

پیامدهای دولت صفوی برای فقه سیاسی شیعه

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱ تاریخ تأیید:

۸۹/۱۰/۲۵

سیدمحسن طباطبایی فر*

فقه سیاسی همانند هر دانش دیگری دارای مفاهیم، روش و سیر تحول اندیشگی خاص خود است؛ و مانند هر دانش دیگری در خلاء شکل نگرفته، بلکه در شرایطی خاص تأسیس و با تحولاتی به صورت امروزی در آمده است. فهم یک دانش، چیزی جز ردیابی نحوه شکلگیری و تحولات رخ داده در مفاهیم اساسی آن نیست. بر این اساس، فهم دانش فقه سیاسی نیز منوط به درک شرایط شکل گیری و قبض و بسط مفاهیم آن در دوره‌های مختلف است. تأسیس دولت صفوی و الزامات عملی و نظری آن، زمینهای برای تحول در مفاهیم اجتماعی فقه و ورود عناصری جدید در فقه سیاسی شیعه بود که از نظر کمی و کیفی قابل توجه است. در این نوشتار و جوهی از این آثار مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: صفویه، فقه، نماز جمعه، خراج، مشروعیت، عدالت، فقها.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

مقدمه

تحقیق درباره دولت صفوی و آثار آن در حوزه فقه سیاسی شیعه صرف نظر از اینکه بخشی از اندیشه سیاسی در ایران را تشکیل می‌دهد، در بعد فرهنگی و آینده ایران نیز دارای تأثیری شگرف است؛ به گونه‌ای که حکومت‌های پس از صفویه، تا قبل از برخورد با فرهنگ جدید غرب، در قالب و نظریه، همگی وام‌دار آن بودند. به نظر می‌رسد اگر چه بعدها صورت‌های دیگری در عرصه حکومت ایرانیان خودنمایی کردند، اما وجوه نظری حکومت صفوی کماکان به حیات خود ادامه داد.^۱

تشکیل حکومت صفوی، یکی از نقاط عطف در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌شود؛ در سایه این حکومت، شیعیان که از آغاز با تمسک به استراتژی "تقیه و انتظار" در صدد حفظ جامعه شیعی بودند، به مرور به صحنه اجتماع آمده و تمایزات درون‌گفتمانی مختلف آنان آشکار و در گستره خاصی در زمینه فقه قرار گرفت. فقها که از دیر زمان در جو تقیه و با رویکرد مبارزه منفی با حکومت‌های موجود، جامعه شیعی را حفظ کرده بودند، فرصت پیش آمده را غنیمت دانسته و منشأ آثار و تحولات زیادی در سپهر اندیشه دینی شدند.

اگر چه فقها در تأسیس این حکومت نقش مستقیمی نداشتند، اما حیات دویست و اندی ساله آن را تداوم بخشیدند. تعامل فقها با صفویان، موجب شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی جدیدی نزد آن‌ها گردید و نظریه‌های سیاست شرعی رونق یافت. در ادامه، آثار و نتایج دولت صفوی بر فقه سیاسی شیعه را بررسی می‌کنیم.

صفویه، پرسشی نو در مقابل فقه سیاسی شیعه

با وقوع غیبت کبری، علمای شیعه به عنوان پناهگاه مردم در حوادث واقعه، بر اساس پای‌بندی به اصل «امامت» اعلام داشتند که تنها حکومت مشروع، حکومت معصوم است و تلاش کردند نظریه امامت را تئوریزه کنند. بر اساس این نظریه، پیشوایی جامعه بر عهده رهبران الهی است که از عصمت برخوردارند و هرگز نمی‌توان امر راهبری جامعه را به مکلفین [مردم] واگذار کرد.

استمرار دوره غیبت، شبهات و مسائل شکل گرفته در حاشیه آن، موجب شد که علمای شیعه، روش‌شناسی خاصی را- در تمایز با اهل سنت- برای استمرار زندگی سیاسی و فردی شیعیان تدارک ببینند. پروژه اجتهاد این نقش را بر عهده گرفت.



با پذیرش عملی اجتهاد از سوی شیخ طوسی (۴۶۰ق)، گفتمان ضد اجتهادی مسلط بر اندیشه فقهی به انزوا کشانده شد و با ظهور علامه حلی (۷۲۶ق) و رسمیت یافتن اجتهاد در فقه شیعی، شکل نهایی و بازگشت‌ناپذیر خود را تا دوران صفوی پیدا کرد. علما، زعامت جامعه امامیه را در حل و فصل خصومت‌ها و امور مذهبی بر عهده گرفتند؛ هر چند که این زعامت دینی، هرگز آنان را در مقام حاملان خلافت امام معصوم قرار نمی‌داد. به همین دلیل، آن‌ها در صدد تبیین وظایف و نحوه عملکرد حکومت‌های مشروع در عصر غیبت بر نیامدند. چنین نگرشی، در عمل پس از گذار فقه امامیه از مکتب اهل حدیث به مکتب متکلمان و تأسیس سازمان اجتهاد در فقه، گرایش فقه‌ها به تبیین نحوه مشارکت امامیه در امور عامه را موجب شد. بدین‌سان، فقه سیاسی اقدم امامیه که بر اصل نیابت فقه‌ها بنیاد گرفته بود؛ نه یک «فقه حکومتی»، بلکه «فقهی مشارکتی» بود. مهم‌ترین مسائل مورد بحث این فقه، عبارت بود از نحوه همکاری با حکومت جور و نحوه اجرای حق الله و حق الناس.

روش‌شناسی اجتهاد که برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید، با استفاده از منابع شریعت به وجود آمده بود، نمی‌توانست حکومت غیرمعصوم را به مثابه حکومتی تام و تمام بپذیرد. بلکه در مقابل بر تصویری از نقش دانایی و رهبری تأکید می‌کرد، و در مقابل این سؤال که «در دوران غیبت امام معصوم چه کسی باید حکومت کند؟» بر «بهترین مؤمنان» یا «داناترین» آنان و کس یا کسانی که در «فن استنباط احکام شریعت» مهارت دارند، تأکید می‌کند. شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) در بحثی که درباره اقامه حدود دارد، آن را بر عهده سلطان اسلام، که منصوب از قبل خداوند باشد، می‌نهد و می‌گوید:

سلطان اسلام، ائمه هدی از آل محمد و کسانی را که ائمه هدی در

مقامی نصب کرده‌اند، می‌باشد.^۲

ابو الصلاح حلبی (وفات ۴۴۷ق) نیز با لطف دانستن حضور رئیس برای مردم، بر ضرورت عصمت رئیس یا کسی که ریاست به او منتهی می‌شود، تأکید می‌کند.^۳ استقرار حکومت صفوی شاید مشکل‌ترین بخش فقه سیاسی شیعه تلقی شود. علما برای اولین بار در تاریخ خود با سلاطینی رو به رو شده بودند که با ادعای تشیع، مدافع اسلام و تشیع و مروج فرقه ناجیه و نسبت به مذهب عامه سخت‌گیر، و در عین حال، حاکمانی متغلب بودند که نصی خاص یا اذنی عام، پشتوانه آن‌ها نبود. این معمایی بود در ذهن علمای این دوره که آیا می‌توان این سلاطین شیعه با این همه خدمات چشمگیر



مذهبی را مصداق حاکم ظلم دانست یا نه؟ از اینجا بذر تردید در ذهن عالمان کاشته شد. از یک سو فقه اجتهادی بر توسعه اندیشه‌های سیاسی فقهی اثر گذارده و از طرف دیگر، فقها به دلیل معاصر بودن با حکام شیعه با نوعی دیگر از شرایط، که قابل پیش‌بینی نبود، مواجه شده و این شرایط به طور غیر مستقیم بر آرای آنان تأثیر نهاده بود. اگر چه صفویه توانستند رهبری سیاسی شیعیان را در چارچوب یک کشور بزرگ تحقق بخشند، اما هرگز نتوانستند به آرمان دیرین شیعه در تحقق امامت و حکومت جانشین امام، جامه عمل بپوشانند.

