

Genealogy of monitoring political power In the minds of scholars of the Qajar era

MohammadHosein Bagheri^{*}, MajeedTavasoli^{}**

MajeedTavasoli^{*}, Hamid Ahmadi^{****}**

Abstract

The importance of the issue of oversight of political power in the contemporary world has led to the critique and oversight of established political power as a necessity and value for political systems, and its absence makes it possible for all kinds of crises to occur. The question is what is the place of criticism and monitoring of political power in Shiite political thought and how has this thought gone? In this article, we try to explain the evolution of political power control in the minds of Qajar scholars from a genealogical point of view and show how the ruling dynasty of the first Qajar era created its own literature, criticism and supervision, and then by banning tobacco. MirzaiShirazi should prepare the ground for breaking with this order and theoretical preparation for criticizing and denying tyranny, and finally the capacity of Shiite ijthad in criticizing and monitoring power should be revealed in the thought of AllamehNaeini. The idea that it should be considered a

* PhD student in Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, bagheri743@yahoo.com

** Professor of Political Science, ShahidBeheshti University (Corresponding Author), M_mirahmadi@sbu.ac.ir

*** Associate Professor of Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, tavasoli@gmail.com

**** Professor of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Tehran University, hahmadi@ut.ac.ir

Date received: 28.7.2021, Date of acceptance: 29.5.2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

descendant of the present-day republican order and the applications of the control of political power.

Keywords: Genealogy political power. monitoring. scholars. Qajar

تبارشناسی نظارت بر قدرت سیاسی در اندیشه علمای عصر قاجار

محمد حسین باقری خوزانی*

منصور میراحمدی**، مجید توسلی***، حمید احمدی****

چکیده

اهمیت مقوله نظارت بر قدرت سیاسی در دنیای معاصر باعث شده است که نقد و نظارت‌پذیری قدرت سیاسی مستقر به عنوان یک ضرورت و ارزش برای نظام‌های سیاسی تلقی گردد و فقدان آن به نوعی امکان وقوع انواع بحران‌ها را محتمل سازد. سؤال اینست که در تفکر سیاسی شیعه نقد و نظارت بر قدرت سیاسی چه جایگاهی داشته و این اندیشه چه سیر و تطوری را طی کرده است. در این مقاله تلاش می‌کنیم سیر تحول نظارت بر قدرت سیاسی را در اندیشه علمای عصر قاجار از منظری تبارشناسانه توضیح دهیم و نشان دهیم چگونه نظم سلطانی حاکم بر عصر اول قاجار ادبیات و دانش نقد و نظارت خود را آفرید و در ادامه با تحریم تنباکو از طرف میرزای شیرازی مقدمات گسست از این نظم و تمهید نظری نقد و نفی استبداد فراهم شد و در نهایت ظرفیت اجتهاد شیعی در نقد و نظارت بر قدرت در اندیشه علامه نائینی آشکار شود. اندیشه‌ای که آن را باید تبار نظم جمهوری عصر حاضر و کاربست‌های نظارت بر قدرت سیاسی دانست.

کلیدواژه‌ها: تبارشناسی، قدرت سیاسی، نظارت، علما.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران،
bagheri743@yahoo.com

** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، M_mirahmadi@sbu.ac.ir

*** استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، tavasoli@gmail.com

**** استاد علوم سیاسی، دانشگاه تهران، hahmadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸



۱. مقدمه

زمانی هابز در مقام تعریف، انسان را موجودی «طالب قدرت» معرفی می‌کرد که با این دغدغه زاده شده است و با آن می‌میرد. (هلد، ۱۳۷۸: ۸۰) این ادعا گرچه با سیر عمومی جوامع سیاسی همخوانی دارد، اما به تفسیر مکفرسون شارح اندیشه‌های هابز، نمی‌تواند ارزیابی جامع و کاملی باشد. چرا که باید به خواست دیگر انسان مبنی بر «مهار قدرت» و ضابطه‌مند کردن آن هم دقت کرد که از اصالتی مشابه و به قدمت خواست «قدرت‌طلبی» انسان است. وی می‌نویسد: «ما نه تنها خواهان فهم قدرت و تصرف قدرت هستیم، بلکه می‌خواهیم آن را به حق مهار کنیم» (هابز، ۱۳۸۰: ۹) تلاش ما نیز در این مقاله کنکاش در مقوله نظارت بر قدرت سیاسی در مقطع قاجاریه است. سؤال اساسی این است که مفهوم نظارت بر قدرت سیاسی در اندیشه علمای عصر قاجار چه سیری را طی کرده و چگونه تطور یافته است؟ اهمیت این سؤال از این جهت است که انقلاب اسلامی ایران را باید حلقه تکاملی تحولات عصر قاجار بدانیم، به ویژه که عصر مشروطه در این دوره، با تمام لوازم و ملزوماتش از مهم‌ترین ریشه‌های دوران معاصر است و جستجوی الگویی از نظارت بر قدرت سیاسی در دوران معاصر نمی‌تواند بی‌توجه به ریشه‌هایش باشد. با استفاده از روش تبارشناسی تلاش می‌کنیم گسست‌های مفهومی نظارت و سیر تحول آن را تبیین کنیم.

۲. پیشینه و ادبیات پژوهش

از میان پژوهشهایی که تاکنون درباره نظارت بر قدرت سیاسی صورت گرفته سه کتاب بصورت مستقیم مقوله نظارت بر قدرت سیاسی را موضوع پژوهش خود قرار داده‌اند. سجاد ایزدهی در کتاب «نظارت بر قدرت سیاسی در فقه سیاسی» که در سال ۱۳۸۷ توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی زینت‌نشر یافته به بحث اینکه قدرت در ذات خود مستعد فساد است و تحدید آن از دیدگاه فقه سیاسی شیعه می‌پردازد. در این کتاب مولف به واژه‌شناسی و تبیین مبانی نظارت و نیز بررسی نظارت بر قدرت در چهار مرحله کسب قدرت، اعمال قدرت، توزیع و گردش قدرت می‌پردازد. مراد این پژوهش تبیین مبانی نظارت در چارچوب فقهی است و از روش‌شناسی‌های جدید استفاده نشده است. کتاب «نظارت بر قدرت سیاسی» توحید محرمی که در سال ۱۳۹۴ توسط نشر تقریر وارد بازار

شده، در تلاش برای اثبات عدم کفایت نظارت درونی و لزوم نظارت بیرونی و درونی همزمان بر قدرت است. همه تلاش نویسنده پاسخ به این سوال است که آیا نظارت بر قدرت سیاسی در اسلام به رسمیت شناخته شده و شیوه های اعمال آن بر اساس نظریات فقها کدامند. لذا از آغاز روش شناسی خاصی را مد نظر قرار نداده است. کتاب «نظارت در فقه سیاسی شیعه» علی شیرخانی که توسط نشر خرسندی در سال ۱۳۹۶ منتشر شده، به اذعان مولف، درس گفتارهای فقه سیاسی کارشناسی ارشد است که اگر چه از نظر موضوعی به بحث نظارت پرداخته، اما بیشتر قالب گفتاری دارد و ناظر به پاسخ یکسری سوالات مقدر کلاسی و فاقد استفاده از روش شناسی های نوین در پردازش موضوع است. مقاله «نظارت بر قدرت سیاسی از منظر قرآن» حسین احمدی سفیدان و عمران عباسپور که در پاییز ۱۴۰۰ در پژوهشنامه قرآنی منتشر شده، صرفاً از روش تفسیر موضوعی قرآن استفاده کرده است. از سوی دیگر پژوهشگرانی که متأثر از اندیشه و روش شناسی فوکو به پژوهش پرداخته اند می توان داود فیرحی را نام برد که در کتاب «دانش، قدرت و مشروعیت» به بهره گیری از روش شناسی تبارشناسی به مطالعه دانش سیاسی اسلام دوره میانه پرداخته و زمینه های اجتماعی-فرهنگی و زبانی گسست های تاریخ صدر اسلام را بازنمایی کرده است. فیرحی در این کتاب نشان داده است که دانش به تنهایی تولید نمی شود. بلکه در مثلثی شکل می گیرد که سه ضلع آن نص دینی، نیازها و پرسش های انسان مسلمان و شرایط اجتماعی هستند. با این حال فیرحی بصورت تخصصی ورودی به بحث نظارت بر قدرت سیاسی نداشته است. محمد رضا تاجیک نیز که در سراسر نوشته هایش متأثر از فوکو و الگوی تحلیل گفتمانی اوست و انقلاب اسلامی و موضوعات مرتبط با آن را از منظر فوکویی تحلیل می کند، به بحث نظارت بر قدرت سیاسی ورودی نکرده است. حسین کچوئیان نیز در کتاب «تطورات گفتمانهای هویتی ایران: کشاکش با تجدد و ما بعد تجدد» با استفاده از روش تحلیل گفتمان فوکو درباره هویت ایران معاصر بحث کرده است. این اثر نیز بیشتر به رویکرد دیرینه شناسی گرایش دارد تا تبارشناسی و تأکیدش بر جهان گفتمانهاست تا اعمال و کردارهای گفتمانی، مضاف بر اینکهاساسا ورودی به بحث قدرت و نظارت بر قدرت سیاسی نداشته است. با این وصف تلاش ما در این پژوهش استفاده از روش تبارشناسی فوکویی، البته بدون التزام به مبانی هستی شناختی، معرفتی و ارزشی نظریات فوکو در حوزه نظارت بر قدرت سیاسی در اندیشه علمای عصر قاجار است و از حیث روش شناسی پژوهشی تلاشی نو محسوب می شود.

۳. تبارشناسی

تبارشناسی (Genealogy) شیوه‌ای مطالعه در علوم انسانی است که میشل فوکو آن را پرورش داده است. روش اولیه فوکو دیرینه‌شناسی یا بایگانی‌شناسی (سلطانی، ۱۳۹۱: ۳۹) بود که چیزی بین ساختارگرایی و پساساختارگرایی بود. گزاره اصلی و مفروض این نوع از مطالعه کیفی این بود که حوزه‌های رسمی دانش چیزی جز گفتمان نیستند و چیزی فراتر از گفتمان وجود ندارد. فوکو در دیرینه‌شناسی در پی توصیف قواعدی بود که صورت‌بندی ساخت گفتمان‌ها را مشخص می‌کند، ولی از زمانی که تأثیر و نقش قدرت و کردارهای غیر گفتمانی را در کنار بررسی گفتمان‌ها پیش فرض گرفت، روش تبارشناسی پدیدار شد. (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۴۸۶) بنابراین تبارشناسی مرحله پیشرفته دیرینه‌شناسی است. مسأله اصلی در تبارشناسی این است که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تحت تسلط قدرت درمی‌آیند. (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۲۴) موضوع تبارشناسی نه سیر در تاریخ و نه نیات سوژه‌ای است، بلکه رخدادهای پراکنده‌گی‌هایی است که محصول منازعات و تعامل نیروها و قدرت هستند. در نتیجه تبارشناسی نقطه مقابل تاریخ سنتی است. یعنی دنبال ثبت و ضبط وقایع خارج از غایت و یکنواختی است. چون تلاش می‌کند دیدی تاریخی در پدیده‌ها داشته باشد. به این معنی که کلیه پدیده‌ها را وابسته به زمان و مکان می‌بیند. فوکو خود وظیفه تبارشناس را درهم شکستن مفاهیم جهان‌شمول، تغییرناپذیر و آرمانی می‌داند. (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۲۰۹) از نظر او تمامی مفاهیم محصول تاریخ‌اند و نشانه درگیری بی‌نظم و ترتیب قدرت هستند. در نتیجه غیر از ساختارها چیزی به نام قدرت وجود دارد که تولیدکننده (productive) است. بنابراین اگر مناسبات قدرت متضمن روابط دانش است، در مقابل روابط دانش نیز مستلزم مناسبات قدرت است و قدرت حقیقت را به مثابه یک مسأله ایجاد می‌کند. (دلوز، ۱۳۸۹: ۱۳۰) یعنی نه مناسبات قدرت بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش وجود دارد و نه دانشی که مستلزم مناسبات قدرت نباشد و در عین حال مناسبات قدرت را پدید نیاورد. در نتیجه تبارشناسی روابط قدرت، ذاتی دستگاه‌های دانش است که طی آن می‌توان شبکه‌های اتفاقاتی که منجر به شکل‌گیری یک دستگاه حقیقت می‌شود را بازساخت و تحلیل کرد که آن دستگاه در قالب چه فرایندی شکل گرفته است. (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۳۹)

تبارشناسی مفهوم نظارت بر قدرت نیز نمی‌تواند فارغ از بحث قدرت سیاسی در تاریخ اسلام و نیز فارغ از نگرش حاکمان آن به مقوله قدرت و نظارت بررسی شود. چه اینکه قدرت‌های سیاسی در هر دوره نیز تلاش کرده‌اند در جهت تبیین مشروعیت خود، چارچوبی برای روابط مردم با قدرت سیاسی و نیز نظارت بر عاملان قدرت سیاسی تعریف کنند که این نظارت خود محدودکننده قدرت آن‌ها نباشد. به عبارت بهتر قبض و بسط تعریف نظارت و تعیین دایره آن دائر مدار نگاه حاکمان و ساختارهای سیاسی آن‌ها بوده است و لاغری ادبیات نظارت نسبت تامی با فربهی قدرت سیاسی نظارت‌ستیز و نظارت‌گریز در تاریخ اسلام دارد. بدیهی است که نظارت بر قدرت خود محتاج قدرت است. چه اینکه اهل قدرت ذاتاً و به خودی خود نظارت بر قدرت خویش را بر نمی‌تابند. در واقع برای اینکه نظارت بر قدرت اتفاق بیفتد لازم است که سازوکاری ناظران را از خطرات و عواقب احتمالی اهل قدرت حفظ کند. چرا که نظارت بر قدرت، نظارت بر مصادیق قدرت است و به ناچار در نظارت نوعی از مواجهه و کنترل و محدودسازی رخ می‌دهد. پس برای کنترل و نظارت بر قدرت، قدرت لازم و ضروری است. به بیان امروزی جامعه مدنی قوی می‌تواند قدرت را به کنترل درآورد. بنابراین فرآیند شکل‌گیری این فضا و مقدمات رسیدن به مفهومی از نظارت را باید از آغاز تاریخ اسلام و در اندیشه علمای شیعی جستجو کرد تا در تحلیلی تبارشناسانه به چگونگی تحول مفهومی آن به زمان حال برسیم.

۴. قدرت سیاسی و نظارت در اندیشه شیعیان از آغاز

گفتمان شیعه در تقابل با نظام سیاسی حاکم و اکثریت جامعه مسلمانان (اهل سنت) حول نقطه مرکزی امامت شکل گرفت. به عبارت دیگر نزاع از ابتدا حول محور مشروعیت قدرت و نظارت و دخالت در قدرت شکل گرفت و کل تاریخ اسلام را تحت‌الشعاع خود قرار داد. دالّ خلیفه و قدرت خلیفه خود مفهومی از نظارت را با خود تولید می‌کرد که از نظارت بر قدرت در عصر جدید فاصله فراوانی دارد. در نظام قبیلگی و وظایف رئیس قبیله حداکثر حفظ امنیت افراد قبیله بود. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۴۶) بنابراین این نگاه در درون خود ضرورتی برای پرسش بیشتر از رفتار حاکمان فراهم نمی‌کرد. نتیجه تداوم تاریخی وضعیت عملی خلافت موجب شد که هیچگاه ادعای شیعه در باب حکومت امامان خود جامعه عمل نپوشد. شیعه یک اپوزسیون اعتقادی در جامعه‌ی اسلامی بود که جایگاهی در قدرت

سیاسی نداشت. غصبی و غیرمشروع بودن حکومت ترجیح‌بندی بود که همواره مورد تأکید ائمه بود. از آنجا که بحث نظارت بر قدرت، فرع بر پذیرش واقعیت قدرت حکومت و نیز مشروعیت آن است، نظارت به طریق اولی مورد توجه نبود. چه اینکه قدرت نامشروع نظارت‌ناپذیر می‌نماید. تبیین قضا و قدری بودن قدرت در بنی‌امیه دقیقاً منطقی متضاد با نظارت داشت. چرا که نظارت از دل انسان آزاد و اهل اختیار در تعیین سرنوشت برمی‌خیزد. بنی‌امیه با مقلد تعریف کردن قدرت خویش بر جامعه، اطاعت‌پذیری مردم از خویش را هم جبری تعریف کردند و راه‌های نقد و نظارت را بستند.

۱.۴ نظم تقیه‌ای

قیام امام حسین (ع) نشان‌دهنده انسداد سیاسی و نظارت‌ناپذیری قدرت سیاسی و جدا شدن آن از آموزه‌های وحیانی بود. اگر چه بقیه‌ی امامان معصوم نیز به فراخور موقعیت زمانی بر نامشروع بودن حکومت‌های موجود و حق خویش در رهبری سیاسی تأکید می‌کردند اما برای حفظ اصل شیعه، تقیه سیاسی در پیش گرفته شد و حفظ اصل جریان شیعه مقدم بر نظارت بر قدرت قرار گرفت. مسموم کردن امام ششم (ع)، زندانی شدن طولانی امام هفتم (ع)، مهاجرت دادن امام رضا (ع) به مرو و نیز محاصره ضمنی امامان دهم (ع) و یازدهم (ع) همگی نشان‌دهنده فشار سیاسی حاکمان وقت بر ائمه معصومین (ع) و ترس از قدرت رهبران شیعه بود. در چنین فضای سیاسی - اجتماعی تئوری پردازی در باب نظارت بر قدرت، زمینه و معنایی نداشت. چه اینکه قدرت حاکمان محدودیت‌ناپذیر عمل می‌کرد و حاکمان اموی و عباسی از قدرت گرفتن هر فرد، نهاد یا گروهی که قدرت آن‌ها را حتی بصورت بالقوه تهدید کند جلوگیری می‌کردند. غیبت امام دوازدهم (ع) محصول نامساعد بودن همین شرایط سیاسی بود که حتی امنیت جانی برای حضور فیزیکی امام در جامعه به عنوان اپوزسیون نظم سیاسی مستقر وجود نداشت.

