

تحول مفاهیم شیعی در دوره قاجار

دکتر حسین آبادیان

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین

چکیده

در دوره قاجار برخی از مفاهیم که شرط لازم فهم ساز و کار شیعه امامیه است، تحول یافت و تحول در مفاهیم، نقشی بسیار مؤثر در فرایندهای آتی سیاسی و اجتماعی کشور بر جای گذاشت. تحول در مفاهیم، دستاورد دیگری هم داشت که آن هم عمومیت یافتن مناسک و مراسم شیعه در بین توده‌های مردم بود. این مفاهیم همه از گذشته به ارث رسیده بود، اما با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی ایران، ساختار درونی آنها دچار تحول شد؛ بنابراین مفاهیمی که در این مقاله یاد شده است، از بدو تاریخ تشیع تا زمان مورد بحث، تداوم یافته، بنا به دلایلی متحول گشته بود. مقاله حاضر برخی از این مفاهیم و نحوه تداوم (Continuation) و تحول (Development) آنها را تشریح کرده است.

کلیدواژه‌ها: اجتهاد، مرجعیت، خمس، ولایت عامه، نیابت عامه، عزاداری.

مقدمه

مذهب شیعه را با صورت‌بندی‌ها و انگاره‌های متعدد می‌توان تعریف و توصیف نمود. این انگاره‌ها به واقع شبکه مفاهیمی را تشکیل می‌دهند که وجه ممیز تشیع اثنی عشری از سایر مذاهب شیعی و غیر شیعی است. یکی از ویژگی‌های تشیع عبارت است از: مراسم، مناسک و آیین‌هایی که از بدو تولد تا مرگ، یک فرد شیعه را همراهی می‌کنند، این مراسم و مناسک به واقع سننی (Traditions) هستند که سرچشمه حیات اجتماعی او را تشکیل می‌دهند. این مناسک به یک فرد شیعه «فراداده» شده‌اند؛ یعنی یک مؤمن شیعی هرگز در ماهیت و علل آن چیزی که به او داده شده است، نمی‌اندیشد و تردید روانی ندارد، بلکه یک سلسله اعمال را انجام می‌دهد، چون در جایگاه یک شیعه باید آن افعال و اعمال را انجام دهد. در بین این مناسک، می‌توان از پدیده‌هایی مثل عزاداری و یا زیارت نام برد؛ پدیده‌هایی که هر فرد شیعه مؤمن به آنها باور دارد و البته هرگز در ماهیت آنها تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

زیارت و عزاداری پدیده‌هایی مجرد نیستند که با زندگی اجتماعی بیگانه و یا نسبت به آن بی‌توجه باشند؛ برعکس این پدیده‌ها در زندگی روزمره فردی و اجتماعی هر انسان مؤمن به تشیع اثنی عشری، حضور دارد؛ در حقیقت در زندگی روزمره یا هر روزینه (Everydayness) یک فرد، چنان با هنجارها (Norms) و مناسک (Rituals) به ارث رسیده از گذشته زندگی می‌کند که راه تأمل در آن را خواسته و یا ناخواسته فرو بسته قلمداد می‌کند.

در ایران دو امر در ترویج گفتار (Discourse) امروزی شیعه و بویژه زیارت و عزاداری مؤثر بود: نخست مهاجرت علمای ایرانی به عتبات به دنبال حمله افغانه و بعد، حکومت نادر شاه افشار و دوم نقش غیر قابل انکار ملامحمدباقر مجلسی در گشودن بایی در مورد

زیارت و عزاداری. این باب بعدها باعث رونق عتبات و ترویج زیارت در اوایل دوره قاجار شد. اینها همه باعث فراگیر شدن شیعه امامیه شد؛ به عبارتی تشیع از دوره صفوی در بین توده‌های مردم راه یافت، این مهم صورت نمی‌گرفت مگر اینکه تشیع به شکلی ارائه گردد که برای مردم عادی قابل فهم باشد. این مقوله با رشد و گسترش نفوذ علما همبسته بود و با آن قرابت بسیار نزدیکی داشت.

در مقاله حاضر فرایند استمرار و تحول در مفاهیمی که ارث‌گونه از گذشته به دوره قاجار رسیده بود، بررسی شده، نقش این فرایند در عمومیت یافتن شعائر شیعه و البته تغییر زاویه نگرش شیعیان به مسئله قدرت سیاسی ارزیابی شده است. از جمله این مفاهیم می‌توان به بحث نیابت عامه، وجوهات شرعی و مبحث محدوده نفوذ مجتهدان و سلطان اشاره کرد که سهمی اساسی در قدرت علما و ترویج بیش از پیش شیعه اثنی عشری بر عهده داشت.

۱. بسترها و زمینه‌ها

پیش از هر چیز باید اشاره کرد قاجارها بر خلاف صفویه نه خویش را سادات تلقی می‌نمودند و نه از تبار ائمه اطهار. مورخان رسمی قاجاریه، سلسله‌النسب آنها را به قراچار نویان چهارمین نیای امیر تیمور گورگانی می‌رسانیدند (اعتمادالسلطنه، ۱۲۹۴ق، ج ۱، ص ۵۰)؛ بنابراین شاهان قاجار نیازمند همکاری علما برای پیشبرد امر حکومت خویش بودند. واقعیت این است که در دوره قاجار روحانیان از حمایت عمومی مردم برخوردار بودند؛ اغلب آنها شغل رسمی نداشتند، از طرف حکام به منصبی منصوب نمی‌شدند، کار مشخص اداری هم نداشتند. برخی از این علما اهل زهد و تقوا بودند و مردم برای حل مشکلات خویش بدان‌ها

رجوع می‌کردند؛ اینان از ارج و احترامی ویژه برخوردار بودند و باعث می‌شدند سلاطین قاجار هم به میل و یا به اجبار، خویشان را هم آوای مردم عادی نشان دهند. (Lambton, 1970, p.176) منشأ این قدرت در کجا نهفته بود؟

به واقع زندگی هر روزینه یک فرد متدین با مناسک مذهبی غیر ممکن می‌شد؛ اگر آن مناسک به اعماق جامعه راه نمی‌یافت. فرایند شیاع یا به عمومیت رسیدن مناسک مذهبی شیعه به صورت فرایندی دراز آهنگ در دوره صفویه و سپس قاجار تکوین یافت و به اوج خود رسید. از طرفی نفوذ مناسک و اعمال دینی در صورت شرعی آن به جامعه غیر ممکن بود؛ مگر اینکه تمهیدی اندیشیده می‌شد تا شعائر و مناسک به زبانی ساده برای توده‌های مردم قابل فهم باشد؛ این کار هم از طریق خلاصه کردن احکام فقهی در سطح فهم توده‌ها و فارسی‌نویسی در حوزه‌های دینی ترویج می‌شد. شرط لازم برای این منظور از اوایل دوره صفویه فراهم شد؛ یعنی زمانی که محقق کرکی (م ۹۴۰ ق)، ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) و محمد بن ابی‌جمهور گام‌هایی برای ترویج مذهب شیعه و ساده کردن احکام آن برداشتند؛ اما بدون تردید ملامحمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) نقشی غیر قابل انکار در همه فهم کردن شعائر شیعه بر عهده داشت. محقق کرکی شاید نخستین فقیهی باشد که باور داشت فقیه عادل و جامع‌الشرایطی که از او به مجتهد تعبیر می‌شود، در احکام شرعی از جانب ائمه نیابت دارد؛ هر چند برخی از اصحاب قصاص و حدود را مورد استثناء قرار داده‌اند (کرکی، ۱۳۴۹ ق، ج ۱، ص ۲۴۲). شاه‌طهماسب صفوی این مقام و موقعیت را برای محقق کرکی پذیرفته بود؛ کما اینکه در نامه‌ای خطاب به وی می‌نویسد کرکی از او به سلطنت سزاوارتر است: «انت احق بالملک لانک النائب عن الامام و انما اکون من عمالک باوامرک و نواهیک»:

یعنی تو سزاوارتر از من به سلطنت هستی؛ زیرا تو نایب امام هستی و من از کار گزاران تو هستم و به امر و نهی تو عمل می‌کنم (خوانساری، ۱۳۹۴ق، ج ۴، ص ۳۶۱).

کر کی در دوره یادشده قدرتی زایدالوصف داشت. این قدرت در راه بسط تشیع اثنی عشری کاربرد فراوانی یافت. برای نخستین بار شیعیان شاهد آن بودند که مشاهد متبر که و تیول عتبات عالیات در دست یک عالم دینی قرار دارد؛ بالاتر اینکه شاه‌طهماسب حکومت شرعی تمام شهرهای ایران را در اختیار او قرار داده بود (افندی اصفهانی، ۱۳۵۹ق، ج ۳، ص ۵۳۲). با وصف قدرت بی‌بدیل کر کی در دوره شاه‌طهماسب، برخی علما با وی مخالفت می‌کردند؛ از جمله ابراهیم بن سلیمان قطیفی بحرانی (م ۹۴۵ق) که بر کلیه نوشته‌های کر کی رديه نوشت. قاضی احمد قمی نقل می‌کند برخی از دیگر علمای شیعه هم با او مخالفت کردند (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹ش، ج ۱، ص ۲۳۷). سرانجام هم ناچار به ترک ایران و مهاجرت به عتبات شد.

محقق کر کی سر آغاز نفوذ تمام عیار شیعه اثنی عشری در اعماق ایران و عتبات عالیات است. شاید توضیح این نکته لازم باشد که این نفوذ کلمه و موقعیت، قابل قیاس با ادوار بعدی نیست؛ یعنی زمانی که ملا محمد تقی مجلسی پدر ملا محمد باقر مجلسی، تدوین فقه به زبان فارسی و البته به روشی اخباری را بنیاد نهاد (مجلسی، [بی‌تا]). این نفوذ در اواخر دوره صفوی به اوج خود رسید. این دوره با نام ملا محمد باقر مجلسی به هم آمیخته است.

با تمام این اوصاف، مجلسی دایره نفوذ فقها را در امور حسبیه می‌دید. او مستندات مثل مقبوله عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه را چیزی فراتر از قضاوت، فتوادادن و رسیدگی به امور حسبیه نمی‌دانست (مجلسی، ۱۳۵۳ش، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰). بنابر روایتی، مجلسی دوم

۵۹ کتاب، به علاوه چندین نامه و اجازه‌نامه داشته است (مدرس خیابانی، ۱۳۶۹ ق، ج ۵، ص ۱۹۴). همین آمار خود نشان از این دارد که او تا چه حد در بسط آن چیزی که بعدها به آیندگان به ارث رسید، مؤثر بوده است. مجلسی، شیخ‌الاسلام تختگاه صوفیه، یعنی اصفهان بود که در فرازهای مختلف برخی از آثار خویش، واکنشی بسیار منفی علیه صوفیه، یعنی بنیادگذاران اصلی سلسله صوفیه اتخاذ می‌کرد. او گاهی آنها را به انحراف متهم می‌نمود (مجلسی، ۱۳۳۱ ش، ص ۴۵-۶۴۴). وی در جایی دیگر کشتن یک صوفی را معادل ثواب یک حسنه می‌دانست (مجلسی، ۱۳۰۳ ق، ص ۹). همین میراث بعدها در دوره قاجاریه به شکلی دیگر احیا شد و به آقامحمدعلی کرمانشاهی رسید که به صوفی کش مشهور بود (در مورد نحوه برخورد او با نورعلیشاه از اقطاب صوفیه، رک به: تنکابنی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹).

مجلسی منابع حدیث شیعه را جمع‌آوری کرد؛ برخی کتاب‌های خود را به فارسی نگاشت و از آن بالاتر، سبک جدیدی در تحریر کتاب‌های فقهی ابداع کرد که «سؤال و جواب» نام دارد. مجلسی چهره‌ای از شیعه ارائه کرد که برای همه قابل فهم بود. این ویژگی به فقهای بعدی هم منتقل شد؛ از جمله اینکه او مناسک و شعائر شیعیان را از درون روایات و احادیث نقل کرد. از نظر مجلسی بدیهی بود که این مناسک نیازی به تأمل و خردورزی ندارند؛ از آن حیث که مؤمن معتقد باید به آن چیزی که از ائمه رسیده است، عمل کند؛ برای این عمل هم باید به کتاب‌هایی که مجلسی نوشته بود، مراجعه کرد؛ برای مثال تا قبل از مجلسی هیچ فقیهی آن‌همه در باب زیارت قبور و فضایل آن، ذکر مصائب اهل بیت و ضرورت اشک ریختن بر این مصائب سخن نگفته، درباره ثواب این اعمال، کتاب‌ها تدوین نکرده بود.

