

مبانی همکاری علما با دولتهای جور* (با تأکید بر اندیشه فیض کاشانی)

□ حجت الاسلام والمسلمین احدالله قلی زاده برندق

عضو هیأت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه و مدیر گروه علمی تربیتی فلسفه و کلام مدرسه تخصصی فقه و معارف اسلامی

چکیده

بسترسازی برای گسترش تشیع و دفاع از حقوق شیعیان در طول تاریخ، برخی عالمان دینی را به سمت همکاری و تعامل با حاکمان جور سوق داده و آنان را از طرف برخی دیگر از عالمان، در معرض اتهام جاه طلبی و مشروعیت بخشی به سلاطین قرار داده است. مقاله حاضر با دفاع از گزینه همکاری، مبنای شرعی و آثار مثبت آن را تشریح کرده و سیره علمای بزرگ شیعه را در اختیار طلاب غیر ایرانی علوم دینی در جهت نحوه تعامل با حاکمانشان قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: دولت مغول، دولت صفوی، فیض کاشانی، محقق کرکی، مبانی تعامل با سلاطین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مطابق آموزه‌ها و تعالیم دین مقدس اسلام، حق حاکمیت بر انسانها از آن خدا و رسول خدا و پس از آن متعلق به اهل بیت عصمت و طهارت^۱ است. در زمان غیبت نیز طبق ادلة نقلی و عقلی - که در جای خود اثبات شده است - این حق بر عهده فقیه جامع الشرایط است. در ایران امروز که به لطف خدا حاکمیت در دست باکفایت ولی فقیه است، ضرورت تعامل و همکاری علما با حاکمیت امری نیست که نیاز به شرح و توضیح داشته باشد. اما در خارج از مرزهای ایران اسلامی وضعیت به گونه دیگری است و این سؤال به طور جدی مطرح است که طلاب و عالمان دینی باید با حاکمان خود چگونه تعامل کنند و همکاری آنان با حاکمیت‌هایی که همسو با الگوی حکومتی اسلام نیستند، چه حکمی دارد وضعیت جاری برای طلاب غیر ایرانی در واقع همان وضعیتی است که پیش از انقلاب اسلامی در خود ایران نیز حاکم بود و در طول سالیان دراز سلاطین جور بر این کشور حکومت می‌کردند.

در بین علمای اسلامی در این باره دو رویکرد وجود داشته است که هر کدام از آنها مبتنی بر یک دیدگاه و مبنای دینی بوده است. هر کدام از این دو دیدگاه که از پشتوانه قوی‌تری برخوردار باشد، بدون شک می‌تواند مبنای عمل عالمان غیر ایرانی در همکاری یا عدم همکاری با حاکمانشان باشد. مقاله حاضر با مروری بر دو موضع مذکور، دیدگاه فیض کاشانی را در این زمینه بررسی می‌نماید. پرونده‌های علمی و مطالعات فرهنگی

پیش از ورود به بحث مناسب است اشاره‌ای به ادوار تعامل علما با سلاطین بشود تا روشن شود که آیا این همکاری در شرایطی مشابه صورت گرفته است یا عصر هر کدام از آنان اقتضات خاص خود را داشته است.

ادوار تعامل

علمای شیعه پس از رخداد بزرگ غیبت حضرت ولی عصر^۱ و در مواجهه با حاکمان سه دوره مهم را تجربه کرده‌اند. دوره اول به عصر علمایی چون شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ مرتضی و شیخ طوسی مربوط است که با حکومت بغداد و حکومت آل بویه در ایران تعامل داشتند.

دوره دوم عصر و زمانه خواجه نصیر طوسی، محقق حلی، علامه حلی و سید بن طاووس است که با حاکمان مغول همکاری کردند. دوره سوم نیز تعامل علمایی همچون محقق کرکی، علامه مجلسی، فیض کاشانی و ... است که با دولت صفوی در ارتباط بودند.

به نظر می‌رسد حکومت‌های هر سه دوره، علی‌رغم اختلاف شرایط و ویژگی‌های فوق، یک وجه اشتراک دارند و آن عبارت از این است که الگوی حکومتی اسلام در مورد هیچ یک از آنها صادق نیست. بنابراین، همه آنها حکومت جور تلقی می‌شوند و شیعه بودن برخی از آنها اگر چه در برخی جهات بین آنها تمایزاتی را ایجاد می‌کند، اما به هیچ وجه موجب مشروعیت آنها نمی‌شود چرا که مشروعیت هر حکومتی بسته به مقدار مطابقت آن با الگوی حکومتی اسلام است که همه آنها فاقد آن بوده‌اند. با این حال، موضع‌گیری علمای شیعه در تعامل یا عدم تعامل با آنها یکسان نبوده است.

علت اختلاف موضع

این اختلاف موضع را در دو جهت می‌توان ارزیابی کرد.

جهت اول این اختلاف می‌تواند به میزان ارتباط آن حکومتها با دین مرتبط باشد. چرا که حکومتها در ارتباط با دین در چند طبقه جای می‌گیرند:

الف. حکومت دینی که مبتنی بر الگوی حکومتی اسلام بوده و با استناد به نص و سیره شناخته می‌شود (حکومت شرعی).

ب. حکومت ضد دینی که مبتنی بر «شُرک» بوده و به تعبیر دیگر غصبی است (حکومت غصبی).

ج. حکومت‌هایی که کاری به کار دین ندارند و به تعبیر دیگر سکولار هستند (حکومت سکولار).

د. حکومت‌هایی که مبتنی بر الگوی حکومتی اسلام نبوده و در رأس هرم آنها فقیه واجد شرایط حاکم نیست، اما به ظاهر در صدد اجرای احکام شریعت بوده‌اند (سلطنت مشروع) (افتخاری، *شرعی‌سازی قدرت سیاسی 1383: 281*) عالمانی که در گذشته تعامل با حکومتها را جایز نمی‌دانسته‌اند، به نظر می‌رسد که آن حکومتها را در طبقه دوم یعنی حکومت‌های غصبی قرار می‌داده‌اند و برخلاف آنان، کسانی که تعامل را تجویز می‌کردند، مثلاً در دوره صفویه، مبنا و بستر عملکردشان الگوی سلطنت مشروع بوده است نه حکومت اغتصابی؛ یعنی از نظر آنان ماهیت حکومتها تغییر یافته و فضایی جدیدی به وجود آمده بود.

جهت دوم اختلاف مواضع عالمان شیعه را می‌توان به خود آنها مرتبط دانست. مثلاً گاهی اوقات شناخت آنها از جریان‌های فکری موجود، دستگاه سلطنت، مشکلات و نیازهای جامعه و... به یک اندازه نبود. بنابراین، در تشخیص مصداق اختلاف پیدا می‌کردند و به تعبیر دیگر اختلاف در بینش سیاسی - اجتماعی آنها به اختلاف موضع‌گیری آنها می‌انجامید.

گاهی نیز اختلاف در اندیشه سیاسی آنها در اختلاف موضع‌گیری‌شان

نقش ایفا می‌کرد. مثلاً در حدود بسط ید ولی فقیه اختلاف داشتند و برخی از آنها برای فقیه شأن حکومت قائل نبودند و در مقابل آنها برخی دیگر، شأن حکومت برای فقیه قائل بودند. در این میان، مفاهیم «ضرورت»، «مصلحت» «تقیه» و ... نیز جایگاه مهمی را در اندیشه عالمان پیدا کرده بود. برخی همان طور که خواهد آمد، با استناد به همین مفاهیم به سمت همکاری با حاکمیتها پیش می‌رفتند و عده‌ای نیز الگوی حکومتی اسلام را در مفهوم «امامت» منحصر کرده و حکومت غیر معصوم را به کلی کنار می‌نهادند.

