

صورتبندی مذهبی - سیاسی جامعه ایرانی در عصر صفویه

مهدی نجف زاده*

دانش آموخته دوره دکتری گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۰/۱۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۱۱/۲۰)

چکیده:

این نوشتار شرحی از گسترش مناسک و شعائر و همچنین شکل گیری دستگاه دینی و نوع مواجهه آن با دستگاه سیاسی بعد از اعلام رسمی مذهب شیعه اثنی عشری در دوره صفویه است. به گمان نویسنده حداقل چهار دوره از گسترش این آیین ها را در جامعه ایرانی عصر صفویه می توان سراغ گرفت. دوره اول با ظهور شاه اسماعیل مصادف است که یکپارچه سازی عقیدتی انجام گرفت. در دوره بعد مقارن ظهور شاه عباس اول مناسک و شعائر مذهبی چهره ای همگانی به خود گرفت، دوره سوم، احتمالاً مقارن با سلطنت طهماسب و شاه صفی جنبه های دراماتیک به این مراسم وارد شد و سرانجام در دوره شاهان ضعیف صفوی همچون سلیمان و حسین، اصولگرایی مذهبی رواج گسترده یافت. بر همین اساس، روابط میان علما و شاه را نیز در طی این دوره درازمدت در سه عرصه فکری و تاریخی می توان توضیح داد. در دوره اول، علما شیعی از جیل عامل و عراق به سرزمین ایران کوچ داده شدند و مسئله اشاعه عقاید و همچنین مشروعیت بخشی به شاهان از جمله دلمشغولی های آنان بود. در دوره دوم با انتقال قدرت از صوفیان به مجتهدان، گرایش اصلی مردم به علما به عنوان نمایان ائمه به حساب می آمد و در دوره سوم با ضعف پادشاهان از یک سو و غلبه مناسک بر حوزه همگانی، علما بیش از پیش قدرتمند شدند و حتی از منظر مشروعیت سیاسی اجتماعی بالاسر پادشاهان بودند اگر چه مسئله عدم بسط ید در مفهوم سیاسی آن، آنان را همچنان به همراهی با سلطان وادار می ساخت.

واژگان کلیدی:

صفویه، شعائر شیعی، دستگاه دینی، سیستم سیاسی، علماء مذهبی، شاهان صفوی، عرصه عمومی، مشروعیت سیاسی

* Email: mehdinajaf@yahoo.com

مقدمه

ایرانیان بارها در طول تاریخ خود، باورداشت‌های مذهبی خویش را تغییر داده‌اند. پاره‌ای از این تغییرات در بزنگاه‌های تاریخی و پاره‌ای دیگر در مسیر تحولات اجتماعی رخ نموده است. مشکل فرا روی دریافت عینی این تغییرات آن است که در خصوص اولی، مستندات تاریخی بسیار اندک و ناچیز است؛ همچنان که روند تغییر درباره دوم، آن قدر بطئی و آرام است که نشانه‌های تحول در مذهب به سختی فراچنگ می‌آیند. تغییرات در مجموعه باورداشت‌ها از زرتشت تا شیعه دوازده امامی در دو برهه تاریخی ورود اعراب به ایران در قرن هفتم میلادی و اعلام مذهبی شیعه اثنی‌عشری به عنوان مذهبی رسمی در تشکیل دولت صفوی رخ نموده‌اند. اما واقعیت این است که مستندات تاریخی خصوصاً در وهله اول یعنی پذیرش دین اسلام بسیار اندک است. همچنان که ونزبرو اشاره می‌کند: اطلاعات تاریخی اسلام متعلق به دو قرن بعد از ظهور پیامبر اسلام (ص) است (wansbrough, 1977: I-IV). همین مسئله موجب می‌شود در بررسی چگونگی ورود اسلام به ایران نیز با فقدان مستندات تاریخی مستقیم و وثاقت متون مربوطه روبه‌رو شویم. این مسئله به اعتقاد جعفر شهیدی اسلام‌شناس شیعی در خصوص شکل‌گیری مذهب شیعه و اطلاعات مربوط به قیام امام حسین (ع) نیز مصداق دارد (شهیدی، ۱۳۵۸: ۷-۶).

در خصوص پذیرش مذهب شیعه توسط ایرانیان و رسمی شدن این مذهب با تشکیل دولت صفوی نیز مستندات تاریخی اندک است. استنادات تاریخی در آغاز صفویه خالی از نشانه‌هایی است که چگونگی گسترش مذهب تشیع را توضیح دهد. بنابراین در نوشته‌های ایرانیان مستندات تاریخی در این زمینه بسیار اندک است.

با وجود این، آغاز سفر غربیان به ایران در این دوره تاریخی و نوشته‌های باقی مانده از آنان که عموماً در شکل سفرنامه‌ها باقی مانده است معبری هر چند کوچک را برای فهم تحولات اجتماعی - مذهبی این دوره می‌گشاید. این نوشته‌ها که از چشم یک خارجی، خنثی نسبت به موضوع مورد بحث نگاشته شده توصیفات دقیق‌تر را فرا روی می‌آورد. در عین حال، این هشدار همچنان به قوت خود باقی است که صورت‌بندی مذهبی جامعه ایرانی در طول قرون متمادی شکل گرفته و آمیزه‌ای پیچیده از عقاید و مکاتب گوناگون است که در مسیر تاریخی ذهن و زبان ایرانیان را به خود مشغول داشته است. از همین رو، بررسی شکل‌گیری این صورت‌بندی در یک پروسه طولانی مدت ضروری است.

صورت‌بندی شعائر و مناسک

در حالی که مجموعه التزام‌های شرعی مذهبی شیعه بسیار محدودتر از التزام‌های سنی‌هاست

(سه وعده نماز به جای ۵ وعده، ممنوعیت و غیرشرعی بودن خراج و مالیات دولتی، ممنوعیت برگزاری نماز جمعه و دوره غیبت امام دوازدهم (عج)) شعائر و مناسک دوره‌ای آنان به مراتب در همه اشکال آن بیش از مذهب تسنن است (Calmard, 1996: 141).

در حقیقت، این دو گانگی ناشی از وضعیت مذهب شیعه در ایران در دو دوره متفاوت و یا حداکثر مختلف است. دوره پیش از عصر صفویه که تجلیات اجتماعی مذهب به واسطه در اقلیت بودن شیعیان، وجود حکومت‌های جور و سیطره اجتماعی مذهب تسنن، براساس اصل مهم و حیاتی تقیه، اندک است و حداقل در عرصه اجتماعی جریان ندارد. در حالی که با رسمی شدن مذهب تشیع، دوره‌ای از بازآرایی قدرت اجتماعی مذهب شیعه آغاز می‌شود و همزمان با آن که شیعیان در برقراری مناسک و شعائر خود آزادی عمل می‌یابند، حتی انجام این شعائر از طریق دستگاه سیاسی و دینی ترغیب و تشویق می‌شود.

از همین رو در آغاز عصر صفوی دوگانگی میان آموزه‌های تشیع و تجلیات اجتماعی آن که از طریق شعائر و مناسک جریان یافت بیشتر به چشم می‌خورد. در حقیقت با بررسی چگونگی گسترش شعائر دینی و مذهبی متوجه این موضوع می‌شویم که یک نوع فاصله میان باورداشت‌ها و شعائر جامعه ایرانی در عصر صفوی وجود داشته و حداقل از طریق گسترش شعائر و مراسم مذهبی، مجموعه باورداشت‌های جامعه نیز فربه‌تر شده است؛ به طوری که می‌توان گفت اساس منتقادات مذهبی شیعیان را آئین‌های برگزاری، عزاداری‌ها (به ویژه شهادت حضرت علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) و عاشورای حسینی) و اعیاد مربوط به شهادت یا تولد ائمه معصومین (ع) شکل داده است. از این منظر، بررسی خصایل عمومی و اجتماعی این مناسک و شعائر و این که گروه‌های سیاسی و مذهبی چه دیدگاهی نسبت به آن اعمال کرده و یا چه رفتاری برای صورت‌بندی آن داشته‌اند، ضروری است.

