

بازتاب نمادین نقد و نفی قدرت مستقر، در مناسک و شعایر شیعه با تأکید بر دو دوره صفویه و قاجاریه

دکتر سیدحسین اطهری/ استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
لیلا دستغیب/ کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

با رسمی شدن مذهب تشیع اثناعشری در دوره صفویه، رویه‌ای دوسویه در قبال قدرت در دستگاه دینی نمودار شد. هم‌زمان با آنکه مشروعیت‌بخشی به حکومت در زمره اختیارات علما قرار گرفت، با گسترش مناسک و شعایر، نقد و نفی قدرت در زمره نمادهای محوری شعایر اصلی شیعه، یعنی عاشورا و محرم درآمد.

نویسندگان مقاله حاضر بر اساس رهیافت کارکردگرایی دینی، این ادعا را مطرح می‌سازند که به نظر می‌رسد در یک فراگشت تاریخی، با گسترش مناسک و شعایر، مذهب تشیع از مشروعیت‌بخشی حکومت، به نفی آن میل کرده است. بخش عمده‌ای از این فراگشت، متأثر از گسترش نمادین نفی قدرت سیاسی در مناسک و شعایر دینی بوده است. پادشاهان ایرانی در طول دوره صفویه و قاجاریه در جهت افزایش قدرت خود، به گسترش مناسک شیعی روی آوردند؛ اما با اقبال مردم به این مناسک، به تدریج نقد و نفی قدرت مطلقه پادشاهی، به‌مثابه مهم‌ترین نماد شعایر شیعی درآمد.

کلیدواژه‌ها: نقد قدرت، مذهب شیعه، مناسک، عاشورا، قدرت مستقر، علما، صفویه، قاجار.

مقدمه

بر اساس رهیافت کارکردی دین، عملکردهای مذهبی مردم در جامعه، متأثر از مجموعه مناسک آنان است تا مجموعه باورداشت‌هایشان. بر این اساس، عملکردهای مذهبی، مانند تشریفات مناسک و شعایر، در تلقی و رفتار آنان نسبت به موضوعات سیاسی - اجتماعی نقش بسیار دارد. به گفته دورکیم، از طریق شرکت در مراسم و مناسک مذهبی، قدرت اخلاقی جامعه آشکارا احساس می‌گردد و احساسات اخلاقی و اجتماعی از همین طریق تقویت و تجدید می‌شوند. در اصل، مناسک و شعایر کارکرد انسجام‌بخشی گروهی جامعه را برعهده دارند.

به نظر می‌رسد مناسک و شعایر دینی در مذهب تشیع، توضیح‌دهنده بخش مهمی از رفتارهای اجتماعی ایرانیان هستند. با پررنگ شدن مذهب تشیع در عصر صفوی، مناسک شیعی نیز نمود اجتماعی یافتند. تأثیر این مناسک در جامعه گوناگون بوده است. از یک سو، پادشاهان صفوی به دنبال کارکرد مشروعیت‌بخشی آن به حکومت بودند؛ اما از سویی دیگر، همین مناسک و شعایر، ابزاری کارآمد و مفید برای نقد قدرت و محدود کردن آن شمرده می‌شدند؛ به گونه‌ای که عاشورا قیام در برابر حکومت جور را تداعی می‌کرد. در حقیقت، تغییرات محیطی جامعه ایران باعث می‌شد که مناسک و شعایر شیعی از رفتاری مذهبی به کارکرد سیاسی تحول یابند.

افزون بر این، ساخت قدرت فائده در ایران اجازه نقد قدرت را به گروه‌ها، طبقات و افراد جامعه نمی‌داده است. با سرکوب شدن گروه‌ها و طبقات اجتماعی و افزایش قدرت علما، روحانیت در نقش نقادان حکومت، و مذهب تشیع به منزله بستری برای نقد قدرت ظاهر شدند. به کارگیری مناسک و شعایر می‌توانست جنبه‌ای نمادین به نقد قدرت واقعاً موجود ببخشد و آن را برای عموم مردم فهم‌پذیر سازد.

از این‌رو تأمل بر کارکرد متنوع مناسک و شعایر شیعی، موضوع محوری این نوشتار است. بر این مبنا، نویسندگان می‌کوشند که در برابر این پرسش که «مذهب شیعه از چه کارکردهای سیاسی در قبال قدرت مستقر برخوردار بوده است؟» این

فرضیه را به آزمون بگذارند که «مذهب تشیع با بهره‌مندی از عناصری چون نفوذ اجتماعی روحانیت و علما، گسترش مناسک و شعائر شیعی، و نمادسازی حکومت‌ها به‌مثابه حکومت جور بر اساس مناسک عاشورایی، و منبر به‌عنوان نماد رفتاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به‌تدریج از کارکرد مشروعیت‌بخشی به قدرت، به نقد و نفی آن میل کرده است».

چهارچوب نظری: رهیافت کارکردگرایی

کارکرد معادل واژه Function در لاتین، مانند دیگر مفاهیم علوم اجتماعی، دارای معانی و کاربردهای متفاوت است؛ اما مقصود کارکردگرایان از این اصطلاح، اثر و پیامدی است که یک واقعیت اجتماعی در قوام، بقا و تعادل نظام اجتماعی دارد. (توسلی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۱) در این نوشتار نیز معنای جامعه‌شناختی «کارکرد» لحاظ شده و مقصود، خدمات و امکاناتی است که دین و پیرو آن، مناسک دینی در قوام، بقا و تعادل و تغییر اجتماعی ایفا می‌کنند.

امیل دورکیم، از اندیشمندانی است که بخش قابل‌توجهی از دوران اندیشمندی خود را به مطالعه در امر دین اختصاص داده است. او در کارهایش سعی دارد دین را با ماهیت نهادهای اجتماعی جامعه پیوند دهد. از نظر وی، دین شیوه‌های بیان ارزش‌های اخلاقی و اعتقادات جمعی هر اجتماع است. دین عقیده‌ای صرف نیست؛ بلکه با مراسم و مناسک همراه است، که این خود نوعی حس هم‌بستگی گروهی را تقویت می‌کند و بیانگر تأثیر و نفوذ جمع بر فرد است. دورکیم استدلال می‌کند که دین در خود، هم احساس و رفتار دارد و هم شیوه تفکر. (افروغ ۱۳۷۷، ص ۱۰۹) شرکت‌کنندگان در مناسک جمعی حس می‌کنند که با انجام اعمال دینی، از وقوع امری ناخوشاید جلوگیری می‌کنند و شرایط رسیدن به وضعی مطلوب را فراهم می‌سازند. (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۷) دورکیم در تعریفش از دین، بر دو امر تأکید می‌کند: یکی وجود نمادها و اشیای مقدس، و دیگری ارتباط نمادها و اشیای مقدس با مراسمی که از طریق سازمان‌های دینی سازمان می‌یابند.

به بیان دورکیم، لازمه وجود دین، وجود امر مقدس است؛ سپس سازمان یافتن باورهای مربوط به امر مقدس؛ و بالاخره وجود مراسم و مناسکی که به گونه‌ای کم‌وبیش منطقی، از باورها و عقاید ناشی شده‌اند. اهمیت مناسک در این است که با مشارکت افراد در آنها قدرت اخلاقی جامعه افزایش می‌یابد و در نتیجه، انسجام و هم‌بستگی اجتماعی حاصل می‌شود.

رابرتسون اسمیت، یکی از روان‌شناسان کارکردگرا معتقد است عملکردهای دینی مانند تشریفات و مناسک اهمیتی بنیادی دارند و برای شناخت دین، نخست باید رفتارهای مردم را تحلیل کرد، نه باورداشتهای آنها را. (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰)

رادکلیف براون، از دیگر مردم‌شناسانی است که اعتقاد دارد برای شناخت دین باید به مناسک دینی توجه کرد. او نیز همانند رابرتسون بر این عقیده است که مناسک مذهبی بیش از باورهای دینی اهمیت دارند. به‌نظر براون، باورها، دلیل‌تراشی‌ها و توجیه‌های مناسک‌اند و می‌توان گفت که مناسک، بیان نمادین و تنظیم‌شده برخی احساسات‌اند. پس می‌توان نشان داد که مناسک، کارکردهای اجتماعی خاصی دارند که ضمن تنظیم و حفظ احساساتی که بنای جامعه را تشکیل می‌دهند، آن را از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهند. (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹)

مناسک چیست

مناسک و شعایر، از کلمه لاتینی Ritus گرفته شده که توسط آرنولد وان جنپ بیرو، انسان‌شناس بلژیکی (۱۸۷۳-۱۹۵۷) مطرح شده است. (ساروخانی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶)

مناسک، فعالیت الگوداری است که به نظارت بر امور انسان توجه دارد و در درجه نخست، خصوصیتی نمادین دارد و از نظر اجتماعی هم دارای مشروعیت است. (گولد، ۱۳۷۶، ص ۱) به دیگر سخن، مناسک، قوانین رسمی و ظاهری باورهای مذهبی‌اند. این قوانین و مقررات می‌توانند در اشکال و دستورالعمل‌های خاص یا نقش‌هایی که به شرکت‌کنندگان مختلف می‌دهند، متجلی شوند. جداسازی مناسک - که باورداشتهای

و نمادهای دینی است - از رفتارهای دینی بسیار دشوار است؛ زیرا این دو بسیار توأمان و درهم آمیخته‌اند. (عضدانلو، ۱۳۸۶، ص ۵۵۹) برای مثال، باورکنندگان در مناسک به جز نیت، معنایی نمادین به رفتار خود می‌دهند؛ مثل روشن کردن شمع در مقبره امامزاده‌ها.