در این میان، از ویژگیهای شخصیتی عالمان نیز نباید غفلت کرد. اساساً برخی افراد روحیه اجتماعی بالایی دارند و سعی می‌کنند در اجتماع نقش ایفا کنند. در مقابل آنها، برخی دیگر انزوا و کناره‌گیری از مردم را ترجیح می‌دهند. در هر صورت برگهای تاریخ نشان می‌دهد که عالمان بزرگی از شیعیان- که در پایبندی آنها به مکتب تشیع هیچ تردیدی نیست و بلکه خدمات بزرگی را به جامعه شیعیان کرده‌اند- در مقاطع مختلف تاریخ با حکومتها همکاری و تعامل داشته‌اند و یا قائل به همکاری بوده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

علمای موافق با تعامل

1. شیخ طوسی

دیدگاه شیخ طوسی در زمینه همکاری با حاکمان به طور صریح در کتاب *النهاية* آمده است. او می‌گوید:

پذیرفتن ولایت از طرف سلطان عادی که امر به معروف و ناهي از منکر بوده و هر چیزی را در جای خود می‌نهد، جایز و بجاست و گاه ممکن است به حد وجوب برسد، زیرا در این شرایط است که انسان می‌تواند امر به معروف و نهي از منکر کند و هر چیزی را در موضع خود قرار دهد. اما سلطان جائز، اگر انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتواند اقامه حدود و امر به معروف و نهي از منکر نموده و خمس و زکات را برای مصارف صاحبان و مستحقان آن و در راه پیوند برادران، مصرف کند و همین‌طور بداند که در این صورت در امر واجبی خللی وارد نکرده و مجبور به ارتکاب کار زشتی نخواهد شد، مستحب است که خود را برای پذیرفتن ولایت از طرف آنها عرضه کند. اما اگر احتمال قوی بدهد که چنین امکانی برای

او فراهم نبوده و چه بسا ممکن است در امر واجبی خللی وارد کرده و یا ناگزیر از ارتکاب عمل زشتی شود، به هیچ وجه جایز نیست به وی پیشنهاد همکاری بدهد و در صورتی که او را مجبور به پذیرش ولایت کردند، گرچه خودداری از قبول آن موجب پاره‌ای از ضررها و تحمل مشتقاتی هم بشود، اگر خطر جانی و مالی در بر نداشته باشد، بهتر است آن ضررها و مشقات را تحمل کند و از قبول چنین ولایتی سرباز زند. اما اگر متضمن خطر جانی و یا مالی برای خود و یا خانواده او و یا برخی از مؤمنان باشد، می‌تواند آن عمل را بپذیرد و در این صورت باید بکوشد هر چیزی را در جای خود قرار دهد و اگر نمی‌تواند چنین کند، باید آنچه در توان دارد به جا آورد، هر چند در پنهانی و... و اگر امکان اقامه هیچ حقی برای او وجود نداشته باشد و وضعیت هم وضعیت تقیه باشد، می‌تواند در تمامی احکام و امور محوله تا زمانی که منجر به خونریزی ناروایی نشود تقیه نماید، زیرا هرگز در مورد خون ناروا تقیه وجود ندارد (طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی 1400: 356 - 357).

2. ابو الصلاح حلبی

او که از علمای قرن پنجم هجری قمری است حکومت را حق ائمه اطهار^ع و افراد منصوب از جانب آنان می‌دانند و دیگران را شایسته حکمرانی نمی‌بینند و مراجعه شیعیان به آنها را مجاز نمی‌شمارد. اما در عین حال تصریح می‌کند که اگر فرد دارای شرایطی در دستگاه حاکمیت باشد، اگر چه به ظاهر توسط حاکم ظالم به کار گرفته شده است، واقعیت آن است که او نائب ولیّ امرا است و از جانب ائمه مشروعیت پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، از نظر حلبی، اگر فرد دارای شرایط بوده و از جانب حاکم جائز دعوت به همکاری شود، قطعاً با مشکل شرعی مواجه نیست و به این جهت مجاز به عدم پذیرش نیست (حلبی، 1403: 423 - 424).

3. سید مرتضی

مرحوم سید مرتضی نیز از علمای قرن پنجم هجری قمری است. او رساله‌ای درباره همکاری با سلطان نوشته و در آن سلطان را به دو قسم عادل و ظالم تقسیم کرده، سپس قبول ولایت سلطان عادل را جایز و در مواردی واجب شمرده است. به اعتقاد او، قبول

ولایت سلطان ظالم به واجب و مباح و قبیح قابل تقسیم است. از نظر او، وجوب پذیرش ولایت سلطان جائز در صورتی است که شخص بتواند اقامه حق، دفع باطل، امر به معروف و نهی از منکر کند، به گونه‌ای که در صورت عدم پذیرش ولایت او، قادر به انجام آنها نباشد. یکی دیگر از شرایط وجوب پذیرش ولایت سلطان ظالم زمانی است که از طرف او مجبور به این کار شود، به گونه‌ای که در صورت عدم پذیرش خوف از دست دادن جانش را داشته باشد. به اعتقاد سید مرتضی، همکاری با ظالم مثل دروغ قبح ذاتی ندارد، بلکه حکم آن بسته به عوارض آن است. مبنایی که سید مرتضی برای این حکم بدان استناد می‌کند، سیره حضرت یوسف (ع) و حضرت عیسی (ع) است. بنابراین، افرادی که به این حکم عمل می‌کنند، در واقع با اذن امام (ع) به این کار مبادرت می‌ورزند (شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی 1405: 2 / 89 - 92).

4. علامه حلی

او از عالمان قرن هشتم هجری است. موضع‌گیری علامه درباره همکاری با حاکمان در سیره عملی او به وضوح مشاهده می‌شود، چرا که از حضور در دربار شاهان و همکاری با آنان خوداری نمی‌کرد و در اثر این ارتباط بود که سلطان مغول را به تشیع علاقه‌مند ساخت و پایگاه شیعیان را در ایران به شدت تقویت کرد (القاشانی، تاریخ الجایتو 1348: 100 - 108).

5. محقق کرکی

او از عالمان قرن نهم و دهم هجری و از معاصران عصر صفوی و مقیم نجف اشرف بود که در دو دوره کوتاه زمانی وارد ایران شد و با حمایت از دولت صفوی، چه در جریان سفرش به ایران و چه در زمان اقامتش در عراق، با تألیف آثار علمی، تربیت شاگردان ایرانی و نیز تأثیر مستقیم روی شاه اسماعیل و شاه طهماسب، فرصتی برای گسترش تشیع در ایران از یک سو و تغییر رویه فکری حکومت صفوی از تشیع صوفیانه به تشیع فقیهانه به دست آورد. نقش کرکی در چهار جهت مهم است: تقویت مذهب شیعه؛ مبارزه با تصوف و مظاهر آن؛ تقویت بنیه فقهی دولت صفوی؛ و طرح مسئله ولایت فقیه و اعتبار رأی مجتهد زنده (جعفریان، در آمدی بر مشارکت علما در ساختار دولت صفوی 1382: 122 - 123)

او به ظاهر اولین کسی است که در حوزه اندیشه سیاسی ایران نظریه ولایت فقیه را مطرح کرد و در چندین اثرش فقیه را حاکم منصوب از جانب ائمه^ه معرفی کرد و اختیارات آنان را فراتر از

