

تغییر ساختار حوزه عمومی روحانیون در عصر صفویه: تحول نظری^۱

کرامت الله راسخ*

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵)

چکیده:

سلسله صفویان اوایل قرن شانزدهم (۱۵۰۱م) در ایران مستقر شد. استقرار سلسله صفویه به شکل‌گیری دو حوزه عمومی موازی، همکار و رقیب منجر شد: حوزه عمومی دیوانی و حوزه عمومی روحانیون. علما، مجتهدان و آخوندها با تأسیس حوزه عمومی روحانی در دو عرصه با موفقیت فعال شدند: نهادسازی و تحول نظری. نظریه‌های «حاکم جائز»، «نیابت امام غائب»، «ولایت»، «اجتهاد»، «تقلید» و درنهایت «مرجعیت» از سوئی زمینه نظری را برای تلاش‌های نهادی فراهم کردند و از سوی دیگر سبب افزایش نفوذ علما و مجتهدان در حوزه عمومی جامعه‌ی ایرانی شدند. به این ترتیب زمینه برای طرح نظریه‌های بعدی از قبیل «ولایت فقیه» در قرون بعدی فراهم گردید. روش تحقیق در این پژوهش منبعث از رویکرد مفهوم‌سازی رابرت مرتون و روش کار در جامعه‌شناسی جدید تاریخی است. یافته‌های پژوهش نشان داد که روحانیون با طرح نظریه‌های مذهبی شیعی و تلاش برای تأسیس نهادها مناسب با این تحول نظری به تدریج بر حوزه عمومی جامعه ایرانی مسلط شدند و به این ترتیب زمینه برای تحول سنت منفعل به سنت بازتابی از طریق بازتولید تهنشست‌های تاریخی فراهم و در نهایت موجبات تأسیس نظام جمهوری اسلامی فراهم گردید.

مفاهیم اصلی: «تغییر ساختار حوزه عمومی»، «تحول نظری»، «حوزه عمومی روحانیون»، «صفویه»

مقدمه و بیان مسئله

^۱ این مقاله مستخرج از طرحی پژوهشی با عنوان «سنت‌گرایی بازتابی در آستانه انقلاب مشروطیت از نگاه جامعه‌شناسی سیاسی» است.

<http://dx.doi.org/10.22034/jsi.2022.113167.1422>

* مقاله علمی: پژوهشی

* دانشیار گروه جامعه‌شناسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران (Dr.Rasekh@jia.ac.ir)

تحولاتی که از قرن شانزدهم میلادی در مغرب زمین به تدریج انجام گرفت، زمینه‌ساز ظهور عصر مدرن و تغییر حوزه عمومی نمایندگی قرون وسطایی به حوزه عمومی شهروندی در عصر جدید گردید. گروه کوچکی از روحانیون، اشراف و درباریان در قرون وسطی در چهارچوب «حوزه عمومی نمایندگی»^۱ عموم مردم را در مغرب زمین نمایندگی می‌کردند. «نماینده‌ها» در آن عصر انتخاب نمی‌شدند، بلکه منصوب «ارباب قدرت»، «اشراف» یا «خدا» بودند، به طوری که اقتدار فرد نماینده «جلوه»^۲ خاصی داشت. این وضعیت در طول چند قرن بنیادی تغییر کرد. این تغییرات در دوازده عرصه‌ی اجتماعی زیر چشم‌گیر و سبب دگرگونی اساسی ساختار اجتماعی در جوامع غربی شد: عموم و عمومی، حوزه عمومی، حوزه عمومی عوام، حوزه عمومی نمایندگی، حوزه خصوصی، تغییر ساختار خانواده، شهر، شهروند، حوزه عمومی شهروندی، حوزه عمومی بورژوازی، جامعه مدنی و افکار عمومی. تغییرات در این عرصه‌ها به قول یورگن هابرماس سبب تغییر ساختار حوزه عمومی در جوامع غربی شد (Habermas, 1963a; Habermas, 1990: 54,56,59; Gadamer, 1960:146; Kirchner, 1949:22; Schmitt, 1970; Dempf, 1954:21f; Anmerkung 25).

جوامع بسیاری در جهان - از جمله جامعه‌ی ایرانی - شاهد تحولاتی مشابه نبودند، به طوری که حوزه عمومی در جامعه‌ی ایرانی با تأسیس سلسله صفویه در اوایل قرن شانزدهم (۱۵۰۱م) در مسیری دیگر تغییر کرد و ما شاهد شکل‌گیری دو حوزه نمایندگی دیوانی و روحانی مکمل و رقیب یکدیگر در طول بیش از دو قرن حکومت سلسله صفویه بودیم. مطالعه تغییر ساختار حوزه عمومی دیوانی در عصر صفویه باید در فرصت مناسب انجام شود. هدف این مقاله بررسی تغییر ساختار حوزه عمومی روحانیون در این عصر با شاخص تحول نظری است، عصر که به برتری حوزه عمومی روحانیون بر دستگاه دیوانی در اواخر قرن نوزدهم میلادی و در نهایت به تأسیس نظام جمهوری اسلامی منجر شد. به این منظور، نخست در بخش مبانی نظری مقاله، نگاهی کوتاه بر محورهای دوازده‌گانه فرآیند شکل‌گیری حوزه عمومی شهروندی در جوامع غربی می‌اندازیم تا نشان داده شود که این دگرگونی‌ها تا چه میزان با تغییر ساختار حوزه عمومی در ایران تفاوت دارد و به دنبال آن، برای تأکید بر این تفاوت تحول نظری علما و مجتهدان در خدمت شکل‌گیری حوزه عمومی روحانیون در عصر صفوی را بررسی می‌کنیم. این پژوهش در خدمت طرح این فرضیه قرار دارد که تفاوت بنیادی بین تغییر ساختار حوزه عمومی در ایران و مغرب زمین وجود دارد.

سلسله صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲م) درست در آغاز عصر مدرن - اوایل قرن شانزدهم - در مغرب زمین در ایران بنیان گذاشته شد. این تحول سیاسی بر تغییر ساختار حوزه عمومی در ایران تأثیر بنیادی گذاشت. دو حوزه عمومی دیوانی و روحانی در طول دو قرن شانزدهم و هفدهم در ایران شکل

¹ publicity of Representation

² aura

گرفتند که مکمل یکدیگر شدند و در همان حال در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. موضوع این نوشته بررسی مبانی نظری تغییر ساختار حوزه روحانیون در عصر صفوی به منظور تلاش برای اثبات این ادعا است که: آنچه ما در ایران در دو قرن گذشته شاهد آن بوده‌ایم فرایند مدرنیزاسیون به معنای تغییر ساختار حوزه عمومی مشابه جوامع غربی نبوده است، بلکه احیای سنت در جریان تحول سنت منفعل به سنت بازتابی از طریق بازتولید تهنشست‌های تاریخی بوده است. تهنشست‌ها مفهومی از ویلفردو پارتو جامعه‌شناس فرانسوی ایتالیایی است. تهنشست‌ها عناصر عمدتاً تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هستند که در طول تاریخ ساخته می‌شوند و بر فکر، رفتار و نگرش فردی درباره جهان تأثیر می‌گذارند. آن‌ها منشأ تفکرات غیرمنطقی انسان هستند (باخ، در: کسلر، ج ۱، ۱۳۹۴: ۷۳-۹۰).

پیشینه تحقیق

بررسی تغییر ساختار حوزه عمومی در ایران کمتر موضوع واکاوی‌های نظری بوده است، در حالی که در مغرب زمین پژوهش‌های اساسی در این باره انجام شده است. یکی از شناخت شده ترین مطالعات، پژوهش یورگن هابرماس تحت عنوان «تغییر ساختار حوزه عمومی» است که رئوس نظری این پژوهش از آن استنتاج شده است؛^۱ آثار متنوع دیگری در این زمینه وجود دارد که به برخی از آن‌ها در بخش‌های دیگر مقاله اشاره، لیکن از شرح آن‌ها در اینجا به دلیل حجم محدود مقاله خودداری می‌شود. در ایران نیز مطالعات محدودی درباره حوزه عمومی انجام گرفته است. نجف زاده پژوهش‌های به قول او «تجویزی» درباره حوزه عمومی در ایران را در دو دهه هفتاد و هشتاد به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول مطالعات غربی درباره حوزه عمومی است (هابرماس، ۱۳۸۳؛ رابرت، ۱۳۷۵). دسته دوم، مطالعات مبتنی بر الگوهای حوزه عمومی هابرماس است که منجر به ارائه مدل‌هایی برای تحقیق حوزه عمومی در جامعه ایرانی شده است (آزاد ارمکی و امامی، ۱۳۸۳؛ علی خواه، ۱۳۸۷؛ معینی علمداری، ۱۳۸۱؛ اطهاری، ۱۳۸۶). دسته سوم پژوهش‌هایی هستند که از امکان شکل‌گیری حوزه عمومی مجازی بر فراز ساخت سیاسی سخن می‌گویند (عطارزاده، ۱۳۸۸؛ بوستانی، ۱۳۸۷؛ مهدی زاده، ۱۳۸۳؛ نقیعی، ۱۳۸۳؛ نجف زاده، ۱۳۹۳). حوزه عمومی با تعبیر مورد نظر در این پژوهش، موضوع کاوشی دیگر نبوده است.

^۱ این کتاب به فارسی ترجمه شده است، ولی تعمق در این زمینه از دهه ۱۹۹۰ شروع و به‌ناچار از منابع آلمانی استفاده شد. این کتاب تحت عنوان «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، کاوشی در باب جامعه بورژوازی» به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتاب فوق به زبان آلمانی «تغییر ساختار حوزه عمومی» (strukturwandel der Öffentlichkeit) است و نه «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی» (strukturelle Wandlung der Öffentlichkeit) (هابرماس، ۱۳۸۳).

روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش، منبعث از رویکرد مفهوم‌سازی رابرت مرتون و روش کار در جامعه‌شناسی جدید تاریخی است. رابرت مرتون جامعه‌شناس آمریکایی به مفهوم‌سازی علاقه داشت و از روش خاصی برای رسیدن به مفاهیم استفاده می‌کرد. او موضوع واکاوی خود را مفصل و بدون استفاده از نظریه شرح می‌داد و از این روند با عنوان «استقرار پدیده»^۱ نام می‌برد. سپس تلاش می‌کرد نادانسته‌ها درباره‌ی موضوع را مشخص کند. او این عمل را «جهل خاص»^۲ می‌نامید و از این طریق به درک مشخص از موضوع می‌رسید (Merton, 1987: 8)، سپس و در این مرحله با استناد به بورک کینت از تفاسیر دیگر از موضوع موقتاً صرف‌نظر می‌کرد (Burke 1935, in Merton 1987: 9). این تحدید در خدمت تعریف موضوع قرار می‌گرفت. او با توجه به استنتاجات حاصل از این روند و تغییر معانی به رمزگذاری مجدد مفهومی و طراحی الگوهای تبیینی [پارادایم] می‌رسید. از این روش در این مقاله استفاده و تلاش می‌شود، تعاریف موثق مقولات فوق به این ترتیب استخراج شود. این تعاریف به‌مثابه شاخص در خدمت مطالعات دیگر با فرضیه مشابه قرار می‌گیرد، مثلاً بررسی تغییر ساختار حوزه عمومی یا حوزه عمومی شهروندی در عصر افشاریه یا زندیه.

مبانی نظری

تغییر ساختار حوزه عمومی در جوامع غربی - همان‌طور که اشاره شد - با تغییر در عرصه‌های زیر شروع شد: عموم و عمومی، حوزه عمومی، حوزه عمومی عوام، حوزه عمومی نمایندگی، حوزه خصوصی، تغییر ساختار خانواده، شهر، شهروند، حوزه عمومی شهروندی، حوزه عمومی بورژوازی، جامعه مدنی و افکار عمومی.

- «عموم»^۳ و «عمومی»^۴ خصوصیت جمعی است که علایق، منافع و مصالح مشترک دارند و از استعداد درگیر شدن در فعالیت جمعی در چهارچوب مناسبات اجتماعی خاص در عصری معین برخوردار هستند (Habermas, 1990: 54; Auerbach, 1933: 5; Wehler, 1996: 326ff; Rühl, 1993: 77).

- «حوزه عمومی»^۵ حوزه‌ای متشکل از افرادی با الگوی فکری و رفتاری معین مرتبط با طبقه‌ای خاص در عصری مشخص است، گروهی که مصالح و منافع اجتماعی خاص دارند و از امکانات موجود

¹ Establishing the phenomenon

² Specified ignoranc

³ The public

⁴ public

⁵ public sphere

برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی استفاده می‌کنند. حوزه عمومی با این تعبیر پدیده‌ای عصری است و به مناسبات اجتماعی بستگی دارد و در بازه زمانی معین تغییر می‌کند. به عبارتی، «حوزه عمومی» نوعی عموم متشکل از اعضای به‌ظاهر برابر در مناسبات اجتماعی معین و در برهه زمانی مشخص با علایق، منافع و مصالح مشترک و آمادگی بالقوه درگیری در فعالیت جمعی است. مثلاً، «حوزه عمومی شهروندی» در اروپای قبل از انقلاب‌های اجتماعی یا «حوزه عمومی بورژوازی» بعد از جنبش‌های اجتماعی در قرون هجدهم و نوزدهم یا «حوزه عمومی روحانیت» از عصر سلسله صفوی در ایران (Seidman, Calhoun, 1992: 6; Habermas, 1963a: 13ff; Habermas, 1990: 51; Hennis, 1960; 1989: 332; Hennis, 1960; 1989: 332; نجف زاده، ۱۳۹۳: ۹۳-۱۰۰؛ هابرماس، ۱۳۸۳؛ رابرت، ۱۳۷۵؛ آزاد ارمکی و امامی، ۱۳۸۳؛ انصاری، ۱۳۸۳؛ علی‌خواه، ۱۳۸۷؛ معینی‌علمداری، ۱۳۸۱؛ عطارزاده، ۱۳۸۶؛ اطهری، ۱۳۸۸؛ مهدی‌زاده، ۱۳۸۳؛ نقیبی، ۱۳۸۳).

- حوزه عمومی عوام^۱، حوزه عمومی متشکل از افراد عامی است که به گروه‌های غیر شهروند یا بورژوا تعلق دارند. حوزه عمومی عوام در ایران به دلایل مختلف از اهمیت خاص برخوردار است، چراکه بیشتر مردم ایران به دلیل فقدان حوزه عمومی شهروندی و جوامع مدنی به حوزه عمومی عوام تعلق دارند. گروه‌ها و هیئت‌های مذهبی در ایران مصداق بارز حوزه عمومی عوام هستند. آن‌ها قبل از انقلاب تنها گروه اجتماعی مردم نهاد بودند که می‌توانستند بدون فشار سیاسی و آزادانه فعالیت کنند، درحالی‌که بعد از انقلاب اسلامی از ارکان اصلی نظام انقلابی جدید شدند. این حوزه در ایران تعیین‌کننده بوده است (Habermas, 1990: 52).

- «حوزه عمومی نمایندگی»^۲ به حوزه عمومی اطلاق می‌شود که گروهی اجتماعی به دلایل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تاریخی، گروه‌های اجتماعی دیگر در حوزه عمومی را نمایندگی می‌کنند. دربار و اشراف دنیایی و روحانی در قرون وسطی عموم مردم را در جوامع اروپایی «نمایندگی» می‌کردند. تغییر ساختار حوزه عمومی در مغرب زمین، زمینه‌ساز جایگزینی حوزه عمومی شهروندی به جای حوزه عمومی نمایندگی شد. حوزه عمومی در ایران تا امروز از ویژگی نمایندگی برخوردار است، چون در طول پنج قرن گذشته، دربار، اشراف و روحانیون همواره عموم مردم را در دو عرصه سیاسی و اجتماعی نمایندگی می‌کنند.

- حوزه خصوصی^۳ به حوزه‌ای متشکل از افراد خصوصی اطلاق می‌شود که با معیار اقتصادی مستقل و با شاخص اجتماعی خودمختار هستند. این حوزه به تدریج از قرن سیزدهم نخست در انگلستان و سپس در دیگر جوامع غربی تشکیل شد و عنصر اجتماعی اصلی حوزه عمومی شهروندی

¹ plebeian public sphere

² representative public sphere

³ private public sphere

را ساخت. استقلال اقتصادی و به دنبال آن خودمختاری اجتماعی زمینه‌ساز پیدایش عنصر شهروند متشکل در حوزه عمومی شهروندی و جایگزین عنصر رعیت به‌مثابه عنصر اجتماعی جامعه فئودالی شد (Weigand, 1909: 475؛ Habermas, 1990: 24).

- تغییر ساختار حوزه خصوصی با «تغییر ساختار خانواده» شروع شد که در طول چند قرن در اثر تحولات ناشی از پیدایش حوزه خصوصی، جدایی آن از حوزه عمومی و به دنبال آن فراهم شدن زمینه برای جدایی جامعه از حکومت در فرآیند استقرار جامعه مدنی با پیوندی دوگانه با حوزه خصوصی و عمومی تحقق یافت.

- شهروند کارگزار جامعه‌ی شهروندی است. شهروند، فردی با استقلال اقتصادی و خودمختاری اجتماعی است. شهروند فردی مکلف نیست، بلکه فردی موظف و در مقابل قانون برابر است، قانونی که برابری او را با سایر شهروندان تضمین می‌کند. او با عضویت در حوزه خصوصی، فرد خصوصی و با عضویت در حوزه عمومی شهروندی، شهروند تعریف می‌شود، در نتیجه از حقوق مدنی، حق مشارکت اجتماعی و سیاسی به‌منظور تعیین سرنوشت خود و جامعه برخوردار است. شهروند با عاملیت دوگانه، به‌مثابه عامل اجتماعی با برابری رسمی در مقابل قانون و عضویت در حوزه عمومی شهروندی و عامل اقتصادی در مناسبات اقتصادی نابرابر در حوزه عمومی بورژوازی در وضعیت متعارضی در جامعه مدرن امروزی قرار دارد (Habermas, 1990: 25, 33؛ Brunner, 1990: 7؛ Hauser, 1983: 484ff).

- حوزه عمومی شهروندی متشکل از عمومی است که در اثر تحولات اقتصادی و اجتماعی از قرن سیزدهم، پیدایش فرد خصوصی با دو کارکرد خصوصی و اجتماعی، تشکیل حوزه خصوصی از افراد خصوصی و تغییر ساختار خانواده به تدریج در مغرب زمین تشکیل گردید. فعالیت این حوزه بعد از انقلاب شکوهمند در انگلستان (۱۶۸۸) و انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) در چهارچوب نظام در حال ظهور سرمایه‌داری جدید تحت تأثیر کارکرد اقتصادی آن در نظام جدید قرار گرفت و به‌این ترتیب «حوزه عمومی شهروندی» تحول به «حوزه عمومی بورژوازی» یافت، چون این عموم صرفاً منافع طبقه نوظهور بورژوازی را در این مناسبات و در این عصر - با تعبیر نو از مقوله نمایندگی - نمایندگی می‌کرد. بنابراین و با توجه به مطالب فوق، حوزه عمومی شهروندی یا بورژوازی به‌طور مشخص متشکل از افرادی است که در عصر تاریخی معین - از اواخر قرون وسطی - در انجمن‌های ادبی، محفل‌های سیاسی و در نهایت در جوامع مدنی متشکل و در جریان بحث عمومی زمینه را برای شکل‌گیری افکار عمومی و از این طریق تأثیرگذاری بر فرآیندهای اجتماعی سیاسی فراهم کردند.

