

تقابل اندیشه سیاسی علمای شیعه در رابطه با پادشاهان عصر صفوی (دوره شاه اسماعیل و شاه تهماسب)

علی اشرف حاتمی^۱، ناصر جدیدی^۲، علیرضا ابطی فروشانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۲۰

چکیده

تشکیل دولت صفویه در سال ۹۰۷ هجری نقطه عطفی در تاریخ تشیع و فصلی نوین در ارتباط علمای شیعه با پادشاهان صفوی می باشد. زیرا در این دوره مناسبات علما با حاکمیت وارد مرحله نوینی از تعامل و تقابل شد. مقاله حاضر می کوشد با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر تحلیل درونی آثار بر جای مانده از علمای مهم عصر صفوی، نوع و ماهیت مناسبات علمای شیعه با پادشاهان صفوی را با تأکید بر دوره شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی (۹۸۲-۹۰۷ ه) مورد کنکاش قرار دهد. نتایج تحقیق حاکی از این است که مناسبات علمای شیعه با شاهان صفوی در دوره مورد بحث وجوه مختلفی از اندیشه تا عمل و دارای دو رویکرد سلبی و ایجابی داشته است. در پیوند با این موضوع تأکید بر ضرورت تأسیس حکومت در زمان غیبت، توجیه نظری تأسیس حکومت صفوی، توجیه مشروعیت حکومت‌های شیعی بخصوص صفویه، ضرورت برگزاری نماز جمعه، پرداخت هدایا به شاهان صفوی رویکردهای ایجابی و عدم وجوب نماز جمعه در دوران غیبت، عدم لزوم پرداخت هدایا به شاهان صفوی در عصر غیبت و همچنین عدم لزوم پذیرش مناصب سیاسی از سوی علما مهمترین رویکردهای سلبی در مناسبات بعضی دیگر از علمای شیعی با پادشاهان صفوی در دوره مورد نظر بوده است.

کلمات کلیدی: علمای شیعه، اندیشه سیاسی، صفویه، شاه اسماعیل، شاه تهماسب.

^۱ گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

alishraf.hatami1396@gmail.com

^۲ گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول)

jadidi_naser@yahoo.com

^۳ گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. abtahi1342@yahoo.com

مقدمه

بررسی تحولات فکری عصر صفویه به دلیل رخداد‌های مهم در این دوران از اهمیت خاصی برخوردار است و بدون شک یکی از مهمترین مباحث قابل بررسی در تاریخ اندیشه شیعی، بحث مناسبات علمای شیعی با حاکمان است. در این میان مناسبات علمای شیعه در دوره صفوی از اهمیت خاصی برخوردار است. این اهمیت از دو جهت است: نخست اینکه با تأسیس حکومت صفویه و رسمیت یافتن مذهب تشیع توسط شاه اسماعیل در سال ۹۰۷ هجری، فصلی نو در تحرک و پویایی علمای شیعی گشوده شد. دوم اینکه غالب محققین این مناسبات را از موضع ایجابی و با رویکرد سازش علما و حاکمان بررسی کرده اند، اما نگارنده گان در تحقیق حاضر می کوشند با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و همچنین تحلیل درونی آثار بر جای مانده از علمای مهم عصر صفوی و سایر منابع تاریخی، مناسبات علمای شیعه با پادشاهان صفوی را با دو رویکرد تعامل و تقابل و با تأکید بر دوره شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی (۹۸۲-۹۰۷ ه) مورد کنکاش قرار دهد. از این رو پرسش اصلی تحقیق حاضر عبارت است از این مهم که مهمترین مؤلفه های تعامل و تقابل اندیشه سیاسی علمای عصر شاه اسماعیل و شاه تهماسب با نهاد سلطنت چه بوده است؟ فرضیه متناسب با تحقیق حاضر بر این مبنا است که مناسبات علمای شیعی با حاکمان صفوی در دوره مورد نظر دارای دو رویکرد ایجابی (پذیرش مشروعیت حکومت صفوی و ضرورت همکاری با آن) و سلبی (پذیرش مشروط حکومت صفوی و عدم وجوب برگزاری نماز جمعه در این دوره و همچنین حرمت پرداخت خراج و عطا یا به حاکمان صفوی) بوده و در نتیجه وجوه مختلفی از اندیشه تا عمل را شامل می شده است. مهمترین علمایی که در دوره مورد نظر دارای مناسبات مختلفی با شاهان صفوی هم عصر خود یعنی شاه اسماعیل و شاه تهماسب بوده اند؛ محقق کرکی، شیخ ابراهیم قطیفی، محقق اردبیلی، شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی، قاضی نورالله شوشتری و شیخ بهایی می باشند.

پیشینه تحقیق

در خصوص تاریخ اندیشه سیاسی علمای شیعی تحقیقات متعددی صورت گرفته است؛ آقاجری، (۱۳۸۰)، در «کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی» و «روحانیت و سلطنت در ایران عصر صفوی» (۱۳۷۵)، فیرحی (۱۳۷۸)، در «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی در اسلام» (۱۳۸۷) و «درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی» (۱۳۸۶)، طباطبایی فر (۱۳۸۴) در کتاب «نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه شیعه؛ دوره صفویه و قاجاریه»، لک زایی (۱۳۸۹)؛ در کتاب «چالش سیاست دینی و نظم سلطانی با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه»، گلجان و آزاد چوری (۱۳۸۹) در «چالش و پویا، سیر تاریخی ده قرن اندیشه سیاسی علمای شیعه»، طباطبایی (۱۳۹۴) «زوال اندیشه سیاسی در ایران» صدرا (۱۳۸۰) در «ویژگی‌های فقه سیاسی شیعه»، مهاجر نیا (۱۳۸۰) در «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام»، ساداتی نژاد (۱۳۸۸) در «تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه در ایران»، طباطبائی (۱۳۸۹) در «پیامدهای دولت صفویه برای فقه سیاسی شیعه»، گلجان و آزاد چوری (۱۳۸۹) در «نظام مند شدن فقه سیاسی شیعه، بررسی آراء و نظرات سیاسی فقهای مشهور سده‌های هفتم تا دوازدهم ه ق»، و سر انجام آبادیان و بی طرفان (۱۳۹۲) در «تحلیل مبانی مشروعیت و نامشروعیت نهاد سلطنت از دیدگاه علمای عصر صفوی» به بعضی از مؤلفه‌های همکاری و تعامل علمای عصر صفوی با نهاد سلطنت اشاره کرده اند. اما در رابطه با موضوع حاضر آثار پیشین دارای دو مشکل اساسی هستند؛ نخست اینکه از موضوعات مورد تعامل علما با نهاد سلطنت دسته بندی منظمی صورت نداده اند. دوم آنکه در اکثر آنها از رویکردهای ایجابی علمای عصر صفویه در پرتو تعامل با نهاد حاکمیت صفویه بحث شده است و غیر از آثار طباطبایی که آن هم فقط ملاصدرا را مثال زده است، هیچ کدام به حوزه رویکردهای سلبی ورود نکرده اند. در حالی که نگارنده گان در تحقیق حاضر تلاش خواهند نمود هم رویکردهای ایجابی و هم مؤلفه‌های سلبی را به صورت منظم مورد واکاوی قرار دهد.

