

نهاد مرجعیت شیعه

و نقش آن در تحولات اجتماعی ایران معاصر

علی ربّانی خوراسگانی*

چکیده

در این مقاله، ضمن اشاره به جریان تاریخی شکل‌گیری نهاد مرجعیت شیعه، تلاش‌های حکومت پهلوی برای تضعیف حوزه و روحانیت به بحث گذارده شده، سپس فعالیت سیاسی نهاد مرجعیت دینی در رهبری انقلاب اسلامی ایران و فعالیت‌های فرهنگی حوزه علمیّه قم در مقابله با جریان غیردینی شدن ایران ارائه گردیده است.

مقدمه

اسلام، بخصوص مذهب شیعه، حوزه دین را فراگیر می‌داند، به گونه‌ای که دین طرز تلقی و شیوه نگرش فرد به همه امور زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع، دیدگاه اسلام در مورد کنش مذهبی در مقابل دیدگاهی است که حوزه مذهب و قلمرو امور عبادی را متفاوت از حوزه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قلمرو امور دنیوی می‌داند و برای دین حوزه محدودی در زندگی قایل است.

روحانیت شیعه قلمرو گسترده‌ای برای مذهب قایل است. بنابراین، نقش متخصصان دینی در اسلام بسیار گسترده است.

فرث می‌گوید: گستره شریعت از نظر اسلام، شامل شناخت قانون خداوند و اصول معطوف به آفریدگار جهان به عنوان حقیقت غایی و مقدّس،^(۱) شناخت قانون معطوف به انسان به عنوان آفریده و بنده خداوند،^(۲) و شناخت قانون مربوط به طبیعت به عنوان پدیده‌ای که واقعیت مقدّس خداوند را منعکس می‌کند،^(۳) می‌باشد. بنابراین، قانون اسلام یا شریعت همه جنبه‌های زندگی انسان را می‌پوشاند و وظیفه علما شناخت وظایف و تکالیف بشر در همه ابعاد زندگی است.^(۴)

بر اساس این گسترده‌گی حیطة فعالیت و مسئولیت بزرگ، روحانیت شیعه در مواجهه با جریان‌های سیاسی - اجتماعی حضور فعّال داشته است. در این نوشتار، شیوه مواجهه و مقابله روحانیت و مرجعیت شیعه با شیوه‌های تضعیف دین و روحانیت در ایران بیان شده است.

پیشینه شکل‌گیری مرجعیت شیعه در ایران

در تحولات مهم، حوزه‌های علمیه شیعه یکی از عوامل مهم در تقویت تأثیرگذاری اجتماعی و ایجاد تمرکز قدرت در دست مراجع تقلید هستند. پیشینه این امر به تعیین نایبان امام زمان علیه السلام در دوران غیبت برمی‌گردد.

الگار در این زمینه، معتقد است: یک پارچه شدن عالمان به زمان‌های بسیار پیش‌تر از رویدادهای آن زمان مربوط است؛ در واقع، می‌توانیم آن را به عنوان یک نتیجه حتمی دراز مدت غیبت کبرا توصیف کنیم. چنین می‌نماید که امت شیعه از اساس، انتظار داشته که غیبت امامش به نسبت کوتاه باشد، اما چون غیبت به درازا کشید و امیدهای ظهور امام به آینده انتقال یافتند، نیاز مبرم به یک رهبری جامع و منظم برای امت احساس گردید. بدین‌سان، اندیشه «نیابت عامّه» عالمان پدید آمد.^(۵)

حائری می‌نویسد: یک پژوهش آماری پیرامون سلسله مراجع بزرگ تقلید در خلال ده سده تا وفات آیه‌الله بروجردی (۱۹۶۱ م / ۱۳۴۰ ش) به ما آگاهی می‌دهد که مجموعاً ۵۸ مجتهد به عنوان مرجع بزرگ تقلید به رسمیت شناخته شدند که ۳۴ تن ایرانی و ۲۴

تن دیگر از آنان عرب بودند. از مراجع عرب ۱۶ تن اهل عراق، ۷ تن از سوریه و یک تن از عمان بوده‌اند. از نظر تحصیلات عالی، ۴۰ تن از مراجع در عراق و ۱۴ تن در ایران آموزش دیده‌اند و از محل آموزش عالی ۴ تن دیگر اطلاعی به دست نیامده است. این افراد پس از آنکه به عنوان مرجع بزرگ تقلید شناخته شدند، ۱۸ تن آن‌ها در ایران، ۶ تن در سوریه و بقیه در عراق زیستند. زندگی‌نامه این مراجع نشان می‌دهد که ۳۱ تن آن‌ها از خانواده‌های روحانی برخاستند. از مجموع آن‌ها، ۴۸ تن شهری و بقیه از روستاها بوده‌اند.

دقیق بودن این‌گونه پژوهش‌ها همواره می‌تواند مورد شک قرار گیرد؛ زیرا در گذشته، به علت نبودن ارتباط‌های سریع، شناسایی و تعیین فردی به عنوان «مرجع تقلید» تقریباً ناممکن بوده است. درست است که در روزگار صفویان، محقق کرکی چنان مهم و نامدار گردید که خود به شهرهای ایران سفر می‌کرد و برای علما محلی تعیین می‌نمود، ولی به نظر نمی‌رسد که نهاد مرجعیت تقلید پیش از زمان شیخ محمد حسن اصفهانی نجفی صاحب الجواهر (م ۱۸۴۹ م / ۱۲۲۸ ش) جنبه مرکزیت عام یافته باشد. جانشین بلافصل صاحب الجواهر، شیخ مرتضی انصاری (م ۱۸۶۴ م / ۱۲۴۳ ش) بود که بزرگ‌ترین مجتهد زمان خود شد، به شیوه‌ای که برتری او مورد شناسایی شیعیان ترکیه، جهان عرب، هندوستان و دیگر کشورهای اسلامی قرار گرفت.

مردی که مقام «مرجعیت کل» را احراز می‌کند باید دانشمندترین همه هم‌قطاران خویش باشد. یک فرد ممکن است مجتهد و یا حتی «مرجع تقلید» نامیده شود، ولی اگر در او ویژگی‌های مجتهدان دیگر نباشد، ممکن است قدرت، نفوذ و پیروان کمتری داشته باشد. هنگامی که فردی به عنوان مرجع شناخته می‌شود از او انتظار می‌رود که فتوای خود را در مسائلی که مورد نیاز مردم می‌باشند در کتابی به نام کلی «رساله عملیه» بنویسد و در آغاز هر رساله عملیه، معمولاً مجتهد بیان می‌کند که هر مسلمانی باید یا مجتهد باشد و یا مقلد و یا اینکه به احتیاط عمل کند. کسی که به احتیاط عمل می‌کند باید مطمئن شود که آنچه انجام می‌دهد خلاف فتوای هیچ‌یک از مجتهدان صاحب رساله عملیه

نیست. این شیوه کارکم و بیش تا زمان حاضر ادامه یافته است.

گرچه مراجع کلی تقلید از نظر معلومات و شرایط دیگر مرجعیت، که معمولاً مورد انتظار بوده، مانند وارستگی و تقوا به شیوه‌ای بسنده، شایستگی مقام احراز شده را داشته‌اند، ولی نباید تصور کرد که هیچ مجتهد دیگری به شایستگی مجتهدان یاد شده گام بر جهان روحانیت نهاده است. بسیاری از مجتهدان بوده‌اند که به هیچ وجه جامعیت و شایستگی شان کمتر از رهبران مزبور نبوده، ولی پرهیز از قبول مسئولیت، مانع پذیرش مرجعیت آن‌ها شده است.^(۶)

فوران می‌گوید: مرجعیت دینی روحانیت شیعه به تدریج، در جریان گسترش و تثبیت آیین شیعه در سده‌های شانزدهم و هفدهم (۸۷۹ - ۱۰۷۹ ش) تقویت شده و رشد یافته است. این تمرکز بر اساس فتوای جدید فقها مبنی بر ضرورت تقلید از مجتهد اعلم شکل گرفته است. این فتوا با توجه به فقه پیشین شیعه، نوآوری محسوب می‌شود. به عقیده نصر، «مجتهدان غالباً از مردم در برابر ستم مقامات حکومتی دفاع می‌کردند و در دو بعد مذهبی و اجتماعی، وظایف مهمی بر عهده داشتند.» این قبیل روحانیان، که پیوند چندانی با حکومت‌ها نداشتند، به خاطر نزدیکی با توده مردم، بازاری یا «مردمی» محسوب می‌شدند.^(۷)

عادلخواه معتقد است: ارتباط بین مردم با امور مذهبی از طریق شبکه‌های روحانی و بخصوص مراجع تقلید انجام گرفته است.^(۸) مذهب شیعه علاوه بر این، به پیدایش و تثبیت طیفی از ارزش‌ها، اعمال و اخلاقیات دینداران کمک کرد. ایمان، محبت و عشق برادرانه و یاری دادن به همکیشان، جزو فضیلت‌های مهم نجات‌بخش قلمداد می‌شوند و پا به پای گسترش و شیوع مذهب شیعه در میان توده‌های مردم، حول محور «شهادت امام حسین علیه السلام در کربلا، عزاداری دینی و اعتقاد به رستگاری اخروی» شکل گرفتند.

به گفته ارجمند، از جمله اصول اسلام، که جنبه سیاسی دارد، می‌توان از «جهاد» (هم به معنای جهاد با نفس و هم به معنای جهاد با دشمنان اسلام و جنگ مقدس)، «امر به

معروف» و «نهی از منکر» و این آیه قرآن «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹) نام برد. بنابراین، مفاهیم «عدالت» و «مبارزه با ظلم و ستم» جزو ارزش‌های مهم اعتقادی شیعیان بوده‌اند و فرمانروا باید عادل باشد، وگرنه در پیشگاه خدا و نزد مردم، مشروعیتش را از دست می‌دهد. همه این گرایش‌ها، اعتقادات و اعمال با تأثیر روزافزون اسلام شیعه در میان ایرانیان سده هفدهم و سده‌های بعدی ارتباط داشته‌اند.^(۹)

به نظر عنایت، توجه به اصل «اجتهاد» در پویایی مکتب شیعه از اهمیت زیادی برخوردار است. اصل «اجتهاد» را می‌توان به معنای حضور دایمی عالمان شیعی در رخدادهای سیاسی جامعه و به قولی، «آمادگی انقلابی در برابر قدرت‌های دنیوی» دانست.^(۱۰)

تقویت اجتهاد و تخصصی شدن استنباط از آیات و روایات به اقتدار نهادی به نام «مرجعیت تقلید» یاری رساند و نخست با مطرح شدن چهره‌های برجسته‌ای مانند شیخ مرتضی انصاری به عنوان مجتهد اعلم به سوی تمرکز پیش رفت. بازتاب این تمرکز را در سیمای میرزا حسن شیرازی و نقش آفرینی او در «جنبش تنباکو» می‌توان مشاهده نمود. نهاد مرجعیت تقلید در «جنبش تنباکو» توانست به حرکت سیاسی هماهنگ مقلدان در جهت یک هدف مشخص معنا بخشد.^(۱۱)

اساس این تحوّل به این موضوع بازمی‌گردد که در اواخر قرن هجدهم میلادی و مقارن با قرن دوازدهم هجری، موضع نهضت اصولی ایران به زیان مکتب «اخباری» تقویت شد. اصولی‌ها می‌گفتند: معتقدان به مذهب باید در امور دینی از مجتهد اعلم تقلید کنند. اخباری‌ها ضمن ردّ مرجعیت مجتهدان، می‌گفتند: کسی در غیبت امام دوازدهم حق صدور حکم و فتوا ندارد.

به عقیده فوران، پیروزی نهضت اصولی به رهبری آقا محمدباقر بهبهانی در اواخر سده هجدهم (۱۰۷۹ - ۱۱۷۹ ش) پایه اقتدار و مرجعیت مجتهدان اعلم را هموار نمود. اینان از دولت مستقل بودند و مشروعیت مردمی خود را در جنبش‌های اجتماعی اواخر سده نوزدهم نشان دادند. مردمی‌تر شدن هر چه بیشتر مذهب با گسترش عزاداری برای

امام حسین علیه السلام عمق بیشتری پیدا کرد. «روضه» نوعی سوگواری مذهبی است که در ماه محرم برگزار می‌شود و مصایب شهادت امام حسین علیه السلام در سده اول هجری یا هفتم میلادی در کربلا را به صورت عاطفی ارائه می‌کند. با روضه نوعی فرهنگ سیاسی نیز پدید می‌آید که در زمینه فداکاری و مقاومت در برابر ظلم و ستم، اثرات دیرپا و عاطفی فراوانی بر جای می‌نهد.

در همان حال که ایران عمدتاً بخشی از فرهنگ مذهبی شیعه را جذب کرد، روحانیت شیعه قدرت اقتصادی را، که به صورت تولیت موقوفه‌های عظیم در اختیار داشت، از دست داد و در طول سده هجدهم (۱۰۷۹ - ۱۱۷۹) پیوندهای اقتصادی، خویشاوندی و ایدئولوژیکی خود را با طبقه‌های متوسط و پایین تقویت کرد. (۱۲)

همان‌گونه که حامد الگار می‌نویسد، «وفاداری مذهبی دیگر مترادف وفاداری به تاج و تخت نبود و آیین شیعه به عنوان یک نیروی متکی به خود، استقرار یافته بود.» پیدایش روحانیان برجسته به عنوان قطب‌های مرجعیت فرهنگی و سیاسی به این فرایند کمک کرد، بخصوص آنکه اصولگرایان بر لزوم وجود مجتهد برای تفسیر دین پافشاری داشتند. آیین شیعه به رغم آن‌همه جابه‌جایی اقتصادی و سیاسی سده هجدهم، ماندگاری خود را به ثبوت رساند و مانند ملاط چسبنده‌ای جامعه ایران را یک پارچه نگاه داشت. (۱۳)

تلاش‌های حکومت پهلوی برای تضعیف دین و روحانیت در ایران

توصیف ما از حکومت پهلوی بر اساس دیدگاه وبر از حکومت‌های «نئوپاتریمونیال» (پدرشاهی جدید) است که در تحلیل عیوضی آمده. (۱۴)

وبر و تعدادی از شارحان مکتب وی، «نئوپاتریمونالیسم» (پدرشاهی جدید) را وجه غالب بیشتر رژیم‌های خاورمیانه معرفی می‌کنند. ماکس وبر خودکامگی و تمرکز فوق‌العاده قدرت نزد حاکم و بی‌قیدی او را نسبت به محدودیت‌های سنتی، شاخص اصلی نئوپاتریمونیال می‌داند. به نظر وی، توسعه دیوان‌ها یا دستگاه اداری و به ویژه

توسعه دستگاه نظامی باعث می‌شود تا اقتدار سنتی به صورت نظامی موروثی تکامل یابد، اما در نهایت، امر سنت نباید محدودیتی برای حاکم ایجاد کند. بنابراین، رهایی از محدودیت‌های سنتی از خصایص مهم رژیم‌های نئوپاتریمونیاال است.^(۱۵) هرگاه اقتدار پاتریمونیاال خود را از محدودیت‌های سنتی به طور مطلق برهاند، «نئوپاتریمونیاالسم» نامیده می‌شود. بنابراین، خروج از محدودیت‌های سنتی یکی از ویژگی‌های نئوپاتریمونیاالسم است.

