

شرایط تأسیس نهاد مرجعیت تقلید شیعه

* محسن صبوریان

** حمید یارسانیا

چکیده

علمای دین، همواره نقش واسطه را در انتقال آموزه‌های دینی به مردم ایفا می‌کرده‌اند. با این حال، شکل‌گیری نهاد واسطه مرجعیت تقلید، به‌عنوان یک نهاد متمرکز و دارای ساختار و سلسله مراتب، کمتر از دویست سال قدمت دارد. شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید با شکل‌گیری نظریه اجتهاد و تقلید و تکوین و توسعه نظریه تقلید از اُعلم پیوند خورده است. این نظریه، با کمک برخی عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید در عالم تشیع منجر شد. از عواملی که به شکل‌گیری این نهاد کمک کرد، توسعه نظریه اجتهاد و تقلید از اُعلم، به‌دنبال شکست نظری و سیاسی اخباریان از اصولیان - در اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم هجری - است. علاوه بر آن، تثبیت پرداخت خمس به مجتهدان و مجتهدان اُعلم و تمرکز مرجعیت دینی در عتبات عالیات، شرایط لازم اقتصادی و اجتماعی را برای پدید آمدن یک نهاد متمرکز و تا اندازه‌ای دیوان‌سالار پدید آورد. تبدیل علمای بلاد به نهاد متمرکز مرجعیت تقلید، نتایج شگرفی در عرصه سیاسی و اجتماعی به‌دنبال داشت. در این مقاله، به روند تاریخی تحولات فکری و اجتماعی فراهم‌کننده شرایط شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید پرداخته شد.

کلیدواژه‌ها

اجتهاد، تقلید، مرجع تقلید، نهاد مرجعیت، تقلید از اُعلم.

مقدمه

تاریخ شیعه در سه قرن نخست پیش از غیبت کبری، تجربه رجوع مستقیم و غیرمستقیم مردم به یک فرد در رأس هرم امور دینی را در خود ضبط کرده است. اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام به ویژه از عصر امام صادق علیه‌السلام به بعد، در تمامی بلاد اسلامی موکلینی گمارده بودند که مرجع رفع اختلافات مردم، پرداخت وجوهات و پرسش‌های دینی آن‌ها بودند. از آنجایی که اجازه این موکلین مستقیماً به تویح معصوم علیه‌السلام صورت می‌گرفت، جایگاه این وکلا، صبغه‌ای از مشروعیت دینی معصوم داشت. با اینکه در موارد متعدد در دوره ائمه علیهم‌السلام، مردم هر منطقه از سوی معصومین به عالمان شیعه همان منطقه ارجاع می‌شدند، مرکزیت دینی علما پس از غیبت ضرورت مضاعف پیدا کرد.

تا پیش از شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید، تأثیر علما در تحولات اجتماعی، پراکنده بود. قدرت‌گیری علمای امامیه، در زمان صفویه آغاز شد و تا پایان این سلسله ادامه داشت. در این دوران، حکومت پشتیبان اصلی علما بود. در زمان صفویه، ایران به تدریج شیعی شده بود و بالطبع در بدو امر، نمی‌توانست رابطه محکم و یک‌پارچه‌ای میان عموم مردم و علمای شیعی عرب جبل عاملی برقرار شود. مقایسه‌ای میان سال‌های آغازین و سال‌های پایانی صفویه نشان می‌دهد که در طول دو سده حکومت صفویان، نفوذ روحانیت در فرهنگ عمومی جامعه تثبیت شده بود؛ به طوری که نه حکومت افغانان سنی و نه سنی‌گرایی نادر نتوانست خللی در این فرهنگ ایجاد کند.

پس از فروپاشی صفویه و متعاقب آن در دوران سنی‌گرایی نادر شاه، با قطع منابع درآمدی و غصب موقوفات، ضربه‌ای اقتصادی به روحانیت وارد شد و یکی از منابع اصلی عمده اقتصاد روحانیت از بین رفت (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵). در این دوره حوزه‌های علمیه ایران - به ویژه حوزه اصفهان - اهمیت پیشین خود را به نسبت حوزه‌های کربلا و نجف از دست دادند. در واپسین سال‌های حکومت نادر، هجرت محمدباقر بهبهانی به عراق موجب قدرت‌گیری مجدد اصولیان در عتبات عالیات شد و عملاً سنگ‌بنای شکل‌گیری نهاد مرجعیت نهاده شد. نسل اول و دوم شاگردان او مقدمات نظری مرجعیت را تکمیل کردند. اهتمام فتحعلی شاه به امر علما و مشارکت آن‌ها در اعلام جهاد علیه روسیه بستری برای عملی‌شدن نظریه نیابت عام شد. سرانجام با درگذشت نسل دوم شاگردان بهبهانی و معرفی

شیخ انصاری از سوی شیخ حسن - صاحب جواهر - مسیر تکوین نهاد مرجعیت تکمیل شد و به مدت ۱۵ سال شیخ انصاری، زعامت عام شیعیان را به عهده گرفت. نهاد مرجعیت، دو مرحله تکوین و تکثیر دارد. مرحله اول، شکل گیری نهاد «متمركز» مرجعیت است که عمری کمتر از دو سده دارد (Kazemi Mousavi, 1984: 35; Amanat, 1988: 99). در این مرحله، نهاد مرجعیت با مرکزیت یک فرد روحانی، به عنوان عالی ترین مقام دینی شیعه امامی در عصر غیبت، شکل می گیرد. اوج این تمرکز در زمان شیخ اعظم، مرتضی انصاری پدید آمد. از آن پس، در مرحله دوم، روند تکثریابی مرجعیت، به طور موازی با روند پیشین آغاز می شود. این روند، هرچند لزوماً محل روند اولیه نیست، اما در عمل و با توزیع جغرافیایی و اقتصادی مرجعیت، نیاز به مرجع تقلید را در نبود شخصیتی با مرجعیت «تام» مرتفع می کند. بدین سان و پس از میرزای بزرگ شیرازی به جز دو مورد آقا سید ابوالحسن اصفهانی (آن هم پس از وفات شیخ عبدالکریم حائری و همچنین میرزای نائینی) و حاج آقا حسین بروجردی، نه با یک مرجع کل، که با مراجع متکثر مواجهم^۱ (حائری، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۴). در این مقاله تأکید بر روند آغازین، یعنی شکل گیری نهاد متمركز مرجعیت است.

در ادامه این مقاله، ابتدا به تاریخ توسعه اجتهاد، از عصر پیامبر تا زمان حاضر خواهیم پرداخت. نظریه اجتهاد و تقلید، مهم ترین ماده نظری برای امکان یابی پدید آمدن نهاد مرجعیت است. پس از آن، به روند شکل گیری نظریه تقلید از اعلم خواهیم پرداخت. تطورات نظریه تقلید تا زمان حاضر، ما را به شناخت زیربنای نظری نهاد مرجعیت کمک می کند. تأکید ما در این مقاله، عمدتاً ناظر به شرایط و پیش نیازهای معرفتی شکل گیری مرجعیت است. در بخش بعدی، به شرایط اجتماعی و تاریخی شکل گیری این نهاد خواهیم پرداخت. در این بخش، از منظر اجتماعی و اقتصادی، به تحول فتاوی خمس و وجوب پرداخت سهم امام به مجتهد جامع الشرایط خواهیم پرداخت. این تحول فتوا از نظر شرایط اجتماعی و اقتصادی گشایشی را برای پدید آمدن یک نهاد با درآمد منظم اقتصادی فراهم

۱. مرجعیت مرحوم بروجردی در ایران و برخی نقاط دیگر همچون افغانستان، پاکستان، کویت و بحرین سراسری بود، اما به گفته جناتی (۱۳۷۴: ۳۳۸) مردم عراق و لبنان در آن زمان بیشتر مقلد سید محسن حکیم (م ۱۳۹۰) بودند تا بروجردی.

کرد. علاوه بر این، برخی شرایط تاریخی و ساختاری نظیر در گذشت برخی مجتهدان و زعمای شیعی در عراق راه را برای مرجعیت تامه صاحب جواهر و پس از او شیخ انصاری فراهم کرد.

از عصر تشریح تا نیابت فقها: شرایط نظری تأسیس نهاد مرجعیت تقلید

برخی از منابع، پیشینه روحانیت و علما را از عصر برآمدن اسلام روایت کرده‌اند. غالب کتاب‌هایی که در زمینه تاریخ فقها، نوشته شده‌اند، این رویکرد را دنبال می‌کنند و اولین فقها را در زمان پیامبر یا اهل بیت علیهم‌السلام طبقه‌بندی می‌کنند (گرجی، ۱۳۹۲: ۱۵؛ جناتی، ۱۳۷۴: ۲۵). در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مهم‌ترین وظیفه علما، آموزش قرآن بود و از این‌رو، علمای نخستین، قُرّاء خوانده می‌شدند (شهابی، ۱۳۷۵: ۵۷۵). نمایندگان و شاگردان برجسته ائمه نیز از جنبه علمی، «محدث»، «صحابی» و «راوی حدیث» و از جنبه مالی و مدیریتی «سفیر» یا «وکیل» (حسین، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۴۰) خوانده می‌شدند. جاسم حسین، سازمان سری و منظمی از وکلای امامان معصوم علیهم‌السلام را بررسی می‌کند که از دوران امام ششم به بعد، نقش رابط میان مردم و ائمه را ایفا می‌کردند و هدف اصلی آن‌ها، جمع‌آوری وجوهات شرعی نظیر خمس و زکات برای ائمه بود (همان: ۱۳۴) با این وجود، لفظ علما از ابتدا به کار می‌رفت و در حدیثی مشهور از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین آمده که: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی، ۱۳۷۲: ۹۶). احادیث فراوانی در فضیلت علم و علما در کتب حدیثی و اخلاقی شیعه و سنی نقل شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۲ ج ۱: ۷۰-۱۱۶؛ کلینی، ۱۳۷۲: ۸۰-۱۱۶).

برخی منابع، عصر حیات اهل بیت علیهم‌السلام را که پس از عصر تشریح است - عصر «تفریح» (جناتی، ۱۳۷۴: ۴۵؛ شهابی، ۱۳۷۵: ۳۸۲-۳۸۳) و برخی دیگر تفسیر و تبیین و تدوین خوانده‌اند (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۳؛ گرجی، ۱۳۹۲: ۱۱۷). تفریح یکی از روش‌های اجتهاد است که لفظ آن مأخوذ از روایات اهل بیت علیهم‌السلام است (جناتی، ۱۳۷۲: ۹۰) تفریح از ماده فرع، در مقابل اصل، به دو معنا به کار رفته است. نخست، اصل به معنای حکم منصوص است و در مقابل احکام غیر منصوص، یا فرع، با آن مقایسه می‌شوند. در معنای دوم، اصل یک قاعده کلی است که بر مصادیق و فروع شرعی زیادی قابل تطبیق است. بزرگان اصولی شیعه، این روایات را موافق با اجتهاد دانسته‌اند و بالاتر از آن، وجوب اجتهاد را از آن برداشت کرده‌اند (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۷).

در طول سه قرن اول هجری، جریان اصلی علما در عالم تشیع، جریان اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام بوده است؛ هرچند این به معنی تعطیلی فقه شیعه در این دوران نیست (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۳۰). در این دوره، دسترسی مستقیم و غیرمستقیم به معصوم وجود داشته و اصحاب، مسائل خود را با ارجاع به اصول اربع مأه، یا مکاتبه با ائمه مرتفع می کردند. نجاشی از قول امام باقر علیه السلام خطاب به ابان بن تغلب می نویسد: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ زیرا که به راستی دوست می دارم در میان شیعیانم چون تو باشم» (نجاشی، ۱۴۳۱: ۱۲). علما در این دوره، به طور عمده به دور از مناصب سیاسی بودند و در صورت دخالت در سیاست هم به تقیه رفتار می کردند.

از محدثان تا مجتهدان

بیشتر علمای اهل سنت، اجتهاد صحابه را مجاز می دانستند. مهم ترین دلیل آن ها، روایت معروف معاذ بن جبل است که در آن رسول خدا «اجتهاد به رأی» در قضاوت معاذ را در صورت فقدان مسئله ای در کتاب و سنت، تأیید کرده است (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۱). شافعی، قیاس و اجتهاد را به یک معنا می دانست^۱ (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۴۴). با این توضیح که عمل قیاس برای یافتن حکم شرعی، مورد نکوهش ائمه بوده است و در جوامع اولیه حدیثی، ابوابی در ممنوعیت این عمل وارد شده است (همان: ۴۱). نکوهیده بودن لفظ «اجتهاد» به دلیل ملازمه آن با فوننی؛ چون قیاس و استحسان و استصلاح، و به کاربردن رأی شخصی در جایی که نصی در کتاب و سنت پیدا نشد، در میان علمای قرن چهارم و پنجم شیعه قابل توضیح است (صدر، ۱۳۷۹: ۳۹). اسماعیل بن علی نوبختی (قرن چهارم)، شیخ مفید (م ۴۱۳)، سیدمرتضی (م ۴۳۶)، شیخ طوسی (م ۴۶۰) و ابن ادریس حلی (م ۵۹۸) از جمله علمای شیعی هستند که در رد اجتهاد - به معنای رایج آن زمان - کوشیدند (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۱؛ صدر، ۱۳۷۹: ۴۱). به دلیل همین نکوهیده بودن واژه اجتهاد، علمایی چون شیخ طوسی، که تحت تأثیر مکتب عقل گرای مفید در بغداد هستند، «استنباط» را هم معنی استدلال در حوزه شناختن احکام شرع می داند و برای این منظور از لفظ اجتهاد استفاده نمی کنند. در عوض، در کتب خود

۱. مطهری، ۱۳۸۶: ۴۱۳ و گرجی، ۱۳۹۲: ۳۱۹-۳۱۷ منتقد این دیدگاه هستند.

هرگاه متعرض «باب الاجتهاد» می‌شدند، برای بیان بطلان آن بوده است، نه توجیه جواز آن (عزیزی: ۱۳۸۴: ۲۶؛ صدر، ۱۳۷۹: ۳۹).

هم‌زمان با کوشش‌های جریان محدثین و پیش از دوره شیخ مفید، در اواخر قرن سوم و در طول قرن چهارم، به دو فقیه برجسته شیعی برمی‌خوریم که در طیف مقابل جریان محدثین قمی و رازی بودند. ابن جنید اسکافی و ابن ابی‌عقیل عمانی، فقهای موسوم به قدیمین که در سده چهارم می‌زیستند. وجه شباهت این دو فقیه، رویکرد اجتهادی مستقل از حدیث اما در چارچوب آن، به شکل تفریع از اصول و به کمک استدلال عقلی است؛ هرچند آراء ابن ابی‌عقیل مورد احترام علمای پس از خود بود و ابن‌ادریس و علامه حلی، بسیاری از مطالب کتاب او را نقل کرده‌اند (گرجی، ۱۳۹۲: ۱۴۲). اما اقبال ابن جنید چندان بلند نبود. مشهور است که او قائل به قیاس بوده و شاگرد او شیخ مفید بود؛ هرچند استعداد فقهی او را می‌ستود. «نقض رساله الجندی‌الی اهل مصر» و «النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی» را در رد مشرب فقهی او نوشت (گرجی، ۱۳۹۲: ۱۴۲؛ مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۳؛ صدر، ۱۳۷۹: ۴۰). پس از قرن هفتم که استدلالات عقلی، وارد فقه شیعی شدند، علامه حلی، ابن جنید را در بالاترین مرتبه فقاہت دانسته و آراء فقهی او را در آثار خود نقل کرده است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۴۳؛ عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۲۰).

شیخ مفید از سویی، از آراء استادش ابن جنید انتقاد کرد و از سوی دیگر، اندیشه‌های اهل حدیث و قمیان را مورد نقد قرار داد. او با اینکه شاگرد صدوق بود، رساله تصحیح الاعتقاد را در شرح اعتقادات صدوق نوشت و عقائد و آراء او و مکتب قم را به شدت مورد انتقاد قرار داد. شریف مرتضی هم به همین سان، همگی محدثان قمی را به فساد عقیده متهم کرد، به جز صدوق که حساب او را از دیگران جدا کرده است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۴۶-۴۷). بدین سان، محدثان مخالفت شیوه‌های عقلی استدلال و استنباط، در لسان شیخ مفید به عنوان «اهل النقل»، «اصحاب الآثار» (دبا، ج ۷: ۱۶۰) و «اهل التقليد» و در شیخ طوسی به چوب «اصحاب الجمل» نواخته شدند (کاظمی موسوی، ۱۳۶۹: ۱۷). مکتب فقهی شیخ الطائفه - طوسی - ترکیب و تلاقی عناصر دو مکتب حدیثی قم و مکتب کلامی بغداد (مفید و سیدمرتضی) است. شیخ طوسی، اولین مدون اصول فقه شیعه به شکل منسجم بود که باب

فقه تفریعی را به دور از قیاس و رأی باز کرد و حوزه نجف را بنیان‌گذاری کرد (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۲۳).

از مفتی و مستفتی تا اجتهاد و تقلید از اعلم

به ظاهر اولین بار سیدمرتضی در کتاب الذریعه بابی به نام «فی صفة المفتی و المستفتی» آورده است. این فصل، بلافاصله پس از فصلی است تحت عنوان «باب الکلام فی الإجتهد و ما یتعلق به» که در آن اجتهاد به شیوه قیاس فقهی رد شده، اما در برخی موارد محدود کاربردی، به عنوان ادله ظن آور، مثلاً برای یافتن قبله، تأیید شده است (جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۶۲). در فصل مفتی و مستفتی، که در ادوار بعدی در کتب فقهی تبدیل به «اجتهاد و تقلید» شد، سیدمرتضی رجوع مستفتی (غیرعالم) را به مفتی (عالم) لازم می‌داند و قول منسوب به برخی از علمای امامی مذهب حلب را - که معتقد بودند هر عامی باید عالم به فروع باشد - رد می‌کند. او سپس شرایط مفتی را بیان می‌کند که از جمله به علم، تقوا و عدالت اشاره می‌کند (همان: ۱۶۳). اگر در شهری، دو عالم یا بیشتر برای مستفتی وجود داشته باشند: «تردیدی نیست که اگر این اوصاف و ویژگی‌ها، بر اساس دانش عامی، جز برای یک عالم در شهر نباشد، الزاماً باید از او پرسد، اما اگر چندین نفر واجد آن صفات هستند، در انتخاب‌شان مخیر است». با توجه به اینکه برخی از مفتیان، اعلم یا أروع از دیگران هستند، سیدمرتضی نظر علما را در این باب، مختلف می‌داند. برخی مستفتی را مخیر دانسته‌اند و در مقابل، برخی گفته‌اند که باید از اعلم و أروع استفتا کرد (همان: ۱۶۴)؛ البته سیدمرتضی قول دوم؛ یعنی مراجعه به اعلم را اولی می‌داند؛ چراکه «اعتماد و اطمینان به آن بیشتر و تمام اصول بر آن شاهد و گواه است» (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۰۲). قبل از سیدمرتضی هم می‌توان ردی از مفهوم اعلمیت را در برخی روایت‌ها از جمله مقبوله عمر بن حنظله یافت (همان)؛ با این حال، چیزی که به طور خاص و به صراحت در مورد اعلمیت مفتی مطرح شود، در این روایت‌ها یافت نمی‌شود.

رد لفظ «اجتهاد» تا اواخر قرن ششم و در آثار ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸) ادامه دارد: «ولا ترجیح عند ذلک عند أصحابنا، و القیاس و الإستحسان و الإجتهد باطل عندنا» (صدر، ۱۳۷۹: ۴۱). با این وجود، بعد از این دوران، رفته‌رفته اجتهاد تغییر معنا یافت. امروزه دیگر این لفظ در

متون فقهی شیعه، در معنای منفی و معادل قیاس و استحسان گرفته نمی‌شود. ظاهراً اولین کسی که اجتهاد را از قیاس جدا کرد و استنباط در فقه شیعه را به اجتهاد بدل کرد، محقق حلی (م ۶۷۶) بوده است. او در کتاب معارج، ذیل عنوان «حقیقه الاجتهاد» می‌نویسد: «[اجتهاد] در عرف فقها، به معنی تلاش و کوشش در استخراج احکام شرعی است و به همین اعتبار، استخراج احکام از ادله شرع اجتهاد است». او قیاس را تنها یکی از انواع اجتهاد می‌داند، که بالطبع در فقه شیعی باطل است. اما می‌نویسد: «اگر قیاس را استثنا کنیم، ما هم در به دست آوردن احکام به شیوه نظری، که هیچ‌یک [از این شیوه‌ها] قیاس نیست، از اهل اجتهاد خواهیم بود» (همان: ۴۲). شهید صدر یادآوری می‌کند که در معنای جدید اجتهاد در فقه شیعی، خود اجتهاد نمی‌تواند مصدر حکم شرعی قرار گیرد، (با اینکه در معنای قیاس و استحسان در فقه سنی می‌تواند) بلکه به عملیات استنباط احکام از مصادر آن اطلاق می‌شود. با این تطور مفهومی، عملیات اجتهاد بدل به فعالیت ضروری اصولیان شد (همان: ۴۳).

محقق حلی، به پیروی از سیدمرتضی، بابتی تحت عنوان «فی المفتی و المستفتی» در کتاب معارج الأصول گشود (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۲۷۵). در این باب، که مفصل‌تر از بحث سیدمرتضی در الذریعه است، پس از بیان دلایل لزوم مراجعه مستفتی به مفتی و ارائه شواهد قرآنی و پاسخ به سخن منتقدین، بحثی پیرامون اعلامیت مطرح کرده است. بر اساس نظر محقق حلی، اگر در شهری یک نفر واجد صفات مفتی باشد، بر عوام است که به او مراجعه کنند. اگر بیش از یک نفر چنین صفتی را داشته باشند، در صورتی که در علم و عدالت با هم برابر باشند، تفاوتی در مراجعه به آنها نیست. اگر یکی در هر دو مورد علم و عدالت ارجح باشد، عمل به فتوای او واجب است و اگر یکی از دو نفر، اعلم و دیگری، أروع باشد، مراجعه به اعلم واجب است؛ چراکه فتوا از علم برمی‌خیزد، نه ورع (همان: ۲۸۰).

از محقق حلی به بعد، اصولیین بزرگ شیعی قائل به «جواز» تقلید از مجتهد اعلم بوده‌اند. از آن جمله می‌توان به علامه حلی اشاره کرد که با استناد به آیه نَفَر (توبه: ۱۲۲) «وجوب» تعلّم احکام را برای بعضی (واجب کفایی) و «جواز تقلید» را برای دیگران، نتیجه گرفته است: «الحق أنه يجوز للعامة أن يقلد المجتهد في فروع الشرع» (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۲۹۰). آنچه تا پیش از علامه حلی تحت عنوان مفتی و مستفتی در کتب اصولی مطرح می‌شد، از

علامه حلی به بعد، عنوان «تقلید» گرفت. نکته مهم اینجا است که آنچه تا زمان علامه حلی به عنوان جواز رجوع یا جواز تقلید مطرح بود، در زمان شاگرد او، شهید اول به وجوب تبدیل شد: «وَجِبَ أَتْبَاعُ الْأَعْلَمِ الْأَوْرَعِ» (شهید اول، ۱۳۷۷: ۴۳). پذیرش این موضوع بعدها در کتب فقهی تحت عنوان اجماع یا سیره عقلا مطرح شد. از محقق حلی به بعد موضوع اجتهاد و تقلید تا جایی اهمیت یافت که به صورت فصلی تحت عنوان «فی الاجتهاد» (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۳۳۳) و بعدها تحت عنوان «فی الاجتهاد و التقلید» (صاحب معالم، ۱۳۷۶: ۳۲۵). در کتب اصولی مطرح شد. فصل اجتهاد و تقلید که تا قرن سیزدهم در کتب اصولی مطرح می شد، ملازم با تأسیس مرجعیت، به عنوان آغازین فصل از کتاب های فقهی گنجانده شد.

فتاوی ای مربوط به تقلید در رساله صاحب جواهر موسوم به نجاه العباد فی یوم المعاد نیامده است (صاحب جواهر، ۱۳۱۸ ق). با این حال، در ابتدای «مجمع الرسائل» وجوب تقلید از مجتهد بیان شده است. رساله شیخ انصاری حاشیه ای است بر نجاه العباد صاحب جواهر. در اولین مسئله رساله فارسی شیخ انصاری موصوف به صراط النجاه، که حاشیه ای بر رساله صاحب جواهر است، می خوانیم: «عمل عامی ملتفت غیر محتاط بی تقلید، باطل است» (انصاری، ۱۳۷۳: ۳۰). در کتاب متأخر عروة الوثقی، سید محمد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷ ق)، که مبنای بسیاری از رساله های توضیح المسائل پس از خود تا زمان حال بوده است، بحث تقلید ابتدا و پیش از کتاب طهارت مطرح می شود. در مسئله پنجم آن می خوانیم: «عمل عامی، بدون تقلید و احتیاط باطل است» (یزدی، ۱۳۹۲ ج ۱: ۷).

هر چند در شکل گیری نهاد مرجعیت، بی گمان عوامل مادی و غیر معرفتی هم دخیل بوده اند، در بدو شکل گیری این نهاد، مهم ترین ایده، نظریه تقلید از اعلم بوده است. نظریه اعلمیت جایگاه ویژه ای به عالم ترین زمانه بخشید. برخلاف تصور رایج مبنی بر اهمیت جایگاه خاندان های پرنفوذ یا شبکه های قوی اقتصادی در شکل گیری نهاد مرجعیت، نه صاحب جواهر و نه شیخ انصاری هیچ یک از خاندان های صاحب نفوذ (همچون طباطبائی یا بهبهانی) نبودند و هیچ کدام پیوندهای مالی عمیقی با بازرگانان و اصناف نداشتند (آن چنان که فی المثل در مورد کاشف الغطا و حجت الاسلام شفتی وجود داشت). اهمیت صاحب جواهر به شاهکار فقهی اش و همچنین حلقه یگانه درسی اش بود که گفته می شود بالغ بر ۶۰ مجتهد در آن شرکت می کردند. اهمیت شیخ انصاری نیز به تأیید استادش -

صاحب جواهر - و تسلط بی‌نظیر علمی‌اش مرتبط می‌شود؛ هرچند همه گیرشدن تقلید از شیخ انصاری را نمی‌توان بی‌ارتباط به ورع و پارسایی او دانست.^۱ (Kazemi Moussavi, 1991: 109) دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴).

پیوند نظریه «نیابت عامه» با «تقلید از اعلم» بستر مناسبی را برای ارتقاء جایگاه فقیه از مفتی به حاکم شرع فراهم کرد. نیابت عامه در برابر نیابت خاصه امام معصوم علیه السلام قرار می‌گیرد که مختص دوران کبری، پس از درگذشت چهار سفیر و نایب خاص امام زمان علیه السلام است. فقهای امامی با استفاده از برخی احادیث مانند: مقبوله عمر بن حنظله، توفیق شریف «و اما الحوادث الواقعة»، و مشهوره ابن خدیجه و دیگر روایات، برخی از اختیارات امام را به فقهای جامع‌الشرایط تسری داده‌اند. تسری اختیارات امام در مورد اجرای حدود و به اصطلاح امور حسبه، کم‌وبیش از زمان شیخ مفید مورد توافق فقها بوده است (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰). آنچه در کلمات شیخ مفید «تفویض» خوانده شد، در کلمات شهید اول به شکل بسیطی به نیابت بدل شد (شهید اول، ۱۴۱۴: ۴۷) و نهایتاً در گفتار کرکی و علمای پس از او نایب امام خوانده شد (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲). مورد کرکی نقطه مهمی در تاریخ تحول نظریه نیابت است و نگاهی به متن حکم‌شاه طهماسب برای او، بیان‌گر این تحول است (خوانساری، ۱۳۹۰ ج ۴: ۳۶۲-۳۶۳). پس از محقق کرکی و در زمان قاجار، با توجه به شکست اخباریان از اصولیان و برقراری روابط متقابل حسنه میان علما و فتحعلی‌شاه، نظریه نیابت بیش از پیش امکان بسط و توفیق عمل یافت. نظریه نیابت در دوره‌های متأخر به شکل گسترده‌ای مقبول واقع شده است و مراجع به‌عنوان نمایندگان امام غایب شناخته می‌شوند (کربلانی، ۱۳۸۲: ۹۲).

شرایط اجتماعی و تاریخی شکل‌گیری نهاد مرجعیت

هرچند برشمردن همه عوامل غیر معرفتی در شکل‌گیری نهاد مرجعیت ممکن نیست، اما مروری به تحولات نهاد روحانیت و تاریخ فقاها، مهم‌ترین این موارد را بر ما آشکار

۱. مشهور است که هنگامی که مردم پس از درگذشت صاحب‌جواهر، برای مرجعیت به شیخ انصاری رجوع کردند، او مردم را به هم‌درس سابق خود، سعیدالعلماء مازندرانی ارجاع داد و مرجعیت را تنها پس از سرباززدن سعیدالعلماء پذیرفت (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴ ج ۳: ۳۸).

