

صورت‌بندی شریعتی از جایگاه اجتماعی مرجعیت شیعه: مرجعیت به مثابه‌ی «گروه منزلتی»

کمال رضوی^۱

چکیده

در پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص مرجعیت، غالباً از عنوان «نهاد» برای آن استفاده شده است، با این حال تلقی‌هایی از مرجعیت به مثابه‌ی کلیتی با ساختار شبه‌کاست که مبتنی بر امتیازهای انحصاری و حقوق ویژه‌ی مفروض است، نیز در برخی گرایش‌های دین‌شناسانه (نظیر نظریه‌ی دکتر علی شریعتی) قابل رهگیری است. متفکرانی نظیر دکتر علی شریعتی معتقدند که در اسلام، سلسله‌مراتب و امتیازهای انحصاری ویژه برای افرادی خاص پیش‌بینی نشده و رابطه‌ی انسان با خدا در این دین، به طور مستقیم و بلاواسطه تعریف شده است. بر این اساس، فهم کتاب و سخنان پیشوایان دین، نبایستی به عنوان حق انحصاری یک گروه خاص درآید. از منظر ایشان، به طور اساسی در اسلام جایگاهی به نام روحانیت که در مقابل مفهوم جسمانی نشسته و به عنوان واسطه‌ی خدا و خلق تعیین شده باشد، وجود ندارد؛ بلکه در سنت اسلامی، افرادی به نام علما و دانشمندان حضور داشته‌اند که ویژگی مشخصه‌ی آنها نه تعلق به یک گروه منزلتی ویژه و حقوق و امتیازهای انحصاری، که تخصص در یکی از علوم دینی است. به عقیده‌ی این نواندیش دینی، نظام سلسله‌مراتبی روحانیت، به طور خاص، محصول شکل‌گیری مناسبات خاصی بین برخی متولیان دین با قدرت سیاسی در عصر صفویه بوده است و چنین سلسله‌مراتبی با آموزه‌های اسلام پیوند الزامی ندارد. رویکرد شریعتی در فهم برخی ساختارهای گروه مفسران رسمی دین، قرابت زیادی با مفهوم «گروه منزلتی» و بر دارند. در این مقاله، تلاش ما این است که به بررسی امکان اطلاق مفهوم «گروه منزلتی» به مرجعیت بپردازیم.

یک گروه منزلتی، مجموعه‌ای از اشخاص است که به گونه‌ای سازمان یافته‌اند که امتیازات انحصاری اجتماعی خود را محافظت نموده یا گسترش بخشند و از بستار اجتماعی خود در مقابل عوامل اجتماعی بیرونی مراقبت نمایند. سه ویژگی اصلی گروه منزلتی عبارتند از: «تعلق به یک سبک زندگی مشخص»، «در اختیار داشتن امتیازهای انحصاری» و «استفاده از مکانیزم‌های بازتولید و طرد اجتماعی».

در این مقاله پس از بررسی مفهومی «گروه منزلتی»، به ارزیابی امکان اطلاق این مفهوم بر مرجعیت شیعه در ایران پرداخته‌ایم. بررسی صورت‌گرفته نشان می‌دهد که تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی می‌تواند وجه مهمی از جایگاه اجتماعی آن را ترسیم و بازنمایی کند؛ بازنمایی‌ای که در تلقی مرجعیت به مثابه‌ی مفاهیم دیگری نظیر «نهاد اجتماعی» و «نهاد مدنی» مغفول می‌ماند.

کلمات کلیدی

مرجعیت شیعه، گروه منزلتی، سبک زندگی مرجعیت، امتیازهای انحصاری مرجعیت، مکانیزم‌های بازتولید و طرد اجتماعی در مرجعیت.

۱. مقدمه و طرح مساله

هرچند در پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص مرجعیت، غالباً از عنوان «نهاد» برای آن استفاده شده است (گرچه در این پژوهش‌ها، مفهوم «نهاد مرجعیت» مورد بحث قرار نگرفته و کاربرد آن، مبهم است)، با این حال تلقی‌هایی از مرجعیت به مثابه‌ی کلیتی با ساختار شبه‌کاست که مبتنی بر امتیازهای انحصاری و حقوق ویژه‌ی مفروض است، نیز در برخی گرایش‌های دین‌شناسانه (به ویژه نواندیشی دینی) قابل رهگیری است.

متفکرانی نظیر دکتر علی شریعتی معتقدند که در اسلام، سلسله‌مراتب و امتیازهای انحصاری ویژه برای افرادی خاص پیش‌بینی نشده و رابطه‌ی انسان با خدا در این دین، به طور مستقیم و بلاواسطه تعریف شده است. بر این اساس، فهم کتاب و سخنان پیشوایان دین، نبایستی به عنوان حق انحصاری یک گروه خاص درآید. از منظر ایشان، به طور اساسی در اسلام

^۱ . فارغ التحصیل کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی دانشگاه تهران

جایگاهی به نام روحانیت که در مقابل مفهوم جسمانی نشسته و به عنوان واسطه‌ی خدا و خلق تعیین شده باشد، وجود ندارد؛ بلکه در سنت اسلامی، افرادی به نام علما و دانشمندان حضور داشته‌اند که ویژگی مشخصه‌ی آنها نه تعلق به یک گروه منزلتی ویژه و حقوق و امتیازهای انحصاری، که تخصص در یکی از علوم دینی است. به عقیده‌ی این نواندیش دینی، نظام سلسله‌مراتبی روحانیت، به طور خاص، محصول شکل‌گیری مناسبات خاصی بین برخی متولیان دین با قدرت سیاسی در عصر صفویه بوده است و چنین سلسله‌مراتبی با آموزه‌های اسلام پیوند الزامی ندارد. گرچه دکتر شریعتی در مقاطع متعددی بر نقش اجتماعی و سیاسی علمای دینی تأکید کرده و به عقیده‌ی ایشان، این گروه، حضوری فعال و پیشروانه در تحولات اجتماعی و سیاسی داشته‌اند، اما تلقی غالب از اندیشه‌ی دکتر شریعتی این است که روحانیت به عنوان یک نظام سلسله‌مراتبی با حقوق انحصاری، و با توضیحاتی که داده شد، به مثابه‌ی یک گروه منزلتی، منطبق بر آموزه‌های اسلام نمی‌داند. اگر بخواهیم روشن‌تر سخن بگوییم، می‌توان اندیشه‌ی دکتر شریعتی در خصوص روحانیت را این‌گونه صورت‌بندی کرد که تشیع در طول تاریخ و به ویژه از دوره‌ی صفویه که در آن برخی از عالمان اسلامی نزدیکی بیشتری به حکومت یافتند، به طور همزمان، هم دارای یک گروه منزلتی متشکل از روحانیان بوده و هم مجموعه‌ای از علمای دینی که تشکلیابی چندانی نداشته، فاقد نظام سلسله‌مراتبی و امتیازهای ویژه بوده‌اند:

«همان‌طور که تشیع از «حرکت» تبدیل به «انستیتوسیون و نظام» می‌شود، و احساس شیعی از شناخت یک مکتب آگاهانه‌ی فکری تبدیل به یک احساس حب و بغض نسبت به اشخاص تاریخی می‌شود، همان‌طور هم در آن دوره [حکومت صفویه]، «عالم» بیشتر به «روحانی» تبدیل می‌شود! ... این تیپ‌ها [روحانیان] کم‌کم زیاد شدند و مورد تشویق قرار گرفتند، رسمی شدند، تایید شدند، قدرت‌ها عملاً این روحانیون را در کنار علمای شیعی تقویت کردند و توده‌ی عامی هم طبعاً با اینها راحت‌تر کنار می‌آمدند ... به این ترتیب، شخصیت‌هایی که در حقیقت عالم شیعی بودند، کم‌کم ضعیف‌تر شدند و شخصیت‌هایی در کنارشان به نام روحانی شیعی و در میان‌شان تقویت شدند، به طوری که دو اصطلاح خلط شده و کلمه‌ی روحانی تعمیم یافته، و ما به عالم شیعی، روحانی هم می‌گوییم و به روحانی شیعی، عالم هم می‌گوییم. در اسلام و تشیع ما «عالم» داریم که رابطه‌ی او با مردم رابطه‌ی عالم و شاگرد، متخصص و غیرمتخصص، روشنفکر و توده است. اما «روحانی» اصطلاح مسیحیت است و تیپ آن تیپ برهمنان، مغان، کشیشان، موبدان، خاخام‌ها و رهبانان ... در مذاهب دیگر که مقامات ارثی یا ذاتی بودند و مثل اشراف دارای خصوصیات نژادی و موروثی و حقوق طبقاتی و انحصاری، به شایستگی فردی و علم ربی نداشت و رابطه‌شان با مردم، از نوع اشراف و نجیب‌زادگان و توده‌ی بی‌تبار و پست، یا سید و ناسید، «روحانی» و «جسمانی» بود و به صورت نه تعلم، بلکه ارادت، و نه تقلید فنی، بلکه تقلید فکری و ... روحانی و عالم شیعی از کنار مردم برخاست و در کنار سلطان صفوی نشست، تشیع مردمی تبدیل شد به تشیع دولتی، بعد تشیع به دو قسم منقسم شد. یکی تشیع علوی که از آغاز اسلام بود و هنوز هم خوشبختانه هست، و یکی تشیع صفوی که تا آن تاریخ نبود و با تحریف مسخ تشیع علوی به وجود آمد و هنوز هم متأسفانه هست» (شریعتی (دکتر) علی، ۱۳۷۹، صص. ۱۹۷-۱۸۵).

«در اسلام سازمان روحانیت (Eglise) به معنی مسیحی آن وجود ندارد و تولیدهای فکری و اعتقادی را در مذهب حذف کرده و بر خلاف مسیحیت کسانی به‌عنوان صاحبان وسایل آموزش و شورای تعیین اصول اعتقادی و ... وجود ندارند و حتی بطوریکه بسیاری از علمای بزرگ بصراحت گفته‌اند که تقلید در اعتقادات «نجس» است، برای مجال‌دادن به آزادی استنباط و ابراز عقاید است تا سلسله‌مراتب اداری عقیده را ببند نکشد و بخش‌نامه‌های اندیشه‌کش سراره‌های نبوغ را نمیراند و به قول جامعه‌شناسان حرکت (mouvement) به تحجّر و انتظام و ثبوت (institution) بدل نگردد. و بطور کلی هدف عدم تمرکز (décentralisation) افکار و آراء و بینش‌ها و روش‌هاست. پیدااست که این تمرکز با اتحاد و اتفاق سیاسی روحانیون بر سر مسائل حیاتی جامعه که بسیار لازم و منطقی است فرق دارد». (بخش «سلمان پاک» در: شریعتی (دکتر) علی (۱)، «مجموعه آثار شماره‌ی ۲۱: روش شناخت اسلام»، صص. ۱۸).

«شرایط اجتماعی، وضع طبقاتی، روحی که بر اجتماع غالب است در علائم اجتماعی ویژه‌ای تشخیص می‌یابد. مد لباس، مراسم اجتماعی، آداب معاشرت، وضع آرایش، رفتار اجتماعی، [؟] همه نشانه‌های تشخیص خانوادگی، گروهی و طبقاتی به شمار می‌آیند. در روسیه قبل از انقلاب ریش‌های دراز نشانه اشرافیت بود و در ایران باستان

حتی ریش‌های بافته مصنوعی می‌گذاشتند چنان که در مجسمه‌ها و تصویب‌های پادشاهان آشوری و هخامنشی و ساسانی در تخت جمشید و [؟] دیده می‌شود. در فرانسه قبل از انقلاب گیسوان بافته مصنوعی چنین معنایی را در برداشت. روحانیت تشخص اجتماعی خود را در لباس‌های بلند با آستین‌های دراز و گشاد و ریش‌های بلند نشان می‌داد. لباس و آرایش مغان و موبدان زرتشتی و خاخام‌های یهودی و بطریق (پاتریارش)‌های ارتدکس مسیحی و تحت تاثیر آنها برخی روحانیون اسلامی نمونه آن است. در چین اشراف جامه‌ها را به اندازه‌ای بلند می‌گرفتند که مثل لباس عروس چند متری دنباله پیدا می‌کرد که آن را در سبدهای خاصی که چرخ داشت می‌نهادند و غلامان از پشت سر می‌بردند» (بخش «تاریخ، جامعه» در: شریعتی (دکتر) علی (۱)، «مجموعه آثار شماره ۳۵: آثار گونه‌گون»، ص ۵۴).

«گسترش مسائل مذهبی، به علت توسعه روابط اجتماعی و توسعه علوم و افکار و احتیاجات مادی و معنوی انسان، رفته رفته مساله تخصص را در تاریخ اسلام پدید آورد. درست همانگونه که در سرگذشت فلسفه یونانی می‌بینیم. به این علت، به طور طبیعی، کسانی پدید آمدند که همه کوشش خود را وقف تعلیم و تعلم علوم مذهبی کردند زیرا، برخلاف صدر اسلام، همه نمی‌توانستند لاقلاً مسائل مذهبی مورد احتیاج خود را، در ضمن اشتغال به کارهای دیگر زندگی فرا گیرند. این بود که پیدا شدن عده‌ای به نام «علمای مذهبی» ضرورت پیدا کرد. اما از نظر حقوقی، جامعه شناسی و سیاسی فرق است میان «ضرورت» و «رسمیت». وجود علمای پزشکی و فیزیکی ضروریست، اما اینان مقامات خاص انحصاری رسمی نیستند بنابراین، در پزشکی و یا فیزیک استبداد و اختناق و تحجر و توقف نمی‌توانند بوجود آورند اما، اگر رسمی می‌بودند، چنین قدرتی را پیدا می‌کردند». (بخش «اسلام چیست» در: شریعتی (دکتر) علی (۱)، «مجموعه آثار شماره ۳۰: اسلام‌شناسی»، ص ۱۱).

رویکرد اندیشمندانی نظیر دکتر شریعتی در فهم برخی ساختارهای گروه مفسران رسمی دین، قرابت زیادی با مفهوم «گروه منزلتی» وبر دارند. از این رو، در ادامه، تلاش ما این است که به طور اجمالی به بررسی امکان اطلاق چنین مفهومی به مرجعیت پیردازیم تا مشخص شود که صورت‌بندی ارائه‌شده از روحانیت در ادیان مختلف (و به طور خاص تشیع) توسط شریعتی واجد چه مبادی جامعه‌شناختی و نظری‌ای بوده است.

۲. مفهوم «گروه منزلتی»

«گروه منزلتی» مفهومی ماخوذ از جامعه‌شناسی وبر است و ریشه در تفاوت نظرگاه جامعه‌شناسان وبری و مارکسیست در بحث قشربندی/طبقات اجتماعی دارد.^۲ از نظرگاه مارکس، تفاوت‌های بنیادین در جامعه، و در نتیجه پایه‌ی تمامی اشکال گروه‌بندی‌های اجتماعی، دارای مشخصه‌ی اقتصادی هستند؛ به این معنا که، قشربندی اجتماعی، در ارتباط با مالکیت خصوصی تعیین می‌شود. از نظر جامعه‌شناسان مارکسیست، نابرابری‌ها، تفاوت‌ها، سلسله‌مراتب و تمایزهای درون جامعه، می‌توانند تا رسیدن به بنیادی از روابط اقتصادی رهگیری و بر مبنای این روابط توضیح داده شوند. در مقابل، بر مبنای کار ماکس وبر، می‌توان ابعاد گسترده‌ای از قشربندی اجتماعی (نظیر قدرت، تمایزهای اقتصادی و فرهنگی) را بازشناسی کرده و در نتیجه ما نیازمند تصویری بس پیچیده‌تر و جامع‌تر از قشربندی اجتماعی هستیم. در حالی که جامعه‌شناسان مارکسیست، ابعاد نابرابری در جوامع انسانی را عموماً بر مبنای مشخصه‌ی اقتصادی تبیین می‌کنند، جامعه‌شناسان وبری، در پی آزمون وجوه متعدد دیگر نابرابری در جوامع انسانی هستند. بر این مبنای، مفهوم «گروه منزلتی» از سوی جامعه‌شناسان وبری به عنوان مفهومی در مقابل «طبقه‌ی اقتصادی» جامعه‌شناسی مارکسیستی مطرح می‌گردد. در حالی که جامعه‌شناسان مارکسیست کلاسیک، محو شدن طبقات اقتصادی در پی از بین رفتن مالکیت خصوصی را در سوسیالیسم پیش‌بینی کرده‌اند، وبر چنین پیش‌بینی کرده که تفاوت‌های منزلتی و تضاد گروه‌های منزلتی، چه در جامعه‌ی سرمایه‌داری و چه در دوران مفروض سوسیالیسم، به حیات خود ادامه خواهند داد (Turner, Bryan S., 1988, pp. 1-2). وبر در مقام مقایسه‌ی طبقات و گروه‌های منزلتی می‌گوید:

«طبقات گروه‌هایی از مردم هستند که در زمینه‌ی منافع معینی از موقعیت اقتصادی یکسانی برخوردارند. مالکیت یا عدم مالکیت کالاهای مادی و یا بهره‌مند بودن از مهارت‌های مشخص، «موقعیت طبقاتی» را تشکیل می‌دهد.

^۲. گرایش‌های مارکسیستی در جامعه‌شناسی، عمدتاً به جای مفهوم قشربندی، از طبقات اجتماعی استفاده می‌کنند چرا که معتقدند مفهوم قشربندی، به یک معنا، این نابرابری‌ها را طبیعی نشان می‌دهد.

«منزلت» عبارت است از داشتن یا نداشتن حیثیت یا اعتبار اجتماعی؛ و عمدتاً سبک زندگی افراد است که «منزلت» آنها را تعیین می‌کند و به نمایش می‌گذارد. حیثیت اجتماعی ممکن است با یک موقعیت طبقاتی مشخص ارتباط مستقیم داشته باشد... اما ضرورتاً چنین نیست» (Turner, Bryan S., 1988, pp. 1-2).

«با کمی ساده‌سازی، می‌توان گفت که «طبقات» بر حسب رابطه‌شان با تولید و تحصیل کالا قشربندی می‌شوند، حال آنکه قشربندی «گروه‌های منزلتی» بر اساس اصول حاکم بر مصرف کالا، به شکلی که «سبک زندگی» گروه‌شان تعیین می‌کند، قرار دارد» (وبر، ماکس، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۱)

بحث کوتاه فوق را برای روشن کردن زمینه‌ی پیدایش مفهوم «گروه منزلتی» در جامعه‌شناسی وبر آوردیم. به عنوان یک نکته‌ی مقدماتی دیگر، می‌توان به ارتباط گروه منزلتی با «پایگاه اجتماعی» در کار وبر اشاره کرد. پایگاه اجتماعی، عمدتاً بر موقعیت یک «فرد» در جامعه دلالت دارد؛ چنانچه درصد مطالعه‌ی گروه‌ها یا جماعت‌های اجتماعی^۳ باشیم، بایستی از تعریف پایگاه اجتماعی فردی به مفاهیم گروه‌ها و جماعت‌های منزلتی و سبک‌های زندگی جمعی چرخش نماییم. در حالی که سنت جامعه‌شناسی آمریکایی علاقمند به سنجش پایگاه اجتماعی فردی (عمدتاً از طریق معیارهای کمی) است، سنت برخاسته از نظریه‌ی وبر، بیشتر به سرچشمه‌ها، پشتوانه‌ها و پیامدهای اجتماعی گروه‌های منزلتی به عنوان مجموعه‌های اجتماعی ترکیبی و منسجم، علاقمند است (Turner, Bryan S., 1988, p.5).

با این مقدمه می‌توان به تعریف گروه‌های منزلتی در نظریه‌ی وبر پرداخت: گروه‌های منزلتی، جماعت‌هایی هستند که از یک سبک زندگی مشابه، نظام اخلاقی یکپارچه و زبان یا فرهنگ مشترک برخوردارند. نتیجه‌ی چنین ویژگی‌های فرهنگی مشترکی، تولید جماعت‌های منسجم و به هم پیوسته و مجزای از بیرون هستند که به گونه‌ای سامان یافته‌اند که برخورداری‌شان از منافع یا امتیازهای انحصاری فرهنگی و اجتماعی را محافظت کنند (Turner, Bryan S., 1988, p.6).

آنچه که بیش از همه در تعیین «سبک زندگی» دخالت دارد، علاوه بر مصرف کالاها، محدودیت‌های ناظر بر مرادوی «اجتماعی»^۴ است. این محدودیت‌ها ممکن است ازدواج‌های معمولی را در چارچوب یک گروه منزلتی محدود کنند و به همسرگزینی درون‌گروهی کامل منجر شوند.

گروه منزلتی، جمعی از عاملان اجتماعی است که در یک محیط اجتماعی بزرگ‌تر، به شکل موفقیت‌آمیزی از منزلت اجتماعی ویژه‌ای برخوردار شده، و امتیازات اجتماعی معینی را بدست آورده‌اند.^۵ گروه‌های منزلتی، دارای دسترسی انحصاری به منابع کمیاب، به ویژه منابعی که دارای خصوصیت فرهنگی، اخلاقی و نمادین (نه الزاماً مادی و اقتصادی) می‌باشند، هستند. گروه‌های منزلتی، گرایش به بازتولید یک سبک زندگی معین و وراثت فرهنگی دارند. این گروه‌ها در جستجوی بازتولید خود از طریق مکانیزم‌های تحصیلی، برای جلوگیری از تحرک بیگانگان^۶ (عاملان اجتماعی بیرونی) و تاکید بر انحصارگرایی^۷ خود و وابستگی درونی^۸ هستند.

بدین ترتیب، یک گروه منزلتی، مجموعه‌ای از اشخاص است که به گونه‌ای سازمان یافته‌اند که امتیازات انحصاری اجتماعی خود را محافظت نموده یا گسترش بخشند و از بستار اجتماعی^۹ خود در مقابل عاملان اجتماعی بیرونی مراقبت نمایند.^{۱۰} گروه منزلتی در بسته‌ترین و متصلب‌ترین شکل خود، به یک کاست بسته تبدیل می‌شود. در چنین وضعیتی، نه تنها سنت‌ها و میثاق‌ها و قوانین، بلکه آیین‌ها نیز تفاوت‌های منزلتی را تضمین می‌کنند. در چنین وضعیتی، هر گونه تماس فیزیکی کاست «بالتر»، با یک عضو کاست «پایین‌تر» از نظر آیینی، عملی زشت و لکه‌ای ننگ تلقی می‌شود که باید با اقدام مذهبی آن را جبران کرد. ساختار منزلتی، در جاهایی امکان تبدیل شدن به ساختار کاستی را دارد که تفاوت‌های زیربنایی، تفاوت‌های قومی باشد. در واقع «کاست» شکل عادی زندگی جماعت‌های قومی‌ای است که به شیوه‌های «اجتماعی شده» در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. این جماعت‌های قومی به رابطه‌ی خونی و منع «برون‌همسرگزینی» و مرادوی اجتماعی معتقدند (وبر، ماکس، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۶).

3. social collectivities

۴. وبر با تاکید بر قید «اجتماعی» مرادوی، این نوع مرادوات را از مرادوات اقتصادی که تابع مقاصد کارکردی اقتصادی یا کسب و کار است، تفکیک می‌کند.

۵. «گروه منزلتی، مشتمل است بر مجموعه‌ای از افراد که به دلیل موقعیت‌شان در یک گروه بزرگ‌تر، از نوع و درجه‌ی ویژه‌ای از منزلت برخوردارند و احتمالاً مدعی انحصارات ویژه‌ای نیز هستند» (وبر، ماکس، ۱۳۸۴، صص. ۱۰۱-۱۰۰).

6. outsiders

7. exclusiveness

8. particularism

9. social closure

10. Turner, Bryan S., Ibid, pp. 5-8.

بدین ترتیب روشن است که گروه‌های منزلتی، در وضعیت عمومی خود در نظریه‌ی وبر، با کاست‌ها معادل و هم‌سنگ نیستند؛ بلکه کاست شکل خاصی از گروه منزلتی است که بر مبنای قومیت شکل گرفته است. وبر در جایی صریحاً گروه‌های منزلتی را به دو دسته‌ی «گروه منزلتی بسته (نسبی)» و «گروه منزلتی باز» تقسیم کرده است، و کاست را نوعی گروه منزلتی بسته قلمداد کرده، در حالی که توضیحی در خصوص ویژگی‌های اختصاصی گروه‌های منزلتی باز ارائه نکرده است (وبر، ماکس، ۱۳۸۷، ص. ۴۷۰). چنانکه گفته شد، گروه‌های منزلتی ملازم با انحصاری کردن کالاها یا فرصت‌های مادی یا فکری بوده و بر جدایی و طرد کردن متکی‌اند. وبر در شرح گروه منزلتی «ادیبان چینی» به برخی از امتیازهای انحصاری و مزایای منزلتی آنها اشاره کرده است: معافیت از بیگاری، معافیت از تنبیه بدنی، بهره‌مندی از مستمری (حقوق) (وبر، ماکس، ۱۳۸۷، ص. ۵۰۷). افزون بر اینها، امتیازات انحصاری ممکن است انواعی از امتیازهای افتخاری، نظیر حق پوشیدن یک لباس خاص، خوردن غذاهایی که برای دیگران تابو محسوب می‌شود، حمل یک سلاح خاص، حق انجام فعالیت‌های غیرحرفه‌ای هنری (مثلاً نواختن یکی از آلات موسیقی) و مواردی از این قبیل را نیز شامل شود. انحصارهای مادی، یکی از موثرترین ابزارهای طرد دیگر گروه‌ها به وسیله‌ی گروه‌های منزلتی می‌باشند. کالاهای خاصی موضوع انحصارطلبی‌های گروه‌های منزلتی قرار می‌گیرد. این انحصارها به طور کلی شامل «املاک وقفی» و گاه تملک رعیت و بنده و سرانجام تجارت کالایی خاص می‌شود. در میان گروه‌های منزلتی ممتاز، نوعی ارزش سلبی صلاحیت وجود دارد که مانع از انجام کار بدنی معمولی می‌شود. غالباً هر نوع فعالیت عقلانی سودجویانه و به خصوص «فعالیت کارفرمایانه» از دیدگاه گروه‌های منزلتی ممتاز، نوعی ناشایستگی تلقی می‌شود (وبر، ماکس، ۱۳۸۷، صص. ۲۱۹-۲۱۴).

یکی از مسائل دیگری که در چارچوب گروه منزلتی مطرح می‌شود، «ازدواج درون‌گروهی» است. وبر تبیین خود از علت این شکل ویژه‌ی ازدواج‌ها را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«منافع خانواده‌ها در انحصاری کردن دامادهای بالقوه دست‌کم به اندازه‌ی منفعت در انحصاری کردن دختران اهمیت دارد. باید برای دختران این حلقه، شوهرهای مناسب پیدا شود. با محصور شدن فزاینده‌ی گروه منزلتی، فرصت‌های عادی اشتغال به نوعی انحصار قانونی در زمینه‌ی واگذاری مشاغل خاص به اعضای آن گروه تبدیل می‌شود» (وبر، ماکس، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۹).

بدین ترتیب، از نظر وبر، ازدواج‌های درون‌گروهی، مکانیزمی برای حفظ امتیازهای و مزایای انحصاری در گروه منزلتی است. با وصف فوق، می‌توان ویژگی‌های گروه‌های منزلتی را به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

۱. گروه‌های منزلتی، جماعت‌هایی دارای یک سبک زندگی مشابه، نظام اخلاقی یکپارچه و زبان یا فرهنگ مشترک می‌باشند.
۲. گروه‌های منزلتی دارای برخی امتیازهای انحصاری و مزایای منزلتی ویژه هستند که این امتیازها را از معرض دسترسی دیگران دور داشته و از آنها محافظت می‌کنند.
۳. گروه‌های منزلتی، تمایل به بازتولید یک سبک زندگی معین و وراثت فرهنگی دارند. این گروه‌ها به بازتولید خود از طریق مکانیزم‌های تحصیلی، برای جلوگیری از دسترسی عواملان اجتماعی بیرونی به امتیازهای انحصاری و طرد آنها گرایش دارند.

با روشن شدن نسبی مفهوم و مشخصه‌های گروه‌های منزلتی اکنون می‌توانیم به بررسی امکان انطباق مرجعیت بر مفهوم گروه منزلتی و ارزیابی تلقی اندیشمندانی که روحانیت و مرجعیت را با ویژگی‌های گروه‌های منزلتی چارچوب‌بندی و فهم می‌کنند، بپردازیم.^{۱۱}

۳. انطباق مفهوم «گروه منزلتی» بر «مرجعیت»

پیش از آنکه اطلاق ویژگی‌های سه‌گانه‌ی فوق را بر مرجعیت مورد ارزیابی قرار دهیم، این نکته‌ی مقدماتی شایان ذکر است که در این بررسی، مرجعیت به عنوان بخشی از مجموعه‌ای بزرگ‌تر که فقها و روحانیان تشکیل‌دهنده‌ی آن هستند، باید مدنظر قرار گیرد. ضمن آنکه در خلال بحث‌های خود از ویژگی‌های انحصاری مراجع نیز سخن می‌گوییم، اما باید توجه کرد که تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی، بدون توجه به مجموعه‌ی وسیع‌تری که مرجعیت در درون آن قرار دارد امکان‌پذیر

^{۱۱} . در میان جامعه‌شناسان متأخر، بوردیو با طرح «سرمایه‌ی مذهبی» و «نفع مذهبی»، مفهوم گروه منزلتی وبر و جامعه‌شناسی دین وی را به گونه‌ای تملیق کرده است؛ اما از آنجاکه طرح نظریه‌ی بوردیو در اینجا، دریچه‌ی جدیدی را می‌گشاید که از بحث گروه منزلتی وبر فراتر می‌رود، از استناد به بحث بوردیو و فراروی وی از کار وبر در اینجا خودداری می‌کنیم. برای توضیح کوتاهی در باب نظریه‌ی بوردیو در خصوص نفع و سرمایه‌ی مذهبی، بنگرید به: شوارتز، دیوید، ۱۳۸۷.

نیست. به این مفهوم که مرجعیت در ربطش با حوزه‌های علمیه (طلاب علوم دینی، مدرسان سطوح حوزه و فقها و مجتهدان طراز اول که الزاماً در جایگاه مرجعیت قرار ندارند) و جامعه (مقلدان) قابل فهم است و با قطع نظیر از چنین ربطی، نمی‌توان به بررسی مرجعیت به مثابه‌ی یک کلیت مجزا پرداخت. در نتیجه طبیعی است که بسیاری از ویژگی‌هایی که بر آنها تاکید می‌کنیم در زمینه‌ای عام، در خصوص روحانیان و فقها نیز صادق باشند و مراجع نیز از حیث ارتباط با آنهاست که واجد این ویژگی‌ها تلقی می‌گردند. برخی مسائلی که بر آنها تاکید می‌گردد نیز اختصاصاً به جایگاه مرجعیت مربوط می‌شود. با ذکر این نکته‌ی مقدماتی، می‌توان به بحث اصلی پرداخت.

۱.۳. سبک زندگی

چنانکه اشاره شد، مسأله‌ی سبک زندگی در گروه‌های منزلتی بیش از هر چیز توسط دو عامل مصرف کالا و محدودیت‌های ناظر بر مراودات اجتماعی تعیین می‌شود. بنابراین در ارزیابی سبک زندگی مرجعیت، بحث خود را بر همین دو عامل متمرکز می‌کنیم.

مصرف کالاهای فرهنگی توسط مراجع نیز با قید و بندهای زیادی همراه است. تفریحاتی نظیر حضور در سینما، پارک، تئاتر، کنسرت‌های موسیقی و ... از نظر مراجع سبک و غیرقابل قبول تلقی می‌گردد. تقریباً محال است که گزارشی از حضور یکی از مراجع تقلید در یک اجرای تئاتر بتوان یافت. اگر محدودیت‌های شرعی نظیر حرمت گوش کردن به موسیقی طرب‌انگیز را نیز مدنظر قرار دهیم، می‌بینیم که مرزهای مصرف کالاهای فرهنگی در گروه منزلتی مفروض مرجعیت، توسط احکام شرع نیز استحکام بیشتری می‌یابند. افزون بر این، می‌توان به محدودیت گرایش به هنرها، محدودیت استفاده از ابزارهای تکنولوژیک جدید (نظیر ماهواره)، استفاده از وسایل ساده و بی‌پیرایه در منزل (و به عنوان نمونه، خودداری از استفاده از مبلمان)، بی‌علاقه بودن به استفاده از زبان خارجی، عدم مسافرت به کشورهای غیراسلامی، سفر سیاحتی، جابه‌جا شدن، اجتناب از استفاده از وسایل نقلیه عمومی، عدم مراجعت به اماکنی جز اماکن عبادی و آموزشی به عنوان شاخص‌هایی از سبک زندگی و مصرف کالاهای فرهنگی خاص اشاره کرد که عمدتاً در میان مراجع قابل رهگیری است و در سطوح روحانیان پایین‌تر از مرجعیت، محدودیت‌های این چنینی، به میزان بسیار کمتری دیده می‌شود.

روحانیان از دیرباز در ایران دارای لباسی ویژه هستند که آنها را از سایر اقشار و گروه‌های اجتماعی مجزا می‌سازد. به رغم تلاش‌های گسترده‌ی حکومت رضاشاه که در مقاطعی شکل خصومت‌آمیز و اجباری نیز به خود گرفت، روحانیان در مقابل سیاست متحدالشکل کردن لباس و کنار نهادن لباس سنتی روحانیان مقاومت کردند. گرچه که لباس روحانیان در قرون گذشته‌ی جامعه‌ی ایرانی که مردم از لباس‌های سنتی استفاده می‌کردند، تمایز پررنگی ایجاد نمی‌کرد، این تمایز در شرایط امروز جامعه‌ی ایرانی که استفاده از پوشش سنتی رنگ باخته، ظهور و بروز بیشتری یافته است.^{۱۲}

استفاده از زبان عربی برای تالیفات (و حتی تدریس از سوی برخی مراجع) یکی از رسم‌های جاری در مرجعیت است. در اینجا نیز برخی از مراجع تقلید، از شانیت مرجعیت به دور می‌دانند که آثار مهم و قابل توجه خود را به زبان غیرعربی عرضه کنند. در این زمینه نیز، استفاده از زبان ویژه، توسط سنت دینی و کلام پیشوایان دین که توصیه به استفاده از زبان عربی کرده‌اند، پشتیبانی و تشویق می‌گردد.

مَشْرَف شدن به محضر مراجع تقلید نیز آداب و ترتیب خاصی دارد که در دیگر گروه‌های اجتماعی بی‌نظیر است. برای مثال بسیار شایع است که افرادی که به محضر مراجع می‌روند، برای ابراز احترام، دست آنها را بوسند. در این مسائل، برخی مراجع حتی سنت‌ها و عادات ویژه‌ی خود را نیز دارند. برای مثال آیت‌الله بروجردی در شرایطی که کسی را فرامی‌خواند، اجازه‌ی بوسیدن دست را به وی نمی‌داد، اما چنانچه فردی خود متقاضی حضور نزد ایشان بود، بوسیدن دست از نظر ایشان بلاشکال تلقی می‌شد:

۱۲. تلاش برای نگهداشت و توجیه این تمایز پوشش، به خلق آثاری در زمینه‌ی نوع پوشش روحانیت نیز انجامیده است. کتاب «لباس روحانیت: چراها و بایدها» نمونه‌ای از این تلاش است که در آن با وام‌گیری از مفاهیم نماد و شعایر، تمایز لباس روحانیت توضیح داده شده و سپس طی فوایدی ده‌گانه برای لباس روحانیت ذکر شده است: اعلام آمادگی برای خدمات اجتماعی، تداعی و تذکر ارزش‌ها برای صاحب لباس، تداعی و تذکر ارزش‌ها برای دیگران، اعلام حضور اندیشه‌ی اصیل دینی، تصریح به آرمان‌ها، القای ناخودآگاه حقانیت، گزارشی از باطن جامعه و اهمیت دین، تبلیغ غیرمستقیم، بهره‌های معنوی و عنایات ویژه و قداست ذاتی لباس. برای توضیح بیشتر بنگرید به: عالم‌زاده نوری، محمد، ۱۳۸۷. در عین حال، برخی نتیجه‌ی تحقیقات میدانی حاکی از خودداری کردن بسیاری از طلاب از پوشیدن لباس روحانیت است. در این خصوص نیز بنگرید به: حسینی زاده، محمد علی، آسیب‌شناسی اجتماعی روحانیت، ص ۱۳.

«معمول این بود که وقتی خدمت ایشان می‌رسیدیم، دست ایشان را می‌بوسیدیم ولی گاهی اوقات، مانع می‌شدند که دست‌شان را ببوسیم. هر چند هم اصرار می‌کردیم فایده‌ای نداشت. گاهی اوقات، نه تنها مانع نمی‌شدند که دست‌شان را جلو هم می‌آوردند. این مسأله برای من، تا مدتی، سوال‌انگیز شده بود که سر این کار چیست؟ تا این که به خاطر تکرر، سر قضیه را فهمیدم و معلوم شد: آن گاه که ما خودمان، به اختیار، خدمت ایشان می‌رسیم، مانع از دست بوسیدن ما نمی‌شوند، ولی آن‌گاه که ایشان ما را خاطر کاری که دارند احضار می‌کنند، به هیچ وجه اجازه نمی‌دهند دست‌شان را ببوسیم زیرا این را بر خلاف ادب می‌دانستند که فردی را احضار کنند و بعد به او اجازه بدهند دستش را هم ببوسد. این دقت ایشان در رعایت ادب برای من بسیار اعجاب آور بود» (مجله حوزه: مصاحبه با آیت‌الله محمد فاضل لنکرانی، ۱۳۷۰).

در خصوص ازدواج‌های درون‌گروهی، آنچه که بر حسب شواهد و گزارش‌ها می‌توان گفت اینکه برگزیدن همسر برای فرزندان از سوی مراجع، معمولاً با در نظر گرفتن لوازمی همراه است و همسران عمدتاً از بین فرزندان علما و فقهای دیگر انتخاب می‌شوند و ازدواج‌های بین فرزندان مراجع امری کاملاً مرسوم است.^{۱۳} خاندان‌های متعددی در بین مراجع و علما قابل رهگیری است. به عنوان نمونه می‌توان به خاندان طباطبایی بروجردی،^{۱۴} خاندان صدر، خاندان حکیم و خاندان شیرازی اشاره کرد که جملگی در زمره‌ی گروه‌های برجسته‌ی علما و روحانیان می‌باشند. گرچه که مراجع زیادی از خانواده‌های کمترشناخته‌شده برخاسته‌اند و متقابلاً فرزندان بسیاری از مراجع نیز لباس و سنت پدران را کنار نهاده و مکلا بودن را بر معمم بودن برگزیده‌اند.

در نظام هنجاری مراجع، در خصوص علوم دینی ارزش‌گذاری‌های ویژه‌ای صورت می‌گیرد. برخی از علوم ارزشمندتر تلقی شده و تدریس و آموزش آنها حیثیت و منزلت بالاتری در پی دارد. برای مثال تفسیر قرآن برای سال‌ها در حوزه‌های علمیه از سوی مراجع مورد اقبال نبود. هم‌اکنون نیز چنین وضعیتی در خصوص تفسیر نهج‌البلاغه حاکم است. مراجع تقلید در حوزه‌ی درسی خود بایستی حتماً خارج فقه و خارج اصول را تدریس نمایند. برخی شاخه‌ها نظیر فلسفه نیز از دیرباز عموماً منزلت منفی و سلبی در پی داشته‌اند و در برابر تدریس آنها مقاومت‌هایی بروز می‌یافته است. بسیاری از مراجع تقلید - حتی مرجع عامه‌ای نظیر آیت‌الله بروجردی - با تدریس زبان انگلیسی به طلاب موافقت نکرده‌اند و چنین امری را منشاء ریزش هواداران خود تلقی نموده‌اند.

روحانیت و مرجعیت، دارای مراتب و جایگاه‌های درونی ویژه‌ای می‌باشد که این مراتب در قالب نام‌گذاری با القاب و عناوین خاص نظیر شیخ، سید، ملأ، علامه، آخوند، ثقه‌الاسلام، حجت‌الاسلام والمسلمین، حجت‌الاسلام، آیت‌الله و آیت‌الله‌العظمی از هم تفکیک می‌شوند. هر یک از این عناوین اقتضائات و سطح مراودات اجتماعی خاصی را در درون مجموعه‌ی روحانیت شکل می‌دهد.

بدین ترتیب می‌توان از وجود شاخص‌های نظام اخلاقی فراگیر و فرهنگ مشترک در مرجعیت به طور نسبی سخن گفت. مصرف کالاهای فرهنگی خاص و محدودیت‌های ناظر بر مرادده‌های اجتماعی نیز در مرجعیت قابل رهگیری است.

۲.۳. مرجعیت و امتیازهای انحصاری

شکل‌گیری مرجعیت (و در نگاهی عام، فقهای اسلامی) بر یک فرض اولیه مبتنی است و آن اینکه حق انحصاری تفسیر احکام دین و ارشاد و هدایت مسلمانان، از آن فقهاست که جانشینان پیامبر و امامان شیعه هستند. این حق انحصاری، از مراتب اولیه

^{۱۳}. به عنوان نمونه: آیت‌الله مرتضی حائری، فرزند ارشد آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی (مؤسس حوزه)، داماد آیت‌الله حجت کوه‌کمره‌ای (یکی از مراجع ثلاث قم پس از درگذشت آیت‌الله حائری) بودند. آیت‌الله سید محمد محقق داماد، داماد آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی بودند (پسوند «داماد» فامیلی ایشان نیز به همین اعتبار است). سید مصطفی خمینی (فرزند آیت‌الله خمینی) داماد آیت‌الله سیدمرتضی حائری بودند. آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی با دخترحجت‌الاسلام مهدی بروجردی (مشاور مؤسس حوزه علمیه قم، آیت‌الله حائری یزدی) ازدواج کرده‌اند. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (از مراجع فعلی) نیز داماد آیت‌الله گلپایگانی هستند. فرزند آیت‌الله سید احمد خوانساری (سید جعفر خوانساری)، داماد آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی بودند. آیت‌الله محمدتقی خوانساری (از مراجع ثلاث قم) داماد آیت‌الله اراکی بودند. آیت‌الله موسوی تبریزی (دبیرکل مجمع محققین و مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم) داماد آیت‌الله نوری همدانی می‌باشند. آیت‌الله صادق لاریجانی، داماد آیت‌الله وحید خراسانی می‌باشند. اخیراً نیز حجت‌الاسلام سیدعلی خمینی، آخرین فرزند حجت‌الاسلام والمسلمین سید احمد خمینی، با دختر حجت‌الاسلام والمسلمین شهرستانی، داماد و مسوول دفتر آیت‌الله سیستانی در ایران وصلت کرده است.

^{۱۴}. «از جمله امتیازات مرحوم آیت‌الله بروجردی شرافت بیت و جلالت خاندان است. خاندان جلیل طباطبائی، یکی از اصیل‌ترین بیوت شیعه است، که همواره در اعصار مختلفه، پرچمدار فقاقت و پاسدار معالم اهل بیت معصومین، سلام الله علیهم، بوده است...» (علوی، سید جواد، «مجله حوزه: خاندان و نسب آیت‌الله بروجردی»، ۱۳۷۰)

نظیر فهم و تفسیر قرآن و تشخیص اعتبار احادیث و سخنان پیشوایان دین و فهم و تفسیر آنها، تا مراتب بعدی که استخراج احکام دینی از منابع و ترویج و تبلیغ آن باشد را شامل می‌شود. نه تنها افراد عامی یا تحصیل کرده، حتی طلبه‌ی و روحانی‌ای که به درجه‌ی اجتهاد نرسیده، حق استخراج و صدور حکم شرعی را نداشته و باید در فروع دین مقلد مراجع باشند. گرچه این مساله در آغاز تمام رساله‌های عملیه‌ی مراجع مورد تاکید قرار می‌گیرد که تقلید تنها در فروع دین امکان‌پذیر است و در اصول دین نمی‌توان و نباید تقلید کرد، اما در عمل، این تقلید شرعی در فروع دین، دایره‌ی خود را تا فهم کتاب و سنت و حتی تاریخ اسلام نیز می‌گستراند و دیدگاه غالب در بین فقها این است که از آنجا که فهم قرآن محتاج پیش‌نیازهایی نظیر لغت و ادبیات عرب، منطوق، اصول، سازوکارهای درونی کتاب (ناسخ و منسوخ، مجمل و مفصل، محکم و متشابه و...)، تاریخ قرآن و... می‌باشد، و این پیش‌نیازها در یک کلمه چیزی جز دستیابی به درجه‌ی اجتهاد نمی‌باشند، بنابراین غیرمجتهدین حق برداشت و تفسیر کتاب و ترویج آن را ندارند و هرگونه فهمی از قرآن و سنت باید از کانال علمای دین گذشته، از انحراف‌ها و برداشت‌های القاطی، پالایش یابد، آن‌گاه به مردم عامی ارائه گردد. قائل شدن این حق ویژه در تفسیر کتاب و سنت، همواره یکی از محورهای منازعه‌ی متولیان رسمی دین (روحانیان و فقها) با نواندیشان دینی و حتی محوری برای منازعه‌ی فقها و مجتهدان با یکدیگر بوده است.^{۱۵}

حق ویژه‌ی صدور فتوا و احکام شرعی برای مجتهدان جامع‌الشرایط (مراجع تقلید) و محافظت از این حق در قبال تلاش‌های عاملان اجتماعی دیگر برای دسترسی به آن، در واقع به طرز ریشه‌دار منشعب از قائل شدن همان حق ویژه در فهم و تفسیر کتاب و سنت است.

دومین حق انحصاری مرجعیت، مدیریت بر خمس و سهم امام است. قائل شدن چنین امتیازی انحصاری‌ای برای فقها و مراجع تقلید مبتنی بر همان انگاره‌ی دینی است که به ویژه از دوران غلبه‌ی مکتب اصولیون که فقها را نایبان عام امام زمان تلقی می‌کردند، شکل گرفت و دریافت وجوهات شرعی نظیر خمس را اختصاصاً در ید فقهای جامع‌الشرایط (و به طور دقیق، مراجع تقلید) قرار داد.

علاوه بر اینها، مرجعیت دارای برخی امتیازهای انحصاری حقوقی و قانونی نیز می‌باشد. توهین به مراجع تقلید در قانون مطبوعات به عنوان جرم تلقی گردیده است.^{۱۶} این مساله به ویژه از این حیث قابل توجه است که ممنوعیت قانونی توهین به مراجع تقلید، اختصاصی به دوران سی‌ساله‌ی حاکمیت جمهوری اسلامی ندارد و سابقه‌ی آن به دوران تدوین نخستین قانون مطبوعات کشور و به طور مشخص دوران نخست‌وزیری دکتر مصدق بازمی‌گردد. در پی رواج تعرض به مراجع و علما در برخی مطبوعات کشور و بروز ناآرامی و اعتراض در برخی نقاط کشور، دکتر مصدق با اختیارات خود قانونی را تصویب کرد که به موجب آن هر روزنامه‌ای که به یکی از مراجع تقلید توهین نماید بدون محاکمه تعطیل خواهد شد.^{۱۷}

علاوه بر مصونیت‌های رسمی فوق، به طور کلی، مراجع تقلید از نوعی مصونیت قانونی نانوشته برخوردارند. بسیاری از برخوردهای قانونی و احکام قضایی که ممکن است برای افراد عادی صادر گردد، در مواجهه با مراجع تقلید، عمدتاً کارآمدی خود را از دست می‌دهند. پس از قیام پانزده خرداد و چند ماه بعد، جریان تصویب‌نامه‌ی کاپیتولاسیون، که به دستگیری آیت‌الله خمینی و شماری از دیگر روحانیان مخالف حکومت پهلوی منجر گردید، تلاش زیادی که از جانب علمای نزدیک به

^{۱۵} . به عنوان یک نمونه از منازعات درونی فقها و مجتهدان برای فهم و استخراج احکام شرعی، می‌توان به اطلاعیه‌ی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم پیرامون عدم صلاحیت آیت‌الله صانعی برای تصدی جایگاه مرجعیت تقلید اشاره کرد. گرچه بسیاری از صاحب‌نظران و فقها و روحانیان، این اطلاعیه را دارای نقطه عزیمت سیاسی تلقی کرده‌اند، اما نمی‌توان از زمینه‌های صدور چنین اطلاعیه‌ای غفلت کرد. در واقع چنین زمینه‌ای، به شدت ناشی از آرای و فتاوی‌های فقهی آیت‌الله صانعی در مسائل مستحدثه به ویژه مسائل زنان است که از نظر فقهای سنتی، آرای شاذ و نوعی بدعت محسوب می‌شوند. همین حق انحصاری در فهم از کتاب و سنت، اگر زمانی تنها گریبان‌گیر نواندیشان دینی غیرروحانی می‌شد، به شکلی آشکار در درون مرجعیت نیز قابل رهگیری است. در این خصوص در بند سوم بخش حاضر که به مکانیزم‌های طرد مرجعیت می‌پردازیم، سخن بیشتری خواهیم گفت.

^{۱۶} . بند هفتم ماده‌ی ۶ فصل ۴ قانون مطبوعات (حدود مطبوعات) «اهانت به دین مبین اسلام و مقدسات آن و همچنین اهانت به مقام معظم رهبری و مراجع مسلم تقلید» را به عنوان یکی از مصادیق اخلال به مبانی و احکام اسلام و حقوق عمومی اعلام نموده است.

^{۱۷} . تصویب این قانون مقارن با انتشار مقاله‌ای توهین‌آمیز در خصوص آیت‌الله بروجردی در روزنامه‌ی «بانگ مردم» می‌باشد که به بروز اعتصاب و تحصن در بین اهالی بروجردی، لرستان (ملایر و برخی دیگر توابع) در مقابل ادارات فرمانداری انجامید. بنگرید به اسناد شماره‌ی ۵۴ تا ۵۶ از بخش «آیت‌الله حاج آقا حسین بروجردی» در: منظورالاجداد، محمدحسین، ۱۳۷۹، صص. ۴۸۲-۴۷۹.

در نهایت، در قانون مطبوعات مصوب دهم مرداد ۱۳۳۴ نیز همین مصوبه را در قالب ماده‌ی ۱۷ (بخش جرایم) آورد: «هرگاه در روزنامه یا مجله یا هرگونه نشریه‌ی دیگر، مقالات یا مطالب توهین‌آمیز و یا افترا و یا بر خلاف واقع و حقیقت خواه به نحو انشاء یا به طور نقل نسبت به شخص اول روحانیت و مراجع مسلم تقلید درج شود، مدیرمسئول یا نویسنده هر دو مسئول و هر یک از یک تا سه سال به حبس تادیبی محکوم خواهند شد و رسیدگی به این اتهام تابع شکایت مدعی خصوصی نیست». (ن. ک. : دوانی، علی، ۱۳۷۷، ص. ۴۰).

آیت‌الله خمینی برای اثبات مرجعیت ایشان صورت گرفت، در واقع متأثر از همین مصونیت نانوشته‌ی مراجع تقلید بود. در آن زمان احتمال صدور حکم اعدام برای آیت‌الله خمینی وجود داشت. اما تکاپوی شاگردان و علمای علاقمند به ایشان به صدور بیانی‌های از سوی مراجع تقلیدی نظیر آیت‌الله شریعتمداری، میلانی و نجفی مرعشی منجر شد که در آن بر مرجع تقلید بودن آیت‌الله خمینی تاکید شده بود و تلویحاً به منزله‌ی اعلام این هشدار بود که امکان صدور حکم اعدام برای یک مرجع تقلید وجود ندارد.^{۱۸} پیش از این نیز در دوران مرجعیت واحد آیت‌الله بروجردی، به رغم اختلاف مشی ایشان با آیت‌الله کاشانی و برخی تضادها و تعارض‌ها میان هواداران آنها، در پی دستگیری آیت‌الله کاشانی و مطرح شدن احتمال محاکمه و صدور حکم اعدام آیت‌الله کاشانی، آیت‌الله بروجردی با جمله‌ای به این مضمون که «اجازه نخواهم داد که مجتهدکشی باب شود» به مخالفت جدی با محاکمه‌ی آیت‌الله کاشانی پرداخته و بدین وسیله زمینه‌ی آزادی ایشان را فراهم کرد.^{۱۹} گرچه مصونیت نسبی مراجع تقلید از برخوردهای حکومتی و نیروهای آن به ویژه در بیست سال گذشته در مقاطع زیادی با گسست مواجه گردیده، اما آنچه که روشن است اینکه هنوز امتیازهای ویژه‌ی قانونی و نانوشته در خصوص مراجع تقلید هرچند به طور تبعیضی پابرجاست.^{۲۰}

بخش مهمی از تعارض‌های روحانیان و مراجع با حکومت رضاشاه، در واقع به سبب حذف امتیازهای انحصاری روحانیان طی اقداماتی اجباری و ضربتی از سوی رضاشاه بود. در این دوران رضاشاه محاکم شرع، محاضر و دفترخانه‌ها را از نظارت و مدیریت روحانیان خارج ساخت و حق اداره‌ی موقوفات را نیز از آنها سلب کرد. کشمکش علما و روحانیان با حکومت رضاشاه بر سر قانون نظام وظیفه نیز در نهایت در مقطعی از حکومت رضاشاه به معافیت طلاب علوم دینی و روحانیان از نظام وظیفه انجامید. با این حال، پس از انقلاب و مقارن با ورود جدی روحانیان در حاکمیت امتیازهای ویژه‌ی روحانیان مجدداً افزایش قابل توجهی یافت. برای یک دوران ده‌ساله، جایگاه رهبری سیاسی که بالاترین منصب در قانون اساسی کشور است را در بر گرفت و مرجعیت به عنوان یکی از شرایط رهبری عنوان شد. گرچه در بازنگری قانونی اساسی در سال ۱۳۶۸، این شرط رهبری حذف گردید. حق انحصاری فقها و مجتهدان برای عضویت در مجلس خبرگان - که یکی از مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین ارکان حکومت است - یکی دیگر از این حقوق انحصاری است.^{۲۱} به عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌توان به

۱۸. «در سال ۱۳۴۲ که رژیم شاه، آیت‌الله خمینی را دستگیر کرد و به تهران برد ایشان جزو مدرسان طراز اول قم بود و هنوز در کسوت مرجعیت قرار نداشت (به سبب خودداری و عدم تمایل خود ایشان به تصدی این جایگاه). رژیم شاه تصمیم به اعدام امام خمینی می‌گیرد. بی‌درنگ تعدادی از دوستان وی و در رأس آنها آیت‌الله منتظری، تلاش‌هایی را برای معرفی امام خمینی به عنوان یک مرجع تقلید به عمل می‌آوردند و بدین سان وی را مشمول مصونیت‌های ویژه می‌سازند.» (باقی، عمادالدین، ۱۳۸۳، صص. ۴ و ۵).

آیت‌الله شریعتمداری نیز در این زمینه می‌گوید: «ما همان موقع به تهران آمدیم و در شاه عبدالعظیم تمام علمای شهرستان‌ها را جمع کردیم و از مرحوم آیت‌الله میلانی که در مشهد تشریف داشتند خواهش کردیم که به آنجا بیایند و چون در آن موقع راجع به آیت‌الله خمینی نظر محاکمه و شدت عمل داشتند و حتی روزنامه‌های آن موقع صحبت از اعدام می‌کردند، از آن نظر لازم دیدیم که پیشگیری بشود. حضور ما در تهران یکی دو ماه طول کشید و تا حدودی آن خیال باطل از بین رفت و یک اعلامیه یازده ماده‌ای صادر کردیم و تمام ادعاهای دولت را رد کردیم» (روزنامه اطلاعات، دوشنبه ۱۴ خردادماه ۱۳۵۸، ص ۸).

۱۹. این روایت متعلق به آیت‌الله فاضل لنکرانی می‌باشد: «مرحوم آیت‌الله بروجردی، خدمات زیادی به آیت‌الله کاشانی کردند. پس از شکست دکتر مصدق و آیت‌الله کاشانی، دستگاه تصمیم به محاکمه و اعدام آیت‌الله کاشانی داشت. این چیزی بود که آن روزها، قرائن به خوبی نشان می‌داد. تنها کسی که از موضع قدرت، به مخالف برخاست، آیت‌الله بروجردی بود. حتی برخی از افراد، مخالفت‌های تشکیلات آیت‌الله کاشانی را به آیت‌الله بروجردی گوشزد کردند اما ایشان در پاسخ فرمودند: «من همه اینها را می‌دانم، ولی اجازه نمی‌دهم مجتهدکشی باب شود». آن قدر پافشاری نمودند تا جلوی مساله را گرفتند.» (مجله حوزه: مصاحبه با آیت‌الله محمد فاضل لنکرانی، ۱۳۷۰)

۲۰. این نکته شایان تذکر است که در دوران متاخر، مصونیت مراجع وجهی تبعیض‌آمیز داشته؛ تنها مراجعی از مصونیت نسبی برخوردار بوده‌اند که موید و حامی نظام سیاسی حاکم بوده و می‌باشند. انتقادهای برخی مراجع تقلید پیامدهای نامطلوب زیادی در پی داشته و نه تنها این مراجع از مصونیت برخوردار نبوده‌اند، که برعکس، مهاجمان به جایگاه مرجعیت بوده‌اند که از مصونیت برخوردار شده‌اند. در یکی از فصول کتاب «روحانیت و قدرت» به بیش از چهارده مورد هتک حرمت و هجوم به مراجع در دوران متاخر پرداخته شده است: باقی، عمادالدین، ۱۳۸۳.

۲۱. «از لحاظ حقوقی به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی، مناصب عمده‌ی رهبری سیاسی در دست علمای اسلام قرار گرفت. به موجب این قانون، ولایت امر یا رهبری در عهده‌ی فقیه عادل و باتقوا و واجد صلاحیت علمی لازم برای افتاء است. ولی فقیه بر سه قوه‌ی حکومتی ولایت دارد. همچنین ریاست قوه‌ی قضاییه به «مجتهد عادل» واگذار می‌شود. رئیس دیوان عالی کشور نیز باید «مجتهد عادل» باشد. به علاوه از اعضای شورای نگهبان که ناظر بر عدم مغایرت مصوبات مجلس با شرع اسلام است، شش تن باید از «فقه‌های عادل» باشند. همچنین بر اساس مقررات اعضای مجلس خبرگان می‌باید با مبانی فقه و اجتهاد و علوم دینی آشنایی کامل داشته باشند.» (بشیری، حسین، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۵)

تشکیل «دادگاه ویژه روحانیت» در سال‌های پس از انقلاب ۵۷ اشاره کرد. این دادگاه اختصاصاً برای بررسی جرایم روحانیان تشکیل گردید و همچنان فعالیت می‌کند.^{۲۲}

بدین ترتیب، امتیازهای انحصاری و مزایای منزلتی به آن شکلی که در مورد گروه‌های منزلتی طرح شد، به طور نسبی در مرجعیت قابل رهگیری است. قائل شدن به حق انحصاری فهم و تفسیر متون دینی برای مجتهدان و تخصیص حق صدور فتوا و حکم شرعی به مراجع تقلید از یک سو، و حق انحصاری دریافت و مدیریت وجوهات شرعی از سوی دیگر، دو امتیاز انحصاری اصلی برای مرجعیت می‌باشد که از دسترس دیگر گروه‌ها خارج تلقی شده است. از سوی دیگر مجموعه‌ای از مصونیت‌های قانونی و حقوقی نوشته و نانوشته برای مراجع تقلید و روحانیان، می‌تواند به عنوان مزایای منزلتی تلقی گردد.

۳.۳. مرجعیت، بازتولید و طرد اجتماعی

بازتولید در مرجعیت از طریق مکانیزم‌های تحصیلی، در واقع روشی برای حفظ امتیازهای انحصاری و خارج نگاه داشتن آنها از دسترس عاملان بیرونی است. گرچه در بدو امر هر کسی امکان آن را دارد که در حوزه‌های علمیه مشغول به تحصیل شده و از این حیث محدودیتی برای افراد از گروه‌ها و طبقات مختلف متصور نیست. اما در عین حال اولاً توفیق هر فردی که مایل به ورود به عرصه علوم دینی است، تا میزان زیادی وابسته به مراعات قواعد و حدودی است که در درون مرجعیت و روحانیت وجود دارد. عدم رعایت این قواعد نانوشته، در نهایت منجر به خروج از چارچوب حوزوی می‌گردد. به همین دلیل است که طی سالیان مدید در حیات مرجعیت، جریان‌های نواندیشانه‌ی دینی هیچ‌گاه در درون آن شکل نگرفته و استقرار نیافته‌اند. موارد نادر و استثنایی نظیر آیت‌الله خمینی که در مقام منتقد مرجعیت ظاهر شده و تحولی مهم در رویکرد مرجعیت نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی ایجاد کند، نمی‌توانند به عنوان پرچم‌دار و نماد اسلام فقه‌ای و سنتی تلقی گردند.^{۲۳} نوادری نظیر آیت‌الله طالقانی، آیت‌الله مطهری، علامه طباطبایی و ... نیز در نهایت امر گزینه‌ای جز قطع ارتباط سازه‌وار از روحانیت مستقر در حوزه‌های علمیه نداشته‌اند.^{۲۴}

بحث اصلی از سوی فقها این است که تنها مرجع دینی قابل اتکا که آموزه‌های اسلامی را بدون انحراف و دور از خطاها و نقصان‌های احتمالی می‌تواند عرضه بدارد، فقیهان و مجتهدان هستند. کسانی که می‌خواهند در امور اسلامی اظهار نظر کنند باید کارشناس در این زمینه بوده و لازمه‌ی این امر نیز چیزی جز پذیرش سازوکارهای درونی روحانیت و رسیدن به درجه‌ی اجتهاد نیست. به بیان دیگر، هرگونه فهمی از کتاب و سنت و دیگر متون دینی، مادامی که از سوی یک مجتهد عرضه نگشته

^{۲۲} . این نکته شایان ذکر است که برخی معتقدند وجود دادگاه ویژه روحانیت برای بررسی جرایم روحانیان، نه تنها مزیت و امتیازی برای آنها به شمار نمی‌رود، که در غالب موارد به تضييع حقوق آنها می‌انجامد. چرا که به گفته‌ی این منتقدان، نقطه‌ی عزیمت برخورد‌های این دادگاه عمدتاً مسائل سیاسی است و به ویژه تنها محصور به روحانیان نمی‌شود؛ بلکه وابستگان روحانیان - اعم از این خود روحانی باشند یا نه - یا افرادی که موضوع اتهام آنها به نوعی به روحانیت مرتبط است نیز توسط این دادگاه محاکمه می‌شوند. اینکه دادگاه ویژه روحانیت با توجه به بیرون بودن از نظارت قوه‌ی قضاییه دارای چه جایگاه حقوقی‌ای بوده و آیا این دادگاه قانونی است یا خیر، موضوع بحث ما نیست. همین‌طور اینکه این دادگاه پس از تاسیس چه سرنوشتی پیدا کرده و پیامدهای ناخواسته‌ی آن کدام بوده‌اند نیز در اینجا قابل بحث نیست. اما آنچه مسلم است نقطه‌ی عزیمت تاسیس این دادگاه «احترام و موقعیت ویژه روحانیان» اعلام شده است. استدلال اصلی حکومت این بود که بر پایه این احترام، پرونده قضایی روحانیان، حتی اگر به جرایم عادی مربوط باشد، نباید مانند پرونده عموم مردم در دادگاه‌های عادی طرح شود. برای مطالعه‌ی بررسی‌ای تفصیلی در خصوص تاریخچه و آرای موافقان و مخالفان دادگاه ویژه روحانیت، بنگرید به: فصل پنجم با عنوان «دادگاه ویژه روحانیت» از کتاب: باقی، عمادالدین، ۱۳۸۳ (صص. ۲۸۹-۲۵۱).

^{۲۳} . در خصوص رویکرد آیت‌الله خمینی در نقد مرجعیت، در فصل پنجم این پژوهش بحث خواهیم کرد. مقدمتاً این نکته را می‌توان روشن ساخت که ایشان در طی دروس حکومت اسلامی در نجف، به شکلی اساسی به انتقاد از وضعیت حاکم بر حوزه‌های علمیه و رساله‌های عملیه‌ی مراجع پرداختند و از جمله اظهار داشتند که «رساله‌های عملیه‌ی مراجع با قرآن و کتاب‌های حدیث "به کلی" تفاوت دارد» (تاکید از نگارنده است). بنگرید به: موسوی خمینی، (آیت‌الله) سید روح‌الله، بی تا، ص ۱۱.

^{۲۴} . به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: آقای مطهری در نتیجه‌ی بی‌رغبتی متولیان حوزه‌ی علمیه‌ی قم، برای نشر افکار خود، تدریس در مدرسه مروی تهران و سخنرانی در مراسم‌های انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌ها، و سپس مسجد الجواد و حسینیه‌ی ارشاد را انتخاب کرد و تدریس در دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران را به ماندن در حوزه ترجیح داد: «مطهری مایل نبود تدریس در دانشگاه را قبول کند و می‌خواست در حوزه‌ی علمیه بماند و از آیت‌الله بروجردی خواست که زندگی او را اداره کند، ولی آیت‌الله بروجردی چندان اعتنایی به او نکرد، ناراحت از قم و از حوزه‌ی علمیه بیرون رفت و در تهران به دانشگاه رفت» (به نقل از سند شماری ۱۰۶ ساواک از اظهارات حجت الاسلام محمدعلی صنعتگر: کردی، علی، ۱۳۸۳، صص. ۱۷۵-۱۷۴). دروس فلسفه‌ی علامه طباطبایی و آیت‌الله منتظری در دوران مرجعیت آیت‌الله بروجردی با موانع و فشارهای زیادی مواجه بود که حتی در مقاطعی به تعطیلی آنها انجامید. تفکرات دینی تند و یک‌سویه نظیر جریان فدائیان اسلام نیز به رغم جذب میزان زیادی از طرفداران در بین طلاب علوم دینی قم، در نهایت به سبب اقدامات خود، از حوزه و به طور کلی شهر قم، طرد و اخراج شدند.

با از تایید یک مجتهد نگذشته باشد، ممکن است با برچسب «تکفیر» مواجه گردد. در واقع مکانیزم «تکفیر» قدرتمندترین ابزار فقها و مراجع برای مقابله با برداشت‌هایی غیر از برداشت‌های رسمی آنها از دین بوده است.

«تکفیر» البته تنها برای مهار برداشت‌های غیررسمی از دین به کار نرفته؛ بلکه گاه در رابطه‌ی بین فقها نیز استفاده از ابزار تکفیر پیش آمده است. نمونه‌ای از تکفیر فقها توسط فقهی دیگر، در اواسط دوران سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار رخ داد. در این دوره، شیخ هادی طهرانی توسط میرزا حبیب‌الله رشتی مورد تکفیر قرار گرفت. هر دوی این مجتهدان، از شاگردان برجسته‌ی شیخ مرتضی انصاری بودند و پس از وی، در جایگاه مرجعیت قرار گرفتند. اما انتقادات صریح و بی‌پروای شیخ هادی طهرانی از نظرات استادش، سبب شد که توسط میرزا حبیب‌الله رشتی تکفیر گردد و از آن پس با عنوان «شیخ هادی مکفر» (تکفیرشده) معروف شده و زندگی‌اش با سختی و فقر و انزوا توأم گردد. دوران مشروطه و رویارویی فقهای مشروطه‌خواه و مشروطه‌خواه نیز سبب اوج گرفتن تکفیر فقها و مجتهدان توسط یکدیگر شد. در طی این دوره، شیخ فضل‌الله نوری، مشروطه را حرام و مشروطه‌طلب را مرتد خواند و آخوند خراسانی و دیگر علمای نجف و ایران که مدافع مشروطه بودند، مخالف مشروطه را مخالف امام زمان، محارب و مفسد اعلام کردند. طی سال‌های پیش از انقلاب نیز علما و روحانیانی نظیر آیت‌الله منتظری، مشکینی، مطهری و صالحی نجف‌آبادی با برچسب‌های وهابی، سنی، مرتد و ملحد مواجه شدند.^{۲۵}

مکانیزم دیگر طرد اجتماعی که در سطحی نازل‌تر عمل می‌کند، مکانیزم «بدعت‌انگاری» است. صدور فتاوی که با جهت‌گیری و برآیند حاکم بر مرجعیت دارای فاصله باشد، از سوی مراجع تقلید مورد انتقاد قرار گرفته و به عنوان «بدعت» تلقی می‌گردد و بدین وسیله حفظ چارچوب تلقی رسمی و سنتی از دین تضمین می‌گردد. پیشتر اشاره شد که فتاوی آیت‌الله صانعی در مسائل زنان، از سوی برخی چهره‌های حوزوی، بدعت و آرای شاذ فقهی تلقی شده‌اند. همین مساله مستمسک جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم برای صدور اطلاعیه‌ای مبنی بر عدم صلاحیت آیت‌الله صانعی در احراز مقام مرجعیت، قرار گرفت که البته این اطلاعیه متقابلاً با انتقادهای چهره‌های برجسته‌ی فقهی و حوزوی نیز مواجه شد و به عنوان حرکتی سیاسی و نه با خاستگاه دینی تلقی گردید.

نزاع فقها با فلاسفه و عرفا در طول تاریخ نزاعی مثال‌زدنی است که طی آن ابزار «تکفیر» مخالف به طور مکرر از سوی فقها به کار بسته شده است. تکفیر فلسفه، حتی در دوران معاصر نیز با قوت و قدرت اعمال می‌شود. در دوران مرجعیت واحد آیت‌الله بروجردی، گرچه ایشان شخصاً با فلسفه - حداقل فلسفه‌ی مشائی - مخالفتی نداشت، اما تحت فشارهای مکرر از جریان‌هایی درون حوزه، علی‌رغم اینکه آیت‌الله بروجردی زعيم و مرجع تقلید عامه‌ی وقت بودند، تدریس فلسفه برای مقطعی توسط دو تن از مدرسان حوزوی (آیت‌الله منتظری و علامه طباطبایی) با خواست آیت‌الله بروجردی متوقف می‌گردد و ایشان اعلام می‌دارد از این پس به طلابی که فلسفه بخوانند، شهریه‌ی ماهیانه تعلق نخواهد گرفت.^{۲۶} بنابراین، تکفیر و بدعت نه تنها دارای وجهی بیرونی برای جلوگیری از ارائه‌ی تفسیرهای زاویه‌دار با تفسیر غالب در بین مراجع است، که افزون بر آن در درون مرجعیت نیز به عنوان مکانیزمی قوی برای تضمین بازتولید فهم و برداشت معین و چارچوب‌مندی از آموزه‌های دین به کار گرفته می‌شود. مقاومت آیت‌الله خمینی در مقابل فشارهای متعدد جریان‌های درونی مرجعیت در دوران رهبری ایشان (در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸) برای گشودن باب اجتهاد نوین و انعطاف‌بخشیدن به احکام فقهی برای امکان‌پذیر ساختن اداره‌ی حکومت، تنها به سبب موقعیت ویژه‌ی ایشان به عنوان یک رهبر سیاسی امکان‌پذیر گردید.

کوتاه سخن آنکه فقها و مراجع تقلید، با مقید کردن فهم متن مرجع مسلمین (قرآن) و احادیث پیشوایان دین، به ابزار اجتهاد، و انحصار امکان اخذ اجتهاد به تحصیل در حوزه‌ی علمیه و باقی ماندن در چارچوب سنت‌های علمی حوزه، و همچنین با

^{۲۵} . عمادالدین باقی در کتاب «کاوشی درباره‌ی روحانیت» با اختصاص بخشی به مساله‌ی تکفیر تحت عنوان «بلائی تکفیر یا استفاده‌ی منفی از نفوذ»، به بررسی سیر تاریخی شکل‌گیری تکفیر و نظام فکری توجیه‌کننده‌ی آن پرداخته و موارد برجسته‌ی تکفیر در تاریخ شیعه را برشمرده است که از آن جمله می‌توان به تکفیر شیخ احمد احسائی و شیخیه، شیخ هادی نجم‌آبادی و سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی اشاره کرد که شرح تکفیر این علما در کتاب مذکور آمده است. بنگرید به: باقی، عمادالدین، ۱۳۶۴، صص. ۱۶۷-۱۴۹.

^{۲۶} . آیت‌الله منتظری جریان مخالفت آیت‌الله بروجردی با فلسفه را این‌گونه شرح داده‌اند: «یک روز، مرحوم حاج آقا محمدقدس اصفهانی پیش می‌آمد و گفت: آقای بروجردی فرمودند: «به آقای منتظری بگویید منظومه را تعطیل کند و بیاید پیش من». من رفتم بیت آیت‌الله بروجردی، آقا حاج محمدحسین گفت: آقا فرمودند: «به آقای منتظری بگو: اسامی شاگردان علامه طباطبائی را بنویسید تا شهریه آنان قطع شود». من، تعجب کردم گفتم: این مطلب غیرممکن است. این چه تصمیمی است... فرمودند: من هم قبول دارم. خودم فلسفه خوانده‌ام، ولی چه کنم؟ از یک طرف، برخی از طلبه‌ها این حرف‌ها را هضم نمی‌کنند، از این روی، به انحراف کشانده می‌شوند. من خودم در اصفهان کسی را دیدم که اسفار را زیر بغلش گرفته بود، می‌گفت: من خدا هستم! دیگر این که خیلی از آقایان اعتراض می‌کنند و مرتب فشار می‌آورند». ایشان در ادامه پس از توضیح جزئیات ماجرا اشاره می‌کنند که در نهایت آیت‌الله بروجردی پذیرفت که تحت شرایطی درس فلسفه‌ی این دو مدرس تداوم یابد. (مجله حوزه: مبانی و سبک استنباط آیت‌الله بروجردی، مصاحبه با آیت‌الله منتظری «، ۱۳۷۰)

مکانیزم‌هایی نظیر تکفیر و بدعت‌انگاری، به نوعی، واجد ویژگی گروه‌های منزلتی مبنی بر بازتولید از طریق مکانیزم‌های تحصیلی هستند.

۴. جمع‌بندی

در نظر گرفتن مرجعیت به عنوان یک نهاد اجتماعی یا مدنی، گرچه وجوهی از این پدیده را بازنمایی می‌کند، اما به نظر می‌رسد این رویکرد، از توضیح ویژگی‌هایی نظیر سبک زندگی ویژه، امتیازهای انحصاری، رویه‌های بازتولید و طرد و غیره، که در رفتار مرجعیت قابل رهگیری است، ناتوان است. تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی، آن‌گونه که ماکس وبر از آن سخن گفته، قادر به تبیین ویژگی‌های مذکور است. مقاله‌ی اخیر، عهده‌دار بدست دادن چنین تبیینی بود و در این راستا نقطه عزیمت خود را بر تلقی دکتر شریعتی از شکل‌گیری سازمان روحانیت در تشیع قرار داد.

تاکید شریعتی بر اینکه علمای شیعه تا پیش از صفویه فاقد سازمان رسمی، حقوق انحصاری و مکانیزم‌های طرد و بازتولید اجتماعی بوده‌اند، با شواهد متعدد تاریخی تأیید می‌گردد. تنها از دوران صفویه به بعد است که شاهد شکل‌گیری و تثبیت حقوق انحصاری مورد بحث هستیم. از دل این دوره، نوعی دوگانگی در پایگاه علمای شیعه پدید آمد؛ علمایی که در سازمان رسمی تمهیدشده توسط صفویه ادغام شدند، از حقوق و امتیازاتی ویژه بهره‌مند گردیدند و در مقابل، علمایی که استقلال عملی و نظری خود از صفویه را حفظ کردند، گرچه با پایگاه ضعیف‌تر و امکانات محدودتر به زیست خود ادامه دادند. دیری نپایید که که فروپاشی صفویه، منجر به از بین رفتن حقوق و امتیازات روحانیان دسته‌ی نخست شد. حد فاصل میان سقوط صفویه تا ظهور قاجار که مجدداً مناسبات روحانیان نافذ با پادشاهان، به سبک دوران صفوی بازسازی و احیا می‌گردد، دوران آغازین تکوین مرجعیت شیعه به مثابه‌ی یک نیروی اجتماعی و سیاسی است. به رغم این، دوگانگی مذکور در پایگاه علمای شیعه، هیچ‌گاه از بین نرفت و مشخصه‌های روحانیت و مرجعیت به مثابه‌ی یک گروه منزلتی، به ادوار بعد از صفویه نیز انتقال و تسری یافت؛ آن‌گونه که امروزه میان روحانیت اردوگاه تشیع صفوی و روحانیت اردوگاه تشیع علوی (بر مبنای تقسیم‌بندی شریعتی) به لحاظ پایبندی به مشخصه‌های گروه منزلتی و محافظت از شئون آن، تفاوت بارزی نمی‌توان مشاهده کرد. محافظت از امتیازات منزلتی، بخشی از ویژگی سازمان رسمی و غیررسمی روحانیت شیعه شده است.

تلقی روحانیت و مرجعیت به مثابه‌ی یک گروه منزلتی، منتقدانی نیز داشته است. این منتقدان با اشاره به گرایش‌های فکری و تکرر موجود در درون مرجعیت که گاه به اخذ مواضع سیاسی متعارض یا صدور فتاوا و احکام شرعی متفاوت انجامیده است، و همچنین با تأکید بر وجه تضادها و تعارض‌های درونی مرجعیت (که پیش از این در بحث از مرجعیت به عنوان یک نهاد اجتماعی تشریح شد) هرگونه تلقی مرجعیت به مثابه‌ی یک ساختار کاست‌مانند، بسته و یکپارچه را رد می‌کنند و معتقدند تلقی روحانیت و مرجعیت به مثابه‌ی یک ساختار شبه‌کاست، منجر به نادیده گرفتن این تعارض‌های درونی می‌گردد و تصویر تحریف‌شده‌ای از آن به دست می‌دهد.

ما در اینجا درصدد داوری پیرامون امکان تلقی روحانیت و مرجعیت به عنوان یک ساختار شبه‌کاست نبوده‌ایم. پیش‌تر نیز به هنگام مفهوم‌سازی گروه منزلتی توضیح دادیم که از نظر وبر، کاست تنها شکل ویژه‌ای از گروه منزلتی بسته و نسبی است که نقطه‌عزیمتی قومی دارد و از این لحاظ گروه منزلتی چیزی معادل نظام کاستی یا شبه‌کاستی نیست. از سوی دیگر، تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی، الزاماً به نادیده گرفتن تضادها و تعارض‌های درونی آن نمی‌انجامد. در درون گروه‌های منزلتی نیز رقابت و تضاد وجود دارد. به نظر می‌رسد با وصفی که در فوق آمد، تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی می‌تواند وجه مهمی از جایگاه اجتماعی آن را ترسیم و بازنمایی کند.

منابع و ماخذ

الف. کتاب‌ها

- امامی، محمد مهدی (۱۳۸۲)، «زندگی‌نامه‌ی آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی به روایت اسناد»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ اول.
- باقی، عمادالدین (۱۳۶۴)، «کاوشی درباره‌ی روحانیت»، [ناشر شخصی: قم، صندوق پستی ۲۹۷]، قم، چاپ اول.
- باقی، عمادالدین (۱۳۸۳)، «روحانیت و قدرت: جامعه‌شناسی نهادهای دینی»، نشر سراپی، تهران، چاپ اول. (همچنین منتشر شده در:)
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، «جامعه‌شناسی سیاسی»، نشر نی، تهران، چاپ نهم.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۱)، «برگ‌هایی از تاریخ حوزه علمیه قم»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ اول.
- دوانی، علی (۱۳۷۲)، «زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی»، تهران، نشر مطهر، چاپ سوم.
- دوانی، علی (۱۳۷۷)، «نهضت روحانیون ایران»، جلد ۱ و ۲، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- دوانی، علی (۱۳۷۷)، «نهضت روحانیون ایران»، جلد ۳ و ۴، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- رهنما، علی (۱۳۸۴)، «نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی»، انتشارات گام نو، تهران، چاپ اول.
- شریعتی (دکتر) علی (۱۳۷۹)، «مجموعه آثار شماره ۹: تشیع علوی و تشیع صفوی»، انتشارات چاپخش، تهران، چاپ سوم.
- شریعتی (دکتر) علی (۱۳۷۹a)، «مجموعه آثار شماره ۲۲: مذهب علیه مذهب»، انتشارات چاپخش، تهران، چاپ دوم.
- صدراپی خوئی، علی، ابوالفضل حافظیان (۱۳۷۴)، «آیت‌الله اراکی: یک قرن وارستگی»، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ اول.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین و دیگران (بی تا)، «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت»، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ دوم.
- عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۸۷)، «لباس روحانیت: چراها و بایدها»، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ سوم.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۷۶)، «فقه‌های نامدار شیعه»، انتشارات نشر نوید اسلام، قم، چاپ سوم (با اصلاحات و اضافات).
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۰)، «تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی: از مرجعیت امام خمینی تا تبعید»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۴)، «تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی: امام خمینی در تبعید»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ اول.
- کردی، علی (۱۳۸۳)، «استاد شهید به روایت اسناد»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، «جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر»، ترجمه دکتر کمال پولادی، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، چاپ اول.
- متولی، عبدالله (۱۳۸۳)، «آیت‌الله خوانساری به روایت اسناد»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، (آیت‌الله) ناصر و دیگران (۱۳۷۹)، «خمس پشتوانه استقلال بیت المال»، انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، قم، چاپ چهارم.
- منظورالاجداد، سیدمحمدحسین (۱۳۷۹)، «مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی»، تهران، انتشارات شیرازه، چاپ اول.
- موسوی خمینی، (آیت‌الله) سید روح‌الله (بی تا)، «ولایت فقیه»، بی تا، بی جا.
- میثمی، لطف‌الله (۱۳۵۹)، «از عوام‌زدگی تا بسیج مستضعفین»، تهران، موسسه صمدیه، چاپ اول.
- ویر، ماکس (۱۳۸۴)، «اقتصاد و جامعه»، ترجمه‌ی عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، انتشارات سمت، تهران، چاپ اول.
- ویر، ماکس (۱۳۸۷)، «دین، قدرت، جامعه»، ترجمه‌ی احمد تدین، انتشارات هرمس، تهران، چاپ سوم.
- Turner, Bryan S. (1988), "Status", Britain: University of Minnesota Press, 1988.
- Turner, Jonathan, 1997, "The Institutional Order", New York: Longman.

ب. مقالات

- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (بی تا)، «آسیب‌شناسی اجتماعی روحانیت»، بی جا، بی نا، بی تا.^{۳۷}
- شوارتز، دیوید (۱۳۸۷)، «سرمایه انکار شده: آرای "پی‌یر بوردیو" درباره اقتصاد سیاسی و قدرت نمادین»، ترجمه: شفیع صالحی، روزنامه‌ی سرمایه، شماره ۹۲۱، یکشنبه ۱۵ دی، ۱۳۸۷.
- علوی، سید جواد (۱۳۷۰)، «خاندان و نسب آیت‌الله بروجردی»، مجله‌ی حوزه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴.
- علوی، سید جواد (۱۳۷۰a)، «آیه‌الله بروجردی در بروجرد»، مجله‌ی حوزه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴.

^{۳۷} . این مقاله تاکنون در جایی منتشر نشده است و نگارنده‌ی آن، دکتر حسینی‌زاده، مدیر گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید قم، سخاوتمندانه، این مقاله را جهت استفاده در اختیار پژوهشگر قرارداد.