الف) رویکردهای سلبی

در دوره مورد نظر اندیشه سیاسی برخی از علمای شیعی در رابطه با حاکمیت صفوی بر مبنای نفی همکاری و عدم سازش بوده است. در اندیشه سیاسی این عده همکاری علما با شاهان صفوی تقبیح شده است که از نظر آنان این مسئله مبانی تئوریک خاص خود را داشته

است. اندیشه سیاسی شیخ ابراهیم قطیفی (م ۹۴۵ق)، محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق) و پاره ای از اندیشه های شیخ بهایی (۱۰۳۰ - ۹۵۳ هق) در این طیف قرار می گیرد؛

الف - ۱. حرمت پرداخت خراج و همکاری با دولت صفوی

ابراهیم بن سلمان بحرینی، معروف به شیخ ابراهیم قطیفی، در قطیف بحرین، زاده شد و در نجف اشرف، وفات یافت. وی از علمای شیعه در قرن نهم و اوایل قرن دهم قمری است که به واسطه مخالفت با بزرگانی، چون «محقق کرکی» شهرتی ویژه یافت. او که در زمان شاه طهماسب می زیست و از معاصران محقق کرکی بود، در باب وجوب اقامه نماز جمعه و پرداخت خراج به سلطان در عصر غیبت و نیز همکاری با سلاطین صفوی با آرای استادش مخالف بود؛ البته نه از این باب که هر حکومتی در عصر غیبت محکوم به جور است، با حکومت شاهان صفوی مخالفت می کرده، بلکه به این دلیل که حکومت را در عصر غیبت از آن فقیه جامع شرائط می دانست، با حکومت سلاطین مخالف بود. او در این باره به آیه شریفه «وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ»^۱ (قرآن کریم، هود، ۱۱۳). و نیز روایاتی که به طور کلی هم کاری با سلطان جائز را مذمت می کرده، تمسک کرده است (امین، بی تا ج ۲، ۱۴۱؛ افندی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱، ۱۵). وی با نامشروع دانستن سلطنت، هرگونه هم کاری با سلطان - چه عادل و چه ظالم - را به این دلیل که آنها غاصب حق حکومت فقهاء هستند، مذمت می کرد و در توجیه و تبیین مخالفت خویش با حکومت شاهان، به روایات متعددی از جمله این روایت که امام صادق (ع) به «علی بن ابی حمزه» که دوست وی در دستگاه بنی امیه خدمت می کرد فرمودند: «اگر بنی امیه افرادی را به عنوان کاتب و جنگ جو و جزء آنها نمی یافتند، نمی توانستند حق ما را از ما بگیرند، تمسک می کرد. بنابراین، این طیف از دانشمندان، آنارشیسم به معنای فقدان حکومت را نمی پذیرند، بلکه معتقدند در عصر غیبت نیز باید نظام حاکمیتی بر مبنای حقانیت برقرار باشد و حق چنین حکومتی را از آن علمای دین و فقهاء دانسته و شاهان را به طور کلی غاصب حق عالمان دینی در عصر غیبت می دانند و در نتیجه، تمامی تصرفات حکومتی آنان را خلاف شرع و غاصبانه دانسته و محکوم به بطلان می دانند. از نامه محقق اردبیلی به «شاه عباس» برای رفع ظلم از فردی که در نزد او تظلم کرده بود، بر می آید که در اندیشه سیاسی وی در خصوص گزینه های پیش روی شیعیان، گزینه دوم

^۱. و (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بداندانها دلگرم باشید و گر نه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید داشت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد.

را اختیار کرده و جز برای معصوم، در حکومت برای احدی حقی قائل نیست. در این نامه این گونه آمده است: «گرچه این شخص در اول امر ظالم بوده، اما اکنون به نظر می رسد مظلوم واقع شده، اگر او را ببخشی شاید خدا از برخی تقصیرات تو نیز درگذرد. این نامه نوشته سلطان ولایت احمد اردبیلی است» (امین، بیتا، ج ۳، ۸۰ و ۸۱). در این نامه، کلمات ایشان کاملاً دوپهلوی است و البته از مشرب سیاسی او می توان دیدگاه او را کشف کرد و قطعاً با روش محتاطانه ای که او در پیش گرفته بود، می توان گفت که او قطعاً گزینه های «سوم» و «چهارم» را در خصوص حکومت، مطرح نمی کند و از گزینه پنجم نیز سخن نگفته است. اما قطیفی؛ گرچه با شاهان مخالف بود، ولی تنها جایگزینی حکومت فقهاء برای او پسندیده بود؛ گرچه ریسک نمی کرد و صرفاً با هدایت گری این کار را دنبال می کرد. نکته ای که در این جا یادآوری آن خالی از لطف نیست، این است که این طیف فکری، بدون در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان، این دیدگاه را ابراز کرده و به قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» توجه نکرده اند.

اندیشه سیاسی قطیفی در مورد مخالفت با حکومت شاهان و کار در دربار آنان در رساله خراجیه او با عنوان «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعۃ اللجاج» که در رد رساله خراجیه «محقق ثانی» (کرکی) با عنوان «قاطعۃ اللجاج فی تحقیق حل الخراج» نگاشته است، جلوه ای ویژه یافته است. او ابتدا با بیان مقدماتی تلاش می کند مخالفت خود با حکومت شاهی را مستدل کند، از این رو، پنج فایده بیان کرده است.

او در فایده اول، با تمسک به احادیثی، کتمان حق را مذمت کرده و تبیین بدعت ها را بر علما واجب دانسته است. در فایده دوم، هم نشینی علما با سلاطین را با استفاده از روایات، تقبیح می کند. در فایده سوم، روایاتی در فضیلت علم و عالم نقل کرده و البته این احادیث را بدون سند ذکر می کند. فایده چهارم، در ارزش و مرتبت بلند فقیهان و عالمان دین است؛ به شرط آن که اهل ریا و سالوسی گری نباشند. فایده پنجم، در باره حيله های شرعی است که مصداق بارز آن ربا است. او حيله های شرعی که در تحلیل ربا صورت می گیرد را به دلیل این که با مصلحت و حکمت تشریح اصل حکم ربا منافات دارد، حرام می داند. او نمونه های دیگری در این باره ارائه کرده است؛ به عنوان مثال، مالی که در اختیار فقیه قرار می گیرد تا نیاز نیازمندان را بر طرف کند، اگر فقیه این اموال را در منافع خود مصرف کند، به این دلیل که او نیز نیازمند است و یا ممکن است بعداً نیازمند شود، حرام است و با حکمت وضع زکات منافات دارد (قطیفی، ۱۴۱۳ق، ۲۶). وی پس از این مقدمات، عبارات محقق را نقل و به نقد آن می پردازد و اعتذار محقق را که مجبور شده از این اموال استفاده کند، به دلیل این که به ناچار در عراق ساکن شده را نمی پذیرد و می گوید این عذر نمی تواند مخالفت با شرع را توجیه کند. او تمسک محقق به سیره سلف را

نیز به باد انتقاد گرفته و در باره آبادی های «علامه حلی» می گوید: «علامه خود این آبادی ها را ایجاد کرده بود و بسیاری از آنها را در همان زمان وقف مؤبد کرده بود» (قطیفی ۱۴۱۳ق، ۲۸ و ۲۹). قطیفی می گوید: «برخی از این وقف نامه ها را خودم به خط علامه دیده ام» و در باره «سید مرتضی» نیز می گوید: «به صرف این که سید، آبادی هایی داشته نمی توان گفت که سلاطین، آنها را به وی هدیه یا اقطاع کرده اند» (قطیفی ۱۴۱۳ق، ۳۰). او پس از تردید در جواز گرفتن اصل خراج به پاسخ نظر محقق در باره جواز بهره مندی از خراجی که به دست حاکم جائر گرفته می شود، پرداخته و ابتدا روایاتی که مورد استدلال محقق قرار گرفته را نقل کرده و به بررسی آنها می پردازد و برخی را به دلیل این که در باره خراج نیست، خارج از موضوع بحث دانسته و غیر قابل استدلال می داند و روایاتی که در باره خراج است را نیز یا به دلیل ضعف سند و یا به دلیل ضعف دلالت قابل استناد نمی داند.

محقق اردبیلی (متوفی ۹۹۳ ه ق) که در اوایل حکومت صفوی زندگی میکرد، نیز یکی دیگر از عالمان شیعی است که اندیشه سیاسی وی بر محور مخالف با حاکمیت شاهان دنیوی بنا شده است. او مخالفت خود را در غالب دو «رساله خراجیه» که پس از چند دهه از تألیف دو رساله کرکی و قطیفی به رشته تحریر در آورد، ابراز کرد. محقق اردبیلی تحصیل کرده نجف و دارای مرجعیت علمی بالا، دو رساله کوتاه خود را در اثبات حرمت گرفتن خراج نگاشت. او همانند قطیفی در انزوای از زخارف دنیا و سیاست می زیست؛ به گونه ای که به «مقدس» شهرت یافت. او در این دو رساله، همان راه قطیفی را پیموده و استدلال های وی را تکرار می کند و به حرمت گرفتن خراج توسط شاه فتوا داده و به تبع آن، به حرمت بهره مندی از آن توسط شیعیان فتوا می دهد. محقق اردبیلی بر این باور است که جز زمین هایی که در زمان رسول خدا فتح شده، در مفتوحه العنوه بودن دیگر اراضی که در سایر فتوحات به دست مسلمانان افتاده است؛ حتی زمین هایی که در دوران ائمه (ع) فتح شده تردید است و طبعاً گرفتن خراج از آن ها جایز نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۱۳ق (الف)، ۱۸ و ۱۹). او از حمل عمل سلطان جائر بر صحت، در اخذ خراج از این اراضی، خرسند نیست و آن را بر خلاف اصل می داند؛ چراکه اصولاً حکام جور، بر خلاف میل صاحبان اراضی، از آنان خراج دریافت می کنند. او روایاتی که محقق کرکی در باب حلیت خراج آورده - و آنها را منصوص العله می داند - را نمی پذیرد (محقق اردبیلی ۱۴۱۳ق، ۲۱ و ۲۲). او در ابتدای رساله دوم نیز بر حرمت اخذ خراج، تأکید کرده و جواز گرفتن آن را بر اثبات چند مسأله متوقف دانسته که اثبات هر کدام، خرق عادت است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۳ق (ب)، ۲۷ و ۲۸). از ادامه بیان او بر می آید که وی به موارد مصرف، به طور خاص اشکال داشته و یا لاقلاً به عنوان تأییدی بر حرمت آن آورده و می گوید چطور یک نفر می تواند مبالغ هنگفتی از این گونه اموال

که مال همهٔ مسلمانان است، مصرف کند؛ در حالی که مال همه است و باید به اذن امام یا نایب او در منافع عمومی؛ مانند ساختن مسجد، پل، راه و دیگر مصارف هزینه شود؟!^۱

بهاء الدین محمد عاملی (۹۵۳-۱۰۳۰ ق) معروف به شیخ بهایی که بیشتر عمرش را در دوره شاه عباس صفوی سپری می کرد نیز در مثنوی ها و دیگر آثار خود مکرر از قرب شاهان و مناصب دنیایی نکوهش کرده و همان گونه که خود قلباً "از آن گریزان بوده، دیگران را نیز از دنیاطلبی، ریاست طلبی و معاشرت پادشاهان پرهیز داده است. به نظر بهایی، از جمله اموری که انسان نباید مغرور و شیفته آن گردد اکرام و گرامی داشت سلطان است، (عاملی، ۱۳۱۷: ۱۵۳) زیرا آسیب هایی که این رفتار به دنبال دارد جبران ناپذیر است.^۱

آنچه در بررسی رویکردهای سلبی اندیشه سیاسی علمای شیعی در عصر صفوی قابل بررسی است بحث علما درباره انواع حکومت و معیارهای تمییز آن است. از نظر آنان، معیار عدالت تفکیک کننده حکومت‌های زمانه بوده است. آنان حکومت ائمه معصومین علیهم السلام را نماد حکومت عدل دانسته و مسئله حاکمیت در عصر غیبت را همانند عصر حضور مستمر می دانند، ولی به دلیل خایف و مستور بودن امام عصر (عج) که نتیجه تغییر و تحولات سیاسی اجتماعی تاریخ اسلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است، خلافت ظاهری آن حضرت امکان پذیر نمی دانند. (عاملی، ۱۳۱۷: ۲۰۴-۲۰۵) در نتیجه این دسته از علما برای تبیین ضرورت حکومت عدل و تشخیص آن از حکومت جائر دست به قلم می شدند.

نظر بهاء الدین عاملی شیخ بهایی در رد مشروعیت حکومت جائر این است که یکی از اهداف غایی تشکیل حکومت، جلوگیری از ظلم و ستم بر مردم و به تعبیری تأمین عدالت اجتماعی است. به اعتقاد وی، حاکم جور همانند گرگ درنده ای است که به جای شبان بر رمه گوسفندان مسلط شده باشد. وی در ردّ پیشوایی حکومت جائر می نویسد: «ستمگر هیچ گاه شایستگی پیشوایی مردم را ندارد، و چگونه ممکن است ظالم را برای امامت مردم انتخاب کنند، با آن که انتخاب امام از آن نقطه نظر است که از ستمگری جلوگیری کند، و کسی که خود ستمگر است در صورتی که امور پیشوایی مردم را به عهده بگیرد، همانند مثل معروف است که می گویند کسی که گرگ را شبان گوسفندان قرار دهد به رمه خود ستم کرده

^۱ - برای آگاهی بیشتر از علل و عوامل همکاری شیخ بهایی با سلاطین صفوی به ویژه شاه عباس اول رک سلطان محمدی، ابوالفضل؛ «زندگی سیاسی شیخ بهایی (ره)»، مجله پیام حوزه، ش ۳۰، ۱۳۸۷؛ در این مقاله سه عامل تقیه، مصلحت عامه و امر به معروف و نهی از منکر مبنای توجیه همکاری شیخ بهایی با سلاطین صفوی قرار گرفته است.

است» (عاملی، ۱۳۶۵: ۲۲۹). گرفتاری مسلمانان عصر شیخ به حاکمان جائر سبب گردیده تا وی درباره مباحثی نظیر مفهوم طاغوت، اعانت ظالم، معاشرت ظالمان، قرب شاهان و عدم مشروعیت دینی و سیاسی شاهان به اظهار نظر بپردازد؛

۱. مفهوم طاغوت: این مفهوم از مفاهیم مهم فقه سیاسی است که در بحث از حکومت جور به آن می پردازند. در آیات و روایات از اطاعت اهل معاصی نهی شده و اطاعت از آنها را عبادت طاغوت تلقی کرده است. از نظر بهایی، مفهوم طاغوت مصادیقی دارد که عبارت است از: کاهن، شیطان، بت، هر سرکرده ضلالت و گمراهی، هر آنچه مانع پرستش خداوند گردد و نیز هر معبودی به جز خداوند متعال. (عاملی، ۱۳۶۷: ۱۲۴) آنچه در این تعریف جلب توجه می کند اطلاق و تطبیق طاغوت بر رؤسا و سرگردگان ضلالت و گمراهی است که شامل حکام جور نیز می شود.

