

## ی ی

دکتر محمدعلی رنجبر\* محمدتقی مشکوریان\*\*

### چکیده

حکومت صفوی صحنه نخستین و فراگیرترین تجربه تعامل رهبری دینی با نهاد سیاسی در دوران رسمیت تشیع در ایران بود. در آن زمان، به ویژه در ایام استقرار حکومت صفوی (دوران شاه اسماعیل ۹۰۷-۹۳۰هـ.ق)، از سویی نخستین مبانی رفتار نهاد سیاسی در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با توضیح و تبیین رهبر دینی شکل گرفت و از سوی دیگر، موجب بروز تفاوت نگرش‌ها در میان عالمان دینی شد که تألیف رساله‌های جدلی را در پی داشت. در این مقاله به زندگی و نحوه رفتار عملی و نظری محقق کرکی به عنوان یکی از مؤثرترین فقیهان سده دهم هجری در مواجهه با حکومت صفوی در دوره شاه اسماعیل اول توجه شده است. حضور و مشارکت پررنگ کرکی در مسائل اوایل حکومت شاه تهماسب (۹۳۰-۹۸۴هـ.ق) کمتر فرصت نگاه انتقادی به جایگاه او در دوره اسماعیل اول را داده است؛ جایگاهی که به لحاظ نظری با تألیف رساله در مباحث خراج، نماز جمعه و نظریه نیابت شکل گرفت و در مواردی عالمانی دینی چون شیخ ابراهیم قطیفی و میر جمال‌الدین استرآبادی آن را به چالش کشیدند. بررسی محتوایی این رسائل به همراه اطلاعات سایر منابع در راستای تبیین رفتارها و پیوندهای او با جامعه و حکومت صفوی و به‌ویژه سیاست‌های مذهبی هدف این بررسی است.

### واژه‌های کلیدی

محقق کرکی، اسماعیل صفوی، ابراهیم قطیفی، سیاست مذهبی، خراج.

ranjbar@shirazu.ac.ir

mashkouriyani@gmail.com

\* استادیار تاریخ دانشگاه شیراز

\*\* کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شیراز

سی و دو سال پیش وقتی با وقوع انقلاب اسلامی توجه به تحقیق در تشیع و ایران صفوی به طور همزمان رشد کرد، در محدوده همپوشی این دو به زندگی و آثار محقق کرکی (۸۷۰-۹۴۰هـ.ق) و اهمیت فعالیت‌های او در نیم قرن اول حاکمیت صفویه نیز تا حدی توجه گردید. در آغاز با شتاب گرفتن پژوهش‌ها و به دلیل کمبود اطلاعات سعی شد از آنچه در دست هست حداکثر استفاده بشود. استفاده از آگاهی‌های موجود از زندگی و آثار کرکی به سرعت جای خود را در تحقیقات و نظریه‌پردازی‌های عمومی‌تر در تاریخ مذهبی عصر صفوی (نظریه‌های سیاسی فقهای شیعه، مناسبات حوزه دین و سیاست، مناسبات حکومت صفوی و علمای شیعه) باز کرد. تنها ذکر عنوان منابعی که در مورد کرکی بیش از یک پاراگراف مطلب با ارجاع مستقیم به آثار او دارند فهرستی طولانی خواهد شد. اما با گذشت زمان و انتشار انبوهی از منابع تاریخی جدید، انجام پژوهش‌های متعدد و ارائه تحلیل‌های تازه در این حوزه، اخبار و مواد برگرفته از منابع در مراحل آغازی و نظریات منتج از آنها بازنگری نشد. در نتیجه، اشتباه‌ها و کم‌دقتی‌های اولیه بر هم انباشته شد و در آثار گاه جلدی نیز راه یافت. مثلاً ارجمند در ۱۹۸۴م خبر حضور کرکی در اصفهان در سال ۹۱۰هـ.ق را از **جهانگشای خاقان** نقل کرد که تصور می‌شد در اواسط قرن دهم هجری تألیف شده باشد؛ ولی وقتی چند سال بعد معلوم شد این کتاب متعلق به نیمه دوم قرن یازدهم هجری است، خبر مزبور دوباره بررسی نشد و هنوز شاهدهی بر آغاز زود هنگام حضور کرکی در دربار صفوی شناخته می‌شود. از این رو، هنوز معلوم نیست که کرکی در ۹۰۷هـ.ق برای پیوستن به شاه صفوی و یاری او به ایران

آمد یا تازه پس از فتح خراسان در ۹۱۶هـ.ق با هدفی نامعلوم عازم ایران شد. آیا در ۹۱۰هـ.ق در کنار بزرگان حکومت صفوی در حضور شاه بود یا تنها در ۹۱۷هـ.ق با تألیف رساله **لعنیه** نزد حاکمیت شهرتی به هم زد. پس از آنجا که بازبینی انتقادی این اطلاعات برای انجام هر تحقیق جدیدی که بخواهد از یافته‌های موجود در مورد کرکی بهره برد ضروری است، ما هدف خود در این تحقیق را بررسی دوباره منابع و تصحیح و تنقیح روایات موجود از زندگی و آثار کرکی در نظر گرفتیم؛ کاری که با توجه به میزان تحقیقات انجام شده و آشفتگی نتایج انتشار یافته لازم به نظر می‌رسید. حجم بالای پژوهش‌هایی که تاکنون مستقیم یا غیرمستقیم به کرکی پرداخته‌اند کار ما را مشکل‌تر می‌کرد؛ چون ناچار بودیم در هر مورد اختلافات و خطاهای احتمالی را تشریح کنیم تا اهمیت پرداختن دوباره به مسأله توجیه شود. پس توجه خود را تنها بر بخشی از زندگی کرکی متمرکز کردیم. ولی با وجود این هم امکان اشاره به همه روایت‌های منتشر شده نبود و به هر حال، خواننده مطلع ناچار است برخی موارد را خود با دیگر روایت‌ها بسنجد. ما تنها به مهم‌ترین و مشهورترین آنها اشاره می‌کنیم.

برای رسیدن به این هدف اساس کار را ارائه طرحی از زندگی کرکی بر محور بررسی چگونگی مواجهه او با استقرار حکومت صفوی و در واقع، با شرایط و زمینه‌هایی که برای فقیهی چون او در جامعه ایران در عصر شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰هـ.ق) فراهم آمده بود قرار دادیم. پس نه فقط به رفتار او در واکنش به سیاست‌های حاکمیت صفوی و عکس‌العمل‌های معاصرانش، بلکه به تألیفات و نظرات فقهی او نیز توجه خواهد شد. پژوهش‌های جدید و حتی برخی منابع تاریخی، روایت زندگی محقق کرکی در عصر شاه

موضوعات و بخش‌های مقاله سالشمارانه خواهد بود؛ یعنی، وقایع تا حد ممکن به ترتیب تاریخ وقوع بررسی خواهند شد. در بررسی آثار فقهی کرکی نیز هدف و بازه زمانی تحقیق رعایت شده است؛ یعنی، تنها به آن دسته از آراء فقهی او پرداخته‌ایم که معتقدیم طرح آنها در تعامل با زمینه تاریخی مورد نظر صورت گرفته است (مثل بحث خراج، جواز لعن و نماز جمعه). از اینها هم نتیجه یا ایده اصلی او مورد نظر بوده است، فارغ از اینکه کرکی به لحاظ فنی تا چه حد در استدلال‌هایش توفیق یافته بود. به‌علاوه، این آراء از رسانی که می‌دانیم کرکی طی همین مدت تألیف کرده استخراج شده‌اند و تحولات احتمالی آنها در آثار بعدی او مورد توجه نبوده‌اند. از این رو، به نوآوری‌های او در مسائل فقهی یا رویه‌های اصولی خاص او در کارش اشاره‌ای نخواهد شد؛ چون هدف ما به اصطلاح تشریح آثار فقهی و اصولی هرچند خلاقانه او نبوده است.

#### ۱. نخستین برخوردهای کرکی با حاکمیت صفوی

شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، محقق ثانی، در حدود سال ۸۷۰هـ.ق در روستای کرک نوح در ناحیه بقاع از توابع بعلبک به دنیا آمد. براساس اجازه‌ای که در سال ۹۰۰هـ.ق دریافت کرد احتمالاً تحصیلات خود را تا سطوح عالی در زادگاهش به پایان رساند. پس از این مرحله، مسافرت‌هایی به دمشق، بیت‌المقدس، مکه و مصر به قصد تعلیم نزد علمای بزرگ آن نواحی، که سنی بودند، انجام داد (الحسون، ۱۴۲۳: ۱۸۷/۱ و ۱۹۰-۱۹۲؛ افندی، ۳: ۱۴۰۳/۱۴۸-۴۵۰).<sup>۱</sup> پس از تحصیل علوم در نقاط گوناگون برای مدتی هرچند کوتاه به زادگاهش بازگشت و در رمضان ۹۰۹هـ.ق، از علی بن هلال جزائری و ابراهیم بن حسن وراق اجازه دریافت کرد (الحسون، ۱۴۲۳: ۱/۱۹۴).

کرکی با استناد به یکی از اجازاتش، در اواخر

اسماعیل را تا حدی در سایه فعالیت‌های عملی و مناسبات ویژه او با حکومت صفوی در دهه ۹۳۰هـ.ق و به طور خاص با شخص شاه تهماسب (۹۳۰-۹۸۴هـ.ق) قرار داده‌اند و هنوز تحقیقی متمرکز درباره حوادث زندگی و ماهیت فعالیت‌های کرکی در عصر شاه اسماعیل و چگونگی مواجهه او با شرایط خاص این دوره، که عصر استقرار حاکمیت صفوی بود، انجام نگرفته است؛ موضوعی که بررسی آن هدف اصلی این مقاله است. البته مقصود ما در عنوان مقاله هم بررسی روابط کرکی یا نقش او در جریان بر تخت نشستن شاه اسماعیل و سیر استقرار حاکمیت صفوی نبوده است. منظور این مقاله را می‌توان این‌گونه عنوان کرد: چیزی که به شخصیت خلاق چگونگی کرکی و آراء خاص او در فقه امامیه مجال ظهور بخشید موقعیت تاریخی و جغرافیایی استقرار حاکمیت صفوی و امکانات حاصل از آن بود که کرکی هم تابعیت آن را پذیرفت. ولی آنچه او در این دوره پدید آورد - در سطح رفتار و در حوزه تألیف - مواجهه او با استقرار حاکمیت را نشان می‌دهد و این مورد اخیر معنای عنوان و موضوع مقاله حاضر است.

بررسی ما گستره‌ای از روایات مربوط به اولین برخوردهای محقق کرکی با حکومت صفوی تا واپسین بازخوردهای این مواجهه در دهه ۹۲۰هـ.ق را دربر خواهد گرفت. کرکی در این دوره مهم‌ترین رسائل خود را تألیف کرد: آنهایی که مبانی نظری لازم برای تنظیم رفتارها و پیوندهای او به عنوان فقیهی امامی مذهب با جامعه و حکومت صفوی را تأمین می‌کردند (رساله خراجیه و نماز جمعه) و آنهایی که مواضع او را در قبال سیاست‌های مذهبی صفویان نشان می‌دادند (رساله نفحات اللاهوت و تعیین مخالفین امیرالمؤمنین). متناسب با هدف تحقیق الگوی ارائه

۹۰۹ هـ.ق، عازم عراق شد و تا اوایل ۹۱۰ هـ.ق در نجف اقامت گزید (همان: ۱۹۴). همان‌طور که حسون اشاره می‌کند کرکی از آن پس اجازه‌ای دریافت نکرد. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که از سال ۹۱۰ تا سال ۹۱۶ هـ.ق، که همزمان با تألیف رساله خراجیه به ایران سفر کرد، دیگر تحت تعلیم قرار نداشت و بخشی از آن دوره زمانی را در حوزه نجف به تدریس و پرورش ایده‌هایش گذراند. اما وی تمام این مدت را در نجف نبود؛ چون در جمادی‌الثانی سال ۹۱۳ هـ.ق در ناحیه جزائر با شیخ ابراهیم قطیفی ملاقات کرد و به گفته قطیفی کمی بیش از یک سال بعد در نیمه دوم ۹۱۴ هـ.ق باز وارد نجف شد (قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۳۹).

درباره نقل مکان کرکی به عراق - اتفاقاً همزمان با فتوحات اسماعیل - می‌توان حدس زد که او احتمالاً به امید کسب امکانات بیشتری برای رشد فکری و اجتماعی و استفاده از محیطی وسیع‌تر بدون محدودیت‌های زادگاهش به عراق مهاجرت کرد، اگرچه این اقدام او با آغاز فتوحات اسماعیل همزمان بود، در سال‌های ۹۰۹ تا ۹۱۴ هـ.ق عراق عرب هنوز در اختیار امرای آق‌قویونلو قرار داشت. پس سکونت وی در آنجا نمی‌توانست به انگیزه پیوند با حکومت نوپای شیعه صفوی بوده باشد که در آن زمان نه تنها دعاوی مذهبی، که حتی آینده سیاسی آن هم سخت مبهم و غیرقابل اطمینان بود. گذشته از این، شاه اسماعیل تازه در ۹۱۴ هـ.ق به بغداد رسید و تنها از آن پس کرکی ممکن بود پیوندی با او داشته باشد. اما همان‌طور که گفته شد کرکی تمام این مدت را در نجف نبود، پس آیا در این فاصله به ایران هم سفر کرد؟ و آیا با صفویه رابطه‌ای داشت؟

در این باره که مواجهه کرکی با حکومت صفوی اولین بار در چه زمانی رخ داد، نظرات چندی وجود دارد.

بررسی این موضوع از این نظر اهمیت دارد که در نبود آگاهی‌های تاریخی کافی از مناسبات کرکی با حاکمیت در آن دوره، تعیین زمان و چگونگی آغاز آن، قضاوت ما را از حدود و ماهیت این رابطه تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این زمینه افراطی‌ترین نظرات از آن اندرو نیومن است. او در پژوهش معروف خود مهاجرت گسترده علمای شیعه به ایران صفوی را رد می‌کند و در عوض بیشتر علمای شیعه را مخالف سیاست‌های آنها می‌داند. با این حال، وی تقریباً تمام روایات مربوط به حضور کرکی در ایران و دربار شاه اسماعیل را بدون چون و چرا پذیرفته و خود هم چیزی به آنها افزوده است<sup>۲</sup> 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 از همان نخستین روزهای استقرار اسماعیل در تبریز در سال ۹۰۷ هـ.ق به او پیوست و در استفاده از مهارت و دانش فقهی - دینی‌اش برای پشتیبانی جنبه‌های خاص تشیع صفوی در آن دوره تردیدی به خود راه نداد (Newman, 1993:78-79; Newman, 2006: 24, 156, 162). نیومن این‌گونه به یکی از همان افسانه‌هایی دامن می‌زند که خود درصدد انکار آنست. اما نظر او مبنی بر اینکه کرکی در ۹۰۸ هـ.ق همزمان با تسخیر کاشان به دست اسماعیل همراه با اردوی شاه وارد این شهر شد قابل تأیید نیست. استناد او به روایتی در *مجالس المؤمنین* است که می‌گوید وقتی شاه اسماعیل در عراق ظهور کرد، چون در کاشان «از قاضی و مفتی سنی نشان نماند»، مردم به مدت دو سال و نیم در مسائل شرعی خود به شمس‌الدین محمد خفری مراجعه می‌نمودند و وقتی کرکی وارد کاشان شد با او ملاقات و فتاوی او را از دیدگاه فقه امامیه تأیید کرد (شوشتری، ۱۳۷۷: ۲۳۳/۲). ولی شوشتری تاریخ ورود خفری یا کرکی به کاشان را ذکر نکرده و برخلاف گفته نیومن هیچ

اشاره‌ای هم به حضور کرکی در سپاه اسماعیل نکرده است. البته حضور خفری در آن سال‌ها در کاشان نیز قابل تأیید نیست.<sup>۳</sup> جالب اینکه گویا نیومن براساس همین آغاز زود هنگام همکاری‌های کرکی با صفویه در ۹۰۷-۹۰۸ هـ.ق اعلام می‌کند کرکی به مدت هشت سال و حداقل تا ۹۱۶ هـ.ق اقدام صفویان در استفاده از اصطلاحات *سلطان عادل* و *امام عادل* برای اشاره به اسماعیل<sup>۴</sup> و سوءاستفاده شاه از ابهام نهفته در واژه *امام* را تأیید می‌کرد تا در دعوی شاه برای امامت بدمد؛ ولی بعداً نظر خود را تعدیل نمود تا نیابت عامه خود را توجیه کند (Newman, 1993: 80; Newman, 2006: 24).

گذشته از نیومن، برخی دیگر از تحقیقات جدید نیز آغاز این پیوند را در سال‌های اولیه قدرت‌یابی اسماعیل و مشخصاً سال ۹۱۰ هـ.ق می‌دانند (Madelung, 1978: 610; Arjomand, 1387: 16; 133; Abisaab, 2004: 1387: 180). مبنای این نظر خبری است در **جهانگشای خاقان**<sup>۵</sup> در شرح بزمی که شاه در این سال در اصفهان برپا کرده بود و در آنجا در کنار «ارباب فضل و کمال و علما و صدور مثل غازی محمد کاشی، قاضی شمس‌الدین لاهیجی و سید شریف‌الدین شیرازی»، از فردی به نام **شیخ علی جبل عاملی** هم نام برده می‌شود (جهانگشای خاقان؛ ۱۳۶۴: ۲۲۵). اما گفتیم که در ۹۱۰ هـ.ق کرکی تازه تحصیلات خود را تکمیل کرده و در نجف اقامت گزیده بود و در آن زمان اگر سفری هم به سرزمین‌های تازه فتح شده صفوی داشت، هنوز از چنان مقام اجتماعی و علمی برجسته‌ای برخوردار نبود تا او را در میان مقامات عالی حکومتی در حضور شاه راه دهند. از این رو، پذیرفتن اینکه کرکی می‌توانست در ۹۱۰ هـ.ق به حضور شاه اسماعیل برسد مشکل است. پس این خبر احتمالاً یا جزو اخباری است که بعدها تحت تأثیر

افسانه مناسبات کرکی با حکومت آغازین صفوی ساخته و به‌طور شفاهی نقل می‌شد، یا اینکه شخص مذکور کسی جز کرکی بود، به‌ویژه که در بخشی از همین کتاب از کرکی با عنوانی آشنا یاد شده است (همان: ۳۹۵).

خبر دیگر مربوط به سال ۹۱۴ هـ.ق و محل آن بغداد است. تنها منبع آن گزارشی است که در نسخه برلین از کتاب **التواریخ** آمده است. بنا بر این روایت، وقتی شاه اسماعیل در ۹۱۴ هـ.ق عازم فتح بغداد شد، باریک بیگ پرنساک، حاکم آق‌قویونلوها در بغداد، مقاومت کرد و در ضمن، سید محمد کمونه، «از اجلاء سادات و نقباء نجف اشرف و عراق عرب»، را به همراه شیخ علی کرکی در چاهی حبس نمود. وقتی شاه وارد بغداد شد، هر دو را آزاد کرد و به همراه آنها عازم زیارت عتبات شد. وی پس از ورود به نجف، حکومت **حله** و **رماحیه** را با طبل و علم و نیز تولیت شاخه‌ای از آب فرات را به سید محمد کمونه شفقت فرمود. در مورد کرکی می‌گوید: «بندگان شیخ علی را اعزاز و احترام و تعظیمات فرموده، سیورغالات و ادارات بلاغایات ارزانی داشتند» و سپس از آنجا عازم کربلا و زیارت عتبات شد (قمی، ۱۳۸۳: ۹۳۴-۹۳۵). اما منابع دیگر و البته متقدم، در ذکر این ماجرا نامی از کرکی نبرده‌اند (امینی، ۱۳۸۳: ۲۹۱-۲۹۳؛ خواندامیر، ۱۳۶۲: ۴۹۳؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۳۲). در متن اصلی **التواریخ** هم ماجرای فتح بغداد بسیار مختصر و مغلوط است و به‌جای ۹۱۴ هـ.ق، در فتح بغداد به دست شاه تهماسب در ۹۳۵ هـ.ق از سید محمد کمونه یاد شده است (قمی، ۱۳۸۳: ۹۳-۹۴، ۱۸۹-۱۹۰). مشخص نیست که کاتب این نسخه خبر را از کجا کسب کرده است. علت حضور کرکی در بغداد و به‌ویژه اینکه او چه خطری برای حاکم بغداد داشت هم معلوم نیست.

توجه کنید که این سید از نقبای شیعیان عراق و از اشراف زمیندار عرب بود<sup>۶</sup> و با در نظر گرفتن مقامی که بعداً در حکومت شاه اسماعیل یافت مقام او نزد شاه بسیار معنادار بود و می‌توان حدس زد که به خاطر همدلی با صفویه و کمک‌های تبلیغاتی‌اش در آستانهٔ هجوم سپاه صفوی به عراق، مغضوب واقع شد. اما در مورد کرکی چه می‌توان گفت؟ آیا او در واپسین روزهای حاکمیت آق‌قوینلوها بر عراق با حامیان حکومت صفوی همدست شده بود؟ گفتیم که کرکی در اواسط ۹۱۳هـ.ق در جزایر بود و یک سال بعد دوباره وارد نجف شد. پس شاید در طول غیبتش از نجف مدتی را هم در بغداد گذرانده باشد و در آنجا با شیعیانی چون سید محمد کمونه، که برای ورود سپاه صفوی زمینه‌چینی می‌کردند، ارتباط یافته و بعد هم به همراه اردوی شاه وارد نجف شده باشد. اصل ماجرا اگرچه در منابع متقدم تأیید نشده است مردود نیست؛ ولی نباید در میزان بهره‌مندی مادی کرکی از ظهور حکومت جدید، به‌ویژه نزدیکی او به طبقهٔ حاکمهٔ صفوی و خود شاه در آن زمان، اغراق شود.

با این همه، بدون تردید کرکی نیز در فاصلهٔ سال‌های ۹۱۴-۹۱۶هـ.ق از حضور صفویه در عراق و کمک‌های آنها بهرهٔ مالی برد و البته این هم مستلزم ملاقات او با شاه نبود. مقدار آن مشخص نیست؛ اما خود در خراجیه به تصرف یک روستا اشاره می‌کند که مخالف اصلی او، شیخ ابراهیم قطیفی، هم آن را تأیید کرده است ( اللجاج: ۱۳؛ قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۸).<sup>۷</sup> روستا را احتمالاً به صورت سیورغال دریافت نمود که شکل غالب واگذاری‌های حمایتی در امور فرهنگی بود و علاوه بر معافیت‌های مالیاتی، از مصونیت نظارت قضایی و اداری حکومت مرکزی هم برخوردار بود. با این حال به نظر می‌رسد میزان برخوردارگی‌های او

چندان هم قابل ملاحظه نبود؛ چون قطیفی نیز، که رسالهٔ خود را در ۹۲۴هـ.ق نوشت، به‌جز همان روستایی که کرکی خود به آن اشاره کرده است مورد دیگری ذکر نمی‌کند، آن هم در حالی که هدف اصلی او در این رساله محکومیت پذیرش این هدایا است. اما حمایت مالی دولت از علمای دین را، که سابقه‌ای طولانی‌تر از عمر خاندان صفوی دارد، می‌توان در راستای سیاست حکومت صفوی برای تقویت علمای شیعه دانست. این امر مستلزم انجام خدمت خاصی به‌وسیلهٔ علما در دستگاه حکومتی نبود و تعلق آن به کرکی هم، که در آن زمان حداقل معلمی برجسته در حوزهٔ نجف بود، عجیب نیست.

در این باره آنچه مهم است استقبال کرکی از این بخشش‌هاست و اینکه رفتار او در بخشی از جامعهٔ شیعه و به‌طور خاص در میان گروهی از علما و اکثس‌هایی منفی برانگیخت. کرکی، که ظاهراً به خاطر قبول هدیهٔ<sup>۸</sup> حکومت با مخالفت‌های جدی روبه‌رو بود، در دفاع از اقدام خود دست به تألیف رساله‌ای زد. هدف اصلی این رساله تحلیل شرعی پذیرش عواید حاصل از جمع خراج (منبع اصلی درآمد حکومت) بود که هدایای مورد نظر از طریق واگذاری آنها (به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم) پرداخت می‌شد.

## ۲. دفاع کرکی از حلیت خراج و عواید حاصل

### از آن در عصر غیبت

کرکی رسالهٔ اللجاج فی تحقیق حل الخراج را در ربیع‌الثانی ۹۱۶هـ.ق چند ماه پیش از سفر به ایران به پایان برد. از دیباچهٔ رساله به خوبی آشکار است که وی به سبب برخوردارگی از هدایای شاه، که قطعاً حاصل جمع خراج و مالیات بود، به شدت مورد طعن و نکوهش قرار گرفته است (قاطع اللجاج: ۱۲-۱۳). او

مدعی است به دلایلی که حاضر به ذکر آنها نیست، ناچار به اقامت در عراق شده و برای رفع ضروریات زندگی، روستایی به او تعلق گرفته است (همان: ۱۳). سپس می‌افزاید که در این اقدام خود در پی جمع‌گیری از علما رفته است و به اعتماد اینکه نواحی عراق به فتح عنوه تصرف شده‌اند و مالک خصوصی ندارند و به قاطبه مسلمانان تعلق دارند آن را پذیرفته است. از نظر او حکم این اراضی مانند زمان امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup>، دریافت خراج و مقاسمه به امر امام حق (از اهل بیت) و یکی از مصارف آن رواج دین است. اما در عصر غیبت نیز ائمه به شیعیان خود اجازه برخورداری از آنها را به واسطه «سلاطین الجور» داده‌اند و این میان علمای ماضی و اسلاف صالح متداول بوده است (همان‌جا). این اظهارات نشان می‌دهد که مسأله به هیچ وجه جمع خراج به وسیله حکام جور (او آشکارا از این اصطلاح استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که در این باره موضع جدیدی ندارد) نبود و سعی ندارد عمل آنها را مشروعیت بخشد، بلکه در پی آن است که نشان دهد اولاً اراضی عراق جزو اراضی خراجی است و در حضور امام حق نیز از آنها خراج گرفته می‌شود. پس با توجه به اینکه او خود ساکن عراق است برای اثبات حلیت دریافت‌هایش، چه هدیه مالی و چه زمین زراعی، ناچار است مدعی خود در این باره را ثابت کند. دوم اینکه از مصارف مال خراج، رواج دین است و علما در این راه به حق از آن سهم دارند. سوم اینکه در عصر غیبت، ائمه<sup>(ع)</sup> به شیعیان خود اجازه برخورداری از عواید خراج را داده‌اند، اگرچه به وسیله حاکم جائز جمع شده باشد.

او سراسر رساله خود را به تلاش بی‌امانی برای تحلیل شرعی قطعی منافع مادی‌ای اختصاص داد که از حکومت صفوی عاید او شده بود بی‌آنکه سعی کند برای سلطان جائز در جمع خراج و مالیات حقی قائل

شود و اصلاً اشاره‌ای هم به این مسأله نمی‌کند. در این رساله اشاره‌هایی هم به نیابت و کسی که صفات نیابت در او جمع شده باشد دیده می‌شود (همان: ۳۷ و ۵۴-۵۶). اما کاملاً مشخص است که اگرچه با این نظریه در آثار فقهای پیشین آشناست، هنوز چندان در اندیشه او رشد نیافته است و حاضر نیست با تأکید بر آن موقعیت خود را سست کند. در عوض، در استدلال خود به ویژه بر سیره فقهای گذشته مانند شریف مرتضی تأکید می‌کند (همان: ۶۸). در نهایت شاید بتوان به این گمان توجه کرد که رساله او بیشتر دفاعیه‌ای بود برای پاسخ به دسته‌ای از علمای شیعه در عراق که مخالف رفتار او و دیگرانی مثل او - که از تعدادشان بی‌خبریم - در استفاده از عواید حاصل از جمع خراج بودند، تا اینکه بخواهد به تأمین مبانی نظری مشروعیت جمع خراج به وسیله عمال حکومت صفوی بپردازد. ولی کرکی فقیه و مجتهدی حرفه‌ای بود و در قرن دهم تا پیش از شهید ثانی هم‌تا نداشت؛ پس در برخورد با موضوع در عصر غیبت، اسیر شرایط موجود نمی‌شود و مسأله را به مثابه پرسشی فقهی برای هر زمان و مکانی به چالش می‌کشد. از همین رو، پاسخ او به بحثی طولانی میان علمای شیعه در عصر صفوی انجامید، و گرنه به نظر نمی‌رسد که برای این کار مجبور به جواب پس دادن بوده باشد. درست به همین دلیل کرکی با تألیف خود جمع خراج به وسیله عمال حکومت صفوی یا پرداخت خراج به آنها را ساده‌تر نکرد. مسأله او در این رساله اساساً چیز دیگری بود و عمال صفویه هم در جمع خراج حداقل با مشکلات نظری روبه‌رو نبودند و آن را به شیوه مرسوم حکومت‌های گذشته می‌گرفتند. در واقع، این مشکل فقهای شیعه آن زمان خاص بود که آیا آنها هم حق استفاده از عواید حاصل از جمع خراج به وسیله حکام جور را دارند یا خیر؟ یا حداقل کرکی مسأله را به این صورت مطرح کرد. کرکی در این رساله

برخلاف آثار بعدی‌اش مثل **نفحات اللاهوت و جامع المقاصد** هیچ اشاره‌ای به تشکیل حکومت صفوی نمی‌کند. او حتی نمی‌گوید که روستایش را چه کسی در اختیار او گذاشته است. **خراجیه** او نه خطاب به حکومت صفوی بلکه خطاب به گروه محدودی از علمای امامیه است که ممکن بود دغدغه‌ای در این باره داشته و اساساً قادر به دنبال کردن بحث‌های آن باشند. کرکی در آغاز رساله‌اش اشاره می‌کند که از او به‌خاطر پذیرفتن روستایی به‌شدت انتقاد شده است؛ ولی ما از هویت منتقدان او در این دوره اطلاعی نداریم و دقیقاً نمی‌دانیم که با مخالفان چه گروه‌هایی روبه‌رو بوده است. این مخالفت نمی‌توانستند کسانی بوده باشند که حامل سنت همکاری با نهادهای قدرت، به‌ویژه دیوانسالاری، بودند. از میان این گروه اخیر، اشراف سادات محلی در عراق قابل ذکر هستند؛ مانند مورد سید محمد کمونه که از نقبای پر قدرت شیعیان در عراق بود یا میر نعمت‌الله حلی که از تعالیم فقهی درجه اولی برخوردار بود و در دهه ۹۳۰ هـ.ق صدارت شاه تهماسب را داشت و البته نزاعش با کرکی از رنگی دیگر بود.

بی‌تردید بخش اصلی مخالفان او در این زمان از میان علمای هم‌عصرش در عراق بودند؛ ولی معلوم نیست چه تعداد از علما و تا چه حد در ماجرا درگیر بودند. ما از این گروه تنها با یک نفر آشنا هستیم و اگر گفته‌های خود کرکی در مقدمه **خراجیه** نبود، حتی سخن از گروه مخالف هم گرافه‌گویی می‌بود. کرکی با تألیف **رساله خراجیه** بحث در این باره را از مباحثات شفاهی به عرصه تألیف کشید؛ ولی گویا در آن زمان تنها یک نفر از علمای مخالف او توان و انگیزه لازم را برای تألیف ردیه‌ای بر کرکی داشت: شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی (درگذشت پس از ۹۴۵ هـ.ق)، کسی که مباحثات نظری

و شاید خصمانه‌اش با کرکی جنبه‌های مبهم و پیچیده فراوانی دارد. بررسی مفصل این مورد از برخوردهای متعدد کرکی با گروه‌ها و افرادی که در این سال‌ها جامعه صفوی را تشکیل می‌دادند به خوبی نشان خواهد داد که زمینه این بحث تا چه حد از نیازهای فوری حاکمیت صفوی فاصله داشت.

نخستین آگاهی‌های تاریخی درباره قطیفی در **حبیب السیر** آمده است. خواندمیر بلافاصله پس از ترجمه احوال کرکی، از شخصی با نام شیخ ابراهیم حلی<sup>۹</sup> نام می‌برد که «به صفت علم و عمل موصوف است و به غایت تقوی و دیانت معروف. هرگز از هیچ پادشاهی انعام و سیورغال قبول ننمود و به محقر چیزی که از زراعت حاصل می‌کند قناعت فرموده» (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۶۱۰). بعدها قطیفی را بیشتر به‌خاطر ضدیت با کرکی و ردیه‌هایی که بر آثار او نوشت می‌شناختند. اما آنچه خواندمیر، که ساکن هرات بود، نقل می‌کند احتمالاً آگاهی‌هایی است که شفاهی کسب کرده بود و نشانگر شهرت قطیفی در آن زمان به عنوان عالمی متقی و زاهد است که از هیچ پادشاهی «انعام و سیورغال» نمی‌پذیرفت. این احتمال هست که شهرت قطیفی در هرات نتیجه پیوندهایش با میر نعمت‌الله حلی، که از شاگردان قطیفی و در ۹۲۹ هـ.ق هم در هرات بود (همان‌جا)، و نیز امیر جمال‌الدین استرآبادی صدر بوده باشد که بعداً به او خواهیم پرداخت.

شخصیت اخلاقی قطیفی<sup>۱۰</sup> را غیر از آنچه از خواندمیر نقل شد، می‌توان از لابه‌لای **رساله السراج الوهاج** دریافت. وی این رساله را در ۲۶ شعبان ۹۲۴ هـ.ق<sup>۱۱</sup> هشت سال پس از **خراجیه** کرکی و در رد آن نگاشت. بررسی عوامل و شرایطی که این تأخیر و بعد تألیف را باعث شدند روشن‌گر بخش مبهمی از پیوندهای کرکی، قطیفی و حاکمیت صفوی است که در



بخش ۵ به آن خواهیم پرداخت. قطیفی در آغاز رساله احادیثی در تقبیح تمایل علما به دنیا، به‌ویژه همکاری با سلاطین، ذکر می‌کند. وظیفه علما را امر به معروف و نهی از منکر و اختلاط آنها با سلاطین را موجب فساد اسلام می‌داند (القطیفی، ۱۴۱۳: ۲۲). وی در باب اختلاط با کرکی اشاره می‌کند که خود در عراق شاهد زجر و مصیبتی بود که مردم عراق، از سید و عامی، در پرداخت مالیات‌های دولتی متحمل می‌شدند و کرکی را متهم می‌کند که گفته‌هایش یا از کسر علم است یا از سر حب مال و دنیا، که این چنین بی‌پروا در حلیت خراج سخن می‌گوید (همان: ۹۴). نیومن این مواضع قطیفی را شاهدهی بر حضور مکتب ضد اصولی اخباریگری می‌داند و معتقد است که قطیفی مفهوم حاکم جائر را از اخباریون پیشین همچون شیخ صدوق گرفته است (نیومن، ۱۳۸۰: ۱۱۷). اما چه این‌گونه موضع‌گیری او را حاصل دیدگاهی اخباری بدانیم و چه صرفاً نتیجه شخصیتی اخلاق‌گرا و زهدپیشه، به روشنی می‌توان تفاوت دیدگاه و زمینه‌های اختلاف او با کرکی را نسبت به دیگر مخالفانی مشاهده کرد که کرکی با حضورش در جامعه صفوی با آنها روبه‌رو شد. اما در اینکه قطیفی اسماعیل را جائر و ظالم به معنای مدعی ناحق امامت می‌دانسته، او چنین عنوانی به‌کار نبرده و اشاره‌ای هم به این بحث نکرده است. در عوض به ظلمی که در جمع خراج و مالیات متوجه مؤمنان بود اشاره می‌کند.

به‌تازگی رساله‌ای از قطیفی به نام **الرساله الحائریه فی تحقیق المسأله السفریه** (تألیف حدود ۹۲۳-۹۲۴ هـ) انتشار یافته که در مقدمه آن به بخشی از مسائل مورد نزاع میان کرکی و قطیفی اشاره شده است. به گفته قطیفی سابقه آشنایی او با کرکی و آغاز مباحثه میان آنها به سال ۹۱۳ هـ در ناحیه جزیره بازمی‌گردد؛

یعنی، قبل از آنکه سپاه صفوی به عراق برسد و کرکی از آن سودی ببرد. در آن زمان، قطیفی تازه از بحرین آمده بود و عازم نجف بود. یک سال بعد (۹۱۴ هـ) زمانی که کرکی باز وارد نجف شد این بحث‌ها ادامه یافت (قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۳۹-۷۴۰). قطیفی اشاره‌ای به موضوع بحث‌های آن دوره نمی‌کند. اما اشاره او به حواشی کرکی بر **رساله ألفیه شهید اول**، که آن را پیش از اولین ملاقاتشان و در بحرین دید، و اینکه او کرکی را در سال ۹۱۳ هـ فردی مدعی فقاہت و اجتهاد معرفی کرد، این احتمال را قوی می‌کند که بحث‌های میانشان تا آن زمان منحصر به مسائل صرفاً فقهی و متوجه استعداد هر یک در فقه بود. پس نزاع میان آن دو آن‌گونه که امروزه تصویر می‌شود صرفاً دعوایی اخلاقی بر سر همکاری با حاکمیت صفوی نبود. شرح قطیفی از مناظراتش با کرکی حین سفر به مشهد (۹۱۶ هـ) هم نشان می‌دهد که مسأله گرفتن پاداش از حکومت تنها یکی از مسائل مورد نزاع بود و سایر موارد از جمله بحث نماز مسافر، که قطیفی **رساله حائریه** را به رد نظرات کرکی در این باره اختصاص داد، ماهیت فقهی صرف داشت و هیچ جنبه اجتماعی یا سیاسی ندارد (همان: ۷۴۰-۷۴۳). از ظاهر این بحث‌ها برمی‌آید که قطیفی بیش از هر چیز، کرکی را حریفی در عرصه فقاہت و اجتهاد می‌بیند و می‌کوشد نظرات او را در هر مسأله‌ای به چالش بکشد و از اساس، شایستگی‌های علمی او را زیر سؤال ببرد. نزاع میان کرکی و قطیفی بعدها شهرت فراوان یافت. قطیفی دو دهه بعد، در عصر شاه تهماسب، همراهانی در دربار پیدا کرد که ظاهراً به لحاظ اخلاق سیاسی و دینی و نیز به لحاظ علمی با قطیفی در یک جهت به شمار نمی‌آمدند؛ ولی در دشمنی با کرکی، که شاید دلایل شخصی هم یافته بود، با او همراه بودند. اما همان‌گونه

که در ماجرای استرآبادی خواهیم دید قطیفی حتی در زمان شاه اسماعیل هم با افرادی در حاکمیت صفوی که با کرکی دشمنی داشتند ارتباط داشت؛ امری که تصویر عالمی گوشه‌گیر و دور از هیاهوی سیاست را مخدوش می‌سازد.

### ۳. سفر کرکی به ایران (۹۱۹هـ.ق)

امروزه یکی از نقاط تأکید اصلی در تحلیل موضع کرکی در برابر حاکمیت صفوی سفر او به ایران در اواسط سال ۹۱۶هـ.ق است که غالباً در قالب کلیشه‌ای مهاجرت علمای عاملی بررسی شده است.<sup>۱۲</sup> ولی ما ماجرا را خارج از چارچوب فرض هرگونه طرحی از اقدامی جمعی بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم تلاش خود را تنها بر تحلیل سفر کرکی متمرکز سازیم. امروزه اخبار و شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهند کرکی در زمان شاه اسماعیل مدتی را در ایران گذراند و حداقل سال ۹۱۷هـ.ق را در مشهد بود. اما درباره ماهیت این سفر و چگونگی و زمان دقیق آن در منابع اطلاعات روشنی یافت نمی‌شود. ما برای بازسازی روایت خود از این واقعه در درجه اول بر اطلاعاتی تکیه خواهیم کرد که شیخ ابراهیم قطیفی در لابه‌لای آثارش به جا گذاشته است؛ جایی که انتظارش را نداریم.

چنانکه گفتیم قطیفی در قطعه‌ای از **سراج الوهاج** به ستمی اشاره می‌کند که عمال صفوی در عراق برای جمع مال و خراج بر سید و عامی روا داشتند و او خود شاهد آن بود. این موضوع می‌بایست انعکاسی از مشاهدات او، به‌ویژه در زمان فتح عراق در ۹۱۴هـ.ق، بوده باشد. مصادره اموال، تحمیل مالیات‌های اضافی و تجدید مالیات‌ها در چنین مواردی البته چیز غیرمنتظره‌ای نبود؛ اما قطیفی می‌گوید اموالی را که از این طریق جمع شده بود «هنگام عزیمت ما به سوی

[مشهد] رضا علیه‌السلام» آن هم به اشاره «من خلدت دولته» - که منظور می‌بایست شاه اسماعیل بوده باشد - برای تأمین مرکب و توشه و لوازم آن قرار دادند (قطیفی، ۱۴۱۳: ۹۴). وی در ادامه هم هدف از دعوت برای سفر به مشهد را ترویج تشیع اعلام می‌کند<sup>۱۳</sup> و می‌گوید پاسخ او به کرکی و حضرات کبار عراق، از سادات و عوام، این بود که:

او [شاه اسماعیل] - دامت سلطنته - از اقصی نقاط خراسان پی ما، که در عراق عرب هستیم، فرستاد و ما را جهت ترویج دین و آشکار ساختن برتری تشیع و پیروانش، که بر سنت اهل بیت - علیهم‌السلام - اند، طلبید. حال اگر دین را رها کرده و مال حرام را بگیریم، چگونه شایسته ترویج دین خواهیم بود (همان: ۹۴-۹۵). به این ترتیب، قطیفی تنها شاهد وجود دعوت رسمی شاه اسماعیل از علمای عراق برای سفر به قلمرو صفوی به منظور ترویج تشیع را در اختیار ما می‌گذارد و ظاهراً با وجود سخنان اعتراضی‌اش خود او هم در این سفر حاضر بود. در رساله حائریه هم به مسائلی اشاره می‌کند که در سفری به مشهد رضوی میان او و کرکی مورد بحث بود و اینکه پس از بازگشت به نجف دیگر ملاقاتی میانشان اتفاق نیفتاد (قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۴۰-۷۴۱) و معلوم است که مدت‌ها از این سفر می‌گذشت. زمان تألیف حائریه را نمی‌دانیم؛ ولی می‌بایست در حدود ۹۲۳-۹۲۴هـ.ق بوده باشد، چون تألیف آن را در کربلا (مشهد حائری) آغاز کرد (همان: ۷۴۳) و در پایان آن خبر می‌دهد که مشغول تألیف ردیه‌ای بر خراجیه کرکی است (همان: ۷۶۶) که آن را در ۲۶ شعبان ۹۲۴هـ.ق به پایان رساند. در ابتدای رساله سراج نیز می‌گوید خراجیه کرکی را اولین بار در شهر سمنان دید (قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۰).<sup>۱۴</sup> از آنجا که هر دو در زمان تألیف رساله کرکی (ربیع‌الثانی ۹۱۶هـ.ق) ساکن

نجف بودند و موضوع حساس در مجادلات تنگاتنگ آنها در دهه ۹۱۰ هـ ق هم بحث خراج بود، نخستین برخورد قطیفی با رساله کرکی می‌بایست مدت کمی بعد؛ یعنی، حین سفر به خراسان در اواخر همین سال رخ داده باشد. خبری در **فتوحات شاهی** (تألیف ۹۲۷ هـ ق) تصویر ما را کمی کامل‌تر می‌کند. به گفته امینی وقتی شاه اسماعیل پس از شکست از بکان، در بیستم رمضان ۹۱۶ هـ ق وارد هرات شد و مژده آن را به رعایای مملکت دادند، «از اطراف و جوانب عالم افراد طوایف امم، که لباس حال ایشان به طراز شهرت معلم بود، احرام طواف آستان خلیق مطاف بسته، خود را به هرات رسانیدند». گذشته از امرا و شاهزادگان تیموری، «سادات و نقبا و موالی و اهالی و افاضل و نجبا از عراق و خراسان و سبزووار و آذربایجان به ملازمت آمده، به تشریفات لایق بر امثال فایق گشته، بعضی توقف می‌کردند و بعضی مراجعت می‌نمودند» (امینی، ۱۳۸۳: ۳۵۷-۳۵۸). خواندمیر ضمن اشاره به حضور «اکابر و اشراف عراق و آذربایجان» چند نفری را نیز نام می‌برد که همگی از اشراف ایرانی و از سادات بودند؛ از جمله میر جمال‌الدین محمد استرآبادی که چنانکه خواهیم گفت احتمالاً همزمان با علمای شیعه عراق در مشهد حاضر بود. این رفت و آمدها به هرات حداقل تا ذی‌الحجه، پایان سال ۹۱۶ هـ ق، که شاه در هرات بود، ادامه داشت (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۱۷-۵۱۹). این شواهد ما را به بررسی مورد دیگری هدایت می‌کنند.

برای تعیین زمان دقیق سفر کرکی و در واقع، سفر جمعی علمای عراق به خراسان خبری هم وجود دارد که به حضور او در شهر هرات کمی پس از قتل **سیف‌الدین احمد تفتازانی**، شیخ‌الاسلام هرات، اشاره دارد (جنابدی، ۱۳۷۸: ۲۴۷؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۳۹۵؛ افندی، ۱۴۰۳: ۳/ ۴۴۵). به گفته **الصفوی**

(تألیف ۱۰۳۸ هـ ق)، که احتمالاً مأخذ دو منبع دیگر بود، تفتازانی به جرم تعصب در تسنن به قتل رسید و پس از قتل او کرکی وارد هرات شد و به قتل وی اعتراض کرد؛ چون مدعی بود که می‌توانست «به حجت و براهین عقلیه و نقلیه» او را از مذهب تسنن «ملزم و ساکت» سازد و از الزام وی مردم خراسان و ماوراءالنهر به تشیع اذعان می‌کردند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۲۴۷). تفتازانی اندکی پس از ورود سپاه صفوی به هرات در رمضان ۹۱۶ هـ ق به قتل رسید. اگرچه جرم او را تعصب در تسنن ذکر کرده‌اند، به گفته امینی، مؤلف **فتوحات شاهی**، که خود در آن زمان در هرات ناظر وقایع بود، بدسلوکی سید شریف شیرازی با تفتازانی منجر به اختلاف آن دو شد و سید شریف، که منصب صدارت داشت، تفتازانی را مانعی در راه ترویج تشیع معرفی کرد و در واقع، با توطئه او تفتازانی کشته شد. نجم ثانی هم سید شریف شیرازی را «به واسطه قصد شیخ‌الاسلام» از صدارت عزل کرد (امینی، ۱۳۸۳: ۳۹۵-۳۹۶).<sup>۱۰</sup> پس فرمان قتل را می‌بایست خود شاه اسماعیل داده باشد که با وجود مخالفت نجم ثانی در همان رمضان ۹۱۶ هـ ق اجرا شد. اگر خبر مربوط به ورود کرکی و اعتراض او صحت داشته باشد، آن را باید نمونه‌ای از یک جهتی او با نجم ثانی در آن حادثه دانست. اما کرکی این زمان چندان شهرتی نداشت و معلوم نیست چگونه خاطره حضور او در هرات و اعتراضش به یاد مانده است. آیا او در آن زمان اصلاً در مقامی بود که بتواند آشکارا به این کار اعتراض کند؟

حرکت علمای شیعه از غرب قلمرو صفوی به صورت دنباله‌ای از لشکرکشی اسماعیل به سمت خراسان بود؛ پس احتمال حضور کرکی در هرات مدت کمی پس از فتح آن را نمی‌توان نادیده گرفت. حضور قطیفی را نیز با توجه به مواضعی که مدعی بود از همان

زمان در قبال رفتار کسانی چون کرکی آشکار کرد باید نشانه تنوع جمعیت علمای مسافر دانست که حداقل می‌توانستند به بهانه زیارت عازم مشهد بوده باشند.<sup>۱۶</sup> در جمع‌بندی می‌توان گفت در اواخر سال ۹۱۶ هـ ق پس از فتح خراسان، با کمک‌های مالی حکومت گروه متنوعی از علمای شیعه از عراق، که در تعالیم شیعی صاحب سنتی ریشه‌دار بودند و البته در قلمرو صفوی می‌زیستند، و احتمالاً علمایی نیز از نقاط مختلف ایران برای کمک به اجرای طرح ترویج تشیع به خراسان و مشهد دعوت شدند.<sup>۱۷</sup> اما نمی‌توان اطمینان داشت که آنها در اجابت دعوت شاه کاملاً مختار بودند و شاید انتقال جمعی از علمای شیعه عراق به خراسان تا حدی هم با اصرار و ترغیب همراه بوده باشد. در هر صورت آنها برای این سفر از نظر مالی نیز حمایت می‌شدند. گزارش امینی و خواندمیر از گروه‌های حاضر در هرات مؤید حضور علمای ایرانی است. از اینجا می‌توان حدس زد که در آن مقطع همه نگاه‌ها به سوی علمای عرب نبود و علمای ایرانی هم شایسته مقام ترویج مذهب جدید دانسته می‌شدند؛ هم‌چنان‌که در مورد استرآبادی در مقام صدر خواهیم گفت.

پس مسأله تنها حضور کرکی و مسافرت او نبود و مهاجرت علمای خارج از قلمرو صفوی هم حداقل به نحو مشهود در میان نبود. کرکی نیز صرفاً فقیهی در این جمع بود که در پی فرصتی تازه برای اثبات توانایی‌های خود می‌گشت. او در اواسط ۹۱۶ هـ ق به تازگی نگارش **خراجیه** و **رضاعیه** را هم‌زمان تمام کرده بود و حتی خود قطیفی نیز، که ساکن نجف بود و از پیش با کرکی و نظراتش آشنایی داشت، تازه حین سفر به مشهد موفق شد نگاه‌گذاری به **خراجیه** بیندازد. پس در آن زمان احتمال آگاهی حکومت صفوی از اهمیت احتمالی این رساله یا رویکردهای نظری خاص کرکی

در آن تقریباً وجود نداشت، هرچند بی‌تردید دیدگاه‌های مطرح در آن را پیشتر در مناظرات یا کلاس‌های درس مطرح کرده بود.

در اینجا همچنان می‌توان این سؤال را مطرح کرد که هدف از این اقدام حاکمیت صفوی چه بود؟ آیا شاه اسماعیل قصد داشت هم‌زمان با طرح یورش نهایی به خراسان و تعیین و تثبیت مرزهایش در شرق، برنامه‌ای منظم را برای به‌کارگیری فقهایی آغاز کند که حداقل تشیع آنها شکی نبود و معارف امامیه تخصص اصلی آنها به شمار می‌رفت؛ یا آنکه وی تنها قصد داشت با همراه کردن علمای شیعه به دنبال سپاه، از حضور نمادین آنها در آستان مقدس رضوی برای نشان دادن پیروزی نظامی و ایدئولوژیک خود علیه دشمنان سنی‌اش استفاده کند؟ آیا حاکمیت صفوی در آن زمان به ضرورت استفاده از مراکز قدیمی تعالیم اصیل امامیه - که حال جزو قلمرو آن بودند - و علمای آنجا پی برده بود؟ اساساً درک حاکمیت صفوی در این مرحله از ضرورت به‌کارگیری علما و فقهای شیعه چگونه بود؟ پاسخ روشن نیست و نیاز به پژوهشی مستقل دارد.<sup>۱۸</sup>

اما انتخاب مشهد غیر از وجود مرقد امام رضا<sup>(ع)</sup> احتمالاً دلایل ایدئولوژیک دیگری هم داشت. مشهد جزو مناطقی بود که تازه از اشغال ازبکان خارج شده بود و با فاصله زیادی از تبریز در آستانه سرزمین‌های اصلی ازبکان قرار داشت که با حضور فعال خنجی، خصم خاندان صفوی و نظریه‌پرداز تازه خان ازبک، دعاوی جدیدی در خلافت اسلامی را پشتوانه نیروی نظامی عظیم خود کرده بودند (حاجیان‌پور، ۱۳۷۷: ۶، ۴۹-۵۱ و ۵۳-۵۴). از این رو مشهد می‌توانست در جوار هرات، مرکز سیاسی - اجتماعی اصلی قلمرو خاوری، مرکزی معنوی برای گسترش و تثبیت اقتدار صفویه در شرق از طریق ترویج تشیع باشد. حداقل

به نظر می‌رسد که در آن زمان چنین طرحی در دستور کار حکومت صفوی قرار داشت. کمبود منابع مانع از بررسی دقیق این طرح می‌شود و تنها می‌توان حدس زد که این اقدام می‌بایست با اصلاحاتی در ارتباط بوده باشد که شاه اسماعیل و وکیل مقتدر او، نجم ثانی، (۹۱۵-۹۱۸هـ.ق) در ۹۱۵هـ.ق آغاز کردند؛<sup>۱۹</sup> به‌ویژه که به نظر می‌رسد طرح تبدیل مشهد به مرکزی برای ترویج تشیع در خراسان بعدها- احتمالاً پس از مرگ نجم ثانی (۹۱۸هـ.ق)-<sup>۲۰</sup> کنار گذاشته شد و مدتی بعد، علمای عراقی (هم علمایی مثل قطیفی و هم کرکی) به عراق بازگشتند.<sup>۲۱</sup>

کرکی تا اوایل ۹۱۷هـ.ق زندگی عادی و فعالیت علمی خود را در ایران آغاز کرده بود. وی در دهم جمادی‌الآخر این سال، رساله جعفریه و در شانزدهم ذی‌الحجه رساله نفحات اللاهوت فی لعن الجبیت و الطاغوت را نگاشت. بنابراین، او تمام این سال را در مشهد گذراند و به نظر می‌رسد به سرعت توانسته باشد برای خود شهرتی دست و پا کند. رساله جعفریه را در باب نماز و احکام آن به سفارش امیر جعفر حسینی نیشابوری<sup>۲۲</sup> نگاشت (قمی، ۱۳۸۳: ۲۳۷). این رساله از دو نظر می‌تواند قابل توجه باشد. اول اینکه کرکی در آن برای اولین بار به جواز برپایی نماز جمعه در غیبت امام و به دست فقیه جامع شرایط فتوی اشاره می‌کند (الجعفریه: ۸۴). دوم، نفس تألیف رساله‌ای در احکام فقهی شیعه برای یکی از اعیان سادات ایرانی. به نظر می‌رسد که این دوران حضور او در خراسان تأثیر خود را گذاشت و این را از سخن خواندمیر در باب شهرت رسالات او، حاشیه الفیه و جعفریه،<sup>۲۳</sup> می‌توان دریافت. جعفریه میان علما شهرت و رواج فراوان یافت، ترجمه شد، بر آن شرح نوشتند و حتی به نظم درآمد (الحسون، ۱۴۲۳: ۱۱۷/۴).<sup>۲۴</sup> جالب این است که

خواندمیر از رساله خراجیه یا رساله نماز جمعه، که از تألیف آنها سال‌ها می‌گذشت، نامی نمی‌برد. حال آنکه امروزه اتفاقاً به تأثیر و اهمیت فرضی آنها نزد حاکمیت صفوی توجه و تأکید بیشتری می‌شود. این امر نشانگر این است که در عصر اسماعیل، توجه به این دسته از آثار کرکی در حلقه محدودی از علمای شیعه باقی ماند و تازه در زمان تهماسب، آن هم به دلیل تأکید کرکی بر مسأله نیابت عامه مجتهد و حضور مستقیم و فعال خود او در حوزه سیاسی به دستاویز اجتهاد، به آنها توجهی شد. پس آیا در عصر شاه اسماعیل می‌توانست برای کرکی شهرت و نفوذی به همراه داشته باشد؛ به‌ویژه وقتی به این حقیقت توجه کنیم که تأثیر این رسالات و دیدگاه‌های کرکی در آن زمان، تنها تابع استفاده‌های عملی احتمالی حکومت از آنها نبود؛ اما رساله دیگر کرکی، داستان دیگری دارد.

#### ۴. کرکی و سیاست‌های مذهبی شاه اسماعیل؛ بررسی رساله نفحات اللاهوت و تعیین مخالفان امیرالمؤمنین

برخورد حکومت صفوی با جمعیت سنی تا حدی بغرنج و پیچیده بود و ابعادی گوناگون داشت. احکامی که به نشانه رسمیت تشیع به دست حکومت به اجرا درمی‌آمد بیشتر جنبه ظاهری داشت و به شرط بردباری رعیت، چندان تأثیری در تحول باورهای عمومی نداشت. کامل‌ترین توصیف از این اقدامات در حیب السیر آمده است. به گفته خواندمیر وقتی اسماعیل تصمیم به تقویت تشیع گرفت فرمان داد: ۱. خطبه به نام ائمه اثنی عشر خوانده شود. ۲. پیش‌نمازان در آداب نماز و عبادات دیگر احکام شیعه را پیروی کنند. ۳. شهادت ثلاثه در اذان گنجانده شود. ۴. هر کس که مخالفتی کند به قتل برسد. سپس نام ائمه بر سکه نیز

ضرب شد (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۶۶۷-۶۶۸). اینها در کنار فرمان لعن علنی خلفای سه گانه (روملو، ۱۳۸۴: ۹۷۶-۹۷۷) و حمایت رسمی از رسم تبرا و تبراییان تا حد زیادی اجزای اصلی آن چیزی را نشان می‌دهد که می‌توان رسمیت دادن به تشیع - البته آنگونه که در آن زمان فهمیده می‌شد- خواند.

بنابراین تغییر کیش در قلمرو صفوی حداقل در مراحل اولیه آن در قرن دهم هجری متضمن چیزی بیش از تحمل تغییر خطبه و سکوت در برابر تبرا و گاه به اجبار تأیید آن نبود. همین نگرش سطحی به تغییر کیش رسمی به بیشتر جمعیتی که نهادهای اجتماعی اصلی جامعه را اداره می‌کردند این امکان را می‌داد که موقعیت پیشین خود را حفظ کنند و در واقع، مانع از هم گسیختن نظم اجتماعی می‌شد. با این حال، صفویان با جدیت تمام در اجرای برنامه‌های خود کوشیدند و واقع‌بینی باعث عقب‌نشینی ایدئولوژیک نشد. در این راه کرکی نیز به آنها پیوست و یکی از نوشته‌های مشهور خود را به بررسی دقیق و حرفه‌ای یکی از همان احکام حکومتی؛ یعنی، طعن و لعن علنی و رسمی خلفا و صحابه مورد احترام اهل سنت اختصاص داد. وی تا آنجا توفیق یافت که بعدها قاضی نورالله شوشتری او را نخستین کسی دانست که «حکم به لعن اعدای اهل البیت» داد (شوشتری، ۱۳۷۷: ۱/۱۶۱).

تا به حال پژوهشی انجام نشده است که در آن شرایط، چه چیز تشیع خوانده می‌شد و چه اقداماتی ممکن بود رسمیت آن را نشان دهد. ذکر نام ائمه<sup>(ع)</sup> در خطبه بی‌تردید یکی از نشانه‌های اصلی بود؛ چنانکه سلطان حسین بایقرا به قصد چنین اقدامی متهم شد (قمی، ۱۳۸۳: ۶۵). از این اقدام رسمی که بگذریم، گویا بیشترین حساسیت در مورد لعن خلفا و صحابه بود. در اسنادی که احمد رفیق در باب شیعیان و بکتاشیان در قلمرو عثمانی منتشر کرده (مربوط به قرن

دهم هجری) جرم ناسزاگویی به چهار یار همواره یکی از شواهد اصلی و گاه کافی برای اثبات کفر افراد ذکر و مهم‌ترین نشانه‌ی رفض و تشیع شمرده شده است (رفیق، ۱۳۷۲). این عمل تبرا خوانده می‌شد و سابقه آن به مناقب‌خوانان سده‌های پنجم و ششم هجری بازمی‌گشت (محبوب، ۱۳۸۳: ۱۲۱۵). تبرا همواره یکی از محورهای اصلی انتقاد از سیاست‌های مذهبی صفویه به‌شمار می‌رفت (برای نمونه نک: نوایی، ۱۳۶۸: ۳۲) و حتی توقف آن از شروط دو صلح آماسیه (۹۶۲هـ.ق) و استانبول (۹۹۸هـ.ق) بود (رحیم‌لو، ۱۳۷۸: ۳۷). حمایت رسمی صفویه از تبرا را می‌توان سیاستی برای شکستن بت‌های ذهنی و پایمال کردن تقدس باورهای عامه مردم سنی دانست و نه صرفاً اقدامی از سر تعصب مذهبی. استنفیلد-جانسن نیز در بررسی ماهیت آن در عصر شاه اسماعیل بر کاربرد تبرا - اقدام به لعن در ملاء عام - در پیروزی‌های نظامی او به مثابه شعار تسلیم مردم در برابر حاکمیت جدید و حربه‌ای برای تحقیر و ارعاب مخالفان تأکید می‌کند و اینکه عاملان این کار هم نیروهای قلباش بودند و نه لزوماً گروهی سازمان‌یافته با عنوان تبرائی (Stanfield-Johnson, 2004: 58, 60, 67). به گفته شوشتری در زمان ظهور شاه اسماعیل هر کسی را که متهم به تسنن بود تکلیف به لعن می‌کردند (شوشتری، ۱۳۷۷: ۲۳۳-۲۳۴). به این ترتیب، تبرا بیشتر به اصطلاح وسیله‌ای بود برای تشخیص دوست از دشمن و نه لزوماً ابزاری برای سرکوب مذهبی.

کرکی رساله نفحات اللاهوت را در ۹۱۷هـ.ق در مشهد نگاشت؛ شهری که تازه تصرف شده بود و او در آنجا می‌توانست فضای مذهبی آشفته‌ای را شاهد باشد. او طی مسیر طولانی سفرش از عراق به مشهد شاهد عمل تبرا، حمایت حکومت از آن و نفرت جمعیت سنی از

این عمل بود. پس به هنگام اقامت در مشهد به درستی درک کرد که استقرار تشیع در ایران حداقل تا حدی با اظهار علنی و عمومی تیرا برابر بود و به ارزش آن در قاطعیت بخشیدن به پروژه تغییر آیین رسمی پی برد. کرکی با الفاظی پرآب و تاب از تشکیل حکومت صفوی که *رئوس اهل بدعت را*، «که اهل سنت خوانده می‌شوند»، درهم شکسته استقبال (نفحات اللاهوت: ۱۱) و در پایان مقدمه، هدف خود از تألیف آن را تقرب به خدا، نبی (ص) و ائمه معصومین (ع) و خدمت به «ناصب لواء هذه الدوله القاهره» عنوان می‌نمود (همان: ۱۵/۵-۱۶). این نخستین بار بود که وی در آثارش به موضع خود در مواجهه با تشکیل حکومت صفوی اشاره می‌کرد. تألیف این رساله آشکارا به قصد همراهی با سیاست‌های مذهبی صفویه بود و بار دیگر تنها در تألیف رساله *تعیین مخالفین امیرالمؤمنین* به این صراحت تکرار شد.

او در متن رساله سعی می‌کند با ذکر مطاعن خلفا و صحابه، شواهدی از کتاب و سنت و حدیث اهل بیت را در تأیید جواز و حتی سفارش به لعن به کار گیرد. همچنین در این رابطه در پایان رساله بحثی آمده است که اگرچه ذکر آن به عنوان یک شاهد کمی عجیب می‌نماید، در کل نظام فکری کرکی اهمیت آن را می‌توان دید. در بخش پایانی رساله، کرکی بحثی را درباره *انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب فقهی* به چهار مذهب پیش می‌کشد و با این فرض که این عمل آنها هم‌تراز با کفر شمرده می‌شود، به جواز قطعی لعن ناصبی‌ها می‌رسد (همان: ۱۹۱-۱۹۳). این اشاره نابهنگام نشان از جدیت کرکی در پیروی از رویکردی اجتهادی دارد که چهار سال بعد به طرح مفصل و مشخص نظریه نیابت عام فقیه جامع الشرایط فتوی منجر شد. به این ترتیب، این صریح‌ترین اعلامیه کرکی

در همراهی با سیاست‌های مذهبی حکومت صفوی در آخر باز هم به منشأ اصلی دیدگاه خود و مبنای نظریه‌ای اشاره می‌کند که امکان طرحش را داده است.<sup>۲۵</sup> به احتمال زیاد شاه، که با بحث‌های عقلی و نقلی سر و کاری نداشت، نوشته مفصل کرکی را کافی ندانست. کرکی این بار گویا درخواستی از شاه اسماعیل دریافت می‌کند: «قد برز الأمر العالی المطاع - اعلاه الله تعالی و أنفذه فی الاقطار - بتعیین المخالفین لأمیرالمؤمنین، ... و الاشارة الی شیء من أحوال مخالفیهم، الموجبه لاستحقاقهم الطعن و اللعن من المؤمنین» (تعیین المخالفین: ۴). او جزوه‌ای مختصر و به دور از مباحث فقهی و حدیثی با عنوان *تعیین المخالفین لأمیرالمؤمنین* تهیه کرد و در آن آشکارا نام آن دسته از خلفا و صحابه را ذکر کرد که می‌گفت لعنشان سعادت اخروی به همراه دارد (همان: ۴-۱۴). جالب اینجاست که گویا این تنها رساله‌ای است که او به درخواست شاه صفوی نگاشت. زمان تألیف این رساله معلوم نیست؛ ولی احتمالاً مدت کمی پس از *نفحات* نوشته شد. با این حال، هرگز شهرت *نفحات* را به دست نیاورد.

تأییدی چنین صریح برای مسأله لعن، که به نظر اقدامی کم ارزش و ویژه عوام بود، از سوی او عجیب می‌نماید. آثار او در این باره نه متوجه حل معضلاتی چون حلیت عواید خراج بود و نه احیای فرائضی چون نماز جمعه و نه دفع بدعتی را در نظر داشت. اما وقتی در نظر بگیریم که او احتمالاً تا آن زمان متوجه شده بود که در آن شرایط خاص مذهبی، اعمال سیاست لعن علنی در عمل یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین ابزارها برای ترسیم خطوط فاصل میان شیعه و سنی و متمایز ساختن تشیع اثنی عشری - چیزی که شناخت آن تخصص او بود - از پدیده‌هایی چون تسنن دوازده امامی<sup>۲۶</sup> بود، اقدام او قابل درک خواهد بود.<sup>۲۷</sup> تألیف

این دو رساله، که ظاهراً بعدها هم نمونه مشابهی در میان آثار دیگر علمای هم‌سطح او نیافت، می‌بایست کرکی را نزد حاکمیت صفوی به شهرت رسانده باشد. احتمالاً اعتراض قطیفی به شهرت یافتن کرکی نزد «آنها» (حاکمیت صفوی؟) به عنوان عالم به دین یافته نیز اشاره‌ای به همین امر بود (قطیفی، ۱۴۱۳: ۹۵ و نیز نک: قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۴۱).<sup>۲۸</sup> بنابراین بازگشت کرکی به عراق، یک یا دو سال پس از این را با وجود چنین خدمتی که احتمالاً می‌توانست توسعه بیشتری هم بیابد باید شاهدی جدی مبنی بر ضعف سیاست‌های قبلی و حتی تغییر آنها در سال‌های بعد قلمداد کرد. تا آنجا که به کرکی مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد بخشی از این تغییر شرایط در به قدرت رسیدن شخصی به نام میر جمال‌الدین محمد استرآبادی نهفته بود.

## ۵. مخالفت با کرکی در حاکمیت صفوی: مورد میر جمال‌الدین استرآبادی

امیر جمال‌الدین محمد شیرنگی استرآبادی (متوفی ۹۳۱هـ.ق) از اشراف سادات استرآباد و از متصدیان منصب صدارت در عصر شاه اسماعیل و شاه تهماسب (از ۹۲۰ تا ۹۳۱هـ.ق) بود. شناخت نحوه برخورد او با حضور کرکی در مناسبات حکومت صفوی با علمای شیعه می‌تواند برای درک رفتار حداقل بخشی از علمای کارگزار حکومت صفوی با کرکی مناسب باشد و از این طریق، پرتو بیشتری بر چگونگی مواجهه کرکی با حکومت صفوی بیفکند.

استرآبادی تحصیلات خود را ابتدا در شیراز و در زمینه علوم رایج در مدارس آن مثل حکمت و کلام و در حضور کسانی چون جلال‌الدین دوانی انجام داد. وی مدتی هم در هرات نزد شیخ حسین محتسب شرح طوابع خواند (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۴۳؛ قمی، ۱۳۸۳:

۱۶۰). او در اواخر ۹۱۶هـ.ق به همراه عده‌ای از اکابر و اشراف عراق و آذربایجان برای تهنیت فتح خراسان - احتمالاً برای اولین بار - در هرات به حضور شاه اسماعیل رسید (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۱۷). به ظاهر وی در ملاقات خود با شاه موقعیت خوبی یافت، چون وقتی نجم ثانی سید شریف شیرازی را از صدارت عزل کرد، قصد داشت استرآبادی را جانشین او کند؛ ولی به دلیلی موجب رنجش امیر نجم شده بود و صدارت به امیر عبدالباقی نعمت‌اللهی رسید (حسینی، ۱۳۷۹: ۵۶). اما او توانست جای سید عبدالله لاله را، که پس از چالدران صدارت یافته بود، بگیرد (همان: ۷۰).

پس از مرگ شاه اسماعیل وقتی قاضی جهان قزوینی به مقام وکالت یا وزارت دیوان اعلی برگزیده شد، به سفارش او میرقوام‌الدین اصفهانی به عنوان شریک استرآبادی در صدارت منصوب گردید (قمی، ۱۳۸۳: ۱۵۶؛ نویدی شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۱). به گفته ایلچی سبب آن بود که استرآبادی هوای وکالت در سر داشت و حتی پسرش، صفی‌الدین محمد، را هم متصدی صدارت کرده بود (حسینی، ۱۳۷۹: ۸۵). قاضی جهان نیز به دیو سلطان و کپک سلطان متوسل شد و در نتیجه، میر قوام‌الدین اصفهانی را شریک او ساختند و حتی در دیوان «بر او مقدم نشانند» (همان: ۸۶).<sup>۲۹</sup> استرآبادی کمی پس از آن در ۹۳۱هـ.ق درگذشت.

اگر تعریف پرآب و تاب و شاید اغراق‌آمیز روملو در باب خدمات استرآبادی در حوزه شرعیات را نیز در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که در زمینه سیاست‌های مذهبی هم تصور خوبی از اقدامات او وجود داشت (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۴۵). تا آنجا که به گفته اسکندر بیگ، شاه تهماسب «به سبب حقوق خدمت میرجمال‌الدین» به بازماندگان او منافع مالی فراوان رساند (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۵۳). این موضوع را که مورخان رسمی و حتی شاه صفوی استرآبادی را حتی



سال‌ها پس از مرگش این‌گونه به خاطر خدماتش در مقام صدر برای اجرای سیاست‌های مذهبی - که در آن زمان قاعدتاً بیش از هر چیز بر ترویج تشیع و اجرای احکام بر وفق شریعت امامیه در جامعه متمرکز بود- ستوده‌اند، باید شاهدهی بر تقویت یک فرض بدانیم. اینکه شاید این گروه از عالمان (اشراف سادات ایرانی دارای سابقه تشیع که تعالیشان بیشتر بر علوم عقلی متمرکز بود) در مقام صدر، آن قدر هم که تصور می‌شود ناتوان نبودند و تحقق اهداف مذهبی صفویه در آن عصر دست کم از دید حاکمیت صفوی مستلزم حضور فقهایی چون کرکی در رأس امور نبود. شاید همین حقیقت، بازگشت خاموش علمای عراقی دعوت شده به مشهد را در پی بی‌اعتنایی‌های حاکمیت صفوی تسهیل کرد. این فرض در صورت تأیید بیشتر می‌تواند روشن سازد که موقعیت منحصر به فردی که کرکی بعدها در دربار شاه تهماسب یافت تا چه حد می‌توانست برآیند عواملی غیر از دانش و رویکرد فقهی خاص او بوده باشد.

اولین مسأله‌ای که باید روشن شود نسبت شاگردی استرآبادی نزد کرکی است که جعفریان مطرح و برخی از منابع آن را معرفی کرده است (جعفریان، ۱۳۸۷: ۳۴۵-۳۴۶). اساساً تنها کسی که استرآبادی را آشکارا شاگرد کرکی (در شهر نجف) دانسته است کاتب نسخه برلن کتاب **التواریخ** است (قمی، ۱۳۸۳: ۹۴۰). نسخه برلن در حدود ۱۰۹۵ هـ.ق نزدیک به صد سال پس از نسخه اصلی کتابت شد. نظر ما این است که کاتب آن از مشاهده انتساب **شرح تهذیب** و با آگاهی از مطالب اجازه مذکور در **بحار** یا منبعی مشابه، استرآبادی صدر را با سید جمال‌الدین صاحب شرح یکی گرفت و به همین دلیل، صفی‌الدین محمد متوفی به سال ۹۸۲ هـ.ق (و احتمالاً فرزند صاحب شرح) را

پسر استرآبادی صدر دانست و حتی به اشتباه، پدر را به جای پسر شاگرد کرکی خواند. سرانجام باید گفت که شاگردی استرآبادی نزد کرکی به طرز قابل قبولی در منابع تأیید نشده است و حتی اگر او واقعاً همان صاحب شرح بوده باشد باز خود او شاگرد کرکی نبود. مورد دوم در واقع بارزترین شاهد ما در بازسازی مناسبات کرکی و استرآبادی است. روملو در شرح حال استرآبادی در مورد رابطه او با کرکی می‌گوید:

«در مرتبه اول که خاتم‌المجتهدین ... شیخ علی از عراق عرب متوجه پایه سریر خلافت مصیر شد، در میانه [ایشان] طریق محبت ظاهری مسلوک بود. میر قرار داد که شیخ در نزد او **شرح تجرید مولانا علی قوشچی** را بگذراند و وی در خدمت شیخ علی کتاب قواعد خواند» (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۴۴).

به درخواست طنزآمیز استرآبادی، هفته اول کرکی یکی دو درس نزد میر گذراند؛ ولی وقتی نوبت به میر رسید، «تعارض کرده، درس نخواند» (همان: ۱۱۴۵). پس استرآبادی گرچه شیخ را به بازی گرفت،<sup>۳۰</sup> در آن زمان مایل به برخوردی آشکار و خصمانه با او نبود. ظاهری بودن محبت میانشان حاکی از وجود اختلافاتی ریشه‌دار و نه لزوماً ظاهری بود؛ اما این دو در چه زمینه‌ای می‌توانستند با هم دچار اختلاف شده باشند؟ از قرار میانشان برمی‌آید که بر مبنای زمینه‌های علمی و آموزشی، بحثی در باب چیرگی هر یک بر زمینه اصلی تعلیم دیگری - فقه و کلام/ حکمت - در بین بود. می‌توان حدس زد که ریشه این بحث، اساساً تقابل دو حوزه علوم عقلی و نقلی به عنوان پشتوانه علمی و زمینه اصلی آموزش‌های این دو بود. در این صورت، شاهدهی از تقابل میان علمای ایرانی کارگزار حکومت و علمای فقه آموخته تازه‌وارد در جامعه صفوی، بر مبنای سنت‌های متفاوت آموزشی رایج در زادبوم هر یک،

به دست می‌آید. اما آنچه این تفاوت‌ها را به سطح رفتارها راند و خصومت میان آنها را باعث شد احتمالاً تمایل هر دو به حضوری فعال‌تر در جامعه صفوی در سطوح عالی دیوانی و برخورداری از منافع حاصل از تشکیل حکومتی شیعه برای علمای مذهب و طبیعتاً تکیه هر یک بر تعالیم خود بود.

برای ادامه بحث از رابطه کرکی و استرآبادی باید به پاسخ این پرسش ظاهراً نابجا پردازیم که چرا قطیفی خراجیه خود را در رد کرکی با هشت سال تأخیر در ۹۲۴هـ ق تألیف کرد؟ از مخالفان کرکی، قطیفی تنها کسی بود که در زمان حیات کرکی در رد نظرات فقهی او دست به تألیف زد؛ اما حتی او هم تنها یک دهه بعد از آغاز آشنایی و نزاع فکری با کرکی (۹۱۳هـ ق) و در حدود ۹۲۳-۹۲۴هـ ق با تألیف حائریه آغاز به این کار کرد. ظاهراً او برای این کار به چیزی بیش از مطالعه دقیق رساله کرکی نیاز داشت. نیومن، که اول بار این پرسش را مطرح کرده، پاسخ خود را بر پایه ضعف سلطه صفویه بر قلمروشان و اساساً تشنج مرجعیت سیاسی آنها پس از شکست در چالدران (۹۲۰هـ ق) قراز داده است؛ چیزی که به قطیفی اجازه و شهادت بیانی آزادتر را می‌داد (Newman, 1993: 89).<sup>۳۱</sup> بنابراین نیومن تنها با فرض مناسبات خصمانه قطیفی با حکومت صفوی و برآوردی اغراق‌آمیز از تأثیر شکست چالدران بر سلطه صفویه بر عراق این تأخیر را توضیح می‌دهد. اما ما خواهیم کوشید با تکیه بر شواهدی که قطیفی در اختیار ما می‌گذارد و با توجه به بحثی که درباره استرآبادی داشتیم در مسیر پاسخ به پرسش مذکور، به تبیین رابطه کرکی - استرآبادی - قطیفی نزدیک شویم. ابتدا بینیم قطیفی خود در توجیه تأخیرش چه می‌گوید.

او در آغاز **سراج الوهاج** در اشاره به رساله کرکی می‌گوید آن را پس از تألیفش اولین بار در شهر سمنان دید و تنها موفق شد در یک جلسه نگاهی سریع به آن بیندازد (قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۰). همان‌طور که گفتیم این می‌بایست حین سفر این دو به مشهد، چند ماه پس از تألیف رساله کرکی بوده باشد. به گفته قطیفی در آن زمان شخصی که اطاعت او واجب بود از وی خواست ردی بر آن بنویسد تا مردود بودنش بر خوانندگان آشکار شود؛ ولی قطیفی عذر خواست، چون رساله را دقیق نخوانده بود. اما حال (۹۲۴هـ ق) که به حقیقت آن پی برد آن را پر از کژی و دور از حق یافت (همان‌جا). این شخص کیست که قطیفی اطاعت از او را واجب دانست و مشوق او در تألیف **سراج** بود؟ مادلونگ احتمال می‌دهد یکی از بزرگان حکومت صفوی بوده باشد که با مدعیات کرکی در ارشاد حکومت صفوی و نقش او به عنوان نایب امام مخالف بود (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۰۱). اما نیومن، که احتمال رابطه‌ای میان قطیفی و صاحب منصبان صفوی را تصور نمی‌کرد،<sup>۳۲</sup> حدس می‌زند فرد یاد شده از شخصیت‌های برجسته شیعه در عراق و شاید از اساتید قطیفی بود (Newman, 1993: 87, note 52). در حقیقت، شق سومی هم وجود ندارد و ترجیح یکی از این دو نیز مشکل است. اما نشانه‌ای در حائریه قطیفی یافت می‌شود که ترجیح پاسخ را ساده‌تر می‌کند.

قطیفی در شرح مناظره‌اش با کرکی در مشهد در باب پذیرش **جائزه (هدیه) پادشاهان** می‌گوید: «روزی وارد حرم شدم، دیدم [کرکی] آنجا نشسته و بقیه العلماء الوارثین و زبده الفضلاء الراسخین، جمال الملّه و الدین هم حاضر بود» (قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۴۰). در آن هنگام، بحث میان او و کرکی آغاز شد. اما **جمال الملّه و الدین** را در ذکر نام **جمال الدین** و برای بزرگداشت

او می‌آورند. آیا او همان جمال‌الدین استرآبادی نبود که در زمان تألیف **سراج** (۹۲۴هـ.ق)، **حائریه** (۹۲۳-۹۲۴هـ.ق) و **رضاعیه** (۹۲۶هـ.ق) قطیفی در رد رسائل کرکی، صدارت شاه اسماعیل را داشت و می‌توان اطاعت از او را هرچند تعارف بوده باشد، واجب دانست و قطیفی هم به همین دلیل؛ یعنی، شهرت او در مقام صدر اشاره کامل‌تری به نام او را لازم ندانست؟ آنچه در رابطه استرآبادی با کرکی از **احسن التواریخ** نقل شد نیز بی‌تردید در همان زمان - هنگام حضور آنها در مشهد - رخ داد. اما بحث ما به همین جا ختم نمی‌شود.

قطیفی در بخشی از **سراج الوهاج** در باب ادعای کرکی در **خراجیه** مبنی بر اینکه مجبور به اقامت در عراق شد و تنها برای معاش روستایی را پذیرفت، پاسخ می‌دهد که ناچاری او در این کار حقیقت ندارد. چون اگر چنین بود و او از سر ناتوانی و ضعف چنین کرده بود، بی‌شک با رفع این امتیاز می‌بایست دچار مشکل می‌شد. حال آنکه بعدها روستا را از او گرفتند؛ ولی تغییری در وضع او پدید نیامد - هو مستقیم فی حالین و لا تفاوت علیه (قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۸).<sup>۳۳</sup> اگرچه زمان لغو امتیاز سیورغال کرکی مشخص نشده است، آشکار است که پیش از ۹۲۴هـ.ق و پس از بازگشت به عراق بود که فاصله‌ای با شروع صدارت استرآبادی در ۹۲۰هـ.ق نداشت. به روشنی می‌توان ردپای استرآبادی را در لغو امتیازات اقتصادی‌ای دید که کرکی پیش از ۹۲۰هـ.ق و به‌طور مشخص در زمان نجم ثانی دریافت کرده بود. چون او در مقام صدر مسؤول اداره امور اداری و مالی حوزه دین و تمثیت امور سادات، قضات و علما بود (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۴۹) و همان‌طور که دیدیم در دوران صدارت خود به قدرت و نفوذ زیادی دست یافت. او بی‌تردید کسانی چون قطیفی را، که از

مناصب و منافع مالی حکومت دوری می‌کردند، بر کرکی ترجیح می‌داد و در تقابل با کرکی، که با تألیف **خراجیه** این امتیازات را به‌ویژه برای علمای ناخوانده عراق در جامعه صفوی شرعاً مجاز می‌ساخت، از قطیفی جانبداری کرد و از او خواست بر رساله کرکی ردی بنویسد. البته اجابت چنین درخواستی قطیفی را هم دچار تعارضات اخلاقی نمی‌کرد. استرآبادی حاضر به تحمل رقیبی نبود که در غیبت امتیازات اجتماعی و اقتصادی در جامعه صفوی، بر داعیه نیابت مجتهد از سوی امام اتکا می‌کرد.<sup>۳۴</sup> کرکی در ۹۲۱هـ.ق در نجف **رسالة الجمعة** را نوشت؛ ولی در آن به جای کمک به تسهیل اقامه نماز جمعه برای حکومت، بیشتر دل مشغول تبیین جایگاه مجتهد جامع الشرائط فتوی (که در آن زمان خود او می‌توانست نمونه کاملی از آن باشد) به عنوان شرط اقامه آن بود. پس قطیفی هم مدتی بعد با اطمینان از حمایت یا حداقل سکوت عالی‌ترین مرجع رسمی در امور مذهبی، حملاتش به کرکی را آغاز کرد.

۶. بازگشت به عراق؛ نماز جمعه و نظریه نیابت عام  
با توجه به سابقه صدارت سید شریف شیرازی و پایان آن در زمان نجم ثانی محتمل است که تغییر و حداقل تضعیف سیاست‌های مذهبی‌ای که در زمان نجم ثانی، به‌ویژه در رابطه با به‌کارگیری علمای شیعه عراق برای ترویج تشیع، اتخاذ شده بود پس از مرگ امیر نجم در ۹۱۸هـ.ق و بازگشت شیرازی به صدارت آغاز شده باشد. این موضوع به‌ویژه در بررسی زمان و علت بازگشت کرکی به نجف اهمیت دارد. ما از ۹۱۸ تا ۹۲۰هـ.ق اطلاعی از زندگی او نداریم. پس از مرگ نجم ثانی و هجوم ازبکان به خراسان و تسخیر مشهد به دست آنها (رک: حسینی، ۱۳۷۹: ۵۹؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۷۳)، مشهد دیگر محل مناسبی برای ماندن او نبود.

شاید وی پیش از ورود ازبکان از آن بیرون رفت و همان زمان یا مدتی بعد، وقتی شاهد عدم استمرار رویه گذشته و ضعف موقعیت خود در جامعه صفوی شد به عراق بازگشت، با آنکه پیشتر با تألیف رسالاتی آشکارا همراهی و توانایی‌های خود را در تحقق سیاست‌های مذهبی صفویه نشان داده بود.

در مورد زمان بازگشت کرکی خبری در **عالم‌آرای صفوی / شاه اسماعیل** وجود دارد که در پژوهش‌های جدید معمولاً از آن برای تعیین آخرین زمان حضور او در ایران استفاده می‌شود. این اثر حاوی روایتی داستانی از زندگی شاه اسماعیل و متعلق به نیمه دوم قرن یازدهم هجری است. داستان مربوط می‌شود به حضور ایلچی سلطان سلیم در دربار اسماعیل و پرسش‌های او که جنبه‌ای مذهبی داشتند. شاه و درباریان درمانده از پاسخ، پی شیخ علی عرب جبل عاملی فرستادند و او پاسخ ایلچی را به شایستگی داد (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۷۹-۴۸۰؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۵۱۶-۵۱۸). روایت دو نسخه کتاب تنها در ترتیب سخن اختلافی جزئی دارند و در **عالم‌آرای شاه اسماعیل** نسبت «جبل عاملی» نیامده است. استدلال برخی پژوهش‌های جدید این است که این واقعه کمی پیش از چالدران و بعد از به قدرت رسیدن سلیم در ۹۱۸ هجری رخ داد و نتیجه می‌گیرند کرکی تا ۹۱۹ یا اوایل ۹۲۰ هجری در ایران بود (برای نمونه نک: الحسون، ۱۴۲۳: ۱ / ۴۱۵؛ جعفریان، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

یکی از پرسش‌های ایلچی در باب ماده تاریخ «مذهب ناحق» (برابر ۹۰۶ هجری) برای تاریخ خروج شاه اسماعیل و رواج تشیع به دست او است که گویا بیش از بقیه موارد شاه را برآشفته کرد. شیخ علی هم در جواب، مذهب ناحق را به زبان عربی به صورت «مذهبن حق» ادا کرد و پاسخ ایلچی را داد. اینکه شیخ

علی کرکی مسأله را به این صورت حل کرد، مشخصاً در **تاریخ سلاطین صفویه** (تألیف ۱۰۸۸ هجری تقریباً همزمان با **عالم‌آراها**) ذکر شده است (رک: میرزا محمد معصوم، ۱۳۵۱: ۸-۹). اما بدلیسی در **شرفنامه** (تألیف ۱۰۰۵ هجری) یافتن ماده تاریخ و ترکیب عربی آن، هر دو را به **مولانا حکیم/ادریس**، که سال‌ها منصب انشاء آق‌قویونلوها را داشت و بعدها به عثمانی پناهنده شد، نسبت می‌دهد (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۴۲-۳۴۳). یافتن این ماده تاریخ را حتی به قاضی مسافر، که در دهه ۹۳۰ هجری جزو مخالفان کرکی بود (روملو، ۱۳۸۴: ۱۲۲۴)، نیز نسبت داده‌اند (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۶۸۶). پس امتیاز حل این معما در انحصار کرکی نبود.

اساساً در پرسش و پاسخ‌ها، عنصری دیده نمی‌شود که آن را ضرورتاً به کرکی ربط دهد. نام شیخ علی عرب جبل عاملی برای اشاره به کرکی در منابع به‌کار نمی‌رفته است. از مورد **جهانگشای خاقان** هم پیشتر سخن گفتیم. ارسال افرادی برای بحث‌های دینی در آن شرایط غیرمعمول نبود و ایجاد طرحی ساختگی از چنین برخوردی در اثری با هدف داستان‌سرایی به‌سادگی ممکن است. هرچند بعید نیست که دربار صفوی به کرکی رجوع کرده باشد، محتمل‌تر است که نام «شیخ علی عرب جبل عاملی» بیشتر انعکاسی از خاطره جامعه صفوی از حضور علمای عرب عاملی در مقام حاملان عمده علوم شیعی باشد که در آن نقش فردی به نام شیخ علی (کرکی؟) برجسته‌تر بود. گذشته از این، حتی اگر به وقایع‌نگاری‌های مهم عصر هم مراجعه نشده باشد، خاندان کرکی در زمان تألیف این آثار آنقدر گمنام نبودند که نویسنده نام درست او را نداند. فرد یاد شده در داستان، در صورت واقعی بودن، حتی می‌توانست عالمی گمنام بوده باشد (برای نمونه نک: افندی، ۱۴۰۳: ۴ / ۱۵۲-۱۵۳).<sup>۳۵</sup> پس گذشته از

اینکه منبع خبر اثری داستانی بود و روایات آن چندان محل اعتماد نیست، خود خبر هم تاب نقدی جدی را ندارد و صرفاً نبود اطلاع دیگری از زندگی کرکی در این دوره باعث تکرار آن در پژوهش‌های معاصر شده است.

کرکی در فاصله بازگشت به عراق تا سفر دوم خود به ایران در ۹۳۶هـ.ق تمام توجه‌اش را به کار علمی و تدریس معطوف ساخت. تألیفات و اجازات فراوان او نشانگر این امر است (رک: الحسون، ۱۴۲۳: ۱/۲۰۳).

<sup>۳۶</sup> کرکی در ششم محرم ۹۲۱هـ.ق تألیف یکی از بحث‌انگیزترین رسائل خود، **الجمعه**، را به انجام رساند. گویا مقدر بود او یکی از مهم‌ترین رسائل خود را، که هسته و تئوری زیربنایی تمام آثار نظری و فعالیت‌های عملی او را دربر داشت، نیز مانند دیگر رساله جنجالی‌اش، **خراجیه**، در نجف تألیف کند و نه در سرزمین‌های اصلی صفویه که قرار بود شاهد پیامدهای طولانی مدت آنها باشند. او نظریه نیابت عام فقیه جامع الشرائط فتوی از سوی امام در عصر غیبت را، که البته هنوز دلالت سیاسی به خود نگرفت و در حوزه شرع نیز محدودیت‌هایی داشت، در ضمن بحث از جواز اجرای مهم‌ترین آیین عبادی با جنبه‌های سیاسی در جهان اسلام؛ یعنی، نماز جمعه مطرح کرد. این نظریه را اگرچه خود خلق نکرده بود،<sup>۳۷</sup> در شرایط تاریخی مناسبی مبنای بسط شرعی اختیارات مجتهد در حوزه شرع قرار داد و موفق شد شاهد اولین عکس‌العمل‌های فضای اطرافش به آن باشد. در تاریخ اسلام، از همان آغاز، خطبه نماز جمعه فرصتی برای اظهار آشکار اقتدار حاکم وقت، خلیفه، سلطان یا هر دو و مشروعیت آنها بود؛ از این رو، حکام توجه زیادی به آن می‌کردند. اینکه امامیه این‌گونه حکام را غاصب حق ائمه می‌پنداشتند، به این نتیجه می‌انجامید که به دلیل

ذکر نام حاکم غاصب و مشروعیت یافتن او، برگزاری یا شرکت در نماز جمعه واجب نیست یا حرام است.<sup>۳۸</sup> با قدرت‌یابی صفویه، آنها نیز به ضرورت استفاده از این ابزار و چنین مظاهر و سمبل‌هایی برای تأیید و مشروعیت‌یابی خود پی بردند. اولین خطبه نماز جمعه در عصر صفوی را نیز خود شاه اسماعیل در مسجد آدینه تبریز با ذکر نام ائمه آغاز کرد. حاکمیت صفوی از همان آغاز، خطبه نماز جمعه را با گنجاندن نام ائمه در آن همچون ابزاری نیرومند برای تثبیت مذهب مختار خود به‌کار گرفت.<sup>۳۹</sup> اما این مسأله برای فقهای شیعه به این سادگی و به صرف وجود نام ائمه در خطبه قابل حل نبود. کرکی در رساله خود در باره نماز جمعه به سرگردانی و تحیر معاصرانش در باب نماز جمعه و حکم آن در طریقه حقه در غیبت امام اشاره کرده است (الجمعه: ۱۳) بی‌تردید وی به آن گروهی از علمای شیعه نظر دارد که آگاهی کافی برای درک مشکل داشتند.

نیمی از حجم رساله را بحث در نیابت عامه فقیه از سوی امام در عصر غیبت، شرایط فقیه برای این نیابت و بحث در لزوم حضور فقیه جامع الشرائط فتوی برای امامت نماز جمعه دربرمی‌گیرد. کرکی دیدگاه خود در این باره را این‌گونه مطرح می‌کند: برپایی نماز جمعه واجب تخییری است. اگرچه در عصر غیبت وجوب آن (به دلیل غیبت امام و نبود نایب خاص) از میان رفته، جواز آن همچنان باقی است (همان: ۱۴-۱۶). او به‌وضوح «وجوب عینی حتمی» آن را در غیبت امام رد می‌کند؛ ولی بقای جواز را نه به استحباب بلکه به وجوب تخییری - یعنی تخییر میان نماز جمعه و ظهر که در مقابل وجوب تعیینی است - تعبیر می‌کند (همان: ۲۲-۲۳). سپس در دومین مقدمه از سه مقدمه اصلی به این بحث می‌پردازد که فقیه عادل امامی جامع‌الشرایط فتوی در عصر غیبت از جانب امام در همه مسائل

شرعی، که نیابت در آن راه دارد، به جز قتل و حدود، نیابت دارد (همان: ۱۷). وی در مقدمه سوم هم حضور امام معصوم یا نایب او را شرط اقامه نماز جمعه اعلام می‌کند (همان: ۱۹-۲۰). پس در پایان به این نتیجه می‌رسد که نماز جمعه را در غیبت امام معصوم و نایب خاص او، تنها با حضور و امامت فقیه جامع‌الشرایط فتوی به عنوان نایب عام امام می‌توان برگزار کرد (همان: ۳۵-۳۶). آنچه در کل بحث کرکی در این رساله جلب توجه می‌کند تأکید او بر مقام مجتهد به عنوان نایب امام است. وی این باور را تقویت می‌کند که اساساً تخییری دانستن وجوب آن به خاطر گنجانیدن شرط حضور مجتهد است و نه چنانکه اظهار شده گرفتن راه میانه‌ای بین حرمت و وجوب عینی - در واقع وجوب تعیینی (رک: جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۰۴؛ جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۱۷). چون همیشه این احتمال هست که در مکانی به مجتهد دسترسی نباشد یا زمانه از فقیه جامع‌الشرایط خالی گردد، اگر وجوب نماز جمعه را تعیینی بدانیم، در نبود مجتهد هیچ خللی در اقامه آن پدید نمی‌آید و قاعدتاً تحقق آن را برای حکومت هم آسان‌تر می‌کند. حال آنکه با تخییری دانستن وجوب نماز جمعه به راحتی می‌توان شرط حضور فقیه جامع‌الشرایط به عنوان نایب عام امام در عصر غیبت را هم به آن ضمیمه کرد و موقعیت منحصر به فردی برای فقیه قائل شد. این امر که فقیه اصولی بزرگی، به‌ویژه به خاطر نظرگاه اجتهادی، همچون شهید ثانی به وجوب عینی نماز جمعه قائل شد.<sup>۲۰</sup> می‌تواند به خوبی منطق اندیشه کرکی را برجسته نماید.

در تحلیل نهایی، به نظر می‌رسد آنچه ورای همه بحث‌هایی که در این رساله می‌توان دید و رأی کرکی را تعیین کرد موقعیت ویژه‌ای بود که فقیه در سپهر شریعت و نهاد دین می‌یافت. او در پایان رساله خود شروط سیزده‌گانه فقیه جامع‌الشرایط را ذکر می‌کند؛

گویی کل مسأله باید به او ختم می‌شد. این شرایط عبارتند از: ایمان، عدالت، علم به کتاب و سنت، علم به اجماع، علم به قواعد کلامی، علم به منطق و استدلال، آشنایی با زبان و صرف و نحو، علم به ناسخ و منسوخ، علم به احوال تعارض و ترجیح، علم به جرح و تعدیل و احوال روای، برخورداری از استعداد و هوش و داشتن حافظه قوی (الجمعه: ۴۷-۵۰). در حضور فقیهی با این شرایط می‌توان نماز جمعه را اقامه کرد. اما در آن زمان چه تعداد از علمای شیعه این شرایط را داشتند؟ بحث کرکی در این باره تا چه حد می‌توانست به حکومت صفوی در برگزاری نماز جمعه کمک کند؟ اصلاً آیا اقامه نماز جمعه در قلمرو صفوی در آن دوره موکول به حل آن در رسائل فقها بود؟ کرکی در مقدمه این رساله مانند خراجیه هیچ اشاره‌ای به حکومت صفوی نمی‌کند. این امر را با وجود جنبه‌های سیاسی نماز جمعه شاید بتوان انعکاسی از روابط تیره او با مقامات مذهبی حاکمیت صفوی در آن زمان دانست.

نسبت نیابت امام بی‌تردید می‌توانست تأثیر زیادی بر اذهان آن زمان داشته باشد و اینکه در بحث کرکی اشارات سیاسی نداشت در این باب چندان مهم نبود. گرچه این نسبت هنوز بیان احتیاط‌آمیزی داشت، به احتمال زیاد اینکه صرف اصطلاح «نایب امام معصوم» می‌توانست جایگاهی فرهمند برای مجتهد در ذهن عامه غیرمتخصص به ارمغان آورد دور از انتظار نبود؛ به‌ویژه وقتی با جامعه‌ای مانند ایران آغاز قرن دهم هجری روبه‌رو باشیم که به تازگی دورانی از اندیشه‌ها و حرکت‌های غالبانه را پشت سر گذاشته و نظام سیاسی حاکم بر آن با نیروی محرک تشیع غالی برقرار شده بود. در واقع نزاعی که در دهه ۹۳۰هـ.ق میان کرکی و برخی علما در دربار صفوی همچون نعمت‌الله

حلی درگرفت بر سر برپایی نماز جمعه به خودی خود نبود،<sup>۱</sup> بلکه بر سر نقش مجتهد - که احتمالاً در آن زمان کرکی خود را برای این نسبت شایسته‌تر می‌دانست - و مقام ویژه او در امور شرعی بود. این امر حداقل متصدیان منصب صدر مانند جمال‌الدین استرآبادی، نعمت‌الله حلی و منصور دشتکی را، که در آن زمان از شروطی که کرکی مطرح کرد بهره‌چندانی نداشتند، به شدت برمی‌انگیخت؛ چراکه این را تهدیدی جدی برای موقعیت خود به عنوان «پیشوای ارباب عمایم» (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۷۷) می‌دیدند و البته حق هم داشتند. مخالفت‌هایی که نظرات کرکی برانگیخت تا حدی توضیح می‌دهد که چرا نماز جمعه در عهد او به طور گسترده برپا نشد و پس از مرگ او هم به مدت چند دهه «بنابر اختلاف علماء امت در شروط آن» متروک ماند تا آنکه باز فقیهی از جبل عامل، حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی، در دهه ۹۶۰ هـ.ق به احیای آن پرداخت (رک: ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۵۶).

#### نتیجه

اقدام کرکی در تألیف **خراجیه** را باید تلاش نظری علمای امامیه در راستای تبیین قانونمندی زمینداری و گسترش حقوقی آن دانست که در جامعه صفوی به خاطر مرجعیت شرعی برای خود طلب می‌کردند؛ موقعیتی که کرکی تمام عمر به طراحی مبانی آن پرداخت و پیشگام تلاش برای احراز امتیازات حاصل از آن بود. طرح این نظریه به یمن استقرار حکومتی شیعه ممکن شد. کرکی پس از تألیف **خراجیه** با جریان زمانه پیش رفت و کوشید از فرصتی که سیاست‌های کلان حاکمیت صفوی به او داد استفاده کند. اگرچه در رسائلی که در اولین دوره حضورش در ایران نگاشت همراهی خود را با سیاست‌های مذهبی حکومت نشان

داد، در زمینه اختیارات شرعی عملاً چندان التفاتی به او نشد و جایگاهی در نهادهای سیاسی و دینی نیافت. این را شاید تا حدی بتوان نتیجه تغییر رویه حاکمیت صفوی در فاصله سال‌های ۹۱۶ تا ۹۲۰ هـ.ق دانست؛ زمانی که هنوز درگیر نزاع‌های خارجی بود و حتی بقای آن تهدید می‌شد.

به هر حال، سال ۹۲۰ هـ.ق را می‌توان پایان قطعی دوره‌ای از سیاست‌گذاری‌های مذهبی حاکمیت صفوی دانست که برای کسی چون کرکی امیدوارکننده بود. او تنها در نیمه دوم دهه ۹۳۰ هـ.ق با شرایطی بهتر روبه‌رو شد. این‌بار او تألیف را کنار نهاد و برای دفاع از موقعیتی که برای خود قائل بود؛ یعنی، عالی‌ترین مرجع حاضر در جامعه شرعی، عملاً وارد شبکه پیچیده‌ای از مناسبات سیاسی شد. حداقل نتیجه این اقدام، تبعید یکی از صدور شاه تهماسب (نعمت‌الله حلی) و عزل دیگری (غیاث‌الدین منصور دشتکی) و انتصاب پیاپی دو تن از شاگردان کرکی به این مقام بود. تاکنون تنها موارد شناخته شده برخورد کرکی با علمای جامعه صفوی و مشخصاً آنهایی که متصدی صدارت بودند مربوط به دوره حضور او در دربار شاه تهماسب دانسته می‌شد؛ اما ما با شناسایی و بازسازی مناسبات کرکی - استرآبادی در عصر شاه اسماعیل موفق شدیم ماهیت و سابقه آن را تا دو دهه پیش از این دوره پی‌گیری کنیم و نشان دهیم که کرکی در میانه دهه ۹۳۰ هـ.ق تجربه مهمی در شناخت رقبای خود در دربار صفوی داشت که در توجهی که او بعداً به مقام صدر و متصدی آن نشان داد مؤثر بود.

کرکی وقتی به عراق بازگشت هدف و مسیرش را یافته بود. او نه فقیهی درباری شده بود، نه دشمن و مخالف‌خوان حکومت و نه کارگزاری مذهبی در دستگاه دیوان. کرکی این را در تألیف **رساله نماز**

جمعه به خوبی نشان داد. او در نگارش این رساله، نه مشروعیت بخشیدن به حکومت صفوی را به طور مستقیم در نظر داشت و نه صرفاً حل یک مسأله فقهی. در واقع، او در پی طرح ریزی بنیانی نظری برای تبیین تفویض اختیارات شرعی از سوی امام به مجتهد بود و چنانکه گفته شد طرح و خوب تخییری آن نیز در همین راستا بود. ویژگی چنین اقتدار و مرجعیتی برای مجتهد، استقلال مشروعیت آن از خواست حاکمیت سیاسی در عصر غیبت بود که در نظام فکری او حکم هسته‌ای جهت بخش و مولد را یافت.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. محمد حسون همه آثار موجود کرکی به جز جامع المقاصد را در مجموعه‌ای با عنوان **حیات المحقق الکرکی و آثاره** گرد آورده و سه جلد اول از این مجموعه دوازده جلدی را به بررسی زندگی و آثار او اختصاص داده است.  
۲. غیر از آنچه در متن بررسی می‌شود و حداکثر می‌توان آن را به حساب بدخوانی منبع گذاشت، او جای دیگر بدون ذکر منبع می‌گوید که کرکی در ۹۰۹ هـ ق با دریافت کمک‌های مالی دولت در نجف سکونت گزید (Newman, 1993: 78-79)، معلوم نیست او، که با حکومت صفوی همکاری نزدیک داشت، پنج سال پیش از فتح عراق چرا عازم نجف شد. اینها تنها نتیجه بررسی اظهارات او در مورد بخشی از زندگی کرکی است. از این رو، نظرات او را باید با احتیاط کامل و حتی بررسی دوباره منابع و شواهدی که معرفی می‌کند مورد ملاحظه قرار داد.  
۳. در **ریاض الفردوس خانی** آمده است که خفری در اواخر عمر به کاشان رفت (حسینی، ۱۳۸۵: ۴۶۶) و خواندمیر در ۹۳۰ هـ ق از حضور او در کاشان خبر می‌دهد (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۶۱۱). شاه طاهر اسماعیلی از شاگردان او در کاشان، در سال ۹۲۶ هـ ق ایران را به قصد دکن ترک کرد؛ بنابراین، خفری پیش از این تاریخ در کاشان بود و کاکایی هم حضور او در شیراز در ۹۰۹ هـ ق. را مسلم می‌داند

(کاکایی، ۱۳۸۷: ۵۰ و ۶۲). ایلچی نظام شاه در حوادث ۹۱۹ هـ ق. از خفری به عنوان وکیل سید شریف شیرازی صدر یاد می‌کند که از شیراز عازم اردوی شاه شده بود (حسینی، ۱۳۷۹: ۶۰). سید شریف دو بار (۹۱۵-۹۱۷ هـ ق. و ۹۲۰-۹۱۹ هـ ق) صدارت شاه اسماعیل را داشت و شاید انتقال او به کاشان و تصدی قضاوت این شهر در یکی از این دوره‌ها، به‌ویژه دوره دوم، اتفاق افتاده باشد. ملاقات او و کرکی، اگر اساساً حقیقت داشته باشد، احتمالاً در سفر دوم کرکی به ایران رخ داد که از حضورش در کاشان در آن زمان اطلاع داریم. شوشتری در جای دیگر به نظر خفری در مورد مهارت کرکی در ریاضیات هم اشاره می‌کند (شوشتری، ۱۳۸۷: ۲۰۹). این موضوع می‌تواند پاسخی به معارضه کرکی و دشتکی در باب تغییر قبله حین سفر کرکی در نیمه دوم دهه ۹۳۰ هـ ق باشد.

۴. نیومن در این باره بخشی جداگانه دارد که متعرض آن نمی‌شویم.

۵. ای. اچ. مورتون و کوئیچی هاندا تقریباً همزمان نشان داده‌اند که این کتاب در قرن یازدهم هجری تألیف شد. مورتون نام بیجن (رک: ثواقب، ۱۳۸۰: ۱۳۱-۱۳۲؛ کوئین، ۱۳۸۷: ۱۶۴) را برای نویسنده و دهه ۱۰۹۰ هـ ق را برای تاریخ تألیف تعیین کرد (Morton, 1996: 27-28).

۶. در مورد خاندان کمونه رک: شوشتری، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۴۳-۱۴۵.

۷. در چاپ حسون از **رسائل کرکی** (حسون، ۱۴۲۳) که مورد استفاده ما بوده است هر رساله شماره صفحه جداگانه‌ای نیز دارد و ما هم در ارجاع به آنها تنها به نام رساله و شماره صفحه اشاره می‌کنیم.

۸. معادل فقهی هدیه و پاداش **جائزه** است که کرکی و قطفی هم از این اصطلاح استفاده کرده‌اند. سیورغال هم به معنی پاداش و هبه است.

۹. به گفته بحرانی، او، که اصلاً اهل قطفی در بحرین بود به عراق مهاجرت کرد و مدتی را در نجف گذراند، سپس به حله رفت، و از همین رو، به همه این شهرها و از جمله حله منسوب است (بحرانی، ۱۹۶۶: ۱۶۰). از اجازهای که در



۹۲۰ هـ ق نوشت می‌دانیم که حداقل تا ۹۲۰ هـ ق ساکن نجف بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰۵/۱۱۵). قطیفی بعداً عازم حله شد و با توجه به گفته خواندمیر در ۹۳۰ هـ ق ساکن این شهر بود. با این همه، او را بیشتر با همین شهرت قطیفی می‌شناختند (در فرمان تبعید حلی که در نیمه دوم ۹۳۰ هـ ق نوشته شد هم قطیفی آمده است. رک: قمی، ۱۳۸۳: ۲۳۸). به همین دلیل تاکنون به ترجمه او در *حیاب السیر* توجهی نشده است. حتی افندی هم در انتساب کتاب *الفرقه الناجیه* به ابراهیم بن سلیمان حلی، نسبت حلی را اشتباه دانسته است (افندی، ۱۴۱۰: ۸۶). جعفریان هم آشکارا قدیمی‌ترین شرح حال قطیفی را در *امل الأمل* دانسته است (جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

۱۰. افندی هم می‌گوید که او در زمان خود به زهد و ورع شهرت داشت (افندی، ۱۴۱۰: ۸۵). همچنین رک: به وصایای او به یکی از شاگردانش در اجازه‌ای که در ۹۱۵ هـ ق صادر کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰۵، ۱۰۳-۱۰۷).

۱۱. نسخه‌ای از آن به تاریخ یاد شده در فهرست مجلس معرفی گردیده است (رک: حائری، ۱۳۴۶: ۷/۱۳۹).

۱۲. آثار مهاجر، نیومن، استوارت، فرهانی منفرد و ابی صعب که در فهرست منابع آمده است همه به ماجرای مهاجرت علمای عاملی به ایران صفوی و نقد فرضیه‌های رایج در این باره پرداخته‌اند.

۱۳. اولین بار مادلونگ در مقاله‌اش در مورد خراج در فقه امامیه، که در ۱۹۸۱م انتشار یافت، به اطلاعات قطیفی در این باره و جزئیات دیگری درباره کرکی که در *سراج الوهاج* آمده است اشاره کرد؛ یعنی، پیش از آنکه مطالعات مربوط به مهاجرت علمای عاملی و نیز کرکی آغاز شود. این مقاله در ۱۳۷۵ش در کتاب *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، به فارسی هم ترجمه شد. رساله قطیفی نیز حداقل دو بار در ایران انتشار یافت (به جز چاپ مورد استفاده ما در: *الخراجیات و الرضاعیات*، تهران: ۱۳۱۳ هـ ق). با این حال، در پژوهش‌هایی که پس از آن انجام گرفت به این آگاهی‌های ارزشمند توجهی نشد برای اشارات مادلونگ (نک: مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۰۰-۲۰۱).

۱۴. نظر جعفریان مبنی بر اینکه قطیفی در ۹۲۴ هـ ق در سمنان خراجیه را دید قابل قبول نیست (جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۴۳-۲۴۴)؛ چون او آشکارا می‌گوید که بررسی خراجیه در سمنان شتابزده بود، و به همین دلیل در آن زمان از تألیف ردیه سرباز زد (قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۰).

۱۵. خواندمیر هیچ اشاره‌ای به این حادثه نکرده است و تنها می‌گوید سید شریف چون از نجم ثانی «نسبت به خود سوء مزاجی فهم کرده» از صدارت استعفا داد و عازم عتبات شد. این روایتی است که در منابع بعدی هم پذیرفته شد (نک: خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۳۴؛ حسینی، ۱۳۷۹: ۵۶؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۶۱). پس از مرگ نجم ثانی، شاه اسماعیل دوباره سید شریف را به صدارت گماشت (امینی، ۱۳۸۳: ۳۹۶).

۱۶. او در حائریه می‌گوید که به قصد زیارت عازم مشهد شد (قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۴۰)؛ ولی به هر حال حدود هشت سال از آن سفر گذشته بود.

۱۷. تا پیش از این، ارائه چنین طرحی از دعوت علمای شیعه عراق در بهترین حالت تنها بر حدس استوار بود. بررسی ابی صعب مثال مناسبی از این مورد است (نک: Abisaab, 2004: 16).

۱۸. به گفته روملو در اوان حکومت صفوی مردم از مسائل مذهب جعفری اطلاعی نداشتند و از مکتب امامیه چیزی در میان نبود تا آنکه جلد اول *قواعد الاسلام* (احتمالاً *قواعد الاحکام*) علامه حلی را نزد یکی از علمای تبریز یافتند و از روی آن به تعلیم قواعد شرع پرداختند (روملو، ۱۳۸۴: ۹۷۷). از این سخن روملو بارها برای تأیید این نظریه استفاده شده است که قلمرو صفویه به شدت دچار کمبود منابع مکتوب و حتی منابع انسانی در حوزه تشیع بود و این گفته یکی از مبانی اصلی توجیه ضرورت به کارگیری علمای عرب متخصص در حکومت صفوی است (برای نمونه مشهوری که بسیار به آن توجه شده است (رک: حورانی، ۱۳۶۵: ۱۴). اما از سخن روملو کاملاً مشخص است که در صورت صحت خبر، یافت نشدن کتاب به شهر تبریز در سال ۹۰۷ هـ ق مربوط است و نه کل قلمرو ایران. رسول جعفریان این نظر مشهور و عموماً پذیرفته شده را که منابع فقه امامیه در ایران

کمیاب و حتی نایاب بود. این نظریه با استناد ضعیف به این گفته روملو در باب روزهای اول حضور اسماعیل در تبریز بنا شده است. با اشاره به موارد استنساخ منابعی از فقه امامیه در قرون هشتم و نهم هجری در ایران مورد تردید جدی قرار می دهد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۸۰۷-۸۰۹). ابی صعب ضرورت حضور عاملی ها برای صفویان را با دلایلی کاملاً متفاوت توجیه می کند (Abisaab, 1994: 113-117).

۱۹. در این باره رک: حسینی، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۸؛ امینی، ۱۳۸۳: ۳۱۶؛ خواندمیر، ۱۳۶۲: ۴۹۹-۵۰۰. این فرایند به صورت میدان دادن به دیوان سالاری و در نتیجه، محدود ساختن نیروهای نظامی (قزلباش) بود. البته در این مورد اخیر قرقلو سال ۹۱۴ هـ ق را نقطه عزیمت «روند حذف قزلباش ها از ساختار قدرت مرکزی» دانسته است (قرقلو، ۱۳۸۴: ۶۹۳).

۲۰. از آنجا که نجم ثانی در مقام وکیل نفس نفیس همایون در قیاس با وکلای قبل و بعد خود از اقتداری بی نظیر داشت (رک: حسینی، ۱۳۷۹: ۵۶؛ امینی، ۱۳۸۳: ۳۴۸، ۳۵۹ و ۳۹۶؛ خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۰۱)؛ اقتداری که در وحله اول شاه به او تفویض کرده بود، قاعدتاً باید او را مسئول بسیاری از سیاست گذاری های حکومت صفوی از جمله سیاست های مذهبی نیز بدانیم.

۲۱. پیشتر به اجازه های از قطیفی که در ۹۲۰ هـ ق در نجف صادر کرد اشاره کردیم. او در حائریه اشاره می کند که خود او پس از مدتی به نجف برگشت و به نظر می رسد کرکی مدت بیشتری را در ایران گذراند (قطیفی، ۱۳۸۸: ۷۴۱).

۲۲. معلوم نیست جعفر المهاجر به چه دلیل او را وزیر شاه خوانده است (المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲۴).

۲۳. در چاپ موجود *حبيب السیر*، نام این رساله به اشتباه جفریه آمده است (خواندامیر، ۱۳۶۲: ۶۱۰).

۲۴. ظاهراً حتی قطیفی هم شرحی بر *جعفریه* تألیف کرد (رک: حائری، ۱۳۴۸: ۱۷/۳۵۳).

۲۵. این رساله به زودی به درخواست خود کرکی، به وسیله یکی از شاگردانش به فارسی نیز ترجمه شد. احتمالاً همین امر باعث شهرت سریع آن گردید و کم کم با عنوان *رساله لعنیه* شناخته شد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۱۲۴). میر مخدوم

شرفی در *نواقض الروافض* از آن با عنوان *رساله لعنیه* یاد کرده است (همان: ۷۸).

۲۶. برای آنچه تسنن دوازده امامی خوانده شده است رک: همان: ۳۵؛ محجوب، ۱۳۸۳: ۱۲۲۷.

۲۷. اصرار کرکی بر اعمال و اجرای عمل لعن را در این روایت از افندی در *رساله فیروزیه* می توان مشاهده کرد که جعفریان خلاصه ای گزارش وار از آن را به چاپ رسانده است (جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۴۰).

۲۸. باید توجه داشت که قطیفی هر دو رساله را در نیمه اول دهه ۹۲۰ هـ ق نوشت.

۲۹. قاضی جهان به امرای استاجلو وابسته و با حمایت آنها به وکالت رسیده بود و بعدها هم با آغاز جنگ داخلی همراه آنها گریخت (رک: حسینی، ۱۳۷۹: ۸۵ و ۹۰؛ قمی، ۱۳۸۳: ۱۶۰ و ۱۶۲). استرآبادی هم احتمالاً در عوض از حمایت دیو سلطان برخوردار بود که دست کم برای حفظ تعادل در مقابل استاجلویان مانع از عزل استرآبادی شد شاه تهماسب بعدها مدعی شد که او خود، به خاطر حساسیت های مالی در منصب صدرات و برای کنترل بیشتر بر امور آن، دو نفر را در این مقام شریک کرد (صفوی، ۱۳۸۳: ۴۷-۴۸). به هر حال، این مورد تأیید روابط پیچیده ای بود که استرآبادی را در مقامش حفظ می کرد.

۳۰. روملو در مورد مباحثه میر با دشتکی می گوید: «چون مطایبه و هزل بر مزاج امیر جمال الدین محمد غالب بود، مباحثه را به ظرافت منجر می ساخت» (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۴۳-۱۱۴۴). در مقابل، کرکی نیز احتمالاً همین گونه عمل کرد.

۳۱. نیومن در ادامه این پرسش را هم مطرح می کند که چرا دربار در برابر قطیفی که در قلمرو آنها می زیست واکنشی نشان نداد؟ پاسخ او ضعف ساختاری دربار پس از چالدران (البته بیشتر سیاسی - نظامی تا مذهبی) است. به گفته او این ضعف احتمالاً با این احساس همراه شد که واکنشی علنی در برابر قطیفی و علمای هم رأی با او و جمعیت بومی شیعه همراه آنها نه تنها محکوم به شکست، که مقوم مشروعیت مخالفت آنها بود. در عوض دربار کوشید با بذل

و بخشش‌های مالی از آن نوعی که کرکی را برخوردار کرده بود، علمای دیگر را هرچه بیشتر جذب کند و از شدت انتقادات بکاهد (Newman, 1993: 90). تحلیل نیومن همچنان بر کلیشه ضعف حاکمیت و حتی مشروعیت صفویه پس از چالدران استوار است. برای نقدی بر این کلیشه رک: مورگان، ۱۳۷۳: ۱۵۸-۱۵۹. در ادامه خواهیم گفت که در دهه ۹۲۰ هجری حداقل کرکی بهره خود از این بخشش‌ها را از دست داد.

۳۲. نیومن در تصویر خود از مناسبات قطیفی و حکومت صفوی رابطه او را با میر نعمت‌الله حلی، که در دهه ۹۳۰ هجری مدتی صدارت شاه تهماسب را عهده‌دار بود، در نظر نداشته است. در فرمان تبعید حلی، پس از عزل او از صدارت، آشکارا از کارگزاران صفوی در عراق خواسته شد تا مانع از رابطه او با قطیفی شوند (رک: قمی، ۱۳۸۳: ۲۳۷-۲۳۸). حلی مقامش را در نتیجه خصومت با کرکی از دست داده بود.

۳۳. خبر لغو امتیاز روستای کرکی در سراج را نیز پیشتر مادلونگ یادآور شده بود (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۱۹۶، پانویس ۴). ۳۴. همانطور که گفتیم احتمالاً مشاهدات کرکی (در سفر به ایران) از آنچه در جامعه صفوی انتظار او را می‌کشید در تحریک او برای پرورش نظریه نیابت امام مؤثر بود؛ نظریه‌ای که مجتهد جامع‌الشرایط فتوا را به عالی‌ترین مرجع شرعی حاضر در جامعه امامیه (البته با محدودیت‌هایی مشخص) تبدیل می‌کرد. کرکی نخستین بار در رساله جعفریه (تألیف ۹۱۷ هجری در مشهد) به جواز برپایی نماز جمعه با حضور مجتهد جامع‌الشرایط اشاره کرد (الجعفریه: ۸۴).

۳۵. خواندمیر چند سطر پس از ترجمه کرکی از «شیخ زین‌الدین علی» نامی سخن می‌گوید که در ۹۲۸ هجری به هرات آمد و به خواهش دورمش خان، حاکم هرات، مدتی شیخ‌الاسلام آنجا بود. وی در ۹۲۹ هجری به همراه میر نعمت‌الله حلی به دیار عرب (یا به عربستان) بازگشت (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۶۱۰). جعفریان احتمال می‌دهد این فرد همان کرکی باشد (جعفریان، ۱۳۸۷: ۱۷۷-۱۷۸). اما

اجازاتی از کرکی در دست است که نشان می‌دهند او در ۹۲۸-۹۲۹ هجری در نجف بود (الحسون، ۱۴۲۳: ۱/ ۲۰۴). خواندمیر هم خود اهل هرات بود و کتابش را در ۹۳۰ هجری به پایان برد؛ پس بسیار بعید است در این باره چنین اشتباهی کرده و متوجه یکی بودن آنها نشده باشد، در حالی که شرح حالشان به فاصله چند خط از هم آمده است. جعفریان حتی حدس می‌زند که شاید سال ۹۱۸-۹۱۹ هجری تاریخ صحیح شیخ‌الاسلامی باشد، غافل از اینکه در آن سال‌ها هم حسین بیگ لئه شاملو حاکم هرات بود نه دورمش خان (رک: حسینی، ۱۳۷۹: ۵۹؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۷۳). در نتیجه شاهد معتبری که او را با شیخ زین‌الدین علی و شیخ‌الاسلامی هرات پیوند دهد در دست نیست. استوارت نیز احتمال مطرح در مورد «عاملی» بودن او را بررسی کرده است (Stewart, 1996: 87-88).

۳۶. حسون اجازات کرکی در این دوره را، که فاصله ۹۲۳ تا ۹۳۵ هجری را دربرمی‌گیرد، بررسی کرده است (الحسون، ۱۴۲۳: ۱/ ۲۰۳-۲۰۶).

۳۷. کاظمی موسوی یکی از ویژگی‌های کار محقق حلی را ارتباط روشن‌تری می‌داند که او میان اقتدار فقها و ولایت امام بدست می‌دهد. به نظر او طولانی شدن زمان غیبت و سلطه حکومت‌های عرفی - نظامی مغول «خلاء مشروعیت را به گونه محسوس‌تری در ذهن و زبان محقق [حلی] مطرح ساخته؛ به طوری که او خود را موظف به ربط دادن هرچه بیشتر مقام حاکم با فقها (به‌ویژه در زمینه‌های خمس، زکات، قضا و جهاد) دیده است» (کاظمی موسوی، ۱۳۶۹: ۲۲). محقق حلی در شرایع الاسلام، در بخش خمس، وقتی به مسأله متولی امر خمس در عصر غیبت می‌پردازد، می‌گوید که باید شخصی مسؤولیت تقسیم سهم امام را به عهده بگیرد و آن شخص «من الیه الحکم بحق النیابه، کما یتولی اداء ما یتوجب علی الغائب» است (حلی، ۱۴۰۳: ۱/ ۱۸۴). اما در المعتبر در بحث خمس به روشنی می‌گوید آنکه در عصر غیبت نیابت امام را در احکام دارد «فقیه

۵. بدلیسی، شرف‌خان. (۱۳۷۷). **شرفنامه**، تصحیح ولادمیر ولیامینوف زرنوف، تهران: اساطیر.

۶. ترکمان، اسکندریگ. (۱۳۸۲). **تاریخ عالم‌آرای عباسی**، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.

۷. تهرانی، آقا بزرگ. (۱۴۰۳). **الذریعه الی تصانیف الشیعه**، بیروت: دارالاضواء.

۸. ثواقب، جهانبخش. (۱۳۸۰). **تاریخ‌نگاری عصر صفویه**، شیراز: نوید شیراز.

۹. جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). **دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی**، قم: انصاریان.

۱۰. ----- (۱۳۷۹). **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۱. ----- (۱۳۸۷). **نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی**، تهران: علم.

۱۲. جنابدی، امیریگ. (۱۳۷۸). **الصفویه**، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: موقوفات افشار.

۱۳. **جهانگشای خاقان**. (۱۳۶۴). مقدمه و پیوستها الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۱۴. حائری، عبدالحسین. (۱۳۴۶). **فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی**، تهران: چاپخانه مجلس، جلد ۷.

۱۵. ----- (۱۳۴۸). **فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی**، تهران: چاپخانه مجلس، جلد ۱۷.

۱۶. الحسون، محمد. (۱۴۲۳). **حیاه المحقق الکرکی و آثاره**، قم: الاحتجاج.

۱۷. حسینی، خورشاه بن قباد. (۱۳۷۹). **تاریخ ایلچی نظام‌شاه**، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هاندا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۸. حسینی‌زاده، سید محمدعلی. (۱۳۸۰). **اندیشه**

مأمون» از میان فقهای اهل بیت است (حلی، ۲: ۱۳۶۴/۳۴۱).

۳۸. ظاهرأ حمز بن عبدالعزیز دیلمی ملقب به سلار از شاگردان سید مرتضی اولین شخصی بود که به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت فتوا داد (گرجی، ۱۳۸۵: ۱۵۸).

۳۹. در مورد اهمیت این عمل برای صفویان رک: Abisaab, 1994: 120-21

۴۰. شهید ثانی یکی از حامیان مشهور و جوب عینی نماز جمعه است. برای متن کامل رساله او رک: جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۸۱.

۴۱. حلی در مقام صدر و دیگر متحدانش در دربار طبیعتاً حامی اقامه نماز جمعه بودند. به گفته روملو آنها قصد داشتند «در باب صحت صلو جمعه بدون امام<sup>(ع)</sup> یا نایب امام، که فقیه جامع شرایط فتوی باشد، به خلاف رأی حضرت خاتم المجتهدین» در حضور شاه با کرکی مباحثه کنند (روملو، ۱۳۸۴: ۱۲۲۴). پس احتمالاً آنها قائل به جوب عینی بودند و تنها در شرط مورد ادعای کرکی با او منافشه داشتند

## منابع

### الف) کتاب‌ها

۱. افندی، میرزا عبدالله. (۱۴۱۰). **تعلیق‌ه امل الامل**، تحقیق سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۲. ----- (۱۴۰۳). **ریاض العلماء**، به اهتمام سید محمود مرعشی و تحقیق سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۳. امینی، امیر صدرالدین ابراهیم. (۱۳۸۳). **فتوحات شاهی**، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۴. بحرانی، شیخ یوسف. (۱۹۶۶). **لؤلؤ البحرين**، نجف: النعمان.

- سیاسی محقق کرکی، قم: بوستان کتاب.
۱۹. حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن [محقق]. (۱۴۰۳).  
شرایع الاسلام، تحقیق عبدالحسین محمدعلی، بیروت:  
دارالاضواء.
۲۰. ----- (۱۳۶۴). **المعتبر فی شرح المختصر**،  
قم: مؤسسه سیدالشهداء (ع).
۲۱. خواندمیر، غیاث‌الدین. (۱۳۶۲). **حیب‌السیر**،  
تصحیح زین‌نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی  
خیام، جلد ۴.
۲۲. دفتری، فرهاد. (۱۳۸۵). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**،  
ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
۲۳. روملو، حسن بیگ. (۱۳۸۴). **احسن التواریخ**،  
تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر.
۲۴. سرور، غلام. (۱۳۷۴). **تاریخ شاه اسماعیل  
صفوی**، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد،  
تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. سیوری، راجر. (۱۳۸۰). **در باب صفویان**، ترجمه  
رمضان‌علی روح‌الهی، تهران: مرکز.
۲۶. شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۷۷). **مجالس  
المؤمنین**، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۲۷. ----- (۱۳۸۷). **مصائب النواصب**، تحقیق  
قیس العطار، قم: دلیل ما، جلد ۲.
۲۸. صفت‌گل، منصور. (۱۳۸۱). **ساختار نهاد و اندیشه  
دینی در ایران عصر صفوی**، تهران: رسا.
۲۹. صفوی، سام میرزا. (۱۳۸۴). **تحفه سامی**، تصحیح  
رکن‌الدین همایون فرخ، تهران: اساطیر.
۳۰. صفوی، شاه طهماسب. (۱۳۸۳). **تذکره شاه  
طهماسب**، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۳۱. **عالم‌آرای شاه اسماعیل**. (۱۳۸۴). تصحیح اصغر  
منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۲. **عالم‌آرای صفوی**. (۱۳۵۰). تصحیح یدالله شکر،  
تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۳. فرهانی منفرد. (۱۳۷۷). **مهاجرت علمای شیعه از  
جبل عامل به ایران**. تهران: امیرکبیر.
- القطفی، ابراهیم بن سلیمان. (۱۴۱۳). **السراج الوهاج**،  
تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۵. قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین. (۱۳۸۳).  
**التواریخ**، تصحیح احسان اشراقی، تهران:  
دانشگاه تهران.
۳۶. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۷). **غیاث‌الدین منصور  
دشتکی و فلسفه عرفان: منازل السائرين و مقامات  
العارفين**، تهران: فرهنگستان هنر.
۳۷. کوئین، شعله. (۱۳۸۷). **تاریخ‌نویسی در روزگار  
فرمانروایی شاه عباس صفوی**، ترجمه منصور  
صفت‌گل، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). **تاریخ فقه و فقها**،  
تهران: سمت.
۳۹. مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۵). **مکتبها و فرقه‌های  
اسلامی در سده‌های میانه**، ترجمه جواد قاسمی،  
مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). **بحار الانوار**، بیروت:  
دارالاحیاء التراث العربی.
۴۱. محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۳). **ادبیات عامیانه  
ایران (مجموعه مقالات)**، تهران: چشمه.
۴۲. مورگان، دیوید. (۱۳۷۳). **ایران در قرون وسطی**،  
ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
۴۳. المهاجر، جعفر. (۱۹۸۹). **الهجرة العامليہ الى ايران  
في العصر الصفوي**، بیروت: دارالروضة للطباعة و النشر  
و التوزيع.
۴۴. میرزا محمد معصوم. (۱۳۵۱). **تاریخ سلاطین**

صفویه، به سعی سید امیرحسن عابدی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۴۵. نصرآبادی، محمدطاهر. (۱۳۷۸). **تذکره نصرآبادی**، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.

۴۶. نویدی شیرازی، عبدی بیگ. (۱۳۶۹). **الاخبار**، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نی.

### ب) مقالات

۱. حاجیان‌پور، حمید. (۱۳۷۷). **روابط سیاسی و مذهبی ایرانیان و اوزبکان در دوره شاه اسماعیل اول**، کیهان اندیشه، شماره ۷۸، خرداد-تیر.

۲. حورانی، آلبرت. (۱۳۶۵). «هجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران» ترجمه مرتضی اسعدی، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۸.

۳. رحیم‌لو، یوسف. (۱۳۷۸). «بررسی تشبثات مذهبی عثمانیان علیه صفویان»، پژوهش‌های تاریخی، دوره جدید، سال دوم، شماره ۱ و ۲.

۴. رفیق، احمد. (۱۳۷۲). «شیعیان و بکتاشیان»، ترجمه ق. سبحانی، معارف، دوره دهم، شماره ۱.

۵. قرقلو، کیومرث. (۱۳۸۴). «حذف قزلباشان از قدرت مرکزی: بازبینی شورش امرای استاجلو (۹۳۱-۹۳۳)»، **مجموعه مقالات همایش صفویه در گستره تاریخ ایران زمین**، به اهتمام مقصودعلی صادقی، تبریز: ستوده.

۶. القطیفی، ابراهیم بن سلیمان. (۱۳۸۸). «الحائریه فی تحقیق المسأله السفریه»، تصحیح رسول جعفریان، میراث بهارستان، دفتر اول، تهران: مرکز پژوهش‌های کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

۷. کاظمی موسوی، احمد. (۱۳۶۹). «دوره‌های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه»، تحقیقات اسلامی، سال پنجم، شماره ۱ و ۲.

۸. گلیو، رابرت. (۱۳۸۲). «پژوهش‌های جدید غربیان درباره تاریخ مذهبی ایران عصر صفوی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۶۸-۶۹، خرداد-تیر.

۹. مینورسکی، ولادمیر. (۱۳۷۸). «سازمان اداری حکومت صفوی»، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تذکر الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: امیرکبیر.

۱۰. نیومن، اندرو. (۱۳۸۰). «مذهب، فلسفه و علوم»، راجر سیوری و دیگران. (۱۳۸۰). **صفویان**، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: مولی.

### ج) منابع لاتین

1. Abisaab, Rula Jurdi, (1994), "The ulama of Jaba 'Amil in Safavid Iran". *Iranian Studies*, Vol 27, No 1-4.

2. -----, (2004), *Converting Persia*. I. B. Tauris.

3. Arjomand, Said Amir, (1987), *The shadow of god and hidden Imam*. The University of Chicago Press.

4. Madelung, W, (1978), "Karaki". *EI2*. Vol 4, Leiden.

5. Morton, (1996), "The early years of Shah Isma'il in the *Afzal al-tayhrikh* and elsewhere" In: *Safavid Persia*. Edited by Charles Melville, London.

6. Newman, Andrew J., (1993), "The myth of the clerical migration to Safavid Iran". *Die Welt des Islam*. No. 1-3.

7. Stanfield-Johnson, Rosemary, (2004), "Tabarra'iyān and early Safavids", *Iranian Studies*, Vol 37, No 1.

8. -----, (2006), *Safavid Iran*. I. B. Tauris.

9. Stewart, Devin J., (1996), "Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran". *JNES*, 55, No 2.