

بازخوانی رویکرد علی شریعتی نسبت به روحانیت از تقابل راهبردی تا تعامل تاکتیکی

احمد رشیدی

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)، مازندران، ایران

email: a.rashidi@umz.ac.ir

حسین دوست محمدی

پژوهشگر حوزه علوم سیاسی، دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه

مازندران، ایران email: h_doostmohammadi@yahoo.com

فاطمه موسی نیا مداح

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران، ایران

email: fateme.mh1988@gmail.com

چکیده:

از ابتدای قرن ۱۹ میلادی، تاریخ معاصر ایران عرصه کشاکش مداوم سنت و مدرنیته بوده است. در این برهه از تاریخ کشور سنت در سه نهاد بازار، روحانیت و پادشاهی مطلقه، تمرکز یافته بود. در چهارچوب تقابل سنت و مدرنیته، روشن فکری به عنوان نهادی برآمده از مدرنیته به رویارویی سه نهاد برآمده از سنت برخاست. اما در این میان تعامل و تقابل روشن فکری و روحانیت سرانجامی دیگر یافت و به تولد روشنفکری دینی انجامید و بر سرنوشت دو نهاد دیگر یعنی بازار و سلطنت تأثیرات شگرفی بر جای نهاد. رابطه توأم با تعامل و تقابل بین روشن فکران و روحانیون تا حدود زیادی در اندیشه‌های دکتر علی شریعتی به عنوان یکی از پیشگامان روشنفکری دینی در ایران معاصر انعکاس یافته است. از این روی، در مقاله حاضر بر آنیم تا با به کارگیری نظریه پروتستان‌تیسیم اسلامی و روش توصیفی - تحلیلی، ابعاد مختلف رویکرد علی شریعتی به نهاد روحانیت را بررسی کنیم و از این طریق راهی برای بازاندیشی روابط نهاد روشن فکری و نهاد روحانیت در ایران معاصر بگشاییم. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد رویکرد محوری علی شریعتی اصلاح گری دینی بوده و در این چهارچوب تقابلش با نهاد سنتی روحانیت راهبردی و تعاملش با آن تاکتیکی بوده است.

واژگان کلیدی: شریعتی، روشن فکری دینی، پروتستان‌تیسیم اسلامی، سنت، روحانیت.

مقدمه

روشن فکran در ایران معاصر نخستین نمایندگان اندیشه‌های نوین به‌ویژه لیبرالیسم^۱ و سکولاریسم^۲ بودند. اما در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ هجری شمسی نوع خاصی از روشن فکری به وجود آمد که علاوه بر توجه به معارف و مسائل دینی نیم‌نگاهی نیز به مدرنیته داشت و تفکر تعامل و سازگاری اسلام و مدرنیته را جایگزین اندیشه تقابل آن دو یا جایگزینی یکی به جای دیگری نمود. این جریان نوظهور را که می‌توان روشن فکری دینی^۳ نامید، با روی آوردن به ایدئولوژی اسلامی، تعبیرهای انقلابی از مذهب به دست داد (زکریایی، ۱۳۷۸: ۹۱) که خود زمینه اصلی شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی شد. منظور از این گفتمان شکل‌گیری ذهنیتی رادیکال در مبارزه با نظم سیاسی موجود به‌منظور جایگزین‌سازی آن با نظامی آرمانی بود (رهبری، ۱۳۸۷: ۳۹۱). در این بین بیشترین فعالیت فرهنگی توسط روشن فکran دینی از جمله شریعتی و بازرگان انجام می‌شد (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۶۵). شریعتی به دلایلی نسبت به سایر روشن فکran برجستگی بیشتری یافت. اگرچه گسترش و نفوذ اندیشه‌های شریعتی در هدایت جوانان به‌سوی اسلام نقشی مؤثر و سازنده ایفا کرده بود، اما برخی واکنش‌ها را میان مخالفان به‌ویژه لایه‌های خاصی از روحانیت سنتی برانگیخت. با توجه به این موضوع، در پژوهش حاضر تلاش شده است تا به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که نگرش و موضع شریعتی نسبت به روحانیت و اساساً رابطه او با این نهاد بر پایه کدام اصول و اهداف استوار بوده و بازخورد این رویکرد در نهاد روحانیت چه بوده است؟ برای پاسخگویی به این پرسش، ناگزیر به طرح و پاسخگویی به پرسش فرعی دیگری نیز خواهیم بود: خوانش شریعتی از دین و مآلاً متولیان رسمی آن چیست؟ فرضیه اصلی در این پژوهش این است که رویکرد شریعتی نسبت به روحانیت و روحانیت نسبت به شریعتی مبتنی بر تعامل تاکتیکی بوده است؛ رویکردی که می‌تواند تابعی از دو

1. Liberalism
2. Secularism
3. Religious Intellectualism

تحول عمده باشد: الف. چیرگی رویکرد این جهانی دین بر جنبه‌های آخرت‌گرایانه آن و در نتیجه حضور فعال و مؤثر مذهب در تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه؛ ب. خروج مذهب از انحصار روحانیت سنتی و تکوین نوعی پلورالیسم^۱ در اندیشه‌های دینی و حضور پررنگ روشن‌فکران دینی در این عرصه.

از پروتستانتیسم مسیحی تا پروتستانتیسم اسلامی

جامعه ایران در سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۰ بی‌تردید جامعه‌ای به شدت مذهبی بود. روشن‌فکران دینی تنها راه ایجاد هرگونه تغییر و تحول را در جامعه، در ارائه خوانشی جدید و روزآمد از دین و فرهنگ دینی می‌دانستند (درگاهی، ۱۳۸۹: ۹۵). اگرچه پروسه پیرایش و اصلاح دینی در جهان اسلام با فعالیت‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی گره خورده است (شریعتی و رحمانی، ۱۳۸۹: ۷)؛ اما شخصیتی که افکار و اندیشه‌هایش به جهت‌دهی حرکت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شگرفی در ایران معاصر انجام شد علی شریعتی بود.

کاری که شریعتی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی در عرصه روشن‌فکری مذهبی و اصلاح دینی انجام داد، بی‌شبهت با نوآوری نیما یوشیج — شاعر نوپرداز ایرانی — نیست؛ زیرا همان‌گونه که نیما شعر فارسی را از رکود و بن‌بست تکرار رهانید، شریعتی نیز افق جدیدی در عرصه اندیشه دینی گشود که پیش از او بسته مانده بود (درگاهی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). شاید هم از این روی است که علی‌رغم آغاز فرایند نهضت اصلاح دینی و تکوین اندیشه پروتستانتیسم اسلامی در یک‌صدسال پیش از حیات شریعتی، این کلیدواژه همیشه یادآور نام این روشن‌فکر معاصر است تا جایی که برخی از پژوهشگران او را لوتر بلندپرواز لقب داده‌اند (بروجردی، ۱۳۹۶: ۱۶۱). به نظر می‌رسد آخوندزاده اولین شخصی است که در سپهر فکری ایران معاصر از کلیدواژه پروتستانتیسم استفاده کرده است. او که در رساله مکتوبات کمال‌الدوله به این مهم پرداخته، به دلیل تناقضی که با سایر بخش‌های دستگاه

فکری‌اش از جمله مخالفت با مذهب دارد به خوبی از عهده تنقیح و تبیین آن برنیامده است (بنی‌جمالی، ۱۳۸۸: ۲۲۰). اما شریعتی هیچ‌گاه پروتستانتیسم را به معنی مبارزه با مذهب به کار نبرد، بلکه با تفکیک بین دین و روحانیت دینی آن را مبارزه علیه کسانی دانست که مذهب را به مسلخ منافع طبقاتی و صنفی خود برده بودند؛ لذا در تبیین پروتستانتیسم مسیحی می‌گوید:

آنچه قرون وسطی را خراب کرد و قرون جدید را به وجود آورد مذهب نو بود، تحول فکری مذهبی بود نه مبارزه ضد مذهبی (شریعتی، بی‌تألف: ۵۲).

نهضت پروتستانتیسم مسیحی در سده‌های ۱۵ و ۱۶ میلادی و در واپسین سال‌های قرون وسطی و عصر تاریکی به همت دو روحانی مسیحی یعنی مارتین لوتر^۱ و ژان کالون^۲ نمود پیدا کرد. این دو تن با تغییر پارادایم نگاه به مذهب، افقی دیگر را فراروی مؤمنان مسیحی گشودند. پروتستانتیسم مسیحی عکس‌العملی در مقابل رفتار متناقض^۳ کلیسای کاتولیک بود که مردم را دعوت به رستگاری در آخرت می‌کرد اما خود سرگرم دنیاگرایی، ثروت-اندوزی، تجمل‌گرایی، فساد، قدرت‌طلبی و عزل و نصب پادشاهان بود (اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۸: ۷۱). این مسلک جدید بر پنج باور عمده استوار بود که عبارتند از: «تنها رحمت»، «تنها ایمان»، «تنها متن»، «هر مؤمن یک پاپ»، «کلیسا تنها محل اجتماع مؤمنین است نه یک نهاد تاریخی سلسله‌مراتبی» (شریعتی و رحمانی، ۱۳۸۹: ۹).

در این پنج باور مطالبی چند نهفته است: اول آن که، فرد است که در برابر خداوند قرار می‌گیرد و این می‌تواند ریشه تولد اندیشه اومانیزم^۴ باشد؛ دوم آن که، معیار رستگاری، ایمان قلمداد شده که امری درونی و فردی است و کمتر با تجلیات بیرونی زندگی دینی از جمله شعائر و مناسک ارتباط دارد و این می‌تواند ریشه تکوین اندیشه سکولاریسم قرار گیرد؛ سوم آن که، تأکید بر اعتبار انحصاری کتاب مقدس به بی‌اعتبار کردن یا دست کم

1. Martin Luther
2. John Calvin
3. Paradoxical
4. Humanism

ایجاد شک و شبهه در همه آنچه که با نام دین مسیحیت، طی قرن‌ها، تولید شده می‌انجامد و نتیجه قهری این رویکرد تقدس‌زدایی از قدیسن و چهره‌های روحانی است؛ چهارم آن که، کتاب مقدس متعلق به همه است و در انحصار پاپ‌ها و کاردینال‌ها نیست و هر فرد مؤمن مسیحی می‌تواند خود به صورت مستقیم و بلاواسطه به کتاب مقدس مراجعه کند و برداشت‌های خود را از آن داشته باشد.

به بیان روشن‌تر، پروتستانتیسم یعنی دنیایی کردن دین و تغییر جهت از آخرت‌گرایی صرف به دنیاگرایی یا به تعبیر عبدالکریم سروش انتقال توجه از روح، نفس، اخلاق و صوفی‌گری و ریاضت به کار، سازندگی و اعتراض‌گری (سروش، ۱۳۸۴: ۱۵۶). از دیدگاه سروش، برداشت شریعتی از پروتستانتیسم نیز غیر این نبود؛ یعنی دین انحطاطی و ارتجاعی را برگرفتن و صورت یک دین دنیایی شده معترض و مترقی را بر آن پوشاندن (سروش، ۱۳۸۴: ۱۵۷). پیامی که سبب ایجاد تحول فکری عظیمی در اروپا و سپس برخی دیگر از نقاط جهان شد این باور پروتستانی بود که هر کس در این جهان توفیق بیشتری یابد در آخرت نیز رستگاری از آن اوست. معنی دیگر این گزاره چنین است که هر کس خواهان رستگاری ابدی است باید زندگی دنیوی خود را سامان دهد و دنیای خود را آباد نماید. در اندیشه سنتی، فضای فکری و نسبت دنیا و آخرت دقیقاً در نقطه مقابل اندیشه اصلاح دینی بود، به نحوی که امام محمد غزالی به طور صریح اعلام کرده بود هر چه میزان برخورداری انسان در این جهان بیشتر باشد میزان برخورداری او از نعمت‌های اخروی کاهش می‌یابد (سروش، ۱۳۹۲: ۸۸). رد چنین اندیشه‌هایی را حتی در آثار ملاصدرا که از علمای متأخرتر و معاصر صفویه بوده است نیز می‌توان یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۴۱). نهضت پروتستانتیسم اسلامی اساساً برای تغییر این پارادایم شکل‌گرفت تا در زندگی دنیوی پویایی‌جانشین‌ایستایی شود. این همان نقطه اشتراک پروتستانتیسم مسیحی و اسلامی است: یعنی حرکت، تلاش و تعهد به زندگی این جهانی در پرتو امید به رستگاری در جهان آخرت.

در مجموع می‌توان مدعی شد که موارد ذیل در دو نحلّه پروتستانتیسم مسیحی و

اسلامی به یکدیگر گره خورده‌اند:

۱. پیرایش باور دینی و مذهب؛
۲. مراجعه به منابع اصیل دینی و اعتماد و استناد کمتر به سایر منابع؛
۳. دنیایی کردن دین به معنی کشاندن مذهب و فرهنگ دینی از صومعه به عرصه جامعه؛
۴. برجسته‌سازی عنصر عقلانیت و خردورزی در تبیین و تفسیر گزاره‌های دینی؛
۵. تعارض با اقتدار مطلق هر گونه نهاد تاریخی نظیر روحانیت که خود را متولی رسمی دین بدانند.

روحانیت در نگاه علی شریعتی

۱. روحانی یا عالم دینی

شریعتی در مقایسه‌ای تاریخی، از اساس منکر واژه «روحانیت»^۱ است و آن را واژه‌ای وارداتی از فرهنگ دینی مسیحیت می‌داند و در برابر آن از واژه «عالم دینی» بهره می‌گیرد. شریعتی درباره تفکیک بین این دو واژه می‌گوید:

من غیر از اینکه اساساً اصطلاح روحانیت را یک اصطلاح اسلامی و شیعی نمی‌دانم، معتقدم این اصطلاح اخیراً از مسیحیت گرفته شده و در متون اسلامی ما چنین کلمه‌ای بدین معنی نیامده است. بلکه در اسلام به‌جای روحانی و جسمانی ما عالم داریم و متعلم. بنابراین به‌جای روحانی باید گفت عالم اسلامی (شریعتی، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

شریعتی در ادامه، تعریف دقیقی از عالم اسلامی ارائه می‌دهد و می‌گوید:

[عالم اسلامی] به نظر من در درجه اول کسی است که قرآن‌شناس است. در درجه دوم کسی است که پیغمبرشناس است و در درجه سوم کسی است که اهل بیت، سیره و شخصیت ائمه و اصحاب را می‌شناسد. در درجه چهارم کسی است که فرهنگ اسلامی را می‌شناسد و در یکی از علوم اسلامی متخصص است (شریعتی، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

در دیدگاه شریعتی عالم دینی متخصصی است که روح حاکم بر دین را می‌شناسد:

1 . Clergy

عالم دینی یعنی کسی که مذهب را می‌شناسد، متخصص دینی است، تحصیلات و تحقیقات دینی کرده است و به روح، هدف، روابط و قوانین آن آشناست (شریعتی، بی‌تاب: ۲۲۵).

اما گروه دیگری نیز هستند که هیچ کدام از این ویژگی‌ها را ندارند ولی در عین حال لباس علماء دین را به تن می‌کنند. شریعتی دربارهٔ ایشان می‌گوید:

بقیه می‌ماند آدم‌های نازنین و نورانی و مقدس و غیره که هیچ چیز و هیچ کس را نمی‌شناسند ولی شخصیت روحانی‌اند... من این تیپ را روحانی می‌نامم... و آن‌ها را که یاد کردم عالم اسلامی (شریعتی، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

و در تبیین چنین شخصیتی می‌افزاید:

روحانی کسی است که آدمی با خداست، آدمی با تقوی است، آدم پاک است، عبادت می‌کند، نفسش خوب است، قدمش سبک است، [وقتی] آدم دستش را می‌بوسد دلش روشن می‌شود، نور از چهره‌اش ساطع است، حالا نمی‌فهمد اشکال ندارد، مهم نیست که شعور در او نیست [در عوض] روح در او هست. روح به شعور مربوط نیست، [او] روح دارد و روح القدس در او حلول کرده است (شریعتی، بی‌تاب: ۲۲۵).

او چنین فردی را این گونه توصیف می‌کند:

آقا مفسر قرآن نیست، محدث نیست، متکلم نیست، فقیه نیست، فیلسوف نیست، عارف نیست، خطیب نیست، مدرس نیست، تاریخ اسلام را نمی‌داند، اقتصاد اسلام را نمی‌داند، [سیره] پیشوایان اسلام را نمی‌شناسد، تمام عمر دست به قلم نبرده، هیچ وقت [به عنوان] یک متخصص دینی [زبان به سخن نگشوده، یک نفر یک کلمه حرف تازه یا کهنه‌ای درباره اصل یا فرع اسلام از او نشنیده، هیچ کس هم توقع هیچ چیز از او ندارد. خودبه‌خود این سؤال پیش می‌آید که پس [این] آقا چه کاره است؟ [پاسخ این است که] آقا روحانی است... ایشان یک پارچه نور است، مقدس است، شخصیت دینی است، آبروی دین است» (شریعتی، بی‌تاب: ۲۳۲).

پیش فرض شریعتی و همفکرانش در خصوص ارائه تعریفی جدید از عالم دینی، عبور از فرمالیسم و شکل‌گیری طبقه‌ای با مشخصات صنفی واحد به نام روحانیت رسمی است؛ به

عبارتی هرکس با هر تیپ، قیافه و موقعیت به شرطی که بر علوم و معارف دینی تسلط داشته باشد و مؤمن به دین اسلام باشد، بدون داشتن آن ملاک‌های صنفی نیز می‌تواند عالم دینی قلمداد شود (اسدی، ۱۳۸۱: ۲۸). مصطفی محقق داماد رابطه عالم دینی و روحانی را از جنس عموم و خصوص من وجه می‌داند؛ به این مفهوم که فرد می‌تواند عالم دینی، یعنی متخصص در علم دین باشد؛ اما روحانی نباشد، او در این تعبیر انحصاراً کسی را روحانی می‌نامد که متولی برگزاری مناسک و مراسم مذهبی باشد. به تعبیر روشن‌تر آن دسته از فعالان حوزه دین که سرگرم ظواهر و تجلیات بیرونی دین هستند روحانی شمرده می‌شوند؛ اما دسته دیگر که در حال اندیشه، تأمل و تفقه در مبانی نظری و تحلیل معضلات فکری اسلامی هستند عالم دینی نامیده می‌شوند (محقق داماد، ۱۳۸۱: ۷۳ - ۷۱).

در جمع‌بندی آنچه در خصوص تفاوت روحانی و عالم دینی ذکر شد باید گفت اندیشمندان در این فقره به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

دسته **اول** بر این باورند که نمی‌توان در تبیین رابطه روحانی و عالم و برای واژه روحانی تعریف دقیق و جامع و مانعی ارائه کرد. حسن یوسفی اشکوری بر آن است که این واژه وارداتی است و در فرهنگ اسلامی سابقه تاریخی چندانی ندارد (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۵: ۴۴)؛ لذا تسامحاً و با اشاره به برداشت عوام، عالم و روحانی را معادل هم می‌آورد: «می‌توانیم بگوییم در حال حاضر روحانی کسی است که در لباس معین روحانی و اهل علم است یعنی عمامه‌ای بر سر و قبا و عبایی در بر دارد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۵: ۴۴)؛

دسته **دوم** قائل به نفی اولی [روحانیت] و اثبات دومی [عالم دینی] هستند که شریعتی در رأس آنها قرار دارد؛

دسته **سوم** قائل به تفکیک نیستند و نسبت به فرمالیسم روحانیت حساسیت به خرج نمی‌دهند بلکه اولویت را به عملکرد آنها و نتایجی که از این عملکرد حاصل می‌شود، می‌دهند. مانند امام خمینی؛

دسته چهارم از جمله آیت الله طالقانی به طور اساسی تفاوتی بین ایشان قائل نیستند؛ زیرا علم را پیش‌نیاز ورود در مسلک روحانیت می‌دانند و اجتهاد را زمینه اصلی شکل‌گیری این طبقه به شمار می‌آورند. به عبارت دیگر روحانی را همان عالم دینی و عالم دینی را همان روحانی قلمداد می‌کنند. سیدمحمد حسینی بهشتی در این خصوص می‌گوید: «روحانی یک عالم دینی است که در راه تزکیه و تعلیم و تلاوت و خواندن آیات خدا بر مردم می‌کوشد و کار پیامبران را ادامه می‌دهد... ایفای این مسئولیت خطیر و سازنده انسانی به وسیله روحانی ایجاب می‌کند که روحانی خودش اهل علم باشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۳۱۲).

۲. تحلیل نقش تاریخی روحانیت

نگاه شریعتی به پدیده‌های تاریخی از جمله دین، نگاهی جامعه‌شناسانه است و کسانی مانند مهرزاد بروجردی و بسیاری دیگر او را جامعه‌شناس دین می‌نامند. البته هستند اندیشمندانی که با به کارگیری این تعبیر درباره شریعتی موافق نباشند (سروش، ۱۳۷۳: ۲۰۱). شریعتی تکوین نهاد روحانیت در بستر تاریخ را یک ضرورت اجتماعی می‌بیند که خود تابعی از شکل‌گیری دین به معنی اعم آن است. موضوع دیگری که در این میانه اهمیت مضاعفی به رابطه دین و روحانیت می‌دهد رابطه دین و سیاست است. حسین بشیریه در کتاب **جامعه‌شناسی سیاسی** عوامل مؤثر بر رابطه دین و سیاست [روحانیت با حکومت = روحانیان با زمامداران] را این گونه برمی‌شمارد:

۱. میزان داعیه سیاسی و اجتماعی مذهب؛ ۲. میزان نقش‌آفرینی روحانیان در طول تاریخ؛ ۳. میزان انعطاف مذهب نسبت به مقتضیات زمان؛ ۴. میزان انسجام و هماهنگی درونی نهاد مذهب یا روحانیت (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۲۲). بی‌تردید یگانه عاملی که در اندیشه شریعتی به تقسیم روحانیت انجامید عامل دوم است؛ زیرا نوع روابط متولیان رسمی نهاد دین با متولیان رسمی نهاد حکومت است که زمینه‌ساز شکل‌گیری روحانیت وابسته یا به تعبیر شریعتی «روحانیت واقعی» شده است.

او بر این باور است که دین در مسیر تاریخی تکوین خود به دو جریان متفاوت و متعارض تقسیم می‌شود:

۱. جریان انسانی [فطری] ۲. جریان تاریخی [اجتماعی - اقتصادی]. او این دو جریان را در دو کلیدواژه توحید و شرک به تصویر می‌کشد. این دو نهاد در تمامی مسیر تاریخ به موازات هم حرکت، فعالیت و اصطکاک داشته‌اند (شریعتی، بی تا الف: ۳۷). او در اثبات این تضاد چنین می‌گوید: «تمام تاریخ، فلسفه تاریخ در اسلام، در مذهب زرتشت، در مذهب بودا و در مذهب تائوئیسم بر اساس تضاد است. جنگ میان دو قطب متضاد است که تاریخ را می‌سازد» (شریعتی، بی تا الف: ۱۶۸). شریعتی با تقسیم مذهب به مذهب حقیقی یا مذهب مردم و مذهب واقعی یا مذهب حاکمان یکی را تز و دیگری را آنتی‌تز می‌نامد که در طول تاریخ با هم در حال مبارزه‌اند (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۸۲). شریعتی بر آن است که مذهب به همان اندازه که سرنوشت جامعه را می‌سازد، عامل رکود و تخدیر و توقف در جامعه‌های بشری نیز بوده و هست (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۷۴). لذا او به دو نوع روحانیت دینی به معنای اعم آن باور دارد: روحانیت «حقیقی» یا راستین که رسالتش خدمت به بندگان خداست و روحانیت «واقعی» یا وابسته که در خدمت حاکمیت است و برآمده از روابط پیچیده اجتماعی - سیاسی است و مآلاً صبغه اقتصادی نیز به خود می‌گیرد. این نوع تقسیم‌بندی قشر روحانی شاید منبعث از دو نوع کارکرد ساختاری [سنتی و تاریخمند] این نهاد باشد؛ به نحوی که کارکرد «سنتی» انجام و پیگیری موارد صرفاً دینی را از روحانی مطالبه می‌کند، اما کارکرد «تاریخمند» او را در برابر تحولات فکری، فرهنگی، اجتماعی و تاریخی هر عصر قرار می‌دهد (خاکرند و دهقان، ۱۳۹۵: ۸).

منظور نهایی شریعتی از پیوند **زور و زور و تزویر** با نمادهای طلا، تیغ و تسیح نیز اشاره به کارکردهای نادرست و نقش‌های منفی روحانیت به مفهوم اعم آن در قلمرو کارکرد تاریخمند است. شریعتی قائل به دو نوع دین است دین توحیدی و دین شرک. بنابراین شرک یک دین است و به معنای بی‌دینی نیست. در طول تاریخ این دو دین هم پا به پای هم پیش رفته و تداوم یافته‌اند (شریعتی، ۱۳۸۲: ۹). در اندیشه شریعتی، هابیل نماد دین

توحیدی و قابیل نماد دین شرک است، دین شرک آلود قابیلی هنگامی که تبدیل به طبقه حاکم شود سه بُعد یا چهره پیدا می‌کند که عبارتند از: زر، زور، تزویر. سه نماد قارون در لباس زر، فرعون در لباس زور، و بلعم باعور در لباس تزویر، طبقه حاکم را علیه مردم تشکیل می‌دهند. این سه با هم علیه نهضتی که در برابرشان قیام می‌کند [دین توحیدی هایلی] همدست می‌شوند و اینجاست که با تثلیث^۱ آشنا می‌شویم. در این تثلیث، اولی خلق را به بند می‌کشد، دومی هستی‌اش را به یغما می‌برد و سومی با لحنی خیرخواهانه و حکمت‌آمیز و دلسوزانه، به زبان دین سخن می‌گوید که از دنیا بگذر و تنها به آخرت بیندیش (شریعتی، ۱۳۹۵: ۶۷-۶۸؛ شریعتی، بی‌تاب: ۱۵۸).

شریعتی به عنوان یک جامعه‌شناس نگاه برون‌دینی دارد، یعنی دین را به عنوان یک پدیده اجتماعی - تاریخی می‌بیند. از این روی اسلام او اسلام روحانیت‌محور نیست. در اسلام روحانیت‌محور، به زعم شریعتی اسلام همواره تحت الشعاع وجه‌المصالحه منافع صنفی قرار گرفته و به زیر سایه مصلحت خزیده است. اما اسلام مورد نظر او اسلام مصلحت‌محور صنفی نیست، بلکه فریاد اعتراض توده‌هایی است که هم از حاکمیت حقوق خود را مطالبه می‌کنند و هم به روحانیان مسئولیتشان را گوشزد می‌نمایند. شریعتی به رابطه روحانیت و بازار بدبین است و نتیجه این فرایند را به کارگیری معیارهای دوگانه توسط روحانیت و میل تدریجی روحانیت از موضع طرفداری توده به طرفداری از سرمایه‌داران می‌داند (شریعتی، ۱۳۸۰: ۵۵ و ۵۶). هنر این قشر وابسته توجیه و تحمل است. در نتیجه اسلام انسان-ساز راستین در جامعه همچنان ناشناخته باقی خواهد ماند: «در جامعه دینی‌ای که عالم دین در محراب فرو می‌رود و غیرعالم بر منبر بالا می‌رود، در نظامی که فقیه مجتهد جامع علوم معقول و منقول مذهب، لازمه علم را سکوت می‌شمارد و حرمت اجتهاد را در هاله روحانیت و حریم اشرافیت علمی، محبوس شدن، و نشر حقایق اسلام و معرفی عقاید و پرورش افکار مردم را به هنرمندان وامی‌گذارد.... آری، در چنین جامعه‌ای، مردم مذهبی کجا رشد فکری و شعور اجتماعی و شناخت اسلامی دارند...» (شریعتی، ۱۳۹۵: ۲۷).

1. Triplicity

۳. تشیع علوی و تشیع صفوی

ماکس ویر^۱ اندیشمند معاصر آلمانی در یک تقسیم‌بندی کلی رابطه دین و دولت را در سه شکل تبیین می‌کند: «تئوکراسی^۲»، «هیروکراسی^۳» و «قیصر - پاپیسم^۴» (نبوی، ۱۳۸۸: ۲۳۷). مدل قیصر - پاپیسم به دلیل وحدتی که بین دو نهاد دین و دولت برقرار می‌کند و برتری سلطه فائده دولت در این نوع رابطه برای تشریح روابط روحانیت شیعه با سلسله صفویه مناسب‌تر به نظر می‌رسد. این دوره را می‌توان سرآغاز شکل‌گیری هویت صنفی روحانیت رسمی شیعی دانست (حسینیان، ۱۳۸۴: ۸۲). اگرچه در این دوره، رابطه روحانیت و نهاد سیاست بسیار حسنه و مبتنی بر تعامل و بهره‌مندی دو طرف از یکدیگر و به نوعی تبادل حمایت و مشروعیت بود؛ اما پس از سقوط این سلسله دچار تحولات عمده شد و با افت و خیز بسیار سرانجام در عصر قاجاریه به تقابل بخشی از روحانیت با دستگاه پادشاهی مطلقه انجامید. با گسترش فرهنگ مدرن و بروز حساسیت در اقصای سنتی و پیروزی جریان اصولی روحانیت بر جریان اخباری، به تدریج سیاست و نیز اقتصاد در منش و کنش روحانیت جایگاه رفیعی یافت (آقازاده، ۱۳۹۴: ۱۲). این فرض که طبقه روحانیت رسمی در ایران معاصر از ظهور صفویه به این سوی عموماً در کنار وظائف دینی، نیم‌نگاهی نیز به منافع اقتصادی و مآلاً تمایل به نفوذ در قدرت سیاسی داشته است، مورد توجه بسیاری از روشن‌فکران و به‌ویژه مستشرقان قرار گرفته که از آن میان می‌توان به نیکی‌کدی، جان فوران، منصور معدل، پرواند آبراهامیان و تدا اسکاچپول اشاره نمود (نوروزی و باغستانی، ۱۳۹۵: ۸۷).

شریعتی از نظر تاریخی تشیع را به دو دوره تقسیم کرده است:

۱. Max Weber
 ۲. Theocracy
 ۳. Hierocracy
 ۴. Caesaropapism

۱. از قرن اول تا ظهور سلسله صفویه که شیعیان اقلیتی بی قدرت اما مستقل و پویا بودند؛

۲. از صفویه به بعد که از استقلال و پویایی آن کاسته شده است. شریعتی در تحلیل جامعه‌شناسانه تشیع و رابطه مستقیمی که بین «نهاد = نظام» و «حرکت» وجود دارد، تشیع دوره اول را دارای حرکت و فاقد نظام و تشیع مقطع دوم را دارای نظام اما فاقد حرکت می‌داند:

روح و جهت تشیع از اینجا عوض می‌شود که تشیع آزاد می‌شود و به پیروزی می‌رسد و پس از بدست آوردن قدرت، حاکم بر سرنوشت و جامعه خویش می‌شود اما متوقف می‌گردد (شریعتی، بی‌تاب: ۲۱۸).
در همین راستا، تبدیل شیعه حرکت یا به تعبیر او ایمان متحرک به شیعه نظام یا ایمان متحجر و نفوذ یا دستیابی روحانیت شیعه به قدرت حاکم، بستر شکل‌گیری مباحث او حول محور تشیع علوی و تشیع صفوی قرار می‌گیرد.

تشیع از آغاز اسلام با تکیه بر عدالت ولایت و امامت علی که نمونه برابری و مظهر خصومت آشتی‌ناپذیر با قدرت‌طلبی و سرمایه‌داری و بهره‌کشی و ظلم و جوهر ناب تقوای انسانی و اقتصادی و عدل قاطع و خشن و دفاع از طبقات مظلوم و ملت‌های محروم در نظام خلافت اسلام است نماینده اسلام انقلابی و مردمی و ضد طبقاتی بود... اما پس از صفویه همه چیز جابجا شد خلیفه سنی شیعه شد و فقیه شیعه سنی! پس از هزار سال قهر با قدرت آشتی کرد و کنار تخت سلطان، آستین عبا کشیده، به خدمت ایستاد (قریشی، ۱۳۸۸: ۲۵۳؛ شریعتی، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۷).

در تقسیم‌بندی شریعتی تشیع علوی یا «تشیع مردمی» و تشیع صفوی «تشیع دولتی» اقسام تشیع‌اند. در هر دو مکتب اصول و فروع یکی است. به عبارتی، تشیع صفوی بر بنیادهای تشیع علوی بنا شد و پایه افکار و عقاید خود را پنهانی و به کمک علمای وابسته، بر آن استوار ساخت (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۲ و ۳۴). تفاوت عمده این دو نوع مذهب در ماهیت آنهاست: یکی مذهب رویکردهای سطحی و احساسی و حب و بغض است و دیگری مکتب رویکردهای عمیق، منطقی، آگاهی و شناخت (شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۷).

شریعتی که تشیع علوی را مکتبی بسیط و یک‌وجهی و مبتنی بر «معرفت» می‌بیند، تشیع صفوی را مبتنی بر «محبت» (شریعتی، بی‌تاب: ۱۶۷) و برآمده از ترکیب سه عنصر سلطنت، تصوف و مذهب برمی‌شمارد که در آن مردم در آن واحد هم خدا را می‌پرستند هم سایه خدا [پادشاه] را و هم آیه خدا [آیت‌الله] را (شریعتی، ۱۳۸۲: ۶۲). شریعتی تشیع را نه یک احساس یا یک باور بلکه یک مرام و یک شیوه عمل می‌نامد (شریعتی، ۱۳۷۱: ۱۲).

شیعه علی بودن، مسئولیت‌های زیادی بر دوش انسان می‌گذارد. شیعه بودن تنها به معنای دوستداری علی نیست. معنای اساسی تشیع، پیروی کردن از اندیشه، روش زندگی و کار و نحوه جهاد علی^(ع) است (شریعتی، ۱۳۹۳: ۱۳۶).

مبنای اصلی شریعتی در بازشناسی تشیع علوی از تشیع صفوی دوری یا نزدیکی به دو محور «حاکمیت^۱» و «مردم» است. بدین ترتیب تشیع «ضد وضع موجود» به تشیع «وفق وضع موجود» بدل می‌شود (شریعتی، بی‌تاب: ۲۲۱؛ شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۵). این تقسیم‌بندی تشیع توسط شریعتی و دسته‌بندی شخصیت‌های تاریخی آن به دو دسته و در نتیجه تحسین برخی و تقیح گروه دیگر، یکی از اساسی‌ترین موارد اختلافی با بدنه روحانیت به مفهوم عام آن بود که خود شریعتی نیز به این مسأله اشاره و تأکید می‌کند:

می‌دانم این گستاخی‌ها موجب کدورت برخی از بزرگان مذهبی خواهد شد، عذر می‌خواهم ولی این انصاف را هم به امثال من بدهند که ما... اسلام را، خدا و رسول اسلام و علی و تشیع علی را مکتب نجات و آزادی و برابری بشری می‌دانیم... [اما] افتخار آزادی بردگان در جهان نصیب غرب می‌شود و فتوای تحریم بردگی را رئیس جمهور آمریکا صادر می‌کند نه اسلام (شریعتی، بی‌تاب: ۱۵۴).

اوج این تنش را در انتقادهای شریعتی از شیخ بهایی، علامه مجلسی که مفتی اعظم و صدر دربار شاه سلطان حسین صفوی و آیت‌الله بهبهانی و آیت‌الله میلانی از مراجع تقلید معاصر می‌توان دید:

1 . Sovereignty

من گاندی آتش پرست را بیشتر لایق شیعه بودن می دانم تا آیت الله بهبهانی و بدتر از او علامه مجلسی را» (عبدالکریمی، ۱۳۹۳: ۵۰۰)؛ «گورو یج یهودی ماتریالیست کمونیست به خاطر آنکه تمام عمر را علیه جاهلیت فاشیسم هیتلر و دیکتاتوری استالین و... جانش را به خطر انداخت... از مرجع عالیقدر تقلید شیعه حضرت آیت الله العظمی میلانی که... یک سطر در تمام عمرش علیه ۲۵ سال جنایت صهیونیسم و... صدسال استعمار و صدها سال استبداد نوشته... به مراتب به تشیع نزدیک تر است (عبدالکریمی، ۱۳۹۳: ۵۰۰).

شریعتی هیچ کس را فراتر از نقد نمی دانست و همه را بر کرسی نقد می نشانید. نقد او متوجه علمای فاسدی بود که چشم بر عملکرد دستگاه حاکم و تحولات اجتماعی و سیاسی می بستند و از جهت مصلحت اندیشی یا منفعت طلبی سکوت می کردند. به زعم او، روحانیون با پیش فرض گرفتن اینکه در احادیث و روایات هیچ خطایی روی نداده است، هر آنچه را که در متون مذهبی بیابند حقیقت تلقی کرده و با تفسیر آیات، روایات و احادیث کوشیدند تا این اعتقاد را در بین مردم رواج دهند که حق در ماوراء نقد قرار گرفته و نیازی به تجزیه و تحلیل عقلی و علمی ندارد (شریعتی، ۱۳۹۵: ۹). انتقاد دیگر شریعتی به روحانیت صفوی، تغییر در فرمالیسم مراسم مذهبی به ویژه عزاداری محرم و صفر است. این مسأله به اندازه‌ای برای پادشاهان صفوی از اهمیت برخوردار بود که حتی وزیری تحت عنوان «وزیر امور روضه خوانی» منصوب می کردند. این وزیر و دستگاه متبوعش ضمن سفر به اروپا و بازدید از مراسم عزاداری مسیحیان که به بهانه به صلیب کشاندن عیسی مسیح برگزار می شد از این مراسم کپی برداری می کردند.

بسیاری از سنت‌ها، علائم، شعارها و مراسم مذهبی مسیحیت را از اروپا اقتباس کردند و به ایران آوردند و به کمک روحانیون وابسته صفوی، به فرم‌ها و قالب‌های مسیحی، شکل شیعی - ایرانی بخشیدند و به تدریج مراسم تازه‌ای بدون سابقه‌ای از گذشته، شکل گرفت از جمله تعزیه خوانی، معرکه-گیری، زنجیرزنی و که از مسیحیت اقتباس و تقلید شده است. حال آنکه علمای حقیقی اسلام مخالف جدی آن هستند؛ هرچند گاه به ناچار تقیه کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۰-۲۱).

سپس همان مراسم را پس از بومی‌سازی در ایران رواج می‌دادند (شریعتی، بی‌تاب: ۲۰۶). چنانچه بخواهیم ویژگی‌های یک روحانی شیعه صفوی را از دیدگاه شریعتی برشماریم به این سه ویژگی می‌رسیم:

۱. فردی که لباس روحانیت بر تن دارد اما فاقد دانش دینی [مفید برای مردم و جامعه] است؛

۲. فردی که به‌جای تحکیم پیوند با توده مردم و آگاهی از درد و پیگیری نیازهای آن‌ها وابسته به حکومت‌ها و ثروتمندان متنفذ و مطیع آن‌ها است؛

۳. فردی است که به لطایف الحیل، خواسته یا ناخواسته تشیع راستین را که مبتنی بر آگاهی است به حاشیه می‌راند و تشیع مبتنی بر احساسات کور و گذرا را برجسته می‌سازد. در مجموع علی شریعتی برای روحانیت شیعه صفوی پنج کارکرد عمده برمی‌شمارد:

۱. فریب مردم برای توجیه سلطنت؛

۲. برقراری پیوند بین سلطنت و امامت؛

۳. موهبت الهی قلمداد کردن سلطنت [حکومت]؛

۴. ماوراءالطبیعی جلوه‌دادن دین و جداکردن آن از دنیا؛

۵. ترویج جدایی دین از سیاست (رهنما، ۱۳۸۹: ۴۳۲-۴۳۱).

۴. نظریه اسلام منهای روحانیت

در ابتدای این بحث نخست باید پرسید شریعتی خواهان حذف چه نوع روحانیتی بوده است؟ پیش از هرگونه تجزیه و تحلیل رفتار و کارکردهای این قشر ابتدا باید نیم‌نگاهی به انواع تقسیم‌بندی روحانیت از نگاه اندیشمندان انداخت. تقسیم‌بندی‌های موجود عموماً بر پایه حضور یا عدم حضور این قشر در تحولات اجتماعی استوار شده‌اند. امام خمینی در منشور روحانیت با محور قرار دادن عنصر تعهد^۱ علماء اسلام به سرنوشت مردم و تعهد به

جامعه اسلامی این نهاد را به دو بخش روحانیت صالح [مبارز و متعهد] و روحانیت ناصالح [وابسته و درباری] تقسیم می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۲۸۱-۲۷۳). آبراهامیان با محور قراردادن همان عنصر، روحانیت دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی را سه دسته می‌کند: روحانیان محتاط غیرسیاسی، روحانیان میانه‌رو مخالف و روحانیان تندرو مخالف (یعقوبی، ۱۳۸۴: ۳۱۱). عمادالدین باقی این قشر را به پنج گروه متفاوت تقسیم می‌کند: روحانی نمایان؛ علماء بی تفاوت که هیچ درکی از مسائل سیاسی نداشتند؛ علماء مبارز غیرمستقیم که طرفدار مبارزه از راه‌های نرم و فرهنگی بودند؛ علماء مبارز و متعهد که با همه‌ی ظرفیت در میدان حضور یافته بودند؛ روحانیان بی‌اعتنا به مسائل سیاسی به دلیل حفظ منافع و موقعیت شخصی [روحانیان عافیت‌طلب] (باقی، ۱۳۶۴: ۵۹-۵۸).

شریعتی در دسته‌بندی روحانیت، روشن‌فکری را نیز ضمیمه می‌کند و آن دو نهاد را به دو دسته‌ی کلی روحانی اصیل و شبه‌روحانی و روشن‌فکر اصیل و شبه‌روشن‌فکر تقسیم می‌نماید (کریمی مله و ذوالفقاری، ۱۳۹۰: ۲۰) با این مقدمه می‌توان رابطه‌ی روحانیت با مذهب را بهتر ترسیم کرد. این رابطه آن‌گونه که محمدرضا حکیمی عنوان کرده است می‌تواند سه شکل متفاوت به خود بگیرد: ۱- قطع مطلق رابطه روحانیت و مذهب. ۲- باور به رابطه مطلق بین مذهب و روحانیت. ۳- حفظ ارتباط روحانیت آگاه و متعهد با مذهب (حکیمی، ۱۳۶۱: ۷۵).

بی‌تردید زاویه نگاه شریعتی به روحانیت تابعی از چشم‌انداز بزرگتری است که او نسبت به اسلام دارد. شریعتی در آثار خود اسلام را چندگونه معرفی می‌کند: اول اسلام به‌عنوان مذهبی که به‌صورت یک مکتب عقلی و یک سازوکار منسجم بشری برای تحقق هدفی عینی درآمده است [ایدئولوژی]، دوم اسلامی که به‌صورت تلقینات عاطفی مکرر و سطحی درآمده [شریعت]، سوم اسلامی که به‌صورت مجموعه‌ای از علوم تخصصی درآمده است [فرهنگ]. وی این سه اسلام را «آگاهانه»، «عامیانه» و «عالمانه» می‌نامد (زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۰۹). از این سه گونه، تمرکز و توجه شریعتی بر اسلام آگاهانه یا ایدئولوژی بود. اسلام ایدئولوژیک در پی حفظ وضع موجود و توجیه آن نیست، بلکه قصد شالوده‌شکنی

بنیان‌های سنتی و راکد اجتماعی را دارد. شریعتی بین اسلام به‌عنوان ایدئولوژی و اسلام به عنوان فرهنگ نیز تفاوت قائل است. در بینش او ایدئولوژی ترقی و تحول اجتماعی و فرهنگ، مجموعه‌ای از معارف و دانش‌ها را به بار می‌آورد. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی در ابوذری و اسلام به‌عنوان فرهنگ در بوعلی‌سینا تجلی می‌یابد (شریعتی، ۱۳۹۵: ۲۱). شریعتی تحت تأثیر اندیشه پروتستانی خود سویه تیز انتقاد خود را متوجه عملکرد تاریخی روحانیت می‌کند. او بزرگ‌ترین نقد را در خنثی‌سازی دین به روحانیت وارد کرده؛ زیرا به‌زعم او دین را که مانند خون باید به کالبد جامعه اسلامی زندگی ببخشد به تریاک تبدیل کرده‌اند (شریعتی، بی‌تاب: ۱۴۳) تا جامعه راه سکوت، سکون، و خمودگی را در پیش بگیرد.

تشیع را به‌صورت یک (عقده روانی) درآوردند که تمام هدفش به دست آوردن آزادی سب و لعن و مدح و منقبت است حتی اگر این آزادی را با شمشیر هلاکو جنایت موشه دایان و همدستی صلیبی و صفوی بدست آورد! (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۴۰).

انتقاد دیگر شریعتی به روحانیت در حوزه رابطه آن با حکومت‌هاست. هم‌نشینی روحانیت با زمامداران یکی از نگرانی‌های عمده شریعتی است؛ چرا که علاوه بر ایجاد زمینه وابستگی این نهاد به قدرت و ترجیح مصلحت بر حقیقت در رویکردهای آن زمینه انتقال خلق و خوی سلطانی به روحانیت فراهم می‌شود. از آنجایی که استبداد دینی به گواهی تاریخ قرون وسطی یکی از تاریک‌ترین انواع خودکامگی‌هاست، شریعتی از شکل‌گیری انحصار دینی به‌شدت هراسناک است و سرانجام مذهب رسمی و حکومتی را ارتجاع و اختناق می‌داند (رهنما، ۱۳۸۹: ۲۸۶). در این چهارچوب، رویکرد شریعتی به مذهب و انتقاد او از مشی روحانیت را می‌توان بر محور یک دغدغه کانونی در اندیشه او قرار داد و آن چیزی نیست جز خواست ایجاد تغییر اجتماعی و سیاسی. شریعتی به دنبال ترویج و پذیرش آن قرائتی از اسلام و مذهب تشیع بود که در خدمت طرح او برای این تغییر باشد و نه حفظ وضع موجود (رشیدی، ۱۳۹۲: ۱۵).

با همه انتقادهای بعضاً تند و گزنده شریعتی از روحانیت باز هم نمی‌توان او را مخالف مطلق این قشر نامید؛ زیرا او تنش‌های مابین خود و روحانیت را موضوعی درون خانوادگی قلمداد می‌کند:

ممکن است من با فلان عالم مذهبی اختلافات فراوانی داشته باشم، او به‌شدت به من بتازد و من به‌شدت به او حمله کنم اما اختلاف من و او اختلاف پسر و پدری است در داخل خانواده (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۴۴).

او در جای‌جای آثار خود به‌روشنی و نه در لفافه به تحسین روحانیت آگاه، مبارز و متعهد پرداخته است. دیگر آنکه او نفس‌شکل‌گیری اختلاف بین خود و روحانیت را نه امری عادی و طبیعی، بلکه دسیسه‌قاسطین می‌داند که طی آن دو قشر روحانی و روشن‌فکر به تحلیل‌انرژی هم و تضعیف یکدیگر پردازند و از این رهگذر از شکل‌گیری یک حرکت فکری اسلامی جلوگیری به عمل آید (شریعت رضوی، ۱۳۹۰: ۱۶۴). بدین صورت شریعتی نه تنها خود را در برابر روحانیت نمی‌بیند، بلکه بعضاً مدعی است قوی‌ترین و مؤمنانه‌ترین دفاع از این طبقه را او بر عهده گرفته است (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

واکنش روحانیان نسبت به شریعتی

بسترهای اصلی اختلاف روحانیت با شریعتی را می‌توان در مجموع در این موارد خلاصه کرد:

- الف. اختلاف در راهبردها [اسلام سنتی در برابر نواندیشی دینی]؛
 - ب. اختلاف در رویکردها [هدایت مردم در برابر آگاهی بخشی به مردم]؛
 - ج. اختلاف در منافع صنفی [تضاد منافع و علائق قشر روحانی در برابر قشر روشن‌فکر]؛
 - د. اختلاف در احساسات شخصی [حب و بغض عاطفی غیرایدئولوژیک].
- در مورد اول شریعتی بین روحانیت و مذهب تلازمی نمی‌بیند و اساساً مخالف انحصار روحانیت در دین است. از نظر او اسلام بدون روحانیت نیز می‌تواند به زندگی خود ادامه دهد: «من از وقتی امیدوار شدم که اسلام به‌جایی رسیده است که از انحصار روحانیت

خارج شده... و با مرگ روحانیت رسمی ما اسلام خوشبختانه نخواهد مرد» (شریعتی، ۱۳۵۵:۱۲۳).

واکنش روحانیت در برابر پدیده شریعتی یکسان نیست. سیدمحمد حسینی بهشتی با انتقاد ضمنی به کسانی که از شریعتی انتقادهای کور و بی منطق مطرح می کنند می گوید: چرا جامعه ما به جای استفاده مثبت از چهره‌ها و سرمایه‌های سرخ انگ - زدن‌هایی می رود که به این استفاده مثبت ضرر می زند؟ این شیوه شیوه‌ای که من از اسلام آموخته‌ام نیست و آن را نمی پسندم (حسینی بهشتی، ۱۳۸۵:۹۸).

او واکنش روحانیت در قبال شریعتی را به سه دسته تقسیم می کند: الف. کسانی که او را یک روشن فکر تحصیل کرده و در خط دفاع از اسلام می دانستند [و از او حمایت همه جانبه داشتند]؛

ب. کسانی که هم او را ارج می نهادند و هم از او انتقاد می کردند؛ ج. کسانی که دورادور او را می شناختند [و به همین دلیل هم به او حمله می کردند] (حسینی بهشتی، ۱۳۸۵:۱۰۷). علی رهنما واکنش‌های روحانیت به شریعتی را در سه مرحله تبیین می کند:

الف. حمله به شریعتی به شکل یک ارکستر هماهنگ توسط وعاظ؛
ب. حمله روحانیان سرشناس به شریعتی؛
ج. صدور فتوا از طرف مجتهدان و مراجع تقلید علیه او (رهنما، ۱۳۸۹:۳۹۴-۳۹۲).
به لحاظ طبقه‌بندی، روحانیت مخالفان شریعتی را در سه دسته می توان تقسیم‌بندی نمود: «وعاظ و مبلغان»، «فضلا و روحانیان سرشناس» و «مراجع تقلید».

۱. وعاظ و مبلغان مخالف:

مبلغان حول چند محور با شریعتی به مخالفت برخاستند. از جمله: اساس صلاحیت او در ورود به حوزه دین، قرائت جدید او از اصول و فروع دین، رویکرد او در بیان مطالب علمی و مکان‌هایی که در آنها فعالیت داشت، استناد به منابع عامه در نقل برخی حوادث تاریخ اسلام، رد روش سنتی مرید و مرادی بین روحانیت و مردم، انتقاد از برخی بزرگان

روحانیت، وضعیت ظاهری، پوشش و سبک زندگی شخصی او. محمدتقی فلسفی، احمد کافی و محمدعلی انصاری قمی مشهورترین چهره‌های این دسته‌اند. ناگفته نماند که شریعتی نیز شدیدترین و گزنده‌ترین انتقادهای خود را متوجه این طیف کرد و به حملات آن‌ها پاسخ داد.

۲. فضلا و روحانیان مخالف سرشناس:

نقطه اصلی اختلاف بین این طیف و علی شریعتی این است که، به‌زعم آن‌ها دکتر شریعتی با درآمیختن مفاهیم غیردینی برگرفته از سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، جهان‌سوم-گرایی، عرفان‌های شرقی و شعر و رمانتیسم با دین، دست به نوعی التقاط زده بود. مطهری، مکارم شیرازی و سیدمرتضی عسکری از این دسته‌اند مطهری که خود دعوت‌کننده و عامل اصلی حضور شریعتی در حسینیه ارشاد بود (جوانمرد، ۱۳۸۵: ۱۴۹) تندترین انتقادات را نسبت به او مطرح کرد و حتی این اختلاف را به سطوح بالایی مرجعیت کشاند و در این خصوص نامه مستقلی به امام خمینی در نجف فرستاد و در آن شریعتی را این‌گونه توصیف کرد:

به خدا قسم اگر روزی مصلحت اقتضا کند که اندیشه‌های این شخص حلاجی شود و ریشه‌هایش بدست آید و با اندیشه‌های اصیل اسلامی مقایسه شود صدها مطلب بدست می‌آید که برضد اصول اسلام است... کوچک‌ترین گناه این مرد بدنام کردن روحانیت است (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۰).

جالب آنکه شریعتی برعکس دیدگاهی که درباره سیدمرتضی عسکری داشت و او را برجسته‌ترین نماد تشیع صفوی می‌دانست (شریعتی، بی‌تاب: ۶۴) استاد مطهری را مخاطب انتقادهای خود قرار نمی‌داد و همیشه در برابر انتقادهای او سکوت می‌کرد و شأن و منزلت علمی و اجتماعی ایشان را رعایت می‌کرد.

۳. مراجع تقلید مخالف:

آیات عظام: میلانی، خویی، روحانی، طباطبایی قمی، مرعشی نجفی مشهورترین مراجع تقلید مخالف شریعتی به شمار می‌روند. نکته اصلی در انتقادات مراجع تقلید از شریعتی، به

برخی رفتارهای فرامذهبی او که در چهارچوب مذهب شیعه اثنی عشری نمی گنجید و رویکرد او در قبال نقد بزرگان روحانیت متقدم و متأخر بازمی گردد.

۴. موافقان شریعتی

شریعتی علاوه بر اقشار مدرن، بر دانشجویان، دانش آموزان و روشن فکران در نهاد روحانیت شیعه نیز نفوذ بالایی داشت. این نفوذ به حدی بود که برخی حوزه‌های علمیه همانند مدرسه حقانی، به علت درگیری بین طلاب و فضلاء موافق و مخالف شریعتی دچار تشنج و بی‌نظمی شد و در آستانه تعطیلی قرار گرفت.

طرفداری روحانیت شیعه از شریعتی هم‌سطح و برخوردار از منطقی هماهنگ نبود و از این روی باید حمایت‌های روحانیت حامی او را در دو دسته تقسیم‌بندی نمود:

الف. حمایت‌های راهبردی: این دسته از روحانیون که بعضاً دارای عقبه فکری ملی - مذهبی و مرتبط با مبارزات جبهه ملی و نهضت آزادی بودند بیشترین حمایت‌ها را از دکتر شریعتی به عمل آوردند. نماد این دسته از روحانیت آیت‌الله سید محمود طالقانی است. دیدگاه این طیف نسبت به او بسیار موسع و روادارانه بود و در موضع لزوم نقد روحانیت و از بین بردن زمینه‌های استبداد دینی با او دارای اشتراکی راهبردی بود؛

ب. حمایت‌های تاکتیکی: عمده حمایت‌های روحانیان طرفدار شریعتی و حتی روحانیت بی‌طرف و خنثی نسبت به او، از سطح وعاظ و مبلغین گرفته تا سطح فضلاء و مجتهدین و حتی مراجع تقلید، در این رویکرد قابل تبیین است. در این رویکرد روحانیان در حمایت از شریعتی روشی بینابین در پیش گرفتند و ضمن تحسین نقاط برجسته اندیشه او برخی از ابهامات را نیز بدون برانگیختن حساسیت طرفدارانش در دیدارهای خصوصی یا محافل درونی جریان مبارز و انقلابی به علی شریعتی گوشزد می کردند.

صادق زیباکلام بر آن است که عدم مخالفت صریح بخش‌های وسیعی از روحانیت مبارز با شریعتی تابعی از میزان محبوبیت او در میان جوانان مبارز به‌ویژه اقشار تحصیل کرده بود (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۲۸۹).

ویژگی عمده طرفداران تاکتیکی شریعتی بهره‌برداری مقطعی از محبوبیت و نفوذ کلام او در سرنگونی رژیم سلطنتی؛ پیروزی انقلاب و در نهایت بایگانی شریعتی و مسائل مرتبط با آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی بود. در این دسته سیدمحمد حسینی بهشتی از معدود روحانیانی است که برای شریعتی از تعبیر «برادر شهیدمان» استفاده کرده و معتقد است جنبه‌های مثبت کار شریعتی از موارد منفی آن بسیار بیشتر است و او را «درخششی در تاریخ اسلام و تاریخ انقلاب» معرفی می‌کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۵: ۹۸). بهشتی برخلاف بسیاری از فضلا و حتی مراجع که شریعتی را گمراه و حتی مغرض و دشمن تشیع قلمداد می‌کردند، معتقد به اصالت او بود و اتهام از خودبیگانگی او را رد می‌کرد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

نتیجه‌گیری

پرسش عمده‌ای که سعی شد در این مقاله به آن پاسخ داده شود زاویه دید دکتر علی شریعتی نسبت به روحانیت و رویکرد عملی او در برقراری ارتباط با این نهاد و بازخورد این رویکرد در نهاد روحانیت است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد شریعتی با تکیه بر تحولات مبتنی بر توسعه تاریخی - اجتماعی جامعه‌ی جهانی معتقد به آغاز عصر روشنگری^۱ در جهان اسلام و پایان عصر روحانیت سنتی است. بر این اساس، شریعتی روحانیت را به دو بخش مدرن، منعطف و کارآمد و سنتی، متصلب و ناکارآمد تقسیم می‌کند و عمده حمله خود را متوجه دسته دوم می‌سازد. شریعتی اگرچه به دیده احترام به دسته اول می‌نگرد و آن را بسیار می‌ستاید اما در پس‌زمینه ذهن خویش نگران لایه‌هایی از اندیشه استبدادی دینی^۲ است که در اعماق دیدگاه‌های برخی از روحانیان شیعه نهفته بود و به همین منظور یک-تازی روحانیت در عرصه فکری جامعه را تاب نمی‌آورد و در خوشبینانه‌ترین وضعیت

1 . Enlightenment Age
2 . Religious Despotism

خواهان حضور دوشادوش روحانیت و روشن‌فکری در عرصه تحولات اجتماعی و سیاسی است.

از بررسی تقابل‌های تاریخی بین روحانیت و روشن‌فکری که پیشتر ذکر آن رفت می‌توان چنین نتیجه گرفت که این دو قشر به لحاظ مبانی نظری و بسترهایی که این مبانی فکری بر آن تکوین یافته و نضج گرفته‌اند دارای اختلافات بسیاری هستند که به برخی از این تفاوت‌ها در نظریه پروتستان‌تیسیم اسلامی اشاره شد. از این‌روی اتحاد استراتژیک و برقراری روابط راهبردی پایدار بین این دو قشر دور از دسترس می‌نماید. چنانچه روابط شریعتی و روحانیت در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی را از سه زاویه هستی‌شناسی^۱، معرفت‌شناسی^۲ و روش‌شناسی^۳ مورد توجه و مذاقه قرار دهیم به ناگزیر به این نتایج دست خواهیم یافت که به لحاظ هستی‌شناختی بین او و روحانیت اشتراکاتی بر سر اینکه درباره چه چیزی بحث و تبادل نظر می‌کنند وجود دارد اما به لحاظ معرفت‌شناختی چندان اشتراکی بین طرفین رابطه نمی‌توان یافت. اما نقطه اصلی تقابل دو دیدگاه در روش‌شناسی و به‌کارگیری روش‌های متفاوت در دسترسی به اهداف، به‌ویژه اختلاف در نگاه درون‌دینی روحانیت و نگاه برون‌دینی شریعتی است. در مجموع باید گفت نگاه شریعتی به روحانیت متأثر از روابط دو نهاد روحانیت و روشن‌فکری نگاهی پارادوکسیکال است. از سویی حضور روحانیت را در جامعه ضروری نمی‌داند و مدعی است جامعه بدون روحانیت نیز قادر به ادامه حیات خویش است و از سوی دیگر آن را تنها سنگر باقیمانده در برابر تهاجم فرهنگ غرب برمی‌شمارد. به‌عنوان تکمله می‌توان مدعی شد روابط متقابل شریعتی و روحانیت به توصیف خودش رابطه دو همسایه بود نه رابطه دو هم‌خانه. این روابط راهبردی نیست بلکه روابطی تاکتیکی است و تابعی از حوادثی بوده که در اردوگاه مخالف [رژیم پادشاهی پهلوی] روی داده است. از این‌روی، به‌محض حذف اردوگاه مخالف این روابط نیز موضوعیت خود را از دست داد. با این همه، این پایان پروسه تعامل و تقابل متوالی سنت و

1 . Antology

2 . Epistemology

3 . Methodology

مدرنیته و به تبع آن روحانیت و نواندیشی در ایران نیست. در این پروسه اصرار هر کدام از طرفین بر حذف یا تسلیم دیگری تصمیمی عقلانی و منطبق بر فاکت‌های میدانی نیست و تنها راه حضور هم‌زمان هر دو جریان روحانیت و روشن‌فکری در فضای فکری ایران، معاصر تبری از جزم‌گرایی و تقابل‌های ایدئولوژیک و جایگزینی آن با تعامل، نقد پراگماتیستی و توجه به تحولات نوپدید جامعه است.

منابع

۱. آقازاده، جعفر. (۱۳۹۴) «واکاوی جنبش نرم افزاری روحانیون شیعه در دوره اول جنگ‌های ایران و روسیه: ۱۲۱۸ تا ۱۲۲۸ ه. ق»، *دوفصلنامه مطالعات قدرت نرم*، سال ۵، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۲۹-۹.
۲. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۸) «عوامل پیدایی و پایایی سکولاریسم در جهان مسیحی»، *مجموعه مقالات بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، به همت علی‌اکبر کمالی اردکانی، چاپ دوم، صص ۶۱-۹۶.
۳. اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۱) «حلقه مفقوده میان عالم دینی و روشن‌فکر دینی»، *مجله سروش اندیشه*، شماره ۳ و ۴، صص ۳۵-۱۱.
۴. باقی، عمادالدین. (۱۳۶۴) *کاوشی درباره روحانیت: بی‌جا*.
۵. بروجردی، مهرزاد. (۱۳۹۶) *روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی گرایبی*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزانه روز.
۶. بشیریه، حسین. (۱۳۸۷) *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی.
۷. بنی‌جمالی، احمد. (۱۳۸۸) «تجدد، سکولاریسم و راه دوگانه اندیشه‌گران قاجاری»، *مجموعه مقالات بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، به همت علی‌اکبر کمالی اردکانی، چاپ دوم، صص ۲۳۴-۲۱۴.
۸. جمعی از نویسندگان. (۱۳۴۱) *بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۹. جوانمرد، سیداحسان. (۱۳۸۵) *رفتار سیاسی شهید مطهری و انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۱۰. حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۰) **دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن**، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت‌الله دکتر بهشتی، چاپ ششم.
۱۱. _____ (۱۳۸۵) **ولایت، رهبری، روحانیت**، تهران: نشر بقیه.
۱۲. حسینیان، روح‌الله. (۱۳۸۴) **چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه**، تهران: انتشارات مرکز استاد انقلاب اسلامی.
۱۳. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۶۱) **هویت صنفی روحانیت**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. خاکرند، شکرالله و مهدی دهقان حسام پور. (۱۳۹۵) «نقد دیدگاه شرق شناسان قرن ۱۹ با کارکرد اجتماعی روحانیان عصر قاجار»، **مجله تاریخ اسلام در آئینه پژوهش**، سال ۱۳، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۲۶ - ۵.
۱۵. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹)، **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. درگاهی، محمود. (۱۳۸۹) «شریعتی و پروتستانیسم اسلامی»، **مجله چشم‌انداز ایران**، تیر و مرداد ۱۳۸۹، صص ۱۰۳ - ۹۳.
۱۷. رشیدی، احمد. (۱۳۹۲) «بازخوانی گفتمان مسلط روشن‌فکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی»، **پژوهشنامه انقلاب اسلامی**، سال دوم، شماره ۸، صص ۱۳۷ - ۱۱۹.
۱۸. رهبری، مهدی. (۱۳۸۷) **مشروطه ناکام: تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی** **تجدد**، تهران: کویر.
۱۹. رهنما، علی. (۱۳۸۹) **مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد**، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: انتشارات گام نو.
۲۰. زکریایی، محمدعلی. (۱۳۷۸) **درآمدی بر جامعه‌شناسی روشن‌فکری دینی**، تهران: مؤسسه انتشارات آذریون.
۲۱. زیباکلام، صادق. (۱۳۷۸) **مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی**، تهران: انتشارات روزنه.
۲۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳) **فربه‌تر از ایدئولوژی**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۳. _____ (۱۳۸۴) «شریعتی و پروتستانیسم»، **فصلنامه مدرسه**، شماره اول، تیرماه ۱۳۸۴، صص ۱۶۱ - ۱۵۵.
۲۴. _____ (۱۳۹۲) **از شریعتی**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۵. شریعت رضوی، پوران. (۱۳۹۰) **طرحی از یک زندگی**، تهران: انتشارات چاپخش.

۲۶. شریعتی، سوسن و تقی رحمانی. (۱۳۸۹) «پروتستانتیسم و فهم شریعتی از آن»، **مجله چشم انداز ایران**، بخش اول، صص ۲۱-۶ و بخش پایانی، صص ۷۴-۶۲.
۲۷. شریعتی، علی. (۱۳۸۲) **مذهب علیه مذهب** (مجموعه آثار)، جلد ۲۲، چاپ چهارم، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۸. _____ . (۱۳۵۵) **جهت گیری طبقاتی در اسلام: بی جا**.
۲۹. _____ . (۱۳۷۹) **تاریخ شناخت ادیان**، (مجموعه آثار)، جلد ۱ و ۱۴، تهران: سهامی انتشار.
۳۰. _____ . (۱۳۸۰) **جهت گیری طبقات در اسلام**، (مجموعه آثار)، جلد ۱۰، چاپ چهارم، تهران: انتشارات قلم.
۳۱. _____ . (۱۳۸۲) **تشیع علوی و تشیع صفوی** (مجموعه آثار)، جلد ۹، تهران: انتشارات چاپخش.
۳۲. _____ . (۱۳۸۴) **مجموعه آثار ۱۲ (تاریخ تمدن)** جلد ۲، تهران: انتشارات قلم.
۳۳. _____ . (۱۳۸۹) **با مخاطب های آشنا** (مجموعه آثار)، جلد ۱، تهران: انتشارات چاپخش.
۳۴. _____ . (۱۳۹۲) **درباره روحانیت**، مشهد: نشر سپیده باوران.
۳۵. _____ . (۱۳۹۳) **علی (ع)** (مجموعه آثار)، جلد ۲۶، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات آمون.
۳۶. _____ . (۱۳۹۵) **حسین وارث آدم** (مجموعه آثار)، جلد ۱۹، چاپ بیست و یکم، تهران: انتشارات قلم.
۳۷. _____ . (بی تا الف) **تاریخ و شناخت ادیان**، بی جا: چاپخانه دیبا.
۳۸. _____ . (بی تا ب) **تشیع علوی و تشیع صفوی: بی جا**.
۳۹. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۳) **نوشته های اساسی شریعتی**، تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
۴۰. کریمی مله، علی وحید ذوالفقاری. (۱۳۹۰) «دالها و دگرهای روشن فکری»، **مجله رهیافت انقلاب اسلامی**، سال پنجم، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۹۰، صص ۳-۲۸.
۴۱. طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۷) **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: انتشارات کویر.
۴۲. قریشی، فردین. (تابستان و پاییز ۱۳۸۸) «علی شریعتی و تحلیل دینی مناسبات اجتماعی»، **نشریه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی**، شماره ۲۱، صص ۲۳۳-۲۵۶.
۴۳. محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۱) «جایگاه عالم دینی»، **مجله اندیشه**، سال اول، شماره ۳ و ۴، صص ۹۰-۶۸.
۴۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸) **نامه تاریخی استاد مطهری به امام خمینی**. تهران: انتشارات صدرا.

۴۵. میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴) **تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشن‌فکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران**، ترجمه جلال توکلیان، تهران: نشر طرح نو.
۴۶. نبوی، سید عبدالامیر. (۱۳۸۸) «دین و دولت در دوره پهلوی دوم»، **مجموعه مقالات بررسی و نقد مبانی سکولاریسم**، به همت علی‌اکبر کمالی اردکانی، چاپ دوم، صص ۳۶۲ - ۳۳۵.
۴۷. نروزی، محمدجواد و سعید باغستانی. (۱۳۹۵) «بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان پیرامون نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی»، **دو فصلنامه معرفت سیاسی**، سال ۸ شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۱۰۵ - ۸۵.
۴۸. یعقوبی، عبدالرسول. (۱۳۸۴) «نظریه‌پردازی برای انقلابی که هرگز اتفاق نیفتاد»، **فصلنامه آموزه**، شماره ۷، صص ۴۳۹ - ۳۹۷.
۴۹. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۷۵) «روحانیت شیعی و غرب»، **مجله کیان**، شماره ۳۵، صص ۴۹ - ۴۴.