

علمای جبل عامل در دولت صفویه نقش حاشیه ای یا مهاجرت و تحول اجتماعی

پدیدآورده (ها) : فضایلی، مصطفی؛ریولا جوردی
فقه و اصول :: حکومت اسلامی :: بهار 1377 - شماره 7
از 208 تا 240
آدرس ثابت : http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/118783

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 31/02/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائهٔ مجلات عرضه شده در پایگاه،مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

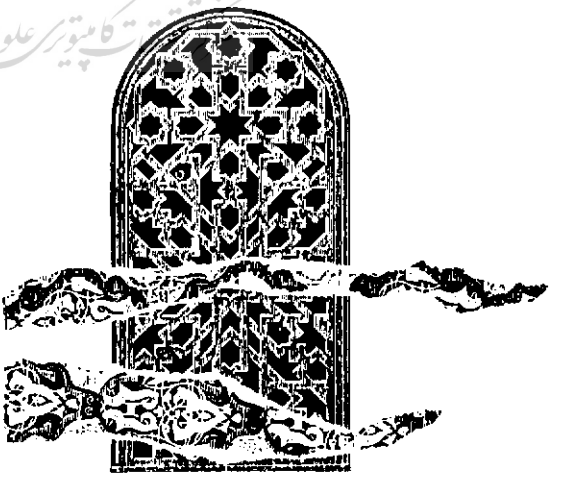
پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

علمای جبل عامل در دولت صفویه

نقش حاشیه ای یا مهاجرت و تحول اجتماعی*

ریولا جوردی
ترجمه: مصطفی فضائلی



اندکی پس از تاج گـــذاری شـــاه اسـماعیل، نخستین پادشاه صفوی در ایران (دورهٔ سلطنت از ۹۰۷ ـ ۹۳۰ق / ۱۵۰۱ ـ ۱۵۲۴م.) شیعهٔ دوازده امامی مذهب رسمی این امپراتوری نوپا اعلام شد. شاه اسماعیل و پادشاهان پس از او به ظاهر تصمیم گرفتند ایران را از تسنّن به تشیّع اثنی عشری با تفسیری علمی ـ مدنی و متمایز از مذهب عامیانهٔ عشایر ترکمان، تغییر دهند.[1] ماجرای تبدیل مذهب به تشیّع در عرصهٔ سیاسیِ فراخ ترِ روابط عثمانی ـ صفوی، هم چون تلاشی برای تشخص قلمرو ارضی صفوی، در مقابل توسعه طلبی عثمانی، و مصون ساختن شهروندان اش از گرایش های سنّی، بهتر قابل فهم است.[2] شاهان صفوی، به منظور ترویج آیین تشیع و اجرای حقوق اسلامی (شریعت) بر طبق مذهب شیعه، علمای شیعه را از سرزمین های عرب زبان مانند عراق، بحرین و جبل عامل

www.noormags.ir

(لبنان امروزی) برای ایفای نقش به ایران دعوت کردند. در این میان به ویژه سهم علمای جبل عامل قابل توجه است، زیرا آنان در جلب حمایت صفویه توفیق یافته و از این راه به قدرت اجتماعی ـ اقتصادی بی سابقه ای دست یافتند.

در این مطالعه علاوه بر مبادرت به نظریه پردازی دربارهٔ «مهاجرت عاملی ها»، تلاش می شود رابطهٔ میان شاهان صفوی و روحانیان عاملی در چهارچوب تاریخی روابط عثمانی ـ صفوی نمایان گردد. ارزیابی های متعدد تاریخی از این رابطه، تعامل میان تاریخ فکری و اجتماعی ـ سیاسی را نادیده گرفته و در ارائه تصویری کامل از عناصر سیاسی و اقتصادی شکل دهندهٔ حیاتِ مذهبیِ عاملی ها در ایران صفوی، کوتاه آمده اند.

«آندرو نیومن» در مقاله ای که اخیرا نگاشته است ادعا کرده که مهاجرت علمای عاملی به ایرانِ عصر صفوی بیش تر به افسانه می ماند؛ یعنی آنان را نمی توان هم چون یک گروه اجتماعی بسیار مهم، متمایز و یک پارچه دانست که در عرصه مذهبی و سیاسی ایرانِ عصر صفوی فعال بوده اند. آندرو نیومن می خواهد تا حدی ثابت کند که علمای عاملی نیز همانند بیش تر علمای شیعیِ عرب، تشخص صفویه را به تشیع اثنی عشری، به دلیل «افراط گرایی»، پیوسته در خطابه های مذهبی ـ سیاسی صفوی ها رد کردند.[۳] علاوه بر این، نیومن مدعی است روحانیان شیعهٔ عرب و ساکن در سرزمین های تحت کنترل عثمانیِ سنّی، با هیچ فشار یا تهدید واقعی رو به رو نبوده اند تا دلیلی برای مهاجرت به سرزمین صفوی ها داشته باشند. نتایجی که نیومن می گیرد حاوی این ادعاست که تعالیم دینیِ عاملی ها و تمایلاتِ شریعت پرستانه و سابقهٔ فرهنگی آنان نسبت به اقتدار روحانیت ایران در حاشیه قرار داشته است.

اما بسیاری از اسناد تاریخی این ادعا را تایید می کند. در واقع این نظریه دربارهٔ مهاجرت عاملی ها به ایران به طور کلی نامربوط و غیرمنطقی است، چون در آن زمان، عالمان دینی برجسته در ایران وجود نداشته اند و از این رو می بایست از جبل عامل وارد می شدند. از همین رو بیش تر نوشته های اخیر که از لبنان صادر می شود با اندکی دقت حاکی از پذیرش این

www.noormags.ir

نظر است که شیعیان ساکن جبل عامل مجبور به ترک سرزمین خود بودند. آنان گروه گروه از خشم عثمانی ها فرار کرده و از دعوت شاه اسماعیل و شاه طهماسب (۹۳۰ ـ ۹۸۴ق. / ۱۵۲۴ ـ ۱۵۷۶م.) برای مهاجرت به ایران مشتاقانه استقبال می کردند.[۴]

این مقاله در صدد است نشان دهد در حالی که فقهای برجسته و برخوردار از تعالیم عمیق و دقیقِ شیعی در ایران به سختی یافت می شدند، اما این به هیچ وجه بدان معنا نیست که کمبود متخصصان دینی و علمای الهیات وجود داشته است. از طرف دیگر گرچه فشار دولت عثمانی بر اتباع شیعه به طور کلی مسلّم بوده، وسعت و دامنهٔ تاثیر آن بر مهاجرت علمای عاملی بار دیگر باید در شرایط اجتماعی خاص جبل عامل و ایران ارزیابی شود.

مورخان و علمای اجتماعی هر دو به یک نحو با مشکل انتساب انگیزه ها و منافع به مردمی که مهاجرت مذهبی، سیاسی یا اقتصادی را پذیرفته اند، مواجه بوده اند.[۵] شاید چنین پنداشته شود که علمای عاملی هم چون سایر نخبگان فکری جوامع مسلمان، ممکن است بیش تر تحت تاثیر ملاحظات عقیده ای قرار گرفته باشند. موضع طبقاتی، وضعیت اجتماعی و منافع مفروض همراه با آنان، از سوی دیگران، سامان دهندهٔ رفتار تلقی شده است.

«عبدالرحیم ابوحسین» ادعا کرده است که عامل قطعی در مهاجرت عاملی ها به ایران، تلاش هوش مندانهٔ آنان برای جست وجوی پست های مهم مذهبی و شناسایی اجتماعی آنان توسط یک قدرت دولتی بوده است.[۶] از سوی دیگر، «جعفر المهاجر»، معتقد است هیچ یک از این اهداف مادی یا انگیزه های اقتصادی تاثیر چندانی بر تصمیم مهاجران به ترک جبل عامل به قصد ایران نداشته است و برای مهاجران، ایران نسبت به عراق یا مکه هیچ امتیاز خاصی نداشت.[۷]

رویکردِ دیگری که در رفتار «نیومن» منعکس است، اصولی منطقی را به عمل مهاجرت ضمیمه می کند و انتظار دارد مهاجرت منظم، شایع و نشان الگویی قابل پیش بینی در میان همهٔ مهاجران باشد. نقاط ضعف این رویکرد در این فرضِ آن نهفته است که این علما به عنوان یک گروه، طبق اصول منطقی از میانِ شماری از منافعشان دست به گزینش

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

www.noormags.ir

زدند. این فرض، آن تصور تردیدآمیز را تایید می کند که علمای عاملی با فرض شرایط و اوضاع و احوالِ مساوی به تصمیمات یکسانی رسیدند.[۸]

ولی ما نیازمند تعیین موقعیت علمای عاملی در قالب مادی مناسبی هستیم که شرایط متغیر اجتماعی را ترسیم می کند و قابل انتساب به مسائل تاریخی گسترده تر بوده و رفتار عاملی ها و فرآوردهٔ آموزشی آن ها را درمقابل آن می توان ارزیابی کرد.[۹]

پس کار ما صرفاً تعیین انگیزه های مناسب مهاجرت نمی شود بلکه ترسیم جریانی است که به موجب آن عقاید و نظریه های علمای مهاجر منطبق و مناسب با نظام اجتماعی نوظهور در دولت صفوی ها گردیده است.

ماهیت و وسعت مهاجرت

پیش از آن که ابعاد مختلف رابطهٔ صفوی ـ عاملی را بررسی کنیم باید ماهیت و وسعت مهاجرت عاملی ها را مشخص سازیم. در این خصوص سه ویژگیِ اساسی قابل تشخیص است:

۱) این مهاجرات، هجومی جمعی نبوده بلکه هجرت طبقه علمای متخصص و فقهایی بوده است که در ساختارهای سیاسی ممالیک (۱۲۶۰ ـ ۱۵۱۷م./ ۶۳۹ ـ ۸۹۶ش.) و عثمانی های سنّی (۱۵۱۷ ـ ۱۹۱۸م./ ۸۹۶ ـ ۱۲۹۷ش.) کنار زده شده و در معرض اذیت و آزار قرار گرفته بودند. بنابراین، ما هرگاه از «عاملی ها» یاد می کنیم، در واقع علمای جبل عامل، و نه همهٔ جمعیت شیعهٔ منطقه، را درنظر داریم.

همچنین اجازه دهید تصور نکنیم که جبل عامل از همه علمای خود نیز خالی شد یا آن که همهٔ علمای باقی مانده ضرورتاً با حکومت صفوی یا با هم کاریِ بی قید و شرط با آن مخالف بودند. به درستی می توان گفت، در میان علمای شیعهٔ عرب، عاملی ها هم چون گروهی واحد، نسبت به هم ردیفانِ عراقی، بحرینی و قطیفی شان، نگرانی کم تری برای همراه شدن با قدرت حاکم و نهادهای سیاسی داشتند. اما درون جامعهٔ اهل علم عاملی، شماری از علما به تصدیق قاعده‌ای اخلاقی دربارهٔ علوّ شان عالمان حاکی از اهمیت

www.noormags.ir

پرهیزکاری، زهد و انقطاع از امور دنیوی، ادامه می دادند. تمایل نسبت به این قاعده را می توان از آثار و نوشته های متعدد عاملی ها استنباط کرد؛ آثاری هم چون: مسکن الفؤاد عند فقد الاحبَّة والأولاد، نوشتهٔ زین الدین عاملی معروف به شهید ثانی (۹۱۱ ـ ۹۹۶ق. / ۱۵۰۶ ـ ۱۵۵۸م.)، نورالحقیقة ونَوْر الحدیقة، از حسین بن عبدالصمد (متوفای ۹۸۳ق. / ۱۵۷۶م.)، تحفة الدهر فی المناظرة بین الغِنیٰ والفقر نوشتهٔ محمد صاحب المدارك (متوفای ۱۰۰۹ق. / ۱۶۰۰م.). [۱۰] مع ذلک، این که عدم تمایل برخی عالمان دینی به داشتن تماس با صفوی ها بتواند نشان از موضعی اخباری داشته باشد کاملاً تردیدآمیز است.

