

صورت‌بندی شریعتی از جایگاه اجتماعی مرجعیت شیعه: مرجعیت به مثابه «گروه منزلى»

کمال رضوی^۱

چکیده

در پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص مرجعیت، غالباً از عنوان «نهاد» برای آن استفاده شده است، با این حال تلقی‌هایی از مرجعیت به مثابه کلیتی با ساختار شبه کاست که مبنی بر امتیاز‌های انحصاری و حقوق ویژه مفروض است، نیز در برخی گرایش‌های دین‌شناسانه (نظیر نظریه علی شریعتی) قابل رهگیری است. متغیرکاری نظیر علی شریعتی معتقدند که در اسلام، سلسله‌مراتب و امتیاز‌های انحصاری ویژه برای افرادی خاص پیش‌بینی نشده و رابطه انسان با خدا در این دین، به طور مستقیم و بلاواسطه تعریف شده است. بر این اساس، فهم کتاب و سخنان پیشوایان دین، نباید به عنوان حق انحصاری یک گروه خاص در آید. از منظر ایشان، به طور اساسی در اسلام جایگاهی به نام روحانیت که در مقابل مفهوم جسمانی نشسته و به عنوان واسطه خدا و خلق تعیین شده باشد، وجود ندارد، بلکه در سنت اسلامی، افرادی به نام علماء و داشمندان حضور داشته‌اند که ویژگی مشخصه آنها نه تعلق به یک گروه منزلى ویژه و حقوق و امتیاز‌های انحصاری، که تخصص در یکی از علوم دینی است. به عقیده این نواندیش دینی، نظام سلسله‌مراتبی روحانیت، به طور خاص، محصول شکل‌گیری مناسبات خاصی بین برخی متولیان دین با قدرت سیاسی در عصر صفویه بوده است و چنین سلسله‌مراتبی با آموزه‌های اسلام پیوند الزامی ندارد. رویکرد شریعتی در فهم برخی ساختارهای گروه مفسران رسمی دین، قربات زیادی با مفهوم گروه منزلى «وبر» دارد. در این مقاله، تلاش ما این است که به بررسی امکان اطلاق مفهوم گروه منزلى به مرجعیت پردازیم.

گروه منزلى، مجموعه‌ای از اشخاص است که به گونه‌ای سازمان یافته‌اند که امتیازات انحصاری اجتماعی خود را محافظت کرده یا گسترش بخشنده و از بستر اجتماعی خود در مقابل عاملان اجتماعی بیرونی مراقبت کنند. سه ویژگی اصلی گروه منزلى عبارت‌اند از: «تعلق به یک سبک زندگی مشخص»، «در اختیار داشتن امتیاز‌های انحصاری» و «استفاده از مکانیزم‌های بازتولید و طرد اجتماعی».

در این مقاله پس از بررسی مفهومی گروه منزلى، به ارزیابی امکان اطلاق این مفهوم بر مرجعیت شیعه در ایران پرداخته‌ایم. بررسی صورت‌گرفته نشان داد که تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلى می‌تواند وجه مهمی از جایگاه اجتماعی آن را ترسیم و بازنمایی کند؛ بازنمایی‌ای که در تلقی مرجعیت به مثابه مفاهیم دیگری نظیر «نهاد اجتماعی» و «نهاد مدنی» مغفول می‌ماند.

واژگان کلیدی: مرجعیت شیعه، گروه منزلى، سبک زندگی مرجعیت، امتیاز‌های انحصاری مرجعیت، مکانیزم‌های بازتولید و طرد اجتماعی در مرجعیت

۱. مقدمه و طرح مسئله

هر چند در پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص مرجعیت، غالباً از عنوان «نهاد» برای آن استفاده شده است (گرچه در این پژوهش‌ها، مفهوم «نهاد مرجعیت») مورد بحث قرار نگرفته و کاربرد آن، مبهم است)، با این حال تلقی‌هایی از مرجعیت به مثابه کلیتی با ساختار شبکه کاست که مبنی بر امتیازهای انحصاری و حقوق ویژه مفروض است، نیز در برخی گرایش‌های دین‌شناسانه (به ویژه نوآندیشی دینی) قابل رهگیری است.

متفسرانی نظری علی شریعتی معتقدند که در اسلام، سلسله‌مراتب و امتیازهای انحصاری ویژه برای افرادی خاص پیش‌بینی نشده و رابطه انسان با خدا در این دین، به طور مستقیم و بلاواسطه تعریف شده است. بر این اساس، فهم کتاب و سخنان پیشوایان دین، نباید به عنوان حق انحصاری یک گروه خاص در آید. از منظر ایشان، به طور اساسی در اسلام جایگاهی به نام روحانیت که در مقابل مفهوم جسمانی نشسته و به عنوان واسطه خدا و خلق تعیین شده باشد، وجود ندارد، بلکه در سنت اسلامی، افرادی به نام علماء و دانشمندان حضور داشته‌اند که ویژگی مشخصه آنها نه تعلق به یک گروه منزلتی ویژه و حقوق و امتیازهای انحصاری، که تخصص در یکی از علوم دینی است. به عقیده این نوآندیش دینی، نظام سلسله‌مراتبی روحانیت، به طور خاص، محصول شکل‌گیری مناسبات خاصی بین برخی متولیان دین با قدرت سیاسی در عصر صفویه بوده است و چنین سلسله‌مراتبی با آموزه‌های اسلام پیوند الزامی ندارد. شریعتی در مقاطع متعددی بر نقش اجتماعی و سیاسی علمای دینی تأکید کرده و به عقیده او، این گروه، حضوری فعال و پیشوایانه در تحولات اجتماعی و سیاسی داشته‌اند، اما تلقی غالب از اندیشه شریعتی این است که روحانیت به عنوان یک نظام سلسله‌مراتبی با حقوق انحصاری، و با توضیحاتی که داده شد، بهمثابه یک گروه منزلتی، منطبق بر آموزه‌های اسلام نیست. اگر بخواهیم روشن‌تر سخن بگوییم، می‌توان اندیشه شریعتی در خصوص روحانیت را این‌گونه صورت‌بندی کرد که تشیع در طول تاریخ و به‌ویژه از دوره صفویه که در آن برخی از عالمان اسلامی نزدیکی بیشتری به حکومت یافتند، به طور همزمان، هم دارای یک گروه منزلتی مشکل از روحانیان بوده و هم مجموعه‌ای از علمای دینی که تشکل‌یابی چندانی نداشته، فاقد نظام سلسله‌مراتبی و

امتیازهای ویژه بوده‌اند:

«همان طور که تشیع از «حرکت» تبدیل به «انستیتوسیون و نظام» می‌شود، و احساس شیعی از شناخت یک مکتب آگاهانه فکری تبدیل به یک احساس حب و بعض نسبت به اشخاص تاریخی می‌شود، همان‌طور هم در آن دوره [حکومت صفویه]، «عالمن» بیشتر به «روحانی» تبدیل می‌شود! ... این تیپ‌ها [روحانیان] کم کم زیاد شدند و مورد تشویق قرار گرفتند، رسمی شدند، تأیید شدند، قدرت‌ها عملآً این روحانیون را در کنار علمای شیعی تقویت کردند و توده عامی هم طبعاً با اینها راحت‌تر کنار می‌آمدند ... به این ترتیب، شخصیت‌هایی که در حقیقت عالم شیعی بودند، کم کم ضعیفتر شدند و شخصیت‌هایی در کنارشان به نام روحانی شیعی و در میانشان تقویت شدند، به طوری که دو اصطلاح خاطر شده و کلمه روحانی تعیین یافته، و ما به عالم شیعی، روحانی هم می‌گوییم و به روحانی شیعی، عالم هم می‌گوییم. در اسلام و تشیع ما «عالمن» داریم که رابطه او با مردم رابطه عالم و شاگرد، متخصص و غیرمتخصص، روشنفکر و توده است. اما «روحانی» اصطلاح مسیحیت است و تیپ آن تیپ برهمنان، مغان، کشیشان، موبدان، خاخام‌ها و رهبانان ... در مذاهب دیگر که مقامات ارثی یا ذاتی بودند و مثل اشراف دارای خصوصیات نژادی و موروثی و حقوق طبقاتی و انحصاری، به شایستگی فردی و علم ربطی نداشت و رابطه‌شان با مردم، از نوع اشراف و نجیب‌زادگان و توده‌بی‌تبار و پست، یا سید و ناسید، «روحانی» و «جسمانی» بود و به صورت نه تعلم، بلکه ارادت، و نه تقليد فنی، بلکه تشیع صفوی که تا آن تاریخ نبود و با تحریف مسخ تشیع علوی به وجود آمد و هنوز هم متأسفانه هست.»^۱

«در اسلام سازمان روحانیت^۲ به معنی مسیحی آن وجود ندارد و تولیت‌های فکری و اعتقادی را در مذهب حذف کرده و بر خلاف مسیحیت کسانی به عنوان صاحبان

۱ علی شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵-۱۹۷.