می‌کند. از جنبه تاریخی، شکست جریان اخباری‌گری، به‌عنوان مهم‌ترین جریان معارض اجتهاد، امکان فراگیری جغرافیایی جریان اصولی را فراهم کرد. تصاحب کرسی درس شیخ یوسف بحرانی در کربلا، به‌معنی تفوق جریان اصولی در کربلا بود و پس از آن، کل ایران و عراق بود (معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۶۴ ج ۱: ۲۲۴). جدال اخباریان و اصولیان در طی قرون ۱۱ و ۱۲ و نهایتاً برتری نظری و عملی اصولیان، شرایط را برای مجتهد - مرجع فراهم‌تر کرد. این جدال پُردامنه تبعات گفتمانی و غیرگفتمانی زیادی برای تثبیت نفوذ اجتماعی مجتهدان داشت. به اجمال اشاره می‌کنیم که طبق نظر اخباریان، حصر مردم به مجتهد و مقلد بی‌معنا است و مردم یا معصوم هستند و یا غیرمعصوم و غیرمعصومین، باید به معصومین رجوع کنند. به علاوه، اخباریان عمل به ظن اجتهادی را نیز تخطئه می‌کردند و فقط عمل به علمی که از مراجعه به اخبار اهل‌بیت می‌شود را تأیید می‌کردند (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸). اخباریان در مواردی که نصی در اختیار نداشتند، اصل را بر احتیاط می‌گذارند؛ در حالی که اصولیان معتقد به اصل برائت و اباحه هستند (همان: ۱۲۹). نتیجه‌ای که به‌طور مشخص از دیدگاه اخباریان حاصل می‌شود، سرگردانی مردم در عصر غیبت است. در شرایطی که نه امکان اجتهاد برای فهم نظر شارع در یک حکم مشخص وجود داشته باشد و نه دسترسی مستقیم و غیرمستقیم به معصوم ممکن باشد، دیدگاه اخباری جمودی پدید می‌آورد که دین را به سربستگی و عزلت می‌کشد. در بعد اجتماعی هم عقاید اخباریان - هم‌چنان‌که در مورد خمس به آن خواهیم پرداخت - مانع هرگونه گسترش نفوذ علما برای عمل به مصالح مسلمین بود.

تحول فتاوی‌ای خمس

خمس از زمان ائمه علیهم‌السلام توسط نمایندگان ایشان از شیعیان جمع‌آوری می‌شد. وجوهات، بازوی محکم اقتصادی شبکه و کالت در دوران خفقان عباسی بود و مراقبت بر جمع‌آوری آن توسط ائمه، به‌ویژه از امام صادق علیه‌السلام به بعد آن‌گونه‌که از اخبار دریافت می‌شود، مؤید اهمیت وجه اقتصادی برای زنده نگاه‌داشتن مذهب بوده است (حسین، ۱۳۸۶: ۶۴ و ۸۵). اخبار پراکنده‌ای از وجود شکلی از نمایندگی پس از غیبت کبری وجود دارد که با نمایندگی متأخر در قرن‌های ۱۳ و ۱۴ هجری قابل قیاس نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۶ و ۱۰۷: ۷۰).

پس از غیبت کبری - هر چند بیشتر علمای امامیه همچنان معتقد به وجوب پرداخت خمس بودند - در چگونگی پرداخت آن اختلاف نظر وجود داشت. شیخ مفید، در مقنعه به این اختلافات اشاره کرده است. ابهام، مربوط به نیمی از خمس؛ موسوم به سهم امام بوده است. علمای قرون چهار و پنج هجری بر این عقیده بودند که باید خمس را به هر طریقی به امام رساند، از ذخیره یا دفن آن گرفته تا سپردن آن به فردی عادل تا اینکه نهایتاً به دست امام برسد (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۲۸۵-۲۸۶).

محقق حلی در شرایع، پنج نظریه را برای پرداخت و مصرف خمس در دوران غیبت ذکر کرده است: (۱) اباحه؛ (۲) وصیت برای نگهداری تا زمان ظهور؛ (۳) دفن؛ (۴) پرداخت نیمی از خمس به سادات و نگهداری نیمی دیگر به واسطه وصیت یا دفن و (۵) پرداخت تمامی آن به سادات. او از بین این نظریه‌ها، گزینه آخر را به عنوان «اشبه» برگزید. با این حال، متولی صرف سهم امام برای سادات را کسی دانست که بر پایه حق نیابت حکم در دست اوست (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۶۷) پس از او، علامه حلی در تذکرة الفقها (مسئله ۳۳۴) به اقوال مختلف اختلافی درباره خمس در زمان غیبت اشاره کرد و ظاهراً قول مفید را، مبنی بر وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت و جواز صرف نیمه سهم امام درباره سادات، برگزید. علامه در پایان اضافه کرده: «اگر جواز پرداخت سهم امام به باقی اصناف (سادات) را بپذیریم، متولی آن فقط فقیه جامع شرایط فتوا است» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۴۴۵).

شیخ بهایی (م ۱۰۳۱) از سوی دیگر، فتوا به پرداخت سهم امام به مجتهد داد (شیخ بهایی، ۱۴۲۹: ۲۶۸). از جمله اصولیانی که در مورد پرداخت خمس محتاطانه فتوا داده‌اند، می‌توان به شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) اشاره کرد. او نیز همچون سایر اصولیان، ادله اباحه خمس را دارای اشکال می‌دانست (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۲۸). اما ضرورتی در پرداخت سهم امام به مجتهد نمی‌دید. او معتقد بود: مقلد می‌تواند سهم امام را صرف مواردی کند که علم به رضایت امام از آن‌ها دارد؛ هر چند پرداخت آن به مجتهد هم برای صرف در این راه مجاز است (همان: ۳۳۷).

عمده درآمد اقتصادی روحانیت و حوزه‌های علمیه در دوره صفویه، از مقرری دولتی یا اوقاف تأمین می‌شد. آن‌طور که از گزارش ملامحمدباقر مجلسی فهمیده می‌شود، خمس دهندگان به نسبت فقرای سادات بسیار کم بودند، به همین سبب، او اباحه و

نگهداری خمس را به شدت رد می‌کند (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۶۸؛ بحرانی، ۱۳۶۳ ج ۱۲: ۴۶۸). از آنجایی که مهم‌ترین متعلق خمس برای عامه مردم، ارباح مکاسب است و هر فردی را با هر سطح درآمدی شامل می‌شود، تنها توضیحی که برای کم‌بودن خمس‌دهندگان می‌توان ذکر کرد، عدم تثبیت فتاوی‌ای مربوط به خمس است. در آن زمان، عقیده به اباحت خمس، تحت تأثیر دیدگاه اخباریان فراگیر بوده است (بحرانی، ۱۳۶۳ ج ۱۲: ۴۶۹). همچنین، نهاد متمرکز دینی برای دریافت این وجوهات شکل نگرفته بود و کسانی هم که به فتوای وجوب خمس عمل می‌کردند، به شکل پراکنده این وجوه را به مصرف می‌رساندند.

پس از دوره کوتاه افغان‌ها، در زمان نادرشاه افشار، با شدت‌گیری سیاست سنی‌گری نادر، درآمدهای معین روحانیون در دوره صفوی قطع شد و بسیاری [از] اوقاف نیز از دست آن‌ها خارج شد (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵). پس از تثبیت حکومت قاجار، آغامحمدخان، بار دیگر تشیع را مذهب رسمی ایران کرد. پس از او، برادرزاده‌اش فتحعلی‌شاه روابط حسنه‌ای را با علما برقرار کرد و عتبات و حرم‌های ائمه را مورد توجه و بازسازی قرار داد. او همچنین، علما را مورد پشتیبانی مالی قرار داد و مقرری ثابتی برای سادات و علمای عالی تعیین کرد (حائری، ۱۳۹۴: ۳۵۷). در این زمان، میرزای قمی (م ۱۲۳۱) سرآمد مجتهدان ایران بود. او معتقد به احتیاط در پرداخت سهم سادات و وجوب در پرداخت سهم امام به مجتهد بود (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۸۴).

شیخ جعفر کاشف‌الغطا (م ۱۲۲۸) با قبول و توسعه نظر علامه حلی، متولی دریافت سهم امام را مجتهد و در نبود او «عدول مؤمنین» ذکر کرده و احتیاط را در پرداخت آن به مجتهد «افضل» دانسته است. با این وجود او مجتهد را فقط متولی اخذ و پرداخت سهم امام به سادات می‌دانست (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ ج ۴: ۲۱۱). نظریه علامه حلی با توفیقاتی که اصولیان در مکتب وحید بهبهانی در عراق و ایران پیدا کردند، بسط یافت (نجفی، ۱۳۶۲ ج ۱۶: ۱۷۷) و تا امروز مورد قبول اکثر علمای اصولی قرار گرفته است.

در میان علمای قرن چهاردهم، سیدمحمد کاظم طباطبائی یزدی (م ۱۳۳۷) تحویل سهم امام به مجتهد جامع‌الشرایط را واجب دانسته. او هر چند احتیاط را در مصرف سهم امام برای سادات دانسته، اما اختیار مصرف آن را به نایب امام؛ یعنی مجتهد جامع‌الشرایط سپرده است (یزدی، ۱۳۹۲ ج ۲: ۲۶۸-۲۶۹). آنچه توسط کاشف‌الغطاء تحت عنوان «افضلیت» به مجتهد

جامع‌الشرایط الصاق شد، سرانجام در فتوای سیدابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵) و علمای پس از او، به وجوب پرداخت خمس به «مرجع تقلید» مبدل شد (اصفهانی، ۱۴۲۲: ۳۱۵). هرچند تا پیش از شکل‌گیری نهاد مرجعیت هم وجوهاتی برای علمای بزرگ در ایران و عراق ارسال می‌شد (تنکابنی، بی تا: ۱۴۲) اما تحول فتاوی مربوط به خمس از «اباحه» و «دفن» و «امانت»، به «وجوب» پرداخت به مجتهد، مجتهد اعلم و سپس مرجع تقلید، بسط یدی را برای علمای اعلام فراهم کرد. از اواخر دوران محمدشاه و با درگذشت شفقتی، علمای اعلام در عتبات عالیات تمرکز یافتند و به همین سبب، وکلای آن‌ها در شهرهای دیگر اقدام به اخذ وجوه از مقلدین می‌کردند (همان: ۱۰). این وجوه، یا به اذن مرجع در همان مکان هزینه می‌شد و یا به سوی مرجع تقلید حواله می‌شد.

شرایط ساختاری و سیاسی ظهور نهاد مرجعیت

پس در گذشت وحید بهبهانی (م ۱۲۰۸)، شاگردان او همانند ملامهدی نراقی (م ۱۲۰۹)، سیدمحمد مهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲)، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۸)، سیدعلی طباطبائی (م ۱۲۳۱) و میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱) که همگی از مجتهدان به نام در عراق و ایران بودند، جریان اصولی را تحکیم بخشیدند. در این میان کاشف‌الغطاء و میرزای قمی توسط فتحعلی شاه و دیگران به عنوان «نائب الامام»، «مرجع الاسلام» و «مقتدی الانام» خوانده شدند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۵۴: ۲۷۰ و ۲۷۳؛ Kazemi Moussavi, 1994: 287 در دوره ناصرالدین شاه، لفظ مرجع تقلید به طور کامل متداول شده بود و برای میرزای شیرازی به کار می‌رفت (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۰؛ مستوفی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۷۱).

مهم‌ترین شاگرد بلافصل وحید بهبهانی، سیدمحمد مهدی طباطبائی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲) بود که پس از او، زعامت جامعه شیعی عراق را به عهده گرفت. مشهور است که وحید در اواخر عمر، مسائل فقهی را به بحرالعلوم ارجاع می‌داد. بحرالعلوم در میان شاگردان وحید، شخصیت یکتایی داشت که هم در علوم نقلی و هم عقلی صاحب نظر بود (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۰۴). اکثر علمای زمان، از بحرالعلوم اجازه داشتند؛ افرادی همچون شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزا احمد نراقی و سیدمحمد کربلائی (مجاهد) و حتی امثال میرزامحمد اخباری (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۰۴-۲۰۵). بحرالعلوم، ظاهراً برای اولین بار، مقام افتاء را به

شیخ جعفر کاشف الغطاء، امامت مسجد جامع را به شیخ حسین نجف و قضاوت را به شیخ شریف محی الدین تفویض کرد. بدین ترتیب، وی با وجود تکیه زدن بر جایگاه رهبری دینی جامعه شیعه - به ویژه عراق - وظایف روحانیت را میان شاگردان تراز اول خود تفکیک کرد (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱). با اینکه وحید بهبهانی نسبت به معرفی بحر العلوم به عنوان زعیم پس از خود اقدام کرده بود، ظاهراً بحر العلوم کسی را پس از خود تعیین نکرده است. بنا به قولی، بحر العلوم تمایل داشته؛ نماز میت را شیخ حسین نجف بر جنازه او بخواند (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹۳). با این حال، این مهم را سید مهدی شهرستانی حائری پس از درگذشت بحر العلوم به جای آورد (آل محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۳: ۴۲۱). نهایتاً، رهبری عام پس از او به کاشف الغطاء رسید (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰۱).

شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف الغطاء که در دستگاه بحر العلوم مقام افتاء داشت، پس از او، رهبری تامه جامعه شیعیان عراق و ایران را به عهده گرفت (همان: ۲۰۰). در زمان او، میرزا محمد اخباری، آخرین مدافع پرکار اخباریان، پس از جدال‌های قلمی و اقدامات عملی علما از عراق گریخت. در این زمان، میرزا محمد از ترس شیخ جعفر، به فتحعلی شاه پناه برد. شیخ جعفر، ابتدا رساله‌ای در رد میرزا محمد برای فتحعلی شاه فرستاد و پس از آن شخصاً به ایران آمد. پس از درگذشت شیخ جعفر، به حکم فرزندش شیخ موسی و تأیید علمایی مانند سید محمد مجاهد (م ۱۲۴۲) و سید عبدالله شبر (م ۱۲۴۲)، میرزا محمد اخباری، آخرین مدافع پرکار اخباریان، از میان برداشته شد.

در زمان شیخ جعفر، جنگ‌های ایران و روس در جریان بود و نیاز دستگاه حکومت به فتوای مجتهدان، رابطه گرمی را میان آن دو برقرار کرده بود. فتوای جهادیه شیخ جعفر که در احکام الجهاد میرزا بزرگ قائم مقام گردآوری شد، مؤید این رابطه است. پس از شیخ علی کرکی که از جانب طهماسب، نائب الامام خوانده شده بود (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۳۶۱). این بار، شیخ جعفر به نیابت از امام علیه السلام به فتحعلی شاه اذن جهاد داد و خود در تهییج مردم برای شرکت در جهاد کوشید (رجبی، ۱۳۹۰: ۴۶).

روند بزرگداشت متقابلی که در زمان فتحعلی شاه میان مجتهدان و شاه وجود داشت، در زمان محمدشاه، با گرایش‌های صوفی‌گری کاهش یافت. در تمام دوران صدارت آقاسی، رابطه شاه و مجتهدان متزلزل بود. اوج این اختلافات با لشکرکشی دوم محمدشاه به اصفهان

و آرزوی مرگ حجت‌الاسلام شفتی (م ۱۲۶۰) نمایان می‌شود (الگار، ۱۳۶۹: ۱۸۴). شفتی، واپسین مجتهد مقتدر و صاحب‌نام در ایران عصر محمدشاه بود. توجه علما در این زمان - به دلیل سیاست مذهبی شاه - به عتبات بود و درگذشت باقیمانده شاگردان و حید بهبهانی در ایران، اهمیت حوزه‌های نجف و کربلا را بیش از پیش افزایش داد. در همین زمان، محمدشاه، صاحب جواهر را متهم کرده بود که در نجف کارخانه مجتهدسازی به راه انداخته است (آل‌محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۲۹).

پس از شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، به دلیل کثرت مجتهدان و شاگردان جوان یا با واسطه و حید بهبهانی، رهبری دینی یکپارچه‌ای در ایران و عراق وجود نداشت. نسل بعدی مجتهدان بلندآوازه اصولی در شهرهای مختلفی پراکنده بودند و در ادوار مختلفی ریاست مذهب را به صورت تام یا محلی بر عهده داشتند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: سیدمحمد طباطبائی معروف به مجاهد (م ۱۲۴۱)، ملااحمد نراقی (م ۱۲۴۵) در کاشان، شیخ موسی (م ۱۲۴۳)، شیخ علی (م ۱۲۵۳) و شیخ حسن (م ۱۲۶۲) کاشف‌الغطاء در نجف، حجت‌الاسلام شفتی (م ۱۲۶۰) در اصفهان، سیدمهدی طباطبائی (م ۱۲۶۰) و سیدابراهیم موسوی قزوینی (م ۱۲۶۴) در کربلا. پس از شیخ جعفر، ریاست مذهبی در عراق به‌طور عمده متوجه فرزند ارشد او شیخ موسی بوده است؛ به‌طوری که گفته می‌شود برخی او را در دقت بر پدرش نیز ترجیح داده‌اند. باین حال، امامت مذهبی بر اساس مناطق، متکثر بود و به‌عنوان مثال، سیدعبدالله شبر پیشوای شیعیان کاظمین بود (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۸: ۱۸۵)؛ هرچند پس از شیخ موسی، شیخ علی (همان: ۲۴۰) و پس از او نیز شیخ حسن جانشین برادر می‌شود. از شیخ موسی به بعد، ریاست مذهبی در مرکز دینی نجف تا اندازه‌ای متکثر شده بود و در زمان شیخ حسن، امر ریاست میان او و صاحب جواهر تقسیم شده بود (همان: ۲۸۴ و ۲۹۲) با درگذشت شیخ حسن کاشف‌الغطاء، ریاست دینی نجف در محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) تثبیت شد. پس از وفات سیدابراهیم قزوینی (صاحب ضوابط)، این ریاست به‌طور بلامنازع به کربلا و سایر نقاط ایران و عراق نیز تسری یافت. شبکه علما و نمایندگان محلی در زمان صاحب جواهر و پس از او توسعه یافت (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۰۸) و حاشیه مراجع دیگر بر رساله توضیح المسائل او (موسوم به نجات العباد) تا حدود ۷۰ سال مبنای عمل مکلفین بود. سرانجام علی‌رغم اینکه فرزندان صاحب جواهر، خود مجتهدان برجسته‌ای بودند، در

واپسین روزهای عمرش، شیخ مرتضی انصاری را به‌عنوان جانشین اعلم پس از خود معرفی کرد (آل‌محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۲، ۱۳۴). تثبیت زعامت و مرجعیت تام در سال‌های آخر در صاحب جواهر، و قوت علمی، رونق کلاس‌های درس و ورع مثال‌زدنی شیخ انصاری مقام زعامت و مرجعیت را پس از صاحب جواهر در او تثبیت کرد. بین سال‌های ۱۲۶۶ تا ۱۲۸۱ مرجع تقلید تام ایران و عراق و بسیاری [از] نقاط دیگر، شیخ انصاری بود (حرزالدین، ۱۴۰۵، ج ۲، ۴۰۲). شیخ انصاری، بسیار محتاط بود و مشهور است که اجازه‌ای برای کسی صادر نکرد. او به رغم ترجیح ظاهری میرزای شیرازی، کسی را برای زعامت پس از خود تعیین نکرد (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۱۵).

نتیجه‌گیری

علمای دین، از عصر ظهور اسلام و حضور معصومین علیهم‌السلام نقش واسطه را در انتقال آموزه‌های دینی و افتا به عهده داشته‌اند. این مقام در عصر غیبت اهمیت یافت و نقش اساسی علما را از محدث-متکلم، به فقیه تغییر داد. دو گانهٔ مفتی-مستفتی و بعدها مجتهد - مقلد از همان ابتدای عصر غیبت به کتب اصولی و سپس فقهی راه یافت. اجتهاد - که در میان اهل سنت حتی در زمان پیامبر مجاز شمرده می‌شد - در میان شیعیان با تحولی معنایی از عصر محقق حلی به رسمیت شناخته شد و در مکتب حله تثبیت شد. تحولات سیاسی ایران و قدرت‌یابی حکومت شیعی صفویه، منجر به تحولی اساسی در فقه سیاسی شد که شخصیت مرکزی آن محقق ثانی است. از صفویه به بعد، تجربهٔ اقتدار مرکزی دینی به وجود آمد؛ تجربه‌ای که بیش از آن که خاستگاهی دینی داشته باشد، از منبع قدرت سرچشمه می‌گرفت. هجوم افغانان و متعاقب آن حکومت ضدشیعی نادرشاه سبب تضعیف جایگاه و قدرت سیاسی و اجتماعی علما شد. قدرت علما که در زمان صفویه بیشتر منبث از دولت مرکزی بود، در زمان نادرشاه بیش از پیش تضعیف شد. این قدرت، بار دیگر و در زمان قاجار، اما این بار از خاستگاهی دینی سربر آورد و منجر به تحولات مهمی در تاریخ معاصر ایران و تشیع شد.

در این مقاله، شرایط تأسیس نهاد مرجعیت تقلید با تمرکز بر سه عامل اصلی مورد بررسی قرار گرفت. از منظر معرفتی، شکل‌گیری و توسعهٔ نظریهٔ اجتهاد و تقلید از اعلم،

به‌عنوان مهم‌ترین ماده نظری شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید، مورد بررسی قرار گرفت. رشد و توسعه نظریه اجتهاد و تقلید هم‌زمان با شکست اخباریان در عتبات و قدرت‌گیری مجتهدان در اوایل دوره قاجار، تحولی را در نهاد دین به وجود آورد. مجتهدانی که حدود یک قرن پس از سقوط صفویه، جایگاه مرکزی خود را در نهاد سیاسی از دست داده بودند، بار دیگر و این بار با منابع مشروعیتی جدید و درون‌زا به عرصه عمومی بازگشتند. به‌لحاظ اقتصادی، تحول فتوای پرداخت خمس به مجتهد اعلم (و سپس مرجع تقلید)، گشایشی را برای تأسیس یک نهاد متمرکز فراهم کرد. بدون یک درآمد منظم، امکانی برای رشد و توسعه هیچ نهاد اجتماعی وجود ندارد. تحول فتوای خمس به سوی استفاده بهینه از مالیات‌های شرعی، امکان برآمدن نهاد متمرکز مرجعیت تقلید را تسهیل کرد. علاوه بر دو عامل معرفتی و اقتصادی پیش‌گفته، مرکزیت یافتن عتبات عالیات عراق هم‌زمان با تضعیف حوزه‌های علمیه ایران، تجمیع اقتدار دینی و علمی (زعامت) در علمایی مانند: کاشف‌الغطا، صاحب‌جوهر و شیخ انصاری باعث شکل‌گیری نهاد متمرکز مرجعیت تقلید در اواسط دوران قاجار شد. از شیخ مرتضی انصاری به بعد، که هم‌زمان رئیس طائفه و اعلم علما بود، نهادی به نام مرجعیت تقلید شکل گرفت که کارکردهای تعریف‌شده و اقتدار دینی قابل توجهی داشت و می‌توانست در برخی موارد، قدرت حاکمه را به چالش بکشد. نمونه این قدرت تأثیرگذاری را در فتوای معروف تنباکو میرزای شیرازی، جانشین شیخ انصاری می‌توان مشاهده کرد.

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۱. آل محبویه، جعفر (۱۴۰۶ ق)، ماضی النجف و حاضرها، جلد ۱-۳، بیروت: دارالاضواء.
 ۲. اصفهانی، سیدابوالحسن (۱۴۲۲ ق)، وسیلة النجاة، با تعلیقات روح الله خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام علیه السلام.
 ۳. الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: توس.
 ۴. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۳)، صراط النجاة، تحقیق: محمدحسین فلاح زاده، قم: کنگره جهانی بزرگداشت دوستان سالگرد تولد شیخ انصاری.
 ۵. _____ (۱۴۱۵ ق)، کتاب الخمس، قم: مؤسسه الهادی.
 ۶. بحر العلوم، محمدصادق و حسین بحر العلوم (۱۳۶۳)، مقدمه محققین بر: رجال السید بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالیة، تهران: مکتبه الصادق.
 ۷. تنکابنی، محمد (بی تا)، قصص العلماء، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
 ۸. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳)، الذریعة إلى تصانیف الشریعة، بیروت: دارالاضواء.
 ۹. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۲)، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان.
 ۱۰. _____ (۱۳۷۴)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران: کیهان.
 ۱۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، «تاریخ اجتهاد و تقلید از سیدمرتضی تا شهید ثانی و تأثیر آن در اندیشه سیاسی شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۷.
 ۱۲. حرزالدین، محمد (۱۴۰۵)، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الأدباء، ۳ جلد، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام.
 ۱۳. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰-۱۳۹۲)، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران: امیرکبیر.
 ۱۴. _____ (۱۳۶۷-۱۳۹۴)، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.

۱۵. حسین، جاسم (۱۳۶۷ - ۱۳۸۶)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه: سیدمحمد تقی آیت‌اللهی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ۸ جلد، تهران: مطبعه حیدریه.
۱۷. دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱)، حیات یحیی، ۴ جلد، تهران: عطار.
۱۸. رجبی، محمدحسن (۱۳۹۰)، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، ج ۱، تهران: نشر نی.
۱۹. شهابی، محمود (۱۳۷۵)، ادوار فقه، جلد اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی العاملی (۱۳۷۷)، ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
۲۱. _____ (۱۴۱۴)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، ج ۲، قم: دفتر نظر اسلامی.
۲۲. شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد عاملی (۱۴۲۹)، جامع عباسی: رساله عملیه حضرت شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی با حواشی هشت فقیه عالی مقام، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰)، المقنعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. صاحب معالم، حسن بنزین‌الدین (۱۳۷۶)، معالم الاصول، با حواشی سلطان‌العلماء، قم: قدس.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۷۹)، المعالم الجدیدة للأصول: غایة الفکر، قم: کنگره شهید صدر.
۲۶. عزیززی، حسین (۱۳۸۴)، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، قم: بوستان کتاب قم.
۲۷. بن‌یوسف، حسن (علامه حلی) (۱۴۲۱)، تهذیب الوصول إلى علم الأصول، تحقیق: سیدمحمدحسین الرضوی الکشمیری، لندن: مؤسسه الامام علی (ع).
۲۸. _____ (۱۴۱۴)، تذکرة الفقهاء، جلد ۵، قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲)، راه روشن، ترجمه: کتاب المهجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، ج ۱، ترجمه: سیدمحمدصادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۰. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۱۳)، جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، تصحیح: مرتضی رضوی، ج ۱، تهران: کیهان.

۳۱. کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، تحقیق: عباس تبریزیان و دیگران، قم: بوستان کتاب.
۳۲. کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۱۸)، العباة العنبریه فی الطبقات الجعفریه، بیروت: بیسان للنشر و التوزیع.
۳۳. کاظمی موسوی، سیداحمد (۱۳۶۹)، «دوره‌های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه»، تحقیقات اسلامی، سال پنجم، ش ۱ و ۲.
۳۴. اصفهانی، شیخ حسن (۱۳۸۲)، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش: رسول جعفریان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲)، اصول کافی، ترجمه و شرح: محمدباقر کمره‌ای، ج ۱، تهران: اسوه.
۳۶. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۲-۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. _____ (۱۴۲۳)، زاد المعاد - مفتاح الجنان، بیروت: اعلمی.
۳۹. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: اسماعیلیان.
۴۰. _____ (۱۴۲۳)، معارج الأصول، تصحیح: محمدحسین رضوی کشمیری، لندن: مؤسسه الامام علی (ع).
۴۱. محقق کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹)، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق: محمد حسون، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۲. مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، ریحانة الأدب، ج ۱-۱، تهران: خیام.
۴۳. مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتاب‌شناسی، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۴. _____ (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶-۱۳۸۶)، خدمات متقابل ایران و اسلام، تهران: صدرا.

۴۶. میرخلیلی، سیداحمد (۱۳۸۲ - ۱۳۸۸)، فقه و قیاس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۷. مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۸۷)، ایران در زمان نادرشاه، ترجمه: رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

۴۸. نجاشی، أحمد بن علی (۱۴۳۱)، رجال النجاشی، بیروت: شرکه الأعلمی للمطبوعات.

۴۹. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح الشرایع الإسلام، تحقیق: ابراهیم سلطانی نسب، ۴۳ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۰. _____ (۱۴۱۵)، مجمع الرسائل (محشی صاحب جواهر)، با حواشی: شیخ انصاری، سیدمحمد کاظم طباطبائی و دیگران، مشهد: موسسه صاحب الزمان علیه السلام.

۵۱. _____ (۱۳۱۸ق)، نجات العباد (المحشی)، با حواشی: سیدمحمد کاظم طباطبائی یزدی و سیداسماعیل صدر موسوی، بی جا.

۵۲. یزدی، سیدمحمد کاظم (۱۳۹۲)، غایة الغصوی فی ترجمة عروة الوثقی، ترجمه: شیخ عباس قمی، تهران: دینا.

53. Amanat, Abbas (1988), "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in Amir Arjomand, Said, *Authority and political Culture in Shi'ism*, State University of New York Press.

54. Kazemi Moussavi, Ahmad (1991), *The Struggle for Authority in the Nineteenth Century Shi'ite Community: The Emergence of the Institution of Marja'i Taqlid*, PhD thesis, Institution of Islamic studies, McGill University.

55. _____ (1994), *The Institutionalization of Marja'i Taqlid in the Nineteenth Century Shiite Community*, *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 3-4 July-October.