اجرای حدود و قضاوت بین مردم دانست (کرکی، جامع المقاصد 1408: 2 / 371) او اگر چه به اختیارات سیاسی فقها اشاره ای نمی‌کند، بدون تردید تأکید او بر نیابت عام فقها و رفتار او با شاه طهماسب کاملاً حاکی از اعتقاد او به اختیارات گسترده سیاسی برای فقیه است. دیدگاه او درباره تعامل با حاکمان علاوه بر سیره عملی‌اش در مسئله خراج کاملاً روشن است. او در رساله خراجیه هم به دفاع از عملکردش در دریافت مستمری از شاه اسماعیل پرداخته و هم جواز پرداخت خراج به جائز و جواز بهره‌گیری از آن توسط شیعیان را مستدل می‌سازد (کرکی، رسائل المحقق الکرکی 1409: 1 / 271)

6. علامه مجلسی

مرحوم مجلسی یکی دیگر از علمانی است که با حاکمان صفوی همکاری می‌کرد. او گذشته از سیره عملی‌اش به لحاظ نظری نیز به این مسئله تصریح می‌کند و همکاری با سلاطین را به سه شرط مجاز می‌شمارد: اول اینکه به قصد تقیه باشد. دوم اینکه به هدف هدایت سلاطین باشد. و سوم اینکه به قصد دفع ضرر از مظلوم یا رساندن نفعی به مؤمن باشد که البته در این صورت واجب است (مجلسی، عین الحیاة 1348: 505)

7. فیض کاشانی

مرحوم فیض از اندیشمندان قرن یازدهم هجری قمری است. او مطابق آنچه در رساله «شرح صدر» آورده است تا قبل از بیست سالگی علوم ظاهری را تحصیل کرد و خود را از دیگران بی‌نیاز ساخت و سپس در محضر صدرالمؤمنین به کسب علوم باطن پرداخت و استادش او را به لقب فیض ملقب گردانید. پس از آن به تألیف کتب و تبلیغ دین مبادرت می‌ورزید و به قناعت زندگی می‌گذراند که ناگهان شاه صفی وی را دعوت به همکاری کرد، اما او به دلیل وجود علمای ظاهر [که توضیح آن خواهد آمد] پیرامون شاه از پذیرش همکاری خودداری کرد. پس از درگذشت شاه صفی مجدداً شاه عباس دوم وی را دعوت به همکاری کرد، ولی این بار به دلیل آنکه سلطنت را در خدمت دین می‌دید حاضر به همکاری شد. اما پس از مدتی به سبب فشار علمای ظاهر همکاری خود را با حاکم صفوی قطع کرد (فیض کاشانی، ده رساله حکیم فیض کاشانی 1371: 47 - 73)

بنابراین، سیره عملی او همکاری با سلاطین را به روشنی و وضوح مجاز می‌شمارد. به لحاظ نظری نیز دیدگاه او را باید در اندیشه سیاسی وی جست‌وجو کرد. برای این منظور لازم است دیدگاه او را

درباره «شرع»، «سلطنت»، «اقسام علما» و «سیاست» ملاحظه کنیم و سپس مبنای او را برای تعامل با سلاطین به دست آوریم:

شرع: دستوری است الهی که هر کس آن را بپذیرند و بدان عمل کند به سعادت ابدی نائل می‌شود و به لذتهای جاودانی دست می‌یابد. این دستور مشتمل بر واجب و مستحب و روشن و مبهم است (فیض کاشانی، مجموعه رسائل 1387: 1 / 360).

سلطنت: فیض برای ایضاح این مفهوم از مفهوم دیگری به نام «عرف» استفاده می‌کند. عرف دستوری است که توده مردم در میان خود وضع می‌کنند و عمل به آن را واجب می‌انگارند و مخالفت با آن را قبیح می‌شمارند. این دستور که به اختلاف زمان و مکان اختلاف دارد، اگر مشتمل بر غلبه و استیلا باشد آن را سلطنت می‌نامند.

به نظر فیض التزام به عرف در صورتی مقبول است که موافق عقل و شرع باشد و گرنه پایبندی به آن حماقت است مگر اینکه پای تقيه و خوف ضرر در کار باشد که در آن شرایط، صورت مسئله عوض می‌شود. اما در مسئله سلطنت، فیض کاملاً واقع‌نگر است و سلطنت را لازمه هر اجتماعی می‌داند، زیرا اگر سلطنت (حاکمیت قوانین مورد قبول مردم) نباشد، اجتماع نظام پیدا نمی‌کند و اسباب معیشت مردم اختلال می‌یابد (همان: 363).

فرق شرع و سلطنت

فیض به تبع استادش صدرالمتألهین (شیرازی، شواهد الربوبیه 1382: 427) بر این باور است که وظیفه سلطنت این است که اسباب معیشت مردم را نظام‌مند سازد و این نظام‌سازی چون بر عهده افرادی عادی است که دارای نفس جزئی و ناقص‌اند، لاجرم خطاپذیری را نیز در پی دارد. بنابراین، نباید توقع ما از سلطنت این باشد که برای ما مدینه فاضله را به ارمغان آورد. اما شرع متولی اصلاح کل عالم و نظام‌سازی مجموع دنیا و آخرت است و در عین حال نه دنیا را فدای آخرت می‌کند نه آخرت را فدای دنیا، بلکه صلاح هر یک را در درون خود آن عالم تأمین می‌کند. به تعبیر دیگر، شرع سعادت دنیا و آخرت را با هم تأمین می‌کند و این عالم را در مسیر عالمی دیگر و مقدمه‌ای برای عالم آخرت می‌داند. بنابراین، برای افعال انسان نیز افق‌هایی را مشخص می‌نماید. روشن است که صدور چنین قوانینی که بتواند سعادت دنیا و آخرت را توأمان تأمین کند، از نفوس جزئی و بشر عادی امکان‌پذیر نیست، بلکه فقط از عقول کلیه کامله که مصون از خطا و اشتباه‌اند امکان‌پذیر است.

از این رهگذر افعال سلطنت ناقص و ناقص است و به کمک شرع نیاز دارد، اما افعال شرع نیازمند سلطنت نیست، بلکه خود به

تنهایی بشر را به سر منزل مقصود می‌رساند. بالجمله سلطنت نسبت به شرع به منزله بدن است نسبت به روح و به منزله بنده است برای خواجه که گاه فرمانبری می‌کند و گاه نافرمانی. هر گاه فرمانبری کند ظاهر عالم (عالم ملک) منقاد باطن عالم (عالم ملکوت) می‌شود و محسوسات در سایه معقولات در می‌آیند و اجزا به جانب کل حرکت می‌کنند و اوضاع رو به کمال می‌شود. ولی هر گاه سلطنت از شرع فرمانبری نمی‌کند، گو اینکه حواس حاکم بر عقول می‌شوند و ملکوت و باطن عالم به تسخیر ظاهر عالم در می‌آید و انقیاد عالی از سافل پیش می‌آید و انسان و جامعه از هدف خلقت که کمال است دور می‌شوند (فیض کاشانی، مجموعه رسائل: 364 - 365)

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که به اعتقاد فیض شرع را باید از اهلش فرا گرفت که همان پیامبر و اوصیای اوست، اگر چه این فراگیری به واسطه [علما] باشد (همان: 372).

اقسام علما

فیض عالمان را به سه طایفه تقسیم می‌کند: طایفه اول کسانی هستند که فقط از علوم ظاهری بهره‌مندند، ولی از علوم باطنی در آنان خبری نیست. این افراد به شععی می‌مانند که خود را می‌سوزانند تا دیگران را روشنائی بخشند اما عمده این افراد محبت دنیا دارند و بلکه بالاتر از آن دین به دنیا فروشانند؛ زیرا به جهت فقدان علم باطن نه دنیا را می‌شناسند و نه آخرت را؛ چرا که دنیا و آخرت مستلزم داشتن علم باطن است. براین اساس، این افراد صلاحیت رهبری و پیشوایی مردم را ندارند.