اطلاعات قابل وثوق از برگزاری مراسم عاشورا یا بیست و یکم ماه رمضان در قبل از دوره صفوی بسیار اندک است. احتمالاً آل‌بویه برای نخستین بار در «بغداد» مراسم عزاداری به راه انداختند. در سال ۳۵۲ هجری قمری معزالدوله، دستور داد مردم در عاشورا گرد هم آیند و «اظهار حزن» نمایند (فقهی، ۱۳۶۶: ۴۶۷-۴۶۶). اما این که آیا در «ایران» چنین مراسمی بر پا می‌شد یا خیر، اطلاعاتی وجود ندارد و این موضوع تا دوره صفوی تداوم دارد. اطلاعات ما از برپایی مراسم عاشورا و یا رمضان در دوره شاه اسماعیل نیز اندک است غیر از این کلیت که سب خلفاء اولیه اسلام توسط تهرائیان در کوچه بازارها رواج یافت. نخستین سفرنامه‌نویس‌های اروپایی یا مسافران ونیزی سب خلفاء را در زمره نخستین مناسک ایرانیان گزارش کرده‌اند (باربارو جوزفا و دیگران، ۱۳۴۹: ۲۴۵-۲۴۳).

براساس یک گزارش اروپایی اقلیت شیعه در جزیره هرمز در اواسط قرن ۱۶ میلادی، در

مسجد بزرگ جلال‌آباد، مراسم عاشورا را برگزار کردند. هر سال آنها خود را با چاقو زخمی می‌کردند و آن را به عشق به محمد (ص) توجیه می‌کردند. چنین مراسمی هم در مراسم عاشورا و هم مناسبت‌های شخصی برای عزاداری به خاطر شخصی که کشته می‌شد، برگزار می‌شد (Calmaid ibid: 154).

نخستین کسانی که به برپایی «همگانی» مراسم عاشورا و محرم پرداختند احتمالاً قزلباش‌ها بودند که در «دوازده روز» به احترام «دوازده امام» برگزار می‌شد. اما «سیاه‌پوشی» چه در شکل لباس و چه آذین خیابان‌ها، در دوره‌های بعدی توسط اغلب جهانگردان غربی گزارش شده است. زنجیرزنی را نیز یک سیاح به نام «کوتوف» در سال ۱۶۲۵/۴ میلادی مشاهده کرده است (Calmaid: 178). افزون بر اینها مجالس روضه‌خوانی براساس کتاب روضه‌الشهدا کاشفی و دیگر مقتل‌نامه‌ها از همان اوایل دوره صفوی برگزار می‌شد. جعفریان عقیده دارد، نخستین مقتل‌خوانی‌ها برای عاشورا حدود شش قرن بعد از حادثه عاشورا بوده است. ابن طاووس (۶۶۴) دو کتاب یکی به نام «اللهوف» و دیگری با نام «المصرع الشین فی قتل الحسین (ع)» نگاشته است. با این حال، کتاب مقتل «ابومختف» به گفته جعفریان بیشتر از دو کتاب قبلی یافته رواج است، در حالی که درباره روایت آن تردید وجود دارد (جعفریان، ۱۳۷۶: ۲۴۱).

نخستین ذکری که از روضه‌خوانی شده در اواخر دوره شاه عباس در دارالحفاظ اردبیل است. در همین دوره معرکه‌گیران توسط نقیب‌الاشرف و تحت حمایت دولت نمودار شدند (Calmaid, 1996:155). کمپفر نیز روایت می‌کند که «ملاها» هر روز از ده روز محرم یکی از فصول روضه‌الشهدا را قرائت می‌کردند (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۷۹).

جالب است که در نخستین سفرنامه‌ها جنبه‌های نمایشی و خیابانی و از جمله نزاع‌های خونین بین عزاداران در «تبریز» مشاهده نمی‌شود. در آغاز عصر ۱۷ میلادی جدا از برخی عزادای‌های محلی، نشانه‌هایی روشن از مراسم شیعی به صورت همگانی توسط مسافران غربی مشاهده و گزارش نشده است. مستندات تاریخی گواهی می‌دهند که همگانی شدن مراسم عاشورا و دیگر مناسک شیعی را باید در دوره شاه عباس اول ببینیم.

دیدگاه شاه عباس اول به مذهب پر رمز و راز است. از منظری سیاسی وی بعد از سرخوردگی از قزلباش‌ها به جنبش نقطوی روی آورد اما مدتی بعد آنان را نیز سرکوب کرد. همچنان که از نقطه نظر شخصی او رفتار دوگانه و پر از رمز و رازی را در پیش گرفت از یک سو خود را بنده شاه ولایت عباس یا کلب آستان علی نامید و پای پیاده به مسافرت به مشهد رفت اما در همان حال روز بیست و یکم ماه محرم در حضور سفیر روسیه شراب نوشید تا قدرت خود در مقابل رعایای خویش را به پادشاه آن کشور به اثبات برساند و یا برخلاف آموزه‌های دینی، علمای دربار را مجبور ساخت تا عمه زیارویش را به عقد او درآورند؛ اگر

چه داستانی بی‌سرانجام یافت (فلسفی، ۱۳۴۴، جلد چهارم: ۲۶۵-۲۶۴).

صرف نظر از این عقاید شخصی، در دوره‌ی وی به عنوان پادشاهی مقتدر، نشانه‌ها از افزایش مراسم عزاداری و همچنین توجه مبسوط به اکرام و اعزاز بارگاه‌های امامان و امام‌زادگان حکایت دارد. تحت فرمانروایی او، مراسم محرم که در حد جنبه‌های محله‌ای و محلی باقی مانده بود به یک «کارناوال» عظیم تبدیل شد. کلمار معتقد است که حداقل از زمان تغییر پایتخت به اصفهان در دوره‌ی شاه عباس مراسم محرم در زندگی سیاسی - اجتماعی ایرانیان نمود بیشتر یافته است (Calmard, 1996: 142-143).

اگر چه این گونه مراسم قبلاً نیز اهمیت داشت اما چنین شکل «همگانی و با شکوه» نیافته بود. همچنین در دوره‌ی شاه عباس بین مراسم مذهبی و دیگر و شعائر غیرمذهبی نوعی آمیختگی مشاهده شده است. از جمله مراسم عاشورا با نزاع‌های حیدری و نعمتی آمیخته شد. اگرچه این نزاع‌ها حداقل از قرن دهم میلادی باقی مانده بود. چنان که تا قبل از صفویه «حیدری‌ها» شیعه و «نعمتی‌ها» سنی بودند. اما در دوره صفویه با گرایش جبری نعمتی‌ها به شیعه، این نزاع‌ها همچنان باقی ماند و حتی شاه عباس به چنین نزاع‌هایی دامن می‌زد. نزاع‌های حیدری، نعمتی عمدتاً با چوب و چماق و سنگ همراه بوده است. وینچیتو دالساندری مسافر ونیزی نزاع‌های حیدری - نعمتی را در دوره شاه طهماسب در تبریز مشاهده کرده است (باربارو جوزفا و دیگران، ۱۳۴۹: ۴۴۵).

در گزارش فیگوئروا سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس اگر چه از زد و خورد میان مردم نوشته است اما توصیف وی از روز عاشورا بیشتر یک مراسم کارناوالی را بازتاب می‌دهد. وی می‌نویسد «در آخرین روز عزاداری همه مردم خرده پای شهر در حالی که پرهایی بر عمامه‌های خود زده اند با طبل و سنج و سلاح در دست گرد می‌آیند و دسته دسته در محله‌ها و میدانهای عمومی شهر حرکت می‌کنند» (فیگوئروا، ۱۳۶۹: ۳۱۱). دلاواله نیز در اصفهان در روز عاشورا شاهد بوده است که از تمام محلات شهر دسته‌های بزرگی به راه می‌افتد که همه بیرق و علم حمل می‌کنند (دلاواله، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

در دوره شاه عباس سیاحانی همچون «دلاواله» از مراسم چوب زنی نیز سخن گفته‌اند. براساس گزارش وی در میان دسته‌های عزاداری، منظره‌ی عده‌ای که با لباس مشکی براق و آراسته به پر و تزئینات دیگر چوب و چماق به دست دارند، تماشایی است (دلاواله، ۱۳۴۸: ۱۰۲). مراسم همراه با علم و کتل نیز توسط سفرنامه‌نویس‌ها گزارش شده است. دلاواله دسته‌های عزاداری را مشاهده کرد که همچون قشون جنگی به نشانه خونخواهی امام حسین (ع) در جلو دسته‌ها علم‌هایی را حمل می‌کردند که به آن سلاح‌های مختلف آویخته شده بود. این علم‌های غیرمعمول براساس گزارش وی، نشانه‌هایی از سلاح‌های امام حسین را با خود به همراه داشت

(همان: ۱۰۱). در کنار حرکت علم‌ها، اغلب سفرنامه‌نویسان از نقاره‌زنی نیز سخن گفته‌اند که از بالکون‌های مشرف بر بازار سلطنتی نواخته می‌شد.

براساس این گزارشات و مشاهدات، اکنون می‌توان گفت احتمالاً در دوره شاه عباس مراسم و شعائر شیعی به حوزه همگانی گسترش یافت و از شکل اولیه خود به صورت مراسم بزرگ مذهبی درآمد. بنابراین، اگر در آغاز عصر صفویه و خصوصاً در دوره شاه اسماعیل، گزاره اصلی گفتمان سیاسی - مذهبی فاتحان گسترش، نفوذ و سرایت مذهب شیعه اثنی‌عشری بود، در گفتمان دوره شاه عباس مناسک و شعائر حوزه همگانی را در بر گرفت.

در دوره بعدی سیمای مناسک و شعائر در شکلی متفاوت جلوه‌گر شد به طوری که نشانه‌های تاریخی حکایت از آن دارد که بر جنبه‌های دراماتیک و حزن‌آور شعائر و مناسک افزوده شده است و از شکل «کارناوال رسمی» به مراسم «تأثیربرانگیز» درآمد. جالب است که این جنبه‌های دراماتیک با نشانه‌های کاملاً واقعی به نمایش درمی‌آمد. از این منظر در عین حال که اقدامات شاه عباس در ترویج شعائر مذهبی توسط جانشینانش ادامه یافت؛ جنبه‌های دیگری بر آن افزوده شد که تنها بخشی از آن به واسطه بطئی بودن و جزئی بودن فراچنگ می‌آید.

سیاه کردن صورت و بدن در این دوره مشاهده شده است. تاورنیه در اوایل عصر هفدهم میلادی در روز عاشورا شاهد بود که جوانان صورت خود را سیاه می‌کردند و برخی در میدان به قمه‌زنی می‌پرداختند (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۴۱۲). از جمله مهم‌ترین جنبه‌های دراماتیک مراسم بعد از شاه عباس، ساخت حجله‌هایی است که براساس روایت‌هایی احتمالاً غیرواقعی از قصه ازدواج قاسم بن حسن (ع) با دختر امام حسین (ع) ساخته شده و هنوز در ایران چنین حجله‌هایی را برای جوانان ناکام (ازدواج نکرده) برپا می‌دارند.

از دیگر مظاهری که در عصر دوم صفوی رواج یافت «نخل‌گردانی» است که سمبلی از تابوت شهدای کربلا به حساب می‌آمد. کمپفر می‌گوید: «در روز عاشورا مردم که به یکدیگر جای می‌پردازند به صورت دست جمعی تابوت امام مقتول را که چون سرپوش ندارد جسد خون‌آلود پسر بچه‌ای که خود را به مردن زده از آن دیده می‌شود با خود حمل می‌کنند. پسر بچه در حین حرکت دسته‌آه می‌کشد و ناله می‌کند (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۸۱)

از دیگر جنبه‌های دراماتیک ماجرا، ساخت سقاخانه‌هاست که به یاد «عباس» حضرت ابوالفضل (س) برپا می‌شود. این سقاخانه‌ها در کنار تکایا یا حسینیه‌ها برپا می‌شد. کلمار احتمال می‌دهد که ریشه تکیه‌ها به خلوت‌گاه‌های دراویش برمی‌گردد (Calmard, 1996: 154). علاوه بر سقاخانه‌ها، هر دو مکان «تکیه» و «حسینیه» در دوره میانه صفویه ساخته شده و نصرآبادی نخستین آن را در اصفهان می‌داند (نصر اصفهانی، ۱۳۱۷: ۹).

توجه ویژه به بارگاه امامان و زیارت کربلا و نجف از دیگر موضوعاتی است که بلافاصله بعد از تشکیل دولت صفوی آغاز شد و در سرتاسر آن تداوم یافت. لرد کرزن معتقد است شاه اسماعیل، طهماسب و عباس، بارگاه امام رضا را از شکوه و ثروت سرشار کردند و آنجا را زیارتگاه عمده شیعیان درآوردند (کرزن، ۱۳۴۷: ۲۲۳-۲۲۴). کمپفر نیز که در اواخر عصر صفوی به ایران آمده است بر اساس اطلاعات آن عصر می‌گوید شاه عباس به مدفن امام رضا توجهی ویژه نشان داد (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۷۸).

علاوه بر این، همچنان که گفته شد سبب خلقای سه‌گانه در طول دوره صفویه تداوم داشته است. اول بار در دوره شاه اسماعیل تبرائیان با شعارهای لعنت بر عمر این اقدام را به نام خود ثبت کردند. بعدها اگر چه در دوره شاه اسماعیل دوم تبرائیان سرکوب شدند اما سبب خلقاء به مؤلفه‌ای اجتماعی تبدیل شده بود (Calmaid: 1996:162-163). از دوره شاه عباس اول به بعد ظاهراً لعنت بر خلقاء سه‌گانه بر خلیفه دوم متمرکز شد و این احتمالاً ریشه‌ای ایرانی دارد که از قتل عمر توسط ابولولؤ ایرانی سرچشمه می‌گیرد. شاردن گزارش می‌دهد که خلیفه دوم بیش از دو خلیفه دیگر در نزد ایرانیان منفور است و «لعنت بر عمر» در زندگی خصوصی و اجتماعی ایرانیان راه یافته است (شاردن، ۱۳۷۴: جلد پنجم). دمانس نیز نقل می‌کند که ایرانیان شیعه‌ای که به سفر حج می‌رفتند براساس اصل تقیه سب عمر را فرو می‌خوردند اما راه‌هایی همچنان وجود داشت چنانکه وقتی از آنان خواسته می‌شد تا بگویند «سلام بر عمر صدیق» صدیق را زیر لب به زندیق تغییر می‌دادند (Calmaid, 1996:162-163).

دلاواله از مراسم عمرکشان نیز گزارش داده اگر چه خود آن را به چشم ندیده است. می‌گوید شب قبل از عاشورا «آدمک عمر» و عده‌ای از دشمنان حسین را آتش می‌زنند (دلاواله، ۱۳۸۴: ۱۰۲). کوتوف نیز گزارش می‌دهد که قبل از آن که دسته سینه‌زنی یا زنجیرزنی به راه افتد، آدمکی ساخته شده از حصیر و پارچه انباشته شده بر الاغی سوار می‌کردند و در حالی که از کنار مردم می‌گذشت بر آن آب دهان می‌انداختند. سرانجام این آدمک را در بیرون از دروازه‌های شهر رها می‌ساختند (Calmaid, 1996:167).

در دوره پایانی حکمرانی صفویه که پادشاهی سلیمان و سلطان حسین را در بر می‌گیرد فصلی دیگر از تجلیات اجتماعی مذهب آغاز می‌شود که باید آن را دوران «قشری‌گری پادشاهان بی‌قدرت صفوی و اصولگرایی علمای دربار» نامید. تقریباً همه سیاحان و مسافرنامه‌نویسان چنین وضعیتی را تأکید می‌کنند. مقایسه تجلیات اجتماعی دو دوره متفاوت در عصر صفوی نیز این نظریه را که مذهب در عرصه اجتماعی ایران به تدریج نقش غالب‌تر را به خود گرفته است، تأیید می‌کند.

نشانه‌های تاریخی عصر شاه عباس اول حکایت از آن دارد که بسیاری از محرمانی که

بعدها در دوره پایانی صفویان و خصوصاً در دوره‌های پادشاهی سلیمان و سلطان حسین برقرار گردید، در دوره این پادشاه رواج کامل داشته است. پاره‌ای از دلایل گسترش محرمات متأثر از شخصیت پادشاهان پایانی دوره صفوی است و پاره‌ای دیگر به واسطه افزایش و گسترش تجلی اجتماعی مذهبی شیعه که به مساعی علماء سخت‌کوش از جمله علامه مجلسی اتفاق افتاد. پاره‌ای نیز به واسطه غلبه روحیه مذهبی ناشی از جمعی شدن مناسک و شعائر دینی در میان مردم بوده است.

در دوره شاه عباس اول «تخته نرد و شطرنج» به عنوان بازی مردم رواج همگانی یافته بود «رسم قهوه‌نوشی» و «احداث قهوه‌خانه» که در اوان حکومت صفویه از استانبول به ایران رخنه کرده بود در دوره عباس اول به تجلی‌گاه شادی و تفریح مردم تبدیل شد. در این قهوه‌خانه‌ها افزون بر «شراب»، «موسیقی» نیز رواج کامل داشت (شاردن، ۱۳۷۴، جلد دوم: ۸۴۴ و ۸۴۵).

زندگانی خصوصی شاه عباس نیز از تنعمات و لذایذ و کامجویی‌هایی که بعدها در نظر آیندگان حرام شمرده می‌شد، لبریز بود. نویسنده کتاب خلدبرین نوشته است با وجود اشتغال به امور سلطنت و ملکداری، غالباً اوقات خود را به میخواری و طرب و استماع آوازهای خوب و بسط بساط عیش و شادمانی و ساز و غیره می‌گذرانند (واله اصفهانی، ۱۳۷۲).

توماس هربرت که در دوره اول صفویان به ایران سفر کرده است در سفرنامه خود از عادت عجیب مردم این عهد همچون پادشاه خویش به شراب‌خواری می‌نویسد و معتقد است میان ترکان و ایرانیان تفاوت بسیار است از آن جمله در میگساری، چه، ترکان به تبعیت از اوامر و نواهی دین به ظاهر از استعمال مسکر اجتناب می‌ورزند اما پنهانی می‌نوشند، و حال آنکه ایرانیان کنونی مثل ایرانیان ادوار باستان آشکارا و به افراط میگساری می‌کنند (Herbert, 1928: 82-83).

مستندات به جا مانده از سفرنامه پیترو دلا واله نیز حکایت از آن دارد که نقاشی از «هیاکل آدمی» در دوره شاه عباس وجود داشته و خلاف شرع نگریسته نمی‌شده است (دلا واله، ۱۳۸۴: ۳۸). به گفته شاردن نیز تساهل پادشاهان اولیه صفوی نسبت به ادیان دیگر یا دست یازیدن به رفتارهایی که بعدها خلاف شرع شمرده می‌شد قابل مقایسه با سلاطین دوره پایانی صفوی نیست (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۶۵). به گفته نویسنده تاریخ عالم آرای عباسی، شاه اسماعیل عده‌ای از طرفدارانش را که در خصوص مرتبه امام علی اغراق می‌کردند، تنبیه ساخت و تبرانیان و رفتار آنان در سب خلفاء را مورد نکوهش قرار داد (اسکندر بیگ ترکمان، ۱۳۵۰: ۲۱۵-۲۱۴).

اما حکایت‌ها و تصاویر باقی مانده از عصر پایانی دوره صفوی چهره‌ای دیگر از نحوه زمامداری پادشاهان و تجلیات اجتماعی مذهب ارائه می‌کند. شاردن که به دفعات به ایران سفر کرده است در خصوص رواج احکام و باورهای مابعدالطبیعی در سال‌های پایانی عصر صفوی

گزارشی مبسوط ارائه کرده است (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۳۸-۱۰۳۰).

افزون بر گرایش شاهان صفوی به مقدسات دینی، قدرت پرنفوذ علماء شیعی و از جمله علامه مجلسی در پیشبرد دستورات شرعی فضای خشک‌اندیشی مذهبی را کامل کرد. ضمن اینکه غلبه شعائر مذهبی که در این دوره به نهایت درجه خود رسیده بود، معبری برای «تقدس مآبی» گردید. حکم به حرام بودن شرب خمر نیز که تا قبل از آن به واسطه اراده پادشاهان صورت می‌گرفت در اواخر قرن هفدهم به مثابه دستوری شرعی درآمد و در سال ۱۶۹۵ / ۱۱۰۶ حکمی از ملا محمدباقر مجلسی صادر شد و به اعتبار آن شرب خمر «به تأکید» منع شد و در نتیجه «شش هزار بطری شراب» گرجی را که همه به دربار تعلق داشت، در میدان نقش جهان به خاک ریختند. «موسیقی، رقص و شطرنج» نیز در زمره محرمات درآمد و دستورات مذهبی در حرمت آن صادر شد. قهوه‌خانه هم که شمار آنها در اصفهان به صد عدد می‌رسید بستند و حتی کوشیده شد قرائت ابومسلم‌نامه را هم که جایی ویژه در فرهنگ عوام داشت یکسره منع کنند (Babayan, 1996: 117-139).

به هر حال، در پایان حکومت صفویان؛ سلسله‌ای که برای نخستین بار براساس مذهب شیعه دوازده امامی، ایران را به مثابه کشوری یکپارچه و واحد وارد دنیای جدید کرد، مناسک و شعائر مذهبی تشیع کاملاً ذهن و زبان جامعه ایرانی را متوجه خود ساخته و براساس مؤلفه‌های نیرومند از تاریخ اسلامی که با روحيات ایرانیان کاملاً نزدیکی داشت، نظام زبانی و فرهنگی منحصر به فردی را ایجاد کرد که بعدها تحولات سیاسی و اجتماعی ایران را شدیداً تحت تأثیر قرار داد. از این منظر نظام شیعی دوازده امامی متنی «کاملاً فرهنگی و سیاسی» در جامعه ایرانی است که دوره‌شکل‌گیری و کمال خود را در طی چندین قرن طی کرده است؛ با وجود این و پس از این مرحله، نظام شیعی به مثابه یک متن ایجادکننده فرهنگ گردید؛ به طوری که این متن به متن حاکم و غالب جامعه ایرانی تبدیل شد که دیگر متون را با آن می‌سنجیدند و مشروعیتهشان را براساس آن تعیین می‌کردند.

افزون بر این، نظام شیعی مبتنی بر شعائر و مناسک عاشورا، محرم، ۲۱ رمضان و امثال آن، به تدریج مجموعه باورداشت‌های جامعه ایران را گسترش داد و غنی بخشید. تقدم زمانی و تاریخی مناسک و شعائر بر مجموعه باورداشت‌ها در عین حال تجلیات اجتماعی و بیرونی مذهب شیعه را برعکس قرون متمادی از تقیه و باطنی‌گری ترقی داد به طوری که بعد از آن که ایران در دوران قاجار به تدریج با دنیای پیرامونی خود آشنا شد و غرب را در روبه‌روی خود یافت، حوزه همگانی کاملاً در تسخیر مذهب قرار داشت.

شکل‌گیری دستگاه دینی

بعد از اعلام تشیع دوازده امامی به عنوان مذهبی رسمی کشور از سوی شاه اسماعیل، نیاز عاجلی برای برقراری همگونی فکری از طریق ارشاد و تسریع اشاعه عقاید شیعی پدید آمد؛ اما دو کمبود اولیه وجود داشت. اول، آثار مدون اصول عقاید و دستورات شرعی قضایی و دوم شارحانی که بتوانند چنین آثاری را جمع‌آوری، تألیف و ترویج دهند. داستان‌های مختلف در خصوص کشتار وسیع علمای سنی مذهب توسط شاه اسماعیل یا فرار آنان به سوی امپراطوری دشمن صفویه یعنی عثمانی در تاریخ‌های متعدد آمده است. همچنان که این داستان‌های تاریخی از کوچ وسیع علمای شیعه مذهب از جبل عامل و جبل علی و کوفه به سمت ایران سخن گفته‌اند. بدون شک درباره هر دوی این واقعیات، تا حدودی افراط شده است. اگر چه منابع دست اول تاریخی از مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی سخن گفته‌اند اما حجم و دامنه این مهاجرت آن قدر وسیع نبوده است که در منابع بعدی از آن سخن گفته شده است. با وجود این در این خصوص که دولت صفوی در سال‌های اولیه خود در ساخت دستگاه دینی با مشکل مواجه بوده است تردیدی وجود ندارد. کمپفر سیاح آلمانی که در سال ۱۶۸۴ به ایران آمد می‌نویسد شاه اسماعیل همه روحانیون را که در میان آنها «تعداد اندکی شیعه بودند» از سراسر کشور گرد آورد (تاکید از ماست) (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۷۲).

قاضی نوراله شوشتری یکی از علمای دوره صفویه نیز می‌گوید: در شهر کاشان کسی برای رسیدگی به امور شرعی مردم وجود نداشت و تنها فقیهی سنی وجود داشت که مردم در مدت دو سال و نیم در بیان مسائل شرعی خود به وی مراجعه می‌کردند (شوشتری، ۱۳۷۵: ۲۳۴). حسن روملو در احسن التواریخ نیز می‌نویسد: در آغاز مردم از مسائل مذهب حق جعفری و قوانین «ملت» اثنی‌عشری اطلاعی نداشتند زیرا از کتاب‌های فقهی امامیه چیزی در میان نبود و مبنای آموزش دینی تنها «قواعد السلم» اثر علامه حلی بود که نزد قاضی نصرالله زیتونی قرار داشت (حسن روملو، ۱۳۵۷: ۸۶).

احادیث شیعه به زبانی ساده نیز براساس کتاب کافی کلینی فراهم گردید. به این طریق، در کنار طرح عمده یکسان‌سازی عقیدتی ساخت الهیات شیعی نیز آغاز شد. راجر سیوری گزارش می‌دهد که ریشه‌کنی عقاید مخالف یکی از مهم‌ترین وظایف منصب خود ساخته پادشاهان صفوی به نام صدر بود و در حقیقت صدر وظیفه برقراری موفقیت‌آمیز همگونی فکری را بر عهده داشت. وظیفه‌ای که تا پایانی دوره شاه اسماعیل و حداکثر تا اوایل شاه طهماسب با موفقیت به انجام رسید. بدیهی بود که از آن پس صدر به عنوان یک عنوان رسمی دولت صفوی نفوذ خود را از دست می‌داد و به وجود کسانی که الهیات تشیع اثنی‌عشری را شرح و بسط می‌دادند، یعنی مجتهدان نیاز می‌افتاد.

کاهش نفوذ صدر با برقراری یکسانی عقیدتی در سراسر امپراتوری صفویه قدرت مجتهدان را افزایش داد. ضمن این که با شکل‌گیری هر چه بیشتر الهیات تشیع اثنی‌عشری، مجتهدان به صورت قدرتمندتر اعضای طبقات روحانی درآمدند. این امر ناگزیر مقام شخصی شاه را مواجه با خطر می‌کرد زیرا شاهان صفوی ادعا می‌کردند که نماینده امام غائب، مهدی (ع) روی زمین هستند. با این ادعا آنان حق مجتهدان را که نمایندگان واقعی و قانونی بودند، غصب کرده بودند. طی نیم قرن آخر فرمانروایی صفویه که شاهان ضعیف بودند، خطر بالقوه غلبه یافتن طبقات روحانی در امور سیاسی تحقق یافت. در زمان فرمانروایی قدرتمندی چون عباس اول همچنان که دیدیم، مجتهدان حد خود را می‌شناختند (سیوری، ۱۳۶۳: ۸۰).

از این منظر، دو نکته اساسی در بازخوانی دستگاه دینی شیعه عصر صفوی اهمیت اساسی دارد. ابتدا خط ظریف و نامرئی از تغییر و جابه‌جایی نیابت امام غائب که ابتدا با تشکیل دولت صفوی و از طریق اطلاق لقب «ولی» به «شاه اسماعیل» به شاه اعطا شده بود (باربارو جوزفا و دیگران، ۱۳۴۹: ۴۲۸-۴۲۹). اما با ظهور مجتهدان قدرتمند چون محققان کرکی در دوره‌ای که صوفیه مورد بی‌مهری پادشاهان صفوی قرار گرفتند اجازه شرعی تشکیل دولت به مجتهدان واگذار گردید. دوم آنکه رابطه میان شاه و علما چه براساس آموزه‌های شرعی وجه بر واقعیات موجود براساس «منطق قدرت» در سرتاسر دوره صفویه و بعد از آن بوده است.

مجادلات درونی دستگاه دینی بر سر مسئله اولی یعنی اجازه و اذن علماء اسلامی به پادشاه برای تشکیل حکومت که از تشکیل دولت صفوی آغاز شد منجر به این عقیده ناصواب شده است که علما در ابتدا با ورود به عرصه قدرت و سیاست مخالفت بوده و تحت تأثیر تحولات جدید آنان به سیاست گرایش یافته‌اند، در حالی که در ساخت اجتماعی جامعه ایرانی به هر حال قدرت علما در کنار قدرتی که پادشاهان در اختیار داشته‌اند مطرح بوده است و در وهله‌های مختلف نزدیکی و دوری این دو مسئله چالش برانگیز قدرت در جامعه ایرانی را تعریف کرده است.

علماء شیعی از منظر نظری همواره به پیشوایی رهبران مذهبی در امور سیاسی و اجتماعی اذعان داشته‌اند؛ اگر چه در مقام عمل قادر به برپایی حکومت نبوده‌اند (جواهر کلام: بی تا جلد پانزدهم صص: ۴۲۲-۴۲۱). از منظر خود علما «عدم بسط ید» یکی از مهم‌ترین دلایل به دست‌نگرفتن قدرت توسط علما بوده است. در جایی وقتی از میرزای قمی (مجتهد اوایل دوره قاجاریه) می‌خواهند که با پیوند متصدیان شرع و مباشران عرف (یکی شدن کارگزار سیاست و دیانت) کار جهاد و جنگ را آسان و شرع و عرف را مطابق و موافق گرداند در جواب عدم بسط ید علما را مانع اصلی این کار می‌داند (میرزای قمی، بی تا: ۸۹). دماوندی نیز بر همین مضمون می‌نویسد: «مجتهد عادل، سلطان کامل نمی‌شود اگر چه نظم دین‌بندگان خدا را بدهد جهت آن

که تسلط ربط ندارد» (دماوندی ۱۳۸۴، ۱۵۴).

افزون بر این، نکته‌ای دیگر را نیز در خصوص جایگاه علماء در دوره صفویه و فراسوی آن باید گوشزد کرد که از اهمیت اساسی برخوردار است. از منظر دستگاه دینی «قدرت علماء اسلام معطوف به شیعیان یا همان ملت اسلام معروف» بوده است بنابراین ظاهراً علماء شیعه مسئله لاینحل حکومت در زمان غیبت را با دوگانگی حکومت و ملت (البته به تعبیر سستی شیعه یعنی امت اسلامی) حل و فصل کردند و به تعبیر لمبتون سلطان را مطیع و پیرو یک مجتهد ساختند (لمبتون، ۱۳۷۴: ۴۴۲). از این پس، مجتهدان به عنوان حامیان حقوق مردم، رعیت، ملت یا امت از یک سو و حافظ بیضه اسلام عملاً وارد عرصه قدرت شدند و طی یک سده به قدرتی هم ردیف پادشاهان قدرتمند صفوی درآمدند. در حقیقت مساعی علماء اسلام در عرصه صفوی و بعد از آن همواره براساس گسترش عدالت مذهبی و دوری از ظلم از یک سو و دفع فتنه‌هایی که کیان شیعه را تهدید می‌کرد از سوی دیگر بود. و اندرزنامه‌ها، خطابه‌ها در دوره‌های مختلف این را تأیید می‌کند. در جامعه‌ای که به واسطه قدرت بلامنزاعه پادشاه و شبکه‌ای بودن قدرت، هیچ طبقه‌ای مجال عرض اندام ندارد، علمای اسلامی در حقیقت یکی از منحصر به فردترین گروه‌بندی‌های اجتماعی در ایران بودند که توانستند معارضه‌ای دراز مدت با حکومت را آغاز و تداوم بخشند و در مسیر آن همواره بر قدرت خویش بیافزایند. اما چنین قدرتی از کجا می‌آمد، چگونه تقویت می‌شد و چگونه در چهره‌های متعدد تجلی می‌یافت؟

همچنان که قبلاً گفته شد بر آمدن صفویان و همزمان با آن رسمی شدن مذهب تشیع با مشکلات و تناقضات بی‌شمار روبه‌رو بود که شاهان صفوی از مسیرهای گوناگون تلاش داشتند بر آن غلبه کنند. ابتدا آن که مذهب تشیع برای عبور از باطنی‌گری و ظهور در عرصه سیاسی-اجتماعی نیازمند تفسیرهای گوناگونی بود که شاهان از طریق علمای جبل عامل سوریه و لبنان و عراق زمینه آن را فراهم آوردند و همین امر زمینه قدرت علما را در عرصه سیاست صفوی فراهم آورد. کارگزاری محقق کرکی در دوران شاه طهماسب گواهی بر این امر است (برای مطالعه فرمان طهماسب در خصوص کارگزاری محقق کرکی بنگرید به: محمدباقر خوانساری «روضات الجناب فی احوال العلماء و السادات» ج ۵، ص ۱۶۷).

مسئله اصلی از این منظر آن بود که اساساً شیعه براساس منطق و آموزه‌های درونی خود نمی‌توانست آنگونه که پادشاهان صفوی طالب آن بودند حکومت را توجیه‌پذیر سازد. بنابراین مساعی علمای شیعه از آن پس شرح این مسئله بوده است که چگونه می‌توان حکومتی را که داعیه شیعی‌گری دارد اما معصوم نیست توجیه‌پذیر ساخت.

دوم؛ صوفیان نخستین حامیان دولت شاه اسماعیل به حساب می‌آمدند. فراتر از این دولت صفویه از دل یک سلسله صوفیه بیرون آمد. همسانی صوفیان و صوفیان به حدی است که

برخی از گزارش نویسان غربی این دو را به اشتباه به جای یکدیگر ذکر کرده‌اند. چنانکه شاه اسماعیل نیز عمدتاً در این گزارش‌ها و سفرنامه‌ها به «شاه صوفی» معروف شده است (از آن جمله بنگرید به باربارو جوزفا، ۱۳۴۹ همچنین دلاواله، ۱۳۸۴: ۴۳). در اصل صفویان از تصوف تشکیلی یافته برای تحصیل قدرت سود جستند و پس از رسیدن به قدرت از تشیع اثنی عشری برای حفظ قدرت و بسیج اجتماعی استفاده کردند. همانگونه که سانسون تا حدی بدبینانه بیان می‌کند: «کوشش شیخ صفی (شیخ صفی‌الدین) در تأسیس فرقه‌ای خاص که تا آن حد با دیگر فرق مسلمین تفاوت داشت، ابداعی قابل تحسین بود که از شورش مردم به تحریک ترک‌ها، تاتارها و یا هندی‌ها که همه در همسایگی بودند، جلوگیری می‌کرد» (سانسون، ۱۳۶۹: ۲۰۷).

شاه عباس با بدبینی فزاینده نسبت به صوفیان قدرت آنان را درهم شکست و بعد از وی نیز چنین سیاستی تداوم یافت. این مسئله در اصل نوعی شکاف در بنیان‌های فکری سلطنت صفوی را رقم زد به نحوی که با جابه‌جایی قدرت در سال‌های پادشاهی شاه طهماسب و خصوصاً شاه عباس اول از «صوفیه» به «مجتهدان»، مسئله «ولایت یا نیابت پادشاهان صفوی» آن طور که قزلباش‌های صفوی به آنها اطلاق می‌کردند با چالش عمده علما روبه‌رو شد و مسیر ظهور مجتهدان به عنوان واسطه میان امامان و پادشاهان فراهم گردید. به گفته سیوری آنچه حقیقتاً قدرت صوفیه را در هم کوبید، قدرت مجتهدانی بود که در نیمه دوم سلطنت صفویان «قدرت بالای سر پادشاه» به حساب می‌آمدند. در اصل کمتر از دویست سال پس از زمانی که شور و سرسپردگی صوفیان، صوفیه را به قدرت رسانده بود، مجتهدان جای آنان را گرفتند (سیوری، ۱۳۶۳: ۲۱۳).

این احتمال نیز وجود دارد که دشمنی فقها و مجتهدان با تصوف خصوصاً در اواخر دوره صفوی ریشه‌ای ناسیونالیستی داشته باشد و عرب نژادهای دربار صفوی ریشه‌های ایرانی تصوف را هدف قرار داده بودند. این روند از محقق کرکی آغاز شده بود اما در دوره علامه مجلسی به افراط گرایید. همچنان که در این رقابت نابرابر نه تصوف که شعر فارسی به عنوان محصول تصوف نیز از بین رفت و مفاهیم عرفانی ایرانی جای خود را به اشعار میانه با مضامین مذهبی براساس مناسک و شعائر شیعی داد (براون، ۱۳۷۵، جلد اول: ۳۸).

به هر حال کاهش نفوذ صدر و درهم شکسته شدن قدرت صوفیان از یک سو و گسترش نظام دینی و الهیات شیعی و همچنین غلبه مناسک و شعائر مذهبی بر فضای همگانی راه را بر افزایش قدرت روزافزون علماء هموار ساخت. از همین رو، در دوران شاهان ضعیف و بی‌کفایت، علما تمایل به تجدید ادعایشان مبنی بر عدم وابستگی به نهاد سیاسی کشور را داشتند. بنابراین، جای تعجب نیست که طی سلطنت دو تن از ضعیف‌ترین پادشاهان صفوی، سلیمان و سلطان حسین، که روی هم رفته پنجاه و شش سال از ۱۶۶۶ / ۱۰۷۷ تا ۱۷۲۲ /

۱۱۳۵ فرمانروایی کردند، علما را در اوج قدرتشان می‌بینیم. طی این دوره مجتهدان استقلال خود را از شاه کاملاً تثبیت کردند و حق ویژه شان را مبنی بر نیابت امام دوازدهم از شاه باز پس گرفتند، و بدین سان در شورای شیعه مذهب، تنها منبع بر حق قدرت محسوب می‌شدند (سیوری، ۱۳۶۳: ۲۱۴).

همدلی‌های غیر معمول «مردم و مجتهد» ما را به نکته‌ای دیگر و بسیار مهم که سرچشمه تحولات سیاسی و اجتماعی در طی دوران قاجاریه و بعد از آن شد، رهنمون می‌سازد. صرف‌نظر از دیدگاه ظاهری علما به قدرت که همواره با «سبک بینی» همراه بوده است؛ صورتبندی مذهبی جامعه ایرانی براساس شعائر، مناسب و سپس مجموعه باورداشت‌های شیعی، نقش «پیشوایی جامعه» را به علماء مذهبی اعطا کرده است.

در جامعه سنتی ایران کار ویژه‌های سلطنت «حفظ امنیت و توزیع عدالت» بوده است اما در عمل پندار عدل پادشاهان ایرانی در ذهنیت مردم و علماء کماکان تلاشی در راه برقراری موازنه اجتماعی بوده و نه اجرای مستقیم عدالت از طریق محاکم قضایی که اتفاقاً این محاکم در قلمرو انحصاری شرع قرار داشتند و روحانیت متولیان آن بوده‌اند (امانت، ۱۳۸۳: ۵۴۰-۵۳۹). فراتر از این دو کار ویژه انتزاعی، حوائج اولیه، ضروری و روزمره مردم از طریق علماء اسلام رفع و رجوع می‌شده است. بنابراین، اگر بخواهیم به زبان مدرن امروزی سخن بگوییم قدرت مدنی در اصل در اختیار علما بود و امر حکومت چه به لحاظ نظری شیعی و چه تجلی اجتماعی آن در جامعه ایرانی امری عرضی بوده است. بدیهی بود که علما به قدرت عرضی و عاریه گوشه چشمی نداشته باشند. در چنین وضعیتی، عرصه همگانی سراسر در اختیار مذهب قرار داشت و علما کارگزاران شرع و امور شرعی بودند که از امر ازدواج، معاملات و محاکم شرعی، تا اجرای حدود شرعی را در بر می‌گرفت.

افزون بر این امور جاری یومیه که مردم را در حوزه همگانی به علمای اسلامی محتاج می‌ساخت، از منظری هویتی نیز تشکیل حکومت صفوی بر پایه مذهب تشیع، احساس وفاداری را متوجه مذهب و نهاد مذهبی تا دولت کرد. همچنان که حامد الگار اشاره می‌کند در طی دوره جدید ایران از آنجا که مذهب در حقیقت انسجام‌دهنده هویت ملی شده بود و حتی حکومت ملی صفوی نیز بر پایه‌های مذهبی بنا شده بود؛ وفاداری اصلی مردم بیشتر متوجه نهاد مذهب بود تا نهاد دولت و در صورت بدبینی روحانیون نسبت به حکومت، این بدبینی به سرعت در بین عامه مردم رواج می‌یافت (الگار، ۱۳۶۹: ۵-۳۴)، عکس قضیه نیز صادق است به طوری که نزدیکی علما به حکومت باعث آرام نگاه داشتن فضای عمومی توسط آنان می‌شد» (حائری، ۱۳۸۱: ۸۱). به این ترتیب در همان حال که در نظام عقیدتی شیعه سلطنت نظامی عاریه‌ای - عرضی به حساب آمده در عین حال از جمله مهم‌ترین مدافعان سلطنت در ایران «دین» و

علماء دینی بوده‌اند؛ چرا که براساس همین دیدگاه پادشاه وظیفه حراست از دین را بر عهده داشت.

جدایی ذاتی میان دولت و جامعه در نظام عقیدتی شیعی را مکتوبات و یا بیانات علمای شیعه بعد از صفویه خصوصاً در دوره قاجاریه تأیید می‌کند. در حقیقت اجازه تصرف در امور حکومتی توسط شاه که باید از سوی علما صادر می‌شد در اواخر عمر صفویه و افزایش قدرت علما برجسته شد و این اندیشه که حکومت باید تحت نظارت عالمیه مرجع یا مراجع شیعه در آید مسلط شد (زرگری نژاد، ۱۳۷۲: ۹۰). در دوره قاجار این اذن، اغلب امور پادشاهی را در بر می‌رفت چنان که میرزای قمی معتقد بود «اغلب امور پادشاهی» جز به اذن مجتهد عادل حلال نیست (میرزای قمی، بی تا: ۸۹). کاشف الغطاء نیز در اذن جهاد در جنگ‌های روس می‌نویسد: پس از حصول موانع ظهور و عدم امکان قیام ما و قیام علماء به این امور [جهاد] اذن دادیم به پادشاه این زمانه و یگانه دوران که متعرف است به اطاعت ما سالک است در رفع دشمنان به طریقه شریعت ما، فتحعلی شاه قاجار (خانری، ۱۳۷۳: ۳۳۱). به این ترتیب، علما به سادگی و به همان نحو که به امور حکومتی اذن می‌دادند می‌توانستند با عنوان رؤسای ملت آن را لغو کنند بنابراین نه تنها علما به مثابه «رهبران سیاست امت» به حساب می‌آمدند بلکه اذن دهنده به سیاست دولت نیز بودند.

از سوی دیگر در لبه تند و لرزان رابطه علما و پادشاهان، که دولت و ملت را از هم دور می‌کرد، همزیستی مسالمت‌آمیز آن دو با پاره‌ای توجیحات دو سویه، سبب می‌شد که دو نهاد سلطنت و دین در جهت انهدام یکدیگر برنیایند. به گفته اوژن اوبن سفیر فرانسه در ایران در سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۰۷ «در ایران همیشه دو قدرت در حقیقت با هم همزیستی مسالمت‌آمیز داشته و گاهی نیز کفه یکی بر دیگری چربیده است. این دو قدرت عبارت بودند از قدرت کشوری که مظهر آن دربار بود و روحانیت که نمایندگان آن مجتهدان بودند. در مواقعی که این دو نیرو، با هم کنار می‌آمدند، صلح و آرامش بر سرتاسر ایران سایه می‌انداخت.» (اوبن، ۱۳۶۲: ۲۰۲)

در رویارویی قدرت علما و حکومت؛ نکته‌ای دیگر نیز باید افزود. شاید اغراق نباشد که علما را مستقل‌ترین گروه اجتماعی در ایران در طول تاریخ آن به حساب آوریم. چنین استقلال‌ی هم از لحاظ مالی و هم از لحاظ سرزمینی و یا عرصه فعالیت آنها فراهم می‌آمد (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۴۲).

بنا به واقعیت‌های تاریخی، علما در دوره صفویه اداره مقدار بسیار افزایش یافته‌ای از موقوفات را به دست آوردند. افزون بر این، اتحاد علما با بازاریان و زمین‌داران آنان را قوی‌تر کرد. به گفته سیوری این اتحاد با ازدواج متقابل بین علما و خانواده‌های بازرگانان استحکام فزاینده یافت. برخی علما نیز به صف زمین‌داران پیوستند (سیوری، ۱۳۶۳: ۱۵۹-۱۵۸) در میان

اعضای طبقات روحانی، به گفته شارون؛ صدرها، روحانیون بزرگ و متصدیان امور شرعی درآمدهای کلانی را نصیب خود می‌ساختند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۴۳).

افزون بر منابع مالی که به علما استقلال می‌بخشید، استقلال سرزمینی آنان نیز از لحاظ نظری خودمختاری آنان را از دولت بیشتر می‌کرد. علمای دوره قبل از صفویه مبنای تقسیم‌بندی خود را نه مرزهای جغرافیایی بلکه مرزهای اعتقادی قرار داده بودند. از آن جمله شیخ مفید سه مرز یا به تعبیر خود «دار» را تشریح می‌کند: دارلکفر، سرزمینی که در آن اسلام غالب نیست، دارالسلام، سرزمینی که فقط اسلام در آن غالب باشد و نه ایمان و سرانجام دارالایمان که در آن شرایع اسلام همراه با اعتقاد به امامت آن محمد وجود داشته باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ه. ق: ۱۰۹).

در دوره صفویه نیز بلاد ایران از آن روی اهمیت داشت که در آن بیضه اسلام بر کنار از فتنه کفار قرار گرفته و گرنه در اندیشه هیچ یک از علماء این دوران «ایران» و «کشور» مفهومی روشن ندارد و به جای آن از کلمات ممالک محروسه و سرزمین اسلام و امثال آن سود می‌جستند. بدون شک استقلال سرزمینی علما به آنان در مقابل سلطنت قدرت بیشتر می‌بخشید همچنان که مسئله مهاجرت به یکی از مهم‌ترین اشکال مبارزه در عصر مشروطه درآمد و قدرت چانه‌زنی علما را در مقابل سلطنت نشان داد. مدت‌ها قبل از آن، با ظهور هرج و مرجی که در بعد از سقوط صفویه ایجاد شد؛ علماء مذهبی ایرانی به سمت عراق مهاجرت کردند و بدین ترتیب با بیرون بردن مرکز فعالیت خود از عرصه نفوذ سلاطین قاجار، استقلال چشمگیر به دست آوردند که بعدها در مبارزه‌جویی آنان بسیار مؤثر بود.

نتیجه

در یک جمع‌بندی کلی، صورت‌بندی مذهبی جامعه ایرانی در طی دوران صفویه سیمایی جدید به خود گرفت که مهم‌ترین خصلت آن در آمدن از پرده باطنی‌گری به سمت و سوی نوعی ظاهرگرایی مذهبی مبتنی بر شعائر و مناسک بود. در این صورت‌بندی جدید نه تنها حوزه همگانی از همان ابتدا در اختیار مذهب قرار گرفت بلکه تجلیات اجتماعی آن نیز از رهگذر همین مناسک و شعائر خود را نشان می‌داد. در چنین وضعیتی، علمای شیعی پیشوای جامعه ایرانی به حساب می‌آمدند و در حقیقت مباشر امور جاری و روزمره مردم بودند. بر همین اساس قدرتی که علما در نظام عقیدتی شیعه به خود اختصاص داده بودند بعد از صفویه در عرصه اجتماعی و سیاسی نیز سرایت یافت و در یک رابطه دراز مدت و دو سویه، هم‌اورد با قدرت شاهان، به پیش رفت. چنین چشم‌اندازی کاملاً در دوره قاجاریه نیز به چشم می‌خورد.

منابع و مأخذ

الف. فارسی

۱. اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۵۰) تاریخ عالم آرای عباسی تصحیح ایرج افشار، تهران موسسه انتشاراتی امیر کبیر .
۲. امانت عباس (۱۳۸۳) قبله عالم ترجمه حسن کامشاد، تهران نشر کارنامه .
۳. اوبن اوژن (۱۳۶۲) ایران امروز: سفرنامه و بررسی های سفیر فرانسه در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، چاپ اول تهران، کتابفروشی زوار .
۴. براون ادوارد (۱۳۷۵) تاریخ ادبیات ایران ترجمه بهرام مقدادی، تحشیه و تعلیق ضیاءالدین سجادی و عبدالحسین نوایی چاپ دوم، تهران، انتشارات مروارید .
۵. تاورنیه (۱۳۶۹) سفرنامه تاورنیه ترجمه ابوتراب نوری، انتشارات کتابخانه سنایی .
۶. جعفریان رسول (۱۳۷۶) منابع تاریخ اسلام چاپ اول، تهران، انتشارات انصاریان .
۷. جوزفا باریارو (۱۳۴۹) سفرنامه های ونیزیان در ایران: شش سفرنامه ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی .
۸. حائری عبدالهادی (۱۳۸۱) تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر .
۹. حائری عبدالهادی (۱۳۷۳) نخستین رویارویی های اندیشه گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب تهران، امیرکبیر .
۱۰. دلاواله پیتر (۱۳۸۴) سفرنامه ترجمه شفاع الدین شجاع، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب .
۱۱. دماوندی (۱۳۸۴) «تقسیم وظایف علما و سلاطین» به نقل از تحفه الناصریه نسخه خطی در: مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه ترجمه و تدوین محمدحسن رجبی و فاطمه پورامید جلد اول تهران، نشر نی .
۱۲. روملو حسن بیگ (۱۳۵۷) احسن التواریخ به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، نشر بابک.
۱۳. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۲) تحول اندیشه سیاسی در دوره قاجار جلد اول، تهران، انتشارات دانشگاه تربیت مدرس
۱۴. سانسون (۱۳۶۹) سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی ترجمه تقی تفضلی تهران، ابن سینا .
۱۵. سیوری راجر (۱۳۶۳) ایران عصر صفوی ترجمه احمد صبا، تهران، کتاب تهران.
۱۶. شاردن (۱۳۷۴) سفرنامه شاردن ترجمه اقبال یغمایی پنج جلد، تهران، توس.
۱۷. شهیدی جعفر (۱۳۵۸) پس از پنجاه سال: پژوهشی تازه پیرامون قیام حسین بن علی (ع) چاپ اول، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی .
۱۸. شوشتی قاضی نورالله (۱۳۷۵ ه ق) مجالس المؤمنین جلد دوم تهران، بی نا .
۱۹. شیخ مفید (۱۴۱۳ ه ق) اوایل المقالات تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، بی جا، مهر .
۲۰. طباطبایی سیدجواد (۱۳۸۲) دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران چاپ سوم، تهران، نشر نگاه معاصر .
۲۱. فلسفی نصرالله (۱۳۴۴) زندگانی شاه عباس اول تهران، دانشگاه تهران، جلد چهارم.
۲۲. فیگوئرا، دن گارسیا (۱۳۶۹) سفرنامه ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران نشر نو.
۲۳. کرزن جرج (۱۳۴۷) ایران و قضیه ایران ترجمه علی جواهرکلام، جلد اول، تهران، انتشارات ابن سینا .
۲۴. کمپفر انگلبرت (۱۳۵۰) در دربار شاهنشاه ایران ترجمه کیکاووس جهانمندی، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی .
۲۵. لمپتون (۱۳۷۴) دولت و حکومت در اسلام ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، نشر عروج .
۲۶. میرزای قمی (۱۳۸۴) «ارشادنامه» در: مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه.
۲۷. میرزای قمی (بی تا) جامع الشتات، جلد اول، تهران، چاپ سنگی .
۲۸. نصرآبادی، (۱۳۱۷) محمدطاهر تذکره به کوشش وحید دستگردی، تهران، بی نا.
۲۹. واله اصفهانی محمدیوسف (۱۳۷۲) خلد برین: ایران در روزگار صفویان به کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار .

ب. خارجی

1. Herbert Sir Thomas (1928) “**Travels in Persia 1627-1629**” abridged and edited by Sir William Foster (London. George Rutledge.
2. Babyan Kathryn (1996)« Spiritual and Temporal Dominion on Seventeenth century Iran» in: **Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society**. Edited by Charles Melville. (London and New York: IB Tauris & Co.
3. Calmard Jean (1996)« Shiei Ritual and Power» in: **Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society**. Edited by Charles Melville. (London and New York: IB Tauris & Co.
4. Wansbrough John (1977) **Quranic Studies**. Oxford. Oxford University Press.