وی در پاسخ از این شبهه که اطلاق عبادت بر اطاعت از اهل معصیت، اطلاق مجازی و مسامحی است می گوید: این تصور صحیحی نیست، بلکه اطاعت اهل معصیت در حقیقت عبادت آنهاست، زیرا عبادت جز خضوع و تذلل و اطاعت و انقیاد نیست؛ از این رو خداوند پیروی از هوای نفس را عبادت هوای نفس دانسته و فرموده است: «أَفْرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» و نیز اطاعت شیطان را عبادت او معرفی کرده و فرموده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ». وی سپس در تأیید این برداشت، روایاتی را درباره مصادیق طاغوت ذکر کرده است. در پایان نتیجه ای که شیخ از شرح این احادیث به دست داده، این است که دوری از اهل معاصی و بلد معصیت لازم و واجب است و الا شریک در جرم و عذاب آنها خواهد بود، هر چند در عمل و رفتار همانند آنان نباشد. او لزوم مهاجرت از بلد اهل معصیت را با آیه «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؛ مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید»، (قرآن کریم، سوره هود: ۹۷) تأیید کرده است. (عاملی، ۱۳۶۷، ۱۲۶ - ۱۲۸)

۲. حرمت اعانت ظالم: حرمت اعانت و کمک به ظالم در ظلم از مسلمات فقه شیعه است و همین اصل باعث شده که غالباً عالمان شیعی از حکومت های مسلمان که فاقد مشروعیت دینی و مصداق حاکم جور بودند کناره بگیرند، هر چند این اصل فقهی نیز همانند سایر قواعد فقهی به وسیله عناوین و احکام ثانویه قابل تخصیص است. شیخ بهایی در کتاب اربعین در خصوص این مسأله به تفصیل بحث کرده است. او در این باره حدیثی را نقل کرده و در ذیل آن فتوای صریح و قاطعانه خود را در مورد معاشرت و همکاری با ظالمان بیان کرده است. این حدیث درباره جوان یا جوانمردی است که از نویسندگان دیوان بنی امیه بوده و از این راه اموال فراوانی را به دست

آورده بود. او حکم این اموال را از امام صادق علیه السلام جویا می شود و امام در پاسخ این شخص به دو نکته مهم اشاره می کند:

نخست، تأثیر و نقش کمک مردم در غصب خلافت ائمه اطهار علیهم السلام توسط بنی امیه: لولا ان بنی امیه وجدوا من یکتب لهم و یجیبی لهم الفیء و یقاتل عنهم و یشهد جماعتهم لماسلبوا حقنا و لوترکهم الناس و ما فی ایدیهم ما وجدوا شیئا الا ما قد وقع فی ایدیهم؛ اگر بنی امیه نویسندگانی نمی یافتند، و اگر نبود افرادی که مالیات و خراج برای آنان جمع آوری کنند و در رکاب آنان جنگ کنند یا در نماز جمعه و جماعت آنان شرکت نمایند، آنان هرگز نمی توانستند حقوق ما را سلب کنند و اگر مردم آنها را به حال خود وا می گذاشتند و کمک نمی کردند ایشان غیر از آنچه که در دستشان قرار می گرفت مالک چیز دیگر نمی شدند.

بهبایی در تأیید نظر خود مبنی بر حرمت کمک به ظالم حتی در امور مباح و حلال به حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام استناد می کند که در آن یکی از اصحاب از امام سؤال کرد: «گاهی برای برخی از ما (شیعیان) گرفتاری و ناراحتی پیش می آید پس به کار ساختمانی یا کشاورزی یا اصلاح ابزار مربوط به آن دعوت می شویم در این باره چه می فرمایید؟ امام فرمودند: دوست ندارم یک گره به ریسمان آنان بزنم، یا سرمشکی برای آنان ببندم، در صورتی که در مقابل آن کار تمام آنچه بین سنگلاخ است «یعنی حدود شهر مدینه» مال من باشد، و تمام شهر را به من ببخشند خشنود نمی گردم، بلکه به کشیدن سیاهی در نوک قلم تن نمی دهم، آنان که اطاعت و یاری ایشان را می کنند در روز قیامت در سراپرده آتشین اقامت خواهند گزید تا وقتی که خداوند بین بندگان حکم کند». (عاملی، ۱۳۶۷: ۱۰۴) شیخ با تمسک به روایت دیگری از امام صادق، اعانت ظالم را حتی در امور مستحب مانند «ساختن مسجد» نیز حرام می داند. (عاملی، ۱۳۶۷: ۱۰۵)

مفهوم اعانت ظالم: از نکات جالب توجه در کلام شیخ، تفسیر مفهوم اعانت ظالم است. او تشخیص مفهوم اعانت و موارد و مصادیق آن را به عرف ارجاع داده و می گوید: «مرجع شناخت اعانت ظالم، عرف است، از این رو هر آنچه را که عرف مصداق اعانت ظالم بداند حرام است. وی در این خصوص لطیفه ای از بزرگان نقل کرده است که خیاطی از بزرگی سؤال کرد که من خیاط سلطان هستم و لباس او را خیاطت می کنم با این وصف آیا مرا از اعوان ظالمان می دانی؟ او پاسخ داد: آن که جزء اعوان ظالمان به حساب می آید کسی است که به تو سوزن و نخ می فروشد و اما تو خود از شمار ظالمان هستی نه از یاوران آنها» (عاملی، ۱۳۶۷: ۱۰۴).

الف-۲. مخالفت با اقامه نماز جمعه

مسئله دیگر در رویکردهای سلبی اندیشه سیاسی بعضی از علمای شیعی در رابطه با سلاطین صفوی در دوره مورد نظر که ارتباط مستقیمی با مسئله مشروعیت حکومت صفوی داشت، در زمینه حکم اقامه نماز جمعه در عصر غیبت صورت پذیرفت؛ زیرا برپایی نماز جمعه بر کنار از مباحث فقهی، در مشروع نمودن دولت صفوی مؤثر بود. این بحث در دوره صفویه شکل جدیدی به خود گرفت و نزدیک به ۱۰۵ رساله درباره نماز جمعه نوشته شد که برخی از آنها در دسترس نیست. از این تعداد ۵۳ رساله درباره اثبات وجوب عینی نماز جمعه و ۱۶ رساله به طور صریح برپایی نماز آدینه را در عصر غیبت حرام دانسته است. تعدادی از این رساله ها نیز در اثبات وجوب تخییری و یا عدم وجوب عینی نوشته شده است. اما به دلیل در دسترس نبودن برخی از رساله ها مشخص نیست که در ۱۵ رساله دیگر کدام یک از این نظریات مطرح شده است. (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ۵، ج ۱۵: ۶۸-۶۲)

نکته ای که در آرای سیاسی قطیفی، گونه ای از تضاد و ناهم گونی را تداعی می کند، دیدگاه او در باره نماز جمعه است که مخالف دیدگاه محقق کرکی و از آن دسته از علما به شمار می رود که اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت واجب می دانند. او «رساله فی حرمة صلاة الجمعة فی زمن الغیبه مطلقاً» را در رد نظریه وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت و به ویژه در رد کتاب «صلاة الجمعة» محقق کرکی به رشته تحریر درآورد (قطیفی، بی تا). این نکته جای پرسش دارد که اگر قطیفی از غصب حکومت فقهاء به دست شاهان خشمگین است، چرا به طور کلی به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت فتوا داده است؟ به عبارت دیگر، فتوای به حرمت کلی نماز جمعه در عصر غیبت با پذیرش حکومت فقهاء در دوران غیبت با توجه به اطلاق آیه «صلاة الجمعة» چندان سازگار نیست.

در واکنش به رویکردهای سلبی علمای مخالف بود که شیخ حسین بن عبدالصمد (۹۸۴-۹۱۸ ه ق) در «رساله فی غیبه صلاة الجمعة» برای دفع بدگویی اهل سنت، اقامه نماز جمعه را در دوره غیبت ضروری و پیشینیان را از آن روی که حاکمان جائز، امامان جمعه را بر می گزیدند، معذور می دانست و معتقد بود اکنون که این عذر برداشته شده است، نماز جمعه را باید بر پای داشت. (جبعی حارثی، بی تا، ش ۱/۵۸۹۳: ۳۱) بنابراین، او در این مورد نیز از مشروعیت حکومت صفویه دفاع می کرد و آنان را مصداق حکام جور نمی داند. (آقا جری، ۱۳۷۵: ۷۴)

ب) رویکردهای ایجابی

ب-۱. ضرورت حکومت

اما در اندیشه سیاسی غالب علمای شیعی عصر صفوی بر ضرورت حکومت در زمان غیبت تأکید می شده است. مهمترین این علما در دوره مورد نظر، محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ هـ) است. کرکی به عنوان نائب امام مهدی در همه شئون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید صاحب اختیار مطلق شد تا آنجا که شخص شاه طهماسب نیز نائب او به شمار می آمد.