- شهرها نقش اساسی در پیدایش حوزه عمومی شهروندی ایفا کردند. حوزه خصوصی در بستر شهر جدید مستقل و با شهر جدید جدایی آن از حوزه عمومی ممکن شد. جامعه مدنی جدید، اصولاً جامعه شهری بود و در شهر بود که حوزه مدنی توانست در مقابل قدرت حکومتی ایستاده و از حقوق

خصوصی افراد دفاع کند. شهر در ایران هیچ‌گاه کارکردهای فوق را پیدا نکرد، بلکه همان شهر سنتی ماند، لیکن با انبوه جمعیت با خاستگاه عموماً غیرشهری، با سلاقی، شیوه و سبک زندگی مختلف و گاهی متعارض (151: Reinhold, 1958; Trevelyan, 1948; Stephen, 1903: 37; Habermas, 1990: 92).

- جوامع مدنی تشکلهای غیررسمی عمومی از افراد خصوصی هستند که در حد فاصله بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی قرار می‌گیرند و از فرد خصوصی و حوزه خصوصی در مقابل قدرت سرکوبگر دیوانی و حتی حوزه عمومی اکثریت غالب حمایت می‌کنند. افکار عمومی مهم‌ترین ابزار جامعه مدنی در مقابل مراکز متنوع قدرت هستند (117, 46: Habermas, 1990; Offe, 1989: 755-758; Keane, 1988: 14).

- افکار عمومی در ارتباط نزدیک با مناسبات اجتماعی حاکم ساخته می‌شود و اصولاً ماهیت برساختی دارد و فرآیند شکل‌گیری آن در ارتباط نزدیک با قدرت سیاسی، ماهیت حوزه عمومی و امکانات جامعه مدنی قرار دارد. افکار عمومی در جوامع صنعتی به‌مثابه اهرم فشار در مناسبات قدرت عمل می‌کند. این عمل کرد تقریباً مشابه جوامع غیر دموکراتیک است با این تفاوت که در جوامع غیر دموکراتیک افکار عمومی اغلب در جهت منافع فرد حاکم هدایت می‌شود، فرایندی که در جوامع دموکراتیک به‌سادگی ممکن نیست. افکار عمومی در ایران و جوامع خاورمیانه‌ای از ویژگی خاص خود برخوردار است و اغلب به‌اصطلاح «مهندسی» می‌شود. فقدان حوزه عمومی، شهروند موظف و جامعه مدنی در خدمت مهندسی افکار عمومی در این منطقه از دنیا قرار دارد (Habermas, 1990: 40).

تحول نظری روحانیون در عصر صفویه

دگرگونی چهارگانه کسب آگاهی طبقاتی، استقلال اقتصادی، جدایی از دستگاه دیوانی و نهادسازی زمینه‌ساز ظهور روحانیون به‌مثابه کنشگر اجتماعی نمی‌شد، اگر این تحولات توجیه دینی و نظری نداشت. تلاش علما به‌منظور رسیدن به چهارچوبی نظری برای کنش فرهنگی و درنهایت اجتماعی و سیاسی از بدو تأسیس سلسله صفویه شروع شد. این تلاش نظری علما سبب شد تا مردم به‌تدریج قبول کنند که عمل به تکلیف شرعی به‌مراتب از اطاعت از دستگاه حکومتی حاکم جائر نه‌فقط مهم‌تر است، بلکه پاداش دنیوی و اخروی دارد. شاردن می‌نویسد، علما به مردم فهماندند: «که منشأ و اساس هر حقی قرآن است. قرآن، فرقان است، یعنی کتابی که بدی و خوبی را از یکدیگر مجزا می‌کند، در مورد نادرست، عدالت را جاری می‌کند؛ و مسلمانان جز آنچه آیات این کتاب آسمانی مبین آن‌هاست «قانون» کتبی دیگری ندارند و هیچ‌کس نمی‌تواند بهتر از روحانیان

دستورهای قرآن را خوب بفهمد و تفسیر کند» (شاردن، ج ۸، ۱۳۴۵: ۴۱۰). این باور عمومی، واقعیت انکارناپذیر و به دنبال آن تأثیرگذار و تعیین‌کننده و بخشی از جهان‌بینی و نگرش شیعیان شد. برای نمونه می‌توان به تجار اشاره کرد. تجار از پرداخت حقوق گمرکی به دولت تا حد امکان خودداری و آن را «مخالف با قانون شریعت» می‌دانستند، درحالی‌که از پرداخت وجوهات شرعی به عنوان «تکلیف دینی» استقبال می‌کردند. تجار به تدریج یکی از منابع اصلی تأمین معیشت علما و روحانیون و بخش مهم پایگاه اجتماعی آن‌ها شدند و از این طریق به رویکردهای نظری فتوی، اجتهاد و تقلید ماهیت اجتماعی دادند و سبب افزایش نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی علما و روحانیون شدند. نصرآبادی می‌نویسد: «میرزا قاسم ولد مرحوم میرزا محسن تبریزی والد مشارالیه از کدخدایان معتبر تجار بود. در کمال ملایمت و کوچک‌دلی نهایت صلاح و پرهیزکاری چنانچه از زکات و مال الله ذمه خود را بری ساخته خود را مشغول الذمه یک دینار نگذاشت» (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۱۲؛ تاورنیه، ۱۳۶۳: ۳۸۹، ۵۸۹؛ آقاجری، ۱۳۹۵: ۳۶۷). تحول نظری مکمل استقلال اقتصادی روحانیون شد که عمدتاً چند محور اساسی داشت: نیابت امام غائب که به علما و مجتهدان شخصیت اجتماعی داد؛ رویکرد حاکم جائر که زمینه‌ساز استقلال اقتصادی آن‌ها شد، رویکرد ولایت که زمینه ادعای حکومت روحانیون را فراهم کرد و درنهایت رویکرد اجتهاد، تقلید و مرجعیت که زمینه‌ساز کسب پایگاه اجتماعی و تصاحب حوزه عمومی جامعه ایرانی گردید. دو شخصیت در تحول نظری سوژه تاریخی «روحانیت» تأثیر بنیادی داشتند: محقق کرکی و ملا محمد باقر مجلسی

محقق کرکی

محقق کرکی (۸۶۶-۹۴۰ ق؛ ۸۴۱-۹۱۲ ش؛ ۱۴۶۲-۱۵۳۴ م) در این زمینه نقش بنیان‌گذار و پیشتاز دارد، اگرچه ملاً محمدباقر مجلسی ساختمان را که کرکی شالوده آن را ریخت بنا کرد. کرکی از ضعف و نیاز خاندان صفوی به بهترین نحو برای تعریف منافع و پیش برد مصالح علما استفاده کرد. شیخ علی بن عبدالمعالی کرکی، محقق ثانی در روستای کرک نوح در ناحیه بقاع از توابع بعلبک به دنیا آمد. او تحصیلات دینی خود تا سطح عالی را در زادگاهش به پایان رساند. پس‌از این مرحله، مسافرت‌هایی به دمشق، بیت‌المقدس، مکه و مصر کرد تا سرانجام به نجف و سپس ایران رسید (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰). درباره تاریخ ورود او به دربار صفوی اختلاف‌نظر وجود دارد (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۱-۱۴۰؛ حسینی قمی، ۱۳۵۹: ۹۳-۹۴). آنچه مسلم است، او از دهه دوم قرن دهم هجری قمری شخصیت تأثیرگذار نخست در دربار شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ ه.ق.) و سپس جانشین او شاه‌طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ ه.ق.) شد (جعفریان، ۱۳۸۷: ۱۸۰؛ Amirarjomand, 1984: 125-134; Madelung, 1978: 610

1988, 250-262). محقق کرکی «هنگامی که شاه اسماعیل صفوی شیبک خان اوزبک را در سال ۹۱۶ ه.ق شکست داد و هرات را تصرف کرد راهی ایران و هرات شد» (افندی، ج ۳، ۴۴۵: ۱۴۰۳ ق). سال سفر او به ایران را متفاوت نوشته‌اند، برخی ۹۱۶ ق و گروهی ۹۱۷ ق می‌نویسند. «کرکی در همین سفر رساله نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت» را نوشت (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۲). این رساله به‌وضوح نشان می‌دهد که هدف اصلی او تعیین حدود منافع و مصالح علما و فراهم کردن زمینه انسجام دین‌داران و تقویت آگاهی طبقاتی آن‌ها است. این را می‌توان به‌روشنی از شیوه برخورد او با علمای هم‌عصر خود، مثلاً احترام و تکریم شمس‌الدین محمد خفری یا برائت او از حکم اعدام شیخ‌الاسلام سنی هرات، دید (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۳). جایگاه علما شیعی در جامعه‌ی ایرانی در آغاز تأسیس سلسله صفوی به‌خصوص دوران سلطنت شاه اسماعیل اول هنوز به‌اندازه کافی محکم نشده بود، در نتیجه کرکی در عصر شاه اسماعیل پس از مدتی به عراق بازگشت، لیکن پس از مرگ شاه اسماعیل و در عصر سلطنت طهماسب مجدداً به ایران آمد. قاضی احمد غفاری قزوینی ذیل وقایع سال ۹۳۶ ه. در «تاریخ جهان آراء» می‌نویسد: «اردوی معلى از راه بیابان طیس به یزد و از آنجا به اصفهان آمده قشلاق در آنجا شد و درین یساق [ایام، به‌این ترتیب] مبارک مجتهد زمان شیخ [علی بن] عبدالمعالی قدس سره اکثر اوقات همراه بودند» (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۵). علما و روحانیون در دوران طولانی سلطنت شاه‌طهماسب از جایگاه خاصی برخوردار شدند. این را می‌توان، به‌وضوح در چگونگی رابطه او با کرکی دید. شاه‌طهماسب در آستانه ورود مجدد کرکی به ایران در سال ۹۳۶ ق اولین «رقم» را به نام او صادر کرد (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۴)، چند سال بعد به تاریخ ۹۳۹ ه.ق. نه‌فقط دومین فرمان را به نام او صادر و اختیار عزل و نصب «متصدیان امور شرعی» را به‌ظاهر به او واگذار کرد، بلکه «سالانه هفتصد تومان برای او تعیین کرده و مالیات شهرهای عراق را به او تخصیص داد» (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۶؛ خوانساری، ۱۳۵۶: ۱۷۱). البته کرکی حتی قبل از پیوستن به دستگاه حکومتی صفوی از مزایای مالی ارتباط با دستگاه حکومت بهره‌مند می‌شد: «بدون تردید کرکی نیز در فاصله سال‌های ۹۱۴-۹۱۶ ق. از حضور صفویه در عراق و کمک‌های آن‌ها بهره مالی برد و البته این هم مستلزم ملاقات او با شاه نبود. مقدار آن مشخص نیست؛ اما خود در خراجیه به تصرف یک روستا اشاره می‌کند که مخالف اصلی او، شیخ ابراهیم قطیفی هم آن را تأیید کرده است» (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۱۲؛ آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۴۰-۱۴۶). او فقط از امتیازات مالی برخوردار نشد، بلکه در عزل و نصب مقامات مملکتی صاحب‌اختیار شد: «صاحب روضات به نقل از شیخ یوسف بحرانی نوشته است که طهماسب اختیار امور مملکتی را به او داد و نوشت که همه افراد از او اطاعت کنند زیرا وی نائب امام است» (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۶؛ خوانساری، ۱۳۵۶: ۱۶۷). ذکر «نیابت امام» در توجیه این اختیارات نشان از جایگاه جدید در حال تثبیت علما در مقابل دستگاه حکومتی است. البته این جایگاه در آن عصر هنوز بدون چالش نبود، به‌طوری‌که

یک سال بعد که کرکی از دنیا رفت برخی علما مرگ او را مشکوک دانستند: «حضرت شیخ علی بن عبدالمعالی مجتهد، در روز شنبه هجدهم ذی‌الحجه [۹۴۰ ه.ق] از عالم فانی به جهان جاودانی شتافت» (روملو، ۱۳۵۷: ۳۳۱). میرزا عبدالله افندی در ریاض العلماء از قول حسین بن عبدالصمد می‌نویسد که «کرکی را شهید کردند» (افندی، ج ۳، ۱۴۰۳: ۴۴۲؛ آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۳۹).

ملا محمدباقر مجلسی

دومین عالم شاخص و تأثیرگذار عصر صفوی که اتفاقاً در آستانه غروب ستاره اقبال این خاندان می‌زیست، ملا محمدباقر مجلسی است. محمدباقر مجلسی در سال ۱۰۳۷ ق متولد و «در سال ۱۱۱۰ و به روایتی در ۱۱۱۱ ه. در گذشته که بدان مناسبت یک هفته عزاداری و تعطیل عمومی بوده است» (تنکابنی، ۱۳۶۱: ۲۳۱؛ قزوینی، ج ۲، ۱۳۶۷: ۴۱۵؛ مجلسی، بحار انوار، جز صفر، ص. ۶۲). مولانا محمدباقر مجلسی بدون شک مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عالم عصر صفویه به‌خصوص در حوزه نظری و به دنبال آن حوزه عمومی به‌ویژه بعد از سقوط سلسله صفوی است. محمدباقر مجلسی در تثبیت شیعی عام‌گرا پیش‌آهنگ و سردمدار بود: «البته او از زمینه مساعدی که فقهای دیگر چون شیخ علی کرکی (م ۱۰۴۰ ه.)، ابن آبی جمهور و ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ه.) فراهم کرده بودند، سود برد... وی، افزون بر شیخ‌الاسلامی اصفهان، به صوفی کشی، سنی‌براندازی و اقلیت (دینی) آزاری نیز شهره بود.» او از اواسط «عمرش در عوام‌پسند کردن فقه شیعه و طرد مخالفان تلاش بسیار کرد» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۰). او مجموعه‌ای عظیم از احادیث «در باب زیارت قبور و تجهیز اموات و ذکر مصائب و لزوم اشک و آه» با تفصیل و تأکید «بر اجر و ثواب» اخروی تحریر کرد (همان‌جا). هدف مجلسی از تقویت شیعه عام‌گرا دوگانه بود: هدف اول او بازسازی نوعی اسلام با استناد به «گفتار ائمه اطهار» بود. او موفق شد در انجام این هدف فقه «اصولی» و «بالنسبه استدلالی» را «عامیانه و اخباری» تفسیر کند (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۱). هدف دوم او «حذف نقش صوفیه در زندگی اجتماعی شیعیان بود» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۲). رسیدن به هر دو هدف ساده نبود، حتی در عصر صفوی. او در عصر دو پادشاه آخر صفوی - شاه سلیمان و شاه سلطان حسین - به قول عبدالعزیز دهلوی، تذکره‌نویس هندی معاصر او، توانست «دین مجلسی» را خلق کند (مدرس خیابانی، ج ۵، ۱۳۶۹: ۱۹۳؛ جرفادقانی گلپایگانی، ۱۶۷: ۱۳۶۴). مشرب فقهی او اخباری‌گری بود، اگرچه خود می‌نویسد: «مسلک فقیر در این باب وسط است» (آقاجری، ۵۱۴: ۱۳۹۵). مجلسی به خاندان صفوی وفادار ماند، به‌طوری‌که در مقدمه رساله «رجعت» از قول امام محمدباقر نقل می‌کند که صفویان پادشاهی را به «کسی ندهند مگر به صاحب‌الزمان... گویا می‌بینم گروهی را که از جانب مشرق ظاهر شوند و طلب دین حق از مردم کنند و مردم را به آن دعوت

نمایند، پس ایشان قبول نکنند، پس بار دیگر طلب کنند، پس چون این آیه را بیند شمشیرهای خود را بر دوش‌ها بگذارند و جهاد کنند، پس مردم به دین حق درآیند. پس ایشان به این راضی نشوند تا آن‌که برایشان پادشاه و والی شوند و پادشاهی در میان ایشان بماند و به کسی ندهند مگر به صاحب شما- یعنی حضرت صاحب‌الزمان صلوات‌الله‌علیه و هر که با ایشان کشته شود در جنگ شهید شده است و صواب شهیدان دارد» (مجلسی، کتاب رجعت، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۶). زندگی و اثر مجلسی بیشتر از آن است که بتوان در این مقال به آن وارد شد، بنابراین به همین اشاره کوتاه فعلاً در اینجا اکتفا می‌شود. اگرچه محقق کرکی نقش احیاگر در طرح مقولات «حاکم جائر»، «نیابت امام غائب» و «اجتهاد علما» داشت، لیکن این محمداقرا مجلسی بود که سبب شد تا این مقولات بدیهیات باور شیعی شود.

نظریه‌ی حاکم جائر

کرکی و مجلسی در تفسیر و تعیین چهار رویکرد «جواز همکاری با حاکم جائر»، «نیابت امام غائب»، «ولایت علما از طرف امام معصوم» و «اجتهاد علما» نقش مهمی ایفا کردند، به‌طوری‌که زمینه برای طرح اصول «اجتهاد» و «مرجعیت» فراهم شد. رویکرد نظری حاکم جائر در زمان غیبت زمینه‌ساز استقلال اقتصادی علما از دستگاه دیوانی شد. باورمندان شیعه با توجه به جایگاه نسبتاً ضعیف آن‌ها در میان «امت اسلامی» قبل از استقرار سلسله صفویه همواره با مسئله همکاری با حاکم و حاکمیت درگیر بودند، به‌طوری‌که گاهی «در فقه سیاسی شیعه، مبارزه علیه حاکم جائر امری جایز، بلکه واجب شمرده» می‌شد و به‌این ترتیب «حاکمیت حاکم جائر نامشروع به شمار آمده و مورد مذمت قرار» می‌گرفت (میرعلی، ۱۳۹۲: ۱۷۶). حاکم جائر در این چهارچوب و با این تفسیر «به کسی گفته می‌شود که بدون اذن امام یا نایب او بر مردم حکمرانی کند.» (همان‌جا) بنابراین، «هر حاکمی که شرایط و صفات لازمه برای حکومت را نداشته باشد، حاکم جائر بوده و حکومت وی نامشروع است و به تبع آن همکاری و کمک به او نیز حرام است» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۷۱). حاکم جائر در نتیجه یکی از مصداق‌های حاکم ظالم است. کسانی که این نظر را دارند عموماً به آیات قرن به‌خصوص به آیه ۷۶ سوره نساء مبنی بر لزوم «مقاتله» با رهروان «طاغوت» و «اولیا شیطان» در راه خدا استناد می‌کنند. این نوع تفسیر اصولی است، در نتیجه به تفسیر عمل‌گرایانه برای اعمال در زندگی واقعی نیاز است. حاکمان در حیات سیاسی واقعی با این تفسیر عموماً ظالم و جائر هستند. چه باید کرد. پاسخ به این پرسش قبل از استقرار سلسله صفویه ساده بود. بیشتر علما پاسخ را در چهارچوب تعبیر ساده از این تفسیر می‌دادند و همکاری با حاکم جائر را نفی می‌کردند. این پاسخ ساده درخور وضعیت سیاسی بعد از استقرار سلسله صفویه نبود. علما گوناگون در این دوره درصدد