پیام‌های امر قدسی که شامل مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی و رفتارهای خاص است، باعث شکل‌گیری الگوی زندگی پیروان آن مذهب می‌شود. وظیفه اجرایی کردن این آموزه‌ها بر عهده مراسم خاصی است که از آنها به مراسم آیینی (Ritual Ceremony) یاد می‌شود و ما آنها را سنن، شعایر و مناسک می‌نامیم. بنابراین، می‌توان مراسم آیینی را نوع خاصی از گفتار و اعمال منظم دانست که از آموزه‌های دینی سرچشمه می‌گیرند و برای بیان احساسات مذهبی به کار می‌روند و به دلیل قدمت زیاد، در بیشتر موارد با سنت و تاریخ مردمان یک منطقه پیوند خورده و جزئی از فرهنگ انکارناپذیر آنان شده‌اند.

کارکرد مناسک

رفتارهای مناسک‌آمیز، در حقیقت کارکرد بنیادی تقویت همبستگی گروهی را انجام می‌دهند؛ زیرا وقتی که یک فرد عملی را با گروه انجام می‌دهد، احساس تعلقش به گروه بیشتر می‌شود. آنتونی والراس یادآور شده است که مقولات گسترده‌ای از رفتار مناسک‌آمیز با مذاهب گوناگون در نقاط مختلف جهان همراه‌اند که کارشان تقویت حس همبستگی است. این مقولات عبارت‌اند از: نیایش، دعاخوانی، جشن‌ها و قربانی کردن. کارکرد دیگر مناسک، پیشبرد دگرگونی است؛ هرچند آن دگرگونی‌ای که در عمل رخ می‌دهد، ممکن است با آن چیزی که یک گروه مذهبی آشکارا خواستارش بود، یکسره تفاوت داشته باشد. (بیتس، ۱۳۷۵، ص ۶۷۹)

با توجه به مطالب گفته‌شده، باید بپذیریم که بخش بسیار مهمی از دین، همان مراسم و مناسک دینی است؛ ولی آنچه مراسم و مناسک را در حیات اجتماعی جامعه

ما از دیگر جوامع متمایز می‌سازد، نه وجود مراسم و مناسک، بلکه ویژگی‌هایی همچون گستردگی، تنوع، قدمت، تداول، تأثیرگذاری، هنجارآفرینی و نقش‌آفرینی آنها در کنش‌های فردی و اجتماعی است. تا آنجا که می‌توان گفت، کمتر فعالیت اجتماعی به وسعت مراسم و مناسک دینی، در حیات اجتماعی و سیاسی ما حضور داشته و تأثیرگذار است.

موانع نقد قدرت مستقر در ایران

نقد قدرت در ایران، به دلیل سلطه نظام‌های استبدادی، در حوزه عمومی امکان‌پذیر نبوده است. قدرت سیاسی مدرن در این کشور، سرشتی خودکامه داشته و وجهه قانونی و مشروع آن همواره رنگ باخته است. در طول تاریخ ایران، دولت هیچ‌گاه پایه در قانون، عرف، قرارداد یا سنتی نداشته است که اعمال قدرت سیاسی را محدود و مشروع کند. از این منظر، «هر کس موفق به حفظ یا تصاحب قدرت می‌گشت، مشروع شناخته می‌شد؛ و از سوی دیگر آنچه اعمال قدرت را محدود می‌ساخت، تنها گستره و میزان خود قدرت بود، نه دیدگاه‌ها و افکار عمومی جامعه».

(کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۱۹۲)

شاه در تاریخ ایران جایگاه بالایی داشته و اعتقاد عمومی بر این بود که قدرت مطلق، در دستان شاه قرار دارد. این امر، پیش از اسلام از طریق مفهوم فره ایزدی جلوه می‌یافت. این دیدگاه در ایران پس از اسلام نیز ادامه یافت و در عین حال با عناصر اسلامی نیز درآمیخت. در دوره صفویه، وابستگی پادشاهان به خاندان پیامبر ﷺ قدرت آنان را افزون می‌ساخت. کمپفر، یکی از پایه‌های اصلی قدرت پادشاه ایران را در این می‌داند که شاهان از نوعی تقدس آمیخته به احترام نیز برخوردار بودند. مردم این تقدس را امری فطری می‌دانستند و معتقد بودند که با تولد شاه، همراه و ملازم اوست. (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۳-۱۶) ویلم فلور بیان می‌کند که در جامعه ایرانی، مخالفت با شاه در حکم مخالفت با خداست. «هیچ کس حق نداشت با

خواسته‌های شاه مخالفت کند. مخالفت یا شورش علیه شاه، شورش و مخالفت علیه خدا تلقی می‌شد. بنابراین، شاه تنها منبع قدرت بود که می‌توانست به میل خود، مقامات حکومت را عزل و نصب کند». (فلور، ۱۳۶۵، ص ۱۹-۲۰)

با سرکوب شدن گروه‌ها و طبقات اجتماعی و افزایش قدرت علما، طبقه روحانیون در نقش نقادان حکومت ظاهر شدند. نظریه‌پردازان سیاسی شیعه، حکومت در زمان غیبت امام معصوم (ع) را نامشروع و غصبی می‌دانند. این مسئله، حکومت صفوی را نیز شامل می‌شد. با این حال، در ابتدا ملاحظات سیاسی سبب شد تا بقای حکومت در اولویت قرار گیرد؛ اما با قدرت گرفتن علما و مطرح شدن آنان به‌عنوان نواب امام معصوم (ع) در زمان غیبت، جنبه مشروعیت‌بخشی آنان کم‌رنگ، و وجه نقادی ایشان از حکومت برجسته شد.

گسترده شدن مذهب تشیع، به‌ویژه در دوره صفویه، باعث شد که مذهب به‌عنوان بستری جهت نقد قدرت مطرح شود. محدودسازی قدرت از این به بعد، برعهده مذهب شیعه به‌مثابه نماینده مردم و در رأس آن روحانیت قرارگرفت که با تمسک به شعائر شیعی، فقدان حوزه عمومی را جبران می‌کرد. بدین ترتیب، نفوذ اجتماعی عالمان شیعه، غلبه مناسک و شعائر شیعی چون عاشورا و ۲۱ رمضان، همچنین نظریه غصبی بودن حکومت در زمان غیبت امام معصوم (ع)، آنها را به سمت نقد قدرت، و به‌تدریج نفی قدرت پیش برد.

سیاست پادشاهان ایرانی در گسترش مناسک شیعی

پادشاهان صفوی برای گسترش قدرت خود تلاش‌های مذهبی فراوانی را آغاز کردند که تثبیت‌سازی عقیدتی در ابتدا، و گسترش مناسک و شعائر در گام بعدی، از جمله مهم‌ترین این تلاش‌ها بود. پس از اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی توسط شاه اسماعیل، با تلاش حکومت، یک‌سان‌سازی عقیدتی در سرتاسر امپراتوری صفوی صورت پذیرفت. در ابتدا جامعه با کمبود آثار مدون اصول و عقاید و دستورات

شرعی و قضایی شیعه در سطح جامعه روبه‌رو بود و در کنار آن، شارحانی نیز که بتوانند این گونه آثار را جمع‌آوری، تألیف و ترویج دهند، به اندازه کافی در جامعه حضور نداشتند. برای رفع این نقیصه، حکومت صفوی که اینک سعی داشت مذهب شیعه را عاملی برای تثبیت قدرت خود و کسب مشروعیت قرار دهد، عالمان و فقهای شیعه را به ایران دعوت کرد. در این دوره، عالمان شیعه از مناطقی چون جبل عامل لبنان، جبل علی و کوفه، به ایران مهاجرت کردند.