وسایل آمرزش و شورای تعیین اصول اعتقادی و ... وجود ندارند و حتی بطوریکه بسیاری از علمای بزرگ بصراحت گفته‌اند که تقلید در اعتقادات «نجس» است، برای مجال دادن به آزادی استنباط و ابراز عقاید است تا سلسه مراتب اداری عقیده را بیند نکشد و بخش نامه‌های اندیشه کش شراره‌های نبوغ را نمیراند و به قول جامعه‌شناسان تحرکت^۱ به تحجر و انتظام و ثبوت^۲ بدل نگردد. و بطور کلی هدف عدم تمرکز^۳ افکار و آراء و بیش‌ها و روشن‌هاست. پیداست که این تمرکز با اتحاد و اتفاق سیاسی روحانیون بر سر مسائل حیاتی جامعه که بسیار لازم و منطقی است فرق دارد.^۴

«شرایط اجتماعی، وضع طبقاتی، روحی که بر اجتماع غالب است در عالم اجتماعی ویژه‌ای شخص می‌یابد. مد لباس، مراسم اجتماعی، آداب معاشرت، وضع آرایش، رفتار اجتماعی، [؟] همه نشانه‌های شخص خانوادگی، گروهی و طبقاتی به شمار می‌آیند. در روسیه قبل از انقلاب ریشه‌های دراز نشانه اشرافیت بود و در ایران باستان حتی ریشه‌های باقیه مصنوعی می‌گذاشتند چنان که در مجسمه‌ها و تصویرهای پادشاهان آشوری و هخامنشی و ساسانی در تخت جمشید و [؟] دیده می‌شود. در فرانسه قبل از انقلاب گیسوان باقیه مصنوعی چنین معنایی را در برداشت. روحانیت شخص اجتماعی خود را در لباس‌های بلند با آستین‌های دراز و گشاد و ریشه‌های بلند نشان می‌داد. لباس و آرایش معان و موبدان زرتشتی و خاخام‌های یهودی و بطريق (پاتریارش)‌های ارتدکس مسیحی و تحت تاثیر آنها برخی روحانیون اسلامی نمونه آن است. در چین اشرف جامه‌ها را به اندازه‌های بلند می‌گرفتند که مثل لباس عروس چند متری دنباله پیدا می‌کرد که آن را در سبدهای خاصی که چرخ داشت می‌نهادند و غلامان از پشت سر می‌بردند.^۵

«گسترش مسائل مذهبی، به علت توسعه روابط اجتماعی و توسعه علوم و افکار و احتیاجات مادی و معنوی انسان، رفته رفته مسئله تخصص را در تاریخ اسلام پدید

۱ mouvement

۲ institution

۳ décentralisation

۴ علی شریعتی، «مجموعه آثار شماره ۲۱: روش شناخت اسلام»، بخش «سلمان پاک»، ص ۱۸.

۵ علی شریعتی، «مجموعه آثار شماره ۳۵: آثار گونه‌گون»، بخش «تاریخ، جامعه»، ص ۵۴.

آورد. درست همانگونه که در سرگذشت فلسفه یونانی می‌بینیم، به این علت، به طور طبیعی، کسانی پدید آمدند که همه کوشش خود را وقف تعلیم و تعلم علوم مذهبی کردند؛ زیرا بر خلاف صدر اسلام، همه نمی‌توانستند لاقل مسائل مذهبی مورد احتیاج خود را، در ضمن اشتغال به کارهای دیگر زندگی فرا گیرند. این بود که پیدا شدن عده‌ای به نام «علمای مذهبی» ضرورت پیدا کرد. اما از نظر حقوقی، جامعه‌شناسی و سیاسی فرق است میان «ضرورت» و «رسمیت». وجود علمای پزشکی و فیزیکی ضروریست، اما اینان مقامات خاص انحصاری رسمی نیستند بنابراین، در پزشکی و یا فیزیک استبداد و اختناق و تحجر و توقف نمی‌تواند بوجود آوردند اما، اگر رسمی می‌بودند، چنین قدرتی را پیدا می‌کردند.^۱

رویکرد اندیشمندانی نظری شریعتی در فهم برخی ساختارهای گروه مفسران رسمی دین، قرابت زیادی با مفهوم گروه منزلتی وبر دارد. از این رو، در ادامه، تلاش ما این است که به طور اجمالی به بررسی امکان اطلاق چنین مفهومی به مرجعیت پردازیم تا مشخص شود که صورت‌بندی ارائه شده از روحانیت در ادیان مختلف (و به طور خاص تشیع) به وسیله شریعتی واجد چه مبادی جامعه‌شناختی و نظری ای بوده است.

۲. مفهوم گروه منزلتی

گروه منزلتی مفهومی مأخذ از جامعه‌شناسی وبر است و ریشه در تفاوت دیدگاه جامعه‌شناسان وبری و مارکسیست در بحث قشریندی/طبقات اجتماعی دارد.^۲ از دیدگاه مارکس، تفاوت‌های بنیادین در جامعه، و در نتیجه پایه‌تمامی اشکال گروه‌بندی‌های اجتماعی، دارای مشخصه اقتصادی هستند؛ به این معنا که، قشریندی اجتماعی، در ارتباط با مالکیت خصوصی تعیین می‌شود. از نظر جامعه‌شناسان مارکسیست، نابرابری‌ها، تفاوت‌ها، سلسله‌مراتب و تمایز‌های درون جامعه، می‌توانند تا رسیدن به بنیادی از روابط اقتصادی رهگیری و بر مبنای این روابط توضیح داده شوند. در مقابل، بر مبنای نظریه مارکس وبر، می‌توان ابعاد گسترده‌ای از قشریندی اجتماعی (نظری قدرت، تمایز‌های اقتصادی و فرهنگی)

۱ علی شریعتی، «مجموعه آثار شماره ۳: اسلام‌شناسی»، بخش «اسلام چیست»، ص ۱۱.

۲ گرایش‌های مارکسیستی در جامعه‌شناسی، عمدهاً به جای مفهوم قشریندی، از طبقات اجتماعی استفاده می‌کنند؛ زیرا معتقدند مفهوم قشریندی، به یک معنا، این نابرابری‌ها را طبیعی نشان می‌دهد.

را بازشناسی کرد و درنتیجه ما نیازمند تصویری بس پیچیده‌تر و جامع‌تر از قشربندی اجتماعی هستیم. در حالی که جامعه‌شناسان مارکسیست، ابعاد نابرابری در جوامع انسانی را عموماً بر مبنای مشخصه اقتصادی تبیین می‌کنند، جامعه‌شناسان وبری، در پی آزمون وجهه متعدد دیگر نابرابری در جوامع انسانی هستند. بر این مبنای مفهوم گروه منزلي از سوی جامعه‌شناسان وبری به عنوان مفهومی در مقابل «طبقه اقتصادی» جامعه‌شناسی مارکسیستی مطرح می‌شود. در حالی که جامعه‌شناسان مارکسیست کلاسیک، محو شدن طبقات اقتصادی در پی از بین رفتن مالکیت خصوصی را در سوسياليسم پیش‌بینی کرده‌اند، وبر چنین پیش‌بینی کرده که تفاوت‌های منزلي و تضاد گروه‌های منزلي، چه در جامعه سرمایه‌داری و چه در دوران مفروض سوسياليسم، به حیات خود ادامه خواهند داد.^۱ وبر در مقام مقایسه طبقات و گروه‌های منزلي چنین گفته است:

«طبقات گروه‌های از مردم هستند که در زمینه منافع معینی از موقعیت اقتصادی یکسانی برخوردارند. مالکیت یا عدم مالکیت کالاهای مادی و یا بهره‌مند بودن از مهارت‌های مشخص، «موقعیت طبقاتی» را تشکیل می‌دهد. «منزلت» عبارت است از داشتن یا نداشتن حیثیت یا اعتبار اجتماعی؛ و عمدتاً سبک زندگی افراد است که «منزلت» آنها را تعیین می‌کند و به نمایش می‌گذارد. حیثیت اجتماعی ممکن است با یک موقعیت طبقاتی مشخص ارتباط مستقیم داشته باشد ... اما ضرورتاً چنین نیست.^۲ «با کمی ساده‌سازی، می‌توان گفت که «طبقات» بر حسب رابطه‌شان با تولید و تحصیل کالا قشربندی می‌شوند، حال آنکه قشربندی «گروه‌های منزلي» بر اساس اصول حاکم بر مصرف کالا، به شکلی که «سبک زندگی» گروه‌شان تعیین می‌کند، قرار دارد.»^۳

بحث کوتاه فوق را برای روشن کردن زمینه پیدایش مفهوم گروه منزلي در جامعه‌شناسی وبر آوردیم. به عنوان یک نکته مقدماتی دیگر، می‌توان به ارتباط گروه منزلي با «پایگاه اجتماعی» در نظریه وبر اشاره کرد. پایگاه اجتماعی، عمدتاً بر موقعیت یک فرد^۴ در جامعه دلالت دارد. چنانچه در صدد مطالعه گروه‌ها یا جماعت‌های اجتماعی

1 Turner, Bryan S., 1988, pp. 1-2.

2 Turner, Bryan S., 1988, pp. 1-2.

۳ مакс وبر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱.

4 social collectivities

باشیم، باید از تعریف پایگاه اجتماعی فردی به مفاهیم گروه‌ها و جماعت‌های منزلتی و سبک‌های زندگی جمعی چرخش کنیم. در حالی که سنت جامعه‌شناسی آمریکایی علاقه‌مند به سنجش پایگاه اجتماعی فردی (عمدتاً از طریق معیارهای کمی) است، سنت برخاسته از نظریهٔ وبری، بیشتر به سرچشمه‌ها، پشتونه‌ها و پیامدهای اجتماعی گروه‌های منزلتی به عنوان مجموعه‌های اجتماعی ترکیبی و منسجم، علاقه‌مند است.^۱

با این مقدمه می‌توان به تعریف گروه‌های منزلتی در نظریهٔ وبر پرداخت: گروه‌های منزلتی، جماعت‌هایی هستند که از یک سبک زندگی مشابه، نظام اخلاقی یکپارچه و زبان یا فرهنگ مشترک برخوردارند. نتیجهٔ چنین ویژگی‌های فرهنگی مشترکی، تولید جماعت‌های منسجم و بهم پیوسته و مجزای از بیرون است که به گونه‌ای سامان یافته‌اند که برخورداری شان از منافع یا امتیازهای انحصاری فرهنگی و اجتماعی را محافظت کنند.^۲

آنچه که بیش از همه در تعیین «سبک زندگی» دلالت دارد، علاوه بر مصرف کالاهای محدودیت‌های ناظر بر مراوده «اجتماعی»^۳ است. این محدودیت‌ها ممکن است ازدواج‌های معمولی را در چارچوب یک گروه منزلتی محدود کنند و به همسرگزینی درون‌گروهی کامل منجر شوند.

گروه منزلتی، جمعی از عاملان اجتماعی است که در یک محیط اجتماعی بزرگ‌تر، به شکل موققیت‌آمیزی از منزلت اجتماعی ویژه‌ای برخوردار شده، و امتیازات اجتماعی معینی را به دست آورده‌اند.^۴ گروه‌های منزلتی، به منابع کمیاب، به‌ویژه منابعی که دارای خصوصیت فرهنگی، اخلاقی و نمادین (نه الزاماً مادی و اقتصادی) می‌باشند، دسترسی انحصاری دارند. این گروه‌ها، گرایش به بازتولید یک سبک زندگی معین و وراثت فرهنگی نیز دارند. آنها در حستجوی بازتولید خود از طریق مکانیزم‌های تحصیلی، برای جلوگیری از تحرک بیگانگان^۵ (عاملان اجتماعی بیرونی) و تأکید بر انحصار گرایی^۶ خود

۱ Turner, Bryan S., 1988, p.5.

۲ Turner, Bryan S., 1988, p.6.

۳ ویر با تأکید بر قید «اجتماعی» مراوده، این نوع مراودات را از مراودات اقتصادی که تابع مقاصد کارکردی اقتصادی یا کسب و کار است، تفکیک کرده است.

۴ گروه منزلتی، مشتمل است بر مجموعه‌ای از افراد که به دلیل موقعیت‌شان در یک گروه بزرگ‌تر، از نوع و درجه‌ی ویژه‌ای از منزلت برخوردارند و احتمالاً مدعی انحصارات ویژه‌ای نیز هستند.» (ویر، ماکس، ۱۳۸۴، صص. ۱۰۱-۱۰۰).

۵ outsiders

خود و وابستگي درونی^۳ هستند.

بدين ترتيب، يك گروه منزلتي، مجموعه‌اي از اشخاص است که به گونه‌اي سازمان یافته‌اند که امتيازات انحصاری اجتماعي خود را محافظت کرده یا گسترش بخشنده و از بستار اجتماعي^۴ خود در مقابل عاملان اجتماعي بیرونی مراقبت کنند.

گروه منزلتي در بسته‌ترین و متصل‌ترین شکل خود، به يك کاست بسته تبديل می‌شود. در چنین وضعیتی، نه تنها سنت‌ها و میثاق‌ها و قوانین، بلکه آينه‌ها نیز تفاوت‌های منزلتي را تضمین می‌کنند. در چنین وضعیتی، هر گونه تماس فیزيکي کاست «بالاتر»، با يك عضو کاست «پایین‌تر» از نظر آيني، عملی زشت و لکه‌اي ننگ تلقی می‌شود که باید با اقدام مذهبی آن را جبران کرد. ساختار منزلتي، در جاهایي امكان تبديل شدن به ساختار کاستی را دارد که تفاوت‌های زيربنائي، تفاوت‌های قومی باشد. در واقع «کاست» شکل عادي زندگي جماعت‌های قومی‌اي است که به شيوه‌های «اجتماعي شده» در کنار يكديگر زندگی می‌کنند. اين جماعت‌های قومی به رابطه خونی و منع «برون‌همسر گزیني» و مراوده اجتماعي معتقدند.^۵

بنابراین روشن است که گروه‌های منزلتي، در وضعیت عمومی خود در نظریه وبر، با کاست‌ها معادل و همسنگ نیستند، بلکه کاست شکل خاصی از گروه منزلتي است که بر مبنای قومیت شکل گرفته است. وبر در جایي صريحًا گروه‌های منزلتي را به دو دسته «گروه منزلتي بسته (نسبي)» و «گروه منزلتي باز» تقسيم کرده است، و کاست را نوعی گروه منزلتي بسته قلمداد کرده، در حالی که توضیحی در خصوص ویژگی‌های اختصاصي گروه‌های منزلتي باز بیان نکرده است.^۶ چنانکه گفته شد، گروه‌های منزلتي ملازم با انحصاری کردن کالاها يا فرصت‌های مادي یا فكري بوده و بر جدایي و طرد کردن متکی‌اند. وبر در شرح گروه منزلتي «ادبيان چيني» به برخى از امتياز‌های انحصاری و مزاياي منزلتي آنها از جمله معافيت از بيكاري، معافيت از تنييه بدنی و بهره‌مندي از

1 exclusiveness

2 particularism

3 social closure

4 Turner, Bryan S., Ibid, pp. 5-8.

۵ ماكس وبر، همان، ص. ۲۱۶.

۶ ماكس وبر، همان، ص. ۴۷۰.

مستمری (حقوق) اشاره کرده است.^۱ افزون بر اینها، امتیازات انحصاری ممکن است انواعی از امتیازهای افتخاری، نظیر حق پوشیدن یک لباس خاص، خوردن غذاهایی که برای دیگران تابو محسوب می‌شود، حمل یک سلاح خاص، حق انجام فعالیتهای غیرحرفه‌ای هنری (مثلًاً نواختن یکی از آلات موسیقی) و مواردی از این قبیل را نیز شامل شود. انحصارهای مادی، یکی از مؤثرترین ابزارهای طرد دیگر گروه‌ها به وسیله گروه‌های منزلي است. کالاهای خاصی موضوع انحصار طلبی‌های گروه‌های منزلي قرار می‌گیرد. این انحصارها به طور کلی شامل «املاک وقفی» و گاه تملک رعیت و بندۀ و سرانجام تجارت کالایی خاص می‌شود. در میان گروه‌های منزلي ممتاز، نوعی ارزش سلمی صلاحیت وجود دارد که مانع از انجام کار بدنی معمولی می‌شود. غالباً هر نوع فعالیت عقلانی سودجویانه و بخصوص «فعالیت کارفرمایانه» از دیدگاه گروه‌های منزلي ممتاز، نوعی ناشایستگی تلقی می‌شود.^۲

یکی از مسائل دیگری که در چارچوب گروه منزلي مطرح می‌شود، «ازدواج درون گروهی» است. و بر تبیین خود از علت این شکل ویژه ازدواج‌ها را این گونه توضیح داده است:

«منافع خانواده‌ها در انحصاری کردن دامادهای بالقوه دست کم به اندازه منفعت در انحصاری کردن دختران اهمیت دارد. باید برای دختران این حلقه، شوهرهای مناسب پیدا شود. با محصور شدن فزاینده گروه منزلي، فرصت‌های عادی اشتغال به نوعی انحصار قانونی در زمینه و اگذاری مشاغل خاص به اعضای آن گروه تبدیل می‌شود.»^۳

بدین ترتیب، از نظر ویر، ازدواج‌های درون گروهی، مکانیزمی برای حفظ امتیازهای و مزایای انحصاری در گروه منزلي است.

با توجه به مطالب بیان شده در بالا، می‌توان ویژگی‌های گروه‌های منزلي را به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

۱ ماکس ویر، همان، ص ۵۰۷

۲ ماکس ویر، همان، ص ۲۱۴-۲۱۹

۳ ماکس ویر، همان، ص ۲۱۹

۱. گروههای منزلى، جماعت‌هایی دارای یک سبک زندگی مشابه، نظام اخلاقی یکپارچه و زبان یا فرهنگ مشترکند؛
۲. گروههای منزلى دارای برخی امتیازهای انحصاری و مزایای منزلى ویژه هستند که این امتیازها را از معرض دسترسی دیگران دور داشته و از آنها محافظت می‌کنند؛
۳. گروههای منزلى، تمایل به بازتولید یک سبک زندگی معین و وراثت فرهنگی دارند. این گروهها به بازتولید خود از طریق مکانیزم‌های تحصیلی، برای جلوگیری از دسترسی عاملان اجتماعی بیرونی به امتیازهای انحصاری و طرد آنها گرایش دارند.

با روشن شدن نسبی مفهوم و مشخصه‌های گروههای منزلى اکنون می‌توانیم به بررسی امکان انطباق مرجعیت بر مفهوم گروه منزلى و ارزیابی تلقی اندیشمندانی که روحانیت و مرجعیت را با ویژگی‌های گروههای منزلى چارچوب‌بندی و فهم می‌کنند، پردازیم.^۱

۳. انطباق مفهوم گروه منزلى بر «مرجعیت»

پیش از آنکه اطلاق ویژگی‌های سه گانه فوق را بر مرجعیت مورد ارزیابی قرار دهیم، این نکته مقدماتی شایان ذکر است که در این بررسی، مرجعیت به عنوان بخشی از مجموعه‌ای بزرگ‌تر که فقهها تشکیل‌دهنده آن هستند، باید مدنظر قرار گیرد. ضمن آنکه در خلال بحث‌های خود از ویژگی‌های انحصاری مراجع نیز سخن می‌گوییم، اما باید توجه کرد که تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلى، بدون توجه به مجموعه وسیع‌تری که مرجعیت در درون آن قرار دارد، امکان‌پذیر نیست؛ به این مفهوم که مرجعیت در ربط با حوزه‌های علمیه (طلاب علوم دینی، مدرسان سطوح حوزه و فقهاء و مجتهدان طراز اول که الزاماً در جایگاه مرجعیت قرار ندارند) و جامعه (مقلدان) قابل فهم است و با قطع نظیر از چنین ربطی، نمی‌توان به بررسی مرجعیت به مثابه یک کلیت مجزا پرداخت.

^۱ در میان جامعه‌شناسان متاخر، بوردیو با طرح «سرمایه‌ی مذهبی» و «تفع مذهبی»، مفهوم گروه منزلى وبر و جامعه‌شناسی دین وی را به گونه‌ای تافقیک کرده است. اما از آنجاکه طرح نظریه بوردیو در اینجا، درچه جدیدی را می‌گشاید که از بحث گروه منزلى وبر فراتر می‌رود، از استناد به بحث بوردیو و فرازوی وی از کار وبر خودداری می‌کنیم. برای توضیح کوتاهی در باب نظریه بوردیو در خصوص نفع و سرمایه‌ی مذهبی، بنگرید به: شوارتز، دیوید، ۱۳۸۷.

درنتیجه، طبیعی است که بسیاری از ویژگی‌هایی که بر آنها تأکید می‌کنیم در زمینه‌ای عام، در خصوص روحانیان و فقها نیز صادق باشند و مراجع نیز از حیث ارتباط با آنهاست که واحد این ویژگی‌ها تلقی می‌شوند. برخی مسائلی که بر آنها تأکید می‌شود نیز اختصاصاً به جایگاه مرجعیت مربوط می‌شود. با ذکر این نکته مقدماتی، می‌توان به بحث اصلی پرداخت.

۱.۳. سبک زندگی

چنانکه اشاره شد، مسئله سبک زندگی در گروه‌های منزلتی بیش از هر چیز توسط دو عامل مصرف کالا و محدودیت‌های ناظر بر مراودات اجتماعی تعیین می‌شود؛ بنابراین در ارزیابی سبک زندگی مرجعیت، بحث خود را بر همین دو عامل متمرکز می‌کیم.

مصرف کالاهای فرهنگی توسط مراجع نیز با قید و بندهای زیادی همراه است. تفريحاتی نظیر حضور در سینما، پارک، تئاتر، کنسرت‌های موسیقی و غیره از نظر مراجع، سبک و غیر قابل قبول تلقی می‌شود. تقریباً محال است که گزارشی از حضور یکی از مراجع تقلید در یک اجرای تئاتر بتوان یافت. اگر محدودیت‌های شرعی، نظیر حرمت گوش کردن به موسیقی طرب‌انگیز را نیز مد نظر قرار دهیم، می‌بینیم که مرزهای مصرف کالاهای فرهنگی در گروه منزلتی مفروض مرجعیت، توسط احکام شرع نیز استحکام بیشتری می‌یابند. افزون بر این، می‌توان به محدودیت گرایش به هنرها، محدودیت استفاده از ابزارهای تکنولوژیک جدید (نظیر ماهواره)، استفاده از وسایل ساده و بی‌پیرایه در منزل (و به عنوان نمونه، خودداری از مبلمان)، بی‌علاقه بودن به استفاده از زبان خارجی، عدم مسافرت به کشورهای غیر اسلامی، سفر سیاحتی، جابه‌جا شدن، اجتناب از استفاده از وسایل نقلیه عمومی، عدم مراجعت به اماکنی جز اماکن عبادی و آموزشی به عنوان شاخص‌هایی از سبک زندگی و مصرف کالاهای فرهنگی خاص اشاره کرد که عمدها در میان مراجع قابل رهگیری است و در سطح روحانیان پایین‌تر از مرجعیت، محدودیت‌های این چنینی، به میزان بسیار کمتری دیده می‌شود.

روحانیان از دیرباز در ایران دارای لباسی ویژه بوده‌اند که آنها را از سایر اقسام و گروه‌های اجتماعی مجزا می‌کند. به رغم تلاش‌های گسترده حکومت رضاشاه که در

مقاطعی شکل خصوصت آمیز و اجباری نیز به خود گرفت، روحانیان در مقابل سیاست متحدها شکل کردن لباس و کنار نهادن لباس سنتی روحانیان مقاومت کردند. گرچه لباس روحانیان در قرون گذشته جامعه ایرانی که مردم از لباس‌های سنتی استفاده می‌کردند، تمایز پررنگی ایجاد نمی‌کرد، این تمایز در شرایط امروز جامعه ایرانی که استفاده از پوشش سنتی رنگ باخته، ظهر و بروز بیشتری یافته است.^۱

استفاده از زبان عربی برای تألیفات (و حتی تدریس از سوی برخی مراجع) یکی از رسم‌های جاری در مرجعیت است. در اینجا نیز برخی از مراجع تقیید، از شائیت مرجعیت به دور می‌دانند که آثار مهم و قابل توجه خود را به زبان غیر عربی عرضه کنند. در این زمینه نیز، استفاده از زبان ویژه، توسط سنت دینی و کلام پیشوایان دین که توصیه به استفاده از زبان عربی کرده‌اند، پشتیبانی و تشویق می‌شود.

مشرف شدن به محضر مراجع تقیید نیز آداب و ترتیب خاصی دارد که در دیگر گروه‌های اجتماعی بی‌نظیر است. برای مثال بسیار شایع است که افرادی که به محضر مراجع می‌روند، برای ابراز احترام، دست آنها را ببوسند. در این مسائل، برخی مراجع حتی سنت‌ها و عادات ویژه خود را نیز دارند. برای مثال آیت‌الله بروجردی در شرایطی که کسی را فرا می‌خواند، اجازه بوسیدن دست را به وی نمی‌داد، اما چنانچه فردی خود متقاضی حضور نزد ایشان بود، بوسیدن دست از نظر ایشان بلاشکال تلقی می‌شد:

«معمول این بود که وقتی خدمت ایشان می‌رسیدیم، دست ایشان را می‌بوسیدیم ولی گاهی اوقات، مانع می‌شدند که دست‌شان را ببوسیم. هر چند هم اصرار می‌کردیم فایده‌ای نداشت. گاهی اوقات، نه تنها مانع نمی‌شدند که دست‌شان را جلو هم می‌آورند. این مسئله برای من، تا مدتی، سوال‌انگیز شده بود که سرّ این کار چیست؟»

^۱ تلاش برای نگهداشت و توجیه این تمایز پوشش، به خلق آثاری در زمینه نوع پوشش روحانیت نیز انجامیده است. کتاب «لباس روحانیت: چراها و بایدها» نمونه‌ای از این تلاش است که در آن با وام‌گیری از مفاهیم نماد و شاعر، تمایز لباس روحانیت توضیح داده شده و سپس فواید دهنگانه برای لباس روحانیت ذکر شده است: اعلام آمادگی برای خدمات اجتماعی، تداعی و تذکر ارزش‌ها برای صاحب لباس، تداعی و تذکر ارزش‌ها برای دیگران، اعلام حضور اندیشه‌ای اصلی دینی، تصریح به آرمان‌ها، القای ناخودآگاه حقانیت، گزارشی از باطن جامعه و اهمیت دین، تبلیغ غیرمستقیم، بهره‌های معنوی و عنایات ویژه و قداست ذاتی لباس. برای توضیح بیشتر بنگرید به: محمد عالمزاده نوری، ۱۳۸۷. در عین حال، نتیجه برخی تحقیقات میدانی حاکی از خودداری کردن بسیاری از طلاب از پوشیدن لباس روحانیت است. در این خصوص نیز بنگرید به: محمد علی حسینی‌زاده، آسیب‌شناسی اجتماعی روحانیت، ص ۱۳.

تاين که به خاطر تکرار، سر قضيه را فهميدم و معلوم شد: آن گاه که ما خودمان، به اختیار، خدمت ایشان می‌رسیم، مانع از دست بوسیدن ما نمی‌شوند، ولی آن گاه که ایشان ما را خاطر کاري که دارند احضار می‌کنند، به هیچ وجه اجازه نمی‌دهند دست‌شان را ببوسیم زیرا این را بر خلاف ادب می‌دانستند که فردی را احضار کنند و بعد به او اجازه بدهند دستش را هم ببوسد. این دقت ایشان در رعایت ادب برای من بسیار اعجاب آور بود.^۱

در خصوص ازدواج‌های درون‌گروهی، آنچه که بر حسب شواهد و گزارش‌ها می‌توان گفت اینکه برگزیدن همسر برای فرزندان از سوی مراجع، معمولاً با در نظر گرفتن لوازمی همراه است و همسران عمدتاً از بین فرزندان علماء و فقهاء دیگر انتخاب می‌شوند و ازدواج‌های بین فرزندان مراجع امری کاملاً مرسوم است.^۲ خاندان‌های متعددی در بین مراجع و علماء قابل رهگیری است. به عنوان نمونه می‌توان به خاندان طباطبائی بروجردی،^۳ خاندان صدر، خاندان حکیم و خاندان شیرازی اشاره کرد که جملگی در زمرة گروه‌های برجسته علماء و روحاًنیان هستند. البته مراجع زیادی از خانواده‌های کمتر شناخته شده برجاسته‌اند و متقابلاً فرزندان بسیاری از مراجع نیز لباس و سنت پدران را کنار نهاده و مکلا بودن را بر معنم بودن برگزیده‌اند.

در نظام هنجاری مراجع، در خصوص علوم دینی ارزش‌گذاری‌های ویژه‌ای صورت می‌گیرد. برخی از علوم، ارزشمندتر تلقی شده و تدریس و آموزش آنها حیثیت و منزلت

۱ مجله حوزه: مصاحبه با آیت‌الله محمد فاضل لنکرانی، ۱۳۷۰.

۲ به عنوان نمونه: آیت‌الله مرتضی حائری، فرزند ارشد آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری بزدی (مؤسس حوزه)، داماد آیت‌الله حجت کوه‌مره‌ای (یکی از مراجع ثالث قم پس از درگذشت آیت‌الله حائری) بودند. آیت‌الله سید محمد محقق داماد، داماد آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری بزدی بودند (پسوند «داماد» فامیلی ایشان نیز به همین اعتبار است). سید مصطفی خمینی (فرزند آیت‌الله خمینی) داماد آیت‌الله سید مرتضی حائری بودند. آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی با دختر حجت‌الاسلام مهدی بروجردی (مشاور مؤسس حوزه علمیه قم، آیت‌الله حائری بزدی) ازدواج کردند. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (از مراجع فعلی) نیز داماد آیت‌الله گلپایگانی هستند. فرزند آیت‌الله سید احمد خوانساری (سید جعفر خوانساری)، داماد آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی بودند. آیت‌الله محمد تقی خوانساری (از مراجع ثالث قم) داماد آیت‌الله ارجکی بودند. آیت‌الله موسوی تبریزی (دبیر کل مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم) داماد آیت‌الله نوری همدانی است. آیت‌الله صادق لاریجانی، داماد آیت‌الله وحید خراسانی است. اخیراً نیز حجت‌الاسلام سید علی خمینی، آخرین فرزند حجت‌الاسلام والملسمین سید احمد خمینی، با دختر حجت‌الاسلام والملسمین شهرستانی، داماد و مسئول هفتر آیت‌الله سیستانی در ایران وصلت کرده است.

۳ «از جمله امتیازات مرحوم آیت‌الله بروجردی شرافت بیت و جلالات خاندان است. خاندان جلیل طباطبائی، یکی از اصیل‌ترین بیوت شیعه است، که همواره در اعصار مختلفه، پرچمدار فقاہت و پاپدار عالم اهل بیت معصومین، سلام‌الله علیهم، بوده است....» (سید جواد علوی، «مجله حوزه: خاندان و نسب آیت‌الله بروجردی»، ۱۳۷۰).

بالاتری در بی دارد. برای مثال تفسیر قرآن برای سالها در حوزه‌های علمیه از سوی مراجع مورد اقبال نبود. هم‌اکنون نیز چنین وضعیتی در خصوص تفسیر نهج‌البلاغه حاکم است. مراجع تقلید در حوزه درسی خود باید حتماً خارج فقه و خارج اصول را تدریس کنند. برخی شاخه‌ها نظریه فلسفه نیز از دیرباز عموماً منزلت منفی و سلبی در پی داشته و در برابر تدریس آنها مقاومت‌هایی بروز می‌یافته است. بسیاری از مراجع تقلید - حتی مرجع عامه‌ای نظیر آیت‌الله بروجردی - با تدریس زبان انگلیسی به طلاب موافقت نکرده‌اند و چنین امری را منشاء ریزش هوداران خود تلقی کرده‌اند.

روحانیت و مرجعیت، دارای مراتب و جایگاه‌های درونی ویژه‌ای است که این مراتب در قالب نامگذاری با القاب و عنوانین خاص، نظیر شیخ، سید، ملا، علامه، آخوند، ثقہ‌الاسلام، حجت‌الاسلام والمسلمین، حجت‌الاسلام، آیت‌الله و آیت‌الله‌العظمی از هم تفکیک می‌شوند. هر یک از این عنوانین اقتضائات و سطح مراودات اجتماعی خاصی را در درون مجموعه روحانیت شکل می‌دهد.

بدین ترتیب می‌توان از وجود شاخص‌های نظام اخلاقی فرآگیر و فرهنگ مشترک در مرجعیت به طور نسبی سخن گفت. مصرف کالاهای فرهنگی خاص و محدودیت‌های ناظر بر مراوده‌های اجتماعی نیز در مرجعیت قابل رهگیری است.

۲.۳. مرجعیت و امتیازهای انحصاری

شکل‌گیری مرجعیت (و در نگاهی عام، فقهای اسلامی) بر یک فرض اولیه مبنی است و آن اینکه حق انحصاری تفسیر احکام دین و ارشاد و هدایت مسلمانان، از آن فقهاست که جانشینان پیامبر(ص) و امامان شیعه هستند. این حق انحصاری، از مراتب اولیه نظری فهم و تفسیر قرآن و تشخیص اعتبار احادیث و سخنان پیشوایان دین و فهم و تفسیر آنها، تا مراتب بعدی که استخراج احکام دینی از منابع و ترویج و تبلیغ آن باشد را شامل می‌شود. نه تنها افراد عامی یا تحصیل کرده، حتی طلبة و روحانی‌ای که به درجه اجتهاد نرسیده، حق استخراج و صدور حکم شرعی را نداشته و باید در فروع دین مقلد مراجع باشند. این مسئله در آغاز تمام رساله‌های عملیه مراجع مورد تأکید قرار می‌گیرد که تقلید تنها در فروع دین امکان‌پذیر است و در اصول دین نمی‌توان و نباید تقلید کرد، اما در عمل، این

تقلید شرعی در فروع دین، دایرة خود را تا فهم کتاب و سنت و حتی تاریخ اسلام نیز می‌گستراند و دیدگاه غالب در بین فقهاء این است که چون فهم قرآن محتاج پیش‌نیازهایی نظری لغت و ادبیات عرب، منطق، اصول، سازوکارهای درونی کتاب (ناسخ و منسوخ، محمول و مفصل، محکم و مشابه و غیره)، تاریخ قرآن و غیره است، و این پیش‌نیازها در یک کلمه چیزی جز دستیابی به درجه اجتهاد نیست؛ بنابراین غیر مجتهدین حق برداشت و تفسیر کتاب و ترویج آن را ندارند و هرگونه فهمی از قرآن و سنت باید از کanal علمای دین گذشته، از انحراف‌ها و برداشت‌های التقاطی، پالایش یابد، آن‌گاه به مردم عامی گفته شود. قائل شدن این حق ویژه در تفسیر کتاب و سنت، همواره یکی از محورهای منازعه متولیان رسمی دین (روحانیون و فقهاء) با نوادرانیشان دینی و حتی محوری برای منازعه فقهاء و مجتهدان با یکدیگر بوده است.^۱

حق ویژه صدور فنو و احکام شرعی برای مجتهدان جامع الشرایط (مراجع تقلید) و محافظت از این حق در مقابل تلاش‌های عاملان اجتماعی دیگر برای دسترسی به آن، در واقع به طرز ریشه‌دار منشعب از قائل شدن همان حق ویژه در فهم و تفسیر کتاب و سنت است. دو مین حق انحصاری مرجعیت، مدیریت بر خمس و سهم امام است. قائل شدن چنین امتیازی انحصاری برای فقهاء و مراجع تقلید، مبنی بر همان انگاره دینی است که به ویژه از دوران غلبه مکتب اصولیون، که فقهاء را ناییان عام امام زمان تلقی می‌کردند، شکل گرفت و دریافت وجوهات شرعی نظیر خمس را اختصاصاً در ید فقهاء جامع الشرایط (و به طور دقیق، مراجع تقلید) قرار داد.

علاوه بر اینها، مرجعیت دارای برخی امتیازهای انحصاری حقوقی و قانونی نیز می‌باشد. توهین به مراجع تقلید در قانون مطبوعات به عنوان جرم تلقی شده است.^۲ این مسئله

۱ به عنوان یک نمونه از منازعات درونی فقهاء و مجتهدان برای فهم و استخراج احکام شرعی، می‌توان به اطلاعیه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم پیرامون عدم صلاحیت آیت‌الله صانعی برای تصدی جایگاه مرجعیت تقاضه اشاره کرد. بسیاری از صاحب‌نظران و فقهاء، این اطلاعیه را دارای نقطه عزیمت سیاسی تلقی کرده‌اند، اما نمی‌توان از زمینه‌های صدور چنین اطلاعیه‌ای غفلت کرد. در واقع چنین زمینه‌ای، به شدت ناشی از آرای و فتاوی فقهی آیت‌الله صانعی در مسائل مستحبه به ویژه مسائل زنان است که از نظر فقهاء سنتی، آرای شاذ و نوعی بدعت محسوب می‌شوند. همین حق انحصاری در فهم از کتاب و سنت، اگر زمانی تنها گربانگیر نوادرانیشان دینی غیرروحانی می‌شد، به شکلی آشکار در درون مرجعیت نیز قابل رهگیری است. در این خصوص در بند سوم بخش حاضر که به مکانیزم‌های طرد مرجعیت می‌پردازیم، سخن بیشتری خواهیم گفت.

۲ بند هفته ماده ۶ فصل ۴ قانون مطبوعات (حدود مطبوعات) «هانت به دین مین اسلام و مقدسات آن و همچنین اهانت به مقام معظم رهبری و مراجع مسلم تقلید» را به عنوان یکی از مصادیق اخلال به مبانی و احکام اسلام و حقوق عمومی اعلام

به ویژه از این حیث قابل توجه است که ممنوعیت قانونی توهین به مراجع تقليد، اختصاصی به دوران سی‌ساله حاکمیت جمهوری اسلامی ندارد و سابقاً آن به دوران تدوین نخستین قانون مطبوعات کشور و به طور مشخص دوران نخست وزیری مصدق بازمی‌گردد.^۱ در بی‌رواج تعرض به مراجع و علماء در برخی مطبوعات کشور و بروز ناآرامی و اعتراض در برخی نقاط کشور، مصدق با اختیارات خود قانونی را تصویب کرد که به موجب آن هر روزنامه‌ای که به یکی از مراجع تقليد توهین کند بدون محاکمه تعطیل خواهد شد.^۲ علاوه بر مصونیت‌های رسمی فوق، به طور کلی، مراجع تقليد از نوعی مصونیت قانونی نانوشته برخوردارند. بسیاری از برخوردهای قانونی و احکام قضایی که ممکن است برای افراد عادی صادر شود، در مواجهه با مراجع تقليد، عمدتاً کارآمدی خود را از دست می‌دهند. پس از قیام پانزده خرداد و چند ماه بعد، جریان تصویب‌نامه کاپیتولاسیون، که به دستگیری آیت‌الله خمینی و شماری از دیگر روحانیان مخالف حکومت پهلوی منجر شد، تلاش زیادی که از جانب علمای نزدیک به آیت‌الله خمینی برای اثبات مرجعیت ایشان صورت گرفت، در واقع متأثر از همین مصونیت نانوشته مراجع تقليد بود. در آن زمان احتمال صدور حکم اعدام برای آیت‌الله خمینی وجود داشت، اما تکاپوی شاگردان و علمای علاقه‌مند به ایشان به صدور بیانیه‌ای از سوی مراجع تقليدی نظری آیت‌الله شریعتمداری، میلانی و نجفی مرعشی منجر شد که در آن بر مرجع تقليد بودن آیت‌الله خمینی تاکید شده بود و تاویح‌آ به منزلة اعلام این هشدار بود که امکان صدور حکم اعدام برای یک مرجع تقليد وجود ندارد.^۳ پیش از این نیز در دوران مرجعیت واحد

کرده است.

۱- تصویب این قانون مقارن با انتشار مقاله‌ای توهین‌آمیز در خصوص آیت‌الله بروجردی در روزنامه «بانگ مردم» بود که به بروز ناس و آحسن در بین اهالی بوشهر و شهرستان‌ها منتشر شده بود.

آیت‌الله بروجردی، به رغم اختلاف مشی ایشان با آیت‌الله کاشانی و برخی تضادها و تعارض‌ها میان هواداران آنها، در پی دستگیری آیت‌الله کاشانی و مطرح شدن احتمال محکمه و صدور حکم اعدام آیت‌الله کاشانی، آیت‌الله بروجردی با جمله‌ای به این مضمون که «اجازه نخواهم داد که مجتهد کشی باب شود» به مخالفت جدی با محکمه آیت‌الله کاشانی پرداخته و بدین وسیله زمینه آزادی ایشان را فراهم کرد.^۱ مصونیت نسبی مراجع تقلید از برخوردهای حکومتی و نیروهای آن، بهویژه در بیست سال گذشته در مقاطع زیادی با گستالت مواجه شده، اما آنچه روشن است اینکه هنوز امتیازهای ویراثه قانونی و نانوشته در خصوص مراجع تقلید هرچند به طور تبعیضی پابرجاست.^۲

بخش مهمی از تعارض‌های روحانیان و مراجع با حکومت رضاشاه، در واقع به سبب حذف امتیازهای انحصاری روحانیان طی اقداماتی اجباری و ضربتی از سوی رضاشاه بود. در این دوران رضاشاه محاکم شرع، محاضر و دفترخانه‌ها را از نظارت و مدیریت روحانیان خارج و حق اداره موقوفات را نیز از آنها سلب کرد. کشمکش علماء و روحانیان با حکومت رضاشاه بر سر قانون نظام وظیفه نیز در نهایت در مقاطعی از حکومت

عنوان یک مرجع تقلید به عمل می‌آوردند و بدین سان وی را مشمول مصونیت‌های ویراثه می‌سازند.» (عمادالدین باقی، ۱۳۸۳، ص ۱۴)

آیت‌الله شریعتمداری نیز در این زمینه گفته است: «ما همان موقع به تهران آمدیم و در شاه عبدالعظیم تمام علمای شهرستان‌ها را جمع کردیم و از مرحوم آیت‌الله میلانی که در مشهد تشریف داشتند خواهش کردیم که به آنچه ببایند و چون در آن موقع راجع به آیت‌الله خمینی نظر محکمه و شدت عمل داشتند و حتی روزنامه‌های آن موقع صحبت از اعدام می‌کردند، از آن نظر لازم دیدیم که پیشگیری بشود. حضور ما در تهران یکی دو ماه طول کشید و تا حدودی آن خیال باطل از بین رفت و یک اعادیتیه یازده ماذه‌ای صادر کردیم و تمام ادعاهای دولت را رد کردیم» (روزنامه اطلاعات، دوشهیه ۱۴ خردادماه ۱۳۵۸، ص ۸).

۱ این روایت متعلق به آیت‌الله فاضل لنگرانی است: «مرحوم آیت‌الله بروجردی، خدمات زیادی به آیت‌الله کاشانی کردند. پس از

شکست دادگستری آقای نجفی، احمدیه و انداده آیت‌الله کاشانی را در زندان قرار دادند.

رضاشاه به معافیت طلاب علوم دینی و روحانیان از نظام وظیفه انجامید. با این حال، پس از انقلاب و مقارن با ورود جدی روحانیان در حاکمیت، امتیازهای ویژه روحانیان دوباره افزایش قابل توجهی یافت. برای یک دوران دهالله، جایگاه رهبری سیاسی که بالاترین منصب در قانون اساسی کشور است را در برگرفت و مرجعیت به عنوان یکی از شرایط رهبری عنوان شد، اما در بازنگری قانونی اساسی در سال ۱۳۶۸، این شرط رهبری حذف شد. حق انحصاری فقهاء و مجتهدان برای عضویت در مجلس خبرگان - که یکی از مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین ارکان حکومت است - یکی دیگر از این حقوق انحصاری است.^۱ به عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌توان به تشکیل «دادگاه ویژه روحانیت» در سال‌های پس از انقلاب ۵۷ اشاره کرد. این دادگاه اختصاصاً برای بررسی جرائم روحانیان تشکیل شد و همچنان فعالیت می‌کند.^۲

بدین ترتیب، امتیازهای انحصاری و مزایای منزلتی به آن شکلی که در مورد گروههای منزلتی طرح شد، به طور نسبی در مرجعیت قابل رهگیری است. قائل شدن به حق انحصاری فهم و تفسیر متون دینی برای مجتهدان و تخصیص حق صدور فتوا و حکم شرعی به مراجع تقليد از یک سو، و حق انحصاری دریافت و مدیریت وجوهات شرعی از سوی

۱ «از لحاظ حقوقی به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی، مناصب عمده رهبری سیاسی در دست علمای اسلام قرار گرفت. به موجب این قانون، ولایت امر یا رهبری در عهده فقیه عادل و باقیها واجد صلاحیت علمی لازم برای افتاده است. ولی فقیه بر سه قوهٔ حکومتی ولایت دارد. همچنین ریاست قوهٔ قضایی به «مجتهد عادلی» و اکنون می‌شود. رئیس دیوان عالی کشور نیز باید «مجتهد عادل» باشد. به علاوه از اعضای شورای نگهبان که ناظر بر عدم مغایرت مصوبات مجلس با شرع اسلام است، شش تن باید از «فقهاء عادل» باشند. همچنین بر اساس مقررات اعضا مجلس خبرگان می‌باید با مبانی فقه و اجتهاد و علوم دینی آشنایی کامل داشته باشند.» (حسین بشیری، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵).

۲ این نکته شایان ذکر است که برخی معتقدند وجود دادگاه ویژه روحانیت برای بررسی جرائم روحانیان، نه تنها مزیت و امتیازی برای آنها به شمار نمی‌رود، که در غالب موارد به تضییع حقوق آنها می‌انجامد؛ زیرا به گفتهٔ این منتقدان، نقطه عزیمت برخوردهای این دادگاه عمدتاً مسائل سیاسی است و بپیویزه تنها محصور به روحانیان نمی‌شود، بلکه وابستگان روحانیان - اعم از این خود روحانی باشند یا نه - یا افرادی که موضوع اتهام آنها به نوعی به روحانیت مرتبط است نیز توسط این دادگاه محکمه می‌شوند. اینکه دادگاه ویژه روحانیان با توجه به بیرون بودن از نظرات قوهٔ قضاییه دارای چه جایگاه حقوقی‌ای بوده و آیا این دادگاه قانونی است یا خیر، موضوع بحث ما نیست. همین‌طور اینکه این دادگاه پس از تأسیس چه سرنوشتی پیدا کرده و پیامدهای ناخواسته آن کدام بوده‌اند نیز در اینجا قليل بحث نیست. اما آنچه مسلم است نقطه عزیمت تأسیس این دادگاه «احترام و موقیت ویژه روحانیان» اعلام شده است. استدلال اصلی حکومت این بود که بر پایه این احترام، پرونده قضایی روحانیان، حتی اگر به جرائم عادی مربوط باشد، نباید مانند پرونده عموم مردم در دادگاه‌های عادی طرح شود. برای مطالعه بررسی‌ای تفصیلی در خصوص تاریخچه و آرای موافقان و مخالفان دادگاه ویژه روحانیت، بنگرید به: فصل پنجم با عنوان «دادگاه ویژه روحانیت» از کتاب: عمام‌الدین باقی، همان (ص ۲۸۹-۲۵۱).

دیگر، دو امتیاز انحصاری اصلی برای مرجعیت است که از دسترس دیگر گروه‌ها خارج شده است. از سوی دیگر مجموعه‌ای از مصونیت‌های قانونی و حقوقی نوشته و نانوشته برای مراجع تقلید و روحانیان، می‌تواند به عنوان مزایای منزلتی تلقی شود.

۳.۳. مرجعیت، بازتولید و طرد اجتماعی

بازتولید در مرجعیت از طریق مکانیزم‌های تحصیلی، در واقع روشی برای حفظ امتیازهای انحصاری و خارج نگاه داشتن آنها از دسترس عاملان بیرونی است. در بدو امر هر کسی امکان آن را دارد که در حوزه‌های علمیه مشغول به تحصیل شده و از این حیث محدودیتی برای افراد از گروه‌ها و طبقات مختلف متصور نیست، اما در عین حال اولاً توفیق هر فردی که مایل به ورود به عرصه علوم دینی است، تا میزان زیادی وابسته به مراعات قواعد و حدودی است که در درون مرجعیت و روحانیت وجود دارد. عدم رعایت این قواعد نانوشته، در نهایت منجر به خروج از چارچوب حوزوی می‌شود. به همین دلیل است که طی سالیان مديدة در حیات مرجعیت، جریان‌های نوادراندیشانه دینی هیچ‌گاه در درون آن شکل نگرفته و استقرار نیافتدۀ‌اند. موارد نادر و استثنایی نظری آیت‌الله خمینی که در مقام منتقد مرجعيت ظاهر شده و تحولی مهم در رویکرد مرجعیت نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی ایجاد کرده، نمی‌تواند به عنوان پرچمدار و نماد اسلام فقهاتی و سنتی تلقی شود.^۱ نوادری نظری آیت‌الله طالقانی، آیت‌الله مطهری، علامه طباطبائی و غیره نیز در نهایت امر، گزینه‌ای جز قطع ارتباط سازه‌وار از روحانیان مستقر در حوزه‌های علمیه نداشته‌اند.^۲

۱ در خصوص رویکرد آیت‌الله خمینی در نقد مرجعیت، در فصل پنجم این پژوهش بحث خواهیم کرد. به عنوان مقدمه این نکته را می‌توان روشن ساخت که ایشان طی دروس حکومت اسلامی در نجف، به شکلی اساسی به انتقاد از وضعیت حاکم بر حوزه‌های علمیه و رساله‌های عملیه مراجع پرداختند و از جمله اظهار داشتند که «رساله‌های علمیه مراجع با قرآن و کتاب‌های حدیث به کلی» تفاوت دارد (تأکید از نگارنده است). پنگرید به: (آیت‌الله) سید روح‌الله موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۱۱.

۲ به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مطهری در نتیجه بی‌رغبتی متولیان حوزه علمیه قم، برای نشر افکار خود، تدریس در مدرسه مروی تهران و سخنرانی در مراسم‌های انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌ها، و سپس مسجد الجیوان و حسینیه ارشاد را انتخاب کرد و تدریس در دانشکده الهیات دانشگاه تهران را به ماندن در حوزه ترجیح داد: «مطهری مایل نبود تدریس در دانشگاه را قبول کند و می‌خواست در حوزه‌ی علمیه بماند و از آیت‌الله بروجردی خواست که زندگی او را اداره کند، ولی آیت‌الله بروجردی چندان اعتنایی به او نکرد، ناراحت از قم و از حوزه‌ی علمیه بیرون رفت و در تهران به دانشگاه رفت.» (به نقل از سند شماره ۱۰۶ سواک از اظهارات حجت‌الاسلام محمدعلی صنتگر: علی کردی، ۱۳۸۳، صص ۱۷۴-۱۷۵) دروس فلسفه علامه طباطبائی و آیت‌الله منظری در دوران مرجعیت آیت‌الله بروجردی با موانع و فشارهای زیادی مواجه بود که حتی در مقاطعی به تعطیلی آنها انجامید. تفکرات دینی تند و یکسویه نظری جریان فداییان اسلام نیز به رغم جذب میزان زیادی از

بحث اصلی از سوی فقهاء این است که تنها مرجع دینی قابل اتکا که آموزه‌های اسلامی را بدون انحراف و دور از خطاهای نقصان‌های احتمالی می‌تواند عرضه بدارد، فقیهان و مجتهدان هستند. کسانی که می‌خواهند در امور اسلامی اظهارنظر کنند باید کارشناس در این زمینه بوده و لازمه این امر نیز چیزی جز پذیرش سازوکارهای درونی روحانیان و رسیدن به درجه اجتهاد نیست. به بیان دیگر، هرگونه فهمی از کتاب و سنت و دیگر متون دینی، مادامی که از سوی یک مجتهد عرضه شد، یا از تأیید یک مجتهد نگذشته باشد، ممکن است با برچسب «تکفیر» مواجه شود. در واقع مکائیزم «تکفیر» قادرمندترین ابزار فقهاء و مراجع برای مقابله با برداشت‌هایی غیر از برداشت‌های رسمی آنها از دین بوده است.

تکفیر البته تنها برای مهار برداشت‌های غیر رسمی از دین به کار نرفته، بلکه گاه در رابطه بین فقهاء نیز استفاده از ابزار تکفیر پیش آمده است. نمونه‌ای از تکفیر فقهاء توسط فقیهی دیگر، در اواسط دوران سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار رخ داد. در این دوره، شیخ هادی طهرانی به وسیله میرزا حبیب‌الله رشتی مورد تکفیر قرار گرفت. هر دوی این مجتهدان، از شاگردان بر جسته شیخ مرتضی انصاری بودند و پس از وی، در جایگاه مرجعیت قرار گرفتند، اما انتقادات صریح و بی‌پروای شیخ هادی طهرانی از نظرات استادش، سبب شد که به وسیله میرزا حبیب‌الله رشتی تکفیر شود و از آن پس با عنوان «شیخ هادی مکفر» (تکفیرشده) معروف و زندگی اش با سختی و فقر و انزوا توأم شود. دوران مشروطه و رویارویی فقهاء مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه نیز سبب اوج گرفتن تکفیر فقهاء و مجتهدان به وسیله یکدیگر شد. طی این دوره، شیخ فضل‌الله نوری، مشروطه را حرام و مشروطه طلب را مرتد خواند و آخوند خراسانی و دیگر علمای نجف و ایران که مدافعان مشروطه بودند، مخالف مشروطه را مخالف امام زمان، محارب و مفسد اعلام کردند. طی سال‌های پیش از انقلاب نیز علما و روحانیانی نظیر آیت‌الله منتظری، مشکینی، مطهری و صالحی نجف‌آبادی با برچسب‌های وهابی، سنی، مرتد و ملحد مواجه شدند.^۱

طرفداران در بین طلاب علوم دینی قم، در نهایت به سبب اقدامات خود، از حوزه و به طور کلی شهر قم، طرد و اخراج شدند. ۱ عmad al-dīn bāqī در کتاب «گاؤشی درباری روحانیت» با اختصاص بخشی به مسالة تکفیر تحت عنوان «بلای تکفیر یا استفاده منفی از نفوذ»، به بررسی سیر تاریخی شکل‌گیری تکفیر و نظام فکری توجیه کننده آن پرداخته و موارد بر جسته تکفیر در تاریخ شیعه را بر شمرده است که از آن جمله می‌توان به تکفیر شیخ احمد احسانی و شیخیه، شیخ هادی نجم‌آبادی و سید جمال الدین واعظ اصفهانی اشاره کرد که شرح تکفیر این علما در کتاب مذکور آمده است. بنگرید به: عmad al-dīn bāqī، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹-۱۶۷.

مکانیزم دیگر طرد اجتماعی که در سطحی نازل‌تر عمل می‌کند، مکانیزم «بدعت‌انگاری» است. صدور فتاوی‌ی که با جهت‌گیری و برآیند حاکم بر مرجعیت دارای فاصله باشد، از سوی مراجع تقليید مورد انتقاد قرار گرفته و به عنوان «بدعت» تلقی می‌شود و بدین وسیله حفظ چارچوب تلقی رسمی و سنتی از دین تضمین می‌شود. پیش‌تر اشاره شد که فتاوی‌ی آیت‌الله صانعی در مسائل زنان، از سوی برخی چهره‌های حوزوی، بدعت و آرای شاذ فقهی تلقی شده است. همین مسئله مستمسک جامعه مدرسین حوزه علمیه قم برای صدور اطلاعیه‌ای مبنی بر عدم صلاحیت آیت‌الله صانعی در احراز مقام مرجعیت، قرار گرفت که البته این اطلاعیه متقابلاً با انتقادهای چهره‌های بر جسته فقهی و حوزوی نیز مواجه شد و به عنوان حرکتی سیاسی و نه با خاستگاه دینی تلقی شد.

نزاع فقها با فلاسفه و عرفا در طول تاریخ، نزاعی مثال‌زدنی است که طی آن ابزار «تکفیر» مخالف به طور مکرر از سوی فقها به کار بسته شده است. تکفیر فلسفه، حتی در دوران معاصر نیز با قوت و قدرت اعمال می‌شود. در دوران مرجعیت واحد آیت‌الله بروجردی، ایشان شخصاً با فلسفه - حداقل فلسفه مشائی - مخالفتی نداشت، اما تحت فشارهای مکرر از جریان‌هایی درون حوزه، علی‌رغم اینکه آیت‌الله بروجردی زعیم و مرجع تقليید عامه وقت بودند، تدریس فلسفه برای مقطعی توسط دو تن از مدرسان حوزوی (آیت‌الله منتظری و علامه طباطبائی) با خواست آیت‌الله بروجردی متوقف شد و ایشان اعلام داشت از این پس به طلابی که فلسفه بخوانند، شهریه ماهیانه تعلق نخواهد گرفت.^۱ بنابراین، تکفیر و بدعت نه تنها دارای وجهی بیرونی برای جلوگیری از بیان تفسیرهای زاویه‌دار با تفسیر غالب در بین مراجع است، که افزون بر آن در درون مرجعیت نیز به عنوان مکانیزمی قوی برای تضمین بازتولید فهم و برداشت معین و

۱ آیت‌الله منتظری جریان مخالفت آیت‌الله بروجردی با فلسفه را این گونه شرح داده است: «یک روز، مرحوم حاج آقا محمدقدس اصفهانی پیش می‌آمد و گفت: آقای بروجردی فرمودند: «به آقای منتظری بگویید منظومه را تعطیل کند و بیاید پیش من». من رفتم بیت آیت‌الله بروجردی، آقا حاج محمدحسین گفت: آقا منتظری بگو: اسمی شاگردان علامه طباطبائی را بنویسید تا شهریه آنان قطع شود». من، تعجب کردم گفتم: «بن مطلب غیرممکن است. این چه تصمیمی است... فرمودند: من هم قبول دارم. خودم فلسفه خوانده‌ام، ولی چه کنم؟ از یک طرف، برخی از طلبها این حرفها را هضم نمی‌کنند، از این روی، به احراف کشانده می‌شوند. من خودم در اصفهان کسی را دیدم که اسفار را زیر بغلش گرفته بود، می‌گفت: من خدا هستم! دیگر این که خیلی از آقایان اعتراض می‌کنند و مرتباً فشار می‌أورند». ایشان در ادامه پس از توضیح جزئیات ماجرا اشاره کرده است که در نهایت آیت‌الله بروجردی پذیرفت که تحت شرایطی درس فلسفه این دو مدرس ادامه یابد. («مجله حوزه: مبانی و سبک استنباط آیت‌الله بروجردی، مصاحبه با آیت‌الله منتظری»، ۱۳۷۰).

چارچوب‌مندی از آموزه‌های دین به کار گرفته می‌شود. مقاومت آیت‌الله خمینی در مقابل فشارهای متعدد جریان‌های درونی مرجعیت در دوران رهبری ایشان (در فاصله سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸) برای گشودن باب اجتهاد نوین و انعطاف‌بخشیدن به احکام فقهی برای امکان‌پذیر ساختن اداره حکومت، تنها به سبب موقعیت ویژه ایشان به عنوان یک رهبر سیاسی امکان‌پذیر شد.

کوتاه سخن آنکه فقهاء و مراجع تقليید، با مقید کردن فهم متن مرجع مسلمین (قرآن) و احادیث پیشوایان دین، به ابزار اجتهاد، و انحصار امکان اخذ اجتهاد به تحصیل در حوزه علمیه و باقی ماندن در چارچوب سنت‌های علمی حوزه، و همچنین با مکانیزم‌هایی نظیر تکفیر و بدعت‌انگاری، به نوعی، واحد ویژگی گروه‌های منزلتی مبنی بر بازتولید از طریق مکانیزم‌های تحصیلی هستند.

نتیجه

در نظر گرفتن مرجعیت به عنوان یک نهاد اجتماعی یا مدنی، وجودی از این پدیده را بازنمایی می‌کند، اما به نظر می‌رسد این رویکرد، از توضیح ویژگی‌هایی نظیر سبک زندگی ویژه، امتیازهای انحصاری، رویه‌های بازتولید و طرد و غیره، که در رفتار مرجعیت قابل رهگیری است، ناتوان است. تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی، آن‌گونه که ماکس وبر از آن سخن گفته، قادر به تبیین ویژگی‌های مذکور است. این مقاله، عهده‌دار به دست دادن چنین تبیینی بود و در این راستا نقطه عزیمت خود را بر تلقی شریعتی از شکل‌گیری سازمان روحانیون در تشیع قرار داد.

تأکید شریعتی بر اینکه علمای شیعه تا پیش از صفویه فاقد سازمان رسمی، حقوق انحصاری و مکانیزم‌های طرد و بازتولید اجتماعی بوده‌اند، با شواهد متعدد تاریخی تأیید می‌شود. تنها از دوران صفویه به بعد است که حقوق انحصاری علمای شکل گرفته و تشییت شده است. از دل این دوره، نوعی دوگانگی در پایگاه علمای شیعه پدید آمد؛ علمایی که در سازمان رسمی تمھیدشده به وسیله صفویه ادغام شدند، از حقوق و امتیازاتی ویژه بهره‌مند شدند و در مقابل، علمایی که استقلال عملی و نظری خود از صفویه را حفظ کردند، با پایگاه ضعیفتر و امکانات محدودتر به زیست خود ادامه دادند. دیری نپایید که که

فروپاشی صفویه، منجر به از بین رفتن حقوق و امتیازات روحانیان دسته نخست شد. حد فاصل میان سقوط صفویه تا ظهور قاجار که دوباره مناسبات روحانیان نافذ با پادشاهان، به سبک دوران صفوی بازسازی و احیا می‌شود، دوران آغازین تکوین مرجعیت شیعه به مثابه یک نیروی اجتماعی و سیاسی است. به رغم این، دو گانگی مذکور در پایگاه علمای شیعه، هیچ‌گاه از بین نرفت و مشخصه‌های روحانیت و مرجعیت به مثابه یک گروه منزلتی، به ادوار بعد از صفویه نیز انتقال و تسری یافت؛ آن‌گونه که امروزه میان روحانیت اردوگاه تشیع صفوی و روحانیت اردوگاه تشیع علوی (بر مبنای تقسیم‌بندی شریعتی) به لحاظ پای‌بندی به مشخصه‌های گروه منزلتی و محافظت از شئون آن، تفاوت بارزی نمی‌توان مشاهده کرد. محافظت از امتیازات منزلتی، بخشی از ویژگی سازمان رسمی و غیررسمی روحانیت شیعه شده است.

تلقی روحانیت و مرجعیت به مثابه یک گروه منزلتی، معتقدانی نیز داشته است. این معتقدان با اشاره به گرایش‌های فکری و تکثر موجود در درون مرجعیت که گاه به اخذ مواضع سیاسی متعارض یا صدور فتاوا و احکام شرعی متفاوت انجامیده است، و همچین با تأکید بر وجه تصادها و تعارض‌های درونی مرجعیت (که پیش از این در بحث از مرجعیت به عنوان یک نهاد اجتماعی تشریح شد) هرگونه تلقی مرجعیت به مثابه یک ساختار کاستمانند، بسته و یکپارچه را رد می‌کنند و معتقدند تلقی روحانیت و مرجعیت به مثابه یک ساختار شبه‌کاست، منجر به نادیده گرفتن این تعارض‌های درونی می‌شود و تصویر تحریف‌شده‌ای از آن به دست می‌دهد.

ما در اینجا در صدد داوری پیرامون امکان تلقی روحانیت و مرجعیت به عنوان یک ساختار شبه‌کاست نبوده‌ایم. پیشتر نیز به هنگام مفهوم‌سازی گروه منزلتی توضیح دادیم که از نظر ویر، کاست تنها شکل ویژه‌ای از گروه منزلتی بسته و نسبی است که فقط عزیمتی قومی دارد و از این لحاظ گروه منزلتی چیزی معادل نظام کاستی یا شبه‌کاستی نیست. از سوی دیگر، تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی، الزاماً به نادیده گرفتن تصادها و تعارض‌های درونی آن نمی‌انجامد. در درون گروه‌های منزلتی نیز رقابت و تصاد وجود دارد. به نظر می‌رسد با وصفی که در بالا آمد، تلقی مرجعیت به عنوان یک گروه منزلتی می‌تواند وجه مهمی از جایگاه اجتماعی آن را ترسیم و بازنمایی کند.

منابع

الف. کتاب‌ها

- امامی، محمدمهدی(۱۳۸۲)، «زندگی نامه آیت‌الله العظمی گلپایگانی به روایت اسناد»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- باقی، عmadالدین(۱۳۶۴)، «کاوشی درباره روحانیت»، [ناشر شخصی: قم، صندوق پستی ۲۹۷]، قم.
- _____ (۱۳۸۳)، «روحانیت و قدرت: جامعه‌شناسی نهادهای دینی»، نشر سرایی، تهران.
- بشیریه، حسین(۱۳۸۲)، «جامعه‌شناسی سیاسی»، نشر نی، تهران، چاپ نهم.
- جعفریان، رسول(۱۳۸۱)، «برگ‌هایی از تاریخ حوزه علمیه قم»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- دوانی، علی (۱۳۷۲)، «زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی»، تهران، نشر مطهر، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۷)، «نهضت روحانیون ایران»، ج ۱ و ۲، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۷)، «نهضت روحانیون ایران»، ج ۳ و ۴، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- رهنما، علی (۱۳۸۴)، «نیروهای مذهبی بر پیتر حرکت نهضت ملی»، انتشارات گام نو، تهران..
- شریعتی علی (۱۳۷۹)، «مجموعه آثار شماره ۹: تشیع علوی و تشیع صفوی»، انتشارات چاپخش، تهران، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۹a)، «مجموعه آثار شماره ۲۲: مذهب علیه منصب»، انتشارات چاپخش، تهران، چاپ دوم.
- صدرایی خوئی، علی و حافظیان ابوالفضل (۱۳۷۴)، «آیت‌الله اراکی: یک قرن وارستگی»، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین و دیگران (بی‌تا)، «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت»، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ دوم.
- عالمزاده نوری، محمد (۱۳۸۷)، «لباس روحانیت: چراها و بایدها»، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ سوم.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۷۶)، «فقهای نامدار شیعه»، انتشارات نشر نوید اسلام، قم، چاپ سوم (با اصلاحات و اضافات).
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۰)، «تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی: از مرجعیت امام خمینی تا تبعید»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.

- — (۱۳۸۴)، «تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی: امام خمینی در تبعید»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- کردی، علی (۱۳۸۳)، «استاد شهید به روایت اسناد»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، «جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر»، ترجمه دکتر کمال پولادی، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران.
- متولی، عبدالله (۱۳۸۳)، «آیت‌الله خوانساری به روایت اسناد»، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- مکارم شیرازی، آیت‌الله ناصر و دیگران (۱۳۷۹)، «خمس پشتونه استقلال بیت‌المال»، انتشارات مدرسة الإمام على بن ابي طالب(عليه السلام)، قم، چاپ چهارم.
- منظور الاجداد، سید محمد حسین (۱۳۷۹)، «مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات نظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی»، تهران، انتشارات شیرازه.
- موسوی خمینی، آیت‌الله سید روح‌الله (بی‌نا)، «ولايت فقيه»، بی‌نا، بی‌جا.
- میثمی، لطف‌الله (۱۳۵۹)، «از عوامل‌گری تا بسیع مستضعفین»، تهران، مؤسسه صمدیه.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴)، «اقتصاد و جامعه»، ترجمه عباس منوچهري، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عماذاده، انتشارات سمت، تهران.
- وبر، ماکس (۱۳۸۷)، «دین، قدرت، جامعه»، ترجمه احمد تدين، انتشارات هرمس، تهران، چاپ سوم.
- Turner, Bryan S.(1988), "Status", Britain: University of Minnesota Press.
- Turner, Jonathan, (1997), "The Institutional Order", New York: Longman.

ب. مقالات

- حسینی‌زاده، سید‌محمدعلی، (بی‌نا)، «آسیب‌شناسی اجتماعی روحانیت»، بی‌جا، بی‌نا.^۱
- شوارتز، دیوید (۱۳۸۷)، «سرمایه انکار شده: آرای «بی‌پر بوردیو» درباره اقتصاد سیاسی و قدرت نمادین»، ترجمه: شفیعه صالحی، روزنامه سرمایه، شماره ۹۲۱، یکشنبه، ۱۵ دی.
- علوی، سید جواد (۱۳۷۰)، «خاندان و نسب آیت‌الله بروجردی»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، شماره ۴۴ و ۴۳.
- — (۱۳۷۰a)، «آیة‌الله بروجردی در بروجرد»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴.

۱. این مقاله تاکنون در جایی منتشر نشده است و نگارنده آن، سید‌محمدعلی حسینی‌زاده، مدیر گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید قم، سخاوتمندانه، آن را جهت استفاده در اختیار پژوهشگر قرار داد.