

مهاجرت

جبل عاملیان به ایران صفوی
افسانه یا حقیقت^۱

چکیده: علمای جبل عامل نقش قابل توجهی در تحکیم مبانی مشروعیت دولت صفویه، ترویج شعائر دینی و پیگیری سیاست مذهبی صفویه داشته اند. از برجسته ترین دانشوران مهاجر از لبنان، محقق کرکی بود که او را مروج شیعه در سده ۱۰ ه.ق. خوانده اند. تاریخ پژوه معاصر، اندرو نیومن در مقاله ای با ذکر دلایلی ادعا نموده است که مهاجرت علمای جبل عامل بیشتر به افسانه می ماند. نویسنده در نوشتار حاضر تلاش نموده است با برگردان بخش اصلی از مقاله نویسنده مذکور، به طرح پرسشگری و نقد ادعاهای نیومن اقدام کند. وی بخش های مختلف مقاله که ناظر بر موضوعاتی از قبیل: ردیه بر تشیع صفویان، اعتراض به محقق کرکی، ناسازگاری شیعیان غیر ایرانی با تشیع صفوی، پاسخ جبل عاملیان به تشیع صفوی، دوران شاه تهماسب یکم و ... به طور مبسوط تشریح می نماید. نتایج تحقیق نویسنده نشان می دهد که ادله نیومن صرفاً بر پایه ی استدلال های ضعیفی چون: تضاد رویه دینی علمای شیعی با تشیع صفوی، بی علاقگی عاملیان به مشارکت سیاسی و نارضایتی علما از پیوند دیانت و سیاست قرار داشته و از وجاهت اسنادی و کافی برخوردار نیست.

کلیدواژه: مهاجرت علمای جبل عامل، سیاست دینی صفویه، محقق کرکی، اندرو نیومن، علمای شیعه جبل عامل، روحانیت شیعه جبل عامل، مقاله مهاجرت علمای جبل عامل به ایران عهد صفوی، تشیع صفوی.

طرح مسئله

دکتر اندرو نیومن (متولد ۱۹۴۸م) استاد مطالعات اسلامی و ایرانی در دانشگاه ادینبورو در انگلستان و نویسنده کتاب هایی چون: خرد پزشکی در اسلام، جامعه و فرهنگ در خاورمیانه، ایران عصر صفوی و نیز چندین مقاله و پژوهش دیگر است. او در ابتدای مقاله خود که در مجله جهان اسلام منتشر کرده است، از ویلفرد مادلونگ، یان ریشارد و نیکی کدی برای اظهار نظر انتقادی بر روی دستنویس مقاله اش تشکر کرده و مسئولیت اشتباهات در مقاله را گردن می گیرد. در صفحه نخست این مقاله ۴۶ صفحه ای، نیومن چنین طرح مسئله می کند که «سلاطین صفویه، شمار کثیری از روحانیون عرب شیعه را برای مهاجرت به ایران دعوت کردند تا بدین وسیله ترویج آیین شیعی در قلمروی ایشان تحقق یابد [و مطابق نوشته های پژوهندگان غربی] علمای شیعه عرب تبار، دعوت شاهان صفوی را اجابت نمودند و ... برای سکونت

در قلمروی تحت حاکمیت صفویان، زادبوم خویش را ترک گفتند»، اما به زعم نیومن «این ادعا در کتاب ادوارد براون ذکر شده است. حدود پنجاه سال پیش، براون ادعا کرد که در اوایل عهد صفوی، فقط معدودی از دانشوران شیعی در ایران وجود داشتند. او نوشت در بحرین و جبل عامل، شمار کثیری از اعراب شیعی دانشمند و فاضل وجود داشتند که شاه اسماعیل در تعقیب سیاست رسمیت دادن به تشیع، پس از تصرف تبریز در ۹۰۷ق، آنها را به ایران دعوت کرد. پژوهشگران بعدی نیز این ادعای براون را تکرار کردند. در ضمن چنین فرض شد که در پی رسمیت یافتن تشیع توسط شاه اسماعیل، قلمروی صفویه برای روحانیون شیعی عرب تباری که تحت سلطه سنی ها می زیستند، به صورت میعادگاهی امن و مورد پذیرش جلوه گرفته بود».

پس از این مقدمه چینی، نویسنده هدف خود را از «مقاله حاضر به چالش کشیدن موضوع این مهاجرت و فرضیه غلط، با استناد به منابع نیمه اول قرن و در ارتباط با شیعیگری شاه اسماعیل...» عنوان کرده و مدعی می شود که «تا آنجا که به موضوع مهاجرت عظیم روحانیون عرب

۱. متن حاضر نقدی است بر ترجمه خلاصه شده ای از این مقاله: Myth of the Clerical Migration: Safavid Shiism to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karakī & Safavid Shiism. Die welt des Islams, دوره جدید، شماره ۳۳، آوریل ۱۹۹۳، ص ۶۶-۱۱۲.

ردیه بر تشیع صفویان

بخش نخستین مقاله افسانه مهاجرت علمای جبل عامل به ایران عهد صفوی، در بردارنده توضیحاتی است از سوی نویسندۀ انگلیسی درباره جنبه‌های مسئله برانگیز تشیع صفویه. در اینجا وی مدعی شده که سیاست شیعیگری صفویه در نیم قرن اول زمامداری این دودمان، چنان که می‌نماید بر علمای شیعی خارج از ایران تأثیر نداشته است و اصولاً همچنان که نیومن در سرتاسر مقاله‌اش می‌کوشد اثبات کند، روحانیت شیعی از «بدعت‌گرایی شاه اسماعیل و ماهیت افراطی دعوت مذهبی صفویه که خود گروهی تعصب‌گونه در آموزه‌های شیعی و غیرشیعی بود»، چندان دل خوشی نداشتند. به علاوه «فقدان علاقه آشکار نخبگان صفوی به جانبداری از دیانت و شکست‌های نظامی انتقادبرانگیزی که کمتر از پنج سال پس از فتح تبریز نصیب صفویان شد، نشان از ماهیت زودگذر تجربه شیعیگری صفویان داشت. همچنان که علاقه اسماعیل به تشیع اثنی عشری در تاریخ اولیه عصر صفویه هیچ سابقه‌ای ندارد یا شیخ صفی (م ۷۳۵) پیشوای نخستین دودمان صفوی پیروی آیین شیعه نبود و... پیروان این فرقه عمدتاً از سنیان شافعی بودند...». در واقع همانند بسیاری از صفوی پژوهان معاصر، نیومن انتقاد خود را بر جنبه‌های اغراق آمیز دعوت و شخصیت مشایخ صفوی متمرکز می‌کند و به گفتمان غالبانه فرقه صوفیانه صفوی که در آن شیخ جنید را به تعبیر او «به مثابه جانشین خداوند مطرح و ستایش می‌نمود» و یا این نظر که «پیروان صفویه در آناتولی و جاهای دیگر حیدر (۸۹۳-۸۶۴) فرزند و جانشین جنید را تا حد یک موجود الهی تقدیس می‌کردند»، اشاره می‌کند.^۴

نویسنده مقاله در ادامه تشکیک در شیعیگری زعمای اولیه صفویه، اشاره می‌کند که اعلان تشیع شاه اسماعیل در سال ۹۰۷، ناشی از بررسی عمیق و یا درک وی یا سران اصلی اتحادیه قلباش از اصول و تعالیم تشیع اثنی عشری نبود، بلکه نتیجه و پیامد اوج‌گیری بنیادگرایی افراطی دوران جنید بود. تحولی که خود باعث تحریک حس جداخواهی و نفرت طرفداران فرقه از شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجود تحت استیلای سنی‌ها شده بود، اما نگرش اجتماعی-اقتصادی بدیع و سیاسی قلباشان نیز اساساً محافظه‌کارانه بود، یعنی تأکید بردگرگونی‌های معناداری که بر زیرساخت‌های جامعه تأثیر نداشت و حتی می‌توانست نادیده انگاشته شود. به عبارت دیگر این بدعت‌گرایی یا تغییر آیین بیشتر مربوط بود به وابستگی به ریشه‌های صوفیگری و جلب بیعت پیروان طریقت صفوی به «... یک فرمانروای برتر و الهی در جامعه در جایگاه رهبر توأمان سیاسی و دینی در همه عرصه‌های دینی و دنیوی؛ حال آنکه چنین ایده‌آلی، هم با ماهیت

شیعه به ایران عصر صفوی مربوط است، بررسی کامل اعمال و تحرکات روحانیون شیعه عرب مقدم و متاخر نشان می‌دهد که شماری از علمای حجاز، حوزه خلیج فارس و بحرین، عراق عرب و منطقه جبل عامل لبنان، هویت شیعه اثنی عشری صفویان را در این دوره مورد تردید قرار داده بودند. نارضایتی این روحانیون نسبت به صفویان از عوامل ذیل ریشه می‌گرفت: بدعت اسماعیل در جدانگاری از اصول تشیع اثنی عشری؛ ماهیت افراطی و مستمر ادعای سیاسی-دینی صفویان که در زمان حاکمیت بر تبریز، ترکیبی غیرسنتی از آموزه‌ها و شعائر غیرشیعی و شیعی بود و ناآگاهی و فقدان علاقه دولتمردان صفوی به نظریات و اصول ایمانی و به ویژه سیاست راهبردی یکی از علمای لبنانی، یعنی [شیخ] علی کرکی (م ۹۴۰) در مطرح کردن خویش به عنوان نماینده دربار صفوی. البته در این دوران، حکام سنی، به ویژه در عثمانی، از سکونت علمای شیعی بیگانه در قلمروی حاکمیتشان جلوگیری می‌نمودند. با این حال برای روحانیون عرب شیعی مقیم در مناطق تحت استیلای سنی‌ها، ماندن در زادبوم خویش بر مهاجرت به قلمروی صفویه رجحان داشت.» در اینجا

ضرورت دارد به این نکته اشاره کنیم

که منطقه مورد بحث در مقاله حاضر، یعنی ناحیه جبل عامل، در قسمت جنوبی سرزمین لبنان و در غرب سوریه و شرق دریای مدیترانه قرار دارد. این سرزمین با مساحت ۳۲۰۰ کیلومتر مربع، امروز دارای شهرهای صیدا، نبطیه، مرجعیون، بنت جئیل و شماری از روستاهای نزدیک به دره بقاع است. اقلیمی سرسبز و کوهستانی که روزگاری جزء سرزمین

باستانی کنعان بوده و از سده سوم قمری / نهم میلادی به محل اسکان شیعیان تبدیل شد. جدای از خصیلت جغرافیایی، نکته مهم درباره جبل عامل آن است که در این ناحیه شیعه‌نشین که سابقه تشیع آن به دوره تبعید ابوذر غفاری برمی‌گردد،^۲ یک سنت نیرومند علمی مشاهده می‌شود که مدیون علی چون: اعتقاد ایمانی علویان منطقه، دورافتادگی نسبی این ناحیه از مراکز قدرت، سطح معیشت نازل و فقر منابع اقتصادی آن بوده است و در نتیجه سبب می‌شد تا حکام شهرهای بزرگ کمتر به این ناحیه چشم طمع داشته باشند و از آن سو، به واسطه حمایت خاندان‌های برجسته شیعی و ورود شیعیان امامیه از سوریه، به استمرار سنت آموزشی شیعی در جنوب لبنان، در قالب تأسیس و توسعه حوزه علمیه جبل عامل کمک شود.^۳

بخش نخستین مقاله افسانه

مهاجرت علمای جبل عامل به ایران

عهد صفوی، در بردارنده توضیحاتی

است از سوی نویسندۀ انگلیسی

درباره جنبه‌های مسئله برانگیز

تشیع صفویه. در اینجا وی مدعی

شده که سیاست شیعیگری صفویه

در نیم قرن اول زمامداری این

دودمان، چنان که می‌نماید بر

علمای شیعی خارج از ایران تأثیر

نداشته است.

۱. ایرانیان؛ اندیشه صادق، شماره‌های ۱۶ تا ۱۹، پاییز تا تابستان، ص ۸۷-۸۸.
 ۲. با این حال بعد از جنگ چالدران، عقاید افراطی تصفیه و انتقال از تشیع عوامانه به تشیع عالمانه جلوه گر شد. هالم، هانس؛ تشیع؛ ترجمه محمدتقی اکبری؛ قم؛ ۱۳۸۵، ص ۱۵۸.

۲. جمشید نژاد اول، غلامرضا؛ «جبل عامل» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷، ج ۱۷، صص ۵۴۲-۵۴۴.

۳. رضوانی مشکاتی، عصمت؛ «تأثیر مهاجرت علمای جبل عامل بر فرهنگ و اندیشه دینی

امامت تا آنجا پیش رفت که باعث تقویت و همگرایی موقت صفویان گردید. هر چند درباره صحت یا سقم شجره‌نامه خاندان صفوی، مطالب بسیاری نگاشته شده است، اما پذیرش اینکه طرح مدعی انتساب به امامان شیعه، عامل اصلی اقتدار صفویان بوده است، چندان درست نمی‌نماید؛ چرا که پایه‌های استحکام و قدرت سلاطین صفوی بر نیروی رزمنده عشایر هم‌پیمان و بهره‌برداری از شرایط حساس زمانه استوار بوده است و قدرت رؤسای قزلباش با اقتدار دولت صفویه رابطه‌ای دوسویه داشته است.^۶

در بخش دیگری از مقاله نویسنده به صراحت، اعتقاد صفوی‌ها به تشیع را زیر سؤال برده و صداقت آن را تکذیب می‌نماید: «در حقیقت، برداشت صفویه از تشیع اثنی‌عشری به اعلام رسمی پیروی از دیانت محدود می‌شود و البته تا حدی نیز به پراکندن و تعقیب رسمی ایرانیان سنی، ناسزای آشکار به خلفای مورد احترام اهل سنت و مبارزه علیه عثمانی‌ها و ازبکان... شواهد اندکی از علاقه و درک اسماعیل نسبت به اصول و قواعد بنیادی دیانت شیعه وجود دارد». نویسنده برای اثبات این مدعا، دانش اسماعیل و آموزگارانش شمس‌الدین لاهیجی را از اصول تشیع اثنی‌عشری قلیل‌ارزیابی می‌کند که این مسئله نمی‌تواند دلیل موجهی بر بی‌اعتقادی اسماعیل به تشیع باشد. در روزگار حیات نخستین شاه صفوی، دانش و آگاهی بسیاری از مردم ایران از آموزه‌های تشیع اندک و ناچیز بوده است و برای درک بهترین قضیه، باید به تاریخ مراکز تعلیماتی شیعه نظری بیفکنیم.

این‌گونه به نظر می‌آید که گرچه در قرون سوم تا ششم قمری، مراکز تعلیماتی کیش شیعه، در داخل ایران و در شهرهایی چون قم، بغداد و نجف قرار داشتند، اما با سیطره یافتن سلجوقیان سنی مذهب بر ایران و عراق و دفاع متعصبانه آنها از مذهب اهل سنت و خلافت، مدارس علمیه شیعه دچار رکود و بی‌رونی شدند تا جایی که جماعتی از اهل تشیع برای فرار از تضعیقات ترکان سلجوقی، به منطقه حله پناه بردند و چراغ دانش شیعه را با سرپرستی علمایی چون: ابن ادریس حلی و محقق حلی روشن نگاه داشتند. اما در اواخر قرن ۹، دوران طلایی حوزه علمیه حله به فرجام رسید و مکتب علمی جبل عامل، سردمدار نهضت آموزشی تشیع در جهان اسلام شد. گرچه در این ایام، در مناطق دیگری مانند نجف، کاشان، قم و خراسان هم حوزه‌ها و مدارس علمی شیعیان، هرچند به شکل کم‌فروغ و مقطعی، برقرار بوده است.^۷ با این همه به باور یک محقق غربی، نباید تصور کرد که فقهای برجسته و برخوردار از تعالیم عمیق و دقیق شیعی در ایران آن روزگار به سختی

افراطی آن و هم از نظر ریشه‌های غیر شیعی‌اش، با اصول اساسی تشیع دوازده امامی ناسازگار بود، اما این ناسازگاری چگونه بوده که در همان حال عامل کامیابی صفویان در جذب مردم نیز شده است. به علاوه رهبری توأمان سیاسی و مذهبی یا مدعای مهدویت، برای ایرانیان امری نوظهور و ناشناخته نبوده است.

سپس نیومن برای ارائه تصویر از تشیع غالبانه شاه اسماعیل، به ادعای امامت از سوی این پادشاه اشاره می‌کند و عبارات کتیبه مسجد جامع اصفهان را شاهد می‌آورد که در آن عناوینی چون: خلیفه الزمان، مروج عدل و احسان، امام العادل الکامل، الهادی، الغازی، الولی و... برای اسماعیل به کار رفته است و با اضافه کردن مصداق دیگری نظیر درج عنوان «سلطان العادل» بر روی سکه‌های این دوره، می‌کوشد از آنها غالی‌گری و مدعای امامت شاه صفوی را استخراج کند. این در حالی است که خود اعتراف کرده است که «چنین القابی مانند امام عادل و سلطان عادل می‌توانند دلالت بر مضمونی دنیوی (عرفی) داشته باشند». اصولاً درک این نکته برای اسلام‌شناسان و شیعه‌پژوهان غربی دشوار است که چرا رهبران سیاسی، عناوین و القاب زعمای دینی را به کار می‌بردند. آنها به درستی در نمی‌یابند که چنین لقب‌هایی تنها بر مدعای دیانت جویی و مردم‌داری امیران و شاهان صحه می‌گذارد و استفاده از این عناوین برای هم‌مطرازی شاهان با ائمه اثنی‌عشری نبوده است؛ چنان که به‌کار بردن مصطلحات عارفانه در اشعار شاه اسماعیل اول، مبین مقدس‌سازی او نیست، هرچند که زعمای صفوی، به «ادعای معبودیت...»^۸ هم بی‌رغبت نبوده‌اند. با این همه دکتر نیومن بر سر آن است که «عناوین اعطایی به شاه اسماعیل برای تقدیس وی، هم‌مطراز با دیگر نمادهای الهی غیر شیعی و گاه برای تقویت مدعای او برای ابراز امامت بوده است و همانند یکسان‌نگاری شاه با دیگر شخصیت‌های مقدس، مدعای امامت، تصویری عام از رهبری شاه بر پیشه‌وران، رعایای تهیدست و قبایل کوچگرد مالیات‌دهنده را نیز به دست می‌داد. افزون بر آن، این ادعا می‌توانست جنبه‌های تقریباً مورد پذیرش جامعه شیعی را در سراسر مناطق به خود جذب کند».

دلیل دیگری که نویسنده مقاله برای ایجاد تردید در صداقت شیعیگری صفویه آورده است، همان ماجرای معروف و مسئله برانگیز نسب‌سازی فرزندان شیخ صفی است که بسیاری از محققان در باب آن بحث و تردید کرده‌اند. نیومن نتیجه می‌گیرد که «بهره‌برداری صفویان از واژگان مبهم دینی و تقویت مدعایشان برای ربط دادن مفاهیم مذهبی توصیفی شاه و امام به یکدیگر، و نیز خلق نَسَب‌نامه، ادعای امامت شاه اسماعیل را به نوعی توجیه نمود و به اقتدارش در بین اهل طریقت، آحاد ملت و جامعه بزرگ شیعه مشروعیت بخشید. کوشش‌های به عمل آمده برای برقراری پیوندهای سببی با علویان و نیز ادعای ۵ مزای، میشل؛ پیدایش دولت صفوی؛ ترجمه یعقوب آژند؛ تهران: ۱۳۸۸، نشر گستره، ص ۱۵۲.

۶. نظری، سجاده؛ نقش ایلات قزلباش در تشدید و تضعیف قدرت حکومت صفویان؛ نشر زاگرو، ۱۳۹۰، صص ۷۰ و ۱۲۳.

۷. سیدکباری، علیرضا؛ حوزه‌های علمیه شیعه در گستره جهان؛ قم: امیرکبیر و پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۷۸، صص ۳۲۲ و ۳۵۶ به بعد.

درباره محقق کرکی در متن آمده که «... ماجرای پیوند او با تشیع صفوی، بلافاصله پس از اعلان تشیع به عنوان مذهب رسمی توسط شاه اسماعیل نمود یافت. در ۹۰۸ م در هنگام تصرف کاشان به دست قوای صفویه، کرکی همراه شاه اسماعیل بود و احتمالاً با تأیید و حمایت دربار، حکم یکی از قاضیان سنی شهر را تنفیذ نمود... در ۹۰۹ م با حمایت مالی دربار در نجف سکونت گزید. در ۹۱۴ کرکی و نقیب شیعیان بغداد به فرمان آق قوینلوها به زندان افتادند، اما سال بعد که قوای صفویه بغداد را تسخیر کردند، همراه شاه عازم سفر زبارتی به عتبات عالیات و حله شد. دو سال بعد هم شیخ همراه با شاه اسماعیل در فتح هرات حضور یافت». به زعم نویسنده، کرکی ضمن حمایت از تشیع صفوی «پیوسته از روش های تندرناکه ضد سنی صفوی پشتیبانی کرد. در ۹۱۶ و هنگام تصرف هرات، کرکی رساله «نَفَحَاتِ اللّاهُوتِ فِي لَعْنِ الْجُبَّتِ وَ الطَّاغُوتِ» را تألیف و به اسماعیل تقدیم کرد. او در این رساله از وجوب لعن خلفای سنی بحث کرده و به نوعی پشتیبانی خود را از سیاست پیشین شاه اسماعیل در این زمینه اعلام داشت». بعد از ارائه چنین پیشینه ای، نویسنده مقاله نتیجه می گیرد که «کرکی از سیاست شیعیگری صفوی تا آنجا حمایت نمود که حتی ادعاهای غالبانه صفویان درباره شخص اسماعیل را هم مورد تأیید قرار داد. به گونه ای که هشت سال پس از فتح تبریز و در سال ۹۱۶، او استفاده از عناوینی چون سلطان عادل و امام عادل برای شاه اسماعیل را تأیید کرد. شاید علاقه شاه برای استفاده از چنین عناوینی، کرکی را برای تأیید ادعای امامت اسماعیل نیز تحریض می کرده است. البته شیخ پاداش چنین خدماتی را نیز از دربار دریافت داشت. علاوه بر پاداشی که در ۹۰۹ م دریافت داشت، در ۹۱۴ م و پس از تصرف بغداد، هدایایی از جمله چند روستا در عراق عرب از جانب شاه گرفت». با این حال عبارات فوق نشان از یک نتیجه گیری سریع و یک جانبه می دهد؛ چرا که نیومن برای اثبات حمایت کرکی از مدعیان غالبانه شاه اسماعیل، سندی ارائه نمی کند و صرف تأیید استفاده از لقب سلطان عادل در مورد شاه دلیل طرفداری کرکی نمی شود. از طرف دیگر چنان که محققان معاصر گوشزد کرده اند: «نیومن تقریباً تمام روایت مربوط به حضور کرکی در ایران را بدون چون و چرا پذیرفته و خود هم چیزی به آنها افزوده است تا به این نتیجه برسد که کرکی تنها عالم شیعه و عرب شناخته شده بود که اختصاصاً برای مشارکت در مدیریت مسائل دینی صفویه به شرق سفر کرد و در استفاده از مهارت و دانش فقهی. دینی اش برای پشتیبانی جنبه های خاص تشیع صفوی در آن دوره، تردید به خود راه نداد. نیومن این گونه به یکی از همان افسانه هایی دامن می زند که خود در پی انکار آن است»^{۱۰}. حتی ماجرای ملازمت کرکی با شاه

یافت می شدند و کمبود متخصصان دینی و علمای الهیات، تنها دلیل دعوت از علمای جبل عامل بوده است.^۸

به زعم نیومن، عامل دیگری که باید در درک سست اعتقادی صفویان نسبت به تشیع لحاظ کرد، عدم التزام کارگزاران دربار صفویه به تشیع امامیه بود: «هیچ یک از منصوب شدگان به تشیع اثنی عشری اعتراف نمی کردند، پس نیازی هم به روحانیت عرب شیعه نبوده است. نکته مهم تر... این بود که برگزیدگان به مقام صدر هیچ کدام از دانشمندان یا معتقدان به تشیع اثنی عشری و عرب تبار نبودند، زیرا همچون مسئله انتصاب دیگر مقامات درباری، گزینش فردی به مقام صدر، مستلزم داشتن اعتقادات دینی نبود».

بعد از مطرح کردن این ادله که برای اثبات سست ایمانی صفوی ها گفته شد، شیعه پژوه انگلیسی با عنوان کردن این مطلب که «اقبال سیاسی نظامی صفویان در این دوران، فقط می تواند مرهون این امر باشد که آنها با روحانیت شیعه خارج از قلمروی خویش پیوند یافتند»، نتیجه می گیرد که «گرایش صفویان به تشیع اثنی عشری، تصاویر چندان خوشایندی را پیش چشم روحانیت شیعی خارج از قلمروی صفویه نمی آورد، بلکه حتی با توجه به عدم سابقه تاریخی دین مداری در طریقت صفوی، شیعیگری ناگهانی اسماعیل مشکل ساز هم شده بود، زیرا گفتمان دینی صفویه پس از این اقدام رو به خشونت گراییده بود؛ چنان که از زمان جنید چنین شده بود و اکنون این گفتمان با عنصر ضمنی غیرشیعی نخستین و سنت گرایی تلفیق یافته بود. علاقمندی و درک سیاستمداران صفوی نسبت به جزئیات دیانت محدود بود و دورنمای مشارکت مستمر با سیاست دینی صفویه، در بهترین حالات نیز نامعلوم می نمود».

اعتراض به محقق کرکی

در مقاله مهاجرت علمای جبل عامل به ایران عهد صفوی و در ذیل عنوان کرکی در دربار اسماعیل، شرحی گزیده شده درباره علی بن حسین الکرکی مشهور به محقق ثانی، داده شده است. تاریخ، شهادت می دهد که ظاهراً محقق کرکی نخستین فقیهی است که در این زمان وارد کشور شد و سپس در دوران سلطنت شاه تهماسب اول و با افزایش روند مهاجرت علمای عاملی، شاگردان محقق کرکی راهی ایران شدند و به برپایی کلاس های درس و تأسیس حوزه های علمیه و تربیت طلاب ایرانی همت گماشتند. در نتیجه امر تدریس و تعلیم علوم شرعیه و فقه و کلام شیعی رونق ویژه ای یافت.^۹

۸. جوادی، ریولا؛ «علمای جبل عامل در دولت صفویه (نقش حاشیه ای یا مهاجرت و تحول اجتماعی)»؛ ترجمه مصطفی فضالی؛ فصلنامه حکومت اسلامی، سال سوم، شماره ۷، بهار، ص ۲۱۰.

۹. درباره پیامدهای مهاجرت رک به: فرهانی منفرد، مهدی؛ مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عهد صفوی؛ تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۱۴۹.

۱۰. مشکوریان، محمدتقی و زنجیر، محمدعلی؛ «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»؛ پژوهشهای تاریخی؛ دانشگاه اصفهان، سال ۸، زمستان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰.

اسماعیل در سال ۹۰۸ م و هنگام ورود به کاشان هم مورد تأیید محققان نیست و از برداشت نادرست نیومن از منابع ریشه می‌گیرد.^{۱۱}

ناسازگاری شیعیان غیرایرانی با تشیع صفوی

کمی جلوتر محقق شیعه شناس، با بازگشت به مسئله مخالفت عمومی با شیعیگری صفوی‌ها در خارج از ایران، بیان می‌کند که: «دقت در رفتار و حرکات علمای عرب در نیمه اول قرن ۱۰ هجری، نمونه‌های خاصی را از عدم مقبولیت تشیع صفوی نشان می‌دهد. مثلاً تأیید نکردن سیاست دینی صفویه در مناطق حجاز، خلیج فارس و عراق عرب آشکار و پرصدا بود، به ویژه نسبت به رفتار کرکی در برابر که همانند یک وابسته کارگزاری حکومت عمل می‌کرد. برخی از علمای دینی به تمایلات اصولی‌گری کرکی و تلاش او برای تفسیر نقش و جایگاه فقیه در ایام غیبت حساس شده بودند. در بسیاری از موارد، نارضایتی روحانیون مذکور از پیوند کرکی با تشیع صفوی، نوعی از نارضایتی گسترده مردمی را منعکس می‌کرد. در حجاز اجرای سیاست‌های تندروانه و ضد سنی شیعیان صفوی، به نارضایتی‌هایی در میان جماعات شیعه منجر شد». مثال بارز در این زمینه، توهین به خلفای ثلاثه بود که کرکی با نگارش رساله «نفحات الاهیوت... آن را تأیید کرده بود و «لعن و مذمت خلفا باعث شکایت جامعه شیعه اثنی عشری حجاز از روحانیون صفوی گردید... علمای شیعه مکه از علمای اصفهان شاکی شدند که شما در اصفهان ائمه اهل سنت را ناسزا می‌گویید و ما در حرمین برای این توهین ملامت می‌شویم»؛ همچنان که پذیرش عواید مالی از دولت صفوی از سوی کرکی، یکی دیگر از انتقادات علمای شیعه بود.

با وجود آنکه شیخ قطیفی در رساله‌ای به سال ۹۲۴، بر اساس روش «شیخ صدوق در معرفی جائر و ادعای دروغین امامت... اذعان داشت که دریافت هدایای غیرشرعی با عنوان خراج از سلطان جائر، به دلیل آنکه وی آنها را از مالکین حقیقی اش به ناحق گرفته، پسندیده نمی‌باشد»، اما نکته جالب در این است که به استناد منابعی که نیومن به کار گرفته است، این دیدگاه او یک نظریه اخباری بوده و با بینش مجتهدان اصولی، چون کرکی تفاوت زیادی می‌توانست داشته باشد.^{۱۲} همین اعتراف، اشتباه نویسنده را برملا می‌سازد، پس ابراز این سخنان که: «انکار حق فقها در مورد زکات در طول غیبت، آشکارا بر انکار غیرعلنی قطیفی نسبت به جایگاه فقیه بعنوان نایب امام غایب دلالت دارد، مسئله‌ای است که جزء روش انتقادی نحله اخباری... بوده است»، تکلیف منتقد را روشن می‌سازد؛ چرا که خود، پاسخ روشنی به نقد نویسنده بریتانیایی این مقاله است.

در ادامه موضوع چالش فکری اخباریون و اصولیون مطرح شده است. اختلاف نظر و نماینده نحله‌های فقهی بالا بر سر خراج، ماهیت و تأثیر

گرچه دلایل فوق برای بیان نارضایتی روحانیون شیعه خارج از ایران نسبت به سیاست دینی صفوی‌ها تا حدودی پذیرفتنی است، اما باید اضافه کنیم که این ادله به تنهایی کافی نیست. با این همه نویسنده مقاله برای اثبات نارضایت‌مندی علما از صفویه، داستان مطولی را بیان می‌کند که نمی‌تواند چندان اثری در تثبیت نظریه او داشته باشد؛ چرا که موضوع مذکور می‌توانسته در حد اختلاف نظر دو عالم دینی در باره یک مسئله فقهی باشد؛ یعنی مباحثه دنباله‌دار محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی (م ۹۴۵) بر سر قبول یا امتناع از پذیرش هدایای حکام وقت. در حالی که قطیفی مدعی بود پذیرش چنین هدایایی مکروه است، زیرا «این مشابه قواعدی است که روحانیون اصولگرای شیعه در ایام گذشته در مورد قبول هدیه از ظالم یا جائر مقرر داشته بودند»، اما محقق کرکی برداشت فقهی خاص خود را داشت و در قبول کردن هدایای شاه منعی نمی‌دید. در ادامه این جدل فقهی، مواجعه دومی بین دو طرف بر سر مسئله خراج صورت گرفت. کرکی در کتابش استدلال کرده بود که دریافت اقطاع از شاه، به مثابه خراج متعلق به

۱۲. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام؛ موسسه الامام صاحب الزمان، بی‌جا، ۱۴۱۶ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۲.

۱۳. در این باره رک به: جعفریان، رسول، «منابع فکر و فقه سیاسی شیعه در دوره صفوی، مروری بر رساله‌های خراجیه»، فقه و اصول، ۱۳۸۰، شماره ۲۱، پائیز، ص ۱۸۸.

اما محقق انگلیسی با نادیده گرفتن این حقیقت مسلم، اذعان می‌کند که «برای این دسته از علما، سیاست دینی صفویه تا بدان حد مبهم و مسئله‌برانگیز بود که حتی سوء رفتار حکام سنی نسبت به روحانیون مقیم در خارج از ایران، نتوانست باعث تشویق اینان به مهاجرت به ایران شود». و سپس نتیجه می‌گیرد که «در زمانداری شاه اسماعیل، سیاست شیعیگری حکومت، چندان چشم‌انداز مثبتی را پیش چشم روحانیون شیعه خارج از ایران نیاورد. دلایل عدم پذیرش چنین سیاستی عبارت بودند از: برداشت خاص شاه اسماعیل از دیانت، گفتمان مذهبی غیرمکتبی و افراطی صفویه، عدم درک و توجه مقامات صفوی نسبت به اصول و آرای دیانت و نامشخص بودن آینده سیاست صفویان، برخلاف موفقیت‌های جهان اهل سنت. رفتار تشکیلات سیاسی سنی‌های حاکم نسبت به روحانیون شیعه دوازده امامی، آنچنان خشونت‌بار و ممانعت‌کننده نبود که باعث مهاجرت آنها شود. کرکی یکی از معدود علمایی بود که سرزمین مادری خویش را ترک کرد تا به صفویان پیوندد و در کوشش برای تبلیغ دیانت در کشور با آنها همگام شود. افزون بر آن، این پیوستگی در بیزاری کثیری از روحانیون و مأمنان نسبت به شیعیگری دوره شاه اسماعیل نقش داشته است».

در پاسخ می‌گوییم: گرچه شاید روحانیون شیعه نسبت به ماهیت شیعیگری مؤسس دولت صفوی تردیدهایی داشته‌اند، اما تاریخ گواهی می‌دهد که فشار دولت عثمانی در انگیزش علمای جبل عامل برای مهاجرت به ایران بی‌تأثیر نبوده است. به ویژه در زمان حکومت احمدپاشا جزار، سردار سپاه عثمانی که به کشتار و آزار شیعیان منطقه مبادرت کرد، شمار دیگری از روحانیون عاملی دست به مهاجرت زدند تا حدی که بیش از هفتاد عالم از جبل عامل گریختند و راهی ایران و عراق شدند. حتی شماری از عالمان عاملی به هند رفتند و در آنجا مناصب علمی و سیاسی یافتند.^{۱۵} ریولا جوردی در مقاله‌اش در باب مهاجرت علمای عاملی، کوشیده تا نشان دهد فشار دولت عثمانی بر اتباع شیعه، به طور کلی مسلم بوده است؛ هرچند وسعت و دامنه تأثیر آن بر مهاجرت علمای عاملی، باید در شرایط اجتماعی خاص جبل عامل و ایران ارزیابی شود و این یعنی نقد نظریه نیومن.^{۱۶}

دوران شاه تهماسب یکم

بخش دوم مقاله به دوران سلطنت دومین شاه صفوی اختصاص دارد. در این بخش نویسنده تلاش دارد با تأکید دوباره بر رفتارشناسی سیاست شیعیگری اولاد شیخ صفی و همچنین استناد به نقش محقق کرکی در تحولات سیاسی این عهد، بر مهیا نبودن شرایط برای جلب نظر علمای جبل عامل به ایران تأکید و پافشاری نماید. به طور خلاصه وی بر آن است که «نگرانی از سیاست‌های کلی صفویه در

حرمت ازدواج با محارم خونی و رضاعی، برگزاری نماز جمعه در ایام غیبت و دیگر مسائل چالش‌برانگیز مذهبی همچنان ادامه داشت، ولی باعث اقدام خشونت‌آمیزی از سوی دولت صفوی علیه قبطی و هم‌فکران او نشد؛ چرا که به زعم نویسنده «اقدام علیه قبطی و روحانیون هم‌فکراو، با در نظر گرفتن موقعیت و اقتدار جمعیت شیعیان در عراق، ممکن بود به عمومیت یافتن یا مشروعیت جناح مخالف منجر شود. از سوی دیگر دربار صفوی امید داشت همچون پادشاه‌های مالی عمده‌ای که به کرکی داده، اعطای هدایا، باعث جلب دیگر علما به همکاری با دولت شود؛ علمایی که می‌توانستند در گفتمان دوجانبه همکاری مؤثری داشته باشند». در پاسخ باید گفت: خطای نیومن در اینجا هم محرز است، زیرا او گمان برده که دولت صفوی از اعتراض علمای شیعی خارج از ایران هراس داشته است و آن را موجد تضعیف خود می‌پنداشته است. در صورتی که چنان‌که محققان واقع‌بین یادآور شده‌اند، در اینجا «تحلیل نیومن همچنان بر کلیشه ضعف حاکمیت و حتی مشروعیت صفویه پس از چالدران استوار است».^{۱۷} نبرد چالدران اقتدار شخص شاه را تضعیف کرد و نه نظام سیاسی صفویه را.

پاسخ جبل عاملیان به تشیع صفوی

در مقاله در ذیل عنوان فوق، بحثی مطرح شده است که شاید جمع‌بندی ماجرای همکاری علمای جبل عامل با نخستین پادشاه دودمان صفوی باشد. به اعتقاد نیومن، گرچه «چنین انتظار می‌رفت که افزایش پیوند و همکاری کرکی با صفویه، سرمشقی شود برای دیگر علمای جبل عامل، با این همه این علما همگی از ماهیت مسئله‌دار تشیع صفوی و اسرار ارتباط کرکی با صفویان، به خوبی آگاه بودند و شمار کثیری از آنها با نفس همکاری مخالف بودند. [اما] در طول سلطنت شاه اسماعیل، بیان چنین بی‌رغبتی و مخالفتی از سوی روحانیون و مؤمنین مخالف، محتاطانه و غیرمستقیم بود. روحانیون شیعه جوان و برجسته جبل عامل در دوره شاه اسماعیل، از مواجهه طولانی و مناسبات مستمر با دربار صفویه اجتناب می‌ورزیدند، ولی این دوری‌گزینی علمای لبنانی به همان حدی بود که آنها با تشیع صفوی و مشروعیت ناشی از تأییدات کرکی مخالف بودند». بیان این جملات دوپهلوی نیز استناد کردن به روابط ضعیف روحانیون جوان عاملی با حکومت اسماعیل اول، نمی‌تواند چندان پایه‌های نتیجه‌گیری نویسنده در اینکه عاملیان «به پیوند با صفویان رغبت نداشتند» را استحکام بخشد؛ زیرا بدیهی بود که در این دوران، دورنمای وضعیت داخلی ایران برای مهاجرت و استقرار علمای شیعه لبنان روشن نبود و حکومت نخستین پادشاه صفوی، بیشتر درگیر منازعات و جنگ‌های داخلی برای تکمیل فتح ایران و استقرار دولت مرکزی بود.

۱۵. جمشیدنژاد اول؛ «جبل عامل» در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱۷، ص ۵۶۰.

۱۶. جوردی؛ «علمای جبل عامل در دولت صفویه»؛ در فصلنامه حکومت اسلامی، ص ۲۱۰.

۱۷. مشکوریان ورنجبر، همان، ص ۱۳۳ و نیز زک به؛ مورگان، دیوید؛ ایران در قرون وسطی؛ ترجمه عباس مخیر؛ تهران؛ طرح نو، ۱۳۷۳، ص ۱۵۸-۱۵۹.

منازعات جناحی تبدیل شده بود. غلبه کرکی بر این مجادلات بیش از آنکه مرهون تفوق معنوی او در بطن دربار یا جامعه شیعه باشد، مدیون پیروزی جناحی در داخل اتحادیه صفویه بوده است.^{۱۸} اختلاف بر سر مقام صدر بود. نعمت الله حلی، (م ۹۴۰) شاگرد کرکی و منصور دشتکی از شاگردان ملاعلی دوانی صدر اول و دوم انتخاب شدند، اما از آنجا که هر دو نسبت به سلوک کرکی درباره تبیین تعالیم شیعه تردید داشتند،^{۱۹} با کرکی و نظراتش از در ستیز درآمدند. «حلی به گمان جایگاه رفیع خویش در دربار و دستگاه حاکمه، با نظر استادش در مورد برگزاری نماز جمعه با حضور فقیه مخالفت نمود. با این عقیده که اعطای اجازه به فقیه برای برگزاری نماز جمعه باعث کاهش نفوذ و اعتبار فقیه یا نایب امام در جامعه خواهد شد... [و کمی بعد حلی] به دلیل نگارش نامه‌ای توهین آمیز به کرکی، به بغداد تبعید شد» و شخص دوم، یعنی دشتکی نیز «... با شیخ بر سر موضوع فقهی تعیین قبله درگیری پیدا کرد و... در ۹۳۸ م... معزول شد و به جای او یکی از شاگردان کرکی به نام معزالدین اصفهانی... بر مسند صدارت نشست».

مدعی نویسنده مقاله در مورد دلیل شکست مخالفان کرکی، دقیقاً همان است که وی بدان اشاره کرده است. در نهایت تعجب، نویسندگان مقاله «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»، آن را نادیده گرفته‌اند.^{۱۹} در حقیقت علت تبعید حلی، در ارتباط او با قطفی نهفته است. مسئله‌ای که نیومن آن را با کمی تردید ذکر کرده است. «البته ممکن است حلی بخشی از انگیزه برای مخالفت با کرکی را از استاد دیگرش قطفی گرفته باشد، زیرا قطفی هنوز در مناطق تحت استیلای صفویان در عراق عرب می‌زیست و با مسئله نماز جمعه و اعتبار فقیه در ایام غیبت صلاهی ناسازگاری سر می‌داد». در اینجا باید این سخن نیومن را که به «حضور مقتدرانه مکتب اخباری در این عصر...» اشاره دارد، به خود او گوشزد کنیم تا دریابد که با وجود اعتبار و نفوذ معنوی مجتهدی اصولی چون شیخ کرکی، نفوذ پایدار نحله اخباری و گرایش غالب روحانیون به این مکتب فقهی، حداقل تا اواسط عهد صفوی مشهود بوده است و نمی‌توانسته باعث رویکرد دوباره صفویان به شیعیگری صوفیانه یا حتی مشارکت دادن علمای عاملی در جمیع جهات شود.

از منظر صفویه شناس بریتانیایی، اوج اقتدار کرکی در سال ۹۳۹ م و زمانی بود که فرمانی صادر شد مبنی بر اینکه شیخ علی کرکی «نایب امام، حارس شریعت نبوی، وارث علوم سید المرسلین و مقتدی کافه اهل الزمان می‌باشد. این فرمان تمام امور دینی را در ید قدرت کرکی قرار داده و به سادات، ملاکان، اعیان دولت و نیز استناداران و دیگر

امرترویج تشیع، برای روحانیون عرب شیعی خارج از ایران... حتی در سال‌های اولیه پادشاهی شاه تهماسب نیز قابل مشاهده بود. گفتمان دینی صفویه همچنان افراطی باقی ماند، حتی پیش از آنکه سلسله مراتب دربار صفوی تکمیل شود و دارندگانش علاقه درستی نسبت به قواعد و آموزه‌های تشیع اثنی عشری داشته باشند. همچون مورد شاه اسماعیل، اعلان رسمی برتری تهماسب در جایگاه موجودی الهی کاملاً ممنوع نگردید... درک مقامات حکومتی از دیانت، چندان عمیق نبود، هیچ‌یک از کارگزاران برجسته سیاسی دوران شاه تهماسب اعتقادات درستی نداشتند و با روحانیت شیعه نیز رابطه‌ای نداشتند». سپس نیومن موضوع را به محقق کرکی می‌کشاند. گویی که سفر دوم او به ایران، باعث نجات صفویه از بحران داخلی (اختلافات و داعیه خواهی روسای قزلباش) و در نتیجه رویکرد حکومت صفویه به همکاری با علمای دینی شده است، در حالی که آگاهان تاریخ می‌دانند که در این ایام که با کوشش و جهد نوادگان شیخ صفی‌الدین اردبیلی، ایران و ایرانیان شاهد رسمیت مذهب شیعه اثنی عشری و اتحاد سیاسی کشور بر مبنای یکپارچگی مذهبی بود، نیاز به تقویت زیربنای اعتقادی و فقهی شیعیان و ترویج آموزه‌های تشیع امامیه بر اساس راه‌اندازی یک نهضت علمی، آموزشی احساس می‌شد و این حقیقت، بر مسئولان کشوری، چون شاه تهماسب و سران قزلباش پوشیده نبود. ضمن آنکه اذعان می‌شود که احتمالاً هدف شاهان اولیه صفویه، استفاده از علمای جبل عامل برای صوفی‌زدائی بود؛ زیرا «شیعه شدن دولت صفویه حتی با فرض پذیرش تصوف سنتی، قادر به تحمل این وضعیت نبود».^{۱۷} پس دربار تهماسب مجبور بود دست استمدادخواهی به سوی آن دسته از علمای فرهیخته شیعه جبل عامل دراز کند که حضور و همیاری آنها در جلب نظر دیگر فرهیختگان شیعه اثر می‌گذاشت تا بدین نحو، مذهب اهل بیت (ع) را در ایران نوین به قوت و وسعت، بسط و ترویج نماید و از این رهگذر، توان فرهنگی دولت نوپای صفوی نیز تقویت شود.

در هر حال در سال ۹۳۱، یعنی یکسال پس از جلوس شاه تهماسب اول و در حالی که ظاهراً اقتدار دولت صفویه در حال نقصان بود، محقق کرکی از عراق عرب عازم ایران شد، چرا که به زعم نیومن «به دلیل مخالفت روحانیون و مذهبی‌ها با پیوند کرکی و صفویه، اینک دربار صفوی تنها مأمین حمایت‌کننده برای او بود». طی این ایام و حتی در خلال ده سال پایان عمر کرکی، او کانون اصلی چندین مجادله مذهبی درباری شد. «هر چند ظاهراً این مجادلات با برخی آشوب‌های سیاسی داخلی که اقتدار دولت را تضعیف می‌نمود، در ارتباط بود و گسترش و انعکاس چنین کشاکش‌های سیاسی، به مبنایی برای

۱۸. برای شرح ماجرا رک به: روملو، حسن بیگ؛ احسن التواریخ؛ تصحیح عبدالحسین نوانی؛

تهران: بنگاه ترجمه، ۱۳۴۹، ص ۳۳۳.

۱۹. مشکوریان و زنجیر، همان، ص ۱۳۳، پانویست ۳۲.

۱۷. جعفریان، رسول؛ صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،

۱۳۷۹، ص ۵۱۷.

اگر فرمان نیابت کرکی، آن قدر او را بسیط الید ساخته بود که می توانست هر بلایی بر سر مخالفانش آورد، پس چرا وی برای استفاده ابزاری از دربار صفوی علیه مخالفان خویش، دچار بی رغبتی شده بود؟ مگر وی پیش از این نتوانسته بود حلی و دشتکی را از پیش پا بردارد، آن هم در حالی که هنوز فرمان نیابتش صادر نشده بود. آیا زوال اقتدار کرکی همزمان با بی رغبتی حکومتگران وقت نسبت به دیانت جدید رخ داده بود و این دو ماجرا با همدیگر ارتباطی داشته اند؟ این چیزی است که نویسنده مورد نظر ما آن را توضیح نمی دهد.^{۲۱}

بر همین اساس مشخص نیست که چرا دکتر نیومن از ماجرای فراز و فرود قدرت کرکی در دوره تهماسب اول، نتیجه ای کاملاً متفاوت می گیرد، مبنی بر این که «انتقادات حلی و دشتکی و مخالفت مستمر قطیفی نشانگر انتقاد آشکار و رسای مخالفان از کرکی و دین سالاری صفویه در سال های اولیه سلطنت شاه تهماسب (همانند دوره اسماعیل) است. همچون دوره قبل، رد محتاطانه سیاست دینی صفویه و کرکی توسط علمای عاملی در این دوران نیز ادامه یافت و مصداق هایی داشت. آن دسته از علمایی که در زمان شاه اسماعیل از مداخله در سیاست اجتناب ورزیدند، در سال های اولیه سلطنت شاه تهماسب نیز همین رویه را در پیش گرفتند». وی سپس به دیدار نکردن حسن بن جعفر کرکی (م ۹۳۳) با شاه تهماسب و یا عدم همکاری علی میسی (م ۹۳۸) با دربار صفوی اشاره می کند.

روحانیت در برابر تهماسب

گرچه مطابق با عنوان واپسین بخش از بدنه مقاله افسانه مهاجرت علمای جبل عامل، موضوع باید مخالفت علما با پادشاهی تهماسب بوده باشد، اما در اینجا نشانه ای از واکنش خصمانه علمای عاملی با دولت شاه صفوی نمی بینیم. نیومن در اینجا فقط اشاره دارد به اینکه نفوذ کرکی در لایه های حکومت باقی ماند و شاگردانش به مقام صدر برگزیده شدند، در حالی که «چالش علمای شیعه اثنی عشری خارج از ایران با رویه سیاست دینی صفویه... همچنان ادامه یافت، زیرا مشی افراطی دولت صفوی در زمینه ترویج و تبلیغ تشیع همچنان اجرا می شد. از سوی دیگر سقوط اقبال صفویان همچنان تداوم داشت»، چرا که در ۹۴۱، قوای عثمانی تبریز، گیلان و شروان را تسخیر نمودند و سپس بغداد و عتبات عالیات هم به چنگ آنها افتاد. از طرف دیگر سیطره شاملوها که باعث تحکیم موقعیت کرکی شده بودند، رو به زوال گرایید و استاجلوهها بر سرکار آمدند. درست در بزنگاه توصیف این تحولات تاریخی است که نیومن به حقیقتی اشاره می کند که بیشتر

کارگزاران دیوانی توصیه می کرد که «در جمعین امور [از کرکی] اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانیده». ... همچنین این حکم شماری از مقامات و مسئولیت های اداری دیگر را در عراق عرب به کرکی می سپرد و سیورغال های بیشتری در مناطق غربی ایران بدو می بخشید. محقق کرکی با اتکای به این فرمان می توانست به آن دسته از کارمندان حکومتی که در ارتباط با قواعد فقهی مسئولیت داشتند، امر و نهی کند، مانند: مسئولین خراج و منصوبین به امر نماز جماعت در هر روستای دارای شیعیان اثنی عشری. پس کرکی به اخراج علمای سنی از قلمروی صفویه حکم داد و دستور فقهی پیشین او درباره تعیین قبله اکنون مورد تصویب و عمل واقع گردید». به زعم نیومن «بررسی محتوایی این فرمان که به کرکی مرتبتی همچون نایب امام بخشید، دلالت دارد به اینکه به شخص کرکی این وظیفه محول شده بود که پس از توافق بر سر جزئیات اختیارات و پاداش وی، وظایف مندرج در فرمان را تحقق بخشد، پس از هرگونه بحث و جدل مناقشه آمیز دینی در متن فرمان سخنی به میان نیامده بود»، اما با توجه به منشا صدور و حیطه ضعیف کارکرد این دستورنامه، به نظر می آید که محقق مذکور دچار اشتباه شده است و گمان برده که این فرمان، اختیاراتی مافوق تصور به کرکی بخشیده است.^{۲۰}

از طرف دیگر مشخص نیست که چرا نویسنده ایرانشناس، این قدر بر مضمون فرمان و نقش کرکی تأکید دارد و تلاش می کند تا آن را با موضوع اصلی مقاله اش، یعنی مهاجرت علمای جبل عامل پیوند دهد. او به سادگی تمام اذعان می دارد که «فرمان سال ۹۳۹ م کوششی بود از سوی کسانی که مسئولیت رسیدگی به شرایع و احکام دینی را به آن فرد [کرکی] سپرده بودند تا خود را از گیرودار مشکلات سیاسی درون نظام رها سازند. تنها گروه حاکم، یعنی طایفه شاملو بود که قطیفی را سرزنش و تهدید، حلی را تبعید و دشتکی را عزل کرد و این گواه آن است که اینان از اینکه خویشان را درگیر چالش های نظری کنند، اجتناب می ورزیدند. شاید هم بی میل نبودند که نظر مخالفان را به شناسایی و در نتیجه قبول مشروعیت خود جلب نمایند، اما فرمان نمی تواند گواه پذیرش عام جامعه شیعه از شخص کرکی بوده باشد..... اختیارات کرکی در فرمان تا آنجا بود که می توانست در مجازات مخالفینش ارفاق قائل شود و این یعنی آگاهی او از تضعیف مستمر موقعیتش در جامعه شیعی و موقعیت مشکل آفرین سیاست صفویه. به ویژه اینکه وی با اعتبارش به تبلیغات دینی صفویه در کشور کمک کرده بود. از طرفی بی علاقگی مقامات حکومتی به دیانت جدید، وی را برای فشار آوردن به دربار بر ضد مخالفانش چنان بی رغبت ساخته بود که نتوانست کاری انجام دهد» و دقیقاً در همین نقطه به ابهام متن افزوده می شود.

۲۱. در اینجا مسئله نارضایتی کرکی از تهماسب و دومورد اعتراض و قهر وی نباید نادیده گرفته شود، رک به: فرهانی منفرد؛ مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عهد صفوی؛ ص ۱۳۵. جعفریان، رسول؛ نقش خاندان کرکی در تاسیس و تداوم دولت صفوی، تهران: نشر علم، ص ۲۰۶.

۲۰. برای متن فرمان رک به: افندی، عبدالله بن عیسی؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء؛ ترجمه محمدباقر سعدی، ج ۳، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۵۳۹-۵۴۳.

می‌گردد که: «با اینهمه قتل شیخ زین‌الدین عاملی و فرار حسین عاملی باعث تحریک علمای شیعه عرب مقیم عثمانی به مهاجرت گسترده به قلمروی صفویه نشد». به نوشته نیومن از بین روحانیون جبل عامل، پسر شهید ثانی و خویشاوندش سید محمد بن علی عاملی هیچ‌یک از عثمانی به ایران مهاجرت نکردند و در عراق نزد روحانیون ایرانی، عبدالله یزدی (م ۹۸۱) و احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳) که خود را از صفویه دور نگاه داشته بودند، تحصیل نمودند. حسن بن زین‌الدین و سید محمد هم به مشهد سفر نکردند؛ «زیرا می‌ترسیدند شاه عباس اول آنها را برای پذیرش مسئولیت حکومتی تحت فشار قرار دهد». نقیب شیعیان حجاز کوششی برای رابطه با صفویه انجام نداد. پسرش حسن هم هر چند با شاه تهماسب ملاقات نمود، ولی در ایران نماند، همچنان که هیچ گزارشی از رابطه شیخ داود بن عبدالله بن ابوشفیع که دارای مدرسه علمیه در بحرین بود یا معاصروی حسین بن حسن قریفی با صفویان وجود ندارد.^{۲۴}

نتیجه یک فرضیه

در انتهای مقاله، اندرو نیومن ضمن بیان کلی و سربسته نظریه عام دانشوران معاصر درباره مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران عهد صفوی، به شخصیت اصلی مقاله اش، یعنی شیخ علی محقق کرکی اشاره می‌کند و اینکه «بی‌شک کرکی از حمایت علمای شیعه معاصر خود بی‌بهره نبود و امکان ندارد وی تنها عالم عرب شیعه باشد که برای کمک به ترویج تشیع به ایران مهاجرت کرده باشد، ولی روشن است که در طول نیمه اول سده ۱۰ ق، علمای شیعه اثنی عشری ساکن در حجاز، خلیج فارس، عراق عرب و لبنان، در موضع انکار نسبت به همکاری با صفویه پابرجا بودند. برای اطمینان هیچ اشاره روشنی از علمای حجاز نداریم مبنی بر اینکه آنها نامه‌ای به برادرانشان در اصفهان نوشته‌اند یا سندی از آنها که در بصره و الحساء علیه صفویان قیام کرده‌اند یا علمای جبل عامل که دائماً از مسائل مبتلا به صفویه پرهیز می‌کردند». استدلال ضعیف نویسنده این عبارات، مبتنی بر این دلایل است که اولاً شماری از روحانیون عراق عرب، قطیفی را سخنگوی برجسته دیدگاه‌های خویش در مخالفت با افزایش اعتبار فقیه در جامعه شیعه می‌دانستند. ثانیاً انتقادات جماعات شیعه اثنی عشری خارج از ایران، گواه مخالفت آنها با تشیع صفوی و ناخشنودی از پیوند کرکی با دولت بوده است. نیومن روشن نمی‌کند که این انتقادات چگونه ابراز می‌شده است و آیا منظور وی، دیدگاه علمای اخباری همفکر با قطیفی بوده است؟ در این صورت نیومن باید نمونه می‌آورد که غیر از قطیفی، حلی و دشتکی ایرانی تبار، کدام‌یک از روحانیون سرشناس عراقی، به تشیع صفوی یا رویه سیاسی کرکی انتقاد داشته‌اند؟ حتی اعتراض مخالفان

محققان بدان استناد جسته‌اند و آن را دلیل تسریع در مهاجرت علمای جبل عامل به ایران صفوی دانسته‌اند، ولی خود وی از پرداختن وافیه بدان اجتناب ورزیده است. وی خیلی مختصر می‌نگارد: «همچنان که نفوذ عثمانی در مناطق غربی رو به توسعه می‌نهاد، آنها شروع کردند به ستیز و دشمنی با علمای شیعه عتبات. در پی فتح بغداد و تصرف عتبات در ۹۴۱، سلطان سلیمان از بقاع متبرکه کوفه و حله و حرم ائمه (ع) دیدار کرد و امر نمود که پرداخت حقوق وابستگان به بقاع متبرکه باید توسط خزانه دولتی در بغداد صورت گیرد و تعمیرات زیارتگاه‌ها توسط خود عثمانی‌ها انجام شود». سپس بدون هیچ نتیجه‌گیری و یا برقراری ارتباط این سخن با موضوع مقاله اش، اذعان می‌دارد که «کمی پس از رحلت کرکی اقامه نماز جمعه در ایران متوقف شد»^{۲۲} و این حقیقت نشان می‌دهد که نیروهایی در جامعه مخالف اجرای آن بودند. نیروهایی همچون قطیفی و حلی که سرانجام راهی به دربار پیدا کردند».

از سوی دیگر به نظر می‌آید نیومن به حقیقتی اشاره می‌کند که خود گواهی آشکار در خصوص تسریع هجرت عاملیان به ایران دوره تهماسب است؛ یعنی واکنش ضعیف‌تر و محافظه‌کارانه‌تر از قبل نسبت به سیاست دینی صفویان که «بسیار ملایم‌تر از رفتار نسل اولیه روحانیت جبل عامل در طی حیات کرکی» بود. افزون بر این در همین ایام «زین‌الدین عاملی و حسین بن عبدالصمد چندان از آزار و اذیت عناصر عثمانی در تنگنا قرار گرفتند که ناگزیر به مهاجرت شدند... اعدام ناگهانی شیخ زین‌الدین توسط عثمانی‌ها در ۹۶۵ بود که حسین بن عبدالصمد را در سن ۵۰ سالگی مجبور کرد تا خاک عثمانی را ترک کند و با خود پسر ۱۳ ساله اش شیخ بهایی را نیز همراه ببرد. آنها نزدیک به ۶۰ سال پس از ماجرای رسمیت تشیع توسط شاه اسماعیل در تبریز وارد ایران شدند»، اما چنان‌که ریولا جوردی هم خاطر نشان ساخته است: «رویکرد دیگری که در رفتار نیومن منعکس است؛ اینکه اصولی منطقی را به عمل مهاجرت ضمیمه می‌کند و انتظار دارد مهاجرت منظم، شایع و نشان از الگویی قابل پیش‌بینی در میان همه مهاجران باشد. نقاط ضعف این رویکرد در این فرض آن نهفته است که این علما در جایگاه یک گروه، طبق اصول منطقی از میان شماری از منافعشان دست به گزینش زدند. این فرض، آن تصور تردیدآمیز را تأیید می‌کند که علمای عاملی با فرض شرایط و اوضاع و احوال مساوی به تصمیمات یکسانی رسیدند».^{۲۳}

به دنبال بیان این مطلب نویسنده درباره به ادعای قبلی خود باز

۲۲. البته نماز جمعه متوقف نشد و فقط به دلیل اختلاف بین فقها برای مدتی به تعویق افتاد. رک به: جعفریان، رسول؛ دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی، قم: انصاریان، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

۲۳. جوردی؛ «علمای جبل عامل در دولت صفویه»، همان، ص ۲۱۰-۲۱۱.

۲۴. درباره ناسازگاری علمای شیعه با صفویان رک به: فرهانی منفرد؛ مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عهد صفوی؛ ص ۱۲۹ به بعد.

کتابنامه

۱. افندی، عبدالله بن عیسی؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء؛ ترجمه محمدباقر ساعدی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴.
۲. جعفریان، رسول؛ دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی؛ قم: انصاریان، ۱۳۸۱.
۳. —، «منابع فکرو فقه سیاسی شیعه در دوره صفوی، مروری بر رساله‌های خراجیه»؛ فصلنامه فقه و اصول، ۱۳۸۰، شماره ۲۱، پاییز، ص ۱۷۴-۲۰۱.
۴. —، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.
۵. —، نقش خاندان کرکی در تاسیس و تدویم دولت صفوی؛ تهران: نشر علم، ۱۳۷۸.
۶. جمشیدنژاد اول، غلامرضا؛ «جبل عامل» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۴۹-۵۶۱، ۱۳۸۸.
۷. جورودی، ریولا؛ «علمای جبل عامل در دولت صفویه (نقش حاشیه‌ای یا مهاجرت و تحول اجتماعی)»؛ ترجمه مصطفی فضائلی؛ در فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۷۷، سال سوم، شماره اول، بهار، ص ۲۰۸-۲۴۰.
۸. رضانی مشکانی، عصمت؛ «تأثیر مهاجرت علمای جبل عامل بر فرهنگ و اندیشه دینی ایرانیان»؛ اندیشه صادق؛ شماره‌های ۱۶ تا ۱۹، پاییز تا تابستان، ص ۸۶-۹۳.
۹. روملو، حسن بیگ؛ احسن التواریخ؛ تصحیح عبدالحسین نوائی؛ تهران: بنگاه ترجمه، ۱۳۴۹.
۱۰. سیدکباری، علیرضا؛ حوزه‌های علمیه شیعه در گستره جهان؛ قم: امیرکبیر و پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۷۸.
۱۱. فرهانی منفرد، مهدی؛ مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عهد صفوی؛ تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۲. مزاولی، میشل؛ پیدایش دولت صفوی؛ ترجمه یعقوب آژند؛ تهران: نشر گستره، ۱۳۸۸.
۱۳. مشکوریان، محمدتقی و رنجبر، محمدعلی؛ «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»؛ پژوهشهای تاریخی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۹، سال ۸، زمستان، ص ۱۰۷-۱۳۶.
۱۴. مورگان، دیوید؛ ایران در قرون وسطی؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۳.
۱۵. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام؛ موسسه الامام صاحب الزمان، بی جا، ج ۲۲، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. نظری، سجاد؛ نقش ایلات قزلباش در تشدید و تضعیف قدرت حکومت صفویان؛ ایلام: نشر زاگرو، ۱۳۹۰.
۱۷. هالم، هانس؛ تشیع؛ ترجمه محمدتقی اکبری؛ قم: ادیان، ۱۳۸۵.

کرکی به رویه فقهی او، نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای مخالفت آنها با سیاست مذهبی دولت شاهان صفوی بوده باشد.

نتیجه سطرهای آخرین مقاله مهاجرت علمای جبل عامل، این است که در طول سده نخستین زمامداری صفویان، اعتبار حوزه‌های علمیه شیعی در خارج از ایران، زمینه تمرکز کانون فرهنگی و علمی تشیع اثنی عشری را فراهم کرد. به گونه‌ای که اکثر روحانیون برجسته شیعه در خارج از ایران سکونت و تحصیل کردند. «وجود مراکز تجمع آنها به گفتمان انتقادی عام از تشیع صفوی و نقد روش کرکی در پیوندش با این سیاست... کمک زیادی نمود، اما در سده ۱۱، در فضایی کاملاً سیاسی، دربار و مقامات برجسته دولت صفوی، از مراکز شیعه در ایران... حمایت کردند و این مراکز کانونی شد برای جامعه شیعی کشور که هم ایرانیان و هم اعراب را به خود جذب کند و باعث ظهور علمای برجسته شیعه در سده دوم زمامداری صفویان شود و زبان فارسی را به زبان تألیفات فقهی و کلامی تبدیل کند... علمای برخاسته از این حوزه‌ها به دربار و دولت پیوستند و میراث کرکی در خدمت و تبلیغ برای ترویج تشیع را به ارث بردند، اما همچنان که کیش شیعه در ایران ثبات و استحکام می‌یافت، چالش بر سرآموزه‌های تشیع اثنی عشری بیشتر می‌شد؛ بالاخص نارضایتی از پیوند روحانیت و سلطنت و ماهیت اعتبار فقها در ایام غیبت در ایران صفوی جلوه می‌نمود».

گفتنی است برپایه برخی آمارها، از مجموع عالمانی که نامشان در دانشنامه اهل الامل اثر خرد عاملی آمده است، ۴۵ نفر در جبل عامل زیسته‌اند و هجرت نکرده‌اند. هفت نفر هجرت کرده‌اند و به جبل عامل بازگشته‌اند. ۳۱ نفر به نقاط مختلف چون حجاز، یمن، عراق و... هجرت کرده‌اند، اما در آن نقاط ساکن نشده‌اند و ۶۰ نفر هم به ایران مهاجرت کرده‌اند و در ایران سکنی گزیده‌اند.^{۲۵} البته نباید فراموش کرد که ممکن است رقم علمای مهاجر و ساکن در ایران که تقریباً نیمی از علمای جبل عامل را در قرن یازدهم در برمی‌گیرد، آماری واقعی نباشد و اسامی بسیاری از علمای جبل عامل در کتاب‌ها ذکر نشده باشد. این واقعیت از آن رو بیان می‌شود که دریافته شود، همانند مواردی نظیر درک ناصحیح از ماهیت دین‌مداری خاندان‌های حکومتگر تاریخ معاصر ایران یا پیوند مصلحتی و غیرمنفعت‌جویانه روحانیت شیعه با پادشاهان صفوی، در اینجا نیز، برداشت عجولانه و شتابزده از مسئله مهاجرت تدریجی علمای شیعه جبل عامل و نادیده‌انگاشتن کوچ ۶۰ تن از ۱۰۰ نفر دانشمندان عاملی مهاجر، آن هم فقط به ایران عهد صفوی، باعث خطای فاحش ایران‌شناسان و اسلام‌پژوهان غربی گردیده است که هنوز دانش و شناختشان از فضای فرهنگی و اجتماعی جهان اسلام ناقص است.

۲۵. جعفریان؛ نقش خاندان کرکی در تاسیس و تدویم دولت صفوی؛ ص ۱۶۰.