

مهاجرت علمای شیعه
از جبل عامل به ایران
در عصر صفوی

تألیف:
مهدی فرهانی منفرد

این کتاب از سایت کتابخانه‌ی عقیده دائلود شده است.

www.aqeedeh.com

book@aqeedeh.com

آدرس ایمیل:

سایت‌های مفید

www.aqeedeh.com

www.islamtxt.com

www.shabnam.cc

www.kalemeh.tv

www.islamtape.com

www.blestfamily.com

www.islamworldnews.com

www.islamage.com

www.islamwebpedia.com

www.islampp.com

www.zekr.tv

www.mowahedin.com

www.sadaislam.com

www.islamhouse.com

www.bidary.net

www.tabesh.net

www.farsi.sunnionline.us

www.sunni-news.net

www.mohtadeen.com

www.ijtehadat.com

www.nourtv.net

www.videofarsi.com

فهرست مطالب

فهرست مطالب	أ.....
پیشگفتار	۱
دیباچه	۳
قلمرو پژوهش	۳
منابع پژوهش	۶
فصل اول: نظری به درونمایه‌ها و روند پیدایش نهضت صفوی	۱۹
درونمایه‌ها و روند فکری نهضت صفوی	۱۹
تشیع	۱۹
تصوف و همبستگی آن با تشیع	۲۷
آناناتولی، نقطهٔ اوج پیوند تشیع و تصوف	۳۲
روند عینی نهضت صفوی	۳۵
مرحلهٔ آغازین - خاندان صفوی پیش از صفی الدین:	۳۵
مرحلهٔ بنیانگذاری - تحکیم و توسعهٔ طریقت:	۳۶
اوج نهضت صفوی از شیخ جنید تا شیخ ابراهیم:	۴۳
فصل دوم: نهضت علمی تشیع در جبل عامل	۵۱
نگاهی به تاریخ تشیع در جبل عامل تا آستانهٔ نهضت علمی	۵۱
علل دوام و استمرار تشیع در جبل عامل	۵۵
زمینه‌های فرهنگی نهضت	۵۷
زمینه‌های سیاسی نهضت	۵۹
زمینه‌های اقتصادی نهضت	۶۱
شهید اول، اندیشه‌پرداز و پیشوای نهضت	۶۲

شہید اول و خواجه علی مؤید ۶۹

فصل سوم: مسایل عمومی و علل مهاجرت علمای شیعهٔ جبل عامل به ایران ... ۷۳

نگاهی به سفرنامۂ یکی از مهاجران عاملی ۷۴

علل مهاجرت ۷۹

فصل چهارم: مهاجران و حکومت صفوی ۸۹

سازگاری ها و همگامی های مهاجران با حکومت صفوی ۸۹

مجتہدان عاملی و نظریہ اجتہاد: تکاپویی برای مشروعیت بخشیدن به صفویان ۹۲

نگاهی به مسألهٔ خراج: ۱۰۴

برپایی نماز جمعه و مشروعیت صفویان: ۱۰۹

نمونه هایی دیگر از تکاپوی مهاجران عاملی برای تبیین مشروعیت حکومت صفوی ۱۱۳

ناسازگاری ها و ناهمگامی های مهاجران با حکومت صفوی ۱۲۱

فصل پنجم: پیامدهای مهاجرت علمای شیعهٔ جبل عامل به ایران ۱۳۱

پیامدهای سیاسی ۱۳۱

پیامدهای مذهبی ۱۳۹

پیامدهای علمی و ادبی ۱۵۰

پیوست ها ۱۵۷

پیوست یکم: فرمان اول شاه طهماسب دربارهٔ محقق کرکی ۱۵۷

پیوست دوم: فرمان دوم شاه طهماسب دربارهٔ محقق کرکی ۱۵۷

کتابشناسی ۱۶۳

کتابشناسی مآخذ دست نوشتهٔ عربی و فارسی ۱۶۳

کتابشناسی مآخذ چاپی عربی و فارسی ۱۶۴

کتابشناسی مآخذ انگلیسی ۱۷۵

فهرست راهنما ۱۷۹

پیشگفتار

موضوع مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، در عصر صفوی، به چند دلیل توجه نگارنده را جلب کرد. نخست این که تا آن زمان (زمستان ۱۳۶۷ خورشیدی)، این موضوع به هیچ روی مورد توجه پژوهشگران علاقمند به تاریخ تشیع و تاریخ ایران عصر صفوی قرار نگرفته بود، و به رغم اهمیت بسیار این زمینه پژوهشی، رویکردی بدان دیده نمی شد. تا آن زمان، تنها یک مقاله کوتاه در این باره به زبان انگلیسی نوشته شده و به فارسی درآمده بود. از این رو، بکربودن و اصالت موضوع نخستین انگیزه این کار بوده است.

افزون بر دلبستگی نگارنده به مطالعه و تحقیق پیرامون تاریخ عصر صفوی، آنچه سبب شد تا عزم وی برای گام نهادن در این وادی دشوار جزم شود، وجود استادی برجسته و پژوهشگری کار آزموده و توانمند در دانشگاه فردوسی مشهد بود که در کار بررسی مسائل فکری تشیع اهتمام بسیار داشت.

شادروان دکتر عبدالهادی حائری که در آن زمان در قید حیات بود، وجود ارزنده و مغتنمی به شمار می آمد که نگارنده به شوق آموختن شیوه های درست پژوهش و بهره گیری از دانش ژرف و گسترده او، چنین موضوعی را برگزید و گام در راه نهاد. جدا از دشواری های این کار، از جمله در دسترس نبودن منابع مربوط به تاریخ جبل عامل (بسیاری از این منابع به زبان هایی غیر از فارسی است) در پایان کار، دشواری دردناکی رخ نمود و آن گرفتار آمدن ناگهانی آن استاد فرزانه و دانشمند، در بستر بیماری درمان ناپذیری بود که سرانجام زندگانی پُربار و برکت او را در کام خود کشید و به خودی خود، این پژوهش و چند اثر دیگر به صورت یادگاری از آخرین سال های تلاش و تکاپوی دانشگاهی وی درآمد.

گشاده رویی و مهربانی های آن استاد عالیقدر و دانش بسیار او در زمینه های گوناگون، هریک به صورت ستودنی، راهنما و یاور نگارنده در انجام این پژوهش بود؛ از این رو قدردانی و تشکر از این استاد، کوچکترین کار در پاسخ به مهرباری ها و ره آموزی های بی دریغ اوست.

در روند انجام این کار، چند تن از استادان و سروران گرانقدر نیز با راهنمایی های ارزشمند و ره آموزی های مهرورزانه، یاری خود را از نگارنده دریغ نکردند. استاد فاضل و ارجمند، جناب آقای دکتر مسعود فرنود، با چهره ای گشاده و پُر مهر، در همه مدت کار، بویژه در ایامی که دکتر عبدالهادی حائری

برای درمان بیماری ایران را ترک گفته بود، از دستگیری نگارنده و آموختن نکته‌های ارزنده برای گشودن گره دشواری‌های کار فروگذار نکرد.

همچنین استاد عزیز و گرانقدر، مرحوم دکتر سید محمد علوی با مطالعه این پژوهش، نکته‌های بسیار سودمندی را خاطرنشان کردند که در نگاهی دوباره به کار، مورد بهره‌جویی قرار گرفت. استاد عزیزم محمد کاظم خواجه‌ویان و استاد علامه جعفر مرتضی عاملی نیز به شیوه‌ای ویژه، نگارنده را مورد محبت و لطف خود قرار دادند و به وی یاری رساندند. نویسنده این سطور، وظیفه خود می‌داند که در کمال فروتنی و احترام، از همه این استادان بزرگوار و گرانقدر سپاسگزاری و قدردانی کند. اشاره به این نکته نیز شایسته است که نارسائی‌ها و کاستی‌های این پژوهش متوجه نگارنده است و ناتوانیش را در بازتاب زحمات این استادان ارجمند می‌رساند. اکنون پس از گذشت بیش از چند سال از نگارش این اثر، سه تن از استادان عزیزی که نام‌شان در این پیشگفتار آمده است، به جان باقی شتافته‌اند. استادان عزیز دکتر سید محمد علوی، دکتر عبدالهای حائری و دکتر محمد کاظم خواجه‌ویان که نمونه‌های دانش و فضیلت بودند رحمت حق تعالی نثار روح بزرگ‌شان باد.

در اینجا، نگارنده باید نسبت به تنی چند از دوستان و سروران عزیز هم که هریک به طریقی خاص، در روند کار مؤثر بوده‌اند و وی از یاری و همراهی مهربانانه آنان بهره‌مند شده، سپاس و احترام خود را ابراز دارد. نام این دوستان به ترتیب حروف الفباء چنین است: خانم ژاله ادیبی و آقایان محمد تقی ایمانپور، حسین خاوری، حجت الله دهنوی، محمد ریاحی فر، بهزاد شادفر، منصور صفت‌گل و حسین قاسمی.

امید است که صاحب‌نظران و نکته‌سنجان با خاطرنشان ساختن کاستی‌ها و نادرستی‌های کار، نویسنده را در بهتر پیمودن راه دشوار و لغزانی که خود را در آغاز آن می‌داند، یاری کنند.

مهدی فرهانی منفرد

تهران

تیرماه ۱۳۷۵

دیباجه

قلمرو پژوهش

دوران فرمانروایی دودمان صفوی بر ایران، برای پژوهشگر تاریخ این سرزمین اهمیتی چندسویه دارد. یکپارچگی سیاسی ایران که پس از واژگونی حکومت ساسانی از دست رفته بود، یک بار دیگر به دست صفویان فراهم آمد و ایران یکپارچه، در کشاکش‌های سیاسی آن روزگار، نقشی بسیار بااهمیت یافت. از نظر بازرگانی و اقتصاد جهانی هم ایران عصر صفوی، در میان کشورهای جهان، جایگاهی ویژه داشت. با این همه، مهم‌ترین پدیده‌ای که با آغاز حکومت صفویان در ایران رخ نمود، رسمی شدن تشیع و چیرگی تدریجی این مذهب در سراسر ایران بود.

تلاش حکومت صفوی برای ترویج و توسعه مذهب تشیع، در آغاز این حکومت، با شور و شعار بسیار همراه بود. شمشیر اسماعیل یکم، بیش از هر عامل دیگر، در دگرگونی مذهب بسیاری از مردم قلمرو او مؤثر بود و تیغ تبرائیان، در دوری‌جستن سنیان ایران از مذهب خویش، نقش بنیادی داشت. حکومت صفوی رفته رفته به این حقیقت پی برد که با شمشیر می‌توان مردم را به ترک مذهب تسنن و پذیرش تشیع واداشت، ولی ترویج بنیادی تشیع و برآوردن نیازهای مذهبی کسانی که به تشیع گرویده‌اند، به وسیله‌ای دیگر نیاز دارد و در این زمینه باید راهی بنیادی و اصولی انتخاب شود.

با به قدرت رسیدن شاه اسماعیل، بسیاری از علمای ایران توسط او کشته و یا از کشور رانده شده بودند و تکیه بر روحانیون ایرانی موجود و قدرت بخشیدن به آنان، در کشاکش درگیری عناصر ترک و تاجیک در حکومت، چندان به سود صفویان نبود. از این رو، دولت صفوی تصمیم گرفت همان شیوه‌ای را پیش بگیرد که حکومت سربداران برای دعوت از شهید اول به ایران و ترویج و توسعه تشیع، به کار برد. در نتیجه، تربیت‌یافتگان مکتب علمی شهید اول را از جبل عامل به ایران فرا خواند. البته، علمای شیعه از عراق و بحرین نیز به ایران کوچ کردند و ولی هم از نظر گستردگی دامنه مهاجرت علمای جبل عامل و هم از نظر نقش و جایگاهی که در حکومت صفوی یافتند، می‌توان مهاجرت از جبل عامل را طیف و جریان اصلی مهاجرت به ایران دانست.

برخی از علمای شیعه جبل عامل در عصر اسماعیل یکم به مناطق همجوار امپراتوری صفوی کوچیدند و از آنجا پیوندهایی با حکومت شیعه ایران برقرار کردند، ولی نه حکومت صفوی می‌خواست

که همه علمای جبل عامل را برای ترویج تشیع به ایران فرا خواند و نه شخصیت اسماعیل که خود را دارای منزلتی نیمه الهی می‌دانست، جایی برای ابراز وجود آنان می‌گذاشت.

در زمان پادشاهی طهماسب، فراخوانی این عالمان به ایران از سیاست‌های اصلی دولت شد و «شاه دین‌پناه» دست آنان را در کارهای حکومتی بازگذاشت. از این زمان، مهاجرت گسترده علمای جبل عامل به ایران آغاز شد و تا پایان حکومت صفوی ادامه یافت.

هدف این پژوهش، بررسی علل مهاجرت علمای جبل عامل به ایران، کاوش در چگونگی عملکرد مهاجران در ایران به ویژه در پیوند با حکومت صفوی و ارزیابی نتایج و پیامدهای این مهاجرت است. نگارنده در فصول پنجگانه این پژوهش می‌کوشد با اشاره به چگونگی دستیابی صفویان به قدرت و پایه‌های اصلی قدرت آنان، بررسی شرایط مبداء مهاجرت و پدیدآمدن و استمرار تشیع در جبل عامل و آن نهضت علمی که منجر به تبدیل این سرزمین به یکی از مراکز تشیع در جهان اسلام شد، و نقش و نفوذ مهاجران را در دولت صفوی ارزیابی کند و سازگاری‌ها و ناسازگاری‌های مهاجران را با صفویان مورد بحث قرار دهد.

فصل نخست، با بررسی پیشینه ذهنی و عینی نهضت صفوی، به نقش تصوف و تشیع، به ویژه تشیع تندرو آسیاسی صغیر در پیدایش این نهضت توجه می‌کند. این فصل با اشاره به حرکت صفویان به عنوان نهضتی که گروه‌های مختلف را زیر پرچم خود گرد آورده بود و از باورهای پاک و پاکبازانه صوفیان و اندیشه‌های موجود در ایران - به عنوان مقصد مهاجرت - و جریان‌های فکری آن را به گونه‌ای ترسیم کند که بعدها بتوان تأثیر نفوذ مهاجرت عاملیان را بر این زمینه‌ها و جریان‌های فکری بررسی کرد.

مبدأ مهاجرت، زمینه‌ها و شرایطی که جبل عامل را به صورت یکی از مراکز مهم تشیع در جهان اسلام درآورد و نهضت علمی تشیع در جبل عامل به پیشوایی شهید اول و همچنین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های او، مسایلی است که در فصل دوم مطرح خواهد شد.

رشد و پیشرفت تشیع در جبل عامل پدیده‌ای تاریخی است که تاکنون به شیوه‌ای بایسته مورد ژرف‌کاوی قرار نگرفته است. دگرگونی‌ها و نوسان‌های شدید تاریخ جبل عامل و نقش نیروها و عناصر گوناگون در تاریخ این منطقه، سرنوشت پرفراز و نشیبی را برای همه ساکنان و به ویژه شیعیان این سرزمین آفریده است.

برای شناخت زمینه ظهور علمای شیعه و اندیشه‌های آنان و همچنین درک‌انگیزه‌های مهاجرت آنان از جبل عامل، باید تاریخ این سرزمین و فراز و نشیب‌های آن را بررسی کرد که در فصل دوم صورت

پذیرفته است. نکتهٔ اساسی این فصل، گذشته از مسایل مربوط به رشد و گسترش و دوام تشیع در جبل عامل، ترسیم چهرهٔ نهضت علمی شیعه و شناساندن پیشوای اصلی این نهضتف شهید اول است. آن مکتب فقهی که شهید اول با توجه به شرایط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی سرزمین خود بنیاد نهاد، به جنبه‌های سیاسی و حکومتی توجه داشت و به فقیهان شیعه در امور سیاسی اختیارات ویژه‌ای می‌داد. فقیهانی که بعدها به ایران آمدند از همین سنت علمی پیروی می‌کردند؛ و با گسترش و تبیین آن از سویی کوشیدند در حکومت صفوی، به عنوان حکومتی شیعه، نفوذ و قدرتی به دست آورند و از سوی دیگر، برای تبیین مشروعیت این حکومت تلاش کردند. این مکتب فقهی، پیش از عصر صفوی نیز یک بار مورد توجه حکومت سربداران قرار گرفته بود و خواجه علی مؤید سربداری کوشیده بود، با آوردن شهید اول به ایران، تشیع فقهاتی را در برابر جناح صوفیان در نهضت سربداری، تقویت و ترویج کند. در حقیقت، صوفیان با پیگیری آن شیوه، کاری را که علی مؤید در انجام آن ناکام مانده بود، انجام دادند. در پایان فصل دوم انگیزه‌ها و چگونگی پیوند علی مؤید سربداری با شهید اول بررسی شده است.

فصل سوم کتاب، بیانگر مسایل عمومی مهاجرت و علل و انگیزه‌های آن است، مهاجرت علمای جبل عامل به ایران در دو مرحله انجام شد، در مرحله اول تعداد اندکی از عاملیان به ایران آمدند و در مرحلهٔ دوم مهاجرت اوج و گستردگی چشمگیر یافت، چگونگی مراحل مهاجرت و کسانی که به ایران آمدند، همچنین تعداد مهاجران و وضع آنان در ایران، در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این فصل همچنین به سفرنامهٔ یکی از مهاجران عاملی توجه خواهد شد.

فصل چهارم به بررسی رابطهٔ مهاجران با حکومت صفوی می‌پردازد. این فصل، ضمن تقسیم مهاجران به دو گروه، نخست گروهی که با صوفیان همگامی و سازگاری نشان دادند و دوم مهاجرانی که به شیوه‌های گوناگون به ناهمگامی و ناسازگاری با حکومت صفوی پرداختند. در آغاز از گروه سازگار و همگام سخن خواهد گفت و در این راستا به طرح یک نظریه خواهد پرداخت.

در منابع عصر صفوی، شواهدی مبنی بر وجود یک مقام مذهبی نیمه رسمی، با عنوان «خاتم المجتهدین» یا «مجتهد الزمانی»، دیده می‌شود. دارندهٔ این عنوان در حکومت صفوی نایب امام زمان علیه السلام دانسته می‌شد و شاهان صفوی خود را نایب او قلمداد می‌کردند. با توجه به این رابطه، شاه صفوی به طور غیر مستقیم نایب امام زمان علیه السلام به شمار می‌آمد و به این ترتیب، موضوع غصب حکومت که شیعه آن را متعلق به امامان خود می‌داند، از میان برداشته می‌شد. انگیزهٔ طرح این نظریه در

چنین پژوهشی آن است که هم بنیانگذار و هم دارندگان این عنوان در تمامی دوران حکومت صفوی - جز در دو مورد - فقیهان جبل عامل بودند و همین مقام به آنان نقش و اهمیت ویژه می‌داد.

فقیهانی چون محقق کرکی در آثار خود کوشیدند تا بر نقش انحصاری فقیه جامع الشرایط، به عنوان نایب عام امام غایب که در مکتب فقهی شهید اول نیز مورد توجه قرار گرفته بود، تأکید کنند. محقق کرکی از این طریق کوشید که مقام پیشوایی جامعه شیعه را به دست آورد و در این مسیر، مخالفت‌هایی را در میان دیگر علمای شیعه برانگیخت. محقق کرکی و دیگران کوشیدند تا در آثار خود در بررسی موضوعاتی چون مشروعیت خراج و یا مشروعیت برپایی نماز جمعه، فقیه جامع الشرایط را نایب عام امام قلمداد کنند و گرفتن خراج و برپایی نماز جمعه را در زمان غیبت امام مشروع بدانند. برای پیگیری این موضوع، پس از اشاره به فقیهان جبل عاملی که در حکومت صفوی عنوان خاتم المجتهدین یافتند، دو موضوع خراج و نماز جمعه به طور جداگانه بررسی خواهد شد.

در ادامه این فصل به کوشش‌های دیگر مهاجران عاملی برای مشروعیت‌دادن به دولت صفوی اشاره می‌شود. مهاجرانی که با حکومت صفوی سازگاری و همگامی نشان دادند، گذشته از عهده‌دارشدن مقام خاتم المجتهدینی و رسیدن به مقام‌های شیخ الاسلامی، صدارت، قضاوت و حتی وزارت در این حکومت، کوشیدند به طور نظری و به شیوه‌های گوناگون، حکومت صفوی را در چشم و عابایش مشروع جلوه دهند. آنان غیر از مشروع‌دانستن خراج و برپایی نماز جمعه و نگارش رساله‌هایی در این زمینه‌ها، چنین نمودند که حکومت صفوی با دولت امام عصر علیه السلام پیوند خواهد خورد. آنان حتی گفتند که ائمه شیعه ظهور دولت صفوی را پیش بینی کرده‌اند!

گروه دیگر کسانی بودند که پس از مدتی ایران را ترک گفتند و یا در ایران به ناسازگاری با حکومت صفوی پرداختند. تنی چند از علمای شیعه جبل عامل نیز به رغم دعوت‌های چندباره حکومت صفوی، هرگز به ایران گام ننهادند. در پایان این فصل از این گروه از دانشمندان شیعه نیز سخن به میان می‌آید و شیوه‌های گوناگون ناسازگاری‌های آنان با حکومت صفوی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در آخرین فصل، به پیامدهای مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران اشاره می‌شود و این پیامدها از نظر سیاسی، مذهبی، فرهنگی و علمی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. مهاجرت فقیهان عاملی به ایران موجب چیرگی فقیهان در حکومت صفوی شد و این چیرگی پیامدهای بسیار داشت که با بررسی آن‌ها این پژوهش پایان می‌پذیرد. به عنوان پیوست، متن دو فرمان شاه طهماسب یکم درباره محقق کرکی، و کتابشناسی مآخذ مورد استفاده این پژوهش در پایان آورده خواهد شد.

گسترده‌گی حوزه زمانی و تنوع حوزه موضوعی این نوشتار، تقسیم‌بندی دقیق منابع و مآخذ مورد استفاده را با دشواری‌هایی روبه‌رو ساخته است. گذشته از مآخذی که در بخش مقدماتی از آنها بهره‌گیری شده و یا آنچه که بهره‌وری از آنها حتی در بحث‌ها و بخش‌های اصلی اثر جنبه فرعی، تکمیلی و یا توضیحی داشته، باید به سه گروه از مآخذ اشاره کرد که در حقیقت بنیادهای سخن بر پایه آنها استوار است.

از آنجا که در این بررسی به آگاهی‌هایی درباره زندگانی عالمان شیعه جبل عامل نیازمند بوده‌ایم، آثار زندگینامه‌نویسان که در فرهنگ اسلامی به کتب رجال آوازه دارد، مورد توجه ویژه قرار گرفته است. البته، در بهره‌وری از این آثار، به جنبه‌های تاریخی زندگینامه افراد توجه داشته‌ایم و به شرح زندگانی افراد و چهره‌های مورد گفت‌وگو، مگر در مواردی بسیار خاص نپرداخته‌ایم، زیرا بر این باوریم که ضعف اصلی چند اثری که به طور مستقیم یا غیر مستقیم درباره موضوع این کتاب نوشته شده، این است که بیشتر جنبه زندگینامه‌نویسی دارند و از تحلیل تاریخی رویدادها و عملکرد چهره‌های مورد بررسی بی بهره‌اند.

دسته دوم مآخذ پژوهش حاضر، آثار تاریخی مربوط به تاریخ تشیع در جبل عامل، دگرگونی‌های فکری و سیاسی و نهضت علمی تشیع در آن دیار است.

بررسی مبدأ مهاجرت و جست‌وجوی این نکته که جبل عامل چگونه یک منطقه شیعه‌خیز و دانشمندپرور گردید، برای این نوشتار اهمیت زیربنایی دارد. برخی از مآخذ مربوط به این موضوع از آنجا که مانند دسته اول به ارائه زندگینامه دانشمندان این سرزمین پرداخته است، در آن گروه مآخذ مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از آنجا که در آثار تاریخی نگاشته شده به زبان فارسی، هیچگونه گرایشی به بررسی موضوع مورد گفت‌وگو وجود نداشته، عمده مآخذ این فصل به زبان عربی است و برخی از این آثار با دشواری‌های بسیار از خارج ایران فراهم آمده است.

سومین گروه مآخذ مورد بررسی ما، مآخذ تاریخی مربوط به دوره صفوی است. دودمان صفوی (حکومت: ۱۱۳۵-۱۷۲۲/۹۰۵-۱۵۰۱) بیش از دوسده بر ایران فرمان راند و در این مدت، نویسندگان درباری و غیر درباری موافق و مخالف، از میان ایرانیان و بیگانگان، آثاری پدید آوردند که از نظر گسترده‌گی و گونه‌گونی شایان نگرش است. بیشتر این کتاب‌ها از آثار تاریخ‌نگاران درباری است که جانب‌داری از پادشاهان صفوی را به اوج رسانده‌اند و معمولاً در ذکر رویدادها به شرح و تفصیل پرداخته‌اند. بیشتر این تاریخ‌نویسان خود شاهد رویدادها بوده‌اند و چنانچه سمت «مجلس‌نویس» یعنی مورخ و وقایع‌نگار درباری را نیز داشته‌اند، رونوشت فرامین شاهانه و نامه‌نگاری‌های سیاسی و

اسناد دیگری را نیز در اثر خود آورده‌اند. روی هم‌رفته، تاریخ‌نویسی و وقایع‌نگاری ایران در سده‌های دهم، یازدهم و دوازدهم/شانزدهم، هفدهم و هجدهم کمتر بررسی شده و درباره آن کمتر از تاریخ‌نویسی سده‌های پیش تحقیقی صورت گرفته است.

در این آثار تاریخی، اشاره‌هایی بسیار کم و گذرا به کنش‌ها و واکنش‌های مهاجران عاملی در عرصه‌های سیاسی و مذهبی ایران دیده می‌شود که می‌توان با آگاهی‌های به دست آمده از منابع و مآخذ گروه اول، اصلاح و تکمیل شود. در بررسی هر گروه از مآخذ نیز در وهله اول از آثاری که از نظر تاریخی منابع اصیل قلمداد می‌شود، سخن به میان خواهد آمد. منابع اصیل به آثاری گفته می‌شود که تدوین و نگارش آن‌ها در همان زمان وقوع رویدادها و یا زمانی نزدیک به آن صورت گرفته و یا در آن‌ها از منابع اصیلی که امروز در دسترس پژوهشگر نیست، بهره‌گیری شده است. آنگاه از پژوهش‌های نوین، یعنی آثاری که با استفاده از منابع اصیل، همراه با هم‌سنجی، تحلیل و نقد این منابع فراهم آمده است، در حد نیاز و توان، سخن گفته خواهد شد.

کتاب محمد بن حسن، حرّ مشغری، معروف به حرّ عاملی، یکی از اصلی‌ترین منابع این پژوهش به شمار می‌آید. این کتاب، زندگینامه بسیار مختصر و کوتاهی از نزدیک به هزار و سیصد و پنجاه دانشمند شیعه را که پس از شیخ الطایفه طوسی می‌زیسته‌اند، در بردارد. جلد نخست این کتاب با عنوان «الآمل فی علماء جبل عامل» به شرح زندگانی علمای جبل عامل اختصاص یافته و جلد دوم آن، با نام «تذکره المتحبرین فی علمائنا المتأخرین» به علمای دیگر سرزمین‌های اسلامی پرداخته است.^(۱) نویسنده که خود یکی از مشهورترین مهاجران عاملی است، کتاب را در سال ۱۰۹۷/۱۶۸۵ به پایان رسانده است. ایجاز و اختصار که سبک ویژه نویسنده این اثر است، او را از آوردن آگاهی‌های تفصیلی باز می‌دارد. از این کتاب و کتب رجال دیگری که نام برده می‌شود، برای آشنایی با دانشمندانی

^۱ ویژگی‌های کتابشناسی کتاب‌هایی که نام برده می‌شود، در بخش یادداشت‌ها و کتابشناسی مآخذ ذکر خواهد شد. ضمناً یادآور می‌شود که در این کتاب، اعداد سمت راست این علامت (/) تاریخ هجری قمری و اعداد سمت چپ آن تاریخ میلادی است. اعداد داخل دوکمان، جز در مواردی که تصریح دیگری شده باشد، تاریخ زندگانی فرد محسوب می‌شود. در تبدیل تاریخ‌های هجری قمری به میلادی و به عکس از کتاب احمد بیرشک با نام «گاهنامه تطبیقی ایرانی سه هزار ساله» (تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی) استفاده شده و برای ذکر سال‌های حکومت حکام و دودمان‌ها، این کتاب مبنا قرار گرفته است: کلیفورد ادوموند بوسورت، «سلسله‌های اسلامی»، ترجمه فریدون بدره‌ای (تهران، ۱۳۷۱ خورشیدی). همچنین در سراسر پژوهش از نشانه‌های اختصاری ذیل استفاده شده است.

چون شهید اول، شهید ثانی، محقق کرکی، حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی، شیخ بهایی و دیگران بهره گیری خواهد شد.

مجالس المؤمنین، اثر قاضی نورالله شوشتری نیز که به زبان فارسی است و در سال ۱۶۰۱/۱۰۱۰ نوشته شده، کتابی است دربارهٔ زندگانی و آثار دانشمندان، فقیهان، پادشاهان، امیران و شاعرانی که بیشتر آن‌ها را نویسنده به تشیع منسوب داشته است. با آن که دعاوی نویسنده که به خاطر استواری عقیده در کیش شیعه به سال ۱۱۰۹/۱۶۱۰ کشته شده، در مورد شیعه‌دانستن بسیاری از افراد، با تعصب و زیاده‌روی آمیخته، کتابش به خاطر در برداشتن نکته‌ها و آگاهی‌های سودمند، کم‌نظیر است.^(۲)

ریاض العلماء حیاض الفضلاء، اثر چند جلدی عبدالله افندی اصفهانی هم به زبان عربی است و شرح حال علما و دانشمندان شیعه را تا زمان نویسنده در بردارد. این کتاب که نگارش آن در سال ۱۱۰۶/۱۶۹۴ به پایان رسیده، می‌تواند کامل‌کنندهٔ امل الآمل به شمار آید. کتاب «**لؤلؤة البحرين في اجازة لقرتي العين**» اثر شیخ یوسف بحرانی که به سال ۱۱۸۲/۱۷۶۸ پایان یافته منبع دیگری است که مورد استفاده قرار گرفته است.

روضات الجنات في احوال العلماء والسادات نوشتهٔ محمد باقر خوانساری که توسط محمد باقر ساعدی خراسانی به فارسی برگردانده شده، نیز شرح حال ۷۴۲ تن از علمای اسلام و شاعران قدیم و جدید را در بردارد. این کتاب که نگارش آن در سال ۱۲۸۷/۱۸۷۰ به پایان رسیده است، دربارهٔ افراد آگاهی‌های تاریخی ارزشمندی ارائه می‌کند که گاه در منابع دیگر وجود ندارد. کتاب خوانساری، جز در فصل یکم، در سایر فصول این پژوهش سودمند بوده است.

کتاب «**قصص العلماء**» که مطالب آن به اندازهٔ کتاب «**روضات الجنات**» عالمانه و دقیق نیست، و باید در پذیرش آگاهی‌های آن کمال احتیاط را به کار برد، توسط محمد بن سلیمان تنکابنی در سال ۱۲۹۰/۱۸۷۳ به پایان رسیده است. این کتاب، زندگینامهٔ ۱۵۳ تن از دانشمندان شیعه را از سدهٔ چهارم تا سیزدهم/دهم تا نوزدهم، بدون هیچگونه نظم و ترتیب الفبایی یا تقسیم‌بندی زمانی، در بردارد. در مبالغه‌آمیز بودن مطالب کتاب همین بس که نویسنده نزدیک به ۲۰ صفحهٔ کتاب را به شرح حال خود اختصاص داده و ۱۶۹ جلد از نوشته‌های خود را برشمرده است. البته به رغم مطالب خرافی و اغراق‌آمیز، این کتاب مطالب سودمندی هم دارد که در دیگر کتاب‌ها وجود ندارد.

^۲ - عبدالحسین زرین کوب، «تاریخ ایران بعد از اسلام» (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۶۹، اگرچه حوزهٔ موضوعی این اثر، ایران در نخستین سده‌های اسلامی است، بخش نخست آن که به بررسی منابع و مآخذ تمامی ایران بعد از اسلام می‌پردازد، در نوع خود بسیار کم‌نظیر است.

افزون بر آثار یاد شده، کتاب‌های دیگری نیز چون «اعیان الشیعه» اثر ارزشمند علامه سید محسن امین، «ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالکنية واللقب» اثر محمد علی مدرس، «فوائد الرضویه في أحوال علماء المذهب الجعفری» از حاج شیخ عباس قمی و کتاب «دانشمندان آذربایجان» نوشته محمد علی تربیت، مورد استفاده این پژوهش بوده است.

در میان آثار مربوط به تاریخ جبل عامل، پیش از همه باید از کتاب «خطط جبل عامل» اثر علامه سید محسن امین نام برد. این کتاب با آگاهی‌هایی پیرامون تشیع در جبل عامل، وضع دانشمندان و اوضاع اقتصادی منطقه، از جمله کتب کم‌نظیر در این زمینه به شمار می‌آید.

یکی دیگر از منابع اصلی درباره جبل عامل و دگرگونی‌های تاریخی آن، کتاب «تاریخ جبل عامل» اثر محمد جابر آل صفا، نویسنده تاریخ جبل عامل را به چهار دوره تقسیم کرده و درباره هر دوره به طور مشروح به بحث پرداخته است. این کتاب از حیث داشتن دیدگاه تاریخی و جامع‌بودن، در نوع خود کم‌نظیر است. این کتاب و کتاب پیشین منبع اصلی بیشتر کسانی بوده است که درباره جبل عامل به پژوهش پرداخته‌اند.

کتاب‌هایی چون «تاریخ بیروت» اثر صالح بن یحیی، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» اثر ابن عماد حنبلی و «النجوم الزاهرة في ملوک مصر وقاهرة» نوشته ابی المحاسن یوسف ابن تغری بردی نیز از منابعی است که در بحث‌های مربوط به تاریخ جبل عامل از آن‌ها بهره‌گیری شده است.

در میان پژوهش‌های نوین، کتاب «الهجرة العاملة إلى إيران في العصر الصفوي» نوشته پژوهشگر لبنانی شیخ جعفر المهاجر، دقیقاً موضوع مورد بحث در این کتاب را دنبال می‌کند و در حقیقت، تنها پژوهش موجود در این باره است. اگر این کتاب را به دو بخش تقسیم کنیم (بخش مربوط به جبل عامل و بخش مربوط به ایران)، بی‌تعادلی بسیاری در میان آن‌ها وجود دارد. بخش نخست که پیرامون تاریخ جبل عامل و دگرگونی‌های تشیع در این سرزمین است، اعتبار و اهمیت بسیار دارد و نویسنده حجم شایان نگرشی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است پژوهشگر که خود لبنانی و امام جمعه شهر بعلبک است^(۳) در زمینه تاریخ سرزمین خود بسیار محققانه و سودمند سخن گفته، اما کتاب در بخش دوم، یعنی قسمت‌های مربوط به تاریخ ایران و تشیع در این سرزمین و یا تکاپوهای مهاجران عاملی در این کشور بسیار ناتوان است و این موضوع ظاهراً از ناآشنایی نویسنده با تاریخ ایران سرچشمه می‌گیرد. نویسنده ارجمند شاید به دلیل آشنایی اندک با زبان فارسی و یا در

^۳ - کتاب مورد گفت‌وگو برای نخستین بار توسط دانشمند ارجمند، پروفیسور حامد الگار، به نگارنده معرفی شد که در این جا وظیفه خود می‌دانم از آن استاد گرانقدر سپاسگزاری کنم.

دسترس نبودن منابع و مآخذ نوشته شده به این زبان، در پژوهش خود از این آثار بهره‌ناچیزی گرفته است. او در قسمت مربوط به مهاجران در ایران، شیوه شرح حال‌نویسی را پیش می‌گیرد و گاهی دچار اشتباه‌های بزرگی می‌شود که برخی از آن‌ها را در جای خود یادآوری خواهیم کرد. با این همه، برخی آمارها و آگاهی‌هایی که مهاجر ارائه می‌کند، در خور نگرش است و بدون تردید، اثر وی پیشگام و راهگشای این پژوهش بوده و این نوشتار در فصل دوم که با مسایل جبل عامل پیوند دارد، از آن سود برده است.

کتاب «**جبل عامل في التاريخ**» نیز به تاریخ جبل عامل می‌پردازد، ولی به دلیل روشمند نبودن کتاب و پایبند نبودن مؤلف آن به شیوه‌های تاریخ‌نگاری، از ارزش چندانی برخوردار نیست. در میان مقاله‌های مختلفی که درباره تاریخ جبل عامل و زمینه‌های علمی و مذهبی آن به رشته نگارش درآمده، مقاله «جبل عامل» که در «**دائرة المعارف الإسلامية الشیعه**» درج شده است، جایگاه ویژه‌ای دارد. این مقاله که نام نویسنده آن را نمی‌دانیم و چنین به نظر می‌رسد که نوشته گردآورنده دایرة المعارف، سید حسن امین باشد، شاید بتوان گفت که بلندترین و همه‌سویه‌ترین مقاله درباره تاریخ جبل عامل است. این مقاله به طرح دیدگاه‌هایی نوین و پرست‌هایی سودمند می‌پردازد و آگاهی‌های ارزشمندی ارائه می‌کند. برخی از مقاله‌های شیخ سلیمان ظاهر که در مجله «**العرفان**» درباره تاریخ جبل عامل نوشته شده نیز مورد استفاده این پژوهش قرار گرفته است.

در کتاب علی مروه با نام «**التشیع بین جبل عامل و ایران**» نام و زندگی‌نامه کوتاهی از شمار زیادی از عاملیانی که به ایران هجرت کردند، فراهم آمده و از این دیدگاه ارزشمند است، اما شیوه شرح حال‌نویسی که نویسنده را از هرگونه تحلیل تاریخی بازداشته، نقطه ضعف اصلی آن و همه آثار پرداخته شده در این زمینه است، شاید بتوان تنها پژوهشی را که دچار این ضعف نشده و طرح شایان نگرشی از موضوع هجرت علمای جبل عامل به ایران در چارچوبی تحلیلی و تاریخی پی افکنده، مقاله آلبرت حورانی (A. Hourani) دانست که با نام «**هجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران**» به فارسی برگردانده شده و در کیهان فرهنگی به چاپ رسیده است. ارائه طرحی قابل قبول برای مطالعه موضوع و بهره‌گیری از مآخذ زبان‌های عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی به این مقاله ارزش پژوهشی ویژه‌ای بخشیده است. کتاب فیلیپ حتی (Ph. Hitti) با عنوان تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین که توسط کمال بازجی به عربی برگردانده شده نیز از پژوهش‌های مورد استفاده اثر حاضر بوده است.

منابع تاریخی دوره صفوی، همانند دوره‌های دیگر تاریخ ایران، بیشتر به شرح جنگ‌ها و درگیری‌های نظامی پرداخته‌اند. جز چند کتاب که از آن‌ها سخن خواهد رفت، از سایر نابع این دوره

نمی‌توان دربارهٔ چگونگی زندگانی عالمان جبل عامل و رابطهٔ این عالمان با دربار صفوی آگاهی یافت. با این همه، در لابلاي این منابع، گاه مطالبی دیده می‌شود که با موضوع مورد گفت‌وگو، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در پیوند است.

در کتاب «حبيب السیر في أخبار أفراد بشر» نوشتهٔ غیاث الدین بن همام الدین محمد حسینی مشهور به خواندمیر، نوهٔ میرخواند نویسندهٔ تاریخ «روضه الصفاء» که در سال‌های ۱۵۲۱/۹۲۸ تا ۱۵۲۳/۹۳۰ نگارش یافته، نویسنده به تقلید از شیوهٔ جد مادری خود، پیرامون چگونگی ظهور دولت صفوی و زندگانی برخی از عالمان شیعهٔ این عصر، آگاهی‌های سودمندی ارائه می‌کند.

«حبيب السیر» که به نام خواجه حبيب الله ساوجی وزیر خراسان نگاشته شده، گذشته از داستان پادشاهان و اخبار پیامبران گذشته، دربردارندهٔ احوال پیامبر اسلام ﷺ، خلیفگان و پادشاهان مسلمان تا زمان ظهور دولت صفوی است و به ویژه از نظر ذکر رویدادهای سال‌های زندگانی شاه اسماعیل صفوی، تا سال ۱۵۲۳/۹۳۰ اهمیت بسیار دارد. نویسنده در این کتاب به صفویان حُسنِ نظر نشان می‌دهد. کتاب‌های «لَب التواریخ» و «تاریخ جهان آرا یا نسخ جهان آرا»، نیز برای شناخت زمینه‌های پیدایش نهضت صفوی سودمند است. در اولین کتاب یحیی بن عبداللطیف قزوینی یا حسنی سیفی قزوینی رویدادهای تاریخی گذشته را تا سال ۱۵۴۱/۹۴۸ به اختصار بیان کرده و دومین کتاب را قاضی احمد غفاری قزوینی به نام شاه طهماسب نوشته است.

«أحسن التواریخ» نوشته حسن بیگ روملو که یک سال پس از مرگ شاه طهماسب صفوی به پایان رسیده و رویدادهای روزگار این پادشاه و پدرش اسماعیل یکم را به تفصیل آورده، در اصل به صورت تاریخ عمومی و ظاهراً در دوازده مجلد بوده است که اکنون تنها مجلد آخر این اثر در دست است. نگارش کتاب به سال ۱۵۷۲/۹۸۰ پایان یافته و نویسنده بعدها رویدادها را تا سال ۱۵۷۷/۹۸۵ افزوده است. روملو رویدادها را به طور سالیانه ذکر می‌کند و در پایان هر سال آگاهی‌های مشروح و با اهمیتی دربارهٔ سیاستمداران، عالمان، ادیبان و شاعرانی که در آن سال درگذشته اندف به دست می‌دهد که از نظر این پژوهش ارزش بسیار دارد.

«عالم آرای شاه اسماعیل» که نویسندهٔ آن ناشناخته است، در سال ۱۶۷۵/۱۰۸۶ نگارش یافته و رویدادها را تا پایان حکومت اسماعیل یکم آورده است. اعتبار و ارزش تاریخی این کتاب هم به خاطر فاصله‌داشتن زمان نگارش آن از دوران حکومت اسماعیل یکم و همچنین نثر ساده و عوامانهٔ کتاب که با داستان‌پردازی و نقالی آمیخته است، محل تردید است و پذیرش مطالب آن باید بسیار با احتیاط

صورت پذیرد. این کتاب یک بار نیز با عنوان «تاریخ عالم آرای صفوی» به کوشش یدالله شکری به چاپ رسیده است.^(۴)

کتاب دیگری که نام مؤلف آن پوشیده مانده «جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل» است که به اهتمام مرکز تحقیقات ایران و پاکستان در اسلام آباد و با مقدمه بسیار ارزشمند مدیر دانشمند آن مرکز چاپ شده و ما از آن در فصل عالمان ناسازگار با حکومت صفوی، بهره زیادی برده ایم. این کتاب که در سال‌های ۹۵۵-۱۵۴۸/۹۴۸-۱۵۴۱ نگارش یافته، به شرح حال اسماعیل یکم اختصاص دارد و نویسنده در اثر خود، از تاریخ «حبيب السیر» استفاده بسیار برده است. مطالب کتاب، تا آنجا که به روی کارآمدن صفویان مربوط می‌شود، با «عالم آرای شاه اسماعیل» همانندی بسیاری دارد، ولی پس از آن راه جداگانه‌ای می‌پوید و مطالب آن در منابع دیگر نیست.

کتاب‌هایی چون «صفوة الصفا» اثر ابن ابزاز که درباره زندگانی و کرامات شیخ صفی الدین اردبیلی نوشته شده و «سلسلة النسب صفویه» که تسط شیخ حسن بن شیخ ابدال زاهدی نگارش یافته و آگاهی‌هایی درباره اولاد و احفاد شیخ صفی الدین و همچنین شیخ زاهد گیلانی و فرزندان او به دست می‌دهد، برای آگاهی از رویدادهای مربوط به ظهور سلسله صفویه بسیار مهم است. همچنین کتاب «تاریخ عالم آرای امینی» نوشته قاضی فضل الله بن روزبهان خنجی، ملقب به امین و معروف به خواجه ملا، در این زمینه سودمند است. این کتاب را روزبهان خنجی به تشویق سلطان یعقوب آق قویونلو نوشت و بعد از او، آن را به نام پسرش سلطان ابوالفتح میرزا بایسنقر پایان داد و به او هدیه کرد. نویسنده از اسلاف شاه اسماعیل صفوی به ویژه شیخ جنید و شیخ حیدر که معارض امیران آق قویونلو بودند، به نیکی یاد نکرده و حتی کتابی به نام «ابطال نهج الباطل» در رد شیعه نوشته است، لذا با سر برآوردن صفویان، از ترس جان به هرات و ماوراء النهر گریخت. سخنان او، با وجود خالی‌نبودن از دشمنی نسبت به صفویان، به دلیل همان دیدگاه مخالفش، با اهمیت است، این کتاب «با حذف قسمت‌های بلند ادبی»^(۵) توسط مینورسکی به انگلیسی ترجمه شده است.

در خاطرات روزانه شاه طهماسب و یا صورت مجلس مذاکرات وی با ایلچیان ترک نیز که با نام تذکره شاه طهماسب چاپ شده است، گاه نکته‌های با اهمیتی از روابط شاه طهماسب و علمای دستگاه صفویان یافت می‌شود. «تکملة الأخبار» اثر عبدی بیگ شیرازی، متخلص به نویدی (۹۸۸-

^۴ - گمنام، «تاریخ عالم آرای صفوی» به کوشش یدالله شکری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی).

^۵ - ژان سواژه، «مدخل تاریخ شرق اسلامی» ترجمه نوش آفرین انصاری (محقق)، (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص

۱۵۸۰/۹۲۱-۱۵۱۵) شرح رویدادها را تا سال ۱۵۷۰/۹۷۸ در بردارد و به پریخان خانم دختر شاه طهماسب یکم اهدا شده است.^{۶۱} اثر محمود بن هدایت الله افوشته‌ای نظنزی با نام «نقاوة الآثار فی ذکر الأخیار»، درباره وقایع واپسین ایام زندگانی طهماسب یکم تا یازدهمین سال پادشاهی عباس یکم (حکومت: ۱۰۳۸-۱۶۲۹/۹۹۶-۱۵۸۸) است. نویسنده خود شاهد رویدادهای این سال‌ها بوده، اما علی رغم نزدیکی به دربار، به دور از جنجال کارگزاران و درباریان می‌زیسته و از این رو، اثرش کمتر جانبدارانه است.

درباره برخورد میان میر نعمت الله حلّی و محقق کرکی، «خلاصة التواریخ» آگاهی‌هایی ارائه می‌کند که در منابع دیگر وجود ندارد. نویسنده کتاب که از هنگام مرگ طهماسب یکم تا اوایل پادشاهی عباس یکم شاهد رویدادها بوده، قاضی احمد بن شرف الدین الحسینی قمی نام دارد. وی صاحب مناصبی چون وزارت و استیفا بود و به دستور اسماعیل دوم (حکومت: ۹۸۵-۱۵۷۸/۹۸۴-۱۵۷۶) نگارش تاریخ صفویان را آغاز کرد. پس از مرگ اسماعیل، وی کار را ادامه داد و کتاب خود را در پنج جلد، به شیوه تاریخ‌های عمومی، به رشته تحریر درآورد که تنها جلد پنجم آن که رویدادهای دوران شیخ صفی الدین اردبیلی تا شاه عباس یکم را در بردارد، موجود است. نویسنده در زمان مرگ طهماسب یکم بیست ساله بود و با علما و دانشمندان معاصر خود نشست و برخاست داشت که همین امر در پرباری مطالب کتاب موثر بوده است. وی این کتاب را در سال ۱۵۹۰/۹۹۹ به نام شاه عباس یکم به پایان برد. متن فرمان تبعید نعمت الله حلّی به عراق در این کتاب آمده است.

کتاب دیگری که در زمره منابع تاریخی دوره صفوی باید از آن یاد کرد، «تاریخ عالم آرای عباسی» است که اسکندر بیگ منشی ترکمان (۱۰۴۳-۱۶۳۳/۹۶۸-۱۵۶۰) نوشته است. نویسنده که از ایل ترکمان است، نخست در زمره نگهبانان شاهی بود و سپس در دستگاه مرکزی حکومت عباس یکم به کار پرداخت. وی شاهد بسیاری از رویدادهای دستگاه پادشاهی عباس یکم بوده و به اسناد دولتی نیز دسترسی داشته است. بدون تردید نزدیکی به دربار و بیم از رنجش شاه و آزار حکومت سبب شده است تا وی با ثناگویی به دگرگون کردن برخی از حقایق پردازد. منشی نیز مانند حسن بیگ روملو در پایان ذکر رویدادهای هر سال، به شرح مطالبی درباره رجال و دانشمندان پراوازه‌ای که در آن سال درگذشته اند، پرداخته است. اسکندر بیگ منشی در دوران ضعف و پیری نوشتن تاریخ پادشاهی شاه صفی یکم

^{۶۱} برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: سید علی آل داوود، «تکملة الأخبار، کتابی برجسته در تاریخ عمومی»، نشر دانش، سال ۱۱ (آذر و دی ۱۳۶۹ خورشیدی) ص ۴۱-۴۰. سید کاظم روحانی، «تکملة الأخبار: مأخذی در تاریخ اوایل صفویان»، کیهان اندیشه، شماره ۳۵ (۱۳۷۰ خورشیدی). ص ۱۸۷-۱۸۰.

(حکومت: ۱۰۵۲-۱۳۰۸/۱۶۴۲-۱۶۲۹) را آغاز کرد و تا سال ۱۶۳۴/۱۰۴۳، یعنی مدت پنج سال ادامه داد، ولی این کار با مرگش متوقف شد و منشی نتوانست «ذیل عالم آرای عباسی» را به پایان برساند.

خلاصه السیر اثر ابوالحسن قزوینی با نام «فوائد الصفویه» که در سال ۱۷۹۶/۱۲۱۱ و با استفاده از تألیف استرآبادی فراهم آمده، به روشنی و تفصیل به ویژگی‌های پادشاهی حسین صفوی، چون سرکوب صوفیان و افزایش قدرت علما اشاره می‌کند.

بسیاری از منابع عصر صفوی، به صورت نسخه‌های دست‌نوشته، در کتابخانه‌های مختلف جهان پراکنده است، از جمله باید «تاریخ ایلچی نظام شاه دکنی» اثر خورشاه بن قباد حسینی و تاریخ «خلد برین» اثر محمد یوسف واله قزوینی را نام برد که ما با استفاده از نسخه‌های موجود این آثار در کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران و مجلس شورای اسلامی از آن‌ها بهره برده‌ایم. همچنین باید از آثاری چون «مکتوب حسین بن عبدالصمد به شهید ثانی» و «خطبه علامه مجلسی در جلوس سلطان حسین صفوی» که در کتابخانه مجلس شورای اسلامی است، یاد کنیم. دیگر آثار دست‌نوشته‌ای که در این پژوهش به کار آمده، مربوط به فقه، حدیث و تفسیر است که به این آثار در متن کتاب اشاره شده است.

برای هرگونه پژوهشی پیرامون دوره صفوی، نباید سیاحت‌نامه‌های این عصر را از نظر دور داشت. در میان این آثار، گزارش سیاحان ونیزی که در سال‌های ۸۷۶ تا ۱۴۷۱/۸۸۳ تا ۱۴۷۸ برای گشایش مناسبات تجاری و جلب دوستی ایران در برابر دولت عثمانی به دربار اوزون حسن آق قویونلو آمدند و چند سیاح دیگر ونیزی همچون آنجلو (Angello) که از اسماعیل و داعیه قدرت نیم‌خدایی او سخن می‌راند، در خور توجه است. این آثار به فارسی ترجمه شده و با نام «سفرنامه‌های ونیزیان در ایران» به چاپ رسیده است.

یکی از پرآوازه‌ترین سیاحان این عصر ژان شاردن (J. Chardin) فرانسوی است. این شوالیه در سال ۱۶۶۵/۱۰۷۶، هنگامی که فقط ۲۲ سال داشت، عازم سفر شرق شد، طی چند سال سه بار به ایران آمد و از ایران به هند رفت. وی زبان فارسی را نیکو آموخت، به مطالعه کتاب‌ها و شرح احوال و اخبار گذشته ایران پرداخت و نزد پادشاه صفوی تقرب یافت. در بین همه سیاحان اروپایی که به ایران آمده‌اند، فقط او توانسته است جامع‌ترین و مفصل‌ترین شرح حال را درباره ایران و اوضاع سرزمین‌ها و آداب و رسوم و تاریخ دیانت و شیوه زندگانی مردم ایران در عصر خود بنویسد. «سیاحتنامه شاردن» از مهم‌ترین و دقیق‌ترین مآخذ درباره تاریخ صفویه است.

انگلبرت کمپفر (E. Keampfer) نیز که در سال ۱۶۸۴/۱۰۹۵ به همراه هیأتی به اصفهان آمد، دانشمندی محقق بود. وی بیست ماه در اصفهان بود و به مطالعه دربارهٔ مسایل مربوط به سیاست، تجارت و اجتماع ایران پرداخت و یادداشت‌هایی فراهم آورد. یادداشت‌های او به زبان آلمانی بود که پس از آن که توسط خود وی ترجمه شد، با سفرنامه‌های مردان دیگری چون پیترو دلاواله (P. dellavalle)، تاورنیه (J. B. Tavernier) و شاردن مورد هم‌سنجی قرار گرفت. می‌توان گفت که وی از تمام سیاحان دیگر روزگار صفویان، مطالب را عالمانه‌تر بررسی کرده است. کمپفر دربارهٔ کار خود می‌نویسد:

«من هیچ چیز را که حاصل خیالبافی باشد... در این اثر نیاورده‌ام، کار خود را بدان محدود کرده‌ام که منحصرأ چیزهایی را که کاملاً تازه است یا به طور اساسی و کامل از طرف دیگران ذکر نشده، در اینجا توصیف کنم»^(۷).

سفرنامه دیگری که در این پژوهش به آن نظر داشته‌ایم، کتاب سانسون (P. Sanson) کشیش و مبلغ فرانسوی است. مؤلف در سال ۱۶۸۳/۱۰۹۵ به ایران آمد و چندی در قزوین، خوزستان و اصفهان ماند و آگاهی‌های دقیقی دربارهٔ ایران به دست آورد. کتاب او یکی از مآخذ قابل توجه تاریخ صفوی است.

از میان پژوهش‌های تازه، گذشته از کتاب‌هایی چون پیدایش «دولت صفوی و تشکیل دولت ملی در ایران» اثر میشل مزاولی (M. M. Mazzaui) و والتر هینتز (W. Hintz) که به پیدایش نهضت صفوی توجه دارد. آثار راجر سیوری (R. Savory)، پژوهشگر برجسته عصر صفوی، همچون «ایران عصر صفوی» که به فارسی برگردانده شده و یا مجموعه مقاله‌های وی که در لندن به چاپ رسیده نیز به نگارنده یاری رسانده است. سیوری در برخی از نگرش‌ها و تحلیل‌های خود دچار اشکال است، ولی آثار وی را باید در شمار با اهمیت‌ترین پژوهش‌های مربوط به مسایل تاریخی عصر صفوی دانست. کتاب ابوالقاسم طاهری با نام «تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران: از مگر تیمور تا مرگ شاه عباس» نیز باید از پژوهش‌های شایان توجه قلمداد شود.

ناسپاسی بزرگی خواهد بود اگر در اینجا از کتاب ارزشمند دکتر کامل مصطفی الشیبی نام برده نشود. اثر وی با عنوان «تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری» کاری بسیار محققانه و سودمند است. بررسی‌های وی دربارهٔ نزدیکی تشیع و تصوف و همچنین مطالب دیگر کتاب، راهگشای این

^۷ - عبدالحسین نوانی، «ایران و جهان از مغول تا قاجاریه» (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۳۲۸.

پژوهش بوده است. در بررسی روند نزدیکی تشیع به تصوف از مقاله «ا. باسانی» (A. Bousani) با عنوان «دین در عهد مغول» نیز بهره گیری شده است.

در روند این پژوهش، بسیاری از مقاله‌ها و کتاب‌های عربی، فارسی و انگلیسی مورد استفاده بوده است که ذکر یکایک آن‌ها در این بررسی کوتاه امکان‌پذیر نیست و فهرست کاملی از آن‌ها در بخش کتاب‌شناسی آمده است. با این همه، نگارنده بر این باور است که هنوز آثار سودمندی وجود دارد که از نظرش پوشیده مانده و به این علت و علل گوناگون دیگر، این کار خالی از ضعف و کاستی نیست.

فصل اول:

نظری به درونمایه‌ها و روند پیدایش نهضت صفوی

دولت صفوی دستاورد نهایی شماری از دگرگونی‌های فکری و رخداد‌های عینی سده‌های پیش از خود بود. تصوف، به عنوان یکی از درونمایه‌های نهضت صفوی، پیش از سده هفتم/سیزدهم رشد کرده بود و تشیع نیز که رکن دیگر این نهضت بود، از این سده در فراز و نشیب رخداد‌های تاریخی، رشد و گسترش چشمگیری یافت. برای شناخت بنیادی نهضت صفوی ناگزیریم که هم به بررسی این پدیده‌های فکری و روند رشد و توسعه آن‌ها بپردازیم و هم روند عینی و تاریخی این نهضت را تا دستیابی به قدرت سیاسی و تشکیل دولت شیعی در ایران، پیگیری کنیم.

درونمایه‌ها و روند فکری نهضت صفوی

تشیع

شیعه در لغت به معنی پیرو است و در اصطلاح به کسانی گفته می‌شود که علی بن ابی طالب (علیه السلام) و فرزندان او را امام و پیشوای خود و جانشین راستین پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می‌دانند و راه پیروی از آنحضرت و خاندان او را برگزیده‌اند.

چگونگی پیدایش تشیع و زمینه‌های تاریخی آن موضوع سخن ما نیست^(۱). آنچه مسلم است، تشیع در بدو پیدایش، با ایران و ایرانیان پیوند یافت و به علل گوناگون، به مرور زمان جای خود را در این سرزمین گشود. به تدریج در زمان امویان (خلافت: ۱۳۲-۶۶۱/۱۴-۷۵۰) سرزمین‌های شمالی ایران، با موقع طبیعی استوار و دژ مانند، به صورت پناهگاهی برای مخالفان خلافت و به طور عمده، پیروان و هواداران علی (علیه السلام) و خاندان او درآمد. برخی از شهرهای مرکزی ایران چون قم نیز به خاطر کوچ عربان شیعه، پایگاه تشیع در ایران شد، از این مراکز تکاپوهای شیعی آغاز شد و به تدریج سراسر ایران را فرا

^{۱-} برای آگاهی بیشتر درباره تشیع، چگونگی پیدایش و اصول عقاید آن نگاه کنید به: سید حسن محمد جعفری، تشیع در مسیر تاریخ: تحلیل و بررسی علل پیدایش تشیع و سیر تکوینی آن در اسلام، ترجمه محمد تقی آیت اللهی (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی).

گرفت. در این میان نباید از خراسان به عنوان کانونی برای فعالیت‌های سیاسی معارض خلافت، غفلت ورزید. در سده چهاردهم/دهم که حکومت‌های شیعه در جهان اسلام سربرآورد، خاندان بویه شیعه مذهب در بخش‌هایی از ایران قدرت یافت و رفته رفته دامنه اقتدار خود را تا تختگاه عباسیان، بغداد، گسترده و برای پیشرفت آیین تشیع در ایران، فرصتی تاریخی فراهم آورد. گسترش چشمگیر تشیع در این زمان و ظهور دانشمندان بزرگ شیعی را باید با حکومت خاندان بویه در پیوند دانست.

پس از واژگونی آل بویه (حکومت: ۴۵۴-۱۰۶۲/۳۲۰-۹۳۲)، ستاره اقبال شیعیان در ایران افول کرد و این سرزمین زیر حکومت دودمان‌های ترک تبار وابسته به خلافت عباسی قرار گرفت. در این شرایط، اقلیت شیعی، با شاخه‌های گوناگون، زیر فشار اکثریت سنی متکی به حکومت قرار داشت، اما از میان نرفت و در سختی و فشار به زندگانی خود ادامه داد^(۲). در نیمه دوم سده هفتم/سیزدهم، دو رویداد مهم جهان اسلام را تکان داد: هلاکوخان مغول به سال ۱۲۵۶/۴۵۶ مقاومت اسماعیلیان را درهم شکست و سپس در سال ۱۲۵۸/۶۵۶ لشکریان خلیفه را در عراق قلع و قمع کرد. آخرین خلیفه عباسی، متعصم را بکشت و دستگاه پانصدساله خلافت عباسی (۶۵۶-۱۲۵۸/۷۴۹) را برچید. آنگاه به عنوان سومین مأموریت خود، سلسله ایلخانان را در ایران پی افکند. تأثیر تاریخی این سه رویداد که ما آن را در نهایت اختصار آوردیم، حتی تا دوسده و نیم بعد به خوبی قابل پیگیری است.

با واژگونی خلافت عباسی که در واقع نماینده رسمی مذهب تسنن به شمار می‌رفت، تمامی جنبه‌های قدرت سیاسی اهل سنت از دست رفت^(۳). به علاوه یکپارچگی مذهبی جامعه سنی مذهب دستخوش نابودی شد. در نظر ایشان، برافتادن خلافت، به معنی خالی ماندن زمین از اولو الأمر بود و این مسأله برای سنیان سخت ناگوار می‌نمود^(۴). در نتیجه یورش هلاکونیان، یک قدرت دیگر جهان اسلام که تهدیدی برای سنیان بود، از میان رفت.

اسماعیلیان (حکومت: ۶۵۳-۱۲۵۶/۴۸۳-۱۰۹۰) نیز که شاخه‌ای از شیعیان بودند و تا سده هفتم/سیزدهم با تکاپوهای پنهان و در پناه دژهای استوار، نفوذ گسترده‌ای در جهان اسلام یافته بودند. به

^۲- درباره وضع شیعه در ایران نگ: محمد مظفر، تاریخ تشیع، ترجمه محمد باقر حجتی کرمانی (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی).

خورشیدی)، رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی).

^۳- باسانی، «دین در عهد مغول»، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، جلد پنجم، چاپ دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۵۱۱.

^۴- عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی).

شدت ضربه خوردند و ناچار میدان را برای رشد نیروهای دیگر بازگذاشتند^(۵). از دیگر سو، به گفته برخی از مورخان، آسان‌گیری و تسامح مذهبی ایلخانان که از قانون چنگیزخانی سرچشمه می‌گرفت، سبب شد تا در این میدان، گروه‌هایی چون شیعیان امامی که تا این زمان مجال ابراز وجود نیافته بودند، به عرصه درآیند و در گسترش دامنه پیروان و رواج اندیشه‌های خود به تکاپوهای ژرف و همه‌جانبه دست یازند^(۶). به نظر اشپولر (Bertold Spuler) به‌ندرت شنیده شده است که مغولان به طور مستقیم در اختلاف میان مذاهب دخالت کرده باشند. وی رفتار جبهه را که در سال ۱۲۲۰/۶۱۷ به تحریک شافعیان ری به سرکوب حنفیان برخاست، یک رخداد استثنایی به شمار می‌آورد^(۷). شاید درباره آسان‌گیری مذهبی ایلخانان، نتوان با این قطعیت سخن گفت، اما این واقعیت تردیدناپذیر است که آنان هیچ اندیشه مذهبی قابل طرحی برای جامعه ایران به همراه نیاوردند، و به تدریج ناگزیر شدند چیرگی مذهب موجود را بپذیرند. در سطوح پایین‌تر از ایلخان، در میان امیران، اشراف و دیوانسالاران مغول کشاکش‌های مذهبی وجود داشت و ایلخان هر از چندگاه به جناحی که برتری می‌یافت، متمایل می‌شد.

یورش مغولان جامعه سنی را تکان داد و در سوگ فرو برد. ولی برای شیعیان امامی نتایج چشمگیری به همراه داشت. اگر از خیانتی که به ابن علقمی (مرگ: ۱۲۶۰/۶۵۹) آخرین وزیر شیعه عباسیان نسبت داده می‌شود، چشم‌پوشیم و حضور خواجه نصیرالدین طوسی در میان ملازمان هلاکو را نادیده بگیریم، بازهم از همه منابع پیداست که شیعیان از واژگونی خلافت عباسی ناخشنود نشدند.

چند گاهی پاره‌ای از احادیث شایع بود که می‌توانست برانگیزنده شیعیان در همکاری با مغولان باشد. به طور نمونه، بنابر یکی از این احادیث، ترکان، مهدی یا قائم را در دست‌یافتن به پیروزی یاری خواهند کرد. مشهور است که هنگامی که هلاکو تهیه شهربندان بغداد را می‌دید، چندین جامعه شیعی مذهب به وی اظهار فرمانبرداری کردند و نیز به نادرست آوازده درافتاده بود که وی زیر نفوذ خواجه نصیرالدین طوسی دین اسلام اختیار کرده است^(۸). تردیدی نیست که این سخنان به هیچ رو به آن معنی

^۵ - برای آشنایی با فرقه اسماعیلیه و تأثیر نابودی آنان در جهان اسلام: مارشال هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای (تبریز، ۱۳۴۶ خورشیدی).

^۶ - بر تولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب (تران، ۱۳۶۵ خورشیدی)، ص ۲۳۹، برای آشنایی بیشتر با این سیاست مذهبی مغولان: منوچهر مرتضوی، مسایل عصر ایلخانان، (تبریز، ۱۳۵۸ خورشیدی).

^۷ - اشپولر، تاریخ مغول، ص ۲۴۵.

^۸ - باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۲.

نیست که شیعیان در عمل به هر شیوه با سپاه مغول در فتح بغداد، همراهی و همگامی داشته‌اند. ناخشنود نبودن شیعیان از واژگونی دستگاهی که در چند سده به پیروان و باورمندان این کیش ستم و آزار بسیار روا داشته بود. بسیار طبیعی به نظر می‌رسد.

خواجه نصیرالدین طوسی (مرگ: ۱۲۷۴/۶۷۲) اخترشناس، فیلسوف، فقیه و متکلم شیعی که چندی نزد اسماعیلیان بود، از سوی آنان به نزد هلاکو فرستاده شد و رفته رفته نزد ایلخان نفوذ بسیار یافت و توانست میان او و شیعیان روابط نیکویی برقرار کند. این روابط دوستانه موجب شد که شهر حله در عراق که بیشتر ساکنان آن شیعه بودند، در سال ۱۲۶۱/۶۵۹ تسلیم هلاکو شود و نیز در سایه همین روابط، ایلخان فرمان داد که زیارتگاه‌های بزرگ شیعیان از هر آسیبی در امان بماند، شرایط مناسب برای تکاپوی دانشمندان شیعه پدید آید و اوقاف شیعیان که سنیان بیشتر آن را ضبط کرده بودند، به آنان پس داده شود. نصیرالدین طوسی که در زمان سلطنت اباقاخان رصد خانه معروف مراغه را ساخت، در سراسر زندگی‌اش دست از حمایت همکیشان خود برنداشت.^(۹)

غازان خان (۷۰۳-۱۲۹۴/۶۹۴-۱۳۰۴-۱۲۹۵) برای نخستین بار علویان و به طور کلی شیعه را مورد توجه قرار داد. وی در سال ۱۲۹۳/۶۹۳ یک حکمران علوی برای عراق تعیین کرد^(۱۰). و در سال ۱۲۹۶/۶۹۶ در سفر به عراق به خصوص به حله رفت و مزار امامان شیعه را در کربلا و نجف طواف کرد^(۱۱). وی همچنین به زیارت عمار بن یاسر و شهدای صفین شتافت^(۱۲) و در سال ۱۲۹۸/۶۹۸ به فرمان وی، نه‌ری که بعدها به نهر غازانی آوازه یافت، در شمال حله حفر شد^(۱۳).

در سال ۱۳۰۲/۷۰۲ یک علوی شیعی، چون پس از گزاردن نماز جمعه به همراه سنیان، نماز ظهر را دوباره خوانده بود (چون برخی از شیعیان نماز جمعه را در غیبت امام جایز نمی‌دانند، به ویژه که پیش‌نماز سنی باشد)، کشته شد. این رخداد برخی از امیران مغول چون امیر طرمطاز و بایجوبخشی را که به تشیع گرایش داشتند، بر آن داشت که بر تکاپوهای خود بیفزایند و سلطان را وادار کنند تا در

^۹ - اشپولر، تاریخ مغول، ص ۲۴۵.

^{۱۰} - عبدالرزاق ابن طوفی بغدادی، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، با مقدمه محمد رضا الشیبی و مصطفی جواد (بغداد، ۱۳۵۱ قمری)، ص ۴۷۸.

^{۱۱} - همانجا، ص ۴۹۳، رشید الدین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان (لندن، ۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۰۸، ابوالقاسم عبدالله بن محمد کاشانی، تاریخ اولجایتو، به کوشش میهن همبلی (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۱۰۰.

^{۱۲} - رشید الدین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی، ص ۱۳۳.

^{۱۳} - ابن فوطی، الحوادث الجامعة، ص ۴۹۷، رشید الدین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی.

شهرهای بزرگی مانند اصفهان، کاشان، سیواس، تبریز و کوفه موقوفات و خالصه‌هایی را در نظر بگیرد که حاصل آن به علویان اختصاص داده شود^(۱۴). فصیح خوافی چنین آورده است که غازان خان به سال ۱۳۰۰/۶۹۹ فرهاد جرد، فرهادان و مخالف سرای را وقف مرقد مطهر علی بن موسی الرضا علیه السلام کرد^(۱۵). رشیدالدین بن فضل الله می‌گوید که گرایش غازان به تشیع به دنبال دو نوبت دیدار پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در خواب بود. و پیامبر، در هردو مورد با به همراه داشتن علی علیه السلام و فرزندانش، غازان را به بزرگداشت خاندان خود تشویق و توصیه کرده است^(۱۶).

تشریف غازان خان به اسلام و گرایش وی به شیعه، روند گسترش اسلام را در جامعه مغولی سرعت بخشید. بناکتی ذکر می‌کند که چون غازان خان مسلمان شد «تمامت لشکریان به موافقت او مسلمان شدند و نثارها کردند»^(۱۷).