در عظیم‌ترین و مهم‌ترین کتاب مجلسی، بحارالانوار، عده‌ای بر این باورند که وی تحت تأثیر کتاب‌هایی مثل المحجة البيضاء فی تهذیب احیاء اثر ملامحسن فیض کاشانی و نیز احیاء علوم‌الدین ابوحامد غزالی بوده است و به روایت خود مجلسی، او خواسته است اسلام را مطابق گفته‌های ائمه اطهار ۱۰۰٪ بازسازی کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳). اما به واقع هدف اصلی مجلسی این بوده است تا تشیع را بیش از پیش به میان توده‌های مردم منتقل سازد. آنچه قبل از مجلسی رواج داشت، نظامی از فقه بود که نسبتاً استدلالی به شمار می‌رفت و منحصر به قشری از نخبگان فقهی بود. این سامان حتی در دوره نخستین عصر صفوی حضوری فعال داشت؛ اما مجلسی همان را ماده‌ای ساخت برای همه‌گیر کردن فقه؛ در این میان شعائری مثل دعا، زاری و گریستن بر مصائب اهل بیت ۱۰۰٪ ابزاری شد برای تعریف پیوندهای دینی، عاطفی و اجتماعی مردم.

ظاهراً نخستین باری که تضرع و زاری کردن و حتی خواندن نماز بر بالین اهل قبور رایج شد، در نوشته‌های برخی شیعیان در قرون سوم و چهارم هجری شکل گرفته است. با اینکه در کتاب‌های گذشته فقهی مثل الکافی و بصائر الدرجات نسبت به ستم خلفای اموی و اوایل عباسی در حق اهل بیت و یا شیعیان آنها مطالبی ذکر شده است، اما این مجلسی بود که قرن‌ها بعد تنها به یادآوری این موضوع اکتفا نکرد، بلکه از کسانی که مظالم اعمال شده در حق شیعه را روایت کرده‌اند نام می‌برد و آنها را مجتهد، محدث، عالم و یا فقیه می‌خواند؛ در حالی که شخص او اهل اجتهاد به مفهوم اخص کلمه نبود (مجلسی، ۱۴۱۱، ص ۱۲-۱۶).

با این وصف، تاریخ‌تکوین مفاهیمی از این دست را باید حتی به اوایل تأسیس حکومت صفوی عقب برد؛ از ابتدای دوره صفویه روضه‌خوانی به مفهومی برای ترویج تشیع مبدل شد.

تا قبل از این دوره بویژه در قرون اولیه اسلامی، مناقب‌خوانی رواج داشت نه روضه‌خوانی، مناقب‌خوانی ذکر اوصاف و سجایای پیشوایان دینی بود (قزوینی، ۱۳۳۱ ش، ص ۴۰۲-۴۰۶). حال آنکه روضه‌خوانی عبارت است: از سوگواری کردن برای سرازیر نمودن اشک سوگواران برای بخشیده شدن گناهان آنها. گفتنی است ذکر مصائب پیشوایان دینی شیعه منحصر به شیعه امامیه نبوده است، بلکه کسانی مثل کمال‌الدین حسین سبزواری، معروف به واعظ کاشفی نخستین **روضه‌الشهدا** را نگاشت که نفس این کار از نویسنده‌ای سنی مذهب جالب توجه است.^۱ با این روند عزاداری از اواخر دوره صفویه بویژه در ماه‌های محرم و صفر فراگیر شد. به تدریج حسینیه، هیئت‌های عزاداری و تکیه به وجود آمد. راه‌انداختن دسته‌ها، محصول فراگیر شدن این مناسک نوین بود.

با تمام این اوصاف، حتی تا دوره شاه‌عباس دوم، برخی پیروان حکمت و تصوف، جایگاهی در سلسله‌مراتب قدرت سیاسی داشتند. آنها کمابیش اخلاق اجتماعی عصر خود را رقم می‌زدند؛ مثلاً وزیر اعظم شاه‌عباس دوم، سید حسن بن میرزا رفیعا مشهور به سلطان العلماء بود (م ۱۰۶۴ ق). او نه تنها مردی عارف مسلک شناخته می‌شد و در زمره اولیاءالله تلقی می‌گردید، بلکه از پیروان حکمت متأله ملاصدرا به شمار می‌رفت.

عملاً از دوره شاه‌سلیمان، جانشین شاه‌عباس دوم بود که حوزه عمومی و اخلاق اجتماعی از روایتی خاص از شیعه اثنی عشری متأثر شد. در این دوره و بویژه در دوره شاه‌سلطان حسین، فرزند شاه‌سلیمان، مجلسی توانست حمایت دربار را در اقدامات خود جلب کند. او نه تنها با

۱. ملاحسین واعظ کاشفی، کتابی دیگر در اندرزنامه‌نویسی با این مشخصات دارد: **اخلاق محسنی**؛ چاپ

سنگی، [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۳۲۱ ق.

سران صوفیان به معارضة در آمد، بلکه حتی به ترویج اخلاقیات اجتماعی و آداب و رسوم صوفیه در جامعه حمله کرد. به دلیل نفوذ کلمه مجلسی در اواخر دوره صفویه بود که عبدالعزیز دهلوی مذهب شیعه را «دین مجلسی» (مدرس خیابانی، ۱۳۶۹ ق، ج ۵، ص ۱۹۳) می خواند. تأثیر فرهنگ جدید شیعی به اندازه‌ای بود که بعدها در اوایل دوره قاجار، اصفهان، تهران، مشهد، قم و تبریز شهرهایی بودند که عزاداری در آنها به شدت رواج یافت. در همین زمان زائران به سوی عتبات هجوم آوردند. این امر باعث رونق اقتصادی شهرهای مقدس کربلا، نجف، کاظمین و سامراء شد. بسیاری از شیعیان متمکن آرزو داشتند جنازه‌شان در کربلا دفن شود؛ بالاتر اینکه بنیادگذار سلسله قاجار، یعنی آغامحمدخان نخستین شاهی است که جنازه‌اش بلافاصله بعد از کشته شدن به عتبات برده شد. می گویند آغامحمدخان با فقه آشنا بود و نسبت به برخی از علوم زمان خود آگاهی داشت؛ از همین رو برخی مورخان به او لقب مجتهدالسلطین داده‌اند (آصف، ۱۳۵۲ ش، ص ۴۴۹) که هر چند از شائبه اغراق تهی نیست، اما نشان از گرایش‌های مذهبی او دارد. به موازات این تحول، مفاهیمی مثل وقف، ثلث، نذورات، صدقات، زکات و از این بالاتر خمس، رشد چشمگیری یافت؛ به عبارتی همزمان با تحول روحی و معنوی یک شیعه پاک سرشت برای تهذیب خویش از طریق سوگواری برائمه، تلاش‌هایی برای تطهیر مال هم صورت گرفت. بحث تطهیر مال نقشی بسیار تعیین کننده در سلسله مراتب نفوذ علمای شیعه بویژه در دوره قاجارها داشته است. مهم‌ترین ابزار تطهیر مال، پرداخت خمس بود و از آن میان، سهم امام.

۲. تحولات مفاهیم اقتصادی

به روایتی، باب خمس در اسلام به شیعه اثنی عشری منحصر است (مغینه، ۱۴۰۲ ق، ص ۸۶).

خمس مستند است به آیهٔ چهل و یکم سوره انفال.^۱ ظاهراً از این آیه و از سنت پیامبر $\hat{\text{و}}$ نحوهٔ عمل صحابه، اینگونه مستفاد می‌شود که خمس مربوط بوده است به یک پنجم غنایم جنگی؛ در غیر این مورد طبق احکام زکات عمل می‌شده است. در جلد یکم اصول کافی زیر عنوان «الفی و الانفال و تفسیر الخمس و حدوده و مایجب فیه»، روایتی از امام صادق † نقل شده است که طبق آن، خمس به غنایم جنگی، گنجینه‌هایی که در معادن قرار دارند و یاد ر نمکزار واقع‌اند، و نیز چیزهای گران‌قیمتی که از اعماق دریا صید می‌شود، تعلق می‌گیرد (کلینی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۵-۶). دریافت‌کنندهٔ خمس هم امام است. به روایت کلینی، خمس شامل شش قسمت است: سه سهم برای خداوند و رسول و اقربا است و سه سهم بقیه هم به ابن‌السبیل یا درماندگان، یتیمان و فقرا تعلق می‌گیرد.

بعد از کلینی، ابن بابویه مشهور به شیخ صدوق، روایات دیگری دربارهٔ خمس نقل کرده است. طبق یکی از این روایات، مردی از شیعیان امام صادق † ، از حضرت می‌پرسد: بازرگانان سودهای بسیاری در اختیار دارند که می‌دانند حق تصرف در آن، به آن حضرت متعلق است؛ اما امام می‌فرماید در شرایط کنونی، او آنها را از این جهت تحت فشار قرار نمی‌دهد (شیخ صدوق، ۱۳۶۹ ق، ج ۲، ص ۳۴۷). به این شکل ابن بابویه در بحث خمس،

۱. «واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسهُ وللرسول ولذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ان کنتم عامنتم بالله و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان و الله علی کل شیء قذیر»؛ وای مؤمنان بدانید که هر چه به شما غنیمت و فایده رسد، خمس آن خاص خدا و رسول و خویشان او و یتیمان و فقیران و در راه سفرماندگان است؛ به آنها بدهید اگر به خدا و به آنچه بر بنده خود در روز فرقان، روزی که دو سپاه روبرو شدند خدا نازل فرمود، ایمان آورده‌اید، و بدانید که خدا بر هر چیز تواناست.

درآمدهای تجاری را هم وارد ساخت؛ هر چند در متن روایت ابهام وجود داشت؛ یعنی از قول امام صادق **†** به صراحت نقل نشده است که باید از درآمدهای بازرگانان یک پنجم مال را دریافت کرد یا خیر؟

شیخ مفید و شیخ طوسی دایره شمول خمس را بر هر نوع درآمدی می دانستند؛ خواه این درآمد از کسب و کار ناشی از کشاورزی یا تجاری باشد که عبارت است از کار و تلاش فردی و یا در نتیجه حقوق و مقرری فردی باشد که ناشی از نوعی شایستگی است (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۷/ شیخ طوسی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۰۴-۲۰۵). با این تعریف هیچ درآمدی از دایره شمول خمس خارج نیست. همین جا باید یادآوری کرد کسانی مثل شیخ مفید و شیخ طوسی از پذیرش نیمی از خمس که به سهم امام مشهور است، امتناع می کردند. شیخ مفید بر این باور بود که شیعیان باید سهم امام را بسوزانند یا در جایی مطمئن نگهداری کنند و یا اینکه به شخصی مورد اعتماد بسپارند تا هنگام ظهور امام، به آن حضرت تقدیم نماید. مصارف نیم دیگر خمس یا سهم سادات هم به طوری که بالاتر گفته شد، عبارت بود از توزیع برابر آن بین فقرا، در راه ماندگان یا ابن السبیل و یتیمان از خانواده های سادات (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۷).

در دوره قاجار دایره شمول خمس باز هم بیشتر شد؛ به عبارتی خمس حلال کننده همه دادوستدها هم شد؛ با این وضعیت اگر مال حرامی با حلال آمیخته بود و یا راه به دست آوردنش روشن نبود، با پرداخت خمس حلال می شد (مغینه، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). به این ترتیب در دوره قاجار بحثی جدید در مورد مکاسب المحرمه صورت گرفت. با این مباحث، دایره خمس به دارایی های اهل ذمه، یعنی مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان و لاتاری هم کشانده

شد. در این ایام، در فقه شیعه مفهومی شکل گرفت به نام «دست بر گردان». این قاعده باعث می‌شد بسیاری از مشکلات شرعی کسبه و مالکان حل شود. گاهی کار از دست بر گردان پول فراتر می‌رفت و به انتقال کل دارایی به مجتهد زمان می‌رسید و مجتهد هم نصف یا دوسوم همان دارایی را به مالک متقی هبه می‌کرد.

فتحعلیشاه در بحث پرداخت وجوهات شرعیه شخصاً بسیار ساعی بود. این امر در نظر او به حدی اهمیت داشت که وقتی در چارچوب قراردادی با دولت بریتانیا، همزمان با جنگ‌های ایران و روس، مبلغی پول برای او فرستاده شد، باز هم بخشی از آن را برای میرزای قمی و فرزندش فرستاد: «در این اوقات که از جانب فرماندهان ممالک فرنگ و عمال مرز روم وجهی حلال به رسم هدیه و پیشکش واصل سرکار خلافت مدار اقدس گردیده بود، از آنجا که وجهی حلال بود، صرف آن را بی‌شرکت آن جناب به حکم ان‌الهدایا مشترک، حرام دیده، قسمتی از آن که مبلغ یکصد تومان است، به جهت آن جناب معین، و مصحوب فرستاده مقرب الخاقان امین‌الدوله العلیه اهداء داشته، رسد [حصه] قوه باصره دین مبین نورچشمی میرزا جمال‌الدین را منظور و مفروز گذاشته‌ایم» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۵۴ ش، ص ۲۷۴).

پیشتر شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) نقل می‌کند: برخی از فقهای اخباری مثل ملامحسن فیض دریافت سهم امام را در زمان غیبت ممنوع اعلام کردند. این کار باعث واکنش تند مجلسی شد. بحرانی از این واکنش ابراز شگفتی می‌کند؛ در واقع شگفتی او از این است که چگونه مجلسی در موضوعی به این اهمیت، دست به آسانگیری می‌زند (بحرانی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۴۶۲). بعدها سهم امام مربوط به خمس، باعث تحولی در عتبات شد، تا پیش

از دوره قاجار در آمد علمای شیعه از خمس و سهم امام نبود؛ حتی مجلسی با اینکه از پرداخت خمس به مجتهدان و محدثان دفاع کرده است، خود بیشتر از محل ثلث و وقف و جوایز دولتی گذران معاش می کرد (مجلسی، ۱۴۱۱ ق، ص ۸)، اما در دوره قاجار وضعیت به گونه ای دیگر رقم خورد. در این زمان به روایت میرزای قمی گرفتن جایزه یا همان هدیه و بخشش حکومتی از سلطان جائز، مثل گرفتن آن از امام عادل شناخته شد؛ یعنی اینکه «مثلاً هدایا و بخشش آنها را می توان گرفت و با آنها می توان خرید و فروش کرد» (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۵). میرزای قمی در جایی دیگر اشاره دارد: «سهم امام را در زمان غیبت، باید به مجتهد عادل» برسانند (همان، ص ۲۰۷). این موضوع به تدریج باعث قدرت زایدالوصف علما، در مقابل دستگاه سلطنت شد. به این شکل، هم استقلال مالی علما تأمین می شد و هم مباحث شرعی در باب نحوه اعمال حکومت مجتهدان بر مسائل شرعی، ابعادی تازه تر یافت. پیش از این در دوره صفویه و به طور خاص در حوزه های حله و جبل عامل هم ظاهراً آن در آمدی که رواج داشته، ناشی از عطیه های دولتی، وقف و ثلث بوده است. درست در همین زمان، برخی از علمای اخباری مثل شیخ ابراهیم قطیفی بحرانی (م احتمالاً ۹۴۴ ق) با زعامت دنیوی علما مخالفت کردند و دخالت آنان در امور دولتی و گرفتن جایزه و هر گونه عطیه و مقاسمه را روانداستند. جایزه و عطیه، پاداش ها و هدایایی است که از حکومت به علما داده می شد، اما «مراد از مقاسمه، حصه معینی است از حاصل اراضی خراجیه و مراد از خراج، آن است که قرارداد می کنند از مال بر زمین و اشجار و گاهی خراج بر هر دو اطلاق می شود و اخباری که دلالت دارد بر این، بسیار است» (همان، ص ۳۸۵). بحرانی می گفت: مهم ترین شرط دیانت، پرهیزگاری و درستکاری است (بحرانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۸، ۹۵ و ۱۲۲).

تنها مورد منحصر به فردی که علما از دریافت عطیه‌های دولتی اجتناب می‌ورزیدند، مربوط به حوزه‌های عتبات بود که تازه آن هم مربوط به اوایل دوره قاجار بود. این موضوع از رواج زیارت در عتبات و افزایش کسانی که خمس پرداخت می‌کردند نشأت می‌گرفت. در دوره قاجار وجوهاتی که به مراجع پرداخت می‌شد، صرف بسط حوزه آنها و تأمین هزینه‌های طلاب می‌شد. در همین ایام مسئله‌ای بسیار مهم شکل گرفت که آن هم تأسیس نهاد مرجعیت بود: به تدریج عده‌ای از روحانیان بزرگ به مرجع تقلید مشهور شدند و بالاتر اینکه برخی، عنوان مقام نائب امام عصر % یافتند. این موضوع با پرداخت سهم امام توسط مقلدان شکل نوینی یافت. از این به بعد بود که در کنار مسئله تقلید، بحث نیابت از امام، رشد چشمگیری یافت و این بحث به مقوله تقلید ربط یافت (CF.Kazemi, 1996). در همین حال ملا محمدامین استرآبادی، فقیه مشهور اخباری دوره نخست قاجاریه، ضمن اینکه مجتهدان و اصولیان را مورد حمله قرار داده است، بحثی در لزوم تبعیت از راویان حدیث دارد و ضمن آن، تقلید از کسی که حامل روایات ائمه هستند را واجب تلقی می‌کند (استرآبادی، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۵۳).

۳. بحث اجتهاد و تقلید

بحث اجتهاد و تقلید، به هنگام وقوع جنگ‌های ایران و روس وسعت یافت. درست در هنگامه این جنگ‌ها از میرزای قمی استفتاء شد: آیا می‌توان زکات و سهم امام را برای دفع دشمن دین آن هم به اذن مجتهد جامع‌الشرایط مصرف کرد یا خیر؟ میرزای قمی پاسخ داد: زکات مال را می‌توان در مطلق راه خیر از باب سهم فی سبیل‌الله مصرف کرد و البته مصرف

زکات در جنگ، به خودی خود بزرگ‌ترین مصداق امر خیر و فی سبیل‌الله است. دیگر اینکه: اگر کسی قوت سالیانه هم داشته باشد، اما زاید بر آن را که صرف جهاد نماید، ندارد، حتی می‌توان از «باب سهم فی سبیل‌الله از زکات مال به او داد»؛ اما اگر کسی ثروتمند باشد و عاجز از قتال، می‌تواند مال خود را به فقیری دهد برای اینکه «تحصیل مایحتاج حرب» کند و برای دادن این زکات، اذن مجتهد شرط نیست. او آن‌گاه ادامه می‌دهد: «واما حصه امام † از خمس، پس اظهر در نظر حقیر، این است که باید به فقرای بنی هاشم داد از باب تتمه مؤونه و به این مصرف نمی‌توان رساند و آن هم [باید] به اذن مجتهد عادل با امکان [باشد]» (میرزای قمی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۳۸۳).

بالا تر به مسئله اجتهاد و تقلید و کیفیت تکوین آن در دوره قاجار اشارتی کردیم، اینک توضیح می‌دهیم بحث تقلید از قرن دوم هجری وجود داشته است. در این زمان برخی از تابعین برای سهولت کار خود، خویشتن را مقلدان صحابه می‌خواندند؛ اما امام باقر † و امام صادق † با این عنوان به اعتراض برخاستند. از آن سو محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ ق) در رساله‌اش به تفصیل استدلال کرد: هیچ کس غیر از پیامبر [^] نمی‌تواند مورد تقلید واقع شود (غزالی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۹۰). شافعی مبانی استنباط از نص قرآن و حدیث را پی افکند و باب اجتهاد را در فقه گشود. فقهای شافعی مثل ابوالعباس ابن السریج (م ۳۰۶ ق) و ابوالحسین البصری (م ۳۳۶ ق) و نیز غزالی، به گسترش باب اجتهاد و استفتاء همت گماشتند که البته این موضوع با مقوله تقلید ملازمه دارد؛ زیرا عملاً کسب درجه اجتهاد توسط کلیه مسلمانان غیر ممکن است؛ از آن رو که هر کس به کاری اشتغال دارد و تنها کسی می‌تواند مجتهد باشد که شغلش تحصیل و یا تدریس علوم دینی باشد. فقهای اولیه شیعه، هم با

اجتهاد و هم با تقلید مخالف بودند. دلیل مخالفت با اجتهاد این بود که آن زمان این موضوع با قیاس ملازمه داشت و امام صادق ت قیاس را مردود شمرده بود. دلیل مخالفت با تقلید هم این بود که این قاعده معیار بودن «عمل صحابه» را خنثی می‌کرد. به مرور بین شیعیان برای تقلید جوازی یافته شد که آن هم پیروی شیعه از ائمه و در ادامه، از فقها بود. این مفهوم جایگزین و جانشین اصل تقلید و یا پیروی از صحابه شد؛ اما پذیرفتن عنوان مجتهد و اصل اجتهاد در بین شیعه، حدود شش قرن طول کشید.

نخستین کسانی که اصل اجتهاد و مقام مجتهد را پذیرفتند، عبارت بودند از: محقق حلی (م ۶۷۶ق) و خواهرزاده‌اش علامه حلی (م ۷۲۶ق). اینان با تغییر شیوه تنظیم و تبویب فصول فقه شیعه، هم اصل اجتهاد را پذیرفتند و هم مقام مجتهد را. محقق حلی در کتاب **معارج الاصول** فصل بندی تازه‌ای از علم اصول ارائه می‌دهد که با شیوه تنظیم فقهای سلف، مثل سید مرتضی صاحب **الذریعه** و شیخ طوسی صاحب **عدة الاصول** تفاوت دارد؛ با این توضیح که تفاوت فقط در شیوه فصل بندی و جابه‌جا کردن مواد فقه بوده است و نه متن آن. محقق حلی در باب نهم کتابش از اجتهاد و تفاوت آن با قیاس صحبت می‌کند و اینگونه استدلال می‌نماید که اغلب احکام شرعی، مستفاد از وضعیتی هستند که تابع مصالحی است که آن مصالح نسبت به زمان و مکان تفاوت دارد؛ به همین دلیل او جواز اجتهاد را که تابع زمان و مکان است، صادر می‌نماید (محقق حلی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۸۱). از آن سو مخالفان علامه حلی می‌گویند: او هم با اینکه افراد را به دو دسته مکلف و مجتهد تقسیم کرده است، صرفاً از «جواز» تقلید سخن می‌گوید و نه «وجوب» آن (علامه حلی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۴۷).

جایز بودن و نه اجباری بودن تقلید، در حوزه‌های علمیة جبل عامل و اصفهان تا اوایل دوره قاجار تداوم یافت؛ هر چند برای مثال کسانی مثل احمد مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ ق) در *زبدة البیان* از وجوب تقلید از اعلم، سخن گفته بودند (Amir Arjomand, 1984, p. 141)؛ اما اینها همه استثناهایی بود مؤید قاعده؛ لیکن سخن از تقلید به مفهومی که در دوره قاجار رواج داشت، در میان نبود. وجوب تقلید و الزام به آن، نخستین بار در برخی مطالب میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱ ق) (تنکابنی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۹۹) و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) (نراقی، ۱۳۲۱ ق، ص ۱۹۱) و آن‌گاه شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ ق) (انصاری، ۱۲۹۰ ق، ص ۱) مشاهده شد. بحث تقلید، با گسترش نفوذ علما در دوره فتحعلیشاه قاجار و البته وقوع جنگ‌های ایران و روس، بی‌ارتباط نیست.

رابطه بین مجتهد و مقلد، در آثار کسانی دیگر مثل سید جعفر بن ابی اسحاق کشفی (۱۲۶۷-۱۱۸۹) به این شکل تبیین شده است: «سلطنت بدون علم نمی‌شود و سلطان باید که اول تحصیل علم شریعت خود را در اصول و فروع و اخلاق نماید بر وجه بصیرت خود و به نحوی که آن را در این زمان‌ها اجتهاد گویند؛ یا بر وجه تقلید و مصاحبت نمودن او با عالم صاحب بصیرتی که عالم به علم خود و تمام عیار باشد، تا آنکه در جمیع حرکات و سکنات و عقاید و معارف و اخلاق، او را بر جاده شریعت و صواب وادارد؛ شاید که مسند الهامات و اعلامات خداوندی بگردد و امر سلطنت را به نحوی که شایست و بایست بتواند که به جای آورد...» (حائری، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۴۴).

به تدریج بحث اجتهاد و تقلید در زندگی عملی مردم، بیش از پیش راه یافت و حتی در مواردی مثل هنگامه جنگ‌های ایران و روس، مقلدان، دیدگاه‌های نظرات فقهی میرزای

قمی را می‌طلبیدند تا از او تقلید نمایند. در موردی حاج‌ملا باقر سلماسی و صدرالدین محمد تبریزی از میرزای قمی پرسیدند: اگر جهاد با روس‌ها نیازمند اذن مجتهد عصر باشد، آیا مجتهد می‌تواند هر کس را که لایق می‌داند، متصدی شرعی نماید تا اهل عرف که متصدی جهاد است، به اذن و اجازه او قیام و اقدام نماید؟ به نظر سؤال‌کنندگان در این صورت، مسلمانان و مجاهدان از احکام اطاعت می‌کنند و «شرع و عرف مطابق و موافق گردد» (میرزای قمی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۴۰۱). میرزای قمی پاسخ می‌دهد: «صاحب این سؤالات و کاتب این مقالات، معلوم می‌شود که شخص عالمی است. این لطیفه شما قرض باشد. جواب این سؤال، محتاج به بحر طویل است که حال، مقام هیچ‌یک مقتضی این نیست. از ابتلاهای غیر متناهیة این حقیر، همین باقی مانده که عرف را مطابق شرع کنم!» (همان). او آن‌گاه ادامه می‌دهد: جنگی که با روس‌ها در جریان است، «نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع؛ و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط‌یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعی نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای فی سبیل‌الله کند! مصرع: نام حلوا بر زبان راندن، نه چون حلواستی» (همان).

