

عالمان امامی و مبنای رفتار سیاسی آنان در دوره صفوی

محمد کاظم رحمتی^۱

چکیده: شکل‌گیری دولت صفوی و تعامل عالمان شیعه با دولت مذکور به دلیل دسترسی به منابع اندک، با تفسیرهای مختلفی روبه‌رو شده است. در نوشتار حاضر با تکیه بر منابعی مغفول در تحقیقات تاریخی و برخی شواهد تازه‌یاب، نشان داده می‌شود که جریان رسمی حاکم بر مراکز شیعه که چهره برجسته آن‌ها محقق کرکی است، از همان اوان ظهور صفویه به پشتیبانی از صفویه پرداخته و ابراهیم قطیفی که نظراتی مخالف کرکی ابراز کرده، نماینده جریان حاشیه‌ای سنت فقهی شیعه بوده است. همچنین نشان داده می‌شود که عالمان امامی براساس همان مبانی متداول در سنت شیعی پیش از صفویه، به تعامل و همکاری با صفویه پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: صفویه، تشیع، جبل عامل، علی کرکی، قطیفی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

The Imamiy (Twelve Imam) Clerics and the Base of their Political Manners in the Safavid Era

Muhammad Kazem Rahmati¹

Abstract: Given the paucity of sources, the interaction of Shiite jurists with the Safavid state in its formative period is subjected to a multitude of interpretations. Drawing on recondite sources as well as new findings, this present article attempts to indicate that while in his involvement in early Safavid politics Shaykh Ali al-Karaki represented the mainstream Shiite jurisprudence, his opponent Shaykh Ibrahim al-Qatifi voiced the views of those outcast Shiite clerics who were to be marginalized in the centuries to come as a result of the rise of politicized Shiism in Safavid Iran. Also it is shown that Imamiy scholars have contduted Safavid by some differences from old Shia tradition, on the base of well-known tradition of Shia idea about associations with secular governments.

Keywords: Safavids, Shiism, Jabal al-Amil, Ali al-Karaki, Ibrahim al-Qatifi

1 Assistant Professor of Islamic Encyclpaedia Foundation Kazemr112@gmail.com

مقدمه

تشکیل دولت صفوی، گسترش تشیع در ایران و چگونگی روند گسترش آن از پرسش‌های جدی فرا روی محققان رویدادهای عصر صفویه است، علی‌رغم طرح چندین باره آن توسط پژوهندگان، در خصوص آن مطالب چندانی دانسته نیست، تنها می‌دانیم روند مذکور بسیار سریع رخ داده، اما بجز کلیاتی، درباره روند آن مطالبی در دست نیست.^۱ با این حال می‌توان گفت که نقش کلیدی در تحول مذکور را عالمان امامی، به ویژه عالمان عاملی، ایفا کرده‌اند. در حالی که این مطلب طبیعی به نظر می‌رسد و در تحلیل و پاسخ به آن نیز به پرسش اخیر بسیار استناد شده است، برخی، از یک سو بر اساس تعداد اندک عالمان مهاجر عاملی به ایران در محدوده زمانی یکصد و سی ساله، و از سوی دیگر بر این مبنا که مهاجران عاملی را نمی‌توان همانند یک گروه اجتماعی منسجم در نظر گرفت، در انتساب نقش مذکور به ققیهان عاملی تردید کرده‌اند و حتی از وجود دیدگاه‌های متفاوت در بین ققیهان عاملی نسبت به تشیع صفویه و عدم همراهی برخی از مهم‌ترین ققیهان عاملی با صفویه سخن گفته‌اند.

مشکلات مشابهی درباره ماهیت تشیع صفویان و اساساً وضعیت تشیع در آن دوران در مناطقی که مبلغان صفوی به تبلیغ آن می‌پرداخته‌اند - هر چند در خصوص موضوع اخیر و فعالیت‌های تبلیغی صفویان در قلمرو عثمانی نیز مطلب چندانی در دست نیست - و تشیع مورد حمایت از سوی شاه اسماعیل اول و حتی شاه تهماسب بحث و جدلی وجود دارد و نظر غالب و متداول این است که تشیع مورد اعتقاد دو فرد اخیر، خاصه شاه اسماعیل، تشیعی غلوآمیز بوده،^۲ هر چند در خصوص ماهیت غلو شاه اسماعیل مطالب چندانی در دست نیست و عمده

۱ میرمخدوم شریفی که اثرش، *النواقض لبیان الروافض*، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا (Or.7991)، برگ ۳ الف، را در سال ۹۸۷ هج نگاشته، از رواج تشیع در اکثر شهرهای ایران سخن گفته است. در جایی دیگر (*النواقض*، برگ، ۶۵ الف) از قوت-گیری شیعیان و کثرت آن‌ها و عهده‌دار شدن امور اداری کشور توسط ایشان در دوره شاه تهماسب سخن گفته است. براساس منابع دیگر می‌دانیم که در دوره شاه اسماعیل اول برخی شخصیت‌های سنی بنا به ضرورت و به دلیل تبحر آن‌ها همچنان به مقامات اداری برگزیده می‌شده‌اند. همچنین بنگرید به:

J. Aubin(1970), "La politique religieuse des Safavides", *La Shi'isme imamate*, ed. T. Fahd, Paris: Bolevard Saint - Germin, , pp.235-244.

۲ این مطلب تقریباً در تمام تحقیقات تاریخی اخیر تکرار شده که از جمله آن‌ها می‌توان به راجر سیوری (۱۳۸۰)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، صص ۲، ۲۲، ۲۷، ۳۲ اشاره کرد. برخلاف گفته سیوری (ص ۲۲) پادشاهان صفویه، حتی شاه اسماعیل اول، ادعای این را که خود امام غایب هستند یا خداوند در آن‌ها حلول کرده، نداشته‌اند. سیوری تمییزی بین منابع تاریخی و منابع شبه تاریخی - تألیفات نقالان و آثار داستانی چون *عالم آرای شاه اسماعیل* یا *جهانگشای خاقان* مشهور به *تاریخ شاه اسماعیل* یا نسخه راس نهاده است. درباره *جهانگشای خاقان* و هویت مؤلف و زمان نگارش آن - که اثری از اواخر عصر صفوی و تألیف بیچن تاریخ صفوی خوان زنده در ۱۱۰۴ هج است - بنگرید به:

استدلال بر غالی بودن شاه اسماعیل، برخی اشعار موجود در دیوان اشعار - البته بدون در نظر گرفتن صحت انتساب این شعرها به وی و توجه به ویژگی‌های متداول در اشعار آن دوره و زبان شاعر - و گفته‌های فضل‌الله بن روزبهان خنجی^۱ در وصف جنید و پسرش حیدر و گاه برخی مطالب ردیه نویسان عثمانی است^۲ و در این میان حتی از جعل اخباری علیه صفویان که می‌توانست مقاصد تبلیغی آن‌ها بر ضد صفویان را تأمین کند، دریغ نداشته‌اند.^۳

دست آخر در تحلیل مبنای رفتار سیاسی عالمان شیعه با صفویه، تکیه گاه تمام مطالعات انجام شده، منازعه بین محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی و گاه مهاجرت یا عدم مهاجرت ققیهان خارج از قلمرو صفویه به ایران بوده و استدلال شده که هر کدام از دو ققیه نماینده جریانی در حمایت یا عدم حمایت از صفویه و تشیع آن‌ها محسوب می‌شده است. گاه در نگاه تحلیلی به دامنه تعامل عالمان امامی با صفویه، همکاری یا عدم همکاری با صفویه، نمودی از گرایش‌های اخباری و اصولی به حساب آمده و کسانی را که قائل به همکاری با صفویه بوده‌اند نماینده تفکر اجتهادی، و افرادی را که به دربار صفویه نیپوسته‌اند نماینده جریان اخباری دانسته‌اند. چهره اصلی چنین تحلیل‌هایی نیومن است که نتایج او در نوشته‌های برخی از صفوی پژوهان بعدی مسلم فرض شده است.^۴ به واقع تقریباً در تمام تحقیقات انجام شده، بجز چند استثناء،

→ A.H. Morton (1990), "The Date and Attribution of the *Ross Anonymus*: Notes on a Persian History of Shah Isma'il I", *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honor of P. W. Avery, C. Melville*, ed. Cambridge: British Academic Press, pp. 179-212.

۱ فضل‌الله بن روزبهان خنجی (۱۳۸۳)، *عالم آرای امینی*، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: نشر میراث مکتوب، صص ۲۵۱-۲۹۷. اطلاعاتی که خنجی درباره مشایخ اردبیل آورده، در اصل برگرفته از کتاب *صفوة صفای* ابن یزاز است.

۲ بنگرید به: حسین بن عبدالله شروانی (۱۳۷۶)، «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، تصحیح رسول جعفریان، *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، دفتر ۴، صص ۷۳۴-۷۳۹.

۳ میر مخدوم شریفی (*النواقض*، برگ ۶۶الف) نقل کرده که شیخ زاهد گیلانی به شیخ صفی الدین اردبیلی گفته است که از نسل او شخصی پیدا خواهد شد که سلف صالح را سب خواهد نمود و در صحابه طعن خواهد زد (و خبره به شیخ الشیخ زاهد الجیلی بانه سیخرج منه من یسب السلف الکرام و یطعن فی الصّحب العظام). منازعات کلامی میان صفویان و عثمانی خاصه پس از حمایت‌های فراوان سلیمان قانونی (د. ۹۷۴هـ.ق) از القاص میرزا در حملات مکرر او علیه شاه تهماسب و سرانجام معاهده صلح آماسیه که صفویان به دلیل ضعف آن را در سال ۹۶۲ هجری قمری پذیرفته بودند، باعث شده بود تا قزلباش‌ها که آن زمان در عرصه نظامی زمین را به عثمانی واگذار کرده بودند، به افکار تند علیه اهل سنت پناه ببرند و عالم برجسته دربار شاه تهماسب، میرحسین کرکی (د. ۱۰۰۱هـ.ق) نیز هم‌نوا با آن‌ها نظراتی - البته شاذ و منحصر به فرد در فقه شیعه - در خصوص اهل سنت بیان کرده بود. بنگرید به: عبدالله الافندی الاصفهانی (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی، ج ۲، قم: مطبعة خیام، صص ۶۷-۶۸.

۴ بنگرید به: سید هاشم آقاجری (۱۳۸۹ش)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو، صص ۵۴-۸۷، ۱۳۱-۱۴۶؛

Andrew J. Newman (1986), "Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Shaykh

تلاشی برای فهم مبنای رفتار سیاسی عالم‌ان امامی بر اساس سنت‌های متداول در تشیع صورت نگرفته است. این مسائل در نوشتار حاضر به تفصیل در ادامه مورد بحث قرار گرفته است.

شکل‌گیری دولت صفویه در سال ۹۰۷ ه‍.ق حاصل تلاش‌های چندین دههٔ برجستگان طریقت صفویه بود که از طریقتی سنی و شافعی آغاز شده بود و سرانجام با پذیرش تشیع تداوم یافت و با بهره‌گیری از پیروان فراوان شیعی در آناتولی توانست قدرت را به دست آورد؛ هرچند همان‌گونه که اوین در تحقیق مفصل خود به تفصیل نشان داده است، علی‌رغم شدت برخورد با اهل سنت، شاه اسماعیل و شاه تهماسب بنا به ضرورت با اعیان و اشراف، حتی اشراف سنی، که حاضر به نوعی تعامل با حکومت شده بودند، رفتار مناسبی داشته و گاه آن‌ها را به منصب‌های مهم حکومتی نیز گماشته است.^۱ از همان آغاز به دلایل سیاسی و بر اثر تلاش شاه اسماعیل برای تثبیت حکومت خود و تسلط بر مناطق سوق الجیشی، و تداوم مهاجرت قبیله‌های ترک از آناتولی که بدنهٔ اصلی نظامی دولت عثمانی را تشکیل می‌داند و در سال‌های مذکور در اوج فعالیت‌های نظامی‌گری خود قرار داشت، به درگیری سریع نظامی میان دو حکومت انجامید.^۲

بحران جانشینی و حمایت‌های جدی ممالیک و صفویان از تشدید چنین بحران‌هایی در عثمانی، منازعهٔ بین دو دولت صفویه و عثمانی را حتمی ساخته بود. در چنین فضایی و به دلیل فعالیت‌های گستردهٔ تبلیغی صفویان علیه عثمانی، عالم‌ان و ردیه نویسان عثمانی نیز چاره‌ای جز مقابلهٔ شدید تر تبلیغی با صفویان نداشتند. در حقیقت در چنین جوئی و نخست توسط ردیه نویسان عثمانی بود که افسانه‌های مختلفی دربارهٔ اعتقاد غالی‌گونهٔ صفویان رواج یافت و بر سر

→ Baha'i and the Role of the Safawid Ulama," *Studia Iranica Paris*, Tome 15, fasc. 2, pp.165-199, esp.pp168-169.

دربارهٔ گرایش فقهی قطیفی بر اساس اجازات موجود از وی به وضوح وی را باید فقهی اصولی دانست. راجع به این موضوع در ادامهٔ مقاله در بحث سنت‌های عملی متداول در بین شیعیان در چگونگی تعامل با قدرت‌های دنیوی بحث می‌شود.

1 J. Aubin (1959), "Shah Isma'il et les notables de l'Iraq persan (Etudes safavides I)," *Journal of Economic and Social History of Orient* 2, pp. 37-81.

دوست گرامی دکتر کیومرث قرقلو متن کامل ترجمهٔ مقالهٔ اوین را در اختیارم قرار داد که سپس خود را از او بیان می‌کنم.

۲ دربارهٔ اهمیت مهاجرت قبیله‌های ترک از آناتولی و تأثیر آن بر اقتصاد و تداوم سیاست‌های نظامی‌گری عثمانی، بنگرید به:

Muzaffer Tan, Ömer F. Teber and Mehmet Kalayci (2008/1429), "A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (Ris'Alah fi ÓÁifat al-Iaidariyya)," *The Islamic Quarterly*, vol. 52, 4, pp.359-381.

زبان‌ها رواج گرفت. به واقع در استناد به مطالب مذکور، این نکته نادیده گرفته شده است که گزارش مذکور درباره خدا دانستن جنید و فرزندش حیدر را که خنجی، عبدالله بن حسین شروانی و دیگر ردیه‌نویسان عثمانی بیان کرده‌اند، به واقع باید تنها انعکاسی از نظرگاه قدرت حاکم سیاسی نسبت به مخالفان خود دانست و تنها دلالت گزارش‌های مذکور را باید بر تداول نگاهی فرهمندانه از سوی مریدان طریقت صفوی نسبت به پیر و مرشد خود که در آن زمان قدرت سیاسی نیز یافته بود، تلقی کرد که نشانی از ارادت‌های بی‌چون و چرای مریدان صفوی را به مرشد کامل خود نشان می‌دهد.^۱

میر مخدوم شریفی در رساله مشهور خود *النواقض* که علیه صفویان در سال ۹۸۷ هـ ق نوشته است، به مطالب مندرج در *رساله الاحکام الدینیة* شروانی که گفته است شاه اسماعیل ادعای حلول خدا در خود را داشته، و قائل به تناسخ، حلیت خمر و مطالب دیگر بوده، اشاره کرده و نوشته است آن مطالب دستاویزی برای عالمان شیعه برای مضحکه نمودن عالمان اهل سنت شده بود و بر شروانی خرده گرفته و او را به سبب نگارش مطالب سخیف و بی‌اصل، جاهل خطاب کرده،^۲ هر چند که مطالب مورد بحث به گونه‌ای سنتی در ادبیات مجادله-نویسی عثمانی علیه صفویه دائماً تکرار شده است، همچنین مطلب مورد اشاره خنجی و یا ردیه‌نویسی چون عبدالله بن حسین شروانی به نظر صورت تحریف شده رسم نوع تعظیم به شیوخ طریقت صفویه است که به صورت سجده بر خاک بوده و رسم مذکور تا اواخر عصر شاه تهماسب رواج داشته و به دلیل انتقادهای فراوان از رسم مذکور، علی‌رغم حمایت برخی قبیهان از بی‌اشکال بودن آن از حیث شرعی، ملقی شده است. در حقیقت، انتساب الوهیت به شاه

۱ برای بحثی از غلو شاه اسماعیل و تشیع مورد حمایت او با تأکید بر ماهیت غلو گونه آن، بنگرید به:

A. J. Newman (1993), "The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shiite opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism," *Die Welt des Islams*, 32 I, pp.66-112, esp.68-78.

۲ میر مخدوم شریفی، *النواقض*، برگ ۷۲ الف (...و ما نقله حسن الشروانی فی رسالته الموسومة بالاحکام الدینیة التي مع انها اصغر من الصرف الزنجانی لا تشتمل علی ما فیہ طائل و صارت مضحکه بین علماء الراضة من اعتقادهم حلول الله فی شاه اسماعیل و غیره و التناسخ و استحلالهم الخمر و دخول شاه طهماسب باخنة لاعتقادهم حله و فذف عائشة رضی الله عنها و عن ابیها لا حقیقة لها و هی مفترآه علیهم و بها قد اطالوا لسانهم علینا و تخجلت علماء عصرنا منها نعم الجاهل اذا تصدی للتألیف فضح نفسه و ضیع مذهبه (...). هر چند میر مخدوم خود در جایی دیگر از کتابش *النواقض*، ص ۶۶الف، ۱۳۲ب، شاه اسماعیل را به شرب خمر، لواط و جمع بین دو خواهر و مطالب دیگری متهم کرده، اما از ادعای الوهیت داشتن او سخنی به میان نیاورده است. ابرام نگارنده بر انکار افکار غلو آمیز داشتن شاه اسماعیل به معنای تطابق کامل افکار او با اندیشه‌های رسمی شیعه نیست، اما نگارنده بر غالبیت تشیع فقهی از همان آغاز دوره صفویه اصرار دارد و معتقد است در خصوص این مسئله، بر خلاف نظر برخی از محققان، از عصر شاه تهماسب به بعد تحولی رخ نداده است.

اسماعیل و شاه تهماسب بر اساس همین مطلب بوده است.^۱

مبنای تعامل عالمان شیعه با صفویه و به صورت خاص عالمان جبل عامل با صفویه چگونه بوده است؟ به‌دیگر سخن، آیا عالمان امامی در پیش از صفویه الگویی برای تعامل با قدرت‌های دنیوی داشته‌اند و در سنت فقهی و عملی شیعه بحثی در خصوص این مطلب وجود دارد و تشکیل دولت صفویه چه تأثیری بر سنت مذکور داشته یا اساساً تعامل عالمان امامی با صفویه نیز چیزی جز تداوم همان سنت‌های کهن نبوده است؟

نیومن در پاسخ به پرسش‌های اخیر، پیوستن به دربار صفوی را مبنایی برای پذیرش تشیع صفویه دانسته است و عالمان امامی را که در دوره مورد مناقشه به ایران سفر کرده اما در آنجا نمانده و به زادگاه‌های خود برگشته‌اند، شاهدهی بر این دانسته که آن‌ها تشیع صفویه را رد کرده‌اند. نیومن به سنت عملی شیعه در تعامل با قدرت‌های دنیوی نیز توجهی نکرده است. مسئله مهاجرت و عدم مهاجرت عالمان امامی خارج از قلمرو صفویه به ایران، سوای آن که اساسی برای بحث از نوع تلقی آن‌ها نسبت به تشیع صفویه بوده، با مسئله دیگری هم ارتباط دارد و آن وضعیت شیعیان در قلمرو عثمانی است. در حالی که مطالب چندانی در خصوص وضعیت شیعیان یا جریان‌های هوادار شیعه در قلمرو عثمانی، به ویژه در عصر نخست صفویه، در دست نیست، اکنون به فضل شاهدهی تازه به دست آمده، این مقدار دانسته است که صفویان در دوره شاه اسماعیل و شاه تهماسب تلاش‌های فراوانی در بهره‌گیری از شیعیان ساکن در قلمرو عثمانی به نفع خود مبدول داشته‌اند و به نحو طبیعی دولت عثمانی هم باید نسبت به تحركات مذکور حساس بوده باشد. شاهد تازه یافت شده اثری است از عالمی به نام قاضی معروف بن احمد صهبونی شامی (د. ۹۷۲ هـ.ق) که در سال ۹۶۴ هـ.ق کتابی با عنوان *کتاب البراهین - النواقض لدلالات الروافض نگاشته* و در آن از فعالیت‌های گسترده تبلیغی صفویه در قلمرو عثمانی سخن گفته و اشاره نموده است که صفویان به نحو گسترده رساله‌ها و جزوات تبلیغی در باره

۱ در خصوص انتقاد از سجده کردن بر شاهان صفوی، بنگرید به: شروانی، همان، دفتر چهارم، ص ۷۲۵؛ Eberhard (1970), p.223. در متن اخیر که در سال ۹۸۹ هـ.ق تألیف شده، علی‌رغم العای رسم مذکور، همچنان به عنوان یکی از ایرادها به صفویه ذکر شده است. میر مخدوم شریفی (د. ۹۹۹ هـ.ق) که در سال ۹۸۷، کتاب *النواقض لبیان الروافض* را نگاشته، گفته است اندکی پس از ورودش به قزوین که زمان آن حدود ۹۶۴ هـ.ق است، شاه رسم مزبور را ملغی نموده است. بنگرید به: میرزا مخدوم شریفی، *النواقض لبیان الروافض*، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا، برگ‌های ۹۹-۱۰۰ الف، ۱۳۱ ب. برای بی‌اشکال دانستن شیوه مذکور در تکریم شاهان از منظر فقه شیعی، بنگرید به: آقاجری، همان، صص ۱۶۱-۱۶۳. بیان حکم فقهی مسائل شرعی و دلالت‌های بیرونی آن دو موضوعی است که باید در تحلیل‌های تاریخی به آن توجه شود.

مسئله امامت و با انتقاد از نظرات اهل سنت، حتی در باب عالی، توزیع می کرده‌اند.^۱ مطلب اخیر همچنین شاهی بر حمایت صفویان از تشیع فقهی در همان ادوار کهن است؛ چرا که رساله‌های مذکور بر اساس تألیفات ابن‌ابی‌الجمهور احسائی، عالم و فقیه مهم شیعی که در اوان حکومت صفویه در گذشته بود، نوشته شده و نظرات رسمی امامیه در رساله‌های مذکور مورد حمایت قرار گرفته بود.

با در نظر گرفتن چنین فضایی چند پرسش به قرار زیر مطرح می‌شود: که

۱. آیا عالمان امامی ساکن در قلمرو عثمانی، از سوی دولت عثمانی در تنگنا و فشار بوده‌اند که انگیزه‌ای برای مهاجرت به قلمرو صفویه داشته باشند؟
 ۲. آیا اساساً مهاجرت یا عدم مهاجرت فقیهان شیعه خارج از قلمرو صفویه را می‌توان مبنایی برای فهم نظر آنان نسبت به تشیع صفویان در عصر نخست آن‌ها دانست؟
 ۳. به فرض پذیرش مهاجرت آنان، چه نقشی در گسترش تشیع داشته‌اند و دیدگاه‌های دیگر عالمان امامی مراکز دیگر شیعی آن عصر، و به نحو مشخص حجاز و عراق، در خصوص تشیع صفویان چه بوده است؟
 ۴. همچنین، آیا عالمانی که به ایران مهاجرت نکرده بودند، ادعای تشیع صفویان را رد می‌کرده‌اند، یا عدم مهاجرت آنان به ایران دلایل دیگری داشته است؟
- پرسش‌های مذکور، به‌رغم آن که تقریباً منابع مشترکی اساس پژوهش‌ها بوده، پاسخ‌های متفاوتی دریافت کرده است.^۲ بی‌گمان مقاله بلند نیومن با عنوان «افسانه مهاجرت عالمان شیعه به ایران در عصر صفوی: مخالفت‌های عالمان شیعه عرب با محقق کرکی و تشیع صفویان» را از حیث طرح مسائل مذکور و تلاش برای ارائه پاسخ به آن‌ها باید اثری مهم دانست.^۳ به گمان

۱ بنگرید به: قاضی معروف بن احمد شامی، کتاب البراهین النواقض لدلالات الروافض، کتابخانه دولتی بایزید، شماره ۱۹۰۱۵، برگ ۶ الف - ب. (دسترس به نسخه مذکور به لطف دکتر آدم اریکان استاد دانشکده الهیات دانشگاه استانبول میسر شد. از ایشان سپاسگزار هستم). درباره کتاب البراهین قاضی معروف بنگرید به:

Adem Arıkan (kıs 2008,2009), "Osmanlı Kadısı/Müderriisi Maruf b. Ahmed'in -mâmiyye Siasına Eleştirileri", *Marife*, yıl:8, sayı:3V Konya, pp. 331-48; Adem Arıkan (2006,2010), "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakalarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19, yıl: İstanbul, pp.107-110.

متنی به نام جمع‌الجمع در یک نسخه خطی در دست است که به تازگی نیز منتشر شده و به احتمال قوی نمونه‌ای

است از همان رساله‌های تبلیغی صفویان که قاضی معروف به آن اشاره کرده است.

۲ منصور صفت‌گل (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ص ۱۴۶ نیز به این مطلب اشاره کرده است.

3 Newman (1993), pp.66-112.

نیومن، عالم‌انی همانند محقق کرکی (د. ۹۴۰هـ.ق) را که همکاری گسترده‌ای با حکومت صفویه داشته، نباید نماینده جریان غالب و رسمی امامیه دانست؛ بلکه برعکس، دیدگاه او در پیوستن به صفویه، نظری شاذ بوده و بدنه اصلی عالمان شیعه با دیده ردّ و یا دست کم تردید به ادعای تشیع صفویان نظر داشته‌اند.^۱ نیومن معتقد است که صفویان در دوره نخست به ویژه عصر شاه اسماعیل اول و شاه‌تیماسب دیدگاه‌های غالبانه و خلاف سنت رسمی تشیع داشته‌اند و مخالفت‌های میان کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی (د. ۹۴۵هـ.ق) نشانی از آن است.

در مقابل دیدگاه نیومن، آلبرت حورانی، سید هاشم آقاجری،^۲ جعفر مهاجر،^۳ مهدی فرهانی منفرد،^۴ منصور صفت گل^۵ و رسول جعفریان،^۶ از همکاری عالمان عاملی-البته با تفاوت‌هایی در میزان همکاری آن‌ها- با صفویه سخن گفته‌اند و محققانی چون استوارت^۷ و ابی‌صعب،^۸ ضمن نقد دیدگاه نیومن، دامنه همکاری عالمان عاملی با صفویه را فراتر از آنچه نیومن معتقد است، ترسیم کرده‌اند.

دلیل اصلی در پس ارائه تفسیرهای مختلف به چند مطلب مربوط می‌شود: نخست، همان-گونه که در آغاز نیز اشاره شد، عدم وجود اطلاعات کافی در منابع تاریخ‌نگارانه عصر صفوی باعث شده است که اطلاعات اندکی درباره تحولات دینی عصر صفویه وجود داشته باشد. اطلاعات موجود نیز دلالت‌های صریحی را که محقق بدان‌ها نیازمند است، دربردارند و حتی

۱ صفت گل، همان، صص ۱۴۵-۱۴۶ نظرات نیومن را نقل کرده و در ارزیابی از آن تنها گفته است در این مسئله نباید کلی گویی کرد و موضوع نیازمند تحقیق بیشتر است؛ هر چند ظاهراً ایشان با نظرات نیومن تا حد زیادی همدلی دارد. بنگرید به: صفت گل، همان، صص ۱۵۲-۱۵۵.

۲ بنگرید به: آقاجری، صص ۸۵-۸۶، ۱۲۵-۱۵۱، ۱۶۳-۱۹۱، ۱۹۶-۱۹۷.

۳ جعفر المهاجر (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م)، *الهجرة العالمية الى ايران في العصر الصفوي: اسبابها التاريخية و نتائجها الثقافية و السياسية*، بیروت: دار الروضة؛ جعفر مهاجر (۲۰۰۵)، *جبل عامل بين الشهيدین، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى*.

۴ مهدی فرهانی منفرد (۱۳۷۷)، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۴۲-۱۵۰.

۵ صفت گل، همان، صص ۱۴۲-۱۵۰.

۶ برای نظرات جعفریان بنگرید به: رسول جعفریان (۱۳۸۴)، «نفوذ دویست ساله خاندان محقق کرکی در سازمان دینی-سیاسی دولت صفوی»، *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، قم: نشر ادیان، صص ۷۹-۱۵۲؛ رسول جعفریان (۱۳۸۷)، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: نشر علم (متن اخیر بسط و گسترش یافته مقاله نخست است).

7 Devin J. Stewart (1996), "Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103; Idem (December 2006), "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Husayn b. 'Abd al-Samad al-'Amili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.

8 Rula Jurdi Abisaab (1994, 1995), "The ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: marginality, migration and social change," *Iranian Studies* 27 i-iv, pp.103-122; idem (2004), *Converting Persia: Religion and Power in Safavid Empire*, London, I. B. Tauris, esp. pp.7-87, 95-96, 101-103.

در تراجم نگاری‌های عالمان امامی عاملی این دوران نیز غلبه ساختار ادبی بر متن در اغلب موارد مانع از رسیدن به نتایج روشنی می‌گردد. به عنوان مثال، چنین ابهاماتی به کرات در شرح حال شهید ثانی، یعنی کتاب *بغیة المرید فی کشف عن احوال الشیخ زین الدین الشهید آمده است*.^۱ مثلاً زمانی که وصفی از زندگی و فعالیت‌های علمی شهید ثانی در بعلبک آمده و یا جایی که از دوستی میان شهید ثانی و قاضی معروف شامی (د. ۹۷۲ هـ.ق) سخن رفته، ساختار ادبی متن به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن استنباط کرد که آیا شهید ثانی در قاهره و دمشق به عنوان عالمی امامی شناخته شده بوده و یا در بعلبک فقه شیعه را به طور علنی تدریس می‌کرده یا قاضی معروف از هویت اصلی شهید به عنوان عالمی شیعی اطلاع داشته است.^۲ در این موارد تنها با مورد توجه قرار دادن سنت‌های عملی و متداول در جامعه شیعه است که می‌توان پاسخ پرسش‌های مذکور را یافت؛ نکته‌ای که در بسیاری از تحقیقات مدنظر قرار نگرفته است.^۳

در حقیقت، زاویه نگاه به موضوع برای یافتن پاسخ پرسش‌های مناقشه برانگیز اخیر بسیار مهم است و اساساً بسیاری از خطاها در تفسیر مطالب درباره شیعی در دوره نخست حکومت صفویه و تعامل عالمان امامی با آن نیز، به دلیل عدم توجه به سنت‌های رسمی و متداول جامعه شیعه رخ داده است. به عنوان مثال، در موضوع نماز جمعه، در حالی که به نظر می‌رسد برگزاری نماز جمعه نوعی تأیید ضمنی حکومت باشد؛ چرا که در آغاز خطبه‌های نماز جمعه از سلطان زمان یاد می‌شود که دلالتش پذیرش مشروعیت اوست، اما نکته اصلی در همین جاست که در سنت شیعی، مسئله مذکور بدعت تلقی می‌شود و در خطبه‌های نماز جمعه نام حاکم یا سلطان وقت ذکر نمی‌گردد. از این رو استناد به برگزاری نماز جمعه به عنوان تأیید نظام حاکم سیاسی، به

۱ درباره بغیة المرید بنگرید به:

Devin J. Stewart (2008), "The Ottoman Execution of Zain al-D Īn al-Āmilī", *Die Welt des Islam*, Vol. 48(3/4), pp. 294 - 295.

۲ سید نعمت الله جزائری در کتاب *الجواهر الغوالی فی شرح عوالی الالکی* به نقل از یکی از نوادگان شهید ثانی که ظاهراً همان شیخ علی کبیر صاحب *الدر المنثور* باشد، آورده که شهید به نحو علنی مذاهب اربعه را تدریس می‌کرده و در شب فقه شیعه را برای شاگردان شیعی مذهبش تدریس می‌کرده است. همین باعث شده بود که در روزگار حیاتش به تسنن متهم شود (نقل شده در شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۷). درباره وصف شهید از ایام اقامتش در بعلبک و توضیحات ابن عودی و دوستی شهید با قاضی معروف، بنگرید به: علی بن محمد عاملی، همان، ج ۲، صص ۱۷۴، ۱۸۲.

۳ در خصوص سنت عملی عالمان امامی و تقیه در میان اهل سنت، بنگرید به: ابوالفاء بن عمر العرضی (۱۹۸۷م)، *معادن الذهب فی الأعیان المشرفه بهم حلب*، دراسة و تحقیق عبدالله الغزالی، کویت: مکتبه دار العروبة للنشر و التوزیع، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ افندی، ج ۳، همان، ص ۲۹۹؛

Stewart (1998), pp.61-109; Idem (1997), "Husayn b. Ābd al-Āmad al-Āmilī' Treatise for Sultan Suleiman and the Shi'ī Shafī'ī legal tradition," *Islamic Law and Society* 4 ii, pp.156-199.

دلیل ذکر نام او در خطبه، نادرست است. حتی در دوره‌های مورد بحث، ذکر مسائل سیاسی در خطبه‌های نماز جمعه معمول نبوده و فهرست مطالبی که به عنوان مطالب لازم‌الذکر در خطبه‌ها آمده است، دلالت سیاسی به معنای تأیید حکومت در مذهب شیعه ندارد.^۱

همچنین در بررسی مواضع فقیهان عاملی در قبال صفویه، نکته مهمی که برخی از این پژوهشگران به آن توجه نکرده‌اند، بررسی نظرات فقهی فقیهان مورد بحث خارج از چهار چوب رسمی فقه امامیه و بی‌توجهی به این مطلب است که کدام یک از دو جریان مورد بحث، نماینده سنت رسمی امامیه و کدام یک جریانی حاشیه‌ای در سنت فقهی شیعه است.

۱ محمدبن اسحاق حموی از شاگردان محقق کرکی که در سال ۹۲۷ هـ ق مطالب خود را نگاشته، به بدعت بودن ذکر نام سلطان در خطبه‌های نماز جمعه در سنت شیعی اشاره کرده است، بدعتی که پیش از صفویه به دلیل تسلط اهل سنت رواج داشته است. بنگرید به: محمدبن اسحاق حموی (۱۳۸۹)، *منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین*، تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، صص ۹۸-۹۹. برای مسائلی که در خطبه‌های نماز جمعه در فقه شیعه باید رعایت شود بنگرید به: زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۳-۱۴۱۶ ق)، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، تحقیق و نشر مؤسسه المعارف الاسلامیه، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، صص ۲۳۷-۲۳۸؛ محمد محسن فیض کاشانی (۱۳۸۷)، *معنسم الشیعه فی احکام الشریعه*، تصحیح و تحقیق مسیح توحیدی، ج ۱، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، صص ۱۱۲-۱۱۹. برگزاری و یا عدم برگزاری نماز جمعه ارتباطی با مشروعیت صفویان نداشته است (برای نظری مخالف و البته بدون توجه به عدم ذکر نام سلطان در خطبه‌های نماز جمعه، بنگرید به: فرهانی منفرد، همان، ص ۱۰۳، ۱۱۸-۱۲۱). نیومن نیز بی‌توجه به این موضوع، برگزاری نماز جمعه در عصر صفویه را نمادی از پذیرش مشروعیت سلاطین صفوی از سوی عالمان برگزار کننده نماز جمعه دانسته است. بنگرید به:

Anderw J. Newman (1993), pp.88-89, no.55; Idem (2001), "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", in Linda Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid*, New York: Oxford University Press, pp.34-52, esp. p.35.

درباره ذکر نام سلاطین عثمانی در خطبه‌های نماز جمعه، بنگرید به:

Adel Allouche (1983), *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz, p.137.

گزارشی در خصوص ذکر نام سلطان عثمانی در خطبه‌های نماز جمعه، در جریان فتح تبریز در سال ۹۴۰ هـ ق توسط قوای عثمانی، تحت فرماندهی صدر اعظم وقت عثمانی ابراهیم پاشا در دست است. وی مجموعه‌ای از مکتوبات راجع به نحوه فتح تبریز، اداره شهر، توزیع شهرهای آذربایجان بین امرای تحت امر خود و غیره برای سلطان عثمانی در استانبول ارسال می‌کند. در یکی از این نامه‌ها، نوشته است که در روز جمعه ۲۶ محرم سال ۹۴۰ هـ ق، وی -- یعنی ابراهیم پاشا -- به همراه قوای خود در جامع سلطان حسن تبریز که در آنجا بیست سی سال بود که نماز جمعه برگزار نمی‌شد، به همراه جمهور مؤمنین و گروه موحدین نماز جمعه را برگزار کرده و در خطبه نام سلطان سلیمان قانونی برده شده است. شماره سندی که در تاریخ ۱۰ صفر ۹۴۱ هـ ق/ ۲۱ اوت ۱۵۲۴ م تنظیم و تحریر شده است، در آرشیوهای تویقایی سرای عثمانی عبارت است از: E. 4080/2. بنگرید به:

Mehmed T. Gökbilgin (1990), "Rapports d'Ibrâhîm Paja sur sa campagne d'Anatolie orientale et d'Azerbaïdjan." *Anatolia Moderna*, number 1, pp.203-206.

توجه به این مقاله را مدیون دوست عزیز و بزرگوارم دکتر کیومرث فرقلو هستم که از سر لطف گزارش فارسی کوتاه حاضر را ارسال کرده است.

سوی خطاهای نیومن در استناد به برخی منابع^۱ تأکید وی بر مخالفت‌های شیخ ابراهیم قطیفی به عنوان سخنگوی جریان مخالف محقق کرکی و برخی تعمیم‌های او، بی توجه به این مطلب است که قطیفی و دیدگاه‌هایش در نقد محقق کرکی، به ویژه در مسائل فقهی همچون نماز جمعه و جوایز سلطان،^۲ کدامیک بیانگر جریان رسمی متداول و عمل اصحاب بوده و کدام نظرات اساساً دیدگاه‌های منعکس‌کننده سنت حاشیه‌ای تشیع بوده است. دیدگاه محقق کرکی درباره مسئله نماز جمعه و جوب تخییری است که سنت رسمی شیعه است؛ در حالی که ظاهراً دیدگاه قطیفی درباره نماز جمعه، عقیده به حرمت نماز جمعه است که نظری شاذ در سنت فقه شیعه به شمار می‌آید.^۳

۱ برخی از این ایرادها را استوارت به تفصیل مورد بحث قرار داده است. بنگرید به:

Idem (1996), "Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103.

۲ برای نمونه بنگرید به: آقاجری، همان، صص ۱۴۳-۱۴۵؛ فرهانی منفرد، همان، صص ۱۱۴-۱۱۸؛ صفت گل، همان، صص ۱۶۰-۱۶۳. شیخ یوسف بحرانی (*الاحتیاط الناظره*، ج ۱۸، صص ۲۴۳-۲۷۱) به تفصیل از مسئله حلیت یا عدم حلیت خراج و هدایای سلاطین جواز (جوایز السلطان) بحث کرده و متذکر شده است که در سنت فقهی شیعه تنها فاضل قطیفی و محقق اردبیلی قائل به عدم حلیت پذیرش جوایز سلطان و حرمت آن بوده‌اند. همین گونه بحث شیخ مرتضی انصاری در *کتاب المکاسب* (۱۴۲۴)، اعداد لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، صص ۱۶۵-۲۵۲ نیز درباره جوایز سلطان، به دلیل اشتغال بر عموم مباحث در مسئله مذکور در سنت فقهی شیعه بسیار خواندنی و دقیق است (توجه به منبع اخیر را مرهون دوست عزیزم محمد تقی کرمی هستم). نیومن بدون توجه به این تفکیک، تنها به مسئله نگارش رساله‌های *قاطعة اللجاج فی حل الخراج* محقق کرکی و رساله قطیفی *السراج الوهاج* در نقد آن، اشاره کرده و نقد قطیفی را ناظر بر هر دو موضوع دانسته است. بنگرید به:

Newman (1993), p.80, no.34, p.82, no.40, pp.84-87.

همچنین نظر نیومن که گمان کرده نظر قطیفی در شبهه دانستن اخذ جوایز سلطان، همان مسئله شبهات تحریمه است و قائل به حرمت‌شدن بر اساس آن، نشانی از اخباری بودن قطیفی است (Newman (1993), p.83, no.42, pp.86-87). بر خلاف نظر نیومن، قطیفی فقیهی اصولی است و اصولی بودن او در متن چند اجازه‌ای که از او باقی مانده، کاملاً هویداست (بنگرید به: مجلسی (۱۴۰۳ق)، ج ۱۰۵، صص ۸۵-۱۲۳). به همین گونه، در مسئله نماز جمعه، نیومن باز با استناد به اخباری دانستن قطیفی، علی‌رغم وجود رساله قطیفی در خصوص مسئله مذکور، نظر قطیفی در مسئله نماز جمعه را مخالف با کرکی معرفی کرده است (Newman (1993), pp.88-89). هر چند دانسته است که قطیفی قائل به حرمت نماز جمعه بوده است، اما قول به حرمت نماز جمعه، ربطی به اخباری بودن قطیفی نیز ندارد و از قضا عموم اخباریان قائل به وجوب نماز جمعه در عصر صفوی بوده‌اند. بنگرید به: جعفریان (۱۳۸۱)، صص ۷۱-۸۱.

۳ بنگرید به: افندی (۱۴۰۱)، ج ۱، ص ۱۷؛ جعفریان (۱۳۸۱/ش ۱۴۲۳)، صص ۵۹-۶۲، ۸۱-۸۹، ۸۹-۹۵. مسئله ترک نماز جمعه توسط شیعه در عصر غیبت یکی از مهم‌ترین مسائل مورد منازعه میان عالمان صفوی و عثمانی بوده است (احسین‌بن‌عبدالصمد عاملی (۱۳۷۸)، دفتر دهم، ص ۲۱۱؛ شریفی، همان، برگ‌های ۱۰۶ الف-۱۰۹ الف). در بحث نیومن درباره تعیین قبله، بی‌اطلاعی از سنت فقهی شیعه پیش از محقق کرکی راجع به آن مورد توجه قرار نگرفته است، تنها نکته جدید در دوره محقق کرکی آن بود که او نظر خود را به دلیل قدرت سیاسی بر دیگر فقیهان معاصرش تحمیل کرده بود. شیخ‌بهایی (د. ۱۰۳۰) به دقت مسئله تعیین قبله را توضیح داده است. بنگرید به: بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی (۱۳۸۲/ش ۱۴۲۴)، *الحبل المتین فی احکام الاحکام الدین*، تحقیق السید بلاسم الموسوی الحسینی، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، صص ۲۳۸-۲۵۱.

مطلب مهم مورد اختلاف دیگر درباره همکاری عالمان عاملی با صفویه، به وضعیت تشیع در قلمرو عثمانی، به ویژه در اوان ظهور صفویه تا پایان عصر شاه تهماسب اول، مربوط می‌شود. باز در اینجا نیز نیومن محقق بحث برانگیز و معتقد است که عالمان عاملی در جبل عامل و قلمرو عثمانی آزادانه زندگی می‌کرده‌اند و از این حیث دلیلی برای مهاجرت و همکاری با صفویه نداشته‌اند و در تأیید نظرات خود منصوب شدن شهید ثانی به تدریس مذاهب پنجگانه از سوی دولت عثمانی در بعلبک و سفرهای آزادانه در قلمرو عثمانی را شاهد آورده است. سویا بد فهمی‌های گسترده نیومن در برداشت‌های خود از منابع که تلاش‌های شهید ثانی برای دستیابی به منصب مذکور و مخاطرات فراوان در تصدی آن را به عکس دریافته و از انتصاب شهید به آن مقام از سوی خود عثمانی‌ها سخن گفته،^۱ شواهد دال بر وجود خطرهای تهدیدکننده زندگی عالمان امامی در قلمرو عثمانی و محرومیت‌های جدی آن‌ها از موقعیت‌های برابر با عالمان اهل سنت است. در واقع در دوره‌های مذکور، هیچ‌گاه عالمان امامی با علم به شیعه بودن به منصب مدرسی مدارس از سوی حکومت عثمانی منصوب نشده‌اند و اساساً به دلیل بدعت تلقی شدن تشیع، به محض اطلاع از ماهیت واقعی عالمان امامی، آن‌ها را از مدارس اخراج می‌کردند.^۲ کما این که شهید ثانی در مدرسه نوریه نیز به نحو رسمی فقه شافعی را تدریس می‌کرده و تدریس فقه شیعه به صورت پنهانی بوده است.^۳

نیومن همچنین درباره دیدگاه عالمان عاملی و برجستگان آن نسبت به صفویه شواهدی را نادیده گرفته است.^۴ در حقیقت عالمان عاملی و محقق کرکی در مسئله تعامل با حکومت

1 Newman(1993), p.106.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد شهید ثانی به احتمال قوی خود را عالمی شافعی معرفی کرده و تنها پس از آن بوده که توانسته است سمت تدریس در مدرسه نوریه شهر بعلبک را به دست آورد. بنگرید به:

Idem(1997), "Husayn b. 'Abd al-Samad al-Āmili's Treatise for Sultan Suleiman and the Shi'ī Shafi'ī Legal Tradition," *Islamic Law and Society* 4 ii, pp.159-199.

۲ برای شواهدی دال بر دشواری‌های زندگی عالمان شیعی در جبل عامل در دوره مورد بحث نوشتار حاضر، بنگرید به: رحمتی (۱۳۸۸)، صص ۳۱۳-۳۱۶؛

Marco Salati(2002), pp. 77-84; idem(1993), pp. 121-148.

۳ همان‌گونه که استوارت (Stewart, 1997, p.168, no.48) اشاره کرده، مدرسه نوریه بعلبک، نهادی شافعی و یکی از مدارس متعلق به شافعیان شام بود که نورالدین زنگی پس از سال ۵۵۰ هجری قمری برای عالم و فقیه نامور شافعی شرف الدین عبدالله بن محمدابن ابی‌عزرون (د. ۵۸۵هـ) ساخته بود. بنگرید به: تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی سبکی (۱۹۷۰م)، *طبقات الشافعیة الکبری*، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۷، قاهره: ص ۱۳۳.

4 Devin J. Stewart(December 2006), "An Episode in the Āmili Migration to Safavid Iran: Husayn b. 'Abd al-Samad al-Āmili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.

صفویه همان الگوی کهن سنت شیعه یعنی همکاری مشروط با سلطان را در پیش گرفته بودند، سنتی که به صورت نظام‌مند از روزگار امام صادق - علیه السلام - در سنت شیعه رسمیت کامل یافته بود و کهن‌ترین رساله در باب این موضوع نیز در همان روزگار با عنوان رساله *اهوازیه نگاشته شده بود و بعدها صورت کلامی آن نیز توسط سید مرتضی (د. ۴۳۶هـ.ق) در رساله العمل مع السلطان مورد بحث قرار گرفته است.*^۱ به واقع، اتفاق خاص رخ داده در سنت شیعی، رواج یافتن تلقی جدیدی از حکومت صفویه به عنوان دولت طلیعه‌دار ظهور امام عصر بوده است که از همان نخستین روزهای صفویه در بین عالمان امامی به نحو جدی به باوری راسخ بدل شده و در سراسر عمر حکومت صفویه پررنگ‌تر و برجسته‌تر گردیده بود.^۲

نگاه نیومن در بررسی تعامل و همکاری عالمان عاملی با پادشاهان صفوی بر اساس مهاجرت، یا شمار ققیهان مهاجر و پذیرش مناصب حکومتی از سوی آن‌ها، مورد دیگری است که وی را حتی در ارزیابی از مسئله مهاجرت عالمان عاملی به ایران به خطا انداخته است. به عنوان مثال، یکی از شخصیت‌های مهمی که نیومن با تکیه بر او به ارزیابی مسئله تعامل عالمان عاملی با صفویه پرداخته، شهید ثانی است. درست است که شهید ثانی - در حالی که دشواری‌های فراوانی در جبل عامل و شام داشت - از مهاجرت به ایران خودداری کرد، اما وی را باید ققیهی دانست که پس از محقق کرکی، گفتمان ققیهی صفویه را کاملاً تحت تأثیر خود قرار داده است. همچنین در مسئله مهاجرت ققیهان عاملی، به جای آن که موضوع از حیث آماری، یعنی شمار ققیهان مهاجر به ایران، مورد بررسی واقع شود، هرگاه از این زاویه

۱ منفرد، همان، صص ۱۰۱-۱۰۳) تعامل میان شیعیان و حکومت‌های وقت را از سده پنجم هجری قمری به بعد ذکر کرده و اشاره‌ای به رساله *اهوازیه* و مبنای رفتار سیاسی امامیه از دست کم سده دوم به بعد بر اساس آن نکرده است. شهید ثانی (۱۴۰۹ق، ص ۱۶۴) بحث خوبی از این حیث با تأکید بر سنت رسمی شیعه ارائه کرده است. مطالب نقل شده از سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶هـ.ق) از ققیهان و عالمان بلند مرتبه جبل عامل که به ایران سفر کرده و باز به جبل عامل بازگشته است، می‌تواند دیدگاه متداول میان عالمان امامی در خصوص صفویه را نشان دهد. دیدگاه وی را می‌توان تصور تقریباً عامه عالمان شیعه در آن دوران دانست. وی حتی سعی در تطبیق دادن برخی احادیث بر صفویه کرده است (قمی (۱۳۸۳)، ج ۱، ص ۷۵). همچنین بنگرید به:

Stewart (2006), pp.507-508.

۲ مجلسی، همان، ج ۵۲، ص ۲۴۳؛ افندی، همان، ج ۱، صص ۷۹-۸۰؛ فرهانی منفرد، همان، صص ۱۲۱-۱۲۸؛ رسول جعفریان (بهار ۱۳۹۰)، «نظریه اتصال دولت مهدی با دولت صاحب الزمان علیه السلام»، *پیام بهارستان*، دوره ۲، سال ۳، ش ۱۱، صص ۷۳۵-۷۸۰. در حقیقت تشکیل دولت صفوی اتفاق بزرگی در تاریخ تشیع بوده است. گفته مجلسی (۱۴۰۳ق، ج ۱۰۲، ص ۳۳) در مورد توجه صفویان در گرد آوری موارث کهن شیعه را می‌توان برداشت دیگری از اهمیت صفویه در جامعه عالمان شیعه به نحو عام دانست. همچنین بنگرید به: حسن طارمی (۱۳۸۹)، علامه مجلسی، تهران: طرح نو، صص ۲۴۲-۲۵۰.

مورد تأمل قرار گیرد که ققیهان مهاجر چه سنتی را در ایران رواج دادند و آن سنت چه ویژگی‌هایی داشته و واجد چه عناصری بوده است، اهمیت فراوانی دارد.^۱

مطلب دیگری که نیومن با استناد به آن از مخالفت با تشیع صفویه در عصر شاه اسماعیل و شاه تهماسب سخن، گفته، عدم مهاجرت عالمان ساکن در خارج از قلمرو صفویه به ایران و یا در مورد کسانی است که پس از سفر به ایران، به محل‌های نخست اقامت خود بازگشتند. در حقیقت، این که چرا برخی از عالمان امامی که در دوره‌های مذکور به ایران سفر کرده بودند، به زادگاه‌های خود برگشته‌اند، ارتباطی با مسئله رد تشیع صفویان ندارد.^۲ عالمان امامی ساکن در حجاز و یا عراق عرب، به دلیل تقدسی که مکان‌های مذکور همواره در سنت امامی داشته زادگاه خود را برای اقامت، مرجح می‌دانسته‌اند؛ اما همان عالمان درباره صفویه دارای نظرات مثبتی بوده‌اند. به عنوان مثال، یکی از عالمانی که نیومن از سفر وی به ایران در دوره شاه اسماعیل اول، سخن گفته و اشاره نموده که وی به زادگاه نخستش در جبل عامل بازگشته است، سیدحسین بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶هـ.ق) است که از استادان شهید ثانی نیز بوده است.^۳ در گزارشی که از سفر او به ایران در دست است، وی نظر مثبت خود را درباره صفویه بیان کرد؛

۱ نگاه آماری به مسئله مهاجرت عالمان عاملی را نخست مهاجر (۱۴۱۰، صص ۲۲۹-۲۷۰) مطرح کرده و دستاورد های وی گاه با تعدیلاتی در تحقیقات بعدی مورد بحث و اشاره قرار گرفته است. بنگرید به: فرهانی منفرد، همان، صص ۹۴-۹۵؛ صفت گل، همان، صص ۱۴۷-۱۴۹؛ نیز:

Abisaab (2004), pp.147-173.

درباره اهمیت سنت فقهی جبل عامل و ارتباط آن با جریان اخباری‌گری، بنگرید به:

Devin J. Stewart (2003), "The Genesis of the Akhbari Revival," in *Safavid Iran and her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 169-193.

۲ گفته‌های نیومن در این که حتی شهادت شهید ثانی در سال ۹۶۵ هجری قمری موجب ایجاد جریان مهاجرت عالمان عاملی به ایران نشده نیز نادرست است (Newman, p.107). در حقیقت دشواری‌های زندگی در جبل عامل از اواخر سال ۹۵۵ هـ.ق باعث شده بود تا شهید ثانی نتواند در یکجا به نحو ثابت اقامت کند و به دلیل تهدیدهای جدی از سوی مخالفانش زندگی مخفیانه‌ای در جبل عامل داشته است (بنگرید به: محمد کاظم رحمتی (۱۳۹۰ش)، «انجامه‌ها، راهی برای تبار شناسی نسخه‌ها» (مطالعه موردی مسالک الافهام شهید ثانی)، *اوراق عتیق* (مجموعه مطالعات متن پژوهی، نسخه شناسی و فهرست نگاری)، به کوشش سید محمد حسین حکیم، دفتر دوم، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، صص ۲۱۳-۲۱۹). شاگرد او حسین بن عبدالصمد همچون شهید مجبور به ترک جبل عامل شده بود و در سال ۹۵۴ هجری قمری بعلبک را به سوی عراق ترک کرده بود و تا اواخر سال ۹۶۰ هـ.ق در آنجا بوده و پس از ایجاد مشکل برای او و احتمالاً خطر معرفی شدن به مقامات عثمانی به عنوان عالمی شیعی، به ایران گریخته بود. بنگرید به: فرهانی منفرد، همان، صص ۸۴-۸۷؛

Idem (December 2006), "An Episode in the Āmīli Migration to Safavid Iran: Husayn b. Ābd al-Samad al-Āmīli's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.

3 Newman (1993), pp.91-94, 104-108, esp.92.

کما این که دیدگاه او در خصوص صفویه شامل نکته جالب توجهی نیز هست. وی در گزارش خود از دیدار شاه اسماعیل، حدیثی در تطبیق بر شاه اسماعیل نقل کرده و او را «پادشاه مروج مذهب حق ائمه» معرفی نموده است.^۱ بنابراین، این مسئله که عالمان پس از مسافرت خود به ایران به زادگاهشان بازگشته‌اند، نمی‌تواند دلیلی بر به رسمیت نشناختن تشیع صفویه تلقی گردد. به همین گونه، سنت علمی دیگری که در خصوص نزدیکی یا عدم نزدیکی به قدرت به نحو عام در سنت اسلامی همواره وجود داشته، کراهت جدی بیشتر عالمان دینی نسبت به قدرت سیاسی بوده است؛ نکته‌ای که در شرح حال برخی از افراد خاندان شهید ثانی می‌توان دید و خود شهید نیز از همین سنت پیروی می‌کرده، حتی آنجا که از سفر خود به استانبول یاد کرده، از اکراه خود در خصوص مسئله مذکور سخن گفته است.^۲

از نکات مهمی که تا حدی در خصوص آن تحقیقاتی صورت گرفته است، تلاش جدی شاه اسماعیل اول در همسو نمودن نظر اشراف و اعیان عراق عجم و عراق عرب (عراقین) با حکومت خود بوده؛ اما درباره تلاش‌های شاه اسماعیل اول و ارتباط او با عالمان امامی عصر خود توجه چندانی صورت نگرفته است. بهترین توصیف در خصوص وضعیت ایران از حیث گرایش‌های دینی در اوان ظهور شاه اسماعیل، گزارشی است که حسن بیگ روملو در این مورد آورده است که به وضوح دشواری‌های مبنا قرار گرفتن فقه شیعه را در آغاز عصر صفوی نشان می‌دهد، به طوری که حتی منابع فقهی چندانی در دسترس نبوده است؛ وضعیتی که در پایان روزگار شاه اسماعیل اول به نحو جدی دگرگون شد.^۳ بررسی مناسبات بین حکومت‌های

۱ قمی، خلاصه التواریخ، همان، ج ۱، ص ۷۵، ج ۲، صص ۹۳۱-۹۳۲. باور مذکور در حدیثی - «لکل اناس دولة و دولة فی آخر الزمان» - در تفکر شیعی عصر صفویه رواج گسترده‌ای یافته بود (نیز بنگرید به: افندی، همان، ج ۱، صص ۷۹-۸۰، ج ۴، ص ۸۰). این مطلب را بیفزاییم که حدیث نقل شده به صورت مذکور در منابع روایی امامیه نیامده است، بلکه مضمون بسیار نزدیکی به آن در شعری منسوب به امام صادق علیه السلام در کتاب *امالی* شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) نقل شده است. شاه تهماسب، از شوهر دادن خواهر محبوب خود، سلطنت، به این دلیل که وی را به همسری امام عصر در خواهد آورد، خودداری کرده بود. همچنین اسبی سفید در دربارش نگهداری می‌شد که او آن را متعلق به امام عصر می‌دانست و در پیشاپیش سواران خود به حرکت در می‌آورده است. بنگرید به:

Michele Membre (1999), *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, tr.A.H. Morton, London, The Trustees of The Gibb Memorial, pp.25-26.

۲ عاملی، همان، ج ۳، صص ۱۷۰، ۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۲؛ فرهانی منفرد، همان، صص ۱۲۹-۱۳۷؛ نمونه‌هایی از تمایل به دوری از قدرت سیاسی رایج در میان برخی عالمان عاملی را ذکر کرده‌اند. مسئله دوری از قدرت‌های سیاسی و سلاطین، مبنای فقهی نیز دارد. بنگرید به: شهید ثانی، همان، صص ۱۶۳-۱۶۵؛ انصاری، همان، ج ۲، صص ۵۳-۵۹.

۳ روملو، همان، ص ۸۶

عثمانی و صفوی از یک سو، و تعامل این دو با ممالیک از سوی دیگر، از زاویهٔ منازعه‌های مذهبی و بهره‌گیری این دولت‌ها از اختلاف‌های مذهبی در درگیری‌های سیاسی و اقتصادی آن‌ها، به درک تعامل بین صفویان و عالمان عاملی کمک فراوانی می‌کند.

دولت عثمانی که اساساً یک دولت غازی و بنا شده بر شالودهٔ جهاد با کافران بود، به سرعت توانسته بود ضمن تصرف بخش‌های گسترده‌ای از آناتولی و بالکان، قلمرو خود را به سوی مرزهای ایران و ممالیک گسترش دهد. گسترش یافتن دولت عثمانی و همجواری با دو دولت قدرتمند صفوی و ممالیک و بیم این دولت‌ها از یکدیگر و رقابت‌های اقتصادی بین آن‌ها و بهره‌گیری‌شان از مدعیان سلطنت، موجب شد تا این دولت‌ها به سرعت با یکدیگر درگیر شوند.^۱ اختلافات مرزی و سعی هر یک از این سه دولت برای ضربه زدن به دیگری، با تلاش برای در اختیار گرفتن راه‌های اصلی بازرگانی هم عوامل مهم دیگری بود که آن‌ها را به نحو مستمر در حالت جنگ قرار می‌داد.^۲

در این بین، نیاز به مشروعیت بخشی به منازعات نظامی این دولت‌ها با یکدیگر، به یک ضرورت بدل شده بود.^۳ رفتارهای شاه اسماعیل بهانه‌های موجهی برای عالمان عثمانی مهیا کرد تا آن‌ها با دستی پر به نگارش آثار جدلی بر ضد صفویه اقدام کنند و البته بخش مهمی از سیاست ضد صفوی عثمانی پیامد تلاش‌های گستردهٔ صفویان برای مداخله در قلمرو عثمانی

۱ برای بررسی تاریخی مناسبات ممالیک و عثمانی بنگرید به: احمدفؤاد متولی و هوبدا محمد فهمی (۲۰۰۲م)، *تاریخ الدولة العثمانیة منذ نشأتها حتى نهاية العصر الذهبی*، قاهره: ایتراک للنشر و التوزیع، صص ۷۳-۷۵، ۱۰۵-۱۰۹، ۱۵۹-۱۶۲، ۱۶۷-۱۷۰، ۱۷۴-۱۸۰، ۱۹۴-۲۲۴. متولی در تک نگاری مستقلی مناسبات ممالیک و عثمانی را بررسی کرده و مطالب مفصلی را به نقل از آرشیوهای عثمانی در خصوص منازعه بین دو دولت آورده است. بنگرید به: احمد فؤاد متولی (۱۴۱۴ق/۱۹۹۵م)، *الفتح العثماني للشام و مصر و مقدماته من واقع الوثائق و المصادر التركیة و العربیة المعاصرة له*، قاهره: الزهراء للإعلام العربی.

۲ محمدبن‌ابی‌سروربکری صدیقی (۹۹۸- بعد از ۱۰۷۱ق)، صص ۷۳-۷۴؛ محمد بن‌ابی‌سروربکری صدیقی (۱۴۲۶ق)، صص ۳۲ گزارش مهمی دربارهٔ علت درگیری بین سلیم اول و ممالیک و روابط میان شاه اسماعیل و سلطان قانصوه غوری آورده و به اتحاد ممالیک با صفویان و منع کاروان‌های حامل مواد غذایی در هنگام جنگ چالدران برای سپاه عثمانی اشاره کرده است. همچنین بنگرید به: باکه گرامون (۱۲۸۲)، صص ۹۳-۱۱۸. اهمیت کاروان‌های مذکور در این بود که شاه اسماعیل در هنگام عقب‌نشینی دستور ناپود کردن مزارع را داده و این باعث شده بود تا سپاه سلیم برای تأمین آذوقهٔ خود دچار مشکل جدی گردد. سلیم که در انتظار کاروان‌های مواد غذایی از حلب بود، دریافت که غوری مانع حرکت کاروان‌های مذکور شده است و دریافت که بدون حذف ممالیک، مصاف او با شاه اسماعیل بی‌فراجم خواهد بود. بنگرید به: السید رضی الدین‌بن‌محمدبن‌علی‌بن‌حیدر الموسوی العاملی (۱۴۳۱ق)، *تنضید العقود السنیة بتمهید الدولة الحسنیة*، تحقیق السید مهدی الرجائی، ج ۱، قم: نشر الانساب، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۳ سلطان سلیم اول پس از جنگ چالدران منشوری صادر کرد و شمس‌الدین‌محمدبن‌طولون (د. ۹۵۳؛ ج ۲، صص ۴۸-۵۷) متن کامل آن را آورده است، نکتهٔ مهم این فتح نامه، تلاش برای مشروعیت بخشیدن به نبرد چالدران از زاویهٔ شرعی و نشان دادن این مطلب است که جنگ چالدران با تأیید عالمان دینی انجام شده است (ابن‌طولون، همان، ج ۲، ص ۵۰).

بود؛^۱ تلاش‌هایی که به صورت‌های مختلف همچون ترغیب به مهاجرت قبیله‌های طرفدار صفویه،^۲ حمایت از قیام‌ها و جریان‌های پشتیبان صفویان و فعالیت‌های گسترده تبلیغاتی علیه اهل سنت که به طور وسیع و منظم انجام می‌شده است.^۳ از سوی دیگر، دولت عثمانی از خطرهای احتمالی نزدیک‌شدن صفویان و ممالیک بیم جدی داشت، زیرا اخبار مرادده‌های بین دو طرف هر روز به عثمانی می‌رسید؛ هر چند این احتمال نیز بعید نیست که برخی از شایعه‌ها در خصوص نزدیکی دو دولت از سوی عثمانی رواج یافته باشد تا بتواند دلیلی موجه در نبرد خود با ممالیک به دست آورد.^۴

دشواری‌های روابط بین ممالیک و عثمانی به دهه‌های پیش از آن باز می‌گشت؛ به ویژه حمایت ممالیک از جم سلطان برادر بایزید، باعث شد ترس مداوم از ممالیک بر عثمانی سایه بیفکند. همچنین پس از جنگ چالدران و شکست شاه اسماعیل از سلیم، برادرزاده او یعنی ابن قرقد که به ایران گریخته بود، به دمشق رفت.^۵ ابن طولون نیز در ذیل حوادث ماه‌های رجب و شعبان سال ۹۲۲ ه‍.ق اشاره کرده است که قانصوه غوری و سلیم تصمیم به صلح داشتند. هر چند گفته ابن طولون که بیان کرده سلطان سلیم با لشکری فراوان (و آن ملک الروم قد جهز عساکر کثیره من النصاری و الأرمن و غیرهم له) به سوی شام در حرکت بوده، به خوبی نشانگر آن است که قانصوه غوری به وضوح دریافته بود که سلیم قصد جنگ دارد. ابن طولون افزوده است که شاه اسماعیل صفوی به شدت تلاش نمود تا از طریق برخی هواداران خود در

۱ درباره سیاست‌های اتخاذ شده از سوی سلیم برای مقابله با شاه اسماعیل، بنگرید به: ژان لویی باکه گرامون (بهار و تابستان ۱۳۸۲ش)، «تحریم تجاری ایران به وسیله سلطان سلیم اول»، ترجمه کیومرث قرقلو؛ مجله مطالعات تاریخی (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد)، ش ۱ و ۲، صص ۹۳-۱۱۸ نیز؛

Yusuf Küçükdağ (2008), "Measures Taken by the Ottoman State against the Shah Ismail's Attempts to Convert Anatolia to Shi'a," *University of Gaziantep Journal Social Sciences*, 7/1, pp.1-17.

2 Tan, Ömer, and Kalayci, (2008/1429), p.368.

۳ متولی و فهمی (۲۰۰۲م)، صص ۲۴۷-۲۴۸؛ متولی (۱۴۱۴ق)، ص ۹۳ به بعد، که متن نامه‌ها و شرح حوادث را به صورت کامل بر اساس سندهای عثمانی نقل کرده است.

See: Allouche (1983), pp.167-169; Bacqué-Grammont, esp. pp.17-49.

۴ ابن طولون، همان، ج ۲، ص ۲۳ (که از اطلاع یافتن سلیم از مراسلات میان قانصوه و شاه اسماعیل سخن گفته و اشاره نموده است که در آن مراسلات قانصوه برای نبرد با سلیم از شاه اسماعیل طلب یاری کرده بود)؛ غزی، همان، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۷، ج ۲، ص ۵۵؛ متولی و فهمی (۲۰۰۲)، صص ۱۹۸-۲۰۱، ۲۰۴-۲۰۹. هر چند در آغاز کار و پیش از نبرد چالدران قانصوه غوری در مراسلات خود با بایزید، به او درباره خطر قزلباش‌ها هشدار داده و او را به نابودی آن‌ها تشویق کرده بود و به مداخلات گسترده صفویه در آناتولی به عنوان خطری برای دولت عثمانی اشاره کرده بود. بنگرید به: متولی و فهمی (۲۰۰۲م)، صص ۱۷۸-۱۷۹.

۵ ابن طولون، همان، ج ۲، ص ۲۱.

دربار ممالیک آن‌ها را به جنگ با عثمانی ترغیب کند.^۱ نقش مهم دیگری که عالمان عاملی در مهاجرت به دولت ایران ایفا کردند، یاری دادن به صفویه در منازعه‌های جدلی بود که دولت عثمانی آن را به عنوان سیاستی جدی علیه صفویان در پیش گرفته بود و البته صفویان نیز خود به بهره‌گیری از منازعه‌های مذهبی علیه عثمانی توجه داشته‌اند.^۲ در آن روزگار جبل عامل مهم‌ترین مرکز علمی شیعه بود. این که صفویان خود دست نیاز و درخواست کمک به سوی ققیهان جبل عامل دراز کرده، یا آن‌ها خود برای یاری دادن به صفویان شتافته‌اند، در منابع کهن درباره‌اش اطلاع روشنی در دست نیست؛ اما به نظر می‌رسد که ققیهان جبل عامل خود برای یاری دادن به صفویه و بهره‌گیری از فضای جدید و تلاش برای رهایی یافتن از فشارهای عثمانی، به ایران مهاجرت کرده باشند. ققیهان شیعه در قلمرو عثمانی از تمام مزایایی که ققیهان سنی از آن‌ها بهره می‌بردند، محروم بودند و دامنه ارتباطات آن‌ها محدود به جوامع و مراکز پراکنده شیعیان در پیرامون خود بود. از سوی دیگر، با افشاشدن هویت شیعی آن‌ها در هنگام حضور در مراکز علمی اهل سنت، خطر مرگ نیز به نحو جدی آن‌ها را تهدید می‌کرد.^۳ درباره برجسته‌ترین فقیه شیعی ساکن در جبل عامل در این زمان، یعنی علی بن عبدالعالی کرکی (د. ۹۴۰هـ.ق)، مشهور به محقق کرکی، معلوم است که از نخستین سال‌های شکل‌گیری دولت صفوی روابط نزدیکی با آن‌ها برقرار کرده بود. نقش محقق کرکی در تقویت و بسط تشیع در ایران در متون جدی عثمانی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است.^۴

۱ همان، ج ۲، ص ۲۳. ابن طولون (همان، ج ۲، ص ۷۴) از دستگیری فردی که گفته می‌شده است از جاسوسان شاه اسماعیل بوده، در ذوالقعدة سال ۹۲۳ هجری قمری خبر داده است.

2 Repp(1986), pp.272-296؛ Allouche(1983), pp.170-173.

ابن کمال پاشازاده(۱۴۲۵ق/۲۰۰۵م)، صص ۱۹۳-۲۰۱؛ متولی و فهمی(۲۰۰۲م)، ص ۱۸۵ (متن فتوای حمزه افندی/ حمزه سارگروز).

3 Stewart(2006), pp.499-502.

۴ شریفی، النواقض، برگ‌های ۱۷۳ الف-ب، ۸۳ ب-۸۴ الف، ۹۵ الف، ۹۹ ب، ۱۰۶ الف، ۱۰۸ الف-۱۰۹ الف؛

Elke Eberhard(1970), *Osmanische Polemik gegen die safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau, p.223.

برای شرح حال محقق کرکی به نحو عام، بنگرید به: حر عاملی(۱۳۸۵/۱۹۶۵-۱۹۶۶م)، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۲؛

افندی، (۱۴۰۱ق)، ج ۳، صص ۴۴۱-۴۶۰؛ حسون(۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، ج ۱، صص ۲۰۸-۲۱۱.

Devin J. Stewart(1998), *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, The University of Utah Press, Salt Lake City, , pp.83-86.

نتیجه گیری

عالمان امامی در تحولات دینی عصر نخست صفویه نقش مهمی ایفا کرده‌اند. آن‌ها با تربیت شاگردان فراوان و انتقال میراث فقهی شیعه از جبل عامل به ایران، جایگاه بارزی در تحولات دینی عصر صفویه داشته‌اند. تهدیدهای نظامی و سیاسی عثمانی علیه صفویه که بخشی از آن اساساً نتیجهٔ تعارض جدی سیاست‌های کلان نظامی گری دولت عثمانی بود، به سرعت توسط دستگاه تبلیغاتی عثمانی به حوزهٔ مسائل دینی کشانده شد و صفویان نیازمند ساختاری بدیل برای مقابله با تهدیدهای عثمانی بودند که از این حیث عالمان عاملی چون محقق کرکی، تلاش‌های مهمی به عمل آوردند. نگارش برخی از آثار محقق کرکی نیز در حقیقت برای پاسخ‌دادن به چنین نیازی بوده است. رفتارهای گاه به ظاهر دو گانه و متعارض برخی قبهان شیعه در دورهٔ مذکور به دلیل بی‌توجهی به ماهیت مسائل مطرح در سنت شیعه و وجود جریان‌های مختلف فقهی است که به صورت‌های مختلف مطرح است: گاه به صورت دو جریان رسمی و جریان حاشیه‌ای و گاه به شکل برخی سنت‌های متداول و رایج. به واقع، محقق کرکی نمایندهٔ جریان رسمی سنت فقهی تشیع بوده و سیطره داشتن میراث فقهی او تا پایان دوره صفوی نشانگر این حقیقت است. نظرات فقهی او که در اکثر موارد بیانگر همان سنت رسمی شیعه است، از سوی عالم معاصرش قطیفی با انتقادهایی روبه‌رو بود؛ اما نظرات قطیفی بیانگر نظرات شاذ فقه شیعه به شمار می‌رفت و با دیدگاه‌های رسمی سنت فقهی شیعه همخوان نبوده است. به همین گونه، پیوستن محقق کرکی به دربار صفوی و بی‌اشکال شمردن نزدیکی با قدرت دنیوی بر اساس الگو و مبنای فقهی متداول در سنت شیعی بوده؛ در حالی که عدم پیوستن قطیفی نیز بر اساس رویهٔ دیگر متداول در سنت اسلامی به نحو عام، یعنی لزوم پرهیز از قدرت‌های دنیوی بوده است؛ نه آن که بر این مبنای بتوان آن را نشانی از نادرستی تشیع صفویان دانست. بی‌توجهی به این مطلب، باعث ارزیابی‌های نادرست فراوانی دربارهٔ مناسبات عالمان امامی با صفویان بر اساس منازعهٔ بین این دو فقیه شده است. تعامل بین محقق کرکی با صفویه بر اساس همان الگوهای رایج در اعصار پیشین میان شیعیان و حکومت‌های عصرشان، البته با تفاوت‌هایی اندکی، همچون بی‌اشکال شمردن اخذ خراج توسط صفویان، بوده است. هرچند در دورهٔ صفویه، این حکومت در تلقی اکثر عالمان امامی، حکومت تمهیدگر ظهور دولت قائم تلقی شده و در جه‌ای از مشروعیت برای آن در نظر گرفته می‌شده است. در حقیقت، تلقی مذکور به شکل نظریهٔ اتصال دولت صفوی به دولت قائم از همان آغاز ظهور صفویه پدید آمده و در سراسر زمان حیات آن به

صورت اندیشه‌های جدی از سوی عالمان امامی ترویج می‌شده و رساله‌های مستقلی نیز در خصوص آن به تحریر درآمده بود. اگرچه تلقی مذکور دیدگاه تمام عالمان امامیه محسوب نمی‌شده اما تصویر غالب چنین بوده است.

منابع و مآخذ

الف. منابع اولیه

- الافندی الاصفهانی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مطبعة خیام.
- ابن طولون، شمس الدین محمد بن علی (۱۳۸۱-۱۳۸۴ق/۱۹۶۲-۱۹۶۴م)، *مفاکهة الخلان فی حوادث الزمان*، حققه و کتب له المقدمة و الحواشی و الفهارس محمد مصطفی، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- البحرانی، الشیخ یوسف بن احمد [بی‌تا]، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- بکری صدیقی، محمد بن ابی سرور (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، *المنح الرحمانیة فی دولة العثمانیة*، تقدیم و تحقیق و تعلیق لیلی صباغ، دمشق: دار البشائر.
- ----- (۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م)، *التحفة البهیة فی تملک آل عثمان الدیار المصریة*، تحقیق و دراسة عبدالرحیم عبدالرحمن عبدالرحیم، قاهره: دار الکتب و الوثائق القومیة.
- الجبعی العاملی، علی بن محمد بن الحسن بن زین الدین (۱۳۹۸ق)، *الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مطبعة مهر.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵-۱۹۶۶م)، *امل الآمل*، تحقیق السید احمد الحسینی، بغداد: مکتبة الأندلس.
- حموی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۹ش)، *منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین*، تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۸۲ش)، *عالم آرای امینی*، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: نشر میراث مکتوب.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷ش)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک.
- الشریفی شیرازی، میرزا مخدوم، *النواقض فی الرد علی الروافض*، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا (بریتیش میوزیوم، Or.7991).
- شروانی، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش/۱۴۱۷ق)، «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، تحقیق رسول جعفریان، *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.

- عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹ق/۱۳۶۸ش)، منیة المرید فی أدب المفید و المستفید، تحقیق رضا المختاری، قم: بوستان کتاب.
- عاملی، بهاء‌الدین محمد بن حسین (۱۳۸۲ش/۱۴۲۴ق)، الحبل المتین فی احکام أحكام الدین، تحقیق السید بلاسم الموسوی الحسینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- العرضی، ابوالفداء بن عمر (۱۹۸۷م)، معادن الذهب فی الأعیان المشرفة بهم حلب، دراسة و تحقیق عبدالله الغزالی، کویت: مكتبة دارالعروبة للنشر و التوزیع.
- الغزی، نجم‌الدین (۱۹۷۹م)، الكواكب السائره بأعیان المنة العاشرة، حققه و ضبطه نصه جبرائیل سلیمان جبور، بیروت: منشورات درالآفاق الجدیده.
- قمی قاضی احمد بن شرف‌الدین حسین (۱۳۸۳ش)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- کمال پاشازاده، شمس‌الدین احمد بن سلیمان (۱۴۲۵ق/۲۰۰۵م)، خمس رسائل فی الفرق و المذاهب، تحقیق سید باغجوان، قاهره: دار السلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

ب. تحقیقات

- آفاجری، سید هاشم (۱۳۸۹ش)، مقدمه ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو.
- الحسون، الشیخ محمد (۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، حیاة المحقق الکرکی و آثاره: حیاة الشخیصة و السیاسیه، المجلد الاول، تهران: منشورات الاحتجاج.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷ش)، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی، تهران: نشر علم.
- ---- (۱۳۸۴ش)، «نفوذ دویست ساله خاندان محقق کرکی در سازمان دینی-سیاسی دولت صفوی»، کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی، قم: نشر ادیان.
- ---- (۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی، قم: انتشارات انصاریان.
- رحمتی، محمد کاظم (تابستان ۱۳۸۸ش)، «پاره‌های نسخه‌شناسی» پیام بهارستان، دوره دوم، سال اول، ش ۴، صص ۳۱۳-۳۱۶.
- سیوری، راجر (۱۳۸۰ش)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامییز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- طارمی، حسن (۱۳۸۹ش)، علامه مجلسی، تهران: طرح نو.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷ش)، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: امیر کبیر.
- متولی، احمد فؤاد و فهمی هویدا محمد (۲۰۰۲م)، تاریخ الدولة العثمانیه منذ نشأتها حتی نهاية العصر

- الذهبی، قاهره: ابتراک للنشر و التوزیع.
- متولی، احمد فؤاد (۱۴۱۴ق/۱۹۹۵م)، *الفتح العثماني للشام و مصر و مقدماته من واقع الوثائق و المصادر التركية و العربية المعاصرة له*، قاهره: الزهراء للإعلام العربی.
 - المهاجر، جعفر المهاجر (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م)، *الهجرة العامليه إلى ايران فی العصر الصفوی: اسبابها التاريخيه و نتائجها الثقافیه و السياسیه*، بیروت: دار الروضة
 - ----- (۲۰۰۵م)، *جبل عامل بین الشهيدين: الحركة الفكرية فی جبل عامل فی قرنین من أواسط القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر*، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى.

ج. منابع به زبان های دیگر

- Abisaab, Rula (2004), *Converting Persia: Religion and Power in Safavid Empire*, London: I. B. Tauris.
- Allouche, Adel (1983), *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz.
- Arikan, Adem (2009-2010), "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmîyye Tabakatlarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 19, ss. 87-112.
- ----- (2009), "Osmanlı Kadısı/Müdürrisi Maruf b. Ahmed'in -mâmiyye Siasına Eleştirileri", *Marife*, yıl: 8, sayı:3 Konya, pp. 331-48.
- ----- (1994-1995), "The ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: marginality, migration and social change," *Iranian Studies* 27 i-iv, pp.103-122.
- Eberhard, Elke (1970), *Osmanische Polemik gegen die safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag: Freiburg im Breisgau.
- Gökbilgin, Mehmed T. (1990), "Rapports d'Ibrâhîm Paşa sur sa campagne d'Anatolie orientale et d'Azerbaïdjan." *Anatolia Moderna.*, number 1, pp.187-229.
- Membre, Michele (1999), *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, tr.A.H. Morton, London: The Trustees of The Gibb Memorial.
- Newman, A. J. (1993), "The myth of the clerical migration to Safavid Iran: Arab Shiite opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism," *Die Welt des Islams*, 32, I, pp.66-112.
- ----- (2001), "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", in Linda Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid*, New York: Oxford University Press.
- Repp, R.C. (1986). *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London: Oxford University.
- Salati, Marco (2002), "Shiism in Ottoman Syria: A Document from the Qadi-Court of Aleppo (963/1555)", *Eurasian Studies*, I/1, pp. 77-84.
- ----- (1993), "Toleration, Persecution and Local Realities: Observations on the Shiism in the Holy Places and the Bilâd al-Shâm (16th-17th Centuries)," *Atti del Convegno: La Shi'a*

- nell'Impero Ottomano*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Stewart, Devin J. (1998), *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
 - ----- (2008), “The Ottoman Execution of Zain al-Dīn al-Āmilī,” *Die Welt des Islam*, Volume 48(3/4), pp. 289-347.
 - ----- (1996), “Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran,” *Journal of Near Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103.
 - ----- (2006), “An Episode in the Āmilī Migration to Safavid Iran: Husayn b. Ābd al-Samad al-Āmilī's Travel Account,” *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.
 - ----- (2003), “The Genesis of the Akhbari Revival,” in *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah Press.
 - ----- (1997), “Husayn b. Ābd al-Āmad al-Āmilī' Treatise for Sultan Suleiman and the Shī'ī Shafī'ī legal tradition,” *Islamic Law and Society* 4 ii, pp.156-199.
 - Tan, Muzaffer; Teber, Ömer F. and Kalayci, Mehmet (2008/1429), “A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (Risālah fī Ōāifat al-Āidariyya),” *The Islamic Quarterly*, vol 52, 4, pp.359-381.

