

مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران

نویسنده: فرهانی منفرد، مهدی

زبان: فارسی

تعداد جلد: ۱

ناشر: امیرکبیر

مکان چاپ: تهران

سال چاپ: ۱۳۸۸ ه. ش

نوبت چاپ: دوم

ص: ۵

فهرست مطالب

* دیباچه ۹

قلمرو پژوهش ۹

منابع پژوهش ۱۳

یادداشتها ۲۳

* فصل اول نظری به دورنمایه‌ها و روند پیدایش نهضت صفوی ۲۵

دورنمایه‌ها و روند فکری نهضت صفوی ۲۵

تشیع ۲۵

تصوف و همبستگی آن با تشیع ۳۲

آنا تولی، 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

زمینه‌های فرهنگی نهضت ۶۴

ص: ۶

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

ص: ۷

پیشگفتار

موضوع مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، در عصر صفوی، به چند دلیل توجّه نگارنده را جلب کرد. نخست اینکه تا آن زمان (زمستان ۱۳۶۷ خورشیدی)، این موضوع به هیچ روی مورد توجّه 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 دل بستگی 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 عبد الهادی حائری که در آن زمان در قید حیات بود، وجود ارزنده و مغتنمی به شمار 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، از جمله در دسترس نبودن منابع مربوط به تاریخ جبل عامل (بسیاری از این منابع به زبانهای 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.

ص: ۸

گشاده‌رویی و مهربانی‌های آن استاد عالیقدر و دانش بسیار او در زمینه‌های گوناگون، هریک 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 مهربانی‌ها 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 پر

مهر، در همه مدت کار، بویژه در ایامی که دکتر عبد الهادی حائری برای درمان بیماری ایران را ترک گفته بود، از دستگیری نگارنده و آموختن نکته‌های ارزنده برای گشودن گره دشواری‌های کار فروگذار نکرد.

همچنین استاد عزیز و گرانقدر، مرحوم دکتر سید محمد علوی با مطالعه این پژوهش، نکته‌های بسیار سودمندی را خاطرنشان کردند که در نگاهی دوباره به کار، مورد بهره‌جویی قرار گرفت. استاد عزیزم محمد کاظم خواجه‌ویان و استاد علامه جعفر مرتضی عاملی نیز به شیوه‌ای ویژه، نگارنده را مورد محبت و لطف خود قرار دادند و به وی یاری رساندند. نویسنده این سطور، وظیفه خود می‌داند که در کمال فروتنی و احترام، از همه این استادان بزرگوار و گرانقدر سپاسگزاری و قدردانی کند. اشاره به این نکته نیز شایسته است که نارسائیها و کاستیهای این پژوهش متوجه نگارنده است و ناتوانیش را در بازتاب زحمات این استادان ارجمند می‌رساند.

اکنون پس از گذشت بیش از چند سال از نگارش این اثر، سه تن از استادان عزیزی که نامشان در این پیشگفتار آمده است، به جهان باقی شتافته‌اند. استادان عزیز دکتر سید محمد علوی، دکتر عبد الهادی حائری و دکتر محمد کاظم خواجه‌ویان که نمونه‌های دانش و فضیلت بودند رحمت حق تعالی نثار روح بزرگشان باد.

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

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

مهدی فرهانی منفرد تهران تیرماه ۱۳۷۵

ص: ۹

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 بااهمیت یافت. از نظر بازرگانی و اقتصاد جهانی هم ایران عصر صفوی، در میان کشورهای جهان، جایگاهی ویژه داشت، با این همه، مهمترین پدیده‌ای که با آغاز حکومت صفویان در ایران رخ نمود، رسمی شدن تشیع و چیرگی تدریجی این مذهب در سراسر ایران بود.

تلاش حکومت صفوی برای ترویج و توسعه مذهب تشیع، در آغاز این حکومت، با شور و شعار بسیار همراه بود. شمشیر اسماعیل یکم، بیش از هر عامل دیگر، در دگرگونی مذهب بسیاری از مردم قلمرو او مؤثر بود و تیغ تبرائیان، در

دوری جستن سنیان ایران از مذهب خویش، نقش بنیادی داشت. حکومت صفوی رفته رفته به این حقیقت پی برد که با شمشیر می‌توان مردم را به ترک مذهب تسنن و پذیرش تشیع واداشت، ولی ترویج بنیادی تشیع و برآوردن نیازهای مذهبی کسانی که به تشیع گرویده‌اند، به وسیله‌ای دیگر نیاز دارد و در این زمینه باید راهی بنیادی و اصولی انتخاب شود.

با به قدرت رسیدن شاه اسماعیل، بسیاری از علمای ایران توسط او کشته و یا از کشور رانده شده بودند و تکیه بر روحانیون ایرانی موجود و قدرت بخشیدن به آنان، در کشاکش درگیری عناصر ترک و تاجیک در حکومت، چندان به سود صفویان نبود؛ از این رو، دولت صفوی تصمیم

ص: ۱۰

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، تربیت یافتگان 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 به‌عنوان 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 - به‌عنوان مقصد مهاجرت - و جریانهای فکری آن را به‌گونه‌ای ترسیم کند که بعدها بتوان تأثیر نفوذ مهاجرت عاملیان را بر این زمینه‌ها و جریانهای فکری بررسی کرد.

ص: ۱۱

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، به‌عنوان حکومتی شیعه، نفوذ و قدرتی به دست آورند و از سوی دیگر، برای تبیین مشروعیت این حکومت تلاش کردند. این مکتب فقهی، پیش از عصر صفوی نیز، یک بار مورد توجه حکومت سربداران قرار گرفته بود و خواجه علی مؤید سربداری کوشیده بود، با آوردن شهید اول به ایران، تشیع فقه‌ای را در برابر جناح صوفیان در نهضت سربداری، تقویت و ترویج کند. در حقیقت، صوفیان با پیگیری آن شیوه، کاری را که علی مؤید در انجام آن ناکام مانده بود، انجام دادند. در پایان فصل دوم انگیزه‌ها و چگونگی پیوند علی مؤید سربداری با شهید اول بررسی شده است.

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

فصل چهارم به بررسی رابطه مهاجران با حکومت صفوی می‌پردازد. این فصل، ضمن تقسیم

ص: ۱۲

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

در منابع عصر صفوی، شواهدی مبنی بر وجود یک مقام مذهبی نیمه رسمی، با عنوان «خاتم المجتهدين» یا «مجتهد الزمانی»، 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 به‌طور 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 جامع الشرایط، به عنوان نایب عام امام غایب، که در مکتب فقهی شهید اول نیز مورد توجه قرار گرفته بود، تأکید کنند. محقق کرکی از این طریق کوشید که مقام پیشوایی جامعه شیعه را به دست آورد و در این مسیر، مخالفت‌هایی را در میان دیگر علمای شیعه برانگیخت. محقق کرکی و دیگران کوشیدند تا در آثار خود در بررسی موضوعاتی چون مشروعیت خراج و یا مشروعیت برپایی نماز جمعه، فقیه جامع الشرایط را نایب عام امام قلمداد کنند و گرفتن خراج و برپایی نماز جمعه را در زمان غیبت امام مشروع بدانند. برای پیگیری این موضوع، پس از اشاره به فقیهان جبل عاملی که در حکومت صفوی عنوان خاتم المجتهدین یافتند، دو موضوع خراج و نماز جمعه به‌طور 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 خاتم المجتهدینی و رسیدن به مقامهای شیخ الاسلامی، صدارت، قضاوت و حتی وزارت در این حکومت، کوشیدند به‌طور 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)

ص: ۱۳

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. تتی 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. به‌عنوان پیوست، متن دو فرمان شاه طهماسب یکم درباره محقق کرکی، و کتابشناسی مآخذ مورد استفاده این پژوهش در پایان آورده خواهد شد.

منابع پژوهش

گسترده‌گی حوزه زمانی و تنوع حوزه موضوعی این نوشتار، تقسیم‌بندی دقیق منابع و مآخذ مورد استفاده را با دشواری‌هایی روبه‌رو ساخته است. گذشته از مآخذی که در بخش مقدماتی از آنها بهره‌گیری شده و یا آنچه که بهره‌وری

از آنها حتی در بحثها و بخشهای اصلی اثر، جنبه فرعی، تکمیلی و یا توضیحی داشته، باید به سه گروه از مآخذ اشاره کرد که در حقیقت بنیادهای سخن بر پایه آنها استوار است.

از آنجا که در این بررسی به آگاهیهای 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 به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم درباره موضوع این کتاب نوشته شده، این است که بیشتر جنبه زندگینامه‌نویسی دارند و از تحلیل تاریخی رویدادها و

ص: ۱۴

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.

سوّمین گروه مآخذ مورد بررسی ما، مآخذ تاریخی مربوط به دوره صفوی است. دودمان صفوی (حکومت: ۱۱۳۵-۱۷۲۲/۹۰۵) بیش از دو سده 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 مورّخ و وقایع‌نگار درباری را نیز داشته‌اند، رونوشت فرامین شاهانه و نامه‌نگاری‌های سیاسی و اسناد دیگری را نیز در اثر خود آورده‌اند. روی‌هم‌رفته، 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

ص: ۱۵

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، دربر دارد. جلد نخست این کتاب با عنوان امل الآمل 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 عبد الصمد جبعی حارثی، شیخ بهایی و دیگران بهره‌گیری خواهد شد.

مجالس المؤمنین، اثر قاضی نور الله 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 تشیّع 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 تعصّب و زیاده‌روی آمیخته، کتابش به خاطر دربر داشتن نکته‌ها و آگاهیهای سودمند، کم‌نظیر است. ۲

ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، اثر چند جلدی عبد الله افندی اصفهانی هم به زبان عربی است و شرح حال علما و دانشمندان شیعه را تا زمان نویسنده دربر دارد. این کتاب که نگارش آن در سال ۱۱۰۶ / ۱۶۹۴ به پایان رسیده، می‌تواند کامل‌کننده امل الآمل 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 دربر دارد. 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.

ص: ۱۶

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 ۱۲۹۰/۱۸۷۳ 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 بر دارد. 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 برشمرده است. البته، به رغم مطالب خرافی و اغراق آمیز، این کتاب مطالب سودمندی هم دارد که در دیگر کتابها وجود ندارد.

افزون بر آثار یادشده، کتابهای دیگری نیز چون اعیان الشیعه اثر ارزشمند علامه سید محسن امین، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللقب اثر محمد علی مدرّس، فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریة 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 الزاهرة 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

ص: ۱۷

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 می گیرد. 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 بهره ناچیزی گرفته است. او در قسمت مربوط به مهاجران در ایران، شیوه شرح حال نویسی را پیش می گیرد و گاهی

دچار اشتباه‌های بزرگی می‌شود که برخی از آنها را در جای خود یادآوری خواهیم کرد. با این همه، برخی آمارها و آگاهیایی که مهاجر ارائه می‌کند، درخور 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 التاریخ نیز به تاریخ جبل عامل می‌پردازد، ولی به دلیل روشمند نبودن کتاب و پایبند نبودن مؤلف آن به شیوه‌های تاریخ‌نگاری، از ارزش چندانی برخوردار نیست.

در میان مقاله‌های مختلفی که درباره تاریخ جبل عامل و زمینه‌های علمی و مذهبی آن به رشته نگارش درآمده، مقاله «جبل عامل» که در 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 مجله العرفان درباره تاریخ جبل عامل نوشته شده نیز مورد استفاده این پژوهش قرار گرفته است.

در کتاب علی مروّه با نام التشیّع بین جبل عامل و ایران، نام و زندگی‌نامه کوتاهی از شمار زیادی از عاملیانی که به ایران هجرت کردند، فراهم آمده و از این دیدگاه ارزشمند است. اما شیوه شرح حال‌نویسی که نویسنده را از هرگونه تحلیل تاریخی بازداشته، نقطه ضعف اصلی آن و همه آثار پرداخته شده در این زمینه است. شاید بتوان تنها پژوهشی را که دچار این ضعف نشده و طرح شایان نگرشی از موضوع هجرت علمای جبل عامل به ایران را در چارچوبی تحلیلی و تاریخی پی‌افکنده، مقاله آلبرت حورانی (A. inaruoH) 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

ص: ۱۸

طرحی. قابل قبول برای مطالعه موضوع و بهره‌گیری از مآخذ زبانهای عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی به این مقاله ارزش پژوهشی ویژه‌ای بخشیده است. کتاب فیلیپ حتّی (ittiH. hP) (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 دوره‌های دیگر تاریخ ایران، بیشتر به شرح جنگها و درگیریهای نظامی پرداخته‌اند. جز چند کتاب که از آنها سخن خواهد رفت، از سایر منابع این دوره نمی‌توان 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 می‌شود که با موضوع مورد گفت‌وگو، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، 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 ۱۵۲۸/۹۲۸ 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 می‌کند.

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 به‌ویژه از نظر ذکر رویدادهای سالهای زندگانی شاه اسماعیل صفوی، تا سال ۹۳۰/۱۵۲۳ اهمیت بسیار دارد. نویسنده در این کتاب به صفویان حسن نظر نشان می‌دهد. کتابهای لبّ التواریخ و تاریخ جهان‌آرا یا نسخ جهان‌آرا، نیز برای شناخت زمینه‌های پیدایش نهضت صفوی سودمند است. در اولین کتاب یحیی بن عبد اللطیف قزوینی یا حسنی سیفی قزوینی رویدادهای تاریخی گذشته را تا سال ۹۴۸/۱۵۴۱ 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 ۹۸۰/۱۵۷۲ پایان یافته و نویسنده بعدها رویدادها را تا سال ۹۸۵/۱۵۷۷ افزوده است. روملو رویدادها را به‌طور سالیانه ذکر می‌کند و در پایان هر سال آگاهیهای مشروح و با اهمیتی درباره سیاستمداران، عالمان، ادیبان و شاعرانی که در آن سال

ص: ۱۹

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 نثر ساده و عوامانه کتاب که با داستان‌پردازی و نقالی آمیخته است، محل تردید است و پذیرش مطالب آن باید بسیار با احتیاط صورت پذیرد. این کتاب یک بار نیز با عنوان تاریخ عالم‌آرای صفوی به کوشش ید الله 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 اسلام‌آباد 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 ۹۵۵-۹۴۸/۱۵۴۸-۱۵۴۱ 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 عالم‌آرای شاه اسماعیل همانندی بسیاری دارد، ولی پس از آن راه جداگانه‌ای می‌پوید و مطالب آن در منابع دیگر نیست.

کتابهایی چون صفوة الصفا اثر ابن بزاز که درباره زندگانی و کرامات شیخ صفی الدین اردبیلی نوشته شده و سلسله النسب صفویه که توسط شیخ حسن بن شیخ ابدال زاهدی نگارش یافته و آگاهیهای درباره اولاد و احفاد شیخ صفی الدین و همچنین شیخ زاهد گیلانی و فرزندان او به دست می‌دهد، برای آگاهی از رویدادهای مربوط به ظهور سلسله صفویه بسیار مهم است.

همچنین کتاب تاریخ عالم‌آرای 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 آق‌قویونلو 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 به‌ویژه شیخ جنید و شیخ حیدر که معارض امیران آق‌قویونلو 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، باوجود 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.

ص: ۲۰

در خاطرات روزانه شاه طهماسب و یا صورت مجلس مذاکرات وی با ایلچیان ترک نیز که با نام تذکره شاه طهماسب چاپ شده است، گاه نکته‌های بااهمیتی از روابط شاه طهماسب و علمای دستگاه صفویان یافت می‌شود. تکملة الاخبار اثر عبدی بیگ شیرازی، متخلص به نویدی (۹۸۸-۹۲۱/۱۵۸۰-۱۵۱۵)، شرح رویدادها را تا سال ۹۷۸/۱۵۷۰ دربر دارد و به پریخان خانم دختر شاه طهماسب یکم اهدا شده است.^۶ اثر محمود بن هدایت الله افوشته‌ای نظری با نام نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، درباره وقایع واپسین ایام زندگانی طهماسب یکم تا یازدهمین سال پادشاهی عباس یکم (حکومت: ۱۰۳۸-۹۹۶/۱۶۲۹-۱۵۸۸) است. نویسنده خود شاهد رویدادهای این سالها بوده، اما علی‌رغم نزدیکی به دربار، به دور از جنجال کارگزاران و درباریان می‌زیسته و از این‌رو، اثرش کمتر جانبدارانه است.

درباره برخورد میان میر نعمت الله حلّی و محقق کرکی، خلاصة التواریخ آگاهی‌هایی ارائه می‌کند که در منابع دیگر وجود ندارد. نویسنده کتاب که از هنگام مرگ طهماسب یکم تا اوایل پادشاهی عباس یکم شاهد رویدادها بوده، قاضی احمد بن شرف الدین الحسینی قمی نام دارد.

وی صاحب مناصبی چون وزارت و استیفا بود و به دستور اسماعیل دوم (حکومت:

۹۸۵-۹۸۴/۱۵۷۸-۱۵۷۶) 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 دربر دارد، 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 ۹۹۹/۱۵۹۰ به نام شاه عباس یکم به پایان برد. متن فرمان تبعید نعمت الله حلّی به عراق در این کتاب آمده است.

کتاب دیگری که در زمره منابع تاریخی دوره صفوی باید از آن یاد کرد، تاریخ عالم‌آرای عباسی است که اسکندر بیگ منشی ترکمان (۱۰۴۳-۹۶۸/۱۶۳۳-۱۵۶۰) 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

ص: ۲۱

دانشمندان پر آوازه‌ای که در آن سال در گذشته‌اند، 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 مدّت پنج سال ادامه داد، ولی این کار با مرگش متوقف شد و منشی نتوانست ذیل عالم‌آرای عباسی را به پایان برساند.

خلاصه السیر اثر محمد معصوم خواجگی اصفهانی نیز که به فرمان شاه صفی یکم نوشته شده، دست‌کم رویدادهای ده سال از چهارده سال پادشاهی صفی یکم را دربر دارد. این اثر که به شاه عرضه شده، تمایل شاه را تا اندازه زیادی در نظر داشته است.

«تاریخ سلطانی» نوشته سیّد 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، به‌خاطر 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 صفی تا شاه صفی به اهتمام استاد ارجمند دکتر احسان اشراقی به چاپ رسیده است.

اثر ابو الحسن 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 عبد الصمد 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 به‌کار 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 سیّاحان 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 سیّاح دیگر ونیزی همچون آنجلو (ollegna) که از اسماعیل و داعیه قدرت

ص: ۲۲

نیم‌خدایی او سخن می‌راند، در خور توجّه است. این آثار به فارسی ترجمه شده و با نام سفرنامه‌های ونیزیان در ایران به چاپ رسیده است.

یکی از پر آوازه‌ترین سیاحان این عصر ژان شاردن) J. nidrahC (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 تقرّب یافت. در بین همه سیاحان اروپایی که به ایران آمده‌اند، فقط او توانسته است جامع‌ترین و مفصّل‌ترین 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. refpmaeK (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. ellavalled (، تاورنیه) J. B. reinrevaT (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 منحصر 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 سانسون) P. nosnaS (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 مزاولی) M. M. iuazzaM (و والتر هینتس) W. ztniH (که به پیدایش نهضت

ص: ۲۳

صفوی توجه دارد. آثار راجر سیوری) R. yrovaS (، 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 ابو القاسم 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. inasuoB (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: کلیفور دادموند بوسورث، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای (تهران،

ص: ۲۴

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

seidutS nacirfA dna latneirO fo loohcS fo nitelluB: SAOSB

noitide dnoceS. malsI fo aidepolcycnE ehT: ۱۲ E

(۲). عبد الحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص 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 کم‌نظیر 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 عالم‌آرای صفوی، به کوشش ید الله شکری (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی).

(۵). ژان سواژه، مدخل تاریخ شرق اسلامی، ترجمه نوش‌آفرین 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: مأخذی در تاریخ اوایل صفویان»، کیهان اندیشه، شماره ۳۵ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۱۸۷-۱۸۰.

(۷). عبد الحسین نوائی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۳۲۸

ص: ۲۵

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

درونمایه‌ها و روند فکری نهضت صفوی

تشیّع

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 تشیّع و زمینه‌های تاریخی آن موضوع سخن ما نیست^۱، آنچه مسلم

ص: ۲۶

است، تشیّع 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 - ۴۱ / ۶۶۱ - ۷۵۰) سرزمینهای شمالی ایران، با موقع طبیعی استوار و دژ مانند، به صورت پناهگاهی برای مخالفان خلافت و به‌طور عمده، پیروان و هواداران علی (ع) و خاندان او درآمد. برخی از شهرهای مرکزی ایران چون قم نیز به خاطر کوچ عربان شیعه، پایگاه تشیّع در ایران شد، از این مراکز تکاپوهای شیعی آغاز شد و به تدریج سراسر ایران را فراگرفت. 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 سر برآورد، خاندان بویه شیعه مذهب در بخشهایی از ایران قدرت یافت و رفته‌رفته دامنه اقتدار خود را تا تختگاه عباسیان، بغداد، گسترده و برای پیشرفت آیین تشیّع در ایران، فرصتی تاریخی فراهم آورد. گسترش چشمگیر تشیّع 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: هلاک خان مغول به سال ۶۵۴ / ۱۲۵۶ مقاومت اسماعیلیان را درهم شکست و سپس در سال ۶۵۶ / ۱۲۵۸

لشکریان خلیفه را در عراق قلع و قمع کرد. آخرین خلیفه عباسی، مستعصم را بکشت و دستگاه پانصد ساله خلافت عباسیان (۶۵۶-۱۳۲ / ۱۲۵۸-۷۴۹) را برچید. آنگاه به عنوان سومین مأموریت خود، سلسله ایلخانان را در ایران پی افکند. تأثیر تاریخی این سه رویداد که ما آن را در نهایت اختصار آوردیم، حتی تا 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 هلاکوئیان، 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

ص: ۲۷

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 همه‌جانبه دست‌یازند. ۶ به نظر اسپولر (relupS dlotreB) (به‌ندرت شنیده شده است که مغولان به‌طور مستقیم در اختلاف میان مذاهب دخالت کرده باشند. وی رفتار جبهه را که در سال ۶۱۷ / ۱۲۲۰ 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 تردید ناپذیر 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 چندگاه به جناحی که برتری می‌یافت، متمایل می‌شد.

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

چندگاهی پاره‌ای از احادیث شایع بود که می‌توانست برانگیزنده شیعیان در همکاری با مغولان باشد. به‌طور 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 نصیر الدین طوسی دین اسلام اختیار کرده است. ۸ تردیدی نیست که این سخنان به هیچ‌رو 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.

ص: ۲۸

۱

خواجه نصیر الدین طوسی (مرگ: ۶۷۲/۱۲۷۴) اخترشناس، فیلسوف، فقیه و متکلم شیعی که چندی نزد اسماعیلیان بود، از سوی آنان به نزد هلاکو فرستاده شد و رفته‌رفته 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 ۶۵۹/۱۲۶۱ 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. نصیر الدین طوسی که در زمان سلطنت اباقا خان رصدخانه معروف مراغه را ساخت، در سراسر زندگی‌اش دست از حمایت همکیشان خود برنداشت.^۹

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

در سال ۷۰۲/۱۳۰۲ یک علوی شیعی، چون پس از گزاردن نماز جمعه به همراه سنیان، نماز ظهر را دوباره خوانده بود (چون برخی از شیعیان نماز جمعه را در غیبت امام جایز نمی‌دانند، به ویژه که پیش‌نماز سنی باشد)، کشته شد. این رخداد برخی از امیران مغول چون امیر طرمطاز و بایجوبخشی را که به تشیع گرایش داشتند، بر آن داشت که بر تکاپوهای خود بیفزایند و سلطان را وادار کنند تا در 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 ۶۹۹/۱۳۰۰ فرهاد جرد، فرهادان و مخالف سرای را وقف مرقد مطهر علی بن موسی الرضا (ع) کرد.^{۱۵} رشید الدین فضل الله می‌گوید که گرایش غازان به تشیع به دنبال دو نوبت دیدار پیامبر اسلام (ص) در خواب بود. و پیامبر، در هردو 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 می‌کند که چون غازان خان مسلمان شد «تمامت لشکریان به موافقت

^۱ فرهان منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.

ص: ۲۹

او مسلمان شدند و نثارها کردند.» ۱۷

به نظر می‌رسد که کار غازان خان برای شاهزادگان دیگر مغول سرمشق قرار گرفته باشد.

افکار و عقاید شیعیان در پایان فرمانروایی غازان آن اندازه در میان مغولان رواج یافته بود که در سال ۷۰۴/ ۱۳۰۴ یکی از شیعیان به نام پیر یعقوب باغستانی به لباس مجتهدان شیعه در محافل و مجامع ظاهر می‌شد و برای شاهزاده آلافرنگ تبلیغ می‌کرد. ۱۸

با روی کار آمدن سلطان محمد خدابنده اولجایتو (حکومت: ۷۱۷-۷۰۳/ 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 ۷۰۹/ ۱۳۱۰ آن را مذهب رسمی کشور اعلام کرد و فرمان داد نام خلفای سه‌گانه را از خطبه و سکه حذف و نام دوازده امام شیعه را بر سکه‌ها نقش کنند. ۱۹

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

خدابنده به حله و کوفه رفت و بارگاه حضرت علی (ع) را زیارت کرد. همچنین به زیارت مشهد مقدس علی ابن موسی الرضا (ع) نایل آمد. ۲۱ این 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 سنّیان 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 معلّم در آنجا تدریس می‌کردند و ۲۰۰ نفر شاگرد در آن به آموختن عقاید شیعه سرگرم بودند و در اردوی خود مدرسه‌ای دیگر به‌طور سیّار از خیمه و کرباس به‌پا داشت و آن را پیوسته در اردو می‌گرداندند و گروهی از بزرگان عالمان دین با آن حرکت می‌کردند و حلقه درس داشتند. ۲۴

از جمله علمایی که برای ترویج و اشاعه مذهب تشیع به ایران آمدند و مورد استقبال ایلخان مغول قرار گرفتند، علامه جمال الدین حسن بن مطهر حلّی (۷۲۶-۶۴۸/ ۱۳۲۵-۱۲۵۰) و پسرش

ص: ۳۰

فخر المحقّقین فخر الدّین محمّد (۷۷۱-۶۸۲/ ۱۳۶۹-۱۲۸۳) بودند. علّامه حلّی که از مشهورترین دانشمندان شیعه دوازده امامی و از شاگردان خواجه نصیر الدین طوسی بود، دو کتاب در اصول عقاید شیعه به نامهای نهج الحق و کشف الصدق و منهاج الکرامه فی معرفه الامامه تألیف کرد و به سلطان هدیه داد. ۲۵ در حقیقت، تجدیدبنای مذهب شیعه و تأیید اصول احکام آن، پیش از حکومت صفوی، تا اندازه زیادی مرهون کوششهای علّامه و شاگردان اوست.

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

یکی از دیوانسالاران دستگاه ایلخانان که برای پیشبرد تشیع در این دوره کوشید، سید تاج الدین 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 تاج الدین که از نفوذ سیاسی فراوانی در دستگاه اولجایتو برخوردار بود و یک روحانی تندرو شیعه به شمار می‌رفت، در حمله به مذاهب دیگر پافشاری داشت و امیران مغول را نیز به پذیرش تشیع ترغیب می‌کرد و گاهی به این سبب خشم آنان را برمی‌انگیخت. تاج الدین به خاطر دشمنی با یهودیان و به ویژه تلاش برای به‌دست آوردن قدرت بیشتر در دستگاه ایلخان، رویاروی رشید الدین فضل الله قرار گرفت و رشید الدین او و دو پسرش را به‌دست خود علویان به‌قتل رساند. ۲۹ اولجایتو با گماردن سید تاج الدین به منصب نقابت شیعیان بین النهرین، ری، خراسان و برخی از مناطق دیگر ایران به‌طور مستقیم در اداره امور جامعه مذهبی شیعیان دخالت کرد. تاج الدین در این مقام اختیار داشت درستی گفته کسانی را که خود را از تبار و دودمان حضرت علی (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 بکشند، نشان می‌دهد که اولجایتو تا چه اندازه به اصول شیعیان ایمان داشته است. به نظر می‌رسد با چنین وضعی، تنها مرگ ایلخان در سال ۷۱۶/۱۳۱۶ بود که از برخورد شدید میان سنّیان و شیعیان جلوگیری کرد. ۳۱

ص: ۳۱

رسمی شدن تشیع در عصر ایلخانی اولجایتو و گسترش دیدگاه‌های تشیع دوازده امامی، به دوران چند صد ساله تقیّه امامیان پایان داد و میان طبرستان که از دیرباز پایگاه امنی برای امامیان بود و مراکز 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، باتوجه 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 تیمور خان (حکومت: ۷۵۴-۷۳۷/۱۳۵۳-۱۳۳۷) در گرگان حکومت اسمی خود را ادامه می‌داد، در خراسان نهضتی شیعی رخ نمود که به تشکیل سلسله سربداران (حکومت: ۷۸۳-۷۳۷/۱۳۳۷-۱۳۸۱) انجامید. در میان سلسله امیرانی که پس از ایلخانان در بخشهای گوناگون ایران زمانی حکومت و چیرگی یافته‌اند، سربداران اگرچه نه از جهت وسعت قلمرو و قدرت و شوکت با امیران دیگر قابل

مقایسه هستند و نه از حیث دوام دولت و عظمت آثار، ولی از جهتی در تاریخ ایران پیش از تشکیل سلسله صفویه اعتباری ویژه دارند و آن اهتمام ایشان در مخالفت با سنیان به عنوان دفاع از مذهب شیعه و تلاش در انتشار 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 صفی الدین اردبیلی دانست. ۳۵ سربداران از این جهت که با تکیه بر دو جریان فکری تشیع و تصوف نهضتی پدید آوردند و به تشکیل دولتی توفیق یافتند، پیشگام دولت صفوی محسوب می‌شوند.

پس از دوره فرمانروایی ایلخانان مغول، با بهره‌گیری از تساهل تیموریان (حکومت:

۹۱۲-۷۷۱/۱۵۰۶-۱۳۷۰) و هرج و مرجی که در کشور حاکم بود، راه برای ترویج هرچه بیشتر مذهب شیعه در ایران هموار شد و دودمانهای شیعی بسیاری همچون مرعشیان طبرستان و مازندران، سادات آل کیا در گیلان، مشعشعیان در خوزستان و ترکمانان قراقویونلو (حکومت:

ص: ۳۲

۸۷۳-۷۸۲/۱۴۶۸-۱۳۸۰) در آذربایجان، عراق و فارس، به ترویج عقاید و اندیشه‌های این مذهب یاری رساندند. ۳۶ به موازات قیام سربداران در خراسان، ۷۳۸/۱۳۳۷، 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 ۷۶۸/۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ و در کرمان به سال ۷۷۵/۱۳۷۳ 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 ۸۱۹/۱۴۱۶ و قیام مشعشع یا «طلایه مهدی» در خوزستان به سال ۸۴۵/۱۴۴۱ 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 گذراندند و شهر و فرهنگ شهری را نابود کردند. در نتیجه این یورش «هرکجا صد هزار 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

ص: ۳۳

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 قونیوی 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 به‌ویژه 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، اگرچه 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: ۷۵۶/۱۳۵۵)، از مشایخ طریقه کبرویه، با نویسنده‌ای روبه‌رو می‌شویم که دارای نومیایی غیر معمول است. وی به رغم جانبداری از مذهب سنت و جماعت، از مشاجره‌های مکاتب فقهی مختلف بیزار بود و از مکتب خاصی پیروی نمی‌کرد. اگرچه روحش سرانجام در مذهب سنت آرامش یافت، در قبول 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 اگرچه مخالف شیعیان بود، ولی نقش اهل بیت، به‌ویژه 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 مداراآمیز علاءالدوله سمنانی، آثار و نوشته‌های علی همدانی (مرگ: ۷۸۶/۱۳۸۴) قرار دارد که در آن تسنن راسخ و نیرومند در شریعت در کنار اندیشه‌های شیعی غالی در طریقت

ص: ۳۴

ظاهر می‌شود و در پی آن، تشیع اقراری محمد نوریخس (مرگ: ۸۶۹ / ۱۴۶۴) می‌آید. گذار تدریجی و غیرمحسوس 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 سریداران که پیش از این به آن اشاره شد در پیوند بود، اهمیت فراوان داشت. شیخیه خراسان پیروان شیخ خلیفه (کشته شده: ۷۳۶ / ۱۳۳۵) 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 پی‌افکنند 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 ققیهان وابسته به حکومت کشته شد. بی‌درنگ یکی از شاگردانش به نام حسن جوری جانشین وی شد و به جنبش چهره‌ای نوین بخشید که آشکارا رنگ شیعی داشت و بیشتر از گذشته نظامی بود. نام همه پیروان طریقت در دفترهایی نوشته و به آنان توصیه شد که تا روز قیام خود را پوشیده دارند. ۴۸

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

در روند نزدیکی تشیع و تصوف به یکدیگر، تنها بزرگان صوفیه نبودند که گرایشهای شیعی از خود نشان دادند، بلکه شخصیتهای شیعه نیز از تصوف تأثیر پذیرفتند و در راه نزدیکی دو مکتب تلاش کردند. کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (مرگ: ۶۷۹ / ۱۲۸۱) 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 نهج البلاغه‌ای 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، همچنانکه از اشعار برخی از صوفیان ایران مانند عطار و جلال الدین مولوی پیداست، ظهور صوفیان بزرگ علوی چون احمد رفاعی، ابراهیم دستوقی، احمد بدوی و دیگران نیز همزمان با این جهت‌گیری تازه در تصوف و تشیع بود و این همه منجر به پیدایش شخصیت جدید صوفیانه‌ای برای علی (ع) در

ص: ۳۵

کنار شخصیت تاریخی او شد که به‌طور منطقی این شخصیت تازه با تصور شیعیان از وی، بسیار به هم نزدیک بود. ۵۱ نزدیکی این دو تصویر از شخصیت علی (ع) به علاوه اصول مشابه دیگر میان تصوف و تشیع، شیعیان را برانگیخت که همچون صوفیان، به سهم خود در راه یگانگی دو مشرب بکوشند و میثم بحرانی کسی بود که نخستین سنگ این بنا را نهاد. او معانی عرفانی - 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 ابو بکر تعریض رفته است، کوشید آن را به صورت ملایمی درآورد و نیز موضوع تبراً را که در نظر شیعیان به معنی بیزاری از دشمنان علی (ع) است، با آسان‌گیری صوفیانه، به شیوه‌ای دیگر معنا کرد. ۵۳

بهاء الدین حیدر بن علی عبیدی آملی (مرگ: ۷۹۴ / ۱۳۹۱) شیعه دیگری بود که می‌خواست تصوف را با تشیع پیوند دهد و در این مسیر از فرصت آزادی و بی‌توجهی حکومتها بدین مسایل استفاده کرد. در زمان آملی، تصوف چهره‌های شیعی بسیاری داشت که او یکی از ایشان بود و صوفیان 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 تصوف و تشیع ناگزیر به واکنش سنیان انجامید. تشکیل طریقه سنی نقشبندی که بهاء الدین نقشبند (مرگ: ۷۹۲ / ۱۳۸۹) آن را بنیاد نهاد و سلسله خرقة خود را به ابو بکر رساند، یکی از این واکنشها بود. ۵۴

نزدیکی تشیع و تصوف به یکدیگر تنها در سطح نظری نبود. جنبشهای مذهبی، اجتماعی که از جوهره و درونمایه تصوف و تشیع برخوردار بودند، زنجیری را می‌سازند که حلقه نخستین آن سلسله سربرداری و حلقه بازپسین آن قیام مشعشعیان است. ۵۵ پیش از این، در بحث مربوط به تشیع، به برخی از این قیامها اشاره شد.

آناتولی، نقطه اوج پیوند تشیع و تصوف

اکنون باید به حوزه‌ای جغرافیایی توجه کنیم که نقطه اوج پیوند عملی تشیع و تصوف در

ص: ۳۶

نهضت‌های اجتماعی بود و در نهضت صفوی نقش بسیار شایان نگرشی ایفا کرد. حرکت‌های مردمی آسیای صغیر، آناتولی، کانون ذوب عناصر مختلف مذهبی در سده نهم / پانزدهم بود. ۵۶ هنوز درباره چگونگی پیدایش و عناصر گوناگون اسلام مردمی در آناتولی، پژوهش همه سویه‌ای انجام نگرفته است. این حرکت را باید یک حرکت نژادی مذهبی پیچیده محلی دانست که در یک کمربند جغرافیایی از مرزهای سوریه - لبنان تا مرز آذربایجان انجام گرفت و اعضای آن قبایل ترک‌نژاد این منطقه بودند. ۵۷

آناتولی از زمان سلجوقیان روم (حکومت: 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 اسکان نیافته زندگی می‌کردند، ساخت یک کاسه و زیربنایی نداشتند. شماری از این گروه‌ها به سوی غرب رفتند و غازیان دولت رو به رشد عثمانی شدند و بقیه تا جایی که توانستند، در دره‌های فلات آناتولی اسکان یافتند. در میان همین گروه‌های سرکش بود که عقاید اسلام مردمی شکوفا شد و در برابر عقاید بسیار ملایم مراکز شهری آناتولی قرار گرفت. ۵۸ گونه‌گونی ساخت اجتماعی این گروه‌ها و نبودن هیچ‌گونه مرز سیاسی قطعی در حوزه جغرافیایی مورد بحث زمینه را برای فعالیت انواع گروه‌های تبلیغی آماده کرد. کوچ عشایر، رهبران صوفی و پیروان آنها

در مرزهای منطقه غیرقابل 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 حیدریه 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

ص: ۳۷

تشبیهات مذهبی آناتولی، نظیر نهضت بابائیه و نهضت قاضی بدر الدین، 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 قتل‌عام 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 رود 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 تکلو ناحیه تکه در آسیای صغیر بود. از تحقیقات درباره ذوالقدر نیز چنین استنباط می‌شود که این اسم از دالغور یا ترقدلی 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.

و رساق‌ها از نواحی کوهستانی کیلیکیه ۶۷ و استاجلوها از ایالات آسیای صغیر بودند که پس از آمدن به ایران در این کشور سکنی گزیدند. ۶۸ خاستگاه 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 صوفی مشربان 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

ص: ۳۸

بردارند. ۷۱ آیین فتوت در آئاتولی بین ساکنان پیشه‌ور آن سامان، شکل ویژه‌ای گرفت. در این سرزمین به فتیان «اخی» گفته می‌شد و بدین سبب می‌توان این شکل خاص فتوت آئاتولی را «اخیّت» نامید. اخیّت پیش از آئاتولی در ایران وجود داشته و دلایل و شواهد حاکی است که اخیّت از ایران به آئاتولی رفته است. ۷۲ هم در ایران و هم در آئاتولی، دو کلمه اخیّت و فتوت معنی تشکیلاتی یافت. شخص اخی 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، مراحلی چند را پشت سر نهاده است که به‌طور فشرده آن را بررسی می‌کنیم.

[رخدادهای نهضت صفوی از آغاز:]

مرحله آغازین - خاندان صفوی پیش از صفی الدین:

آگاهی از شرایط این دوره بسیار اندک است. صفویان خانواده محترمی بودند که در اردبیل جایگزین شدند و از راه اقطاعی که از دولت مرکزی دریافت داشتند، امرار معاش می‌کردند. ۷۴ اولین فرد این خاندان فیروز شاه زرّین کلاه بود. وی شخص ثروتمندی بود و علوم مذهبی را می‌دانست. او گیلان را برای احشام خود به‌عنوان 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 سال از نظر ناپدید شد و سپس در حالی بازگشت که کلاه و ردای مخصوص صوفیان را دربر داشت. ۷۷ فرد بعدی این خاندان، صالح الدین رشید، عمر خود را در کشاورزی و دهقانی، یعنی شغل سنتی خاندان صفوی، به سر آورد. ۷۸ در زمان قطب الدین (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 قطب الدین تصویر یک جنگجوی قدرتمند ارائه شد و کارهای قهرمانانه او مورد ستایش قرار گرفت. ۷۹ پسر او، امین الدین جبرئیل نیز به کشاورزی می‌پرداخت. ۸۰ روی هم رفته، غیر از هجوم گرجیان در زمان قطب الدین، تاریخ زندگی اجداد

ص: ۳۹

شیخ صفی نکته برجسته‌ای دربر ندارد. با این همه، در جنگ قطب الدین با گرجیان، می‌توان نشانه‌های آغاز فعالیت‌های غازیان طریقت را مشاهده کرد. ۸۱

مرحله بنیانگذاری - تحکیم و توسعه طریقت:

این دوره با شیخ صفی الدین اسحق (۷۳۵ - ۶۵۰ / ۱۳۳۴ - 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 هیچ‌گونه نشانه ویژه‌ای از تشیع دوازده امامی در خاندان صفوی و تکاپوهای آن وجود ندارد و طریقت صفوی تنها یک فرقه ساده اما پرتعداد از صوفیان است که در مرکز آن فردی زاهد و مقدس در مقام رهبری طریقت قرار دارد و شعاع آن روزبه‌روز گسترش می‌یابد. ۸۲

شیخ صفی الدین اسحق اردبیلی را باید بنیانگذار طریقت صفوی دانست. درباره کیش و نسب راستین شیخ صفی الدین 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 صفی الدین تا شاه اسماعیل سه دگرگونی بنیادی در خاندان صفوی رخ داد:

۱. شیخ سید نبود و نبیرگان او سید شدند.

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

۳. شیخ فارسی زبان بود و بازماندگان او ترکی را پذیرفتند. ۸۳

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

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

ص: ۴۰

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 صفی الدین 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 به‌طور 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 به‌طور بنیادی رد نشده است. در ادامه همین بحث باید خاطرنشان کرد که در کتاب عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب که نام و شجره نسب همه کسانی را که به‌گونه‌ای، نسبت به علی (ع) می‌رسانند، آورده است، از شجره نسب شیخ صفی الدین سخنی به میان نمی‌آید. ۸۹

از نظر مذهبی، شافعی بودن شیخ براساس قرائن تاریخی، تردیدناپذیر است. افزون بر اشاره حمد الله مستوفی به این موضوع، ۹۰ از متن صفوة الصفا نیز برمی‌آید 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 به کتاب‌هایی چون احیاء العلوم و اربعین غزالی، عوارف المعارف سهروردی و مرصاد العباد نجم الدین رازی اشاره کرده، از هیچ کتاب شیعی نام نبرده است. ۹۱ البته روشن است که وی همچون اکثر بزرگان صوفیه، در مذهب تعصب جاهلانه نمی‌ورزید. تسنن شیخ صفی و اخلاف او از اظهار محبت و بزرگداشت بسیار در حق اهل بیت پیامبر خالی نبود و این اهتمام در بزرگداشت خاندان پیامبر با تسنن وی منافاتی نداشت. ۹۲

ص: ۴۱

مهمترین رویداد زندگانی شیخ صفی الدین را باید آشنایی با شیخ زاهد گیلانی (مرگ:

۷۰۰/۱۳۰۰) 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 نجم الدین 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، به‌عنوان قطب طریقت، به جای وی بر مسند ارشاد نشست. ۹۳

شیخ صفی الدین نزد حکام زمان خود از احترام بسیار برخوردار بود و آخرین ایلخانان مغول به او «اعتقادی تمام» داشتند. ۹۴ این طریقت نه تنها در زمان شیخ صفی الدین، بلکه در دوره سه نفر از جانشینان بلافصل وی از احترام بسیار صاحبان قدرت برخوردار بود. ایلخانان مغول و وزیران آنها در مقابل شیخ صفی الدین کرنش می‌کردند و همین کار را آل جلایر نسبت به شیخ صدر الدین 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 آق‌قویونلو (حکومت: ۹۱۴ - ۷۸۰ / ۱۵۰۸ - ۱۳۷۸)، همچنان ادامه یافت و از عوامل عمده پیشرفت نهضت صفوی بود. ۹۵

بارقه‌های دنیاگرایی صفویان از شیخ صفی الدین آغاز شد. خوابی که شیخ دید و مرادش شیخ زاهد آن را به 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 تفاخری داشت» و می‌گفت «غیر از من کسی مرشد نیست همه خلق را». ۹۷

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

شیخ زاهد نزدیک به صد هزار مرید و چهارصد خلیفه داشت و دوازده هزار نفر در خدمتش حاضر بودند. ۹۹ شیخ صفی حوزه این مریدان را توسعه داد، بر هر ناحیه خلیفه‌ای گماشت و تأکید کرد: به خاطر نزدیک بودن زمان خروج، باید ارتباط مریدان با شیخ کم شود. ۱۰۰ شیخ صفی در این هنگام در چین، سران‌دیب (سیلان)، هند و ترکستان نیز مریدانی داشت. ۱۰۱ حتی به گفته نویسنده‌ای که دشمن سرسخت صفویان است «بزرگان روم وی را گرامی می‌داشتند» ۱۰۲. وسعت دایره مریدان به اندازه‌ای بود که فقط در مدت پنج ماه، از مراغه و تبریز سیزده هزار نفر به زیارت وی رفتند. ۱۰۳ صفی الدین، با تکیه بر این نیروها، در جواب ایلخان مغول

ص: ۴۲

ابو سعید که از وی پرسید «شماره مریدان تو بیشتر است یا مردان من؟» پاسخ داد: در ایران امروز در برابر هر نفر سپاهی ابو سعید، 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 براساس اصول، راه و دستور مشایخ صوفیه پدید آوردند. از جمله عرفای بزرگ که پیرو طریقه صوفیه بودند، باید از سید محمد نوربخش، سید محمد مدنی و شاه قاسم انوار نام برد. ۱۰۵

نخستین ارتباطهای صفوی با فتیان در کتاب صفوة الصفا تجلی دارد. (بازل) N. Ilezab (نام ۱۷ تن از اخیانی را که پیرامون شیخ صفی الدین اردبیلی بودند، از صفوة الصفا بیرون آورده است.

۱۰۶ این موضوع رفت‌وآمد و حضور قابل توجه اخیان را در دستگاه طریقت صفوی نشان می‌دهد که بعدها شدت بیشتری گرفت.

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

اشرف چوپان، حاکم مغولی اردبیل، شیخ صدر الدین را به تبریز تبعید کرد. اما کمی بعد وادار شد که وی را بازگرداند و سپس کوشید او را مسموم و مقتول کند. صدر الدین به گیلان که دایه‌هایش و پیروان شیخ زاهد در آنجا بودند، گریخت و

اشرف مضطرب‌تر شد. پس از آنکه اشرف در حمله ارغون بیگ به اردبیل کشته شد، صدر الدین به آنجا بازگشت و تا هنگام مرگ (۹۰ سالگی) همان‌جا بماند. ۱۰۸ سلطان احمد جلایری در فرمانی، وی را بزرگ داشت و مالیات و عوارض موقوفات مقبره شیخ صفی الدین را به او بخشید. ۱۰۹ گفتنی است که صدر الدین 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 صدر الدین 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 صدر الدین بود. دوره شیخ صدر الدین که همزمان با سالهای پایان قدرت ایلخانان مغول و ورود تیمور به صحنه سیاسی ایران و دوره‌ای بسیار

ص: ۴۳

مغشوش و ناآرام بود برای طریقت دوره‌ای بحرانی به شمار می‌رفت، قتل و تعقیب آغاز شده بود و شیخ صدر الدین هم مدتی را در زندان گذراند. ۱۱۲

در زمان وی یک بار دیگر با فعالیتهای غزا مواجه‌ایم و گفته شده است که گرجیان در مسجد اردبیل را کنده و با خود بردند و شیخ صدر الدین و مریدان وی آن را به شهر بازگرداندند. محمد نوربخش صوفی در وصف وی گفته است: وی از فتیان و اوتاد اولیا و در فتوت به کمال بود و بی‌چیزان و تهیدستان را اطعام می‌کرد. ابن بزاز زعامت وی را در تصوّف 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. به‌طور قطع، خواجه علی نخستین فرد این دودمان است که به‌طور آشکار به اصول عقاید شیعیان امامی توجّه 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 به‌طور مستقیم و حضوری از امام جواد (ع) (به‌طور 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 ۵- 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 سری و زیرزمینی صفویان در زمان او آغاز شد. از همان آغاز نوبت ارشاد وی، علمی در مقبره شیخ صفی الدین در کنار قبر شیخ نصب شد که گفته می‌شد علم رسول خداست و شیخ صدر الدین 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 سری. ۱۱۹ برای نخستین بار در زمان

ص: ۴۴

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 دو رهبر پیشین صفوی دیدیم. پیدایش فداییان میان صوفیان صفوی بیانگر دگرگونی این طریقت صوفی به یک سازمان نظامی است. وی هنگامی که اسیران آزادشده از دست تیمور را به آناتولی بازگرداند، به آنها گوشزد کرد که هنگام لزوم آماده یاری صفویان باشند. این اسیران آزادشده در آن روزگار داعی و فدایی صفویه و در ضمن جاسوسان تیمور در سرزمین روم بودند. ۱۲۰

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

اوج نهضت صفوی از شیخ جنید تا شیخ ابراهیم:

هنگامی که شیخ جنید (۸۶۵- /۸۵۱ - ۱۵۶۰ - ۱۴۴۷) به رهبری رسید، مرحله دگرگونی اساسی طریقت صفوی و تبدیل آن به یک نهضت تمام‌عیار 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 مدّ 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 به‌دست آوردن پیروان تازه آغاز کرد و صوفیان بسیاری را از سوریه، روم و بین‌النهرین گردآورد. در میان این جماعت

ص: ۴۵

گروهی از پیروان سابق شیخ بدر الدین نیز بودند.

شیخ بدر الدین که به الحاد متهم بود، در سال ۸۱۸/۱۴۱۶ 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 ۸۵۷/۱۴۵۳)، 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 طلبی های او در این مورد به زیان حکومت های اسلامی آن سرزمین نبود، در آغاز زمامداران این نواحی به کوشش های او چندان توجهی نکردند و بدین سان او در جانیق توانست مریدان و پیروان مسلحی برای خود فراهم آورد که شمارشان از هزارها نیز می گذشت. 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 زاهدانه ای را می گذراندند. از زمان جنید و پس از او در زمان حیدر، غزا یک سیاست و کوشش رهبران طریقت و مریدان ایشان شده بود. ناگهان مریدان طریقت، غازیان صوفیه شدند و به رهبری جنید، در گروه های بزرگی، بر ضد مسیحیان ناحیه طرابوزان و گرجیان قفقاز آهنگ جنگ کردند. دیگر قلب دنیای اسلامی آنها را به سوی خود نمی کشید. 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 ۸۶۴/۱۴۵۹ 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 صوفی گری اندیشمندانه زمان صفی الدین 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 غزا رهبری کنند. ۱۲۸ ناگفته نماند که این اندیشه از طریق آناتولی و نهضت های غالیانه آن منطقه به نهضت صفوی راه یافت. نفوذ قبایل جنگجو و صحرانشین ترک ویژگی های طریقت صفوی را دگرگون کرد و عرفان و صوفی گری را زیر نفوذ قرار داد. به این ترتیب، تشیع غالیانه جنگجو و اندیشه جهاد با کافران، درونمایه اصلی

ص: ۴۶

باورداشتهای صفویان شد. ۱۲۹ علاوه بر این، باید در نظر داشت که صفویان در غلو در حق علی (ع) از مشعشعبان بسیار تأثیر پذیرفتند. ۱۳۰

صفویان در واقع شیعی گری را از برخی سازمانهای صوفیانه و غلات گرفتند و بنابراین، در آغاز از آن شناخت درستی نداشتند. تصویر غالیانه مریدان این دودمان را از رهبران خود که آنان را تجلی گاه و نمود زنده خداوند می دانستند، تنها با دیدگاه گروه های تندرو شیعه چون نصیریها می توان سنجید. ۱۳۱

وقتی که جنید، پس از ناکامی در تسخیر طرابوزان، در پایان سال ۸۶۱/۱۴۵۶ به منطقه ای در کردستان به نام حصن کیف رفت رویداد بسیار بااهمیتی در تاریخ صفویان رخ داد؛ او نامه ای 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 استوار کرد. ۱۳۲ هنگام رفتن جنید به دیاربکر، در میان راه، گروه گروه صوفیان هواخواه و باورمند دودمان صفوی به شیخ پیوستند. ۱۳۳

جنید پس از سه سال اقامت در دیاربکر، به سرزمین اجدادی خود، اردبیل بازگشت و این‌بار 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 جمادی الاول ۸۶۴/مارس ۱۴۶۰ کشته شد. ۱۳۴

شیخ حیدر (۸۹۳-۸۶۵ / ۱۴۸۷-۱۴۶۰) 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 این‌رو، تمام بقعه و حتی اتاقهای مسکونی خود را قورخانه و انبار اسلحه ساخت. تاریخ‌نگار ایرانی

ص: ۴۷

خنجی که درباره تدارکات وسیع حیدر در اردبیل آگاهیهای گرانمایی ارائه می‌کند، می‌نویسد که در اردبیل به جای قلم نی، شمشیر یافت می‌شود. ۱۳۶ حیدر نیز چون پدر، سیاست پیوند با امیران ترکمان 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 عالیشان 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 برطرف کرد. ۱۳۷

با فراهم آوردن این زمینه‌ها، حیدر در سال ۸۸۸ / ۱۴۸۳، 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، به‌طوری 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 نیامد، ولی به تدریج اهمیت و خطر آن را درک کرد. یعقوب یک بار گفت: «چه چیزی از لشکرکشی یک شیخ می‌تواند روی

دهد و یک شیخ چه می‌تواند کند؟» ۱۴۰ آنان تصمیم گرفتند رهبر صفوی را از لشگرکشی باز دارند و بالاتر از همه ارتباط او را با خلیفه‌ها که رهبران گروه‌های صفوی در آسیای صغیر بودند، قطع کنند. آنها پی برده بودند که در غیر این صورت با خطر طغیان و قیام بزرگی روبه‌رو خواهند بود. ۱۴۱ بر این اساس، در سومین اردوکشی حیدر به شیروان برای خونخواهی پدر، یعقوب مردی به نام بیجن اغلا را با ده هزار نفر به یاری خلیل شیروانشاه فرستاد و این دو، 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

ص: ۴۸

شروانشاه پناه برد و سرکردگان آق‌قویونلو، صفویان را آزاد کردند تا ایشان با طرفداران و پیروان بسیار خود به جنگ بایسنقر و شروانشاه بروند. هریک از دو سوی این ستیز نابود 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 ۸۹۸/۱۴۹۲ شاهزادگان و مادرشان به‌طور رسمی به اردبیل وارد شدند. سلطان علی خدمات آشکاری به رستم کرد. وی بایسنقر را در دو نبرد به‌طور 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 خانه‌به‌خانه 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 دست‌به‌دست 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 ۹۰۵/۱۴۹۹، 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 خبرسانی صفویان به کار افتاده بود و این دستگاه مجهز به خوبی می‌توانست تمام موانع را نادیده انگارد و بین صدها فرسنگ فاصله، بدون هیچ‌گونه اشکالی، ارتباط ایجاد کند. ۱۴۶

شورای جنگی صفویان شروان را اولین هدف خود قرار داد. در سال ۹۰۶/۱۵۰۰ دژ گلستان گشوده شد و شروانشاه فرخ یسار به قتل رسید. این کار از نظر روانی و مادی برای نهضت سرخ کلاهان 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 پخش 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 ۹۰۷/ ۱۵۰۱ 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.

ص: ۴۹

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 محمد تقی آیت‌اللهی (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی).

(۲). درباره وضع شیعه در ایران نگ: محمد مظفر، تاریخ تشیع، ترجمه محمد باقر حجتی کرمانی (تهران، 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). بر تولد اشیپور، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب (تهران، ۱۳۶۵ خورشیدی)، ص ۲۳۹. برای آشنایی بیشتر با این سیاست مذهبی مغولان: منوچهر مرتضوی، مسایل عصر ایلخانان، (تبریز، ۱۳۵۸ خورشیدی).

(۷). اشیپور، تاریخ مغول، ص ۲۴۵.

(۸). باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۲.

(۹). اشیپور، تاریخ مغول، ص ۲۴۵.

(۱۰). عبد الرزاق ابن فوطی بغدادی، الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المائه السابعة، با مقدمه محمد رضا الشیبی و مصطفی جواد (بغداد، ۱۳۵۱ قمری)، ص ۴۷۸.

(۱۱). همان‌جا، ص ۴۹۳، رشید الدّین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان (لندن، ۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۰۸، ابو القاسم عبد الله بن محمد کاشانی، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۱۰۰.

(۱۲). رشید الدّین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی، ص ۱۳۳.

ص: ۵۰

(۱۳). ابن فوطی، الحوادث الجامعه، ص ۴۹۷، رشید الدّین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی.

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

(۱۵). احمد بن جلال الدّین محمد فصیح خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ (مشهد، ۱۳۴۱ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۳۸۰.

(۱۶). رشید الدّین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش دکتر بهمن کریمی (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، جلد ۲، ص ۹۸۴۵.

(۱۷). محمد بن داوود بناکتی، تاریخ بناکتی: روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب، به کوشش دکتر جعفر شعار (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۴۵۵.

(۱۸). اشپولر، تاریخ مغول، ص ۱۹۵.

(۱۹). فصیح خوافی، مجمل فصیحی، جلد ۳، ص ۱۷، کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۹۰.

(۲۰). باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۵.

(۲۱). کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۸۸.

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

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

(۲۴). اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۳۱۶.

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

(۲۶). برای آگاهی از بحث‌های او برای دفاع از شیعه، نگ: کاشانی، تاریخ اولجایتو، ص ۱۰۸-۱۰۱.

(۲۷). اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۵۰۸.

(۲۸). حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ، ص ۱۰۲.

(۲۹). الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۷۹-۷۸.

(۳۰). اشپولر، تاریخ مغول، ص ۲۴۶.

ص: ۵۱

(۳۱). اشپولر می‌گوید: «از اولجایتو خواسته شد به مکه لشکر بکشد و مقابر خلفا یعنی ابو بکر و عمر را ویران کند، در صورتی که مقابر شیخین در مدینه قرار دارد نه در مکه»، همان‌جا ص ۱۹۶.

(۳۲). ابو القاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۱۳۲.

(۳۳). ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، 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 سرمداران در ترویج شیعه در ایران در فصل دوم مطرح خواهد شد.

(۳۶). اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۴۶۵.

(۳۷). پتروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۷۴.

(۳۸). عظاملک بهاء الدین محمد بن محمد جوینی، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی (تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۱۷.

(۳۹). محمد رضا فشاهی، مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی (تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی)، ص ۴۳۶.

(۴۰). برای آگاهی از پیشینه تصوّف و عرفان نگ: رینولد، ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوّف، ترجمه محمد باقر معین (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی).

(۴۱).

P)۱۹۷۴(IIV, seidutS nainarI, " aisreP divafaS ni noigileR", rsaN. H .۲۷۲ .

(۴۲). همان‌جا، همان صفحه.

(۴۳). حامد الگار این نظر را مردود می‌داند. وی می‌گوید: «درست نیست که بگوییم که تصوّف سنی به تصوّف 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:

IIV, seidutS nainarI, " aisreP divafaS nI noigileR no noitavresbO emoS" r? aglA dimaH: .
PP)۱۹۷۴(۲۹۰-۲۹۱

(۴۴). باسانی، «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۷.

(۴۵). همان‌جا، ص ۵۱۸-۵۱۷.

ص: ۵۲

(۴۶). همان‌جا، ص ۵۱۸.

(۴۷). عبد الرزاق سمرقندی، مطلع السعدین و مجمع البحرین، به کوشش عبد الحسین نوایی (تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی)، ص ۵-۱۴۴.

(۴۸). محمد بن خاوند شاه میر خواند، تاریخ روضه الصفا (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۵، ص ۶۰۹.

(۴۹). باسانی «دین در عهد مغول»، ص ۵۱۸.

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

(۵۱). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۹۶.

(۵۲). همان‌جا، ص ۹۷.

(۵۳). همان‌جا، ص ۱۰۱.

(۵۴). همان‌جا، ص ۱۲۳-۱۲۲.

(۵۵).

fo yrotsiH egdirbmaC eht" doireP divafaS dna dirumiT eht ni noigileR" yrovaS rejoR
ytisrevinu egdirbmaC(trahkcoL ecnaruaL dna noscaJ retteP yb detide, ۶. loV'narI. ۶۲۸.
'P')۱۹۳۶

(۵۶). همان‌جا، ص ۶۲۹.

(۵۷). همان‌جا، ص ۶۳۰.

(۵۸). میشل، م. مزای، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۳۵.

(۵۹). همان‌جا، ص ۵۳.

(۶۰). همان‌جا، ص ۱۳۳-۱۳۲.

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

(۶۲).

P)۱۹۵۷(XX'SAOSB" sdivafaS eht no idnefe- il? ab hkyahS" ' ykroniM. V. ۱۸ .

(۶۳). سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۱.

(۶۴). مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۷. درباره حرکتهای صفوی برای نمونه، نگ:

H ۸۶۹. P)۱۹۶۰(1. loV ۱۲ E ni anwamaS idaK. b nid- lardaB" ' gnilssiK .:

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

ص: ۵۳

فصل تشیع در آسیای صغیر.

(۶۵).

۸۵. P') ۱۹۸۷ ' nodnoL (' narI divafaS fo yrotsiH eht no seidutS'yrovaS rejoR .

(۶۶). محمد محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهرباری»، وحید، سال ۳ (۱۳۴۵ خورشیدی)، ص ۸۷۷.

(۶۷). والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قوی‌نلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهان‌داری (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 ۹۸-۱۰۹.

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

(۶۹). P ' "aisreP divafaS ni noigileR "rsaN. ۲۸۰..

(۷۰). سعید نفیسی، سرچشمه تصوّف در ایران (تهران، بدون تاریخ)، ص ۱۳۳. برای آشنایی بیشتر با آیین فتوت، نگ:

(۷۱).

p. P) ۱۹۸۳(II. loV' ۱۲ E" awwutuF" ' renhcseaT. rf> ۹۸۱ .

(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:

sdliuG hawwutuF hsikruT eht fo erutcurtS dna tnempoleveD ehT" ' taadoeD trrbeerB " ' renhcseaT. rF dna. ruof retpahc' ۱۹۶۱ ' ytisrevinU notecnrP'si sehT dehsilbupnU. ۳۲۳- "۳۲۱. PP'l. loV' ۱۲ E" ihkA

(۷۴). اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی معروف ابن بزاز، 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، عالم‌آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب (تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۲.

(۷۵). ابن بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۲.

(۷۶). حافظ حسین کربلایی تبریزی، روضات الجنان و جنّات الجنان، به کوشش جعفر سلطان

ص: ۵۴

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 ۸-۷.

(۷۸). این نام در صفوة الصفا به صورت صلاح آمده است. نگ: ابن بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۲.

(۷۹). ابن بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۲، جهانگشای خاقان، ص ۹.

(۸۰). تبریزی، روضات الجنان، جلد ۱، ص ۲۲۶، پیرزاده ابدال زاهدی، سلسله النسب صفویه، ۵ اثر ارزنده از انتشارات 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.

(۸۲). ۲۷۲. P ' "aisreP divafaS ni noigileR "rsaN.

(۸۶). همان جا، ص ۱۴.

(۸۷). مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۴.

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

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

(۹۰). حمد الله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به کوشش دکتر عبد الحسین نوایی (تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی)، ص ۹۲.

(۹۱). الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۵-۳۷۴.

(۹۲). عبد الحسین زرین‌کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، ص ۶۰.

(۹۳). جهانگشای خاقان، ص ۱۹-۲۰.

(۹۴). یحیی بن عبد اللطیف حسینی قزوینی، لبّ التواریخ (تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی)، ص ۲۳۶، همچنین نگ: زین العابدین شیروانی، حدائق السیاحه (تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی)، ص ۳۵ و عبدی بیگ شیرازی (نویدی)، تکملة الاخبار: تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری، به کوشش

ص: ۵۵

دکتر عبد الحسین 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:

" ۵۱۵- ۲۷. V. ykroniM A" ' lognoM A fo eerceD ۱۳۲۰/ ۷۳۰ fo ylmaF eht ot ۱۳۲۰/ ۷۳۰ dihaZ hkiahS PP ۱۹۵۴. IVX SAOSB

(۹۵). مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۹.

(۹۶). ابن بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۵، عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۱۰۱۱.

(۹۷). علاء الدوله سمنانی، چهل مجلس، ص ۱۳۳-۱۳۲.

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

(۹۹). جهانگشای خاقان، ص ۱۵.

(۱۰۰). همان‌جا، ص ۱۵، مزای این نکته را در مورد خواجه علی نقل می‌کند، نگ: مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۰.

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

(۱۰۲).

halluldaF fo noitalsnart degdirba nA: ۱۴۹۰- ۱۴۷۸ D. A ni aisreP'yksroniM. V. ۶۲. P' ۱۹۵۷ nodnoL'inimA iY- ara- malA'i- hkiraT s'ijnuhK nahibzuR. b

۱۰۳). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۳۰۴.

۱۰۴). قاضی احمد غفّاری، تاریخ جهان‌آرا (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:

۱۹۷- ta tsidnagaporP divafaS yrutneC ht ۱۵ A" II retpahC'yrotsih eht nO seidutS'yrovaS ۱۸۹. PP". taraH

۱۰۶). بازل، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ص ۲۷۸.

۱۰۷). ۶۳.. A ni aisreP'yksroniM. D. ۱۴۷۸-۱۴۹۰، p.

۱۰۸). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۳۷۴.

۱۰۹). محمد قزوینی، «فرمان سلطان احمد جلایر»، یادگار، سال ۱، شماره ۴ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۲۷، همچنین: جهانگیر قائم مقامی، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، بررسی‌های

ص: ۵۶

تاریخی، سال ۳، شماره ۵ (۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۲۹۰-۲۷۳.

۱۱۰). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۳۷۶.

۱۱۱). محمد علی تربیت، دانشمندان آذربایجان (تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی)، ص ۲۲۹.

۱۱۲). مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۹.

۱۱۳). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۳۷۴.

۱۱۴). طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، ص ۱۳۵.

۱۱۵). زرین‌کوب، دنباله جست‌وجو در تصوّف ایران، ص ۶۷.

۱۱۶). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۳۷۸.

۱۱۷). شمس الدّین محمد بن عبد الرحمن سخاوی، الضو، اللامع لاهل القرن التاسع (قاهره، ۱۳۵۴ قمری)، جلد ۶، ص ۲۹.

(۱۱۸). عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۲۱

(۱۱۹). زرین‌کوب، دنباله جست‌وجو در تصوّف ایران، ص ۶۷.

(۱۲۰). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۳۷۷-۳۷۸

(۱۲۱). اسکندر بیگ منشی ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی (تهران، ۱۳۳۴ خورشیدی)، جلد ۱، ص ۱۷.

(۱۲۲). زرین‌کوب، دنباله جست‌وجو در تصوّف ایران، ص ۷۲.

(۱۲۳). قزوینی، لب‌التواریخ، ص ۲۳۸، خلاصة التواریخ (تاریخ ملاکمال)، به کوشش ابراهیم دهگان (اراک، بدون تاریخ)، ص ۲، همچنین، ابو‌العباس احمد ابن احمد قرمانی دمشقی، اخبار الدول و آثار الاول فی التاریخ (بغداد، ۱۲۸۲ قمری)، ص ۳۴۴.

(۱۲۴). عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۲۴، سمرقندی، مطلع السعدین، جلد ۳، ص ۱۲.

(۱۲۵). هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۲۳.

(۱۲۶). همان‌جا، ص ۲۴.

(۱۲۷). مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۵۳.

(۱۲۸). همان‌جا، ص ۱۵۲.

(۱۲۹). پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۳۸.

(۱۳۰). الشیبی، تشیع و تصوّف، 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).

ص: ۵۷

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

(۱۳۲). ۴۹-۵۰. P.P "yrovaS "lyrovaS eht no seidutS "yrovaS.

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

(۱۳۴). هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۵۳-۵۱

(۱۳۵). شیروانی، حدائق السیاحه، ص ۳۸۵.

(۱۳۶).. ۶۶. A ni aisreP'yksroniM. D. ۱۴۷۸-۱۴۹۰ P '.

(۱۳۷). ۷۱. P ,dibI.

(۱۳۸). هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۹۷.

(۱۳۹).. ۷۰-۶۹. A ni aisreP'yksroniM. D. ۱۴۷۸-۱۴۹۰ P '.

(۱۴۰). ۷۰. P ,dibI.

(۱۴۱). هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۰۰.

(۱۴۲). عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۲۸.

(۱۴۳). هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۱۷.

(۱۴۴). سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۱۹.

(۱۴۵). نویدی، تکملة الاخبار، ص ۳۸.

(۱۴۶). هینتس، تشکیل دولت ملی، ص ۱۰۲.

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

(۱۴۸). مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۶۶.

ص: ۵۹

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

سیاحت‌نامه نویسانی چون ناصر خسرو قبادیانی، ابن جبیر و ابن بطوطه نیز از این منطقه عبور کرده‌اند، اگرچه هیچ‌یک درباره زندگانی مردم و حاکمان جبل عامل سخنی به میان نیاورده‌اند.^۴

برخی مورخان می‌گویند زمانی که عثمان، خلیفه سوم، ابو ذر غفاری، از یاران برجسته پیامبر اسلام (ص) را به شام فرستاد، معاویه، فرمانروای آن سرزمین، وی را تبعید کرد و ابو ذر 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 ابو ذر 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،

ص: ۶۰

عاملیان آن را پشت‌درپشت بازگو کرده‌اند و خود را شیعه ابو ذر می‌خوانند و بر این اساس، باور دارند که هیچ گروهی، مگر برخی از مردم حجاز، پیش از ایشان شیعه نبوده است.^۷ باتوجه 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 بدین‌سان، گفته جلال الدین سیوطی در بیان رویدادهای سال ۳۶۴/۹۷۴ 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 ابو شامه مقدسی می‌نویسد: «در روزگار ایشان (فاطمیان) شیعی‌گری زیاد شد و عقاید مردم و ساکنان مرزهای شام به تباهی گرایید». ^{۱۰} شایان ذکر است که جبل عامل نیز از مناطقی است که در مرزهای شام قرار دارد.

در این زمان تشیع نه تنها در جبل عامل، بلکه در همه سرزمینهای شام گسترش یافته بود. با بررسی نگاشته‌های تاریخی این دوره می‌توان به نمونه‌ها و شواهد بسیاری در این زمینه دست یافت. پیش از پیدایش دولت فاطمی، مردمان طبریه، قدس و بیشتر مردم عمان، شیعه بوده‌اند.

^{۱۱} ناصر خسرو که در سال ۴۳۸/۱۰۴۶ از صور عبور کرده، می‌گوید که بیشتر مردمان این شهر شیعه هستند. ^{۱۲} قفطی درباره شهر حلب در رویدادهای سال ۴۲۰/۱۰۲۹ می‌نویسد که فقیهان این شهر بر مذهب امامیه فتوی می‌دهند. ^{۱۳} ابن کثیر در بیان رویدادهای سال ۵۷۰/۱۱۷۴ می‌آورد: هنگامی که نور الدین زنگی مردم حلب را به جنگ با صلاح الدین

ایوبی برمی‌انگیخت، شیعیان آنجا با او شرط کردند که بتوانند عبارت «حیّ 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

ص: ۶۱

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

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. بدین‌سان، تشیع پشتیبانان و رواج دهندگان توانمند خود را از دست داد. به‌عنوان 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 ملوک خود درآمدند. ۱۶

افزون بر این دگرگونیها که از نظر مذهبی بسیار به زیان تشیع تمام شد، باید از رخدادی دیگر سخن گفت که به‌ویژه بر این منطقه اثری ویرانگر بر جای نهاد. از سال ۴۹۰ / ۱۰۹۶ جنگهای صلیبی آغاز شد و مسیحیان در برابر جهان اسلام صف‌آرایی کردند. آنان اگرچه به هدف اصلی خود که آزادی بیت المقدس بود دست نیافتند، مناطق پیرامون این شهر را مورد یورش، ویرانی و اشغال قرار دادند. ۱۷ ابن یحیی از یورشهای چند باره صلیبیان بر لبنان و ویرانی شهرهای آن سخن می‌راند. ۱۸ و هنگامی که ابن بطوطه از شهر صور می‌گذرد، آن را ویرانه‌ای می‌یابد. ۱۹ دو امیرنشین بزرگ شیعه، امارت بنی عمار در طرابلس و امارت بنی عقیل در صور که در برابر سلجوقیان (آنها در سال ۴۷۹ / ۱۰۸۶ سلطه خود را بر سواحل شام گسترش دادند) پایداری کرده بودند، سرانجام به دست صلیبیان سقوط کردند. ۲۰

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

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

ممالیک نیز با پیگیری سیاست تخریب در نابودی شیعیان کوشیدند، اساسی‌ترین ضربه‌ها را

ص: ۶۲

بر تشیع شام وارد آوردند و توانستند جغرافیای مذهبی منطقه را دگرگون سازند. در زمینه برخورد مالیک با شیعیان این منطقه در جای مناسب، مطالب بیشتری مطرح خواهد شد.

علل دوام و استمرار تشیع در جبل عامل

باوجود 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 پر دامنه را پدید آورد. اکنون به علل و عوامل از میان رفتن 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 پردازند.

۲۲

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

از تنین 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. namicnuR (چنین می‌نویسد که به نظر می‌رسد در سراسر تاریخ دولت صلیبیان، دشمنی بی‌پرده‌ای که میان جهان اسلام و مسیحیان وجود داشت، بیشتر زیر نفوذ

ص: ۶۳

گرایشهای سوداگران قرار می‌گرفت یا آنکه زیر نفوذ آن از مسیر خود به کُزراه می‌رفت.

مهاجران فرنگی در سرزمینی جای گرفته بودند که به ثروت بسیار آوازه داشت. بسیار رخ می‌داد که سوداگری مهاجران و یاران ایشان درست در جهت مخالف بایسته‌های دینی پیش می‌رفت و بارها می‌شد که برای برآوردن نیازهای ابتدایی زندگی، ناگزیر از دوستی با مسلمانان شوند. ۲۴ چنین رفتاری پیش از این نیز در برخوردهای مسیحیان با مسلمانان دیده شده بود. در سده چهارم/ دهم، هنگامی که 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 پی‌درپی 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، هرچند 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 دربردارنده فرق دیگر پراکنده است؛ از این‌رو، این منطقه برای دولتهای ضد شیعه و حکام سنی شهرهای بزرگ به‌عنوان 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 دربر داشتند. 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 منشاء تهدید سیاسی تشخیص نداده‌اند، خود را برای کنترل مستقیم آنها به دردرس نیندازند و چون کنترل مستقیمی از جانب حکام یادشده بر منطقه نبود، این ناحیه توسط خاندانهای محلی اداره می‌شد. ۲۷ این

ص: ۶۴

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 خودسالاری نسبی برخوردار می‌شد. وی مجبور بود مالیات را به‌طور مستقیم بپردازد و در چنین شرایطی، معمولاً منطقه از دست درازی والی یا حکومت مرکزی برکنار می‌ماند. ۲۹

پس از آنکه در سال ۵۸۳/۱۱۸۸ صلاح الدین ایوبی قلعه هونین را از دست صلیبیان بیرون آورد، این منطقه را به امیری محلی به نام حسام الدین بشاره به اقطاع داد. ۳۰ این سرزمین به خاطر آثار و رفتار نیک این حکمران به «بلاد بشاره» آوازه یافت. دودمان بشاره تا اندازه بسیاری در برقراری امنیت داخلی قلمرو 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 رو به ازدیاد بود. به عنوان تازه‌ترین دلیل، باید از درگذشت یکی از بزرگترین دانشمندان شیعه، محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۴۱۳-۳۳۶/۱۰۲۲-۹۴۷) در عراق

سخن گفت که بازتاب روشنی در بین شیعیان منطقه برجای نهاد. مهمترین نمونه این بازتاب اشعاری است که شاعر صوری عبد الحسین بن غلبون، مشهور به صوری (مرگ: ۴۱۹ / ۱۰۲۸) 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 - ۳۵۵ / ۱۴۰۴ یا ۱۴۰۱ - ۹۶۵) برای مردم صیدا کتابی در زمینه فقه نگاشت و آن را مسائل صیداویه نام نهاد. وی همچنین نگاشته‌های فقهی دیگری به نامهای مسائل طبریه و مسائل طرابلسیه اول و مسائل طرابلسیه دوم دارد. ۳۳

ص: ۶۵

محمد بن عثمان ابا فتح کراجی (مرگ: ۴۴۹ / ۱۰۵۷) 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:

۵۸۰ / ۱۱۸۴) در جست‌وجوی دانش به عراق رفت و نزد دانشمندان حله به تحصیل پرداخت، بیشتر شد. وی سپس به زادبومش، جزین باز آمد 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 ۶۳۰ / ۱۲۳۲ تا سال ۶۳۷ / ۱۲۳۹ 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 - ۶۰۲ / ۱۲۷۷ - ۱۲۰۵) و علی بن موسی بن طاووس (مرگ: ۶۶۴ / ۱۲۶۵) صالح بن مشرف، شاگرد علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶ - ۱۶۴۸ / ۱۳۲۵ - ۱۲۵۰) عز الدین، حسن بن حسام شاگرد فخر الدین محمد بن علامه حلی که در سال ۷۵۳ / ۱۳۵۲ نیز از وی اجازه دریافت کرد، همه از کوچندگان منطقه به عراق بودند. ۳۵ این سفرها نشان می‌دهد که تکاپوهای علمی شایان توجهی در این منطقه آغاز شده بود، هرچند این تکاپوها به جنبش علمی یعنی بحث و تدریس سازمان‌یافته‌ای که به منطقه خودسالاری علمی بخشید، 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 فخر الدین جزینی که حرّ عاملی او را «عالم ثقه» می‌خواند ۳۶، محمد بن حامد بن مکی جزینی (مرگ: ۷۲۸ / ۱۳۲۸) شاگرد نجم الدین طومان و اسد الدین 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 ابو القاسم 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

ص: ۶۶

سرزمینهای دور بدین منطقه روی می‌آوردند. ۴۰ محمد بن مکی جزینی، مشهور به شهید اول، در این جنبش و تکاوی علمی پا گرفت و آن را به سطح یک نهضت علمی راستین رساند، نهضتی که شاید بتوان آن را بزرگترین تحول تاریخی شیعه در لبنان دانست. اما پیش از آنکه از او به‌عنوان پیشوا و اندیشه‌پرداز بزرگ این نهضت سخن به میان آید، چون یک بعد این نهضت علمی با دگرگونیهای سیاسی آن زمان پیوند دارد، خوب است زمینه‌های سیاسی این نهضت و همچنین ویژگیهای سیمای سیاسی عصر، محمد بن مکی جزینی هم بیان شود.

زمینه‌های 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 بیشتر 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 می‌کردند، ناسازگارهایی داشتند و ممالیک آنها را منشأ و منبع تهدید سیاسی و دینی تلقی می‌کردند. ۴۳ ابن تیمیه، فقیه حنبلی مشهور، فتوایی بر ضد آنان صادر کرده و خود نیز در 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

ص: ۶۷

لبنان کوچ کنند. ۴۵ پس از کوچ شیعیان، حکومت ملوک تصمیم گرفت ترکمانان را در این منطقه جایگزین ایشان سازد تا خلاء جمعیتی را که از جلای وطن شیعه ایجاد شده بود پر کند.

۴۶ ولی این رعایای ترکمان که همواره در صحاری جای داشتند، به خاطر شرایط دشوار کوهستانی، نتوانستند در جایگاه جدید ماندگار شوند و به سرعت به سوی سواحل رفتند. این روند به شیعیان ضربه اساسی وارد کرد و آنان را در معرض تهدید جدی قرار داد. هنگامی که سرزمینهای ساحلی را ترکمانان اشغال کردند، ساکنان پیشین که شیعه بودند، از این شهرها گریختند و به مناطق جنوبی تر پناه بردند. ۴۷ بسیاری از شیعیان در حملات اولیه به مناطق جنوبی، به‌ویژه جزین، آمده بودند ۴۸ و با حرکت ترکمانان به سوی شهرهای ساحلی، این روند شدت بیشتری یافت. ۴۹

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

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

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

ص: ۶۸

زمینه‌های اقتصادی نهضت

اکنون بجاست 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 دست‌کم 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 این‌رو، یکی از جنبه‌های حرکتی که در جبل عامل پدید آمد و سراسر منطقه را دربر گرفت، در دست گرفتن امور مالی شیعیان منطقه بود. حتی به نظر می‌رسد که سازمان منظمی برای جمع‌آوری مالیاتهای شیعیان منطقه پدید آمده بود تا به خزانه حکومت سنی سرازیر نشود. این حرکت البته با فشار مالی سنگینی که بر دوش شیعیان منطقه بود، ارتباط مستقیم داشت.

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

ص: ۶۹

بن شیخ شمس الدین محمد بن حامد بود و لقب شیخ که پدران او داشتند (شیخ جمال الدین و شیخ شمس الدین) گواهی می‌دهد که آنان اهل علم بودند. از جد وی به عنوان «عالم ثقه» ۵۶ یاد شده و گفته‌اند که 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 می‌نماید که وی بسرعت امکانات علمی جزین را به دست آورده باشد. او نزدیک به سال ۷۵۰ / ۱۳۴۹ وطنش را ترک گفت و به عراق رفت. ۵۸ حله در این زمان از مهمترین مراکز علمی شیعه به شمار می‌رفت و به اوج رونق و شکوه رسیده بود. از این مرکز دو دانشمند بزرگ به جهان عرضه شد که یکی بزرگترین فقیه شیعه یعنی علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر بود و دیگری پسرش فخر المحققین محمد (۷۷۱-۶۸۲ / ۱۳۶۹-۱۲۸۳).

محمد بن مکی در حله نزد شاگردان علامه حلی و در رأس ایشان پسرش محمد و محمد بن قاسم حسنی ابن معیه (مرگ: ۷۷۶ / ۱۳۷۴) و حسن بن احمد ابن نما که از استادان دیگر فاضلتر بود، درس خواند و از ایشان اجازه دریافت داشت. وی همچنین از شیخ بزرگ فخر المحققین اجازه یافت. ۵۹

در راه بازگشت از حله، محمد بن مکی جزینی راه خود را به سوی بغداد گرداند و در آنجا نزد یاران ابن مؤمن به دانش‌اندوزی پرداخت تا آنجا که از شمس الائمه کرمانی، محمد بن سعید قرشی اجازه خواست و این کار در آغاز جمادی الاول سال ۷۵۸ / ۱۳۵۶ رخ داد. ظاهراً وی در گرفتن اجازه از فقیه شافعی مشهور که او را عالم بغداد می‌خواندند، حریص بود، زیرا این کار به هدف وی مربوط می‌شد. ۶۰ او از بغداد سفرهای درازی را آغاز کرد، به دمشق و مصر رفت، مکه و مدینه و مقام ابراهیم خلیل را زیارت کرد و طی آن نزد چهل تن از دانشمندان اهل سنت درس خواند و از آنان اجازه روایت گرفت. ۶۱

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

ص: ۷۰

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 دانش اندوختگان مدرسه جزین

است. حرّ عاملی در مقدمه امل الآمل می‌نویسد: از برخی از استادانم شنیدم که در یکی از روستاهای جبل عامل، در زمانی نزدیک به دوره شهید، هفتاد مجتهد بر جنازه‌ای گرد آمده بودند. ۶۶

محمد بن مکی جزینی چون در سال ۱۳۵۸/۷۶۰ به جزین آمد و در آن استقرار یافت، 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 آماده کاری بزرگ می‌شد.

امروز آثار زیادی از این جنبش بزرگ در دست نیست، مگر اجازه‌های زیادی که محمد بن مکی به شاگردان خود داده و باقی مانده است و براساس آن می‌توان گستردگی دایره شاگردان وی و نهضت علمی را درک کرد. حتی کتاب امل الآمل آگاهیهای بسیاری در این زمینه به دست نمی‌دهد و این از سویی به خاطر فاصله زمانی، نزدیک به سه سده، میان دوره محمد بن مکی و روزگار 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 حلبیون وجود دارد، ولی بسیاری از آنها نابود شده است. در جلد دوم کتاب امل الآمل 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، درحالی‌که در مجلد ۲۵ کتاب بحار الانوار نامهای گروه زیادی از شاگردان عاملی شهید آمده است. ۶۷

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

ص: ۷۱

یکی از دستاوردهای علمی ارزشمند محمد بن 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 باز می‌گردد. 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 بی‌رمق 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، محمد بن مکی جزینی در هیچ کتابی به‌طور جداگانه به موضوع ولایت فقیه نپرداخته است. او در مقدمه کتاب ذکری الشیعه که در سال ۱۳۸۲/۷۸۴ نگارش آن را آغاز کرد، از مقبوله عمر بن حنظله مطلبی روایت می‌کند که میان اهل 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 صلوٰۃ 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 ۷۸۲/ ۱۳۸۰ 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: ۴۶۰/ ۱۰۶۷) در کتاب النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی و محقق حلّی (مرگ:

۶۷۶/ ۱۲۷۷) در کتاب شرایع الاسلام فی معرفه الحلال و الحرام، همسنجی شود، می‌توان به تصویری دقیق از موقعیتی که محمد بن مکی فقه تشیع را به سوی آن رهنمون شده است و باید آن را یک موقعیت سیاسی دانست، دست یافت. توجّه شارح کتاب اللعة الدمشقیه به حکم ابن مکی که دادن خمس به نایب عام امام یعنی فقیه جامع الشرایط را بایسته می‌داند، شایان نگرش است. شاید این نخستین بار باشد که عبارت «فقیه جامع الشرایط» به فقه شیعه راه یافته و از آنجا در فرهنگ شیعه مطرح شده است. ۷۲

بدین‌سان 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

ص: ۷۲

دانست و بدین‌سان به صورت پیشوای واقعی شیعیان درآمد که در میان ایشان نایب امام زمان (ع) و زمینه‌ساز ظهور وی بود. ۷۳ آگاهیهای پراکنده حاکی از آن است که ابن مکی در راه انجام این امر بایسته دید نخست در شهرهای مجاور مناطق کوهستانی دست به کار شود و دور از چشم حکومت دمشق در آن نواحی، از جانب خود نایبانی برای مناطقی چون طرابلس و غیره تعیین کرد. ۷۴ بدین‌گونه می‌رفت تا شهید مفهوم نوینی را از حکومت شرعی بنیاد نهد که به تمامی با مفهوم خلافت که پایه‌های حکومت ممالیک بر آن قرار گرفته بود، دوگانگی داشت.

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

حرکتی که در جزین آغاز شد به سرعت رشد کرد و فقیهان جدید که شاگردان شهید بودند، نشر افکار او را برعهده گرفتند. این شاگردان به‌عنوان 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 می‌رساند که دامنه تکاپوی محمد بن مکی تا آنجا گسترش داشته و این هشدار که با همه طرفداران جنبش شهید مانند او رفتار خواهد شد نشان می‌دهد که دولت ممالیک از این جنبش به‌طور جدی احساس خطر می‌کرده است. ۷۹

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

ص: ۷۳

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

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

به نظر می‌رسد که جنبش شهید، به هر تعبیر، دارای نیروی مسلح بسیار بوده که در یک درگیری این همه کشته داده است. ولی منابعی که بتواند از این نبرد و نبردهایی همانند آن خبر دهد، در کوران این درگیری‌ها و ستیزها از میان رفته است. در اینجا باید به فرمانی اشاره کرد که والی دمشق به تاریخ ۲۵ جمادی الآخر سال ۷۶۴/۱۳۶۳ صادر کرده است و می‌تواند گواهی باشد بر یکی از این نبردها. عنوان فرمان چنین است «توقع 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

ص: ۷۴

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 ظاهرا 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 می‌دادند.

۸۸ پس از یک سال حبس، قاضی برهان الدین شافعی، به توبه او فتوی داد و عباد بن جماعه، قاضی مالکی، فتوی قتل وی را صادر کرد. رأی قاضی مالکی به خاطر زیادی متعصبان چیره شد و سرانجام در نهم جمادی الاول ۷۸۶ / ۱۳۸۴ وی را با شمشیر کشتند و به دار آویختند و جنازه‌اش را پس از سنگسار، سوزاندند. ۸۹

شهید اول و خواجه علی مؤید

علی مؤید (حکومت: ۷۸۳ - ۷۶۶ / ۱۳۸۱ - ۱۳۶۴) آخرین امیر سلسله سربداران بود که در خراسان حکومت می‌کرد 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 دنانیر 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 نمی‌شد مگر با رفع اختلافهای درونی جناحهای گوناگون سربداران. علی مؤید برای رسیدن به این هدف سرکوب جناح درویشان را برگزید. ۹۲ وی در این راستا،

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

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

ص: ۷۵

فراخواند تا تشیع را در برابر درویشان حسنیه، بعد فقهی بخشد، وی از این رو به بزرگداشت علما و سادات می‌پرداخت و دانشمندان سادات را بر علمای معمولی برتری می‌داد. ۹۴ خواجه علی مؤید به دنبال همین سیاست و برای اشاعه تشیع فقهاتی، از محمد بن مکی دعوت کرد تا به خراسان هجرت کند. بدین منظور، پیکی به نام شمس الدین محمد آوی را با نامه‌ای و یک جلد کلام الله مجید به نزد وی فرستاد. او در این نامه، پس از سلام و ثنای ابن مکی و اظهار ارادت و شیفتگی نسبت به وی، نوشت:

به عرض آن جناب که پیوسته قبله صاحب‌نظران است، می‌رسانیم که شیعه خراسان که خدا (آترا) در پناه خویش گیرد، تشنه دیدار شمایند و فیض بردن از دریای فضل و دانشتان.

بزرگان علمی این دیار، از بد روزگار، پراکنده گشته و بیشتر و یا همه‌شان تارومار شده‌اند و امیر المؤمنین «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 فراگیرند، نمی‌یابیم و از خدای متعال مسئلت چنین داریم که حضرتت به ما افتخار حضور و افشاندن نور بخشد تا از علمش پیروی کنیم و از راه و رسمش رفتار آموزیم. ۹۵

محمد بن مکی به عللی از پذیرش دعوت علی مؤید سرباز زد، ولی کتاب اللمعة الدمشقیة را برای وی فرستاد تا راهنمای مردم باشد و مردم براساس فتاوی فقهای آن عمل کنند. برخی منابع می‌گویند که وی این اثر را در هفت روز نوشت ۹۶، به نظر می‌رسد این مسأله که در میان شیعیان مشهور است، درست نباشد. نویسنده کتاب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء می‌گوید که نام این کتاب در اجازه محمد بن مکی به علی بن حسن خازن در سال ۷۸۴ / ۱۳۸۲ 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 محمد بن مکی در عراق بود، با وی مکاتبه داشت. ۹۸

ابن مکی عراق را در سال ۷۵۸ / ۱۳۵۶ ترک کرد و حکومت علی مؤید در ۷۶۶ / ۱۳۶۴ یعنی هشت سال پس از خروج ابن مکی از عراق، آغاز شد، بنابراین، باید به اینکه مصالح حکومتی

ص: ۷۶

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 برعهده داشت که نمی‌توانست آن را رها کند و به خراسان برود، جنبشی که او آغاز کرده بود، باید ادامه می‌یافت و این دلیل اصلی ردّ 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 می‌توانست شالوده‌ای استوار برای یک حکومت دینی باشد.

تیمور لنگ برای برق‌نمایی 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 باتوجه به نقش علی مؤید در گشایش دروازه‌های خراسان برای تیمور، چنین پیوندی می‌توانست پیوند با خود تیمور به شمار آید. باید توجه داشت که تیمور به گرایش به شیعه تظاهر می‌کرد و بعدها دمشق را با شعار انتقام امام حسین (ع) از نسل یزید، یعنی اهل دمشق، فتح کرد. ۹۹

به هر تقدیر، ابن مکی باتوجه به برنامه‌های انقلابی و درگیریهای آن، نتوانست به خراسان برود و طرح علی مؤید برای ترویج اسلام فقه‌ای موردنظرش مسکوت ماند، ولی روند رخدادها چنان بود که نزدیک دو سده بعد همین طرح، گسترده‌تر و این بار پیروزمندانه، توسط دولت شیعی دیگری، یعنی صفویان، به کار بسته شد و این دعوت یک بار دیگر و

این بار از باورمندان به اندیشه‌های شهید، صورت پذیرفت. به این ترتیب، هموطنان شهید اول به ایران آمدند تا در 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 جغرافیائوسان حدود دقیق جبل عامل را مشخص نکرده‌اند. درباره حدود تقریبی آن نگاه کنید به: [حسن امین؟] «جبل عامل»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه (۱۹۷۷ میلادی)، جلد ۲، ص ۲۵ و شیخ احمد رضا «بنو عامله»، العرفان صیدا، مجلد ۳۱ (سال ۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۲۰.

ص: ۷۷

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

(۳). احمد بن ابی یعقوب معروف به یعقوبی، تاریخ الیعقوبی (بیروت، ۱۹۸۱ میلادی)، ص ۷۶، ۷۹ و ۸۰، ابی عبد الله 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 ۶۸-۶۷.

(۹). جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء (قاهره، ۱۹۵۹ میلادی)، ص ۴۰۶.

(۱۰). ابو شامه 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 متز، 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 دبیر سیاقی (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۴.

(۱۳). علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکماء قفطی: ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی (تهران، ۱۳۴۷ خورشیدی)، ص ۴۰۲.

(۱۴). ابو الفداء 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). عز الدین ابن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت، ۱۹۶۶ میلادی) جلد ۱۰، ص ۶۴.

(۱۷). برای آگاهی از این جنگها، نگ:

S. R. Namicnu, A. H. yrotsiH eht fo sedasurC, (. nodnoL ۱۹۷۱, ۳ sloV

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)،

ص: ۷۸

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 الی ایران فی العصر صفوی: اسبابها التاریخیه و نتائجها الثقافیه 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). عماد الدین اسماعیل ابی الفداء، المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابی الفداء) (بیروت، بدون تاریخ) ص ۱۰۴-۱۰۳.

(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 العاملیه، ص ۴۸، برای آگاهی بیشتر درباره نظام اقطاعی در منطقه مورد گفت و گو، نگ:

nonabeL eht dna enitselaP, airyS, tpygE ni msiladueF, kailoP. N. A. ۱۹۳۹، ۱۲۵۰-۱۹۰۰
)nodnoL

(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 العاملیه، ص ۴۸.

(۳۱). المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۴۸.

ص: ۷۹
۳

(۳۲). همان جا، ص ۵۲.

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

(۳۴). همان جا، همان صفحه.

(۳۵). المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۳.

(۳۶). حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۰۵.

(۳۷). المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۴.

^۳ فرهان منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.

(٣٨). همان جا، همان صفحه.

(٣٩). امين، «جبل عامل»، ص ٢٨.

(٤٠). سليمان ظاهر، «جبل عامل (٢)»، العرفان، صيدا، جلد ٣١، شماره ١ و ٢ (١٩٤٠ ميلادى)، ص ١٢٦ - ١٢٥.

(٤١). الشيبى، تشيع و تصوف، ص ١٤٠.

(٤٢). حتى، تاريخ سوريه، لبنان و فلسطين، جلد ٢، ص ٢٦٠.

(٤٣). حوراني، «هجرت علمای شيعة»، ص ١٣.

(٤٤). همان جا، همان صفحه.

(٤٥). وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعيه و السياسيه فى جبل لبنان و المشرق العربى: من المتصرفيه العثمانيه الى دوله لبنان الكبير (بيروت، ١٩٨٦ ميلادى)، ص ٣١.

(٤٦). ابن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٢٨، حتى، تاريخ سوريه، لبنان و فلسطين، جلد ٢، ص ٢٦٠.

(٤٧). المهاجر، الهجرة العامليه، ص ٦٣.

(٤٨). ابن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٩٦.

(٤٩). المهاجر، الهجرة العامليه، ص ٦٤.

(٥٠). ابن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٢٨.

(٥١). همان جا، ص ١٩٥.

(٥٢). شيخ محمد باقر مجلسى، بحار الانوار (تهران، ١٣٩١ قمرى)، جلد ٢٥، ص ٣٨.

(٥٣). ميرزا عبد الله افندى الاصفهانى، رياض العلماء و حياض الفضلاء، به كوشش سيد احمد الحسينى (قم، ١٤٠١ قمرى)، جلد ٥، ص ١٨٩.

(٥٤). الشيبى، تشيع و تصوف، ص ١٤١.

(٥٥). زين الدين جبعى عاملى (شهيد ثانى)، الروضة البهيّه فى شرح اللّعة الدمشقيّه، به كوشش سيد

ص: ٨٠

محمد كلانتر (نجف، ١٣٨٦ قمرى)، مقدمه ص ١٢٨ - ١٢٦.

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

(۵۷). همان‌جا، جلد ۱، ص ۱۸۶.

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

(۵۹). المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۵۸.

(۶۰). همان‌جا، همان صفحه.

(۶۱). میر سید محمد باقر خوانساری اصفهانی، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی (تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی)، جلد ۷، ص ۲۵۹.

(۶۲). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۱۴۹.

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

(۶۴). میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین با الکنية و اللقب (تبریز، بدون تاریخ)، جلد ۳، ص ۲۷۶.

(۶۵). قاضی نور الله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، ۱۳۷۵ قمری)، جلد ۱، ص ۵۷۹.

(۶۶). حرّ عاملی، امل الآمل، جلد ۱، ص ۱۵. مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب اللمعه نوشته 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: محمد بن مکی جزینی، کتاب لمعه، ترجمه دکتر علیرضا فیاض و دکتر علی مهذب (تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۲۵.

(۶۷). المهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۶۱.

(۶۸). همان‌جا، ص ۶۲.

(۶۹). همان‌جا، ص ۶۵.

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

(۷۱). المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۶۶.

(۷۲). همان‌جا، همان صفحه. برای آگاهی از اهميت کار شهيد اول، نگ:

yrutneC htneetxiS eht ot htneT eht morf ecnedurpsiruJ i'ihS imaml ni takaZ, redlaC. N
ecnedurpsiruJ i'ihS imaml ni smuhK" redlaC. N. ۸۰- ۴۶۸ P, ۱۹۸۱, ۳, VILX, SAOSB. D.
A

ص: ۸۱

۴۷- ۳۹. yrutneC htneetxiS eht ot htneT eht morf. D. A. PP, ۱۹۸۲, ۱, VLX, SAOSB,."

(۷۳). الشيبى نايب عام و نايب خاص امام را به جاى هم به کار مى‌برد و معتقد است که محمد بن مکى داعيه نيابت
خاص امام غايب را داشت. درحالى‌که در تاريخ شيعه نايب خاص به چهار نفر از ياران حضرت مهدى (ع) گفته مى‌شود
که آن حضرت آنها را به ترتيب به نيابت خود تعيين کرد.

(۷۴). ابو الفلاح عبد الحىّ ابن العماد الحنبلى، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب (مصر، ۱۹۳۱ ميلادى)، جلد ۶، ص
۲۹۴.

(۷۵). مجلسى، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۴، يوسف بحراني، لؤلؤتى البحرين فى اجازة لقرّتى العين، (بدون جا،
۱۲۶۹ قمرى)، ص ۱۴۶.

(۷۶). احمد بن على قلّشندى، صبح الاعشى فى صناعة الانشاء (قاهره، بدون تاريخ) جلد ۵، ص ۴۶۶.

(۷۷). المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۷۰.

(۷۸). مجلسى، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، بحراني، لؤلؤتى البحرين، ص ۹۸.

(۷۹). المهاجر، الهجرة العامليه، ص ۷۰.

(۸۰). همان‌جا، ص ۷۲- ۷۱.

(۸۱). همان‌جا، ص ۷۲.

(۸۲). قلّشندى، صبح الاعشى، جلد ۱۳، ص ۲۰- ۱۳.

(۸۳). امين، عيان الشيعه، جلد ۱۰، ص ۶۰.

(۸۴). مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۰۷، ص ۱۸۵، تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۰، بحرانی، لؤلؤتی 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، لؤلؤتی البحرین، ص ۹۸.

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

(۸۹). همان‌جا، جلد ۱، ص ۵۹، امین ۱۹ جمادی الاول را درست می‌داند، نگ:

اعیان الشیعه، جلد ۱۰، ص ۵۹، گفتنی است که نویسنده مقدمه بر ترجمه فارسی کتاب لمعه، دو قاضی یادشده را یکی می‌داند، ولی باتوجه به دوگانگی مذاهب آن دو که در روند رویدادها

ص: ۸۲

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). میر خواند، تاریخ روضه الصفا، جلد ۵، ص ۶۲۴.

(۹۲). همان‌جا، همان صفحه.

(۹۳). یعقوب آژند، قیام شیعی سرمداران (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۱۹۵.

(۹۴). همان‌جا، ص ۱۹۷.

(۹۵). متن نامه در مقدمه کتاب لمعه آمده است، برای ترجمه فارسی آن نگ:

عبد الحسین 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 الی تصانیف الشیعه، به کوشش احمد المنزوی (قم، ۱۱۸۷ قمری)، جلد ۱۸، ص ۳۵۲.

(۹۷). تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۰-۳۳۹.

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

ص: ۸۳

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 ژرف‌ترین 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 پراوازه‌ترین 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 پراوازه‌ترین، کامیابترین و با نفوذترین مهاجران عاملی یعنی شیخ علی بن عبد العالی کرکی (۹۴۰ - ۸۷۰ / ۱۵۳۳ - ۱۴۶۵)، مشهور به محقق کرکی و محقق ثانی، به ایران آغاز شد. مادلونگ (gnuledaM .W) می‌گوید که محقق کرکی در اوایل سال ۹۱۰ / ۱۵۰۴ 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 ۹۱۴ / ۱۵۰۸ باشد.^۲

از مکان زاده شدن، رشد و پرورش علمی وی چیزی نمی‌دانیم، اما به نظر می‌رسد در همان

ص: ۸۴

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 محمد بن محمد بن خاتون، شمس الدین محمد جزینی، شمس الدین 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 ۹۰۹ / ۱۵۰۳ به عراق هجرت کرد.^۳ وی را باید پیش‌تاز هجرت عاملیان به ایران دانست، زیرا کامیابیهای او در دربار صفوی یکی از انگیزه‌های شایان نگرش مرحله بعدی هجرت بود. پس از او، چند چهره برجسته دیگر، از جمله کمال الدین درویش، شیخ علی بن هلال کرکی، شیخ حسین بن عبد الصمد جبعی حارثی و پسرش شیخ بهاء الدین 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 عبد العالی 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 عبد الصّمد جبّعی 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 بر جا 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

ص: ۸۵

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 شرح‌حال‌نویسان درباره حسین بن عبد الصّمد که می‌گویند وی پس از شهادت استادش به ایران سفر کرد، آشکار می‌شود ^۴، زیرا، حسین بن عبد الصّمد 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 نوشته مورد گفت‌وگو با آثار دیگر وی چون «عقد الدرر الطهماسبی» و «اربعمین» قابل درک است. به دلیل اهمیت این گزارش، جا دارد که به‌طور 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 هردو هجرت را احساس دورویی دشمنان و رواج کارهای زشت و ناپسند ذکر می‌کند. او در آغاز، از شرایط بسیار دشوار و غیرقابل 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 پیوشم که در اذیت و آزارم؟ ^۶

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

ص: ۸۶

نام سلطان محمود دوم (حاکم محلی کردستان) رفتند.

حسین بن عبد الصّمد می‌نویسد که این حاکم نهایت ادب و مهربانی را در حق آنها روا داشت، از آنها به خوبی پذیرایی کرد و برادرش را به‌عنوان 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 خرم‌آباد وارد شدند. گروه مهاجر در نخستین روز ورود خود به خرم‌آباد مورد آزار کردها قرار گرفتند و بخشی از دارایی آنها به غارت رفت. حسین بن عبد الصّمد ضمن نکوهش شدید کردها، برای استاد خود می‌نویسد:

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

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

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

حسین بن عبد الصّمد درباره اصفهان و آب و هوای آن و بخشندگیها و مهربانیهای مردم این

ص: ۸۷

شهر بسیار سخن می‌گوید. وی معتقد است که اصفهان به پهنای بهشت است و وصف آن را نمی‌توان به زبان آورد. هرروز 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 خواهان دنیاست، به هند برود، اگر دین خود را می‌خواهد به بحرین بیاید و اگر هیچ‌یک 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.

به‌هرحال، 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 غیررسمی 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 مجتهد الزمانی یا نیابت امام که به مهاجرین عاملی اختصاص داشت و یک مقام غیررسمی بود، عاملیان چند بار منصب صدارت را به دست آوردند.

یک بار پس از عزل غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، چندگاهی محقق کرکی این مقام را در

ص: ۸۸

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

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

خانواده شیخ حسین عاملی از پیشگامان هجرت و آل ابی 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 هجرتند 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 پی‌بردن به نام و نقش این مهاجران نیازمند بررسی دیگری است.

ص: ۸۹

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 درباره مبدأ و مقصد مهاجرت مورد بحث ارائه شد و اکنون بجاست که دلایل مهاجرت علمای شیعه به ایران بررسی شود.

درباره علل درون مرزی و آنچه به ایران و نهضت صفوی مربوط می‌شود، باید گفت که نخستین دلیل این مهاجرت، نیاز به برقراری همگونی فکری در جامعه 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 جبهه مخالف، چگونه نهضت را متوقف و شور و التهاب مبارزه را آرام و بافت اداری دولت را بازسازی کنند، قانون و نظم را در جامعه برقرار سازند و به رونق اقتصادی بازگردند. البته، همیشه در میان صفوف نهضتیان کسانی وجود دارند که مایل به بازگشت زندگی به جریان عادی نیستند و می‌خواهند به زندگی در جو انقلاب ادامه دهند و خواهان ادامه حیات واحدهای انقلاب به منزله 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 ۹۰۷/ ۱۵۰۱ 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 ۱۸- ۹۱۷/ ۱۵۱۲ به فرماندهی نورعلی خلیفه بود. این نیرو تا عمق آناتولی نفوذ و شهرت‌ها را غارت کرد و شکستهای متعددی را بر لشکریان عثمانی وارد آورد. ۲۲

برای فایق 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

ص: ۹۰

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 به‌عنوان راهنمای روحانی برتر (مرشد کامل) صفویان صفوی بود. مقام مرشدی از زمان بنیانگذاری این فرقه در ۷۰۰/۱۳۰۰ تا هنگام بر تخت نشستن شاه اسماعیل یکم در ۹۰۷/۱۵۰۱ پشت‌درپشت در اختیار خاندان صفوی قرار داشت.

صفویان هواخواه این فرقه که از تشیع غالبانه نیز بهره وافر داشتند، براساس این رابطه، مرشد خود را ستایش می‌کردند. آنجلو مسافر ونیزی اوایل دوره صفوی، گزارش می‌دهد که به ویژه سپاهیان اسماعیل او را می‌پرستند، بی‌زره و جوشن به میدان جنگ می‌روند و از مردن در راه سرور خود خرسندند. قدر مسلم این است که همه باور دارند که او نخواهد مرد.

۲۳

یکی دیگر از جهانگردان ونیزی می‌گوید: «مسلمانان می‌گویند: لا اله الا الله محمد رسول الله».

اما ایرانیان می‌گویند: «لا اله الا الله، اسماعیل ولی الله». از این گذشته، به خصوص سپاهیان اسماعیل، او را جاویدان می‌دانند. ۲۴

پیروزیهای پیایی و بی‌وقفه شاه اسماعیل در اولین دهه پس از جلوس، این صفویان را چنان هیجان‌زده کرد که به گفته اسکندر بیگ 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 ۹۲۰/۱۵۱۴ این پندارها را درهم ریخت و باور معتقدان به منزلت نیم الهی اسماعیل شکسته شد. از این پس در چشم آنان رهبرشان یک انسان معمولی فانی و غیر مصون از خطا بود. ۲۶ در اثر این ناکامی، علقه‌های مذهبی میان اسماعیل و صفویان 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 پیایی 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 (۳۰-۹۲۰/۲۴-۱۵۱۴) یک بار هم رهبری لشگرکشیهای صفویان را به عهده نگرفت. این کناره‌گیری 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 می‌شد

ص: ۹۱

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 نظر می‌رسید که تشیع باید در شکل فقهاتی و قانونمند آن، مورد تأکید قرار گیرد و بنیادی اساسی برای فراهم آوردن مشروعیت دولت صفوی محسوب شود.

شاید از این رو بود که در دوره پادشاهی طهماسب یکم (۹۸۴ - ۱۰۳۰ / ۱۵۷۶ - ۱۵۲۴)، جنبه سیادت صفویان مورد تأکید ویژه قرار گرفت، تا آنجا که صفوة الصفا، کتابی که درباره اجداد خاندان صفوی، به ویژه زندگانی و کرامات شیخ صفی الدین اردبیلی نوشته شده بود، مورد تحریر مجدد و یا به گفته احمد کسروی مورد تحریف قرار گرفت. ۲۹ این سیاست باعث شد تا صفویان برای آموزشهای دینی و پیشبرد هرچه بهتر تشیع، دست به دامان عالمانی 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 درآمده 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 بسنده‌ای نداشتند. در سال ۱۵۱۴ / ۹۲۰ امیر شهاب الدین لاله از شاخه سنی کبرویه در آذربایجان به عنوان «صدر» به کار

ص: ۹۲

گمارده شد، اما به زودی از این مقام کنار رفت و به جای او امیر جمال الدین شیرنگی استرآبادی که به گفته نویسنده تکملة الاخبار «در تشیع تردیدی نبود»، منصوب شد. ۳۱

انگلبرت کمپفر سیاح آلمانی که در سال ۱۰۹۵/۱۶۸۴ 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، به‌زودی از اعتقاد خود دست شستند تا آنکه سرانجام یک ملّای 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 نور الله شوشتری می‌نویسد که پس از ظهور شاه اسماعیل، چون بیشتر عالمان سنی یا گریختند و یا به دست اسماعیل کشته شدند، در کاشان کسی برای رسیدگی به امور شرعی مردم نماند و تنها فقیهی سنی به نام شمس الدّین محمد خفّری وجود داشت که از دست شاه اسماعیل جان سالم به در برده بود،

بالضّروه، اهل کاشان در مدّت دو سال و نیم در تحقیق مسایل شرعیه 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 استفتای ایشان می‌نوشت. و چون شیخ اجل متعالی علی بن عبد العالی به کاشان آمد، با مولانای مذکور ملاقات واقع شد و مضمون فتاوی مولانا را بر وجه مذکور شنید، حکم فرمودند تا جمیع نوشته‌های ایشان را جمع کردند و بعد از تأمل و مطالعه، ظاهر شد که آن فتاوی یا موافق قول معمول مفتی به فقهای امامیه است یا مطابق ادله قویه فتاوی ایشان است. فرمودند که این موافقت و مطابقت دلیل صحت قاعده حسن و قبح عقلی است که طایفه امامیه و معتزله بر آن رفته‌اند ... ۳۳

این متن، علاوه بر 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 ملّت اثنی عشری» اطلاعی نداشتند، زیرا «از کتابهای فقهی امامیه چیزی در میان نبود». سرانجام پس از جست‌وجوی بسیار، جلد اول کتاب قواعد الاسلام اثر علامه حلّی که نزد قاضی نصر الله زیتونی بود، مبنای آموزشهای دینی شد و «از روی آن تعلیم مسایل دینی می‌نمودند». ۳۴

ص: ۹۳

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 کشش سیاسی نبود و به‌طور کلی، روحانیان معرّف سنن ایرانی بودند. تغییر ناگهانی مذهب از تسنّن 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، تند و بی‌باکی پدر را نداشت و سپردن کار ترویج تشیع را به فقیهان خودی بیش از آن صلاح ندید و ناچار متوجّه 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 برون مرزی 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 درآورد، حکومت‌های سنی، این منطقه را در کانون تکیا‌های شیعه‌ستیزی خود قرار دادند و سرسختانه به دشمنی با خاندانهای شیعه کمر بستند. در سال ۹۲۳/۱۵۱۷ سرانجام سلطان سلیم یکم عثمانی در شمال حلب، در قریه وایق، 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 امیر نشینهای حمص، بعلبک، کرک، قب الیاس 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، سر بریدند. ۳۷

ص: ۹۴

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 هردو را نتیجه احساس فشار از سوی دشمنان می‌داند. ۳۸ فشارها و سختی‌هایی که از سوی حکومت‌های سنی شام نسبت به شیعیان روا داشته می‌شد مهاجرت‌هایی گسترده را به دنبال داشت این مهاجرت‌ها هم به ایران و هم به مناطقی چون حجاز، عراق و هند انجام پذیرفت.

پیشتر از کتاب امل الآمل 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، دربرگیرنده شرح حال ۲۳۰ تن از کسانی است که نامشان پسوند «عاملی» دارد. گذشته از کسانی که نامشان عاملی است، اما عاملی نیستند و یا کسانی که پیش از سده دهم / شانزدهم می‌زیسته‌اند و یا افرادی که ناشناس مانده‌اند، باید به ۱۴۳ تن از این عالمان اشاره کرد. ۳۹ این ۱۴۳ تن عاملی، کسانی هستند که از اوایل سده دهم / شانزدهم تا سال نگارش کتاب ۱۰۹۷/۱۶۸۵ زندگی می‌کردند. ۴۵ نفر از اینان از جبل عامل مهاجرت نکردند و باوجود 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 به‌طور 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 به‌طور گسترده مهاجرت کرده‌اند، اگرچه تشکیل یک دولت شیعی در ایران و تشویق این دولت در جلب مهاجران

قابل انکار نیست، از آنجا که این مهاجران به سرزمینهای مختلفی رفتند، باید بر نقش شرایط داخلی جبل عامل بر این مهاجرتها تأکید کرد.

ایران تنها سرزمینی بود که بیشترین مهاجران را جلب کرد و بهترین محیط برای ماندن همیشگی آنها بود، اگرچه شیخ حسین بن عبد الصمد 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 بر انگیزه‌های 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

ص: ۹۵

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، به‌طور طبیعی عالمان شیعه را در نقاط مختلف جهان اسلام برانگیخت تا برای گریز از آزار حکومت‌های غیرشیعی و بهره‌وری از آسودگی و آزادی‌های مذهبی، به قلمرو صفویان بیایند. گواهی در دست است که وجود این اشتیاق را به‌ویژه 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 امیر المؤمنین (ع) بوده، شنیده بود که در هرات سلطان حسین میرزا اراده رواج مذهب (ائمه) اثنی عشر علیهم السلام دارد. سید مختار چهل خانه از اقوام خود را با کوچ و بنه برداشته و روانه گردید. چون به بلده طیبیه سبزوار رسیدند، مذکور شد که روزی سلطان، کل مردم هرات را فرمود که در مسجد جامع جمع نموده، اراده خطبه به نام نامی ائمه معصومین نموده، چون خطیب به منبر رفته و شروع در خطبه کرده، هنوز به اتمام نرسیده بود که مردم هرات از جای درآمده خطیب را از بالای منبر کشیده، پاره‌پاره کردند. سلطان بی‌دفاع شده، به امیر علی شیر فرمودند که مردم هرات بسیار بی‌حیا و بی‌ادب بوده‌اند و بی‌ادب هم شده‌اند، باید اکثر ایشان را به جزا رسانید. امیر علی شیر عرض نمود که هرگاه نواب پادشاهی خواسته باشند، باید که این خیالها را به خاطر شریف راه ندهند. القصه، آن اراده بحق سلطان را ممکن نشد. سید مختار از غصه بر خود پیچیده و به طرف مشهد مقدس به سجده افتاد که یا حضرت امام رضا (ع) و امام ضامن! من از جبل عامل به امید رواج مذهب بحق ائمه 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

رَبوده که حضرت امام رضا (ع) در خواب سید آمده و فرمودند که ای سید! شما با اقوام در بلده سبزوار سکنی نمایید و دو کلمه به سلطان حسین میرزا نوشته، بفرستید که ما به او فرموده‌ایم که ولایت سبزوار را به خرج مدد معاش شما واگذارد. و رواج مذهب حق اثنی عشر او را ممکن نیست و شما صبر نمایید که بعد از هفده سال دیگر یکی از فرزندان ما، رواج مذهب بحق اثنی عشریه خواهد داد و به این ولایت خواهد آمد و خطبه نام ما را خواهید شنید ... ۴۳

ص: ۹۶

ماجرای 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 جان‌سپاری 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 به‌عنوان 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 عبد الصمد به شهید ثانی نیز وجود چنین علاقه‌ای را تأیید می‌کند. اجزای دیگر داستان یعنی بخشیدن تیول به مهاجران با نمونه‌های دیگر تاریخی همخوانی دارد.

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

یادداشتها

(۱) .. ۶۱۰. W. gnuledaM " , karaK " , ۱۲ E , ۱۹۷۸ (V I .loV , P ,)

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

(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 عبد الصمد جبعی حارثی، «مکتوبی به شهید ثانی»، نسخه دستنوشته عربی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شماره ۵۱۳۸، ص ۴۲۱.

(۶). همان‌جا، ص ۴۲۱.

(۷). همان‌جا، ص ۴۲۴.

ص: ۹۷

(۸). همان‌جا، همان صفحه.

(۹). همان‌جا، ص ۴۲۵.

(۱۰). همان‌جا، ص ۴۲۶.

(۱۱). همان‌جا، ص ۴۲۷.

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

(۱۳).

noigileR: mamI neddiH eht dna doG fo wodahS ehT, dnamojrA rimA diaS ۱۸۹۰ ot ,
gninigeB eht morF narI ti'ihS ni egnahC lateicoS dna, redrO lacitiloP ۱۹۸۴, ogaciH C
۱۲۶. P

(۱۴). روملو، احسن التواریخ، ص ۴۰۶.

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

(۱۶). همان‌جا، ص ۷۰.

(۱۷). حورانی، «هجرت علمای شیعه» ص ۱۵.

(۱۸). دکتر الشیبی بدون ذکر مأخذی شهید ثانی را در شمار مهاجران اولیه ذکر می‌کند، ولی تا آنجا که آگاهی در دست
است هیچ‌یک از منابع و مأخذ اشاره‌ای به مهاجرت وی به ایران ندارد. نگ:

تشیع و تصوف، ص ۳۹۴.

(۱۹). برای آگاهی از شجره‌نامه این چند خاندان، نگ: مهاجر، الهجرة العاملیه، ص ۲-۲۷۱.

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

(۲۱). نگ: سید احمد حسینی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (قم، بدون تاریخ)، جلد ۳، ص ۵۶ همان‌جا، جلد ۳، ص ۶۹-۱۶۸ همان‌جا، جلد ۴، ص ۶ همان‌جا، جلد ۵، ص ۲۶۹ همان‌جا، جلد ۹، ص ۶۰ همان‌جا، جلد ۱۰، ص ۱۳ محمد تقی دانش‌پژوه و علینقی منزوی، فهرست نسخه‌های خطی 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 (شش سفرنامه): سفرنامه‌های ونیزیانی که در زمان اوزون حسن آق‌قویونلو به ایران آمده‌اند، ترجمه منوچهر امیری (تهران،

ص: ۹۸

۱۳۴۹ خورشیدی)، ص ۳۲۳.

(۲۴). همان‌جا، ص ۲۹-۴۲۸.

(۲۵). منشی ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، جلد ۱، صفحه ۴۳.

(۲۶). ۹۲.. P , "yrotsiH eht no seidutS ",yrovaS.

(۲۷). سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۴۱.

(۲۸). اسماعیل نوری علاء، جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری (تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی)، ص ۴۸.

(۲۹). نگ: فصل اول همین پژوهش.

(۳۰). حورانی، «هجرت علمای شیعه»، ص ۱۴.

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

(۳۳). شوشتری، مجالس المؤمنین، جلد ۹۲، ص ۲۳۴.

(۳۱). ۱۰۶- ۱۰۷.. P , "doG fo wodahS ehT ",dnamojrA.

(۳۴). روملو، احسن التواریخ، ص ۸۶.

(۳۵). مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۲۳.

(۳۶). عبد الله ناصری طاهری، بعلبک شهر آفتاب و حلب شهر ستارگان (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۳۲. برای آگاهی درباره امرای حرفوشی، نگ:

P, ۱۹۸۶(III. loV, ۱۲ E, "hs? ufraH", ibilaS. S. K. ۲۰۵-۲۰۶.

(۳۷). ناصری طاهری، بعلبک شهر آفتاب، ص ۹۷.

(۳۸). حسین بن عبد الصمد جبعی حارثی «مکتوبی به شهید ثانی»، ص ۴۲۱.

(۳۹). مهاجر درباره این ۲۳۰ تن، آماری مشحون از اشتباه در محاسبه ارائه می‌کند، ولی نتیجه‌گیری او برای این پژوهش اهمیت دارد. نگ: الهجرة العاملیه، ص ۹۶.

(۴۰). همان‌جا، ص ۹۷.

(۴۱). خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.

(۴۲). سلطان حسین بایقرا جانشین ابو سعید تیموری در خراسان (حکومت:

۹۱۲-۸۷۵/۱۵۰۶-۱۴۷۰) بود و حسن پادشاه نیز همان اوزون حسن پادشاه نیز همان اوزون حسن فرمانروای قدرتمند سلسله آق‌قویونلو است که در فصل قبل به روابط او با شیوخ صفوی اشاره شد.

ص: ۹۹

(۴۳). عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۳۴۵-۳۴۳.

(۴۴). همان‌جا، ص ۳۴۵-۳۴۳.

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

ص: ۱۰۱

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 ژرف اثر 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 به‌عنوان دولتی شیعه تبیین کنند. این گروه در نوشته‌ها، گفته‌ها و کردارهای خویش از حکومت صفوی جانبداری کردند و با مخالفان این حکومت به

ستیز برخاستند. گروه دیگری یا به حکومت صفوی اعتنایی نکردند و هر جا لازم دیدند، با جنبه‌های بددینی و ستمکاری صفویان مبارزه کردند. اینان در انتقاد از جنبه‌های نادرست و منفی کارهای شاهان صفوی تردید نداشتند و از حکومت صفوی به هیچ روی نهراسیدند. در این فصل به بررسی عملکرد این دو گروه خواهیم پرداخت و همسودی یا ناهمسودی اینان با حکومت صفوی را تحلیل خواهیم کرد.

سازگاریها و همگامیهای مهاجران با حکومت صفوی

در نظریه و نگرش سیاسی تشیع، نوع تلقی از دولت و به‌ویژه مشروعیت سلطنت در زمان پنهان بودن امام، موضوع بسیار مهمی است؛ موضوعی که علما در سده‌های پیش از روی کار آمدن

ص: ۱۰۲

حکومت صفوی با آن مواجه بودند و در دوره صفویه نیز به تمامی رودرروی آن قرار گرفتند.

مانع اصلی علما در پذیرش ضرورت دولت و حکومت به صورت جدید آن، نفی نظری مشروعیت همه قدرتهای دنیوی بود. این موضع همه علما نبود، ولی اندیشه‌ای مهم و مؤثر به شمار می‌آمد که همواره به‌عنوان کارآمدترین حربه در برابر حکامی که جرأت می‌کردند از دستورات مردان دین سرپیچی کنند، به کار می‌رفت.

به خاطر تعالیم علمای عالیقدری چون شیخ طوسی و ابن ادریس، راه برای غلبه بر این مانع یا کمتر عبور ناپذیر جلوه دادن آن قدری هموار شده بود، زیرا اینان نه تنها قابل به جواز خدمت کردن به حکام دنیوی در شرایط ویژه بودند، بلکه وجود فرمانروای دادگر در زمان پنهان بودن امام را ممکن می‌دانستند.^۱

شریف مرتضی (مرگ: ۴۳۶ / ۱۰۴۴) که یکی از عالمان برجسته شیعه و شاگرد شیخ مفید (مرگ: ۴۱۳ / ۱۰۲۲) بود و پس از مرگ استادش رهبر بلامنازع جامعه شیعه، امامی شد، برقراری رابطه با سه تن از خلیفگان عباسی به نامهای الطائع، القادر و القائم را پذیرفت و منصب مهم نقیب النقبایی 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 نصیر الدین طوسی و علامه حلی با ایلخانان مغول، هلاکو و الجایتو، همکاری کرده بودند. بعدها، محقق کرکی در برابر کسانی که او را به خاطر همکاری‌اش با صفویان نکوهش می‌کردند، همکاری علمای نامبرده را با حکومت‌های عصر، دلیلی بر درستی عمل خود دانست.^۳ این صحه‌گذاری، در خلال دوره صفوی، به‌رغم 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 محمد باقر 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 نوشته است، از چنین تعهدی سخن می‌گوید. وی در این کتاب پس از ذکر مقدماتی در ضرورت زندگی جمعی می‌نویسد:

ص: ۱۰۳

... و در آن زمان که امام از نظرها غایب و پنهان باشد به حسب حکمتها و مصلحتها، چون این زمان که حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن صلوات الله الملك المنان چون آفتاب در حجاب سیماب پنهان است، اگر پادشاهی عادل مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و 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 شرّ ظالمان بکوشد و هرکسی را در مرتبه و استحقاق خود نگه دارد و حفظ رعایا و زیردستان که امانت جناب احدیتند، بنماید و مؤمنان و شیعیان را از شر طغیان و استیلای کفار و مخالفان دین حفظ نماید. ۴

مؤلف سپس به برشمردن وظایف چنین سلطانی 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 شعائر 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 غضب 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.

ص: ۱۰۴

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

فقیهان جبل عامل، از طریق استادان خود، حامل سنتی بودند که بر نقش و وظیفه علما به عنوان نگاهبانان شریعت و جانشینان امام معصوم تأکید می کرد و به علمای صالح اجازه می داد 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 اللمعه 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 تصمیم گیری در امور مسلمین به دست آورد. فردی که این شرایط را به دست آورده باشد «فقیه جامع شرایط فتوی» خوانده می شود.

شهید ثانی در شرحی که بر رساله شهید اول نوشت، تصریح کرد در صورتی که فقهی حایز چنین شرایطی باشد، مردم باید به او مراجعه کنند و کلامش را بپذیرند، فرمانبرداری از چنین فردی بر مردم واجب است، زیرا از سوی امام منصوب شده است (منصوب من الامام علی العموم). به هر حال، براساس نظر شهید اول، کسی که از فقیه جامع شرایط دوری کند و به داوران نادادگر و ستمکار حکومت مراجعه کند، گناهکار است. وی شرایطی را که چنین فقهی باید به دست آورد، به طور عمده ایمان، عدالت و دانش کافی برای حکم براساس شرع می داند و مراجعه به فقیه جامع این شرایط را بر مردم واجب می شمرد. وی، مانند برخی از فقیهان پیش از خود، می گوید که اگر سلطان فقهی را به انجام امور شرعی یا داوری وادار کرد، مگر در مورد صدور حکم قتل، جایز است با وی همکاری کند. ۹

در عصر صفوی گرایش آشکاری به تأکید بر نقش فقیه جامع شرایط در امور حکومتی و توسعه این نقش، به ویژه از سوی فقیهان عاملی وجود داشت. شاهان صفوی پس از اسماعیل یکم، ترجیح دادند که با حمایت سیاسی از فقیه جامع شرایط، وی را به عنوان نایب امام غایب تقویت کنند و خود را نایب و کارگزار او قرار دهند. بدین ترتیب، شاه به طور غیرمستقیم نایب امام غایب تلقی می شد. چنین فقهی در حکومت صفوی با لقبهای «خاتم المجتهدین» و «مجتهد الزمانی» مشخص می شد. ما نشانه هایی از وجود چنین فقهی را در برخی از نوشته های سیاحان خارجی که به ایران آمدند، می بینیم. این فقیه اگرچه هیچ گونه نقش و مقام رسمی و

ص: ۱۰۵

دیوانسالارانه در حکومت نداشت، می توانست به شیوه ای که یاد شد، تبیین کننده مشروعیت دولت صفوی باشد.

در سفرنامه سیاح فرانسوی ژان شاردن که در سال ۱۰۸۵ / ۱۶۷۴ 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 قائم مقام امام که جانشین حضرت محمد (ص) است. مجتهدان داعیه هایی 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 داعیه های 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.

انگلبورت کمپفر، سیاح آلمانی عصر صفوی، در این زمینه عباراتی دارد که به مراتب از توضیحات شاردن گویاتر و مشروحتر است. وی پس از ذکر مقامات روحانی دولت صفوی ادامه می‌دهد که تمام این صاحبان مقامات عالی دینی از نظر حیثیت و احترام بعد از کسی که عالم به کتاب است و مجتهد خوانده می‌شود، قرار دارند. این لقب حدّ اعلای روحانیت و پیشوایی بی‌چون و چرای مسلمانان را می‌رساند. وی می‌گوید: هیچ چیز اعمّ از عنایت خاص شاه و یا همراهی و همدلی روحانیون و بزرگان، در رسیدن به این مقام مؤثر نیست. تنها کسی که به تدریج

ص: ۱۰۶

بر مبنای دانش و بینش برتر خود و طرز زندگی زاهدانه‌اش مورد توجّه ویژه همه مردم قرار گرفته باشد، می‌تواند به این مرتبه بلند نایل شود.

مردم چنین می‌پندارند که حدّ ذهن مجتهد به‌گونه‌ای 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 دوازده‌گانه، 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، درحالی‌که 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 توجّه ویژه 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، مشیّت 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، نیّت و مشیّت 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

ص: ۱۰۷

کمپفر) و «خاتم المجتهدین»، خوانده شدند، جبل عاملی بودند.

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

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

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

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

شاه ستاره سپاه، سید محمد کمونه و غفران پناهی شیخ عبد العال را از چاه بیرون آورده، به رفاقت ایشان متوجه زیارت عتبات عالیات سدره مرتبات کاظمین و مشهدین 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

ص: ۱۰۸

ارجمند می‌نویسد که محقق کرکی یک بار دیگر پس از نبرد چالدران با شاه اسماعیل دیدار کرد. ۱۸ به نوشته خلاصه التواریخ وی ۱۵ سال در زمان شاه اسماعیل و ۱۰ سال در زمان شاه طهماسب در عراق، خراسان، آذربایجان و برخی از دیگر شهرها «به همراه اردوی همایون» سفر کرد و «به نشر احادیث و تألیف و تصنیف و درس و فتوی» پرداخت. ۱۹ وی در این زمان به منصب شیخ الاسلامی اصفهان دست یافت ۲۰ و هنگامی که در عراق بود، اسماعیل هر سال مبلغ هفتاد هزار دینار برای وی می‌فرستاد تا به مصرف زندگی او و تحصیل گروهی از دانشجویان علوم دینی برسد. ۲۱ با این همه، به نظر می‌رسد که کرکی در زمان حکومت اسماعیل یکم توفیق چندانی به دست نیاورده باشد، چرا که اسماعیل، به رغم فرزند خود طهماسب، بیش از هرکسی 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 غالب‌گری پیروان شاه اسماعیل، رساله‌ای در جواز سجود بر انسان نگاشت. ۲۲ وی در رساله‌ای دیگر به نام «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت» که نگارش آن را در سال ۹۱۷/ ۱۵۱۱ به پایان برد، عملکردهای افراطی پیروان شاه اسماعیل، از جمله لعن خلفای سه‌گانه را تأیید و دشمنان شیعه را رد و لعن کرد. ۲۳ حتی برخی آورده‌اند که او نخستین کسی بود که فتوا داد روزهای جمعه خلفای سه‌گانه را در مساجد لعن گویند. ۲۴

پس از مرگ شاه اسماعیل، محقق کرکی به‌عنوان 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 درآورد و توقیع به تمام شهرهای قلمرو خود فرستاد تا از فرمان او اطاعت کنند و بدانند که پایه مملکت و کشورداری به عهده اوست، زیرا نایب امام است و امور محول به امام زیرنظر او اداره خواهد شد.

محقق کرکی، با این پشتوانه، ابلاغیه‌ها و دستورالعملهایی به تمام شهرهای امپراتوری

ص: ۱۰۹

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 به خوبی رفتار کنند.

کرکی همچنین شیوه گرفتن مالیات و مقدار و مدت آن را تعیین کرد و به‌ویژه 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 مرسلین‌اند، با شرک در یک درجه است. پس هرکه مخالفت خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، نایب الائمه المعصومین لازال کاسمه علیا علیا کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود و در این آستان ملایک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد. ۲۹

در فرمان دیگری که در سال ۹۳۹/ ۱۵۳۲ از جانب طهماسب صادر شد، از محقق کرکی با احترام بسیار یاد شد و در آن همچون فرمان پیش، وی نایب امام شمرده شد. طهماسب در هردو فرمان تصریح کرد که هرکه را او عزل کند، معزول و

هرکه را او نصب کند، منصوب است ۳۰ هردو فرمان و به‌ویژه فرمان دوم به منزله امتیازات بسیار گسترده حکومتی بود که عراق عرب را پشتوانه مالی خود داشت.

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

ص: ۱۱۰

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

... در این وقت میانه مجتهد الزمانی شیخ علی عبد العالی 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 میرنعمت 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 خانه محقق حمله کرده او را با شمشیر از پای درآوردند 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 صاحب‌آباد چوگان بازی می‌کرد، از اسب بیفتاد و بمرد و می‌افزاید که این رویداد در نتیجه نفرین 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 هیچ‌یک از منابع موضوع کشته شدن کرکی را تأیید نمی‌کند.

خوانساری 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.

ص: ۱۱۱

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

در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون، جناب مجتهد الزمانی شیخ عبد العالی ۳۶ را با اکابر فضلا طلبیده بر زبان 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 فرآش کسی نبود و این سخن را پادشاه شنید و هیچ نگفت. دیگر اصلاً متوجه آن جماعت نشد و برای خود بر مسند پادشاهی متمکن گردید.

۳۷

به رغم این نظر، در جای دیگر آمده است که میرسید علی عرب (میرسید علی مجتهد جبل عاملی) و میر رحمت الله پیشنماز جبل عاملی در چهل ستون «قالیچه همایون» را انداختند.

۳۸ گفتنی است که «انداختن قالیچه» کاری تشریفاتی و نمادین، به‌معنای اعطای قدرت به شخص شاه بوده است.

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

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

ص: ۱۱۲

انکارناپذیر و ستودنی است.

خوانساری ماجرای را درباره برخورد شاه عباس با شیخ بهایی و میر محمد باقر داماد (میرداماد) 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 محمد باقر داماد دانشمندی تنومند بود و شیخ بهایی عالمی لاغر اندام و به هنگام سواری مرکب میرداماد در بردن وی کندی می‌کرد و وی عقب می‌ماند و در مقابل مرکب شیخ بهایی تند می‌رفت و پیش بود. شاه به نزد میرداماد رفت و گفت: شیخ را می‌بینی که چگونه پیش افتاده و با اسبش بازی می‌کند و احترام همراهان را نگاه نداشته است، درحالی‌که شما با چنین ادب و وقاری حرکت می‌کنید. میرداماد هوشمندانه پاسخ داد که مرکب وی از اینکه چنین دانشمند بزرگی را بر پشت دارد شادمان است و جست‌وخیز می‌کند. شاه بی‌آنکه سخنی بگوید به نزد شیخ بهایی رفت و گفت: می‌بینی که چگونه اندام سنگین سیّد، اسب بینوا را به زحمت انداخته و قدرت حرکت را از وی گرفته است، درحالی‌که کسی که داعیه 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 لطف الله، دیگر فقیه مهاجر جبل عامل و شیخ بهایی نیز دوستی و صفای کامل برقرار بود و شیخ بهایی به علم و فضل شیخ لطف الله اعتقاد داشت و مردم را به رجوع به او و او می‌داشت. ۴۲ به هر تقدیر، عباس یکم قبل از اینکه در سال ۹۹۶/۱۵۸۸ به‌طور 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 سیّد علی جبل عاملی که از سادات صلحا و فضلائی زمان بود، از مشهد مقدّسه بیرون آمده متوجّه عراق بود، به اتفاق بعضی از صلحاء قالیچه سلطنت و پادشاهی آن شاه عالمیان را به دست خود انداخته شاه عباس بر آنجا نشست. ۴۳

ص: ۱۱۳

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 جمادی الثانی ۱۰۳۸/۱۶۲۹ برخی از علما چون «میرزا حبیب الله ولد سید حسین مجتهد جبل عاملی» و چند تن دیگر، مشورت کردند و در همان ساعت سعد، کمر و شمشیر شاه اسماعیل را بر میان او بسته «در عمارت عالی‌قاپو تخت و تاج را به وجود [با] قابلیتش زینت داده، به جای جدّ عالی مقدارش بر سریر پادشاهی نشانیدند». 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 قوّت به فعل» درآمد ۴۵ و جلوس اصلی کمی بعد با ورود ارکان دولت انجام شد و «خاتم المجتهدین» میر محمد باقر داماد «به جهت مثنی ساختن امر جلوس»، یک بار دیگر «آن زینده تاج و تخت را در عمارت مذکور بر او رنگ سلطنت و مسند دولت تمکّن» داد. ۴۶

به این ترتیب چنین به نظر می‌رسد که برای اولین بار عنوان خاتم المجتهدین به یک مجتهد غیر جبل عاملی داده شده باشد. این موضوع در زمان پادشاهی صفی دوم (سلیمان) (حکومت:

۱۱۰۵-۱۰۷۷/۹۴-۱۶۶۶) تکرار شد و برای دومین بار به فقیهی لقب خاتم المجتهدین و مقام نیابت امام زمان (عج) داده شد که جبل عاملی نبود. در این زمان آقا حسین خوانساری ذو الجمالین ۴۷ به مقام نیابت امام غایب شناخته شد و «به قاعده امامیه که مجتهد نایب امام و سلطان نایب مجتهد، مولانا به نیابت خود (سلیمان را) بر تخت نشانید». ۴۸

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

در واپسین روزگاران حکومت صفویان نیز علامه محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱-۱۰۳۷/۱۶۹۹-۱۶۲۷) یکی از با نفوذترین علمای عصر صفوی که در عهد سلیمان و حسین صفوی شیخ الاسلام اصفهان بود، به‌عنوان 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

ص: ۱۱۴

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، به‌عنوان نایب عام امام غایب، مشروعیت دولت صفوی را تأمین می‌کنند. دو بحث خراج و نماز جمعه از این‌گونه است که مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بحث دیگر در این زمینه بود که صفویان را با قدرتی فوق بشری در پیوند نشان دهد. از جمله 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 مسأله خراج: با تشکیل دولت صفوی، شرایط سیاسی کشور تغییر کرد. در شرایط جدید، بیت المال مسلمین در اختیار حکومتی قرار داشت که تشیع امامی را در کشور رسمیت بخشیده بود. در این زمان هم حاکم و هم کسانی که مواجب و هدایا از بیت المال می‌پذیرفتند، شیعه بودند. در این شرایط، بحث اصلی این بود که آیا سهمی از درآمدهای بیت المال به مسلمانان تعلق دارد یا نه و پولی که توسط یک حاکم نامشروع (غاصب حق امام) از طریق مالیاتهای غیر قانونی در بیت المال جمع‌آوری شده مشروع است یا نه؟ ۵۲

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

درحالی که نه تو از امام حسن مجتبی (ع) پرهیزگارتری و نه طهماسب از معاویه بدکارتر است. قطیفی این هم‌سنجی را نادرست دانست و استدلال کرد که امام حسن (ع)، به‌عنوان 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 «قاطعة اللجاج فی تحقیق

ص: ۱۱۵

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

۱. توجیه و تبیین نظریه حکومت فقیه جامع شرایط به‌عنوان 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 معوّق نشد و غالباً توسط کسانی که بر روی زمین مسلمانان کار می‌کردند، به بیت المال پرداخته می‌شد. وی همچنین می‌گوید که خراج باید به مؤمنان انتقال داده شود و ایشان حق دارند آن را به صورت فروش، اهدا و یا وقف، خرج کنند و یا به ارث بگذارند. بر این اساس، خراج حتی اگر توسط یک حاکم غیر عادل جمع‌آوری شود، مشروع است و پول جمع‌آوری شده را مؤمنان باید بپذیرند. ۵۵

کرکی در این رساله، همچون دیگر آثارش، بر نقش فقیه جامع شرایط در زمان غیبت تأکید می‌کند و می‌گوید: در زمان غیبت به فقیه جامع شرایط اجازه داده شده که حدود شرعی را جاری سازد و اهمیت مسأله خراج بیش از موضوع حدود است و طبیعی است که لزوم دخالت فقیه در امر خراج بیشتر می‌باشد. ۵۶ مادلونگ به درستی خاطرنشان می‌کند کرکی با سخن گفتن از جانشینی یا نیابت امام در عصر غیبت، خود را فقیه جامع شرایط 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 سید رضی و حضور خواجه طوسی و علّامه حلّی در دربار یاد می‌کند و ایلخان مغول، سلطان محمد خداپنده را مقدّس 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 اگرچه پشتیبانی ضمنی حکومت را در امور اجرایی به دست آورد، ولی شاید ایستادگیها و مخالفت‌های عالمان دیگر شیعه، اجازه نداد که به‌گونه‌ای 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

ص: ۱۱۶

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 محمد باقر مجلسی درباره او می‌نویسد که در نهایت فضل و دانش بوده است. ۶۰

عبد الله افندی اصفهانی می‌نویسد که وی و محقق کرکی و یکی دیگر از دانشمندان برجسته شیعه به نام عز الدین 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 جامع الشرایط 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 در می‌آید بنابراین، خراج گرفتن از آن نامشروع است، حتی اگر این خراج با عنوان اجاره‌بهای زمین توسط بیت المال جمع‌آوری شده باشد. قطیفی مؤمنان را از پذیرش پول بیت المال که به طور نامشروع با تحمیل مالیاتی به نام خراج به دست آمده است، منع کرد. ۶۳

جدال درباره خراج با رساله قطیفی پایان نیافت. در نیمه دوم سده دهم / شانزدهم، احمد بن محمد افشار اردبیلی (مرگ: ۱۵۸۵ / ۹۹۳) که به خاطر زهد و پرهیزکاری‌اش لقب «مقدّس» یافته بود، دو رساله کوتاه در تأیید نظر قطیفی و رد مشروعیت خراج نوشت. مقدّس به رغم سختیهای زندگی در قلمرو عثمانی، همه عمر را در نجف بود. شواهدی وجود دارد که او

ص: ۱۱۷

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.

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 عبّاس نوشت: «بانی ملک عاریت، عبّاس 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 عبّاس 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، ماجد بن فلاح شبّانی (یا شبّانی)، رد شد. ۶۷ درباره فلاح شبّانی 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 زیربنا قرار داد و به تأیید موضع کرکی پرداخت. ۶۹

در سالهای بعد، حسین بن عبد الصّمد جبّعی حارثی رساله‌ای نوشت و در آن مشروعیت پذیرش هدایا و جوایز از سلطان را تأیید کرد. این رساله گرچه درباره خراج نیست، ولی به‌طور 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 هیچ‌گونه مخالفتی با آن از سوی دیگر علمای شیعه ابراز نشده باشد. دلیل این پذیرش، شاید آن باشد که با رساله محقّق کرکی و بحثهای پیرامونی آن، زمینه برای نوشتن و پذیرفتن چنین رساله‌هایی در جامعه شیعی

ص: ۱۱۸

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 حسّاس و قابل توجّه بود که کمتر می‌توان دانشمند شیعه صاحب‌نظری را یافت که در این زمینه اظهارنظر نکرده باشد. شدت این بحثها به اندازه‌ای بود که حتّی درباره برخی از مسایل مورد اختلاف از قبیل دریافت درست اظهارنظر فقیهان پیشین، طومارهایی تهیه و نزد فقیهان برجسته زمان برده می‌شد، تا در پای آن برداشت خود را از نظرات آنان بنویسند. ۷۱

به‌عنوان 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 تسنّن، 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

ابو علی حمزة بن عبد العزيز 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 عز الدین حسن آبی و ابن ادریس هم برپایی نماز آدینه را در زمان غیبت امام روا نمی‌دانستند. عماد الدین حسن بن حسن طبری مازندرانی مشهور به عماد الدین طبری یا طبرسی، معاصر با خواجه طوسی و محقق حلّی از کسانی بود که وجوب نماز جمعه را مشروط به حضور سلطان دادگر «مبسوط الید» دانست. ۷۵

بحث و گفت‌وگو درباره وجوب یا حرمت برپایی نماز آدینه در زمان غیبت در عصر صفوی شکل نوینی یافت و بحثهای زیادی در زمان سلطنت طهماسب و پس از آن مطرح شد. در این دوره نزدیک به ۹۰ رساله درباره نماز آدینه نوشته شده است که بخشی از آنها در دسترس نیست.

از این تعداد ۴۷ رساله در اثبات وجوب عینی نماز آدینه نوشته شده است و ۱۳ رساله به‌طور صریح برپایی نماز آدینه را در عصر غیبت حرام دانسته است. تعدادی از این رساله‌ها نیز در اثبات

ص: ۱۱۹

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 به‌عنوان 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 خاطرنشان ساخت که هیچ نایب خاصی از جانب امام برای این کار ضرورت ندارد، زیرا فقیهانی که امام غایب به‌طور عمومی آنها را به نیابت خود منصوب کرده است، وجود دارند. ۷۸

شایان ذکر است که میرمحمد باقر 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 به‌عنوان نایب عام امام عمل کند، یعنی فقیهی که جامع علوم اجتهاد و شرایط افتا باشد، می‌تواند نماز آدینه را برپا دارد. ۷۹

بدین‌سان، کرکی یک بار دیگر در رساله نماز جمعه بر ولایت فقیه جامع الشرایط بر جامعه شیعی تأکید دارد. در مقدمه دوم این رساله که آن را به سال ۱۵۱۵/۹۲۱ تألیف کرده است، او به اثبات نیابت فقیه عادل امامی (مجتهد) در امور

شرعی و اموری که برای حاکم منصوب از طرف امام ثابت است، پرداخت. وی در مقدمه سوم رساله، نماز آدینه را مشروط به وجود امام معصوم و یا نایب او دانست. ۸۰

کرکی در این مورد نیز با مخالفانی رودررو شد. یکی از دوستان شیخ ابراهیم قطیفی به نام میر نعمت الله حلّی 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 خاتم المجتهدین و شیخ ابراهیم قطیفی بود، امیر نعمة الله نزد شیخ ابراهیم رفته، شروع به مباحثه نمود و او را بر بعضی امور که مستلزم نقض حضرت شیخ بود ترغیب می‌کرد و انواع آزار و ضرر به خود می‌رسانید. و در باب صحت صلوة جمعه بدون حضرت صاحب الزمان علیه السلام یا نایب امام که جامع الشرايط و الشرايع فتوی باشد، به

ص: ۱۲۰

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 خاتم المجتهدین در مقام عناد بودند، در میان نهاده با خود متفق ساخت و از امرای شاهی مثل محمود بیگ مهرداد، ملک بیگ 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 بی‌امضا 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 نعمت الله حلّی 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 نعمت الله حلّی که به‌طور کامل در خلاصه التواریخ آورده شده، شیخ علی کرکی «خاتم المجتهدین و وارث علوم سید المرسلین» و «نایب امام» خوانده شده و آمده که اگر میان نعمت الله و قطیفی ارتباطی برقرار شود «وکلائی خاتم المجتهدین» 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 این‌رو، 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 دست‌یافته 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 عبد الصمد جبعی حارثی نیز از کسانی بود که تلاشهای بسیاری برای برپایی نماز آدینه به کار برد. محمد یوسف قزوینی می نویسد:

ص: ۱۲۱

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

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

به هر تقدیر، برپایی نماز آدینه می توانست 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 وقفه ها و گسیختگیها، آن را برپا دارند. چنانکه گفته شد تلاشهای شیخ حسین عاملی و پسرش شیخ بهائی بهترین نمونه این کوششهاست.

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

علمای شیعه عصر صفوی این عقیده را به مردم القا می کردند که دولت صفوی تا ظهور حضرت صاحب الزمان (ع) پایدار خواهد ماند و برای این منظور از روایات و احادیث و حساب جمل سود می بردند. در میان آنان این گرایش وجود داشت که دولت صفوی را با دولت مهدی موعود (ع) هم سنجی کنند و به نوعی، دولت صفوی را با آن پیوند دهند. آنان در تلاش بودند تا دولت صفوی را به عنوان دولتی معرفی کنند که ظهورش توسط پیشوایان شیعه پیش بینی شده و همان دولت است که آمال و 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 صاحب الزمان ابی عبد الله محمد بن یوسف شافعی گنجی می آورد.

ص: ۱۲۲

مضمون حدیث اول چنین است که از پیامبر اسلام (ص) روایت شده که مردی از قزوین خارج می شود که هم نام پیامبر اسلام است و مردم از مؤمن و مشرک به فرمانبری او می شتابند. در حدیث دوم نیز از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که مردی از دیلم ظهور می کند و همه مردم اعم از نیکوکار و فاجر به یاری او می شتابند و او این دین را یاری خواهد کرد. آنگاه قزوینی در تفسیر این دو حدیث می گوید 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 می باشد. ۸۷

شیخ بهایی حدیثی می آورد که حکایت از پیش بینی ظهور دولت صفوی دارد. شیخ بهائی می گوید: حدیثی به این مضمون از پدرم شیخ حسین بن عبد الصمد حارثی که «ان لنا باردبیل کنزاً، لیس بذهب و لا فضه و لکنه من اولادی یدخل تبریز مع اثنی عشر الفا راکبا بغلة شهباء و علی رأسه عصاة حمراء». (یعنی برای ما در اردبیل گنجی است که از طلا و نقره

نیست، بلکه مردی از فرزندان من است که با دوازده هزار سوار به تبریز وارد می‌شود، درحالی‌که 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. برحسب 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

دانش‌پژوه در مقاله‌ای ارزشمند به نام «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی» می‌نویسد:

رساله‌ای وجود دارد در ذکر چند حدیث که دلالت بر خروج شاه اسماعیل دارد. وی می‌گوید: این احادیث به نقل از کتابهای علمایی چون طوسی، راوندی، ابن طاووس و نعمانی آورده شده است.

۸۹

یکی دیگر از عالمان این عصر که نام او نامعلوم است، در رساله‌ای که آن را در سال ۹۷۴/۱۵۶۶ به شاه طهماسب صفوی تقدیم کرد، به شرح حدیث نبوی «لکل الناس دولة و دولتنا فی آخر الزمان» (برای هرکس دولتی است و دولت ما در آخر الزمان است) پرداخت. وی در این رساله کوشید که مضمون این حدیث را با دولت صفوی تطبیق دهد. وی در اثبات 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

ص: ۱۲۳

نمونه‌ای دیگر اشاره می‌کنیم که اصلی‌ترین نمونه در این زمینه است و باوجود 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 با نفوذترین فقیهان عاملی عصر صفوی ملا محمد باقر 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 عنوان «اثبات الرجعه» ۹۱، «رساله رجعت» ۹۲ و «رساله ظهوریه» ۹۳ نامیده شده است. فهرست‌نویسان این رساله را «شرح چهارده حدیث» نیز نامیده‌اند. ۹۴ از نظر تاریخی سه حدیث اول این مجموعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

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

در اثنای جمع احادیث [بحار الانوار]، دو حدیث به نظر قاصر رسید که ائمه اهل البیت علیهم السلام به ظهور دولت علیه خبر داده‌اند و به اتصال این سلطنت بیهیبه دولت قایم آل محمد صلوات الله 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 محمد بن ابراهیم نعمانی ۹۷ که از ابو خالد 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 در آیند. 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 صاحب الزمان صلوات الله علیه و هرکه با ایشان کشته می‌شود، در جنگ شهید شده است و ثواب شهیدان دارد. ۹۸

ص: ۱۲۴

عَلَّامَه 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 «خَلَدَ اللَّهُ مُلْكُهُم» نبود و «در این حدیث شریف، همه شیعیان خاصه انصار و اعوان این دولت ابد توأمان را بشارت‌هاست که بر عاقل پوشیده نیست». ۹۹

در مورد دوم، مجلسی 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 صاحب الزمان (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 بنی امیه و بنی عباس را به تفضیل بیان کرد و سپس فرمود که «هرگاه پادشاهی از خراسان خروج کند و بر کوفه و ملتان چیره شود و از جزیره بنی کاوان که در حوالی بصره است، بگذرد و از ما پادشاهی در گیلان خروج کند و دعوت او را پاسخ گویند و اهل اُبر که در حوالی استرآباد است، وی را یاری کنند. آنگاه برای فرزند من علمهای ترکان ظاهر شود و در اطراف عالم و در سرزمینهای شریف پراکنده شوند و به هنگامی که در بصره جنگ کنند، برای ایشان جنگها و فتنه‌های بزرگی روی دهد و پادشاه پادشاهان برخیزد.»

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

هرگاه چندین هزار سپاه فراهم آید و صفها کشیده شود و قوچ پسر خود را بکشد، در آن هنگام دیگری پادشاه شود و طلب خون آن کشته کند و کافران را هلاک کند. پس آن زمان قایم آل محمد (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 چنگیز خان و هلاکو خان و خروج‌کننده در گیلان اشاره است به شاه دین پناه رضوان آرامگاه شاه اسماعیل ماضی حشره الله مع الائمة الطاهرین؛ لهذا، حضرت فرمود که از ماست و او را فرزند یاد کرد و از میان خسروان جهان به این نسبت عالی مقدار همین سلسله علیه ممتاز و

ص: ۱۲۵

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 قوچ پسر خود را به گمان این حقیر اشاره به شاهزاده عالی‌تبار صفی میرزا نور الله مضجعه خواهد بود و پادشاه دیگر که طلب خون او نماید، اشارت به سلطنت سلطان علیین آشیان شاه صفی اول، افاض الله علیه شأنت الغفران خواهد بود و چون حدیث را اختصار کرده‌اند، بعضی وقایع بعد افتاده است، اما بشارت به تعجیل ظهور حضرت صاحب الزمان علیه الصلوة و السلام و اتصال این دولت دین‌پرور به دولت امام بشر از آخر این حدیث ظاهر است. ۱۰۰

در سومین حدیث مجلسی به نقل از شیخ محمد بن مسعود عباسی، از محدثان سده سوم/ نهم که از ابی لبید مخزومی روایت کرده است، می‌آورد که حضرت امام باقر (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، هریک از حروف مقطعه تاریخ خروج یکی از بنی‌هاشم خواهد شد.

مجلسی سپس با توضیحی درباره ابجد و محاسبه حروف مقطعه «آلر» 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 هیچ‌گونه تحلیل و تفسیر دوباره ندارد. سیر تاریخ بهتر از هر منتقد، نادرستی سخنان مجلسی را ثابت کرد. حتی تا شصت و پنج سال بعد که وی ظهور حضرت مهدی (ع) را در آن زمان پیش‌بینی کرده بود، دولت صفوی پایدار نماند و ده سال پیش از تاریخ پیش‌بینی شده، در سال (۱۱۳۵ / ۱۷۲۲) واژگون شد.

رساله مجلسی در همان زمان به سختی مورد انتقاد قرار گرفت. دو یا سه سال بعد از نگارش رساله، سید محمد بن محمد حسینی میر لوحی 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 میر لوحی که نگارش آن در سال ۱۰۸۱ / ۱۶۷۰ آغاز شد و در سال ۱۰۸۳ / ۱۶۷۲ به پایان

ص: ۱۲۶

۴

رسید «کفایة المهتدی فی معرفة المهتدی» نام دارد که در نیمه سال ۱۰۸۳ / ۱۶۷۳ نیز توسط یکی از دوستانش گزیده‌ای از آن فراهم آمد. ۱۰۳

^۴ فراهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.

میر لوحی یکی از شاگردان برجسته بزرگانی چون شیخ بهاء الدین محمد عاملی (مرگ:

۱۰۳۱/۱۶۲۱) و میر محمد باقر داماد در علوم دینی بود. ۱۰۴ با آنکه وی آثار دیگری نیز از خود به جا نهاده است، ولی یاد کرد وی بیشتر با برخوردهایش با دو مجلسی و رساله «کفایة المهدی» 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 خاطرنشان 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 میر لوحی بر مجلسی که عبد الهادی حائری ارائه داده است، باید افزود که میر لوحی 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، چنگیز خان بود ... مگر چنگیز خان 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 مصنفات و تألیفات خود ننموده باشند، و 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 میر لوحی 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 میر لوحی از حدیث سوم سخنی به میان نمی‌آورد.

مجلسی نیز در ابتدای رساله، بر دو حدیث اول تأکید می‌کند و هرکه در این زمینه سخنی

ص: ۱۲۷

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 بحث تر و از سویی، از نظر استدلالی، سست تر 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 زوال یافته‌ترین 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:

... کافه اهل این دیار هدایت آثار سالهاست که در ظل ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت آیین دولت علیّه صفیه صفویه انار الله برهانهم و شید الله ارکانهم به فراغ بال و رفاه حال در مهد سلامت و مهاده استراحت آرمیده‌اند [تأکید از ماست]. ۱۰۹

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

تکاپوهای دیگری نیز در حمایت از حکومت صفویان از جانب مهاجران عاملی و دیگران چهره بست. حسین بن عبد الصمد 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

ص: ۱۲۸

اطاعت این دولت نورانی پیدا می‌شود.

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

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

... 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، چهره‌هایی سازگار و همگام با حکومت و چهره‌هایی ناهمگام و ستیزنده و سازش‌ناپذیر. اما در میان همان چهره‌های سازگار نیز همه یکسان سازگاری نشان ندادند. دانشمندی چون محقق کرکی در حکومت صفوی به چنان پایه‌ای از قدرت و اعتبار رسید که اداره امور کشور و عزل و نصب حکام و کارگزاران در دست او قرار گرفت و شاه صفوی خود را دست‌نشانده وی دانست. برخی دانشمندان دیگر نیز بدون آنکه قدرت و اقتداری به دست آورند، اگرچه به‌طور نمایشی، عنوانهای برجسته‌ای داشتند و تنها برای پایداری حکومت صفوی کوشیدند و علی‌رغم فساد و تباهی آشکار حکومت، در این راه تردیدی به خود راه ندادند. ۱۱۳

ص: ۱۲۹

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 (۹۶۹-۹۱۱/۱۵۶۱-۱۵۰۵) 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 عالیت‌ترین 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

ص: ۱۳۰

دینی و حتی در برآوردن نیازهای خانگی، هیچ یار و مددکاری داشته باشد. او نماز جماعت به پا می‌داشت، به تعلیم و تربیت جویندگان علم که از سرزمینهای دور به حوزه درس وی می‌آمدند، می‌پرداخت و دانشهای اسلامی را بر وفق هر پنج مذهب آموزش می‌داد. وی برای تکمیل دانش خود به سرزمینهای مختلف سفر می‌کرد و مفتی عام و مرجع کل بود و هر فرقه را موافق مذهب خود فتوی می‌داد. وظیفه قضا و حل اختلافات و فصل خصومتها را برعهده 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 یک بار 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 منیة المرید فی آداب المفید و المستفید این سؤال را مطرح می‌کند که چرا علماء در روزگار گذشته محترم بودند و در این روزگار حرمت ایشان از بین رفته است؟ او در پاسخ این پرسش می‌نویسد که در گذشته، اهل دنیا خود را به علما می‌چسبانند و جویای گفت و شنود با ایشان بودند و علما این کار را زشت می‌شمردند و نمی‌پذیرفتند و با اهل دنیا نشست و برخاست نداشتند. اهل دنیا گمان کردند که «اکسیر اعظم» نزد عالمان است و در این روزگاران، عالمان خود را به اهل دنیا می‌بندند و با ایشان نشست و برخاست می‌کنند و دنیای ایشان را می‌جویند و اهل دنیا از پذیرش خواسته‌هایشان سر باز می‌زنند و گمان می‌برند که «اکسیر اعظم» نزد ایشان است و علما تهدیدست 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 دختری‌اش سید محمد موسوی که به خاطر تألیف کتاب مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام به صاحب مدارک شهرت یافته است،

ص: ۱۳۱

با آنکه سرنوشت غم‌انگیز سلف خویش را پیش چشم داشتند و خود در موقعیتی شبیه او به سر می‌بردند، به زیر سایه توجه صفویان نرفتند و شرایط دشوار اقتصادی و خطرات جانی را از پیوستن به فرمانروایان این دودمان بهتر دانستند و یک بار هم که عزم زیارت مرقد مطهر حضرت رضا (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 محمد سبط، فرزند صاحب معالم نیز در پرهیز از صفویان راه پدر را برگزید. وی که در علوم دینی آثار گوناگونی بر جای نهاد، به مکه رفت و در آنجا فن حدیث را آموخت و چون به دیار خویش جبل عامل بازگشت و اندکی درنگ کرد، از بیم گزند دشمنان، بار دیگر به مکه رفت و سپس به عراق بازگشت. پس از مدتی ماندن در عراق، برای آخرین بار رهسپار مکه شد و تا هنگام مرگ در آنجا ماند هنگامی که در عراق می‌زیست، سلطان صفوی او را به ایران 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 دعا نهی 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 هده الله نوشت ... بعضی از اصحاب شیخ مزبور به او گفتند: سلطان تو را خواهد خواست، به نحوی که تو را ممکن نیست که جواب کنی و البته باید به بلد سلطان رفته باشی، پس شیخ محمد دعا کرد که خدایا اگر در علم تو چنین چیزی گذشته است، پس اجل مرا برسان. ۱۱۹

گروه دیگر این دانشمندان شیعه، کسانی بودند که از جبل عامل به ایران آمدند، ولی به خاطر سرخوردگی از شرایط نابسامان دینی و دنیایی دربار صفوی، فرار را بر قرار ترجیح دادند. اینان چون اوضاع و احوال را از نزدیک دیدند، عطای صفویان را به لقایشان بخشیده و تمام مال و جاه و حشم و خدم و موقعیتی را که به دست آورده بودند، گذاشتند و به زندگی گذشته خویش بازگشتند. در این مورد، برای نمونه، باید از شیخ حسین بن عبد الصمد حارثی یاد کرد. وی در

ص: ۱۳۲

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 گرانبهایی 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، تکاپوهایی نیز به سود صفویان انجام داد، ولی در نهایت تصمیم گرفت از دستگاه صفوی کناره بگیرد و چون این کار با ماندن در ایران امکان‌پذیر نبود و اگر قصد خود را آشکار می‌کرد به وی اجازه سفر داده نمی‌شد، سفر حج را بهانه کرد و شاه صفوی که نمی‌خواست به‌عنوان جلوگیری‌کننده 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 می‌زیست، نکوهش کرد. او در این نامه به شیخ بهائی نوشت:

فرزند من، اگر می‌خواهی 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 هیچ‌یک از آنها توجهی نداری، در شهرهای ایران باش. ۱۲۰

شیخ بهائی نیز چون پدر از حکومت صفوی سخت ناخشنود بود. وی در قلمرو حکومت صفویان مهمترین مناصب و مشاغل ظاهری را داشت (افزون بر مقامات معنوی) و از این نظر هیچ‌یک از مردان بزرگ دولت با او برابر نبود و مقام شیخ الاسلامی تختگاه صفوی در اختیارش بود و خاتم المجتهدین و نایب امام خوانده می‌شد. 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

ص: ۱۳۳

به طول انجامید، وی با دشوارترین شرایط روبه‌رو بود. او یک بار در شام برای در امان ماندن از گزند مأموران عثمانی، ناگزیر شد دیباچه 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 تقیه راهی نداشت و او در این مناطق پنهان و ناشناس، در جامه درویشی و فقر سفر می‌کرد. در دمشق هنگامی که او را شناختند، توصیه کرد آمدنش را پوشیده بدارند و بی‌درنگ به سوی حلب شتافت. هنگامی که هم 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 دربه‌دری به‌سر می‌برد. به هر تقدیر، وی نتوانست یکسره از تشکیلات صفویان کناره بگیرد، ولی ناخشنودی خود را از بودن با آنان به شیوه‌های مختلف آشکار داشت. گاهی قرب شاهان و خضوع در برابر آنان و دل خوش کردن به توجه و عنایت ایشان را به شدیدترین لحن نکوهش می‌کرد و می‌گفت:

نان و حلوا چیست دانی ای پسر؟ قرب شاهانست زان قرب الحذر

می‌برد هوش از سر و از دل قرار الفرار از قرب شاهان الفرار

فرخ آنکو رخس همّت را بتاخت کام از این حلوا و نان شیرین نساخت

حیف باشد از تو ای صاحب سلوک کاین همه نازی به تعظیم ملوک

قرب شاهان آفت جان تو شد پایبند راه ایمان تو شد

لذّت تخصیص او وقت خطاب آن کند کو ناید از صد خم شراب

هر زمان کو شاه گوید شیخنا شیخنا مدهوش گردد زین ندا

مست و مدهوش از خطاب شه شود هردمی پیش شه سجده رود

می‌پرستد گویا او شاه را هیچ نارد یاد آن الله را

ص: ۱۳۴

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	متقی خود را نمودن بهر زر
دعوی زهد از برای عزّ و جاه	لاف تقوی از پی تعظیم شاه
تو نپنداری کزین لاف دروغ	هرگز افتدنان تلبیست به دوغ
با همه خودبینی و کبر و منی	لاف تقوی و عدالت می‌زنی
سربه‌سر کار تو در هر صبح و شام	مکر و حيله بهر تسخیر عوام
خوردن مال شهان با زرق و شید	گاه خبث عمرو و گاهی خبث زید
وین عدالت باوجود این صفات	هست دایم برقرار و بر ثبات
بر سرش داخل نگرده لا و لیس	این عدالت هست کوه بو قبیس
می‌نیابد اختلال از هیچ چیز	چون وضوی محکم بی‌بی 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 عالیه 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 گفت‌وگو با اهل دنیا جز سروصدا و نزاع و جدل حاصلی برای من نداشت. و کار ما به آنجا رسید که هر نادانی به ستیز با من برخاست و هر

ص: ۱۳۵

فرومایه‌ای به هم‌وردی من جرأت یافت. ۱۲۵

عبد الله افندی می‌نویسد که شیخ بهائی در زمان شاه عباس یکم منصب شیخ الاسلامی اصفهان را داشت، ولی از آن مقام کناره گرفت. ۱۲۶

به‌هرحال، شیخ بهائی گرایشی به گفت‌وگو و نشست و برخاست با شاه صفوی نداشت و آن را 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 شهاب الدین بن محمد بن حیدر کرکی نیز از دانشمندان 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، اگرچه با صفویان همگامی کردند، ولی از ابراز نارضایتی و اعتراض به شاهان زمان بیمی به دل راه نمی‌دادند و هرجا دیدگاهی خلاف نظر حکومت داشتند، به راحتی آن را ابراز می‌کردند.

در عصر اسماعیل و طهماسب یکم، از اعتراض کرکی به قتل سیف الدین احمد بن عمر تفتازانی هروی مشهور به شیخ الاسلام و احمد حفید که مدت ۳۰ سال منصب قضاوت هرات را داشت و در فتح هرات به دست اسماعیل کشته شد، آگاهی داریم. ۱۲۹

برخورد اصلی میان عالمان شیعه و حکومت صفوی مربوط است به عصر 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 هرروز 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

ص: ۱۳۶

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: «جدّ اعلای 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 محمد باقر مجلسی دیدار کرد. وی منصب شیخ الاسلامی و قضای مشهد را به عهده داشت و در همان شهر درگذشت. خوانساری درباره وی می‌نویسد:

آنگاه که در اصفهان بود، به مجلس شاه سلیمان وارد شد و پیش از 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 توجّه 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 دوّم 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 عبد الحیّ بن عبد الرزّاق رضوی کاشانی نویسنده کتاب «حدیقة الشیعه»، اما چون بررسی حاضر به مهاجران عاملی توجّه دارد، جای یاد کرد آنها در این پژوهش نیست.

با تصویری که از سیر همگامیها و ناهمگامیهای عالمان شیعه با حکومت صفوی ارائه شد، می‌توان نقش مهاجران عاملی را در این هردو جبهه ارزیابی کرد. مهاجران عاملی در همه کنشها و

ص: ۱۳۷

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 جیل عاملی قابل پیگیری است. در فصل پایانی، اثرات این نفوذ گسترده در عرصه سیاسی، مذهبی و علمی - فرهنگی کشور ارزیابی می‌شود.

یادداشتها

(۱). ابو عبد الله محمد بن ادریس، کتاب السرائر (تهران، ۱۳۹۰ قمری)، ص ۲۰۳، محمد بن حسن بن علی الطوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، با ترجمه مجلد نخستین به فارسی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، (تهران، ۱۳۴۲ خورشیدی)، ص ۳۵۸. برای آشنایی با دیدگاه شیعه درباره وجوب حکومت (وجوب الریاسه) نگاه کنید به: الطوسی، کتاب الغیبه (تهران، ۱۳۸۵ قمری)، ص ۴ به بعد؛ همچنین برای دیدن روایت جدید همین نظر در دفاع از حکومت دادگر دنیوی، نگ:

لطف الله الصافی، مع الخطیب فی خطوطه العریضه (تهران، بدون تاریخ)، ص ۸۱-۷۵. همچنین برای آگاهی از برخی دیدگاههای شیعه در این باره، نگ:

" W. M. gnuleda, suoijileR, dna sloohcS stceS ni malsI laveideM, nodnoL, ۱۹۸۵) elcitra
A ytirohtuA ni eht fo ecnesbA eht ni mamI eht fo PP, ۱۶۳- ۱۷۳

(۲). همان جا، مقاله

", T esitaerT eht fo firahS- IA adatrM no ytilageL eht fo gnikroW roF eht roF tnmnrevoG
pp ۱۸- ۳۱. A"

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 می‌نویسد: «شیعیان صفوی در ازای عدالت و اخلاص

سلطان تعهد کرده بودند که قدرت او را به عنوان قدرت مشروع بشناسند و از دستورهای او اطاعت کنند. ولی با انحرافات مکرر سلاطین از موازین شرع، این مصالحه اعتبار خود را از دست داد و شیعیان راسخ دوباره مخالفت خود را در برابر حکومت حفظ کردند».

(۷). نوری علاء، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۴۹.

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

p, III. lov, ۱۲ E, "dahitjdI", dlanodcaM lov. B. D dna thcahcS. J. ۱۰۲۶-۱۰۲۷.

(۹).

kroY weN(malsI laveideM ni tmemnrevoG dnA etatS, nobtmaL. S. K, nnA. , ۱۹۸۵, pp ۲۶۸-۲۶۹

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

(۱۱). همان‌جا، جلد ۷ (تهران، ۱۳۴۵ خورشیدی)، ص ۳-۳۰۲.

p ,doG fo wodahS ehT ,dnamojrA. ۱۴۲..(۱۲)

(۱۳). کمپفر، سفرنامه، ص ۶-۱۲۵.

(۱۴). همان‌جا، ص ۱۲۶.

P ,doG fo wodahS ehT ,dnamojrA. ۱۳۳..(۱۵)

P , "ikaraK -lA "gnuledaM. ۱۶۰. همان‌جا، همان صفحه، همچنین نگ: ۱۶۰.

(۱۷). حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۲، ص ۳۵-۹۳۴. در «تاریخ ایلچی نظام شاه دکنی» اثر خورشید بن قباد حسینی، تنها از فردی به نام سید محمد مکنونه (به احتمال قوی همان‌گونه درست است) سخن گفته شده است: «و عالیجناب سیادت مآب سید محمد مکنونه 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» خورشید بن قباد حسینی، «تاریخ ایلچی نظام شاه دکنی»، نسخه دستنوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۳۲۳، ص ۳۰.

P ,doG fo wodahS ehT ,dnamojrA. ۱۳۳..(۱۸)

(۱۹). حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۲، ص ۹۴۷؛ اینکه عبدی بیگ شیرازی، شاعر و تاریخ‌نگار پرکار دوره صفوی، پیش از سال ۹۳۷/۳۱ - ۱۵۳۰ در تبریز نزد محقق کرکی به فراگیری

ص: ۱۳۹

دانش اشتغال داشته نشان می‌دهد که محقق زمانی در تبریز ساکن بوده است نگ: عبدی بیگ شیرازی (نویدی) هفت اختر، به کوشش ابو الفضل هاشم اوغلی رحیموف (مسکو، ۱۹۷۴ میلادی)، ص ۴.

(۲۰). علی بن الحسین الکرکی، رسائل المحقق الکرکی، به کوشش شیخ محمد الحسون (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 عبد الباقي «النواقض لبنیان الروافض». موزه بریتانیا، نسخه دست‌نوشته شماره ۶۹۹۱، برگ ۹۸ ب. یادآوری می‌شود که تاریخ وفات میرزا مخدوم بین سالهای (۹۹۵ - ۹۸۸/۱۵۸۶ - ۱۵۸۰) بوده است؛ به رغم تلاش بسیار آگاهیهای دیگری درباره این رساله به دست نیامد.

(۲۳). شیخ علی کرکی «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، 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: ۹۴۵/۱۵۳۸)، از شاگردان محقق کرکی، به دستور شاه طهماسب، به فارسی برگردانده است و ویژگیهای کتابشناسی این ترجمه چنین است: حسینی استرآبادی، «ترجمه نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۲/۲۴۵۴.

(۲۴). الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۹۳.

(۲۵). همان‌جا، ص ۳۹۴ - ۳۹۳.

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

(۲۷). همان‌جا، جلد ۵، ص ۱۶۸.

(۲۸). غفاری قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ص ۲۸۵؛ نویدی، تکملة الاخبار، ص ۷ - ۶۶.

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

(۳۰). برای آگاهی از متن هردو فرمان، نگ: پیوستهای اول و دوم همین پژوهش.

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

(۳۲). روملو، احسن التواریخ، ص ۶-۴۰۵.

ص: ۱۴۰

(۳۳). خوانساری، روضات الجنات جلد ۵، ص ۸۰-۱۷۹.

(۳۴). همان جا، جلد ۵، ص ۱۷۹.

(۳۵). افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۱۰.

(۳۶). لمبتون می گوید: شیخ علی بن عبد العالی در سال ۹۳۷ / ۳۱ - ۱۵۳۰ درگذشت و احتمالاً نام او به اشتباه به نوه او حسین حسینی کرکی عاملی که تا ۱۰۰۱ / ۳ - ۱۵۹۲ زنده بود، داده شده است. ولی با توجه به اینکه پس از کرکی پسر او عبد العالی به عنوان خاتم المجتهدین دربار طهماسب شناخته شد، گمان می رود فرد مذکور پسر محقق کرکی باشد. برای دیدن نظر لمبتون، نگ:

p, tnmnrevoG dna etatS, notbmaL. ۲۷۷.

و برای خاتم المجتهدینی عبد العالی، نگ:

p, doG fo wodahS ehT, dnamojrA. ۱۳۷.

(۳۷). محمود بن هدایت الله افوشته ای نطنزی، نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار (تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۴۱.

(۳۸). حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۲، ص ۶۲۶.

(۳۹). محمد یوسف قزوینی (واله)، «خلد برین»، 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 ۷-۲۳۶.

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

(۴۳). حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۲، ص ۷۱۲.

(۴۴). محمد معصوم بن خواجه 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 هردو جمال الدین نام داشتند، وی را ذو الجمالین خواندند.

(۴۸). رضاقلی هدایت، ریاض العارفین (تهران، ۱۳۱۶ خورشیدی)، ص ۳۱۶.

ص: ۱۴۱

(۴۹). خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۶۰.

(۵۰). هدایت، ریاض العارفین، ص ۳۱۶.

(۵۱). از اجازات وی به خوبی روشن می شود که مجلسی در اصل از مردم آن سرزمین است.

مجلسی نیز در پایان شرحی بر «مشيخه من لا يحضره الفقيه» شيخ صدوق، می نویسد: «و الفّ علی يد مولفه المجلسی العالمی النطنزی اصفهانی». نگ:

محمد باقر مجلسی «شرح مشيخه من لا يحضره الفقيه»، نسخه دست نوشته، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۰۸.

(۵۲).. ۲۷۲ notbmaL ,notbmaL dna etatS ,tnemnrevoG p

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

(۵۴). افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۷ و ۱۶.

(۵۵). میر محمد باقر داماد و دیگران، الرضاعیات و الخراجیات (تهران، ۱۳۱۵ خورشیدی)، ص ۲۴.

شایان ذکر است که رساله های 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). همان جا، ص ۳۴.

(۵۷).

۱۹۴. p, "jarahK fo ytilagel eht no snoissucsiD". elcitra, sloohcS suoigileR, gnuledaM.

(۵۸). داماد و دیگران، الرضاعیات و الخراجیات، ص ۴۱.

(۵۹). ۲۷۲. p, tmemnrevoG dna etatS ,notbmaL.

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

(۶۱). افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۱، ص ۱۵.

(۶۲). داماد و دیگران، الرضاعیات و الخراجیات، ص ۹۶.

(۶۳). نگاه کنید به: همان‌جا، ص ۱۶۸-۹۴.

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

(۶۵). همان‌جا، ص ۸۶-۸۸۵.

(۶۶). ۲۰۱. p, sloohcS suoigileR ,gnuledaM.

(۶۷). اختلاف میان شبّانی و شبّانی از اینجا ناشی می‌شود که در یکی از نسخه‌های دست‌نوشته رساله، در حاشیه صفحه ۱۷۹ نام شبّانی درج شده و ظاهراً تنها همین نسخه به این نام است. نگ:

محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، جلد ۸ (تهران،

ص: ۱۴۲

۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۷۴۰.

(۶۸). ۲۰۲. p, sloohcS suoigileR ,gnuledaM.

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

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

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

(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 ۴۶-۴۵.

(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.

(۷۷). ۴۱. A. dnamojrT, ehT wodahS fo doG, p,

(۷۸). dibI..

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

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

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

(۸۲). همان‌جا، جلد ۱، ص ۸-۲۳۷.

(۸۳). همان‌جا، جلد ۱، ص ۲۳۸.

ص: ۱۴۳

(۸۴). برای آگاهی بیشتر از این رساله و استدلالهای شهید ثانی در مورد وجوب عینی نماز جمعه، نگ: جعفریان «پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه»، ص ۹۹.

(۸۵). قزوینی، «خلد برین»، ص ۹۲ ب و ۹۳ الف.

(۸۶).. ۲۷۴. p ,tnemnrevoG dna etatS ,notbmaL.

(۸۷). خلیل بن غازی قزوینی، الصافی فی شرح اصول الکافی، به کوشش تصدیق حسین (لکنهو، ۱۳۰۸ قمری)، جلد ۱، ص ۳.

(۸۸). حسینی قمی، خلاصه التواریخ، جلد ۱، ص ۷۵؛ همچنین خوانساری، روضات الجنات، جلد ۱، ص ۱۰۷.

(۸۹). محمد تقی دانش‌پژوه، «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۷، شماره ۴ (۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۲-۹۲۱. برای دیدن این رساله، نگ:

نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۸۹۴/۳.

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

(۹۱).

. ۹۵. p , ۱۹۹۱۰ IIV. loV, ۱۲ E, " ihwaL riM" iriaH idaH- ludbA.

dibI.(۹۲)

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

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

(۹۵). محمد باقر مجلسی، رجعت، به کوشش ابو ذر بیدار (تهران ۱۳۶۷ خورشیدی)، ص ۵-۶.

این رساله پیش از این، یک بار به نام اثبات الرجعه (بمبئی، ۱۸۸۸ میلادی) به چاپ رسیده بود. بعد از آن‌که ابو ذر بیدار این رساله را به چاپ رساند، یک بار دیگر این رساله در مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمد باقر مجلسی به کوشش سید مهدی رجائی انتشار یافت (مشهد، ۱۳۶۸ خورشیدی) آخرین چاپ این رساله شایان توجه است. در این چاپ آقای رجائی که گویا اجبار

ص: ۱۴۴

ویژه‌ای در به چاپ رساندن رساله چاپ شده داشته‌اند، هم بخش تقدیم‌نامه رساله به شاه سلیمان و هم تفاسیر مجلسی را از احادیث موردنظر حذف کرده‌اند و یک متن بی‌سروته و ناقص به چاپ رسانده‌اند. نگ: سید مهدی رجائی، مجموعه رسائل اعتقادی، ص ۵۳-۴۹. مقایسه کنید با:

محمد باقر مجلسی، «رساله ظهوریه»، نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۲۴۲.

(۹۶). مجلسی، رجعت، ص ۶.

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

(۹۸). مجلسی، رجعت، ص ۸-۷.

(۹۹). همان‌جا، همان صفحه.

(۱۰۰). همان‌جا، ص ۱۲-۹.

(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.

(۱۰۲). ۱۸۲. p, doG fo wodahS ehT ,dnamojrA

(۱۰۳). برای منتخب این رساله نگ: نسخه دست‌نوشته فارسی، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، شماره ۱۱۲۲؛ برای شناخت شخصیت میر لوحی و آگاهی از برخوردهای او با مجلسی اول و دوم، نگ:

۹۴-۹۵. p, " ihwalriM", iriaH

(۱۰۴). همان‌جا، ص ۹۴.

(۱۰۵). همان‌جا، ص ۹۵.

(۱۰۶). میر لوحی، سید محمد بن محمد، «کفایة المتهدی» (نسخه خلاصه شده)، نسخه دست‌نوشته فارسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۱۱۲۲، ص ۴۲.

(۱۰۷). همان‌جا، ص ۳۸.

(۱۰۸). محیط طباطبایی، تطوّر حکومت، ص ۱۹۷.

ص: ۱۴۵

(۱۰۹). محمد باقر مجلسی، «خطبه 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، عبد الاحد بن برهان الدین علی سرجانی به نام وی «تفسیر سوره روم» را نوشت. نگ: نسخه دست‌نوشته، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱ / ۱۱۱.

(۱۱۱). حسین بن عبد الصمد جبعی حارثی، «اربعمین»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۳۴۰. برگ (۱). دانش پژوه این رساله را منسوب به شهاب الدین عبد الله بن محمود بن سعید شوشتری طوسی خراسانی که پیروان سنت او را در بخارا در سال ۹۹۷ / ۱۵۸۸ کشتند، می‌داند و انتساب رساله را به حسین بن عبد الصمد 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 ۲ / ۴۶۳۰.

(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 حبیب السیر، شیخ علی کرکی را به جای شهید ثانی یاد می‌کند. وی درباره زندگی شیخ علی کرکی می‌نویسد: «و هرگز از هیچ پادشاهی انعام و سیور غال قبول ننموده و به محقر چیزی که از زراعت حاصل می‌کند، قناعت فرموده، جمعی کثیر از طلبه علوم و درویشان در صحبت شریفش به سر می‌برند». غیاث الدین بن همام الدین الحسینی خواند میر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش جلال الدین همایی (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۴، ص ۶۱۰.

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

(۱۱۶). تنکابنی، قصص العلماء، ص ۲۶۰؛ گفتار شهید ثانی این حدیث را به یاد می‌آورد: اذا

ص: ۱۴۶

رأيت العلماء على ابواب الملوك: فقل بئس العلماء و اذا رأيت الملوك على أبواب 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 البهية فی شرح اللمعة الدمشقية.

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

(۱۱۹). تنکابنی، قصص العلماء، ص ۹۹ - ۲۹۸.

(۱۲۰). شاعری در این زمینه گفته است:

دنيا خواهی، به جانب هند گذر	عقبی خواهی، به کربلا ساز مقرّ
ور ز آنکه نه دنیا و نه عقبی خواهی	زنهار ز ایران ننهی پای به در

خوانساری، روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۴۵.

(۱۲۱). گمنام، جهانگشای خاقان، مقدمه، ص ۲۲ - ۲۱. 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:

: p. AwerdnA nAmweN, "Tdrawo s aR noceR disnoit fo eht I s hafa nP loohc fo P lihsy : ۱۹۹-۱۶۵
p, ۱۵, acinarI aidutS", "amalu" diwafaS eht fo eloR eht dna i, ahaB hkyahS ۱۹۸۶, ۱۶۵

(۱۲۸). خوانساری روضات الجنات، جلد ۳، ص ۱۳۹.

(۱۲۹). همان جا، ص ۳۹۵ و جلد ۲، ص ۸۷-۸۶.

(۱۳۰). افندی الاصفهانی، ریاض العلما جلد ۳، ص ۱۳۳.

ص: ۱۴۷

(۱۳۱). استرآبادی، از شیخ صفی تا شاه صفی، ص ۹۹-۹۸.

(۱۳۲). افندی الاصفهانی، ریاض العلما، جلد ۲، ص ۷۳. درباره رفتار اسماعیل دوم با میر سیّد علی مجتهد جبل عاملی، نگ: منشی ترکمان، عالم آرای عباسی، جلد ۱، ص ۲۱۵ و حسینی استرآبادی، از شیخ صفی تا شاه صفی، ص ۹۹-۹۸.

(۱۳۳). خوانساری، روضات الجنات، جلد ۷، ص ۳۵۱.

(۱۳۴). تنکابنی، قصص العلما، ص ۲۹۲.

ص: ۱۴۹

فصل پنجم پیامدهای مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران

مهاجرت علمای شیعه به ایران و حضور گسترده آنها در عرصه‌های سیاسی، مذهبی، علمی و ادبی، پیامدهای شایان توجهی داشت که اینک به اختصار به آنها می‌پردازیم.

پیامدهای سیاسی

پیش از این، تا اندازه‌ای، میزان نفوذ عاملیان در دولت صفوی مطرح شد. اکنون نیز گفتنی است که این نفوذ بسیار مهمتر از تأثیرگذاری بر افکار برخی شاهان صفوی، به دست گرفتن قدرت سیاسی یا تصدی مقام و منصب بود. آنها در واقع با القا و انتقال افکار و دانش خود در زمینه‌های مختلف، نسلی از فقیهان ایرانی را تربیت کردند که بعدها همین نسل امور سیاسی دولت صفوی را به دست گرفت.

نخستین و مهمترین کار آنها در تحقق این هدف، رسیدن به مقام خاتم المجتهدینی بود.

اهمیت و قدرت ناشی از تصدی این مقام برای عاملیان، بویژه در چند برهه از حکومت صفوی و در مورد چند مجتهد عاملی، بسیار ژرف و همه‌سویه بود. محقق کرکی که طهماسب خود را کارگزار وی می‌خواند، اولین کسی بود که با

استفاده از این عنوان به کامیابیهای بسیار در حکومت صفوی رسید و پس از 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 شد که

ص: ۱۵۰

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 می دهد. این نفوذ با محقق کرکی آغاز شد و با تکاپوها و عملکردهای وی به اوج رسید. بعد از کرکی، البته، مقام خاتم المجتهدینی دربار و شیخ الاسلامی اصفهان بدون متصدی نماند، ولی در میان عاملیان چهره‌ای که بتواند همسان محقق کرکی باشد، ظهور نکرد. با پسر وی، علی بن عبد العالی کرکی، چندی پس از پدرش با احترام رفتار شد، ولی با پایان پادشاهی طهماسب یکم و بر تخت نشستن اسماعیل دوم، او و کسان دیگر، از جمله میر سید حسین مجتهد جبل عاملی، با قهر و بی‌مهری شاه روبه‌رو شدند و 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 به‌طور بی‌درپی در زمان سه تن از شاهان صفوی به صدارت رسید و پسرش میرزا مهدی که وزارت صفویان را در اختیار گرفت نیز از چهره‌های صاحب نفوذ عاملی بودند.

در روزگار پایانی عصر صفوی یک بار نفوذ عاملیان به اوج آغازین رسید. به هنگام بر تخت نشستن شاه سلطان حسین صفوی، علامه محمد باقر مجلسی که از زمان پادشاهی سلیمان، شیخ الاسلام اصفهان بود، به قدرت چشمگیری دست یافت. اگرچه مجلسی قدرتی در حد محقق کرکی به دست آورد، اما نفوذ وی با نفوذ کرکی به شیوه‌ای بنیادی متفاوت بود. نفوذ کرکی، گذشته از شایستگیهای وی، پیامد سیاست مذهبی اندیشیده و آگاهانه طهماسب یکم بود و در استوار داشتن دولت صفوی اثر شایان نگرشی داشت. عملکرد قدرتمندانه کرکی در دولت صفوی برای این دولت سودمند و نتیجه‌بخش بود، ولی در زمان شاه سلطان حسین، این ضعف و ناتوانی شاه صفوی بود که چنان نفوذی را برای این فقیه برجسته عصر فراهم آورد. پیامد چنان نفوذی به رغم

ص: ۱۵۱

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 درباره تکاپوهای وی در پیشبرد مذهب تشیع می‌نویسد:

بعد از محقق بارگاه قدسی، خواجه نصیر الدین محمد طوسی، هیچ‌کس در اعلام مذهب جعفری و ملت ائمه اثنی عشری 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 حسب المقدور مساعی جمیله به ظهور رسانید و عامه عوام را به تعلیم شرایع احکام اسلام ترغیب و تکلیف نمود. ۲

چنانکه گفته شد، کرکی در عزل میر غیاث الدین منصور دشتکی از مقام صدارت دولت صفوی نقش داشت. روملو می‌نویسد: در سال ۱۵۴۵ / ۹۵۲ پس از آنکه «مجتهد الزمانی سبب عزل میر غیاث الدین منصور از منصب صدارت شد»، امیر معز الدین محمد اصفهانی که از مردان پرهیزکار و سادات بلندمرتبه عراق بود و «اکثر مسایل فقهیه را از حضرت مجتهد الزمانی فرا گرفته بود»، توسط کرکی به طهماسب معرفی شد و وی در همان‌روز برکناری غیاث الدین منصور، «شمه‌ای از اوصاف حمیده» معز الدین را به شاه یادآوری کرد و افزود که «امروز هیچ احدی از جمله سادات و اعزه نقبا و علما را لیاقت این مرتبه سامی و منصب نامی غیر از آن حضرت نیست».

در پی توصیه کرکی، شاه تصمیم گرفت منصب صدارت را به میر معز الدین واگذارد و چون وی در این هنگام در اصفهان نبود، فراخوانده شد و تا آمدن وی به درگاه، «حضرت مجتهد الزمانی، نواب و وکلا برای او تعیین فرمودند و مهر و توقيع ترتیب دادند». میر معز الدین مدت هشت سال این مقام را در اختیار داشت «و در ترویج شرع اظهر و تنسیق دین اظهر» کوششهای بسیار کرد، تا آنجا که هیچ‌یک از صدور «در رفع بدع» به اندازه وی کوشش

ص: ۱۵۲

نکردند. ۳

میر اسد الله 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 معز الدین اصفهانی از کار برکنار شد، طهماسب با «افاضل و ارکان دولت قاهره» درباره کسی که شایستگی احراز مقام صدارت را داشته باشد، رایزنی کرد و هرکس بنابر نظر خود کسی را معرفی می‌کرد و چون محقق کرکی از پیش درباره میر اسد الله شوشتری با طهماسب سخن گفته بود، شاه منصب صدارت را به او داد.

شایان ذکر است که وقتی شوشتری در عتبات عالیات شاگرد محقق کرکی بود، به اشاره استاد خود «رساله لعنیه» را نگاشت و رساله‌ای نیز درباره نشانه‌های ظهور حضرت قائم (ع) به رشته تحریر درآورد. ۴

بدین گونه دو تن از صدور، پس از غیاث الدین منصور دشتکی، از شاگردان کرکی بودند و به اشاره او به این مقام گمارده شدند. ۵

کرکی عنوان خاتم المجتهدین و نیابت امام را همچون بسیاری از دارندگان این عنوان به گونه‌ای تشریفاتی و نمایشی در اختیار نداشت. وی نمایندگانی به نقاط مختلف قلمرو صفوی فرستاد که ظاهراً از قدرت اجرایی برخوردار بودند. در فرمان تبعید میر نعمت الله حلی به بغداد، تصریح شده است که اگر وی با شیخ ابراهیم قطیفی ارتباط برقرار کرد، نایبان خاتم المجتهدین باید او را «به ابلغ وجوه تأدیب و منع نمایند».^۶

گذشته از عنوان خاتم المجتهدینی، یکی از برجسته‌ترین مقامهایی که به‌طور عمده در اختیار عاملیان قرار داشت، مقام شیخ الاسلامی بود، پیش از هرگونه سخنی درباره شیخ الاسلامان عاملی، شایسته می‌نماید که درباره جایگاه این منصب در نظام دیوانی صفویان نکاتی خاطرنشان شود.

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

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

ص: ۱۵۳

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

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

روی‌هم‌رفته، می‌توان گفت که حوزه وظایف و قدرت دو مقام مذهبی مهم عهد صفوی، یعنی صدر و شیخ الاسلام، مبهم و نامشخص است. جایگاه و اعتبار این دو مقام در دیوانسالاری صفوی در تمام دوران حکومت صفویان یکسان نبوده است. جای شگفتی است که راجر سیوری، پژوهشگر برجسته تاریخ عصر صفوی، هنگامی که از مناصب اصلی دولت صفوی در دوران پادشاهی اسماعیل یکم و طهماسب یکم سخن می‌راند، هیچ‌گونه اشاره‌ای به مقام شیخ الاسلام ندارد.^{۱۰}

لمبتون به این موضوع اشاره می‌کند که میان صدر و شیخ الاسلام درباره قلمرو قدرت هریک، گفت‌وگو و برخورد وجود داشت.^{۱۱} به نظر می‌رسد که شیخ الاسلام در امور شرعی از قدرت کاملی بهره‌مند بود و قاضیان، خود را از جانب وی منصوب یا معزول می‌دانستند، نه از جانب صدر.^{۱۲} کمپفر به یک نمونه از نزاعهایی که میان شیخ الاسلام و صدر در آن دوره وجود داشت، اشاره می‌کند.^{۱۳} وظایف شیخ الاسلام در آن عهد به گونه‌ای دقیق مشخص نیست. براساس یک سند تاریخی که از سال ۱۰۷۹/۱۶۶۸ به عنوان فرمان انتصاب شیخ الاسلام مشهد در دست است، او به عنوان رئیس شرعی

منطقه وظیفه دارد که مردم را به عبادات تشویق و از گناه و بدکاری منع کند. او همچنین باید به مردم توصیه کند که خمس و زکات خود را پردازند. در این فرمان، تقسیم میراث، رسیدگی به امور خیریه، ازدواج، حلّ و فصل دعاوی خانوادگی و ضبط مال یتیمان و غایبان نیز از وظایف شیخ الاسلام دانسته شده است. لمبتون خاطرنشان می‌سازد که با انحطاط قدرت صدر، اعتبار و قدرت شیخ الاسلام افزایش می‌یافت. ۱۴

ص: ۱۵۴

پس از شیخ علی کرکی که هم خاتم المجتهدین دربار و هم شیخ الاسلام تختگاه صفویان بود، زین الدّین شیخ علی عاملی، مشهور به شیخ علی منشار، یکی دیگر از پیشگامان هجرت در زمان طهماسب، به مقام شیخ الاسلامی و وکالت حلالیات اصفهان گمارده شد. او در این منصب استقلال تمام داشت و مهارت زیادی در امور مذهبی و دنیوی و جلوگیری از بدعت از خود نشان داد. ۱۵ نامبرده از شاگردان محقق کرکی و پدر همسر شیخ بهائی بود که پس از درگذشت محقق کرکی، از نزدیکان دربار طهماسب شد. وی پس از نزدیک شدن به دربار طهماسب، شیخ حسین عبد الصّمد جبعی حارثی را به مهاجرت به ایران تشویق کرد و مقدمات نزدیکی او را به دربار فراهم آورد. ۱۶

خوانساری می‌نویسد که پس از درگذشت منشار، مقام شیخ الاسلامی اصفهان به داماد وی شیخ بهائی داده شد، ولی اسکندر بیگ 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 عبد الصّمد، به این مقام منصوب شد و «چند گاه من حیث الاستقلال بدان شغل پرداخت». ۱۷ وی همچنین می‌گوید که منصب شیخ الاسلامی و تصدی شرعیات و «حکومت به نیابت ممالک خراسان» بدو واگذار شد. ۱۸

لمبتون نیز از فردی به نام حسین حسینی جبل عاملی سخن می‌گوید که در اردبیل شیخ الاسلام بود و گاه در مسایل شرعی دربار طهماسب تصمیم‌گیری می‌کرد. ۱۹

درباره او گفته‌اند:

به غایت فصیح البیان و ملیح اللسان بود. در خدمت حضرت شاه جنت مکان هر عقیده که هیچ‌یک از ارکان دولت حتی شاهزادگان عالی منزلت گشاد نمی‌توانستند داد، به جانب میر توسل جسته ملتسمات او در خدمت آن حضرت مقرون به اجابت بود. ۲۰

شیخ صبیح جبل عاملی نیز در اوایل پادشاهی طهماسب شیخ الاسلام یزد بود. ۲۱

پیش از این نقش میرزا حبیب الله جبل عاملی در نخستین جلوس شاه صفی سخن به میان آمد.

عبد الله افندی اصفهانی می‌نویسد که وی در زمان عباس اول، صفی و در زمان عباس دوم صدر بود و در ابتدای پادشاهی عباس دوم درگذشت. ۲۲ پسر وی در زمان دو پادشاه سلسله صفوی به مدت ۹ سال (۱۰۸۱-۱۰۷۲/ ۱۶۷۰-۱۶۶۱) منصب وزارت را بر عهده داشت. دوران وزارت وی

ص: ۱۵۵

در سالهای آخر پادشاهی عباس دوم بوده است.

با درگذشت عباس دوم، میرزا مهدی اعتماد الدوله خواهان آن بود که فرزند کوچک آن پادشاه به شاهی برسد. شاردن درباره چگونگی انتخاب جانشین عباس دوم به تفصیل سخن می‌گوید.

وی می‌نویسد که در زمان مرگ شاه عباس دوم، دو فرزند او به نامهای صفی میرزا بیست ساله و حمزه میرزا هفده ساله زنده بودند. در مجمع صاحب‌منصبان عالیرتبه و بزرگانی که برای برگزیدن جانشین عباس دوم برپا شده بود، میرزا مهدی جبل عاملی گفت که پادشاه همواره نسبت به صفی میرزا بی‌اعتماد بود و با کمال خشونت با او رفتار می‌کرده حتی امکان دارد که در واپسین ساعات زندگانی به 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 کینه‌جویی و کفر جانشین آن پادشاه نگران بودند و ترجیح می‌دادند 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 آغا مبارک، سرپرست حمزه میرزا بود. او به جای خرسندی از انتخاب شاهزاده زیر سرپرستیش به پادشاهی، به‌عنوان اعتراض، دلایل اعتماد الدوله را غیرمنطقی دانست و افزود:

انگیزه واقعی این اقدام شما ... تمایل به ادامه حکومت بر ایران تا مدت طولانی و مطابق هوی و هوس خودتان می‌باشد و به همین جهت است که کودکی را به پادشاهی برمی‌دارید تا در دوران صغر سن وی، فعال ما یشاء 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 آغا مبارک، اعتماد الدوله با تغییر موضعی آشکار انتخاب حمزه میرزا را به سلطنت بی‌عدالتی خواند و افزود: چون اینک آغا مبارک به حضار قویا اطمینان می‌دهد که وی، صفی میرزا، زنده و بینا می‌باشد، بنابراین دیگر در این موضوع مشاوره جایز نیست و بایست او را به شاهی برداشت. ۲۴

اگرچه پذیرش سریع استدلال آغا مبارک از سوی اعتماد الدوله قصد وی را در حمایت از

ص: ۱۵۶

حمزه میرزا زیر سؤال می‌برد اما به‌هرحال چنین گرایشی وجود داشت و در تیرگی رابطه شاه سلیمان و میرزا مهدی بی‌تأثیر نبود، چنانچه در منابع به قتل میرزا مهدی اعتماد الدوله توسط شاه و با همیاری شیخ علی خان زنگنه که در آن زمان منصب «میر آخوری» داشت، اشاره شده است.

۲۵ اما در وقایع السنین و الاعوام از عزل میرزا مهدی در سال ۱۰۸۱/ ۱۶۷۰ یاد شده که مرگ او، یک سال بعد از این تاریخ روی داد. ۲۶

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

محمد باقر مجلسی نیز در زمان پادشاهی سلطان حسین صفوی در اصفهان شیخ الاسلام بود و در آن سامان نفوذ بسیار داشت. خوانساری می‌گوید که به خاطر ضعف و ناتوانی شگفت‌آوری که زمامداری سلطان حسین را فراگرفته بود «کشور محروسه ایران به تدبیر عالمانه آن جناب برقرار بود». ۲۸

در ادامه این فصل، از اقتدار مجلسی در این دوره و نتایج آن بیشتر سخن خواهد رفت.

شایان ذکر است که برخی از جبل عاملیان در ایران سمت پیشنمازی را نیز برعهده گرفتند، در منابع، از فردی به نام سید محمد پیشنماز جبل عاملی سخن گفته شده که توبه مشهور طهماسب، در پی خوابی که این پیشنماز دیده بود، صورت پذیرفت. ۲۹

پیامدهای مذهبی

نخستین و شاید بنیادی‌ترین پیامد مهاجرت فقیهان جبل عامل به ایران، نقشی بود که آنها در توسعه و پیشبرد تشیع در ایران برعهده گرفتند. هنگامی که دولت صفوی در ایران استقرار یافت، تشیع فقط در چند شهر کوچک کشور مانند ساوه، آوه، قم، ری، 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.

ص: ۱۵۷

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 تیراثیان 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 داوری را در سطح امپراتوری صفوی بر عهده 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 بر عهده 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 عاملان از محقق کرکی گرفته، که در رد سنّیان کتاب نگاشت و رساله‌های زیادی را در فقه شیعه تألیف کرد و شاگردان بسیاری پرورد، تا علّامه محمد باقر مجلسی که گفته‌اند تنها رساله حق‌الیقین او ۷۰ هزار تن از سنّیان سوریه را به مذهب تشیع درآورد ۳۱، در این روند سهم و نقش بسیار داشتند و به شیوه‌های گوناگون در پیشبرد و توسعه تشیع کمک کردند.

خیزش اخباریان بر ضد مجتهدان یکی دیگر از پیامدهای مذهبی حضور عاملان در ایران بود. نفوذ سیاسی فقیهان پیامدهای دوجانبه‌ای برای حکومت صفوی داشت؛ از یک‌سو، 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، به‌طور 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

ص: ۱۵۸

می‌شد، برای روحانیون ایرانی ناگوار و دشوار بود. این استیلای مجتهدان که با اوج و فرودهایی همراه بود، سبب شد که گروهی از روحانیون، آن دستگاه فکری و فقهی را که به مجتهدان اجازه صدور فتاوی گسترده‌ای را می‌داد، مورد سؤال قرار دهند. سر برآوردن این گروه نوین که جامعه روحانیون شیعه را به دو بخش تقسیم کرد، واکنشی بود در برابر نفوذ و اقتدار مجتهدان.

مکتب اخباریگری، بر مجتهدان یکسره تاخت و در برابر اجتهاد آنان این اندیشه را طرح کرد که تنها باید به اخبار رسیده از امامان معصوم اعتماد داشت و از تفسیر این اخبار دوری کرد.

نویسنده کتاب 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، ابو بکر، در مسایل اسلامی، پیرو گام‌به‌گام 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 بو حنیفه 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، به‌عنوان یک مکتب مشخص، در کتاب الملل و النحل شهرستانی باشد که در سال ۵۲۱ / ۱۱۲۷ نوشته شده است. در این کتاب،

اخباریگری به دو گروه مشبّه و سلفیّه تقسیم شده است. ۳۶ مادلونگ بر این باور است که یکی از دانشمندان شیعه ری به نام عبد الجلیل قزوینی، برای نخستین بار اخباریگری و اصولیگری را به عنوان دو مکتب جداگانه طرح کرد و در کتاب النقض که در سال ۵۶۵ / ۱۱۷۰ 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 ملّا محمد امین استرآبادی (مرگ: ۱۰۳۶ / ۱۶۲۷) به تشویق استادش میرزا محمد علی استرآبادی دوباره مکتب اخباری را طرح کرد. ۳۸ وی که دانش اندوخته شیراز بود و از فلسفه بهره کافی داشت، در نجف نیز به گفته الجابری، بر حاصل علوم مدرسه جبل عامل

ص: ۱۵۹

دست یافت و در مدینه و مکه که مرکز اصلی قرآن و حدیث بود، در سال ۱۰۳۱ / ۱۶۲۲ کتاب الفوائد المدینه فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد 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 می شود، می گوید 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 شناخته اند، کوشید تا اخباریگری آغازین را که تا زمان محمد بن 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 سده های 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 گرفته اند، نکوهید و کوشید تا با طرح اندیشه اعتماد مطلق به اخبار وارده از امامان شیعه، حدیث گرایی 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، هردو از طبقه روحانیون ایرانی بودند. این مکتب با همت و پشتکار شیخ حرّ عاملی در میان علمای عرب بویژه در بحرین محبوبیتی یافت، ولی نخست با مخالفت مجتهدان جبل عامل روبه رو شد و یکی از این مجتهدان شواهد المکیه را در پاسخ فوائد المدینه استرآبادی نوشت. ۴۵

یکی از جنبه های مهم اخباریگری این است که برای روحانیون ایرانی که برای کم کردن نفوذ مجتهدان می کوشیدند، 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 دنباله روی از عقاید مجتهدان را مردود شمرد و تصریح کرد که برای پیروی از اخبار امامان، به دانستن زبان عربی و اصطلاح شناسی 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

ص: ۱۶۰

موقعیت اجتماعی برجسته‌ای داشتند به مرام او پیوستند، به‌طوری که شهر مقدس کربلا به صورت مرکز نشر اخباریگری درآمد بود و پایگاه اصلی هواداران این دیدگاه به شمار می‌رفت. ۴۷

مکتب اخباریگری در طول دو سده بعد رشد کرد. آموزشهای استرآبادی آشکارا توسط محمد تقی 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 متن‌آموز 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 هیچ‌یک 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، اگرچه 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 بر شمارد 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 محمد تقی و ملا محمد باقر مجلسی، مجلسی اول از اخباریان جانب‌داری کرد. نویسنده کتاب فوائد الصفویه درباره مجلسی دوم می‌نویسد که «طریقه اخباری اثنی عشریه را ... متروک ساخت و شیوه اصولی را رواج داد.

« ۵۱ ولی به تصریح خود مجلسی، وی را نباید از گروه اخباریان برکنار دانست. وی سرانجام تصمیم گرفت همه زمینه‌های علمی را که در آن زمان به آنها می‌پرداخت، رها سازد و کار خود را تنها بر مطالعه احادیث پیامبر (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 بحار الانوار به عربی است که آن را در سال ۱۰۷۰/۱۶۵۹ طرح‌ریزی کرد و نگارش آن را در سال ۱۱۰۶/۱۶۹۴ به پایان رساند.

۵۲

ص: ۱۶۱

مجلسی حدیث‌گرایی خود را انکار نمی‌کند و در پاسخ کسانی که «طریقه مجتهدین و اخباریین» را جویا شده‌اند، می‌گوید: «مسلك 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 سیّد نعمت الله جزایری ارتباط و نامه‌نگاری داشت. ۵۴ سیّد نعمت الله جزایری (مرگ: ۱۰۵۰ / ۱۶۴۰) نیز از فقیهان مهاجر اواخر عصر صفوی بود که در جریان برخورد فکری نوگرایانه اصولیان و سنت‌گرایانه اخباریان قرار گرفت و کوشید فاصله آنها را کم کند و به حد اعتدال رساند. وی در تمامی آثار خود اخباریگری میانه‌روانه‌ای را پی گرفته است. ۵۵

حتی نویسنده کتاب الفکر السفلی عند الشیعه الاثنی عشریه، برخورد میان شیخ ابراهیم قطیفی و محقق کرکی را به گونه‌ای، اختلاف میان اخباریگری و اصولیگری قلمداد می‌کند و می‌گوید که کرکی به‌طور 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 این‌رو، 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 عبد العلی عروسی حویزی نویسنده تفسیر نور الثقلین و عبد الله بن حاج صالح سماهیجی بحرانی (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 سیّد یوسف بن احمد بحرانی برادر نویسنده لؤلؤتی 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 آقا محمد باقر بهبهانی (مرگ: ۱۲۰۸ / ۴ - ۱۷۹۳)، مکتب اخباریگری در عراق پایگاه داشت و تنها بهبهانی بود که قدرت اخباریان را به‌طور مؤثری درهم شکست. ۵۷

بدینسان، مکتب اخباریگری واکنشی در برابر نفوذ گسترده مجتهدان در حکومت صفوی بود. به نظر می‌رسد این مکتب را باید به گونه‌ای، رویارویی روحانیون ایرانی با مجتهدان و فقیهان عرب و یا دست‌کم رویارویی با شیوه‌ای دانست که رواج‌دهنده و تقویت‌کننده آن در دوره

ص: ۱۶۲

۵

صفوی مجتهدان عرب جبل عامل بودند و موجب شکاف و جدایی میان روحانیون شیعه شد.

نفوذ مجتهدان در دوره صفوی که چنین واکنشی را در میان دانشمندان شیعه برانگیخت، بعدها توانست الهام‌بخش اندیشه تمرکز مرجعیت شیعه باشد و زمینه‌ای که توسط محقق کرکی و دیگر مجتهدان جبل عامل برای شناساندن مجتهد جامع الشرایط و تمرکز قدرت دینی در دست وی فراهم آمده بود، بعدها تقویت و در شکل جدیدی ارائه شد.

^۵ فرهان منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.

تصوّف‌زدایی را نیز باید در شمار پیامدهای مهاجرت فقیهان جبل عامل به ایران دانست. در نخستین فصل این پژوهش، آگاهی‌هایی درباره تصوّف و نقش آن در پیدایش دولت صفوی ارائه شد. روندی که در فرجام دولت صفوی را پدید آورد، با صوفیگری آغاز شد و در مسیر خود تشیع، بویژه تصویر غالبانه آن را پذیرفت و این دو اندیشه را باهم درآمیخت.

صوفیان پیش از آنکه جامه سیاست دربر کنند، خرقة 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 ارجی داشتند که لفظ «ناصوفی» دشنامی بزرگ به شمار می‌آمد. ۵۸

با استقرار دولت صفوی، نیاز طبیعی این دولت به نهادی شدن، اجازه نمی‌داد که شاه همچنان وظایف مرشد کامل را در قبال صوفیان هواخواه خود به انجام برساند.

پس از نبرد چالدران (۱۵۱۴/۹۲۰)، هنگامی که منزلت نیم الهی شاه اسماعیل در چشم صوفیان شکست، روندی آغاز شد که طی آن تصوّف و سازمان آن در دولت صفوی به صورت یک سازمان فرعی و نمایی 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 به‌عنوان 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، به‌طور 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 تصوّف 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. سیّد 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

ص: ۱۶۳

دشمن خاندان پیامبر (ص) و ترک‌کننده بایسته‌های 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 می‌دانستند، حال آنکه صوفیان اقطاب و مشایخ خود را در زمره اولیاء الله درآورده، پیروی از آنان را پنهان و آشکار واجب می‌شمردند و به عالمان دین که خود را جانشین پیامبر و امامان می‌دانستند، 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 نمی‌دیدند، ولی دیری نپایید که با توان‌یابی این گروه، دشنام گفتن و نسبت کفر دادن به آنها و نگارش رساله‌ها و کتابها در رد و نکوهش صوفیان آغاز شد و این مسأله در نیمه دوم حکومت صفوی به شکلی شدید و جدی درآمد.

دکتر عبد الحسین زرین کوب این موضوع را که تصوف در این دوره برافتاد و یا مورد سختگیری قرار گرفت و صوفیان خشونت و آزار دیدند و از وطن رانده و کشته شدند، نادرست و یا دست کم مبالغه‌ای نابجا می‌داند. ۶۱ چنین به نظر می‌رسد که ممکن است در آثار نویسندگانی چون ادوارد برون (E. G. B. nwor) (و لارنس لاکهارت) L. trahkco (در این زمینه زیاده‌روی شده باشد، ۶۲ ولی در اصل موضوع تردیدی وجود ندارد. ابو الحسن قزوینی نویسنده کتاب فوائد الصوفیه درباره اقدامات ملا محمد باقر مجلسی در ستیز با تصوف می‌نویسد:

(وی) طریقه صوفیه (را) که شعار و اطوار سلسله علیّه صوفیه بود برانداخت. از آن جمله توحیدخانه که در دولت‌خانه آن حضرت متصل عالی‌قاپو بود و هر شب جمعه مشایخ صوفیه جمع شده با خلفا و امرا جد کرده و یا هو می‌زدند، موقوف فرمود. جمیع مشایخ صوفیه را از اصفهان بیرون کردند. از آن جمله علّامه زمان و وحید الدوران ملا صادق اردستانی را با بیست نفر از شاگردان معتبر او که هریک فضیلت تمام داشتند ... از اصفهان اخراج کردند و از باقی ممالک محروسه نیز آنچه صوفیان و مریدانشان بود، به‌در کردند.

۶۳

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

ص: ۱۶۴

کتابی با عنوان «المطاعن المجرمیه فی رد الصوفیه» نوشت. از این کتاب که اکنون در دسترس نیست، در آثار دیگر ضد تصوف نام برده شده است. شیخ حسن، فرزند محقق کرکی نیز کتابی با عنوان «عمدة المقال من کفر اهل الضلال» نوشت که نام آن در کتابهایی چون «سهام المارقه من اغراض الزنادقه» آمده است. ۶۴

کتاب «سهام المارقه» را علی بن محمد بن حسن 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 همان‌جا درگذشت. او از دشمنان سرسخت صوفیان بود و از آنان با عبارات زشت یاد می‌کرد. او در این کتاب به ملا محمد باقر سبزواری (مرگ: ۱۰۹۰ / ۱۶۷۹) تاخت و عبارتهای ناشایست درباره او نوشت. شهیدی با ملا محسن فیض کاشانی نیز درافتاد و در پایان رساله‌ای که در تحریم غنا نگاشت، به او دشنامهای زشت داد و او را کافر شمرد. ۶۶

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

فقیه عاملی دیگر، محمد تقی مجلسی را بسیاری از شرح حال‌نویسان صوفی دانسته‌اند و شماری از کتابهایش همچون تشویق السالکین نیز بر این موضوع گواهی می‌دهد. ۶۸ بعد از وی، پسرش محمد باقر مجلسی، تصوف پدر را به سختی انکار کرد. وی در رساله‌ای به زبان عربی به نام اعتقادات که در آن از تصوف بسیار بدگویی کرده است، در این‌باره نوشت:

بپرهیزید از آنکه درباره پدر دانشمند آخوند ملا محمد تقی مجلسی گمان بد برید و چنین پندارید که او از جمله صوفیان و یا معتقد به دوستی طریقه و مذهبشان بود. هرگز چنین نبود و چگونه می‌توانست چنین باشد، درحالی‌که 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 نگرینند و بدین وسیله آنان را با بحثهای نیکو و سودمند به راه راست خواند، و چون در پایان زندگی دید که از این مصلحت‌اندیشی سودی بر نمی‌خیزد و درفشهای گمراهی و سرکشی برافراشته شده و لشکرهای شیطان چیرگی یافته‌اند، دریافت که آنان آشکارا دشمنان خدایند. پس از ایشان کناره جست و کفرشان را آشکار نمود و من به باور و دانشهای پدرم داناتر و نوشته‌هایش در این باره نزد من است. ۶۹

ص: ۱۶۵

دکتر عبد الهادی حائری سخن مجلسی را در خور تأمل می‌داند و آن را مورد تردید قرار می‌دهد. وی می‌نویسد: محمد تقی مجلسی در کتاب لوامع که آن را در حدود سال ۶- ۱۰۶۵ / ۵- ۱۴۵۴ یعنی چهار سال پیش از مرگ نگاشته، گرایشهایی به تصوف نشان داده است.

۷۰ بدین ترتیب، این موضوع که مجلسی اول در اوایل عمر رو به صوفیان آورد و در اواخر عمر از ایشان کناره گرفت، نمی‌تواند درست باشد.

محمد باقر مجلسی نیرومندترین کسی بود که در این دوره با صوفیان درافتاد. وی در یادداشت‌هایی که بر نسخه‌ای از کتاب تهذیب الاحکام شیخ الطائفه 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 پراکند. 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 صوفی زدایانه شاه اسماعیل یکم قلمداد می‌کند. ۷۱

مجلسی در روند تصوف‌ستیزی خود، بر ضد صوفیان کتابی به نام جواهر العقول فی مناظره الفار و السنور نوشته است که این اثر را به شیخ بهایی نسبت داده‌اند و حتی در زمره آثار او به چاپ رسیده است. ۷۲ این کتاب را از میر محمد باقر داماد و هم از جمال الدین محمد بن محمد فراهانی نیز دانسته‌اند. ۷۳ البته، سبک 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. به‌هرحال، 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، عاملیانی هم بودند که به تصوف گرایش داشتند. از جمله محمد تقی مجلسی که پیشتر به او اشاره شد. گذشته از تمایل پدر شیخ بهایی، حسین بن عبد الصمد به تصوف، خود او رساله‌ای به نام «الوحدة الوجودیه» نوشت که آشکارا صوفیانه بود. ۷۵ او همچنین در کتاب کشکول عباراتی صوفیانه به کار برده است. ۷۶ سید نعمت الله جزایری در اثری که پس از مرگ وی منتشر شد، به شیخ بهایی، به‌خاطر ارتباطش با صوفیان تاخت. ۷۷ درباره شهید ثانی نیز گفته‌اند که «وی را در تصوف تصرفی بود». ۷۸

ص: ۱۶۶

بر این اساس، می‌بینیم که فقیهان عاملی در روند تصوّف‌زدایی در دوره صفوی، به‌عنوان پیامد افزایش نفوذ فقیهان، نقش درخور توجّه داشتند تا آن حد که می‌توان گفت بیشتر مخالفان تصوّف، 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، تصوّف و حکمت روی داد، عنصر ایرانی را به‌عنوان 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 درآمیخته با تصوّف 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 تشیّع 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 هرچیز، 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 مقرر کردن استادان و یا تعیین موقوفاتی برای این امور. به‌عنوان نمونه، هنگامی که محقّق 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 محدّثان، 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

محقّق کرکی شمار بسیاری از فقیهان و محدّثان 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

ص: ۱۶۷

این عالمان بیشتر در شهرهای شیراز، تبریز، قزوین و اصفهان که اهمّیت سیاسی و رونق اقتصادی داشتند و یا در مشهد و قم، با توجّه به اهمّیت 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، به‌طوری که شاردن تعداد مدارس اصفهان را در پنجاه و هفت باب ذکر کرده است.

۸۲ هریک از مهاجران در یکی از این مدارس یا مساجدی که علاوه بر عبادت، محل درس و تدریس بود، به آموزش جویندگان علم می‌پرداخت.

تعدادی از مدارس نیز به نام مهاجران بود، یا برای برخی از مهاجران عاملی ساخته شده بود.

مثلاً، در مدرسه شیخ لطف الله که به نام شیخ لطف الله میسی است، خود وی تدریس می‌کرد. ۸۳ این مدرسه به فرمان شاه عباس در سال ۱۰۱۲/۱۶۰۳ به یادگار پدرزش، در جانب شرقی میدان چهار باغ اصفهان ساخته شد. ۸۴

میرزا تقی، فرزند محمد باقر دولت‌آبادی، در زمان شاه عباس دوم مدرسه‌ای برای یکی از علمای مهاجر به نام سید نعمت الله جزایری ساخت. این مدرسه که ساختمان آن در 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 می‌خواندند. ۸۶

کتابهای زیادی در این زمان در زمینه‌های مختلف دانشهای شیعی به رشته تحریر درآمد که بسیاری از آنها به صورت نسخه‌های دست‌نوشته در کتابخانه‌های ایران و دیگر کشورهای جهان پراکنده است. شمار این کتابها به اندازه‌ای است که ارائه فهرستی از نامهای آنها و 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 رد 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

ص: ۱۶۸

حسین صفوی به اصفهان رفت و تا ۱۱۲۰/۱۷۰۸ در آن شهر زنده بود، کتابهای گوناگونی از جمله تفسیر قرآن، «تاریخ صغیر»، «تاریخ کبیر»، «حاشیه بر مختصر نافع» و «جواهر الکلام فی خصال المحموده فی الانام» را به رشته تحریر درآورد. او کتاب دیگری نیز درباره علم تاریخ به نام «الذّر المسلوک فی احوال الانبیاء و الاوصیاء و الخلفاء و الملوک» 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 موجبی پیدا می‌شد، شعر هم می‌سرود. برخی آثار شایان توجه او عبارتند از: کشکول که مجموعه‌ای ناپوسته از داستانهای کوچک عربی و بیتهای فارسی است، مثنویهای نسبتاً کوتاه اندرزی و دینی با نامهای رمزی نان و حلوا، نان و پنیر و شیر و شکر، همراه با اشعار و احادیث و بسیاری از

ضرب المثلهای عربی. مثنویهایی که یاد شد از نظر شعری لطف ویژه‌ای ندارد، ولی کاملاً نشانگر دانش مؤلف است. تکاپوهای علمی شیخ بهایی، در زمینه علم کلام، فقه و علوم دقیقه بود. ۸۹

بهایی در ریاضیات و نجوم شاگرد محمد باقر یزدی بود و اگرچه مرتبه استادش را در این علوم به دست نیاورد، یکی از ریاضی‌دانان بزرگ عصر خود به شمار می‌آید. وی رساله‌هایی در هیأت، حساب و اسطرلاب نگاشته است. ۹۰ بهایی 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 بهایی است.

یکی دیگر از خدمات فرهنگی مهاجران عاملی بنیانگذاری کتابخانه ارزشمند آستان قدس رضوی است. فضیلت این خدمت گرانبها به شیخ اسد الله 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 محمد باقر مجلسی

ص: ۱۶۹

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 بی‌اعتنائی 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 اگرچه کم نیست، در شمار کتابها و رساله‌های درجه دوم و سوم قرار دارد و یا ترجمه‌هایی است از کتابهای اساسی شیعه برای استفاده عموم و به ندرت کتابی مشهور همچون جامع عباسی، اثر شیخ بهائی به فارسی تدوین شده است. ۹۶

برخی از مهاجران، هنگام ورود به ایران اصلاً فارسی نمی‌دانستند، ولی دیری نگذشت که برای رفع نیاز زبان فارسی را آموختند و گاه خود با فرزندان‌شان به نگارش کتابهایی به زبان فارسی توفیق یافتند. به هر حال، زبان اصلی و رسمی آنان در آموزش و نگارش، عربی بود و این زبان رسمی علمی، در حوزه آموزش آنان، شاگردان و جانشینان‌شان همچنان رواج داشت. ۹۷

سید نعمت الله جزائری شوشتری، از دانشمندان مشهور اواخر عهد صفوی، هنگامی که با برادرش در راه مهاجرت به ایران به شیراز رسیدند، از یکی از آشنایان، این عبارت را آموخته و به ذهن سپرده 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 بگیرید و بگویید 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 هرکه را می‌دیدیم، یکی

ص: ۱۷۰

می‌گفت: «مدرسه منصوریه» و آن دیگری می‌گفت: «می‌خواهیم» تا به آن مدرسه رسیدیم. ۹۸

به‌هرحال، 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 دوجندان کرد، به‌گونه‌ای 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 سید علی 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 عرب‌نژاد 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 آمدم و آب این سرزمین را نوشیدیم، تمام آن مراتب از ما سلب شد». ۱۰۲

به‌هرحال 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: ۱۰۹۹ / ۱۶۸۷) مجتهد معروف و متنفذ دوران شاه

سلیمان که از تربیت یافتگان 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

ص: ۱۷۱

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 به‌ندرت در ایران وجود داشت. ۱۰۵

یادداشتها

(۱). برای نمونه نگاه کنید به: سید محمد بن سید قریش حسینی سبزواری، زین العارفین: فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش حسن امین (تهران، ۱۳۷۰ خورشیدی).

(۲). روملو، احسن التواریخ، ص ۴۹-۲۴۸.

(۳). همان‌جا، ص ۶-۴۰۵.

(۴). همان‌جا، ص ۵۱۱-۵۱۰.

(۵). حسینی قمی، خلاصة التواریخ، جلد ۱، ص ۲۳۸.

(۶). همان‌جا، جلد ۱، همان صفحه.

(۷). ت. م. سانسون، سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه دکتر تقی تفضلی (تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی)، ص ۲-۴۱. برای آگاهی از دیدگاه وی و دیگر سیاحان عصر صفوی درباره ایران و ایرانیان، نگ: سیبیل 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:

(۱۱).

fo yroehT naisreP eht no snoitcelfeR emoS: teidotsuC siuQ", notbmaL. S. K. A. ۱۳۹. P,
)۱۹۵۷(IV, acimalsI aidutS, "tnemnrevoG

این مقاله با این ویژگیها به فارسی ترجمه و به صورت کتاب منتشر شده است: آن لمبتون، نظریه

ص: ۱۷۲

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

(۱۲). همانجا، ص ۱۴۰

(۱۳). کمپفر، سفرنامه، ص ۱۲۳.

(۱۴)..۱۴۰. "teidotsuC siuQ", notbmaL. p,

(۱۵)..۱۴۰-۱۳۹. dibI. p,

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

(۱۷). همانجا، همان صفحه.

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

(۱۹)..۱۴۰. "teidotsuC siuQ", notbmaL. p,

(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. جعفر المهاجر از فردی دیگر به نام سیّد حسین حسن کرکی سخن می گوید که در زمان سه شاه صفوی، به طور پی در پی، صدر بود. وی به اشتباه لقب اعتماد الدوله را که برای وزیر اعظم در نیمه دوم حکومت صفویان به کار می رفته است، برای صدر ذکر می کند. نگ: المهاجر، الهجرة العامليه، 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: همانجا، همان صفحه.

(۲۳). شاردن، سیاحت نامه، جلد ۹، ص ۶۵.

(۲۴). همان‌جا، ص ۶۹.

(۲۵). عبد الحسین نوایی، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ هجری قمری همراه با یادداشتهای تفصیلی (تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی)، ص ۲۴۴.

(۲۶). حسین خاتون‌آبادی، سید عبد الحسین، وقایع السنین و الاعوام: گزارشهای سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری قمری، به کوشش محمد باقر بهبودی (تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی)، ص ۵۳۱.

(۲۷). افندی الاصفهانی، ریاض العلما، جلد ۲، ص ۷۰.

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

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

ص: ۱۷۳

(۳۰). سیوری، به دلیل ناآشنایی با اصطلاح «تبراً» 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.

(۳۱). ۱۰۸۷. iriaH. "isiljdaM", p

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

(۳۳). علی الجابری، الفكر السفلی عند الشیعه الاثناعشریه (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 ۱، شماره ۶ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۵۹۸.

(۳۴). علی دوانی، وحید بهبهانی (تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی)، ص ۷۳.

(۳۵). این مکتب در آن هنگام ظاهریه و حشویه نیز نامیده می‌شد. برای آگاهی بیشتر، نگ:

" , p ۲۳. ff leaW. tajheB qallaH", "A: dahitjI fo etaG ehT", cimalsI ni ydutS A: rotsiH
UdehsilbupnT sisehM, nagihciM ۱۹۸۷)

(۳۶).

p. p p)۱۹۸۴(I. loV, acinarI aidepolcycnE," ayirabkA", greblhoK. E .۷۱۶-۷۱۷ .

p ,dibI. ۷۱۶.(۳۷)

(۳۸).

p)۱۹۸۹(tnmelppuS, ۱۲ E," ayyirabhkA", gnuledaM. W .۵۶

(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.

p , "ayyirabhkA", gnuledaM. ۵۶..(۴۰)

dibI..(۴۱)

p ,doG fo wodahS ehT ,dnamojrA. ۱۴۵..(۴۲)

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

ص: ۱۷۴

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

(۴۴). حسن امین، «الاخباریون و الاخباریه»، 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: روضات الجنات جلد ۱، ص ۱۹۶.

(۴۵). سیّد نور الدّین علی بن سیّد نور الدّین علی الموسوی العاملی، الشواهد المکیه فی مداحض حجج الخیالات المدینه فی رد الفوائد المدینه (تبریز، ۱۳۲۱ قمری). ارجمند این کتاب را با نام فوائد المکیه ذکر می‌کند، درحالی‌که فوائد المکیه نام کتاب دیگری از خود ملا محمد امین استرآبادی است. نگ:

p, doG fo wodahS .۱۴۶ .

dibI..(۴۶)

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

(۴۸). ۱۴۵. p ,doG fo wodahS ehT ,dnamojrA.

(۴۹).

. ۵۸۸. p)۱۹۸۶(III. loV, ۱۲ E, " ilimA- larruH- lA", aciracS. G

(۵۰). ذکاوتی قراگزلو، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۶۱۳.

(۵۱). ابو الحسن قزوینی، فوائد الصوفیه: 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 میر احمدی نگ: ع. بیرانوند، «سخنی درباره تصحیح فواید الصوفیه»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، شماره ۹ و ۸ (اسفند ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۷۰-۶۷.

(۵۲). ۱۰۸۷.. p , "isiljdaM ",iriraH.

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

(۵۴). ذکاوتی قراگزلو، «سیر اندیشه اخباری»، ص ۶۱۴.

(۵۵). همان‌جا، همان صفحه.

(۵۶). همان‌جا، ص ۶۰۹.

(۵۷). ۷۱۸.. p , "ayirabkA ",greblhoK.

ص: ۱۷۵

برای آگاهی از فرجام مکتب اخباریگری، نگ: محمد ابراهیم جناتی، «غلبه اجتهاد بر اخباریگری»، کیهان اندیشه، شماره ۱۴ (۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۲۵-۴؛ و

p. P,)۱۹۶۹, selegnasol dna yelekreB(۱۹۰۶- ۱۷۸۵: narI ni etatS dna noigiler, raglA .
dimaH. ۶۶- ۶۴- ۳۶- ۳۳

(۵۸). نگ: گمنام، عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۳-۲۰۲.

(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). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، ص ۴-۲۰۳.

(۶۱). زرین‌کوب، دنباله جست‌وجو، ص ۲۲۳.

(۶۲). برای آگاهی از نظریه‌های این دو نویسنده درباره تصوّف‌زدایی 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 ۷۹-۷۸.

(۶۴). جعفریان، «رویاریبی فقیهان و صوفیان»، ص ۱۰۴.

(۶۵). علی بن حسن بن شهید ثانی، «سهام المارقه من اغراض الزنادقه»، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه دست‌نوشته عربی، شماره ۷۵۸.

(۶۶). صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۵ / ۱، ص ۲۱۷.

(۶۷). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، ص ۲۸.

(۶۸).

. ۱۰۸۹. iriaH idaH- ludbA, "lawwaiY- isiljdaM", ۱۲ E, V loV (۱۹۸۶) p

(۶۹). محمّد معصوم شیرازی (معصوم‌علیشاه)، طرایق الحقایق، به کوشش محمّد جعفر محجوب (تهران، بدون تاریخ)، جلد ۱، ص ۱۴۵. برای کتاب مجلسی دوم، نگ: محمّد باقر مجلسی، «اعتقادات»، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، نسخه دست‌نوشته عربی، مجموعه شماره ۷۰.

(۷۰). iriaH, "lawwaiY- isiljdaM", p

(۷۱). جعفریان، «رویاریبی فقیهان و صوفیان»، ص ۱۰۱.

(۷۲). بهاء الدّین محمّد عاملی، کلیات اشعار فارسی و موش و گربه.

ص: ۱۷۶

(۷۳). حسینی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، جلد ۸، ص ۶۱.

(۷۴). محمّد باقر مجلسی، جواهر العقول فی مناظرة الفار و السنور (تهران، ۱۳۸۳ قمری).

(۷۵). الشیبی، تشیع و تصوّف، ص ۸-۳۹۷.

(۷۶). بهاء الدّین محمد عاملی، کشکول (تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی)، ص ۵۰، ۷۹ و ۸۰.

(۷۷). ۱۵۳.. p ,doG fo wodahS ehT ,dnamojrA.

(۷۸). محمد معصوم شیرازی، طرائق الحقایق، جلد ۱، ص ۲۲۹.

(۷۹). خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۱۷۰.

(۸۰). صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۵ / ۱، ص ۲۴۰.

(۸۱). همان‌جا، ص ۲۴۳.

(۸۲). حسین سلطانزاده، تاریخ مدارس ایران: از عهد باستان تا تأسیس دار الفنون (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: محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سیّد محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران (تهران، ۱۳۳۲ خورشیدی)، جلد ۳ / ۱، ص ۱۴۰.

(۸۸). احمد بن حسن بن علی بن حسین حرّ عاملی، «الدرّ السلوک فی احوال الانبیاء و الاوصیاء و الخلفاء و الملوک»، 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 ۴۷۵-۶.

(۹۰). صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۵ / ۱، ص ۳۵۰.

(۹۱). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، 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:

(, ۱۹۷۴) E. nash raY retahS", divafaS", erutaretiL ro ssergorP: enilceD nainarI, seidutS IIV, ۲۱۷ p. p - ۲۷۰

(۹۵). صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۵ / ۱ ص ۳۶۷.

(۹۶). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، ص ۲۳۶.

(۹۷). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، ص ۳ - ۲۴۲.

(۹۸). برون، تاریخ ادبیات ایران، ص ۴ - ۲۳۳.

(۹۹). صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۵ / ۱، ص ۴ - ۴۳۳.

(۱۰۰). سید علی مه‌ری عاملی، «قصیده الهائیه»، نسخه دست‌نوشته عربی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۴۲۲۱.

(۱۰۱). حرّ عاملی، امل الامل جلد ۱، ص ۱۱ و بعد از آن.

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

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

(۱۰۴). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، ص ۱۸۸.

(۱۰۵). همان‌جا، جلد ۵ / ۱، ص ۱۹۰.

ص: ۱۷۹

پیوستها

پیوست یکم

فرمان اول شاه طهماسب درباره محقق کرکی

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کتابه طهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی الموسوی^۶

ص: ۱۸۰

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 سعدا نمی‌کشد اعلاء اعلام شریعت غرانبوی را که آثار ظلام و جهالت از فرای عالم و عالمیان از ظهور خورشید تأثیر آن زوال‌پذیر شود، از مستمدات 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 صاحب الامر می‌شماریم، و بی شائبه منشاء حصول این امنیت و مناط وصول بدین نیت متابعت و انقیاد و پیروی علمای دین است که به دستیاری دانشوری و دین گستری [...] و حفظ شرع سید المرسلین نموده به واسطه هدایت و ارشادشان کافه انام از مضیق ضلالت و گمراهی به ساحت اهتدا تواند رسید، و از یمن افادات کثیر البرکاتش کدورت و تیرگی جهل از صحایف خواطر اهل تقلید زدوده شود.

سیمّا در این زمان کثیر الفیضان که عالی شأنی 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 و المسلمین هادی الخلائق الی طریق المبیین ناصب اعلام الشرع المتین متبوع اعظم الولاة فی الاوان مقتدی کافه اهل الزمان مبین الحلال و الحرام نایب الامام علیه السلام [...] کاسمه علیا عالیا که به قوت قدسیت ایضاح مشکلات قواعد ملت و شرایع حقه نموده علماء رفیع المکان اقطار و امصار روی عجز بر آستانه علویش نهاده به استفاده علوم [...] و انوار مشکاة فیض آثارش سرافرازند و اکابر و اشراف روزگار سر اطاعت و انقیاد از اوامر و نواهی آن هدایت پناه نییچیده پیروی و اعظامش را موجب نجات می‌دانند

ص: ۱۸۱

^۶ (۱). گرفته شده از: خوانساری، روضات الجنات، جلد ۵، ص ۷۰-۱۶۹.

همگی همت 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 مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانده آنچه امر نماید مأمور و آنچه نهی نماید منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عساكر منصوره عزل نماید معزول و هرکه را نصب نماید منصوب دانسته و در عزل و نصب مزبورین به سند دیگری محتاج ندانند، و هرکس را عزل نماید مادام که از جانب آن متعالی منقبت منصوب نشود نصب نکند.

و همچنین مقرر فرمودیم که چون مزرعه کبیسه و دوالیب که در اراضی آنجا واقع است در نهر نجف اشرف و نهر جدید موسوم براقبه از شتوی و صیفی و مزرعه شویحیات و لرم رینب از اعمال دار الزید بحدودها المذكوره فی الوثیقه الملیه مع اراضی ام [...] و اراضی کاهن الوعد رماحیه که احیا کرده هو من الیه است، بر مشار الیه وقف صحیح شرعی فرمودیم و بعد از آن بر اولاد او ما تعاقبوا و تناسلوا بموجبی که در وقفیه مسطور است.

و حکم جهان مطاع صادر شده که بر افاضت پناه هو من الیه مسلم و مرفوع القلم دانسته از حشو جمیع حوزه عراق عرب به صیغه مفروزی وقفی افاضت دستگاه هو من الیه نموده داخل جمع و خرج حوزی ننماید و در مفروضیات بلا مبلغ برقبه دانسته و در بسته مفروزی وقفی قدسی صفات هو من الیه شناسد 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 دار الضرب حله که عوض قبر جا [...] هست و حله که بمبلغ هشتصد تومان در وجه سیور غال خالی [...] مشار الیه 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 اصلا تغییر و تبدیل به قواعد آن راه ندهند، مادام که وجه مذکور از دار الضرب بوکلاء هو من الیه واصل نشود یک دینار به احدی ندهند و آن وجه را بر جمیع حوالات و مطالبات مقدم دارند.

و چون دراینولا التماس نمود که موضع مسلسل که عوض سعید ترکه مبلغ هفتاد و دو تومان در وجه سیورغال آن قدس مرتبت بوده تغییر داده عوض آن موضع یرقانیه و توابع که در وجه سیورغال خاتم المجتهدین هو من الیه از ابتدای ایلان ایل مقرر دانسته

ص: ۱۸۲

به وکلاء مشار الیه دهد و تمامی محصولات آن را در سنه مزبوره به گماشتگان او جواب گویند و چیزی قاصر و منکسر نگردانند و به هیچ عذر موقوف ندارند.

و چون به موجب حکم فردوس مکان علیین آشیان دوازده خانوار از طایفه زید که از رعایا شوکیاتند و وجوها [...] آن افاضت دستگاه مسلم است به همان دستور مقرر دانسته مضمون حکم را که در این باب صادر شده معتبر شناخته از آن تجاوز ننمایند.

مستوفیان گرام و عمال و دیوانیان باید که تمامی مزبورات را از نتیجه اخراجات حکمی و غیرحکمی به هر اسم که باشد سیما ساوری و ده یک و ده یک و نیم و حرنک و رسم المهر و رسم الوزاره و رسم الصداره و حق الکیل و حیازه و امثال آن از مطالبات به همه ابواب سوی و مستثنی دانند.

متصدیان اشغال دیوانی عراق عرب حسب المسطور مقرر دانسته قلم و قدم کوتاه و کشیده داشته (...). و مساحت و باز دیدن آن سرکار مدخل نماید و به علت تفاوت و قرض غلبه و رسول داروغگی و سایر شناقص اصلا طلب نکنند، و در سیر غو و سورغوی آخر کار مدخل نساژند و جریمه نگیرند، و اگر جریمه صادر شود گذراند که گماشتگان هو من الیه رفع نمایند، و اگر سهوا از بابت اخراجات سیما 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 یرقانیه‌اند به زراعت و حواشی آنجا قیام نمایند هیچ آفریده ایشان را تکلیف بردن به محلی دیگر ننمایند، و گذارند که به زراعت و حواشی آنجا قیام نمایند مالوجهات الوس مزبوره را بر شیخ الاسلام هو من الیه مسلم و حرو مرفوع القلم دانسته به دستور سایر محال سیور غال هو من الیه عمل نمایند.

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

چون هدایت پناه هو من الیه جهت هدایت خلائق اخیانا از نجف اشرف متوجه بعضی از ممالک محروسه می‌شوند سیما رماحیه و جوایز در ذهاب رایات را کمال تعظیم به تقدیم رسانیده و سرکار هو من الیه و متعلقان او را در غیبت به دستور حضور برقرار دانسته از احوالات و مطالبات مستثنی شناسند.

و چون در پایه سریر فلک مصیر که مجمع اکابر و اشراف و امرا و حکام و اعیان ممالک محروسه است کائنا من کان ملازمت مقتدی الانام هو من الیه نموده مشار الیه بدون احدی نرفته و حکام عراق عرب حفظ این قاعده مرعی داشته وظایف

ص: ۱۸۳

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 دار الضرب باقی مانده باشد، بلا تعلل رسانیده و سکه مدینه المؤمنین حله را نزد وکلاء عالی رتبت هو من الیه [...] بی حضور ایشان سکه نمایند و از مخالفت محترز باشند.

و چون حسب الحکم جمیع محصولات یرقانیه و توابع عن حصر ارباب و دیوان در وجه قدس [...] هو من الیه مقرر است حسب المسطور مقرر دانسته عوض تخم طلب ننمایند و در عهده داند و بسند به قبض به هر عبارت و تاریخ که باشد مستند نگردند و تقدم و تأخر تاریخ را اصلا معمول علیه نشمرند، و افاضت پناه هو من الیه را در عدم تمکین حکم تقیض و تعذیر هرکس که مخالفت این حکم نماید مرخص دانسته نهایت امداد نمایند و از مخالفت که موجب مؤاخذات است

اندیشه نمایند احکام مذکوره را به همان دستور مقرر دانسته از مضامین حکم جهان مطاع که به تاریخ شهر محرم سنه ست و ثلاثین و تسعمائه صادر شده در جمیع این ابواب به تمامی قیود در نگذردند و از آن عدول نجویند.

و خلاف‌کننده را ملعون و مطرود دانسته به مقتضی آیه کریمه «اولائک علیهم لعنه الله و الملائکه و الناس اجمعین» از مردودان این دودمان شمردند. در این ابواب قدغن دانسته تقصیر ننمایند 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 شمردند. به تاریخ ۱۶ شهر ذی حجة الحرام سنه ۹۳۹.

در کنار این رقم شاه طهماسب به خط خود نوشته «احکام مسطوره را و جمیع احکام که درباره مقتد الانام هو من الیه صادر شده ممضی و منفذ دانسته خلاف‌کننده را ملعون و مطرود دانند.

کتابه طهماسب - انتهی^۷

ص: ۱۸۴

کتابشناسی

کتابشناسی مأخذ دست‌نوشته عربی و فارسی

استرآبادی، محمد امین. «رساله فی طهارة الخمر». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۱۲۵۷.

جبجی حارثی، حسین بن عبد الصمد. «اربعین». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۳۴۰.

جبجی حارثی، «رساله فی حلیه جوائز السلطان». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه ملی ایران.

شماره ۲/ ۱۹۴۳.

- «رساله فی حلیه جوائز السلطان». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه عمومی آیت الله حکیم. شماره ۱۵۰۶.

- «مکتوبی به شهید ثانی». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۵۱۳۸.

- «عقد الدرر الطهماسبی». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۲۴۱۵.

جبجی عاملی، علی بن محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی. «سهام المارقه من اغراض الزنادقه». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۷۵۸.

^۷ (۱). گرفته شده از افندی الاصفهانی، ریاض العلماء، جلد ۳، ص ۶۰-۴۵۵.

حرّ عاملي، احمد بن حسن بن علي بن حسين. «الدّر المسلوک فی احوال الانبياء و الاوصياء و الخلفاء و الملوك». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۱۷۹.

حسینی استرآبادی، سیّد امیر محمد بن ابی طالب. «ترجمه نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۲۲ / ۲۴۵۴.

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

ص: ۱۸۵

رضوی. مجموعه شماره ۹۵۹۶.

سرجانی. عبد الاحد بن برهان الدین علی. «تفسیر سوره روم». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۱ / ۱۱۱.

شیخ علی. «(طومار استفتاء درباره نماز جمعه)». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. مجموعه شماره ۴۶۵۹.

قزوینی (واله)، محمد یوسف. «خلد برین». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۲۵۲.

کرکی، شیخ علی. «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت». نسخه دست‌نوشته عربی.

کتابخانه آستان قدس رضوی. شماره ۲۸۲.

گننام. «[رساله در لزوم پناه بردن به شاه در نبود امام]». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۲ / ۴۶۳۰.

گننام. «شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی. شماره ۱۳۸۱.

مجلسی، محمد باقر. «اعتقادات». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی. مجموعه شماره ۷۰.

-. «خطبه جلوس شاه سلطان حسین بر تخت». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی. شماره ۲۷۲۱.

-. «رساله ظهوریه». نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. شماره ۲۴۲.

مجلسی، محمد تقی. «شرح مشیخه من لا یحضره الفقیه». نسخه دست‌نوشته. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره ۵۰۸.

مهری عاملی، سید علی. «قصیده الهائیه». نسخه دست‌نوشته عربی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. مجموعه شماره ۴۲۲۱.

میر لوحی، سید محمد بن محمد. «کفایة المهتدی فی معرفة المهدی» (نسخه خلاصه شده). نسخه دست‌نوشته فارسی. کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. شماره ۱۱۲۲.

ص: ۱۸۶

کتابشناسی مأخذ چاپی عربی و فارسی

آزند، 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، محمد جابر، تاریخ جبل عامل، بیروت، ۱۹۸۱ میلادی.

ابن اثیر، عز الدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، جلد ۱۰.

ابن ادريس، 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 محمد علی موحد، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی، جلد ۱.

ابن تغری بردی، ابی المحاسن یوسف، النجوم الزاهره فی ملوک مصر و قاهره، مصر، بدون تاریخ، جلد ۶.

ابن جبیر، ابی الحسین محمد بن احمد، رحله ابن جبیر، لیدن، ۱۹۷۰ میلادی.

ابن العماد الحنبلی، ابو الفلاح عبد الحی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، مصر، ۱۹۳۱ میلادی، جلد ۶.

ابن فوطی بغدادی، عبد الرزاق. الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المائه السابعه، با مقدمه محمد رضا الشیبی و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ قمری.

ابن کثیر، ابو الفداء حافظ، البدايه و النهايه بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، جلد ۱۲.

ابن یحیی، صالح، تاریخ بیروت، به کوشش فرانسیس هورس یسوعی و کمال سلیمان صلیبی، بیروت، ۱۹۸۶ میلادی.

ابی الفداء، عماد الدین اسماعیل، المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابی الفداء)، بیروت، بدون تاریخ.

احمد رضا، شیخ، «بنو عامله»، العرفان، صیدا، جلد ۳۱ (۱۹۴۰ میلادی)، ص ۲۲۵-۲۱۸.

اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب، تهران، ۱۳۶۵ خورشیدی.

ص: ۱۸۷

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

افشته یی نظنزی، محمود بن هدایت الله، نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، تهران، ۱۳۵۰ خورشیدی.

اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول: از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

امین، حسن، «الخباریون و الاخباریه»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه، بیروت، ۱۹۷۳ میلادی.

-. «جبل عامل»، دایرة المعارف الاسلامیه الشیعیه، بیروت، ۱۹۷۷ میلادی.

امین، سید محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۸۳ میلادی، جلد ۶ و ۱۰.

-. خطط جبل عامل، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۶۱ میلادی.

امینی، عبد الحسین، شهیدان راه فضیلت: زندگینامه ۱۳۰ شهید عالم شیعه از قرن ۴ تا ۱۴ هجری، ترجمه ف. ج (جلال الدین فارسی)، تهران، بدون تاریخ.

باربارو، جوزفا و دیگران، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه): سفرنامه‌های ونیزیانی که در زمان اوزون حسن آق‌قویونلو به ایران آمده‌اند، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.

بازل، نیکیتین، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ترجمه دکتر باقر امیر خانی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال ۱۲، شماره ۳ (۱۳۳۹ خورشیدی)، ص ۲۹۷-۲۷۳.

باسانی، آ. «دین در عهد مغول»، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، جلد پنجم، چاپ دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

البحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، تهران، ۱۲۷۶ قمری.

بحرانی، یوسف، لؤلؤت‌ی البحرین فی الاجازة لقرتی العین، بدون جا، ۱۲۶۹ قمری.

براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران: از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۹ خورشیدی.

بناکتی، محمد بن داوود، تاریخ بناکتی: روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ خورشیدی.

بیرانوند، ع. «سخنی درباره تصحیح فواید الصفویه»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، شماره ۹ و (اسفند ۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۷۰-۶۷.

پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی.

ص: ۱۸۸

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، اسلام در ایران: از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

پوپ، آرتور. «مسجد شیخ لطف الله»، مهر، سال ۱۲، شماره ۸ (۱۳۵۵ خورشیدی)، ص ۷۹۲-۷۸۹

پیرزاده ابدال زاهدی، «سلسله النسب صفویه»، ۵ اثر ارزنده انتشارات ایرانشهر، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی.

تربیت، محمد علی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی.

تنکابنی، محمد بن سلیمان، قصص العلماء، تهران، بدون تاریخ.

تهرانی، آغابزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه، به کوشش احمد المنزوی، قم، ۱۱۸۷ قمری، جلد ۱۸.

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

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 محمد تقی آیت اللهی، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

جعفریان، رسول، «پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه در دوران صفویه»، نور علم، شماره ۳۹ (۱۳۷۰ خورشیدی)، ص ۸۱-۱۲۴.

- تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.

- «رویاری فیقهایان و صوفیان در عصر صفوی»، کیهان اندیشه، شماره ۳۳ (۱۳۶۹ خورشیدی)، ص ۱۲۷-۱۰۱.

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

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

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

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

حتی، فیلیپ، تاریخ سوریه، لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی، بیروت، ۱۹۵۹ میلادی، جلد ۲.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، به کوشش سید احمد حسینی، بغداد، بدون تاریخ، جلد ۱.

ص: ۱۸۹

حسین خاتون آبادی، سید عبد الحسین، وقایع السنین و الاعوام: گزارشهای سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری قمری، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی.

حسینی، سید احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، بدون تاریخ، ۱۸ جلد.

حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی، از شیخ صفی تا شاه صفی از تاریخ سلطانی، به کوشش دکتر احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

حسینی سبزواری، سید محمد بن سید قریش، زین العارفین: فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۷۰ خورشیدی.

حسینی قزوینی، یحیی بن عبد اللطیف، لبّ التواریخ، تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی.

حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین حسین، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی، ۲ جلد.

الحموی الرومی، ابی عبد الله یاقوت بن عبد الله، 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، تذکره شاه طهماسب، به کوشش امر الله صفوی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

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

خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش جلال الدین همایی. تهران، بدون تاریخ، جلد ۴.

خوانساری اصفهانی، میر سید محمد باقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی، ۸ جلد.

داماد، میر محمد باقر و دیگران، الرضاعیات و الخراجیات، تهران، ۱۳۱۵ خورشیدی.

داماد الحسینی (میر داماد)، محمد باقر، کتاب القبسات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی.

دانش پژوه، محمد تقی، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمود مشکوة به کتابخانه دانشگاه

ص: ۱۹۰

تهران، تهران، ۱۳۳۲ خورشیدی، جلد ۳ / ۱.

- فهرست کتابهای خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی، جلد ۸.

دانش پژوه، محمد تقی و علیقلی منزوی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی، جلد ۵.

- «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۷، شماره ۴ (۱۳۵۰ خورشیدی)، ص ۹۹۷-۹۱۵.

الداودی الحسینی، احمد بن علی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، بیروت، بدون تاریخ.

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

ذکاوئی قراقرلو، 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.

رجائی، سید مهدی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمد باقر مجلسی، مشهد، ۱۳۶۸ خورشیدی.

رئیس‌نیا، رحیم، بدر الدین، 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، علی اصغر، شرح جنگها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی، تهران، ۱۳۴۱ خورشیدی.

رشید الدین فضل الله همدانی، تاریخ مبارک غازی: 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.

ص: ۱۹۱

روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، به کوشش دکتر عبد الحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.

ریپکا، یان، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی.

زرین کوب، عبد الحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

- دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.

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

سبزواری، محمد باقر، روضة الانوار، بدون جا، بدون تاریخ.

سخاوی، شمس الدین محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، قاهره، ۱۳۵۴ قمری، جلد ۶.

سلطانزاده، حسین، تاریخ مدارس ایران: از عهد باستان تا تأسیس دار الفنون، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

سمرقندی، عبد الرزاق، مطلع السعدین و مجمع البحرین، به کوشش عبد الحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ خورشیدی.

سمنانی، علاء الدوله، چهل مجلس، تحریر امیر اقبالشاه سیستانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

سواژه، ژان، مدخل تاریخ شرق اسلامی، ترجمه نوش آفرین انصاری (محقق)، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه احمد صبا، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، قاهره، ۱۹۵۹ میلادی.

شاردن، ژان، سیاحتنامه شاردن: دایرة المعارف تمدن ایران، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ خورشیدی.

شبر، جاسم حسن، تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم، نجف، ۱۹۶۵ میلادی.

شمس الدین، محمد رضا، حیاة الامام الشہید الاول، نجف، ۱۳۷۶ قمری.

شوشتر والسر، سیبیل، ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، ترجمه دکتر غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

شوشتری، قاضی نور الله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۵ قمری، ۲ جلد.

ص: ۱۹۲

۸

شهابی، محمود، «شیخ لطف الله عاملی امام مسجد معروف اصفهان»، یادگار، سال ۱، شماره ۳ (۱۳۲۳ خورشیدی)، ص ۶۰-۶۲.

شہید اول، محمد بن مکی جزینی، کتاب لمعه، ترجمه دکتر علی رضا فیاض و دکتر علی مہذب، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی.

شہید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، الروضة البہیة 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 صفویہ از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری، به کوشش دکتر عبد الحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ خورشیدی.

- هفت اختر، به کوشش ابو الفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴ میلادی.

شیرازی، محمد معصوم (معصومعلیشاه)، طرایق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، بدون تاریخ، جلد ۱.

^۸ فرہان منفرد، مہدی، مہاجرت علمای شیعه از جبل عامل بہ ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.

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 ۵ / ۱.

طاهری، ابو القاسم، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران، ۱۳۴۹ خورشیدی.

الطوسی، محمد بن حسن بن علی، کتاب الغیبه تهران، ۱۳۸۵ قمری.

- النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، با ترجمه مجلد نخستین به فارسی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۳ خورشیدی.

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

- «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.

ص: ۱۹۳

عزاوی، عباس، تاریخ العراق بین الاحتلالین، بدون جا، ۱۹۳۹ میلادی.

عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ خورشیدی.

غروی، شیخ نجم الدین، الکواکب السائره 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، محمد رضا، مقدمه ای بر سیر تفکر قرون وسطی، تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی.

فصیح خوافی، احمد بن جلال الدین محمد، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ خورشیدی ۳ جلد.

الفقیه، محمد تقی، جبل عامل فی التاریخ، بیروت، ۱۴۰۶ میلادی.

فلسفی، نصر الله، 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، ابو الحسن، فواید الصفویه: تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط صفویه، به کوشش مریم میر احمدی، 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.

ص: ۱۹۴

قمی، شیخ عباس، فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، بدون جا، بدون تاریخ.

کاشانی، ابو القاسم عبد الله بن محمد، تاریخ اولجایتو، 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 محمد الحسون، قم، ۱۴۰۹ قمری، ۲ جلد.

کسروی تبریزی، احمد. شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۵۵ خورشیدی.

کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

کوثرانی، وجیه، الاتجاهات الاجتماعیه و السیاسیه فی جبل لبنان و المشرق العربی: من المتصرفیه العثمانیه الی دولة لبنان الكبير، بیروت، ۱۹۸۶ میلادی.

گمنام، تاریخ عالم آرای صفوی، به کوشش ید الله شکری، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

- تاریخ قزلباشان، به کوشش میر هاشم 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.
- لکهارت، 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، محمد باقر، اثبات الرجعه، بمبئی، ۱۸۸۸ میلادی.
- بحار الانوار، تهران، ۱۳۹۱ قمری، جلد ۲۵ و ۱۰۷.
- جواهر العقول فی مناظره الفار و السنور، تهران، ۱۳۸۳ قمری.
- رجعت، به کوشش ابو ذر بیدار، تهران، ۱۳۶۷ خورشیدی.
- مجیر شبیانی، نظام الدین، تشکیل شاهنشاهی صفویه: احیای وحدت ملی، تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی.
- ص: ۱۹۵
- 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.
- مدرس، میرزا محمد علی، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللقب، 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، حمد الله تاریخ گزیده، به کوشش دکتر عبد الحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ خورشیدی.

- نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ خورشیدی.

مظفر، محمد، تاریخ تشیع، ترجمه محمد باقر حجتی کرمانی، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.

مقدسی، ابو شامه، کتاب الروضتين فی اخبار الدولتين النورية و الصلاحیه، به کوشش دکتر محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۵۶ میلادی، جلد ۱.

ملا کمال، خلاصة التواریخ: تاریخ ملا کمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، بدون تاریخ.

منشی ترکمان، اسکندر بیگ، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۴ خورشیدی، ۲ جلد.

-، و محمد یوسف مورخ، ذیل عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۱۷ خورشیدی.

موسوی جزائری، نعمة الله، الانوار النعمانية، تبریز، بدون تاریخ، ۳ جلد.

الموسوی العاملي، سيّد نور الدين علي بن سيّد نور الدين الكبير علي، الشواهد المكيه في مداحض حجج الخيالات المدينة في رد الفوائد المدينة، تبریز، ۱۳۲۱ قمری.

المهاجر، جعفر، الهجرة العامليه الى ايران في العصر الصفوي: اسبابها التاريخيه و نتائجها الثقافيه و السياسيه، بيروت، ۱۹۸۹ میلادی.

میر احمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

میر خواند، محمد بن خاوند شاه، تاریخ روضة الصفا، تهران، بدون تاریخ، جلد ۵.

مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی: تعلیقات و حواشی مینورسکی بر

ص: ۱۹۶

تذکره الملوك، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۸ خورشیدی.

ناصر خسرو قبادیانی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

ناصری طاهری، عبد الله، بعلبک شهر آفتاب و حلب شهر ستارگان، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، تهران، بدون تاریخ.

نوابی، عبد الحسین، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ هجری قمری همراه با یادداشتهای تفصیلی، تهران، ۱۳۶۰ خورشیدی.

- ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران، ۱۳۶۶ خورشیدی.

نوری علاء، اسماعیل، جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.

نیکلسون، رینولد، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین، تهران، ۱۳۵۷ خورشیدی.

هاجسن، مارشال، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ خورشیدی.

هدایت، رضا قلیخان، ریاض العارفین، تهران، ۱۳۱۶ خورشیدی.

هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۳ خورشیدی.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. تاریخ الیعقوبی، بیروت، ۱۹۸۱ میلادی.

ص: ۱۹۷

کتابشناسی مأخذ انگلیسی

ص: ۱۹۹

فهرست راهنما

آذربایجان ۱۶، ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۳۹، ۵۶، ۹۱، ۱۰۸، ۱۸۸

آزند، یعقوب ۵۲، ۸۲، ۱۸۶، ۱۹۵

آسیای صغیر ۱۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۸۹، ۱۶۲

آغامبارک ۱۵۵

آفریقا ۶۰

آق‌قویونلو ۱۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۹۸

آل ابی جامع ۲۱، ۸۸، ۱۸۶

آلافرنگ ۲۹

آلب ارسلان ۶۱

آل بویه - بویهیان

آل جلاير ۴۱

آل حرّ ۹۳

آل داوود، سيّد علي ۲۴

آل صفا، محمّد جابر ۱۶، ۷۷

آل كيا ۳۱

آناٲولي - آسيای صغير

آنجلو ۲۱، ۹۰

آنقره ۴۳

آوجي، سيّد تاج الدين ۳۰

آوه ۱۵۶

آوي، شمس الدين محمّد ۷۵

آيت اللهی، محمّد تقی ۴۹

اباقاخان ۲۸

ابدال زاهدي، شيخ حسن ۱۹، ۵۴

ابداليها ۳۶

ابر ۱۲۴

ابراهيم (پسر شيخ جنيد) ۴۷

ابن اثير، عز الدين ۷۷

ابن ادريس، ابو عبد الله محمّد ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۷

ابن بابويه (شيخ صدوق) ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۷۳

ص: ۲۰۰

ابن بزّاز ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵

ابن بطوطه ۲۹، ۵۰، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۷۸

ابن تغری بردی، ابن المحاسن یوسف ۱۶، ۷۸

ابن تیمیه ۶۶

ابن جبیر، ابی الحسین محمد بن احمد ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۱۸۶

ابن خاتون، محمد بن محمد ۸۴

ابن طاووس ۱۲۲

ابن علقمی ۲۷

ابن عماد حنبلی، ابو الفلاح عبد الحی ۲۷، ۱۶، ۸۱

ابن فوطی بغدادی، عبد الرزاق ۴۹، ۵۰

ابن معیه، محمد بن قاسم ۶۹

ابن مؤمن ۶۹

ابن نما، حسن بن احمد، ۶۹

ابو بکر ۳۵، ۵۱، ۱۵۸

ابو خالد کابلی ۱۲۳

ابو ذر غفاری ۵۷، ۵۹، ۶۰

ابو سعید ۴۲

ابو سعید تیموری ۹۸

ابو شامه مقدسی ۶۰، ۷۷

ابو علی حمزة بن عبد العزيز (سلار دیلمی) ۱۱۸

ابی الفداء، عماد الدین اسماعیل ۷۸، ۱۸۶

ابی لبید مخزومی ۱۲۵

احمد پاشا ۹۳

احمد جلایری ۴۲، ۵۵

اخباریون ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵

اخی امیر علی ۴۳

اخیان ۳۷، ۳۸، ۵۳، ۴۲

اخی شادی ۴۳

اخی میر میر ۴۳

ادیبی، ژاله ب

ارجمند، سعید امیر ۸۷، ۱۰۸، ۱۷۴

اردبیل ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۸۷، ۱۲۲، ۱۵۴

اردبیلی، شیخ صفی الدین اسحاق ۱۹، ۲۰، ۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۵۴، ۹۱

اردستانی، ملا صادق ۱۶۳

اردن ۵۹

ارغون بیگ ۴۲

استاجلو ۳۷

استرآباد ۱۲۴

استرآبادی، ملّا محمد امین ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۷۴

استیفا ۲۰

اسد الدین صائغ ۶۵

اسدی، ابو القاسم بن حسین بن عود ۶۵

اسعدی، مرتضیٰ ۷۸، ۱۸۹

اسفنجان ۳۸

اسلام آباد ۱۹، ۵۴

اسماعیل بن حاج توکلی اردبیلی - ابن بزّاز

ص: ۲۰۱

اسماعیل بن موسیٰ ۱۲۸

اسماعیل دوّم ۲۰، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۰

اسماعیلیان ۲۶، ۲۸، ۴۹، ۶۱، ۶۶، ۱۹۶

اسماعیل یکم صفوی ۹، ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵

اشپولر، بر تولد ۲۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱

اشرافی، احسان ۲۱، ۹۶، ۱۸۹

اشرف چوپان ۴۲

اصطخر ۴۷

اصفهان ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸

اصفہانی، امیر معز الدین محمد ۱۵۱، ۱۵۲

اصولیان ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۳

اعتماد الدولہ ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۷۲

اعرجی کرکی، خاندان ۸۸

افغانها ۱۰۳

افندی اصفهانی، میرزا عبد الله ۱۵، ۷۹، ۸۱، ۹۶، ۹۷، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۸۳

افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت الله ۲۰، ۱۱۱، ۱۴۰

افیان ۳۷

اقبال آشتیانی، عباس ۴۹، ۵۰، ۵۱

البرز ۴۶

البستان ۳۷

الشیبی، کامل مصطفی ۲۳، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۷، ۱۳۹، ۱۷۶

الطائح ۱۰۲

القائم ۱۰۲

القادر ۱۰۲

الگار، حامد ۲۴، ۵۱

الوس حولانی ۱۸۲

الوند آق‌قویونلو ۴۸

امام جعفر صادق (ع) ۱۲۴

امام جواد ۴۳

امویان ۲۶، ۶۰

امیر خانی، باقر ۵۵

امیر سیف‌الدین قطز ۶۶

امیر طرمطاز ۲۸

امیر علی شیر ۹۵

امیری، منوچهر ۹۷

امین الدین جبرئیل ۳۸

امین، سید حسن ۱۷، ۷۶، ۸۰، ۱۷۱، ۱۷۴

امین، سید محسن ۱۶، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۳، ۹۶

امین، سید محمد ۹۳

ص: ۲۰۲

امینی، عبد الحسین ۸۲

انصاری، نوش آفرین ۲۴

انوار، شاه قاسم ۴۲، ۵۵

انوشه، حسن ۴۹، ۱۸۷

اوزون حسن آق قویونلو ۲۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹

اولجایتو، سلطان محمد خدا بنده ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۹، ۵۰، ۱۰۲

ایران ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷

ایلخانان ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۱۰۲، ۱۶۲، ۱۸۷، ۱۹۵

ایمانپور، محمد تقی ب

ایوبیان ۶۱، ۶۴، ۶۶

بابائیه ۳۶، ۳۷

باربارو، جوزفا ۹۷

باریک بیگ پرناک ۱۰۷، ۱۰۸

بازل، نیکیتین ۴۲، ۵۵

باسانی، الف.، ۲۳، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲

باکو ۴۸

بایجو بخشی ۲۸

بایزید عثمانی ۴۳

بایسنقر آق قویونلو ۱۹، ۴۷، ۴۸

بایقرا، سلطان حسین میرزا ۹۵، ۹۶، ۹۸

بحرانی، شیخ یوسف ۱۵، ۸۱، ۱۶۱

بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم ۳۴، ۳۵، ۵۲

بحرین ۱۰، ۸۷، ۹۰، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۵۹، ۱۶۶

بخارا ۱۴۵

بدر الدین سماوی ۳۲، ۳۷، ۴۵

بدره‌ای، فریدون ۲۳، ۴۹

بدوی، احمد ۳۴

برج یالوش ۷۳

برقوق ۶۸

برون، ادوارد ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۷

بسطامی، بایزید ۱۶۲

بصره ۱۲۴

بعلبک ۱۷، ۹۳، ۹۸

بغداد ۲۶، ۲۷، ۶۱، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۲، ۱۰۷

بقاع ۷۳

بکناشیها ۳۶

ص: ۲۰۳

بلخ ۳۲

بناکتی، محمد بن داوود ۲۸، ۵۰

بنی عامله ۵۹

بنی عقیل ۶۱

بنی عمار ۶۱

بنی کاوان ۱۲۴

بنی هاشم ۱۲۵

بو حنیفه ۱۵۸

بودا ۲۹

بوسورث، کلیفورد ادموند ۲۳

بویهیان ۲۶، ۶۰، ۶۱، ۱۲۸، ۱۵۹

بهاء الدین نقشبند ۳۵

بهبودی، محمد باقر ۱۷۲

بهبهانی، آقا محمد باقر ۱۶۱

بیاتها ۳۷

بیانی، خانابا ۵۰

بی بی فاطمه (دختر شیخ زاهد گیلانی) ۴۱

بیت المقدس ۶۱

بیجن اغلا ۴۷

بیدار، ابو ذر ۱۴۳

بیرانوند ۱۷۴

بیروت ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۷۹

بین النهرین ۳۰، ۴۴

پارسیان ۱۷۱

پاکستان ۱۹

پرایس، کریستین ۱۷۶

پریشان خانم ۲۰

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ ۵۱، ۵۶

پهلوان، جنگیز ۱۷۲

پیر یعقوب باغستانی ۲۹

پیشمازی ۸۸، ۱۱۱

تاجیک ۹۰، ۹۳

تاورنیه ۲۲

تبرائیان ۹، ۱۵۷، ۱۷۳

تبریز ۲۸، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۵۳، ۵۵، ۸۰، ۹۰، ۹۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۸۱

تبریزی، زین العابدین ۱۳۶

تبیین ۶۲

تربیت، محمد علی ۵۶

ترقدلی ۳۷

ترک ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۴۰، ۵۳، ۹۰، ۹۳، ۱۲۴

ترکستان ۴۱

ترکمان ۶۷

تصدیق حسین ۱۴۳

تغات ۸۹

تفتازانی هروی، سیف الدین احمد بن عمر (احمد حفید) ۱۳۵

تفضلی، تقی ۱۷۱

تقی الدین خیامی ۷۲، ۷۳

تکلو ۳۷

تگه ۳۷

تنکابنی، محمد بن سلیمان ۱۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷

ص: ۲۰۴

توحیدپور، مهدی ۱۴۶

تهرانی، آغابزرگ ۸۲

تیشنر، فرانتس ۵۳

تیمور ۲۳، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۷۶

تیموریان ۳۲، ۳۹

جابری، علی ۱۵۸، ۱۷۳

جانیق ۴۵

جبال کسروان ۶۶، ۶۷

جبعی حارثی، حسین بن عبد الصمد ۱۵، ۲۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۶۵

جبعی عاملی، زین الدین - شهید ثانی

جبل ارسوس ۴۴

جبل جلیل ۵۹

جبل خلیل ۵۹

جبل عاملی، شیخ صبیح ۱۵۴

جبه ۲۷

جزائری، علی بن هلال ۱۱۶

جزین ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۸۰

جزینی، محمد بن مکی - شهید اول

جعفریان، رسول ۴۹، ۱۴۲، ۱۷۴، ۱۷۵

جعفری، سید حسن محمد ۴۹

جلال الدین محمد بلخی ۳۳، ۳۴

جناتی، محمد ابراهیم ۱۷۴، ۱۷۵

جنگهای صلیبی ۶۱، ۶۲، ۷۷

جوینی، عظاملک ۳۴، ۵۱

جهاندار، کیکاووس ۵۳، ۹۸

جهانشاه قراقویونلو ۴۴، ۴۶

چالدران ۹۰، ۹۱، ۱۰۸، ۱۶۲

چرکسها ۴۵، ۴۶، ۴۷

چنگیز خان ۲۷، ۴۹، ۱۲۴، ۱۲۶

چین ۴۱

حائری، عبد الهادی الف، ۱۲۶، ۱۶۵

حافظ ابرو ۳۰، ۵۰

حافظ ابن کثیر، ابو الفداء ۷۷

حتّی، فیلیپ ۱۸، ۶۱، ۷۸، ۷۹

حجاز ۶۰، ۹۴، ۱۳۲، ۱۳۵

حجّتی کرمانی، محمّد باقر ۴۹

حرّ عاملی ۶۵، ۷۰، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۴، ۱۳۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۷

حر عاملی، احمد بن حسن بن علی بن حسین ۱۶۷، ۱۷۶

حرفوشی، امیر جهجاه ۹۳

حرفوشی، امیر یونس ۹۳

حرّ مشغری، محمّد بن حسن - حرّ عاملی حرنک ۱۸۲

حروفیه ۳۲، ۳۶

حسام الدین بشاره ۶۴

حسن بن حسام، عزّ الدین ۶۵

حسن بن علی (ع) ۱۱۴

حسن پادشاه - اوزون حسن

حسن جوری ۳۴، ۷۴

ص: ۲۰۵

حسنى استرآبادى، حسن بن مرتضى ۲۱

حسون، شيخ محمد ۱۳۹

حسين اردبیلی، مولانا ۱۲۰

حسينى استرآبادى ۱۳۹، ۱۴۷

حسينى جبل عاملی، حسين ۱۴۰، ۱۵۴

حسينى، خورشاه بن قباد ۲۱، ۱۳۸

حسينى سبزوارى، سيد محمد بن سيد قريش ۱۷۱

حسينى، سيد احمد ۷۷، ۷۹، ۹۷، ۱۴۳، ۱۷۶

حسينى قمى، قاضى احمد بن شرف الدين ۲۰، ۹۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۱

حسينى ميرلوحى، سيد محمد بن محمد (مطهر) ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۴

حشويه ۱۷۳

حصن كيف ۴۶

حق الكيل ۱۸۲

حكيم، آيت الله ۱۴۲

حلاج، حسين بن منصور ۱۶۲

حلب ۳۷، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۰، ۹۸، ۱۳۳

حلّه ۲۸، ۲۹، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۱۰۷، ۱۸۳

حلى، جمال الدين حسن بن مطهر ۲۹، ۳۰، ۵۰، ۶۵، ۶۹، ۷۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۵۹

حلى، مير نعمت الله ۲۰، ۱۱۹، ۱۲۰

حمدانیان ۶۰

حمزه میرزا، شاهزاده ۱۵۵، ۱۵۶

حنبلۃ ۶۶

حنفیان ۲۷، ۲۹، ۹۲

حورانی، آلبرت ۱۷، ۷۸، ۷۹، ۹۷، ۹۸، ۱۳۸

حیازہ ۱۸۲

حیدرآباد دکن ۱۳۵

حیدریہا ۳۶

خاتم المجتہدین 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، عبد الحسین ۱۷۲

خاتونی، شیخ اسد اللہ بن محمد مؤمن ۱۶۸

خانجی کتبی، محمد امین ۷۷

خاوری، حسین ب

خدیجہ بیگم ۴۶

خراسان ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۷۴، ۷۶، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۴

خرم آباد ۸۶

خرمشاہی، بہاء الدین ۱۳۷

خفری، 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

ص: ۲۰۶

خوارزم ۳۳

خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین محمد حسینی ۱۸، ۱۴۵

خوانساری، آقا حسین ۱۱۳

خوانساری اصفهانی، میر سید محمد باقر ۱۵، ۸۰، ۸۲، ۹۷، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،

۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹

خوزستان ۲۲، ۳۲

دارایی، بهین ۷۷

دالغور ۳۷

دانش پڑوه، محمد تقی ۹۷، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۷۶

داودی حسینی، احمد بن علی ۵۴

دبیر سیاقی، محمد ۷۷

دریای سیاه ۴۵

دریای مدیترانه ۵۹، ۶۶

دژ گلستان ۴۸

دسینا خاتون ۴۷

دستوقی، ابراهیم ۳۴

دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور ۸۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۵۲

دلاواله، پیترو ۲۲

دمشق ۶۱، ۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۳۳

دوانی، علی ۱۵۸، ۱۷۳

دوشکلات دیوان اعلیٰ ۱۸۲

دولت‌آبادی میرزا تقی ۱۶۷

دهگان، ابراهیم ۵۶

دهنوی، حجّت اللّٰه ب

ده یک ۱۸۲

ده یک و نیم ۱۸۲

دیار بکر ۴۶، ۴۸

دیلیم ۱۲۲

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا ۵۰، ۷۷، ۱۷۳، ۱۷۴

ذو القدر ۳۷

ذهبی ۶۵

رئیس‌نیا، رحیم ۵۲

رازی، امین احمد ۵۵

رانسیمان، استیون ۶۲، ۷۷، ۷۸

راوندی، ۱۲۲

رجایی، سیّد مهدی ۱۴۳، ۱۴۴

رجب‌نیا، مسعود ۵۳، ۵۷

رحیم‌زاده صفوی، علی اصغر ۵۷

رحیموف، ابو الفضل هاشم اوغلی ۱۳۹

رستم آق‌قویونلو ۴۷

رسم المهر ۱۸۲

رسم الوزاره ۱۸۲

رشید الدین فضل الله همدانی ۳۰، ۴۹، ۵۰

رضوی کاشانی، عبد الحی بن عبد الرزاق ۱۳۶

رفاعی، احمد ۳۴

رماحیه ۱۰۷

روافض ۶۵

ص: ۲۰۷

روحانی، سید کاظم ۲۴

رود لیطانی ۵۹

روزبهان خنجی، فضل الله ۱۹، ۴۷

روم ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۱۴۵

روملو، حسن بیگ ۱۸، ۲۰، ۳۷، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۳۹، ۱۷۱

ری ۳۰، ۱۵۸

ریاحی‌فر، محمد ب

ریپکا، یان ۱۷۶

زرین کوب، عبد الحسین 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

ساجی، خواجه حبیب الله ۱۸

ساوری ۱۸۲

سبزوار ۳۴، ۹۵، ۹۶

سبزواری، ملا محمد باقر - محقق سبزواری سخاوی ۴۳

سخاوی، شمس الدین محمد بن عبد الرحمان ۵۶

سراندیب (سیلان) ۴۱

سربداران ۱۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۷۴، ۸۲

سرجانی، عبد الاحد 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

سلطانزاده، حسین ۱۷۶

سلطان سلیم عثمانی ۳۷، ۹۰، ۹۳

سلطان علی ۴۷، ۴۸

سلطان محمد (حاکم محلی کردستان) ۸۶

سلطان محمد عثمانی ۴۵

سلطان محمود دوم (حاکم محلی کردستان) ۸۶

سلطان مراد عثمانی ۱۰۷

سلطانیه ۲۹

سلفیه ۱۷۳، ۱۵۸

سلیمان ظاهر ۷۸، ۷۹

سماهیجی بحرانی، عبد الله بن حاج صالح ۱۶۱

سمرقند ۳۲

سمرقندی، عبد الرزاق ۵۲، ۵۶

سنیان ۹، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۱۳۴، ۱۵۷، ۱۷۳

سوازه، زان ۲۴

سور غوی ۱۸۲

سوریه ۱۸، ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۷۸، ۷۹، ۱۲۹، ۱۵۷

سهروردی ۴۰

ص: ۲۰۸

سیّد حسین حسن کرکی ۱۷۲

سیّد حسین مجتهد جبل عاملی ۱۱۳

سیّد محمد پیشنماز جبل عاملی ۱۵۶

سیّد محمد کمونه ۱۰۷، ۱۳۸

سیّد مختار ۹۵، ۹۶

سید مرتضیٰ، علی بن حسین ۶۴، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲

سیر غور ۱۸۲

سیستانی، امیر اقبالشاه ۵۰

سیواس ۲۸

سیورغال ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۸۲

سیوری، راجر ۲۳، ۵۲، ۵۷، ۹۷، ۹۸، ۱۵۳، ۱۷۳

سیوطی، جلال الدین ۶۰، ۷۷

شادفر، بهزاد ب

شاردن، ژان ۲۲، ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۷۱

شافعیان ۲۷، ۲۹، ۴۰، ۶۷، ۶۹

شافعی گنجی، ابی عبد الله محمد بن یوسف ۱۲۱

شام ۳۷، ۴۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۸۵، ۹۳، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵

شاملو ۳۷

شاه صفی ۱۱۳، ۱۵۴

شاه عباس دوم صفوی ۱۰۲، ۱۵۴، ۱۵۵

شیر، جاسم حسن ۵۶

شبلی ۱۶۲

شروان ۴۶، ۴۷، ۴۸

شروانشاه ۴۶، ۴۸

شعار، جعفر ۵۰

شیخ احمد رضا ۷۶

ص: ۲۰۹

۱۰

شیخ الاسلامی ۱۲، ۸۷، ۸۸، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۳۲، 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 نوح حنفی ۹۳

شیخیه جوریه ۳۴

شیراز ۴۱، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۶۹

شیرازی، عبدی بیگ (نویدی) ۴۸، ۵۴، ۵۷، ۱۳۸، ۱۳۹

^{۱۰} فرهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.

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

صدر الدین قونیوی ۳۳

صدر الدین موسی ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳

صدر الممالک ۱۵۳

صرفند ۵۹

صفا، ذبیح الله ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷

صفت گل، منصور ب

صفری، امر الله 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، ابو القاسم ۲۳، ۵۱، ۵۶، ۵۷

طبرستان ۳۱

طبرسران ۴۶

ص: ۲۱۰

طبری مازندرانی، عماد الدین حسن بن حسن طبرسی ۱۱۸

طبریہ ۶۰

طرابلس ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۷۲

طرابوزان ۴۵، ۴۶، ۴۷

طوسی، خواجه نصیر الدین ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۱۰۲، ۱۵۱

طوسی، شیخ الطایفه ۷۰، ۷۱، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۴

طوغای تیمور خان ۳۱

طه بن محمد بن فخر الدین جزینی ۶۵

طهماسب صفوی ۱۰، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۳۹، ۴۰، ۹۱، ۹۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۷،

۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳

ظاهر، شیخ سلیمان ۱۷

ظاهریہ ۱۷۳

عالمشاه بیگم ۴۷

عاملی، بهاء الدین محمد - شیخ بهایی

عاملی، جعفر مرتضی ب

عاملی، شیخ جعفر بن محمد ۸۴

عاملی کرکی، حسین بن جعفر ۱۲۲

عباد بن جماعه ۷۴

عباس میرزا، شاهزاده ۱۱۲

عباسیان ۲۶، ۲۷، ۴۳، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۱۲۵

عبّاسی، شیخ محمد بن مسعود ۱۲۵

عبّاس یکم ۲۰، ۲۳، ۵۱، ۸۸، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۶۷

عباسی، محمد ۱۳۸

عبد الحسین بن غلبون ۶۴

عثمان ۵۹

عثمانی ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۵، ۶۴، ۷۹، ۸۹، ۹۳، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳

عراق ۱۰، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۵، ۸۴، ۹۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹

عراق عجم ۲۹، ۹۱

عراق عرب ۲۹، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۲

عرفه ۷۲

عروسی حویزی، عبد العلی ۱۶۱

عز الدین الآملی ۱۱۶

عز الدین حسن آبی ۱۱۸

عسقلان ۶۱

عطّار ۳۴

عکا ۶۱

علامه مجلسی ۲۱

علاء الدوله سمنانی ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۵

علویان ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۶۰

علوی، سیّد محمّد ب

ص: ۲۱۱

علوی کرکی، خاندان ۸۸

علوی کرکی، سیّد زین 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 محمّد بن حسن بن شهید ثانی ۱۷۵

علی بن موسی بن طاووس ۶۵

علی بن هلال جزائری ۸۴

علی بن موسی الرضا (ع) ۲۸، ۲۹

علی سیاهپوش - خواجه علی

علی مؤید سربداری ۱۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۹۳

عماد الدین طبری - طبرسی

عماد، مصطفی قلی ۱۷۵

عمار بن ياسر ٢٨

عمان ٦٠

عمر بن حنظله ٧١

عنایت، حمید ١٣٧

عودی جزینی، اسماعیل بن حسن ٦٥

عوض ٣٨

غازان خان ٢٨، ٢٩، ٤٩، ٥٠

غزا ٤٣، ٤٥، ٤٧

غزالی ٤٠

غزان ٣٢

غفاری قزوینی، قاضی احمد ١٨، ٥٥، ١٣٩

غلات ٣٣، ٤٥، ٤٦

فارس ٢٩، ٣٢، ٤٧

فارسی، جلال الدین ٨٢

فاضل، محمود ١٤٣

فاطمیان ٦٠، ٦١، ٦٤، ٩١

فانی، ملّا محسن ١٧٣

فتوّت ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٥٣

فحالیس ٥٩

فخر المحققین، فخر الدین محمد حلّی ٣٠، ٦٥، ٦٩

فراٲ ٣٧

فراهانى؁ جمال الدين محمد بن محمد ١٦٥

فرخ؁ محمود ٥٠

فرنگيان ٦١؁ ٦٢؁ ٦٣

فرهادان ٢٨

فرهاد جرد ٢٨

فشاهى؁ محمد رضا ٥١

فصيح خوافى؁ احمد بن جلال الدين محمد ٢٨؁ ٥٠

فقيه؁ محمد على ٧٧

فلسطين ١٨؁ ٤٢؁ ٥٩؁ ٧٨؁ ٧٩

فلسفى؁ نصر الله ١٤١

فياض؁ على رضا ٨٠

فيروز شاه زرین کلاه ٣٨؁ ٤٠

فيض كاشانى؁ ملا محسن ١٦٠؁ ١٦٤

قائم مقامى؁ جهانگیر ٥٥

قاسمى؁ حسين ب

قاضى برهان الدين شافعى ٧٤

قاضى مسافر تبريزى ١٢٠

ص: ٢١٢

قاهره ٧٨

قبرس ٦١

قدس ۶۰

قراقویونلو ۳۱، ۴۱

قرايی، جعفر سلطان ۵۳، ۵۴

قرمانی دمشقی، ابو العباس احمد ابن احمد ۵۶

قرهباغ ۴۶

قرهسو ۴۶

قرهمان ۴۴

قرهمانلو ۳۷

قزلباشها ۳۶، ۵۳، ۹۰، ۱۳۵

قزوین ۲۲، ۸۷، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۶۷

قزوینی، ابو الحسن ۲۱، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۷۵

قزوینی، خلیل بن غازی ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۳

قزوینی، عبد الجلیل ۱۵۸

قزوینی، محمد ۵۱، ۵۵

قزوینی، یحیی بن عبد اللطیف ۱۸، ۵۴، ۵۶

قسطنونی ۳۷

قطب الدین ۳۸، ۳۹

قطیفی ابراهیم بن سلیمان ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۱، ۱۶۱

قفطی، علی بن یوسف ۷۷

قفقاز ۴۶

قلعه هونین ۶۴

قلقشندی، احمد بن علی ۸۱

قلندران ۳۶

قم ۲۶، ۳۱، ۸۷، ۱۶۷

قمی، شیخ عباس ۱۴۶

کارکیا میرزا علی ۴۸

کاشان ۲۸، ۸۶، ۹۲

کاشانی، ابو القاسم عبد الله بن محمد ۴۹، ۵۰

کاشف، منوچهر ۷۷

کاظمین ۱۰۷

کبرویه ۳۳، ۳۴، ۹۱

کبیسه و دوالیب (مزرعه) ۱۸۱

کربلا ۲۸، ۱۴۶، ۱۶۰

کربلایی تبریزی، حافظ بن حسین ۵۳، ۵۴، ۵۵

کردستان ۴۶، ۸۵

کرک نوح ۷۰، ۸۴

کرکیان ۷۰

کرکی، شیخ حسن بن علی بن عبد العالی ۸۴

کرکی، شیخ حسین بن شهاب الدین ۱۳۵، ۱۶۷

کرکی، شیخ علی بن هلال ۸۴

کرکی، علی بن عبد العال - محقق کرکی

کرکی، میرزا حبیب الله حسین ۸۸

کرکی، میرزا مهدی ۸۸

کرمان ۲۹، ۳۲

کریمی، بهمن ۵۰

کسروی تبریزی، احمد ۳۹، ۵۴، ۹۱

کشاوری، کریم ۵۱

کلاتر، سید محمد ۸۰

ص: ۲۱۳

کلینی، محمد بن یعقوب ۱۵۹، ۱۷۳

کمال الدین درویش ۸۴

کمپفر، انگلبرت ۲۲، ۹۲، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۲

کوثرانی، وجیه ۷۹

کوفه ۲۸، ۲۹، ۱۲۴، ۱۲۶

کیلکیه 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

لاھیجان 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 النهر ۱۹

مایل هروی، نجیب ۵۰

متز، 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 هاشم 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 ابا فتح کراجی ۶۵

محمد بن نعمان - شیخ مفید

محمد حلمی محمد احمد ۷۷

محمد یالوشی ۷۳

محمود بیگ مهردار ۱۱۰، ۱۲۰

محیط طباطبایی، زهرا مهشاد ۷۸

محیط طباطبایی، محمد ۴۰، ۵۳، ۵۴

ص: ۲۱۴

مخالف سرای ۲۸، ۱۲۷، ۱۴۴

مدرس، میرزا محمد علی ۱۶، ۸۰

مدرسه عربان ۱۶۷

مدرسه منصوریه ۱۶۹، ۱۷۰

مدنی، سید محمد ۴۲

مدینه ۴۳، ۵۱، ۶۹، ۱۵۹

مراغه ۲۸، ۴۱

مرتضوی، منوچهر ۴۹

مرعشیان ۳۱

مرعشی نجفی، شیخ شهاب الدین ۹۷، ۱۴۳، ۱۷۵

مرعشی نجفی، محمود ۱۴۳

مروّ، علی ۱۷، ۷۹

مزاوی، میشل ۲۲، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷

مستعصم عباسی ۲۶

مستوفی قزوینی، حمد الله ۴۰، ۵۴، ۱۷۲

مسیحی ۲۹، ۳۰، ۴۵، ۴۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۶

مشهه ۱۵۸

مشعشعیان ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۴۶، ۵۶

مشهد ۳۱، ۸۱، ۹۵، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۷

مصر ۴۲، ۴۸، ۶۰، ۶۵، ۶۹، ۷۸، ۸۴، ۱۳۲، ۱۳۵

مصطفی جواد ۴۹

مضطر، الله دتا ۵۴

مظفر، محمد ۴۹

معاویه ۵۹، ۱۱۴

معین، محمد باقر ۵۱

مغول ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۶، ۱۰۲، ۲۶، ۱۷۱

مغولان هند ۱۷۱

مفروزیات ۱۸۱

مقام ابراهیم خلیل ۶۹

مقام محمد شهید ۷۳

مقداد سیوری حلّی ۷۲

مقدس اردبیلی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۱

مکّه ۳۰، ۵۱، ۶۹، ۸۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۹

ملّاباشی ۱۷۲

ملتان ۱۲۴، ۱۲۶

ممالیک ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۹۳

ممالیک بحری ۶۸

ممالیک چرکسی یا برجی ۶۸

مناره ۶۵

مناری، طومان بن احمد ۶۵

منتظر صاحب، اصغر ۵۳

منزوی، احمد ۸۲

منزوی، علینقی ۹۷

منشار، شیخ علی ۱۵۴

منشی ترکمان، اسکندر بیک ۲۰، ۲۱، ۵۶، ۹۰، ۹۸، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۷۲

موحد، علی ۵۰

موسوی جزائری، سیّد نعمت الله ۱۴۲، ۱۶۱،

ص: ۲۱۵

۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹

موسوی، سیّد محمد - صاحب مدارک

موسوی طبیب، محمد باقر بن محمد رضا ۱۴۵

موسوی عاملی سید نور الدین علی بن سید ۱۷۴

مهاجر، 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

میر آخوری ۱۵۶

میر آفتاب، محمود ۴۹

میر ابو الفتح ۳۹

میر احمدی، مریم ۱۷۴

میر خواند، محمد بن خاوند شاه ۱۸، ۵۲، ۸۲

میر داماد ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۶۵

میر رحمت اللہ پیشنماز جبل عاملی ۱۱۱

میرزا حبیب اللہ جبل عاملی ۱۱۳، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۶

میرزا مخدوم، محمد (اشرف بن عبد الباقي) ۱۰۸، ۱۳۹

میرزا مهدی جبل عاملی ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶

میر سید علی مجتهد جبل عاملی ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۷

میر محمد باقر داماد - میر داماد

مینورسکی، ولادیمیر ۱۹، ۵۷، ۹۸

ناصر خسرو قبادیانی ۵۹، ۶۰، ۷۷

ناصری طاهری، عبد اللہ ۹۸

نبطیہ ۷۲

نبطیہ فوقا ۷۲، ۷۳

نجف ۲۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۸۱

نجم الدین بن طومان ۶۵

نجم الدین رازی ۴۰

نجم الدین کبری ۳۳، ۴۱

نخجوان ۴۸، ۹۰

نصر، حسین ۳۷

نصیریہ ۴۶، ۶۱، ۶۶

نظام 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، عبد الحسین ۲۴، ۵۲، ۵۵، ۱۷۲

نور الدین زنگی ۶۰

نوربخش، محمد ۳۴، ۴۲، ۴۳

نور علی خلیفہ ۸۹

نوری علاء، اسماعیل ۹۸، ۱۳۸

نهر غازانی ۲۸

نیشابور ۳۲

ص: ۲۱۶

واله قزوینی، محمد یوسف ۲۱، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۳

ورساقها ۳۷

ورهرام، غلامرضا ۱۷۱

وزارت ۱۲، ۲۰، ۸۷، ۱۵۴

وکالت حلالیات اصفهان ۱۵۴

ولایت فقیه ۷۰، ۷۱، ۱۱۹

ولیدی طوغان، زکی ۴۰

هاجسن، مارشال ۴۹

هدایت، رضا قلیخان ۱۴۰، ۱۴۱

هرات، ۱۹، ۹۵، ۱۳۲، ۱۳۵

هلاکو خان مغول ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۱۰۲، ۱۲۴، ۱۲۶

همایی، جلال الدین ۱۴۵

همبلی، مهین ۴۹

همدان، ۱۳۵

همدانی، علی ۳۳

هند ۲۲، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۸۷، ۹۴، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۷۱

هینتس، والتر ۲۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷

یازجی، کمال ۱۸، ۷۸

یاقوت حموی ۵۹، ۷۷

یان، کارل ۴۹

یرقانیہ ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳

یزدی اردکانی، میرزا قاضی ۱۴۵

یزدی، محمد باقر ۱۶۸

یسوعی، فرانسیس هورس ۷۸

یعقوب آق قویونلو ۱۹، ۴۷

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۵۹، ۷۷

یمن ۵۹، ۶۰، ۹۴

یوسف بن حاتم ۶۵

یوسف بن یحیی ۷۳

یوسف پور ۵۷

یهودیان ۳۰، ۶۳^{۱۱}

^{۱۱} فرہانی منفرد، مہدی، مہاجرت علمای شیعه از جبل عامل بہ ایران، ۱ جلد، امیرکبیر - تہران، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.