رضاقلی‌خان هدایت در ارتباط با مبحث صدور جهادیه، مطلبی دارد که نه تنها به بحث اجتهاد و تقلید ما ربط می‌یابد، بلکه کاشف از حضور مؤثر علما در صحنه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی دوره قاجار است. از این بالاتر، این مطلب افکار عمومی و به تبع آن فکر شاه را هم در مورد علما به نمایش می‌گذارد. مطلب هدایت به این شرح است:

حضرت شهریار دانش‌شعار قاجار صاحبقران کامکار که پادشاهی عاقل و دانا و شهریاری دقیق و توانا بود، و از قواعد علمای اسلامی اثنی عشریه مفصلاً اطلاعی کامل داشت، دانست که مجتهدان اسلام خود را نائب امام و پادشاه عهد را در آن کیش نائب مناب از جانب خویش همی شمرند، و اگر جز این باشد، عوام را برانگیزند و طرح فساد ریزند و بر حسب قانون ملت به سلطان عهد بدین علت، طغیان گزینند (هدایت، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۶۴۲).

نکته مهم این است که رضاقلی خان هدایت بر این باور است که شاه برای «رعایت جانب عموم اهالی» یا افکار عمومی که تابع علما بودند، به آغاز دوره دوم جنگ‌های ایران و روس گردن نهاد و از «جناب اکمل المجتهدین»، یعنی آقاسید محمد طباطبائی، مشهور به سید مجاهد تقاضای صدور احکام جهادیه کرد (همان).

در دوره‌های بعدی بویژه دوره مظفری، تقلید به گونه‌ای الزامی شده بود که اعمال و عبادات یک مسلمان بدون آن یکسره باطل و بیهوده شمرده می‌شد. مسئله اصولی اجتهاد و تقلید در صدر ابواب فقه شیعه، خود ابتکاری نوین بود؛ این ابتکار نه در جهت بسط اجتهاد، بلکه برای گسترش تقلید صورت گرفت. در منابع فقهی و رساله‌های عملیه تا پیش از آیت‌الله سید کاظم یزدی که معاصر با حوادث زمان مشروطه است، معمولاً بحث از آب‌های پاک و طهارت در صدر قرار می‌گرفت. از آیت‌الله یزدی به بعد، تقریباً کلیه فقها از روش جدید تنظیم مباحث فقهی استفاده کرده‌اند و از آن پیروی نموده‌اند. مسئله تقلید در این روش، در رأس مباحث فقهی واقع شده است.

یزدی، تقلید را ملتزم بودن به انجام گفته‌های یک مجتهد مشخص، تعریف کرده است (یزدی، ۱۴۰۰ ق، ص ۲). مجتهدی که باید از او تقلید شود، کسی است که بقیه افراد بشر و حتی علمایی که از نظر مرتبه دانش فروتر از او هستند، عامی به شمار می‌روند (همان، ص ۳). بر این مبنا، عمل هر فرد مسلمان، هر چند مطابق شرع باشد و غیر قابل شبهه، اگر در گزینش یک مجتهد به مرجعیت خویش کوتاهی کرده باشد، باطل است (همان).

از همین دوره قاجار بود که سخن گفتن از «دستگاه روحانیت» رواج یافت. به کار بردن گسترده واژه روحانیت در دوره قاجار بدین مفهوم است که این زمان، روحانیان، معنویت شیعه را به دستگاهی مبدل کرده بودند که با اتکاء آن به نهاد مرجعیت تقلید، روحانیان مقامی بالاتر در سلسله مراتب حکومتی پیدا می‌کردند. به این شکل، بحث تقلید از اعلی، با مبحث مرجع تقلید و نیابت امام گره می‌خورد.

۴. تحول مفهوم نیابت امام

مرجع تقلید عالی‌ترین مقام در سلسله مراتب روحانیت شیعه است که در دوره قاجار شکل گرفت و نقش مهمی در تحولات سیاسی و اجتماعی کشور ایفا نمود. این نقش گاهی در کنار و گاهی علیه حکومت مرکزی بود (در مورد بحث مرجع تقلید و تحولات آن رک به: Kazemi Moussavi, vol.17, 1985, p35-51). بلافاصله باید افزود مفهوم مرجع به معنی محل رجوع در مسائل دینی، از دوره‌های نخستین حیات شیعه وجود داشته و در روایات بازتاب یافته است (کلینی، ۱۳۶۳ ق، ج ۱، ص ۱۱۹)، اما مرجعیت به عنوان یک نهاد مذهبی و اجتماعی، با مرجعیت تامه شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی در سال ۱۲۶۲ ق شکل گرفت.

بحث گسترش اصول اجتهاد و اعلمیت هم البته مربوط به مکتب حله در دوره ایلخانان مغول است. این دو اصل، بعدها در دوره صفوی به شکل گیری مفهومی به نام «مجتهد زمان» منجر شد و در دوره قاجار به مفهوم «مجتهد اعلم» مبدل گشت. با این وصف مهم ترین علت مباحث یاد شده در دوره قاجار را باید بحث ولایت عامه فقها در دوره غیبت (در مورد مسئله غیبت ر.ک به: نعمانی، ۱۳۸۲ق) دانست که به نیابت از امام عصر % اعمال ولایت می کردند (برای مطالعه روایتی درباره مسئله غیبت، به نقل از ابوسهل نوبختی ر.ک به: ابن الندیم، ۱۳۴۹، ص ۲۲۵).

هنگامی که بحث ضرورت تقلید از مجتهد اعلم، با بحث ولایت عامه از سوی همان فقها همراه شد، نیروی معنوی و نظری لازم برای ایجاد گسست در ساختار سیاسی حکومت قاجار فراهم آمد. مهم ترین تجلی این نیرو در جریان جنبش تنباکو در سال ۱۳۰۹ ق شکل گرفت و از این تاریخ یک قدرت مستقل مذهبی و سیاسی در کنار حکومت وقت شروع به رشد و نمو کرد (درباره جنبش تنباکو ر.ک به: آبادیان، ۱۳۷۶).

اما شکل گیری این قدرت، فرایندی طولانی داشت. در نخستین مرحله، در اوایل قرن پنجم هجری برای تعیین تکلیف اموالی که از خمس و زکات جمع آوری شده بود، نیز به منظور نحوه حل و فصل شکایات میان شیعیان، مباحثی ابتدا از سوی حوزه فقهی بغداد مطرح شد که با استدلال های اصولی و البته بحث نیابت از امام غایب % همراه بود؛ این بحث به دعوی نیابت عامه و خاصه و دیگر وکلای ائمه % ربطی نداشت؛ به واقع نه نواب و وکلای مزبور فقیه بودند و نه فقهای نخستین چنین ادعایی داشتند. نواب خاص امام، یعنی عثمان بن سعید عمری، محمد بن عثمان بن سعید عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی و علی بن محمد سمری، هیچ کدام فقیه نبودند؛ به واقع بحث نیابت عامه به مباحثی فقهی از شیخ مفید

رابط پیدا می‌کند. بعدها همین مباحث به ماده‌ای برای تکوین فقه سیاسی شیعه و به طور خاص وضعیت قدرت سیاسی و حکومت در عصر غیبت مبدل شدند. شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) در *المقنعه* بحثی دارد در مورد اموال زکاتی که به دست شیعه رسیده و تکلیف آن معلوم نیست؛ بویژه در مورد فطریه ماه رمضان هم مباحثی عنوان کرده است که در این زمرة می‌گنجد. شیخ مفید در این کتاب اشاره دارد: این اموال باید به «الفقهاء المأمونون» داده شود؛ زیرا آنها نحوه و چگونگی مصرف آن را بهتر می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۵۲).

در مورد اجرای حدود و مجازات شرعی و بحث نحوه اداره محاکم شیعیان، باز هم شیخ مفید اشاره دارد: سرپرستی این امور از سوی امام به فقها واگذار شده است تا در حد توان خویش آنها را به سامان رسانند (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱). با این وصف بر خلاف این نظر سیدمرتضی (م ۴۳۶ ق) آن فردی را که می‌تواند این امور را تکفل نماید، امیر و حاکم وقت می‌داند و او را جانشین امام می‌شمرد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۳۸۲).

سیدمرتضی سلطان را بر دو نوع می‌دانست: مشروع و عادل و دیگری نامشروع و غاصب. او معتقد به همکاری با سلطان عادل بود و به وجوب اطاعت از او حکم می‌داد (همان، ج ۲، ص ۸۷-۹۷). شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) که خود شاگرد این دو تن به شمار می‌آید و در تکوین فقه شیعه، به شکلی که بعدها استمرار یافت، نقشی غیر قابل انکار دارد، نظر شیخ مفید را انتخاب کرد و فقها را برای اخذ زکات و انجام اعمال دادرسی شایسته معرفی کرد؛ زیرا اینان دو شرط لازم برای تصدی این منصب را دارا هستند: دانش دینی و نیابت از امام عصر (شیخ

طوسی، ۱۳۴۶ ش، ج ۱، ص ۲۴۲).

شیخ طوسی ضرورت انجام دادرسی را در زمره مستحبات می‌گنجاند و نه واجبات؛ ضمن اینکه او کار کردن برای حکومت‌های زمان را مثل سید مرتضی، جائز می‌دانست (همان، ص ۲۹۳). بعدها در دوره ایلخانان مغول و در حوزه حله، محقق و علامه حلی مواردی از نیابت فقیه از امام را توسعه دادند و آن را شامل دریافت خمس، امامت نماز جمعه و حتی اعلام جهاد هم کردند (محقق حلی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، صص ۱۸۴، ۳۰۷ و ۳۴۳ و ج ۴، ص ۶۸).

ظاهراً نخستین فقیهی که از لغت ولایت برای حق مداخله فقیه در امور عامه استفاده کرد، علامه حلی بود (علامه حلی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۱۷/همو، ۱۳۸۸ ق، ص ۵۳-۴۵۲ و ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۳۵۰ و ج ۴، ص ۴۶۴).

در دوره صفوی، همزمان با کاربرد واژه مجتهد زمان، عنوان نائب امام هم برای فقهایی چون شیخ علی بن حسین کرکی (م ۱۰۴۰ ق) به کار می‌رفت. به باور کرکی، فقیه عادل، درستکار و واجد شرایط فتوا که عبارت است از مجتهد جامع الشرایط در احکام شرعی، می‌تواند در دوره غیبت در کلیه مواردی که نیابت در آنها صحت دارد، از طرف ائمه برای اجرای احکام نیابت کند. به باور او، البته عده‌ای از فقها انجام قصاص و اجرای حدود را در دوره غیبت از آن موارد استثنا کرده‌اند (محقق کرکی، ۱۳۴۹ ش، ج ۱، ص ۱۴۲)؛ بنابراین کرکی بر این باور بود که فقیه صالح در کلیه اموری که نیابت در آنها امکان‌پذیر باشد، جانشین امام است (Modarresi Tabatabai, 1983, p.157). باین تفسیر، فقیه از امام در کلیه مواردی که نیابت در آنها مدخلیت دارد، نیابت عام دارد؛ به همین سیاق وی مشروعیت فقیه جامع‌الشرایط را ناشی از نصب توسط امام می‌داند و از همین رو احکام وی را لازم‌الاجرا تلقی می‌کند (محقق کرکی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۳۷۵). از نظر شهید ثانی (م ۹۶۵ ق)، هرگونه ولایت در

دوره غیبت باید مستند به شرع باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۱۰۷). از نظر او ائمه، فقها را به عنوان نایبان عام خود در عصر غیبت برگزیده‌اند (شهید ثانی، [بی تا]، ص ۲۹۰). نصب فقها از سوی ائمه در دوره غیبت، عمومیت دارد. با این وصف، شاید صاحب لمعه نخستین کسی باشد که از حق مداخلهٔ علما در امور اجتماعی به عنوان نیابت عامه از سوی امام، یاد کرده باشد.

اینکه نیابت عامه دقیقاً چیست، مفهوم و معنی کاملاً روشنی ندارد؛ اما طبق مدلول «من له الحکم و من له الولاية» مفهوم ولایت روشن می‌شود. منظور از ولایت عامه نیز روشن است و معنای محصلی دارد که عبارت است از: همه گیر بودن ولایت. با این وصف آوردن لغت عامه به دنبال نیابت، چندان روشن نیست؛ زیرا در این مورد همهٔ فقها همه گیر بودن آن را منظور نمی‌کنند.