گودوین و اسکاچپول نیز شکل نظام نئوپاتریمونیاال را «رژیم‌های اقتدارگرای مسدود» نام نهاده‌اند. صفت «مسدود بودن» در خصوص ساخت قدرت سیاسی، به این علت است که تمام قدرت در دست لایه نازکی از حکمرانان قرار گرفته که فضای محدودی را از گروه‌های دخیل در حاکمیت تشکیل می‌دهند. در چنین شرایطی، ظرفیت گستردن این فضا برای ورود نمایندگان سایر گروه‌های ذی‌نفع مقدور نمی‌باشد و همین امر حکومت را آسیب‌پذیر می‌سازد.

به نظر آن‌ها، رژیم نئوپاتریمونیاالیستی به دلیل اینکه دارای نقاط آسیب‌پذیر ویژه‌ای است، زمینه جنبش‌های توده‌ای را فراهم می‌کند. در نتیجه، پایه‌های مشروعیت این رژیم‌ها همواره ضعیف می‌گردند، و چون مانع مشارکت سیاسی گروه‌های ممتاز هستند، عملاً باعث تندرو شدن مخالفان و در نهایت، متوسل به سرکوب آن‌ها خواهند شد.

گودوین و اسکاچپول در معرفی رژیم‌های نئوپاتریمونیاال تعریف ذیل را ارائه می‌دهند: «رژیم نئوپاتریمونیاال نظامی است که در آن قدرت سیاسی کاملاً در دست فرمانده دیکتاتوری متمرکز است و اجازه استقرار هیچ گروه با ثبات سیاسی را نمی‌دهد که دارای امتیازات ویژه‌ای در فضای سیاسی باشد. چنین دیکتاتوری حتی به امتیازات دسته جمعی برای افسران نظامی با طبقات ممتاز اقتصادی و اجتماعی قایل نیست.»^(۱۶) و بر سه ویژگی «خودکامگی»، «خروج از محدوده سنت» و «تکیه بر نیروی نظامی» را در معرفی نئوپاتریمونیاالسم دخیل می‌داند. وی اذعان می‌دارد که در جریان اعمال تغییرات برای نوسازی یک کشور، این نظام‌ها ظهور می‌کنند. از این رو، می‌توان ادعا نمود

که نئوپاتریمونالیسم ساخت حکومت‌های موروثی در عصر انتقال نظام سنتی به مدرنیسم است.

رژیم‌های نئوپاتریمونالی به لحاظ انقطاع از سنت‌ها، پایه‌های مشروعیت سنتی خود را تضعیف کرده‌اند. از سوی دیگر، به دلیل آنکه کلیه گروه‌هایی که صاحب مقام و امتیاز و قدرت هستند از مشارکت سیاسی - اجتماعی کنار گذاشته می‌شوند، فاقد مشروعیت مردمی بوده و بدون پایگاه طبقاتی اند که در نهایت، این وضعیت به انقلاب یا جنبش‌های توده‌ای منجر خواهد شد. (۱۷)

در ادامه، مروری کوتاه بر ویژگی‌های حکومت پهلوی در دوران رضا شاه و محمدرضا شاه خواهیم داشت: به نظر فوران، در توجیه تغییرات پر دامنه قضائی، آموزشی و سایر نهادهای مشمول روند نوسازی در دوره پهلوی، آمیزه‌ای از ناسیونالیسم غیردینی و غرب‌گرایی وجود داشته است. (۱۸)

وی معتقد است: ناسیونالیسم رضا شاه با ناسیونالیسم پیشین ایرانی فرق داشت؛ چون او ناسیونالیسم را غیردینی می‌دید (نه اسلامی) و آن را با واژگان غیراسلامی بیان می‌کرد؛ ناسیونالیسمی که بر شکوه دولت و شاه تمرکز داشت. تنها ناسیونالیسم مجاز دوره پادشاهی او، به قول کدی «ناسیونالیسم رسمی با تأکید بر همگنی و تجانس ملی، ضد روحانی، متجدد، و قدرتی بود که به گذشته قبل از اسلام ایران اشاره داشت.»

فوران ادامه می‌دهد: از آرمان‌ها و اندیشه‌های ایران قبل از اسلام برای نزدیک شدن به سیاست غیردینی استفاده می‌شد. هرچند مستقیماً به اسلام حمله نمی‌شد، اما به نسل جدید چنین آموزش می‌دادند که اسلام دینی بیگانه است که قومی نامتمدن آن را بر ایران تحمیل کرده است.

رژیم رضا شاهی برای جانداختن این مطلب، دست به تلاش‌های گوناگونی زد تا در اذهان ایرانیان مشروع جلوه کند و قدر مسلم آن است که از این لحاظ، اعتماد به نفسش بیش از دولت قاجار بود. به نظر فوران، ایدئولوژی حکومت از طریق «دایره تنویر افکار عامه» که در اواخر دهه (۱۹۳۰ م / ۱۳۱۰ ش) در وزارت آموزش و پرورش ایجاد

گسردید، تبلیغ می‌شد. «این سازمان طی برگزاری سخنرانی‌های عمومی توسط صاحب‌نظران مشهور و شناخته شده و مردان حرفه‌ای، طیف گسترده‌ای از مسائل و موضوع‌ها و از جمله، اخلاق، تاریخ، بهداشت، ادبیات، علوم اجتماعی، آموزش و پرورش، تجدد و میهن‌پرستی، وفاداری به شاه و ذکر پیشرفت‌های نمایان کشور در سال‌های اخیر را به بحث می‌نهاد.»

ویلبر یادآور می‌شود: «این سازمان، که ظاهراً از روی نمونه‌های تبلیغات نازی و فاشیستی شکل گرفته بود، در نظر داشت افکار عمومی را در جهت خطوط مورد نظر سوق دهد، مردم را با دستاوردهای دولت آشنا سازد، حمایت عمومی را برای دولت کسب کند و غرور و آگاهی ملی را برانگیزاند.»

نظام آموزشی در مجموع، به گونه‌ای پی‌ریزی شده بود که سکولاریسم، ناسیونالیسم و شکوه و عظمت شاهنشاهی ایران را القا کند.^(۱۹)

آبراهامیان درباره کاستن تعداد روحانیان در مراجع قضایی و سیاسی و مخالفت با مراسم مذهبی می‌نویسد: جنگ مذهب‌زدایانه در جبهه‌های زیادی جریان داشت. وظیفه بازسازی کامل وزارت دادگستری به داور قانوندان تحصیل‌کرده سوئیس محول شد. او حقوق‌دانان دارای تحصیلات جدید را جانشین قضاتی کرد که تعلیمات سنتی داشتند. متون اصلاح‌شده قانون مدنی فرانسه و قانون جزائی ایتالیا را، حتی با آنکه در مواردی با احکام قرآن تضاد داشتند، تهیه کرد و مقررات شرعی را مدون ساخت تا به حل و فصل مسائل شخصی همچون ازدواج، طلاق و نگه‌داری اطفال بپردازد. داور همچنین امتیاز پر سود ثبت اسناد رسمی را از روحانیان گرفت و به دفاتر و محاضر غیرمذهبی سپرد، سلسله مراتبی از دادگاه‌های کشوری به شکل دادگاه شهرستان، دادگاه منطقه‌ای، دادگاه استان و دیوان عالی کشور ایجاد کرد و بنیادی‌تر از همه، اختیار تصمیم‌گیری در این خصوص را، که کدام موارد باید در محاکم شرع و کدام در دادگاه‌های مدنی رسیدگی شود، به حقوق‌دانان جدید تفویض نمود. در این میان، رضا شاه از حضور روحانیان در مجلس ملی به شدت کاست، تعداد آنان از ۲۴ نفر در مجلس پنجم به شش