طایفه دوم کسانی هستند که علم باطن دارند، ولی از علم ظاهر بی‌بهره‌اند. این افراد به سان ستاره‌ای هستند که فقط اطراف خود را روشن می‌کنند و نور و روشنائی آنها به حدی نیست که بتوانند مردم را هدایت کنند، بلکه تنها می‌توانند گلیم خود را از آب بیرون بکشند.

طایفه سوم کسانی هستند که علم ظاهر دارند و هم علم باطن و مانند آفتابی هستند که می‌توانند جهان را روشنائی بخشند. تنها چنین افرادی هستند که سزاوار هدایت و پیشوایی مردم اند. لکن مشکل اینجاست که چنین افرادی اگر بخواهند رهبری مردم را به دست گیرند و نزد مردم عزت و جاهی پیدا کنند، مورد حمله علمای ظاهری قرار می‌گیرند، چرا که علمای ظاهری که عاشق دنیایند نمی‌توانند ببینند که معشوق آنها با دیگری باشد (فیض کاشانی، کلمات مکنونه 1360: 339 - 340).

فیض خود را عالم به علم ظاهر و باطن می‌دانست و به این جهت هم همکاری با شاه عباس دوم را جهت هدایت مردم پذیرفت. یعنی عملکرد او در تعامل با صوفیان مبتنی بر اندیشه سیاسی او بود. اما به دلیل فشار علمای ظاهر از این همکاری کناره گرفت. به نظر می‌رسد نکاتی که مرحوم فیض در ذیل معرفی طایفه سوم آورده است اشاره به علت کناره‌گیری اوست. البته دلایل دیگری هم از قطع همکاری او مؤثر بوده که در همان جا به صورت اشاره و در یک جمله آن را مطرح می‌کند و آن وجود مشترکاتی بین او و صوفیان بود که بهانه‌ای برای فشار بر او را فراهم آورد. فیض در ذیل به معرفی علمای واجد علم ظاهر و باطن می‌نویسد:

سبب دیگر در اذیت ایشان تشبه طایفه جهال است با ایشان در اقوال و افعال و دعاوی خالی از احوال، و گرویدن جمعی از عوام بدین متشبهان ضال

مقصود فیض از متشبهان ضال صوفیان گمراه هستند که خود را به شکل عارفان به مردم عرضه می‌کنند و از اصطلاحات عرفانی استفاده می‌کنند، در حالی که حقیقت عرفان را نفهمیده‌اند. فیض عارف بود و در این زمینه آثاری نیز تألیف کرد، اما هیچ‌گاه صوفیان را تأیید نکرد، بلکه در آثار خود، به طور مثال در رساله الانصاف (فیض کاشانی، ده رساله حکیم فیض کاشانی: 184) بین خود و صوفیان مرزبندی کرد و حتی به شدت به آنها حمله کرد. اما وجود اصطلاحات مشترک بین عرفان و تصوف محملی برای حمله‌ای وسیع به او گردید و او را تحت فشار قرار داد.

سیاست: از نظر فیض سیاست همان قوانینی است که انسانها را در جهت رسیدن به کمال تربیت و یاری می‌کند و آنان را به راه خیر و سعادت می‌کشانند (فیض کاشانی، علم الیقین 1384: 1 / 451) نیاز به این قانون از دو جهت قابل ارزیابی است: اول آنکه انسانها نیازمند زندگی اجتماعی‌اند و زندگی اجتماعی بدون وجود قانون انتظام پیدا نمی‌کند. دوم آنکه انسانها بدون کمال بالفعل آفریده می‌شوند، اما کمالات بالقوه‌ای در آنها وجود دارد که اگر به فعلیت برسانند خیر دنیا و آخرت را برای آنها تأمین خواهند کرد. به فعلیت رسیدن این کمالات محتاج به قرار گرفتن در مسیر خیر و سعادت است که این کار را قانون شرع که فیض از آن به سیاست نیز تعبیر می‌کند تأمین می‌نماید (همان: 449 - 450).

سیاست به معنای عام و با عنایت به مفهوم لغوی‌اش اقسامی دارد که فیض به تبع غزالی به آن معتقد شده است:

الف. سیاست انبیا: این نوع سیاست که کامل‌ترین نوع سیاست است، هم خواص و هم عوام را در برمی‌گیرد، یعنی احکامش شمول بیشتری دارد و برای همه مردم هم در ظاهر و هم در باطن لازم الاجراست.

ب. سیاست سلاطین: این نوع سیاست هم بر خواص فرمان می‌راند و هم بر عوام؛ لکن برد آنها فقط در حد ظاهر است و به عمق باطن افراد نفوذ نمی‌کند. یعنی فقط در ظاهر اجرا می‌شود نه در باطن. به تعبیر دیگر، مردم در خلوت خود ضرورتی برای اجرای فرمان پادشاهان نمی‌بینند، بلکه فقط در ظاهر خود را پایبند آن می‌دانند.

ج. سیاست علما: مقصود فیض از علما در این بخش افرادی هستند که هم علم ظاهر دارند و هم علم باطن و به تعبیری وارثان پیامبران‌اند که حکم آنان تنها به باطن خواص راه می‌یابد نه به ظاهرشان. یعنی این عالمان از چنان نیرو و امکاناتی برخوردار نیستند که بتوانند در ظاهر نیز خواص را به پیروی از خود ملزم کنند. فهم عوام نیز به آن درجه نیست که از احکام آنان استفاده کنند. بنابراین، عوام نه در ظاهر و نه در باطن، خود را موظف به پیروی از آنان نمی‌دانند. بر این اساس، حوزه تأثیرگذاری علما فقط شامل باطن خواص است نه بیشتر از آن.

د. سیاست واعظان: اینان بر باطن عوام فرمان می‌راند. ولی این نیرو و توان را ندارند که عوام را در ظاهر نیز پیرو دستورهای خود سازند (فیض کاشانی، *محجة البیضاء* 1417: 1/40). تحلیل این چهار نوع سیاست ما را به این جمع‌بندی می‌رساند که فیض سیاست عالمان را هم بر باطن خواص حاکم می‌دانسته است و هم به واسطه واعظان، حاکم بر باطن عوام می‌دانسته است. به تعبیر دیگر، اگر عالمان واقعی بتوانند واعظان را در اختیار گیرند، قطعاً بر باطن عوام و خواص حکمرانی خواهند کرد. با این حال، این سؤال مطرح است که از نگاه فیض جایگاه عالمان دینی در حکومتها چیست و آیا آنان می‌توانند همچون انبیا بر ظاهر عوام و خواص نیز فرمانروایی کنند.