به هر صورت نظم تقیه‌ای، معطوف به کسب قدرت یا نظارت بر آن نبود و زمینه‌های تئوری پردازی و عمل در مسیر آن را ناگفته باقی گذاشت. شیعه قدرتی نداشت و تنها در محدوده‌های زیست اجتماعی، مومنان در برابر ظلم جائر بصورت موردی مقاومت می‌کردند. باید دقت کرد که نظارت بر قدرت خود نیازمند قدرت است. این قدرت که به تعبیر امروزی منبعث از جامعه مدنی است در صورتی تولید می‌شود که جامعه مدنی شکل

گرفته باشد یا نهادهایی به مثابه جامعه مدنی امروز، در آن دوران و جوامع باشند و کارویژه‌های تولید قدرت برای کنترل قدرت سیاسی را بصورت نسبی داشته باشند. چنین فضایی با تئوری تقیه بوجود نمی‌آید. اگر چه ممکن است از نظر عملی همکاری نکردن با حاکمان جور و سرپیچی از دستورات به صورت مصداقی، نشانه‌ای باشند از نوعی کنترل و نظارت ضمنی اعمال حاکمان و ابراز نارضایتی از آن، اما در مجموع نظم تقیه‌ای دورانی است که نظارت در آن موضوعیت تئوریک ندارد. گسست از نظم تقیه‌ای و ورود به نظم سلطانی امکانات جدیدی برای نظارت بر قدرت تولید کرد.

۲.۴ مرکزیت یافتن نقش اجتهاد

فاصله عمیق میان تئوری شیعه مبتنی بر تلقی امام به عنوان کلید فهم دین و هدایت امت و ناممکن بودن دسترسی به امام، شیعه را در وضعیت تراژیک قرار داد. گفتمان شیعه هنگامی که به وضعیت تراژیک غیبت و عدم دسترسی به دالّ مرکزی دچار شد، علمای شیعه به عنوان کارگزاران اصلی گفتمان در مواجهه با این وضعیت کوشیدند به بازاندیشی در امکانات درونی گفتمان پردازند.

بدین ترتیب در غیبت دالّ مرکزی گفتمان شیعه، عناصر دیگر گفتمان که مشروعیت خود را از دالّ مرکزی می‌گیرند تقویت می‌شوند. از این رو با بازاندیشی در روایت‌هایی چون مقبوله عمر ابن حنظله، فقیه در خرده‌گفتمان شیعی پساغیبت از منظر عملی، جایگزین امام در گفتمان اصلی می‌شود. با این تفاوت که مرکزیت و مشروعیت فقیه به هر حال برآمده از امام است و تصرف و ایفای نقش فقیه به عنوان نایب عام و از قِبَل امام است. این دوره با تقویت نقش فقیه (به مثابه مفسر) ناگزیر نص (به مثابه متن) تا حدودی کمرنگ‌تر می‌شود و آشکارسازی معنای نص به موقعیتهای سوژگی مفسر بستگی یافت.

گفتمان اصولی ابتدا واژه «سلطان» را در منظومه واژگانی خود استخدام و مدلول امام معصوم (ع) را بر دالّ نوساخته «سلطان عادل» تثبیت کرد. (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۶۳) تغییر نشانه با توجه به ابهام مضمونی و معنایی دالّ اخیر، امکاناتی را برای گفتمان فراهم کرد که در پرتو آن، شیخ طوسی به این نظر قائل شد که هر حاکمی به شرط پیروی از شریعت امامیه و تلاش برای اجرای آن به شرط قبول اعاده زمام امور به امام (ع) در صورت ظهور، سلطان عادل است. بدین ترتیب زمینه‌های حضور سیاسی علما و تأثیرگذاری بر

جریان قدرت فراهم شد. اولین پرسشی که علما با توجه به اوضاع اجتماعی - سیاسی گفتمان اصولی باید به آن پاسخ می‌گفتند، مسأله همکاری با حکومت‌های نامشروع بود. فقهای سلف شیعه همکاری با حکومت‌های جائر و پذیرش مناصب ولایی را در حدود حفظ و یاری اهل ایمان (شیعیان) می‌پذیرفتند. در نتیجه علما و فقها همکاران حاکمان می‌شوند ولی این همکاری نه در طول سلطنت که در عرض آن بود.

از سوی دیگر توجه به وجود عنصر دانایی در گفتمان اجتهاد و تقسیم جامعه شیعی به دو گروه مجتهد و مقلد و مرکزیت دادن به نقش مجتهد در غیاب امام (ع) به واسطه نیابت علم اجتهادی وی از علم لدنی و قطعی امام، جایگاه مجتهد - که هر چند فاقد عصمت و علم الهامی و خطاناپذیر امام است - در درون نظامی اقتدارگرا بازسازی شد که در طول دوران میانه، هر گونه امکان پرسش و نقادی نسبت به وی به دلیل استیلائی نظم سلطانی بیان نشده باقی می‌ماند. از نظر یکی از محققان

ساخت سلطنت در دوره میانه، دستگاه دانش شیعه و تأملات اجتهادی را به حرکت واداشته و جهت می‌دهد و از این حیث، حضور قدرت در آشکارسازی عناصر اجتهاد امری اساسی است. زیرا اجتهاد دوره میانه همواره خود را در آینه سلطنت دیده و بازسازی نموده است، بی‌آنکه اصل ملک و سلطنت را حذف نماید... صرفاً در جستجوی آن است که چه کسی و با چه شرایطی ملک و سلطنت را تصدی نماید و بدین ترتیب «سلطان» عادل یا جائر باشد. (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

رویکرد ایجابی با چنین نگاهی برخی امور اجتماعی و سیاسی را در صلاحیت فقها می‌داند و به قدر تمکن، ایشان را علاوه بر اموری چون افتاء در احکام عبادی، متولی مواردی چون اجرای حدود، قضاوت شرعی، اقامه نماز جمعه و عیدین می‌داند. در واقع در این مرحله دیدگاه غالب در گفتمان اجتهاد، تفکیک شرعیات و عرفیات و واگذاری عرفیات به سلطان را به عنوان امری عارضی و موقت پذیرفته است. به این معنی که عقل سیاسی شیعه می‌کوشد در چارچوب ساخت اقتدارگرای سلطانی، نظریه اجتهاد و اقتدار مجتهد را به نیابت از امام معصوم (ع) در تقابل با اقتدار سلطان جائر طرح کند. با تولید چنین قدرتی است که می‌توان امیدی برای نظارت بر ساخت سلطانی قدرت داشت. نظریه ولایت فقیه در شکل آغازین خود عمدتاً اینگونه تجلی می‌یابد.

۳.۴ نظارت فقها بر قدرت سلطان در عصر صفوی

در دوره صفویه رویکرد اجتهادی محقق کرکی که در آغاز عصر صفوی قدرت نفوذ و نقد و نظارت بی‌مانندی بر سلطان صفوی داشت، به مرور به رویکرد اخباری‌گرایی علامه مجلسی در پایان دوره می‌رسد. این چرخش تأثیر زیادی بر نظارت بر قدرت سیاسی گذاشت. محقق کرکی حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه یا نایبان عام آن‌ها (فقها) خلاصه می‌کرد و هیچگاه درصدد توجیه مشروعیت صفویان برنیامد. شهید ثانی و محقق اردبیلی نیز صفویان را نامشروع و جائز می‌دانستند ولی در این سوی طیف، علامه مجلسی به اقتضای گرایش اخباری، توجه چندانی به بحث اختیارات فقیه در عصر غیبت نداشت و ولایت فقها را حداکثر در حوزه امور حسبه می‌دانست. ایشان نه تنها صفویه را جائز نمی‌داند بلکه حتی از شاه سلطان حسین صفوی به عنوان نماینده خدا در زمین و عامل مشیت او یاد می‌کند. (نصیری، ۱۳۷۳: ۲۳) در اواخر دوره صفویه نیز محمد یوسف ناجی در رساله «پادشاهی را خدا می‌دهد» از اینکه گروه‌هایی از مردم سلطنت را امری موهوب نمی‌دانند تعجب می‌کند. (صفت گل، ۱۳۸۱: ۵۱۲) چنین تغییر نگرشی را باید به مرور و در نتیجه تلاش پادشاهان برای مقدس کردن قدرت خود و دور نگهداشتن از نظارت تعبیر کرد. فرایندی که در پایان دوره صفویه نتیجه می‌دهد. به عبارت دیگر مقاومت در برابر نقد و نظارت بر قدرت به این صورت ظاهر می‌شود که حاکمان تلاش می‌کنند قدرت را به صورت مقدس تثوریزه کرده و میان اهل قدرت و مردم فاصله‌ای صرفاً قابل احترام و ارادت و تسلیم بیافرینند. تقویت جریان و گفتمان اخباری در برابر گفتمان اجتهاد از سوی شاهان می‌توانست به این تغییر کمک کند. در نتیجه با تبیین و مشروعیت‌بخشی به قالب نظم سلطانی با رویکرد اخباری، زمینه‌های نظارت بر قدرت سیاسی که تجلی تام و تمام آن در سلطان و نهادهای زیر مجموعه آن بود به حاشیه رانده شد.

شاید در قرن یازده و دوازده هجری، حفظ مقام حاکمان صفوی و استقلال کشور ایجاب می‌کرد که بین گفتمان شیعه و گفتمان سنی انفکاک کاملی ایجاد شود. چون جنگ‌های ایران و عثمانی جریان داشت و ایرانیان برای حفظ وحدت ملی، به شور حماسی و ایدئولوژیکی نیاز داشتند و این هدف را چیزی بهتر از محبت علی (ع) و اولاد علی (ع) و فداکاری در راه مرشد کامل (شاه صفوی) تأمین نمی‌کرد. تقویت بیش از پیش دال نصوص (روایت) مکانیسن‌های طرد و حاشیه رانی را در مرود دال مجتهد به کار گرفت و

بدین ترتیب نقش علما و فقها را از منظر عقیدتی، علمی و عملی به شدت محدود کرد. (الگار، ۱۳۶۹: ۶۶). از این رو مشرب اخباری بر مشرب اصولی غلبه کرد.

۵. گفتمان اجتهاد: کنترل و تحدید قدرت سیاسی در عصر قاجار

با ظهور علامه وحید بهبهانی و به سبب مبارزه شدید وی با اخباریان دوباره جریان اصولی نضج گرفت. میرزا ابولقاسم قمی از شاگردان وحید بهبهانی در شرایط نبودن امام بنا به ادله‌ای مثل مقبوله عمر ابن حنظله و روایت «العلماء ورثة الأنبياء» فقیه عادل را نایب امام می‌دانست و معتقد بود در مسأله خراج، معیار جواز، تصرف و تقسیم آن توسط فقیه عادل است که دارای تمکن باشد. به باور او صرفاً در صورت عدم تمکن فقیه عادل، ائمه اجازه مماشات با خلفای جور و عمل به روش ایشان را داده‌اند.

۱.۵ کنترل و تحدید قدرت سیاسی قبل از مشروطه

شیخ جعفر کاشف‌الغطاء از علمای دینی پرآوازه عهد قاجار تربیت شده مکتب وحید بهبهانی، با وجود آنکه فتحعلی‌شاه قاجار را دارای شمشیری کشنده و نیزه‌ای فرورونده در دل کافران و پیشگام علما می‌داند و «رأیی صائب» و «فکری ثاقب» را به وی نسبت می‌دهد، اما هرگز حکومت وی را یک حکومت اسلامی اصیل نمی‌دانست و اجازه نمی‌داد که شاه بی‌هیچ گونه تأیید و اجازه‌ای از سوی علما، حکومت خود را مشروع بخواند. در نتیجه اگر نهاد سلطنت به خودی خود اعتراض‌ناپذیر بر جای می‌ماند، اما قلمروی اعمال قدرت پادشاه باید در محدوده‌ای بماند که عالمان آن را تعیین کرده‌اند. حدودی که به هر حال محکوم به نظارت پیوسته فقیهان است. او معتقد بود:

کسب اجازه و اذن از مجتهدان به احتیاط و نیز رضای خداوند دو جهان نزدیک‌تر است و نزدیک‌تر است به تواضع و خضوع برای پروردگار جهانیان. از بزرگان زمانه، سلطان بن سلطان، خاقان ابن خاقان که در پناه خداوند منان است، فتحعلی‌شاه که سایه او را خداوند بر سر مردم مستدام دارد در آنچه مربوط به امور لشگر و سپاهیان است و مبارزه با اهل کفر و طغیان، در گرفتن مالیات از سرزمین‌های مفتوحه که با غلبه اسلام همراه است... و زکات متعلق به نقدین (طلا و نقره) یا جو و گندم از خوراکی‌ها یا خرما و... مجاز و مأذون است. (حائری، ۱۳۶۷: ۳۲۹)

کاشف‌الغطاء در توقیعی دیگر بار دیگر اصالت رهبری را در امر جهاد از آن مجتهدان دانست و شاه و ولیعهد را مأموران خویش نامید. وی در این توقیع فتحعلی‌شاه را به عنوان بنده ما، که بر بندگی خود اعتراف دارد، به کار جهاد گماشت و از خدا خواست عباس میرزای کوشا در سرکوبی «اهل الطغیان والجحود» را از «شفاعتنا» برخوردار سازد و وی را در هر دو جهان «تحت ظلنا» و «فی حمایتنا» قرار دهد. (حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۱)

ملا احمد نراقی یک بخش از کتاب معروف خود، عواید الأیام را به بحث ولایت فقیه اختصاص داد و برای نخستین بار در تاریخ فقه حکومتی اسلام، موضوع ولایت فقیه را بصورت منسجم بحث کرد. نراقی برای اثبات مدعای خویش به اجماع و اخبار و روایات استناد کرد و در نهایت وظایفی را که انجام آنها وظیفه فقهاست و ایشان در آنها حق ولایت دارند بسیار دانست و آنها را ذیل ده عنوان طبقه‌بندی کرد. (حائری، ۱۳۶۷: ۹۳-۹۷) در نتیجه نراقی ولایت فقیه را به عنوان یک اصل فقهی مطرح و آن را از امور حسبیه به زعامت سیاسی تحویل کرد. ضمن آنکه با تشکیل محکمه شرع در کاشان، به اعمال ولایت مبادرت ورزیده، همچنین با تعیین قلمروی اختیارات فقیه و حاکم شرع، راه‌های نظری تصرفات بی‌حد و مرز و دخالت‌های عناصر فاقد صلاحیت را مسدود کرد. اهمیت اندیشه نراقی در آن است که ضرورت حکومت فقهها در نظر وی یک ضرورت عقلی است و ربطی به اندیشه کلامی و نیابت از امامان شیعه ندارد. (فیرحی، ۱۳۸۱: ۷۳) طبیعتاً نراقی، از این منظر، نمی‌توانسته حکومت موجود در ایران را به رسمیت بشناسد. وی فقیه عادل را مناسب‌ترین فرد برای تصدی این مقام دانست که عقل و نقل بر مشروعیت آن دلالت دارند. نتیجه ضمنی این تفکر آن است که علما در حداقل شرایط، حق نظارت تام و تمام بر قدرت سیاسی را دارا هستند و این نظارت به معنای مراقبت علما بر اعمال قدرت سیاسی ذیل چارچوب‌های شرعی است. از دیگر قائلین به ولایت سیاسی فقهها می‌توان از شیخ محمد نجفی (صاحب جواهر) یاد کرد. به نظر وی «خداوند اطاعت از فقیه را به عنوان اولی‌الأمر بر ما واجب کرده است.» (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۲۱-۴۲۲) و به دلیل اطلاق ادله حکومت فقیه، به ویژه روایت صاحب‌الأمر، ولایت فقیه، اختصاصی به احکام شرعیه ندارد. وی اختیارات فقیه را همچون اختیارات امام وسیع می‌داند. تحقیقات گسترده شیخ انصاری در اصول فقه، به فقه شیعی حیات تازه‌ای بخشید و به ویژه با مطرح کردن اینکه عبادت کثیر که طریقه اجتهاد و تقلید را ترک کند، باطل است، زمینه‌ای را فراهم ساخت تا بتوان با بسط منطقی آن، هم نظریه دولت و هم نظریه انقلاب را در فقه سیاسی شیعه ارائه

داد. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۲: ۳۱۶-۳۱۷) در واقع تقویت نشانگان اصول فقه به مثابه دانش تخصصی در گفتمان اجتهادی، به تقویت دالّ مجتهد در مجموعه واژگان گفتمان می‌انجامد. تمرکز معنوی و اجتماعی دالّ مجتهد به زودی موجب تمرکز مالی هم شد. پرداخت‌های مالی شیعیان که بیشتر تحویل روحانیان می‌شد اینک به مرجع واحد علی‌الأطلاق ختم می‌شد. آشکار است که این تمرکز خود گامی بزرگ برای نیرومندتر ساختن نهاد مرجعیت و تقویت مجتهد بود. بدین ترتیب شیخ انصاری هر چند خود اقتدار سیاسی و حکومتی فقها را در امور حسبه می‌دانست (انصاری، ۱۳۷۸: ۱۵۵) و با توجه سیطره آموزه‌های او در حوزه‌های دولتی شیعه، گفتمان ولایت فقیه را تا حدودی به حاشیه راند، اما کنش‌های گفتاری و کرداری او در مورد تمرکز مرجعیت و وجوب تقلید از اعلم، در شکل‌گیری رفتارهای سیاسی علمای شیعه به ویژه در جنبش تنباکو و نهضت مشروطه مؤثر افتاد. (الأنصاری، ۱۹۸۶: ۹۱-۹۲).

بطور کلی در اوائل کار قاجاریه دو عامل مهم در شکل‌دهی به رابطه نظارتی دین بر دولت ایفای نقش کرد. اول اندیشه نیابت عامه فقها بود که در فقه شیعه به نوعی از تکامل رسیده بود و نقش مجتهد را در رهبری امت و نه لزوماً حکومت بر آن تثبیت کرده بود. این اندیشه به ویژه بعد از پیروزی اصولیان بر اخباریان و نقش مفید آن در عهد صفوی، اهمیت بیشتری پیدا کرده بود. عامل دوم اینکه از منظر علما، قاجاریه هیچ تفاوتی با صفویان نداشتند. به همان اندازه که علما برای حکومت صفوی مشروعیت قائل نبودند، به طریق اولی برای حاکمان قجری هم مشروعیتی قائل نبودند. نتیجه این دو عامل باعث شد قاجارها در کار خود وابستگی بیشتری نسبت به علما پیدا کنند. (الگار، ۱۳۶۹: ۸۱-۸۵) دوران طولانی ۳۷ ساله حکومت فتحعلی‌شاه قاجار دوران گسترش و تعمیق مداخله علما در زندگی عمومی و سیاسی بود. (الگار، ۱۳۶۹: ۸۷) حمایت فتحعلی‌شاه از علمای اصولی در مقابل اخباریان و نیز شیخیان خود موجب تحکیم بیش از پیش روابط گشت. (الگار، ۱۳۶۹: ۱۲۳-۱۲۸) شاه قاجار چون شاه طهماسب صفوی در پاسخ به تقاضای میرزا مهدی مجتهد برای رفع محاصره مشهد ضمن پذیرفتن این خواست نوشت: «سلطنت ما به نیابت مجتهدین عهد، و ما را به سعادت خدمت ائمه مهتدین، سعی و جهد است.» (الگار، ۱۳۶۹: ۱۰۳) چنین اقراری چه از سر اعتقاد باشد و چه از سر سیاست‌ورزی و اقتضای حفظ قدرت، در عمل به معنای پذیرش حدی از نظارت علما بر قدرت از سوی شاه بود. جنگ‌های ایران و روس و صدور فتوای جهاد توسط علمایی چون شیخ جعفر نجفی، آقا سیدعلی اصفهانی، ملا

احمد نراقی و... فصل نوینی در روابط دین و دولت در ایران گشود. این جنگ گفتمان اجتهاد را در بحث حکومت و مباحث سیاسی یک گام به پیش برد و قابلیت‌های عملی این گفتمان و حتی خود علما و روحانیون را به دامنه قدرت خویش آگاهاند. (آجودانی، ۱۳۸۳: ۹۷) به عبارت دیگر قابلیت بالقوه آن‌ها را در حوزه قدرت و نظارت‌نشان داد. از این جهت که از یک سو قاجار به دقت متوجه ظرفیت عظیم این گفتمان در بسیج توده‌ها شد. بنابراین اگر برخی در تخمین میزان توان روحانیت در مواجهه با دستگاه سلطان اختلاف نظرهایی داشتند و گاه قدرت آن را ناچیز می‌شمردند، این جنگ‌ها قابلیت نظارت، تهدید و کنترل قدرت سیاسی را بطور غیر مستقیم گوشزد کرد. از سوی دیگر روحانیت متوجه توان عینی خود شد و این حرکت شجاعت بیشتری به آنها در نقد و کنترل و نظارت بر قدرت داد. پس از آن قدرت سیاسی سلطان که نامشروع هم تلقی می‌شد از سوی روحانیت آسیب‌پذیرتر و به عبارتی کنترل‌پذیرتر به نظر می‌آمد. حکومت محمدشاه را شاید بتوان گسستی در سنت صفوی و خاقانی در پیوستگی دین و دولت در ایران دانست. اگر فتحعلی‌شاه در نزاع میان اصولیان، صوفیان و اخباریان، جانب اصولیان را می‌گرفت و با مجتهدان عالی‌رتبه‌ای چون میرزای قمی، ملا احمد نراقی، سید مهدی بحرالعلوم و کاشف‌الغطاء به رایزنی و گفتگو می‌پرداخت و از این رهگذر دانش اصولی در پیوند با قدرت، هژمونی خود را تثبیت می‌کرد، اما محمدشاه صوفی‌مسلمانان را به مجتهدان و فقها ترجیح داد. (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳۷) شکست ایران از روس و اقدامات نسنجیده و غیرقابل دفاع برخی وابستگان روحانی نیز در ایجاد فاصله میان علما و نظام شاهی بی‌تأثیر نبود. محمدشاه هر چند برخی مظاهر دینداری را از شاه سابق به ارث برده بود، اما ماهیت بدعت‌آمیز اعتقادات او و وزیر صوفی مسلکش حاجی میرزا آقاسی به نحوی بود که او حتی به گونه‌ای ظاهری نیز به تبعیت از یک مرجع تقلید اشاره نکرد و آنگونه که انتظار می‌رفت در سرکوب شورشی‌های بابیه نکوشید. (الگار، ۱۳۶۹: ۱۷۱) به جای عالم و فقیه، حاجی میرزا آقاسی صوفی، مرشد و مرجع محمد شاه بود. او حتی پیش از آنکه رسماً تاجگذاری کند و نیز در اوان کار خود دستور اعدام چند تن از علما را داده بود. (الگار، ۱۳۶۹: ۱۷۸) بدین ترتیب، نفوذ، حضور و اقتدار مجتهدان در دستگاه سلطنت به کلی رنگ باخت. اما تثبیت نقش رهبری علما، به عنوان میراث دوران پیشین و نیز استقلال ساختاری علما و روحانیت از دستگاه دولتی مانع از آن می‌شد که در غیاب حمایت دولتی، نظام مرجعیت دینی شیعه به دوران تقیه آغازین برگردد. از سوی دیگر سیر حوادث و اقدامات بیزاری برانگیز حاکمان و

وضعیت عمومی اجتماعی از جمله حوادثی چون اقدامات گریبایدوف به عنوان عوامل عینی و قابل دسترس، مانع از به محاق رفتن نقش عالمان شیعی شد. اگر پیشتر و در آغاز شکل‌گیری حیات شیعه در عصر پساغیبت، شیخ صدوق تقیه را تا حد وجوب بالا برده بود، اما در عصر قاجار در گفتمان شیعه، عنصر تقیه جایگاه حاشیه‌ای و تبعی به خود گرفت. در همین عهد حتی برخی تلاش‌های عملی از سوی علمایی چون حاج سید محمدباقر شفتی در اصفهان برای ایفای نقش سیاسی مشاهده می‌شود (الگار، ۱۳۶۹: ۱۷۹-۱۸۴) که به تعبیری نقد و نظارت بر قدرت و نیز اجرای احکام اسلامی در بازار را عملی کرد. آشکار شدن ظرفیت‌های اجتماعی - سیاسی گفتمان اجتهادی شیعه در طول تاریخ از یکسو و انسداد فضای همبستگی علما و سلطان در عهد محمدشاه، علما و مجتهدان را به مرجع اقتدار و نهاد واسط میان مردم و سلطان یا به عبارت امروزی گروه مرجع هر نوع نقد و اعتراض تبدیل کرد. اعتراض‌های مکرر علما نسبت به سیاست‌ها و اقدامات داخلی و خارجی حکومت که عمدتاً از رویکرد مذهبی محمدشاه ناشی می‌شد، شاهد این مدعا است. (الگار، ۱۳۶۹: ۱۸۰-۱۸۴) در آغاز دوره ناصری میرزا تقی‌خان امیرکبیر اقدام به یکسری اصلاحات در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران کرد که مخالفت‌های جدی از سوی دربار، بیگانگان و تا حدود بسیار کمتری از سوی بخشی کوچک از علما ایجاد کرد. اما در مجموع روابط امیر و علما را نمی‌توان خصمانه ارزیابی کرد. بلکه در بسیاری موارد اقدامات امیر که منجر به تقویت نهاد دولت در مقابل بیگانگان می‌شد از سوی علما پشتیبانی می‌شد. (کمالی، ۱۳۸۱: ۱۰۰) در دوران صدرات میرزا آقاخان نوری پس از قتل امیر، راه بازگشت به وضع پیش از اصلاحات پیموده شد. او گاه می‌کوشید که برای تقویت جایگاه خود مقرری روحانیون، درباریان و شاهزادگان را افزایش دهد. (الگار، ۱۳۶۹: ۲۳۹) و برخی اقدامات ظاهری دیگر برای دلجویی از علما یا به عبارتی کند کردن تیغ نقد و نظارت آن‌ها انجام دهد. اما تداوم اقدامات خرافه‌آمیز شاه، حتی بیش از پیش موجب جدایی علما و شاه می‌شد. به هر حال افزایش قدرت علما نه تنها ناشی از تمایل ناصرالدین شاه نبود، بلکه عمدتاً از این رو بود که «حکومت به یک مفهوم از مردم بیگانه بود و به طرزی روزافزون از علما دور می‌شد. ازدیاد آداب ظاهری مذهبی به دقت این بیگانگی را نشان می‌داد و بنابراین علما به منافع ملی بیش از پیش نزدیک شدند.» (الگار، ۱۳۶۹: ۲۴۶)

اصلاحات میرزا حسین‌خان سپهسالار صدراعظم، و مشاور او، میرزا ملکم‌خان، در کنار تردیدهای جدی و فاصله حادث‌شده میان علما و سلطنت، نمی‌توانست مطلوب روحانیت

باشد. به ویژه آنکه در گفتمان توسعه وابسته مد نظر سپهسالار نیز، مداخله در امور دولت به روحانیان و علما تجویز نمی‌شد. (تیموری، ۱۳۳۲: ۴۴) نخستین سفر اروپایی ناصرالدین شاه به همراهی سپهسالار و واگذاری امتیاز بهره‌برداری از مواد معدنی و جنگل‌های ایران و احداث و بهره‌برداری از راه‌آهن ایران به بارون جولوس دورویتر انگلیسی، از نقاط اوج واکنش علما در حوزه نظارت بر قدرت به دولت بود. واکنش علما هم ناظر به جنبه‌های تجددگرایانه امتیاز از جمله احداث راه‌آهن بود و هم ناظر به جنبه‌های سیاسی قرارداد که متضمن حضور و نفوذ بیگانه بود. (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۱) حاج ملاعلی کنی از مجتهدان بزرگ تهران در نامه‌ای به شاه می‌نویسد:

آشکار است که علما حق دارند در امور دولت مداخله کنند، پسند خاطر مبارک بشود یا نشود. در مقام اصلاح آن برآیند یا نیابند. ساختن راه‌آهن موجب می‌شود که جماعت اروپایی به ایران سرازیر شوند. با هجوم عموم فرنگیان در بلاد ایران از راه‌آهن، کدام عالمی در ایران خواهد ماند و اگر بماند، جانی و نفسی داشته باشند که یکدفعه وادنیاً وامتاً بگویند. (تیموری، ۱۳۳۲: ۱۲۴-۱۲۶).

گزاره «پسند خاطر مبارک بشود یا نشود» نشانگانی از اعتبار مستقل از دولت علما در نقد صریح و بی‌واهمه عالی‌ترین گفتمان سلطنت یعنی شاه دارد. اعتباری که به پشتوانه دین و اعتقاد مردم فراهم شده است و به این راحتی خلل نمی‌پذیرد. اعتراضات علما و روحانیون و از جمله فتوای ملاعلی کنی در مورد وجوب عزل سپهسالار، موجب شد که قرارداد لغو و سپهسالار عزل شود. (الگار، ۱۳۶۹: ۲۷۱-۲۷۲) نگاهی به این رخداد و امعان نظر به فقره نقل شده از ملاعلی کنی، مبین این نکته است که ظهور قدرت اجتماعی و سیاسی علما به مثابه رهبران مردمی در نظارت و نقد قدرت، در جنگ ایران و روس، در گذر ایام و در جریان لغو امتیاز رویتر تقویت شده است. (کمالی، ۱۳۸۱: ۹۳) ظلم و ستم بی‌حد و مرز عمال حکومتی نظیر ظل‌السلطان در اصفهان و... به نهادینه شدن شکاف میان علما و مردم از یکسو و دولت از سوی دیگر انجامید.

۱.۱.۵ قرارداد تنباکو و گسست نظم سلطانی

روند شکاف و گسست میان علما و دولت در طول زمان و حوادث ادامه یافت. واکنش جدی و پردامنه علما در مقابل واگذاری امتیاز انحصار تنباکو که در پی سفر سوم

ناصرالدین شاه به اروپا به یک کمپانی انگلیسی داده شده بود، نقش مجتهدان را به عنوان گروه‌های مرجع در جامعه مدنی ایران تثبیت کرد. واقعه تنباکو از سویی مبین اوج همبستگی میان مردم، بازرگانان و علما بود و از سوی دیگر مقاومت جدی دولت در مقابل خواسته‌های عمومی و البته نهایتاً تسلیم در مقابل خواسته علما، که در ارتقاء نقش و خودباوری جامعه مدنی بسیار مؤثر بود. در واقع گفتمان سلطنت در عصر قاجار حالا دیگر مجبور بود دال نظارت قوی و مؤثر علما را بصورت عملی در کلیه تصمیم‌گیری‌ها مدنظر قرار دهد. کاری که ناصرالدین شاه عکس آن را انجام می‌داد و عواقبش را نیز دید.

قرارداد تنباکو در نظر علما موجب سلب استقلال ایران و سیطره انگلیس بر مقدرات مردم مسلمان ایران می‌شد. هراس عمومی از این بود که نکند ایران به سرنوشت هند دچار شود. (کسروی، ۱۳۶۳: ۱۵-۱۸) اعتراض علما، تجار و عموم مردم که در تهران به رهبری میرزا حسن آشتیانی، در فارس به رهبری سید علی اکبر فال‌اسیری و در اصفهان به رهبری آقا نجفی و منیرالدین بروجردی دامنه افزون‌تری یافت نشان داد شبکه گسترده روحانیت در سراسر ایران توان عاملیت نظرات و نظارت عملی و مؤثر بر قدرت هم دارد. بالاخره گام نهایی از سوی میرزا حسن شیرازی جانشین شیخ انصاری به عنوان مرجع تام علی‌الاطلاق برداشته شد. ظهور مرجع تام و تمام در گفتمان اجتهادی شیعه - که موجب گسترش حوزه اقتدار مرجع می‌شد - اینک در ماجرای تنباکو کاربست عملی در نقد و نظارت بر قدرت پیدا می‌کرد. درخواست‌های سید علی اکبر فال‌اسیری و آقا منیرالدین بروجردی و نیز نامه سید جمال‌الدین اسدآبادی به میرزا نهایتاً او را مجاب کرد که علی‌رغم تردیدهای آغازینش (تیموری، ۱۳۳۲: ۸۷) پس از دوبار مکاتبه بی‌پاسخ با ناصرالدین شاه در مورد لغو امتیاز، حکم تاریخی به تحریم تنباکو دهد:

«الیوم استعمال تنباکو، بأی نحو کان حرام و در حکم محاربه با امام زمان (عج) می‌باشد» (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

صدور این حکم تاریخی آن هم در قالب یک خط، نه تنها کار قرارداد را یکسره کرد که قدرت کنترل علما را در نقد و نظارت بر قدرت سیاسی به رخ گفتمان سلطنت کشید. پس از صدور حکم حتی در حرم شاهی، یهودیان و مسیحیان، نیز از استعمال دخانیات خودداری ورزیدند. (تیموری، ۱۳۳۲: ۱۰۸) شاه امتیاز داخلی تنباکو را لغو کرد، اما این امر مقبول علما نیفتاد. در مقابل خشونت و شدت عمل کارگزاران ناصری، موجب مقاومت

عمومی مردم شد و شاه همه خواسته‌های علما را پذیرفت. البته این پذیرش نه از سر طوع یا حتی مشروعیت‌سازی برای نظام سلطانی، که از سر اکراه، درماندگی و به عبارت بهتر اجبار عمومی بود. اگر سالها پیش خاقان، اذن شیخ جعفر نجفی را برای سلطنت به نیابت از او، فخر خود تلقی می‌کرد (الگار، ۱۳۶۹: ۱۰۳) اما نواده‌اش ناصرالدین شاه عالم عصرش، آقانجفی را در ماجرای تنباکو چنین پاسخ می‌گوید: «{آقایان} ابداً چون و چرا به زبان نیاورند، اگر غیر از این باشد و بر ضد دولت سخن بگویند، واضح است که متتهای فضولی و جسارت است!!» (آدمیت، ۱۳۶۰: ۵۷).

در واقع ناصرالدین شاه درک درستی از قدرت نظارتی علما و عاملیت آن‌ها نداشت. الغاء یک قرارداد به سرعت با افکاری چون سرنگونی شاه، مشروطه‌خواهی و حتی جمهوری‌خواهی آمیخته شد و جریانی را برانگیخت که به زودی هم شاه را گرفتار کرد و هم حکمرانی دودمان قاجار را با چالش بنیان‌کن مواجه ساخت.

۲.۵ کنترل و تحدید قدرت سیاسی در عصر مشروطه

مشروطه با بازاندیشی در وضعیت جامعه ایران عهد قجری، کوششی دامنه‌دار و چند ساله بود که با بهره‌گیری از ظرفیت آشکار شده گفتمان اجتهاد، آرزوی گفتمان مدرنیته ایرانی را تصویر می‌کرد. اگر جنبش تنباکو در پی الغاء یک امتیاز بود و در این راه شاه قاجار را هم به عقب‌نشینی و هم پذیرش خواسته‌های عمومی وادار ساخت، جنبش مشروطه اما سودایی بزرگتر در سر می‌پروراند. آرمان مشروطه نه اصلاح مورد مشخص، که اصلاحی بنیادین و کلان، برخلاف جنبش تنباکو که ناشی از آشکارسازی پتانسیل اعتراض گفتمان اجتهاد بود. برخلاف جنبش تنباکو که بیش از لغو امتیاز به چیزی نمی‌اندیشید، در نهضت مشروطه حوادثی چون اقدام خشونت‌بار علاءالدله حاکم تهران در مورد تاجران قند، اعتراض علیه مسیو نوز بلژیکی، مخالفت با بانک استقراضی ایران و روس و... را نباید بیش از حوادث و عوامل ظهور تغییر اجتماعی ارزیابی کرد. جنبش مشروطه تنها ظهور گفتمانی بود که تک‌گفتارهای گفته و ناگفته پیشین را صورت‌بندی می‌کرد.

حکم میرزای بزرگ شیرازی به درستی نقطه عزیمت رهبری علما در تاریخ معاصر ایران بود که البته در تمهید این نقطه عزیمت، جنگ‌های ایران و روس حائز اهمیت است. حکم میرزا نتیجه گسست رابطه همکاری علما و سلطان و شکل‌گیری رابطه تقابل علما و سلطان

بود. در واقع در پرتو گسترش اقتدار مذهبی علما، اقتدار سیاسی ایشان، از مسیر همکاری با شاه به مسیر اقتدار اجتماعی از رهگذر رهبری مردمی انتقال یافته بود. به عبارت روشن تر

در جامعه‌ای که نه احزاب سیاسی وجود داشت و نه می‌توانست وجود داشته باشد و نه شرایطی برای تشکیل احزاب و دستجات فراهم بود، روحانیون با نفوذ و اقتدار بیش از حدی که در دوره قاجار به دست آورده بودند، عملاً تنها جریانی بودند که نقش اپوزسیون حکومت را به خود اختصاص می‌دهند و... داعیه حکومت هم داشته‌اند. (آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

در واقع در جامعه فاقد حزب، تنها جریان قدرتمندی که می‌توانست بصورت مشروع قدرت را به نقد و نظارت و تحدید مؤثر و عملی بکشاند روحانیت بود. البته داعیه حکومت علما در این دوران چندان مورد نظر نبود و بیش از آنکه خصلت کاربردی داشته باشد خصلت نظری داشت. چون شیخ انصاری که حوزه اختیارات فقیه را به عرصه حکومت‌داری نکشاند و شاگرد او میرزای شیرازی بزرگ نیز در تداوم این رویکرد به دنبال کاهش ظلم و اصلاح امور بود و شاهدهی مبنی بر داعیه سیاسی وی در دست نیست. فتوای ایشان هم خصلت سلبی داشت و به خودی خود متعرض حکومت نشد. هر چند انباشت قدرت اجتماعی در میرزا و موفقیت جنبش تنباکو، زمینه خواسته‌های مهم‌تر را فراهم کرد. تعبیر حمید عنایت را می‌توان در اینجا صائب دانست که اجتهاد را تعبیه‌ای انقلابی در اندیشه شیعی می‌دانست. (عنایت، ۱۳۶۲: ۲۷۵) البته همچنان می‌توان داوری فیرحی را که معتقد است در دوره میانه هنوز گفتمان اجتهاد، تمام وجوه و لوازم منطقی خود را آشکار نکرده بود، تا حدودی به این دوره نیز تسری داد. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۱) البته در این دوره گفتمان مدرنیته با آگاهی صحیح از موقعیت و نفوذ گفتمان شیعی، سعی کرد تا برخی عناصر گفتمانی خود را به درون گفتمان اجتهاد تزریق کند. از این طریق البته امکانات درونی گفتمان اجتهاد نیز به سمت آشکارسازی پیش رفت. سیدجمال اسدآبادی در پیامی به میرزا ملکم‌خان می‌گوید:

یک نمره قانون، مخصوصاً به جهت ارائه مطالب آدمیت و منافع اتفاق اسلامیت به جهت ملاهای کربلا و نجف چاپ کنید و در ضمن آن، به عبارات خوب بسیار واضح بفهمانید... که چرا امثال حاج میرزا حسن {شیرازی}، شخص بزرگی که امروز پنجاه میلیون شیعه در اطراف عالم او را نایب امام می‌دانند، نباید کاری بکنند که اقلاً مثل پاپ

ایطالیا، تمام دول نزد او سفرا بیایند... و امروز آنقدر مجهول الحال باشد که متصرف سامره او را اهمیت ندهد و نشناسد و حال اینکه این کار به سهولت بسیار ممکن است. اگر بهانه و عذری بیاورند که ما تارک دنیا هستیم، گیرم که تارک دنیا هستند، تارک اسلام و تارک قوت و شوکت دین که نباید بشوند. این زهدها حقوق دینت را پامال می کند و استخفاف به شریعت وارد می آید که ظلمه پدر مسلمانان را بسوزند و نایب امام با وجود نفوذ تام، ساکت و صامت بنشینند و هیچ کس او را نشناسد. (آجودانی، ۱۳۸۳:۳۳۹)

پیام سید جمال باعث می شود شماره ۲۹ روزنامه قانون به این موضوع اختصاص پیدا کند و در این شماره می بینیم ضمن آنکه وجوب اطاعت از شاه (و در واقع سلطنت) انکار می شود، صراحتاً از میرزای شیرازی به عنوان رئیس جماعت یاد می شود که اگر «از آن مقدس حکم صادر شود که به این دستگاه ظلم نباید اطاعت کرد و نباید مالیات داد، در کل ایران هیچ مسلمانی نخواهد بود که از چنان حکم تمرد نماید.» ملکم خود در این شماره در مورد شأن و جایگاه مجتهد می نویسد: «چرا باید رئیس روحانی صد و بیست کرور شیعه، در گوشه یک ده خارجی، پنهان بماند؟ چرا باید امام شرعی امت خدا، فائق بر جمیع امرای عرفی نباشد؟» (قانون، شماره ۲۹) این قبیل سخنان حدود نقش آفرینی مجتهد را در عمل از عرصه جامعه مدنی فراتر برد و به مرز کنش گری سیاسی - نه در قالب نظریه دولت، بلکه عمدتاً در قالب نافرمانی مدنی - رساند. البته گفتمان اجتهاد نه تنها در مقابل ورود عناصر مدرن مقاومت نکرد، بلکه با استقبال از این رابطه کوشش کرد با استخدام عناصری از گفتمان مدرن، فضاهایی متناسب با مفصل بندی گفتمانی خود تولید کند و از این راه به آشکارسازی امکانات درونی خود بپردازد. به نحوی که در این فرایند آشکارسازی امکانات درونی از زبان مراجع سه گانه یعنی ملا محمد کاظم آخوند خراسانی، آیت اله مازندرانی و آیت اله طهرانی (خلیلی) این حکم را تولید کرد: «الیوم، بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سر مویی مخالفت و مسامحه، به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه است.» (شیخ فرشی، ۱۳۷۹: ۵)

حکم مراجع سه گانه برخلاف حکم میرزای شیرازی خصلتی ایجابی داشت. یعنی مجتهدان مشروطه خواه از مرز نفی و انکار حکومت استبدادی فراتر رفتند و به مرز اثبات حکومت مشروطه رسیدند. البته گفتمان اجتهاد از مرز اثبات «حفظ بیضه اسلام، صیانت

مذهب، اجرای احکام مذهبی و حفظ نوامیس دینی» (افشار، ۱۳۵۹: ۲۰۹) فراتر نرفت. هر چند افرادی چون علامه نائینی، ولایت فقیه را در امور سیاسی و حکومتی بلاشکال می‌بینند. فرق اساسی میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان این است که مشروطه‌خواهان برخلاف مشروعه‌خواهان، نظریه سلطنت و تقسیم ولایت معصوم (ع) در عصر غیبت میان فقیه و شاه را نمی‌پذیرند. (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۹-۵۱) در هر حال جنبش مشروطه در اثر ائتلاف روشنفکران عرف‌گرا به‌مثابه کارگزاران گفتمان مدرنیته غربی و مجتهدان نوگرا به پیروزی رسید. آرمان روشنفکران عرفی، بازسازی مدرنیته غربی در ایران بود که سیدحسن تقی‌زاده بعدها آن را در جمله «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس» (میلانی، ۱۳۷۸: ۱۷۶) مطرح کرد. اما مجتهدان نوگرایی مانند نائینی کوشیدند تا با بازاندیشی در درون سنت دینی، زندگی نوینی را برای ایرانیان تصویر کنند. وقتی مجلس شورای ملی به توپ بسته شد و مشروطه برای مدتی به اغما رفت، نائینی نیاز فوری به نوشتن کتابی درباره اصول مشروطیت احساس کرد و «تنبيه الأمه و تنزیه الملّه» را نوشت. این کتاب ده ماه بعد از به توپ بستن مجلس و چهار ماه قبل از فتح تهران توسط مشروطه‌خواهان توزیع شد. نویسنده در توجیه نظام مشروطه از دیدگاه مذهب شیعه تلاشی نوین کرد که می‌توان آن را نوعی گسست از تفکر قدیم و حرکت به سوی دنیای جدید دانست. نائینی گرچه مستقیماً مسأله ولایت فقیه را ملاک تشکیل حکومت اسلامی قرار نداد اما مشروعیت نظام سیاسی را به نظارت شورایی از فقها (هیأت مسدده) مؤکول کرد و تعیین این فقها را به انتخاب مردم محول نمود. از نظر او حکومت‌ها دو دسته هستند: استبدادی و مشروطه (نائینی، ۱۳۵۸: ۵-۱۱) این اولین بار بود که یک عالم تراز اول شیعی به واکاوی استبداد، عوامل برپایی و بقای آن و راه‌های علاج استبداد پرداخت و با استفاده از شواهدی از قرآن و حدیث از منظر دین استبداد را نفی کرد.

حکومت مقیده و محدوده، عادلانه و مشروطه و مسؤوله و دستوری، بر پایه قانون، عدالت، مساوات و مسؤولیت‌های هیأت حاکمه بنا شده است. بنابراین برای اینکه شخص حاکم، تمایلی به سوی استبداد پیدا نکند باید اختیارات و حقوق وی محدود گردد و در چارچوب یکسری قوانین و مقررات قرار گیرد و تحت مراقبت و مواظبت دقیق باشد. (حائری، ۱۳۶۰: ۱۲۷)

در نتیجه سرنگون کردن نظام استبدادی و حکومت مطلقه قاجار و تبدیل آن به مشروطه به عنوان یک وظیفه مذهبی تعبیر شد. از نظر او علما در عصر غیبت مسؤولیت کنترل و نظارت بر قانونگذاری را بر عهده دارند تا قوانین مصوب مجلس شورای ملی با شریعت اسلام تضاد پیدا نکند. (حائری، ۱۳۶۰: ۱۲۸) نائینی برای توجیه و دفاع شرعی از ضرورت تدوین قانون اساسی به اصل فقهی «مقدمه واجب، واجب است» متوسل شد و استدلال کرد که تدوین «دستور اساسی» که متضمن تحدید استیلائی حکومت گران ستم پیشه بر طبق اسلام و مقتضیات اسلام لازم و واجب است و هدف از آن مهار کردن قدرت استبدادی است. از آنجا که مهار ظلم و ستم قدرت مستبد واجب است، مقدمه آن که ضرورت تدوین قانون است هم واجب است. (حائری، ۱۳۶۰: ۷۴-۷۵) از نظر او قانون در زمان غیبت امام عصر(عج) ضروری است. چون در این زمان مکانیسمی برای جلوگیری از استبداد و دیکتاتوری شاهان و تبدیل سلطنت به استبداد وجود ندارد باید «دستور اساسی» تدوین شود. (نائینی، ۱۳۵۸: ۱۹) وی در ادامه بر مشروع بودن تشکیل پارلمان از باب شورا تأکید کرد. اصل مهم مورد تأکید نائینی «نظارت نمایندگان عامه ملت بر کار هیأت حاکمه» است. از نظر او دخالت مردم به خاطر اینست که از ستم و تجاوز حاکمان ممانعت کنند و این نوعی نهی از منکر است که جزء تکالیف عامه محسوب می شود. (حائری، ۱۳۶۰: ۸۴) نگاهی تبارشناسانه، گسست اندیشه نائینی از نظم سلطانی به معنای نفی استبداد سیاسی را از منظر اندیشه دینی نشان می دهد. با تقریرات نائینی در تنبیه الأمه و به ویژه تأکید وی بر نظارت عامه، دال «نظارت بر قدرت سیاسی» به روشنی در گفتمان اجتهاد آشکار می شود.

اگر چه با تسلط گفتمان رادیکال مدرنیته غربی، مشروعه خواهانی چون شیخ فضل اله نوری اعدام شدند و مشروطه خواهی چون بهبهانی به دست کمیته مجازات حزب دموکرات ترور شد و عالمان نوگرایی چون نائینی سرخورده شدند و در نهایت دولت مطلقه شبه مدرن نظارت ناپذیر پهلوی ظهور کرد، اما در نتیجه این بحث ها جوانه مشروعیت الهی - مردمی با طرح ضرورت وجود قانون اساسی، تحدید قدرت، وجوب نظارت، تصریح به آزادی سیاسی مردم، لزوم مشورت و جواز رجوع به اکثریت زده شد به نحوی که تبار فکری نظم جمهوری امام خمینی را باید اندیشه علامه نائینی دانست.

۶. نتیجه گیری

بررسی تبارشناسانه روابط قدرت میان دولت و علما نشان داد که بطور کلی گفتمان ولایت سیاسی فقیهان در دوره قاجار خصلت معارضه‌جویی جدی نداشت و اندیشه اقدام به تأسیس حکومت اسلامی امری ممتنع بود. در آن دوران اندیشیدن به نظامی که سلطنت در آن جایگاهی نداشته باشد برای جامعه ایرانی سخت و یا ناممکن می‌نمود. (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷:۳۶۵) به عبارت دیگر دانش نقد و نظارت در همان چارچوب سپهر گفتمانی سلطنت تبیین می‌شد. در نتیجه اولاً مشروطه بیشتر ویژگی سلبی و طرد استبداد داشت و توجه چندانی به ویژگی‌های نظام سیاسی جایگزین نداشتند و در ارائه نظریه جایگزینیکه مبنای دولتی قدرتمند، مبتنی بر رضایت مردم، با قابلیت نقد و نظارت بر آن باشد ناتوان بود. به عبارت دیگر با وجود طرد استبداد، نظارت بر قدرت تعریف گفتمانی و ساختاری روشنی پیدا نکرد. ثانیاً مشروطه نتوانست خصومت و طرد را که مهمترین یادگارهای گفتمان سلطنت ایرانی بود به رقابت و منازعه دموکراتیک فروکاسته و از منازعه‌های خشن جلوگیری کند. یعنی روح گفتمان سلطنتی همچنان در رفتار مشروطه‌خواهان نیز وجود داشت و بروز یافت و این خود مانع نظارت مستمر و سازنده و پویا شد. بطوریکه هر نقد و نظارتی در مجلس و جامعه به جای کمک و همکاری در تقویت عملی کارویژه‌های دولت به سرعت به استیضاح وزیر منجر می‌شد. احزاب موجود نیز به جای کنترل قانونی و نقد، با یکدیگر بصورت حذفی برخورد می‌کردند. فقدان نهادینگی نقد و نظارت بر قدرت و نیز فقدان مرزبندی آن با حذف و طرد باعث آشفته‌گی‌های سیاسی شد که زمینه را برای تمرکز شدید قدرت و سربرآوردن رضاخان آماده کرد. اگر چه با نگاهی تبارشناسانه می‌توان نتیجه گرفت گسست از نظم سلطانی و تبیین دینی علامه نائینی در نفی استبداد و دفاع از قانون اساسی و... زمینه‌های نظری تبیین «نظم جمهوری» و گشودن عرصه نظارت بر قدرت سیاسی مستقر را در دوران معاصر به دست فقیهی انقلابی همچون امام خمینی (ره) فراهم کرد.

پی‌نوشت

۱. حسین بشیریه (۱۳۷۶) اصطلاح دیرینه‌شناسی را برای archaeology به کار برده است. اما سید علی‌اصغر سلطانی (۱۳۹۱) در کتاب قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در

جمهوری اسلامی معتقد است اصطلاح دیرینه‌شناسی در فارسی معادل paleontology است. با توجه به اینکه واژه archaeology ترکیبی از archaeo و logy است و archaeo به معنای آغاز است و از ریشه کلمه archive یا بایگانی نیز هست، همچنین با توجه به اینکه منظور فوکو از دیرینه‌شناسی مطالعه آرشیو یا بایگانی احکام است، از این رو آن را بایگانی‌شناسی ترجمه کرده است.

کتاب‌نامه

- آجودانی ماشاءاله (۱۳۸۳) مشروطه ایرانی، تهران: نشر اختران، چاپ سوم.
- آدمیت فریدون (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون به عصر سپهسالار، تهران: نشر خوارزمی.
- اصفهان‌کی کربلایی حسن (۱۳۸۲) تاریخ دخانیه، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- افشار ایرج (۱۳۵۹) اوراق تازه‌یاب مشروطیت، تهران: نشر جاویدان.
- الگار حامد (۱۳۶۹) دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: طوس.
- انصاری مرتضی (۱۳۶۸) المکاسب، قم: مکتب علامه.
- الأصناری سعد (۱۹۸۶) الفقها حکام علی الملوک العلما (العلما ایران من الاهد الصفوی الی الاهد البهلوی)، بیروت: دارالمهدی.
- ایزدهی سجاد (۱۳۸۷) نظارت بر قدرت سیاسی در فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تاجیک محمدرضا (۱۳۸۳) گفت‌وگو، پادگفت‌وگو و سیاست، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک محمدرضا (۱۳۹۰) پسا سیاست نظریه و روش، تهران: نشر نی.
- تاجیک محمدرضا (۱۳۹۹) آینده پژوهی در ایران، تهران: نگارستان اندیشه.
- تاجیک محمدرضا (۱۳۹۹) تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان، تهران: نشر نی.
- تیموری ابراهیم (۱۳۳۲) عصر بیخبری تاریخ امتیازات در ایران، تهران: نشر اقبال.
- حائری عبدالحسین (۱۳۶۷) نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.
- حائری عبدالحسین (۱۳۶۰) تشیع و مشروطیت، تهران: امیرکبیر.

- دریفوس، هیوبرت و رایینو، پل، (۱۳۷۹) میشل فوکو؛ فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز ژیل (۱۳۸۹) فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- زرگری نژاد غلامحسین (۱۳۷۴) رسائل مشروطیت، تهران: انتشارات کویر.
- سلطانی علی اصغر (۱۳۹۱) قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی، تهران: نشر نی.
- شیرخانی علی (۱۳۹۶) نظارت در فقه سیاسی شیعه، تهران، مشر خرسندی.
- شیخ فرشی فرهاد (۱۳۷۹) تحلیلی بر نقش عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- صفت گل منصور (۱۳۸۱) ساختار و نهاد اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی رسا.
- عقیقی بخشاشی عبدالرحیم (۱۳۷۲) فقهای نامدار شیعه، قم: کتابخانه آیت‌اله مرعشی نجفی.
- عنایت حمید (۱۳۶۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: خوارزمی.
- قانون (۱۳۶۹) تهران: انتشارات کویر.
- فیرحی داود (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- فیرحی داود (۱۳۸۰) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: انتشارات سمت.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۰) امامیه و سیاست، تهران: نشر نی.
- کسروی احمد (۱۳۶۳) تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیر کبیر.
- کچوئیان حسین (۱۳۸۶) تطورات گفتمانهای هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران: نشر نی.
- کمالی مسعود (۱۳۸۱) جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- محرمی توحید (۱۳۹۴) نظارت بر قدرت سیاسی، تهران: نشر تقریر.
- میلانی (۱۳۷۸) تجدد و تجدد ستیزی در ایران، تهران: نشر آتیه.
- میلانی عباس (۱۳۷۸) تجدد و تجدد ستیزی در ایران، تهران: نشر آتیه.
- نائینی محمد حسین (۱۳۵۸) تنبیه الأمه و تنزیه المله، با مقدمه و توضیحات محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

تبارشناسی نظارت بر قدرت سیاسی ... (محمد حسین باقری خوزانی و دیگران) ۲۷

نجفی محمد حسن (۱۳۶۷) جواهر الکلام فی شرایع الإسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۵ و ۲۲.

نصیری محمد ابراهیم (۱۳۷۳) دستور شهرداریان، تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار.

هابز (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

هلد دیوید، (۱۳۶۹) مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر روشنگران.