بدین ترتیب در تمام مدت حاکمیت صفویه، دو قدرت در جامعه ایران در عرض یکدیگر حضور داشتند. یکی قدرت دربار و شاه که بر نیروی نظامی ایلات تحت کنترل خود متکی بود، و دیگر، قدرت عالمانی که از توان نظامی منسجم بی‌بهره بوده و بر نیروی ناشی از اعتقادات دینی مردم تکیه داشتند. حضور عالمان دینی در دو گروه: عالمان ایرانی و سادات که غالباً مقامات صدر را در طول حکومت صفویه در اختیار داشتند؛ و علمای مهاجر، مخصوصاً علمای جبل عامل که غالباً مقامات شیخ الاسلام و قضاوت را بر عهده داشتند، از نکات مهم این دوره است. نتیجه این تلاش نه تنها موجب تشکیل و رشد حوزه‌های علمیه شیعی در ایران شد، بلکه مذهب شیعه را نیز فراگیر ساخت و بعد از آن نیز حکومت‌ها به نام شیعه بر سر کار آمدند. شرح چگونگی گسترش این حرکت و نحوه برخورد عالمان شیعی با قدرت حاکمه، به بحث مستقلی نیاز دارد. اما در اثر تعاملات فقها با صفویه، ادبیات سیاسی-فقهی خاصی شکل گرفت که در آن‌ها چرخش‌های قابل تأملی در حوزه اندیشه سیاسی مشاهده می‌شود. این تأملات در دوره‌های بعد به منزله پیش‌فرض مباحث فقه سیاسی در نظر گرفته شد.

پیامدها و آثار

رسمیت حکومت عرفی

هرگاه محقق کرکی (۹۴۰ق) را به عنوان اولین مجتهد عصر صفوی و علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) را به عنوان آخرین آنان در نظر بگیریم، هر اندازه از محقق ثانی دور و به علامه نزدیک می‌شویم، عملاً از دیدگاه اولیه فقها در خصوص حکومت غیر معصوم فاصله گرفته و به دیدگاه عرفی، که برای حاکم، قدرتی مطلق و مستقل قائل است، نزدیک می‌شویم. محقق کرکی، حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه یا نایبان عام آن‌ها (فقها) خلاصه

می‌کند.^۴ در مورد صفویان نیز کرکی، ضمن اینکه هیچ‌گاه در صدد توجیه مشروعیت آن‌ها بر نمی‌آید، چند بار به تصریح با اشاره آن‌ها را در زمره حکومت‌های جائز قرار می‌دهد.^۵

پس از محقق کرکی، شهید ثانی (۹۶۶ق) در حالی که هیچ‌گاه حاضر نشد به قلمرو صفویه پا بگذارد، با تأکید بر علم و عدالت به مثابه شروط اصلی حاکم،^۶ گفت امامت و رهبری مسلمانان به اشخاص فاسق تعلق نمی‌گیرد و اطاعت از غیر عادل جایز نیست. اما به هر حال، حکومت‌های موجود برای حفظ نظم اجتماعی ضروری‌اند و در حقیقت، وجود آن‌ها واقعیتی است که در شرایط تاریخی آن زمان باید پذیرفته می‌شد؛ به همین جهت، شهید ثانی، پرداخت خراج را به این حکومت‌ها می‌پذیرد.^۷

مقدس اردبیلی (۹۹۳ق) نیز با تکرار فرضیه فوق، فقیه جامع‌الشرایط را نایب امام تلقی می‌کند،^۸ در همین حال می‌افزاید: حاکمان صفوی، جائران مؤمن (شیعیان فاسق) هستند و اگر کسی حاکم مؤمنی را به خاطر محبت او به مؤمنین و دفاع او از ایمان و مؤمنین، و به خاطر اینکه او مانع تسلط مخالفان بر اهل ایمان و مانع قتل ایشان باشد، و به خاطر اینکه دشمنان ایمان و مؤمنین را از آن‌ها رد می‌کند، دوست داشته باشد، در مصداق «رکون به ظالمین» داخل نمی‌شود؛ چرا که او در حقیقت، ایمان و حفاظت از مؤمنین را دوست داشته است، نه آن شخص و فسق و فجور او را و این حکم در مورد سنی و کافر و فاسق نیز صادق است.^۹ از این باب، پای‌علما به حکومت باز می‌شد. در قدم اول، علما، جای بزرگان صوفی در به تخت نشاندن سلاطین را بر عهده گرفتند. ایشان در حرکت نمادین «شمشیر به کمر بستن» یا «انداختن فرش» برای سلطان جدید، به نوعی مشروعیت او را مورد تأیید قرار می‌دادند. در واقع، یکی از وظایف شیخ الاسلام و صدرها،^{۱۰} افزون بر کارهای قضایی و امور حسبه، به تخت نشاندن شاه جدید بود. مراسم تاجگذاری شاه جدید به طور معمول با حضور خلیفه‌الخلافا، رئیس معنوی قزلباشان و صوفیان انجام می‌گرفت؛ اما در دوره اخیر که نقش خلیفه‌الخلافا کاهش یافته بود، علما آن نقش را بر عهده داشتند. این سیمت از سوی حاکمان پذیرفته و مورد درخواست ایشان بود. نویسنده *نقاوة الآثار* درباره بر تخت نشستن شاه اسماعیل می‌نویسد:

در روز جلوس همایون پادشاه ریع مسکون، جناب مجتهد الزمانی شیخ

عبد‌العالی را با اکابر فضلا طلبیده بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً



تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می دارد و شما نایب مناب
آن حضرت و از جانب او ماذونید به رواج احکام اسلام و شریعت، قالیچه
مرا شما بیندازید، مرا شما به این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر
سریر حکومت نشسته باشم.^{۱۱}

اگر چه شیخ عبدالعالی زیر لب پاسخ داد که «پدر من فرآش کسی نبود»، اما میر سید
علی مجتهد جبل عاملی و میر رحمت الله، «قالیچه همایونی» را انداختند. در نمونه دیگر،
زمانی که شاه عباس اول درگذشت و قرار شد تا نوه او شاه صفی بر تخت بنشیند، شاهد
حضور عالمان در رسمیت بخشیدن به این سلطنت هستیم. به نوشته خواجه اصفهانی:
«در شب دوشنبه چهارم جمادی الاخره ۱۰۳۸ با بعضی از علما و فضلا مثل میرزا حبیب
الله ولد حسین مجتهد جبل عاملی، و ملاحسن علی (۱۰۷۵ق) ولد ملا عبدالله شوشتری و
میرزاغازی ولد حکیم کاشف یزدی و غیره مشورت نموده، در همان ساعت سعد، کمر و
شمشیر نواب صاحبقرانی فردوس مکانی شاه اسماعیل انارالله برهانه، را بر میان اشرف
همایونی بسته، در عمارت عالی قاپو تخت و تاج را به وجود با قابلیتش زینت داد... در آن
روز ... خاتم المجتهدین امیر محمد باقر داماد سلمه الله تعالی حاضر ساخته، به جهت مثنی
ساختن امر جلوس در آن ساعت سعادت مأنوس، بعد از شرایط دعا و فاتحه خوانی، یک بار
دیگر آن زینده تاج و تخت را در عمارت مذکور بر اورنگ سلطنت و مسند دولت تمکن
داد.»^{۱۲} با درگذشت شاه عباس دوم در سال ۱۰۷۷ قمری، فرزندش صفی میرزا به
سلطنت رسید که چند ماه بعد ضمن به تخت نشینی دوم، نامش را به سلیمان تغییر داد. در
این وقت، محقق خراسانی شیخ الاسلام بود. به نوشته خاتون آبادی، این جلوس در حضور
جمیع علما و با «خطبه بلیغه» محقق سبزواری، شیخ الاسلام وقت همراه بوده است.^{۱۳}
شاردن با اشاه به اینکه «شناختن شاهزاده به پادشاهی بی قبول شیخ الاسلام که رئیس
روحانی کل کشور بود، ناتمام بود»، شرحی مفصل از این مراسم داده و می نویسد:
(محقق سبزواری) دقیقه ای چند به نیایش و وحدانیت ذات باری تعالی
لب گشود و پس از آنکه دعایش را به میمنت و شادمانی مراسم تاجگذاری
به پایان برد، از جا برخاست، شمشیر را به طرف چپ و خنجر را به طرف
راست شاه بست؛ سپس ایشک آقاسی را اشاره کرد که کلاه را از سر
سلطان برگیرد و تاج بر آن نهد.^{۱۴}