به نظر می‌رسد فیض همچون غزالی حکومت و دین را دو برادر همزاد می‌داند. یعنی همان طور که اجتماع بشری برای تدبیر امور مردم نیازمند حاکم است، حاکم نیز برای اداره جامعه نیازمند قانون است و این عالمان دینی هستند که آگاه به قانون سیاسی‌اند و راه واسطه شدن بین مردم را در مواقع اختلاف آنان می‌دانند. به تعبیر دیگر، علما آموزگار و راهنمای حاکم در اداره امور مردم و ایجاد انضباط میان آنها هستند (همان: 54). همین ایده و اندیشه سیاسی است که مجوز ورود به دربار صفوی را به فیض می‌دهد و او را مدتی به همکاری و تعامل با شاه عباس دوم سوق می‌دهد. روشن است که همکاری با پادشاهان و نشست و برخاست با آنان عوارضی به همراه دارد که یکی از آنها احترام به پادشاه است و کسانی که راه تعامل را انتخاب می‌کنند باید

مبنای فکری و دینی این کار را تدارک ببینند. بر همین اساس است که فیض در حجة البیضاء می‌نویسد:

اگر پادشاه برای دیدار او (عالم دینی) برود، در این صورت سلام واجب است و قیام و احترام به او حرام نیست، زیرا او به خاطر بزرگداشت علم و دین استحقاق ستایش دارد. چنان‌که به خاطر ظلم و ستمش مستحق دوری کردن است. پس احترام در برابر احترام و پاسخ به سلام لازم است. لکن بهتر آن است که اگر با او در خلوت است از جا بلند نشود تا عزت دین و حقارت ظلم را بدان وسیله به او ابراز کند... اما اگر سلطان با جمعی وارد شود مراعات حشمت استناداران و دولت مردان، در میان رعیت دارای اهمیت است. در این صورت با این نیت از جا بلند شدن اشکالی ندارد. و اگر بداند این عملش پیامد فاسدی در میان رعیت ندارد و از خشم سلطان آزاری به او نمی‌رسد، احترام نکردن به صورت از جا بلند شدن، بهتر است و.. (همان: 264 / 3).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، عالمان دینی برای همکاری با سلاطین دارای مبانی دینی بوده‌اند و برای همه زوایای عملشان تدبیر و چاره‌اندیشی کرده‌اند و عزت دین و علم را نادیده نگرفته‌اند. بر این اساس، شبهة تقرب عالمان به پادشاهان برای به دست آوردن جاه و مقام کاملاً دور از ذهن است. این دیدگاه دقیقاً دیدگاهی است که بزرگترین عالم عصر کنونی حضرت امام خمینی & بدان تصریح می‌کند؛ با اینکه امام خمینی & از عالمانی است که با سلطان عصر خود هیچ‌گونه همکاری نکرد و حتی برای براندازی او نیز اقدام کرد و او را سرنگون ساخت، اما همو در شهادت فرزندش سید مصطفی & می‌گوید:

می‌بینیم یک طیف از علما گذشت کرده‌اند از یک مقاماتی، برای ترویج دیانت و ترویج تشیع و ترویج مذهب حق، متصل شده‌اند به سلاطین، و آنها را وادار به ترویج اسلام و مذهب تشیع کرده‌اند. اینها آخوند درباری نبوده‌اند. اینها اغراض دینی داشتند. نباید یک کسی تا به گوشش خورد که مثلاً مجلسی، محقق ثانی، شیخ بهائی & با اینها روابط داشتند و همراهی‌شان می‌کردند، خیال کنند که اینها مانده بودند برای جاه و مقام و اینکه شاه به آنها عنایتی داشته باشد. این حرفها نبوده - آنها گذشت کردند برای اینکه دین و مذهب را به وسیله آنها و به دست آنها ترویج کنند (امام خمینی، صحیفه نور: 1 / 303)

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که طرفداران این موضع و افرادی که قائل به همکاری با سلاطین بوده اند، ارزش این همکاری و میزان اصلاح پذیری حکومتها را متفاوت میدانستند. به همین جهت عالمان موافق با همکاری را به دو طیف میتوان تقسیم کرد: طیف اول به امکان تأسیس حکومت مشروع و ایده آل در زمان سلاطین امیدوار بوده و معتقد بودند که حضور فقها در ساختار قدرت میتواند ماهیت سلطنت را تغییر دهد و نظریه ولایت فقیه را جایگزین آن سازد. به طور مثال، در زمان سلاطین صفوی عملکرد محقق کرکی را میتوان در این راستا ارزیابی کرد، چرا که محقق علاوه بر تسلط معنوی فراوانی که بر شاه اسماعیل داشت، پس از انتقال حکومت به شاه طهماسب آنچنان او را مجذوب استدلالهای خود درباره ولایت فقیه و ادله آن کرد که شاه را به مقبوله حنظله معتقد ساخت و او را به نوشتن بیانیه ای حکومتی وا داشت که در آن انتقال قدرت به محقق را عملی میساخت (جهان بزرگی، در آمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام، 1381: 164). شاه طهماسب در دعوت دوم خود از محقق کرکی برای همکاری با دولت حکمی صادر کرده است که متن و محتوای قابل توجهی دارد. متن این حکم چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم

چون از مؤدای حقیقت انتهای کلام امام صادق علیه السلام که «**أَنْظُرُوا إِلَيَّ مِنْ كَانِ مِنْكُمْ رُوِيَ حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامِنَا، فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمٍ، فَمَنْ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتَخَفَ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ هُوَ رَادٌ عَلَيَّ اللَّهُ وَ هُوَ عَلِيٌّ حُدَّ الشَّرْكَ**» لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین اند با شرک در یک درجه است، پس هرکه مخالفت حکم خاتم المجتهدین وارث علوم سید المرسلین نائب الائمه المعصومین - لزال کاسمه علیاً - کند و در مقام متابعت نباشد بی شائبه ملعون و در این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد (خوانساری، روضات الجنات: 5 / 170).

همانطور که ملاحظه میشود، شاه در این حکم به نظریه ولایت فقیه تصریح کرده و علما را نایب ائمه[^] دانسته و مخالفت با آنان را شرک میدانند. حتی وقتی کرکی وارد قزوین، پایتخت آن روز دولت صفوی، شد، شاه خطاب به وی گفت: شما که امروز نایب امام محسوب میشوید، شایسته تر به مقام سلطنتید و من یکی از کارگزاران شمایم که اوامر و نواهی شما را به اجرا میگذارم (همان: 162).

طبیعی است که چنین اظهاراتی از سوی شاه و باز گذاشتن دست محقق کرکی در عزل و نصبها، امید به تحقق حکومت شرعی را که در رأس آن فقیه جامع الشرایط عهده دار امور گردد در محقق و سایر علما تقویت می‌کرد.

در مقابل این طیف، طیف دیگری از عالمان، تغییر ماهیت سلطنت را امری دور از ذهن تلقی می‌کردند، لکن به خارج ساختن شیعیان از وضعیت ناگوار اهمیت داده، به همین جهت به همکاری با سلاطین رضایت می‌دادند. افرادی که همکاری با دولتها را تحت عناوینی همچون «اضطرار»، «مصلحت» و ... پذیرفته بودند، در این طیف جای می‌گیرند.

علمای مخالف با تعامل

در مقابل دو طیف مزبور عالمانی بودند که تعامل با سلاطین را از اساس باطل و مردود می‌دانستند. ادله‌ای که مورد استناد این عالمان بود عبارت بود از:

1. همه سلاطین به یک روش حکومت را به دست می‌گیرند و آن روش زور و غلبه است. بنابراین، شیعه بودن یا نبودن آنها مشکلی را حل نمی‌کند. بنابراین، باید همه سلاطین را به یک چوب راند. به طور مثال، مرحوم بجرانی می‌گوید:

خداوند در قرآن کریم ضمن تقبیح ظلم در کلیه اشکال آن، امر فرموده که مسلمانان باید از رکون به ظلمه خودداری ورزند. این حکم در خصوص سلاطین صفوی که از طریق تغلب و اعمال زور به حکومت دست یافته‌اند نیز صادق است. اگرچه ایشان اظهار تشیع نموده و فقها را در تصدی قدرت متعاقباً شریک نموده‌اند اما این اقدام مثبت به هیچ وجه نمی‌تواند توجیه‌گر اعمال زور و موجد ظلم باشد (بجرانی، الخدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة 1957: 18 / 121 - 122).

بر همین سیاق شیخ ابراهیم قطیفی نیز کوچکترین همراهی با شاه طهماسب صفوی را نامشروع دانست و حتی حاضر به پذیرش هدیه شاه طهماسب نشد (افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلا 1401: 5 - 13).

به نظر می‌رسد صاحبان این دیدگاه بر این باور بوده‌اند که در جریان سیاسی، دو خط بیشتر وجود ندارد و همه امور سیاه و سفید است. اما واقعیت این است که به حکم عقل و به گواهی تاریخ همواره دو خط فکری در کار نیست، بلکه همواره خطوط میانی هم وجود داشته است. از منظر دیگر می‌توان گفت که این موضع‌گیری مبتنی بر این دیدگاه است که حکومت غیر معصوم، حکومت

غاصبانه است و باید امور حکومتی به امام معصوم یا جانشین او واگذار گردد. این دیدگاه آرمانی است و همه عالمان دینی به آن معتقدند، اما نباید از نظر دور داشت که واقعیت‌های جامعه و فشارهایی که در طول تاریخ بر شیعیان وارد می‌آمد و وجود احکام ثانویه در دین اموری نیستند که بتوان به راحتی از کنار آنها گذشت. به طور قطع عالمان بزرگ شیعی که با سلاطین تعامل و همکاری داشتند، هیچ گاه از این هدف آرمانی چشم پوشی نکرده‌اند. بنابراین، اختلاف این موضع‌گیری در قبال دولت صفوی ناشی از اختلاف در حکم نیست، بلکه حاکی از اختلاف در مصداق است. شاید بتوان موضع ملاصدرا را در این باره شاهدی بر این ادعا گرفت. او هیچ رفت و آمدی با دربار صفوی نداشت و در موارد متعدد همکاری فقهای دنیا طلب را با دولت صفوی مذمت می‌کرد (شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیه 1371: 62؛ همو، تفسیر سوره سجده 1362: 24). اما همو از علمای بزرگی چون شیخ بهایی، و عبدالعالی بن کرکی و میرداماد که اتفاقاً همکاری خوبی با دولت صفوی داشتند تجلیل می‌کند (شیرازی، شرح اصول کافی 1366: 150).

2. دلیل دیگر مخالفان، شبهه مشروعیت بخشی علما به سلاطین در صورت همکاری است. آنان معتقدند که عالمان در ازای همکاری با سلاطین، حکومت آنان را مشروعیت می‌بخشند.

اگر چه ممکن است دعوت سلاطین از علما برای همکاری، به نیت کسب مشروعیت برای حکومت خودشان باشد، همان سیاستی که مأمون در زمان امام رضا (ع) به کار گرفت، اما مطالعه زندگی علما نشان می‌دهد که آنان نه در رفتار و نه در گفتار هیچ گاه به حاکمان، مشروعیت نبخشیده‌اند. به طور مثال، محقق کرکی که شبهه مشروعیت بخشی بیش از همه در طول تاریخ متوجه او بوده است، هیچ‌گاه در صدد مشروعیت بخشی به حاکمان صفوی برنیامد و چندین بار به تصریح یا با اشاره، آنان را در زمره حاکمان جائز قرار داد. او در پاسخ شیخ ابراهیم قطیفی که به پذیرش هدایای شاه صفوی از سوی کرکی ایراد گرفته بود، حاکمان صفوی را با معاویه مقایسه کرد و در نهایت به اثبات جواز پذیرش هدیه از سلاطین جور پرداخت (جعفریان، مشاغل اداری علما در دولت صفوی 1369: 6؛ افندی، همان: 1/ 15). در بحث خراج نیز او پرداخت خراج به دولت جور را به جهت عهده‌داری امور عامه مسلمین جایز و حتی واجب می‌شمارد، بدون آنکه اشاره‌ای به مشروعیت صفویان بکند (کرکی، قاطع اللجاج فی حل الخراج 1413: 74 - 76). در عین حال باید توجه داشت که محقق با توجه به شرایط زمان برای اثبات عدم مشروعیت صفویان نیز کوششی به خرج نمی‌داد، بلکه با بی‌اعتنایی از کنار آن می‌گذشت. روشی که ظاهراً اغلب علمای عصر صفوی نیز در پیش گرفته بودند.

به نظر می‌رسد طرح شبهه مشروعیت بخشی علما با سلاطین از سوی برخی افراد همچون قطیفی، با چند اشکال مواجه است: اول آنکه این افراد به احکام ثانویه در فقه اسلامی در زمینه همکاری با حکام جور و تصدی مقام در دستگاه جور توجه نکرده‌اند. تحقق یکی از عناوین «امر به معروف و نهی از منکر»، «جلوگیری از ظلم ظالم» و ... کافی است تا همکاری با سلاطین را به لحاظ شرعی موجه سازد. روشن است که این اقدامات به معنای مشروعیت بخشی به سلاطین نیستند.

دوم آنکه در این شبهه هرگونه همکاری با مشروعیت بخشی مساوی تلقی شده است.

سوم آنکه شرایط زمان و مکان به کلی نادیده گرفته شده است.

چهارم آنکه سکوت علما و عدم اظهار آنان نسبت به مشروعیت سلاطین، به معنای مشروعیت‌سازی تلقی شده است، در حالی که رفتار علما ناشی از شرایط بوده است (حسین‌زاده، «محقق کرکی و دولت صفویه»)

با این توضیحات به نظر می‌رسد مخالفت با ایدۀ تعامل، از پشتوانۀ استدلالی خوبی برخوردار نیست و گزینه تعامل با سلاطین بهترین راهی بوده است که علمای بزرگ شیعه پیش رو نهاده‌اند. لکن باید دید این رفتار و موضع‌گیری چه آثاری در پی داشته و از چه مبنایی برخوردار بوده است.

مبنای تعامل

تردیدی نیست که تئوری مورد قبول تمام عالمان شیعه در باب حکومت، تئوری «امامت» است. اما آیا در زمان غیبت امام معصوم هیچ‌گونه تغییر و بازسازی در تئوری اسلامی نمی‌توان انجام داد و اگر چنین باشد آیا این به معنای نادیده گرفتن حقایق و واقعیات زندگی اجتماعی و مصالح شیعیان نیست؟ به علاوه، در فرض عدم قبول بازسازی در تئوری اولیه، آیا می‌توان جایگاه احکام ثانوی را در اسلام تبیین کرد؟

به اعتقاد نگارنده، با مطالعه آثار و دیدگاه‌های علمای قائل به همکاری با سلاطین، به این نکته دست می‌یابیم که رفتار و گفتار آنان در تعامل با حاکمان مبتنی بر مفاهیمی همچون «ضرورت»، «مصلحت»، «تقیه»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «جلوگیری از ظلم ظالم»، «ضرورت وجود نظم در اجتماع» و آموزه‌هایی از این دست بوده است.

برای روشن شدن بحث در این باب می‌توان از مثالی در احکام عبادی یاری گرفت. همان‌طور که می‌دانیم، نماز یکی از واجبات مهم دینی است که اقامۀ آن شرایطی دارد و از جمله آن شرایط،

قرائت تکبیره الاحرام و حمد و سوره در حال قیام است. اما اگر کسی به دلیلی توان ایستادن و قیام را نداشته باشد تکلیف نماز از او ساقط نمی‌شود، بلکه تکلیف سبک‌تری - که نماز به صورت نشسته می‌باشد - بر او واجب می‌گردد. اگر هم نشستن نیز برای او میسر نباشد، نماز در حال دراز کشیده بر او فرض است. روشن است که در این مثال ما با قانون همه یا هیچ مواجه نیستیم، بلکه به اقتضای شرایط تکالیف مختلفی داریم. افرادی که به همکاری با سلاطین اقدام کرده‌اند، به نظر می‌رسد در باب حکومت چنین اندیشه‌ای در سر داشته‌اند و به اقتضای شرایط یعنی غیبت امام عصر ا به این کار مبادرت کرده‌اند و به همین دلیل است که در دیدگاه‌های خود به تعالیم مرتبط با احکام ثانوی پناه آورده‌اند و این حاکی از هوشیاری و زمان‌شناسی عالمان شیعی است که در یافتن راه شرعی برای بقای پیروان خود دقت فراوانی به خرج داده و مصالح شیعیان را تضمین کرده‌اند. ولی این مصلحت‌اندیشی با مصلحت‌اندیشی عالمان اهل سنت تمایز و تفاوت اساسی دارد و این تفاوت عبارت از ماهیت موقت بودن این مصلحت در اندیشه عالمان شیعی است. به همین دلیل است که این همکاری به هر مبنایی که استوار باشد، هرگز موضع اصلی شیعه را (درباره عدم مشروعیت دولتهای غیر دین) تهدید یا تضعیف نمی‌کند (عنایت، اندیشه سیاسی اسلام معاصر 1362: 54 - 55).

