حکومت اسلامی/ سال هجدهم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۲، پیاپی ۷۰
ISLAMIC GOVERNMENT 70 / Vol. 18, No.4, Winter 2014

حکومت اسلامی در عصر غیبت
از نگاه علمای عصر صفوی

دریافت: ۹۲/۱۰/۸ تأیید: ۹۳/۶/۱۰
حسینعلی یوسف‌زاده*

چکیده

یکی از پرچالش‌ترین موضوعات در دوران غیبت کبری، حکومت اسلامی و اجرای احکام و مقررات مربوط به آن است. این موضوع از پایان دوره غیبت صغری تا کنون همواره از دغدغه‌های مهم علما و دانشمندان دینی مذهب تشیع به‌شمار می‌رفته و آنان تلاش می‌کرده‌اند با توجه به شرایط زمان و مکان، راه حل مناسبی بر مبنای آیات و روایات در این باره ارائه دهند. پاسخ اندیشمندان شیعی به این پرسش‌ها که آیا اساساً تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت جایز است یا نه؟ در صورت جواز، چه کسی حق تشکیل حکومت را دارد؟ و اگر جایز نیست، شیعیان برای انجام امور زندگی خود چه باید بکنند؟ آیا می‌توانند به حاکم جائر مراجعه کنند یا نه؟ وظیفه دانشمندان در این باره چیست؟ متفاوت است. از آنجا که در عصر صفوی، دست علما برای اجرای دستورات اسلام باز بوده و در بسیاری موارد، اوامر آنان با اوامر شاه در لزوم اطاعت، برابری می‌کرده و در مواردی حتی شاه نیز توان مخالفت با آن را نداشت، دقت در پرسش‌های فوق جلوه‌ای ویژه یافت که این مقاله تلاش می‌کند پاسخی برای پرسش‌های دانشمندان دوره صفویه بیابد.

واژگان کلیدی

عصر صفویه، حکومت اسلامی، حاکم جائر، سلطان شیعی، ولایت فقیه، حق حاکمیت، محقق کرکی

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، پژوهش‌گر پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

در سال ۹۰۷ قمری، تحولات شگرفی در ایران رخ داد و قزل‌باشان صوفی توانستند حکومتی را بنیان نهند که سالیانی دراز با قدرت، به اداره امور پرداختند. این سلسلهٔ حکومت‌گر با رویکردی شیعی در ایران بر سر کار آمدند و به رغم آن‌چه در دربار شاهان معمول بود، دانشمندان دینی را وارد حوزه سیاست کرده و دست آنان را در بسیاری از امور باز گذاشته و آزادی‌هایی به آنان هدیه کردند که لااقل تا آن زمان برای دانشمندان شیعی بی‌سابقه بود و این از سویی زمینه رشد دانشمندان بسیاری را با گرایش‌های گوناگون، فراهم آورد و از سوی دیگر، سبب دگرگونی در نگاه علما به حاکمان شد. ازاین‌رو، می‌بینیم بسیاری از علما با حاکمان هم‌کاری کرده و تعاملی دوسویه با آنان ایجاد کردند. در جهت مقابل نیز دانشمندانی بودند که با حکومت شاهان صفوی مخالفت کرده و همواره علمای موافق با آنان را مورد انتقاد قرار می‌دادند. نوع و چرایی تعامل طیف‌های گوناگون عالمان شیعه با شاهان صفوی از اهمیت بالایی برخوردار است، اما پیش از هر چیز، ضروری است در باره نگاه شیعه به اصل حکومت در عصر غیبت، کنکاشی صورت بگیرد که اساساً شیعه نسبت به حکومت در عصر غیبت چه دیدگاهی دارد؟ آیا با صرف نظر از صالح و ناصالح‌بودن حکومت، وجود حکومت در عصر غیبت را بر می‌تابد یا خیر و اگر با اصل آن موافق است، چه نوع حکومتی مطلوب شیعه است؟

در بررسی این موضوع، چند گزینه را می‌توان مطرح کرد و نگاه شیعه به هر یک و چرایی نوع تعامل عالمان دوره صفوی را در مقایسه با آن ارزیابی کرد.

الف) آنارشیسم با چهره‌ای دینی

فرضیهٔ آنارشیسم، به‌معنای فقدان حکومت و دولت، نه به‌معنای هرج و مرج و شورش (علی‌بابایی، ۱۳۶۹، ص۱۵). در این فرضیه، تنها حکومتی حق بقا دارد که مشروع باشد و مشروعیت هر حکومتی حقانیت آن است و از آن جایی که این حقانیت تنها از آن معصوم و امام به حق است، دیگر حکومت‌ها باطل، نامشروع و غیر قانونی

تلقی می‌شوند.[1] مراد از امام عادل در سخن برخی بزرگان، معصوم است (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۲، ص۱۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ص۲۹۷-۲۸۹). گرچه صاحب جواهر، فقیه عادل در عصر غیبت را نایب عام امام دانسته و قبول ولایت را از ناحیه چنین فقیهی جایز می‌داند، اما در نهایت، آن را با بیان جمله «و ان کان فیه ما فیه» خالی از اشکال ندانسته است (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۲، ص۱۶۵). روایات بسیاری در این باره وجود دارد که حکومت، از آن معصوم است و حکومت غیر معصوم غصب و باطل بوده و همراهی و همدلی و هم‌سویی با آن و پیروی از آن به هر نیتی گناه و جرم تلقی شده است.[2] طبعاً پاسخ این پرسش که در نبود حکومت، چگونه امور اجتماعی سامان خواهد یافت؟ این خواهد بود که در عصر غیبت، نیازی به حکومت نیست و امور، شورایی اداره می‌شود؛ به این معنا که مردم خود باید به‌طور مشترک امور را کنترل و اداره کنند، بدون آن‌که کسی بر کسی دیگر ولایت داشته باشد.

ب) غیر مکلف به اسقاط حکومت جور و ایجاد حکومت دینی

نظریهٔ سقوط تکلیف، نسبت به ایجاد حکومت دینی می‌تواند گزینه دیگر شیعیان در عصر غیبت باشد. به این معنا که در عصر غیبت، شیعیان هیچ تکلیفی نسبت به ایجاد حکومت دینی و اسقاط حکومت باطل ندارند؛ زیرا اصولاً زمان غیبت، زمانه تقیه است و حتی اگر مورد تقیه نباشد، به جهت حاکمیت قاعده «تقیه»، باید آن را اصل قرار داد و از تلاش در ایجاد و تأسیس هر نظام سیاسی و اجرای احکام اجتماعی اسلام پرهیز کرد و به فقه و احکام فردی بسنده نمود. منظور از حکومت باطل نیز همهٔ حکومت‌هایی است که بی‌اجازهٔ امام معصوم به قدرت رسیده‌اند، چه قهر و غلبه در کار باشد یا به طریق دمکراتیک به فردی واگذار شده باشد. در روایتی که مجلسی اول آن را قوی و مانند صحیح دانسته، از مفضل نقل شده که امام صادق 7 به او فرموده است: «کسی که متعرض سلطان جائر گردد و در این راه به بلیه‌ای گرفتار شود، بر آن اجری نخواهد داشت و صبر بر تحمل آن، روزی او نخواهد شد» (مجلسی، بی‌تا، ج۱۱، ص۴۷). در این فرضیه، از حکومت باطل به حکومت جائر نیز یاد می‌شود (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۲، ص۱۶۰-۱۵۵). این بیان، در حقیقت

برای اظهار عدم حقانیت و مشروعیت دینیِ این چنین حکومتی است؛ زیرا هر حکومت غیر معصومی طاغوت (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۵۱) و رجوع به آن، جور دانسته می‌شود. بنابراین، جور در این‌جا در برابر عدل و حق نهاده شده است و چنین حکومت‌هایی فاقد مشروعیت و حقانیت و در نتیجه جائر و ظالم و طاغوت دانسته می‌شوند. در این نگاه، حکومت شیعی نیز «جائر مؤمن» دانسته می‌شود (اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۱۱).

نسخه آنان برای شیعیان در قبال چنین حکومتی این است که چون فقدان حکومت، موجب عسر و حرج است و برپایی حکومت حق ممکن نیست، بر شیعیان است که با حکومت باطل همدلی و همراهی نکنند، اما پیروی قوانین و دستورات آن از باب ضرورت و در حد آن جایز و فراتر از آن گناه است. در حقیقت، وظیفه امر به‌معروف و نهی ازمنکر در حد بیان و با حفظ شرایط؛ به‌ویژه حفاظت از عِرض و مال و جان واجب است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص۵؛ مجلسی، بی‌تا، ج۱۱، ص۴۷). از آن روی که از سویی آنان تکلیف خود را در ایجاد حکومت ساقط می‌دانند و از سوی دیگر، هرج و مرج را نمی‌پذیرند و وجود حکومت، حتی باطل و ظالم و جائر را لازم می‌دانند. به‌طور طبیعی باید با حکومت عادل دینی، اگر پدید آمد، کنار بیایند و در شرایطی، چون عمل به عدالت با آن همراهی و از دستورات آن پیروی کنند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۳۵۶).

باورمندان این دیدگاه، هر حکومت غیر معصومی را باطل و فاقد حقانیت دانسته و حکومت‌های موجود را یا باطل مؤمن و یا باطل جائر می‌دانند. در نتیجه از قوانین حکومت باطل جائر که از هیچ‌یک از مشروعیت‌های دینی، سیاسی و قانونی برخوردار نیستند، در حد ضرورت و جلوگیری از هرج و مرج و یا از باب تقیه، اطاعت می‌کنند، اما با آن نه همدلند و نه همراه، ولی نسبت به حکومت باطل مؤمن در مواردی که عدالت را به‌کار می‌بندد، همراه بوده و از قوانین آن پیروی می‌کنند و امر به‌معروف و نهی ازمنکر زبانی و گفتاری را از باب «**مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**» (اعراف(۷): ۱۶۴) انجام می‌دهند (نائینی، ۱۳۷۸، ص۴۷-۴۳). با این همه با چنین حکومتی همدل نیستند و آن را ناحق و نامشروع دینی می‌دانند.

ج) مکلف به اسقاط حکومت جائر

نظریهٔ وجوب اسقاط حکومت باطل جائر از دیگر گزینه‌های پیش روی شیعیان در عصر غیبت است. به این معنا که بر شیعیان است تا بنا بر وظیفه دینی امر به‌معروف و نهی ازمنکر، حکومت‌های باطل و جائر را سرنگون سازند؛ زیرا به سنت امامان : به‌ویژه امام حسین 7 اسقاط حکومت باطل جائر به حکم امر به‌معروف و نهی ازمنکر در حوزه عمل سیاسی و اجتماعی لازم و ضروری است. بنابراین، بر شیعیان است تا چنین حکومت‌هایی را اسقاط کنند. اما این نظریه در باره پس از اسقاط حکومت باطل جائر ساکت است؛ زیرا در این نگاه، هر نوع حکومتی در عصر غیبت از صفت بطلان رنج می‌برد و نمی‌توان آن را حکومتی مشروع دینی و برخوردار از صفت حقانیت دانست. ازاین‌رو، خود، به برپایی حکومت اقدام نمی‌کنند و اجازه می‌دهند تا هر حکومت باطل عادلی ایجاد شود و در ادامه بر پایه امر به‌معروف و نهی ازمنکر با مواردی از ظلم‌های احتمالی آن برخورد می‌کنند؛ زیرا همهٔ اقشار مردم، به‌طور مساوی در حکومت، حق دارند. لذا گرچه بر پایهٔ قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحذورات» می‌توان چنین حکومتی را فی‌الجمله پذیرفت؛ اما بر اساس قاعده فقهی دیگر، «الضرورات تقدّر بقدّرها» در ضرورات نیز باید به اندازه ضرورت بسنده و از آن تجاوز و گذر نکرد. بنابراین، امر به‌معروف و نهی ازمنکر موجب نمی‌شود تا حکومت عادل نابه‌حق را، اسقاط کرد.

ازاین‌رو، آنان با حکومت باطل عادل کنار می‌آیند که این‌چنین دولتی دست کم، فارغ از ظلم به حق الله و حق مردم است، ولی چون در همان حال اغتصاب، در مقام مقدس امامت است، دولتی باطل و نامشروع و ناحق است. پس اگر دولت عادلی در عصر غیبت ایجاد شود، آلودگی ظاهری آن تنها به عدالت شسته می‌شود، ولی سیاهی باطنی و غصبیت آن، هم‌چنان باقی و برقرار است و پذیرش چنین حکومتی از باب ضرورت است (نائینی، ۱۳۷۸، ص۷۹ –۷۵).

د) وجوب اسقاط حکومت جائر و ایجاد حکومتی عادل برخوردار از حقانیت و مشروعیت دینی

مهم‌ترین چالش دیدگاه‌های پیش‌گفته، فقدان مشروعیت دینی و حقانیت بود؛ هرچند که برخی از دیدگاه‌ها فی‌الجمله حقانیت قانونی و مشروعیت سیاسی را پذیرفته بودند و اطاعت از حکومت عادل در عصر غیبت را لازم و واجب قانونی می‌دانستند، ولی این نوع حکومت، به جهت فقدان مشروعیت دینی و حقانیت، از اطاعت مشروعی برخوردار نبوده و از همدلی شیعیان بهره‌ای نمی‌برد. اما بر پایه این دیدگاه، حکومت می تواند از ویژگی‌های لازم و حمایت‌های مورد نیاز یک حکومت و حاکمیت کامل و بی‌نقص برخوردار باشد. باورمندان به این دیدگاه از سویی معتقدند حکومت‌های جائر باطل، به حکم امر به‌معروف و نهی ازمنکر باید ساقط شوند و از سوی دیگر، عقیده دارند که امامان معصوم : ، نه‌تنها در عصر غیبت، حکومت گروهی از شیعیان را مشروع و اطاعت از آنان را واجب و لازم و همدلی با آن را فرض دانسته‌اند؛ بلکه در عصر حضور نیز حکم آنان را حق دانسته و عمل بدان را لازم شمرده‌اند. به نظر این گروه، انتخاب والیان از سوی امامان : به دو شکلِ نصب خاص و عام انجام می‌گرفت. آنان در عصر حضور، در هنگامی که قدرت در اختیار آنان بود، به نصب خاص، والیانی را منصوب می‌کردند که از مشروعیت و قدرت و اطاعت، برخوردار بودند و در زمانی نیز که قدرت نداشتند، به نصب عام، برخی از اشخاص دارای ویژگی‌هایی خاص را به عنوان والیان منصوب می‌کردند و اطاعت از ایشان را لازم می‌دانستند. این افراد، در زمان حضور، در شهرهای دور به داوری و قضاوت و اجرای احکام، در باره شیعیان می‌پرداختند و از مشروعیت همه‌جانبه برخوردار بودند. در زمان غیبت نیز ائمه : با نصب عام، واجدین شرایط حکومت را به حکومت و داوری نصب کرده و آنان را در این باره دارای حق می‌دانسته‌اند. بنابراین، نه‌تنها اسقاط حکومت باطل جائر در عصر غیبت واجب و فرض است، بلکه ایجاد حکومت عادل که از مشروعیت همه‌جانبه برخوردار باشد نیز لازم و ضروری است. نظریهٔ «ولایت فقیه»، بر پایه این دیدگاه شکل گرفته و به مورد

اجرا گذاشته شده است (نراقی، ۱۴۱۷ق، عائده۵۴، ص۵۸۳-۵۲۹؛ نائینی، ۱۳۷۸، ص۸۸-۷۵).

مبنای علما در دولت صفویه

اکنون با توجه به آن‌چه در پیش گفته شد، باید ببینیم علما در دولت صفویه بر کدام مبنا عمل کرده‌اند و علل هم‌کاری یا عدم هم‌کاری آنان با حکومت صفوی چه بوده است و تا چه اندازه با گزینه‌های پیش‌گفته مطابقت دارد؟

اساساً زمینه ورود علمای شیعه به دربار حاکمان با حملهٔ مغولان به خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هجری و برچیده‌شدن بساط خلافت، فراهم شد و زمینهٔ رشد مذهب تشیع دوازده امامی را ایجاد کرد. در این دوره، «خواجه نصیرالدین طوسی» از ورود مغولان، بیش‌ترین بهره را برد و توانست دل‌های مغولان را به اسلام جذب کند و بعدها با کوشش علمایی؛ مانند «علامه حلی» و دیگران، برخی از شاهان مغول به تشیّع گرایش پیدا کرده و الگوی مناسبی از هم‌کاری علما با سلاطین در دوره‌های بعد شد که اوج آن را در دوره صفوی شاهدیم (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص۲۶).

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، دو جریان فرهنگی «تصوّف» و «تشیّع»، رشد فزاینده‌ای به‌خود می‌گیرد که زمینه و مقدمهٔ ظهور صفویه ـ با گرایش تصوّف و تشیّع ـ را فراهم می‌آورد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص۱۳). در این دوره، با مهاجرت علمای شیعه از لبنان به ایران، تعامل و هم‌کاری میان دو نهاد دین و دولت برقرار و فصل جدیدی از رابطه سیاست و دین در اندیشه سیاسی شیعه، رقم خورد و برای اولین‌بار، مفهوم «سلطان شیعی» در اندیشه سیاسی مطرح شد و مرحله نوینی در ساخت اندیشه‌های سیاسی شیعه آغاز گردید (همان، ص۱۲). در سایهٔ این رویکرد بود که مخالفت‌های علمای شیعه با حکومت، فروکش کرد. سلاطین، ردای تقدس و تشیّع بر تن کرده و علمای شیعه نیز به‌خاطر مصالحی به تأیید سلاطین می‌پرداختند و این وضعیت تا عصر «ناصرالدین شاه» که فساد و ستم فزونی یافت، ادامه داشت (حلبی، ۱۳۷۴، ص۲۸۸).

به هر روی، در عصر صفوی، دو نوع نگرش از علمای دین نسبت به حکومت صفویان می‌توان یافت:

الف) مخالفان

برخی از علما ـ گرچه تعداد آنان اندک است ـ بنا به دلایلی با حکومت صفوی مخالف بوده و هم‌کاری علمای معاصر خود با شاهان صفوی را تقبیح کرده‌اند که به برخی از آنان در زیر اشاره می‌کنیم:

۱. شیخ ابراهیم قطیفی(م۹۴۵ق)

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 شمسی است که به واسطه مخالفت با بزرگانی، چون «محقق کرکی» شهرتی ویژه یافت. او که در زمان شاه‌طهماسب می‌زیست 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 می‌کرده، بلکه به این دلیل که حکومت را در عصر غیبت از آن فقیه جامع الشرائط می‌دانست، با حکومت سلاطین مخالف بود. او در این باره به آیه شریفه «**وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ**» (هود(۱۱): ۱۱۳) و نیز روایاتی که به‌طور کلی هم‌کاری با سلطان جائر را مذمت می‌کرد، تمسک کرده است (امین، بی‌تا ج۲، ص۱۴۱؛ افندی،۱۳۷۴، ج۱، ص۱۵). وی با نامشروع‌دانستن سلطنت، هرگونه هم‌کاری با سلطان ـ چه عادل و چه ظالم ـ را به این دلیل که آنها غاصب حق حکومت فقهاء هستند، مذمت می‌کرد و در توجیه و تبیین مخالفت خویش با حکومت شاهان، به روایات متعددی از جمله این روایت که امام صادق 7 به «علی‌بن ابی‌حمزه» که دوست وی در دستگاه بنی امیه خدمت می‌کرد فرمودند: «اگر بنی امیه افرادی را به عنوان کاتب و

جنگ‌جو و جزء آنها نمی‌یافتند، نمی‌توانستند حق ما را از ما بگیرند، تمسک می‌کرد. مخالفت قطیفی با حکومت شاهان و کار در دربار آنان در رساله خراجیه او با عنوان «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج» که در رد رساله خراجیه «محقق ثانی» (کرکی) با عنوان «قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج» نگاشته است، جلوه‌ای ویژه یافته است. او ابتدا با بیان مقدماتی تلاش می‌کند مخالفت خود با حکومت شاهی را مستدل کند، ازاین‌رو، پنج فایده بیان کرده است.

او در فایده اول، با تمسک به احادیثی، کتمان حق را مذمت کرده و تبیین بدعت‌ها را بر علما واجب دانسته است. در فایده دوم، هم‌نشینی علما با سلاطین را با استفاده از روایات، تقبیح می‌کند. در فایده سوم، روایاتی در فضیلت علم و عالم نقل کرده و البته این احادیث را بدون سند ذکر می‌کند. فایده چهارم، در ارزش و مرتبت بلند فقیهان و عالمان دین است؛ به شرط آن‌که اهل ریا و سالوسی‌گری نباشند. فایده پنجم، در باره حیله‌های شرعی است که مصداق بارز آن ربا است. او حیله‌های شرعی که در تحلیل ربا صورت می‌گیرد را به دلیل این‌که با مصلحت و حکمت تشریع اصل حکم ربا منافات دارد، حرام می‌داند. او نمونه‌های دیگری در این باره ارائه کرده است؛ به عنوان مثال، مالی که در اختیار فقیه قرار می‌گیرد 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، ص۲۶). وی پس از این مقدمات، عبارات محقق را نقل و به نقد آن می‌پردازد و اعتذار محقق را که مجبور شده از این اموال استفاده کند، به دلیل این که به‌ناچار در عراق ساکن شده را نمی‌پذیرد و می‌گوید این عذر نمی‌تواند مخالفت با شرع را توجیه کند. او تمسک محقق به سیره سلف را نیز به باد انتقاد گرفته و در باره آبادی‌های «علامه حلی» می‌گوید: «علامه خود این آبادی‌ها را ایجاد کرده بود و بسیاری از آنها را در همان زمان وقف مؤبّد کرده بود» (همان، ص۲۸و۲۹). قطیفی می‌گوید: «برخی از این وقف‌نامه‌ها را خودم به خط علامه دیده‌ام» و در باره «سید مرتضی» نیز می‌گوید:

«به صرف این که سید، آبادی‌هایی داشته نمی‌توان گفت که سلاطین، آنها را بـه وی هدیه یا اقطاع کرده‌اند» (همان، ص۳۰). او پس از تردید در جواز گرفتن اصل خراج به پاسخ نظر محقق در باره جواز بهره‌مندی از خراجی که به‌دست حاکم جائر گرفته می‌شود، پرداخته و ابتدا روایاتی که مورد استدلال محقق قرار گرفته را نقـل کـرده و به بررسی آنها می‌پردازد و برخی را به دلیل این‌که در باره خـراج نیسـت، خـارج از موضوع بحث دانسته و غیر قابل استدلال می‌داند و روایاتی که در باره خـراج اسـت را نیز یا به دلیل ضعف سند و یا به دلیل ضعف دلالت قابل استناد نمی‌داند.

او ادعا می‌کند محقق، میان دو چیز متفـاوت خلـط کـرده و گفتـه اسـت میـان اموالی که در اختیار ظالم اسـت و بهـره‌منـدی از خـراج، فـرق اسـت و دومـی را نیازمند دلیل می‌داند. به اعتقـاد او روایـاتی کـه محقـق بـرای اثبـات مـدعا آورده حداکثر، جواز اموالی که در اختیار ظالم است را اثبات می‌کند؛ اما همین مقـدار را هم نمی‌پذیرد و می‌گوید این روایات برای اثبات همـین مـدعا نیـز کـافی نیسـت؛ چراکه خرید و فروش اموالی که در دست ظالم است، در صورتی جایز اسـت کـه حلیت آن برای خریدار، محرز باشد. او در باره پـذیرش جـوایز معاویـه از طـرف امام حسن و امام حسین 8 نیز گفته است، بحث ما بر سر بهره‌مندی از خراج و اراضی خراجیه است، نه جوایز و در باره جوایز می‌تـوان بـه اصـل عـدم حرمـت استدلال کرد؛ اما حلیت خراج، دلیل خاص می‌خواهد. افزون بر این، ممکن اسـت امام حسن و امام حسین 8 به خاطر تقیه آن اموال را گرفته باشـند. او بـه طـور کلی حکومت غیر معصوم و یا نماینده ایشان را حکومـت جـائر دانسـته و معتقـد است، حاکم غیر معصوم حق گرفتن خراج را ندارد و صرف نیاز مسلمانان، سـبب حلیت اخذ مال خراج، توسط ظالم نمی‌گردد. طبعاً آن‌چه از خراج می‌گیرد، غصب و هرگونه تصرفی در آن، خلاف شرع است. او هـم‌چنـین گـرفتن زکـات، توسـط حاکم جور را جایز ندانسته است. ایشان در ادامه، روایاتی در مذمت هم‌کـاری بـا حکام جور را آورده است (همان، ص۳۴-۳۰).

نکته‌ای که در آرای سیاسی قطیفی، گونه‌ای از تضاد و ناهم‌گونی را تداعی می‌کند، دیدگاه او در باره نماز جمعه است که مخالف دیدگاه محقق کرکی و از آن دسته از علما به‌شمار می‌رود که اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت حرام می‌دانند. او «رسالة فی حرمة صلاة الجمعة فی زمن الغیبة مطلقاً» را در رد نظریه وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت و به‌ویژه در رد کتاب «صلاة الجمعة» محقق کرکی به رشتهٔ تحریر درآورد. این نکته جای پرسش دارد که اگر قطیفی از غصب حکومت فقهاء به‌دست شاهان خشمگین است، چرا به‌طور 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.

۲. محقق اردبیلی(م۹۹۳ق)

محقق اردبیلی نیز یکی دیگر از دانشمندانی است که با حکومت شاهان مخالف 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 می‌زیست؛ به‌گونه‌ای که به «مقدس» شهرت یافت. او در این دو رساله، همان راه قطیفی را پیموده و استدلال‌های وی را تکرار می‌کند و به حرمت گرفتن خراج توسط شاه فتوا داده و به تبع آن، به حرمت بهره‌مندی از آن توسط شیعیان فتوا می‌دهد. محقق اردبیلی بر این باور است که جز زمین‌هایی که در زمان رسول خدا فتح شده، در مفتوحةالعنوةبودن دیگر اراضی که در سایر فتوحات به دست مسلمانان افتاده است؛ حتی زمین‌هایی که در دوران ائمه : فتح شده تردید است و طبعاً گرفتن خراج از آن‌ها جایز نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۱۳ق (الف)، ص۱۸و۱۹). او از حمل عمل سلطان جائر بر صحت، در اخذ خراج از این اراضی، خرسند نیست و آن را بر

خلاف اصل می‌داند؛ چراکه اصولاً حکام جور، بر خلاف میل صاحبان اراضی، از آنان خراج دریافت می‌کنند. او روایاتی که محقق کرکی در باب حلیت خراج آورده ـ و آنها را منصوص‌العلة می‌داند ـ را نمی‌پذیرد (همان، ص۲۱و۲۲).

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 (همو، ۱۴۱۳ق(ب)، ص۲۷و۲۸). از ادامه بیان او بر می‌آید که وی به موارد مصرف، به‌طور خاص اشکال داشته و یا لااقل به عنوان تأییدی بر حرمت آن آورده و می‌گوید چطور یک نفر می‌تواند 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؟!

بنابراین، این طیف از دانشمندان، آنارشیسمِ به‌معنای فقدان حکومت را نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند در عصر غیبت نیز باید نظام حاکمیتی بر مبنای حقانیت برقرار باشد و حقِ چنین حکومتی را از آنِ علمای دین و فقهاء دانسته و شاهان را به‌طور کلی غاصب حق عالمان دینی در عصر غیبت می‌دانند و در نتیجه، تمامی تصرفات حکومتی آنان را خلاف شرع و غاصبانه دانسته و محکوم به بطلان می‌دانند. هرچند دیدگاه محقق اردبیلی، مقداری به آنارشیسم نزدیک شده است، اما از نامهٔ او به «شاه‌عباس» برای رفع ظلم از فردی که در نزد او تظلم کرده بود، بر می‌آید که او در خصوص گزینه‌های پیش روی شیعیان، گزینه دوم را اختیار کرده و جز برای معصوم، در حکومت برای احدی حقی قائل نیست. در این نامه این‌گونه آمده است: «گرچه این شخص در اول امر ظالم بوده، اما اکنون به نظر می‌رسد مظلوم واقع شده، اگر او را ببخشی شاید خدا از برخی تقصیرات تو نیز درگذرد. این نامه نوشته سلطان ولایت احمد اردبیلی است» (امین، ۱۹۸۶م، ج۳، ص۸۰و۸۱). در این نامه، کلمات ایشان کاملاً دوپهلو است و البته از مشرب سیاسی او می‌توان دیدگاه او را کشف کرد و قطعاً با روش محتاطانه‌ای که او در پیش گرفته بود، می‌توان گفت که او قطعاً گزینه‌های «سوم» و «چهارم» را در خصوص حکومت، مطرح نمی‌کند 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 نمی‌کرد و صرفاً با هدایت‌گری این کار را دنبال می‌کرد.

نکته‌ای که در این‌جا یادآوری آن خالی از لطف نیست، این است که این طیف فکری، بدون درنظرگرفتن شرایط زمان و مکان، این دیدگاه را ابراز کرده و به قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» توجه نکرده‌اند.

ب) موافقان

در مقابل دیدگاه پیش‌گفته، دیدگاه کسانی قرار دارد که با شاهان هم‌کاری می‌کردند، نه از آن روی که آنان را در این باره صاحب حق دانسته و حکومت را حق آنان می‌دانستند، بلکه هم‌کاری آنان با سلاطین، به‌رغم جائردانستن آنان از سر ناچاری بوده است و اگر بخواهیم عمل‌کرد فقهاء را در مقایسه با گزینه‌های مطرح در باره حکومت بسنجیم، هم‌کاری آنان با حکومت شاهان صفوی را می‌توان به علل زیر دانست:

۱. قرارگرفتن فقهاء در جایگاه حقوقی خود

با روی کار آمدن صفویان، فرصت حضور علما در عرصه قدرت و سیاست ـ که بنا به نظریه مشهور فقهی، این عرصه مخصوص نایبان امام عصر 7 است ـ دست داد و این موجب هم‌کاری گسترده فقهاء با حکومت‌گران صفوی شد. در این دوره، دیدگاه فقهی شیعه نسبت به مسأله ولایت و حکومت در ابعاد گوناگونی تحول پیدا کرده و در جهت تدوین اصولی نوین برای فراهم‌ساختن زمینه دخالت هرچه بیشتر فقهاء در امور حکومتی به پیش می‌رود.

از جمله مسائل مهمی که در این دوره، هم در عمل و هم در مقام فتوا و کتابت، توسط فقهاء روی آن تأکید شده ولایت فقیه است. مسلّماً فقهایی، مانند «محقق کرکی» و «علامه مجلسی» بر اساس ولایتی که برای خودشان به عنوان «فقیه آل محمد» قائل بودند، حتی‌المقدور در مسائل سیاسی و حکومتی عصر، دخالت کرده و روابط ویژه

خود با سلاطین و حاکمان وقت را سامان بخشیدند. از ایـن دوره مـی‌تـوان بـه عنـوان «عصر شروع به تألیف تک‌نگاری متنوع در ابواب و فروعات فقه حکومتی» یاد کرد کـه از اعصار قبلی با این مشخصه متمایز می‌شود. حرکـت تـک‌نگـاری‌نویسـی در مباحـث حکومتی در این دوره به‌طور گسترده و چشم‌گیر آغاز شده، «رسائل خراجیه»، «رسـالـة الاوزان و المقادیر» علامه مجلسی، «الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی» و... نمونه‌ای از آن هستند.

در این دوره بود که چهره‌های درخشانی از برجسته‌ترین فقهاء و مجتهدان شـیعه به صحنه‌های سیاسی وارد شده و حتی برخی از آنان؛ مانند علامه محمدباقر مجلسی؛ صاحب «بحارالانوار» تا مقام وزارت سـلاطین نیـز رشـد کردنـد و کسـانی؛ ماننـد «محقق ثانی»، «محقق کرکی»، «شیخ بهـایی»، «میردامـاد» و دیگـران فعالانـه در صـحنه سیاسی جامعه خود حضور داشتند و بنا به رعایـت مصـالح بلنـد اسـلام و مسـلمین بـا سلاطین و حکام شیعی‌مذهب وقت، هم‌کاری و حشر و نشـر داشـتند؛ بـه‌گونـه‌ای کـه محقق ثانی، طی بیانیه و حکمی که «شاه‌طهماسب صفوی» خطاب بـه کـارگزاران خـود صادر می‌کند، ولایت امور شرعیه و احوالات شخصـیه در داخـل حکومـت صـفوی را می‌پذیرد و در این موارد، عزل و نصب او هم‌چون عزل و نصب شخص شاه‌طهماسـب به حساب می‌آید و علامه مجلسی به مقام وزارت می‌رسد.

در این عصر است که شاهد اوج‌گیـری منـاظره فقهـاء در مسـائل و فروعـات فقـه حکومتی؛ به‌ویژه در مسائل و موضوعاتی، مانند خراج و مقاسمه و امثال اینها هستیم. در این قسمت از فقه مالی شیعه، یعنـی موضـوع خـراج، بـرای نخسـتین‌بـار چنـد رسـاله اجتهادی عمیق توسط فقهاء انتشار می‌یابد که قبلاً وقوع چنین مباحثی با این گستردگی و جدیت سابقه نداشت.

از جمله کسانی کـه در ایـن عصـر، در زمینـه گسـترش و تعمیـق فروعـات فقـه حکومتی تلاش ستایش‌انگیزی کرد، فقیه گـران‌قـدر «شـهید ثـانی» (م۹۹۳ یـا ۹۹۵ق) است. او با تألیفات گسترده و متنوع خود و نیز سیره سیاسی‌ای که شخصاً اتخاذ نمود، تحولی در فقه به‌طور عام و در فقه حکومتی به‌طـور خـاص پدیـد آورد. وی فقیهـی

سیّاس بود و ولایت فقیه را به نیابت از امـام زمـان (عـج) مـی‌دانسـت. او در کتـاب «مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام» در مقام توضیح این عبارت «محقق حلی» که فقیه می‌تواند به عنوان نیابت از امام 7 سهم امام را گرفتـه و بـه مصـارف لازمـه آن برساند، فقیه عادلی که جامع شرایط اجتهاد و فتوا باشد را دارای حق النیابه و منصوب از جانب امام 7 می‌دانـد (شـهید ثـانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۷۶و۴۶۹). او هـم‌چنـین به‌طور پراکنده در آثار خود از قضاوت و حکومت فقیه در میان مردم، اجرای حدود و تعزیرات به‌وسیلهٔ فقیه، وجوب مراجعه مردم بـه فقهـاء در عصـر غیبـت، بـرای حـل خصومات و رفع اختلافات خود و مسائلی از این قبیل سخن گفته است (همان، ج۴، ص۱۶۲ و ج۱۳، ص۳۳۹-۳۳۱).

«ملا محسن فیض کاشانی» (م۱۰۹۱ق) نیز از جمله فقهـای بزرگـی اسـت کـه در زمینه فقه حکومتی اسلام، دارای برخی از فتاوای شجاعانه و تحـول‌آفـرین اسـت. او کسی است که به «وجوب عینی نمـاز جمعـه در زمـان غیبـت امـام زمـان (عـج)» و ضرورت اقامه آن توسط فقهای واجد شرایط فتوا داده و در این زمینه کتاب مسـتقلی با عنوان «الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی» نوشته اسـت. قطـع نظـر از ارزشی که نفس این فتوا در تاریخ فقه حکومتی شیعه دارد، شروع فقهاء به نوشتن این قبیل تک‌نگاری‌ها در شاخه‌های مختلف فقه حکومتی خـود نیـز دارای اهمیـت فـوق العاده است. وی با آن‌که گرایشی اخباری داشت، دارای گرایش اصیل سیاسی نیز بود و در آثار فقهی خود (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۹-۷)، همانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۶۳-۶۱) «سیاسات» را به عنوان یکی از شاخه‌های اصـلی فقـه اسلامی معرفی مـی‌کـرد (فـیض کاشـانی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۷ وج۲، ص۱۷۸). او بـه ولایت فقیه اعتقاد داشت و انجام قضاوت و حکومت در میان مردم، اقامه حدود، اجرا و اعمال دیگر سیاسات اسـلامی در دوران غیبـت را از ضـروریات دیـن اسـلام و از وظایف فقهاء دانسته است (همان، ج۲، ص۵۰). وی تنها جهـاد ابتـدایی را از شـؤون امام معصوم دانسته و لذا از کتاب خود این مبحث را حذف کرده اسـت. بـه بـاور او وجوب جهاد فی‌الجمله، امر به‌معروف و نهی ازمنکر، تعاون بر نیکی و تقوا، فتوادادن

و حکومت به‌حق میان مردم، اقامه و اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاسات دینی را از ضروریات دین دانسته و آنها را قطب اعظم دین و مهم‌ترین مقصودی می‌داند که خداوند، پیامبران را برای آن مبعوث فرموده است و تعطیلی و یا ترک آنها به‌منزله ترک نبوت انبیا است و سبب ازهم‌پاشیدگی دیانت شده و جهالت و گمراهی، شیوع می‌یابد (همان). از جملهٔ علمای این دوره «سید نعمت الله جزائری» است که در باره ولایت فقهاء و حجیت فتوای آنان کتابی به نام «منبع الحیاة و حجیة قول المجتهد» دارد[۳] که از جمله تک‌نگاری‌های این دوره در فقه حکومتی به‌شمار می‌آید. از این قبیل آثار فقهی در این دوره بیش از این‌ها نگارش یافته است و لکن در این‌جا امکان معرفی همه آنها وجود ندارد.

۲. فرصت استثنایی رسمیت‌پیداکردن مذهب شیعه

با نگاهی به تاریخ، می‌بینیم شیعه همواره در طول تاریخ، مظلوم و مورد ستم حکومت‌های ستم‌گر قرار داشته است. کشتار بی‌رحمانهٔ شیعه و طرف‌داران علی و اهل بیت : در عصر معاویه به قدری بود که می‌گویند صد هزار شیعه توسط او و عمال وی، از جمله «بسربن‌ارطاة»، «زیادبن‌ابیه» و ... کشته شدند. «سمرةبن‌جندب» که برای مدتی کوتاه، جانشینی زیادبن‌ابیه را در بصره به‌دست گرفت، در عرض شش ماه، هشت هزار نفر را کشت. وقتی زیاد برگشت، به او گفت: «از خدا نترسیدی که بی‌گناهی را کشته باشی؟» و او پاسخ داد: «اگر دو برابر این را نیز می‌کشتم، نمی‌ترسیدم!» (معتمد خراسانی، ۱۳۵۴، ص۱۸۸). «ابوالسوار عدوی» می‌گوید: «عوامل معاویه در یک صبح‌گاه ۴۷ نفر از اقوام ما را که همگی حافظ قرآن بودند، کشتند (همان). زیاد، پنجاه هزار خانوار از محبان اهل بیت را از کوفه به شرق ایران تبعید کرد (عمر فروخ، ۱۹۷۹م، ص۱۲۹) و به‌جای آنان قبایل طرف‌دار امویان را از موصل و شام به کوفه آورد و اسکان داد (طبری، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۱۹۲). «یزید»، علاوه بر کشتار بی‌رحمانه در کربلا، در واقعه «حره» نیز سه شبانه‌روز مال و جان و ناموس مردم مدینه را بر سربازان خود مباح کرد تا آن‌جا که

به فرموده «امام سجاد» 7 در مدینه و مکه، ۲۰نفر شیعه(دوست) باقی نمانده بود (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج۴، ص۱۰۴).

«امام باقر» 7 می‌فرمایند:

> بلای مهم و ذلت و خواری شیعه پس از شهادت «امام حسن» 7 و در زمان «معاویه» بود که در هر شهری شیعیان ما را می‌کشتند و دست و پای افراد را، حتی به گمان شیعه‌بودن آنان، قطع می‌کردند. هر کس به ما اظهار محبت می‌نمود، به زندان می‌رفت، اموالش را غارت و خانه‌اش را خراب می‌کردند و این بلا و مصیبت ادامه داشت تا آن‌که زمان «ابن زیاد» قاتل «امام حسین» 7 فرا رسید (همان، ج۳، ص۱۵؛ مظفر، بی‌تا، ص۳۵).

پس از سقوط «بنی امیه»، امید می‌رفت که «بنی عباس»، از عاقبت ظلم و ستم و جنایاتی که بنی امیه بر اهل بیت و شیعه روا داشته بود، عبرت بگیرند و دست خود را به خون پاکان امت اسلامی و سادات و ذریه پیامبر 9 و پیروانشان آلوده نسازند، ولی چنان نشد و کشتار، غارت، تبعید، حبس و شکنجهٔ پیروان اهل بیت : دوباره آغاز شد و جنایات بنی عباس نسبت به شیعیان «علی» 7 و سادات، روی بنی امیه را سفید کرد.

جنایات بنی‌العباس، به قیام سادات علوی در «گیلان» و «طبرستان» منجر شد و قدرت «آل‌بویه»، «دیالمه» و «آل‌زیار» را در این سرزمین پدید آورد و گستره حکومت آنان را تا «بغداد» ـ مرکز خلافت عباسی ـ وسعت بخشید؛ به‌گونه‌ای که قدرت خلافت بغداد، عملاً در دست آنان قرار گرفت و در حقیقت، آنان بر خلفای عباسی حکومت می‌کردند و حتی عزل آنان را در اختیار گرفتند، ولی به خلافت ظاهری آنان رضایت داده تا بتوانند در مقابل کینه‌توزان و مخالفان، راحت‌تر به اهداف خویش برسند (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ص۲۵۶-۲۵۵).

این پیروزی‌ها دیری نپایید و در مدتی کوتاه امواج تهاجم فکری، فرهنگی و عقیدتی وحشیانه‌ای همراه با تعصب خشک و ضد شیعی، پدیدار گردید که تعقیب، شکنجه، غارت و کشتار شیعیان توسط «حنابله»، «سلاجقه» (۴۲۹-۵۵۲ق) و

«غزنویان» (۳۶۷-۵۸۷ق) را به‌دنبال داشت. به همین جهت، آنان برای حفظ جان، مال و ناموس خویش یا مخفی می‌شدند و یا خود را سنی معرفی می‌کردند. همین موجب قیام خونین و مسلحانه «حسن صباح اسماعیلی» در این دوره شد. حکومت صد و چند سالهٔ شیعه امامیه «آل‌بویه» و «دیالمه» در این دوره ساقط شد.

حکومت دویست ساله «فاطمیان» مصر که در اوج شکوفایی علمی و مذهبی بود، با ده‌ها تهمت کوبنده، به دست «ایوبیان» نابود شد. کتاب‌خانه‌های عظیم آنان را به آتش کشیدند. از جمله کتاب‌خانه عظیم سلطنتی جامع «الازهر» که «دویست هزار جلد کتاب» نفیس در علوم فقه، لغت، تاریخ، ادب، طب، کیمیا (شیمی) فلک و نجوم، ریاضیات، هندسه و هندسه فضایی داشت و از جمله عجایب هفت‌گانه به‌شمار می‌رفت، به غارت رفت و در سال ۴۴۸ق، توسط «صلاح‌الدین ایوبی» در آتش سوخت.[۴] سربازان او از جلد چرمی کتاب‌های نفیس، چکمه و کیف می‌ساختند و بقیه را در کوره‌ها می‌سوزاندند. ایوبیان با تکفیر شیعه، نظام خشک تسنن را جایگزین تمدن عظیم فاطمیان ساخته و با دخالت در همه چیز، تمام آثار شیعه را نابود ساختند (الخفاجی، بی‌تا، ج۱، ص۵۸). در دیگر نقاط نیز امر، بدین منوال بود. کتاب‌خانه عظیم «صاحب‌بن‌عباد» در ری به دستور «سلطان محمود غزنوی» و کتاب‌خانه عظیم «عضدالدوله دیلمی»؛ دارالعلم بغداد با «ده هزار جلد» و کتاب‌خانه بزرگ «شیخ طوسی» در محله کرخ بغداد در حمله «سلجوقی» سوخت. شیخ طوسی بعد از انتقال به نجف اشرف، خانه‌اش در نجف را تبدیل به کتاب‌خانه عظیمی کرد که این خانه و کتاب‌خانه‌اش نیز در آتش سوخت. همه این موارد و صدها مورد دیگر که مجال بیان آن نیست، از ستمی جان‌کاه و سیاه‌زخمی تاریخی بر پیکر شیعه به‌طور خاص و اسلام، به‌طور عام حکایت دارد.

در چنین شرایطی، شیعه مظلوم و ستم‌دیده، همانند غریقی به هر وسیله‌ای، علیه جنایات حکام و سلاطین، چنگ می‌زد و پیرامون هر پرچمی که بر ضد حکومت‌های جائر بلند می‌شد، گرد می‌آمد و دست هیچ حامی اهل بیت : و داعی پیروی از اولاد رسول 9 را پس نمی‌زد، مگر این که ماهیت انحرافی آن، کاملاً روشن

می‌شد. حکومت صفویان نیز از این امر مستثنی نبود و به همین دلیل، مورد حمایت شیعیان قرار می‌گرفت. با به‌قدرت‌رسیدن صفویان شیعه مذهب، تشیع، مذهب رسمی ایران‌زمین شد و با رسمیت‌پیداکردن آن، زمینه اجرای برخی از احکام اسلامی در عرصه اجتماع و سیاست فراهم شد. ازاین‌رو، فقهاء که همواره به‌دنبال چنین فرصتی بودند، از این موقعیت کمال بهره را برده و در جهت تحکیم مبانی اسلامی ـ شیعی، گام برداشتند. در این دوره، شیعه از انزوای سیاسی خارج شد و دیگر برای انجام اعمال عبادی مجبور به تقیه نبود؛ کاری که شیعه تا این زمان به دلیل ظلم ظالمان و در اقلیت بودنش، همواره مجبور به آن بود و در حالت تقیه به‌سر می‌برد. طبیعی است چنین موقعیتی مطلوب هر انسان عاقلی است و علمای شیعه، خردمندان، نخبه‌گان و رهبران جامعه شیعی هستند و باید برای بقای آن تلاش می‌کردند و اگر شیوه‌ای جز این برمی‌گزیدند، اکنون مورد نقد قرار می‌گرفتند. اگر حرکت برخی علما که بر خلاف این رویه عمل کرده‌اند، مانند «فاضل قطیفی» مورد نقد جدی قرار نگرفته و با دیده اغماض، صرفاً به عنوان یک مخالف تلقی می‌گردند، به دلیل این است که آراء آنان آن‌چنان قدرتی نداشت که بر روند کلی حرکت علما تأثیرگذار باشد.

۳. تثبیت نظریه ولایت فقیه

نظریه رایج شیعه، مبنی بر این‌که ولایت از آن فقهاء است نیز یکی از انگیزه‌های فقهاء در عصر صفوی برای هم‌کاری با دولت آنان بود. در حقیقت، آنان از فرصت پیش‌آمده در جهت تحکیم این ایده تلاش می‌کردند. گرچه در ابتدای تشکیل حکومت صفویان این نظریه به‌طور دقیق عملی نمی‌شد، اما رفته رفته و با تلاش فقهای بزرگی، چون محقق کرکی به عمل نزدیک شد.

توضیح این‌که فقهای شیعه هیچ‌گاه به سلطنت، مشروعیت مستقل نبخشیده‌اند، آنان خود را نایبان امام زمان (عج) می‌دانسته‌اند و در دستگاه حاکم جور، بر اساس نیابت از ائمه : و احکام ثانویه عمل می‌کرده‌اند، نه نیابت از حاکم وقت. بدون

تردید، در فقه شیعه حکومت سلطنتی، مشروعیت ندارد؛ خصوصاً با مسلّم‌بودن فسق شاهان که جائربودن آنان را قطعی می‌ساخت؛ زیرا به اجماع تمام علمای شیعه و بر اساس آیهٔ «**قَالَ إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّیَّتِی قَالَ لاَ یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ**» (بقره(۲): ۱۲۴) و نیز «**وَلاَ تَرْکَنُواْ إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ وَمَا لَکُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِیَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ**» (هود (۱۱): ۱۱۳) فاسقان، حق حکومت و ولایت بر جامعه را ندارند (سلطان‌محمدی، ۱۳۸۲، ص۷۹). بنابراین، هم‌کاری از سوی فقهاء با دولت‌های جور، برای مشروعیت‌بخشیدن به آنان نبوده؛ بلکه با اهداف دیگری و به عنوان ثانوی و ولایت مطلقه فقیه صورت می‌گرفته است. در میان شاهان صفوی نیز چنین تلقی‌ای از حرکت علما وجود داشته است که در زمان غیبت امام زمان 7 ولایت امر و امامت، از جانب امام به‌عهده علما است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۵۰و۲۵۴). ازاین‌رو، نظریه «ولایت فقیه»؛ هرچند با وسعت کنونی آن نبوده و موانع بسیاری بر سر راه فقهاء برای به‌اجرادرآوردن کامل این اصل اساسی وجود داشت؛ اما نکات مهمی از آن در اندیشه و عمل فقهاء و برخی سلاطین صفویه به‌وضوح دیده می‌شود که می‌توان آن را ریشه مباحث فعلی در نگاه فقهاء قلمداد کرد.

برای نمونه، پس از مرگ «شاه‌اسماعیل» اول، قدرت سیاسی مرحوم محقق کرکی اوج گرفت و به عنوان نایب امام عصر(عج) در همه شؤون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق شد؛ به‌گونه‌ای که دشمنی و کینه‌توزی برخی امرای دولت صفوی را بر انگیخت و در اثر آن، «محمودبیک»؛ یکی از امرای شاه‌طهماسب با همراهی برخی از دیگر امیران، تصمیم گرفت به خانه محقق حمله کرده و او را از پای درآورد که البته این نقشه بر اثر مرگ زودهنگام محمودبیک ناکام ماند (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص۱۱۰).

«کمپفر» در اثر خودش از این‌که متألّهان نیز در اعتقاد به مجتهدان، با مردم ساده‌دل(به گفته او) شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، رهبری روحانی مردم، به‌عهده مجتهد گذاشته شده است، اظهار شگفتی کرده و می‌نویسد: «پیروی از مجتهد

تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند که به یکی از اصول غیر قابل تخطّی دین تجاوز کند و در کار مملکت‌داری، به کاری دست زند کـه مجتهـد مجبـور باشـد آن را خلاف دیانت اعلام کند» (کمپفر، ۱۳۶۰، ص۱۲۷).

با دقت در نامه شاه‌طهماسب به مرحوم کرکـی، ایـن مطلـب روشـن مـی‌شـود کـه شاه‌طهماسب به ولایت فقیهی، چون محقق از طرف امام زمان(عج) اعتقاد داشته اسـت. متن نامه چنین است:

بسـم الله الـرحمن الـرحیم، چـون از مـؤدّای حقیقـت انتمـام کـلام امـام صادق 7 «**اُنظروا اِلی مَن کانَ منکم یـروی حـدیثنا و نَظَـر فـی حلالنـا و حرامنا و عَرَف احکامنا فارضوا به حُکماً فانّی قد جعلتُـه حاکمـاً فـاذا حکـم بحکمنا فمن لم یقبله منه فانّما بحکم الله قـد اسـتخَفَّ و علینـا ردَّ و هـو رادّ علی الله و هو علی حدِ الشّرکِ**» لایح و واضـح اسـت کـه مخالفـت حکـم مجتهدین که حافظ شرع سیدالمرسلین‌اند، با شرک در یک درجـه اسـت، پس هر که مخالفت حکم خـاتم‌المجتهـدین، وارث علـوم سیدالمرسـلین نایب‌الائمّةالمعصومین ـ لا زال کان علیها ـ کند و در مقام متابعت نباشـد، بی‌شائبه ملعون، در این آستان ملک آشـتیان مطـرود اسـت، بـه سیاسـات عظیم و تأدیبـات بلیغـه مؤاخـذه خواهـد شـد (حسـینی‌زاده، بهـار۱۳۸۰، ش۱۳۰، ص۱۳).

این فرمان از جانب شاه به نظریه «ولایت فقیه» تصریح دارد. مضـمون نامـه بـه‌خـوبی حاکی از تأثیرات اندیشه محقق کرکی و سایر علما بـر سـلاطین وقـت اسـت؛ چنـان‌کـه معروف است که چون محقق ثانی (کرکی) در قزوین به دیدار شاه‌طهماسـب رفـت، شـاه گفت: «تو از من به پادشاهی سزاوارتری؛ زیرا تو نایب‌الامام و من از عاملان تو در اجـرای امر و نهی تو آماده‌ام» (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص۳۶۱). گرچه گفتـار مزبـور از سـوی شاه، امری صوری تلقّی می‌شود، اما حاکی از تأثیرات اندیشه فقهاء در زمینه ولایـت فقیـه در آن عصر است. محقق کرکی با همـین دیـدگاه وارد دسـتگاه حکومـت شـد و هرگـاه احساس می‌کرد که درباریان حاضر به پذیرش اقتدار او نیستند، کناره‌گیری می‌نمود.

۴. جلوگیری از ترویج عقاید انحرافی صوفیه

پایه و اساس اولیه دولت صفویه بر تصوّف بود؛ تصوّفی که کم کم به نظامی سیاسی ـ روحانی تبدیل شد. شاه‌عباس به عنوان مرشد کل در میان «قزل‌باش‌ها» به عنوان یک قدرت سیاسی مشروع پذیرفته شد. اما زمانی که صفویان، تشیّع را آشکار کردند، چالش‌هایی از جهت مشروعیت قدرت آنان پدید آمد؛ زیرا فقه شیعه، نه برای مرشد کل و نه برای شاه، ولایت قائل نبود. نتیجهٔ این روند آن شد که ابتدا سه نیروی سیاسی در دولت صفوی پدید آید: ۱. قزل‌باشان که مرشد کل بودند و مراد آنان شاه بود. ۲. شاه که با گرایش به تشیّع امامی، در طول حکومت، به عنوان سلطان و حاکم عرف شناخته می‌شد. ۳. فقهای شیعه که مشروعیت خود را به عنوان نایبان امام زمان (عج) به‌دست می‌آوردند.[۵] در ادامه، با تلاش علما، مشروعیت صفویه که خانقاهی بود، از بین رفت و تلاش شد تا نوعی نظام شاهی ـ فقهی جایگزین آن شود، اما این نیز دارای تعارضی ذاتی بود؛ زیرا شاه هر چند عادل هم که باشد در فقه شیعه مشروعیت ندارد و ترکیب این دو، نظامی متعارض را می‌نمود.[۶] عدم مشروعیت سلاطین صفوی با نگاه به آثار علما و فقیهانی که با دولت صفوی هم‌کاری می‌کردند؛ مانند «محقق سبزواری»، «شیخ بهایی» و... کاملاً روشن است. بر این اساس، تنها قدرت مشروع، قدرت فقهاء بود که مشروعیت خود را بر اساس نیابت از امام عصر(عج) به‌دست می‌آورد و فقهاء نیز بر اساس وظیفه‌ای که برای خود قائل بودند، تلاش می‌کردند هر یک از دو قدرت دیگر را به‌گونه‌ای محدود کنند که این تقریباً به حذف کامل قزل‌باشان از حکومت منجر شد و شاه هم مجبور بود تصمیمات خودش را بر اساس نظر فقهاء اتخاذ کند.

۵. زمینه نشر فرهنگ شیعی

با دعوت دولت صفوی از علمای شیعه «جبل عامل»، تعداد زیادی از علما و در رأس آنان محقق کرکی، به هدف تقویت روح تشیّع و تثبیت و نشر آن، به ایران هجرت کردند و طرحی را که «خواجه نصیرالدین طوسی» در زمان «هلاکوخان» آغاز کرد و شاگرد بزرگش؛ «علّامه حلّی» در زمان «سلطان‌محمد خدابنده» آن را

پیگیری کرده و گسترش داد و تا حدی عملی ساخت، به وسیله محقق ثـانی(کرکی) کامل شد و در دولت صفویه به نتیجه رسید و سرانجام، ایران به کانون تشیّع تبـدیل شد (دوانی، ۱۳۶۴، ج۴، ص۲۹). در این دوران، فقه شیعه به‌تدریج، به فقهـی حـاکم تبدیل شد و در عمل، شاهد اجرای بخش عظیمـی از قـوانین شـیعی در ایـن عصـر هستیم؛ به‌گونه‌ای که فقه شیعه از حیطه نظر، خارج گشـته و بـه عرصـه عمـل وارد شد. در این دوره، حقوق اساسی و یا فقه سیاسی شیعه به دلیل ایـن‌کـه مـورد ابـتلا بوده و علما در عمل با مسائل مربوط به حاکمیت و حکومت، درگیر بوده‌انـد، رشـد قابل توجهی پیدا کرد.

در این دوره، روحانیت و فقهاء به‌دنبال تثبیت تشیّع و تبیـین احکـام الهـی در همه ابعاد بودند و با استفاده از موقعیت به‌وجودآمده بهتـرین راهکـار و گزینـه را انتخاب نموده و با فعالیت‌های فرهنگی خود توانسـتند ایـران را بـه کـانون تشـیّع تبدیل سازند. به عبارت دیگر، فقهاء به‌ناچار یا باید شیوه معمول قبلی، کنج عزلت گزیده و دست از هم‌کاری با شاهان صفوی می‌کشـیدند و یـا بایـد در برابـر آنـان موضع‌گیری کرده و با آنان مبارزه می‌کردند که در هر صورت، از تشیّع، با جایگاه رفیع امروزی، خبری نبود. ازاین‌رو، می‌توان گفت فقهاء در این دوره، از میان بد و بدتر، بد را که تعامل با شاهان صفوی بود ـ و از میان دیگـر گزینـه‌هـای موجـود، بهترین انتخاب ممکن ـ برگزیدند. اگر این اقدام شایسـته را انجـام نمـی‌دادنـد، از تمدّن ایرانی ـ اسلامی، رشد و گسترش مدارس علمی و تربیت فقهـاء، فلاسـفه و متکلّمان و دیگر دستاوردهای عظیم، خبری نبود. اقدام واقع‌بینانه علما و فقهای آن دوره، به‌خصوص از بعد فقهی و بالأخص از زاویه فقه سیاسی بود که سبب رشـد فقه شیعه در این دوره شد. بر این اساس، مـی‌تـوان نگـاه برخـی نویسـندگان کـه مشروعیت سلاطین صفویه را بـه علمـا نسـبت داده‌انـد و دلیـل آن را در رفتـار و عمل‌کرد سیاسی فقهاء جست‌وجو کرده‌اند، نه در مبانی اندیشـه فقهـی آنـان، غیـر منصفانه دانست (آغاجری، ۱۳۸۰، ص۲۵-۲۴و۳۷).

نتیجه‌گیری

آن‌چه در این مقاله بدان رسیدیم این‌که دو نگاه در عصر صفوی در باره حاکمان و هم‌کاری با آنان در میان فقهاء مطرح بود:

۱. کسانی که هم‌کاری با آنان را مخالف شرع دانسته و آن را حرام می‌دانستند.

۲. کسانی که با شاهان صفوی هم‌کاری کرده و این هم‌کاری را مخالف شرع نمی‌دانستند. اما در عین حال، هر دو گروه، شاهان را حاکمان جائر دانسته و حکومت را از آن فقیهان جامع‌الشرائط می‌دانستند و در نتیجه شاهان را غاصبان حق حکومت فقهاء می‌دانستند. پس می‌توان گفت حکومت در عصر غیبت، به‌طور مطلق مخالفی در میان فقهای این دوره ندارد و پذیرش حکومت از سوی فقهاء، فی‌الجمله اجماعی است. نکته‌ای که هست این‌که برخی، چون هم‌کاری با شاهان زمینهٔ حکومت فقهاء را از بین می‌برد و حق به حق‌دار نمی‌رسید، با حکومت شاهان مخالف بوده و هرگونه هم‌کاری با آنان را حرام می‌دانستند. در مقابل گروه دوم، در عین آن‌که معتقد به جائربودن شاهان بودند با آنان هم‌کاری می‌کردند و این هم‌کاری را بر اساس ولایتی که برای خود قائل بودند انجام می‌دادند؛ چون آنان از سویی بر سرنگون‌کردن حکومت شاهان توانا نبودند و از سوی دیگر، مردم برای سامان‌دهی به امور اجتماعی‌شان نیاز به حکومت داشتند، با شاهان صفوی هم‌کاری می‌کردند. این گروه که اکثریت علما را تشکیل می‌دادند، به دلایل گوناگونی، مانند فراهم‌آمدن زمینه برای اجرای احکام اسلام، قرارگرفتن فقهاء در جایگاه حقوقی خود، امکان مبارزه با عقاید انحرافی در سایه این حکومت، فراهم‌آمدن زمینهٔ نشر فرهنگ شیعی و تثبیت نظریه ولایت فقیه با شاهان صفوی هم‌کاری می‌کردند.

یادداشت‌ها

۱. برخی آیات؛ مانند آیه۳ سوره مبارکهٔ مائده و آیات ۶۷،۴۴و۱۲۴ سوره مبارکهٔ بقره و ... می‌تواند مؤید این مدعا باشد.

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمدتقی مجلسی، *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج۹، ص۳۵۴-۳۵۲؛ علی‌بن بابویه قمی، *فقه الرضا*، ص۳۶۷؛ محمدمحسن فیض کاشانی، *الوافی*، ج۵، ص۱۰۷۸و ج۱۵، ص۱۸۲؛ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج۲۲، ص۱۵۹-۱۵۵.

۳. «منبع الحیاة و حجیة قول المجتهد» مرحوم «سید جزایری» به ضمیمه کتاب «الشهاب الثاقب» مرحوم «فیض» در بیروت به چاپ رسیده است. البته آراء ولایت فقیه به دلیل اخباری‌بودن، به نحو دیگری است، لکن بحث ما در جهت تاریخی قضیه است.

۴. برای مطالعه بیشتر ر.ک: تقی‌الدین احمدبن‌علی مقریزی، *الخطط*، ج۲، ص۲۵۵؛ محمدعبدالمنعم الخفاجی، *الازهر فی الف عام*، ج۱، ص۵۸.

۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: رسول جعفریان، «مشاغل اداری علماء در دولت صفوی»، *مجله نور علم*، ش۳۷، اسفند ۱۳۶۹.

۶. برای مطالعه بیشتر ر.ک: همو، «نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی»، *مجله کتاب ما و تاریخ و جغرافیا*، خرداد ـ تیر ۱۳۸۲.

منابع و مآخذ

۱. آغاجری، هاشم، **کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.

۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن‌هبةالله، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۳و۴، تهران: کتابخانه اسماعیلیان، بی‌تا.

۳. ابن بابویه القمی، علی، **فقه الرضا**، تحقیق: مؤسسهٔ آل البیت : ، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا 7 ، ۱۴۰۶ق.

۴. ابن حنبل، احمد، **مسند احمد**، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

۵. افندی، عبدالله‌بن‌عیسی‌بیک، **ریاض العلماء**، ج۱، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی (آستان قدس رضوی)، ۱۳۷۴.

۶. الخفاجی، محمدعبدالمنعم، **الازهر فی الف عام**، ج۱، بیروت ـ قاهره: مکتبة الکلیات الازهریة، بی‌تا.

۷. امین، سیدمحسن، **اعیان الشیعه**، ج۲و۳، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۶م.
۸. بخاری، ابی‌عبدالله‌اسماعیل‌بن‌محمد، **صحیح البخاری**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۹. ترمذی، أبی‌عیسی‌محمدبن‌عیسی، **سنن ترمذی**، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۰. جعفریان، رسول، «مشاغل اداری علما در دولت صفوی»، **مجله نورعلم**، اسفند ۱۳۶۹، ش۳۷.
۱۱. ----------، «نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی»، **مجله کتاب ما و تاریخ و جغرافیا**، خرداد ـ تیر ۱۳۸۲.
۱۲. حسینی‌زاده، محمدعلی، «محقق کرکی و دولت صفویه»، **مجله علوم سیاسی**، بهار ۱۳۸۰، ش۱۳۰.
۱۳. ----------، **علما و مشروعیت دولت صفوی**، تهران: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۴. ----------، **اندیشه سیاسی محقق کرکی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۵. حلبی، علی‌اصغر، **تاریخ نهضت‌های دینی ـ سیاسی معاصر**، تهران: نشر بهبهانی، ۱۳۷۴.
۱۶. خوانساری اصفهانی، محمدباقربن‌زین‌العابدین، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، ج۴، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
۱۷. دوانی، علی، **مفاخرالاسلام**، ج۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۸. سلطان‌محمدی، ابوالفضل، **اندیشه‌های سیاسی جمال الدین خوانساری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۹. شریف مرتضی، **رسائل الشریف المرتضی**، ج۲، قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۰. شهیدل اول، محمدبن‌مکی‌عاملی، **ذکری الشیعة فی احکام الشریعة**، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۱۹ق.
۲۱. شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، **مسالک الافهام**، ج۱،۴و۱۳، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۲. ----------، **رسائل الشهید**، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، طبع سنگی، بی‌تا.

۲۳. طبری، ابی‌جعفرمحمدبن‌جریر، **تاریخ الامم و الملوک**، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، قم: نشر قدس، بی‌تا.
۲۵. ــــــــــــــــــــــــ، **الاقتصاد**، تهران: منشورات مکتبة جامع چهلستون، ۱۴۰۰ق.
۲۶. ــــــــــــــــــــــــ، **کتاب الغیبة**، قم: نشر مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷. علی‌بابایی، غلامرضا، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: شرکت نشر و پخش ویس، ۱۳۶۹.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، ج۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۹. فراهانی منفرد، مهدی، **مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۳۰. فروخ، عمر، **تاریخ صدر الاسلام و الدولة الاموية**، بیروت: دارالعلم للملایین، چ۲، ۱۹۷۹م.
۳۱. فیض کاشانی، محمدمحسن، **مفاتیح الشرایع**، تحقیق: سیدمهدی رجایی، ج۱و۲، قم: مجمع الذخائرالاسلامیة، ۱۴۰۱ق.
۳۲. ــــــــــــــــــــــــ، **الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی**، ج۵و۱۵، بیروت: منشورات موسسة الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۳۳. ــــــــــــــــــــــــ، **الوافی**، تحقیق: ضیاءالدین حسینی الأصفهانی، اصفهان: مکتبة الامام أمیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۰۶ق.
۳۴. قطیفی، ابراهیم‌بن‌سلیمان، **السراج الوهاج لدفع اجاج قاطعة اللجاج**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۵. قمی، علی‌بن‌بابویه، **فقه الرضا**، تحقیق: مؤسسة آل‌البیت : ، مشهد المقدس: المؤتمر العالمی للامام الرضا، ۱۴۰۶ق.
۳۶. کرکی، علی‌بن‌حسین و دیگران، **الخراجیات**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۲.
۳۷. کمپفر، انگلبرت، **سفرنامه**، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، **رسالة الاوزان و المقادیر**، تهران: نشر اسوه، ۱۳۸۸.
۳۹. مجلسی، محمدتقی، **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، تصحیح سید حسین موسوی کرمانی والشیخ علی پناه الإشتهاردی، ج۹و۱۱، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی، بی‌تا.

۴۰. محقق اردبیلی، مولی‌احمد، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج۱۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۴۱. ــــــــــــــــــــ، **الرسالة الاولی فی الخراج**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق(الف).
۴۲. ــــــــــــــــــــ، **الرسالة الثانیة فی الخراج**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق(ب).
۴۳. مسعودی، علی‌بن‌الحسین، **التنبیه و الاشراف**، بیروت: دار صعب، ۱۴۰۴ق.
۴۴. مظفر، محمدحسین، **تاریخ الشیعة**، بیروت: دارالزهراء، بی‌تا.
۴۵. معتمد خراسانی، اسماعیل، **تاریخ ادوار اسلام**، تهران: کتابفروشی اسلامیه،۱۳۵۴.
۴۶. مقریزی، تقی‌الدین احمدبن‌علی، **الخطط**، ج۲، مشهد: شرکت به‌نشر، ۱۳۷۹.
۴۷. نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۴۸. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، ج۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۴۹. نراقی، مولی‌احمد، **عوائد الایام**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۰. یوسفی‌راد، مرتضی، **اندیشه سیاسی خواجه نصیر**، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۰.