آثار علامه مجلسی در این خصوص، آگاهی‌های نابی در اختیار ما می‌گذارد. در اندیشه او حاکم، خلیفه خدا بر روی زمین و وجود او مبین لطف الهی است که پس از بسته شدن دایره نبوت و امامت برای اصلاح حال و راحت بندگان و دفع «عدوان ارباب ظلم و طغیان»، به مصداق «توتی الملک من تشاء»، شخصی را به پادشاهی بر می‌گزیند. مجلسی در خطبه جلوس سلطان حسین بر تخت سلطنت در سال ۱۱۰۵ قمری، در مسجد جامع عباسی، به صراحت تمامی نکات این نظریه را آورده است:

«بعد از غروب خورشید سپهر در افق عالم بقا و احتجاب اقمار فلک امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحابِ اختفا، قادر بی منت و خالق بی ضنت از مزید لطف و مرحمت بر بقایای این امت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت‌شعار و خواقین فلک‌اقتدار سپرده که عامه رعایا و کافه برایا در ظل ظلیل ایشان در مه‌اد امنیت و استراحت بیاسایند و از جور و عدوان ارباب ظلم و طغیان نجات یابند و به نجوای صدق انتمای «اذا اراد الله برعیته خیراً جعل لها سلطاناً رحیماً» چون اراده کریم لایزال و مشیت رحیم ذوالجلال به صلاح و خیریت و رفاه و امنیت گروهی تعلق گیرد، تاج سروری ایشان بر تارک فرمانفرمایی نهد که مطمح نظر خیر اندیشش جز صلاح حال عباد و معموری جمیع بلاد نباشد و از خزانه بی‌کرانه «توتی الملک من تشاء» تشریف سلطنت و جهانبانی بر قامت با استقامت شهریاری پوشد نصب العین خاطر خورشید ناظرش، بسط بساط رأفت و عدالت و خفض جناح مرحمت و مکرمت بر کافه امت بوده باشد.»^{۱۵}

در این خطبه، علامه مجلسی، سلطنت را ادامه نبوت و امامت می‌داند که خداوند، آن را به دنبال بسته شدن دایره نبوت و امامت برای بندگان خود برگزیده است. او در کتاب *عین الحیوة*، فصولی را با عناوین «احوال سلاطین عدل و جور»، «کیفیت معاشرت با سلاطین»، «حقوق پادشاهان» و «مفاسد قرب پادشاهان» طرح، و سلسله مراتبی اقتداری و خداداد را مورد شناسایی قرار داده و تصریح کرده است:

بدان که حق تعالی هر کسی را در این دنیا سلطنتی داده؛ چنانچه منقول

است که کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ، در قیامت از سلوک او با

رعیتش سؤال خواهد فرمود. چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا

داده و امیران و وزیران را بعضی استیلا داده است.^{۱۶}



با عنایت به آنکه مجلسی، وجود سلطان را مبین لطف الهی برشمرده است، اطاعت بی چون و چرا از او را لازم می‌داند.

بدان که پادشاهانی که به دین حق باشند، ایشان را بر رعیت، حقوق بسیار است که حفظ و حراست ایشان می‌نماید، دفع دشمنان دین از ایشان می‌کند و جان و مال و عرض ایشان با حمایت پادشاهان محفوظ می‌باشد. پس ایشان را دعا باید کرد و حق ایشان را باید شناخت؛ خصوصاً در هنگامی که به عدالت سلوک نمایند... و اگر پادشاهان بر خلاف روش صلاح و عدالت باشند، دعا برای صلاح ایشان می‌باید کرد یا خود را اصلاح می‌باید نمود که خدا ایشان را به اصلاح آورد.^{۱۷}

مجلسی، هیچ‌گاه مشخص نکرد که چگونه و توسط چه مرجعی، عدم پای‌بندی حاکم عرفی به روش صلاح و عدالت ثابت می‌شود، و در صورت اثبات عدم پای‌بندی، چه ساز و کارهایی برای برکناری او وجود دارد. از این رو مجلسی تصریح می‌کند که «رعایت جانب شاه به اطلاق، اعم از جائز و ظالم یا عادل، گریزی نیست»، وی با نقل حدیثی از امام موسی بن جعفر علیه السلام به شیعیان توصیه می‌کند: «گردن خود را از چنبر اطاعت شاهان بیرون نکنید... که صلاح شما به صلاح شاه وابسته است و شاه عادل به منزله پدری مهربان است.»^{۱۸} به نظر می‌رسد مجلسی، حاکمان صفوی را از مصادیق گزاره‌های فوق می‌دانسته است، او در ادامه خطبه قبلی، سلطان حسین را با چنین ادبیاتی توصیف می‌کند: «گوش حقیقت نبوش چرخ پیر در اعصار متنالیه و قرون خالیه مانند او در شوکت و جلالت نشنیده اعنی اعلیحضرتِ فلک رفعتِ گردون بسطتِ ثریا مرتبت، پادشاه تاج‌بخش، شهسوار گردون رخس، خسرو کشورگشای عالمگیر، خدیو صاحب افسر و سریر، نیر جهان افروز عظمت و کامکاری، آفتاب عالمتاب سلطنت و بختیاری، فروزنده تاج کیانی، برازنده دواج خسروانی، شهریار خطه جلالت، شهسوار میدان بسالت، مورد عنایات نامتناهی، محبط انوار الهی، شهریار کامکار کامران، قهرمان عادل کشورستان، صاحبقران ظفر قرین، مطرز شعار شرع سید المرسلین، مشید بنیان دین متین، حامی ثغور اهل ایمان، ماحی آثار بغی و طغیان...، وارث ملک سلیمانی، اعدل سلاطین زمان و افخم خواقین دوران، سلطان سلطان‌نشان، کافل مصالح الملک و الملة بالعدل و الاحسان، مظهر آثار رحمت الله الملک المنان، السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان السلطان حسین

خان مدالله ظلّال جلاله علی مفارق العالمین وشیّد اساس دولته الی ظهوره انوار خاتم الوصیین.»^{۱۹}

در این موارد طولانی، مجلسی اشاره‌ای به نظریه «سلطان جائر» نمی‌کند و شاید با وجود شاهانی با این اوصاف، جایی برای نظریه سلطان جائر وجود نداشته باشد.^{۲۰} این تحلیل، گویای رابطه و وظیفه شیخ الاسلام اصفهان نسبت به حکومت است. علامه مجلسی، صفویه را مصداق سلاطین شیعه ذی شوکتی می‌دانسته است که می‌توان از اقتدار آن‌ها برای ترویج شریعت سود جست.

در بعضی متون عصر صفوی، شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه علمای این دوره بر اساس یک تعهد با حکومت همکاری می‌کردند. از جمله محقق سبزواری، تصریح می‌کند:

... و در آن زمان که امام از نظرها غائب و پنهان باشد به حسب

حکمت‌ها و مصلحت‌ها، چون این زمان که حضرت صاحب الزمان و خلیفه

الرحمن صلوات الله الملك المّان چون آفتاب در حجاب سیماب پنهان است، اگر پادشاهی عادل مدبّر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد، بلکه لابد و ناچار و ضرور است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگی نماید و پیروی سیرت و سنت امام اصل کند و در رفع شرّ ظالمان بکوشد و هر کسی را در مرتبه و استحقاق خود نگه دارد و حفظ رعایا و زیردستان که امانت جناب احدیتند، بنماید و مؤمنان و شیعیان را از شرّ طغیان و استیلا کفار و مخالفان دین حفظ کند.^{۲۱}

برخی از محققین با توجه به چنین قرائنی بر این باورند که چون بزرگان شیعه، شاهان صفوی را بر مذهب حقّه یافتند، با آنان به همکاری پرداختند، و این به معنای مشروعیت حکومت صفوی نیست و او نیز غاصب حق امام است؛ ولی چون غصب او با سوء نیت و سوء استفاده همراه نبود، می‌شد به آن به دیده اغماض نگریست.^{۲۲} حمید عنایت با اشاره به این تحلیل می‌نویسد:

شیعیان صفوی در ازای عدالت و اخلاص سلطان تعهد کرده بودند که

قدرت او را به عنوان قدرت مشروع بشناسند و از دستوره‌های او اطاعت



کنند. ولی با انحرافات مکرر سلاطین از موازین شرع، این مصالحه، اعتبار خود را از دست داد و شیعیان راسخ، دوباره مخالفت خود را در برابر حکومت حفظ کردند.^{۲۳}