به نظر می‌رسد که کار غازان خان برای شاهزادگان دیگر مغول سرمشق قرار گرفته باشد. افکار و عقاید شیعیان در پایان فرمانروایی غازان آن اندازه در میان مغولان رواج یافته بود که در سال ۱۳۰۴/۷۰۴ یکی از شیعیان به نام پیر یعقوب باغستانی به لباس مجتهدان شیعه در محافل و مجامع ظاهر می‌شد و برای شاهزاده آلافرنگ تبلیغ می‌کرد^(۱۸).

با روی کار آمدن سلطان محمد خدابنده اولجایتو (حکومت: ۷۱۷-۱۳۱۷/۷۰۳-۱۳۰۴)، ستاره اقبال شیعیان امامی اوج گرفت. اگر ایلخان پیشین، غازان، تنها در نمودهای سطحی به تشیع گرایش داشت، این الخان تشیع را به عنوان کیش خود پذیرفت و در ۱۳۱۰/۷۰۹ آن را مذهب رسمی کشور

^{۱۴} - حافظ ابرو، *مجمع التواریخ السلطانیه*، به نقل از همو، ذیل جامع التواریخ، به کوشش دکتر خانبابا بیانی (تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۱۰۱ دکتر الشیبی به اشتباه *مجمع التواریخ* را همان ذیل *جامع التواریخ* می‌داند. نگ: دکتر کامل مصطفی الشیبی *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلو. (تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی)، ص ۱۰۸.

^{۱۵} - احمد بن جلال الدین محمد فصیح خوافی، *مجمّل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ (مشهد، ۱۳۴۱ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۳۸۰.

^{۱۶} - رشید الدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش دکتر بهمن کریمی (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۹۸۴۵.

^{۱۷} - محمد بن داوود بناکتی، *تاریخ بناکتی: روضه اولی الألباب فی معرفة التواریخ والانساب*، به کوشش دکتر جعفر شعار (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۴۵۵.

^{۱۸} - اشپولر، *تاریخ مغول*، ص ۱۹۵.

اعلام کرد و فرمان داد نام خلفای سه‌گانه را از خطبه و سکه حذف و نام دوازده امام شیعه را بر سکه‌ها نقش کنند^(۱۹).

اولجایتو، پیش از پیوستن به تشیع، ادیان گوناگونی را آزمود. وی که ابتدا مسیحی بود، بارها کیش بودا را پذیرفت و سرانجام اسلام آورد. در مسلمانی نیز نخست حنفی و سپس شافعی شد و سرانجام آیین تشیع را پذیرفت^(۲۰).

خدابنده به حله و کوفه رفت و بارگاه حضرت علی علیه السلام را زیارت کرد. همچنین به زیارت مشهد مقدس علی ابن موسی الرضا علیه السلام نایل آمد^(۲۱). ابن بطوطه می‌نویسد که وی فرمان داد در همه جا مردم را به قبول تشیع وادارند و به عراق عرب، عراق عجم، فارس، آذربایجان، کرمان و خراسان فرمان‌هایی فرستاد و مأمورانی گسیل داشت که این مهم را عملی کنند^(۲۲). گزارش ابن بطوطه از سوی منابع دیگر تأیید می‌شود. ایلچی سلطان در اصفهان با مقاومت سنیان روبه‌رو شد و حتی «بیم کشتن او بود» و «زیان بسیار از آن به خلق» اصفهان رسید^(۲۳).

خدابنده برای اشاعه مذهب تشیع همچنین فرمان داد تا پیشوایان این مذهب را از طرف فرا خوانند و مدارس ویژه ای برای آموزش اصول عقاید شیعه ترتیب دهند، چنانکه در کنار گنبد سلطانیه مدرسه‌ای بنا کرد که ۶۰ نفر معلم در آنجا تدریس می‌کردند و ۲۰۰ نفر شاگرد در آن به آموختن عقاید شیعه سرگرم بودند و در اردوی خود مدرسه‌ای دیگر به طور سیّار از خیمه و کرباس به پا داشت و آن را پیوسته در اردو می‌گرداندند و گروهی از بزرگان عالمان دین با آن حرکت می‌کردند و حلقه درس داشتند^(۲۴).

از جمله علمایی که برای ترویج و اشاعه مذهب تشیع به ایران آمدند و مورد استقبال ایلخان مغول قرار گرفتند، علامه جمال الدین حسن بن مطهر حلّی (۷۲۶-۶۴۸/۱۳۲۵-۱۲۵۰) و پسرش فخرالمحققین فخرالدین محمد (۷۷۱-۶۸۲/۱۳۶۹-۱۲۸۳) بودند. علامه حلّی که از مشهورترین دانشمندان شیعه دوازده امامی و از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی بود، دو کتاب در اصول عقاید

^{۱۹} - فصیح خوافی، مجمل فصیحی، جلد ۳، ص ۱۷، کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۹۰.

^{۲۰} - باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۵.

^{۲۱} - کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۸۸.

^{۲۲} - ابی زید محمد بن احمد بن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر علی موحد (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۲۱۹.

^{۲۳} - علاء الدوله سمنانی، چهل مجلس، تحریر امیر اقبال‌شاه سیستانی، به کوشش نجیب مایل هروی (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۲۶۱.

^{۲۴} - اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۳۱۶.

شیعه به نام‌های «**نهج الحق وکشف الصدق ومنهاج الکرامه فی معرفه الإمامه**» تألیف کرد و به سلطان هدیه داد^(۲۵). در حقیقت، تجدید بنای مذهب شیعه و تأیید اصول احکام آن، پیش از حکومت صفوی، تا اندازه زیادی مرهون کوشش‌های علامه و شاگردان اوست.

نگاشته‌های علامه و بحث‌های او با مخالفان در پیشبرد مذهب شیعه امامی تأثیر بزرایی داشت^(۲۶). علامه حلی بالغ بر ۹۰ جلد کتاب و رساله کوچک و بزرگ درباره فقه، اصول، کلام، رجال و منطق نوشت^(۲۷).

یکی از دیوانسالاران دستگاه ایلخانان که برای پیشبرد تشیع در این دوره کوشید سید تاج الدین اوجی بود. وی در کوفه به دنیا آمد، همان جا پرورش یافت و هنگام زیارت ایلخان مغول از بارگاه علی بن ابی طالب علیه السلام با وی دیدار کرد. و رفته رفته نزد وی اعتبار ویژه‌ای یافت. حافظ ابرو می‌نویسد که اولجایتو به پیروی از او، مذهب شیعه اختیار کرد^(۲۸). تاج الدین که از نفوذ سیاسی فراوانی در دستگاه اولجایتو برخوردار بود و یک روحانی تندرو شیعه به شمار می‌رفت، در حمله به مذاهب دیگر پافشاری داشت و امیران مغول را نیز به پذیرش تشیع ترغیب می‌کرد و گاهی به این سبب خشم آنان را برمی‌انگیخت. تاج الدین به خاطر دشمنی با یهودیان و به ویژه تلاش برای به دست آوردن قدرت بیشتر در دستگاه ایلخان، رویاروی رشیدالدین فضل الله قرار گرفت و رشیدالدین او و دو پسرش را به دست خود علویان به قتل رساند^(۲۹). اولجایتو با گماردن سید تاج الدین به منصب نقابت شیعیان بین النهرین، ری، خراسان و برخی از مناطق دیگر ایران به طور مستقیم در اداره امور جامعه مذهبی شیعیان دخالت کرد. تاج الدین در این مقام اختیار داشت درستی گفته کسانی را که خود را از تبار و دودمان حضرت علی علیه السلام می‌شمردند، بررسی و اوقاف را اداره کند و باید می‌کوشید که منافع جامعه شیعیان دوازده امامی را در برابر سازمان دولت محفوظ دارد. بدین سان، کارهایی همانند تکالیفی که پیشوایان جوامع مسیحی داشتند، بر عهده او بود^(۳۰).

^{۲۵} - همانجا، همان صفحه. به نظر می‌رسد که سخن ابن بطوطه مبنی بر این که سلطان به تحریض علامه حلی تشیع را پذیرفت، نادرست باشد: ابن بطوطه، سفرنامه، جلد ۱، ص ۲۱۹-۲۱۸.

^{۲۶} - برای آگاهی از بحث‌های او برای دفاع از شیعه، نگ: کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۱۰۸-۱۰۱.

^{۲۷} - اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۵۰۸.

^{۲۸} - حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص ۱۰۲.

^{۲۹} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۷۹-۷۸.

^{۳۰} - اشپولر، تاریخ مغول، ص ۲۴۶.

به هر ترتیب، این که در پایان زندگانی اولجایتو شیعیان این جسارت را داشتند که به وی توصیه کنند به مکه لشکر بکشد، نشان می‌دهد که اولجایتو تا چه اندازه به اصول شیعیان ایمان داشته است، به نظر می‌رسد با چنین وضعی، تنها مرگ ایلخان در سال ۷۱۶/۱۳۱۶ بود که از برخورد شدید میان سنیان و شیعیان جلوگیری کرد^(۳۱).

رسمی شدن تشیع در عصر ایلخانی اولجایتو و گسترش دیدگاه‌های تشیع دوازده امامی، به دوران چند صدساله تقیه امامیان پایان داد و میان طبرستان که از دیرباز پایگاه امنی برای امامیان بود و مراکزى چون مشهد و همچنین قم که محل کوچ عربان شیعی کوفه به شمار می‌رفت، روابط آشکاری برقرار شد^(۳۲). با آن که در سده‌های هشتم و نهم/چهاردهم و پانزدهم شیعیان ایران در اقلیت بودند، این اقلیت به هر تقدیر مهم و فعال، از حسن توجه روستاییان و سطوح پایین شهری برخوردار بود. موضوع انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام که برخی آن را انقلابی اجتماعی در قالب دین قلمداد کرده‌اند، در ایران شدت داشت و مردم چشم به راه رفع تجاوز ستمکاران و برکناری آنان و استقرار عدل بر روی زمین بوده‌اند^(۳۳). اندیشه شیعی که افزون بر مبنای فکری و اعتقادی خود از نظر اجتماعی بیانگر بغض‌های نهفته و آرمان‌های سرکوب شده مردمی رنج‌دیده و فقیر بود، با توجه به روحیه آسان‌گیر ایلخانان به میان اشراف، قشرهای بالای جامعه و حاکمان نیز رخنه کرد^(۳۴).

در پایان حکومت ایلخانان، هنگامی که آخرین ایلخان مغول به نام طوغای تیمورخان (حکومت: ۷۵۴-۷۳۷/۱۳۵۳-۱۳۳۷) در گرگان حکومت اسمی خود را ادامه می‌داد، در خراسان نهضتی شیعی رخ نمود که به تشکیل سلسله سربداران (حکومت: ۸۷۳-۷۳۷/۱۳۳۷-۱۳۸۱) انجامید. در میان سلسله امیرانی که پس از ایلخانان در بخش‌های گوناگون ایران زمانی حکومت و چیرگی یافته‌اند، سربداران اگرچه نه از جهت وسعت قلمرو و قدرت و شوکت با امیران دیگر قابل مقایسه هستند و نه از حیث دوام دولت و عظمت آثار، ولی از جهتی در تاریخ ایران پیش از تشکیل سلسله صفویه اعتباری ویژه دارند و آن اهتمام ایشان در مخالفت با سنیان به عنوان دفاع از مذهب شیعه و تلاش در انتشار

^{۳۱} - اشپولر می‌گوید: «از اولجایتو خواسته شد به مکه لشکر بکشد و مقابر خلفا یعنی ابوبکر و عمر را ویران کند، در صورتی که مقابر شیخین در مدینه قرار دارد نه در مکه»، همانجا ص ۱۹۶.

^{۳۲} - ابوالقاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمورتا مرگ شاه عباس (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۱۳۲.

^{۳۳} - ایلیا پولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران (از هجرت تا قرن نهم هجری)، ترجمه کریم کشاورز (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۳۷۳.

^{۳۴} - طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، ص ۱۳۲.

آداب و احکام این آیین و شروع کار با عنوان دعوت فرقه‌ای و مرید و مرادی می باشد که از این جهات می‌توان اندیشه ایشان را پیشگام حرکت فرزندان شیخ صفی الدین اردبیلی دانست^(۳۵). سربداران از این جهت که با تکیه بر دو جریان فکری تشیع و تصوف نهضتی پدید آوردند و به تشکیل دولتی توفیق یافتند، پیشگام دولت صفوی محسوب می شوند.

پس از دوره فرمانروایی ایلخانان مغول، با بهره گیری از تساهل تیموریان (حکومت: ۹۱۲-۱۵۰۶/۷۷۱-۱۳۷۰) و هرج و مرجی که در کشور حاکم بود، راه برای ترویج هرچه بیشتر مذهب شیعه در ایران هموار شد و دودمان‌های شیعی بسیاری همچون مرعشیان طبرستان و مازندران، سادات آل کیا در گیلان، مشعشعیان در خوزستان و ترکمانان قراقریونلو (حکومت: ۸۷۳-۱۴۶۸/۷۸۲-۱۳۸۰) در آذربایجان، عراق و فارس، به ترویج عقاید و اندیشه‌های این مذهب یاری رساندند^(۳۶). به موازات قیام سربداران در خراسان، ۱۳۳۷/۷۳۸، خیزش‌های دیگر نه تنها در ایران، بلکه در سرزمین‌های مجاوز آن در سده‌های هشتم و نهم/چهاردهم و پانزدهم آغاز شد زیرا تشدید بهره‌کشی از روستاییان در بسیاری کشورها یک پدیده مشترک بود. در این قیام‌ها روستاییان و پیشه‌وران و سطوح پایین شهری شرکت داشتند. گذشته از سربداران خراسان، سربداران در ناحیه سمرقند به سال ۷۶۷ و ۱۳۶۷/۷۶۸ و ۱۳۶۸ و در کرمان به سال ۱۳۷۳/۷۷۵ خیزش‌هایی داشتند. نهضت حروفیه که در دهه اول سده نهم/پانزدهم پهنه عظیمی از خراسان تا عثمانی را فرا گرفت و قیام شیخ مولوی بدرالدین سماوی بر کلیوچه مصطفی در آسیای صغیر به سال ۱۴۱۶/۸۱۹ و قیام مشعشع یا «طلایه مهدی» در خوزستان به سال ۱۴۴۱/۸۴۵ نهضت‌هایی بودند که درونمایه فکری همه آن‌ها عبارت بود از اندیشه‌های شیعی در شاخه‌ها و ابعاد گوناگون آن که با تصوف آمیخته و ترکیب شده بود و شایان توجه است که درویشان در همه این جنبش‌ها مقام نمایانی داشتند^(۳۷).

تصوف و همبستگی آن با تشیع

در فاصله سده پنجم تا نهم/یازدهم تا پانزدهم، ایران در معرض یورش‌های پیاپی بیگانگان قرار داشت. هجوم سلجوقیان در سده پنجم/یازدهم، غزان بلخ در سده ششم/دوازدهم، مغولان در سده هفتم/سیزدهم و تیمور در پایان سده هشتم و در آستانه سده نهم/چهاردهم و پانزدهم، کشور را ویران

^{۳۵}- یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تلاش سربداران در ترویج شیعه در ایران در فصل دوم مطرح خواهد شد.

^{۳۶}- اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۴۶۵.

^{۳۷}- بطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۷۴.

کرد و مردم را در فقر و فلاکت افکند. هجوم مغولان نقطه اوج این یورش‌ها بود. آنان تمام شهرها را با خاک یکسان کردند و بیشتر مردمان را از دم تیغ گذراندند و شهر و فرهنگ شهری را نابود کردند. در نتیجه این یورش «هرکجا صد هزار خلق بود، بی مبالغت صد کس نماند»^(۳۸). تاریخ نگاران می‌نویسند که تنها در شهر نیشابور نزدیک به ۷۴۸۰۰۰ نفر کشته شدند^(۳۹).

یورش مغول ظلم، بی‌عدالتی، سخت‌کشی و بدبختی را برای جامعه ایرانی به همراه آورد و این جامعه را دچار سقوط روحی و اخلاقی کرد. در چنین شرایطی، روحیه دنیاگریزی و دیدگاه‌های بدبینانه نسبت به زندگی این جهانی رواج یافت و تصوف که از قبل در ایران ریشه و نفوذ داشت، نفوذ خود را بیش از گذشته گسترش داد و استقرار بخشید^(۴۰).

در دوره میان یورش مغول تا استقرار دودمان صفوی، خانقاه‌ها و زاویه‌ها گسترش یافت و سلسله‌های صوفی بسیاری پدید آمد. این دوره شاهد ظهور افراد بزرگی چون مولانا جلال الدین محمد بلخی، نجم الدین کبری، صدرالدین قونوی و همانندان ایشان بود^(۴۱). تصوف در این دوره به صورت پلی میان تسنن و تشیع درآمد و به دلایل بسیاری، زمینه را برای گسترش شیعه آماده ساخت^(۴۲). در این که تصوف از تسنن آغاز کرد و سرانجام بخش عمده آن به دلایل درونی به تشیع روی آورد، تردیدی وجود ندارد^(۴۳). این سیر در گرایش‌های صوفیانه دوره مورد بحث، در بیشتر سرزمین‌های اسلامی، اعم از سوریه، آسیای صغیر و به ویژه ایران و هند قابل مشاهده است. حتی فرقه‌هایی که کوشیدند رنگ

^{۳۸} - عطاملک بهاء الدین محمد بن محمد جوینی، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی (تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۱۷.

^{۳۹} - محمد رضا فاشی، مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی (تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی)، ص ۴۳۶.

^{۴۰} - برای آگاهی از پیشنهاد تصوف و عفران نگ: رینولد، ا. نیکلون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی).

^{۴۱} - H. Nasr. "Religion in Safavid Persia". Iranian Studies, VII (1974) P. 272

^{۴۲} - همانجا، همان صفحه.

^{۴۳} - حامد الگار این نظر را مردود می‌داند. وی می‌گوید: «درست نیست که بگویم که تصوف سنی به تصوف شیعه دگرگون شده است الگار بدون در نظر داشتن روند دگرگونی‌های اجتماعی در دوره مورد گفت‌وگو، معتقد است که شکوفایی و گسترش تشیع در ایران با توسل به زور و توسط شاه اسماعیل عملی شد» نک:

Hamid Algar "Some Observation on Religion in Safavid Persia". Iranian Studies, VII (1974) PP. 290-291.

تسنن خود را حفظ کنند، در بسیاری از دیدگاه‌ها رنگ خویش را از دست دادند و تسلیم برخی الگوهای فکری و شخصیتی شیعه شدند.

در رخنه و نفوذ روزافزون تشیع در تصوف ایرانی، مکتب کبرویه اهمیت ویژه داشت. شیخ نجم الدین کبری، پیربزرگ صوفیه خوارزم، اگرچه مذهب سنت داشت، به شیعه نیز تمایل بود. اولین نسل از مریدان وی ظاهراً همگی اهل سنت و جماعت بودند و گرایش‌های غیر متعارف را تنها در آثار سعدالدین حمویه می‌توان جست که گفته‌اند آموزش می‌داده که اولیای امت اسلامی دوازده تن می‌باشند و دوازدهمین آن‌ها صاحب الزمان علیه السلام است که برای آوردن عدل و داد به سراسر جهان بازخواهد گشت. این موضوع آموزه مشترک صوفیان و شیعیان دوازده امامی است ^(۴۴). بعدها در بررسی شخصیت شیخ علاء الدوله سمنانی (مرگ: ۱۳۵۵/۷۵۶)، از مشایخ طریقه کبرویه، با نویسنده‌ای روبه‌رو می‌شویم که دارای نومیایی غیر معمول است. وی به رغم جانبداری از مذهب سنت و جماعت، از مشاجره‌های مکاتب فقهی مختلف بیزار بود و از مکتب خاصی پیروی نمی‌کرد. اگرچه روحش سرانجام در مذهب سنت آرامش یافت، در قبول این که از میان خلفا تنها علی علیه السلام در هر سه جنبه امامت، خلافت و ولایت به کمال رسیده بود و در برخی جهات دیگر، به مذهب شیعه بیش از سنت نزدیک شد. تصور او از تصوف و نقش آن موجب شد، چیزی بنها نهد که به تشیع سنی شبیه است. بنایی که وی برآورد اگرچه مخالف شیعیان بود، ولی نقش اهل بیت، به ویژه نقش علی علیه السلام را می‌ستود ^(۴۵).

حلقه‌های باقیمانده سلسله کبرویه که رنگی از تشیع داشت، ما را به دوره پس از ایلخانان مغول می‌رساند. پس از تصوف سنی نجم الدین کبری که در آن به فضل علی علیه السلام اعتراف می‌کند و تسنن ساده و مدارآمیز علاء الدوله سمنانی، آثار و نوشته‌های علی همدانی (مرگ: ۱۳۸۴/۷۸۶) قرار دارد که در آن تسنن راسخ و نیرومند در شریعت در کنار اندیشه‌های شیعی غالی در طریقت ظاهر می‌شود و در پی آن، تشیع اقراری محمد نوربخش (مرگ: ۱۴۶۴/۸۶۹) می‌آید. گذار تدریجی و غیر محسوس از تسنن به تشیع که نخستین بار در طریقه کبرویه ظاهر شد، تأثیر ژرفی بر اسلام در ایران گذاشت و زمینه‌ساز رسیدن به تشیع آشکار عصر صفوی شد ^(۴۶).

^{۴۴} - باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۷.

^{۴۵} - همانجا، ص ۵۱۸-۵۱۷.

^{۴۶} - همانجا، ص ۵۱۸.

از نظر گرایش‌های شیعی، طریقه کبرویه تنها نمونه شیعی نوظهور نبود که در آن زمان در ایران آغاز شد. یک طریقه دیگر به نام شیخیه جوریه در خراسان پدید آمد که چون با جنبش سرداران که پیش از این به آن اشاره شد در پیوند بود، اهمیت فراوان داشت. شیخیه خراسان پیروان شیخ خلیفه (کشته شده: ۱۳۳۵/۷۳۶) بودند. او فردی با اصل و نسب مازندرانی و از شاگردان علاء الدوله سمنانی بود که ظاهراً با وی اختلافاتی نیز داشت. خلیفه در سبزوار که از دیرباز یکی از مراکز تشیع، طریقه‌ای پی افکند که بسیاری از ساکنان آن شهر بدان پیوستند.

درباره آموزش‌های شیخ خلیفه آگاهی چندانی در دست نیست. شیخ بدان سبب که در مسجد «حدیث دنیا» می‌گفت^(۴۷)، به دست فقیهان وابسته به حکومت کشته شد. بی‌درنگ یکی از شاگردانش به نام حسن جوری جانشین وی شد و به جنبش چهره‌ای نوین بخشید که آشکارا رنگ شیعی داشت و بیشتر از گذشته نظامی بود. نام همه پیروان طریقت در دفترهایی نوشته و به آنان توصیه شد که تا روز قیام خود را پوشیده دارند^(۴۸).

این جنبش، برخلاف فرقه‌های دیگر صوفیه که در برابر قدرت‌ها بسیار مسالمت‌جو بودند، تمام ویژگی‌های یک قیام اجتماعی را داشت. (چنین می‌نماید که حسن جوری خود اصل و نسب روستایی داشت)^(۴۹).

در روند نزدیکی تشیع و تصوف به یکدیگر، تنها بزرگان صوفیه نبودند که گرایش‌های شیعی از خود نشان دادند، بلکه شخصیت‌های شیعه نیز از تصوف تأثیر پذیرفتند و در راه نزدیکی دو مکتب تلاش کردند. کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (مرگ: ۱۲۸۱/۶۷۹) نمونه‌ای از متکلمان شیعه است که زیرنفوذ اوضاع و احوال جدید، از تصوف تأثیر پذیرفت. دستاورد ارتباط میثم با دیوانسالار مغول، عظاملک جوینی، شرح نهج البلاغه‌ای بود که برای او نوشت^(۵۰). میثم در این اثر مضمون‌های نقل شده از علی بن ابی طالب علیه السلام را در قالبی صوفیانه ریخت و در همان زمان صوفیان نیز پیرامون شخصیت علی علیه السلام به عنوان ولی اولیا به بحث پرداختند، همچنان که از اشعار برخی از صوفیان ایران مانند عطار

^{۴۷} - عبدالرزاق سمرقندی، مطلع السعدين ومجمع البحرين، به کوشش عبدالحسین نوایی (تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی)، ص ۵۰۱۴۴.

^{۴۸} - محمد بن خاوند شاه میرخواند، تاریخ روضة الصفا (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۵، ص ۶۰۹.

^{۴۹} - باسانی «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۸.

^{۵۰} - این کتاب با این ویژگی‌ها در ایران به چاپ رسیده است: ابن میثم البحرانی، شرح نهج البلاغة (تهران، ۱۲۷۶ قمری).

و جلال الدین مولوی پیداست، ظهور صوفیان بزرگ علوی چون احمد رفاعی، ابراهیم دستوقی، احمد بدوی و دیگران نیز همزمان با این جهت‌گیری تازه در تصوف و تشیع بود و این همه منجر به پیدایش شخصیت جدید صوفیانه ای برای علی‌الکلیه در کنار شخصیت تاریخی او شد که به طور منطقی این شخصیت تازخ با تصور شیعیان از وی، بسیار به هم نزدیک بود^(۵۱). نزدیکی این دو تصویر از شخصیت علی‌الکلیه به علاوه اصول مشابه دیگر میان تصوف و تشیع، شیعیان را برانگیخت که همچون صوفیان، به سهم خود در راه یگانگی دو مشرب بکوشند و میثم بحرانی کسی بود که نخستین سنگ این بنا را نهاد. او معانی عرفانی - فلسطینی را مطابق روحیه قرن هفتم و هشتم/سیزدهم و چهاردهم از نهج البلاغه بیرون کشید و به سخنان علی‌الکلیه رنگ صوفیانه داد^(۵۲).

شایان ذکر است که میثم در شیعی‌گری نیز راه میانه‌روی پیمود، وارد موارد اختلاف میان شیعیان و سنیان نشد و به لعن آنان نپرداخت، حتی در شرح خطبه شقشقیه علی‌الکلیه که در آن به ابوبکر تعریض رفته است، کوشید آن را به صورت ملایمی درآورد و نیز موضوع تبرّا را که در نظر شیعیان به معنی بیزاری از دشمنان علی‌الکلیه است، با آسان‌گیری صوفیانه، به شیوه‌ای دیگر معنا کرد^(۵۳).

بهاء الدین حیدر بن علی عبیدی آملی (مرگ: ۱۳۹۱/۷۹۴) شیعه دیگری بود که می‌خواست تصوف را با تشیع پیوند دهد و در این مسیر از فرصت آزادی و بی‌توجهی حکومت‌ها بدین مسایل استفاده کرد. در زمان آملی، تصوف چهره‌های شیعی بسیاری داشت که او یکی از ایشان بود و صوفیان کم کم به سوی پیوند با تشیع رانده می‌شدند و حرکت آملی همزمان با این گرایش‌هاست.

حیدر آملی بر آن بود که وحدت وجودیان و شیعیان را در یک فرقه گرد آورد. شیوه گستاخانه او در یکی کردن تصوف و تشیع ناگزیر به واکنش سنیان انجامید. تشکیل طریقه سنی نقشبندی که بهاء الدین نقشبند (مرگ: ۱۳۸۹/۷۹۲) آن را بنیاد نهاد و سلسله خرقه خود را به ابوبکر رساند، یکی از این واکنش‌ها بود^(۵۴).

نزدیکی تشیع و تصوف به یکدیگر تنها در سطح نظری نبود. جنبش‌های مذهبی، اجتماعی که از جوهره و درونمایه تصوف و تشیع برخوردار بودند، زنجیری را می‌سازند که حلقه نخستین آن سلسله

^{۵۱} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۹۶.

^{۵۲} - همانجا، ص ۹۷.

^{۵۳} - همانجا، ص ۱۰۱.

^{۵۴} - همانجا، ص ۱۲۳-۱۲۲.

سربرداری و حلقه بازپسین آن قیام مشعشعیان است^(۵۵). پیش از این، در بحث مربوط به تشیع، به برخی از این قیام‌ها اشاره شد.

آناتولی، نقطه اوج پیوند تشیع و تصوف

اکنون باید به حوزه‌ای جغرافیایی توجه کنیم که نقطه اوج پیوند عملی تشیع و تصوف در نهضت‌های اجتماعی بود و در نهضت صفوی نقش بسیار شایان نگرشی ایفا کرد. حرکت‌های مردمی آسیای صغیر، آناتولی، کانون ذوب عناصر مختلف مذهبی در سده نهم/پانزدهم بود^(۵۶). هنوز درباره چگونگی پیدایش و عناصر گوناگون اسلام مردمی در آناتولی، پژوهش همه سویه‌ای انجام نگرفته است. این حرکت را باید یک حرکت نژادی مذهبی پییده محلی دانست که در یک کمربند جغرافیایی از مرزهای سوریه - لبنان تا مرز آذربایجان انجام گرفت و اعضای آن قبایل ترک نژاد این منطقه بودند^(۵۷).

آناتولی از زمان سلجوقیان روم (حکومت: ۷۰۷-۱۳۰۷/۴۷۰-۱۰۷۷) تا زمان مغول و شاید پس از آن، پذیرای گروه‌های عظیمی از قبایل ترک - مغول بود که از برابر فاتحانی که از شرق می‌آمدند، به غرب گریخته بودند. این گروه‌ها که به صورت خانه به دوش و اسکان نیافته زندگی می‌کردند، ساخت یک کاسه و زیربنایی نداشتند. شماری از این گروه‌ها به سوی غرب رفتند و غازیان دولت رو به رشد عثمانی شدند و بقیه تا جایی که توانستند، در دره‌های فلات آناتولی اسکان یافتند. در میان همین گروه‌های سرکش بود که عقاید اسلام مردمی شکوفا شد و در برابر عقاید بسیار ملایم مراکز شهری آناتولی قرار گرفت^(۵۸). گونه‌گونی ساختی اجتماعی این گروه‌ها و نبودن هیچگونه مرز سیاسی قطعی در حوزه جغرافیایی مورد بحث زمینه را برای فعالیت انواع گروه‌های تبلیغی آماده کرد. کوچ عشایر، رهبران صفوی و پیروان آن‌ها در مرزهای منطقه غیر قابل نظارت بود. این مسأله شاید مهم‌ترین عامل در اشاعه عقاید مذهبی در این حوزه بوده است. در این شرایط، می‌توان نوعی جامعه باز و انتقال و مراوده آزادانه را مشاهده کرد^(۵۹).

^{۵۵} - Rojer Savor "Religion in the Timurid and Safavid Period" the Cambridge History of Iran - Vol. 6. edited by Petter Jacson and Laurance Lockhart (Cambrtidge university, 1936) 'P.

628.

^{۵۶} - همانجا، ص ۶۲۹.

^{۵۷} - همانجا، ص ۶۳۰.

^{۵۸} - میشل، م. مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۳۵.

^{۵۹} - همانجا، ص ۵۳.

از آغاز سده هفتم/سیزدهم تا پایان سده دهم/شانزدهم نهضت‌های مذهبی گوناگون در آسیای صغیر پا گرفت که از جمله آن‌ها می‌توان نهضت‌های بابائی‌ها، ابدالی‌ها، بکتاشی‌ها، حروفیان، قلندران، قزلباش‌ها و حیدری‌ها را نام برد. در این شرایط، صوفیگری مورد حمایت قرار گرفت و بدعت‌گرایی به سهولت اشاعه یافت^(۶۰) از این زمان بسیاری از فرق افراطی شیعه نیز در آناتولی رشد کردند و بسیاری از این گروه‌ها، با پناه‌گرفتن زیر چتر فراگیر و بلندنظر تشکیلات بکتاشی، از آزار عثمانیان (حکومت: ۱۳۴۲-۱۹۲۴/۶۸۰-۱۲۸۱) به جرم شیعه‌بودن، رهایی یافتند^(۶۱).

یک سیاح ایتالیایی در گزارش خود، شمار شیعیان آسیای صغیر را چهار پنجم کل جمعیت آن برآورد می‌کند^(۶۲). آناتولی در اصل به صورت بوته آمیزش آرا و عقاید مذهبی درآمده بود و در این میان دو بخش اصلی این عقاید، تشیع و تصوف بودند که در سده هشتم، چهاردهم برای همیشه درهم آمیخته شدند^(۶۳).

تنش‌های مذهبی آناتولی، نظیر نهضت بابایی‌ها و نهضت قاضی بدرالدین، نتیجه نارضایتی و ناآرامی توده‌های خانه به دوش روستایی از اشرافیت سنی دولت سلجوقیان روم و بعدها از حکومت عثمانی و نهادهای مذهبی آن محسوب می‌شد که می‌توان گفت این پدیده در طغیان شیعه و قتل عام وحشتناک شیعیان در سال‌های آغازین سلطنت سلیم، به اوج رسید^(۶۴).

چنانکه در بررسی روند عینی جنبش صفوی خواهیم دید صفویان این زمینه آماده را برای فعالیت تبلیغی شناختند و از آن به نفع نهضت خود سود بردند. فعالیت مأموران صنفی در سده‌های هشتم و نهم/چهاردهم و پانزدهم از راه آشناکردن مردم با عقاید شیعه، انتشار دعوت صفوی را در آناتولی ساده کرد. از زمان مسافرت شیخ جنید به آسیای صغیر، شمار بسیاری از ترکمن‌های آن ناحیه با شیوخ صفویه اظهار اتحاد کردند. در مدت پنج سال که اسماعیل در لاهیجان بود (۹۰۵-۹۰۰/۱۴۹۹-۱۴۹۹)

^{۶۰} - همانجا، ص ۱۳۳-۱۳۲.

^{۶۱} - راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه احمد صبا (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۱.

^{۶۲} - V. Minorsky "Shaykh bali-efendi on the Safavids" BSOAS' XX (1957) P. 18

^{۶۳} - سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۱.

^{۶۴} - مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۷. درباره حرکت‌های صفوی برای نمونه، نگ:

Kissing 'Badral-din b. Kadi Samawna in E12 vol. 1 (1960) P. 869 H.

همچنین رحیم رئیس نیا، بدرالدین، مزدکی دیگر (تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی)، برای آگاهی بیشتر پیرامون پیوند تشیع و تصوف در حرکت‌های مردمی آسیای صغیر، نگ: الشیبی، تشیع و تصوف، فصل تشیع در آسیای صغیر.

۱۴۹۴) با مریدانش در آناتولی تماس دائمی داشت^(۶۵) و خلفایی که حلقه ارتباط شیوخ صفوی با مریدان این خاندان بودند، در سراسر آسیای صغیر و سواحل رود فرات تا جلب، آتش اعتقاد و خدمتگزاری مردم را به خاندان صفوی تیز می‌کردند^(۶۶).

با نگاهی به قبایلی که در تشکیل حکومت صفوی نقش اساسی داشتند، سهم نیروهای آسیای صغیر بسیار نمایان است. خاستگاه قبیله تکلو ناحیه تکه در آسیای صغیر بود. از تحقیقات درباره ذوالقدر نیز چنین استنباط می‌شود که این اسم از دالغور یا تُرُقُدلی در ناحیه البستان مشتق می‌شود که در خاک آسیای صغیر از توابع سوریه بود. قبیله قره مانلو نیز از ولایات جنوبی آناتولی به نام قره‌مان ریشه می‌گیرد و ریشه بیات‌ها از ناحیه قسطنطنیه واقع در شمال آسیای صغیر بوده است. و رساق‌ها از نواحی کوهستانی کیلیکیه^(۶۷) و استاجلوها از ایالات آسیای صغیر بودند که پس از آمدن به ایران در این کشور سکنی گزیدند^(۶۸). خاستگاه دوقبیله شاملو و روملو (شام و روم) نیز به همین حوزه جغرافیایی بوده است.

چنانکه نصر می‌گوید، هیچ گزارش مذهبی درباره صفویان جز با در نظر گرفتن نقش اصناف و طبیعت عمیقاً مذهبی فعالیت ایشان، کامل نیست^(۶۹) از این رو باید به این سازمان اجتماعی نیز که در نهضت صفوی نقش ویژه داشت، اشاره کنیم.

آیین فتوت و جوانمردی سده‌های پیاپی در ایران، در کنار تصوف، رواج داشت و در میان مردم مؤثرترین وسیله قیام و ایستادگی در برابر بیگانگان و ستمگران بود^(۷۰). فتیان و اخیان گروهی از صوفی مشربان بودند که سعی داشتند اصول عرفان و تصوف را در میان مردم متداول کنند و با پالایش اخلاق و

^{۶۵} - Rojer Savory 'Studies on the History of Safavid Iran' (London' 1987) 'P. 85

^{۶۶} - محمد محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، وحید، سال ۳ (۱۳۴۵) خورشیدی)، ص ۸۷۷.

^{۶۷} - والتر هیتس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قوینلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهاننداری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۹۶. برای آگاهی از تقسیمات این قبایل، نگ: گمنام، تاریخ قزلباشان، به کوشش میرهاشم محدث (تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی)، همچنین مسعود رجب‌نیا، «مختصری درباره ترکان و ایلات بنیانگذار حکومت صفوی»، آینده، شماره ۱۰۱ (۱۳۴۲ خورشیدی)، ص ۱۰۹.

^{۶۸} - رجب نیا، «مختصری درباره ترکان»، ص ۱۰۸.

^{۶۹} - Nasr 'Religion in Safavid Persia' 'P. 280

^{۷۰} - سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران (تهران، بدون تاریخ)، ص ۱۳۳. برای آشنایی بیشتر با آیین فتوت نگ:

استوارداشتن بنیادهای راستی و دوستی بین خود، از آن بهره بردارند^(۷۱). آیین فتوت در آناتولی بین ساکنان پیشه‌ور آن سامانف شکل ویژه‌ای گرفت. در این سرزمین به فتیان «اخی» گفته می‌شد و بدین سبب می‌توان این شکل خاص فتوت آناتولی را «اخی» نامید. اخی پیش از آناتولی در ایران وجود داشته و دلایل و شواهد حاکی است که اخی از ایران به آناتولی رفته است^(۷۲). هم در ایران و هم در آناتولی، دو کلمه اخی و فتوت معنی تشکیلاتی یافت. شخص اخی سرپرست عده‌ای از جوانان بود که کار مهمان‌نوازی را به عهده داشتند و برای این منظور دارای باشگاهی بودند که زاویه نامیده می‌شد^(۷۳). در تشکیلات مریدی و مرادی صفویان، اخیان به روشنی حضور داشتند که موقع خود نمونه‌هایی از حضور اخیان در تشکیلات صفویان بیان خواهد شد.

روند عینی نهضت صفوی

رخدادهای نهضت صفوی، از آغاز تا به قدرت‌رسیدن اسماعیل یکم، مرحله‌ای چند را پشت سر نهاده است که به طور فشرده آن را بررسی می‌کنیم.

مرحله آغازین - خاندان صفوی پیش از صفی الدین:

آگاهی از شرایط این دوره بسیار اندک است. صفویان خانواده محترمی بودند که در اردبیل جایگزین شدند و از راه اقطاعی که از دولت مرکزی دریافت داشتند، امرار معاش می‌کردند^(۷۴). اولین فرد این خاندان فیروزشاه زرین کلاه بود، وی شخص ثروتمندی بود و علوم مذهبی را می‌دانست. او گیلان را برای احشام خود به عنوان چراگاه انتخاب کرد^(۷۵). پسر او، عوض، بیشتر عمر را در روستای

^{۷۱} - fr. Taeschner 'Futuwwa' ` E12 ` Vol. II (1983) P.p> 981

^{۷۲} - فرانتس تیشنر، «گروه فتوت کشورهای اسلامی» مجله دانشکده ادبیات تبریز، سال ۴، شماره ۲ (۱۳۳۵ خورشیدی)، ص ۹۲.

^{۷۳} - تیشنر، گروه فتوت کشورهای اسلامی»، ص ۹۳-۹۲ برای آشنایی بیشتر با وضع اخیان در آناتولی، نگ:

Breebrt Deodant ` "The Development and Structure of the Turkish Futuwah Guilds" Unpublished Thesis ` Princeton University ` 1961 ` chapter four. And Fr. Teaschner ` "Akhi" E12 ` Vol. 1 ` PP. 321 - 323.

^{۷۴} - اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی معروف ابن بزار، صفوة الصفا (بمبئی، ۱۹۱۱ میلادی)، ص ۱۲ نام اصلی این کتاب اسس المواهب السنيه في المناقب الصفويه است که بیشتر به صفوة الصفا شهرت دارد، گمنام، عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۲.

^{۷۵} - ابن بزار، صفوة الصفا، ص ۱۲.

اسفنجان گذراند^(۷۶)، پسر عوض، محمد، نخستین نشانه های صوفیگری را از خود نشان داد، وی برای چند سال از نظر ناپدید شد و سپس در حالی بازگشت که کلاه و ردای مخصوص صوفیان را در برداشت^(۷۷). فرد بعدی این خاندان، صالح الدین رشید، عمر خود را در کشاورزی و دهقانی، یعنی شغل سنتی خاندان صفوی، به سر آورد^(۷۸). در زمان قطب الدین (جد شیخ صفی)، مسأله یورش گرجی ها به اردبیل پیش می آید. گرجیان اردبیل را تصرف و تاراج کردند و هزاران نفر را از دم تیغ گذراندند. در این ماجرا از قطب الدین تصویر یک جنگجوی قدرتمند ارائه شد و کارهای قهرمانانه او مورد ستایش قرار گرفت^(۷۹). پسر او، امین الدین جبرئیل نیز به کشاورزی می پرداخت^(۸۰). روی هم رفته، غیر از هجوم گرجیان در زمان قطب الدین، تاریخ زندگی اجداد شیخ صفی نکته برجسته ای در بر ندارد. با این همه، در جنگ قطب الدین با گرجیان، می توان نشانه های آغاز فعالیت های غازیان طریقت را مشاهده کرد^(۸۱).

مرحله بنیانگذاری - تحکیم و توسعه طریقت:

این دوره با شیخ صفی الدین اسحق (۷۳۵-۶۵۰/۱۳۳۴-۱۲۵۲) آغاز می شود و زندگی چهار رهبر نخستین طریقت اردبیل را در برمی گیرد. ویژگی بنیادی این دوره تأکید رهبران صفوی بر گسترش طریقت صوفیگری در آذربایجان، در شرق قلمرو تیموریان و در غرب آناتولی است. در این دوره هیچگونه نشانه ویژه ای از تشیع دوازده امامی در خاندان صفوی و تکاپوهای آن وجود ندارد و طریقت صفوی تنها یک فرقه ساده اما پرتطرفدار از صوفیان است که در مرکز آن فردی زاهد و مقدس در مقام رهبری طریقت قرار دارد و شعا آن روز به روز گسترش می یابد^(۸۲).

^{۷۶} - حافظ حسین کربلایی تبریزی، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان قرانی (تهران ۱۳۴۴ خورشیدی)، جلد ۱ ص ۲۲۷.

^{۷۷} - ابن بزاز، *صفوة الصفا*، ص ۱۲، گمنام، *جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل*، به کوشش دکتر الله دتا مضطر (اسلام آباد، ۱۳۶۴ خورشیدی)، ص ۷-۸.

^{۷۸} - این نام در *صفوة الصفا* به صورت صلاح آمده است. نگ: ابن بزاز، *صفوة الصفا*، ص ۱۲.

^{۷۹} - ابن بزاز، *صفوة الصفا*، ص ۱۲، *جهانگشای خاقان*، ص ۹.

^{۸۰} - تبریزی، *روضات الجنان*، جلد ۱، ص ۲۲۶، پیرزاده ابدال زاهدی، *سلسله النسب صفویه*، ۵ اثر ارزنده از انتشارات ایران شهر (تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی)، ص ۱۴.

^{۸۱} - مزاولی، *پیدایش دولت صفوی*، ص ۱۲۷.

^{۸۲} - Nasr "Religion in Safavid Persia" P. 727

شیخ صفی الدین اسحق اردبیلی را باید بنیانگذار طریقت صفوی دانست. درباره کیش و نسبت راستین شیخ صفی الدین تردیدهای جدی از سوی پژوهشگران ابراز شده است. نخستین کسی که شیعه‌بودن و سیادت نیای بزرگ صفویان را مورد سؤال قرار داد، سید احمد کسروی تبریزی بود. وی در این زمینه سه مقاله جداگانه نوشت که در مجلد آنده به چاپ رسید و بعدها به صورت کتابی با عنوان «شیخ صفی و تبارش» منتشر شد. کسروی در این کتاب گفته است که از شیخ صفی الدین تا شاه اسماعیل سه دگرگونی بنیادی در خاندان صفوی رخ داد.

۱- شیخ سید نبود و نبیرگان او سید شدند.

۲- شیخ سنی بود و نبیره او شاه اسماعیل ضد سنی شد.

۳- شیخ فارسی زبان بود و بازماندگان او ترکی را پذیرفتند^(۸۳).

به نظر کسروی، همه کتاب‌های تاریخی که در آن‌ها به سیادت صفویان اشاره رفته، پس از به قدرت رسیدن صفویان نوشته شده است و نویسندگان این کتاب‌ها، به خاطر چاپلوسی و خوشامدگویی، صفویان را سید خوانده‌اند. تنها کتابی که پیش از پادشاهان صفوی به رشته تحریر درآمده، «صفوة الصفا» نوشته درویش ابن بزاز توکلی است^(۸۴).

ابن بزاز کتاب خود را نیمه‌های زندگانی شیخ صدرالدین آغاز کرد و پس از سال ۱۳۵۷/۷۵۹ به پایان رساند. کسروی معتقد است که بر کتاب داستان‌وار ابن بزاز به مرور زمان دستبردهایی خورده و داستان‌هایی به این کتاب افزوده یا از آن کم شده است. شاه طهماسب فردی به نام میر ابوالفتح را مأمور کرد تا آن کتاب را «تصحیح و تنقیح» کند. کسروی می‌گوید که میر ابوالفتح «صفوة الصفا» را تحریف و در شجره نسب صفویان دستکاری کرده است^(۸۵).

کسروی مواردی را ارائه می‌دهد و معتقد است متن اصلی «صفوة الصفا» تحریف شده و این موضوع با بررسی نخسه‌های دست‌نوشته متعدد روشن می‌شود. کسروی همچنین به این واقعیت اشاره می‌کند که شیخ صفی الدین فقط لقب شیخ داشته و حال آن که شخصیت‌های مذهبی معاصر و یا نزدیک به زمان او لقب‌هایی چون سید، میر و یا شاه داشته‌اند که یا اشاره به تبار علوی آن‌ها داشته و یا ناظر بر کسب قدرتی موقتی بوده است^(۸۶).

^{۸۳}- احمد کسروی تبریزی، شیخ صفی و تبارش (تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی)، ص ۴.

^{۸۴}- همانجا، ص ۵.

^{۸۵}- همانجا، ص ۹-۱۱.

^{۸۶}- همانجا، ص ۱۴.

نتیجه‌گیری پژوهشگر ترک زکی ولیدی طوغان نیز که به طور مستقل، چند سال پس از کسروی کار کرده، همین است. طوغان درباره تبار صفویان می‌گوید:

«شکی نیست که سلاطینی چون شاه اسماعیل و شاه طهماسب تمام هم و غم و کوشش خود را برای زایل کردن منشاء کردی شان مصروف داشته‌اند، تا این که فیروزشاه کرد را از نظر خصوصیت به خاندان پیامبر نسبت دهند و بدین وسله نشان دهند که شیخ ترک شیعی بوده است و این از اشعار ترکی وی نیز دانسته می‌شود»^(۸۷).

محمد محیط طباطبایی، در چند مقاله، موضوع را مورد بررسی قرار داد و از نسب سیادت صفویان جانبداری کرده^(۸۸). آنچه مسلم است هنوز نظریه کسروی از سوی هیچ پژوهشگری به طور بنیادی رد نشده است. در ادامه همین بحث باید خاطرنشان کرد که در کتاب «عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب» که نام و شجره نسب همه کسانی را که به گونه‌ای، نسبت به علی علیه السلام می‌رسانند، آورده است. از شجره نسب شیخ صفی الدین سخنی به میان نمی‌آید^(۸۹).

از نظر مذهبی، شافعی بودن شیخ براساس قراین تاریخی، تردیدناپذیر است. افزون بر اشاره حمدالله مستوفی به این موضوع^(۹۰) از متن «صفوة الصفا» نیز برمی‌آید که شیخ در تفسیر آیه ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ...﴾ موضع شیعی ندارد و ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ را چون شیعیان تفسیر نکرده است. «صفوة الصفا» با آن که به کتاب‌هایی چون احیاء العلوم وأربعین غزالی، عوارف المعارف سهروردی و مرصاد العباد نجم الدین رازی اشاره کرده، از هیچ کتاب شیعی نام نبرده است^(۹۱). البته روشن است که وی همچون اکثر بزرگان صوفیه، در مذهب تعصب جاهلانه نمی‌ورزید. تسنن شیخ صفی و اخلاف او از اظهار محبت و بزرگداشت بسیار در حق اهل بیت پیامبر خالی نبود و این اهتمام در بزرگداشت خاندان پیامبر با تسنن وی منافاتی نداشت^(۹۲).

^{۸۷} - مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۴.

^{۸۸} - محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، ص ۵۵۱-۵۴۴، ۷۲۷-۷۲۰ و ۸۸۲-۸۷۶.

^{۸۹} - نگ: السید احمد بن علی الداودی الحسینی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب (بیروت، بدون تاریخ).

^{۹۰} - حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزنده، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی (تهران، ۱۳۶۴، خورشیدی)، ص ۹۲.

^{۹۱} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۵-۳۷۴.

^{۹۲} - عبدالحسین زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران (تهران ۱۳۶۲ خورشیدی)، ص ۶۰.

مهم‌ترین رویداد زندگانی شیخ صفی الدین را باید آشنایی با شیخ زاهد گیلانی (مرگ: ۱۳۰۰/۷۰۰) دانست او که از اردبیل تا شیراز در جست‌وجوی شیخی بصیر بود، سرانجام مراد خود را در گیلان یافت. شیخ زاهد که خرقه ارشاد به نجم الدین کبری می‌رساند، بر روح و اندیشه شیخ صفی تأثیر بسیار نهاد. شیخ صفی با بی بی فاطمه دختر شیخ زاهد پیمان‌ناشویی بست و پس از مرگ مراد خود، به عنوان قطب طریقت، به جای وی بر مسند ارشاد نشست^(۹۳).

شیخ صفی الدین نزد حکام زمان خود از احترام بسیار برخوردار بود و آخرین ایلخانان مغول به او «اعتقادی تمام» داشتند^(۹۴). این طریقت نه تنها در زمان شیخ صفی الدین، بلکه در دوره سه نفر از جانشینان بلافصل وی از احترام بسیار صاحبان قدرت برخوردار بود. ایلخانان مغول و وزیران آن‌ها در مقابل شیخ صفی الدین کرنش می‌کردند و همین کار را آل جلایر نسبت به شیخ صدرالدین انجام می‌دادند. تیمور و فرزندان او نیز به خواجه علی احترام می‌گذاشتند، این احترام بیش از حد معمول نسبت به این طریقت و رهبران آن در سده هشتم/پانزدهم، در روزگار فرمانروایی دودمان‌های قراقویونلو و آق قویونلو (حکومت: ۹۱۴-۱۵۰۸/۷۸۰-۱۳۷۸) همچنان ادامه یافت و از عوامل عمده پیشرفت نهضت صفوی بود^(۹۵).

بارقه‌های دنیاگرایی صفویان از شیخ صفی الدین آغاز شد. خوابی که شیخ دید و مرادش شیخ زاهد آن را به پادشاه‌شدن فرزندانش تعبیر کرد^(۹۶)، اولین نشانه این دنیاگرایی بود. وی در مسیر تحکیم طریقت صفوی «پیوسته در طلب طالبان» بود و «به کثرت مریدان تفاخری داشت» و می‌گفت «غیر از من کسی مرشد نیست همه خلق را»^(۹۷).

^{۹۳} - جهانگشای خاقان، ص ۲۰-۱۹.

^{۹۴} - یحیی بن عبداللطیف حسینی قزوینی، لب التواریخ (تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی)، ص ۲۳۶، همچنین نگ: زین العابدین شیروانی، حقائق السیاحه (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۳۵ و عبدی بیگ شیرازی (نویدی)، تکملة الاخبار: تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی (تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۳۶. بزرگداشت شیوخ صوفی و اختصاص اوقاف برای خانقاه ایشان بسیار مورد توجه و اهتمام حکام زمان بوده است برای نمونه نگ:

V. Minorsky "A Mongol Decree of 730/1320 to the Family of sheikh Zahid" BSOAS XVI. (1954) PP, 515-27.

^{۹۵} - مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۹.

^{۹۶} - ابن بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۵، عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۱۰۱۱.

^{۹۷} - علاء الدوله سمنانی، چهل مجلس، ص ۱۳۳-۱۳۲.

پس از مرگ شیخ زاهد، صفی الدین به اردبیل آمد و آن شهر را «آستانگاه دولت ظاهری و آشیانگاه سعادت باطنی»^(۹۸) قرار داد و در آن سجاده ارشاد گسترد. از این زمان دایره مریدان طریقت صفوی روزبه‌روز گسترش یافت.

شیخ زاهد نزدیک به صد هزار مرید و چهارصد خلیفه داشت و دوازده هزار نفر در خدمتش حاضر بودند.^(۹۹) شیخ صفی حوزه این مریدان را توسعه داد، بر هر ناحیه خلیفه‌ای گماشت و تأکید کرد به خاطر نزدیک‌بودن زمان خروج، باید ارتباط مریدان با شیخ کم شود.^(۱۰۰) شیخ صفی در این هنگام در چین، سراندیب (سیلان)، هند و ترکستان نیز مریدان داشت^(۱۰۱). حتی به گفته نویسنده‌ای که دشمن سرسخت صفویان است «بزرگان روم وی را گرامی می‌داشتند»^(۱۰۲). وسعت دایره مریدان به اندازه‌ای بود که فقط در مدت پنج ماه، از مراغه و تبریز سیزده هزار نفر به زیارت وی رفتند^(۱۰۳). صفی الدین، با تکیه بر این نیروها، در جواب ایلخان مغول ابوسعید که از وی پرسید «شماره مریدانتو بیشتر است یا مردان من؟» پاسخ داد: در ایران امروز در برابر هر نفر سپاهی ابوسعید، یکصد نفر سر سپرده برای وی وجود دارد^(۱۰۴).

از آواخر عهد شیخ صفی، مبلغان بسیاری از خلفای صوفیه در مناطق مختلف جهان پراکنده شدند و در سرزمین‌های روم، هند، سوریه، فلسطین و مصر، مریدان فراوانی را براساس اصول، راه و دستور مشایخ صوفیه پدید آوردند. از جمله عرفای بزرگ که پیرو طریقه صوفیه بودند، باید از سید محمد نوربخش، سید محمد مدنی و شاه قاسم انوار نام برد^(۱۰۵).

^{۹۸} - تبریزی، روضات الجنان، جلد ۱، ص ۲۸۴.

^{۹۹} - جهانگشای خاقان، ص ۱۵.

^{۱۰۰} - همانجا، ص ۱۵، مزایای این نکته را در مورد خواجه علی نقل می‌کند، نگ: مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۰.

^{۱۰۱} - نیکیتین بازل، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ترجمه دکتر باقر امیر خانی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال ۱۲، شماره ۳ (۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۲۷۸.

^{۱۰۲} - V. Minorsky ` Persia in A.D 1478-1490: An abridged translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji `s Tarikh-l Alam-ara - Yl Amini` London 1657, P.62

^{۱۰۳} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۰۴.

^{۱۰۴} - قاضی احمد غفاری، تاریخ جهان آرا (تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۲۶، امین احمد رازی، هفت اقلیم (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۳، ص ۲۵۳.

^{۱۰۵} - درباره قاسم انوار و چگونگی پیوند او با صفویان، نگ:

نخستین ارتباط‌های صفوی با فتیان در کتاب «صفوة الصفا» تجلی دارد. بازل (N. Bazell) نام ۱۷ تن از اخیانی را که پیرامون شیخ صفی الدین اردبیلی بودند، از «صفوة الصفا» بیرون آورده است.^(۱۰۶) این موضوع رفت و آمد و حضور قابل توجه اخیان را در دستگاه طریقت صفوی نشان می‌دهد که بعدها شدت بیشتری گرفت.

پس از مرگ صفی الدین، آوازه صدرالدین موسی (۷۹۴-۷۳۵/۱۳۹۲-۱۳۳۴) در مناطق بسیاری پیچید، شمار پیروانش افزایش یافت و توده به سوی او روی آورد، «و پسر مانند پدر خود، بر شوکت هارون حشمت قارون را نیز افزود»^(۱۰۷) وی در محیط صوفیانه بار آمد و زعامت سیاسی (مرشد صفوی) از زمان او شکل گرفت.

اشرف چوپان، حاکم مغولی اردبیل، شیخ صدرالدین را به تبریز تبعید کرد. اما کمی بعد وادار شد که وی را بازگرداند و سپس کوشید او را مسموم و مقتول کند. صدرالدین به گیلان که دایی‌هایش و پیروان شیخ زاهد در آنجا بودند، گریخت و اشرف مضطرب‌تر شد. پس از آن که اشرف در حمله ارغون بیگ به اردبیل کشته شد، صدرالدین به آنجا بازگشت و تا هنگام مرگ (۹۰ سالگی) همانجا بماند.^(۱۰۸) سلطان احمد جلایری در فرمانی، وی را بزرگ داشت و مالیات و عوارض موقوفات مقبره شیخ صفی الدین را به او بخشید.^(۱۰۹) گفتنی است که صدرالدین زیارتگاهی برای شیخ صفی ساخت که بنای آن بیست سال طول کشید و آن را قرارگاه پیروان خود قرار داد و یک مرکز معنوی گرداند. این مقبره بعدها زیارتگاه حکام و پادشاهان شد و آورده‌اند که حتی تیمور به زیارت آن رفت.^(۱۱۰)

شیخ صدرالدین از اهل فتوت بود و به خاطر اهتمام در اطعام فقرا و مساکین که از اسباب جلب مریدان به سوی او بود، به لقب خلیل عجم شهرت یافت.^(۱۱۱) شاه قاسم انوار صوفی مشهور که پیشتر

Savory' Studies on the history Chapter II "A 15th Century Safavid Propagandist at Harat" PP. 189-197.

^{۱۰۶}- بازل، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ص ۲۷۸.

^{۱۰۷}- Minorsky Persia in A.D 1478-1490, p. 63

^{۱۰۸}- الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۴.

^{۱۰۹}- محمد قزوینی، «فرمان سلطان احمد جلایر»، یادگار، سال ۱، شماره ۴ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۲۷، همچنین: جهانگیر قائم مقامی، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، بررسی‌های تاریخی، سال ۳، شماره ۵ (۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۲۹۰-۲۷۳.

^{۱۱۰}- الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۶.

^{۱۱۱}- محمد علی تربیت، دانشمندان آذربایجان (تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی)، ص ۲۲۹.

نامش را آوردیم از شاگردان صدرالدین بود. دورهٔ شیخ صدرالدین که همزمان با سال‌های پایان قدرت ایلخانان مغول و ورود تیمور به صحنهٔ سیاسی ایران و دوره‌ای بسیار مغشوش و ناآرام بود برای طریقت دوره‌ای بحرانی به شمار می‌رفت، قتل و تعقیب آغاز شده بود و شیخ صدرالدین هم مدتی را در زندان گذراند^(۱۱۲).

در زمان وی یک بار دیگر با فعالیت‌های غزا مواجه‌ایم و گفته شده است که گرجیان در مسجد اردبیل راکنده و با خود بردند و شیخ صدرالدین و مریدان وی آن را به شهر بازگرداندند. محمد نوربخش صوفی در وصف وی گفته است: وی از فتیان و اوتاد اولیا و در فنوت به کمال بود و بی‌چیزان و تهیدستان را اطعام می‌کرد. ابن بزاز زعامت وی را در تصوف عملی تأکید کرده و گفته است که با چند اخی از جوانمردان ترک، همچون اخی امیر علی، اخی میرمیر و اخی شادی، صحبت داشت و این نشان می‌دهد که صوفی‌گری صفویان شکل گرفته و به یک نهضت صوفیانه همانند جنبش‌های معاصر خود دیگرگون شده بود^(۱۱۳).

با خواجه علی (۸۳۰-۱۴۲۷/۷۹۴-۱۳۹۲) مرحلهٔ جدیدی در نهضت صفوی آغاز شد. به طور قطع، خواجه علی نخستین فرد این دودمان است که به طور آشکار به اصول عقاید شیعیان امامی توجه کرد^(۱۱۴). وی را که همواره لباس سیاه بر تن داشت، علی سیاهپوش نامیده‌اند. وی دلیل این کار را در ملاقات با تیمور «عزاداریش بر مظلومان آل علی»^(۱۱۵) یاد کرده است. گفته‌اند که او به طور مستقیم و حضوری از امام جواد علیه السلام (به طور قطع با دیدن وی در خواب) اجازه چله صوفیانه را گرفته بود^(۱۱۶).

ماجرای دیدار تیمور با خواجه علی پس از پیروزی تیمور بر سلطان بایزید عثمانی در جنگ آنقره ۱۴۰۲/۸۰۴ و بخشیدن اسیران آناتولی به خواجه علی، اگر از نظر تاریخی هم مورد تردید قرار گیرد، می‌تواند اشاره‌ای به افزایش جدی نفوذ صفویان در آناتولی باشد. سخاوی می‌گوید که وی در نواحی سوریه بیش از هزار مرید داشت^(۱۱۷). به هر تقدیر، این رویداد تاریخی شالودهٔ ایجاد کوچ‌نشینی شیعی مذهب را در ناحیهٔ آناتولی ریخت که در زمان رهبران بعدی نهضت صفوی به آن یاری بسیار رساندند.

^{۱۱۲} - مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۹.

^{۱۱۳} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۴.

^{۱۱۴} - طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، ص ۱۳۵.

^{۱۱۵} - زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، ص ۶۷.

^{۱۱۶} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۸.

^{۱۱۷} - شمس الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی، الضو، اللامع لأهل القرن التاسع (قاهره، ۱۳۵۴ قمری)، جلد ۶۵، ص ۲۹.

در این دیدار اردبیل و توابع آن وقف فرزندان شیخ صفی شد و زیارتگاه شیخ صفی بست گناهکاران^(۱۱۸).

نکته دیگری که درباره نهضت صفوی در زمان رهبری خواجه علی باید گفت این است که دعوت سرّی و زیرزمینی صفویان در زمان او آغاز شد. از همان آغاز نوبت ارشاد وی، علمی در مقبره شیخ صفی الدین در کنار قبر شیخ نصب شد که گفته می‌شد علم رسول خداست و شیخ صدرالدین آن را از مدینه آورده است. این موضوع با اشاره به دعوت عباسی و برداشتن علم‌های سیاه همراه با علم پیامبر، قرینه‌ای است برای آغاز دعوتی سرّی^(۱۱۹). برای نخستین بار در زمان وی به ظهور فداییان در میان مریدان صفویه اشاره کرده اند. این امر نشان می‌دهد که این طریقت با فتوت پیوندهایی داشته است و نمود آن را در زمان دو رهبر پیشین صفوی دیدیم. پیدایش فداییان میان صوفیان صفوی بیانگر دگرگونی این طریقت صوفی به یک سازمان نظامی است. وی هنگامی که اسیران آزاد شده از دست تیمور را به آناتولی بازگرداند، به آن‌ها گوشزد کرد که هنگام لزوم آماده یاری صفویان باشند. این اسیران آزاد شده در آن روزگار داعی و فدایی صفویه و در ضمن جاسوسان تیمور در سرزمین روم بودند^(۱۲۰).

خانقاه اردبیل بعد از خواجه علی، به سبب ازدحام مریدان و بسیاری اموال و موقوفات، به تدریج مرکز واقعی یک قدرت دنیوی درخور نگرش شد. براساس وصیت خواجه علی، پس از او پسر کوچکش شیخ ابراهیم معروف به شیخ شاه (۸۵۱-۸۳۰/۱۴۴۷-۱۴۲۷) بر مسند ارشاد نشست. تنها اهتمام جدی ابراهیم توسعه دایره مریدان صفوی بود. در مدت بیست و یک سال که وی بعد از خواجه علی در خانقاه اردبیل عنوان شیخ و مرشد داشت، زیارت‌کنندگان خانقاه همواره در افزایش و مطبخ آن «مملو از ظروف و اوانی سیم و زر» و «اطوار و شمایل شیخ پادشاهانه»^(۱۲۱) بود و انتشار دعوت صفویه از راه فرستادن خلفا و داعیان، براساس برنامه‌ای دقیق و منظم، دنبال می‌شد^(۱۲۲).

اوج نهضت صفوی از شیخ جنید تا شیخ ابراهیم:

هنگامی که شیخ جنید (۸۶۵-۸۵۱/۱۵۶۰=۱۴۴۷) به رهبری رسید، مرحله دگرگونی اساسی طریقت صفوی و تبدیل آن به یک نهضت تمام عیار آغاز شد. همه منابع اتفاق نظر دارند که شیخ جنید

^{۱۱۸}- عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۱.

^{۱۱۹}- زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، ص ۶۷.

^{۱۲۰}- الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۷-۳۷۸.

^{۱۲۱}- اسکند بیگ منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی (تهران، ۱۳۳۴ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۱۷.

^{۱۲۲}- زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، ص ۷۲.

نخستین رهبری بود که داعیه سلطنت دنیوی را ابراز داشت^(۱۲۳). بدون آن که شرح جزئیات تکاپوها و عملکردهای جنید مدنظر باشد، باید گفت که جنید توانست در چند محور نهضت صفوی را تکامل بخشد.

نخستین محور تکاپوهای او سفرهایی در آناتولی، قره‌مان و سوریه بود که طی آن برای آغاز نهضت تدارک وسیعی دید. وی به تهدید جهان‌شاه قراقیونلو که از جانب شیخ احساس خطر کرده بود، اردبیل را ترک گفت^(۱۲۴) و سفرهایی را آغاز کرد که در به دست آوردن پیروان جدید و استوارکردن پایگاه صفویان، بسیار کارآمد بود. او چند سالی را در آناتولی، قره‌مان و سوریه گذراند و در هر منطقه با مخالفت‌ها، دشمنی‌ها و دشواری‌هایی روبرو شد. وی پس از آن که از آناتولی و قره‌مان رانده شد. در سوریه برای مدتی دراز در جبل ارسوس، کوهستانی در کنار خلیج اسکندرون، اقامت گزید و از همین ناحیه تلاش دامنه‌داری را برای دست آوردن پیروان تازه آغاز کرد و صوفیان بسیاری را از سوریه، روم و بین النهرین گرد آورد. در میان این جماعت گروهی از پیروان سابق شیخ بدرالدین نیز بودند.

شیخ بدرالدین که به الحاد متهم بود، در سال ۱۴۱۶/۸۱۸ توانست نهضت بزرگی با درویشان ترتیب دهد که سلطان محمد عثمانی به سختی توانست بر آن چیره آید و آن را از میان بردارد^(۱۲۵). اعضای باقیمانده این نهضت سرکوب شده، به عنان کسانی که یک تکاپوی نظامی را از موده بودند، در اختیار صفویان قرار گرفتند.

شیخ جنید پس از رانده شدن از سوریه (قبل از سال ۱۴۵۳/۸۶۷)، تقریباً بدون طرفداران و مریدان خود، به سرحد شمال شرقی عثمانی یعنی جانیق در کنار دریای سیاه رسید. وی مدتی در جانیق اقامت گزید و با کوشش تمام به گردآوردن مریدان تازه همت گماشت. از آنجا که قدرت طلبی‌های او در این مورد به زیان حکومت‌های اسلامی آن سرزمین نبود، در آغاز زمامداران این نواحی به کوشش‌های او چندان توجهی نکردند و بدین سان او در جانیق توانست مریدان و پیروان مسلحی برای خود فراهم آورد که شمارشان از هزارها نیز می‌گذشت^(۱۲۶). اندیشه جهاد، کانون تکاپوهای جنید شد، اما غزا در

^{۱۲۳} - قزوینی، لب التواریخ، ص ۲۳۸ خلاصة التواریخ (تاریخ ملاکمال)، به کوشش ابراهیم دهگان (اراک، بدون تاریخ)، ص ۲، همچنین ابوالعباس احمد بن احمد قرمانی دمشقی، اخبار الدول و آثار الأول فی التاریخ (بغداد، ۱۲۸۸ قمری)، ص ۳۴۴.

^{۱۲۴} - عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۴، سمرقندی، مطلع السعدین، جلد ۳، ص ۱۲.

^{۱۲۵} - هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۲۳.

^{۱۲۶} - همانجا، ص ۲۴.

روزهای نخستین پدیدآمدن این طریقت، تصادفی، سطحی و بدون شور و شوق و جذبه بود. رهبران طریقت صفوی مؤمنانی بودند که زندگی اندیشمندانه و زاهدانه‌ای را می‌گذراندند. از زمان جنید و پس از او در زمان حیدر، غزا یک سیاست و کوشش رهبران طریقت و مریدان ایشان شده بود. ناگهان مریدان طریقت، غازیان صوفیه شدند و به رهبری جنید، در گروه‌های بزرگی، بر ضد مسیحیان ناحیه طرابوزان و گرجیان قفقاز آهنگ جنگ کردند. دیگر قلب دنیای اسلامی آن‌ها را به سوی خود نمی‌کشید. آن‌ها یکباره غازی شدند و بر ضد همه کافران در مرزهای شمال از در جنگ درآمدند^(۱۲۷). در این مرحله، جنید در تسخیر قلمرو مسیحی طرابوزان کوشید و با ناکامی در این کار در سال ۱۴۵۹/۸۶۴ عملیات وسیعی بر ضد چرکس‌های گرجستان به راه انداخت.

دگرگونی دیگر در این مرحله از نهضت، واردشدن غالیان شیعه در صفوف پیروان طریقت صفوی بود، دیگر صوفی‌گری اندیشمندانه زمان صفی الدین به بدعت آشکار غالیان، دگرگون شده بود. رهبران جدید طریقت خود را جلوه‌گاه مستقیم خدا قلمداد کردند و با گرفتن این نقش خدایی و ابر انسانی توانستند پیروان خود را در غزا رهبری کنند^(۱۲۸). ناگفته نماند که این اندیشه از طریق آناطولی و نهضت‌های غالبانه آن منطقه به نهضت صفوی راه یافت. نفوذ قبایل جنگجو و صحرانشین ترک ویژگی‌های طریقت صفوی را دگرگون کرد و عرفان و صوفی‌گری را زیر نفوذ قرار داد. به این ترتیب، تشیع غالبانه جنگجو و اندیشه جهاد با کافران، درونمایه اصلی باورداشت‌های صفویان شد^(۱۲۹). علاوه بر این، باید در نظر داشت که صفویان در غلو در حق علی علیه السلام از مشعشعیان بسیار تأثیر پذیرفتند^(۱۳۰).

صفویان در واقع شیعی‌گری را از برخی سازمان‌های صوفیانه و غلات گرفتند و بنابراین، در آغاز از آن شناخت درستی نداشتند. تصویر غالبانه مریدان این دودمان را از رهبران خود که آنان را تجلی‌گاه و نمود زنده خداوند می‌دانستند، تنها با دیدگاه گروه‌های تندرو شیعه چون نصیری‌ها می‌توان سنجید^(۱۳۱).

وقتی که جنید، پس از ناکامی در تسخیر طرابوزان، در پایان سال ۱۴۵۶/۸۶۱ به منطقه‌ای در کردستان به نام حصن کیف رفت رویداد بسیار با اهمیتی در تاریخ صفویان رخ داد، او نامه‌ای از یک

^{۱۲۷} - مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۵۳.

^{۱۲۸} - همانجا، ص ۱۵۲.

^{۱۲۹} - پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۳۸.

^{۱۳۰} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۹۰-۳۹۱، برای آشنایی با اندیشه‌های مشعشعیان و تأثیر آن بر نهضت صفوی نگ: جاسم حسن شبر، تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم (نجف، ۱۹۶۵ میلادی).

^{۱۳۱} - ولادیمیر مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی: تعلیقات و حواشی مینورسکی بر تذکرة الملوك، ترجمه مسعود رجب نیا (تهران - ۱۳۶۸ خورشیدی)، ص ۱۷.

امیر ترکمان تازه به قدرت رسیده دریافت داشت که در آن، امیر مراتب صمیمیت خود را به وی ابراز کرده بود. سرانجام جنید پس از چهار سال سفر، توسط فرمانروای آق قویونلو، اوزون حسن، به دیاربکر دعوت شد و سه سال در آن دیار ماند. او با خدیجه بیگم خواهر اوزون حسن ازدواج کرد و زمانی که این اخبار به دورترین مرزهای روم و سوریه رسید خلفای صفوی را در خدمت و یاری وی استوار کرد^(۱۳۲). هنگام رفتن جنید به دیاربکر، در میان راه، گروه گروه صوفیان هواخواه و باورمند دودمان صفوی به شیخ پیوستند^(۱۳۳).

جنید پس از سه سال اقامت در دیاربکر، به سرزمین اجدادی خود، اردبیل بازگشت و این بار به خاطر پیوندی که با اوزون حسن داشت، به دستور جهانشاه از آن شهر رانده شد. جنید با فراخوانی و سازماندهی مریدان، سپاهی چند هزار نفره فراهم آورد و به عزم جهاد به سوی چرخسرها روانه شد. وی بدون هیچ مانعی از سرزمین، شیروانشاه گذشت و در طبرسران دست به غارت زد. سپس از قفقاز سرازیر شد، از قلمرو آباد شیروانشاه گذشت و زمستان را در قره‌باغ اردو زد. جنید سرانجام توسط حاکم شیروان، خلیل سلطان، در دره قره‌سو، در مغرب کوه‌های البرز (در قفقاز) در جمادی الاول ۸۶۴/مارس ۱۴۶۰ کشته شد^(۱۳۴).

شیخ حیدر (۸۹۳-۱۴۸۷/۸۶۵-۱۴۶۰) کار ناتمام پدر را پی گرفت و با ایجاد لباس همگون، همبستگی درونی گروه‌های جنگجوی صفوی را فراهم آورد. وی مریدان را به کلاهی قرمز رنگ دوازده ترک (نه نشانه دوازده امام شیعه) آراست. او برای «امتیاز مخلصان از سایر مردمان و فرق میان موافق و منافق»^(۱۳۵) چنین کلاهی را به وجود آورد.

حیدر برای دنبال کردن سیاست غزا، تمام اهتمام خود را وقف تسلیح پیروان کرد. از این رو، تمام بقعه و حتی اتاق‌های مسکونی خود را قورخانه و انبار اسلحه ساخت. تاریخ‌نگار ایرانی خنجی که درباره تدارکات وسیع حیدر در اردبیل آگاهی‌های گرانمایی ارائه می‌کند، می‌نویسد که در اردبیل به جای قلم نی، شمشیر یافت می‌شود^(۱۳۶). حیدر نیز چون پدر، سیاست پیوند با امیران ترکمان آق قویونلو

^{۱۳۲} - Savory, "Studies on the history" P.P. 49-50

^{۱۳۳} - علی اصغر رحیم زاده صفوی، شرح جنگ‌ها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی، به کوشش یوسف پور (تهران، ۱۳۴۱ خورشیدی)، ص ۱۰۳.

^{۱۳۴} - هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۵۱-۵۳.

^{۱۳۵} - شیروانی، حقائق السیاحه، ص ۳۸۵.

^{۱۳۶} - Minorsky Persia in A.D 1478-1490 P. 66

را ادامه داد و با دختر اوزون حسن که حاصل پیوند وی با یک شاهزاده خانم طرابوزانی بود، ازدواج کرد. ایندختر، مارتا در منابع اسلامی عالمشاه بیگم موجب استواری پیوند صفویان با حکومت آق قویونلو شد و این پیوند توانست پشتیبانی خوبی برای سیاست‌های قدرت‌طلبانه صفویان فراهم آورد. البته یعقوب، پسر اوزون حسن هنگامی که بر جای پدر نشست، برای تکاپوهای غازیان مانع ایجاد می‌کرد. ولی حیدر در هر لشکرکشی، به تربیتی این موانع را از پیش روی برمی‌داشت. به گفته خنجی، حیدر در سومین لشکرکشی، مادرش را برای گرفتن اجازه از یعقوب نزد او فرستاد و مخالفت او را برطرف کرد.^(۱۳۷)

با فراهم آوردن این زمینه‌ها، حیدر در سال ۱۴۸۳/۸۸۸، زمانی که بیش از بیست سال نداشت، نخستین جهاد را بر ضد چرکس‌های مسیحی سازمان داد^(۱۳۸). او سه بار به چنین لشکرکشی‌هایی زد. نویسنده «عالم آرای امینی» می‌گوید که او با ۱۰ هزار نفر به سرزمین چرکس رفت، اموال زیادی را غارت کرد، اسیران بسیار گرفت و به اردبیل بازآمد، به طوری که موجب شگفتی نواحی دور دست شد. حیدر از دومین یورش خود شش هزار اسیر آورد^(۱۳۹) که می‌تواند بیانگر میزان تکاپوی غازیان حیدری باشد. قدرت مرکزی در ابتدا این لشکرکشی‌ها را تهدیدی جدی به شمار نیاورد، ولی به تدریج اهمیت و خطر آن را درک کرد. یعقوب یک بار گفت: «چه چیزی از لشکرکشی یک شیخ می‌تواند روی دهد و یک شیخ چه می‌تواند کند؟»^(۱۴۰). آنان تصمیم گرفتند رهبر صفوی را از لشکرکشی بازدارند و بالاتر از همه ارتباط او را با خلیفه‌ها که رهبران گروه‌های صفوی در آسیای صغیر بودند، قطع کنند. آن‌ها پی برده بودند که در غیر این صورت با خطر طغیان و قیام بزرگی روبه‌رو خواهند بود^(۱۴۱). براین اساس، در سومین اردوکشی حیدر به شیروان برای خونخواهی پدر، یعقوب مردی به نام بیجن اغلا را با ده هزار نفر به یاری خلیل شیروانشاه فرستاد و این دو، بانروی کمکی دیگری که فراهم آمد، در برابر هجوم حیدری ایستادند و او نیز پدرش جنید در نبرد با شیروانشاه کشته شد^(۱۴۲).

^{۱۳۷} - Ibid, p. 71

^{۱۳۸} - هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۹۷.

^{۱۳۹} - Minorsky ' Persia in A.D 1478-1490 ' P. 69-70

^{۱۴۰} - Ibid, p. 70

^{۱۴۱} - هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۰۰.

^{۱۴۲} - عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۸.

سه فرزند حیدر (علی، ابراهیم و اسماعیل) به همراه مادرانشان مارتا به فارس فرستاده شدند. سه برادر پس از چهار سال اسیری در قلعه اصطخر، در پی ستیزهای دودمانی که پس از مرگ یعقوب بر سر تاج و تحت آق قویونلو پدید آمد، فرصت یافتند که نهضت صفوی را ادامه دهند. در نبرد میان رستم آق قویونلو، نواده دسپینا خاتون و بایسنقر آق قویونلو، بایسنقر به قلمرو شروانشاه پناه برد و سرکردگان آق قویونلو، صفویان را ازاد کردند تا ایشان با طرفداران و پیروان بسیار خود به جنگ بایسنقر و شروانشاه بروند. هریک از دو سوی این ستیز نابود می شد، به سود امیران آق قویونلو بود^(۱۴۳).

نهضت که با مرگ جنید و حیدر انگیزه‌ای عاطفی یافته بود، اکنون به مرحله نهایی و قطعی خود نزدیک می شد. در بهار ۱۴۹۲/۸۹۸ شاهزادگان و مادرشان به طور رسمی به اردبیل وارد شدند. سلطان علی خدمات اشکاری به رستم کرد. وی بایسنقر را در دو نبرد به طور قاطع شکست داد و پایه‌های حکومت رستم را استوار کرد. اما به جای پاداش، رستم وی را در نبردی در نزدیکی اردبیل کشت. برادر او اسماعیل به سلامت به اردبیل رسید و به بقعه صفویه پناه برد، سپس هنگامی که رستم برای یافتن او به جست‌وجوی خانه به خانه در اردبیل پرداخت، به مدت شش هفته توسط هواداران فدایی خود از یک مخفیگاه به مخفیگاه دیگر برده می شد. بعد از شش هفته گریز در اردبیل، اسماعیل توسط فداییان دست به دست عبور داده شد تا به دربار یک فرمانروای محلی گیلان در لاهیجان به نام کارکیا میرزا علی رسید و در آنجا پناه گرفت^(۱۴۴).

اسماعیل در ۱۴۹۹/۹۰۵، هنگامی که هنوز ۱۳ سال داشت، از لاهیجان خارج شد تا میراث جدش اوزون حسن را قبضه کند. به گفته عبدی بیگ شیرازی «قشون قشون صوفیان و غازیان» از روم، شام، مصر و دیاربکر، شروع به آمدن کردند^(۱۴۵). دستگاه خبررسانی صفویان به کار افتاده بود و این دستگاه مجهز به خوبی می‌توانست تمام موانع را نادیده انگارد و بین صدها فرسنگ فاصله، بدون هیچگونه اشکالی، ارتباط ایجاد کند^(۱۴۶).

شورای جنگی صفویان شروان را اولین هدف خود قرار داد. در سال ۱۵۰۰/۹۰۶ دژ گلستان گشوده شد و شروانشاه فرخ یسار به قتل رسید. این کار از نظر روانی و مادی برای نهضت سرخ‌کلاهان اهمیت بسزایی داشت، زیرا نه تنها مشوق اسماعیل و مریدانش برای پیروزی‌های بعدی بود، بلکه آنان را از پول

^{۱۴۳} - هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۱۷.

^{۱۴۴} - سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۱۹.

^{۱۴۵} - نویدی، تکملة الأخبار، ص ۳۸.

^{۱۴۶} - هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۰۲.

و اسلحه بی‌نیاز کرد. خبر این پیروزی درخشان و بویژه گشاده‌دستی اسماعیل در بخش دستاوردهای مادی نبرد میان سربازانش، انگیزه مهمی برای کامیابی‌های بعدی صفویان بود^(۱۴۷).

با تفتح شروان، اسماعیل به سوی شمال راند و باکو را هم گرفت. سپس به سوی الوند آق قویونلو برگشت و او را در شرور نخجوان تارومار کرد و بعد در تبریز به سال ۱۵۰۱/۹۰۷ بر تخت شاهی نشست^(۱۴۸). بدین ترتیب، نهضت صفوی شیعی صفوی به پیروزی رسید و به عنوان اولین اقدام، تشیع را در ایران رسمی اعلام کرد. از این پس فصل نوینی در تاریخ سیاسی و مذهبی ایران گشوده شد.

^{۱۴۷} - طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، ص ۱۵۰.

^{۱۴۸} - مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۶۶.

فصل دوم:

نهضت علمی تشیع در جبل عامل

نگاهی به تاریخ تشیع در جبل عامل تا آستانه نهضت علمی

جبل عامل منطقه‌ای است در جنوب لبنان، بر ساحل دریای مدیترانه که از رود لطانی به طرف جنوب تا حدود فلسطین امتداد دارد^(۱). نام این منطقه از قبیله بنی عامله که پس از شکستن سد مأرب از یمن کوچید و در آنجا اقامت گزید، گرفته شده است^(۲). یعقوبی و یاقوت حموی در آثار خود آن را به نام نخستین، جبل جلیل یا جبل خلیل خوانده‌اند^(۳). سیاحت‌نامه‌نویسانی چون ناصر خسرو و قبادیانی، ابن جبیر و ابن بطوطه نیز از این منطقه عبور کرده‌اند، اگرچه هیچیک درباره زندگانی مردم و حاکمان جبل عامل سخنی به میان نیاورده‌اند^(۴).

برخی مؤرخان می‌گویند زمانی که عثمان، خلیفه سوم، ابوذر غفاری، از یاران برجسته پیامبر اسلام ﷺ را به شام فرستاد، معاویه، فرمانروای آن سرزمین، وی را تبعید کرد و ابوذر به جبل عامل رفت و به پراکندن بذر تشیع در آن سرزمین همت گماشت^(۵). وی دو روستا را برای اقامت برگزید: روستای صرفند بر ساحل دریای مدیترانه و روستای فحالیس در جنوب شرقی جبل عامل برفراز بلندی‌های مشرف بر اردن. در هریک از روستاهای یادشده مسجدی است که به نام ابوذر آوازده دارد. به نظر

^۱ - سید محسن امین، خطط جبل عامل، به کوشش حسن امین (بیروت، ۹۶۱ میلادی)، ص ۴۷، مروخان و جغرافیایانویسان حدود دقیق جبل عامل را مشخص نکرده‌اند. درباره حدود تقریبی آن نگاه کنید به [حسن امین؟] «جبل عامل». دایرة المعارف الاسلامیة الشیعة (۱۹۷۷ میلادی)، جلد ۲، ص ۲۵ و شیخ احمد رضا «بنوعامله» العرفان صیدا، مجلد ۳۱ (سال ۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۲۰.

^۲ - محمد جابر آل صفا، تاریخ جبل عامل، (بیروت، ۱۹۸۱ میلادی)، ص ۲۴-۲۵.

^۳ - احمد بن ابی یعقوب معروف به یعقوبی، تاریخ الیعقوبی (بیروت، ۱۹۸۱ میلادی)، ص ۷۶، ۷۹ و ۸۰، ابی عبدالله یاقوت بن الحموی الرومی، کتاب «معج البلدان» به کوشش محمد امین الخانجی الکتبی (مصر، ۱۳۲۴ قمری)، جلد ۳، ص ۱۳۱.

^۴ - آل صفا، تاریخ جبل عامل، ص ۳۳.

^۵ - محمد بن حسن حر عاملی، امل الامل، به کوشش سید احمد حسینی (بغداد، بدون تاریخ)، جلد ۱، ص ۱۳.

می‌رسد که تشیع از آن زمان، از این دو مرکز رشد کرده و به جاهای دیگر راه یافته است^(۶). بدون آن که سند تاریخی معتبری برای درستی این سخن در دست باشد، عاملیان آن را پشت در پشت بازگو کرده‌اند و خود را شیعه ابوذر می‌خوانند و بر این اساس، باور دارند که هیچ گروهی مگر برخی از مردم حجاز، پیش از ایشان شیعه نبوده است^(۷). با توجه به اهمیت سیاسی شام در دوره امویان و نیز سیاست سختگیرانه و سرکوبگرانه حکومت در برابر علویان و یمنیان در دوره عباسیان، تصور وضع شیعیان جبل عامل در آن روزگار دشوار نیست، اگر بپذیریم که آن هنگام، تشیع در جبل عامل وجود داشته، می‌توان گفت پیروان آن زندگی سخت و پرهراسی داشته‌اند.

پیدایش اساسی گرایش‌های شیعی در حوزه جغرافیایی مورد گفت‌وگو، به دهه‌های آغازین سده چهارم/دهم می‌رسد. در این سده تشیع رواج شگفت‌انگیزی یافت که دلیل آن ظهور دولت‌های شیعی در عراق، ایران و برخی کشورهای شمال آفریقا از جمله مصر بود. در بخش‌هایی از جهان اسلام که دولت‌های حمدانیان (حکومت: ۳۹۴-۹۳/۱۰۰۴-۹۰۵) آل بویه (حکومت: ۴۵۴-۳۲۰/۱۰۶۲-۹۳۲) و فاطمیان (حکومت: ۵۶۷-۲۹۷/۱۱۷۱-۹۰۹) پدید آمد، تشیع برای نخستین بار در درازای تاریخ خود فرصت یافت تا آزادانه در گستره‌ای در خور توجه، پراکنده شود^(۸). بدین سان، گفته جلال‌الدین سیوطی در بیان رویدادهای سال ۹۷۴/۳۶۴ از ارزش روشنگرانه‌ای برخوردار است: «و در این سال و بعدها، شیعه سر بر کرد و در مصر و شرق و غرب فراوان شد»^(۹). همچنین تاریخ‌نگار سنی ابوشامه مقدسی می‌نویسد: «در روزگار ایشان (فاطمیان) شیعی‌گری زیاد شد و عقاید مردم و ساکنان مرزهای شام به تباهی گرایید»^(۱۰). شایان ذکر است که جبل عامل نیز از مناطقی است که در مرزهای شام قرار دارد.

در این زمان تشیع نه تنها در جبل عامل، بلکه در همه سرزمین‌های شام گسترش یافته بود. با بررسی نگاشته‌های تاریخی این دوره می‌توان به نمونه‌ها و شواهد بسیاری در این زمینه دست یافت. پیش از

^۶ - محمد تقی الفقیه، جبل عامل فی التاریخ، (بیروت، ۱۴۰۶ میلادی)، ص ۳۴-۳۵.

^۷ - امین، خطط جبل عامل، ص ۶۵.

^۸ - همانجا، ص ۶۷-۶۸.

^۹ - جلال‌الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء (قاهره، ۱۹۵۹ میلادی)، ص ۴۰۶.

^{۱۰} - ابوشامه مقدسی، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین النوریه والصلاحیه، به کوشش محمد حلمی محمد احمد

(قاهره، ۱۹۵۶ میلادی) به نقل از امین «جبل عامل»، ص ۲۶.

پیدایش دولت فاطمی، مردمان طبریه، قدس و بیشتر مردم عمان، شیعه بوده‌اند^(۱۱). ناصر خسرو که در سال ۱۰۴۶/۴۳۸ از صور عبور کرده، می‌گوید که بیشتر مردمان این شهر شیعه هستند^(۱۲). فقطی درباره شهر حلب در رویدادهای سال ۱۰۲۹/۴۲۰ می‌نویسد که فقیهان این شهر بر مذهب امامیه فتوی می‌دهند^(۱۳). ابن کثیر در بیان رویدادهای سال ۱۱۷۴/۵۷۰ می‌آورد. هنگامی که نورالدین زنگی مردم حلب را به جنگ با صلاح الدین ایوبی برمی‌انگیخت، شیعیان آنجا با او شرط کردند که بتوانند عبارت «**حي على خير العمل**» را به اذان برگردانند و آن را در مسجد جامع شرقی ذکر کنند. همچنین با وی قرار گذاشتند که بالای سر مردگان نام پیشوایان دوازده‌گانه را ذکر کنند و بر آنان پنج تکبیر زنند و او ناچار شد شرط‌های ایشان را بپذیرد^(۱۴).

از متن سفرنامه ابن جبیر برمی‌آید که در اواخر دهه هشتم سده ششم/دوازدهم در دمشق شمار شیعیان از اهل سنت بیشتر بوده است^(۱۵).

وضعفی که با پدیدآمدن دولت فاطمی و دیگر دولت‌های شیعی در این منطقه ایجاد شده بود، با برآمدن دولت سلجوقی (حکومت: ۱۱۹۴-۱۰۳۸/۵۹۰-۴۲۹) دگرگون شد.

این حکومت، دودمان بویه را از بغداد راند و یا فاطمیان به ستیز برخاست. بدین‌سان، تشیع پشتیبانان و رواج‌دهندگان توانمند خود را از دست داد. به عنوان پیامد این دگرگونی‌های سیاسی که به زیان تشیع بود، هنگامی که پادشاه سلجوقی آل‌بارسلان بر حلب چیره آمد، با تغییر مذهب دولتی، شیعیان حلب نیز تغییر مذهب داده و به دین ملوک خود درآمدند^(۱۶).

افزون بر این دگرگونی‌ها که از نظر مذهبی بسیار به زیان تشیع تمام شد، باید از رخدادی دیگر سخن گفت که به ویژه بر این منطقه اثری ویرانگر برجای نهاد. از سال ۱۰۹۶/۴۹۰ جنگ‌های صلیبی آغاز شد و مسیحیان در برابر جهان اسلام صف‌آرایی کردند. آنان اگرچه به هدف اصلی خود که آزادی بیت

^{۱۱}- آدام متز، تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاتوتی قراگزلو (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۷۶.

^{۱۲}- ناصر خسرو قنبدیانی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۴.

^{۱۳}- علی بن یوسف فقطی، تاریخ الحکماء فقطی، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی (تهران، ۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۴۰۲.

^{۱۴}- ابوالفداء حافظ ابن کثیر، البدایه والنهایه (بیروت، ۱۹۶۶ میلادی)، جلد ۱۲، ص ۲۸۹، همچنین نگاه کنید به: مقدسی، کتاب الروضتین، جلد ۱، ص ۲۷۵.

^{۱۵}- ابن الحسین محمد بن احمد بن جبیر، رحله ابن جبیر، (لیدن، ۱۹۷۰ میلادی)، ص ۳۰۱.

^{۱۶}- عز الدین ابن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت، ۱۹۶۶ میلادی) جلد ۱۰، ص ۶۴.

المقدس بود دست نیافتند. مناطق پیرامون این شهر را مورد یورش، ویرانی و اشغال قرار دادند^(۱۷). ابن یحیی از یورش‌های چندباره صلیبیان بر لبنان و ویرانی شهرهای آن سخن می‌راند^(۱۸) و هنگامی که ابن بطوطه از شهر صور می‌گذرد، آن را ویرانه‌ای می‌یابد^(۱۹). دو امیرنشین بزرگ شیعه، امارت بنی عمار در طرابلس و امارت بنی عقیل در صور که در برابر سلجوقیان (آن‌ها در سال ۱۰۸۶/۴۷۹ سلطه خود را بر سواحل شام گسترش دادند) پایداری کرده بودند، سرانجام به دست صلیبیان سقوط کردند^(۲۰).

از تاریخ جبل عامل در فاصله سده پنجم/یازدهم تا سده هفتم/سیزدهم آگاهی چندانی در دست نیست، ولی از رخدادهای سده‌های بعد می‌توان دریافت که تشیع از تغییرات شدید سیاسی مذهبی ضربه اساسی نخورده و به زندگی خود ادامه داده است.

پیدایش دولت ایوبیان (حکومت: ۶۴۸-۵۶۴/۱۲۵۰-۱۱۶۹) و پس از آن حکومت ممالیک، شیعیان قلمرو آنان را با شرایط دشواری روبه‌رو ساخت. ایوبیان سنی از بیم بازگشت فرنگیان که برخی از آنان به جزیره قبرس بازآمده بودند، سیاست تخریب شهرها را پیش گرفتند. آنان عسقلان، عکا و صور را نابود کردند و به از بین بردن گروه‌هایی چون شیعیان امامی، اسماعیلیه و نصیریّه کمر بستند. فیلیپ حتی علت این کار را روابطی می‌داند که این گروه‌ها بر ضد حکومت ایوبی با فرنگیان برقرار کرده بودند^(۲۱).

ممالیک نیز با پیگیری سیاست تخریب در نابودی شیعیان کوشیدند، اساسی‌ترین ضربه‌ها را بر تشیع شام وارد آوردند و توانستند جغرافیای مذهبی منطقه را دگرگون سازند. در زمینه برخورد ممالیک با شیعیان این منطقه در جای مناسب، مطالب بیشتری مطرح خواهد شد.

^{۱۷} - برای آگاهی از این جنگ‌ها، نگ:

S. Runciman, A history of the Crusades. (London, 1971), 3 Vols

این کتاب دو بار و به دست دو تن، با این ویژگی‌ها به فارسی برگردانده شده است:

استوین رانیمان، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف (تهران، ۱۳۵۱ خورشیدی)، ۳ جلد، استوین رانسیمان، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه زهرا مهشاد محیط طباطبایی (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی)، ۲ جلد.

^{۱۸} - صالح ابن یحیی، تاریخ بیروت، به کوشش فراسیس هورس یسوعی و کمال سلیمان صلیبی (بیروت، ۱۹۸۶ میلادی)، ص ۱۷ به بعد.

^{۱۹} - ابن بطوطه، سفرنامه، جلد ۱، ص ۵۹.

^{۲۰} - شیخ جعفر المهاجر، الهجرة العالمية الى ایران فی العصر صفوی: اسبابها التاريخيه وتاثيرها الثقافي والسياسي (بیروت، ۱۹۸۹ میلادی)، ص ۴۷.

^{۲۱} - فیلیپ حتی، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی (بیروت، ۱۹۵۹ میلادی)، جلد ۲، ص ۲۵۹.

علل دوام و استمرار تشیع در جبل عامل

با وجود تمام دشواری‌ها و نابسامانی‌های ناشی از سیاست‌های ضد شیعه حکومت‌های سنی و رخداد‌های ویرانگر دیگر، چون جنگ‌های صلیبی، تشیع در جبل عامل ضربه اساسی نپذیرفت و به زندگانی خود ادامه داد و حتی رونق و شکوفایی یافت و مقدمات آن را فراهم کرد تا در بحبوحه هجوم سیاست‌های ستمکار و تجاوزگر، نهضتی شگرف و پردامنه را پدید آورد. اکنون به علل و عوامل از میان‌رفتن تشیع در جبل عامل اشاره می‌شود.

در اثنای جنگ‌های صلیبی و اشغال بخشی از سرزمین‌های مسلمانان به دست فرنگیان، نوعی همزیستی و همسودی دوجانبه را میان آنان و شیعیان روستاهای منطقه، از جمله روستاهای جبل عامل، می‌توان مشاهده کرد. صلیبیان، طرابلس و دیگر شهرهای این منطقه را اشغال و ساکنان آن را وادار به کوچ کردند، ولی در روستاها چنین نشد، زیرا برای پول و مواد غذایی، به کسانی نیاز داشتند که زراعت کنند و حاصل زمین‌ها را برای ایشان بردارند و هم به آن‌ها مالیات بپردازند^(۲۲).

ابن جبیر سیاحت‌نامه‌نویس سده ششم/دوازدهم که در سال ۱۱۸۴/۵۸۰ از جبل عامل گذشت و از دمشق به صور رفت. از چگونگی رفتار میان اشغالگران و صاحبان زمین خبر می‌دهد:

«از تبیین گذشتیم... و راه ما همه بر زمین‌های پیوسته و عمارت‌های منظم بود و ساکنان آن همه مسلمان بودند و با فرنگیان در آرامش به سر می‌بردند. ایشان نیمی از غله خود را به فرنگیان می‌دادند و برای هر رأس (دام) یک دینار و پنج قیراط جزیه، و مالیات اندکی نیز برای میوه درختان پرداخت می‌کردند»^(۲۳).

رانسیمان (S. Runciman) چنین می‌نویسد که به نظر می‌رسد در سراسر تاریخ دولت صلیبیان، دشمنی بی‌پرده‌ای که میان جهان اسلام و مسیحیان وجود داشت، بیشتر زیر نفوذ گرایش‌های سوداگرانه قرار می‌گرفت. یا آن که زیر نفوذ آن از مسیر خود به کژراهه می‌رفت. مهاجران فرنگی در سرزمینی جای گرفته بودند که به ثروت بسیار آوازه داشت. بسیار رخ می‌داد که سوداگری مهاجران و یاران ایشان درست در جهت مخالف بایسته‌های دینی پیش می‌رفت و بارها می‌شد که برای برآوردن نیازهای ابتدایی زندگی، ناگزیر از دوستی با مسلمانان شوند^(۲۴). چنین رفتاری پیش از این نیز در برخوردهای مسیحیان با مسلمانان دیده شده بود. در سده چهارم/دهم، هنگامی که رویمان بر حلب دست یافتند، به

^{۲۲} - امین، «جبل عامل»، ص ۲۷.

^{۲۳} - ابن جبیر، رحله، ص ۳۰۱.

^{۲۴} - رانسیمان، تاریخ جنگ‌های صلیبی، جلد ۱، ص ۴۲۱.

کشتار بی‌رحمانه دست زدند و شهر را به آتش کشیدند، ولی روستاهای حلب را نابود نکردند بلکه مردم این روستاها را به کشاورزی گماردند تا نیازهای خود را برآورده سازند^(۲۵). رفتار صلیبیان با شهرها سبب شد که در این شهرها اسلام در گونه‌های شیعه و سنی آن از میان برود. برخی از شهرها چون طاربلس و بیروت با جنگ گشوده شد و مردم آن‌ها نابود یا از شهرها بیرون رانده شدند برخی دیگر نیز مانند صیدا و صور، با شروطی که در نهایت منجر به دوری‌گزیدن مردم از آن‌ها می‌شد، تسلیم شدند. شهرهای این منطقه با نبردهای پی در پی ویران شد. برخی از شهرها را صلیبیان ویران کردند و برخی را مسلمانان از بیم بازگشت آنان نابود کردند و در مناطقی که امنیت بیشتری داشت، پراکنده شدند. این موضوع شاید بتواند دلیلی برای از میان‌رفتن تشیع در صور، صیدا و دیگر شهرها، و در پناه‌ماندن و رشد آن در روستاها، از جمله روستاهای جبل عامل به شمار آید، هرچند نباید، بیش از آنچه ضرورت دارد بر این نکته تأکید ورزید. پراکندگی جمعیت شیعیان در جبل شایان توجه است. شیعیان در مجموعه‌ای از روستاهای در کنار هم و پیوسته به هم جای ندارند. روستاهای شیعه در میان روستاهای دیگر سنی‌نشین، مسیحی‌نشین، یهودی‌نشین و روستاهای دربردارندهٔ فرق دیگر پراکنده است؛ از این رو، این منطقه برای دولت‌های ضد شیعه و حکام سنی شهرهای بزرگ به عنوان یک منطقه یکدست شیعه‌نشین مطرح نبوده و بر این اساس، هجوم به آن‌ها و نابودی شیعیان نیز دشوار بوده است. به تعبیر دیگر، روستاهایی که ساکنان آن شیعه نبودند، پیرامون روستاهای شیعه‌نشین، به صورت دژی، شیعیان را در برداشتند^(۲۶).

وجود نظام اقطاعی را می‌توان دلیلی دیگر برای محفوظ‌ماندن شیعه در این منطقه دانست، دورافتادگی نسبی جبل عامل از مراکز قدرت و ناچیزی منابع و اندوخته‌های اقتصادی از عللی بود که حکام شهرهای بزرگ تا هنگامی که مردم این ناحیه را مایه و منشاء تهدید سیاسی تشخیص نداده‌اند، خود را برای کنترل مستقیم آن‌ها به درد سر نیندازند و چون کنترل مستقیمی از جانب حکام یاد شده بر منطقه نبود، این ناحیه توسط خاندان‌های محلی اداره می‌شد^(۲۷). این خاندان‌ها براساس نظام اقطاعی

^{۲۵} - عماد الدین اسماعیل ابی الفداء، المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابی الفداء) (بیروت، بدون تاریخ) ص ۱۰۳-۱۰۴.

^{۲۶} - برای آشنایی با بافت و پراکندگی مذهبی روستاهای شیعه نگاه کنید به شیخ سلیمان ظاهر، «معجم قری جبل عامل»، العرفان، صیدا، جلد ۲۱ (سال ۱۹۳۰ میلادی) به بعد.

^{۲۷} - آلبرت حورانی، «هجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران»، ترجمه مرتضی اسعدی، کیهان فرهنگی، سال ۳، شماره ۸ (۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۱۳.

بر منطقه حکومت می کردند. نظام اقطاعی از دوره کشورگشایی های اسلامی در سوریه پدیدار شدف در عصر عباسی دگرگونی هایی پذیرفته و در دوره فاطمیان، ایوبیان و ممالیک ادامه یافت^(۲۸). در این نظام، اقطاع دار با پرداخت مالیات سالانه از خودسالاری نسبی برخوردار می شد. وی مجبور بود مالیات را با پرداخت مالیات سالانه از خودسالاری نسبی برخوردار می شد. وی مجبور بود مالیات را به طور مستقیم بپردازد و در چنین شرایطی، معمولاً منطقه از دست درازی والی یا حکومت مرکزی برکنار می ماند^(۲۹).

پس از آن که در سال ۱۱۸۸/۵۸۳ صلاح الدین ایوبی قلعه هونین را از دست صلیبیان بیرون آورد، این منطقه را به امیری محلی به نام حسام الدین بشاره به اقطاع داد^(۳۰). این سرزمین به خاطر آثار و رفتار نیک این حکمران به «بلاد بشاره» آوازه یافت. دودمان بشاره تا اندازه بسیاری در برقراری امنیت داخلی قلمرو و خود توفیق یافتند و توانستند خودسالاری مادی و فرهنگی جبل عامل را فراهم سازند. براین اساس، آنان پایگاه ویژه ای در میان بزرگان لبنان در این دوره به دست آوردند. حکمرانی اقطاعی در جبل عامل یا این دودمان آغاز شد و آنان تا زمان چیرگی عثمانیان بر این قلمرو، بر آن فرمان راندند. این خاندان شیعه بودند و به همین خاطر از همکیشان خود دستگیری و پشتیبانی می کردند^(۳۱).

زمینه های فرهنگی نهضت

جبل عامل با مراکز علمی شیعه در عراق پیوندهای استوار داشت که همواره رو به ازدیاد بود. به عنوان تازه ترین دلیل، باید از درگذشت یکی از بزرگ ترین دانشمندان شیعه، محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۴۱۳-۱۰۲۲/۳۳۶-۹۴۷۱) در عراق سخن گفت که بازتاب روشنی در بین شیعیان منطقه برجای نهاد، مهم ترین نمونه این بازتاب اشعاری است که شاعر صوری عبدالحسین بن غلبون، مشهور به صوری (مرگ: ۱۰۲۸/۴۱۹) در سوگ این دانشمند گرانقدر شیعی سروده است. وی در این اشعار

^{۲۸} - حتی، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، جلد ۲، ص ۲۶۲.

^{۲۹} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۴۸، برای آگاهی بیشتر درباره نظام اقطاعی در منطقه مورد گفت وگو، نگ:

A. N. Poliak, Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon. 1250-1900 (London, 1939).

^{۳۰} - ابن المحاسن یوسف ابن تغری بردی، النجوم الزاهره فی ملوک مصر و قاهره (مصر، بدون تاریخ) جلد ۶، ص ۱۴۸،

مقایسه کنید با امین، خطط، ص ۱۰۸، مهاجر این تاریخ را به اشتباه ۵۴۸ ذکر می کند. نگ: الهجرة العاملیه، ص ۴۸.

^{۳۱} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۴۸.

می‌گوید که شیون مردم از این رخداد از عراق به اهل شام رسید^(۳۲). اصولاً گروه‌های دینی مقیم عراق توجه علمی بسیاری به جبل عامل داشتند. سید مرتضی، علی بن حسین (۴۳۶ یا ۴۳۳-۱۴۰۴/۳۳۵-۱۴۰۴ یا ۱۴۰۱-۹۶۵) برای مردم صیدا کتابی در زمینه فقه نگاشت و آن را مسائل صیداویه نام نهاد. وی همچنین نگاشته‌های فقهی دیگری به نام‌های مسائل طبریه و مسائل طرابلسیه اول و مسائل طرابلسیه دوم دارد^(۳۳).

محمد بن عثمان ابافتح کراجی (مرگ: ۱۰۵۷/۴۴۹) شاگرد شیخ مفید به مصر و شام سفر کرد و در طرابلس، صیدا و صور ماند. از نگاشته‌های او برای اهل صیدا باید از کتابی نام برد که خود آن را ارتفاع المؤمنین نامید و کتاب «الأصول فی مذهب آل رسول» را نیز برای مردم صور به هنگام اقامت در آنجا نگاشت^(۳۴).

این پیوندهای فرهنگی، بعدها، پس از آن که اسماعیل بن حسن عودی جزینی (مرگ: ۱۱۸۴/۵۸۰) در جست‌وجوی دانش به عراق رفت و نزد دانشمندان حلّه به تحصیل پرداخت، بیشتر شد. وی سپس به زادبومش، جزین بازآمد و در آنجا جان سپرد. از این زمان به بعد سفر به عراق هرگز قطع نشد. در پی او، طومان بن احمد مناری (وابسته به روستای مناره در سرزمین اشغالی امروز)، از سال ۱۲۳۲/۶۳۰ تا سال ۱۲۳۹/۶۳۷ هفت یا هشت سال در حلّه ماندگار شد و نزد آوازه‌ترین دانشمندان آن دیار دانش اندوخت. پس از او، یوسف بن حاتم، شاگرد محقق حبه‌ای، جعفر بن حسن (۶۷۶-۱۲۷۷/۶۰۲-۱۲۰۵) و علی بن موسی بن طاووس (مرگ: ۱۲۶۴/۶۶۴) صالح بن مشرف، شاگرد علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶-۱۲۴۸/۱۳۲۵-۱۲۵۰) عزالدین، حسن بن حسام شاگرد فخرالدین محمد بن علامه حلّی که در سال ۱۳۵۲/۷۵۳ نیز از وی اجازه دریافت کرد، همه از کوچندگان منطقه به عراق بودند^(۳۵). این سفرها نشان می‌دهد که تکاپوهای علمی شایان توجهی در این منطقه آغاز شده بود، هرچند این تکاپوها به جنبش علمی یعنی بحث و تدریس سازمان یافته‌ای که به منطقه خودسالاری علمی بخشد، چنانکه بعدها انجام پذیرفت، منجر نشد، این که در این دوره شماری از دانشمندان، بی آن که در کار دانش‌اندوزی با مراکز علمی بیرون از منطقه پیوند داشته باشند رخ نموده‌اند گواهی بر پیدایش ریشه‌های تکاپوی علمی و جنبشی است که بعدها چهره بست. از ایشان طه بن محمد بن

^{۳۲} - همانجا، ص ۵۲.

^{۳۳} - علی مروه، التشیع بین جبل عامل و ایران (لندن، ۱۹۸۷ میلادی)، ص ۱۶.

^{۳۴} - همانجا، همان صفحه.

^{۳۵} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۳.

فخرالدین جزینی که حرّ عاملی او را «عالم ثقه» می خواند^(۳۶). محمد بن حامد بن مکی جزینی (مرگ: ۱۳۲۸/۷۲۸) شاگرد نجم الدین طوفمان و اسدالدین صائغ جزینی را که در میان دانشمندان آن زمان کسی در چیرگی بر دانش ریاضی از او پیشی نمی گرفت، می توان برشمرد^(۳۷).

جزینی بودن هر سه نفر می رساند که جنبش علمی ابتدایی در این روستا که در اطراف جبل عامل قرار دارد، پدید آمده است. زمانی که فقیه شیعی ابوالقاسم بن حسین بن عود اسدی در اواخر سده هفتم/سیزدهم در آنجا بدرود زندگی گفت، این مکان اعتبار ویژه ای یافته بود^(۳۸). این همان جایی است که ذهبی آن را هنگام ورود ابن عود به آنجا «ماوای روافض» نامید^(۳۹). به نظر می رسد که در این زمان در جبل عامل افق علمی روشنی پدید آمده بود و امامیان از سرزمین های دور بدین منطقه روی می آوردند^(۴۰). محمد بن مکی جزینی، مشهور به شهید اول، در این جنبش و تکاپوی علمی پا گرفت و آن را به سطح یک نهضت علمی راستین رساند، نهضتی که شاید بتوان آن را بزرگ ترین تحول تاریخ شیعه در لبنان دانست. اما پیش از آن که از او به عنوان پیشوا و اندیشه پرداز بزرگ این نهضت سخن به میان آید، چون یک بعد این نهضت علمی با دگرگونی های سیاسی آن زمان پیوند دارد، خوب است زمینه های سیاسی این نهضت و همچنین ویژگی های سیمای سیاسی عصر، محمد بن مکی جزینی هم بیان شود.

زمینه های سیاسی نهضت

پس از آن که دولت ممالیک به سال ۶۴۸/۱۲۵۰ زمام کارها را از دست ایوبیان بیرون کشید و مغول در سال ۶۵۶/۱۲۵۸ بغداد را گشود و در آن میان به شیعه بهتان همدستی با مغولان خورد، ممالیک به رهبری امیر سیف الدین قطز جلو پیشروی مغولان را گرفتند و سرانجام در سال ۶۵۹/۱۲۶۱ یک خلافت اسمی عباسی برپا کردند و خود را وارث خلافت عباسی به شمار آوردند. آنان درست همان برنامه تشویق مسیحیان و برتری دادن آن ها بر شیعیان را در بغداد، در شام نیز انجام دادند^(۴۱). ممالیک

^{۳۶} - حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۰۵.

^{۳۷} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۴.

^{۳۸} - همانجا، همان صفحه.

^{۳۹} - امین، «جبل عامل»، ص ۲۸.

^{۴۰} - سلیمان ظاهر، «جبل عامل (۲)» العرفان، صیدا، جلد ۳۱، شماره ۱ و ۲ (۱۹۴۰ میلادی)، ص ۱۲۵-۱۲۶.

^{۴۱} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۴۰.

در اقدامی دیگر، با پیگیری سیاست یرانی شهرها که ایوبیان آغازگر آن بودند و پیشتر به آن اشاره شد، در نابودی شیعه کوشیدند^(۴۲).

لشکرکشی ممالیک به ناحیه جبال کسروان در شمال لبنان که در سال‌های ۱۲۹۲/۶۹۲ و ۱۳۰۰/۷۰۰ نه چندان پیروزمندانه، ولی در سال ۱۳۰۵/۷۰۵ به تمامی پیروزمندانه بود، با هدف سرکوب شیعیان انجام پذیرفت، زیرا اسماعیلی‌ها و نصیری‌هایی که در سواحل مدیترانه زندگی می‌کردند، تا سازگاری‌هایی داشتند و ممالیک آن‌ها را منشأ و منبع تهدید سیاسی و دینی تلقی می‌کردند^(۴۳). ابن تیمیه، فقیه حنبلی مشهور، فتوایی بر ضد آنان صادر کرده و خود نیز در لشکرکشی سوم ممالیک ممالیک شرکت بسته بود. در این میان شیعیان امامی نیز آماج فشارها و سختگیری‌های گوناگون بودند. مرزبندی میان اهل سنت و شیعیان که تا این زمان چندان استوار نبود، به تدریج شدت بسیار یافت و در چنین شرایطی، بسیاری از شیعیان، برای همسازی با دین ملوک و مذهب ممالیک، پا بر سر مذهب پیشین گذاشتند و از این مرز گذشتند^(۴۴).

ممالیک شمار زیادی از شیعیان جبال کسروان را وادار کردند که از این منطقه به مناطق جنوبی لبنان کوچ کنند^(۴۵). پس از کوچ شیعیان، حکومت مملوک تصمیم گرفت ترکمانان را در این منطقه جایگزین ایشان سازد تا خلاء جمعیتی را که از جلای وطن شیعه ایجاد شده بود پر کند^(۴۶). ولی این رعایای ترکمان که همواره در صحاری جای داشتند، به خاطر شرایط دشوار کوهستانی، نتوانستند در جایگاه جدید ماندگار شوند و به سرعت به سوی سواحل رفتند. این روند به شیعیان ضربه اساسی وارد کرد و آنان را در معرض تهدید جدی قرار داد. هنگامی که سرزمین‌های ساحلی را ترکمانان اشغال کردند، ساکنان پیشین که شیعه بودند، از این شهرها گریختند و به مناطق جنوب‌تر پناه بردند^(۴۷). بسیاری از

^{۴۲} - حتی، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، جلد ۲، ص ۲۶۰.

^{۴۳} - حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۳.

^{۴۴} - همانجا، همان صفحه.

^{۴۵} - وجهی کوثرانی، الاتجاهات الاجتماعیه والسیاسیه فی جبل لبنان والمشرق العربی: من المتصرفیه العثمانیه الی دولة لبنان الکبیر (بیروت، ۱۹۸۶ میلادی)، ص ۳۱.

^{۴۶} - ابن یحیی، تاریخ بیروت، ص ۲۸، حتی، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، جلد ۲، ص ۲۶۰.

^{۴۷} - المهاجر، الهجرة العالمیه، ص ۶۳.

شیعیان در حملات اولیه به مناطق جنوبی، به ویژه جزین، آمده بودند^(۴۸) و با حرکت ترکمانان به سوی شهرهای ساحلی، این روند شدت بیشتری یافت^(۴۹).

خیزش‌های شیعی در جبال کسروان و درگیری ممالیک با شیعیان، دلیل اصلی این یورش‌ها و پیامدهای آن بود. ابن یحیی اشاره می‌کند که «اهالی کسروان طغیان می‌کردند و به کوهستان‌ها پناه می‌بردند»^(۵۰). وی در جای دیگر درباره شیعیان این ناحیه می‌گوید: «آنان قیام بر ضد اهل سنت را آغاز کردند»^(۵۱).

در این جو، اختلاف میان اهل سنت و شیعیان بالا گرفته بود و شیعیان مجال ابراز عقیده نداشتند. از این رو، محمد بن مکی جزینی در شام تظاهر به شافعی‌گری می‌کرد^(۵۲). از وی نقل شده است که روزها به تدریس کتاب‌های مخالفان و خواندن آن‌ها می‌پرداخت و از شدت تقیه، برای آموختن کتب شیعه فرصتی نمی‌یافت، مگر شب در فاصله بین مغرب و عشا، و در این مدت، هنگامی که خانه خالی می‌شد، درس می‌گفت^(۵۳).

در حقیقت تشیع شام در میان دشمنان تنها مانده بود، نه رهبری سازمان‌یافته داشت، نه دولتی که به پشتیبانی آن پردازد و نه حتی دولت کوچکی همچون حله در عراق که دست کم جان پناهندگان را حفظ کنند. همه شیعیان امامی در اثر فشار و قهر مجبور شدند به روستاهای کوهستانی پناه برند، روستاهایی که در مناطق محفوظ و استواری قرار داشت و رخدادهای جنگی داغی میان صلاح الدین و صلیبیان در آن جریان یافته بود. این محیط تازه پناهگاه امنی بود برای شیعیان تا در آنجا به انتظار روشن شدن اوضاع بمانند^(۵۴).

زمینه‌های اقتصادی نهضت

^{۴۸} - ابن یحیی، تاریخ بیروت، ص ۹۶.

^{۴۹} - المهاجر، الهجرة العامیه، ص ۶۴.

^{۵۰} - ابن یحیی، تاریخ بیروت، ص ۲۸.

^{۵۱} - همانجا، ص ۱۹۵.

^{۵۲} - شیخ محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار (تهران، ۱۳۹۱ قمری)، جلد ۲۵، ص ۳۸.

^{۵۳} - میرزا عبدالله افندی الاصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، به کوشش سید احمد الحسینی (قم، ۱۴۰۱ قمری)، جلد ۵، ص ۱۸۹.

^{۵۴} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۴۱.

اکنون بجاست که اشاره‌ای کوتاه به وضع حکومت ممالیک شود. حکومت ممالیک جرکسی یا برجی که با برقوق (حکومت: ۸۰۱-۱۳۹۹/۷۸۴-۱۳۸۲) آغاز شد، درگیر شرایط دشواری بود. از سویی صلیبیان آن را در معرض خطر و تهدید قرار داده بودند و از سوی دیگر با شاخه پیشین حکومت ممالیک، یعنی ممالیک بحری، درگیر بود. در این حال، جنگ‌ها و نابسامانی‌های داخلی نیز دشواری‌های بسیاری را بر این دولت تحمیل می‌کرد. همهٔ خانواده‌های اشراف سودای حکومت در سر می‌پروردند و گاه و بی‌گاه فتنه‌های داخلی به راه می‌افتاد، چنانکه پژوهشگر در کتاب‌های تاریخی این دوره دست کم به ۱۴ فتنه از این دست برخورد خواهد کرد. این جنگ‌ها و نابسامانی‌های داخلی و خارجی پیامدهای بدی برای زندگانی اجتماعی و اقتصادی مردم داشت. بار مالی این نبردها بر دوش مردم بود و باید از راه مالیات‌هایی که به آنان تحمیل می‌شد، فراهم آید. همین موضوع در آن زمان مورد بحث و درگیری‌های شدید بود^(۵۵). این مایه بحران و ناتوانی در حکومت سبب می‌شد بر گروه‌های مذهبی مخالف که مایهٔ تهدید به شمار می‌رفتند، سختگیری بیشتری روا دارد. از سویی شیعیان منطقه مورد آزار حکومت سنی قرار داشتند و از سوی دیگر باید هزینه جنگ‌های این حکومت را فراهم می‌آوردند و این مسأله برای آنان بسیار دشوار بود. از این رو، یکی از جنبه‌های حرکتی که در جبل عامل پدید آمد و سراسر منطقه را در بر گرفت، در دست گرفتن امور مالی شیعیان منطقه بود. حتی به نظر می‌رسد که سازمان منظمی برای جمع‌آوری مالیات‌های شیعیان منطقه پدید آمده بود تا به خزانه حکومت سنی سرازیر نشود. این حرکت البته با فشار مالی سنگینی که بر دوش شیعیان منطقه بود، ارتباط مستقیم داشت.

شهید اول، اندیشه‌پرداز و پیشوای نهضت

محمد بن مکی بن محمد بن حامد جزینی، ملقب به شهید اول، بعد از سال ۱۳۲۰/۷۲۰ و پیش از سال ۱۳۲۹/۷۲۹ در روستای جزین دیده به جهان گشود. وی فرزند شیخ جمال الدین مکی بن شیخ شمس الدین محمد بن حامد بود. و القب شیخ که پدران او داشتند (شیخ جمال الدین و شیخ شمس الدین) گواهی می‌دهد که آنان اهل علم بودند. از جد وی به عنوان «عالم ثقه»^(۵۶) یاد شده و گفته‌اند که

^{۵۵} - زین الدین جبعی عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه، به کوشش سید محمد کلانتر

(نجف، ۱۳۸۶ قمری)، مقدمه ص ۱۲۶-۱۲۸.

^{۵۶} - حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۰۵.

پدرش «از استادان فاضل زمان خود»^(۵۷) بود. جزین به هنگام زاده شدن وی در آستانه دگرگونی جدیدی در حوزه فراگیری و آموزش دینی قرار داشت و خانواده او نیز با این تکاپوی جدید در پیوند بود. از دوران کودکی او در جزین مطلب شایان ذکری باقی نیست. چنین می‌نماید که وی به سرعت امکانات علمی جزین را به دست آورده باشد. او نزدیک به سال ۱۳۴۹/۷۵۰ وطنش را ترک گفت و به عراق رفت^(۵۸). حله در این زمان از مهمترین مراکز علمی شیعه به شمار می‌رفت و به اوج رونق و شکوه رسیده بود. از این مرکز دو دانشمند بزرگ به جهان عرضه شد که یکی بزرگ‌ترین فقیه شیعه یعنی علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر بود و دیگری پسرش فخر المحققین محمد (۷۷۱-۱۳۶۹/۶۸۲-۱۲۸۳).

محمد بن مکی در حله نزد شاگردان علامه حلّی و در رأس ایشان پسرش محمد و محمد بن قاسم حسنی ابن معیه (مرگ: ۱۳۷۴/۷۷۶) و حسن بن احمد ابن نما که از استادان دیگر فاضل‌تر بود، درس خواند و از ایشان اجازه دریافت داشت. وی همچنین از شیخ بزرگ فخر المحققین اجازه یافت^(۵۹). در راه بازگشت از حله، محمد بن مکی جزینی راه خود را به سوی بغداد گرداند و در آنجا نزد یاران ابن مؤمن به دانش‌اندوزی پرداخت تا آنجا که از شمس الائمه کرمانی، محمد بن سعید قرشی اجازه خواست و این کار در آغاز جمادی الاول سال ۱۳۵۶/۷۵۸ رخ داد. ظاهراً وی در گرفتن اجازه از فقیه شافعی مشهور که او را عالم بغداد می‌خواندند، حریص بود؛ زیرا این کار به هدف وی مربوط می‌شد^(۶۰). او از بغداد سفرهای درازی را آغاز کرد، به دمشق و مصر رفت، مکه و مدینه و مقام ابراهیم خلیل را زیارت کرد و طی آن نزد چهل تن از دانشمندان اهل سنت درس خواند و از آنان اجازه روایت گرفت^(۶۱).

^{۵۷} - همانجا، جلد ۱، ص ۱۸۶.

^{۵۸} - سید محسن امین، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین (بیروت، ۱۹۸۳ میلادی)، جلد ۱۰، ص ۵۹. درباره زندگی شهید اول کتابی با این ویژگی‌ها نوشته شده است: محمد رضا شمس الدین، حیاة المام الهشید الاول (نجف، ۱۳۷۶ قمری)، که فاقد هرگونه ارزش پژوهشی است.

^{۵۹} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۸.

^{۶۰} - همانجا، همان صفحه.

^{۶۱} - میر سید محمد باقر خوانساری اصفهانی، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی (تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی)، جلد ۷، ص ۲۵۹.

رشته‌هایی که محمد بن مکی مورد پژوهش قرار داد آن قدر گوناگون بود که حتی علم سحر را در برمی‌گرفت^(۶۲). به نظر برخی، وی از هزار فقیه اجازه گرفته بود^(۶۳). وی تا آنجا پیش رفت که او را «فقیه‌ترین همه فقیهان جهان»^(۶۴) خواندند و «مرجع مذاهب پنجگانه فقهی» دانستند^(۶۵) وی نخستین فقیه شیعه بود که از جبل عامل برخاست و در جهان اسلام پایگاه علمی بلندی یافت.

او در جزین جنبش علمی مستقلی بناد نهاد که هم به خاطر دستاوردهای علمی و هم به خاطر تأثیر فکری و اجتماعی آن، درخور نگرش است. دستاورد علمی و فرهنگی این جنبش همان پروردن فقیهان و دانش‌اندوختگان مدرسه جزین است. حرّ عاملی در مقدمه امل الآمل می‌نویسد: از برخی از استادانم شنیدم که در یکی از روستاهای جبل عامل، در زمانی نزدیک به دوره شهید، هفتاد مجتهد بر جنازه‌ای گرد آمده بودند^(۶۶).

محمد بن مکی جزینی چون در سال ۱۳۵۸/۷۶۰ به جزین آمد و در آن استقرار یافت، به طور همه جانبه به کار پرداخت. از مکان‌های دور و نزدیک جویندگان دانش به جزین می‌آمدند و این نخستین بار بود که جبل عامل در درازای تاریخ خود آماده کاری بزرگ می‌شد.

امروز آثار زیادی از این جنبش بزرگ در دست نیست، مگر اجازه‌های زیادی که محمد بن مکی به شاگردان خود داده و باقی مانده است و براساس آن می‌توان گستردگی دایره شاگردان وی و نهضت علمی را درک کرد. حتی کتاب «امل الآمل» آگاهی‌های بسیاری در این زمینه به دست نمی‌دهد و این از سویی به خاطر فاصله زمانی، نزدیک به سه سده، میان دوره محمد بن مکی و روزگار حر عاملی است و از سوی دیگر به خاطر نبودن شرح و اختصار زیاد که شیوه ویژه حرّ در نگارش این کتاب است. خوشبختانه وی تا اندازه‌ای خود را ملزم کرده بود که دو عبارت «من تلامیذ شهید» و «یروی عن الشهید» را در نوشتن شرح حال برخی کسان بیاورد. در اجازات و کتاب حر عاملی نام‌هایی به چشم

^{۶۲} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۴۹.

^{۶۳} - محمد بن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء (تهران، بدون تاریخ)، ص ۳۳۷.

^{۶۴} - میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب (تبریز، بدون تاریخ)، جلد ۳، ص ۲۷۶.

^{۶۵} - قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، ۱۳۷۵ قمری)، جلد ۱، ص ۵۷۹.

^{۶۶} - حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۵. مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب «اللمعه» نوشته شده‌هاکی است: «این هفتاد مجتهد در جزین و بر جنازه شهید اول گرد آمده بودند» که سخن نادرستی است. در مجموع، این مقدمه ناراست. نگ: محمد بن مکی جزینی، کتاب «اللمعه»، ترجمه دکتر علیرضا فیاض و دکتر علی مهذب (تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۲۵.

می‌خورد که با این دو عبارت یاد شده‌اند در میان آن‌ها نام‌های جبل عاملیان، کرکیان (وابسته به روستای کرک نوح)، حلیان و حلبیون وجود دارد، ولی بسیاری از آن‌ها نابود شده است. در جلد دوم کتاب «ام‌الآمل» نام ۱۱ نفر آمده که با دو عبارت مذکور وصف شده‌اند و همه از مناطق دور از جبل عامل که نزدیک‌ترین آن‌ها جلب است، می‌باشند. در جلد اول کتاب که به علمای جبل عامل اختصاص دارد، حتی یک نام با آن دو عبارت یاد نشده، در حالی که در مجلد ۲۵ کتاب «بحار الأنوار» نام‌های گروه زیادی از شاگردان عاملی شهید آمده است.^(۶۷)

پیشتر آوردیم که حرّ عاملی از هفتاد مجتهد که در یکی از روستاهای جبل عامل بر جنازه‌ای گرد آمده بودند، سخن گفته است که ممکن است در این رقم بزرگ‌نمایی شده باشد، ولی باید پرسید: چرا نام و نشان هیچیک از این مجتهدان نمانده و برای ما روشن نیست؟ چنین به نظر می‌رسد که در دوره آشوبی که به کشته‌شدن محمد بن مکی منجر شد، تمامی میراث آن جنبش علمی نابود شده باشد. شاید آنان که در جبل عامل نبوده‌اند، به خاطر دوری از محل، از آنچه بر سر برادرانشان آمد، تجارت یافته‌اند و آثارشان در نوشته‌های گوناگون باقی مانده است.^(۶۸)

یکی از دستاوردهای علمی ارزشمند محمد بن جزینی بارورساختن تشیع با گونه‌ای از اندیشه سیاسی بود که بعدها به صورت ویژگی جدایی‌ناپذیر فقه شیعه درآمد. امتیاز طرح نظریه فقهی سیاسی ولایت فقیه، از میان همه مکاتب و مذاهب فقهی اسلام، به وی بازمی‌گردد. این نظریه را به حق باید مهم‌ترین دگرگونی در اندیشه سیاسی شیعه به شمار آورد. زمانی نزدیک به سه سده پس از پایان‌گرفتن عهد امامت و سست و بی‌رمق‌شدن مذاهب دیگر، در پی سقوط بغداد و واژگونی خلافت، کار اساسی ابن مکی طرح مقدماتی اندیشه‌ای بود که بعدها در عصر صفوی توسط معتقدان به نظریه‌های فقهی وی، پرداخته شد و در حد شایان توجهی تکوین یافت.

براساس آگاهی‌های موجود، محمد بن مکی جزینی در هیچ کتابی به طور جداگانه به موضوع ولایت فقیه نپرداخته است. او در مقدمه کتاب «ذکری الشیعه» که در سال ۱۳۸۲/۷۸۴ نگارش آن را آغاز کرد، از مقبوله عمر بن حنظله مطلبی روایت می‌کند که میان اهل فقیه به عنوان نخستین منبعی شناخته شده که فقیه را تعریف و کارهای او را در میان مردم بیان می‌کند. این متن از اشاره به موضوع ولایت فقهی خالی نیست.^(۶۹) متأسفانه وی نتوانست بخش‌های دیگر کتاب را بنویسد، در کتاب صلوٰه

^{۶۷} - المهاجر، الهجرة العاملیّة، ص ۶۱.

^{۶۸} - همانجا، ص ۶۲.

^{۶۹} - همانجا، ص ۶۵.

متوقف شد^(۷۰) و به بخش‌هایی نرسید که انتظار می‌رفت، موضوع را در آن‌ها روشن کند. ولی کتاب دیگر او که آوازه بیشتری دارد، «اللمعة الدمشقية» است که در سال ۱۳۸۰/۷۸۲ نوشته شد و در باره موضوع مورد بحث، بسیار سودمند است، زیرا مجموعه بزرگی از فتواهایی است که صدور آن‌ها جز بر بنیاد ولایت فقیه امکان ندارد^(۷۱). این فتواها را می‌توان از این باب‌ها به دست آورد: باب زکاتف باب خمس، باب جهاد، باب امر به معروف و نهی از منکر، باب قضا، باب حجز، باب نکاح و باب حدود. اگر این باب‌ها با ابواب همسان در کتاب‌های فقیهان پیشین چون شیخ طوسی (مرگ: ۱۰۶۷/۴۶۰) در کتاب «النهاية في مجرد الفقه والفتاوي» و محقق حلی (مرگ: ۱۲۷۷/۶۷۶) در کتاب «شرايع الإسلام في معرفة الحلال والحرام» همسنجی شود، می‌توان به تصویری دقیق از موقعیتی که محمد بن مکی فقه تشیع را به سوی آن رهنمون شده است و باید آن را یک موقعیت سیاسی دانست، دست یافت. توجه شارح کتاب «اللمعة الدمشقية» به حکم ابن مکی که دادن خمس به نایب عام امام یعنی فقیه جامع شرایط را بایسته می‌داند، شایان نگرش است. شاید این نخستین بار باشد که عبارت «فقیه جامع شرایط» به فقه شیعه راه یافته و از آنجا در فرهنگ شیعه مطرح شده است^(۷۲).

بدین سان ابن مکی نخستین کسی بود که دعوی نیابت مهدی علیه السلام کرد و گفت: بدون حضور شخص وی نمی‌توان نماز آدینه برپا داشت، وی جمع آوری خمس و زکات را وظیفه نایب امام دانست و بدین سان به صورت پیشوای واقعی شیعیان درآمد که در میان ایشان نایب امام زمان علیه السلام و زمینه‌ساز ظهور وی بود^(۷۳). آگاهی‌های پراکنده حاکی از آن است که ابن مکی در راه انجام این امر بایسته دید نخست در شهرهای مجاور مناطق کوهستانی دست به کار شود و دور از چشم حکومت دمشق در آن

^{۷۰} - حرّ عاملی، امل الامل، جلد ۱، ص ۱۸۱.

^{۷۱} - المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۶۶.

^{۷۲} - همانجا، همان صفحه، برای آگاهی از اهمیت کار شهید اول، نگ:

N. Calder, Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century

A. D. BSOAS, BLIV, 3, 1981, P468-8-. N. Calder "Khums in Imami shi'i Jurisprudence from the Tenth to the sixteenth Century A. D" BSOAS, XLV, 1, 1982, PP. 39-47.

^{۷۳} - الشیخی نایب عام و نایب خاص امام را به جای هم به کار می‌برد و معتقد است که محمد بن مکی داعیه نیابت خاص امام غایب را داشت. در حالی که در تاریخ شیعه نایب خاص به چهار نفر از یاران حضرت مهدی علیه السلام گفته می‌شود که آنحضرت آن‌ها را به ترتیب به نیابت خود تعیین کرد.

نواحی، از جانب خود نایبانی برای مناطقی چون طرابلس و غیره تعیین کرد^(۷۴). بدینگونه می‌رفت تا شهید مفهوم نوینی را از حکومت شرعی بنیاد نهد که به تمامی با مفهوم خلافت که پایه‌های حکومت مالیک بر آن قرار گرفته بود، دوگانگی داشت.

در بیان چگونگی قتل محمد بن مکی جزینی شاگرد او، مقداد سیوری حلّی، گفته است: آنچه بر شیخ ما گرفتند و منجر به محاکمه و کشتن او در دمشق شد، این بود که «إِنَّهٗ كَانَ عَامِلًا»^(۷۵) «عام» در آثار دیوانی آن دوره به کسی گفته می‌شد که مأمور تنظیم حسابرسی‌ها بود و در اصل لقبی بود که بر امیر عهده‌دار کار اطلاق می‌شد^(۷۶). گذشته از همه مفاهیمی که از این تعبیر برداشت می‌شود، مسأله تنظیم حسابرسی‌ها قابل توجه است. محمد بن مکی در احکام فقهی خود شیعیان را موظف می‌داند که وجوه شرعی را به فقیه جامع شرایط فتوی یا نایب امام و یا نماینده او بپردازند و بیشتر آوردیم که وی نمایندگی به مناطق گوناگون گسیل داشته بود. به طور قطع چنین کاری بایسته سازمان حسابرسی مرکزی مالیات، زیر نظر خود وی بود که در برابر نظام دولت مالیک قرار می‌گرفت^(۷۷).

حرکتی که در جزین آغاز شد به سرعت رشد کرد و فقیهان جدید که شاگردان شهید بودند، نشر افکار او را برعهده گرفتند. این شاگردان به عنوان نمایندگان او در نقاط گوناگون تکاپو داشتند. تقی الدین خیامی که بعدها مرتد شناخته شد و بر ضد شهید سخن چینی کرد، از جمله نمایندگان او بود^(۷۸).

این که «عبرفه» رفیق و مرید او را در طرابلس گردن زدند می‌رساند که دامنه تکاپوی محمد بن مکی تا آنجا گسترش داشته و این هشدار که با همه طرفداران جنبش شهید مانند او رفتار خواهد شد نشان می‌دهد که دولت مالیک از این جنبش به طور جدی احساس خطر می‌کرده است^(۷۹).

پژوهشگر لبنانی، شیخ جعفر مهاجر، گفته است که جنبش شهید حتی به مرحله قیام مسلحانه بر ضد حکومت مالیک رسیده بود. وی به محلی به نام «قبور شهدا» اشاره می‌کند که در طرف راست راه اصلی منتهی به نبطیه، در قریه نبطی فوقا قرار دارد. وی می‌گوید:

^{۷۴} - ابوالفلاح عبدالحی ابن العماد الحنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب (مصر، ۱۹۳۱ میلادی)، جلد ۶، ص ۲۹۴.

^{۷۵} - مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۴، یوسف بحرانی، لؤلؤتو البحرین فی اجازة لقرّتی العین، (بدون جا، ۱۲۶۹ قمری)، ص ۱۴۶.

^{۷۶} - احمد بن علی قلقشنیدیف صبح الاعشی فی صناعة الانشاء (قاهره، بدون تاریخ) جلد ۵، ص ۴۶۶.

^{۷۷} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۷۰.

^{۷۸} - مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، بحرانی، لؤلؤتو البحرین، ص ۹۸.

^{۷۹} - المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۷۰.

«مردم آنجا این مکان را گورستان شهدای نبردی می‌دانند که میان یاران شهید و دشمنان‌شان روی داده است، بدون این که مشخص کنند که این دشمنان چه کسانی بوده‌اند، برفراز یک بلندی، جایی که خانه‌های نبطیه فوقا آغاز می‌شود، بنای زیبایی قرار دارد که بر آن قبه بزرگی به چشم می‌خورد. بنای داخلی کوچک است و به نظر می‌رسد که درگذشته محاط به دیوار بوده و امروز دیوارها ویران شده است و همه بنا در معرض ویرانی قرار دارد. این بنا را مردم «مقام محمد شهید» می‌نامند. در سال ۱۹۷۴ کوشیدم که در مقبره و مکان کنار آن، به یاری شماری از مردم، پژوهش میدانی انجام دهم تا شاید آثاری سودمند بیابم. ولی به نتیجه‌ای نرسیدم»^(۸۰).

به طور قطع، هیچکس نکوشیده بود که این گورستان وسیع را که بر گذرگاه اصلی واقع بود و تعداد قبورش به دو تا سه هزار می‌رسید، تصرف کند، زیرا برای مردم آن مکان ارج و حرمت بسیار داشت و کسی اجازه چنین کاری را به خود نمی‌داد^(۸۱).

به نظر می‌رسد که جنبش شهید، به هر تعبیر، دارای نیروی مسلح بسیار بوده که در یک درگیری این همه کشته داده است. ولی منابعی که بتواند از این نبرد و نبردهایی همانند آن خبر دهد، در کوران این درگیری‌ها و ستیزها از میان رفته است. در اینجا باید به فرمانی اشاره کرد که والی دمشق به تاریخ ۲۵ جمادی الاخر سال ۱۳۶۳/۷۶۴ صادر کرده است. و می‌تواند گواهی باشد بر یکی از این نبردها. عنوان فرمان چنین است: «توقیع طویل به منع اهل صیدا و بیروت و اعمال آن‌ها از اعتقاد رافضه و شیعه و ممانعت از ایشان». این متن از جنبشی سخن می‌راند که قلمرو آن بیروت و نواحی آن و مزارع همه جهات و بقاع آن بوده است. قیام‌کنندگان خون اهل سنت را حلال می‌شمردند و نکاح متعه را مباح می‌دانستند، اما این جنبش نیز مانند همه جنبش‌های نظیر آن به دست دولت ممالیک سرکوب شد^(۸۲).

محمد بن مکی جزینی نیز سرانجام گرفتار دسایس حکومت ممالیک و فقیهان سنی هم‌پیمان آن شد. پس از آن که یکی از شاگردان وی به نام محمد یالوشی (از روستایی که برج یالوش نامیده می‌شود) از دین خارج شد و ادعای پیامبری کرد و ابن مکی خود او را سرکوب کرد و کشت^(۸۳). پیروان این پیامبر دروغین که از شاگردان و یاران پیشین ابن مکی بودند، سخن‌چینی و فتنه آغاز کردند. نخست

^{۸۰} - همانجا، ص ۷۱-۷۲.

^{۸۱} - همانجا، ص ۷۲.

^{۸۲} - قلقشندی، صبح الاعشی، جلد ۱۳، ص ۱۳-۲۰.

^{۸۳} - امین، عیان الشیعه، جلد ۱۰، ص ۶۰.

فردی به نام تقی الدین خیامی بر ضد او سخن گفت و^(۸۴) سپس فرد دیگری به نام یوسف بن یحیی کار او را ادامه داد^(۸۵)، وی صورت مجلسی در بردارنده دستورات ابن مکی به وی فراهم کرد و موضوع را در صیدا و بیروت و آنگاه در دمشق به داوری نهاد^(۸۶). این صورت مجلس به امضای هفتاد تن از پیروان ظاهراً مرتد ابن مکی و همچنین امضای هزار فقیه سنی رسیده بود^(۸۷) در نتیجه، وی را مرتد شناختند و یک سال زندانی کردند، زیرا در آن شهرها رسم بود که براساس مذهب شافعی، مرتدان و زندیقان را یک سال مهلت توبه می دادند^(۸۸). پس از یک سال حبس، قاضی برهان الدین شافعی، به توبه او فتوی داد و عباد بن جماعه، قاضی مالیک، فتوای قتل وی را صادر کرد. رأی قاضی مالکی به خاطر زیادی متعصیان چیره شد و سرانجام در نهم جمادی الاول ۱۳۸۴/۷۸۶ وی را با شمشیر کشتند و به دار آویختند و جنازه اش را پس از سنگسار، سوزاندند^(۸۹).

شهید اول و خواجه علی مؤید

علی مؤید (حکومت: ۷۸۳-۱۳۸۱/۷۶۶-۱۳۶۴) آخرین امیر سلسله سربداران بود که در خراسان حکومت می کرد و به آیین شیعه باور داشت و در ترویج و استوارداشتن مبانی این آیین کوشا بود. وی «هر بامداد و شب به انتظار صاحب زمان (عج) اسب کشیدی»^(۹۰) و «اسماء دوازده امام بر وجوه دنانیز ثبت [کردی]»^(۹۱).

^{۸۴} - مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۰، بحرانی، لؤلؤتی البحرین، ص ۹۸.

^{۸۵} - مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵.

^{۸۶} - حرّ عاملی، امل الامل، جلد ۱، ص ۱۸۳، افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۵، ص ۱۸۶.

^{۸۷} - مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۰، بحرانی، لؤلؤتی البحرین، ص ۹۸.

^{۸۸} - حرّ عاملی، امل الامل، جلد ۱، ص ۱۸۳.

^{۸۹} - همانجا، جلد ۱، ص ۵۹، امین ۱۹ جمادی الاول را درست می داند، نگ:

اعیان الشیعه، جلد ۱۰، ص ۵۹، گفتنی است که نویسنده مقدمه بر ترجمه فارسی کتاب لمعه، دو قاضی یاد شده را یکی می داند، ولی با توجه به دوگانگی مذاهب آن دو که در روند رویدادها بازتاب دارند، سخن وی درست به نظر نمی رسد، نگ: محمد بن مکی جزینی، کتاب لمعه، مقدمه، ص ۲۶.

^{۹۰} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۵۴.

^{۹۱} - میر خواند، تاریخ روضه الصفا، جلد ۵، ص ۶۲۴.

حکومت سربداران، تا زمان علی مؤید، مدت سی سال آشوب‌ها و اختلافات داخلی و خارجی بسیاری را از سر گذرانده و نیازمند یک استراحت کامل بود و این حاصل نمی‌شد، مگر با رفع اختلاف‌های درونی جناح‌های گوناگون سربداران، علی مؤید برای رسیدن به این هدف سرکوب جناح درویشان را برگزید^(۹۲). وی در این راستا،

«دست به ایزاده درویشان شیخ حسن جوری گشاد و فرمود تا مقبره شیخ خلیفه و شیخ حسن را خراب و مزبله اهل بازار کردند و حکم کرد تا خلائق بدان هردو شیخ زبان به لعنت بگشایند»^(۹۳).

وی در مقابل جناح درویشان تندرو اصول‌گرا، قصد داشت تا اسلام فقهاتی را در جامعه حاکم سازد. او تلاش می‌کرد که دانشمندان و فقیهان شیعه را از مناطق مختلف به خراسان فراخواند تا تشیع را در برابر درویشان حسنیه، بعد فقهی بخشد، وی از این رو به بزرگداشت علما و سادات می‌پرداخت و دانشمندان سادات را بر علمای معمولی برتری می‌داد^(۹۴). خواجه علی مؤید به دنبال همین سیاست و برای اشاعه تشیع فقهاتی، از محمد بن مکی دعوت کرد تا به خراسان هجرت کند. بدین منظور، پیکی به نام شمس الدین محمد آوی را با نامه‌ای و یک جلد کلام الله مجید به نزد وی فرستاد. او در این نامه، پس از سلام و ثنای ابن مکی و اظهار ارادت و شیفتگی نسبت به وی، نوشت:

«به عرض آن جناب که پیوسته قبله صاحب‌نظران است، می‌رسانیم که شیعه خراسان که خدا (آن را) در پناه خویش گیرد، تشنه دیدار شمايند و فیض بردن از دریای فضل و دانش‌تان، بزرگان علمی این دیار، از بد روزگار، پراکنده گشته و بیشتر و یا همه‌شان تار و مار شده‌اند و امیرالمؤمنین «سلام الله علیه» می‌فرماید: شکست برداشتن دین، مرگ دانشمندان است. ما در میان خویش کسی را که به فتوایش به لحاظ علمی بتوان اعتماد کرد یا مردم بتوانند عقاید درست را از وی فرا گیرند، نمی‌یابیم و از خدای متعال مسئلت چنین داریم که حضرتت به ما افتخار حضور و افشاندن نور بخشد تا از علمش پیروی کنیم و از راه و رسمش رفتار آموزیم»^(۹۵).

^{۹۲} - همانجا، همان صفحه.

^{۹۳} - یعقوب آژند، قیام شیعی سربداران (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۹۵.

^{۹۴} - همانجا، ص ۱۹۷.

^{۹۵} - متن نامه در مقدمه کتاب لمعه آمده است، برای ترجمه فارسی آن نگ:

عبدالحسین امینی، شهیدان راه فضیلت: زندگینامه ۱۳۰ شهید عالم شیعه از قرن ۴ تا قرن ۱۴ هجری، ترجمه ف.ج.

[جلال الدین فارسی] (تهران، بدون تاریخ)، ص ۱۶.

محمد بن مکی به عللی از پذیرش دعوت علی مؤید سرباز زد، ولی کتاب «اللمعة الدمشقية» را برای وی فرستاد تا راهنمای مردم باشد و مردم براساس فتاوی فقهی آن عمل کنند. برخی منابع می‌گویند که وی این اثر را در هفت روز نوشت^(۹۶). به نظر می‌رسد این مسأله که در میان شیعیان مشهور است، درست نباشد. نویسنده کتاب «ریاض العلماء و حیاض الفضلاء» می‌گوید که نام این کتاب در اجازه محمد بن مکی به علی بن حسن خازن در سال ۱۳۸۲/۷۸۴ یعنی دو سال پیش از کشته‌شدنی، وجود دارد و بر این اساس نمی‌توان پذیرفت که در زندان دمشق نوشته شده باشد^(۹۷).

در این رویداد باید به دو موضوع مهم توجه داشت: نخست این که انگیزه علی مؤید از این اقدام بیشتر اعتقاد دینی بوده است. دلیل این ادعا آن است که علی مؤید از زمانی که محمد بن مکی در عراق بود، با وی مکاتبه داشت^(۹۸).

ابن مکی عراق را در سال ۱۳۵۶/۷۵۸ ترک کرد و حکومت علی مؤید در ۱۳۶۴/۷۶۶ یعنی هشت سال پس از خروج ابن مکی از عراق، آغاز شد. بنابراین، باید به این که مصالح حکومتی انگیزه چنین ارتباطی بوده است، با احتیاط نگریست.

نکته شایان نگرش دیگر علل سرباززدن محمد بن مکی را پذیرش دعوت علی مؤید است. وی در آن زمان رهبری حکومت بزرگی را بر عهده داشت که نمی‌توانست آن را رها کند و به خراسان برود، جنبشی که او آغاز کرده بود، باید ادامه می‌یافت و این دلیل اصلی رد دعوت علی مؤید بود. ولی شایسته نبود که رهبری با آن درجه از علم و احساس مسؤولیت، دعوت شیعیان را بدون پاسخ گذارد، از این رو کتابی را برای علی مؤید فرستاد که می‌توانست شالوده‌ای استوار برای یک حکومت دینی باشد. تیمور لنگ برای برقوق نامه‌ای تهدیدآمیز فرستاد و به وی حکم کرد که بدون قید و شرط خود را به او تسلیم کند. تیمور تهدید کرد که اگر از این دستور سرپیچی کند، عذاب سختی بر او وارد خواهد شد: با این زمینه و با توجه به نقش علی مؤید در گشایش دروازه‌های خراسان برای تیمور، چنین پیوندی می‌توانست پیوند با خود تیمور به شمار آید. باید توجه داشت که تیمور به گرایش به شیعه تظاهر می‌کرد و بعدها دمشق را با شعار انتقام امام حسین علیه السلام از نسل یزید، یعنی اهل دمشق، فتح کرد^(۹۹).

^{۹۶} - آغابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، به کوشش احمد المنزوی (قم، ۱۱۸۷ قمری)، جلد ۱۸، ص ۳۵۲.

^{۹۷} - تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۳۹-۳۴۰.

^{۹۸} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۷، ص ۷-۲۵۶.

^{۹۹} - المهاجر، الهجرة العالمیه، ص ۷۰.

به هر تقدیر، ابن مکی با توجه به برنامه‌های انقلابی و درگیری‌های آن، نتوانست به خراسان برود و طرح علی مؤید برای ترویج اسلام فقه‌های مورد نظرش مسکوت ماند، ولی روند رخدادها چنان بود که نزدیک دو سده بعد همین طرح، گسترده‌تر و این بار پیروزمندانه، توسط دولت شیعی دیگری، یعنی صفویان، به کار بسته شد و این دعوت یک بار دیگر و این بار از باورمندان به اندیشه‌های شهید، صورت پذیرفت. به این ترتیب، هموطنان شهید اول به ایران آمدند تا در استوارساختن بنیادهای تشیع و یاری‌رساندن به دودمان صفوی اهتمام ورزند.

فصل سوم:

مسایل عمومی و علل مهاجرت علمای شیعهٔ جبل عامل به ایران

در این فصل، با نگاهی به جنبه‌های کلی و مقدماتی مهاجرت علمای شیعهٔ جبل عامل به ایران، علل و انگیزه‌های این مهاجرت بیان خواهد شد.

مهاجرت علمای جبل عامل به ایران، یکی از ژرف‌اثرترین و در عین حال ناشناخته‌ترین مسایل تاریخی عصر صفوی است که تاکنون مورد توجه پژوهشگران و بویژه کارشناسان تاریخ عصر صفوی قرار نگرفته است.

این مهاجرت مانند هر جریان تاریخی دیگر، به یکباره آغاز نشد، طلایه‌دارانی داشت که به ایران آمدند. وضع را ارزیابی کردند و به توفیقاتی دست یافتند. این پیشگامان هجرت بسیار محدود و انگشت‌شمار بودند و در عین حال، مهم‌ترین و پرآوازه‌ترین مهاجران از میان همین گروه محدود چهره نمودند. کامیابی‌های نخست آن‌ها انگیزه‌ای نیرومند برای آغاز مرحلهٔ گسترده و اساسی مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران به شمار می‌آید.

نخستین مرحلهٔ مهاجرت با آمدن یکی از پرآوازه‌ترین، کامیاب‌ترین و بانفوذترین مهاجران عاملی یعنی شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (۹۴۰-۱۵۳۳/۸۷۰-۱۴۶۵)، مشهور به محقق کرکی و محقق ثانی، به ایران آغاز شد. مادلونگ (W. Madelung) می‌گوید که محقق کرکی در اوایل سال ۵/۹۱۰-۱۵۰۴ در اصفهان با شاه اسماعیل یکم یدار کرد^(۱)، اما تاریخ قطعی ورود او به امپراتوری صفوی باید پس از گشوده‌شدن بغداد به سال ۱۵۰۸/۹۱۴ باشد^(۲).

از مکان زاده‌شدن، رشد و پرورش علمی وی چیزی نمی‌دانیم، اما به نظر می‌رسد در همان روستایی که بدان منسوب است، یعنی «کرک نوح» جبل عامل به دنیا آمده باشد. زندگینامه‌نویسان از خانوادهٔ او کسی جز پدر و جدش را ذکر نمی‌کنند. کرکی در وطن خود نزد محمد بن محمد بن خاتون، شمس الدین محمد جزینی، شمس الدین محمد احمد صهیونی و علی بن هلال جزائری، فقیه عراقی مشهور

^۱ - W. Madelung, "Karak", E12, Vol. 1 V (1978), p.610

^۲ - قاضی احمد بن شریف الدین حسین حسینی قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی (تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۵-۹۳۴.

که به کرک نوح مهاجرت کرده و در آنجا سکونت گزیده بود، دانش اندوخت. او سپس به مصر رفت و پس از سال ۱۵۰۳/۹۰۹ به عراق هجرت کرد^(۳). وی را باید پیشتاز هجرت عاملیان به ایران دانست، زیرا کامیابی‌های او در دربار صفوی یکی از انگیزه‌های شایان نگرش مرحله بعدی هجرت بود. پس از او، چند چهره برجسته دیگر از جمله کمال الدین درویشف شیخ علی بن هلال کرکی، شیخ حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی و پسرش شیخ بهاء الدین محمد عاملی مشهور به شیخ بهائی هجرت کردند که اینان را باید شناخته‌شده‌ترین چهره‌های مهاجرت جبل عاملیان به ایران، پس از هجرت محقق کرکی قلمداد کرد. البته، شیخ جعفر بن محمد عاملی، شیخ حسن بن علی بن عبدالعالی کرکی (پسر محقق کرکی) و سید زین العابدین علوی کرکی (داماد محقق کرکی که با او به ایران آمد) را نیز باید از پیشگامان هجرت دانست.

نگاهی به سفرنامه یکی از مهاجران عاملی

در میان معدود مهاجرانی که در آغاز به ایران آمدند، شیخ حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی (۹۸۴-۹۱۸/۱۵۷۶-۱۵۱۲) یکی از شاگردان برجسته دانشمند بزرگ شیعه شهید ثانی، از جهات گوناگون شایان نگرش است. وی پدر یکی از برجسته‌ترین چهره‌های علمی این عصر، شیخ محمد عاملی مشهور به شیخ بهائی (۱۰۳۱-۱۶۲۱/۹۳۵-۱۵۲۸) بود و از هت برخورد‌ها و مواضع دوگانه‌اش در برابر حکومت صفوی، در میان عالمان این عصر، چهره‌ای یگانه است. او سال‌های دراز با حکومت صفوی همگامی کرد و در سال‌های پایانی عمر، به خاطر وضع نابسامان دربار صفوی، از ایران گریخت. از این مسایل، مهم‌تر این است که به نظر می‌رسد وی تنها مهاجر عاملی باشد که از خود سفرنامه‌ای برجا نهاده است. هنگامی که وی رهسپار ایران بود، استادش شهید ثانی با تأکید از او خواست که ماجرای سفر و شرح مشاهدات خود را در ایران، برای وی بنویسند. نوشته سفرنامه گونه او به شهید ثانی، تنها گزارشی است که از مهاجرت گسترده جبل عامل به ایران برجای مانده و می‌تواند نکته‌های قابل توجهی را از چگونگی این سفرها و دشواری‌های آن روشن کند. براساس این نامه، نادرستی سخن شرح حال‌نویسان درباره حسین بن عبدالصمد که می‌گویند وی پس از شهادت استادش به ایران سفر کرد، آشکار می‌شود^(۴). زیرا، حسین بن عبدالصمد این نامه را برای استادش نوشته و کوشش بسیار کرده تا آن را به انواع صنایع کلامی و لطایف ادبی بیاراید و در نهایت آراستگی و استواری

^۳ - افندی الاصفهانی، ریاض العمالء، جلد ۳، ص ۴۴۱.

^۴ - برای نمونه نگاه کنید به: افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۱۱۸، امین، اعیان الشیعه، جلد ۶، ص ۵۷.

سخن براند. این نکته در هم‌سنجی نوشته مورد گفت‌وگو با آثار دیگر وی چون «عقدالدرر الطهماسبی» و «اربعین» قابل درک است. به دلیل اهمیت این گزارش، جا دارد که به طور خلاصه محتوای آن بررسی شود.

در آغاز این نامه، وی استادش را در نهایت احترام و اکرام یاد می‌کند و از انگیزه نگارش این نامه و عهد و پیمانی که در این باره با وی داشته، سخن می‌گوید^(۵). سپس مهاجرت خود از جبل عامل را مانند هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مکه می‌داند و انگیزه هردو هجرت را احساس دورویی دشمنان و رواج کارهای زشت و ناپسند ذکر می‌کند. او در آغاز، از شرایط بسیار شدوار و غیر قابل تحمل زادگاه خود شکوه‌های بسیار دارد و در جایی از نامه می‌نویسد:

«بنابرین، هجرت ار سرزمینی که در آن ستم روا دارد و نتوان شعار ایمان قوی را که مورد قبول باشد، اظهار کرد، واجب است و به نظر خردمندان، دوری از زیان پیش‌بینی شده، واجب می‌باشد تا چه رسد به زیانی که حتمی است، و چه زیانی آفت‌بارتر از جلوگیری علم از اهل علم و سستی ما در این روزگار از آنچه برایش آفریده شده‌ایم؟ چگونه به سکونت در وطن خود خوشنود شوم که جز زاهدان و نادانان کسی در آن دیار یافت نمی‌شود و چگونه در آنجا لباس وقار بپوشم که در اذیت و آزارم؟»^(۶)

حسین بن عبدالصمد، پس از آن که از سرزمین شام و دوستان خود، به ویژه استادش شهید ثانی، جدا شد، به عراق عرب رفت و مدتی در آنجا ماند و به بررسی و کاوش پرداخت. وی اشاره نمی‌کند که این کاوش و بررسی به چه منظور صورت گرفته است؟ ممکن است این کاوش پیرامون وضع ایران و شرایط هجرت به آن سرزمین صورت گرفته باشد. او و همراهانش ۱۲ روز در دو شهر بین راه که نام آن‌ها را ذکر نکرده است، توقف کردند و در این شهرها نزد اعیان و اشراف ماندند. در هردو شهر، از او و همراهانش به گرمی پذیرایی و هنگام حرکت توشه سفر برایشان فراهم شد^(۷). مهاجران سپس وارد کردستان شدند و به نزدیک حاکم محلی کردستان به نام سلطان محمود دوم (حاکم محلی کردستان) رفتند.

حسین بن عبدالصمد می‌نویسد که این حاکم نهایت ادب و مهربانی را در حق آن‌ها روا داشت، از آن‌ها به خوبی پذیرایی کرد و برادرش را به عنوان راهنما به همراه گروه مهاجر فرستاد. ایشان سپس به نزد

^۵ - حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی، «مکتوبی به شهید ثانی»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه شماره ۱ مجلس

شورای اسلامی، شماره ۵۱۳۸، ص ۴۲۱.

^۶ - همانجا، ص ۴۲۱.

^۷ - همانجا، ص ۴۲۴.

حاکم محلی دیگری به نام سلطان محمد برده شدند. آن‌ها در اولین روز ماه ربیع الاول به خرم‌آباد وارد شدند. گروه مهاجر در نخستین روز ورود خود به خرم‌آباد مورد آزار کردها قرار گرفتند و بخشی از دارایی آن‌ها به غارت رفت. حسین بن عبدالصمد ضمن نکوهش شدید کردها، برای استاد خود می‌نویسد:

«هرچه نقره داشتیم، ربودند و هرچه طلا داشتیم، بردند و تمامی غله‌هایمان را غارت کردند. به هرچه داشتیم طمع کردند و آبروی ما را بردند و احوالات ما را دگرگون ساختند و اسبان ما را سوار شدند و هر ظرفی که داشتیم، برداشتند و جامه‌ها و خلعت‌ها و زیورهای ما را بر خود مباح دانستند»^(۸).

گروه مهاجر یک روز پیش از نوروز به کاشان رسید و چند روز در آنجا ماند و به رتق و فتق امور خود پرداخت. در این شهر، عاملیان مورد استقبال گرم ایرانیان قرار گرفتند. این گروه به هر تدبیر و تقدیر به اصفهان رسید. حسین بن عبدالصمد درباره اصفهان می‌نویسد:

«... و راه طی کردیم تا به اصفهان رسیدیم و در آن شهر محکم و استوار منزل کردیم و نزد شخصی رسیدیم که گویا چشم اعیان آنجا، بلکه مردمک چشم آنان بود و همچون دوستی که به دیدار دوست خوشحال گردد، از ما استقبال کردند و در میانشان با کمال آسودگی و فراغت، به راحتی زندگی کردیم و مردمان اهل و صالحی در آنجا دیدیم. غذایشان علم و نقل مجلس‌شان مذاکره علم، و دانش با آنان همدمی پسندیده بود، مردمی که وسایل راحتی را آماده می‌سازند و نیاز سائلان را برآورده می‌کنند. غنائم را سرپرستی می‌کنند و غرامت‌ها را می‌پردازند و در کارشان محکم و استوارند. هرکس نیازمند باشد، او را به آرزویش می‌رسانند و مغروران را دست کم می‌گیرند. می‌بینی که گرده نان خود را می‌بخشند و هرچه داشته باشند، به طور مساوی تقسیم می‌کنند»^(۹).

حسین بن عبدالصمد درباره اصفهان و آب و هوای آن و بخشندگی‌ها و مهربانی‌های مردم این شهر بسیار سخن می‌گوید. وی معتقد است که اصفهان به پهنای بهشت است و وصف آن را نمی‌توان به زبان آورد. هر روز زندگی در آن با هزار روز برابر است. وی در ادامه گزارش خود از این که ایرانیان خود به کار قضاوت می‌پردازند و خود را به فتنه می‌اندازند، نکوهش و عیب‌جویی می‌کند^(۱۰).

وی در پایان خود را به خاطر آن که در اصفهان در آسایش و لذت افتاده است، سرزنش می‌کند و می‌گوید: به خاطر وجود نعمت فراوان «از عبادت به حد اقل معمول از نماز و روزه، قانعم و هیئات که حق آن را به تمامی به جای آورم». وی ادامه می‌دهد که در نتیجه رسیدن به این لذات و کامروایی‌ها، از

^۸ - همانجا، همان صفحه.

^۹ - همانجا، ص ۴۲۵.

^{۱۰} - همانجا، ص ۴۲۶.

پرداختن به علم دورمانده و از علوم چیزی برای وی نمانده است^(۱۱). از همین نامه روشن می‌شود که او در سن چهل سالگی آهنگ سفر کرده و هنگام حرکت تمامی ثروت و دارایی خود را به مستمندان بخشیده است.

نکته مهم و شایان توجه این است که علی رغم شادمانی بسیار و اظهار خشنودی و کامروایی و رضایت از پذیرایی و میهمان‌نوازی مردم اصفهان، وی پس از چند سال از ایران گریخت و به بحرین رفت او برای خروج از ایران، از شاه صفوی اجازه حج گرفت و از آنجا به بحرین رفت، در آنجا به پسرش نصیحت کرد که اگر خواهان دنیاست، به هند برود، اگر دین خود را می‌خواهد به بحرین بیاید و اگر هیچیک را نمی‌خواهد در ایران بماند^(۱۲). بدون شک، نحوهٔ برخورد شاهان صفوی و شرایط دربار، در تغییر نظر او دربارهٔ ایران، بیش از هر چیز دیگر مؤثر بوده است.

به هر حال، با آن که در این مرحله شمار زیادی از جبل عامل به ایران نیامدند، تأثیر همین تعداد کم در زمینه‌های سیاسی و مذهبی ایران، قابل توجه است در مرحله بعدی مهاجرت، فقیهان جبل عامل یکباره به سوی ایران سرازیر شدند و در اصفهان، مشهد، قزوین، اردبیل، قم و دیگر شهرها سکونت گزیدند. این مهاجران که نام بیش از ۹۰ نفر ایشان برای ما شناخته شده است و آگاهی‌هایی از زندگی آنان داریم، در این شهرها به مقام‌هایی چون پیش‌نمازی، شیخ الاسلامی، صدارت، وزارت و مهم‌تر از همه به مقام پیشوایی مذهبی جامعهٔ ایران که یک مقام غیر رسمی بود و دربارهٔ آن در فصل آینده سخن خواهد آمد، دست یافتند.

آگاهی‌های سعید امیر ارجمند در این زمینه نابسند و به دور از واقعیت است. وی بر این باور است که مهاجران در ایران به مقامات بالای حکومت دست نیافتند و در این زمینه نموداری نیز ارائه می‌دهد^(۱۳)، اما باید گفت: علاوه بر مقام مجتهد الزمانی یا نیابت امام که به مهاجرین عاملی اختصاص داشت و یک مقام غیر رسمی بود، عاملیان چند بار منصب صدارت را به دست آوردند. یک بار پس از عزل غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، چند گاهی محقق کرکی این مقام را در اختیار

^{۱۱} - همانجا، ص ۴۲۷.

^{۱۲} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.

^{۱۳} - Said Amir Arjomand, The shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'it Iran From the Beginning to 1890 (Chicago, 1984)

داشت^(۱۴). میرزا حبیب الله بن حسین کرکی و پسرش میرزا مهدی نیز در عصر صفوی به مقام صدارت دست یافتند^(۱۵). همچنین میرزا مهدی (پسر میرزا حبیب الله بن حسین کرکی) در اواسط سلطنت شاه عباس وزیر شد و مدت ۹ سال این مقام را در اختیار داشت^(۱۶). شیخ الاسلامی شهرهای مختلف امپراتوری صفوی و قضاوت و پیش‌نمازی نیز از مقام‌هایی بوده که عاملیان بسیار متصدی آن شده‌اند. در جای خود، هنگامی که از نفوذ و تأثیر سیاسی مهاجران در ایران سخن به میان آید در این زمینه بیشتر سخن گفته خواهد شد. به علاوه هنگامی که جایگاه، ارزش و اعتبار مقام ناشناخته مجتهد زمانی یا خاتم‌المجتهدینی در فصل آینده روشن شود، میزان نفوذ جبل عاملیان در دولت صفوی آشکارتر خواهد شد.

درباره چگونگی مهاجرت، وضع بر این قرار بود که اگر مهاجران (که معمولاً با خدم و حشم و خانواده‌های وابسته خود می‌آمدند) منزلت و اعتباری در ایران می‌یافتند، می‌توانستند خانواده‌های وابسته بیشتری را به این سرزمین بیاورند و تحت حمایت خود قرار دهند. همچنین به نظر می‌رسد که شمار درخور نگرشی از این فقیهان مهاجر از اعضا و وابستگان نسبی و یا سببی چند خانواده معدود بودند و یا این که میان‌شان پیوندها و دلبستگی‌های استادی و شاگردی برقرار بود. بر این اساس، اعقاب و وابستگان محقق کرکی تا سال‌ها نقش و نفوذ بسیاری در شرایط مذهبی و سیاسی ایران داشتند^(۱۷). البته، شهید ثانی هرگز به ایران نیامد، ولی افراد خانواده او، به جز پسرش حسن، بعدها به ایران مهاجرت کردند^(۱۸).

خانواده شیخ حسین عاملی از پیشگامان هجرت و آل ابی‌جامع که اعضای آن در جنوب و جنوب غربی ایران پراکنده شدند و خاندان‌های علوی کرکی و اعرجی کرکی که در اصفهان سکونت گزیدند نیز خاندان‌های مشهوری بودند که به مقام‌های بالای مذهبی و سیاسی ایران عصر صفوی دست یافتند^(۱۹). غیر از پیشگامان هجرت، نام بیش از ۹۰ تن از مهاجران عاملی شناخته شده است. ولی بدون تردید باید گفت اینان چهره‌های زبده و اصلی این هجرتند که در تاریخ از آن‌ها نامی مانده است^(۲۰)، و شمار

^{۱۴} - روملو، احسن التواریخ، ص ۴۰۶.

^{۱۵} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۷۰-۶۳.

^{۱۶} - همانجا، ص ۷۰.

^{۱۷} - حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۵.

^{۱۸} - دکتر الشیبی بدون ذکر مأخذی شهید ثانی را در شمار مهاجران اولیه ذکر می‌کند، ولی تا آنجا که آگاهی در دست است، هیچیک از منابع و مأخذ اشاره‌ای به مهاجرت وی به ایران ندارد. نگ: تشیع و تصوف، ص ۳۹۴.

^{۱۹} - برای آگاهی از شجره‌نامه این چند خاندان، نگ: مهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۲-۲۷۱.

افراد و خاندان‌های مهاجر یا دست کم آن‌ها که از فرهیختگان و دانش‌اندوختگان به شمار می‌آیند، بیش از این‌هاست. در فهرست نسخه‌های دست‌نوشته چند کتابخانه عمده کشور نام‌های تعداد زیادی از کاتبان عاملی وجود دارد که در عصر صفوی کتاب‌های نوشته شده در همان دوره را کتابت کرده‌اند^(۲۱). این مسأله نشان می‌دهد که غیر از فقیهان مهاجر جبل عامل که در امور برجسته سیاسی و مذهبی کشور ایفای نقش کردند، عاملیان دیگری در سطوح پایین‌تر، در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی حضور داشتند که پی‌بردن به نام و نقش این مهاجران نیازمند بررسی دیگری است.

علل مهاجرت

دو رکن اصلی هر مهاجرت، مبداء و مقصد آن است و انگیزه‌ها و علل مهاجرت را، غیر از شرایط و علایق فردی، باید در زمینه‌های تاریخی، ویژگی‌های جغرافیایی و شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مبدأ و مقصد مهاجرت جست‌وجو کرد. در فصول پیشین، آگاهی‌هایی دربارهٔ مبدأ و مقصد مهاجرت مورد بحث ارائه شد و اکنون بجاست که دلایل مهاجرت علمای شیعه به ایران بررسی شود.

دربارهٔ علل درون مرزی و آنچه به ایران و نهضت صفوی مربوط می‌شود، باید گفت که نخستین دلیل این مهاجرت، نیاز به برقراری همگونی فکری در جامعهٔ صفوی و کنترل شور انقلابی پیروان و هواداران دولت صفوی بود. یکی از دشواری‌های بنیادی رهبرانی نهضت‌ها، پس از دستیابی به قدرت این است که پس از سرنگونی جبهه مخالف، چگونه نهضت را متوقف و شور و التهاب مبارزه را آرام و بافت اداری دولت را بازسازی کنند، قانون و نظم را در جامعه برقرار سازند و به رونق اقتصادی بازگردند. البته، همیشه در میان صفوف نهضتیان کسانی وجود دارند که مایل به بازگشت زندگی به جریان عادی نیستند و می‌خواهند به زندگی در جو انقلاب ادامه دهند و خواهان ادامه حیات واحدهای انقلاب به منزلهٔ اندام‌های مبارزه و آماده‌سازی برای شورش جدید می‌باشند، ولی کسانی که در دولت جدید صاحب قدرتند خواهان تبدیل این واحدها به اندام‌هایی برای تقدیس پیروزی و قرارداد آن‌ها زیر نظارت حکومت مرکزی هستند.

^{۲۰} - فهرستی از نام این مهاجران، با آگاهی‌هایی دربارهٔ زندگی آنان و منابع شرح حال ایشان به ضمیمه کتاب «جعفر المهاجر» آمده است. برای پرهیز از تکرار کارهای انجام شده، این فهرست ذکر نمی‌شود.

^{۲۱} - نگ: سید احمد حسینی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی (قم، بدون تاریخ)، جلد ۳، ص ۵۶ همانجا، جلد ۳، ص ۶۹-۱۶۸ همانجا، جلد ۴، ص ۶ همانجا، جلد ۵، ص ۲۶۹ همانجا، جلد ۹، ص ۶۰ همانجا، جلد ۱۰، ص ۱۳ محمد تقی دانش‌پژوه و علینقی منزوی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسه عالی سپهسالار (تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی)، جلد ۵، ص ۶۷۶.

در مورد دولت صفوی، مشکل با این واقعیت سخت‌تر شد که حتی پس از استقرار دولت در سال ۱۵۰۱/۹۰۷ مریدان تازه‌ای از آناتولی به ایران آمدند و اینان، همان شور انقلابی کسانی را داشتند که صفویه را به قدرت رسانده بودند. اسماعیل یکم، نخستین فرمانروای سلسله صفوی، برای خروج از این جو انقلابی، چند لشگرکشی به آناتولی ترتیب داد که آخرین آن‌ها لشگرکشی عمده‌ای در سال ۱۵۱۲/۹۱۷ به فرماندهی نورعلی خلیفه بود. این نیرو تا عمق آناتولی نفوذ و شهرت‌ها را غارت کرد و شکست‌های متعددی را بر لشکریان عثمانی وارد آورد^(۲۲).

برای فایق‌آمدن بر این دشواری‌ها، دولت صفوی ناچار بود، نظامی قانونمند را بر تمامی کشور حاکم کند تا نیروهای هوادار، وظیفه خود را در دولت جدید بشناسند و براساس آن قوانین عمل کنند. با توجه به ماهیت دولت صفوی، بدون شک این نظام باید مذهب و قوانین آن نیز باید قوانین مذهبی می‌بود، این یکی از ضرورت‌هایی بود که سبب شد فقیهان در حکومت جدید پایگاه ویژه‌ای بیابند. دعوت شمار زیادی از فقیهان مراکز مهم تشیع چون بحرین و جبل عامل لبنان را باید در این چارچوب ارزیابی کرد. دوملین دلیل درون مرزی مهاجرت، گستن پیوند مریدی و مرادی میان شاه صفوی و پیروان او بود. چنانکه گذشت، یکی از ارکان قدرت صفویان، مروجیت شاهان صفوی به عنوان راهنمای روحانی برتر (مرشد کامل) صفویان صفوی بود. مقام مرشدی از زمان بنیانگذاری این فرقه در ۱۳۰۰/۷۰۰ تا هنگام برتخت‌نشستن شاه اسماعیل یکم در ۱۵۰۱/۹۰۷ پشت در پشت در اختیار خاندان صفوی قرار داشت. صوفیان هواخواه این فرقه که از تشیع غالبانه بهره‌آفر داشتند، براساس این رابطه، مرشد خود را ستایش می‌کردند. آنجلو مسافر ونیزی اوایل دوره صفویف گزارش می‌دهد که به ویژه سپاهیان اسماعیل او را می‌پرستند، بی‌زره و جوشن به میدان جنگ می‌روند و از مردن در راه سرور خود خرسندند. قدر مسلم این است که همه باور دارند که او نخواهد مرد^(۲۳).

یکی دیگر از جهانگردان ونیزی می‌گوید: «مسلمانان می‌گویند: لا إله إلا الله محمد رسول الله». اما ایرانیان می‌گویند: «لا إله إلا الله، اسماعیل ولی الله»، از این گذشته، به خصوص سپاهیان اسماعیل، او را جاویدان می‌دانند^(۲۴).

^{۲۲} - سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۸.

^{۲۳} - باربارو، جوزفا و دیگران، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه): سفرنامه‌های ونیزیانی که در زمان اوزن حسن آق قویونلو به ایران آمده‌اند، ترجمه منوچهر امیری (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۳۲۳.

^{۲۴} - همانجا، ص ۲۹-۴۲۸.

پیروزی‌های پیاپی و بی‌وقفه شاه اسماعیل در اولین دهه پس از جلوس، این صوفیان را چنان هیجان زده کرد که به گفته اسکندربیک ترکمان «پای اعتقادشان از مسلک مستقیم دین و ایمان لغزیده، گمان‌های غلط بردند»^(۲۵).

شکست اسماعیل از سلطان سلیم عثمانی در نبرد چالدران در سال ۱۵۱۴/۹۲۰ این پندارها را درهم ریخت و باور معتقدان به منزلت نیم الهی اسماعیل شکسته شد. از این پس در چشم آنان رهبرشان یک انسان معمولی فانی و غیر مصون از خطا بود^(۲۶). در اثر این ناکامی، علقه‌های مذهبی میان اسماعیل و صوفیان قزلباش از میان رفت و روابط آن‌ها به یک سطح غیر روحانی تنزل کرد. در این زمان نافرمانی از مرشد کامل و اهانت نسبت به وی آغاز شد.

اسماعیل، پس از شکست چالدران، پنج یا شش سال پیاپی زمستان را در تبریز و نخجوان به شکار پرداخت و یا با جوانان خوش اب و رنگ و جام شراب و شعر و موسیقی گذراند. وی در ده سال آخر عمر (۱۵۱۴-۲۴/۹۲۰-۱۰) یک بار هم رهبری لشکرگشی‌های صوفیان را به عهده نگرفت. این کناره‌گیری از اداره مستقیم امور کشور پس از چالدران، به برخی از مقام‌ها فرصت داد که هریک به فراخور موقعیت قدرت خود را افزایش دهد^(۲۷).

از دست‌رفتن حیثیت شاه در برابر قزلباش‌ها، تشنجی را که نتیجه ناتوانی بنیادی در برقراری سازش میان عناصر ترک و تاجیک بود، افزایش داد. دیگر پیوند مریدی و مرادی که سبب می‌شد تا پیروان فرقه صفوی از رهبران خود بدون قید و شرط و کورکورانه اطاعت کنند، اهمیت گذشته را نداشت. نتیجه این وضع آن بود که مذهب تشیع به عنوان رکن دیگر، قدرت صوفیان تقویت شود. با تقویت جنبه‌های شیعی دولت صفوی، پیروان این خاندان باید از رهبران خود نه به عنوان مرشد کامل و مراد، بلکه به عنوان کسانی که وابسته نسبی خاندان پیامبر و نماینده و جانشین امام غایب شیعیان امامی محسوب می‌شوند، اطاعت کنند. شاه صفوی ضمن آن که عنوان مرشدی کامل را در سطحی صرفاً تشریفاتی حفظ کرد، مدعی بود که با ائمه شیعه پیوند دارد و آنان او را برای به دست آوردن قدرت سیاسی و رسمی کردن تشیع اثنی عشری مأمور کرده اند و با تکیه بر ادعای سیادت یعنی فاطمی بودن به نوعی خود را وارث

^{۲۵} - منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، جلد ۱، صفحه ۴۳.

^{۲۶} - Savory, "Studies on the history", P. 92.

^{۲۷} - سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۴۱.

ائمه می دانست^(۲۸). اکنون به نظر می رسد که تشیع باید در شکل فقهاتی و قانونمند آن، مورد تأکید قرار گیرد. و بنیادی اساسی برای فراهم آوردن مشروعیت دولت صفوی محسوب شود.

شاید از این رو بود که در دوره پادشاهی طهماسب یکم (۹۸۴-۹۳۰/۱۵۷۶-۱۵۲۴)، جنبه سیادت صفویان مورد تأکید ویژه قرار گرفت، تا آنجا که «صفوة الصفا» کتابی که درباره اجداد خاندان صفوی، به ویژه زندگانی و کرامات شیخ صفی الدین اردبیلی نوشته شده بود، مورد تحریر مجدد و یا به گفته احمد کسروی مورد تحریف قرار گرفت^(۲۹). این سیاست باعث شد تا صفویان برای آموزش های دینی و پیشبرد هرچه بهتر تشیع، دست به دامان عالمانی از خارج مرزهای ایران شوند و این عالمان را به ایران فرا خوانند. البته چنانکه گفته شد، پیش از نبرد چالدران، علمایی چون کرکی به ایران آمده بودند، ولی این موضوع هنوز یک سیاست حکومت صفویان نبود و از زمان طهماسب به صورت یکی از سیاست های اساسی دولت صفوی دنبال شد.

سومین دلیل این مهاجرت کمبود عالمان و منابع شیعی در ایران بود، زمانی که تشیع امامی به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد، دشواری های بسیاری فراروی صفویان قرار داشت. اگر قرار بود تشیع مذهب رسمی این امپراتوری باشد، بر منابر و مساجد تبلیغ و در مدارس تدریس شود یا در محاکم مبنای عمل قرار گیرد، ناگزیر باید معلمانی برای تبلیغ این مذهب، و فقیهانی برای تعیین و اجرای احکام آن باشد و در آن زمان چنین معلمان و فقیهانی در ایران به ندرت یافت می شدند، البته گروه های کوچک شیعی در خراسان، عراق عجم و دیگر مناطق بودند، ولی رجال و اعیان شهرهای بزرگی که به خدمت صفویه درآمده بودند، به رغم رواج گسترده گونه هایی از تقوای درونی از نوع شیعی در میانشان، عمدتاً شیعه مذهب بودند^(۳۰).

کمبود روحانیان و صاحب نظران شیعی به اندازه ای بود که حتی برخی از صدور که از مقام های عالی رتبه دولت صفوی بودند. درباره تشیع امامی دانش بسنده ای نداشتند. در سال ۱۵۱۴/۹۲۰ امیر شهاب الدین لاله از شاخه سنی کبرویه در آذربایجان به عنوان «صدر» به کار گمارده شد، اما به زودی از این مقام کنار رفت و به جای او امیر جمال الدین شیرنگی استرآبادی که به گفته نویسنده «تکملة الأخبار» «در تشیّع تردیدی نبود»، منصوب شد^(۳۱).

^{۲۸} - اسماعیل نوری علاء، جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی)، ص ۴۸.

^{۲۹} - نگ: فصل اول، همین پژوهش.

^{۳۰} - حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۴.

^{۳۱} - Arjomand, "The shadow of God", P. 106-107.

انگلبرت کمپفر سیاح آلمانی که در سال ۱۶۸۴/۱۰۹۵ به ایران آمد، می‌نویسد که شاه اسماعیل همه روحانیان را که در میان آن‌ها تعداد اندکی شیعه بودند، از سراسر کشور گرد آورد. روحانیون شیعه که نسبت به حنفیان در اقلیت بودند، در جدلی که رخ داد، به زودی از اعتقاد خود دست شستند تا آن که سرانجام یک ملای فقیر بی‌نام و نشان به مجلس آمد و با استدلال‌هایی عوامانه، حنفیان را محکوم کرد^(۳۲). این سخن، صرف نظر از عناصر غیر تاریخی و داستانی آن، کمبود روحانیون شیعه را در ایران بیان می‌کند.

قاضی نورالله شوشتری می‌نویسد که پس از ظهور شاه اسماعیل، چون بیشتر عالمان سنی یا گریختند و یا به دست اسماعیل کشته شدند، در کاشان کسی برای رسیدگی به امور شرعی مردم نماند و تنها فقیهی سنی به نام شمس الدین محمد خفری وجود داشت که از دست شاه اسماعیل جان سالم به در برده بود.

«بالضروه، اهل کاشان در مدت دو سال و نیم در تحقیق مسایل شرعی خود به مولانای مذکور رجوع می‌نمودند و با آن که او را در علم فقه مهارتی نبود و از کتب شیعه کتابی مبسوط نداشت، به مقتضای عقل سلیم، آنچه به خاطر او می‌رسید، در جواب استفتای ایشان می‌نوشت. و چون شیخ اجل متعالی علی بن عبدالعالی به کاشان آمد، با مولانای مذکور ملاقات واقع شد و مضمون فتاوی مولانا را بر وجه مذکور شنید، حکم فرمودند تا جمیع نوشته‌های ایشان را جمع کردند و بعد از تأمل و مطالعه، ظاهر شد که آن فتاوی یا موافق قول معمول مفتی به فقهای امامیه است یا مطابق ادله قویه فتاوی ایشان است. فرمودند که این موافقت و مطابقت دلیل صحت قاعده حسن و قبح عقلی است که طایفه امامیه و معتزله بر آن رفته‌اند...»^(۳۳).

این متن، علاوه بر آن که کمبود فقیهان و عالمان شیعی را در ایران می‌رساند، حکایت از کمبود کتب شیعی نیز دارد. برای آموزش دین رسمی کشور نیز منابع لازم در دسترس نبود. به نوشته حسن روملو، در آغاز مردم از «مسایل مذهب حق جعفری و قوانین ملت اثنی عشری» اطلاعی نداشتند، زیرا «از کتاب‌های فقهی امامیه چیزی در میان نبود». سرانجام پس از جست‌وجوی بسیار، جلد اول کتاب «قواعد الإسلام» اثر علامه حلی که نزد قاضی نصرالله زیتونی بود، مبنای آموزش‌های دینی شد و «از روی آن تعلیم مسایل دینی می‌نمودند»^(۳۴).

^{۳۲} - انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهان‌داری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۷۲.

^{۳۳} - شوشتری، مجالس المؤمنین، جلد ۹۲، ص ۲۳۴.

^{۳۴} - روملو، احسن التواریخ، ص ۸۶.

طبقه روحانیان ایرانی در جدال دو عنصر ترک و تاجیک که از عمده‌ترین مشکلات اوایل حکومت صفوی بود، با تاجیکان اتحاد و پیوستگی نزدیک داشت. برخی از سادات و مقدسان را کشش سیاسی نبود و به طور کلی، روحانیان معرف سنن ایرانی بودند. تغییر ناگهانی مذهب از تسنن به تشیع در زمان شاه اسماعیل یکم، ضربه سختی بود که بر بسیاری از روحانیان فرود آمد و گروهی نیز گوشمالی دیدند و تبعید شدند.^{۳۵}

طهماسب یکم که در یازده‌سالگی بر تخت سلطنت نشست، نبوغ، تندی و بی‌باکی پدر را نداشت و سپردن کار ترویج تشیع را به فقیهان خودی بیش از آن صلاح ندید و ناچار متوجه جبل عامل شد و همانگونه که پیش از آن امیر خراسان، علی مؤید سربداری، از فقیهان جبل عامل یاری معنوی خواسته بود، این فقیهان را فرا خواند تا این مسؤولیت را به آن‌ها واگذار کند.

در بررسی این مهاجرت، علل و انگیزه‌های برن‌مرزی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. نفوذ و سلطه حکومت‌های سنی‌مذهب بر شام، از حکومت ممالیک گرفته تا امپراتوری عثمانی، تمامی شیعیان این قلمرو را در سختی و آزار قرار داده بود. در فصل پیشین این پژوهش به پاره‌ای از سیاست‌های ضد شیعی دولت ممالیک اشاره شد. پس از نهضت علمی جبل عامل که به این منطقه چهره شاخص علمی و فرهنگی داد و آن را به صورت پایگاه اصلی شیعیان شام درآورد، حکومت‌های سنی، این منطقه را در کانون تکاپوهای شیعه‌ستیزی خود قرار دادند و سرسختانه به دشمنی با خاندان‌های شیعه کمر بستند. در سال ۱۵۱۷/۹۲۳ سرانجام سلطان سلیم یکم عثمانی در شمال حلب، در قریهٔ وابق، بر سلطان مملوک قانصوه غوری پیروز شد و تسلط ترکان عثمانی بر شام که سه سده به درازا کشید، آغاز شد. از این زمان حکومت عثمانی نیز مانند دولت ممالیک در آزار شیعیان این منطقه کوشید. این حکومت یکی از هدف‌های خود را مبارزه با عالمان شیعه، به ویژه علمای جبل عامل قرار داد و به دستگیری و کشتار آنان و بستن مدارس پرداخت.

تنها مقاومتی که در برابر عثمانی‌ها رخ داد، ایستادگی امرای حرفوشی بود. امیر یونس حرفوشی مسجدی که نام «نهر» برای شیعیان بقاع ساخت و کوشید که یک اتحاد اسلامی قوی از امیرنشین‌های حمص، بعلبک، کرک، قلب الیاس و جبل عامل ایجاد کند و امیر جهجاه حرفوشی شجاعانه به رویارویی با احمد پاشا، نمایندهٔ حکام عثمانی در شام که خواستار استرداد خاندان حرّ (آل حرّ) بود، پرداخت. بسیاری از علمای جبل عامل، برای رهایی از ستم عثمانی، به مرکز حرفوشیها یعنی بعلبک

^{۳۵} - مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۲۳.

رفتند که یکی از این علما سید محمد امین اول، جد پدر سید محسن امین عاملی، نویسنده کتاب اعیان الشیعه بود.^(۳۶)

در زمان حکومت سلیم اول، شیخ نوح حنفی، مفتی دربار عثمانی، فتوای وجوب قتل شیعه را داد و حکام عثمانی به موجب این فتوا بسیاری از فقها و علمای شیعه را در حلب، جبل عامل و نقاط دیگر، سر بریدند.^(۳۷)

در گزارش سفر شیخ حسین عاملی به استادش شیهد ثانی که قبلاً از آن سخن گفته شد، شیخ حسین عاملی به هم‌سنگی هجرت خود با هجرت رسول اکرم ﷺ می‌پردازد و هردو را نتیجه احساس فشار از سوی دشمنان می‌داند.^(۳۸) فشارها و سختی‌هایی که از سوی حکومت‌های سنی شام نسبت به شیعیان روا داشته می‌شد مهاجرت‌هایی گسترده را به دنبال داشت این مهاجم تهاجم به ایران و هم به مناطق چون حجاز، عراق و هند انجام پذیرفت.

پیشتر از کتاب «امل الامل» حرّ عاملی سخن به میان آمد و گفته شد که بخش نخستین این کتاب به شرح حال علمای جبل عامل اختصاص دارد. این بخش از کتاب، در برگزیده شرح حال ۲۳۰ تن از کسانی است که نام‌شان پسوند «عاملی» دارد. گذشته از کسانی که نام‌شان عاملی است، اما عاملی نیستند و یا کسانی که پیش از سده دهم/شانزدهم می‌زیسته‌اند و یا افرادی که ناشناس مانده‌اند. باید به ۱۴۳ تن از این عالمان اشاره کرد.^(۳۹) این ۱۴۳ تن عاملی، کسانی هستند که از اوایل سده دهم/شانزدهم تا سال نگارش کتاب ۱۶۸۵/۱۰۹۷ زندگی می‌کردند. ۴۵ نفر از اینان از جبل عامل مهاجرت نکردند و با وجود دشواری‌ها و سختی‌های بسیار در منطقه ماندند، ۷ نفر از آنان نیز مهاجرت کردند، ولی پس از مدت کوتاهی به زادگاه خود بازگشتند. ۳۱ نفر دیگر به ایران، حجاز، یمن، هند و عراق کوچیدند، ولی به طور دایمی در این مناطق نماندند و ۶۰ نفر باقیمانده به ایران مهاجرت کردند و در این کشور ساکن شدند.^(۴۰) این آمار که جعفر مهاجر آن را در کتاب «الهجرة العامليه إلى إيران في

^{۳۶} - عبدالله ناصری طاهری، بعلبک شهر آفتاب و حلب شهر ستارگان (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۳۲. برای آگاهی درباره امرای حرفوشی، نگ:

K. S. Salibi, "Haffush", E12, Vol. III. (1986), P. 205-206.

^{۳۷} - ناصری طاهری، بعلبک شهر آفتاب، ص ۹۷.

^{۳۸} - حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی «مکتوبی به شهید ثانی»، ص ۴۲۱.

^{۳۹} - مهاجر درباره این ۲۳۰ تن، آماری مشحون از اشتباه در محاسبه ارائه می‌کند، ولی نتیجه‌گیری او برای این پژوهش اهمیت دارد. نگ: الهجرة العامليه، ص ۹۶.

^{۴۰} - همانجا، ص ۹۷.

العصر الصفوی» ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که عاملیان به دلیل شرایط دشوار داخلی به طور گسترده مهاجرت کرده‌اند، اگرچه تشکیل یک دولت شیعی در ایران و تشویق این دولت در جلب مهاجران قابل انکار نیست، از آنجا که این مهاجران به سرزمین‌های مختلفی رفتند، باید بر نقش شرایط داخلی جبل عامل بر این مهاجرت‌ها تأکید کرد. ایران تنها سرزمینی بود که بیشترین مهاجران را جلب کرد و بهترین محیط برای ماندن همیشگی آن‌ها بود، اگرچه شیخ حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی در سفارش خود به پسرش شیخ بهایی، ایران را سرزمینی می‌داند که نه می‌توان در آن دین یافت نه دنیا^(۴۱)، ولی حقیقت این است که هم برای کسانی که درد دین داشتند و هم برای کسانی که مشتاق دنیا بودند، ایران زمینه مساعدی بود.

اکنون زمان آن است تا برانگیزه‌های اقتصادی مهاجرت تأکید شود. تردیدی نیست که مهاجران در ایران، علاوه بر بهره‌مندی از شرایط مساعد و مناسب اقتصادی برای زندگی، اگر به حکومت صفوی روی خوش نشان می‌دادند، از انواع عطایا و جوایز، به صورت املاک و مالیات و نقد و جنس بهره‌مند می‌شدند که در آینده به آن‌ها اشاره خواهد شد.

به هر تقدیر، آخرین نتیجه‌ای که از این آمار می‌توان گرفت این است که دشواری‌ها و سختی‌های محیط جبل عامل، عامل مهمی برای مهاجرت بود. از این ۹۸ نفر مهاجر، قط ۷ نفر حاضر شدند به سرزمین خود جبل عامل بازگردند.

از سوی دیگر، اشتیاق عالمان شیعه به زندگی در قلمرو یک دولت شیعه‌مذهب نیز نباید از نظر دور بماند. رسمیت تشیع در ایران و اهتمام صفویان در تبلیغ و ترویج آن، به طور طبیعی عالمان شیعه را در نقاط مختلف جهان اسلام برانگیخت تا برای گریز از آزار حکومت‌های غیر شیعی و بهره‌وری از آسودگی و آزادی‌های مذهبی، به قلمرو صفویان بیایند. گواهی در دست است که وجود این اشتیاق را به ویژه در شیعیان جبل عامل، حتی پیش از تشکیل دولت صفوی، تأیید می‌کند. «تاریخ عالم آرای شاه اسماعیل» که مؤلف آن ناشناخته است، به ماجرای اشاره می‌کند که به دلیل اهمیت آن در این بحث تمامی آن نقل می‌شود:

^{۴۱} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.

«در زمان سلطان حسین میرزای بایقرا و حسن پادشاه»^(۴۲)، سید مختار نامی که در ولایت جبل عامل روم سکنا داشته و شیعه یک رنگ حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بوده، شنیده بود که در هرات سلطان حسین میرزا اراده رواج مذهب (ائمه) اثنی عشر علیهم السلام دارد. سید مختار چهل خانه از اقوام خود را با کوچ و بنه برداشته و روانه گردید. چون به بلده طیبه سبزوار رسیدند، مذکور شد که روزی سلطان، کل مردم هرات را فرمود که در مسجد جامع جمع نموده، اراده خطبه به نام نامی ائمه معصومین نموده، چون خطیب به منبر رفته و شروع در خطبه کرده، هنوز به اتمام نرسیده بود که مردم هرات از جای درآمده خطیب را از بالای منبر کشیده، پاره پاره کردند. سلطان بی دفاع شده، به امیر علی شیر فرمودند که مردم هرات بسیار بی حیا و بی ادب بوده‌اند و ابی ادب هم شده‌اند، باید اکثر ایشان را به جزا رسانید، امیر علی شیر عرض نمود که هرگاه نواب پادشاهی خواسته باشند، باید که این خیال‌ها را به خاطر شریف راه ندهند. القصه، آن اراده بحق سلطان را ممکن نشد. سید مختار از غصه بر خود پیچیده و به طرف مشهد مقدس به سجده افتاد که یا حضرت امام رضا علیه السلام و امام ضامن! من از جبل عامل به امید رواج مذهب به حق ائمه اثنی عشریه به این ولایت آمده‌ام و حال از این خبر ناامید گشته، نه روی ماندن در این ولایت را دارم و نه روی رفتن، تو راهی به این غریب بنمای و سید را... خوبی در ربوده که حضرت امام رضا علیه السلام در خواب سید آمده و فرمودند که ای سید! شما با اقوام در بلده سبزوار سکنی نمایید و دو کلمه به سلطان حسین میرزا نوشته، بفرستید که ما به او فرموده‌ایم که ولایت سبزوار را به خرج مدد معاش شما واگذارد. و رواج مذهب حق اثنی عشر او را ممکن نیست و شما صبر نمایید که بعد از هفده سال دیگر یکی از فرزندان ما، رواج مذهب به حق اثنی عشریه خواهد داد و به این ولایت خواهد آمد و خطبه نام ما را خواهید شنید...»^(۴۳).

ماجرا چنین ادامه می‌یابد که ولایت سبزوار برای کمک خرج سید مختار و اقوام او مقرر شد و ارباب و اهالی و کدخدایان و عمال با دیدن نامه سلطان حسین میرزا همه در خدمت و جان سپاری سید مزبور می‌افزودند. سرانجام، پس از هفده سال که اسماعیل یکم به قدرت رسید، سید مختار،

^{۴۲} - سلطان حسین بایقرا جانشین ابوسعید تیموری در خراسان (حکومت: ۹۱۲-۸۷۵/۱۵۰۶-۱۴۷۰) بود و حسن پادشاه نیز همان اوزون حسن پادشاه نیز همان اوزون حسن فرمانروای قدرتمند سلسله آق قویونلو است که در فصل

قبل به روابط او با شیوخ صفوی اشاره شد.

^{۴۳} - عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۳۴۵-۳۴۳.

چنین صلاح دید که چون پیشکش شایسته‌ای ندارد، سر ازبکان را بریده و به عنوان پیشکش نزد اسماعیل ببرد^(۴۴).

بی‌تردید، این داستان در دوره صفویه پرداخته شده و ناهمخوانی‌های تاریخی آن^(۴۵) نیز بر ساختگی بودن حکایت گواهی می‌دهد، اما این داستان وجود علاقه برای ترویج تشیع را نزد عالمان شیعه نشان می‌دهد. حتی در صورت ساختگی بودن، چنین علاقه‌ای مورد اعتقاد سازندگان داستان بوده است، و این موضوع بسیار طبیعی و منطقی به نظر می‌آید.

نامه حسین بن عبدالصمد به شهید ثانی نیز وجود چنین علاقه‌ای را تأیید می‌کند. اجزای دیگر داستان یعنی بخشیدن تیول به مهاجران با نمونه‌های دیگر تاریخی همخوانی دارد.

بدین‌سان شوق بر آوردن آرزوهای سرکوب شده شیعیان برای ابراز عقیده و ترویج و تبلیغ باورداشت‌های خود در یک حکومت شیعی، باید در شمار انگیزه‌های مهاجران در ترک وطن به شمار آید.

^{۴۴} - همانجا، ص ۳۴۵-۳۴۳.

^{۴۵} - در زمان روی‌دادن حکایت اوزون حسن بایندری در تبریز بوده است و در عین حال پیش‌بینی می‌شود که هفده سال بعد اسماعیل ظهور خواهد کرد. حال آن که میان مرگ اوزون حسن (۱۴۷۷/۸۸۲) و روی کار آمدن اسماعیل یکم (۱۵۰۱/۹۰۷) ۲۵ سال فاصله است.

فصل چهارم:

مهاجران و حکومت صفوی

بررسی عملکرد مهاجران عاملی در عرصه سیاست و مذهب در ایران کانون بحث پژوهش حاضر است. این عملکرد که بسیار گسترده و ژرفاثر بود، جنبه‌های متفاوتی داشت. گروهی از مهاجرین با سیاست‌های دولت صفوی همگام شدند و نه تنها از آن پشتیبانی کردند، بلکه به شیوه‌های مختلف کوشیدند تا مشروعیت دولت صفوی را به عنوان دولتی شیعه تبیین کنند. این گروه در نوشته‌ها، گفته‌ها و کردارهای خویش از حکومت صفوی جانبداری کردند و با مخالفان این حکومت به ستیز برخاستند. گروه دیگری یا به حکومت صفوی اعتنایی نکردند و هر جا لازم دیدند، با جنبه‌های بددینی و ستمکاری صفویان مبارزه کردند. اینان در انتقاد از جنبه‌های نادرست و منفی کارهای شاهان صفوی تردید نداشتند و از حکومت صفوی به هیچ روی نه‌راسیدند. در این فصل به بررسی عملکرد این دو گروه خواهیم پرداخت و همسودی یا ناهمسودی اینان با حکومت صفوی را تحلیل خواهیم کرد.

سازگاری‌ها و همگامی‌های مهاجران با حکومت صفوی

در نظریه و نگرش سیاسی تشیع، نوع تلقی از دولت و به ویژه مشروعیت سلطنت در زمان پنهان‌بودن امام، موضوع بسیار مهمی است؛ موضوعی که علما در سده‌های پیش از روی کارآمدن حکومت صفوی با آن مواجه بودند و در دوره صفویه نیز به تمامی رودرروی آن قرار گرفتند، مانع اصلی علما در پذیرش ضرورت دولت و حکومت به صورت جدید آن، نفی نظری مشروعیت همه قدرت‌های دنیوی بود. این موضع همه علما نبود، ولی اندیشه‌ای مهم و مؤثر به شمار می‌آمد که همواره به عنوان کارآمدترین حربه در برابر حکامی که جرأت می‌کردند از دستورات مردان دین سرپیچی کنند، به کار می‌رفت.

به خاطر تعالیم علمای عالی‌قدری چون شیخ طوسی و ابن ادریس، راه برای غلبه بر این مانع با کمتر عبورناپذیر جلوه‌دادن آن قدری هموار شده بود، زیرا اینان نه تنها **قایل به چو از خدمت کردن** به حکام

دنیوی در شرایط ویژه بودند، بلکه وجود فرمانروای دادگر در زمان پنهان‌بودن امام را ممکن می‌دانستند^(۱).

شریف مرتضی (مرگ: ۱۰۴۴/۴۳۶) که یکی از عالمان برجسته شیعه و شاگرد شیخ مفید (مرگ: ۱۰۲۲/۴۱۳) بود و پس از مرگ استادش رهبر بلامنازع جامعه شیعه، امامی شد، برقراری رابطه با سه تن از خلیفگان عباسی به نام‌های الطائع، القادر و القائم را پذیرفت و منصب مهم نقیب النقبایی طالبيان را به همراه ریاست مظالم بغداد در اختیار گرفت، وی رساله‌ای با عنوان «مسأله فی العمل مع السلطان» نوشت و همکاری عالمان و سلاطین را با شرایطی مجاز قلمداد کرد^(۲). افزون بر این، شخصیت‌های بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی با ایلخانان مغول، هلاکو و الجایتو، همکاری کرده بودند. بعدها، محقق کرکی در برابر کسانی که او را به خاطر همکاری اش با صفویان نکوهش می‌کردند، همکاری علمای نامبرده را با حکومت‌های عصر، دلیلی بر درستی عمل خود دانست^(۳). این صحنه‌گذاری، در خلال دوره صفوی، به رغم مخالفت شدید علمایی چون شیخ ابراهیم قتیفی که از بیخ و بن منک حکومت دنیوی بودند، تهذیب بیشتری یافت.

در برخی آثار عصر صفوی شواهدی وجود دارد مبنی بر این که علمای عصر صفوی براساس یک تعهد با حکومت همکاری کرده‌اند، ملا محمد باقر سبزواری، مشهور به محقق سبزواری (مرگ: ۱۶۷۹/۱۰۹۰)، در کتاب روضة الأنوار عباسی که آن را به فرمان شاه عباس دوم صفوی در مدت چند

^۱ - ابو عبدالله محمد بن ادریس، کتاب السرائر (تهران، ۱۳۹۰ قمری)، ص ۲۰۳، محمد بن حسن بن علی الطوسی، النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، با ترجمه مجلد نخستین به فارسی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، (تهران، ۱۳۴۲ خورشیدی)، ص ۳۵۸. برای آشنایی با دیدگاه شیعه درباره وجوب حکومت (وجوب الریاسه) نگاه کنید به: الطوسی، کتاب الغیبه (تهران، ۱۳۸۵ قمری)، ص ۴ به بعد؛ همچنین برای دیدن روایت جدید همین نظر در دفاع از حکومت دادگر دنیوی، نگ: لطف الله الصافی، مع الخطیب فی خطوطه العریضه (تهران، بدون تاریخ، ۹، ص ۸۱-۷۵. همچنین برای آگاهی از برخی دیدگاه‌های شیعه در این باره، نگ:

W. madelung. Religious Schools and Seats in Medieval Islam. (London, 1985) article "Authority in the Absence of the Imam". Pp. 163-173

^۲ - همان جا، مقاله

"A Treatise of the Sharif Al-Murtada on the Legality of Working for the Government" pp.18-31

این رساله که به زبان عربی است، عیناً در این مقاله به چاپ رسیده است.

^۳ - در صفحات دیگر این فصل، در این زمینه سخن گفته خواهد شد.

ماه در آداب ملوک نوشته است، از چنین تعهدی سخن می‌گوید. وی در این کتاب پس از ذکر مقدماتی در ضرورت زندگی جمعی می‌نویسد:

«... و در آن زمان که امام از نظرها غایب و پنهان باشد به حسب حکمت‌ها و مصلحت‌ها، چون این زمان که حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن صلوات الله الملك المنان چون آفتاب در حجاب سیماب پنهان است، اگر پادشاهی عادل مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچکس را تعیش ممکن نباشد، بلکه لابد و ناچار و ضرور است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگانی نماید و پیروی سیرت و سنت امام اصل کند و در رفع شر ظالمان بکوشد و هرکسی را در مرتبه و استحقاق خود نگه دارد و حفظ رعایا و زیردستان که امانت جناب احدیتند، بنماید و مؤمنان و شیعیان را از شر طغیان و استیلای کفار و مخالفان دین حفظ نماید»^(۴).

مؤلف سپس به برشمردن وظایف چنین سلطانی می‌پردازد و ده وظیفه برای وی ذکر می‌کند^(۵). برخی از اندیشمندان با تکیه بر این نمونه و شاید شواهد دیگر که بر ما پوشیده مانده است، چنین باور دارند که چون بزرگان شیعه دیدند که شاه صفوی به نام ائمه حکم رانده، تشیع دوازده امامی را که مذهب حقه است رسمی کرده و در احترام به شاعران آن کوشیده، با او به همکاری مسالمت آمیز پرداختند، ولی این همکاری به معنی شناختن مشروعیت کامل حکومت او نبود و به هر حال، او نیز غاصب حق امام بود، ولی غصب او با سوء نیت و سوء استفاده همراه نبود و می‌شد به آن دیده اغماض نگریست^(۶).

به نظر می‌رسد که این باور درست نباشد، زیرا پس از هجوم افغان‌ها و واژگونی دولت صفوی، دیگر باره مشروعیت حکومت همه مدعیان، چه سنی و چه شیعه، مورد سؤال قرار گرفت و تصریح شد که آنان غاصب حق شاهان صفوی هستند^(۷). به علاوه، همواره کوشش شد تا با برپایی نماز جمعه، حلال دانستن خراج و حتی توجیه اعمال ستمکارانه و بددینانه شاهان صفوی، مشروعیت حکومت ایشان تبیین شود اگر هم چنین تعهدی وجود داشت، باید در دوران حکومت فاسد و ستمبار کسانی

^۴ - محمد باقر سبزواری، روضة الأنوار عباسی (بدون جا، بدون تاریخ)، ص ۷.

^۵ - همان جا، همان صفحه.

^۶ - دکتر حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، ص ۲۹۶-۷. عنایت می‌نویسد: «شیعیان صفوی در ازای عدالت و اخلاص سلطان تعهد کرده بودند که قدرت او را به عنوان قدرت مشروع بشناسند و از دستورهای او اطاعت کنند. ولی با انحرافات مکرر سلاطین از موازین شرع، این مصالحه اعتبار خود را از دست داد و شیعیان راسخ دوباره مخالفت خود را در برابر حکومت حفظ کردند».

^۷ - نوری علاء، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۴۹.

چون شاه سلیمان و شاه سلطان حسین شکسته می‌شد و از میان می‌رفت ولی نه تنها چنین نشد، بلکه در برخی موارد این تعهد محکم‌تر شد، در زیر به بررسی مواردی که عالمان عصر صفوی، به ویژه مهاجران عاملی تلاش می‌کردند تا مشروعیت دولت صفوی را تبیین کند، می‌پردازیم.

مجتهدان عاملی و نظریه اجتهاد: تکاپویی برای مشروعیت بخشیدن به صفویان

فقیهان جبل عامل، از طریق استادان خود، حامل سنتی بودند که بر نقش و وظیفه علما به عنوان نگاهبانان شریعت و جانشینان امام معصوم تأکید می‌کرد و به علمای صالح اجازه می‌داد که اجتهاد کرده و بنابر روش‌های معتبر استنباط و استنتاج، نتایج مورد نظر خود را از منابع فقهی استخراج کنند.^(۸) شهید اول در رساله اللعه الدمشقیه بر وظیفه امام یا نایب او در زمینه قضا در عصر غیبت تأکید کرده بود. بنابر نظر وی، فقیه در عصر غیبت باید شرایط لازم را برای تصمیم‌گیری در امور مسلمین به دست آورد. فردی که این شرایط را به دست آورده باشد «فقیه جامع الشرایط فتوی» خوانده می‌شود. شهید ثانی در شرحی که بر رساله شهید اول نوشت، تصریح کرد در صورتی که فقیهی حایز چنین شرایطی باشد، مردم باید به او مراجعه کنند و کلامش را بپذیرند، فرمانبرداری از چنین فردی بر مردم واجب است، زیرا از سوی امام منصوب شده است (منصوب من الإمام علی العموم). به هر حال، براساس نظر شهید اول، کسی که از فقیه جامع الشرایط دوری کند و به داوران نادادگر و ستمکار حکومت مراجعه کند، گناهکار است. وی شرایطی را که چنین فقیهی باید به دست آورد، به طور عمده ایمان، عدالت و دانش کافی برای حکم براساس شرع می‌داند و مراجعه به فقیه جامع این شرایط را بر مردم واجب می‌شمرد. وی مانند برخی از فقیهان پیش از خود، می‌گوید که اگر سلطان فقیهی را به انجام امور شرعی یا داوری وادار کرد، مگر در مورد صدور حکم قتل، جایز است با وی همکاری کند.^(۹)

در عصر صفوی گرایش آشکاری به تأکید بر نقش فقیه جامع شرایط در امور حکومتی و توسعه این نقش، به ویژه از سوی فقیه‌های عاملی وجود داشت. شاهان صفوی پس از اسماعیل یکم، ترجیح دادند که با حمایت سیاسی از فقیه جامع الشرایط، وی را به عنوان نایب امام غایب تقویت کنند و خود را

^۸ - حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۵. برای آگاهی‌هایی درباره اجتهاد، نگ:

J. Schacht and D. B. vol Macdonald. "Idjtihad", E12, vol. III. p. 1026-1027.

^۹ - Ann, K. S. Lamtbon, State and Government in Medieval Islam (New York, 1985), pp. 268 -

نایب و کارگزار او قرار دهند. بدین ترتیب، شاه به طور غیر مستقیم نایب امام غایب تلقی می‌شد. چنین فقیه‌ای در حکومت صفوی با لقب‌های «خاتم المجتهدین» و «مجتهد الزمانی» مشخص می‌شد. ما نشانه‌هایی از وجود چنین فقیه‌ای را در برخی از نوشته‌های سیاحان خارجی که به ایران آمدند، می‌بینم. این فقیه اگرچه هیچگونه نقش و مقام رسمی و دیوانسالارانه در حکومت نداشت، می‌توانست به شیوه‌ای که یاد شد، تبیین‌کننده مشروعیت دولت صفوی باشد.

در سفرنامه سیاح فرانسوی ژان شاردن که در سال ۱۶۷۴/۱۰۸۵ به ایران آمد، دو اشاره شایان نگرش درباره مقام مجتهد دیده می‌شود. در مورد اول، او با اشاره به نام مجتهد از معنای این واژه سخن می‌گوید، سپس می‌افزاید که تمامی مقام‌های علمی اروپاییان از درجه علمی مجتهد پایین‌تر است. وی می‌آورد که مجتهد «در مذهب به مثابه رب النوع است و مخالفت با احکام و فتاوی وی خطرناک و وقاحت یا لامذهبی شمرده می‌شود». شاردن ادامه می‌دهد که سال‌ها می‌گذرد، ولی فردی که شایسته نام مجتهد باشد، ظهور نمی‌کند و در هر سده پربار تنها سه یا چهار مجتهد که شایسته مقام اجتهاد شمرده شوند، ظهور می‌کنند.^(۱۰) شاردن در جای دیگر سفرنامه‌اش، در توضیح مکانی به نام «قصر مجتهد» که از بناهای اصفهان عصر صفوی است، می‌آورد:

«... مجتهد یعنی قایم مقام امام که جانشین حضرت محمد ﷺ است. مجتهدان داعیه‌هایی به تقریب همانند دواعی پاپ دارند و اگر پادشاهان ایران و ارکان دولت ایشان تسلیم عقاید آنان نگردند، آن‌ها نیز به همان وسایل که پاپ برای اجرا و انجام داعیه‌های خود متشبث می‌گردد، متوسل می‌شوند. دانایان دینی ایران چنین تعلیم می‌دهند که یک نفر مجتهد بایستی به منتهی درجه به این صفات ثلاثه منصف باشد: دانش، ریاضت در زندگی و حسن خلق»^(۱۱).

شاردن در جای دیگر می‌آورد که از نظر بعضی مردان مذهبی، نایب امام باید یک مجتهد معصوم باشد و به این ترتیب، مقام عصمت امام به مجتهد انتقال داده می‌شود^(۱۲). لازم به توضیح نیست که در کیش شیعه تنها چهارده تن معصوم دانسته می‌شوند.

انگلبرت کمپفر، سیاح آلمانی عصر صفوی، در این زمینه عباراتی دارد که به مراتب از توضیحات شاردن گویاتر و مشروح‌تر است. وی پس از ذکر مقامات روحانی دولت صفوی ادامه می‌دهد که تمام

^{۱۰} - ژان شاردن، سیاحت‌نامه شاردن: دایرة المعارف تمدن ایران، ترجمه محمد عباسی (تهران، ۱۳۳۸ خورشیدی)، جلد ۵، ص ۵ و ۱۴.

^{۱۱} - همان جا، جلد ۷، (تهران، ۱۳۴۵ خورشیدی)، ص ۳-۳۰۲.

^{۱۲} - Arjomand, The Shadow of God, p. 142.

این صاحبان مقامات عالی دینی از نظر حیثیت و احترام بعد از کسی که عالم به کتاب است و مجتهد خوانده می‌شود، قرار دارند. این لقب حد اعلای روحانیت و پیشوایی بی‌چون و چرای مسلمانان را می‌رساند. وی می‌گوید: هیچ چیز اعم از عنایت خاص شاه و یا همراهی و همدلی روحانیون و بزرگان، در رسیدن به این مقام مؤثر نیست، تنها کسی که به تدریج بر مبنای دانش و بینش برتر خود و طرز زندگی زاهدانه‌اش مورد توجه ویژه همه مردم قرار گرفته باشد، می‌تواند به این مرتبه بلند نایل شود.

مردم چنین می‌پندارند که حدّ ذهن مجتهد به گونه‌ای دور از سهو و خطا می‌تواند به تمامی تشویش‌ها و ناراحتی‌های وجدانی پایان دهد و در مسایل مورد تردید و همچنین تفسیر درست قرآن و روایات پیامبران و امام دوازده‌گانه، او مرجع قطعی است.

کمیفّر می‌افزاید: شگفت آن که عالمان به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم عادی شریکند و چنین می‌پندارند که پیشوایی روحانی مردم و رهبری مسلمانان به عهده مجتهد گذاشته شده است، در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد که به حفظ و اجرای نظر وی همت گمارد. مجتهد نسبت به جنگ و صلح تصمیم می‌گیرد و بدون صلاحدید وی هیچ کار مهمی در زمینه حکومت بر مؤمنان انجام نمی‌پذیرد. کمیفّر در ادامه این گفت‌وگو توضیح می‌دهد که برای توجیه این مایه قدرت مجتهد که از نظر شاه ناگوار است، می‌گویند: برای آن که مسلمانان براساس خواست خداوندی هدایت شوند خدا باید اراده‌اش را به یکی از مردمان فانی اعلام دارد، وی می‌پرسد: چه کسی برای این کار شایستگی دارد؟ آیا چنین فردی باید یک رهبر دنیوی وابسته به خاک و تن باشد؟ و پاسخ می‌گوید که چنین وجودی نمی‌تواند جای مناسبی برای توجه ویژه خداوند باشد. خواست خداوند تنها بر کسی تجلی می‌کند که عمری را در معنویت گذرانده، با چشم‌پوشیدن از همه لذت‌های دنیایی، دل را مهبط نور الهی کرده باشد، کسی که زندگی دردناک خود را در این دنیا چون زندانی به شمار آورد و در راه سلامت و رستگاری ابدی سایرین باشد^(۱۳).

وی در پایان می‌نویسد:

«... به این دلیل، مشیت الهی فقط بر ائمه اطهار یعنی بر اعقاب پیغمبر اکرم آشکار می‌شود و امروز چون آنان نیستند، فقط بر جانشین‌شان که مجتهد باشد الهام می‌شود، امام شاه که خداوند زمام رعایا و اداره امور کشورش را به او سپرده است، باید از زبان مجتهد وقت، یت و مشیت او را دریابد [تأکید از ماست]^(۱۴)».

^{۱۳} - کمیفّر، سفرنامه، ص ۶-۱۲۵.

^{۱۴} - همان جا، ص ۱۲۶.

توضیح کمپفر به اندازه کافی گویا است، توضیح بیشتر این که فضل بنیانگذاری چنین درجه‌ای، به مهاجران جبل عامل بازمی‌گردد، حتی بیشتر کسانی که در سراسر دوران حکومت صفوی به این مقام رسیدند و با لقب‌های «مجتهد الزمانی» (همان مجتهد وقت توصیف شده توسط کمپفر) و «خاتم المجتهدین»، خوانده شدند، جبل عاملی بودند.

قدرت و نفوذ خاتم المجتهدین در حکومت به دو عامل بستگی داشت: نخست توانایی سیاسی و شایستگی فردی که این عنوان را به دست می‌آورد، و دیگر میزان قدرت شاه صفوی معاصر وی. در عصر طهماسب، توانایی و شایستگی محقق کرکی قدرت و اختیارات بی‌مانندی را در حکومت، برای خاتم المجتهدین فراهم آورد، وی در دولت صفوی به منزلت و قدرتی دست یافت که هیچیک از فقیهان مهاجر یا ایرانی هرگز به آن پایه از قدرت و منزلت نرسید.

در عصر شاه عباس یکم، قدرت و اقتدار سیاسی شاه، فقیهان را تحت نفوذ قرار داد و تنها در زمان شاه سلطان حسین، یک مجتهد توانست اقتدار و نفوذ سیاسی و مذهبی شایان نگرشی به دست آورد. در ادامه این بررسی به مهاجرانی اشاره می‌شود که در دولت صفوی به چنین عنوانی دست یافتند، همچنین اهمیت و چگونگی پیوند آن‌ها با دولت صفوی، تا آنجا که منابع اجازه دهند، نشان داده خواهد شد.

محقق کرکی از علمای بزرگ عصر صفوی بود که از وطن خود، جبل عامل، مهاجرت کرد و ابتدا به عراق عرب رفت و سپس به ایران آمد، دربارهٔ زمان ورود او به ایران و برقراری پیوند با صفویان نمی‌توان به طور قطعی اظهار نظر کرد. ارجمند می‌نویسد که آمدن وی به عراق کمی پس از ظهور شاه اسماعیل بوده است.^(۱۵) همچنین گفته می‌شود که شاه اسماعیل برای تبلیغ و ترویج تشیع، وی را به امپراتوری خود فرا خواند.

کرکی در ابتدای سال ۹۱۰/۵-۱۵۰۴ با شاه صفوی در اصفهان دیدار کرد.^(۱۶) در سال ۹۱۴/۸-۱۵۰۸ هنگامی که اسماعیل به جانب بغداد لشکر کشید، بار یک بیگ پرناک که از جانب سلطان مراد عثمانی حاکم بغداد بود، سید محمد کمونه و شیخ علی کرکی را دستگیر و در چاهی حبس کرد. زمانی که بغداد به دست اسماعیل گشوده شد:

«شاه ستاره سپاه، سید محمد کمونه و غفران پناهی شیخ عبدالعال را از چاه بیرون آورده، به وفاق ایشان متوجه زیارت عتبات سدره مرتبات کاظمین و مشهدین و عسگرین گشتند... القصه که تولیت آن

^{۱۵} - Arjomand, *The Shadow of God*, p. 133

^{۱۶} - همان جا، همان صفحه، همچنین نگ: Madelung "Al-karaki", p. 160

عتبه علیه را با حکومت حله و رماحیه، با طبل و علم به سید محمد کمونه شفقت فرمودند و بندگان شیخ علی را اعزاز و احترام و تعظیمان فرموده، سیور غالات و ادرارات بلاغیات ارزانی داشتند»^(۱۷).

ارجمند می‌نویسد که محقق کرکی یک بار دیگر پس از نبرد چالدران با شاه اسماعیل دیدار کرد^(۱۸).

به نوشته خلاصه التواریخ وی ۱۵ سال در زمان شاه اسماعیل و ۱۰ سال در زمان شاه طهماسب در عراق، خراسان، آذربایجان و برخی از دیگر شهرها «به همراه اردوی همایون» سفر کرد و «به نشر احادیث و تألیف و تصنیف و درس و فتوی» پرداخت^(۱۹). وی در این زمان به منصب شیخ الاسلامی اصفهان دست یافت^(۲۰). و هنگامی که در عراق بود، اسماعیل هر سال مبلغ هفتاد هزار دینار برای وی می‌فرستاد تا به مصرف زندگی او و تحصیل گروهی از دانشجویان علوم دینی برسد^(۲۱). با این همه، به نظر می‌رسد که کرکی در زمان حکومت اسماعیل یکم توفیق چندانی به دست نیاورده باشد، چرا که اسماعیل، به رغم فرزند خود طهماسب، بیش از هر کسی خود را تجسم خدا می‌دانست و کرکی در زمان او امکان زیادی برای دستیابی به مقام و منزلت بالا در دربار صفویان نداشت. او در این زمان دو رساله نگاشت که خواست و تلاش وی را برای نزدیکی بیشتر به، دربار صفوی و یافتن جایی بهتر در آن حکومت، نشان می‌دهد. میرزا مخدوم نوشته است که وی به خاطر همگامی با غالگیری پیروان شاه

^{۱۷} - حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۲، ص ۳۵-۹۳۴. در «تاریخ ایلچی نظام شاه دکنی» اثر خورشاه بن قباد حسینی، تنها از فردی به نام سید محمد مکونه (به احتمال قوی همانگونه درست است) سخن گفته شده است: «و عالیجناب سیادت مآب سید محمد مکونه را که از کبار ثقبا و سادات عراق عرب بود و بار یک سلطان او را در چاهی بند کرده بود، از قید خلاص کرده، به تربیت و نوازش سرافراز ساختند و تولیت نجف اشرف و حکومت بعضی ولایات را با طبل و علم، بدو ارزانی داشتند» خورشاه بن قباد حسینی، «تاریخ ایلچی نظام شاه دکنی»، نسخه دستنوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۳۲۳، ص ۳۰.

^{۱۸} - Arjomand, The Shadow of God, p. 133

^{۱۹} - حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۲، ص ۹۴۷، این که عبدی بیگ شیرازی، شاعر و تاریخ نگار پرکار دوره صفوی، پیش از سال ۱۵۳۰-۳۱/۹۳۷ در تبریز نزد محقق کرکی به فراگیری دانش اشتغال داشته نشان می‌دهد که محقق زمانی در تبریز ساکن بوده است نگ: عبدی بیگ شیرازی (نویدی) هفت اختر، به کوشش ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف (مسکو، ۱۹۷۴ میلادی)، ص ۴.

^{۲۰} - علی بن الحسین الکرکی، رسائل المحقق الکرکی، به کوشش شیخ محمد الحسون (قمو ۱۴۰۹ قمری)، جلد ۱، ص ۲۸.

^{۲۱} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۱۷۰.

اسماعیل، رساله‌ای در جواز سجود بر انسان نگاشت^(۲۲). وی در رساله‌ای دیگر به نام «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت» که نگارش آن را در سال ۱۵۱۱/۹۱۷ به پایان برد، علمکردهای افراطی پیروان شاه اسماعیل، از جمله لعن خلفای سه‌گانه را تأیید و دشمنان شیعه را رد و لعن کرد^(۲۳). حتی برخی آورده‌اند که او نخستین کسی بود که فتوا داد روزهای جمعه خلفای سه‌گانه را در مساجد لعن گویند^(۲۴).

پس از مرگ شاه اسماعیل، محقق کرکی به عنوان نایب عام مهدی علیه السلام در همه شؤون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق شد تا آنجا که شخص شاه طهماسب نیز نایب او به شمار می‌آمد. کرکی، به شیوه شهید اول، از سوی خود نمایندگان ویژه‌ای به نواحی مختلف فرستاد، قرارگرفتن در این جایگاه نوین، به وی امکان داد که در امور مذهبی به اجتهادهای نو دست بزند تا آنجا که نویسندگان غیر شیعه به خاطر بسیاری فتاوی کرکی در امور مختلف، او را «مخترع الشیعه» لقب دادند^(۲۵).

شاه طهماسب امور کشور را به اختیار او درآورد و توقیع به تمام شهرهای قلمرو خود فرستاد تا از فرمان او اطاعت کنند و بدانند که پایه مملکت و کشورداری به عهده اوست، زیرا نایب امام است و امور محول به امام زیر نظر او اداره خواهد شد.

محقق کرکی، با این پشتوانه، ابلاغیه‌ها و دستورالعمل‌هایی به تمام شهرهای امپراتوری صفوی نوشت و از مردم هر شهر براساس قانون اسلام درخواست مالیات کرد^(۲۶). وی در این نامه‌ها و

^{۲۲} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۹۰ به نقل از: میرزا مخدوم محمد یا اشرف بن عبدالباقی «النواقض لبنيان الروافض». موزه بریتانیا، نسخه دست‌نوشته شماره ۶۹۹۱، برگ ۹۸ ب. یادآوری می‌شود که تاریخ وفات میرزا مخدوم بین سال‌های (۹۹۵-۹۸۸/۱۵۸۶-۱۵۸۰) بوده است، به رغم تلاش بسیار آگاهی‌های دیگری درباره این رساله به دست نیامد.

^{۲۳} - شیخ علی کرکی «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۲۸۲. این رساله و رساله پیشین در رسایل المحقق الکرکی نیامده است. این رساله را سید امیر محمد بن ابی طالب حسینی استرآبادی (مرگ: ۱۵۳۸/۹۴۵)، از شاگردان محقق کرکی، به دستور شاه طهماسب، به فارسی برگردانده است و ویژگی‌های کتابشناسی این ترجمه چنین است: حسینی استرآبادی، «ترجمه نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۴۵۴/۲۲.

^{۲۴} - الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۹۳.

^{۲۵} - همانجا، ص ۳۹۴-۳۹۳.

^{۲۶} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۱۶۷.

دستورالعمل‌ها که هیچیک از آن‌ها را به دست نیاوردیم، به کارگزاران قلمرو صفوی تذکر داد تا آیین دادگری را در میان مردم برقرار و با رعایا به خوبی رفتار کنند.

کرکی همچنین شیوه گرفتن مالیات و مقدار و مدت آن را تعیین کرد و به ویژه دستور داد که علمای مختلف را از کار برکنار کنند. وی فرمان داد در هر شهر و دهکده‌ای امام جماعتی تعیین شود تا نماز جمعه برپا دارد و اصول اسلام را به مردم بیاموزد^(۲۷). طهماسب در یکی از دیدارهایش با وی گفته بود که فرمانروا تو هستی و من یکی از کارگزاران تو می‌باشم. وی در سفرهای شاه صفوی در قلمرو خود، با وی همراه بود^(۲۸). طهماسب دو فرمان درباره شیخ علی کرکی صادر کرد و در نخستین فرمان نوشت:

«... لایح و واضح است که مخالفت با حکم مجتهدین که حافظان شرع سید مرسلین‌اند، با شرک در یک درجه است، پس هرکه مخالفت خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، نایب الائمة المعصومین لازال کاسمه علیا عالیا کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود و در این آستان ملایک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد»^(۲۹).

در فرمان دیگری که در سال ۱۵۳۲/۹۳۹ از جانب طهماسب صادر شد. از محقق کرکی با احترام بسیار یاد شد و در آن همچون فرمان پیش، وی نایب امام شمرده شد. طهماسب در هردو فرمان تصریح کرد که هرکه را او عزل کند، معزول و هرکه را او نصب کند، منصوب است^(۳۰). هردو فرمان و به ویژه فرمان دوم به منزله امتیازات بسیار گسترده حکومتی بود که عراق عرب را پشتوانه مالی خود داشت.

محقق کرکی با استفاده از اختیاراتی که داشت، به اقداماتی دست زد که هم مخالفت دیگر عالمان شیعی صفوی در عراق عرب و هم مخالفت امرای دولت را در پی داشت. یکی از کارهای او تغییر قبله شهرهای ایران بود که در برابر آن غیاث الدین منصور دشتکی که در آن زمان صدر بود، با وی به مخالفت برخاست. وی بر این باور بود که کرکی شایستگی و آگاهی علمی لازم برای چنین کاری را ندارد. به نظر می‌رسد که این موضوع بهانه‌ای بوده است برای مخالفت با داعیه اجتهاد کرکی.

طهماسب برای اثبات اجتهاد کرکی جانب وی را گرفت، خود در این زمینه می‌گوید:

^{۲۷} - همانجا، جلد ۵، ص ۱۶۸.

^{۲۸} - غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرای، ص ۲۸۵، نویدی، تکملة الاخبار، ص ۷-۶۶.

^{۲۹} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۷۰-۱۶۹ برای فرمان دوم نگ: افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۶۰-۴۵۵.

^{۳۰} - برای آگاهی از متن هردو فرمان، نگ: پیوست‌های اول و دوم همین پژوهش.

«... در این وقت میانه مجتهد الزمانی شیخ علی عبدالعالی و میر غیاث الدین منصور صدر محاسبات علمی صدور یافت، با آن که مجتهد الزمانی غالب بود اذعان اجتهاد او نکردند و مدار بر عناد داشتند. طرف حق را منظور داشته اجتهاد را به دو ثابت کردیم»^(۳۱).

در نتیجه این درگیری، غیاث الدین منصور از منصب صدارت برکنار شد^(۳۲).

محقق کرکی در مسایل دیگری همچون خراج و برپایی نماز جمعه به گاه پنهان بودن امام با عالمان دیگری مانند شیخ ابراهیم قطیفی و میر نعمت الله حلی درگیر شد. در بحث کوتاهی درباره خراج و نماز جمعه به این درگیری ها اشاره خواهد شد.

افزایش قدرت و نفوذ کرکی در دربار طهماسب، دشمنی امرای دولت صفوی را نیز به همراه داشت. در اثر این دشمنی،

محمود بیگ [مهردار] تصمیم گرفته بود به اتفاق عده ای امیران که دشمن او بوده، به خانه

محقق حمله کرده او را با شمشیر از پای درآورند و آبرو و حیثیت او را به باد فنا دهند^(۳۳).

صاحب روضات الجنات در ادامه می نویسد: پیش از آن که این تصمیم به موقع اجرا درآید، محمودبیگ مهردار، هنگامی که در میدان صاحب آباد چوگان بازی می کرد، از اسب بیفتاد و بمرد و می افزاید که این رویداد در نتیجه نفرین کرکی بوده است.

به نظر می رسد که افزایش نفوذ و اقتدار کرکی در دربار، دشمنی هایی را نسبت به او در میان درباریان برانگیخته باشد، ولی هیچیک از منابع موضوع کشته شدن کرکی را تأیید نمی کند. خوانساری ضمن اشاره به نظر کسانی که معتقدند محقق کرکی توسط درباریان زهر داده شد و به قتل رسید، این نظر را درست نمی داند^(۳۴). به هر تقدیر، توفیق کرکی در حکومت طهماسب چنان بود که شاه پس از مرگ وی، چون لازم دید جای خالی وی را با انتصاب فرد دیگری پر کند، تأکید کرد که مجتهد جبل عامل می خواهد^(۳۵).

بعد از محقق کرکی، موضوع نیابت امام غایب همواره مطرح بود، ولی کسانی که از سوی شاهان صفوی برای این مقام نامزد می شدند، هرگز قدرت و اقتدار او را به دست نیاوردند، اسماعیل دوم نیز

^{۳۱} - طهماسب بن اسماعیل بن حیدری صفوی، تذکره شاه طهماسب، به کوشش امیرالله صفری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۴.

^{۳۲} - روملو، احسن التواریخ، ص ۴۰۵-۶.

^{۳۳} - خوانساری، روضات الجنات جلد ۵، ص ۸۰-۱۷۹.

^{۳۴} - همانجا، جلد ۵، ص ۱۷۹.

^{۳۵} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۱۰.

همین شیوه را پیش گرفت و بر آن شد تا فقیهان جبل عاملی را به عنوان نمایان امام به رسمیت بشناسد، ولی در این زمینه توفیق زیادی نیافت و به سبب گمان‌هایی که علما در بددینی و انحراف وی از تشیع داشتند، با وی سازگار نبودند.

افوخته‌ای نطنزی در تاریخ خود، نقاوة الآثار که نگارش آن را در سال ۱۰۰۸/۱۶۰۰-۱۵۹۹ به پایان برد، درباره‌ی برخورد یکی از عاملیان با شاه اسماعیل دوم در زمان جلوس وی می‌گوید:

«در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون، جناب مجتهد الزمانی شیخ عبد العالی^(۳۶) را با اکابر فضلا طلبیده بر زبان آورده که این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آنحضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعة، قالیچه مرا شما بیندازید، مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده‌ی شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم. حضرت شیخ زیر لب فرمودند که پدر من فراش کسی نبود و این سخن را پادشاه شنید و هیچ نگفت. دیگر اصلاً متوجه آن جماعت نشد و برای خود بر مسند پادشاهی متمکن گردید»^(۳۷).

به رغم این نظر، در جای دیگر آمده است که می‌رسید علی عرب (می‌رسید علی مجتهد جبل عاملی) و میر رحمت الله پیشنماز جبل عاملی در چهل ستون «قالیچه همایون» را انداختند^(۳۸). گفتنی است که «انداختن قالیچه» کاری تشریفاتی و نمادین، به معنای اعطای قدرت به شخص شاه بوده است.

^{۳۶} - لمبتون می‌گوید: شیخ علی بن عبدالعالی در سال ۳۱/۹۳۷-۱۵۳۰ درگذشت و احتمالاً نام او به اشتباه به نوة او حسین حسینی کرکی عاملی که تا ۳۱/۱۰۰۱-۱۵۹۲ زنده بود، داده شده است. ولی با توجه به این که پس از کرکی پسر او عبدالعالی به عنوان خاتم المجتهدین دربار طهماسب شناخته شد، گمان می‌رود فرد مذکور پسر محقق کرکی باشد. برای دیدن نظر لمبتون، نگ:

Lambton, State and Government, p. 277.

و برای خاتم المجتهدینی عبدالعالی، نگ:

Arjomand, The shadow of God, p. 137.

^{۳۷} - محمود بن هدایت الله افوخته‌ای نطنزی، نقاوة الآثار فی ذکر الأخیار (تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۴۱.

^{۳۸} - حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۲، ص ۶۲۶.

میرزا محمد یوسف قزوینی در تاریخ «خلد برین» در ذکر علما و فقهای عصر صفوی از محقق کرکی، پسر وی، شیخ حسین عاملی و پسرش شیخ بهایی یاد می‌کند و ایشان را «مجتهد جامع الشرایط» می‌داند^(۳۹).

در زمان عباس یکم، اقتدار سیاسی وی قدرت مذهبی را تحت الشعاع قرار داده بود و او با سیاست‌های ویژه خود سعی در کنترل قدرت عالمان و فقیهان شیعه داشت و یک نفر را به طور مطلق به عنوان خاتم المجتهدین نشناخت. اگرچه شیخ بهایی در این زمان «خاتم المجتهدین» و «نایب ائمه معصومین» خوانده می‌شد^(۴۰). ولی در دستگاه صفوی از نفوذ سیاسی بالایی همانند محقق کرکی برخوردار نبود. بهاء الدین عاملی در این زمینه بیشتر به عنوان شخصیت علمی و مذهبی برجسته مطرح بود تا یک چهره سیاسی نبوغ و دانش وی در زمینه‌های گوناگون انکارناپذیر و ستودنی است.

خوانساری ماجرای را دربارهٔ برخورد شاه عباس با شیخ بهائی و میر محمد باقر داماد (میرداماد) می‌آورد که از تلاش شاه در کنترل و ازمایش آن‌ها، و زیرکی و هوشمندی و در عین حال همزیستی مسالمت‌آمیز آن دو دانشمندان حکایت دارد.

هنگامی که شاه عباس به یکی از گردشگاه‌ها می‌رفت، این دو دانشمند را با خود به همراه برد. میرمحمد باقر داماد دانشمندی تنومند بود و شیخ بهایی عالمی لاغراندام و به هنگام سواری مرکب میرداماد در بردن وی کندی می‌کرد و وی عقب می‌ماند و در مقابل مرکب شیخ بهایی تند می‌رفت و پیش بود. شاه به نزد میرداماد رفت و گفت: شیخ را می‌بینی که چگونه پیش افتاده و با اسبش بازی می‌کند و احترام همراهان را نگاه نداشته است، در حالی که شما با چنین ادب و وقاری حرکت می‌کنند. میرداماد هوشمندانه پاسخ داد که مرکب وی از این که چنین دانشمند بزرگی را بر پشت دارد شادمان است و جست‌وخیز می‌کند. شاه بی‌آن که سخنی بگوید به نزد شیخ بهائی رفت و گفت: می‌بینی که چگونه اندام سنگین سید، اسب بینوا را به زحمت انداخته و قدرت حرکت را از وی گرفته است، در حالی که کسی که داعیهٔ پیشوایی خلق را دارد، باید چون شما ریاضت کشیده و سبکبار باشد، شیخ با زیرکی به شاه پاسخ داد که رنج اسب از تنومندی شیخ نیست، بلکه از تحمل بار علمی است که

^{۳۹} - محمد یوسف قزوینی (واله)، «خلد برین»، نسخهٔ دست‌نوشتهٔ فارسی، کتابخانهٔ شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۵۲، برگ ۹۱ ب.

^{۴۰} - برای نمونه، نگ: نامهٔ خان احمد گیلانی به شیخ بهایی: خان احمد، «منشآت خان احمد»، نسخهٔ دست‌نوشتهٔ فارسی، کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، شماره ۹۵۹۶، برگ ۲۵۹.

کوه‌های گران از تحمل آن ناتوانند. شاه عباس نیز خدا را به خاطر چنین سازش و تفاهمی میان علمای دربارش شکر کرد^(۴۱).

چنانکه از تواریخ عصر صفوی برمی‌آید، میان شیخ لطف الله، دیگر فقیه مهاجر جبل عامل و شیخ بهائی نیز دوستی و صفای کامل برقرار بود و شیخ بهائی به علم و فضل شیخ لطف الله اعتقاد داشت و مردم را به رجوع به او وامی داشت^(۴۲). به هر تقدیر، عباس یکم قبل از این که در سال ۱۵۸۸/۹۹۶ به طور رسمی بر تخت بنشیند، در مشهد جلوس کرد و تأیید یک مجتهد جبل عاملی را به همراه داشت:

«... وشاهزاده عباس میرزا در همان ولایت [خراسان] بر تخت سلطنت نشانده، میرسید علی جبل عاملی که از سادات صلحا و فضلائی زمان بود، از مشهد مقدسه بیرون آمده متوجه عراق بود، به اتفاق بعضی از صلحاه قالیچه سلطنت و پادشاهی آن عالمیان را به دست خود انداخته شاه عباس بر آنجا نشست»^(۴۳).

هنگام به قدرت رسیدن شاه صفی نیز دست جبل عاملیان را درکار می‌بینیم. این بار به نظر می‌رسد دخالت یک جبل عاملی در به قدرت رسیدن یک شاه صفوی جنبه تشریفاتی و نمایشی نداشته باشد. محمد معصوم اصفهانی می‌نویسد که در شب دوشنبه چهارم جمادی الثانی ۱۶۲۹/۱۰۳۸ برخی از علما چون «میرزا حبیب الله ولد سید حسین مجتهد جبل عاملی» و چند تن دیگر، مشورت کردند و در همان ساعت سعد، کمر و شمشیر شاه اسماعیل را بر میان او بسته «در عمارت عالی قاپو تخت و تاج را به وجود [با] قابلیتش زینت داده، به جای جدّ عالی مقدارش بر سریر پادشاهی نشاندند»^(۴۴).

از سخنان محمد معصوم چنین استنباط می‌شود که پس از مرگ عباس یکم، برای آن که قبل از ورود اردو و رسیدن ارکان دولت «فرق مختلفه» فساد نیافرینند، «مقدمه جلوس از قوت به فعل»^(۴۵) درآمد و جلوس اصلی کمی بعد با ورود ارکان دولت انجام شد و «خاتم المجتهدین» میرمحمد باقر داماد «به

^{۴۱} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۲، ص ۷-۲۳۶.

^{۴۲} - محمود شهابی، «شیخ لطف الله عاملی امام مسجد معروف اصفهان»، یادگار، سار اول، شماره ۴ (۱۳۲۳) خورشیدی، ص ۶۱.

^{۴۳} - حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۲، ص ۷۱۲.

^{۴۴} - محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، خلاصه السیر، تاریخ روزگار شاه صفی صفوی (تهران، ۱۳۵۸ خورشیدی)، ص ۳۷-۳۸.

^{۴۵} - همانجا، ص ۳۷.

جهت مثنی ساختن امر حلوس»، یک بار دیگر «آن زینده تاج و تخت را در عمارت مذکور بر اورنگ سلطنت و مسند دولت تمکن» داد^(۴۶).

به این ترتیب چنین به نظر می‌رسد که برای اولین بار عنوان خاتم المجتهدین به یک مجتهد غیر جبل عاملی داده شده باشد. این موضوع در زمان پادشاهی صفی دوم (سلیمان) (حکومت: ۱۱۰۵-۱۰۷۷/۹۴-۱۶۶۶) تکرار شد و برای دومین بار به فقیهی لقب خاتم المجتهدین و مقام نیابت امام زمان (عج) داده شد که جبل عاملی نبود، در این زمان اقا حسین خوانساری ذوالمجالین^(۴۷) به مقام نیابت امام غایب شناخته شد و «به قاعده امامیه که مجتهد نایب امام و سلطان نایب مجتهد، مولانا به نیابت خود (سلیمان را) بر تخت نشانید»^(۴۸).

خوانساری می‌نویسد که شاه سلیمان بی‌اندازه به او توجه و اطمینان داشت تا جایی که در یکی از سفرها از وی خواست بر اریکه سلطنت تکیه زند و به هر شیوه که صلاح می‌داند، به اداره امور کشور بپردازد و او نیز به خواهش شاه عمل کرد^(۴۹).

در واپسین روزگاران حکومت صفویان نیز علامه محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱-۱۶۹۹/۱۰۳۷-۱۶۲۷) یکی از بانفوذترین علمای عصر صفوی که در عهد سلیمان و حسین صفوی شیخ الاسلام اصفهان بود، به عنوان نایب امام غایب، شاه سلطان حسین صفوی (حکومت: ۱۱۳۵-۱۷۲۲/۱۱۰۵-۱۶۹۴) را نایب خود قرار داد و به نام وی خطبه خواند^(۵۰). شایان ذکر است که مجلسی نیز فقیهی از تبار عاملیان بود^(۵۱).

آنچه گفته شد، چارچوب نظری و نمونه‌های تاریخی تفکری بود که فقیهان عاملی برای مشروعیت‌دادن به حکومت صفوی تبیین کرده بودند. فقیهان عصر صفوی کوشیدند تا در بحث مسایل

^{۴۶} - همانجا، ص ۳۸.

^{۴۷} - چون پدر و فرزند وی هردو جمال الدین نام داشتند، وی را ذوالجمالین خواندند.

^{۴۸} - رضاقلی هدایت، ریاض العارفین، (تهران، ۱۳۱۶ خورشیدی)، ص ۳۱۶.

^{۴۹} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۶۰.

^{۵۰} - هدایت، ریاض العارفین، ص ۳۱۶.

^{۵۱} - از اجازات وی به خوبی روشن می‌شود که مجلسی در اصل از مردم آن سرزمین است. مجلسی نیز در پایان شرحی بر «مشيخة من لا يحضره الفقيه» شیخ صدوق، می‌نویسد: «وَأَلَفَ عَلَى يَدِ مَوْلَاهُ الْمَجْلِسِيِّ الْعَامِلِيِّ النَّظَنَزِيِّ أَصْفَهَانِي». نگ:

محمد باقر مجلسی «شرح مشيخة من لا يحضره الفقيه»، نسخه دست‌نوشته، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۰۸.

گوناگون این چارچوب نظری را به کار گیرند، نظریه‌های عالمان شیعه عصر صفوی برای تبیین مشروعیت دولیت صفوی، به دو گروه قابل تقسیم است. نخست بحث‌هایی است که با در نظر داشتن این چارچوب و تقویت اختیارات و قدرت فقیه جامع شرایط، به عنوان نایب عام امام غایب، مشروعیت دولت صفوی را تأمین می‌کنند. دو بحث خراج و نماز جمعه از اینگونه است که مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بحث دیگر در این زمینه بود که صفویان را با قدرتی فوق بشری در پیوند نشان دهد. از جمله این که ظهور آن از سوی ائمه پیش بینی شده است و یا امام غایب در این دولت ظهور خواهد کرد. با این شیوه، حتی می‌کوشیدند که برای مشروع نشان دادن کارهای منفی حکومت صفوی دلیل بیاورند که از آن‌ها سخن خواهیم گفت.

نگاهی به مسأله خراج:

با تشکیل دولت صفوی شرایط سیاسی کشور تغییر کرد، در شرایط جدید، بیت المال مسلمین در اختیار حکومتی قرار داشت که تشیع امامی را در کشور رسمیت بخشیده بود. در این زمان هم حاکم و هم کسانی که مواجب و هدایا از بیت المال می‌پذیرفتند، شیعه بودند. در این شرایط، بحث اصلی این بود که آیا سهمی از درآمدهای بیت المال به مسلمانان تعلق دارد یا نه و پولی که توسط یک حاکم نامشروع (غاصب حق امام) از طریق مالیات‌های غیر قانونی در بیت المال جمع آوری شده مشروع است یا نه؟^(۵۲).

محقق کرکی در عمل حلیت خراج را تأیید کرد و هدایایی را از شاه اسماعیل یکم پذیرفت و شاه طهماسب یکم، مقرری‌ها و املاک بسیاری را برای او در نظر گرفت. از جمله این بخشش‌ها این بود که هر سال هفتصد تومان مالیات شهرهای عراق عرب به او داده شود^(۵۳). وی نه تنها این عطایا را پذیرفت، بلکه هنگامی که ابراهیم بن سلیمان قطیفی، یکی از علمای نجف، هدایای شاه طهماسب را نپذیرفت، با نکوهش قطیفی، گفت: وقتی امام دوم شیعیان حسن بن علی علیه السلام، هدایای اولین خلیفه اموی معاویه بن ابوسفیان را پذیرفته است، تو چگونه از پذیرش هدایای شاه صفوی امتناع می‌کنی؟ در حالی که نه تو از امام حسین مجتبی علیه السلام پرهیزگاری تری و نه طهماسب از معاویه بدکارتر است. قطیفی این هم‌سنجی

^{۵۲} - Lambton, State and Government, p272

^{۵۳} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۷۰.

را نادرست دانست و استدلال کرد که امام حسن علیه السلام به عنوان امام مسلمین و کسی که همه اموال مسلمین به وی تعلق دارد، در پذیرش آن هدایا محقق بوده است^(۵۴).

پیش از آن که کرکی به خاطر پذیرفتن هدایای دولت صفوی مورد نکوهش قرار گیرد، به نگارش رساله‌ای درباره حلال بودن خراج اقدام کرده بود. این رساله «قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج» نام دارد، در ۱۶ ربیع الثانی ۱۵۹۱۶ جولای ۱۵۱۰ نوشته شد و کرکی در نگارش آن هدف‌های زیر را دنبال می‌کرد:

- ۱- توجیه و تبیین نظریه حکومت فقیه جامع شرایط به عنوان نایب امام غایب.
 - ۲- توجیه عملکرد شخصی خود در پذیرش هدایای حکومت صفوی.
 - ۳- ارائه رهنمود و یاری کردن دولت صفوی برای آشنایی با دیدگاه حقوقی شیعه در این مسأله.
- کرکی پس از ارائه بحثی مشروح درباره فتوحات صدر اسلام و شیوه تصرف زمین‌های فتح شده و وضع خراج و مصرف درآمدها، می‌گوید که موارد مصرف خراج، تأمین معاش جهادگران مسلمان (مسایل نظامی)، حقوق حاکمان، قاضیان و سایر صاحبان مقام‌های حکومت بوده است، وی بر این باور است که پرداخت خراج در زمان غیبت معوق نشد و غالباً توسط کسانی که بر روی زمین مسلمانان کار می‌کردند، به بیت المال پرداخته می‌شد. وی همچنین می‌گوید که خراج باید به مؤمنان انتقال داده شود و ایشان حق دارند آن را به صورت فروش، اهدا و یا وقف خرج کنند و یا به ارث بگذارند. بر این اساس، خراج حتی اگر توسط یک حاکم غیر عادل جمع آوری شود، مشروع است و پول جمع آوری شده را مؤمنان باید بپذیرند^(۵۵).

کرکیدر این رساله، همچون دیگر آثارش، بر نقش فقیه جامع شرایط در زمان غیبت تأکید می‌کند و می‌گوید: در زمان غیبت به فقیه جامع شرایط اجازه داده شده که حدود شرعی را جاری سازد و اهمیت مسأله خراج بیش از موضوع حدود است و طبیعی است که لزوم دخالت فقیه در امر خراج بیشتر می‌باشد^(۵۶). مادلونگ به درستی خاطرنشان می‌کند که کرکی با سخن گفتن از جانشینی یا نیابت امام

^{۵۴} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۶ و ۱۷.

^{۵۵} - میر محمد باقر داماد و دیگران، الرضاعیات والخراجیات (تهران، ۱۳۱۵ خورشیدی)، ص ۲۴.

شایان ذکر است که رساله‌های محقق کرکی، شیخ ابراهیم قطیفی، شیخ ماجد فلاح شبانی و دو رساله مقدس اردبیلی که همه درباره خراج است، در این مجموعه وجود دارد.

^{۵۶} - همانجا، ص ۳۴.

در عصر غیبت، خود را فقیه جامع الشرایط شایسته نیابت می دانسته و درصدد بوده که رهبری جامعه شیعی را به دست آورد^(۵۷).

کرکی در رساله خویش از توانگری شریف مرتضی و سید رضی و حضور خواجه طوسی و علامه حلی در دربار یاد می کند و ایلخان مغول، سلطان محمد خدابنده را مقدس می خواند^(۵۸). وی رفتار این علما با سلاطین زمان را جوازی برای همگامی خود با حکومت صفوی قلمداد می کند. درباره آخرین هدف کرکی باید گفت که نظریه او در زمینه خراج اگرچه پشتیبانی ضمنی حکومت را در امور اجرایی به دست آورد، ولی شاید ایستادگی ها و مخالفت های عالمان دیگر شیعه، اجازه نداد که به گونه ای بنیادی در تبیین مشروعیت دولت صفوی مؤثر باشد^(۵۹).

نوشتار محقق کرکی، چند سال بعد، در زمانی که هنوز زنده بود، از سوی یکی از معاصران وی، به نام شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی، جمله به جمله رد شد. پیش از سخن گفتن از دیدگاه های قطیفی، اشاره ای به شخصیت وی و چگونگی رویارویی هایش با کرکی ضروری است. وی از مردم قطیف بحرین بود و همه عمر را در نجف اشرف گذراند. خوانساری وی را یکی از مجتهدان بزرگ و فقیهی نامدار می داند و به نقل از علامه محمد باقر مجلسی درباره او می نویسد که در نهایت فضل و دانش بوده است^(۶۰).

عبدالله افندی اصفهانی می نویسد که وی و محقق کرکی و یکی دیگر از دانشمندان برجسته شیعه به نام عزالدین الآملی، شاگردان علی بن هلال جزائری بوده اند^(۶۱). از گفت و گویی که درباره حلال یا حرام بودن جوایز شاه طهماسب میان محقق کرکی درگرفت و پیشتر به آن اشاره شد، قدرت کلام و حدت ذهن قطیفی آشکار است. قطیفی با دیدگاه های محقق کرکی سخت مخالف بود و بسیاری از نوشته های او را رد می کرد. نوشته شدن ردیه های گوناگون از سوی قطیفی بر آثار کرکی، شاید این اندیشه را پدید آورد که وی با محقق دشمنی شخصی داشته است. به باور ما، کرکی در تمامی رساله های خود می کوشید تا بر نقش فقیه جامع الشرایط به عنوان نایب امام غایب تأکید کند و قطیفی با این دیدگاه مخالف بود و به همین دلیل بر رساله های گوناگون او ردیه می نوشت.

^{۵۷} - Madelung, Religious Schools, article. "Discussions on the legality of kharaj" p.194

^{۵۸} - داماد و دیگران، الرضاعیات والخراجیات، ص ۴۱.

^{۵۹} - Lambton, State and Government, p. 272

^{۶۰} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۱، ص ۳۴.

^{۶۱} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۵.

قطیفی نوشته خود را در پاسخ به رساله خراجیه کرکی «السراج الوهاج لدفع العجاج قاطعة اللجاج» نامید و رساله کرکی را «مثیرة العجاج، کثیرة الاعوجاج» خواند. قطیفی در ابتدای رساله خود احادیثی از پیامبر ﷺ نقل کرد که در آن احادیث، پیامبر علما را از نزدیک شدن به سلاطین برحذر می‌داشت^(۶۲).

وی در بحث خراج در نظریه خود مبنی بر نامشروع بودن آن در زمان غیبت، سازش‌ناپذیر بود و می‌گفت: زمینی که توسط امام گرفته شده باشد، در زمان غیبت او به صورت ملک شخصی درمی‌آید. بنابراین، خراج گرفتن از آن نامشروع است، حتی اگر این خراج با عنوان اجاره بهای زمین توسط بیت المال جمع‌آوری شده باشد. قطیفی مؤمنان را از پذیرش پول بیت المال که به طور نامشروع با تحمیل مالیاتی به نام خراج به دست آمده است، منع کرد^(۶۳).

جدال درباره خراج با رساله قطیفی پایان نیافت. در نیمه دوم سده دهم/شانزدهم، احمد بن محمد افشار اردبیلی (مرگ: ۱۵۸۵/۹۹۳ که به خاطر زهد و پرهیزگاری‌اش لقب «مقدس» یافته بود، دو رساله کوتاه در تأیید نظر قطیفی و رد مشروعیت خراج نوشت. مقدس به رغم سختی‌های زندگی در قلمرو عثمانی، همه عمر را در نجف بود، شواهدی وجود دارد که او سخت مورد احترام شاه عباس یکم صفوی بود. اعتقاد شاه به وی چنان بود که وقتی مقدس در یکی از نامه‌های خود وی را «اخ اعز» خطاب کرد، شاه دستور داد نامه را نگه دارند تا پس از مرگ در کفنش بگذارند تا در روز قیامت اگر مستحق عذاب بود، با خدا محاجه کند که نایب امام او را برادر خود خوانده است و کسی را که مقدس اردبیلی برادر خوانده باشد، عذاب نمی‌توان کرد^(۶۴).

در حکایت دیگری آمده است: یکی از ملازمان شاه که مورد خشم وی قرار گرفته بود، به مقدس اردبیلی پناه برد تا از وی نزد شاه شفاعت کند. مقدس اردبیلی به شاه عباس نوشت: «بانی ملک عاریت، عباس بداند که اگر این مرد در اول ظالم بود، اکنون مظلوم می‌نماید. چنانکه از تقصیر او بگذری، شاید حق سبحانه و تعالی از پاره‌ای تقصیرات تو بگذرد». شاه عباس نیز به وی پاسخ داد: نبه عرض می‌رساند، عباس، خدمتی را که فرموده بودید، به جان منت دانسته به تقدیم رسانید که این محب را از دعای خیر فراموش نکنید. کتبه کلب آستان علی، عباس»^(۶۵).

^{۶۲} - داماد و دیگران، الرضا عیات والخراجیات، ص ۹۶.

^{۶۳} - نگاه کنید به: همانجا، ص ۹۴-۱۶۸.

^{۶۴} - نصر الله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول (تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی)، جلد ۳، ص ۸۸۶.

^{۶۵} - همانجا، ص ۸۵-۸۸۵.

مقدس اردبیلی مانند قطیفی در برابر کرکی موضع جدلی نگرفت و از وی با احترام یاد کرد. او بیشتر به مشکوک بودن مشروعیت خراج در عصر غیبت تأکید داشت. بحث او در مجموع این بود که این موضوع هنوز یک موضوع عمده قابل بحث است^(۶۶). سخن اردبیلی در نهایت، تأیید نظر قطیفی به شمار می‌آید.

اولین رساله مقدس اردبیلی به سرعت و نکته به نکته توسط یک دانشمند دیگر شیعی، ماجد بن فلاح شبانی (یا شبیانی) رد شد^(۶۷). درباره فلاح شبانی جز این که در نجف زندگی می‌کرده است، چیزی دیگری نمی‌دانیم. وی در آغاز رساله‌اش بیان می‌دارد که برخی از همراهان اردبیلی به نزد او آمده و نظرش را در زمینه خراج جویا شده‌اند^(۶۸). او به تمامی مشروعیت خراج را تأیید و کوشش‌های اردبیلی را برای مکشوک‌دانستن آن رد کرد. وی در استدلال‌های خود سخنان شهید ثانی را زیربنا قرار داد و به تأیید موضع کرکی پرداخت^(۶۹).

در سال‌های بعد، حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی رساله‌ای نوشت و در آن مشروعیت پذیرش هدایا و جوایز از سلطان را تأیید کرد. این رساله گرچه درباره خراج نیست، ولی به طور غیر مستقیم به مسأله اشاره دارد. در این رساله همان بحث کرکی و قطیفی که پذیرش هدایای سلطان مشروع است یا نه؟ مطرح شده است^(۷۰) و به نظر می‌رسد که هیچگونه مخالفتی با آن از سوی دیگر علمای شیعه ابراز

^{۶۶} - Madelung, Religious Schools, p. 201

^{۶۷} - اختلاف میان شبانی و شبیانی از اینجا ناشی می‌شود که در یکی از نسخه‌های دست‌نوشته رساله، در حاشیه صفحه ۱۷۹ نام شبیانی درج شده و ظاهراً تنها همین نسخه به این نام است. نگ: محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، جلد ۸ (تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۷۴۰.

^{۶۸} - Madelung, Religious Schools, p. 202

^{۶۹} - داماد و دیگران، الرضا عیات والخراجیات، ص ۱۹۰-۱۷۶.

^{۷۰} - حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی، «رساله فی حلیه جوائز السلطان»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه ملی ایران، شماه ۱۹۴۳/۲. نسخه دیگری از این رساله در کتابخانه عمومی آیت الله حکیم نجف به شماره ۱۵۰۶ وجود دارد. برای آشنایی با بحث‌هایی که در عصر صفوی در این زمینه صورت گرفته، علاوه بر کتاب‌های لمبتون و مادلونگ، نگ:

H. Modarressi Tabatabai, Kharaj in Islamic law, (London, 1983), p. 163

درباره برخی از دیدگاه‌ها در این زمینه در اواخر عصر صفوی، بنگرید به: سید نعمت الله موسوی جزائری، الأنوار النعمانیة (تبریز، بدون تاریخ)، ص ۵۷-۵۸.

نشده باشد. دلیل این پذیرش، شاید آن باشد که با رساله محقق کرکی و بحث‌های پیرامونی آن، زمینه برای نوشتن و پذیرفتن چنین رساله‌هایی در جامعه شیعی ایران آماده شده بود.

برپایی نماز جمعه و مشروعیت صفویان:

یکی دیگر از مسائلی که در دولت صفوی به صورت یک جریان فکری مطرح شد و بحث‌های زیادی را برانگیخت، مسأله نماز جمعه بودند. در این دوره مسأله نماز جمعه به اندازه‌ای حساس و قابل توجه بود که کمتر می‌توان دانشمند شیعه صاحب نظری را یافت که در این زمینه اظهار نظر نکرده باشد. شدت این بحث‌ها به اندازه‌ای بود که حتی درباره برخی از مسایل مورد اختلاف از قبیل دریافت درست اظهار نظر فقیهان پیشین، طومارهایی تهیه و نزد فقیهان برجسته زمان برده می‌شد، تا در پای آن برداشت خود را از نظرات آنان بنویسند.^(۷۱)

به عنوان مقدمه باید گفت که نماز جمعه از امور واجب دین اسلام است، اما در تشیع، وجوب این نماز با حضور امام عصر پیوند دارد. در نتیجه، یکی از جنجالی‌ترین مباحث در تشیع دوازده امامی این است که آیا در عصر غیبت امام، نماز جمعه واجب است یا نه؟ در مذهب تسنن، خلیفه یا سلطان وقت، امام محسوب شده و امامت نماز جمعه را به عهده داشته و این نماز در عالم تسنن تعطیل نشده است. حال آن که تعطیل آن در میان شیعیان می‌تواند دلیلی باشد برای نفی امامت خلیفه و سلطان به معنای رهبری عام^(۷۲).

پیش از عصر صفوی، شیخ طوسی وجود امام عادل یا کسی که از جانب امام عادل گمارده شده باشد را شرط برپایی نماز آئینه می‌دانست^(۷۳).

ابوعلی حمزة بن عبدالعزيز ملقب به سلالر دیلمی یکی از بزرگان فقهای شیعه، نخستین دانشمندی بود که برپایی نماز آئینه را در نبود امام غایب ناروا خواند^(۷۴). برخی دیگر از علمای شیعه، از جمله عز الدین حسن بن حسن طبری مازندرانی مشهور به عماد الدین طبری یا طبرسی، معاصر با خواجه

^{۷۱} - برای یافتن نمونه‌ای از این طومارها نگ: شیخ علی، «طومار استفتاء درباره نماز جمعه»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره، ۴۶۵۹.

^{۷۲} - نوری علاء، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۴۵-۴۶.

^{۷۳} - الطوسی، النهایه، ص ۱۱۵.

^{۷۴} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۹۰-۱۹۱.

طوسی و محقق حلی از کسانی بود که وجوب نماز جمعه را مشروط به حضور سلطان دادگر «مبسوط الید» دانست^(۷۵).

بحث و گفت‌وگو درباره وجوب یا حرمت برپایی نماز آدینه در زمان غیبت در عصر صفوی شکل نوینی یافت و بحث‌های زیادی در زمان سلطنت طهماسب و پس از آن مطرح شد. در این دوره نزدیک به ۹۰ رساله درباره نماز آدینه نوشته شده است که بخشی از آن‌ها در دسترس نیست. از این تعداد ۴۷ رساله در اثبات وجوب عینی نماز آدینه نوشته شده است و ۱۳ رساله به طور صریح برپایی نماز آدینه را در عصر غیبت حرام دانسته است. تعدادی از این رساله‌ها نیز در اثبات وجوب تخییری و یا اثبات عدم وجوب عینی نوشته شده است. اما به دلیل در دسترس نبودن برخی از رساله‌ها، مشخص نیست که در پانزده رساله دیگر کدامیک از این نظریه‌ها مطرح شده است^(۷۶).

نخستین کسی که رساله‌ای درباره وجوب برپایی نماز آدینه (وجوب تخییری) در عصر صفوی نوشت، محقق کرکی بود. پیشتر شهید اول، فقیه را به عنوان جانشینی برای امام شناخت که می‌توانست نماز آدینه را در عصر غیبت برپا دارد^(۷۷). کرکی در این مسدله از این حد نیز فزاتر رفت و نیابت عامه فقیهان شیعه را از جانب امام غایب دانست. کرکی در این زمینه گفت که نماز آدینه می‌تواند و بلکه باید در زمان غیبت برپا شود. او خاطرنشان ساخت که هیچ نایب خاصی از جانب امام برای این کار ضرورت ندارد، زیرا فقیهانی که امام غایب به طور عمومی آن‌ها را به نیابت خود منصوب کرده است، وجود دارند^(۷۸).

شایان ذکر است که میر محمد باقر داماد (مرگ: ۱۶۳۱-۲/۱۰۴۱) نوه دختری محقق کرکی، نه تنها به تصدیق نظریه او پرداخت، بلکه ادعای قویتری را مطرح کرد و گفت امام، یا فردی منصوب از جانب او، یا کسی که شایسته است به عنوان نایب عام امام عمل کند، یعنی فقیهی که جامع علوم اجتهاد و شرایط افتا باشد، می‌تواند نماز آدینه را برپا دارد^(۷۹).

^{۷۵} - همانجا، جلد ۳، ص ۱۶.

^{۷۶} - رسول جعفریان، «پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه در دوران صفویه»، نور علم، شماره ۳۹ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۸۴. صفحات ۱۹۴-۱۰۵ همین مقاله فهرستی از این رساله‌ها آورده شده است.

^{۷۷} - Arjomand, the Sahdow of God, p. 41

^{۷۸} - Ibid

^{۷۹} - محمد باقر داماد حسینی (میرداماد، کتاب القبسات، به اهتمام مهدی محقق (تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی)، ص ۳۸-۳۹.

بدین سان، کرکی یک بار دیگر در رساله نماز جمعه بر ولایت فقیه جامع الشرایط بر جامعه شیعی تأکید دارد. در مقدمه دوم این رساله که آن را به سال ۱۵۱۵/۹۲۱ تألیف کرده است، او به اثبات نیابت فقیه عادل امامی (مجتهد) در امور شرعی و اموری که برای حاکم منصوب از طرف امام ثابت است، پرداخت، وی در مقدمه سوم رساله، نماز آدینه را مشروط به وجود امام معصوم و یا نایب او دانست^(۸۰). کرکی در این مورد نیز با مخالفانی رودررو شد، یکی از دوستان شیخ ابراهیم قطیفی به نام میر نعمت الله حلی که در دربار طهماسب منصب صدارت داشت، با وی به بحث و مخالفت در این باره پرداخت. نویسنده خلاصه التواریخ در این زمینه می نویسد:

«بنابر کدورتی که میانه خاتم المجتهدین و شیخ ابراهیم قطیفی بود، امیر نعمة الله نزد شیخ ابراهیم رفته، شروع به مباحثه نمود و او را بر بعضی امور که مستلزم نقض حضرت شیخ بود ترغیب می کرد و انواع آزار و ضرر به خود می رسانید. و در باب صحت صلوة جمعه بدون حضرت صاحب الزمان علیه السلام یا نایب امام که جامع الشرایط و الشرایع فتوی باشد، به خلاف رأی حضرت شیخ عمل نمود، آنگاه با شیخ در مجلس خلد آیین اراده مباحثه داشت و به بعضی از علما و فقهای زمان مثل مولانا حسین اردبیلی و قاضی مسافر تبریزی و جمعی دیگر که با حضرت خاتم المجتهدین در مقام عناد بودند، در میان نهاده با خود متفق ساخت و از امرای شاهی مثل محمود بیگ مهرداد، ملک بیگ خوبی و غیرهما را حامی خود ساخت. اما آن اراده از قوت به فعل نیامد و آن مجلس منعقد نگشت»^(۸۱).

در این هنگام نامه ای بی امضا که دربردارنده دشنام و بهتان به کرکی بود، در خانه وی انداخته شد و پس از جست و جو روشن شد که نگارش نامه به اغوای میر نعمت الله حلی بوده است. در نتیجه وی از صدارت عزل و به بغداد تبعید شد. ضمناً حکمی به عراق عرب نوشته شد که از رابطه او با ابراهیم قطیفی که در عراق می زیست و هرگز به ایران نیامد، جلوگیری شود^(۸۲). در حکم تبعید میر نعمت الله حلی که به طور کامل در خلاصه التواریخ آورده شده، شیخ علی کرکی «خاتم المجتهدین و وارث علوم سید المرسلین» و «نایب امام» خوانده شده و آمده که اگر میان نعمت الله و قطیفی ارتباطی برقرار شود «وکلاهی خاتم المجتهدین» باید به شدیدترین وجهی «ایشان را تأدیب و منع نمایند، چنانکه موجب عبرت دیگران گردد»^(۸۳).

^{۸۰} - جعفریان، «پژوهشی در رساله های نماز جمعه»، ص ۹۶.

^{۸۱} - حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۱، ص ۲۳۷.

^{۸۲} - خکتمچت، چلی ۱، ص ۸-۲۳۷.

^{۸۳} - همانجا، جلد ۱، ص ۲۳۸.

شهید ثانی نویسنده یکی دیگر از رساله‌های مهم نماز آدینه در این دوره است. او نخستین کسی بود که در عصر صفوی، نماز آدینه را در زمان غیبت امام واجب عینی دانست. او در آغاز رساله‌اش، بی‌توجهی به نماز جمعه را مورد نکوهش قرار داد و گفته‌های مختلف را دربارهٔ وجوب و حرمت برپایی نماز آدینه در عصر غیبت برشمرد و سپس اعتقاد خود را مبنی بر وجوب عینی نماز جمعه بیان داشت^(۸۴).

شهید ثانی در قلمرو صفویان نبوده و از این رو، تلاش وی برای تبیین جنبه‌های گوناگون یک حکومت شیعی، به دور از دربار، در خور نگرش است. این موضوع نشان می‌دهد که غیر از نزدیکی به دربار و بهره‌مندی از عطایای حکومت، انگیزه محض و خالص تبیین نظام حکومتی برای شیعه در میان برخی از علمای دوره صفوی وجود داشته است. به هر صورت، برای نخستین بار یک حکومت شیعه به چنین قدرت و اقتداری دست یافته و با در اختیارگرفتن تمامی ایران، این امکان را فراهم آورده بود که به جنبه‌های حکومتی و سیاسی کیش شیعه توجه شود.

حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی نیز از کسانی بود که تلاش‌های بسیاری برای برپایی نماز آدینه به کار برد، محمد یوسف قزوینی می‌نویسد:

«... و علمای عهد و دانشمندان زمان اذعان اجتهاد آن واقف رموز مبدأ و معاد کرده، حضرتش را مجتهد جامع الشرایط شمردند و چون مدتی بود که اقامت نماز جمعه بنابر اختلاف علما در شرایط وجوب و وقوع آن در میان مسلمانان مهجور و متروک بود، شیخ بزرگوار در ادای آن لوازم اهتمام به تقدیم رسانیده، گزاردن نماز جمعه را در میان ارباب ایمان شایع گردانید»^(۸۵).

بهاء الدین عاملی نیز چون پدر خود کوشش‌های بسیاری برای برپایی نماز آدینه به کار برد^(۸۶).

به هر تقدیر، برپایی نماز آدینه می‌توانست در مشروع نشان‌دادن دولت صفوی مؤثر باشد و بسیاری از فقیهان عاملی کوشیدند تا در بحث و عمل، ضرورت انجام آن را توجیه و تبیین کنند و با وجود وقفه‌ها و گسیختگی‌ها، آن را برپا دارند. چنانکه گفته شد تلاش‌های شیخ حسین عاملی و پسرش شیخ بهائی بهترین نمونه این کوشش‌هاست.

^{۸۴} - برای آگاهی بیشتر از این رساله و استدلال‌های شهید ثانی در مورد وجوب عینی نماز جمعه، نگ: جعفریان

«پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه، ص ۹۹.

^{۸۵} - قزوینی، «خلد برین»، ص ۹۲ ب و ۹۳ الف.

^{۸۶} - Lambton, state and government, p. 274

نمونه‌هایی دیگر از تکاپوی مهاجران عاملی برای تبیین مشروعیت حکومت صفوی

علمای شیعه عصر صفوی این عقیده را به مردم القا می‌کردند که دولت صفوی تا ظهور حضرت صاحب الزمان علیه السلام پایدار خواهد ماند و برای این منظور از روایات و احادیث و حساب جمل سود می‌بردند. در میان آنان این گرایش وجود داشت که دولت صفوی را با دولت مهدی موعود علیه السلام هم‌سجی کنند و به نوعی، دولت صفوی را با آن پیوند دهند. آنان در تلاش بودند تا دولت صفوی را به عنوان دولتی معرفی کنند که ظهورش توسط پیشوایان شیعه پیش بینی شده و همان دولت است که آمال و ارزوهای شیعیان را برآورده خواهد کرد. آن‌ها همچنین بر این عقیده بودند که دولت صفوی با ظهور حضرت مهدی موعود علیه السلام پیوند خواهد خورد و تا ظهور آن حضرت پایدار خواهد ماند.

ملا خلیل قزوینی در آغاز کتاب «**الصابی فی شرح أصول الکافی**» دو حدیث از کتاب‌های الغیة شیخ طوسی و البیان فی اخبار صاحب الزمان ابی عبدالله محمد بن یوسف شافعی گنجی می‌آورد. مضمون حدیث اول چنین است که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله روایت شده که مردی از قزوین خارج می‌شود که هم‌نام پیامبر اسلام است و مردم از مؤمن و مشرک به فرمانبری او می‌شتابند. در حدیث دوم نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که مردی از دیلم ظهور می‌کند و همه مردم اعم از نیکوکار و فاجر به یاری او می‌شتابند و او این را یاری خواهد کرد. آنگاه قزوینی در تفسیر این دو حدیث می‌گوید که این احادیث به شاه طهماسب اشاره دارد. زیرا دولتخانه او در کوچه دیلم شهر قزوین است و از سویی نیز قزوین هم مرز دیلم می‌باشد ^(۸۷).

شیخ بهایی حدیثی می‌آورد که حکایت از پیش بینی ظهور دولت صفوی دارد. شیخ بهائی می‌گوید: حدیثی به این مضمون از پدرم شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی که «ان لنا بأردبیل کنزا، لیس بذهب ولا فضه ولكنه من اولادی یدخل تبریز مع اثني عشر الفا راکباً بلغة شهباء وعلى رأسه عصابة حمراء». (یعنی برای ما در ادربیل گنجی است که از طلا و نقره نیست، بلکه مردی از فرزندان من است که با دوازده هزار سوار به تبریز وارد می‌شود، در حالی که بر استری خاکستری سوار است و پیشانی‌بند سرخی بر سر اوست). وی ادامه می‌دهد که سید حسین بن جعفر عاملی کرکی استاد پدرم گفت که در اوایل پادشاهی اسماعیل یکم که به زیارت مشهد مقدس رضا علیه السلام می‌رفتم، به تبریز رسیدم، شاه در شکار بودند. روزی که از شکار بازگشتند، با اهالی تبریز که به استقبال می‌رفتند، رفتم. برحسب تصادف، شاه آن روز بر استر خاکستری سوار بود و دستمال سرخی بر سر بسته بود و لشکری

^{۸۷} - خلیل بن غازی قزوینی، الصافی فی شرح اصول الکافی، به کوشش تصدیق حسین (لکنه، ۱۳۰۸ قمری)، جلد ۱،

که همراه او بود، به دوازده هزار نفر می‌رسید و در آنجا این حدیث که آن را چند سال پیش شنیده بودم، به خاطر آمد^(۸۸).

دانش‌پژوه در مقاله‌ای ارزشمند به نام «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی» می‌نویسد: رساله‌ای وجود دارد در ذکر چند حدیث که دلالت بر خروج شاه اسماعیل دارد. وی می‌گوید: این احادیث به نقل از کتاب‌های علمایی چون طوسی، راوندی، ابن طاووس و نعمانی آورده شده است^(۸۹). یکی دیگر از عالمان این عصر که نام او نامعلوم است، در رساله‌ای که آن را در سال ۱۵۶۶/۹۷۴ به شاه طهماسب صفوی تقدیم کرد، به شرح حدیث نبوی «لکل الناس دولة ودولتنا فی آخر الزمان» «برای هرکس دولتی است و دولت ما در آخر الزمان است» پرداخت. وی در این رساله کوشید که مضمون این حدیث را با دولت صفوی تطبیق دهد. وی در اثبات این که دولت صفوی همان دولت ذکر شده در حدیث است، دوازده دلیل می‌آورد^(۹۰).

گذشته از این نمونه‌ها که سستی مبانی آن‌ها روشن است و نیازی به نقد و تحلیل ندارد، به نمونه‌ای دیگر اشاره می‌کنیم که اصلی‌ترین نمونه در این زمینه است و با وجود روشن و صریح بودن مضمون و محتوایش، تاکنون مورد علاقه و توجه جدی مورخان قرار نگرفته است، این نمونه در همان زمان سر و صدایی به پا کرد و مخالفت‌هایی را برانگیخت. این تلاش از سوی یکی از بانفوذترین فقیهان عاملی عصر صفوی ملا محمد باقر مجلسی، مشهور به مجلسی دوم انجام پذیرفت.

مجلسی به سال ۱۶۶۷/۱۰۷۸ رساله‌ای نگاشت و در آن به ترجمه و شرح چهارده حدیث از ائمه اطهار علیهم‌السلام پرداخت. این احادیث درباره ظهور امام زمان علیه‌السلام و علایم و نشانه‌های آن بود و به همین سبب با عناوین «اثبات الرجعه»^(۹۱)، «رساله رجعت»^(۹۲) و «رساله ظهوریه»^(۹۳) نامیده شده است.

^{۸۸} - حسینی قمی، خلاة التواریخ، جلد ۱، ص ۷۵؛ همچنین خوانساری، روضات الجنات، جلد ۱، ص ۱۰۷.

^{۸۹} - محمد تقی دانش‌پژوه، «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۷، شماره ۴ (۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۲-۹۲۱. برای دیدن این رساله، نگ: نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۸۹۴/۳.

^{۹۰} - گمنام، «شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان» نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه آیت الله العظمی نجفی مرعشی، شماره ۱۳۸۱. در اینجا شایسته است که از فرزند آیت الله مرحوم شیخ شهاب الدین مرعشی نجفی، آقای دکتر محمود مرعشی نجفی که تصویر این نسخه دست‌نوشته را از قم برای این جانب به مشهد فرستادند، نهایت سپاس و قدردانی خود را ابراز دارم.

^{۹۱} - Abdul-Hadi Hairi "Mir Lawhi", E12. Vol. VII (1991), p. 95

^{۹۲} - Ibid

فهرست‌نویسان این رساله را «شرح چهارده حدیث، نیز نامیده‌اند»^(۹۴). از نظر تاریخی سه حدیث اول این مجموعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

مجلسی در آغاز این رساله که آن را به شاه سلیمان تقدیم داشته است، می‌نویسد:

«در اثنای جمع احادیث [بحار الأنوار] دو حدیث به نظر قاصر رسید که ائمه اهل البیت (علیهم السلام) به ظهور دولت علیه خبر داده‌اند و به اتصاف این سلطنت بهیه به دولت قایم آل محمد صلوات الله علیهم أجمعین، شیعیان را بشارت فرموده‌اند»^(۹۵).

وی ادامه می‌دهد که به خاطرش رسیده که ترجمه این دو حدیث را با دوازده حدیث دیگر به «شهریار عاد»^(۹۶) تقدیم دارد. در حدیث اول، مجلسی به نقل از شیخ محمد بن ابراهیم نعمانی^(۹۷) که از ابوخالد کابلی روایت کرده است، می‌آورد:

«گویا می‌بینم گروهی را که از جانب مشرق ظاهر شوند و طلب دین حق از مردم کنند و مردم را به آن دعوت کنند. پس از ایشان قبول نکنند، پس بار دیگر طلب نمایند و قبول نکنند پس چون این را ببینند، شمشیرهای خود را بر دوش خود بگذارند و جهاد کنند، پس مردم به دین حق درآیند. پس ایشان بر این راضی نشوند، تا آن که بر ایشان پادشاه و والی شوند و پادشاهی در میان ایشان بماند و به کسی

^{۹۳} - محمود فاضل، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد (مشهد، ۱۳۹۶ قمری)، جلد ۱، ص ۱۲۶. دست‌نوشته شماره ۲۴۲.

^{۹۴} - سید احمد حسینی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (قم، بدون تاریخ)، جلد ۱۴، ص ۱۱۳.

^{۹۵} - محمد باقر مجلسی، رجعت، به کوشش ابوزر بیدار (تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۵-۶.

این رساله پیش از این، یک بار به نام اثبات الرجعه (بمبنی، ۱۸۸۸ میلادی) به چاپ رسیده بود. بعد از آن که ابوزر بیدار این رساله را به چاپ رساند، یک بار دیگر این رساله در «مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمد باقر مجلسی» به کوشش سید مهدی رجائی انتشار یافت (مشهد، ۱۳۶۸ خورشیدی) آخرین چاپ این رساله شایان توجه است. در این چاپ آقای رجائی که گویا اجبار ویژه‌ای در به چاپ‌رساندن رساله چاپ‌شده داشته‌اند، هم بخش تقدیم‌نامه رساله به شاه سلیمان و هم تفاسیر مجلسی را از احادیث مورد نظر حذف کرده‌اند و یک تم بی‌سر و ته و ناقص به چاپ رسانده‌اند. نگ: سید مهدی رجائی، «مجموعه رسائل اعتقادی»، ص ۴۹/۵۳. مقایسه کنید با: محمد باقر مجلسی، «رساله ظهوریه»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۲۴۲.

^{۹۶} - مجلسی، رجعت، ص ۶.

^{۹۷} - ابوعبدالله محمد بن ابراهیم ملقب به کاتب نعمانی و معروف به ابن ابی زینب مؤلف کتاب غیبت از بزرگان محدثین شیعه امامی ابتدای سده چهارم/دهم است. روایاتی که از وی نقل شده در شناخت رجال حدیث سهم بسزایی دارد.

ندهند مگر به صاحب شما یعنی صاحب الزمان صلوات الله علیه و هرکه با ایشان کشته می‌شود، در جنگ شهید شده است و ثواب شهیدان دارد»^(۹۸).

علامه مجلسی در شرح این حدیث می‌گوید: کسی که از سوی مشرق ظهور کرد و طلب دین حق کرد و مردم را به دین حق خواند و پادشاهی یافت، به غیر از سلسله صفویه «خلدالله ملکهم» نبود و «در این حدیث شریف، همه شیعیان خاصه انصار و اعوان این دولت ابد توأمان را بشارت‌هاست که بر عاقل پوشیده نیست»^(۹۹).

در مورد دوم، مجلسی بازهم به نقل از شیخ نعمانی، حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام می‌آورد که بنابر مضمون آن، روزی علی علیه السلام از رویدادهایی که پس از پنهان‌شدن حضرت صاحب الزمان علیه السلام تا ظهور ایشان روی م‌دهد، سخن می‌گفتند. پسر ایشان حسین علیه السلام از ایشان پرسید: ای امیر مؤمنان، چه وقت خداوند زمین را از ستم ستمگران پاک خواهد کرد؟ علی علیه السلام در جواب وی فرمود: تا خون حرام بسیار بر زمین ریخته شود و بعد از آن پادشاهان بنی امیه و بنی عباس را به تفضیل بیان کرد و سپس فرمود که «هرگاه پادشاهی از خراسان خروج کند و بر کوفه و ملتان چیره شود و از جزیره بنی کاوان که در حوالی بصره است، بگذرد و از ما پادشاهی در گیلان خروج کند و دعوت او را پاسخ گویند و اهل أبر که در حوالی استرآباد است، وی را یاری کنند. آنگاه برای فرزند من علم‌های ترکان ظاهر شود و در اطراف عالم و در سرزمین‌های شریف پراکنده شوند و به هنگامی که در بصره جنگ کنند، برای ایشان جنگ‌ها و فتنه‌های بزرگی روی دهد و پادشاه پادشاهان برخیزد».

مجلسی می‌افزاید که حکایت طولانی است و راوی از میان آن انداخته است و ادامه می‌دهد که حضرت امیر مؤمنان فرمودند:

هرگاه چندین هزار سپاه فراهم آید و صف‌ها کشیده شود و قوچ پسر خود را بکشد در آن هنگام دیگری پادشاه شود و طلب خون آن کشته کند و کافران را هلاک کند، پس آن زمان قایم آل محمد علیهم السلام که جهانیان در آرزوی او هستند، ظاهر خواهد شد. مجلسی حدیث را بدینسان شرح می‌کند:

«ظاهر است که خروج‌کننده از خراسان اشاره است به امرای ترکمان مثل چنگیزخان و هلاکوخان و خروج‌کننده در گیلان اشاره است به شاه دین‌پناه رضوان آرامگاه شاه اسماعیل ماضی حشره الله مع الائمة الطاهرین؛ لهذا، حضرت فرمود که از ماست و او را فرزند یاد کرد و از میان خسروان جهان به این نسبت عالی مقدار همین سلسله علیه ممتاز و سرافرازند و پادشاهان یا مراد همان خسرو خلد آشیان

^{۹۸} - مجلسی، رجعت، ص ۷-۸.

^{۹۹} - همانجا، همان صفحه.

است، یا دیگری از سلاطین عظام و اولاد کرام او، چون راوی بسیار از حدیث انداخته است، بخصوص حکم نمی‌توان کرد؛ و کشتن قوچ پسر خود را به گمان این حقیر اشاره به شاهزاده‌عالی تبار صفی میرزا نورالله مضجع‌ه خواهد بود و پادشاه دیگر که طلب خون او نماید، اشارت به سلطنت سلطان علین اشیان شاه صفی اول، افاض الله علیه شأنیث الغفران خواهد بود و چون حدیث را اختصار کرده‌اند، بعضی وقایع بعد افتاده است، اما بشارت به تعجیل ظهور حضرت صاحب الزمان علیه الصلوة والسلام و اتصال این دولت دین‌پرور به دولت امام بشر از آخر این حدیث ظاهر است»^(۱۰۰).

در سومین حدیث مجلسی به نقل از شیخ محمد بن مسعود عباسی، از محدثان سده سوم/نهم که از ابی لبید مخزومی روایت کرده است، می‌آورد که حضرت امام باقر علیه السلام پس از آن که شقاوت بنی عباس را بیان کرد، فرمود که «در حروف مقطعه قرآن فایده بسیار است». اگر حروف مقطعه اول سوره‌ها را بی‌تکرار بشماری، هریک از حروف مقطعه تاریخ خروج یکی از بنی هاشم خواهد شد.

مجلسی سپس با توضیحی درباره ابعاد و محاسبه حروف مقطعه «آلر» که پنج بار در قرآن مجید تکرار شده است، نتیجه می‌گیرد که سال ظهور امام زمان علیه السلام سال هزار و صد و پنجاه و پنج است و از تاریخ نوشته‌شدن رساله ۱۶۶۷/۱۰۷۸ با در نظرگرفتن تاریخ هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان مبداء شصت و پنج سال تا ظهور حضرت باقی مانده است^(۱۰۱).

تفاسیر مجلسی از احادیث کاملاً روشن و گویاست و نیاز به هیچگونه تحلیل و تفسیر دوباره ندارد. سیر تاریخ بهتر از هر منتقد، نادرستی سخنان مجلسی را ثابت کرد. حتی تا شصت و پنج سال بعد که وی ظهور حضرت مهدی علیه السلام را در آن زمان پیش بینی کرده بود، دولت صفوی پایدار نماند و ده سال پیش از تاریخ پیش بینی شده، در سال (۱۷۲۲/۱۱۳۵) واژگون شد.

رساله مجلسی در همان زمان به سختی مورد انتقاد قرار گرفت. دو یا سه سال بعد از نگارش رساله، سید محمد بن محمد حسینی میرلوحی ملقب به مطهر، با دیدن خوابی، خود را مأمور یافت رساله‌ای بنویسد و تلاشی را که برای فراهم آوردن مشروعیت دولت صفوی انجام گرفته بود، رد کند^(۱۰۲).

^{۱۰۰} - همانجا، ص ۹-۱۲.

^{۱۰۱} - همانجا، ص ۱۳-۱۸. محیط طباطبائی می‌گوید که مجلسی ظهور حضرت قائم را با روزگار پادشاهی سلیمان مقرون دانسته است. در صورتی که تاریخ پیش‌بینی شده مجلسی با ده سال پیش از سقوط صفویان مطابقت دارد. نگ: محمد محیط طباطبائی، «تطور حکومت در ایران بعد از اسلام» (تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۱۹۷.

^{۱۰۲} - Arjomand. The shadow of God, p. 182.

رساله میرلوحی که نگارش آن در سال ۱۰۸۱/۱۶۷۰ آغاز شد و در سال ۱۰۸۳/۱۶۷۲ به پایان رسید «کفایة المهتدی فی معرفة المهتدی» نام دارد که در نیمه سال ۱۰۸۳/۱۶۷۳ نیز توسط یکی از دوستانش گزیده‌ای از آن فراهم آمد^(۱۰۳).

میرلوحی یکی از شاگردان برجسته بزرگانی چون شیخ بهاء الدین محمد عاملی (مرگ: ۱۰۳۱/۱۶۲۱) و میرمحمد باقر داماد در علوم دینی بود^(۱۰۴). با آن که وی آثار دیگری نیز از خود بجا نهاده است، ولی یاد کرد وی بیشتر با برخوردهایش با دو مجلسی و رساله «کفایة المهتدی» ارتباط دارد. در این رساله وی با وجود بیان برخی مسایل درباره مجلسی دوم، لبه تیز حملات خود را متوجه رساله رجعت کرده است. وی خاطر نشان می‌کند که مجلسی با تفسیر این احادیث که احادیث «شاذ» (نادر) و ضعیفی است. چند کار سزاوار سرزنش انجام داده است:

(۱) بنابه رأی خود و به خاطر دنیا و جلب منفعت، تفسیر حدیث کرده است.

(۲) متن احادیث را بد ترجمه کرده است.

(۳) تفسیر وی از نظر دستور زبان ناقص و نادرست است.

(۴) شاه شیعه را فریب داده و عوام را بیسواد انگاشته است.

(۵) و برخی خطاهای جغرافیایی از وی سر زده است^(۱۰۵).

بر این فهرست انتقادات میرلوحی بر مجلسی که عبدالهادی حائری ارائه داده است، باید افزود که میرلوحی مجلسی را به خاطر خطایی تاریخی نیز سرزنش می‌کند، وی در این باره می‌نویسد:

«... و مسموع شد که فرموده‌اند که قایمی که برخاست به خراسان و غالب شد بر کوفه و ملتان، چنگیزخان بود... مگر چنگیزخان در خواب دیده باشد که بر ملتان غالب آمد و ارباب سیر و تواریخ از خواب دیدن او یا خواب دیدن هلاکو اغماض نموده، ذکر آن در هیچیک از مصنفات و تألیفات خود ننموده باشند، والا در بیداری خود این غلبه رو نداده... و ارباب تتبع می‌دانند که هیچیک از پادشاهان

^{۱۰۳}- برای منتخب این رساله نگ: نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، شماره ۱۱۲۲؛

برای شناخت شخصیت میرلوحی و آگاهی از برخوردهای او با مجلسی اول و دوم. نگ:

Hairi, "Mirlawhi", p. 94-95.

^{۱۰۴}- همانجا، ص ۹۴.

^{۱۰۵}- همانجا، ص ۹۵.

مغول بر ملتان دست نیافته»^(۱۰۶).

انتقاد دیگر میرلوحی زمانی است که وی به هم‌سجی دو حدیث می‌پردازد. او می‌گوید که این دو حدیث ناقض یکدیگرند، زیرا در حدیث اول قیام‌کننده‌ای از خراسان برمی‌خیزد و در حدیث دوم از گیلان^(۱۰۷). میرلوحی از حدیث سوم سخنی به میان نمی‌آورد.

مجلسی نیز در ابتدای رساله، بر دو حدیث اول تأکید می‌کند و هرکه در این زمینه سخنی گفته، از حدیث سوم نامی به میان نیاورده است، مگر نکته‌ای که محمد محیط طباطبایی درباره حدیث سوم بیان می‌کند^(۱۰۸). به باور ما، حدیث سوم از دو حدیث دیگر قابل بحث‌تر و از سویی، از نظر استدلالی، سست‌تر است. شاید به خاطر همین سستی، بحث زیادی درباره آن انجام نشده باشد.

گذشته از نگارش رساله رجعت، آنچه به نظر می‌رسد این است که مجلسی بسیار به حکومت وقت نزدیک شده بود و از آن بیش از حد استحقاق چنین حکومتی، آن هم در فاسدترین و زوال‌یافته‌ترین دوره آن، حمایت کرد. وی در روزگار دو تن از شاهان صفوی می‌زیست که ضعیف‌ترین و فاسدترین افراد این دودمان به شمار می‌آیند و این نکته حتی برای کسانی که آشنایی اندکی با تاریخ حکومت صفویان داشته باشند، نیازی به اثبات ندارد.

مجلسی در زمان حکومت این دو شاه، یعنی سلیمان و حسین صفوی، شیخ الاسلام اصفهان بود. او رساله رجعت خود را در آغاز پادشاهی سلیمان نگاشت و در زمان جلوس شاه سلطان حسین، خطبه جلوس خواند. این خطبه زمانی خوانده شد که حکومت صفوی در حضيض ضعف و انحطاط بود و تا واژگونی فاصله چندانی نداشت. در این خطبه مجلسی گفت:

«... کافه اهل این دیار هدایت اثار سال‌هاست که در ظل ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت آیین دولت علیه صفیه صفویه انارالله برهانهم و شیدالله ارکانهم به فراغ بال و رفاه حال در مهد سلامت و مهاده استراحت آمده‌اند [تأکید از ماست]»^(۱۰۹).

^{۱۰۶} - میر لوحی، سید محمد بن محمد، «کفایة المهدی» (نسخل خلاصه‌شده)، نسخه دست‌نوشته فارسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۱۱۲۲، ص ۴۲.

^{۱۰۷} - همانجا، ص ۳۸.

^{۱۰۸} - محیط طباطبایی، «تطور حکومت»، ص ۱۹۷.

^{۱۰۹} - محمد باقر مجلسی، «خطبه جلوس شاه سلطان حسین بر تخت»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۷۲۱، ص ۳۵۷.

بدوین تردید، خدمات غیر قابل انکار علامه مجلسی در گردآوری احادیث شیعه بر هیچکس پوشیده نیست و تکاپوهای علمی و فرهنگی وی در راه گسترش علوم اسلامی و نشر معارف ائمه اطهار (علیهم السلام) فراموش نشدنی است، ولی این حقیقت را نیز نمی‌توان انکار کرد که وی برای حمایت هرچه بیشتر از دولت صفوی به تفسیرها و پیش‌بینی‌های غیر واقعی پرداخت^(۱۱۰).

تکاپوهای دیگری نیز در حمایت از حکومت صفویان از جانب مهاجران عاملی و دیگران چهره بست. حسین بن عبدالصمد حارثی که پیش از این از وی سخن گفتیم، رساله‌ای با عنوان «اربعین» را به نام شاه طهماسب صفوی نوشت و در آن، پس از ستودن طهماسب، از اخبار وارده درباره اطاعت پادشاه عادل سخن گفت. وی می‌نویسد که در اخبار، مطالبی درباره وجوب دعا و اطاعت این دولت نورانی پیدا می‌شود.

ابن بابویه، معروف به شیخ صدوق، دانشمند نامی عصر حکومت دودمان بویه، در امالی خویش در مجلس پنجاه و چهارم روایت می‌کند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: طاعت سلطان واجب است و کسی که ترک طاعت سلطان کند، همانا ترک طاعت خدا کرده است. وی می‌افزاید که همو به نقل از اسماعیل بن موسی می‌آورد که از پدرش موسی بن جعفر، نقل می‌کند که به پیروان خود گفت: ای گروه شیعه! خود را با ترک طاعت سلطان خود خوار نکنید و به درستی که سلطان دادگر همانند پدر مهربان است و اگر چنانکه خود را دوست می‌دارید، او را نیز دوست بدارید و آنچه را برای خود نمی‌پسندید، برای او نیز نپسندید^(۱۱۱). وی روایات دیگری نیز در لزوم و وجوب اطاعت از سلطان ذکر می‌کند.

یکی دیگر از دانشمندان آن عصر نیز رساله‌ای به نام یکی از شاهان صفوی نوشت، در این زمینه که در نبود امام زمان باید به پادشاه پناه برد. مؤلف رساله، پس از دعا برای شاه صفوی و آرزوی برقراری دولت صفوی تا ظهور امام دوازدهم، وظیفه شیعیان را در قبال دولت صفوی چنین یاد می‌کند:

^{۱۱۰} - یادآوری می‌شود که استفاده از تفسیر حدیث برای تأیید صفویان در این دوره نمونه‌های زیادی دارد. هنگامی که شاه طهماسب با خواندگار روم می‌جنگید، عبدالاحد بن برهان الدین علی سرجانی به نام وی «تفسیر سورة روم» را نوشت. نگ: نسخه دست‌نوشته، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۱۱/۱.

^{۱۱۱} - حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی، «اربعین»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۳۴۰. برگ (۱). دانش پژوه این رساله را منسوب به شهاب الدین عبدالله بن محمود بن سعید شوشتری طوسی خراسانی که پیروان سنت او را در بخارا در سال ۱۵۸۸/۹۹۷ کشتند، می‌داند و انتساب رساله را به حسین بن عبدالصمد درست نمی‌داند. نگ: دانش پژوه، «بگ پرده از زندگانی شاه طهماسب»، ص ۹۲۱.

«... بر ذمت ایشان [شیعیان] متحتم است که در حصول موجبات ثبات دولت و دوام عظمت و سلطنت این پادشاه اعتنا و اهتمام تمام داشته باشند و از آنچه منافی آن است، اظهار کراهت کنند، بلکه در مقام رفع آن حسب الامکان درآیند و کلمه خیر دولت ابد مقرون را کتمان ننماید»^(۱۱۲).

باری، علمای عصر صفوی دو چهره متفاوت دارند، چهره‌هایی سازگار و همگام با حکومت و چهره‌هایی ناهمگام و ستیزنده و سازش‌ناپذیر. اما در میان همان چهره‌های سازگار نیز همه یکسان سازگاری نشان ندادند. دانشمندی چون محقق کرکی در حکومت صفوی به چنان پایه‌ای از قدرت و اعتبار رسید که اداره امور کشور و عزل و نصب حکام و کارگزاران در دست او قرار گرفت و شاه صفوی خود را دست‌نشانده وی دانست. برخی دانشمندان دیگر نیز بدون آن که قدرت و اقتداری به دست آورند، اگرچه به طور نمایشی، عنوان‌های برجسته‌ای داشتند و تنها برای پایداری حکومت صفوی کوشیدند و علی‌رغم فساد و تباهی آشکار حکومت، در این راه تردیدی به خود راه ندادند^(۱۱۳).

ناسازگاری‌ها و ناهمگامی‌های مهاجران با حکومت صفوی

همانگونه که سازگاری و همگامی عالمان دوره صفوی با شاهان به شیوه‌ها و در سطوح گوناگون چهره بست، ناهمگامی‌ها و پرهیز و ستیزها نیز وجوه متفاوتی داشت. در این دوره عالمانی بودند که به رغم دعوت‌های مکرر صفویان به دیار ایشان نیامدند و در برابر اصرار دولت برای جلب و جذب ایشان به ایران ایستادگی کردند. عالمان دیگر نیز به ایران آمدند، ولی بعدها با مشاهده وضع اسفبار دولت صفوی، از ایران گریختند و یا به شیوه‌های گوناگون از شرایط موجود اظهار ناخشنودی کردند. گروهی نیز با حکومت از در ناسازگاری درآمدند و برخوردها و ستیزهای نظری و عملی میان ایشان و ابنا و ارکان دولت صفوی پدید آمد. در دنباله این بررسی، به هریک از این شیوه‌های ناهمگامی و ناسازگاری اشاره خواهد شد.

^{۱۱۲} - گمنام، «[رساله در لزوم پناه‌بردن به پادشاه در نبودن امام]» نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۶۳۰/۲.

^{۱۱۳} - یادآوری می‌شود که ملا محمد امین استرآبادی در «رساله فی طهارة الخمر» نوشیدن شراب را برای شاه صفوی حلال دانست. نگ: «رساله فی طهارة الخمر» نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۲۵۷. از این رساله نسخه دیگری نیز در کتابخانه ملک تهران به شماره ۶۱۵۱ موجود است. همچنین میرزا قاضی یزدی اردکانی شیخ الاسلام اصفهان «جام جهان‌نمای عباسی» را نوشت و میگزاری را به بهانه درمان بیماری روا داشت. محمد باقر بن محمد رضا موسوی طبیب نیز رساله‌ای در پاکی شراب نوشت. نگ: دانش‌پژوه، «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب»، ص ۹۲۳.

در عصر صفوی از یک سو فشارها و آزارهای برون مرزی حکومت‌های سنی نسبت به شیعه و پیشوایان و دانشمندان آن وجود داشت و از سوی دیگر، در درون ایران، دولت بنابر سرنوشت بنیادی و سیاست‌های کشورداری خود، پشتیبانی، احترام و توجه بسیاری نسبت به علمای شیعه و فراهم‌آوردن امکانات مادی و معنوی بسیار برای ایشان، به منظور تبلیغ و تشیع و معارف آن نشان می‌داد. از این رو، طبیعی بود که خیل عالمان شیعه از سوریه، بحرین و دیگر سرزمین‌های عرب به سوی قلمرو صفویان سرازیر شود. با این همه، بسیاری از ایشان ستم‌ها و دشواری‌ها را در مناطق زیر نفوذ و سلطه عثمانیان پذیرفتند و آن را بر موقعیت و شرایط ممتازی که در حوزه فرمانروایی صفویان در انتظارشان بود، ترجیح دادند و نه تنها امتیازهای وابستگی به صفویان را نپذیرفتند، بلکه برخی نیز سنگین‌ترین بها را برای حفظ استقلال خود پرداختند. البته نباید از نظر دور داشت که علاقه ایشان به حفظ و گسترش تشیع در خارج از ایران نیز در این مورد بی‌تأثیر نبوده است.

شهید ثانی (۹۶۹-۱۵۶۱/۹۱۱-۱۵۰۵) فقیه و متفکر برجسته شیعی، با مهارت همه سویه اش در دانش‌های اسلامی و آن مایه تقوی و پرهیزگاری، اگر به زیر سایه صفویان پناه می‌برد، مسلماً عالی‌ترین مقام‌های رسمی مذهبی را به او ارزانی می‌داشتند و آنچه را که لازمه یک زندگی بسیار مرفه و اشرافی است، در اختیارش می‌نهادند. با این همه، او از تمامی آن، «مزایا» که حتی شاگردان او می‌توانستند به آن‌ها دست یابند، چشم پوشید و به یک چهار دیواری محقر و فقیرانه و گذران زندگی دشوار از راه پرورش تاک قناعت ورزید^(۱۱۴). بدون آن که در کارهای گوناگون علمی و دینی و حتی در برآوردن نیازهای خانگی، هیچ یار و مددکاری داشته باشد. او نماز جماعت به پا می‌داشت، به تعلیم و تربیت جویندگان علم که از سرزمین‌های دور به حوزه درس وی می‌آمدند، می‌پرداخت و دانش‌های اسلامی را بر وفق هر پنج مذهب آموزش می‌داد. وی برای تکمیل دانش خود به سرزمین‌های مختلف سفر می‌کرد و مفتی عام و مرجع کل بود و هر فرقه را موافق مذهب خود فتوی می‌داد. وظیفه قضا و حل اختلافات و فصل خصومت‌ها را بر عهده داشت و به تألیف و تحقیق می‌پرداخت. وی در عمر ۵۵ ساله خویش بیش از ۸۰ اثر گرانبها در دانش‌های مختلف پدید آورد. او شب‌ها برای فراهم‌آوردن سوخت

^{۱۱۴}- مؤلف حبیب السیر، شیخ علی کرکی را به جای شهید ثانی یاد می‌کند. وی درباره زندگی شیخ علی کرکی می‌نویسد: «و هرگز از هیچ پادشاهی انعام و سیور غال قبول ننموده و به محقر چیزی که از زراعت حاصل می‌کند، قناعت فرموده، جمعی کثیر از طلبة علوم و درویشان در صحبت شریفش به سر می‌برند». غیاث الدین بن هماد الدین الحسینی خواندمیر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش جلال الدین همایی (تهران: بدون تاریخ)، جلد ۴، ص ۶۱۰.

خانه هیزم‌کشی می‌کرد و منزل و مسجدش را خود ساخت. این همه در شرایطی بود که بسیاری از اوقات، از بیم مخالفان متعصب، پنهانی زندگی می‌کرد تا این که یک بار نزد سلطان عثمانی از وی سعایت شد و سلطان وی را فرا خواند. او برای پنهان‌داشتن خود راه خانه خود را در پیش گرفت، ولی سرانجام گرفتار آمد و پس از چند روز که براساس پاره‌ای گزارش‌ها در مکه زندانی بود، به تختگاه عثمانیان فرستاده و به دست آنان کشته شد.^(۱۱۵)

شهید ثانی در کتاب ارزشمند «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» این سؤال را مطرح می‌کند که چرا علماء در روزگار گذشته محترم بودند و در این روزگار حرمت ایشان از بین رفته است؟ او در پاسخ این پرسش می‌نویسد که در گذشته، اهل دنیا خود را به علما می‌چسبانند و جویای گفت و شنود با ایشان بودند و علما این کار را زشت می‌شمردند و نمی‌پذیرفتند و با اهل دنیا نشست و برخاست نداشتند. اهل دنیا گمان کردند که «اکسیر اعظم» نزد عالمان است و در این روزگاران، عالمان خود را به اهل دنیا می‌بندند و با ایشان نشست و برخاست می‌کنند و دنیای ایشان را می‌جویند و اهل دنیا از پذیرش خواسته‌هایشان سرباز می‌زنند و گمان می‌برند که «اکسیر اعظم» نزد ایشان است و علما تهیدست می‌باشند.^(۱۱۶)

البته شهید ثانی، چنانکه بیشتر اشاره شد، تلاش‌هایی برای فراهم‌آوردن چارچوب نظری یک حکومت شیعه انجام داد و در آثار خویش دیدگاه‌های نوینی درباره حکومت فقیه و توسعه اختیارات وی ارائه کرد.^(۱۱۷) با این همه، از عملکرد وی آشکار است که بی‌هیچ چشم‌داشتی به عنایت و توجه صفویان، تنها برای تبیین مبانی حکومتی شیعه به این تکاپو دست زده است.

پس از شهید ثانی، فرزند او شیخ حسن (فرزند شهید ثانی) که به خاطر تألیف کتاب «معالم الدین فی الأصول» به صاحب معالم مشهور شده و نواده دختری اش سید محمد موسوی که به خاطر تألیف کتاب «مدارک الأحكام فی شرح شرایع الإسلام» به صاحب مدارک شهرت یافته است. با آن که سرنوشت غم‌انگیز سلف خویش را پیش چشم داشتند و خود در موقعیتی شبیه او به سر می‌بردند، به

^{۱۱۵} - گمنام، «جهانگشای خاقان، ص ۱۹ از مقدمه.

^{۱۱۶} - تنکابنی، «قصص العلماء»، ص ۲۶۰، گفتار شهید ثانی این حدیث را به یاد می‌آورد: «إذا رایت العلماء علی أبواب الملوك: فقل بئس العلماء وبئس الملوك: وإذا رأیت الملوك علی أبواب العلماء، فقل نعم الملوك ونعم العلماء» (هنگامی که علماء را بر درگاه پادشاهان دیدی، بگو که چه عالمان و چه پادشاهان بدی و هنگامی که پادشاهان را بر درگاه علما دیدی، بگو چه پادشاهان و چه عالمان خوبی) الفقیه، جبل عامل فی التاریخ، ص ۶۵.

^{۱۱۷} - نگ: شهید ثانی، الروضة الیهی فی شرح اللمة الدمشقیه.

زیر سایه توجه صفویان نرفتند و شرایط دشوار اقتصادی و خطرات جانی را از پیوستن به فرمانروایان این دودمان بهتر دانستند و یک بار هم که عزم زیارت مرقد مطهر حضرت رضا (علیه السلام) را داشتند، چون خبر یافتند که در آن زمان شاه عباس در مشهد است، به خاطر آن که مجبور نشوند با او دیدار کنند، زیارت امام رضا (علیه السلام) را ترک کردند و بعدها به همین دلیل برای همیشه از این کار چشم پوشیدند.^(۱۱۸)

شیخ محمد سبط، فرزند صاحب معالم نیز در پرهیز از صفویان راه پدر را برگزید. وی که در علوم دینی آثار گوناگونی بر جای نهاد، به مکه رفت و در آنجا فن حدیث را آموخت و چون به دیار خویش جبل عامل بازگشت و اندکی درنگ کرد، از بیم گزند دشمنان، بار دیگر به مکه رفت و سپس به عراق بازگشت. پس از مدتی ماندن در عراق، برای آخرین بار رهسپار مکه شد و تا هنگام مرگ در آنجا ماند، هنگامی که در عراق می‌زیست، سلطان صفوی او را به ایران فرا خواند و وی نپذیرفت، تنکابنی در این باره می‌نویسد:

«... و سلطان آن زمان از مکه او را طلب داشت و مبلغی برای مخارج او مقرر داشت و مراسله از روی تواضع به او نوشت. پس شیخ اجابت نکرد و به شیخ گفتند: جواب سلطان را بنویس. شیخ گفت: جواب بدون دعا لایق سلطان نیست و از دعا نهی داریم. پس چون بر او الحاح کردند، بعد از تأمل فرمود که حدیث وارد شده بر این که از برای امثال او دعای هدایت می‌توان نمود. پس مراسله به او نوشت و دعا به لفظ هده الله نوشت... بعضی از اصحاب شیخ مزبور به او گفتند: سلطان تو را خواهد خواست، به نحوی که تو را ممکن نیست که جواب کنی و البته باید به بلد سلطان رفته باشی، پس شیخ محمد دعا کرد که خدایا اگر در علم تو چنین چیزی گذشته است، پس اجل مرا برسان»^(۱۱۹).

گروه دیگر این دانشمندان شیعه، کسانی بودند که از جبل عامل به ایران آمدند، ولی به خاطر سرخوردگی از شرایط نابسامان دینی و دنیایی دربار صفوی، فرار را بر قرار ترجیح دادند. اینان چون اوضاع و احوال را از نزدیک دیدند، عطای صفویان را به لقایشان بخشیده و تمام مال و جاه و حشم و خدم و موقعیتی را که به دست آورده بودند، گذاشتند و به زندگی گذشته خویش بازگشتند. در این مورد، برای نمونه، باید از شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی یاد کرد. وی در روزگار طهماسب یکم با تمامی خاندان خود به اصفهان آمد و مدت سه سال به تدریس و تعلیم جویندگان علوم دینی پرداخت. شاه طهماسب به محض آن که از موقعیت او آگاهی یافت، هدایای گرانبهایی برایش فرستاد و از وی خواست به تختگاه صفویان، قزوین، رود. وی به درخواست شاه به قزوین رفت و در پیشگاه شاه معرفی

^{۱۱۸} - حاج شیخ عباس قمی، فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه (بدون جا، بدون تاریخ)، ص ۱۰۱.

^{۱۱۹} - تنکابنی، قصص العلماء، ص ۹۹-۲۹۸.

شد و مورد احترام و توجه شاهانه قرار گرفت و منصب شیخ الاسلامی قزوین به وی واگذار شد. او سپس برای ترویج مذهب شیعه امامی به هرات فرستاده شد و برای امرار معاش سه مزرعه اباد در اختیارش قرار گرفت. وی، چنانکه گفتیم، تکاپوهایی نیز به سود صفویان انجام داد، ولی در نهایت تصمیم گرفت از دستگاه صفوی کناره بگیرد و چون این کار با ماندن در ایران امکان پذیر نبود و اگر قصد خود را آشکار می کرد به وی اجازه سفر داده نمی شد، سفر حج را بهانه کرد و شاه صفوی که نمی خواست به عنوان جلوگیری کننده از حج شناخته شود، ناگزیر به سفر او تن در داد و شیخ به سوی خانه خدا شتافت و از آنجا به بحرین رفت. بحرین نیز چون جبل عامل برای او جز فقر و گمنامی چیزی نداشت، ولی تا هنگام رحلت در بحرین ماند. وی همچنین کوشید تا برای فرزندش شیخ بهائی که او را در سن ۱۳ سالگی به ایران آورده بود، از شاه عباس یکم اجازه حج بگیرد و او را نیز از قلمرو صوفیان به در برد، ولی موفق نشد و شاه گفت که او باید در ایران بماند. وی بعدها از بحرین به فرزند خود نامه نوشت و از محیطی که وی در آن می زیست، نکوهش کرد. او در این نامه به شیخ بهائی نوشت:

«فرزند من! اگر می خواهی وسیله دنیایی خود را تأمین نمایی، به شهرهای هند مسافرت کن و اگر با عالم آخرت سر و کار داری، به جانب ما حرکت نما و اگر به هیچیک از آنها توجهی نداری، در شهرهای ایران باش»^(۱۲۰).

شیخ بهائی نیز چون پدر از حکومت صفوی سخت ناخشنود بود. وی در قلمرو حکومت صفویان مهم ترین مناصب و مشاغل ظاهری را داشت (افزون بر مقامات معنوی) و از این نظر هیچیک از مردان بزرگ دولت با او برابر نبود و مقام شیخ الاسلامی تختهگاه صفوی در اختیارش بود و خاتم المجتهدین و نایب امام خوانده می شد. با این همه، مورد علاقه مردم از فقیر و غنی، امیر و حقیر و عالم و عامی بود. وی به رغم این مایه احترام و محبوبیت، سفر را برگزید و به حجاز، مصر و شام که در آن زمان زیر حکومت عثمانیان بود، سفر کرد. در این سفر که چهار سال به طول انجامید، وی با دشوارترین شرایط روبه رو بود. او یک بار در شام برای در امان ماندن از گزند مأموران عثمانی، ناگزیر شد دیباچه یکی از کتاب هایش را به نام سلطان عثمانی کند. وی بیشتر ناچار بود مذهب خود را پوشیده بدارد و خود را از اهل سنت نشان دهد، چنانکه برخی او را شافعی می پنداشتند و اختلاف بر سر مذهب وی پس از مرگش نیز وجود داشت. او که می دانست پدران وی و دیگر مردمان دیار شام از دیرباز به جرم شیعه بودن

^{۱۲۰} - شاعری در این زمینه گفته است:

عقبی خواهی، به کربلا ساز مقرر

ز نهار ز ایران ننهی پای بهدر

دنیا خواهی، به جانب هند گذر

ورز آنکه نه دنیا و نه عقبی خواهی

آزارهای بسیار دیده‌اند، جز تن دادن به تقیه راهی نداشت و او در این مناطق پنهان و ناشناس، در جامه درویشی و فقر سفر می‌کرد. در دمشق هنگامی که او را شناختند، توصیه کرد آمدنش را پوشیده بدارند و بی‌درنگ به سوی حلب شتافت. هنگامی که هم ولایتی هایش (مردم جبل عامل) از آمدن او آگاه شدند، از بیم آن که گرفتار دشمنان آید، در اندیشه شد^(۱۲۱).

با این همه تفاوت که موقعیت شیخ در قلمرو دولت صفوی با وضعیتش در مناطق زیر سلطه عثمانیان داشت، وی وضع دوم را برگزید و سال‌های پیاپی را در آن دیار به آوارگی گذراند و هنگامی که بازگشت، در آرزوی آن غربت و دربه‌داری به سر می‌برد. به هر تقدیر، وی نتوانست یکسره از تشکیلات صفویان کناره بگیرد، ولی ناخشنودی خود را از بودن با آنان به شیوه‌های مختلف آشکار داشت. گاهی قرب شاهان و خضوع در برابر آنان و دل خوش کردن به توجه و عنایت ایشان را به شدیدترین لحن نکوهش می‌کرد و می‌گفت:

نان و حلوا چیست دانی ای پسر؟	قرب شاهانست زان قرب الحذر
می برد هوش از سر و از دل قرار	الفرار از قرب شاهان الفرار
فرّخ آنکورخش همت را بتاخت	کام از این حلوا و نان شیرین نساخت
حیف باشد از تو ای صاحب سلوک	کاین همه نازی به تعظیم ملوک
قرب شاهان آفت جان تو شد	پاینده راه ایمان تو شد
لذت تخصیص او وقت خطاب	آن کند کوناید از صد خم شراب
هر زمان کوشاه گوید شیخنا	شیخنا مدهوش گردد زین ندا
مست و مدهوش از خطاب شه شود	هر دمی پیش شه سجده رود
می پرسند گویا او شاه را	هیچ ندارد یباد آن الله را
الله! الله این چه اسلامست این	شرک باشد این برب العالمین ^(۱۲۲)

^{۱۲۱}- گمنام، جهانگشای خاقان، مقدمه، ص ۲۱-۲۲. همچنین نگ: منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، جلد ۱، ص ۷-۱۵۶.

^{۱۲۲}- بهاء الدین محمد عاملی، «کلیات اشعار فارسی و موش و گربه»، به کوشش مهدی توحیدپور، (تهران، ۱۳۳۶ خورشیدی)، ص ۳۰.

در جای دیگر، کسانی را که مال از سلطان قبول می‌کنند و دیگر کارهای حرام را مرتکب می‌شوند و بازهم دم از تقوی می‌زنند، به بدکاره‌ای تشبیه می‌کند که وضو می‌گرفت و پس از گناهان بسیار، گمان می‌کرد که وضوی او همچنان به قوت و صحت خود باقی است:

نان و حلوا چیست ای شوریده سر	متقی خود را نمودن بهر زر
دعوی زهد از برای عزّ و جاه	لاف تقوی از پسی تعظیم شاه
تونسپنداری کزین لاف دروغ	هرگز افتد نان تلیست به دوغ
با همه خودبینی و کبر و منی	لاف تقوی و عدالت می‌زنی
سر به سر کار تو در هر صبح و شام	مکر و حيله بهر تسخیر عوام
خوردن مال شهان با زرق و شید	گاه خبث عمرو و گاهی خبث زید
وین عدالت با وجود این صفات	هست دایم بر قرار و بر ثبات
بر سرش داخل نگرده لاولیس	این عدالت هست کوه بوقییس
می‌نیابد اختلال از هیچ چیز	چون وضوی محکم بی بی تمیز ^(۱۲۳)

ملا محمد تقی مجلسی از استادش شیخ بهائی شنیده بود که پس از بیان پاره‌ای از فضایل و پایگاه رفیع پدرش گفت:

«ما هم که در دیار جبل عامل می‌زیستیم، همین مقام را داشتیم و از آن زمان که به دیار عجم آمدیم و آب آن سرزمین را نوشیدیم، تمام آن مراتب عالیّه از ما سلب شد. سپس به این شعر حافظ متمثل شد: من ملک بودم و فردوس برین جایم بود / آدم آورد درین دیر خراب آبادم»^(۱۲۴).

وی در جای دیگر می‌گوید: اگر پدرم مرا از آن سرزمین (جبل عامل) بیرون نیاورده بود و خود با پادشاهان اختلاط نمی‌کرد، من از پرهیزکارترین و خداپرست‌ترین و پارساترین مردم بودم. ولی او مرا از آن دیار به‌در ساخت و درین نواحی سکونت گزید و من با اهل دنیا نشست و برخاست کردم و خوی و صفت آنان را گرفتم و گفت‌وگو با اهل دنیا جز سر و صدا و نزاع و جدل حاصلی برای من نداشت. و کار ما به آنجا رسید که هر نادانی به ستیز با من برخاست و هر فرومایه‌ای به هم‌وردی من جرأت یافت^(۱۲۵).

^{۱۲۳} - همانجا، ص ۲۷.

^{۱۲۴} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۳.

^{۱۲۵} - گمنام، جهانگشای خاقان، ص ۲۲ از مقدمه.

عبدالله افندی می نویسد که شیخ بهائی در زمان شاه عباس یکم منصب شیخ الاسلامی اصفهان را داشت، ولی از آن مقام کناره گرفت^(۱۲۶).

به هر حال، شیخ بهائی گرایشی به گفت‌وگو و نشست و برخاست با شاه صفوی نداشت و آن را زشت می‌شمرد.

این حقیقت در گفته‌ها و هم در رفتارش آشکار بود. وی چهار سال از عمر را به سفرهایی گذراند که هیچ سندی مبنی بر این که از جانب دولت صفوی در آن سفرها مأموریتی داشته، در دست نیست. او در این چهار سال به دوراز امور دولتی بود و چون بازگشت، حسرت روزهای سفر و اقامت در دیار حجاز و مصر و شام را می‌خورد^(۱۲۷).

شیخ حسین بن شهاب الدین بن محمد بن حیدر کرکی نیز از دانشمندانی بود که به ایران مهاجرت کرد، ولی پس از مدتی زندگی در اصفهان و مشاهده وضع دربار صفوی، به حیدرآباد دکن رفت و سالیان دراز در آنجا زیست و همانجا درگذشت^(۱۲۸).

گروه دیگری از دانشمندان شیعی و به ویژه دانشمندان جبل عاملی، اگرچه با صفویان همگامی کردند، ولی از ابراز نارضایتی و اعتراض به شاهان زمان بیمی به دل راه نمی‌دادند و هر جا دیدگاهی خلاف نظر حکومت داشتند، به راحتی آن را ابراز می‌کردند.

در عصر اسمایل و طهماسب یکم، از اعتراض کرکی به تقل سیف الدین احمد بن عمر تفتازانی هروی مشهور به شیخ الاسلام و احمد حفید که مدت ۳۰ سال منصب قضاوت هرات را داشت و در فتح هرات به دست اسماعیل کشته شد، آگاهی داریم^(۱۲۹).

برخورد اصلی میان عالمان شیعه و حکومت صفوی مربوط است به عصر اسمایل دوم، رساله یکی از شاگردان شیخ بهائی که در شرح زندگانی استادش نوشته، حاکی است که اسماعیل دوم که پس از مرگ شاه طهماسب به قدرت رسید، به خارط گرایش به تسنن تصمیم گرفت پسر محقق کرکی و میر سید حسین مجتهد جبل عاملی را مسموم کند. پسر محقق از قزوین به همدان گریخت و از غایله جان

^{۱۲۶} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۵، ص ۹۴.

^{۱۲۷} - برای آشنایی با مقام علمی شیخ بهائی و جایگاه وی در میان علمای زمان خود، نگ:

Andrew Newman, "Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Shaykh Baha'i and the Role of the Safawid "ulama" ", Studia Iranica, 15, (1986), p.p 165-199.

^{۱۲۸} - خوانساری روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۳۹.

^{۱۲۹} - همانجا، ص ۳۹۵ و جلد ۲، ص ۸۶-۸۷.

به در برد. امیر سید حسین در قزوین تا مرگ اسماعیل، در اضطراب ماند^(۱۳۰). اسماعیل پس از مباحثه‌ای مذهبی خطاب به علما گفته بود که شما هر روز به گروه قزلباش سخنان ناشایست می‌گویید و مرا به مذهب تسنن متهم ساخته، تزلزل در میان ایشان افکنده‌اید. وی بر همین اساس گروهی از دانشمندان شیعه را از اردوی خود تبعید و برخی را در خانه‌هایشان زندانی کرد^(۱۳۱).

اسماعیل دوم گروهی را به خانه میر سید حسین مجتهد جبل عاملی فرستاد تا وی را به خاطر تشیع به ثقل برسانند. اسماعیل صندوق‌های پر از کتاب را که قفل شده بود، از خانه مجتهد بیرون آورد و به سید فرصت گشودن آن‌ها را نداد. هنگامی که اسماعیل مرد، آن صندوق‌ها به مجتهد بازگراشته شد.

در رساله‌ای از زین العابدین تبریزی آمده است که اسماعیل پس از آن که سید از همراهی وی سرباز زد، دستور قتل او را داد. سید به فرستاده او گفت: «جد اعلای من حسین علیه السلام به امر یزید ملعون کشته شد و مردم امروز این یزید را لعنت می‌کنند، اگر او به قتل من فرمان دهد، مردم می‌گویند که یزید ثانی به قتل حسین ثانی امر کرد و او را همانند یزید اول لعن می‌کنند»^(۱۳۲).

شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی دانشمند مهاجر جبل عاملی که از چهره‌های ممتاز و برجسته مهاجران عاملی و عالمان عصر صفوی است، چهل سال از عمر را در جبل عامل گذراند و در محضر پدر، جدّ مادری و عموی خود و بسیاری از دانشمندان آن دیار، دانش اندوخت. پس از آن به ایران آمد و در اصفهان با علامه محمد باقر مجلسی دیدار کرد. وی منصب شیخ الاسلامی و قضای مشهد را به عهده داشت و در همان شهر درگذشت. خوانساری درباره وی می‌نویسد:

آنگاه که در اصفهان بود، به مجلس شاه سلیمان وارد شد و پیش از آن که از طرف شاه اجازه جلوس بگیرد، بر روی مسند شاه قرار گرفت. شاه که اینگونه جسارت را از او مشاهده کرد و از طرف دیگر شنیده بود که وی از دانشمندان عالیقدر عرب است، به جانب او توجه کرده به زبان پارسی خطاب به او گفت: شیخنا، فرق میان حرّ و خر چقدر است؟ شیخ بلادرنگ به پارسی پاسخ داد: یک مسند^(۱۳۳).

^{۱۳۰} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۱۳۳.

^{۱۳۱} - استرآبادی، «از شیخ صفی تا شاه صفی»، ص ۹۸-۹۹.

^{۱۳۲} - افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۲، ص ۷۳. درباره رفتار اسماعیل دوم با میر سید علی مجتهد جبل عاملی،

نگ: منشی ترکمان، «عالم آرای عباسی»، جلد ۱، ص ۲۱۵ و حسینی استرآبادی، «از شیخ صفی تا شاه صفی»، ص

۹۸-۹۹.

^{۱۳۳} - خوانساری، روضات الجنات، جلد ۷، ص ۳۵۱.

پس از این جواب، مجلسی دوم در مقام اعتراض برآمد و به وی گفت که این کردار و گفتار شایسته سلطان نیست. شیخ در جواب گفت: «شما چرا از خدای تعالی چشم پوشیده‌اید، با این که زمام امور مملکت و سلطنت در دست اوست؟»^(۱۳۴).

البته، عالمان دیگری در عصر صفوی وجود داشتند که ایرانی بودند و با حکومت مخالفت کردند یا در برابر علمای همگام با حکومت جبهه گرفتند، همچون عبدالحی بن عبدالرزاق رضوی کاشانی نویسنده کتاب «حدیقة الشیعه»، اما چون بررسی حاضر به مهاجران عاملی توجه دارد، جای یاد کرد آن‌ها در این پژوهش نیست.

با تصویری که از سیر همگامی‌ها و ناهمگامی‌های عالمان شیعه با حکومت صفوی ارائه شد، می‌توان نقش مهاجران عاملی را در این هردو جبهه ارزیابی کرد. مهاجران عاملی در همه کنش‌ها و واکنش‌ها سهم بسیار بالایی را به خود اختصاص دادند. نقش و تأثیر این مهاجران در جریان‌های فکری عصر صفوی انکارناپذیر است.

چنانکه دیدیم، در کانون جریان‌ها و برخوردهای سیاسی مذهبی، جای پای یک یا چند فقیه جبل عاملی قابل پیگیری است. در فصل پایانی، اثرات این نفوذ گسترده در عرصه سیاسی، مذهبی و علمی-فرهنگی کشور ارزیابی می‌شود.

^{۱۳۴} - تنکابنی، قصص العلماء، ص ۲۹۲.

فصل پنجم:

پیامدهای مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران

مهاجرت علمای شیعه به ایران و حضور گسترده آن‌ها در عرصه‌های سیاسی، مذهبی، علمی و ادبی، پیامدهای شایان توجهی داشت که اینک به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم:

پیامدهای سیاسی

پیش از این، تا اندازه‌ای، میزان نفوذ عاملیان در دولت صفوی مطرح شد. اکنون نیز گفتنی است که این نفوذ بسیار مهم‌تر از تأثیرگذاری بر افکار برخی شاهان صفوی، به دست گرفتن قدرت سیاسی یا تصدی مقام و منصب بود. آن‌ها در واقع با القا و انتقال افکار و دانش خود در زمینه‌های مختلف، نسلی از فقیهان ایرانی را تربیت کردند که بعدها همین نسل امور سیاسی دولت صفوی را به دست گرفت. نخستین و مهمترین کار آن‌ها در تحقق این هدف، رسیدن به مقام خاتم المجتهدینی بود. اهمیت و قدرت ناشی از تصدی این مقام برای عاملیان، بویژه در چند برهه از حکومت صفوی و در مورد چند مجتهد عاملی، بسیار ژرف و همه‌سویه بود. محقق کرکی که طهماسب خود را کارگزار وی می‌خواند. اولین کسی بود که با استفاده از این عنوان به کامیابی‌های بسیار در حکومت صفوی رسید و پس از اوتا پایان حکومت صفوی این عنوان در دست مهاجران عاملی باقی ماند.

افزون بر این، از تبلیغات گسترده عاملیان برای مشروعیت‌دادن به صفویان سخن گفته شد که این تکاپوها، در مجموع، در استوارداشتن بنیادهای صفوی بسیار مؤثر افتاد. مهاجران عاملی از سویی توانستند فقه شیعه را در ابعاد سیاسی و حکومت آن غنا بخشند و از سوی دیگر به حکومت صفویه به عنوان حکومتی شیعه یاری رساندند تا در نظر اتباعش به عنوان حکومتی مشروع پذیرفته شود. شیوه نگارش آنان به حکومت صفوی، یعنی پذیرش شاه شیعه یا سلطان عادل در کانون امور سیاسی و تلاش برای حمایت و تقویت او، بعدها از سوی فقیهان دیگر پذیرفته و پی گرفته شد.^(۱)

^۱ - برای نمونه نگاه کنید به: سید محمد بن سید قریش حسینی سبزواری، «زین العارفین: فقه و سیاست در عصر صفوی» به کوشش حسن امین (تهران، ۱۳۷۰ خورشیدی).

نمودار نفوذ عاملیان در حکومت صفوی نوسان‌های بسیاری را نشان می‌دهد. این نفوذ با محقق کرکی آغاز شد و با تکاپوها و عملکردهای وی به اوج رسید. بعد از کرکی، البته مقام خاتم المجتهدینی دربار و شیخ الاسلامی اصفهان بدون متصدی نماند، ولی در میان عاملیان چهره‌ای که بتواند همسان محقق کرکی باشد، ظهور نکرد. با پسر وی، علی بن عبدالعلی کرکی، چندی پس از پدرش با احترام رفتار شد، ولی با پایان پادشاهی طهماسب یکم و بر تخت نشستن اسماعیل دوم، او و کسان دیگر، از جمله میر سید حسین مجتهد جبل عاملی، با قهر و بی‌مهری شاه روبه‌رو شدند و چند گاهی در بیم و امید به سر بردند. پس از ایشان با چهره برجسته علمی شیخ بهائی روبه‌رویم. شیخ بهائی محصول دوران استقرار و استحکام دولت صفوی است. تأثیر و نفوذ او در زمینه‌های علمی چنان اہلمیت دارد که در سایه آن نفوذ سیاسی وی - به فرض وجود چنین نفوذی - فراموش می‌شود.

میرزا حبیب الله جبل عاملی که به طور پی در پی در زمان سه تن از شاهان صفوی به صدارت رسید و پسرش میرزا مهدی که وزارت صفویان را در اختیار گرفت، نیز از چهره‌های صاحب نفوذ عاملی بودند.

در روزگار پایانی عصر صفوی یک بار نفوذ عاملیان به اوج آغازین رسید. به هنگام بر تخت‌نشستن شاه سلطان حسین صفوی، علامه محمد باقر مجلسی که از زمان پادشاهی سلیمان، شیخ الاسلام اصفهان بود، به قدرت چشمگیری دست یافت. اگرچه مجلسی قدرتی در حد محقق کرکی به دست آورد، اما نفوذ وی با نفوذ کرکی به شیوه‌ای بنیادی متفاوت بود. نفوذ کرکی، گذشته از شایستگی‌های وی، پیامد سیاست مذهبی اندیشیده و آگاهانه طهماسب یکم بود و در استوار داشتن دولت صفوی اثر شایان نگرشی داشت. عملکرد قدرتمندانه کرکی در دولت صفوی برای این دولت سودمند و نتیجه‌بخش بود، ولی در زمان شاه سلطان حسین، این ضعف و ناتوانی شاه صفوی بود که چنان نفوذی را برای این فقیه برجسته عصر فراهم آورد. پیامد چنان نفوذی به رغم مورد پیشین، استوارتر شدن دولت صفوی نبود، زیرا نزاع‌های مذهبی که چنین فقیهانی به آن دامن می‌زدند، در ضعف و ناتوانی دولت صفوی اثر بسیار داشت. با ارائه این نمودار کلیف اکنون به بررسی زمینه‌های ویژه نفوذ عاملیان می‌پردازیم.

محقق کرکی در دربار صفویان نفوذ بسیار داشت. روملو درباره تکاپوهای وی در پیشبرد مذهب تشیع می‌نویسد:

«بعد از محقق بارگاه قدسی، خواجه نصیرالدین محمد طوسی، هیچکس در اعلام مذهب جعفری و ملت ائمه اثنی عشری زیاده از آنحضرت سعی نمی‌کرد و در منع و زجر فسقه و فجره، قلع و قمع قوانین مبتدعه و در ازاله فجور و منکرات و ارائه خمر و مسکرات و اجرای (حدود) و تعزیرات و اقامت

فرائض و واجبات و اوقات جمعه و جماعات و احکام صیام و صلوات و تفحص احوال امامان و مؤذنان و اندفاع شرور مفسدان و موذیان و انزجار مرتکبان فجور به حسب المقدور مساعی جمیله به ظهور رسانید و عامه عوام را به تعلیم شرایع احکام اسلام ترغیب و تکلیف نمود»^(۲).

چنانکه گفته شد، کرکی در عزل میر غیاث الدین منصور دشتکی از مقام صدارت دولت صفوی نقش داشت. روملو می‌نویسد: در سال ۱۵۴۵/۹۵۲ پس از آن که «مجتهد الزمانی سبب عزل میر غیاث الدین منصور از منصب صدارت شد»، امیر معز الدین محمد اصفهانی که از مردان پرهیزکار و سادات بلندمرتبه عراق بود و «اکثر مسایل فقیه را از حضرت مجتهد الزمانی فرا گرفته بود»، توسط کرکی به طهماسب معرفی شد و وی در همان روز برکناری غیاث الدین منصور، «شمه‌ای از اوصاف حمیده» معز الدین را به شاه یادآوری کرد و افزود که «امروز هیچ احدی از جمله سادات و اعزه نقبا و علما را لیاقت این مرتبه سامی و منصب نامی غیر از آن حضرت نیست».

در پی توصیه کرکی، شاه تصمیم گرفت منصب صدارت را به میر معز الدین واگذارد و چون وی در این هنگام در اصفهان نبود، فرا خوانده شد و تا آمدن وی به درگاه، «حضرت مجتهد الزمانی، نواب و وکلا برای او تعیین فرمودند و مهر و توقیع ترتیب دادند». میر معزالدین مدت هشت سال این مقام را در اختیار داشت «و در ترویج شرع اطهر و تسبیح دین اظهر» کوشش‌های بسیار رد، تا آنجا که هیچیک از صدور «در رفع بدع» به اندازه وی کوشش نکردند^(۳).

میر اسدالله شوشتری نیز از کسانی بود که در عراق در خدمت محقق کرکی بود و نزد وی دانش می‌آموخت. وی در میان گروهی از شاگردان کرکی پیشرفت بسیار کرد و به عنوان فاضل‌ترین و عالم‌ترین شاگردان او درخشید. کرکی در حضور طهماسب همواره «اظهار مناقب و فضایل و کمالات ایشان» می‌کرد. در سال ۱۵۵۶/۹۶۴ چون میر معزالدین اصفهانی از کار برکنار شد، طهماسب با «افاضل و ارکان دولت قاهره» درباره کسی که شایستگی احراز مقام صدارت را داشته باشد، رایزنی کرد و هرکس بنابر نظر خود کسی را معرفی می‌کرد و چون محقق کرکی از پیش درباره میر اسدالله شوشتری با طهماسب سخن گفته بود، شاه منصب صدارت را به او داد. شایان ذکر است که وقتی شوشتری در عتبات عالیات شاگرد محقق کرکی بود، به اشاره استاد خود «رساله لعینیه» را نگاشت و رساله‌ای نیز درباره نشانه‌های ظهور حضرت قایم علیه السلام به رشته تحریر درآورد^(۴).

^۲ - روملو، «احسن التواریخ»، ص ۴۹-۲۴۸.

^۳ - همانجا، ص ۶-۴۰۵.

^۴ - همانجا، ص ۵۱۱-۵۱۰.

بدینگونه دو تن از صدور، پس از غیاث الدین منصور دشتکی، از شاگردان کرکی بودند و به اشاره او به این مقام گمارده شدند^(۵).

کرکی عنوان خاتم المجتهدین و نیابت امام را همچون بسیاری از دارندگان این عنوان به گونه‌ای تشریفاتی و نمایشی در اختیار نداشت. وی نمایندگانی به نقاط مختلف قلمرو صفوی فرستاد که ظاهراً از قدرت اجرایی برخوردار بودند. در فرمان تبعید میر نعمت الله حلّی به بغداد، تصریح شده است که اگر وی با شیخ ابراهیم قطیفی ارتباط برقرار کرد، نایبان خاتم المجتهدین باید او را «به ابلغ و وجوه تأدیب و منع نمایند»^(۶).

گذشته از عنوان خاتم المجتهدینی، یکی از برجسته‌ترین مقام‌هایی که به طور عمده در اختیار عاملیان قرار داشت، مقام شیخ الاسلامی بود، پیش از هرگونه سخنی درباره شیخ الاسلامان عاملی، شایسته می‌نماید که درباره جایگاه این منصب در نظام دیوانی صفویان نکاتی خاطرنشان شود. مارتین سانسون، یکی از سیاحان عصر صفوی که در سال ۱۰۹۵/۱۶۸۳ از سوی پاپ به ایران آمد تا برای نیازهای مذهبی زبان فارسی، درباره منصب شیخ الاسلام می‌نویسد:

«سومین شخصیت روحانی ایران آخوند یا شیخ الاسلام نامیده می‌شود. شیخ الاسلام به معنی عالم طراز اول با مرد معمر و محترم قانون محمدی می‌باشد. شیخ الاسلام بزرگ‌ترین صاحب منصب امور شرعی و مدتی است. شاه به شیخ السلام پنجاه هزار لیور (هر ۴۵ لیور یک تومان) در سال حقوق می‌دهد تا از طرفین دعاوی چیزی نگیرد و خود را به فساد نکشاند. شیخ الاسلام نیز در تمام کشور جانشینانی دارد که به اتفاق جانشینان صدر دوم (صدر الممالک) به تنظیم قراردادهای و اجاره‌نامه‌ها می‌پردازند. جای شیخ الاسلام در پایین مسند شاه بعد از صدر بزرگ می‌باشد»^(۷).

کمپفر که در همان سال ورود سانسون به ایران آمد، درباره این منصب چیزی نگفته، فقط اشاره کرده است که «شیخ الاسلام در مورد مسایل دینی و همچنین دعاوی حقوقی مدنی بر مبنای فقه حکم

^۵ - حسینی قمیف «خلاصة التواریخ» جلد ۱، ص ۲۳۸.

^۶ - همانجا، جلد ۱، همان صفحه.

^۷ - ت. م. سانسون، «سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی» ترجمه دکتر تقی تفضلی (تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی)، ص ۲-۱۴. برای آگاهی از دیدگاه وی و دیگر سیاحان عصر صفوی درباره ایران و ایرانیان، نگ: سیبلا شوستر والسر، «ایران صفوی از دیدگاه اروپاییان»، ترجمه دکتر غلامرضا ورهرام (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی)، ص ۲۴، ۲۸ و ۴۱.

می‌دهد»^(۸). براساس نظر شاردن، شیخ الاسلام به خاطر اعتباری که در دربار دارد «عالی‌ترین و مطلع‌ترین مقام قضایی به شمار می‌آید»^(۹).

روی هم‌رفته، می‌توان گفت که حوزهٔ وظایف و قدرت دو مقام مذهبی مهم عهد صفوی، یعنی صدر و شیخ الاسلام، مبهم و نامشخص است. جایگاه و اعتبار این دو مقام در دیوانسالاری صفوی در تمام دوران حکومت صفویان یکسان نبوده است. جای شگفتی است که راجر سیوری، پژوهشگر برجستهٔ تاریخ عصر صفوی، هنگامی که از مناصب اصلی دولت صفوی در دوران پادشاهی اسماعیل یکم و طهماسب یکم سخن می‌راند، هیچگونه اشاره‌ای به مقام شیخ الاسلام ندارد^(۱۰).

لمبتون به این موضوع اشاره می‌کند که میان صدر و شیخ الاسلام دربارهٔ قلمرو قدرت هریک، گفت‌وگو و برخورد وجود داشت^(۱۱). به نظر می‌رسد که شیخ الاسلام در امور شرعی از قدرت کاملی بهره‌مند بود و قاضیان، خود را از جانب وی منصوب یا معزول می‌دانستند، نه از جانب صدر^(۱۲). کمپفر به یک نمونه از نزاع‌هایی که میان شیخ الاسلام و صدر در آن دوره وجود داشت، اشاره می‌کند^(۱۳). وظایف شیخ الاسلام در آن عهد به گونه‌ای دقیق مشخص نیست. براساس یک سند تاریخی که از سال ۱۶۶۸/۱۰۷۹ به عنوان فرمان انتصاب شیخ الاسلام مشهد در دست است، او به عنوان رئیس شرعی منطقه وظیفه دارد که مردم را به عبادات تشویق و از گناه و بدکاری منع کند. او همچنین باید به مردم توصیه کند که خمس و زکات خود را بپردازند. در این فرمان، تقسیم میراث، رسیدگی به امور خیریه، ازدواج، حلّ و فصل و دعاوی خانوادگی و ضبط مال یتیمان و غایبان نیز از وظایف شیخ السلام دانسته

^۸ - کمپفر، «سفرنامه»، ص ۱۲۴.

^۹ - شاردن، سیاحت‌نامه، جلد ۸، ص ۱۰-۴۰۹.

^{۱۰} - نگ:

Savory, Studies on the History, p. 91-105, 65-85.

^{۱۱} - A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet: Some Reflections on the Persian Theory of Government", Studia Islamica, VI (1957), p. 139

این مقاله با این ویژگی‌ها به فارسی ترجمه و به صورت کتاب منتشر شده است: آن لمبتون، نظریهٔ دولت در ایران، ترجمهٔ چنگیز پهلوان (تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی).

^{۱۲} - همانجا، ص ۱۴۰.

^{۱۳} - کمپفر، سفرنامه، ص ۱۲۳.

شده است. لمبتون خاطرنشان می‌سازد که با انحطاط قدرت صدر، اعتبار و قدرت شیخ السلام افزایش می‌یافت^(۱۴).

پس از شیخ علی کرکی که هم خاتم المجتهدین دربار و هم شیخ الاسلام تختگاه صفویان بود، زین الدین شیخ علی عاملی، مشهور به شیخ علی منشار، یکی دیگر از پیشگامان هجرت در زمان طهماسب، به مقام شیخ الاسلامی و وکالت حلالیات اصفهان گمارده شد. او در این منصب استقلال تمام داشت و مهارت زیادی در امور مذهبی و دنیوی و جلوگیری از بدعت از خود نشان داد^(۱۵). نامبرده از شاگردان محقق کرکی و پدر همسر شیخ بهائی بود که پس از درگذشت محقق کرکی، از نزدیکان دربار طهماسب شد. وی پس از نزدیک شدن به دربار طهماسب، شیخ حسین عبدالصمد جبعی حارثی را به مهاجرت به ایران تشویق کرد و مقدمات نزدیکی او را به دربار فراهم آورد^(۱۶).

خوانساری می‌نویسد که پس از درگذشت منشار، مقام شیخ السلامی اصفهان به داماد وی شیخ بهائی داده شد، ولی اسکندربیگ ترکمان که سخنش به اعتبار حضور وی در متن رویدادها اهمیت بیشتری دارد. معتقد است که پس از شیخ علی منشار، پدر شیخ بهائی، حسین بن عبدالصمد، به این مقام منصوب شد و «چندگاه من حیث الاستقلال بدان شغل پرداخت»^(۱۷) وی همچنین می‌گوید که منصب شیخ الاسلامی و تصدی شرعیات و «حکومت به نیابت ممالک خراسان» بدو واگذار شد^(۱۸).

لمبتون نیز از فردی به نام حسین حسینی جبل عاملی سخن می‌گوید که در اردبیل شیخ الاسلام بود و گاه در مسایل شرعی دربار طهماسب تصمیم‌گیری می‌کرد^(۱۹).

درباره او گفته‌اند:

«به غایت فصیح البیان و ملیح اللسان بود. در خدمت حضرت شاه جنت مکان هر عقیده که هیچیک از ارکان دولت حتی شاهزادگان عالی منزلت گشاد نمی‌توانستند داد، به جانب میر توسل جسته ملتسمات او در خدمت آنحضرت مقرون به اجابت بود»^(۲۰).

شیخ صبیح جبل عاملی نیز در اوایل پادشاهی طهماسب شیخ الاسلام یزد بود^(۲۱).

^{۱۴} - Lambton, "Quis Custodiet", p. 140

^{۱۵} - Ibid, p. 139-140

^{۱۶} - خوانساری، «روضات الجنات»، جلد ۵، ص ۱۷۲.

^{۱۷} - همانجا، همان صفحه.

^{۱۸} - منشی ترکمان، «عالم آرای عباسی»، جلد ۱، ص ۷-۱۵۶.

^{۱۹} - Lambton, "Quis Custodiet", p. 140

^{۲۰} - منشی ترکمان، «عالم آرای عباسی»، جلد ۱، ص ۱۴۵.

پیش از این نقش میرزا حبیب الله جبل عاملی در نخستین جلوس شاه صفی سخن به میان آمد. عبدالله افندی اصفهانی می‌نویسد که وی در زمان عباس اول، صفی و در زمان عباس دوم صدر بود و در ابتدای پادشاهی عباس دوم درگذشت^(۲۲). پسر وی در زمان دو پادشاه سلسلهٔ صفوی به مدت ۹ سال (۱۰۸۱-۱۰۷۲/۱۶۷۰-۱۶۶۱) منصب وزارت را برعهده داشت. دوران وزارت وی در سال‌های آخر پادشاهی عباس دوم بوده است.

با درگذشت عباس دوم، میرزا مهدی اعتماد الدوله خواهان آن بود که فرزند کوچک آن پادشاه به شاهی برسد. شاردن دربارهٔ چگونگی انتخاب جانشین عباس دوم به تفصیل سخن می‌گوید. وی می‌نویسد که در زمان مرگ شاه عباس دوم، دو فرزند او به نام‌های صفی میرزا بیست ساله و حمزه میرزا هفده ساله زنده بودند. در مجمع صاحب‌منصبان عالیرتبه و بزرگانی که برای برگزیدن جانشین عباس دوم برپا شده بود، میرزا مهدی جبل عاملی گفت که پادشاه همواره نسبت به صفی میرزا بی‌اعتماد بود و با کمال خشونت با او رفتار می‌کرده حتی امکان دارد که در واپسین ساعات زندگانی به نابیناساختن او فرمان داده باشد. او با این استدلال از انتخاب حمزه میرزا جانبداری کرد. در این حال، دو پزشک ویژهٔ عباس دوم نیز که در مداوای او ناموفق بودند، از کینه‌جویی و کيفر جانشین آن پادشاه نگران بودند و ترجیح می‌دادند با انتخاب حمزه میرزا که به خاطر کی‌سن و سال، استقلال نظر و قدرت عمل نداشت، خطر را رفع کنند. اما آنچه که سبب شد تا میل و نظر میرزا مهدی چیره نشود، مخالفت آغامبارک، سرپرست حمزه میرزا بود. او به جای خرسندی از انتخاب شاهزادهٔ زیر سرپرستیش به پادشاهی، به عنوان اعتراض، دلایل اعتماد الدوله را غیر منطقی دانست و افزود:

«انگیزهٔ واقعی این اقدام شما... تمایل به ادامهٔ حکومت بر ایران تا مدت طولانی و مطابق هوی و هوس خودتان می‌باشد و به همین جهت است که کودکی را به پادشاهی برمی‌دارید تا در دوران صغر سن وی، فعال مایشاه و مطلق العنان باشید، زیرا آنچه دربارهٔ فقدان حیات و یا محرومیت از بصر پسر ارشد (صفی میرزا) گفته شد، جز پندار واهی چیز دیگری نیست»^(۲۳).

^{۲۱} - مستوفی، «جامع مفیدی»، جلد ۳، ص ۳۵۶.

^{۲۲} - افندی الاصفهانی، ریاض العمال جلد ۲، ص ۶۳. جعفر المهاجر از فردی دیگر به نام سید حسین حسن کرکی سخن می‌گوید که در زمان سه شاه صفوی، به طور پی در پی، صدر بود. وی به اشتباه لقب اعتماد الدوله را که برای وزیر اعظم در نیمهٔ دوم حکومت صفویان به کار می‌رفته است، برای صدر ذکر می‌کند. نگ: المهاجر، الهجرة العالمیه، ص ۲۴۵ و ۱۹۴. وی همچنین دو مقام شیخ الاسلام و ملاباشی را یکی می‌داند، در صورتی که ملاباشی مقام جدیدی بود که شاه سلطان حسین برای نخستین بار به وجود آورد. نگ: همانجا، همان صفحه.

^{۲۳} - شاردن، سیاحت‌نامه، جلد ۹، ص ۶۵.

با اعتراض آغامبارک، اعتماد الدوله با تغییر موضعی آشکار انتخاب حمزه میرزا را به سلطنت بی‌عدالتی خواند و افزود:

«چون اینک آغامبارک به حظار قویاً اطمینان می‌دهد که وی، صفی‌میرزا، زنده و بینا می‌باشد، بنابراین دیگر در این موضوع مشاوره جایز نیست و بایست او را به شاهی برداشت»^(۲۴).

اگرچه پذیرش سریع استدلال آغامبارک از سوی اعتماد الدوله قصد وی را در حمایت از حمزه میرزا زیر سؤال می‌برد، اما به هر حال چنین گرایشی وجود داشت و در تیرگی رابطه شاه سلیمان و میرزا مهدی بی‌تأثیر نبود، چنانچه در منابع به نقل میرزا مهدی اعتماد الدوله توسط شاه و با همیاری شیخ علی خان زنگنه که در آن زمان منصب «میر آخوری» داشت، اشاره شده است^(۲۵). اما در وقایع السنین و الاعوام از عزل میرزا مهدی در سال ۱۰۸۱/۱۶۷۰ یاد شده که مرگ او، یک سال بعد از این تاریخ روی داد^(۲۶).

شایان ذکر است که پسر دیگر میرزا حبیب الله، میرزا علی، در هنگام بیماری پدرش شیخ الاسلامی اصفهان را به عهده گرفت^(۲۷). این مسأله نشان می‌دهد که میرزا حبیب الله همزمان با صدارت، مقام شیخ الاسلامی اصفهان را نیز داشته است.

محمد باقر مجلسی نیز در زمان پادشاهی سلطان حسین صفوی در اصفهان شیخ الاسلام بود و در آن سامان نفوذ بسیار داشت. خوانساری می‌گوید که به خاطر ضعف و ناتوانی شگفت‌آوری که زمامداری سلطان حسین را فرا گرفته بود «کشور محروسه ایران به تدبیر عالمانه آن جناب برقرار بود»^(۲۸).

در ادامه این فصل، از اقتدار مجلسی در این دوره و نتایج آن بیشتر سخن خواهد رفت. شایان ذکر است که برخی از جبل عاملیان در ایران سمت پیشنمازی را نیز برعهده گرفتند، در منابع از فردی به نام سید محمد پیشنماز جبل عاملی سخن گفته شده که توبه مشهور طهماسب، در پی خوابی که این پیشنماز دیده بود، صورت پذیرفت^(۲۹).

^{۲۴} - همانجا، ص ۶۹.

^{۲۵} - عبدالحسین نوایی، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ هجری قمری همراه با یادداشت‌های تفصیلی (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۴۴.

^{۲۶} - حسین خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین، وقایع السنین و الاعوام: گزارش‌های سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری قمری، به کوشش محمد باقر بهبودی (تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی)، ص ۵۳۱.

^{۲۷} - افندی الاصفهانی، «ریاض العلماء»، جلد ۲، ص ۷۰.

^{۲۸} - خوانساری، «روضات الجنان»، جلد ۲، ص ۶۱-۲۶۰.

^{۲۹} - حسینی قمی، «خلاصة التواریخ»، جلد ۱، ص ۲۲۵.

پیامدهای مذهبی

نخستین و شاید بنیادی‌ترین پیامد مهاجرت فقیهان جبل عامل به ایران، نقشی بود که آن‌ها در توسعه و پیشبرد تشیع در ایران برعهده گرفتند. هنگامی که دولت صفوی در ایران استقرار یافت، تشیع فقط در چند شهر کوچک کشور مانند ساوه، آوه، قم، ری، و رامین و چند منطقه دیگر رواج داشت و بسیاری از مردم ایران بر مذهب تسنن بودند.

صفویان، با استفاده از شیوه‌های گوناگون، در مدت نزدیک به دو سده فرمانروایی، توانستند تشیع را در کشور چیرگی بخشند. اصلی‌ترین پیامد حکومت صفوی در ایران این بود که تشیع فرصتی تاریخی باید تا به اوج پیشرفت و شکوفایی برسد و سراسر ایران را در برگیرد. شیوه‌هایی که صفویان در این مسیر به کار گرفتند، هم سیاسی بود هم مذهبی. در بعد مذهبی، این بازوی فرهنگی دولت صفوی بود که باید تشیع را به توده مردم ارائه می‌کرد و با ایراد خطابه‌ها، برقراری کلاس‌های درس، نگارش کتاب‌ها و تدوین دانش‌های شیعی، تشیع را رواج می‌داد.

هرگز نباید این حقیقت را نادیده گرفت که شمشیر اسماعیل یکم و سختگیری و زورمداری او در ابتدای کار، اصلی‌ترین ابزار ارائه تشیع به مردم ایران بود. به راه‌افتادن دسته‌هایی به نام تهرانیان در کوچه و بازار، برای دریدن سینه آنان که از دشمنان علی علیه السلام تبرا نمی‌جستند، از جمله سیاست‌های زورمدارانه شاه اسماعیل در ترویج تشیع بود^(۳۰). ولی پس از چیرگی نسبی تشیع در میان مردم، این آیین به کسانی نیاز داشت که مردم را در عمل به آن راهنمایی کنند و آموزش و داوری را در سطح امپراتوری صفوی برعهده گیرند. برای برآوردن این نیازها بود که فقیهان عاملی به ایران فراخوانده شدند و این نیازها را نیز برآوردند. البته نمی‌گوییم که فقیهان عاملی همه نقش فرهنگی ترویج تشیع در ایران را برعهده داشتند، بلکه آن‌ها نیز به سهم خود، با ایراد سخنرانی‌ها، نگارش کتاب‌ها و آموزش دانش‌های شیعی در این زمینه به تکاپوهای درخور نگرشی دست زدند.

همه عاملیان از محقق کرکی گرفته که در رد سنیان کتاب نگاشت و رساله‌های زیادی را در فقه شیعه تألیف کرد و شاگردان بسیاری پرورد، تا علامه محمد باقر مجلسی که گفته‌اند تنها رساله حق الیقین او ۷۰ هزار تن از سنیان سوریه را به مذهب تشیع درآورد^(۳۱)، در این روند سهم و نقش بسیار داشتند و به شیوه‌های گوناگون در پیشبرد و توسعه تشیع کمک کردند.

^{۳۰} - سیوری، به دلیل ناآشنایی با اصطلاح «تبرا» در فرهنگ شیعه، تهرانیان را گروهی می‌داند که تبر بر دوش می‌گرفتند و سنینانی را که از مذهب خود دست برنمی‌داشتند، با تبر می‌کشتند نگ: سیوری، «ایران عصر صفوی»، ص ۲۴.

^{۳۱} - 1087 - 31 - Hair, "Madjlisi", p.

خیزش اخباریان بر ضد مجتهدان یکی دیگر از پیامدهای مذهبی حضور عاملیان در ایران بود. نفوذ سیاسی فقیهان پیامدهای دوجانبه‌ای برای حکومت صفوی داشت، از یک سو، به شیوه‌های گوناگون، حکومت نمایان امام غایب قانونی و مشروع جلوه داده می‌شد که در استوارداشتن بنیادهای نظری حکومت صفوی تأثیری بسزا داشت و از سوی دیگر، به خاطر برداشت‌های نوین و اجتهادهای بی‌شمار مجتهدان، وانگشی در میان روحانیانی که در درجه‌ای پایین‌تر از اجتهاد قرار داشتند، پدید آمد. در درون جامعه روحانیان شیعه، کسانی از جمله طبقه روحانیان ایرانی، نفوذ و قدرت خود را به دست گروه مجتهدان که بیشتر غیر ایرانی بودند، محدود شده می‌یافتند. گفته شد که چگونه محقق کرکی، به طور مستقیم روحانیون بلندپایه ایرانی را عزل و نصب می‌کرد. این موضوع که بالاترین عنوان مذهبی حکومت صفوی، یعنی خاتم المجتهدینی در دست روحانیان غیر ایرانی قرار داشت و نظرها و فتاوی او باید بدون چون و چرا پذیرفته می‌شد، برای روحانیون ایرانی ناگوار و دشوار بود. این استیلای مجتهدان که با اوج و فرودهایی همراه بود، سبب شد که گروهی از روحانیون، آن دستگاه فکری و فقهی را که به مجتهدان اجازه صدور فتاوی گسترده‌ای را می‌داد، مورد سؤال قرار دهند. سر برآوردن این گروه نوین که جامعه روحانیون شیعه را به دو بخش تقسیم کرد، واکنشی بود در برابر نفوذ و اقتدار مجتهدان. مکتب اخباریگری، بر مجتهدان یکسره تاخت و در برابر اجتهاد آنان این اندیشه را طرح کرد که تنها باید به اخبار رسیده از امامان معصوم اعتماد داشت و از تفسیر این اخبار دوری کرد. نویسنده کتاب «دستان المذاهب» که در اثر خود اخباریان را به نیکی یاد می‌کند، درباره این مکتب می‌نویسد: «ایشان را اخباریین از آن گویند که مدار این طایفه بر خبر است و عمل به حدیث کنند»^(۳۲).

چنین نگرشی به اخبار و احادیث، در تاریخ اسلام پیشینه‌ای طولانی دارد و آن را اندیشه‌ای مؤثر در سده اول/هفتم دانسته‌اند، زیرا خلیفه اول، ابوبکر، در مسایل اسلامی، پیرو گام به گام پیامبر ﷺ بود^(۳۳). دوانی بر این باور است که اندیشه اخباریگری از اهل سنت گرفته شده است و باید ریشه این مکتب را در میان ایشان جست‌وجو کرد. وی می‌نویسد: عمل براساس قیاس که یکی از شیوه‌های اصولیان است،

^{۳۲} - ملا مسحین فانی، «دستان المذاهب» (بمبئی، ۱۲۶۲ قمری)، ص ۲۲۵.

^{۳۳} - علی الجابری، «الفکر السفلی عند الشیعه الاثنا عشریه» (قم، ۱۴۰۹ قمری)، ص ۵۷. نگارنده این کتاب گرایش زیادی به مکتب اخباریگری، یا به تعبیر وی، سلفیگری دارد و در اثر خود کوشیده است. جریان اخباریگری را تلاش برای بازگشت به سرچشمه زلال کتاب و سنت جلوه دهد و طبعی است که در رسیدن به این هدف برخی اصولیان و مجتهدان را نیز به سلفیگری منسوب کرده است. نگ: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، «آینه پژوهش» سال ۱، شماره ۶ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۵۹۸.

در زمان ابوحنیفه در عراق گسترش یافت و گروهی از عالمان اهل سنت به مبارزه با آنان پرداختند^(۳۴). در سراسر سده‌های چهارم و پنجم/دهم و یازدهم، اجتهاد که تنها راه پیشبرد مسایل حقوقی بود، از سوی گروه‌های مختلف رد شد. این گروه‌ها بیشتر به قیاس که رکن اساسی اجتهاد بود، حمله می‌کردند^(۳۵).

دو اصطلاح اخباری و اصولی پیش از دوره سلجوقی دیده نشده است. شاید قدیمی‌ترین اشاره به اخباریان، به عنوان یک مکتب مشخص، در کتاب «الملل والنحل» شهرستانی باشد که در سال ۱۱۲۷/۵۲۱ نوشته شده است. در این کتاب، اخباریگری به دو گروه مشبه و سلفیه تقسیم شده است^(۳۶). مادلونگ بر این باور است که یکی از دانشمندان شیعه ری به نام عبدالجلیل قزوینی، برای نخستین بار اخباریگری و اصولیگری را به عنوان دو مکتب جداگانه طرح کرد و در کتاب «النقض» که در سال ۱۱۷۰/۵۶۵ نوشت، از اصولیان جانبداری کرد^(۳۷).

مکتب اخباریگری در خلال چند سده، با وجود مخالفت گرایش چیره، یعنی اصولیگری، به طور پنهان ادامه یافت تا آن که کاملاً محمد امین استرآبادی (مرگ: ۱۶۲۷/۱۰۳۶) به تشویق استادش میرزا محمد علی استرآبادی دوباره مکتب اخباری را طرح کرد^(۳۸). وی که دانش‌اندوخته شیراز بود و از فلسفه بهر کافی داشت، در نجف نیز به گفته الجابری، بر حاصل علوم مدرسه جبل عامل دست یافت و در مدینه و مکه که مرکز اصلی قرآن و حدیث بود، در سال ۱۶۲۲/۱۰۳۱ کتاب «الفوائد المدینه فی الرد علی من قال بالإجتهد والتقلید فی الأحکام الالهیه» را به زبان عربی نوشت و خلاصه آن کتاب را به فارسی به نام «دانشنامه شاهی» به رشته نگارش درآورد^(۳۹). وی در این کتاب که به اختصار الفوائد المدینه خوانده می‌شود، می‌گوید که آن را به سدتور استادش نوشته و مقدر شده است تا او به «احیای

^{۳۴} - علی دوانی، «وحید بهبهانی» (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، ص ۷۳.

^{۳۵} - این مکتب در آن هنگام ظاهریه و حشویه نیز نامیده می‌شد. برای آگاهی بیشتر، نگ:

Wael Behjat Hallaq, "The Gate of Ijtihad: A Study in Islamic Legal Histor", Unpublished Thesis (Michigan, 1987) p. 23ff.

^{۳۶} - E. Kholberg, "Akbariya", Encyclopedia Iranica, vol,1 (1984) p p. 716-717.

^{۳۷} - Ibid, p. 716.

^{۳۸} - W. Madelung, "Akhbariyya", E12, supplement (1989), . 56

^{۳۹} - الجابری، نسیر اندیشه اخباری»، ص ۳۶. استرآبادی سه سال بعد از نگارش کتاب «الفوائد المدینه» در سال ۱۶۲۵/۱۰۳۴ رساله‌ای درباره پاک‌ی شراب برای شاه صفوی نوشت. نگ: محمد امین استرآبادی (رساله فی طهارة الخمر»، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه دست‌نوشته عربی، مجموعه شماره ۱۲۵۷.

طریقه اخباریان» برخیزد^(۴۰). استرآبادی که او را بنیانگذار این دوره نوین از مکتب اخباریگری شناخته‌اند، کوشید تا اخباریگری آغازین را که تا زمان محمد بن یعقوب کلینی (مرگ: ۹۴۱/۳۲۹) بلامنازع مانده بود، بپیراید. وی به شدت به نوآوری سه دانشمند پرآوازه عصر آل بویه، شیخ مفید، شیخ مرتضی و شیخ طوسی تاخت و حتی دانشمندان سده‌های بعد چون علامه حلی (مرگ: ۱۳۲۵/۷۲۶)، شهید اول (مرگ: ۱۳۸۴/۷۸۶) و شهید ثانی را در اصول فقه و کلام مورد انتقاد قرار داد^(۴۱). وی مجتهدان را به خاطر آن که همانند فقیهان سنی، دلیل را در فقه به کار گرفته‌اند، نکوهید و کوشید تا با طرح اندیشه اعتماد مطلق به اخبار وارده از امامان شیعه، حدیث‌گرایی را زندگانی دوباره بخشد^(۴۲).

استرآبادی معتقد بود: اخبار کتاب‌های چهارگانه شیعه^(۴۳) صحیح است و دلیل درستی این اخبار، صدور آن‌هاست. وی تقسیم اخبار را به صحیح، حسن، موثق و ضعیف درست ندانست و در اصول فقیه، عقل و اجماع را کنار گذاشت و به کتاب و خبر بسنده کرد^(۴۴).

نکته شایان نگرش در ظهور دوباره مکتب اخباریگری این بود که احیاکننده مکتب و استاد او، هردو از طبقه روحانیون ایرانی بودند. این مکتب با همت و پشتکار شیخ حرّ عاملی در میان علمای عرب بویژه در بحرین محبوبیتی یافت، ولی نخست با مخالفت مجتهدان جبل عامل روبه‌رو شد و یکی از این مجتهدان «شواهد المکیه» را در پاسخ «فوائد المدینه» استرآبادی نوشت^(۴۵).

^{۴۰} Madelung, "Akhbariyya", p. 56.

^{۴۱} Ibid.

^{۴۲} Arjomand, *The Shadow of God*, p. 145.

^{۴۳} - کتب چهارگانه شیعه عبارت است از: «الکافی» اثر محمد بن یعقوب کلینی (مرگ: ۹۴۱/۳۲۹) «من لا یحضره الفقیه» اثر محمد بن علی بن بابویه قمی (مرگ: ۹۹۱/۳۸۱) «تهذیب الأحکام» اثر ابی جعفر محمد بن حسن طوسی (۴۶۰-۱۰۶۷/۳۸۵-۹۹۵) و «الاستبصار فیما اختلف من الأخبار»، اثر خود طوسی.

^{۴۴} - حسن امین، «الاخباریون والاکباریه»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه، جلد ۱، (بیروت، ۱۹۷۳ میلادی)، ص ۱۰۷ و به جز قسمت‌های اول این مقاله، بقیه آن جمله به جمله و بدون ذکر مأخذ از خوانساری گرفته شده است. نگ: روضات الجنات جلد ۱، ص ۱۹۶.

^{۴۵} - سید نورالدین، علی بن سید نورالدین علی الموسوی العاملی، «الشواهد المکیه فی مداحض حجج الخیالات المدینه فی رد الفوائد المدینه» (تبیریز، ۱۳۲۱ قمری)، ارجمند این کتاب را با نام «فوائد المکیه» ذکر می‌کند، در حالی که «فوائد المکیه» نام کتاب دیگری از خود ملا محمد امین استرآبادی است، نگ:

یکی از جنبه‌های مهم اخباریگری این است که برای روحانیون ایرانی که برای کم کردن نفوذ مجتهدان می‌کوشیدند، سودمند بود. این مکتب آشکارا با قدرت روحانی مجتهد و استنباط مبارزه کرد و به طور قطعی اجتهاد را مردود دانست. بر این اساس، از دست رفتن قدرت روحانیون ایرانی را جبران کرد و قدرت نوینی را برای آنان فراهم آورد. اخباریگری اجتهاد، به زعم خود یعنی رهبری به گمان محض و تقلید یعنی دنباله‌روی از عقاید مجتهدان را مردود شمرد و تصریح کرد که برای پیروی از اخبار امامان، به دانستن زبان عربی و اصطلاح‌شناسی ویژه نیازی نیست^(۴۶).

به هر ترتیب، استرآبادی تلاش پی‌گیری را برای اثبات و گسترش بینش و دیدگاه‌های خود آغاز کرد و زمان زیادی نگذشت که مرام او گسترش چشمگیری یافت. در عراق بزرگانی که موقعیت اجتماعی برجسته‌ای داشتند به مرام او پیوستند. به طوری که شهر مقدس کربلا به صورت مرکز نشر اخباریگری درآمد بود و پایگاه اصلی هواداران این دیدگاه به شمار می‌رفت^(۴۷).

مکتب اخباریگری در طول دو سده بعد رشد کرد. آموزش‌های استرآبادی اشکارا توسط محمد تقی مجلسی (مرگ: ۱۶۶۰/۱۰۷۱) تصدیق شد و مورد پذیرش ملا محسن فیض کاشانی (مرگ تقریباً: ۱۶۵۰/۱۰۶۱) که هردو به تصوف و فلسفه گرایش داشتند، قرار گرفت. قهرمان منتفذ آموزه اخباریگری حرّ عاملی (مرگ: ۱۶۹۳/۱۱۰۴) بود. وی مجموعه بزرگی از اخبار امامیان به نام «تفصیل وسائل الشیعه إلى أحكام الشریعه» فراهم آورد. وی در این کتاب مجموعه بزرگی از احادیثی را گرد آورد که در هیچیک از کتاب‌های چهارگانه شیعه وجود نداشت، ولی او آن‌ها را موثق می‌دانست^(۴۸). حتی مخالفانش جامع‌بودن و مهارت وی را در این کار می‌ستایند، اگرچه گاه برخی اشتباه‌های فقهی او را نیز برمی‌شمردند^(۴۹).

حرّ عاملی با پرهیز از هرگونه بحث جدلی بر ضد مجتهدان به شدت از اخباریگری هواخواهی و آن را تقویت کرد و حتی شیخ مفید و شریف مرتضی را ضد اصولیگری دانست. وی در شمار نخستین کسانی است که کوشید تفاوت‌های اخباریان و اجتهادیان را برشمارد و نشان دهد که تفاوت این دو مکتب، تفاوت لفظی ساده‌ای نیست. وی بر همه ابزارهای عقلی استنباط حکم تاخت^(۵۰).

^{۴۶} - Ibid

^{۴۷} - محمد ابراهیم جناتی، «قیام اخباری‌ها علیه اجتهاد»، کیهان اندیشه، شماره ۱۳ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۷.

^{۴۸} - Arjomand, The Shadow of God, p. 145

^{۴۹} - G, Searica, "Al-Hurral-Amili" E12, Vol. III (1986) p. 588

^{۵۰} - ذکاوتی فراگزلو، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۶۱۳.

از دو شخصیت برجسته دوره پایانی حکومت صفوی، ملا محمد تقی و ملا محمد باقر مجلسی، مجلسی اول از اخباریان جانب‌داری کرد. نویسنده کتاب «فوائد الصفویه» درباره مجلسی دوم می‌نویسد که «طریقه اخباری اثنی عشریه را... متروک ساخت و شیوه اصولی را رواج داد»^(۵۱). ولی به تصریح خود مجلسی، وی را نباید از گروه اخباریان برکنار دانست. وی سرانجام تصمیم گرفت همه زمینه‌های علمی را که در آن زمان به آن‌ها می‌پرداخت، رها سازد و کار خود را تنها بر مطالعه احادیث پیامبر ﷺ متمرکز کند، زیرا اعتقاد داشت که اگر بازار آن‌ها در این دنیا رونقی ندارد، در آن دنیا برایش سودمند خواهد بود. از آن پس، مجلسی بیشتر زندگی‌اش را تنها به آموزش دانش‌های شیعه به شاگردانش که شمارشان به هزار تن می‌رسید و نیز جست‌وجوی احادیث مهجور و فراموش‌شده شیعه و گردآوری آن‌ها در مجموعه‌ای از کتاب‌های گوناگون عربی و فارسی اختصاص داد. اثر اصلی وی کتاب پر حجم و چندین جلدی «بحار الأنوار» به عربی است که آن را در سال ۱۰۷۰/۱۶۵۹ طرح‌ریزی کرد و نگارش آن را در سال ۱۱۰۶/۱۶۹۴ به پایان رساند^(۵۲).

مجلسی حدیث‌گرایی خود را انکار نمی‌کند و در پاسخ کسانی که «طریقه مجتهدین و اخباریین» را جویا شده‌اند، می‌گوید: «مسلک حقیر در این باب بین و وسط است، افراد و تفریط در جمیع امور مذموم است»^(۵۳).

مجلسی با اخباریانی چون شیخ حرّ عاملی و سید نعمت الله جزایری ارتباط و نامه‌نگاری داشت^(۵۴) سید نعمت الله جزایری (مرگ: ۱۰۵۰/۱۶۴۰) نیز از فقیهان مهاجر اواخر عصر صفوی بود که در جریان برخورد فکری نوگرایانه اصولیان و سنت‌گرایانه اخباریان قرار گرفت و کوشید فاصله آن‌ها را کم کند و به حد اعتدال رساند. وی در تمامی آثار خود اخباریگری میانه‌روانه‌ای را پی گرفته است^(۵۵).

^{۵۱} - ابوالحسن قزوینی، «فوائد الصفویه: تاریخ سلطین و امرای صفوی پس از سقوط دولت صفویه»، به کوشش مریم میراحمدی (تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۷۹، برای آگاهی از چگونگی کار دکتر میراحمدی نگ: ع. بیرانوند، «سخنی درباره تصحیح فواید الصویه»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، شماره ۸ و ۹ (اسفند ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۶۷-۷۰.

^{۵۲} - Hariri, "Madjlisi", p. 1087.

^{۵۳} - رسول جعفریان، رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان، «کیهان اندیشه»، شماره ۸۸ (۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۱۲۲.

^{۵۴} - ذکاوتی فراگزلو، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۶۱۴.

^{۵۵} - همانجا، همان صفحه.

حتی نویسنده کتاب «الفکر السفلی عند الشیعه الإثني عشریه» برخورد میان شیخ ابراهیم قطیفی و محقق کرکی را به گونه‌ای، اختلاف میان اخباریگری و اصولیگری قلمداد می‌کند و می‌گوید که کرکی به طور قطع یک اصولی تندرو بود و دلیل عقل را آشکارا بر دلایل استنباط افزود. در برابر او، شیخ ابراهیم قطیفی، اخباری محض نبود، ولی اجتهاد را هم به شدت کرکی تأیید نمی‌کرد، بلکه آن را یک ضرورت زمان غیبت می‌دانست و در آن تردید روا می‌داشت. از این رو، بعدها دانشمند اخباری میانه‌رو، شیخ یوسف بحرانی (مرگ: ۱۷۷۲/۱۱۸۶)، موضع قطیفی را در برابر کرکی تأیید کرد^(۵۶).

البته اخباریان مشهور دیگری نیز در این عصر چهره نمودند که برخی چون عبدالعلی عروسی حویزی نویسنده تفسیر «نور الثقلین» و عبدالله بن حاج صالح سماهیجی بحرانی (مرگ: ۱۷۱۹/۱۱۳۲) موضع جدلی استرآبادی را در برابر اصولیان در پیش گرفتند و برخی دیگر چون حاج محمد تونی بشروی (مرگ: ۱۶۶۰/۱۰۷۱) نویسنده کتاب «الوافی فی أصول الفقه» و سید یوسف بن احمد بحرانی برادر نویسنده «لولوتی البحرین» اخباریان میانه‌روی بودند و کوشش کردند دو مکتب را به یکدیگر نزدیک کنند، ولی برای این که از بحث اصلی دور نشویم، از این اخباریان و دیدگاه‌های ایشان سخنی نخواهیم گفت. به هر تقدیر، تا ظهور آقا محمد باقر بهبهانی (مرگ: ۱۷۹۳-۴/۱۲۰۸)، مکتب اخباریگری در عراق پایگاه داشت و تنها بهبهانی بود که قدرت اخباریان را به طور مؤثری درهم شکست^(۵۷).

بدینسان، مکتب اخباریگری واکنشی در برابر نفوذ گسترده مجتهدان در حکومت صفوی بود. به نظر می‌رسد این مکتب را باید به گونه‌ای، رویارویی روحانیون ایرانی با مجتهدان و فقیهان عرب و یا دست کم رویارویی با شیوه‌ای دانست که رواج‌دهنده و تقویت‌کننده آن در دوره صفوی مجتهدان عرب جبل عامل بودند و موجب شکاف و جدایی میان روحانیون شیعه شد.

نفوذ مجتهدان در دوره صفوی که چنین واکنشی را در میان دانشمندان شیعه برانگیخت، بعدها توانست الهام‌بخش اندیشه تمرکز مرجعیت شیعه باشد و زمینه‌ای که توسط محقق کرکی و دیگر

^{۵۶} - همانجا، ص ۶۰۹.

^{۵۷} - Kohlberg, "Akbariya", p. 718.

برای آگاهی از فرجام مکتب اخباریگری، نگ: محمد ابراهیم جناتی، «غلبه اجتهاد بر اخباریگری»، «کیهان اندیشه» شماره ۱۴ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۲۵-۴؛ و

Hamid Algar, religion and state in Iran: 1785-1906 (Berkeley and Losangeles, 1969), P.p.

مجتهدان جبل عامل برای شناساندن مجتهد جامع الشرایط و تمرکز قدرت دینی در دست وی فراهم آمده بود، بعدها تقویت و در شکل جدیدی ارائه شد.

تصوف‌زدایی را نیز باید در شمار پیامدهای مهاجرت فقیهان جبل عامل به ایران دانست. در نخستین فصل این پژوهش، آگاهی‌هایی دربارهٔ تصوف و نقش آن در پیدایش دولت صفوی ارائه شد. روندی که در فرجام دولت صفوی را پدید آورد. با صوفیگری آغاز شد و در مسیر خود تشیع، بویژه تصویر غالبانه آن را پذیرفت و این دو اندیشه را باهم درآمیخت.

صفویان پیش از آن کحه جامعهٔ سیاست دربر کنند. خرقة صوفیگری داشتند و پیش از آن که برای رعایای خود شاه باشند، برای صوفیان طریقت خود شیخ و مرشد بودند. در آغاز کار دولت صفوی، صوفیان چنان ارجی داشتند که لفظ «ناصوفی» دشنامی بزرگ به شمار می‌آمد^(۵۸).

با استقرار دولت صفوی، نیاز طبیعی این دولت به نهادی شدن، اجازه نمی‌داد که شاه همچنان وظایف مرشد کامل را در قبال صوفیان هواخواه خود به انجام برساند.

پس از نبرد چالدران (۱۵۱۴/۹۲۰)، هنگامی که منزلت نیم الهی شاه اسماعیل در چشم صوفیان شکست، روندی آغاز شد که طی آن تصوف و سازمان آن در دولت صفوی به صورت یک سازمان فرعی و نمایشی درآمد. صوفیان پرحرارت صفوی که سهم درخور نگرشی در قدرت یافتن این دودمان داشتند، به تدریج اهمیت خود را از دست دادند و تشیع به عنوان رکن دیگر این نهضت، رفته رفته قدرت بیشتری به دست آورد و سرانجام یکه‌تاز میدان شد. عالمان شیعه و فقیهانی که به خاطر نیاز شدید ایرانیان شیعی آورده بودند، میهمانانی بودند که به زودی بر میزبانان خود چیره شدند. اینان به خاطر اندیشه‌های مذهبی خود، با جریان‌های فکری و ذوقی ایرانیان، از جمله تصوف سازگاری نشان ندادند^(۵۹).

البته، مبارزه عالمان مسلمان بویژه شیعیان یا صوفیان، موضوع تازه‌ای نبود این ناسازگاری دیرینه از سده‌های پیش بدین روزگار راه یافته بود. سید مرتضی، کسانی چون حسین بن منصور حلاج، شبلی و بایزید بسطامی را کافر دانست و گفته‌های ایشان را در زمره کفر و زندقه شمرد و «صد هزار لعنت» بر آنان و بر دیگر پیروان آن فرقه فرستاد، زیرا به نظر او صوفیان بی‌دین و دشمن خاندان پیامبر ﷺ و ترک‌کننده بایسته‌های دین بودند.

^{۵۸} - نگ: گمنام، «عالم آرای شاه اسماعیل»، ص ۳-۲۰۲.

^{۵۹} - ذبیح الله صفا، «تاریخ ادبیات ایران از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری» (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی).

انگیزهٔ دشمنی عالمان شیعه با صوفیان نیز این بود که عالمان، ولایت و راهبری مردم را ویژهٔ امام، و در عصر غیبت او، ویژهٔ فقیهان می‌دانستند، حال آن که صوفیان اقطاب و مشایخ خود را در زمرهٔ اولیاء الله درآورده، پیروی از آنان را پنهان و آشکار واجب می‌شمردند و به عالمان دین که خود را جانشین پیامبر و امامان می‌دانستند، اعتنائی نداشتند و پیداست که این دو روحیه باهم سازگاری نداشت^(۶۰).

تا هنگامی که عالمان شیعه به قدرت کامل در دولت صفوی دست نیافته بودند، صوفیان کم و بیش از آنان رنجی نمی‌دیدند، ولی دیری نپایید که با توان‌یابی این گروه، دشنام گفتن و نسبت کفر دادن به آن‌ها و نگارش رساله‌ها و کتاب‌ها در رد و نکوهش صوفیان آغاز شد و این مسأله در نیمهٔ دوم حکومت صفوی به شکلی شدید و جدی درآمد.

دکتر عبدالحسین زرین کوب این موضوع را که تصوف در این دوره برافتاد و یا مورد سختگیری قرار گرفت و صوفیان خشونت و آزار دیدند و از وطن رانده و کشته شدندف نادرست و یا دست کم مبالغه‌ای نابجا می‌داند^(۶۱). چنین به نظر می‌رسد که ممکن است در آثار نویسندگانی چون ادوارد برون (E. G. Brown) و لرنس لاکهارت (L. Lockhart) در این زمینه زیاده‌روی شده باشد^(۶۲)، ولی در اصل موضوع تردیدی وجود ندارد. ابوالحسن قزوینی نویسندهٔ کتاب «فوائد الصفویه» دربارهٔ اقدامات ملا محمد باقر مجلسی در ستیز با تصوف می‌نویسد:

«(وی) طریقهٔ صوفیه (را) که شعار و اطوار سلسلهٔ علیه صفویه بود برانداخت. از آن جمله توحیدخانه که در دولت خانهٔ آن حضرت متصل عالی قاپو بود و هر شب جمعه مشایخ صوفیه جمع شده با خلفا و امرا جد کرده و یا هو می‌زدند، موقوف فرمود. جمیع مشایخ صوفیه را از اصفهان بیرون کردند، از آن جمله علامه زمان و وحیدالله واران ملا صادق اردستانی را با بیست نفر از شاگردان معتبر او که هریک فضیلت تمام داشتند... از اصفهان اخراج کردند و از باقی ممالک محروسه نیز آنچه صوفیان و مریدانشان بود، به‌در کردند»^(۶۳).

^{۶۰} - همانجا، جلد ۱/۵، ص ۴-۲۰۳.

^{۶۱} - زرین کوب، «دنبالهٔ جست‌وجو»، ص ۲۲۳.

^{۶۲} - برای آگاهی از نظریه‌های این دو نویسنده دربارهٔ تصوف زدایی در دورهٔ صفوی، نگ: ادوارد براون، «تاریخ ادبیات ایران: از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر» ترجمهٔ رشید یاسمی (تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی)، ص ۵۰ تا ۵۲. ولارنس لکهارت، «انقراض سلسلهٔ صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران»، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی)، ص ۸۱-۸۲.

^{۶۳} - قزوینی، «فوائد الصفویه»، ص ۷۸-۷۹.

گمان می‌رود که ناسازگاری فقیهان با صوفیان از زمان طهماسب آغاز شده باشد. محقق کرکی کتابی با عنوان «المطاعن المجرمیه فی رد الصوفیه» نوشت. از این کتاب که اکنون در دسترس نیست، در آثار دیگر ضد تصوف نام برده شده است. شیخ حسن، فرزند محقق کرکی نیز کتابی با عنوان «عمده المقال من کفر أهل الضلال» نوشت که نام آن در کتاب‌های چون «سهام المارقه من اغراض الزنادقه» آمده است.^(۶۴)

کتاب «سهام المارقه» را علی بن محمد بن حسن بن شهید ثانی (۱۱۰۳-۱۶۹۱/۱۰۱۳-۱۶۰۴) نوشت.^(۶۵) وی که به دلیل انتساب به شهید ثانی به شهیدی معروف بود، از جبل عامل به اصفهان آمد و در آنجا ماند و در همان جا درگذشت. او از دشمنان سرسخت صوفیان بود و از آنان با عبارات زشت یاد می‌کرد. او در این کتاب به ملا محمد باقر سبزواری (مرگ: ۱۶۷۹/۱۰۹۰) تاخت و عبارت‌های ناشایست درباره او نوشت. شهیدی با ملا محسن فیض کاشانی نیز درافتاد و در پایان رساله‌ای که در تحریم غنا نگاشت، به او دشنام‌های زشت داد و او را کافر شمرد.^(۶۶)

شیخ حرّ عاملی هم از مهاجرانی بود که با صوفیان از در ناسازگاری درآمد. دشمنی او با صوفیه در کتاب «اثنی عشریه فی رد الصوفیه» نمود یافت. وی در این کتاب هزار حدیث از امامان شیعه که در رد صوفیان گفته شده بود، گرد آورد.^(۶۷)

فقیه عاملی دیگر، محمد تقی مجلسی را بسیاری از شرح حال‌نویسانش صوفی دانسته‌اند و شماری از کتاب‌هایش همچون «تشویق السالکین» نیز بر این موضوع گواهی می‌دهد.^(۶۸) بعد از وی، پسرش محمد باقر مجلسی، تصوف پدر را به سختی انکار کرد. وی در رساله‌ای به زبان عربی به نام اعتقادات که در آن از تصوف بسیار بدگویی کرده است، دراین باره نوشت:

«بپرهیزید از آن که درباره پدر دانشمندم آخوند ملا محمد تقی مجلسی گمان بد برید و چنین پندارید که او از جمله صوفیان و یا معتقد به دوستی طریقه و مذهبشان بود. هرگز چنین نبود و چگونه می‌توانست چنین باشد، در حالی که از آشناترین و داناترین مردم زمان خود به خبرهای اهل بیت و

^{۶۴} - جعفریان، «رویارویی فقیهان و صوفیان»، ص ۱۰۴.

^{۶۵} - علی بن حسن بن شهید ثانی، «سهام المارقه من اغراض الزنادقه»، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه دست‌نوشته عربی، شماره ۷۵۸.

^{۶۶} - صفا، «تاریخ ادبیات»، جلد ۱/۵، ص ۲۱۷.

^{۶۷} - همانجا، جلد ۱/۵، ص ۲۸.

^{۶۸} - Abdul-Hadi Hairi, "Madjlisi-Yiawwal", E12, Vol V (1986) p. 1089.

سخنان ایشان بود؟ بلکه، او مردی بود پارسا و پاکدامن که در آغاز کار خود نام تصوف بر خویش نهاد تا صوفیان بدو پیوندند و از وی نگریند و بدین وسیله آنان را با بحث‌های نیکو و سودمند به راه راست خواند، و چون در پایان زندگی دید که از این مصلحت‌اندیشی سودی بر نمی‌خیزد و درفش‌های گمراهی و سرکشی برافراشته شده و لشکرهای شیطان چیرگی یافته‌اند، دریافت که آنان آشکارا دشمنان خدایند. پس از ایشان کناره‌جست و کفرشان را آشکار نمود و من به باور و دانش‌های پدرم داناترم و نوشته‌هایش در این باره نزد من است»^(۶۹).

دکتر عبدالهای حائری سخن مجلسی را درخور تأمل می‌داند و آن را مورد تردید قرار می‌دهد. وی می‌نویسد: محمد تقی مجلسی در کتاب لوامع که آن را در حدود سنال ۶-۵/۱۰۶۵-۱۴۵۴ یعنی چهار سال پیش از مرگ نگاشته، گرایش‌هایی به تصوف نشان داده است^(۷۰). بدین ترتیب، این موضوع که مجلسی اول در اوایل عمر رو به صوفیان آورد و در اواخر عمر از ایشان کناره گرفت، نمی‌تواند درست باشد.

محمد باقر مجلسی نیرومندترین کسی بود که در این دوره با صوفیان درافتاد. وی در یادداشت‌هایی که بر نسخه‌ای از کتاب «تهذیب الأحکام» شیخ الطائنه طوسی نوشته، و امروز در دست است، می‌نویسد: چون دید که مردم به صوفیان بدعت‌گذار و حکیمان زندیق می‌پردازند، آثار امامان را در میان ایشان پرا کند. وی به راستی در برکندن ریشه کسانانی که ایشان را بدعت‌گذار و مخالف دین می‌خواند، از جمله صوفیان، بسیار اهتمام کرد. شایان ذکر است که وی حتی به ایران آوردن محقق کرکی را از اقدامات صوفی زدایانه شاه اسماعیل یکم قلمداد می‌کند^(۷۱).

مجلسی در روند تصوف‌ستیزی خود، بر ضد صوفیان کتابی به نام «جواهر العقول في مناظرة الفار والسنور» نوشته است که این اثر را به شیخ بهایی نسبت داده‌اند و حتی در زمره آثار او به چاپ رسیده است^(۷۲). این کتاب را از میر محمد باقر داماد و هم از جمال الدین محمد بن محمد فراهانی نیز دانسته‌اند^(۷۳). البته، سبک‌نگارش کتاب به آثار شیخ بهائی شباهت زیادی دارد، ولی چون رساله در

^{۶۹} - محمد معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، «طریق الحقایق»، به کوشش محمد جعفر محبوب (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۱، ص ۱۴۵. برای کتاب مجلسی دوم، نگ: محمد باقر مجلسی، «اعتقادات»، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی: نسخه دست‌نوشته عربی، مجموعه شماره ۷۰.

^{۷۰} - Hairi, "Madjlisi-Yiawwal" p. 1089

^{۷۱} - جعفریان، «رویارویی فقیهان و صوفیان»، ص ۱۰۱.

^{۷۲} - بهاء الدین محمد عاملی، «کلیات اشعار فارسی و موش و گربه».

^{۷۳} - حسینی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی»، جلد ۸، ص ۶۱.

پایان به شاه سلیمان صفوی تقدیم شده است، برای این احتمال که شیخ بهائی نویسنده آن باشد جایی نمی‌ماند. به هر حال، محتوای کتاب افسانه‌ای است با عباراتی شیوا که گربه‌ای دانشمند با موشی صوفی گفت‌وگو می‌کند.^(۷۴) این افسانه می‌تواند روزگار فقیهان و صوفیان را در نیمه دوم عصر صفوی، به خوبی بیان کند. صوفیانی که روزگاری دولت صفوی را قدرت بخشیده بودند، در پایان این حکومت همانند موش‌هایی شدند که از دست فقیهان به هرسو می‌گریختند!

البته، عاملان هم بودند که به تصوف گرایش داشتند. از جمله محمد تقی مجلسی که پیشتر به او اشاره شد. گذشته از تمایل پدر شیخ بهائی، حسین بن عبدالصمد به تصوف، خود او رساله‌ای به نام «الوحدة الوجودیه» نوشت که آشکارا صوفیانه بود.^(۷۵) او همچنین در کتاب کشکول عباراتی صوفیانه به کار برده است.^(۷۶) سید نعمت الله جزایری در اثری که پس از مرگ وی منتشر شد، به شیخ بهایی، به خاطر ارتباطش با صوفیان تاخت.^(۷۷) درباره شهید ثانی نیز گفته‌اند که «وی را در تصوف تصرفی بود»^(۷۸).

براین اساس، می‌بینیم که فقیهان عاملی در روند تصوف‌زدایی در دوره صفوی، به عنوان پیامد افزایش نفوذ فقیهان، نقش درخور توجه داشتند تا آن حد که می‌توان گفت بیشتر مخالفان تصوف، فقیهان عاملی بودند.

روشن است که رهبری جریان دینی مسلط در عصر صفوی به دست عنصر عرب بود، از این رو، نهضت‌های گوناگونی که در زمینه دین، تصوف و حکمت روی داد، عنصر ایرانی را به عنوان رهبر، در پیشاپیش خود داشت. هم در ماجرای سربرآوردن اخباریگری، هم در میان عالمان دینی صوفی مشرب و هم در انقلابی که در فلسفه‌مشرقی درآمیخته با تصوف روی داد، پیشگامی و رهبری عالمان ایرانی نمودی چشمگیر دارد. بدون تردید، چیرگی فقیهان عرب‌نژاد که قدرت طبقه روحانیان ایرانی را کاهش داده بود، نمی‌توانست واکنش این طبقه را در پی نداشته باشد.

پیامدهای علمی و ادبی

^{۷۴} - محمد باقر مجلسی، «جواهر العقول فی مناظره الفار والسنور» (تهران، ۱۳۸۳ قمری).

^{۷۵} - الشیبی، «تشیع و تصوف»، ص ۸-۳۹۷.

^{۷۶} - بهاء الدین محمد عاملی، کشکول (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۵۰، ۷۹ و ۸۰.

^{۷۷} - Arjomand, The Shadow of God, p. 153.

^{۷۸} - محمد معصوم شیرازی، «طرائق الحقایق» ف جلد ۱، ص ۲۲۹.

هنگامی که شاه اسماعیل تشیع را در ایران رسمیت بخشید، کشور هم از نظر داشتن عالمان ورزیده شیعی و هم از نظر منابع دینی دچار ضعف و کاستی بود. این مسأله از مهم‌ترین عللی بود که دولت صفوی را واداشت تا عالمان شیعه را از جبل عامل به ایران فرا خواند. عالمانی که به ایران آمدند، پیش از هرچیز، به کار آموزش دانش‌های شیعی پرداختند و حوزه‌های بحث و تدریس را رونق بخشیدند. شاهان صفوی نیز با پشتیبانی همه سویه، آنان را در کار خویش پشت‌گرم می‌کردند از جمله: اختصاص مبالغی برای هزینه دانش‌اندوزی شاگردان یا مقرری استادان و یا تعیین موقوفاتی برای این امور، به عنوان نمونه، هنگامی که محقق کرکی در عراق بود، اسماعیل مبلغ هفتاد هزار دینار برای وی فرستاد تا به شاگردانش بدهد.^(۷۹)

عالمان شیعه در این دوره، با تلاش فراوان و بر بنیاد کوشش‌های محدثان؛ فقیهان و متکلمان پیش از خود، به تدوین گسترده دانش‌های شیعی پرداختند و در تبیین وجوه گوناگون احکام فقهی، علم کلام و تفسیر و دانش‌های دیگر شیعی کوشش‌های شگرفی از خود نشان دادند.^(۸۰)

محقق کرکی شمار بسیاری از فقیهان و محدثان شیعی را تربیت کرد که همه آن‌ها زمینه‌ساز تربیت گروه بزرگی از عالمان دیگر شدند. برخی از آن‌ها کسانی بودند که از جبل عامل یا عراب و بحرین به ایران آمده بودند و بعدها در شمار عالمان شیعی ایران قلمداد شدند.^(۸۱)

این عالمان بیشتر در شهرهای شیراز، تبریز، قزوین و اصفهان که اهمیت سیاسی و رونق اقتصادی داشتند و یا در مشهد و قم، با توجه به اهمیت مذهبی آن‌ها سکنی گزیدند و به ترویج دانش‌های شیعی پرداختند. در این شهرها شمار زیادی مدرسه و مسجد توسط شاهان و حکام صفوی بنا شد، به طوری که شاردن تعداد مدارس اصفهان را در پنجاه و هفت باب ذکر کرده است.^(۸۲) هریک از مهاجران در یکی از این مدارس یا مساجدی که علاوه بر عبادت، محل درس و تدریس بود، به آموزش جویندگان علم می‌پرداخت.

تعدادی از مدارس نیز به نام مهاجران بود، یا برای برخی از مهاجران عاملی ساخته شده بود. مثلاً در مدرسه شیخ لطف الله که به نام شیخ لطف الله میسی است، خود وی تدریس می‌کرد.^(۸۳) این مدرسه

^{۷۹} - خوانساری، «روضات الجنات» جلد ۵، ص ۱۷۰.

^{۸۰} - صفا، «تاریخ ادبیات»، جلد ۱/۵، ص ۲۴۰.

^{۸۱} - همانجا، ص ۲۴۳.

^{۸۲} - حسین سلطانزاده، «تاریخ مدارس ایران: از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون» (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی)، ص ۲۵۶.

^{۸۳} - همانجا، ص ۲۶۸.

به فرمان شاه عباس در سال ۱۶۰۳/۱۰۱۲ به یادگار پدرزنش، در جانب شرقی میدان چهارباغ اصفهان ساخته شد.^(۸۴)

میرزا تقی، فرزند محمد باقر دولت‌آبادی، در زمان شاه عباس دوم مدرسه‌ای برای یکی از علمای مهاجر به نام سید نعمت الله جزایری ساخت. این مدرسه که ساختمان آن در ۱۶۶۰/۱۰۷۱ به پایان رسیده، امروزه دیگر وجود ندارد.^(۸۵) مدرسه‌ای نیز به نام مدرسه عربان در اصفهان وجود داشت که در آن دانشجویان عرب درس می‌خواندند.^(۸۶)

کتاب‌های زیادی در این زمان در زمینه‌های مختلف دانش‌های شیعی به رشته تحریر درآمد که بسیاری از آن‌ها به صورت نسخه‌های دست‌نوشته در کتابخانه‌های ایران و دیگر کشورهای جهان پراکنده است. شمار این کتاب‌ها به اندازه‌ای است که ارائه فهرستی از نام‌های آن‌ها و نگارندگان شان از حوصله این پژوهش بیرون است.

البته دانش‌های دیگری چون ریاضیات، پزشکی، تاریخ و ادبیات فارسی نیز مورد توجه آن‌ها بوده است.

شیخ حسین بن شهاب الدین حسین بن محمد حیدر عاملی کرکی هم فیلسوف بزرگی بود، هم در زمینه شاعری و نویسندگی می‌کوشید و درباره نحو و منطق نیز رساله می‌نوشت. از وی آثاری در دانش پزشکی در دست است.^(۸۷)

از حر عاملی و کتاب‌های او از جمله «تفصیل وسائل الشیعه»، «اثنی عشریه فی رد الشریعه» و «امل الامل»، پیش از این سخت رفت. برادر کوچک وی، احمد بن حسن بن علی بن حسین حرّ عاملی بود که در ۱۶۷۳/۱۰۸۴ از جبل عامل به مشهد آمد و پس از مرگ برادر بزر در سال ۱۶۹۲/۱۱۰۴ چندی شیخ الاسلامی مشهد را به عهده گرفت. وی که در ۱۷۰۳/۱۱۱۵ به دستور شاه سلطان حسین صفوی به اصفهان رفت و تا ۱۷۰۸/۱۱۲۰ در آن شهر زنده بود، کتاب‌های گوناگونی از جمله تفسیر قرآن، «تاریخ صغیر»، «تاریخ کبیر»، «حاشیه بر مختصر نافع» و «جواهر الکلام فی

^{۸۴} - کریستین پرایس، «تاریخ هنر اسلامی»، ترجمه مسعود رجب‌نیا (تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی)، ص ۱۶۳.

^{۸۵} - سلطانزاده، «تاریخ مدارس ایران»، ص ۲۷۸.

^{۸۶} - همانجا، ص ۲۷۰.

^{۸۷} - نگ: محمد تقی دانش‌پژوه، «فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران» (تهران،

۱۳۳۲ خورشیدی)، جلد ۱/۳، ص ۱۴۰.

خصال المحدوده في الانام» را به رشته تحریر درآورد. او کتاب دیگری نیز درباره علم تاریخ به نام «الدر المسوک فی أحوال الأنبياء والأوصياء والخلفاء والملوک» نگاشته است.

وی نگارش این کتاب را در سال ۱۶۸۲/۱۰۹۴ در سن ۵۳ سالگی به پایان رساند و در مقدمه آن کتاب نوشت که این کتاب را درباره رویدادهای جهان از آغاز پیدایش تا سال ۱۴۰۳/۸۰۶ است. در واقع، او پس از بررسی تاریخهای بزرگ اسلام خواسته است تاریخی با رنگ شیعی بنویسد.^(۸۸)

شیخ بهائی (مرگ: ۲۱/۱۰۳۰-۱۶۲۰) از برجسته‌ترین چهره‌های علمی مهاجران عاملی و دانشمندی است که آثار زیادی از خود به جا نهاده است. او در عین حال نویسنده بود و اگر موجبی پیدا می‌شد، شعر هم می‌سرود. برخی آثار شایان توجه او عبارتند از: «کشکول» که مجموعه‌ای ناپیوسته از داستان‌های کوچک عربی و بیت‌های فارسی است، مثنوی‌های نسبتاً کوتاه‌اندازی و دینی با نام‌های رمزی نان و حلوا، نان و پنیر و شیر و شکر، همراه با اشعار و احادیث و بسیاری از ضرب‌المثل‌های عربی، مثنوی‌هایی که یاد شد از نظر شعری لطف ویژه‌ای ندارد، ولی کاملاً نشانگر دانش مؤلف است. تکاپوهای علمی شیخ بهائی، در زمینه علم کلام، فقه و علوم دقیقه بود.^(۸۹)

بهائی در ریاضیات و نجوم شاگرد و محمد باقر یزدی بود و اگرچه مرتبه استادش را در این علوم به دست نیاورد، یکی از ریاضی‌دانان بزرگ عصر خود به شمار می‌آید. وی رساله‌هایی در هیأت، حساب و اسطرلاب نگاشته است.^(۹۰) بهائی این کتاب‌ها را به عنوان کتاب‌های درسی برای جویندگان علوم نوشت و در تدوین آن‌ها شیوه اختصار و ساده‌نویسی را به کار برد. کتاب‌های وی در همان دوران در مدرسه‌های قدیم رواج یافت.^(۹۱) از جمله کارهای علمی شایان توجه او ساختن حمام شیخ بهائی است.

یکی دیگر از خدمات فرهنگی مهاجران عاملی بنیانگذاری کتابخانه ارزشمند آستان قدس رضوی است. فضیلت این خدمت‌گران‌ها به شیخ اسدالله بن محمد مؤمن خاتونی بازمی‌گردد. وی در سال ۱۶۶۷/۱۶۵۶، تعداد ۳۹۹ کتاب دست‌نوشته را وقف این کتابخانه کرد.^(۹۲)

^{۸۸} - احمد بن حسن بن علی بن حسین حرّ عاملی، «الدر المسلوک فی احوال الأنبياء والأوصياء والخلفاء والملوک»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۷۹.

^{۸۹} - یان رییکا، «تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه»، ترجمه عیسی شهابی (تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی)، ص ۴۷۵-۶.

^{۹۰} - صفا، «تاریخ ادبیات»، جلد ۱/۵، ص ۳۵۰.

^{۹۱} - همانجا، جلد ۱/۵، ص ۳۵۱.

^{۹۲} - المهاجر، «الهجرة العامليه»، ص ۲۳۷.

علاوه بر نهضتی که در نگارش و تدوین کتاب‌های شیعی به زبان عربی به وجود آمد، دانشمندانی نیز در ترجمه این کتاب‌ها به زبان فارسی تلاش کردند. بسیاری از کتاب‌های عربی این دوره به دستور شاهان صفوی برای استفاده از آن‌ها به فارسی برگردانده شد و محمد باقر مجلسی از کسانی بود که به منظور استفاده توده مردم، احادیث گوناگونی را از عربی به فارسی ترجمه کرد^(۹۳).

مهاجران عاملی بر ادبیات فارسی تأثیر خوبی نداشتند، آن‌ها در آموزش و نگارش از زبان عربی استفاده می‌کردند و شاگردان و تربیت‌شدگان آن‌ها نیز همین رسم را پی گرفتند. بدین‌سان این دوره که عهد بی‌اعتنایی به زبان و ادب فارسی بود^(۹۴)، دوره زنده شدن دوباره زبان و ادب عربی و فنون وابسته به آن به شمار می‌آید، تا آنجا که بسیاری از تربیت‌شدگان مکتب‌های دینی و فلسفی این دوره، اگرچه ایرانی بودند، اما در نوشتن زبان فارسی یا ناتوان بودند و یا فارسی را برای نگارش دانش‌های دینی نارسا می‌شمردند^(۹۵)! در واقع، زبان اصلی این عهد در دانش‌های شرعی، عربی بود. تقریباً تمامی کتاب‌های اصلی که در همه دانش‌های دینی، مگر تفسیر قرآن، نوشته اند، عربی است و نگاشته‌های فارسی اگرچه کم نیست، در شمار کتاب‌ها و رساله‌های درجه دوم و سوم قرار دارد و یا ترجمه‌هایی است از کتاب‌های اساسی شیعه برای استفاده عموم و به ندرت کتابی مشهور همچون «جامع عباسی» اثر شیخ بهائی به فارسی تدوین شده است^(۹۶).

برخی از مهاجران، هنگام ورود به ایران اصلاً فارسی نمی‌دانستند، ولی دیری نگذشت که برای رفع نیاز زبان فارسی را آموختند و گاه خود با فرزندان‌شان به نگارش کتاب‌هایی به زبان فارسی توفیق یافتند. به هر حال، زبان اصلی و رسمی آنان در آموزش و نگارش، عربی بود و این زبان رسمی علمی، در حوزه آموزش آنان، شاگردان و جانشینان‌شان همچنان رواج داشت^(۹۷).

سید نعمت الله جزائری شوشتری، از دانشمندان مشهور اواخر عهد صفوی، هنگامی که با برادرش در راه مهاجرت به ایران به شیراز رسیدند، از یکی از آشنایان، این عبارت را آموخته و به ذهن سپرده

^{۹۳} - خوانساری، «روضات الجنات»، جلد ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱.

^{۹۴} - برای آشنایی با ادبیات عصر صفوی، نگ:

Ehsan Yar Shater, "Safavid Literature: Progress or Decline", Iranian Studies, VII (1974) T p.p 217-270.

^{۹۵} - صفا، «تاریخ ادبیات»، جلد ۱/۵، ص ۳۶۷.

^{۹۶} - همانجا، جلد ۱/۵، ص ۲۳۶.

^{۹۷} - همانجا، جلد ۱/۵، ص ۲۴۲-۳.

بودند که «مدرسهٔ منصوریه را می‌خواهیم» و با تکرار آن به راه افتادند. او در سرگذشت خویش، داستان را چنین شرح داده است:

«... پس با پای برهنه آن راه را طی کردیم و من یازده ساله بودم، و در وقت نماز صبح به شیراز رسیدیم. پس به خانهٔ آن شیخ در آن مدرسه رفتیم، و منزلش از مدرسهٔ منصوریه دور بود، و ما می‌خواستیم در آن مدرسه منزل کنیم، زیرا که بعضی از اقارب ما در آنجا بود [ند]، پس آن شیخ گفت که این راه را بگیرید و بگویید که «مدرسهٔ منصوریه را می‌خواهیم»، و ما فارسی نمی‌دانستیم، پس ما رفتیم و سخن را تقطیع کردیم، یک کلمه را من ضبط کردم و یک کلمهٔ دیگر را آن دیگری ضبط کرد، پس هرکه را می‌دیدیم، یکی می‌گفت: «مدرسهٔ منصوریه»، و آن دیگری می‌گفت: «می‌خواهیم» تا به آن مدرسه رسیدیم»^(۹۸).

به هر حال، داستان نفوذ زبان تازی در زبان فارسی گفت‌وگویی تازه نبود و با فتح اسلامی و ورود اسلام به ایران آغاز شد و ریشه دوانید و افزایش یافت. و پیداست که دوران صفوی نیز از این موضوع برکنار نبود، با این تفاوت که انگیزهٔ یادشده بر انگیزه‌های دیگر افزوده شد و این نفوذ را دو چندان کرد، به گونه‌ای که اگر سیری کوتاه در نوشته‌های آن عهد داشته باشیم، به کاربردن واژه‌ها، تعبیرها و ترکیب‌های عربی را در همهٔ انواع نثر، به فراوانی مشاهده می‌کنیم و از چگونگی کاربرد آن‌ها در حالت آمیختگی شدید و جوش خوردگی با واژه‌های فارسی، به آسانی می‌توان دریافت که نفوذ زبان عربی، نفوذی ژرف و وسیع است^(۹۹). شایان نگرش‌ترین آثار مهاجران به زبان فارسی، اشعار شیخ بهائی است که در آن‌ها نیز چنانکه گفتیم لطف ادبی خاصی وجود ندارد. قصیده‌ای که از سید علی مه‌ری عاملی در دست است، می‌تواند نمونهٔ روشنی از میزان آمیختگی زبان عربی و فارسی در برخی از آثار این عصر به شمار آید^(۱۰۰).

در پایان، بی‌مناسبت نیست اشاره‌ای داشته باشیم به زمینه‌ای که شاید بتوان آن را پیامد نژادی مهاجرت عاملیان به ایران خواند. مهاجرت گروه زیادی از مردم عرب نژاد به ایران، بدون تردید در میان ایرانیان واکنش نژادی پدید آورد. مهاجران عاملی خود در ایران بر نژاد و زادگاه خود تأکید ویژه‌ای داشتند. شیخ حرّ عاملی در مقدمهٔ «امل الآمل» برای برتری وطن خود بر دیگر سرزمین‌ها هشت دلیل

^{۹۸} - برون، «تاریخ ادبیات ایران»، ص ۴-۲۳۳.

^{۹۹} - صفا، «تاریخ ادبیات»، جلد ۱/۵، ص ۴-۴۳۳.

^{۱۰۰} - سید علی مه‌ری عاملی، «قصیده الهائیه»، نسخهٔ دست‌نوشتهٔ عربی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، مجموعهٔ شمارهٔ ۴۲۲۱.

را برمی‌شمرد^(۱۰۱). چنانکه یاد کردیم، شیخ بهائی نیز از دیار خود جبل عامل به نیکی یاد می‌کرد و ضمن اشاره به فضایل پدرش در آن دیار، می‌گفت: «از آن زمان که به دیار عجم آمدم و آب این سرزمین را نوشیدیم، تمام آن مراتب از ما سلب شد»^(۱۰۲).

به هر حال، عالمان ایرانی نیز چون در تمام مراحل زندگی و دانش‌اندوزی با زبان عربی سر و کار داشتند، زیر نفوذ این فرهنگ قرار گرفتند. اگر یکی از راه‌های آشنایی با فرهنگ هر ملت آموختن تاریخ، زبان و ادب و جست‌وجو در آیین‌ها و باورهای ذوقی و فکری آن ملت باشد، گروه یادشده چنان در ارتباط با زبان و فرهنگ عربی بودند که کشش نژادی ویژه‌ای در آنان پدید نمی‌آمد^(۱۰۳). از آقا حسین خوانساری (مرگ: ۱۶۸۷/۱۰۹۹) مجتهد معروف و متنفذ دوران شاه سلیمان که از تربیت‌یافتگان مکتب مهاجران بود، پرسیدند: آیا این حدیث که دنیا، پیش از این خلقت در دست ایرانیان بوده است درست است یا نه؟ وی در پاسخ به طعنه گفت که نه تنها پیش از این خلقت چنین بوده، بلکه پس از آن نیز جهان در دست خران است^(۱۰۴).

در نتیجه فضایی که از چیرگی عنصر عرب پدید آمد، گریزی از داستان‌های ملی ایران وجود داشت و به دنبال آن بیشتر منظومه‌های داستانی و یا سرگذشت‌های قهرمانی و پهلوانی که پیش از عهد ایلخانان مغول فراهم آمده بود، در این دوره متروک شد، چنانکه نسخه‌های آن آثار بیشتر در هند، میان پارسیان آن دیار و در دستگاه مغولان هند و مردان آن دربار یافته می‌شد و به ندرت در ایران وجود داشت^(۱۰۵).

^{۱۰۱}- حرّ عاملی، «امل الآمل»، جلد ۱، ص ۱۱ و بعد از آن.

^{۱۰۲}- خوانساری، «روضات الجنات»، جلد ۳، ص ۱۴۳.

^{۱۰۳}- صفا، «تاریخ ادبیات»، جلد ۱/۵، ص ۱۱۷-۱۸.

^{۱۰۴}- همانجا، جلد ۱/۵، ص ۱۸۸.

^{۱۰۵}- همانجا، جلد ۱/۵، ص ۱۹۰.

پیوست‌ها

پیوست یکم: فرمان اول شاه طهماسب دربارهٔ محقق کرکی

بسم الله الرحمن الرحيم

سون از مؤادی حقیقت انتمای کلام امام صادق علیه السلام که «انظروا إلى من كان مكن قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكما فإني قد جعلته حاكما فإذا أحكم بحكم **من لم** يقبله منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد وهو راد على الله وهو على حد الشرك» لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید مرسلینند با شرک در یک درجه است، پس هرکه مخالفت خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین نائب الائمة **المعصومین لازال کاسمه** علیا عالیان کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه ملعون و مردود و در این **آستان لایک آشیان** مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد.

کته طهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی الموسوی^(۱).

پیوست دوم: فرمان دوم شاه طهماسب دربارهٔ محقق کرکی

یا محمد یا علی

فرمان همایون شرف نفاذ یافت آن که چون از بدو طلوع تباشیر صبح دولت ابد پیوند و ظهور رایات سعادت آیات شوکت ارجمند که بدون توافق آن رقم سعادت‌مندی دست قضا بر صحیفهٔ احوال سعدا نمی‌کشد، اعلاء اعلام شریعت غرانبوی را که اثار ظلام و جهالت از فزای عالم و عالیمان از ظهور خورشید تأثیر آن زوال‌پذیر شود. از مستمدات ارکان سلطنت و قوعد کامکاری می‌دانیم و احیای مراسم شرع سید المرسلین و اظهار طریقۀ ائمۀ حقۀ معصومین که چون صبح صادق غبار از ظلمت آثار بدع مخالفان مرتفع گرداند از جمله مقدمات ظهور آفتاب معدلت‌گستری و دین‌پروری صاحب الامر می‌شماریم. و بی شائبه منشاء حصول این امنیت و مناظ وصول بدین نیت متابعت و انقیاد و پیروی علمای دین است که به دستیاری دانشوری و دین‌گستری [...] و حفظ شرع سید المرسلین نموده، به

^۱ - گرفته شده از: خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۷۰-۱۶۹.

واسطه هدایت و ارشادشان کافه انام از مضیق ضلالت و گمراهی به ساحت اهتدا تواند رسید، و از یمن افادات کثیر البرکاتش کدورت و تیرگی جهل از صحایف خواطر اهل تقلید زدوده شود.

سیماء در این زمان کثیر الفیضان که عالی شائی که به مرتبه ائمه هدی علیهم السلام والتنا اختصاص دارد و متعالی رتب خاتم المجتهدین وارث علوم سید المرسلین حارس دین امیرالمؤمنین قبله الانتقاء المخلصین قدوة العلماء الراسخین، حجة الاسلام والمسلمین هادی الخلاق الی طریق المبین ناصب اعلام الشرع المتین متويع اعظم الولاية فی الاوان مقتدی کافه اهل الزمان مبین احلال والحرام نایب الامام علیه السلام [...] کاسمه العلیاً عالیاً که به قوت قدسیت ایضاح مشکلات قواعد ملت و شرایع حق نموده علماء رفیع المكان اقطار و امصار روی عجز بر آستانه علویش نهاده به استفاده علوم [...] و انوار مشکاة فیض آثارش سرافرازند و اکابر و اشراف روزگار سر اطاعت و انقیاد از اوامر و نواهی آن هدایت پناه نیچییده پیروی و اعظامش را موجب نجات می دانند همگی همت بلند و نیت ارجمند مصروف اعتلاءشان و ارتقای مکان و ازدیاد مراتب آن عالی شأن است.

مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امرا و وزرا و سایر ارکان دولت عالی صفات موسی الیه را مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانده آنچه امر نماید مأمور و آنچه نهی نماید منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عساکر منصوره عزل نماید، معزول و هرکه را نصب نماید منصوب دانسته و در عزل و نصب مزبورین به سند دیگری محتاج ندانند، و هرکس را عزل نماید مادام که از جانب آن متعالی منقبت منصوب نشود نصب نکند. و همچنین مقرر فرمودیم که چون مزرعه کبیسه و دوالیب که در اراضی آنجا واقع است در نهر نجف اشرف و نهر جدید موسوم براقبه از شتوی و صیفی و مزرعه شویحیات و لرم رینب از اعمال دارالزید بحدودها المذكوره فی الوثیقه الملیه مع اراضی ام [...] و اراضی کاهن الوعد رماحیه که احیا کرده هو من الیه است، بر مشار الیه وقف صحیح شرعی فرمودیم و بعد از آن بر اولاد او ما تعاقبوا و تناسلوا بموجبی که در وقفیه مسطور است.

و حکم جهان مطاع صادر شده که بر افاضت پناه هو من الیه مسلم و مسرفوع القلم دانسته از حشو جمیع حوزه عراق عرب به صیغه مفروزی وقفی افاضت دستگاه هو من الیه نموده داخل جمع و خرج حوزی ننماید و در مفروضات بلامبلغ برقبه دانسته و در بسته مفروزی وقفی قدسی صفات هو من الیه نشناسد، چنانکه اگر حکمی در باب استرداد و افراد و تبدیل و تغییر سیور غالات و مسلمیات و مفروضیات واقع شود از آن جناب شناسند و مبلغ ده تومان تبریزی، از دارالضرب حله که عوض قبر جا هست [...] هست و حله که به مبلغ هشتصد تومان در وجه سیور غال خالی [...] مشار الیه مقرر بوده به

واسطه تعذر نقل برضا و رغبت ترک کرده در وجه سیور غال آن عالی منقبت مقرر است مذکورات را به همان دستور قرار دانسته اصلاً تغییر و تبدیل به قواعد آن راه ندهند، مادام که وجه مذکور از دارالضرب بوکلاء هو من الیه واصل نشود، یک دینار به احدی ندهند و آن وجه را بر جمیع حوالات و مطالبان مقدم دارند.

و چون دراینولا التماس نمود که موضع مسلسل که عوض سعید ترکه مبلغ هفتاد و دو تومان در وجه سیور غال آن قدس مرتبت بوده تغییر داده عوض آن موضع یرقانیه و توابع که در وجه سیورغال خاتم المجتهدین هو من الیه از ابتدای ایلان ایل مقرر دانسته به وکلاء مشار الیه دهد و تمامی محصولات آن را درسته مزبوره به گماشتگان او جواب گویند و چیزی قاصر و منکسر نگردانند و به هیچ عذر موقوف ندارند.

و چون به موجب حکم فردوس مکان علین آشیان دوازده خانوار از طایفه زید که از رعایا شوکیاتند و وجوها [...] آن افاضت دستگاه مسلم است به همان دستور مقرر دانسته مضمون حکم را که در این باب صادر شده معتبر شناخته از آن تجاوز ننمایند. مصتوفیان گرام و عمال و دیوانیان باید که تمامی مزبورات را از نتیجه اخراجات حکمی و غیر حکمی به هراسم که باشد سیما ساوری و ده یک و ده یک و نیم و رنک و رسم المهر و رسم الوزاره و رسم الصداره و حق الکیل و حیازه و امثال آن از مطالبات به همه ابواب سوی و مستثنی دانند.

متصدیان اشغال دیوانی عراق عرب حسب المسطوره مقرر دانسته قلم و قدم کوتاه و کشیده داشته (...) و مساحت و بازیدن آن سرکار مدخل نماید و به علت تفاوت و قرض غلبه و رسول داروغگی و سایر شناقص اصلاً طلب نکنند، و در سیر غو و سور غوی آخز کار مدخل ن سازند و جریمه نگیرند، و اگر جریمه صادر شود گذراند که گماشتگان هو من الیه رفع نمایند، و اگر سهواً از بابت اخراجات سیما مذکورات فوق یا بعد از این سانش شود چیزی بر آن سرکار حواله نمایند تحصیلداران نطلبند و تن را به دیوان آورند محسوبست.

و چون الوس حولانی که مزارع و روامس یرقانیه اند به زراعت و حواشی آنجا قیام نمایند، هیچ آفریده ایشان را تکلیف بردن به محلی دیگر ننمایند، و گذارند که به زراعت و حواشی آنجا قیام نمایند مالوجهات الوس مزبوره را بر شیخ الاسلام هو من الیه مسلم و حرو مرفوع القلم دانسته به دستور سایر محال سیور غال هو من الیه عمل نمایند.

و چون حکم جهان مطاع صادر شده که چنانکه ارباب دو شلکات دیوان اعلی از گرفتن دو شلکات آن سرکار ممنوعند ارباب دو شلکات عراق عرب نیز خود را ممنوع شناسند و به هیچ عذر و بهانه در آنجا مدخل نسازند.

چون هدایت پناه هو من الیه جهت هدایت خلائق احیاناً از نجف اشرف متوجه بعضی از ممالک محروسه می شوند، سیما رماحیه و جوایز در ذهاب رایات را کمال تعظیم به تقدیم رسانیده و سرکار هو من الیه و متعلقان او را در غیبت به دستور حضور برقرار دانسته از احوالات و مطالبات مستثنی شناسند. و چون در پایه سریر فلک مصیر که مجمع اکابر و اشراف و امرا و حکام و اعیان ممالک محروسه است کائناً من کان ملازمت مقتدی الانام هو من الیه نموده مشار الیه بدون احدی نرفته و حکام عراق عرب حفظ این قاعده مرعی داشته وظایف ملازمت به تقدیم رسانیده طمع استقبال و رفتن شیخ الاسلام به دیدن ایشان ننماید فکیف که تکلیف حضور مجلس خود نمایند. و در جمیع ابواب بنوعی رعایت ادب نمایند که مزیدی بر آن متصور نباشد.

و مقرر است آنچه از مقرری سنوات سابقه از دارالضرب باقی مانده باشد، بلا تعلل رسانیده و سکه مدینه المؤمنین حلّه را نزد وکلاء عالی رتبت هو من الیه [...] بی حضور ایشان سکه نمایند و از مخالفت محترز باشند.

و چون حسب الحکم جمیع محصولات یرقانیه و توابع عن حصر ارباب و دیوان در وجه قدس [...] هو من الیه مقرر است حسب المسطور مقرر دانسته عوض تخم طلب نمایند و در عهده داند و بسند به قبض به هر عبارت و تاریخ که باشد مستند نگردند و تقدم و تأخر تاریخ را اصلاً معمول علیه نشمرند، و افاضت پناه هو من الیه را در عدم تمکین حکم نقیض و تعذیر هرکس که مخالفت این حکم نماید مرخص دانسته نهایت امداد نمایند و از مخالفت که موجب مؤاخذات است اندیشه نمایند احکام مذکوره را به همان دستور مقرر دانسته از مضامین حکم جهان مطاع که به تاریخ شهر محرم سنه ست و ثلاثین و تسعمائه صادر شده در جمیع این ابواب به تمامی قیود درنگذرند و از آن عدل نجویند.

و خلاف کننده را ملعون و مطرود دانسته به مقتضی آیه کریمه ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ از مردودان این دودمان شمرند. در این ابواب قدغن دانسته تقصیر نمایند و در عهد شناسند و هر ساله در این باب [...] آنچه دلشان مجدد نطلبند و شکر و شکایت و کلاء و گماشتگان ایشان را عظیم مؤثر شمرند. به تاریخ ۱۶ شهر ذی حجه الحرام سنه ۹۳۹.

در کنار این رقم شاه طهماسب به خط خود نوشته «احکام مسطوره را و جمیع احکام که درباره مقتد الانام هو من الیه صادر شده ممضی و منفذ دانسته خلاف کننده را ملعون و مطرود دانند.

کتابه طهماسب - انتهی^(۲).

^۲ - گرفته شده از: افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۶۰-۴۵۵.

کتابشناسی

کتابشناسی مآخذ دست‌نوشته عربی و فارسی

استرآبادی، محمد امین. «رساله في طهارة الخمر»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۲۵۷.

جبی حارثی، حسین بن عبدالصمد «اربعین»، نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شمارل ۳۴۰.

جبی حارثی، «رساله في حليه جواز السلطان»، نسخه دست‌نوشته عربی کتابخانه ملی ایران، شماره ۱۹۴۳/۲.

____. «رساله في حليه جواز السلطان»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه عمومی آیت الله حکیم. شماره ۱۵۰۶.

____. «مکتوبی به شهید ثانی»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۵۱۳۸.

____. «عقد الدرر الطهماسبی»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه آستان قدس رضوی شماره ۲۴۱۵.

جبی عاملی، علی بن محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی «سهام المارقه من اغراض الزنادقه»، نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۷۵۸.

حرّ عاملی، احمد بن حسن بن علی بن حسین، «الدر السلوک في احوال الأنبياء والأوصياء والخلفاء والملوک»، نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۴۵۴/۲۲.

حسینی، خورشاه بن قباد، «تاریخ ایلدچی نظام شاه دکنی»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۳۲۳.

خان احمد گیلانی، «منشآت خان احمد»، نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه آستان قدس رضوی، مجموعه شماره ۹۵۹۶.

سرجانی، عبدالاحد بن برهان الدین علی، «تفسیر سورة روم»، نسخه دست‌نوشته کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۱۱/۱.

- شیخ علی، «(طومار استفتاء درباره نماز جمعه)». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۴۶۵۹.
- قزوینی (واله)، محمد یوسف. «خلد برین»، نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۵۲.
- کرکی، شیخ علی. «نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت»، نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۲۸۲.
- گننام. «[رساله در لزوم پناه‌بردن به شاه در نبود امام]». نسخه دست‌نوشته فارسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۶۳۰/۲.
- گننام، «شرح حدیث دولتنا في آخر الزمان»، نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، شماره ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمد باقر. «اعتقادات»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی. مجموعه شماره ۷۰.
- _____. «خطبه جلوس شاه سلطان حسین بر تخت». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۲۷۲۱.
- _____. «رساله ظهوریه»، نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. شماره ۲۴۲.
- مجلسی، محمد تقی. «شرح مشیخه من لا یحضره الفقیه» نسخه دست‌نوشته، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۰۸.
- مهری عاملی، سید علی. «قصیده الهائیه». نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. مجموعه شماره ۴۲۲۱.
- میر لوحی، سید محمد بن محمد. «کفایة المهتدي في معرفة المهدي» (نسخه خلاصه‌شده). نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. شماره ۱۱۲۲.

کتابشناسی مآخذ چاپی عربی و فارسی

- آژند، یعقوب. «قیام شیعی در ایران»، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- آل داوود، سید علی، «تکلمه الأخبار، کتابی برجسته در تاریخ عمومی»، نشر دانش، سال ۱۱ (آذر و دی ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۴۰-۴۱.
- آل صفا، محمد جابر، «تاریخ جبل عامل»، بیروت، ۱۹۸۱ میلادی.

- ابن اثیر، عزالدین «الکامل فی التاریخ»، بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، جلد ۱۰.
- ابن ادریس، محمد، «کتاب السرائر»، تهران، ۱۳۹۰ قمری.
- ابن بزاز، اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی، «صفوة الصفاف»، بمبئی، ۱۹۹۱ میلادی.
- ابن بطوطه، ابی زید محمد بن احمد، «سفرنامه ابن بطوطه»، ترجمه دکتر محمد علی موحد، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی، جلد ۱.
- ابن تغری بردی، ابی المحاسن یوسف، «النجوم الزاهرة فی ملوک مصر وقاهره»، مصر، بدون تاریخ، جلد ۶.
- ابن جبیر، ابی الحسین محمد بن احمد، رحلة ابن جبیر، لیدن، ۱۹۷۰ میلادی.
- ابن العماد الحنبلی، ابوالفلاح عبدالحی، «شذرات الذهب فی أخبار من ذهب»، مصر ۱۹۳۱ میلادی، جلد ۶.
- ابن فوطی بغدادی، عبدالرزاق. «الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائة السابعة»، با مقدمه محمد رضا الشیبی و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ قمری.
- ابن کثیر، ابوالفداء حافظ، «البداية والنهاية» بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، جلد ۱۲.
- ابن یحیی، صالح، «تاریخ بیروت» به کوشش فرانسیس هورس یسوعی و کمال سلیمان صلیبی، بیروت، ۱۹۸۶ میلادی.
- ابی الفداء، عماد الدین اسماعیل، «المختصر فی أخبار البشر (تاریخ أبی الفداء)»، بیروت بدون تاریخ.
- احمد رضا، شیخ، «بنو عامله»، العرفان، صیدا، جلد ۳۱ (۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۲۵-۲۱۸.
- اشپولر، بر تولد، «تاریخ مغول در ایران»، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ خورشیدی.
- افرندي الاصفهانی، میرزا عبدالله، «ریاض العلماء و حیاض الفضلاء» به کوشش سید احمد الحسینی، قم، ۱۴۰۱ قمری، ۵ جلد.
- افوشته‌یی نطنزی، محمود بن هدایت الله، «نقاوة الآثار فی ذکر الأخیار» تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی.
- اقبال آشتیانی؛ عباس، «تاریخ مغول: از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری»، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- امین، حسن، «الاخباریون والاخباریه»، «دایرة المعارف الإسلامیة الشیعیة»، بیروت، ۱۹۷۳ میلادی.

- ____. «جبل عامل»، «دائرة المعارف الإسلامية الشيعية»، بیروت، ۱۹۷۷ میلادی.
- امین، سید محسن، «اعیان الشیعه» به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۸۳ میلادی، جلد ۶ و ۱۰.
- ____. «خطط جبل عامل»، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۶۱ میلادی.
- امینی، عبدالحسین، «شهیدان راه فضیلت: زندگینامه ۱۳۰ شهید عالم شیعه از قرن ۴ تا ۱۴ هجری» ترجمه ف. ج (جلال الدین فارسی)، تهران، بدون تاریخ.
- باربارو، جوزفا و دیگران، «سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه): سفرنامه‌های ونیزیانی که در زمان اوزون حسن آق قویونلو به ایران آمده‌اند». ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.
- بازل، نیکیتین، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ترجمه دکتر باقر امیر خانی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال ۱۲، شماره ۳ (۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۲۹۷-۲۷۳.
- باسانی، آ. «دین در عهد مغول»، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، جلد پنجم، چاپ دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- البحرانی، ابن میثم، «شرح نهج البلاغة»، تهران، ۱۲۷۶ قمری.
- بحرانی، یوسف، «لؤلؤتی البحرین فی الاجازة لقرتی العین»، بدون جا، ۱۲۶۹ قمری.
- براون، ادوارد، «تاریخ ادبیات ایران: از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر»، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی.
- بناکتی، محمد بن داوود، «تاریخ بناکتی: روضة اولی الألباب فی معرفة التواریخ والانساب»، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی.
- بیرانوند، ع. «سخنی درباره تصحیح فواید الصفویه»، مجله باستان شناسی و تاریخ، شماره ۹ و (اسفند ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۶۷-۷۰.
- پرایس، کریستین، «تاریخ هنر اسلامی»، ترجمه رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، «اسلام در ایران: از هجرت تا پایان قرن نهم هجری»، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- پوپ، آرتور. «مسجد شیخ لطف الله»، مهر، سال ۱۲، شماره ۸ (۱۳۵۵ خورشیدی)، ص ۷۹۲-۷۹.
- پیرزاده ابدال زاهدی، «سلسلة النسب صفویه»، ۵ اثر ارزنده انتشارات ایرانشهر، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی.
- تربت، محمد علی، «دانشمندان آذربایجان»، تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی.

- تنکابنی، محمد بن سلیمان، «قصص العلماء»، تهران، بدون تاریخ.
- تهرانی، آغا بزرگ، «الذریعه الى تصانیف الشیعه» به کوشش احمد المنزوی، قم ۱۱۸۷ قمری، جلد ۱۸.
- تیشتر، فرانتس، «گروه فتوت کشورهای اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات تبریز، سال ۴، شماره ۲ (۱۳۳۵ خورشیدی)، ص ۹۴-۷۶.
- الجابری، علی، الفکر السلفی عند الشیعه الإثنا عشریه، قم، ۱۴۰۹ قمری.
- جعفری، سید حسین محمد، «تشیع در مسیر تاریخ: تحلیل و بررسی علل پیدایش و سیر تکوین آن در اسلام»، ترجمه محمد تقی آیت اللهی، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.
- جعفریان، رسول، «پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه در دوران صفویه»، نور علم، شماره ۳۹ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۸۱-۱۲۴.
- _____. تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- _____. «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفوی»، کیهان اندیشه، شماره ۳۳ (۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۴-۲۵.
- _____. «قیام اخباری‌ها علیه اجتهاد»، کیهان اندیشه، شماره ۱۳ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۲-۲۲.
- جوینی، عطا ملک بهاء الدین محمد بن محمد، «تاریخ جهانگشای جوینی» به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی، جلد ۱.
- حافظ ابرو، «ذیل جامع التواریخ رشیدی» به کوشش دکتر خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی.
- حتی، فیلیپ، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی، بیروت، ۱۹۵۹ میلادی، جلد ۲.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، آمل الآمل، به کوشش سید احمد حسینی، بغداد بدون تاریخ، جلد ۱.
- حسین خاتون آبادی، سید عبدالحسین، وقایع السنین والاعوام: گزارش‌های سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری قمری، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی.
- حسینی، سید احمد، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی»، قم، بدون تاریخ، ۱۸ جلد.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی، از شیخ صفی تا شاه صفی از تاریخ سلطانی، به کوشش دکتر احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- حسینی سزاواری، سید محمد بن سید قریش، زین العابدین: فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۷۰ خورشیدی.

- حسینی قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، «لب التواریخ»، تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی.
- حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین حسین، «خلاصة التواریخ» به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی، ۲ جلد.
- الحموی الرومی، ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله، کتاب «معجم البلدان»، به کوشش معجم امین الخانجی الکتبی، مصر، ۱۳۲۴ قمری، جلد ۳.
- حورانی، آلبرت، «هجرة علمای شیعه از جبل عامل به ایران»، ترجمه مرتضی اسعدی، کیهان فرهنگی، سال ۳، شماره ۸ (۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۱۳-۱۷.
- حیدری صفوی، شاه طهماسب بن اسماعیل، تذکره شاه طهماسب، به کوشش امیرالمؤمنین صفوی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- خواجگی اصفهانی، محمد معصوم، «خلاصة السیر: تاریخ روزگار شاه صفی صفوی» تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی، «تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر» به کوشش جلال الدین همایی، تهران، بدون تاریخ، جلد ۴.
- خوانساری اصفهانی، میر سید محمد باقر، «روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات»، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی، ۸ جلد.
- داماد، میر محمد باقر و دیگران، «الرضاعیات والخراجیات»، تهران، ۱۳۱۵ خورشیدی.
- داماد الحسینی (میرداماد)، محمد باقر، کتاب القبسات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی.
- دانش‌پژوه، محمد تقی، «فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمود مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۲ خورشیدی، جلد ۱/۳.
- ____ «فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران» تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی، جلد ۸.
- دانش‌پژوه، محمد تقی و علیقلی منزوی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار»، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی، جلد ۵.
- ____ «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۷، شماره ۴ (۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۹۹۷-۹۱۵.

الداودی الحسینی، احمد بن علی، «عمدة الطالب في انساب آل أبي طالب» بیروت، بدون تاریخ.

دوانی، علی، وحید بهبهانی، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، آیین پژوهش، سال ۱، شماره ۶ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۲۴-۴۲.

رازی، امین احمد، «هفت اقلیم»، تهران، بدون تاریخ، جلد ۳.

رانسیمان، استیون، «تاریخ جنگ‌های صلیبی»، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۱ خورشیدی، ۳ جلد.

____ «تاریخ جنگ‌های صلیبی»، ترجمه زهرا مهشاد طباطبایی، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی، ۲ جلد.

رجائی، سید مهدی، «مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمد باقر مجلسی»، مشهد، ۱۳۶۸ خورشیدی.

رئیس‌نیا، رحیم، بدرالدین، مزدکی دیگر، تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی.

رجب‌نیا، مسعود، «مختصری درباره ترکان و ایلات بنیانگذار حکومت صفوی»، آینده، شماره ۱۰۱ (۱۳۴۲ خورشیدی)، ص ۹۸-۱۰۹.

رحیم زاده صفوی، علی اصغر، «شرح جنگ‌ها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی»، تهران، ۱۳۴۱ خورشیدی.

رشیدالدین فضل الله همدانی، «تاریخ مبارک غازانی: داستان غازان‌خان، به کوشش کارل یان»، لندن، ۱۹۴۰ میلادی.

____ «جامع التواریخ»، به کوشش دکتر بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی، جلد ۲.

____ «مکاتبات رشیدی»، گردآوری مولانا محمد ابرقوهی، به کوشش محمد، شفیع، پنجاب، ۱۹۴۵ میلادی.

روحانی، سید کاظم، «تکملة الأخبار مأخذی در تاریخ اوایل صفویان»، کیهان اندیشه، شماره ۳۵ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۱۸۷-۱۸۰.

روملو، حسن بیگ، «احسن التواریخ»، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.

- ریپکا، یان، «تاریخ ادبیات ایران از دوران بساتان تا قاجاریه»، ترجمه عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی.
- زرین کوب، عبدالحسین، «تاریخ ایران بعد از اسلام»، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- ____. دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.
- سانسون، ت. م، «سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی» ترجمه دکتر تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی.
- سبزواری، محمد باقر، «روضه الأنوار»، بدون جا، بدون تاریخ.
- سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، قاهره، ۱۳۵۴ قمری، جلد ۶.
- سلطانزاده، حسین، «تاریخ مدارس ایران: از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون»، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.
- سمرقندی، عبدالرزاق، «مطلع السعدين ومجمع البحرين»، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی.
- سمرقندی، عبدالرزاق، «مطلع السعدين ومجمع البحرين»، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی.
- سمنانی، علاء الدوله، «چهل مجلس» تحریر امیر اقبالشاه سیستانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- سواژه، ژان، «مدخل تاریخ شرق اسلامی»، ترجمه نوش آفرین انصاری (محقق)، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- سیوری، راجر، «ایران عصر صفوی»، ترجمه احمد صبا، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- سیوطی، جلال الدین، «تاریخ الخلفاء» قاهره، ۱۹۵۹ میلادی.
- شاردن، ژان، «سیاحتنامه شاردن: دایرة المعارف تمدن ایران» ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ خورشیدی.
- شبر، جاسم حسن، «تاریخ المشعشين و تراجم اعلامهم»، نجف، ۱۹۶۵ میلادی.
- شمس الدین، محمد رضا، «حياة الإمام الشهيد الأول»، نجف، ۱۳۷۶ قمری.
- شوشتر والسر، سییلاف «ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان»، ترجمه دکتر غلامرضا ورام، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

- شوشتری، قاضی نورالله، «مجالس المؤمنین»، تهران، ۱۳۷۵ قمری، ۲ جلد.
- شهابی، محمود، «شیخ لطف الله عاملی امام مسجد معروف اصفهان»، یادگار، سال ۱، شماره ۳ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۶۰-۶۲.
- شهید اول، محمد بن مکی جزینی، کتاب لمعه، ترجمه دکتر علی رضا فیاض و دکتر علی مهذب، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی.
- شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، «الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه»، به کوشش سید محمد کلانتر نجف، ۱۳۸۶ قمری.
- الشیبی، کامل مصطفی، «تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری» ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی.
- شیرازی، عبدی بیگ (نویدی)، «تکملة الأخبار: تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری» به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی.
- ____. هفت اختر، به کوشش ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴ میلادی.
- شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاه)، «طرائق الحقایق» به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، بدون تاریخ، جلد ۱.
- شیروانی، زین العابدین، حدائق السیاحه، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی.
- الصفای، لطف الله، «مع الخطیب فی خطوطه العریضه»، تهران، بدون تاریخ.
- صفا، ذبیح الله، «تاریخ ادبیات ایران از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری» تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی، جلد ۱/۵.
- طاهری، ابوالقاسم، «تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس»، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.
- الطوسی، محمد بن حسن بن علی، کتاب الغیبه تهران، ۱۳۸۵ قمری.
- ____. «النهاية في مجرد الفقه والفتاوى»، با ترجمه مجلد نخستین به فارسی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۳ خورشیدی.
- ظاهر، شیخ سلیمان، «جبل عامل (۲)»، العرفان، صیدا، جلد ۳۱ (۱۹۴۰ میلادی)، ص ۱۲۱-۱۳۱.
- ____. «معجم قرى جبل عامل»، العرفان، صیدا، جلد ۲۱ (۱۹۳۰ میلادی).
- عاملی، بهاء الدین محمد، کشکول، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

- ____. کلیات اشعار فارسی و موش و گربه، به کوشش مهدی توحیدپور، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- عزاوی، عباس، «تاریخ بین الاحتلالین» بدون جا، ۱۹۳۹ میلادی.
- عنایت، حمید، «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.
- غروی، شیخ نجم الدین، «الکواکب السائرة بأعیان المئة العاشرة» به کوشش دکتر جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۹ میلادی.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، «تاریخ جهان آرا»، تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی.
- فاضل، محمود، «فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد»، مشهد ۱۳۹۶ قمری، جلد ۱.
- فانی، ملا محسن، «دبستان المذاهب»، بمبئی، ۱۲۶۲ میلادی.
- فشاهی، محمد رضا، «مقدمه ای بر سیر تفکر قرون وسطی»، تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی.
- فصیح خوافی، احمد بن جلال الدین محمد، «مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ خورشیدی ۳ جلد.
- الفقیه، محمد تقی، «جبل عامل فی التاریخ»، بیروت، ۱۴۰۶ میلادی.
- فلسفی، نصرالله، «زندگانی شاه عباس اول»، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی، جلد ۳.
- قائم مقامی، جهانگیر، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، بررسی های تاریخی، سال ۳، شماره ۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۲۹۰-۲۷۳.
- قرمانی دمشقی، ابی العباس احمد بن یوسف بن احمد، «اخبار الدول وآثار الأول فی التاریخ»، بغداد، ۱۲۸۲ قمری.
- قزوینی، خلیل بن غازی، «الصابی فی شرح أصول الکافی»، به کوشش تصدیق حسین، لکهنو ۱۳۰۸ قمری، جلد ۱.
- قزوینی، محمد، «فرمان سلطان احمد جلایر» یادگار، سال ۱، شماره ۴ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۲۵-۲۹.
- قزوینی، ابوالحسن، «فوائد الصفویه: تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط صفویه»، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.
- قفطی، علی بن یوسف، «تاریخ الحکما قفطی: ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری»، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۴۷ خورشیدی.

القلقشندي، احمد بن علي، «صبح الاعشى في صناعة الانشاء»، قاهره، بدون تاريخ، جلد ۱۳.

قمي، شيخ عباس، «فوائد الرضويه في أحوال علماء المذهب الجعفريه»، بدون جا، بدون تاريخ.

كاشاني، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، «تاريخ اولجايتو» به كوشش مهين همبلي، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی.

كربلايي تبريزي، حافظ حسين، «روضات الجنان وجنات الجنان»، به كوشش جعفر سلطان قرائي، تهران، ۱۳۴۴ خورشیدی، جلد ۱.

الكركي، علي بن الحسين، «رسائل المحقق الكركي» به كوشش شيخ محمد الحسون، قم، ۱۴۰۹ قمری، ۲ جلد.

كسروي تبريزي، احمد، «شيخ صفی و تبارش»، تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی.

كمپفر، انگلبرت، «سفرنامه كمپفر»، ترجمه كيكاووس جهانداري، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

كوثراني، وجيه، «الاتجاهات الإجتماعيه والسياسيه في جبل لبنان والمشرق العربي: من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير» بيروت، ۱۹۸۶ ميلادی.

گمنام، «تاريخ عالم آرای صفوی»، به كوشش يدالله شكري، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

____. تاريخ قزلباشانف به كوشش مير هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی.

____. «جهانگشای خاقان: تاريخ شاه اسماعيل» به كوشش دكتور الله دتا مضطر، اسلام آباد، ۱۳۶۴ خورشیدی.

____. «عالم آرای شاه اسماعيل» به كوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.

لكهارت، لارنس، «انقراض سلسله صفويه و ايام استيلاي افاغنه در ايران»، ترجمه مصطفى قلى عماد، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.

لمبتون، آن، «نظريه دولت در ايران، ترجمه چنگيز پهلوان، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی.

متز، آدام، «تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري»، ترجمه عليرضا ذكاوتي قرگزولو، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی، جلد ۱.

مجلسي، محمد باقر، اثبات الرجعه، بمبئي ۱۸۸۸ ميلادی.

____. «بحار الأنوار» تهران، ۱۳۹۱ قمری، جلد ۲۵ و ۱۰۷.

____. «جواهر العقول في مناظره الفار والسنور» تهران، ۱۳۸۳ قمری.

_____ رجعت به کوشش ابوذر بیدار، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.

مجیر شببانی، نظام الدین، «تشکیل شاهنشاهی صفویه: احیای وحدت ملی»، تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی.

محیط طباطبایی، محمد، «تطور حکومت در ایران بعد از اسلام»، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.

_____ «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، وحید، سال ۳ (۱۳۴۵ خورشیدی)، ص ۵۴۴-۵۵۱ و ۷۲۷-۷۲۰ و ۸۸۲-۸۸۶.

مدرس، میرزا محمد علی، «ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب»، تبریز، بدون تاریخ، جلد ۳.

مدرسی طباطبایی، حسین، «مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی» ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ خورشیدی.

مرتضوی، منوچهر، «مسایل عصر ایلخانان»، تبریز، ۱۳۵۸ خورشیدی.

مروه، علی. «التشیع بین جبل عامل و ایران» لندن، ۱۹۸۷ میلادی.

مزاوی، میشل، م. «پیدایش دولت صفوی»، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

مستوفی قزوینی، حمدالله «تاریخ گزیده»، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

_____ «نزهة القلوب»، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ خورشیدی.

مظفر، محمد، «تاریخ تشیع»، ترجمه محمد باقر حجتی کرمانی، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.

مقدسی، ابوشامه، «کتاب الروضتین فی أخبار الدولتین النوریة والصلاحیه»، به کوشش دکتر محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۵۶ میلادی، جلد ۱.

ملا کمال، «خلاصة التواریخ: تاریخ ملاکمال»، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، بدون تاریخ.

منشی ترکمان، اسکندریگ، «تاریخ عالم آرای عباسی»، تهران، ۱۳۳۴ خورشیدی، ۲ جلد.

_____ و محمد یوسف مورخ، «ذیل عالم آرای عباسی»، تهران، ۱۳۱۷ خورشیدی.

موسوی جزائری، «نعمة الله، الانوار النعمانیة»، تبریز، بدون تاریخ، ۳ جلد.

الموسوی العاملی، سید نورالدین علی بن سید نورالدین الکبیر علی، «الشواهد المکیه فی

مداحض حجج الخیالات المدینه فی رد الفوائد المدینه»، تبریز، ۱۳۲۱ قمری.

المهاجر، جعفر، «الهجرة العاملیه إلى ایران فی العصر الصفوی: أسبابها التاریخیة وتوائجها

الثقافیة والسیاسیة»، بیروت، ۱۹۸۹ میلادی.

- میراحمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه، «تاریخ روضة الصفا»، تهران، بدون تاریخ، جلد ۵.
- مینورسکی، ولادیمیر، «سازمان اداری حکومت صفوی: تعلیقات و حواشی مینورسکی بر تذکرة الملوك»، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- ناصر خسرو و قبادیانی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- ناصری طاهری، عبدالله، «بعلبک شهر آفتاب و حلب شهر ستارگان»، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- نفیسی، سعید، «سرچشمه تصوف در ایران»، تهران، بدون تاریخ.
- نوایی، عبدالحسین، «اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ هجری قمری همراه با یادداشت‌های تفصیلی»، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی.
- _____. «ایران و جهان از مغول تا قاجاریه»، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- نوری علاء، اسماعیل، «جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری»، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.
- نیکلسون، رینولد، «پیدایش و سیر تصوف»، ترجمه محمد باقر معین، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.
- هاجسن، مارشال، «فرقه اساعیلیه»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ خورشیدی.
- هدایت، رضا قلیخان، «ریاض العارفین»، تهران، ۱۳۱۶ خورشیدی.
- هیتس، والتر، «تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قوینلو و ظهور دولت صفوی»، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، «تاریخ الیعقوبی»، بیروت، ۱۹۸۱ میلادی.

کتابشناسی مأخذ انگلیسی

- Algar, Hamid, Religion and State in Iran: 1785-1906. Berkeley and Losangeles, 1969.
- _____. "Some Observation on Religion in Safavid Persia", Iranian Studies, VII, 1974, p.p. 287-293.
- Arjomand, Said Amir, the Shadow of God and The Hidden Imam: Religion Political Order and Societal Change in Shi'lt Iran from the beginning to 1890. Chicago, 1984.
- Calder, n. "Khums in Imami Shi'I Jurisprudence from the Tenth to The Sixteenth Century A.D. "BSOAS. XLV, 1 (2982). p.p. 39-47.

- _____. "Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to The Sixteenth Century A.D." BSOAS. XLIV, 3 (1981) p.p. 468-80.
- Deodaat, Breebrt, "The Development and Structure of The Turkish Futuwah Guilds". Unpublished Thesis, Princeton University, (1961).
- Hairi, Abdul Hadi, "Madjlisi". E12. Vol. V (1986).
- _____. "Madjlisi-yi Awwal". E12. Vol. V (1986).
- _____. "Mir Lawhi". E12. Vol. VII (1991).
- Hallaq, Wael Behjat, "The Gate of Ijtihad: A Sudy in Islamic Legal History". Unpublished thesis. Michigan, (1987).
- Kissling, H.J. "Badral-Din b. Kadi Samawna". E12. Vol. 1 (1960).
- Kohlberg, E. "Akbariya". Encyclopedia Iranica. Vol. 1 (1984).
- Lambton, k.s. "Quis Custodiet: Some Reflections on The Persian Theory of Government". Studia Isalmica. VI (1957).
- _____. State and Government in Medieval Islam. New York. (1985).
- Madelung, W. "Akhbariyya". E12. Supplement (1989).
- _____. Karaki E12. Vol. IV (1978).
- _____. Relingious Schools and Sects in Medieval Islam. London, (1985).
- Minorsky, V. "A Mongol Decree of 730/1320 to the family of Shaikh Zahid". BSOAS. XVI (1954). p.p. 515-27.
- V. _____. Persia in A.D 1478-1490: An Abridged Translation of Fadiullah B. Ruzbihan Khunji's Trarikh-I, Alam-Ara-Ye Amini. London, (1957).
- _____. "sheikh Bali-efendi on The Safavids", BSOAS. Xx (1957).
- Modarrisi Tabatabai, Hosein, Kharaj in Islamic Law, London, (1983).
- Nasr, H. "Religion in safavid Persia". Iranian Studies. VLL (1974). p.p. 271-285.

- Newman, Andrew. "Towards Reconsideration at The Islamic school of philosophy: Shaikh Bahai'I and the Role of The safavid Ulama". *Studia Iranica*. 15 (1986) p.p. 165-199.
- Poliak, A.N. *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon: 1250-1900*. London, (1939).
- Runsiman, S. *A History of The Crusades*, London, (1971). 3 Vols.
- Salibi, K. S. "Harfush" E12. Vol. III (1986).
- Savory, Rojer. "Religion in the Timurid and Safavid Period". *The Cambridge History of Iran*. Vol. 6. Edited by peter Jackson and Laurance Lockhart. Cambridge University, (1986).
- _____. *Studies on the History of Safavid Iran*. London, 1987.
- Scarica, G. "Al-Hurr Al-Amili". E12. Vol. III (1986).
- Taeschner, Fr. "Futuwwa". E12. Vol. II (1983).
- _____. "Akhi". E12. Vol. I (1960).
- Yar Shater, Ehsan. "Safavid Literature: Progress or Decline". *Iranian Studies*. VII (1974) p.p. 217-270.

فهرست راهنما

- آذربایجان ۱۶، ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۳۹، ۵۶، ۹۱، ۱۰۸، ۱۸۸
- آژند، یعقوب ۵۲، ۸۲، ۱۸۶، ۱۹۵.
- آسیای صغیر، ۱۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۸۹، ۱۶۲
- آغامبارک ۱۵۵
- آفریقا ۶۰
- آق قویونلو ۱۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۹۸
- آل ابی جامع ۲۱، ۸۸، ۱۸۶
- آلا فرنگ ۲۹
- آلب ارسلان ۶۱
- آل بویه — بویهان
- آل جلایر ۴۱
- آل حرّ ۹۳
- آل داوود، سید علی ۲۴
- آل صفا، محمد جابر ۱۶، ۷۷
- آل کیا ۳۱
- آناتولی — آسیای صغیر
- آنجلو ۲۱، ۹۰
- آنقره ۴۳
- آوجی، سید تاج الدین ۳۰
- آوه ۱۵۶
- آوی، شمس الدین محمد ۷۵
- آیت اللهی، محمد تقی ۴۹
- اباقاخان ۲۸
- ابدال زاهدی، شیخ حسن، ۱۹، ۵۴
- ابدالیها ۳۶
- ابر ۱۲۴
- ابراهیم (پسر شیخ جنید) ۴۷
- ابن اثیر، عزالدین ۷۷
- ابن ادريس، ابو عبدالله محمد ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۷
- ابن بابویه (شیخ صدوق) ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۷۳
- ابن بزاز، ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵
- ابن بطوطه، ۲۹، ۵۰، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۷۸
- ابن تغری بردی، ابن المحاسن یوسف ۷۸، ۱۶
- ابن تیمیه ۶۶
- ابن جبیر، ابی الحسین محمد بن احمد ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۱۸۶
- ابن خاتون، محمد بن محمد ۸۴
- ابن طاووس ۱۲۲
- ابن علقمی ۲۷
- ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح عبدالحی ۲۷، ۱۶، ۸۱
- ابن فوطی بغدادی، عبدالرزاق، ۴۹، ۵۰

اردستانی، ملا صادق ۱۶۳	ابن معیه، محمد بن قاسم ۶۹
اردن ۵۹	ابن مؤمن ۶۹
ارغون بیگ ۴۲	ابن نما، حسن بن احمد، ۶۹
استاجلو ۳۷	ابوبکر ۳۵، ۵۱، ۱۵۸
استرآباد ۱۲۴	ابو خالد کابلی ۱۲۳
استرآبادی، ملا محمد امین ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۵۹،	ابوذر غفاری ۵۷، ۵۹، ۶۰
۱۶۱، ۱۷۳، ۱۷۴	ابوسعید ۴۲
استیفا ۲۰	ابوسعید تیموری ۹۸
اسدالدین صائغ ۶۵	ابوشامه مقدسی، ۶۰، ۷۷
اسدی، ابوالقاسم بن حسین بن عود ۶۵	ابوعلی حمزة بن عبدالعزيز (سلاردیلمی) ۱۱۸
اسعدی، مرتضی ۷۸، ۱۸۹	ابی الفداء، عماد الدین اسماعیل ۷۸، ۱۸۶
اسفنجان ۳۸	ابی لبید مخزومی ۱۲۵
اسلام آباد، ۱۹، ۴۵	احمد پاشا ۹۳
اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی—ابن بزاز	احمد جلایری ۴۲، ۵۵
اسماعیل بن موسی ۱۲۸	اخباریون ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱،
اسماعیل دوم ۲۰، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷،	۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵
۱۵۰	اخى امير على ۴۳
اسماعیلیان ۲۶، ۲۸، ۴۹، ۶۱، ۶۶، ۱۹۶	اخیان ۳۷، ۳۸، ۵۳، ۴۲
اسماعیل یکم صفوی ۹، ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲۱،	اخى شادی ۴۳
۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳،	اخى میرمیر ۴۳
۵۵، ۵۶، ۵۷، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳،	ادیبی، ژاله ب
۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳،	ارجمند، سعید امیر ۸۷، ۱۰۸، ۱۷۴
۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۶۲،	اردبیل ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷،
۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵	۴۸، ۸۷، ۱۲۲، ۱۵۴
اشپولر، برتولد ۲۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱	اردبیلی، شیخ صفی الدین اسحاق ۱۹، ۲۰،
اشراقی، احسان ۲۱، ۹۶، ۱۸۹	۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵،
اشرف چوپان ۴۲	۵۴، ۹۱

اصطخر ۴۷	الوند آق قويونلو ۴۸
اصفهان ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۸۲، ۸۳، ۸۶،	امام جعفر صادق عليه السلام ۱۲۴
۸۷، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۷،	امام جواد ۴۳
۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۰،	امويان ۲۶، ۶۰
۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴،	امير خانی، باقر ۵۵
۱۶۷، ۱۶۸،	امير سيف الدين قطز ۶۶
اصفهانى، امير معز الدين محمد ۱۵۱، ۱۵۲،	امير طرمطاز ۲۸
اصوليان ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۳،	امير على شير ۹۵
اعتماد الدوله ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۷۲،	اميرى، منوچهر ۹۷
اعرجى كركى، خاندان ۸۸	امين الدين جبرئيل ۳۸
افغانها ۱۰۳	امين، سيد حسن ۱۷، ۷۶، ۸۰، ۱۷۱، ۱۷۴،
افندى اصفهانى، ميرزا عبدالله ۱۵، ۷۹، ۸۱،	امين، سيد محسن ۱۶، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹،
۹۶، ۹۷، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶،	۸۰، ۸۱، ۹۳، ۹۶
۱۴۷، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۸۳،	امين، سيد محمد ۹۳
افوشته‌ای نظنزى، محمود بن هدايت الله ۲۰،	امينى، عبدالحسين ۸۲
۱۱۱، ۱۴۰،	انصارى، نوش آفرين ۲۴
افيان ۳۷	انوار، شاه قاسم ۴۲، ۵۵
اقبال آشتيانى، عباس ۴۹، ۵۰، ۵۱،	انوشه، حسن ۴۹، ۱۸۷
البرز ۴۶	اوزون حسن آق قويونلو ۲۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸،
البستان ۳۷	۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹
الشيبي، كامل مصطفى ۲۳، ۵۰، ۵۲، ۵۵،	اولجايتو، سلطان محمد خداينده ۲۹، ۳۰،
۵۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۷، ۱۳۹، ۱۷۶،	۳۱، ۴۹، ۵۰، ۱۰۲
الطائح ۱۰۲	ايران ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹،
القائم ۱۰۲	۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴،
القادر ۱۰۲	۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶،
الگار، حامد ۲۴، ۵۱،	۵۷، ۶۰، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۵،
الوس حولانى ۱۸۲	۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸،

بدوی، احمد ۳۴	۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۰،
برج یالوش ۷۳	۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲،
برقوق ۶۸	۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵،
برون، ادوارد ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۷	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸،
بسطامی، بایزید ۱۶۲	۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷،
بصره، ۱۲۴	ایلیخانان ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۴۱، ۴۲،
بعلبک ۱۷، ۹۳، ۹۸	۴۹، ۱۰۲، ۱۶۲، ۱۸۷، ۱۹۵،
بغداد ۲۶، ۲۷، ۶۱، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۲،	ایمانپور، محمد تقی ب
۱۰۷	ایوبیان ۶۱، ۶۴، ۶۶
بقاع ۷۳	بابائیه ۳۶، ۳۷
بکتاشیه ۳۶	باربارو، جوزفا ۹۷
بلخ ۳۲	باریک بیگ پرناک ۱۰۷، ۱۰۸،
بناکتی، محمد بن داوود، ۲۸، ۵۰	بازل، نیکیتین ۴۲، ۵۵
بنی عامله ۵۹	باسانی، الف ۲۳، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲
بنی عقیل ۶۱	باکو ۴۸
بنی عمار ۶۱	بایجوبخشی ۲۸
بنی کاوان ۱۲۴	بایزید عثمانی ۴۳
بنی هاشم ۱۲۵	بایسنقر آق قویونلو ۱۹، ۴۷، ۴۸،
بوخنیفه ۱۵۸	بایقرا، سلطان حسین میرزا ۹۵، ۹۶، ۹۸،
بودا ۲۹	بحرانی، شیخ یوسف ۱۵، ۸۱، ۱۶۱،
بوسورث، کیلفورد ادموند ۲۳	بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم
بویهیان ۲۶، ۶۰، ۶۱، ۱۲۸، ۱۵۹	۳۴، ۳۵، ۵۲
بهاء الدین نقشبند ۳۵	بحرین ۱۰، ۸۷، ۹۰، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۲،
بهبودی، محمد باقر ۱۷۲	۱۵۹، ۱۶۶
بهبهانی، آقا محمد باقر ۱۶۱	بخارا ۱۴۵
بیاتها ۳۷	بدرالدین سماوی ۳۲، ۳۷، ۴۵،
بیانی، خانایا ۵۰	بدره‌ای، فریدون ۲۳، ۴۹

بی بی فاطمه (دختر شیخ زاهد گیلانی) ۴۱	ترکمان ۶۷
بیت المقدس ۶۱	تصدیق حسین ۱۴۳
بیجن اعلا ۴۷	تغات ۸۹
بیدار، ابوذر ۱۴۳	تفتازانی هروی، سیف الدین احمد بن عمر
بیرانوند ۱۷۴	(احمد حفید) ۱۳۵
بیروت ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۷۹	تفضلی، تقی ۱۷۱
بین النهرین، ۳۰، ۴۴	تقی الدین خیامی ۷۲، ۷۳
پارسیان ۱۷۱	تکلو ۳۷
پاکستان ۱۹	تگه ۳۷
پرایس، کریستین ۱۷۶	تنکابنی، محمد بن سلیمان ۱۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲،
پریشان خانم ۲۰	۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷
پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ ۵۱، ۵۶	توحیدپور، مهدی ۱۴۶
پهلوان، چنگیز ۱۷۲	تهرانی، آغامبارک ۸۲
پیر یعقوب باغستانی ۲۹	تیشنر، فرانتس ۵۳
پیشمازی ۸۸، ۱۱۱	تیمور ۲۳، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۷۶
تاجیک، ۹۰، ۹۳	تیموریان ۳۲، ۳۹
تاورنیه ۲۲	جابری، علی ۱۵۸، ۱۷۳
تبرائیان ۹، ۱۵۷، ۱۷۳	جانیق ۴۵
تبریز ۲۸، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۵۳، ۵۵، ۸۰، ۹۰،	جبال کسروان ۶۶، ۶۷
۹۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۸۱	جبعی حارثی، حسین بن عبدالصمد ۱۵، ۲۱،
تبریزی، زین العابدین ۱۳۶	۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۷،
تبنین ۶۲	۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۶۵
تربیت، محمد علی ۵۶	جبعی عاملی، زین الدین — شاهد ثانی
ترقدلی ۳۷	جبل ارسوس ۴۴
ترک ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۴۰، ۵۳، ۹۰، ۹۳،	جبل جلیل ۵۹
۱۲۴	جبل خلیل ۵۹
ترکستان ۴۱	جبل عاملی، شیخ صبیح ۱۵۴

جبه ۲۷	حرفوشی، امیر جهجاه ۹۳
جزائری، علی بن هلال ۱۱۶	حرفوشی، امیر یونس، ۹۳
جزین ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۸۰	حرّ مشغری، محمد بن حسن — حرّ عاملی
جزینی، محمد بن مکی — شهید اول	حرنک ۱۸۲
جعفریان، رسول ۴۹، ۱۴۲، ۱۷۴، ۱۷۵	حروفیه ۳۲، ۳۶
جعفری، سید حسن محمد ۴۹	حسام الدین بشاره ۶۴
جلال الدین محمد بلخی ۳۳، ۳۴	حسن بن حسام، عزالدین ۶۵
جناتی، محمد ابراهیم ۱۷۴، ۱۷۵	حسن بن علی علیه السلام ۱۱۴
جنگ‌های صلیبی، ۶۱، ۶۲، ۷۷	حسن پادشاه — اوزون حسن
جوینی، عظاملک ۳۴، ۵۱	حسن جوری، ۳۴، ۷۴
جهاننداری، کیکاووس ۵۳، ۹۸	حسینی استرآبادی، حسن بن مرتضی ۲۱
جهانشاه قراقویونلو ۴۴، ۴۶	حسون، شیخ محمد ۱۳۹
چالدران ۹۰، ۹۱، ۱۰۸، ۱۶۲	حسین اردبیلی، مولانا ۱۲۰
چرکسها ۴۵، ۴۶، ۴۷	حسینی استرآبادی، ۱۳۹، ۱۴۷
چنگیز خان ۲۷، ۴۹، ۱۲۴، ۱۲۶	حسینی جبل عاملی، حسین ۱۴۰، ۱۵۴
چین ۴۱	حسینی، خورشاه بن قباد ۲۱، ۱۳۸
حائری، عبدالهادی الف، ۱۲۶، ۱۶۵	حسینی سبزواری، سید محمد بن سید قریش
حافظ ابرو ۳۰، ۵۰	۱۷۱
حافظ ابن کثیر، ابوالفداء ۷۷	حسینی، سید احمد ۷۷، ۷۹، ۹۷، ۱۴۳، ۱۷۶
حتی، فیلیپ ۱۸، ۶۱، ۷۸، ۷۹	حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین
حجاز ۶۰، ۹۴، ۱۳۲، ۱۳۵	۲۰، ۹۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۱
حجتی کرمانی، محمد باقر ۴۹	حسینی میرلوحی، سید محمد بن محمد
حرّ عاملی ۶۵، ۷۰، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۴	(مطهر) ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۴
۱۳۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷	حشویه ۱۷۳
۱۷۰، ۱۷۷	حصن کیف ۴۶
حر عاملی، احمد بن حسن بن علی بن حسین	حق الکیل ۱۸۲
۱۶۷، ۱۷۶	حکیم، آیت الله ۱۴۲

خرم آباد ۸۶	حلاج، حسین بن منصور ۱۶۲
خرمشاهی، بهاء الدین ۱۳۷	حلب ۳۷، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۰، ۹۸، ۱۳۳
خفّری، شمس الدین محمد ۹۲	حلّه ۲۸، ۲۹، ۶۵، ۶۷، ۱۰۷، ۱۸۳
خلیج اسکندرون ۴۴	حلّی، جمال الدین حسن بن مطهر ۲۹، ۳۰
خلیل سلطان ۴۶، ۴۷	۵۰، ۶۵، ۶۹، ۷۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۵
خلیل عجم ۴۲	۱۱۸، ۱۵۹
خواجهگی اصفهانی، محمد معصوم ۲۱، ۱۱۳، ۱۴۰	حبّی، میر نعمت الله ۲۰، ۱۱۹، ۱۲۰
خواجهویان، محمد کاظم ب	حمدانیان ۶۰
خواجه علی ۴۱، ۴۳، ۴۴	حمزه میرزا، شاهزاده ۱۵۵، ۱۵۶
خوارزم ۳۳	حنبلّی ۶۶
خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین محمد	حنفیان ۲۷، ۲۹، ۹۲
حسینی ۱۸، ۱۴۵	حورانی، آلبرت ۱۷، ۷۸، ۷۹، ۹۷، ۱۳۸، ۹۸
خوانساری، آقا حسین ۱۱۳	حیازه ۱۸۲
خوانساری اصفهانی، میرسید محمد باقر ۱۵	حیدرآباد دکن ۱۳۵
۸۰، ۸۲، ۹۷، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶	حیدریها ۳۶
۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶	خاتم المجتهدین ۱۲، ۸۷، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۶
۱۴۷، ۱۵۶، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶	۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۰
۱۷۷، ۱۷۹	۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴
خوزستان ۲۲، ۳۲	۱۵۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱
دارایی، بهین ۷۷	خاتون آبادی، عبدالحسین ۱۷۲
دالغور ۳۷	خاتونی، شیخ اسدالله بن محمد مؤمن ۱۶۸
دانش پژوه، محمد تقی ۹۷، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۳	خانجی کتبی، محمد امین ۷۷
۱۴۵، ۱۷۶	خاوری، حسین ب
داودی حسینی، احمد بن علی ۵۴	خدیجه بیگم ۴۶
دبیر سیاقی، محمد ۷۷	خراسان، ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۷۴
دریای سیاه ۴۵	۷۶، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۴
	۱۲۶، ۱۵۴

دریای مدیترانه ۵۹، ۶۶	رحیموف، ابوالفضل هاشم اوغلی ۱۳۹
دژ گلستان ۴۸	رستم آق قویونلو ۴۷
دسپینا خاتون ۴۷	رسم المهر ۱۸۲
دستوقی، ابراهیم ۳۴	رسم الوزاره ۱۸۲
دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور ۸۷،	رشیدالدین فضل الله همدانی ۳۰، ۴۹، ۵۰
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۵۲	رضوی کاشانی، عبدالحی بن عبدالرزاق ۱۳۶
دلاواله، پیتر ۲۲	رفاعی، احمد ۳۴
دمشق ۶۱، ۵۹، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۳۳	رماحیه ۱۰۷
دوانی، علی ۱۵۸، ۱۷۳	روافض ۶۵
دو شکلات دیوان اعلی ۱۸۲	روحانی، سید کاظم ۲۴
دولت آبادی میرزا تقی ۱۶۷	رود لیطانی ۵۹
دهگان، ابراهیم ۵۶	روزبهان خنجی، فضل الله ۱۹، ۴۷
دهنوی، حجت الله ب	روم ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۱۴۵
ده یک ۱۸۲	روملو، حسن بیگ ۱۸، ۲۰، ۳۷، ۹۲، ۹۷،
ده یک و نیم ۱۸۲	۹۸، ۱۳۹، ۱۷۱
دیار بکر ۴۶، ۴۸	ری ۳۰، ۱۵۸
دیلم ۱۲۲	ریاحی فر، محمد ب
ذکاوتی قراگزلو، علیرضا ۵۰، ۷۷، ۱۷۳، ۱۷۴	ریپکا، یان ۱۷۶
ذوالقدر ۳۷	زرین کوب، عبدالحسین ۲۴، ۵۴، ۵۶، ۱۶۳،
ذهبی ۶۵	۱۷۵
رئیس نیا، رحیم ۵۲	زنگنه، شیخ علی خان ۱۵۶
رازی، امین احمد ۵۵	زیتونی، قاضی نصرالله ۹۲
رانسیمان، استیون ۶۲، ۷۷، ۷۸	ساسانی (حکومت) ۹
راوندی، ۱۲۲	ساعدی خراسانی، محمد باقر ۱۵، ۸۰
رجایی، سید مهدی ۱۴۳، ۱۴۴	سانسون، مارتین ۲۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۱
رجب نیا، مسعود ۵۳، ۵۷	ساوجی، خواجه حبیب الله ۱۸
رحیمزاده صفوی، علی اصغر ۵۷	ساوری ۱۸۲

- سبزوار ۳۴، ۹۵، ۹۶
 سبزواری، ملا محمدباقر—محقق سبزواری
 سخاوی ۴۳
 سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن
 ۵۶
 سرانندیپ (سیلان) ۴۱
 سربداران ۱۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۷۴، ۸۲
 سرجانی، عبدالاحد برهان الدین علی ۱۴۵
 سعد الدین حمویه ۳۳
 سلجوقی ۳۲، ۴۹، ۶۱، ۱۵۸
 سلجوقیان روم، ۳۶، ۳۷
 سلطان حسین صفوی ۲۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۳،
 ۱۲۷، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۶، ۱۶۸
 سلطانزاده، حسین ۱۷۶
 سلطان سلیم عثمانی ۳۷، ۹۰، ۹۳
 سلطان علی ۴۷، ۴۸
 سلطان محمد (حاکم محلی کردستان) ۸۶
 سلطان محمد عثمانی ۴۵
 سلطان محمود دوم (حاکم محلی کردستان) ۸۶
 سلطان مراد عثمانی ۱۰۷
 سلطانیه ۲۹
 سلفیه ۱۵۸، ۱۷۳
 سلیمان ظاهر ۷۸، ۷۹
 سماهیجی بحرانی، عبدالله بن حاج صالح
 ۱۶۱
 سمرقند ۳۲
 سمرقندی، عبدالرزاق ۵۲، ۵۶
 سنیان ۹، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴،
 ۳۵، ۳۷، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۱۳۴،
 ۱۵۷، ۱۷۳
 سواژه، ژان ۲۴
 سور غوری ۱۸۲
 سوریه ۱۸، ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،
 ۶۴، ۷۸، ۷۹، ۱۲۹، ۱۵۷
 سهروردی ۴۰
 سید حسین حسن کرکی ۱۷۲
 سید حسین مجتهد جبل عاملی ۱۱۳
 سید محمد پیشنماز جبل عاملی ۱۵۶
 سید محمد کمونه ۱۰۷، ۱۳۸
 سید مختار ۹۵، ۹۶
 سید مرتضی، علی بن حسین ۶۴، ۱۰۲، ۱۱۵،
 ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲
 سیرغور ۱۸۲
 سیستانی، امیر اقبالشاه ۵۰
 سیواس ۲۸
 سیورغال ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۸۲
 سیوری، راجر ۲۳، ۵۲، ۵۷، ۹۷، ۹۸، ۱۵۳،
 ۱۷۳
 سیوطی، جلال الدین ۶۰، ۷۷
 شادفر، بهزاد ب
 شاردن، ژان ۲۲، ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۷۱
 شافعیان ۲۷، ۲۹، ۴۰، ۶۷، ۶۹
 شافعی گنجی، ابی عبدالله محمد بن یوسف
 ۱۲۱

شام ۳۷، ۴۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۵۹	شاملو ۳۷
شاه صفی ۱۱۳، ۱۵۴	شاه عباس دوم صفوی ۱۰۲، ۱۵۴، ۱۵۵
شیر، جاسم حسن ۵۶	شبللی ۱۶۲
شیروان ۴۶، ۴۷، ۴۸	شروانشاه ۴۶، ۴۸
شکار، جعفر ۵۰	شکس الائمه کرمانی ۶۹
شکری، یدالله ۱۹، ۲۴	شمس الدین محمد احمد صهیونی ۸۴
شمس الدین محمد کرمانی ۶۹	شمس الدین، محمد رضا ۸۰
شمس الدین محمد احمد صهیونی ۸۴	شوستری طوسی خراسانی، شهاب الدین
شوستر والسر، سیبلا ۱۷۱	عبدالله بن محمود بن سعید ۱۴۵
شوشتری طوسی خراسانی، شهاب الدین	شوشتری، قاضی نورالله ۱۵، ۸۰، ۹۲، ۹۸
عبدالله بن محمود بن سعید ۱۴۵	شوشتری، میر اسدالله ۱۵۲
شوشتری، قاضی نورالله ۱۵، ۸۰، ۹۲، ۹۸	شویحیات ولرم رینب (مزرعه) ۱۸۱
شوشتری، میر اسدالله ۱۵۲	شهاب الدین لاله ۹۱
شویحیات ولرم رینب (مزرعه) ۱۸۱	شهابی، عیسی ۱۷۶
شهاب الدین لاله ۹۱	شهابی، محمود ۱۴۰
شهابی، عیسی ۱۷۶	شهرستانی ۱۵۸
شهابی، محمود ۱۴۰	شهید اول ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۶۵، ۶۶، ۶۷
شهرستانی ۱۵۸	۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
شهید اول ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۶۵، ۶۶، ۶۷	شیخ خلیفه ۳۴
۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵	شیخ لطف الله جبل عاملی ۱۱۲، ۱۶۷
شیخ خلیفه ۳۴	شیخ محمد سبط ۱۳۱
شیخ لطف الله جبل عاملی ۱۱۲، ۱۶۷	شیخ مفید ۶۴، ۶۵، ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۰
شیخ محمد سبط ۱۳۱	شیخ نوح حنفی ۹۳
شیخ مفید ۶۴، ۶۵، ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۰	شیخیه جوریه ۳۴
شیخ نوح حنفی ۹۳	
شیخیه جوریه ۳۴	

- شیراز ۴۱، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۶۹
 شیرازی، عبدی بیگ (نویدی) ۴۸، ۵۴، ۵۷،
 ۱۳۸، ۱۳۹
 شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاه)
 ۱۷۵، ۱۷۶
 شیرنگی استرآبادی، شهاب الدین ۹۲
 شیروانی، زین العابدین ۵۴، ۵۷
 صاحب معالم ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۶۴
 صافی، لطف الله ۱۳۰، ۱۳۷
 صالح الدین رشید ۳۸
 صالح بن مشرف ۶۵
 صالح بن یحی ۱۶، ۶۱، ۷۸، ۷۹
 صبا، احمد ۵۲
 صدارت ۱۲، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۹
 ۱۲۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۲
 صدرالدین قونیوی ۳۳
 صدرالدین موسی ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳
 صدرالممالک ۱۵۳
 صرفند ۵۹
 صفا، ذبیح الله ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷
 صفت گل، منصور ب
 صفری، امرالله ۱۳۹
 صفی دوم (سلیمان) ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۶
 ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۱
 صفی میرزا، شاهزاده ۱۲۵، ۱۵۵
 صفین ۲۸
 صفی یکم ۲۱، ۱۲۵
 صلاح الدین ایوبی ۶۰، ۶۴، ۶۷
 صلیبی، کمال سلیمان ۷۸
 صور ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵
 صیدا ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۹
 طاهری، ابوالقاسم ۲۳، ۵۱، ۵۶، ۵۷
 طبرستان ۳۱
 طبرسران ۴۶
 طبری مازندرانی، عماد الدین حسن بن حسن
 طبرسی ۱۱۸
 طبریه ۶۰
 طرابلس ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۷۲
 طرابوزان ۴۵، ۴۶، ۴۷
 طوسی، خواجه نصیرالدین ۲۷، ۲۸، ۳۰
 ۱۰۲، ۱۵۱
 طوسی، شیخ الطایفه ۷۰، ۷۱، ۱۰۲، ۱۱۵
 ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۹، ۱۶۵
 ۱۷۴
 طوغای تیمورخان ۳۱
 طه بن محمد بن فخر الدین جزینی ۶۵
 طهماسب صفوی ۱۰، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۳۹
 ۴۰، ۹۱، ۹۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
 ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۲
 ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳
 ظاهر، شیخ سلیمان ۱۷
 ظاهریه ۱۷۳
 عالمشاه بیگم ۴۷

عطار ۳۴	عاملی، بهاء الدین محمد — شیخ بهایی
عکا ۶۱	عاملی، جعفر مرتضی ب
علامه مجلسی ۲۱	عاملی، شیخ جعفر بن محمد ۸۴
علاء الدوله سمنانی ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۵	عاملی کرکی، حسین بن جعفر ۱۲۲
علویان ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۶۰	عباد بن جماعه ۷۴
علوی، سید محمد ب	عباس میرزا، شاهزاده ۱۱۲
علوی کرکی، خاندان ۸۸	عباسیان، ۲۶، ۲۷، ۴۳، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۱۲۵
علوی کرکی، سید زین العابدین ۸۴	عباسی، شیخ محمد بن مسعود ۱۲۵
علی بن ابی طالب علیه السلام ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹	عباس یکم ۲۰، ۲۳، ۵۱، ۸۸، ۱۰۷، ۱۱۱
۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۶، ۹۵، ۱۱۷	۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۵۴
۱۲۴، ۱۵۷	۱۶۷
علی بن حسن خازن ۷۵	عباسی، محمد ۱۳۸
علی بن محمد بن حسن بن شهید ثانی ۱۷۵	عبدالحسین بن غلبون ۶۴
علی بن موسی بن طاووس ۶۵	عثمان ۵۹
علی بن هلال جزائری ۸۴	عثمانی ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۵، ۶۴، ۷۹، ۸۹
علی بن موسی الرضا علیه السلام ۲۸، ۲۹	۹۳، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳
علی سیاهپوش — خواجه علی	عراق ۱۰، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۷
علی مؤید سربرداری ۱۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۹۳	۶۹، ۷۵، ۸۴، ۹۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲
عماد الدین طبری — طبرسی	۱۳۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹
عماد، مصطفی قلی ۱۷۵	عراق عجم ۲۹، ۹۱
عمار بن یاسر ۲۸	عراق عرب ۲۹، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۶۶
عمان ۶۰	۱۸۱، ۱۸۲
عمر بن حنظله ۷۱	عرفه ۷۲
عنایت، حمید ۱۳۷	عروسی حویزی، عبدالعلی ۱۶۱
عودی جزینی، اسماعیل بن حسن ۶۵	عزالدین الآملی ۱۱۶
عوض ۳۸	عزالدین حسن آبی ۱۱۸
غازان خان، ۲۸، ۲۹، ۴۹، ۵۰	عسقلان ۶۱

- غزا ۴۳، ۴۵، ۴۷
غزالی ۴۰
غزان ۳۲
غفاری قزوینی، قاضی احمد ۱۸، ۵۵، ۱۳۹
غلات ۳۳، ۴۵، ۴۶
فارس ۲۹، ۳۲، ۴۷
فارسی، جلال الدین ۸۲
فاضل، محمود ۱۴۳
فاطمیان ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۹۱
فانی، ملا محسن ۱۷۳
فتوت ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۵۳
فحالیس ۵۹
فخر المحققین، فخر الدین محمد حلی ۳۰،
۶۵، ۶۹
فرات ۳۷
فراهانی، جمال الدین محمد به محمد ۱۶۵
فرّخ، محمود ۵۰
فرنگیان ۶۱، ۶۲، ۶۳
فرهادان ۲۸
فرهاد جرد ۲۸
فشاهی، محمد رضا ۵۱
فصیح خوافی، احمد بن جلال الدین محمد
۲۸، ۵۰
فقیه، محمد علی ۷۷
فلسطین ۱۸، ۴۲، ۵۹، ۷۸، ۷۹
فلسفی، نصر الله ۱۴۱
فیاض، علی رضا ۸۰
فیروزشاه زرین کلاه ۳۸، ۴۰
فیض کاشانی، ملا محسن ۱۶۰، ۱۶۴
قائم مقامی، جهانگیر ۵۵
قاسمی، حسین ب
قاضی برهان الدین شافعی ۷۴
قاضی مسافر تبریزی ۱۲۰
قاهره ۷۸
قبرس ۶۱
قدس ۶۰
قراقویونلو ۳۱، ۴۱
قرایی، جعفر سلطان، ۵۳، ۵۴
قرمانی دمشقی، ابوالعباس احمد ابن احمد
۵۶
قره باغ ۴۶
قره سو ۴۶
قره مان ۴۴
قره مانلو ۳۷
قرلباشها ۳۶، ۵۳، ۹۰، ۱۳۵
قزوین ۲۲، ۸۷، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۶۷
قزوینی، ابوالحسن ۲۱، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۷۵
قزوینی، خلیل بن غازی ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۳
قزوینی، عبد الجلیل ۱۵۸
قزوینی، محمد ۵۱، ۵۵
قزوینی، یحیی بن عبد اللطیف ۱۸، ۵۴، ۵۶
قسطمونی ۳۷
قطب الدین ۳۸، ۳۹

کرکی، میرزا حبیب الله حسین ۸۸	قطیفی ابراهیم بن سلیمان ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۴،
کرکی، میرزا مهدی ۸۸	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۱، ۱۶۱
کرمان ۲۹، ۳۲	قفطی، علی بن یوسف ۷۷
کریمی، بهمن ۵۰	قفقاز ۴۶
کسروی تبریزی، احمد ۳۹، ۵۴، ۹۱	قلعه هونین ۶۴
کشاوری، کریم ۵۱	قلقشندی، احمد بن علی ۸۱
کلاتر، سید محمد ۸۰	قلندران ۳۶
کلینی، محمد بن یعقوب ۱۵۹، ۱۷۳	قم ۲۶، ۳۱، ۸۷، ۱۶۷
کمال الدین درویش ۸۴	قمی، شیخ عباس ۱۴۶
کمپفر، انگلبرت ۲۲، ۹۲، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۶	کارکیا میرزا علی ۴۸
۱۳۸، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۲	کاشان ۲۸، ۸۶، ۹۲
کوثرانی، وجیه ۷۹	کاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد ۴۹، ۵۰
کوفه ۲۸، ۲۹، ۱۲۴، ۱۲۶	کاشف منوچهر ۷۷
کیلکیه ۳۷	کاظمین ۱۰۷
گرجستان ۴۵	کبرویه ۳۳، ۳۴، ۹۱
گرجیان ۳۸، ۴۳، ۴۵	کیسه و دوالیب (مزرعه) ۱۸۱
گرگان ۳۱	کربلا ۲۸، ۱۴۶، ۱۶۰
گیلان ۳۱، ۳۸، ۴۲، ۴۸، ۱۲۶	کربلایی تبریزی، حافظ بن حسین ۵۳، ۵۴،
گیلانی، خان احمد خان ۱۴۰	۵۵
گیلانی، شیخ زاهد ۱۹، ۴۱، ۴۲	کردستان ۴۶، ۸۵
لاکهارت، لارنس ۱۶۳، ۱۷۵	کرک نوح ۷۰، ۸۴
لاهیجان ۳۷، ۴۸	کرکیان ۷۰
لبنان ۱۷، ۱۸، ۳۶، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۷۸	کرکی، شیخ حسن بن علی بن عبدالعالی ۸۴
۷۹، ۹۰	کرکی، شیخ حسین بن شهاب الدین ۱۳۵،
لمبتون، آن ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۱	۱۶۷
لندن ۲۳	کرکی، شیخ علی بن هلال ۸۴
مادلونگ، ویلفرد ۱۱۵، ۱۴۲، ۱۵۸	کرکی، علی بن عبدالعال — محقق کرکی

مارتا ۴۷	محمد بن نعمان — شیخ مفید
مازندران ۳۱، ۳۴	محمد حلمی محمد احمد ۷۷
مالکی ۷۴	محمد یالوشی ۷۳
ماوراء النہر ۱۹	محمود بیگ مہردار ۱۱۰، ۱۲۰
مایل ہروی، نجیب ۵۰	محیط طباطبائی، زہرا مہشاد ۷۸
متر، ادام ۷۷	محیط طباطبائی، محمد ۴۰، ۵۳، ۵۴
مجلسی، محمد باقر ۷۹، ۸۱، ۱۱۳، ۱۱۶،	مخالف سرای ۲۸، ۱۲۷، ۱۴۴
۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۳،	مدرس، میرزا محمد علی ۱۶، ۸۰
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱،	مدرسۂ عربان ۱۶۷
۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۶	مدرسۂ منصوریہ ۱۶۹، ۱۷۰
مجلسی، ملا محمد تقی (مجلسی اول) ۱۳۴،	مدنی، سید محمد ۴۲
۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵	مدینہ ۴۳، ۵۱، ۶۹، ۱۵۹
محبوب، محمد جعفر ۱۷۵	مراغہ ۲۸، ۴۱
محدث، میر ہاشم ۵۳	مرتضوی، منوچہر ۴۹
محقق ثانی — محقق کرکی	مرعشیان ۳۱
محقق حلّی، جعفر بن حسن ۶۵، ۷۰	مرعشی نجفی، شیخ شہاب الدین ۹۷، ۱۴۳،
محقق سبزواری ۱۰۲، ۱۳۷، ۱۶۴	۱۷۵
محقق کرکی ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۸۳، ۸۴، ۸۷،	مرعشی نجفی، محمود ۱۴۳
۸۸، ۹۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹،	مروہ، علی ۱۷، ۷۹
۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹،	مزاوی، میشل ۲۲، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷
۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰،	مستعصم عباسی ۲۶
۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴،	مستوفی قزوینی، حمد اللہ ۴۰، ۵۴، ۱۷۲
۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶،	مسیحی ۲۹، ۳۰، ۴۵، ۴۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳،
۱۷۹، ۱۸۰	۶۶
محقق، مہدی ۱۴۲	مشبہ ۱۵۸
محمد بن سعید قرشی ۶۹	مشعشیان ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۴۶، ۵۶
محمد بن عثمان ابافتح کراچی ۶۵	

مشهد ۳۱، ۸۱، ۹۵، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۶،	منتظر صاحب، اصغر ۵۳
۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۷	منزوی، احمد ۸۲
مصر ۴۲، ۴۸، ۶۰، ۶۵، ۶۹، ۷۸، ۸۴،	منزوی، علینقی ۹۷
۱۳۲، ۱۳۵	منشار، شیخ علی ۱۵۴
مصطفی جواد ۴۹	منشی ترکمان، اسکندر بیک ۲۰، ۲۱، ۵۶،
مضطر، الله دتا ۵۴	۹۰، ۹۸، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۷۲
مظفر، محمد ۴۹	موحد، علی ۵۰
معاویه ۵۹، ۱۱۴	موسوی جزائری، سید نعمت الله ۱۴۲، ۱۶۱،
معین، محمد باقر ۵۱	۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹
مغول ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲،	موسوی، سید محمد _ صاحب مدارک
۳۴، ۳۶، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۶، ۱۰۲،	موسوی طیب، محمد باقر بن محمد رضا
۱۲۶، ۱۷۱	۱۴۵
مغولان هند ۱۷۱	موسوی عاملی سید نورالدین علی بن سید
مفروزیات ۱۸۱	۱۷۴
مقام ابراهیم خلیل ۶۹	مهاجر، جعفر ۱۶، ۱۷، ۷۲، ۷۸، ۷۹، ۸۰،
مقام محمد شهید ۷۳	۸۱، ۸۲، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۷۲، ۱۷۶
مقداد سیوری حلی ۷۲	مذهب، علی ۸۰
مقدس اردبیلی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۱	مهری عاملی، سید علی ۱۷۰، ۱۷۷
مکه ۳۰، ۵۱، ۶۹، ۸۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۹	میدان صاحب آباد ۱۱۰
ملاباشی ۱۷۲	میر آخوری ۱۵۶
ملتان ۱۲۴، ۱۲۶	میر آفتاب، محمود ۴۹
ممالیک ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۳،	میر ابوالفتح ۳۹
۹۳	میر احمدی، مریم ۱۷۴
ممالیک بحری ۶۸	میر خواند، محمد بن خواند شاه ۱۸، ۵۲، ۸۲
ممالیک چرکسی یا برجی ۶۸	میر داماد ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲،
مناره ۶۵	۱۶۵
مناری، طومان بن احمد ۶۵	میر رحمت الله پیشنماز جبل عاملی ۱۱۱

- میرزا حبیب الله جبل عاملی ۱۱۳، ۱۵۰،
۱۵۶، ۱۵۴
- میرزا مخدوم، محمد (اشرف بن عبدالباقی)
۱۳۹، ۱۰۸
- میرزا مهدی جبل عاملی ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶
- میر سید علی مجتهد جبل عاملی ۱۱۱، ۱۱۲،
۱۴۷
- میر محمد باقر داماد — میر داماد
- مینورسکی، ولادیمیر ۱۹، ۵۷، ۹۸
- ناصر خسرو قبادیانی ۵۹، ۶۰، ۷۷
- ناصری طاهری، عبدالله ۹۸
- نبطیه ۷۲
- نبطیه فوقا ۷۲، ۷۳
- نجف ۲۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۸۱
- نجم الدین بن طومان ۶۵
- نجم الدین رازی ۴۰
- نجم الدین کبری ۳۳، ۴۱
- نخجوان ۴۸، ۹۰
- نصر، حسین ۳۷
- نصیریہ ۴۶، ۶۱، ۶۶
- نظام شاه دکنی ۲۱
- نعمانی، شیخ محمد بن ابراهیم ۱۲۲، ۱۲۳،
۱۴۴، ۱۲۴
- نفیسی، سعید ۵۳
- نقیب النقبایی ۱۰۲
- نماز آدینه ۷۱، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰،
۱۴۳، ۱۴۲، ۱۲۱
- نوایی، عبدالحسین ۲۴، ۵۲، ۵۵، ۱۷۲
- نورالدین زندگی ۶۰
- نوربخش، محمد ۳۴، ۴۲، ۴۳
- نور علی خلیفه ۸۹
- نوری علاء، اسماعیل ۹۸، ۱۳۸
- نهر غازانی ۲۸
- نیشابور ۳۲
- واله قزوینی، محمد یوسف ۲۱، ۱۱۱، ۱۲۰،
۱۴۰، ۱۴۳
- ورساقها ۳۷
- ورهرام، غلامرضا ۱۷۱
- وزارت ۱۲، ۲۰، ۸۷، ۱۵۴
- وکالت حلالیات اصفهان ۱۵۴
- ولایت فقیه ۷۰، ۷۱، ۱۱۹
- ولیدی طوغان، زکی ۴۰
- هاجسن، مارشال ۴۹
- هدایت، رضاقلیخان ۱۴۰، ۱۴۱
- هرات، ۱۹، ۹۵، ۱۳۲، ۱۳۵
- هلاکوخان مغول ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۱۰۲، ۱۲۴،
۱۲۶
- همایی، جلال الدین ۱۴۵
- همبلی، مهین ۴۹
- همدان، ۱۳۵
- همدانی، علی ۳۳
- هند ۲۲، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۸۷، ۹۴، ۱۳۲،
۱۴۶، ۱۷۱
- هینتس، والتر ۲۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷

یازجی، کمال ۱۸، ۷۸

یاقوت حموی ۵۹، ۷۷

یان، کارل ۴۹

یرقانیه ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳

یزدی اردکانی، میرزا قاضی ۱۴۵

یزدی، محمد باقر ۱۶۸

یسوعی، فرانسیس هورس ۷۸

یعقوب آق قویونلو ۱۹، ۴۷

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۵۹، ۷۷

یمن ۵۹، ۶۰، ۹۴

یوسف بن حاتم ۶۵

یوسف بن یحیی ۷۳

یوسف پور ۵۷

یهودیان، ۳۰، ۶۳