

An Account of Governance in the Political Thought of Feyz Kashani and Moqaddas Ardebili¹

Seyyed Hossein Athari¹ 

Ahmad Valavi Nasab² 

1. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author)

athati@um.ac.ir

2. PhD Candidate in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

valavinasab_65@yahoo.com



Abstract

This study aims to understand the perspectives of Feyz Kashani and Moqaddas Ardebili on governance by utilizing the theoretical model of End-Goal and Legitimacy and employing an interpretative method. Regarding the purpose of governance, Feyz Kashani believed in preserving the essential social order of human beings, ensuring people's livelihood, and aligning secular politics with religious governance. In contrast, Moqaddas Ardebili had no religious, political, or social expectations from governments. Regarding the identity of the ruler, Feyz Kashani, considering the necessity of maintaining order and unity among Muslims, promoting religion, and upholding divine symbols (the functional role of governance), recognized the legitimacy of the Safavid government. Conversely, Moqaddas Ardebili believed that no government holds

1. Cite this article: Athari, S. H., & Valavi-Nasab, A. (2021). An Account of governance in the political thought of Feyz Kashani and Moqaddas Ardebili. *Fiqh and Politics*, 2(4), 39–76.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70893.1052>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/01/20 • **Accepted:** 2025/03/02 • **Published online:** 2025/03/12

legitimacy during the occultation period, considering all monarchs to be inherently oppressive and tyrannical. Regarding the limitations on the exercise of power, Feyz Kashani emphasized customary practices aligned with religious law, defining specific duties for Safavid rulers, and active engagement in governance. In contrast, Moqaddas Ardebili proposed two principles—consultation (*shura*) and enjoining good and forbidding evil (*amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar*)—as well as setting specific governmental duties (pursuit of justice and eliminating oppression) as constraints on any ruling authority. Regarding the right to oppose governance, Feyz Kashani opposed any reformist or radical actions by the people against rulers, advocating for obedience to monarchs. In contrast, Moqaddas Ardebili encouraged passive resistance against the Safavid government due to its oppressive nature. However, he also stated that even affection for a non-Muslim ruler is permissible if it serves the interests of protecting and promoting Islam (Shi'a teachings) and safeguarding Muslims.

Keywords

Feyz Kashani, Moqaddas Ardebili, Political Thought, Governance, End-Goal and Legitimacy.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

رواية الحكومة في الفكر السياسي للفيض الكاشاني والمقدس الأردبيلي^١

السيد حسين أطهري^١ ID احمد ولوي نسب^٢ ID

١. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة فردوسي بمشهد، مشهد، إيران (الكاتب المسؤول) athati@um.ac.ir

٢. طالب الدكتوراه في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة فردوسي بمشهد، مشهد، إيران valavinasab_65@yahoo.com



الملخص

يهدف هذا البحث إلى فهم رؤية الفيض الكاشاني والمقدس الأردبيلي بشأن الحكومة (الحكم)، وذلك بالاستفادة من النموذج النظري «الغاية - الشرعية» وباستخدام المنهج التفسيري. في قسم غاية الحكومة، يعتقد الفيض الكاشاني بضرورة الحفاظ على الاجتماع الضروري للبشر وتوفير سبل العيش للناس وإخضاع السياسة العرفية للسياسة الشرعية. أما المقدس الأردبيلي، فلم يكن يتوقع أي دور ديني أو حتى سياسي واجتماعي من الحكومات. وفي قسم هوية الحاكم، أقر الفيض الكاشاني بشرعية الحكومة الصفوية من أجل الحفاظ على النظام ووحدة المسلمين ونشر الدين وتعظيم الشعائر الإلهية (الدور الوظيفي للحكومة)، بينما اعتقد المقدس الأردبيلي أنه في عصر الغيبة لا تتمتع أي حكومة بالشرعية وأن جميع الملوك في قمة الظلم والجور. وفي مجال قيود ممارسة السلطة، يؤكد الفيض الكاشاني على العرف الذي يخضع للشرع وتحديد واجبات واضحة للملوك الصفويين والتدخل العملي في الحكم. أما المقدس الأردبيلي فقد طرح مبدأي الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١. استناداً إلى المقالة: أطهري، السيد حسين؛ ولوي نسب، أحمد. (١٤٠٠). رواية الحكومة في الفكر السياسي للفيض الكاشاني والمقدس الأردبيلي، الفقه والسياسة، ٢(٤)، صص ٣٩-٧٦.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70893.1052>

□ التصنيف: علمية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/٢٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٢ • تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٥/٠٣/١٢

وتحديد واجبات معينة للحكومة (المطالبة بالعدالة ورفع الظلم عن الناس) كقيود على سلطة أي حكومة. وفي مجال حق الاعتراض ضد الحكومة ، كان الفيض الكاشاني، بدعوته الناس إلى طاعة الملوك، معارضاً لأيّ محاولة إصلاحية جذرية من قِبَل الشعب ضدّ الحكام. أما المقدس الأردبيلي، فطلب من الناس المقاومة السلبية ضد الحكم الصفوي (مواجهة ظلم الحكومات)، إلاّ أنّه يقول إنّ حب الحاكم الكافر جائز إذا كان ذلك في سبيل دعم الإسلام وحماية المسلمين ونشر الإسلام (التعاليم الشيعية).

الكلمات المفتاحية

الفيض الكاشاني، المقدس الأردبيلي، الفكر السياسي، الحكومة (الحكم)، الغاية - الشرعية.



روایت حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی

و مقدس اردبیلی^۱

ID^۲ احمد ولوی نسب^۲ ID^۱ سید حسین اطهری^۱

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)
athati@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
valavinasab_65@yahoo.com



چکیده

هدف پژوهش فهم نگاه فیض کاشانی و مقدس اردبیلی در باب حکومت با بهره‌گیری از الگوی نظری «غایت-مشروعیت» و با استفاده از روش تفسیری است. در بخش غایت حکومت، فیض کاشانی معتقد به حفظ اجتماع ضروری انسان‌ها و تهیه اسباب معیشت مردم و متقارن‌نمودن سیاست عرفی در سیاست شرعی است، و مقدس اردبیلی هیچ انتظار دینی و بعضاً سیاسی و اجتماعی از حکومت‌ها نداشت. در بخش کیستی حاکم، فیض کاشانی از باب حفظ نظم و وحدت مسلمین و ترویج دین و تعظیم شعار الهی (نقش کارکردی حکومت) حکم به مشروعیت حکومت صفوی داد و مقدس اردبیلی معتقد بود در دوران غیبت هیچ حاکمیتی مشروعیت ندارد و پادشاهان همه در اوج ظلم، و جائر هستند. در حوزه محدودیت اعمال قدرت، فیض کاشانی بر عرف، عرف منقاد به شرع، تعیین وظایف مشخص برای شاهان صفوی و دخالت‌گری عملی در حکومت تأکید دارد و مقدس اردبیلی دو اصل شورا و امر به معروف و نهی از منکر و تعیین وظایف مشخص برای حکومت (عدالت‌خواهی و رفع ظلم از مردم) را به‌عنوان محدودیت‌های

۱. **استاد به این مقاله:** اطهری، سید حسین؛ ولوی نسب، احمد. (۱۴۰۰). روایت حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی، فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۳۹-۷۶.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.70893.1052>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

قدرت هر حکومتی طرح نمودند. در حوزه حق اعتراض بر ضد حاکمیت، فیض کاشانی با دعوت مردم به اطاعت از پادشاهان، مخالف هرگونه اقدام اصلاحی و رادیکال توسط مردم علیه حکام بوده است. مقدس اردبیلی ضمن درخواست از مردم برای مقابله منفی علیه حکومت صفوی (از باب مخالفت با ظلم حکومت‌ها)، ولی می‌گوید حتی حب حاکم کافر از جهت حمایت و حفظ و گسترش اسلام (آموزه‌های شیعی) و مسلمین جایز است.

کلیدواژه‌ها

فیض کاشانی، مقدس اردبیلی، اندیشه سیاسی، حکومت و غایت-مشروعیت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. بیان مسئله و تبیین موضوع

ردیابی نوع نگاه اندیشمندان ایرانی درباره اندیشه حکومت و نهادهای درونی و شاکله‌های عمومی مرتبط با آن در عصر صفوی، حاکی است که بین دانش (در اینجا منظور نص و سنت شیعی) و سیاست و قدرت امتزاج عمیقی وجود دارد؛ به این معنا که عمده دانش سیاسی تولیدشده در عرصه حکومت متأثر از تقریرات نظری و دخالت عملی فقیهان و حکمای شیعی در عرصه سیاست و قدرت است. البته باید دانسته شود که پیوند بین دانش و قدرت در اندیشه ایرانی ریشه در گزاره تاریخی «پیوند دین و مُلک» دارد که به گفته برخی اندیشمندان «به‌هیچ‌وجه سنخی اسلامی نیست» و به ایران باستان، به‌خصوص به اندیشه تنسر، موبد عهد اردشیر ساسانی برمی‌گردد (ویسوفر، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷).

در تکمیل نکته فوق باید اضافه کرد که دانش سیاسی تولیدشده توسط فقیهان شیعی، از جمله محقق سبزواری و محقق کرکی، در عصر صفوی، از یک گزاره مهم برگرفته از آیات شریفه قرآن کریم و سنت شیعی نیز به‌شدت متأثر بوده است. این گزاره بر پرهیز از تلاش برای تأسیس نظام سیاسی حکم می‌کند و مناصب افتا و قضا را برای فقیهان به‌عنوان وارثان امامت مجاز می‌داند و به‌عنوان راهنمای عملی و نظری فقهای شیعه در دوره صفوی عمل می‌کند که به‌صورت «غیبت-غصب» صورت‌بندی نظری شده است و به ورود و تأثیرگذاری آنان در باب ماهیت و صورت‌بندی حکومت شکل خاصی می‌بخشد و به زندگی با شرایط خاصی در تحت حکومت حاکم جائر منجر می‌گردد؛ به این معنا که فقهای مزبور با تقسیم حکومت جائر به سه نوع حکومت (جائر شیعه، جائر سنی و جائر کافر) و اینکه جائر بودن این حکومت‌ها در عمل نیز دارای چهار معنی (نامشروع بودن منبع مشروعیت حکومت، نامشروع بودن کارگزاران حکومت، نامشروع بودن قوانین حکومت و نامشروع بودن عملکرد کارگزاران) است، صورت‌بندی نظری و کنشگری عملی مناسب در نوع تعامل مردم با حاکمیت صفویان را طرح‌ریزی و اجرایی نموده‌اند.

از این رو این پژوهش به دنبال آن است تا با وام‌گیری از چهارچوب نظری «غایت-

مشروعیت» جان مارو، و در پاسخ به سؤال «چگونگی تبیین حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و محقق اردبیلی»، این فرضیه را مورد بررسی و واکاوی قرار دهد: در نتیجه تسلط گفتمان «غیبت-غصب»، «پادشاهان ذی شوکت» و «انسان مکلف و مسئول» در عصر صفوی، نگاه فیض کاشانی و مقدس اردبیلی به مسائل چهارگانه حکومت، تقلیل گرایانه، سلبی و مبتنی بر انگاره‌های عرفی-عصری و مذهبی است. روش مورد استفاده در این پژوهش «تفسیری» است.

۲. روش‌شناسی پژوهش

بررسی نظریات و اندیشه‌های متفکران و معنایابی کنش‌های اجتماعی و سیاسی آنان در چهارچوب پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد و می‌توان با توسل به چارچوب معرفت‌شناختی «تفسیری» به تحلیل محتوای اندیشه‌ها و معانی کنش‌های سیاسی و اجتماعی پرداخت؛ چراکه در این روش به مؤلفه‌های چهارگانه کنش (یا متن)، کنشگر (یا مؤلف)، زمینه و مفسر توجه می‌شود و «معناکاوی» در آن مقوله‌ای بنیادین است، و فهم آن بستگی به نظام و سیستمی دارد که معنا در آن خلق می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۰، ص ۵۴)، و به نقش اقتصاد، قدرت، ضمیر ناخودآگاه، تاریخ، اسطوره، نظام‌های معنایی، محیط، فرهنگ، دین و سنت در فرایند آفرینندگی معنا توجه می‌کند (لک‌زایی، ۱۳۸۹، صص ۴۱-۴۲)، و بر ضرورت توجه به معانی رفتار سوژه‌ها (انسان‌ها) و آنچه از این رفتارها حاصل می‌شود تأکید دارد؛ که تبیین کشف همین معانی در قالب همان زبانی است که آنها به کار می‌برند (فی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶)؛ همان چیزی که ماکس وبر از آن تحت‌عنوان «ورشتین»، به معنای درون‌فهمی یا فهم همدلانه نام می‌برد (رجائی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۰).

در واقع می‌توان اذعان کرد که در روش تفسیری، هدف از پژوهش «معناکاوی یا فهم» است و اشاره به معانی‌ای دارد که انسان‌ها خلق کرده‌اند و با اتکا به آن معانی روابط سیاسی میان خود را فهم‌پذیر می‌کنند (سیدامامی، ۱۳۹۰، صص ۴۱-۴۲)؛ به‌اضافه اینکه این روش در تفسیر متون مقدس از زمان‌های قدیم مطرح بوده است و با اجتهاد که در دستگاه تفسیر نصوص دینی و سازوکار فهم و استنباط احکام فردی و اجتماعی نقش و

جایگاه مهمی در تکوین عقلانیت سیاسی شیعه داشته است، قرابت بالایی دارد (حقیقت، ۱۳۹۲، صص ۱۵۶-۱۷۶). بنابراین این روش از توانایی مؤثری برای تبیین و تحلیل نوع نگاه روحانیت و فقیهان شیعی به مقوله حکومت برخوردار است.

۳. پیشینه پژوهش

بررسی اندیشه سیاسی علمای عصر صفوی و چگونگی روابط میان آنان و حاکمان صفوی به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های پژوهشگران عرصه سیاست و حکومت تبدیل و ادبیات عمده‌ای در این باب تولید شده است؛ از جمله نوشته‌های قابل‌اعتنا و مرتبط با متن حاضر می‌توان به پژوهش‌هایی نظیر «چالش سیاست دینی و نظم سلطانی»، نوشته نجف لک‌زائی، و «اندیشه سیاسی فیض کاشانی» و «اندیشه سیاسی محقق اردبیلی»، نوشته علی خالقی، و «مقدمه بر رابطه دین و دولت در عصر صفوی»، نوشته هاشم آغاجری، اشاره کرد.

لک‌زائی در «چالش سیاست دینی و نظم سلطانی»، و در پاسخ به پرسش چگونگی رابطه میان عالمان شیعه با سلاطین صفوی، با بهره‌گیری از نظریات تحلیل‌گفتمان و هرمنوتیکی و واکاوی چهار نوع گفتمان در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی، شامل: الف. گفتمان سیاسی تغلبی، ب. گفتمان سیاسی اصلاحی، ج. گفتمان سیاسی انقلابی، و د. گفتمان سیاسی تقيه، آموزه‌ای به نام «واهمگرایی» را مطرح کرده، و در راستای اثبات سخنش اقدام به بررسی آرا و اندیشه‌های فقیهان و فلاسفه عصر صفوی از جمله فیض کاشانی و محقق اردبیلی کرده است (لک‌زائی، ۱۳۸۹، صص ۵۶-۶۲، ۲۳۱-۲۴۰، ۲۷۱-۲۷۲). در «اندیشه سیاسی فیض کاشانی»، نویسنده ابتدا اقدام به بررسی اجمالی زندگی فیض کرده، و در ادامه با بررسی مفهوم سیاست و ضرورت حکومت در اندیشه فیض اقدام به طرح وظایف و اختیارات حاکم اسلامی و حقوق متقابل مردم و حاکمان کرده است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۸۶). خالقی در «اندیشه سیاسی محقق اردبیلی» ابتدا به تحلیل زندگی و اوضاع سیاسی مذهبی عصر محقق پرداخت و در فصول بعدی کتاب به بررسی مبانی

اندیشه سیاسی محقق و ماهیت حکومت و اختیارات آن، رابطه مردم و حاکمان و نوع سیاست داخلی و خارجی حکومت اسلامی در اندیشه ایشان پرداخته است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۰-۱۶۲). هاشم آغاچری نیز ضمن بررسی تاریخ عصر صفوی و مهم‌ترین رویدادهای هر دوره به بررسی رابطه میان علما و فقهای آن دوره با حکومت پرداخته است. از جمله افرادی که اندیشه ایشان مورد توجه نویسنده قرار گرفت، فیض کاشانی و محقق اردبیلی است (آغاچری، ۱۳۹۵، صص ۳۵۰-۳۵۸).

لازم به ذکر است مقالاتی نظیر «جایگاه سیاست در اندیشه فیض کاشانی»، نوشته علی خالقی، و «سیاست به مثابه فضیلت در اندیشه فیض کاشانی»، نوشته محمدحسین جمشیدی، از یک طرف، و «اندیشه سیاسی محقق اردبیلی»، نوشته محمود شفیع نیز می‌توانند به فهم ما در باب اندیشه سیاسی فیض کاشانی و محقق اردبیلی کمک نمایند.

تأکید بر این نکته انتقادی ضروری است که عمده مکتوبات در باب اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی حول کیستی حاکم و اهداف حکومت به نگارش درآمده‌اند و دو بخش از مهم‌ترین جنبه‌های حکومت، یعنی محدودیت‌های اعمال قدرت و نقش مردم در حکومت به معنای مدرن آن نادیده گرفته شده است.

۴. الگوی نظری یا مدل مفهومی

در بررسی مسائل مربوط به قدرت و حکومت همواره چهار مسئله اساسی: الف. اهداف و غایات حکومت، ب. مشروعیت سیاسی حکومت، ج. محدودیت‌های اعمال حاکمیت، و د. حق اعتراض مردم در مقابل حکومت، مطرح است. از این رو در این پژوهش با استفاده از الگوی «غایت-مشروعیت» جان مارو، به تبیین اندیشه ملامحسن فیض کاشانی و مقدس اردبیلی در باب ماهیت حکومت پرداخته خواهد شد.

الگوی غایت-مشروعیت چهار رکن اصلی دارد:

الف. غایت امر سیاسی: از جمله پرسش‌های بنیادین مطرح شده توسط اندیشمندان

در حوزه سیاست و حکومت سؤال از غایت سیاست و مشخص کردن اهداف هر حکومتی است (Marrow, 2005:18). همان گونه که افلاطون و ارسطو مدعی هستند، هدف دولت زندگی نیک یا بهزیستی است، یا جان لاک هدف حکومت را «خیر عمومی» یا «خیر نوع بشر» می‌داندست (عالم، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹). برخی دیگر نظم را غایت امر سیاسی می‌دانند، و برخی دیگر فضیلت‌مندی را هدف سیاست و حکومت معرفی می‌کنند. آزادی از دیگر غایات برای امر سیاسی مطرح شده است. شادکامی و رفاه، برابری خواهی و عدالت اجتماعی، و اجرای احکام دینی و مذهبی نیز از جمله دیگر غایات سیاسی معرفی شده توسط اندیشمندان برای امر سیاسی است (Marrow, 2005: 19, 88, 109).

ب. مرجع اعمال قدرت: اینکه چه کسی باید حکومت کند مهم‌ترین پرسش در این بخش است. بدیهی است که همه مردم نمی‌توانند به حکومت دست یابند، بنابراین، ساختار مرجعیت سیاسی و ویژگی‌های مورد نیاز برای کسانی که می‌توانند به حکومت رسند، بیان می‌شود (احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۷، صص ۳۷-۳۸). چنان که ارسطو اذعان می‌کند، فهم انواع حکومت‌ها نیازمند حل دو مسئله مهم است؛ یکی اینکه هدفی که حکومت برای آن وجود دارد چیست، و دیگر اینکه شیوه حکومت بر مردمان و تنظیم زندگی مشترک چند نوع (بد یا خوب) دارد (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶). در واقع در این بخش متفکران به دنبال ارائه یک سامان سیاسی مطلوب (صفات کمی- کیفی ساختار- کارگزاران) و مشروع برای دستیابی به سعادت انسانی هستند. دو الگوی ریاستی افلاطونی و جمهوری ارسطویی از جمله الگوهای سیاسی مطرح شده هستند که در طول تاریخ هریک به نوعی باز تولید شده‌اند (منوچهری، ۱۳۹۵، صص ۱۲-۱۳).

ج. محدودیت اعمال قدرت: پرسش این است که چگونه باید چنین قدرتی اعمال شود، و به بیانی ناظر به قیودی است که برای اعمال قدرت باید در نظر گرفته شود که اغلب از دو دسته الزام و قید سخن به میان می‌آید: یکی قیود هنجاری که معیارهایی را برای رفتار حاکمان و توسل زیردستان مشخص می‌کند، دیگری قیود نهادی که سازوکارهایی را تعیین می‌کند که اعمال قدرت باید براساس آن صورت گیرد (Marrow 2005:199).

د. حق اعتراض بر ضد حاکمیت: دغدغه اصلی اندیشمندان در این بخش از اندیشه‌شناسی، پاسخ به این پرسش است که آیا مردم توانایی به‌چالش کشیدن اقتدار و نظم سیاسی موجود را در قالب اعتراضی و انقلابی گری دارند؟ مارو بر آن است که مقصد اندیشه سیاسی انقلابی، شناسایی ضعف‌های ساختارهای سیاسی موجود و نشان دادن این است که تنها با برقراری یک نظم سیاسی و اجتماعی اساساً متفاوت، می‌توان از این ضعف‌ها پرهیز کرد. در این موارد مخالفت به مبارزه‌طلبی علیه دولت می‌انجامد. اما گونه دیگری از مخالفت‌ها یا حق اعتراض در نظریه‌های نافرمانی مدنی و مخالفت غیرشدید متبلور شده است. البته نافرمانی مدنی باید با تفکر مخالفت منفعل که به رد اطاعت از دستورات ناحق اشاره دارد متمایز شود (Marrow, 2005: 299).

۵. فهم نگاه ملامحسن فیض کاشانی و مقدس اردبیلی از حکومت در قالب الگوی

نظری غایت-مشروعیت

لازمه فهم اندیشه سیاسی فیض کاشانی و مقدس اردبیلی توجه به یک گزاره مهم تحت عنوان دو گانه غیبت-غصب و شیوه تعامل با حکومت‌های موجود بوده است که براساس آن تنها حکومت مشروع حکومت ائمه علیهم‌السلام است و هر حکومتی غیر آن حکومتی غاصب و غیرشرعی (جائر) است (جمالزاده، ۱۳۷۸، صص ۶۴-۶۵)، و در زمان غیاب امام زمان هرگونه حکومت را عاریه‌ای تلقی کرده است (نجف‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱). در نتیجه چنین گزاره‌ای، آموزه‌ای تحت عنوان «غیرمکلف به اسقاط حکومت جور و ایجاد حکومت دینی» به‌عنوان وظیفه مؤمنان و مردم در زمان غیبت و از جمله در دوره صفوی توسط علمای شیعه تئوریزه شده و مبنای تعامل آنان با حاکمان وقت گردید (یوسف‌زاده، ۱۳۹۲، صص ۹۴-۹۸).

۵-۱. غایت سیاسی

هر حکومتی مجموعه‌ای از اهداف را به‌عنوان غایت خود پیگیری می‌نماید. برای برخی از حکومت‌ها امنیت، نظم، ثبات اجتماعی و سیاسی اولویت دارد، برخی

عدالت گستری و پیاده نمودن شعائر مذهبی را پیشه خود می سازند، برخی آزادی را در پیشانی سیاست گذاری خود پی جویی می کنند و برخی نیز فضیلت و سعادت دنیوی و اخروی را مهم ترین هدف خود بیان می کنند. محقق سبزواری و محقق کرکی نیز متناسب با فهم خود از سیاست و حکومت با رویکردهای فلسفی و فقهاتی اقدام به هدف گذاری برای امر سیاسی و حکومت وقت صفوی نمودند؛ چراکه عالمان آن عصر به پیشوایی خود در جامعه باور داشتند (نجف زاده، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹)؛ چنان که سیاح عصر صفوی (کمپفر، ۱۳۶۳) آورده است: «متالهین و عالمین به کتاب... نیز در این پندار هم نظرند که طبق آیین خداوند پیشوایی روحانی مردم و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده است، در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد.»

لذا از نظر ملامحسن فیض کاشانی، اصولاً دو نوع سیاست با دو آرمان وجود دارد:

الف: سیاست ضروریه، دنیویه یا عرفیه، که حکومت و حاکم به دنبال حفظ اجتماع ضروری انسان ها و تهیه اسباب معیشت مردم اند. این سیاست مخصوص ملوک و سلاطین است و حاکمان صفوی نیز از همین قماش اند، و از وجود چنین حاکمانی چاره ای نیست؛ اگر چه حکومت و سلطنت آنان به تغلب و زور و اجبار و... برقرار شده باشد.

ب: سیاست شرعی یا سیاست انبیا و علما، که در آن حاکم و حکومت به دنبال تقویت جنبه عالی زندگی انسان یا حرکت به سوی سعادت دنیوی و اخروی اند، و به بیانی در این نوع از سیاست هدف «استخدام عالم ملک در خدمت عالم ملکوت و سوق دادن خلق به سوی خداوند متعال است» (فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج ۱، صص ۳۴۹، ۳۷۸).

بنابر اندیشه فیض با توجه به اینکه در دوره صفوی عالمان دینی به عنوان نائبان امام زمان عجل الله فرجه از قدرت لازم برای انجام سیاست های شرعی و دینی برخوردار نیستند و حکومت در دست پادشاهان است، در چنین شرایطی باید علما با پادشاهان که سیاست عرفی و دنیوی را در اختیار دارند کنار بیایند و در این صورت است که سلطنت در مقام معاونت شرع برآمده و افعال آن، یعنی سیاست عرفی و دنیوی مردمان به سیاست شرعی کامل خواهد شد، و از سوی دیگر به پادشاهان نیز توصیه می کند که

سخن شرع را شنیده و از آن فرمان برند و احکام شرع را انقیاد نمایند که در این صورت «ظاهر عالم که مُلک است منقاد باطن عالم شود که ملکوت است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، صص ۱۶۱-۱۶۲).

احمد بن محمد اردبیلی نجفی، مشهور به مقدس و محقق اردبیلی، از علمای مخالف دوره صفویه، علی‌رغم اینکه معتقد به نیابت عام فقها در عصر غیبت بود، ضمن مخالفت با مشی علمایی که با حکومت صفوی همکاری می‌کردند، با تأکید بر نفی همکاری با دولت صفوی، همچنان بر همان گفتمان اعصار گذشته، یعنی دو گانه «غیبت-غصب» اندیشه‌ورزی می‌کرد و هر عُلَمی و حکومتی قبل از ظهور حجت را نامشروع می‌دانست و لذا هیچ انتظار دینی و مذهبی و بعضاً سیاسی و اجتماعی از حکومت‌ها نداشت، چون از اساس در هیچ سطحی (سطوح چهارگانه) برای این حکومت‌ها مشروعیت قائل نبود؛ حتی با وجود اینکه در لفظ به حکومت از نوع شیعه‌اش لقب «جائر مؤمن» داده بود و معتقد بود:

الحال معلوم است که پادشاهان در کمال ظلمند. با وجود آن، مردم نزد ایشان می‌روند و ملازمت ایشان اختیار می‌کنند و مطیع ایشان می‌شوند و اگر مرد صالحی ایشان را بگوید که تابع ظلم نشوید، از وی نمی‌شنوند، بلکه ظالم را تعظیم و دعا می‌کنند و آن مرد صالح را مذمت و تشنیع می‌کنند... (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲).

محقق اردبیلی درباره اینکه تکلیف مؤمنان و مردم در این باره چیست، یا حکم به تقیه می‌داد یا تا جایی که قوانین موجود با شریعت اسلام متضاد نباشد، از مردم می‌خواهد که عمل نمایند؛ هر چند ایشان در بعضی مواقع درخواست‌های شخصی از حاکمان وقت می‌کرد؛ چنان که در نامه به شاه عباس می‌نویسد: «گر چه این شخص در اول امر ظالم بوده، اما اکنون به نظر می‌رسد مظلوم واقع شده؛ اگر او را بیخشی شاید خدا از برخی تقصیرات تو نیز درگذرد.» یا معتقد بود:

اگر کسی حاکم جور مؤمنی را به خاطر حمایت و دوستی با مؤمنین و حمایت از مؤمنین و دفاع او از ایمان و اهل ایمان و ممانعت او از تسلط مخالفین بر مؤمنین

و قتل آنها و به خاطر دفاع از دین و ایمان مؤمنین، بقای او را دوست داشته باشد... بعید نیست که بگوییم حب حاکم جور مخالف، که چنین کارهایی را انجام دهد، بلکه حتی حب حاکم کافر، از جهت حمایت و حفاظت او از اسلام و مسلمین، جایز می‌باشد (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶۸).

ایشان برای عدم همکاری با دولتمردان صفوی حتی از حضور در ایران استکفاف می‌کرد.

۵-۲. کیستی حاکم (مشروعیت سیاسی)

در خصوص بنیان مشروعیت سیاسی باید اشاره کرد که اصولاً حاکمیت عالی‌ترین منبع قانون‌گذاری و تولید منع و الزام‌های مستمر است؛ لذا چنین اقتداری نیاز به مشروعیت و توجیه دارد.

به بیانی، اصول مشروعیت توجیهاتی از حاکمیت‌اند؛ یعنی توجیهاتی از حق فرماندهی؛ به چه دلیل پاره‌ای از میان آنها (انسان‌ها) حق فرماندهی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ اصول مشروعیت پاسخ‌هایی به این پرسش‌هاست (فره‌رو، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

در تاریخ ایران، مهم‌ترین منبع ایجاد ارزش‌های مشروعیت‌بخش برای حاکمیت‌های موجود مذهب است و ادبیات فقهی علمای شیعه نیز با توسل به «اصل اولی عدم سلطه و حق حاکمیت و عدم ولایت» به سراغ تشریح عوامل مشروعیت‌بخش حاکمیت‌ها می‌رود (هواسی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۹۱).

از این رو لازمه فهم نگاه فقهای شیعه به مشروعیت سیاسی سلسله صفوی، تعریف این مفهوم از نگاه مذهب شیعه است. در اندیشه سیاسی شیعه، قدرت و حکومتی از حقانیت و مشروعیت برخوردار بود که به دست امام معصوم یا توسط نائب او - یعنی أعلم عالمان دین - تشکیل شود (بهرام‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷). لذا در نتیجه فقدان وجود امام معصوم، فقهای شیعه وادار به تعامل با حاکمان و طرح نظریه در بیان حق مشروعیت حاکمیت در دوران غیبت شده‌اند (هواسی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۸۸). از این رو در گفتمان اصلی و دیرپای علمای شیعه، حکومتی که منبث از امام معصوم یا نائب او نباشد جائز و غاصب است که در

فقه شیعه به معنای ظالم بودن و منحرف شدن از راه حق و عدالت است و خود به سه نوع حکومت جائر شیعه، جائر سنی و جائر کافر تقسیم می‌شود، و جائز بودن این حکومت در عمل نیز دارای چهار معنی است که شامل نامشروع بودن منبع مشروعیت حکومت، نامشروع بودن کارگزاران حکومت، نامشروع بودن قوانین حکومت، و نامشروع بودن عملکرد کارگزاران است (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۳۳)، و بنیان عملی مواجهه علمای شیعه، از جمله محقق سبزواری و محقق کرکی با حکومت صفوی نیز در همین چهارچوب است؛ به گونه‌ای که فیض کاشانی علی‌رغم اینکه به‌مانند اکثریت علمای شیعه حکومت مطلوب را از آن حاکمان و زمامداران عالم به شریعت و عدالت می‌داند، ولی هم به خاطر نبود شرایط برای حاکمیت چنین افرادی در عصر غیبت از یک طرف، و قدرت بالفعل سلاطین وقت (صفوی)، اطاعت از آنان را جایز و لازم می‌داند و می‌افزاید که هم از باب حفظ نظم و جلوگیری از تفرقه و انشقاق در صفوف مسلمین و هم از باب توسل سلاطین صفوی به ترویج دین و تعظیم شعائر الهی (نقش کارکردی حکومت) مردم سلطنت سلطان «ذی الشوکت» را بپذیرند (فیض کاشانی، ۱۳۹۲، صص ۶۶-۶۷). در این باب استدلال می‌کند:

آیا نمی‌بینید که امیرالمؤمنین زمانی که نتوانست در برابر قوم مقاومت کند امر حکومت را به خلیفه اول تسلیم کرد تا نظام اسلام و مسلمین حفظ گردد و تفرق و انشقاق در میان امت حاصل نشود و اجتماع آنان برقرار گردیده و احکام دین به اجرا درآید؟ (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

فیض کاشانی، خود نیز از جانب حُکام وقت امامت جمعه اصفهان را پذیرفت. از طرف دیگر، مقدس اردبیلی بر این باور بود که براساس سنت الهی، خداوند هیچ موجودی و مردمی را بی‌سرکرده و سردار نمی‌گذارد:

«عادت الله بر این جاری شده است که هیچ موجودی از موجودات را بی‌سرکرده و سردار نمی‌گذارد... و از روز رحلت پیامبر تا روز آخر دنیا مردم را بی‌سردار و بی‌راهبر و دلیل نخواهد گذاشت و این همه خلق را در ضلالت و حیرت نخواهد پسندید (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶).

در ادامه با تأکید بر اینکه ماهیت حکومت و حاکمیت کاملاً الهی است، پس حاکم باید مشروعیت خود را از حاکمیت الهی کسب نماید، معتقد بود که غیر از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار (علیهم السلام) و فقیه جامع الشرایط به عنوان نایب آنان، هیچ حاکمیتی مشروعیت ندارد و هیچ کدام از شاهان صفوی نیز نایب عادل نیست و پادشاهان همه در اوج ظلم، و جائز هستند:

الحال معلوم است که پادشاهان در کمال ظلمند؛ با وجود آن مردم نزد ایشان می‌روند و ملازمت ایشان اختیار می‌کنند و مطیع ایشان می‌شوند و اگر مرد صالحی ایشان را بگوید که تابع ظلم مشوید، از وی نمی‌شنوند، بلکه ظالم را تعظیم و دعا می‌کنند (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲).

در واقع مقدس اردبیلی از آن قبیل فقیهانی است که حکومتی جز حکومت امام معصوم را نمی‌شناخت و در اندیشه سیاسی او جایی برای حکومت غیر معصوم حتی علما (به اذعان برخی نویسندگان) نیز وجود نداشت. او با اشاره به دو تفسیر رایج از واژه اولی الامر، یعنی امراء مسلمین، هر چند حکام جور باشند و علماء مجتهد، هر دو را رد می‌کند و حکومت را تنها منحصر در ائمه معصومان می‌داند (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، صص ۶۵۸-۶۸۷)، و به طریق اولی هیچ حاکمیت و اختیاراتی را نیز برای حاکمان جور در سه حوزه فتوا، قضا و امور اقتصادی و سیاسی و اجتماعی مسلمانان قائل نشده است (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸). لذا می‌بینیم که هم خود از نزدیکی به حکام صفوی می‌پرهیزد و هم شاگردانش از دریافت هدایا و صله از صفوی‌ها امتناع می‌کنند و هم حکم به رد نماز جمعه در زمان غیبت می‌دهد و هم قائل به حرمت پرداخت خراج به حکام بوده است؛ هر چند در پاره‌ای مواقع برای رفع گرفتاری برخی از اشخاص به حکام صفوی نامه‌نگاری‌هایی داشته است.

۵-۳. محدودیت اعمال قدرت

اگرچه در نصوص دینی و سنن النبوی به رابطه مردم و حکومت (حقوق متقابل) پرداخته شده، ولی به تدریج در دوره‌های میانه اسلام که تا دوران صفویه و قاجار نیز

ادامه داشته، تحت تأثیر تحولات خلافت و استحاله دولت اسلامی در میراث ایرانی و همچنین تأسیس مکتب کلامی اشعری، وجوه اقتدارگرایی توسط حاکمیت چیرگی یافته و عناصر نظارتی نیز تضعیف گردیده است (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). اما علی‌رغم فرایند فوق، علمای شیعه در عصر صفوی ضمن برشمردن مهم‌ترین اهداف حکومت که ریشه در شریعت اسلامی دارد و با توسل به برخی از قیود برجسته اسلامی، نظیر امر به معروف و نهی از منکر و شورا و ورود و پذیرش مناصب حکومتی برای نظارت بر اعمال مردم و حاکمیت، در تلاش بودند تا جلوی انحراف حُکام از وظایف حاکمیتی و اجحاف و ظلم در حق مردم را بگیرند.

بنابراین فیض کاشانی از علمای صاحب‌منصب در عصر صفوی، چند اصل را برای محدودیت قدرت حاکم برمی‌شمرد و معتقد است که والیان و حاکمان باید به آن پایبند باشند؛ از جمله این اصول می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف. عرف: در اندیشه فیض، عرف «دستوری است که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود لازم و واجب ساخته که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرند.» چنان‌که مشخص است، در این تعریف دستور «عامه مردمان» می‌تواند و باید ملاک عمل حاکمان قرار گیرد. به علاوه اینکه می‌توان از فحوای این تعریف هم سبک حکومتی مشروطه را استخراج نمود و هم جمهوری را؛ که این هر دو برای محدودیت و کنترل سوءاستفاده از قدرت توسط حاکم شکل گرفته‌اند (لک‌زایی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶).

ب. عرف منقاد در شرع: از نظر فیض کاشانی، عرف در تعریف فوق‌الذکر مساوی با سلطنت است، چراکه سلطنت «اصلاح جمعیت نفوس جزئیه و نظام اسباب معیشت ایشان می‌کند تا در دنیا باشند» و از آنجاکه عرف (سلطنت) بر خطا می‌رود و محدود به مسائل مادی و این‌دنیایی است، لذا عرف و سلطنت باید منقاد شرع باشند، چراکه در شرع «اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت» مدنظر است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳).

ج. تعیین وظایف مشخص برای حاکم صفوی: ملامحسن فیض کاشانی ضمن

دعوت علما برای همکاری با حکام صفوی از حاکمان وقت می‌خواهد:

اولاً: با مردم عادلانه رفتار کنند و از ظلم و ستم بر آنها پرهیزند؛ در غیر این صورت باید منتظر فروپاشی ملک و پادشاهی خویش باشند: «الملک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم» (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۷۷).

ثانیاً: در تأمین معاش و رفاه و آسایش مردم، حاکمان موظف‌اند؛ هم‌چنان‌که پیامبر گفته: «حاکمان باید به امور مردم اهتمام بورزند و نسبت به بر طرف ساختن نیازهای آنان بی‌مبالا نباشند» (فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۵۲).

ثالثاً: رهائی از جهل و گمراهی و تربیت و تأدیب مردمان از دیگر وظایف شاهان است؛ چنان‌که در رساله آئینه شاهی نوشته که نصرت و توفیق شاهان رعیت را، به انقیاد شرع در آوردن و منقادبودن خود به شرع است.

رابعاً: مشورت‌خواهی از مردم در امور مربوط به آنان از دیگر وظایف حکام در مقابل مردمان است که هم به اصل قرآنی «وشاورهم فی الامر» و هم به سیره پیامبر برمی‌گردد (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

هم‌چنان‌که می‌بینیم، علی‌رغم طرح محدودیت‌های مهم بر قدرت مطلقه شاهان از طریق هنجارهای بنیادینی نظیر عدالت و ظلم‌ستیزی و مشورت‌خواهی، در اندیشه فیض کاشانی متأسفانه هیچ‌گونه چارچوب و نهادی که عملاً پیگیر و خواهان اجرایی نمودن این وظایف باشد تعبیه نشده و در عین حال، حاکمان وقت نیز هرگز حاضر به از کف دادن قدرت تام خود نبوده‌اند.

همچنین است نقش بسیاری از علمای آن دوره از جمله میرداماد، میرفندرسکی، محمدباقر و محمدتقی مجلسی و بسیاری دیگر که با ورود به دستگاه حاکمه و پذیرش شیخ‌الاسلامی و امامت جماعت و صدر و وزارت و... و نوشتن متون به‌دستور شاهان، در تلاش برای جلوگیری از تعدی حاکمان به رعیت، ترویج معروفات و منهیات تشیع و رعایت عدالت و... در کل به‌عنوان مانعی بر قدرت مطلق شاهان صفوی، به‌خصوص در رابطه حکومت با مردم و رعیت بوده‌اند.

جدول مناصب در اختیار علمای شیعه در دوره صفوی (کشاوری و همکاران، ۱۴۰۰، صص ۱۷-۲۰)

مناصب	اسماعیل اول	تهماسپ	اسماعیل دوم	محمد خدا بنده	عباس اول	صفی	عباس دوم	سلیمان	سلطان حسین	
صدر	امیرجمال الدین محمد استرآبادی، قاضی جهان حسنی، قاضی شمس الدین ن جیلانی، قاضی محم دکاشانی، امیر شرف الدین علی، امیر (عبدالله) لاله، امیر جمال الدین محمد استرآبادی.	امیرجمال الدین محمد استرآبادی، قاضی جهان حسنی، امیرقوام الدین حسینی اصفهانی، نسبت به میرنعمت الله حلی، امیرغیاث الدین منصور شیرازی، امیرمعز الدین محمد اصفهانی، میراسدالله شوشتری، شاهتقی الدین محمد اصفهانی، امیرمحمد یوسف استرآبادی، میرزین الدین علی.	امیر ابوالولی انجو، قاضی میرشمس الدین خان ولد میرزا خیبیسی کرماتی، مظفرالدین علی انجو، امیر ابوالولی انجو، رفیع الدین محمد خلیفه.	میرزا ابوطالب میرزا محمدباقر حسینی، میرزا سید مرتضی، میرزا محمدمقیم.	میرزا رضوی، میرزا حیب الله عاملی، میرزا مهدی. میرزا نجف خان.	میرزا رضوی، میرزا حیب الله عاملی، میرزا مهدی. میرزا نجف خان.	میرزا رضوی، میرزا حیب الله عاملی، میرزا مهدی. میرزا نجف خان.	میرزا رضوی، میرزا حیب الله عاملی، میرزا مهدی. میرزا نجف خان.	میرزا رضوی، میرزا حیب الله عاملی، میرزا مهدی. میرزا نجف خان.	میرزا رضوی، میرزا حیب الله عاملی، میرزا مهدی. میرزا نجف خان.

نکته پایانی آنکه نقش علما در مشروعیت‌بخشی به حکومت و درهم‌تیدگی آنان با صفویان تا بدان پایه بود که عملاً هم تحدید قدرت و هم هدف غایی حکومت را منوط به وابستگی حکام به مجتهدان و فرامین آنان می‌دانستند: «راست است که مجتهد چون مقدس و در نتیجه مردی صلح‌جوست باید پادشاهی صاحب شمشیر نیز وجود داشته باشد تا عدالت را برقرار سازد، اما وی باید همچون وزیر و وابسته مجتهد باشد» (شاردن، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲)؛ و این چیزی جز محدودیت قدرت حکام نبود.

از طرف دیگر، مقدس اردبیلی ضمن رد مشروعیت حکام جور شیعی و غیرشیعی (سنی-کافر)، اما از باب واقعیات عصر غیبت و عدم دسترسی به حاکم نایب عادل، با توسل به اصل اسلامی امر به معروف و نهی از منکر، آن هم از نوع واجب کفایی، بر مردم لازم می‌داند که حاکمان را از انجام منکرات و ترک معروفات منع کنند: «بر رعیت واجب است زمانی که حکام جور منکری را مرتکب می‌شوند و یا معروفی را ترک می‌نمایند، آنان را از باب امر به معروف و نهی از منکر منع نمایند» (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۸۶۲). یا با طرح برخی از وظایف مهم هر حکومتی شامل انتظام‌بخشیدن به امور معیشتی و رفاهی مردم، احیای حقوق مردم و ایصال آن به آنها، خوش‌رفتاری و مدارا با مردم، رفع ظلم ظالمان و رفع اختلافات و نزاع مردم و... عملاً چهارچوبی رفتاری و هنجارمند را برای تحدید قدرت حکام در هر دوره‌ای برمی‌شمارد (محقق اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۹). به‌علاوه آنکه محقق با توسل به اصل شورا به معنای یک نیروی فکری کمکی که بدون چالش با مدیریت سیاسی جامعه (منظور حکومت و حاکمیت) تصمیم‌نهایی را به‌عهده او (حاکم) وامی‌نهد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۹۳) و معتقد بود که همگان ملزم به مشورت در امور حکومتی هستند و حاکمان نیز موظف به مشورت با مردم در امور مربوط به آنان هستند؛ با تأکید مجدد بر اینکه حق به‌چالش کشیدن حاکم را ندارند و این مشورت جنبه استعانت فکری و نظری دارد (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲).

۴-۵. حق اعتراض بر ضد حاکمیت

ابتدا باید بیان کرد:

اول: لازمه پذیرش حق اعتراض (اصلاحی یا انقلابی) علیه حاکمیت توسط مردم، پذیرش حق مردم در تعیین سرنوشت خویش به صورت عام و ارجاع مشروعیت حکومت به مردم است و چنان که می‌دانیم، چنین حقی نه توسط نخبگان در همه شئون آن در گذشته به رسمیت شناخته شده و نه بعضاً خود مردم قائل به چنین حقی بودند. به علاوه آنکه می‌دانیم روحانیان و علمای عصر صفوی ضمن رد مشروعیت حکومت صفوی حق حکومت کردن را مختص پیامبر و ائمه و نواب آنان، یعنی مراجع جامع‌الشرایط می‌دانستند و اینجا مردم و حقوق‌سیاسیشان به معنای مدرن غائب است.

دوم: هرچند روحانیان به عنوان نیروی مشروعیت‌بخش حکومت پادشاهان صفوی بودند و مردم نقشی در مشروعیت حکومت نداشتند، ولی از طرفی نیز جریان مذهبی و در رأس آنها بسیاری از روحانیان همواره به عنوان منتقد بر فعالیت‌های پادشاهان و اطرافیان وی شناخته می‌شدند، و مردم نیز اعتراض و انتقاد خود را از حکومت با کمک و همیاری ایشان، بسته به موقعیت‌های مختلف، به طرق گوناگون انجام می‌دادند؛ چنان که فورن از قول حسین نصر تشریح می‌کند:

مجتهدان وظیفه دفاع از مردم در برابر ستم را داشتند و در دو بعد مذهبی و اجتماعی وظایف مهمی به عهده داشتند. این قبیل روحانیون که پیوند چندانی با حکومت‌ها نداشتند به خاطر نزدیکی با مردم، بازاری یا مردمی محسوب می‌شدند (فورن، ۱۳۷۷، ص ۸۳).

یا شاردن می‌گوید:

صرف نظر از ملاقاسم که علیه حکومت وعظ می‌کند، ایرانیان از خصلت تسلیم‌طلبانه‌ای برخوردارند که ناشی از مرتبه‌هایی است که برای شاهان خود قائل‌اند. و معتقدند که شاهان طبیعتاً خشن و بیدادگرند و با وجود همه خشونت

و بی‌عدالتیشان باید از آنان اطاعت کرد، مگر در مواردی که برخلاف دین یا وجدان عمل کنند (فوران، ۱۳۷۷، ص ۸۵).

عطف به نکات فوق، می‌توان مدعی شد که گزاره برجسته حاکم بر نوع تعامل مردم با حکومت صفوی در اندیشه عالمان شیعی «شهروند منفعل و در مواردی کنشگری منفی» است؛ به این معنا که آن دسته از علمایی که به صورت نظری و عملی به همکاری با صفویان می‌پرداختند، معمولاً از مردم و رعیت انتظاری جز تبعیت از دستور علما و دعاگویی و حمایت از حکومت صفوی با داعیه شیعی نداشتند و آن دسته از عالمانی که حکم به جوربودن حکومت صفوی داده‌اند معمولاً مردم را به نوعی کنشگری منفی و سلبی دعوت می‌کردند؛ هر چند در نهایت از مردم می‌خواستند در صورت ضرر جانی و مالی تقیه کرده و از هر اقدامی علیه حکومت پرهیزند. حتی امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه این دو دسته از علما واجب کفایی و منوط به توانایی و نبود خوف و ضرر و بسیاری دیگر از شرایط بود. در واقع در این گزاره مردم موجوداتی «مکلف و مسئول» در برابر حکام بودند و اگر هم در جایی حکام برای آنان کاری انجام می‌دادند از باب حق‌مداری آنان نبود، بلکه امتیازی بود که هر آن می‌شد از آنان ستاند.

از این‌رو ملامحسن فیض کاشانی با دعوت از مردم برای اطاعت از سلطان ذی‌الشوکت می‌گوید: «استبدال آن مستلزم بی‌نظمی و تفرقه و انشقاق در اجتماع مسلمین می‌گردد». وی برای تأیید سخن خود به رفتار امام علی علیه السلام در صدر اسلام ارجاع می‌دهد و می‌نویسد:

آیا نمی‌بینید که امیرالمؤمنین زمانی که نتوانست در برابر قوم مقاومت کند، امر حکومت را به خلیفه اول تسلیم کرد تا نظام اسلام و مسلمین حفظ گردد و تفرق و انشقاق در میان امت حاصل نشود و اجتماع آنان برقرار گردیده و احکام دین به اجرا درآید (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

ملامحسن در خصوص امر و نهی سلاطین نیز بر این باور بود که اگر چنین عملی در

پادشاهان و حکام بی تأثیر بوده و برای آمر و ناهی ضرر و خطری داشته باشد، اقدام به انجام آن سفاقت است.

هرچند نگاه فیض به نقش و توانایی و اقدامات اصلاحی و رادیکال مردم در برابر حکومت، منفی و مخالف خوان است، ولی ایشان در رساله آئینه شاهی در تعریفی از یکی از اضلاع پنج گانه مؤثر بر رفتار انسان (شاه) یعنی عرف به صورت غیرمستقیم مجوز اقدام علیه حکومت و حاکمیت توسط مردم را صادر می کند؛ آنجا که می نویسد: عرف «دستوری است که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود لازم و واجب ساخته که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرند» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۵). چنان که مشخص است، در این تعریف دستور «عامه مردمان» می تواند و باید ملاک عمل حاکمان قرار گیرد، و اگر حکام برخلاف چنین عرفی عمل کنند مردم می توانند در قالب های اصلاحی و حتی انقلابی به مقابله و معارضه با حکومت پردازند.

محقق اردبیلی نیز در پاسخ به سؤال پذیرش ولایت حاکمان جور معتقد بود که پذیرش ولایت حاکمان جور، که عبارت است از سلطنت و غلبه بر مردمان و شهرها و حاکمیت بر آنها از سوی حاکم جور، یا عاملیت و وکالت و نیابت از سوی آنان، در صورتی که از باب اعانه و یاری به ظالمان باشد حرام است و دلیل آن غیرقابل احصا است (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۸۶)؛ عملی که در ابتدا به نوعی درخواست از مردم برای مقابله منفی علیه حکومت صفوی به نظر می رسد. ولی ایشان با توجه به حمایت و کمک به حفظ و گسترش آموزه های شیعی، رضایت به تضعیف حکومت صفوی نمی دهد و می گوید که حتی حب حاکم کافر از جهت حمایت و حفظ اسلام و مسلمین جایز است:

اگر کسی حاکم جور مؤمنی را به خاطر حمایت و دوستی او با مؤمنین و حمایت او از ایمان مؤمنین و دفاع از ایمان و اهل ایمان و... بقای او را دوست داشته باشد ظاهراً او داخل در مصداق آیه "لا تترکوا" نمی باشد... حتی حب

حاکم جائز، از جهت حمایت و حفاظت او از اسلام و مسلمین جایز می‌باشد

(مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۶۸).

ایشان در ادامه حتی اجازه همکاری با حکام جور به شرط خوف و تقیه می‌دهد و در این زمینه می‌آورد: «ثواب و ترغیب، به کسانی تعلق می‌گیرد که مضطر و مجبور به دخول در عمل حاکمان جور بشوند.» مقدس حتی پذیرش جوایز و هدایای حکام جور را به شرط برآورده کردن نیازهای مؤمنان دارای کراهت نمی‌داند (محقق اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۸، صص ۷۱-۷۲، ۸۶-۸۸).

نکته پایانی آنکه بی‌توجهی به نقش و توانایی مردم در ایجاد تغییرات ساختاری یا براندازانه در دوره صفوی صرفاً خاص علما نبود، بلکه اکثریت مورخان و تحلیل‌گران نیز وقتی از علل فروپاشی این سلسله صحبت می‌کنند به معنای سلبی یا عدم اقدام مردم به نفع حکومت در شرایط بحرانی (یا همان مشارکت منفی) سخن می‌رانند، و الا مردم هرگز نقشی ایجابی (علیه حکومت صفوی) در آن دوران نداشتند. چنان‌که کرسینسکی درباره علل زوال سلسله صفویان می‌آورد:

۱. تفرقه و دشمنی میان شیعه و سنی
۲. شراب‌خواری عمومی میان درباریان و شاه
۳. عدم توجه سلاطین صفوی به اجرای مسائل شرعی
۴. اختلافات درونی بین درباریان و کارگزاران امور پادشاهی و امنای دولت (کرسینسکی، ۱۳۶۳، صص ۲۳-۲۶).

یا شیخ بحرانی عامل سقوط صفویه را بی‌تدبیری شاه سلطان حسین و عدم اجرای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست: «اولاً جامعه عصر صفوی یک جامعه مذهبی بود. قوام جامعه مذهبی به عناصری است که اندیشه مذهبی جامعه را تغذیه می‌کند. اگر این افراد صدمه ببینند استواری جامعه از میان رفته و بنیان‌های آن سست خواهد شد» (جعفریان، ۱۳۷۲، ص ۲۵).