به نظر می‌رسد این باور، صائب نباشد، زیرا پس از هجوم افغان‌ها و واژگونی دولت صفوی، بار دیگر مشروعیت حکومت همه مدعیان، چه سنی و چه شیعه، مورد سؤال قرار گرفت و تصریح شد که آنان غاصب حق شاهان صفوی هستند. به علاوه (چنانچه خواهیم گفت) همواره علما کوشیدند تا با احیای برخی اموری که تا پیش از این، اقامه آن را به برقراری حکومت مشروع منوط کرده بودند (مانند برپایی نماز جمعه یا حلال دانستن خراج) و حتی توجیه برخی از اعمال شاهان، مشروعیت حکومت ایشان را تبیین نمایند. اگر هم چنین تعهدی وجود داشت، باید در دوران حکومت فاسد و ستمبار کسانی چون شاه سلیمان و شاه سلطان حسین از میان می‌رفت؛ ولی نه تنها این چنین نشد، بلکه در برخی موارد، این تعهد محکم‌تر شد.^{۲۴} نظر علامه مجلسی در این زمینه خواندنی است، او معتقد است:

از زمان حضرت رسالت ﷺ تا ابتدای ظهور این دولت عالیه، هرگز فرقه محقه امامیه را چنین دولتی میسر نشده بود که علانیه به شرایع دین علیه عمل کنند و بر منابر و منارات، تیرای از اعدای دین کنند و از شر مخالفان ایمن باشند.^{۲۵}

به نظر می‌رسد نوع رابطه علما با حکومت صفویان از بهره‌برداری جهت منافع جامعه شیعی عبور کرده و با شکل‌گیری هویت جامعه بر اساس آموزه‌های دینی و ضعف سلاطین صفوی در اواخر؛ علما امکان نفوذ و مانور بیشتری در عرصه قدرت داشتند. در ادامه، این جایگاه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تقویت جایگاه فقها

در تأسیس دولت صفوی، هیچ فقیهی شرکت نداشت. این دولت بر اساس نظریه سیاسی ویژه‌ای که بین مرشد کل و مریدان در دایره تصوف وجود دارد، به وجود آمد. مبنای اطاعت قزلباشان از شاه اسماعیل، اعتقاد آنان به وی به عنوان رئیس خانقاه بود و هیچ‌گونه توجیه فقهی، در آن وجود نداشت، و در سال‌های نخست نیز نه فقیه قابل

ملاحظه‌ای وجود داشت و نه حتی کتاب فقهی مهمی مبنای انجام اعمال شرعی بود. علمای ایرانی که به شاه اسماعیل کمک می‌کردند، بیشتر، حکیم و فیلسوف بودند تا فقیه. به علاوه، شماری از آنان از شاگردان دوانی و خاندان دشتکی بودند که سابقه تسنن داشتند و تازه به تشیع گرویده بودند و با فرهنگ شیعی آشنایی نداشتند. اما در پی حضور تدریجی فقها در حکومت صفوی و همکاری با آن، بیشتر فقها که متون فقهی کهن و سیره فقهای پیشین را در اختیار داشتند، در حمایت از حکومت موجود و پذیرفتن آن تردیدی نداشتند. در واقع، گرایش به سوی تصوف، اساس دولت صفوی و گرایش به فقاہت به ضرورت حیات عملی مطرح شده بود.^{۲۶} علمای مهاجر که از موقعیت ممتاز علمی و فقهی برخوردار بودند، در کنار پذیرش مناصب حکومتی، رونق حوزه‌های علمیه در اصفهان و مشهد را موجب شدند و علمای ایرانی در دوره دوم حکومت صفوی، دست پروده همین حوزه‌ها هستند که مهم‌ترین آن‌ها آقا حسین خوانساری و فرزند وی آقا جمال خوانساری، محمد تقی و محمد باقر مجلسی می‌باشند.

جایگاه فقها در مسائل حکومتی نیز ثابت نبود و موقعیت ایشان بنا بر عواملی، از جمله قدرت سلطان، میزان پای‌بندی وی به شریعت و نیز اقتدار و نفوذ علما در جامعه، تغییر می‌یافت. برای نمونه، کرکی در زمان حکومت اسماعیل یکم، توفیق چندانی به دست نیاورد، چرا که اسماعیل، خود را تجسم خدا می‌دانست و کرکی، امکان زیادی برای دستیابی به مقام و منزلت بالا در دربار صفویان نداشت. او در این زمان، دو رساله نگاشت که به گزارش میرزا مخدوم، وی به دلیل همگامی با غالب‌گری پیروان شاه اسماعیل، رساله‌ای در جواز سجود بر انسان نگاشت.^{۲۷} وی در رساله دیگری به نام «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت» به تاریخ ۹۱۷ قمری، عملکردهای افراطی پیروان شاه اسماعیل، را تأیید و دشمنان شیعه را رد و لعن کرد.^{۲۸}

پس از مرگ شاه اسماعیل، محقق ثانی در همه امور شئون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق شد تا آنجا که شخص شاه طهماسب نیز نایب او به شمار می‌رفت. کرکی از سوی خود، نمایندگان ویژه‌ای به نواحی مختلف فرستاد. قرار گرفتن در این جایگاه جدید، به وی این امکان را داد که در امور مذهبی به اجتهادهای نو دست بزند تا آنجا که برخی از نویسندگان غیر شیعی، او را «مخترع الشیعه» لقب داده‌اند.^{۲۹}

از اقدامات مهم کرکی که موجب تقویت بیش از پیش جایگاه فقها نزد عامه مردم



گردید، طرح بحث «مجتهد الزمانی» و نگارش رساله‌ای در این زمینه بود. این اصطلاح برای فقیه جامع الشرایطی به کار می‌رفت که نوعاً منصب شیخ الاسلامی یا ملامباشی را داشت. پیش از این، بحث زنده بودن مجتهد در فقه شیعه در مکتب حله به قطعیت رسیده و فراگیر شده بود و به رغم مخالفت‌های اندک، آن را به عنوان یک نظریه غالب در فقه شیعه پذیرفتند. با این همه، بالا گرفتن اهمیت این بحث در آغاز دوره صفوی سبب شد تا رساله‌های مستقلی درباره آن نوشته شود. محقق کرکی، رساله مستقلی در این باره نوشت که مع الاسف بر جای نمانده و تنها برخی از استدلال‌های آن در رساله مستقلی که مقدس اردبیلی در این زمینه نوشته، آمده است. این بار هم، مانند رساله نماز جمعه، اولین رساله را کرکی نوشت و دومی را شهید ثانی.^{۳۰}

بر اساس فرهنگ شیعی، مجتهد تنها یک عالم نیست؛ کسی است که علاوه بر آنکه نصوص مقدس را می‌داند، از یک قوه اجتهاد برخوردار است و این قوه، همان است که چندین کار متفاوت انجام می‌دهد. در موارد متعارض، می‌کوشد به یک نظریه واحد برسد. در مورد حکم، تلاش می‌کند از میان احکام متصور، یک حکم قضایی صادر کند. در میان مصلحت‌اندیشی، تلاش می‌کند مصلحت را با تقدس متن مقایسه کند تا بتواند یکی را بر دیگری مقدم بدارد. و در جایی که دین لطمه می‌بیند و شبهه‌ای انتشار می‌یابد، وظیفه‌اش دفاع از دین است. اما طرح مجدد لزوم تقلید از مجتهد زنده، موجب تقویت جایگاه «مرجعیت» و نفوذ بیشتر علما در میان عامه مردم گردید.

محقق کرکی با این پشتوانه، ابلاغیه‌ها و دستور العمل‌هایی به تمام شهرهای امپراتوری صفوی نوشت و از مردم هر شهر طبق قانون اسلامی درخواست مالیات کرد.^{۳۱} کرکی همچنین شیوه گرفتن مالیات و مقدار آن را تعیین کرد و به ویژه دستور داد که علمای مخالف را از کار برکنار کنند. وی فرمان داد در هر شهر و دهکده‌ای، امام جماعتی تعیین شود تا نماز جمعه بر پا دارد و اصول اسلام را به مردم بیاموزد.^{۳۲} وی در سفرهای شاه صفوی در قلمرو خود، با وی همراه بود.^{۳۳} طهماسب، دو فرمان درباره شیخ علی کرکی صادر کرد^{۳۴} و در هر دو فرمان از وی با احترام زیاد یاد کرده است. طهماسب در هر دو فرمان تصریح کرد که هر که را او عزل کند، معزول است و هر که را او نصب کند، منصوب است.