پاسخ به این پرسش برآمدند. جالب است که بین مبانی نظری این‌ها و الگوی رفتاری‌شان در مقابل حکومت جائز تمایز دیده می‌شود، درحالی‌که بیشتر این‌ها در نظر همچنان اصول‌گرا، ولی در عمل اغلب عمل‌گرا بودند. مصداق بارز این نوع رفتار ملأ محمدباقر مجلسی است. حاکم جائز از نگاه او از خصوصیات زیر برخوردار است: حاکمان جائز کسانی هستند که «به‌طور عام بر مردم ظلم روا می‌دارند»، دوم کسانی که طبق معیار الهی «صلاحیت امامت و رهبری» یا اذن امام و جانشین او را ندارند، سوم «حکامی که شیعه نیستند و از پذیرش ولایت امیرالمؤمنین سرباز زدند» (میرعلی، ۱۳۹۲: ۱۷۸). تمام پادشاهان صفوی با این معیار «صلاحیت امامت و رهبری» ندارند. علما تلاش کردند، مواضع اصولی فوق را عمل‌گرایانه تفسیر کنند. این کار از عصر محقق کرکی شروع شد. کرکی در این زمینه تلاش نظری کرد. این تلاش نظری به بار نشست و رویکرد او در این زمینه به‌تدریج رهیافت غالب در میان علما شد. کرکی در زندگی عملی به این نتیجه رسید که باید با «حاکم جائز» همکاری کرد، اگرچه این همکاری از نگاه اصولی توجیه‌پذیر نباشد. رویکرد عمل‌گرایانه او بر این اساس بناشده بود که علما از این طریق نه‌فقط تأمین مالی می‌شوند، بلکه آن‌ها در پناه قدرت قهریه حاکم قرار می‌گیرند و می‌توانند در صورت نیاز از زور برای پیشبرد نظرات، مصالح و منافع خود استفاده کنند. کرکی این رویکرد را با توجه به وضعیت علما در عصر خویش اتخاذ کرد، زمانی که هنوز نهاد وقف، خمس و سهم امام به شکل بعدی نهادینه نشده بود. کرکی در سال ۹۱۷ ق رساله‌ای در این باب با عنوان «رساله نفحات اللاهوت» نوشت. او در این اثر رویکردهایی را مطرح کرد که قبلاً تلویحی در «رساله تعیین مخالفین امیرالمؤمنین» به آن‌ها اشاره شده بود (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۲۱). او در این رساله و رساله «تعیین مخالفین امیرالمؤمنین» رویکرد نظری خود در این باره را مفصل توضیح داد. «این رساله آشکارا به‌قصد همراهی باسیاست‌های مذهبی صفویه بود. این رساله صریح‌ترین اعلامیه کرکی در همراهی با سیاست‌های مذهبی حکومت صفوی است (سیوری، ۱۳۸۰؛ رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

این رویکرد نظری کرکی در آن عصر با مخالفت علمای اصول‌گرایی روبه‌رو شد که هنوز نمی‌توانستند، وضعیت علما در عصر صفوی را درک کنند. مخالفت این گروه از علما سبب پیدایش دو مکتب فقهی در این باره در آغاز عصر صفوی شد: «پاسخ‌های مسائل جدید ناشی از ظهور حکومت صفویان شیعی‌مذهب را می‌توان به‌طور کلی به دو نوع تقسیم کرد که خود موجب تشکیل دو مکتب فقهی در آغاز دوره صفویه در میان فقیهان گردید. یکی مکتبی که کسانی چون محقق کرکی و حسین بن عبدالصمد حارثی، سخنگوی آن بودند و دیگر مکتبی که افکار و اندیشه‌های کسانی چون ابراهیم بن سلیمان قطیفی، مقدس اردبیلی و دیگران آن را بازتاب می‌داد. البته از اواسط دوره صفویه مکتب دیگری در میان فقیهان ایجاد شد به نام اخباریگری که تا اواخر این دوره به اوج و قدرت خود رسید» (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۲۹). شیخ محمد بن حسن حر عاملی از مخالفان مهم دیگر

نظریه اطاعت از «حاکم جائز» بود. او در وسایل الشیعه می‌نویسد: «هر کس برای صاحب سلطنت دنیا خضوع کند خداوند بر او خشم می‌گیرد و او را خوار می‌سازد» و یا اینکه «به آنان حتی در ساختن مسجد کمک نکنید» و «هیچ بنده‌ای به سلطان نزدیک نشود جز این که از خدا دور گردد». «بر شما باد دوری از درگاه سلاطین و شاهان... از سوی دیگر او پذیرش ولایت از جانب حکام جور را به منظور نفع و فایده مؤمنان جایز می‌دانست و ضمن اختصاص یکی ابواب کتابش بدین موضوع روایاتی چند را در این زمینه نقل کرده است» (حر عاملی، ۱۳۸۴ در: آقاجری، ۱۳۹۵: ۴۸۱-۴۸۲). تحلیل کرکی از وضعیت و تشخیص او در آن عصر با منافع عنصر روحانی در دوران دودمان سلسله درویش اردبیلی سازگار بود و این سبب افزایش نفوذ او در دستگاه حکومتی صفوی به خصوص در عصر شاه‌طهماسب شد. «احترام و رابطه بسیار خوب طهماسب با کرکی بدان حد بود که به حمایت و طرفداری از وی دو تن از صدور خود امیر نعمت‌الله حلی و غیاث‌الدین محمد دشتکی را از کار برکنار کرد؛ و خصوصاً با دو رقم و فرمانی که در سال ۹۳۶ و ۹۳۹ برای او صادر کرد دست وی را در بسیاری از امور کشور باز گذاشت» (حسینی خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۴۶۱؛ شاه‌طهماسب صفوی، ۱۳۸۳: ۱۴؛ روملو، ۱۳۵۷: ۲۴۹، ۳۳۴، ۳۹۳؛ افندی، ج ۳، ۱۴۰۳ ق: ۴۵۵-۴۶۰؛ حسینی قمی، ج ۱، ۱۳۵۹: ۲۱۸؛ آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۲۷). البته نباید تصور کرد که کرکی با این نظرات «آخوند درباری» بود. کرکی «نه فقیهی درباری شده بود، نه دشمن و مخالف خوان حکومت و نه کارگزاری مذهبی در دستگاه دیوان» (رنجبر، مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۲۹-۱۳۰).

نیابت امام غائب

تلاش علما برای رسیدن به چهارچوبی نظری درباره رویکرد «نیابت امام غائب»، دومین عرصه فعالیت نظری علما بود که سبب شد تا آن‌ها در کنار استقلال اقتصادی، شخصیت اجتماعی مستقل از دستگاه دیوانی پیدا کنند. «در فقه شیعه در اوایل قرن پنجم هجری، ادعای نیابت از اقتدار امام عصر از حوزه فقهی بغداد با یک استدلال اصولی به منظور تعیین تکلیف اموال رسیده از زکات و خمس و چگونگی دادرسی میان شیعیان آغاز شد» (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۹). پرسش اصلی این بود: چه کسی برای انجام این امور نیابت دارد؟ شیخ مفید معتقد بود که «سرپرستی این امور از سوی امام واگذار شده» است، در حالی که نظر سید مرتضی «امیر و حاکم وقت» جانشین امام در این امور هستند، شیخ طوسی به دو دلیل نیابت را به فقها واگذار می‌کند: فقها شایسته اخذ زکات هستند و در مسند قضاوت و دادرسی قرار دارند، بنابراین نیابت دارند، لیکن «شیخ طوسی لزوم این کار را مستحب اعلام می‌کند» (همان‌جا). رویکرد «نیابت امام غائب» در عصر صفوی در میان علما و مجتهدان شیعی تقریباً پذیرش عمومی پیدا کرد، سؤال میزان و گستردگی آن بود. محقق و علامه حلی نیابت فقیه از امام را

«شامل خمس و اعلام جهاد و امامت نماز جمعه» می‌داند. عنوان «نائب امام» به موازات «مجتهد زمان» در عصر صفوی برای نخستین بار توسط محقق کرکی به کار رفت. شهید دوم برای نخستین بار از عنوان «نیابت عامه» یاد می‌کند (همان‌جا). کاظمی موسوی می‌نویسد: «نیابت عامه» با آنکه در بیان علما بسیار به کار برده می‌شود، گاهی معنای مُحصلی در گفته آنان ندارد. معنای نیابت روشن است و عبارت «من له الحکم و من له الولاية» نیز کمابیش روشن است. ولی منظور فقها از آوردن عامه به دنبال «نیابت» یکسان نیست. مفهوم عامه در «ولایت عامه» نیز روشن است که منظور همه‌گیر بودن ولایت است. ولی در مورد «نیابت» همه فقها مفهوم هم‌گیر بودن را مراد نمی‌کنند. میرزای نائینی در این خصوص توضیح روشنی دارد که برای ما ملاک است. نائینی نیابت عامه را پس از مجتهدان شامل مؤمنان عادل و در صورت نبود دسترسی شامل عموم حتی مسلمانان بدکار نیز می‌نماید (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۲۵؛ نائینی، ۱۳۶۱: ۷۹).

همان‌طور که اشاره شد، تفسیر کرکی از رابطه عالم با حاکم جائر زمینه استقلال اقتصادی علما را فراهم کرد، در همان حال طرح نظریه نیابت عنصر روحانی در عصر غیبت زمینه استقلال اجتماعی آن‌ها را فراهم کرد. توجیه محقق کرکی برای دریافت هدایا از اهمیت ویژه برخوردار است که کمتر از اصل جواز پذیرش هدایا از حاکم جائر نیست و آن طرح نظریه نیابت امام غائب از طرف علما است، بنابراین حق علما برای دریافت هدایا ناشی از نیابت آن‌ها است. او علما را نایب امام غایب می‌داند و «در این رساله اشاره‌هایی هم به نیابت و کسی که صفات نیابت در او جمع شده باشد دیده می‌شود» (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۱۲). او با طرح نظریه نیابت در ارتباط با پذیرش هدایا از حاکم جائر تلاش کرد ضمن وابستگی اقتصادی علما به دودمان صفوی در آغاز تأسیس این سلسله، حسابی جدا از دستگاه دیوانی برای آن‌ها باز کند، به طوری که علما به تدریج به تعریفی مشخص از رابطه خود با حکومت مرکزی رسیدند، تعریفی که اساس نظری و عملی داشت. علما و روحانیون رابطه خود با حکومت مرکزی را تا تصاحب قدرت کامل در جریان انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بر همین اساس بنا کردند (عیوضی، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۵). این بنا، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، دو ستون اصلی داشت، نخست حفظ استقلال اقتصادی و اجتماعی علما در مقابل دستگاه دیوانی حکومتی تا حد ممکن و دوم حمایت مشروط از حکومت، به شرط اینکه حافظ دین و به خصوص مذهب شیعه اثناعشری باشد. رویکرد «نیابت امام غائب» توجیه نظری این سیاست عمل‌گرایان شد. روحانیون با این رویکرد در جایگاه ممتازی در مقایسه با دستگاه دیوانی قرار گرفتند، چراکه آن‌ها بر اساس این رویکرد می‌توانستند هر حکومتی را در زمان مناسب به «مخالفت با امام عصر» متهم کنند (میرعلی، ۱۳۹۲: ۱۷۵-۲۰۲؛ یوسف زاده، ۱۳۹۲: ۹۳-۱۲۰).

ولایت

سومین عرصه کار نظری علما تدوین رویکردی درباره «ولایت» به مثابه مکمل دو رویکرد نظری «حاکم جائز» و «نیابت» بود. در قرن نوزدهم ولایت به یاری نیابت آمد: «در عصر قاجار، نیابت از امام زبان روشن تری یافت و نظریه ولایت عامه نیز به یاری آن رسید.» (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۱۰). نظریه ولایت با استقرار اصولی گرایی در قرن هجدهم میلادی و ظهور افرادی مانند شیخ یوسف بحرانی، آقا محمدباقر بهبهانی و به خصوص شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف الغطاء حیات تازه‌ای یافت. شیخ جعفر نجفی ولایت را به چند قسم تقسیم می‌کند: ولایت پیامبر و ائمه، ولایت مختص فقیهان، نیابت مؤمنان درستکار. ملأ احمد نراقی از شاگردان بهبهانی برای نخستین بار از «ولایت فقیه» سخن گفت و طی آن «همه اختیار و اقتدار امام را در زمان غیبت او از آن فقیه جامع شرایط دانست» (همان‌جا). البته طرح نظریه ولایت حتی در عصر صفویه جدید نبود، فکر حکومت در عصر غیب در میان علمای شیعه سابقه تاریخی دارد. بیشتر علما شیعی قبل از استقرار حکومت صفوی به این نتیجه رسیده بودند که «هر حکومتی جز حکومت امام معصوم به عنوان حکومت جور مردود» است. در نتیجه «حکومت خلفا و سلاطین نامشروع و غیرقانونی» است (مفید، کتاب مقدمه، چاپ سنگی، ص. ۱۲۹؛ طوسی، النهایه، ج ۱، ص. ۳۵۸؛ حلی (علامه)، تذکره، ج ۱، ص. ۱۴۴ و الذکری، ج ۱، ص. ۲۳۰؛ رسایل المحقق الکرکی، ج ۱، ص. ۱۵۸؛ در: آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۲۹). حاکمیت مطلق در این چهارچوب از آن خداوند است و پیامبران به دنبال آن امامان قدرت مطلق خداوند را در زمین نمایندگی می‌کنند؛ حکومت از این دیدگاه «حق امام اعلم و معصوم و منصوب از جانب خداست و آن فرمانروایان با غضب این حق نسبت به آنان ستم روا داشته‌اند» (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۲۹). به طوری که «در تمام مأخذ فقهی پیش از صفویه هرگاه از سلطان، سلطان عادل، امام، امام عادل نام برده شده است مقصود امام معصوم بوده است» (آقاجری، ۱۳۹۵: ۱۲۹-۱۳۰). این نیابت به تدریج به علما و روحانیون تسری پیدا کرد، به طوری که صاحب برحق حکومت در چهارچوب نظریه ولایت در نهایت علما و روحانیون شدند، حتی که حکمرانان جائز و غاصب آن را به ناحق تصاحب کرده‌اند. علما و آخوندها به این ترتیب و بر اساس نظریه ولایت نماد حکومت مشروع در عصر غیبت شدند (ابوطالبی، ۱۳۹۲: ۵-۳۲). حتی که قبلاً در چهارچوب رهیافت حکومت حاکم جائز قبلاً به امامان معصوم نسبت داده می‌شد، اکنون از آن علما و مجتهدان شد.

این فرآیند در اواخر دوران صفوی سبب استقلال اجتماعی علما و روحانیون و مکمل استقلال اقتصادی آن‌ها شد. علما و دین‌داران اکنون به مثابه کنشگر اقتصادی و اجتماعی نقش نویی در عرصه جامعه‌ی ایرانی پیدا کردند و مهم‌ترین و شاید تنها عنصر فعال عرصه عمومی در این کشور شدند. شاردن بر این اساس می‌نویسد: «ایرانیان به تقریب عموماً، دانایان دینی خصوصاً، برانند که حق حکومت ویژه پیامبران و نائبان یا جانشینان بلافصل پیامبر است و می‌گویند که در هر دوره‌ای

خداوند بوسیله پیامبران بر مردم مؤمن حکومت کرده است و این پیامبران هم در امور معنوی و هم مادی حاکم و مرجع عالی ریاست بوده‌اند، مانند ابراهیم، موسی، شموئیل، داود، سلیمان و سرانجام محمد که خداوند، ویرا مانند پیامبران بزرگ دیگر خویش به دوقبضه شمشیر آراست. بدین گونه، حکومت بر خلق خدا بنا به اراده خود پیامبر و در غیاب وی حق امامان است و امامان یا از جانب خود پیامبر نایب وی تعیین می‌شوند یا از جانب کسانی که پیامبر به‌توالی ایشان را برگزیده است» (شاردن، ج ۸، ۱۳۴۵: ۱۳۷). بنابراین، این اصل که امامان وارث پیامبر هستند، در مبانی اعتقادی شیعه پذیرفته‌شده بود، لیکن به موضوع جانشینی امامان در عصر غیبت تا قبل از استقرار سلسله صفوی چندان توجه نشده بود. اینجا بود که «دانیان دینی» پای به میدان سیاست قدرت گذاشتند و ادعای نیابت امام زمان در عصر غیبت کردند. این ادعا برای علما پیامدهای زیادی داشت.

- نخستین پیامد این بود که علما بر جایگاه قدسی امامان تکیه زدند و به تدریج مقدس شدند. علما با نسبت داد کرامات گوناگون به یکدیگر سبب تقویت این باور شدند، به طوری که در طول زمان، قداست علما و صاحبان دین بخشی از اعتقادات پیروان فرقه امامیه شد.

- دومین پیامد اینکه علما با ادعای نیابت امام عصر در موقعیت ادعای حکومت قرار گرفتند، چراکه از این طریق جانشینان بر حق امام غائب تصور شدند.

- سومین پیامد پذیرش و تعمیم باور به نیابت علما از جانب امام عصر، تغییر رابطه مقلدان یا پیروان و علما بود. مقلدان با پذیرش این اصل پیروی و اطاعت از علما را وظیفه دینی و شرعی خود تلقی کردند و برای آن صواب اخروی قائل شدند.

- چهارمین پیامد پذیرش این اصل، نسبت کرامت به برخی علما و به دنبال آن قدسی و الهی شدن برخی از آن‌ها بود. ادعای قداست سبب شد تا آن‌ها در حفاظت امنیتی مردم و دور از دسترس دستگاه سرکوب قرار گیرند، به طوری که هرگونه تجاوز به حریم علما و دین‌داران به شکلی تجاوز به خاندان عصمت و طهارت تلقی شد.

اجتهاد

چهارمین عرصه کار نظری علما، طرح نظریه اجتهاد بود. اگر علما با طرح رویکرد «حاکم جائر» در عصر غیبت استقلال اقتصادی کسب کردند. اگر آن‌ها با طرح نظریه «نیابت امام غائب» صاحب شخصیت اجتماعی شدند؛ اگر با طرح نظریه ولایت در مقام حکومت قرار گرفتند، طرح نظریه اجتهاد در خدمت کسب پایگاه اجتماعی برای پیشبرد اهداف مذهبی، دینی و اجتماعی آن‌ها قرار گرفت.

اگر رویکرد «حاکم جائز» با نظریه‌های «ولایت» و «اجتهاد» تقویت و تکمیل نمی‌شد و نماینده اجتماعی پیدا نمی‌کرد. به احتمال زیاد مانند نظریه‌های مشابه در طول تاریخ فراموش و بعدها موضوع واکاوی‌های اهل فن می‌شد. نظریه ولایت و اجتهاد سبب حیاتی متفاوت برای رویکرد حاکم غاصب و جائز شد (ورعی، ۱۳۹۵: ۱۲۵-۱۴۷). تلاش علما و روحانیون در عصر صفوی سبب فرجه شدن مبانی نظری فقه و اصول شد، به طوری عوام به سادگی راهی به این دستگاه نظری پیچیده نداشتند. این وضعیت در کنار ادعای نیابت امام غائب حیاتی تازه به رهیافت اجتهاد داد. عوام بر اساس نظریه اجتهاد با اصول و فروع دین و مذهب آشنا نیستند، در نتیجه در این باره جاهل و نادان‌اند. آن‌ها باید «از ارتکاب معصیت بازداشته و به راه راست هدایت» و از مرجعی آشنا به اصول و فروع دین و مذهب تقلید کنند (آل غفور، ۱۳۸۴: ۹۹-۱۲۰). نظریه اجتهاد با این تفسیر نه فقط مکمل رویکرد «حاکم جائز و غاصب» و «ولایت» شد، بلکه روحانیون از این طریق در پیوندی پویا با «عوام‌الناس» و «عوام کالانعام» قرار گرفتند و در نتیجه پایگاه اجتماعی گسترده‌ای متشکل از عموم مردم پیدا کردند که خود را در امور دینی محتاج راهنمایی علما تصور می‌کردند (جعفریان، ۱۳۹۶). علما با تحکیم نظریه اجتهاد در جایگاه «رئیس ملت» یعنی رهبر دینی عوام در مقابل «رئیس دولت» به مثابه اهرم سرکوب قرار گرفتند. علما و روحانیون با نهاد اجتهاد و کسب پایگاه اجتماعی گسترده تهدیدی دائمی برای هر نظام حکومتی در ایران شدند. آن‌ها می‌توانستند هرگاه مناسب تشخیص دهند، «عوام» را علیه «حاکم غاصب و جائز» بشورانند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۰۴؛ جعفریان، ۱۳۸۷، ۲۱۷؛ رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

تقلید

اصل تقلید در بطن نظریه اجتهاد شکل گرفت، به طوری که می‌توان آن را نتیجه اجتناب‌ناپذیر رویکرد اجتهاد به حساب آورد، اگرچه اصل تقلید عمدتاً در قرن نوزدهم و عصر قاجار تدوین شد. کارکرد تقلید در عصر قاجار بنیادی تغییر کرد، به طوری که «کاربرد تازه‌اش» را می‌توان «یکی دیگر از دستاوردهای تشیع عصر قاجار دانست» (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۶). تقلید «به مفهوم پیروی ناآگاهانه از دلیل امر در قرآن و سنت پیامبر نیامده زیرا ایمان و اطاعت آگاهانه است. در قرن دوم هجری برخی از «تابعین» برای آسان کردن کار خویش خود را «مقلدان صحابه» خواندند. این عنوان مورد اعتراض امام پنجم و ششم شیعیان قرار گرفت. محمدبن ادریس شافعی (م ۵۲۰۴) در رساله‌اش به تفصیل استدلال کرد که هیچ‌کس جز پیامبر نمی‌تواند مورد تقلید قرار گیرد. «فقهای شیعه نخستین هم با اجتهاد و هم با تقلید مخالف بودند. با اجتهاد مخالف بودند چون در آن زمان اجتهاد اغلب ملازمه با قیاس داشت و قیاس را حضرت امام جعفر صادق مردود دانسته بودند. با تقلید

مخالف بودند چه «عمل صحابه» را از ملاک بودن می‌انداخت. به‌هرحال جواز تقلید زودتر پذیرفته شد زیرا پیروی از ائمه و بعداً فقها خواه‌ناخواه جانشین پیروی از صحابه شده بود. ولی شش قرن طول کشید تا اجتهاد، به‌ویژه عنوان «مجتهد» در میان شیعیان پذیرفته شود» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۷). شافعی با بنا کردن سنت برپای حدیث و پی افکندن مبانی استنباط از نص قرآن و حدیث باب «اجتهاد اصولی» را در فقه اسلام گشود» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۶). محقق حلی (م ۵۶۷۶) و خواهرزاده‌اش علامه حلی (م ۵۷۲۶) با نزدیک کردن فقه شیعه و فقه اهل سنت «اصول اجتهاد و مقام مجتهد» را پذیرفتند. اینجا هنوز سخن از «تجویز تقلید» است و نه «وجوب آن»، لیکن علما و فقها در قرون بعد، از این مرز نیز گذشتند. مقدس اردبیلی (م ۹۹۳) در زبده البیان «از وجوب تقلید از علم» سخن گفت، «ولی سخن از تقلید به مفهومی که از اواسط عصر قاجار پیش آمد، در میان نبوده، مسئله وجوب و الزام به تقلید را نخست در سخنان میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱) و ملاً احمد نراقی (م ۱۲۴۵) و سپس شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱) می‌بینیم. پیدایش این اصل را بایست محصول گسترش تشیع عوامانه و تقلید کورکورانه از علما در اوائل عصر قاجار دانست» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

مرجعیت

وضعیت علما و فقها و روحانیون در نیمه دوم قرن سیزدهم بنیادی تغییر کرد، به طوری اداره امور «وجوه خمس، سهم امام، ثلث، وقف، مکاسب حرام، اموال بی‌صاحب و غیره» به علما واگذار شد (یوسف زاده، ۱۳۹۲: ۹۳-۱۲۰؛ میرعلی، ۱۳۹۲: ۱۷۵-۲۰۲). به‌این ترتیب، علما و روحانیون اصولی «با عقب راندن اخباری‌ها، صوفیان و شیخیان آماده هرگونه اجتهاد و اعلام فتوا بودند و اضافه بر عنوان «مجتهد زمان» مقام پراهمیت و شکوهمند «نائب امام» را نیز به دوش می‌کشیدند و به همین دلیل ادعای ولایت عامه را نیز، علی‌رغم روابط نزدیک با حکومت، داشتند» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۱۱). اختلاف نظر بین علمای اصولی، تنها مانع عروج عالمی تنها به بالاترین جایگاه منزلت و شأن اجتماعی در این عصر بود که این هم با وبای وحشتناک سال ۱۲۶۲ق و مرگ بیشتر علما مرجع و تنها ماندن شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی رفع شد (همان‌جا). مرجع و مرجعیت از یک‌سو و خیل عظیم مقلدان عامی از سوی دیگر تجسم فردی و اجتماعی رویکرد تقلید شدند، طوری که به تدریج انتخاب «مرجع تقلید» عین مسلمانی شد، «بر این اساس عمل هر فرد مسلمان، هرچند مطابق با شرع و درست باشد، باطل خواهد بود، زیرا در گزینش یک مجتهد به مرجعیت خود کوتاهی کرده است» (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). علما و روحانیون شیعی در عصر قاجار با این تحول، دستگاهی مشابه دستگاه روحانیت در مسیحیت شدند. درست در این عصر است که مفهوم

«آخوند» تحول یافت، مقوله «روحانی» زائیده شد و از «روحانیت» و «روحانیون» سخن رفت. «مرجعیت تقلید» در دوره قاجار بر این اساس همچون اسقف‌ها و پاپ‌ها در «بالاترین مقام در سلسله‌مراتب» دینی قرار گرفت و «نقش مهمی در کنار و گاه در برابر حکومت» عهده‌دار شد (کازمی موسوی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). اگرچه مسلمانان با «مفهوم مرجع به معنای محل رجوع برای مسائل دینی در روایات شیعه از دوره‌های نخستین» آشنا بودند، «ولی به عنوان یک‌نهاد مذهبی-اجتماعی، [اصل مرجعیت] با مرجعیت تامه شیخ محمدحسن اصفهانی در سال ۱۲۶۲ قمری شکل گرفت» (همان‌جا). در این سال وبای سختی در ایران و عتبات اشاعه یافت و بیشتر علما و مراجع از بین رفتند، شیخ محمدحسن اصفهانی تنها مرجعی بود که از این بلا جان سالم به دربرد و مرجع واحد شد. درواقع مرجعیت نتیجه تحول در مفاهیم و مقولات «تقلید»، «اجتهاد» است که بستر نظریه «نیابت»، «نیابت عامه فقها از امام عصر» به تدریج و در ارتباطی نزدیک با دگرگونی‌های اجتماعی در عصر قاجار بر ساخته شد. مرجعیت در ارتباط با «مقلدان» کارکرد اجتماعی و «در جریان تحریم تنباکو در سال ۱۳۰۹ قمری» کارکرد آشکار و جلوه سیاسی پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

حوزه عمومی جوامع غربی به دنبال تحولاتی که در عصر جدید از قرن شانزدهم اتفاق افتاد، دگرگون و «حوزه عمومی نمایندگی» که در آن گروهی محدود، عموم مردم را نمایندگی می‌کردند به «حوزه عمومی شهروندی» تغییر کرد. هابرماس بر این نظر است که «تغییر ساختار حوزه عمومی» در مغرب زمین در بستر تعبیر نو از مفاهیم عموم، عمومی و حوزه عمومی و همچنین تغییر ساختار حوزه خصوصی و خانواده، پیدایش شهر جدید و افکار عمومی در جریان تحول جامعه‌ی رتبه‌ای به جامعه‌ی مدنی و درنهایت جایگزینی عنصر شهروند موظف به جای رعیت مکلف تحقق پیدا کرد.

حوزه عمومی جامعه‌ی ایرانی درست در همین عصر با تأسیس سلسله صفویه، اوایل قرن شانزدهم (۱۵۰۱م)، در مسیری متفاوت تغییر کرد. حوزه عمومی در ایران که تا این عصر مانند دیگر جوامع سنتی عمدتاً توسط دستگاه دیوانی نمایندگی می‌شد، نماینده جدیدی با تشکیل نهاد نیرومند روحانیت شیعی پیدا کرد. روحانیون از آغاز عصر صفوی و دوران محقق کرکی، فعالیت برای فراهم آوردن زیربنای نظری برای تحولات در حال تحقق نهادی را شروع کردند. نظریه «حاکم جائز» مبنی بر جواز قبول هدایا و کمک‌های مادی ضمن ظالم دانست حاکم وقت، زمینه تأمین معیشت و استقلال اقتصادی روحانیون را فراهم کرد. رویکرد «نیابت امام غائب» سبب افزایش شأن اجتماعی و منزلت طبقاتی روحانیون شد و به آن‌ها شخصیت اجتماعی داد. روحانیون با طرح نظریه «ولایت» از

امکان دخالت در امر دیوانی، سیاست دنیایی و ادعای حکومت برخوردار شدند. پایگاه اجتماعی روحانیت با طرح نظریه‌های اجتهاد، تقلید و درنهایت مرجعیت گسترش یافت، به طوری که حوزه عمومی جامعه‌ی ایرانی در اواخر عصر قاجار کاملاً ماهیت «حوزه عمومی نمایندگی» پیدا کرد و دستگاه دیوانی نحیف و نهاد نیرومند روحانیت آن را نمایندگی می‌کرد. تقویت نهاد روحانیت و شکل‌گیری «روحانی عمومی» سبب شد تا امکان جایگزینی جامعه‌ی مدنی به جای جامعه‌ی رتبه‌ای سنتی تضعیف شود و روحانیون از امکانات بیشتری برای جایگزینی دستگاه فرسوده و نامشروع دیوانی برخوردار شوند. روحانیون در طول چند قرن موفق شدند از دو طریق، یکی پذیرفتن مناصب دولتی از قبیل صدارت، شیخ‌الاسلامی، منصب قضاوت، مواصله با اشراف و دربار و درنهایت کسب آگاهی طبقاتی و دیگری، برگزاری نماز جماعت، تأسیس مدارس و مساجد، مدیریت زیارتگاه‌ها، تجدید حیات نهاد وقف، برگزاری عزاداری و همکاری با اهل فتوت و اصناف و تجار نیرومندتر از دستگاه دیوانی بر حوزه عمومی نمایندگی جامعه‌ی ایرانی مسلط شوند. تقویت حوزه عمومی نمایندگی روحانی در قیاس با دستگاه دیوانی، زمینه پیدایش حوزه عمومی شهروندی و به دنبال آن جامعه‌ی مدنی متشکل از عنصر شهروند را تقریباً از بین برد. فقدان عنصر شهروند، مانع اصلی ظهور دولت ملی یا دولت ملت در ایران شد، حکومتی که می‌بایست از منافع ملی دفاع و مصالح ملی را نمایندگی کند. بنابراین، می‌توان در نهایت نتیجه گرفت که در ایران شرایط لازم برای تشکیل حوزه عمومی شهروندی، جامعه‌ی مدنی و به دنبال آن دولت ملی فراهم نیست.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی؛ امامی، یحیی (۱۳۸۳)، «تکوین حوزه عمومی و گفت‌وگوی عقلانی، بررسی موردی چند شکل دانشجویی»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره پنجم، شماره ۱، ۵۸-۸۹.
- آقاجری، هاشم (۱۳۹۵)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی*، تهران: طرح نو.
- آل غفور، سید محمدتقی (۱۳۷۵)، «نقش فرهنگ در ساختار سیاسی ایران معاصر»، *نقد و نظر*، سال دوم، شماره سوم و چهارم، ۱۱۲-۱۳۷.
- ابوطالبی، مهدی (۱۳۹۲)، «سیر تکاملی اعمال ولایت فقها در تاریخ معاصر ایران»، *حکومت اسلامی*، تابستان ۱۳۹۲، ۱۸ (۲)، پیاپی ۶۸، ۵-۳۲.
- اطهاری، کمال (۱۳۸۶)، «حاکمیت شایسته و ضرورت احیای حوزه عمومی»، *جستارهای شهرسازی*، شماره ۱۹، ۲۰: ۳-۴.
- افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۸ق)، *ریاض العلماء*، به کوشش سید احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی.

- انصاری، منصور (۱۳۸۳)، «یورگن هابرماس: حوزه عمومی به‌مثابه دموکراسی گفتمانی»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، سال ۱، پیش‌شماره، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۳)، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابو تراب نوری، با تجدیدنظر کلی و تصحیح دکتر حمید شیروانی، چاپ سوم، اصفهان: کتاب‌فروشی تأیید.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۳۶۱)، *قصص العلماء*، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
- جرفادقانی گلپایگانی، محمد (۱۳۶۴)، *علمای بزرگ از کلینی تا خمینی*، قم: انتشارات معارف اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱)، *دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی*، قم: انصاریان.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹)، «منظومه طالب نامه»، *فصلنامه پیام بهارستان*، دوره ۲، سال سوم، شماره ۱۰.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۶)، «مفهوم و جایگاه عوام در ادبیات دینی ما»، انتشار ۱۰ دی ۱۳۹۶ (<https://www.khabaronline.ir/news/742221/>) مفهومی-جایگاه-عوام-در-ادبیات-دینی-ما)
- حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین (۱۳۵۹)، *خلاصه التواریخ*، به کوشش: احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۵۶)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، ۸ جلد، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
- رابرت، هالوب (۱۳۷۵)، *یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، مجادلات فلسفی هابرماس با پوپری ها، گادامر، لومان، لیونار، دریدا و دیگران*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: آرمان.
- رنجبر، محمدعلی؛ مشکوریان، محمدتقی (۱۳۸۹)، «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ ه.ق)»، *پژوهش‌های تاریخی (علمی-پژوهشی)*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، صص ۱۰۷-۱۳۶.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح و تحشیه عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک.
- سیوری، راجر (۱۳۸۰)، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان علی روح الهی، تهران: مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵)، *سیاحت‌نامه شاردن* (ده جلد)، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۰)، «حکومت در اندیشه سیاسی محقق حلی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۱۴، ۶۷-۸۴.
- عطارزاده، مجتبی (۱۳۸۸)، «رسانه‌ها و بازتاب هویت زن در عرصه عمومی»، *مجله علمی-پژوهشی تحقیقات زنان*، سال سوم شماره اول.
- علی خواه، فردین (۱۳۸۷)، «کنش ارتباطی، بنیاد شکوفایی حوزه عمومی (اندیشه‌های یورگن هابرماس)»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۱۳۹-۱۴۰: ۱۱۴-۱۲۵.
- عبوضی، محمدرحیم (۱۳۸۶)، «علما و آخوندها شیعه و تحولات سیاسی-اجتماعی»، *زمانه*، شماره ۵۷، ۱۱-۱۵.

- قاضی احمد غفاری قزوینی (۱۳۴۳)، *تاریخ جهان آراء*، تهران: کتاب‌فروشی حافظ.
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فوائد الصغویه*، تصحیح و مقدمه و حواشی مریم میر احمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۶۹) «دوره‌های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه»، *تحقیقات اسلامی*، سال پنجم، شماره ۱ و ۲.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۷۶)، «جایگاه علما در حکومت قاجار»، *ایران نامه*، (۲): ۱۹۹-۲۲۸.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۸۱)، «رویکرد علمای شیعه به شعائر و آداب عامه‌پسند»، *ایران‌شناسی*، سال چهاردهم، شماره ۵۳، ۵۴-۷۸.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۹۶)، *نگاهی به نهادهای سنتی و آیین‌های بومی ایران، جستارهایی در حقوق، تاریخ و فرهنگ ایران*، تهران: نشر آگاه.
- کسلر، دیرک (۱۳۹۴) (گردآورنده). *نظریه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک از اگوست کنت تا آلفرد شوٲس*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، جلد اول، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، *بحارالانوار*، تهران: الاسلامیه.
- محمدباقر مجلسی (۱۳۹۰)، *کتاب رجعت*، تحقیق حسین موسوی، قم: انتشارات دلیل ما.
- مدرس خیابانی تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۹)، *ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب*، ۸ جلد، چاپ سوم، تهران: انتشارات خیام تهران.
- معینی علمداری، ج (۱۳۸۱)، «هابرماس: فرا ملیت و گسترش گستره عمومی»، *مجله راهبرد*، شماره ۲۱، مرکز تحقیقات استراتژیک تهران.
- مهدی زاده، محمد (۱۳۸۳)، «اینترنت و حوزه عمومی»، *رسانه*، سال ۱۵، شماره ۳ (۵۹)، ص. ۱۱۱-۱۳۲.
- میرعلی، محمدعلی (۱۳۹۲)، «مشروعیت قیام علیه حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه»، *حکومت اسلامی*، ۱۸(۴)، شماره پیاپی ۷۰، ۱۷۵-۲۰۲.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۶۱)، *تنبیه الامه و تنزیه الامله در اساس اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام*، به کوشش محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- نجف زاده، مهدی (۱۳۹۳)، «از هم‌زمانی ظهور حوزه عمومی در ایران و غرب تا موانع اجتماعی-تاریخی گسترش آن در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۳، ۹۲-۱۱۵.
- نصرآبادی، میرزا محمد طاهر (۱۳۷۸)، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.
- نقیبی، مهرزاد (۱۳۸۳)، «مشارکت زنان، روند دموکراسی خواهی و حوزه عمومی»، *رسانه*، شماره ۵۹، ۱۷۹-۱۸۶.
- ورعی، جواد (۱۳۹۵)، «جستاری در تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه»، *شیعه پژوهی*، شماره ۷، ۱۲۵-۱۴۷.

- هابرماس، یورگن (۱۳۸۳). *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی*، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر افکار.
- یوسف زاده، حسینعلی (۱۳۹۲)، «حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی»، *حکومت اسلامی*، ۱۸ (۴)، شماره پیاپی ۷۰، ۹۳-۱۲۰.
- AmirArjomand, S. (1984), "The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change" In: *Shiite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, pp. 125-34.
- AmirArjomand, S. (1988), *Authority and Political Culture in Shiism*, Albany: State University of New York.
- Auerbach, E. (1933), *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts*. München: M. Hueber.
- Brunner, O. (1990), *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*. Unveränderter Nachdruck der 5. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Burke, K., (1935), *Permanence and Change*, New York.
- Calhoun, C. J. (1992). *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Dempf, A. (1954), *Sacrum imperium. Geschichts-Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Gadamer, H-G. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Habermas, J. (1963a), *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- Habermas, J. (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt (M): Suhrkamp taschenbuch.
- Hauser, A. (1983), *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. Sonderausgabe. München: Beck Verlag.
- Hennis, W. (1960), „Bemerkungen zur wissenschaftsgeschichtlichen Situation der politischen Wissenschaft“ in: „Gesellschaft, Staat, Erziehung“, *Zeitschrift für Politische Bildung und Erziehung*, Verlag Moritz Diesterweg, Jhrg. 1956, Heft 5.
- Keane, J. (1988), "Despotism and Democracy. The Origins of the Distinction between Civil Society and the State 1750-1850", in: ders., *Civil Society and the State*, London: Verso.
- Kirchner, H. (1949), *Beiträge zur Geschichte des Begriffs „öffentlich“ und „öffentliches“*, Diss. Göttingen.
- Madelung, W. (1978), "Karakī", *EI2*. Vol 4 ,Leiden.

- Merton, R.K. (1987), "Three fragments from a sociological notebook: establishing a phenomenon, specified ignorance, and strategic research materials", in: *Annual Review of Sociology* 13 (1987), S. 1-28
- Offe, C. (1989), "Bindung, Fessel, Bremse", In: Honneth, A./McCarthy, T./Offe, C./Wellmer, A. (1989) (Hg.): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Reinhold, H. (1958), *Zur Sozialgeschichte der Kaffees und des Kaffeehauses*, in: Köln. Zeitschr. f. Soz. und Sozialpsych. Bd. 10.
- Rühl, M. (1993), „Kommunikation und Öffentlichkeit“. In: Günter Bentele, Rühl, M. (Hg.): *Theorien öffentlicher Kommunikation*, München: Ölschläger.
- Schmitt, C. (1970), *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Seidman, S. (1989) (Eds.), *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader* (pp. 231-236). Boston, MA: Beacon Press.
- Stephen, L. (1903). *English Literature and Society in the 18th Century*, London: Duckworth and co.
- Trevelyan, G.M. (1948), *Kultur- und Sozialgeschichte Englands*, Hamburg: Claassen & Goverts.
- Wehler, H-U. (1996), *Deutsche Gesellschaftsgeschichte: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815*, Bd. 1, München: C.H.Beck.
- Weigand, F- L-K. (1909), *Deutsches Wörterbuch*. Stuttgart: Klett.