کرکی به شیوه شهید اول از سوی خود نمایندگان ویژه‌ای به نواحی مختلف فرستاد. قرار گرفتن در این جایگاه نوین به وی امکان داد که در امور مذهبی به اجتهادهای نو دست بزند تا آنجا که نویسندگان غیر شیعی به خاطر فتاوی کرکی در امور مختلف او را «مخترع الشیعه» لقب داده‌اند. (شیعی، ۱۳۵۹: ۳۹۳، ۳۹۴) شاه طهماسب امور کشور را به اختیار او در آورد و توقیع به تمام شهرهای قلمرو خود فرستاد تا از فرمان او اطاعت کنند و بدانند که پایه مملکت و کشور داری به عهده اوست، زیرا نائب امام است و امور محول به امام زیر نظر او اداره خواهد شد. شاه طهماسب در یکی از دیدارهایش با وی گفته بود: «فرمانروا تو هستی و من یکی از کار گزاران تو می باشم». (غفاری قزوینی، ۱۳۶۷: ۲۸۵) به لحاظ نظری اهمیت کرکی در طرح نظریه ولایت فقیه در «رساله نماز جمعه» است. نظریه ای که با توجه به شخصیت فقهی - سیاسی کرکی در این دوره رواج گسترده ای یافت به نحوی که شاه طهماسب نیز بر آن صحه می گذاشت (رک حسینی زاده، ۱۳۹۲). «اصحاب ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا، که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می شود، در حال غیبت در همه آنچه نیابت در آن دخیل است، نایب ائمه (ع) می باشد چه بسا اصحاب، قتل و حدود را مطلقاً استثنا کرده باشند (اما) دادخواهی نزد ایشان بردن و انقیاد به حکمشان واجب است. اوحق دارد مال فردی را که از ادای حق امتناع کند، در مواردی که به آن نیاز است، به فروش برساند. او بر اموال غایبان، کودکان سفیهان و ورشکستگان ولایت دارد و می تواند در اموال ممنوعات از تصرف، تصرف کند و دارای تمام اختیارات دیگری است که برای حاکم منصوب از جانب امام اثبات می شود. اصل در این مسئله روایت عمر بن حنظله است که شیخ طوسی در تهذیب آن را با اسناد نقل کرده است ... مقصود از این حدیث در این جا این است که فقیه موصوف به اوصاف معین از جانب ائمه منصوب شده است و در همه آنچه در آن نیابت راه دارد، نایب او محسوب می شود و به مقتضای قول امام صادق (ع) که فرموده اند: من او را بر شما حاکم قرار دادم، این نیابت، کلی است» (کرکی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۴۲). بنابر آنچه گفته شد، کرکی نه تنها وجود حکومت در عصر غیبت را

ضروری می‌داند بلکه حکومت مشروع را حکومتی می‌داند که به نوعی تحت نظارت فقها اداره شود و حاکمان آن از شرایطی خاص برخوردار باشند.

پس از محقق کرکی سایر علمای جبل عاملی پشت در پشت به مقام خاتم‌المجتهدین (مجتهد الزمانی) منصوب شدند ولی هیچ یک به اندازه محقق کرکی از قدرت و نفوذ زیاد در حکومت برخوردار نشدند.

شیخ بهایی با تأکید بر ویژگی مدنی الطبع بودن انسان، نهاد حکومت را از ضروریات سیاسی جامعه دانسته و بحث از انواع حکومت، شرایط و وظایف حاکمان را بر آن مبتنی می‌سازد. مسأله حاکمان جائز، سبب گردیده تا وی درباره مباحثی، چون مفهوم عدالت، مفهوم طاغوت، اعانت ظالمان، معاشرت ظالمان، قرب شاهان و عدم مشروعیت آنان به اظهار نظر بپردازد. بنابر این وی در حوزه مبانی تبیینی اندیشه سیاسی دارای فکر و قلم است.

شیخ بهایی با عبارت «الملک للرعیه کالروح للجسد و کالرأس للبدن» (عاملی، ۱۳۱۷: ۱۵۷) منزلت حکومت و جایگاه حاکم در جامعه بشری را نسبت به رعیت مانند منزلت روح برای جسد و سر به بدن دانسته است؛ همان گونه که حیات جسم بدون روح امری ناممکن است، حیات و نظم اجتماعی نیز بدون وجود و حضور شه‌ریار امکان ناپذیر است. در این تمثیل سیاسی وجود زمام‌دار از مهم‌ترین ارکان جامعه معرفی شده و از طرفی نشان دهنده شدت ارتباط سایر اجزا و عناصر جامعه با این عنصر اساسی است.

در اندیشه سیاسی شیخ بهایی، نگاه به مسأله حاکمیت از جایگاه امامت نیز قابل توجه است؛ همان‌طور که می‌دانیم یکی از اصول مسلم کلام شیعی، انقطاع ناپذیری امامت و زعامت دینی و دنیوی امت در تمام اعصار و امصار است. شیخ در اثبات این اصل به روایاتی نظیر «لاتخلو الأرض من قائم لله بحجه إمام ظاهر مشهود أو خائف مغمور» استناد کرده است. وی در شرح این حدیث، برای «حجت ظاهر و مشهود» به امامت حضرت علی علیه السلام در ایام خلافتش مثال می‌زند و برای «حجت خائف و مغمور» یعنی امام مستتر و غیر متظاهر بالدعوی، امامت ایشان در ایام خلافت خلفای سه‌گانه را شاهد می‌آورد. همچنین امامت یازده امام بعدی را از نوع امامت دوم معرفی می‌کند. (همان). وی در توضیح بیشتر این معنا به حدیث مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله: «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» تمسک جسته و معتقد است ظاهر این حدیث عقیده امامیه را اثبات می‌کند که امام زمان در عصر غیبت، حضرت مهدی (عج) است. بهایی به تفصیل ایرادهای اهل سنت در خصوص این حدیث را نقل می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. آنچه در این گفت‌وگوی علمی جلب توجه می‌کند، پاسخ شیخ بهایی به

برداشت ناصواب اهل سنت از این روایت است، زیرا آنان معتقدند مراد از امام زمان، صاحبان شوکت و پادشاهان دنیا هستند، خواه عالم باشند یا جاهل و خواه عادل باشند یا فاسق. او در نقد این دیدگاه می گوید: اگر مراد از امام زمان، صاحبان شوکت و ملوک دنیا بدون رعایت شرایط امامت و رهبری باشند چه فایده ای بر شناخت انسان نادان و فاسق مترتب است تا اگر کسی او را شناخت و مرد به دین جاهلیت از دنیا رفته باشد (عاملی، ۱۳۱۷، ۲۰۷-۲۰۶).

از عبارات فوق به خوبی استفاده می شود که در اندیشه سیاسی شیخ بهایی اولاً، خلافت ظاهری و ریاست دنیوی بخشی از امامت عامه است؛ ثانیاً، حکومت و زعامت دینی و سیاسی جامعه بشری از ضروریات مستمر، همیشگی و انکارناپذیر است، زیرا امامت اثبات شده در حدیث فوق برای تمام بشر است نه تنها برای طایفه امامیه؛ به علاوه، زعامت دینی و سیاسی اختصاص به زمان خاصی ندارد، بلکه شامل تمام دوران ها می شود؛ ثالثاً، علم و عدالت دو شرط اساسی از شرایط و صفات امام و حاکم اسلامی است.

ب-۲. مشروعیت حاکمیت

به طور کلی در دوره صفویه دو دیدگاه فقهی درباره نوع همکاری فقیهان و مجتهدان با سلاطین وجود داشت؛ ۱. دیدگاه سنتی که معتقد بود حکومت سلطان غیرمعصوم اعم از جائز و عادل، حکومت جور است و همکاری با آن حرام است. ۲. دیدگاه نوگرایانه که معتقد بود حکومت سلطان عادل شیعی که مروج تشیع باشد، اگر به امضای مجتهد جامع الشرایط برسد مشروع است و همکاری با آن جایز می باشد. (بشارت، ۱۳۹۰: ۱۲) بیشتر علمای شیعی عصر صفویه ضمن پذیرش دیدگاه دوم و بررسی و تبیین منابع مشروعیت حاکم اسلامی، مشروعیت حاکمیت سیاسی صفویه را پذیرفته بودند. در واقع در اندیشه سیاسی علمای شیعی عصر صفوی، تنها حاکمیت صفویه به عنوان نظام منبعث از آراء شیعی مشروعیت داشت. از این رو به نظر می رسد دیدگاه های آنان نسبت به مشروعیت حکومت، مانند دوره های قبل در قالب مشروعیت بخشی به اقدامات سلطان عادل جای می گیرد. (ساداتی نژاد، ۱۳۸۸: ۱۵۲) در این میان قاضی شوشتری (۱۰۱۹-۹۵۶ ه ق) نوعی استثناء وجود داشت. چون در اندیشه سیاسی قاضی بر استفاده از تمام ظرفیتهای و موقعیتهای (حتی تعامل با امرای سنی مذهب) برای پیشبرد تشیع سیاسی تأکید شده است. از این رو می بایست بعضی از دلالت های تبیینی اندیشه سیاسی قاضی شوشتری درباره نوع همکاری با سلاطین وقت را فراتر از گفتمانهای رایج در عصر صفوی تبیین کرد. وی درباره همکاری با سلاطین گورکانی می نویسد:

«پس از مسافرت‌های طولانی و تحمل رنج‌ها و دردهای بی‌شمار به پایتخت هند رسیدم. در اینجا بخت با من یار بود و فرصتی یافتیم که از خورشید درخشان { اکبرشاه } بهره‌مند شوم و در سایه سلطان بزرگ آرام گیرم. یاری خدا موفقیت بزرگی برایم به بار آورد، با لطف و رحمت خدا من از موقعیتی والا و نیز دوستی سلطان بزرگ برخوردار شدم. درحقیقت موفقیت من بر اثر کرم و بخشش پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و ولی خدا علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است. مقام والا و تقرب به سلطان مرا از خود غافل نساخته است. من همواره نسبت به آخرت و زندگی پس از مرگ هوشیار بوده‌ام» (قاضی شوشتری، ۱۳۷۵ ق، ج ۱، ۸).

این در حالیست که در مجالس المؤمنین درباره اقدام شاه اسماعیل مبنی بر قتل عام مشعشیان خوزستان آورده :

« بعد از کشتن سید علی والی خوزستان و تسخیر شهر حویزه و قتل عام طایفه مشعشع، بی توقف به شوشتر نزول اجلال فرمودند، سید نورالله -از رهبران مشعشیان- با وجود ضعف و پیری بیمار بود و به استقبال آن پادشاه دین پناه اقدام نتوانست نمود. بنابراین بعضی مفسدان آن دیار، به قاضی محمد کاشی - که صدر آن پادشاه کامکار بود- گفتند که سید نورالله بیماری را بهانه ساخته و به واسطه رابطه ای که او را با سلاطین مشعشع بوده، از استقبال حضرت پادشاه و زمین بوسی در گاه تقاعد نموده. آن قاضی جابر که به شرارت ذات و شراست طبع و خشونت خلق، مشهور و طینتش به قساوت قلب و استعمال مکر و اراقت دم نسبت به جمیع اهل عالم، مجبول و مفلور بود؛ گواهی آن مفسدان را به سمع قبول شنید و پی فتوای اشاره علیه قاهره، در مقام مؤاخذ و مصادره آن سلاله ذریه طاهره گردید. (قاضی شوشتری، ۱۳۷۵ ق، ج ۱: ۱۲)

بنابر این در اندیشه قاضی شوشتری ضمن آنکه همکاری با امرای سنی مذهب گورکانی امری پسندیده شمرده، بر استفاده از هر موقعیتی در دفاع از نفس مذهب تشیع تأکید شده است؛ « بر اثر لطف و توجه سلطان {اکبرشاه} من بدین نتیجه رسیدم که بحث و مناظره مذهبی فعال با مخالفان اهل بیت جهادی است که بهترین توشه برای جهان آخرت را فراهم می آورد. ابتدا کتاب مصائب النواصب را نوشتم که ردی است بر نواقض الروافض. استدلال‌های من نویسنده آن کتاب را رسوا و مفتضح کرد. سپس کتاب الصوارم المهرقه را نوشتم، به وسیله این کتاب حملات سخت نویسنده صواعق المحرقة بر ضد شیعه به خود او بازگشت و صواعق که ادعا می‌شد درخشان و نورانی است به مثنی خاکستر مبدل گردید». (قاضی شوشتری، ۱۳۷۵ ق، ج ۱: ۱۲)

طبیعی است قاضی شوشتری آنقدر دارای زکاوت سیاسی بوده است که سلاطین و حکومت‌های شیعه مذهب را برتر از حاکمان و سلاطین سنی مذهب معرفی کند. چون وی در چند سوم مناصب النواصب و در مناظره سیاسی با میرمخدوم از علمای سنی مذهب عصر شاه

تهداماسب، به دفاع از تاریخ سیاسی - عقیدتی تشیع در دوره آل بویه، مغولان (محمد خدابنده) و شاه تهداماسب پرداخته است. (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۷۴) اشکالات میرمخدوم در کتاب نواقض الروافض بحث از این است که شیعیان، سلطان حقیقی را امام معصوم می دانند. و در این چهارچوب سؤالات زیادی می پرسد. از جمله اینکه این امام هفتصد سال است غایب است و جای او مجتهد است که همه وظایف امام معصوم را به جز جهاد بر عهده دارد. اگر مجتهد نبود، چه می شود؟ پس، این تهداماسب کیست؟ امام معصوم است؟ خیر. مجتهد است؟ خیر. حتی برخی در عدالتش هم تردید دارند. یعنی یک امام غاصب است. پس چرا شیعیان او را لعن نمی کنند؟

قاضی می گوید پاسخ پرسش اول آن است که در غیاب مجتهد، مؤمنین کارهای او را انجام می دهند و بنابراین در غیبت امام و مجتهد هم مشکلی پیش نمی آید. اما شاه تهداماسب، ادعا نداشت که جای امام معصوم نشسته است. او خود را رعیت امام می دانست که کارش حفظ ثغور مسلمین است، آن هم از باب این که هر کسی قادر به امر به معروف و نهی از منکر است، باید وظیفه اش را انجام دهد. (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۷۵)

از طرف دیگر هم کاری با سلطنت صفوی و پذیرش مشروعیت آن نزد بعضی علمای شیعی مشرب حوزه جبل عامل، همچون برخی از هم کیشان سلف آنان، راهی شایسته برای نهادینه کردن فقه شیعه بود. این اندیشه بیش تر در قالب برپایی مدارس علمیه، بسط امنیت در جامعه مسلم آنان، حفظ مصالح عمومی، پشتیبانی از شیعیان و روی آوردن سلطان شیعه به «موازین شرعی» محقق می شد. مبانی اندیشه سیاسی شیخ حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی از علمای حوزه جبل عامل در دوره مورد بحث، راجع به مسئله مشروعیت حاکمیت صفوی در این چهارچوب قرار دارد. انگیزه بیش تر علمای جبل عامل برای برپایی حکومت شیعی و تقویت آن، در سنجش با علمای حوزه نجف و بحرین، از محیط جغرافیایی این دو حوزه سرچشمه می گیرد؛ زیرا جبل عامل بی واسطه در قلمرو حکومت سنی عثمانی ها قرار داشت و بنابراین، بر آنان بیش از دیگران ستم می رفت و حکومت صفوی زمینه ای برای رفاه زندگی آنان و تقویت مذهب شیعه بود؛ چنان که حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی رهایی اش را از خطر اقامت در سرزمین عثمانی ها، از دلایل هجرتش به ایران دانست. (استوارت، ۲۰۰۶: ۴۹۹) به تصریح جبعی حارثی، خطر، تبعیض، نابخت یاری شیعیان در قلمرو امپراطوری عثمانی و به همان اندازه امنیت، پشتیبانی و امکان برآمدن آرزوها در چارچوب فرمان روایی صفوی، از انگیزه های هجرت به شمار می رفت (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۵۰۶) بنابراین، گمان می رود علمای شیعه آن سامان بر اثر سختی زندگی در قلمرو عثمانی در سنجش با زیست آسان در سرزمین های شرقی، بیش تر به هم کاری

با حکومت شیعی گراییده باشند. برخی از محققان تأیید علمای جبل عامل را درباره حاکمان دنیوی، پدیده ای وام گرفته از فقه سنیان دانسته اند. (آقا بزرگ طهرانی، ۱۳۷۲: ۵۲۶، ۶۵۶، ۵۲۵) جز عامل جغرافیا و پایگاه زیستی، تحلیل و برداشت جامعه عاملی ها از اندیشه سیاسی و کوشش های اقتصادی خاص آنان در مهاجرت به ایران و دفاع از تشیع عقیدتی مؤثر بوده است. علمای جبل عامل به دستگاه حکومت صفویه نزدیک شدند و با پذیرش حق الهی شاهان، موازنه ناپایداری میان نظریه شیعه درباره قدرت سیاسی و اندیشه سیاسی ایران پیش از اسلام، پدید آوردند.

ب-۳. لزوم پرداخت خراج و اهدای عطایا به حاکمان صفوی

در بحث خراج در دوره صفویه چند دهه میان کرکی و قطیفی منازعه در گرفته بود. بنابر این مسئله که نیز در پیوند با مشروعیت حکومت صفویه بود به نوبه خود بر تقابل اندیشه سیاسی علمای عصر صفوی تأثیر گذاشت. مخالفان کرکی به خصوص شیخ ابراهیم قطیفی، عالم مشهور معاصر وی پذیرش هدایا و عطایای شاهان صفوی را بر کرکی ایراد می دانستند و دلیل آن ها جائر بودن حکومت صفویه بود. کرکی برای توجیه کار خود در این مورد، هیچ گاه درصدد اثبات مشروعیت دولت صفوی بر نمی آید، بلکه با پذیرش جائر بودن صفویان و مفروض گرفتن آن، درصدد اثبات این است که پذیرش هدایا و عطایا از سلاطین جور به کلی جایز است و مستند او سیره امام حسن و امام حسین(ع) بود که هدایای معاویه را می پذیرفتند.

در حقیقت او صفویان را با معاویه مقایسه می کند تا جواز دریافت هدایای آن ها را ثابت کند. یک بار که قطیفی از پذیرفتن هدایای شاه طهماسب خودداری می کند به او می گوید: «نه شاه از معاویه بدتر است و نه تو از امام حسن بهتری. چگونه است که امام حسن(ع) هدیه معاویه را می پذیرد و تو هدیه شاه را نمی پذیری (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ۱۵). در بحث خراج نیز او پرداخت خراج به دولت جور را به علت عهده داری امور عامه مسلمین جایز و حتی واجب می شمارد.

حسین بن عبدالصمد نیز قائل به حلیت خراج و عطایای پادشاهان بوده و نظر معاصران خود را - مقدس اردبیلی و قطیفی - که مستمریات و اقطاعات دیوانی را ناروا می دانسته رد کرده است. حتی وی رساله خاصی درباره خراج با نام «رساله فی اباحه جوائز الحکام» نوشت. (جبلی حارثی، بی تا، ش ۱۹۴۳/۴) او در این رساله نظر کسانی را که گرفتن جوائز حکام را مکروه دانسته اند مردود دانسته و آنگاه شقوق مختلف مسئله را طرح و تبیین می کند. او می گوید اگر این جوائز از آن خود سلطان باشد که حلال است و معنی ندارد و اگر از

طریق نامشروع و ظلم بدست آمده باشد در دست او ممکن است به مصارف غیر شرعی و معصیت برسد و حال آنکه ما آن را می ستانیم و در مصالح دنیوی یا اخروی صرف می کنیم، همانطور که ائمه می کردند. (آقاجری، ۱۳۷۵: ۷۴) وی ادعا می کند که خبر اخذ جوائز توسط امامان حسن و حسین و زین العابدین و باقر و صادق و رضا از بنی امیه و بنی عباس بحد تواتر رسیده، آنها با این جوائز دیون خود را می پرداختند و در زندگی شان گشایش ایجاد می کردند و صله ارحام می نمودند و به شیعیان شان تصدق می کردند و اگر این کار مکروه بود آنها به اجتناب از آن احق بودند. او خراج را نه مال شخصی امام بلکه از آن کلیه مسلمانان می داند و بر این اساس حق خود می داند که از آن استفاده کند. (آقاجری، ۱۳۷۵: ۷۴)

نتیجه

آنچه از تحقیق حاضر حاصل شد این است که در اندیشه علمای شیعی در رابطه با ساختار حاکمیت صفوی دو رویکرد ایجابی و سلبی وجود داشته که بر آیند آن نوعی تقابل در عرصه اندیشه سیاسی بوده است. علمای شیعی در حوزه رویکردهای ایجابی ضمن ارتباط با ساختار سیاسی حاکمیت صفویه، در صدد تبیین نوعی نظم سلطانی و ایجاد مشروعیت در نهاد حاکمه بودند. بنابر این فکر حکمرانی سلطانی اندیشه ای نیرومند بود که بر دانش سیاسی مسلمانان در دوره صفویه تأثیر گذاشت. این تأثیر در دو گرایش مرتبط به هم جریان یافت. نخست، اندیشه ها و دانش سیاسی که بیشتر ناظر به حفظ و استقرار نظام موجود و محقق بودند، از جمله می توان به زایش و ظهور موضوعات و مسائل معینی در قلمرو امر سیاسی در این مناسبات اشاره کرد که همه متأثر از همین مفهوم مرجع بوده و در راستای نظم سلطانی، به حوزه تحقیقات فقهی، فلسفی و... چونان پرسشهای جدی راه یافته اند. به عنوان مثال، طرح و پرسشهایی بر فلسفه و نصوص شرعی، نظیر شرایط و اختیارات حاکم اسلامی، مفهوم ولایت عهدی، وزارت تفویض، سازمان اداری، سیاسی مبتنی بر نظام امارت، مفهوم سلطنت اسلامی و سرانجام سلطان عادل و جائر همگی از لوازم و لواحق این ارتباط مبتنی بر نظم سلطانی بوده است. در واقع در نظر متفکران و علمای شیعی مقصود از ظل الله فی الارض از آن پادشاهان شیعی بود که این نظریه در تبیین مفهومی خاص از دولت و هویت سیاسی جامعه ایرانی بر محوریت سلطنت و شریعت و یا پادشاه و عالمان دینی تأثیر بسزایی داشت و در نهادینه شدن ساختار سیاسی و استواری هویت سیاسی صفویان تأثیر قابل توجهی گذاشت. بنابر این در حوزه رویکردهای ایجابی، هدف اصلی علمای شیعی توجیه مشروعیت حکومت صفویه، بود.

اما دوم اندیشه‌ها و دانش انتقادی که از موضع آرمانی و سلبی به نقد وضع موجود می‌پرداختند. در واقع بعضی از علمای شیعی در دوره مورد نظر که از قصور «سلطنت موجود» نسبت به وظایف و کارویژه‌هایش انتقاد می‌کردند، بی‌تعرض به اصل نظم سلطانی و بی‌آنکه ساخت و روابط قدرت سلطانی را نیز نقد کنند، جویای شکل‌ها و افراد کمابیش بدیل و جایگزین بودند و رعیت را به یافتن «سلطان مطلوب» و مورد اعتماد تشویق می‌کردند. این جستجو البته صورتهای مختلف داشت که انواع اندیشه‌های واقع‌نگر و آرمانی و هنجاری را شامل می‌شود. همه این اندیشه‌ها، از آن روی که بر بنیاد نظم سلطانی ایستاده و در پی اصلاح و بازیافت همین نوع از نظم سیاسی بودند، درون مایه واحد و ساخت اقتداری یکسانی دارند. این گروه پرداخت خراج و اعطای هدایا به سلاطین را بر نتافته و حتی برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت را حرام می‌دانستند.

برآیند چالش بین این دو رویکرد اندیشه سیاسی در دوره صفوی موجب رقابت در عرصه نظریه پردازی و تحول اندیشه سیاسی علمای شیعی شد که حاصل آن ایجاد نظام ضرورت و بایستگی توجه سلاطین صفوی به حقوق عامه مردم، در رابطه با حاکمیت بود.

تاسیس دولت صفوی و جامعه شیعی به همراه خود ساختار و نهاد دینی خاص خود را ایجاد و کنشی دو سویه در پیوند با دولت و جامعه پیدا شد و به مشروعیت‌سازی آن ساختار کمک شایانی نمود. این تعامل در دوره نخست در سطح محدودی بود بطوریکه در آثار فکری محقق کرکی و قطیفی مفاهیم قدرت و سلطنت با رویکرد آشکار به دولت صفوی عینیت نیافت اما در دوره دوم در نظر متفکرانی چون مجلسی و عاملی این نظریه در تبیین مفهومی خاص از دولت و هویت سیاسی جامعه ایرانی بر محوریت سلطنت و شریعت و یا پادشاه و عالمان دینی تأثیر بسزایی داشت و در نهادینه شدن ساختار سیاسی و استواری هویت سیاسی صفویان تأثیر قابل توجهی گذاشت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. آقابزرگ طهرانی، شیخ محمد حسن؛ الذریعه الی تصنیف الشیعه، ج ۱۵، به اهتمام علی نقی منزوی و احمد منزوی. تهران، چاپ افست (از روی چاپ بیروت، انتشارات دارالضواء، ۱۴۰۳ق.
۳. -----؛ طبقات اعلام الشیعه الکواکب المنتشره فی القرن الثانی بعدالعشره، تحقیق علینقی منزوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۴. آقاجری، سیدهاشم؛ «روحانیت و سلطنت در ایران عصر صفوی»، پایان نامه دکتری، به راهنمایی دکتر احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۵.
۵. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله بن عیسی؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۱، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مطبعه الخیام، ۱۴۰۱ق.
۶. امین، احمد رازی؛ تذکره هفت اقلیم، با تصحیح و حواشی محمدرضا طاهری (حسرت)، ۳جلد، تهران، سروش، بیتا.
۷. بشارت، مهدی؛ «تشیع و ادوار اندیشه سیاسی، در باب در باب فراز و فرودهای اندیشه ی سیاسی شیعه از پیدایش تا حال»، دو ماهنامه سوره اندیشه، ش ۵۶-۵۷، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۰.
۸. بلک، آنتونی (۱۳۸۶)؛ تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمد وقار، تهران، اطلاعات.
۹. جبعی حارثی، حسین بن عبدالصمد؛ رساله در ذکر خروج شا اسماعیل، نسخه خطی، دانشگاه تهران، بیتا، ش ۵۸۹۴/۳.
۱۰. -----؛ العقد الطهماسبی، نسخه خطی، دانشگاه تهران، بیتا، ش ۵۸۷۴/۴.
۱۱. -----؛ فی اباحه جوائز الحکام، نسخه خطی، کتابخانه ملی، بیتا، ش ۱۹۴۳/۴.
۱۲. -----؛ «رساله فی غیبه صلاه الجمعه»، نسخه خطی، کتابخانه ملی، ش ۵۸۹۳/۱، بیتا.

۱۳. حسینی زاده، سید محمد علی (۱۳۹۲)؛ اندیشه سیاسی محقق کرکی، زیر نظر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم بوستان کتاب.
۱۴. ساداتی نژاد، مهدی؛ «تحول مفهوم مشروعیت در فقه شیعه در ایران»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره هفدهم، تابستان ۱۳۸۸.
۱۵. سلطان محمدی، ابوالفضل؛ «زندگی سیاسی شیخ بهایی (ره)»، مجله پیام حوزه، ش ۳۰، ۱۳۸۷.
۱۶. شیعی، کامل مصطفی؛ تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۹.
۱۷. عاملی، شیخ بهاء الدین محمد؛ کلیات شیخ بهایی، «مثنوی نان و حلوا»، ج ۱، به کوشش غلام حسین جواهری، تهران، کتابفروشی محمودی. بی‌تا.
۱۸. -----؛ کشکول، ج ۲، تهران، انتشارات سبحان، ۱۳۶۵.
۱۹. -----؛ اربعین، ترجمه عقیقی بخشایشی، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۲۰. -----؛ المخلات، بیروت، دارالقاموس، ۱۳۱۷.
۲۱. قطیفی، علی بن ابراهیم، شرح ترددات المختصر النافع، قم، دار المصطفی، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. غفاری قزوینی، قاضی احمد؛ تاریخ جهان آرا، به همت مجتبی مینوی، تهران، حافظ، ۱۳۶۷.
۲۳. قاضی شوشتری، نورالله؛ رساله اسئله یوسفیه، مکاتبات مناظره میر یوسف استر آبادی و قاضی نور الله شوشتری، جدال اندیشگی میان تفکر شیعی اصولی با اخباری، به اهتمام رسول جعفریان، تهران، مرکز پژوهش کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، بی‌تا، ۱۴ صفحه، ۲-۱۵.
۲۴. -----؛ مصائب النواصب، ۲ جلد، ترجمه محمد علی مدرسی چهاردهی نجفی، تهران، کتابفروشیه اسلامیة، ۱۳۶۹.
۲۵. کرکی، علی بن عبدالعالی (۱۴۱۲)؛ الرسائل، به کوشش محمد حسون، ج ۱، قم، بنیاد فرهنگی امام مهدی (ع)، ۱۴۱۲.

۲۶. مجموعه سه رساله خراجیه از محقق کرکی، فاضل قطفی و محقق اردبیلی در مجموعه الخراجیات، تحقیق مؤسسه النشر الاسلامی، قم، توسط انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین)، ۱۴۱۳.

27. Humphreys, Stephen: Islamic History: A Framework of Inquiry, Princeton University Press, 1991.
28. Savory, Roger: The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids, *Iranshinasi*, V.2, no. 2, 1971.
29. -Stewart, Devin J: An Episode In The "Amili Migration To Safavid Iran: Husayn b. 'Abd al-samad al-amilis Travel Account, *Iranian Studies*, V. 39, N. 4, 2006.

Contradiction of Political Thought of Shiite Scholars in Relation to Safavid Kings (Shah Ismail and Shah Tahmaseb Period)

Ali Ashraf Hatami, Naser Jadidi, Alireza Abtahi Foroushani

Abstract

The formation of the Safavid state in 907 AH is a turning point in the history of Shiism and a new chapter in the relationship of Shiite scholars with Safavid kings. The present article tries to explore the relations of Shiite scholars with Safavid kings by emphasizing the period of Shah Ismail and Shah Tahmasb Safavid (982-907 AH). The results of the research indicate that the relations of Shiite scholars with Safavid kings in the period under discussion had different aspects from thought to action and had both negative and positive approaches. In connection with this issue, emphasizing the need to establish a government during the absence, theoretical justification for the establishment of the Safavid government, justifying the legitimacy of Shiite governments, especially Safavids, the need to hold Friday prayers, giving gifts to Safavid kings positive approaches and the absence of Friday prayers during the absence, Paying gifts to Safavid kings And the non-holding of Friday prayers in the evening of absence and also the lack of need for political positions to be accepted by the ulema have been the most important negative approaches in the relations of some other Shiite ulema with the Safavid kings in the period in question.

Keywords: Shiite Scholars, Political Thought, Safavid, Shah Ismail, Shah Tahmaseb