



مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران

در عصر صفوی

تألیف:

مهدی فرهانی منفرد

این کتاب از سایت کتابخانه عقیده دانلود شده است.

www.aqeedeh.com

book@aqeedeh.com

آدرس ایمیل:

سایت‌های مفید

www.aqeedeh.com

www.nourtv.net

www.islamtxt.com

www.sadaislam.com

www.ahlesonnat.com

www.islamhouse.com

www.isl.org.uk

www.bidary.net

www.islamtape.com

www.tabesh.net

www.blestfamily.com

www.farsi.sunnionline.us

www.islamworldnews.com

www.sunni-news.net

www.islamage.com

www.mohtadeen.com

www.islamwebpedia.com

www.ijtehadat.com

www.islampp.com

www.islam411.com

www.videofarda.com

www.videofarsi.com

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 به‌ویژه شیعیان این سرزمین آفریده است.

برای شناخت زمینه ظهور علمای شیعه و اندیشه‌های آنان و همچنین درک انگیزه‌های مهاجرت آنان از جبل عامل، باید تاریخ این سرزمین و فراز و نشیبهای آن را بررسی کرد که در فصل دوم صورت پذیرفته است. نکته اساسی این فصل، گذشته از مسایل مربوط به رشد و گسترش و دوام تشیع در جبل عامل، ترسیم چهره نهضت علمی شیعه و شناساندن پیشوای اصلی این نهضت، 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 سنوی 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، صفویان 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 مرحله دوم مهاجرت اوج و گسترده‌گی 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 سفرنامه یکی از مهاجران عاملی توجه خواهد شد. فصل چهارم به بررسی رابطه مهاجران با حکومت صفوی می‌پردازد. این فصل، ضمن تقسیم

حکومت صفوی با آن مواجه بودند و در دوره صفویه نیز به تمامی رودرروی آن قرار گرفتند. مانع اصلی علمای صفوی پذیرش ضرورت دولت و حکومت به صورت جدید آن، نفی نظری مشروعیت همه قدرتهای دنیوی بود. این موضع همه علمای 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 ابن‌ادریس، راه برای غلبه بر این مانع یا کمتر عبورناپذیر جلوه دادن آن قدری هموار شده بود، زیرا اینان نه تنها قایل به «چَتَوَانِ خِدْمَتِ» کردن به حکام دنیوی در شرایط ویژه بودند، بلکه وجود فرمانروای دادگر در زمان پنهان بودن 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 یا سه‌تن از خلیفگان عباسی به نامهای الطائع، القادر و القائم را پذیرفت و منصب مهم نقیب‌النقیابی طالبیان 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 جلی با ایلخانان مغول، هلاکو و الجایتو، همکاری کرده بودند. بعدها، محقق کرکی در برابر کسانی که او رایة بخاطر همکاری‌اش 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 قطیفی که از بیخ و بن منکر حکومت دنیوی بودند، تهذیب بیشتری یافت.

در برخی آثار عصر صفوی شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه علمای عصر صفوی براساس یک تعهد با حکومت همکاری کرده‌اند. ملا محمدباقر سبزواری، مشهور به محقق سبزواری (مرگ: ۱۰۹۰/۱۶۷۹)، در کتاب روضة الانوار عباسی که آن را به فرمان شاه عباس دوم صفوی در مدت چند ماه در آداب ملوک نوشته‌است، 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 المئان 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 هیچ کس 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 هر کسی را در مرتبه و استحقاق خود نگه دارد و حفظ رعایا و زیردستان که امانت جناب احدیست، 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 می پردازد و ده وظیفه برای وی ذکر می کند. (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 شعار 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 سوءنیت و سوءاستفاده همراه نبود و می شد به آن با دیده اغماض نگریست. (۶)

به نظر می رسد 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 چون شاه سلیمان و شاه سلطان حسین شکسته می شد و از میان می رفت 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 می کردند تا مشروعیت دولت صفوی را تبیین کنند، می پردازیم.

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

فقیهان جبل عامل، از طریق استادان خود، حامل سستی بودند که بر نقش و وظیفه علمای 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 جامع‌الشرایط 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 من‌الامام علی‌العموم). به هر حال، براساس نظر شهید اول، کسی که از فقیه جامع‌الشرایط 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 دآوری 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 جامع‌الشرایط در امور حکومتی و توسعه این نقش، به ویژه از سوی فقیهان عاملی وجود داشت. شاهان صفوی پس از اسماعیل یکم، ترجیح دادند که با حمایت سیاسی از فقیه جامع‌الشرایط، وی را به عنوان نایب امام غایب تقویت کنند و خود را نایب و کارگزار او قرار دهند. بدین ترتیب، شاه به طور غیر مستقیم نایب امام غایب تلقی می‌شد. چنین فقیهی در حکومت صفوی با لقبهای «خاتم‌المجتهدین» و «مجتهدالزمانی» مشخص می‌شد. ما نشانه‌هایی از وجود چنین فقیهی را در برخی از نوشته‌های سیاحان خارجی که به ایران آمدند، می‌بینیم. این فقیه اگر چه هیچ گونه نقش و مقام رسمی و

دیوانسالارانه در حکومت نداشت، می توانست به شیوه‌ای که یاد شد، تبیین کننده مشروعت 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 می شود. در مورد اول، او با اشاره به نام مجتهد از معنای این واژه سخن می گوید. سپس می افزاید که تمامی مقامهای علمی اروپاییان از درجه علمی مجتهد پایین تر است. وی می آورد که مجتهد «در مذهب به مثابه ربّ النوع است و مخالفت با احکام و فتاوی وی خطرناک و وقاحت یا لامذهبی شمرده می شود». شاردن ادامه می دهد که سالها می گذرد، ولی فردی که شایسته نام مجتهد باشد، ظهور نمی کند و در هر سده پربار تنها سه یا چهار مجتهد که شایسته مقام اجتهاد شمرده شوند، ظهور می کنند. (۱۰) شاردن در جای دیگر سفرنامه اش، در توضیح مکانی به نام «قصر مجتهد» که از بناهای اصفهان عصر صفوی است، می آورد:

... مجتهد یعنی قایم مقام امام که جانشین حضرت محمد (ص) 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 می گردد، متوسل می شوند. دانایان دینی ایران چنین تعلیم می دهند که یک نفر مجتهد بایستی به منتهی درجه به این صفات ثلاثه متصف باشد: دانش، ریاضت در زندگی و حسن خلق. (۱۱)

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

انگلیبرت 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 می دهد که تمام این صاحبان مقامات عالی دینی از نظر حیثیت و احترام بعد از کسی که عالم به کتاب است و مجتهد خوانده می شود، قرار دارند. این لقب حدّ اعلای روحانیت و پیشوایی بی چون و چرای مسلمانان را می رساند. وی می گوید: 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 حدّث 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 امامان دوازده گانه، او مرجع قطعی است.

کمپفر می‌افزاید: شگفت آنکه 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. کمپفر در ادامه این گفت‌وگو توضیح می‌دهد که برای توجیه این مایه قدرت مجتهد که از نظر شاه ناگوار است، می‌گویند: برای آنکه 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 خداوند باشد. خواست خداوند تنها بر کسی تجلّی می‌کند که عمری را در معنویت گذرانده، با چشم پوشیدن از همه لذّتهای 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، اما شاه که خداوند زمام رعایا و اداره امور کشورش را به دست او سپرده است، باید از زبان مجتهد وقت، نیت و مشیت او را دریابد [تأکید از ماست]. (۱۴)

توضیح کمپفر به اندازه کافی گویا است. توضیح بیشتر اینکه فضل بنیانگذاری چنین درجه‌ای، به مهاجران جبل عامل باز می‌گردد. حتّی بیشتر کسانی که در سراسر دوران حکومت صفوی به این مقام رسیدند و با لقبهای «مجتهد الزمانی» (همان مجتهد وقت توصیف شده توسط

کمپفرن) و «خاتم المجتهدين»، خوانده شدند، جبل عاملی بودند.

قدرت و نفوذ خاتم المجتهدين در حکومت به دو عامل بستگی داشت: نخست توانایی سیاسی و شایستگی فردی که این عنوان را به دست می آورد، 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 المجتهدين فراهم آورد. وی در دولت صفوی به منزلت و قدرتی دست یافت که هیچ یک 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 می شود 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 ابتداءً به عراق عرب رفت و سپس به ایران آمد. درباره زمان ورود او به ایران و برقراری پیوند با صفویان نمی توان به طور قطعی اظهار نظر کرد. از جمند می توید که آمدن وی به عراق کمی پس از ظهور شاه اسماعیل بوده است. (۱۵) همچنین گفته می شود که شاه اسماعیل برای تبلیغ و ترویج تشیع، وی را به امپراتوری خود فراخواند.

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

شاه شاره سپاه، سید محمد کمونه و غفران پناهی شیخ عبدالعال را از چاه بیرون آورده، به رفاقت ایشان متوجه زیارت عتبات عالیات سدره مرتبات کاظمین و مشهدين و عسگرین گشتند... القصه که تولیت آن 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 تعظیفات فرموده، سیورغالات و ادرارات بلاغایات ارزانی داشتند. (۱۷)

ارجمند می‌نویسد که محقق کرکی یک‌بار 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 غالیگری پیروان شاه اسماعیل، رساله‌ای در جواز سجود بر انسان نگاشت. (۲۲) وی در رساله‌ای دیگر به نام «نفحات اللاهوت فی لعن العجبت و الطاغوت» که نگارش آن را در سال ۱۵۱۱/۹۱۷ به پایان برد، عملکردهای افراطی پیروان شاه اسماعیل، از جمله لعن خلفای سه گانه 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 سه گانه را در مساجد لعن گویند. (۲۴)

پس از مرگ شاه اسماعیل، محقق کرکی به عنوان نایب عام مهدی (ع) 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. قرار گرفتن 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 در آورد 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 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 به‌خوبی رفتار کنند.

کرکی همچنین شیوه گرفتن مالیات و مقدار و مدت آن را تعیین کرد و به ویژه دستور داد که علمای مخالف 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 مرسلین اند، با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت خاتم‌المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، نایب الائمه المعصومین لزال کاسمه علیا عیالیا کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود و در این آستان ملایک آشپان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدبیات 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 هر دو فرمان تصریح کرد که هر که را او عزل کند، معزول و هر که را او نصب کند، منصوب است (۳۰) هر دو 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 غیاث‌الدین 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:

... در این وقت میانه مجتهد الزمانی شیخ علی عبدالعالی و میر غیاث الدین منصور صدر محاسبات علمی صدور یافت. با آنکه مجتهد الزمانی غالب بود اذعان اجتهاد او نکردند و مدار بر عناد داشتند. طرف حق را منظور داشته اجتهاد را بدو 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 حلّی درگیر شد. در بحث کوتاهی درباره خراج و نماز جمعه به این درگیری‌ها 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 عده‌ای امیران که دشمن او بوده، به یخانه 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 می‌نویسد: پیش از آنکه این تصمیم به موقع اجرا درآید، محمود بیگ مهردار، هنگامی که در میدان صاحب آباد چوگان بازی می‌کرد، از اسب بیفتاد و بپرد و می‌افزاید که این رویداد در نتیجه نفرت کرکی بوده است.

به نظر می‌رسد که افزایش نفوذ و اقتدار کرکی در دربار، دشمنی‌هایی را نسبت به او در میان درباریان برانگیخته باشد، ولی هیچ یک از منابع موضوع کشته شدن کرکی را تأیید نمی‌کند. خوآنسازى ضمن اشاره به نظر کسانی که معتقدند محقق کرکی توسط درباریان زهر داده شد و به قتل رسید، این نظر را درست نمی‌داند. (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 می‌خواهد. (۳۵)

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

اسماعیل دوم نیز همین شیوه را پیش گرفت و بر آن شد تا فقیهان جبل عاملی را به عنوان نایبان 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 نظنزی در تاریخ خود، نقاوة الآثار که نگارش آن را در سال ۱۰۰۸/۱۶۰۰-۱۵۹۹ به پایان برد، دربارهٔ برخورد یکی از عاملیان با شاه اسماعیل دوم در زمان جلوس وی می‌گوید:

در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون، جناب مجتهد الزمانی شیخ عبدالعالی (۳۶) را با اکابر فضلا طلبیده بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت 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 اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم. حضرت شیخ زیر لب فرمودند که پدر من فزاش 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 میررحمت‌الله 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.

میرزا محمدیوسف قزوینی در تاریخ «خلدبرین» 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 خاتم‌المجتهدین نشناخت. اگرچه شیخ بهایی در این زمان «خاتم‌المجتهدین» و «نایب ائمه معصومین» خوانده می‌شد (۴۰)، ولی در دستگاه صفوی از نفوذ سیاسی بالایی همانند محقق کرکی برخوردار نبود. بهاء‌الدین 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

مهاجران به دو گروه، نخست گروهی که با صفویان 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 «مجتهدالزمانی»، دیده می‌شود. دارنده این عنوان در حکومت صفوی نایب امام زمان(ع) دانسته می‌شد و شاهان صفوی خود را نایب او قلمداد می‌کردند. با توجه به این رابطه، شاه صفوی به طور غیرمستقیم نایب امام زمان(ع) به شمار می‌آمد و به این ترتیب، موضوع غصب حکومت که شیعه آن را متعلق به امامان خود می‌داند، از میان برداشته می‌شد. انگیزه 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 جامع‌الشرایط، 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 جامع‌الشرایط 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 خاتم‌المجتهدین یافتند، دو موضوع خراج و نماز جمعه به طور جداگانه بررسی خواهد شد.

در ادامه این فصل به کوشش‌های دیگر مهاجران عاملی برای مشروعیت دادن به دولت صفوی اشاره می‌شود. مهاجرانی که با حکومت صفوی سازگاری و همگامی نشان دادند، گذشته از عهده‌دار شدن مقام خاتم‌المجتهدینی و رسیدن به مقام‌های شیخ‌الاسلامی، صدارت، قضاوت و حتی وزارت در این حکومت، کوشیدند به طور نظری و به شیوه‌های گوناگون، حکومت صفوی را در چشم رعایایش مشروع جلوه دهند. آنان غیر از مشروع دانستن خراج و برپایی نماز جمعه و نگارش رساله‌هایی در این زمینه‌ها، چنین نمودند که حکومت صفوی با دولت امام عصر(ع)

انکار ناپذیر و ستودنی است.

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

هنگامی که شاه عباس به یکی از گردشگاه‌ها می‌رفت، این دو دانشمند را با خود به همراه برد. میر محمدباقر داماد دانشمندی تنومند بود و شیخ بهائی عالمی لاغر اندام و به هنگام سواری مرکب میر داماد در بردن وی کندی می‌کرد و وی عقب می‌ماند و در مقابل مرکب شیخ بهائی تند می‌رفت و پیش بود. شاه به نزد میر داماد 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 می‌کنید. میر داماد هوشمندانه پاسخ داد که مرکب وی از اینکه چنین دانشمند بزرگی را بر پشت دارد شادمان است و جست و خیز می‌کند. شاه بی‌آنکه سخنی بگوید به نزد شیخ بهائی رفت و گفت: می‌بینی که چگونه اندام سنگین سید، اسب بینواریا 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 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 لطف‌الله، دیگر فقیه مهاجر جبل عامل و شیخ بهائی نیز دوستی و صفای کامل برقرار بود و شیخ بهائی به علم و فضل شیخ لطف‌الله اعتقاد داشت و مردم را به رجوع به او وامی‌داشت. (۴۲) به هر تقدیر، عباس یکم قبل از اینکه در سال ۱۵۸۸/۹۹۶ به طور رسمی بر تخت بنشیند، در مشهد جلوس کرد و تأیید یک مجتهد جبل عاملی را به همراه داشت:

... و شاهزاده عباس میرزا در همان ولایت [خراسان] بر تخت سلطنت نشاند، میر سید علی جبل‌عاملی که از سادات صلحا و فضلاي زمان بود، از مشهد مقدسه بیرون آمده متوجه عراق بود، به اتفاق بعضی از صلحاء قالیچهٔ سلطنت و پادشاهی آن شاه عالمیان را به دست خود انداخته شاه عباس بر آنجا نشست. (۴۳)

هنگام به قدرت رسیدن شاه صفی نیز دست جبل عاملیان را در کار 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 جمادی‌الثانی ۱۰۳۸/۱۶۲۹ برخی از علما چون «میرزا حبیب‌الله ولد سید حسین مجتهد جبل‌العمالی» 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 عالی‌مقدارش بر سریر پادشاهی نشاندند». (۴۴)

از سخنان محمد معصوم چنین استنباط می‌شود که پس از مرگ عباس یکم، برای آنکه قبل از ورود اردو و رسیدن ارکان دولت «فرق مختلفه» فساد نیافرینند، «مقدمه جلوس از قوت به فعل» درآمد (۴۵) و جلوس اصلی کمی بعد با ورود ارکان دولت انجام شد و «خاتم‌المجتهدین» میر محمدباقر داماد «به جهت مثنی ساختن امر جلوس»، یک‌بار 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 خاتم‌المجتهدین به یک مجتهد غیر جبل‌عاملی 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 خاتم‌المجتهدین و مقام نیابت امام زمان (عج) داده شد که جبل‌عاملی نبود. در این زمان آقا حسین خوانساری ذوالجمالین (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 نشاند». (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 پردازد و او نیز به خواهش شاه عمل کرد. (۴۹)

در واپسین روزگاران حکومت صفویان نیز علامه محمدباقر مجلسی (۱۱۱۱-۱۰۳۷/۱۶۹۹-۱۶۲۷) یکی از بانفوذترین علمای عصر صفوی که در عهد سلیمان و حسین صفوی شیخ‌الاسلام اصفهان بود، به عنوان نایب امام غایب، شاه سلطان حسین صفوی (حکومت: ۱۱۳۵-۱۱۰۵/۱۷۲۲-۱۶۹۴) 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

مشروعیت دادن به حکومت صفوی تبیین، کرده بودند. فقیهان عصر صفوی کوشیدند تا در بحث مسایل گوناگون این چارچوب نظری را به کار گیرند. نظریه‌های عالمان شیعه عصر صفوی برای تبیین مشروعیت دولت 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 این گونه 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 اینکه ظهور آن از سوی ائمه پیش‌بینی 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 مسئله خراج: با تشکیل دولت صفوی، شرایط سیاسی کشور تغییر کرد. در شرایط جدید، بیت‌المال 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 بیت‌المال می‌پذیرفتند، شیعه بودند. در این شرایط، بحث اصلی این بود که آیا سهمی از درآمدهای بیت‌المال به مسلمانان تعلق دارد یا نه و پولی که توسط یک حاکم نامشروع (غاصب حق امام) از طریق مالیاتهای غیر قانونی در بیت‌المال جمع‌آوری شده مشروع است یا نه؟ (۵۲)

محقق کرکی در عمل حلّیت خراج را تأیید کرد و هدایایی را از شاه اسماعیل یکم پذیرفت و شاه طهماسب یکم، مقرّریها 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 نكوهش قطیفی، گفت: وقتی امام دوّم شیعیان حسن بن علی (ع)، هدایای اوّلین خلیفه اموی معاویه بن ابوسفیان را پذیرفته است، تو چگونه از پذیرش هدایای شاه صفوی امتناع می‌کنی؟ در حالی که نه تو از امام حسن مجتبی (ع) پرهیزگاری تری و نه طهماسب از معاویه بدکارتر است. قطیفی این هم‌سنجی را نادرست دانست و استدلال کرد که امام حسن (ع)، به عنوان امام مسلمین و کسی که همه اموال مسلمانان به وی تعلق دارد، در پذیرش آن هدایا محق 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 «فاطمة اللجّاج فی تحقیق

حلّ الخراج» نام دارد، در ۱۶ ربیع الثانی ۱۵/۹۱۶ جولای ۱۵۱۰ نوشته شد و کرکی در نگارش آن هدفهای زیر را دنبال می‌کرد:

۱. توجیه و تبیین نظریه حکومت فقیه جامع الشرایط 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 بیت‌المال 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 جمع‌آوری شود، مشروع است و پول جمع‌آوری شده را مؤمنان باید بپذیرند. (۵۵)

کرکی در این رساله، همچون دیگر آثارش، بر نقش فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت تأکید می‌کند و می‌گوید: در زمان غیبت به فقیه جامع‌الشرایط 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 کرکی با سخن گفتن از جانشینی یا نیابت امام در عصر غیبت، خود را فقیه جامع‌الشرایط شایسته نیابت می‌دانسته و در صدد بوده که رهبری جامعه شیعی را به دست آورد. (۵۷)

کرکی در رساله خویش از توانگری شریف مرتضی و سیدرضی و حضور خواجه طوسی و علامه حلی در دربار یاد می‌کند و ایلخان مغول، سلطان محمد خداپنده را مقدس می‌خواند. (۵۸) وی رفتار این علما با سلاطین زمان را جوازی برای همگامی خود با حکومت صفوی قلمداد می‌کند. درباره آخرین هدف کرکی باید گفت که نظریه او در زمینه خراج اگر چه پشتیبانی ضمنی حکومت را در امور اجرایی به دست آورد، ولی شاید ایستادگیها و مخالفت‌های عالمان دیگر شیعه، اجازه نداد که به گونه‌ای 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 دیدگاههای قطیفی، اشاره‌ای به شخصیت وی و چگونگی رویاروییهایش 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 می‌داند و به نقل از علامه محمدباقر مجلسی درباره او می‌نویسد که در نهایت فضل و دانش بوده است. (۶۰)

عبدالله افندی اصفهانی می‌نویسد که وی و محقق کرکی و یکی دیگر از دانشمندان برجسته شیعه به نام عزالدین الآملی، شاگردان علی بن هلال جزائری بوده‌اند. (۶۱) از گفت‌وگویی 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 دیدگاههای محقق کرکی سخت مخالف بود و بسیاری از نوشته‌های او را رد می‌کرد. نوشته شدن ردیه‌های 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 رساله‌های خود می‌کوشید تا بر نقش فقیه جامع‌الشرایط به عنوان نایب امام غایب تأکید کند و قطیفی با این دیدگاه مخالف بود و به همین دلیل بر رساله‌های گوناگون او ردیه می‌نوشت.

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 (ص) 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 اجاره‌بهای زمین توسط بیت‌المال جمع‌آوری شده باشد. قطیفی مؤمنان را از پذیرش پول بیت‌المال 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 پرهیزکاری اش 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 مقدّس 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 مقدّس 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 مقدّس اردبیلی پناه برد تا از وی نزد شاه شفاعت کند. مقدّس 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: «به عرض می‌رساند، عباس، خدمتی را که فرموده بودید، به جان منّت دانسته به تقدیم رسانید که این محبّ را از دعای خیر فراموش نکنید. کتبه کلب آستان علی، عباس». (۶۵)

مقدّس اردبیلی مانند قطیفی در برابر کرکی موضع جدلی نگرفت و از وی با احترام یاد کرد. او بیشتر بر 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 مقدّس اردبیلی بسرعت و نکته به نکته توسط یک دانشمند دیگر شیعی، ماجدبن فلاح شُبّانی (یا شیبانی)، رد شد. (۶۷) درباره فلاح شُبّانی جز اینکه 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 جويا شده‌اند. (۶۸) او به تمامی مشروعیت خراج را تأیید و کوششهای اردبیلی را برای مشکوک دانستن آن رد کرد. وی در استدلالهای خود سخنان شهید ثانی را زیر بنا 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 غیرمستقیم 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 هیچ گونه مخالفتی با آن از سوی دیگر علمای شیعه ابراز 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 مسایلی که در دولت صفوی به صورت یک جریان فکری مطرح شد و بحثهای زیادی را برانگیخت، مسأله نماز جمعه بود. 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 آنکه 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 آدینه می‌دانست. (۷۳)

ابوعلی حمزة بن عبدالعزیز ملقب به سلار دیلمی یکی از بزرگان فقهای شیعه، نخستین دانشمندی بود که برپایی نماز آدینه را در نبود امام غایب ناروا خواند. (۷۴) برخی دیگر از علمای شیعه، از جمله عزالدین حسین آبی و ابن ادریس هم برپایی نماز آدینه را در زمان غیبت امام روا نمی‌دانستند. عمادالدین حسن بن حسن طبری مازندرانی مشهور به عمادالدین طبری یا طبرسی، معاصر با خواجه طوسی و محقق حلی از کسانی بود که وجوب نماز جمعه را مشروط به حضور سلطان دادگر «مبسوط‌الید» 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 پخشی 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 کدام یک 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 مسأله از این حد نیز فراتر 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 خاطر نشان 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 محمدباقر داماد (مرگ: ۱۰۴۱/۲-۱۶۳۱) 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)

بدین سان، کرکی یکبار دیگر در رساله نماز جمعه بر ولایت فقیه جامع‌الشرایط 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 روبرو شد. یکی از دوستان شیخ ابراهیم قطیفی به نام میر نعمت‌الله حلی که در دربار طهماسب منصب صدارت داشت، با وی به بحث و مخالفت در این باره پرداخت. نویسنده خلاصه التواریخ در این زمینه می‌نویسد:

بنابر کدورتی که میانه خاتم‌المجتهدین و شیخ ابراهیم قطیفی بود، امیر نعمه‌الله نزد شیخ ابراهیم رفته، شروع به مباحثه نمود و او را بر بعضی امور که مستلزم نقض حضرت شیخ بود ترغیب می‌کرد و انواع آزار و ضرر به خود می‌رسانید. و در باب صحت صلوٰة جمعه بدون حضرت صاحب‌الزمان علیه‌السلام یا نایب امام که جامع‌الشرایط و الشرایع فتوی باشد، به

خلاف رأی حضرت شیخ عمل نموده، 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 خاتم‌المجتهدین در مقام عناد بودند، در میان نهاده با خود متفق ساخت و از امرای شاهی مثل محمود بیگ مهرداد، ملک‌بیگ خویی و غیرهما را حامی خود ساخت. اما آن اراده از قوت به فعل نیامد و آن مجلس منعقد نگشت. (۸۱)

در این هنگام نامه‌ای بنی‌امضا که دربردارنده دشنام و بهتان به کرکی بود، در خانه وی انداخته شد و پس از جست‌وجو روشن شد که نگارش نامه به اغوای میر نعمت‌الله 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 می‌زیست و هرگز به ایران نیامد، جلوگیری شود. (۸۲) در حکم تبعید میر نعمت‌الله حلی که به طور کامل در خلاصة‌التواریخ آورده شده، شیخ علی کرکی «خاتم‌المجتهدین و وارث علوم سید المرسلین» و «نایب امام» خوانده شده و آمده که اگر میان نعمت‌الله و قطیفی ارتباطی برقرار شود «وکلاهی خاتم‌المجتهدین» باید به شدیدترین وجهی «ایشان را تأدیب و منع نمایند، چنانکه موجب عبرت دیگران گردد». (۸۳)

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 درباره 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 اختیار گرفتن 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 بنا بر 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)

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

به هر تقدیر، برپایی نماز آدینه می‌توانست در مشروع نشان دادن 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.

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 صاحب‌الزمان (ع) 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 (ع) هم‌سنگی 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 پیش‌بینی شده و همان دولت است که آمال و آرزوهای شیعیان را برآورده خواهد کرد. آنها همچنین بر این عقیده بودند که دولت صفوی با ظهور حضرت مهدی موعود (ع) پیوند خواهد خورد و تا ظهور آن حضرت پایدار خواهد ماند.

ملاً خلیل قزوینی در آغاز کتاب الصافی فی شرح اصول الکافی دو حدیث از کتابهای الغیبه شیخ طوسی و البیان فی اخبار صاحب‌الزمان ابی عبدالله محمد بن یوسف شافعی گنجی می‌آورد.

پیوند خواهد خورد. آنان حتی گفتند که ائمه شیعه ظهور دولت صفوی را پیش‌بینی 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 نهادند. 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 مأخذ مورد استفاده این پژوهش در پایان آورده خواهد شد.

منابع پژوهش

گسترده‌گی حوزه زمانی و تنوع حوزه موضوعی این نوشتار، تقسیم‌بندی دقیق منابع و مأخذ مورد استفاده را با دشواری‌هایی روبه‌رو ساخته است. گذشته از مأخذی 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 مأخذ 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 پرداخته‌ایم، زیرا بر این باوریم که ضعف اصلی چند اثری که به طور مستقیم یا غیرمستقیم درباره موضوع این کتاب نوشته شده، این است که بیشتر جنبه زندگینامه‌نویستی دارند و از تحلیل تاریخی رویدادها و

مضمون حدیث اول چنین است که از پیامبر اسلام (ص) 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 (ص) روایت شده که مردی از دیلم ظهور می‌کند و همه مردم اعم از نیکوکار و فاجر به یاری او می‌شتابند و او این دین 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 پیش‌بینی ظهور دولت صفوی دارد. شیخ بهایی می‌گوید: حدیثی به این مضمون از پدرم شیخ حسین بن عیدالضمد حارثی که «ان لنا بآردبیل کنزاً، لیس بذهب و لافضه ولکنه من اولادی یدخل تبریز مع اثنی عشر الفأرا کباً بغلة شهباء و علی رأسه عصاة حمراء». (یعنی برای ما در آردبیل 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(ع) می‌رفتم، به تبریز رسیدم، شاه در شکار بودند. روزی که از شکار بازگشتند، با اهالی تبریز که به استقبال می‌رفتند، رفتم. بر حسب تصادف، شاه آن روز بر استر خاکستری سوار بود و دستمال سرخی بر سر بسته بود و لشکری 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)

دانش پژوه 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 و دولتنا فی آخر الزمان» (برای هر کس 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 اینکه 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 سروصدایی به پا کرد و مخالفت‌هایی را برانگیخت. این تلاش از سوی یکی از بانفوذترین فقیهان عاملی عصر صفوی ملا محمدباقر مجلسی، مشهور به مجلسی دوم انجام پذیرفت.

مجلسی به سال ۱۰۷۸/۱۶۶۷ رساله‌ای نگاشت و در آن به ترجمه و شرح چهارده حدیث از ائمه اطهار (ع) پرداخت. این احادیث درباره ظهور امام زمان (ع) 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. فهرست نویسان 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 [بحارالانوار]، دو حدیث به نظر قاصر رسید که ائمه اهل‌البیت علیهم‌السلام به ظهور دولت علیه خبر داده‌اند و به اتصال این سلطنت بهیبه به دولت قایم آل محمد صلوات‌الله علیهم اجمعین، شیعیان را بشارت فرموده‌اند. (۹۵)

وی ادامه می‌دهد که به خاطرش رسیده که ترجمه این دو حدیث را با دوازده حدیث دیگر به «شهریار عادل» (۹۶) تقدیم دارد. در حدیث اول، مجلسی به نقل از شیخ محمدبن 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 آنکه بر ایشان پادشاه و والی شوند و پادشاهی در میان ایشان بماند و به کسی ندهند مگر به صاحب شما یعنی صاحب‌الزمان صلوات‌الله علیه و هر که 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 بشازت‌هاست که بر عاقل پوشیده نیست». (۹۹)

در مورد دوم، مجلسی باز هم به نقل از شیخ نعمانی، حدیثی از امام جعفر صادق (ع) می‌آورد که بنابر مضمون آن، روزی علی (ع) از رویدادهایی که پس از پنهان شدن حضرت صاحب‌الزمان (ع) تا ظهور ایشان روی می‌دهد، سخن می‌گفتند. پسر ایشان حسین (ع) از ایشان پرسید: ای امیر مؤمنان، چه وقت خداوند زمین را از ستم ستمگران پاک خواهد کرد؟ علی (ع) در جواب وی فرمود تا خون حرام بسیار بر زمین ریخته شود و بعد از آن پادشاهان بنی‌امیه و بنی‌عباس 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 بنی‌کاوان که در حوالی بصره است، بگذرد و از ما پادشاهی در گیلان خروج کند و دعوت او را پاسخ گویند و اهل ابر که در حوالی استرآباد است، وی را یاری کنند. آنگاه برای فرزندان 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 (ص) 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 حشره‌الله مع‌الائمة 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 است، یا دیگری از سلاطین عظام و اولاد کرام او، چون راوی بسیار از حدیث انداخته است، بخصوص حکم نمی‌توان کرد؛ و کشتن قوج پسر خود را به گمان این حقیر اشاره به شاهزاده عالی‌تبار صفی میرزا نورالله مضجعه خواهد بود و پادشاه دیگر که طلب خون او نماید، اشارت به سلطنت سلطان علین آشیان شاه صفی اول، افاض‌الله علیه شأنیت‌الغفران خواهد بود و چون حدیث را اختصار کرده‌اند، بعضی وقایع بعد افتاده است، اما بشارت به تعجیل ظهور حضرت صاحب‌الزمان علیه‌الصلوة 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 محمدبن مسعود عباسی، از محدثان سده سوم/نهم که از ابی لبید مخزومی روایت کرده است، می‌آورد که حضرت امام باقر(ع) پس از آنکه شقاوت بنی عباس را بیان کرد، فرمود که «در حروف مقطعه قرآن فایده بسیار است». اگر حروف مقطعه اول سوره‌ها را بی‌تکرار بشماری، هر یک از حروف مقطعه تاریخ خروج یکی از بنی‌هاشم خواهد شد.