مبنای فیض کاشانی در تعامل با حکومت صفویه

باز خوانی اندیشه فیض کاشانی در این باب - با توجه به آنچه از او نقل شد - حاکی از آن است که او اولاً و بالذات همکاری با سلاطین را جایز نمی‌دانسته است، چرا که حق حکومت را در دنیا و در زمان غیبت امام معصوم متعلق به افراد دارای علم ظاهر و باطن می‌دانسته است که سلاطین فاقد آن بودند. بنابراین، همکاری با سلاطین را از نظر او می‌توان بر ضرورت ناشی از مصالح عمومی مبتنی دانست چرا که در صورت عدم همکاری نظام اجتماع به هم می‌ریزد و به تبع آن سیر به سوی کمال، با اختلال مواجه خواهد شد. به همین دلیل است که او می‌گوید:

اگر پادشاهی دارای توانایی بسیار و شوکتی باشد که برکناری او از حکومت مشکل باشد و اگر چنانچه این امر محقق شود، فتنه و آشوب غیر قابل تحمل، جامعه را فرا گیرد؛ در این صورت ترک محاصمه با او واجب است و لازم می‌آید از او به ظاهر اطاعت شود (فیض کاشانی، حجة البيضاء: 3 / 249).

با این اوصاف باید دید آیا همکاری با سلاطین حقیقتاً در

آثار تعامل

مشارکت عالمان شیعه در ساختار قدرت از جهات متفاوتی در حوزه نظر و عمل مؤثر می‌افتاد. اولین اثر این مشارکت را در زمان خواجه نصیر طوسی می‌توان مشاهده کرد. حاکمان مغول نه شیعه بودند و نه سنی و به هیچ وجه به حال خلافت اسلامی دل نمی‌سوزاندند. خواجه نصیر با سیاست خود حاکمان مغولی را مهار کرد و نیروی سرکش و اهریمنی آنان را به نفع اسلام و تشیع به کار گرفت و از آنان افرادی مؤمن و معتقد به تشیع ساخت (حسنی، «نقش علمای شیعه در دربار صفویه» 1378).

گرایش الجایتو (سلطان محمد خدابنده) به تشیع نیز در اثر برنامه‌ریزی دقیق علامه حلی صورت گرفت که او را برای شیعه شدن قانع کرد و نتیجه آن شد که به دستور او نام دوازده امام را بر روی سکه‌ها ضرب کردند (شیعی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری 1359: 107 - 108). او در تشیع آن چنان پیش رفت که با صرف هزینه فراوان در شهر سلطانیه (پایتخت) آرامگاهی بسیار عالی در باغی روح افزا بنا نهاد و در ساخت آن گوهر و سیم و زر فراوان به کار برد و قبری در آن ساخت که آجرهایش به تناوب، یکی از طلا و دیگری از نقره بود. قصد او از این کار این بود که قبر مطهر حضرت علی (ع) را از نجف اشرف به سلطانیه منتقل نماید. اما زمانی که ساخت آن به پایان رسید، شبی در خواب خدمت امیرالمؤمنین (ع) رسید و از این کار نهي شد (مدرسی تبریزی، ریحانة الادب 1328: 4 / 175).

دومین اثر مرتب بر همکاری علما با سلاطین، رواج احکام اسلامی در کشور و جایگزین شدن قوانین اسلامی در حل و فصل مسائل جاری بود. به طور مثال، در ابتدای دوره صفویه با اینکه در غالب شهرهای ایران شیعیان در اقلیت بودند و اکثریت با مذهب تسنن بود و همان اقلیت شیعیان نیز آمیخته به تصوف بود، لکن گزارشهای تاریخی حاکی از آن است که شاه اسماعیل در پی کتاب مدونی در فقه می‌گشت و در نهایت در کتابخانه قاضی نصرالله زیتونی کتاب قواعد علامه حلی را پیدا کرد و آن را به عنوان قانون حل و فصل مسائل حکومتی و دینی برگزید (دیلم فور، نظام قضایی عصر صفوی 1380: 17).

سومین اثر حضور علما در ساختار قدرت این بود که از این طریق توانستند از تهاجم فرهنگی و دینی غرب و مسیحیان جلوگیری کنند، چرا که مسیحیان اروپایی از طرق مختلف در کسوت سیاح و جهانگرد، تاجر، کشیش، سفیر و نماینده سیاسی رسمی، نقاش،

معمار، ساعتساز و ... در دربار صفویه رفت و آمد می‌کردند، لکن حضور علمای شیعه در دربار مانع سقوط ایران آن عصر در دامان مسیحیت غرب گردید. چنان‌که همین علما از سقوط ایران در دامان امپراتوری عثمانی نیز جلوگیری کردند (حسینی، همان).

چهارمین اثر مشارکت، از جنس فرهنگی است. راجر سیوری می‌نویسد:

در دوره صفوی کار جدی در رشته الهیات شیعی و قضا آغاز شد که به صورت گردآوری و مقابله احادیث شیعی، شرح‌نویسی بر کتب اربعه حدیث شیعه و نظایر آن بود و در اواخر دوره صفوی مکتب تشیع اثناعشری رفته رفته مدون و به نحو سازش‌پذیرتری، سنت‌گرا می‌شد و بالطبع بر ریشه‌کنی زندقه تأکید بیشتری می‌شد. طی این دوره بدعت‌گذاران به ویژه صوفیان در رنج و آزار بیشتری بودند (سیوری، ایران در عصر صفوی 1366: 210).

گفته می‌شود آثار مهمی که در معرفی فرهنگ تشیع در عصر صفویه تألیف شد، به اندازه همه اعصار و قرون بود. تأسیس مدارس و حوزه‌های علمیه برای پرورش طلاب در زمان صفویه، نیز حاصل ارشادات علما و نفوذ آنها در سلاطین بود. تضعیف تصوف و قزلباشان و تشدید گرایش به تشیع فقاهتی به جای تشیع صوفی مآبانه به طور قطع حاصل فعالیت علما بود. اگر چه صوفیان با قدرت قزلباشان صوفی قدرت را به دست گرفته بودند، اما آنچه بعداً در سراسر کشور ظهور و بروز کرد، تشیع مبتنی بر فقه بود که به یمن حضور محقق کرکی و دیگران در دربار حاصل شد. یکی دیگر از آثار همکاری علما با سلاطین، دفاع آنان از حقوق فردی و آزادی‌های عمومی بود. آنان نقش مهمی در کاهش ظلم و ستم حکام بر مردم ایفا می‌کردند. در خانه علما، جایی وجود داشت که اگر کسی به آنجا پناه می‌آورد، هیچ مقام دولتی حق تعرض به او نداشت. سرجان ملکم در کتابش می‌نویسد:

علمای ملت که عبارت از قضات و مجتهدین است، همیشه مرجع رعایای بی‌دست و پا و حامی فقرا و ضعفا بی‌چاره‌اند؛ اعظام این طبقه به حدی محترم‌اند که از سلاطین کمتر بیم دارند (ملکم، تاریخ ایران 1370: 2/ 541)

در پایان این نوشتار لازم است به این نکته نیز اشاره شود که این آثار مثبت به پاس حضور هوشمندانه و قدرتمندانه عالمان شیعی به دست آمده است. به تعبیر دیگر، عالمان شیعی هیچ‌گاه تابع سلاطین نبودند، بلکه هر زمان که احساس می‌کردند دستورهای آنها برش وافی و کافی ندارد، بلافاصله از دربار فاصله

می‌گرفتند. رفتار فیض کاشانی و محقق کرکی در این زمینه شاهد خوبی است. آنان و سایر علما حضور مقتدرانه‌ای در دربار داشتند و حاضر به پذیرش هر مسئولیتی نبودند. به طور مثال، مقام‌هایی که در دربار صفوی به علما داده می‌شد عبارت بودند از: مقام صدارت، مقام شیخ الاسلامی که عالی‌ترین مقام قضایی آن عصر بود و مقام ملباشی که صدور اجازه ازدواج شاهزادگان صفوی به دست آنان بود. این اقتدار در گزارش‌های تاریخی به طور صریح ذکر شده است. به طور مثال، کمپفر در سفرنامه‌اش می‌نویسد:

فرمانهای شاه و تمام چیزهایی که در جامعه ایرانی ناگزیر باید به صورت مکتوب انجام پذیرد فقط هنگامی قوت قانونی می‌یابد که به مهر قاضی شرع رسیده باشد (کمپفر، سفرنامه 1363: 125).

همو می‌نویسد:

شاه صلاح خود نمی‌داند در کار مملکت داری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند (همان: 127).

شاهد دیگر مقتدرانه بودن حضور عالمان در دربار صفوی، فرمانی است که شاه طهماسب درباره محقق کرکی صادر کرده است. متن این فرمان چنین است:

مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امراء و وزراء و سایر ارکان دولت قدس صفات، مؤمی‌الیه را مقتدا و پیشوای خود دانسته و در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانیده و آنچه امر نماید بدان مأمور و آنچه نهی نماید بدان منهی بود. هر کس از متصدیان امور شرعیة ممالک محروسه و عساکر منصوره را عزل نماید معزول و هر که را نصب نماید منصوب داشته و عزل و نصب مزبورین به سند دیگر محتاج ندانند و هر کس را عزل نماید مادام که از جانب متعالی منقب منصوب نشود نصب نکنند (نوری، مستدرک 1314: 3 / 432 - 433).

نتیجه

همکاری و تعامل عالمان شیعه با سلاطین بر مبنای دینی استوار بوده و آثار مثبت فراوانی به همراه داشته است که از جمله آنها می‌توان به گسترش مذهب تشیع، بسترسازی برای عمل به قوانین و احکام شیعه، احیای امر به معروف و نهی از منکر، دفاع از حقوق مردم و مبارزه با فرقه‌های انحرافی همانند صوفیه اشاره

کرد. این همکاری نه از روی ضعف بلکه به صورت نفوذ در رأس هرم هیأت حاکمه بوده و سیاستگذاری طبقه حاکمه را به نفع توده های مظلوم شیعه هدایت می کرده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

-
1. افتخاری، اصغر، «شرعی سازی قدرت سیاسی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هفتم، شماره دوم تابستان 1383.
 2. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، قم، خیام، 1401ق.
 3. امام خمینی &، روح الله، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 4. انگرت، کمپفر، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، 1363.
 5. بجرانی، یوسف، الخدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تحقیق محمدتقی ایروانی، نجف، دارالکتب الاسلامیه، 1957.
 6. جعفریان، رسول، «در آمدی بر مشارکت علما در ساختار دولت صفوی»، مجله حکومت اسلامی، 1382.
 7. جعفریان، رسول، «مشاغل اداری علما در دولت صفوی»، مجله نور علم، شماره 737، اسفند 1369.
 8. جهان بزرگی، احمد، درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1381.
 9. حسنی، علی اکبر، «نقش علمای شیعه در دربار صفویه»، مجله مجتمع آموزش عالی قم، سال اول، شماره دوم، تابستان 1378.
 10. حسین زاده، سید محمد علی، «محقق کرکی و دولت صفویه»، مجله علوم سیاسی، شماره 13130.
 11. حلی، ابوالصلاح، تحقیق رضا استادی، اصفهان، چاپ اول، 1403ق.
 12. خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، مکتبه اسماعیلیان.
 13. دیلم فور، نظام قضایی عصر صفوی، ترجمه حسین زندیه، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1380.
 14. سرجان ملکم، تاریخ ایران، ترجمه انوشه حسن به، انتشارات مطبوعات علمی، 1370.
 15. سیوری، راجر، ایران در عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیز، تهران، انتشارات سحر، دوم، 1366.
 16. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل شریف مرتضی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، دارالقران الکریم، اول، 1405ق.
 17. شبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم

- هجري، ترجمه عليرضا ذكاوتي قراگزلو، چاپ اول، تهران، اميركبير، 1359.
18. شيرازي، ملاصدرا، تفسير سورة سجده ، ترجمه رضا رجبزاده ، تهران، 1362.
19. شيرازي، ملاصدرا، شرح اصول كافي ، ترجمه محمد خواجهوي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1366.
20. شيرازي، ملاصدرا، شواهد الربوبية ، تصحيح جلال الدين آشتياني، قم، بوستان كتاب، سوم، 1382.
21. شيرازي، ملاصدرا، كسر الاصنام الجاهلية ، ترجمه محسن بيدارفر، تهران، الزهراء، 1371.
22. طوسي، ابوجعفر محمد بن حسن، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوي، بيروت، دارالفكر العربي، چاپ دوم، 1400ق.
23. عنايت، حميد، اندیشه سياسي اسلام معاصر ، تهران، انتشارات خوارزمي، 1362.
24. فيض كاشاني، ده رساله حكيم فيض كاشاني، به اهتمام رسول جعفريان، اصفهان، مركز تحقيقات اميرالمؤمنين، اول، 1371.
25. فيض كاشاني، علم اليقين ، تحقيق محسن بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، 1384.
26. فيض كاشاني، كلمات مكنونه ، تصحيح عزيزالله عطاردي قوچاني، تهران، انتشارات فراهاني، دوم، 1360.
27. فيض كاشاني، مجموعه رسائل، تصحيح و تحقيق بهزاد جعفري، تهران، مدرسه عالي شهيد مطهري، اول، 1387.
28. فيض كاشاني، حجة البيضاء ، قم، جامعة مدرسين، چاپ چهارم، 1417ق.
29. قاشاني، تاريخ الجايثو ، به اهتمام مهين همبلي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1348.
30. كركي، علي بن حسين عاملي، جامع المقاصد ، قم، آل البيت، 1408ق.
31. كركي، علي بن حسين عاملي، رسائل المحقق الكركي ، تحقيق شيخ محمد حسون، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، چاپ اول، 1409ق.
32. كركي، علي بن حسين عاملي، قاطع اللجاج في حل الخراج ، قم، مؤسسه نشر اسلامي، 1413ق.
33. مجلسي، عين الحياة ، تهران، انتشارات اسلاميه ، 1348.
34. مدرسي تبريزي، محمدعلي، ریحانة الادب في تراجم المعروفين بالكنية او اللقب ، تهران، شركت سهامی طبع كتاب، 1328.

26 □ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال هفتم / شماره 17 / بهار 1390
35. نوری، حاج میرزا حسن، مستدرک، قم، مؤسسه آل البیت، 1414 ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی