

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال بیست و دوم، شماره هشتاد و هفتم

پاییز ۱۴۰۰

جایگاه فقهای شیعه در مناسبات دینی و اجتماعی ایران عصر صفویه

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۷

محمد محسن حسن پور^۱

مهدی ذوالفقاری^۲

نهضت دینی صفویه که توانست با تأسیس حکومت و رسمیت بخشیدن به تشیع به عنوان مذهب رسمی، خدمات بی نظیری به اسلام شیعی در ایران بنماید، زمینه ساز استقرار و قدرت یافتن و کسب موقعیت اجتماعی تدریجی فقهای شیعه در ایران شد. با توجه به پیشینه تصوف صفویه، این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش است که از منظر کارکرد مشروعیت دینی، فقهای شیعه چه جایگاهی در تعامل با دولت داشتند و قدرت و میزان نفوذ آنها در عرصه اجتماعی، به ویژه برای ترویج و اجرای احکام اسلامی چه میزان بوده است؟

یافته‌های پژوهش، حکایت از آن دارد که مشروعیت دینی دولت صفویه، تنها برآمده از فقهای شیعه نبود و صفویان، اقتدار دینی خود را از منابع گوناگون، از جمله حمایت جریان تصوف و برخی عناوین قدرت آفرین مانند

۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، (نویسنده مسئول):
(m.hassanpour@ibu.ac.ir)

۲. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد: (Zolfaghari.m@lu.ac.ir).

سیادت و نیابت امام علیه السلام به دست آورده بودند. برخی شاهان صفوی، جایگاه ویژه‌ای برای فقهای شیعه قائل بودند و در دستگاه دیوانی نیز مناصب رسمی متعددی به آنها تعلق داشت؛ اما در عمل، قدرت واقعی و نفوذ اجتماعی شاه، قابل مقایسه با هیچ صاحب‌منصب دیگری نبود و تمایلات شخصی شاه، بر مقدرات کشور حاکم بود. تنها در اواخر دوره صفویه بود که قوام یافتن نهاد دینی قدرتمند و شکل‌گیری منصب ملاباشی، بر اقتدار فقها افزود.

کلیدواژگان: عهد صفوی، فقهای شیعه، مشروعیت صفویه، صوفیان، منصب

ملاباشی.

مقدمه

دوره تاریخی حکومت صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ق)، از نقاط عطف تاریخ ایران است. حدود دو و نیم قرن ثبات نسبتاً پایدار در این دوره، زمینه شکل‌گیری مناسبات اجتماعی جدید در ایران بود. مواجهه و تعامل با اروپایی‌ها، مقدمه تغییرات فرهنگی در دوره‌های بعد را به وجود آورد. از همه مهم‌تر، اعلام رسمی مذهب تشیع و پیگیری مجدانه سیاست تغییر مذهب، به تغییرات گسترده عقیدتی و فکری در ایران منجر شد.

صفویه، یک تفاوت بارز با حکومت‌های پیشینی و پسینی خود داشت؛ آنها از دل یک جریان صوفی‌مسلك با ریشه چندصدساله برخاسته بودند؛ جریانی زاهدانه که حداقل از دو نسل قبل از رسیدن به حکومت، رؤیای زمامداری در سر می‌پروراند. اقتدار مذهبی و مشروعیت دینی صفویان، قابل مقایسه با حکومت‌های پس از ایشان نیست. اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی، بر این اقتدار افزود. اگرچه اعمال این سیاست، همراه با خشونت بود، اما در مدت کوتاهی، قرین موفقیت شد. در پروژه تغییر مذهب، نقش عوامل فکری و عقیدتی نیز پُررنگ است. با استقرار تشیع، چالش‌های فکری و عقیدتی پایان نیافت؛ بلکه دو گروه قدرتمند که پایه‌های مشروعیت صفویان را تشکیل می‌دادند، رودرروی یکدیگر

قرار گرفتند. فقهای شیعه از دیرباز جریان‌های صوفیه را به رسمیت نمی‌شناختند؛^۱ اما این بار در یک جبهه در کنار یکدیگر قرار گرفتند. عدم پایبندی برخی از صوفیه به مناسک شرعی و اصرار بر بعضی مناهی، از نظر فقهای شیعه قابل قبول نبود.^۲ گذر زمان در دوره صفویه، عموماً به نفع جریان فقاها بود و بر تأثیر و نفوذ فقها افزوده می‌شد. در مقابل، جریان صوفیه با استقرار حکومت و واگذاری مناصب دیوانی، به حاشیه رانده شد؛ هرچند در مقاطعی محدود، رویه مرسوم دچار اختلال می‌شد و جریان‌های صوفی قدرت می‌یافتند و در مقابل، فقها به حاشیه می‌رفتند.

صفویه، بنیان‌گذار تشیع رسمی در ایران است. سابقه دینی جنبش صفویه و حمایت علمای شیعه، سبب شده که دولت صفوی را بتوان به عنوان یک تجربه دینی مطالعه کرد؛ اما میزان نفوذ و قدرت واقعی فقهای شیعه در دوره صفویه، چه میزان بوده است؟ چرا در این دولت دینی، برخی مناهای شرعی همچون شرب خمر رواج داشته و در عین حال، کمتر مورد واکنش فقها بوده است؟

پیشینه پژوهش

سابقه پژوهش در زمینه تعامل دین و دولت را که موضوع مقاله حاضر است، می‌توان در سه دسته یا رویکرد پژوهشی خلاصه کرد. رویکرد اول، تاریخی است. می‌توان نماینده این رویکرد را جعفریان دانست. او مقالات و کتاب‌های متعددی با عنوان «دین و سیاست در عصر صفوی» دارد. همچنین، بسیاری از رسائل فقهی و عقیدتی علمای دوره صفویه توسط جعفریان تصحیح و منتشر گردیده است. عمده مقالات جعفریان در این موضوع، در کتاب «صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست» منتشر شده است. جلد اول این

۱. زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۲۴.

۲. همان.

مجموعه، زمینه‌های تاریخی به قدرت رسیدن صفویه و انتخاب تشیع به عنوان مذهب رسمی، جایگاه علما در ساختار قدرت صفوی و مجموعه‌ای از متون فقهی مربوط به این دوره را دربردارد. جلد دوم، به رویارویی صوفیان و فقها اختصاص دارد و جلد سوم، مباحث دینی - فرهنگی اواخر صفویه را شامل می‌شود. علاوه بر این، مجموعه‌ای از تصحیحات توسط جعفریان انجام شده که به‌ویژه «مهدیان دروغین» و «نظریه اتصال دولت صفویه به دولت آخرالزمان»، در تدوین مقاله حاضر مورد استفاده قرار گرفته است.

رویکرد دوم، رویکرد سیاسی است. آثار آغاچری و لکزایی را می‌توان در این دسته قرار داد. لکزایی، از منظر اندیشه سیاسی، مبانی و عمل فیلسوفان و فقهای عصر صفویه را تحلیل می‌کند.^۱ برای آغاچری، نظریه سیاسی منبعث از دین و تحولات تاریخی دوره صفویه اهمیت دارد و نسبت آن با امروز ایران را واکاوی می‌کند.^۲ او همچنین، به مبانی دینی مشروعیت دولت صفوی می‌پردازد و سیر تاریخی تحول آن را در طول دوره صفویه بررسی می‌نماید. آغاچری در کتاب «مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی» به تفصیل و تفکیک، رابطه فقهای مشهور دوره صفویه با دولت را بررسی می‌کند و نقش و جایگاه آنها را در مشروعیت دولت صفوی نشان می‌دهد؛ اما در عین حال، اشاره‌ای به سایر عوامل مشروعیت‌بخش به دولت صفوی ندارد.

رویکرد سوم، جامعه‌شناختی است. پژوهش صفت‌گل با عنوان «ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی»، نمونه کامل آن است. او در این کتاب، نقش عوامل فرهنگی و دینی در قدرت و مشروعیت صوفیان را مورد توجه قرار می‌دهد و به تحلیل تطور جایگاه نهاد دین در ساختار اجتماعی و سیاسی صوفیان می‌پردازد. شایان ذکر است، بررسی مناصب اداری فقها در حکومت صفویه، در پژوهش‌های متعدد مورد توجه قرار گرفته

۱. رک: لکزایی، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی.

۲. رک: آغاچری، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی.

است.^۱ وی همچنین، تحولات درون نهاد دین در دوره صفویه، به‌ویژه انتقال مرجعیت دینی از علمای مهاجر به علمای ایرانی و تثبیت نهاد دین در اواخر دوره صفویه را مورد توجه قرار داده است که این خود، به لحاظ محتوایی نیز تأثیرات شگرفی بر اندیشه شیعی داشته است که از جمله آن، می‌توان به ایرانی شدن مفاهیم شیعی توسط خاندان‌هایی نظیر مجلسی در دوره آخر صفویه اشاره نمود.^۲

با آنکه در پژوهش‌های پیش‌گفته، بر دین به عنوان یک عامل مشروعیت‌بخش به دولت صفوی تأکید شده، اما کمتر پژوهشی بر دیگر زمینه‌ها و عوامل مشروعیت‌بخش به دولت صفوی تمرکز کرده است. مسئله مبانی مشروعیت در ایران، به‌ویژه بعد از حمله مغول، موضوع پژوهشی جذاب و مغفول مانده است. روزبهانی (۱۳۹۷) در کتابی تحت عنوان «تحول مبانی مشروعیت سلطنت: از یورش مغولان تا برآمدن صفویان» که برگرفته از رساله دکتری اوست، به اهمیت مقوله مشروعیت، به‌ویژه برای حفظ و تداوم قدرت می‌پردازد و راهکارهای بعضاً متفاوتی را که خاندان‌های حاکم بر ایران بعد از حمله مغول به کار گرفته‌اند، نشان می‌دهد. این مقاله را می‌توان امتداد این جریان تاریخ‌پژوهشی تلقی کرد. در واقع، زمانی می‌توان به میزان تأثیر و نفوذ سیاسی و اجتماعی فقها در دوره صفویه پی برد که به جریان‌ها و مفاهیم مشروعیت‌بخش رقیب نیز توجه کرد؛ امری که مقاله حاضر، آن را پی می‌جوید. همچنین، برخی سؤال‌های اساسی همچون میزان نفوذ فقها در عرصه اجتماعی دوره صفویه، نیازمند مطالعه هم‌زمان جریان‌های دینی رقیب و قدرتمند در این دوره نیز هست.

۱. رک: زال‌پویی، نقش و جایگاه علما و فقهای شیعه در ساختار سیاسی دولت صفویه.

۲. مبین، «معرفی کتاب ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی»، کتاب ماه تاریخ و

مبانی نظری

حکومت و وجود طبقه، فرد یا گروه حاکم، یکی از واقعیت‌های ناگزیر زندگی بشر است. اینکه چه کسی حق حکومت بر مردم را دارد، همواره پرسشی اساسی در میان اندیشمندان بوده است. به واقع، حاکمان چه با قهر و غلبه و چه با انتخاب و رغبت، حکومت را در دست گیرند، برای حفظ آن، فراتر از نیروی زور، به پذیرش قدرت خود از سوی عموم متکی هستند. از این رو، اصطلاح مشروعیت به معنای حق حاکمیت و مجوز دستور دادن، در ادبیات علم سیاسی مطرح شده است. پذیرش، فرمان‌برداری آگاهانه و داوطلبانه مردم از نظام سیاسی و قدرت حاکم را نشانه مشروعیت و حقانیت و یا برحق بودن می‌دانند.^۱ نظریه‌های متعددی نیز در این زمینه مطرح شده است؛ به‌ویژه در دوره مدرن، این برحق بودن، بیش از هر چیز بر رأی اکثریت شهروندان یک کشور متکی است؛ هرچند در مقابل، نظریه مشروعیت الهی، حق حاکمیت را تنها از آن خدا و به تبع آن، به اولیا و اوصیای الهی متعلق می‌داند.^۲

در دوره تاریخی مورد بحث، صحبتی از خواست مردم به میان نیست؛ بلکه حاکمان به قهر و غلبه، بر تخت می‌نشستند؛ اما کیفیت فرمان‌برداری مردم و تداوم حکومت، اتفاقاً متکی بر میزان مشروعیت ایشان بوده است؛ چنان‌که روزبهرانی نشان می‌دهد سلسله‌های کوچک و بزرگ پس از حمله مغولان تا برآمدن صفویان، به‌شدت به دنبال کسب مشروعیت دینی برآمده‌اند.^۳ جالب آنکه حتی حاکمان بودایی ایلیخانان، برای کسب

۱. رشادتی، «مشروعیت حکومت و مبانی آن از نظر اسلام و غرب»، دین و سیاست، ش ۱۱-۱۲،

ص ۵.

۲. همان، ص ۳.

۳. رک: روزبهرانی، تحول مبانی مشروعیت سلطنت: از یورش مغولان تا برآمدن صفویان.

مشروعیت دینی، به بزرگان شیعه متمسک می‌شدند.^۱ در مقابل نیز علمای شیعه برای تسهیل زندگی پیروان و ترویج اندیشه‌های خود، بسط ید پیدا می‌کردند. کارکردی که علمای شیعه در مشروعیت‌بخشی به نظام حاکم ایفا می‌کردند، تعیین‌کننده جایگاه و مناسبات اجتماعی آنان بود. بنابراین، فهم میزان تأثیر اجتماعی گروه‌های مختلف، زمانی میسر می‌شود که جایگاه آنها را به‌ویژه در موضوع مشروعیت مورد مذاقه قرار دهیم. صفویه به جهت مشروعیت دینی، متفاوت از سلسله‌های قبل و بعد خود است. ابزارهای مشروعیت‌بخشی که صفویه از آن بهره می‌برد، زمینه پیروزی این جنبش و تداوم حکومت آنها را برای چند قرن فراهم کرد. از طرف دیگر، فهم جایگاه واقعی مذهب و علمای شیعه، در کشاکش روابط قدرت در دوره صفویه میسر می‌شود.

زمینه‌های دینی شکل‌گیری دولت صفوی

پروژه سیاسی صفویه که در ۹۰۶ق با تاج‌گذاری اسماعیل اول (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) به بار نشست، حاصل فرایندی چندصدساله از تلاش جریان‌های صوفیه برای تصاحب قدرت سیاسی است. اگرچه خصلت آن جهانی و زندگی زاهدانه در جریان‌های صوفیه بیشتر انتظار می‌رود، اما کنش سیاسی نیز یکی از نتایج ناگزیر آن بوده است. این کنش سیاسی، در مرحله نهفته، رابطه تعاملی بین مشایخ صوفیه و حاکمان را به نمایش می‌گذارد: «مشایخ، همانند ناجیان مقدس و نه مبلغان عقاید هنجاری، از نفوذ روحانی زیادی برخوردار بودند. آنان به سبب تسلط بر حوزه‌های خاص، برکات را تقسیم می‌کردند و در قبال دریافت معافیت‌های مالیاتی و حمایت مادی، به حاکمان مشروعیت می‌بخشیدند. برخی از آنان، ثروت زیادی اندوخته بودند. طلب دعای خیر حاکمان و والیان از یک شیخ برجسته، عمل قاعده‌مندی شده بود.»^۲

۱. همان، ص ۸۱.

2. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*. P.116.

در مراحل پیشرفته‌تر، جریان‌های صوفیه به سوی کسب قدرت سیاسی سوق داده می‌شدند: «کشمکش میان الزامات رستگاری معنوی - به صورتی که فلسفه عرفانی صوفیه مشخص کرده است - کناره‌گیری از این جهان و فرا رفتن از آن را توصیه می‌کند و مطالبات پُرهیاوهی توده غیرحرفه‌ای جماعت صوفی برای کنش دنیایی، [محل تناقض است]. به خاطر این مطالبات، احتمال داشت هر نهضت دینی، تا حدّ قابل ملاحظه‌ای از نظر سیاسی مشروط شود.»^۱

می‌توان نتیجه گرفت که دین در فقدان حکومت مرکزی، سلاح بسیار مؤثر توده‌ها برای کنش سیاسی بود. جریان‌های صوفیه با ماهیت شیعی، توان بالاتری در کنش سیاسی از خود بروز داده‌اند. عقیده مهدویت، یکی از عناصر مقوم نهضت‌های دینی است. اگرچه این عقیده در تمامی این جریان‌ها فعال نشده، اما در مهم‌ترین و موفق‌ترین آنها، توان مهدویتی نقش بالایی در تبدیل یک نهضت دینی به یک کنش سیاسی داشته است. نمونه‌ای از این دست پروژه‌ها که قرین موفقیت بوده، در نهضت سرداران (حک: ۷۳۶-۷۸۸ق) قابل مشاهده است که توانست چند صباحی حکومت شیعی تشکیل دهد.^۲ در مقابل، فضل‌الله استرآبادی (د ۷۹۸ق) و جریان حروفیه است. این جریان، با وجود آنکه از عقیده مهدویت بهره می‌برد و اعتقاد داشت فضل‌الله، پس از قتل توسط میران‌شاه پسر تیمور (حک: ۷۹۹-۸۱۰ق) رجعت خواهد کرد. در نهایت، با فرمان قتل عام جهان‌شاه پادشاه قره قویونلو (حک: ۸۱۴-۸۴۶ق) که به قتل بیش از ۵۰۰ تن از حروفیه و از جمله کلمة العلیا دختر مؤسس حروفیه منجر شد، به جنشی زیرزمینی تبدیل گردید و از رسیدن به حکومت بازماند.^۳

1. Ibid.

۲. ر.ک: بطروشفسکی، نهضت سرداران خراسان.

۳. زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۵۵-۵۸.

صفویه، نمونه‌ای موفق از نهضت‌های دینی با لعاب پُررنگ تصوف بود که پیش از دست یافتن به قدرت، دستخوش گذار از تسنن به تشیع گردید؛ «اما به خلاف سلسله کبرویه، این گذار، نه تدریجی، بلکه ناگهانی بود. در این گذار، عوامل فکری و عقیدتی، حداقل و عوامل سیاسی، حداکثر بود.»^۱ کنش سیاسی نهضت صفویه در دوره جنید (د ۸۶۰ق) پدربزرگ شاه اسماعیل، به ناگاه به نهضت غازی مبارزی تبدیل شد که اقتدار دنیوی را به اقتدار معنوی افزود.^۲ عوامل شکل‌گیری صفویه، فراتر از گزارش اخیر است و موضوع پژوهش‌های گسترده بوده است.^۳ تأکید بر ماهیت صوفی‌گرایانه، از آن جهت ضروری است که نسبت دین و دولت در دوره حکومت صفویه فهم شود و نیازهای شاهان صفوی به تعدیل این شرایط و بهره‌گیری از فقهای شیعه، و درعین‌حال، رقابت میان صوفیان و فقها در دوره بعد درک شود.

جایگاه تصوف در شکل‌گیری و تداوم دولت صفوی

ایده مرکزی دولت صفوی، متأثر از سنت تصوف است. شکل‌گیری این دولت، بدون تردید، ناشی از قدرت بسیج‌گری مریدان جان‌برکف و از خودگذشتگی‌های ایشان است. برای فهم اهمیت و میزان این قدرت، نقل حکایت زیر خالی از لطف نیست؛ هرچند در اصالت آن، تردید وارد است:

«گفته شده که امیر چوپان، متنفذترین شخصیت دربار ابوسعید، آخرین

سلطان ایلخانی، یک روز از شیخ صفی‌الدین سؤال کرد: آیا تعداد مریدان تو

1. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, p 131.*

۲. مزای، *بیدایش دولت صفوی*، ص ۱۵۱.

۳. همان.

بیشتر است یا تعداد مردان من؟ و شیخ صفی در جواب گفت: در ایران امروز برای هر نفر سپاهی، یکصد نفر سرسپرده وجود دارد.»^۱

فارغ از صحت این حکایت، در آستانه تشکیل دولت صفویه، به‌ویژه از دوره جنید به بعد که کنش سیاسی صفویه به‌وضوح آشکار می‌شود، می‌توان تعداد بالای مریدان و سرسپردگی کامل آنان را مشاهده کرد؛ کسانی که به‌راحتی برای پیشبرد اهداف نهضت، جان خود را فدا می‌کردند.

یک جنبه دیگر جریان صفویه، تشیع آن بود؛ هرچند در مقایسه با تصوف، این جنبه از جریان صفویه، متأخر محسوب می‌شود. جریان تصوف به عنوان شاخه‌ای از اندیشه دینی، در طول قرن‌های متمادی پیش از ظهور صفویان و دستیابی ایشان به قدرت سیاسی وجود و بروز داشته است. جمع تصوف و تشیع، چنان پشتوانه معرفتی و هویتی برای صفویان ایجاد کرد که نه تنها در هنگامه ظهور ایشان، بلکه سال‌ها پس از حمله محمود افغان نیز مشروعیت حاصل از آن، کارایی داشته است.

صفویه بعد از استقرار و اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی، با رویکردی انقلابی و خشن به گسترش تشیع اقدام کرد. زمانی که علمای تبریز به اعلام زود هنگام تشیع به شاه اسماعیل اعتراض کردند، چنین پاسخ داد: «به توفیق الله، اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می‌کشم و یک کس را زنده نمی‌گذارم.» همچنین، به روایت تاریخ، جهان‌آرا حکم کرد تا کسانی را که هنگام استماع طعن و لعن تبرائیان در کوی و بازار محلات به بانگ بلند «بیش و کم مباد!» نگویند، به وسیله تبرداران و قورچیان به قتل آیند.^۲

۱. همان، ص ۱۵۰.

۲. همان.

می‌توان بیان داشت که جریان صوفی صفویه با افزودن هویت شیعی، اقتدار مذهبی را با مشروعیت کنش سیاسی جمع نمود. این آمیختگی، هرچند در نظر اهل دین چندان موجه و دل‌چسب تلقی نمی‌شد، اما در عمل، توان بسیج‌گری صفویه و ارتباط با توده مردم را دوچندان می‌کرد. تلفیق تشیع و تصوف با وجود کارایی در جریان نهضت صفوی، همواره در طول استقرار و حیات این سلسله، محل چالش بوده است.

جایگاه فقها در دوره صفویه

درباره میزان نفوذ فقهای شیعه در دوره صفویه، حداقل دو نظریه قابل طرح است. تعیین میزان این نفوذ و نحوه اعمال آن، در ادامه این پژوهش، راهگشاست؛ چراکه اساساً معرف رابطه دین و سیاست در دوره صفویه می‌باشد. در فرض اول، نهاد دین و فقها، یک نهاد مکمل و هم‌عرض سلطنت تلقی می‌شود. این فرض، به‌ویژه مستند به حکمی است که شاه‌تیماسب (حک: ۹۳۰-۹۸۲ق) به محقق کرکی (د ۹۴۰ق) داده است و محقق کرکی را نایب و خود را کارگزار وی می‌داند.^۱ بنابراین، فقهای شیعه در دوره صفویه منزلت و جایگاهی هم‌تراز شاه پیدا می‌کنند. شواهد دیگری نیز در تأیید این نظریه ارائه شده است؛ برای مثال، از منظر محقق کرکی، اصولاً حکومت، حق مجتهد است؛ چنان‌که در رساله‌ای در اثبات نماز جمعه می‌نویسد:

«اصحاب ما اتفاق نظر دارند بر اینکه فقیه عادل، درستکار و واجد شرایط

فتوا - که همان مجتهد در احکام شرعی باشد - در زمان غیبت در کلیه مواردی

که نیابت در آن صحیح است، از طرف ائمه هدی علیهم‌السلام نیابت دارد و عده‌ای از

فقها، قتل [در قصاص] و حدود را از آن موارد استثنا کرده‌اند.»^۲

۱. خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۵، ص ۱۶۸.

۲. جعفریان، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۱، ص ۱۲۱.

در فرض دوم، هرچند فقها مناصب عالی در دربار صفوی داشته‌اند و بلکه در میان سایر درباریان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند اما اساساً جایگاه شاه به لحاظ مفهومی و قدرت او به لحاظ اجتماعی، قابل قیاس با دیگر صاحب‌منصبان نیست. این رویکرد، قدر و منزلت پایین‌تری، به‌ویژه برای فقهای مهاجر جبل عامل در نظر می‌گیرد؛ به‌خصوص درباره شیوه و میزان همکاری فقهای جبل عامل با دولت صفویه، تردید دارد و اساساً مهاجرت فقها در حجم وسیع را زیر سؤال می‌برد؛ به عبارت دیگر، معتقد است همکاری این شمار فراوان از فقها با دولت صفوی، بیشتر به یک افسانه شباهت دارد. در این رویکرد، بیشتر بر نقش محدود و حاشیه‌ای چند تن از فقهای عاملی تأکید می‌شود.^۱ محقق کرکی (د ۹۴۰ق) در دوره تأسیس، و شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ق) در دوره میانه، مهم‌ترین فقهای مهاجر هستند که تأثیر و نفوذ قابل توجهی داشته‌اند. در این رویکرد، نهاد دینی شیعه اساساً یک نهاد تأسیسی در دوره صفویه و برای تعادل بخشی در مقابل اشرافیت قزلباش و صوفیان اهل شمشیر بود.^۲

با این حال، نمی‌توان نقش فقهای مهاجر را در دوره صفوی چنین حاشیه‌ای در نظر گرفت؛ چنان‌که جعفر المهاجر نشان داده است که تعداد فقهای مهاجر در دوره اولیه دولت صفوی، قابل توجه است. همچنین، تأثیر فقهای مهاجر در حیات فکری دوره صفویه، به‌ویژه با شروع نهضت ترجمه، غیرقابل انکار است.^۳

می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که ساختار نهاد دینی و میزان نفوذ فقها در امور مملکتی در دوره صفویه، نه آن‌چنان فراگیر بوده که هم‌تراز نهاد دولت تلقی شود و نه آن‌چنان

1. Newman, "The Myth of The Clerical Migration to Safavid Persia, Arab Shiite Opposition to Al-karaki and Safavid Shiism." *Die Welt des Islam*,: 66-112.

۲. آغاچری، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، ص ۲۰-۲۲.

۳. المهاجر، الهجرة العالمية الى ایران فی عصر الصفوی، ص ۱۸۱-۱۸۸.

حاشیه‌ای و کم‌اهمیت بوده که بتوان در تحلیل معادلات اجتماعی آن را نادیده انگاشت. تلاش‌های محقق کرکی در دوره تأسیس و تداوم آن در دوره میانه، توسط کسانی چون شیخ بهایی، به تدریج به ساخت و گسترش نهاد دینی انجامیده است؛ به طوری که در دوره پایانی، با تأسیس مقام ملاباشی و گسترش نفوذ علامه مجلسی، این نهاد استحکام و ارتقا یافت. ساخت و گسترش نهاد دینی در دوره صفویه و بعد از آن، فرایند پویا و مداومی بوده و موضوع پژوهش مستقلی است.^۱

با این حال، نهاد دینی در دوره صفوی، یکدست نیست؛ به این معنا که در مقابل فقها، جریان تصوف و در رقابت با علمای مهاجر، حکمای ایرانی قرار داشته‌اند که در تحلیل نهایی میزان نفوذ فقها در حوزه اجتماعی باید مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر این، دیگر عامل تحدیدکننده نفوذ فقها، منابع متعدد مشروعیت دولت صفوی است که در مجموع، دولت صفویه را در تاریخ میانه و معاصر ایران منحصربه‌فرد کرده است.

منابع مذهبی مشروعیت دولت صفوی

دولت صفویه در میان سلسله‌های پادشاهی در ایران بعد از اسلام، از جهات مختلف متمایز است. یکی از این جهات، اقتدار فراگیری است که حکومت را حق‌خاندان صفویه می‌دانست و این رویه، تا سال‌ها پس از سقوط دولت صفویه نیز ادامه داشت؛ اما این میزان از مشروعیت، چگونه حاصل شد؟

در پاسخ می‌توان گفت که دولت صفویه، نتیجه تلاش چندصدساله یک جریان صوفی است که از درهم‌آمیختگی اقتدار معنوی و دنیوی حاصل شده است. همچنین، در طول دوره حکمرانی پادشاهان صفوی، به این پشتوانه معرفتی افزوده شد؛ چنان که مشروعیتی بی‌نظیر در تاریخ میانه ایران و مسئله‌ساز برای حاکمان بعدی پدید آورد. جایگاه صفویان

۱. برای مثال، ر.ک: صفت‌گل، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، ص ۱۲۹-۲۳۸.

به عنوان حاکمان مشروع، چنان فراگیر بوده که انتساب به صفویه، شرط لازم مشروعیت و پذیرش مدعیان و پادشاهان بعدی تلقی می‌شده است؛ برای مثال، نادر افشار (حک: ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق) در رکاب تهماسب دوم (حک: ۱۱۳۵-۱۱۴۵ق) و به منظور احیای دولت صفوی شمشیر می‌زد و بعدها با ترفندهایی اعلام پادشاهی کرد؛^۱ با این حال، وی «بعد از شاه تهماسب دوم، بهتر آن دید که کودک خردسالش شاه عباس سوم را به جانشینی او بگزیند.»^۲ کریم خان زند (حک: ۱۱۶۳-۱۱۹۳ق) با حفظ یک مقام تشریفاتی محبوس صفوی با عنوان شاه اسماعیل سوم (د ۱۱۸۷ق)، دنبال راه‌حل بینابینی برای مسئله مشروعیت بود و خود را وکیل الرعایا خواند.^۳ ابوالحسن قزوینی در *فوائد الصفویه* نقل می‌کند که کریم خان زند با لشکر علی مردان خان بختیاری مواجه می‌شود که پسر دوم تهماسب دوم با نام سلطان حسین ثانی (د ۱۱۸۹ق) را پیشاپیش داشتند. کریم خان این لشکر را شکست می‌دهد.^۴ همین‌طور شاه اسماعیل سوم صفوی که «محمدحسین خان قاجار [او را] به سلطنت برداشته بود، سکه و خطبه به نام او رایج کرده بود. کریم خان بر محمدحسین خان نیز غالب شده، شاه اسماعیل [سوم] را به دستور پادشاه خوانده، خود را وکیل السلطنه او شمرد»؛^۵ حتی قاجاریه نیز سایه سنگین خاطره صفوی را به دوش می‌کشید؛ چنان‌که آغا محمدخان (حک: ۱۱۹۵-۱۲۱۱ق) نیز در ابتدای کار خود، تلاش کرد با جلب نظر سلطان محمدمیرزا، نوه تهماسب دوم، او را به تهران بشکاند.^۶ این

۱. ر.ک: رستم الحکما، *رستم التواریخ*، ص ۲۰۰-۲۰۱.

۲. لکهارت، *نادرشاه*، ص ۸۹.

3. Perry, Karim khan Zand: a history of Iran, 1747 - 1779. p. 215-217.

۴. قزوینی، *فوائد الصفویه*، ص ۹۴.

۵. همان.

۶. همان، ص ۹۸.

درخواست، با موافقت بازمانده صفویه همراه نشد و چنین است که «آغا محمدخان، به‌ویژه از نظر تبار غیرروحانی خود، مجبور بود حکومت و سلسله خود را به عنوان سلسله‌ای غیرروحانی مستقر سازد. این کار، تنها با کنار گذاشتن ادعاهای روحانی سالارانه که مبتنی بر فره تبار مقدس بود و اگر حفظ می‌شد، هر مدعی صفوی صلاحیت بیشتری برای حکومت داشت، می‌توانست انجام دهد.»^۱

فتحعلی شاه (حک: ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق) نیز با معضل مشروعیت گریبان‌گیر بود و برای جایگزینی مشروعیت، به فقهای بزرگ متوسل شد و از طریق بسط ید ایشان در امور مملکتی، توانست تا حدودی از سایه سنگین سلطنت صفوی خلاصی یابد.

اکنون، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه این میزان از مشروعیت، برای دولت صفویه حاصل شد؟

در پاسخ، مهم‌ترین منابع مشروعیت دولت صفوی مرور می‌شود:

۱. نیابت امام علیه السلام

برخی مردم، شاهان صفوی را به عنوان پیشرو و فرمانده سپاه مهدی علیه السلام می‌شناختند و کم‌وبیش تعبیر نایب امام علیه السلام را درباره آنان هم به کار می‌بردند.^۲ این عقیده عمومی، با فعالیت‌های فکری نیز آمیخته شده است؛ چنان‌که مجموعه‌ای از رساله‌ها در توجیه شرعی و کلامی این عقیده نگاشته شد. به عقیده جعفریان، هدف این جریان، در چارچوب مشروعیت و توجیه سلطنت صفوی قابل فهم است. تلاش رساله‌هایی که در این دوره نوشته می‌شده، مانند «رساله در پادشاهی صفوی» اثر ناجی اصفهانی در اواخر دوره صفویه، این بوده که القا کند اطاعت از سلطان، واجب است.^۳ بسیاری از این رسائل، جنبه

1. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, p 342.

۲. رک: سالاری، بررسی کتب خطی قدیمی وزارت خارجه، ص ۴.

۳. جعفریان، مهدیان دروغین، ص ۱۳۲.

روایی داشته‌اند؛ چنان که در رساله مذکور، روایات مختلفی آمده که هدفش القای پیش‌بینی دولت صفوی توسط معصومین علیهم‌السلام است.^۱

به عقیده جعفریان، اگرچه «مدعیان مهدویت در دوره صفوی اندک هستند، اما نیابت مهدی، هم برای شاهان و هم برای فقیهان مطرح بوده است. به علاوه، شاهان صفوی، مؤید از ناحیه مهدی بوده‌اند و به‌خصوص در اوایل، آنان پرچمداران و فرماندهان و پیشروان مهدی بوده‌اند.»^۲

۲. زمینه‌سازی ظهور

علاوه بر نیابت، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد دولت صفویه، مقدمه ظهور امام تلقی می‌شده است؛ یعنی آنچه به عنوان نظریه اتصال دولت صفوی به دولت مهدی علیهم‌السلام مشهور است.^۳ فارغ از ارزیابی روایات مورد استناد که تاریخ، خود، باطل بودن آن را اثبات کرده است، به‌ویژه هرچه به اواخر صفویه نزدیک می‌شویم، تبلیغ دولت صفوی به مثابه مقدمه‌ساز ظهور بیشتر می‌گردیده است؛ حتی محدث بزرگی همچون علامه محمدباقر مجلسی (د ۱۱۱۰ق)، برای تقویت مشروعیت دولت صفوی، به تدوین کتاب رجعت پرداخت. مجلسی در مقدمه تصریح می‌کند که علت نگارش این کتاب، «ادای شکر نعمت سلسله علیه صفیه صفویه» است؛^۴ هرچند این شیوه حمایت از خاندان صفوی، مورد نقد جدی برخی دیگر از فقهای آن عصر بوده است؛ چنان که در رساله «کفایة المهتدی فی معرفة المهتدی» سید محمد میرلوحی اصفهانی (د ۱۰۸۵ق) منعکس است.^۵

۱. ناجی، رساله در پادشاهی صفوی، ص ۳۲.

۲. جعفریان، مهدیان دروغین، ص ۱۴۸.

۳. رک: جعفریان، نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب الزمان.

۴. مجلسی، رجعت: چهارده حدیث از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه، ص ۲۰.

۵. رک: میرلوحی اصفهانی، گزیده کفایة المهتدی.

جالب آنکه نظریه اتصال، به عنوان تیغ دولبه عمل می‌کند؛ به این معنا که علاوه بر مشروعیت، به عقیده نویسندگان رستم/الحکماء موجب رخوت نیز هست؛ «چون آن جنّت آرامگاهی [سلطان حسین]، به دلایل و براهین آیات قرآنی، حکم‌های صریح نمود که سلسله جلیله ملوک صفویه، نسل بعد نسل به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید. از این احکام، قوی‌دل شدند و تکیه بر این قول نمودند و سررشته مملکت‌داری را از دست رها نمودند.»^۱

۳. سیادت

سیادت، از جمله عوامل مهم مشروعیت دولت صفوی است. این انتساب، چنان قدرتمند عمل می‌نمود که به نوشته شاردن^۲ (د ۱۷۱۳ م)، سادات بودن صفویه برای مشروعیت و جانشین بودن ایشان کفایت کرد. شاردن ضمن نقل این نظریه که «اهل منبر» و همه مؤمنان، یعنی کسانی که رعایت امور شرعی را به‌طور کامل می‌نمایند، مجتهد مسلم را نایب امام و شایسته حکومت می‌دانند، می‌نویسد:

«با این حال، عقیده‌ای که مقبول‌تر و مرجح‌تر است، این است که فی‌الحقیقه این حق، به یکی از اعیان بلاواسطه و مستقیم امام می‌رسد؛ اما مطلقاً ضرورت ندارد که این امام‌زاده به اندازه نایب واقعی خداوند و خلیفه واقعی پیامبران و امامان، تا درجه کمال عالم باشد.»^۳

همچنین، دلاواله^۴ (د ۱۶۵۲ م) گزارش می‌کند که «آنان با تعصب و خیالبافی خود، معتقدند که جانشینی باید در خاندان علی [ع] باشد که نزدیک‌ترین وارث پیغمبر است و پادشاه امروز ایران، از نسل اوست.»^۵ این موضوع که نسب صفویه در واقع نیز به خاندان

۱. رستم الحکما، رستم‌التواریخ، ص ۹۸.

2. Chardin.

۳. شاردن، سفرنامه شاردن، ج ۳، ص ۱۱۵۱.

4. Della Valle.

۵. دلاواله، سفرنامه دلاواله، ص ۹۴۴.

نبوت می‌رسد و یا تلاش برای این انتساب نیز یک پروژه سیاسی بوده، محل تحقیق قرار گرفته است. *صفوة الصفا*، اولین متن تاریخی است که بر سیادت شیخ صفی‌الدین (د ۷۳۵ق) اردبیلی تأکید دارد.^۱ این متن که حاوی کرامات و منزلت شیخ صفی‌الدین است و در تواریخ بعدی، از جمله *سلسله‌الانسب صفویه* (نوشته شیخ حسین ابدال زاهدی) که در اواخر دوره صفوی نگارش شد، مورد پذیرش رسمی قرار گرفت. تلاش صفویه در تصحیح *صفوة الصفا* و نگارش نسب‌نامه رسمی، انتساب خویش تا امام موسی کاظم ع است؛ اما ظاهراً اختلافاتی جدی در این نسب‌نامه‌ها وجود دارد.^۲ با این حال، تلقی عمومی در دوره صفویه، بر سیادت ایشان بود و به همین جهت، کارکرد مشروعیت‌بخش برای دولت صفوی به همراه داشت.

سیادت، به عنوان شرط مهم مدعیان حکومت، چنان پُراهمیت تلقی می‌گشته که در سال‌های بعد از سقوط اصفهان و آشفتگی ایران که هر سرداری علم حکمرانی برمی‌افراشته، با این ملاک مقایسه می‌شد. قزوینی درباره مدعیان بعد از کریم‌خان زند می‌نویسد: «هریک از سرداران معاصرین ایران، با اینکه مرتضوی‌نسب نبودند، به داعیه برخاستند».^۳

۴. حمایت فقهای شیعه

حضور فقهای شیعه، از جهات مختلف، مکمل دولت صفوی است. بخشی از مشروعیت و اقتدار مذهبی صفویان، مدیون علما و به‌ویژه فقهاست. به‌جز آنچه در حوزه نظریه اتصال ارائه شد، موارد دیگری نیز قابل بیان است که در ادامه، به برخی از آنها اشاره شده است. برای مثال، ملا محمدباقر سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰ق) در *روضه‌الأنوار عباسی* ضمن ارائه نظریه قدیمی «حکومت، حق امام معصوم است»، در زمان غیب، پادشاهی صفویان را

۱. ابن بزار، *گزیده صفوه الصفا*، ص ۱.

۲. سیوری، *ایران عصر صفوی*، ص ۳.

۳. قزوینی، *فوائد الصفویة*، ص ۹۷.

به مشروعیت می‌شناسد و ایشان را با شریعت هماهنگ می‌داند: «هرگاه پادشاه در مقام آن باشد که به قدر وسع و توانایی، پیروی امام اصل کند و سنن مرضیه شرع را در همه باب مطاع سازد و به قانون معدلت عمل نماید، چندان فواید و منافع بر وجود او مترتب است... و آن پادشاه را به جناب احدیت، کمال قرب است.»^۱

علاوه بر این، در حوزه کلامی، مفهوم «فرقه ناجیه» و پیشوایی پادشاه صفوی بر آن، مورد پیوند قرار گرفت. صفت گل نمونه‌هایی از این پیوند را به نقل از: آقاحسین خوانساری، ابوالحسن عاملی اصفهانی در *نصایح الملوک و آداب السلوک* و نیز مؤلف *الزام التواصب* آورده است.^۲

البته نیاز به فقها، بیش و پیش از این احساس می‌شده است. تغییر ناگهانی مذهب، نیاز صفویه به دعوت از فقهای امامیه را بسیار زود نمایان ساخت. این نیاز، هم کارکرد روزمره داشت؛ چراکه اگر قرار بود تشیع مذهب رسمی صفویان باشد، به‌ناگزیر بایستی معلمانی برای ابلاغ و تبلیغ مذهب و فقهای برای تعیین و اجرای احکام آن در اختیار می‌داشتند و هم کارکرد نمادین داشت؛ چنان‌که در مراسم جایگزینی و ایراد خطبه پادشاهی نمایان می‌شد؛ برای مثال، علامه مجلسی در مقدمه کتاب رجعت می‌نویسد:

«چون بر کافه ارباب فطنت و ذکا و عامه اصحاب بصیرت و اعتلا

ظاهر و هویداست که ادای شکر نعمت سلسله علییه صفویه

- انار الله برهانهم و شیدالله ارکانهم - که اساطین دین مبین اجداد طاهرین

ایشان - صلوات الله علیهم اجمعین - ببرکات تأییدات ایشان، استوار و قوانین

شرع منوره و اقانین دوحه ملت مطهره نبوی - صلی الله علیه و آله و سلم -

به سعی جمیل ایشان مایه‌دار است، بر کافه مؤمنان متحتم و دعای خلود این

۱. محقق سبزواری، *روضه الأنوار عباسی*، ص ۳۳.

۲. صفت گل، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، ص ۴۹۹-۵۰۱.

دولت ابد پیوند، بر عامه فرقه ناجیه شیعیان لازم است.^۱

۵. اعتبار خاندان صفویه در میان صوفیان

همان طور که ذکر شد، پیروان ترک و ترکمن صوفی مسلک، هسته اصلی به قدرت رسیدن صفویه را تشکیل می دادند، علاوه بر این، با فراز و فرودهایی، جایگاه صفویه در دربار صفوی و میان عامه مردم حفظ شده است. شاه به عنوان مقام مرشد کامل، پیر و مراد این صوفیان شناخته می شد. ارتباط شاه با بدنه جریان صوفیه، از طریق «مقام وکیل نفس نفیس همایون»^۲ و بعدها «خلیفه الخلفاء» برقرار می شد.^۳ با توجه به جایگاه اجتماعی و فکری جریان صوفیه در میان عامه مردم، بخشی از اعتبار و مشروعیت صفویه، ناشی از جایگاه ایشان در میان این جریان به عنوان «مرشد کامل» بوده است. این سابقه، چنان اهمیت دارد که اولتاریوس^۴ (د ۱۶۷۱م)، در دوره شاه صفی می نویسد:

«سلاطین ترکیه در مکاتبات خود، فرمانروای ایران را شاه خطاب نمی کنند؛

بلکه او را «شیخ اوغلی»، یعنی «پسر شیخ» می نامند و در حقیقت، یک عنوان

روحانی به او می دهند.^۵

مجموعه عواملی که ذکر گردید، سبب می شده که صفویه به عنوان مجری مشروع قوانین الهی شناخته شوند. می توان نتیجه اقتدار مذهبی ناشی از منابع متعدد مشروعیت

۱. مجلسی، رجعت: چهارده حدیث از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه، ص ۴۹.

۲. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۳۵.

۳. رک: میرزاسمیعا، تذکرة الملوک، ص ۱۳؛ میرجعفری، فرمان شاه طهماست صفوی بمولانا

رضی الدین محمد، ص ۹۸.

4. Oleariu.

۵. اولتاریوس، سفرنامه آدام اولتاریوس: اصفهان خونین شاه صفی، ج ۲، ص ۶۹۳.

دولت صفوی را در رساله *زین العارفین* مشاهده کرد. حسینی سبزواری در سال ۱۱۴۵ق هفت سال پس از سقوط اصفهان و در علت‌یابی حوادث دهشتناکِ پس از آن، می‌نویسد:

«... اصل اختلال اوضاع و احوال، و انقلاب عزت و اقبال و ازاله اعتبار جاه و جلال و نزول از اوج مراتب عظمت و اجلال بحضیض مدارک ذلت و اضلال کفران نعمت عظمی و حق‌ناشناسی دولت کبری سیصدساله سلطنت جلیله دودمان صفویه و سلاله خاندان عظیمه مصطفویه است.»^۱

به این معنا، ظهور صفویه، عطیه‌ای الهی تلقی می‌شده که هدف آن، استقرار دین و اجرای فرامین الهی است.^۲

جالب آنکه افساد زمانه، نه متوجه زمامداران صفوی، بلکه ناشی از ناسپاسی عوام و دنیاطلبی خواص محسوب شده است:

«چون علما به اعتبار حبّ ماه و جاه و ریاست، و امرا به سبب ضعف اخلاص و اعتقاد و سستی رأی و کیاست و ولات و عساکر و عمّال به اراده ترفه و فراغت و رعایا در مقام ذنات و خست درآمده، دست از مراتب مذکور کشیده و دین و دولت را کآن لم یکن انگاشتند. به موادی، عدالت اقتضای و «لئن کفرتم ان عذابى لشدید»، یوماً فیوماً آتش فتنه و فساد مشتعل و نور هدایت و اقبال منطقی گردید و شد آنچه شد.»^۳

نویسنده *زین العارفین* که خود از فقها و از طبقه سادات روحانی خراسان است،^۴ در نقد و تقصیر همگان قلم‌فرسایی می‌کند؛ اما همچنان نسبت به اصل سلطنت صفوی،

۱. حسینی سبزواری، *زین العارفین* (فقه و سیاست در عصر صفوی)، ص ۴۸.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۹.

۴. ر.ک: حسینی سبزواری، *زین العارفین* (فقه و سیاست در عصر صفوی).

خوش‌بین و امیدوار است؛ چنان‌که پس از شنیدن تاج‌گذاری تهماسب دوم در قزوین، و پس از مدح فراوان، «ثمره شجره طیبه ذریه «بعضها من بعض» صاحب‌لوای «إننا جلعناک خلیفه فی الارض» بقیه‌خاندان نبوی، خلف‌دودمان مرتضوی... «السلطان بن السلطان... ابومظفر شاه تهماسب‌الثانی الصفوی الموسوی الحسینی بهادرخان» و بنا به شمه‌ای «شکرگزاری» و قدردانی «این مرتبه رفیعه منیعه»، به نوشتن رساله جهادیه *زین العارفین* ترغیب می‌شود؛ تا «دستورالعملی باشد در احکام و استحکام قواعد دین مبین و حفظ و حراست ضوابط دولت ابد قرین».^۱

جایگاه فقها در مناسبات اجتماعی در دوره صفویه

علمای دین، به‌ویژه فقها، همواره خواستار رعایت محدوده شرعی در جامعه بوده‌اند. با این حال، میزان تأثیر واقعی منهیات ایشان در جامعه تا حدود بسیاری، به دینداری فردی شخص شاه بستگی داشت. در واقع و به بیان اسکندربیک منشی، این شاه بود که «ناظم امور دین و دولت و باسط بساط ملک و ملت»^۲ بود؛ چنان‌که در دوره شاهان دین‌دار، توجه به امور شرعی افزون می‌گردید؛ برای مثال، در دوره شاه تهماسب (حک: ۹۳۰-۹۸۴ق) و سلطان حسین (حک: ۱۱۰۵-۱۱۳۵ق)، دایره نفوذ احکام شرعی و ضمانت اجرای آن، در جامعه افزوده شده است. تهماسب پس از توبه مشهورش در سال ۹۴۱ق، فرمان‌هایی مبنی بر بستن پیاله‌خانه‌ها، تریاک‌خانه‌ها، قمارخانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها صادر کرد و «دستور داد مالیات شرابخانه‌ها و مراکز عیاشی را از دفاتر دیوانی خارج کردند»^۳ همچنین، در فرمان دیگری که در آن سال‌ها در کاشان نقش شد، این بار به حکم امر به معروف و نهی از منکر، تراشیدن ریش، طنبور زدن و دیگر آلات لهو هم ممنوع شد.^۴

۱. همان، ص ۴۲-۴۳.

۲. منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳. فلسفی، *زندگانی شاه عباس اول*، ص ۶۳۰؛ به نقل از: *ریاض الشعرا*، نسخه خطی.

۴. نوائی، *شاه تهماسب صفوی*، ص ۵۱۳.

دیگر شاه دین دار نیز سلطان محمد خدابنده (حک: ۹۸۵-۹۹۶ق) بود که توجه خاص به رعایت مناهای شرعی و بزرگداشت شریعت داشت.^۱ شاه عباس دوم (حک: ۱۰۵۲-۱۰۷۷ق) نیز در سال ۱۰۵۵ق سلطان العلماء را «برای تقویت پایه‌های شرع» به وزارت اعظم منصوب کرد و در فرمان سلطنتی، عرق خوری و روسپی‌گری را ممنوع کرد.^۲ شاه سلطان حسین، آخرین پادشاه صفوی، به درخواست محمدباقر مجلسی، فرمانی برای ممنوعیت عرق خوری صادر کرد.^۳ همچنین، به درخواست مجلسی، علاوه بر شرب خمر، نگهداری حیوانات جهت «جنگ و پرخاش» و «کبوترپرانی» نیز ممنوع شد.^۴ در مقابل، برخی شاهان صفوی توجه چندانی به مناهای شرعی نداشتند؛ حتی وقتی به ممنوعیت شرب خمر نداشتند و بلکه در مصرف آن، زیاده‌روی می‌کردند؛ چنان‌که آنتونیو دوگوه آ^۵ (د. ۱۶۲۸م)، سفیر اسپانی، درباره شاه‌عباس اول نوشته است:

«شاه‌عباس در غذا امساک می‌کند؛ ولی در مشروب، براه افراط می‌رود و

چندان بشرابخواری عادت کرده است که هرچه زیاد هم بنوشد، از حال طبیعی

بیرون نمی‌رود و عقل خود را از دست نمی‌دهد...»^۶

زمانی که فرمان‌های ممنوعیت، به‌ویژه در حوزه دینی صادر می‌شد، پیگیری دستورات و مجازات خلاف کاران تحت نظر مقامات روحانی صورت می‌گرفت. در باب منکرات، ظاهراً صدرها می‌توانستند به شکستن ساز یا ضبط آن اقدام نمایند. یکی از صدرهایی که

۱. ر.ک: گلچین معانی؛ سواد فرمان، ص ۴۸.

۲. ملاکمال منجم، تاریخ ملاکمال، ص ۹۸.

۳. نصیری، دستور شهریاران، ص ۳۶.

۴. نوائی، شاه طهماسب صفوی، ج ۱، ص ۶۱-۶۲.

5. Antonio de Gouvea.

۶. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ص ۶۳۱.

دستور کسر آلات لهو را صادر کرد، میر معزالدین اصفهانی (د ۹۵۲ق) بود.^۱ همچنین، مقامات روحانی در لشکر، همچون قاضی عسکر، به‌ویژه در زمان فترت صوفیان قزلباش، قدرت قابل توجهی داشتند.^۲ می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که با توجه به قدرت منحصر به فرد شاه که ناشی از منابع مشروعیت وی می‌گردید، تا حدودی اعمال احکام شرع در جامعه، محدود به جلب موافقت شاهان صفوی بود.

موضع‌گیری‌های فقها درباره مباحث شرعی، الزاماً تأثیر آنی بر حیات اجتماعی نداشته است؛ اما بدون تردید، در میان‌مدت، بخش مهمی از جهت‌گیری‌های اجتماعی، ناشی از تلاش‌های فکری علمای دینی بوده است و در مسائل مهمی که احساس خطر می‌شده، شاهان صفوی به توصیه علمای دینی عمل می‌کردند. نمونه بارز آن، بدبینی نسبت به تشیع شاه‌اسماعیل دوم بود. حدود ۸۰ سال بعد از استقرار دولت صفویه، تشیع چنان فراگیر و پذیرفته شده بود که عامه مردم و نخبگان تردید در تشیع شاه را تحمل نمی‌کردند. در این دوره، مناسبت‌های شیعه تبدیل به جزء مهمی از زندگی روزمره شده بود؛ چنان‌که سفرنامه‌نویسان به تفصیل درباره عید اخوت (غدیر) و برات (نیمه شعبان) سخن گفته‌اند.^۳ همچنین، مراسم عزاداری امام حسین علیه السلام در دوره صفویه، بسیار باشکوه برگزار می‌شد.^۴ یک جهت دیگر که زمینه گسترش نفوذ فقها را فراهم می‌کرد، ساخت تعداد قابل توجهی مدرسه علمیه و افزایش تعداد طالبان تحصیل بود. فرهنگ وقف، به‌ویژه در این مسیر، بسیار چاره‌ساز بود؛ به‌خصوص موقوفات خاندان سلطنتی، امکان توسعه مدارس را فراهم می‌کرد. مدرسه و مجموعه فرهنگی چهارباغ، شامل: مدرسه، بازار و کاروانسرا، آخرین نمونه معماری بزرگ‌مقیاس در دوره صفویه است که هزینه احداث آن را مادر شاه سلطان

۱. روملو، *أحسن التواریخ*، ص ۴۰۶.

۲. ر.ک: میرزاسمیعا، *تذکره الملوک*، ص ۷۵.

۳. ر.ک: دلاواله، *سفرنامه دلاواله*، ص ۹۴۴ و ۹۸۹.

۴. فلسفی، *زندگانی شاه عباس اول*، ص ۷۱۲.

حسین تقبل کرد.^۱ گسترش نفوذ اجتماعی علمای دینی، به تأسیس مقام ملاباشی در ساختار رسمی قدرت منجر شد. در واقع، منصب ملاباشی و خلیفه الخلفایی، تنها مناصبی بود که صفویان به عداد مناصب مذهبی افزودند.^۲ خلیفه الخلفایی، مسیر ارتباط یاران صوفی مسلک صفویه و مرشد کامل (شاه) بود؛ اما منصب ملاباشی، عمیقاً با ساختار فقهایی آمیخته بود و «در نتیجه کشمکش تشکیلاتی، بین طبقه دیوانی سنتی ایرانی و طبقه نوپای مستقل علمای مذهبی شیعی پدیدار گشت.»^۳ جالب اینکه این منصب، در دوره‌های بعدی نیز به حیات خود ادامه می‌دهد؛ هرچند از اهمیت آن کاسته شد.^۴ اولین شاهان صفوی برای مجتهدانی همچون محقق کرکی، احترام بسیار قائل بودند و اختیار وسیعی به ایشان تفویض نمودند؛ اما واقعیت این است که اعمال این اختیارات، منوط به ایجاد ساختار دینی در جامعه بود. قوام این ساختار، تنها در پایان عصر صفوی محقق گردید.

نتیجه

هدف این مقاله، ارائه تصویری از مناسبات دین و دولت در دوره صفویه با تأکید بر اقتدار اجتماعی فقه‌های شیعه در این دوره است. صفویه، یک حکومت دینی - شیعی شناخته می‌شود و تصور عمومی چنین است که فقه‌های شیعه در این دوره، قدرت قابل توجه داشته‌اند. این نظر، هرچند رگه‌هایی از حقیقت دارد، اما به طور کامل، قابل تأیید نیست. در واقع، مناسبات قدرت در دوره صفویه، پیچیده و چندوجهی است؛ به‌ویژه آنکه فقه‌های شیعه در ابتدای دولت صفوی، علمای مهاجری بودند که به خواست و درخواست ایشان رحل

۱. کنبی، عصر طلایی هنر ایران، ص ۱۴۷.

۲. میرزاسمیعا، تذکرة الملوک، ص ۷۲ و ۱۰۳.

۳. فلور، نظام قضایی عصر صفوی، ص ۱۲۰.

4. Arjomand, "The Office of Mulla-Bashi in Shi'ite Iran." *Studia Islamica* (Maisonneuve & Larose), no. 57 (1983): 135-146.

اقامت در ایران افکندند. بنابراین، طبیعی است که تعیین کننده میزان نفوذ و قدرت فقها، میزبانان صفوی ایشان بودند؛ هرچند روند شکل‌گیری و تثبیت قدرت و نفوذ اجتماعی فقهای شیعه در طول دوره صفویه، صعودی بود و در اواخر به درجه کمال رسید. در مقابل، تداوم مشروعیت خاندان صفوی، در گرو تأییدات علما بود. با این حال، صفویه پایه‌های مستحکم دیگری برای تأمین مشروعیت خویش داشتند که در نتیجه، به موازنه قدرت بین گروه‌های اجتماعی منجر می‌شد. بنابراین، تحقق جامعه دینی، به‌ویژه این انتظار که احکام فقهی در آن جاری باشد، جز در مقاطعی در دوره صفویه محقق نشد و این قدرت و خواست شاهان صفوی بود که مناسبات اجتماعی و میزان اجرای احکام دینی در جامعه را مشخص می‌کرد.

منابع

الف. فارسی

۱. آغاچری، هاشم، ۱۳۸۰، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، انتشارات باز.
۲. —، ۱۳۹۷، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، طرح نقد.
۳. ابن بزار، ۱۳۹۵، گزیده صفوة الصفا، انتخاب و توضیح: مهوش السادات علوی، لندن، آکادمی مطالعات ایرانی.
۴. المهاجر، جعفر، ۱۹۸۹، الهجرة العالمية الى ايران في عصر الصفوی. بیروت، دار الروضة.
۵. امین، حسن، ۱۳۷۰، فقه و سیاست در عصر صفوی. لندن، پکا.
۶. اولتاریوس، آدام، ۱۳۶۹ش، سفرنامه آدام اولتاریوس: اصفهان خونین شاه صفی، ترجمه: حسین کردبچه، ج ۲، تهران، کتاب برای همه.
۷. پتروشفسکی، ایلیا پاولوویچ، ۱۳۵۱، نهضت سرداران خراسان، کریم کشاورز، تهران، پیام.
۸. جعفریان، رسول، ۱۳۷۰، دین و سیاست در دوره صفوی. قم، انصاریان.
۹. —، ۱۳۷۹، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۰. —، ۱۳۹۱الف، مهدیان دروغین به ضمیمه سه رساله در: شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان، رساله مبشره شاهیه، رساله الهدی، تهران، علم.
۱۱. —، ۱۳۹۱ب، نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب الزمان: به ضمیمه رساله شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان، تهران، علم.
۱۲. حسینی سبزواری، سید محمد بن سید قریش، ۱۳۷۰، زین العارفین، با عنوان: فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش: حسن امین، لندن، پکا.
۱۳. دلاواله، پیتر، ۱۳۸۰، سفرنامه دلاواله، ترجمه: محمود به فروزی، تهران، نشر قطره.
۱۴. رستم الحکماء، محمد هاشم، ۱۳۴۸، رستم التواریخ، به اهتمام: محمد مشیری، تهران، تابان.
۱۵. رشادتی، محمد مهدی، ۱۳۸۶، «مشروعیت حکومت و مبانی آن از نظر اسلام و غرب»، دین و سیاست، ش ۱۱-۱۲: ۳-۲۷.
۱۶. روملو، حسن بیگ. احسن التواریخ. به تصحیح عبدالحسین نوائی. تهران: بابک، ۱۳۵۷.

۱۷. روزبهانی، محمدرضا، ۱۳۹۷، تحول مبانی مشروعیت سلطنت: از یورش مغولان تا برآمدن صفویان، قم، دانشگاه مفید.
۱۸. زال پویی، حسین، ۱۳۹۶، نقش و جایگاه علما و فقهای شیعه در ساختار سیاسی دولت صفویه، ساری، علیم نور.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
۲۰. سالاری، علیرضا، ۱۳۷۷، بررسی کتب خطی قدیمه وزارت خارجه، تهران، وزارت امور خارجه.
۲۱. سیوری، راجر، ۱۳۷۲، ایران عصر صفوی، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز.
۲۲. شاردن، جان، ۱۳۷۴، سفرنامه شاردن، ترجمه: اقبال یغمایی، تهران، توس.
۲۳. صفت گل، منصور، ۱۳۸۱، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران، خدمات فرهنگی رسا.
۲۴. فلسفی، نصرالله، ۱۳۶۹، زندگانی شاه عباس اول، تهران، انتشارات علمی.
۲۵. فلور، ویلم، ۱۳۸۱، نظام قضایی عصر صفوی، ترجمه: حسن زندیه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۶. قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۷، فوائد الصفویه، تصحیح، مقدمه و حواشی: مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. کمپفر، انگلبرت، ۱۳۶۳، سفرنامه کمپفر، ترجمه: کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی.
۲۸. لک زایی، نجف، ۱۳۸۶، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی: با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. لکهپارت، لارنس، ۱۳۵۷، نادرشاه، مشفق همدانی، تهران، امیرکبیر.
۳۰. کنبی، شیلا، ۱۳۸۷، عصر طلایی هنر ایران، ترجمه: حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
۳۱. گلچین معانی، احمد، «سواد فرمان (شاه سلطان محمد خداپنده بن شاه طهماسب صفوی)»، نامه آستان قدس، ش ۱۶: ۴۳-۴۹.
۳۲. مبین، ابوالحسن، ۱۳۸۲، «معرفی کتاب ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی»،

- کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۶۸: ۱۷۸-۱۸۵.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۲، رجعت: چهارده حدیث از ولادت امام زمان تا رجعت ائمه، تحقیق: سید حسن موسوی. قم، دلیل ما.
۳۴. محقق سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۱، روضه الأنوار عباسی، به کوشش: نجف لک‌زایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۵. مزاولی، میشل، ۱۳۶۳، پیدایش دولت صفوی، تهران، گستره.
۳۶. ملاکمال منجم، ۱۳۳۲، تاریخ ملاکمال، به اهتمام: ابراهیم دهکان، اراک.
۳۷. میرجعفری، حسین و هاشمی اردکانی، مجید، ۱۳۵۳، فرمان شاه طهماسب صفوی بمولانا رضی‌الدین محمد، بررسی‌های تاریخی، ش ۵۱: ۹۷-۱۰۶.
۳۸. میرزاسمیعا، ۱۳۶۸، تذکرة الملوك، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران، امیرکبیر.
۳۹. میرلوحی اصفهانی، سید محمد، ۱۳۷۳، گزیده کفایة المهدی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، گروه احیای تراث فرهنگی.
۴۰. منشی، اسکندر بیگ، ۱۳۹۰، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش: فرید مرادی، تهران، نگاه.
۴۱. مینورسکی، ولادیمیر، ۱۳۳۴، سازمان اداری حکومت صفوی یا تحقیقات و حواشی و تعلیقات استاد مینورسکی بر تذکرة الملوك، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران، کتابفروشی زوار.
۴۲. ناجی، محمدیوسف، ۱۳۸۷، رساله در پادشاهی صفوی، به کوشش: رسول جعفریان و فرشته کوشکی، تهران، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۴۳. نصیری، محمدابراهیم بن زین‌العابدین، ۱۳۷۳، دستور شهریاران، به کوشش: نادر نصیری مقدم، تهران، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
۴۴. نوائی، عبدالحسین، ۱۳۶۸، شاه طهماسب صفوی: مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

ب. لاتین

1. Arjomand, Saïd Amir *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Organization and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

2. — , "The Office of Mulla-Bashi in Shi'ite Iran." *Studia Islamica* 57 (1983): 135-146.
3. Newman, Andrew. "The Myth of The Clerical Migration to Safavid Persia, Arab Shiite Opposition to Al-karaki and Safavid Shiism." *Die Welt des Islam* (1993): 66-112.
4. Perry, John R. *Karim khan Zand: a history of Iran, 1747 - 1779*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.