

## 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 جائز 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 جائز، 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 سلسله 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 لاف‌آلود 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. از این رو، 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 ناصالح بودن 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) آنارشسیسم با چهره‌ای دینی

فرضیه آنارشسیسم، به معنای فقدان حکومت و دولت، نه به معنای هرج و مرج و شورش (علی‌بابایی، ۱۳۶۹، ص ۱۵). 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.<sup>۱</sup> مراد از امام عادل در سخن برخی بزرگان، معصوم است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۹۷-۲۸۹). گرچه صاحب جواهر، فقیه عادل در عصر غیبت را نایب عام امام دانسته و قبول ولایت را از ناحیه چنین فقیه‌ای جایز می‌داند، اما در نهایت، آن را با بیان جمله «و ان کان فیه ما فیه» خالی از اشکال ندانسته است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۶۵). 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.<sup>۲</sup> 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

نظریه 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 همه حکومت‌هایی است که بی‌اجازه امام معصوم به قدرت رسیده‌اند، چه قهر و غلبه در کار باشد یا به طریق دموکراتیک به فردی واگذار شده باشد. در روایتی که مجلسی اول آن را قوی و مانند صحیح دانسته، از مفضل نقل شده که امام صادق <sup>۷</sup> به او فرموده است: «کسی که متعرض سلطان جائر گردد و در این راه به بلیه‌ای گرفتار شود، بر آن جاری نخواهد داشت و صبر بر تحمل آن، روزی او نخواهد شد» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۷). در این فرضیه، از حکومت باطل به حکومت جائر نیز یاد می‌شود (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۵۵). این بیان، در حقیقت

برای اظهار عدم حقانیت و مشروعیت دینی این چنین حکومتی است؛ زیرا هر حکومت غیر معصومی طاغوت (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۱) و رجوع به آن، جور دانسته می‌شود. بنابراین، جور در این جا در برابر عدل و حق نهاده شده است و چنین حکومت‌هایی فاقد مشروعیت و حقانیت و در نتیجه جائز و ظالم و طاغوت دانسته می‌شوند. در این نگاه، حکومت شیعی نیز «جائر مؤمن» دانسته می‌شود (اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۱).

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 به معروف و نهی از منکر در حد بیان و با حفظ شرایط؛ به‌ویژه حفاظت از عرض و مال و جان واجب است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۵؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۷). 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 جائز 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، ص ۳۵۶).

باورمندان این دیدگاه، هر حکومت غیر معصومی را باطل و فاقد حقانیت دانسته و حکومت‌های موجود را یا باطل مؤمن و یا باطل جائز می‌دانند. در نتیجه از قوانین حکومت باطل جائز 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 به معروف و نهی از منکر زبانی و گفتاری را از باب «مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمُ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (اعراف (۷): ۱۶۴) انجام می‌دهند (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۳). با این همه با چنین حکومتی همدل نیستند و آن را ناحق و نامشروع دینی می‌دانند.

### ج) مکلف به اسقاط حکومت جائز

نظریه وجوب اسقاط حکومت باطل جائز از دیگر گزینه‌های پیش روی شیعیان در عصر غیبت است. به این معنا که بر شیعیان است تا بنا بر وظیفه دینی امر به معروف و نهی از منکر، حکومت‌های باطل و جائز را سرنگون سازند؛ زیرا به سنت امامان : به‌ویژه امام حسین 7 اسقاط حکومت باطل جائز به حکم امر به معروف و نهی از منکر 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 جائز 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. از این رو، خود، به برپایی حکومت اقدام نمی‌کنند و اجازه می‌دهند تا هر حکومت باطل عادلانه ایجاد شود و در ادامه بر پایه امر به معروف و نهی از منکر با مواردی از ظلم‌های احتمالی آن برخورد می‌کنند؛ زیرا همه اقشار مردم، به‌طور مساوی در حکومت، حق دارند. لذا گرچه بر پایه قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحذورات» می‌توان چنین حکومتی را فی الجمله پذیرفت؛ اما بر اساس قاعده فقهی دیگر، «الضرورات تقدر بقدرها» در ضرورات نیز باید به اندازه ضرورت بسنده و از آن تجاوز و گذر نکرد. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر موجب نمی‌شود تا حکومت عادلانه حق را، اسقاط کرد.

از این رو، آنان با حکومت باطل عادل کنار می‌آیند که این چنین 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 عادلانه در عصر غیبت ایجاد شود، آلودگی ظاهری آن تنها به عدالت شسته می‌شود، ولی سیاهی باطنی و غصبت آن، هم‌چنان باقی و برقرار است و پذیرش چنین حکومتی از باب ضرورت است (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۷۹-۷۵).

## د) وجوب اسقاط حکومت جائز 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 می‌تواند از ویژگی‌های لازم و حمایت‌های مورد نیاز یک حکومت و حاکمیت کامل و بی‌نقص برخوردار باشد. باورمندان به این دیدگاه از سویی معتقدند حکومت‌های جائز باطل، به حکم امر به معروف و نهی از منکر باید ساقط شوند و از سوی دیگر، عقیده دارند که امامان معصوم :، نه تنها 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 شکل 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، نه تنها اسقاط حکومت باطل جائز در عصر غیبت واجب و فرض است، بلکه ایجاد حکومت عادل که از مشروعیت همه‌جانبه برخوردار باشد نیز لازم و ضروری است. نظریه «ولایت فقیه»، بر پایه این دیدگاه شکل گرفته و به مورد

اجرا گذاشته شده است (نراقی، ۱۴۱۷ق، عائده ۵۴، ص ۵۸۳-۵۲۹؛ نائینی، ۱۳۷۸، ص ۷۵-۸۸).

### مبنای علما در دولت صفویه

اکنون با توجه به آن چه 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 حمله مغولان به خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هجری و برچیده شدن بساط خلافت، فراهم شد و زمینه 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 تشیع 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، ص ۲۶).

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، دو جریان فرهنگی «تصوف» و «تشیع»، رشد فزاینده‌ای به‌خود می‌گیرد که زمینه و مقدمه ظهور صفویه - با گرایش تصوف و تشیع - را فراهم می‌آورد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۳). 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 اولین بار، مفهوم «سلطان شیعی» در اندیشه سیاسی مطرح شد و مرحله نوینی در ساخت اندیشه‌های سیاسی شیعه آغاز گردید (همان، ص ۱۲). در سایه این رویکرد بود که مخالفت‌های علمای شیعه با حکومت، فروکش کرد. سلاطین، ردای تقدس و تشیع 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، ص ۲۸۸).

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

### الف) مخالفان

برخی از علما - گرچه تعداد آنان اندک است - 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 (م ۹۴۵ق)

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 «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود(۱۱): ۱۱۳) و نیز روایاتی که به‌طور کلی همکاری با سلطان جائز را مذمت می‌کرد، تمسک کرده است (امین، بی‌تا ج ۲، ص ۱۴۱؛ افندی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵). وی با نامشروع دانستن سلطنت، هرگونه همکاری با سلطان - چه عادل و چه ظالم - 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 ۷ به «علی بن ابی حمزه» که دوست وی در دستگاه بنی امیه خدمت می‌کرد فرمودند: «اگر بنی امیه افرادی را به عنوان کاتب و



جنگ جو و جزء آنها نمی یافتند، نمی توانستند حق ما را از ما بگیرند، تمسک می کرد. 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، جلوه ای ویژه یافته است. او ابتدا با بیان مقدماتی تلاش می کند مخالفت خود با حکومت شاهی را مستدل کند، از این رو، پنج فایده بیان کرده است.

او در فایده اول، با تمسک به احادیثی، کتمان حق را مذمت کرده و تبیین بدعت ها را بر علما واجب دانسته است. در فایده دوم، هم نشینی علما با سلاطین را با استفاده از روایات، تقبیح می کند. در فایده سوم، روایاتی در فضیلت علم و عالم نقل کرده و البته این احادیث را بدون سند ذکر می کند. فایده چهارم، در ارزش و مرتبت بلند فقیهان و عالمان دین است؛ به شرط آن که اهل ریا و سالوسی گری نباشند. فایده پنجم، در باره حیل های شرعی است که مصداق بارز آن ربا است. او حیل های شرعی که در تحلیل ربا صورت می گیرد را به دلیل این که با مصلحت و حکمت تشریع اصل حکم ربا منافات دارد، حرام می داند. او نمونه های دیگری در این باره ارائه کرده است؛ به عنوان مثال، مالی که در اختیار فقیه قرار می گیرد تا نیاز نیازمندان را بر طرف کند، اگر فقیه این اموال را در منافع خود مصرف کند، به این دلیل که او نیز نیازمند است و یا ممکن است بعداً نیازمند شود، حرام است و با حکمت وضع زکات منافات دارد (قطیفی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶). وی پس از این مقدمات، عبارات محقق را نقل و به نقد آن می پردازد و اعتذار محقق را که مجبور شده از این اموال استفاده کند، به دلیل این که به ناچار در عراق ساکن شده را نمی پذیرد و می گوید این عذر نمی تواند مخالفت با شرع را توجیه کند. او تمسک محقق به سیره سلف را نیز به باد انتقاد گرفته و در باره آبادی های «علامه حلی» می گوید: «علامه خود این آبادی ها را ایجاد کرده بود و بسیاری از آنها را در همان زمان وقف مؤبد کرده بود» (همان، ص ۲۸ و ۲۹). قطیفی می گوید: «برخی از این وقف نامه ها را خودم به خط علامه دیده ام» و در باره «سید مرتضی» نیز می گوید:

«به صرف این که سید، آبادی‌هایی داشته نمی‌توان گفت که سلاطین، آنها را به وی هدیه یا اقطاع کرده‌اند» (همان، ص ۳۰). او پس از تردید در جواز گرفتن اصل خراج به پاسخ نظر محقق در باره جواز بهره‌مندی از خراجی که به‌دست حاکم جائز گرفته می‌شود، پرداخته و ابتدا روایاتی که مورد استدلال محقق قرار گرفته را نقل کرده و به بررسی آنها می‌پردازد و برخی را به دلیل این‌که در باره خراج نیست، خارج از موضوع بحث دانسته و غیر قابل استدلال می‌داند و روایاتی که در باره خراج است را نیز یا به دلیل ضعف سند و یا به دلیل ضعف دلالت قابل استناد نمی‌داند.

او ادعا می‌کند محقق، میان دو چیز متفاوت خلط کرده و گفته است میان اموالی که در اختیار ظالم است و بهره‌مندی از خراج، فرق است و دومی را نیازمند دلیل می‌داند. به اعتقاد او روایاتی که محقق برای اثبات مدعا آورده حداکثر، جواز اموالی که در اختیار ظالم است را اثبات می‌کند؛ اما همین مقدار را هم نمی‌پذیرد و می‌گوید این روایات برای اثبات همین مدعا نیز کافی نیست؛ چراکه خرید و فروش اموالی که در دست ظالم است، در صورتی جایز است که حلیت آن برای خریدار، محرز باشد. او در باره پذیرش جوازی معاویه از طرف امام حسن و امام حسین ۸ نیز گفته است، بحث ما بر سر بهره‌مندی از خراج و اراضی خراجیه است، نه جوازی و در باره جوازی می‌توان به اصل عدم حرمت استدلال کرد؛ اما حلیت خراج، دلیل خاص می‌خواهد. افزون بر این، ممکن است امام حسن و امام حسین ۸ به خاطر تقیه آن اموال را گرفته باشند. او به طور کلی حکومت غیر معصوم و یا نماینده ایشان را حکومت جائز دانسته و معتقد است، حاکم غیر معصوم حق گرفتن خراج را ندارد و صرف نیاز مسلمانان، سبب حلیت اخذ مال خراج، توسط ظالم نمی‌گردد. طبعاً آن‌چه از خراج می‌گیرد، غصب و هرگونه تصرفی در آن، خلاف شرع است. او هم‌چنین گرفتن زکات، توسط حاکم جور را جایز ندانسته است. ایشان در ادامه، روایاتی در مذمت هم‌کاری با حکام جور را آورده است (همان، ص ۳۴-۳۰).



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 رشته 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 (م ۹۹۳ق)

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 درآورد، 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؛ به گونه‌ای 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 مفتوحة‌العنوة بودن 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)، ص ۱۸ و ۱۹). او از حمل عمل سلطان جائر بر صحت، در اخذ خراج از این اراضی، خرسند نیست و آن را بر

خلاف اصل 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 - و آنها را منصوص العلة می‌داند - را نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۱ و ۲۲).

او در ابتدای رساله دوم نیز بر حرمت اخذ خراج، تأکید کرده و جواز گرفتن آن را بر اثبات چند مسأله متوقف دانسته که اثبات هر کدام، خرق عادت است (همو، ۴۱۳ق(ب)، ص ۲۷ و ۲۸). از ادامه بیان او بر می‌آید که وی به موارد مصرف، به‌طور خاص اشکال داشته و یا لاقلاً به عنوان تأییدی بر حرمت آن آورده و می‌گوید چطور یک نفر می‌تواند مبالغ هنگفتی از این گونه اموال که مال همه 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، آنارشیسیم به‌معنای فقدان حکومت را نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند در عصر غیبت نیز باید نظام حاکمیتی بر مبنای حقانیت برقرار باشد و حق چنین حکومتی را از آن علمای دین و فقهاء دانسته و شاهان را 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 آنارشیسیم نزدیک شده است، اما از نامه 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، ج ۳، ص ۸۰ و ۸۱). در این نامه، کلمات ایشان کاملاً دوپهلوی 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 این جا یادآوری آن خالی از لطف نیست، این است که این طیف فکری، بدون در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان، این دیدگاه را ابراز کرده و به قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» توجه 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 جائزدانستن 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 - که بنا به نظریه مشهور فقهی، این عرصه مخصوص نایبان امام عصر 7 است - 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. مسلماً 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 این دوره می‌توان به عنوان «عصر شروع به تألیف تکنگاری متنوع در ابواب و فروعات فقه حکومتی» یاد کرد که از اعصار قبلی با این مشخصه متمایز می‌شود. حرکت تکنگاری‌نویسی در مباحث حکومتی در این دوره به‌طور گسترده و چشم‌گیر آغاز شده، «رسائل خراجیه»، «رسالة 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 شیعه به صحنه‌های سیاسی وارد شده و حتی برخی از آنان؛ مانند علامه محمدباقر مجلسی؛ صاحب «بحارالانوار» تا مقام وزارت سلاطین نیز رشد کردند و کسانی؛ مانند «محقق ثانی»، «محقق کرکی»، «شیخ بهایی»، «میرداماد» و دیگران فعالانه در صحنه سیاسی جامعه خود حضور داشتند و بنا به رعایت مصالح بلند اسلام و مسلمین با سلاطین و حکام شیعی‌مذهب وقت، همکاری و حشر و نشر داشتند؛ به‌گونه‌ای که محقق ثانی، طی بیانیه و حکمی که «شاه‌طهماسب صفوی» خطاب به کارگزاران خود صادر می‌کند، ولایت امور شرعیه و احوالات شخصیه در داخل حکومت صفوی را می‌پذیرد و در این موارد، عزل و نصب او هم‌چون عزل و نصب شخص شاه‌طهماسب به حساب می‌آید و علامه مجلسی به مقام وزارت می‌رسد.

در این عصر است که شاهد اوج‌گیری مناظره فقهاء در مسائل و فروعات فقه حکومتی؛ به‌ویژه در مسائل و موضوعاتی، مانند خراج و مقاسمه و امثال اینها هستیم. در این قسمت از فقه مالی شیعه، یعنی موضوع خراج، برای نخستین‌بار چند رساله اجتهادی عمیق توسط فقهاء انتشار می‌یابد که قبلاً وقوع چنین مباحثی با این گستردگی و جدیت سابقه نداشت.

از جمله کسانی که در این عصر، در زمینه گسترش و تعمیق فروعات فقه حکومتی تلاش ستایش‌انگیزی کرد، فقیه گران‌قدر «شهید ثانی» (م ۹۹۳ یا 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 به‌طور خاص پدید آورد. وی فقیهی

سیاس بود و ولایت فقیه را به نیابت از امام زمان (عج) می‌دانست. او در کتاب «مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام» در مقام توضیح این عبارت «محقق حلی» که فقیه می‌تواند به عنوان نیابت از امام 7 سهم امام را گرفته و به مصارف لازمه آن برساند، فقیه عادل‌ی که جامع شرایط اجتهاد و فتوا باشد را دارای حق النیابه و منصوب از جانب امام 7 می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۶ و ۴۶۹). او همچنین به‌طور پراکنده در آثار خود از قضاوت و حکومت فقیه در میان مردم، اجرای حدود و تعزیرات به وسیله فقیه، وجوب مراجعه مردم به فقهاء در عصر غیبت، برای حل خصومات و رفع اختلافات خود و مسائلی از این قبیل سخن گفته است (همان، ج ۴، ص ۱۶۲ و ج ۱۳، ص ۳۳۹-۳۳۱).

«ملا محسن فیض کاشانی» (م ۱۰۹۱ق) نیز از جمله فقهای بزرگی است که در زمینه فقه حکومتی اسلام، دارای برخی از فتاوی شجاعانه و تحول‌آفرین است. او کسی است که به «وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت امام زمان (عج)» و ضرورت اقامه آن توسط فقهای واجد شرایط فتوا داده و در این زمینه کتاب مستقلی با عنوان «الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی» نوشته است. قطع نظر از ارزشی که نفس این فتوا در تاریخ فقه حکومتی شیعه دارد، شروع فقهاء به نوشتن این قبیل تک‌نگاری‌ها در شاخه‌های مختلف فقه حکومتی خود نیز دارای اهمیت فوق العاده است. وی با آن‌که گرایشی اخباری داشت، دارای گرایش اصیل سیاسی نیز بود و در آثار فقهی خود (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۹-۷)، همانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳-۶۱) «سیاسات» را به عنوان یکی از شاخه‌های اصلی فقه اسلامی معرفی می‌کرد (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۷۸). او به ولایت فقیه اعتقاد داشت و انجام قضاوت و حکومت در میان مردم، اقامه حدود، اجرا و اعمال دیگر سیاسات اسلامی در دوران غیبت را از ضروریات دین اسلام و از وظایف فقهاء دانسته است (همان، ج ۲، ص ۵۰). وی تنها جهاد ابتدایی را از شؤون امام معصوم دانسته و لذا از کتاب خود این مبحث را حذف کرده است. به باور او وجوب جهاد فی‌الجمله، امر به معروف و نهی از منکر، تعاون بر نیکی و تقوا، فتوادادن

و حکومت به حق میان مردم، اقامه و اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاست دینی را از ضروریات دین دانسته و آنها را قطب اعظم دین و مهم ترین مقصودی می داند که خداوند، پیامبران را برای آن مبعوث فرموده است و تعطیلی و یا ترک آنها به منزله ترک نبوت انبیا است و سبب ازهم پاشیدگی دیانت شده و جهالت و گمراهی، شیوع می یابد (همان). از جمله علمای این دوره «سید نعمت الله جزائری» است که در باره ولایت فقهاء و حجیت فتوای آنان کتابی به نام «منبع الحیاة و حجة قول المجتهد» دارد<sup>۳</sup> که از جمله تکنگاری های این دوره در فقه حکومتی به شمار می آید. از این قبیل آثار فقهی در این دوره بیش از این ها نگارش یافته است و لکن در این جا امکان معرفی همه آنها وجود ندارد.

## ۲. فرصت استثنایی رسمیت پیدا کردن مذهب شیعه

با نگاهی به تاریخ، می بینیم شیعه همواره در طول تاریخ، مظلوم و مورد ستم حکومت های ستم گر قرار داشته است. کشتار بی رحمانه شیعه و طرفداران علی و اهل بیت : در عصر معاویه به قدری بود که می گویند صد هزار شیعه توسط او و عمال وی، از جمله «سربن ارطاة»، «زیاد بن ابیه» و ... کشته شدند. «سمره بن جندب» که برای مدتی کوتاه، جانشینی زیاد بن ابیه را در بصره به دست گرفت، در عرض شش ماه، هشت هزار نفر را کشت. وقتی زیاد برگشت، به او گفت: «از خدا ترسیدی که بی گناهی را کشته باشی؟» و او پاسخ داد: «اگر دو برابر این را نیز می کشتم، نمی ترسیدم!» (معتمد خراسانی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸). «ابوالسوار عدوی» می گوید: «عوامل معاویه در یک صبح گاه 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، ص ۱۲۹) و به جای آنان قبایل طرفدار امویان را از موصل و شام به کوفه آورد و اسکان داد (طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۲). «یزید»، علاوه بر کشتار بی رحمانه در کربلا، در واقعه «حره» نیز سه شبانه روز مال و جان و ناموس مردم مدینه را بر سربازان خود مباح کرد تا آن جا که



به فرموده «امام سجاد» 7 در مدینه و مکه، ۲۰ نفر شیعه (دوست) باقی نمانده بود (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۴).

«امام باقر» 7 می فرمایند:

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 می کشتند و دست و پای افراد را، حتی به گمان شیعه بودن آنان، قطع می کردند. هر کس به ما اظهار محبت می نمود، به زندان می رفت، اموالش را غارت و خانه اش را خراب می کردند و این بلا و مصیبت ادامه داشت تا آن که زمان «ابن زیاد» قاتل «امام حسین» 7 فرا رسید (همان، ج ۳، ص ۱۵؛ مظفر، بی تا، ص ۳۵).

پس از سقوط «بنی امیه»، امید می رفت 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 شکنجه پیروان اهل بیت : دوباره آغاز شد و جنایات بنی عباس نسبت به شیعیان «علی» 7 و سادات، روی بنی امیه را سفید کرد.

جنایات بنی العباس، به قیام سادات علوی در «گیلان» و «طبرستان» منجر شد و قدرت «آل بویه»، «دیالمه» و «آل زیار» را در این سرزمین پدید آورد و گستره حکومت آنان را تا «بغداد» - مرکز خلافت عباسی - وسعت بخشید؛ به گونه ای که قدرت خلافت بغداد، عملاً در دست آنان قرار گرفت و در حقیقت، آنان بر خلفای عباسی حکومت می کردند و حتی عزل آنان را در اختیار گرفتند، ولی به خلافت ظاهری آنان رضایت داده تا بتوانند در مقابل کینه توزان و مخالفان، راحت تر به اهداف خویش برسند (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶-۲۵۵).

این پیروزی ها دیری نپایید و در مدتی کوتاه امواج تهاجم فکری، فرهنگی و عقیدتی وحشیانه ای 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 به دنبال 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 ساله شیعه امامیه «آلبویه» و «دپالمه» 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.<sup>۴</sup> 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، ج ۱، ص ۵۸). 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 ۹ 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 به قدرت رسیدن صفویان شیعه مذهب، تشیع، مذهب رسمی ایران زمین شد و با رسمیت پیدا کردن آن، زمینه اجرای برخی از احکام اسلامی در عرصه اجتماع و سیاست فراهم شد. از این رو، فقهاء که همواره به دنبال چنین فرصتی بودند، از این موقعیت کمال بهره را برده و در جهت تحکیم مبانی اسلامی - 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 به سر 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 این که ولایت از آن فقهاء است نیز یکی از انگیزه‌های فقهاء در عصر صفوی برای هم‌کاری با دولت آنان بود. در حقیقت، آنان از فرصت پیش آمده در جهت تحکیم این ایده تلاش می‌کردند. گرچه در ابتدای تشکیل حکومت صفویان این نظریه به طور دقیق عملی نمی‌شد، اما رفته رفته و با تلاش فقهای بزرگی، چون محقق کرکی به عمل نزدیک شد.

توضیح این که فقهای شیعه هیچ‌گاه به سلطنت، مشروعیت مستقل نبخشیده‌اند، آنان خود را نمایان 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 مسلم بودن فسق شاهان که جاثربودن آنان را قطعی می‌ساخت؛ زیرا به اجماع تمام علمای شیعه و بر اساس آیه «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره ۲: ۱۲۴) و نیز «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ» (هود ۱۱: ۱۱۳) فاسقان، حق حکومت و ولایت بر جامعه را ندارند (سلطان‌محمدی، ۱۳۸۲، ص ۷۹). 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 ۷ ولایت امر و امامت، از جانب امام به‌عهده علما است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۴). ازاین‌رو، نظریه «ولایت فقیه»؛ هرچند با وسعت کنونی آن نبوده و موانع بسیاری بر سر راه فقهاء برای به‌اجرا درآوردن 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 شئون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق شد؛ به‌گونه‌ای که دشمنی و کینه‌توزی برخی امرای دولت صفوی را برانگیخت 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، ص ۱۱۰).

«کمپفر» در اثر خودش از این‌که متألهان 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 تخطی دین تجاوز کند و در کار مملکت‌داری، به کاری دست زند که مجتهد مجبور باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند» (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

با دقت در نامه شاه‌طهماسب به مرحوم کرکی، این مطلب روشن می‌شود که شاه‌طهماسب به ولایت فقیهی، چون محقق از طرف امام زمان (عج) اعتقاد داشته است. متن نامه چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم، چون از مؤذای حقیقت انتمام کلام امام صادق ۷ «أَنْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَرُوي حَدِيثَنَا وَ نَظَرُ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامِنَا فَارْضُوا بِهِ حُكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَمَنْ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ هُوَ رَأَى عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ» لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظ شرع سیدالمرسلین اند، با شرک در یک درجه است، پس هر که مخالفت حکم خاتم‌المجتهدین، وارث علوم سیدالمرسلین نایب‌الائمه‌المعصومین - لا زال کان علیها - کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون، در این آستان ملک آشتیان مطرود است، به سیاسات عظیم و تأدبیات بلیغه مؤاخذه خواهد شد (حسینی‌زاده، بهار ۱۳۸۰، ش ۱۳۰، ص ۱۳).

این فرمان از جانب شاه به نظریه «ولایت فقیه» تصریح دارد. مضمون نامه به‌خوبی حاکی از تأثیرات اندیشه محقق کرکی و سایر علما بر سلاطین وقت است؛ چنان‌که معروف است که چون محقق ثانی (کرکی) در قزوین به دیدار شاه‌طهماسب رفت، شاه گفت: «تو از من به پادشاهی سزاوارتری؛ زیرا تو نایب‌الامام و من از عاملان تو در اجرای امر و نهی تو آماده‌ام» (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۶۱). گرچه گفتار مزبور از سوی شاه، امری صوری تلقی می‌شود، اما حاکی از تأثیرات اندیشه فقهاء در زمینه ولایت فقیه در آن عصر است. محقق کرکی با همین دیدگاه وارد دستگاه حکومت شد و هرگاه 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 به نظامی سیاسی - روحانی تبدیل شد. شاه عباس 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. نتیجه 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 نمایان امام زمان (عج) به دست می‌آوردند.<sup>۵</sup> در ادامه، با تلاش علما، مشروعیت صفویه که خانقاهی بود، از بین رفت و تلاش شد تا نوعی نظام شاهی - 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.<sup>۶</sup> 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) به دست می‌آورد و فقهاء نیز بر اساس وظیفه‌ای که برای خود قائل بودند، تلاش می‌کردند هر یک از دو قدرت دیگر را به گونه‌ای 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؛ «علامه حلّی» در زمان «سلطان محمد خدابنده» آن را

پیگیری کرده و گسترش داد و تا حدی عملی ساخت، به وسیله محقق ثانی (کرکی) کامل شد و در دولت صفویه به نتیجه رسید و سرانجام، ایران به کانون تشیع تبدیل شد (دوانی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۹). در این دوران، فقه شیعه به تدریج، به فقهی حاکم تبدیل شد و در عمل، شاهد اجرای بخش عظیمی از قوانین شیعی در این عصر هستیم؛ به گونه‌ای که فقه شیعه از حیطة نظر، خارج گشته و به عرصه عمل وارد شد. در این دوره، حقوق اساسی و یا فقه سیاسی شیعه به دلیل این‌که مورد ابتلا بوده و علما در عمل با مسائل مربوط به حاکمیت و حکومت، درگیر بوده‌اند، رشد قابل توجهی پیدا کرد.

در این دوره، روحانیت و فقهاء به دنبال تثبیت تشیع و تبیین احکام الهی در همه ابعاد بودند و با استفاده از موقعیت به وجود آمده بهترین راهکار و گزینه را انتخاب نموده و با فعالیت‌های فرهنگی خود توانستند ایران را به کانون تشیع تبدیل سازند. به عبارت دیگر، فقهاء به ناچار یا باید شیوه معمول قبلی، کنج عزلت گزیده و دست از هم‌کاری با شاهان صفوی می‌کشیدند و یا باید در برابر آنان موضع‌گیری کرده و با آنان مبارزه می‌کردند که در هر صورت، از تشیع، با جایگاه رفیع امروزی، خبری نبود. از این رو، می‌توان گفت فقهاء در این دوره، از میان بد و بدتر، بد را که تعامل با شاهان صفوی بود - و از میان دیگر گزینه‌های موجود، بهترین انتخاب ممکن - برگزیدند. اگر این اقدام شایسته را انجام نمی‌دادند، از تمدن ایرانی - اسلامی، رشد و گسترش مدارس علمی و تربیت فقهاء، فلاسفه و متکلمان و دیگر دستاوردهای عظیم، خبری نبود. اقدام واقع‌بینانه علما و فقهای آن دوره، به خصوص از بعد فقهی و بالأخص از زاویه فقه سیاسی بود که سبب رشد فقه شیعه در این دوره شد. بر این اساس، می‌توان نگاه برخی نویسندگان که مشروعیت سلاطین صفویه را به علما نسبت داده‌اند و دلیل آن را در رفتار و عمل کرد سیاسی فقهاء جست‌وجو کرده‌اند، نه در مبانی اندیشه فقهی آنان، غیر منصفانه دانست (آغاچری، ۱۳۸۰، ص ۲۵-۲۴ و ۳۷).

## نتیجه گیری

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

۱. کسانی که هم کاری با آنان را مخالف شرع دانسته و آن را حرام می دانستند.
۲. کسانی که با شاهان صفوی هم کاری کرده و این هم کاری را مخالف شرع نمی دانستند. اما در عین حال، هر دو گروه، شاهان را حاکمان جائز دانسته و حکومت را از آن فقیهان جامع الشرائط می دانستند و در نتیجه شاهان را غاصبان حق حکومت فقهاء می دانستند. پس می توان گفت حکومت در عصر غیبت، به طور مطلق مخالفی در میان فقهای این دوره ندارد و پذیرش حکومت از سوی فقهاء، فی الجمله اجماعی است. نکته ای که هست این که برخی، چون هم کاری با شاهان زمینه حکومت فقهاء را از بین می برد و حق به حقدار نمی رسید، با حکومت شاهان مخالف بوده و هرگونه هم کاری با آنان را حرام می دانستند. در مقابل گروه دوم، در عین آن که معتقد به جائز بودن شاهان بودند با آنان هم کاری می کردند و این هم کاری را بر اساس ولایتی که برای خود قائل بودند انجام می دادند؛ چون آنان از سویی بر سرنگون کردن حکومت شاهان توانا نبودند و از سوی دیگر، مردم برای سامان دهی به امور اجتماعی شان نیاز به حکومت داشتند، با شاهان صفوی هم کاری می کردند. این گروه که اکثریت علما را تشکیل می دادند، به دلایل گوناگونی، مانند فراهم آمدن زمینه برای اجرای احکام اسلام، قرارگرفتن فقهاء در جایگاه حقوقی خود، امکان مبارزه با عقاید انحرافی در سایه این حکومت، فراهم آمدن زمینه نشر فرهنگ شیعی و تثبیت نظریه ولایت فقیه با شاهان صفوی هم کاری می کردند.



## یادداشت‌ها

۱. برخی آیات؛ مانند آیه ۳ سوره مبارکه مائده و آیات ۴۴، ۶۷ و ۱۲۴ سوره مبارکه بقره و ... می‌توانند مؤید این مدعا باشد.
۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمدتقی مجلسی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۹، ص ۳۵۴-۳۵۲؛ علی بن بابویه قمی، *فقه الرضا*، ص ۳۶۷؛ محمدمحسن فیض کاشانی، *الوافی*، ج ۵، ص ۱۰۷۸ و ج ۱۵، ص ۱۸۲؛ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص ۱۵۹-۱۵۵.
۳. «منبع الحیة و حجة قول المجتهد» مرحوم «سید جزایری» به ضمیمه کتاب «الشهاب الثاقب» مرحوم «فیض» در بیروت به چاپ رسیده است. البته آراء ولایت فقیه به دلیل اخباری بودن، به نحو دیگری است، لکن بحث ما در جهت تاریخی قضیه است.
۴. برای مطالعه بیشتر ر.ک: تقی‌الدین احمد بن علی مقریزی، *الخطط*، ج ۲، ص ۲۵۵؛ محمدعبدالممنع الخفاجی، *الازهر فی الف عام*، ج ۱، ص ۵۸.
۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: رسول جعفریان، «مشاغل اداری علماء در دولت صفوی»، *مجله نور علم*، ش ۳۷، 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 - تیر ۱۳۸۲.

## منابع و مأخذ

۱. آغاجری، هاشم، *کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، ج ۳ و ۴، تهران: کتابخانه اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. ابن بابویه القمی، علی، *فقه الرضا*، تحقیق: مؤسسه آل البيت، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا ۷، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۵. افندی، عبدالله بن عیسی بیک، *ریاض العلماء*، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی (آستان قدس رضوی)، ۱۳۷۴.
۶. الخفاجی، محمدعبدالممنع، *الازهر فی الف عام*، ج ۱، بیروت - قاهره: مكتبة الکلیات الازهریة، بی‌تا.

۷. امین، سیدمحسن، **اعیان الشیعه**، ج ۲ و ۳، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۶م.
۸. بخاری، ابی عبدالله اسماعیل بن محمد، **صحیح البخاری**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۹. ترمذی، أبی عیسی محمد بن عیسی، **سنن ترمذی**، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۰. جعفریان، رسول، «مشاغل اداری علما در دولت صفوی»، **مجله نورعلم**، اسفند ۱۳۶۹، ش ۳۷.
۱۱. -----، «نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی»، **مجله کتاب ما و تاریخ و جغرافیا**، خرداد - تیر ۱۳۸۲.
۱۲. حسینی زاده، محمدعلی، «محقق کرکی و دولت صفویه»، **مجله علوم سیاسی**، بهار ۱۳۸۰، ش ۱۳۰.
۱۳. -----، **علما و مشروعیت دولت صفوی**، تهران: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۴. -----، **اندیشه سیاسی محقق کرکی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۵. حلبی، علی اصغر، **تاریخ نهضت های دینی - سیاسی معاصر**، تهران: نشر بهبهانی، ۱۳۷۴.
۱۶. خوانساری اصفهانی، محمدباقر بن زین العابدین، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، ج ۴، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
۱۷. دوانی، علی، **مفاخر الاسلام**، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۸. سلطان محمدی، ابوالفضل، **اندیشه های سیاسی جمال الدین خوانساری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۹. شریف مرتضی، **رسائل الشریف المرتضی**، ج ۲، قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، **ذکر الشیعة فی احکام الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت .، ۱۴۱۹ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الافهام**، ج ۱، ۴ و ۱۳، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۲. -----، **رسائل الشهید**، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، طبع سنگی، بی تا.

۲۳. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: نشر قدس، بی تا.
۲۵. -----، الاقتصاد، تهران: منشورات مكتبة جامع چهلستون، ۱۴۰۰ق.
۲۶. -----، كتاب الغيبة، قم: نشر مؤسسه معارف اسلامي، ۱۴۱۱ق.
۲۷. علی بابایی، غلامرضا، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: شرکت نشر و پخش ویس، ۱۳۶۹.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۲، 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، ج ۲، ۱۹۷۹م.
۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن، مفاتیح الشرايع، تحقیق: سید مهدی رجایی، ج ۱ و ۲، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.
۳۲. -----، الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی، ج ۱ و ۲، بیروت: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۳۳. -----، الوافی، تحقیق: ضیاء الدین حسینی الأصفهانی، اصفهان: مكتبة الامام أميرالمؤمنين 7، ۱۴۰۶ق.
۳۴. قطیفی، ابراهیم بن سلیمان، السراج الوهاج لدفع اجاج قاطعة اللجاج، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۵. قمی، علی بن بابویه، فقه الرضا، تحقیق: مؤسسة آل البيت :، مشهد المقدس: المؤتمر العالمی للامام الرضا، ۱۴۰۶ق.
۳۶. کرکی، علی بن حسین 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 المقادير، تهران: نشر اسوه، ۱۳۸۸.
۳۹. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، تصحیح سید حسین موسوی کرمانی و الشیخ علی پناه الإشتهاردی، ج ۱ و ۱۱، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی، بی تا.

۴۰. محقق اردبیلی، مولی احمد، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۴۱. -----، الرسالة الاولى فی الخراج، قم: جامعه مدرسين حوزة علمیه قم، ۱۴۱۳ق(الف).
۴۲. -----، الرسالة الثانية فی الخراج، قم: جامعه مدرسين حوزة علمیه قم، ۱۴۱۳ق(ب).
۴۳. مسعودی، علی بن الحسین، التنبيه و الاشراف، بیروت: دار صعب، ۱۴۰۴ق.
۴۴. مظفر، محمد حسین، تاریخ الشيعة، بیروت: دار الزهراء، بی تا.
۴۵. معتمد خراسانی، اسماعیل، تاریخ ادوار اسلام، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۴.
۴۶. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، الخطط، ج ۲، مشهد: شرکت به نشر، ۱۳۷۹.
۴۷. نائینی، محمد حسین، تنبيه الامة و تنزيه الملة، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۴۸. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۴۹. نراقی، مولی احمد، عوائد الايام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۰. یوسفی راد، مرتضی، اندیشه سیاسی خواجه نصیر، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۰.