دو رویکرد نه همواره مانعة الجمع، حکایت از بی رغبتی عالمان شیعی نسبت به پذیرش پست و مقام در حکومت صفوی ها دارد: اول، وفاداری به آن چه که «سعید ارجمند» آن را «آرمان تنفر و تضاد زاهدانه با قدرت سیاسی» توصیف می کند و دوم، جانب داری از یک موضع اخباری کاملاً نظام یافته، است. [۱۱]

اما اخباری گری تا اواسط قرن هفدهم تبدیل به یک گرایش مشخص و کاملاً پروبال دار نشده بود، و از این رو نمی توانست هیچ گونه اثری بر تصمیم علمای جبل عامل به پذیرش یا ردّ حکومت صفوی داشته باشد؛ برای مثال «حسین بن عبدالصمد» تقریبا طلایه دار جنبش اخباری بود، حال آن که می توان گفت همهٔ تلاش خود را در خدمت به صفوی ها مبذول داشت. [۱۲] او در پی نظریات شهید ثانی بر این نکته تأکید داشته که شیوهٔ برهانی «اجتهاد» تنها منبع استنباط قواعد و معیارهای فقهی نبوده است و با تقلید از «اسلاف» و قدمای شیعه مخالفت کرد، همان گونه که مدرّسی اظهار داشته است، این انتقاد متوجه گرایش اصولی و برهانی بود. [۱۳]

در نامه ای میانجی گرانه که مولی احمد بن محمد اردبیلی معروف به «مقدس» (متوفای ۹۳۳ق. / ۱۵۵۸م.) از طرف مأموری خاطی نگاشته بود چنین وانمود شده بود که ایشان شاه عباس اول (۹۹۵ ـ ۱۰۳۸ق. / ۱۵۸۷ ـ ۱۶۲۸م.) را با عنوان مؤسس سلطنتی عاریتی مورد خطاب قرار داده است: «بانی مُلک عاریة». [۱۴]

www.noormags.ir

با قطع نظر از این که آقای ارجمند به دلایلی چند، درستی آن نامه را مورد تردید قرار داده است، عبارت «مُلک عاریتی» لزوماً حکایت از این عقیده ندارد که حکومت دنیوی غصب حق امام یا غصب حق علماست. گرچه تاکید می کنم چندین تن از عالمان شیعه در عصر صفویه، فعالیت سیاسی را به درجه ای پایین تنزل می دادند.[۱۵] مقدس اردبیلی برحسب نگرش اصول گرایانه به فقه شیعه، همانند محقق ثانی و محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ق. / ۱۵۳۳م.) به شدت به وضع استدلال برهانی برای وصول به آرای فقهی پای بند بود. مشخصهٔ شیوهٔ او استدلال منظم و مستقل ناشی از بینش فقهی خود و چشم پوشی از آرای عالمان پیشین بود.[۱۶]

مهم تر این که مقدس اردبیلی در کتاب تفسیرش، زبدة البیان، در فصلی با عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» حکمی را پیرامون اجتهاد و تقلید بیان کرده که به طور عمده اقتدار روحانیت شیعه را افزایش می دهد. این وضعیت توجه مقدس اردبیلی را به مصلحتی حساس در تجویز قلمرو نفوذ وسیع تر برای عالمان در عرصه سیاسی و نقش تعیین کننده در نظام دینی، آشکار می سازد.[۱۷]

ابراهیم القطیفی (متوفای ۹۴۵ق. / ۱۵۳۹م.) محقق کرکی را به خاطر تایید قدرت مادی شاهان صفوی و احساس گناه نکردن از پذیرش پیش نهادهای مادی آنان، مورد حمله قرار می دهد، با این حال نباید پنداشت که وی از موضعی اخباری بحث می کند.[۱۸]

از میان عاملی ها، حسن بن زین الدین (متوفای ۱۰۱۱ق. / ۱۶۰۲م.) معروف به صاحب «معالم»، و محمد بن علی (متوفای ۱۰۰۹ق. / ۱۶۰۰م.) معروف به صاحب «مدارك» با وجود علاقه، از مهاجرت به مشهد منصرف شدند تا مبادا شاه عباس اول آنان را به دربار خود فراخوانده آنان را مجبور سازد علی رغم میلشان به خدمت او وارد شوند.[۱۹] این دو عالم از اصولی های سرسختی بودند که از مکتب مقدس اردبیلی جانب داری کردند. شیخ حسن (صاحب معالم) به طور مشخص تر، علمای پیشین، از جمله پدرش شهید ثانی، را که احادیث را از استدلال های برهانی استثنا کرده بودند، مورد انتقاد قرارداد.[۲۰]

www.noormags.ir

آقای مدرسی برای این که نشان دهد گرایش های اصولی و اخباری در توسعه و پیشرفت به یکدیگر وابسته بودند خاطر نشان می سازد که نوشته های صاحب معالم به طور غیر مستقیم به گرایش اخباری کمک کرد و این کار را با مساعدت به احیای متون و ادبیات حدیث انجام داد؛ همان گونه که در آثارش «منتقی الجمعان» و «التحریر الطاوسی» منعکس است[۲۱]. با وجود این، حتی در طی اواخر قرن هفدهم، اخباری گری هرگز تبدیل به گرایشی غالب در تشیع عاملی نشد.

۲) دومین ویژگی جامعهٔ مهاجر، وجود یک شبکهٔ خانوادگی مشخص و پیوند های خویشاوندی آشکار میان عالمانی بود که در آغاز مشاغل مذهبی شان مایل به اقامت در محل های سکونت خویشاوندشان در ایران بودند. در مرحلهٔ بعدی پیوندهای زناشویی پدید آمده میان شماری از این خانواده ها عوامل دیگری بودند که الگوهای مهاجرت را تحت تاثیر قرار می دادند. از میان خانواده های مهاجر تنها به چند مورد اشاره می کنیم:

خانوادهٔ عبدالعلی ها از روستای «کرك نِه»، خانوادهٔ عبدالصمدها از «جُبا»، شهیدی ها (نوادگان محمد بن حسن بن شهید ثانی) از «جُبا» و خانوادهٔ حُرّ از «مشقره». مهاجرت این خانواده ها الگویی را نشان می دهد که در آن مهاجرت هستهٔ خانواده مهاجرت خویشاوندان پدری و مادری را تشویق کرده است.[۲۲]

کنترل ادارات دینی صفویه که حامل ارزش سیاسی مهم برای علما بود به طور عمده به وسیلهٔ چنین شبکه های خانوادگی در هم تنیده، تقویت می شد؛ برای مثال، توفیق محقق کرکی در دربار صفویه به پیشرفت دو فرزندش عبدالعلی (متوفای ۹۹۳ق./ ۱۵۹۶م.) و حسن (که در سال ۹۶۶ق./ ۱۵۵۹م. در قید حیات بود) کمک کرد، فرزندانی که باید گفت هر دو قدری از شایستگی های فکری پدر را دارا بودند.[۲۳] دو تن از دخترانش با میرشمس الدین استرآبادی، پدر میرداماد ازدواج کردند و سومی با یک عاملی و چهارمی با خویشاوند مادری اش (بدرالدین حسینی موسوی) وصلت کرد.[۲۴]

سه نوهٔ محقق کرکی، یعنی حسین المفتی (متوفای ۹۳۳ق./ ۱۵۲۶م.)، حسین المجتهد (متوفای ۱۰۰۱ق./ ۱۵۹۴م.) و میرداماد (متوفای ۱۰۴۰ق./ ۱۶۳۰م.)

www.noormags.ir

هر کدام پرآوازه شدند و پست های مذهبی مهمی را در حکومت صفوی ها به دست آوردند. احمد بن زین الدین (متوفای ۱۰۵۴ق. / ۱۶۴۷م.) نوهٔ دیگر کرکی و برادر زن میرداماد نیز عالم و دین شناس برجسته ای بود.[۲۵] چند تن از نوادگان حسین المفتی نیز قابل ذکر هستند. میرزا کمال الدین، میرزا بهاءالدین و میرزا شفیع هر کدام در قزوین شیخ الاسلام شدند.[۲۶] حسین المفتی در اصفهان مفتی و قاضی شد و پسرش میرزا حبیب الله به مقام صدری رسید. یکی از پسرانش در اصفهان ابتدا صدر و سپس وزیر شد.[۲۷] خواهرزادهٔ (یا برادرزادهٔ) میرزا حبیب الله، به نام میرزا ابراهیم در تهران قاضی شد و برادر کوچک ترش، جعفر، در همان شهر شیخ الاسلام بود. میرزا محمد معصوم (متوفای ۱۰۹۵ق. / ۱۶۸۸م.)، نوهٔ میرزا حبیب الله نیز در اصفهای به مقام شیخ الاسلامی رسید.[۲۸]

۳) الگوی دیگری نیز در مورد مهاجرت قابل تشخیص است که به موجب آن شاگردان از استادان خود پیروی می کردند؛ استادانی که آنان را در روی آوردن به کسب مناصب استادی یا توفیق یافتن برای منصب معتبرتر شیخ الاسلامی کمک کردند. آنان در ترویج تعالیم خود و تبلیغ مستمر گرایش های فقهی و کارهای مذهبی بر شاگردان شان تکیه می کردند. این الگو متضمن رابطهٔ آموزشی بارز پدر ـ پسری است که آن نگرش انعطاف ناپذیر مستمر و منسجم را در فرآوردهٔ فکری عاملی ها تبیین می کند و علی رغم تبادل با فرهنگ ایرانی، بر عناصر مادرزادی خود استوار است. چنین «وابستگی دودمانیِ» دانش میان روحانیان عاملی ایران دامنه و عمقی بیش تر از آن در میان جوامعِ علمای متقدم شیعی داشت.

تبار عاملی ها

براساس آن چه گذشت در می یابیم که تبار علمای برجستهٔ عاملی، به ویژه آنان که به دربار صفوی نزدیک بودند، می تواند به اندکی بیش از ده یا یازده دودمان عاملی برسد. طبق منابع تاریخی موجود، نزدیک به پایان عصر صفوی، حدود ۹۵ عالم عاملی را می یابیم که شامل نسل های اول، دوم، سوم، چهارم و فراتر مهاجران هستند.[۲۹]

با مرور وقایع گذشته روشن می شود که پیدایش و کاربرد واژهٔ «عاملی» نتیجهٔ ضروری

www.noormags.ir

نحوهٔ درك و تلقی علما از خود و شیوهٔ درك و تلقی جامعهٔ ایرانی از آنان بوده است. این واژه حتی وقتی آن توجیه فرهنگی خود را از دست داد و فاقد واقعیتی قابل تشخیص گردید، هم چنان عنوانی ذاتاً با معنا برای سلسله ای از ویژگی های فرهنگی و گرایش های علمی مشخص بود. فهمی روشن تر از چنین گرایش هایی را می توان با مطالعه ای دربارهٔ مکاتب «جُبا» و «کرك نه» در جبل عامل به دست آورد. از این رو «واژهٔ عاملی» هم چنان واژه ای مفید برای ماست و تا آن جا که شکل گیری تاریخی هویت قومی را نشان می دهد قابل مراجعه است.