نفر در مجلس دهم کاهش یافت. وی رسم دیرین بست‌نشینی در اماکن مقدّس را کنار گذاشت. تظاهرات عمومی در عید قربان و مراسم زنجیرزنی و قمه‌زنی در ماه محرم را ممنوع و شبیه‌خوانی و تعزیه در سوگ امام حسین علیه السلام را محدود کرد. علاوه بر این، درهای مساجد بزرگ اصفهان را به روی گردشگران خارجی گشود، صدور روایید برای متقاضیان زیارت مکه، مدینه، نجف و کربلا را متوقّف کرد، دستور داد حرمت شرعی کالبدشکافی را در دانشکده پزشکی نادیده بگیرند، مجسمه‌های خود را در میادین اصلی شهرها برپا کرد و نمایان‌تر از همه فرمان تصرف کلیه موقوفات مذهبی را صادر نمود. در نتیجه، روحانیان نفوذ خود را نه تنها در سیاست، بلکه در امور حقوقی، اجتماعی و اقتصادی از دست دادند.

وزیر مختار انگلیس نگرانی شدید خود را از پیامدهای این اصلاحات غیرمذهبی اظهار داشت: «شاه با از بین بردن قدرت روحانیان این اندرز ناپلئون را فراموش کرده است که غرض اصلی مذهب این است که نگذارد فقیر، غنی را بکشد. حالا چیزی که جایگزین مذهب شود وجود ندارد، مگر ناسیونالیسمی تصنّعی که با خود شاه از بین خواهد رفت و پشت سر خود، هرج و مرج به جا خواهد گذاشت.»^(۲۰)

در دوران محمدرضا شاه، جریان مبارزه با سنت مذهبی ادامه یافت. عیوضی می‌نویسد: بسیاری از تصمیم‌گیری‌های محمدرضا شاه نیز بر پایه سنت شاهنشاهی استوار بودند.

از جمله سنت‌های شاهنشاهی در دوران محمدرضا شاه، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- جشن ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی با هزینه ۱۰۰ میلیون دلار در سال ۱۹۷۱؛
 - جشن پنجاهمین سال، سلسله پهلوی در ۱۹۷۵؛
 - تغییر تاریخ از هجری شمسی، که مبدأ هجرت پیامبر از مکه به مدینه بود، به تاریخ شاهنشاهی؛ یعنی شروع امپراتوری ایران و پادشاهی کوروش.
- عیوضی می‌گوید: مخالفت شاه با سنت‌های دینی جامعه یکی از دلایل شکست

وی به شمار می‌رود؛ چرا که سنت یکی از عناصر عمده فرهنگ می‌باشد که میراث کلی جامعه است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. سنت میراث تاریخی و دربرگیرنده ایمان، آداب و رسوم، سبک‌ها و عقاید است که عمل عاملان را در سطح خرد و کلان تحت تأثیر قرار می‌دهد. عمل‌کنشگران در هر جامعه‌ای تحت تأثیر سنت‌هاست. حکومت محمدرضا شاه در فرایند نوسازی جامعه، با سنت به ستیز برخاست. در این دوره، حکومت با طرد سنت‌ها و روی آوردن به بینش ناسیونالیستی نوین غرب، سنت‌گرایی را مخالف با نو شدن دانست. این امر بین ساخت قدرت سیاسی و مردم جدایی ایجاد کرد. شاه ایران در رأس مبارزات ضد سنتی خود، منزوی ساختن دین و ترویج سکولاریسم را سرلوحه خود قرار داد، در حالی که جامعه سنتی دارای نظام اجتماعی است که بر محتوای مذهبی مبتنی می‌باشد و این سلسله مراتب ممکن است حکومت مرکزی را بر اجرای بسیاری کارها توانا کند.

نفس سنت‌گرایی در کشورهای جهان سوم بی‌ثباتی به وجود نمی‌آورد، بلکه بیشتر گرفتاری‌های سیاسی در جهان سوم به علت به هم خوردن وضع سنت به وسیله فرایندهای رشد است.

علت اساسی گرفتاری حکام ثنوپاتریمونیال این است که از یک سو سعی دارند جوامعشان را به سرعت به صورت نوین درآورند و از سوی دیگر، هر چه پیش‌تر می‌روند، از هم‌گسیختگی فرهنگ جامعه به وسیله دولت خودکامه بیشتر می‌شود.

در این مورد، هوزلیتز معتقد است: سنت همیشه معکوس و ضد توسعه نبوده و وجه مخالف عقل نیست. عمل مبتنی بر سنت شکل ساده و خالی از منطقی محسوب نمی‌شود. رابطه دو متغیر «جهت عمل» و «منشأ عمل» بر اساس نظر هوزلیتز این‌گونه است که هر چه عمل سنتی از سوی عادات به سمت ایدئولوژی سیر کند، رفتار سنتی دارای پشتوانه درونی‌تر، آگاهانه‌تر و رسمی‌تر می‌شود، در حالی که عمل سنتی، که ریشه در عادات و خوی فردی دارد، غیر خودجوش، غیر آگاهانه و رسمی است.^(۲۱)

نهاد مرجعیت در مقابله با جریان تضعیف دین و روحانیت

حکومت نئوپاتریمونیال پهلوی - همچنان‌که اسکاچپول و گودوین می‌گویند - با مخالفت عمومی مواجه می‌شود. در دوران پهلوی، جریان نوسازی همراه با غیردینی کردن جامعه به وسیله انقلاب نفی گردید.

آبراهامیان می‌نویسد: انقلاب اسلامی در رخداد‌های تاریخ جهان امروز، از این نظر بی‌همتا است که نه یک گروه اجتماعی جدید مجهز به احزاب سیاسی و ایدئولوژی‌های غیرمذهبی، بلکه روحانیتی سنتی مسلح به منبر مساجد و مدعی حق الهی برای نظارت بر همه شئون دنیوی را به قدرت رساند. (۲۲)

مقایسه انقلاب اسلامی با نهضت مشروطیت در ایران بس آموزنده است. در انقلاب مشروطه ۱۲۸۴ ش، ائتلاف‌های مردمی شکل گرفتند و علل آن‌ها نیز در اساس و ماهیت، مانند انقلاب اسلامی، یعنی پیچیدگی ساختار اجتماعی ایران و تأثیر غرب و قرار گرفتن ایران در موقعیت وابستگی بود. این عوامل، ائتلاف مردمی را به یک خاستگاه اجتماعی طبیعی برای جنبش‌های ضد دولتی و ضد سلطه خارجی تبدیل کرده‌اند. اما چرا انقلاب اسلامی به مراتب موفق‌تر از انقلاب‌های پیشین بود؟

فوران معتقد است: یکی از عوامل پیروزی، انسجام و قدرت بیشتر ائتلاف مردمی در این انقلاب، در مقایسه با ائتلاف‌های قبلی بود. رهبری انقلاب اسلامی با سرکوب‌های خونین انقلاب را رها نکرد. پس از جمعه خونین (۱۷ شهریور) به تاکتیک‌های جدید و کارآمدی دست زد که از آن جمله، دعوت به اعتصاب‌های سراسری و راه‌پیمایی‌های میلیونی را می‌توان نام برد. در انقلاب اسلامی، عناصر متشکل ائتلاف بهتر عمل کردند. هدف محکم و سازش‌ناپذیری رهبری - یعنی تغییر ریشه‌ای دولت از طریق برجیدن نظام پادشاهی و استقرار جمهوری اسلامی - نیز این انقلاب را از موارد پیشین متمایز می‌سازد. (۲۳)