مهاجرت عالمان شیعه و تلاش برای گسترش تشیع، نفوذ اجتماعی علما و روحانیت را در سطح جامعه به دنبال داشت. تصور پادشاهان صفوی از علمای شیعی، دوگانه‌ای از رقابت و همراهی بود. از یک سو برای گسترش مناسک و شعائر شیعی، و به پیرو آن، استحکام پایه‌های حکومت، به آنان نیاز داشتند؛ و از سوی دیگر، نگران قدرت‌یابی آنان بودند. (دوگوبینو، ۱۳۶۷، ص ۲۹۴)

بنابراین، با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران، لزوم گسترش دستگاه دینی نیز احساس می‌شد. در اصل، شاهان ایرانی از نخستین عاملان گسترش مناسک شیعی در ایران به شمار می‌آیند. این امر در سیاست مذهبی شدن مذهب شیعه نهفته است. توجه به بارگاه امام رضا (ع) و امامزادگان، و شریک کردن روحانیت در قدرت، مواردی بود که می‌توانست مشروعیت پادشاهان را تضمین کند. در این میان، اهتمام به برگزاری مراسم عزاداری امام حسین (ع) برجستگی خاصی داشت؛ به گونه‌ای که در هنگام جنگ نیز تعطیل نمی‌شد. در دوره شاه‌عباس اول، مراسم محرم از سطح محله‌ای، به یک مراسم عظیم کشوری تبدیل شد. کلمارد با پرداختن به این مسئله معتقد است که دست کم از زمان تغییر پایتخت به اصفهان (در دوره شاه‌عباس) مراسم محرم در زندگی اجتماعی و سیاسی ایرانیان نمود بیشتری یافت. (Calmard, 1996, p.142-143)

بی‌گمان، صفویه فقط از طریق قوه قهریه نمی‌توانستند به هدف نهایی خود، یعنی گسترش تشیع، ایجاد نظام سیاسی واحد و نیز شکل‌گیری هویت ملی نایل آیند؛ زیرا

اعمال این شیوه، برای درازمدت ممکن نبود. منابع تاریخی بیان می‌کنند که علاوه بر اصول دین، محبت به اهل بیت پیامبر ﷺ مهم‌ترین عامل مشترک میان آنها بود که بیشتر در مجالس عزاداری عاشورا متبلور می‌شد. هنر شاه‌اسماعیل و مشاورانش این بود که از این عامل برای تحقق هدف خود، به بهترین نحو استفاده کردند. دکتر علی شریعتی که از منتقدان حکومت صفویه است، در این باره می‌نویسد: «صفویه شاهکار عجیبی که کرد این بود که شیعه خون و شهادت و قیام، یعنی تشیع عاشورا را نگاه داشت و حسین ﷺ را محور همه تبلیغاتش کرد و علی ﷺ را مظهر همه نهضتش معرفی کرد و کاری کرد که شدیدترین حالت تحریک و شور و حرکتش را شیعه حفظ کند و هر سال یک ماه و دو ماه محرم و صفر و حتی تمام سال را از عاشورا دم زنند». (شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹)

در دوران حکومت قاجار، در کنار مراسم عزاداری شیعیان، تعزیه مورد توجه حکومت قرار گرفت و رونق یافت. اطلاع‌چندانی از توجه آقامحمدخان به تعزیه در دست نیست؛ با این حال، نقل‌قول‌هایی دربارهٔ تقید وی به مسائل شرعی وجود دارد. پس از وی، فتح‌علی‌شاه توجه زیادی به عزاداری داشت. در این دوره، نخستین تکایا ساخته و بر شکوه عزاداری و تعزیه افزوده شد. (مظاهری، ۱۳۸۹، ص ۸۱) با این حال، در میان شاهان قاجار، ناصرالدین‌شاه در زمینه پرداختن به شعائر مذهبی و شیعه‌گری، گوی سبقت را از دیگران ربود. افزون بر علاقه وی به شمایل‌های مذهبی، ویژگی و مشخصه اصلی این دوره، رونق بی‌سابقهٔ مجالس عزاداری، به‌ویژه تعزیه است. پولاک، پزشک اتریشی که در این دوره به ایران سفر کرده است، دربارهٔ عاشورا چنین بیان می‌دارد: «ایام عاشورا، یعنی ده روز اول محرم را می‌توان جزو ایام رسمی محسوب کرد. در این روزها که عزاداری عمومی و سراسری در مملکت است، همه کس جامهٔ سیاه دربر می‌کنند؛ دسته‌ها در شهرها به‌راه می‌افتد و با آهنگ‌های غم‌انگیز که ترجیع «آی حسین، آی حسین» در آن به گوش می‌رسد، بر رنج‌های این سلطان شهیدان اشک می‌ریزند». (پولاک، ۱۳۶۱، ص ۲۳۴)

افزون بر حرکت دسته‌های عزاداری، مراسم تعزیه‌خوانی در تکایا نیز برگزار می‌شد. (شیل، ۱۳۶۷، ص ۶۸) دروویل در این رابطه به برگزاری مراسم تعزیه در مناطق مختلف شهر اشاره دارد:

محرم ماه نخست سال اسلامی است. در روز دهم این ماه، سالگرد شهادت حسین علیه السلام پسر خلیفه مسلمانان علی علیه السلام را که پیرو او هستند، با مراسم خاصی برگزار می‌کنند. فاجعه قتل امام حسین علیه السلام انگیزه عزاداری و برگزاری مراسمی توأم با صحنه‌سازی است. ... این صحنه‌های مهیج، در کوچه‌ها، میادین عمومی و در منازل دولتمردان نمایش داده می‌شود. نمایش‌ها در حضور شاه، ابهت بیشتری دارد». (دروویل، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸-۱۳۹)

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که حضور مردم در این مراسم، چشمگیر بوده است و از همه طبقات در آن شرکت داشته‌اند. فوروکاوا در این باره می‌نویسد: «شاه و اعیان و اشراف و زنان حرم، همه می‌آیند و موعظه روحانیون را می‌شنوند». (فوروکاوا، ۱۳۸۴، ص ۹۰) برگزاری مراسم تعزیه، مختص تهران نبوده و در دیگر شهرهای ایران نیز برپا می‌شده است. در این زمینه نیز مادام دیولافوا چنین گزارش می‌کند: «در قزوین - مانند تهران - محل مخصوصی برای نمایش نیست. تماشاچیان روی پاشنه پا، دایره‌وار بر زمین می‌نشستند». (دیولافوا، ۱۳۷۷، ص ۱۱۱) بدین ترتیب، گسترش مناسک مذهبی، به‌ویژه مراسم عاشورا باعث شد که آحاد جامعه، اعم از توده‌های مردم، طبقات اعیان و اشراف و حتی شاه و وابستگان وی، در ارتباطی مستقیم با روحانیت قرار گیرند.

فراگشت تاریخی: از مشروعیت‌بخشی تا نقد قدرت

در گذار تاریخی در طول دوره صفویه و قاجاریه، بر قدرت علما افزوده می‌شد که از مهم‌ترین دلایل آن، فراگیری مناسک شیعی در ایران بوده است. در دوره ابتدایی و در زمان شکل‌گیری صفویه، روحانیت به نوعی عامل مشروعیت‌بخش حکومت

شمرده می‌شد. در دوره میانی، علما و مجتهدان به‌عنوان نواب امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) نفوذ بالایی پیدا کردند و در نهایت، در دروه سلاطین ضعیف صفوی، علما بیش‌ازپیش قدرتمند شدند؛ به گونه‌ای که دو پادشاه آخر صفویه، تحت کنترل آنان قرار داشتند و ایشان توانستند با انتصاب ملا محمدباقر مجلسی به مقام شیخ‌الاسلامی اصفهان، پایگاه خویش را در نهاد قدرت محکم سازند. (فوران، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶) در حقیقت، نفوذ علما در دوره شاه‌طهماسب اول و شاه‌سلطان حسین، که به جنبه‌های شریعت تشیع اثناعشری بیشتر توجه می‌کند، به اوج خود رسید و جایگاه و مقام بالای مجتهد تا آنجا رسید که می‌توانست درباره جنگ و صلح نیز تصمیم‌گیری کند. (نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۱، ص ۲۹۸-۲۹۹) با گسترش مناسک در جامعه، روحانیت، علما و مراجع نیز به‌تبع آن از موقعیت برتر و نفوذ اجتماعی بیشتری برخوردار شدند؛ به گونه‌ای که سرپیچی از فرمان مراجع و علما، در هیچ‌یک از طبقات صورت نمی‌پذیرفت. این امر در جریان تحریم تنباکو به‌خوبی آشکار شد. (دلریش، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰)

نفوذ اجتماعی روحانیت و عالمان شیعه باعث شد تا در دربار نیز جایگاه ویژه‌ای به ایشان اختصاص یابد. سانسون درباره جایگاه روحانیت در دوره صفویه می‌نویسد: «علمای دین در ایران بالاترین مقام را دارند و در دربار در صف اول می‌نشینند». (سانسون، ۱۳۴۶، ص ۳۷) کمپفر نیز در این باره می‌گوید: «مقام و موقع شاه، بیشتر با قاضیان و امام‌های مساجد تکمیل می‌گردد تا با بزرگان و اعیان و یا عمال عالی‌مقام اداری». (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱)

افزون بر موارد یادشده، در ایران عصر صفوی، مذهب عامل انسجام‌دهنده هویت ملی ایرانیان به‌شمار می‌رفت و بر همین اساس نیز وفاداری مردم به نهاد مذهب، بیش از وفاداریشان به نهاد قدرت بود. فیگوئروا هم که در سال ۱۰۲۸ ق در ایام سلطنت شاه‌عباس اول به ایران مسافرت کرده و از نزدیک با مجالس وعظ و خطابه و عزاداری آشنا شده بود، در این باره اظهار می‌دارد: «موعظه‌گران این مجالس، علمای

شرع‌اند و غالباً ملا یا قاضی نامیده می‌شوند. اینان در هر جایی که مردم گرد آمده باشند، بر منبرهای بلند می‌نشینند و با حرارت تمام و سخنان گیرا، خصوصیات مرگ یا شهادت حسین علیه السلام، امام بزرگ خویش را بیان می‌کنند». (فیگوئروا، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸)

این مسئله باعث می‌شد که روحانیت نفوذ زیادی در بین مردم داشته باشد. نتیجه منطقی این امر آن بود که در صورت بدبینی روحانیت به نهاد قدرت، این بدبینی در آحاد جامعه نیز تسری می‌یافت. افزون بر این، روحانیت از طریق انجام کارویژه‌های مختلف، قدرت مدنی جامعه را نیز در دست داشتند و مردم برای امور جاری یومیّه خود، به آنان مراجعه می‌کردند. یکی از کارکردهای روحانیت، کارکرد قضایی آنان در جامعه بود. انحصار قوه قضائیه در دست روحانیت، یکی از عوامل قدرت آنان شمرده می‌شد و قضاوت در امور مدنی و حقوقی، وظیفه آنان به‌شمار می‌آمد. شاردن در این‌باره چنین بیان می‌کند: «همه دادرسی‌ها و امور شرعی در دست قاضی است... زیرا ایرانیان بر این اعتقادند که تنها این گروه بنا بر اراده و مشیت رب جلیل، حق دخالت در امور قضاوت را دارند». (شاردن، ۱۳۷۴، ص ۳۳۴) افزون بر این، می‌توان از کارکرد آموزشی روحانیت نیز نام برد. همچنین روحانیت از نظر مالی نیز از استقلال برخوردار بودند. در کنار وجوهاتی که مردم به علما پرداخت می‌کردند (مانند خمس)، موقوفات نیز عامل دیگری برای افزایش قدرت و نیز منبع مالی روحانیت بود (الگار، ۱۳۶۹، ص ۳۸) برای مثال، علامه مجلسی از علمای طراز اول دوره صفویه، در *عین الحیوة* فصلی را به احوال سلاطین و نحوه معاشرت با ایشان و لزوم رعایت عدل و جود توسط ایشان اختصاص داده است و ظلم ظالمان را مطرح کرده و شاهان و درباریان را از باده‌گساری و فساد برحذر داشته است. اقدامات او در منع باده‌گساری، جلوگیری از رشد تصوف مبتذل، مبارزه با فساد، و توجه به وضع طبقات پایین جامعه، تا مدتی موجب ادامه بقای دولت صفوی شد و سقوط این سلسله را به تأخیر انداخت. علامه در هر شرایطی مفاسد شاهان را به آنها گوشزد می‌کرد و آنان را وادار به توبه و انابه می‌نمود و می‌کوشید سیاست دفع افسد به فاسد را در پیش گیرد.

در دوره قاجار نیز این روند با فراز و فرودهایی ادامه داشت. برای شاهان قاجار کسب مشروعیت دینی و مقبولیت مردمی از طریق ارتباط مستحکم با طبقه روحانیت، اهمیت ویژه‌ای داشت. افزون بر این، هجوم روسیه تزاری به ایران و نیاز به حمایت مذهبی علما از حکومت نیز، به افزایش اقتدار علما انجامید و آنان را به قطب نیرومند اجتماعی تبدیل کرد. (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵) فوروکاوا نفوذ روحانیت را در تصمیم‌گیری‌های سیاسی ایران مؤثر می‌داند و می‌نویسد:

قدرت و نفوذ روحانیت، معمولاً در تعیین جهت سیاسی مؤثر است. از روابط با خارجه گرفته تا تعلیمات عمومی و دیگر امور مملکتی، و از دعاوی حقوقی در اموری مانند نقل و انتقال املاک و اموال و حقوق ملکی و ازدواج و طلاق، حرف و حکم اول با ملایان و حاکم شرع است و فقط با اذن آنهاست که می‌توان موافقت دولت را گرفت. از این رو، حقوق افراد و قضاوت و تشخیص حق و ناحق، همه در دست روحانیان است... چنین است که روحانیان قدرت اعطای قضاوت و تعیین حق و ناحق و مجازات را دارند. اختیار و قدرت واقعی این روحانیان، شاید که از شاه بیشتر است. (فوروکاوا، ۱۳۸۴، ص ۸۵)

کارویژه‌های روحانیت در این دوره نیز نقش مهمی در بالا بردن میزان نفوذ آنان در جامعه داشت. کارویژه‌هایی چون نظارت بر معاملات، ازدواج و طلاق، حل نزاع و تقسیم ارث (که به تعبیری، همه اموال مردم را دربر می‌گرفت) به جایی رسید که این اعتقاد به وجود آمد که چنانچه شاه قوانین شرع را نادیده بگیرد، حق خلع وی با علما و روحانیت است. (Babayan, 1996, p.117-139) پولاک درباره جایگاه روحانیت و علما در جامعه ایرانی عصر قاجار می‌نویسد: «ملاها بین محرومین و فرودستان طرفداران بسیاری دارند؛ اما دولتیان از ملاها می‌ترسند؛ زیرا می‌توانند قیام و بلوا برپا کنند. به هر حال، این را هم نمی‌توان منکر شد که ترس از آنها وسیله‌ای است که استبداد و ظلم زورگویان را تا اندازه‌ای محدود و تعدیل می‌کند». (پولاک، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵) بروگش، پس از ارائه مختصات طبقات موجود در ایران عصر ناصری، درباره

طبقه روحانیت این گونه می‌نویسد: «در رأس همه، طبقات روحانیت هستند که نفوذ و قدرت زیادی در میان مردم دارند؛ به طوری که هر وقت صلاح بدانند، می‌توانند علیه شاه و دولت اقدام کنند. آنها به‌عنوان نایب، دارای احترام و اهمیت فوق‌العاده‌ای بین طبقات مختلف مردم هستند. حتی در مواقع جنگ، تا زمانی که روحانیت اجازه ندهند و جنگ و جهاد را جایز ندانند، سربازان دست به اسلحه نمی‌برند». (بروگش، ۱۳۶۷، ص ۱۸۳) در نهایت، دروویل نیز از احترام و جایگاه بالای روحانیت در ایران چنین سخن می‌راند: «روحانیت ایران در نزد بزرگان، از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردارند و همواره در امور خانوادگی... مورد شور قرار می‌گیرند. قرآن، در عین اینکه مجموعه احکام مذهبی می‌باشد، کتاب قانون مدنی و جزایی نیز هست و از این رو در کلیه اختلافات مادی، قبل از مراجعه به قاضی، همیشه از طریق آقاها یا روحانیت طراز اول، به دستورهای قرآن مراجعه می‌شود». (دروویل، ۱۳۶۴، ص ۱۲۷) گسترش مناسک در جامعه، به نوعی عامل مشروعیت‌بخش حکومت شمرده می‌شد. توجه به عزاداری امام حسین (ع) در قالب کارناوال‌های عظیم و مراسم باشکوه تعزیه، توجه به بارگاه ائمه در مشهد، قم و عراق باعث می‌شد که شاه و حکومت وی در بین پیروانش مشروع جلوه کند و دلیل حمایت پادشاهان از این مراسم و مناسک را نیز می‌توان در این چهارچوب جست‌وجو کرد.

عاشورا و نقد نمادین قدرت

مؤلفه‌های فرهنگ و تعالیم عاشورا را می‌توان در پنج اصل خلاصه کرد: ۱. فرهنگ شهادت؛ ۲. فرهنگ مبارزه مستمر حق با باطل؛ ۳. فرهنگ طاغوت‌ستیزی و طاغوت‌زدایی؛ ۴. اصل پیروی از رضای خدا و مصالح مسلمین؛ ۵. فرهنگ پیشگیری از جرم و فساد پیش از وقوع آن، در فرهنگ نظارت عمومی و امر به معروف و نهی از منکر. افزون بر این، از نظر شکل ظاهری نیز واقعه عاشورا کم‌نظیر است و به برانگیختن احساسات مردم کمک می‌کند. عاشورا حماسه‌ای است تراژیک که هم

شورآفرینی می‌کند و هم تأثیرانگیز است. (مظاهری، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵) زمانی که ابعاد حماسی و مبارزه‌ای حادثه عاشورا را به یاد آوریم و همراهی آن را با وجود چنین منبعی از احساسات متراکم دینی تصور کنیم، به روشنی درمی‌یابیم که این مجالس تا چه اندازه می‌تواند برای هر نظام سیاسی مخاطره‌آمیز باشد.

افزون بر نقش‌آفرینی سیاسی، اسوه‌سازی و تقویت باورهای دینی، از جمله کارکردهای بارز این مجالس است. افزون بر این کارکردهای آشکار، می‌توان از مواردی چون تقویت هم‌بستگی اجتماعی، تثبیت نظام اخلاقی، حفظ الگوی جامعه، کارکرد فراغتی، و تسکین دردها و مصایب فردی و اجتماعی نام برد که به‌عنوان کارکرد پنهان مجالس عزاداری شیعیان و هیئت‌های مذهبی قلمداد می‌شوند. (باقی، ۱۳۷۹، ص ۷۶) همچنین در این مجالس، مخاطب‌گزینش نمی‌شود و اکثریت را دربر می‌گیرد. از سوی دیگر، محدودیت‌های جنسیتی در این مراسم رنگ می‌بازد.

برگزاری مراسم عاشورا، اگرچه قبل از صفویان در ایران وجود داشت، اما پادشاهان صفوی آن را به‌مثابه کارناوال عظیم مذهبی درآوردند و در طی دوره‌های مختلف، بر نمادهای اجتماعی آن افزودند. به‌نظر می‌رسد، در طول دوره صفویه مناسک شیعی از یک مراسم صرفاً مذهبی به مراسمی با ابعاد پیچیده روان‌شناختی، سیاسی و اقتصادی درآمد. ژان کالمار درباره مراسم تعزیه‌خوانی و عزاداری در دوره صفویه می‌نویسد: تجدید خاطره فاجعه کربلا به صورتی که در زمان صفویه جانی تازه گرفت، دنباله سنتی قدیمی از آداب مذهبی است؛ مانند بقاع شهیدان کربلا، سینه‌زنی و روضه‌خوانی در روز عاشورا و در دهه اول محرم، که به وسیله مسلمانانی که گرایش‌های عقیدتی گوناگون دارند، اجرا می‌شده است... و نیز موضوع گرفتن انتقام امام حسین (ع) از دیرباز بر بخش اعظم تجدید خاطره فاجعه کربلا حکم‌فرما بوده و شاه‌اسماعیل از آن برای تبلیغ و پیشبرد کارهای خود استفاده کرد. (محبوب، ۱۳۴۸، ص ۹۵)

به همین دلیل، دولت صفویه که مذهب تشیع را در ایران رسمی ساخت، حوادث عاشورا را محور تبلیغات خویش قرار داد و علی‌علیه و فرزندان را مظهر تمامی تلاش‌های خود معرفی کرد و شور و هیجان شیعیان را با برپایی مجالس ویژه اهل بیت (علیهم‌السلام) حفظ نمود؛ به گونه‌ای که شاه اسماعیل صفوی روز عاشورا مجلس عزایی منعقد می‌کند و یکی از وعاظ، کتاب *روضه الشهداء* کاشفی را بر منبر می‌خواند. (چلکووسکی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷)

در دهه‌های نخست حکومت صفویه، مراسم سوگواری عاشورا در دهه اول محرم برگزار می‌گردید؛ اما به مرور، از ابتدای محرم تا آخر صفر، ایام عزاء و ماتم شناخته شد. وان کالمار می‌نویسد: تجدید خاطره فاجعه کربلا به صورتی که در زمان صفویه جانی تازه گرفت، دنباله سنتی دراز از آداب مذهبی است. در سراسر دوران صفویان، مراسم محرم با شکوفایی ادامه یافت. در دهه‌های آخر سده دهم هجری، شاهد متداول شدن مراسم عزاداری ماه محرم، بیشتر در مراکز شهری ایران هستیم. (همان) پیترو دل‌واله که در عصر صفویه به ایران آمده است، یادآور می‌شود: ایرانیان تمام این مدت (محرم) را به‌طور مداوم عزاداری می‌کنند. تشریفات و مراسم عزاداری به این قرار است که همه غمگین و مغموم به‌نظر می‌رسند و لباس عزاداری به رنگ سیاه می‌پوشند و تمام این تظاهرات برای نشان دادن مراتب سوگواری و غم و اندوه آنان در عزای حسین (علیه‌السلام) است. هنگام ظهر، در وسط میدان در بین جماعتی که گرد آمده‌اند، ملایی که از سادات است و علامت ممیزه‌اش عمامه سبز است، برای مردم بر فراز منبر روضه می‌خواند و به شرح وقایعی که منجر به شهادت امام حسین (علیه‌السلام) گردید، می‌پردازد. (دل‌واله، ۱۳۴۸، ص ۱۲۶)

ژان شاردن، سیاح فرانسوی، در یکی از مجلدات سفرنامه مفصل خود یادآور می‌شود: در جلوی هر دسته، بیست علم، بیرق، هلالی پنجه‌های فلزی مزین به نقوش رمزی کنده‌کاری شده از محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و علی (علیه‌السلام) و... قرار گرفته بر دسته‌های نیزه‌مانند در حال حرکت بود. این وسایل نماد مقدسی بود که از جنگ‌های صدر اسلام حکایت

می‌کرد. (شاردن، ۱۳۴۵، ص ۳۴۲) آدم اولثاریوس که در زمان شاه‌صفی به ایران آمده و در مقام سفیر آلمان مأموریت سیاسی خود را در این سرزمین انجام داده است، گزارش مفصلی از عزاداری‌های محرم در عصر صفویه ارائه می‌دهد: در اردیبهل، نوجوانان در کوچه و خیابان دور هم جمع می‌شدند و دسته‌هایی را تشکیل می‌دادند و با بیرق‌های بلند، در حالی که فریاد می‌کشیدند «یا حسین»، به طرف مساجد و تکایا می‌رفتند و در شب‌های سه روز آخر ایام محرم، در این مکان‌ها زیر چادرهای بزرگی اجتماع می‌کردند. در آخرین روز سوگواری، دستجات در معابر از صبح تا ظهر حرکت می‌کنند و شب آن روز در مراسم ویژه‌ای حضور می‌یابند. (اولثاریوس، ۱۳۷۷، ص ۴۸۷)

در دوره حکومت قاجار نیز مناسک شیعی کارکرد مناسبی برای دفاع از حقوق مردم و نقد قدرت مستقر و حتی نفی آن داشته‌اند و با تمسک به حماسه کربلا از آن ابزاری برای نفی ظلم ایجاد کرده‌اند. به‌علت گستردگی و شیوع مناسک شیعی در دوره قاجاریه و حمایت حکومت از آن، این مراسم جایگاه خاصی در جامعه ایرانی پیدا کرد؛ به گونه‌ای که مستشرقان از گستردگی آن سخن گفته‌اند. دکتر ویلز که در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار در شیراز به‌سر می‌برده، خاطرنشان می‌کند: در سراسر محرم، اغلب شیعیان به احترام امام حسین علیه السلام در تمامی برنامه‌های عزاداری و سینه‌زنی شرکت می‌کردند و لباس اکثریت آنان سیاه بود. پیش از شروع تعزیه، فردی روحانی بالای منبری که در کنار صحنه، رو به جمعیت قرار داده شده بود، رفت و شروع کرد به موعظه و شرح مصیبت حسینی و دلیل مقاومت امام مسلمین و قیام او برضد ستمگر زمان. صدایش کاملاً رسا و جملاتش مؤثر، قاطع و گرم و اثرگذار بود. به محض ذکر نام حسین، ناگهان فریاد حاضران بلند شد و سینه‌زنان، ماتم‌سرایی می‌کردند. صدای «حسین‌جان حسین‌جان» صادقانه و توأم با ناله و اشک آنان، ولوله شگفتی ایجاد کرد، همه صحنه‌ها مهیج و منعکس‌کننده ظلمی بی‌نظیر از سوی ظالم، و مقاومتی تحسین‌برانگیز از طرف امام مظلوم بود. (ویلز، ۱۳۸۶، ص ۳۲۶)

سرهنک گاسپاردرویل، که در زمان فتحعلی‌شاه قاجار مدت سه سال در ایران اقامت داشت، در گزارشی از سوگواری‌های عاشورا می‌نویسد: در تمام مدت ده روز اول محرم، جز صدای شیون و فریاد که با اسم امام حسین (ع) در آمیخته است، صدای دیگری به گوش نمی‌رسید. (درویل، ۱۳۶۴، ص ۷۸)

فیودور کورف، که هنگام حکومت محمدشاه در ایران به‌سر می‌برد، یادآور می‌شود: برگزاری مراسم محرم در تهران، فوق‌العاده مجلل است. در روزهای نخست محرم، در نقاط گوناگون شهر چادرهای سیاه بلندی برپا می‌دارند. در این چادرها ملایی بر منبر می‌رود و با صدایی بلند تاریخچه روزهای مصیبت‌بار عاشورای سال ۶۱ هجری را بیان می‌کند. مردم هم‌صدا با سخنانش به‌شدت گریه می‌کنند و قیافه‌هایی حزن‌آور به خود می‌گیرند. (دورکوف، ۱۳۷۲، ص ۱۳۸)

البته باید توجه داشت که بحث ظلم به امام و نیز مقاومت ایشان در برابر ظالم، موجب تهییج احساسات مردم می‌شد؛ به گونه‌ای که تظاهرات عزاداری در فعالیت‌های سیاسی و قیام‌های مردم بر ضد استبداد، کارایی چشمگیری داشته است. در ماجرای قیام تنباکو، وقتی تصمیم می‌گیرند میرزای آشتیانی را تبعید کنند، دسته‌ای از مردم در منزل این فقیه مبارز اجتماع کردند. بامداد روز دوشنبه ۱۴ دی ۱۲۷۰ ش بود. در بیت ایشان مراسم روضه‌خوانی و سوگواری برپا بود. جمعیت بیشتری به سوی خانه میرزای آشتیانی در حال حرکت بودند؛ در حالی که عده‌ای از آنان پارچه سفیدی را از وسط پاره کرده و به‌عنوان کفن به‌گردن انداخته و نگرانی خود را از تصمیم ناصرالدین شاه مبنی بر تبعید مجتهدی مسلم اعلام می‌کردند. فریاد اعتراض‌آمیز مردم که با ذکر «یا حسین» معطر می‌شد، به همراه ناله و شیون تظاهرکنندگان، کامران میرزا نایب‌السلطنه را در موجی از هراس و نگرانی فرو برد. چهره‌اش به زردی گرایید و با صدای گرفته و لرزان، خطاب به معترضان گفت: هیچ یک از علما را اجازه نمی‌دهیم بیرون بروند؛ خاطرتان جمع باشد... جمعیت به راهپیمایی خود ادامه داد و هر لحظه بر تعداد آنها افزوده می‌شد و بدون استثنا همگی

از زن و مرد فریاد می‌زدند «یا علی»، «یا حسین»، «واشریعتا، وا اسلاما». خروش و خشم مردم که ذکر «یا حسین» به آن قداست می‌بخشید، کاخ سلطنتی را به تزلزل درآورد... اگرچه در این ماجرا، دستور شلیک گلوله به سوی مردم داده شده و گروهی را به خاک و خون کشیدند، ولی مقاومت مردم با تأثیرپذیری از فرهنگ عاشورا به رهبری علما به پیروزی رسید و امتیاز تنباکو لغو شد. (تیموری، ۱۳۶۶، ص ۱۸۷)

یکی دیگر از مسائلی که با مطالعه تاریخ مشروطه می‌توان به حقیقت آن پی برد، این است که رهبران انقلاب و توده مردم، نهضت امام حسین علیه السلام را الگوی عملی خود در مبارزه برضد استبداد و استعمار قرار داده بودند و مشکلات خود را در انقلاب با مصائب ائمه طاهرين علیهم السلام مقایسه می‌کردند و نسبت به آنها ناچیز می‌شمردند و در برابر ناملایمات صبر پیشه می‌کردند و برای شهادت آماده بودند. آیت‌الله طباطبایی که در چهاردهم جمادی الاولی ۱۳۲۴ق بر بالای منبر از ظلم و ستم حکام و لزوم تأسیس عدالت‌خانه سخن می‌گفت، حرکت امام حسین علیه السلام را الگوی خود در مبارزه معرفی کرد. وی در این باره می‌فرماید:

تا زنده‌ام، دست‌بردار نیستم و وقتی که من نباشم، سایرین هستند. من که باید بمیرم؛ حال کشته شوم بهتر است. جدم را کشتند، اسم مبارکش شرق و غرب عالم را گرفته. یک روز و یک شب تشنه ماند، دین اسلام را آبیاری و زنده داشت. من هم اگر کشته شوم، اسم تا دامنه قیامت باقی خواهد ماند. خون من عدالت را استوار خواهد نمود و ظلم ظالمین را دافع و مانع خواهد گردید. گفتم بعضی نمی‌فهمند که من چه می‌گویم و بعضی که می‌دانند، قوه حرکت را ندارند. (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۷ع ص ۳۷۹)

او همه نابسامانی‌ها را از حکومت استبدادی می‌دانست و می‌گفت:

استبداد، ضد عدل و انصاف است. همین استبداد بود که جدهام زهرا علیها السلام را سیلی زدند. برای مطالبه حقوقش بود که استبداد بازویش را به تازیانه سیاه کرد. استبداد

طفلش را سقط نمود. آه؛ همین استبداد بود که حضرت سیدالشهدا^{علیه السلام} را شهید کرد؛ چه آن حضرت فرمود: ای مردم بنشینید مجلس کنید؛ با هم شور و مشاورت نمایید؛ ببینید صلاح است که مرا به قتل آورید؟
وی پس از ذکر مصیبت فرمود:

امروز پادشاه حقیقی و بزرگ ما امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) می‌باشد و ما نوکران حضرت می‌باشیم و از احدی ترس و واهمه نداریم در راه عدالت کشته شویم؛ و از آن حضرت کمک می‌خواهیم و مدد می‌طلبیم و در سر این مقصود باقی هستیم؛ اگرچه یک سال یا ده سال طول بکشد. ما عدل و عدالت‌خانه می‌خواهیم؛ ما اجرای قانون اسلام را می‌خواهیم؛ ما مجلسی می‌خواهیم که در آن مجلس، دارا و گدا در حدود قانونی مساوی باشند. (همان، ص ۳۸۱)

پس از سخنرانی آیت‌الله طباطبایی که با استعانت از مناسک و شعایر شیعی و تمسک به آنها، از جنایات حکام پرده برداشت، عین‌الدوله صدر اعظم تلاش کرد بین علما و مردم تفرقه بیندازد. از این‌رو، علما به‌ویژه حضرات آیات بهبهانی و طباطبایی بر وحدت خود تأکید کردند و برای رسیدن به خواسته‌های خود، یعنی تأسیس عدالت‌خانه، در مسجد جامع اجتماع کردند. مسجد از طرف دولت محاصره گشت و هر گونه رفت‌وآمد کنترل می‌شد. در ۲۱ جمادی‌الاولی، آیت‌الله بهبهانی خطابه‌ای خواند و خواص خود را مختار کرد در رفتن و ماندن و فرمود:

صدر اعظم با من غرض دارد، نه با شما. اگر صدمه‌ای وارد آید بر شما، برای خاطر من است. پس بهتر این است که هر کس می‌خواهد برود. اگر کسی بیرون برود، مانع نمی‌باشند. ما از اولاد خود توقع یاری و معاونت نداریم. ما کشتن و اسیری و تبعید و نفی بلد، بلکه حبس در بلاد دیگر را بر خود می‌بینیم.

خواص اصحاب گفتند: ماها که اینجا می‌باشیم، هر جا برویم ما را می‌گیرند و می‌کشند. پس مردن با شما آقایان برای ما بهتر و خوش‌تر است. وانگهی سعادت ابدی را با افتخار و شرف داریم. (همان، ص ۴۱۵)

سخنان آیت‌الله بهبهانی و جوابی که یارانش به وی دادند، دقیقاً یادآور سخنان امام حسین (ع) در شب عاشورا به اصحابش می‌باشد که فرمودند: «آنها با من کار دارند و شما از تاریکی شب استفاده کنید و پراکنده شوید. برادران و پسران و برادرزادگان و پسران عبدالله بن جعفر یک‌زبان گفتند: ما چنین کاری نکنیم، که بعد از تو زنده باشیم! خدا چنین روزی نیاورد». (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۱)

همچنین کشته شدن سیدعبدالحمید، یکی از طلاب، به هنگام دستگیری حاج‌شیخ محمد واعظ، یکی از وعاظ معروف تهران که به افشاگری جنایات عین‌الدوله و اعمال دولت می‌پرداخت، نقطه عطفی در انقلاب مشروطه شد. کشته شدن او هیجان وصف‌ناپذیری میان توده مردم ایجاد کرد و شعرا و خطبا درباره وی به مرثیه‌سرایی پرداختند و قتل او را با شهادت امام حسین (ع) مقایسه کردند.

حضور مستمر در مجالس عزاداری و شنیدن جنایات بنی‌امیه، چنان هیجانی در توده مردم ایجاد کرده بود که قاجاریه را با بنی‌امیه مقایسه می‌کردند و برای مقابله با آنان از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند در حالی که علما و مردم از ۲۱ تا ۲۲ جمادی الاولی ۱۳۲۴ق در مسجد جامع محاصره بودند و از رسیدن آذوقه به آنها جلوگیری می‌کردند. بنا بر نقل ناظم‌الاسلام:

در نظر مردم محقق بود که قاجار از اولاد بنی‌امیه می‌باشند و این عقیده به حدی در مردم رسوخ دارد که می‌گویند: خنجری که با آن سر حضرت سیدالشهدا (ع) را بریده‌اند، به ارث رسیده است به خانواده علاءالدوله؛ و الیوم در خانه علاءالدوله است. این شایعه؛ سرباز و قراول‌ها را مانع بود که جداً مانع آب و آذوقه شوند و به این جهت در شب‌ها به تکلیف خود عمل نمی‌کردند و در منع آذوقه، مسامحه می‌نمودند. (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۷، ص ۵۲۰)

همچنین می‌توان به اعتراض در برابر امتیاز رویت‌ر اشاره کرد که مجالس عزاداری به محلی برای تجمع معترضان تبدیل شده بود و در نهایت حکومت را به عقب‌نشینی واداشت. (الگار، ۱۳۶۹، ص ۱۷۲) همان گونه که در منابع تاریخی دیده می‌شود، علمای

مشروطه‌خواه در دوره قاجار، از مناسک و شعایر حسینی در جهت تهییج مردم به مبارزه با ظلم حکومت استفاده می‌کردند؛ و از سویی عزاداری‌های محرم نیز در روند انقلاب مشروطه، پیروزی مردم بر استبداد و تداوم این نهضت، نقش اساسی و محوری داشته است.

منبر، فرهنگ شفاهی و نقد قدرت

با بررسی ویژگی‌های منبر در تاریخ اسلام، می‌توان آن را رسانه‌ای عمومی خواند. منبر در جامعه اسلامی همواره به‌مثابه یک نظام تشکیلات یافته ارتباطی عمل کرده است. وعظ و خطابه، از ابتدا با مسجد همراه بود. سخنرانی درباره مسائل روز جامعه، و البته صحبت درباره مسائل مذهبی و دینی، رکن جدانشدنی منبر در تمام دوران تاریخ اسلام بوده است. استقلال نظام اقتصادی مساجد از حکومت‌ها سبب می‌شد، وعاظ با تکیه بر جهت‌گیری‌های سیاسی مراجع تقلید و روحانیون بانفوذ، رسانه منبر را مستقل از آفات قدرتمندان نگاه دارند. در همین راستا، شاهان صفوی از منبر به‌عنوان وسیله‌ای برای مشروعیت‌بخشی به حکومت استفاده کردند. خواندن خطبه به نام خلیفه وقت که از مراسم مرسوم مسلمانان در طول حکومت‌های امویان و عباسیان بود، توسط پادشاهان صفوی مورد توجه قرار گرفت. با این حال، گذشته از خطبه‌خوانی، محتوای پیچیده‌ای که به‌مرور زمان در زمره منبرخوانی قرار می‌گرفت، از مشروعیت سیاسی فراتر رفت. اشاعه اصول فقه، خطبه‌خوانی به نام حکومت وقت، داستان‌های مذهبی، و سرانجام بازخوانی حماسه عاشورا، از جمله کارکردهای منبر در دوره صفویه و قاجاریه به‌شمار می‌رفت.

فرهنگ شفاهی ایرانیان، کارکرد منبر در گسترش و تثبیت اصول مذهبی را ضروری می‌ساخت؛ اما مشخص بود که ایرانیان از این معبر برای آگاهی از وقایع سیاسی و اجتماعی نیز سود می‌جویند. به‌تدریج، مقتل‌خوانی که واقعه عاشورا را بازتاب می‌دهد، به شکل‌گیری رفتار اجتماعی انجامید که ایجاد تقابل‌های دوسویه، از

جمله مهم‌ترین مختصات آن به‌شمار می‌آمد. همان‌گونه که در عاشورا، نماد کفر در برابر نماد ایمان قرار می‌گرفت، مخاطبان و گویندگان نیز در یک رابطهٔ جانشینی و هم‌نشینی، قدرت مستقر را در تقابل با گروه‌های مخالف با حکومت قرار می‌دادند. در متون عاشورایی که همچنان در ایران بر سر منابر خوانده می‌شود، امام حسین (ع) نماد ایمان در روز عاشورا معرفی می‌گردد. بیان ویژگی‌های حاکم خوب و بد، مقابله با حکومت، و مقاومت در این راه تا پای جان، پیام‌هایی بودند که در عاشورا نهفته بود و علما، وعاظ، سخنرانان و روحانیت به‌خوبی می‌توانستند از آن برضد قدرت حاکمه استفاده کنند و به نقد قدرت بپردازند.

روضه‌خوانی ریشه در دورهٔ صفویه دارد؛ اما در انقلاب مشروطه و حوادث قبل و وقایع بعد از آن، خطابه و منبر کارکردی سیاسی یافتند. در آن زمان که اغلب مردم سواد خواندن و نوشتن نداشتند، مهم‌ترین وسیله‌ای که می‌توانست معلومات آنان را افزایش دهد، سخنرانی و وعظ روحانیون بود. در آن دوران، همان‌گونه که انقلاب مشروطه بر محتوا و شیوهٔ خطابه‌ها تأثیر گذاشت، خطابه‌ها نیز بر حوادث و شکل‌گیری وقایع آن زمان اثربخش بودند. در واقع، باید یکی از علل مهم انقلاب مشروطه را سخنرانی خطیبان طرفدار مشروطه و تأثیرگذاری آن بر تودهٔ مردم دانست. همهٔ کسانی که دربارهٔ انقلاب مشروطه سخنی گفته یا مطالبی نوشته‌اند، مراسم عزاداری و مجالس روضه‌خوانی را از بهترین وسایل جهت تحقق آگاهی مردم به‌شمار می‌آورند؛ زیرا در چنین مواقعی، نظرها متوجه واعظان و خطیبانی می‌شود که در این‌گونه مجالس می‌توانستند حقایق را برای تودهٔ مردم بیان کنند و آنها را به حقوقشان آگاه سازند.

یکی از وعاظ مشهور ایام انقلاب مشروطه، سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی بود. وی در آگاهی تودهٔ مردم تأثیر بسزایی داشت؛ زیرا «پیش از ظهور سید و شروع خطابت او، مردم کوچه و بازار از سیاست و حکومت و حقوق اجتماعی خود هیچ آگاهی نداشتند. این خطیب باحمیت بیدار دل، عامه را از خواب غفلت بیدار و هشیار کرد و به تحصیل حقوق خویش برانگیخت». (یغمایی، ۱۳۵۷، ص ۲۱)

او برخلاف روحانیون سنتی که در مجالس عزاداری به ذکر مصیبت و گریه شنوندگان بسنده می‌کردند، تلاش می‌کرد که فلسفه قیام امام حسین (ع) و مبارزات سایر ائمه (ع) را برای مردم تبیین کند. «و اگر درمی‌یافت که مستمعان به‌جای اینکه از فداکاری‌های راستین ائمه اطهار (ع) سرمشق بگیرند، بیهوده می‌گیرند و بر سر و سینه می‌زنند، از خشم برمی‌افروخت و به ایشان سرزنش می‌کرد». (همان، ص ۱۶)

مسجد شاه (امام) تهران، از مهم‌ترین مراکزی بود که سیدجمال در آنها منبر می‌رفت و از حقایق اسلام و قرآن و زندگی پیامبر (ص) و ائمه طاهرين (ع) سخن می‌گفت و بنا بر قول ملک‌زاده، طولی نکشید که «فصاحت بیان و افکار بلندش تهران را تکان داد و هزارها نفر مردان روشنفکر در پای منبرش اجتماع می‌نمودند و صدای شهرتش در تمام ایران بلند شد و گفته‌هایش نقل مجالس و محافل گردید و خطابه‌هایش صدای زنگ حاضرباش آزادی را به ملت ایران رسانید». (ملک‌زاده، ۱۳۷۱، ص ۱۶۶) سیدجمال‌الدین در اصفهان، شیراز، تبریز و تهران منبر می‌رفت و بنا به نوشته ناظم‌الاسلام کرمانی، «جمعیت بسیاری در حوزه و منبر او جمع می‌شدند. جناب واعظ هم هیچ ملاحظه از امام مسجد نمی‌نمود... در این اواخر، تجری واعظ به حدی رسید که از شاه و رجال دولت و وزرای مملکت و حکام جور هم ذکر می‌فرمود». (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۰)

ماه محرم که به‌طور طبیعی زمینه‌های تبلیغ و پند و موعظه آماده‌تر می‌شد، اوج سخنرانی‌های خطبای مشروطه بود. ذکر همه آنچه درباره نقش سیدجمال‌الدین واعظ در بیداری توده مردم در منابع آمده است، در اینجا مقدور نیست و همین چند نمونه، به‌خوبی بیانگر تلاش وی در راه تحقق مشروطه است.

ملک‌المکملین نیز یکی دیگر از خطبای توانا و روشنفکری بود که در اصفهان، تبریز، تهران، شیراز و مشهد منبر می‌رفت و تحول بزرگی در میان مردم ایجاد کرد. او که به واسطه مخالفت با استقراض از روس، مجبور به ترک تهران شد، مدتی در

گیلان به سر برد و به آگاهی مردم پرداخت. سید حبیب‌الله اشرف‌الواعظین که همراه وی بود، درباره تأثیر سخنرانی او در بیداری مردم می‌نویسد: «هزارها نفوس در مجالس وعظ و خطابه حضور می‌یافتند و از آن چشمه فضل و دانش سیراب می‌شدند. زمانی نگذشت که گویی یک نهضت ملی در این شهر پدیدار گشته و شوق و شعفی بیرون از حد در مردم آشکار شد. مردم حرف‌هایی که تا آن زمان به گوششان نرسیده بود، شنیده و زمزمه عدالت و حب وطن و شرافت ملی در افکارشان راه یافت». (ملک‌زاده، ۱۳۷۱، ص ۱۲۴)

ملک‌زاده می‌نویسد: ملک‌المکملین «علی‌رغم مخالفت روحانیت مرتجع و وابسته، مورد حمایت آقای طباطبایی بود. بنابراین، او را در ماه رمضان برای وعظ در مسجدی که خود در آن نماز می‌گذاشت دعوت کرده و سخنرانی‌های وی چنان پرمحتوا و جذاب بود که به‌زودی مورد توجه و استقبال خاص و عام قرار گرفت». (همان، ص ۱۵۹)

همچنین در بیشتر شهرها، به‌ویژه اصفهان، مشهد و تبریز، هرروزه به مناسبت‌های مختلف مجلسی برپا می‌شد و خطبا با شیوه خاصی مردم را از مسائل اجتماعی و سیاسی آگاه می‌کردند.

آذربایجان نیز که از مراکز مهم انقلاب به‌شمار می‌آمد، از خطبای توانایی همچون میرزا حسین واعظ، شیخ‌سلیم و میرزا جواد ناطق برخوردار بود. آنان در ایام انقلاب در محافل و مجالس، از فجایع حکومت استبداد و منافع حکومت مشروطه سخن می‌گفتند و مردم را برای به‌دست آوردن مشروطه تهییج می‌کردند. نصرت‌الله فتحی درباره تأثیر کلام میرزا حسین واعظ می‌نویسد: «او از اجله ناطقین مشروطه بود و صاحب حنجره طلایی که خدا حنجره او را برای نجات مشروطه خلق کرده بود؛ زیرا تأثیر سخنش و تن صدایش چنان نافذ و اثربخش بود که جوانان از پای منبرش برخاسته و برای فدایی‌گری و مجاهد شدن و اسلحه گرفتن، یکسره به مراکز مربوطه مراجعه می‌کردند». (فتحی، ۱۳۶۵، ص ۱۲)

در مواردی، علما برای مقابله با بیگانگان، از منبر استفاده می‌کردند. چنان‌که ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد:

علما برای مقابله با تجاوزات و زورگویی‌های بیگانگان، از منبر برای تهییج مردم استفاده می‌کردند. مردم نیز که در برگزاری مجالس و اجتماعات مذهبی تبحر خاصی داشتند، در اندک زمانی دعوت علما را اجابت می‌کردند. از وقایعی که بیانگر تأثیر سخن علما و وعاظ در برانگیختن احساسات مردم است، ویرانی ساختمان محل بانک استقراضی روس است که بدون اجازه علما در قبرستان کهنه‌ای نزدیک مدرسه خازن‌الملک بنا شده بود. (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۷۲، ص ۲۶۵)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جامعه ایرانی از دو ویژگی برجسته و بارز برخوردار است: از سویی جوهره قدرت در ایران، سرشتی خودکامه دارد و نمی‌توان قانون، عرف، سنت یا قراردادی را به‌منزله عمل تحدیدکننده قدرت در این کشور مشخص کرد؛ از سوی دیگر، ساخت مذهبی شیعی در ایران باعث شده است که معبری برای نقد و نفی قدرت مستقر، از طریق مذهب در ایران گشوده شود.

در ابتدا، پادشاهان صفوی برای تثبیت قدرت خود و مخالفت با امپراطوری عثمانی از یک سو، و حفظ انسجام و همبستگی اجتماعی مردم ایران از سوی دیگر، به سیاست گسترش مناسک و شعایر دینی در ایران پرداختند و پادشاهان قاجاری نیز چنین سیاستی را تداوم بخشیدند؛ به گونه‌ای که حکومت در ایران، یکی از مهم‌ترین پایه‌های گسترش شعایر شیعی بوده است.

با این حال، ماهیت و محتوای مناسک و شعایر شیعی که از وقایع صدر اسلام و عاشورای سال ۶۱ هجری الهام می‌گیرد، به‌تدریج اندیشه مخالفت با حکومت مستقر

را در جامعه ایرانی گسترش داد. یکی از مهم‌ترین ابزارهای چنین اندیشه‌هایی در ایران، منبر بوده است.

نظریه غصبی بودن حکومت، نیابت فقها و علما در عصر غیبت، و همراهی مردم، قدرتی را به علما بخشید که در پرتو آن به نقد و گاه به نفی حکومت می‌پرداختند. در حقیقت، رابطه دوسویه علما و حکومت، رابطه‌ای سنتی بود که به‌مرور قدرت علما در آن رو به افزایش نهاد و مشروعیت‌بخشی به حکومت، آرام‌آرام مشروط گشت. اگرچه اقتدار صفویان در ابتدا بر قدرت علما ارجحیت داشت، با این حال کفه ترازو در دوره قاجار به نفع علما سنگینی می‌کرد. قدرت‌نمایی علما در این دوره را می‌توان در وقایع مربوط به مشروطه به‌خوبی مشاهده کرد. گسترش کارکرد سیاسی مناسک و شعائر، به‌تدریج دستگاه دینی را به نقد، و سپس نفی حکومت کشاند.

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی ولی‌لایی، تهران، نی، ۱۳۷۷.
۲. افروغ، عماد، «دین و قشربندی اجتماعی»، مجله راهبرد، سال اول، ش ۳، ۱۳۷۳.
۳. الگار، حامد، دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سرّی، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۹.
۴. اولثاریوس، آدام، سفرنامه آدام اولثاریوس، ترجمه احمد بهپور، تهران، دبیر، ۱۳۸۵.
۵. باقی، عمادالدین، جامعه‌شناسی قیام امام حسین علیه السلام و مردم کوفه، تهران، نی، ۱۳۷۹.
۶. بروگش، هینریش، سفری به دربار سلطان صاحب‌قران ۱۸۵۹-۱۸۶۱، ترجمه مهندس کردبچه، ۲جلد، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۷.
۷. بیتس، دانیل و فرد، پلاگ، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۵.
۸. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، چاپ چهارم، تهران، کیهان، ۱۳۸۰.
۹. پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.
۱۰. پیشوایی، مهدی و دیگران، تاریخ قیام و مقتل جامع سیدالشهداء علیه السلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.
۱۱. توسلی، غلام عباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت، ۱۳۷۶.
۱۲. تیموری، ابراهیم، تحریم تنباکو: اولین مقاومت منفی در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۱۳. چلکلووسکی، پیتر، تعزیه، هنر بومی پیشرو ایران، ترجمه داود حاتمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۴. حقیقت، صادق، «بررسی و نقد کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴۸، ۱۳۸۸.
۱۵. دالسانداری، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.
۱۶. دروویل، گاسپار، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران، شباوین، ۱۳۶۴.
۱۷. دلاواله، پیتر، سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۱۸. دلریش، بشری، زن در دوره قاجار، تهران، مؤسسه انتشارات سوره، ۱۳۷۵.
۱۹. دیولافوا، ژن، سفرنامه مادام دیولافوا، ترجمه همایون فرهوشی، تهران، قصه‌پرداز، ۱۳۷۷.

بازتاب نمادین نقد و نفی قدرت مستقر، در مناسک و شعائر شیعه با تأکید بر دو دوره صفویه و قاجاریه □ ۱۰۵

۲۰. دوگوبینو، کنت، سفرنامه کنت دوگوبینو، سه سال در ایران (۱۸۵۵-۱۸۵۸)، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، کتاب سرا، ۱۳۶۷.
۲۱. رفیع پور، فرامرز، توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۲. سانسون، سفرنامه سانسون، وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، تحقیق و مطالعه درباره آداب و اخلاق و حکومت در ایران، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶.
۲۳. سالور، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات عین السلطنه یا قهرمان میرزا سالور، ج ۲ و ۳، با ویراستاری و کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶.
۲۴. شاردن، ژان، دایرةالمعارف تمدن ایران، سیاحت نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، ۷ جلد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵.
۲۵. شریعتی، علی، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، چاپخش، ۱۳۸۶.
۲۶. شیل، مری لئونورا، خاطرات لیدی شیل «همسر وزیرمختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه»، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نو، ۱۳۶۲.
۲۷. عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی، تهران، نی، ۱۳۸۶.
۲۸. فتحی، نصرالله، سخنگویان سه گانه آذربایجان در انقلاب مشروطیت، تهران، چاپخانه خرمی، ۱۳۶۵.
۲۹. فرهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۳۰. فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سرس، تهران، توس، ۱۳۶۵.
۳۱. فوران، جان، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی، مطابق با ۷۸۹ شمسی تا انقلاب، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۳۲. فوروکاوا، نوبویوشی، سفرنامه فوروکاوا، ترجمه هاشم رجبزاده و کینیچیئه اورا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۳۳. فیگوئروآ، گارسیا دسیلوا، سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوئروآ، سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس اول، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو، ۱۳۶۳.
۳۴. فیرحی، داود، «اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی»، مجله علوم سیاسی، ش ۱۷، ۱۳۸۱.
۳۵. کاتوزیان، محمدعلی، تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی، ۱۳۸۰.

۳۶. کاشفی سبزواری، ملاحسین، **فتوت‌نامه سلطانی**، تصحیح و مقدمه محمدجعفر محجوب، تهران، چاپ محجوب، ۱۳۵۰.
۳۷. کدیور، جمیله، **تحول‌گفتمان سیاسی شیعه در ایران**، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۸. کدیور، محسن، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران، نی، ۱۳۷۶.
۳۹. کمپفر، انگلبرت، **سفرنامه کمپفر به ایران**، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰.
۴۰. کورف، فتودور فتودوروویچ، **سفرنامه بارون فیودور کورف**، ترجمه اسکندر ذبیح‌یان، تهران، فکر روز، ۱۳۷۲.
۴۱. ماربین، مسیوجوزف، **سیاسة الحسینیه یا رولیسون کبیر (تاریخ امام حسین علیّه السلام)**، ترجمه سیدجلال‌الدین حسینی، تهران، کانون انتشار، بی‌تا.
۴۲. مظاهری، محسن حسام، **رسانه شیعه: جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران**، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۹.
۴۳. ملک‌زاده، مهدی، **تاریخ مشروطیت ایران**، ج ۱، تهران، علمی، ۱۳۷۱.
۴۴. _____، **زندگانی ملک‌المکملین**، تهران، چاپخانه شرکت مطبوعات، ۱۳۲۵.
۴۵. ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد بن علی، **تاریخ بیداری ایرانیان**، به اهتمام سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
۴۶. نوایی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری‌فرد، **تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه**، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
۴۷. ویلز، چارلز جیمز، **ایران در یک قرن پیش: سفرنامه دکتر ویلز**، ترجمه غلامحسین قراگوزلو، تهران، اقبال، ۱۳۶۸.
۴۸. ویلم، ژان پل، **جامعه‌شناسی ادیان**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تبيان، ۱۳۷۷.
۴۹. همیلتون، ملکم، **جامعه‌شناسی دین**، محسن ثلاثی، تهران، تبيان، ۱۳۷۷.
۵۰. یغمائی، اقبال، **شهید راه آزادی: سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی**، با مقدمه سیدمحمدعلی جمال‌زاده، باستانی پاریزی، تهران، توس، ۱۳۵۷.

51. Babayan, Kathryn, "Spiritual and Temporal Dominio on Seventeenth Century Iran" in: **Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society**, Edited by Charles Melville, Londin and New York, IB Tauris & Co, 1996.

52. Calmard Jean, "Shiei Ritual and Power" in: **Safavid Persia: The History and Polities of an Islamic Society**, Edited by Charles Melville, London and New York, IB Tauris & Co, 1996.