

اندیشه ولایت فقیه و حقوق اساسی در دوره صفوی

فیروز اصلانی*

عیسی خیری**

چکیده

با ظهور سلسله صفویه، صفحات جدیدی در تاریخ اندیشه سیاسی و شیوه زمامداری ایرانیان با تکیه بر شریعت اسلام و به‌ویژه فقه سیاسی شیعه ورق خورد. مؤسسان صفوی در پویش برای مشروعیت‌یابی خود و تمسک به قواعد عقلانی و ریشه‌دار متصل به وحی و نصوص دینی برای اداره کشور به‌سوی اندیشمندان حوزه‌های علمی شیعه روی آوردند و در مقابل، علما نیز این فرصت را برای ارتقای تشیع و حاملان آن به سطح اداره سیاسی و اجتماعی کشور پهن‌آور و تازه استقلال یافته ایران مغتنم شمرده، به نظریه‌پردازی مدرن از نوع «ولایت و نظارت فقیه» بر سلطنت دست زدند. برخی آثار به جای مانده از آن دوران حکایت از وضعیت حقوق عمومی و اساسی در ۲۳۰ سال حکومت صفویان دارد که در این مقاله به آنها استناد شده است. در تحلیل این متون به تئوری مشروعیت و مبانی شرعی آن و توجیه حاکمیت سلاطین صفوی در دستگاه سلطانی و فضای اقتدارگرایی آن دوره توجه شده است.

واژگان کلیدی

مشروعیت، حاکمیت، نظم سیاسی، همگرایی، تنظیم روابط قوا، حوزه افتا، حوزه قضا، حوزه اجرا.

aslanif@ut.ac.ir

*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۰

طرح مسئله

شیعیان ایران پس از حدود نهمصد سال تقیه و کناره نشینی از قدرت و زیست در اقلیت، با برآمدن صفویان مجال یافتند تا به اندیشه های خود در امر سیاست و حکومت سامان داده، در قلمرویی پهناور به وسعت ایرانی که سه برابر جغرافیای فعلی بود، حکومتی از نوع «عرفی - فقهی» محقق سازند و توانایی و کارآمدی آن را به محک تجربه درآورند.

حکام صفوی با پشتوانه تیغ های برنده نیروهای قزلباش به قدرت رسیدند، اما در ادامه، در پویشی عقلانی برای پاسخ گویی به دو نیاز بنیادین؛ یعنی «عنصر مشروعیت» و «عنصر قانون» در امر تنظیم ساختار اساسی دولت، به شکلی از ولایت و نظارت شرعی تن دادند؛ شکلی که اندیشه ورزان و فقهای طراز اول شیعه آن را تجویز می کردند.

البته این تجویز نظامی مطلوب و آرمانی در چارچوب «امامت شیعی» بود، بلکه در فضایی از امتناع و تنازع نیروها و اقتدار شاهی، به حدّ مقدوری اکتفا شد تا بتواند بنایی آغازین برای احیا و ساخت اندیشه سیاسی شیعی گردد.

بزرگان حوزه های علمی شیعه از عراق، لبنان و بحرین به تخت گاه صفوی فرا خوانده شدند تا در سفری اندیشه ای به نصوص اصیل و فرازمانی صدر اسلام و تنزل آن به وضعیت عصری دوره صفوی، قدرت سیاسی را سازمان دهی نموده، اقتدار حاکم را تعدیل نمایند و با اتخاذ سازوکارهایی مثل تفکیک امر افتا و قضا از اجرا، بر سلطنت خودکامه صفوی به نوعی لگام زنند.

اما این همه نمادهای عدالت خواهانه و حق طلبانه، آنجا که در تقابل با اقتضائات اقتدارطلبی سلطنت و دولتمردان خشن قزلباش قرار می گرفت، ناچار بود صحنه را خالی کرده و از این رو مفاهیمی همچون حاکمیت قانون و نظارت قانون و کنترل های شرعی زمانی که در هم آوردی با اقتدار و نظم سلطانی قرار می گرفت، رنگ می باخت.

دولت صفوی و مفاهیم نوظهور سیاسی

با روی کارآمدن صفویان در ایران به سال ۹۰۸ قمری برابر با ۱۵۰۱ میلادی، تحولات مهمی در ساخت و روابط قدرت در جامعه ایرانی ایجاد شد و به اقتضای ورود مجدد ایرانیان به قدرت سیاسی و تمامیت خواهی آنان، مفاهیم نو ساخته ای در عرصه سیاست، پدید آمده و بسط یافت. قلمرو صفویان به لحاظ جغرافیای سیاسی، موقعیتی متفاوت از امیرنشینان گذشته، پیدا کرد. دولت اسلامی در زمان امویان و عباسیان همواره دارای مرکزیتی از اقتدار، فرهنگ و دانش سیاسی بود که تمام سرزمین های اسلامی را تحت فرمان یا تأثیر خود داشت. با وجود اینکه تمدن اسلامی در گستره وسیع خود در

دوره عباسیون تجزیه را تجربه کرده و به سه منطقه تحت نفوذ امویان اندلس (۴۲۲ - ۱۳۸)، فاطمیون مصر (۵۶۷ - ۲۹۷) و بنی‌عباس بغداد (۶۵۶ - ۱۳۲) تقسیم شده و قلمرو خلفای عباسی به شبه جزیره عربستان و مرکز تمدن اسلامی محدود شده بود، این بار، بخش‌های شرقی‌تر سرزمین‌های اسلامی پس از یک دوره سیصدواند ساله از هم گسیختگی و نابسامانی - با برآمدن زمامداران صفوی - تجدید دولت یکپارچه ایرانی را پس از ده قرن تجربه می‌کرد، اما اینکه این تمدن نواخته تا چه میزان بر قلمرو مفروض ایران باستان منطبق بوده و از لحاظ فرهنگ، دانش سیاسی و سنت‌ها و حتی، جغرافیای سرزمینی با آن ایران شباهت داشت، جای بسی تأمل است.

الف) احیای فقه سیاسی و زمینه‌های حقوق اساسی در ایران

با پیروزی مؤسسین سلسله صفوی، تبعات سیاسی سلطه و استیلای عرب و ترکان مغول و تیموری از میان رفت و عنصر ایرانی این بار، با استقلال در اجرای نظم تازه‌ای که جانشین سازمان عربی - ترکی شده بود، شکل و سهم اصلی خود را پیدا کرد و به تدریج اقوام و ایلات متفاوتی، البته با معیار تشخیص اسلام شیعی، در معادلات قدرت سیاسی حضور یافتند. ایرانیان شخصاً سازمان‌دهی دستگاه زمامداری را به عهده گرفتند و دیوان‌ها و بروکراسی عریض و طویلی را به وجود آوردند و در کمترین زمان ممکن تخت گاه حکومت صفوی را به دربار خسرو و کسری میدل نمودند. بدین ترتیب ایرانیان با برگزینی ساختار نوین حکومت و آیین سیاسی مستقل و مذهب مستقل از سایر بلاد اسلامی، به‌ویژه کناره‌جویی و انصراف از حکومت مقتدر و فراگیر عثمانیان - که پس از غلبه بر امرای مسلمان ممالیک و مسیحیان آسیای صغیر، در حال تدارک امپراتوری بزرگ اسلامی در قلب عالم اسلام بودند - هویتی سیاسی - جغرافیایی نوین یافتند و ژئوپولوتیک نوین جهان و جهان اسلام را برای قرن‌ها رقم زدند. این هویت با ابتدا بر سه پایه: عناصر پاکبخته قزلباش به لحاظ نظامی، شریعت شیعی به لحاظ دینی و ملیت ایرانی به لحاظ عناصر عینی خود را هویدا ساخت. «نَسَب»، موقعیت ممتاز و بی‌رقیب داشت و این موقعیت را تا پایان دوره صفوی - حداقل در ظاهر - حفظ نمود. شاهان صفوی مدعی بودند که شناختن حق آنان برای احراز مقام سلطنت امری الزامی است و آنان تنها به تفضّل الهی، خلافت را به دست گرفته‌اند، نه با اراده و موافقت مردم. به نظر می‌رسد چنین ادعایی از طرف نخبگان، اقوام و عامه مردم نیز پذیرفته شده بود. این نکته را برای بیشتر اعضای خاندان‌های سرشناس و اқشار مذهبی سراسر قلمرو باورپذیر کرده بودند که بسیاری از نهادهای اجتماعی - سیاسی در صورتی می‌تواند به حیات خود ادامه دهند و ایفای نقش کنند که شاه صفوی آنها را به رسمیت بشناسد. عامه مردم در شهرهای بزرگ و کوچک بخش‌های پهناور شمال غربی و مرکزی

کشور به لحاظ توجیهاتی که ریشه در اعتقادات مسلکی و خانقاهی داشت، به اطاعت از خاندان صفوی متمایل شده و ماحصل تجویزها و ارشادات علما و بزرگان دینی نیز فرمانروایی را حق این تبار دانسته یا حداقل؛ تمکین به حکومت آنان را بر سایر مدعیان، ترجیح می‌دادند.

یک. شرایط تاریخی شیعه

شیعیان پس از غیبت صغری (سال ۳۲۹ ق) همواره به‌عنوان یک اقلیت در حاکمیت اهل تسنن زندگی می‌کردند. به همین دلیل در تمام این مدت کمتر می‌توانستند به داشتن یک حکومت و رهبری سیاسی مستقل بیندیشید؛ زیرا اساساً تحقق آن با وجود دولت‌های مقتدر و فراگیر سنی در بلاد عجم و عرب امکان نداشت. در چنین شرایطی، نخستین تلاش آن بود تا مذهب شیعه و مبانی آن حفظ شده و نیروها از دست نروند، بلکه بر شمار آنها افزوده شود. اعتقاد سیاسی شیعیان، به‌عنوان اصل اولی آن بود که امام حقیقی آنان، یعنی تنها کسی که حکومتش حق و مشروع است، امام زمان علیه السلام است که غایب است و دیگران، غاصب حق او هستند. بنابراین، تمامی دولت‌هایی که بدون هیچ‌گونه انتسابی با امام زمان علیه السلام، حکومت می‌کنند، شأن غصبی و نامشروع دارند. میرزا عبدالله افندی از وقایع نویسان برجسته عصر صفوی درباره وضعیت تشیع در ایران قرن نهم می‌نویسد:

مجمع عمده شیعیان و لاسیما علمای ایشان از قدیم الایام، اغلب اوقات در غیر ولایت ایران بوده، مثل بلاد جبل عامل شام و شهر حله و بلاد بحرین و بعد از آن، در این اواخر، بلده حیدرآباد و مانند اینها می‌بوده‌اند و لیکن ایشان در این مدت به تقیه زندگانی می‌کرده‌اند. و اما در ولایت ایران، شهری که اغلب اوقات، محل اجتماع شیعیان و مؤمنان می‌بوده و سنی در آن نادر وجود می‌داشته، معدودی چند است از شهرهای کوچک ولیکن با کثرت تقیه، مثل شهر قم و شهر آوه که قریب به شهر ساوه (مقر سنیان) بوده و الحال خراب شده و دیگر شهر سبزوار و شهر اردبیل به برکت شیخ صفی‌الدین علیه الرحمه و شهر استرآباد و شهر کاشان و مع ذلک سکنه آنها نیز همگی از قبل ظهور این دولت گردون عدت [صفوی] در کمال تعجب و زحمت و شدت و مشقت از دست تعدی و ظلم سنیان زندگی می‌کرده‌اند. حتی رفته رفته بعضی سست اعتقاد نیز شده بوده‌اند. از جمله شهر استرآباد خود سال‌ها اگرچه خانه شیعه بوده و اما این آخرها به انواع بلاها در دین و دنیا گرفتار شده بودند و اهل آوه نیز به دستور، بلکه بیش تر سنیان برایشان چنان مسلط شدند که شهرستان را ویران و خودشان را پریشان و متفرق بلکه مستأصل و از بیخ و بنیان برکنند. (افندی، ۱۴۰۱: ۱۳ - ۱۲)

ناچار شیعیان مسئله و مشکل خود را در چارچوب یک اقلیت با نفوذ که هویت خود را با همراهی علما و فقها حفظ می‌کردند، ادامه دادند. خط مشی علمای شیعه برای همراهی با حکام جور مبتنی بر ملاحظاتی بود. از جمله آنکه؛ در شرایطی که نیروی کافی برای سرنگونی سلطان جائر وجود ندارد، یا اگر هست، شرایط فرهنگی مناسب فراهم نیست، لازم است تا به جای تمسک به سیاست انقلاب و قیام، نوعی روش نشر فرهنگ و مدارا را دنبال کرده و اقلیت شیعه را اسیر شمشیرهای دشمن نمایند. با مراجعه به زندگی امامان شیعه علیهم‌السلام می‌توان اساس و پایه این سیاست را به دست آورد. مواضع امام صادق علیه‌السلام در برخورد با قیام زید بن علی علیه‌السلام در سال ۱۲۲ قمری و نیز مواجهه سایر امامان با قیام‌های دیگر بهترین گواه برای این نکته است. (جعفریان، ۱۳۹۲: ۲۸۵)

دو. ورود فقاقت سیاسی شیعه به دستگاه صفوی

در این شرایط بود که دستگاه صفوی خود را نیازمند به حضور فقه و ایفای نقش مجتهدان شیعه دید و با همین رهیافت، شاه اسماعیل در اواخر حکومتش، دست نیاز به سوی فقهای شیعه ساکن در اقصی نقاط ممالک اسلامی دراز کرد.

در اینکه با چه استناد و دلایلی، اعتقاد و مریدان صفی‌الدین اردبیلی طی دو سده صوفی‌گری به اعلام مذهب شیعه میل نموده و متأثر از این تحول اعتقادی، مؤسسين دولت صفویه به اصول و خط مشی فقهی تشیع، با این درجه از عصبیت اقبال نشان دادند، برخی از صفویه‌پژوهان را به کشف پاره‌ای از استنباطات و حقایق رسانده است، اما آنچه که در منابع مرتبط در خصوص علت دعوت علمای شیعه بلاد عرب به ایران در عصر صفوی آمده است، تأکید بر این مطب دارد که مؤسسين صفوی به هدف تبلیغ مبانی مذهبی جدید و با توجه به محدودیت‌های علمی و عددی علمای شیعه ایرانی، به علمای عرب تبار شام و عراق روآوردند و البته هدف دیگرشان، تقویت پایه‌های مشروعیت دولت صفوی بوده است. نویسنده کتاب *احسن التواریخ* می‌گوید: «در این ایام عده این علما در ایران بسیار محدود بود؛ به نحوی که حتی یافتن کتب فقهی شیعه نیز چندان آسان نبود». (بیک روملو، ۱۳۵۷: ۸۶)

بعد از تأسیس سلسله صفوی که سرزمین‌های شمال غربی و مرکزی ایران تحت سلطه آنان قرار گرفت، فقهای شیعه، اندکاندک به همکاری با این دولت در اداره امور مذهبی - سیاسی روی آوردند. فقهایی که در این دوران به زمامداران صفوی اقبال نشان دادند، با استناد به برخی متون فقهی و نیز سیره فقهای پیشین، حمایت از سلطان حاکم و پذیرفتن منصب در حکومت چنین سلطانی را بلاشکال می‌دانستند. دولت صفوی می‌خواست رسیدگی به امور شرعی و پاره‌ای از مباحث حوزه حقوق اساسی که معطوف به تأسیس و تفسیر قانون و نیز دادرسی بر مبنای نصوص و سایر ادله

فقهی بود، را به اهلش بسپارد. روشن بود آن کس که می‌توانست مقام صدارت (از جمله صدور فتوی) و قضاوت را برعهده گیرد، صوفی یا حکیم یا ادیب نبوده، بلکه فقیهی بود که می‌توانست با تفسیر متون دینی در دستگاه اجتهاد، احکام شرعی مورد عمل دولتمردان و شهروندان ایران بزرگ را در قالب دولت شیعی مستقل و فراگیر، استنباط و تبیین نماید.

ورود فقاقت شیعی به دربار صفویه، در دوره حکومت شاه طهماسب و با افزایش نیاز به عقلانی‌تر شدن نظم سیاسی و قواعد اساسی حکومت، سرعت بیشتری گرفت و روند نفوذ فقها در سلطنت دامنه‌دار او تسهیل گردید. درست در این دوره عطف تاریخی، «محقق کرکی»، از فقهای برجسته تاریخ شیعه چهره گردید و از منطقه جبل عامل و مشخصاً قریه نوح، به دربار صفوی دعوت شد و وی نیز به دربار ایران مهاجرت کرده و با کمال شجاعت، نظریه روا بودن مشارکت علما در دولت صفوی را مطرح کرد.

۱. نقش محقق کرکی در شکل دادن به ساختار اساسی ایران

محقق کرکی تلاش داشت که نقش مجتهد جامع الشرایط را در این دوره تثبیت کرده و این کار را با طرح نظریه «ولایت مجتهد نایب الامام (ع)» - که ریشه استواری در فقه شیعه داشت - به انجام برساند. وی در رساله نماز جمعه می‌نویسد:

اصحاب ما بر این امر متفق‌اند که فقیه عادل امین جامع‌الشرایط فتوا، که از وی با تعبیر «مجتهد» در احکام شرعی یاد می‌شود، نایب ائمه هدی در عصر غیبت است؛ در تمام آنچه که نیابت بردار است. تنها برخی اصحاب مسئله قتل و حدود را استثنا می‌کنند. (نجفی، ۱۴۰۲: ۲۱ / ۳۹۶)

شاه طهماسب تحت تأثیر افکار محقق کرکی به قدرت مشروع و میسوط فقیه باورمندی نشان داد، تا آنجا که جایگاه سلطنت را نیابت مجتهد و منصبی در طول وی تلقی می‌کرد. در همین راستا مقام شاهی را به عنوان حاکم عرف، یا به تعبیر امروز آن «ریاست بر قوه مجریه» تنزل داده و ضمن یک فرمان، به تمامی امرا و استانداران و مقامات اداری کشور دستور داد که به آنچه محقق کرکی حکم می‌کند، بدون استثنا عمل کنند. (خوانساری، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۷۰)

نکته قابل توجه این است که در این فرمان به جایگاه قدرت سیاسی اشاره‌ای نشده است؛ یعنی در آن سعی نشده بین ضرورت‌های شرع و مقتضیات قدرت حاکمه سازگاری ایجاد کند، بلکه مستقیماً حکم شرع را مبنا قرار داده و در جهت توجیه و مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی حاکم تلاش نمی‌کند. (المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲۶) در متن فرمان شاه طهماسب، به «مقبوله امام صادق (ع)»

استناد شده است؛ روایتی که محقق کرکی نیز در آثارش آن را به عنوان مبنای نظریه «ولایت فقیه» مطرح می‌کند. به هر حال این فرمان تصریح به نظریه ولایت فقیه از جانب سلطنت است و در تاریخ ایران این اولین بار است که سلطنت، موقعیت برتر علما را می‌پذیرد و مخالفان آنها را مشرک قلمداد می‌کند. این فرمان هم چنین نشان از آشنایی علما و نیز درباریان با نظریه ولایت فقیه دارد که طراح آن در این دوره کرکی است. (حسینی زاده، ۱۳۸۷: ۷۱)

۲. اقدامات جانشینان کرکی

تمهید و پافشاری طهماسب در تثبیت اقتدار شرع موجب شد منزلت‌یابی جایگاه مرجعیت شیعه در سال‌های پس از وی کم و بیش تداوم یابد. شاه اسماعیل دوم (پادشاهی ۹۸۵ - ۹۸۴ ق) نیز نسبت به فرزند محقق کرکی همین شرایط را پی گرفت و برای او شأن درجه اول در مراتب اقتدار سیاسی قایل شد. از جمله خطاب به وی چنین گفت:

این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت صاحب الزمان علیه السلام دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعت. قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما براین مسند بنشانید، تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشست باشم. (حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۲ / ۶۲۶)

درباره شاه عباس هم در همین منبع آمده است که: «میرسید علی جبل عاملی، که از صلحای سادات و فضلالی زمان بود، از مشهد مقدسه بیرون آمده متوجه عراق بود. به اتفاق بعضی از صلحا قالیچه سلطنت و پادشاهی آن شاه عالمیان را به دست خود انداخته، شاه عباس بر آنجا نشست.» (همان: ۷۱۲)

یکی از جهان گردان اروپایی معروف آن دوره به نام «شاردن» در سفرنامه اش از مشاهدات خود از مراسم تاجگذاری شاه سلیمان یاد می‌کند که «شیخ الاسلام»^{*} تمامی مقدمات لازم را برای تاجگذاری شخص شاه انجام داده که این امر از طلب مشروعیت شاهان صفوی به واسطه تأیید و همراهی نمودن علمای طراز اول حکایت دارد. او از نقش شیخ الاسلام در رسمیت بخشیدن به سلطنت شاه چنین یاد می‌کند که: «شناختن شاهزاده [سلیمان] به پادشاهی، بی‌قبول شیخ الاسلام، که رئیس روحانی کشور بود، امر ناتمام بود.» (شاردن، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۶۴۴) شاردن متن خطبه‌ای را نیز که در منابع به «خطبه جلوس» مشهور است و در جلوس شاه سلیمان، محقق ملامحمد باقر

*. شیخ الاسلام، عنوانی برای روحانی برجسته و رئیس و روحانی کشور بود که به هنگام تاجگذاری شاهان صفوی، برای جلوس آنان بر تخت، خطبه می‌خواند و آداب و تشریفات لازم را به جای آورد.

سیزواری و میرزا رفیع‌الدین آن را خوانده‌اند، در کتاب خود آورده است. (همان: ۱۶۴۶ - ۱۶۴۵) خطبه جلوس شاه سلطان حسین صفوی را علامه مجلسی خواند که متن آن در کتاب *دستور شهریاران* آمده است. (نصیری، ۱۳۷۳: ۲۴ - ۲۱) قبل از آن نیز میرداماد، در مراسم جلوس شاه صفی (پادشاهی ۱۰۵۲ - ۱۰۳۸ ق) وظایف شیخ الاسلامی را به جا آورده بود. (معصوم خواجهگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۸)

سه. همگرایی علما با زمامداران صفوی

مشارکت علما در طول دو قرن و اندی حاکمیت دولت صفوی یکسان نبوده است. در دوره طولانی سلطنت شاه طهماسب (۹۸۴ - ۹۳۰ ق) قدرت فقها نهادینه شد و به همین دلیل امکان حذف آنان عملاً ناممکن شد. پس از وی شاه اسماعیل دوم، به رغم آنکه به تسنن گرایش داشت، به دلیل فشار فقها، مجبور به عقب‌نشینی گردید. پس از اسماعیل دوم، در تمام دوران صفوی و نیز پس از آن تا آستانه عصر مشروطه، امور شرعی همچنان در اختیار فقها قرار گرفت. البته این اختیارات در دوره‌هایی محدود یا مبسوط می‌گردید. در دوران شاه عباس، به دلیل شیوه خاص وی در اداره امور - که همراه نوعی استبداد به رأی بوده و مایل بود تا همه کارها زیر نظر او انجام شود - قدرت چندانی برای مقام «صدر» و «شیخ الاسلام» باقی نماند. در عین حال، به صورت سنتی، این افراد در همراهی با مقامات عرفی، اداره امور شرعی را برعهده داشتند. البته آنچه مهم است اینکه به هر حال و در تحلیل نهایی، اقتدار تمامی این افراد از سلطان ناشی می‌شد و وی به دلیل قدرت سیاسی فوق‌العاده، سلطه خویش را بر روحانیون نیز اعمال می‌نمود. با این همه جز در موارد بحرانی، «صدر»، «شیخ الاسلام» و «قاضی» به‌طور عادی به تصدی احکام شرع عمل می‌کردند. (جعفریان، همان: ۲۹۶)

رویکرد هم نشینی با علما و مجتهدان عصر تا مراحل پایانی سلطنت شاهان صفوی ادامه داشت. حتی در مراحل پایانی دوران صفوی که سلطنت به شاه عباس دوم تا شاه سلطان حسین رسید، نه تنها اقبال به علما کم نشد، بلکه فزونی هم یافت. روابط سه پادشاه آخر دوره صفوی با علما نیرومندتر و شمار عالمان و فقیهانی که به نوعی با کارهای حکومتی مرتبط بودند، بیشتر شد. عباس دوم با تشکیل یک «شورای فقهی» که آن را با هدف حلّ یک مسئله خاص درباره هندوهای مقیم اصفهان، به راه انداخت، همکاری با علما را جدی‌تر کرد. پس از او شاه سلطان حسین این سنت را به اوج خود رسانید. با این حال نباید تصور کرد که دامنه نفوذ و قدرت پادشاه و درباریان کاسته شده بود. در همه این امور باز این شاه بود که تصمیم نهایی را می‌گرفت و اگر اراده می‌کرد، مانع از اجرای فرامین شرعی توسط مقامات دینی می‌شد. در واقع، این مشارکت در چارچوب قدرت فوق‌العاده سلطنت بود و تا جایی که به منافع شخصی شاه لطمه‌ای نمی‌زد، اجازه اعمال نفوذ به روحانیون داده می‌شد. روشن است

که مقدار باقی مانده اندک نبوده و دست روحانیون از جهات زیادی برای اعمال احکام دینی باز بود. طبعاً فقها با واگذاری امور به سلطان، می‌بایست انتظار آن را می‌داشتند که سلطان با استفاده از قدرت سیاسی - نظامی خود آنها را محدود کند. (همان: ۲۹۷)

با این همه نقش علما به صورت یک نیروی باز دارنده برای سلطنت، هم به لحاظ نظری در طرح قوانین و هم به صورت عملی در محدود کردن استبداد، نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است. (همان: ۳۰۵)

ب) مشروعیت حکام صفوی

مشروعیت، مفهومی است که بر قدرت بار می‌شود و آن را تلطیف، قانونی و نهادینه می‌کند و البته خود بر منظومه‌ای از دانش و فهم سیاسی بنا می‌گردد. دانشی که در یک پژوهش ذهنی، علت فرادست بودن عده‌ای و فرودست بودن عده‌ای دیگر را واکاوی و تئوریزه می‌کند. برخی نظریات سنتی این نابرابری را طبیعی و برخی منشأ آن را الهی می‌دانند.

یک. مفهوم مشروعیت در اندیشه اسلامی

از منظر اندیشمندان اسلامی تنها مشروعیتی که منشأ الهی دارد پذیرفتنی است و سایر مشروعیت‌ها از قبیل مشروعیت طبیعی، یا مشروعیت مبتنی بر رضایت نادرست است یا در مرتبه ثانوی و طفیلی قرار می‌گیرند. نظام‌های سیاسی سلطنتی که مشروعیت را نوعاً طبیعی (ترکیبی از قهر و غلبه، وراثت و یا نخبگی) می‌دانند - هرچند تحقق خارجی هم داشته باشد - قابل قبول نیستند.

اندیشمندان شیعه نیز علی‌رغم همگرایی با دستگاه صفوی در هیچ موقف و مناسبتی بر مشروعیت شاهان صفوی و اقتدار آنان صحنه نگذاشتند و آنان را با نسبتی، کم بیش در ردیف سلاطین جائز قرار داده و مشروعیتی عرضی و مشروطه و جزئی را برای آنان تعریف نمودند. چه اینکه بنا به سنت الهی که از سوی خداوند متعال در پاسخ به پرسش حضرت ابراهیم علیه السلام در قرآن کریم آمده است: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴) جانشینی حضرت ابراهیم علیه السلام که ولایت و امامت بر مردم باشد، به ظالمین (سلاطین جور) تعلق نمی‌گیرد. بنا بر این امر مهم مشروعیت حکومت بر مردمان در یک خط سیر طولی از مسیری که از مشیت الهی سرچشمه گرفته و به انبیا و معصومین و نواب آنها منتهی می‌شود، ترسیم شده و امری متعین است.

دو. مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

متأثر از شرایط نابسامان عینی که قرن‌ها در سرزمین‌های اسلامی به لحاظ عدم دستیابی به قدرت

سیاسی وجود داشت، اندیشمندان شیعه و شیعیان ناچار برای حل روابط و مناسبات خود دو الزام را پیش روی داشتند: اول؛ تنظیم مناسبات درونی جامعه شیعه به لحاظ علمی، اجتماعی و سیاسی بود تا بتوانند به عنوان یک اقلیت، هویت خود را حفظ کنند. در این زمینه به طور طبیعی نقش اول را عالمان شیعه که در شهرهای مختلفی مثل بغداد، نجف، حلّه، حلب، کاشان، قم، ری، سبزوار، ساری و سایر بلاد کوچک تر زندگی می کردند، بر عهده داشتند، اینان رهبری فکری و فقهی شیعیان را در اختیار داشته و آگاه به شریعت و فقهت بودند و طبعاً افراد عادی ملزم بودند در نحوه عمل به احکام به آنان مراجعه نمایند. این معنا خود، نوعی مرجعیت علمی را برای علما و فقها ایجاد می کرد. از سوی دیگر و بنا به الزام دوم؛ از عصر ائمه علیهم السلام به شیعیان تکلیف شده بود که در امور «فقهی» و «قضائی» به عالمان شیعه و حاملان حدیث و شریعت مراجعه کنند. مستند این حکم شرعی، احادیث معروف «مقبوله عمر بن حنظله» و «و اما الحوادث الواقعه» است که طی اولی امام صادق علیه السلام در مورد رجوع مردم به سلطان وقت و قضات وقت برای حل اختلافات، مخالفت نموده، دستور داده اند که: «به کسانی که احادیث ما را روایت کرده و در حرام و حلال نظر می کنند و احکام ما را می شناسند، رجوع کنید و اوامر او را به عنوان قاضی و حکم بپذیرید؛ زیرا من آنها را بر شما حاکم قرار داده ام.» (حسینی زاده، ۱۳۸۰: ۹۰ به نقل از: رساله حاشیه بر شرایع، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴: ۱۶۷) زیرا آنها جانشینان ائمه علیهم السلام در میان شیعیان می باشند. براساس دومین حدیث، امام مهدی علیه السلام در جواب شیعیان که در «حوادث واقعه» به چه کسی مراجعه کنند می فرماید: «به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنها حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنهایم.» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸ / ۹)

به علاوه از آنجا که شیعه، نقش و ماهیت امامت را بیش از آنکه در کار ویژه سیاسی شناسایی کند، برای آن شأن فکری و معنوی قایل بود و زمینه بیشتری برای ولایت و حکومت نایان امام زمان که فقیهان بودند، فراهم می شد. از این روی شیعیان نه تنها در مسائل فقهی و حکم سازی، بلکه تا آنجا که شرایط سیاسی اجازه می داد، در دشواری های جاری زندگی خود، به ویژه در حل اختلافات و مسایل قضائی به فقهای شیعه رجوع می کردند. آنان بر این باور بودند که سایر حکام، «طاغوت» بوده و تنها زعامت فقیهان مشروعیت دارد. در روزگار پیش از صفوی تحقق حکومت مشروع، به لحاظ دشواری هایی که در عمل وجود داشت و اینکه شیعه در اقلیت بود، به صورت یک حکومت فراگیر ولو در یک منطقه ممکن نشد و با وجود تلاش ها و رشادتهایی که شیعیان هر از چندگاه در نقاط مختلف - به منظور تشکیل حکومت شیعی از خود نشان دادند - با مقابله سخت و خشن زمامداران سنی مذهب سرکوب و پس از سالیان چندی منقرض می شد.

در چنین شرایطی، اصل اولی آن است که شیعه حق ندارد عمه حاکمان ظالم شده و واسطه ظلم

آنان بر دیگران باشد. همنشینی و همکاری و کارکردن با، و برای سلاطین، به ویژه برای شیعیان عالم، به عنوان اصل اولی ممنوع، ناهنجار و حتی در برخی از روایات هم پایه کفر بود. اما اصل ثانوی این بود که برای دفاع از منافع مردم و پاسداشت حقوق آنان به ویژه شیعیان اولاً؛ باید در حکومت نفوذ کرد و ثانیاً؛ اگر سمت و منصبی پیشنهاد شد که امکان اقامه حقی را برای کسی فراهم کرد، جایز، بلکه لازم است که آن منصب پذیرفته شود. این دو نگاه متعارض در روایات و اخبار شیعی وجود دارد. از یک طرف، روایاتی وجود دارد که همنشینی با حاکمان و سلاطین را تقبیح می‌کند. از سوی دیگر، اشخاص برجسته‌ای از شیعیان مثل «علی بن یقظین» و یا برخی اعضای «خاندان نوبختی» بوده‌اند که در همان عصر ائمه علیهم‌السلام در دربار حضور داشته‌اند.

سه. تعامل علمای شیعه با سلاطین

همان‌گونه که اشاره شد، خط مشی عملی علمای شیعه در پذیرش همکاری با حکومت‌های جور، اساساً بر اصل تحریم و امتناء دلالت داشته است. اما آنچه که در متون فقهی در باب «إِلَّا مَا اسْتُثْنِي الْوَلَايَةِ مِنْ قِبَلِ [سُلْطَانِ] الْجَائِرِ» آمده است، بسته به وضعیت اجتماعی و سیاسی در صورتی که مصلحت و ضرورت اقتضا کند یا تقیه لازم آید، همکاری را جایز و حتی لازم شمرده شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۱۷ / ۱۹)

این حرکت علاوه بر آن، به تنظیم ارتباط میان حلّ مناسبات داخلی جامعه شیعه به رهبری سیاسی فقها، با مناسبات خارجی جامعه شیعه و مخالفان از طریق همکاری با سلاطین و امیران، نظر دارد. لذا اگر مجتهدی از طرف حاکم جائر منصبی را می‌پذیرفت، مشروعیت وی از منظر اجتهاد در حکم ولایت شرعی تلقی می‌شد که فقیه را قائم مقام معصوم علیه‌السلام تلقی می‌کرد. یعنی وی به عنوان یک فقیه از طرف معصوم علیه‌السلام نصب شده و خود صاحب ولایت است. این نظر توسط فقهای برجسته مثل شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۶ ق) سید مرتضی (۴۳۶ - ۳۵۵ ق) و به ویژه ابوالصلاح حلبی (۴۷۷ - ۳۴۷ ق) مطرح شد. در اینجا ارتباط فقها با دستگاه سلطنت، بدین ترتیب تنظیم می‌شود که وی نه با اجازه و اذن از سلطان جائر، بلکه براساس نیابت خود از امام معصوم علیه‌السلام آن عمل را پذیرفته است. در این صورت، اگر واقعاً آزادی عمل داشته باشد، نه تنها برای وی مجاز است که آن منصب را بپذیرد، بلکه بنا به نظر صریح ابوالصلاح حلبی انجام آن وظیفه اوست. (حلبی، ۱۴۰۳: ۱ / ۴۲۱)

همگرایی علمای شیعه با دستگاه سلطنت با دیدگاه‌های فقهی که بیان شد، پیش‌تر در زمان به قدرت رسیدن امرای آل بویه مطرح شده بود. در این دوره شیعیان چندی با اتخاذ نظر مساعد از این فقها با دولت آل بویه که از نظر فقهی «سلطنت جائرانه» محسوب می‌شد، همکاری می‌کردند. این

نظریه به مرور در فقه اجتهادی شیعه جای خود را استوار کرد و مستند عمل بزرگانی همچون خواجه نصیر طوسی (۶۵۴ - ۵۷۹ ق) و علامه حلی (۷۲۶ - ۶۴۸ ق) و فخرالمحققین (۷۷۱ - ۶۸۲ ق) در دوره سلطه سلاطین مغول قرار گرفت. میراث این مکتب در دوره صفوی در اختیار محقق کرکی (م. ۹۴۰ ق) بود که هم‌زمان با پیدایش دولت صفوی از آن به بهترین نحو استفاده کرده و خط همکاری علما با دولت صفوی را بنیاد گذاشت. وی با استفاده از نیابت خود، نقش «مجتهد جامع شرایط» را در این دوره تثبیت کرد و این کار را از طریق نظریه «ولایت فقیه مجتهد الزمان» که ریشه استواری در فقه شیعه داشت، به انجام رساند.

چهار. مشروعیت سلطه سیاسی زمامداران صفوی

به حکایت اسناد، آثار و سنت باقی مانده از دوران صفوی، زمامداران این سلسله در پیویس برای کسب مشروعیت و نتیجتاً برقراری ثبات سیاسی در کشور و نیز با اهداف دیگری، مناسبات خود را با علمای شیعه شکل داده و بدان پایبند بودند. روابط میان شاهان صفوی و علمای شیعه، چند مرحله را پشت سر گذاشت: نخستین مرحله، مربوط به تأسیس دولت صفوی است که اساساً هیچ فقهی در آن نقش نداشت و ابتدای این سلسله، آن‌گونه که مرسوم و معمول بود، بر پایه غلبه و سلطه عینی صورت گرفت. البته، ویژگی بنیان‌گذاران صفوی این بود که براساس نظریه سیاسی خاصی که در دایره تصوف بین «مرشد کل» و «مریدان» وجود داشت و وضعیتی که با «خلیفه‌گری» مشابه بود، به قدرت رسیدند. مبنای اطاعت قزلباشان از شاه اسماعیل، اعتقاد آنان به اسماعیل به عنوان رئیس خانقاه اردبیل بود و در این رابطه، هیچ‌گونه توجیه دینی و فقهی به معنای مرسوم آن وجود نداشت. بنابراین، در مرحله تشکیل این دولت، فقها نقشی نداشتند و در سال‌های نخست نیز نه فقیه با منزلتی در دستگاه زمامداری وجود داشت و نه حتی کتاب فقهی مهمی، مبنای انجام اعمال شرعی بود. به اعتقاد برخی از پژوهشگران: «در دوران تأسیس دولت صفویه، علمای ایرانی که به شاه اسماعیل کمک می‌کردند، بیشتر حکیم و فیلسوف بودند تا فقیه، به علاوه شماری از آنان که در زمره شاگردان دوانی و خاندان دشتکی بوده و سابقه تسنن داشتند که در این زمان تازه به تشیع گرویده و از اساس با فرهنگ شیعی ناآشنا بودند». (جعفریان، ۱۳۹۲: ۱ / ۲۹۳)

شاهان صفوی در تلاش برای کسب مشروعیت و نتیجتاً به دست آوردن مقبولیت در میان اقوام ایرانی، از مقبولیت معنوی علمای شیعی نیز بهره بردند و البته برخی از آنان نشان دادند که خود نیز به مبنای مذهب شیعه سخت معتقد بوده، نسبت به اجرای احکام آن پایبندند. از این‌رو ملاحظه می‌شود که حتی پس از فروکش کردن دغدغه مشروعیت و تثبیت حاکمیت زمامداران صفوی بر

سراسر قلمرو ایران - که عمدتاً در دوره سلطنت شاه طهماسب (پادشاهی ۹۸۴ - ۹۳۰ ق) و حتی پس از وی واقع شد - از مشارکت جویی مجتهدان و میل به همکاری با آنان کاسته نشد و شاهان صفوی، حداقل تصدی امور شرعی در دو حوزه افتا و قضا را در اختیار آنان قرار می‌دادند.

اما نکته قابل تأمل اینکه در مسئله مشروعیت شاهان صفوی و نظام سلطنت آنان نزد صفویه پژوهان با اما و اگرهایی رو به رو بوده و مشروعیت این سلاطین با همه تعاملات که بین آنان و علما وجود داشت، نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ عملی و جاهت شرعی نیافت. لذا برخی معتقدند؛ صفویان که با عصبیت صوفیانه به قدرت رسیدند، بلافاصله سعی کردند عناصر و منابع مشروعیت بخش دیگری نیز کسب کنند و آن تشیع بود که این منبع مشروعیت از آنجا که هیچ گاه مستقر نشد، لذا هنگامی که عصبیت صوفیانه رخت بر بست، صفویه فرو پاشید. (لک زایی، ۱۳۸۵: ۱۰۵ به نقل از جعفریان، ۱۳۹۲: ۴۵۵ - ۴۵۳)

پنج: تعامل علما با دربار صفوی

در عصر صفوی دو نیروی عمده؛ یعنی نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت و رهبری دینی به طور مقارن گسترش یافتند. (همان: ۲۰) این دو نیرو، تعارض‌های جدی با یکدیگر داشتند، اما به دلایل مختلف، از جمله دشمنان مشترک و نیاز شدید که نهاد سلطنت به کسب مشروعیت دینی و نهاد مرجعیت، به گسترش قلمرو مذهب و حمایت از شیعیان داشت، با یکدیگر تشریک مساعی و همکاری داشتند. در سفرنامه‌های گردشگران خارجی که در دوره صفویه به ایران آمدند، نظیر شاردن، کمپفر، تارونیه و سانسون چگونگی تعامل علما و سلاطین منعکس شده است.

در سفرنامه شاردن فرانسوی که ایران دوره صفوی را از نزدیک دیده و برخی زوایای آن را ترسیم نموده است، چنین آمده است که: «عامه مردم یا به تعبیر او «قریب به اتفاق مردم» سلطنت صفوی را مشروع می‌دانند. اما طبقه عالم و دین دار اساساً به همان نظریه مشروعیت سیاسی فقیه اعتقاد دارند.» (شاردن، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۱۴۵) وی از روحیه اطاعت ایرانیان از پادشاه سخن گفته و اینکه طی دو سه قرن، شورش‌های در ایران بر ضد سلطان به وجود نیامده که به اعتقاد وی ناشی از خصلت ایرانیان است. با این حال، بر این نکته تأکید دارد که مسلمانان بر این باورند که منحصرأً جانشین یا خلیفه پیغمبر باید بر آنان حکومت کند و پادشاه تنها به مثابه وزیر و کاردار ایشان می‌باشد. (همان: ۱۱۴۸)

شاردن می‌نویسد:

گاهی اهل منبر پذیرش این عقیده [یعنی مشروعیت سلطان صفوی] را تخطئه می‌کنند و آزادانه بیان و تبلیغ می‌نمایند که پادشاه هم باید از سلاله امام و هم

جامع علوم زمان خود و کاملاً معصوم [عادل] باشد. و چگونه ممکن است که پادشاه نامؤمن شراب خوار و هوس باز و مستغرق در گناه، با عالم بالا نزدیک باشد و نور هدایت برای راهنمایی مؤمنان بگیرد. کسی که خواندن و نوشتن را به دشواری می‌تواند، چگونه قادر است مسائل دینی را برای مردمان متدین شرح و توضیح دهد؛ نه، چنین امری امکان ندارد. پادشاهان، افراد بیدادگر و پرهیز شکن، گناه آلود و جرم کارند و خدا برای تنبیه کردن ما، جانشین واقعی پیغمبر خود را از ما دور، و پادشاه را بر ما مسلط کرده است. پادشاهی بر جامعه مسلمانان تنها شایسته و درخور مجتهدی است که پایه دانش و تقوایش از همگان بالاتر باشد ... لذا چون مجتهد، وارسته، پر دانش و سلیم است، باید پادشاهی در کنارش باشد که به ضرب شمشیر مردمان را به رعایت عدالت وادار نماید. اما باید چون وزیری فرمان‌بردار و سربه راه باشد، نه بیش. (همان: ۱۱۴۶)

برخی وقایع‌نگاری‌ها و تحلیل‌ها که در این سفرنامه آمده نشان‌دهنده این امر مهم است که مردم به تبع فقها به چه ترتیب براساس نظریه ولایت نواب امام علیه السلام، سلطنت را توجیه و مشروعیت شاه را پذیرفته‌اند. فقهایی که به تعبیر عبدالنّبی قزوینی؛ «هیچ تمایل قلبی برای ملحق شدن به حکومت و حتی احترام برای حاکم و یا دیدار با او نداشتند».

شاردن که سال‌های متمادی در ایران می‌زیسته و در این مدت، با اقشار و طبقات مختلف مردم و مقامات سروکار داشته، در جای دیگر می‌نویسد:

در نظر ایرانیان، بیشتر از آنچه مفتی در عثمانی اختیار و قدرت دارد، «صدر» توانمند و مقتدر است و وی را پادشاه و حاکم امور مذهبی و حقوقی، شیخ و قبله گاه واقعی، قائم مقام پیغمبر و نایب امامان می‌دانند. همه مؤمنان ایران براین باورند که سلطه و حکومت افراد، جدای از جامعه روحانیت و اهل ایمان غصبی است و حکومت مدنی حق مسلم صدر و دیگر روحانیون است. (همان: ۴ / ۱۳۳۵)

کمپفر از مسافران خارجی روزگار شاه سلیمان صفوی درباره موقعیت مجتهد می‌گوید: «مجتهد؛ بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متفوق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته و ... می‌تواند به این مقام نایل شود.» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۵) وی اضافه می‌کند: «مجتهد نسبت به جنگ و صلح نیز تصمیم می‌گیرد و بدون صلاح‌دید وی هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت بر مؤمنین باشد، صورت نمی‌گیرد.» (شاردن، همان: ۱۲۶)

سانسون، سفرنامه‌نویس دیگری است که به عنوان مبلغ مسیحی در زمان شاه سلیمان به ایران

آمده است. وی با یادآوری این نکته که علمای دین در ایران بالاترین مقام ها را دارند و در دربار در صف می‌نشینند، در بارهٔ منصب صدر خاصه می‌گوید: «بزرگ‌ترین شخصیت، روحانی ایران و پیشوای مذهبی عموم است. او رئیس روحانی تمام کشور شاهنشاهی بوده و کارهای مذهبی دربار و شهر اصفهان را طبق دستورات و موازین قرآن اداره می‌کند». (سانسون، ۱۳۴۶: ۲۸)

شاردن البته به ساختار سیاسی دولت و اقتدارگرایی مرسوم صفویان نیز اشاره و تأکید می‌کند که بیشتر مردم بر این اعتقادند که حکومت و فرمان‌روایی افراد غیر مذهبی مابین دین نیست و در این جامعه، به‌رغم آنکه قضا و امور شرعی در اختیار روحانیون است، فارغ از این بحث‌ها، سلطان و درباریان، همچنان به قدرت تمام بر کلیه امور حکومت می‌کنند. به دیگر سخن، امور معنوی زیر نفوذ امور مادی قرار گرفته است. (شاردن، همان: ۱۳۳۶) بدین ترتیب شاردن پی برده است که در عمل، شاه چنان که ظاهراً نشان می‌دهد، به رعایت نظرات مجتهدان مقید نمی‌باشد و خط مشی استبدادی خود را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، گرچه از لحاظ تئوریک، قرار است مجتهد بر امور مذهبی و عمومی، ولایت و نظارت داشته باشد، چنان که خود شاه نیز به هر حال معتقد به قرآن و فقه اسلامی است، اما در عمل، به‌ویژه در زمان برخی شاهان صفوی، روش استبدادی بیشتر مورد عمل قرار می‌گیرد. شاردن با ذکر مصادیقی از استبداد که شاه، به‌ویژه در مورد درباریان و بزرگان روا می‌داشت، با این حال شاه را در برابر فقه اسلامی تابع دانسته و دستورات شرع را بر فرامین پادشاه مقدم می‌داند و در این باره می‌نویسد: «مردم بر این اعتقادند که فرمان خدا مافوق حکم پادشاه است و اگر شاه فرمانی خلاف دین داد، سربرداشتن واجب می‌شود». (شاردن، همان: ۱۱۵۵)

ج) حاکمیت (سلطه سیاسی) و منشأ آن در دوره صفوی

حاکمیت و سلطه سیاسی که در متون فقهی تحت عنوان «السَّیَادَه» آمده، از عناصر اساسی در تشکیل دولت است. حاکمیت از منظر دین مداران از آن خداوند است و حاکمیت دولت در طول حاکمیت الهی و اراده خداوندی قرار دارد. براساس این نظریه که طرف‌داران زیادی طی سده‌های گذشته داشته است، حاکمیت از سوی خداوند به شخص معینی تفویض می‌شود؛ به‌گونه‌ای که اطاعت از او نیز، مانند اطاعت از خداوند، واجب و مقدس به‌شمار می‌رود. در مغرب زمین و در قرن چهاردهم میلادی، حقوقدانان فرانسوی وابسته به دربار، ادعا می‌کردند که پادشاه قدرت خود را تنها از خداوند و شمشیر خود می‌گیرد و بدین وسیله برای قدرت پادشاه در برابر پاپ، که او نیز ادعای حکومت الهی داشت، مبنایی برای مشروعیت در نظر گرفتند. (پروین، ۱۳۹۲: ۸۸ به نقل از: کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۲۱۳) در کشورهای اسلامی نیز گروهی با «ظل الله» خواندن پادشاه و رسمیت دادن به این عنوان در آثار

و نوشته‌های خود، به‌ویژه در ایران عصر صفوی، بر این دیدگاه درباره نظریه دینی حاکمیت صحنه گذاشتند. (پروین، همان)

واژه «حُکْم» در قرآن و احادیث به معانی متعددی نظیر داوری، قضاوت، حکومت، اجراء، تقنین، امر، و نیز فرمان‌روایی و حاکمیت آمده است و برخی از کاربردهایش در قرآن دقیقاً به معنی «برترین اقتدار سیاسی و قانونی» است. واژگان دیگری همچون «مُلک»، «ملکوت»، «ولایت»، «خلافت»، «مجدد» نیز به همین سیاق در متون اسلامی آمده است. مرحوم سید محمدباقر صدر (شهید رابع) در کتاب *اقتصادنا* می‌گوید:

و به این نتیجه می‌رسیم که کلمه ولایت با حُکْم و حکومت در قرآن مجید به یک معنی و مفهوم نظر دارد و نظام اجتماع براساس همین دو مطلب استوار است. یعنی حاکمیت خدا و حاکمیت نمایندگان او ... (جمشیدی، ۱۳۷۷: ۱۵۷)

یک. حاکمیت در اندیشه دینی

از منظر اندیشمندان اسلامی، تنها اساسی که می‌تواند در بُعد اقتدار سیاسی، حاکمیت مطلق داشته باشد، مسئله نص و منصوبین از جانب خداوند است. بنابراین حاکمیتی که فاقد این اساس باشد، نامشروع بوده و عنوان غضب را خواهد داشت. از زاویه دید مسلمین، عمده‌ترین دخل و تصرف‌های سیاسی، و جز آن در همه مراتب ولایت - به جز آنچه خود شارع استثنا کرده است - تنها وقتی مشروع خواهد بود که مسبوق به نوعی ولایت الهی باشد؛ زیرا ولایت و حاکمیت حقیقی بر مؤمنان در انحصار خداوند است.^۱

آنچه که بلافاصله از عنصر حاکمیت نتیجه می‌شود، بحث مشروعیت است و این مطلب که چه توجیهی برای حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن وجود دارد. از آنجا که قدرت سیاسی در ذات خود متضمن نابرابری است، در میان نابرابری‌های انسانی هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه نمی‌باشد. قدرت و حاکمیت، از این روی که باید از طرف انبوه فرمان برداران مورد پذیرش واقع شود، ناچار است به نحوی خود را اخلاقی و تلطیف نماید. بنابراین بلافاصله در کنار عنصر مشروعیت ظاهر شده و مورد تعلیل و توجیه قرار می‌گیرد.

حاکمیت می‌تواند به هر مقام دارای اقتدار سیاسی تعلق گیرد. در چارچوب اندیشه‌های دینی، حاکمیت از آن خداوند است. لیکن در دیدگاه‌های غیردینی یا عرفی، حاکمیت، قالب‌ها و جلوه‌های گوناگونی دارد.

۱. اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ... (بقره (۲): ۲۵۷)

حاکمیت در نظام‌های سلطنتی از آن پادشاه است. در نظام‌های الیگارشی یا اریستوکراسی، حاکمیت به گروه اندکی تعلق دارد، اما در نظام‌های مردم‌سالار حاکمیت از آن همه مردم است. حاکمیت دموکراتیک که طی سده‌های اخیر در بسیاری از سبک‌های فرمان‌روایی متداول شده است، دارای دو چهره کم و بیش متمایز است؛ حاکمیت ملی و حاکمیت مردمی. صرف نظر از مبانی و چهره‌های حاکمیت، کارکردهایی دارد. کارکرد اصیل و اولیه‌ای حاکمیت عبارت است از کارکرد حقوقی و تدارک دیدن قانون برای جامعه و کارکردهای طفیلی و ثانوی این عنصر، کارکرد اجرائی و کارکرد قضائی می‌باشد. البته امروزه بسته به مبانی فکری و اندیشه سیاسی رایج در جوامع، کارکردهای دیگری همچون کارکردهای اقتصادی و اجتماعی برای حاکمیت و نظام سیاسی حاکم، شناسایی و تبیین نموده‌اند.

بسیاری از نظریه‌های گذشته حاکمیت، غایت‌نگرانه بوده و از آنجا که این نظریه‌ها عموماً غایت خاصی را برای انسان و اجتماع تعریف می‌کردند، به تناسب تفاوت در مبانی، هر کدام، برای حاکمیت، منشأ خاصی قابل بودند و بدین لحاظ که حاکمیت و قدرت سیاسی را صرفاً ابزاری برای تحقق غایت یا غایات مفروض تلقی می‌کردند، شکل نظام سیاسی، ناشی از این زاویه دید، اهمیت ثانوی داشت. نظریه‌های غایت‌گرا، بدین سبب، نوعاً تمایلات اقتدارگرایانه داشت. نظریه‌های یونانی، به ویژه فلسفه سیاسی افلاطون، پس از آن نظریه‌های مسیحی نیز که عموماً ماهیت و چهره غایت‌گرایانه دارند، حاکمیت و قدرت سیاسی دنیوی را تنها به اعتبار غایت امنیت بخشی آنها تحلیل می‌کنند. در باب منشأ و کارکرد حاکمیت، توماس قدیس، نیت حکومت‌ها را ناظر به رستگاری فرمانبرداران می‌داند و غایت فرمانروایی را تأمین رستگاری یا صلح و آرامش انسان‌ها برمی‌شمرد. او معتقد است برای نیل به صلح جمعی، فرمان‌روا نیازی به مشاوره ندارد؛ زیرا «هیچ کس درباره غایتی که باید به سوی آن میل کند، نباید به مشاوره بپردازد، بلکه درباره وسایلی که او را به آن غایت می‌رساند، باید مشاوره کند». (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۶)

ابتنای حاکمیت بر غایت‌نگری، همانند یونان و مسیحیت در جهان اسلام هم سابقه طولانی دارد. اندیشه خلافت اسلامی با توجه به ارزیابی منشأ حاکمیت، هر چند با مشروعیت بخشی به هریک از الگوهای «نصب» و «نخب» و یا حتی «غلبه»، مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت نظم عمومی توجیه می‌کند، در مجموع غایت‌اندیشی و پذیرش این مهم که حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت در نظام اسلامی است، مفهوم حاکمیت و صورت‌های کارکردی و مظاهر آن را تبیین می‌نماید.

دو. حاکمیت در اندیشه شیعه

در اندیشه سیاسی شیعه، غایت‌نگری و هدف‌گرایی، برای حل مسئله حاکمیت و صلاحیت‌های

ناشی از آن کفایت نمی‌کند. اندیشه فقه‌های شیعه علاوه بر انتساب حاکمیت مطلق به خداوند متعال، به صورت‌بندی‌های انتقال حق حاکمیت و استقرار قدرت از طریق صورت‌بندی‌های سه‌گانه: نصب، نخب و غلبه بسیار توجه دارد و لاجرم به لحاظ مجاری انتقال قدرت سیاسی، یکی از شیوه‌های سه‌گانه پیش‌گفته را برای توجیه حاکمیت زمامداران تجویز می‌نماید.

براساس این رهیافت، نه تنها «مشروعیت غایی» برای دوام و بقای زمامداری لازم است، بلکه «مشروعیت فاعلی» نیز رکن بدوی و اساسی در استقرار نظم سیاسی می‌باشد. این اندیشه می‌گوید؛ حتی صالح‌ترین فرد جامعه نیز اگر به شیوه نامشروع، قدرت سیاسی را به دست گیرد، تمام تصرفات حکومتی در چنین نظام سیاسی نامطلوب خواهد بود. نظریه‌های مشروعیت فاعلی با نقد دو الگوی نصب و غلبه، بیشتر به مشروعیت مبتنی بر انتخاب و بیعت نظر دارند و بدین لحاظ، مشروعیت سیاسی را بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی تحلیل می‌کنند. به نظر می‌رسد امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) نیز، بر پایه سیره‌ای که از آن حضرت برجای مانده است، مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت را تجویز کرده است. اما تحولات اجتماعی و نظری در جهان اسلام به سمتی گرایش پیدا کرده که دفاع از این اندیشه با توجه به مبانی رایج شیعه با جبهه‌گیری‌هایی در تئوری و سنت سیاسی مواجه شد. لذا بیشتر در سیره باقی مانده از معصومین و تحلیل‌های مقدماتی کتب فقهی، رد پای آن قابل یافت است. از آنجا که فرضیه «قرارداد اجتماعی»، صرف نظر از دهه‌های نخست، در طول تمدن اسلامی در زندگی سیاسی مسلمانان وارد نشد و تحقق این قسمت از اندیشه و گفتار امام علی (علیه السلام) با مقاومت‌ها و مشکلات فرهنگی - نظری بسیار مواجه شد، لذا به‌عنوان گرایشی نامتجانس با واقعیت زندگی تاریخی مسلمانان، حتی در دوره زمامداری صفویه - که اقتدار فقه شیعه و زعامت مجتهدان شیعه تأمین شد - دفاع از آن دشوار و یا ناممکن می‌نمود.

براساس این تلقی معمول از نظریه حاکمیت الهی در دوره میانه، عموماً حکام و سلاطین تنها در برابر خداوند مسئول بوده و نباید اختیارات نامحدود خود را به شخص یا گروهی از افراد ملت واگذار می‌کردند. پادشاه نماینده و جانشین خداوند بر روی زمین بوده و از جانب او مأموریت داشت به اداره امور مردم بپردازد. دامنه اعمال نظریه حاکمیت مستقیم الهی تا دوران معاصر نیز تداوم یافته است. برای نمونه پادشاهان قاجار و پهلوی، سلطنت خود را موهبت و ودیعه‌ای از جانب خداوند می‌دانستند، به‌گونه‌ای که حتی در اصول قانون اساسی مشروطیت نیز به این دیدگاه صورت قانونی بخشیدند. (پروین و اصلانی، ۱۳۹۱: ۱۳۲)

سه. توجیه حاکمیت حکام صفوی

حکام صفوی در همراهی با علمای شیعه بر این باور بودند که حاکمیت زمین و آسمان‌ها و انسان‌ها از

آن خداوند است و اساساً حاکمیت اشخاص را در طول حاکمیت الهی و مشیت خداوندی قرار می‌دادند. حق حاکمیت از این منظر ودیعه‌ای است که به شخص معینی تفویض شده و اطاعت از او همانند اطاعت از خداوند، عملی ملی - دینی به شمار می‌رفت. پادشاه در جایگاه «ظُلُّ اللّٰه» نیابتاً می‌تواند بر نظام اجتماعی و سیاسی فرمان رانده و قدرت سیاسی را در مجرا و محدوده دستورات شرع به جریان بیندازد. فرمانبرداری از او به‌مثابه تکلیف شرعی تلقی می‌شود، اما شاه نیز در امور عمومی و بعضاً خصوصی به متابعت از احکام شرع مقید است که این احکام و ضوابط از طریق تراز اول‌ترین فقهای زنده با تبیین و تفسیر نصوص دینی بیان می‌شود.

محقق سبزواری که از علمای برجسته سال‌های میانه عصر صفوی است، پس از مقدماتی، انتظارات خود را به حاکمیت نظام عرفی تعدیل نموده و با رهیافتی غایت‌گرایانه، سلطه سیاسی را حتی در نظام شاهی، در مسیر «اجرای شریعت» تعلیل می‌نماید. از نظر سبزواری، حاکمیتی که در طول حاکمیت خداوند قرار دارد، گاهی در وجود پیغمبر، چون حضرت آدم و سلیمان و داوود و حضرت رسالت پناه ﷺ و گاهی در وجود ائمه متبوعین می‌شود و در زمان‌هایی که به سبب حکمت‌ها و مصلحت‌ها، امام ﷺ غایب است، سلطه سیاسی به پادشاه عادل مدبّر که کدخدایی و ریاست این جهان را دارد، محوّل می‌شود، در غیر این صورت، کار این جهان به فساد و اختلال می‌انجامد. (مؤمن سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۲)

در این نگرش وی با عبور از مبانی و مجرای حاکمیت، به کارکردهای سیاسی - حقوقی حاکمیت می‌پردازد و در عصر غیبت، در چارچوب مشروعیت عرفی، با هدف اداره امور زندگی مردم، سلطنت را توجیه می‌کند. قدرت سیاسی براساس «قانون عظمای شریعت امت» که صلاحیت دارد همه ابواب، حدود و حقوق دولتمردان و رعایا را معین کند، شکل می‌گیرد، اما طبیعی است که «همه خلق به طوع و رغبت» تن به شریعت نمی‌دهند، بنابراین «ایشان را حاکم عادل باید که شریعت را اجرا کند، حق را به حق دار برساند و جامعه را از فساد و تباهی برهاند». (لک زایی، همان: ۱۵۷)

در اینجا سخن از اجرای شریعت، همچنان که سخن از اهمیت وجود عالم و لزوم پیروی همه - حتی شاه - از احکام صادره از او هست، می‌رود. اما سخن از اینکه فقیه، حاکم علی‌الاطلاق باشد، نیست. دلیلش هم آن است که وی، در قالب حاکمیت یک نظام شاهی و در قامت یک مصلح اجتماعی، مشغول نگارش یک سیاست نامه فلسفی - دینی است. در چنین فضایی که هدفش توجیه سلطنت صفوی به لحاظ عرفی است، چیزی بیش از این نمی‌توان از او انتظار داشت. سبزواری نوعی ضرورت طبیعی و عرفی را مبنای مشروعیت وجود سلطان - طبعاً اعم از اینکه به تعبیر امیرمؤمنان، برّ باشد یا فاجر و البته اگر برّ و عادل باشد بهتر است - قرار داده است. از نظر او، سلطان عادل با

چنین اوصافی باید «به قدر وسع و توانایی، پیروی امام اصل کند و سنن مرضیه شرع را در همه ابواب مطاع سازد.» (مؤمن سبزواری، همان: ۳۸۶) سبزواری اما، از ضرورت و قدرتی که در این کتاب برای شاه ثابت می‌کند، در کتاب فقهی خود حتی اندکی هم نمی‌آورد، دلیل این امر مهم این است که وی مشروعیت شرعی برای سلطان صفوی قایل نیست، بلکه مشروعیت او را صرفاً عرفی می‌داند.

صفویه براساس این اعتقاد که حاکمیت منشأ الهی دارد و حکومت بر مردم حق امام معصوم علیه السلام هر زمان است و در عصر غیبت این امر موکول به نظر فقهای جامع الشرایط گردیده و آنها عالمان و نایبان امام عصر علیه السلام اند، ضمن تلاش در جهت کسب مشروعیت از طریق نیابت از فقها و اخذ اجازه از نایبان امام عصر علیه السلام در حقیقت به این امر معترف می‌شدند که سلطنت آنان نیایی و با کسب اجازه از فقها به دست آمده است. چنین سلطنتی در واقع «قدرت عالی» محسوب نشده و سلطنت به میزان اجازه‌ای که سلطان از فقیه زمان خود کسب کرده، محدود می‌شود.

براساس دو سند موجود از شاهان صفوی، محدودیت سلطنت در دوران صفوی پذیرفته شده بود و حاکمیت در این دوره، با وجود اقتدارگرایی مرسوم، به نوعی خود محدودیتی در مجاری اقتدار سیاسی روی آورده بود. در سند اول شاه به حق حاکمیت فقها و از جمله اعمال آن از طرف «محقق کرکی» اعتراف و دستورات وی را برای لشکریان و کشوریان واجب الاطاعه شمرده است. در سند دوم به طور صریح خود را نیز مکلف به تبعیت از اوامر و نواهی محقق کرکی دانسته و سلطنت خود را به نظرو اجازه وی اعلام و موکول نموده است.

محقق کرکی در راستای محدود کردن سلطنت با دستورالعمل‌های کتبی، مأموران نظامی و انتظامی و کارگزاران دولتی و حتی علمای دینی را به وظائف شرعی مکلف می‌کرد و بدین ترتیب اقتدار عمال و حامیان سلطنت در چارچوب موازین فقهی محدود شده بود. (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۷۰ - ۶۹)

نتیجه

آن‌گونه که بیان شد، «نظم سلطانی» به‌عنوان عنصری غیر قابل اجتناب به تفکر و عمل سیاسی و اجتماعی سراسر دوره میانه تمدن اسلامی پیش و پس از صفویه تا دوران معاصر شکل داده و متأثر از آن، ساخت سیاسی زمامداری و اعمال حاکمیت نیز ذیل گفتمانی از قدرت و اطاعت تعریف می‌شد. حکام صفوی به صورت خود خواسته، اندیشمندان برجسته‌ای را برای تبیین و تحقق شریعت اسلام به ایران تازه تأسیس فرا خوان نمودند که آنان با وجود همکاری با تخت گاه، به مشروعیت و حقانیت پادشاهان صفوی اعتقاد نداشتند. این اندیشمندان و فقها با به چالش کشیدن سنت سیاسی

دوره میانه و نقد نظم سلطانی حاکم بر اندیشه و عمل زمامداری خلفای بغداد و سلاطین عثمانی، پلی زدند به نصوص دینی و سنت زمامداری صدر اسلام و بدیلی از الگوی «امامت آرمانی شیعه» را در قالب «ولایت مجتهد الزمان» مطرح نمودند. بدیلی که جایگاه نخست را در ساختار اساسی کشور، برای نواب امام عصر^{علیه السلام} قایل می‌شد و سلسله مراتب اقتدار سیاسی را در دستگاه حکومت از سلطنت و صدارت متمرکز شروع و تا سطوح میانی و زیرین در دو ستون شرعی و عرفی تداوم می‌داد. در این ساختار، امر افتا (دستگاه قانون سازی) و حوزه دادرسی شرعی منحصراً در اختیار علمای دین، و امر ابلاغ و اجراء اختیار شاه و مقامات عرفی قرار گرفته و امر نظارت بر اجرا در اختیار برخی مراجع شرعی قرار می‌گرفت.

اما از آنجا که خوی اقتدارگرایی صفویه اساساً نه این ساختار را و نه هرگونه شیوه تعدیل و تحدید قدرت را بر نمی‌تافت، این اندیشه و ساختار فاقد تضمین بوده و چنانچه در مقابل تند باد قدرت و استبداد سلطانی قرار می‌گرفت، توان ایستادگی نداشته و فرو می‌ریخت، یا چند زمانی صحنه را خالی می‌گذاشت. با استناد به متون باقی مانده از آن دوره، با قدری کلی‌نگری می‌توان نسبت بین اقتدار سلطنت و رعایت حقوق عامه و آزادی‌های مردم را به میزان تعادلی دانست که بین رابطه زمامداران صفوی و علمای اصلاح طلب و مستقل این دوره وجود داشت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. افندی، میرزا عبدالله، ۱۴۰۱ ق، *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، به اهتمام سید احمد حسینی اشکوری، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. بیک روملو، حسن، ۱۳۵۷، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، نشر بابک.
۴. پروین، خیرالله و فیروز اصلانی، ۱۳۹۱، *اصول و مبانی حقوق اساسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. پروین، خیرالله، ۱۳۹۲، *الزامات و آموزه‌های حقوق اساسی*، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
۶. جعفریان، رسول، ۱۳۹۲، *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*، تهران، نشر علم.
۷. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۷۷، *اندیشه سیاسی امام محمدباقر صدر*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۸. حر عاملی، محمد بن حسین، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعه*، ج ۱۸ (کتاب القضا)، تحقیق عبدالرحیم ربّانی شیرازی و محمد رازی، قم، انتشارات آل‌البیت لاحیا التراث.

۹. حسینی زاده، سید محمدعلی، ۱۳۸۰، *اندیشه سیاسی محقق کرکی*، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم (بوستان کتاب).
۱۰. حسینی زاده، سید محمدعلی، ۱۳۸۷، *اندیشه سیاسی محقق کرکی*، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم (بوستان کتاب).
۱۱. حسینی قمی، احمد بن شرف الدین، ۱۳۸۳، *خلاصة التواریخ*، ج ۲، مصحح احسان اشراقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۳ ق، *الکافی فی الفقه*، ج ۱، ترجمه رضا استادی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۳. خوانساری، میرزا محمدباقر، ۱۴۱۲ ق، *روضات الجنّات*، ج ۵، تهران، انتشارات اسماعیلیان.
۱۴. سانسون، ۱۳۴۶، *سفرنامه*، ترجمه تقی تفضلی، بی جا، نشر ابن سینا.
۱۵. شاردن، ۱۳۷۴، *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمائی، تهران، نشر طوس.
۱۶. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۰، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده های میانه*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
۱۷. العال کرکی، محقق علی بن الحسین، بی تا، *رساله حاشیه بر شرایع*، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۵، *حقوق اساسی ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کمپفر، انگلبرت، ۱۳۶۳، *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهان داری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۰. لک زایی، نجف، ۱۳۸۵، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. معصوم خواجگی اصفهانی، احمد، ۱۳۶۸، *خلاصة السیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی.
۲۲. المهاجر، جعفر، ۱۹۸۹، *الهجرة العالمية الی ایران فی عصر صفوی*، بیروت، دارالروضة.
۲۳. مؤمن سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۳، *روضة الانوار عباسی*، تحقیق اسماعیل چنگیزی اردهبایی، تهران، انتشارات میراث مکتوب.
۲۴. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۲ ق، *جواهرالکلام*، ج ۲۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. نصیری، محمدابراهیم، ۱۳۷۳، *دستور شهریاران*، تهران، بنیاد موقوفات افشار.