به طوری که فرهنگ های اَعلام و اسناد تاریخی صفویه به ما خبر می دهند. عالمان جبل عامل نه خود را عرب معرفی کرده اند و نه آن چنان جزء جامعهٔ ایرانی شناخته شده اند.[۳۰] نزدیک ترین معنای هویت برای آنان همان «عاملی» بود که پیرو آن هویت محلی و روستایی آن ها یعنی الجبائی، المیسی، الکرکی، المشقری و مانند آن می آمد.[۳۱] مهم ترین عالمانی که خارج از جبل عامل شناخته شده بودند نیز خود را شامی (سوری) معرفی می کردند که شامل ترین هویت قومی ـ محلی محسوب می شد.[۳۲] این نشان می دهد که اولاً: شاخص های قومی در جامعهٔ مذهبی شیعیان در مرتبهٔ دوم بوده و نقش ثانوی داشتند، و ثانیاً: این که طی آن دورهٔ تاریخی، عناصر ملی ـ قومی، در منازعات و درگیری های میان علمای شیعه، آن قدر که شاید تصور شده باشد، دخیل نبودند.

شهید اول و شهید ثانی

هر چند علمای عاملی ممکن است در مناطق خودشان متنفذ بوده اند، در کشور اصلی خود نسبتاً گمنام بودند و درون حوزه های دینی شهرهای بزرگ ممالیک و سوریهٔ عثمانی نقش کم تری بازی می کردند. رابطهٔ تسنن و تشیع همواره در هر مقطع تاریخی در پرتو تغییر و تحولات در سطوح اجتماعی و اقتصادی بازگو شده و شکل می گرفت. منابع بی شماری نشان می دهد که تعدادی از عالمان فعال شیعی با تهدید به شکنجه و مرگ مواجه بودند، چیزی که در واقع سرنوشت دو عالم نامدار شیعه یعنی شمس الدین محمد بن مکی عاملی

www.noormags.ir

معروف به شهید اول (۷۳۴ ـ ۸۶۱ق. / ۱۳۳۳ ـ ۱۳۸۴م.) و شهید ثانی بود. شرایط تاریخیِ محیط شکنجه و آزار آنان را باید در اختلاف های اجتماعی درون جامعهٔ عاملی در خلال دو دورهٔ متفاوت و نیز در سیاست های مذهبی کلی ممالیک و عثمانی ها در مقابل شیعیان اثنی عشری جست وجو کرد.

شهید اول: در مورد شهید اول باید گفت: ایشان در محیط دمشق کاملاً به عنوان شیخ شیعه شناخته شده بود و همان گونه که شرح حال او حکایت دارد، در همهٔ مکاتب فقهی استادی بسیار موفق بود.[۳۳] شماری از منابع شیعی و سنّی روشن می سازد که وی به طور فعال به گسترش و ترویج تعالیم خود در میان شاگردان متعدد عاملی خویش مشغول بوده و نقش اجتماعی قابل ملاحظه ای در جامعهٔ محلی خود داشته است. همین منابع نشان می دهند که، از طرف دیگر، فعالیت های شهید اول با مقاومت و حتی تهاجم برخی گروه های اجتماعی درجبل عامل مواجه شد.

تقی الدین جبل الخیامی، زمانی شاگرد شهید اول بوده است اما پندار بر این است که وی بعدها از تشیع اثنی عشری روی گردان شده و موضعیِ افراطی اتخاذ کرده است. شاگرد دیگر شهید یعنی «یوسف بن یحیی» نیز، از نظر منابع شیعی، تشیع اثنی عشری را رها کرده، علیه شهید شوریده و گزارشی با امضای هفتاد نفر از مردم جبل عامل به مقامات دولتی تقدیم کرده است که اینان قبلاً به وفاداری به تشیع اثنی عشری تصریح داشته اند و بعدها تبری جسته اند. یک هزار نفر از ساکنان مناطق ساحلی هم چون سیدان و بیروت، که در منابع شیعی با عنوان سنی های دروغین (المتسنّین) توصیف شده اند نیز اتهامات «ابن یحیی» را بر شهید در گزارش تقدیمی به قاضی بیروت تایید کردند.[۳۵] حتی مهم تر از آن، اشارهٔ عجیبی است به «محمد الیالوشی»، که در جبل عامل ظهور کرد، ادعای پیامبری نمود و توسط مملوک ها در حکومت سلطان برقوق به قتل رسید.[۳۶]

منابع سنی و شیعی هر دو متّفقند که «الیالوشی»* شاگرد شهید اول بوده است، گرچه منابع شیعی اضافه می کنند که وی از تعالیم استادش سرپیچی کرده و این کار را با استفاده

* Al - Yalushi

www.noormags.ir

کردن از کتابی دربارهٔ سحر که شهید از او خواسته بود آن را نابود کند، انجام داده بود.[۳۷] ما هم از منابع شیعی می فهمیم که شهید اول از الیالوشی به خاطر گرایش های افراطی اش روی گرداند.[۳۸] به روشنی به نظر می رسد مبارزه ای اجتماعی در یک سطح محلی میان تعدادی از گروه های رقیب که احتمالاً گرایش های شیعی متفاوت و برخاسته از منافع اجتماعی متنوع وجود داشته است.

پس شهید اول برای رهبری دینی میان مردم جبل عامل با شماری رقیب مواجه بوده و می بایست برای حفظ موقعیت اجتماعی و تخصصی خود تلاش کند. اما از نظر «قاضی سیدون» گزارش های رسیده علیه شهید اول به دخالت آشکار او در گسترش تعالیم شیعی مغایر با تسنّن راستین اشاره داشت. فهرست اتهام ها علیه شهید درنظر سنّی ها شامل «رفض»، هتک حرمت به عایشه و دو خلیفهٔ اول، پیروی از عقیدهٔ «نُصیری»* و اعلام جواز شراب خواری بود.[۳۹] به دنبال محاکمه و مجازات شهید اول به دست مقامات ممالیک روندی بسیار مانوس برای گروه های شیعی که مارك ارتداد خورده بودند، حاکم گردید. شهید اول با شمشیر به قتل رسید، سپس به دار آویخته، سنگ باران شد و آن گاه سوزانده شد.[۴۰]

شهید ثانی: پس از آن در میان علمای عاملی بلندپرواز و فعال همواره ترس از مجازات به دست مقام های مرکزی وجود داشت، این ترس در مورد شهید ثانی حتی آشکارتر بود، او دست کم ده سال پیش از اعدامش در قیافه ای مبدل و ناشناس زندگی می کرد و تلاش می کرد از دید مقام های عثمانی دور بماند.

وی اوایل کار اجتهادش بسیار اهل احتیاط بود و مجبور بود هویت خویش را پنهان سازد.[۴۲] پس از سال ۹۴۸ق./ ۱۵۴۱م. به تدریج شهرت یافت و توانست شاگردان و محققان زیادی را تربیت کند؛ کسانی که او را در علوم اسلامی مرجع می دانستند.[۴۳] عجیب این که نخستین شکایت هایی که علیه شهید ثانی نزد ماموران عثمان برده شد از سوی هیچ یک از حوزه های آموزشی سنی که وی در آن ها شرکت می کرد نبود و نیز از سوی هیچ گروه یا چهرهٔ قابل اعتنای سنّی در دمشق هم نبود. بلکه شهید ثانی ابتدا از طریق

* Nusayri

www.noormags.ir

تحریک یک عاملی موسوم به «معروف» که دعوای خود علیه شخصی دیگر را نزد شهید ثانی برده بود تا میان آنان قضاوت کند، مورد توجه مقام های عثمانی واقع شد. معروف از این که رأی شهید ثانی به نفع رقیب و طرف دعوای او بود ناخشنود گردیده تصمیم گرفت فعالیت و هویت این حَکَم را نزد قاضیِ سیدون افشا کند.

شهید ثانی به خاطر اتخاذ آرای فقهی مغایر با مذاهب فقهی چهارگانهٔ سنّی، مجرم و بدعت گذار معرفی شد. یادآوری می شود قاضی در پیامی که به شهید ثانی فرستاد او را «سگ رافضی» خطاب کرد، که در نتیجه شهید ثانی تصمیم گرفت ـ به عنوان وسیله ای برای اختفا ـ جبل عامل را به قصد زیارت در یک کاروان مخفی ترک کند.[۴۴] سلطان با آگاه شدن از قضیه تصمیم گرفت شهید ثانی را به دربار خویش آورد و دستور اقدام مناسب را علیه او بدهد، این بعد از آن بود که عالمان برجستهٔ سنّی از عقاید مذهبی حقیقی شهید ثانی پرده برداشتند. اما ماموری که از سوی سلطان برای جلب شهید از مکه فرستاده شده بود تصمیم گرفت به جای آن که او را به دربار سلطان ببرد خود او را در راه بازگشت از زیارت به قتل برساند.

شهید ثانی محروم از حمایت یک مؤسسهٔ مذهبی استوار یا فاقد یک پایگاه اجتماعی بود که پشتوانهٔ بلند پروازی های علمی او باشد. در حالی که مخالفت داخلی با او را به خاطر کناره گیری ومخالفت اش با نظام اجتماعی موجود باید در نظر داشت. به طور کلی سیاست های عثمانی نسبت به شیعیان سرشناس که از درست آیینیِ رسمی ناراضی بودند، ترور او را ممکن ساخته بود. هر دو شهید با اتهام های مبهمِ «بدعت و ارتداد» مواجه بودند، چیزی که این عقیده را دچار تردید می سازد این است که سیاست های سلاطین ممالیک و عثمانی، شیعیان اثنی عشری را به طور کلی گروهی اصیل در درون نهادهای اسلامی شان تلقی می کردند. به این جهت سیاست های آنان نسبت به شیعیان اثنی عشری اساساً با آن چه نسبت به فرقه های «افراط گرا» و کژ آیین مانند دروزی ها و نُصیری ها اعمال کردند متفاوت نبود.[۴۵]

تحت چنان شرایطی، بی تردید مهاجرت به ایران می بایست علمای نامدار را از زندگی در خوف دائم آسوده کرده باشد و فرصتی را برای آنان فراهم ساخته تا از پست های مهم در نهاد مذهبی صفویه به لحاظ اجتماعی و اقتصادی بهره مند شوند.[۴۶]

www.noormags.ir

علل حضور عاملی ها در ایران

ممکن است ترس از اذیت و آزار ازیک سو و تلاش برای کسب شهرتِ معنوی و منافع اجتماعی واقعیت داشته باشد، اما این ها به خودی خود دلیل این امر را روشن نمی سازد که چرا «تعداد قابل ملاحظه ای از علمای عاملی به جای عراق یا هند، سر از ایران درآوردند.» البته بسیاری به عراق و مکه هجرت کردند اما بیش ترین آن ها رهسپار ایران شدند.

از تعدادی وقایع نامه های آغاز دوران صفوی می توانیم نتیجه بگیریم که ایران، علی رغم نظریهٔ مشابه رایج میان مورخان غربی و خاورمیانه، فاقد علمای دینیِ برجسته نبود. «خواندمیر» به تعدای از علمای نخستین در زمان شاه اسماعیل اشاره دارد که به شیوه های فقهی موافق با مذهب اثنی عشری تربیت شده بودند؛ مانند: امیرنظام الدین عبدالحی و دیگران که در مسائل حقوق موضوعه و فقه (فروع و اصول) خبره بودند و مولانا عبدالعلی که درحدیث تبحّر داشت.[۴۷] امیر سید غیاث الدین محمد بن امیر یوسف که طی دورهٔ حکومت اسماعیل اول منصب صدارت محلی داشته و شخصی دارای دانش و مطالعه درعلوم دینی متعارف توصیف می شود و از سوی حاکم تیموری سلطان حسین میرزا به پستی در یک مدرسه در هرات منصوب شد. در سال ۹۱۶ق./ ۱۵۱۰م. وقتی خراسان تحت کنترل صفویه درآمد، شاه اسماعیل اول او را به قضاوت در خراسان گماشت و دست وی را درهمهٔ امور شریعت بازگذاشت.[۴۸]

در کتاب «روضات الجنات» نیز به عالمی برجسته یعنی علی بن الحسن الزواری (که در سال ۹۸۳ق./ ۱۵۷۵م. در قید حیات بود) اشاره شده است که مؤلف و مترجمِ آثار بی شماری دربارهٔ آموزه های شریعت و حدیث به زبان فارسی بود؛ از جمله این آثار التفسیر الکبیر و لوامع الانوار الی معرفة الائمة الاطهار است که ایشان برای شاه طهماسب نگاشت. بی شک تعدادی عالمان برخوردار از دانش ورزیده در تعالیم اسلامی در ایران وجود داشتند، اما هیچ یک از آنان در زمرهٔ فقیهان طراز اوّل شیعهٔ اثنی عشری نبودند. ورود عاملی ها به ایران صرفاً با مهاجرتی گسترده آغاز نشد، بلکه بیش تر با توسعهٔ حکومت صفویه به بین النهرین در

www.noormags.ir

زمانی که یکی از نامدارترین فقیهان نجف، محقق کرکی، به تازگی آن سنّت کهن شیعیِ حاکی از ردّ هم کاری با حاکمان دنیوی را شکسته بود. اما صفوی ها پس از دهه های آغازینِ انقلابشان، تحت تاثیر ملاحظاتی دیگر قرار گرفتند. آنان در مورد به خدمت گرفتن گروهی از علمای بیگانه که هیچ پیوند اساسی با هیچ یک از گروه های سیاسی معارض ایرانی یا فرقه های قومی نداشتند، و در صورت نیل به عالی ترین مدارج و مراتب دینی کم ترین خطر و تهدید را می توانستند به بار آورند، احساس امنیت بیش تری می کردند.[۴۹]

این عامل به روشنی در گزینش های صفوی ها ارزش و اهمیت بسیار زیادی داشت، اما این عامل هم دلیل این امر را روشن نمی سازد که چرا عاملی ها و نه عراقی ها، بحرینی ها یا قطیفی ها، ماموریت رهبری گستردهٔ تغییرات مذهبی را در دولت صفویه یافتند. حتی پس از مرگ محقق ثانی در سال ۹۴۰ق./ ۱۵۳۳م. شاه طهماسب اعلام کرد که هیچ کس جز یک مجتهد جبل عاملی جای محقق کرکی را نخواهد گرفت.[۵۰]

چهار حادثهٔ هم زمان که در آن مقطع تاریخی به وقوع پیوسته است به تکمیل تصویر ما کمک خواهد کرد.

حادثهٔ اول: در حالی که «حلّه» در عصر پیش از صفویه، هم چون مهم ترین مرکز تشیع بر پهنهٔ عراق ایستاده بود، آشکارا افول کرد و تا قرن شانزدهم حتی یک عالم نامدار در آن شهر اقامت نداشت. به جای آن، کربلا اهمیت می یافت و نجف از آغاز قرن شانزدهم در سایهٔ محقق کرکی و بعدها مقدس اردبیلی، کسی که شاگردان بی شماری را از ایران و جبل عامل به حوزه های درس خود جلب کرد، کسب شهرت فراوان خود را آغاز کرد.[۵۱] علاوه بر این، طی جزء اول قرن شانزدهم جمعیت شیعی «آلپّو» در شمال سوریه به طور شگفت انگیزی کاهش یافت و در نتیجه این شهر اهمیت خود را به عنوان یک مرکز علمی شیعی از دست داد. در مقایسه با آن، جبل عامل از زمانی که نوشته های شهید اول دو نسل از عالمان و محققان را تحت تاثیر قرار داده بود و تا پایان قرن پانزدهم، می رفت تا مرکز عمدهٔ علمی شیعه شود، بحرین در مقیاسی کوچک تر وضعیت مشابهی داشت. فعالیت های علمی و فکری در روستاهای عاملی «جُبا»، «میس» و «کرکِ نه» تا اواسط قرن

www.noormags.ir

شانزدهم، هم چنان بر رونق خود می افزودند.[۵۲] از این رو آوازهٔ علمی جبل عامل و اهمیت دو شهید راه تشیع می بایست در ایران آن زمان کاملاً استقرار یافته باشد. مهم تر این که میراث جبل عامل در تاریخ شیعه نیز باید در ایران از زمانی که حاکم سربداران سبزوار، علی بن مؤید (متوفای ۷۸۸ق. / ۱۳۸۶م.) شهید اول را برای رهبری جامعهٔ شیعی خراسان به آن جا دعوت کرد، مورد تقدیر واقع شده باشد.[۵۳]

حادثهٔ دوم: عاملی ها رویارویی های دست اول را با حکومت سنی داشتند حکومتی که آن را به جهت مذهبی دشمن و از جهت سیاسی رقیب تلقی می کردند. به طور مشخّص تر چنین می نمود که اعدام شهید ثانی، موضعی ضدعثمانی و وفاداری فزاینده ای را از سوی عالمان نسبت به صفوی ها تضمین می کرد. از چندین وقایع نامه مربوط به صفویه نسبت به اهمیت ظلمی که بر عاملی ها در حکومت عثمانی می رفت اطمینان حاصل می شود، ظلمی که تقریباً به قطع موجب عزیمت حسین بن عبدالصمد (متوفای ۹۸۴ق. / ۱۵۷۶م.) از جبل عامل به عنوان عکس العملی درمقابل اعدام استادش، شهید ثانی گردید.[۵۴] مورخان عاملی جدید، مانند احمد رضا محمد الصفا، و محسن و حسن الامین ظهور امپراتوری صفوی را نقطهٔ عطفی برای عاملی ها دانسته اند و حمایت و پشتیبانی علمایی مانند محقق ثانی و شیخ لطف الله میسی (متوفای ۱۰۳۲ق. / ۱۹۲۲ ـ ۲۳م.) را از صفویه تحسین کردند.[۵۵]

حادثهٔ سوم: شناخت عمیق تعالیم، فقه و متون بحث انگیز سنّی امتیازی بود که باید در سخن گویان مذهبی امپراتوری صفویه جست وجو می شد. تا قرن پانزدهم شرکت در حوزه های درس سنی برای محققان برجستهٔ عاملی امری متداول بود.[۵۶]

عاملی های سرشناس در میان عالمان متأخر شیعه شیوه و اصطلاحات را از فقه سنی وام می گرفتند که این امر خود، بعدها انتقادی شدید را میان تعداد کمی از علمای عاملی و غیرعاملی به ویژه آنان که گرایش های آشکار اخباری داشتند، برانگیخت.

حسین بن شهاب الدین کرکی (متوفای ۱۰۷۶ق. / ۱۶۶۵م.) درکتاب «هدایة الابرار» خود چندین مورد به این وام گیری اشاره کرده یادآور می شود که برای عالمان متقدم مانند

www.noormags.ir

ابن بابویه قمی (متوفای ۳۸۱ق. / ۹۹۱م.)، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ق. / ۱۰۴۴م.) و شیخ الطایفه ابوجعفر محمد طوسی (متوفای ۴۶۰ق. / ۱۰۶۷م.) مطالعه و بحث از کتاب های سنی در مورد عقاید و فقه، اجتناب ناپذیر بود، به لحاظ وضعیتی که به موجب غلبهٔ سنّی ها بر اکثر مؤسسات آموزشی دیکته می شد و عمل به تقیه را ایجاب می کرد.[۵۷] مع ذلک در میان عالمان متاخر، از قبیل علامه حلّی (متوفای ۷۲۶ق. / ۱۳۲۵م.) و شهید ثانی، حسین بن شهاب الدین این وام گیری و اقتباس را هم چون تلاشی آگاهانه برای به کارگیری برخی از این شیوه ها در فقه شیعی، نکوهیده می یابد.

در ذات مصلحت صفوی ها در استخدام عاملی ها، نیاز به یک دفاع و مشروعیت اعتقادی نه صرفاً از درون نظام اجتماعی شان، بلکه از برون، نهفته است؛ به عبارت دیگر، صفوی ها در پی یافتن موقعیتی مشروع در اسلام، از طریق نظام مند کردن شریعتشان و اجرای مناسب آن در سراسر قلمرو صفویه، بودند. چنان چه عاملی ها لا اقل بالقوه برای تبدیل و تغییر شکل تشیع از یک مذهب مردمی به مذهبی دولتی آماده نمی بودند حاکمان صفوی باید جایی دیگر درجست وجوی عالمانی بوده باشند که آماده انجام چنان کاری بودند.

حادثهٔ چهارم: وجود یک سنت شیعی مستقر در جبل عامل که با تاکید بر اجتهاد تغییراتی را در نظریهٔ سیاسی عرضه می کرد و با آمادگی کامل برای شرکت در رویارویی عثمانی ـ صفوی، با علاقه و توجه صفوی ها به غلبه بر تبلیغات سنی ها موافق بود.[۵۸] در حالی که این کار در آغاز بر عهده عالمان دینی ایران نظیر مولی محمد مشکک سپرده شده بود و تحت نظارت روحانیت مورد توجه دربار صفویه بود، به زودی روشن گردید که محقق کرکی تعدادی از وظایف و امور مذهبی را که آنان امتیازهای ویژه خود می پنداشتند، تحویل خواهد گرفت.

تکامل نظام تصوف صفوی ها و تبدیل شدن آن به یک قدرت حاکم در قرن شانزدهم مستلزم تغییراتی بنیادین در بنای سیاسی ـ مذهبی آن بود، به ویژه اگر می خواست در برابر تهدید عثمانی نسبت به مرزهایش مقاومت کند.[۵۹] کاربرد زور تنها تغییراتی کوتاه مدت را می توانست به بار آورد و به ندرت به تنهایی قادر بود کنترل عقایدی را از درون مناطق مختلف جوامع ایرانی ممکن سازد.[۶۰] بلکه صفوی ها در پی مفهومی متفق علیه دربارهٔ

www.noormags.ir

رهبری دینی بودند که از پذیرش یک نظام اعتقادی منسجم شیعی در میان شهروندانشان سرچشمه گرفته باشد. این جاست که برای عاملی ها لازم بود در بنیان های تفکر فقهی شیعه اصلاحات مهمّی را پدید آورند، چشم اندازهای تازه ای در قابلیت تفسیری متون شریعت بگشایند، کوشش خویش را به زمینه های بی سابقه و نوگسترش دهند و نظام آرمانی حکومت امامیه را شکل دهند. ساختن جامعه ای مبتنی بر شریعت به معنای یک رویهٔ مذهبی استاندارد شده، امری بود که نه قزلباش ها و نه عالمان برجستهٔ ایرانی آمادهٔ القای آن در سلسلهٔ جدید نشده بودند.[۶۱]

عالمان نامدار عاملی، از زمان شهید اول، اغلب بنابر رویهٔ حلّه و بعدها رویهٔ نجف، از طریق اعمال اجتهاد بر نقشی سیاسی ـ اجتماعی برای فقیه و اعتماد بیش تر بر استدلال های برهانی در ارزیابی احادیث شیعه تاکید می کردند. تا اوایل قرن هفدهم برنامهٔ اصول گرایانهٔ آنان راه را به روی گرایشی اصولی تر که به افزایش حقوق و امتیازات ویژه سیاسی برای فقها می انجامید، گشود. از این رو ادعایی که از سوی دوعالم معاصر ایرانی یعنی علی نقی منزوی و عبدالحسین صالحی شهیدی مطرح شده مبنی بر این که اکثر عاملی ها اخباری بودند، به لحاظ تاریخی نمی تواند مدلّل و ثابت شده، باشد.[۶۲] منزوی و شهیدی هر دو می خواهند اخباری گری را با شیوه ای به شدت اصول گرایانه که تامل فلسفی و ارزیابی ادبیات و هنر را کنارمی گذارد، معرفی کنند، حال آن که اصولی گری شیوه ای قابل انعطاف تر و پویا، نه تنها نسبت به اجرای حقوق مذهبی (فقه) بلکه نسبت به فلسفه و ادبیات، توصیف شده است. علاوه بر این، آقای منزوی میان اخباری گریِ عرب های عاملی و اخباری گریِ علمای شمال و شرق ایران تمایزی قائل می شود با این بیان که عالمان ایران پاره ای استدلال های برهانی را گرد آورده و دامنه ای وسیع تر را برای تفسیر شریعت پذیرفته اند.[۶۳] وی در تایید ادعای خود محمد امین استرآبادی (متوفای ۱۰۳۶ق. / ۱۶۲۶ ـ ۲۷م.) را مثال می زند، که گرچه یک اخباری است تقلید را منع می کند؛ به خلاف علمای عاملی که اجتهاد را انکار می کردند.

مروری در نوشته های عاملی ها نادرستی این ادعا را نشان می دهد و لوازم آن را مورد ایراد قرارمی دهد. بسیاری از عالمان مهاجر، پرسش هایی را درباره اعتبار سنت (احادیث)

www.noormags.ir

به عنوان منبع حقوق اسلامی (فقه) و اعتبار منطق و فلسفه در تعالیم اسلامی مطرح کردند. گرچه آثار متعددی از آنان به گرایش اخباری کمک کرده بود، اما نشانهٔ یک موضع اخباری تمام عیار را تنها می توان در تعداد انگشت شماری از اشخاص برجسته از جمله حر عاملی و حسین بن شهاب الدین کرکی، یافت.

میرزا محمد اخباری درکتاب رجال خود خاطرنشان کرده است که صریح ترین مخالفانِ علمای متاخری که با شیوهٔ علمای متقدم شیعه مخالفت کردند (مخالفتی که وی ردّ حدیث به عنوان منبع احکام فقهی تعبیر می کند) به ترتیب رتبه عبارت بودند از: محمد امین استرآبادی، ملامحسن فیض کاشانی(متوفای ۱۰۹۱ق. / ۱۶۸۰م.) در سفینة النجاة، حرعاملی در الفوائد الطوسیه، و حسین بن شهاب الدین کرکی عاملی در هدایة الابرار.[۶۴] از این رو، گذشته از حُرّ و حسین بن شهاب الدین، میان عاملی ها نه اخباری های برجسته و نه، از آن بابت، ضد اصولی های افراطی، نمی یابیم.[۶۵]

آثار فکریِ عاملی ها

عاملی های مهاجر با آثار فکری خود در زمینه های متعدد، در فراگردِ دوگانهٔ مشروعیت سیاسی حکومت صفوی در برابر مناقشه داخلی و خارجی سنی ها و انکار مبانی اسلامی آن، وارد شدند. مسئله نماز جمعه بعد دیگری از تقویت جریان مشروعیت را توسط عاملی ها تأمین می کند.

آثاری که از موضوع اقامهٔ نماز جمعه در حکومت صفوی ها بحث می کند به طور عمده اجرای آن را نشان از رشد و افزایش امتیازهای حقوقی ـ سیاسی فقها می داند و آن را منحصراً سمبلی از حکومت آرمانی امامیه می بیند؛ همان حکومتی که تحقق آن در آن مرکز سیاسی مورد نظر بود.

این موضوع که نماز جمعه یکی از مسائل مورد اختلاف میان تشیع و تسنن در آن زمان بود کم تر مورد توجه قرار می گرفت، بلکه مباحث گسترده ای در خصوص جایگاه فقهی آن مطرح می شد. تقریباً همهٔ شخصیت های برجسته عاملی و مرتبط با دربار صفویه مقاله ای به این موضوع اختصاص دادند؛ از جمله هشت مقاله تخصصی توسط محقق ثانی، دو

www.noormags.ir

پسر او حسن بن علی (که در سال ۹۷۲ق. / ۱۵۶۵م. در قید حیات بود) و عبدالعلی (متوفای ۹۹۳ق. / ۱۵۸۵م.)، نوهٔ او حسین مجتهد همراه با حسین بن عبدالصمد، شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۰ق. / ۱۶۲۱م.)، میرداماد (متوفای ۱۰۴۱ق. / ۱۶۳۱ـ۳۲م.) و محمد حرّ عاملی (متوفای ۱۱۰۴ق. / ۱۶۹۳م.) نگاشته شد.

به طور خلاصه، مباحث حول این موضوعات متمرکز شده بود: آیا وجوب نماز جمعه مطلق است یا مشروط به شرایطی خاص (مقید)؟ آیا اقامه نماز جمعه وجوب عینی* دارد (وجوبی که قابل جایگزینی با نماز ظهر نیست) یا وجوب آن تخییری است (که قابل جایگزینی با نماز ظهر است).

تنها به عنوان یک نمونه، «گردنبند حسینی (یا طهماسبی)» که توسط حسین بن عبدالصمد در سال ۹۷۰ق. / ۱۵۶۳م. کامل گردید، تعدادی از مسائل تاریخی را روشن ساخت، که یکی از آن ها عمل نماز جمعه است. شاه طهماسب که از وسواس در طهارت رنج می برد، از حسین بن عبدالصمد خواسته بود تا رساله ای برای او دربارهٔ وسواس و طهارت و ابعاد فقهی آن بنگارد.[۶۶] بخشی از این رساله که عنوان «التّتمة المهمة فی امر صلاة الجمعة» داشت، به طوری که حسین بیان می کند، مشخّصاً علیه تهمت ها و دروغ پردازی های سنّی هایی بود که با جاروجنجال ادعا می کردند که شیعه های اثنی عشری با ترك نماز جمعه اراده و خواست خدا و پیامبر را، علاوه بر اجماع علما، نقض کرده اند.[۶۷] وی توضیح می دهد که اتهام ترك نماز جمعه از سوی عثمانی ها و ازبک ها علیه صفوی ها به کار می رفت.[۶۸]

حسین بن عبدالصمد هم چون دیگر عالمانی که دعوت به اقامه نماز جمعه کرده بودند متهم به جانب داری از سیرهٔ سنّی ها شده بود.

آقای منزوی با تایید چنین اتهاماتی علیه عاملی ها، از آنان با عنوان «مهاجران متسنّن» یاد می کند، و این به منظور تاکید بر میزان وسیع تاثر آنان درتعالیم فقهی از تسنن، از جمله

---

* مقصود وجوب تعیینی است در مقابل وجوب تخییری که احتمالاً نویسنده مقاله به دلیل عدم آشنایی دقیق با اصطلاحات و یا با غفلت، وجوب عینی گفته است که در مقابل وجوب کفایی است. (م)

www.noormags.ir

اصرار آنان بر اقامهٔ نماز جمعه بود.[۶۹] تایید حاکمان دنیوی از سوی عاملی ها، پدیده ای است که از نظر منزوی کاملاً سنّی تلقی می شود.

صفوی ها و علمای عاملی نه تنها تایید ترك نماز جمعه را در برابر فشار سنّی ها مشکل می دیدند، بلکه اقامهٔ آن را با مواضع خودشان درون یک ساختار سیاسی شیعی موافق می یافتند. حسین بن عبدالصمد یادآور می شود که جوامع پیشین شیعه در ترك نماز جمعه معذور بودند؛ زیرا امامان جمعهٔ آنان منصوب حاکمان جائر و فاسد بودند.[۷۰] اما اکنون، او می پرسد:

«آیا برای ما شایسته است که در این امپراتوری بارز و پیروز، به خاطر تردید و گمان محض، دست از این وظیفهٔ مهم برداریم در حالی که شمشیرهای رفعت او، شاه، که خدایش پیروز گرداند، و حامیان اهل بیت پیامبر(ص) فرازتر از سرهای دشمنانشان است، و زمانی که مذهب ما، الحمدلله، از خورشید روشن تر است؟»[۷۱]

علمای عاملی، بیش تر، ابزار اصلی را برای تحکیم حکومت صفویه ایجاد می کردند با قطع نظر از این که آیا آنان مشروعیت ذاتی آن را پذیرفته اند یا تدبیری برای پیش برد آن در زمان اندیشیده اند یا نه. به یقین این عالمان، حکومت صفویه را سلسله ای بی پایان در حاکمیت تمام عیار شیعی می دانستند. آنان هم چنین موازنهٔ ناپایدار میان نظریه شیعه دربارهٔ قدرت سیاسی و نظریهٔ ایرانی پیش از اسلام دربارهٔ حق خدایی پادشاهان را پذیرفتند.[۷۲]

با این همه، نوشته ها و اعمال آن ها، با بر جای نهادن اثری آشکار بر تاریخ اقتدار روحانیت در ایران، بنیان های تشیعی راستین را، هم جهت با خطوط تبلیغاتی صفویه، تقویت کرد.

عالمان برجستهٔ عاملی که فاقد پایگاه اجتماعی استواری میان هم وطنان عاملی خود بودند، از بیان و تبلیغ آشکار عقیدهٔ شیعی خویش دریغ ورزیدند. آنان هنگامی که در معرض اذیت و آزار در حکومت عثمانی بودند، مهاجرت به ایران را راه چاره ای سودمند یا به لحاظ اجتماعی رضایت بخش یافتند. با این که به نظر می رسد این امر الگوی کلی برای مهاجرت بوده باشد، به هیچ وجه انتظار نمی رود که همه عالمان انگیزه های مشابهی داشته یا اهداف یکسانی را در سر می پرورانده اند.

تمایل خانواده های متعددی از علمای عاملی به مهاجرت به ایران در خلال قرون

www.noormags.ir

شانزدهم و هفدهم گواه تلاش های آگاهانه صفوی هاست برای استفاده از دانش پر آوازهٔ آنان در تشیع اصول گرایانه، گرایش آنان به اصول گرایی، تجربهٔ فراوان آن ها در حکومت سنّی، و این که آن ها درهیچ پیوند بنیادی اجتماعی یا قومی با هیچ یک از نخبگان نظامی و اشرافی جامعهٔ صفوی سهیم نبودند.

بینش سیاسی صفویه و نیازهای جامعهٔ نوظهور شیعی امکان مهاجرت را به آن عاملی ها می داد، همان گونه که آنان نیز تلاش کردند تا احراز اولین پست های شیخ الاسلامی را که به روی شان گشوده شده بود، برای خویش تضمین کنند. چنان چه آنان فاقد ویژگی های اساسی مورد بحث بودند، صفوی ها باید جای دیگر در جست وجوی برگزیدگانی می بودند که الگوهای مذهبی آن عصر را ارائه دهند.

بنابر آن چه گذشت، در ورای نظریه پردازی دربارهٔ مهاجرت عاملی ها، ضرورت درک ارتباط هر یک از قالب ها و مختصات فرهنگی مربوط به عرب های عاملی و ایرانیان پارسی با تحول اندیشهٔ شیعی، و تشخیص عوامل اقتصادی و سیاسی احتمالی که تبادل فکری و اجتماعی آنان را تبیین می کند، نهفته است.[۷۳]

به هر تقدیر، این امر حایز اهمیت است که اختلاف های میان این دو گروه، انشعاب سادهٔ عرب ها در برابر ایرانی ها توصیف نشود، در حالی که تفسیر مسائل فقهی و عقیدتی میان پدر و پسر در درون هر گروه از عالمان متفاوت بوده است؛ برای مثال، شیوه ای که «نیومن» به کار گرفته است نشان از تمایل وی به مفروض پنداشتن آن انشعاب و دل مشغولی او نسبت به مسئله ریشه های کشف این امر دارد که کدام موقعیت و مختصات فرهنگی کدام نظریه و اندیشه را عرضه کرده یا کدام گروه قومی اولین و تنها گروه برای تاثیر و تنفیذ چنین یا چنان گرایشی بوده است. ما، در یک جریان چند وجهی و پیچیدهٔ تبادل فکری، باید به وسیلهٔ پرسش هایی دربارهٔ این که چگونه اندیشه ها و نظریه ها، چه به عنوان جزیی از یک گرایش فقهی ـ سیاسی یا یک مکتب فکری، در محیط های فرهنگی مختلف، برگزیده شده، شکل گرفته، به اثبات رسیده و یا ردّ شده است.

www.noormags.ir

پی نوشت ها:

* از مجلهٔ انگلیسی زبان «Iranian studies»، ج۲۷، شماره‌های ۱ ـ۴، سال ۱۹۹۴، دانشگاه یال، ریولا جوردی.

من از پروفسور «عباس امانت» از دانشگاه یال و پروفسور «سعید ارجمند» از سانی (SUNY) در استونی بروك، به خاطر کمک فراوانشان در مطالعه و اظهار نظر دربارهٔ این مقاله، سپاس گزارم. هم چنین مرهون پروفسور «حسین مدرسی» از دانشگاه «پرینستون» هستم که دیدگاه های دقیق ایشان برخی از استدلال های اصلی مقاله را روشن ساخت. پروفسور «رفاعت ابوالحاج» از دانشگاه ایالت کالیفرنیا، لانگ بیچ، با نقد مبانی نظری این مقاله، الهام بخش بوده‌اند. اما مسئولیت هرگونه نقصانی متوجه این جانب است.

۱. برای تحلیلی دربارهٔ خاستگاه های صوفیانهٔ صفوی ها، مبانی مذهبی حکومت آنان و مضامین سیاست های مذهبی آنان به منابع ذیل نگاه کنید:

- H. R. Roemer, "The safavid period," in P. Jackson & L. Lockhart eds., the Cambridge History of IRAN, vol. 6 (Cambridge, 1986), 189 - 90;

(مقالهٔ «دوران صفویه» به زبان انگلیسی در نشریهٔ تاریخ کمبریج دربارهٔ ایران، ج۶، سال۱۹۸۶)

- S.A. Arjomand, the shadow of God and the Hidden Imam: Keligion, political order and societal change in shi'ite IRAN from the Begining to 1890 (Chicago, 1984), 105 - 8;

(کتاب: «سایهٔ خدا و امام غایب: مذهب، نظام سیاسی و تحول اجتماعی در ایران شیعی از آغاز تا سال ۱۸۹۰»، شیکاگو ۱۹۸۴، ص۱۰۵ ـ۱۰۸ نوشته س.ا. ارجمند).

- G. Sarwar, History of shah Isma'il safavi (Aligarh, 1939);

(جی، سَرور، تاریخ شاه اسماعیل صفوی، الیگر، ۱۹۳۹)

- Jean Aubin, "La Politique religieuse des safavides", in Le shi'isme Imamite, Colloque de strasbourg (paris: presses universitaures de France, 1970);

(مقالهٔ «سیاست مذهبی صفوی ها» به زبان فرانسه در کتاب تشیع امامیه، دانشگاه استراسبورگ،

www.noormags.ir

پاریس: انتشارات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۷۰)

- Claude Cahen, "Le proble´me du shi'isme dans l' Asie mineure turque pre´- ottomane", in le shi'isme imamite, 115 - 29;

(مقالهٔ «مسئله تشیع در آسیای صغیر تُرک پیش از عثمانی» نوشتهٔ کلود کاهن در کتاب تشیع امامیه ص۱۱۵ـ۱۲۹)

- Erica Glassen, "schah isma'il I und die theologen seiner zeit", Der Islam (1971 - 72): 254 -68;

- B.S. Amoretti, "Religion in the timurid and safavid periods", in Cambridge History", 6:640 - 43;

(مقالهٔ «مذهب در دوران تیموری و صفوی» نوشتهٔ بی. اس. آمورتی درتاریخ کمبریج، جلد۶، ص۶۴۰ـ۴۳)

- Michel Mazzaoui, "From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of safavid History", ZDMG, supplement 3, part 1 (1977): 514 - 22.

(مقالهٔ «از تبریز تا قزوین و تا اصفهان: سه مرحله از تاریخ صفویه» نوشتهٔ میشل مازاوی، درZDMG ضمیمهٔ سوم، قسمت اول (۱۹۷۷) ص۵۱۴ـ۵۲۲.)

2 - A.K.S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes?" studia Islamica 5 (1955): 137 - 41;

- John R. walsh, "The Historiography of Ottoman - Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in B. Lewis & P.M. Holt, eds., Historians of the Middle East (London, 1962), 196 - 209.

(جان آر. والز، «تاریخ نگاری روابط عثمانی ـ صفوی در قرون شانزدهم و هفدهم»، در کتاب مورخان خاورمیانه ویراستهٔ بی لویس و پی. ام. هالت، لندن ۱۹۶۲، ص ۱۹۶ – ۲۰۹.)

۳ـ آندرو نیومن، (Andrew Newman)

"The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran" Die Welt des Islams 33 (1993): 66-112, esp.67.

«افسانهٔ مهاجرت روحانیان به ایران درعصر صفویه».

www.noormags.ir

۴ . نک : محمد سفیان، «الاسوس المعرفیة لسلطة العُلما فی جبل عامل» پایان نامهٔ فوق لیسانس، دانشگاه لبنان، ۱۹۸۳، ص۵۴ـ۵۵؛ علی مروّت، التشیع بین جبل عامل و ایران (لندن ۱۹۸۷)، ص۳۷ـ۴۴؛ علی درویش، جبل عامل بین سال های ۱۵۱۶ـ۱۶۹۷ میلادی (بیروت، ۱۹۹۳)، ص ۳۲ـ۳۳ .

۵ . دیل ایکلمن و جیمز پیسکاتوری، «تئوری اجتماعی در مطالعهٔ جوامع مسلمان»، نیویورك ۱۹۹۰ .

Dale Eickelman & James Piscatori, " Social Theory in the Study of Muslim Societies", in idem, eds., Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and Religious Imagination (New York, 1990), 6 - 7.

۶ . عبدالرحیم ابوحسین، «تشیع در لبنان و عثمانی در قرون شانزدهم و هفدهم» به زبان انگلیسی در :

La shi'a Nell'Impero Ottomano, Roma, 15 Aprile 1991, Accademia Nazionale Dei Lincei (Roma 1993): 118.

ابوحسین این موضوع را در عباراتی کلی مورد بحث قرار می دهد و مثال هایی را در مورد سیاست های مذهبی دولت عثمانی در آناتولی و نه در سوریه مطرح می کند. وی از اعدام دو عالم نامدار شیعه طی دوران حکومت مملوك ها و عثمانی ذکری به میان نمی آورد. نک :

Urbain Vermeulen, "The Rescript Against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 A.H./1363 A.D.)", Orientalia Lovaniensia periodica 4 (1973): 169 - 71.

- C.H. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Muhimme defterleri, 1565 - 1585", Der Islam 56 (1979): 245 - 73.

۷ـ جعفر المهاجر، الهجرة العاملیة الی ایران الصفویة (بیروت، ۱۹۸۹)، ۹۶ـ۹۷ .

۸ـ ایکلمن و پیسکاتوری، «تئوری اجتماعی»، ص۴ـ۱۳ .

۹ـ نک :

Brinkley Messick, the Calligraphic state (Berkeley & Los Angeles, 1993),

این کتاب حاوی تحقیق ارزش مندی است که بر سودمندیِ شیوه ای چند بعدی و پیچیده در مطالعهٔ جوامع مسلمان تاکید می ورزد، همان گونه که نویسنده جریان های عظیم تر سیاسی و اقتصادی مندرج

www.noormags.ir

در متون اسلامی و شکل گیری سنّت های علمی را ترسیم می کند. همچنین نک:

Anthony Ciddens, the Constitution of Society (Berkeley & Los Angeles, 1984), 6 - 11.

۱۰ . شهید ثانی، مسکن الفؤاد عند فقد الاحبّة والاولاد، (بیروت، ۱۹۸۸)، ۲۱ ـ ۲۲ (در سال ۹۵۴ق. / ۱۵۴۷م. کامل شد)؛ حسین بن عبدالصمد العاملی، نور الحقیقه و نورالحدیقه (قم، ۱۹۸۳)، ۱۲۱، ۱۵۰ ـ ۱۵۹ (کامل شده در سال ۹۴۵ق. / ۱۵۳۹م.)؛ محمد صاحب المدارك، «تحفة الدهر فی المناظرة بین الغنی والفقر»، در الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور (قم، ۱۹۷۸)، توسط علی بن محمد بن حسن بن الشهید الثانی الجُبایی العاملی (متوفای ۱۱۰۴ق. / ۱۶۹۶م.) حسین بن عبدالصمد در فصل دوم نورالحقیقه با عنوان «الدّنیا» بخشی دارد دربارهٔ ثروت، و فقر که در آن جملات و ضرب المثل هایی را در تایید هر دو نقل می کند، به نحوی که به نظر می رسد ایشان معتقد به ضرورت دست یابی به توازنی میان آن دو است، اما در بخش مربوط به «زهد» ایشان تکلیف سنگین تر رهایی از امور دنیوی را مطرح می کند.

۱۱ ـ ارجمند، سایهٔ خدا، ۲۰۶ ـ ۲۰۷، ارجمند میان انگیزه های مقدس اردبیلی و انگیزه های ابراهیم القطیفی (متوفای ۹۴۵هـ. / ۱۵۳۹م.) در ردّ پُست های دولتی در حکومت صفویه، تمایز قائل می شود.

۱۲ ـ حسین مدرسی طباطبائی، Introduction to shi'i Law، (مقدمه ای بر فقه شیعه) لندن، ۱۹۸۴، ص ۵۰ ـ ۵۳.

۱۳ ـ همان، ص ۵۲ ـ ۵۴.

۱۴ ـ محسن الامین، اعیان الشیعه، ویراستهٔ حسن الامین (بیروت، ۱۹۸۶)، ج ۳، ص ۸۰ ـ ۸۱.

۱۵ ـ س. الف. ارجمند:

"Religion, political Action and Legitmate Domination in shi'ite Iran: 14th to 13th Centuries A.D., "Archives europeenes de sociologie 20 (1979): 96 - 7.

(«دین، عمل سیاسی و سلطهٔ مشروع در ایران شیعی قرون چهاردهم تا هیجدهم میلادی»)

آقای ارجمند به درستی یادآور می شود که مقدس اردبیلی هنگامی از دنیا رفت که شاه عباس اول تنها چهارده سال داشت و اظهار می دارد که بسیار بعید می نماید که مقدس اردبیلی پسر بچه ای را با عبارت «مؤسس سلطنتی عاریتی» مورد خطاب قرار داده باشد.

www.noormags.ir

۱۶ ـ حسین مدرسی طباطبائی؛ همان، ص۵۱ ـ ۵۲.

۱۷ ـ جان کوپر، ترجمه و ویرایش، «مقدس اردبیلی و تقلید = The Muqaddas al-ardabili on Taqlid» در کتاب «قدرت و فرهنگ سیاسی، Authority and Political Culture» ویراستهٔ آقای ارجمند (نیویورك، ۱۹۸۸)، ص۲۶۳.

۱۸ ـ حسین مدرسی طباطبائی، همان، ۵۲ ـ ۵۵. مدرسی یادآور می شود که تنها طی دهه های اخیر قرن هفدهم بود که تعارض شدید میان اخباری ها و اصولی ها بروز کرد.

۱۹ ـ محمد تنکابنی، قصص العلما (تهران، n.d.)، ۲۸۱.

«آندرو نیومن» اظهار می دارد که تعارض اخباری ـ اصولی صرفاً فقدان اجماع دربارهٔ منابع نظری و عملی شیعه نبوده بلکه اختلافی است دربارهٔ ماهیت اقتدار روحانیت در درون جامعهٔ شیعی در دوران غیبت امام. وی چنین دریافته که تعارضی آشکار را میان اصولی ها و اخباری ها می توان از قرن دهم مشاهده کرد، مع ذلک این فرض درست نمی نماید که عالمانِ هر دو جناح از همان دیرباز بخشی از یک برنامه سیاسی و حقوقی (فقهی) و به لحاظ مکتبی معروف، بوده است. نک:

- Newman, "The Development and Political Significance of the Rationalist (usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History" (Ph.D. diss., university of California, Los Angeles, 1986).

(تحول و اهمیت سیاسی مکاتب اصولی و اخباری درتاریخ شیعهٔ امامیه، تز دکتری در دانشگاه کالیفرنیا، لُس آنجلس، ۱۹۸۶)

۲۰ ـ حسین بن شهاب الدین الکرکی العاملی، هدایة الابرار الی طریق الائمة الاطهار، ویراستهٔ رئوف جمال الدین (بغداد، ۱۹۷۷)، ۶۶ ـ ۶۸.

۲۱ ـ این گرایش توسط خود شهید ثانی آغاز گردید؛ همو که اسلاف خود را به خاطر اعتمادشان بر منطق (برهان) در اجتهاد مورد انتقاد قراردارد. «نک: مدرسی طباطبائی، همان، ص۵۳».

۲۲ ـ نک: محسن الامین، خطّة جبل عامل (بیروت، ۱۹۸۳)، ص ص ۳۴۲ ـ ۳۴۵، ۳۵۶ ـ ۳۵۸، ۳۶۲ ـ ۳۶۳.

۲۳ ـ از پسران محقق ثانی، اسکندر بیگ منشی، تنها، عبدالعلی را در زمرهٔ عالمان برجستهٔ زمان شاه

www.noormags.ir

طهماسب آورده است. نک: اسکندر بیگ منشی (متوفای ۱۰۴۳ق./ ۱۶۳۳م.)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ویراستهٔ ایرج افشار، تهران ۱۹۷۲، ترجمه به انگلیسی توسط راجر ساوری با نام:

History of Shah Abbas the Great (Boulder, 1978),.

در مورد حسن و عبدالعلی الکرکی، نک: آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة؛ علی نقی منزوی، الکواکب المنتشره فی القرن الثانی بعد العشرة (تهران، ۱۹۵۲)، ۵۷، ۱۲۲ـ۱۲۳.

۲۴ـ همان، ص۲۰۵؛ محمد باقر خوانساری (۱۲۲۶ـ۱۳۱۳ق./ ۱۸۱۱ـ۱۸۹۵م.)، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات (بیروت، ۱۹۹۱)، ج۲، ۲۸۷ـ۲۸۸.

۲۵ـ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ص۷۱ـ۷۲؛ همان، الذریعة الی تصانیف الشیعه (نجف و تهران ۱۹۷۸)، ج۲۴، ص۲۵۱.

۲۶ـ سید شهاب الدین المرعشی النجفی، الاجازة الکبیره (قم، ۱۹۹۳)، ۳۳۵.

۲۷ـ میرزا عبدالله افندی اصفهانی، تعلیقات امل الآمل، ویراستهٔ احمد الحسینی (قم، ۱۹۸۹)، ۸۱. برای شرح حالی مختصر از احمد، برادر میرزا حبیب الله عاملی، نگاه کنید به: میرزا عبدالله افندی اصفهانی، ریاض العلما و حیاض الفضلا، (قم، ۱۹۸۰ـ۱۹۸۱)، ج۱، ص۳۴ و ج۵، ص۸۷.

۲۸ـ همان، ج۵، ص۱۸۳.

۲۹ـ این نمودار بر اساس تحقیقی جامع در فرهنگ های اَعلام عمده به دست آمده است، از جمله آن ها: محمد الحر العاملی (متوفای ۱۱۰۴ق./ ۱۶۹۳م.)، امل الامل، ویراستهٔ احمد الحسینی، در دو جلد (بغداد، ۱۹۶۵)؛ میرزا عبدالله افندی اصفهانی، ریاض العلما و حیاض الفضلا، ۵جلد (قم ۱۹۸۱)؛ همان مؤلف، تعلیقات امل الآمل؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ۲۵ جلد؛ همان مؤلف، طبقات؛ همان مؤلف، احیاء الداثر؛ حسن الصدر (متوفای ۱۹۴۴)، تکمیلات امل الآمل، ویراستهٔ احمد الحسینی (نجف، ۱۹۸۵)؛ عبدالله التستری، الاجازة الکبیرة (قم۱۹۸۹)؛ شیخ کریم قاضی اصفهانی، تذکرة القبور (قم، ۱۹۵۱)؛ سید شهاب الدین المرعشی النجفی، الاجازة الکبیرة (قم، ۱۹۹۳)؛ احمد الحسینی، تراجم الرجال، ۲ جلد (قم، ۱۹۹۳).

۳۰ـ در مورد یکی از علمای عاملی یعنی زین الدین علی عرب (در قید حیات در سال ۹۸۲ق./ ۱۵۲۱م.) روشن نیست که آیا کلمهٔ «عرب» پیش از مهاجرتش به ایران جزء نام او بوده است یا نه. وی در دولت

www.noormags.ir

شاه اسماعیل مناصب قضا و شیخ الاسلامی را در هرات به دست آورد و پس از مرگ شاه اسماعیل به جبل عامل بازگشت.

نک: میرزا افندی، ریاض العلما، ج۳، ص۳۲۳؛ غیاث الدین بن تمام الدین خواند میر، حبیب السیَر فی اخبار افراد البَشَر (تهران، بی تا)، ج۳، ص۱۱۴.

۳۱ـ شهید ثانی به جُبا با عنوان «نخستین وطنم» اشاره می کند. (وطنی الاول) «وطن» در این جا اشاره به محل تولد دارد. «نک: الشهید الثانی، الدّر المنثور، ۱۵۹».

۳۲ـ تعبیر «لبنانی» برای هیچ یک از آن عاملی ها درست نیست، زیرا دولت لبنان به طوری که ما امروز می شناسیم، یک واحد سیاسی قابل شناسایی یا منبع هیچ نوع هویتی برای علمای عاملی نبود.

۳۳ـ حسن الأمین، اعیان الشیعه، ج۱۹، ص۵۹.

۳۴ـ همان، ج۱۰، ص۶۱؛ یوسف البحرینی، لؤلؤات البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث، (بیروت، ۱۹۸۶)، ۱۴۶.

۳۵ـ منابع دیگر نشان می دهد که این گزارش به قاضی سیدون تقدیم شده بود. نک: آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج۸، ص۲۰۵ـ۲۰۸؛ محمد باقر مجلسی، بحارالانوار (تهران، ۱۹۵۶ـ ۱۹۷۲)، ج۱۰۷، ص۱۸۵ـ۱۹۰.

۳۶ـ بن فهد المکّی (متوفای ۸۷۱ق./۱۴۶۷م.)، لحض الالحاض (دمشق، ۱۹۲۸ـ۱۹۲۹)، ۱۶۸.

۳۷ـ بن فهد المکّی، همان؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج۸، ص۲۰۵ـ۲۰۷؛ محسن الامین، اعیان الشیعة، ج۱۰، ص۵۹ـ۶۰.

۳۸ـ همان.

۳۹ـ ابن صحبة (متوفای ۸۵۱ق./۱۴۴۸م.)، تاریخ قاضی بن صحبة، ویراستهٔ عدنان درویش (دمشق، ۱۹۷۷م.) ج۱، ص۱۳۴ـ۱۳۵.

۴۰ـ الحر العاملی، امل الآمل، ج۱، ص۱۸۳.

۴۱ـ الشهید الثانی، الدّرالمنثور، ج۲، ص۱۸۳.

۴۲ـ همان؛ خوانساری، روضات الجنّات، ج۳، ص۳۴۶.

۴۳ـ الشهید ثانی، الدّرالمنثور، ص۱۸۴.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

www.noormags.ir

۴۴ ـ خوانساری، روضات الجنات، ج۳، ص۳۶۳؛ محسن الأمین، اعیان الشیعة، ج۷، ص۱۵۷.

۴۵ ـ آندرو نیومن ادعا می کند که شیعیان آزادانه در سرزمین عثمانی سفر می کردند و هیچ گاه مورد تجسّس یا بازجویی قرار نمی گرفتند. این دلالت دارد بر آن که باید نقاط کنترل و بازرسی از بخش سوریه عثمانی آغاز می شده است، ما مدرك تاریخی نداریم که نشان دهد عثمانی ها یک چنین اقدامات سازمان یافته ای را در سرزمین سوریه اعمال می کردند. اما این موضوع به ما کمک نمی کند تا بدانیم آیا زندگی عالمان شیعی واقعاً مورد تهدید قرار داشته است یا نه و از این رو نشانی از محیط مذهبی ـ سیاسی واقعی محل زندگی عاملی ها ندارد.

۴۶ ـ عبدالرحیم ابوحسین به دقت به دست یابیِ حاشیه ای عاملی ها به مناصب دولتی به خاطر شیعه بودنشان اشاره می کند. این درست نقطه مقابل نظرجعفر المهاجر دربارهٔ اقتدار ذاتی علمای عاملی است. گرچه همان طور که «آندرو نیومن» اشاره می کند پست های آموزشی راهی بودند برای دست یابی آسان عاملی ها به منابع اجتماعی ـ اقتصادی در امپراتوری عثمانی، این پست های آموزشی در مدارس درجهٔ سه یا چهار قرار داشته که درآمدهای موقوفه هاشان محدود بود. فقط به عنوان یک نمونه: به حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی وعدهٔ یک پست آموزشی در مدرسه ای در بغداد داده شد. وی از جبل عامل به آن جا سفر کرد بعد فهمید که اوقاف آن مدرسه برای ادارهٔ آن کافی نیست، آن گاه ۲۱ روز منتظر ماند تا توانست پست دیگری به دست آورد. برای گزارشی کامل نگاه کنید به: بیوگرافی شهید ثانی، نوشته شاگردش ابن العودی الجزّینی (در قید حیات در ۹۶۲ق./۱۵۵۵م.). «بُغیة المرید فی کشف احوال الشهید»، که بخش های وسیعی از آن در، الدّرالمنثور، گرد آمده بود، ص۱۷۷ ـ ۱۷۸.

۴۷ ـ خواند میر، حبیب السِیَر، ج۳و۴، ص۱۱۷ ـ ۱۱۸.

۴۸ ـ همان، ۹۸؛

- Roger Savory, "The Provincial Administration of the Earty Safavid Empire" in Studies on the History of Safavid Iran (London, 1987), 124.

(راجر ساوری، «زمامداران محلی در امپراتوری صفویه» در کتاب، مطالعاتی دربارهٔ تاریخ ایران صفویه، لندن، ۱۹۸۷.)

www.noormags.ir

۴۹ـ نک:

- Albert Hourani, "From Jabal Amil to Persia" BSAOS 49 (1986): 137;

(ارجمند، سایهٔ خدا، ص۱۲۶ـ۱۲۷)

- Arjomand, Shadow of God, 126-7.

ـ خوانساری، روضات الجنّات، ۳۶۱ـ۳۶۲. باز هم جعفر المهاجر با استناد بر روضات الجنات اشاره می کند به حسین بن شرف الدین اردبیلی، عالم ایرانی دیگری که، به درخواست شاه اسماعیل، اولین آثار فارسی را دربارهٔ یک ماهیت اصول گرایانهٔ شیعی تالیف کرده بود (الهجرة، ۱۸۳ـ۱۸۴).

۵۰ـ میرزا افندی، ریاض العلماء، ج۳، ص۹۰.

۵۱ـ حسین مدرسی طباطبائی، همان (Shi'i Law)، ۵۱ـ۵۲؛ حسن الامین، دایرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، چاپ دوّم (بیروت، ۱۹۸۱)، ج۳، عناوین «النجف»، «حلب»، «الحلّة».

یادآوری این نکته مهم است که نجف در زمان محقق ثانی و ابراهیم قطیفی، اندکی پیش از دوران مقدس اردبیلی، یک مرکز آموزش بود، (موجان مومن، مقدمه ای بر اسلام شیعی، به زبان انگلیسی [نیوهاون ۱۹۸۵]، ۱۲۳.). مومن خاطرنشان می سازد که تا قرن هیجدهم حدود یک صد عالم عاملی در مقابل ۳۳ عالم از بحرین، پانزده تن از استرآباد، وهشت تن از نجف در آن جا (ایران) بودند.

۵۲ـ بیوگرافی های عالمان عاملی در آن زمان به ما کمک می کند تا نقش جبل عامل را به عنوان یک مرکز مهم آموزش شیعی باز سازی کنیم. نک:

ـ خوانساری، روضات الجنات، ج۴، ص۲۶۴، ۳۳۹ـ۳۶۰؛ ج۷، ص۲۲ـ۲۵؛ مومن، Intro-duction (مقدمه ای بر اسلام شیعی) ص۱۲۰، ۱۲۲ـ۱۲۳. مومن (momen) نظرات خود را بر اثر شرح حال نگارانهٔ میرزا محمد علی کشمیری به نام: نجوم السماء، استوار می سازد (لکنهو، ۱۳۰۳هـ./ ۱۸۸۵م.)

۵۳ـ محسن الامین، اعیان الشیعة، ج۱۰، ص۵۹ـ۶۴.

۵۴ـ حسن راملو، احسن التواریخ: یک گاه شمار وقایع اوایل عصر صفوی ها، ترجمه به انگلیسی توسط

www.noormags.ir

س. ن. Seddon (بارودا، ۱۹۳۴)، ج۲؛ اسکندر بیگ منشی، عالم آرای عباسی، ترجمه به انگلیسی توسط «Savory»، ج۱، ص۲۴۷ـ۸؛ میرزا افندی، ریاض العلما، ج۲، ص۱۱۹. محسن الامین به تناقضات و ابهام های موجود در بیوگرافی حسین بن عبدالصمد اشاره کرده و نظر خودش را ارائه کرده است (اعیان الشیعة، ج۶، ص۶۰). در مورد همین مسئله، نک: دواین استوارت، «نظری شرح حال نگارانه به بهاءالدین عاملی».

- Devin Stewart, "A Biographical Notice on Baha'al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)", Journal of the American Oriental Society 111, no.3 (1991): 563 - 71.

استوارت تلاش می کند نشان دهد که حسین هفت سال پیش از مرگ شهید ثانی وارد ایران شده بود. یک وقایع نگار عصر صفویه چنین ثبت کرده که حسین بن عبدالصمد از وطن خویش به سرزمین خوش بختی روی آورد؛ یعنی جایی که او به خدمت پادشاهی وارد شد که با او به غایت احترام رفتار کرد، و این طی سال ۹۶۳هـ. / ۱۵۵۶م. یعنی دو سال پیش از مرگ شهید ثانی بود. (محمد یوسف واله اصفهانی، خُلدبرین: ایران در روزگار صفویان [تهران، ۱۳۷۲ شمس/ ۱۹۹۳ میلادی]، ص۴۳۳).

۵۵ـ محمد جابر الصفّا، تاریخ جبل عامل (بیروت، ۱۹۸۱)، ۱۳۷ـ۱۳۸، که دارای بینش هایی در تاریخ و خویشتن شناسی تشیع عاملی دارد. هم چنین نک: همان، ص۷۶ـ۸۰ و سلسلهٔ مقالات احمد رضا «المطاویله او الشیعة فی جبل عامل»، العرفان، ج۲، شماره ۵ (۱۹۱۰) ص۲۴۰ـ۲۴۱؛ محسن الامین، اعیان الشیعه.

۵۶ـ برای توضیح بیش تر نک: دیواین استوارت، «فقه شیعهٔ اثنی عشری و تعارضش با اجماع سنی» به زبان انگلیسی، رساله دکتری، دانشگاه پنسیلوانیا(۱۹۹۱)، ص۱۹۸ـ۱۹۹.

Devin Stewart, "Twelver Jurispr Dence and Its Strugle With Sunni Consensus".

۵۷ـ حسین بن شهاب الدین الکرکی، هدایة الابرار، ص۲۱۹ـ۲۲۲.

۵۸ـ نک:

- Elke Eberhard, Osmanische Polemik Gegen die Safaviden im 16 Jahrhundert nach arabischen Handschriften (Freiburg, 1970), 56 - 60;

www.noormags.ir

- Glassen, "Schah Isma'il 1."

۵۹ـ نک:

- Lambton, "Quis Custodiet Custodes?" 137 - 41.

۶۰ـ نک:

- Adel Allouche, the Origins and Development of the Ottoman - Safavid Conflict (906 - 962 / 1500 - 1555) (Berlin, 1983), 146 - 50.

(عادل الوشه، ریشه های تعارض عثمانی ـ صفوی و تحول آن، برلین، ۱۹۸۳).

۶۱ـ ارجمند، سایهٔ خدا، ص۱۲۳ـ۱۲۹.

۶۲ـ نک: عبدالحسین صالحی شهیدی، «مدرسهٔ فلسفه قزوین در عصر صفوی»، نشریهٔ حوزه شمارهٔ ۵۸ (۱۹۵۲): ص ۱۶۹ـ۱۹۲؛ منزوی، الکواکب المنتشرة، ص۳۵۴ـ۳۵۷ و ۶۵۶ـ۶۵۷.

۶۳ـ منزوی، الکواکب المنتشرة، ص۳۵۵ـ۳۵۶.

۶۴ـ حسن الامین، اعیان الشیعه، ج۶، ص۳۶ـ۳۷. برای گزارشی شرح حال گونه از شهاب کرکی. نک: ابن معصوم، سلافة العصر (قاهره، ۱۳۲۴)، ص۳۵۶. با اهمیتی کم تر، عاملی هایی که استدلال های اخباری را مطرح کردند به طور خلاصه مورد ذکر حسین بن شهاب الدین کرکی در هدایة الابرار واقع شده اند، هدایة الابرار، ص۲۲۱ـ۲۲۲. اینان عبارتند از زین الدین بن محمد بن الحسن بن الشهید الثانی، حسین بن زهیر العاملی (معاصر با صاحب معالم [متوفای ۱۰۱۱هـ./ ۱۶۰۲م.])، و محمد الحرفوشی العاملی (متوفای پیش از سال ۱۰۹۶ق./ ۱۶۸۴.).

۶۵ـ همان.

۶۶ـ حسین بن عبدالصمد، «العقد الحسینی (الطهماسبی)»، در مجموعه ای دربارهٔ نماز جمعه توسط سید جواد مدرسی یزدی به چاپ رسیده است (یزد، بی تا). حسین «العقد» را در سال ۹۷۰ق./ ۱۵۶۲ـ ۱۵۶۳م.).

۶۷ـ همان، ص۳۱.

۶۸ـ همان؛ هم چنین نک: رومر، «دورهٔ صفویه»، ص۲۴۰ (به زبان انگلیسی). رومر بحث می کند که چگونه عثمانی ها و ازبک ها مسئله نماز جمعه را در مباحث جدلی با دین شناسان صفویه مطرح

www.noormags.ir

کردند.

۶۹ـ منزوی، الکواکب المنتشره، ص۶۵۶ـ۶۵۷، ۵۲۵ـ۵۲۶.

آقای منزوی، تشیع اصول گرایانه عاملی را با روح عرفان شیعی که به اعتقاد وی ویژگی فضای مذهبی و فکری ایران بوده، بیگانه می یابد.

۷۰ـ همان، ص۳۲ـ۳۳.

۷۱ـ همان، ص۳۴.

۷۲ـ نک:

- Roger Savory, "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids", Iranshinasi 2, no. 2 (1971): 28 - 41.

(راجرساوری «پیدایش دولت جدید ایران در عصر صفوی ها»، نشریه ایران شناسی، شماره ۲، ۱۹۷۱)

۷۳ـ نک:

- Stephen Humphreys, Islamic History: A Framework of Inquiry (princeton, 1991), 198 - 200.

(استفن هامفری، «تاریخ اسلام، چارچوبی برای تحقیق»، پرینستون، ۱۹۹۱.)

- Albert Hourani, "How Shoud we Write the History of the Middle East?" 1JMES 23, No.2 (1991): 127 - 8.

(آلبرت حورانی، «تاریخ خاورمیانه را چگونه باید بنویسیم» مجله بین المللی مطالعات خاورمیانه)

www.noormags.ir