مجلسی سپس با توضیحی درباره ابجد و محاسبه حروف مقطعه «الر» که پنج بار در قرآن مجید تکرار شده است، نتیجه می‌گیرد که سال ظهور امام زمان(ع) سال هزار و صد و پنجاه و پنج است و از تاریخ نوشته شدن رساله ۱۰۷۸/۱۶۶۷ با در نظر گرفتن تاریخ هجرت پیامبر (ص) 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 هیچ گونه 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(ع) را در آن زمان پیش‌بینی کرده بود، دولت صفوی پایدار نماند و ده سال پیش از تاریخ پیش‌بینی شده، در سال (۱۷۲۲/۱۱۳۵) وازگون شد.

رساله مجلسی در همان زمان به سختی مورد انتقاد قرار گرفت. دو یا سه سال بعد از نگارش رساله، سید محمدبن 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)

رساله میرلوحی که نگارش آن در سال ۱۰۸۱/۱۶۷۰ آغاز شد و در سال ۱۰۸۳/۱۶۷۲ به پایان

رسید «کفایةالمهتدی فی معرفةالمهدی» 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 بهاءالدین محمد عاملی (مرگ: ۱۰۳۱/۱۶۲۱) و میرمحمدباقر داماد در علوم دینی بود. (۱۰۴) با آنکه وی آثار دیگری نیز از خود به جا نهاده است، ولی یادکرد وی بیشتر با برخوردهایش با دو مجلسی و رساله «کفایةالمهتدی» 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) بنا به 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 سرزده 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 هیچ یک از

مضنفات و تألیفات خود ننموده باشند، الا در بیداری خود این غلبه رو نداده... و ارباب

تتبع می‌دانند که هیچ یک از پادشاهان مغول بر ملتان دست نیافته. (۱۰۶)

انتقاد دیگر میرلوحی زمانی است که وی به هم‌سنجی 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 هر که 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 حقیض ضعف و انحطاط بود و تا واژگونی فاصله چندانی نداشت. در این خطبه مجلسی گفت:

...کافة اهل این دیار هدایت آثار سالهاست که در ظل ظلیل رافت 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 مهاد استراحت آرمیده‌اند [تأکید از ماست]. (۱۰۹)

بدون تردید، خدمات غیر قابل انکار علامه مجلسی در گردآوری احادیث شیعه بر هیچ کس پوشیده نیست و تکاپوهای علمی و فرهنگی وی در راه گسترش علوم اسلامی و نشر معارف ائمه اطهار (ع) فراموش‌نشده است، ولی این حقیقت را نیز نمی‌توان انکار کرد که وی برای حمایت هر چه 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 می شود.

ابن بابویه، معروف به شیخ صدوق، دانشمند نامی عصر حکومت دودمان بویه، در امالی خویش در مجلس پنجاه و چهارم روایت می کند که پیامبر اکرم (ص) فرمود: طاعت سلطان واجب است و کسی که ترک طاعت سلطان کند، همانا ترک طاعت خدا کرده است. وی می افزاید که همو به نقل از اسماعیل بن موسی می آورد که از پدرش موسی بن جعفر، نقل می کند 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 می دارید، او را نیز دوست بدارید و آنچه را برای خود نمی پسندید، برای او نیز نپسندید. (۱۱۱) وی روایات دیگری نیز در لزوم و وجوب اطاعت از سلطان ذکر می کند.

یکی دیگر از دانشمندان آن عصر نیز رساله ای 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 می کند:

... 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 در آیند و کلمه خیر دولت ابد مقرون را کتمان ننمایند. (۱۱۲)

باری، علمای عصر صفوی دو چهره متفاوت دارند، چهره هایی سازگار و همگام با حکومت و چهره هایی ناهمگام و ستیزنده و سازش ناپذیر. اما در میان همان چهره های سازگار نیز همه یکسان سازگاری نشان ندادند. دانشمندی چون محقق کرکی در حکومت صفوی به چنان پایه ای 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 دست نشانده وی دانست. برخی دانشمندان دیگر نیز بدون آنکه قدرت و اقتداری به دست آورند، اگر چه به طور نمایی، عنوانهای برجسته ای داشتند و تنها برای پایداری حکومت صفوی کوشیدند و علی رغم 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.

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 سرشت بنیادی و سیاست‌های کشورداری خود، پشتیبانی، احترام و توجه بسیاری نسبت به علمای شیعه و فراهم آوردن 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 (۹۶۹-۱۱۱۹/۱۵۶۱-۱۵۰۵) فقیه و متفکر برجسته شیعی، با مهارت همه‌سویه‌اش در دانش‌های اسلامی و آن مایه تقوی و پرهیزکاری، اگر به زیر سایه صفویان پناه می‌برد، مسلماً عالترین 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 آنکه در کارهای گوناگون علمی و

دینی و حتی در برآوردن نیازهای خانگی، هیچ یار و مددکاری نداشته 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 فراهم آوردن سوخت 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 اینکه یکبار نزد سلطان عثمانی از وی سعایت شد و سلطان وی را فراخواند. او برای پنهان داشتن خود راه خانه خدا 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 منیه المرید فی آداب المفید والمستفید 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 می‌بنند 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 پیشتر اشاره شد، تلاشهایی برای فراهم آوردن 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 الاصول به صاحب معالم مشهور شده و نواده دختری اش سید محمد موسوی که به خاطر تألیف کتاب مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام به صاحب مدارک شهرت یافته است،

با آنکه سرنوشت غم‌انگیز سلف خویش را پیش چشم داشتند و خود در موقعیتی شبیه او به سر می‌بردند، به زیر سایه توجّه صفویان نرفتند و شرایط دشوار اقتصادی و خطرات جانی را از پیوستن به فرمانروایان این دودمان بهتر دانستند و یک‌بار هم که عزم زیارت مرقد مطهر حضرت رضا(ع) را داشتند، چون خبر یافتند که در آن زمان شاه عباس در مشهد است، به خاطر آنکه مجبور نشوند با او دیدار کنند، زیارت امام رضا(ع) را ترک کردند و بعدها به همین دلیل برای همیشه از این کار چشم پوشیدند. (۱۱۸)

شیخ محمّد سبط، فرزند صاحب معالم نیز در پرهیز از صفویان راه پدر را برگزید. وی که در علوم دینی آثار گوناگونی برجای 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 فراخواند 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 دعاهای داریم. پس چون بر او الحاح کردند، بعد از تأمل فرمود که حدیث وارد شده بر اینکه از برای امثال او دعای هدایت می‌توان نمود. پس مراسله به او نوشت و دعا به لفظ هداه 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 محمّد 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 اتران 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

عملکرد چهره‌های مورد بررسی بی‌بهره‌اند.

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. در واقع دشواری اصلی کار، در فراهم آوردن منابع و مآخذ مورد استفاده در این فصل بوده است. 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 غیردرباری موافق و مخالف، از میان ایرانیان و بیگانگان، آثاری پدید آوردند که از نظر گستردگی 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 هم رفته، 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

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 آنکه از موقعیت او آگاهی یافت، هدایای گرانبهائی برایش فرستاد و از وی خواست به تختگاه صفویان، قزوین، رود. وی به درخواست شاه به قزوین رفت و در پیشگاه شاه معرفی 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 آباد در اختیارش قرار گرفت. وی، چنانکه گفتیم، تکاپوهائی 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 صفویان 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 سروکار داری، به جانب ما حرکت نما و اگر به هیچ یک 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 مهمترین مناصب و مشاغل ظاهری را داشت (افزون بر مقامات معنوی) و از این نظر هیچ یک از مردان بزرگ دولت با او برابر نبود و مقام شیخ الاسلامی تختگاه 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

فرومایه‌ای به هم‌وردی من جرأت یافت. (۱۲۵)

عبدالله افندی می‌نویسد 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 آنرا زشت می‌شمرد.

این حقیقت هم در گفته‌ها و هم در رفتارش آشکار بود. وی چهار سال از عمر را به سفرهایی گذراند که هیچ سندی مبنی بر اینکه از جانب دولت صفوی در آن سفرها مأموریتی داشته، در دست نیست. او در این چهار سال به دور از امور دولتی بود و چون بازگشت، حسرت روزهای سفر و اقامت در دیار حجاز و مصر و شام را می‌خورد. (۱۲۷)

شیخ حسین بن شهاب‌الدین 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 بویژه دانشمندان جبل عاملی، اگر چه با صفویان همگامی کردند، ولی از ابراز نارضايتی 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 اسماعیل و طهماسب یکم، از اعتراض کرکی به قتل سیف‌الدین 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 اسماعیل 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 خاطر 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 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 قتل 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 بازگردانده شد.

در رساله‌ای از زین العابدین تبریزی آمده است که اسماعیل پس از آنکه سید از همراهی وی سرباز زد، دستور قتل او را داد. سید به فرستاده او گفت: «جَدِّ اَعْلَی من حسین (ع) 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 محمدباقر مجلسی دیدار کرد. وی منصب شیخ الاسلامی و قضای مشهد را به عهده داشت و در همان شهر درگذشت. خوانساری درباره‌ی وی می‌نویسد:

آنگاه که در اصفهان بود، به مجلس شاه سلیمان وارد شد و پیش از آنکه 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)

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 اینکه 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 یادکرد 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 هر دو جبهه ارزیابی کرد. مهاجران عاملی در همه کنشها و

به طول انجامید، وی با دشوارترین شرایط روبه‌رو بود. او یک‌بار در شام برای در امان ماندن از گزند مأموران عثمانی، ناگزیر شد دیباچه‌ی یکی از کتابهایش 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 می‌پنداشتند و اختلاف بر سر مذهب وی پس از مرگش نیز وجود داشت. او که می‌دانست پدران وی و دیگر مردمان دیار شام از دیرباز به جرم شیعه بودن آزارهای بسیار دیده‌اند، جز تن دادن به تقیه‌ی راهی نداشت و او در این مناطق پنهان و ناشناس، در جامه‌ی 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 ولایتیهایش (مردم جبل عامل) از آمدن او آگاه شدند، از بیم آنکه 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:

قرب شاهانست زان قرب الحذر
الفرار از قرب شاهان الفرار
کام از این حلوانان شیرین ساخت
کاین همه نازی به تعظیم ملوک
پایبند راه ایمان توشد
آن کند کونایدا از صد خم شراب
شیخنا مد هوش گردد زین ندا
هردمی پیش شه سجده رود
هیچ ندارد یاد آن الله را
شرک باشد این بر رب العالمین

نان و حلوا چیست دانی ای پسر؟
منی برده‌هوش از سرواژ دل قرار
فرخ آنکورخش همت رابستاخت
حیف باشد از توای صاحب سلوک
قرب شاهان آفت جان توشد
لذت تـخصیص او وقت خطاب
هر زمان کوشاه گوید شیخنا
مست و مد هوش از خطاب شه شود
منی پرستد گویا او شاه را
الله این چه اسلامست این

در جای دیگر، کسانی را که مال از سلطان قبول می‌کنند و دیگر کارهای حرام را مرتکب می‌شوند و باز هم 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	مستقی خود را نمودن بهر زر
دعوی زهد از برای عز و جاه	لاف تقوی از پی تعظیم شیا
تو نپنداری کزین لاف دروغ	هرگز افتد نان تلبیس به دغ
با همه خود بینی و کبر و منی	لاف تقوی و عدالت می زنی
سربه سر کار تو در هر صبح و شام	مکر و حیل 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 برقرار و بر ثبات
بر سرش داخل نگردد لا و لیس	این عدالت هست کوه بنوقیس
می نیابد 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 به در ساخت و درین نواحی سکونت گزید و من با اهل دنیا نشست و برخاست کردم و خوی و صفت آنان را گرفتم و گفتم و گو با اهل دنیا جز سرو 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

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 می شود.

یادداشتها

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 دانش پژوه، (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)، ص ۷۵-۸۱. همچنین برای آگاهی از برخی دیدگاههای شیعه در این باره، نگ:

W. Madelung, Religious Schools and Sects 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.

۴. محمد باقر سبزواری، روضة الانوار 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 ۷-۲۹۶. عنایت می نویسد: «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 را سخ دوباره مخالفت خود را در برابر حکومت حفظ کردند.

۷. توری علاء، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۴۹.

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

J. Schacht and D. B. vol Macdonald, "Idjtihad", EI2, vol. III, p. 1026-1027.

9. Ann, K. S. Lambton, *State And Government in Medieval Islam* (New York, 1985), pp. 268-269.

۱۰. ژان شاردن، سیاحتنامه شاردن: دایرةالمعارف 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.

12. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 142

۱۳. کمپفر، سفرنامه، ص ۶-۱۲۵.

۱۴. همان جا، ص ۱۲۶.

15. Arjomand, *The Shadow Of God*, P. 133

۱۶. همان جا، همان صفحه، همچنین نگ: Madelung "Al-Karaki", P. 160

۱۷. حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۲، ص ۳۵-۹۳۴. در «تاریخ ایلچی نظام‌شاه دکنی» اثر خورشاه‌بن قباد حسینی، تنها از فردی به نام سید محمد مگونه (به احتمال قوی همان گونه درست است) سخن گفته شده است: «و عالیجناب سیادت مآب سید محمد مگونه را که از کبار نقبا و سادات عراق عرب بود و باریک سلطان او را در چاهی بند کرده بود، از قید خلاص کرده، به تربیت و نوازش سرافراز ساختند و تولیت نجف اشرف و حکومت بعض ولایات را با طبل و علم، بدو ارزانی داشتند» خورشاه‌بن قباد حسینی، «تاریخ ایلچی نظام‌شاه دکنی»، نسخه دستنوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۳۲۳، ص ۳۰.

18. Arjomand, *The Shadow of God*, P. 133.

۱۹. حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۲، ص ۹۴۷؛ اینکه عبدی بیگ شیرازی، شاعر و تاریخ‌نگار 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 محمدالحسون (قم، ۱۴۰۹ قمری)، جلد ۱، ص ۲۸.

۲۱. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۱۷۰.

۲۲. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۹۰ به نقل از: میرزا مخدوم محمد یا اشرف بن عبدالباقی «النواقض لبنيان الزوافض». 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 رسائل 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 یزگیهای کتابشناسی این ترجمه چنین است: حسینی استرآبادی، «ترجمة نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۴۵۴/۲۲.

۲۴. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۹۳.

۲۵. همان جا، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۲۶. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۱۶۷.

۲۷. همان جا، جلد ۵، ص ۱۶۸.

۲۸. غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، ص ۲۸۵؛ نویدی، تكملة الاخبار، ص ۶۶-۷.

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

۳۰. برای آگاهی از متن هر دو فرمان، نگ: پیوستهای اول و دوم همین پژوهش.

۳۱. طهماسب بن اسماعیل بن حیدری صفوی، تذکره شاه طهماسب، به کوشش امرالله صفری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۴.

۳۲. روملو، احسن التواریخ، ص ۴۰۵-۶.

۳۳. خوانساری، روضات الجنات جلد ۵، ص ۱۷۹-۸۰.
۳۴. همان جا، جلد ۵، ص ۱۷۹.
۳۵. افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۱۰.
۳۶. لمبتون می گوید: شیخ علی بن عبدالعالی در سال ۳۱/۹۳۷-۱۵۳۰ درگذشت و احتمالاً نام او به اشتباه به نوه او حسین حسینی کرکی عاملی که تا ۳/۱۰۰۱-۱۵۹۲ زنده بود، داده شده است. ولی با توجه به اینکه پس از کرکی پسر او عبدالعالی به عنوان خاتم المجتهدین دربار طهماسب شناخته شد، گمان می رود 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. محمودبن هدایت الله افوشته ای نطنزی، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار (تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۴۱.
۳۸. حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۲، ص ۶۲۶.
۳۹. محمد یوسف قزوینی (واله)، «خلدبرین»، نسخه دست نوشته فارسی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۵۲، برگ ۹۱ ب.
۴۰. برای نمونه، نگ: نامه خان احمد گیلانی به شیخ بهایی: خان احمد، «منشآت خان احمد»، نسخه دست نوشته فارسی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۹۵۹۶، برگ ۲۵۹.
۴۱. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۲، ص ۲۳۶-۷.
۴۲. محمود شهابی، «شیخ لطف الله عاملی امام مسجد مغروف اصفهان»، یادگار، سال اول، شماره ۴ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۶۱.
۴۳. حسینی قمی، خلاصة 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. همان جا، ص ۳۷.
۴۶. همان جا، ص ۳۸.
۴۷. چون پدر و فرزند وی هر دو 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: «وَأَلَّفَ عَلَى يَدِ مَوْلَاهُ الْمَجْلِسِ الْعَامِلِي النَّظَنَزِي أَصْفَهَانِي». نگ:

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

52. Lambton, State and Government , p272.

۵۳. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۷۰.

۵۴. افندی‌الاصفهانی، ریاض‌العلماء، جلد ۱، ص ۱۷ و ۱۶.

۵۵. میرمحمدباقر 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.

57. Madelung, Religious Schools, article. "Discussions on the legality of kharaj", p.194.

۵۸. داماد و دیگران، الرضاعیات والخراجیات، ص ۴۱.

59. Lambton, State and Government , p.272.

۶۰. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۱، ص ۳۴.

۶۱. افندی‌الاصفهانی، ریاض‌العلماء، جلد ۱، ص ۱۵.

۶۲. داماد و دیگران، الرضاعیات والخراجیات، ص ۹۶.

۶۳. نگاه کنید به: همان‌جا، ص ۱۶۸-۹۴.

۶۴. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول (تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی)، جلد ۳، ص ۸۸۶.

۶۵. همان‌جا، ص ۸۶-۸۵.

66. Madelung, Religious Schools, p. 201.

۶۷. اختلاف میان شُبَّانی و شیبانی از اینجا ناشی می‌شود که در یکی از نسخه‌های دست‌نوشته رساله، در حاشیه صفحه ۱۷۹ نام شیبانی درج شده و ظاهراً تنها همین نسخه به این نام است. نگ: محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، جلد ۸ (تهران،

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 *امل الامل فی علماء جبل عامل* به شرح زندگانی علمای جبل عامل اختصاص یافته و جلد دوم آن، با نام *تذکره المتبحرین 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 چون شهید اول، شهید ثانی، محقق کرکی، حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی، شیخ بهایی و دیگران بهره‌گیری خواهد شد.

مجالس المؤمنین، اثر قاضی نورالله شوشتری نیز که به زبان فارسی است و در سال ۱۰۱۰/۱۶۰۱ نوشته شده، کتابی است درباره زندگانی و آثار دانشمندان، فقیهان، پادشاهان، امیران و شاعرانی که بیشتر آنها را نویسنده به تشیع منسوب داشته است. با آنکه دعاوی نویسنده، که به خاطر استواری عقیده در کیش شیعه به سال ۱۰۱۹/۱۱-۱۶۱۰ کشته شده، در مورد شیعه دانستن بسیاری از افراد، با تعصب و زیاده‌روی آمیخته، کتابش به خاطر دربرداشتن نکته‌ها و آگاهیهای سودمند، کم نظیر است. (۲)

ریاض العلماء و 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 کامل‌کننده *امل الامل* به شمار آید. کتاب *لؤلؤة البحرين فی اجازة لقرتی العین*، اثر شیخ یوسف بحرانی که به سال ۱۱۸۲/۱۷۶۸ پایان یافته منبع دیگری است که مورد استفاده، قرار گرفته است.

روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات نوشته 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، درباره 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.

۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۷۴۰.

68. Madelung, *Religious Schools*, p.202.

۶۹. داماد و دیگران، الرضاعیات و الخراجیات، ص ۱۷۶-۱۹۰.

۷۰. حسین بن عبدالصمد جبعی خارثی، «رساله فی حلیة جوائز السلطان»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه ملی ایران، شماره ۱۹۴۳/۲. نسخه دیگری از این رساله در کتابخانه عمومی آیت‌الله 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 نعمت‌الله موسوی جزائری، الانوار النعمانیة (تبریز، بدون تاریخ)، ص ۵۷-۵۸.

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 ۱۹۱-۱۹۰.

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.

77. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 41

78. *Ibid.*

۷۹. محمدباقر داماد حسینی (میرداماد)، کتاب القیسات، به اهتمام مهدی محقق (تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی)، ص ۳۸-۳۹.

۸۰. جعفریان، «پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه»، ص ۹۶.

۸۱. حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۱، ص ۲۳۷.

۸۲. همان‌جا، جلد ۱، ص ۲۳۷-۸.

۸۳. همان‌جا، جلد ۱، ص ۲۳۸.

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.

86. Lambton, State and government, p.274.

۸۷ خلیل بن غازی قزوینی، الصافی فی شرح اصول الکافی، به کوشش تصدیق حسین (لکنه، ۱۳۰۸ قمری)، جلد ۱، ص ۳.
۸۸ حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۱، ص ۷۵؛ همچنین خوانساری، روضات الجنات، جلد ۱، ص ۱۰۷.

۸۹ محمدتقی 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 آیت‌الله العظمی نجفی مرعشی، شماره ۱۳۸۱. در اینجا شایسته است که از فرزند آیت‌الله مرحوم شیخ شهاب‌الدین 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.

91. Abdul-Hadi Hairi "Mir Lawhi", E12, Vol. VII (1991), p.95.

92. Ibid

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 آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (قم، بدون تاریخ)، جلد ۱۴، ص ۱۱۳.

۹۵ محمدباقر مجلسی، رجعت، به کوشش ابوذر بیدار (تهران ۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۵۶.
این رساله پیش از این، یکبار به نام اثبات الرجعه (بمبئی، ۱۸۸۸ میلادی) به چاپ رسیده بود. بعد از آن که ابوذر بیدار این رساله را به چاپ رساند، یکبار دیگر این رساله در مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمدباقر 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 چاپ رساندن رساله چاپ شده داشته‌اند، هم بخش تقدیم‌نامه رساله به شاه سلیمان و هم تفاسیر مجلسی را از احادیث مورد نظر حذف کرده‌اند و یک متن بی سر و ته و ناقص به چاپ رسانده‌اند. نگ: سید مهدی رجائی، مجموعه رسائل اعتقادی، ص ۴۹-۵۳. مقایسه کنید با: محمدباقر مجلسی، «رساله ظهوریه»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۲۴۲.

۹۶. مجلسی، رجعت، ص ۶.

۹۷. ابو عبدالله محمدبن 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.

۹۸. مجلسی، رجعت، ص ۷۸.

۹۹. همان‌جا، همان صفحه.

۱۰۰. همان‌جا، ص ۹-۱۲.

۱۰۱. همان‌جا، ص ۱۸-۱۳. 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، تطوّر حکومت در ایران بعد از اسلام (تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۱۹۷.

102. Arjomand, *The Shadow of God*, p.182

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.

۱۰۶. میرلوحی، سید محمدبن محمد، «کفایة‌المهتدی» (نسخه خلاصه شده)، نسخه دست‌نوشته فارسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۱۱۲۲، ص ۴۲.

۱۰۷. همان‌جا، ص ۳۸.

۱۰۸. محیط طباطبائی، تطوّر حکومت، ص ۱۹۷.

۱۰۹. محمدباقر مجلسی، «خطبة جلوس شاه سلطان حسین بر تخت»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۷۲۱، ص ۳۵۷.

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 برهان‌الدین 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). دانش‌پژوه این رساله را منسوب به شهاب‌الدین 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: دانش‌پژوه، «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب»، ص ۹۲۱.

۱۱۲. گمنام، «[رساله در لزوم پناه بردن 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 می‌گساری 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.

۱۱۴. مؤلف حبیب‌السیر، 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 طلبه علوم و درویشان در صحبت شریفش به سر می‌برند». غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش جلال‌الدین همایی (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۴، ص ۶۱۰.

۱۱۵. گمنام، جهان‌گشای خاقان، ص ۱۹ از مقدمه.

۱۱۶. تنکابنی، قصص‌العلماء، ص ۲۶۰؛ گفتار شهید ثانی این حدیث را به یاد می‌آورد: اذا

رأيت العلماء على ابواب الملوك: فقل بشس العلماء و بشس الملوك: و اذا رأيت الملوك على ابواب العلماء، فقل نعم الملوك و نعم 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 البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة.

۱۱۸. حاج شیخ عباس قمی، فوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة (بدون جا، بدون تاریخ)، ص ۱۰۱.

۱۱۹. تنکابنی، قصص العلماء، ص ۹۹-۲۹۸.

۱۲۰. شاعری در این زمینه گفته است:

دنيا خواهمی، به جانب هند گذر
عقبی خواهمی، به کربلا ساز مقر
ورز آنکه نه دنیا و نه عقبی خواهمی
زنهار ز ایران تنهی پای به در

خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.

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.

۱۲۳. همان جا، ص ۲۷.

۱۲۴. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۳.

۱۲۵. گمنام، جهانگشای خاقان، ص ۲۲ از مقدمه.

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. همان جا، ص ۳۹۵ و جلد ۲، ص ۸۶-۸۷.

۱۳۰. افندی الاصفهانی، ریاض العلماء جلد ۳، ص ۱۳۳.

۱۳۱. استرآبادی، از شیخ صفی تا شاه صفی، ص ۹۸۹۹.
۱۳۲. افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۲، ص ۷۳. درباره رفتار اسماعیل دوم با میرسید علی مجتهد جبل عاملی، نگ: منشی ترکمان، عالم آرای عباسی، جلد ۱، ص ۲۱۵ و حسینی استرآبادی، از شیخ صفی تا شاه صفی، ص ۹۸۹۹.
۱۳۳. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۷، ص ۳۵۱.
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 خاتم‌المجتهدینی 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 ظهیرالمآثر خود را کارگزار وی می‌خواند، اولین کسی بود که با استفاده از این عنوان به کامیابیهای بسیار در حکومت صفوی رسید و پس از او تا پایان حکومت صفوی این عنوان در دست مهاجران عاملی باقی ماند. افزون بر این، از تبلیغات گسترده عاملیان برای مشروعیت دادن به صفویان سخن گفته شده که

این تکاپوها، در مجموع، در استوار داشتن بنیادهای دولت صفوی بسیار مؤثر افتاد. مهاجران عاملی از سویی توانستند فقه شیعه را در ابعاد سیاسی و حکومتی 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 نگرش 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)

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 خاتم‌المجتهدینی دربار و شیخ‌الاسلامی اصفهان بدون متصدی نماند، ولی در میان عاملیان چهره‌ای که بتواند همسان محقق کرکی باشد، ظهور نکرد. با پسر وی، علی بن عبدالعالی 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 میرسید حسین مجتهد جبل عاملی، با قهر و بی‌مهری شاه روبه‌رو شدند و چندگاهی 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 اهمیت دارد که در سایه آن نفوذ سیاسی وی - به فرض وجود چنین نفوذی - فراموش می‌شود.

میرزا حبیب‌الله جبل عاملی که به طور پی در پی در زمان سه تن از شاهان صفوی به صدارت رسید و پسرش میرزامهدی که وزارت صفویان را در اختیار گرفت نیز از چهره‌های صاحب نفوذ عاملی بودند.

در روزگار پایانی عصر صفوی یکبار نفوذ عاملیان به اوج آغازین رسید. به هنگام بر تخت نشستن شاه سلطان حسین صفوی، علامه محمدباقر مجلسی که از زمان پادشاهی سلیمان، شیخ‌الاسلام 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 کلی، اکنون به بررسی زمینه‌های ویژه نفوذ عاملیان می‌پردازیم.

محقق کرکی در دربار صفویان نفوذ بسیار داشت. روملو دربارهٔ تکا‌پوهای وی در پیشبرد مذهب تشیع می‌نویسد:

بعد از محقق بارگاه قدسی، خواجه نصیرالدین محمد طوسی، هیچ‌کس در اعلام مذهب جعفری و ملت ائمه اثنی‌عشری زیاده از آن حضرت 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 فرایض و واجبات و اوقات جمعه و جماعات و احکام صیام و صلوات و تفحص احوال امامان و مؤذنان و اندفاع شرور مفسدان و موزیان و انزجار مرتکبان فجور به حسب‌المقدور 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 میرغیاث‌الدین منصور دشتکی از مقام صدارت دولت صفوی نقش داشت. روملو می‌نویسد: در سال ۱۵۴۵/۹۵۲ پس از آنکه «مجتهدالزمانی سبب عزل میرغیاث‌الدین منصور از منصب صدارت شد»، امیر معزالدین محمد اصفهانی که از مردان پرهیزکار و سادات بلندمرتبهٔ عراق بود و «اکثر مسایل فقهیه را از حضرت مجتهدالزمانی فرا گرفته بود»، توسط کرکی به طهماسب معرفی شد و وی در همان روز برکناری غیاث‌الدین منصور، «شمه‌ای از اوصاف حمیده» معزالدین را به شاه یادآوری کرد و افزود که «امروز هیچ احدی از جمله سادات و اعزه نقبا و علما را لیاقت این مرتبهٔ بسامی و منصب نامی غیر از آن حضرت نیست».

در پی توصیهٔ کرکی، شاه تصمیم گرفت منصب صدارت را به میر معزالدین واگذارد و چون وی در این هنگام در اصفهان نبود، فراخوانده شد و تا آمدن وی به درگاه، «حضرت مجتهدالزمانی، 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 تینیق دین اظهر» کوششهای بسیار کرد، تا آنجا که هیچ یک از صدور «در رفع بدع» به اندازهٔ 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 معزالذین اصفهانی از کار برکنار شد، طهماسب با «افاضل و ارکان دولت قاهره» درباره‌ی کسی که شایستگی احراز مقام صدارت را داشته باشد، رایزنی کرد و هرکس بنا بر نظر خود کسی را معرفی می‌کرد و چون محقق کرکی از پیش درباره‌ی 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 اشاره‌ی استاد خود «رسالة لعنیه» را نگاشت و رساله‌ای نیز درباره‌ی نشانه‌های ظهور حضرت قائم (ع) به رشته‌ی تحریر درآورد. (۴)

بدین‌گونه دو تن از صدور، پس از غیاث‌الدین منصور دشتکی، از شاگردان کرکی بودند و به اشاره او به این مقام گمارده شدند. (۵)

کرکی عنوان خاتم‌المجتهدین 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 نعمت‌الله حلی به بغداد، تصریح شده است که اگر وی با شیخ ابراهیم قطیفی ارتباط برقرار کرد، نایبان خاتم‌المجتهدین باید او را «به ابلغ وجوه تأدیب و منع نمایند». (۶)

گذشته از عنوان خاتم‌المجتهدینی، یکی از برجسته‌ترین مقامهایی که به طور عمده در اختیار عاملیان قرار داشت، مقام شیخ‌الاسلامی بود، پیش از هرگونه سخنی درباره‌ی شیخ‌الاسلامان عاملی، شایسته می‌نماید که درباره‌ی جایگاه این منصب در نظام دیوانی صفویان نکاتی خاطر نشان شود.

مارتین سانسون، یکی از سیاحان عصر صفوی که در سال ۱۶۸۳/۱۰۹۵ از سوی پاپ به ایران آمد تا برای نیازهای مذهبی زبان فارسی، درباره‌ی منصب شیخ‌الاسلام می‌نویسد:

سومین شخصیت روحانی ایران آخوند یا شیخ‌الاسلام نامیده می‌شود. شیخ‌الاسلام به معنی عالم طراز اول یا مرد معتر و محترم قانون محمدی می‌باشد. شیخ‌الاسلام بزرگترین

کتاب قصص العلماء که مطالب آن به اندازه کتاب روضات الجنّات عالمانه و دقیق نیست، و باید در پذیرش آگاهیهای آن کمال احتیاط را به کار برد، توسط محمد بن سلیمان تنکابنی در سال ۱۸۷۳/۱۲۹۰ به پایان رسیده است. این کتاب، زندگینامه ۱۵۳ تن از دانشمندان شیعه را از سده چهارم تا سیزدهم / دهم تا نوزدهم، بدون هیچ گونه نظم و ترتیب الفبایی یا تقسیم بندی زمانی، در بردارد. در مبالغه آمیز بودن مطالب کتاب همین بس که نویسنده نزدیک به ۲۰ صفحه کتاب را به شرح حال خود اختصاص داده و ۱۶۹ جلد از نوشته های خود را بر شمرده است. البته، به رغم مطالب خرافی و اغراق آمیز، این کتاب مطالب سودمندی هم دارد که در دیگر کتابها وجود ندارد. افزون بر آثار یاد شده، کتابهای دیگری نیز چون اعیان الشیعه اثر ارزشمند علامه سید محسن امین، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب اثر محمد علی مدرّس، فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریّه 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 آگاهیهای پیرامون تشیع در جبل عامل، وضع دانشمندان و اوضاع اقتصادی منطقه، از جمله کتب کم نظیر در این زمینه به شمار می آید.

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 جامع بودن، در نوع خود کم نظیر است. این کتاب و کتاب پیشین منبع اصلی بیشتر کسانی بوده است که درباره جبل عامل به پژوهش پرداخته اند.

کتابهایی چون تاریخ بیروت، اثر صالح بن یحیی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب اثر ابن عماد حنبلی و النجوم الزاهراه فی ملوک مصر و قاهره، نوشته ابی المحاسن یوسف ابن تغری بردی نیز از منابعی است که در بحثهای مربوط به تاریخ جبل عامل از آنها بهره گیری شده است.

در میان پژوهشهای نوین، کتاب الهجرة العاملیة الی ایران فی العصر الصفوی نوشته پژوهشگر لبنانی شیخ جعفر المهاجر، دقیقاً موضوع مورد بحث در این کتاب را دنبال می کند 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)، بی تعادلی بسیاری در میان آنها وجود دارد. بخش نخست که پیرامون تاریخ جبل عامل و دگرگونیهای تشیع در این سرزمین است، اعتبار و اهمیت

صاحب‌منصب امور شرعی و مدنی است. شاه به شیخ‌الاسلام پنجاه هزار لیور (هر ۴۵ لیور یک تومان) در سال حقوق می‌دهد تا از طرفین دعاوی چیزی نگیرد و خود را به فساد نکشاند. شیخ‌الاسلام نیز در تمام کشور جانشینانی دارد که به اتفاق جانشینان صدر دوم (صدرالمالک) به تنظیم قراردادها و اجاره‌نامه‌ها می‌پردازند. جای شیخ‌الاسلام در پایین مسند شاه بعد از صدر بزرگ می‌باشد. (۷)

کمپفر که در همان سال ورود سانسون به ایران آمد، دربارهٔ این منصب چیزی نگفته، فقط اشاره کرده است که «شیخ‌الاسلام در مورد مسایل دینی و همچنین دعاوی حقوقی مدنی بر مبنای فقه حکم می‌دهد». (۸) براساس نظر شاردن، شیخ‌الاسلام به خاطر اعتباری که در دربار دارد «عالیترین و مطلع‌ترین مقام قضایی به شمار می‌آید». (۹)

روی هم رفته، می‌توان گفت که حوزهٔ وظایف و قدرت دو مقام مذهبی مهم عهد صفوی، یعنی صدر و شیخ‌الاسلام، 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 شیخ‌الاسلام ندارد. (۱۰)

لمبتون به این موضوع اشاره می‌کند که میان صدر و شیخ‌الاسلام دربارهٔ قلمرو قدرت هر یک، گفت‌وگو و برخورد وجود داشت. (۱۱) به نظر می‌رسد که شیخ‌الاسلام 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 شیخ‌الاسلام و صدر در آن دوره وجود داشت، اشاره می‌کند. (۱۳) وظایف شیخ‌الاسلام در آن عهد به گونه‌ای دقیق مشخص نیست. براساس یک سند تاریخی که از سال ۱۰۷۹/۱۶۶۸ به عنوان فرمان انتصاب شیخ‌الاسلام مشهد در دست است، او به عنوان رئیس شرعی منطقهٔ 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، حل و فصل دعاوی خانوادگی و ضبط مال یتیمان و غایبان نیز از وظایف شیخ‌الاسلام دانسته شده است. لمبتون خاطر نشان می‌سازد که با انحطاط قدرت صدر، اعتبار و قدرت شیخ‌الاسلام افزایش می‌یافت. (۱۴)

پس از شیخ علی کرکی که هم خاتم‌المجتهدین دربار و هم شیخ‌الاسلام تختگاه صفویان بود، زین‌الدین شیخ علی عاملی، مشهور به شیخ علی منشار، یکی دیگر از پیشگامان هجرت در زمان طهماسب، به مقام شیخ‌الاسلامی 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 شیخ‌الاسلامی 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 حیث‌الاستقلال بدان شغل پرداخت». (۱۷) وی همچنین می‌گوید که منصب شیخ‌الاسلامی و تصدی شریعیات و «حکومت به نیابت ممالک خراسان» بدو واگذار شد. (۱۸)

لمیتون نیز از فردی به نام حسین حسینی جبل عاملی سخن می‌گوید که در اردبیل شیخ‌الاسلام بود و گاه در مسایل شرعی دربار طهماسب تصمیم‌گیری می‌کرد. (۱۹) درباره او گفته‌اند:

به غایت فصیح‌البیان و ملیح‌اللسان بود. در خدمت حضرت شاه جنت‌مکان هر عقیده که هیچ‌یک از ارکان دولت حتی شاهزادگان عالی‌متزلت گشاد نمی‌توانستند داد، به جانب میر توسل جسته ملتزمات او در خدمت آن حضرت مقرون به اجابت بود. (۲۰)

شیخ صبیح جبل عاملی نیز در اوایل پادشاهی طهماسب شیخ‌الاسلام یزد بود. (۲۱) پیش از این نقش میرزا حبیب‌الله 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) پس وی در زمان دو پادشاه سلسله صفوی به مدت ۹ سال (۱۰۸۱-۱۰۷۲/۱۶۷۰-۱۶۶۱) منصب وزارت را بر عهده داشت. دوران وزارت وی

در سالهای آخر پادشاهی عباس دوم بوده است.

با درگذشت عباس دوم، میرزا مهدی اعتمادالدوله خواهان آن بود که فرزند کوچک آن پادشاه به شاهی برسد. شاردن درباره چگونگی انتخاب جانشین عباس دوم به تفصیل سخن می گوید. وی می نویسد 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 صاحب منصبان عالیرتبه و بزرگانی که برای برگزیدن جانشین عباس دوم برپا شده بود، میرزا مهدی جبل عاملی گفت که پادشاه همواره نسبت به صفی میرزا بی اعتماد بود و با کمال خشونت با او رفتار می کرده حتی امکان دارد که در واپسین ساعات زندگانی به نابینا ساختن او فرمان داده باشد. او با این استدلال از انتخاب حمزه میرزا جانبداری کرد. در این حال، دو پزشک ویژه عباس دوم نیز که در مداوای او ناموفق بودند، از کینه جویی و کيفر جانشین آن پادشاه نگران بودند و ترجیح می دادند با انتخاب حمزه میرزا که به خاطر کمی سن 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 بنود. او به جای خرسندی از انتخاب شاهزاده زیر سرپرستیش به پادشاهی، به عنوان اعتراض، دلایل اعتمادالدوله را غیر منطقی دانست و افزود:

انگیزه واقعی این اقدام شما ... تمایل به ادامه حکومت بر ایران تا مدت طولانی و مطابق هوی و هوس خودتان می باشد و به همین جهت است که کودکی را به پادشاهی برمی دارید تا در دوران صغر سن وی، فعال مایشاه و مطلق العنان باشید، زیرا آنچه درباره فقدان حیات و یا محرومیت از بصر پسر ارشد (صفی میرزا) گفته شد، جز پندار واهی چیز دیگری نیست. (۲۳)

با اعتراض آغامبارک، اعتمادالدوله با تغییر موضعی آشکار انتخاب حمزه میرزا را به سلطنت بی عدالتی خواند و افزود:

چون اینک آغامبارک به حضار قویاً اطمینان می دهد که وی، صفی میرزا، زنده و بینا می باشد، بنابراین دیگر در این موضوع مشاوره جایز نیست و بایست او را به شاهی برداشت. (۲۴)

اگرچه پذیرش سریع استدلال آغامبارک از سوی اعتمادالدوله 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 قتل میرزا مهدی اعتمادالدوله توسط شاه و با همیاری شیخ علی خان زنک‌نه که در آن زمان منصب «میرآخوری» داشت، اشاره شده است. (۲۵) اما در وقایع السنین والاعوام از عزل میرزا مهدی در سال ۱۶۷۰/۱۰۸۱ یاد شده که مرگ او، یک سال بعد از این تاریخ روی داد. (۲۶)

شایان ذکر است که پسر دیگر میرزا حبیب‌الله، میرزا علی، در هنگام بیماری پدرش شیخ الاسلامی اصفهان را به عهده گرفت. (۲۷) این مسأله نشان می‌دهد که میرزا حبیب‌الله همزمان با صدارت، مقام شیخ الاسلامی اصفهان را نیز داشته است.

محمدباقر 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 پیشنهادی را نیز بر عهده گرفتند، در منابع، از فردی به نام سید محمد پیشنهادی جبل عاملی سخن گفته شده که توبه مشهور طهماسب، در پی خوابی که این پیشنهادی دیده بود، صورت پذیرفت. (۲۹)

پیامدهای مذهبی

نخستین و شاید بنیادی‌ترین پیامد مهاجرت فقیهان جبل عامل به ایران، نقشی بود که آنها در توسعه و پیشبرد تشیع در ایران بر عهده گرفتند. هنگامی که دولت صفوی در ایران استقرار یافت، تشیع فقط در چند شهر کوچک کشور مانند ساوه، آوه، قم، ری، ورامین 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 یابد تا به اوج پیشرفت و شکوفایی برسد و سراسر ایران را دربر گیرد.

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 راه افتادن دسته‌هایی به نام تبرائیان در کوچه و بازار، برای دریدن سینه آنان که از دشمنان علی (ع) تبراً 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 دآوری 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 ستیان کتاب نگاشت و رساله‌های زیادی را در فقه شیعه تألیف کرد و شاگردان بسیاری پرورد، تا علامه محمدباقر مجلسی که گفته‌اند تنها رساله حق‌الیقین او ۷۰ هزار تن از ستیان سوره 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.

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 نایبان امام غایب قانونی و مشروع جلوه داده می‌شد که در استوار داشتن بنیادهای نظری حکومت صفوی تأثیری بسزا داشت و از سوی دیگر، به خاطر برداشتهای نوین و اجتهادهای بی‌شمار مجتهدان، واکنشی 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 غیرایرانی 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 خاتم‌المجتهدینی در دست روحانیان غیرایرانی قرار داشت و نظرگاهها 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. نویسندگان کتاب دبستان 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 (ص) 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، در زمان بوخنیفه در عراق گسترش یافت و گروهی از عالمان اهل سنت به مبارزه با آن 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 و النحل شهرستانی باشد که در سال ۱۱۲۷/۵۲۱ نوشته شده است. در این کتاب، اخباریگری به دو گروه مشبّه و سلفیه تقسیم شده است. (۳۶) مادلونگ بر این باور است که یکی از دانشمندان شیعه‌ری 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 آنکه ملا محمدامین استرآبادی (مرگ: ۱۶۲۷/۱۰۳۶) به تشویق استادش میرزا محمدعلی استرآبادی دوباره مکتب اخباری را طرح کرد. (۳۸) وی که دانش‌اندوخته شیراز بود و از فلسفه بهره 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 ۱۰۲۱/۱۶۲۲ کتاب الفوائد المدینه فی الرد علی من قال بالاجتهاد والتقلید فی الاحکام 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 دستور استادش نوشته و مقدر شده است تا او به «احیای طریقه اخباریان» برخیزد. (۴۰) استرآبادی که او را بنیانگذار این دوره نوین از مکتب اخباریگری شناخته‌اند، کوشید تا اخباریگری آغازین را که تا زمان محمدبن یعقوب کلینی (مرگ: ۳۲۹/۹۴۱) بلامنازع مانده بود، بپیراید. وی بشدت به نوآوری سه دانشمند پراوازه عصر آل بویه، شیخ مفید، شیخ مرتضی و شیخ طوسی تاخت و حتی دانشمندان سده‌های بعد چون علامه حلی (مرگ: ۷۲۶/۱۳۲۵)، شهید اول (مرگ: ۷۸۶/۱۳۸۴) و شهید ثانی را در اصول فقه و کلام مورد انتقاد قرار داد. (۴۱) وی مجتهدان را به خاطر آنکه 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 فقه، 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، هر دو 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 شواهدالملکیه را در پاسخ فوائدالمدینه استرآبادی نوشت. (۴۵) 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 و پایگاه اصلی هواداران این دیدگاه به شمار می‌رفت. (۴۷)

مکتب اخباریگری در طول دو سده بعد رشد کرد. آموزشهای استرآبادی آشکارا توسط محمدتقی مجلسی (مرگ: ۱۰۷۱/۱۶۶۰) تصدیق شد و مورد پذیرش ملا محسن فیض کاشانی (مرگ تقریباً: ۱۰۶۱/۱۶۵۰) که هردو به تصوف و فلسفه گرایش داشتند، قرار گرفت. قهرمان متنفذ آموزه اخباریگری حرّ عاملی (مرگ: ۱۱۰۴/۱۶۹۳) بود. وی مجموعه بزرگی از اخبار امامیان به نام تفصیل وسائل الشیعه الی احکام الشریعه فراهم آورد. وی در این کتاب مجموعه بزرگی از احادیثی را گرد آورد که در هیچ یک از کتابهای چهارگانه شیعه وجود نداشت، ولی او آنها را موثق می‌دانست. (۴۸) حتی مخالفانش جامع بودن و مهارت وی را در این کار می‌ستایند، اگر چه گاه برخی اشتباه‌های فقهی او را نیز برمی‌شمردند. (۴۹)

حرّ عاملی با پرهیز از هرگونه بحث جدلی بر ضد مجتهدان بشدت 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)

از دو شخصیت برجسته دوره پایانی حکومت صفوی، ملا محمدتقی و ملا محمدباقر مجلسی، مجلسی اول از اخباریان جانب‌داری کرد. نویسنده کتاب فوائدالصفویه 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 (ص) 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 فراموش شده شیعه و گردآوری آنها در مجموعه‌ای از کتابهای گوناگون عربی و فارسی اختصاص داد. اثر اصلی وی کتاب پر حجم و چندین جلدی بحارالانوار 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 حدیث گرایي 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، افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است». (۵۳)

مجلسی با اخباریانی چون شیخ حرّ عاملی و سید نعمت‌الله جزایری ارتباط و نامه نگاری داشت. (۵۴) سید نعمت‌الله 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)

حتی نویسنده کتاب *الفکر السفلی عند الشیعه الاثني 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 بشدت 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: ۱۱۸۶/۱۷۷۲)، 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 بخرانی (مرگ: ۱۱۳۲/۱۷۱۹) موضع جدلی استرآبادی را در برابر اصولیان در پیش گرفتند و برخی دیگر چون حاج محمد تونی بشروی (مرگ: ۱۰۷۱/۱۶۶۰) نویسنده کتاب *الوافی فی اصول الفقه* و سید یوسف بن احمد بحرانی برادر نویسنده *لؤلؤ فی البحرین*، اخباریان میانه‌روی بودند و کوشش کردند دو مکتب را به یکدیگر نزدیک کنند، ولی برای اینکه از بحث اصلی دور نشویم، از این اخباریان و دیدگاههای ایشان سخنی نخواهیم گفت. به هر تقدیر، تا ظهور آقامحمدباقر بهبهانی (مرگ: ۱۲۰۸/۴-۱۷۹۳)، مکتب اخباریگری در عراق پایگاه داشت و تنها بهبهانی بود که قدرت اخباریان را به طور مؤثری در هم 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 الهام بخش اندیشه تمرکز مرجعیت شیعه باشد و زمینه‌ای که توسط محقق کرکی و دیگر مجتهدان جبل عامل برای شناساندن مجتهد جامع‌الشرایط 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 درباره 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 با هم درآمیخت.

صفویان پیش از آنکه جامعه سیاست دربرکنند، خرقه صوفیگری داشتند و پیش از آنکه برای رعایای خود شاه باشند، برای صوفیان طریقت خود شیخ و مرشد بودند. در آغاز کار دولت صفوی، صوفیان چنان ارجحی 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 نیم‌الهی 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 پر حرارت 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، رفته‌رفته قدرت بیشتری به دست آورد و سرانجام یکه‌تاز میدان شد. عالمان شیعه و فقیهانی که به خاطر نیاز شدید ایرانیان شیعی شده و شیعیان ایرانی شده به راهنمایان مذهبی، به طور عمده از جبل عامل به ایران روی 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 با 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

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 تاریخ 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 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 فی 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 در آمده، مقاله «جبل عامل» که در *دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه* 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 پرسش‌هایی سودمند می‌پردازد و آگاهی‌های ارزشمندی ارائه می‌کند. برخی از مقاله‌های شیخ سلیمان ظاهر که در *مجلة العرفان* درباره تاریخ جبل عامل نوشته شده نیز مورد استفاده این پژوهش قرار گرفته است.

در کتاب *علی مرقه 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 هر گونه 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 را در چارچوبی تحلیلی و تاریخی پی‌افکنده، 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

دشمن نخاندان پیامبر (ص) و ترک کننده بایسته های دین بودند.

انگیزه دشمنی عالمان شیعه با صوفیان نیز این بود که عالمان، ولایت و راهبری مردم را ویژه امام، و در عصر غیبت او، ویژه فقیهان می دانستند؛ حال آنکه صوفیان اقطاب و مشایخ خود را در زمره اولیاء الله در آورده، پیروی از آنان را پنهان و آشکار واجب می شمردند و به عالمان دین که خود را جانشین پیامبر و امامان می دانستند، اعتنایی 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 نمی دیدند، ولی دیری نپایید که با توان یابی این گروه، دشنام گفتن و نسبت کفر دادن به آنها و نگارش رساله ها و کتابها در رد و نکوهش صوفیان آغاز شد و این مسأله در نیمه دوم حکومت صفوی به شکلی شدید و جدی درآمد.

دکتر عبدالحسین زرین کوب این موضوع را که تصوف در این دوره بر افتاد و یا مورد سختگیری قرار گرفت و صوفیان خشونت و آزار دیدند و از وطن رانده و کشته شدند، نادرست و یا دست کم مبالغه ای نابجا می داند. (۶۱) چنین به نظر می رسد که ممکن است در آثار نویسندگانی چون ادوارد برون (E. G. Brown) و لارنس لاکهارت (L. Lockhart) در این زمینه زیاده روی شده باشد. (۶۲) ولی در اصل موضوع تردیدی وجود ندارد. ابوالحسن قزوینی نویسنده کتاب فوائدالصفویه درباره اقدامات ملا محمدباقر مجلسی در ستیز با تصوف می نویسد:

(وی) طریقه صوفیه (را) که شعار و اطوار سلسله علیّه صفویه بود برانداخت. از آن جمله توحیدخانه که در دولت خانه آن حضرت متصل عالی قاپو بود و هر شب جمعه مشایخ صوفیه جمع شده با خلفا و امرا جد کرده و یا هوا می زدند، موقوف فرمود. جمیع مشایخ صوفیه را از اصفهان بیرون کردند. از آن جمله علامه زمان و وحیدالدوران ملا صادق اردستانی را با بیست نفر از شاگردان معتبر او که هر یک فضیلت تمام داشتند... از اصفهان اخراج کردند و از باقی ممالک محروسه نیز آنچه صوفیان و مریدانشان بود، به در کردند. (۶۳)

گمان می رود که ناسازگاری فقیهان با صوفیان از زمان طهماسب آغاز شده باشد. محقق کرکی

کتابی با عنوان «المطاعن المجرمیه فی ردالصوفیه» 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 «عمدةالمقال من کفر اهل الضلال» نوشت که نام آن در کتابهایی چون «سہام المارقه من اغراض الزنادقه» آمده است. (۶۴)

کتاب «سہام المارقه» را علی بن محمد بن حسین بن شهید ثانی (۱۱۰۳-۱۱۱۳/۱۶۹۱-۱۶۰۴) 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 می کرد. او در این کتاب به ملا محمدباقر سبزواری (مرگ: ۱۰۹۰/۱۶۷۹) تاخت و عبارتهای ناشایست درباره او نوشت. شهیدی با ملا محسن فیض کاشانی نیز درافتاد و در پایان رساله ای که در تحریم غنا نگاشت، به او دشنامهای زشت داد و او را کافر شمرد. (۶۶)

شیخ حرّ عاملی هم از مهاجرانی بود که یا صوفیان از در ناسازگاری درآمد. دشمنی او با صوفیه در کتاب اثنی عشریه فی ردالصوفیه نمود یافت. وی در این کتاب هزار حدیث از امامان شیعه که در رد صوفیان گفته شده بود، گرد آورد. (۶۷)

فقیه عاملی دیگر، محمدتقی مجلسی را بسیاری از شرح حال نویسانش صوفی دانسته اند و شماری از کتابهایش همچون تشویق السالکین نیز بر این موضوع گواهی می دهد. (۶۸) بعد از وی، پیرش محمدباقر مجلسی، تصوف پدر را به سختی انکار کرد. وی در رساله ای به زبان عربی به نام اعتقادات که در آن از تصوف بسیار بدگویی کرده است، در این باره نوشت:

پرهیزد از آنکه درباره پدر دانشمندم آخوند ملا محمدتقی مجلسی گمان بد برید و چنین پندارید که او از جمله صوفیان و یا معتقد به دوستی طریقه و مذهبشان بود. مرکز چنین نبود و چگونه می توانست چنین باشد، در حالی که از آشناترین و داناترین مردم زمان خود به خبرهای اهل بیت و 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 نگریزند و بدین وسیله آنان را با بخشهای نیکو و سودمند به راه راست خوانند، و چون در پایان زندگی دید که از این مصلحت اندیشی سودی بر نمی خیزد و درفشهای گمراهی و سرکشی برافراشته شده و لشکرهای شیطان چیرگی یافته اند، دریافت که آنان آشکارا دشمنان خداوند. پس از ایشان کناره جست و کفرشان را آشکار نمود و من به باور و دانشهای پدرم داناترم و نوشته هایش در این باره نژد من است. (۶۹)

دکتر عبدالهادی حائری ستخن مجلسی را در خور تأمل می‌داند و آن را مورد تردید قرار می‌دهد. وی می‌نویسد: محمدتقی مجلسی در کتاب لوامع که آن را در حدود سال ۱۴۵۴-۵/۱۰۶۵۶ 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 آوزد و در اواخر عمر از ایشان کناره گرفت، نمی‌تواند درست باشد.

محمدباقر مجلسی نیرومندترین کسی بود که در این دوره با صوفیان درافتاد. وی در یادداشت‌هایی که بر نسخه‌ای از کتاب تهذیب الاحکام شیخ الطائفة 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 پراکنند. وی به راستی در برکندن ریشه کسانی 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 صوفی‌زدایانه شاه اسماعیل یکم قلمداد می‌کند. (۷۱)

مجلسی در روند تصوف‌ستیزی خود، بر ضد صوفیان کتابی به نام جواهرالعقول فی 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 محمدباقر داماد و هم از جمال‌الدین محمدبن محمد فراهانی نیز دانسته‌اند. (۷۳) البته، شبکه نگارش کتاب به آثار شیخ بهایی شباهت زیادی دارد، ولی چون رساله در پایان به شاه سلیمان صفوی تقدیم شده است، برای این احتمال که شیخ بهایی نویسنده آن باشد جایی نمی‌ماند. به هر حال، محتوای کتاب افسانه‌ای است با عباراتی شیوا که گریه‌ای 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 هر سو می‌گریختند!

البته، عاملیاتی هم بودند که به تصوف گرایش داشتند. از جمله محمدتقی مجلسی که پیشتر به او اشاره شد. گذشته از تمایل پدر شیخ بهایی، 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 نعمت‌الله 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)

بر این اساس، می‌بینیم که فقیهان عاملی در روند تصوف زدایی 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 سر برآوردن اخباریگری، هم در میان عالمان دینی صوفی مشرب و هم در انقلابی که در فلسفه مشائی در آمیخته 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

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 فراخواند. عالمانی که به ایران آمدند، پیش از هر چیز، به کار آموزش دانشهای شیعی پرداختند و حوزه‌های بحث و تدریس را رونق بخشیدند. شاهان صفوی نیز با پشتیبانی همه‌سویه، 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 عراق 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) هر یک از مهاجران در یکی از این مدارس یا مساجدی که علاوه بر عبادت، محل درس و تدریس بود، به آموزش جویندگان علم می پرداخت.

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 می کرد. (۸۳) این مدرسه به فرمان شاه عباس در سال ۱۰۱۲/۱۶۰۳ به یادگار پدرزش، در جانب شرقی میدان چهارباغ اصفهان ساخته شد. (۸۴)

میرزا تقی، فرزند محمدباقر دولت آبادی، در زمان شاه عباس دوم مدرسه‌ای برای یکی از علمای مهاجر به نام سید نعمت الله جزایری ساخت. این مدرسه که ساختمان آن در ۱۰۷۱/۱۶۶۰ به پایان رسیده، امروزه دیگر وجود ندارد. (۸۵) مدرسه‌ای نیز به نام مدرسه عربان در اصفهان وجود داشت که در آن دانشجویان عرب درس می خواندند. (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 نگارندگانشان 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 حرّ عاملی و کتابهای او از جمله تفصیل وسائل الشیعه، اثنی عشریه فی ردّ الصوفیه و امل الآمل، پیش از این سخن رفت. برادر کوچک وی، احمد بن حسن بن علی بن حسین حرّ عاملی بود که در ۱۰۸۴/۱۶۷۳ از جبل عامل به مشهد آمد و پس از مرگ برادر بزرگ در سال ۱۱۰۴/۱۶۹۲ چندی شیخ الاسلامی مشهد را به عهده گرفت. وی که در ۱۱۱۵/۱۷۰۳ 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 «جواهرالکلام فی خصال المحموده فی الانام» را به رشته تحریر درآورد. او کتاب دیگری نیز درباره علم تاریخ به نام «الذکر المملوک فی احوال الانبیاء والاوصیاء والخلفاء والملوک» نگاشته است.

وی نگارش این کتاب را در سال ۱۰۹۴/۱۶۸۲ 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 ۸۰۶/۱۴۰۳ است. در واقع، او پس از بررسی تاریخهای بزرگ اسلام خواسته است تاریخی با رنگ شیعی بنویسد. (۸۸) شیخ بهائی (مرگ: ۱۰۳۰/۲۱-۱۶۲۰) 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 موجهی 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 کوتاه اندرزی و دینی با تانهای 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 محمدباقر 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 خدمت گرانبها به شیخ اسدالله بن محمد مؤمن خاتونی باز می‌گردد. وی در سال ۱۰۶۷/۱۶۵۶، تعداد ۳۹۹ کتاب دست‌نوشته را وقف این کتابخانه کرد. (۹۲)

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 محمدباقر 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، نوشته‌اند، عربی است و نگاشته‌های فارسی اگر چه 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 به‌ندرت 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 نعمت‌الله 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 بودند که «مدرسه 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 خانه آن شیخ در آن مدرسه رفتیم، و منزلش از مدرسه 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 بگیرد و بگوید که «مدرسه منصوریه را می‌خواهیم»، و ما فارسی نمی‌دانستیم. پس ما رفتیم و سخن را تقطیع کردیم، یک کلمه را من ضبط کردم و یک کلمه دیگر را آن دیگری ضبط کرد، پس هر که را می‌دیدیم، یکی

می‌گفت: «مدرسه 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 انگیزه 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 کار بردن واژه‌ها، تعبیرها و ترکیبهای عربی را در همه 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 سیدعلی مهری عاملی در دست است، می‌تواند نمونه 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 مقدمه امل‌الآمل برای برتری وطن خود بر دیگر سرزمینها هشت دلیل 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 آمدیم و آب این سرزمین را نوشیدیم، تمام آن مراتب از ما سلب شده». (۱۰۲)

به هر حال عالمان ایرانی نیز چون در تمام مراحل زندگی و دانش‌اندوزی با زبان عربی سروکار 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)

یادداشتها

۱. برای نمونه نگاه کنید به: سید محمدبن سید قریش حسینی سبزواری، زین‌العارفین: فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش حسن امین (تهران، ۱۳۷۰ خورشیدی).
۲. روملو، احسن‌التواریخ، ص ۴۹-۲۴۸.
۳. همان‌جا، ص ۴۰۵-۶.
۴. همان‌جا، ص ۵۱۱-۵۱۰.
۵. حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، 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 ۲-۴۱. 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.
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 .

11. 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، نظریه

دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان (تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی).

۱۲. همان جا، ص ۱۴۰

۱۳. کمپفر، سفرنامه، ص ۱۲۳.

14. Lambton, " Quis Custodiet ", p. 140.

15. Ibid, p. 139-140.

۱۶. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۱۷۲.

۱۷. همان جا، همان صفحه.

۱۸. منشی ترکمان، عالم آرای عباسی، جلد ۱، ص ۷-۱۵۶.

19. Lambton, " Quis Custodiet ", p. 140.

۲۰. منشی ترکمان، عالم آرای عباسی، جلد ۱، ص ۱۴۵.

۲۱. مستوفی، جامع مفیدی، جلد ۳، ص ۳۵۶.

۲۲. افندی الاصفهانی، ریاض العلماء جلد ۲، ص ۶۳. جعفرالمهاجر از فردی دیگر به نام سید حسین حسن کرکی سخن می گوید که در زمان سه شاه صفوی، به طور پی در پی، صدر بود. وی به اشتباه لقب اعتمادالدوله را که برای وزیر اعظم در نیمه دوم حکومت صفویان به کار می رفته است، برای صدر ذکر می کند. نگ: المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۲۴۵ و ۱۹۴. وی همچنین دو مقام شیخ الاسلام و ملاباشی را یکی می داند، در صورتی که ملاباشی مقام جدیدی بود که شاه سلطان حسین برای نخستین بار به وجود آورد. نگ: همان جا، همان صفحه.

۲۳. شاردن، سیاحت نامه، جلد ۹، ص ۶۵.

۲۴. همان جا، 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 خاتون آبادی، سید عبدالحسین، وقایع السنین والاعوام: گزارشهای سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری قمری، به کوشش محمدباقر بهبودی (تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی)، ص ۵۳۱.

۲۷. افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۲، ص ۷۰.

۲۸. خوانساری، روضات الجنات جلد ۲، ص ۶۱-۲۶۰.

۲۹. حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۱، ص ۲۲۵.

طرحی قابل قبول برای مطالعه موضوع و بهره گیری از مآخذ زبانهای عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی به این مقاله ارزش پژوهشی ویژه ای بخشیده است. کتاب فیلیپ حتّی (Ph.Hitti) با عنوان تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین که توسط کمال یازجی به عربی برگردانده شده نیز از پژوهشهای مورد استفاده اثر حاضر بوده است.

منابع تاریخی دوره صفوی، همانند دوره های دیگر تاریخ ایران، بیشتر به شرح جنگها و درگیریهای نظامی پرداخته اند. جز چند کتاب که از آنها سخن خواهد رفت، از سایر منابع این دوره نمی توان درباره چگونگی زندگانی عالمان جبل عامل و رابطه این عالمان با دربار صفوی آگاهی یافت. با این همه، در لابلای این منابع، گاه مطالبی دیده می شود که با موضوع مورد گفت و گو، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در پیوند است.

در کتاب حبیب السیر فی اخبار افراد بشر نوشته غیاث الدین بن همام الدین محمد حسینی مشهور به خواندمیر، نوه میرخواند نویسنده تاریخ روضة الصفا که در سالهای ۱۵۲۱/۹۲۸ تا ۱۵۲۳/۹۳۰ نگارش یافته، نویسنده به تقلید از شیوه جدّ مادری خود، پیرامون چگونگی ظهور دولت صفوی و زندگانی برخی از عالمان شیعه این عصر، آگاهیهای سودمندی ارائه می کند.

حبیب السیر که به نام خواجه حبیب الله ساوجی وزیر خراسان نگاشته شده، گذشته از داستان پادشاهان و اخبار پیامبران گذشته، دربردارنده احوال پیامبر اسلام (ص)، 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 حسن نظر نشان می دهد. کتابهای لب التواریخ و تاریخ جهان آرا یا نسخ جهان آرا، نیز برای شناخت زمینه های 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 غفّاری قزوینی به نام شاه طهماسب نوشته است.

احسن 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 می کند و در پایان هر سال آگاهیهای مشروح و با اهمیتی درباره سیاستمداران، عالمان، ادیبان و شاعرانی که در آن سال

۳۰. سیوری، به دلیل ناآشنایی با اصطلاح «تبرّاء» در فرهنگ شیعه، تبرائیان را گروهی می‌داند که تبر بر دوش می‌گرفتند و سنیانی را که از مذهب خود دست برنمی‌داشتند، با تبر می‌کشتند نگ: سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۴.

31. Hairi, " Madjlisi ", p.1087

۳۲. ملا محسن فانی، دبستان المذاهب (بمبئی، ۱۲۶۲ قمری)، ص ۲۲۵.

۳۳. علی الجابری، الفكر السفلی عند الشيعة الاثنا عشرية (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 طبیعی 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 ۱۰، شماره ۶ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۵۹۸.

۳۴. علی ذوانی، 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.

36. E. Kohlberg, " Akbariya ", Encyclopedia Iranica, Vol.I (1984)p p.p. 716-717.

37. Ibid, p. 716

38.- W. Madelung, "Akhbariyya", EI2, Supplement (1989) p: 56

۳۹. الجابری، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۳۶. استرآبادی سه سال بعد از نگارش کتاب الفوائد المدینه در سال ۱۰۳۴/۱۶۲۵ 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.

40. Madelung, " Akhbariyya ", p.56.

41. Ibid.

42. Arjomand, The Shadow of God, p.145.

۴۳. کتب چهارگانه شیعه عبارت است از الکافی، اثر محمد بن یعقوب کلینی (مرگ: ۳۲۹/۹۴۱) من لایحضره الفقیه، اثر محمد بن علی بن بابویه قمی (مرگ: ۳۸۱/۹۹۱) تهذیب الاحکام، اثر ابی جعفر

محمد بن حسن طوسی (۴۶۰-۱۰۶۷/۳۸۵-۹۹۵) و الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، اثر خود طوسی.

۴۴. حسن امین، «الاخباریون والاخباریه»، دایرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، جلد ۱، (بیروت، ۱۹۷۳ میلادی)، ص ۱۰۷. بجز قسمتهای اول این مقاله، بقیه آن جمله به جمله و بدون ذکر مأخذ از خوانساری گرفته شده است. نگ: روایات الجنات. جلد ۱، ص ۱۹۶.

۴۵. سید تورالدین، علی بن سید تورالدین علی الموسوی العاملی، الشواهد المکیة فی مداحض حجج الخیالات المدینه فی رد الفوائد المدینه (تبریز، ۱۳۲۱ قمری). ارجمند این کتاب را با نام فوائد المکیة ذکر می کند، در حالی که فوائد المکیة نام کتاب دیگری از خود ملا محمد امین استرآبادی است. نگ:

Shadow of God, p.146.

46. Ibid.

۴۷. محمد ابراهیم جناتی، «قیام اخباریها علیه اجتهاد»، کیهان اندیشه، شماره ۱۳ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۷.

48. Arjomand, The Shadow of God, p. 145

49. G. Scarica, " Al-Hurral-Amili ", EI2, Vol.III (1986)p.588.

۵۰. ذکاوتی قراگزلو، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۱۳۰.

۵۱. ابوالحسن قزوینی، فوائد الصفویه: تاریخ سلاطین 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، «شخصی درباره تصحیح قواید الصویه»، مجله باستان شناسی و تاریخ، شماره ۹ و ۸ (اسفند ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۷۰-۶۷.

52. Hariri, " Madjlisi ", p.1087.

۵۳. رسول جعفریان، «روایارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، کیهان اندیشه، شماره ۸۸ (۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۱۲۲.

۵۴. ذکاوتی قراگزلو، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۱۴۰.

۵۵. همان جا، همان صفحه.

۵۶. همان جا، ص ۶۰۹.

57. 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. 33-36-64-66.

۵۸. نگ: گمنام، عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۰۲-۳.
۵۹. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی)، جلد ۵، بخش ۱، ص ۲۰۳.
۶۰. همان جا، جلد ۱/۵، ص ۲۰۳-۴.
۶۱. زرین کوب، دنباله جست وجو، ص ۲۲۳.
۶۲. برای آگاهی از نظریه های این دو نویسنده درباره تصوف زدایی در دوره صفوی، نگ: ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران: از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، ترجمه رشید یاسمی (تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی)، ص ۵۰ تا ۵۲، ولارنس لکهارت، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی)، ص ۸۱-۸۲.
۶۳. قزوینی، فواید الصفویه، ص ۷۸-۷۹.
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 دست نوشته عربی، شماره ۷۵۸.
۶۶. صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۱/۵، ص ۲۱۷.
۶۷. همان جا، جلد ۱/۵، ص ۲۸.
68. Abdul-Hadi Hairi, " Madjlisi-Yiawwal ", EI2, Vol V(1986)p.1089.
۶۹. محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه)، طرائق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محجوب (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۱، ص ۱۴۵. برای کتاب مجلسی دوم، نگ: محمدباقر مجلسی، «اعتقادات»، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، نسخه دست نوشته عربی، مجموعه شماره ۷۰.

70. 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 آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، جلد ۸، ص ۶۱.
۷۴. محمدباقر مجلسی، جواهرالعقول فی مناظرة الفار والسنور (تهران، ۱۳۸۳ قمری).
۷۵. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۸-۳۹۷.
۷۶. بهاء‌الدین محمد عاملی، کشکول (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۵۰، ۷۹ و ۸۰.
77. Arjomand, *The Shadow of God*, p.153.
۷۸. محمد معصوم شیرازی، طرایق الحقایق، جلد ۱، ص ۲۲۹.
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.
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: محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران (تهران، ۱۳۳۲ خورشیدی)، جلد ۱/۳، ص ۱۴۰.
۸۸. احمد بن حسن بن علی بن حسین حرّ عاملی، «الدرّ السلوک فی احوال الانبیاء والاصیاء والخلفاء والملوک»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۷۹.
۸۹. یان ریپکا، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی (تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی)، ص ۶-۴۷۵.
۹۰. صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۱/۵، ص ۳۵۰.
۹۱. همان‌جا، جلد ۱/۵، ص ۳۵۱.
۹۲. المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۲۳۷.
۹۳. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۲، ص ۲۶۱-۲۶۰.

۹۴. برای آشنایی با ادبیات عصر صفوی، نگ:

Ehsan Yar Shater, " *Safavid Literature: Progress or Decline* ", *Iranian Studies*, .VII(1974), p.p 217-270.

۹۵. صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۱/۵ ص ۳۶۷.

۹۶. همان جا، جلد ۱/۵، ص ۲۳۶.

۹۷. همان جا، جلد ۱/۵، ص ۳-۲۴۲.

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»، نسخه دست نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۴۲۲۱.

۱۰۱. حر عاملی، امل الامل جلد ۱، ص ۱۱ و بعد از آن.

۱۰۲. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۳.

۱۰۳. صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۱/۵، ص ۱۸-۱۱۷.

۱۰۴. همان جا، جلد ۱/۵، ص ۱۸۸.

۱۰۵. همان جا، جلد ۱/۵، ص ۱۹۰.

بوستها

بوست یکم

فرمان اول شاه طهماسب دزبارة محقق کرکی

بسم الله الرحمن الرحيم

نون از مؤدای حقیقت انتمای کلام امام صادق (ع) که «انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فارضوا به حکما فانی قد جعلته حاکما فاذا احکم بحکم من لم یقبله منه فائما بحکم الله استخف و علینا رد و هو راد علی الله و هو علی حد الشرک» لایح و یاضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید مرسلینند با شرک در یک درجه است، پس هر که مخالفت خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین نائب الانعمة المعصومین زال کاسمه علیا کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه ملعون و مردود و در این آستان ملایک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد.

(۱) کتبه طهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی الموسوی

پیوست دوم

فرمان دوم شاه طهماسب درباره محقق کرکی

یا محمد یا علی

فرمان همایون شرف نفاذ یافت آنکه 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 صحیفه احوال سعادت‌مندی کشد اعلاء اعلام شریعت غرانبوی را که آثار ظلام و جهالت از فزای عالم و عالمیان از ظهور خورشید تأثیر آن زوال پذیر شود، از مستندات ارکان سلطنت و قواعد کامکاری می‌دانیم و احیای مراسم شرع سید المرسلین و اظهار طریقه ائمه حقه معصومین که چون صبح صادق غبار از ظلمت آثار بدع مخالفان مرتفع گرداند از جمله مقدمات ظهور آفتاب معدلت‌گستری و دین‌پروری صاحب‌الامر می‌شماریم، و بی‌شائبه منشاء حصول این امنیت و مناط وصول به دین نیت متابعت و انقیاد و پیروی علمای دین است که به دستیاری دانشوری و دین‌گستری [...] و حفظ شرع سید المرسلین نموده به واسطه هدایت و ارشادشان کافه انام از مضیق ضلالت و گمراهی به ساحت اهتدا تواند رسید، و ازین افادات کثیر البرکاتش کدورت و تیرگی جهل از صحایف خواطر اهل تقلید زدوده شود.

سپا در این زمان کثیر الفیضان که عالی‌شانی که به مرتبه ائمه هدی علیهم السلام و الثنا اختصاص دارد و متعالی رتبت خاتم المجتهدین وارث علوم سید المرسلین حارس دین امیر المؤمنین قبله الاتقیاء المخلصین قدوة العلماء الراسخین حجة الاسلام والمسلمین هادی الخلائق الی طریق المبین ناصب اعلام الشرع المتین متبوع اعظام الولاة فی الاوان مقتدی کافه اهل الزمان مبین الحلال والحرام نایب الامام علیه السلام [...] کاسمه العلیا"عالیا" که به قوت قدسیت ایضاح مشکلات قواعد ملت و شرایع حقه نموده علماء رفیع‌المراتب 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 هدایت‌پناه نپیچیده پیروی و اعظامش را موجب نجات می‌دانند

همگی هست بلند و نیت ارجمند مصروف اعتلاءشان و ارتقای مکان و ازدیاد مراتب آن عالی‌شان است.

مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امرا و وزرا و سایر ارکان دولت عالی صفات مومی‌الیه را مقتداً و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رساننده آنچه امر نماید مأمور و آنچه نهی نماید منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیة ممالک محروسه و عساکر منصوره عزل نماید معزول و هر که 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 مزرعة کیسه 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 المذکوره فی الوثیقه المصلیه مع اراضی ام [...] و اراضی کاهن الوعد رماحیه که احیا کرده هومن‌الیه است، بر مشارالیه وقف صحیح شرعی فرمودیم و بعد از آن بر اولاد او ماتعاقبوا و تناسلوا بموجبی که در وقفیه مسطور است.

و حکم جهان‌مطاع صادر شده که بر افاضت پناه هومن‌الیه مسلم و مرفوع‌القلم دانسته از حشو جمیع حوزه عراق عرب به صیغه مفروزی وقفی افاضت دستگاه هومن‌الیه نموده داخل جمع و خرج حوزی نماید و در مفروضیات بلامبلغ برقبه دانسته و در بسته مفروزی وقفی قدسی صفات هومن‌الیه 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 و حله که بمبلغ هشتصد تومان در وجه سیور غال خالی [...] مشارالیه مقرر بوده بواسطه 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 هومن‌الیه واصل نشود یک دینار به‌احدی ندهند و آن وجه را بر جمیع حوالات و مطالبات مقدم دارند.

و چون در این‌ولا التماس نمود که موضع مسلسل که عوض سعیدترکه مبلغ هفتاد و دو تومان در وجه سیور غال آن قدس مرتبت بوده تغییر داده عوض آن موضع یرقانیه و توابع که در وجه سیور غال خاتم‌المجتهدین هومن‌الیه از ابتدای ایلان ایل مقرر دانسته

به وکلاء مشارالیه دهد و تمامی محصولات آن را در سنه مزبوره به گهاشتگان 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 نمایند.

مستوفیان گرام و عمال و دیوانیان باید که تمامی مزبورات را از نتیجه اخراجات حکمی و غیر حکمی به هر اسم که باشد سپا سآوری و ده یک و ده یک و نیم و حرنک و رسم المهر و رسم الوزاره و رسم الصدازه 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 باز دیدن آن سرکار مدخل نمایند و به علت تفاوت و قرض غلبه و رسول داروغگی و سایر شناقص اصلاً طلب نکنند، و در سیر غو و سور غوی آخر کار مدخل نسازند و جریمه نگیرند، و اگر جریمه صادر شود گذرانند که گهاشتگان هومن الیه رفع نمایند، و اگر سیهوا از بابت اخراجات سپا مذکورات فوق یا بعد از این سانح شود چیزی بر آن سرکار حواله نمایند تحصیلداران نطلبند و تن را به دیوان آورند محسوبست.

و چون الوس حولانی که مزارع و رومس یرقانیه اند به زراعت و حواشی آنجا قیام نمایند هیچ آفریده ایشان را تکلیف بردن به محلی دیگر نمایند، و گذارند که به زراعت و حواشی آنجا قیام نمایند مالوجهات الوس مزبوره را بر شیخ الاسلام هومن الیه مسلم و حرو مرفوع القلم دانسته به دستور سایر محال سیور غال هومن الیه عمل نمایند.

و چون حکم جهان مطاع صادر شده که چنانکه از باب دوشلکات دیوان اعلی از گرفتن دوشلکات آن سرکار ممنوعند از باب دوشلکات عراق عرب نیز خود را ممنوع شناسند و به هیچ عذر و بهانه در آنجا مدخل نسازند.

چون هدایت پناه هومن الیه جهت هدایت خلائق احیاناً از نجف اشرف متوجه بعضی از ممالک محروسه می شوند سپا رماحیه و جوایز در ذهاب رایات را کمال تعظیم به تقدیم رسانیده و سرکار هومن 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 هومن الیه نموده مشارالیه 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 حله را نزد وکلاء عالی رتبت هومن 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 [...] هومن 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 هومن الیه را در عدم
تمکین حکم نقیض و تعذیر هر کس 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 در نگذرند و از
آن عدول نجویند.

و خلاف کنند را ملعون و مطرود دانسته به مقتضی آیه کریمه «اولائک علیهم لعنة الله
والملائکه والناس اجمعین» از مردودان این دودمان شمرند. در این ابواب قدغن
دانسته تقصیر نمایند و در عهده 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 مقتدالانام هومن الیه صادر شده ممضی و منفذ دانسته خلاف کنند را ملعون
و مطرود داند.

(۱) کتب طهماسب - انتهی

در گذشته‌اند، به دست می‌دهد که از نظر این پژوهش ارزش بسیار دارد.

عالم آرای شاه اسماعیل که نویسنده آن ناشناخته است، در سال ۱۰۸۶/۱۶۷۵ نگارش یافته و رویدادها را تا پایان حکومت اسماعیل یکم آورده است. اعتبار و ارزش تاریخی این کتاب هم به خاطر فاصله داشتن زمان نگارش آن از دوران حکومت اسماعیل یکم و همچنین نشر ساده و عوامانه کتاب که با داستان پردازی 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 برده‌ایم. این کتاب که در سالهای ۱۵۴۸/۹۴۸-۱۵۴۱ نگارش یافته، به شرح حال اسماعیل یکم اختصاص دارد و نویسنده در اثر خود، از تاریخ حبیب السیر استفاده بسیار برده است. مطالب کتاب، تا آنجا که به روی کار آمدن 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 الصفای اثر ابن بزاز که درباره زندگانی و کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی نوشته شده و سلسله‌النسب صفویه که توسط شیخ حسن بن شیخ ابدال زاهدی نگارش یافته و آگاهی‌هایی درباره اولاد و احفاد شیخ صفی‌الدین و همچنین شیخ زاهدگیلانی 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 فضل‌الله 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 ماوراءالنهر گریخت. سخنان او، با وجود خالی نبودن 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.

کتابشناسی

کتابشناسی مآخذ دست‌نوشته عربی و فارسی

- استرآبادی، محمّدامین. «رساله فی طهارة الخمر». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۱۲۵۷.
- جبعی حارثی، حسین بن عبدالصمد. «اربعین». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۳۴۰.
- جبعی حارثی، «رساله فی حلّیه جوائز السلطان». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه ملی ایران. شماره ۱۹۴۳/۲.
- _____. «رساله فی حلّیه جوائز السلطان». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه عمومی آیت‌الله 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.
- جبعی عاملی، علی بن محمّد بن حسن بن زین‌الدین شهید ثانی. «سهام المارقه من اغراض الزنادیقه». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۷۵۸.
- حرّ عاملی، احمد بن حسن بن علی بن حسین. «الدّر المسلوک فی احوال الانبیاء والاوصیاء والخلفاء والملوک». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۱۷۹.
- حسینی استرآبادی، سید امیر محمّد بن ابی طالب. «ترجمة نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۲۴۵۴/۲۲.
- حسینی، خورشاه بن قباد. «تاریخ ایلچی 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 برهان‌الدین 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)، محمدیوسف. «خلدبرین». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۲۵۲.
- کرکی، شیخ علی. «نفحات‌اللاهوت فی لعن‌الجبت والطاغوت». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۲۸۲.
- گمنام. «[رساله در لزوم پناه بردن به شاه در نبود امام]». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۴۶۳۰/۲.
- گمنام. «شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی. شماره ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدباقر. «اعتقادات». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی. مجموعه شماره ۷۰.
- _____. «خطبه جلوس شاه سلطان حسین بر تخت». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۲۷۲۱.
- _____. «رسالة ظهوریه». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. شماره ۲۴۲.
- مجلسی، محمدتقی. «شرح مشیخه من لایحضره الفقیه». نسخه دست‌نوشته. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۵۰۸.
- مهری عاملی، سیدعلی. «قصیده‌الهائیه». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. مجموعه شماره ۴۲۲۱.
- میرلوحی، سید محمد بن محمد. «کفایة‌المهتدی فی معرفة‌المهتدی» (نسخه خلاصه‌شده). نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. شماره ۱۱۲۲.

کتابشناسی مآخذ چاپی عربی و فارسی

- آژند، یعقوب. قیام شیعی سریداران، تهران. ۱۳۶۳ خورشیدی.
- آل داوود، سید علی، «تکمله الاخبار، کتابی برجسته در تاریخ عمومی»، نشر دانش، سال ۱۱ (آذر و دی ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۴۱-۴۰.
- آل صفا، محمدجابر، تاریخ جبل عامل، بیروت، ۱۹۸۱ میلادی.
- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، جلد ۱۰.
- ابن اذریس، محمد، کتاب السرائر، تهران، ۱۳۹۰ قمری.
- ابن بزاز، اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی، صفوة الصفا، بمبئی، ۱۹۹۱ میلادی.
- ابن بطوطه، ابی زید محمد بن احمد، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی، جلد ۱.
- ابن تغری بردی، ابی المحاسن یوسف، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و قاهره، 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 اخبار من ذهب، مصر، ۱۹۳۱ میلادی، جلد ۶.
- ابن فوطی بغدادی، عبدالرزاق. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائة السابعة، با مقدمه محمدرضا الشیبی و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ قمری.
- ابن کثیر، ابوالفداء حافظ، البدایه والنهایه بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، جلد ۱۲.
- ابن یحیی، صالح، تاریخ بیروت، به کوشش فرانسیس هورس یسوعی و کمال سلیمان صلیبی، بیروت، ۱۹۸۶ میلادی.
- ابی الفداء، عمادالدین اسماعیل، المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابی الفداء)، بیروت، بدون تاریخ.
- احمدرضا، شیخ، «بنو عامله»، العرفان، صیدا، جلد ۳۱ (۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۱۸-۲۲۵.
- اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ خورشیدی.

افندی الاصفهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، به کوشش سید احمد الحسینی، قم، ۱۴۰۱ قمری، ۵ جلد.

افوشته بی نطنزی، محمود بن هدایت الله، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی.
اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول: از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

امین، حسن، «الاخباریون والاخباریه»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه، بیروت، ۱۹۷۳ میلادی.
____. «جبل عامل»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه، بیروت، ۱۹۷۷ میلادی.

امین، سید محسن، اعیان الشیعیه، 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، سفرنامه های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه): سفرنامه های ونیزیانی که در زمان اوزون حسن آق قویونلو به ایران آمده اند، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.

بازل، نیکیتین، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ترجمه دکتر باقر امیرخانی، 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 البلاغه، تهران، ۱۲۷۶ قمری.

بحرانی، یوسف، لؤلؤ فی 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 الالباب 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 ۷۰-۶۷.

پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه رجب نیا، 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 ۷۸۹-۷۹۲
پیرزاده ابدال زاهدی، «سلسله النسب صفویه»، ۵ اثر ارزنده انتشارات ایرانشهر، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی.

تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی.

تنکابنی، محمدبن سلیمان، قصص العلماء، تهران، بدون تاریخ.

تهرانی، آغا بزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه، به کوشش احمد المنزوی، قم، ۱۳۸۷، قمری، جلد ۱۸.

تیشتر، فرانتس، «گروه فتوت کشورهای اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات تبریز، سال ۴، شماره ۲ (۱۳۳۵ خورشیدی)، ص ۷۶-۹۴.

الجابری، علی، الفكر السلفی عند الشیعه الاثنا عشریه، قم، ۱۴۰۹ قمری.

جعفری، سید حسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ: تحلیل و بررسی علل پیدایش و سیر تکوین آن در اسلام، ترجمه محمدتقی آیت اللهی، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

جعفریان، رسول، «پژوهشی در رساله های 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 ۲۳ (۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۱۰۱-۱۲۷.

جناتی، محمدابراهیم، «غلبه اجتهاد بر اخباریگری»، کیهان اندیشه، شماره ۱۴ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۴-۲۵.

_____. «قیام اخباریها علیه اجتهاد»، کیهان اندیشه، شماره ۱۳ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۲-۲۲.

جوینی، عظاملک بهاء الدین محمدبن محمد، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی، جلد ۱.

حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش دکتر خانابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی.

حتی، فیلیپ، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی، بیروت، ۱۹۵۹ میلادی، جلد ۲.
حرّ عاملی، محمدبن حسن، أمل 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 محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی.
حسینی، سید احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله 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 سبزواری، سید محمدبن سید قریش، زین العارفین: 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 شرف‌الدین حسین، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی، ۲ جلد.

الحموی الرومی، ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله، کتاب معجم البلدان، به کوشش محمد امین الخانجی الکتبی، مصر، ۱۳۲۴ قمری، جلد ۳.

حورانی، آلبرت، «هجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران»، ترجمه مرتضی اسعدی، کیهان فرهنگی، سال ۳، شماره ۸ (۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۱۷-۱۳.

حیدری صفوی، شاه طهماسب بن اسماعیل، تذکرة شاه طهماسب، به کوشش امرالله صفوی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

خواجگی اصفهانی، محمد معصوم، خلاصة السیر: تاریخ روزگار شاه صفی صفوی، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.

خواند میر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، بدون تاریخ، جلد ۴.

خوانساری اصفهانی، میر سید محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ترجمه شیخ محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی، ۸ جلد.

داماد، میر محمدباقر و دیگران، الرضاعیات والمخرجیات، تهران، ۱۳۱۵ خورشیدی.

داماد الحسینی (میر داماد)، محمدباقر، کتاب القیسات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی.

دانش‌پژوه، محمدتقی، 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، محمدتقی 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 فی انساب آل ابی طالب، بیروت، بدون تاریخ.

دوانی، علی، وحید بهبهانی، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، آینه پژوهش، سال ۱، شماره ۶ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۴۲-۲۴.

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.

رجانی، سید مهدی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمدباقر 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.

رحیم‌زاده صفوی، علی‌اصغر، شرح جنگها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی، تهران، ۱۳۴۱ خورشیدی.

رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تاریخ مبارک غازانی: داستان غازان خان، 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 الاخبار 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 باستان 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.

سائسون، ت. م، سفرنامه سائسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه دکتر تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی.

سبزواری، محمداقبر، روضة الانوار، بدون جا، بدون تاریخ.

سखाوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع لاهل 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 و مجمع البحرين، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی.

سمنانی، علاءالدوله، 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 المشعشعین و تراجم اعلامهم، نجف، ۱۹۶۵ میلادی.

شمس الدین، محمدرضا، حیاة الامام الشہید الاول، نجف، ۱۳۷۶ قمری.

شوشتر والسر، سیبلا، ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، ترجمه دکتر غلامرضا ورهرام، 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، محمدبن مکی جزینی، کتاب لمعه، ترجمه دکتر علی رضا فیاض و دکتر علی مهذب، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی.

شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، 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 الاخبار: 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 (معصومعلیشاه)، طرایق الحقایق، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، بدون تاریخ، جلد ۱.

شیروانی، زین العابدین، حدائق السیاحه، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی.

الصادق، 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، محمدبن حسن بن علی، کتاب الغیبه تهران، ۱۳۸۵ قمری.

_____. النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، با ترجمه مجلد نخستین به فارسی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۳ خورشیدی.

ظاهر، شیخ سلیمان، «جبل عامل (۲)»، العرفان، صیدا، جلد ۳۱ (۱۹۴۰ میلادی)، ص ۱۲۱-۱۳۱.

_____. «معجم قری 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 العراق بين الاحتلالين، بدون جا، ۱۹۳۹ میلادی.
- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه تبهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.
- غروی، شیخ نجم الدین، الکواکب السائرة باعیان المئه العاشره، 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، محمدرضا، 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»، بررسیهای تاریخی، سال ۳، شماره ۵ (۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۲۹۰-۲۷۳.
- قرمانی دمشقی، ابی العباس احمد بن یوسف بن احمد، اخبار الدول و آثار الاول فی التاریخ، بغداد، ۱۲۸۲ قمری.
- قزوینی، خلیل بن غازی، الصافی فی شرح اصول الکافی، به کوشش تصدیق حسین، لکنهو ۱۳۰۸ قمری، جلد ۱.
- قزوینی، محمد، «فرمان سلطان احمد جلایر»، یادگار، سال ۱، شماره ۴ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۲۹-۲۵.
- قزوینی، ابوالحسن، فواید 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.
- القلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، قاهره، بدون تاریخ، جلد ۵ و ۱۳.

در خاطرات روزانه شاه طهماسب و یا صورت مجلس مذاکرات وی با ایلچیان ترک نیز که یا نام تذکره شاه طهماسب چاپ شده است، گاه نکته‌های با اهمیتی از روابط شاه طهماسب و علمای دستگاه صفویان یافت می‌شود. تكملة الاخبار اثر عبدی بیگ شیرازی، متخلص به نبیدی (۹۸۸-۹۲۱/۱۵۸۰-۱۵۱۵)، شرح رویدادها را تا سال ۱۵۷۰/۹۷۸ در بردارد و به پریخان خانم دختر شاه طهماسب یکم اهدا شده است. (۶) اثر محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی با نام نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، 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 علی‌رغم نزدیکی به دربار، به دور از جنجال کارگزاران و درباریان می‌زیسته و از این رو، اثرش کمتر جانبدارانه است.

درباره برخورد میان میرنعمت‌الله 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 شرف‌الدین 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 صفی‌الدین 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 نعمت‌الله 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 بپردازد. منشی نیز مانند حسن بیگ روملو در پایان ذکر رویدادهای هر سال، به شرح مطالبی درباره رجال و

- قمی، شیخ عباس، فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، بدون جا، بدون تاریخ.
- کاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، تاریخ اوجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان قرائی، تهران، ۱۳۴۴ خورشیدی، جلد ۱.
- الکرکی، علی بن الحسین، رسائل المحقق الکرکی، به کوشش شیخ محمدالحسون، قم، ۱۴۰۹ قمری، ۲ جلد.
- کسروی تبریزی، احمد. شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی.
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- کوثرانی، وجیه، الاتجاهات الاجتماعیه والسیاسیه فی جبل لبنان والمشرق العربی: من المتصرفیه العثمانیه الی دولة لبنان الکبیر، بیروت، ۱۹۸۶ میلادی.
- گمنام، تاریخ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- _____. تاریخ قزلباشان، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی.
- _____. جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل، به کوشش دکتر الله دتا مضطر، اسلام آباد، ۱۳۶۴ خورشیدی.
- _____. عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.
- لکه‌پارت، لارنس، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- لمبتون، آن، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی.
- متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی، جلد ۱.
- مجلسی، محمدباقر، اثبات الرجعه، بمبئی، ۱۸۸۸ میلادی.
- _____. بحار الانوار، تهران، ۱۳۹۱ قمری، جلد ۲۵ و ۱۰۷.
- _____. جواهر العقول فی مناظره الفار والسنور، تهران، ۱۳۸۳ قمری.
- _____. رجعت، به کوشش ابوذر بیدار، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.
- مجیر شبانی، نظام‌الدین، 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 ۵۵۱-۵۴۴ و ۷۲۷-۷۲۰ و ۸۸۲-۸۸۶.
- مدرس، میرزا محمد علی، ریحانة الادب 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 دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ خورشیدی.
- مظفر، محمد، تاریخ تشیع، ترجمه محمدباقر حجتی کرمانی، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- مقدسی، ابوشامه، کتاب الروضتین فی اخبارالدولتین النوریة والصلاحیة، به کوشش دکتر محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۵۶ میلادی، جلد ۱.
- ملاکمال، خلاصة التواریخ: تاریخ ملاکمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، بدون تاریخ.
- منشی ترکمان، اسکندریگ، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۴ خورشیدی، ۲ جلد.
- _____ و محمدیوسف 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، الشواهدالمکیة فی مداحض حجج الخیالات المدینه فی ردالفوائد المدینه، تبریز، ۱۳۲۱ قمری.
- المهاجر، جعفر، الهجرة العاملیة الی ایران فی العصر الصفوی: اسبابها والتاریخیه و نتائجها 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 قبادیانی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، 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.
- نوابی، 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 سیاستی تشیع اثنی‌عشری، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.
- نیکلسون، رینولد، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.
- هاجسن، مارشال، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ خورشیدی.
- هدایت، رضاقلیخان، ریاض‌العارفین، تهران، ۱۳۱۶ خورشیدی.
- هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.
- یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب، تاریخ‌الیعقوبی، بیروت، ۱۹۸۱ میلادی.

کتابشناسی ماخذ 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'it Iran form The begining to 1890*. Chicago,1984.
- Calder, n. " Khums in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to The Sixteenth Century A.D. " *BSOAS*. XLV, 1 (1982).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 Futuwwah Guilds". Unpublished Thesis. Princeton University,(1961).
- Hairi, Abdul Hadi. "Madjlisi". *EI2*. Vol. V (1986).
- _____. "Madjlisi-yi Awwal". *EI2*. Vol. v. (1986).
- _____. "*Mir Lawhi*". *EI2*. Vol. VII (1991).
- Hallaq, Wael Behjat. "The Gate of Ijtihad: A Study in Islamic Legal History". Unpublished thesis. Michigan, (1987).
- Kissling, H.J. " Badral-Din b. Kadi Samawna ". *EI2*, Vol.I (1960).
- Kohlberg, E. " Akbariya". *Encyclopedia Iranica*. Vol.I (1984).
- Lambton, k.s. " Quis Custodiet: Some Reflections on The Persian Theory of Governmant ". *studia Islamica*. VI (1957).
- _____. *State and Government in Medieval Islam*. NewYork,(1985).
- Madelung, W. " Akhbariyya ". *EI2. supplement*(1989).
- _____. *Karaki EI2*. vol. Iv(1978).
- _____. *Relinglous 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 Fadlullah B. Ruzbihan Khunji's Tarikh-i Alam-Ara-Ye Amini*. London,(1957).

_____. " shaikh 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*. VII (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 " *EI2*. 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. Cambredge University,(1986).

_____. *Studies on the History of Safavid Iran*. London, 1987.

Scarica, G. " Al-Hurr Al-Amili ". *EI2*. Vol. III (1986).

Schacht, J. and D.B. Macdonald. " Idjtihad ". *EI2*. Vol.III (1986).

Taeschner, Fr. " Futuwwa ". *EI2*. Vol.II (1983).

_____. " Akhi ". *EI2*. 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،	آل کیا ۳۱
۱۸۸، ۱۰۸	آناتولی ← آسیای صغیر
آژند، یعقوب ۵۲، ۸۲، ۱۸۶، ۱۹۵	آنجلو ۲۱، ۹۰
آسیای صغیر ۱۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷،	آنقره ۴۳
۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۳	آوجی، سید تاج الدین ۳۰
۱۶۲، ۸۹	آوه ۱۵۶
آغامبارک ۱۵۵	آوی، شمس الدین محمد ۷۵
آفریقا ۶۰	آیت اللهی، محمد تقی ۴۹
آق قویونلو ۱۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۹۸	ابا قخان ۲۸
آل ابی جامع ۲۱، ۸۸، ۱۸۶	ابدال زاهدی، شیخ حسن ۱۹، ۵۴
آلاف رنگ ۲۹	ابدالیها ۳۶
آلبارسلان ۶۱	ابر ۱۲۴
آلبویه ← بویهان	ابراهیم (پسر شیخ جنید) ۴۷
آل جلایر ۴۱	ابن اثیر، عزالدین ۷۷
آل حرّ ۹۳	ابن ادريس، ابو عبدالله محمد ۱۰۲، ۱۱۸،
آل داوود، سید علی ۲۴	۱۳۷
آل صفا، محمد جابر ۱۶، ۷۷	ابن بابویه (شیخ صدوق) ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۷۳

ابن بزّاز ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵	اخـبـاریون ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱،
ابن بطوطه ۲۹، ۵۰، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۷۸	۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵
ابن تغری بردی، ابن المحاسن یوسف ۱۶، ۷۸	اخـی امیر علی ۴۳
ابن تیمیه ۶۶	اخیان ۳۷، ۳۸، ۵۳، ۴۲
ابن جبیر، ابی الحسین محمد بن احمد ۵۷،	اخـی شادی ۴۳
۵۹، ۶۱، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۱۸۶	اخـی میر میر ۴۳
ابن خاتون، محمد بن محمد ۸۴	ادیبی، ژاله ب
ابن طاووس ۱۲۲	ارجمند، سعید امیر ۸۷، ۱۰۸، ۱۷۴
ابن علقمی ۲۷	اردبیل ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷،
ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح عبدالحی ۲۷،	۴۸، ۸۷، ۱۲۲، ۱۵۴
۱۶، ۸۱	اردبیلی، شیخ صفی الدین اسحاق ۱۹، ۲۰،
ابن فوطی بغدادی، عبدالرزاق ۴۹، ۵۰	۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵،
ابن معیه، محمد بن قاسم ۶۹	۵۴، ۹۱
ابن مؤمن ۶۹	اردستانی، ملاصادق ۱۶۳
ابن نما، حسن بن احمد، ۶۹	اردن ۵۹
ابوبکر ۳۵، ۵۱، ۱۵۸	ارغون بیگ ۴۲
ابو خالد کابلی ۱۲۳	استاجلو ۳۷
ابوذر غفاری ۵۷، ۵۹، ۶۰	استرآباد ۱۲۴
ابوسعید ۴۲	استرآبادی، ملا محمد امین ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۵۹،
ابوسعید تیموری ۹۸	۱۶۱، ۱۷۳، ۱۷۴
ابوشامه مقدسی ۶۰، ۷۷	استیفا ۲۰
ابوعلی حمزه بن عبدالعزیز (سلاردیلمی)	اسدالدین صائغ ۶۵
۱۱۸	اسدی، ابوالقاسم بن حسین بن عود ۶۵
ابی الفداء، عمادالدین اسماعیل ۷۸، ۱۸۶	اسعدی، مرتضی ۷۸، ۱۸۹
ابی لیبید مخزومی ۱۲۵	اسفنجان ۳۸
احمد پاشا ۹۳	اسلام آباد ۱۹، ۵۴
احمد جلایری ۴۲، ۵۵	اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی ← ابن بزّاز

افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله ۲۰،	اسماعیل بن موسی ۱۲۸
۱۱۱، ۱۴۰	اسماعیل دوم ۲۰، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۰
افیان ۳۷	
اقبال آشتیانی، عباس ۴۹، ۵۰، ۵۱	اسماعیلیان ۲۶، ۲۸، ۴۹، ۶۱، ۶۶، ۱۹۶
البرز ۴۶	اسماعیل یکم صفوی ۹، ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲۱،
البهستان ۳۷	۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳،
الشیبی، کامل مصطفی ۲۳، ۵۰، ۵۲، ۵۵،	۵۵، ۵۶، ۵۷، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳،
۵۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۷، ۱۳۹، ۱۷۶	۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳،
الطائح ۱۰۲	۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۶۲،
القائم ۱۰۲	۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵
القادر ۱۰۲	اشپولر، برتولد ۲۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱
الگار، حامد ۲۴، ۵۱	اشراقی، احسان ۲۱، ۹۶، ۱۸۹
الوس حولانی ۱۸۲	اشرف چوپان ۴۲
الوند آق‌قویونلو ۴۸	اصطخر ۴۷
امام جعفر صادق (ع) ۱۲۴	اصفهان ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۸۲، ۸۳، ۸۶
امام جواد ۴۳	۸۷، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۷،
امویان ۲۶، ۶۰	۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۰،
امیرخانی، باقر ۵۵	۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴،
امیر. سیف‌الدین قطز ۶۶	۱۶۷، ۱۶۸
امیر طرمطاز ۲۸	اصفهان، امیر معزالدین محمد ۱۵۱، ۱۵۲
امیر علی شیر ۹۵	اصولیان ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۳
امیری، منوچهر ۹۷	اعتمادالدوله ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۷۲
امین‌الدین جبرئیل ۳۸	اعرجی کرکی، خاندان ۸۸
امین، سید حسن ۱۷، ۷۶، ۸۰، ۱۷۱، ۱۷۴	افغانها ۱۰۳
امین، سید محسن ۱۶، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹،	افندی اصفهانی، میرزا عبدالله ۱۵، ۷۹، ۸۱
۸۰، ۸۱، ۹۳، ۹۶	۹۶، ۹۷، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶،
امین، سید محمد ۹۳	۱۴۷، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۸۳

بازل، نیکیتین ۴۲، ۵۵	آمین، عبدالحسین ۸۲
باسانی، الف، ۲۳، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲	انصاری، نوش آفرین ۲۴
باکو ۴۸	انوار، شاه قاسم ۴۲، ۵۵
بایجوبخشی ۲۸	انوشه، حسن ۴۹، ۱۸۷
بایزید عثمانی ۴۳	اوزون حسن آق قویونلو ۲۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸
بایسنقر آق قویونلو ۱۹، ۴۷، ۴۸	۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹
بایقرا، سلطان حسین میرزا ۹۵، ۹۶، ۹۸	اولجایتو، سلطان محمد خدابنده ۲۹، ۳۰
بحرانی، شیخ یوسف ۱۵، ۸۱، ۱۶۱	۳۱، ۴۹، ۵۰، ۱۰۲
بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم ۳۴	ایران ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸
۵۲، ۳۵	۱۹، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲
بحرین ۱۰، ۸۷، ۹۰، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۲	۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۵۱
۱۶۶، ۱۵۹	۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۷۶، ۷۸
بخارا ۱۴۵	۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱
بدرالدین سماوی ۳۲، ۳۷، ۴۵	۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵
بدره‌ای، فریدون ۲۳، ۴۹	۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۱
بدوی، احمد ۳۴	۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴
برج یالوش ۷۳	۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵
برقوق ۶۸	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷
برون، ادوارد ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۷	۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵
بسطامی، بایزید ۱۶۲	۱۹۶، ۱۹۷
بصره ۱۲۴	ایـلخانان 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، محمدتقی ب
۱۰۷	ایوبیان ۶۱، ۶۴، ۶۶
بقاع ۷۳	بابائیه ۳۶، ۳۷
بکتابشها ۳۶	باربارو، جوزفا ۹۷
	باریک‌بیگ پرنایک ۱۰۷، ۱۰۸

- بلخ ۳۲
 بناکتی، محمد بن داوود ۲۸، ۵۰
 بنی عامله ۵۹
 بنی عقیل ۶۱
 بنی عمار ۶۱
 بنی کاوان ۱۲۴
 بنی هاشم ۱۲۵
 بوحنیفه ۱۵۸
 بودا ۲۹
 بوسورث، کلیفورد ادموند ۲۳
 بویه‌یان ۲۶، ۶۰، ۶۱، ۱۲۸، ۱۵۹
 بهاء‌الدین نقشبند ۳۵
 بهبودی، محمد باقر ۱۷۲
 بهبهانی، آقا محمد باقر ۱۶۱
 بیاتها ۳۷
 بیانی، خانیابا ۵۰
 بی‌بی فاطمه (دختر شیخ زاهد گیلانی) ۴۱
 بیت المقدس ۶۱
 بیجن اغلا ۴۷
 بیدار، ابوذر ۱۴۳
 بیرانوند ۱۷۴
 بیروت ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۷۹
 بین‌النهرین ۳۰، ۴۴
 پارسیان ۱۷۱
 پاکستان ۱۹
 پرایس، کریستین ۱۷۶
 پرپخان خانم ۲۰
 پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ ۵۱، ۵۶
 پهلوان، چنگیز ۱۷۲
 پیری‌عقوب باغستانی ۲۹
 پیش‌نمازی ۱۱۱، ۱۸۸
 تاجیک ۹۰، ۹۳
 تاورنیه ۲۲
 تبرانیان ۹، ۱۵۷، ۱۷۳
 تبریز ۲۸، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۵۳، ۵۵، ۸۰، ۹۰
 تبریزی، زین‌العابدین ۱۳۶
 تبیین ۶۲
 تربیت، محمد علی ۵۶
 ترق‌دلی ۳۷
 ترک ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۴۰، ۵۳، ۹۰، ۹۳
 ترکستان ۴۱
 ترکمان ۶۷
 تصدیق حسین ۱۴۳
 تغات ۸۹
 تفتازانی هروی، سیف‌الدین احمد بن عمر
 (احمد حفید) ۱۳۵
 تفضلی، تقی ۱۷۱
 تقی‌الدین خیامی ۷۲، ۷۳
 تکلو ۳۷
 تکه ۳۷
 تنکابنی، محمد بن سلیمان ۱۶، ۸۰، ۸۱
 ۸۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷

مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی

تألیف

مهدی فرهانی منفرد



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۸

دانشمندان پرآوازه‌ای که در آن سال درگذشته‌اند، پرداخته است. اسکندر بیک منشی در دوران ضعف و پیری نوشتن تاریخ پادشاهی شاه صفی یکم (حکومت: ۱۰۵۲-۱۰۳۸/۱۶۴۲-۱۶۲۹) را آغاز کرد و تا سال ۱۰۴۳/۱۶۳۴، یعنی مدت پنج سال ادامه داد، ولی این کار با مرگش متوقف شد و منشی نتوانست ذیل عالم آرای عباسی را به پایان برساند.

خلاصه‌السیر اثر محمد معصوم خواجگی اصفهانی نیز که به فرمان شاه صفی یکم نوشته شده، دست کم رویدادهای ده سال از چهارده سال پادشاهی صفی یکم را در بردارد. این اثر که به شاه عرضه شده، تمایل شاه را تا اندازه زیادی در نظر داشته است.

«تاریخ سلطانی» نوشته سید حسن بن مرتضی حسنی استرآبادی که در سال ۱۱۱۵/۱۷۰۳ در دوران پادشاهی سلطان حسین صفوی (حکومت: ۱۱۳۵-۱۱۰۵/۱۷۲۲-۱۶۹۴) به شیوه تاریخهای عمومی نگاشته شده، به خاطر ذکر منابع و مآخذ و همچنین نثر ساده و بی‌پیرایه، از دیگر منابع ممتاز است. بخشهایی از این کتاب که مربوط به دوره صفوی است، با نام از شیخ صنی تا شاه صنی به اهتمام استاد ارجمند دکتر احسان اشراقی به چاپ رسیده است.

اثر ابوالحسن قزوینی با نام فوائد الصفویّه که در سال ۱۲۱۱/۱۷۹۶ 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 «خلدبرین» 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 ۸۸۳/۱۴۷۱ 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

جهانگیری، کیکاووس ۵۳، ۹۸	توحیدپور، مهدی ۱۴۶
جهانشاه قراقویونلو ۴۴، ۴۶	تهرانی، آغابزرگ ۸۲
چالدران ۹۰، ۹۱، ۱۰۸، ۱۶۲	تیشتر، فرانتس ۵۳
چرکسها ۴۵، ۴۶، ۴۷	تیمور ۲۳، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۷۶
چنگیزخان ۲۷، ۴۹، ۱۲۴، ۱۲۶	تیموریان ۳۲، ۳۹
چین ۴۱	جابری، علی ۱۵۸، ۱۷۳
حائری، عبدالهادی الف، ۱۲۶، ۱۶۵	جانیق ۴۵
حافظابرو ۳۰، ۵۰	جنال کسروان ۶۶، ۶۷
حافظ ابن کثیر، ابوالفداء ۷۷	جبعی حارثی، حسین بن عبدالصمد ۱۵، ۲۱،
حتی، فیلیپ ۱۸، ۶۱، ۷۸، ۷۹	۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۷،
حجاز ۶۰، ۹۴، ۱۳۲، ۱۳۵	۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۵۴،
حجتی کرمانی، محمدباقر ۴۹	۱۶۵
حر عاملی ۶۵، ۷۰، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۴،	جبعی عاملی، زین الدین ← شهید ثانی
۱۳۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷،	جبل ارسونس ۴۴
۱۷۰، ۱۷۷	جبل جلیل ۵۹
حر عاملی، احمد بن حسن بن علی بن حسین	جبل خلیل ۵۹
۱۶۷، ۱۷۶	جبل عاملی، شیخ صبیح ۱۵۴
حرفوشی، امیرجهجاه ۹۳	جبه ۲۷
حرفوشی، امیریونس ۹۳	جزائری، علی بن هلال ۱۱۶
حر مشغری، محمد بن حسن ← حر عاملی	جزین ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۸۰،
حر نک ۱۸۲	جزینی، محمد بن مکی ← شهید اول
حروفیه ۳۲، ۳۶	جعفریان، رسول ۴۹، ۱۴۲، ۱۷۴، ۱۷۵،
حسام الدین بشاره ۶۴	جعفری، سید حسن محمد ۴۹
حسن بن حسام، عزالدین ۶۵	جلال الدین محمد بلخی ۳۳، ۳۴
حسن بن علی (ع) ۱۱۴	جناتی، محمد ابراهیم ۱۷۴، ۱۷۵،
حسن پادشاه ← اوزون حسن	جنگهای صلیبی ۶۱، ۶۲، ۷۷
حسن جوری ۳۴، ۷۴	جوینی، عطا ملک ۳۴، ۵۱

- حسینی استرآبادی، حسن بن مرتضی ۲۱
 حسون، شیخ محمد ۱۳۹
 حسین اردبیلی، مولانا ۱۲۰
 حسینی استرآبادی ۱۴۷، ۱۳۹
 حسینی جبل عاملی، حسین ۱۵۴، ۱۴۰
 حسینی، خورشاه بن قباد ۱۳۸، ۲۱
 حسینی سبزواری، سید محمد بن سید قریش ۱۷۱
 حسینی، سید احمد ۱۷۶، ۱۴۳، ۹۷، ۷۹، ۷۷
 حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین ۱۷۱، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۳۸، ۹۶، ۲۰
 حسینی میرلوحی، سید محمد بن محمد (مطهر) ۱۴۴، ۱۲۶، ۱۲۵
 حشویه ۱۷۳
 حصن کیف ۴۶
 حق الکیل ۱۸۲
 حکیم، آیت الله ۱۴۲
 حلاج، حسین بن منصور ۱۶۲
 حلب ۳۷، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۰، ۹۸، ۱۳۳
 حله ۲۸، ۲۹، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۱۰۷، ۱۸۳
 حلّی، جمال الدین حسن بن مطهر ۲۹، ۳۰، ۵۰، ۶۵، ۶۹، ۷۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۱۰
 ۱۵۹، ۱۱۸، ۱۱۵
 حلّی، میر نعمت الله ۲۰، ۱۱۹، ۱۲۰
 حمدانیان ۶۰
 حمزه میرزا، شاهزاده ۱۵۵، ۱۵۶
 حنبلی ۶۶
 حنفیان ۲۷، ۲۹، ۹۲
 حورانی، آلبرت ۱۷، ۷۸، ۷۹، ۹۷، ۹۸، ۱۳۸
 حیازه ۱۸۲
 حیدرآباد دکن ۱۳۵
 حیدریها ۳۶
 خاتم المجتهدین ۱۲، ۸۷، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۶
 ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹
 ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱
 خاتون آبادی، عبدالحسین ۱۷۲
 خاتونی، شیخ اسدالله بن محمد مؤمن ۱۶۸
 خانجی کتبی، محمد امین ۷۷
 خاوری، حسین ب
 خدیجه بیگم ۴۶
 خراسان ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۷۴
 ۷۶، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۲
 ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۴
 خرم آباد ۸۶
 خرمشاهی، بهاء الدین ۱۳۷
 خفّری، شمس الدین محمد ۹۲
 خلیج اسکندرون ۴۴
 خلیل سلطان ۴۶، ۴۷
 خلیل عجم ۴۲
 خواجگی اصفهانی، محمد معصوم ۲۱
 ۱۱۳، ۱۴۰
 خواجویان، محمد کاظم ب
 خواجه علی ۴۱، ۴۳، ۴۴

دولت آبادی میرزاتقی ۱۶۷	خوارزم ۳۳
دهگان، ابراهیم ۵۶	خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین محمد
دهنوی، حجت‌الله ب	حسینی ۱۴۵، ۱۸
ده یک ۱۸۲	خوانساری، آقا حسین ۱۱۳
ده یک ونیم ۱۸۲	خوانساری اصفهانی، میرسید محمد باقر ۱۵،
دیار بکر ۴۸، ۴۶	۸۰، ۸۲، ۹۷، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳،
دیلیم ۱۲۲	۱۱۶، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،
ذکاوتی قراگزلو، علیرضا ۵۰، ۷۷، ۱۷۳،	۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۷۰، ۱۷۲،
۱۷۴	۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹
ذوالقدر ۳۷	خوزستان ۳۲، ۳۳
ذهبی ۶۵	دارایی، بهین ۷۷
رئیس‌نیا، رحیم ۵۲	دالغور ۳۷
رازی، امین احمد ۵۵	دانش‌پژوه، محمدتقی ۹۷، ۱۲۲، ۱۳۷،
رانسیمان، استیون ۶۲، ۷۷، ۷۸	۱۴۳، ۱۴۵، ۱۷۶
راوندی، ۱۲۲	داؤدی حسینی، احمد بن علی ۵۴
رجایی، سید مهدی ۱۴۳، ۱۴۴	دبیر سیاقی، محمد ۷۷
رجب‌نیا، مسعود ۵۳، ۵۷	دریای سیاه ۴۵
رحیم‌زاده صفوی، علی اصغر ۵۷	دریای مدیترانه ۵۹، ۶۶
رحیموف، ابوالفضل هاشم اوغلی ۱۳۹	دژ گلستان ۴۸
رستم آق‌قویونلو ۴۷	دسپینا خاتون ۴۷
رسم المهر ۱۸۲	دستوقی، ابراهیم ۳۴
رسم‌الوزاره ۱۸۲	دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور ۸۷
رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۳۰، ۴۹، ۵۰	۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۵۲
رضوی کاشانی، عبدالحی بن عبدالرزاق ۱۳۶	دلاواله، پیترو ۲۲
رفاعی، احمد ۳۴	دمشق ۶۱، ۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۳۳
رماحیه ۱۰۷	دوانی، علی ۱۵۸، ۱۷۳
روافض ۶۵	دوشکلات دیوان‌اعلی ۱۸۲

- روحانی، سید کاظم ۲۴
 رود لیطانی ۵۹
 روزبهان خنجی، فضل الله ۴۷، ۱۹
 روم ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۱۴۵
 روملو، حسین بیگ ۱۸، ۲۰، ۳۷، ۹۲، ۹۷
 ری ۳۰، ۱۵۸
 ریاحی فر، محمد ب
 ریپکا، یان ۱۷۶
 زرین کوب، عبدالحسنین ۲۴، ۵۴، ۵۶، ۱۶۳، ۱۷۵
 زنگنه، شیخ علی خان ۱۵۶
 زیتونی، قاضی نصر الله ۹۲
 ساسانی (حکومت) ۹
 ساعدی خراسانی، محمد باقر ۱۵، ۸۰
 سانسون، مارتین ۲۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۱
 ساوجی، خواجه حبیب الله ۱۸
 ساوری ۱۸۲
 سبزوار ۳۴، ۹۵، ۹۶
 سبزواری، ملا محمد باقر ← محقق سبزواری
 سخاوی ۴۳
 سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمان ۵۶
 سرانندیب (سیلان) ۴۱
 سریداران 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، ۱۶۸
 سلطان زاده، 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 غوی ۱۸۲
 سوریه ۱۸، ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶
 ۶۴، ۷۸، ۷۹، ۱۲۹، ۱۵۷
 سهروردی ۴۰

سید حسین حسن کرکی ۱۷۲	شروانشاه ۴۸، ۴۶
سید حسین مجتهد جبل عاملی ۱۱۳	شعار، جعفر ۵۰
سید محمد پیشتماز جبل عاملی ۱۵۶	شکری، یدالله ۱۹، ۲۴
سید محمد کمونه ۱۰۷، ۱۳۸	شمس الائمه کرمانی ۶۹
سید مختار ۹۵، ۹۶	شمس الدین محمد احمد صهیونی ۸۴
سید مرتضی، علی بن حسین ۶۴، ۱۰۲، ۱۰۳	شمس الدین، محمدرضا ۸۰
۱۱۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲	شوستر والسر، سیبلا ۱۷۱
سیر غور ۱۸۲	شوشتری طوسی خراسانی، شهاب الدین
سیستانی، امیر اقبال شاه ۵۰	عبدالله بن محمود بن سعید ۱۴۵
سیواس ۲۸	شوشتری، قاضی نورالله ۱۵، ۸۰، ۹۲، ۹۸
سیورغال ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۸۲	شوشتری، میراسدالله ۱۵۲
سیوری، راجر ۲۳، ۵۲، ۵۷، ۹۷، ۹۸، ۱۵۳، ۱۷۳	شوبحیات ولرم رینب (مزرعه) ۱۸۱
سیوطی، جلال الدین ۶۰، ۷۷	شهاب الدین لاله ۹۱
شادفر، بهزاد ب	شهابی، عیسی ۱۷۶
شاردن، ژان ۲۲، ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۷۱	شهابی، محمود ۱۴۰
شافعیان ۲۷، ۲۹، ۴۰، ۶۷، ۶۹	شهرستانی ۱۵۸
شافعی گنجی، ابی عبدالله محمد بن یوسف ۱۲۱	شهید اول ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۶۵، ۶۶، ۶۷
شام ۳۷، ۴۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷	۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۸
۸۵، ۹۳، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵	۱۱۹، ۱۵۹.
شاملو ۳۷	شهید ثانی ۱۵، ۲۱، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۴
شاه صفی ۱۱۳، ۱۵۴	۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۹
شاه عباس دوم صفوی ۱۰۲، ۱۵۴، ۱۵۵	۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۶۵
شبر، جاسم حسن ۵۶	شهیدی ۱۶۴
شبلی ۱۶۲	شیبانی، ماجد بن فلاح ۱۱۷، ۱۴۱
شروان ۴۶، ۴۷، ۴۸	شیخ ابراهیم ۴۴، ۴۷
	شیخ احمد رضا ۷۶

- شیخ الاسلامی ۱۲، ۸۷، ۸۸، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۳
- شیخ بهایی ۱۵، ۸۴، ۹۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶
- شیخ جمال الدین مکی ۶۸
- شیخ جنید صفوی ۱۹، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸
- شیخ حیدر صفوی ۱۹، ۴۵، ۴۷، ۴۸
- شیخ خلیفه ۳۴
- شیخ شاه ← شیخ ابراهیم
- شیخ شمس الدین مکی ۶۸
- شیخ لطف الله جبل عاملی ۱۱۲، ۱۶۷
- شیخ محمد سبط ۱۳۱
- شیخ مفید ۶۴، ۶۵، ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۰
- شیخ نوخ حنفی ۹۳
- شیخه 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 یحیی 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
- صدرالمالک 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

عباسیان ۲۶، ۲۷، ۴۳، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۱۲۵	طبری مازندرانی، عمادالدین حسن بن حسن
عباسی، شیخ محمد بن مسعود ۱۲۵	طبرسی ۱۱۸
عباس یکم ۲۰، ۲۳، ۵۱، ۸۸، ۱۰۷، ۱۱۱	طبریه ۶۰
۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۱	طرابلس ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۷۲
۱۵۴، ۱۶۷	طرابوزان ۴۵، ۴۶، ۴۷
عباسی، محمد ۱۳۸	طوسی، خواجه نصیرالدین ۲۷، ۲۸، ۳۰
عبدالحسین بن غلبون ۶۴	۱۰۲، ۱۵۱
عثمان ۵۹	طوسی، شیخ الطایفه ۷۰، ۷۱، ۱۰۲، ۱۱۵
عثمانی ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۵، ۶۴، ۷۹، ۸۹، ۹۳	۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۹
۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳	۱۶۵، ۱۷۴
عراق ۱۰، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۷	طوغای تیمورخان ۳۱
۶۹، ۷۵، ۸۴، ۹۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲	طه بن محمد بن فخرالدین جزینی ۶۵
۱۳۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹	طهماسب صفوی ۱۰، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۳۹
عراق عجم ۲۹، ۹۱	۴۰، ۹۱، ۹۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
عراق عرب ۲۹، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۶۶	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۷
۱۸۱، ۱۸۲	۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹
عرفه ۷۲	۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۳
عروسی حویزی، عبدالعلی ۱۶۱	۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳
عزالدین الأملی ۱۱۶	ظاهر، شیخ سلیمان ۱۷
عزالدین حسن آبی ۱۱۸	ظاهریه ۱۷۳
عسقلان ۶۱	عالمشاه بیگم ۴۷
عطار ۳۴	عاملی، بهاءالدین محمد بن شیخ بهایی
عکا ۶۱	عاملی، جعفر مرتضی ب
علامه مجلسی ۲۱	عاملی، شیخ جعفر بن محمد ۸۴
علاءالدوله سمعانی 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
 علوی کرکی، سیدزین العابدین ۸۴
 علی بن ابی طالب (ع) ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۶، ۹۵، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۵۷
 علی بن حسن خازن ۷۵
 علی بن محمد بن حسن بن شهید ثانی ۱۷۵
 علی بن موسی بن طاووس ۶۵
 علی بن هلال جزائری ۸۴
 علی بی موسی الرضا (ع) ۲۸، ۲۹
 علی سیاهپوش ← خواجه علی
 علی مؤید سربداری ۱۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۹۳
 عمادالدین طبری ← طبرسی
 عماد، مصطفی قلی ۱۷۵
 عمار بن یاسر ۲۸
 عمان ۶۰
 عمر بن حنظله ۷۱
 عنایت، حمید ۱۳۷
 عودی جزینی، اسماعیل بن حسن ۶۵
 عوض ۳۸
 غازان خان ۲۸، ۲۹، ۴۹، ۵۰
 غزا ۴۳، ۴۵، ۴۷
 غزالی ۴۰
 غزان ۳۲
 غفاری قزوینی، قاضی احمد ۱۸، ۵۵، ۱۳۹
 غلات ۳۳، ۴۵، ۴۶
 فارس ۲۹، ۳۲، ۴۷
 فارسی، جلال‌الدین ۸۲
 فاضل، محمود ۱۴۳
 فاطمیان ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۹۱
 فانی، ملا محسن ۱۷۳
 فتوت ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۵۳
 فحالیس ۵۹
 فخرالمحققین، فخرالدین محمد حلی ۳۰، ۶۵، ۶۹
 فرات ۳۷
 فراهانی، جمال‌الدین محمد به محمد ۱۶۵
 فرخ، محمود ۵۰
 فرنگیان ۶۱، ۶۲، ۶۳
 فرهادان ۲۸
 فرهاد جرد ۲۸
 فشاهی، محمد رضا ۵۱
 فصیح‌خوافی، احمد بن جلال‌الدین محمد ۲۸، ۵۰
 فقیه، محمد علی ۷۷
 فلسطین ۱۸، ۴۲، ۵۹، ۷۸، ۷۹
 فلسفی، نصرالله ۱۴۱
 فیاض، علی رضا ۸۰
 فیروز شاه زرین کلاه ۳۸، ۴۰
 فیض کاشانی، ملا محسن ۱۶۰، ۱۶۴
 قائم مقامی، جهانگیر ۵۵
 قاسمی، حسین ب
 قاضی برهان‌الدین شافعی ۷۴
 قاضی مسافر تبریزی ۱۲۰

قاهره ۷۸	قم ۲۶، ۳۱، ۸۷، ۱۶۷
قبرس ۶۱	قمی، شیخ عباس ۱۴۶
قدس ۶۰	کارکیا میرزا علی ۴۸
قراقویونلو ۴۱، ۳۱	کاشان ۲۸، ۸۶، ۹۲
قرایی، جعفر سلطان ۵۳، ۵۴	کاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد ۴۹، ۵۰
قرمانی دمشقی، ابوالعباس احمد ابن احمد ۵۶	کاشف، منوچهر ۷۷
قره باغ ۴۶	کاظمین ۱۰۷
قره سو ۴۶	کبرویه ۳۳، ۳۴، ۹۱
قره مان ۴۴	کبیسه و دوالیب (مزرعه) ۱۸۱
قره مانلو ۳۷	کربلا ۲۸، ۱۴۶، ۱۶۰
قزلباشها ۳۶، ۵۳، ۹۰، ۱۳۵	کربلایی تبریزی، حافظ بن حسین ۵۳، ۵۴، ۵۵
قزوین ۲۲، ۸۷، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۶۷	کردستان ۴۶، ۸۵
قزوینی، ابوالحسن ۲۱، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۷۵	کرک نوح ۷۰، ۸۴
قزوینی، خلیل بن غازی ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۳	کرکیان ۷۰
قزوینی، عبدالجلیل ۱۵۸	کرکی، شیخ حسن بن علی بن عبدالعالی ۸۴
قزوینی، محمد ۵۱، ۵۵	کرکی، شیخ حسین بن شهاب الدین ۱۳۵، ۱۶۷
قزوینی، یحیی بن عبداللطیف ۱۸، ۵۴، ۵۶	
قسطمونی ۳۷	کرکی، شیخ علی بن هلال ۸۴
قطب الدین ۳۸، ۳۹	کرکی، علی بن عبدالعال ← محقق کرکی
قطیفی ابراهیم بن سلیمان ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۱، ۱۶۱	کرکی، میرزا حبیب الله حسین ۸۸
قفطی، علی بن یوسف ۷۷	کرکی، میرزا مهدی ۸۸
قفقاز ۴۶	کرمان ۲۹، ۳۲
قلعه هونین ۶۴	کریمی، بهمن ۵۰
قلقشندی، احمد بن علی ۸۱	کسروی تبریزی، احمد ۳۹، ۵۴، ۹۱
قلندران ۳۶	کشاورز، کریم ۵۱
	کلانتر، سید محمد ۸۰

- کلینی، محمد بن یعقوب ۱۵۹، ۱۷۳
 کمال الدین درویش ۸۴
 کمپفر، انگلبرت ۲۲، ۹۲، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۶
 ۱۲۸، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۲
 کوثرانی، وجیہ ۷۹
 کوفہ ۲۸، ۲۹، ۱۲۴، ۱۲۶
 کیلیکیہ ۳۷
 گرجستان ۴۵
 گرجیان ۳۸، ۴۳، ۴۵
 گرگان ۳۱
 گیلان ۳۱، ۳۸، ۴۲، ۴۸، ۱۲۶
 گیلانی، خان احمد خان ۱۴۰
 گیلانی، شیخ زاهد ۱۹، ۴۱، ۴۲
 لاکھارت، لارنس ۱۶۳، ۱۷۵
 لاهیجان ۳۷، ۴۸
 لبنان ۱۷، ۱۸، ۳۶، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۷۸
 ۷۹، ۹۰
 لمبتون، آن ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۱
 لندن ۲۳
 مادلونگ، ویلفرد ۱۱۵، ۱۴۲، ۱۵۸
 مارتا ۴۷
 مازندران ۳۱، ۳۴
 مالکی ۷۴
 ماوراء النہر ۱۹
 مایل ہروی، نجیب ۵۰
 متر، آدام ۷۷
 مجلسی، محمد باقر ۷۹، ۸۱، ۱۱۳، ۱۱۶
 ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۱
 ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷
 ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۵
 ۱۷۶
 مجلسی، ملا محمد تقی (مجلسی اول)
 ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵
 محبوب، محمد جعفر ۱۷۵
 محدث، میر ہاشم ۵۳
 محقق ثانی ← محقق کرکی
 محقق حلّی، جعفر بن حسن ۶۵، ۷۰
 محقق سبزواری ۱۰۲، ۱۳۷، ۱۶۴
 محقق کرکی ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۸۳، ۸۴، ۸۷
 ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷
 ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹
 ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴
 ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰
 محقق، مهدی ۱۴۲
 محمد بن سعید قرشی ۶۹
 محمد بن عثمان ابافتح کراچی ۶۵
 محمد بن نعمان ← شیخ مفید
 محمد حلمی محمد احمد ۷۷
 محمد یالوشی ۷۳
 محمود بیگ مہر دار ۱۱۰، ۱۲۰
 محیط طباطبائی، زہرا مہشاد ۷۸
 محیط طباطبائی، محمد ۴۰، ۵۳، ۵۴

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 ۱۰۷۶/۱۶۶۵، 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 ۱۰۹۵/۱۶۸۴ به همراه هیأتی به اصفهان آمد، دانشمندی محقق بود. وی بیست ماه در اصفهان بود و به مطالعه درباره مسایل مربوط به سیاست، تجارت و اجتماع ایران پرداخت و یادداشتهایی فراهم آورد. یادداشتهای او به زبان آلمانی بود، که پس از آنکه 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 درباره کار خود می‌نویسد:

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

سفرنامه دیگری که در این پژوهش به آن نظر داشته‌ایم، کتاب سانشون (P. Sanson) کشیش و مبلغ فرانسوی است. مؤلف در سال ۱۰۹۵/۱۶۸۳ به ایران آمد و چندی در قزوین، خوزستان و اصفهان ماند و آگاهیهای دقیقی درباره 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 مزاوی (M. M. Mazzaui) و والتر هینتز (W. Hintz) که به پیدایش نهضت

معین، محمدباقر ۵۱	مخالف سرای ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۴
مغول ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲	مدرّس، میرزا محمد علی ۱۶، ۸۰
۳۴، ۳۶، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۶، ۱۰۲	مدرسه عربان ۱۶۷
۱۷۱، ۲۶	مدرسه منصوریه ۱۶۹، ۱۷۰
مغولان هند ۱۷۱	مدنی، سید محمد ۴۲
مفروزیات ۱۸۱	مدینه ۴۳، ۵۱، ۶۹، ۱۵۹
مقام ابراهیم خلیل ۶۹	مراغه ۲۸، ۴۱
مقام محمد شهید ۷۳	مرتضوی، منوچهر ۴۹
مقداد سیوری حلی ۷۲	مرعشیان ۳۱
مقدس اردبیلی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۱	مرعشی نجفی، شیخ شهاب الدین ۹۷، ۱۴۳، ۱۷۵
مکه ۳۰، ۵۱، ۶۹، ۸۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۹	مرعشی نجفی، محمود ۱۴۳
ملآباشی ۱۷۲	مروّه، علی ۱۷، ۷۹
ملتان ۱۲۴، ۱۲۶	مزاوی، میشل ۲۲، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷
ممالیک ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۳	مستعصم عباسی ۲۶
۹۳	مستوفی قزوینی، حمد الله ۴۰، ۵۴، ۱۷۲
ممالیک بحری ۶۸	مسیحی ۲۹، ۳۰، ۴۵، ۴۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۶
ممالیک چرکسی یا برجی ۶۸	مشبهه ۱۵۸
مناره ۶۵	مشعشعیان ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۴۶، ۵۶
مناری، طومان بن احمد ۶۵	مشهد ۳۱، ۸۱، ۹۵، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۳۱
منتظر صاحب، اصغر ۵۳	۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۷
منزوی، احمد ۸۲	مصر ۴۲، ۴۸، ۶۰، ۶۵، ۶۹، ۷۸، ۸۴، ۱۳۲
منزوی، علینقی ۹۷	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	

- ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۶۵
 موسوی، سید محمد ← صاحب مدارک
 موسوی طبیب، محمد باقر بن محمد رضا
 ۱۴۵
 موسوی عاملی سید نورالدین علی بن سید
 ۱۷۴
 مہاجر، جعفر ۱۶، ۱۷، ۷۲، ۷۸، ۷۹، ۸۰
 ۸۱، ۸۲، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۷۲، ۱۷۶
 مہذب، علی ۸۰
 مہری عاملی، سید علی ۱۷۰، ۱۷۷
 میدان صاحب آباد ۱۱۰
 میراخوری ۱۵۶
 میر آفتاب، محمود ۴۹
 میر ابو الفتح ۳۹
 میر احمدی، مریم ۱۷۴
 میر خواند، محمد بن خاوند شاہ ۱۸، ۵۲، ۸۲
 میر داماد ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۱
 ۱۴۲، ۱۶۵
 میر رحمت اللہ پیش نماز جبل عاملی ۱۱۱
 میرزا حبیب اللہ جبل عاملی ۱۱۳، ۱۵۰
 ۱۵۴، ۱۵۶
 میرزا مخدوم، محمد (اشرف بن عبد الباقی)
 ۱۰۸، ۱۳۹
 میرزا مہدی جبل عاملی ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶
 میر سید علی مجتہد جبل عاملی ۱۱۱، ۱۱۲
 ۱۴۷
 میر محمد باقر داماد ← میر داماد
 مینورسکی، ولادیمیر ۱۹، ۵۷، ۹۸
 ناصر خسرو قبادیانی ۵۹، ۶۰، ۷۷
 ناصری طاہری، عبد اللہ ۹۸
 نبطیہ ۷۲
 نبطیہ فوق 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 شاہ دکنی ۲۱
 نعمانی، شیخ محمد بن ابراہیم ۱۲۲، ۱۲۳
 ۱۲۴، ۱۴۴
 نفیسی، سعید ۵۳
 نقیب النقبایی ۱۰۲
 نماز آدینہ ۷۱، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹
 ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۲، ۱۴۳
 نوایی، عبدالحسین ۲۴، ۵۲، ۵۵، ۱۷۲
 نورالدین زنگی ۶۰
 نوربخش، محمد ۳۴، ۴۲، ۴۳
 نور علی خلیفہ ۸۹
 نوری علاء، اسماعیل ۹۸، ۱۳۸
 نهر غازانی ۲۸
 نیشابور ۳۲

واله قزوینی، محمدیوسف (۲، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۴۳، ۱۴۰)	هند (۲۲، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۸۷، ۹۴، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۷۱)
ورساقها ۳۷	هیئتس، والتر ۲۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷
ورهرام، غلامرضا ۱۷۱	یازجی، کمال ۱۸، ۷۸
وزارت ۱۲، ۲۰، ۸۷، ۱۵۴	یاقوت حموی ۵۹، ۷۷
وکالت حلالیات اصفهان ۱۵۴	یان، کارل ۴۹
ولایت فقیه ۷۰، ۷۱، ۱۱۹	یرقانیه ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳
ولیدی طوغان، زکی ۴۰	یزدی اردکانی، میرزا قاضی ۱۴۵
هاجسن، مارشال ۴۹	یزدی، محمدباقر ۱۶۸
هدایت، رضاقلیخان ۱۴۰، ۱۴۱	یسوعی، فرانسیس هورس ۷۸
هرات، ۱۹، ۹۵، ۱۳۲، ۱۳۵	یعقوب آق قویونلو ۱۹، ۴۷
هلاکو خان مغول ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۱۰۲، ۱۲۴، ۱۲۶	یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب ۵۹، ۷۷
همایی، جلال الدین ۱۴۵	یمن ۵۹، ۶۰، ۹۴
همبلی، مهین ۴۹	یوسف بن حاتم ۶۵
همدان، ۱۳۵	یوسف بن یحیی ۷۳
همدانی، علی ۳۳	یوسف پور ۵۷
	یهودیان ۳۰، ۶۳

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 مرگ 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 درباره نزدیکی تشیع و تصوف و همچنین مطالب دیگر کتاب، راهگشای این پژوهش بوده است. در بررسی روند نزدیکی تشیع به تصوف از مقاله ا. باسانی (A. Bousani) با عنوان «دین در عهد مغول» نیز بهره‌گیری 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.

یادداشتها

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 دو کمان، 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. کلیفورداموند بوسورث، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای (تهران،

۱۳۷۱ خورشیدی). همچنین در سراسر پژوهش از نشانه‌های اختصاری ذیل استفاده شده است.

BSOAS: *Bulletin of School of Oriental and African Studies*

EI2: *The Encyclopedia of Islam. Second edition*

۲. عبدالحسین زرین کوب: تاریخ ایران بعد از اسلام (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱، ۶۹، اگرچه حوزه 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 کم نظیر است.

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.

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 ۳۰۷.

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

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

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. تصوّف، 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 پردازیم 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 (ع) و فرزندان او را امام و پیشوای خود و جانشین راستین پیامبر اسلام (ص) می‌دانند و راه پیروی از آن حضرت 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: ۱۳۲-۶۶۱/۴۱-۷۵۰) سرزمینهای شمالی ایران، با موقع طبیعی استوار و دژ مانند، به صورت پناهگاهی برای مخالفان خلافت و به طور عمده، پیروان و هواداران علی (ع) و خاندان او در آمد. 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 گرفت. در این میان نباید از خراسان به عنوان کانونی برای فعالیتهای سیاسی معارض خلافت، غفلت ورزید. در سده چهارم/دهم که حکومتهای شیعه در جهان اسلام سربر آورد، 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: ۴۵۴-۳۲۰/۱۰۶۲-۹۳۲)، 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 ۱۲۵۶/۶۵۴ مقاومت اسماعیلیان را در هم شکست و سپس در سال ۱۲۵۸/۶۵۶ لشکریان خلیفه را در عراق قلع و قمع کرد. آخرین خلیفه عباسی، مستعصم را بکشت و دستگاه پانصد ساله خلافت عباسیان (۶۵۶-۱۲۵۸/۱۳۲-۷۴۹) 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 دو سده 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 اولوالامر 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: ۶۵۳-۴۸۳/۱۲۵۶-۱۰۹۰) 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 شدت ضربه خوردند و ناچار میدان را برای رشد نیروهای دیگر باز گذاشتند. (۵) از دیگر سو، به گفته برخی از مورخان، آسان‌گیری و تسامح مذهبی ایلخانان که از قانون جنگیزخانی سرچشمه می‌گرفت، سبب شد تا در این میدان، گروه‌هایی چون شیعیان امامی که تا این زمان مجال ابراز وجود نیافته بودند، به عرصه در آیند و در گسترش دامنه پیروان و رواج اندیشه‌های خود به تکاپوهای ژرف و همه جانبه 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 مذاهب موجود را بپذیرند. در سطوح پایین‌تر از ایلخان، در میان امیران، اشراف و دیوانسالاران مغول کشاکشهای مذهبی وجود داشت و ایلخان هر از چند گاه 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 ابن‌علقمی (مرگ: ۱۲۶۰/۶۵۹) آخرین وزیر شیعه عباسیان نسبت داده می‌شود، چشم‌پوشیم و حضور خواجه نصیرالدین طوسی در میان ملازمان هلاکو را نادیده بگیریم، باز هم 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 دست یافتن 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 آوازه در افتاده 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 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 پیشتر آن را ضبط کرده بودند، به آنان پس داده شود. نصیرالدین طوسی که در زمان سلطنت اباقاخان رصدخانه معروف مراغه را ساخت، در سراسر زندگی اش دست از حمایت همکیشان خود برنداشت. (۹)

غازان خان (۷۰۳-۶۹۴/۱۳۰۴-۱۲۹۵) 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 عماربن یاسر و شهدای صفین شتافت (۱۲) و در سال ۱۲۹۸/۶۹۸ به فرمان وی، نهري 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 نمی دانند، به ویژه که پیش نماز 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 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 (ع) کرد. (۱۵) رشیدالدین فضل الله می گوید که گرایش غازان به تشیع به دنبال دو نوبت دیدار پیامبر اسلام (ص) در خواب بود. و پیامبر، در هر دو مورد، با به همراه داشتن علی (ع) و فرزندان، غازان را به بزرگداشت خاندان خود تشویق و توصیه کرده است. (۱۶)

تشرّف غازان خان به اسلام و گرایش وی به شیعه، روند گسترش اسلام را در جامعه مغولی سرعت بخشید. بناکتی ذکر می کند که چون غازان خان مسلمان شد «تمامیت لشکریان به موافقت

او مسلمان شدند و نثارها کردند.» (۱۷)

به نظر می‌رسد که کار غازان‌خان 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)

باروی کار آمدن سلطان محمد خدابنده اولجایتو (حکومت: ۷۱۷-۷۰۳/۱۳۱۷-۱۳۰۴)، ستاره اقبال شیعیان امامی اوج گرفت. اگر ایلخان پیشین، غازان، تنها در نمودهای سطحی به تشیع گرایش داشت، این ایلخان تشیع را به عنوان کیش خود پذیرفت و در ۱۳۱۰/۷۰۹ آن را مذهب رسمی کشور اعلام کرد و فرمان داد نام خلفای سه گانه 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 (ع) را زیارت کرد. همچنین به زیارت مشهد مقدس علی ابن موسی الرضا (ع) 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 ستیان 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 اطراف فراخوانند و مدارس ویژه‌ای 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 سیار 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 حلی (۷۲۶-۶۴۸/۱۳۲۵-۱۲۵۰) و پسرش

فخرالمحققین فخرالدین محمد (۷۷۱-۶۸۲/۱۳۶۹-۱۲۸۳) بودند. علامه حلی که از مشهورترین دانشمندان شیعه دوازده امامی و از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی بود، دو کتاب در اصول عقاید شیعه به نامهای نهج الحق و کشف الصدق و منهاج الکرامه فی معرفه الایامه 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 بسزایی 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 تاج‌الدین آوجی بود. وی در کوفه به دنیا آمد، همان‌جا پرورش یافت و هنگام زیارت ایلخان مغول از بارگاه علی بن ابی طالب (ع)، با وی دیدار کرد. و رفته‌رفته نزد وی اعتبار ویژه‌ای یافت. حافظ ابرو می‌نویسد که اولجایتو به پیروی از او، مذهب شیعه اختیار کرد. (۲۸) تاج‌الدین 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. تاج‌الدین به خاطر دشمنی با یهودیان و به ویژه تلاش برای به دست آوردن قدرت بیشتر در دستگاه ایلخان، رویاروی رشیدالدین فضل‌الله قرار گرفت و رشیدالدین او و دو پسرش را به دست خود علویان به قتل رساند. (۲۹) اولجایتو با گماردن سید تاج‌الدین به منصب نقابت شیعیان بین‌النهرین، ری، خراسان و برخی از مناطق دیگر ایران به طور مستقیم در اداره امور جامعه مذهبی شیعیان دخالت کرد. تاج‌الدین در این مقام اختیار داشت درستی گفته کسانی را که خود را از تبار و دودمان حضرت علی (ع) می‌شمردند، بررسی و اوقاف را اداره کند و باید می‌کوشید که منافع جامعه شیعیان دوازده امامی را در برابر سازمان دولت محفوظ دارد. بدین‌سان، کارهایی همانند تکالیفی که پیشوایان جوامع مسیحی داشتند، بر عهده او بود. (۳۰)

به هر ترتیب، اینکه 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 ۱۳۱۶/۷۱۶ بود که از برخورد شدید میان سنیان و شیعیان جلوگیری کرد. (۳۱)

فرهانی منفرد، مهدی، ۱۳۴۳ -

مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی / تألیف مهدی فرهانی منفرد - تهران:
امیرکبیر، ۱۳۷۷.

۵۹۰۰ ریال: ISBN 964-00-0173-2 : چاپ دوم: ISBN 978-964-00-0173-8

چاپ دوم: ۱۳۸۸ (فیا).

کتابنامه: ص. ۱۹۸-۱۸۴.

۱. مجتهدان و علما - - جبل عامل. ۲. شیعه - - روحانیت - - جبل عامل. ۳. ایران - - تاریخ - -
صفویان، ۹۰۷-۱۱۴۸ ق. - - روحانیت.

۲۹۷/۵۳

۱۳۷۷ م ۹ ۴ ف/ ۲۳۹ BP

۷۸۶۶۱۰ م

کتابخانه ملی ایران

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۰-۰۱۷۳-۸



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۴۱۹۱

مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی

© حق چاپ: ۱۳۷۷، ۱۳۸۸، مؤسسه انتشارات امیرکبیر www.amirkabir.net

نوبت چاپ: دوم

تألیف: دکتر مهدی فرهانی منفرد

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰

شمارگان: ۱۵۰۰

بها: ۲۵۰۰۰ ریال

همه حقوق محفوظ است. هر گونه نسخه برداری، اعم از ریراکس و مازنویسی، ذخیره کامپیوتری،
اقتباس کلی و جزئی (نه حر اقتباس جزئی در نقد و بررسی، و اقتباس در گزیده در مستند نویسی،
و مانند آنها) بدون محوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.

رسمی شدن تشیع در عصر ایلخانی اولجایتو و گسترش دیدگاههای تشیع دوازده امامی، به دوران چند صد ساله تقیه امامیان پایان داد و میان طبرستان که از دیرباز پایگاه امنی برای امامیان بود و مراکزی چون مشهد و همچنین قم که محل کوچ عربان شیعی کوفه به شمار می‌رفت، روابط آشکاری برقرار شد. (۳۲) با آنکه 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(ع) 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 رنج دیده 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: ۷۵۴-۱۲۵۳/۷۳۷-۱۲۳۷) در گرگان حکومت اسمی خود را ادامه می‌داد، در خراسان نهضتی شیعی رخ نمود که به تشکیل سلسله سربداران (حکومت: ۷۸۳-۱۲۳۷/۷۳۷-۱۲۸۱) انجامید. در میان سلسله امیرانی که پس از ایلخانان در بخشهای گوناگون ایران زمانی حکومت و چیرگی یافته‌اند، سربداران اگر چه 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 آداب و احکام این آیین و شروع کار با عنوان دعوت فرقه‌ای و مرید و مرادی می‌باشد که از این جهات می‌توان اندیشه ایشان را پیشگام حرکت فرزندان شیخ صفی‌الدین 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 می‌شوند.

پس از دوره فرمانروایی ایلخانان مغول، با بهره‌گیری از تساهل تیموریان (حکومت: ۹۱۲-۱۵۰۶/۷۷۱-۱۳۷۰) و هرج و مرجی که در کشور حاکم بود، راه برای ترویج هر چه بیشتر مذهب شیعه در ایران هموار شد و دودمانهای شیعی بسیاری همچون مرعشیان طبرستان و مازندران، سادات آل‌کیا در گیلان، مشعشعیان در خوزستان و ترکمانان قراقویونلو (حکومت:

۱۲۸۰-۱۴۶۸/۷۸۲-۸۷۳) 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 مجاور 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 فراگرفت و قیام شیخ مولوی بدرالدین سماوی بر کلیوجه 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 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 گذرانیدند و شهر و فرهنگ شهری را نابود کردند. در نتیجه این یورش «هر کجا صدهزار خلق بود، بی مبالغت صد کس نماند» (۳۸). تاریخ‌نگاران 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 جلال‌الدین محمد بلخی، نجم‌الدین 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 اینکه 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 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 نجم‌الدین کبری، پیر بزرگ صوفیه خوارزم، اگر چه مذهب سنت داشت، به شیعه نیز متمایل بود. اولین نسل از مریدان وی ظاهراً همگی اهل سنت و جماعت بودند و گرایشهای غیرمتعارف را تنها در آثار سعدالدین حمویه می‌توان جست که گفته‌اند آموزش می‌داده که اولیای امت اسلامی دوازده تن می‌باشند و دوازدهمین آنها صاحب الزمان (ع) است که برای آوردن عدل و داد به سراسر جهان باز خواهد گشت. این موضوع آموزه مشترک صوفیان و شیعیان دوازده امامی است. (۴۴) بعدها در بررسی شخصیت شیخ علاءالدوله سمنانی (مرگ: ۱۳۵۵/۷۵۶)، از مشایخ طریقه کبرویه، با نویسنده‌ای روبه‌رو می‌شویم که دارای نومیایی غیرمعمول 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 اینکه از میان خلفا تنها علی (ع) 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 بنا نهد که به تشیع سنی شبیه است. بنایی که وی برآورد اگر چه مخالف شیعیان بود، ولی نقش اهل بیت، به ویژه نقش علی (ع) 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 نجم‌الدین کبری که در آن به فضل علی (ع) اعتراف می‌کند و تسنن ساده و مدارا آمیز علاءالدوله 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)

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 سربداران 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 علاءالدوله 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. کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (مرگ: ۱۲۸۱/۶۷۹) نمونه‌ای از متکلمان شیعه است که زیر نفوذ اوضاع و احوال جدید، از تصوف تأثیر پذیرفت. دستاورد ارتباط میثم با دیوانسالار مغول، عظاملک جوینی، شرح نهج‌البلاغه‌ای بود که برای او نوشت. (۵۰) میثم در این اثر مضمونهای نقل شده از علی بن ابی طالب (ع) را در قالبی صوفیانه ریخت و در همان زمان صوفیان نیز پیرامون شخصیت علی (ع) به عنوان ولی اولیا به بحث پرداختند، همچنان که از اشعار برخی از صوفیان ایران مانند عطار و جلال‌الدین 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 صوفیانه‌ای برای علی (ع) در

کنار شخصیت تاریخی او شد که به طور منطقی این شخصیت تازه با تصوّر شیعیان از وی، بسیار به هم نزدیک بود. (۵۱) نزدیکی این دو تصویر از شخصیت علی (ع) به علاوه اصول مشابه دیگر میان تصوّف 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 - فلسفی را مطابق روحیه قرن هفتم و هشتم / سیزدهم و چهاردهم از نهج البلاغه بیرون کشید و به سخنان علی (ع) 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 علی (ع) 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 علی (ع) است، با آسان‌گیری صوفیانه، به شیوه‌ای دیگر معنا کرد. (۵۳)

بهاءالدین حیدر بن علی عبیدی آملی (مرگ: ۱۳۹۱/۷۹۴) شیعه دیگری بود که می‌خواست تصوّف را با تشیع پیوند دهد و در این مسیر از فرصت آزادی و بی‌توجهی حکومتها بدین مسایل استفاده کرد. در زمان آملی، تصوّف چهره‌های شیعی بسیاری داشت که او یکی از ایشان بود و صوفیان کم‌کم 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 تصوّف و تشیع ناگزیر به واکنش سنیان انجامید. تشکیل طریقه سنی نقشبندی که بهاءالدین 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 تصوّف به یکدیگر تنها در سطح نظری نبود. جنبشهای مذهبی، اجتماعی که از جوهره و درونمایه تصوّف و تشیع برخوردار بودند، زنجیری را می‌سازند که حلقه نخستین آن سلسله سربداری و حلقه بازپسین آن قیام مشعشعیان است. (۵۵) پیش از این، در بحث مربوط به تشیع، به برخی از این قیامها اشاره شد.

آنا تولی، نقطه اوج پیوند تشیع و تصوّف

اکنون باید به حوزه‌ای جغرافیایی توجه کنیم که نقطه اوج پیوند عملی تشیع و تصوّف 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 همه‌سویه‌ای انجام نگرفته است. این حرکت را باید یک حرکت نژادی مذهبی پیچیده 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: ۷۰۷-۷۰۷/۴۷۰-۱۳۰۷-۱۰۷۷) 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 خانه‌به‌دوش و اسکان‌نیافته زندگی می‌کردند، ساخت یک‌کاسه 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 ساخت اجتماعی این گروه‌ها و نبودن هیچ گونه مرز سیاسی قطعی در حوزه جغرافیایی مورد بحث زمینه را برای فعالیت انواع گروه‌های تبلیغی آماده کرد. کوچ عشایر، رهبران صوفی 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) از آغاز سده هفتم/سیزدهم تا پایان سده دهم/شانزدهم نهضت‌های مذهبی گوناگون در آسیای صغیر پا گرفت که از جمله آنها می‌توان نهضت‌های بابائیه، ابدالیه، بکتاشیه، حروفیان، قلندران، قزلباشها و حیدریه‌ها 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 پناه گرفتن زیر چتر فراگیر و بلند نظر تشکیلات بکتاشی، از آزار عثمانیان (حکومت: ۱۳۴۲-۶۸۰/۱۹۲۴-۱۲۸۱) به جرم شیعه بودن، 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 خانه‌به‌دوش 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 صوفی در سده‌های هشتم و نهم / چهاردهم و پانزدهم از راه آشنا کردن 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 (۹۰۵-۹۰۰/۱۴۹۹-۱۴۹۴) با مریدانش در آناتولی تماس دایمی داشت (۶۵) و خلفایی که حلقه ارتباط شیوخ صفوی با مریدان این خاندان بودند، در سراسر آسیای صغیر و سواحل ورود فرات تا حلب، 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 تکلؤ ناحیه تکه در آسیای صغیر بود. از تحقیقات درباره ذوالقدر نیز چنین استنباط می‌شود که این اسم از دالغور یا تُرقُدلی در ناحیه البستان مشتق می‌شود که در خاک آسیای صغیر از توابع سوریه بود. قبیله قره‌مانلو نیز از ولایات جنوبی آناتولی به نام قره‌مان ریشه می‌گیرد و ریشه بیاتها از ناحیه قسطنطنیه واقع در شمال آسیای صغیر بوده است. ورساقها 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 دو قبیله 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 صوفی‌مشربان بودند که سعی داشتند اصول عرفان و تصوف را در میان مردم متداول کنند و با پالایش اخلاق و استوار داشتن بنیادهای راستی و دوستی بین خود، از آن بهره

بردارند. (۷۱) آیین فتوت در آناتولی بین ساکنان پیشه‌ور آن سامان، شکل ویژه‌ای گرفت. در این سرزمین به فتیان «اخى» گفته می‌شد و بدین سبب می‌توان این شکل خاص فتوت آناتولی را «اخیت» نامید. اخیت پیش از آناتولی در ایران وجود داشته و دلایل و شواهد حاکی است که اخیت از ایران به آناتولی رفته است. (۷۲) هم در ایران و هم در آناتولی، دو کلمه اخیت و فتوت معنی تشکیلاتی یافت. شخص اخى سرپرست عده‌ای از جوانان بود که کار میهمان‌نوازی 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 قدرت رسیدن اسماعیل یکم، مراحل چند را پشت سر نهاده است که به طور فشرده آن را بررسی می‌کنیم.

مرحله آغازین - خاندان صفوی پیش از صفی‌الدین: 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 اسفنجان گذراند، (۷۶) پسر عوض، محمد، نخستین نشانه‌های صوفیگری را از خود نشان داد. وی برای چند سیال از نظر ناپدید شد و سپس در حالی بازگشت که کلاه و ردای مخصوص صوفیان را دربرداشت. (۷۷) فرد بعدی این خاندان، صالح‌الدین رشید، عمر خود را در کشاورزی و دهقانی، یعنی شغل سنتی خاندان صفوی، به سر آورد. (۷۸) در زمان قطب‌الدین (جدّ شیخ صفی)، مسأله یورش گرجیها به اردبیل پیش می‌آید. گرجیان اردبیل را تصرف و تاراج کردند و هزاران نفر را از دم تیغ گذراندند. در این ماجرا از قطب‌الدین تصویر یک جنگجوی قدرتمند ارائه شد و کارهای قهرمانانه او مورد ستایش قرار گرفت. (۷۹) پسر او، امین‌الدین جبرئیل نیز به کشاورزی می‌پرداخت. (۸۰) روی هم رفته، غیر از هجوم گرجیان در زمان قطب‌الدین، تاریخ زندگی اجداد

شیخ صفی نکته برجسته‌ای در بر ندارد. با این همه، در جنگ قطب‌الدین با گرجیان، می‌توان نشانه‌های آغاز فعالیت‌های غازیان طریقت را مشاهده کرد. (۸۱)

مرحله بنیانگذاری - تحکیم و توسعه طریقت: این دوره با شیخ صفی‌الدین اسحق (۷۳۵-۱۳۳۴/۶۵۰-۱۲۵۲) آغاز می‌شود و زندگی چهار رهبر نخستین طریقت اردبیل را در بر می‌گیرد. 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 هیچ گونه نشانه ویژه‌ای از تشیع دوازده امامی در خاندان صفوی و تکاپوهای آن وجود ندارد و طریقت صفوی تنها یک فرقه ساده اما پرطرفدار از صوفیان است که در مرکز آن فردی زاهد و مقدس در مقام رهبری طریقت قرار دارد و شعاع آن روز به روز گسترش می‌یابد. (۸۲)

شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی را باید بنیانگذار طریقت صفوی دانست. درباره کیش و نسب راستین شیخ صفی‌الدین تردیدهای جدی از سوی پژوهشگران ابراز شده است. نخستین کسی که شیعه بودن 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 مجله آینده 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 صفی‌الدین 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 در آمده، صفوة‌الصفاء نوشته درویش ابن‌بزاز توکلی است. (۸۴)

ابن‌بزاز کتاب خود را در نیمه‌های زندگانی شیخ صدرالدین آغاز کرد و پس از سال ۱۳۵۷/۷۵۹ به پایان رساند. کسروی معتقد است که بر کتاب داستان‌وار ابن‌بزاز 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، صفوة‌الصفاء 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 نسخه‌های دست‌نوشته متعدد روشن می‌شود. کسروی همچنین به این واقعیت اشاره می‌کند که شیخ صفی‌الدین فقط لقب شیخ داشته و حال آنکه 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)

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 کردی‌شان مصروف داشته‌اند، تا اینکه فیروز شاه کرد را از نظر خصوصیت به خاندان پیامبر نسبت دهند و بدین وسیله 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 کرد. (۸۸) آنچه مسلم است هنوز نظریه کسروی از سوی هیچ پژوهشگری به طور بنیادی رد نشده است. در ادامه همین بحث باید خاطر نشان 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 (ع) می‌رسانند، آورده است، از شجره نسب شیخ صفی‌الدین سخنی به میان نمی‌آید. (۸۹)

از نظر مذهبی، شافعی بودن شیخ بر اساس قراین تاریخی، تردیدناپذیر است. افزون بر اشاره حمدالله مستوفی به این موضوع، (۹۰) از متن صفوة الصفا نیز بر می‌آید که شیخ در تفسیر آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک...، موضع شیعی ندارد و الراسخون فی العلم را چون شیعیان تفسیر نکرده است. صفوة الصفا با آنکه سه کتاب‌هایی چون احیاء العلوم و اربعین غزالی، عوارف المعارف سهروردی و مرصاد العباد نجم‌الدین 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)

فهرست مطالب

● دیباچه	۹
قلمرو پژوهش	۹
منابع پژوهش	۱۳
یادداشتها	۲۳

● فصل اول

نظری به دورنمایه ها و روند پیدایش نهضت صفوی	۲۵
دورنمایه ها و روند فکری نهضت صفوی	۲۵
تشیع	۲۵
تصوف و همبستگی آن با تشیع	۳۲
آنانولی، نقطه اوج پیوند تشیع و تصوف	۳۵
روند عینی نهضت صفوی	۳۸
یادداشتها	۴۸

● فصل دوم

نهضت علمی تشیع در جبل عامل	۵۹
نگاهی به تاریخ تشیع در جبل عامل تا آستانه نهضت علمی	۵۹
علل دوام و استمرار تشیع در جبل عامل	۶۲
زمینه های فرهنگی نهضت	۶۴

مهمترین رویداد زندگانی شیخ صفی‌الدین 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 خرقة ارشاد به نجم‌الدین کبری می‌رساند، بر روح و اندیشه شیخ صفی تأثیر بسیار نهاد. شیخ صفی با بی‌بی فاطمه دختر شیخ زاهد پیمان زناشویی بست و پس از مرگ مراد خود، به عنوان قطب طریقت، به جای وی بر مسند ارشاد نشست. (۹۳)

شیخ صفی‌الدین 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 صفی‌الدین، بلکه در دوره سه نفر از جانشینان بلافصل وی از احترام بسیار صاحبان قدرت برخوردار بود. ایلخانان مغول و وزیران آنها در مقابل شیخ صفی‌الدین 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 صفی‌الدین آغاز شد. خوابی که شیخ دید و مرادش شیخ زاهد آن را به پادشاه شدن فرزندانش تعبیر کرد، (۹۶) اولین نشانه این دنیاگرایی بود. وی در مسیر تحکیم طریقت صفوی «پیوسته در طلب طالبان» بود و «به کثرت مریدان تباخیری داشت» و می‌گفت «غیر از من کسی مرشد نیست همه خلق را». (۹۷)

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

شیخ زاهد نزدیک به صد هزار مرید و چهار صد 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 نزدیک بودن زمان خروج، باید ارتباط مریدان با شیخ کم شود. (۱۰۰) شیخ صفی در این هنگام در چین، سرانذیب (سیلان)، هند و ترکستان نیز مریدانی داشت. (۱۰۱) حتی به گفته نویسندگانی 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) صفی‌الدین، با تکیه بر این نیروها، در جواب ایلخان مغول

ابوسعید که از وی پرسید «شمارهٔ مریدان تو بیشتر است یا مردان من؟» پاسخ داد: در ایران امروز در برابر هر نفر سپاهی ابوسعید، یکصد نفر سرسپرده برای وی وجود دارد. (۱۰۴)

از اواخر 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 بر اساس اصول، راه و دستور مشایخ صوفیه پدید آوردند. از جمله عرفای بزرگ که پیرو طریقهٔ صفویه بودند، باید از سید محمد نوربخش، سید محمد مدنی و شاه قاسم انوار نام برد. (۱۰۵)

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، آوازهٔ صدرالدین موبسی (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 دایبهایش و پیروان شیخ زاهد در آنجا بودند، گریخت و اشرف مضطرب تر شد. پس از آنکه اشرف در حمله ارغون بیگ به اردبیل کشته شد، صدرالدین به آنجا بازگشت و تا هنگام مرگ (۹۰ سالگی) همان جا بماند. (۱۰۸) سلطان احمد جلایری در فرمانی، وی را بزرگ داشت و مالیات و عوارض موقوفات مقبرهٔ 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 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 گذرانید. (۱۱۲)

در زمان وی یکبار دیگر با فعالیتهای غزا مواجه‌ایم و گفته شده است که گرجیان در مسجد اردبیل را کتده 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 فثیان و اوتاد اولیا و در فتوت به کمال بود و بی‌چیزان و تهیدستان را اطعام می‌کرد. ابن‌بزاز 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 (۸۳۰-۷۹۴/۱۴۲۷-۱۳۹۲) مرحله 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(ع) (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 ۸۰۴/۱۴۰۲ 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 شالوده ایجاد کوچ‌نشینی شیعی مذهب را در ناحیه آناتولی ریخت که در زمان رهبران بعدی نهضت صفوی به آن یاری بسیار رساندند. 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 صفی‌الدین 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 کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که این طریقت با فتوت پیوندهایی داشته است و نمود آن را در زمان دور 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 در خور نگرش شد. بر اساس وصیت خواجه علی، پس از او پسر کوچکش شیخ ابراهیم معروف به شیخ شاه (۸۵۱-۱۴۴۷/۸۳۰-۱۴۲۷) 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 (۸۶۵-۱۵۶۰/۱۴۴۷) 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 نخستین رهبری بود که داعیه سلطنت دنیوی را ابراز داشت. (۱۲۳) بدون آنکه شرح جزئیات تکاپوها و عملکردهای جنید مد نظر 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 قراقویونلو 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 استوار کردن 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 آنکه 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 به دست آوردن پیروان تازه آغاز کرد و صوفیان بسیاری را از سوریه، روم و بین‌النهرین گردآورد. 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 عنوان کسانی که یک تکاپوی نظامی را آزموده بودند، در اختیار صفویان قرار گرفتند.

شیخ جنید پس از رانده شدن از سوریه (قبل از سال ۱۴۵۳/۸۵۷)، تقریباً بدون طرفداران و مریدان خود، به سرحد شمال شرقی عثمانی یعنی جانبی در کنار دریای سیاه رسید. وی مدتی در جانبی اقامت گزید و با کوشش تمام به گرد آوردن 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 جانبی 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 روزهای نخستین پدید آمدن 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، غزایک 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، وارد شدن غالیان شیعه در صفوف پیروان طریقت صفوی بود، دیگر صوفی‌گری اندیشمندانه زمان صفی‌الدین به بدعت آشکار غالیان، دگرگون شده بود. رهبران جدید طریقت خود را جلوه گاه مستقیم خدا قلمداد کردند و با گرفتن این نقش خدایی و ابر انسانی توانستند پیروان خود را در غزاره‌ری کنند. (۱۲۸) ناگفته نماند که این اندیشه از طریق آناتولی و نهضت‌های غالبانه آن منطقه به نهضت صفوی راه یافت. نفوذ قبایل جنگجو و صحرائشین 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

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 عنوان کسانی که یک تکاپوی نظامی را آزموده بودند، در اختیار صفویان قرار گرفتند.

شیخ جنید پس از رانده شدن از سوریه (قبل از سال ۱۴۵۳/۸۵۷)، 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 گرد آوردن 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 روزهای نخستین پدید آمدن 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، غزایک 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، وارد شدن غالیان شیعه در صفوف پیروان طریقت صفوی بود، دیگر صوفی‌گری اندیشمندانه زمان صفی‌الدین به بدعت آشکار غالیان، دگرگون شده بود. رهبران جدید طریقت خود را جلوه گاه مستقیم خدا قلمداد کردند و با گرفتن این نقش خدایی و ابر انسانی توانستند پیروان خود را در غزاره‌ری کنند. (۱۲۸) ناگفته نماند که این اندیشه از طریق آناتولی و نهضت‌های غالیانه 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 غالیانه 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 (ع) 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 غالبانهٔ مریدان این دودمان را از رهبران خود که آنان را تجلی‌گاه و نمود زندهٔ 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 کيف رفت رویداد بسیار با اهمیتی در تاریخ صفویان رخ داد؛ او نامه‌ای از یک 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 آق‌قویونلو، 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 استوان 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 چرکسها 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 جمادی‌الاول 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 (به 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 گرانبهائی ارائه می‌کند، می‌نویسد که در اردبیل به جای قلم نی، شمشیر یافت می‌شود. (۱۳۶) حیدر نیز چون پدر، سیاست پیوند با امیران ترکمان آق‌قویونلو را ادامه داد و با دختر اوزون حسن که حاصل پیوند وی با یک شاهزاده خانم طرابوزانی بود، ازدواج کرد. این دختر، مارتا در منابع اسلامی عالم‌شاه بیگم موجب استواری پیوند صفویان با حکومت آق‌قویونلو 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 ترتیبی 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 بر طرف 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 دست زد. نویسنده عالم‌آرای امینی می‌گوید که او با ۱۰ هزار نفر به سرزمین چرکس رفت، اموال زیادی را غارت کرد، اسیران بسیار گرفت و به اردبیل باز آمد، به طوری که موجب شگفتی نواحی دوردست 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 یک‌بار 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 باز دارند و بالاتر از همه ارتباط او را با خلیفه‌ها که رهبران گروه‌های صفوی در آسیای صغیر بودند، قطع کنند. آنها پی‌برده بودند که در غیر این صورت با خطر طغیان و قیام بزرگی روبه‌رو خواهند بود. (۱۴۱) بر این اساس، در سومین اردو کشی 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، با نیروی کمکی دیگری که فراهم آمد، در برابر هجوم حیدری ایستادند و او نیز چون پدرش جنید در نبرد با شیروانشاه کشته شد. (۱۴۲)

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 تخت آق‌قویونلو پدید آمد، فرصت یافتند که نهضت صفوی را ادامه دهند. در نبرد میان رستم آق‌قویونلو، نواده دسپینا خاتون و بایسنقر آق‌قویونلو، بایسنقر به قلمرو

شروانشاه پناه برد و سرکردگان آق‌قویونلو، صفویان را آزاد کردند تا ایشان با طرفداران و پیروان بسیار خود به جنگ بایسنقر و شروانشاه بروند. هر یک از دو سوی این ستیز نبود می‌شد، به سود امیران آق‌قویونلو بود. (۱۴۳)

نهضت که با مرگ جنید و حیدر انگیزه‌ای عاطفی یافته بود، اکنون به مرحله نهایی و قطعی خود نزدیک می‌شد. در بهار ۱۴۹۲/۸۹۸ شاهزادگان و مادرشان به طور رسمی به اردبیل وارد شدند. سلطان علی خدمات آشکاری 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 می‌شد. 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 هیچ گونه 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 فرخ‌سپار 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 و اسلحه بی‌نیاز کرد. خبر این پیروزی درخشان و بویژه گشاده‌دستی اسماعیل در پنخس دستاوردهای مادی نبرد میان سربازانش، انگیزه مهمی برای کامیابیهای بعدی صفویان بود. (۱۴۷)

با فتح شروان، اسماعیل به سوی شمال راند و باکو را هم گرفت. سپس به سوی الوند آق‌قویونلو 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 صوفی 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.

یادداشتها

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 محمدتقی آیت‌اللهی (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی).
۲. درباره وضع شیعه در ایران نگ: محمد مظفر، تاریخ تشیع، ترجمه محمدباقر حجتی کرمانی (تسهران، ۱۳۶۸ خورشیدی)، رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری (تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی).
۳. آ. باسانی، «دین در عهد مغول»، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانیان، 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).
۵. برای آشنایی با فرقه اسماعیلیه و تأثیر نابودی آنان در جهان اسلام: مارشال هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای (تبریز، ۱۳۴۶ خورشیدی).
۶. برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب (تهران، 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.
۹. اشپولر، تاریخ مغول، ص ۲۴۵.
۱۰. عبدالرزاق ابن فوطی بغدادی، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائه السابعة، با مقدمه محمدرضا الشیبی و مصطفی جواد (بغداد، ۱۳۵۱ قمری)، ص ۴۷۸.
۱۱. همان‌جا، ص ۴۹۳، رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان (لندن، ۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۰۸، ابوالقاسم عبدالله بن محمد کاشانی، تاریخ اوجایتو، به کوشش مهین همبلی (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۱۰۰.
۱۲. رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، ص ۱۳۳.

زمینه‌های سیاسی نهضت	۶۶
زمینه‌های اقتصادی نهضت	۶۸
شهید اول، اندیشه پرداز و پیشوای نهضت	۶۸
شهید اول و خواجه علی مؤید	۷۴
یادداشتها	۷۶

● فصل سوم

مسایل عمومی و علل مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران	۸۳
نگاهی به سفرنامه یکی از مهاجران عاملی	۸۴
علل مهاجرت	۸۹
یادداشتها	۹۶

● فصل چهارم

مهاجرت و حکومت صفوی	۱۰۱
سازگاریها و همگامیهای مهاجران با حکومت صفوی	۱۰۱
مجتهدان عاملی و نظریه اجتهاد: تکاپویی برای مشروعیت بخشیدن به	۱۰۴
نمونه‌هایی دیگر از تکاپوی مهاجران عاملی برای تبیین مشروعیت	۱۲۱
ناسازگاریها و ناهمگامیهای مهاجران با حکومت صفوی	۱۲۹
یادداشتها	۱۳۷

● فصل پنجم

پیامدهای مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران	۱۴۹
پیامدهای سیاسی	۱۴۹
پیامدهای مذهبی	۱۵۶
پیامدهای علمی و ادبی	۱۶۶
یادداشتها	۱۷۱

۱۳. ابن فوطی، الحوادث الجامعة، ص ۴۹۷، رشیدالدین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی.
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 می داند. نگ: دکتر کامل مصطفی الشیبی تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو (تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی)، ص ۱۰۸.
۱۵. احمد بن جلال الدین محمد فصیح خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ (مشهد، ۱۳۴۱ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۳۸۰.
۱۶. رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش دکتر بهمن کریمی (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۹۸۴۵.
۱۷. محمد بن داود بناکتی، تاریخ بناکتی: روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ والانساب، به کوشش دکتر جعفر شعار (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۴۵۵.
۱۸. اشپولر، تاریخ مغول، ص ۹۵.
۱۹. فصیح خوافی، مجمل فصیحی، جلد ۳، ص ۱۷، کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۹۰.
۲۰. کاشانی، «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. علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، تحریر امیر اقبال شاه سیستانی، به کوشش نجیب مایل هروی (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۲۶۱.
۲۴. اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۳۱۶.
۲۵. همان جا، همان صفحه. به نظر می رسد که سخن ابن بطوطه مبنی بر اینکه سلطان به تحریض علامه حلی تشیع را پذیرفت، نادرست باشد: ابن بطوطه، سفرنامه، جلد ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹.
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 ۷۸-۷۹.
۳۰. اشپولر، تاریخ مغول، ص ۲۴۶.

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 دارند نه در مکه»، همان‌جا ص ۱۹۶.
۳۲. ابوالقاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۱۳۲.
۳۳. ایلیا پاولویچ 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.
۳۵. یکی از مهمترین زمینه‌های تلاش سریداران در ترویج شیعه در ایران در فصل دوم مطرح خواهد شد.
۳۶. اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۴۶۵.
۳۷. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۷۴.
۳۸. عظاملک بهاء‌الدین محمد بن محمد جوینی، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی (تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۱۷.
۳۹. محمدرضا فشاهی، مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی (تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی)، ص ۴۳۶.
۴۰. برای آگاهی از پیشینه تصوف و عرفان‌نگ: رینولد، ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی).
41. 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 بگوییم 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» نگ:
- Hamid Algär "Some Observation on Religion In Safavid Persia", *Iranian Studies*, VII (1974) PP. 290 - 291. :
۴۴. باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۷.
۴۵. همان‌جا، ص ۵۱۷-۵۱۸.

۴۶. همان جا، ص ۵۱۸.
۴۷. عبدالرزاق سمرقندی، مطلع السعدین و مجمع البحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی (تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی)، ص ۵-۱۴۴.
۴۸. محمدبن خاوند شاه میرخواند، تاریخ روضه الصفا (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۵، ص ۶۰۹.
۴۹. باستانی «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۸.
۵۰. این کتاب با این ویژگیها در ایران به چاپ رسیده است: ابن میثم البحرانی، شرح نهج البلاغه (تهران، ۱۲۷۶ قمری).
۵۱. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۹۶.
۵۲. همان جا، ص ۹۷.
۵۳. همان جا، ص ۱۰۱.
- . همان جا، ص ۱۲۲-۱۲۳.

55. Rojer Savory "Religion in the Timurid and Safavid Period" the Cambridge History of Iran 'Vol .6 , edited by Petter Jacson and Laurance Lockhart (Cambridge university '1936)'P.628.

۵۶. همان جا، ص ۶۲۹.
۵۷. همان جا، ص ۶۳۰.
۵۸. میشل، م. مزاوی، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۳۵.
۵۹. همان جا، ص ۵۳.
۶۰. همان جا، ص ۱۳۲-۱۳۳.
- . راجر سیوری، ایران عصر صفوی ترجمه احمد صبا (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۱.

62. V.Minorsky' "Shaykh bāli-efendi on the Safavids" BSOAS' XX (1957) P.18.

۶۳. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۱.
۶۴. مزاوی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۷. درباره حرکتهای صفوی برای نمونه، نگ: Kissling' "Badr-al-din b.Kadi Samawna in EI2 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.

65. 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 ۸۷

۶۷. والتر هیتس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووش جهانگیری (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 ۱۰۹-۹۸.

۶۸. رجب‌نیا، «مختصری درباره ترکان»، ص ۱۰۸.

69. 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:

71. fr.Taeschner' "Futuwwa" ' EI2 ' 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 Deodaat' "The Development and Structure of the Turkish Futuwwah Guilds" Unpublished Thesis ' Princeton University '1961 ' chapter four. and Fr.Teaschner' "Akhi" EI2 ' Vol.I' PP.321- 323.

۷۴. اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی معروف ابن‌بزاز، صفوة الصفا (بمبئی، ۱۹۱۱ میلادی)، ص ۱۲ نام اصلی این کتاب اسس المواهب السنيه فی المناقب الصفویه است که بیشتر به صفوة الصفا شهرت دارد؛ گمنام، عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۲.

۷۵. ابن‌بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۲.

۷۶. حافظ حسین کربلایی تبریزی، روضات الجنان و جئات الجنان، به کوشش جعفر سلطان

- قرائی (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، ۱۵ اثر ارزنده از انتشارات ایرانشهر (تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی)، ص ۱۴.
۸۱. مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۷.
۸۳. احمد کسروی تبریزی، شیخ صفی و تبارش (تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی)، ص ۴.
۸۴. همان جا، ص ۵.
۸۵. همان جا، ص ۹-۱۱.

82. Nasr' " Religion in Safavid Persia " 'P.272

۸۶. همان جا، ص ۱۴.
۸۷. مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۴.
۸۸. محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، ص ۵۴۴-۵۵۱ و ۷۲۰-۷۲۷ و ۸۷۶-۸۸۲.
۸۹. نگ: السيد احمد بن علی الداودی الحسینی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب (بیروت، بدون تاریخ).
۹۰. حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی)، ص ۹۲.
۹۱. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۴-۵.
۹۲. عبدالحسین زرین کوب، دنباله جست وجو در تصوف ایران (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، ص ۶۰.
۹۳. جهانگشای خاقان، ص ۱۹-۲۰.
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 Shaikh Zahid"

BSOAS XVI. (1954)PP. 515-27.

۹۵. مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۹.

۹۶. ابن بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۵، عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۱۱ و ۱۰.

۹۷. علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، ص ۱۳۳-۱۳۲.

۹۸. تبریزی، روضات الجنان، جلد ۱، ص ۲۸۴.

۹۹. جهانگشای خاقان، ص ۱۵.

۱۰۰. همان جا، ص ۱۵، مزای این نکته را در مورد خواجه علی نقل می کند، نگ: مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۰.

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

102. V. Minorsky ' Persia in A.D 1478-1490: An abridged translation of Fadlullah b.Ruzbihan Khunji 's Tarikh-i' Alam-ara - Yl Amini' London 1957)'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:

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.

107. 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»، بررسی های

- تاریخی، سال ۳، شماره ۵ (۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۲۹۰-۲۷۳.
۱۱۰. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۶.
۱۱۱. محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان (تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی)، ص ۲۲۹.
۱۱۲. مزای، 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 جست و جو در تصوف ایران، ص ۶۷.
۱۱۶. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۸.
۱۱۷. شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی، الضو، اللامع لاهل القرن التاسع (قاہرہ، ۱۳۵۴ قمری)، جلد ۶، ص ۲۹.
۱۱۸. عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۱.
۱۱۹. زرین کوب، دنباله جست و جو در تصوف ایران، ص ۶۷.
۱۲۰. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۷۷-۳۷۸.
۱۲۱. اسکندر بیگ منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی (تهران، ۱۳۳۴ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۱۷.
۱۲۲. زرین کوب، دنباله جست و جو در تصوف ایران، ص ۷۲.
۱۲۳. قزوینی، لب‌التواریخ، ص ۲۳۸، خلاصه‌التواریخ (تاریخ ملاکمال)، به کوشش ابراهیم دهگان (اراک، بدون تاریخ)، ص ۲، همچنین، ابوالعباس احمد ابن احمد قرمانی دمشقی، اخبارالدول و آثارالاول فی التاریخ (بغداد، ۱۲۸۲ قمری)، ص ۳۴۴.
۱۲۴. عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۴، سمرقندی، مطلع السعدین، جلد ۳، ص ۱۲.
۱۲۵. هیتس، تشکیل دولت ملی، ص ۲۳.
۱۲۶. همان‌جا، ص ۲۴.
۱۲۷. مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۵۳.
۱۲۸. همان‌جا، ص ۱۵۲.
۱۲۹. بطروشفسکی، 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، ترجمة مسعود رجب‌نیا (تهران- ۱۳۶۸ خورشیدی)، ص ۱۷.

132. Savory' " *Studies on the History* " ' P.P. 49-50

۱۳۳. علی اصغر رحیم‌زاده صفوی، شرح جنگها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی، به کوشش یوسف‌پور (تهران، ۱۳۴۱ خورشیدی)، ص ۱۰۳.

۱۳۴. هیتس، تشکیل دولت ملی، ص ۵۳-۵۱.

۱. شیروانی، حدائق‌السیاحه، ص ۳۸۵.

136. Minorsky ' *Persia in A.D 1478-1490* ' P.66.

137. *Ibid*, P.71

۱. هیتس، تشکیل دولت ملی، ص ۹۷.

139. Minorsky ' *Persia in A.D 1478-1490* ' P.69-70.

140. *Ibid*, P. 70.

۱۴۱. هیتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۰۰.

۱۴۲. عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۲۸.

۱۴۳. هیتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۱۷.

۱۴۴. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۱۹.

۱۴۵. نویدی، تکملة‌الخبار، ص ۳۸.

۱۴۶. هیتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۰۲.

۱۴۷. طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، ص ۱۵۰.

۱۴۸. مزای، 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 لیطانی 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 قبادیانی، ابن جبیر و ابن بطوطه نیز از این منطقه عبور کرده‌اند، اگر چه هیچ یک درباره زندگی مردم و حاکمان جبل عامل سخنی به میان نیاورده‌اند. (۴)

برخی مورخان می‌گویند زمانی که عثمان، خلیفه سوم، ابوذر غفاری، از یاران برجسته پیامبر اسلام (ص) 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 بر فراز بلندیهای مشرف بر اردن. در هریک از روستاهای یادشده مسجدی است که به نام ابوذر آوازه دارد. به نظر می‌رسد که تشیع از آن زمان، از این دو مرکز رشد کرده و به جاهای دیگر راه یافته است. (۶) بدون آنکه 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: ۳۹۴-۲۹۳/۱۰۰۴-۹۰۵) 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 گزاید». (۱۰) شایان ذکر است که جبل عامل نیز از مناطقی است که در مرزهای شام قرار دارد.

در این زمان تشیع 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 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) قفطی درباره شهر حلب در رویدادهای سال ۱۰۲۹/۴۲۰ می‌نویسد که فقیهان این شهر بر مذهب امامیه فتوی می‌دهند. (۱۳) ابن‌کثیر در بیان رویدادهای سال ۱۱۷۴/۵۷۰ می‌آورد: هنگامی که نورالدین زنکی مردم حلب را به جنگ با صلاح‌الدین ایوبی بر می‌انگیخت، شیعیان آنجا با او شرط کردند که بتوانند عبارت «حی علی خیر 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)

پیشگفتار

موضوع مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، در عصر صفوی، به چند دلیل توجه نگارنده را جلب کرد. نخست اینکه 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 نمی‌شد. تا آن زمان، تنها یک مقاله کوتاه در این باره به زبان انگلیسی نوشته شده و به فارسی درآمده بود. از این رو، بکر بودن 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 کارآزموده 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 به‌شمار می‌آمد که نگارنده به شوق آموختن شیوه‌های درست پژوهش و بهره‌گیری از دانش ژرف و گسترده او، چنین موضوعی را برگزید و گام در راه نهاد. جدا از دشواریهای این کار، ازجمله در دسترس نبودن منابع مربوط به تاریخ جبل عامل (بسیاری از این منابع به زبانهایی غیر از فارسی است) در پایان کار، دشواری دردناکی رخ نمود و آن گرفتار آمدن ناگهانی آن استاد فرزانه و دانشمند، در بستر بیماری درمان‌ناپذیری بود که سرانجام زندگانی پربار و برکت او را در کام خود کشید و به خودی خود، این پژوهش و چند اثر دیگر به صورت یادگاری از آخرین سالهای تلاش و تکاپوی دانشگاهی وی درآمد.

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

وضعی که با پدید آمدن 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 با فاطمیان به ستیز برخاست. یدین سان، تشیع پشتیبانان و رواج دهندگان توانمند خود را از دست داد. به عنوان پیامد این دگرگونیهای سیاسی که به زیان تشیع بود، هنگامی که پادشاه سلجوقی آلب ارسلان بر حلب چیره آمد، با تغییر مذهب دولتی، شیعیان حلب نیز تغییر مذهب داده و به دین مملوک 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 صف آرای می گردیدند. آنان اگر چه به هدف اصلی خود که آزادی بیت المقدس بود دست نیافتند، مناطق پیرامون این شهر را مورد یورش و ویرانی و اشغال قرار دادند. (۱۷) ابن یحیی از یورشهای چندباره صلیبیان بر لبنان و ویرانی شهرهای آن سخن می راند. (۱۸) و هنگامی که این بطوطه از شهر صور می گذرد، آن را ویرانه ای می یابد. (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 سده های بعد می توان دریافت که تشیع از تغییرات شدید سیاسی مذهبی ضربه اساسی نخورده و به زندگی خود ادامه داده است.

پیدایش دولت ایوبیان (حکومت: ۱۱۶۹-۱۲۵۰/۵۶۴-۶۴۸) و پس از آن حکومت ممالیک، شیعیان قلمرو آنان را با شرایط دشواری روبه رو ساخت. ایوبیان سعی 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 نصیری که بستند. فیلیپ حتی علت این کار را روابطی می داند که این گروهها بر ضد حکومت ایوبی با فرنگیان برقرار کرده بودند. (۲۱)

ممالیک نیز با پیگیری سیاست تخریب در نابودی شیعیان کوشیدند، اساسی ترین ضربه ها 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.

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 میان نرفتن تشیع در جبل عامل اشاره می‌شود:

در اثنای جنگهای صلیبی و اشغال بخشی از سرزمینهای مسلمانان به دست فرنگیان، نوعی همزیستی و همسودی دو جانبه 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 به‌صورت رفت، از چگونگی رفتار میان اشغالگران و صاحبان زمین خبر می‌دهد:

از بنین 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 آنکه 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 برخورد های مسیحیان با مسلمانان دیده شده بود. در سده چهارم / دهم، هنگامی که رومیان بر حلب دست یافتند، به 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 طرابلس 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 دوری گزیدن 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 میان رفتن تشیع در صور، صیدا و دیگر شهرها، و در پناه ماندن و رشد آن در روستاها، از جمله روستاهای جبل عامل به شمار آید، هر چند نباید، بیش از آنچه ضرورت دارد بر این نکته تأکید ورزید. پراکندگی جمعیت شیعیان در جبل عامل 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 در بردارنده فِرَق 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 محفوظ ماندن 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 منشأ تهدید سیاسی تشخیص نداده‌اند، خود را برای کنترل مستقیم آنها به در دسر 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 بر منطقه حکومت می‌کردند. نظام اقطاعی از دوره کشورگشاییهای اسلامی در سوریه پدیدار شد، در عصر عباسی دگرگونیهای پذیرفته و در دوره فاطمیان، ایوبیان و ممالیک ادامه یافت. (۲۸) در این نظام، اقطاع‌دار با پرداخت مالیات سالانه از خود سالاری نسبی برخوردار می‌شد. وی مجبور بود مالیات را به طور مستقیم پردازد و در چنین شرایطی، معمولاً منطقه از دست‌درازی والی یا حکومت مرکزی برکنار می‌ماند. (۲۹)

پس از آنکه در سال ۱۱۸۸/۵۸۳ صلاح‌الدین ایوبی قلعه هونین را از دست صلیبیان بیرون آورد، این منطقه را به امیری محلی به نام حسام‌الدین 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 خود توفیق یافتند و توانستند خودسالاری مادی و فرهنگی جبل عامل را فراهم سازند، بر این اساس، آنان پایگاه ویژه‌ای در میان بزرگان لبنان در این دوره به دست آوردند. حکمرانی اقطاعی در جبل عامل با 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 می‌کردند. (۳۱)

زمینه‌های فرهنگی نهضت

جبل عامل با مراکز علمی شیعه در عراق پیوندهای استوار داشت که همواره رویه ازدیاد بود. به عنوان تازه‌ترین دلیل، باید از درگذشت یکی از بزرگترین دانشمندان شیعه، محمدبن نعمان (شیخ مفید) (۴۱۳-۱۰۲۲/۳۳۶-۹۴۷) در عراق سخن گفت که بازتاب روشنی در بین شیعیان منطقه برجای نهاد. مهمترین 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 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 ۴۳۳-۱۴۰۴/۳۵۵ 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 انتفاع المؤمنین نامید و کتاب الاصول فی مذهب آل رسول را نیز برای مردم صور به هنگام اقامت در آنجا نگاشت، (۳۴).

این پیوندهای فرهنگی، بعدها، پس از آنکه اسماعیل بن حسن عودی جزینی (مرگ: ۱۱۸۴/۵۸۰) در جست‌وجوی دانش به عراق رفت و نزد دانشمندان حله 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 حله ماندگار شد و نزد آوازه‌دارترین دانشمندان آن دیار دانش اندوخت. پس از او، یوسف بن حاتم، شاگرد محقق حلی، جعفر بن حسن (۶۷۶-۱۲۷۷/۶۰۲-۱۲۰۵) و علی بن موسی بن طاووس (مرگ: ۱۲۶۵/۶۶۴) صالح بن مشرف، شاگرد علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶-۱۳۲۵/۱۶۴۸-۱۲۵۰) عزالدین، حسن بن حسام شاگرد فخرالدین محمد بن علامه حلی 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، هر چند این تکاپوها به جنبش علمی یعنی بحث و تدریس سازمان یافته‌ای که به منطقه خودسالاری علمی بنخشد، چنانکه بعدها انجام پذیرفت، منجر نشد. اینکه در این دوره شماری از دانشمندان، بی‌آنکه 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 فخرالدین جزینی که حر عاملی او را «عالم ثقه» می‌خواند (۳۶)، محمد بن حامد بن مکی جزینی (مرگ: ۱۳۲۸/۷۲۸) شاگرد نجم‌الدین طومان و اسدالدین صائغ جزینی را که در میان دانشمندان آن زمان کسی در چیرگی بر دانش ریاضی از او پیشی نمی‌گرفت، می‌توان برشمرد. (۳۷)

جزینی بودن هر سه نفر می‌رساند 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 ویژه‌ای یافته بود. (۳۸) این همان جایی است که ذهبی آن را هنگام ورود ابن عود به آنجا «ماوای روافض» نامید. (۳۹) به نظر می‌رسد که در این زمان در جبل عامل افق علمی روشنی پدید آمده بود و امامیان از

سرزمینهای دور بدین منطقه روی می آوردند. (۴۰) محمدبن 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 بزرگترین تحوّل تاریخ شیعه در لبنان دانست. اما پیش از آنکه از او به عنوان پیشوا و اندیشه پرداز بزرگ این نهضت سخن به میان آید، چون یک بعد این نهضت علمی با دگرگونیهای سیاسی آن زمان پیوند دارد، خوب است زمینه های سیاسی این نهضت و همچنین ویژگیهای سیمای سیاسی عصر، محمدبن مکی جزینی هم بیان شود.

زمینه های سیاسی نهضت

پس از آنکه 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 آنها بر شیعیان را در بغداد، در شام نیز انجام دادند. (۴۱) ممالیک در اقدامی دیگر، با پیگیری سیاست ویرانی شهرها که ایوبیان آغازگر آن بودند و پیشتر به آن اشاره شد، در نابودی شیعه کوشیدند. (۴۲)

لشگرکشی ممالیک به ناحیه جبال کسروان در شمال لبنان که در سالهای ۶۹۲/۱۲۹۲ و ۷۰۰/۱۳۰۰ نه چندان پیروزمندانه، ولی در سال ۷۰۵/۱۳۰۵ به تمامی پیروزمندانه بود، با هدف سرکوب شیعیان انجام پذیرفت، زیرا اسماعیلیها و نصیریهای که در سواحل مدیترانه زندگی می کردند، ناسازگاریهایی داشتند و ممالیک آنها را منشأ و منبع تهدید سیاسی و دینی تلقی می کردند. (۴۳) ابن تیمیه، فقیه حنبلی مشهور، فتواهایی بر ضد آنان صادر کرده و خود نیز در لشگرکشی سوم ممالیک شرکت جسته 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 جائ 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 جنوبی تر پناه بردند. (۴۷) بسیاری از 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 بورشها و پیامدهای آن بود. ابن یحیی اشاره می کند که «اهالی کسروان طغیان می کردند و به کوهستانها پناه می بردند». (۵۰) وی در جای دیگر درباره شیعیان این ناحیه می گوید: «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 شافعی گری می کرد. (۵۲) از وی نقل شده است که روزها به تدریس کتابهای مخالفان و خواندن آنها می پرداخت و از شدت تقیه، برای آموختن کتب شیعه فرصتی نمی یافت، مگر شب در فاصله بین مغرب و عشا، و در این مدت، هنگامی که تخانه خالی می شد، درس می گفت. (۵۳)

در حقیقت، تشیع شام در میان دشمنان تنها مانده بود، نه رهبری سازمان یافته داشت، نه دولتی که به پشتیبانی آن بپردازد 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 ببرند، 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

اکنون بجایست که اشاره‌ای کوتاه به وضع حکومت ممالیک شود. حکومت ممالیک چرکسی یا برجی که با برقوق (حکومت: ۸۰۱-۷۸۴/۱۳۹۹-۱۳۸۲) 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. همه 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 مایه 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 یا فشار مالی سنگینی که بر دوش شیعیان منطقه بود، ارتباط مستقیم داشت.

شهید اول، اندیشه پرداز و پیشوای نهضت

محمد بن مکی بن محمد بن حامد جزینی، ملقب به شهید اول، بعد از سال ۷۲۰/۱۳۲۰ و پیش از سال ۷۲۹/۱۳۲۹ در روستای جزین دیده به جهان گشود. وی فرزند شیخ جمال الدین مکی

بن شیخ شمس الدین محمد بن حامد بود و لقب شیخ که پدران او داشتند (شیخ جمال الدین و شیخ شمس الدین) گواهی می دهد که آنان اهل علم بودند. از جد وی به عنوان «عالم ثقه» (۵۶) یاد شده و گفته اند که پدرش «از استادان فاضل زمان خود» (۵۷) بود. جزین به هنگام زاده شدن وی در آستانه دگرگونی جدیدی در حوزه فراگیری و آموزش دانشهای 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 می نماید که وی بسرعت 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 می رفت 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 حلی، حسن بن یوسف بن مطهر بود و دیگری پسرش فخرالمحققین محمد (۱۲۸۳-۱۳۶۹/۶۸۲-۷۷۱).

محمد بن مکی در حله نزد شاگردان علامه حلی و در رأس ایشان پسرش محمد و محمد بن قاسم حسنی ابن معیه (مرگ: ۱۳۷۴/۷۷۶) و حسن بن احمد ابن نقا که از استادان دیگر فاضلتر بود، درس خواند و از ایشان اجازه دریافت داشت. وی همچنین از شیخ بزرگ فخرالمحققین 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 دانش اندوزی 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 می خواندند، حریص بوده زیرا این کار به هدف وی مربوط می شد. (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)

رشته هایی که محمد بن مکی مورد پژوهش قرار داد آن قدر گوناگون بود که حتی علم سحر را در بر می گرفت. (۶۲) به نظر برخی، وی از هزار فقیه اجازه گرفته بود. (۶۳) وی تا آنجا پیش رفت که او را «فقیه ترین 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 بنیاد 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 امل‌الآمل 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)

محمدبن مکی جزینی چون در سال ۱۳۵۸/۷۶۰ به جزین آمد و در آن استقرار یافت، به‌طور همه‌جانبه 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 آماده‌کاری بزرگ می‌شد.

امروز آثار زیادی از این جنبش بزرگ در دست نیست، مگر اجازه‌های زیادی که محمدبن مکی به شاگردان خود داده و باقی مانده است و براساس آن می‌توان گستردگی دایره شاگردان وی و نهضت علمی رادرک کرد. حتی کتاب امل‌الآمل آگاهیهای بسیاری در این زمینه به دست نمی‌دهد و این از سویی به خاطر فاصله زمانی، نزدیک به سه سده، میان دوره محمدبن مکی و روزگار حرّ 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 حرّ عاملی نامهایی به چشم می‌خورد که با این دو عبارت یاد شده‌اند در میان آنها نامهای جبل عاملیان، کرکیان (وابسته به روستای کرک نوح)، حلیان و حلیون وجود دارد، ولی بسیاری از آنها ناپود شده است. در جلد دوم کتاب امل‌الآمل نام ۱۱ نفر آمده که با دو عبارت مذکور وصف شده‌اند و همه از مناطق دور از جبل عامل که نزدیکترین آنها حلب 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 بحارالانوار 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 هیچ یک از این مجتهدان نمانده و برای ما روشن نیست؟ چنین به نظر می‌رسد که در دوره آشوبی که به کشته شدن محمدبن 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، نجات یافته‌اند و آثارشان در نوشته‌های گوناگون باقی مانده است. (۶۸)

گشاده‌رویی و مهربانی‌های آن استاد عالیقدر و دانش بسیار او در زمینه‌های گوناگون، هر یک به صورتی ستودنی، راهنما و یاور نگارنده در انجام این پژوهش بود؛ از این رو، قدردانی و تشکر از این استاد، کوچکترین کار در پاسخ به مهرباری‌ها و ره‌آموزی‌های بی‌دریغ اوست.

در روند انجام این کار، چند تن از استادان و سروران گرانقدر نیز با راهنمایی‌های ارزشمند و ره‌آموزی‌های مهرورزانه، یاری خود را از نگارنده دریغ نکردند. استاد فاضل و ارجمند، جناب آقای دکتر مسعود فرنود، با چهره‌ای گشاده و پرمهر، 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 به‌وی 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 نارسائیه‌ها 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 جهان باقی شتافته‌اند. استادان عزیز دکتر سید محمد علوی، دکتر عبدالهادی 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 هر یک 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 محمدتقی ایمانپور، حسین خاوری، حجّت‌الله دهنوی، محمد ریاحی فر، بهزاد شادفر، منصور صفت گل و حسین قاسمی.

امید است که صاحب نظران و نکته‌سنجان با خاطر نشان 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

یکی از دستاوردهای علمی ارزشمند محمدبن جزینی بارور ساختن 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 پایان گرفتن عهد امامت و سست و بی‌رُمق شدن 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، محمدبن مکی جزینی در هیچ کتابی به طور جداگانه به موضوع ولایت فقیه نپرداخته است. او در مقدمه کتاب ذکر الشیعه که در سال ۱۳۸۲/۷۸۴ نگارش آن را آغاز کرد، از مقبوله عمر بن حنظله مطلبی روایت می‌کند که میان اهل فقه 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 فقیه خالی نیست. (۶۹) متأسفانه وی نتوانست بخشهای دیگر کتاب را بنویسد، در کتاب صلوٰة متوقف شد (۷۰) و به بخشهایی نرسید که انتظار می‌رفت موضوع را در آنها روشن کند. ولی کتاب دیگر او که آوازه بیشتری دارد، اللعة الدمشقیه است که در سال ۱۳۸۰/۷۸۲ نوشته شد و درباره 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 زکات، باب خمس، باب جهاد، باب امر به معروف و نهی از منکر، باب قضا، باب حجر، باب نکاح و باب حدود. اگر این بابها با ابواب همسان در کتابهای فقیهان پیشین چون شیخ طوسی (مرگ: ۱۰۶۷/۴۶۰) در کتاب النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی و محقق حلی (مرگ: ۱۲۷۷/۶۷۶) در کتاب شرایع الاسلام فی معرفه الحلال و الحرام، همسجی شود، می‌توان به تصویری دقیق از موقعیتی که محمدبن مکی فقه تشیع را به سوی آن رهنمون شده است و باید آن را یک موقعیت سیاسی دانست، دست یافت. توجه شارح کتاب اللعة الدمشقیه به حکم ابن مکی که دادن خمس به نایب عام امام یعنی فقیه جامع‌الشرایط را بایسته می‌داند، شایان نگرش است. شاید این نخستین بار باشد که عبارت «فقیه جامع‌الشرایط» 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 (ع) کرد و گفت بدون حضور شخص وی نمی‌توان نماز آدینه برپا داشت. وی جمع‌آوری خمس و زکات را وظیفه نایب امام

دانست و بدین سان به صورت پیشوای واقعی شیعیان درآمد که در میان ایشان نایب امام زمان (ع) و زمینه ساز 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 نواحی، از جانب خود نایبانی برای مناطقی چون طرابلس و غیره تعیین کرد. (۷۴) بدین گونه می رفت تا شهید مفهوم نوینی را از حکومت شرعی بنیاد نهد که به تمامی با مفهوم خلافت که پایه های حکومت مالیک بر آن قرار گرفته بود، دوگانگی داشت.

در بیان چگونگی قتل محمد بن مکی جزینی شاگرد او، مقداد سیوری حلی، گفته است: آنچه بر شیخ ما گرفتند و منجر به محاکمه و کشتن او در دمشق شد، این بود که «آه کان عاملان». (۷۵) «عامل» در آثار دیوانی آن دوره به کسی گفته می شد که مأمور تنظیم حسابرسیها بود و در اصل لقبی بود که پیرامین عهده دار کار اطلاق می شد. (۷۶) گذشته از همه مفاهیمی که از این تعبیر برداشت می شود، مسأله تنظیم حسابرسیها قابل توجه است. محمد بن مکی در احکام فقهی خود شیعیان را موظف می داند که وجوه شرعی را به فقیه جامع الشرایط فتوی یا نایب امام و یا نماینده او پردازند و پیشتر آوردیم که وی نمایندگانی 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 می گرفت. (۷۷)

حرکتی که در جزین آغاز شد به سرعت رشد کرد و فقیهان جدید که شاگردان شهید بودند، نشر افکار او را بر عهده 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)

اینکه «عرفه» رفیق و مرید او را در طرابلس گردن زدند می رساند 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 می دهد که دولت مالیک از این جنبش به طور جدی احساس خطر می کرده 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 می کند که در طرف راست راه اصلی منتهی به نبطیه، در قریه نبطی فوقا قرار دارد. وی می گوید:

مردم آنجا این مکان را گورستان شهدای نبردی می‌دانند که میان یاران شهید و دشمنانشان روی داده است، بدون اینکه مشخص کنند که این دشمنان چه کسانی بوده‌اند. بر فراز 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 در گذشته 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، هیچ کس 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 بتوانند 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 جمادی‌الآخر 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 آنکه 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 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 دربردارنده 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 مالکی، فتوای قتل وی را صادر کرد. رأی قاضی مالکی به خاطر زیادی متعصبان 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 استوار داشتن 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).

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 نمی شد 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 ایذاء درویشان شیخ حسن جوری گشاد و فرمود تا مقبره شیخ خلیفه و شیخ حسن را خراب و منزله اهل بازار کردند و حکم کرد تا خلائق بدان هر دو شیخ زیان به لعنت بکشایند. (۹۳)

وی در مقابل جناح درویشان تندرو اصولگرا، قصد داشت تا اسلام فقاہتی را در جامعه حاکم سازد. او تلاش می کرد که دانشمندان و فقیهان شیعه را از مناطق مختلف به خراسان

فراخواند تا تشیع را در برابر درویشان حسنیه، بعد فقهی بخشید، وی از این رو به بزرگداشت علما و سادات می پرداخت و دانشمندان سادات را بر علمای معمولی برتری می داد. (۹۴) خواجه علی مؤید به دنبال همین سیاست و برای اشاعه تشیع فقهی، از محمدبن 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 صاحب نظران است، می‌رسانیم که شیعه خراسان که خدا (آثرا) در پناه خویش گیرد، تشنه دیدار شماوند 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 حضرت به ما افتخار حضور و افشاندن نور بخشد تا از علمش پیروی کنیم و از راه و رسمش رفتار آموزیم. (۹۵)

محمدبن مکی به علی از پذیرش دعوت علی مؤید سرباز زد، ولی کتاب اللغه الدمشقیه 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 محمدبن مکی به علی بن حسن خازن در سال ۱۳۸۲/۷۸۴ یعنی دو سال پیش از کشته شدنش، 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 اینکه، انگیزه علی مؤید از این اقدام بیشتر اعتقاد دینی بوده است. دلیل این ادعا آن است که علی مؤید از زمانی که محمدبن 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 اینکه مصالح حکومتی

انگیزه چنین ارتباطی بوده است، با احتیاط نگریست.

نکته شایان نگرش دیگر، علل سرباز زدن محمد بن مکی از پذیرش دعوت علی مؤید است. وی در آن زمان رهبری حرکت بزرگی را بر عهده داشت که نمی توانست آن را رها کند و به خراسان برود، جنبشی که او آغاز کرده بود، باید ادامه می یافت و این دلیل اصلی رد دعوت علی مؤید بود. ولی شایسته نبود که رهبری با آن درجه از علم و احساس مسئولیت، دعوت شیعیان را بدون پاسخ گذارد، از این رو کتابی را برای علی مؤید فرستاد که می توانست 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 می توانست پیوند با خود تیمور به شمار آید. باید توجه داشت که تیمور به گرایش به شیعه تظاهر می کرد و بعدها دمشق را با شعار انتقام امام حسین (ع) از نسل یزید، یعنی اهل دمشق، فتح کرد. (۹۹)

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

یادداشتها

۱. سید محسن امین، خطط جبل عامل، به کوشش حسن امین (بیروت، ۱۹۶۱ میلادی)، ص ۴۷، مورخان و جغرافیایانویسان حدود دقیق جبل عامل را مشخص نکرده‌اند. درباره حدود تقریبی آن نگاه کنید به: [حسن امین؟] «جبل عامل»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعه (۱۹۷۷ میلادی)، جلد ۲، ص ۲۵ و شیخ احمد رضا «بنو عامله»، 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.
۸۰. ابی عبدالله یاقوت بن الحموی الرومی، کتاب معجم 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 حرّ عاملی، امل الآمل، به کوشش سید احمد حسینی (بغداد، بدون تاریخ)، جلد ۱، ص ۱۳.
۶. محمد تقی الفقیه، جبل عامل فی التاریخ (بیروت، ۱۴۰۶ میلادی)، ص ۳۴-۳۵.
۷. امین، خطط جبل عامل، ص ۶۵.
۸. همان جا، ص ۶۷-۶۸.
۹. جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء (قاهره، ۱۹۵۹ میلادی)، ص ۴۰۶.
۱۰. ابوشامه مقدسی، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین النوریه و الصلاحیه، به کوشش محمد حلمی محمد احمد (قاهره، ۱۹۵۶ میلادی) به نقل از امین «جبل عامل»، ص ۲۶.
۱۱. آدام متر، تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۷۶.
۱۲. ناصر خسرو قبادیانی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۴.
۱۳. علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحكماء قفطی: ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی (تهران، ۱۳۴۷ خورشیدی) ص ۴۰۲.
۱۴. ابوالفداء حافظ ابن کثیر، البدایه و النهایه (بیروت، ۱۹۶۶ میلادی)، جلد ۱۲، ص ۲۸۹، همچنین نگاه کنید به: مقدسی، کتاب الروضتین، جلد ۱، ص ۲۷۵.
۱۵. ابی الحسین محمد بن احمد بن جبیر، رحله ابن جبیر، (لیدن، ۱۹۷۰ میلادی)، ص ۳۰۱.
۱۶. عزالدین ابن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت، ۱۹۶۶ میلادی) جلد ۱۰، ص ۶۴.
۱۷. برای آگاهی از این جنگها، نگ:

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

این کتاب دو بار و به دست دو تن، با این ویژگیها به فارسی برگردانده شده است:
استیون رانسیمان، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف (تهران، ۱۳۵۱ خورشیدی)،

۳. جلد، استیون رانسیمان، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه زهرا مهشاد محیط طباطبایی (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی)، ۲ جلد.
۱۸. صالح ابن یحیی، تاریخ بیروت، به کوشش فرانسیس 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 العاملیة الى ایران فی العصر صفوی: اسبابها التاریخیه و نتائجها الثقافیة و السیاسیه (بیروت، ۱۹۸۹ میلادی)، ص ۴۷.
۲۱. فیلیپ حتی، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی (بیروت، ۱۹۵۹ میلادی)، جلد ۲، ص ۲۵۹.
۲۲. امین، «جبل عامل»، ص ۲۷.
۲۳. ابن جبیر، رحله، ص ۳۰۱.
۲۴. رانسیمان، تاریخ جنگهای صلیبی، جلد ۱، ص ۴۲۱.
۲۵. عمادالدین 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.
۲۸. حتی، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، جلد ۲، ص ۲۶۲.
۲۹. المهاجر، الهجرة العاملیة، ص ۴۸، برای آگاهی بیشتر درباره نظام اقطاعی در منطقه مورد گفت و گو، نگ:
- A. N. Póliak, *Feudalism in Egypt , Syria , Palestine and the Lebanon: 1250-1900* , (London, 1939).
۳۰. ابی 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 العاملیة، ص ۴۸.
۳۱. المهاجر، الهجرة العاملیة، ص ۴۸.

۳۲. همان جا، ص ۵۲.
۳۳. علی مروء، التشیع بین جبل عامل و ایران (لندن، ۱۹۸۷ میلادی)، ص ۱۶.
۳۴. همان جا، همان صفحه.
۳۵. المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۵۳.
۳۶. حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۰۵.
۳۷. المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۵۴.
۳۸. همان جا، 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 تصوّف، ص ۱۴۰.
۴۲. حتی، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، جلد ۲، ص ۲۶۰.
۴۳. حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۳.
۴۴. همان جا، همان صفحه.
۴۵. وجیه کوثرانی، الاتجاهات الاجتماعیه و السیاسیه فی جبل لبنان و المشرق العربی: من المتصرفیه العثمانيه الى دوله لبنان الكبير (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 العامليه، ص ۶۳.
۴۸. ابن یحیی، تاریخ بیروت، ص ۹۶.
۴۹. المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۶۴.
۵۰. ابن یحیی، تاریخ بیروت، ص ۲۸.
۵۱. همان جا، ص ۱۹۵.
۵۲. شیخ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار (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 تصوّف، ص ۱۴۱.
۵۵. زین الدین جبغی عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، به کوشش سید

محمد کلانتر (نجف، ۱۳۸۶ قمری)، مقدمه ص ۱۲۸-۱۲۶.

۵۶. حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۰۵.

۵۷. همان جا، 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: محمدرضا شمس‌الدین، حیات

الامام الشهید الاول (نجف، ۱۳۷۶ قمری) که فاقد هرگونه ارزش پژوهشی است.

۵۹. المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۸.

۶۰. همان جا، همان صفحه.

۶۱. میر سید محمد باقر خوانساری اصفهانی، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات،

ترجمة شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی (تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی)، جلد ۷، ص ۲۵۹.

۶۲. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۴۹.

۶۳. محمدبن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء (تهران، بدون تاریخ)، ص ۳۳۷.

۶۴. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین با الکنیة و اللقب (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 اللعه نوشته شده، حاکی

است: «این هفتاد مجتهد در جزین و بر جنازه شهید اول گرد آمده بودند» که سخن نادرستی است.

در مجموع، این مقدمه نارساست. نگ: محمدبن مکی جزینی، کتاب لمعه، ترجمه دکتر علیرضا

فتاوض و دکتر علی مهذب (تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۲۵.

۶۷. المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۶۱.

۶۸. همان جا، ص ۶۲.

۶۹. همان جا، ص ۶۵.

۷۰. حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۸۱.

۷۱. المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۶۶.

۷۲. همان جا، 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 ,XLIV, 3, 1981, P468-80. N. Calder. "*Khums in Imami shi'i Jurisprudence*

دیباچه

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 با اهمیت 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 تبرانیان، در دوری جستن سنیان ایران از مذهب خویش، نقش بنیادی داشت. حکومت صفوی رفته رفته به این حقیقت پی برد که با شمشیر می توان 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

from the Tenth to the sixteenth Century A. D ", BSOAS, XLV, 1, 1982, PP. 39-47

۷۳. الشیبی نایب عام و نایب خاص امام را به جای هم به کار می برد 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 (ع) گفته می شود که آن حضرت آنها را به ترتیب به نیابت خود تعیین کرد.

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

۷۵. مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۴، یوسف بحرانی، لؤلؤ فی البحرین فی اجازة لقرنی العین، (بدون جا، ۱۲۶۹ قمری)، ص ۱۴۶.

۷۶. احمد بن علی قلقشندی، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء (قاهره، بدون تاریخ) جلد ۵، ص ۴۶۶.

۷۷. المهاجر، الهجرة العامیه، ص ۷۰.

۷۸. مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، بحرانی، لؤلؤ فی البحرین، ص ۹۸.

۷۹. المهاجر، الهجرة العامیه، ص ۷۰.

۸۰. همان جا، ص ۷۱-۷۲.

۸۱. همان جا، ص ۷۲.

۸۲. قلقشندی، صبح الاعشی، جلد ۱۳، ص ۱۳-۲۰.

۸۳. امین، عیان الشیعه، جلد ۱۰، ص ۶۰.

۸۴. مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۰، بحرانی، لؤلؤ فی البحرین، ص ۹۸.

۸۵. مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵.

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

۸۷. مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۰، بحرانی، لؤلؤ فی البحرین، ص ۹۸.

۸۸. حرّ عاملی، امل الامل، جلد ۱، ص ۱۸۳.

۸۹. همان جا، 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 نمی‌رسد، نگ: محمد بن مکی جزینی، کتاب لمعه، مقدمه، ص ۲۶.

۹۰. الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۵۴.

۹۱. میرخواند، تاریخ روضة الصفا، جلد ۵، ص ۶۲۴.

۹۲. همان‌جا، همان صفحه ۰.

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.

۹۶. آغابزرگ تهرانی، الذریعه الى تصانیف الشیعه، به کوشش احمد المنزوی (قم، ۱۳۸۷ قمری)، جلد ۱۸، ص ۳۵۲.

۹۷. تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۹۸. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۷، ص ۷-۲۵۶.

۹۹. المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۷۰.

فصل سوم

مسایل عمومی و علل مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران

در این فصل، با نگاهی به جنبه‌های کلی و مقدماتی مهاجرت علمای شیعه 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 معدود و انگشت‌شمار بودند و در عین حال، مهمترین و پرآوازه‌ترین مهاجران از میان همین گروه معدود چهره نمودند. کامیابیهای نخست آنها انگیزه‌ای نیرومند برای آغاز مرحله گسترده و اساسی مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران به شمار می‌آید.

نخستین مرحله 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 ۱۵۰۴-۵/۹۱۰ در اصفهان با شاه اسماعیل یکم دیدار کرد (۱)، اما تاریخ قطعی ورود او به امپراتوری صفوی باید پس از گشوده شدن بغداد به سال ۱۵۰۸/۹۱۴ باشد: (۲)

از مکان زاده شدن، 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 خانواده او کسی جز پدر و جدش را ذکر نمی‌کنند. کرکی در وطن خود نزد محمدبن محمد بن خاتون، شمس‌الدین محمد جزینی، شمس‌الدین محمد احمد صهیونی و علی بن هلال جزائری، فقیه عراقی مشهور 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: کمال‌الدین درویش، شیخ علی بن هلال کرکی، شیخ حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی و پسرش شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی مشهور به شیخ بهائی هجرت کردند که اینان را باید شناخته شده‌ترین 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 بهایی (۱۰۳۱-۱۶۲۱/۹۳۵-۱۵۲۸) بود و از جهت 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 برجای 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 عاملیان 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 کرده، 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 سخن براند. این نکته در هم‌سنجی نوشته‌مورد گفت‌وگو با آثار دیگر وی چون «عقدالدرر الطهماسبی» و «اربعمین» 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 (ص) از مکه می‌داند و انگیزه هر دو هجرت را احساس دورویی دشمنان و رواج کارهای زشت و ناپسند ذکر می‌کند. او در آغاز، از شرایط بسیار دشوار و غیر قابل تحمل زادگاه خود شکوه‌های بسیار دارد و در جایی از نامه می‌نویسد:

بنابراین، هجرت از 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 پوشم که در اذیت و آزارم؟ (۶)

حسین بن عبدالصمد، پس از آنکه 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 هر دو شهر، از او و همراهانش به گرمی پذیرایی و هنگام حرکت توشه سفر برایشان فراهم شد. (۷) مهاجران سپس وارد کردستان شدند و به نزد یک حاکم محلی کردستان به

نام سلطان محمود دوم (حاکم محلی کردستان) رفتند.

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

هر چه نقره داشتیم، ربودند و هر چه طلا داشتیم، بردند و تمامی غله‌هایمان را غارت کردند. به هر چه 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 می نویسد:

... 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 می سازند و نیاز سائلان را برآورده می کنند. غنائم را سرپرستی می کنند و خرامت‌ها را می پردازند و در کارشان محکم و استوارند. هرکس نیازمند باشد، او را به آرزویش می رسانند و مغروران را دست کم می گیرند. می بینی که گرده نان خود را می بخشند و هر چه داشته باشند، به طور مساوی تقسیم می کنند. (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 اینکه ایرانیان خود به کار قضاوت می‌پردازند و خود را به فتنه می‌اندازند، نکوهش و عیب‌جویی می‌کند. (۱۰)

وی در پایان خود را به خاطر آنکه در اصفهان در آسایش و لذت افتاده است، سرزنش می‌کند و می‌گوید: به خاطر وجود نعمت فراوان «از عبادت به حداقل 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 پرداختن به علم دور مانده 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 علی‌رغم 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 خواجهان دنیا است، به هند برود، اگر دین خود را می‌خواهد به بحرین بیاید و اگر هیچ یک را نمی‌خواهد در ایران بماند. (۱۲) بدون شک، نحوه برخورد شاهان صفوی و شرایط دربار، در تغییر نظر او درباره ایران، بیش از هر چیز دیگر مؤثر بوده است.

به هر حال، با آنکه 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 جامعه ایران، که یک مقام غیر رسمی بود و درباره 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 مجتهدالزمانی یا نیابت امام که به مهاجرین عاملی اختصاص داشت و یک مقام غیر رسمی بود، عاملیان چند بار منصب صدارت را به دست آوردند. یکبار پس از عزل غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، چندگاهی محقق کرکی این مقام را در

اختیار 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 مجتهدالزمانی یا خاتم‌المجتهدینی در فصل آینده روشن شود، میزان نفوذ جبل عاملیان در دولت صفوی آشکارتر خواهد شد.

دربارۀ چگونگی مهاجرت، وضع بر این قرار بود که اگر مهاجران (که معمولاً یا 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 اینکه 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 آل‌ابی جامع 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 هجرت‌اند که در تاریخ از آنها نامی مانده است، (۲۰) و شمار افراد و خاندانهای مهاجر یا دست‌کم 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 پی بردن به نام و نقش این مهاجران نیازمند بررسی دیگری است.

علل مهاجرت

دو رکن اصلی هر مهاجرت، مبدأ 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 درباره‌ی مبدأ و مقصد مهاجرت مورد بحث ارائه شد و اکنون بجاست که دلایل مهاجرت علمای شیعه به ایران بررسی شود.

درباره‌ی علل درون‌مرزی و آنچه به ایران و نهضت صفوی مربوط می‌شود، باید گفت که نخستین دلیل این مهاجرت، نیاز به برقراری همگونی فکری در جامعه‌ی صفوی و کنترل شور انقلابی پیروان و هواداران دولت صفوی بود. یکی از دشواری‌های بنیادی رهبران نهضتها، پس از دستیابی به قدرت این است که پس از سرنگونی جبهه‌ی 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 منزله‌ی 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 قرار دادن آنها زیر نظارت حکومت مرکزی هستند.

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 ۱۵۱۲/۹۱۷-۱۸ به فرماندهی نورعلی خلیفه بود. این نیرو تا عمق آناتولی نفوذ و شهرتغات را غارت کرد و شکستهای متعددی را بر لشکریان عثمانی وارد آورد. (۲۲)

برای فائق آمدن 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 مذهب 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.

دومین دلیل درون مرزی مهاجرت، گسستن پیوند مریدی و مرادی میان شاه صفوی و پیروان او بود. چنانکه گذشت، یکی از ارکان قدرت صفویان، موقعیت شاهان صفوی به عنوان راهنمای روحانی برتر (مرشد کامل) صوفیان صفوی بود. مقام مرشدی از زمان بنیانگذاری این فرقه در ۱۳۰۰/۷۰۰ تا هنگام بر تخت نشستن شاه اسماعیل یکم در ۱۵۰۱/۹۰۷ پشت در پشت در اختیار خاندان صفوی قرار داشت.

صوفیان هواخواه این فرقه که از تشیع غالبانه نیز بهره وافر داشتند، براساس این رابطه، مرشد خود را ستایش می کردند. آنجلو مسافر ونیزی اوایل دوره صفوی، گزارش می دهد که به ویژه سپاهیان اسماعیل او را می پرستند، بی زره و جوشن به میدان جنگ می روند 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 می گوید: «مسلمانان می گویند: لا اله الا الله محمد رسول الله». اما ایرانیان می گویند: «لا اله الا الله، اسماعیل ولی الله». از این گذشته، به خصوص سپاهیان اسماعیل، او را جاویدان می دانند. (۲۴)

پیروزیهای پیاپی و بی وقفه 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 در هم 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، علقه های 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 آب و رنگ و جام شراب و شعر و موسیقی گذراند. وی در ده سال آخر عمر (۳۰-۲۴/۹۲۰-۱۵۱۴) یک بار هم رهبری لشگرکشیهای صفویان را به عهده نگرفت. این کناره گیری از اداره مستقیم امور کشور پس از چالدران، به برخی از مقامها فرصت داد که هر یک به فراخور موقعیت قدرت خود را افزایش دهد. (۲۷)

از دست رفتن 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 می شد

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 فراخواند. البته، علمای شیعه از عراق و بحرین نیز به ایران کوچ کردند، 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 فراخواند 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 باز گذاشت. 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 به‌ویژه 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 پدید آمدن 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، به‌ویژه تشیع تندرو آسیای 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 تندروانه یا غالبانه برخی عناصر شیعه آسیای صغیر مایه می‌گرفت، می‌کوشد زمینه‌های 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.

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 صفویان 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 آنکه 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 کرده‌اند و با تکیه بر ادعای سیادت یعنی فاطمی بودن به نوعی خود را وارث ائمه می‌دانست. (۲۸) اکنون به نظری می‌رسید که تشیع باید در شکل فقه‌ای و قانونمندی 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 (۹۸۴-۱۵۷۶/۹۳۰-۱۵۲۴)، 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 صفی‌الدین 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 آموزشهای دینی و پیشبرد هر چه بهتر تشیع، دست به دامان عالمایی از خارج مرزهای ایران شوند و این عالمان را به ایران فراخوانند البته چنانکه گفته شد، پیش از نبرد چالدران، علمایی چون کرکی به ایران آمده بودند، ولی این موضوع هنوز یک سیاست حکومتی صفویان نبود و از زمان طهماسب به صورت یکی از سیاستهای 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، دشواریهای بسیاری فرا روی 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 می‌شدند. البته گروههای کوچک شیعی در خراسان، عراق عجم و دیگر مناطق بودند، ولی رجال و اعیان شهرهای بزرگی که به خدمت صفویه در آمده بودند، به رغم رواج گسترده گونه‌هایی از تقوای درونی از نوع شیعی در میانشان، عمدتاً شیعه مذهب نبودند. (۳۰)

کمبود روحانیان و صاحب نظران شیعی به اندازه‌ای بود که حتی برخی از صدور که از مقامهای عالیرتبه دولت صفوی بودند، درباره تشیع امامی دانش پسینده‌ای نداشتند. در سال ۱۵۱۴/۹۲۰ امیر شهاب‌الدین لاله از شاخه سنی کیرویه در آذربایجان به عنوان «صیدر» به کار

گمارده شد، اما به زودی از این مقام کنار رفت و به جای او امیر جمال‌الدین شیرنگی استرآبادی که به گفته نویسنده تکه‌الخبار «در تشیعش تردیدی نبود»، منصوب شد. (۳۱)

انگلیت 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 آنکه سرانجام یک ملای فقیر بی‌نام و نشان به مجلس آمد و با استدلال‌هایی عوامانه، حنفیان را محکوم کرد. (۳۲) این سخن، صرف‌نظر از عناصر غیرتاریخی 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 شمس‌الدین محمد جعفری وجود داشت که از دست شاه اسماعیل جان سالم به در برده بود،

بالضروره، اهل کاشان در مدت دو سال و نیم در تحقیق مسایل شرعی خود به مولانای مذکور رجوع می‌نمودند و با آنکه 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 استفتائی ایشان می‌نوشت. و چون شیخ اجل متعالی علی‌بن 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 با 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 آنکه 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 اثنی‌عشری» اطلاعی نداشتند، زیرا «از کتابهای فقهی امامیه چیزی در میان نبود». سرانجام پس از جست‌وجوی بسیار، جلد اول کتاب قواعد الاسلام اثر علامه حلی که نزد قاضی نصرالله زیتونی بود، مبنای آموزشهای دینی شد و «از روی آن تعلیم مسایل دینی می‌نمودند». (۳۴)

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 مقدّسان را کشتن سیاسی نبود و به طور کلی، روحانیان معترف 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 یازده سالگی 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 برون‌مرزی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. نفوذ و سلطه حکومت‌های سنی مذهب 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 در آورد، 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 قریه 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 به نام «نهر» برای شیعیان بقاع ساخت و کوشید که یک اتحاد اسلامی قوی از امیرنشینهای حمص، بعلبک، کرک، قبالیاس و جبل عامل ایجاد کند و امیر جهجاه حرفوشی شجاعانه به رویارویی با احمد پاشا، نماینده 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 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، سربریدند. (۳۷)

در گزارش سفر شیخ حسین عاملی به استادش شهید ثانی که قبلاً از آن سخن گفته شد، شیخ حسین عاملی به هم‌سنگی هجرت خود با هجرت رسول اکرم (ص) می‌پردازد و هر دو 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 مهاجرت‌ها هم به ایران و هم به مناطقی چون حجاز، عراق و هند انجام پذیرفت.

پیشتر از کتاب امل‌الآمل 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 برگرفته 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 سدهٔ 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 سدهٔ دهم / شانزدهم تا سال تگارش کتاب ۱۰۹۷/۱۶۸۵ 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 العاملیه الی ایران فی العصر الصفوی ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که عاملیان به دلیل شرایط دشوار داخلی به طور گسترده مهاجرت کرده‌اند، اگر چه 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، اگر چه 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، فقط ۷ نفر

حاضر شدند به سرزمین خود جبل عامل بازگردند.

از سوی دیگر، اشتیاق عالمان شیعه به زندگی در قلمرو یک دولت شیعه مذهب 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 عالم‌آرای شاه اسماعیل که مؤلف آن ناشناخته است، به ماجرای اشاره می‌کند که به دلیل اهمیت آن در این بحث تمامی آن نقل می‌شود:

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 (ع) بوده، شنیده بود که در هرات سلطان حسین میرزا اراده رواج مذهب (اثمه) اثنی عشر علیهم السلام دارد. سید مختار چهل خانه از اقوام خود را با کوچ و بنه برداشته و روانه گردید. چون به بلده طیه سبزوار رسیدند، مذکور شد که روزی سلطان، کل مردم هرات را فرمود که در مسجد جامع جمع نموده، اراده خطبه به نام نامی اثمه 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 بی 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 زاه 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 (ع) و امام ضامن! من از جبل عامل به امید رواج مذهب بحق اثمه اثنی عشر 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... خوابی در زبوده که حضرت امام رضا (ع) در خواب سید آمده و فرمودند که ای سید! شما با اقوام در بلده سبزوار سکنی نمائید 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 نمائید که بعد از هفده سال دیگر یکی از فرزندان ما، رواج مذهب بحق 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، 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. بدین سان شوق برآوردن آرزوهای سرکوب‌شده 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.

یادداشتها

۱. W. Madelung, "Karak", EI2, Vol. I 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 ۹۳۴-۵.

۳. افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، 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.

۵. حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی، «مکتوبی به شهید ثانی»، نسخه دستنوشته عربی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۵۱۳۸، ص ۴۲۱.

۶. همان جا، ص ۴۲۱.

۷. همان جا، ص ۴۲۴.

۸. همان جا، همان صفحه.

۹. همان جا، ص ۴۲۵.

۱۰. همان جا، ص ۴۲۶.

۱۱. همان جا، ص ۴۲۷.

۱۲. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.

13. 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)

P. 126

۱۴. روملو، احسن التواریخ، ص ۴۰۶.

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

۱۶. همان جا، 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 هیچ یک 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.

۲۰. فهرستی از نام این مهاجران، با آگاهی‌هایی درباره زندگی آنان و منابع شرح حال ایشان به ضمیمه کتاب جعفرالمهاجر آمده است. برای پرهیز از تکرار کارهای انجام شده، این فهرست ذکر نمی‌شود.

۲۱. نگ: سید احمد حسینی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (قم، بدون تاریخ)، جلد ۳، ص ۵۶ همان جا، جلد ۳، ص ۱۶۸-۶۹ همان جا، جلد ۴، ص ۶ همان جا، جلد ۵، ص ۲۶۹ همان جا، جلد ۹، ص ۶۰ همان جا، جلد ۱۰، ص ۱۳ محمدتقی دانش‌پژوه و علینقی منزوی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی)، جلد ۵، ص ۶۷۶.

۲۲. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۸.

۲۳. باربارو، جوزفا و دیگران، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شن سفرنامه): سفرنامه‌های ونیزیانی که در زمان اوزون حسن آق قویونلو به ایران آمده‌اند، ترجمه منوچهر امیری (تهران،

- ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۳۲۳.
۲۴. همان جا، ص ۴۲۸-۲۹.
۲۵. منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، جلد ۱، صفحه ۴۳.
26. Savory, " Studies on the History ", P. 92.
۲۷. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۴۱.
۲۸. اسماعیل نوری علاء، جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی)، ص ۴۸.
۲۹. نگ: فیصل اول همین پژوهش.
۳۰. حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۴.
۳۱. انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۷۲.
۳۲. شوشتری، مجالس المؤمنین، جلد ۹۲، ص ۲۳۴.
31. Arjomand, " The Shadow of God ", P. 106-107.
۳۴. روملو، احسن التواریخ، ص ۸۶.
۳۵. مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۲۳.
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, "Harfúsh", EI2, 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 مشخون از اشتباه در محاسبه ارائه می‌کند، ولی نتیجه‌گیری او برای این پژوهش اهمیت دارد. نگ: الهجرة العاملیه، ص ۹۶.
۴۰. همان جا، ص ۹۷.
۴۱. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.
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 حسین فرمانروای قدرتمند سلسله آق قویونلو است که در فصل قبل به روابط او با شیوخ صفوی اشاره شد.

۴۳. عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۳۴۳-۳۴۵.

۴۴. همان جا، ص ۳۴۳-۳۴۵.

۴۵. در زمان روی دادن حکایت اوزون حسن بایندری در تبریز بوده است و در عین حال پیش بینی می شود که هفده سال بعد اسماعیل ظهور خواهد کرد. حال آنکه 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 هرچال 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 پنهان بودن امام، موضوع بسیار مهمی است؛ موضوعی که علما در سده‌های پیش از روی کارآمدن