



Sheikh Hussein bin Abdul Samad Harithi Ameli's political thought and action

Mahmoud Mehmannaavaz* Keshvad Siahpour** Mohammad Jafar Evazi***

*Assistant Professor of History, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University Yasouj .Iran (Correspondence author)
Email: mehmannaavaz86@gmail.com

**Assistant Professor of History, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University. Yasouj .Iran. Email: ksiahpour@yahoo.com

*** Student in Islamic history, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj .Iran

Email: mj.evazi@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 3 Febr 2022

Received in revised

form: 10 July 2022

Accepted: 16 Aug 2022

Published online: 22 Dec 2022

Keywords:

Sheikh Hussein bin Abdul
Samad,
Shah Tahmasb,
Safavid dynasty,
political thought.

Sheikh Hussein bin Abdul Samad Harisi Ameli (984-918) was one of the famous jurists of the first Safavid period and contemporary with Shah Tahmaseb (984-930 AH). The main purpose of this study is to study political thought, its influence and performance in political affairs. The main question of this research is what effect did Sheikh Hussein's political thought have on Safavid society and the political performance of Shah Tahmasb? Research Method In this research, historical-analytical and data collection has been done by library method. The main tool for researching the data of historical sources of the Safavid era, especially the surviving works of Sheikh Hussein, many of these works have not yet been translated and corrected. The findings of this study show that the most important influence of Sheikh Hussein's political thought and action can be considered as generalizing the holding of Friday prayers as a religious-political duty. Sheikh Hussein's approach to Friday prayers, the issue of receiving prizes and gifts from kings and prostrating to the Shah, has been in the direction of legitimizing the rule of Shah Tahmasb and has made great efforts in this regard.

Cite this article: Mehmannaavaz, Mahmoud & Siahpour, Keshvad, Evazi, Mohammad Jafar (2022). Investigating the Religious Centralism Based on Good-creed and Its Feedback in Nizamiya schools. Journal of Historical Researches of Iran and Islam, vol 16, No31 Pages.486-510.

DOI. 10.22111/JHR.2022.37037.3037






© The Author: Mahmoud Mehmannaavaz & Keshvad Siahpour, Mohammad Jafar Evazi .

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: 10.22111/JHR.2022.37037.3037



اندیشه و عمل سیاسی شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی

محمود مهمان نواز^۱  کوشاد سیاهپور^۲  محمدجعفر عوضی^۳ 

۱. استادیار، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)، ایران. رایانامه: mehmannavaz86@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج. ایران. رایانامه: ksiahpour@yahoo.com

۳. دانشجوی تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، ایران. رایانامه: mj.evazi@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی (۹۱۸-۹۸۴) از فقهاء مشهور دوره اول صفوی و معاصر با شاهطهماسب (۹۳۰-۹۸۴ ق) بوده است. بررسی اندیشه سیاسی، تأثیر و عملکرد او در امور سیاسی، هدف اصلی این پژوهش می‌باشد. سؤال اصلی این پژوهش آن است که اندیشه سیاسی شیخ حسین چه تأثیری در جامعه صفوی و عملکرد سیاسی شاهطهماسب داشته است؟ روش تحقیق در این پژوهش، تاریخی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای است. ابزار اصلی پژوهش داده‌های منابع تاریخی عصر صفوی به‌ویژه آثار باقی‌مانده از شیخ حسین بوده که بسیاری از این آثار هنوز ترجمه و تصحیح نشده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین تأثیر اندیشه و عمل سیاسی شیخ حسین را می‌توان عمومیت بخشیدن به برگزاری نماز جمعه به‌عنوان فریضه‌ای مذهبی - سیاسی دانست. رویکرد شیخ حسین نسبت به نماز جمعه، مسئله گرفتن جوایز و هدایا از پادشاهان و سجده بر شاه، در راستای مشروعیت بخشی به حکومت شاهطهماسب بوده و در این زمینه تلاش فراوانی نموده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۴/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۱

واژه‌های کلیدی:

شیخ حسین بن عبدالصمد، شاهطهماسب، دولت صفویه، اندیشه سیاسی.

استناد: مهمان نواز، محمود و سیاهپور، کوشاد و عوضی، محمدجعفر (۱۴۰۱) اندیشه و عمل سیاسی شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، دوره ۱۶، شماره ۲ - شماره پیاپی ۳۱، ص ۵۱۰-۴۸۶.

DOI. 10.22111/JHR.2022.37037.3037

© نویسندگان: محمود مهمان نواز و کوشاد سیاهپور و محمدجعفر عوضی
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان



مقدمه

تا پیش از روی کار آمدن صفویه، مذهب اکثر مردم ایران تسنن بود و شیعیان به صورت پراکنده در نواحی و شهرهایی چون قم، کاشان، ری و سبزوار حضور داشتند. مؤسس سلسله صفوی مذهب تشیع را به عنوان مذهب رسمی مملکت اعلام نموده و همه چیز را تابع این سیاست کرد و در ترویج و بسط تشیع متنتهای کوشش را نمود. حکومت صفویه به عنوان قطب تشیع در جهان برای مقابله با مسائل و شبهات اهل سنت و به ویژه عثمانی‌ها، نیازمند فقه‌های برجسته شیعه بود. این در حالی است که در ایران علمای برجسته شیعه که پاسخگوی نیازهای دولت صفویه باشد، حضور نداشتند و بهترین فقها و علمای شیعه در این دوران در جبل عامل و عراق بودند (موسوی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۷۳) و به همین جهت حکومت صفویه اقدام به دعوت علمای جبل عامل به ایران نمود. فقهاء که خاطره خوبی از حکومت‌های سنی مذهب نداشتند، از همکاری با حکومت صفوی استقبال و از آن حمایت کردند. آنان همچون همتایان سنی مذهب خود که سلطنت را به بخشی از خلافت مبدل کردند، سلطنت را جزئی (زیرمجموعه‌ای) از امامت تلقی نموده و بر مشروعیت آن بنا بر مبنای مذهب شیعه تأکید کردند. شاهان صفوی از همان ابتدا ترجیح دادند که از فقها بدون آنکه نقش و مقام رسمی سیاسی در حکومت به آن‌ها واگذار کنند که امکان دخالت در امور سیاسی را داشته باشند، فقط در جهت اثبات و تبیین مشروعیت حکومت صفوی، حمایت کنند و این نیاز سبب گرایش شاهان صفوی به همکاری با فقهاء گردید.

شیخ عزالدین الحسین عبدالصمد بن محمد الحارثی الهمدانی العاملی الجبّعی در اوّل محرّم سال ۹۱۸ هـ ق در روستای جبّع از توابع جبل عامل لبنان به دنیا آمد و در هشتم ربیع الاول سال ۹۸۴ هـ ق در روستای مصلی از توابع هجر بحرین دار فانی را وداع گفت (قمی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۴۵). پدرش شیخ عبدالصمد و جدش شیخ شمس‌الدین از دانشوران منطقه جبل عامل بودند (افندی، ۱۴۱۴، ق، ج ۲: ۱۰۹). شیخ حسین از شاگردان مبرز شهیدثانی و مصاحب او در جبّع و همراه وی در سفرها بوده است (استوارت، ۱۳۸۰: ۱۷۴). وی از علمای مهاجر جبل عاملی و تأثیرگذار در دوره شاه‌طهماسب صفوی بوده که پس از ورود به ایران رابطه تنگاتنگی با شاه و دربار برقرار می‌کند و به حفظ این ارتباط بسیار اهمیت می‌دهد. از ایشان کتاب‌ها و رساله‌های زیادی به یادگار

مانده که نمی‌توان هیچ‌کدام از آنان را اثری مستقل در باب اندیشه سیاسی و مربوط به حکومت قلمداد کرد. اساساً علمای شیعه تا پیش از دوران صفویه، امکان نوشتن اثری مستقل در باب حکومت و سیاست را نداشته و آن‌ها بیشتر در ذیل مباحثی مانند امامت، خمس، زکات، مکاسب، قضاوت و امثال آن به این موضوع پرداخته‌اند. با وجود آنکه شیخ حسین تحت حمایت پادشاهی شیعه مذهب بوده، وی نیز نتوانست اثر مستقلی در این باب به رشته تحریر درآورد که این امر ممکن است به دلیل شرایط خاصی باشد که او در آن قرار داشته و یا ممکن است آثاری از او در این زمینه وجود داشته که از بین رفته باشند. با این حال برخی افکار، عقاید، جهت‌گیری و رفتار سیاسی او را می‌توان از لابه‌لای برخی آثارش بدست آورد. اینکه اندیشه شیخ حسین بیشتر چه خط مشی سیاسی را دنبال نموده است؟ و اندیشه سیاسی شیخ حسین بیشتر تحت تاثیر چه عاملی بوده است؟ مهم‌ترین سوالات این پژوهش می‌باشند. پیش فرض پژوهش این است اندیشه سیاسی شیخ حسین متأثر از تعامل و رابطه نزدیک وی با شاه‌طهماسب و حکومت صفوی بوده است.

اندیشه سیاسی شیخ حسین چندان در تحقیقات محققین بازتاب نداشته و بیشتر به صورت پراکنده مورد توجه قرار گرفته و تاکنون پژوهشی مستقل در باب اندیشه سیاسی شیخ حسین به انجام نرسیده است. استوارت (۱۳۸۰) مقاله‌ای با عنوان «نخستین شیخ الاسلام قزوین، پایتخت صفویه، تحلیلی از رساله العقد الحسینی» را به رشته تحریر درآورده که توسط محمدکاظم رحمتی ترجمه شده است. این پژوهش بیشتر درباره رساله العقد الحسینی و ابعاد مختلف آن بوده و بحث ویژه‌ای درباره اندیشه سیاسی این عالم دوره صفویه به انجام نرسیده است. منصور صفت‌گل (۱۳۸۱) در اثری با عنوان «ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی» به طور خلاصه و در چند صفحه از فصل دوم، مبحثی درباره شیخ حسین آورده و به برخی اقدامات وی اشاره نموده است. هاشم آقاجری (۱۳۸۹) نیز در کتاب «مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی»، در چند صفحه به زندگی و موقعیت سیاسی - اجتماعی حسین بن عبدالصمد حارثی و تا حدودی آثار و افکار او توجه داشته است. در این اثر به اقدامات شیخ حسین در راستای مشروعیت‌بخشی به صفویان اشاره شده است. رسول جعفریان (۱۳۹۳) در کتاب «کاوش‌هایی تازه در باب روزگار صفوی»، مبحثی با عنوان: شیخ حسین بن عبدالصمد و تلاش علمی و عملی او در باب نماز جمعه

(۴۴۴-۴۱۵) آورده که به نقش شیخ حسین در احیای نماز جمعه پرداخته و متن عربی رساله‌ی صلوه‌الجمعه را نیز آورده است. رولاجوردی ابی‌صعب (۱۳۹۷) اثری با عنوان «تغییر مذهب در ایران» تالیف نموده که توسط منصور صفت‌گل ترجمه شده است. چند صفحه از فصل دوم این اثر مطالبی درباره حسین بن عبدالصمد ذکر شده که بیشتر به اقدامات کلی و نوشته‌های شیخ حسین در دربار صفویان توجه داشته و مطلب خاصی درباره اندیشه سیاسی وی ذکر نکرده است. همانگونه که ذکر شد، آثار منتشر شده بیشتر به صورت خلاصه به احوالات شیخ حسین پرداخته‌اند و برخی نیز کم و بیش به یک اثر و یا یک رفتار سیاسی شیخ حسین توجه نموده‌اند. این پژوهش بر آن است تا هم اندیشه سیاسی و هم رفتار سیاسی شیخ حسین را در همه‌ی ابعاد، براساس منابع تاریخی و آثار خود وی مورد بررسی قرار دهد.

نماز جمعه به عنوان امری مذهبی - سیاسی در اندیشه شیخ حسین

در تاریخ اسلام همواره خطبه‌های نماز جمعه فرصتی برای اظهار آشکار اقتدار حاکم وقت، خلیفه، سلطان یا هر دو و مشروعیت آن‌ها بوده است. از این رو حکام توجه ویژه‌ای به این امر داشته‌اند (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹: ۱۲۷). با وجود آنکه برخی از مذاهب فقهی اهل سنت و نیز گروهی از فقه‌های شیعه به غیرحکومتی بودن نماز جمعه فتوا داده‌اند، اما همیشه امری حکومتی بوده است. حکومت‌ها همیشه در مراکز اصلی و شهرهای بزرگ در کار امام جمعه و حتی جماعت دخالت می‌کرده‌اند و امام جمعه را خود انتخاب می‌کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۵۶-۲۵۵). در حقیقت حکومت‌ها و در این موضوع حکومت صفویه با تأکید بر برگزاری نماز جمعه سعی می‌کرده‌اند به گونه‌ای رابطه دینی مردم با حکومت را برقرار کنند. این ارتباط از یک سو برای دربار صفوی مفید بود و از سوی دیگر علماء می‌توانستند نقش خود را در جامعه در دفاع از دین ایفاء کنند. همچنین برگزاری آیین‌های مذهبی توسط صفویان یاری‌گر آنان در کسب استقلال سیاسی و مشروعیت‌بخشی به حکومت آن‌ها بوده است (زندیه و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۱).

به نظر می‌رسد که حکومت صفویه از برگزاری نماز جمعه در پی دستیابی به برخی اهداف بوده که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: ۱. بهترین راه برای بیان رسمی اهداف سیاسی دولت ۲. ایجاد یکدستی مذهبی و سیاسی ۳. تفهیم و قابل رضایت کردن سیاست‌های جاری حکومت به مردم ۴. کاهش تنش‌های سیاسی و فرهنگی جامعه ۵. مشروعیت بخشیدن به کردار و رفتار طبقه حاکم ۶. تحت نفوذ و سلطه درآوردن علماء بزرگ شیعه ۷. پایین آوردن هزینه‌های تبلیغ، اعمال زور و اقدامات تنبیهی در موارد فوق الذکر. چنین می‌توان نتیجه گرفت که به پاداش این خدمات ارائه شده توسط عالمان شیعی بود که فرمانروایان اغلب گشاده‌دستی‌های قابل ملاحظه‌ای به صورت اعطاء زمین و معافیت‌های مالیاتی و پرداخت‌ها و سیورغالات و هدایا نسبت به علماء و گروه‌های مذهبی از خود نشان می‌دادند. حاکمان صفوی در حقیقت با انتصاب ائمه‌جمعه و تلاش در جهت برگزاری نماز جمعه در همه نقاط کشور، نوعی رابطه مسالمت‌آمیز با گروه‌های مذهبی برقرار کرده و به این وسیله اعمال حکومت خود را مشروعیت می‌بخشیدند.

شیخ حسین در باب نماز جمعه، رساله‌ای مستقل به رشته تألیف درآورده و در این رساله به بحث درباره وجوب نماز جمعه می‌پردازد. برخی معتقدند که شواهد تاریخی دال بر برگزاری نماز جمعه به صورت گسترده در عهد شاه اسماعیل اول در دست نیست و اقامه نماز جمعه در دوره سلطنت شاه طهماسب و توسط شیخ حسین بن عبدالصمد حالت گسترده‌ای به خود گرفت (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۶۳). او با نوشتن این رساله نماز جمعه را از وجوب تخییری به وجوب تعیینی رساند. با این وجوب، برگزاری آن نیاز به حضور فقیه جامع‌الشرايط نبود و هر کس می‌توانست آن را برگزار نماید. فتوای وجوب تخییری نماز جمعه توسط کرکی مبتنی بر این نظریه بود که مشروعیت بخشی منصب حکومتی نماز جمعه به امام معصوم و یا نایب اوست (جعفریان، ۱۳۹۳: ۴۱۶). این شرط با فتوای شیخ حسین منتفی شد. در این رساله مراد از عبارت «فهذا أولى» درباره فقهاء را به اذن عام می‌داند. در ابتدای رساله وی از خداوند می‌خواهد که به او یاری دهد که بتواند آنچه از احکام دین را که مندرس شده آشکار کند (حارثی، بی تا (پ): ۱۹۱). در حقیقت او نماز جمعه را حکمی از احکام الهی می‌داند که در این زمان مندرس و کهنه شده و نیاز به آن وجود دارد که احیا و آشکار گردد. سپس او از خداوند طلب می‌کند او را از کسانی که بدون علم بر حقی تعصب می‌ورزند دور بدارد (همان).

سپس ضمن اشاره به آیه ۹ سوره جمعه، با ذکر ۱۱ روایت بر وجوب نماز جمعه تأکید می‌ورزد (همان). از متن این روایات چنین برمی‌آید که شیخ حسین چون استادش شهیدثانی بر وجوب عینی نماز جمعه تأکید دارد.

وی معتقد است که در صحیح، واضح و بدون شک بودن این روایات تردیدی نیست و می‌نویسد: در آیه سوره جمعه و احادیث ذکر شده که البته تعداد آن‌ها بسیار زیاد است، هیچگونه شرطی برای برگزاری نماز جمعه قرار داده نشده و آن چیزی می‌باشد که در زمان خود لازم و مقرر است (همان: ۱۹۳). وی همچنین یادآوری می‌کند که در برگزاری نماز جمعه در زمان غیبت بین علماء اختلافی بوده که برخی مطلقاً بر وجوب آن پای فشرده‌اند و برخی از آن‌ها به نبود شرط خاصی در رابطه با امام (جمعه) و کسی که او را نصب می‌کند - نه عمومی و نه خصوصی - اشاره کرده‌اند به همین دلیل برخی آن را واجب عینی و برخی واجب تخییری دانسته‌اند و تعداد افرادی که آن را در زمان غیبت، واجب نمی‌دانند بسیار اندک است (همان: ۱۹۴). شیخ حسین ادامه می‌دهد که «هیچ یک از گذشتگان جز شهیداول بر مشروط بودن آن تصریح نکرده‌اند» و اجماع مورد نظر محقق کرکی درباره عدم برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت را فقط سخن «المعتبر»، علامه حلی در «التذکره» و شهیداول در «الذکری» می‌داند (همان) و دلائلی ارائه می‌کند که این اجماع نیز مربوط به زمان حضور و نه زمان غیبت است.

شیخ حسین شرط عدالت برای امام جمعه کافی دانسته و می‌گوید نیاز نیست که فقیه باشد (همان: ۱۹۶). او می‌نویسد اگر شرط فقیه بودن در امام جمعه لازم بود، این را هم علماء گذشته مشروط می‌کردند همان‌گونه که عدالت را مشروط کردند. شیخ حسین ضمن انتقاد از سخن شهیداولدر «الذکری» استناد او را به خبر عمر بن حنظله ناصحیح می‌داند و این خبر را «حدیث واحد غیر صحیح» و عمل به آن را در مقابل اخبار صحیح بسیار صریح در رابطه با اذن به هر کس در رابطه با اقامه نماز جمعه، صحیح نمی‌داند (همان: ۱۹۸). او در این رابطه به سخن علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعه» و شهید اول در شرح الارشاد و ابن فهد در المهدب اشاره می‌کند و شرط امام یا نائب او در حال غیبت را مردود می‌داند و به شرط عدالت تأکید می‌ورزد. او سپس به سخن شیخ مفید در کتاب «الاشراف فی عامه فرائض الإسلام» استناد کرده و به بررسی برخی شرایط

امام جمعه می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد که با این مباحث آنچه درباره امام جماعت معتبر است درباره امام جمعه هم معتبر بوده و حتی ظاهر ایمانی کافی نیز کفایت می‌کند (همان: ۲۰۱). وی معتقد است: کسانی که معتقد به عدم برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت هستند بسیار اندک‌اند. شیخ حسین چنین استدلال می‌کند: «اگر اجتماع مسلمین بر طاعتی از طاعات الهی مانند نماز جمعه- نماز استسقاء- نماز کسوف- اجتماع در عرفات و مشعر و اعیاد- متوقف بر حضور امام (ع) یا منصوب از طرف او بود که نظام اسلام بپا داشته نمی‌شد» (همان: ۲۰۸-۲۰۷). او احتمال این سستی در نماز جماعت را در آن می‌داند که «برخی علماء اقتداء به فاسق را صحیح نمی‌دانستند و این در حالی بوده است که رهبران مخالف شیعه امام جمعه را مشخص می‌کردند و شیعه قادر به نصب امام جمعه از خودشان نبوده‌اند» (همان: ۲۱۳). وی با ذکر حدیثی از شیخ طبرسی چنین جمع‌بندی می‌کند: «اما در زمان این دولت ... منعی از آن جهت وجود ندارد... و این امر واجب است» (همان).

شیخ حسین در پایان با ذکر روایاتی، نماز وسطی در آیه ۲۳۸ سوره مبارکه بقره را نماز جمعه می‌داند و آن را افضل اعمال و واجبات مکلفین معرفی می‌کند و کسی که به این امر نمی‌پردازد یا از آن نهی می‌کند سفیه احمق می‌داند (همان: ۲۱۴). شیخ حسین در این دوره با برداشتن شرط حضور فقیه جامع‌الشرایط از نماز جمعه، این فریضه را در دوره‌ای که برگزاری آن هنوز مقبولیتی عمومی پیدا نکرده، به صورت گسترده‌ای عمومیت داد و در این راستا کمک بزرگی به حکومت صفویه نمود و آیینی را که مورد کم توجهی بود عمومیت بخشید. از همین دوران است که بیش از پیش امامت جمعه تبدیل به منصب خاص حکومتی شد. او خود در قزوین به جای نماز ظهر، نماز جمعه به جا آورد و در زمان حضور در مشهد و هرات هم بر اقامه آن تأکید کرد و آن را احیاء کرد. شیخ حسین در رساله العقد الحسینی به موضوع نماز جمعه اشاره و می‌گوید برگزاری آن باعث دفع زشت‌گویی اهل سنت شده و معتقد است در هیچ مسأله‌ای از مسائل فقهی به اندازه نماز جمعه ادله وجود ندارد (حارثی، بی‌تا، الف) ۳۱). او با بیان این مطالب بر وجوب عینی نماز جمعه اصرار کرده و اعتقاد به وجوب تخییری نماز جمعه را صحیح نمی‌داند و معتقد است قائلین به وجوب تخییری یا عدم برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت باید خود را برای جواب روز قیامت که از او علت ترک نماز جمعه را می‌پرسند، آماده کنند. شیخ حسین در قسمت دیگری از نوشته‌اش صلاه‌الجمعه را از

افضل اعمال معرفی می‌کند که در کتاب خدا و سخنان پیامبر و ائمه بسیار بر آن تأکید شده است (همان: ۳۳). شیخ حسین در قسمت دیگری از این رساله، به علت ترک نماز جمعه توسط برخی پرداخته و پس از استدلال‌هایی می‌نویسد: امروزه دیگر مسئله وجود حاکم جور مرتفع شده و دستور شاه‌طهماسب مبنی بر برگزاری این آیین را نیکوترین دستور وی می‌داند (همان: ۳۴).

مشروعیت حکومت شاه‌طهماسب صفوی

یکی از نظریات مهم علماء شیعه، نامشروع بودن هر نوع حکومتی جز حکومت امام معصوم (ع) بوده است. در دوران حکومت آل بویه، به دلیل شیعه بودن آن‌ها، عالمان شیعی زیادی با این حکومت همکاری داشته و به نوعی تعدیلی در این نظریه پدید آمده بود. به نظر می‌رسد از آثار همین تعدیل بوده که علمای شیعه، با برخی از حکومت‌های محلی و یا حتی حکومت ایلخانان ارتباط برقرار کرده و همکاری نموده‌اند. تشکیل حکومت شیعه مذهب صفوی سبب گردید تا رویکرد علماء به طور اساسی نسبت به این مسئله تغییر کرده و بسیاری از علمای شیعه، ضمن قبول داشتن حکومت صفوی گام‌های مهمی در راستای مشروعیت بخشیدن به این حکومت برداشتند شیخ حسین را می‌توان از پیشگامان این امر دانست. گرچه وی اثری مستقل در باب مشروعیت حکومت صفویه و شخص شاه‌طهماسب نوشته اما در نوشته‌هایش فارغ از موضوع آن نوشته‌ها، می‌توان نشانه‌هایی از تلاش وی برای مشروعیت‌بخشی و تأیید حکومت شاه‌طهماسب را ملاحظه نمود. رساله العقد الحسینی که به «التحفة الطهماسبیه فی المسائل الفقهیه» هم معروف است (حرع‌املی، ۱۴۱۰ ق: ۴۸) به دستور شاه‌طهماسب و ظاهراً به جهت وسواس شاه‌طهماسب در طهارت نوشته شده است. این رساله مشتمل بر برخی مسائل فقهی مانند طهارت و احکام آن و وسواس و آنچه در نماز از لباس و بدن نجس مجاز است، می‌باشد و قاعدتاً صرفاً باید به مسائل احکام پرداخته شود اما چند قسمت از این رساله کاربرد سیاسی داشته و در آن می‌توان تلاش شیخ حسین را برای مشروعیت دادن به حکومت شاه‌طهماسب مشاهده نمود. در ابتدای این رساله وی با صفات بسیار اغراق‌آمیزی شاه‌طهماسب را می‌ستاید و می‌نویسد: «هنگامی که دستورات عالیه گران قیمت استوار تأیید شده پاک چیره‌ی نورانی حیدریه صفویه حسینیه خدا استواری و تأیید این سلسله را همیشگی گرداند و بر جهانیان نیکی آن و افزون بر آن را پاداش دهد و همچنان نشان‌های بلندمرتبه، احکام (قواعد)

منظم که همراه با عدل و فضل است شامل تمام کائنات باد تا زمانی که قلم‌ها می‌نویسند و قدم‌ها گام برمی‌دارند» (حارثی، بی‌تا، (الف): ۲). در مورد این تقدیم‌نامه چند نکته حائز اهمیت است:

۱. به نظر می‌رسد قسمت تقدیم‌نامه‌ها و کرنش‌ها در مقابل سلطان، بیشتر از دیگر بخش‌ها، توسط عوامل حکومتی مورد تأکید و تبلیغ قرار می‌گرفته است. چرا که باید پذیرفت هدف شاهان صفوی از نزدیکی به علماء و اهمیت دادن به آن‌ها نه درد تبلیغ تشیع بلکه دغدغه مشروعیت بخشی به حکومت و سلطنت خود بوده است. جعفریان بر این باور است که «نباید این قبیل عبارات را جدی گرفت زیرا به صورت یک عرف و عادت درآمده و زبان آن زبان شاعرانه است و علماء این دوره در کتب فقهی خود مشروعیتی برای سلاطین صفوی قائل نبودند لذا از این زاویه نمی‌توان چیزی را به آن‌ها نسبت داد» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۱۲۹)؛ اما این باور چندان درست نبوده و بیشتر جنبه توجیه‌گرانه دارد، چرا که این سخن در بهترین حالت برای خواص کاربرد داشته اما عوام جامعه آن را اصل قرار داده و بر اساس آن مشروعیت غلوآمیزی برای سلطنت و شاه قائل خواهند شد، کما اینکه عملاً در زمان مورد بحث چنین اتفاقی رخ داده و شاه صفوی از جایگاه والایی در ذهن عامه برخوردار بوده به گونه‌ای که دالساندری نوشته مردم ایران ارادت عمیقی به شاه طهماسب دارند و «او را نه همچون شاه، بلکه مانند خدا، می‌پرستند» (دالساندری، ۱۳۶۴: ۴۷۳). از طرفی دیگر باید متذکر شد که عبارت این تقدیم‌نامه‌ها گاهی به قدری جدی و مفصل می‌نماید که صوری بودن آن منتفی به نظر رسیده و نشان از اعتقاد واقعی فرد به گفته‌هایش است.

۲. نمی‌توان چنین نوشته‌هایی را صرفاً به منظور استفاده علماء از امکانات سلطنت برای ترویج آثارشان دانست و به نظر می‌رسد بیشتر ناشی از اعتقاد این افراد و همچنین ناشی از نزدیکی آن‌ها به دربار صفوی بوده است زیرا علمائی نیز در همین دوره در ایران، عراق و جبل عامل وجود داشته‌اند که بسیاری آثار مهم در باب مسائل اسلامی از خود به جا گذاشته‌اند و در عین حال مدح هیچ پادشاهی را هم ننموده‌اند.

۳. شیخ حسین اوامر شاه طهماسب را استوار تأیید شده الهی و پاک و قاهر می‌داند و با آن دعا‌های خاص در حق وی و حکومتش مهر تأییدی بر رفتار شاه به طور عموم می‌زند. شیخ حسین در ادامه

سلسله تلاش‌های خود برای مشروعیت بخشیدن به حکومت طهماسب از تاکید بر سیادت وی غافل نبوده و با به کار بردن صفت «الحسینیّه» تاکید بر این امر داشته است.

در همین رساله، دلیل پرهیز علماء از برپایی نماز جمعه در گذشته را امامان جمعه فاسقانی می‌داند که توسط حاکمان جور انتخاب می‌شده‌اند (حارثی، الف، بی تا: ۳۴) و یکی از شرایط اساسی امام جمعه را عدم انتصاب وی توسط حاکم جور می‌داند که این به معنای تأیید شاه طهماسب و حکومت وی بوده و او را از دایره حاکمان جور خارج نموده است. شیخ حسین اعتقاد به جور بودن حاکمان صفوی را به نوعی وهم و خیال دانسته است. همچنین در ابتدای رساله‌ای به نام «مصرف حق الإمام فی زمن الغیبه» شاه طهماسب را با صفاتی چون «حضرت العلیّه الشّاهیه»، «لا زالت عالیه اللّواء» و «غالبه علی الأعداء إلی یوم الدّین» ستوده است (گروه محققان، ۱۴۲۶ ق: ۱۸۰). دادن چنین القابی به شاه از سوی مجتهدی مهم در آن زمان نشانه‌ای از تلاش برای مشروعیت بخشی به شاه و حکومت صفوی از سوی علما بوده است.

شیخ بهائی به نقل از پدرش حدیثی از پیامبر روایت می‌کند که این حدیث در راستای مشروعیت بخشیدن به حکومت صفویان بوده است «برای ما در اردبیل گنجی است که از طلا و نقره نیست بلکه مردی است از فرزندان من که با دوازده هزار به تبریز وارد می‌شود در حالی که بر استری خاکستری سوار است و پیشانی بند سرخی بر سر اوست» (حسینی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۵). حسینی قمی در ادامه می‌گوید منظور از آن مرد شاه اسماعیل صفوی بوده است (همان). نقل این روایت در راستای مشروعیت بخشی به حکومت صفویان بوده و بیانگر دو نکته مهم می‌باشد: تأکید بر سیادت شاه اسماعیل و خاندان صفوی. - حرکت صفویان در جهت خواست پیامبر (ص). نکات یاد شده اموری در راستای مشروعیت بخشی به صفویان بوده که دستگاه تبلیغی این حکومت در طول حکومت صفویان همواره بر آن تاکید داشته و تبلیغ می‌کردند. در پایان این مبحث نکته‌ی قابل ذکر آن است که همه‌ی مباحثی که در این تحقیق مورد توجه قرار گرفته‌اند به نوعی در راستای مشروعیت بخشی به شاه طهماسب و حکومت صفوی از سوی شیخ حسین بوده و دیگر مطالبی که مطرح شده‌اند با مسئله مشروعیت بخشی به شاه طهماسب بی‌ارتباط نیستند. علمائی چون

حسین بن عبدالصمد با این‌گونه مشروعیت بخشیدن به سلطنت صفوی عملاً نیاز به اعمال زور و اقدامات تنبیهی پرهزینه را برای صفویان کاهش می‌داده‌اند.

دریافت حقوق و مزایا از شاه

از جمله مباحث بحث‌برانگیز در ابتدای حکومت صفویان، مسئله دریافت حقوق، جایزه و مزایا از شاه توسط علماء بوده که سبب اختلاف عقیده در میان آن‌ها شده بود. در همین راستا شیخ حسین رساله‌ای با عنوان *أباحه أخذ جوائز الحکام* نگاشته که از محتوای آن چنین استنباط می‌شود که وی زمانی که در قزوین بوده و با دربار شاه طهماسب مراوده داشته آن را نوشته است. همانگونه که از نام آن برمی‌آید این رساله در پاسخ به اعتراضات و انتقادات نسبت به دریافت حقوق و مزایا و هدایا از شاه و حکام تالیف شده است. به نظر می‌رسد که شیخ حسین از طرف افکار عمومی مورد انتقاد قرار داشته و به همین دلیل این رساله بسیار کوتاه را نوشته و در آن از استدلالهای فقهی کمتر استفاده شده است. این رساله اصلاح و چاپ نشده و تا کنون گزارش مستقلی از آن ارائه نشده و نسخه مورد استفاده، فاقد نقطه و اعراب گذاری و در برخی جاها ناخوانا نیز می‌باشد که در این پژوهش سعی شده به درستی اصلاح، بازنویسی و ترجمه و مورد استناد و استفاده قرار گیرد. نکته مهم در باب این رساله آن است که در این رساله شیخ حسین، همانگونه که محقق کرکی سعی داشت گرفتن خراج را امری مشروع جلوه دهد سعی دارد گرفتن جوائز و هدایا از سلاطین و حکام را مشروع جلوه دهد. او در این رساله اشاره می‌کند که شهید (اول) و علامه (حلی) آن را ناپسند (مکروه) دانسته یا کناره‌گیری از آن را افضل دانسته‌اند و تعدادی از علماء نیز در این حکم از آن‌ها تبعیت کرده‌اند (حارثی، بی‌تا، ب: ۱۰). اما او خود معتقد است که نظر صحیح چنین اقتضاء می‌کند که گرفتن آن جوائز، ناپسند نیست و اعلام می‌کند که «گرفتن آن یا واجب است یا مستحب و یا مباح که البته به دلیلی ممکن است مکروه و حرام باشد» (همان). وی حکم به نجس و ناپسند بودن آن را نشانه خشک عقلی و عدم انعطاف اندیشه می‌داند. او می‌نویسد که ائمه ما اجازه داده‌اند که از آن در راه گسترش معاش دنیا و پرداخت قرض‌ها و گسترش وسعت زندگی برای خانواده و برای کسب ثواب آخرت چون صدقه دادن به فقراء و مستحقین و کسانی که دنبال کسب علوم‌اند و صله رحم استفاده کنیم و از مصرف آن در غیر جای صحیح و شرعی آن یا هزینه در معاصی‌الله یا

بی‌استفاده گذاشتن آن در جای حرام خود منع کرده‌اند (همان). چنین به نظر می‌رسد که شیخ حسین حلیت اصل گرفتن این اموال را با اینکه آن‌ها را حرام می‌دانسته، مشروط به نوع استفاده از آن می‌کند و در صورتی که راه استفاده آن صحیح و شرعی باشد آن را حلال می‌داند. او در جهت توضیح بیشتر سخن خود اموال موجود در دست حاکمان را به چهار نوع تقسیم کرده و حلیت یا حرمت هر کدام را به شرح زیر بیان می‌کند: ۱. یا این اموال فی نفسه جزء دارایی خود حاکمان است. ۲. یا این اموال از راه حرام بدست آمده است. ۳. یا از روی ظلم از بندگان گرفته شده است. ۴. یا این اموال مخلوط است. او در شرط اول و دوم از این جهت که برای آن‌ها حقی در آن نیست و از این جهت که آن‌ها آنرا در راه مصارف غیرشرعی و کمک به معصیت الهی استفاده می‌کنند، پس گرفتن و مصرف آن در مصالح دنیایی و آخرتی همانگونه که ائمه شیعه عمل می‌کرده‌اند و شیعیانشان را به آن اذن داده‌اند لازم است (همان).

شیخ حسین به طور واضح مشخص نمی‌کند اموالی که آن‌ها به عنوان هدیه از شاه صفوی می‌گیرند، جزء کدامیک محسوب می‌شود. او گرفتن و صرف این اموال در راه صحیح و شرعی آن را سیره امامان شیعه معرفی می‌کند که البته آن‌ها شیعیانشان را نیز به این کار، امر هم کرده‌اند (همان). وی برای این سخنش هیچ دلیل روایی یا تاریخی دقیق بیان نمی‌کند که امامان شیعه در کجا و با چه عباراتی این کار را می‌کرده یا شیعیانشان را به آن امر می‌کرده‌اند؟ او مصرف اموال حکومتی را همانند زمان حضور امام عادل، مصالح مسلمانان می‌داند. وی چنین ادامه می‌دهد که «اموال حاکمان اگر از اموالی باشد که از بندگان خدا به ستم گرفته شده باشد پس حقی در آن برای آن‌ها نیست و از آن جهت که آن‌ها در غیر محل صحیحش آنرا مصرف می‌کنند پس گرفتن آن و مصرف آن در جای صحیحش لازم است، اما اگر صاحب این مالی که به زور از او گرفته شده را می‌شناسد وظیفه آن است که پس از گرفتن، آنرا به صاحبش برگرداند یا اگر صاحب مال را نمی‌شناسد و از شناخت صاحب آن ناامید شد از طرف او آنرا صدقه دهد» (همان). وی می‌گوید که «برخی علماء اعتقاد دارند که اگر شخص می‌داند که مال، حرام است، گرفتن آن به روش مالکیت، حرام است و این همان قسمی است که گرفتن آن حرام است. اگر فرد نمی‌داند که در مالی که از حاکم دریافت می‌کند مال غصب شده وجود دارد یا نه اصل را باید برآن بگذارد که مال غصب شده

در آن نیست و اصل بر عدم کراهت (ناپسند بودن) در دریافت آن است» (همان). او این نکته را هم به رفتار ائمه (ع) منسوب می‌کند و می‌گوید که اگر برای مصرف این اموال روشی بهتر وجود داشت حتماً ائمه (ع) آن را برای شیعیان به روشنی بیان می‌کردند (همان: ۱۱).

شیخ حسین در عین حالی که معتقد است نظرات درباره گرفتن این اموال متفاوت بوده و در برخی روایات مجاز یا ناپسند شمرده شده است اما ادامه می‌دهد که «ما حدیث واحدی که اقتضای ناپسند بودن این امر را داشته باشد در دسترس نداریم پس اصل، ناپسند نبودن آن و رجحان در دریافت آن است چرا که اگر مکروه بود با توجه به کمال پاکی و پاکیزگی و پرهیزگاری و احتیاط ائمه و دینداری شیعیان آن‌ها و تقید آن‌ها به انجام مستحبات و ترک محرّمات، شیعیان را آگاه می‌کردند که آن ناپسند است یا دوری از آن بهتر است و چون چیزی در این مورد برای شیعیان به روشنی بیان نکرده‌اند دانسته می‌شود که در آن کراهت و ناپسندی‌ای نیست. امر آن‌ها به خرید و فروش این اموال دارای دلیل قوی‌تر و محکم‌تر است به اینکه کراهتی در آن نیست و اولویت در ترک آن نیست و گرنه شیعیان را به صرف آنچه مال شبهه‌ای که در دستشان است امر نمی‌کردند» (همان). نکته مهم در سخنان شیخ حسین همان است که قبلاً اشاره شد یعنی او برای این سخنان هیچ گونه روایت و حدیث یا نقل تاریخی‌ای ارائه نمی‌کند. وی فقط حکم و نتیجه را بیان می‌کند و از نقل عین روایات سر باز می‌زند. او در جای دیگر باز تأکید می‌کند که «ما حدیثی که اقتضای کراهت کند ندیده‌ایم» (همان: ۱۲). او ادعا می‌کند این سخن که امامان از خلفای اموی و عباسی جوّاز می‌گرفته و با آن قرض‌هایشان را می‌پرداخته‌اند «و در معیشتشان گستردگی ایجاد می‌کرده‌اند و صلّه رحم می‌کرده‌اند و به شیعیان صدقه می‌داده‌اند به حد تواتر رسیده است و اگر گرفتن آنمکروه بود آن‌ها به کناره‌گیری از آن سزاوارتر بودند و اینکه آن‌ها شیعیان را به گرفتن آن امر می‌کرده‌اند دلیلی بر رجحان دریافت آن به عنوان فضلی نسبت به آنچه مباح می‌باشد دارد» (همان). او در پاسخ به این سؤال که «اگر بگویی که این اموالی که ائمه می‌گرفته‌اند مال مجهول‌المالکی بوده که غصب شده بودند به همین دلیل قسمتی از آن را به برخی از اصحابشان صدقه می‌دادند و در باقی آن تصرف می‌کردند و حال که برای ما چنین ولایتی وجود ندارد (اجازه گرفتن آن را نداریم)؟» پاسخ خواهد داد که: «صدقه دادن با مال مجهول‌المالک از خصوصیات ائمه

(ع) نیست بلکه هر کس که چیزی از اموال مجهول‌المالک به او برسد و بوسیله آن به جای صاحبش صدقه بدهد به خاطر آن ثواب می‌برد» (همان). او می‌گوید در صورتی که ستمکار آن را در راه غیر صحیح آن مصرف می‌کند گرفتن آن و مصرف آن در محل نیکو، واجب خواهد شد. شیخ حسین چنین ادامه می‌دهد که «اگر شخصی که چنین مالی به او می‌رسد فقیر یا مستحق به خوردن آن است خوردن آن مال هیچ مشکلی برای او ندارد اما اگر چنین نیست مستحب است همه آن یا قسمتی از آنرا صدقه دهد و بقیه را بخورد و این کار را به پیروی از ائمه (ع) انجام دهند» (همان: ۱۳) او سپس برای مشروع نشان دادن سخن خود استناد به آن می‌کند که بسیاری از خوردنی‌ها یا لباس‌ها و... ساخت دست کفار و جاهلان به حرام و حلال از سرزمین هند و فرنگ است و ما استفاده از آن‌ها می‌کنیم و کسی در استفاده از آن‌ها شبهه حلال و حرام ندارد پس این اموال که از دست حکام در می‌آید هم منعی ندارد و نباید گرفتار شبهه شد. او سپس در این باب دلایل دیگری را ارائه می‌کند که البته ظاهراً چندان ربطی به اصل موضوع ندارد و وجه الشبه آن غلط است. در نهایت وی چنین نتیجه می‌گیرد که گرفتن این اموال از سر نهایت انقیاد و تسلیم به اراده الهی و به نیت تقرب الهی، در حکم مستحب بودن تسلیم و انقیاد نسبت به خداوند است (همان: ۱۴). شیخ حسین در ادامه می‌گوید که «اگر کسی بگوید آنچه از ائمه به ما رسیده مستحب بودن کناره‌گیری از شبهات است خواهیم گفت آنچه مستحب است کناره‌گیری از آن مادامی که مقدور باشد» و سپس با ذکر مثال‌هایی از بحث طهارت و نجاست سعی در اثبات سخن خود می‌کند (همان: ۱۴). در پایان رساله نیز حکم به عدم کراهت دریافت این جوائز را لطف خدا بر بندگانش در جهت راحتی گرفتن و وسعت زندگی آن‌ها و آزمایشی برای بندگانش در انقیاد و تسلیم به احکامش معرفی می‌کند (همان: ۱۵) اما باز از آوردن هرگونه دلیلی از قرآن یا روایات سرباز می‌زند.

در هر حال شیخ حسین با نگارش این رساله، گرفتن جوائز حکام را مباح و درجایی واجب می‌داند و با این کار رفتار خود در گرفتن جوائز و هدایا از شاه را مشروع نشان می‌دهد. در اینجا توجه به دو نکته حائز اهمیت است:

۱. آیا واقعاً گرفتن این هدایا توسط ائمه صحیح و در حد تواتر بوده و اگر واقعاً بوده دلیل این کار چه بود؟ آیا این دلایل با دلایل زمان شیخ حسین مشابه است؟ ۲. آیا واقعاً آنگونه که تاریخ

گزارش کرده نوع زندگی این علماء مانند ائمه بوده که شیخ حسین می‌گوید «آنگونه که ائمه ما می‌کردند ما هم می‌کنیم»؟ در پاسخ به دو نکته یا سؤال فوق به نظر می‌رسد بررسی اجمالی زندگی ائمه شیعه با علمائی چون شیخ حسین و علماء دوره صفوی به وضوح عکس آن را اثبات می‌کند. به نظر می‌رسد علماء گاه به خاطر مشروع جلوه دادن حکومت و استفاده از مواهب دنیوی آن به اینگونه توجیه‌های دست می‌زده‌اند و نوع زندگی آن‌ها هم نه تنها مانند ائمه شیعه ساده و گاه به سختی نبوده که بعضاً در رفاه بسیار بوده و می‌توان گفت قسمت عمده این درآمدها خرج زندگی شخصی آن‌ها می‌شده است. به عنوان نمونه می‌توان به نامه او به شهیدثانی در باب سفر به ایران اشاره کرد که او خود را به خاطر آنکه در اصفهان در آسایش و لذت افتاده است سرزنش می‌کند (بهائی، بی‌تا: ۱۹۴-۱۶۱). او بعد از این زمان هم که به عنوان شیخ‌الاسلام به حکومت صفوی خدمت می‌کند هم زندگی ساده همراه با مبارزه و جهاد ائمه را الگوی خود نداشته است.

سجده در برابر شاه

سجده بر شاهان صفوی رسمی بدعت‌آمیز بوده که ظاهراً در دوره صفویان و به‌ویژه در دوره دو شاه نخستین متداول بوده به‌گونه‌ای که این عمل مورد انتقاد جدی دشمنان صفویان یعنی ازبکان و عثمانی‌ها قرار داشته است. عبیدالله‌خان ازبک در نامه‌ای به شاه‌طهماسب، از رسم سجده بر شاه صفوی انتقاد کرده و آن را نشانه کفر دانسته است (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۱۹۲). سلطان عثمانی نیز به این عادت رایج در دربار صفویان اعتراض و آن را کفر دانسته است (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۳). شیخ حسین در رساله العقدالحسینی پس از بحث کوتاهی در باب وسواس به توجیه موضوع سجده بر سلطان می‌پردازد. او می‌گوید: «این معنی از ائمه (ع) در احادیث بسیار آمده است که عالمان بر این حدیث فروع بسیاری مترتب ساخته‌اند و از اینجا سجده انسان بر پادشاهان و پدر و مادر و برادران را (آنگونه که درباره برادران یوسف بود) به قصد ادب و بزرگداشت و با اعتقاد به اینکه آنان بزرگانی خلق شده هستند منکر نشده‌اند و کافر می‌شود که اگر بر بت سجده کنند و قصد تعظیم و بزرگداشت داشته باشند چون آن بت عظمتی ندارد و تنها کافران آن را بزرگ می‌دارند پس سجده بر او تنها یک وجه دارد که آن ممنوع است. برخلاف انسان که سجده بر او جنبه ابراز ادب و بزرگداشت دارد و اگر در عرف مرسوم باشد ترجیح داده می‌شود ترک آن اهانت است و

انسان، شایسته تعظیم و بزرگداشت است چون بنده خداست و تعظیم بر او تعظیم و بزرگداشت خداوند است و به این خاطر از اهل بیت سخنان بسیار درباره تشویق و ثواب و توجه به اکرام مؤمن و به ویژه تقوا پیشگان و اهل علم بیان شده تا جایی که بیان شده است کسی که مؤمنی را زیارت کند گویی که خداوند را ملاقات کرده است» (حارثی، بی‌تا، (الف): ۶). این دیدگاه شیخ حسین در حقیقت مهر تأییدی است بر رسم سجده و پابوسی نسبت به شاهان که از دوره شاه‌اسماعیل مرسوم شده بود. وی با مطرح کردن این مسئله سعی در ایجاد نوعی احترام و ارتباط ویژه از طرف مردم نسبت به شاه دارد. او می‌گوید: «انسان با سجده کردن بر پادشاهان و پدر و مادر و برادران، کافر نمی‌شود» (همان: ۶) و با تشبیه این عمل به رفتار برادران یوسف نسبت به او آن را مجاز می‌داند چرا که قصد آنان رعایت ادب و بزرگداشت بوده است. این سخن او که اگر بت را سجده کنند کفر است ولو به قصد بزرگداشت اما انسان را سجده کردن مجاز است به نوعی توجیه است چرا که می‌توان پرسید در تاریخ بت‌های سنگی خطرناک‌تر و منحرف‌کننده‌تر بوده‌اند یا بت‌های انسانی و آیا پشت بت‌های سنگی و چوبی بت‌های انسانی نهفته نبوده‌اند؟ آیا کسی که مردم در مقابل او به سجده می‌افتند همانگونه که در مقابل خدا به سجده می‌افتند به مرور زمان تبدیل به بت بسیار خطرناک نمی‌شود؟ در بررسی تاریخ اسلام نمی‌توان موردی از سجده مردم به ائمه (ع) را پیدا نمود اما چگونه است که عالم شیعی سجده بر شاه را مجاز می‌داند. میزان تأثیر اینگونه نظرات و فتواها در زمانه خود جای انجام یک پژوهش مستقل دارد. همچنان که معلوم نیست چرا در میانه بحث درباره طهارت و نجاست به بحث سجده بر ملوک می‌پردازد. او با بیان چنین مطالبی در حقیقت به گونه‌ای هم‌راستایی، تبعیت و حمایت خود از شاه صفوی را اعلام نموده است. از زاویه دیگر می‌توان گفت که اگر شیخ حسین خود عامل به فتوایش بوده باشد، لاجرم در برخورد با شاه صفوی به سجده افتاده است و این عمل می‌تواند بالاترین نوع مشروعیت را به شاه صفوی اعطا نماید و طبیعتاً در راستای مشروعیت‌بخشی به شاه‌طهماسب بیشترین اثر را داشته است. همچنین روایتی که شیخ حسین در باب سجده به رسم ادب و تعظیم می‌گوید ارتباطی با اصل موضوع ندارد چرا که «هرکس مؤمنی را زیارت کند مانند این است که خدا را زیارت کرده است» چه ارتباطی با بحث سجده کردن دارد؟ انسان می‌تواند مؤمنی را زیارت کند و در عین حال او را سجده نکند. همچنین اگر طبق

استدلال شیخ حسین «الأعمال بالنیات» سجده بر انسان را مجاز بشمریم آیا نمی‌توان سایر گناهان را هم بدینگونه مجاز شمرد؟ نظر به وجود چنین دیدگاه‌هایی از سوی علمای مهم آن دوره بوده که شاهان صفوی انجام هر نوع مناهی را برای خود مجاز شمرده‌اند. البته باید در نظر داشت که برخی از علماء به ویژه علمای مهاجر در ایران هیچ مال و مکتبی نداشته و به لحاظ مالی شدیداً وابسته به دربار صفوی بوده و ارتزاق و معاششان از دربار بوده است؛ بنابراین آن‌ها برای تامین مخارج و گذران زندگی خویش، مطابق نظر شاه رفتار می‌کردند و تعبیر و تفسیر دین، مذهب و احکام نیز می‌بایست تحت نظر و اراده شاه بوده و هر زمان هر طور شاه صفوی می‌خواست، رفتار شاهرا توجیه می‌کرده‌اند.

یکی از موارد رایج در رابطه ایران و عثمانی در زمان شاه طهماسب، نامه نگاری در مورد مسائل مختلف بود و شاه طهماسب همواره علاقه‌مند بود که باب گفتگو و نامه نگاری با سلطان عثمانی را همیشه‌باز نگه دارد (ثواقب و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۴). همانگونه که ذکر شد سلطان عثمانی در یکی از نامه‌هایش به شاه طهماسب در مورد سجده کردن ایرانیان در برابر پادشاه به او اعتراض کرده (شوستری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۳) که شاه طهماسب نیز ضمن پاسخی، کوشیده‌با استناد به آیات قرآن توجیه شرعی و دینی مسأله را بیان کند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۶۱). گرچه عده‌ای بر این عقیده‌اند که پاسخ به سلطان عثمانی را غیاث‌الدین منصوردشتکی نگاشته است (شوستری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۳؛ ابی‌صعب، ۱۳۹۷: ۱۰۹؛ مشکوریان، ۱۳۸۸: ۱۱۱) اما آقاجری آن پاسخ را اندیشه غالب فقیهان آن دوره می‌داند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۶۱) که به نظر می‌رسد این عقیده صحیح بوده زیرا استدلال‌های شاه طهماسب در این نامه به توجیه‌های شیخ حسین در این رساله بسیار نزدیک است.

نتایج پژوهش

نوع حکومت مورد پسند شیخ حسین هم چون محقق کرکی، حکومت امام معصوم (ع) بوده که در غیاب او نائب عام او به نیابت از امام معصوم (ع)، این مسئولیت را باید بر عهده بگیرد. البته میزان توجه او به بحث ولایت فقیه به اندازه محقق کرکی نیست و از جمله وی وجود فقیه جامع‌الشرايط را برای اجرای اموری چون نماز جمعه لازم نمی‌داند. هر چند باید اذعان نمود که شیخ حسین نیز همچون محقق کرکی به خاطر شرایط سیاسی و اجتماعی و تاریخی خاصی که در آن قرار داشت

نتوانست در آثارش آنچنان که باید به مباحث سیاسی بپردازد. در دوره‌ای که او هنوز به ایران نیامده رفتار سیاسی یا ارتباطی با شاهان از او گزارش نشده اما پس از ورود به ایران رابطه تنگاتنگی با شاه و دربار برقرار می‌کند و به حفظ این ارتباط بسیار اهمیت می‌دهد. او در عین حالی که ارتباط با شاه و دربار را اصل و محور قرار داده، در جهت نزدیک شدن به آن‌ها و حضور در اردوی شاهی تلاش می‌کند و در این مسیر از نوشتن برخی آثار برای شاه یا تقدیم به او و یا به دستور شاه فروگذار نمی‌کند. در عین حالی که شیخ حسین نزد شاه‌طهماسب محترم بوده اما شاه‌طهماسب برخوردی را که با کرکی داشته با شیخ حسین نمی‌کرده و حتی گاه مورد کم‌لطفی قرار داده تا جایی که او را از شیخ‌الاسلامی پایتخت اخراج می‌کند و این همان چیزی است که نشان از آن دارد که شاه‌طهماسب به هیچ وجه اعتقادی به نائب امام معصوم نداشته داست و فقط بنا به مصالح حکومتی خود دست به این اقدامات می‌زده است. با وجود همه‌ی نزدیکی که در ظاهر بین شیخ حسین و شاه صفوی وجود داشته اما وی نیز مانند محقق کرکی هیچ‌وقت در امور سیاسی به بازی گرفته نمی‌شد. وی هرگز امکان دخالت در تصمیم‌گیری‌ها و امور سیاسی را پیدا نمی‌کرد و دخالت‌هایش محدود به امور مذهبی بوده است.

شیخ حسین معتقد به وجوب عینی نماز جمعه بوده و در برگزاری آن اصرار داشته است و در عین حال اعتقاد به شرط لزوم وجود نائب امام (ع) یا مجتهد جامع‌الشرايط جهت برگزاری نماز جمعه در زمان غیبت نداشته است و در این مورد با محقق کرکی مخالفت می‌ورزیده است. شیخ حسین با اعلام وجوب عینی برگزاری نماز جمعه و اعلام مشروط نبودن آن به وجود نائب امام (فقیه جامع‌الشرايط) از نقش پررنگی که فقها می‌توانستند در جامعه ایفاء کنند کاسته است. در عین حال این فتوا باعث شد نماز جمعه بدون هیچ نگرانی و مشکلی در همه سرزمین ایران برگزار گردد چرا که اجرای آن دیگر مشروط به وجود نائب امام نبود. مباحث و مفاهیمی که در کلام پیامبر (ص) و ائمه در باب مسائلی چون حق حاکمیت، مشروعیت حاکم، وظایف متقابل حاکم و مردم، حق مردم در انتقاد از حاکم، موضوع عدالت در حاکمیت، اصل آزادی مردم در عقیده و حق انتخاب حاکم، قوانین اجتماعی و سیاسی قرآن و مسائلی از این دست مورد توجه فقهاء شیعی این دوره و افرادی چون شیخ حسین نبوده است و در هیچ جای از آثار وی این مفاهیم مطرح نشده است. او

حتی در آثارش به موضوعاتی چون امر به معروف و نهی از منکر و جهاد نیز چندان توجهی نکرده است. همچنین باید اشاره کرد که در هیچکدام از آثار و حتی رفتار شیخ حسین نشانه‌ای از اعتراض نسبت به صفویان وجود ندارد. ممکن است شیخ حسین، حکومت صفوی را از نظر فقهی جائز ندانسته است (که البته دلیل مکتوبی برای اثبات این فرضیه نیست) اما از باب رفتار عملی، به حکومت صفوی مشروعیت داده است.

منابع و مطالعات

- ابی صعب، رولا جوردی، (۱۳۹۷)، تغییر مذهب در ایران، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- آئینه‌وند، صادق ودیگران، (۱۳۸۹)، تحول‌های دینی عصر صفویه و نقش عالمان عاملی، مطالعه موردی محقق کرکی و شهیدثانی، مجله جستارهای تاریخی، شماره ۲، صص ۱۸-۱.
- آقاجری، سیده‌اشم، (۱۳۸۹)، مقدم‌های بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو.
- استوارت، دوین‌جی، (۱۳۸۰)، نخستین شیخ الاسلام قزوین، پایتخت صفویه، تحلیلی از رساله العقد الحسینی، مترجم محمد کاظم رحمتی، مجله آئینه پژوهش، شماره ۶۸، صص ۱۹۳-۱۷۳.
- افندی، میرزا عبدالله بن عیسی بیگ، (۱۴۱۴ ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، محقق احمد حسینی‌اشکوری، جلد ۲ و ۳ و ۴ و ۵، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- باغستانی، محمد، (۱۳۷۹)، تشکیل دولت صفویان، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۳۷۵-۴۳۱.
- بهائی، بهاء‌الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد، (بی‌تا)، العروه الوثقی فی تفسیر سوره الحمد (شیخ بهائی) والرحله (پدر شیخ بهائی)، مصحح محمدرضا نعمتی و اسعد طیب، قم: بوستان کتاب.
- ثواقب، جهان‌بخش و دیگران، (۱۳۹۹)، سیاست صلح‌طلبی صفویان در برابر دولت عثمانی در سده دهم هجری (با تکیه بر متن مکاتبات و نقش مذهب بر این سیاست)، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۲۶، صص ۵۰-۱۹.
- جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، جلد ۱-۳، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

- (۱۳۸۰)، منابع فکر و فقه سیاسی شیعه در دوره صفوی (مروری بر رساله خراجیه)، مجله حکومت اسلامی، سال ۶ (۳)، شماره ۲۱، صص ۲۰۱-۱۷۴.
- (۱۳۹۳)، کاوش‌هایی تازه در باب روزگار صفوی، قم: ادیان.
- حارثی‌عاملی، حسین بن عبدالصمد (الف)، (بی‌تا)، العقدالحسینی (الطهماسبی)، قم.
- (ب)، رساله أباحه أخذ جوائز الحکام، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۳۰۵۶۹۸۸.
- (پ)، رساله صلوه الجمعة، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره IR۲۱۲۸۳.
- (ت)، (۱۳۰۶ ق)، درایه، مصحح، محمدمهدی ابن سید حسین موسوی تستری جزایری، چاپ سنگی، تهران.
- حرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۰ ق)، تعلیقه أمل الآمل، محقق احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حسینی‌زاده، سید محمد علی، (بی‌تا)، علماء و مشروعیّت دولت صفوی، تهران: انجمن معارف اسلامی.
- حسینی‌قمی، قاضی احمد بن حسین، (۱۳۸۳). خلاصه‌التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، جلد ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دالساندری، وینچنتو، (۱۳۶۴)، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- رنجبر، محمدعلی و محمدتقی مشکوریان، (۱۳۸۹)، مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول، مجله پژوهش‌های تاریخی، شماره ۸، صص ۱۲۲-۱۰۷.
- روملو، حسن بیگ، (۱۳۸۴)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، جلد ۲، تهران: اساطیر.
- زندیه، حسن و دیگران، (۱۳۹۲)، پیامدهای برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در دوره صفویه، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۱۳، صص ۵۶-۳۷.
- شوشتری، سید نورالله، (۱۳۷۷)، مجالس‌المومنین، جلد ۲، تهران: انتشارات اسلامیه.
- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.

- فرهانی منفرد، مهدی، (۱۳۹۵)، مهاجرت علماء شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: امیر کبیر.
- قمی، شیخ عباس، (۱۳۸۵)، الفوائد الرضویه، ملاحظات ناصر باقری بیده‌ندی، جلد ۱، قم: بوستان کتاب.
- کرکی، علی بن الحسین بن عبدالعالی، (۱۴۰۹ ق)، رسائل المحقق الکرکی، محقق و مصحح محمد حسون، قم: کتابخانه مرعشی.
- گروه محققان، (۱۴۲۶)، رساله‌های خطی فقهی، زیر نظر محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
- _____، (۱۴۲۶)، مصرف حق الامام فی زمن الغیبه (ضمن رساله‌های خطی فقهی)، مصحح سید محمد جواد حسینی جلالی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، قم.
- مشکوریان، محمد تقی، (۱۳۸۸)، ماجرای سجده بر شاه در دربار شاه اسماعیل اول (۹۳۰-۹۰۷ ق) و شاه تهماسب اول (۹۸۴-۹۳۰ ق): با تکیه بر منابع سده دهم هـ - و اوایل سده یازدهم هـ پژوهش‌های تاریخی، ش ۲، صص ۱۲۲-۱۰۷.
- موسوی، سیده‌اشم و دیگران، (۱۳۹۹)، نقش عالمان شیعه مهاجر ایرانی در گسترش معارف شیعی دکن (مطالعه موردی دوره عادل شاهیان و نظام‌شاهیان)، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۲۷، صص ۳۰۴-۲۷۱.

References and bibliography

- Abisaab, Rolajordi, (2018), Religion change in Iran, translated by Mansour Sefatgol, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
- Afandi, Mirza Abdullah Ibn IsaBeygh, (1993), Riyaz al-Ulama and Hayaz al-Fuzala, researcher Ahmad Hussein Ashkouri, Volumes 2, 3, 4 and 5, Beirut: mouasseh altarikh Alarabi.
- Aghajari, Seyed Hashem, (2010), An Introduction to the Relationship between Religion and Government in Safavid Iran, Tehran: Tareh now.
- Aynehvand, sadegh and others, (2010), Religious developments of the Safavid era and the role of factor scholars, a case study of Mohaghegh Karki and Shahid Sani, Journal of Historical Research, No. 2, pp. 18-1.
- Baghestani, Mohammad, (2000), The Formation of the Safavid State, kawoshi now dar feghe Islami, Nos. 25 and 26, pp. 431-375.
- Baha'i, Bahau'ldin.h Muhammad ibn Husayn ibn Abdul-Samad, (nd), Al-Urwah al-Wathqiyya fi Tafsir al-Surah al-Hamdah (Shaykh al-Baha'i) va al-Rahla (the father of Shaykh al-Baha'i), Edited by Mohammad Reza Nemati and Asad Tayeb, Qom: Boustan ketab.
- Dalsandri, Vincenzo, (1985), Venetian travelogues in Iran, translated by Manoupehr Amiri, Tehran: Kharazmi Publications.
- Farhani Monfared, Mehdi, (2016), The migration of Shiite scholars from Jabal Amel to Iran in the Safavid era, Tehran: Amirkabir.
- Jafarian, Rasoul, (2000), Safavids in the field of religion, culture and politics, Volume 1-3, Qom: Pajuheshkadeh houzeh va daneshgah.
- ———, (2001), Sources of Shiite political thought and jurisprudence in the Safavid period (a review of the tribute of Kharajieh), Journal of Islamic Government, Year 6 (3), No. 21, pp. 201-174.
- ———, (2014), Kaooshhayi tazeh dar bab rouzgare safavi, Qom: Adyan.
- -Harisi Ameli, Hussein Ibn Abdul Samad (A), (nd), Al-Aqd Al-Husseini (Tahmasebi), Qom.
- ———, (B), Resaleh Abaheh akhz javaez alhokam, Islamic Consultative Assembly Library, N3056988.
- ———, (c), Resaleh Salat aljoumeh, Islamic Consultative Assembly Library, N21283.

- ———, (D), (1888), Darayeh, editor Mohammad Mehdi Ibn Seyed Hossein Mousavi jstari Jazayeri, Lithography, Tehran.
- Hosseini Zadeh, Seyed Mohammad Ali, (nd), Scholars and Legitimacy of the Safavid Government, Tehran: Anjouman maref Islami.
- Hurr al-Ameli, Muhammad ibn Hasan, (1989), Taleigh Amal al-Amal, researcher Ahmad Hussein Ashkuri, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Hussein Qomi, Ghazi Ahmad Ibn Hussein, (2004). Khoulasat Al-Tawarikh, edited by Ehsan Ishraqi, Volume 1, Tehran: University of Tehran Press.
- Karki, Ali ibn al-Husayn ibn 'Abd al-'Ali, (1988), Rasa'il al-Muhaqiq al-Karki, researcher and corrector Muhammad Hassun, Qom: Marashi Library.
- Meshkourian, Mohammad Taghi, (2009), The story of prostration to the king in the court of Shah Ismail I (930-907 AH) and Shah Tahmasb I (930-494 AH): based on the sources of the tenth and early eleventh centuries, historical research, Sh 2, pp. 122-107.
- Mousavi, Seyed Hashem and others, (2016), The Role of Iranian Immigrant Shiite Scholars in the Development of Deccan Shiite Education (A Case Study of the Period of the Righteous Shahs and the Nezam Shahs), Historical Studies of Iran and Islam, Vol. 27, pp. 304-271.
- Qomi, Sheikh Abbas, (2006), Al-favyd Al-razaviih, Considerations of Nasser Bagheri Bidhandi, Volume 1, Qom: Bostan Ketab.
- Ranjbar, Mohammad Ali and Mohammad Taghi Meshkourian, (2010), The encounter of Mohaghegh Karki with the establishment of Safavid rule in the era of Shah Ismail I, Journal of Historical Research, No. 8, pp. 122-۱۷۰.
- Researchers, (2005), Resalehay Khti Feghi, under the supervision of Mahmoud Hashemi Shahroudi, Qom: Encyclopedia of Islamic jurisprudence on the religion of the Ahl al-Bayt.
- Rumlo, Hassan Beyg, (2005), Ahsan Al-Tawarikh, edited by Abdolhossein Navai, Volume 2, Tehran: Asatir.
- Sefatgol, Mansour, (2002), The Structure of Religious Institution and Thought in Safavid Iran, Tehran: mouaseseh Khadmat farhange Rasa.

-
- Shoushtari, Seyed Noorullah, (1998), *Majalis al-Momenin*, Volume 2, Tehran: Islamieh Publications.
 - Stuart, Duijji, (2001), *The First Shaykh al-Islam of Qazvin, Safavid Capital, An Analysis of the Treatise of Alaghd Alhusseini's Contract*, Translated by Mohammad Kazem Rahmati, *Journal of Tarikh dar aeyneh paJowhash*, No. 68, pp. 193-173.
 - Thawaqeb, Jahanbakhsh and others, (2020), *Safavid policy of peace against the Ottoman government in the tenth century AH (based on the text of correspondence and the role of religion on this policy)*, *Historical Research of Iran and Islam*, vol. 26, pp. 19-19.
 - —(1426), *Masrafeh Hagh Al-Imam's fi zamn gaybat (along with jurisprudential manuscripts)*, edited by Seyyed Mohammad Javad Hosseini Jalali, *Qom: Encyclopedia of Islamic jurisprudence on the religion of Ahl al-Bayt*.
 - Zandieh, Hassan and others, (2013), *Consequences of holding Shiite religious rituals in the Safavid period*, *Historical Research of Iran and Islam*, Vol. 13, pp.56-37.