



Islamic Maaref University

Scientific Journal
ISLAMIC REVELUTION STUDIES

Vol. 21, Autumn 2024, No. 78

**Criticism of the Legitimacy of the Safavid
Rulers' Monarchy with an Emphasis on the Relations
between Shah Tahmaseb and Mohaqqiq Karaki**


Sohrab Moghadami Shahidani ¹ \ Behzad Zahedi Asl ²

1. Assistant professor, Islamic Maaref University, Qom, Iran.

moghadami@maaref.ac.ir

2. AM student, Islamic Maaref University, Qom, Iran.

zahedi.behzad73@gmail.com

Abstract Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> 	<p>In Shiite political jurisprudence, the legitimacy of the government has a fundamental position. The legitimacy or illegitimacy of past governments is very important in shaping Shiite political jurisprudence. Therefore, the purpose of this article is to criticize the legitimacy of the Safavid government and the theory of Shiite monarchy: Did the Safavid government have legitimacy in Mohaqqiq Karaki's relations with Shah Tahmaseb or not? The content analysis method has been used to answer this question. In this study, by stating the argument of the legitimacy of the Safavid government in Mohaqqiq Karaki's relations with Shah Tahmaseb, it has been criticized and, considering Mohaqqiq Karaki's theoretical foundations, it has been proven that Karaki considers the government of Shah Tahmaseb to be tyrannical and tyrant. Also, his practical conduct in relations with Shah Tahmaseb cannot be taken as a proof for the legitimacy of the Shah's rule, considering that there was no authorization from Karaki regarding the legitimacy of the Shah and also that Mohaqqiq's era was during the period of Shah Tahmaseb's corruption.</p>
<p>Received: 2023.08.26</p> <p>Accepted: 2024.01.15</p>	
<p>Keywords</p>	<p>Political Legitimacy, Velayat-e-Faqih, Safavids, Mohaqqiq Karaki, Shah Tahmaseb.</p>
<p>Cite this article:</p>	<p>Moghadami Shahidani, Sohrab & Behzad Zahedi Asl (2024). Criticism of the Legitimacy of the Safavid Rulers' Monarchy with an Emphasis on the Relations between Shah Tahmaseb and Mohaqqiq Karaki. <i>The History of Islamic Culture And Civilization</i>. 21 (3). 83-104. DOI: https://doi.org/10.22034/21.78.77</p>
<p>DOI:</p>	<p>https://doi.org/10.22034/21.78.77</p>
<p>Publisher:</p>	<p>Islamic Maaref University, Qom, Iran.</p>

Introduction

In the political jurisprudence of Shia Islam, the legitimacy of governance holds a special position. For this reason, Shia jurists throughout history have consistently emphasized the issue of the legitimacy of governments and the basis for their legitimacy. Shia political jurisprudence has always drawn from its historical heritage, making the study of the legitimacy of past governments a priority. The Safavid era, as a period marked by the collaboration of certain eminent Shia scholars with the ruling power, raises the question: Did these scholars legitimize the monarchy of the Safavid kings through their cooperation, or was this collaboration rooted in other motives? Some writings lean toward the idea that scholars of this era legitimized Safavid rule by delegating guardianship (Wilayah) to the Shah. Among all the scholars of this period, the relationship between Muhaqqiq Karaki and Shah Tahmasp Safavi has been emphasized most by proponents of the legitimacy of the “Shia King’s monarchy”.

Methodology

This study employs the method of explicit content analysis. First, through a meticulous examination of historical documents and relevant jurisprudential sources, we gained an understanding of their content. The collected data was then organized and categorized. Documents related to each theme were grouped and analyzed in order of importance, supplemented by other sources. By analyzing these documents, we derived conclusions for each category.

Discussion

This research centers on the relationship between Muhaqqiq Karaki and Shah Tahmasp to address the critical question: Did Muhaqqiq Karaki consider Shah Tahmasp’s rule legitimate?

Proponents of the Safavid regime’s legitimacy argue that jurists, as holders of guardianship (Wilayah) during the occultation, could delegate this authority to the Shah. However, these proponents face a challenge: the issue of the Shah’s immorality (fisq) and deviation from justice. To resolve this, they claim Shah Tahmasp performed a “sincere repentance” (tawbat al-nasuh), thereby regaining justice, and that Muhaqqiq Karaki subsequently delegated guardianship to him, rendering his rule religiously legitimate.

Delegating guardianship (Wilayah) to kings by jurists is deemed untenable in Shia jurisprudence. First, the concept of “delegation of guardianship” has no basis in jurisprudence. Second, even hypothetically, such delegation would require the jurist—the primary holder of guardianship—to possess the authority to grant or revoke it. An examination of Muhaqqiq Karaki’s relationship with the Safavid court reveals he had no such authority, and no historical document supports the claim that he intended to delegate guardianship.

Furthermore, the alleged repentance of Shah Tahmasp occurred after Muhaqqiq Karaki’s death (or martyrdom), indicating that the obstacle of immorality (fisq) persisted during Karaki’s lifetime. Additionally, in practice, Shah Tahmasp never remained faithful to his repentance.

Conclusion

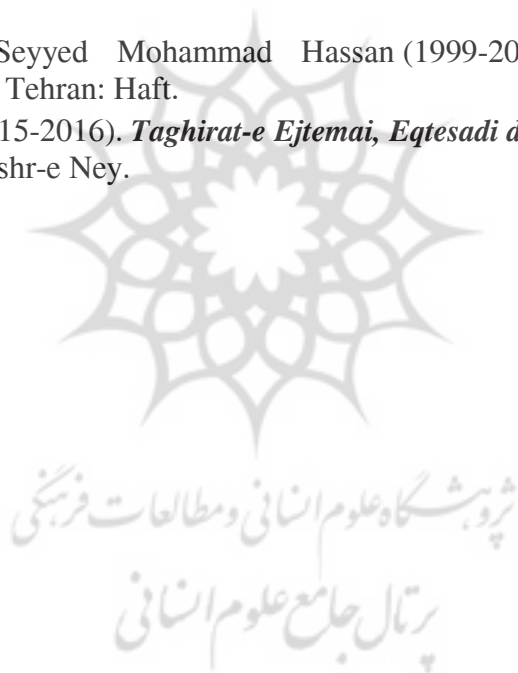
The study concludes that neither Muhaqqiq Karaki’s thought nor his actions provide any

evidence legitimizing Safavid rule. Shia political theory has always grounded legitimacy in the guardianship of the jurist (Wilayat al-Faqih). Throughout history, prior to the Islamic Revolution and the establishment of the Islamic Republic, no government possessed the same legitimacy as the Islamic Republic.

References

- Holy Qur'an
- Halabi, Taqi ibn Najm Abu al-Salah (n.d.). *Al-Kafi fi al-Fiqh*. in Arabic. Isfahan: Maktabat al-Imam Amir al-Mu'minin Ali al-'Ammah.
- Azar, Hossein (1990-1991). *Tarikh-e Janghaye Iran va Russ: Yaddasht-ha-ye Mirza Mohammad Sadegh Vaqaye'-negar Marvazi az Aghaz ta Ahdnameh-ye Torkmanchay*. in Persian. Tehran: n.p.
- Afandi, Mirza Abdollah (1987-1988). *Riyad al-'Ulama wa Hiyad al-Fudala'*. in Arabic. Qom: Ketabkhaneh Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Ibn Hazm al-Andalusi (1987). *Rasa'il*. in Arabic. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah.
- Khomeini, Ruhollah (1999-2000). *Sahifeh-ye Imam*. in Persian. Tehran: Mo'asseseh Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini.
- Jafarian, Rasul (2000-2001). *Safaviyyeh dar 'Arseh-ye Din, Farhang va Siyasat*. in Persian. Qom: Pajouheshgah-e Howzeh va Daneshgah.
- Hosseini Zadeh, Seyyed Mohammad Ali (2008-2009). *Andisheh-ye Siyasi-ye Moḥaqqueq Karaki*. in Persian. Qom: Bustan-e Ketab.
- Heydari, Mohsen (2011-2012). *Pishineh-ye Velayat-e Faqih*. in Persian. Qom: Majma'-e Jahani-ye Shi'eh Shenasi.
- Khamenei, Seyyed Ali (n.d.). *Office for Preservation and Publication of Works of Ayatollah Khamenei*. in Persian. n.p.
- Khansari Esfahani, Mohammad Baqir ibn Zayn al-'Abidin (n.d.). *Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-'Ulama wa al-Sadat*. in Arabic. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Rezvani, Homa (1982-1983). *Lavayeh-e Sheikh Fazlollah Nuri*. in Persian. Tehran: Nashr-e Tarikh-e Iran.
- Rumlu, Hasan Beyg (1978-1979). *Ahsan al-Tawarikh*. in Persian. Tehran: Babak.
- Sabzevari, Mohammad Baqir Moḥaqqueq (1998-1999). *Rawzah al-Anwar-e Abbasi*. in Persian. Tehran: Miras-e Maktub.
- Shah Tahmasb (1984-1985). *Tazkerah-ye Shah Tahmasb*. in Persian. n.p.
- Sheikh Mufid, Mohammad ibn Mohammad (1989-1990). *Al-Muqni'ah*. in Arabic. Qom: Jame'eh Modarresin-e Howzeh Elmiyeh Qom.
- Gharavi Na'ini, Mohammad Hossein (2014-2015). *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*. in Arabic. Qom: Bustan-e Ketab.
- Ghaffari Fard, Abbas Qoli & Abdolhossein Nava'i (n.d.). *Tarikh-e Tahavvolat-e Siyasi, Ejtemai, Eqtesadi va Farhangi-ye Iran dar Duran-e Safaviyeh*. in Persian. Tehran: SAMT.
- Faslihi, Nasrollah (1996-1997). *Zendegi-ye Shah Abbas Awwal*. in Persian. Tehran: Elmi.
- Kadivar, Mohsen (2008-2009). *Nazariyeh-ha-ye Dowlat dar Fiqh-e Shi'eh*. in Persian. Tehran: Nashr-e Ney.
- Kashif al-Ghita, Ja'far ibn Khidr (n.d.). *Kashf al-Ghita' 'an Mubhamat al-Shari'ah al-Gharra'*. in Arabic. Isfahan: Mahdavi.