در دوره قاجارها بحث نیابت امام گسترش یافت. میرزای قمی از نیابت عام فقیه از سوی امام با تأکید بر احادیثی مثل مقبوله عمر بن حنظله یاد می‌کند (در مورد مقبوله عمر بن حنظله، رک به: کلینی، ۱۳۶۳ ق، ج ۱، ص ۶۷) و این حدیث را نقل می‌کند: «العلماء ورثة الانبياء» (کلینی، ۱۳۶۳ ق، ج ۱، ص ۴۲)؛ یا احادیثی مثل «علماء امتی کانبياء بنی اسرائیل» که متعلق به حضرت رسول ^ص است. اما میرزای قمی در عین حال یاد آوری می‌کند: هنگامی که فقیه، مبسوط‌الید نیست، ناچار باید از روش «المماشاة مع خلفاء الجور و المشی علی منوالهم بل ظاهر جمهور الاصحاب حصول الاذن ولو کان الجائر من اصحابنا»، تبعیت نماید (میرزای قمی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۴۰۴).

بیشتر عدم مشروعیت سلاطین در دوره غیبت باعث رواج بحثی در بین شیعه شد که بعدها در دوره قاجارها تداوم و تحول یافت. این بحث باعث شد از دوره صفویه برای نخستین بار، سلاطین هم مدعی شوند به نوبه خود به نیابت از فقها حکومت را به دست گرفته‌اند. این مقوله باعث شکل‌گیری مفهومی شد که از آن به «سلطنت مأذون» یاد می‌شود؛ یعنی سلطانی که به اذن فقیه، حکومت را در دست گرفته است. فتحعلیشاه صریحاً سلطنت خود را «به نیابت از مجتهدین عهد» می‌دانست که او را «به سعادت خدمت ائمه هادین مهتدین سعی و جهد است» (هدایت، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۳۷۹). بحث نیابت اینک می‌توانست عدم مشروعیت دینی سلاطین قاجار را به نحوی جبران نماید. واقعیت امر این است که کمابیش از همان دوره صفویه، اندیشه‌هایی درباره عدم مشروعیت سلاطین جور مطرح می‌شد؛ هر چند موضوع یادشده عمدتاً نوعی طرح بحث بود که بعدها در دوره قاجارها تعمیق یافت. از دوره صفویه برخی جاها گفته می‌شد: «منصب دارالسلطنه جهان» از آن حضرت رسول $\hat{\text{}}$ است، بعد از او علی \dagger و سپس ائمه $\%$ حق حکومت را دارا می‌باشند و «غیر ایشان، هر کسی در این امر دخل نماید، جائز است» (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹ ش، ص ۳۳)؛ اما اینک که شیعه در دوران غیبت به سر می‌برد؛ تکلیف چیست؟ جواب این است: «چون سلطان صاحب زمان صاحب الامر علیه صلوات الله الملك المنان، غایب است، حق آن است که از سلسله علویه فاطمیه، شخصی که قابلیت این امر را داشته باشد، در میان بندگان خدای حکم امام زمان را جاری سازد و خلاق را از مزال و مضار باز آورده، راهنمایی به مذهب حق اثنی عشری نماید که به سریر سلطنت جلوس فرموده، به اجرای احکام قائم آل محمد قیام نماید» (همان، ص ۳۴). نکته اینکه: در آرای عبدی بیگ شیرازی نوعی تناقض به چشم

می خورد: او از سویی حق سلطنت را در دوره غیبت از آن فردی از «سلسله علویه فاطمیه»
می داند، اما از سویی دیگر در جایی می گوید:

آمد اطیعوا الله اطیعوا الرسول یافت اولی الامر پس آنکه نزول

هست اولی الامر به معنی امام آنکه به او فرض بود اهتمام

لیک امام ار بود اندر نقاب امر خدا را نتوان سد باب

روشنی و رونق این بار گاه هست ز سلطان عدالت پناه

سایه حق شاه بود در جهان سایه او مایه امن و امان

(عبدی بیگ شیرازی، ۱۹۶۵، ص ۱۴۵)

در این ابیات، شاید برای نخستین بار بحث سلطنت مأذون مطرح می شود؛ اما مهم تر
اینکه در دوره صفوی همین عبدی بیگ شیرازی، سلطان صفوی را نه جائر، بلکه نایب امام
تلقی می کرد:

صاحب عهد است و جهان دار دور نایب مهدی است، نه سلطان جور

(همان، ص ۲۹)

در دوره قاجار گرچه در ماهیت بحث نیابت، تحولی اساسی روی داد، اما در اثر تحولات
زمان و شاید مواردی مثل جنگ های ایران و روسیه، کسانی مثل میرزای قمی اظهار
می داشتند: «فان سلطان الاسلام، اصل الاسلام و مجتمع ار کانه» (میرزای قمی، ج ۱، ص ۳۷۰)؛
زیرا بر هر مسلمانی واجب است «حفظ بیضه اسلام» کند و «مراد از بیضه الاسلام، سلطان و

بزرگ آن باشد خواه امام عادل و خواه جائز که زوال آن منشأ تفرق مسلمین و انقراض اسلام می شود» (همان، ص ۳۷۶). البته این موضوع هم تداوم نظریه‌ای بود در دوره صفوی که برای سلطنت در مقام نظر شروطی قائل می شد؛ از جمله این شروط که با استفاده از خطبه محمدباقر مجلسی در مراسم تاجگذاری شاه سلطان حسین می توان یاد آور شد، عبارتند از: مواردی مثل «مهبط فیوضات انوار الهی» بودن در کنار «مطرز شعار شرع سید المرسلین» قرار گرفتن؛ در عین حال چنین شخصی می باید «حامی ثغور اهل ایمان» باشد و «ماحی آثار بغی و طغیان» (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۲۳).

اما بعدها تحول مهم تری هم روی داد؛ توضیح اینکه: در دوره فتحعلیشاه قاجار، سید جعفر کشفی سنتی از اندیشه را که در دوره صفویه و ظاهراً توسط محقق کرکی ارائه شده بود، بسط داد. طبق این نظر با جداسدن حوزه قدرت سیاسی از قدرت دینی در دوره بعد از خلفای راشدین، حکومت دارای دو «رکن» شد. از دید کشفی، اصل این است که هر دو رکن دین و سیاست در شخصی که نایب امام است، جمع شود؛ به عبارت بهتر حاکم واقعی، هم باید به احکام شریعت مسلط باشد و هم از فنون حکمت عملی بهره مند؛ «حکما» چنین فردی را که هم واجد علم است و هم واجد «سیف»، و چنین ریاستی را که همه ارکان در یک شخص جمع باشد، «ریاست حکمت» می نامند؛ البته کسی که «نایب» چنین شخصی است هم باید واجد هر دو رکن باشد. اما سلاطین با علما و مجتهدین معارضه کرده، این امر منجر به بروز هرج و مرج شده است؛ به همین دلیل علما دست از «سلطنت و رکن سیفی» کشیده‌اند و سلاطین هم به دلیل تمایل به «سلطنت دنیوی محضه که همان نظام دادن اهل عالم فقط است»، دست از تحصیل علم دین و معارف آن کشیده‌اند و به انتظام امر دنیا اهتمام

ورزیده‌اند: به همین دلیل «لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید» (حائری، ۱۳۸۰، ص ۳۴۸-۳۴۹). وقتی این امر حادث شد، وضعیت به این صورت درآمد که «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است» (همان).

اصل «ریاست حکمت» به این شکل بوده که دو رکن حکومت در دست یک تن قرار داشته است؛ به عبارتی در این شکل، حکومت دارای دو رکن است: «یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را ملک و سلطنت گویند و همین دو رکن است که آنها را سیف و قلم گویند، یا سیف و علم نامیده‌اند و هر دو رکن در امام جمع بوده است» (همان). اینک کسی که نایب امام است، باید هر دو رکن را دارا باشد، اما واقعیت این است که به تدریج این دو رکن از هم جدا شده است. «لاجرم امر نیابت در مابین علماء و سلاطین منقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن، که علم به دین و معرفت به اوضاع رسولی است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر، که اقامه و ترویج آن اوضاع [رسولی] است، گردیدند» (همان). این دو رکن در برخی زمان‌ها با هم معاونت می‌کردند و برخی زمان‌ها معاندت؛ «به این سبب دین و ملک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند» (همان). این نظر بعدها در دوره مشروطه از سوی شیخ فضل‌الله نوری پیگیری شد و به واقع مبنای نظری او در مخالفت با مشروطه بود. شیخ در این دوره می‌گفت: «بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت، و بدون این دو، احکام اسلامی، معطل خواهد ماند» (ملک‌زاده، ۱۳۳۱

ش. ج ۴، ص ۲۱۱؛ بنابراین قدرت دو شعبه دارد: یکی در دست «حَمَلَه احکام» است و دیگری در دست «اولی الشوکه من الاسلام» (همان، ص ۲۱۷)؛ یعنی به ترتیب علما و پادشاه.

در همین دوره مشروطه، نظر دیگری هم وجود داشت که از آن شیخ محمدحسین نائینی بود. میرزای نائینی توضیح روشنی در زمینه نیابت ارائه نمود. او نیابت عامه را بعد از مجتهدان، شامل عدول مؤمنین کرد و اعلام داشت: در صورت نبودن دسترسی به چنین اشخاصی، شامل عموم مسلمین و حتی مسلمانان بدکار هم می‌شود. به نظر نائینی اگر «نواب عام بعضاً و کلاً» نتوانند در دوره غیبت اقامه وظیفه کنند و به قول فقها در شرایط «عدم تمکن» باشند، «نوبت ولایت در اقامه به عدول مؤمنین، و با عدم تمکن آنان به عموم، بلکه به فساق مسلمین هم به اتفاق کل فقهاء امامیه منتهی خواهد شد» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۷۹).

بحث نیابت عامه، به شکلی که نائینی مورد استفاده قرار داد، ریشه در این واقعیت تاریخی داشت که شیعه حقانیت کلیه حکومت‌های موجود را انکار می‌کرد و بر این باور بود که در دوره غیبت استقرار قدرتی سیاسی که از مشروعیت ذاتی برخوردار باشد، غیرممکن است.

بیشتر هم همکاری روحانیانی مثل شیخ جعفر نجفی در تأیید حکومت فتحعلیشاه قاجار، بیش از آنکه جواز مشروعیتی برای سلطنت قاجارها باشد، خود نشان‌دهنده سرچشمه مشروعیت طبق عقیده به اصل نیابت عامه بود؛ به واقع این قاجارها بودند که سیاست نزدیکی به علما را سامان دادند و می‌خواستند از وجهه دینی و اجتماعی آنان برای تثبیت حکومت خود استفاده کنند (الگار، ۱۳۶۹، ص ۴۷-۴۹)؛ از سوی دیگر نوعی جدایی در نظر و عمل بین علمای این زمان به چشم می‌خورد. آنها در مقام نظر، نیابت عامه خویش را از سوی

امام زمان می‌دانستند، اما در مقام عمل، برای مثال با حکومت فتحعلیشاه همکاری می‌کردند و از خدا می‌خواستند: «عجل الله فرجنا بفرج آل محمد^ع و جعل سلطاننا بسلطان و اولاده و جعلنا من اعوانه و انصاره و جعل خاتمه امورنا خيراً بحق محمد و آله اجمعین و صلی الله علی خیر خلقه محمد و اله الطیبین الطاهرین المعصومین» (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۰۱).

به هر صورت در دوره حکومت قاجارها، بحث نیابت امام تکوین یافت و نظریه ولایت عامه هم به کمک آن شتافت. این مهم با گسترش نفوذ علمای اصولی همزمان بود که از اواخر دوره زندیه توانسته بودند نفوذ خویش را بر حوزه‌های علمیه عتبات گسترش دهند؛ در واقع پیشگام مکتب اصولی در دوره جدید، شیخ یوسف بن احمد بن ابراهیم بحرانی بود که با وجود علاقه‌اش به اخبار، کتاب **الحدائق الناضره** را به سبک مجتهدان نگاشت و در آن از شیوه استدلال بهره برد (برای مطالعه خلاصه‌ای از زندگی او، ر.ک به: تنکابنی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۶-۳۴۰). او دو کار مهم دیگر هم انجام داد: نخست اینکه شاگردانش را تشویق می‌کرد در درس علمای اصولی شرکت کنند و دیگر اینکه عالم اصولی هم‌عصر خویش، یعنی وحید بهبهانی را برای خواندن نماز بر جنازه خود برگزید؛ به این شیوه او تلاش کرد اختلافات مسلکی بین اصولیون و اخباریون را از میان بردارد.

شخص آقامحمدباقر بهبهانی، مشهور به وحید و یا مجدد بهبهانی، کار فقهی مهمی جز **رسالة الاجتهاد و الاخبار** بر جای نگذاشت، اما شاگردان او مفصلاً شروع به بازنویسی فقه کردند. قضیه زمانی شکل تازه‌ای یافت که آغامحمدخان قاجار در سال ۱۲۰۵ قمری، فرزند وحید بهبهانی، آقامحمدعلی کرمانشاهی جوان را که بعدها به صوفی کش مشهور شد، به

تهران دعوت کرد؛ همین خود نشان از جایگاه روحانیت شیعه در نزد آغامحمدخان، حتی قبل از تصدی سلطنت، داشت.

شیخ جعفر نجفی مشهور به کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) از مهم‌ترین شاگردان وحید بهبهانی بود. محمد بن سلیمان تنکابنی در شرح احوال او صفاتی شگفت‌انگیز به وی نسبت می‌دهد (تنکابنی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷)؛ همچنین برای کاشف الغطاء، کراماتی نقل می‌کند (همان، ص ۲۴۴) که در جای خود، نشان از جایگاه رفیع شیخ در نزد تنکابنی دارد که خود در زمره مجتهدان بود (برای مطالعه جایگاه فقهی میرزا محمد تنکابنی ر.ک به: همان، ص ۸۳-۱۰۷).

شیخ جعفر نجفی رساله‌ای نگاشت به نام **الحق المبین** که در آن ولایت را به سه بخش تقسیم کرد: نخست ولایتی که مختص پیامبر و ائمه است، مانند اعلام جهاد؛ دوم ولایتی است که آنچه را بعد از امام به فقیه اختصاص پیدا می‌کند، در بر می‌گیرد، مثل حق قضاوت بین مردم و رسیدگی به امور حسبیه؛ سوم اموری که نه تنها مجتهدان، بلکه مؤمنان در دستکار هم می‌توانند در آنها نیابت داشته باشند، مثل امور فرعی حسبی (کاشف الغطاء، ۱۳۱۶ ق، ص ۱۴۶).

پیش از این، شهید ثانی هم بر این باور بود که در دوره غیبت فقط این مجتهدان هستند که حق قضاوت دارند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۰۸)؛ بالاتر اینکه اذن فقیه در کلیه مواردی که به مصالح عامه مربوط می‌شود، ضرورت دارد (همان، ج ۴، ص ۲۸۶). مهم‌ترین موضوع در این زمان، همان بحث نیابت است؛ به گونه‌ای که فتحعلیشاه از کاشف الغطاء خواست او را رسماً به نیابت از امام زمان % به سلطنت منصوب کند (تنکابنی، همان، ص ۱۹۱).

برخی از واکنش‌های کاشف‌الغطاء را در توقیعی به هنگام وقوع جنگ‌های ایران و روس می‌توان یافت. در این توقیع، نجفی حق رهبری جهاد را از آن مجتهدان دانست و شاه و ولیعهد را مأموران خویش عنوان کرد؛ بالاتر اینکه: او فتحعلیشاه را «بنده ما که بر بندگی خود اعتراف دارد»، معرفی کرد و در مورد عباس میرزا نوشت: از خدا می‌خواهد او را از «شفاعتنا» برخوردار سازد و در هر دو جهان «تحت ظلنا و فی حمایتنا» قرار دهد (حائری، ۱۳۸۰، ص ۳۳۱).

کاشف‌الغطاء در توقیعی دیگر نوشته است: «کسب اجازه و اذن از مجتهدان به احتیاط و نیز رضای خداوند دو جهان نزدیک‌تر است و نزدیک‌تر است به تواضع و خضوع از برای پروردگار جهانیان» (کاشف‌الغطاء، [بی‌تا]، ص ۳۹۴). در این توقیع کاشف‌الغطاء به فتحعلیشاه نوشته است: اگر اهل اجتهاد باشد و شایستگی نیابت را داشته باشد، از بزرگان زمانه است، لیکن اینک هم می‌تواند به نیابت از مجتهدان «در آنچه مربوط به امور لشکر و سپاهیان است و مبارزه با اهل کفر و طغیان، در گرفتن مالیات از سرزمین‌های مفتوحه که با غلبهٔ اسلام همراه است»، انجام وظیفه نماید؛ نیز شاه می‌تواند «زکات متعلق به نقدین (طلا و نقره) یا جو و گندم از خوراکی‌ها یا خرما» را به اذن و اجازه کاشف‌الغطاء دریافت نماید (همان). فتحعلیشاه ظاهراً خود این موضوع را پذیرفته بود؛ کما اینکه در نامه‌ای خطاب به میرزامهدی مجتهد نوشته است: «سلطنت ما به نیابت مجتهدین عهد و ما را به سعادت خدمت ائمه هادین مهتدین سعی و جهد است» (هدایت، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۳۷۹).

بحث نیابت مجتهد فقط به اعطای اذن حکومت به سلاطین قاجار خلاصه نمی‌شد، بلکه به روایت میرزای قمی، «غایت آنچه از ادله مستفاد می‌شود، نیابت مجتهد است در اموری

که وظیفه امام است؛ در مرافعات و احکام و ولایت در اموال صغار و غیب و تقسیم خراج اراضی خراجیه و اموال؛ نه ولایت او بر اموال امام به هر نحو که خواهد تصرف کند...» (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۷).

در این زمان، فتوادادن، «منصب امام یا نایب خاص و عام او» شناخته شد و مراد از نایب امام هم طبق مقبوله عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه،^۱ «هر کسی است که در زمان غیبت یا حضور، بالغ و عاقل و مؤمن، یعنی اثنی عشری و عادل و طاهر الولد و فقیه، یعنی مجتهد باشد» (کشفی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۰). به همین ترتیب در نظر او، منصب قضاوت مختص امام است: «و از برای احدی جائز نمی باشد مگر به اذن خاص یا عام امام، نیز به حکم دو روایت ابی خدیجه و عمر بن حنظله [امام] به فقیه جامع الشرایط اذن عام داده است و او را حاکم گردانیده است» (همان).

پیشتر شهید ثانی هم مصداق «حاکم» را در فقه، فقیه جامع الشرایط می داند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۶۲)؛ البته حکم چنین فقیهی در دوره غیبت نافذ است (همان، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ بر این سیاق، مجتهد جامع الشرایط، نافذ الحکومه هم هست.

شاگرد دیگر ملا محمد باقر بهبهانی، ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ق) است که برای نخستین بار در قواعد فقه، فصلی را به موضوع ولایت فقیه اختصاص داد. طرح مستقل این بحث، اوج نظریه نیابت امام در دوره قاجاریه به شمار می آید. در این مبحث، او تمامی اختیارات و اقتدار امام را در زمان غیبت، از آن فقیه جامع الشرایط دانست (نراقی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۵-۲۰۵). نراقی

۱. روایت ابی خدیجه به این شرح است: قال ابو عبد الله (ع): «انظر و الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاکمو الیه» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۱۹).

کانون توجه خود را مثل اغلب علمای زمان، بحث شریعت قرار داد. او تلاشی عظیم مبذول داشت تا شریعت، بین توده‌های مردم نفوذ هر چه بیشتری یابد. نراقی بر این باور بود که باورهای دینی کسانی که «عوام الناس» می‌خواند، از اعتقادات کسانی که به «کلام و حکمت متعارفه» آگاهی دارند، استوارتر است و به قول او این عوام الناس در عقاید خود «مانند کوه پابرجا» هستند و «اصلاً حرکت و تزلزلی در آنها نیست و به شبهات و تشکیکات اهل جدال و شبهه اعتنا نمایند و از شنیدن آنها اضطرابی به هم نمی‌رسانند» (نراقی، [بی‌تا]، ص ۶۴). در مقابل «کسانی که عمر خود را صرف کلام و حکمت متعارفه نموده و روز و شب را به مجادله و مباحثه کلامیه به سر برده‌اند» و «به اندک چیزی که به عقل قاصرشان رسد، متأهل می‌گردند» اینان «اگر اعتقاد صحیحی داشته باشند، همان است که در حال طفولیت اخذ کرده‌اند» (همان، ص ۵۴). به جز این اعتقادات، بقیه تلاش‌ها مثل ریسمانی است که در برابر باد آویخته باشند که هر ساعتی به طرفی حرکت می‌کند.

با اینکه کسانی مثل شیخ مرتضی انصاری - که تمایل چندانی به دخالت در مسائل سیاسی نداشت - این نظریه را که به ولایت عامه فقیه مشهور شد، نپذیرفتند (انصاری، ۱۳۳۴ ش، ص ۱۵۳)، اما بحث ضرورت اقتدار روحانیت شیعه بر اساس لزوم تقلید، در دوره وی به اوج خود رسید. از این به بعد مفاهیم به ارث رسیده از گذشته که البته تحولی اساسی پیدا کرده بود، نقشی بسیار مؤثر در فرایندهای گوناگون سیاسی و اجتماعی ایران ایفا کرد که بر کلیه آنها، نقش تشیع عمومیت یافته به رهبری مراجع و علمای دینی، حک شده بود.

فتحعلیشاه که به خوبی از قدرت رو به تزاید علما آگاه بود، زمینه لازم برای جلب حمایت آنان را هم داشت؛ زیرا شخص او، نزدیک روحانی کاشانی تحصیلات شرعی کرده بود

(مستوفی، ۱۳۲۶، ج ۱، ص ۴۹). فتحعلیشاه از آنجا که پدرش حسینقلی خان جهانسوز، پیشتر در دوره کریم خان زند به قتل رسیده بود، خود را ابن الشهید می خواند؛ در عین حال خویشتن را اولی الامری تلقی می کرد که به نیابت از مجتهدان، قدرت را اعمال می کند. او برخی علما را به مشاغل دولتی گماشت و خویشتن را نایب آنان خواند (هدایت، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۶۴۱).

همزمان در این دوره، فرهنگ عزاداری به حدی رونق یافته بود که شخص شاه در آن مراسم شرکت می کرد؛ در عین حال از ثواب زیارت غافل نبود. بنیادگذاری یا بازسازی نهادهای مذهبی، تعمیر و مرمت زیارتگاهها، زرانند و دساختن گنبد ائمه و امامزادگان، در ایران و عتبات، از اموری است که توسط فتحعلیشاه صورت گرفت (حائری، ۱۳۸۰، ص ۳۵۶).

۵. تکوین مفهوم اولی الامر

برخی از علما مثل میرزای قمی، در برخی نوشته هایشان مشروعیت حکومت زمان خود را به چالش می کشند و ضمن بحث از حکام جائر و اینکه آیا می توانند خراج دریافت کنند یا خیر، سخن به «سلطان جائر از شیعیان که خراج می گیرند»، می رسانند. میرزای قمی در پاسخ به سؤالی در مورد «حاکم جائر عصر» که خراج می گیرد و اینکه این خراج حلال است یا خیر، پاسخ می دهد: «در کتاب **مناهج الاحکام** این مسئله را مبسوط نوشته ام و اظهر در نظر حقیر این است که آنچه سلاطین جور شیعه می گیرند از خراج اراضی خراجیه، حلال نیست؛ مگر آنکه به اذن مجتهد عادل باشد و گیرنده هم از مصالح عامه باشد؛ مثل طلبه علوم و ائمه جماعات و امثال آنها» (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۸). در موردی دیگر میرزای قمی فتوا می دهد: می توان به حاکم جائر شیعه هم خراج پرداخت، اما باز هم یاد آور می شود: این امر به

اذن حاکم شرع صورت می‌گیرد: «پس توان گفت که آنچه سلطان جائز ما می‌گیرد از این وجوه حلال باشد از برای کسی که مستحق آن باشد؛ هر چند از برای خود او حلال نباشد؛ زیرا که خود او هم معتقد است که مستحق این منصب نیست، به خلاف مخالفین [یعنی سلاطین اهل سنت] که خود را مستحق آن منصب می‌دانند و به هر حال، احوط و اولی این است که بدون اذن حاکم شرع نگیرند» (همان، ص ۳۸۶-۳۸۷) و در نهایت هم اشاره می‌کند: «اما این سخن‌ها محض فرض است و در زمان ما تحقق نمی‌پذیرد» (همان). بالاتر اینکه: سلطان از خراجیات و مزارع و املاک سهمی ندارد، بلکه او هم چون مسلمان است و در حال جنگ و جدال و حراست از دین اسلام، از عواید یک جامعه اسلامی بهره‌مند می‌شود؛ اما «نه اینکه همه مال، مال او باشد و حلیت آن هم بر او باید به اذن حاکم شرع باشد» (همان، ص ۳۸۷).

همین جا باید گفت: از ویژگی‌های شیعه امامیه، تلقی خاصی است که از اولی الامر داشته و دارد. در دوره صفوی با اینکه پیوندی تنگاتنگ بین دستگاه روحانیت و نظام سلطنت وجود داشت، اما سلطان، اولی الامر شناخته نمی‌شد؛ برای مثال شهید ثانی بر این باور بود که اولی الامر شخصی است که از سوی خدا و پیامبر منصوب می‌شود و در عصر غیبت، تنها فقها هستند که دارای این شرایطند. شهید ثانی روایتی از پیامبر نقل می‌کرد که طبق آن، پست‌ترین نام در نزد خداوند، نام مردی است که او را «شاهنشا» بخوانند (شهید ثانی، ۱۳۷۴ ق، ص ۱۵۷). در همین دوره، مقدس اردبیلی هم فقیه جامع‌الشرایط را نایب امام خوانده است (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۶۸) و به این شکل، می‌توان او را از قائلان ولایت امر فقها دانست.