نفوذ سیاسی فقیهان، پیامدهای دوجانبه‌ای برای حکومت صفوی داشت. از یک سو، به شیوه‌های گوناگون، حکومت نایبان امام غایب، قانونی و مشروع جلوه داده می‌شد که در

استوار ساختن بنیادهای نظری حکومت صفوی تأثیر بسزایی داشت؛ و از طرف دیگر، به سبب برداشت‌های جدید و اجتهادهای بی‌شمار مجتهدین، واکنشی در میان روحانیانی که در درجه‌ای پایین‌تر قرار داشتند، پدید آورد. برای نمونه، اقدام محقق کرکی در تغییر قبله شهرهای ایران، مخالفت برخی از علما (و درباریان) را در پی داشت، و غیاث الدین منصور دشتکی که در آن زمان صدر بود، با کرکی به مخالفت برخاست. وی معتقد بود که کرکی، شایستگی و آگاهی لازم برای این کار را ندارد. محقق کرکی در مسائل دیگری همچون خراج و برپایی نماز جمعه در دوره غیبت هم با عالمان دیگری مانند ابراهیم قطفی بحرانی و میر نعمت‌الله حلّی درگیر شد.^{۳۵}

تحویل عدالت به حوزه فردی

در متون فقهی دوره صفوی، به تبع دیگر آثار متفکران اسلامی، عدالت، ناظر به حوزه صرف اخلاق فردی بوده و تمایزی میان اخلاق فردی و اخلاق برآمده از منطق قدرت سیاسی داده نمی‌شود. فقها عدالت را به صفتی برای قاضی، سلطان یا امام جماعت فرو کاسته و از بحث اجتماعی عدالت سخنی نیست. و در بهترین حالت می‌توان گفت که تمایزی بین عدالت در حوزه فردی و اجتماعی دیده نمی‌شد. مؤید این مطلب را می‌توان رکود تفکر اجتماعی فقها و نبود حتی یک اصل و قاعده عام در زمینه عدالت اجتماعی دانست.^{۳۶} برای نمونه، شیخ الاسلام دوره صفوی، علامه مجلسی، عادل را کسی می‌داند که «مرتکب گناهان کبیره نگردد و بر گناهان صغیره اصرار نوزد.»^{۳۷} وی در رساله *مسائل ایادی سبا*، شخص عادل را چنین تعریف می‌کند:

عادل کسی است که بعد از قدری معاشرت، اطمینان به تدبیر و صلاح او به هم رسد به اینکه بدی (گناه) از او ظاهر نشود و سائر عیوب فرد باشد و ملازم جمعه و جماعت باشد و بدون عذر ترک جماعت نکند.^{۳۸}

مجلسی از عدل دیگری، تحت عنوان «العدل فی الرعیه» نام می‌برد و در توضیح مقصود خود که گویای شرایط قاضی در فقه است، می‌نویسد:

عدل در رعیت، همان داوری در میان مردم است؛ بدون گرایش

تبعیض‌آمیز نسبت به یکی از آنها و نیز ستاندن حق مظلوم از ظالم و

اجرای حدود و احکام الهی در میان آنها؛ بی‌آنکه در اجرای احکام، سستی

و سهل انگاری شود.^{۳۹}

وی در جای دیگر می نویسد:

«این مفهوم بر پیاده کردن قوانین شریعت در داوری‌هایی که بین مردم صورت

می‌گیرد، اطلاق می‌شود.»^{۴۰}

این تعاریف به ظاهر متفاوت، همان عدالت در قاضی و تأکید بر اجرای شریعت در جامعه را بیان می‌کنند و نشانی از عدالت اجتماعی در آن‌ها نیست. در نگاه ارگانیک علامه، ملاک عدالت در فرد و جامعه یکی است و هرگاه افراد، ملاک عدالت را رعایت کنند و عادل شوند، جامعه عدالت‌مند خواهد شد. بر این اساس، هر فرد برای سعادت و تعالی جامعه باید فارغ از دیگران، صفات عدالت را در خود بپروراند؛ لذا عدالت نه به معنای مبارزه با ظلم، که فهم جایگاه خود در هستی است. در این نظریه، حق تعالی، هر کسی را سلطنتی داده^{۴۱} و رعیت برای این رعیت شده‌اند که ایشان را خداوند ضعیف گردانیده و شاه را قوت داده است.^{۴۲} بنابراین، اگر کسی اطاعت پادشاه نکند، اطاعت خدا نکرده است.^{۴۳} اگر پادشاه، ظالم و بر خلاف نهج صلاح و عدالت باشد، برای اصلاح ایشان دعا می‌باید کرد.^{۴۴} سلطان، رعیت و عملکرد هر یک، تحت نظام عادلانه هستی است و عقل بشر از فهم بسیاری از مکنونات، ناتوان و ناقص است. خداوند، خود حدود را مشخص ساخته و تنها او می‌تواند متخلفان را مشخص و مجازات نماید. حاکم به وقت خود به سبب جرایم خویش مجازات خواهد شد و رعیت به علت صبر خویش پاداش خواهد گرفت.



تحول در تلقی از احکام فقهی

تأسیس دولت صفوی، تکوین نظریه‌های سیاسی نزد فقها و الزام ایشان برای تزریق احکام شریعت به امور سیاسی، دو پیامد کوتاه‌مدت داشت: یکی دگرگونی و تجدید فقه شیعه و دیگری وضع قوانین شرعی برای حکومت. این تحول در برخی احکام اجتماعی اسلام، از قبیل نماز جمعه، خراج و جواز پذیرش هدیه از سوی حاکم و...، کاملاً محسوس است، و هر یک از مسائل فوق، محملی برای طرح مباحث سیاسی فقها شدند. اهمیت مسائل فوق، از این باب است که موضوعاتی از قبیل اجرای حدود شرعی، قضاوت، جهاد، حسبه، اخذ خراج، نماز جمعه و عیدین در شمار شئون و وظایف حاکم اسلامی هستند و فقهای اقدم با برشمردن حکومت‌های موجود به مثابه حکومت‌های جور، مباحث یادشده را در دوران غیبت، تعطیل، یا از وظایف خود می‌دانستند. هر چند که تا پیش از برافتادن

خلافت، در عمل، امکان اجرای این فعالیت‌ها را نداشتند؛ چرا که اقدام به آن‌ها، جز قیام علیه حکومت و مخالفت با نظام موجود، معنایی نداشت و این یعنی به خطر افتادن حیات سیاسی، اجتماعی شیعیان. اما با تأسیس دولت صفوی و پشتیبانی بی دریغ آنان از فقهای امامیه به منظور ترویج مذهب دوازده امامی، فقها قادر به انجام بسیاری از وظایف مذکور شدند.

نماز جمعه

یکی از چالش برانگیزترین این مباحث، حکم «نماز جمعه» در دوران غیبت بود. در تشیع، این موضوع با حضور امام معصوم پیوند دارد. در میان اهل سنت، خلیفه یا حاکم وقت، امامت نماز جمعه را به عهده دارد، اما شیعیان، امامت جمعه را وظیفه امام و از تعطیلی آن برای نفی خلیفه و مشروعیت حاکم بهره‌برداری می‌کردند. پیش از عصر صفوی، شیخ طوسی، وجود امام عادل یا کسی که از جانب امام عادل گمارده شده باشد را شرط برپایی نماز جمعه می‌دانست.^{۴۵}

سلار دیلمی، یکی از فقهای بزرگ سده پنجم، نخستین دانشمندی بود که برپایی نماز جمعه را در نبود امام غایب ناروا خواند. اگر چه او ابتدا گفته بود که «نماز جمعه با فرض حضور امام [معصوم] و یا جانشین او واجب است»^{۴۶} ولی در بخش‌های پایانی کتاب خود، حق اقامه نماز آدینه را در عصر غیبت از فقها نفی می‌کند و می‌گوید: «اما الجُمع فلا».^{۴۷} این قرینه است که منظور از «من یقوم مقامه» منصوب خاص است. همچنین ابن زهره (۵۸۵-۵۱۱ق)، نماز آدینه را از احکام اختصاصی معصوم می‌داند.^{۴۸}

این بحث در دوره صفویه، شکل جدیدی به خود گرفت، و نزدیک به ۱۰۵ رساله درباره نماز جمعه نوشته شد که بخشی از آن‌ها در دسترس نیست. از این تعداد ۵۳ رساله در اثبات وجوب عینی نماز جمعه نوشته شده و ۱۶ رساله به طور صریح، برپایی نماز آدینه را در عصر غیبت حرام دانسته است. تعدادی از این رساله‌ها نیز در اثبات وجوب تخییری و یا عدم وجوب عینی نوشته شده است. اما به دلیل در دسترس نبودن برخی از رساله‌ها، مشخص نیست که در پانزده رساله دیگر، کدام یک از این نظریات مطرح شده است.^{۴۹} پیش از محقق کرکی، شهید ثانی تصریح کرده بود: «اگر نبود ادعای اجماع بر عدم وجوب عینی نماز جمعه، قائل شدن به آن (وجوب عینی) در نهایت قوت بود، و حداقل می‌توان قائل به وجوب تخییری، با ترجیح نماز جمعه گردید.»^{۵۰} وی فقیه را به عنوان



جانشین برای امام می‌دانست که می‌تواند نماز آدینه را در عصر غیبت بر پا دارد.^{۵۱} نخستین کسی که رساله‌ای درباره وجوب تخییری برپایی نماز جمعه در عصر صفوی نوشت، محقق کرکی بود. رساله نماز جمعه او از آن جهت واجد اهمیت است که مؤلف در آن، اندیشه سیاسی خود، به ویژه ولایت فقها را مطرح کرده است. محقق، رساله خود را به سال ۹۲۱ قمری، یعنی زمان شاه اسماعیل تألیف کرد و در آن زمان، هنوز موقعیت چندان مهمی از لحاظ حکومت نداشت. اختلاف نظر عمده محقق با شهید ثانی در این است که وی نماز جمعه را منصبی حکومتی می‌داند و تصریح می‌دارد که: «اقامه نماز جمعه در غیبت بدون حضور فقیه جامع الشرایط مشروع نیست.» او معتقد است هیچ نایب خاصی از جانب امام برای این کار ضرورت ندارد. کرکی در قسمت‌های مختلف نوشته‌هایش بر این نکته تأکید دارد که فقیه منصوب از جانب ائمه، حاکم در همه امور شرعیه است.^{۵۲} وی ضمن تشریح وظایفی که بر عهده فقیه نهاده شده است، می‌نویسد:

«اصحاب ما رضوان الله علیهم اتفاق کرده‌اند بر اینکه فقیه عادل امامی جامع الشرایط برای فتوا که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر شده است، نایب از جانب ائمه هدی صلوات الله و سلامه علیه است در زمان غیبت در تمام چیزهایی که برای نیابت در آن‌ها مدخلی هست - و گاهی اصحاب قتل (قصاص) و حدود را مستثنی کرده‌اند - پس واجب است بردن حکم نزد آن‌ها و گردن نهادن به حکم ایشان. او بر اموال غائبین، اطفال، سفها، و ورشکستگان ولایت دارد، می‌تواند در اموال محجورین و ممنوعین از تصرف، تصرف کند، تا آخر آنچه برای حاکم منصوب از جانب امام علیه السلام ثابت است. اصل در این مسئله، روایت عمر بن حنظله است.»^{۵۳}

وی با آنکه خود اعتراف می‌کند که نماز جمعه از باب حکم و افتا جداست، فقیه را مصداق «حاکم» دانسته است. کرکی، نظر خود را در قالب اشکال و جواب ذیل بیان می‌کند: «گفته نشود که فقیه فقط برای قضاوت و افتاء نصب شده است، زیرا ما [در جواب] می‌گوییم که این ادعا در نهایت ضعف است، چون فقیه به عنوان حاکم منصوب شده است؛ چنانچه روایت بر این مطلب دلالت دارند».^{۵۴}

کرکی، این نگاه حکومتی را در برخی دیگر از مباحث فقه نیز جریان داد، وی در باب وکالت کتاب جامع المقاصد، موارد قابل توکیل را بیان و تصریح می‌کند:

«صحیح است وکالت دادن در قضاوت و حکم میان مردم و تقسیم فیء و غنیمت و نیز رواست برای حاکم که وکیل کند کسی را که از او در حجر نیابت نماید.»^{۵۵}

منظور محقق ثانی این است که قاضی یا حاکم حق دارد در اجرای وظایف قضایی و حکومتی برای خود وکیل بگیرد. این فتوا با توجه به نظریه فقهای متقدم وی غریب می‌نماید.

پس از محقق کرکی، میر محمد باقر داماد (۱۰۴۱ق) نوه دختری او، نه تنها به تصدیق نظریه وی پرداخت، بلکه ادعای قوی‌تری را مطرح کرد و گفت امام، یا فردی منصوب از جانب او، یا کسی که شایسته است به عنوان نایب عام امام عمل کند، یعنی فقیهی که جامع علوم اجتهاد و شرایط افتا باشد، می‌تواند نماز آدینه را برپا دارد.^۶ برپایی نماز آدینه می‌توانست در مشروع نشان دادن حکومت صفوی موثر باشد و بسیاری از فقیهان کوشیدند تا در نظر و عمل، ضرورت انجام آن را توجیه و تبیین کنند و آن را برپا دارند.

خراج

یکی از منابع مهم مالی دولت اسلامی، خراج یا پولی بوده است که بابت زمین‌های دولتی (یا به عبارت فقهی، اراضی متعلق به امام) که به مردم واگذار می‌شده، از آنان گرفته می‌شده است. زمین‌های یاد شده طی فتوحات یا بعدها از طرق دیگری به حکومت می‌رسیده و توسط آن به شکل‌های مختلفی در اختیار مردم گذاشته می‌شده است. درآمد حاصل از خراج، یکی از درآمدهای بسیار مهم حکومت‌ها بوده و در کنار زکات، جزیه و غُشریه، خزانه مالی حکومت را پر می‌کرده است. در زمان حضور معصوم، گرفتن و خرج کردن این پول به دست امام معصوم است، اما در زمان غیبت فقها با دو مشکل روبه‌رو بودند: نخست حکم پرداختن خراج از سوی شیعیان به دولت و دوم، بهره‌گیری از آن توسط کسانی که به نوعی از خزانه دولت بهره‌مند می‌شدند. آیا شیعیان می‌توانستند این قبیل زمین‌ها را از حکومت بگیرند، و اگر گرفتند واجب است خراج آن را بپردازند؟ افراد شیعه‌ای که به نوعی به مقامات حکومتی رسیده‌اند، آیا حق گرفتن خراج و استفاده از آن را دارند؟ با تشکیل حکومت صفوی، بیت‌المال مسلمین در اختیار حکومتی قرار داشت که تشیع امامی را در کشور رسمیت بخشیده بود. در این زمان هم حاکم و هم کسانی که موجب را از بیت‌المال می‌پذیرفتند، شیعه بودند. در این شرایط، سؤال این‌گونه طرح شد که آیا سهمی از درآمدهای بیت‌المال به مسلمانان تعلق دارد یا نه؟ و پولی که توسط یک حاکم نامشروع (غیرمعصوم) از طریق مالیات‌های غیر قانونی در بیت‌المال جمع‌آوری شده، مشروع است یا نه؟



محقق کرکی در عمل، هدایایی را از شاه اسماعیل یکم قبول کرد، شاه طهماسب یکم نیز مقرری‌ها و املاک بسیاری را برای او در نظر گرفت. از جمله این بخشش‌ها این بود که هر سال هفتصد تومان مالیات شهرهای عراق عرب به او داده شود.^{۵۷} از آنجا که پذیرش هدایا متضمن نوعی مشروعیت‌بخشی به صفویان بود، به شدت مورد اعتراض برخی از علما، به ویژه قطیفی، قرار گرفت. پیش از اینکه کرکی به سبب پذیرفتن هدایای دولت صفوی مورد چنین نکوهشی قرار گیرد، به نگارش رساله‌ای درباره‌ی حلال بودن خراج اقدام کرده بود. این رساله « قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج » نام دارد، در ربیع الثانی ۹۱۶ قمری نوشته شد.

محقق کرکی در این رساله تصریح می‌کند که اگر منصفانه در این بحث نگریسته شود، روشن می‌شود که حکم خراج، زمان غیبت و حضور نمی‌شناسد. حق خراج، همیشه برای امام باقی است؛ همچنان که مستحق همیشه وجود دارد. به علاوه که روایات فراوانی درباره‌ی جواز مصرف اراضی خراج توسط شیعه وجود دارد؛ حتی اگر اصل آن دست سلطان جائز باشد.^{۵۸}

بدیهی است تحول صورت گرفته در احکام فقهی و تمکین حکام صفوی به سیاست شرعی، محدود به موارد فوق نیست و استقراء این احکام و سیر تحولی آن مجال دیگری می‌طلبد. برای نمونه، پذیرش هدیه از حکام از سوی علما، دیگر قبحی ندارد. محقق کرکی هنگامی که ابراهیم بن سلیمان قطیفی، یکی از علمای نجف، هدایای شاه طهماسب را نپذیرفت، با نکوهش قطیفی گفت: «وقتی امام دوم شیعیان، حسن بن علی علیه السلام، هدایای اولین خلیفه اموی، معاویه ابن ابوسفیان را پذیرفته است، تو چگونه از پذیرش هدایای شاه صفوی امتناع می‌کنی؟ در حالی که نه تو از امام حسن مجتبی علیه السلام پرهیزگارتری و نه طهماسب از معاویه بدکارتر است.»^{۵۹}

نمونه دیگر کسب درآمدی به عنوان «الحلالیات» از سوی حکومت و وکالت علما در این زمینه می‌باشد. توضیح مطلب اینکه چون در مورد مالیات‌ها، تردیدهای جدی شرعی وجود داشت، شاه برای اینکه توجیهی برای حلیت درآمدهای خود داشته باشد، کاروانسراهایی در شهرها ساخته و مغازه‌های آن را به قیمت نازلی در اختیار برخی از تجار قرار می‌داد؛ به طوری که مطمئن شود هیچ ظلم و اجحافی در این مورد صورت نگرفته است تا از این طریق نان حلال تهیه کند.^{۶۰} برخی علما، وکالت این نوع درآمد را که «الحلالیات» خوانده می‌شد، بر عهده داشتند.^{۶۱}

در کنار این موارد، سیاست شرعی صفویان از قبیل ترغیب و تشویق مردم به احترام به سادات و زیارت قبور امامزادگان، بخشودگی مالیات شهرهای پیشگام در تشیع و ترجمه متون عربی به فارسی را می‌توان اضافه کرد.

فرجام سخن

دوره صفویه به سبب آثاری که در اندیشه سیاسی بر جای گذاشته است، به منزله نقطه عطف روابط فقها و حکومت، و بسیار تأثیرگذار در آینده سیاسی ایران به حساب می‌آید. در این دوره که می‌توان آن را دوره «تکوین نظریه‌های سیاسی نزد فقیهان» و «شکل‌گیری نظریه‌های سیاست شرعی» دانست، اندیشه‌های سیاسی فقها، ارتباط با حکومت موجود را پذیرفت و در خود پروراند. این تلقی بی‌آنکه اصل ملک و سلطنت را مورد چالش قرار دهد، تلاش کرد در راستای سازواری اندیشه خود، بسیاری از مفاهیمی را که تا پیش از این، مخصوص دوران حضور امام محسوب می‌شد، به میدان آورده و از بحث‌های انجام شده حول آن، ادبیات سیاسی-فقهی درخوری را فراهم آورد.

این کنکاش، پایه بسیاری از گفت‌وگوها در دوره‌های بعد قرار گرفت و علما با پروراندن همین مباحث، راه را برای تأسیس نظامی اسلامی، با حداکثر شباهت با حکومت معصوم، از لحاظ مبانی و کارکردها فراهم آوردند. غیر از چند حکم خاص، که اجرای آن منوط به حضور امام معصوم است، بسیاری از مفاهیم و احکام اجتماعی شریعت به صحنه آمد و نقش فقهای دوره صفوی در این زمینه به عنوان فقهای مؤسس، قابل توجه است.

پینوشتها

۱. به قول والتر هیتس: «ایران امروز، از نظر سیاسی و فرهنگی، بر همان پایه‌ای استوار است که سلاطین بزرگ صفویه در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی بنا نهادند.» مقدمه *والتر هیتس به سفرنامه کمپفر*، ت: کیکاوس جهانداری (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳)، ص ۱۲.
۲. محمد بن نعمان (شیخ مفید)، *المقنعه* (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق)، ص ۸۱۲-۸۱۰.
۳. ابوالصلاح حلبی، *الکافی فی الفقه*، تحقیق: رضا استادی (اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲)، ص ۸۱.
۴. محقق کرکی، *رسائل المحقق الکرکی*، تحقیق: محمد الحسون، اشراف: سید محمود مرعشی (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق، رساله صلاه الجمعه)، ج ۱، ص ۱۴۲.
۵. سید محمد علی حسینی زاده، *علما و مشروعیت دولت صفوی* (تهران: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۱۴۲.
۶. شهید ثانی، *مسالك الافهام* (قم: موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۴ق)، ج ۳، ص ۳۵.
۷. همان، ص ۵۶.
۸. مقدس اردبیلی، *مجمع الفایده و البرهان*، تحقیق: حاج آغا مجتبی‌العراقی، الشیخ علی پناه الاشتهاردی، الحاج آغا حسین الیزدی (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق)، ج ۸، ص ۱۶۱.
۹. همان.
۱۰. این دو از مشاغل عالی علما در دستگاه صفوی بود. نک: رسول جعفریان، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست* (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۲۴۹-۱۹۱. (مشاغل اداری علما در دولت صفوی).
۱۱. محمود بن هدایت الله افوشته‌ای نطنزی، *تقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، به اهتمام: احسان اشراقی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۰)، ص ۴۱.
۱۲. محمد بن معصوم خواجهگی اصفهانی، *خلاصه السیر* (تاریخ روزگار شاه صفی شاه)



- (تهران: علمی، ۱۳۶۸)، ص ۳۸ - ۳۷.
۱۳. سید عبدالحسن حسینی خاتون آبادی، *وقایع السنین و الاعوام* (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲)، ص ۵۳۰ - ۵۲۹.
۱۴. شاردن، *سفرنامه شاردن*، ت: اقبال یغمایی (تهران: توس، ۱۳۷۴)، ج ۴، ص ۱۶۴۶ - ۱۶۴۴.
۱۵. محمد ابراهیم نصیری، *دستور شهریاران* (تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳)، ص ۲۴ - ۲۰.
۱۶. محمد باقر مجلسی، *عین الحیوة* (تهران: مرکز چاپ و نشر کتاب، بی تا)، ص ۴۹۱.
۱۷. همان، ص ۵۰۶.
۱۸. همان، ص ۵۶۲.
۱۹. محمد ابراهیم نصیری، *پیشین*، ص ۲۳.
۲۰. برای موارد مشابه مراجعه کنید به محمد باقر مجلسی، *رجعت*، به کوشش: ابوذر بیدار (تهران: مؤسسه انتشارات رسالت قلم، ۱۳۶۷)، ص ۸-۶ و ملا خلیل قزوینی، *الصفائی فی شرح اصول الکافی*، به کوشش: تصدیق حسین، لکهنو، ۱۳۰۸ق، ص ۳. قاضی احمد حسینی قمی، *خلاصه التواریخ*، به کوشش: احسان اشراقی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ج ۱، ص ۷۵.
- محمد باقر اصفهانی خوانساری، *روضات الجنات* (قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق)، ج ۱، ص ۱۰۷.
۲۱. محمد باقر (محقق) سبزواری، *روضه الانوار عباسی* (در اخلاق و شیوه کشورداری)، به کوشش: اسماعیل چنگیزی اردهایی (تهران: دفتر نشر میراث مکتوب)، ص ۷.
۲۲. اسماعیل نوری علاء، *جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری* (تهران: ققنوس، ۱۳۵۷)، ص ۴۹.
۲۳. حمید عنایت، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ت: بهاء الدین خرمشاهی (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، ص ۲۹۷ - ۲۹۶.
۲۴. قطب الدین سید محمد نیریزی شیرازی (۱۱۷۳ق) از اقطاب سلسله ذهبیه در رساله سیاسی که با موضوع تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه‌حل بازگشت آن به قدرت، تحریر شده است، با زبانی طعن‌آلود به شرایط اجتماعی اواخر دوره صفویه اشاره، و مسئولیت اصلی



را بر عهده عالمان و وظیفه نجات را نیز بر عهده آنان می‌داند. وی از عالمان می‌خواهد تا از وضعیتی که در گذشته گرفتارش بودند، استغفار کنند؛ زمانی که در کنار جبارانی قرار گرفتند که همچون معاویه رفتار می‌کردند.

قطب الدین در **منظومه فصل الخطاب** نیز به طور افراطی، مقدار زیادی از مشکلات را بر عهده علما گذاشته و با وجود تمجیدی که از سلسله صفویه دارد، علما را به سبب قرب بدان‌ها مورد حمله قرار می‌دهد.

قطب الدین محمد نیریزی شیرازی، **رساله سیاسی در تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه حل بازگشت آن به قدرت**، به اهتمام: رسول جعفریان (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۱) همو: **فصل الخطاب**، نسخه شماره ۷۲۶۹ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۲۵. محمد باقر مجلسی، **رساله جواب المسائل الثلاث** (متن کامل این رساله در، رسول جعفریان، **دین و سیاست در دوره صفوی** (قم: انصاریان، ۱۳۷۰)، ص ۲۶۷ - ۲۶۰ آمده است).

۲۶. این مطلب به صورت تناقضی در ساختار سیاسی - مذهبی دولت صفوی تا انتها باقی ماند. رسول جعفریان در مقدمه خود بر **رساله سیاسی**، اثر قطب الدین محمد نیریزی شیرازی، زوایایی از این موضع را بازگو کرده است. رک: قطب الدین محمد نیریزی شیرازی، رساله سیاسی در تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه حل بازگشت آن به قدرت، **پیشین**، مقدمه مصحح.

۲۷. به نقل از کامل مصطفی الشیبی، **تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری**، ت: علی رضا ذکاوتی قراگوزلو (تهران: ۱۳۵۹)، ص ۳۹۰.

۲۸. شیخ علی کرکی، **نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت**، به کوشش: محمد هادی امینی (تهران: نینوا).

۲۹. همان، ص ۳۹۴ - ۳۹۳.

۳۰. شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعه (ج ۴، ص ۳۹۳ - ۳۹۱) لیستی از این رساله‌ها را آورده است.

۳۱. محمد باقر خوانساری، **پیشین**، ج ۵، ص ۱۶۷.

۳۲. همان، ص ۱۶۸.

۳۳. مهدی فرهانی منفرد، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران* (تهرن: امیرکبیر، ۱۳۷۷)، ص ۱۰۹.
۳۴. جهت مطالعه فرمان اول، نک: محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات، پیشین*، ج ۵ ص ۱۷۰ - ۱۶۹. و برای مطالعه فرمان دوم، نک: عبدالله افندی اصفهانی، *ریاض العلماء، پیشین*، ج ۳، ص ۴۶۰ - ۴۵۵. رسول جعفریان *در دین و سیاست در دوره صفوی*، ص ۳۹۸ - ۴۵۲. مجموعه ای از دیگر احکام و فرامین را آورده است.
۳۵. قطیفی بر تمام موضوعات نگاشته شده توسط کرکی، ردیه نوشت. درباره ردیه‌های او بر آثار محقق کرکی نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، *الذریعه، پیشین*، ج ۶، ص ۱۴ - ۴، ۱۶ - ۱۵، ۱۰۷ - ۱۰۶، ج ۱۱، ص ۱۸۸. ج ۱۳، ص ۱۰۸ - ۱۰۷. ج ۲۴، ص ۶۸ و ص ۲۵، ص ۱۵۰.
۳۶. عالم نواندیش معاصر، مرتضی مطهری، *انزوای بحث عدل و عدالت اجتماعی را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان و کنار ماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: «اصل عدالت اجتماعی، با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است؛ در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «اوفو بالعقود»، عموماً در فقه به دست آمده است، ولی با این همه، تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب، سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما شده است.»* مرتضی مطهری، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی* (تهران: حکمت، ۱۴۰۳ق)، ص ۲۶ - ۲۷.
۳۷. محمد باقر (علامه) مجلسی، *بحار الانوار* (بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م)، ج ۸۵، ص ۲۴ - ۲۵.
۳۸. همو، *بیست رساله فارسی، تصحیح: سید مهدی رجایی* (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی)، ص ۵۵۷.
۳۹. همو، *مرآت العقول فی شرح اخبار الرسول، پیشین*، ج ۴، ص ۳۳۵، ح ۱.
۴۰. همو، *بحار الانوار، پیشین*، ج ۷۲، ص ۷۶ - ۳۷.
۴۱. همو، *عین الحیوة، پیشین*، ص ۵۵۱.
۴۲. همان، ص ۵۵۰.
۴۳. همان، ص ۵۶۲.



۴۴. همان، ص ۵۶۰.
۴۵. محمد بن حسن (شیخ) طوسی، *النهائج فی مجرد الفقه و الفتاوی* (قم: انتشارات قدس محمدی، بی تا)، ص ۱۰۳.
۴۶. ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز دیلمی، *المراسم العلویة فی الاحکام النبویة*، تحقیق: سید محسن حسینی امینی (قم: المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۴ق)، ص ۷۷.
۴۷. همان، ص ۲۶۴.
۴۸. حمزة بن علی بن زهره، *غنیة النزوع*، به نقل از الجوامع الفقهیة (جمعی از نویسندگان) (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ق)، ص ۵۶۰.
۴۹. رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، پیشین، ص ۱۲۴، در این کتاب (ص ۱۸۰ - ۱۵۲) لیستی از این رساله‌ها آمده است. برای مطالعه بیشتر، نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، پیشین، ج ۱۵، ص ۸۲ - ۶۲.
۵۰. شهید ثانی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تحقیق: السید محمد کلانتر (قم: مطبعة امیر، ۱۴۱۰ق)، ج ۱، ص ۶۶۵. شیخ یوسف بحرانی، شهید را اولین کسی می‌داند که معتقد به وجوب عینی نماز جمعه بوده است، بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۹، ص ۳۸۵. اما آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق) معتقد است که قول به وجوب عینی نماز جمعه حتی به عنوان یک قول شاذ در کتاب‌های فقهی نیامده است، وی تصریح می‌کند: «در عرض ششصد هفتصد سال بعد از زمان حضور ائمه علیهم السلام؛ تا آن زمان که شیخ زین الدین (شهید ثانی) که از متأخرین است و از زمان او تا این زمان، صد و کسری باشد، این قول احداث شده و به بعضی نسبت داده‌اند.» آقا جمال خوانسار، *رسائل (شائزده رساله)*، به کوشش: علی اکبر زمانی نژاد (قم: کنگره محقق خوانساری، ۱۳۷۸)، ص ۵۱۳.
۵۱. شهید ثانی، *الروضة البهیة*، پیشین، ج ۱، ص ۶۶۵.
۵۲. محقق کرکی، رساله صلاة الجمعة، در *مجموعه رسائل کرکی*، تحقیق: الشیخ محمد الحسون (قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق)، ج ۱، ص ۱۴۵.
۵۳. همان، ص ۱۴۲.
۵۴. همو، *جامع المقاصد* (قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق)، ج ۲، ص

۵۵. همان، ج ۸، ص ۲۱۷.
۵۶. محمد باقر داماد حسینی (میرداماد)، ۱۲ رساله از میرداماد، با مقدمه آیت الله مرعشی نجفی (بی جا، بی نا، بی تا)، رساله فی وجوب صلوة الجمعة.
۵۷. محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، پیشین، ج ۵، ص ۷۰.
۵۸. محقق کرکی، قاطعة اللجاج، ص ۳۷ - ۳۴. برای مطالعه متون خراجیه، نک: میرمحمد باقر داماد و دیگران، الرضاعیات و الخراجیات (تهران: ۱۳۱۵) (چاپ سنگی). در این مجموعه، رساله‌های محقق کرکی، شیخ ابراهیم قطیفی، شیخ ماجد فلاح شبانی و دو رساله از مقدس اردبیلی در زمینه خراج آورده شده است.
۵۹. همان، ص ۵۷.
۶۰. سفرنامه شاردن، قسمت اصفهان، ص ۶۱ و سفرنامه تاورنیه، ت: ابوتراب نوری، تصحیح: حمید شیروانی (تهران: سنایی، ۱۳۶۹)، ص ۳۸۹.
۶۱. در مورد شیراز، نک: عبدالله افندی، ریاض العلماء، پیشین، ج ۴، ص ۹۶؛ و در مورد اصفهان، نک: همان، ص ۲۶۷.