قطب‌الدین نیریزی حتی از جمله دلایل مهم براندازی صفویان را روحیه بی‌عملی

حاکم بر مردم (عدم دخالت‌گری له دولت صفوی، و این یعنی مشارکت منفی) می‌داند که در نتیجه در برابر اقدامات خشونت‌بار و ناموس‌شکن دشمن سکوت کرده و هیچ اقدامی نکردند (جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۲۷-۲۸).

به همین ترتیب، میرزا محمدخلیل صفوی، از نوادگان صفویان، در ضمن دلایل سقوط صفویه، عاملی به نام مردم عامی و رعیت را هیچ می‌انگارد و می‌نویسد که سلسله صفوی به دلایل ذیل فروپاشید:

۱. رخوت و سستی هیأت حاکمه

۲. عناد و دشمنی میان کارگزاران حکومتی

۳. ضعف شاه در تصمیم‌گیری

۴. راحت‌طلبی هیأت حاکمه

۵. پرهیز از جنگ و ترسو بودن

۶. دعاوی تصوف و فقاہت (جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۳۱-۳۴).

فردی چون محمد مہریار سقوط صفویان را به استبداد مطلقه آنان ارجاع می‌دهد و به نظر می‌رسد اینجا منظورش توجه به مردم و توانایی‌های آنان نبوده، بلکه بی‌توجهی به نخبگان و سایر شئون اجتماعی قدرتمند توسط شاه بوده است (جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۳۶-۳۷). به همین ترتیب، مینورسکی عوامل مهم زوال صفویان را از میان رفتن کامل هسته مرکزی عقاید مربوط به سلطنت متکی بر مذهب، اختلاف فاحش میان عناصر جدید و قدیم در نظام و دخالت حرم‌سراها و فساد خاندان سلطنتی می‌داند، و عملاً در تحلیل ایشان مردم نقشی در زوال حکومت نداشتند. شاید مهم‌ترین دلیل سقوط صفویان را شاردن به صورت مستتر در پس چنین جمله‌ای در توصیف شاه عباس کبیر آورده است؛ آنجا که می‌نویسد: «هنگامی که این پادشاه بزرگ از جهان رخت بر بست، روتق و رفاہ نیز از ایران رخت بر بست (سیوری، ۱۳۹۸، ص ۹۹). می‌بینیم که در این جمله هم مردم غائب هستند و به احتمال فراوان منظور نویسنده کاهش اقتدار شاهی و عدم کفایت و توانایی در تصمیم‌گیری به موقع و

قاطع توسط شاهان بعد از شاه عباس کبیر، عامل زوال صفویان است. چنان که از روایات فوق برمی آید، مردم و نقش آنان در زوال صفویان مغفول و نادیده گرفته شده است و به نظر نمی رسد که این سهوی باشد، بلکه درست تر آن است که بگوئیم اصولاً به مانند همه فراز و فرود سلسله های شاهی در ایران، رعیت از حکومت روی گردان شدند؛ بدون آنکه خود اقدامی کنند منظر ماندند یا به تبعیت از قبیله و طایفه خود به سلسله سالاری جدید برای گرفتن قدرت کمک کردند و باز از صحنه گردانی در عرصه عمومی کنار رفتند و آن را به نخبگان (نظامی، مذهبی، دربار و...) واگذاشتند. گفتنی است که این دخالت آنان نیز ناشی از صاحب حق پنداشتن خود در عرصه سیاست و حکومت نبود، بلکه متأثر از روابط و سرسپردگی فرد به قبیله و طایفه، یا هم از سر اجبار ارزش های قومیتی و طوایفی آن دوران بوده است.

جمع بندی

در مقدمه بیان گردید که هدف از پژوهش حاضر بهره گیری از الگوی نظری غایت-مشروعیت جان مارو، با استفاده از روش تفسیری برای بررسی این فرضیه است: «در نتیجه تسلط گفتمان غیبت-غصب، پادشاهان ذی شوکت و «انسان-مکلف و مسئول» در عصر صفوی، نگاه فیض کاشانی و محقق اردبیلی به مسائل چهارگانه حکومت، تقلیل گرایانه، سلبی و مبتنی بر انگاره های عرفی-عصری و مذهبی است»؛ آن هم در پاسخ به سؤال چگونگی تبیین حکومت در اندیشه سیاسی فیض کاشانی و محقق اردبیلی بوده است.

نتایج حاصل از پژوهش حاضر عبارتند از:

غایت حکومت

در بخش غایت حکومت، ملامحسن فیض کاشانی معتقد به حفظ اجتماع ضروری

انسان‌ها و تهیه اسباب معیشت مردم و منقاد نمودن سیاست عرفی در سیاست شرعی است، و مقدس اردبیلی با تأکید بر نفی همکاری با حکومت صفوی هیچ انتظار دینی و مذهبی و بعضاً سیاسی و اجتماعی از حکومت‌ها نداشت.

کیستی حاکم

فیض کاشانی از باب حفظ نظم و جلوگیری از تفرقه و انشقاق در صفوف مسلمین و توسل سلاطین صفوی به ترویج دین و تعظیم شعائر الهی (نقش کارکردی حکومت) حکم به مشروعیت حکومت صفوی دادند، و مقدس اردبیلی معتقد بود که غیر از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام و فقیه جامع‌الشرایط به‌عنوان نایب آنان هیچ حاکمیتی مشروعیت ندارد و پادشاهان همه در اوج ظلم، و جائز هستند؛ هر چند در پاره‌ای مواقع برای رفع گرفتاری برخی از اشخاص به حکام صفوی نامه‌نگاری‌هایی داشته است.

محدودیت‌های اعمال قدرت

فیض کاشانی بر عرف منقاد به شرع، تعیین وظایف مشخص برای شاهان صفوی و دخالتگری عملی در حکومت (در راستای عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی) تأکید دارد، و مقدس اردبیلی دو اصل شورا و امر به معروف نهی منکر و تعیین وظایف مشخص برای حکومت، شامل انتظام‌بخشیدن امور معیشتی و رفاهی مردم، احیای حقوق مردم و ایصال آن به آنها، خوش‌رفتاری و مدارا با مردم، رفع ظلم ظالمان و رفع اختلافات و نزاع مردم را به‌عنوان محدودیت‌های قدرت هر حکومتی طرح نمودند.

حق اعتراض بر ضد حاکمیت

در حوزه حق اعتراض بر ضد حاکمیت، فیض کاشانی با دعوت مردم به اطاعت از پادشاهان، مخالف هرگونه اقدام اصلاحی و رادیکال توسط مردم علیه حکام بوده

است، و مقدس اردبیلی با درخواست از مردم برای مقابله منفی علیه حکومت صفوی (از باب مخالفت با ظلم حکومت‌ها، ولی با توجه به حمایت و کمک به حفظ و گسترش آموزه‌های شیعی رضایت به تضعیف حکومت صفوی نمی‌دهد و می‌گوید که حتی حب حاکم کافر از جهت حمایت و حفظ اسلام و مسلمین جایز است.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

* قرآن کریم

احمدوند، شجاع؛ اسلامی، روح‌الله. (۱۳۹۷). اندیشه سیاسی در ایران باستان. تهران: انتشارات سمت.

اردبیلی، احمد. (۱۳۷۸). زبدة البیان فی البراهین احکام القرآن (چاپ دوم، مصححان: رضا استادی و علی اکبر زمانی نژاد). قم: انتشارات مؤمنین.

ارسطو. (۱۳۸۷). سیاست (مترجم: حمید عنایت، چاپ پنجم). تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

بهرام‌نژاد، محسن. (۱۳۹۸). مقدمه‌ای بر شناخت مبانی و زیرساخت‌های هویت سیاسی-ملی دولت صفوی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

جعفریان، رسول. (۱۳۷۲). مکافات‌نامه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

جمالزاده، ناصر. (۱۳۷۸). «اندیشه سیاسی علمای شیعه در زمینه مشروطه خواهی»، رساله دکتری علوم سیاسی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

حقیقت، سید صادق. (۱۳۹۲). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. قم: انتشارات دانشگاه مفید.

خالقی، علی. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی محقق اردبیلی (چاپ دوم). قم: نشر بوستان کتاب.

رجائی، فرهنگ. (۱۴۰۲). «دردمند امر سیاسی ایرانی»، فصلنامه سیاست‌نامه، ۲۶، صص ۱۴۳-۱۵۶.

رنجبر، محمدعلی؛ مشکوریان، محمدتقی. (۱۳۹۰). «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»، نشریه پژوهش‌های تاریخی، ۴، صص ۱۰۷-۱۳۶.

سیدامامی، کاووس. (۱۳۹۰). پژوهش در علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

سیوری، راجر. (۱۳۹۸). ایران عصر صفوی (مترجم: کامبیز عزیزی، چاپ سی ام). تهران: نشر مرکز.

شاردن، ژان. (۱۳۷۹). سفرنامه (مترجم: حسین عریضی، به کوشش مرتضی تیموری، با مقدمه فضل الله صلواتی). اصفهان: نشر گلها.

عالم، عبدالرحمان. (۱۳۹۲). بنیادهای علم سیاست (چاپ بیست و پنجم). تهران: نشر نی.
عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام (جزوه درسی). دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

فرو، گولیمو. (۱۳۷۰). فرشتگان محافظ مدنیت (مترجم: عباس آگاهی). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.

فوران، جان. (۱۳۷۷). مقاومت شکننده (مترجم: احمد تدین). تهران: انتشارات رسا.
فی، برایان. (۱۳۹۰). پارادایم‌شناسی علوم انسانی (مترجم: مرتضی مردیها، چاپ اول). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۵۸). علم الیقین. قم: انتشارات بیدار.
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۱). ده رساله برای حکیم عارف فیض کاشانی. اصفهان: نشر علم الهدی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۳). تفسیر الصافی (مصصح: حسین اعلمی، ج ۲). تهران: انتشارات صدر.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۸). اعتذار. اصفهان: نشر علم الهدی.
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۸). الوافی (جلد ۳). اصفهان: عطر عترت.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۹۲). رساله شرح صدر والانصاف (چاپ اول). تهران: انتشارات بی‌زمان.

کدیور، محسن. (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
کرسینسکی، تادوز یودا. (۱۳۶۳). سفرنامه (مترجم: عبدالرزاق دنبلی، با مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، چاپ اول). تهران: نشر توس.

کشاوری، زهراسادت و چلونگر، محمد علی و منتظرالقائم، اصغر (۱۴۰۰). بررسی زمینه های شکل گیری تعادل نهادی سنتی در عصر صفویه با تاکید بر روابط متقابل روحانیت و حکومت، مطالعات تاریخی جهان اسلام، سال نهم، شماره ۱۸، صص ۹-۳۶.

کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۳). سفرنامه (مترجم: کیکاووس جهاندار، چاپ سوم). تهران: نشر خوارزمی.

لکزایی، نجف. (۱۳۸۹). چالش سیاست دینی و نظم سلطانی (چاپ سوم). قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.

لمبتون، آنا. (۱۳۹۴). دولت و حکومت در اسلام (مترجم: محمدمهدی فقیهی، چاپ پنجم). تهران: نشر شفیعی.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۷۹). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان (ج ۸، چاپ سوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۷). اصول دین (محقق: محسن صادقی). قم: نشر بوستان کتاب.

منوچهری، عباس. (۱۳۹۰). رهیافت و روش در علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: انتشارات سمت.

منوچهری، عباس. (۱۳۹۵). فراسوی رنج و رؤیا (ج ۱، ۲). تهران: پژوهشگاه تاریخ اسلام، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

نجف زاده، مهدی. (۱۳۹۷). جابه جایی دو انقلاب؛ چرخش های امر دینی در جامعه ایرانی (چاپ دوم). تهران: نشر تیسرا.

ویسهوفر، یوزف. (۱۳۸۰). ایران باستان (مترجم: مرتضی تاقبفر، چاپ چهارم). تهران: انتشارات ققنوس.

هوایی، اسماعیل؛ سلیمانی، یان، مسلم؛ یاری، سیاوش. (۱۳۹۸). «اندیشه فقهی و عمل سیاسی کاشف الغطاء در باب مشروعیت حاکمیت سیاسی فتحعلی شاه قاجار»، پژوهش نامه تاریخ اسلام، ۳۵، صص ۷۸-۱۰۹.

(DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.35.5.3)

یوسف‌زاده، حسینعلی. (۱۳۹۲). «حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ۴، صص ۹۳-۱۲۰.

Marrow. Jhon (2005), *History Of Western Politica Lthought*. London. Palgrave macmilian.



References

* The Holy Quran

Ahmadvand, S., & Eslami, R. (2018). *Political Thought in Ancient Iran*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]

Alem, A. R. (2013). *Foundations of Political Science* (25th ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]

Amid Zanjani, A. (1994). *Foundations of Political Thought in Islam* (Course Handout). Faculty of Law and Political Science, University of Tehran. [In Persian]

Ardabili, A. (1999). *Zubdat al-Bayan fi Barahine Ahkam al-Quran* (2nd ed.; R. Ostadi & A. Akbar Zamani-Najd, Eds.). Qom: Mominin Publishing. [In Arabic]

Aristotle. (2008). *Politics* (H. Enayat, Trans.; 5th ed.). Tehran: Pocket Books Company Publications. [In Persian]

Bahramnejad, M. (2019). *An Introduction to Understanding the Foundations and Infrastructure of the Political-National Identity of the Safavid State*. Tehran: Islamic History Research Institute. [In Persian]

Chardin, J. (2000). *Travelogue* (H. Arizi, Trans.; M. Teimouri, Ed.; F. Salavati, Intro.). Isfahan: Golha Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. H. (1979). *Ilm al-Yaqin*. Qom: Bidar Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. H. (1992). *Ten Treatises for Hakim Arif Faiz Kashani*. Isfahan: Elm al-Hoda Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. H. (1994). *Tafseer al-Safi* (H. Alami, Ed.; Vol. 2). Tehran: Sadr Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. H. (2009). *Al-Wafi* (Vol. 3). Isfahan: Atra-e-Itrat Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. H. (2009). *I'tadhir*. Isfahan: Elm al-Hoda Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. H. (2013). *Risalah Sharh Sadr wa al-Insaf* (1st ed.). Tehran: Bi-

- Zaman Publications. [In Persian]
- Ferero, G. (1991). *Guardians of Civilization* (A. Agahi, Trans.). Tehran: Political and International Studies Office. [In Persian]
- Foran, J. (1998). *The Fragile Resistance* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Rasa Publications. [In Persian]
- Haqiqat, S. S. (2013). *Foundations of Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
- Havasi, E., Soleimaniyan, M., & Yari, S. (2019). The Juridical Thought and Political Actions of Kashif al-Ghita Regarding the Legitimacy of Political Rule Under Fathali Shah Qajar. *Islamic History Research Journal*, 35, 78-109. [In Persian]
- Jafariyan, R. (1993). *Mokafaat-name*. Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
- Jamalzadeh, N. (1999). *Political Thought of Shia Scholars Regarding Constitutionalism* (Doctoral dissertation, Department of Political Science, Tarbiat Modares University, Tehran). [In Persian]
- Kadivar, M. (1997). *State Theories in Shia Jurisprudence*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Kempfer, E. (1984). *Travelogue* (K. Jahandari, Trans.; 3rd ed.). Tehran: Khwarazmi Publications. [In Persian]
- Keshavarz, Z. S., Chelongar, M. A., & Montazer al-Qaim, A. (2021). Examining the Factors Behind the Formation of Traditional Institutional Balance During the Safavid Era, with a Focus on the Reciprocal Relations Between Clergy and Government. *Historical Studies of the Islamic World*, 9(18), 9-36. [In Persian]
- Khaleqi, A. (2008). *Political Thought of Muhaqqiq Ardabili* (2nd ed.). Qom: Bustan-e-Kitab Publishing. [In Persian]
- Krzyzinski, T. Y. (1984). *Travelogue* (A. Dampli, Trans.; M. Mirahmadi, Intro. &

- Ed.; 1st ed.). Tehran: Tose'eh Publications. [In Persian]
- Lakzaei, N. (2010). *Challenges of Religious Politics and Sultanate Order* (3rd ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Lampton, A. (2015). *State and Governance in Islam* (M. M. Faqih, Trans.; 5th ed.). Tehran: Shafiei Publications. [In Persian]
- Manoochchri, A. (2011). *Approach and Method in Political Science* (3rd ed.). Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Manoochchri, A. (2016). *Beyond Suffering and Dreams* (Vol. 1 & 2). Tehran: Islamic History Research Institute, Institute for Research and Development of Human Sciences. [In Persian]
- Marrow, J. (2005). *History of Western Political Thought*. London: Palgrave Macmillan.
- Muqaddas Ardabili, A. M. (2000). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhhan* (Vol. 8, 3rd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Muqaddas Ardabili, A. M. (2008). *Usul al-Din* (M. Sadeghi, Ed.). Qom: Bustan-e-Kitab Publications. [In Arabic]
- Najafzadeh, M. (2018). *The Shift of Two Revolutions: Religious Turns in Iranian Society* (2nd ed.). Tehran: Tisa Publications. [In Persian]
- Phi, B. (2011). *Paradigms of Human Sciences* (M. Mardiha, Trans.; 1st ed.). Tehran: Strategic Studies Research Institute. [In Persian]
- Rajai, F. (2023). The Suffering of Iranian Political Affairs. *Siyasat Nameh*, 26, 143-156. [In Persian]
- Ranjbar, M. A., & Mashkourian, M. T. (2011). Mulla Hilli's Encounter with the Establishment of Safavid Rule During the Reign of Shah Ismail I. *Journal of Historical Research*, 4, 107-136. [In Persian]
- Seyed Emami, K. (2011). *Research in Political Science* (3rd ed.). Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute. [In Persian]
- Seyvari, R. (2019). *Safavid Iran* (K. Azizi, Trans.; 30th ed.). Tehran: Markaz

Publications. [In Persian]

Wieshofer, J. (2001). *Ancient Iran* (M. Saqebfar, Trans.; 4th ed.). Tehran: Qoqnus Publications. [In Persian]

Yousefzadeh, H. (2013). *Islamic Government During the Occultation from the Perspective of Scholars of the Safavid Era. Quarterly Journal of Islamic Government*, 4, 93-120. [In Persian]

