

مکتب فقهی اصفهان که ابتدا توسط عالمان مهاجر جبل عامل تأسیس و سپس با همراهی عالمان ایرانی و مقارن با تأسیس دولت صفوی به کار خود ادامه داد، یکی از موفق‌ترین و کارآمدترین مکاتب فقهی شیعه بوده است. در این مکتب، دو گرایش کلان اصولی و اخباری وجود دارد که هر کدام، ضمن داشتن برخی اشتراکات، تعامل ویژه‌ای با حوزه سیاست داشته‌اند. بی‌شک، تجربه ورود آشکار و حداکثری فقه در هسته قدرت سیاسی در این دوره، سرمایه‌ای مهم برای نظام‌های سیاسی دینی در آینده ایران اسلامی حتی دوره جمهوری اسلامی بوده است و همین مسئله است که بر اهمیت و ضرورت فقه سیاسی در عصر صفوی می‌افزاید. وضعیت ویژه شیعیان در این دوره (که برای نخستین بار در تاریخ اسلام از حاشیه به هسته قدرت سیاسی دعوت شده بودند)، تقابل ایران با امپراطوری عثمانی و نهایتاً دیپلماسی ویژه ایران با دنیای اروپا، سه موضوع سیاسی اساسی و مورد تأمل مکتب اصفهان بوده است که به ضمیمه تحولات درونی فقه شیعه، موضوع پژوهش حاضر است که در آن تلاش شده تا با رویکرد معرفت‌شناسی درجه دوم که مقتضی گزارش از بیرون و خارج قضایا می‌باشد، مناسبات فقه و سیاست (نه ضرورتاً فقه سیاسی) در عصر صفوی مورد بررسی قرار گیرد.

■ واژگان کلیدی:

مکتب اصفهان، امپراطوری عثمانی، اخباریون، تسنن، اروپای مسیحی، فقه سیاسی.

مناسبات فقه و سیاست در مکتب اصفهان

ابوالقاسم علیدوست

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
alidoost@yahoo.com

احمد رهدار

استادیار علمی مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی (ره)
Fotooh.r@gmail.com

درآمد

با روی کار آمدن صفوی‌ها در ایران و هجرت برخی عالمان جبل عامل بدان‌جا، برای نخستین بار پس از غیبت امام زمان (عج) دوره‌ای آغاز شد که براساس آن، مرجعیت شیعه به‌طور رسمی در جایگاه «زعامت» دینی جامعه قرار گرفت و به‌نحوی تا به امروز ادامه یافته است؛ به‌گونه‌ای که حتی در دوره پهلوی‌ها که رابطه روحانیت و حکومت بسیار تیره بود، همچنان جهت‌گیری‌های کلان جامعه، تابع متغیری از تصمیم‌سازی مرجعیت شیعه بوده است.

تفاوت مهم مکاتب فقهی شیعه پس از مکتب جبل عامل، در این است که آنها به معنی دقیق کلمه دیگر مکتب مخصوص یک شهر خاص نیستند. واقعیت این است که محوریت علمی در هر یک از مکاتب قم، بغداد، حله و جبل عامل، عالمان همین شهرها بوده‌اند و البته تعداد اندکی از علما و فضلاء شهرها و کشورهای دیگر نیز حضور داشتند. این در حالی است که در مکاتب اصفهان، نجف و قم، محوریت علمی ضرورتاً با عالمان همین شهرها نیست. به‌عنوان مثال؛ تعداد قابل ملاحظه و بلکه اکثریت عالمان محوری مکتب اصفهان، اهل جبل عامل‌اند، همچنان که تعداد قابل ملاحظه‌ای از عالمان محوری مکتب نجف، ایرانی بوده و در مکتب قم نیز، بسیاری از عالمان غیرقمی حضور دارند.

مکتب اصفهان که در سراسر قرون دهم و یازدهم و دهه‌های نخست قرن سیزدهم هـ ق، کانون اصلی فکر دینی تشیع بوده، نخستین تجربه از همکاری تنگاتنگ عالمان دینی با حاکمان سیاسی در غیاب حضور مستقیم عالمان سنی در قالب پذیرفتن مسئولیت‌های سیاسی با عناوین شیخ‌الاسلام^۱، صدر، ملاباشی و... می‌باشد. در این مکتب که نوعی «نظارت فائده» از جانب عالمان دینی بر حکومت (هم از طریق پذیرش مناصب حکومتی و هم از طریق ارائه نظریات سیاسی دینی) و تا حدّ کمتری بر حاکمان اعمال گشت دستاوردهای کم‌نظیری برای فقه شیعه حاصل آمد.

الف) گرایش‌های فقهی در مکتب اصفهان

گرایش اصولی بدون آنکه به این نام تا زمان صفویه تصریحی شده باشد، گرایش غالب

۱. عنوان شیخ‌الاسلام در زمان صفویه جعل نشده، بلکه از اواخر قرن چهارم و به‌ویژه در قرن پنجم، عنوان مذکور بر برخی از عالمان دینی از جمله: فخر رازی، خواجه عبدالله انصاری، ابوالعباس بن یزیداد سرخسی بغدادی و... اطلاق شده است. (شیخ بهائی، ۱۳۸۸: ۶۸)

حوزه‌های علمیه شیعه از زمان مکتب بغداد به این سو می‌باشد. براساس این گرایش، مجتهد با رعایت روش ویژه اجتهاددورزی که مبتنی بر اولویت‌بندی روایات شیعه (صحیح، موثق، حسن، ضعیف و...) و نیز مبتنی بر نوعی منطق تعادل و تراجیح میان روایات هم‌تراز یا غیرهم‌تراز می‌باشد و با در نظر گرفتن مصالح جامعه اسلامی در شرایط متفاوت زمانی مکانی، اجازه فراروی از ظاهر برخی روایات می‌یابد. در برابر این گرایش، جریان و گرایش اخباری وجود دارد که به دلایلی چند، معمولاً به ظاهر روایات بسنده می‌کند و عقل را در استنباط احکام شرعی دخیل نمی‌کند. هرچند روش دو گرایش اخباری و اصولی در سراسر تاریخ اسلام وجود داشته‌اند، اما از آنجا که معمولاً در ادوار مختلف، یکی از این دو به شکل بسیار واضحی بر جریان دیگر غلبه داشته، دوگانه اصولی اخباری در هیچ دوره‌ای تا قبل از صفویه که هم‌زمان هر دو گرایش مذکور رایج شده و نفوذ یافتند، به وجود نیامده بود. از این رو، به نظر می‌رسد، کلان‌ترین تقسیم‌گرایش‌های فقهی در عصر صفوی، گرایش‌های اصولی و اخباری باشد که ذیلاً به اختصار توضیح داده می‌شوند.

گرایش اصولی

هرچند فقیهان شیعه از اینکه در قرون متمادی از غیبت امام زمان (عج) تا ظهور صفویه، بسستر اجتماعی مناسب برای اجرا و تحقق فتاوی خود نمی‌یافتند همواره در رنج بودند، اما این بدین معنی نیست که همه آنها از بسستر اجتماعی ناشی از حکومت صفوی به گرمی استقبال کرده باشند. واقعیت این است که بسیاری از فقیهان، یا به این علت که دولت صفوی را دولت مستعجل می‌دیدند و یا به این علت که از بینش اجتهادی متفاوتی برخوردار بودند، از همکاری با آن سر باز زدند به گونه‌ای که در مجموع می‌توان از دو گرایش کلان فقهی در این عصر یاد کرد: نخست، گرایش فقهی در تعامل با حکومت که شخصیت محوری و تأثیرگذار آن محقق کرکی (م ۹۴۰ هـ.ق) بود و دوم، گرایش فقهی غیرهمکار با حکومت که شخصیت محوری و تأثیرگذار آن محقق اردبیلی (م ۹۹۳ هـ.ق) بود. (رک: نعیمی و زنجانی، ۱۳۹۲)

رویکرد محقق کرکی

رویکرد خاص محقق کرکی^۱ در فقه باعث شد تا نه تنها وی یکی از گرایش‌های فقهی

۱. علی بن حسین بن عبدالعالی معروف به محقق ثانی و محقق کرکی جبل عاملی، از علمای بزرگ عصر صفوی بود که در جبل عامل، دمشق، مصر و عراق نزد اساتید شیعه و سنی تحصیل کرده بود

مهم در مکتب اصفهان قلمداد گردد، بلکه حتی باعث شد تا آغازی بر یک نگاه جدید به فقه حتی در مکاتب پس از مکتب اصفهان باشد. «فقه کرکی از دو نظر با فقه دوره‌های پیش‌تر فرق دارد: یکی آنکه او با قدرت علمی خویش مبانی فقه را مستحکم ساخت. مشخصه عمده فقه او استدلال قوی در هر مبحث است. او هم دلایل و براهین نظرات مخالف را به نحو عمیق و دقیق مطرح ساخته و هم نظر خود را در هر مورد با استدلال محکم به کرسی نشانده است. در مکاتب‌های پیش‌تر استدلال فقهی چنین قوی نبوده و به‌خصوص در مواردی که چند استدلال برای یک مطلب آورده می‌شد، استدلال ضعیف و سطحی، فراوان به چشم می‌خورد. این نکته مخصوصاً در آثار برخی از فقهاء مشهور به‌خوبی جلب توجه می‌کند؛ فرق و مشخصه دیگر فقه کرکی، بذل توجه خاص به پاره‌ای مسائل است که تغییر سیستم حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به‌وجود آورده بود. مسائلی از قبیل: حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و مقاسمه و نظائر آن که پیش از این تغییر به‌خاطر عدم ابتلاء، جای مهمی در فقه نداشت و اکنون مورد توجه بسیار قرار می‌گرفت. کرکی شخصاً این مسائل را در آثار فقهی خود مانند جامع المقاصد، تعلیق الارشاد، فوائد الشرائع و... به تفصیل مورد بحث قرار داده و در برخی از آنها رسائلی نیز نوشته است». (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۶)

به‌طور مشخص، نوع تعامل محقق کرکی با حکومت ایران باعث شد تا صفویان تحت

و در پی دعوت شاه اسماعیل صفوی برای تبلیغ و ترویج تشیع، برای بار نخست در سال ۹۱۶ هـ ق. از عراق به ایران آمد و پس از مدتی به عراق بازگشت. وی برای بار دوم در زمان شاه طهماسب به ایران آمد و به‌عنوان نایب امام مهدی (عج) در همه شئون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت صفوی صاحب اختیار مطلق شد تا آنجا که شخص شاه طهماسب نیز نایب او به‌شمار می‌آمد. وی به شیوه شهید اول از سوی خود نمایندگان ویژه‌ای به نواحی مختلف فرستاد. قرار گرفتن در این جایگاه نوین به وی امکان داد که در امور مذهبی به اجتهادهای نو دست بزند تا آنجا که نویسندگان غیر شیعی به‌خاطر فتاوی کرکی در امور مختلف او را «مخترع الشیعه» لقب داده‌اند. ابی‌یحیی زکریا انصاری (م ۹۲۶ هـ. ق) و کمال‌الدین ابراهیم بن محمد بن ابی‌شریف قرشی (م ۹۲۳ هـ. ق) اساتید مهم سنی وی و علی بن هلال جزایری مهم‌ترین استاد شیعی وی و شیخ علی منشار عاملی (پدر زن شیخ بهایی) و شهید ثانی شاگردان مهم وی می‌باشند. مهم‌ترین آثار علمی محقق کرکی عبارت‌اند از: جامع المقاصد (شرح قواعد الاحکام علامه حلی)، حاشیه بر قواعد الاحکام، منهج السداد (شرح ارشاد الاذهان علامه حلی)، حاشیه بر مختلف الشیعه علامه حلی، حاشیه بر تحریر علامه حلی، حاشیه بر الفیه و نغلیه شهید اول، شرح الفیه، حاشیه بر «الدروس الشرعیه» شهید اول، حاشیه بر «الذکری فی الفقه» شهید اول، رساله جعفریه، نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت، رساله غیبت، رساله‌ای در قبله، رساله‌ای در تقیه، المطاعن المجرمیه فی ردّ الصوفیه و... که مجموعاً به حدود ۷۱ کتاب و رساله می‌رسد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۱۷۰)

تأثیر وی اولاً اصلاحاتی در روش‌های خلاف شرع صوفیانه خود داشته باشند (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲۲) و ثانیاً عبارات «أشهد ان علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» را بار دیگر در اذان معمول سازند. (روملو، ۱۳۵۷: ۸۵) علاوه بر این، محقق کرکی فرامین ویژه‌ای نیز به حکام و زمامداران نواحی مختلف ایران مبنی بر چگونگی برخوردشان با مردم، چگونگی اخذ مالیات و مقدار آن، چگونگی اقامه نماز جماعت در شهرها و روستاها و... صادر کرده که از مصادیق بارز فقه سیاسی و تحول آن در آن زمان می‌باشد. (خوانساری، بی تا: ۳۶۱) قوت استدلال‌ها و روش فقهی محقق کرکی چنان بوده که بیشتر فقهای شیعه پس از وی تا پایان دوره صفوی متأثر از او بوده‌اند. مشهورترین این فقیهان عبارت‌اند از: حسین بن عبدالصمد عاملی (م ۹۸۴ هـ. ق.) پدر شیخ بهایی^۱ و مؤلف کتاب «العقد الطهماسبی»^۲؛ عبدالعالی بن علی عبدالعالی کرکی (م ۹۹۳ هـ. ق.) مؤلف کتاب «شرح ارشاد»؛ بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی معروف به شیخ بهائی (م ۱۰۳۰ هـ. ق.) مؤلف کتاب‌های «مشرق الشمسین»، «حبل المتین»، «اثنی عشریات» و «جامع عباسی»؛ محمدباقر بن شمس‌الدین محمد استرآبادی معروف به میرداماد (م ۱۰۴۰ هـ. ق.) مؤلف کتاب «شارع النجاه»؛ حسین بن رفیع‌الدین محمد مرعشی معروف به سلطان العلماء (م ۱۰۶۴ هـ. ق.) مؤلف کتاب «حاشیه‌ای بر الروضه البهیة»، حسین بن جمال‌الدین محمد معروف به محقق خوانساری (م ۱۰۹۸ هـ. ق.) مؤلف کتاب «مشارق الشموس»، جمال‌الدین محمد بن حسین معروف به محقق خوانساری (م ۱۱۲۵ هـ. ق.) مؤلف کتاب «حاشیه‌ای بر الروضه البهیة»؛ محمد بن حسن اصفهانی معروف به فاضل هندی (م ۱۱۳۷ هـ. ق.) مؤلف کتاب‌های «کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام» و «المناهج السویه فی شرح الروضه البهیة» و... (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۷)

از آنجا که رویکرد سیاسی گرایش مذکور بر تعامل و همکاری با دستگاه سیاسی استوار

۱. وی به مدت هشت سال شیخ‌الاسلام هرات بود و عده زیادی در آنجا به کوشش وی شیعه شدند. پس از انتقال پایتخت صفوی به قزوین، وی نخستین شیخ‌الاسلام قزوین شد. وی در سفر بازگشت از حج، در بحرین درگذشت. در علت آمدن پدر شیخ بهایی به ایران، علاوه بر دعوت شاه طهماسب و تشویق‌های علی بن هلال کرکی (معروف به شیخ علی منشار)، عدم احساس امنیت در جبل عامل به‌ویژه پس از شهادت شهید ثانی، ذکر شده است. (دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۴: ۶۶۱)

۲. برخی رویکردهای فقهی وی علاوه بر اینکه ابتکاری بوده باعث ایجاد رویه برای فقیهان پس از ایشان شده است. به‌عنوان مثال؛ مرحوم مظفر در این خصوص می‌نویسد: «اول من تمسک ببناء العقلاء العلامه الحلی و اول من تمسک بالاخبار الشیخ عبدالصمد والد الشیخ البهائی و تبعه صاحب الذخیره و شارح الدروس و شاع بین من تأخر منهم کما حقق ذلک الشیخ الانصاری فی رساله فی الامر الاول من مقدمات الاستصحاب». (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۳۶)

بود، بسیاری از شاگردان محقق کرکی از جمله شیخ بهائی، میرداماد، محقق خوانساری^۱ و... به دلیل همکاری با دولت صفوی، در عالی ترین منصب‌های سیاسی دینی عصر خود از جمله منصب شیخ‌الاسلامی قرار گرفتند. همچنان که برخی دیگر مثل فاضل هندی، ضمن حمایت از دولت صفوی از قبول مسئولیت رسمی سرباز زدند.

رویکرد محقق اردبیلی

محقق اردبیلی^۲ که در کتاب‌های فقهی پس از وی، مکرر فتاوایش مورد بازخوانی و تأمل قرار می‌گیرد در کتاب‌های فقهی خود روشی به‌خصوص به کار گرفت که هر چند منجر به تحولی در فقه نشد، اما مکتبی ویژه به‌وجود آورد.^۳ در روش و مکتب مذکور، مسائل فقهی بدون توجه به آراء و نظریات پیشینیان و مستقیماً با تکیه بر ادله و اصول اجتهادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۴ به عبارت دیگر؛ در این روش، فقیه به‌گونه‌ای آزاد از شهرت‌های فتوایی، اجماع‌ها و حتی استدلال‌های پیشینیان که ممکن است راه خلایقیت و آزاداندیشی وی را ببندند، به تأمل فقهی می‌پردازد.

مقدس اردبیلی معتقد بوده که روایات نیز مانند آیات قرآن کریم دارای محکم و

۱. محقق خوانساری علاوه بر اینکه «شیخ‌الاسلام» شاه سلیمان صفوی بود، در مواقعی که شاه به سفر می‌رفت، امر نیابت سلطنت را نیز بر عهده می‌گرفت. (دوفصلنامه حوزه، ۱۳۷۵: ۱۸۷)
۲. احمد بن محمد اردبیلی نجفی، از فقها و متکلمان بزرگ شیعه امامیه در قرن دهم هـ. ق. شاگرد علامه جلال‌الدین دوانی و استاد ملا عبدالله شوشتری می‌باشد. زهد فوق‌العاده وی باعث شد تا وی را مقدس اردبیلی و علم زیادش باعث شد تا وی را محقق اردبیلی لقب دهند. برخی از آثار علمی وی عبارت‌اند از: زبده البیان فی آیات الاحکام، مناسک حج (فارسی)، مجمع الفایده و البرهان (شرح ارشاد الازدهان علامه حلی)، رساله خراجیه، حدیقه الشیعه (در احوال پیامبر اسلام) و...
۳. از اساتید وی در فقه اطلاع چندانی وجود ندارد، الا اینکه وی به همراه ملا عبدالله شوشتری، خواجه فضل‌الله ترکه، میر فخرالدین هاکی، شاه ابومحمد شیرازی، مولانا میرزاجان و میر فتح‌الله شیرازی در زمره شاگردان خواجه جمال‌الدین محمود ذکر شده است. خواجه جمال‌الدین خود شاگرد محقق جلال‌الدین دوانی بوده است و ظاهراً تحصیلات وی مانند استادش در رشته‌های معقول بوده نه منقول. آنچه مسلم است این است که نظر به سال وفات مقدس اردبیلی (۹۹۳ هـ. ق.)، وی که استاد پسر شهید ثانی (صاحب معالم) و نوه دختری او (صاحب مدارک) می‌باشد به احتمال زیاد، منقولات را نزد شاگردان شهید ثانی خوانده است. مقدس اردبیلی به‌رغم تقاضای شاه عباس از وی، مبنی بر پذیرفتن مسئولیت شیخ‌الاسلامی در دولت صفوی، ظاهراً به دلیل پرهیز از مناصب دولتی، از هجرت به ایران خودداری کرد. وجود وی در حوزه علمیه نجف باعث شد تا در کنار حوزه قوی اصفهان در آن روزگار، حوزه علمیه نجف نیز از بالندگی ویژه‌ای برخوردار گردد. همچنان‌که خودداری شهید ثانی و فرزند و نوه‌اش از هجرت از جبل عامل به ایران نیز باعث شد تا حوزه جبل عامل نیز در این زمان، از رونق به‌سزایی برخوردار باشد.
۴. صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ هـ. ق.) روش محقق اردبیلی و پیروانش مبنی بر عدم توجه به اقوال سلف را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. (تجفی، ۱۴۰۴ هـ. ق: ج ۳۴۷-۳۴۸ و ج ۱۷: ۷۲-۷۱)

متشابه‌اند و از این‌رو، به حکم روایت امام صادق^(ع) که می‌فرماید: «علیکم بالدرایات لا بالروایات» (بحار الانوار، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۲: ۱۸۴) اصل اجتهاد و فقاقت را درایت می‌دانست و برخلاف روش رایج که به ظهور روایت بسنده می‌کردند، به درایت فقهی رجالی و عرضه سنت بر قرآن، توجه تام و تمام داشت و گاهی در ضمن مطرح کردن حدیثی فقهی، به اصول و قواعد فقهی دیگر و حتی مباحث کلامی و اخلاقی اشاره می‌نمود. (رک: اردبیلی، ۱۴۱۵ هـ. ق، ج ۵: ۶۶)

برخی از فقیهان مشهور عهد صفوی که پیرو مکتب محقق اردبیلی هستند، عبارت‌اند از: محمد بن علی موسوی عاملی (م ۱۰۰۹ هـ. ق) مؤلف کتاب «مدارک الاحکام و هدایه الطالبین»؛ ابومنصور حسین بن زین‌الدین عاملی (م ۱۰۱۱ هـ. ق) مؤلف کتاب‌های «معالم الدین» و «منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان»؛ عبدالله بن حسین شوشتری (م ۱۰۲۱ هـ. ق) مؤلف کتاب «جامع الفوائد»؛ محمدباقر بن محمد مؤمن معروف به محقق سبزواری (م ۱۰۹۰ هـ. ق) مؤلف کتاب‌های «کفایه الاحکام» و «ذخیره المعاد فی شرح الارشاد»؛ ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰ هـ. ق) مؤلف کتاب‌های «الوافی»، «معتصم الشیعه» و «مفاتیح الشرائع»؛ محمدباقر بن محمدتقی معروف به علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ هـ. ق) مؤلف کتاب‌های «مرآت العقول» و «بحار الانوار» و...

از آنجا که رویکرد سیاسی محقق اردبیلی، عدم همکاری با حکومت‌های وقت بوده، برخی از شاگردان و پیروان مکتب وی نیز در این خصوص از ایشان تبعیت کرده‌اند.^۲ در این میان، البته کسانی چون ملاعبدالله شوشتری^۳، محقق سبزواری^۴، ملامحسن فیض و

۱. هرچند علامه مجلسی و ملا محسن فیض سلوک اخباری دارند، اما در همین سلوک اخباری‌شان از روش آزاداندیشی محقق اردبیلی تبعیت کرده و آن را می‌پسندیدند. محمدحسن بن محمدباقر نجفی معروف به صاحب جواهر که روش متهورانه و آزاد این فقیهان و بی‌اعتنایی آنان را به آراء و افکار پیشینیان نمی‌پسندد از فیض، سبزواری و صاحب مدارک با عنوان «اتباع المقدس» تعبیر می‌کند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۹-۶۸)

۲. برای اطلاع تفصیلی از دیدگاه محقق کرکی و شاگردان ایشان درباره حکومت، رک: (سروش، ۱۳۷۵، ج ۲)

۳. در بخشی از حکم شاه عباس درباره ملاعبدالله شوشتری آمده است: «مقرر فرمودیم که ارباب مراتب و مناصب و حکام و کلانتران و کدخدایان امصار و قرایا توفیر و تمکین او نمایند و در اجرای اوامر شرعیه مطاوعت و متابعت او کنند و شکر و شکایت او را مؤثر و منتج شمارند». لازم به ذکر است که میدان نقش جهان، مدرسه ملاعبدالله و مدرسه شیخ لطف‌الله به اشاره ملاعبدالله شوشتری بنا یافته‌اند.

۴. برای اطلاع از اندیشه سیاسی وی، رک: (لکزایی، ۱۳۷۶: ۱۶۰-۱۴۱)

علامه مجلسی نیز وجود دارند که به‌رغم تعلق خاطر عاطفی علمی به محقق اردبیلی، با پذیرفتن مسئولیت شیخ‌الاسلامی با دولت صفوی همکاری داشته‌اند.

گرایش اخباری

در اوایل قرن یازدهم هـ. ق. جریانی به نام اخباریون^۱ با دغدغه حفظ تراث روایی شیعه و نقد روش^۲ اصولی موجود در حوزه‌های علمیه آن وقت ظهور کرد. این جریان که شهرت خود را بیشتر از همه مرهون تلاش‌های ملامحمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۶ هـ. ق.) به‌ویژه در کتاب «الفوائد المدنیه» است، با تردید در حجیت عقل در کشف حقایق، روش اجتهاد و تفکر تعقلی تحلیلی در فقه شیعی را محکوم می‌نمود.

استرآبادی در کتاب «فوائد المدینه» سخت به مجتهدان شیعه تاخته و آنها را مورد سرزنش قرار داده و متهم به تخریب و تضییع دین حق ساخته است. او معتقد است که اجتهاد فعلی علمای شیعه براساس اجتهاد علمای قدیم شیعه نیست. قرآن دارای آیات محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ است و استخراج احکام از آن به سادگی میسر نیست از این‌رو، وی معتقد است که باید به اخبار مراجعه نمود. او می‌گفت که اجتهاد چون بر پایه ظن و شبهه و گمان استوار است باطل است، ولی اخبار چون از طریق ائمه^(ع) آمده‌اند دلیل قطعی هستند و نمی‌توان به ظنیات در مقابل قطعیات گردن نهاد.^۳

۹۴

۱. در مقابل اخباریون گروه بسیاری از فقهای اسلام قرار دارند که آنان را اصولی می‌نامند. اینان معتقدند که در استنباط احکام شرعی اسلام به استناد ادله تفضیلی از قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌توان عمل کرد، آنها از علم اصول فقه نیز استفاده می‌کنند و از قواعد آنکه اصل برائت، استصحاب، عمل به ظن و تمیز بین اخبار است، بهره می‌برند. اینان اجتهاد را واجب کفایی می‌دانند و در صورت انحصار واجد صلاحیت، واجب عینی می‌شمارند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۱۴)

۲. اخباریون معتقد بودند که بسیاری از مباحث اصولی مباحثی انتزاعی، بدون ثمره و نیمه‌جدلی‌اند. هرچند شهید مطهری نیز بر این باور است که شیوع علم اصول به ضمیمه افراط در مباحثه باعث شده تا ذهن طلاب از واقع‌بینی به دور باشد و روش فکری آنها نیز بیشتر جنبه جدلی و بحثی پیدا کند (مطهری، ۱۳۴۱: ۱۱۳) [به‌رغم این، اخباریون با این استدلال، منکر اساس اجتهادورزی اصولی و تعطیلی علم اصول می‌شوند برخلاف شهید مطهری]

۳. از نظر استرآبادی تنظیم زندگی با روایات امامان معصوم^(ع) از اولویت برتری حتی نسبت به قرآن برخوردار است. از نظر وی، توضیح مندرجات قرآن و سنت پیامبر^(ص) فقط به عهده ائمه معصومین^(ع) است و غیر معصوم نمی‌تواند و نباید از ظاهر کتاب خدا و سنت پیامبر^(ص) حکمی از احکام زندگی را استنباط نماید؛ چرا که قرآن و سنت‌های نبوی در اکثر موارد غیرقابل فهم برای اذهان عمومی است: «الفرق بین کلامهم و بین کلام الله و کلام رسوله... بانهما وردا... بقدر عقول الائمة^(ع) به خلاف کلام الائمة فانه... ورد بقدر ادراک الرعیه فهم مخاطبون به فیکون کلامهم خالیاً عن ذلک الاحتمال». طرفه اینکه وی معتقد است به این لحاظ که اخبار ائمه^(ع) در سطح عقول بسیط عوام است، پیش‌فرض‌ها

جریان اخباری، ابتدا در نجف و سپس در ایران^۱ و نهایتاً در بحرین^۲ نفوذ یافت. فقهاء اخباری که در نیمه دوم قرن یازدهم تا پایان قرن بعد صاحب آرائی مخصوص به خود بوده و در فقه مشهورند، تنی چند بیش نیستند که از آن میان، ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۰ ه. ق.)، یوسف بن احمد بحرانی (م ۱۱۸۶ ه. ق.) مؤلف کتاب «الحدائق الناضرة» و محمد بن الحسن الحرّ العاملی (م ۱۱۰۴ ه. ق.) مؤلف کتاب ارزنده «وسائل الشیعه» با داشتن روشی معتدل مقامی ارجمند دارند. نام چند تن دیگر از سرآمدان گرایش اخباری چنین است: خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۸ ه. ق.) مؤلف کتاب «شرح بر کافی»، سید نعمت الله جزائری (م ۱۱۱۲ ه. ق.) مؤلف کتابهای «غایه المرام» و «کشف الاسرار»، سلیمان بن عبدالله بحرانی ماحوزی (م ۱۱۲۱ ه. ق.)، عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی (م ۱۱۳۵ ه. ق.) و... (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۱-۷۰)

آیت الله سبحانی ادعاهای اخباریون را چنین برمی شمارد: عدم حجیت ظواهر قرآن مگر بعد از وارد شدن تفسیر از ناحیه ائمه معصومین (به دلیل روایاتی که نهی از تفسیر قرآن به رأی می کنند و نیز به دلیل وارد شدن تخصصات و مقیدات بر عمومات و مطلقات قرآن)؛ نفی حجیت حکم عقل در مسائل اصولی و عدم ملازمه میان حکم عقل و شرع؛ نفی حجیت اجماع؛ قطعی بودن همه روایاتی که در کتب اربعه ذکر شده است (لاهتمام اصحابها بتلک الروایات)؛ لزوم توقف و احتیاط از صدور حکم در موضوعاتی که حکم آن در سنت معصومین^(۳) وارد نشده باشد مانند دخانیات. (سبحانی، ۱۴۱۸ ه. ق.، جلد ۲: ۳۸۵)

علامه شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ه. ق.) در کتاب «الدرر النجفیه» مهم ترین اختلافات اخباریون و اصولیون را به شرح ذیل برمی شمارد: (البحرانی، بی تا: ۲۵۶-۲۵۳)

۱. اختلاف در شماره منابع و ادله احکام شرعی: از نظر اصولیون، قرآن، سنت، اجماع

و چارچوب های ذهنی نظری مجتهدین ممکن است موجب دریافت نادرست معانی آنها باشد و از این رو، نه تنها اجتهاد مجتهدین جایگاهی در زندگی سیاسی شیعه ندارد، بلکه چون عقل بسیط عوام بیش از عالمان آمادگی فهم درست اخبار را دارد، در این خصوص علاوه بر اینکه عالمان باید مقلد عوام باشند، هرگونه اجتهادی نیز حرام خواهد بود. اساساً همچنان که در گذشته، همه بحران ها و جنگ های جهان اسلام از عوارض منعی اجتهاد و استنباط ظنی بوده، در آینده نیز اجتهاد به تخریب خواهد انجامید و آنچه در روایات شیعه ناظر به مراجعه مردم به علما است نیز، صرفاً در قلمرو نقل اخبار است و نه اطاعت از اجتهادات ظنی. از همین روست که صدوقین و کلینی به حرمت اجتهاد و تقلید و وجوب تمسک به روایات عترت^(۴) تصریح کرده اند. (استرآبادی، بی تا: ۴۴-۴۰ و ۱۲۰-۱۱۸)

۱. حوزه اصفهان که بزرگ ترین مرکز علمی شیعه در آن ادوار بود، بیشتر در دست اصولیان بود.

۲. گرایش اخباری توسط زین الدین علی بن سلیمان بن درویش بن حاتم قدمی بحرانی (م ۱۰۶۴ ه. ق.) از ایران به بحرین رفت و در آنجا از آن زمان تاکنون رونق دارد.

و عقل و از نظر اخباریون، فقط قرآن و سنت منابع احکام شرعی می‌باشند. از نظر علامه بحرانی، از آنجا که اساس اجماع در نظریه تشیع به‌عنوان یک دلیل، حکم مورد اتفافی نیست، (رک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ هـ.ق: ۲۹۱-۲۹۰ و فؤاد ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۰) اختلاف مذکور ربطی به موضع اخباری اصولی ندارد.

۲. اشیاء و امور زندگی در نزد اخباریون به حلال بین، حرام بین و شبهه‌های واقع بین آن دو و در نزد اصولیون به حلال و حرام تقسیم می‌شوند. اخباریون در قسم شبهات، نوعاً به «توقف» و «احتیاط» و اصولیون در صورت عدم دلیل حرمت، نوعاً بر «حلیت» و «برائت» حکم می‌کنند. البته بعضی از اخباریون از جمله شیخ صدوق در «الاعتقادات» به دوگانه حلال و حرام معتقدند: «ان الاشياء كلها مطلقه حتى یرد فی شیء منها نهی». (صدوق، ۱۳۷۱: ۱۱۴)

۳. اصولیون به وجوب عینی یا کفایی کسب اجتهاد عقیده دارند و بر این باورند که خالی شدن زمانه از مجتهد جایز نیست^۱، ولی اخباریون ضمن تحریم اجتهاد، به وجوب عمل به روایات معتقدند. البته علامه بحرانی معتقد است در دوره غیبت، اخباریون نیز چاره‌ای جز تحصیل مقدمات استنباط ندارند، الا اینکه آنها فقط به قرآن و سنت رجوع می‌کنند.

۴. اصولیون به دست آوردن احکام شرعی از راه «استنباط ظنی یا اجتهاد الظن» را که اصطلاحاً «حجیت ظن» نامیده‌اند، جایز می‌دانند؛ چرا که آنها تحصیل یقین را در تمامی احکام شرعی غیرممکن دانسته و با توجه به مقدماتی که به «مقدمات دلیل انسداد» باب علم معروف است، ناگزیر باید عمل به «دلیل علمی - ظنون خاصه» را جایز بشمارند. این در حالی است که اخباریون عمل به ظن (یعنی آن دسته از اجتهاداتی است که مبتنی بر روایات نیستند) را منع می‌کنند؛ چرا که آنها معتقدند صدور احکام توسط شارع مقدس به نحو قضیه جزئیه خارجیه می‌باشد^۲ و بر این اساس، احکام مورد احتیاج امت اسلامی

۱. شهید ثانی معتقد است: «همچنان‌که عقل و نقل بر وجوب مجتهد دلالت می‌کنند، اخبار و آثار و حکمت و مصلحت نیز بر وجود و ظهور او در هر زمان و ناحیه‌ای دلالت دارند». (الشهید الثانی، ۱۴۰۹ هـ.ق: ۱۹۴)

۲. اصولیون که اسلام را به‌عنوان کلیتی مشتمل بر عقیده، مفاهیم و احکام ثابت و متغیر می‌دانند معتقدند صدور احکام توسط شارع مقدس به نحو قضیه حقیقیه کلیه و از باب القاء اصول است که تفریع و تطبیق آن به‌عهده مؤمنان و عقل آنان واگذاشته شده است. اساساً از نظر اصولیون، وظیفه مجتهد استنباط احکام مسائل نامتناهی از اصول متناهی، احکام متغیر از احکام ثابت و احکام زمانی از احکام غیرزمانی است. روش‌شناسی اجتهاد بر این اساس، منجر به اکتشاف مناط، قصد شارع، مذاق شریعت، روح نص و ملاکات احکام می‌گردد که به‌ویژه در قلمرو احکام سیاسی، به مدد عقل، بنای عقلا و عرف به‌دست می‌آید.

تا روز قیامت متناهی و دگرگونی‌ناپذیر خواهد بود.

۵. اصولیون مردم را به دو صنف مجتهد و مقلد تقسیم می‌کنند و به وجوب تقلید غیرمجتهدین از مجتهدین حکم می‌کنند. در حالی که اخباریون همه را اعم از عالم و عامی، مقلد معصوم^(ع) می‌دانند. به عبارت دیگر؛ اخباریون هیچ‌گونه موقعیت ممتازی برای عالمان دینی در دوره غیبت قائل نیستند و وظیفه عالمان را صرفاً در روایت حدیث و حدیث‌پژوهی محدود می‌کنند که امتیازی در حد نسخا و کاتب حدیث می‌باشد، اصولیون معتقدند نصوص دینی وضعیت خاصی دارند که فهم و تفسیر آنها در راستای استخراج حکم، جز با اجتهاد خردگرایانه ممکن نیست و بر این اساس، مجتهدین نه تنها موقعیت ممتازی نسبت به عامه مردم دارند، بلکه چونان مرجع و رهبر قهری شیعیان در دوره غیبت محسوب می‌شوند. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۷۷-۲۷۳)

۹۷

از نوشته‌های برخی از محققان چنین برمی‌آید که وجه مخالفت علمای اخباری با اصولی، دنیاگروری ناشی از تعامل علمای اصولی با دستگاه سیاسی صفوی می‌باشد. به‌عنوان مثال؛ در کتاب «دایره‌المعارف تشیع» در تحلیل چرایی شکل‌گیری اخباریون^۱ و دلایل تضاد آنها با اصولیون آمده است:

به دنبال جا افتادن نیابت فقیهان و لزوم تقلید از مجتهد واجد شرایط و مهم‌تر از آن، احساس نیاز شدید به رهبری سیاسی و اجتماعی در گروه شیعی محکوم زمانه و در حال تقیه، رابطه شیعیان با مجتهدان مستقیم‌تر و نیرومندتر شد و این نوع رابطه به نوبت خود بر قدرت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی فقیهان افزود. به‌ویژه که انحصار قضاوت در فقیهان، قرار گرفتن امور حسبه در شمار تکالیف فقیه و گرد آمدن خمس و سهم امام و دیگر وجوهات شرعیه نزد مجتهدان، اقتدار همه‌جانبه طبقه فقهاء را افزون ساخت و سرانجام آن را تثبیت کرد. پس از صفویه همان نوع رابطه مردم با فقیهان با استناد همان مبانی و اصول نیرومند شد... اگر از سطح درگذریم و به ماهیت داعیه اخباری برسیم، در واقع جز معارضه اخباریان

۱. شهید مطهری نیز درباره علت شکل‌گیری اخباریون به نقل از آیت‌الله بروجردی استدلال و احتمالی را ذکر می‌کند که به لحاظ تاریخی قابل اثبات نیست: «آیت‌الله بروجردی اعلی‌الله مقامه در بروجرد بودند و به قم نیامده بودند، یک روز سخن از همین فکر اخباریون شد. ایشان در ضمن انتقاد از این فکر، فرمودند که پیدایش این فکر در میان اخباریون اثر موج فلسفه حسی بود که در اروپا پیدا شد. این را من آن وقت از ایشان شنیدم، بعد که به قم آمدند و درس اصول ایشان به این مبحث یعنی مبحث حجیت قطع رسید، من انتظار داشتم دوباره این مطلب را از ایشان بشنوم، ولی متأسفانه چیزی نگفتند». (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۰: ۱۶۹)

با قدرت دنیایی و سیاسی بی‌قید و شرط مجتهدان، انگیزه دیگری در کار نبوده است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۱۰۱-۹۹)

قطعاً تحلیل مذکور نمی‌تواند صائب باشد؛ چرا که اولاً اندیشه اخباری ابتدا در نجف به‌وجود آمده و نفوذ یافته و سپس وارد ایران شده است و از این‌رو، شکل‌گیری این اندیشه به‌دلیل بازتاب فعالیت‌های سیاسی دنیایی برخی از اصولیون در ایران بسیار بعید به‌نظر می‌رسد؛ ثانیاً بسیاری از علمای اخباری از جمله شیخ حر عاملی، ملامحسن فیض کاشانی، علامه مجلسی و... نیز مسئولیت‌های کلانی مثل منصب شیخ‌الاسلامی در دولت صفوی داشته‌اند. بر این اساس، علت اساسی مخالفت‌های اخباریون با اصولیون را باید در همان اختلاف در بینش اجتهادی دانست.^۱

نظر به همکاری اصولیون و اخباریون با حکومت وقت، می‌توان گفت که دو جریان مذکور به‌لحاظ مبانی سیاسی تا اندازه زیادی مشترک‌اند و تفاوت‌ها بیشتر در ناحیه تطبیق مبنای بر شرایط عینی است. به‌عبارت دیگر؛ عمده اختلافات سیاسی اصولیون و اخباریون از باب قضیه شخصیه و نه قضیه حقیقیه بوده است.

۹۸

ب) مناسبات فقه و سیاست در مکتب اصفهان

عصر صفویه، عصر بالندگی اندیشه شیعه بر محور نفوذ فقیهان در دربار سلطنتی است و از این‌رو، مناسبات فقه و سیاست در این دوره بسیار پررنگ بوده است، تا جایی که حتی می‌توان گفت سیاست عصر صفوی به‌طور قابل ملاحظه‌ای متأثر از حضور سیاسی مرجعیت شیعه به‌ویژه علمای جبل عامل در آن دوره می‌باشد. (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۴)

بازتاب سیاسی فقه شیعه در عصر صفوی را در سه حوزه باید جست‌وجو کرد: نخست، پیامدهای سیاسی ناشی از تحولات درونی فقه شیعه در این دوره؛ دوم، پیامدهای سیاسی ناشی از مواجهه فقه مذکور با غیریت تسنن؛ و سوم، پیامدهای سیاسی ناشی از مواجهه فقه مذکور با غیریت غرب در این زمان.

غیریت سنّی (دولت عثمانی)

واقعیت این است که در اکثر مقاطع تاریخ اسلام، فقه شیعه در حوزه سیاست متأثر از علم کلام بوده است. در عصر صفویه به‌تبع رسمیت یافتن تشیع، اختلافات کلامی میان

۱. برخی از محققان معاصر، شکل‌گیری اخباریون را عکس‌العمل آنها به روش اجتهادی محقق اردبیلی مبنی بر بی‌توجهی به آراء فقهای سلف دانسته‌اند! (عزیزی، ۱۳۸۸: ۳۳۱)

شیعه و سنی هم به‌طور طبیعی و هم به‌صورت مهندسی شده از جانب حکومت در اوج قرار گرفت. الزامات رفتاری برخی از باورهای کلامی مستلزم قضاوت و ارزیابی فقه بود که در اکثر موارد، مورد تأیید قرار می‌گرفت. به‌طور خلاصه، مهم‌ترین محورهای فقهی که در این زمان به‌خصوص به‌دلیل تقابل با اهل سنت مطرح یا پررنگ شد، عبارت‌اند از:

۱. مسئله لعن خلفا: یکی از نخستین اقداماتی که در عصر صفویه، ابتدا از جانب حاکمان صورت گرفت و سپس مورد تأیید بسیاری از فقیهان قرار گرفت، مسئله لعن خلفای اهل سنت بود. مسئله مذکور که در ابتدا بازتاب فردی (هرچند گسترده) داشت، در ادامه، در قالب برخی رفتارهای سازماندهی شده یا نهادینه شده ذیل بازتاب اجتماعی یافت.

الف) شکل‌گیری گروه تبرائی تولایی: حسب آنچه در دانش‌نامه ایرانیکا آمده، تبرائیان و تولائیان، دسته‌هایی از صوفیان متعصب صفوی بودند که در اوقات صلح، تبرزین به دست، در کوی و بازار اردبیل و تبریز و سایر شهرها به راه می‌افتادند و نسبت به اهل بیت^(ع) اظهار تولا و نسبت به معاندان و مخالفان آنها اظهار تبری می‌کردند و با دادن شعارهای مؤثر امیرمؤمنان را ستایش و خلفای سه‌گانه را آشکارا لعن می‌کردند.^۱ مقارن ظهور صفویه، تولائیان، غیر از بازارها و معابر عام در مجالس روضه‌خوانی، مجالس اعیاد و نوروز و در مراسم کشتی گرفتن و مسابقات و تمرین‌های زورخانه هم آیین تولا را به‌جا می‌آوردند. تبرائیان در عهد شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب، در اظهار لعن و سب نسبت به مخالفان اهل بیت^(ع)، مبالغه^۲ و تجری بیشتری نشان می‌دادند. با آنکه شاه عباس اول و نادرشاه افشار، افراط در این اقدام را بارها منع کردند، اما این رسم تا اواخر عهد قاجار در ایران رایج بود و در زیارت‌نامه‌های مأثور، در مجالس روضه، مراسم عید فطر و آیین تعزیه و عاشورا و مراسم عمرگوشان، غالباً شدت بیشتری می‌یافت. با آنکه در مواردی که مظنه خطر یا آشوب بود، غالباً «تقیه» موجب خودداری از افراط در تبری می‌شد، جریان حوادث، چیزی از شدت ممکن آن نکاست.

۱. رسم تولا از دیرباز در بین شیعه رواج داشت و بعضی علما آن را شرط قبول اعمال می‌شمردند. از این‌رو، از مدت‌ها قبل از قیام صفویه در اکثر بلاد شیعه، مناقب‌خوانان در کوی و بازار با خواندن اشعار شامل مناقب اهل بیت^(ع)، اظهار تولا می‌کردند و مدایح و مناقب‌خوانان رسول را همه‌جا پخش می‌کردند. البته در آن ایام، در مقابل آنها، فضایل‌خوانان هم وجود داشتند که در برابر مناقب آل رسول به نشر و نقل فضایل خلفا و صحابه می‌پرداختند و حتی در تعظیم شعایر اهل سنت، یوم غار را در برابر یوم غدیر و روز قتل مصعب بن‌زبیر را در مقابل روز عاشورا قرار می‌دادند.

۲. برای اطلاع از مأثورات و مبانی رسم تولا و تبری در نزد شیعه: رک: قمی، بی‌تا، ج ۱: ۶۷ و ج ۲، ۶۱۱-۶۱۲.

ب) شکل‌گیری مراسم فیروزنامه‌خوانی: با حداکثری شدن لعن بر خلفا، برخی از علما کتاب‌هایی درباره ماجرای قتل خلیفه دوم توسط ابولؤلؤ فیروز نوشتند که دست‌مایه عوام شیعه شد. به‌گونه‌ای که آنها را طی مراسم ویژه‌ای در اماکن عمومی قرائت می‌کردند و به شادی می‌پرداختند. مهم‌ترین این کتاب‌ها رساله «تحفه فیروزیه» میرزا عبدالله اصفهانی معروف به افندی می‌باشد که بسیار مفصل بوده و به‌لحاظ محتوایی نیز فراتر از عنوان خود بحث کرده است.

۲. پررنگ شدن پایگاه‌های معنوی شیعه: یکی از اقدامات فرهنگی مثبتی که در عصر صفویه کاملاً برگرفته از مبانی و احکام فقهی صورت گرفت، مسئله احیای مقابر امامان معصوم^(ع)، امام‌زادگان و علمای برجسته شیعه بود. به‌لحاظ جامعه‌شناسی، کانون مدینه شیعی، اول، «حرم» و در غیاب آن، «مسجد جامع» می‌باشد. احیای مقابر امام‌زادگان و تبدیل آن به حرم در واقع به معنی تأسیس مهم‌ترین کانون‌های اجتماعی شیعی بود. مهم‌تر اینکه احیای مذکور به همراه و از طریق زنده کردن سنت فقهی فراموش‌شده دیگری به نام «وقف» بود؛ بدین‌گونه که از طریق تبلیغات و فرهنگ‌سازی، به‌منظور تأمین هزینه‌های هر یک از حرم‌های مذکور، باغ‌ها، چشمه‌ها و زمین‌های قابل توجهی وقف آنها می‌شد. موقوفات مذکور نه فقط به‌دلیل آنکه متعلق به مهم‌ترین مظاهر شیعی صورت می‌گرفت مایه تمایز جامعه شیعی از جامعه سنی می‌شد، بلکه علاوه بر آن، به‌دلیل آنکه پایگاه اقتصادی مستقل از حکومت برای عالمان دینی که معمولاً متولیان این موقوفات و رؤسای اداره موقوفات بودند ایجاد می‌کرد، مایه تمایز و استقلال علمای شیعه از سلاطین شیعه به‌ویژه در دوره پس از صفویه می‌شد.

۳. پررنگ شدن آداب و رسوم شیعی: در پرتو حکومت شیعی صفوی، روز به روز آداب و رسوم شیعی در ایران پررنگ‌تر و گسترده‌تر می‌شد. خوش‌بختانه به‌دلیل حضور عالمان شیعه در سراسر ایران آن روز، به‌رغم رشد سریع این آداب، انحرافات و بدعت‌های اندکی در خصوص آنها را شاهد هستیم. از مهم‌ترین آداب شیعی که در این دوره به‌طور گسترده عملی می‌شد، مسئله عزاداری محرم و جشن‌های نیمه شعبان و روز غدیر بود. به میزان تحقق و گسترده شدن این آداب، مسایل فقهی ناظر به این آداب مورد استفتا قرار می‌گرفت. اهمیت سیاسی همه این اتفاقات اعم از لعن خلفا، احیای پایگاه‌های معنوی شیعه و پررنگ شدن آداب و رسوم شیعی از آن‌روست که بیش از هر عاملی، نوعی خودآگاهی تاریخی مذهبی در تکوین و گسترش آنها مؤثر بوده است. به‌عبارت دیگر؛ مواجهه فقهی

شیعه با گفتمان تسنن در این دوره، یک مواجهه آگاهانه به منظور تمایزبخشی هویتی به ایرانیان می‌باشد. اساساً به دلیل تقابل سیاسی صفویه و عثمانی‌ها، حتی اقدامات فرهنگی‌ای که در این دوره منجر به تقویت گفتمان صفوی می‌شود، لاجرم حیث سیاسی پیدا می‌کند. از همین روست که به‌رغم اینکه برخی از تندروی‌های این دوره را عقلانیت فقهی شیعی در دوره‌های بعدی از اساس نفی یا تعدیل کرده، در آن زمان، فضای تقابل تشیع و تسنن به‌اندازه‌ای بوده که کمتر فقیهی دیده می‌شود که بدانها تذکر دهد.

به نظر می‌رسد، جدای از مسئله رویارویی تاریخی شیعه و سنی در این زمان، بسیاری از تندروی‌های شیعی نسبت به تسنن در این دوره، عکس‌العمل طبیعی عالمان مهاجر جبل عاملی به ایران در قبال تندروی‌های دولت ممالیک و پس از آن در منطقه جبل عامل شیعی می‌باشد. واقعیت این است که مهاجرت علمای جبل عامل به ایران بیش از هر عاملی، متأثر از فضای خفقان و استبداد مذهبی‌ای است که حاکمان سنی در منطقه شام نسبت به تشیع آن منطقه به‌وجود آورده بودند. از این‌رو، بسیار طبیعی می‌نماید که عالمان جبل عاملی در ایران بر اهل سنت سخت گرفته و گفتمان ضد تسنن را تقویت نمایند. موضع‌گیری تند عالمان جبل عامل در قبال اهل سنت و مخالفت نرم عالمان ایرانی با آنها باعث شد تا در درازمدت، زمینه‌های برخی دیگر از اختلافات آنها نیز فراهم آید. به‌عنوان مثال؛ به‌رغم تقوای هر دو گروه از عالمان جبل عاملی و ایرانی، در برهه‌ای خاص، رگه‌هایی از عصبیت عربی و باور به تفوق عرب بر عجم در میان عالمان جبل عاملی زنده گشت تا جایی که شخصی مثل شیخ لطف‌الله عاملی در مقدمه رساله «ماء الحیات و صافی الفرات فی ربح التّوهمات و دفع واهی الشبهات» خود تصریح می‌کند که: «و الشکر له علی أن جعلنی من علماء العربیه و لم یجعلنی من الشعوبیه». همچنان که متقابلاً محقق سبزواری نیز در وقف‌نامه برخی از کتاب‌هایش، شرط عجمی بودن را برای استفاده‌کننده از آنها قید کرده که مورد اعتراض برخی از عالمان جبل عاملی از جمله شیخ علی نواده شهید ثانی قرار گرفته است. (رک: جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۱۵۹) خوشبختانه رقابت‌های علمای جبل عامل و ایرانی به‌دلیل تقوای هر دو گروه، نه تنها پیامد منفی‌ای برای جهان تشیع در پی نداشت، بلکه منجر به «نهضت ترجمه» آثار عربی به زبان فارسی شد که برکات علمی و دینی خاصی را برای ایرانیان به ارمغان آورد.

غیریت غربی (یهود مسیحیت)

واقعیت این است که در عصر صفوی، تقابل و ستیز مشترک ایران و اروپا با دولت عثمانی

باعث شد تا وحدت سیاسی تاکتیکی یا حتی استراتژیکی صفوی‌های شیعه با اروپائی‌های مسیحی از عقلانیت موجهی برخوردار باشد. بی‌شک در فرایند وحدت سیاسی مذکور، از جانب حاکمان صفوی رفتارهایی سرزده که نمی‌تواند مورد تأیید عقلانیت اسلامی باشد (به‌عنوان مثال؛ رک: روحانی، ۱۳۸۲: ۱۵۴-۱۵۰)، اما مهم این است که عقلانیت فقه سیاسی شیعه نظر به شرایط تاریخی اجتماعی آن روز ایران، اساس این وحدت را تأیید می‌کند.

به دلایلی چند، تعامل سیاسی صفویه با اروپا در آن شرایط هم به نفع ایران و هم به نفع تشیع بود؛ اولاً برخلاف عهد قاجار، موقعیت سیاسی اقتصادی ایران در عهد صفویه به جز دهه‌های آخر آن، به گونه‌ای بود که نه تنها در شرایط پایین‌تری نسبت به اروپا نبود، بلکه در برخی مقاطع بهتر از آن بود. در چنین شرایطی تعامل ایران اروپا می‌توانست بر پایه دوگانه برد برد (تحفظ بر مصالح و منافع دو طرف) باشد و نباید نگاه‌های پسینی به اروپا که بیشتر تداعی‌کننده روابط استعماری است، در تحلیل رابطه ایران عصر صفوی و اروپا تأثیر بگذارد؛ ثانیاً ایران نوپا بدون متحد شدن با یک قدرت توانمند هرگز نمی‌توانست استقلال سیاسی مذهبی خود را در برابر امپراطوری عثمانی تضمین کند و از این‌رو، ناگزیر بود حتی به قیمت برخی باج‌های غیرمنطقی به اروپا، به‌طور موقت و تا زمان تثبیت نسبی قدرت سیاسی مذهبی و استقلال خود همچنان متحد اروپا باقی بماند.

نکته قابل توجه در این خصوص این است که به‌رغم تعامل حداکثری دربار ایران با مسیحیان اروپایی، فتاوای فقهی عالمان دینی درباره مسیحیان و به‌ویژه یهودیان کاملاً در محدوده احکام فقهی کفار ذمی بود. هرچند به دلایلی این فتاوا در آن ایام به‌ویژه در خصوص مسیحیان پیاده نمی‌شد، همچنان که در زمان ما نیز به‌رغم وجود فتاوای شرعی علیه اهل ذمه،^۱ به دلایل (مصالح) برون‌شرعی اجرا و تحقق آنها به‌طور موقت تعطیل شده است. به‌عبارت دیگر؛ روابط حسنه میان ایران و اروپا به‌گونه‌ای بود که بسیاری از این احکام مثل تحفظ بر امنیت جامعه اسلامی، فقدان جاسوسی در جامعه اسلامی و... از جانب مسیحیان رعایت می‌شد. بلکه دقیق‌تر آن است که ضعف اجرای فتاوای مذکور در حق مسیحیان، از طریق حداکثری کردن آنها در حق یهودی‌ها جبران می‌گشت.

۱. برخی از این فتاوا عبارت‌اند از: پرداخت جزیه به حاکم اسلامی؛ عدم ارتکاب عمل منافی با امنیت جامعه اسلامی؛ عدم تظاهر به منکرات در جامعه اسلامی؛ پذیرش احکام اسلامی در ظاهر جامعه؛ عدم اذیت مسلمانان از طریق زنا، لواط، دزدی اموال، جاسوسی و...؛ نداشتن کلیسا و ناقوس و... (امام خمینی، ۱۳۹۰ هـ.ق: کتاب حدود، گفتار در شرایط ذمه)

از طرف دیگر، مسیحیان عهد صفویه خود سه گروه بودند: نخستین گروه، آرامنه بودند که به دلایلی در اصفهان سکونت داده شده بود و به دلایل قومی سیاسی علاقه‌مند به ترویج مذهب‌شان نبودند (در این باره نک: لاکهارت، ۱۳۸۳: ۳۱۹)؛ گروه دوم مسیحیان گرجی بودند که به‌عنوان گروگان و اسیر در دربار صفوی حضور داشتند و به‌دلیل مغلوبیت در برابر صفویان و نیز به‌دلیل فرهنگ بسیار ضعیف دینی خود توان شرکت در مباحثات مذهبی را نداشتند؛ گروه سوم اروپائینی بودند که به دلایل تجاری، سیاسی، نظامی و یا جهان‌گردی عازم ایران می‌شدند. (رک: جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۶۵) اجرایی نشدن یا ضعیف اجرا شدن احکام ذمه در خصوص گروه سوم از مسیحیان بود نه دو گروه نخست. هرچند وجود احکام ذمه درباره اهل کتاب و حتی اجرایی کردن آن احکام، در تاریخ اسلام بی‌سابقه نبوده و از این حیث، فقه شیعه در عهد صفوی مواجهه جدیدی را تجربه ننموده است، اما اینکه نحوه تعامل با اهل کتاب، موضوع سیاست خارجی کشوری شود که عالمان شیعه در آن نظارت فائده دارند، تجربه جدیدی است که فقه شیعه در دولت صفوی با آن مواجهه پیدا کرده است. واقعیت این است که در گذشته اسلامی هیچ‌گاه موضوع تعامل با اهل کتاب در حد برنامه‌های استراتژیک سیاست خارجی دولت اسلامی مطرح نبوده و اگر هم نظری در خصوص تعامل با اهل کتاب مطرح می‌شده، اولاً بیشتر ناظر به اهل کتاب درون جامعه اسلامی بوده؛ ثانیاً اگر هم ناظر به اهل کتاب بیرون از جامعه اسلامی مثل سیاحان، دیپلمات‌ها و... بوده، به‌عنوان مسئله محوری سیاست خارجی مطرح نبوده؛ ثالثاً اگر هم به‌عنوان مسئله محوری مطرح بوده، تصمیم‌گیری درباره آنها با فقیهان شیعه نبوده است. با ملاحظه همه این موارد، نحوه تعامل دولت و ملت با مسیحیان اروپایی در این دوره جدای از اینکه از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بوده، تجربه‌ای تازه برای فقه سیاسی حاصل کرده است.

هرچند در ابتدای ارتباط با مسیحیان اروپایی، حاکمان صفوی به ظاهر بیش از حد معمول به مسیحیان روی خوش نشان داده‌اند تا جایی که حتی برخی از مسیحیان گمان می‌کرده‌اند که آنها متمایل به مسیحیت شده‌اند، اما واقعیت این است که اولاً رفتار آنها صرفاً سیاسی و به‌دلیل تثبیت موقعیت خود در برابر عثمانی‌ها و نیز به‌دلیل همراه کردن اروپایی‌ها در مخالفت با عثمانی‌ها بوده است و بهترین مؤید بر این ادعا نیز مجازات شدیدی است که نسبت به ایرانیانی که مسیحی می‌شدند، اعمال می‌کردند (رک: فلسفی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۹۶۵-۹۶۴) و ثانیاً تاریخ سیاسی صفویه نشان می‌دهد که هر چه زمان

به جلو آمده، شدت موضع‌گیری شاهان صفوی نسبت به مسیحی‌ها و حتی تلاش‌های فرهنگی حکومتی آنها برای مسلمان کردن‌شان افزایش یافته است و بهترین مؤید بر این ادعا نیز نامه‌نگاری‌های میان پاپ اینوسان دوازدهم و شاه سلطان حسین صفوی درباره وضعیت مسیحیان ایرانی می‌باشد. (برای اطلاع تفصیلی از این نامه‌ها و پاسخ‌های‌شان، رک: نوایی، ۱۳۶۳: ۱۰۳-۱۰۰)

با نگاهی به موقعیت عالمان و به‌ویژه فقیهان شیعه در دربار صفوی نیز می‌توان حدس زد که هرچه زمان به جلو آمده، نگاه شاهان صفوی به مسیحیت از منظر صرف سیاست عرفی به نفع سیاست فقهی تغییر یافته است. به هر حال، فقهای شیعه عالی‌ترین مشاوران شاهان صفوی بوده‌اند و طبیعی است که آنها اجازه تصرف مسیحی در جامعه اسلامی به‌ویژه در عهدی که به اندازه کافی برای جلوگیری از این عمل، قدرت دارند، ندهند.

مهم‌ترین مواجهه فقیهان شیعه با مسیحیان عهد صفوی، فعال کردن کلام سیاسی اسلامی علیه کلام سیاسی مسیحی است. با نگاهی اجمالی به مکتوباتی که در این دوره از جانب کشیش‌های مسیحی بیشتر علیه معتقدات و کمتر علیه احکام اسلامی نوشته شده و نیز پاسخ‌هایی که به‌طور تفصیلی و به‌موقع توسط عالمان شیعه به این مکتوبات داده شده، سنگینی مواجهه مذکور به‌وضوح احساس می‌شود. به‌نظر می‌رسد، از نیمه صفویه به بعد، نوعی خودآگاهی دینی ویژه‌ای در میان عالمان شیعه به‌منظور تصرف اسلامی در اندیشه‌های مسیحی صورت گرفته است و تلاش‌های بی‌وقفه آنها در پاسخ به شبهات مسیحی و برپایی مناظرات کلامی فقهی‌شان در نقد مسیحیت در کاخ صفوی و در محضر شاهان، به‌خوبی گواه بر این ادعا است. طرفه اینکه در نتیجه این تلاش‌ها، برخی از کشیشان مسیحی خود به آیین اسلام گرویدند و کتاب‌ها در نقد مسیحیت نگاشتند.^۱

هویت دینی (تحول درونی فقه)

مهم‌ترین نتایج سیاسی عصر صفوی ناشی از تحولات درونی فقه شیعه در این دوره می‌باشد. واقعیت این است که در این دوره برای نخستین بار پس از غیبت امام زمان (عج) به فقیهان نه فقط اجازه دخالت مستقیم در امر سیاست داده شد، بلکه گام‌های نخست طراحی یک نظام سیاسی نیز بدانها واگذار شده بود. با این همه در حالی که در این دوره،

۱. برای اطلاع تفصیلی از موضع‌گیری کلامی فقهی عالمان شیعه در برابر مسیحیان عهد صفوی؛ رک: رهدار، ۱۳۹۰: ۲۵۱-۲۴۲ و جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۰۴۲-۹۶۵.

فقها به تصدی اموری از قبیل قضاوت، اقامه حدود، نماز جمعه، تصدی امور حسبیه و... مشغول بودند، آنها به دلایلی، کمتر به نهاد دولت و لوازم و احکام آن پرداختند. به طور خلاصه، مهم‌ترین محورها و مباحث تعامل فقه و سیاست در این دوره که ناشی از تحولات درونی فقه شیعه می‌باشد، عبارت‌اند از:

۱. عهد صفویه نخستین دوره پس از آغاز غیبت امام زمان (عج) است که در آن دغدغه اصلی شیعیان، حفظ جان‌شان نبوده است. به عبارت دیگر؛ در عهد مذکور، برای اولین بار است که شیعه نسبت به همه معتقدات خود آزادانه عمل می‌کند و نیازی به تقیه نمی‌بیند. آزادی عمل سیاسی زمینه بسیار مناسبی را برای اندیشه‌ورزی سیاسی مهیا کرد و از همین‌روست که در آغاز صفویه، محقق کرکی تئوری سیاسی ولایت فقیه^۱ را مطرح می‌کند که حسب آن، در عصر غیبت اداره امور جامعه اسلامی به فقیه و نه سلطان واگذار می‌شود. بهترین شرایط برای عملی کردن این تئوری، عهد شاه طهماسب صفوی بود که وی به‌طور رسمی از محقق کرکی اداره امور جامعه را مطالبه می‌کند، اما از آنجا که علمای شیعه تجربه عینی مدیریت سیاسی جامعه در مقیاس کلان را نداشتند - امری که با تأخیری چند سده‌ای نخستین بار توسط حضرت امام (ع)^۲ محقق شد - محقق کرکی از پذیرش عملی این مسئولیت‌شانه خالی کرد، هر چند تئوری خود را به‌لحاظ نظری چنان دقیق مطرح کرد که بسیاری از فقیهان و حتی سلاطین صفوی بدان معتقد شدند. توجه به این نکته نیز مهم است که بدانیم، کارویژه فقیه سیاسی شیعه در سراسر دوره حاشیه‌نشینی مرجعیت (از آغاز غیبت امام زمان تا ظهور صفویه)، تولید «گزاره سیاسی» بوده و با ظهور محقق کرکی در عصر صفوی، کارویژه تولید «تئوری سیاسی» پیدا کرد.^۳

۲. با سر‌بازدن محقق کرکی از پذیرش عملی اداره جامعه ایران، گفتمان غالب در حوزه عمل سیاسی، گفتمان قدرت موازی «حکومت شاه شیعه ولایت فقیه عادل» گشت.^۴ براساس این گفتمان، نوعی تفکیک میان قدرت عرفی با محوریت سلطان و قدرت شرعی با محوریت علما صورت می‌گیرد. چنین تفکیکی هر چند مناسب با الگوی نظری مطلوب

۱. برای اطلاع از زمینه‌های علمی، اجتماعی و تاریخی طرح این نظریه؛ رک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۳۰۶.

۲. گزاره سیاسی ترکیب ویژه‌ای از مفاهیم سیاسی است که در پاسخ به «مسئله‌ای سیاسی» مثل تعامل با دستگاه جور تولید می‌شود و تئوری سیاسی ترکیب ویژه‌ای از گزاره‌های سیاسی است که در پاسخ به «موضوعی سیاسی» مثل نظام‌سازی سیاسی بر پایه ولایت فقیهان، تولید می‌شود.

۳. در مورد این گفتمان؛ رک: کدیور، ۱۳۷۹: ۱۷۶-۹۹.

شیعی نمی‌باشد، اما واقعیت این است که در آن زمان قطعاً نخستین گام برای گذار عالمان دین از حاشیه به هسته قدرت سیاسی، پذیرش چنین نظریه‌ای بوده است که براساس آن، بخشی از قلمرو پیشین حاکمان از سیطره آنها خارج و در اختیار فقیهان قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر؛ تصرف فقهی شیعه در نظام سلطانی نمی‌توانسته به یک‌باره و به صورت تام و تمام صورت گرفته باشد. به نظر می‌رسد، بهترین روش برای تصرف فقه سیاسی در نظام سلطانی همان اقدام فقیهان عصر صفوی بوده که ضمن تحفظ نظری حاکمیت فقه بر تمامی شئون فردی اجتماعی، عرفی شرعی و مادی معنوی، در مقام عمل، حاکمیت سلطان بر امور عرفی و مادی پذیرفته می‌شد.

۳. هرچند جامعه شیعی در عصر صفوی از تقیه خارج شد، اما فقه شیعه به نظر می‌رسد حداقل در برخی از سطوح خودش گرفتار تقیه است؛ چرا که نظام سیاسی عصر صفوی با همه فرصتی که برای نظارت فائقه فقیهان ایجاد کرد، از آنجا که «شاه‌محور» بود نه فقیه‌محور، در نهایت، حداقل در حوزه نظارت و کنترل بر خود حاکم، فقه گرفتار محدودیت‌ها و تقیه بود. به عبارت دیگر؛ فقه شیعه در عهد صفوی از آن حیث که مربوط به جامعه و مردم (رعایا) می‌شد، آزاد و از آن حیث که مربوط به حاکم جامعه اسلامی می‌شد، ناگزیر باید ملاحظاتی را رعایت می‌کرد. این بدین معنی است که هرچند تعامل فقیهان و سلاطین صفوی خوب و حتی حداکثری بوده، اما نظام سیاسی عصر صفوی کاملاً برآمده از اندیشه فقه سیاسی شیعه نبوده است و آنچه به تعامل مذکور اهمیت می‌دهد نه هماهنگی کامل نظام و اندیشه سیاسی شیعه، بلکه ظرفیت‌سازی‌هایی است که در این نخستین مراحل تعامل، برای نیل به آن هماهنگی کامل صورت می‌گیرد. از این نکته نیز نباید غافل بود که طولانی بودن حاشیه‌نشینی تاریخی شیعه تا قبل از روی کار آمدن صفویه باعث شده بود تا تعداد قابل ملاحظه‌ای از طرح‌ها و برنامه‌های اندیشمندان شیعه که در مقایسه با اصلاح شخص حاکم (به‌رغم اهمیتی که دارد) از اولویت بیشتری برخوردار بودند، قابلیت اجرایی پیدا نکنند. در حقیقت، فرصت مناسبی که دولت صفوی در اختیار عالمان شیعه می‌گذاشت، بیشتر باید مصروف آن طرح‌ها و برنامه‌ها می‌گشت تا اصلاح شخص شاه. خوش‌بختانه خودآگاهی مذهبی تاریخی عالمان شیعه در آن دوره باعث شد تا آنها به بهانه وجود برخی ناهماهنگی‌ها میان خود و شاه، از اولویت‌های مذکور غفلت نکنند.

۴. غلبه تئوری محقق کرکی مبنی بر حق اولی و ذاتی فقیه برای اداره امور جامعه

در میان بسیاری از عالمان عصر صفوی باعث شد تا بسیاری از آنها وارد حکومت شده و مسئولیت‌های دینی مختلفی را در مناصب مختلفی از جمله شیخ‌الاسلام، صدر، ملاباشی و... بپذیرند. هرچند عمده فعالیت‌های این فقیهان در این مناصب، برپایی نماز جمعه، اقامه حدود شرعی، سرپرستی امور وقفی و به‌طور کلی امور حسبه بود، اما از آنجا که همه این امور از پایگاه کاخ و نه مسجد و حوزه علمیه صورت می‌گرفت، باعث شد تا اولاً جمع قابل توجهی از علما و فضلاء روحانی از نزدیک و به‌طور مستمر با منطق کاخ که عالی‌ترین و بلکه تنهاترین جایگاه سیاست‌ورزی اجتماعی در آن زمان بود آشنا شوند؛ امری که علاوه بر اینکه تجربه‌ای فرید و منحصر به‌فرد تا آن زمان برای روحانیت شیعه به‌شمار می‌رفت^۱، به‌نوعی ورزیدگی سیاسی گسترده در میان روحانیت می‌انجامید؛ و ثانیاً مسائل فقه سیاسی شیعه بیش از گذشته عینی و انضمامی می‌شد. متأسفانه به‌دلیل دور بودن فقیهان شیعه از هسته قدرت سیاسی، در قرون متمادی قبل از صفویه، اگر نه حداکثر، حداقل برخی از مسایل فقه شیعه، صرفاً انتزاعی و به دور از مسائل عینی طرح شده و بسط می‌یافت. حضور عالمان شیعه در دربار صفوی باعث می‌شد تا این پرسش که «چگونه می‌توان میان واقعیت‌های موجود و اندیشه‌های غالب شیعی هماهنگی ایجاد نمود»، و یا این پرسش که «چگونه می‌توان با سلطنت مطلقه افراد شیعه غیر معصوم که از نظر اندیشه‌های شیعی، غیر مشروع محسوب می‌شود، همکاری نمود»، پرننگ شود. پاسخ به این مسئله‌ها به‌ویژه زمانی اهمیت بیشتری می‌یافت که خدمات شاهان شیعه صفوی به تشیع روزافزون می‌شد و غیرشرعی دانستن آن و یا عدم همکاری با آنها حداقل در افکار عمومی هزینه‌بر بود.

۵. یکی از خجسته‌ترین اتفاقات دوره صفوی، شکل‌گیری حوزه علمیه اصفهان بود که نه فقط باعث هجرت بسیاری از عالمان دیگر مناطق اسلامی به ایران شد، بلکه باعث تربیت کمیت قابل ملاحظه‌ای از طلاب، فضلا و علمای شیعه در این مرکز علمی شد. اهمیت کمیت مذکور از آن‌روست که بدانیم برای مدیریت پیچیدگی‌های سیاسی تمدنی، ظهور یک نوع اندیشه، یا یک طبقه از عالمان کفایت نمی‌کند. واقعیت این است که بخش قابل ملاحظه‌ای از توفیقات حوزه علمیه اصفهان در عصر صفوی معلول

۱. پیش از عهد صفوی، عمده دخالت‌ها و نظارت‌های شرعی بر امور سیاسی از طریق تعامل حسنه میان علما و دستگاه سیاسی و با تکیه بر پایگاه مسجد و حوزه علمیه بوده است. به‌عبارت دیگر؛ در عهد صفویه، عالمان شیعه برای اولین بار، مدیریت جامعه از پایگاه کاخ و براساس فقه شیعه را تجربه می‌کنند.

ظرفیت‌های مختلف و گاه متضادی است که شاخه‌های مختلف معارف اسلامی اعم از فقه، کلام، حدیث، عرفان، فلسفه و تفسیر ایجاد می‌کردند. طرفه اینکه در بستر رشد کمی طلاب حوزه علمیه اصفهان، نه فقط، امکان‌های رشد کیفی نیز حداکثری می‌شد، بلکه در هر یک از شاخه‌های علمی ذکر شده، گرایش‌های مختلفی به‌وجود می‌آمد که هر کدام از کارویژه‌های متفاوتی با دیگر گرایش‌ها برخوردار بود. به‌عبارت دیگر؛ کمیت و کیفیت بالای طلاب حوزه علمیه اصفهان باعث می‌شد تا در حوزه‌های مختلف سیاسی اعم از سیاست خارجی (به‌ویژه مسئله مسیحیت) و داخلی تعداد مطلوبی از طلاب، فضلا و علما وجود داشته باشند. اهمیت این مسئله به‌لحاظ سیاسی نیز زمانی روشن می‌شود که بدانیم در بسیاری از مقاطع تاریخ تشیع، به‌رغم وجود افکار و طرح‌های قابل ملاحظه برای مدیریت جامعه اسلامی در حوزه‌های مختلف، به‌دلیل فقدان نیروی انسانی (عالم دینی) کافی، افکار و طرح‌های مذکور قابلیت اجرا پیدا نکرده‌اند.

۶. وجود گرایش‌های فکری زیاد در حوزه علمیه اصفهان عصر صفوی باعث می‌شد تا نوعی رقابت علمی برای پاسخ به مسائل زمانه میان آنها برقرار شود. هرچند رقابت‌های مذکور گاه به تکفیر^۱ و ردّ یک گرایش توسط گرایش دیگر و برعکس می‌انجامیده، اما نشاط ناشی از این رقابت به اندازه‌ای بوده که در کلان قضیه، نتیجه‌ای بس بزرگ برای عالم تشیع حاصل آورده است. اساساً رقابت‌های علمی مذکور منجر به نوعی تکثر قاعده‌مند در حوزه علمیه اصفهان شد که بسیار میمون بود. به‌عنوان مثال؛ در نتیجه این تکثر، برخی از گرایش‌ها ضد فلسفه و برخی دیگر موافق با آن، برخی گرایش‌ها ضد عرفان و برخی دیگر موافق آن، برخی گرایش‌ها ضد اخباری‌گری و برخی دیگر موافق آن، برخی گرایش‌ها ضد حکومت و برخی دیگر موافق آن و... شدند. حداقل نتیجه‌ای که از این تکثر حاصل شد، بالا رفتن حلم و ظرفیت عالمان شیعه نسبت به دیدگاه‌های مخالف بود. توجه به این نکته نیز مهم است که از آنجا که بیشتر رقابت‌ها و تکثرات مذکور در دایره تقوا صورت می‌گرفت، هرگز به ضرر تشیع تمام نشد. به‌عنوان مثال؛ یکی از رقابت‌های علمی عصر صفوی، رقابت میان عالمان عرب (جبل عاملی‌های عرب‌زبان) و عالمان ایرانی

۱. در بسیاری از تکفیرهایی که در تاریخ حوزه‌های علمیه از جانب برخی عالمان اسلامی نسبت به برخی دیگر صورت گرفته، تکفیر به‌معنی لغوی (پوشاننده حق) و عرفی (مظاهر به اسلام نبودن) و نه به‌معنی فقهی اراده شده است. تکفیر مسلمان‌زاده به‌معنی فقهی آن یعنی انتساب حکم ارتداد فطری بدان دادن که در صورت اثبات آن به‌دلیل اینکه توبه مرتد فطری نیز نمی‌تواند از کشته شدنش جلوگیری کند باید شخص کافر کشته گردد.

فارسی‌زبان) بود که در نتیجه آن، نوعی نهضت ترجمه آثار علمی شیعه از عربی به فارسی توسط عالمان ایرانی صورت گرفت. واضح است که در نتیجه نهضت مذکور، بسیاری از طلاب و فضلاء حوزه علمیه و حتی بسیاری از رجال سیاسی اقتصادی (به دلیل حمایت مالی‌شان از ترجمه‌های مذکور) نشاط علمی پیدا کردند.

۷. هر یک از دو رویکرد اخباری و اصولی از ظرفیت‌های ویژه‌ای برای تعامل با دستگاه سیاسی برخوردار بودند. به‌عنوان مثال؛ از سویی، برای اخباریون که به ظاهر بسیاری از روایات گذشته اعتبار قائل بودند، روایات زیادی که در فضای تقیه جعل شده بودند و همکاری با دستگاه خلافت را تجویز می‌کردند و نیز برخی روایات جعلی که آنها نیز ناظر به تعامل با دستگاه سیاسی بودند، ظرفیت‌سازی سیاسی می‌کردند و از سوی دیگر، برای اصولیون، مباحث عقلی زیادی که به‌ویژه در باب تعادل و تراجیح اخبار صورت گرفته بود و به مجتهد اجازه نوعی «تصرف» در نتایج برخی از اخبار ضعیف و یا نوعی «تعلیق» در اجرایی کردن برخی از اخبار صحیح در شرایط ویژه می‌داد، ظرفیت‌سازی سیاسی می‌کرد. با این همه، در مجموع ظرفیت‌های جریان اصولی برای تعامل متصرفانه با دستگاه سیاسی بسی بیشتر از ظرفیت‌های جریان اخباری برای این منظور بود؛ چرا که اخباریون در بهترین شرایط به «تجویز کلی» تعامل با دستگاه سیاسی می‌رسیدند، این در حالی است که اصولیون علاوه بر تجویز کلی، به دلیل بهره‌برداری از عقل در جزئیات نحوه تعامل، برای دستگاه سیاسی می‌توانستند «راهبردسازی» کنند. علاوه بر این، تعامل اخباریون با دستگاه سیاسی حداکثر می‌توانست در ذیل عنوان «جواز شرعی» صورت بگیرد. این در حالی است که تعامل اصولیون علاوه بر آن، در شرایط خاصی می‌توانست در ذیل عنوان «وجوب شرعی» قرار گیرد. بر این اساس، تعامل اخباریون و دستگاه سیاسی همواره به صورت حداقلی و تعامل اصولیون با آن، حداقل در برخی از موارد می‌توانست «حداکثری» باشد.

ج) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مکتب اصفهان که با اندیشه‌های فقهی عالمان جبل عاملی آغاز شده بود، در ادامه شاهد ظهور اندیشه‌های فقهی ایرانیانی شد که در برخی از جهات و حتی مبانی، متفاوت با آن بود. البته اندیشه فقهی مکتب اصفهان هرگز محصور به مرزهای جغرافیایی نشد و از این حیث نمی‌توان گرایش‌های فقهی این عصر را بر محور جغرافیا و دوگانه لبنانی ایرانی ارزیابی کرد. واقعیت این است که امتزاج فکری عالمان جبل عاملی و ایرانی چنان است

که در هر دو گرایش مهم اصولی و اخباری مکتب اصفهان، چهره‌های شاخصی هم از لبنان و هم از ایران وجود دارند.

برخی از مخالفت‌های فکری میان عالمان لبنانی و ایرانی از جمله گرایش بیشتر عالمان ایرانی به فلسفه و گرایش بیشتر عالمان لبنانی به فقه به دلیل وجود تقوایی که در هر گروه وجود داشت، نه تنها به ضرر تشیع ختم نشد، بلکه باعث رونق استدلال‌های هر دو طرف و نهایتاً رونق حوزه علمیه اصفهان گشت.

مکتب اصفهان از این امتیاز برخوردار است که فقه سیاسی آن همواره فرصت اجرایی کردن تئوری‌ها و طرح‌های خود را از طریق بستر سیاسی حکومت داشته است. وضعیت مذکور باعث می‌شد تا فقه شیعه در این دوران از باورهای انتزاعی فاصله گرفته و بیشتر در درون ساحات‌های انضمامی بالندگی خود را رقم زند. به عبارت دیگر؛ درگیر بودن حداکثری فقیهان مکتب اصفهان با مسائل عینی جامعه باعث می‌شد تا آن دسته از مسائل فقهی که نظر به شرایط تاریخی آن زمان، تنها ارزش علمی داشته و فاقد ارزش عملی بودند، به‌طور واضحی در حاشیه قرار گیرند.

وابستگی فکری حاکمان سیاسی عصر صفوی به اندیشه فقهی چنان زیاد و رو به تزاید بود که در سراسر تاریخ صفوی بسیاری از فقیهان آن دوره تحت تأثیر مطالبات حداکثری حکومت از آنها خود به خود به مسائل اجتماعی سیاسی کشیده می‌شدند. وضعیت مذکور باعث می‌شد تا نشاط سیاسی مکتب اصفهان چنان قابل ملاحظه باشد که حتی تا مدت‌ها پس از سقوط صفویه نیز به‌عنوان یکی از عوامل انگیزشی مهم عالمان دینی برای حضور در بستر سیاسی عمل کند.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که فقه تشیع در عهد صفوی از چنان نشاطی برخوردار بود که بسیاری از بسترهای سیاسی عهد قاجار با ارجاع به تراث فقهی عصر صفوی قابل مدیریت و حتی تکامل بود. به عبارت دیگر؛ تجربه موفق فقه در ساحت سیاست عصر صفوی باعث می‌شد تا فقیهان دوره قاجار در برابر ناملایمات و بی‌مهری‌های سیاسی، به‌راحتی دست از حضور سیاسی نکشند.

منابع

۱. آخوند خراسانی، شیخ محمدکاظم. (۱۴۰۹ هـ. ق.). **کفایه الاصول**. قم: مؤسسه آل‌البیت.
۲. اردبیلی، ملااحمد. (۱۴۱۵ هـ. ق.). **مجمع الفائده و البرهان**. چاپ سوم. قم: جامعه مدرسین.
۳. استرآبادی، محمدامین. (بی‌تا). **الفوائد المدنیة**. قم: دارالنشر لاهل‌البیت.
۴. البحرانی، یوسف بن‌احمد. (بی‌تا). **الدرر النجفیة**. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۵. بهائی، محمد بن‌حسین. (۱۳۸۸). **کشکول**. ترجمه و تحقیق کریم فیضی. چاپ پنجم. قم: تهذیب.
۶. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. جمعی از نویسندگان. (۱۳۴۱). **مرجعیت و روحانیت**. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۳). **دایره‌المعارف تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع**. تهران: مجبی.
۹. جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۹). **گلشن ابرار**. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. خمینی (امام)، سیدروح‌الله. (۱۳۹۰ هـ. ق.). **تحریر الوسیله**. قم: اسماعیلیان.
۱۱. خوانساری، محمدباقر. (بی‌تا). **روضات الجنات**. جلد ۴. قم: اسماعیلیان.
۱۲. **دانشنامه جهان اسلام**.
۱۳. **دو فصلنامه حوزه**. (۱۳۷۵). شماره ۸۹. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۴. رهدار، احمد. (۱۳۹۰). **غرب‌شناسی عالمان شیعه در تجربه ایران معاصر**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. روحانی، سیدحمید. (۱۳۸۲). **نهضت امام خمینی (دفتر سوم)**. چاپ پنجم. تهران: عروج.
۱۶. روملو، حسن‌بیک. (۱۳۵۷). **احسن التواریخ**. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: بابک.
۱۷. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸ هـ. ق.). **موسوعه طبقات الفقهاء**. جلد ۲: **الفقه الاسلامی؛ منابعه و أدواره**. قم: مؤسسه الامام الصادق.
۱۸. سروش، محمد. (۱۳۷۵). **محقق اردبیلی و مسئله حکومت در عصر غیبت**. مندرج در: **مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی**. قم: بی‌نا.
۱۹. **الشهید الثانی، زین‌الدین علی بن‌احمد‌العاملی**. (۱۴۰۹ هـ. ق.). **الاقتصاد و الارشاد الی طریقہ الاجتهاد، ضمیمه حقایق الایمان**. قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.
۲۰. صدوق، ابوجعفر محمدعلی بن‌حسین بن‌بابویه. (۱۳۷۱). **الاعتقادات**. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۲۱. عزیزی، حسین. (۱۳۸۸). **مبانی و تاریخ تحول اجتهاد**. قم: بوستان کتاب.
۲۲. فلسفی، نصرالله. (۱۳۷۱). **زندگانی شاه عباس اول**. چاپ پنجم. تهران: علمی.
۲۳. فؤاد ابراهیم. (۱۹۹۸). **الفقیه و الدوله؛ الفكر السیاسی الشیعی**. بیروت: دار الکنوز الادبیة.
۲۴. فیرحی، داود. (۱۳۷۸). **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)**. تهران: نی.

۲۵. قمی، شیخ عباس. (بی تا). *سفینه البحار*. بی جا: انتشارات کتابخانه سنائی.
۲۶. کدیور، جمیله. (۱۳۷۹). *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
۲۷. لاکهارت، لارنس. (۱۳۸۳). *انقراض سلسله صفویه*. چاپ سوم. اسماعیل دولت شاهی. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. لکزایی، نجف. (۱۳۷۶). *درآمدی بر اندیشه سیاسی محقق سبزواری*. *فصلنامه حکومت اسلامی*. سال ۲. شماره ۵.
۲۹. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۱۰ ه. ق.). *بحار الأنوار*. ۳۳ جلد. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
۳۰. مدرسی طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۶۲). *زمین در فقه اسلامی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). *آشنایی با علوم اسلامی*. قم: جامعه مدرسین.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). *مجموعه آثار*. جلد ۲۰. تهران: صدرا.
۳۳. المظفر، محمدرضا. (۱۳۸۰). *اصول الفقه*. چاپ چهارم. قم: دارالنفیس.
۳۴. میراحمدی، مریم. (۱۳۶۹). *دین و دولت در عصر صفوی*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
۳۵. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن. (۱۴۰۴ ه. ق.). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. ۴۳ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. نعیمی، حامد و محمود جمال‌الدین زنجانی. (۱۳۹۲). *گستره حجیت خبر واحد در مکتب محقق اردبیلی*. *فصلنامه فقه و اصول*. شماره ۹۲.
۳۷. نوایی، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.