آبراهامیان می‌نویسد: تقریباً همه پژوهشگران جدی ایران بر آنند که انقلاب اسلامی ایران حاصل ائتلاف مردمی بود. ائتلاف میان طبقه‌های متوسط سنتی (روحانیان،

بازاریان) و طبقه‌های متوسط جدید (روشن‌فکران، دانشجویان) بود و کارگران و طبقه‌های پایین شهری به منزله «دژکوب» انقلاب عمل کردند. (۲۴)

چارچوب نظری و مطالعات تجربی جان فوران وی را به این نکته رهنمون می‌سازند که نیروهای اجتماعی دست‌اندرکار انقلاب اسلامی یکی از نمونه‌های ائتلاف شهری، مردمی و چند طبقه بوده‌اند. وی می‌گوید: این انقلاب با تظاهرات عظیم و گسترده مردم علیه حکومت همراه بود؛ تظاهراتی که بزرگ‌ترین جمعیت تاریخ بشری را به خیابان‌ها آورد و اعتصاب‌های سراسری عمومی سیاسی که شاید بتوان آن‌ها را موفق‌ترین نوع خود در تاریخ به حساب آورد. میران مشارکت گسترده توده‌ها از آن‌رو پیروزی انقلاب را تضمین کرد که مردم با انضباط خاصی از دستورات رهبر، مبنی بر استفاده از شگردهای غیر خشن و عدم توسل به زور استفاده می‌کردند و در متن ساختار طبقاتی ایران، روحانیان، بازاریان، پیشه‌وران، روشن‌فکران، کارگران و طبقه‌های حاشیه شهری یک ائتلاف مردمی تشکیل دادند. (۲۵)

نکته مهم اینکه عده‌ای از روحانیان به رهبری امام خمینی علیه السلام در انقلاب و ایجاد این ائتلاف مردمی نقش کلیدی داشتند.

آبراهامیان می‌پرسد: چرا انقلاب اسلامی ایران، که مضمون آن عمدتاً اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود، شکل عقیدتی، که بی‌شک مذهبی بود، به خود گرفت؟ و آیا عواملی که به انقلاب شکل اسلامی دادند، موقتی‌اند یا دایمی؟

بدون عنایت به نقش تعیین‌کننده امام خمینی علیه السلام، نمی‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد. در واقع، امام خمینی برای انقلاب اسلامی همان است که نین برای انقلاب بلشویکی، مائو برای انقلاب چین و کاسترو برای انقلاب کوبا بودند. نقش تعیین‌کننده و محبوبیت وسیع ایشان را در دو عامل می‌توان توضیح داد: عامل اول شخصیت ایشان، بخصوص زندگی ساده و سازش‌ناپذیری با طاغوت بود. در کشوری که بیشتر سیاست‌مداران زندگی پرتجملی داشتند، [امام] خمینی زندگی زاهدانه‌ای همچون عرفا و صوفیان و عاری از آرایش‌های مادی مانند مردمان عادی داشت. در محیطی که رهبران سیاسی،

کارچاق‌کن، اهل ساخت و پاخت و اعمال نفوذ شخصی و خانوادگی بودند، وی مصرّانه از هرگونه سازشی، حتی آن‌گاه که ناگزیر و لازم می‌نمود، سرمی‌بیچید و همچون مرد خدایی عمل کرد که نه به دنبال قدرت دنیوی، بلکه مرجعیت روحانی است. همچنین در دهه‌ای که سیاست‌مداران بی‌تفاوت، نومید و بی‌ثبات بودند، [امام] خمینی در عین صمیمیت، جسارت، تحرّک، ثبات و بسیار مهم‌تر از همه، فسادناپذیر ظاهر شد. کوتاه سخن آنکه ایشان رهبر انقلابی پرجاذبه‌ای بود، در زمانی که چنین رهبری بسیار کمیاب و سخت مورد نیاز بود.

دومین عاملی که تفوّق [امام] خمینی را توجیه می‌کند، هوشمندی و موقع‌شناسی و بخصوص توانایی در گردآوردن طیف وسیعی از نیروهای سیاسی اجتماعی در پشت سر خویش است. (۲۶)

به عقیده فوران، [امام] خمینی و محافل شاگردان قدیمی‌اش در شبکه‌های منعطف روحانیت، سازمان یافتند و در خلال سال (۱۹۷۸ م / ۱۳۵۷ - ۱۳۵۶ ش) به عنوان رهبری بلامنازع انقلاب بر صحنه ظاهر شدند. [امام] خمینی خود نقش حسّاس و تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد و با ارائه‌گزینه‌ای روشن و استوار در برابر شاه، هشیارانۀ نیروهای ناهمگن اجتماعی - و از جمله نیروهای کارگران و طبقه‌های متوسط مذهبی یعنی ائتلاف دینی - را زیر چتر رهبری خویش گرد آورد. پرشورترین طرفداران او بازرگانان و پیشه‌وران بازار بودند که منابع مالی شبکه‌های ارتباطی و نیروهای مردمی اغلب تظاهرات را تأمین می‌کردند. پیشه‌وران نه به عنوان کارگران کارگاه‌های کوچک، بلکه در مقام بخشی از جنبش توده‌ای شهری و فعالیت بازاری در انقلاب شرکت داشتند و از نظر تعداد، نقش مهمی در برگزاری مراسم چهلم‌های ماه‌های ژانویه (دی - بهمن ۱۳۵۶)، فوریه (بهمن - اسفند ۱۳۵۶)، مارس (اسفند ۱۳۵۶ - فروردین ۱۳۵۷) و مه (۱۹۷۸ (اردیبهشت - خرداد ۱۳۵۷)، پیش از پیوستن صدها هزار نیروی تازه نفس برعهده داشتند. (۲۷)

وی همچنین معتقد است: فرهنگ سیاسی مسلط و در حال پیدایش، به جریان

مردم‌گرایانه اسلام به رهبری امام خمینی تعلق داشت؛ همان‌گونه که امام خمینی در اواخر سال ۱۳۵۷ گفته بود: «من حرف مردم را می‌زنم ... ما همان مطالبی را تعقیب می‌کنیم که در نهاد و آرزوی دیرینه آن‌هاست. ما را خدمتگزار خود می‌دانند. از این جهت، من مسائلی را که همیشه خواست ملت است، طرح می‌کنم». زبانی که آیه‌الله خمینی در سخنان خود مردم را مخاطب قرار می‌داد شامل عباراتی مانند «مردم آگاه، مبارز و شجاع ایران»، «ملت عزیز و شجاع» و «ایران مظلوم» بود و همه این‌ها احساسات ملی مردم را برمی‌انگیختند. او مدام اصطلاحات اسلامی «امّت مبارز اسلامی» و «مردم مسلمان ایران» را به کار می‌برد و عملاً با به کارگیری عباراتی همانند «انتظار می‌رود همه امّت اسلام مشارکت کند»، «این یک تکلیف الهی است که باید انجام شود» و «بر عهده مردم ایران است»، مردم را به شرکت در راه‌پیمایی‌ها دعوت می‌کرد.

مقدم، عناصر اساسی در بطن مردم‌گرایی اسلامی امام خمینی را «استقلال ملی، توزیع عادلانه‌تر ثروت‌ها و منابع و جایگاه خاص مستضعفان می‌داند. عدالت‌خواهی و محرومیت‌زدایی نیز قویاً حضور محسوس دارند. این‌ها بخشی از اصول اعتقادی شیعه‌اند. «از مضمون‌های دیگر مردم‌گرایی مذهبی، تأکید بر فضیلت شهادت بود که به مردم در تظاهرات عظیم جرئت و جسارت می‌بخشید. مردم بی‌سلاح در برابر ارتش سر تا پا مسلح ایستادند تا سرانجام، شیرازه نظم آن را از هم پاشیدند و با توسل به هویت اسلامی مشترک، اراده‌اش را در سرکوب جمعیت متزلزل ساختند.

به گفته کدی، درباره مسالمت‌آمیز بودن جنبش فراگیر مردمی توجه کنیم: «جان انسان، حتی جان کسانی که دشمن تلقی می‌شدند، محترم بود. مواردی نادر از جمله معدود افراد رده‌بالای رژیم، در آخرین مراحل انقلاب، از این قاعده مستثنا شدند، وگرچه زندگی آمریکاییان نیز از تعرض مصون بود.»

به رغم آن همه خسارتی که بر اموال وارد شدند، موارد تاراج و غارت اموال بسیار معدود بودند. مردم (تنها) اموال و اثاثیه ادارات و بانک‌ها و مشروب‌فروشی‌ها را به خیابان‌ها می‌ریختند و به آتش می‌کشیدند. در مورد این عدم توسل به خشونت، گفته

می‌شد: «مردم با دست خالی و ایمان قوی، رژیم پهلوی را سرنگون ساختند.» در طول انقلاب، واژه‌های سیاسی غیردینی نیز مطرح می‌شدند، اما به اهمیت واژه‌های دینی نبودند. جبهه ملی و گروه‌های دموکرات، واژه‌های «ملت» و «مردم» (متمایز از دولت) را به کار می‌بردند. گروه‌های چپ مانند «فداییان» و حتی «مجاهدین» از مفهوم‌هایی که بار طبقاتی داشتند، مثل «کارگر»، «زحمتکش»، «توده»، «خلق»، (با بار قومی) استفاده می‌کردند. واژه‌های مورد استفاده چپ تنها به طبقه متوسط تحصیل کرده (بخصوص دانشجویان و سایر قشرهای روشن‌فکران) بعضی کارگران و معدودی جوانان حاشیه شهری محدود می‌شدند. (۲۸)

یکی دیگر از راه‌هایی که نشان می‌دهد فرهنگ سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی ایران غالب بوده، بررسی شعارهای بی‌شماری است که در طول انقلاب سر داده می‌شدند. در این شعارها نیز جریان‌های اسلامی از جریان‌های چپ و غیردینی قابل تشخیص بودند؛ همان‌گونه که وحدت‌نهایی بین این جریان‌ها در زمینه خواست‌های اساسی مشخص می‌شد. در مورد شعارها، باید یک نکته را در ذهن داشته باشیم: بیشتر شعارها با زبان آهنگین شعر فارسی سر داده می‌شدند. از جمله شعارهای اساسی این‌ها بودند:

«نهضت ما قرآنیه، کشور ما اسلامی»؛

«سکوت هر مسلمان، خیانت است به قرآن»؛

«این حکومت از حکومت یزید کثیف‌تر است.»

بدین‌سان، این شعارها انقلاب اسلامی ایران را به حادثه عاشورا متصل می‌کرد. در

شعارهای اسلامی، بدین نحو از آیه‌الله خمینی ستایش می‌شد:

«حزب فقط حزب الله، رهبر فقط روح‌الله»؛

«این است شعار ملی، خدا، قرآن، خمینی» (که در واقع، برگردانی آگاهانه از شعار

«خدا، شاه، میهن» بود.)

و سرانجام، مضمون‌هایی که ائتلاف مردمی حول آن‌ها شکل گرفت:

«مرگ بر شاه»؛

«درود بر خمینی»؛

«استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» (که از ۱۳ شهریور ۱۳۵۷ به بعد شنیده

شد). (۲۹)

فعالیت‌های فرهنگی حوزه در مقابله با جریان تضعیف دین و روحانیت

عادلخواه می‌نویسد: به اعتقاد برخی صاحب‌نظران، در دوره پهلوی جریان نوسازی همراه با زور^(۳۰) به شدت مذهب را تضعیف کرد و به حوزه خصوصی محدود نمود. هدف از این کار ایجاد یک دولت متمرکز غیردینی^(۳۱) بود. (۳۲)

به نظر جعفریان، در دوره پهلوی، حوزه‌های علمیه هم واقعاً تضعیف شدند. دولت رضا شاه مجالس و عظ و سوگواری، همچنین بسیاری از مدارس علمیه را تعطیل کرد و فضای آن‌ها را در اختیار محصلان جدید قرار داد. برای نمونه، می‌توان به مدرسه «نواب» مشهد اشاره کرد که آن را در اختیار دانشجویان دانشسرای عالی قرار دادند. آیه‌الله کاشانی بلافاصله پس از برکناری رضا شاه، در نامه‌ای به تاریخ ۱۳۲۰/۷/۱۷ خطاب به نخست‌وزیر و مت، از حيله‌ها و روش‌های گوناگونی که برای نابود کردن نظام طلبگی و از میان بردن مدارس قدیم و کشف حجاب زنان به کار رفته‌اند، سخن گفت.

امام خمینی نیز در اطلاعیه‌ای که به سال ۱۳۲۳ انتشار یافت، به این موضوع اشاره کردند. در این اطلاعیه، فهرستی از تلاش‌های ضد مذهبی دولت ارائه شده و از جمله، بر ترویج فساد و فحشا، از بین بردن مدارس دینی و موقوفات آنان و ترویج کتاب‌های ضد شیعی تأکید شده است. (۳۳)

به تبع تضعیف ارزش‌های دینی در ایران، مراجعه به روحانیان بسیار کاهش یافت و دستگاه مرجعیت به شدت ضعیف شد. بنابراین، شمار طلاب و فضلا نیز رو به کاهش گذاشت و این عوامل منجر به فشار مالی و سیاسی بر روحانیان در ایران گشت. (۳۴)

فوران می‌نویسد: در زمان محمدرضا شاه، روحانیت به عنوان یک گروه اجتماعی در

ساختار اجتماعی ایران حضوری فعال داشت، هرچند از لحاظ اقتصادی و سیاسی زیر فشار بود. هالییدی شمار روحانیان را با توجه به ذهنی بودن و تقریبی بودن مقوله مورد مطالعه، ۱۸ هزار نفر و آبراهامیان ۹۰ هزار نفر می‌دانند، منتها آبراهامیان تعداد نامشخصی از «واعظان رده‌های پایین، مدرّسان و پیش‌نمازها و رهبران مراسم مذهبی» را نیز به این عدد می‌افزاید. در بالاترین رده روحانیت، قریب ۵۰ مجتهد آیه‌الله (عنوان ممتازی که در قرن بیستم تحوّل یافت و خاص روحانیان بسیار مورد احترام و دارای مقلدان و پیروان بود) و پس از آن‌ها قریب ۵ هزار حجة الاسلام قرار می‌گرفتند. تعداد طلبه‌هایی که سودای رسیدن به دوره بالا را داشتند، از ۵۰۰ نفر در سال ۱۳۲۵ ش به ۶ هزار نفر در سال ۱۳۴۱ ش و ۱۱ هزار نفر در دهه ۱۳۵۰ ش بالغ شد. اینان در مدارس دینی قم درس می‌خواندند. بنا به برآوردهای آماری در سراسر ایران آن زمان، ۸۰ هزار مسجد و تعداد بی‌شماری مقابر متبرّکه وجود داشتند. مراسم عبادی در این مکان‌ها با حضور روحانیت انجام می‌شدند.

در دهه ۱۳۵۰ ش نسل جدیدی از روحانیان پدید آمد که پیوندهای محکمی با نخبگان قدیمی ایران نداشتند. اصلاحات اراضی رابطه روحانیان بلندپایه را با طبقه ملاکان قطع کرده بود. در مقابل، نظام جدید مدارس دینی بر اثر چالشی که نهادهای آموزشی دولتی ایجاد کرده بودند، خود را به صورت جدید سازمان داده بود. دولت مستقیم و غیرمستقیم قدرت روحانیان را تضعیف می‌کرد و شاه را یک رهبر مترقی جلوه می‌داد و روحانیت را واپسگرا یا قرون وسطایی می‌نامید. به جای تقویم هجری قمری و شمسی، تقویم شاهنشاهی را در ۲۵۳۵ برقرار کرد، «سپاه دین» را به روستاها فرستاد تا اسلام راستین را به دهقانان بیاموزند! چاپخانه کتاب‌های دینی را بست، اداره املاک موقوفه را به دست گرفت، سازمان‌های دانشجویی دینی را منحل کرد، قانون جدید حقوق خانواده را به تصویب رساند و سن زناشویی را بالا برد. در مسائل زناشویی، حقوق بیشتری به زنان داد که با قوانین شریعت اسلامی سازگاری نداشتند. دولت علاوه بر این‌ها، روحانیان مخالف را در معرض حملات مستقیم قرار داد و به توقیف، تبعید و

شکنتجه مخالفان اقدام کرد.

به رغم تلاش سرکوبگرانه دولت، این برنامه در مورد روحانیان با توفیق همراه نبود؛ چون زیر نظر گرفتن و کنترل ۹۰ هزار روحانی عملاً ناممکن بود.^(۳۵)

روحانیت شیعه، که در این دوره ضربه سختی را تحمل کرده بود، با فعالیت مرحوم آیه‌الله حائری در تأسیس حوزه علمیّه قم در سال ۱۳۰۱ شمسی تقویت شد. در دوره مرجعیت ایشان در قم، افزون بر ایجاد «حوزه علمیّه قم»، با تأسیس بیمارستان و اقدامات خدماتی دیگر، بخشی از کارهای عمرانی شهر قم نیز رونق گرفت.

پس از درگذشت ایشان و با فاصله‌ای قریب به ۱۰ سال، دوران مرجعیت آیه‌الله بروجردی آغاز گردید که فصل درخشانی از مرجعیت شیعه به شمار می‌رود. بررسی وضعیت عمومی حوزه علمیّه قم در دوره مرجعیت آیه‌الله بروجردی، که مجتهدی روشن و خردمند بود، نشان می‌دهد که حوزه یاد شده از هر جهت رشد کرد:

الف. در بخش تصحیح و نشر کتاب، که ابزار پیشرفت حوزه بود، با تشویق ایشان، شماری از کتاب‌های اساسی، که به کار طلاب می‌آمد، چاپ شد و در اختیار آنان قرار گرفت.

ب. به لحاظ شمار، بر تعداد طلاب افزوده شد و شهریه منظمی که پرداخت می‌گردید، زمینه را برای تحصیل بیشتر طلاب و ماندن در قم برای رشد علمی بیشتر و رسیدن به مراتب عالی‌تر فراهم می‌کرد، گرچه مقدار آن کمتر از آن بود که زندگی طلاب را تأمین کند و همین سبب مهاجرت برخی از آنان به شهرهای دیگر و یا استخدام در آموزش و پرورش و دانشگاه شد.

ج. ایجاد ارتباط با شیعیان خارج از کشور و اعزام نمایندگانی به برخی از کشورهای اروپایی، که خود نشان از رشدی داشت که حوزه علمیّه به آن دست یافته بود.

د. تأسیس مجله مکتب اسلام (ماهنامه) و مکتب تشیع (ابتدا سالانه که هفت سال انتشار یافت و بعد فصلنامه از سال ۱۳۳۷ - ۱۳۳۸) قدم بعدی بود که زمینه را برای نگارش مقالات علمی - دینی طلاب فراهم کرد.

ه ایجاد ارتباط با علمای مصر و شرکت در تأسیس «دارالتقرب» و اعزام نماینده‌ای با نام محمد تقی قمی به آن مرکز. این امر در ایجاد اندیشه «وحدت شیعه و سنی» در حوزه‌های روحانیت شیعه مؤثر افتاد. بنیاد این تفکر از آیه‌الله بروجردی بود و تقریباً در سده‌های اخیر، آن هم در سطح مرجعیت، بی سابقه می‌نمود.

و. تربیت نسلی از فضلا که در دوره بعد، شمار زیادی از آنان، هم به لحاظ علمی و هم سیاسی، نقش فعالی در حوزه علمیه عهده‌دار شدند. (۳۶)

همه این فعالیت‌ها و بسیاری از اقدامات دیگری - که در اینجا ذکر نشدند - باعث تقویت جایگاه دین و مذهب در جامعه گردیدند و منجر به دستیابی مرجعیت شیعه به یک موقعیت بهتر و مشروعیت اجتماعی بالاتر شدند.

امام خمینی علیه السلام و یاران ایشان از جمله شاگردان مرحوم بروجردی و آیه‌الله داماد بودند. ویژگی‌های شخصیتی حضرت امام علیه السلام، نارضایتی مردم از حکومت و پتانسیل انقلابی مکتب شیعه سبب شدند تا به تدریج، پس از آیه‌الله بروجردی، مشروعیت مردمی امام بیش از سایرین شود. ایشان همزمان با تدریس، درگیر مبارزه سیاسی شدند و با شهامت وارد عرصه کارزار گردیدند. فعالیت منطقی و مدبرانه و همراه با اخلاص ایشان، سایر مراجع قم را نیز به میدان کشاند.

مرجعیت، که از زمان مرحوم بروجردی متحول شده بود، با وارد شدن حضرت امام در صحنه سیاست و درگیری مستقیم با شاه، مشروعیت اجتماعی بیشتری یافت. (۳۷)

هنوز هم منابع قابل توجهی در اختیار روحانیت بودند؛ وجوه شرعی را خاصه در بازار گردآوری می‌کردند، مسجدها و تکیه‌ها را در دست داشتند، مدرسه‌های دینی را اداره می‌کردند، انجمن‌ها و کتابخانه‌های اسلامی را در دانشگاه‌ها و استان‌ها بر پا می‌داشتند. عده‌ای که از الگوی فساد در جامعه سخت یگه خورده بودند به عنوان واعظ به زاغه‌ها رفتند و جلسات دینی و نماز برپا کردند، در مراسم عزاداری حضور یافتند و در جلسات مذهبی شرکت جستند. (۳۸)

به نظر جعفریان، انتشار منشورات و مجلات و کتاب‌های نسل جدید دانش‌آموختگان حوزه، که از زمان مرحوم بروجردی آغاز شد، به تدریج جنبشی فکری در بین طلاب

جوان ایجاد کرد که توانست در دهه ۴۰ نقش فعالی در صحنه فعالیت‌های فکری و فرهنگی عهده‌دار شود. گروه مؤثری از این روحانیان پس از سال ۱۳۴۴ نقطه ثقل فعالیتشان را بر تشریح مبانی فکری اسلام متمرکز کردند و به کارهای فرهنگی پرداختند. عدم وجود بنیادهای فرهنگی جدی، پاسخ‌گویی به شبهات ضد دینی و تبلیغات متجددان، که وسایل ارتباط جمعی را نیز در اختیار داشتند، و تلاش فکری غیر مستقیم برای نامشروع نشان دادن حکومت، از نکاتی بودند که مورد توجه این گروه قرار داشتند. از جمله افراد این گروه، شهیدان مطهری، بهشتی و باهنر بودند. (۳۹)

مهم‌تر آنکه بحث اصلاحات در حوزه، سازمان‌دهی فکری، آماده کردن طرح‌های فکری برای ورود جدی‌تر در صحنه عمل و تربیت نیروی فکری لازم را مطرح نمود. در غیاب امام خمینی علیه السلام، که با تبعید ایشان در ۱۳ آبان ۱۳۴۳ آغاز شد، چهره‌های فاضل حوزه راه سیاسی ایشان را دنبال می‌کردند و در ضمن، در فرصت‌های مناسب، به بحث و تحقیق علمی خود نیز ادامه می‌دادند. اما اداره علمی حوزه و رسیدگی به امور طلاب جوان کاری بود که می‌بایست جدی‌تر گرفته می‌شد. در این ارتباط، چندین مدرسه تأسیس شدند که هر کدام به نوعی، به تربیت نسل جدید طلاب کمک کرد. یکی از مدارسی که در قم برای طلاب تازه وارد ایجاد شد، مدرسه «منتظریه» بود که به نام بانی آن حاج علی حقایق شهرت یافت. این مدرسه با حمایت فکری استادان بسیار و با راهنمایی و همراهی علامه طباطبائی و آیه‌الله مشکینی به تربیت نسلی از طلاب جوان پرداخت، به گونه‌ای که مدرسه مزبور بهترین مدرسه با برنامه حوزه علمیه قم گردید. ایجاد رشته‌های تخصصی در زمینه فلسفه و فقه و تفسیر کاری بود که برای نخستین بار، در این مدرسه آغاز شد.

از مدارس دیگر، «مؤسسه عالی حسینیه» در مشهد، زیر نظر آیه‌الله میلانی، و مدرسه‌ای در قم زیر نظر آیه‌الله گلپایگانی، شمار زیادی طلبه جوان را با برنامه‌ریزی تحصیلی (که پیش از آن به این صورت وجود نداشت)، در خود جای می‌دادند. علاوه بر این، مدارس مزبور در اعزام مبلغان مذهبی، که در سال‌های اخیر به شکل منظم انجام می‌گرفت، سهم قابل توجهی داشتند. در جریان همین اعزام‌ها، جلسات آموزش قرآن

برای جوانان، استفاده از تخته سیاه برای آموزش‌های مذهبی، و استفاده از مسجد به عنوان کلاس درس گسترش یافتند. این کاری بود که آقای قرائتی و برخی دیگر پس از سال ۵۰ باب کردند و حتی در قم کلاس‌هایی برای آموزش استفاده از این قبیل روش‌ها برای آموزش قرآن و دین، برای طلاب دایر گردیدند.

نتیجه‌ای که فعالیت فکری و فرهنگی دههٔ چهل و پنجاه داشت، تقویت افکار مذهبی و فراهم کردن خوراک فکری تازه برای روحانیانی بود که به منبر می‌رفتند. تا پیش از این، طی چهار دهه غفلت و سرکوب روحانیت، چنین تصور می‌شد که تنها روشن‌فکران غیرمذهبی هستند که با مسائل اجتماعی سروکار دارند. با آمدن این روحانیان به صحنه، در کنار تعدادی از روشن‌فکران مذهبی در داخل، از جمله دکتر شریعتی، راه برای ورود دین به حوزه‌های اجتماعی فراهم گردید.

با اقبالی که پس از سال ۱۳۴۰ به مذهب شد و قشر جوان و پراثری جامعه به سمت مساجد کشیده شدند، در پایان دورهٔ پهلوی، جریان تجدّد و غرب‌زدگی تا حدّی شکست خورد. شاهد آن در صحنهٔ روشن‌فکری، پدید آمدن کتاب *غرب‌زدگی جلال آل احمد* است که از آن پس، این نویسندهٔ روشن‌فکر گرایش‌های مذهبی از خود نشان می‌داد و سنت و مذهب را راه حل بیماری غرب‌زدگی عنوان می‌کرد. (۴۰)

چند صاحب نظر علوم اجتماعی ضمن مطالعهٔ مذهب شیعه در ایران، به حقایق سودمندی دست یافته‌اند. مایکل فیشر و هنری مانسن، مردم‌شناسان معاصر، توجه ما را به اسلام به عنوان ساختاری نمادین جلب می‌کنند که برای مردم ایجاد معنا می‌کند؛ آیینی که به مردم می‌گوید چگونه رفتار کنند، نوعی جهان‌بینی که برای تمام مشکلات انسانی پاسخی دارد.

اسکاچپول نگرش کلی دیگری ارائه می‌کند. او با تأکید بر تحلیل تاریخی سازمان سست، اما کارآمد شبکهٔ روحانیت و باورهای شیعه، بخصوص نمادهای مخالف و مقاومت در برابر ستمگران داخلی و سلطه‌گران خارجی، از هر دو به عنوان سرچشمه‌های بسیج مردم و پیروزی انقلاب یاد می‌نماید. (۴۱)

پسینوشتها

1. divine law.
2. human law.
3. natural law.
4. Royman Firth, *Religion: A Humanist Interpretation* (London, Routledge, 1996), P.58.
۵. حامد الگار، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۲۴ - ۲۵.
۶. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۸۲ - ۸۳.
۷. جان فوران، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا، ۱۳۷۷، ص ۸۳.
8. Fariba Adelkhah, *Being Modern in Iran*, Trans. by: Janatan Derrick (London, Hurst Company, 2001), P. 112.
۹. جان فوران، پیشین، ص ۸۴.
۱۰. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲، ص ۲۷۵.
۱۱. فرهاد شیخ فرشی، تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۴.
۱۲. جان فوران، پیشین، ص ۱۴۱.
۱۳. همان، ص ۱۶۳.
۱۴. محمد رحیم عبوضی، طبقات اجتماعی و رژیم شاه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۵. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولى، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰.
۱۶. محمد رحیم عبوضی، پیشین، ص ۷۰ - ۷۱، به نقل از: Geff Good & Theda Skocpol, 1989.
۱۷. همان، ص ۷۱.
۱۸. جان فوران، پیشین، ص ۳۳۰.
۱۹. جان فوران، پیشین، ص ۳۳۸ و ۳۳۹.
۲۰. پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.
۲۱. محمد رحیم عبوضی، پیشین، ص ۷۴ و ۷۵، به نقل از: Hoselitz, 1976.
۲۲. پرواند آبراهامیان، پیشین، ص ۴۸۹.

۲۳. جان فوران، پیشین، ص ۵۸۴ - ۵۸۵.

۲۴. پرواند آبراهامیان، پیشین، ص ۴۸۹.

۲۵. جان فوران، پیشین، ص ۵۴۷.

۲۶. پرواند آبراهامیان، پیشین، ص ۴۹۰ - ۴۹۱.

۲۷. جان فوران، پیشین، ص ۵۶۸.

۲۸. همان، ص ۵۷۴ - ۵۷۵.

۲۹. همان، ص ۵۷۴ - ۵۷۶.

30. authoritarian modernisation process.

31. centralised secular state.

32. Fariba Adelhah, oP.cit, P. 105

۳۳. رسول جعفریان، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی - سیاسی ایران سال‌های ۱۳۵۷ - ۱۳۳۰، تهران: پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۱۵ - ۲۱، به نقل از: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱، ص ۲۱ - ۲۳.

۳۴. همان، ص ۴۸

۳۵. جان فوران، پیشین، ص ۴۹۸ - ۵۰۰.

۳۶. رسول جعفریان، پیشین، ص ۴۷ - ۵۳.

۳۷. همان، ص ۵۷ - ۵۹.

۳۸. جان فوران، پیشین، ص ۴۹۸ - ۵۰۰ - ۵۰۲.

۳۹. همان، ص ۶۹.

۴۰. همان، ص ۷۲ - ۸۵.

۴۱. جان فوران، پیشین، ص ۵۴۱ - ۵۴۲.

شوریه‌نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی