

روحانیت، سیاست و دموکراسی

دکتر عبدالوهاب فراتی^۱

چکیده

از نهضت مشروطیت تاکنون، برخی از روشنفکران، دو ایراد مهم بر حضور روحانیت در سپهر سیاست گرفته‌اند: نخست آنکه کارکرد اصلی روحانیت، همان فهم دین و ترویج آن است و بیش از آن کارکردی ندارد و به تبع آن، ورود آنان به سیاست، کارکرد اصلی و ذاتی آنان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و دوم، هنگامی که روحانیت به قدرت می‌رسد، دولتی اقتدارگرا برپا می‌کند. این مقاله، با نقد چنین رویکردی، می‌کوشد با طرح نظریه‌ای نسبتاً بدیع، از موجودیت سیاسی روحانیت، دفاع و بر ظرفیت‌های بسیار دموکراتیک در میان روحانیت تأکید کند.

واژگان کلیدی

روحانیت، نشانه‌های سیاسی نص، سیاست، دموکراسی.

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۸/۱/۱۶ تاریخ نهایی: ۸۸/۳/۱۵

مقدمه

بی‌تردید، روحانیت، قدیمی‌ترین و قدرتمندترین نهاد مدنی در تاریخ اجتماعی ایران است که نقش تعیین‌کننده‌ای در زندگی دینی و سیاسی ما ایفا می‌کند. روحانیت همانند نهادهای دیگر مدنی، دارای ساختار و کارکردهای مخصوص به خود است. با این همه، ممکن است به حسب شرایط تاریخی، کارویژه‌های جدیدی برای خود تعریف کند. تقیه ورزی، مماشات با دولت مستقر، مصانعه، مخالفت و مشارکت در حاکمیت، گونه‌هایی است که روحانیت در دوره‌های مختلف سیاسی برگزیده است. در ورای چنین مسائلی، همواره دو پرسش مطرح می‌شده است: نخست، آیا روحانیت نهادی غیرسیاسی است یا موجودیت روحانیت به سیاسی بودن آن است؟ دوم، روحانیت به هنگام ورود به قدرت سیاسی، دولتی اقتدارگرا تشکیل می‌دهد یا توان چنین کاری ندارد و همواره میل به دموکراتیک بودن قدرت دارد؟ پاسخ به این دو پرسش، رسالت این مقاله است.

گفتار اول: نشانه‌های نص و هویت سیاسی روحانیت

بی‌تردید، روحانیت در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با تأسیس دولتی دینی در ایران، امکانات جدیدی بر خود گشود و نسبت به ظرفیت‌ها، توانایی‌ها و مشکلات فرا روی خود، آگاهی‌های مفیدی دست یافت. روحانیت پیش از آن، به تولید مفاهیمی در زمینه نظم سیاسی پرداخته بود که عمدتاً خصلت نظری، فردی، آرمانی، ثابت‌محوری، کلی‌گویی و اطلاق‌پذیری داشت، درحالی‌که شرایط جدید، واقع‌گرایی، جمع‌گرایی و توجه به جزئیات و نسبت‌ها را از آنها مطالبه می‌کرد. این مطالبات، آنان را در موقعیت ویژه‌ای قرار می‌داد که در هیچ‌یک از دوره‌های پیشین، به‌دست نیامده بود، اگرچه روحانیت، عصر مشروطه را تجربه و حتی به حمایت یا مخالفت با آن، نظریه‌پردازی کرده بود، ولی مشارکت نیم بند او در پارلمان، هرگز نتوانست به خواسته‌هایش در عصر غیبت، تحقق عینی بخشد.

روحانیت که در آغاز، پرشورترین حامیان مشروطه به‌شمار می‌آمدند و بارها بر وجوب آن تأکید و مخالفت با آن را مخالفت با امام زمان (عج) می‌دانستند، به تدریج بر سر مفاهیم و شیوه شکل‌گیری آن، در مقابل یکدیگر ایستادند. با فروکش کردن تب و تاب مشروطه‌خواهی، بسیاری از روحانیان، حتی به شنیدن نام مشروطه نیز تمایل نشان نمی‌دادند و حتی نائینی، نسخه‌های به‌جای مانده از تنبیه‌الامه را جمع‌آوری کرد و طباطبایی پی در پی تکرار می‌کرد: «سرکه ریختیم، شراب شد»، (حائری، ۱۳۶۴: ۱۶۷) ولی آنچه در فرجام این دلسردی اهمیت داشت، آن بود که روحانیت تنها گروهی بود که بیشترین آسیب‌ها را متحمل شد؛ چراکه هم به هدف خود در مشروطه، یعنی تقویت جامعه اسلامی، جلوگیری از نفوذ بیگانگان، رهایی از ظلم، برطرف کردن فقر اقتصادی و در نهایت، گسترش دینداری نرسید و هم با از دست دادن منزلت اجتماعی خود، دوران تحقیرآمیزی را تجربه کرد و سرانجام با به قدرت رسیدن رضاخان وارد دوره‌ای شد که معمولاً روحانیت از آن به بدی و سیاهی یاد می‌کند. (رازی، ۱۳۳۲: ۸۶؛ امام خمینی: ۱۳۵۷: ۱۵۹ و ۱۶۰) شاید اگر رضاخان، به سلطنت نمی‌رسید و تقدیر تاریخی روحانیت چنین رقم نمی‌خورد، کلنجرهای سابق روحانیت با مفاهیم سیاسی و اختلافات آنان در زمینه استبداد و اشتراط، افق جدیدی فرا سوی آنها می‌گشود و گفت‌وگوهای ناتمام آنان را به فرجام می‌رساند، ولی ظهور دولت کمالیستی رضاخان که کلیت روحانیت را نفی می‌کرد، سبب شد تا روحانیت در قبال سیاست، موضعی منفی بگیرد و به درون ساختار سنتی خود فرو رود و بدین گونه از مشارکت در نظم سیاسی جامعه باز ماند.

در عصر پهلوی دوم، با وجود تغییراتی که در نگاه روحانیت به سیاست به‌وجود آمد، به گونه‌ای که کمتر از گذشته، خود را با سیاست درگیر می‌کرد، روحانیت دوران آرامی را پشت سر گذاشت، همواره از دخالت در سیاست دور ماند، نه از قدرتمندان حمایت کرد و نه به ستیز آنان پرداخت، حتی حضور او در پارلمان که از عصر مشروطه اول به این سو، به‌صورت یک

سنت در آمده بود، رو به تحلیل رفت. با این همه، روحانیت پس از ظهور امام خمینی^ع در عرصه مرجعیت و سیاست، توانست پس از چهار دهه سکوت و انزوا، بار دیگر به سیاست بازگردد و ناخواسته خود را با سرنوشت عمومی جامعه پیوند دهد. آنچه در این دوره بر سرنوشت عمومی روحانیت تأثیر نهاد، گفت‌وگوهای امام خمینی^ع درباره ولایت سیاسی فقیهان در عصر غیبت بود که در سال ۱۳۴۸ در نجف اشرف و به دور از سنتی‌های قم برگزار گردید. در واقع، امام خمینی^ع با نظریه استادش، آیت‌الله حائری، مبنی بر ولایت فقها بر امور حسیه، مخالفت ورزید و با چرخش از نظریه مشروطه، از ولایت سیاسی فقیهان در ساختاری به غیر از سلطنت حمایت کرد. اگرچه متن این گفت‌وگوها، روحانیت را به دخالت در امور و مقدرات کشور تشویق می‌کرد، ولی جایگاه روحانیان به غیر از ولی فقیه که معمولاً روحانی است را مبهم گذاشت تا گذشت زمان، ضرورت چنین جایگاهی را تبیین کند.

برخلاف پیش‌بینی‌های اولیه، انقلاب در ایران به پیروزی رسید، اسلام به ایدئولوژی غالب، مبدل و روحانیت توانست با تأسیس دولتی مبتنی بر آرمان‌های خود، حاکمیت خویش را برقرار سازد؛ کاری که روشنفکران نتوانستند پس از ورود مشروطیت به ایران به انجام رسانند. دولت‌مداری روحانیت، آن‌چنان اهمیت یافت که برخی از پژوهشگران عرب، آن را آغاز دوره جدیدی از تفکر اسلامی دانستند و بر تأثیرات مثبت آن بر جریان عمومی اندیشه اسلامی صحنه نهادند. (میلاد: ش ۲۰، ۱۱۷ و ۱۱۸) در این دوره، گذشته از اینکه عموم مردم، اندیشه اسلامی را پذیرفتند، روحانیت، با واقعیت‌های به شدت متغیری پیوند خورد، از حاشیه به متن آمد و از عزلت، به سوی حضور و از جمود، به سوی حرکت و از میراث‌گرایی به سوی نوگرایی حرکت کرد و با برپایی دولتی دینی در ایران، عملاً آنچه آرمانش بود، به تجربه و آزمون گذاشت.

آنچه در تحلیل ترابط روحانیت و سیاست، همواره باید بدان توجه کرد، این پرسش است که روحانیت، سیاسی شدن خویش را از کجا به دست می‌آورد؟ آیا عوامل بیرونی او را

نسبت به وارد شدن در حوزه سیاست تشویق می‌کند یا در اثر قرابتی که با نص اسلامی، یعنی قرآن و سنت دارد، به چنین ویژگی دست می‌یابد؟ در ابتدا باید بر این نکته تأکید کرد که آنچه روحانیت را به‌عنوان یک روحانی حفظ می‌کند، نگسستن ارتباط آنان با نص است. مراد از نص در اینجا شامل سه گونه متن است: نص اول، همان قرآن است که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است؛ نص دوم نیز همان قول و تقریر نبی گرامی ﷺ و ائمه اطهار  است که به بسط و شرح نص اول می‌پردازد و در آن ایجاد گشایش می‌نماید؛ نص سوم، نص فرهنگی یا همان دانش مسلمانان است که نزد فقیهان، متکلمان و حکیمان مسلمان شکل گرفته است. با این همه، نص فرهنگی مسلمانان، واجد حجیتی به‌سان حجیت نص اول و دوم نیست. نص اول و دوم معمولاً پیروان خود را به وسیله این ویژگی‌ها کنترل و هدایت می‌کند:

۱. نخستین ویژگی آن است که آنها خطوط راهنما و هدایت‌گرند؛ یعنی دارای علائم هشداردهنده‌ای هستند تا حاملان و حامیان نص، از چارچوب‌های آن خارج نشوند.
 ۲. نص اول و دوم، واجد خصلتی فرا تاریخی و فرا تفسیری‌اند؛ یعنی در هر تفسیری جای می‌گیرند و درستی یا نادرستی تفاسیر را با ارجاع به اصول ثابت خود روشن می‌سازند.
 ۳. نصوص دینی می‌توانند بر اساس عمل تاریخی مسلمانان در زمان‌های مختلف و نیز دیدگاه‌ها و نیازهای متفاوت، پوشش یابند. (ابوزید، ۱۹۹۴م: ۵۷ - ۶۳)
- آنچه در اینجا اهمیت می‌یابد، آن است که نص اول که کر، دیانت است، دارای حجیتی ذاتی است که هم اعتبار نص دوم را به خود وابسته می‌کند و هم با تأثیر در مسلمانان، تفکر و رفتار آنان را بر اساس نشانه‌های متکثر خود هدایت می‌کند. با این حال، نص برای همه مسلمانان، هدایت‌گر، ولی نسبت به حاملان و مفسران خود، یعنی روحانیت، هدایت‌گرتر است.

در واقع نص، تأثیرات عمومی و متفاوتی بر پیروانش بر حسب دوری و نزدیکی آنان به خود می‌گذارد که این امر نشان‌دهنده آن است که رفتار حاملان نص، بیش از آنکه

به‌وسیله عوامل بیرونی تقویت شود، به‌وسیله سیگنال‌های خود نص فعال می‌شود. از جمله نشانه‌های نص، آیات متعدد آن درباره امر سیاست است. وفور نشانه‌های سیاسی در قرآن، هنگامی اهمیت می‌یابد که با نص دیگری مانند انجیل مقایسه شود؛ متنی که در آن، نشانه‌های دین نسبت به سیاست به حداقل می‌رسد.

اساساً دین در غرب، به‌ویژه پس از شکل‌گیری اومانیزم و نیز عقل‌گرایی مکتب قرارداد اجتماعی، به حاشیه یا همان حوزه لا عقلانیت راه یافت و سیاست، امری عرفی و عقلانی تلقی گردید. به همین دلیل، مسیحیت در مطالعات دین‌شناسی مدرن، دینی بود که ذاتاً خصلت سیاسی نداشت و انسان متدین مسیحی نیز نمی‌توانست رفتار سیاسی‌اش را بازتابی از آیات انجیل بداند. در واقع او گرایش‌های سیاسی‌اش را از بیرون کسب می‌نمود و سپس به بازخوانی آنها در متون دینی می‌پرداخت. (فیرحی، مصاحبه، ۱۳۸۴) این در حالی است که تعداد بی‌شماری از آیات مکی و مدنی قرآن و نیز روایات بسیاری از نص دوم، درباره امور اجتماعی و سیاست است و نشانه‌های خود در این حوزه را از بیرون تقویت نمی‌کند، هرچند ممکن است این نص، شکلی از دولت اسلامی را بیان نکند، ولی واجد معانی سیاسی متعددی است که پیامدهای آن، فراتر از دولت است.

به همین دلیل، نص اسلامی نشانه‌های زیادی دارد که می‌توان از آنها، معنای سیاسی استخراج کرد و تاکنون نیز کسی از مسلمانان، وجود چنین نشانه‌هایی را انکار نکرده است. حتی مؤمنان سکولاری همچون علی عبدالرزاق، عبدالرحمن کواکبی و مهدی حائری که بر جدایی دین از دولت تأکید می‌ورزند و کسی مانند میرزای نائینی که می‌کوشد بخشی از دولت یعنی امور نوعیه را از اقتدار علما خارج کند، منکر وجود چنین نشانه‌هایی در نص نیستند. به همین دلیل است که نص، رفتار اجتماعی و سیاسی مسلمانان را تحت تأثیر قرار داده و آن را بازتابی از ماهیت خود گردانیده است. از این‌رو، طبیعی است که هرکس به نص اسلامی نزدیک‌تر باشد، واکنش‌های بیشتری از خود نشان می‌دهد. البته این، بدین معنا نیست که روحانیت،

عکس‌العمل‌های یکسانی نسبت به سیاست دارد، بلکه بدین مفهوم است که روحانیت نمی‌تواند نهادی در حاشیه باشد؛ روحانیت یا در قدرت است یا ضد قدرت. بنابراین، به لحاظ نظری، پذیرش سفارش‌هایی برای حذف روحانیت از قدرت، بی‌مفهوم است؛ زیرا اگر چنین شود، روحانیت، معنای وجودی‌اش را از دست می‌دهد و روحانیت پس از آن، روحانیت نیست. اگر امروز این سفارش‌ها به کار گرفته شود و در عمل، روحانیت از قدرت فاصله گیرد، فردا همان نشانه‌های سیاسی نص، بار دیگر او را به شکل اپوزیسیون به عرصه سیاست بازمی‌گرداند. به همین دلیل، روحانیت به تبع نص، وجودی سیاسی دارد و تحت تأثیر شرایط مختلف جامعه، به شکل‌های متعددی در سیاست رفت و آمد می‌کند. این نشانه‌ها که در تعبیر دیگران، به داعیه‌های سیاسی و اجتماعی اسلام (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۲۲) تحلیل می‌شود، بخشی از آن عواملی است که وجود روحانیت را می‌سازد و در اشکال متنوعی او را به عرصه اجتماع و سیاست پیوند می‌زند، ولی باید دانست آنچه بر ابعاد هستی‌شناسی روحانیت می‌افزاید، وجود تفسیرهای اجتهادی روحانیت از همین سیگنال‌های سیاسی نص است که به حضور و غیبت او در عرصه قدرت، شکل ویژه‌ای می‌بخشد.

در واقع روحانیت به دلیل تکثر ذاتی و معتبری که در مقام تفسیر دین دارد، هیچ‌گاه به فهم مشترکی از سیاست و دولت دینی نمی‌رسد و همواره در شکل‌های متفاوتی مانند تقیه کردن، مصلحت‌محوری یا مخالفت کردن با قدرت حاکم و در نهایت، مشارکت در قدرت، با حوزه سیاست در تعامل است. به همین دلیل، روحانیت نه می‌تواند همانند یک حزب سیاسی، به‌صورت یکپارچه در قدرت مشارکت جوید و نه به‌هنگام حضور، توان دیکتاتوری دارد. انسجامی که در فعالیت احزاب سیاسی دیده می‌شود و نیز استراتژی واحدی که حزب از آن پیروی می‌کند، معمولاً در نهاد روحانیت، میل به آنومی دارد؛ زیرا بر اساس این باور اصولی که «للمصیب اجران و للمخطأ اجر واحد»، هر فقیه و مجتهدی، مختار متعقل بالفعل است و می‌تواند به هر فهمی از این نشانه‌ها دست یابد، هر چند حکم ظاهری او مطابق با

حکم واقعی نباشد. پیامد مهم تفاوت فهم توأم با حجیت، آن است که روحانیت هیچ‌گاه نمی‌تواند در حد و اندازه یک حزب سیاسی تبلور یابد و همانند برخی از کشورها، نظامی تک حزبی بنا کند؛ زیرا به محض آنکه روحانیت دولتی بنا کند، نخستین و مقتدرترین مخالفان آن را در درون نهاد خود می‌یابد. به همین دلیل، مخالفان و یا منتقدان اولیه حکومت اسلامی، پیش از آنکه در گروه‌ها یا طبقات دیگری همچون روشنفکری شکل بگیرد، در درون خود روحانیت ظهور می‌یابد و دولت دینی نیز به دلیل همان حجیت و اعتبار گفته شده، قدرت چندانی در پیروزی بر مخالفان حوزوی خود ندارد و سرانجام آرای آنان را به‌عنوان نظریات رقیب، به رسمیت می‌شناسد و مانع مشارکت آنها در سیاست‌ورزی نمی‌شود.

همین ویژگی نیز سبب می‌شود تا برخی از احزاب و گروه‌های سیاسی، پیوندهای استواری با بیت‌ها و دفاتر مراجع دینی در حوزه علمیه قم، برقرار و به نوعی برای خود، اعتبار و حامیانی معنوی فراهم آورند، ولی آنچه بر زیباشناختی‌های نص اسلامی می‌افزاید، آن است که این نص، برای برداشت‌های مختلف از سیاست و حکومت دینی، نشانه دارد و به‌گونه‌ای به همه آنها اعتبار می‌بخشد. با این همه، نشانه‌هایی که نص به‌عنوان نشانه‌های سیاسی ارائه می‌دهد، جهت یافته و شکل یافته نیستند و این مجتهد است که با گمان‌های اعتباری خود به آنها جهت می‌دهد. این بدین معناست که قرآن و سنت، هم برای کسانی که عقیده‌ای به برپایی دولت اسلامی در تحولات پیش از ظهور حضرت حجت (ع) ندارند و هم برای برداشت‌های مختلفی که از حکومت دینی ارائه می‌شود، غیر صامت و دارای نشانه است؛ برای مثال، نص، دو نشانه مهم، یعنی «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و نیز «وَوَشَّوْرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَلَّكْ عَلَى اللَّهِ» دارد که همواره در حوزه سیاست مطرحند و کسی نیز آنها را به دو شکل، قرائت یا تلاوت نمی‌کند.

آنچه که در اینجا وجود اجتهاد را ضروری می‌سازد، تقدم یا تأخر این نشانه‌ها در توالی احکام است. اینجاست که ظن اعتباری مجتهد و نیز پیش‌فهم‌های او، در تعیین مراد دخالت

می‌کند. او ممکن است متأثر از شرایط تاریخی، آیه اطاعت را مقدم دارد و آیه شوری را به حاشیه ببرد و در شرایط تاریخی دیگر، اطاعت را به‌عنوان تابعی از مشورت مطرح سازد. این نشان می‌دهد که نص، همواره و در هر شرایطی با ما سخن می‌گوید، اولوالامر و شورا را تعریف می‌کند و برای آن خطوط قرمزی مانند تبعیت از شریعت، ترسیم می‌کند. به همین دلیل، نشانه‌های نص، خصلتی لایبشرط دارند؛ یعنی نه دموکراتیک هستند و نه ضد دموکراتیک، به گونه‌ای که ویژگی‌های آنتی‌دموکراتیک یا دموکراتیک آن، بر اثر حوادث خارج از نص، تقویت شده است؛ حوادثی که خود را بر نص تحمیل نمی‌کند و توانی بر «صامت» کردن آن نیز ندارد.

«در تفکر اسلامی، کسی نمی‌تواند بدون مراجعه به نص سخن بگوید؛ چون مکانیسم اجتهاد، جلوی او را می‌گیرد. روی آوردن به قدرت یا دوری جستن از آن، نیازمند تبیینی جدیدی از نص است. از این رو، جدا شدن روحانیت از سیاست، ناشدنی است. عمل و تجربه تاریخی به ما می‌گوید استدلال‌های ما برای دور کردن روحانیت از قدرت به اتمام رسیده است؛ چراکه نص، نه به ما اجازه می‌دهد از سیاست منسلخ شویم و نه هم آن چنان شفاف است که یک الگو را انتخاب کنیم». (فیرحی، مصاحبه، ۱۳۸۴)

از این رو، نظریه‌هایی که در زمینه سیاست به‌وسیله فقیهان و مجتهدان ارائه می‌شود، به‌نوعی بازی در نص است، نه عبور از آن. این بازی که متکثر و متخالف می‌نمایند، ناخواسته به‌صورت غیر ارادی، به‌وسیله همان مکانیسم اجتهاد، ولی در جایی دیگر، به وحدت می‌رسد که آن، جایی است که آخرین خطوط قرمز نشانه‌های نص، تهدید شده باشد، مانند استعمار که با تهدیدهایش، در واقع، به بی‌نظمی‌ها و عدم انسجام درونی روحانیت نظم می‌بخشد.

آنچه همواره روحانیت را از انسجام خارج می‌سازد، وضعیت پس از به قدرت رسیدن به‌ویژه در دولت‌های مدرن است. سنتی بودن نهاد روحانیت سبب شده است تا روحانیت، انس بیشتری با دولت‌های سنتی پیدا کنند، به گونه‌ای که در گذشته نیز به‌راحتی به تنظیم مناسبات خود با سلطنت پرداخته است، ولی با شکسته شدن دولت سنتی در ایران پس از

مشروطه، روحانیت نیز عملاً دچار مشکل شد. برخی از آنان برای حفظ اساس خود، لازم دیدند از دولت مدرن فاصله گیرند و پاره‌ای دیگر کوشیدند برای حفاظت از آنچه که آن را دین و کیان جامعه اسلامی می‌دانستند، آن را تصاحب کنند. با این همه، به قدرت رسیدن گروه اخیر، گرچه ممکن است بر روایت‌های دیگر سلطه جوید، ولی تداوم اجتهاد در فضای نص، مانع انسجام یافتن آن در ساخت قدرت می‌شود و طبعاً جامعه را به دلیل روابط اجتهاد و تقلید، با خود متکثر و عملاً به کلیت جامعه اسلامی، تنوعات و تخالف‌های معتبر می‌بخشد.

گفتار دوم: روحانیت و دموکراسی

آنچه در حوزه سیاست، فراروی او قرار می‌گیرد، ترابط او با مسئله دموکراسی و استبداد است که معمولاً مورد توجه همگان در عرصه جامعه مدنی است. بی‌شک، پیش از همه، خود روحانیت از این آفت سخن گفته است. میرزای نائینی (م ۱۳۱۵ هـ.ش) نخستین کسی بود که در میان عالمان شیعی، از استبداد دینی سخن گفت. البته مراد او از استبداد دینی، این نبود که دین و حکومت دینی ملازم استبداد است - سخنی که در مغرب زمین و نزد برخی از روشنفکران ایرانی مقبولیت داشته و دارد - بلکه او معتقد بود که اگر استبداد، جامه دیانت بپوشد، فاجعه‌ای پدید می‌آید که درمان ناپذیر به نظر می‌رسد.

روشن است که این سخن میرزای نائینی از یک سو در برابر محمدعلی‌شاه بود که خود را ظل‌الله می‌دانست و معتقد بود سلطنت، موهبتی الهی است و خود را سلطان اسلام و اسلام پناه می‌دانست و حتی تا آنجا خود را دین‌دار جلوه می‌داد که برای بمباران مجلس و نابودی مشروطیت و قتل حامیان مشروطه‌خواه با قرآن استخاره کرد و چون استخاره خوب آمد، اقدام نمود و از سوی دیگر، خطاب او به کسانی بود که استبداد را بر مشروطه ترجیح می‌دادند و می‌کوشیدند آن را موجه جلوه دهند. (دین و حکومت، ۱۳۷۸: ۵۵ و ۵۶) استدلال نائینی این بود که استبداد در هر شکلی باشد، شرک است و نیز هنگامی که استبداد با دین و عقاید

مذهبی مردم می‌آمیزد، خود را موجه و بحق جلوه می‌دهد. از این‌رو، مردم نیز در تشخیص حق و باطل به اشتباه می‌افتند و به سادگی خواست و عمل خودکامگان را عین دین و خواست خداوند تلقی می‌کنند. بدیهی است که در این صورت، استبداد دوام می‌یابد و انگیزه مخالفت علیه استبداد تضعیف یا نابود می‌شود. به همین دلیل، نائینی معتقد بود در جوامع مذهبی، حل استبداد سیاسی، به حل استبداد دینی بستگی دارد. (نائینی، ۱۳۷۷: ۲۰۸) این سخن مرحوم نائینی که استبداد مظهر شرک عملی و کفر عینی است و مستبد ادعای فرعونی «انا ربکم الاعلی» دارد (به گفته شهید مطهری^{۱۱} برای نخستین بار بود که از زبان یک عالم دینی شنیده می‌شد)، سخنی بسیار بااهمیت است، به گونه‌ای که همواره ما را نسبت به باز تولید آن در هر عصری حساس می‌کند، ولی هرگز از چرایی مقاومت یا همراهی روحانیت شیعی با دموکراسی یا خودکامگی پرده بر نمی‌دارد. از این‌رو، ضرورت دارد بپرسیم:

۱. فهم و برداشت روحانیت از دموکراتیک بودن قدرت، دموکراسی یا مردم‌سالاری چیست؟ روحانیت چگونه آن را می‌فهمد و در نسبت با آموزه‌های دینی ارزیابی می‌کند؟
 ۲. واکنش روحانیت به فرایند دموکراتیک کردن قدرت در ایران را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ آیا روحانیت به یکسان در قبال آن مقاومت می‌ورزد یا اینکه طیف‌هایی موافق آن نیز در درون خود دارد؟
 ۳. آیا همه شاخص‌ها و مؤلفه‌های دموکراسی، با میزانی از همکاری و مقاومت روبه‌رو بوده‌اند یا اینکه شاخص‌های مختلف، دارای تفاوت‌هایی هستند؟
 ۴. سازگاری و ناسازگاری ماهیت نهادی روحانیت (اعم از کارکرد و ساختار آن) با دموکراسی چیست؟ آیا میل به خودکامگی دارد یا میل به دموکراسی؟
 ۵. توفیق جریان دموکراسی‌خواهی در ایران بدون حضور و مشارکت روحانیت در عرصه قدرت، امکان‌پذیر است یا خیر؟
- پرسش اخیر، تاکنون مشاجرات بسیاری میان موافقان و مخالفان حضور و مداخله

روحانیت در سیاست و جنبش دموکراسی خواهی برانگیخته است. موافقان با استناد به بافت مذهبی جامعه ایران و نیز ساختار متکثر درونی روحانیت که هیچ‌گاه هویتی حزبی به خود نمی‌گیرد، توفیق جریان دموکراسی خواهی در ایران را در گرو همراهی روحانیت با آن می‌دانند (میرموسوی، ۱۳۸۵: ۱۵) و حتی عدم حضور او را منشأ و زمینه ظهور جریان‌های خودکامه یا بنیادگرا تلقی می‌کنند. (تاج‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۰) در مقابل، مخالفان بر این باورند که روحانیت به دلیل اندیشه‌های اقتدارگرایانه و فقدان دریافتی روشن از دموکراسی، مانع تحقق دموکراسی در ایرانند.

با این همه، برخی دیگر در تحلیل ترابط روحانیت با مسئله دموکراسی بیش از آنکه به ویژگی‌های نهادی روحانیت توجه کنند، به ویژگی‌های عام‌تری نظر دارند و همه نیروهای سیاسی در ایران را دچار استبداد نظری می‌دانند. (گنجی، ۱۳۸۱: ۷) از نظر کسی همچون عبدالکریم سروش، مهم‌ترین مشکل سیاسی ما در دوره معاصر، استبدادی سیاسی است که دلیل آن نیز برخاسته از آن است که پرچم‌داران مبارزه سیاسی، قائلان به استبداد سیاسی هستند، به گونه‌ای که قدیمی‌ترین حزب سیاسی کشور، یعنی حزب توده، قائل به استبداد نظری و گرفتار استبداد درونی بودند و اگر انقلاب آنها را به پیروزی می‌رساند، به استبداد بدتری هم دچار می‌شدند. سازمان مجاهدین خلق نیز مدیریت درونی خود را بر نوعی سانترالیسم فکری بنا نهاده بودند؛ یعنی مبتنی بر مرکزیتی که او می‌اندیشد و افراد دیگر باید از او اطاعت و تقلید کنند. (سروش، ۱۳۸۶: ۸۱ و ۸۲)

با این وجود، از نظر او روحانیت در ایران، به پیروی از آموزه‌های قرآنی که به انسان وعده آخرتی می‌دهد، نه دنیوی، خوشبختانه وعده آفریدن بهشت بر روی زمین نمی‌دهد و به همین دلیل، بر خلاف مارکسیست‌ها، سر از دولت توتالیر در نمی‌آورد.

«پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنانش می‌گوید: هرکس در طبابت و سیاست وعده بسیار بدهد، شارلاتان است. کسانی که به مردم وعده آفریدن بهشت بر روی زمین دادند، عاقبت جهنم آفریدند». (همان: ۱۱۴ - ۱۱۶)

در این گونه تحلیل‌ها، روحانیت جدا از صفات عارضی‌اش، مانند دیگر نیروهای سیاسی که در بافت فرهنگی و اقلیمی ایران زمین زندگی می‌کنند، ممکن است به استبداد تمایل پیدا کند و آموزش‌های دینی‌اش نیز نتواند چنین میلی را کنترل کند. با این همه، به قول سروش، همچنان که در صدر قدرت نشست، مانع شنیدن می‌شود، (همان: ۱۲۲ و ۱۲۳) در موضع منتقد قرار گرفتن کسی مثل او نیز ممکن است مانع از دیدن پاره‌ای حقایق در میان نهاد روحانیت شود. بی‌شک، همچنان که پیش‌تر گفته شد، باز بودن باب اجتهاد و خطاپذیری آن، که از ویژگی‌های دیگر اجتهاد شیعی است، جنبه اقتدارگریز دارد و پیوسته امکان تکرر در برداشت و تفسیر دین و مخالفت با برداشتهای رایج را فراهم می‌سازد. افزون بر این، می‌توان گفت گزینش و انتخاب مرجع تقلید به‌وسیله مردم، تا حدی روندی مردم‌سالارانه دارد. بنابراین، ساختار قدرت در روحانیت شیعی وجهی اقتدارگریز است. (میرموسوی، ۱۳۸۵: ۱۳) این ویژگی همواره امکان تکرر و گریز از انحصار را فراهم ساخته و مانع از سلطه و تداوم یک برداشت شده است. همچنین به نوبه خود مانع تصلب نظام روحانیت شده و زمینه را برای پویایی و هماهنگی آن با تحولات و مقتضیات زمانی و مکانی فراهم ساخته است.

مروری بر نظریه‌های مختلف در زمینه حاکمیت در فقه سیاسی شیعه^۱ نشان می‌دهد که تکرر موجود در سازمان روحانیت، همواره در برابر شمول‌گرایی و انحصارگرایی دینی مقاومت می‌ورزد. علاوه بر این، روحانیت به‌عنوان یک نهاد مدنی قدرتمند در ایران، بر پایه یکی از نیازهای اجتماعی، یعنی دین، شکل گرفته است و دموکراسی نیز باید با

۱. نک: کدیور، ۱۳۷۶.

تأکیدی که بر برابری سیاسی دارد، به آن فرصت حضور و رقابت برابر ببخشد. با این همه، مدنیت این نهاد در گرو سیاسی نشدن و حفظ استقلال آن از دولت و از سوی دیگر، حفظ اعتبار و کارآمدی آن در جامعه است. البته استقلال روحانیت از دولت، نه به معنای بیگانگی و قطع رابطه، بلکه به معنای فارغ بودن از آمریت و دخالت دولت است. سیاسی شدن این نهاد به معنای آن است که این نهاد همچون دیگر نهادهای سیاسی مانند قوه مجریه، دارای اقتدار سیاسی و قدرت تصمیم‌گیری باشد، درحالی‌که نهادهای مدنی چنین ابزاری را ندارند و از ساز و کارهای دیگری برای مشارکت بهره می‌گیرند.

روحانیت افزون بر تنوعی که در برداشت از دین دارد، اعضای خود را داوطلبانه می‌پذیرد و دولت در سامان‌دهی آن هیچ نقشی ندارد. حتی در تعیین مرجع تقلید، قدرت سیاسی نمی‌تواند مداخله یا اعمال نفوذ کند. بر این اساس، هرگونه وضعیتی که به ویژگی‌های فوق آسیب برساند، به‌عنوان آفت مدنیت این نهاد و عامل ناسازگار کردن آن با مردم‌سالاری، قابل بررسی است. بدین ترتیب می‌توان گفت روحانیت به دلیل پاره‌ای از ویژگی‌هایش مثل استقلال نسبی از دولت و اتکایش به حمایت داوطلبانه مردم از یک‌سو و نیز اعتقاد به خط‌پذیری و باز بودن باب اجتهاد از سوی دیگر، می‌تواند روند دموکراسی در ایران را تقویت کند و از خودکامگی فاصله گیرد. این ویژگی‌ها، ساختار روحانیت را منعطف و در عین حال فارغ از آمریت دولت می‌سازد و بدین گونه شرایط سازگاری با دگرگونی‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد. (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۱۱۹ و ۱۲۰) در عین حال، برخی دیگر از ویژگی‌های درون نهادی روحانیت ممکن است به آن خصلتی پدرسالارانه بخشد و به هنگام تصاحب قدرت، او را به وضعیتی غیر دموکراتیک متمایل سازد.

تمام آنچه گفته شد، نشان می‌دهد که همکاری و مقاومت روحانیت با دموکراسی و دوری یا نزدیکی آن به خودکامگی، تحت تأثیر ویژگی‌هایی است که در درون نهاد روحانیت وجود دارد. از این‌رو، جهت‌گیری کلی نسبت به مسئله دموکراسی یا استبداد در میان روحانیت وجود ندارد، هم به لحاظ برداشت و هم از نظر یاری و مقاومت، واکنش‌های متنوعی از سوی

روحانیت مشاهده می‌شود. همین تنوع کافی است تا روحانیت از یک دست بودن خارج شود و به هنگام به قدرت رسیدن، نتواند دولتی توتالیتر تشکیل دهد.

روحانیت به محض اینکه بر مسند قدرت تکیه زند، نخستین مخالفانش در درون حوزه‌های علمیه شکل می‌گیرد؛ مخالفانی که از نظریه سیاسی اسلام، به شکلی دیگر روایت می‌کنند و به دلیل ابتنای چنین تفاسیری بر مکانیسم اجتهاد، واجد نوعی حجیت و اعتبار برابر با روایت برترند، ولی آنچه از منظر این پژوهش، روحانیت درون حاکمیت را تهدید می‌کند، همان عدم مدارا با روحانیون و روشنفکران فارغ از حکومت است که ممکن است ظرفیت تحمل‌پذیری گروه حاکم را کاهش دهد. با این همه، پیوسته باید پرسید که آیا خروج روحانیت از حکومت، به سود فرایند دموکراسی در ایران است یا به ضرر آن؟ برخی با توجه به امتیازات ویژه روحانیون در قانون اساسی و نیز نهادهایی که برای حفظ این امتیازات در اختیار دارند، حضور آنان را یکی از عوامل به بن‌بست رسیدن فرایند دموکراسی در ایران تفسیر می‌کنند. این در حالی است که در مقابل، گروهی دیگر معتقدند:

۱. کناره‌گیری روحانیون از قدرت، محتوای دینی نظام سیاسی را تضعیف می‌کند.

۲. نظارت و نه دخالت روحانیون بر قدرت، متناسب با دولت‌های بسیط در ایران پیش از سرمایه‌داری است. امروزه با توجه به پیچیده‌تر شدن دولت‌های مدرن، نظارت خارج از حاکمیت، نمی‌تواند نسبت به انحراف نظام سیاسی از آموزه‌های اسلامی، اطمینان‌بخش باشد.

۳. خروج روحانیت از حاکمیت، به مفهوم حذف قدرتمندترین نهاد مدنی و سیاسی در ایران است که ممکن است در سایه چنین خروجی، نیروهای مذهبی و رادیکال‌تری جایگزین آن شود.

۴. با این همه، به دست گرفتن قدرت به‌وسیله روحانیت یا خروج آنها از قدرت، نیازمند فرآیندی دموکراتیک است تا او نیز بتواند به‌عنوان شهروندی فعال، با بهره‌مندی از حقوق

سیاسی و اجتماعی خود به صورت داوطلبانه و آزادانه در حاکمیت مشارکت جوید. در واقع، پیشنهاد خروج روحانیت، به معنای نادیده گرفتن برابری شهروندان در جریان زندگی سیاسی است که این، با اصول و مبانی دموکراسی منافاتی اساسی دارد.

از این رو، به نظر می‌رسد اقبال و ادبار روحانیت به عرصه سیاست، در تقویت یا تضعیف روند دموکراسی در ایران نقش مهمی دارد و بی‌تفاوتی او به عرصه قدرت، دموکراسی را آسیب‌پذیرتر می‌سازد. بنابراین، پاسداری از سرشت مدنی این نهاد، نه در سایه انزوای او از قدرت، بلکه در سایه مشارکت فعالش در جریان زندگی سیاسی امکان‌پذیر است.

نتیجه‌گیری

برایند گفت‌وگوهای اجمالی نشان داد که روحانیت به سبب قرابتی که با نصوص سیاسی دین دارد، نسبت به سپهر سیاست حساس است و نه تنها سیاسی بودن خود را از عوامل بیرونی اقتباس نمی‌کند، بلکه عوامل بیرونی تنها بر این حساسیت می‌افزاید. با این همه، هنگامی که وارد عرصه سیاست می‌شود، به دلیل اعتباری که به شعور افراد می‌بخشد، هرگز نمی‌تواند دولتی اقتدارگرا تأسیس کند. اگر نشانه‌هایی از اقتدارگرایی در رفتار او دیده می‌شود، قابل برطرف کردن است و وجود او در عرصه سیاست در تسهیل روند دموکراسی ضرورت دارد.

فهرست منابع و مآخذ

۱. ابوزید، نصر حامد، *الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴.
۲. امام خمینی، سید روح‌الله، *التعلیقہ علی الفوائد فوائد الرضویہ*، تهران، عروج، ۱۳۵۷.
۳. آیت‌الله محقق نائینی، *تنبیہ الامه و تنزیہ المله*، تعریب عبدالحسین آل‌نجف، قم، احسن الحدیث، ۱۳۷۷.
۴. بشیریہ، حسین، *جامعہ‌شناسی سیاسی، نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، تهران، نی، ۱۳۷۴.
۵. تاج‌زاده، سید مصطفی، *انقلاب مشروطه و روحانیت*، مؤسسه دین پژوهش، بشری، ۱۳۸۶.
۶. حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴.
۷. *دین و حکومت (مجموعه سخنرانی‌های سمینار دین و حکومت در انجمن اسلامی مهندسیین)*، تهران، رسا، ۱۳۷۸.
۸. رازی (شریف)، شیخ محمد، *آثار الحجۃ*، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، ۱۳۳۲.
۹. سروش، عبدالکریم، *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران، صراط، ۱۳۸۶.
۱۰. کدیور، محسن، *نظریه‌های دولت در فقه سیاسی شیعه*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
۱۱. گنجی، اکبر، *مانیفست جمهوری خواهی*، (جزوه تاپی)، ۱۳۸۱.
۱۲. مصاحبه با دکتر داود فیرحی، فروردین ماه ۱۳۸۴.
۱۳. میر موسوی، سید علی، *اسلام، سنت و دولت مدرن*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
۱۴. _____، *روحانیت و مردم‌سالاری*، مؤسسه دین پژوهش، بشری، ۱۳۸۵.
۱۵. میلاد، زکی، «*تحولات و خط سیر اندیشه اسلامی معاصر*»، ترجمه محمد جمعه امینی، نشریه علوم سیاسی، شماره ۲۰.