با این زمینه، میرزای قمی بحث اولی الامر بودن شاه را به چالش می کشید و در نامه‌ای که یک سال پیش از وفاتش نوشت، گلایه کرد که نمی‌داند از حکایاتی مثل ادعای ولایت امر شاه و یا نزدیکی او به صوفیه «چه خاکی به سر» کند. او می‌نویسد: «می‌خواهند لقب اولی الامر بودن به شاه بگذارند که مذهب اهل سنت و خلاف مذهب شیعه است» (میرزای قمی، [بی‌تا]، خطی، ص ۶۹).

میرزای قمی این موضوع را مردود شمرد؛ زیرا «اهل سنت به آن فخر می‌کنند که پادشاه شیعه تابع ما [اهل سنت] باشد» (همان)؛ یعنی مباحثات می‌کنند که پادشاه شیعه مطابق معیارهای آنان رفتار کند و اصول سیاسی آنها را بپذیرد. میرزای قمی از این شایعه که شاه احتمالاً اهل تصوف خواهد شد نیز رنجیده خاطر بود: «چون اهل مذهب تصوف مقتبس از مذهب نصاری است، فرنگی و نصرانی فخر می‌کنند پادشاه شیعه تابع [آنها] باشد» (همان). او در ادامه، باز هم به بحث ادعای اولی الامر بودن شاه بازگشت و نوشت: «و اما حکایت اولی الامر بودن، پس آن نیز بالیقین باطل است» (همان). میرزای قمی توضیح داد: مدلول آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، ناظر به ولایت امر ائمه طاهرين است و در این زمینه اخبار و احادیث فراوانی وجود دارد و «امر الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان، هر چند ظالم و بی‌معرفت به احکام الهی باشد، قبیح است» (همان، ص ۷۰)؛ بنابراین «عقل و نقل معارضند در اینکه کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند، باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد؛ مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل مثلاً واجب می‌شود» (همان).

حال اگر ضرورت دفع دشمنان، ایجاب کرد از سلطان اطاعت کنیم، تکلیف چیست؟ میرزای قمی توضیح می‌دهد: در این صورت باید به «سلطان شیعیان» کمک کرد، «هر کس خواهد که باشد» (همان)؛ اما این موضوع هم وجوب شرعی ندارد، بلکه وجوب در «دفع و اعانت در رفع تسلط اعدای» یا همان دشمنان است. در این شرایط، شخص مکلف در این امر احساس وجوب عینی می‌کند و گاه وجوب کفائی (همان). با تمام این اوصاف او نگران بود مبادا شاه از کمند اجرای مقررات شریعت سرپیچد و به اهل تصوف گرایش یابد که «مضایقه از لواطه و زنا و سایر معاصی ندارند» (همان، ص ۷۱). این مطالب در پاسخ اظهاراتی است که میرزا عبدالوهاب منشی‌الممالک خطاب به فتحعلیشاه نوشت و شاه آن اظهارات را در اختیار میرزای قمی قرار داد تا پاسخ دهد. در جواب میرزای قمی، حمله به فلسفه و «عقاید کفره اهل یونان» در کنار رد دیدگاه‌های «جماعت صوفیه» مثل حسین بن منصور حلاج و بایزید بسطامی به صراحت دیده می‌شود. او بر این باور بود که منشی‌الممالک مطالب خویش را از آن رو نوشته است تا فتحعلیشاه، یعنی «پادشاه اسلام و پشت و پناه شیعیان» را به عقاید خود متمایل سازد و به این شکل ایمان شاه را «ضایع و به طریق باطل خود مایل کنند تا مردم هم به مقتضای الناس علی دین ملوکم، ضایع و فاسدالعقیده شوند» (همان، ص ۷۱).

حمله به فلسفه و کسانی که مباحث حکمت متأله را همچنان پیگیری می‌کردند، منحصر به میرزای قمی نبود، بلکه اغلب مجتهدان، از جمله ملا احمد نراقی هم طعن‌هایی به فلاسفه وارد کردند؛ از جمله نراقی در بیتی با اشاره به دو کتاب **اشارات و شفای** بوعلی، می‌سراید:

نغز می‌گوید اشارات و شفا مبتلا لیکن به درد بی‌دوا

در ادامه، نراقی خاطر نشان می‌کند: علومی غیر از شریعت را باید کنار نهاد و از آنها گذشت؛ زیرا «صد شتر زین علم نزد من دو جو»، ارزش ندارد. به جای این علوم بهتر است سبببافی آموخت تا بتوان حداقل از آن گرده نانی به دست آورد (نراقی، ۱۳۷۴ ق، ص ۳۲۳).

بنابراین در این زمان که مقارن با نیمه دوم سده سیزدهم هجری قمری بود، عتبات عالیات در اوج رونق و شکوفایی خود بود و شریعت به اعماق جامعه راه یافت. در آمدهای ناشی از خمس، سهم امام، ثلث، وقف، مکاسب حرام، اموال بی‌صاحب و مانند آنها در محضر علمای بزرگ، دست‌گردان می‌شد. اینک مجتهدان شیعی، اخباری‌ها، صوفیان و شیخیه را عقب رانده، آمادگی لازم برای صدور هر گونه فتوایی را عهده‌دار شده بودند. علما علاوه بر عنوان مجتهد زمان، مقام بسیار مهم و شکوهمندی مثل نائب امام را هم به عهده داشتند. برخی از آنان با اینکه روابطی بسیار نزدیک با حکومت داشتند، اما در نزد عموم مردم واجد ولایت عامه به شمار می‌رفتند. همه چیز برای تأثیر گذاری عظیم نهاد مرجع تقلید در فرایندهای سیاسی و اجتماعی کشور فراهم بود. بدون تردید مهم‌ترین این اثر گذاری در دوره جنبش مشروطه محقق گشت؛ اما در همان نیمه‌های دوره قاجار یک نکته باقی بود: علمای اصولی، خود با هم اختلاف نظر فقهی داشتند و جز خود کسی را به اعلییت و اقلییت نمی‌شناختند.

در سال ۱۳۶۲ ق، شیوع وبایی وحشتناک در عتبات، باعث شد از بین سه مرجعی که در نجف و کربلا ریاست تامه داشتند، دو تن آنها از دنیا بروند. این دو تن یکی شیخ حسن کاشف الغطا فرزند کوچک شیخ جعفر نجفی بود و دیگری سید ابراهیم قزوینی که کتاب **ضوابط الاصول** را نگاشته بود. پیش از این هم سید مهدی طباطبایی و حجت الاسلام

محمدباقر شفتی، مجتهد صاحب‌نفوذ اصفهان در سال ۱۲۶۲ ق از دنیا رفته بودند. به این شکل ظرف حدود دو سال، چهار تن از مراجع از دنیا رفتند و تنها بازمانده، شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی بود که در نجف اقامت داشت و مرجعیت تامه را به دست گرفت (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۴ ق، قسم اول از جزء دوم، ص ۱۰-۱۱ / خوانساری، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۸).

شفتی در دوره محمدشاه قاجار که شاه تمایلات صوفیانه داشت، دولتی در دولت تشکیل داده بود و نظر به اینکه به وجوب اقامه حدود در زمان غیبت توسط فقها و مجتهدان باور داشت، به اجرای حدود پرداخت. با اینکه محمدشاه قاجار به ضرب توپخانه توانست دروازه‌های اصفهان را بگشاید، اما هرگز جرئت نکرد با سیدمحمدباقر شفتی مشهور به حجت‌الاسلام بر خوردی قهرآمیز نماید. پس از او نجفی چهار سال به تنهایی مقام مرجعیت را به دست داشت. این امر باعث عینیت یافتن هر چه بیشتر این نهاد شد. از این زمان به بعد، مکان صدور فتاوی و احکام و محل دریافت وجوهات شرعی، نجف اشرف بود. این موضوع باعث شد شیخ محمدحسن نجفی به برخی از شاگردانش و کالت دهد و از سوی خود نائبان برای شهرهای بزرگ نصب نماید.

نجفی بر این باور بود که «خداوند اطاعت از فقیه را به عنوان اولی‌الامر بر ما واجب کرده است» (نجفی، ۱۴۰۰ ق، ج ۱۵، ص ۴۲۱-۴۲۲). همو بر این باور بود: فقیهی که با اذن عام از جانب امام منصوب است، می‌تواند سلطان یا حاکمی را برای مسلمانان نصب کند؛ در چنین صورتی فرد منصوب شده از زمره حکام جور نخواهد بود (همان، ج ۲، ص ۱۵۶). اینک نهاد مرجعیت به مرکزی مبدل شده بود که محل صدور فتاوا، اعزام مجتهد، انتشار رساله‌های فقهی در باب حلال و حرام شرعی، صدور حواله و تنخواه و البته تأیید و تصدیق شایستگی مجتهدان محلی

و بالاتر، تعیین خط‌مشی در برابر گرایش‌ها و رویکردهای مذهبی جدید تلقی می‌شد. میزان اعزام مجتهدان از سوی نجفی اصفهانی به حدی بود که محمدشاه به وی پیام داد: «مگر کارخانه مجتهدسازی به راه انداخته‌اید؟!» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۴ ق، همان، جزء ۱، قسم سوم، ص ۱۲۰۵).

ظهور مرجعیت به شکلی که یاد کردیم، نقطه عطفی در تحولات آتی کشور بود. این موضوع گرچه باعث نشد به شکلی فوری نقشی سیاسی برای روحانیت در سلسله حوادث سیاسی کشور شکل گیرد، اما باعث شد به تدریج جایگاه و نقش مهم‌تری برای علما در تحولات آتی دوره قاجار بویژه جنبش تنباکو و نهضت مشروطه رقم بخورد.

در علل و عوامل رشد چشمگیر جایگاه روحانیان در سلسله مراتب حکومت قاجار، چند موضوع در کنار هم اهمیت داشت: نخست اینکه شاهان قاجار برای یافتن مشروعیت در نزد مردم، به علما نیازمند بودند. آنها اگر مشروعیت سلسله قاجار را تأیید می‌کردند، راه برای سهولت حکمرانی فراهم می‌شد. برای دریافت اهمیت موضوع، کافی است اشاره کنیم قاجارها در ابتدای دست یافتن به قدرت، جز پایگاه ایلی ناچیز خود، ابزاری برای اعمال حاکمیت نداشتند؛ بنابراین لازم بود به جایی تکیه کنند. بالاتر اینکه: آنها از تبار و فرهی که شاهان صفوی به آن مباحثات می‌کردند، محروم بودند؛ زیرا نسل قاجاریه نه به سادات یا ائمه ۵۰٪، بلکه همان‌طور که پیشتر آوردیم، به قراچار نوین نیای چهارم تیمور لنگ می‌رسید.

زمانی که آغامحمدخان سلسله قاجار را بنا نهاد و تاج شاهی بر سر گذاشت، عالم یا شیخ‌الاسلامی برای او خطبه سلطنت نخواند. این امر دو دلیل داشت: نخست تضعیف پایگاه روحانیت، به دلیل فشارهای دوره افشارها و حتی دوره زندیه، و دوم این باور کهن که نفس

تصدی قدرت بالفعل آن‌هم به ضرب شمشیر، خود به‌خود برای سلطنت مشروعیت ذاتی به همراه می‌آورد (رستم‌الحکماء، ۱۳۴۸ ش، ص ۴۵۶)؛ اما برای دوام سامان سیاسی قاجارها، حکومت تغلیبیه آنها، باید شکلی مشروع می‌یافت. تنها نهادی هم که می‌توانست به آن مشروعیت بخشد، روحانیت بود. شخص آقامحمدخان به رغم شدت عمل و قساوت قلب، به این نکته آگاه بود. او مردی متشرع به شمار می‌آمد که در انجام فرایض دینی کوتاهی نمی‌کرد. می‌گویند زیارت عاشورای او ترک نمی‌شد؛ نوافل به جای می‌آورد؛ حتی کتاب‌های تاریخی و مذهبی را با ولع تمام می‌خواند و بالاتر اینکه: شب‌ها را به مصاحبت علما می‌گذرانید (هدایت، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۴۴۰-۴۴۱)، اما نکته مهم‌تر اینکه شیعه بر این باور بود: تا ظهور امام غایب % هیچ حکومتی مشروع نیست؛ بنابراین اتکاب علما، برای به دست گرفتن مشروعیت، حاوی تناقض و امری متناقض‌نما (Paradoxical) بود؛ یعنی با این باور به امر حکومت، علما به قول نیکی کدی می‌توانستند اختلافات آتی خویش را بر آن مبنا، بنیاد نهند (keddie, 1969, p.34) که در حقیقت بویژه با وقوع جنبش مشروطیت، همین‌طور هم شد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

نتیجه

در جمع‌بندی مقاله حاضر، باید گفت: جریان اصولی شیعه هم‌زمان با تکوین مفاهیمی مثل ولایت و نیابت عامه، مقوله اجتهاد، بحث وجوهات شرعی و مقوله زیارت و عزاداری، نقشی تعیین‌کننده در عمومیت یافتن این مذهب در ایران داشت. این موضوع بین فقهای شیعه و به

طور خاص دوره‌های صفویه و قاجار، سیری طبیعی داشت. این سیر باعث افزایش قدرت علما شد، افزون بر آن استقلال مالی فقها به دلیل رواج خمس، درآمدهای موقوفات و وجوهات شرعی، زمینه‌های لازم برای گسترش اقتدار آنان را مهیا ساخت. در همین دوره، موازنه‌ای بین نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت شکل گرفت که اندک‌اندک به سود نهاد مرجعیت تغییر محتوا یافت.

گرچه برخی احکام و جهادیه‌ها در دوره نخست قاجار، نقشی مؤثر در افزایش قدرت علما داشت، اما حقیقت امر این است که کسانی مثل حجت‌الاسلام شفتی، برای نخستین بار در دوره قاجارها حکومتی در حکومت تشکیل داده بودند که برای خود قدرتی هم‌تراز شاه و حتی بالاتر از او قائل می‌شدند. بعدها صدور حکم تحریم تنباکو توسط میرزا حسن شیرازی که با اقبال سراسری مردم در ایران مواجه شد، به این اقتدار بعد سیاسی نوینی بخشید که باعث برهم خوردن بیش از پیش موازنه و تعادل قوا شد. سپس در جریان جنبش مشروطه، روحانیان توانستند روشنفکران و تجددطلبانی را که بعضی، هیچ‌گونه انگیزه و یا حتی تربیت دینی نداشتند هم به دنبال خود بکشانند. این موضوع خود نشان‌دهنده نقش دائم‌التزاید علما، در عرصه‌های سیاسی کشور در دوره قاجارهاست؛ به واقع این قدرت دائم‌التزاید متکی بر شبکه‌ای از مفاهیم بود که خاص شیعه بود و از همان قرون نخستین، بین شیعیان رواج داشت؛ اما به مرور ایام، این مفاهیم تداوم و تحول پیدا کردند و مبنای نظری جنبش‌های سیاسی و اجتماعی گوناگونی را رقم زدند.

تحول مفاهیم یادشده در دوره قاجار، ناشی از تشکیل نهاد مرجعیت و استقرار آن در عتبات عالیات بود. همزمان آیین‌ها، مراسم و مناسک شیعه که عمدتاً در قالب زیارت و عزاداری بر اهل‌بیت ۰% متجلی می‌شد، نقش بسیار مهمی در عمومیت یافتن شیعه بر عهده گرفت. این آیین‌ها و مناسک، به واقع برقرار کننده وحدت اجتماعی شیعه هم بود و باعث حفظ هویت شیعیان از طریق انجام آن مراسم می‌شد. به مرور ایام، همین مراسم نقشی سیاسی در تحولات ایران ایفا کرد. مبنای نظری این تحولات، در همان شبکه مفاهیمی نهفته بود که گرچه به اندازه تاریخ شیعه قدمت داشت، اما در دوره قاجار به دلایلی که در این مقاله توضیح دادیم، متحول شده بود.

منابع

۱. آبادیان، حسین؛ اندیشه دینی و جنبش ضد رژی در ایران؛ تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۶.
۲. آصف، محمد هاشم [رستم الحکما]؛ رستم التواریخ؛ به کوشش محمد مشیری؛ تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸.
۳. ابن الندیم؛ الفهرست؛ به کوشش رضا تجدد؛ تهران: مروی، ۱۳۴۹.
۴. ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی المرتضی؛ الرسائل الشریف المرتضی؛ به کوشش احمد حسینی و مهدی رجائی؛ ج ۲، قم: دارالقرآن، ۱۴۱۰ ق.
۵. استرآبادی، ملا محمد امین؛ الفوائد المدنیه؛ قم: دارالنشر لاهل‌البيت، ۱۴۰۵ ق.
۶. اصفهانی خوانساری، محمد باقر؛ روضات الجنات؛ ج ۴، قم: مکتبه اسماعیلیان، ۱۳۹۲ ق.
۷. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان؛ مرآت البلدان ناصری؛ ج ۱، تهران: [بی‌نا]، ۱۲۹۴ ق (چاپ سنگی).
۸. افندی اصفهانی، عبدالله؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء؛ به کوشش احمد حسینی؛ ج ۳، قم: خیام، ۱۳۵۹ ق.
۹. انصاری، شیخ مرتضی؛ المکاسب؛ تبریز: مطبعه اطلاعات، ۱۳۳۴.
۱۰. _____؛ صراط النجاة؛ تهران، [بی‌نا]، ۱۲۹۰ ق (چاپ سنگی).
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۱۲، قم: جامعه المدرسین، [بی‌تا].
۱۲. تنکابنی، محمد بن سلیمان؛ قصص العلماء؛ به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. تهران، شیخ آقا بزرگ؛ طبقات اعلام الشیعه؛ قسم اول از جزء دوم، مشهد: دارالمرتضی للنشر، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. حائری، عبدالهادی؛ نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۰.

۱۵. خوانساری، محمدباقر؛ **روضات الجنات**؛ ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۰ ق.
۱۶. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی العاملی؛ **تمهید القواعد**؛ قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۴ ق.
۱۷. _____؛ **مسالك الافهام**؛ بیروت: مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. شهید ثانی، علی بن حسین؛ **روض الجنان فی ارشاد الازهان**؛ قم: آل‌البيت، [بی‌تا].
۱۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه؛ **من لایحضره الفقیه**؛ ج ۲، تهران: نشر صدوق، ۱۳۶۹.
۲۰. شیخ طوسی، محمد بن الحسن؛ **التهدیب الاحکام فی شرح المقنعه**؛ ج ۶، تهران: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۱. _____؛ **المبسوط فی فقه الامامیه**؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه؛ ج ۱، تهران: مکتبه مرتضوی، ۱۳۴۶.
۲۲. _____؛ **النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی**؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ **المقنعة فی الاصول و الفروع**؛ قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. عبدی بیگ شیرازی؛ **تکملة الاخبار**؛ به کوشش عبدالحسین نوائی؛ تهران: نی، ۱۳۶۹.
۲۵. _____؛ **مظهر الاسرار**؛ مسکو: دانش، شعبه ادبیات خاور، ۱۹۶۵.
۲۶. علامه حلی، ابومنصور جلال‌الدین حسن یوسف؛ **تذکرة الفقهاء**؛ تهران: مکتبه مرتضوی، ۱۳۸۸ ق.
۲۷. _____؛ **میادی الوصول الی علم الاصول**؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. _____؛ **مختلف الشیعه**؛ ج ۳ و ۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. _____؛ **نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام**؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.

تحول مفاهیم شیعی در دوره قاجار □ ۱۸۹

۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد؛ **المستصفی من اصول الفقه**؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. قاضی احمد قمی؛ **خلاصة التواریخ**؛ به کوشش احسان اشراقی؛ ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۳۲. قزوینی، عبدالجلیل؛ **کتاب النقض**؛ به کوشش محدث ارموی؛ تهران: سپهر، ۱۳۳۱.
۳۳. قطیفی، ابراهیم بن سلیمان؛ **السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، الخراجیات**؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. قمی، میرزا ابوالقاسم؛ **رد بر میرزا عبدالوهاب منشی الممالک**؛ نسخه خطی، دانشگاه تهران، [بی تا].
۳۵. کاشف الغطاء، شیخ جعفر نجفی؛ **کشف الغطاء عن الشریعة الغراء**؛ [بی جا]، [بی تا]، [بی تا]، (چاپ سنگی).
۳۶. _____؛ **الحق المبین و خاتمة القواعد**؛ تهران: [بی تا]، ۱۳۱۶ ق، (چاپ سنگی).
۳۷. کشفی، سید جعفر؛ **کفاية الايتام**؛ ج ۲، باب قضا، [بی جا]، [بی تا]، [بی تا]، (چاپ سنگی).
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ق.
۳۹. الگار، حامد؛ **دین و دولت در ایران**؛ نقش علما در دوره قاجار؛ ترجمه ابوالقاسم سری؛ تهران: توس، ۱۳۶۹.
۴۰. مجلسی، محمد باقر؛ **جواهر العقول**؛ تهران: [بی تا]، ۱۳۰۳ ق، (چاپ سنگی).
۴۱. _____؛ **عین الحیاة**؛ تهران: شرکت کتاب، ۱۳۳۱.
۴۲. _____؛ **مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول**؛ به کوشش سید هاشم رسولی؛ ج ۱، تهران: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۵۳.
۴۳. _____؛ **نظم اللئالی معروف به سؤال و جواب**؛ به کوشش سید مهدی روحانی؛ قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.

۴۴. _____: بحار الانوار؛ ج ۱، بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. مجلسی، محمدتقی؛ **لوامح صاحب قرآنیہ المشتهر به شرح الفقیه**؛ تهران: علمی، [بی تا].
۴۶. محقق حلی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن؛ **شرایع الاسلام**؛ ج ۱ و ۴، تهران: علمیه اسلامی، ۱۳۶۲.
۴۷. _____: **معارض الاصول**؛ قم: آل البيت، ۱۳۶۲.
۴۸. محقق کرکی، علی بن حسین؛ **جامع المقاصد**؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. _____: **رسائل المحقق الکرکی**؛ به کوشش شیخ محمد الحسون، زیر نظر سید محمود مرعشی؛ ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۴۹.
۵۰. مدرس خیابانی، محمد علی؛ **ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب**؛ ج ۵، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹ ق.
۵۱. مدرس طباطبایی، حسین؛ «پنج نامه از فتحعلیشاه قاجار به میرزای قمی» **بررسی های تاریخی**؛ ش ۴، س ۱۰، مورخه ۱۳۵۴.
۵۲. مستوفی، عبدالله؛ **زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری ایران دوره قاجار**؛ ج ۱، تهران: علمی، ۱۳۲۶.
۵۳. مغنیه، محمد جواد؛ **الفقه علی المذاهب الخمسه**؛ قم: دارالکتب اسلامی، ۱۳۸۶.
۵۴. مقدس اردبیلی، احمد؛ **مجمع الفایدة و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان**؛ ج ۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۵. ملک زاده، مهدی؛ **تاریخ انقلاب مشروطیت ایران**؛ ج ۴، تهران: ابن سینا، ۱۳۳۱.
۵۶. جیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم بن الحسن؛ **جامع الشتات**؛ به کوشش مرتضی رضوی؛ ج ۱، تهران: کیهان، ۱۳۷۱.
۵۷. نائینی، شیخ محمد حسین؛ **تنبیه الامة و تنزیه الملة**؛ به کوشش سید محمود طالقانی؛ تهران: انتشار، ۱۳۶۱.

۵۸. نجفی، محمدحسن؛ **جواهر الکلام**؛ ج ۱۵ و ۲۲، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۰ ق.
۵۹. نراقی، ملا احمد؛ **مثنوی طاقدیس**؛ تهران: [بی نا]، ۱۳۷۴ ق. (چاپ سنگی).
۶۰. _____؛ **معراج السعادة**؛ تهران: اسلامیه، [بی تا].
۶۱. _____؛ **عوائد الایام**؛ قم: بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.
۶۲. نصیری، محمد ابراهیم؛ **دستور شهریاران**؛ تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
۶۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم؛ **کتاب الغیبة**؛ با مقدمه میرزا ولی الله اشراقی؛ تبریز: کتابفروشی صابری، ۱۳۸۲ ق.
۶۴. واعظ کاشفی، ملا حسین؛ **اخلاق محسنی**؛ [بی جا]، [بی نا]، ۱۳۲۱ ق (چاپ سنگی).
۶۵. هدایت، رضاقلی خان؛ **تاریخ روضة الصفای ناصری**؛ ج ۹، تهران: خیام، ۱۳۳۹.
۶۶. یزدی، سید محمد کاظم؛ **العروة الوثقی**؛ قم: مکتبه الوجدانی، ۱۴۰۰ ق.
67. Amir Arjomand, Said; **The Shadow of God and the Hidden Imam**; Chicago: the University Press of Chicago, 1984.
68. K. S. Lambton, Ann K. S; "ANineteenth Century View of Jihad"; *Studia Islamica*, Vol. 32, 1970.
69. Kazemi Moussavi, Ahmad; **Religious and Authority in Shi'ite Islamic from the office of Mufti to the Institution of Marja**; Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
70. Kazemi Moussavi, Ahmad; "The Establishment of the Position of Marjaiyyat-I Taqlid in the Twelver- Shi'i Community"; *Iranian Studies*, Vol. 17, 1985.
71. Keddie, Nikki; "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran"; *Studia Islamica*, Vol. 29, 1969.
72. Tabtabai, Hossein Modarresi; **Kharaj in Islamic Law**; London: Anchor Press, 1983.