- Lakhnavi Kashmiri, Mirza Mohammad Mahdi (2018-2019). *Nujum al-Sama'*. in Arabic. Qom: Basirati.
- Muhaqqiq Karaki, Ali ibn Hossein (n.d.). *Nafahat al-Lahut fi La'n al-Jibt wa al-Taghut*. in Arabic. Tehran: Nainawa al-Hadithah.
- Muhaqqiq Karaki, Ali ibn Hossein (1993-1994). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*. in Arabic. Qom: Mo'asseseh Al al-Bayt li Ihya' al-Turath.
- Muhaqqiq Karaki, Ali ibn Hossein (n.d.). *Al-Rasa'il*. in Arabic. Qom: Ketabkhaneh Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Muhaqqiq Karaki, Ali ibn Hossein (1992-1993). *Al-Kharajiyyat*. in Arabic. Qom: Jame'eh Modarresin-e Howzeh Elmiyeh Qom.
- Madresi Khiabani, Seyyed Hossein (1983-1984). *Zamin dar Fiqh-e Islami*. in Persian. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.
- Moqaddas Ardabili, Ahmad ibn Mohammad (n.d.). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Adhhan*. in Arabic. Qom: Jame'eh Modarresin-e Howzeh Elmiyeh Qom.
- Mezaei Qomi, Abu al-Qasim ibn Mohammad Hassan (1992-1993). *Jami' al-Shatat*. in Arabic. Tehran: Kayhan.
- Najafi, Mohammad Hassan (n.d.). *Jawahir al-Kalam*. in Arabic. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Najafi Quchani, Seyyed Mohammad Hassan (1999-2000). *Bargi az Tarikh-e Mo'aser*. in Persian. Tehran: Haft.
- Navidi, Dariush (2015-2016). *Taghirat-e Ejtemai, Eqtesadi dar Iran-e Asr-e Safavi*. in Persian. Tehran: Nashr-e Ney.



نقد شرعية ملكية الحكام الصفويين مع التركيز علي العلاقة بين شاه طهماسب ومحقق الكركي

سهراب مقدمي شهيداني^١ / بهزاد زاهدي أصلي^٢

١. أستاذ مساعد، قسم الثورة الإسلامية، جامعة التربية الإسلامية، قم، إيران.

moghadami@maaref.ac.ir

٢. طالب ماجستير في دراسات الثورة الإسلامية، جامعة التربية الإسلامية، قم، إيران.

zahedi.behzad73@gmail.com

ملخص البحث	معلومات المادة
في الفقه السياسي الشيعي، لشرعية الحكومة مكانة أساسية. وتعد شرعية الحكومات السابقة أو عدم شرعيتها بالغة الأهمية في تشكيل الفقه السياسي الشيعي. لذلك، يهدف هذا المقال إلى نقد شرعية الحكومة الصفوية ونظرية الملكية الشيعية: هل كانت للحكومة الصفوية شرعية في علاقات محقق الكركي بشاه طهماسب أم لا؟ وقد استخدم أسلوب تحليل المضمون للإجابة على هذا السؤال. في هذه الدراسة، وبيان حجة شرعية الحكومة الصفوية في علاقات محقق الكركي بشاه طهماسب، تم نقدها. وبالنظر إلى الأسس النظرية لمحقق الكركي، ثبت أن محقق الكركي يعتبر حكومة شاه طهماسب حكومة استبدادية ومستبدة. كما أن سلوكه العملي في علاقاته مع شاه طهماسب، باعتبار عدم وجود تفويض من محقق الكركي بشرعية شاه طهماسب، وكون محقق الكركي قد عاش في عهد فساد شاه طهماسب، لا يمكن أن يكون دليلاً على شرعية حكم شاه طهماسب.	نوع المقال: بحث تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/٠٢/٠٩ تاريخ القبول: ١٤٤٥/٠٧/٠٣
الشرعية السياسية، سلطة الفقيه، الصفويون، محقق الكركي، شاه طهماسب.	الألفاظ المفتاحية
مقدمي شهيداني، سهراب و بهزاد زاهدي أصلي (١٤٤٦). نقد شرعية ملكية الحكام الصفويين مع التركيز على العلاقة بين شاه طهماسب ومحقق الكركي. مجلة تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية. ٢١ (٣). ١٠٤ - ٨٣	الاقتباس:
DOI: https://doi.org/10.22034/21.78.77	رمز DOI:
https://doi.org/10.22034/21.78.77	الناشر:
جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.	



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نشریه علمی

مطالعات انقلاب اسلامی

سال ۲۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره ۷۸

نقد مشروعیت سلطنت حکام صفوی

با تأکید بر مناسبات شاه طهماسب و محقق کرکی

سهراب مقدمی شهیدانی^۱ / بهزاد زاهدی اصل^۲

۱. استادیار گروه انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

moghadami@maaref.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

zahedi.behzad73@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی (۸۳ - ۱۰۴)</p> 	<p>در فقه سیاسی شیعه مشروعیت حکومت جایگاه اساسی دارد. مشروعیت یا عدم مشروعیت حکومت‌های گذشته در شکل‌دهی فقه سیاسی تشیع بسیار مهم است. بنابراین، هدف این مقاله نقد مشروعیت حکومت صفویه و نظریه سلطنت شیعه است: آیا حکومت صفویه در مناسبات محقق کرکی با شاه طهماسب مشروعیت داشته است یا خیر؟ برای پاسخ به این مسئله از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. در این تحقیق، با بیان استدلال مشروعیت حکومت صفویه در مناسبات محقق کرکی با شاه طهماسب، به نقد آن پرداخته و باتوجه به مبانی نظری محقق کرکی ثابت شده است که محقق کرکی حکومت شاه طهماسب را جائز و طاغوت می‌داند. همچنین، سیره عملی ایشان در مناسبات با شاه طهماسب باتوجه به اینکه اذنی از محقق کرکی در مشروعیت شاه طهماسب صادر نشده و همچنین عصر حیات محقق در دوره فسق شاه طهماسب بوده است، نمی‌تواند دلیلی بر مشروعیت حکومت شاه طهماسب باشد.</p>
<p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵</p>	<p>مشروعیت سیاسی، ولایت فقیه، صفویه، محقق کرکی، شاه طهماسب.</p>
<p>واژگان کلیدی</p>	<p>مقدمی شهیدانی، سهراب و بهزاد زاهدی اصل (۱۴۰۳). نقد مشروعیت سلطنت حکام صفوی با تأکید بر مناسبات شاه طهماسب و محقق کرکی. <i>مطالعات انقلاب اسلامی</i>. ۲۱ (۳). ۸۳ - ۱۰۴. DOI: https://doi.org/10.22034/21.78.77</p>
<p>کد DOI:</p>	<p>https://doi.org/10.22034/21.78.77</p>
<p>ناشر:</p>	<p>دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.</p>

طرح مسئله

ایران در دوران پیش از صفویه به نحو ملوک‌الطوایفی اداره می‌شد و از سه جهت در محاصره و دستبرد حکومت عثمانی، ازبک‌ها و استعمار پرتغال بود. در این شرایط، پیروان خانقاه شیخ صفی‌الدین به رهبری شاه اسماعیل صفوی به یکپارچه کردن ایران پرداختند و تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی کشور اعلام کردند. در این اوضاع، صفویه با مسئله مهمی روبه‌رو شد که عبارت بود از نیاز کشور به فقه و دستورالعمل‌های شریعت برای اداره جامعه؛ چراکه مردم مسلمان بودند و به روش صوفیان نمی‌شد بر آن‌ها حکم راند. در این شرایط، شاه اسماعیل علمای عتبات را به ایران دعوت کرد، ولی از جانب آن‌ها اجابت نشد و حتی وی را نهی کردند. از این‌رو، به دعوت علمای جبل عامل روی آورد که برخی علمای آن دیار که سال‌ها ذیل حکومت متعصب عثمانی با سختی زندگی کرده بودند دعوت او را اجابت کردند. پس از آن، پای علما به مسائل مهم و اساسی اداره کشور گشوده، و بحث از وجه شرعی جواز مشارکت علما با حکومت صفویه به یکی از مباحث اصلی فقها و علما تبدیل شد. بعضی فقها هرگونه همکاری را با حکومت صفویه به دلیل جائز بودن شاهان قبول نمی‌کردند. محقق اردبیلی ذیل آیه «وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود / ۱۱۳) حرمت تعامل با سلطان جائر را از نظر عقلی آشکار می‌داند و استفاده از این آیه برای اثبات حکم حرمت را ممکن عنوان می‌کند و در آخر کلامش دعا می‌کند که خداوند استقامت در راه تحریم ظلمه را به همه عنایت فرماید، که ظاهراً تعریضی به شرایط آن دوران بوده است؛ چه آنکه در دوره محقق اردبیلی امکان تعامل علما با حکومت جور فراهم بوده است (مقدس اردبیلی، بی‌تا الف: ۳۹۹). بعضی دیگر مثل محقق کرکی، که در این تحقیق به آن می‌پردازیم، در عین جائز دانستن حاکمان، بنا به مصلحتی به همکاری می‌پرداختند. همکاری و قبول منصب از شاهان توسط علما و فقها این توهّم را به وجود آورده است که حکومت شاهان صفویه مشروعیت دارد.

مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه از ولایت تشریعی الهی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا در بینش توحیدی اسلام، همه جهان ملک خداوند، و حق حاکمیت از آن اوست. از این‌رو، هیچ‌کس بدون اجازه او حق تصرف و اعمال حاکمیت در ملک خداوند را نخواهد داشت. هر حاکمیتی که اذن الهی را دارا نباشد طاغوت است. طاغوت به معنای طغیانگر و متجاوز از حدود است. پرواضح است کسی که بدون اذن الهی در ملک الهی تصرف و اعمال حاکمیت کند طغیانگری را به حد اعلاّی خود رسانده است. طبق آیه قرآن، اجتناب از طاغوت از اصول قطعی فرمان تمام انبیاست. در سوره مبارکه نحل می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل / ۳۶). امام خمینی رحمته‌الله در قالب استفهام انکاری تمام حکومت‌های بعد از امیرالمؤمنین علیه‌السلام را صراحتاً طاغوت دانسته‌اند:

شما چه حکومتی در جهان از بعد از حکومت علی بن ابی طالب علیه السلام سراغ دارید که حکومت عادلانه باشد و سلطاننش طاغی و برخلاف حق نباشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب: ۲۲۵)

مشروعیت در علوم سیاسی غربی بدون توجه به نظریه‌های دینی شکل گرفته و درباره این مسئله بحث می‌کند که حق حاکمیت و حق صدور فرمان حاکم از کجا آمده است و درمقابل چرا باید از اوامر حکومت اطاعت کرد. در پاسخ به این سؤالات است که سراغ نظریه قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی و دیگر نظریه‌ها رفته‌اند. اما سؤال و مسئله ما در این تحقیق مشروعیت اصطلاحی نیست، بلکه منظور این است که چه حکومتی دینی یا مورد تأیید شرع مقدس اسلام است.

پیش از صفویه، از گذشته دور و حتی در دوره حضور اهل بیت، همواره شاهد حضور فقها در مناصب حکومتی بوده‌ایم. حضور علما در عرصه سیاست و همکاری با سلاطین با فرازونشیب همراه بوده است. برای نمونه، می‌توان امثال علی بن یقطین، سید مرتضی و علامه حلی را نام برد که بنا به مصالحی با حکومت‌ها همکاری کرده‌اند. حتی می‌شود از منصب نقابت در حکومت عباسی نام برد که بعضی فقها مثل سید مرتضی و سید بن طاووس درواقع مدیریت سادات و حقوق مالی آن‌ها را بر عهده گرفته بودند و برای حفظ احترام سادات و پرداخت حقوق آن‌ها این منصب ایجاد شده بود. شخص نقیب در امور کشوری، سیاسی و حکومتی دخالتی نداشت و هیچ نقشی در عزل و نصب‌های حاکمیت ایفا نمی‌کرد (زیدان، ۱۳۹۴: ۱ / ۲۴۵). اما در حکومت صفویه، برای اولین مرتبه در اداره کشور به‌صورت رسمی شاهد ایجاد مناصبی برای فقه‌های شیعه در عرصه حکومت هستیم. پیش از صفویه، عنصر شاه یگانه عنصر اداره جامعه بود، ولی از این برهه است که فقها در سیاست‌ورزی و اداره کلان حاکمیت کم‌کم نقش فعال می‌یابند و در حکومت مناصبی مثل شیخ الاسلام، صدارت و قاضی عسکر تأسیس می‌شود که در عزل و نصب‌های حکومت دخالت می‌کند و از بین فقه‌های شیعه برای این مناصب افرادی برجسته منصوب می‌شوند؛ اتفاقی که در گذشته برای فقه‌های شیعه وجود نداشته است. در این دوره است که با همکاری گسترده محقق کرکی، صاحب *جامع المقاصد*، با شاه طهماسب بحث از مشروعیت دینی حکومت صفویه به میان آمده است.

در این نوشتار که به روش تحلیل محتوا و بررسی کتابخانه‌ای آماده شده، ضمن بیان دلیلی برای مشروعیت حکومت شاه طهماسب، به بررسی این مقوله خواهیم پرداخت که آیا حکومت شاه طهماسب باتوجه به مناسبات محقق کرکی با او، حکومت مشروع الهی بوده است یا حکومتی طاغوتی که باید از آن اجتناب کرد؟

بالینکه در دوره‌های دیگر نیز همکاری علما با سلاطین وجود داشته، دلیل پرداختن به بررسی

مناسبات شاه طهماسب و محقق کرکی وجود قیاس اولویت است. بیشتر کسانی که حضور علما در دربار سلاطین را حمل بر مشروعیت سلطنت می‌کنند اوج همکاری عالمان شیعه با سلاطین را در همکاری محقق کرکی و شاه طهماسب برشمرده‌اند و از طرفی نیز تصریحاتی از شاه طهماسب درباره جایگاه علما وجود دارد که در شاهان دیگر کمتر دیده می‌شود. از این جهت است که اگر معلوم شود همکاری محقق کرکی با شاه طهماسب دلالتی بر مشروعیت حاکمیت او ندارد، دیگر مواردی که علما در ادوار مختلف داشته‌اند نیز به معنای مشروعیت نخواهد بود.

وجه مشروعیت حکومت شاه طهماسب

برخی صفویه‌پژوهان معاصر عباراتی را بیان کرده‌اند که از آن‌ها این‌گونه برداشت می‌شود که حکومت شاه طهماسب را مشروع می‌دانند. در برخی عبارات ایشان، این‌گونه القا می‌شود که حاکمان صفویه را نایب فقها می‌دانند. وجه استدلال بر مشروعیت حکومت شاه طهماسب را که در بیان ایشان آمده است در ادامه می‌آوریم. این رویکرد که شاه طهماسب را به نحو خاص و دیگر شاهان صفویه را به نحو عام نواب فقها محسوب کرده‌اند در عبارات دیگران نیز به کار رفته است، که برای نمونه می‌توان به *رساله‌ای در پادشاهی صفوی*، نوشته محمدیوسف ناجی (ناجی، ۱۳۸۷: ۸۵) و *نظریه‌های دولت در فقه شیعه* نوشته محسن کدیور (کدیور، ۱۳۸۷: ۵۸) اشاره کرد. البته استدلال و نتیجه مشابه است. بررسی و نقد این استدلال همان‌طور که در سطور بعدی می‌آید ما را از طرح جداگانه دیگر مطالب بی‌نیاز می‌کند.

۱. ولایت فقها در عصر غیبت

در اندیشه شیعه، ولایت سیاسی و حق حکومت احتیاج به اذن از جانب خدای متعال دارد، و راه ثبوت این اذن نص قرآن و انتصاب پیامبر است. بنابراین، حق حکومت و اعمال ولایت در جامعه متعلق به اهل بیت پیامبر است. محقق کرکی در *نفحات الالهوت*، بعد از اثبات این حق اهل بیت، می‌فرماید: «کسانی که بدون آنکه اهلیت امامت و خلافت را داشته باشند، عهده‌دار مسئله حکومت می‌شوند به خداوند، پیامبر، امام و مردم ظلم روا داشته‌اند و مستحق لعن و نفرین‌اند» (محقق کرکی، ب: بی تا: ۷۰). در جایی دیگر تأکید می‌کند:

تنها کسانی می‌توانند عهده‌دار احکام اسلامی در حوزه زندگی مردم باشند که از پیامبر اذن داشته باشند و غیر از این، هر کس این منصب را اشغال کند ظالم است (همان: ۶۸).

از نظر شیعه، مسئله حکومت در عصر حضور ائمه کاملاً روشن است و جای تردید و شک در طاغوت بودن

حکومت‌های دیگر نیست. اما در عصر غیبت به دلیل اینکه امکان تشکیل حکومت شیعی برای علما دور از ذهن بود و از طرفی نیز به دلیل حکومت‌های طاغوتی زمینه سیاسی برای طرح بحث حاکمیت شیعه وجود نداشت، بحث جامع و کاملی از آن در کلام فقهای متقدم در دست نیست. با این حال، در آثار علما به صورت پراکنده بیان شده است که فقها به عنوان نایبان امام در عصر غیبت نصب شده‌اند و اذن شرعی برای اعمال ولایت را دارند. شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق) در *المقنعه* وقتی بحث از پذیرش منصب از جانب حاکم ظالم می‌شود، نکاتی را می‌فرماید؛ مثل اینکه اجازه ندارند برخلاف سنت پیامبر حکم کنند و در نهایت می‌فرماید:

هرکس از میان اهل حق از طرف ظالم بر مردم حکومت کند و در ظاهر حکومتش از جانب آن ظالم باشد، او در حقیقت از جانب صاحب الامر [واقعی] که به او اذن [عام] داده حکومت یافته، نه از طرف آن فردی که به زور حکومت یافته و از گمراهان است^۱ (مفید، ۱۴۱۰ ق: ۸۱۲).

از سید مرتضی، شیخ طوسی و بسیاری دیگر از فقها در تمام دوره‌ها همین معنا و مضامین در نیابت فقیه از امام بیان شده است (حیدری، ۱۳۹۰: ۷۹).

فقهای بزرگ عصر صفوی این اندیشه سیاسی را به نحو مبسوط‌تری بیان و تبیین کرده‌اند. مقدس اردبیلی که از بزرگان فقه در عصر صفوی است و در مسائل سیاسی و اجتماعی ورودی ندارد در توضیح قاضی وقتی ادله را بیان می‌کند می‌فرماید: «از اینکه [به فقیه] "حَکَم" گفته شده فهمیده می‌شود که او نایب مناب امام است در تمام امور»^۲ (مقدس اردبیلی، ب: بی تا: ۱۲ / ۱۱).

محقق ثانی که برخلاف مقدس اردبیلی در تعامل با دولت صفوی است در مقام بیان نظریه سیاسی شیعه در چند کتاب و رساله خود بحث نیابت فقیه از امام معصوم را بیان کرده است. محقق در مواجهه با این سؤال که فقیه برای قضاوت و فتوا از جانب امام نصب شده است و دلیلی بر نصب فقیه برای اقامه نماز جمعه نداریم پاسخ می‌دهد:

این مطلب در نازل‌ترین درجه است؛ چراکه فقیه از جانب ائمه علیهم‌السلام حاکم قرار داده شده است؛ همان‌طور که روایات در این زمینه گویا هستند^۳ (محقق کرکی، ۱۴۱۴ ق: ۲ / ۳۷۵).

۱. «ومن تأمر علي الناس من اهل الحق بتمكين ظالم له وکان أمیراً من قبله في ظاهر الحال فإنما هو أمير في الحقيقة من

قبل صاحب الأمر الذي سوغه ذلك وأذن له فيه دون المتغلب من أهل الضلال.»

۲. «ومن كونه [فقیه] حَكَمًا، فهم كونه نائباً مناب الإمام في جميع الأمور.»

۳. «هذا في غاية السقوط، لأن الفقيه منصوب من قبلهم علیهم‌السلام حاکما كما نطقت به الأخبار.»

یا در رساله **نماز جمعه** می‌فرماید:

اصحاب ما رضوان الله علیهم اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع‌الشرایط برای فتوا، که از آن با عنوان «مجتهد در احکام شرعی» یاد می‌شود، از جانب ائمه هدی صلوات الله وسلامه علیهم در عصر غیبت در تمام شئونی که قابل نیابت باشد، نایب هستند (محقق کرکی، الف: بی تا: ۱ / ۱۴۲).

این نظریه سیاسی در جای‌جای کتب محقق ثانی دیده می‌شود.

تصدی امور حسبیه توسط فقیه از مسلمات فقه شیعه است، اما فقه‌های عصر صفویه با استدلال به صحیح عمر بن حنظله، عمومیت نیابت فقیه از امام معصوم را ثابت کرده‌اند. محقق اردبیلی در این باره می‌فرماید:

به این خاطر که او [فقیه] قائم‌مقام و نایب امام است و این حکم گویی اجماعی است و با اخباری مثل خبر عمر بن حنظله اثبات می‌شود، در نتیجه هرآنچه برای امام، که بر مردم از خود آن‌ها سزاوارتر و بالاتر است، جایز است برای فقیه نیز مجاز است^۱ (مقدس اردبیلی، ب: بی تا: ۸ / ۱۶۰).

۲. تنفیذ شاه توسط نایب امام

بعضی سعی کرده‌اند نظریه سلطنت مشروعه را یکی از مدل‌های فقه سیاسی شیعه برای اداره جامعه معرفی کنند، مبتنی بر اینکه فقها بین شریعیات و عرفیات فرق گذاشته‌اند و ولایت بر شریعیات را برای فقها منحصر می‌دانند، و ولایت بر عرفیات، مثل حفظ مرزها از تعدی اجانب را بر عهده سلطان گذارده‌اند (کدیور، ۱۳۸۷: ۷۹ - ۵۸). این برداشت از دین و کلمات فقها واضح است که سر از سکولاریسم درخواهد آورد و باطل است.

در این بین، راهی که برای توجیه مشروعیت شاهان صفوی در کتاب **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست** طی شده، راه تنفیذ شاه توسط فقیه است. نویسنده کتاب ابتدائاً از مرحوم کاشف الغطا نقل می‌کند که ممکن است فرد صاحب ولایت شخصی باشد و فرد صاحب قدرت سیاسی فرد دیگر و حکومت او مشروع باشد و مورد تاریخی آن را در تاریخ انبیا مربوط به بنی اسرائیل می‌داند که انبیا سلطان تعیین می‌کردند. صاحب **جواهر** با نقل از استاد خود، کاشف الغطا، چنین می‌نویسد:

۱. «ولأنه قائم مقام الامام عليه السلام ونائب عنه كأنه بالإجماع والاخبار مثل خبر عمر بن حنظلة فجاز له ما جاز للإمام الذي هو اولي الناس من أنفسهم.»

تمام مطالب ذکرشده در خصوص ولایت از جانب [امام] عادل بود و گاهی نایب عام او در این زمان، با فرض بسط ید در برخی مناطق، به او ملحق می‌شود؛ بلکه در شرح استاد ما آمده که اگر فقیه منصوب به اذن عام امام سلطان یا حاکمی را برای اهل اسلام منصوب کند، آن حاکم از حکام جور نیست؛ همان‌طور که در بنی‌اسرائیل چنین نصبی وجود داشت. در نتیجه، حاکم شرع و حاکم عرف، هر دو، از طرف شرع منصوب می‌شوند^۱ (نجفی، بی‌تا: ۲۲ / ۱۵۶).

سپس، در مقام تطبیق، حکومت شاه طهماسب را مصداق این کبرا می‌داند:

روشن بود که شاهان صفوی و دربار آن‌ها که مجموعه رؤسای طوایف سی‌ودوگانه قزلباش بودند، تن به حکومت فقها نمی‌دادند. پس، باید راهی به وجود می‌آمد که تحقق این حکومت در عمل ممکن باشد. این راه آن بود که فقیه از روی مصلحت وقت، قدرت سیاسی مشروع خود را به سلطان واگذار کند. در این شرایط، شاه نایب مجتهد برای اداره کشور بود (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۲۱).

برای اثبات اینکه چنین تنفیذی از جانب محقق کرکی انجام شده است به گزاره‌های تاریخی اشاره می‌کند:

الف) سید نعمت‌الله جزایری نوشته است که وقتی محقق کرکی نزد شاه طهماسب رفت، وی به او گفت: «تو به حکومت سزاوارتری؛ چراکه تو نایب امامی و من صرفاً یکی از عمال تو هستم و اوامر و نواهی تو را اجرا می‌کنم» (خوانساری اصفهانی، بی‌تا: ۴ / ۳۶۱)؛

ب) در حکمی که تاریخ صدور آن معلوم نیست، شاه طهماسب ضمن اشاره به حدیث عمر بن حنظله، اطاعت از محقق کرکی را واجب و نافرمانی از اوامر و نواهی او را مستوجب لعن می‌داند (همان: ۳۶۲)؛

ج) یک سال قبل از درگذشت مشکوک محقق کرکی (امینی، بی‌تا: ۳ / ۱۱۵ - ۱۱۴)، زمانی که محقق در عراق حضور داشت، شاه طهماسب در نامه‌ای، ضمن دعوت از ایشان برای مراجعت به ایران، نیابت محقق کرکی از امام را اعلام می‌کند:

مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امرا و وزرا و سایر ارکان دولت عالی قدسی صفات مومی‌الیه را مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و

۱. «هذا كله في الولاية من العادل، وقد يلحق به نائبه العام في هذا الزمان إذا فرض بسط یده في بعض الأقاليم، بل في شرح الأستاذ انه لو نصب الفقيه المنصوب من الامام بالاذن العام سلطاناً أو حاكماً لأهل الإسلام، لم يكن من حكام الجور، كما كان ذلك في بني إسرائيل فان حاكم الشرع والعرف كليهما منصوبان من الشرع.»

انقیاد به تقدیم رسانیده، آنچه امر نماید بدان مأمور و آنچه نهی نماید منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عساكر منصوره عزل نماید معزول و هرکه را نصب نماید منصوب دانسته، در عزل و نصب مذکورین به سند دیگری محتاج ندانند و هرکس را عزل نماید، مادام که از جانب آن متعالی منقبت منصوب نشود، نصب نکنند (افندی، ۱۴۰۸ ق: ۳ / ۴۵۵).

صاحب نظریه سپس در مقام جمع‌بندی می‌نویسد: «کاری که محقق کرد آن بود که با استفاده از نیابت خود، سلطان را به‌عنوان نماینده خود مشروعیت بخشید» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۲۱). سپس، برای ذکر شاهی بر اثبات مدعی خود، از کتاب *نجوم السماء* نقل می‌کند (لکهنوی کشمیری، ۱۳۹۷: ۱۱۱) که در آن اعصار نیز همین فهم اجتماعی از ارتباط علما و شاهان وجود داشته است.

۳. عدالت شاه طهماسب

در فقه سیاسی اهل سنت، یکی از اصول مهم و اساسی «اصل اطاعت از حاکم» است. اطاعت از حاکمی که بیعت مردم را دارد و مستقر شده واجب است و کسی اجازه تخطی از فرمان او را ندارد. اگر کسی را به امامت جمعه یا منصبی نصب کرد، مردم اجازه تخطی از او را به سبب نبود عدالت یا دیگر صفات شخصیتی ندارند. «شخصی از ابن حزم درباره خواندن نماز پشت سر امامی پرسید که مذهب او را نمی‌داند. ابن حزم برآشفت و گفت: اولین بار سؤال از این مسئله را خوارج مطرح کردند» (الاندلسی، ۱۹۸۷ م: ۳ / ۲۰۷).

اما در فقه شیعه، اصل عدالت از اصول اساسی است (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۵۰ - ۴۷) و همان‌طور که در عقاید عدل را جزو اصول دین می‌دانند، در فروع دین و اطاعت از افراد حکومتی و امامان جمعه و جماعت اصل «عدالت و فرمان‌های عادلانه» همیشه موضوعیت داشته است. فقهای شیعه درباره سلطان همیشه عنوان عادل را برای حاکم لازم می‌دانند و در صورت فقدان این شرط اساسی، فرض مشروعیت برای او ممکن نخواهد بود. تقسیم‌بندی سلطان به «عادل» و «جائر» و موضوعیت دادن به «عدالت» در احکام وضعی همچون جواز پذیرش مناصب که در کتب فقهی متقدم و متأخر و معاصر یافت می‌شود گویای این امر است (نجفی، بی‌تا: ۲۲ / ۱۵۹ - ۱۵۵).

شاهان صفوی شیعه را مذهب رسمی کشور می‌دانستند و در ترویج تشیع بسیار می‌کوشیدند، ولی در سجایای شخصی و سلوک شخصی خود مشی صوفیگری خود را مقدم می‌کردند و به بعضی از گناهان مثل شراب‌خواری مبتلا بودند.

اما در این بین، بعضی محققان شاه طهماسب را استثنا می‌دانند و با نقل توبه نصح شاه طهماسب در حرم رضوی می‌نویسند:

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که وی درست در همین سال حکم شیخ الاسلامی شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (متوفای ۹۴۰) را صادر کرد و تمامی اختیارات را به وی واگذار کرد. بعید نمی‌نماید که این اقدامات تحت تأثیر محقق کرکی انجام شده باشد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱ / ۳۷۲).

سپس، از *روضة الانوار* محقق سبزواری نقل می‌کند که قریب به چهل سال که گذشت شاه طهماسب بر آن توبه باقی ماند (محقق سبزواری، ۱۳۷۷: ۱۶۸ - ۱۷). پس، اولین مانع برای مشروعیت‌زدایی از شاه طهماسب را این‌گونه مرتفع می‌کنند که با این توبه از بیست‌سالگی، دیگر از شاه طهماسب گناهی سر نزده و صفت عدالت برای او ثابت است. نتیجه این مقدمات آن بود که حکومت شاه طهماسب مشروعیت شرعی دارد و محقق کرکی او را به حکومت نصب کرده است و مانعی مثل فسق و گناه هم برای این نصب وجود ندارد.

بررسی و نقد مقدمات

۱. مقدمه اول

نظریه نصب عام فقها در عصر غیبت نظریه مقبول در اندیشه سیاسی فقه‌های شیعه بوده است. مطابق این نظریه، تنها حاکمیت فقیه است که مشروعیت دارد و هرگونه تصرفی که دیگران با عناوینی مثل خلیفه، شاه یا سلطان انجام می‌دهند همه تصرفات غیرشرعی، و حکومت چنین شخصی از مصادیق طاغوت است. این مقدمه که در وجه استدلال نویسنده ذکر شده مقبول است.

۲. مقدمه دوم

مستدل قائل است که فقیه می‌تواند مشروعیت شاه را امضا کند؛ به نحوی که شاه و سلطان مأذون از جانب فقیه باشند. برای شاهد بر مدعای خود از کاشف الغطا نقل کرده که ایشان قائل است فقیه می‌تواند حاکم یا سلطانی را برای اداره امور اهل اسلام منصوب کند و در این صورت، حکومت آن سلطان مشروع خواهد بود و دیگر سلطان جائز نیست.

این قول از *جواهر الکلام* ذکر شده، اما جالب توجه است که ایشان بعد از نقل این مطلب از کاشف الغطا، صریحاً می‌فرماید: «وان کان فیه ما فیه» (نجفی، بی‌تا: ۲۲ / ۱۵۶). صاحب *جواهر*، آن فقیه متبحر، این اندیشه را چنان واضح‌البطلان دانسته که برای رد آن توضیح نداده و صرفاً با اعلام وجود اشکالاتی به مطلب، به این صورت بیان کرده است که این اندیشه سیاسی را قبول ندارد.

نکته مهم در عبارت *جواهر الکلام* آن است که کاشف الغطا در مقام توضیح این نصب می‌فرماید:

«إذا فرض بسط يده في بعض الاقاليم كذا». آنچه مهم است بسط يد فقيه است. اگر حاکمیتی یافت شد که فقيه در آن بسط يد و توانایی نصب و عزل حاکم و سلطان را داشته باشد، شاید بتوان گفت حکومت آن سلطان و شاه مشروع است. اما در توضیح باید گفت در این صورت، حکومت درواقع از آن فقيه و مشروعیت برای عمل فقيه است. شاه و سلطان فقط تولیت امور محوله از جانب فقيه را بر عهده خواهد داشت و هرگونه تخطی از محدوده تولیت سبب عزل خواهد شد.

بحث از تولیت در فقه شیعه مطرح شده است. در فقه شیعه متولی اجازه تخطی از موارد تولیت را ندارد و باید طبق ضوابطی که متولی بیان می‌کند عمل کند. در این بحث نیز وقتی فقيه باسط الید فردی را متولی در کاری می‌کند آن فرد باید مطابق ضوابطی که به او امر شده است عمل کند و حق تخطی از آن را ندارد. به غیر از صورت اذن از باب تولی، ممکن است اذن فقيه به شاه از باب وکالت یا ماهیتی دیگر باشد که در همه آن‌ها حق تصرف فقيه، عزل شاه یا پس گرفتن اذن وجود دارد. لذا بسط يد فقيه در هر ماهیتی که فرض شود از مقدمات است. در صورت فقدان بسط يد فقيه، اذن فقيه به شاه با هر ماهیت و صورت شرعی که باشد ممکن نخواهد بود. حال با ملاحظه سلطنت شاهان پُر واضح است که شاهان مقید به اوامر فقها در اداره حکومت نبوده‌اند و نقش اساسی در اداره جامعه را شاه و درباریان داشته‌اند.

مرحوم کاشف الغطا و میرزای قمی در عصر قاجاریه و معاصر فتحعلی شاه می‌زیستند. همین دو فقيه بزرگ بالینکه در جهاد با روس فتحعلی شاه و عباس میرزا را نماینده خود در جنگ می‌دانستند، در مقام بحث از مشروعیت سیاسی شاه به این حقیقت اشاره می‌کردند که فقها هیچ بسط یدی حتی در مقوله جنگ با کفار ندارند. پس، از باب اضطرار و برای حفظ کیان جامعه شیعی است که به شاه اذن می‌دهند. ازجمله اذنهایی که در این دوره فقها به سلاطین داده‌اند اجازه اخذ وجوهات شرعیه مثل خمس و زکات برای دفاع در برابر هجوم روس است (آذر، ۱۳۶۹: ۲۳۳). میرزای قمی به این حقیقت تصریح می‌کند:

از ابتلاهای غیرمتمناهی این حقیر همین باقی مانده که «عرف» را مطابق «شرع» کنم. مجمل آنکه پیش اشاره شد که این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع، و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن، صرف غزات و مدافعين نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای فی سبیل‌الله کند (میرزای قمی، ۱۳۷۱: ۱ / ۴۷۱).

کاشف الغطا در بحث از جهاد با روس می‌فرماید:

دفاع بر امام واجب است و اگر به عللی امام نباشد، رهبری جهاد با مجتهدان است و اگر به عللی مجتهدان در دسترس نبوندند یا اینکه مردم نتوانستند مستقیماً از آن‌ها دستور

جهاد بگیرند، این وظیفه بر مردان آگاه صاحب رأی و تدبیر و سیاست و آگاهان به شیوه نظامی انتقال می‌یابد (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۳۹۴).

طبق این عبارات، دفاع اصالتاً برای امام و سپس فقیه است و اما اگر فقیه بسط ید نداشت، به نحو واجب کفایی به دیگران منتقل می‌شود و باتوجه‌به اینکه ایشان امر جهاد با روس را به فتحعلی شاه و عباس میرزا واگذار کرده، مشخص می‌شود که ایشان نیز بسط یدی نداشته است.

باتوجه‌به خوانش سیره فقها در عصر سلاطین، این‌گونه به نظر می‌رسد که نصب سلطان توسط فقیه زمانی مشروعیت دارد که فقیه بسط ید داشته و امکان عزل و نصب برای او وجود داشته باشد، که در این صورت، باز مشروعیت حکومت برای فقیه است و مشروع بودن سلطان مثل مشروعیت دیگر کارگزاران و والیان خواهد بود. اما اینکه اگر فردی باتوجه‌به قدرت نظامی یا قبیلگی به قدرت رسیده و هیچ راهی برای تغییر شیوه حکمرانی یا تغییر شاه و عزل او وجود نداشته باشد، فقیه می‌تواند این حکومت را مشروعیت بخشد، در فقه شیعه ممکن نیست و هیچ‌گاه محقق نشده است.

نظریه سیاسی شیعه در عصر مشروطه کمی واضح‌تر می‌شود. فقها شیعه از بیان نظریه سیاسی بر اساس مذهب شیعه به دلیل در اقلیت قرار داشتن شیعه، شکل نگرفتن جامعه شیعه اثنی عشری و ممکن نبودن حکمرانی فرد دارای شرایط، اجتناب کرده بودند؛ ولی همواره بر این نکته تأکید کرده اند که قبول منصب در حکومت جور در واقع قبول منصب از جانب امام معصوم است و قبول منصب به معنای تأیید مشروعیت حاکم نیست. این مطلب را از این جهت ذکر کرده که همکاری فقیه با دولت‌ها به دلیل مشروعیت دولت نبوده، اما در این زمان است که در پی حوادث نهضت عدالت‌خانه و بعد از آن نهضت مشروطه به بیان نظریه سیاسی شیعه پرداخته است. آنچه در این زمان از محکّمات کلمات فقهاست، مشروعیت زعامت و حکمرانی فقیهان است. میرزای نائینی در رساله *تنبیه الامم*^{۴۰}، که با تقریظ آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی منتشر شده است، می‌فرماید:

ازجمله قطعیات مذهب ما طایفه امامیه این است که در این عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن معلوم باشد، «وظایف حسبیه» نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم؛ و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام از اوضح قطعیات است، لذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (غروی نائینی، ۱۳۹۳: ۷۶ - ۷۵).

از دیگر محکّمات کلمات فقها در این عصر که بسیار به آن تکیه شده غاصبیت سلطنت شاهان است.

آخوند خراسانی در این باره می‌فرماید:

چگونه مُسلم جرئت تفوّه به مشروعیت سلطنت جابره می‌کند، حال آنکه از ضروریات مذهب جعفری (ع) غاصبیت سلطنت شیعه است (نجفی قوجانی، ۱۳۷۸: ۵۲)

بنا بر تقریری که بیان شد، راهی برای مشروعیت بخشی به شاه و سلطان وجود ندارد و آنچه مشروع است حکومت فقیه است که البته فقیه می‌تواند افرادی را برای اداره امور جامعه به مناصبی منصوب کند.

مشروعیت صفویه در نگاه محقق کرکی

اندیشه سیاسی شیعه از فقه‌های متقدم تا متأخر و معاصر ثابت بوده است و همه فقها این اندیشه مهم، یعنی نامشروع بودن تمام حکومت‌های عصر غیبت، به جز حاکمیت فقیه را قبول داشته‌اند. امام خمینی (ره) بالاتر از ارتکاز و اندیشه فقها، وجود دو شرط «عدالت» و «فقاہت و علم به قوانین اسلام» را که دو شرط اساسی برای زمامداری اسلامی است مورد اجماع مسلمین بعد از رسول الله (ص) می‌دانند و اختلاف میان مسلمین پس از رحلت رسول الله (ص) را اختلاف موضوعی عنوان می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۴۷۱). این امر حاکی از آن است که ریشه‌های اثباتی ولایت فقیه نه تنها در عصر غیبت و نزد فقها مورد اجماع بوده است، بلکه می‌توان این امر را از امور مرتکزه نزد متشرعین و حتی مسلمین صدر اسلام دانست. با این نگاه، قهراً حاکمی که از دو شرط «عدالت» و «فقاہت به احکام شرع اسلامی» یا یکی از این دو برخوردار نباشد از نگاه متشرعه و مسلمین صدر اسلام جائز خواهد بود. در نتیجه، نه تنها فقها، بلکه متشرعین نیز تمام حکومت‌های عصر غیبت، غیر از حکومت فقیه عادل را نامشروع می‌دانستند. ولی فقها در عرصه سیاسی مطابق زمان و مکان و محیط سیاسی که در آن قرار گرفته‌اند الگوی سیاسی ویژه‌ای را برای عمل سیاسی خود برگزیده‌اند. مثلاً آخوند خراسانی با وجود قبول داشتن اندیشه ثابت شیعه در باب مشروعیت، متناسب با زمان و مکان و محیط سیاسی که در آن قرار داشت الگوی مشروطه را پذیرفت و به رهبری آن و حمایت از آن پرداخت. محقق کرکی نیز اندیشه ثابت شیعه در باب مشروعیت را قبول داشته و چندین مرتبه به نیابت فقیه در عصر غیبت اشاره کرده است. ولی با توجه به وضعیت خاصی که جامعه شیعی داشت که برای اولین بار حاکمیتی مستقل به اسم تشیع اثناعشری ایجاد شده بود، در مقام الگوی سیاسی به دلیل لزوم از میان برداشتن و کم کردن ظلم حاکمان، تقابل با سلطه کفار و مخالفان بر شیعیان، امر به معروف و نهی از منکر و گسترش مذهب شیعه اثناعشری به تعامل با حکومت صفویه پرداخته است.

رابطه محقق کرکی و شاه طهماسب رابطه فقیه با حکومت مشروع نیست، به دلیل اینکه اولاً شاه در حکومت مستقل است و استقرار و استدامه حکومتش را به محقق وابسته نکرده و از سوی دیگر،

محقق کرکی دارای بسط ید در نصب و عزل شاه نبوده است. از این رو، محقق کرکی در آثار خود به مشروعیت صفویان اشاره نکرده و حتی در مواردی به تصریح یا اشاره آن‌ها را در زمره حکومت‌های جائز قرار داده است. در اینجا به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱. گروهی از مخالفان مشی سیاسی محقق کرکی، از جمله شیخ ابراهیم قطیفی، پذیرش هدایا و عطایای شاه را توسط محقق مورد اشکال می‌دانستند. محقق در توجیه خود هیچ‌گاه در صدد مشروعیت بخشی به این حکومت‌ها بر نیامده، بلکه جائز بودن حکومت صفویه را مفروض می‌داند و مدعی است که پذیرش هدایای سلاطین به کلی جایز است. در قضیه‌ای که قطیفی از پذیرفتن هدایای شاه طهماسب خودداری می‌کند محقق به او می‌گوید: «نه شاه از معاویه بدتر است نه تو از امام حسن علیه السلام بهتری. چگونه است که امام حسن علیه السلام هدیه معاویه را می‌پذیرد و تو هدیه شاه را نمی‌پذیری» (افندی، ۱۴۰۸ ق: ۱ / ۱۵)؛ در حالی که در صورت پذیرش مشروعیت شاه طهماسب، اصولاً بحث جواز یا عدم جواز پذیرش هدایا و جوایز مطرح نمی‌شد؛ به دلیل اینکه اخذ هدایا از حکومت مشروع جایز است و راجع به آن هیچ شبهه‌ای وجود ندارد؛

۲. در بحث از زمین‌های خراجیه، محقق کرکی از جانب بعضی متهم بود که برخلاف فقه شیعه که خراج را حق امام می‌داند، ایشان از خراجی که توسط حکومت اخذ می‌شود استفاده می‌کند. محقق در پاسخ به اشکالات، هیچ‌گاه دولت صفویه را مشروع ندانست و استفاده از سود زمین‌های خراجیه را از راه مشروعیت صفویه تصحیح نکرد، بلکه در بحث‌های فقهی ضمن مفروض گرفتن جائز بودن صفویه، تولی بر زمین‌های خراجیه را در عصر غیبت بر عهده حاکم ولو جائز می‌گذارد و دلیل آن را این می‌داند که فرمانروایان جائز تأمین مهم‌ترین مصالح اسلامی را بر عهده دارند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲ / ۲۲۶). رسول جعفریان در کتاب *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست* در عبارتی که با دیگر عبارات ایشان سازگار است این گونه می‌نویسد:

وی (محقق کرکی) آن‌چنان که از همین رساله *خراجیه* او برمی‌آید از منظر فقهی دولت صفوی را دولت جائز می‌داند که همکاری با آن رواست (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۶۵)؛

۳. در بحث نماز جمعه، اشکال کسانی که قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت بودند شرطیت وجود امام یا نایب خاص امام بود. محقق می‌تواند برای توجیه صحت اقامه نماز جمعه، به مشروعیت دولت صفویه اشاره کند، ولی با مفروض دانستن عدم مشروعیت دولت صفویه، با اثبات اینکه در اقامه نماز جمعه وجود فقیه کفایت می‌کند، حکم به وجوب تخییری نماز جمعه در فرض وجود فقیه جامع‌الشرایط می‌کند (محقق کرکی، الف: بی تا: ۱ / ۱۵۳)؛

۴. مسئله دیگری که عقیده محقق کرکی در عدم مشروعیت دولت صفوی را نشان می‌دهد مسئله بغی است. در فقه شیعه، بغی به معنای شورش ضد امام عادل و حکومت مشروع است. محقق کرکی هیچ‌گاه مخالفان صفویه و کسانی را که ضد آن‌ها قیام کرده‌اند باغی ندانسته و هیچ حکمی برای جهاد با آن‌ها صادر نکرده است و این خود نشان می‌دهد که ایشان دولت صفویه را مشروع نمی‌داند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

سیره عملی محقق کرکی با شاهان صفوی

از مقام اندیشه که بگذریم، سیره عملی محقق کرکی نیز اشاره‌ای به مشروعیت صفویان مخصوصاً شاه طهماسب ندارد. ورود محقق کرکی به ایران در دوره شاه اسماعیل مصادف بود با قدرت قزلباشان که در مسلک صوفیه می‌زیستند. محقق از همان ابتدا به مبارزه با آن‌ها پرداخت و کتابی بر رد صوفیه به نام *المطاعن المجرمیه فی رد الصوفیه* نگاشت. این نزاع بین محقق کرکی و صوفیه ادامه داشت، اما به سبب حمایت‌های شاه اسماعیل از محقق کرکی، مقام او محفوظ بود و محدودیتی نداشت. اما با به تخت نشستن شاه طهماسب در کودکی، واضح بود که قدرتی که قزلباشان در کشور می‌یابند رو به فزونی می‌نهد. پس، محقق کرکی به عراق عزیمت می‌کند و در این ایام کتب فقهی خود را به رشته تحریر درمی‌آورد. قزلباشان و سران صوفیه به قدری محقق کرکی را برای خود خطرناک یافته بودند که حتی تصمیم به قتل او گرفتند، که با کرامتی این خطر از ایشان مرتفع شد (روملو، ۱۳۵۷: ۳۳۰؛ افندی، ۱۴۰۸ ق: ۳ / ۴۵۳). این نزاع سبب شده است که محقق کرکی بین ایران و نجف در تردد باشد.

آنچه در بین اختلاف‌نظرها قطعی به نظر می‌آید این است که محقق در دوره شاه اسماعیل بین سال‌های ۹۱۴ تا ۹۱۹ در ایران زندگی می‌کرده، سپس به عراق رفته و در دوره شاه طهماسب در سال ۹۳۶ به ایران برگشته و پس از مدت کوتاهی، به احتمال قوی به دلیل نزاع بین درباریان با محقق کرکی، شاه طهماسب با برگشتن محقق کرکی به عراق موافقت کرده است. *احسن التواریخ* به صدور اجازه رخصت محقق کرکی از جانب شاه طهماسب اشاره می‌کند که می‌تواند کنایه از تبعید محترمانه او باشد (روملو، ۱۳۵۷: ۳۳۴). محقق در سال ۹۴۰ در عراق به شهادت رسید.

شاه طهماسب در سال ۹۳۰ در حدود ده‌سالگی به تخت شاهی می‌نشیند و تا سال ۹۸۴ حکومت می‌کند. باتوجه به حضور محقق کرکی در ایران بین سال ۹۳۶ تا ۹۳۹، می‌توان گفت وی در شانزده و نیم‌سالگی تا نوزده‌سالگی شاه طهماسب در ایران بوده است. این دوره‌ای است که شاه به گناهان اشتغال داشته و هنوز توبه ادعاشده رخ نداده است و حکومت توسط وکلا و درباریان اداره می‌شد و بین

سران قزلباش جنگ و درگیری بر سر قدرت به اوج خود رسیده بود و شاه نقش کمی در اداره کشور داشت. لذا بحث مشروعیت حکومت شاه طهماسب در این دوره بلاوجه است؛ زیرا بر اساس نظریه سیاسی شیعه، در فرض عدم تمکن فقیه، نوبت به عدول مؤمنین برای اداره جامعه می‌رسد و فقیه می‌تواند به آن‌ها اذن دهد و در مرحله بعد فاسق مؤمنین (شیعیان فاسق) فرصت اداره می‌یابد، و این ترتب هیچ‌گاه دلیل مشروعیت مرتبه آخر نمی‌شود. همان‌طور که گفته شد، تابه‌حال هیچ فقیهی شاه و سلطنت را مشروع ندانسته است.

گفته شده که در سال ۹۳۹ شاه طهماسب از جمیع گناهان توبه کرده (شاه طهماسب، ۱۳۶۳: ۲۹)، و در همان سال برای محقق کرکی که در نجف بوده حکمی انشا کرده و ضمن دعوت از ایشان برای مراجعه به ایران، اختیارات فراوانی را به ایشان واگذار کرده است. محقق کرکی پس از یک سال تأخیر در اجابت شاه طهماسب، قصد عزیمت به ایران را داشت که به گواهی پدر شیخ بهایی به شهادت رسید (خوانساری اصفهانی، بی‌تا: ۴ / ۳۷۲).

بر اساس آنچه ذکر شد، کل دوره همراهی و همکاری محقق با شاه طهماسب در ایران کمتر از سه سال است؛ آن هم در دوره‌ای که شاه به گناهان مخصوصاً شراب‌خواری که عادت دربار و قزلباشان بود اشتغال داشت.

بر هر منصبی آشکار است که همکاری محقق در این سال‌های محدود با آن مبانی فقهی که گذشت دلالتی بر مشروعیت شاهان صفوی، مخصوصاً شاه طهماسب، ندارد. محقق کرکی وقتی توسط گروهی مورد هجمه قرار می‌گیرد که چرا از یک روستای خراجی که شاه هدیه داده است استفاده می‌کند، در مقام پاسخ به سیره علمای سلف اشاره می‌کند و می‌فرماید: «سید مرتضی در بعضی دولت‌های جائر حشمتی عظیم و ثروتی فراوان و هیبتی اعجاب‌آور داشت و صاحب هشتاد قریه بود»^۱ (محقق کرکی، ۱۴۱۳ ق: ۸۵)، سپس، از سید رضی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی یاد می‌کند که همه با دولت‌های جائر و غیرمشروع همکاری داشته‌اند و به زبان کنایه می‌گوید که برای پیشبرد تشیع با سلطان جائر همکاری می‌کند، نه اینکه حکومت آن‌ها را مشروع بداند.

بحثی در باب سلطنت

با نگاهی عمیق‌تر، باید این بحث مطرح شود که نظریه تشیع، به‌دور از انحرافات که در دوران اموی و عباسی شکل گرفت، در باب سلطنت و پادشاهی چیست؟ اساساً آیا اسلام می‌تواند سلطنت را تأیید کند؟

۱. «أئمة (سید مرتضی) كان في بعض دول الجور ذا حشمة عظيمة وثروة جسيمة وصورة معجبة، وأئمة قد كان له ثمانون قرية.»

نظریه سیاسی تشیع همواره بر نفی سلطنت استوار بوده است. امام راحل ره در چندین موضع سلطنت را نفی کرده‌اند:

لکن سلطنت از اول چیز مزخرفی بوده: یک آدم، سلطان بر یک مردم بدون اینکه مردم اختیاری داشته باشند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف: ۴ / ۴۹۰)؛
سلطنت یک موهبتی است الهی حرف مفتی است... حرف مزخرفی است (همان: ۶ / ۲۸)؛
شاه مملکت است، خوب از خودمان است، ظل الله است؛ از این مزخرفات (همان: ۱۱ / ۲۶).

این نکته را نیز باید متذکر شد که متأسفانه برخلاف تصریحات امام خمینی ره، برخی که ادعای خمینی‌پژوهی دارند، در کتاب خود مدعی‌اند امام اصل سلطنت را پذیرفته و صددرصد با تغییر رژیم سلطنتی مخالف بوده‌اند (بهبودی، ۱۴۰۲: ۳۶۸). شوریختانه، مدعاهای سست بهبودی در ویرایش جدید کتاب *جریان‌ها و سازمان‌ها و دایرةالمعارف مصور امام خمینی* + نیز عیناً تکرار شده است؛ حال آنکه ایشان از اولین روزهای حیات سیاسی خود، بر مبارزه با سلطنت پهلوی تأکید کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف: ۱ / ۲۱). همچنین، در کتاب *کشف اسرار* که در فروردین ۱۳۳۳ و پیش از ورود آیت‌الله العظمی بروجردی به قم انتشار یافته است، اصل سلطنت شاهان مخصوصاً پهلوی را نامشروع دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب: ۱۸۱ - ۱۷۸).

با مشاهده تاریخ پس از اسلام، مخصوصاً در جامعه اهل سنت و در دوره معاصر در جامعه شیعی، برای توجیه سلطنت شاهان اموی، عباسی، صفوی و قاجار تبلیغاتی از جانب دستگاه حکومت مبنی بر تأیید سلطان تحت عناوینی مثل ظل الله، فره ایزدی و مأذون بودن از فقیه مطرح شده است که گاهی در عرف روزگار در نامه‌ها یا محاورات فقهایی که به مصلحت با دربار مراوداتی داشته‌اند دیده می‌شود. امام راحل ره با توجه به این تبلیغات وسیع می‌فرمایند:

من گمان ندارم در تمام سلسله سلاطین حتی یک نفرشان آدم حسابی باشد؛ منتها تبلیغات زیاد بوده است. برای شاه عباس آن قدر تبلیغ کردند باینکه در صفویه شاید از شاه عباس بدتر آدم نبوده. در قاجاریه آن قدر از ناصرالدین شاه تعریف کردند و شاه شهید و نمی‌دانم امثال ذلک، در صورتی که یک ظالم غداری بود که بدتر از دیگران شاید. آن تبلیغات که در آن وقت بود همیشه بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹ / ۴۳۶).

این تبلیغات در دوره بعد از انقلاب اسلامی ایران به آن دلیل طرح شده که برای انقلاب اسلامی در عصرهای گذشته بدیل ایجاد کنند و ویژگی منحصر به فرد انقلاب اسلامی را که عبارت است از اولین حکومت مبتنی بر دین در عصر غیبت منکر شوند. این مسئله در صحبت‌های مقام معظم رهبری بیان

شده است. ایشان با نفی پیشینه بودن صفویه برای نظام اسلامی، می‌فرمایند:

بعد از دوران صدر اسلام، اولین باری است که اسلام صحیح ناب متکی به قرآن و حدیث در عالم واقع دارد تحقق پیدا می‌کند؛ حتی در دوران‌هایی که مثلاً علما محترم هم بودند، این جور نبوده. فرض کنیم در دوران صفویه؛ خب علما محترم بودند؛ محقق کرکی از شام پا می‌شود می‌آید در اصفهان یا در قزوین یا در کجا و شیخ الاسلام کل کشور هم می‌شود؛ پدر شیخ بهایی، خود شیخ بهایی، این‌ها همه کسانی هستند که جزو علمای بزرگ بودند، خیلی هم محترم بودند، اما این‌ها حداکثر کاری که می‌کردند این بود که مثلاً فرض کنید که دستگاه قضاوت را بر عهده بگیرند؛ آن‌هم تا جایی که منافات با برخی از تندرهای دستگاه حکومت و سلطنت نداشته باشد؛ و الا شاه عباس و شاه طهماسب و بقیه سلاطین کار خودشان را می‌کردند، حکومت اسلامی نبود، حکومت دینی نبود. اینکه منشأ و مبدأ احکام حکومتی کتاب و سنت باشد، روایات ائمه باشد، از صدر اسلام - یعنی حالا آن مقداری که صدر اسلام بوده، بعد از آن - تا امروز دیگر سابقه نداشته است. امروز در ایران اولین بار است که یک چنین حکومتی به وجود می‌آید. معنای اسلام سیاسی این است. اسلام سیاسی یعنی اسلامی که سیاست اداره جامعه را و مدیریت جامعه را بر عهده می‌گیرد؛ یعنی اسلام می‌شود مدیر جامعه. این بار اولی است که در اینجا اتفاق افتاده است. این را می‌خواهند از بین ببرند، این را می‌خواهند نابود کنند؛ نابود کردنش هم به همین شکلی است که عرض کردم. بنابراین، مسئله انقلابیگری در حوزه قم در معرض خطر است. این را باید توجه کنید. باید جزو مسائل اصلی شما باشد (بیانات رهبر انقلاب اسلامی، ۱۳۹۴/۱۲/۲۵).

بررسی عدالت شاه طهماسب

بیان شد که توبه شاه طهماسب اگر هم درست باشد، نمی‌تواند دلیلی بر تحقق اذن محقق کرکی به او باشد؛ زیرا در زمان توبه، محقق کرکی به شهادت رسیده است و حتی اگر توبه شاه طهماسب پیش از شهادت محقق کرکی باشد، به صرف توبه فاسق دلیل نمی‌شود که فقیه به او اذن حکمرانی بدهد. اما در هر صورت، با نگاهی گذرا به زندگی او، اثری از توبه ادعایی نیز وجود ندارد. تاریخ حوادثی را گزارش کرده است که هیچ‌گاه با عدالت سازگاری ندارد.

در علت‌یابی شورش پیشه‌وران در تبریز و گیلان در عصر شاه طهماسب گفته شده است شاه طهماسب که در پناه صلح با عثمانی، به سربازان و لشکریان توجه کمتری می‌کرد به مدت چهارده سال حقوق و مواجب لشکریان را پرداخت نکرد و این اقدام سبب تعدی و فشار لشکریان بر مردم و ارتزاق

آن‌ها از راه ظلم بر مردم شد (نویدی، ۱۳۹۴: ۷۸). شورش گیلان از سال ۹۷۹ قمری آغاز و شورش تبریز در سال ۹۸۱ قمری واقع شد، که هر دو بعد از توبه ادعایی و پیش از مرگ شاه طهماسب بوده است. درباره طبع مال‌دوست و مال‌اندوز وی نوشته‌اند شاه طهماسب به جمع‌آوری مال و ثروت علاقه خاصی داشت. خزاین او همیشه از سکه، طلا، نقره، پارچه‌های نفیس و انواع سلاح قیمتی انباشته بود. وی شش‌صد شمش طلا و شش‌صد شمش نقره در قلعه قهقهه ذخیره کرده بود (فلسفی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۹). بدیهی است که اموال بیت‌المال ملک شخصی شاه نبوده و مال‌اندوزی بر اساس تمایلات دنیوی و علاقه به ثروت، خود، موجب خروج حاکم از عدالت است.

شاید سیاه‌ترین نکته در زندگی شاه طهماسب قتل دو برادرش، القاس میرزا و سام میرزا، و دو فرزند خردسال سام میرزا درحالی‌که در قلعه قهقهه زندانی بودند، باشد. در جنگ بر سر قدرت است که برادر فاتح دستور قتل برادران را صادر می‌کند (غفاری‌فرد و نوایی، ۱۳۸۸: ۱۳۴ - ۱۳۲). این قتل در سال ۹۷۵ قمری و سال‌ها بعد از توبه ادعا شده رخ داد.

این مواردی که ذکر شد همه پس از توبه مذکور در تاریخ ثبت شده است و صحت توبه را زیر سؤال می‌برد. علاوه بر آن، توبه از گناهان اجتماعی که سبب تضییع حقوق عامه و حق‌الناس شده باشد با جبران خسارات و رد مظالم اتفاق می‌افتد. توبه قولی و قلبی سبب نمی‌شود که تأثیرات وضعی اعمال نیز برطرف شود. باتوجه‌به رواج شراب‌خواری در دربار و بین شاهان گذشته، ممکن است منظور از توبه ترک شراب‌خواری باشد که در این صورت نیز باید گفت به فرضی که شراب‌خواری نیز ترک شده باشد، ترک یک معصیت نمی‌تواند اثبات صفت عدالت کند؛ عدالتی که اصرار بر گناه صغیره نافی آن خواهد بود.

نتیجه

در عصر غیبت، حکومت مشروع منحصر در فقهاست و هر حکومت دیگری طاغوت است. فقیه دارای بسط ید می‌تواند افراد غیرفقیه را در اداره امور جامعه منصوب کند، ولی باز مشروعیت برای فقیه است و نمی‌توان حکومت شاهان را متصف به مشروعیت کرد. محقق کرکی در کتب خود از لحاظ نظری حکومت صفویه را جائز می‌داند. رابطه محقق کرکی با شاه طهماسب قبل از توبه ادعایی اوست و صفت فسق مانع اساسی در نصب یا اذن او در تصرفات است. سیره عملی محقق کرکی با شاه طهماسب و دربار نشان می‌دهد که هیچ مشروعیتی در حکومت وجود ندارد و همکاری او با دستگاه سلطنت صرفاً وظیفه‌ای شرعی برای گسترش تشیع و احقاق حق مردم بوده است. شواهد تاریخی ادعای توبه شاه طهماسب را با خدشه جدی مواجه کرده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آذر، حسین (۱۳۶۹). *تاریخ جنگ‌های ایران و روس (یادداشت‌های میرزا محمدصادق وقایع‌نگار مروزی از آغاز تا عهدنامه ترکمانچای)*. تصحیح امیر هوشنگ آذر. تهران: مصحح.
۲. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم (بی‌تا). *التکافی فی الفقه*. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه.
۳. افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۸ ق). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*. به اهتمام سید احمدحسین اشکوری. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۴. امینی، عبدالحسین (بی‌تا). *شهداء الفضیلة*. قم: مکتبه الطباطبائی.
۵. الاندلسی، ابن حزم (۱۹۸۷ م). *رسائل*. تحقیق احسان عباس. بیروت: المؤسسة العربیه.
۶. بهبودی، هدایت‌الله (۱۴۰۲). *الف لام خمینی*. تهران: مطالعات سیاسی.
۷. جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۷). *اندیشه سیاسی محقق کرکی*. قم: بوستان کتاب.
۹. حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. حلّی، محمد بن احمد بن ادريس (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۱. حیدری، محسن (۱۳۹۰). *پیشینه ولایت فقیه*. قم: مجمع جهانی شیعه‌شناسی.
۱۲. خمینی، سید مصطفی (بی‌تا). *ولایة الفقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. خوانساری اصفهانی، محمدباقر بن زین‌العابدین (بی‌تا). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://khamenei.ir>.
۱۵. رضوانی، هما (۱۳۶۱). *لوائح شیخ فضل‌الله نوری*. تهران: نشر تاریخ ایران.
۱۶. روملو، حسن‌بیک (۱۳۵۷). *احسن التواریخ*. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: بابک.
۱۷. زیدان، جرجی (۱۳۹۴). *تاریخ تمدن اسلامی*. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیر کبیر.
۱۸. شاه طهماسب (۱۳۶۳). *تذکره شاه طهماسب*. بی‌جا: ویراستار کریم فیضی، تهران: مطبوعات دینی.
۱۹. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۰ ق). *المقنعه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق). *النهاية في مجرد الفقه و الفتوى*. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. غروی نائینی، محمدحسین (۱۳۹۳). *تنبيه الامه و تنزيه المله*. تحقیق سید جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.
۲۲. غفاری فرد، عباس قلی و عبدالحسین نوایی (۱۳۸۸). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*. تهران: سمت.
۲۳. فلسفی، نصرالله (۱۳۷۵). *زندگانی شاه عباس اول*. تهران: علمی.
۲۴. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (بی تا). *کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء*. اصفهان: مهدوی.
۲۵. کدیور، محسن (۱۳۸۷). *نظریه های دولت در فقه شیعه*. تهران: نشر نی.
۲۶. لکهنوی کشمیری، میرزا محمد مهدی (۱۳۹۷). *نجوم السماء*. مقدمه آیت الله سید شهاب الدین مرعشی. قم: بصیرتی.
۲۷. محقق سبزواری، محمدباقر (۱۳۷۷). *روضة الانوار عباسی*. به کوشش اسماعیل چنگیزی. تهران: میراث مکتوب.
۲۸. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق). *الخراجیات*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۹. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۳۰. محقق کرکی، علی بن حسین (بی تا الف). *الرسائل*. به کوشش محمد حسون. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۱. محقق کرکی، علی بن حسین (بی تا ب). *نفحات الالهوت فی لعن الجبت و الطاغوت*. مصحح محمد هادی امینی. تهران: نینوای الحدیث.
۳۲. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۶۲). *زمین در فقه اسلامی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا الف). *زبدة البیان فی أحكام القرآن*. تصحیح محمدباقر بهبودی. تهران: مکتبه المرتضویه.
۳۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا ب). *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۵. منشی قمی، احمد (۱۳۸۳). *خلاصة التواریخ*. مصحح احسان اشراقی. تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸ الف). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۳۷. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸ ب). *کشف الاسرار*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۸. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۴). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۹. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۳۷۱). *جامع الشتات*. تهران: کیهان.
۴۰. ناجی، محمدیوسف (۱۳۸۷). *رساله در پادشاهی صفوی*. ترجمه رسول جعفریان و فرشته کوشکی. تهران: موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۴۱. نجفی قوچانی، سید محمدحسن (۱۳۷۸). *برگی از تاریخ معاصر*. ترجمه رمضان‌علی شاکری. تهران: هفت.
۴۲. نجفی، محمدحسن (بی‌تا). *جواهر الکلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. نویدی، داریوش (۱۳۹۴). *تغییرات اجتماعی - اقتصادی در ایران عصر صفوی*. ترجمه سید هاشم آقاجری. تهران: نشر نی.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی