

## تحلیل جامعه‌شناختی تاریخی شکل‌گیری حوزه عمومی دینی در عصر صفویه

محمدتقی سبزه‌ای،\* نادر امیری،\*\* ارسلان کیوانی\*\*\*

(تاریخ دریافت ۹۵/۰۱/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۶/۰۲/۰۵)

**چکیده:** هدف اصلی این مقاله تحلیل جامعه‌شناختی چگونگی شکل‌گیری و دگرگونی حوزه عمومی دینی در عصر صفویه است. چارچوب نظری تحقیق، نظریه حوزه عمومی هابرماس است.

روش این مطالعه جامعه‌شناختی تاریخی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات مطالعه کتابخانه‌ای است. نتایج این مطالعه نشان می‌دهند: حوزه عمومی دینی با بازنمایی جایگاه مرشد کامل (شاه) در میدان‌های شهرها در دوران شاه طهماسب شکل گرفت و در عصر شاه عباس به اوج رونق خود رسید. «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» با تبلیغ سیادت و انتساب صفات خداگونه به مرشد کامل در حکایت‌ها و داستان‌ها در اذهان عمومی نهادینه شد و با سازوکارهایی مانند حضور در مراسم و مناسک مذهبی، جشن‌ها، مکان‌های عمومی، زیارت اماکن متبرکه، اعطای القاب و توزیع غذای پس‌مانده مرشد کامل بین خانواده‌ها بازنمایی شد.

از دوره شاه عباس به بعد به دلایلی مانند کاهش اعتبار الوهی مرشد کامل، غیرشخصی شدن دولت، تشکیل دولت مدرن، تشکیل ارتش دائمی و ... «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» که در انحصار مرشد کامل بود به تدریج جایش را به علمای دینی به‌مثابه نمایندگان عموم داد.

**مفاهیم کلیدی:** «حوزه عمومی دینی»، «مرشد کامل»، «خصوصیت مبتنی بر نمایندگی»، «میدان»، «مدارس دینی».

moh\_sabzehei@yahoo.com

\*. عضو هیأت علمی دانشگاه رازی است (نویسند مسئول)

amirinad@gmail.com

\*\* عضو هیأت علمی دانشگاه رازی است.

keivani700@gmail.com

\*\*\* فوق‌لیسانس جامعه‌شناسی از دانشگاه رازی،

## طرح مسئله

حوزه عمومی<sup>۱</sup> یکی از ارکان اصلی جامعه مدنی است و جامعه مدنی در کنار اقتصاد و سیاست سه رکن اصلی جوامع مدرن امروزی را تشکیل می‌دهند. حوزه عمومی با تألیف کتاب دگرگونی ساختاری حوزه عمومی در سال ۱۹۶۲ از سوی هابرماس وارد مطالعات اجتماعی شد اما دو دهه طول کشید تا این اثر به انگلیسی و پس از چهار دهه به فارسی برگردانده شود. به نظر هابرماس حوزه عمومی همانند افکار عمومی یک امر تاریخی است (هابرماس، ۱۳۸۶: ۱۰) و لذا او در کتابش به مطالعه تاریخی روند شکل‌گیری و تکوین حوزه عمومی در فرایند تحول بسترهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی فرهنگی جوامع اروپایی، به‌ویژه در کشورهای آلمان، انگلستان و فرانسه می‌پردازد. بی‌شک جامعه امروز ایران دارای یک حوزه عمومی است که دارای ابعاد مکانی (فضاهای عمومی شهری)، فضایی (واقعی و مجازی)، نهادی و سازمانی (سازمان‌های غیردولتی) و کنشگری اجتماعی (جنبش‌های اجتماعی و اعتراض‌های مدنی) است (سبزه‌ای، ۱۳۹۴: ۶۰) برخی تاریخچه شکل‌گیری جامعه مدنی مستقل از دولت را به دوره قاجاریه نسبت می‌دهند. در دوره قاجاریه یک جامعه مدنی سنتی متشکل از حوزه عمومی، نیروهای اجتماعی (لوطی‌ها و داش‌ها، علما و بازاریان) و سازمان‌ها و نهادهای غیردولتی وجود داشته است. عناصر و اجزای حوزه عمومی سنتی ایران عصر قاجار شامل پاتوق‌ها یا مکان‌های تجمع مردم (شامل، قهوه‌خانه‌ها، زورخانه‌ها، مساجد، تکایا، حسینیه‌ها، و قرائت‌خانه‌ها) که اکثر آن‌ها در حوالی بازار قرار داشتند و «محفل‌ها» که مکان‌هایی موقتی برای گردهمایی مردم به منظور بحث و گفت‌وگو بودند را شامل می‌شد (ر. ک. به سبزه‌ای، ۱۳۸۹: ۶۱). گرچه چندین مطالعه درباره حوزه عمومی در دوره قاجاریه وجود دارد اما مطالعات تحلیل تاریخی-جامعه‌شناختی محدودی درباره شکل‌گیری و نحوه تکوین حوزه عمومی قبل از قاجار، حداقل بر اساس الگو و روش جامعه‌شناسی تاریخی، شبیه مطالعه هابرماس در باره شکل‌گیری ساختار حوزه عمومی اروپایی، وجود دارد. کمبود مطالعات تاریخی باعث شده است که ادبیات موضوع حوزه عمومی در ایران ضعیف باشد. از این رو این مطالعه، با الگوی روش‌شناختی هابرماس درصدد است که فرایند تکوین حوزه عمومی (دینی)، سازوکارها و نهادهای مؤثر بر شکل‌گیری آن را در یک دوره زمانی مشخص (صفویه) تحلیل کند، مطالعه‌ای که ابعاد پنهان و ناشناخته پدیده حوزه عمومی (دینی) در ایران را روشن و به فرایند تکوین، رشد و نهادینه‌شدن آن در اکنون و آینده کمک بسیاری می‌کند. در باره تاریخ شکل‌گیری حوزه عمومی (دینی) در ایران سولاتی مطرح هستند که پاسخ به آن‌ها ابهامات زیادی را در باره موضع مورد بحث روشن می‌کند، از جمله پرسش‌هایی که این مقاله درصدد پاسخ به آن‌ها است عبارتند از: اول، حوزه عمومی، که بیشتر منظور از آن حوزه

عمومی دینی است، از چه زمانی در ایران شکل گرفت؟ نحوه یا سازوکارهای شکل‌گیری آن چگونه بوده است؟ چه نهادهایی در شکل‌گیری حوزه عمومی نقش داشته‌اند؟ حوزه عمومی در طول زمان دست‌خوش چه تغییراتی شده است؟ عوامل، زمینه‌ها یا بسترهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مهم تأثیرگذار بر تغییرات حوزه عمومی کدامند؟

### پیشینه تحقیق

سابقه پژوهش تاریخی درباره حوزه عمومی حداکثر به دوران قاجار و مشروطه برمی‌گردد که در این باره تعدادی مقاله و پایان‌نامه وجود دارد، اما درباره حوزه عمومی دینی در دوره‌های قبل از قاجار، از جمله در عصر صفویه به صورت تخصصی هیچ پژوهش یا مطالعه‌ای که در دسترس پژوهشگر باشد وجود ندارد. به طور کلی مطالعه حوزه عمومی در جهان و ایران قدمت چندانی ندارد و این موضوع اولین بار در سال ۱۹۶۲ با تألیف کتاب دگرگونی ساختاری حوزه عمومی از سوی هابرماس در آلمان انجام شد که پس از چهار دهه در سال ۱۳۸۴ از سوی جمال محمدی در ایران ترجمه شد و در یک دهه اخیر وارد مباحث و مطالعات جامعه‌شناسی، علوم ارتباطات و سایر رشته‌های علوم انسانی در دانشگاه‌های کشور قرار گرفت.

در بین معدود مطالعاتی که در باره حوزه عمومی در ایران شده است می‌توان به مقاله نجف‌زاده (۱۳۹۳) اشاره کرد. نجف‌زاده در مقاله‌اش مذهب در عصر صفویه را مانع گسترش حوزه عمومی می‌داند و اشاره می‌کند به این که در این دوره نهادها و شعائر مذهبی جای نهادهای سنتی از جمله قهوه‌خانه‌ها را گرفتند. در این پژوهش تاریخ حوزه عمومی مذهبی با ویژگی‌های سیاسی آن برشمرده می‌شود و دو حوزه عمومی سیاسی و مذهبی را از یکدیگر جدا می‌کند. «درحالی که ایران، حوزه عمومی سیاسی در مقابل قدرت حاکمه نه تنها نتوانست استقلال خود را حفظ کند، بلکه به تدریج از جامعه ایران رخت برپست و جایش را به انواع دیگر حوزه عمومی نظیر حوزه عمومی مذهبی داد» از سوی دیگر باید تأکید کرد حوزه عمومی مذهبی نه به «تمرکززدایی» از سلطه بلکه به «نقد سلطه» پرداخت که از سوی علما در اواخر عصر صفویه و در منابر انجام می‌گرفت.

- «تولد حوزه عمومی ایرانی در رخداد مشروطه (رویکردی تحلیلی به شکل‌گیری و ساختارمند شدن ارتباطات اجتماعی در ایران)» نام مقاله‌ای دیگری است از وکیلی قاضی‌جهانی (۱۳۸۸) که به بررسی حوزه عمومی در دوره مشروطه و نه صفویه می‌پردازد. او در این مقاله از عنوان «حوزه‌ی عمومی ایرانی» نام می‌برد و تلاش می‌کند روابط اجتماعی و

نهادهای حوزه عمومی را تحلیل کند. قاضی‌جهانی در مقاله مزبور شکل‌گیری حوزه عمومی را با «شکل‌گیری روزنامه» مرتبط می‌داند و نقش مذهب، که تأثیرگذارترین عامل در تشکیل حوزه عمومی در این دوره بوده است، را بررسی نمی‌کند.

محمد تقی سبزه‌ای نیز در مقاله (۱۳۸۹)، «تحلیل جامعه‌شناسی توسعه جامعه مدنی در ایران تحلیل مقایسه‌ای دوره مشروطه با دوره انقلاب اسلامی» به بررسی حوزه عمومی در دوره مشروطه و نه صفویه می‌پردازد و آن را با حوزه عمومی در جمهوری اسلامی مقایسه می‌کند. سبزه‌ای معتقد است در دوره قاجاریه ایران دارای یک حوزه عمومی بوده است که عناصرش پاتوق‌ها شامل، قهوه‌خانه‌ها، زورخانه‌ها، مساجد، تکایا، حسینیه‌ها، و قرائت‌خانه‌ها و «محل‌ها» بوده است (سبزه‌ای، ۱۳۸۹: ۶۱).

«دین و حوزه عمومی»: عنوان مقاله‌ای از کمال خالقی‌پناه (۱۳۸۵) است او در این مقاله در وهله اول به جایگاه نظری و نه تاریخی دین در زمانه امروز، حوزه عمومی مدرن و ارتباط تفکرات دینی افراد با مدرنیته می‌پردازد. این مقاله بر محور نقد سکولاریزاسیون و نیاز به احیای مجدد اندیشه‌های تقدس‌مآبانه در لوای مشروع‌سازی حاکمیت در جوامع نوین دور می‌زند «تجربه تاریخی و معرفتی مدرنیته نشان می‌دهد که دین فراتر از آن است که از یک طرف به ایدئولوژی تقلیل داده شود و از طرف دیگر مساوی با سکولاریزم تلقی شود... بدون دین ما در معرض جهان مادی، کالاها، اشیاء و بدن‌هایی قرار می‌گیریم که ما را عریان خواهند کرد». سرانجام مقاله به بررسی انواع جدیدتر نظریه‌های حوزه عمومی از صاحب‌نظرانی کوهن و آراتو، شیلر و آری (مکتب رابطه‌ای و نهادی) فریزر و دیگران می‌پردازد که سعی کرده‌اند کاستی‌های هابرماس در پرداختن به حوزه عمومی جوامع مدرن را جبران کنند و سرانجام از تجربه مدرن ایران در زمان پهلوی، مصر و سوریه در زمان بعثی‌ها نام می‌برد. درواقع خالقی‌پناه رهیافتی نظری و مفهومی در پرداختن به حوزه عمومی دینی را در پیش می‌گیرد. مخلص کلام از بررسی پیشینه تحقیق می‌توان نتیجه گرفت که ادبیات تاریخی حوزه عمومی در ایران بسیار ضعیف است.

### روش‌شناسی تحقیق

روش این مطالعه جامعه‌شناسی تاریخی است که برخلاف جامعه‌شناسی پوزیتیویستی که تعمیم<sup>۱</sup> در آن نقشی اساسی دارد بر فهم تاریخی<sup>۲</sup> یک پدیده اجتماعی در دوره‌ای خاص تأکید

1. Extension

2. Historical Understanding

می‌کند و نتایج آن قابل تعمیم نیست. در این روش فرآیندهای اجتماعی در قالب زمان تحلیل می‌شوند. یکی از مهم‌ترین صاحب‌نظر روش تاریخی مارک بلوخ از پیشگامان مکتب آنال است. به نظر بلوخ روش جامعه‌شناسی تاریخی «مسئله‌محور» است و در آن هیچ قاعده و قانون ثابتی برای بهره‌گیری از اسناد و مدارک تاریخی وجود ندارد؛ اسناد و مدارک تاریخی براساس «ویژگی‌های اساسی موضوع» انتخاب می‌شوند که حدود و نوع آن را «زمان و مکان موضوع» مشخص می‌کند. بنابراین مسئله یا «موضوع تاریخی» اولویت اساسی در مطالعه دارد و محقق نباید خودش را گرفتار نظریه‌پردازی صرف کند و از واقعیت تاریخی دور شود. نظریه در این‌جا نه هدف که ابزار است. از سوی دیگر همانند هر روش تاریخی دیگر شیوه جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات این تحقیق روش کتابخانه‌ای و اسنادی است. منابع مورد استفاده در این تحقیق بیش‌تر شامل منابع دست اول و تاریخی از جمله سفرنامه‌های تاریخی هستند که اغلب از سوی مورخین، ایران‌گردان و ایران‌شناسان خارجی تألیف شده‌اند و منابع بعدی کتب تاریخی درباره روی‌دادها و حوادث تاریخی ایران عصر صفویه می‌باشد.

### چارچوب مفهومی

هابرماس جامعه مدرن را به دو بخش نظام<sup>۱</sup> و زیست‌جهان<sup>۲</sup> تقسیم می‌کند. نظام از دو خرده‌نظام دولت و اقتصاد تشکیل می‌شود. نظام محل کنش ابزاری است، زیرا در آن‌جا فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی انجام می‌گیرد. در این حوزه افراد به دنبال منافع خصوصی و فردی‌اند. اما زیست‌جهان فضایی ارتباطی است که در آن مردم گردهم می‌آیند و آزادانه و فارغ از اجبار، ترس و سلطه درباره امور مشترک‌شان بحث و تبادل نظر می‌کنند. نزد هابرماس جامعه مدنی، در زیست‌جهان یا دنیای زندگی روزمره اجتماعی قرار دارد (سبزه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۸۲). هابرماس در حقیقت و اعتبار (۱۹۹۲) می‌نویسد: «آن‌چه جامعه مدنی نام دارد، اقتصاد را که به‌صورت خاص با کار، سرمایه و بازار کالاها ساخت یافته است، چنان‌چه نزد مارکس و مارکسیسم بود، شامل نمی‌شود. برعکس، در هسته اصلی آن اتحادیه‌ها و مؤسسات غیردولتی و غیراقتصادی داوطلبانه قرار دارند که ساختارهای ارتباطی فضای عمومی را در بخش اجتماعی زیست‌جهان نهادینه می‌کنند. جامعه مدنی کم‌وبیش از اتحادیه‌ها، سازمان‌ها و جنبش‌هایی ترکیب می‌شود که بازتاب مسائل اجتماعی در حوزه‌های زندگی خصوصی را می‌گیرد، دسته‌بندی می‌کند و با صدای بلند به مکان عمومی سیاست منتقل می‌کند.

1. System
2. Lifeworld

هسته جامعه مدنی ساختاری سازمانی را به‌وجود می‌آورد که گفت‌وگوهای راه‌گشایی را درباره مسائل مورد علاقه عموم در چارچوب فضاهای عمومی ایجادشده شکل می‌دهد» (هابرماس، ۱۹۹۲: ۴۴۳). چنان‌که از عبارت بالا نیز فهمیده می‌شود یکی از اجزای جامعه مدنی حوزه‌ی عمومی است. «حوزه عمومی قلمرو ویژه‌ای است که در تقابل با حوزه خصوصی تعریف می‌شود» (هابرماس، ۱۹۶۲: ۱۷). به عبارت دیگر حوزه عمومی قلمروی از حیات اجتماعی است که در آن افکار عمومی شکل می‌گیرد. به نظر هابرماس زمانی که شهروندان در باره مسایل مورد علاقه عمومی و منافع عمومی بدون هیچ محدودیت و به صورت آزاد با یکدیگر بحث و مشورت می‌کنند افکار عمومی شکل می‌گیرد که به مثابه یک پیکره عمومی شهروندان در برابر طبقه حاکم اعمال می‌گردد. هابرماس می‌نویسد: «در جریان هر مکالمه یا گفت‌وگو، که در جریان آن اشخاص خصوصی<sup>۱</sup> در کنار هم جمع می‌شوند که اجتماعی (عمومی) تشکیل دهند، در حقیقت بخشی از حوزه عمومی شکل می‌گیرد. شهروندان یا افرادی که کنار هم جمع می‌شوند در مقام افراد اقتصادی یا حرفه‌ای که تنها به فکر اداره امور خصوصی‌شان باشند، عمل نمی‌کنند و مانند مجامع حقوقی که تابع قواعد حقوقی دیوان‌سالاری دولتی‌اند و موظف به اطاعت و تبعیت از قواعد مذکورند، هم نیستند؛ بلکه شهروندان و افراد خصوصی زمانی عمومی عمل می‌کنند که بدون اجبار و اضطرار بتوانند به مسائل مورد علاقه مردم یا منافع و مصالح عمومی بپردازند و این امر زمانی امکان‌پذیر است که تضمین‌های لازم برای گردهمایی و اجتماع آن‌ها فراهم شود و آن‌ها بتوانند آزادانه به یکدیگر بپیوندند و افکارشان را بیان و تبلیغ نمایند» (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۹-۵۵).

اما آنچه در باره جامعه مدنی و حوزه عمومی و ارتباطش با افکار عمومی گفته شد مربوط به جامعه مدنی مدرن امروزی است که در اثر یک فرایند تاریخی پیچیده از قرون وسطی تا زمان کنونی تکوین یافته است. به نظر هابرماس «درست مثل افکار عمومی، حوزه عمومی نیز مقوله‌ای کاملاً تاریخی است» (هابرماس، ۱۳۸۶: ۱۰) و لذا او در کتاب دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (۱۳۸۶) به تحلیل تاریخی حوزه عمومی می‌پردازد. او اصطلاحات «عمومی»<sup>۲</sup> و «عمومیت»<sup>۳</sup> را از منظر تاریخی تحلیل می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۶: ۱۷) هابرماس در این کتاب چهار شکل حوزه عمومی را از یکدیگر تفکیک کرده است:

- «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» که اولین شکل حوزه عمومی است و به معنی نمایش قدرت و منزلت ربوی ارباب یا پادشاه برابر مردم است.

- «حوزه عمومی بورژوازی» که بر اثر تغییرات اجتماعی فرهنگی جامعه فئودالی اروپا به وجود آمد.

- 
1. Private Persons
  2. public
  3. Publicity

- «حوزه عمومی سیاسی» یا حوزه عمومی در قلمرو سیاسی.

- «حوزه عمومی ادبی» یا حوزه عمومی در دنیای فرهیختگان.

هابرماس اولین مرحله پیدایش حوزه عمومی را در مفهوم «عمومیت» در جامعه فئودالی قرون وسطی جست‌وجو می‌کند که به معنای بازنمایی «منزلت خاص» اربابی در برابر عموم بود (هابرماس، ۱۳۸۶: ۲۸). بازنمایی امری خصوصی نبود، بلکه با حضور عمومی ارباب، امری رویت‌ناپذیر را برای همگان مشاهده‌پذیر می‌کرد و لذا فقط امور متعالی و نه پست و بی‌ارزش قابلیت بازنمایی داشتند. تعالی، برتری، شکوه، شوکت، شهرت و شرافت صفاتی بودند که واجد هستی متعالی بودند و ارزش بازنمایی داشتند. از این رو جلوه ارباب، کسی که از طریق فرایند بازنمایی «عمومی» می‌شد، به مثابه مظهر پاکیزگی نمایان می‌شد و هاله‌ای از تقدس او را احاطه می‌کرد. «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» مستلزم ویژگی‌های شخصی‌ای نظیر آرم یا مُهر خاص، نشانه‌های خاص، لباس، سبک آرایش، رفتار و سلوک ویژه (شیوه احوال‌پرسی و ادب و نزاکت) و شیوه تکلم (روش سخن‌گفتن و خطاب‌کردن دیگران) بود. بازنمایی پادشاه در برابر عموم به منزله نمایش هاله قدرت او نزد کسانی بود که دور شاه جمع می‌شدند، برای مثال، هنگامی که در امپراطوری پروس تا ۱۸۰۶، امپراطور از شاهزاده‌ها، اسقف‌ها، کُنت‌ها، اهالی شهر و راهبان دعوت می‌کرد تا در مجمع امپراتوری حضور بهم رسانند، این بازنمایی با بازنمایی نمایندگان مجلس وجه مشترکی نداشت، زیرا پادشاه قدرتش را نه از مردم که در برابر مردم بازنمایی می‌کرد (هابرماس، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۴). مضاف بر ارباب و پادشاه، بازنمایی مقامات مذهبی (اسقف‌ها و کشیش‌ها) هنگام مراسم و مناسک مذهبی در حوزه مشخصی به نام کلیسا شکل می‌گرفت.

وقایع اواخر قرن هجدهم باعث شدند اشرافیت و پادشاه، قدرت‌های فئودالی و کلیسا که حاملان اصلی «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» بودند در فرایند دوگانه‌ای متلاشی و به دو بخش خصوصی و عمومی تجزیه شوند: منزلت کلیسا در اثر «اصلاحات مذهبی» تغییر کرد و تکیه‌گاه آسمانی‌اش، یعنی مذهب، به امری خصوصی مُبدل شد. آزادی مذهبی سبب تقویت استقلال شخصی شد و کلیسا به مثابه نهادی در بین نهادهایی که در چارچوب «حقوق عمومی» قرار می‌گیرند به حیانتش ادامه داد. نخستین نشانه بارز تجزیه اقتدار پادشاهی جداشدن بودجه دولتی از ثروت‌های خصوصی شخص حاکم بود. بوروکراسی، نیروی نظامی و تا اندازه‌ای قوه قضاییه از حوزه عمومی دربار جدا و به نهادهای دولتی مستقل مُبدل شدند و امتیازات و حقوق ویژه‌های سیاسی‌شان را به نهادهای دولتی نظیر پارلمان و دستگاه قضایی دادند (هابرماس، ۱۳۸۶: ۳۰).

هم‌زمان با ظهور سرمایه‌داری تجاری اولیه، بنیان‌های نظم جدید شکل گرفت که «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» را تضعیف و زمینه شکل‌گیری حوزه عمومی بورژوازی را فراهم کرد. از جمله این تغییرات ظهور مراکز دائمی تجارت در شهرهای بزرگ بود که سبب ظهور شبکه گسترده‌ای از

روابط اقتصادی افقی شد و روابط عمودی پیشین، که خاص سازمان فئودالی بود، را از بین برد (هابرماس، ۱۳۸۶: ۳۵). مضاف بر این شهرهای بزرگ تجاری به مراکز بزرگ مبادله خبرها مبدل شدند. مبادله کالاها و خبرها به ظهور دولت مدرن و اقتصاد ملی منجر شد. دولت مدرن اساساً دولتی مبتنی بر مالیات بود و بوروکراسی مالی هسته اصلی‌اش را تشکیل می‌داد. روند جدایی ثروت شخصی پادشاه از دارایی‌های دولت که به این وسیله شتاب گرفته بود، سبب نابودی سلطه فردی شد و قدرت‌های محلی زیر کنترل دولت قرار گرفتند (هابرماس، ۱۳۸۶: ۳۸).

تضعیف «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» با نابودی قدرت‌های فئودالی به دست حاکمیت ملی هم‌زمان شد. این تحول سبب شکل‌گیری حوزه دیگری شد که به معنای مدرن کلمه حوزه عمومی بود، یعنی حوزه اقتدار دولت که در دو جا عینیت پیدا کرد: یکی در ادارات دایمی دولت و دیگری در ارتش دایمی. از این رو «عمومی» در نقطه مقابل مردم یا «افراد خصوصی» قرار گرفت، کسانی که سمت دولتی نداشتند و خارج از این حوزه بودند. «عمومی» با دستگاه دولت و نه با دربار یا پادشاه تعریف می‌شد، و به دولتی اشاره داشت که دارای حوزه‌های قضایی منظم و حق استفاده انحصاری از زور مشروع بود (هابرماس، ۱۳۸۶: ۳۹). مخلص کلام، شکل‌گیری جامعه مدنی بورژوازی نتیجه طبیعی غیرشخصی شدن دستگاه دولت (هابرماس، ۱۳۸۶: ۴۰) و به تبع آن پیدایش قشر جدیدی از بورژواها بود که هسته اصلی «عموم» را تشکیل می‌دادند، یعنی کارکنان رسمی دولت. بورژواها شامل اقشاری نظیر حقوق‌دانان، پزشکان، کشیشان، افسران، دانشمندان، پژوهشگران و معلمان و کاتبان بودند که هسته اصلی «جماعت کتاب‌خوان» را تشکیل می‌دادند و حامل و بانی اصلی حوزه عمومی بودند (هابرماس، ۱۳۸۶: ۴۶).

### یافته‌های تحقیق

#### شکل‌گیری حوزه عمومی دینی در ایران عصر صفویه

شاید بتوان گفت اولین مرحله نمود شکل‌گیری حوزه عمومی با ترویج داستان‌ها و باورهای غالبانه<sup>۱</sup> درباره شاهان صفوی از جمله شاه‌اسماعیل از سوی اشراف قزلباش (برخی از ایشان تاریخ نگاران درباری بودند) و صوفی‌ها<sup>۲</sup> (مبلغان عمومی) بوده است که به پیدایش شخصیتی مقدس به نام مرشد کامل و عمومیت مبتنی بر نمایندگی ایشان منجر شد. این رویه از زمان شیخ صفی شروع شده بود. در *صفوه الصفا* (۷۵۹ ق) حکایات بسیاری در باره کرامات شیخ صفی آورده شده است. در

۱. به معنی غلوکردن.

۲. صوفیان کسانی بودند که اصول و ارکان طریقت خانقاهی و عمومیت مرشدکامل را درمیان مردم ترویج می‌کردند و درواقع شاخه غیرنظامی قزلباشان را تشکیل می‌دادند.



یکی از این حکایات نقل می‌شود: «در راه چهار حرامی بر من افتادند و شمشیر برکشیدند و قصد قتل من کردند. گفتم: ای شیخ مدد ناگه شیخ را دیدم که دستم بگرفت و از میان حرامیان برون آورد و به دیه رسانید» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷: ۳۳۴). در حکایاتی که در این دوره درباره شیخ صفی نقل شده صفاتی الهی و ماورالطبیعه به او نسبت داده شده است از جمله نجات سیل‌زدگان، راهنمایی راه گم‌کردگان (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷: ۳۰۶) شفای افراد کرولال (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷: ۳۴۱) و غیب‌کردن مریدان از انظار دشمنان (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷: ۳۱۹). در مجموع حکایت‌ها نشان می‌دهند شیخ در میان مریدانش توانایی ماوراءالطبیعه و چهره‌ای خداگونه داشته است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷: ۱۴۰). ذکر ملاقات سه‌گانه اعجاب‌آور تیمور گورکانی با سلطان خواجه علی سیاهپوش (نوه شیخ صفی) که در آن کرامات عجیبی به ایشان نسبت داده شده نیز ادامه همین سیاست بود (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۱۸-۲۰) (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱۶) در هیچ کدام از منابع دوره تیموری و شاه اسماعیل ذکری از این ملاقات‌ها نشده و فقط در منابع دوره پس از شاه عباس اول مانند *عالم‌آرای صفوی و عالم‌آرای عباسی* بدان پرداخته شده است (فلسفی، ۱۳۴۷: ۱۶۲).

تبلیغات غالبانه درباره مرشدکامل در دوره‌های بعد از بنیان‌گذاری صفویان، شاه اسماعیل و شاه‌طهماسب گسترش یافت و باعث بازنمایی عمومی چهره مرشد کامل در لوای مفهوم «سیادت» نزد عموم شد. شاهان صفوی مشروعیت سیاسی و مذهبی شان را در سیادت و نسب و نه امامت و عصمت جست‌وجو می‌کردند. سیادت به این معنا بود که شاهان صفوی نسب خود را تا امام موسی کاظم می‌رساندند و تمامی وقایع‌نگاران عصر وظیفه داشتند این مهم را ضبط نمایند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷: ۷۰، منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۰۳، قبادالحسینی، ۱۳۷۹: ۸۱، قزوینی، ۱۳۶۷: ۴، اردبیلی، ۱۳۷۷: ۷۰، امینی هروری، ۱۳۸۳: ۱، بی‌نام، ۱۳۵۰: ۳ و ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱: ۷) این ادعا باعث می‌شد تمامی اقدامات شاه حتی اگر با نظر علمای عصر و مذهب عمومی تشیع مغایر بود، از سوی مردم مشروع شمرده شود. (آقاجری ۱۳۸۹: ۲۲۳). بر اساس این همانند قرون وسطی، که «مهر شهریاری» نشانه بازنمایی جایگاه فئودال در میان مردم بود، در دوره صفویه «مهر مرشد کامل» نشانه جایگاه شاه در بین مردم بود. در مهرهای دوره صفویه اسامی ائمه دوازده‌گانه به همراه نام شاهان صفوی در وسط حک شده بود و در آن سیادت شاه که منبع مشروعیت حکومت ایشان بود مورد تأکید قرار گرفته و به صورت عمومی تبلیغ می‌شد (شاردن، ۱۶۸۶: ۱۲۸۱). بدنبال همین سیاست، نوشتن اسامی ائمه بر رؤوس منابر که الزامی شده بود نمودی از عمومیت مبتنی بر نمایندگی مرشدکامل را به نمایش می‌گذاشت که در پس آن سیادت مرشدکامل قرار داشت. (حسینی جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۵۴) انتخاب کتاب *قواعد*

الاحکام از سوی شاه اسماعیل به عنوان منبع فقهی در آغاز حکومت صفوی نیز به خاطر این بود که این کتاب مشروعیت حکومت را به امامان معصوم وابسته نمی‌دانست.

در روایت‌های بعدی تاریخ‌نگاران صفوی در کتاب‌های نظیر فتوحات شاهی (۹۲۰ق) حبیب‌السیر (۹۲۷ق) به ذکر صفات خداگونه شاه اسماعیل پرداخته شده است. مؤلفان این کتاب‌ها با الگوبرداری از کتب دوران شیخ صفی همچون صفوه‌الصفاء سبکی به نام «سبک تقلیدی» به وجود آوردند که به وسیله آن همانند تاریخ‌نگاران پیشین در جهت نسبت دادن امور ماوراءالطبیعه به شاه صفوی و تبلیغ سیادت خاندان صفوی در میان مردم تلاش کردند (ر.ک کویین و چهارزی، ۱۳۷۹). در نتیجه حکایت‌های غالیانه در دوره شاه اسماعیل کار به جایی رسید که او در مقام مرشد کامل سجده می‌شد و آیین جدیدی به وجود آورده بود که به پیروانش آموزش می‌داد (ر.ک دانش‌پژوه، ۱۳۵۰). چنان‌که مزاولی می‌نویسد «ادعای معبودیت در اسماعیل پسر حیدر به اوج خود رسید... او معتقد بود که ذات باری تعالی در علی (ع) مجسم شده است و او اغلب با خدا بوده ولی حالا دیگر در روی زمین ظاهر شده است؛ هبه‌های نبوت و امامت در شخص او جمع آمده است؛ او به صورت نور الهی، خاتم و مهر پیامبران و مرشدکامل و امام راهبر متجلی و شکل حلاجی انا الحق در وجود او متبلور شده است» (مزاولی، ۱۹۷۱: ۱۵۲). همین رویه در طول ۵۳ سال سلطنت شاه طهماسب نیز ادامه یافت. (سفرنامه‌های ونیزیان، دالساندر، ۱۸۷۰: ۴۷۴ و روملو، ۱۳۵۷: ۳۴۶)

از آن‌جا که «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» مستلزم بازنمایی در برابر مردم (و نه فقط به صورت انتزاعی و در اذهان) بود شاه اسماعیل (۹۰۷ق) در مسجد تبریز حضور یافت و با ذکر خطبه‌ای به نام ائمه اثنی عشری پذیرش مذهب شیعه به عنوان دین رسمی را در برابر مردم اعلام کرد. در جامعه آن زمان ایران زمینه‌ها و بستر مناسب برای عمومی‌شدن چنین آیینی، اعم از کثرت علمای شیعی (آقاجری، ۱۳۸۹: ۷۸) و آگاهی عموم از قواعد شیعی وجود نداشت (روملو، ۱۳۵۷: ۸۶) در نتیجه در میان عموم، تبلیغ هیئت و صورتی ویژه از آیین تشیع از سوی قزلباشیه و صوفیان که مریدان مرشد کامل بودند، صورت گرفت و لذا بازنمایی چنین آیینی در هیئت مرشد کامل انجام گرفت و با تبلیغات عمومی تا مرحله خدا شدن مرشدکامل نزد عموم پیش رفت. لذا مرشد کامل (شاه) به عنوان مظهر تام و تمام آیین جدید قرار گرفت، به صورتی که نقل می‌شود «نام خدا را در سراسر ایران فراموش کرده و فقط اسم اسماعیل را به خاطر سپرده‌اند» (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۸۷۰: ۴۵۶-۴۵۷)؛ شاه خود را وجودی الهی می‌دانست (سیوری به نقل از خطایی، ۱۹۸۴: ۲۰-۲۱، روزبهان خنجی، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۷-۶۰، آقاجری به نقل از دیوان شاه اسماعیل خطایی، ۱۳۸۹: ۵۶ و سومر، ۱۹۷۶: ۲۵۱-۲۵۲) و مردم اعتقاد داشتند شاه اسماعیل از ائمه معصومین فرمان حمله می‌گیرد (روملو، ۱۳۵۷: ۶۱، بی‌نام، ۱۳۵۰: ۲۹۲ و منشی قمی،

۱۳۵۹: ۵۵) و از قبل نتیجه جنگ را پیش‌گویی می‌کند (روملو، ۱۳۵۷: ۱۰۲). این وضعیت هم‌چنان در دوره شاه طهماسب ادامه پیدا کرد؛ عموم مردم در راه شاه طهماسب نذر و نیاز می‌کردند و به دعا از شاه یاری می‌گرفتند (سفرنامه‌های ونیزیان و دالساندری، ۱۸۷۰: ۴۷۴) شاه شخصا خمس و زکات را تعیین کرده و می‌بخشید.

در مفهوم بازنمایی، حضور فیزیکی مرشد کامل نزد عموم اهمیت زیادی داشت و عوام‌الناس تنها برای بازنمایی اهمیت داشتند و لذا باید به شیوه‌های مختلف خود را متجلی می‌کرد از جمله با توزیع پس‌مانده غذای مرشد کامل بین خانواده‌ها برای شفای بیماران (سفرنامه‌های ونیزیان، دالساندری، ۱۸۷۰: ۴۷۴ و دن‌گارسیا دسیلوا، ۱۶۶۷: ۳۵۹) چنین اعتقاداتی در میان عموم به اندازه‌ای رایج بود که شغلی درباری به نام «توشمال-باشی» به وجود آمد که مسئول توزیع غذای پس‌مانده مرشد کامل بین مردم بود و از این جهت درآمد بسیار خوبی داشت (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۱۲۹) هر فیضلت و منزلتی باید مجسم می‌شد و قابلیت بازنمایی عمومی می‌داشت از آن جمله القایی بود مانند مرشد کامل، نواب‌العلی، شاه دین‌پناه، کلب آستان علی و... که در میان مردم رواج داشت. حتی در مکان‌های عمومی همانند بازار، که مرشد کامل مجال نمایش فیزیکی را نمی‌یافت از طریق عبارات مقدسی همچون «قسم به سر شاه» مردم را به خود جذب می‌کرد. (دلواله، ۱۶۶۴: ۲۰) گرچه مرشد کامل بسیاری از احکام دینی را رعایت نمی‌کرد برای مثال در ملاء عام شراب‌خواری می‌کرد، اما این اعمال خللی در اعتقادات راستین مردم نسبت به جایگاه ایشان وارد نمی‌کرد (سفرنامه‌های ونیزیان، بازرگان ونیزی در ایران، ۱۸۷۰: ۴۵۰، سفرنامه‌های ونیزیان، آنجللو، ۱۸۷۰: ۳۳۹، سفرنامه‌های ونیزیان و کاترینو زنو، ۱۸۷۰: ۲۶۷-۲۶۸، روملو، ۱۳۵۷: ج ۱، ۳۶۲، دلواله، ۱۶۶۴: ۴۳-۲۹۸-۲۹۴-۲۹۹، پیگولوسکایا و همکاران، ۱۹۵۷: ۴۹۵ و فلسفی، ۱۳۴۷: ۷۸) این «عمومیت مبتنی بر نمایندگی مذهبی» به اندازه‌ای اوج و اعتلا یافته بود که شاه خود را در گرفتن خمس غنائم نیز محق می‌دانست (ترکمان، ۱۳۵۰: ۸۷۵) و حضور مرشد کامل (شاه) در مراسم ویژه مانند جشن‌ها و اعیاد و عزاداری‌های محرم نماد کامل این آیین نوین قرار گرفت.

مخلص کلام در این دوره به جای علمای دینی، شاهان صفوی «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» را به عهده داشتند و در مقام مرشد کامل مورد تعظیم، قداست و احترام از سوی مردم قرار می‌گرفتند. مردم و از جمله علما مؤظف بودند از رهنمودهای مرشد کامل پیروی و او را تعظیم و احترام کنند. حضور علما در مراسم مرشد کامل بسیار نادر و کم‌رنگ بود به صورتی که هیچ‌یک از سفرنامه‌نویسان دوران شاه‌اسماعیل گزارشی از حضور ایشان در جشن‌ها نداده‌اند. تمامی اقدامات شاه حتی اگر برخلاف نظر علما و مذهب عمومی یا دولتی تشیع بود، باز هم مشروع شمرده می‌شد

(فلسفی، ۱۳۴۷: ۲۹۱). محقق کرکی سعی داشت تعالیم مذهب رسمی شیعی را در دربار صفویان توجیه کند و انتخاب صدر از سوی شاه و خویشاوندیش با شاه را مشروع می‌دانست. او پرداخت خراج به حکومت ولو حکومت جائر را واجب می‌دانست (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۴۴). از دیگر علمایی، که مجبور بود قدرت سیاسی شاه را مشروعیت ببخشد شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی از علمای جبل لبنان بود که به ایران مهاجرت نموده و از سال ۹۶۰ ق تا ۹۷۳ ق در شهرهای قزوین، مشهد و هرات سمت شیخ‌الاسلامی داشت. او نیز سجده به شاه را از نظر فقه اسلامی حرام و مانند بت‌پرستی نمی‌دانست (ر.ک استوارت، ۱۹۹۶ و آقاجری، ۱۳۸۹: ۹۱) علما با تمسک به حدیثی قدسی اطاعت از شاه را اطاعت از خدا و مخالفت با او را مخالفت با ایزد تعالی می‌شمردند. (آقاجری ۱۳۸۹ به نقل از مقدمه همایی بر نصیحه‌الملوک، ۱۳۸۹: ۲۱۸) شاه زمانی که لازم می‌دانست حکم جهاد صادر کرده و صدور این حکم را مشروط بر نظر علما نمی‌دانست (ترکمان، ۱۳۵۰: ۸۷۹). در چنین شرایطی علما صرفاً نقش کارگزاران مذهبی مرشد کامل را در تشریفات درباری و استقبال از سفیران به عهده داشتند. (دن‌گارسیا دسیلوا، ۱۶۶۷: ۱۳۱)، زیرا دارای مشاغلی از قبیل صدارت، شیخ‌الاسلامی<sup>۱</sup> و قضاوت بودند که از سوی مرشد کامل به آن‌ها تفویض شده بود (ر.ک استوارت، ۱۹۹۶)، اما قدرت بازنمایی عمومی مراسم و مناسک مذهبی همانند آن‌چه در دوران فئودالیت‌ه اسقف‌ها و کشیش‌ها انجام می‌داند، نداشتند. عدم بازنمایی عمومی علما باعث شده بود که آن‌ها زندگی نامنی در جامعه داشته باشند. در این باره حسن بیگ روملو چنین گزارش می‌دهد: «سادات، قضات و علما به خاطر زندگی خویش بر خود می‌لرزیدند و از رنود و اوباش یعنی قیام خلق بیمناک بودند» (به نقل از پیگولوسکایا و همکاران، ۱۹۵۷: ۴۹۵).

از سازوکارهای دیگری که باعث بازنمایی مرشد کامل نزد عموم می‌شد. زیارت‌های شاهان صفوی از اماکن متبرکه بود که اغلب با کراماتی در میان عموم روایت می‌شد. تاریخ‌نگاران صفوی شرح چگونگی چنین زیارت‌هایی را با تعلیقاتی که بیشتر به معجزه می‌ماند به تفصیل بیان می‌دارند و گویا همین داستان‌ها، نقل محافل شبانه و قهوه‌خانه‌ها شده بود و چهره‌ای خداگونه از شاهان صفوی را در بین عموم تبلیغ می‌کرد (بی‌نام، ۱۳۸۴: ۱۶۷-۳۴۶-۳۴۹ و امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۰۲). در زمان شاه عباس اول این زیارت‌ها به صورت «کارناوال مذهبی» درآمد که نمونه بارز آن به زیارت رفتن شاه عباس اول با پای پیاده از اصفهان به مرقد امام رضا در مشهد در سال ۱۰۰۶ ق بود که ۲۸ روز طول کشید (شاردن، ۱۶۸۶: ۱۲۹۶).

از آن‌جا که یکی از ویژگی‌های اصلی حوزه عمومی بُعد مکانی آن است تنها مکان معتبر و شناخته شده جامعه آن روز برای نمایش عمومیت مبتنی بر نمایندگی «میدان» بود که برای

۱. شیخ‌الاسلام ریاست نهادهای مذهبی و ارتباط با علما و فقهای شیعی را بر عهده داشته است.

مراسمی نظیر برگزاری جشن‌ها، مجازات دشمنان و اعلان‌های مهم حکومتی استفاده می‌شد و مرشدکامل در آن‌ها حضور داشت (روملو، ۱۳۵۷: ۵۲۶-۵۹۰-۱۱۳، سفرنامه‌های ونیزیان، آنجوللو، ۱۸۷۰: ۳۳۸، سفرنامه‌های ونیزیان، بازرگان ونیزی در ایران، ۱۸۷۰: ۴۵۰، مقتدر به نقل از دلاواله، ۱۳۸۰، دن‌گارسیا دسیلوا، ۱۶۶۷: ۲۱۳ و پیگولوسکایا و همکاران، ۱۹۵۷: ۴۹۳). استفاده روز افزون مرشدکامل از میدان‌ها به جهت نمایش عمومیت‌اش در برابر مردم از زمان شاه‌طهماسب در قزوین معمول شد (ر.ک مقتدر، ۱۳۸۰) و نقطه اوجش در میدان نقش جهان اصفهان بود که در آن مسجد و بازار در کنار کاخ شاه وجود داشت و نشان‌دهنده نفوذ عمومیت مبتنی‌بر نمایندگی مرشد کامل در این نهادها (بازار و مسجد) بود.

### دگرگونی حوزه عمومی دینی

در دوره شاه اسماعیل اول «عمومیت مبتنی بر نمایندگی مذهبی» هم‌چنان کارآمد باقی مانده بود اما به تدریج به دلایلی دست‌خوش دگردیدی شد. با گسترش مرزهای جغرافیای-سیاسی ایران به سایر مناطق کشور که سنی نشین بودند، دیگر اعتقادات افراطی و اغراق‌آمیز قزلباشان، صوفی-گری و نهادهای خانقاهی برای مشروعیت بخشی مرشدکامل کافی نبودند. مذهب رسمی شیعی در جریان گسترشش به سایر نقاط ایران با چالش‌هایی روبرو شد و برای بقایش به تمهیداتی نیاز داشت که به تدریج زمینه ضعف قدرت عمومی شاه را به همراه داشت. شاه اسماعیل با رسمی‌نمودن آیین تشیع در واقع سعی در تداوم این نوع ویژه از عمومیت (عمومیت مبتنی بر نمایندگی مذهبی) داشت تا با استفاده از مذهب رسمی عمومیت مبتنی بر نمایندگی خویش را علاوه بر صوفیان از سوی علما حکومت کرد که به تدریج باعث شد شاه خصوصی شود و جایش را به علما به مثابه نمایندگان مذهب دولتی تشیع واگذار کند.

سیزده سال بعد از این واقعه، شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران باعث تنزل اعتقادات مریدان نسبت به مرشدکامل شد (ترکمان، ۱۳۵۰: ۴۳). بعد از این شکست شاه اسماعیل حتی یک‌بار هم شخصاً فرماندهی سربازانش در جنگ را بر عهده نگرفت (ر.ک سیوری، ۱۹۸۷)؛ دیگر از آن شور و حرارت قزلباشان در فرمان‌برداری از مرشد کامل خبری نبود و از آن پس قزلباشان از فرماندهان مستقیم شان اطاعت می‌کردند و حفظ و گسترش منافع شخصی‌شان بر رابطه قلبی با مرشدکامل ارجحیت پیدا کرد. قزلباش‌ها با ثروت‌اندوزی به تدریج به طبقه ممتاز اشراف دربار مبدل شدند. اولاً پیداشدن خلأ در نظام اعتقادی قزلباشان به‌عنوان اولین مبلغان عمومیت مرشدکامل، و ثانیاً، رقابت روزافزون

ایشان در تصاحب مناصب حکومتی باعث شدند شاه جدیدی که پس از شاه‌اسماعیل قدرت می‌یافت به یافتن تدبیری برای مبارزه با این وضعیت مهلک ملزم شود. نه سال بعد از جنگ چالدران شاه‌طهماسب به قدرت رسید. شاه‌طهماسب خلأ اعتقادی قزلباشان، صوفیان و نهادهای خانقاهی را تشخیص داد و منابع مشروعیت نوینی را مقابل صوفیان و در رأس آن‌ها خلیفه‌الخلفا<sup>۱</sup> به‌وجود آورد. او علما و فقهای نظیر حارثی، کرکی و دیگران را از لبنان و بحرین برای تبلیغ دین تشیع به ایران دعوت کرد (آقاجری، ۱۳۸۹: ۹۴). البته مهاجرت‌های علما در دوره شاه‌اسماعیل به ایران نیز رخ داده بود که کوتاه‌مدت، منقطع و ناپایدار بودند. شاه‌طهماسب در آیین‌نامه‌ای که به صورت عمومی منتشر کرد خصوصیت اجتماعی زیادی برای علمایی که مهاجرت کرده بودند، به‌وجود آورد (آقاجری ۱۳۸۹: ۱۰۷). از این فرمان چنین مستفاد می‌شود که شاه به علت آزار و ایدای این افراد در میان عموم، که اهل سنت بودند و این‌که علمای شیعه پایگاه مردمی نداشتند و نیز به جهت رواج احکام فقهی و حقوقی تشیع در جامعه لازم دیده بود که مطابق با سیاست دربار در قبال ایشان، دو فرمان عمومی مبنی بر اعزاز و احترام ایشان منتشر کند (منشی قمی، ۱۳۵۹: ج ۱: ۵۹۷ و موسوی خوانساری، ۱۳۹۱: ۳۶۳) به این ترتیب وجه مشخصه سیاست مذهبی شاه‌طهماسب چرخش از صوفیان به سوی فقیهان بود (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۰۸ و منشی قمی، ۱۳۵۹: ۵۹۷-۵۹۸). به علما اختیارات و اموالی از سوی شاه‌طهماسب علاوه بر اموال اهدایی شاه‌اسماعیل واگذار شد (الحسینی القمی، ۱۳۸۳: ج ۲: ۹۳۵، موسوی خوانساری، ۱۳۹۱: ۳۶۳ و موسوی خوانساری، ۱۳۹۱: ج ۴: ۳۶۱). از جمله مهم‌ترین علمای این دوره محقق کرکی است که به تعیین امام جماعت و تعلیم شرایع به مردم در هر یک از شهرها می‌پرداخت (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۳۴). او به تربیت چهارصد مجتهد و تألیف آثاری مهم در فقه پرداخت به همین جهت مناسبات علماء و سلطنت صفوی را پس از خود به شدت تحت تأثیر قرار داد (تکمله امل‌الامل: ۲۹۳)<sup>۲</sup> همچنین در این دوره علما توانستند کتب فقهی بسیاری تدوین و تألیف کنند و به کتابخانه‌های شهرهای ایران بفرستند (امین‌عاملی، ۱۳۸۵: ۲۹۳) مهم‌تر از همه اختیار وعظ در منابر، که یک رسانه عمومی مهم بود، از سوی شاه به علما داده شد و این اولین باری بود که علما قدرت بازنمایی عمومی در مسجد پیدا کردند. شاه‌طهماسب در سال ۹۷۶ق در فرمانی عمومی امر فرمود علما و فضلا

۱. نائب و استاد شاه بود که بر امور صوفیان که مبلغان الوهیت مرشد کامل بودند نظارت داشت.

۲. همچنین در زمینه کثرت تألیفات شاگردان محقق کرکی به روضات‌الجنات ج ۴، ص ۳۶۵-۳۶۶ و اعیان‌الشیعه، ج ۸ ص ۲۱۰ مراجعه کنید.

در مساجد وعظ کنند و این مهم را همه روزه مرعا دارند (الحسینی القمی، ۱۳۸۳: ۹۹۳) بر اثر امکانات، اختیاراتی و به عبارتی خصوصیتی، که شاه به علما و گذار کرد نفوذ علما چنان بالا گرفت که برای اولین بار با استناد به آیات قرآن کریم در اثبات ولایت امام و جانشینش، یعنی مرشد کامل، استفاده (شاه‌طهماسب، ۱۳۰۰: ۴۹-۵۱) و برای مداحان و تبرائیان از خزانه مقررری تعیین و پرداخت شد. حمایت دولتی از علما، مداحان و نهاد مسجد در طول ۵۳ سال حکمرانی شاه‌طهماسب ادامه داشت.

با عمل سلطان محمد خدابنده (۹۹۶ق) نخستین شالوده ایل شاهسون گذاشته شد. (تاپری، ۱۳۴۷) در دوره شاه‌عباس اول صوفیان و قزلباشیه بیشتر تضعیف شدند. شاه‌عباس اول نیروهای قزلباش را به نصف کاهش داد و ارتش را با افراد غیرنظامی که در عصر سلطان محمد خدابنده به خدمت نظام درآمده و به «شاهسون» یعنی دوستدار شاه معروف بودند تقویت کرد. اهمیت این رویارویی شاه‌عباس با صوفیان و قزلباشیه تا اندازه‌ای بود که دست ایشان را از املاک و اقطاع‌شان کوتاه کرد و اشرافیت ایشان را برانداخت (ر.ک تاپری، ۱۳۴۷) و باستانی پاریزی، ۱۳۴۸: ۵۲-۵۴). از بین رفتن اشرافی‌گری و خلع‌ید طبقات زمین‌دار و تشکیل ارتش دائمی با مستمری ثابت که از سوی دولت پرداخت می‌شد (ر.ک تاپری، ۱۳۴۷) به تدریج به تشکیل دولتی مبتنی بر مالیات و تجزیه اقتدار مرشد کامل منجر شد، زیرا نیروهای ارتش جدید دیگر همانند گذشته مریدان (قزلباشان) چشم و گوش بسته مرشد کامل نبودند و مستمری‌شان از سوی دولتی پرداخت می‌شد که غیرشخصی شده بود. بارزترین نمونه از نشانه‌های تشکیل دولت غیرشخصی شده و پادشاه خصوصی شده جدایی اموال و کاروان‌سراهای پادشاه به عنوان املاک خاصه از اموال عمومی یا دولتی بود (شاردن، ۱۳۷۹: ۴۳) بوروکراسی شبه‌دولتی که در زمان شاه‌اسماعیل بنیان‌گزاری شده و زیر نفوذ گسترده مرشد کامل بود در این زمان دست‌خوش دگرگونی چندی شد: اول، ادارات دائمی و نهادهای قضایی منظم در جامعه گسترش یافت، دوم، ارتشی دائمی شکل گرفت که مستمری دائمی داشت و بوروکراسی دولتی این مستمری را پرداخت می‌کرد.

سازوکار دیگری که به ایجاد حوزه عمومی دینی منجر شد تقویت نهاد «وقف» بود. در دوران شاه‌عباس اول علاوه بر موقوفات و سیورغالاتی<sup>۱</sup> که سابقاً در دست علما بود حجم موقوفات با

۱. سیورغال در دوران صفویه کارکردهای متفاوتی داشت و آن این‌که در ازای تعهد آماده داشتن عده‌ای از افراد مقرر و معهود واگذار می‌شد ولی در اواخر صفویان و با گسترش نفوذ علما این رویه مختص به موقوفات مذهبی قرار گرفت (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۴۴).

بخشش اموال و دارایی‌های شاه، تجار و زمین‌داران افزایش بسیاری یافت. شاه‌عباس تمامی اموال و املاک خود حتی انگشتری‌هایی، که در دست داشت را وقف نمود (آقاجری ۱۳۸۹: ۲۵۵) (باستانی پاریزی، ۱۳۴۸: ۷۴) و به پیروی از او اعیان و مالکان نیز بخش زیادی از اموالشان را وقف کردند (باستانی پاریزی، ۱۳۴۸: ۷۵) بعد از شاه‌عباس موقوفات به علل دیگری افزایش پیدا کرد. تمایل عمومی برای حفظ اموال خصوصی از طریق وقف و اداره آن در قالب تولیت خانوادگی باعث نجات افرادی می‌شد که مغضوب شاه می‌شدند، به‌خصوص در زمان شاه‌عباس دوم که مصادره اموال زمین‌داران شدت یافت و برای جلوگیری از این امر ثروتمندان اموال خود را وقف می‌کردند (باستانی پاریزی، ۱۳۴۸: ۸۴ و شاردن، ۱۳۷۹: ۸۸). تقویت نهاد «وقف» هزینه اقتصادی تبلیغ و ترویج عمومی دین از سوی علما را فراهم کرد. موروثی بودن سیورغالات واجد نوعی استقلال برای مالک آن می‌شد که نسل اندر نسل دوام داشت. (پیگولوسکایا و همکاران، ۱۹۵۷: ۵۲۷) به این ترتیب علما علاوه بر مناصب دولتی (خصوصیت سیاسی) از لحاظ اقتصادی (موقوفات و سیورغالات) خصوصیت پیدا کردند و در مقابل این جریان، قزلباشان و صوفیان به تدریج خصوصیت‌شان را از دست دادند و فاقد قدرت و نفوذ سیاسی-اجتماعی شدند (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۱۹) به این دلیل پطروشفسکی در دوران بعد از شاه‌عباس اول علما را با تجار در یک صنف قرار داد (پیگولوسکایا و همکاران، ۱۹۵۷: ۵۳۹). با گذشت زمان قدرت علما در اداره موقوفات و امور دولتی به قدری افزایش یافت که شاه‌عباس دوم با ترسی که از عواقب این قدرت‌گیری داشت مقام صدر را از بین برد. سال‌ها بعد از مرگ شاه‌عباس دوم، جانشین او مجبور شد این مقام را احیا نماید و به منظور کاهش قدرت صدر تنها توانست آن را به دو بخش خاصه و عامه تبدیل کند (شاردن، ۱۶۸۶: ۱۳۳۶). گرچه شاه توانست تا اندازه‌ای قدرت و نفوذ علمای دولتی را کنترل کند اما جایگاه شیخ‌الاسلامی، که مستقیماً با سادات، معممین، قاضیان و ائمه جمعه در ارتباط بود همچنان قدرتمند باقی ماند (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۷۴)، به صورتی که در اواخر دوره صفویه مقام و جایگاه شیخ‌الاسلام به جایی رسید که او در تشریفات تاجگذاری شاه نقش اساسی مشروعیت‌بخشی دینی به سلطنت را به عهده داشت (کمپفر، ۱۹۴۰: ۴۷). شاردن از این دوره به «حکومت جامعه روحانیون» یاد می‌کند (شاردن، ۱۶۹۶: ۱۳۳۴). در این زمان نقش صوفیان و قزلباش‌ها، که سابقاً دو نیروی اجتماعی قوی در دربار و جامعه بودند، به خاطر تقابل و رویارویی با جریان و نفوذ علما در دربار، تنزل بسیاری یافت و به مشاغل معمولی گمارده شدند. (مینورسکی ۱۹۴۳: ۱۹) تقابل علما با صوفیان و قزلباشان با تألیف کتابی به نام *المطاعن المجرمیه فی الرد الصوفیه* از سوی محقق کرکی آغاز شد (ر.ک جعفریان، ۱۳۶۹) و پس از زمان محدودی اختلاف به جایی رسید که علامه مجلسی صوفیان و قزلباشان را، که مؤسسان صفویه و اولین مبلغان عمومیت مرشدکامل بودند، «شجره ذقومیه» نامید و لعن و نفرین کرد. فعالیت‌های ضدصوفی علما باعث شدند در زمان آخرین پادشاه صفوی، شاه



سلطان حسین، که نقطه اوج این تعارضات بود، فعالیت صوفیان در اصفهان متوقف شود. خلاصه، اواخر دوران صفویه فعالیت‌های عمومی صوفیان و نفوذشان در دربار به شدت کاهش یافت (ر.ک. حیدری، ۱۳۸۱)، به صورتی که مقام خلیفه الخلفا، که در رأس مشاغل درباری بود از لیست اولیای مذهبی بیرون آمد و قزلباش‌ها در پایان فهرست مأمورین رسمی غیرنظامی دربار قرار گرفتند (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۱۰۶). به این ترتیب قزلباش‌ها خصوصیت و خاص‌بودگی پیشین را از دست داده و به مشاغل معمولی گمارده شدند.

منابع مالی فراوان که از موقوفات عاید علما می‌شد فوایدی برای علما داشت. این درآمدها از سویی، باعث همکاری علما با دولت مطلقه (و نه با شخص شاه) می‌شد و ارتباط اجتماعی علما با مردم را تقویت می‌کرد. علما در امور قضایی با دولت و در اداره موقوفات با خرده‌مالکین مراوده داشتند (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۲۳). از آن‌جا که سیورغال از معافیت مالیاتی دائمی برخوردار بود باعث استقلال مالی علما از شاه شد (مینورسکی، ۱۹۴۳: ۴۴). از سوی دیگر قدرت اقتصادی علما باعث شد که آن‌ها بتوانند در سراسر کشور مدارس دینی و مسجد بسازند و از طریق آن‌ها با عموم مردم ارتباط برقرار کنند. اگرچه اقدامات درباری جهت ساخت مدارس دینی از زمان شاه‌طهماسب شروع شده بود (باستانی‌پاریزی، ۱۳۴۸: ۲۲۵) اما در دوره شاه‌عباس اول و بعد از آن به صورت عمومی رونق گرفت (شاردن، ۱۶۸۶: ۹۳۲-۹۳۷-۹۳۹). شاه‌عباس اول با ساختن دو مدرسه معروف برای دو تن از علماء برجسته یعنی شیخ لطف‌الله (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱۵۷) و ملا عبدالله شوشتری سرمشقی برای بزرگان دولت صفوی در این زمینه شد (آقاجری، ۱۳۸۹: ۲۷۰)، به صورتی که در دوره‌های بعد همکاری بین دولت و علما در زمینه ساخت مدارس دینی گسترش یافت. گفته می‌شود در عصر شاه‌عباس اول اصفهان دارای ۱۶۲ مسجد و ۴۸ مدرسه بود (سمیع‌آذر، ۱۳۷۶: ۱۱۴). کمپفر در سفرنامه اش اشاره می‌کند از میان اماکن عمومی (= دولتی) بیش‌ترین موقوفات به مدارس علوم دینی اختصاص داده شد (کمپفر، ۱۹۴۰: ۱۳۹). اساتید این مدارس از سوی حوزه‌های دینی عتبات یا همان آستانه‌های مقدس عراق تأمین می‌شدند (ر.ک. کالمار، ۱۹۹۶) در نتیجه مقایسهٔ چنین کارکرد تبلیغاتی علما در اواخر صفویه با تبلیغات خلفا و تربیت مریدان مرشدکامل در اوائیل صفویه از سوی ایشان (سومر، ۱۹۷۶: ۱۰۱) متوجه می‌شویم که حوزه اردبیل در نزاع تبلیغاتی در اواخر صفویه حوزه عمومی مذهبی را به حوزه عتبات عالیات می‌دهد. محتوای آموزشی در این مدارس اصولاً احکام و فقه بود و طلاب باید از مباحثه کتاب‌های حکمت و آثار مربوط به تصوف احراز می‌کردند (ر.ک. ریاحی، ۱۳۹۱). آموزش عمومی به اندازه‌ای رسید که بعد از مدتی سیل عظیم طلاب فارغ التحصیل جویای کار در دولت شکل گرفت. (شاردن، ۱۶۸۶: ۹۴۲).

«مسجد» یکی دیگر از نهادهای حوزه عمومی دینی بود که در عصر صفویه تقویت شد. یکی از کارکردهای مسجد محل گردهم‌آیی مردم و دیدارشان با مرشد کامل و اطلاع از اخبار مهم و جدید کشور بود. در دوره اول صفویه مسجد تقریباً نهادی در خدمت شاه بود. شاه‌اسماعیل اعلان عمومی رسمیت تشیع را در مسجد تبریز اعلام کرد و فرستاده‌اش به هرات اولین مکانی، که برای استقبال او آماده کرد، مسجد هرات بود (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۳۴۶-۳۴۷ و واصفی، ۱۳۴۹: ۲۴۶-۲۵۳) و سلطان سلیم نیز پس از جنگ چالدران و ورود به شهر تبریز داخل مسجد تبریز شد و با مردم دیدار کرد (روملو، ۱۳۵۷: ۱۹۵). در واقع مسجد مکانی برای بازنمایی «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» نزد عموم بود. (حسینی جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۵۴) مضاف بر این آموزش مسائل فقهی عمومی از سوی علما در این مکان ارائه می‌شد که زیر نظر مستقیم مرشد کامل بود (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۸۷۰: ۴۰۹). به تدریج با تقویت نفوذ علما در دربار و جامعه و تقویت قدرت اقتصادی علما مسجد از نظارت دولت خارج شد و به نهادی مقابل دولت یا منقذ دولت مبدل شد، به صورتی که در اواخر دوره صفویه وعاظ در منابر به نقد مرشد کامل می‌پرداختند. (زارعی مهرورز و مؤمنی، ۱۳۹۱) و تمامی اعمال شاه مانند شراب‌خواری، همانند گذشته مشروع تلقی نمی‌شد. (شاردن، ۱۳۷۹: ۲۴) و از سوی «عمومیت مبتنی بر نمایندگی»، که حالا دیگر نه شاه که علما بانی آن بودند، نقد می‌شد تا جایی که شاه‌عباس با تمام اقتدارش نتوانست با عمه‌اش ازدواج کند و در مکان‌های عمومی شراب بخورد. (کمپفر، ۱۹۴۰: ۱۲۷-۱۲۸) شاردن در باره افزایش نقش علما نزد عموم و نقد دولت می‌نویسد:

«نخستین بار که در سال ۱۶۶۶م به ایران رسیدم دربار تازه به صورت پنهانی از قید یک ملا یا دانای دینی اسلامی که مدتی دراز این اصول را آشکارا تعلیم می‌داد خود را خلاص کرده بود. وی ملاقاسم نام داشت و ابتدا مکتب‌دار بود... به تقوا و تقدس اشتها داشت و در آداب مذهبی مردم بی‌شماری را به خود جلب کرده بود و از خرد و کلان همه به سویش شتافتند. مباشر دیوان که دارای مهم‌ترین مناصب مملکت ایران است، یکی از مریدان خاص وی است... تا آن‌جا که هر روزه غذا از مطبخ خود برایش می‌فرستاد. این مرد آشکارا بر ضد حکومت شوریده بود و می‌گفت شاه و دربارش وقیح‌ترین ناقضین حکم شرع هستند و خداوند اخراج این شاخه ملعون و استقرار شاخه معصوم امام را طالب است. وی این مطالب را هر روزه، تقریباً تا گوش شاه و وزیرانش می‌رساند» (شاردن به نقل از جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۵)

بیانات شاردن نشان می‌دهد که اندیشه نقد تقدس شاه از مساجد و مدارس دینی نشأت گرفت. عمومیت مذهبی مرشد کامل به اندازه‌ای محدود و خصوصی شده بود که

مباشردیوان که منصبی دولتی (= عمومی) بود طرفدار ملاقاسم (عالمی منتقد مرشدکامل) بود. ملاقاسم نقدهایش را نزد عموم و به صورت غلنی مطرح می‌کرد تا به گوش مرشدکامل و وزیرانش برسد. در این دوره قوانین فقهی دین راستین شیعی از سوی علما در بین عموم تبلیغ و ترویج شد و خصوصا ملاقاسم حدود شش ماه عقاید خود را به صورت غلنی نزد عموم بیان کرد و در بین گروهی از علما حتا علمای دولتی هوادارانی پیدا کرد. این امر خشم شاه را برانگیخت و چون نمی‌توانست او رانزد عموم و به صورت غلنی مجازات کند او را تبعید کرد و به صورت پنهانی به قتل رساند. (ر.ک زارعی مهرورز و مؤمنی، ۱۳۹۱). با وجود برخی از کنترل‌ها شاه مجبور بود مراعات حال علما و سادات را بکند و موقوفات و نهادهای زیر نظرشان را به رسمیت بشناسد، زیرا آن‌ها در افکار عمومی نفوذ کرده بودند و مردم از ایشان حرف‌شنوی داشتند. (زارعی مهرورز و مؤمنی، ۱۳۹۱) و چنان که کمپفر می‌نویسد «شاه صلاح خود نمی‌دانست به یکی از اصول غیرقابل تخطی دین تجاوز کند یا در کار مملکت‌داری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند» (کمپفر، ۱۹۴۰: ۱۲۷-۱۲۸) با وجود این طبیعی است چنین تحولی برای مرشد کامل، که قبلا «عمومیت مبتنی بر نمایندگی مذهبی» را در اختیار داشت، گران باشد و درصدد مبارزه با خصوصیت علما در دولت و حوزه عمومی برآید (زارعی مهرورز و مؤمنی، ۱۳۹۱) و تضاد و مخالفت شاه با علما در حوزه عمومی به وجود آید.

یکی از عناصر دیگر حوزه عمومی، که دست‌خوش دگردیسی شد، «میدان» بود. میدان، که مکانی برای حضور عمومی مرشد کامل برای مراسم متعدد از جمله برگزاری جشن‌ها، دیدار با مردم و استقبال از سفیران کشورها بود، کاملا از دست شاه خارج شد (کمپفر، ۱۹۴۰: ۱۹۵) از این پس مهمانی‌های عمومی شاه به جای میدان در دربار و بهارخوابی برگزار می‌شد که رو به میدان شاه بود و عموم می‌توانستند از دور نظاره‌گرش باشند (کمپفر، ۱۹۴۰: ۲۰۳) حتی اغلب اوقات عموم از این نمایش حذف شدند و زمینه خصوصیت بیش از پیش شاه و حصرش در کاخ‌ها و حرم‌سراها فراهم شد (کمپفر، ۱۹۴۰: ۲۱۵)؛ حتی کار به جایی رسید که شاه عباس دوم بعد از چهل سال از مرگ شاه‌عباس اول، چون راهی برای عبور از میان ازدحام عموم مردم در میدان پیدا نکرد برای چند روز فرمان قوروق صادر کرد. حالا دیگر عمومیت مرشد کامل جایش را به عموم مردم در میدان داده بود که عمدتا زیر نظر اصناف دولتی بودند (شاردن، ۱۶۸۶: ۳۴) در این زمان دیگر اتاق‌ها در فضای فوقانی اطراف میدان به عموم اجاره داده می‌شد (کمپفر، ۱۹۴۰: ۱۱۸-۱۹۳). هرچه از زمان مرگ شاه‌عباس دور می‌شویم ذکر خصوصیات میدان در جشن‌ها و اعیاد بدون حضور شاه و با نقش‌آفرینی علما انجام می‌گرفت. دیگر در توصیف

مراسم مذهبی محرم در میدان، شاه حضور نداشت و جایش را ملایان و علما گرفته بودند (کارری، ۱۶۹۴: ۱۲۵ و دن‌گارسیا دسیلوا، ۱۶۶۷: ۳۱۱). به این ترتیب علما از سه جنبه عمومیت پیدا کردند: یکی از جنبه برخورداری از مشاغل عمومی (= دولتی) و نه درباری، دوم، از جنبه برعهده گرفتن اداره موقوفات و سیورغالات و ارتباط با بازار و سوم، به عهده گرفتن اداره اماکن عمومی نظیر مساجد، مدارس دینی و میدان‌ها. این ویژگی عمومیت مستلزم بازنمایی آن نزد «جماعت دینی» بود که اکنون حوزه عمومی دینی و افکار عمومی را تشکیل می‌دادند.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار چگونگی شکل‌گیری و دگرگونی حوزه عمومی دینی در عصر صفویه از منظر جامعه‌شناسی تاریخی تحلیل شد.

حوزه عمومی دینی در ایران عصر صفویه با پیدایش جایگاه «عمومیت مبتنی بر نمایندگی مذهبی» یا مرشد کامل از سوی شیخ‌صافی، بنیان‌گذار خانقاه صفویه آغاز شد. شاه با رسمی کردن مذهب شیعه، خودش را به‌عنوان نماینده واقعی دین بازنمایی عمومی کرد و «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» با تبلیغ سیادت و انتساب صفات خداگونه به مرشد کامل در حکایت‌ها و داستان‌ها در اذهان عمومی نهادینه شد و با سازوکارهایی نظیر حضور در مراسم و مناسک مذهبی، جشن‌ها، اماکن عمومی (مسجد، بازار و میدان)، زیارت اماکن متبرکه، اعطای القاب و توزیع غذای پس‌مانده مرشد کامل بین خانواده‌ها بازنمایی شد.

علما در این دوره نقش بسیار اندکی در دولت و حوزه عمومی داشتند و اجازه و امکان بازنمایی عمومی نداشتند: مدارس دینی وجود نداشت، عمومیت مبتنی بر نمایندگی مذهبی به شاه که یک مقام درباری بود، تعلق داشت و آن‌چه مرشد کامل (شاه) می‌گفت نزد افکار عمومی پذیرفته می‌شد.

به تدریج بر اثر چند فرایند اجتماعی حوزه عمومی دینی از دوره شاه‌طهماسب به بعد دست‌خوش دگرگونی شد: شاه‌اسماعیل در جنگ چالدران از ارتش عثمانی شکست خورد و جایگاهش به منزله مرشد کامل نزد افکار عمومی و دربارتنزل کرد. قزلباشان و صوفیان، که اکنون نسبت به الوهیت مرشدکامل و تبلیغ آن تردید داشتند، در پی کسب غنائم جنگی و ثروت‌اندوزی برآمدند. قصور قزلباشان و صوفی‌ها در تبلیغ دین رسمی باعث شد شاه‌طهماسب از علمای دینی نجف برای تبلیغ عمومیت خویش در ایران دعوت کند. از سوی دیگر، صوفی‌ها، که اولین مبلغین عمومیت مرشدکامل بودند و جایگاه مرشد کامل را نزد عموم تبلیغ می‌کردند، در نتیجه تقابل با علما جایگاهشان را نزد دربار از دست دادند.

خصوصیت صوفیان و قزلباشان در نتیجه از دست دادن مناصب ویژه و اموال خصوصی از دست رفت و علما با خصوصیت جدیدی، که مرشد کامل برایشان فراهم کرده بودند، جای قزلباشان و صوفیه در حوزه عمومی دینی را گرفتند. از سوی دیگر با تشکیل بوروکراسی و ارتش دائمی، نهادهای قضایی نیمه‌مستقل، دریافت مستمری سربازان از دولت جایگاه شاه در بین قزلباش‌ها، که نیروهای فداکار و از جان گذشته او بودند کاهش یافت، زیرا مستمری ارتش از بودجه دولتی (املاک عامه) پرداخت می‌شد و در واقع اقتدار سیاسی - مذهبی مرشد کامل با جدا شدن بودجه دولتی (= املاک عامه) از ثروت‌های خصوصی (= املاک خاصه) در عصر شاه‌عباس بسیار کاهش یافت. با تشکیل دولت مطلقه، که در ادارات عمدتاً قضایی و ارتش دائمی نمود پیدا کرد حوزه عمومی مذهبی تقویت شد. شاه‌طهماسب و شاه‌عباس به ترتیب خصوصیت «سیاسی» (از طریق واگذاری مناصب حکومتی)، خصوصیت «اقتصادی» (از طریق اداره واگذاری موقوفات و سیورغالات) و خصوصیت «مذهبی» (وعظ در منابر) به علما اعطا کردند. از سوی دیگر، شاه به قدری در کاخ‌ها و حرم‌سراها محدود (خصوصی) و محصور شد که نه تنها قدرت بازنمایی عمومی در عموم نداشت، بلکه به صورت عمومی از سوی علما در منابر نقد می‌شد. به این ترتیب، حوزه عمومی پیشامدرنی که هابرماس «عمومیت مبتنی بر نمایندگی» می‌نامد در اوائل صفویه به تدریج از حوزه مرشد کامل خارج شد و به حوزه عمومی دینی تبدیل شد و علمای دینی به‌مثابه نمایندگان عموم کنترل و اختیار آن را در دست گرفتند. بنابراین یک حوزه عمومی متشکل از «جماعت دینی» و افکار عمومی شکل گرفت.

### منابع

- آقاجری، سیدهاشم (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
- ابن بزاز، اسماعیل بن توکل (۱۳۷۷)، *صفوه‌الصفاء (در ترجمه‌ی احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی)*، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: نشر زریاب.
- استوارت، دوین جی (۱۹۹۶)، «نخستین شیخ‌الاسلام قزوین پایتخت صفویه (تحلیلی از رساله العقدالحسینی)»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، *مجله آئینه پژوهش*، شماره ۶۸: ۳۷-۵۷.
- الحسینی القمی، قاضی احمدبن شرف‌الدین (۱۳۸۳)، *خلاصه‌التواریخ*، به تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- امینی هروی، امیر صدرالدین سلطان ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی (تاریخ صفوی از آغاز تا سال ۹۲۰ق)*، تحشیه توضیح و اضافات محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- اینگر، فورس و جعفریان، مجید (۲۰۰۶)، «دین در حوزه‌ی عمومی»، *مجله هفت آسمان*، سال سیزدهم، شماره ۴۹: ۱۴۵-۱۷۰.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۴۸)، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
- بی‌نام (۱۳۸۴)، *عالم آرای شاه اسماعیل*، مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظرصاحب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بی‌نام (۱۳۵۰)، *عالم آرای صفوی*، به اهتمام یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پیگولوسکایا، ن. و یاکوبوسکی، آ. یو؛ پطروشفسکی، ای. پ؛ بلنیتسکی، آ. م؛ استرویوا، ل. و (۱۹۵۷) *تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی)*، ترجمه کریم کشاورز، چاپ سوم، تهران: انتشارات پیام.
- تاپری، ریچارد (۱۳۴۷) «شاهسون (قره‌قویونلوها-آق‌قویونلوها)»، ترجمه وهرام مجید، *مجله بررسی‌های تاریخی*، شماره ۱۷: ۳۱۷-۳۳۸.
- ترکمان، اسکندربیگ (۱۳۵۰)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی* ج ۱ و ۲، به کوشش ایراج افشار، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۶۹)، «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، *فصلنامه کیهان اندیشه*، شماره ۳۳: ۱۰۱-۱۲۷.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹)، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حر عامل، محمدبن حسن (۱۱۰۴ق)، *أمل‌الآمل*، اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت، متن الکترونیکی، [www.Ghaemiey.com](http://www.Ghaemiey.com).
- حسینی جنابدی، میرزا بیگ حسن (۱۳۷۸)، *روضه‌الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- حیدری، سلیمان (۱۳۸۱)، «توحیدخانه و نقش آن در دوره صفوی»، *فصلنامه آموزش تاریخ*، شماره ۱۱: ۴۸-۵۱.
- خالق‌پناه، کمال (۱۳۸۵)، «دین و حوزه عمومی»، *فصلنامه زریبار*، سال دهم، شماره ۶۱.
- خواندامیر، غیاث‌الدین بن‌همام‌الدین الحسینی المدعوبه (۱۳۵۳)، *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، مقدمه جلال‌الدین همایی زیر نظر محمددبیر قیاسی، ج ۴، چاپ دوم، تهران: انتشارات خیام.
- دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۵۰)، «یک پرده از زندگانی شاه‌طهماسب»، *فصلنامه جستارهای ادبی*، شماره ۲۸: ۹۱۵-۹۹۷.

- دلاواله، پیترو (۱۶۶۴)، *سفرنامه دلاواله*، ترجمه و شرح و حواشی دکتر شعاع‌الدین شفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دن گارسیادسیلوا، فیگوئروا (۱۶۶۷)، *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا (سفیر اسپانیا در دربار شاه‌عباس اول)*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، *احسن‌التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، چاپ اول، تهران: انتشارات بابک.
- ریاحی، محمدحسین (۱۳۹۱)، «وقف در مدارس اصفهان عصر صفوی و مروری بر ویژگی‌های برخی وقفنامه‌های آن»، *فصلنامه وقف میراث جاویدان*، شماره ۷۷ و ۷۸: ۱۱۹-۱۸۰.
- زارعی مهرورز، عباس و مؤمنی، محسن (۱۳۹۱)، «نخبگان ایران عصر صفوی از دیدگاه شاردن از اواخر دوره شاه‌عباس اول تا اوایل دوره شاه‌سلیمان»، *فصلنامه جستارهای تاریخی*، شماره ۵: ۶۵-۹۲.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۹)، «تحلیل جامعه‌شناسی توسعه جامعه مدنی در ایران؛ تحلیل مقایسه‌ای دوره مشروطه با دوره انقلاب اسلامی»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، دوره چهارم، شماره ۲، تابستان ۸۹: ۸۵-۴۹.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۹۳)، *نظریه‌های جامعه مدنی*، کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۹۴)، «تحلیل جامعه‌شناسی حوزه عمومی پس از انقلاب اسلامی»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، سال ۲۵، شماره ۷۱، زمستان ۹۴: ۸۹-۴۸.
- سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (۱۸۷۰)*، (شامل سفرنامه‌های جوزا باربارو، آمبروزیو کنتارینی، کاترینو زنو، آنجللو، بازرگان ونیزی در ایران، وینچنتو دالساندری) ترجمه منوچهر امیری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- سمیع‌آذر، علیرضا (۱۳۷۶)، *تاریخ تحولات مدارس در ایران*، تهران: سازمان نوسازی و تجهیز مدارس کشور (دفتر تحقیقات و پژوهش).
- سومر، فاروق (۱۹۷۶) *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: نشر گستره.
- سیوری، راجر (۱۹۸۴)، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان‌علی روح‌الهی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- سیوری، راجر (۱۹۸۷)، *تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی (مجموعه مقالات)*، ترجمه عباسقلی غفاری‌فرد و محمدباقر آرام، تهران: امیرکبیر.
- شاردن، ژان (۱۶۸۶)، *سفرنامه شاردن ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس.
- شاه‌طهماسب (۱۳۰۰)، *تذکره شاه‌طهماسب (شرح وقایع و احوالات زندگانی شاه‌طهماسب صفوی به قلم خودش)*، تهران: کاویانی.

شکری، الهام (۱۳۹۳)، «از میدان‌های کهنه تا فلکه‌های امروزی»، *فصلنامه ایران شهرساز*، شماره ۳.

فلسفی، نصرالله (۱۳۴۷)، *زندگانی شاه‌عباس اول*، ج ۱ و ۲، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.  
قبادالحسینی، خورشاه (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام شاه (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۲ق)*، تصحیح تحشیه و اضافات محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه‌دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قزوینی، ابوالحسن بن‌ابراهیم (۱۳۶۷)، *فوائدالصفویه (تاریخ سلاطین و امرای پس از سقوط دولت صفویه)*، تصحیح مقدمه و حواشی مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قزوینی رازی، نصیرالدین ابورشید عبدالجلیل (۱۳۵۸)، *نقض بعضی مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافضی*، به تصحیح میرجلال الدین محدث، تهران: زر.

کارری، جوانی فرانچسکو جملی (۱۶۹۴)، *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کالمار، ژان (۱۹۹۶)، «آیین‌ها و اقتدار تشیع (تحکیم تشیع صفوی، مذهب پرطرفدار و مردمی)»، *فصلنامه تئاتر*، شماره ۲۴ و ۲۵: ۳۳-۱۱۶.

کسروی، احمد (۱۳۷۴)، «شیخ صفی و تبارش»، *فصلنامه ایران‌نامه*، شماره ۵۱: ۳۷۷-۳۸۶.  
کمپفر، انگلبرت (۱۹۴۰)، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: سهامی انتشارات خوارزمی.

کوین، شعله؛ چهارزی، منصور (۱۳۷۹)، «رؤیاهای شیخ‌صفی‌الدین و تاریخ‌نوشته‌های صفوی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره ۳۷ و ۳۸: ۶۴-۷۵.

مزاوی، میشل.م (۱۹۷۱)، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.  
مستوفی، حمدالله بن‌ابی‌بکر (۱۳۸۱) *نزه‌القلوب*، به اهتمام محمد دبیرسیاقی، تهران: حدیث امروز.

مقتدر، رضا (۱۳۸۰)، «نقش میدان در عصر صفوی»، *فصلنامه ایران‌نامه*، شماره ۷۵: ۲۷۹-۲۹۲.  
منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸)، *جواهرالخبار (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا*

*سال ۹۸۴ق)* مقدمه تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.  
منشی قمی، احمدبن‌حسین (۱۳۵۹)، *خلاصه‌التواریخ*، ج ۱ و ۲، به تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.

موسوی خوانساری الاصبهانی، میرزا محمدباقر (۱۳۵۰)، *روضات‌الجنات فی احوال‌العلماء و السادات*، ج ۴ و ۵، قم: مهر استوار.

میرجعفری، حسین؛ دهقان‌نژاد، مرتضی؛ حاجیان‌پور، حمید (۱۳۸۵)، «اندیشه غالبانه در طریقت صفوی»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۲۱: ۹۳-۱۱۶.



مینورسکی (۱۹۴۳)، *سازمان‌داری حکومت صفوی (با تحقیقات و حواشی و تعلیقات)*، ترجمه مسعود رجب‌نیا و با حواشی و فهرس و مقدمه و امعان نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: انجمن کتاب.

نجف‌زاده، مهدی (۱۳۹۳)، «از هم‌زمانی ظهور حوزه عمومی در ایران و غرب تا موانع سیاسی-اجتماعی گسترش آن در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهاردهم، شماره ۱: ۹۲-۱۱۵.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶)، *بازخوانی هابرماس*، تهران: نشر چشمه.  
واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹)، *بدایع‌الوقایع*، ج ۱ و ۲، به تصحیح الکساندر بلدروف، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

وکیلی قاضی‌جهانی، محمدرضا (۱۳۸۸)، «تولد حوزه‌ی عمومی ایرانی در رخدادهای مشروطه (رویکردی تحلیلی به ساختارمند شدن ارتباطات اجتماعی در ایران)»، *مجله جهانی رسانه*، شماره ۸.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۶) *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی*، ترجمه جمال محمدی، چاپ چهارم، تهران: افکار.

Habermas, Jürgen, (1992) Faktizität und Geltung; Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1974) „the public sphere“: An Encyclopdia Article 1964, New German Critique, No. 3, 1974, pp.49-55.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی