



فصلنامه تخصصی کتابخانه بزرگ

حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله

سال بیست و هفتم | شماره ۱۰۵-۱۰۶ | پاییز و زمستان ۱۴۰۰

## نماتنی بر دیدگاه نیومن در باب اهمیت مهاجرت عالمان عاملی

### از جبل عامل به ایران در عصر صفویه

محمد کاظم رحمتی<sup>۱</sup>

#### چکیده

قدرت گیری صفویه در ایران و اعلان تشیع به عنوان مذهب رسمی در ۹۰۷ پس از فتح تبریز توسط شاه اسماعیل اول رویداد مهمی در تاریخ ایران در آغاز قرن دهم هجری است. مسئله چگونگی گسترش تشیع در ایران در چند دهه بعد و تعامل عالمان امامیه خارج از قلمرو صفویه با آنها دو موضوع مهمی است که مورد بحث و جدل قرار گرفته است. در میان مطالعات انجام شده، اندرو نیومن ضمن تلاش برای پاسخ به پرسش‌های مطرح شده، ایده مهاجرت عالمان امامیه خاصه از جبل عامل به ایران و نقش در گسترش تشیع را مورد نقد قرار داده و معتقد است که صفویه تا چندین دهه بعد از قدرت گیری و تقریباً دو دهه پیش از مرگ شاه طهماسب، خود از تشیع غالیانه حمایت می‌کرده‌اند و جز شمار اندکی از عالمان امامیه، خاصه علی بن عبدالعالی کرکی (متوفی ۹۴۰) تقریباً دیگر عالمان آن دوران نگاه منفی به صفویه و تشیع مورد حمایت آنها داشته‌اند. در نوشتار حاضر ضمن دفاع از نظریه مهاجرت عالمان امامیه به ایران در عصر صفویه به عنوان یکی از دلایل مهم گسترش تشیع در عصر صفویه، بدفهمی و نظرات نادرست متداول درباره تشیع صفویه و غالی بودن آنها مورد بحث قرار گرفته است.

#### کلیدواژه‌ها

شاه اسماعیل، شاه طهماسب، صفویه، تشیع، غلات، عثمانی.

۱. دانشیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی.



## درآمد

ظهور صفویه در ۹۰۷ و تحولات ناشی از آن که از همه مهمتر رواج تشیع در ایران است، موضوعی است که توجه محققان مختلفی را به خود جلب کرده و هر کدام سعی کرده‌اند ابعاد مسئله را کاویده، پاسخی برای آن ارائه کنند و البته گاه به این مطلب که داده‌های تاریخی برای پاسخ دادن به برخی از پرسش‌ها چون گسترش تشیع در ایران، چندان کافی نیست، نیز اشاره شده و گفته شده که باید راهکارهای دیگری برای پاسخ به این دست پرسش‌ها یافت.

ژان اوبن (Jean Aubin, 1970, pp.235-244) در مقاله‌ای کوتاه به دشواری و نبود اطلاعات تاریخی درباره گسترش تشیع در اوایل عصر صفویه اشاره کرده است و به گفته خودش سعی کرده تا گسترش تشیع در ایران را از منظر تحولات اجتماعی تحلیل کند. اوبن بیشتر بر مسئله کشتار اهل سنت، معافیت‌های مالیاتی و مسائلی از این دست در تحلیل گسترش تشیع در عصر صفویه انگشت نهاده است که نیازمند بررسی جداگانه‌ای است. پرسش‌های چندی نیز در خصوص خود صفویه و تشیع و سیادت آنها مطرح است و باید به این نکته اشاره کرد که درباره خاندان صفویه علیرغم حکومت دیرپای آنها، اطلاعات چندانی در پیش از به قدرت رسیدن آنها نداریم و حتی در خصوص برخی از ادوار آنها با مسئله سانسور روبرو هستیم و منازعات درونی میان بزرگان خاندان صفویه، توسط تاریخ نگاران عصر صفویه کم رنگ یا نادیده گرفته شده است. اطلاعات ریز و مهمی در خصوص پاره‌ای از منازعات درونی میان خاندان صفویه را می‌توان در کتاب صریح الملک که عبدی بیگ قوامی شیرازی تدوین کرده، یافت. در میان مورخان عصر صفویه قاسم بیگ صفوی به تفصیل از منازعات بر سر تصدی خانقاه اردبیل در پی مرگ ابراهیم شیخ‌شاه سخن گفته و به منازعه میان جعفر صفوی و جنید اشاره کرده است. مطالب مورد بحث قاسم بیگ حیاتی با سانسورهای توسط روملو در احسن التواریخ آمده است (رحمتی، ۱۳۹۵، ش، ص ۳۸۹-۴۲۴).

صفویه از چه هنگام به تشیع گرویده و دل در گرو ترویج تشیع نهاده‌اند؟ از سوی دیگر تشیع مورد توجه آنها آیا تشیع فقهی یا گونه‌ای از تشیع طریقتی با برداشت‌های خاص و آیینی مربوط به خود بوده است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، پاسخ‌های داده شده جز آنکه در سالیان



اخیر علی‌رغم فروتن‌تر شدن منابع و شواهد بیشتر، تغییری در پاسخ‌های داده شده، اعمال نشده است. در میان چند پرسش مطرح شده، گسترش تشیع در ایران به نظر بیشتر محققان ناشی از حمایت دربار صفویه و مهاجرت عالمان امامیه از جبل عامل و دیگر مناطق شیعه نشین به ایران بوده است.

از میان مقالات و تحقیقات متعددی که در چند دهه اخیر درباره صفویه منتشر شده است، اندرو نیومن یکی از نویسندگان پرکاری است که مقالات متعددی و مفصلی درباره صفویه نوشته است. از میان مقالات او، مقاله «افسانه مهاجرت علماء به ایران صفوی: مخالفت عالمان شیعه امامی عرب با تشیع صفویه»، نوشته‌ای مفصل است که در آن او سعی کرده تا فرضیه رواج تشیع در ایران به دلیل مهاجرت فقیهان امامی از جبل عامل را رد کند؛ مطالبی که وی بعدها در دیگر تحقیقات خود از جمله تک‌نگارش در باب صفویه تکرار کرده است.<sup>۱</sup> در تحقیقات بعدی صفویه پژوهان، عموماً به این مقاله نیومن ارجاع داده شده و به ظاهر نتایج و نظرات مطرح شده‌ی وی در مقاله مورد بحث به شکلی اجماعی مورد قبول قرار گرفته است، جز دون استورات (Devin Stewart, 1996, pp.81-103) که نخست در مقاله‌ای مستقل و سپس در شماری مقالات سعی در روشن کردن مدعیات مطرح شده توسط نیومن کرده است. برای نقد و بررسی نظرات نیومن شایسته است تا نخست مروری بر نکات و مدعیات اصلی او در مقاله مورد اشاره‌اش داشته باشیم.

رویکردهای کلی نیومن در مسئله تشیع صفویه

نیومن (Andrew Newman, 1993, pp.66-112) در مقدمه‌ای کوتاه به پرسش از چگونگی گسترش تشیع در ایران قرن دهم که اکثریت جمعیت آن از اهل سنت بوده‌اند، به عنوان یک سؤال جدی از مسائل تاریخ صفویه اشاره کرده است. سپس متذکر شده که محققان در پاسخ به این پرسش، مهاجرت فقیهان امامی مذهب از جبل عامل و دیگر مناطق

۱. در مقاله‌ای جداگانه از نکات مهم کتاب نیومن که برخی از آنها در اینجا نیز تکرار شده، بحث کرده‌ام (رحمتی، ۱۳۹۴ ش، ص ۷۹-۱۰۰).



شیعه نشین به ایران را دلیل اصلی رواج تشیع دانسته‌اند.<sup>۱</sup> نیومن در خصوص این ادعا، از اهمیت دو مطلب مرتبط با ادعای مهاجرت فقیهان امامی به ایران سخن گفته است. وی نخست می‌پرسد که چه فقیهانی به ایران مهاجرت کرده و آنها تا چه حد توانسته‌اند، در عمل نسبت داده شده یعنی گسترش تشیع در ایران نقش آفرینی کرده باشند؟ پرسش مرتبط با مطلب اخیر انگیزه‌های مهاجرت فقیهان امامی به ایران است. نیومن بر خلاف کسانی که از دشواری زندگی فقیهان امامی در خارج از قلمرو صفویه سخن گفته‌اند، معتقد است که مشکلات ادعایی وجود نداشته و اساساً منکر وجود سیاست سخت‌گیری عثمانی بر شیعیان است. به واقع نیومن معتقد است که به دلیل نبود انگیزه برای مهاجرت به ایران برای فقیهان امامی خارج از قلمرو صفویه، مهاجرت ادعا شده و سپس نقش نسبت داده شده به این فقیهان مهاجر بی‌اساس است. شمار اندک فقیهانی که به ایران مهاجرت کرده‌اند، نمی‌تواند در خصوص مسئله تغییر مذهب در ایران چندان قابل توجه باشد و باید پاسخ به تشیع ایران را در تفسیری دیگر بازجست.

نیومن قدمی فراتر رفته و حتی مدعی می‌شود که اساساً دیدگاه غالب در میان فقیهان امامی خارج از قلمرو صفویه برای چندین دهه و تقریباً تا اواخر عصر شاه طهماسب صفوی (متوفی ۹۸۴) نسبت به تشیع صفویه، منفی و سلبی بوده و از نظر آنها تشیع صفویه غالیانه و مردود بوده و آنها آن را قبول نداشته‌اند و تعامل محقق کرکی با صفویه استثناء و نه قاعده بوده است. همچنین به عنوان آخرین ادعای مطرح شده در مقدمه بحث خود تاکید می‌کند که در سراسر دوره مورد بحث یعنی از آغاز صفویه تا تقریباً اواخر عصر شاه طهماسب، وجود هر گونه سیاست سخت‌گیری و یا حذف فقیهان شیعه در قلمرو عثمانی را منکر شده و مدعی می‌شود که بر همین اساس، فقیهان امامی تمایلی برای ترک زادگاه‌های خود و مهاجرت به ایران و در نتیجه نقش نسبت داده شده به آنها یعنی گسترش تشیع در ایران، به دلیل عدم حضور آنها در ایران منتفی است.

۱. برای بررسی از اهمیت مهاجرت عالمان جبل عامل بنگرید به: Abisaab, ۲۰۰۴.



نیومن در ادامه سعی در مدلل کردن و ذکر شواهد برای مدعیات خود کرده است. او نخست بحث از روشن نبودن ماهیت تشیع صفویه در ابتدای حکومت خود را مطرح کرده و ضمن اشاره به شافعی بودن صفی الدین اردبیلی نیای خاندان شیخ صفویه، از دوران جنید به عنوان عصر گرایش به تشیع - اما تشیع غالبانه - سخن گفته است. شاخص‌های غالبانه بودن تشیع در نگاه صفویه از عصر جنید تا میانه روزگار شاه طهماسب، عقیده به الوهیت شیوخ صفویه از یکسو و از سوی دیگر ادعای امامت و مهدویت از سوی اسماعیل و طهماسب در روزگار عقیده به تشیع غلو است. ادعای الوهیت رهبران طریقت صفویه از جنید تا شاه اسماعیل بر اساس مطالب فضل الله بن روزبهان خنجی در عالم آرای امینی است که مورخ رسمی دربار آق قوینلوها بوده است. ادعای امامت و مهدویت نسبت داده شده به شاه اسماعیل و شاه طهماسب که نیومن مطرح کرده، موضوع مورد بحث وی در ادامه این بخش از نوشتار اوست. وی به تعبیر «خليفة الزمان» «السلطان العادل الكامل الهادی الغازی الولی» که بر سکه‌ها یا کتیبه‌های عصر شاه اسماعیل آمده بر این نظر است که شاه اسماعیل خود را امام می‌دانسته و از همین رو تعبیر «السلطان العادل» در اشاره به او به کار رفته است. تبار علوی برای صفویه موضوعی است که نیومن به شکل استطرادی در این بخش از مقاله خود به آن اشاره کرده و تفصیل مطلب را به تحقیقات زکی ولیدی طوغان و احمد کسروی ارجاع داده است.<sup>۱</sup>

علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی مشهور به محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) فقیه امامی اهل روستای کرک نوح، یکی از مهمترین فقیهانی است که پیوندهای نزدیکی با دربار صفویه داشته و یکی از نخستین عالمان امامی است که از حضورش در دربار صفویه از همان روزگار شاه اسماعیل اطلاع داریم.<sup>۲</sup> روابط محقق کرکی در دوران شاه طهماسب نیز ادامه یافت و محقق کرکی مهمترین کتاب فقهی خود یعنی جامع المقاصد را به نام شاه طهماسب تألیف کرد؛ اثری که گرچه تألیف آن به اتمام نرسید، اما یکی از آثار مهمی و مورد توجه فقهی در

۱. برای بحث از شواهد تازه در خصوص سیادت صفویه و ارزیابی از موضوع بنگرید به:

Moromoto, 2010, pp.447-469.

۲. برای شرح احوال محقق کرکی بنگرید به: افندی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۴۱-۴۶۰.



عصر صفویه بوده است. نیومن در این بخش از مقاله خود، زندگی و شرح حال محقق کرکی را مورد بحث قرار داده و حضور و روابط او با دربار صفویه را به دقت در منابع رصد کرده است. نیومن (۷۰-۷۲، ۸۰) از همراهی محقق کرکی با ادعای های امامت شاه اسماعیل سخن گفته و آورده که محقق کرکی دو تعبیر «السلطان العادل» و «الامام العادل» را برای شاه اسماعیل به کار برده و آن را نشانه‌ای از تأیید ادعای امامت شاه اسماعیل از سوی او دانسته است.<sup>۱</sup>

موضوع مخالفت و عدم برسمیت شناختن تشیع مورد پذیرش صفویه در این دوران، موضوع بخش بعدی نوشتار نیومن است که آن را ذیل عنوان «مخالفت آشکار و علنی با تشیع صفویه: منتقدانی از حجاز، خلیج فارس و عراق عرب» مورد بحث قرار داده است. در آغاز بحث نیومن به این نکته اشاره کرده که دو منبع اصلی معتقدان به نظریه مهاجرت علماء به ایران و گسترش تشیع، کتاب امل الآمل شیخ حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴) و اجازه شیخ یوسف بحرانی (متوفی ۱۱۸۶) به نام لؤلؤة البحرين است. مناطق مهم شیعه نشین در ابتدای قرن دهم عراق عرب؛ حجاز و دو شهر مهم مکه و مدینه؛ بحرین قدیم شامل احساء، قطیف و جزیره اُوال؛ جبل عامل و در برخی از شهرهای مهم شام یعنی دمشق و حلب است. حجاز و جبل عامل و شام تحت سیطره ممالیک تا ۹۲۲ بوده است. عراق عرب در همان اوان ظهور صفویه به تصرف شاه اسماعیل در آمد و تا اواخر ۹۴۰ در سیطره آنها باقی بوده است. بحرین قدیم تحت حاکمیت امراء محلی بنوجبور و در برخی ادوار تحت سیطره ملوک هرموز و پرتغالی‌ها بوده است. نیومن بحثی درباره مناطق شیعه نشین ذکر شده نیاورده و بحث اصلی در این

۱. در سنت مدرسی امامیه، تعبیر السلطان العادل و یا الامام العادل در اشاره به امام معصوم است. اما تعابیر مورد بحث کاربرد عرفی نیز دارد و در ادبیات دیوانسالاری در اشاره به حکام و سلاطین وقت نیز به کار می‌رود. اما گفته نیومن که محقق کرکی با چنین تعابیری از شاه اسماعیل سخن گفته، بی اساس و بدون منبع است. موارد استثنائی در خصوص کاربرد و یا تلاش برای ارایه تفسیری از تعبیر السلطان العادل به کار رفته در احادیث امامیه و تطبیق آن بر سلاطین صفویه را می‌توان در الاربعین حدیث (دانشگاه تهران، نسخه ۸۷۸، برگ ۳۵) ملا عبدالله بن محمود شوشتری (متوفی ۹۹۷) دید که دو روایت آمده در امالی شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) را منطبق بر سلاطین صفوی دانسته و بر اساس آن از لزوم اطاعت از آنها سخن گفته و پیش از بیان احادیث مورد نظرش نوشته است: «وقد وجد فی الاخبار، يدل علی وجوب الدعاء الاطاعة لهذه الدولة الناطقة اللامعة...».

بخش مقاله او متمرکز بر نزاع میان محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی در برخی مسائل فقهی است که نیومن انتقادات و منازعات فقهی قطیفی نسبت به کرکی را دلیلی بر رد تشیع صفویه و تشیع آنها قلمداد کرده است.

نیومن بخشی از منازعه میان کرکی و قطیفی را بر اساس نقل‌هایی از الرسالة الحائریة قطیفی که در منابع متأخر نقل شده، بیان کرده است. نیومن قطیفی را نماینده جامعه شیعیان عراق عرب و یا حتی بحرین قدیم تصور کرده و انتقادات فقهی و مجادلات میان او و محقق کرکی را به شکل متوسع تری پذیرش یا عدم پذیرش تشیع صفویه تصور کرده است و از سوی دیگر قطیفی را اخباری و محقق کرکی را اصولی و از جنبه دیگر مجادله دو فقیه را نزاع میان فقیهی اصولی یعنی محقق کرکی با فقیهی اخباری یعنی قطیفی نیز دانسته است.

«پاسخ فقیهان عاملی به تشیع صفویه»، عنوان بحث بعدی مقاله نیومن است. نیومن معتقد است که در دوره شاه اسماعیل عموم فقیهان امامی ساکن در جبل عامل از صفویه دوری کرده و تشیع آنها را صحیح تلقی نمی‌کرده‌اند. عدم مهاجرت آنها به ایران دلیلی بر این مدعا است. نیومن به علی بن هلال جزائری و علی بن عبدالعالی میسی (متوفی ۹۳۸) اشاره می‌کند که دو فقیه برجسته امامی ساکن در جبل عامل هستند که هیچ تماسی با صفویه و شاه اسماعیل برقرار نکرده‌اند. ادعای نیومن در این بخش مبتنی بر «برهان سکوت» و نبود اطلاع در منابع است و آن را بنای استدلال خود گرفته است.<sup>۱</sup>

۱. درباره علی بن هلال جزائری باید گفت که وی اندکی بعد از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل درگذشته است و در زمان به قدرت رسیدن صفویه سن و سالی بالایی داشته است (افندی، ج ۴، ص ۲۸۰-۲۸۳). علی بن عبدالعالی میسی گرچه در روستای میس جبل عامل تا آخر عمر خود باقی ماند، اما فرزندانش به ایران مهاجرت کردند (افندی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۱۶-۱۲۲). میسی در ۹۳۴ در بغداد با محقق کرکی دیدار داشت و از او اجازه روایت اخذ کرده است. بعید است که میسی از محقق کرکی اخذ اجازه کرده باشد در حالی که محقق کرکی از شاهی غالی حمایت کرده باشد. نیومن تصور روشنی از مفهوم مماشات فقیهان با سلاطین و حوزه مسائلی که چنین مماشات‌هایی صورت می‌گرفته، نداشته است. فقیهان مسلمان در مسائل مربوط به اصول دین قائل به مماشات نیستند و در خصوص پاره‌ای از منهیات شارع که سلاطین چندان دل در گرو مراعات آن‌ها نداشته‌اند، مانند شرب خمر و دیگر امور، هیچ‌گاه مهر تأیید بر چنین اعمالی زده و همواره بر رعایت شرع تأکید کرده‌اند.



از سوی دیگر نیومن به سید حسن بن جعفر کرکی اشاره کرده و گفته این فقیه عاملی علیرغم سفر به ایران باز به جبل عامل بازگشته و در آنجا درگذشته است. این مطلب از نظر نیومن سوای دلالت بر عدم همراهی و همدلی با تشیع صفویه، معنی دیگری نیز دارد؛ فقیهان عاملی برای زندگی در قلمرو عثمانی با مشکل خاصی روبرو نبوده‌اند و از این جهت آنها دلیلی برای مهاجرت به ایران و ترک زادگاه خود نداشته‌اند.

زین الدین بن علی عاملی مشهور به شهید ثانی (متوفی ۹۶۵) فقیه دیگر ساکن در جبل عامل، دیگر فقیهی است که نیومن متعقد است دیدگاهش نسبت به تشیع صفویه منفی بوده و از نزدیکی به آنها دوری می‌کرده است. نیومن به شیخ عبدالصمد حارثی (متوفی ۹۳۵) پدر شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی (متوفی ۹۸۴) و پدر بزرگ شیخ بهائی (متوفی ۱۰۳۰) اشاره کرده و گفته او نیز هیچ همراهی با صفویه نداشته است. به نظر می‌رسد که نیومن سفر یا عدم سفر فقیهان عاملی به ایران و اقامت در آنجا را بنای در برسمیت شناختن تشیع صفویه می‌داند لذا فقیهانی که برای اقامت به ایران نرفته‌اند از نظر او مخالف صفویه و تشیع آنها هستند. در اینجا نیز نیومن بخشی از استدلال خود را بر «برهان سکوت» بنا کرده و نبود اطلاعی در نوشته‌های این افراد در خصوص صفویه را نیز دلیلی دیگر بر عدم رسمیت شناختن صفویه از سوی آنها دانسته است. نیومن همچنین باقی ماندن افراد مذکور در جبل عامل و یا حتی سفر آنها به مراکز علمی دمشق و شام و شاگردی نزد فقیهان اهل سنت را نشانی از نبود مشکلی برای شیعیان در شام تصور کرده است.<sup>۱</sup> نیومن انتصاب شهید ثانی به تدریس در مدرسه نوریه از سوی مقامات دربار عثمانی را شاهد و دلیلی صریح بر عدم وجود سیاست حذف شیعیان از زندگی اجتماعی در این دوران توسط عثمانی اعلام کرده است. در آخر این بخش نیومن در جمع بندی مطالب خود تاکید می‌کند که محقق کرکی را باید استثناء دانست و نظر جمهور فقیهان امامی در این دوران رد تشیع صفویه و عدم همراهی با آنها بوده است.

۱. شواهد مربوط به تقیة عالمان امامی ساکن در شام به هنگام حضور در محافل علمی اهل سنت و تظاهر به شافعی بودن به تفصیل در چند مقاله توسط دون استوارت مورد بحث قرار گرفته است. بنگرید به:  
Devin J. Stewart, 1996 4, 1-70; idem. 1997, pp.156-199; idem, 2016, pp.11-27.



«جلوس طهماسب» و «حضور کرکی در دربار صفویه» دو بخش بعدی نوشتار نیومن هستند. نیومن اشاره دارد که طهماسب گرچه ادعای الوهیت را به طور کامل کنار نهاده و همچنان مدعی امامت است. بر سکه‌ای ضرب شده در یزد به تاریخ ۹۵۵ از شاه طهماسب با تعبیر «السلطان العادل» یاد شده و در کتیبه‌ای که در سال ۹۶۲ حک شده است از وی با تعبیر «صاحب الزمان» سخن رفته است. محقق کرکی در چنین فضای و اندکی بعد از جلوس طهماسب در ۹۳۱ به ایران آمده و در دربار صفویه حضور یافته و در عزل و نصب برخی مقامات دربار نقش آفرینی کرده است. فرمان‌های صادر شده درباره محقق کرکی به تاریخ ۹۳۹ اوج تقرب وی به دربار صفویه و شاه طهماسب را نشان می‌دهد. در این دوره محقق کرکی با شماری از عالمان ایرانی و عراق عرب ساکن در ایران نیز درگیر شده است.

مخالفت‌های علماء در سالهای متأخر حکومت طهماسب با محقق کرکی، خاصه در مسئله قبله موضوع بحث بعدی اوست. از مخالفان محقق کرکی در این دوران، شهید ثانی و حسین بن عبدالصمد عاملی است که نیومن ضمن تاکید بر اقامت این دو فقیه در قلمرو عثمانی به عنوان شاهدی بر عدم وجود مشکل برای شیعیان ساکن در قلمرو عثمانی، موضوع نقدهایی که این دو فقیه بر محقق کرکی داشته‌اند را مورد بحث قرار داده است. نیومن حتی شهادت شهید ثانی در ۹۶۵ را حادثه‌ای می‌داند که هیچ تأثیری خاصی بر دیگر فقیهان امامی منطقه جبل عامل نهاده و باعث مهاجرت آنها به ایران نشده است. نیومن باقی ماندن فرزندان و احفاد شهید ثانی در جبل عامل را ذکر کرده و آن را شاهدی بر ادعای خود ذکر کرده است. نیومن در اشاره به تداوم دیدگاه منفی فقیهان امامی خارج از قلمرو صفویه نسبت به آنها، از خاندان ابن شدقم در این دوران یاد کرده که به ایران سفر نکرده و به دربار قطب شاهیان رفته‌اند. نیومن علت عدم مسافرت خاندان شدقم به ایران و رفتن به هند را آن می‌داند که آنها نسبت به تشیع صفویه دیدگاه منفی داشته‌اند و آن را شاهدی بر تداوم دیدگاه منفی شیعیان حجاز و حتی بحرین قدیم نسبت به صفویه دانسته است. نیومن در جمع بندی نهایی مقاله دعای مکرر خود را که پیشتر به آنها اشاره شده را بار دیگر تکرار کرده و معتقد است که فرضیه تغییر مذهب در ایران به تشیع بر اساس نظر مهاجرت فقیهان خارج از قلمرو صفویه به ایران

## بین‌النهرین

تاملاتی بر دیدگاه نیومن در باب اهمیت مهاجرت عالمان عاملی از جبل عامل به ایران



را باید کنار نهاد. بررسی دقیق مقاله نیومن نشان از بدفهمی‌ها و اشکالات جدی فهم او از مباحث دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌کنم.

### وضعیت شیعیان و عالمان امامی در قلمرو عثمانی

هر چند اطلاعات و داده‌های تاریخی اندکی درباره شیعیان و عالمان امامی ساکن در قلمرو عثمانی در نیمه نخست قرن دهم در دست است، اما بررسی مطالب موجود به خوبی سیاست حذف و برخورد با شیعیان از سوی عثمانی به عنوان مبتدعه را نشان می‌دهد. کما اینکه شیعیان به عنوان گروهی هوادار صفویه در نظر گرفته می‌شد و همواره بیم از همدستی میان آنها با صفویه، دلمشغولی عثمانی‌ها بود، که در آن سالها به شدت درگیر منازعه با صفویه بودند. حملات سه گانه بزرگ سلطان سلیمان قانونی (متوفی ۹۷۴) به صفویه نخست با فتح بغداد در ۹۴۰-۹۴۱ آغاز شد. دامنه نبرد اخیر به فتح احساء و قطیف منتهی شد و اهمیت مهمی برای مقابله با صفویه داشت و تلاشی بود جهت انجام اقداماتی برای توسعه طلبی پرتغالی‌ها که تجارت دریایی خلیج فارس را در اختیار گرفته بودند. سپس شورش القاص میرزا در ۹۵۵ فرصتی طلایی دیگری را در اختیار عثمانی قرار داد و باعث تیرگی شدید روابط میان عثمانی و صفوی شد و هر دو طرف نسبت به گروه‌های هواداری که در قلمرو خود داشتند، حساسیت بسیاری نشان می‌دادند. با این حال ناتوانی عثمانی در براندازی صفویه به قرار داد صلح آماسیه در ۹۶۲ منتهی شد. با این حال عثمانی به دلیل آنکه دست بالا را داشت، نسبت به انجام تعهدات قرارداد آماسیه همواره رفتار یکسانی نداشت.

سیاست‌های جابه جایی جمعیتی در آناتولی، که قبایل طرفدار قزلباشان صفوی در آنجا ساکن بودند، مثالی از رویکرد عثمانی نسبت به شیعیان ساکن در قلمرو خود است. شیعیان در قلمرو عثمانی همانند ادوار گذشته و حاکمیت حکومت‌های اهل سنت مجبور به تقیه بوده و در صورت برملا شدن هویت شیعی، ضمن محروم شدن از حقوق اجتماعی، با خطر مرگ و یا اتهام جاسوسی و رابطه با صفویه مواجهه بوده‌اند. سیاست‌های سرکوبگرانه عثمانی نسبت به شیعه شامل موارد مختلفی می‌شده است: از ممانعت در برگزاری مراسم‌های مذهبی چون عزاداری محرم (Zarinebaf-Shahr 1997, pp.1-15) یا تحریم خرید و فروش و در اختیار

داشتن کتابهای شیعه (رفیق، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۰۹) و هر شکلی از تشیع که گاه با اتهامات واهی و بی اساس فقهی به شیعیان نیز همراه بود (رفیق، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۱۵). حتی بعد از قرارداد آماسیه در ۹۶۲ که عثمانی متعهد به رعایت حال شیعیان شده بود و قرار بود تا دست کم شرایط مراسم حج را برای آنها مهیا کرده و مزاحمتی برای آنها فراهم نکند، نسبت به حجاج ایرانی سختگیری می‌کرد و حتی کاروانی از حجاج ایرانی را که معصوم بیگ صفوی در سال ۹۷۶، در آن حضور داشت، مورد حمله قرار دادند و او و شمار بسیاری از همراهانش را به قتل رساندند (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹ ش، ج ۱، ص ۵۵۹-۵۶۱، ج ۲، ص ۹۹۳).

عثمانی‌ها اندکی بعد از آنکه بر مناطق شیعه نشین احساء و قطیف (جنبی، ۱۴۳۶، ص ۴۹۷-۵۸۰) در ابتدای نیمه دوم قرن دهم یعنی در حدود ۹۵۷ تسلط یافتند، به شکل‌های مختلفی شیعیان محلی را مورد آزار قرار دادند که باعث مهاجرت آنها از زادگاهشان گردید (کندری، ۱۹۹۷، ص ۳۵۷، ۳۶۱؛ جنبی، ۱۴۳۶، ص ۵۸۱-۶۱۱). در شام نیز گزارش‌هایی از شدت عمل و برخورد با شیعیان از سوی مقامات عثمانی در دست است. بر اساس اسناد محاکم شرعی حلب به تاریخ ۱۰ محرم ۹۶۳، گزارشی در دست است که در آن گروهی به تشیع متهم شده و به همین دلیل از آنها به مقامات عثمانی شکایت شده است (Marco Salati, 2002, pp.77-84). شهید ثانی و حسین بن عبدالصمد نیز هر دو با تقیه و معرفی خود به عنوان فقیهانی شافعی توانسته بودند، حکم تدریس از مقامات عثمانی اخذ کنند (Stewart, 1999, pp.156-199).

شواهد اخیر مؤید سیاست سرکوبگری عثمانی نسبت به شیعیان ساکن در قلمرو خود است و به وضوح نشان از این دارد که متهم شدن به رفض، مخاطرات فراوانی چون مصادره اموال و یا حتی مرگ و اتهام همدستی با قزلباشان و مسائلی از این دست را به دنبال داشته است. درباره شهید ثانی که اکنون اطلاعات بیشتری در اختیار داریم، مشخص است که علت اصلی شهادت او، تشیع بوده است (Stewart, 2008, pp.289-347). در دفاتر مهمه دفتر لری عثمانی، احکامی در خصوص اعزام جاسوس به قلمرو صفویه موجود است. طبعاً در سالهایی که میان عثمانی و صفوی جنگ و ستیز در جریان بوده، از جاسوسان بیشتری استفاده





می‌شده است. فاضل بیات (۲۰۰۸، ص ۱۸) متن فرمانی به حاکم بغداد در ۱۶ ذو القعدة ۹۵۱ را منتشر کرده که در آن به صراحت از حاکم بغداد خواسته شد تا جاسوسانی را به سراسر قلمرو صفویه فرستاده و اطلاعات جمع‌آوری کنند و تمام تحرکات صفویه و قزلباشان را به طور کامل گزارش دهند. همین‌گونه در این دوران اتهام ارتباط با صفویه و هواداری از آنها و داشتن روابط پنهانی با صفویه، یکی از جرم‌های بود که در سیاهه جرم‌هایی که علیه دولتمردان عثمانی که کشته شده‌اند، مطرح شده است (جارالله بن فهد مکی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۹۲، ۳۴۹).

سادات و اشرافی که در مکه و مدینه حضور داشتند به نحو سنتی عهده دار اداره شهر بودند. با سیطره یافتن عثمانی آنها همچنان به تقیه ادامه داده و خود را سنی و شافعی مذهب معرفی می‌کردند. تقریباً در نیمه دوم قرن هشتم به بعد و در پی سیاست‌های خاص اتخاذ شده از سوی ممالیک در سرکوبی تشیع در حریم شریفین، شیعیان که دست کم در مدینه حضور پررنگ و بدون تقیه‌ای داشتند، مجبور به تقیه شدند. منضم شدن حریم شریفین در روزگار سلیم و بعد از نبرد مَرَج دابق در ۹۲۲، به دشوارتر شدن زندگی شیعیان در حریم منتهی شد و عثمانی‌ها فرماندهی نظامی برای مکه انتخاب کرده و به نوعی از قدرت شریف مکه کاستند. آن‌ها همچنین به سیاست‌های برخورد با شیعیان ادامه داده و به حمایت جدی از عالمان حنفی پرداختند. حجاج شیعی که هنگام موسم حج در مکه حضور داشتند، مجبور به ابراز شادی در مواقعی بودند که عثمانی‌ها با ارسال پیکری به مکه، از پیروزی خود بر صفویه خبر می‌دادند. جار الله محمد بن عبدالعزیز بن فهد مکی (۹۵۴) از عالمان ساکن در مکه در ذیل اخبار مربوط به ۱۷ رجب ۹۴۲ به ماجرای خواندن مرسوم و حکمی از جانب سلطان سلیمان قانونی در مکه اشاره کرده که در آن اخبار مربوط به پیروزی او بر اهل عجم بیان شده بود. در مرسوم اخیر به اسارت شمار زیادی از اهالی عجم (أنه أخذ کثیرا منهم) و بازگشت سلطان سلیمان به قسطنطنیه اشاره شده بود. در پی این اخبار اهل سنت به شادی پرداخته بودند و شریف مکه نیز دستور به آذین بندی بازار مکه برای هفت روز داده بود. همین‌گونه خانه‌های برخی از تجار ایرانی مقیم مکه نیز آذین بندی شده بود که مجبور شده بودند برای حفظ ظاهر و دوری

از متهم شدن به همراهی با شاه ایران چنین کاری انجام دهند. هر چند فحوی گزارش نشان از این دارد که تجار ایرانی ساکن، به چشم اهالی مکه، همدل و همراه با شاه ایران به نظر می‌آمده‌اند (جار الله بن فهد مکی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۰۶). علیرغم اینکه شیعیان در مکه حضور قابل توجهی داشتند، خطرات احتمالی و گاه تهییج افکار علیه شیعیان می‌توانست زندگی آنها را مورد خطر قرار دهد، چنانچه گزارش‌های چندی در خصوص قتل عالمان امامی در مکه در همین دوران در دست است. از جمله می‌توان به کشته شدن عالم ایرانی به نام ملا حسین استرآبادی (متوفی ۹۴۵) که با تحریک عوام به قتل رسیده بود و تفصیل آن را جار الله بن فهد مکی (۱۴۲۰، ج ۲، ص ۷۶۳-۷۶۵) آورده، اشاره کرد. در کنار آن گاه شایعات و مطالب بی‌اساسی نیز درباره شیعیان وجود داشت که ساخته و پرداخته برخی، برای مشغول کردن ذهن عوام و بدبین کردن آنها به شیعیان بود، مانند شایعه‌ای که جار الله بن فهد مکی (متوفی ۹۵۴) درباره دیدگاه شیعیان هنگام دفن مردگان خود نقل کرده که شیعیان دست چپ مرده را برای آنکه حتماً نامه اعمالش به دست راست داده شود، به هنگام دفن می‌شکنند (جار الله بن فهد مکی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۸۰).

در ادواری نیز برخی عالمان متعصب به لعن و سب شیعیان در مکه می‌پرداخته‌اند، ملا علی بن سلطان محمد هروی قاری (متوفی ۱۰۱۴) در کتابش العوارض فی ذم الروافض اشاره کرده که عالمان حنفی در مقامی که به آنها در مکه اختصاص داشت، با صدای بلند به لعن شیعیان و قزلباشان می‌پرداخته‌اند، هر چند او اشاره کرده که چنین کاری مورد تأیید برخی چون محمد بن ابی الحسن بکری (متوفی ۹۹۳) از عالمان برجسته مصری نبود و او از این کار منع می‌کرده، اما فضای کلی در اختیار گروه‌های تندرو بوده و چنین اعمالی انجام می‌شده است (هیله، ۱۹۹۴، ص ۲۸۸). تلاش برای مقابله با شیعیان و دشمنی با اشراف مکه نیز توسط برخی گماشتگان عثمانی در پوشش مقابله با تشیع نیز در این دوران به چشم می‌خورد. به عنوان مثال ابن حنبلی (متوفی ۹۷۱) (۱۹۷۲، ج ۱، قسم دوم، ص ۶۷۰) در شرح حال عبدالله بن سنان رومی از نزدیکان سلطان سلیمان قانونی که ناظر وی در مدینه بود، یک بار به سلطان سلیمان پیشنهاد داده بود تا دستور قتل سادات شیعی و شیعیان ساکن در مدینه بدهد.

## مبدا تفتیش

تاملاتی بر دیدگاه نیومن در باب اهمیت مهاجرت عالمان عاملی از جبل عامل به ایران



با این حال سلطان سلیمان با پیشنهاد وی به این دلیل که افراد مذکور به صراحت از تشیع سخن نمی‌گویند و سلطان از ما فی الضمیر آن‌ها خبر ندارد، رد کرده بود.

#### نکاتی درباره تشیع صفویه

نکته مورد تاکید نیومن و شماری دیگر از صفویه پژوهان در خصوص تشیع صفویه، این است که تشیع مورد پذیرش و حمایت صفویه در چند دهه نخست، تشیعی غالبانه بوده است. به باور این محققان شاه اسماعیل در تمام دوران خود و شاه طهماسب در بخش مهمی از حکمرانی خود، تشیعی غالبانه را ترویج می‌کرده‌اند و خود را امام یا مهدی می‌دانسته‌اند. شگفت‌تر این است که تقریباً تمام محققان اخیر در بحث از اعلان تشیع شاه اسماعیل در تبریز، به گفته حسن روملو (۱۳۵۷ ش، ص ۸۵-۸۶) - که در پی اعلان تشیع، برای آنکه احکام شرعی بر وفق مذهب امامیه باشد، به جستجو پرداختند و نسخه‌ای از کتاب قواعد الاحکام علامه حلی را یافته و آن را اساس عمل قرار دادند - اشاره کرده‌اند. در حالی که اساس غلو، عدم تبعیت فقهی است و یکی از شاخص‌های غلات عدم انجام فرائض شرعی و اباحی‌گری است؛ معلوم نیست شاهی که خود را خدا می‌داند و اتباعش که جملگی از غلات هستند، چرا باید اصرار بر تبعیت از احکام شرعی بر مذهب شیعه و خواندن خطبه به نام دوازده امام در مساجد و ساخت مسجد داشته باشند. محمد بن اسحاق حموی مشهور به فاضل الدین ابهری از شاگردان محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) در آغاز کتاب منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین (ص ۴۶-۴۸)، که در ۹۳۷ از نگارش آن فراغت حاصل کرده است، در اشاره به شاه طهماسب، او را «محبی مراسم الأئمة المعصومین، ناصب لوای شریعت سید المرسلین، عون الله بین العالمین... که به علو همتش لوای دین و شریعت سید المرسلین و رایات طریقت امیر المؤمنین و اعلام مذهب ائمه معصومین - صلوات الله علیهم أجمعین - در اطراف عالم ارتفاع یافت...»، معرفی کرده است.

توصیفات مذکور با شخصی که خود را خدا بداند، منطبق نیست. حموی (۱۳۸۶ ش، ص ۹۸-۹۹) همچنین به رسم نام بردن اسم سلاطین در خطبه‌های نماز جمعه اشاره کرده و ضمن اشاره به بدعت بودن آن در نزد شیعه اشاره کرده و از شاه اسماعیل به عنوان شاهی که



بدعت مذکور و بسیاری از بدعت‌های دیگر را متوقف نمود، یاد کرده است. حموی (۱۳۸۶ ش، ص ۳۷۲-۳۷۳) همچنین در اشاره به اخبار امور رخ داده در آینده که از حضرت علی علیه السلام نقل شده، ظهور شاه اسماعیل را یکی از اموری دانسته که حضرت به آن اشاره کرده‌اند، فارغ از درستی یا نادرستی آن در عصر صفویه، چنین گمانی مشهور بوده است (افندی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۹-۸۰). حموی در کتاب دیگر خود انیس المؤمنین (۱۳۸۶ ش، ص ۱۷۸) که در ۹۳۸ از نگارش آن فراغت حاصل کرده، به ستایش از شاه اسماعیل صفوی و شاه طهماسب و نقش آنها در ترویج تشیع اشاره کرده و در اشاره به شاه طهماسب می‌نویسد: «و آن جناب در عنفوان شباب، عنان طبیعت از مشتبهات نفسانی و لذات جسمانی در تافت ... و به قلع و قمع جمیع ملاحی و مناهی پرداخت و آثار شنیعه بدعت و رسوم خلاف شریعت برانداخت».

محقق کرکی (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۷) نیز در آغاز جامع المقاصد که تاریخ فراغت از بخش نوشته شده کتاب جمادی الاولی ۹۳۵ است، در اشاره به شاه طهماسب صفوی که کتاب خود را به او تقدیم کرده، او را مورد ستایش قرار داده و ضمن اشاره به سیادت او، تلاش وی در ترویج مذهب تشیع را ستوده است. حسین الهی اردبیلی (متوفی ۹۵۰؛ ج ۱، ص ۴۳-۴۴) که مدرس در حظیره اردبیل بوده، تعبیر مشابه در اشاره به شاه اسماعیل اول صفوی آورده و او را «.. الذی أحيى مراسم شرع الأئمة المعصومين باقامة فرضه و مستحبه، و أوقد فى دجى الكفر نار الإيمان بين المسلمين، فهو على نور من ربه، سيد أولاد سيد المرسلين، مرشد الأصفياء المهديين، السلطان ابن السلطان، الخاقان ابن الخاقان، أبوالمظفر سلطان شاه إسماعيل الصفوى الحسينى» یاد کرده است.

عثمانی و تبلیغات آنها علیه صفویه

اصل ادعای الوهیت که در متون جدلی عثمانی در این دوره بارها تکرار شده، همان نوع احترام گذاشتن به پادشاه در دربار صفوی، یعنی به خاک افتادن در برابر شاه است. به عنوان مثال حسین بن عبدالله شروانی که رساله الاحکام الدینیة خود را پس از ۹۳۹ و احتمالاً پیش از



۹۴۲ نوشته، بارها در رساله خود شاه اسماعیل را به الوهیت متهم کرده و در جایی نیز تصریح دارد که قزلباشان مردم را مجبور به سجده کردن در برابر شاه و فرزندانش می‌کرده‌اند و آن را دلیلی بر کفر شاه اسماعیل و ادعای الوهیت او معرفی کرده است. در حقیقت اصل اتهام الوهیت در همین رسم دربار شاه اسماعیل است (شروانی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱). ظاهراً تفاوت سنت‌های دربارهای شرقی و جهانگردان اروپایی که در این ایام به ایران سفر کرده‌اند، در پیدایش چنین گمانی در میان آنها نیز مؤثر بوده باشد؛ در دربارهای شرقی و روزگار شاه اسماعیل برای احترام به شاه افراد به حالت سجده خود را بر روی زمین می‌انداخته‌اند و رسم مذکور در روزگار صفویه تا میانه ایام سلطنت طهماسب ادامه داشته و پس از آن لغو شده است. تعبیر «زمین ادب بوسیدن» نیز به چنین رسمی در دربارهای ایران در دوره اسلامی اشاره دارد. علی بن عبدالعالی کرکی مشهور به محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) که بی شک مهم‌ترین فقیه امامی قرن دهم هجری است، در کتاب نفحات اللاهوت (۱۳۸۱ ش، ج ۵، ص ۳۴۴-۳۴۵) که نگارش آن را در ذی الحجه ۹۱۷ به پایان برده، در مقدمه خود از شاه اسماعیل چنین یاد کرده است:

«... و قصدت بذلك التقرب إلى الله سبحانه و تعالی و إلى نبیه و إلى الأئمة المعصومین صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین، و الخدمة لناصب لواء هذه الدولة القاهرة، إذ كان غصناً من شجرتهم و فرعاً من نبتهم...».

عبارت اخیر که توسط محقق کرکی در اشاره به شاه اسماعیل آمده اهمیت مهمی دارد؛ به هیچ رو متصور نیست که محقق کرکی چنین اوصافی را برای شاه اسماعیلی به کار برده باشد که او مدعی مهدویت و یا مهدی بودن بوده باشد. در عموم نوشته‌ها و تحقیقات عصر صفویه، همانند نیومن و یا مقاله تازه منتشر شده از ولیام فلور و محمد فغفوری (Floor and Faghfoory; 2021, pp. 375-388) اصرار بر این است که شاه اسماعیل خود را مهدی یا نماینده مهدی می‌دانسته است. این دسته از محققان، به این مطلب که برخی از مسائل همچون امامت هیچ‌گاه مورد مامشات فقیهان شیعه نبوده، توجهی نشان نداده‌اند. به هیچ رو نمی‌توان پذیرفت که محقق کرکی در مسئله مهمی چون مهدویت مامشات کرده و با



وجودی که شاه اسماعیل خود را مهدی یا نائب او می‌دانسته، وی را چنین مورد ستایش قرار دهد. هر چند این تصور که ظهور شاه اسماعیل، می‌تواند یکی از علائم نزدیکی ظهور امام عصر باشد، یا توسط ائمه پیشگونی شده، در عصر صفویه رایج بوده است (افندی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۹-۸۰) اما این مطلب با نسبتی که محققان در خصوص مهدویت به شاه اسماعیل داده‌اند، متفاوت است.

از جمله دیگر فقیهان امامی دوره شاه اسماعیل، عالمی است به نام سید محمد بن ابی طالب بن احمد بن محمد المشهور بن طاهر بن یحیی بن ناصر بن ابی العز الحسینی الموسوی الحائری اماً و اباً که در کرک نوح به دنیا آمده و در همانجا بزرگ شده است (الکرکی منشأ و مولداً). در پی مهاجرت پدر و مادر و عموها و فرزندان‌شان به دمشق او نیز راهی دمشق شده و در آنجا سکونت گزیده است. بعدها و در کهنسالی شهر دمشق را ترک کرده و به کربلاء رفته است. در ایام اقامت در آنجا بوده که نسخه‌ای از کتاب روضة الشهداء به دستش رسیده و چون کتاب مذکور به زبان فارسی بوده، تصمیم می‌گیرد مقتلی به زبان عربی بنویسد که نام آن را تسلية المُجالس و زينة المُجالس نهاده است.

ایام نگارش کتاب سید محمد کرکی مقارن با ظهور شاه اسماعیل و بسط قدرت او بوده است. در انجامه تنها نسخه موجود کتاب، زمان نگارش نیامده اما کتاب در دهه پایانی حکومت شاه اسماعیل (متوفی ۹۳۰) و بعد از جنگ چالدران در ۹۲۰ یعنی میان سالهای ۹۲۰ تا ۹۳۰ نوشته شده است. وی در مقدمه کتاب به ستایش پرشوری از شاه اسماعیل پرداخته و او را به عبارتی بلند ستوده است (سید محمد کرکی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۵-۴۸).

شاه اسماعیل و شاه طهماسب در نگاه فقیهان امامی هم عصر عاملی و دمشقی عبارت‌های بازمانده در کتاب‌های آن دوران، قطع نظر از نشان دادن نوع دیدگاه عالمان جبل عاملی و عالمان ساکن در خارج از قلمرو صفویه در نوع تلقی و حمایت پرشور آنها از شاه اسماعیل، به صراحت باطل بودن ادعای الوهیت شاه اسماعیل را رد می‌کند، چرا که در این عبارت‌ها شاه اسماعیل به عنوان کسی که احیاء گر دین جدش معرفی شده است. در همان



ایام سلطنت شاه اسماعیل و به احتمال بسیار باز پیش از جنگ چالدران، سید حسن بن جعفر کرکی (متوفی ۹۳۶) پسر خاله و داماد محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) سفری به مشهد داشته و در هنگام بازگشت خود به زادگاهش کرک نوح، در شهر تبریز ورود شاه اسماعیل و سپاه دوازده هزار نفری اش به شهر را دیده است و بعدها در جبل عامل ضمن نقل ماجرای مذکور و دیدن شاه اسماعیل، حدیثی را بر ظهور وی تطبیق داده است که دلالت بر دیدگاه مثبت او نسبت به شاه اسماعیل دارد.

فرد مذکور یعنی سید حسن بن جعفر کرکی استاد شهید ثانی و شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی پدر شیخ بهایی بوده و هر دو او را ستوده‌اند و ظاهراً وی بعدها خاطره دیدار شاه را برای هر دو فرد که در کرک نوح نزدش تحصیل می‌کرده‌اند، نقل کرده است. بعدها حسین بن عبدالصمد در شماری از آثارش نیز اشاراتی به شاه اسماعیل و شاه طهماسب آورده است. او در کتاب وصول الاخیار الی اصول الاخبار، از شاه اسماعیل با تعبیر «الشاه اسماعیل الحسینی رحمه الله» یاد کرده است. زمان تألیف کتاب وصول الاخیار بر اساس برخی شواهد، باید پیش از ۹۵۹ باشد که شهید ثانی کتاب الرعیة فی علم الدراية را نوشته است، چرا که حسین بن عبدالصمد در مقدمه کتاب وصول الاخیار از عدم وجود نوشته‌ای در دانش حدیث در روزگارش سخن گفته است. کتاب بر اساس نوع مطالبی که در آن هست باید در محیطی شیعی نوشته شده باشد و به احتمال بسیار، زمان نگارش کتاب بعد از ۹۵۵ و پیش از ۹۵۹ است، یعنی زمانی که حسین بن عبدالصمد شهر بعلبک را به قصد ترک جبل عامل رها نموده و در عراق ساکن شده است. بعدها و پس از مهاجرت به ایران در اواخر ۹۶۰ و آغاز ۹۶۱، حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی (۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۹) در مقدمه کتاب تغییراتی داده و آن را به نام شاه طهماسب صفوی نامگذاری کرده و وی را ستوده و فرار خود از قلمرو عثمانی را فرار از دیار «أهل الطغیان و النفاق» دانسته و صفویان را «دولة الإیمان و الوفاق» معرفی کرده است.

تعبیری که حسین بن عبدالصمد از صفویه نموده یعنی «دولة الإیمان و الوفاق» و ستایش

پرشور شاه طهماسب در رساله الرحله، نشانگر آن است که ادعای غلو نسبت داده شده به شاه طهماسب و آنکه او خود را خدا یا مهدی می دانسته، در میان نبوده است. اساساً امور مذکور از جمله مسائل مورد مباحثات نبوده، تا فقهی چون حسین بن عبدالصمد زیان به ستایش شاه صفوی بگشاید. حسین بن عبدالصمد در آثار دیگرش که پس از مهاجرت به ایران در اواخر سال ۹۶۰ و اوایل ۹۶۱ نگاشته، شاه طهماسب را به عنوان حامی دین معرفی کرده است. رساله الاربعون حدیثاً حسین بن عبدالصمد تاریخ تألیف ندارد، اما قطعاً پس از ۹۳۶ زمان درگذشت سید ابوطالب حسن بن جعفر حسینی و پیش از شهادت شهید ثانی در ۹۶۵ نوشته شده است، چرا که حسین بن عبدالصمد از سید حسن به عبارت درگذشته (نور الله تربته و رفع درجته) و از شهید ثانی با عبارت: «زین الله الوجود بوجوده و أفاض علیه من مته وجوده» یاد کرده است. کتاب تخریجی از کتاب کافی است و ظاهراً حسین بن عبدالصمد نخست کتاب را در جبل عامل یا عراق نوشته و بعدها و پس از مهاجرت به ایران در اواخر ۹۶۰ و اوایل ۹۶۱ - و شاید پس از سفر به قزوین بعد از اقامت سه ساله در اصفهان - در حدود ۹۶۴ آن را با افزودن عبارتهایی در ستایش از شاه صفوی به او تقدیم کرده است.

حسین بن عبدالصمد در اشاره به شاه طهماسب (حارثی عاملی، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۱۴۳)، او را ثمره شجره نبوت معرفی کرده و برای دوام دولت او دعا کرده است. سخن حارثی و تعبیر او از شاه اسماعیل اول با عنوان «حسینی» نشان از این دارد که سیادت صفویه دست کم مورد قبول بخشی از علماء بوده است، به این معنی که این مطلب را دست کم به دلیل شهرتش پذیرفته‌اند و یا از اساس آن را درست می دانسته‌اند. هر چند به گمان بنده، مطلب حاضر بیشتر دلالت بر پذیرش سیادت صفویه به عنوان امر رایج دارد، نه اینکه گفته حارثی را بتوان به عنوان دلیلی بر قبول داشتن سیادت صفویه دانست. این شواهد که توسط برجسته‌ترین فقیهان دوران مورد بحث و دقیقاً در تاریخ‌هایی که نیومن و دیگران مدعی بر غالی بودن شاه صفوی و ادعای الوهیت توسط شاه تألیف شده، به صراحت دلالت بر باطل بودن نسبت الوهیت داده شده به شاه اسماعیل و شاه طهماسب دارد (Stewart, 2006, pp.481-508).





نکاتی دیگر در باب نفی غلو نسبت داده شده به صفویه

نکته مهم دیگری که در بحث از مسئله غلو در روزگار نخست صفویه، از نظرها به دور مانده، اسناد و فرامین حکومتی صادر شده توسط شاه اسماعیل و شاه طهماسب است که عموماً به شکل کتیبه‌هایی در مساجد جامع شهرهای مختلف ایران نصب می‌شده است. در این فرمانها به صراحت، شاه به عنوان فردی حامی شریعت که تلاش در ترویج مذهب تشیع دارد، اشاره شده است. به عنوان مثال در مسجد میدان شهر کاشان چند فرمان از دوره شاه طهماسب باقی مانده است. در فرمانی که تاریخ هفتم ربیع الاول ۹۴۱ را دارد، شاه طهماسب چنین معرفی شده است:

«... اعلی همایون، فرمانفرمای ربیع مسکون، به تأیید الملک المنان، ابوالمظفر السلطان شاه طهماسب بهادر خان - خلد الله ملکه و سلطانه و افاض علی العالمین بره و عدله و احسانه - که شجره اقبالش لازال از جویبار شریعت سید المرسلین و طریقت ائمه معصومین مستور نماید، پیوسته مصروف و معطوف به ترویج دین مبین و شرع مستبین است و در این ولایت، به میامین توفیقات ازلیه و برکات تقبیل عتبه رضیه رضویه...» (نراقی، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۵۵-۱۵۶).

همین گونه در فرمان دیگری که تاریخ تحریر آن ۲۷ رجب ۹۳۲ است از شاه طهماسب با عبارت‌های «نواب کامیاب اعلی فرمانفرمایی که غیر از بساط باسط عدالت، قالح ابواب ستم و بدعت و حامی اهل ایمان، ناهی آثار ظلم و عدوان، المؤید بتأیید الملک المنان، ابوالمظفر السلطان بن السلطان بن السلطان، شاه طهماسب بهادر خان...» آمده است (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸-۱۵۹).

تاریخ فرمان‌های مورد اشاره جالب توجه است، یعنی دهه نخست حکومت شاه طهماسب. مطالب مشابه در فرمانهای متعددی که از دوران شاه طهماسب باقی مانده، قابل مشاهده است؛ فرمان حک شده بر سنگ مرمر در بقعه شیخ صفی الدین اردبیلی در ۹۳۲ به دستور شاه طهماسب که در آن بر تقید به احکام شرعی تأکید شده و به فهرستی از اعمال غیر شرعی که نباید انجام شود، اشاره شده است. در کتیبه ضریح کاشی حرم حضرت معصومه

سلام الله عليها در قم که در ۹۵۰ به دستور شاه طهماسب نصب شده، از وی به «... صاحب العصر و الزمان و خليفة الزمان» یاد شده است، که تعابیر اخیر، به مفهوم متعارف عرفی برای او به کار رفته است (ستوده، ۱۳۷۵ ش، ص ۷).

در کتابه بالای ایوان طلا در صحن عتیق حرم حضرت معصومه سلام الله عليها که در دوران شاه اسماعیل و به تاریخ رجب ۹۲۵ نوشته شده، از وی به عنوان «السلطان الاعدل الاعلم، خليفة الله في العالم» و «هادی الخلائق الی اشرف الادیان» که سعی در ترویج «کلمة الحق و ترویج مذهب أئمة المعصومین بالنبی العربی» دارد، سخن رفته است (ستوده، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۹-۴۰). نیز بر سردر ورودی مدرسه فیضیه، به تعمیر مکان مذکور در دوره شاه طهماسب در ۹۳۹ اشاره شده و از شاه طهماسب چنین سخن رفته است: «... سلطان اعظم السلاطین، برهان اکرم خلف الخواقین، خليفة الأنبياء والمرسلین والأئمة الطاهرين المعصومین، مشید مبانی الشریعة المصطفویة، مؤسس اساس الملة المرتضویة، رافع الویة العدل والاحسان، السلطان بن السلطان بن السلطان، ابوالمظفر شاه طهماسب بهادر خان ایدہ الله تعالی بالنصر والتأيید و قرن سلطنته وشوکتته بالخلود والتأيید، لازال الدهر مساعداً له في اقامة عماد الدين والقرآن المبين، موافقاً لما يرام من زمانه الشريف في اعلاء معالم الشرع المبين بمحمد وآله اجمعين...» (جامعی، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۰۰-۱۰۲). چنین عبارتهایی را در شماری از دیگر کتیبه‌هایی در همین دوران می‌توان یافت (مهرآبادی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۶۱-۵۶۲).

مطالب مشابهی در متن وقف نامه خواهر شاه طهماسب، یعنی خانم خانم که در ۲۷ ربیع الاول ۹۶۳ نگاشته شده، آمده است. در متن وقف نامه از شاه اسماعیل صفوی با تعابیری چون «رافع لواء المذهب الجعفری بین العرب و العجم، مجدد دین سید الأولین و الآخین، مؤسس العدالة و الولاية» یاد شده است. وقف نامه نیز برای کمک به هزینه‌های زائران امام حسین و امام رضا علیهما السلام اختصاص یافته است (دهقانیان نصرآبادی، ص ۳۲، ص ۲۹۵-۳۰۱). مصلح الدین محمد لاری (متوفی ۹۸۰) نیز به اهتمام شاه طهماسب به بسط تشیع و موفقیت وی در این کار تصریح کرده است (۱۳۹۳ ش، ج ۲، ص ۹۰۰).



## بحرین قدیم و روابط شیعیان آن با صفویه

مراکز مهم شیعه نشین در ابتدای قرن دهم عراق عرب و دو شهر مهم شیعه نشین نجف و کربلا؛ حجاز که شیعیان در مکه و مدینه حضور تقریباً محسوسی داشتند؛ بحرین قدیم، جبل عامل و شام بوده است. اما اطلاعات درباره نحوه زندگی شیعیان در این مراکز و مواضع آنها نسبت به صفویه را چگونه باید یافت؟ در نبود منابع رسمی تاریخ نگاری و عدم علاقه مورخان سنی مذهب در اشاره به شیعیان، پاسخ به پرسش اخیر بسیار دشوار است. شواهدی که می‌تواند موضع شیعیان خارج از قلمرو صفویه را نسبت به آنها نشان دهد، نسخه‌های خطی کتابت شده توسط عالمان امامی این مناطق است، خاصه در مواردی که به ایران مهاجرت کرده باشند. اساساً در بحث از گسترش تشیع در عصر صفویه در کنار نقش فقیهان عاملی، نکته مغفول مشارکت عالمان بحرین قدیم است.<sup>۱</sup> درباره شیعیان احساء، قطیف و اوال نکته بسیار مهم، وضعیت دشوار و بغرنج آنها در میان منازعه عثمانی، صفوی و پرتغالیان است. تلاش‌های پرتغالی‌ها برای تسلط بر بحرین قدیم، در ۹۵۲ به تصرف قطیف منتهی شد، البته ظاهراً پیش از آن نیز در برهه‌هایی پرتغالی‌ها با حمایت از ملوک هرموز بر قطیف تسلط یافته بودند. عثمانی‌ها توانسته بودند در سال ۹۵۴ احساء را به تصرف خود درآورند و اکنون لازم بود تا پرتغالی‌ها را از قطیف بیرون برانند. این کار به دلیل همکاری ساکنان قطیف به سرعت انجام شد و عثمانی توانست در ۹۵۷ پرتغالی‌ها را از قطیف بیرون برانند. تلاش عثمانی‌ها

۱. عالمی بحرانی به نام شمس الدین محمد بن ظهیر الدین ابراهیم بحرانی (متوفی ۹۶۸) را می‌شناسیم که شیخ الاسلام کرمان بوده است. شرح حال کوتاهی از وی در کتاب خلاصه الأشعار میر تقی کاشانی آمده است. درباره پدرش، ظهیرالدین ابراهیم بحرانی اطلاعی در دست نیست، بر اساس اوصافی که توسط میر تقی کاشانی آمده، از فقیهان نامور امامی بوده و ظاهراً به ایران مهاجرت کرده و در کرمان ساکن بوده است. میر تقی کاشانی (۱۳۹۵ ش، ص ۱۹۵-۱۹۹) شرح حال این خانواده را آورده است. بر اثر واقعه‌ای که در کرمان رخ داد، شمس الدین محمد بحرانی کشته شده و خانواده او به شیراز مهاجرت کرده و در آنجا روابط خویشاوندی میان آنها و شاه ابو محمد انجو پدید آمد. از فرزندان شیخ محمد بحرانی، شیخ عبدالسلام بحرانی، فرد مهم این خانواده است که حتی به مقام وزارت ملوک لار ابراهیم خان ثانی رسید، اما ظلم و تعدی او باعث شد که از این مقام عزل شود. آخرین تاریخی که از حیات شیخ عبدالسلام بحرانی توسط میر تقی کاشانی ذکر شده، سال ۹۹۸ است. شیخ عبدالسلام دستی در شاعری داشته و میر تقی کاشانی (۱۳۹۵ ش، ص ۱۹۹-۲۲۳) اشعار فارسی فراوانی را از او نقل کرده است.



برای تصرف جزیره اُوال به دلیل ضعف نیروی دریایی که بارها در سال های بعد هم تکرار شد، ناکام ماند (وهبی، ۱۴۲۵، ص ۱۲۸-۱۴۶).

با این حال والیان عثمانی نسبت به ساکنان شیعی احساء و قطیف، سیاست های سرکوبگرانه و سختی را در پیش گرفتند که به مهاجرت خاندان های قطیفی / احسائی به اُوال و حتی ایران منجر شد. والیان عثمانی سعی کردند تا سیاست تغییر جمعیتی را در مناطق تحت تسلط خود دنبال کنند که باعث مهاجرت برخی قبایل و خاندان های سنی به مناطق تحت حاکمیت آنها شد، کما اینکه آنها با ساخت مدارس و مساجد برای اهل سنت سعی کردند تا ترکیب مذهبی احساء و قطیف را تغییر دهند (وهبی، ۱۴۲۵، ۱۶۸-۲۰۰). قبایل قطیفی سعی کردند تا با قیام علیه عثمانی از یوغ تسلط آنها رهایی یابند که در این خصوص موفق نشدند. در میان اسناد دفاتر مهمه دفتر لری، اطلاعات فراوانی درباره قطیف و احساء آمده که می تواند تا حدی سیاست های خصمانه والیان عثمانی در خصوص شیعیان آن منطقه را نشان دهد. بر اساس این گزارش ها می توان از گرفتن مالیات های مضاعف که از آن در گزارش ها به مالیات های غیر شرعی، مصادره اموال، خرید از اهالی احساء بدون پرداخت بهای کالا و مهاجرت از احساء و قطیف به ولایات دیگر که باید ناشی از سیاست های سخت گیرانه والیان عثمانی بوده باشد، اشاراتی آمده است.<sup>۱</sup> از مشهورترین تجار قطیفی مهاجر به جزیره اُوال می توان به خاندان آل مقلد اشاره کرد.

در پی فرار جمعه بن رحال از خاندان آل رحال از احساء به اُوال، حکمی به تاریخ ۵ صفر ۹۸۰ صادر شد که بر اساس آن، به مصادره تمام املاک او فرمان داده شده بود. شاعر نامور قطیفی ابوجعفر خطی نیز در سال ۱۰۰۰ به اُوال مهاجرت کرد و در دیوان اشعارش اطلاعات و اشاراتی به خاندان های قطیفی مهاجر به اُوال نیز آورده است، از جمله مطالبی در خصوص عبدالله بن ناصر بن حسین آل مقلد قطیفی (متوفی ۱۰۰۱) که در سال ۹۹۹ رهبری قیامی

۱. زکریا کورشون و محمد موسی القرینی در کتاب سواحل نجد «الاحساء» فی الأرشیف العثماني «جبل شمر - القصیم - الریاض - القطیف - الکویت - البحرین - قطر - مسقط» (بیروت: الدار العربیة للموسوعات، ۱۴۲۶، ۲۰۰۵) به بررسی اسناد مهمه دفتر لری پرداخته و گزارشی از آن ها ارائه کرده اند.





علیه عثمانی‌ها را به عهده داشت و مجبور شد تا به اُوال بگریزد. او اندکی بعد در بلاد قدیم درگذشت و جنازه‌اش در قبرستان مشهور ابو عنبره در کنار مسجد خمیس به خاک سپرده شد.<sup>۱</sup> درباره دیدگاه عالمان و شیعیان بحرین قدیم و مساهمت آن‌ها در آغاز عصر صفوی، اگر قرار باشد تنها بر اساس تواریخ یا منابع دیگر مکتوب عصر صفوی سخن بگوییم، اشارات روشنی به مساهمت آن‌ها در آغاز عصر صفوی نمی‌یابیم، اما اطلاعات خوبی در خصوص سفر عالمان بحرین قدیم به ایران و برخورداری از حمایت صفویان، در لابلاي نسخه‌های خطی کتابت شده توسط عالمان اهل این منطقه که به ایران سفر کرده و در آنجا اقامت گزیده‌اند، وجود دارد. به عنوان مثال مجموعه‌ای در کتابخانه مجلس به شماره ۴۳۳۹ موجود است که توسط عالمی اُوالی به نام محمد بن ابراهیم اُوالی بحرانی کتابت شده است. وی در ایران و به نحو دقیقتر در جزائر سکونت گزیده و نزد شاگردان محقق کرکی چون محمد بن حارث منصوری و عطاء الله آملی به تحصیل پرداخت. احتمال دارد که محمد بن ابراهیم اُوالی به زادگاهش بازنگشته باشد، یا اگر هم به زادگاه خود بازگشته، سالهایی در ایران اقامت داشته و از حمایت صفویه برخوردار بوده است. کاتب مجموعه در برگ نخست تصریح دارد که مجموعه مذکور را برای استفاده خود و خواندن متن‌های کتابت شده نزد استادانش، کتابت کرده است (کتب هذا الكتاب لنفسه واتخذ لدرسه العبد الأقل والیقن الادل، المتمسک بولاء السادة الموالی عبدالله محمد بن ابراهیم الأوالی الموالی).

عمده رساله‌های کتابت شده در مجموعه، آثاری از محقق کرکی است که در کنار آنها حواشی متعددی دیده می‌شود که مطالب بیان شده در هنگام درس، توسط استادان کاتب است. مجموعه اخیر نشان از اهمیت محقق کرکی و شاگردان تربیت شده او دارد که در گسترش تشیع نقش مهمی در اوایل عصر صفویه ایفا کرده‌اند. تاریخ کتاب مجموعه اخیر

۱. جعفر بن محمد خطی (متوفی ۱۰۲۸) اشعاری در مرثیه ابن مقلد سروده و اشاراتی به تلاش‌های او علیه عثمانی‌ها نیز آورده است. بنگرید به: جعفر بن محمد خطی قطیفی، دیوان ابی البحر الخطی، تحقیق عدنان السید محمد العوامی (بیروت: الانتشار العربی، ۲۰۰۵)، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۷۴. سنگ قبر ابن مقلد در سالیان اخیر در پی حفاری‌های انجام شده در قبرستان ابو عنبره بدست آمده است.



که میان سالهای ۹۴۸ تا ۹۵۲ بوده، نشان از چند مطلب دارد. نخست توجه عالمان امامی ساکن در بحرین قدیم به ایران برای فراگیری علم را نشان می‌دهد. دوم نادرست بودن دیدگاه رایج مطرح شده در تحقیقات برخی صفوی پژوهان که تشیع صفویان در دوره شاه اسماعیل و تا میانه‌های حکومت شاه طهماسب را تشیع غالبانه معرفی می‌کند، را نشان می‌دهد، چرا که معنی ندارد عالمی امامی برای فراگیری فقه به جایی سفر کند که شیعیان آنجا غالی باشند و اساساً غلات علاقه‌ای به فقه و تقیدی به شرع ندارند. کاتب مجموعه مذکور در شهرهای مختلف ایران چون قزوین و مشهد حضور داشته است. همین گونه نسخه‌ای از کتاب الامالی سید مرتضی در کتابخانه مجلس به شماره ۷۸۸۵ موجود است که عالمی اوالی به نام محمد ابن عبدالعلی ابن عبدالله ابن محمد اوالی الموالی در اردویل (اردبیل) المبارک و به سال ۹۵۸ کتابت کرده است. کاتب در انجامه نسخه بر دو نکته تأکید کرده است؛ نخست تشیع خود که آن را با تعبیر «الموالی» مورد اشاره قرار داده است. الموالی به معنی پیرو و موالی اهل بیت، تعبیری است که در نسخه‌های کتابت شده توسط عالمان اوال فراوان در اشاره به تشیع به کار رفته است. نکته بعدی تعبیر اردبیل مبارک است که مرکز معنوی و شهر بسیار مهم و مورد توجه صفویه است و کاتب به وضوح خشنودی خود را از صفویه با به کارگیری چنین تعبیری (المبارک) نشان می‌دهد.

عالمان مهاجر اوالی که برخی از آنها از جمله شاگردان محقق کرکی بوده و در برخی از شهرهای ایران سکونت گزیده بودند، از یکسو مورد توجه صفویه بوده و از سوی دیگر روابط خوبی نیز با اعیان و اشراف محلی داشته‌اند. مسائل مورد اشاره درباره عالمی از جزیره اوال به نام یحیی بن حسین بن عشیره بحرانی سلمابادی (زنده در ۹۷۹) به نحو مدلی قابل مشاهده است. تاریخ مهاجرت و اقامت وی در ایران به درستی دانسته نیست و تنها بر اساس برخی نسخه‌های خطی که کتابت کرده، دانسته است که پیش از ۹۵۹ در ایران و شهر یزد اقامت گزیده است. شهرت سلمابادی وی، دلالت بر این دارد که او باید اهل همین روستا در جزیره اوال بوده باشد. روزگار نخست زندگی او در روستای سلماباد، مصادف با حیات عالم امامی مشهور و ساکن در همان روستا، نصیر الدین حسین بن مفلح بن حسن صیمیری (متوفی

## مبارک

بَابِ اَهْمِيَّتِ مِهْاَجْرَتِ عَالِمَانِ  
عَالَمِيٍّ اَزْ جَبَلِ عَامِلِ بَهْ اِيْرَانِ  
نَمَلَاتِي بَرِ دِيْدِگَاھِ نِيَوْمَنْ دَرِ





۹۳۳) بوده و شیخ یحیی بن عشیره بحرانی مدتی بیش از سی سال نزد او شاگردی کرده است (افندی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۷۹). یحیی بحرانی نیز بعد از درگذشت استادش در آغاز محرم ۹۳۳ در روستای سلماباد، به نجف مهاجرت کرده و نزد محقق کرکی به تحصیلات خود ادامه داده است. در کتابخانه مجلس مجموعه‌ای به شماره ۸۲۰۷ مشتمل بر تهذیب الوصول و مبادی الوصول علامه حلی موجود است که یحیی بن عشیره بحرانی در ۹۵۹ کتابت کرده است. وی در انجامه‌های هر دو کتاب، نکات خوبی را متذکر شده است. او در انجامه تهذیب الوصول اشاره کرده که کتابت نسخه را در یزد و در خانه شاه نعمه الله باقی بن عبدالباقی به پایان رسانده است. رساله دوم مبادی الاصول است که باز در یزد و در همان سال کتابت شده است.

مرکزیت علمی یافتن شهرهای چون قزوین و اصفهان در عصر صفویه به مهاجرت عالمان شیعه از بحرین قدیم (احساء، قطیف و اُوال) به ایران منجر شده است. عالمان مهاجر از بحرین قدیم در مراکز مهم علمی صفویه اقامت گزیده و با اعیان و اشراف شهرهای مذکور در ارتباط بوده‌اند. نسخه‌ای از کتاب منتهی المطلب علامه در کتابخانه ملک به شماره ۱۰۱۲ موجود است که یکی از همین عالمان مهاجر بحرینی به قزوین برای یکی از اعیان شهر کتابت کرده است. کاتب تصریح دارد که اهل خط و قطیفی بوده و در نجف سکونت دارد و نسخه را در قزوین کتابت کرده است. نسخه اخیر نشانگر روابط میان اعیان و اشراف عراق عجم با عالمان امامی ساکن در عراق عرب است. کاتب نسخه از عالمان مشهور قطیفی است که در نجف ساکن بوده و چند سالی در قزوین سکونت داشته است.

نسخه‌ای از کتاب التوحید شیخ صدوق در کتابخانه مجلس به شماره ۹۰۵۲ موجود است که محمد بن شمس بن علی بن حسن بن ابی الحسن غسانی شیبانی از کتابت آن در اوایل جمادی الاول ۹۷۹ در شهر قزوین فراغت حاصل کرده است. حضور فقیهان برجسته شیعی در مدارس اصفهان و دیگر شهرهای ایران در عصر صفویه، انگیزه‌های کافی برای عالمان و طالبان علم در مناطق شیعه نشین بحرین قدیم ایجاد کرده بود تا به اصفهان سفر کنند (حرز، ۲۰۱۹، ص ۸-۲۹)؛ در حالی که مقامات عثمانی ورود شیعیان به مدارس ساخته شده در

قلمرو خود را منع کرده و با شیعیان به عنوان مبتدع رفتار کرده و مشکلات و موانع مختلفی برای آنها ایجاد می‌کردند.

در کنار عالمان امامی بحرین قدیم، سادات و اعیان حجاز نیز از جمله مهاجرین به صفویه از همان آغاز بوده‌اند که نام شماری از آنها بر اساس آثاری که کتابت کرده‌اند، دانسته است. از جمله آنها سید ابراهیم بن عبدالواحد بن ابی طالب بن محمد حسینی مدنی است که در ۲۸ ذی الحجه ۹۵۰ از کتابت حاشیه الفیه محقق کرکی در مشهد فراغت حاصل کرده است (واثقی، ۱۴۳۶، ص ۲۱). در کتابخانه شاهچراغ شیراز به شماره ۷۹۷ نسخه‌ای از کتاب الفوائد الملیة فی شرح النفلية شهید ثانی موجود است که سید محمد بن جویر حسینی مدنی از کتابت آن در نهم رجب ۹۷۹ در قزوین فراغت حاصل کرده است. این نسخه را سید محمد بن جویر با خود به مدینه برده و در آنجا شخصی به نام سید علی بن رضی الدین حسینی احسانی بعدها و شاید از وراثت خاندان ابن جویر یا فردی دیگر که مالک نسخه بوده، خریداری کرده است.

تفسیرهای متفاوت از دیدگاه‌های عالمان امامی درباره صفویه

مسئله مهم دیگر الگورفتاری و سلوک عالمان شیعه چه ایرانی و یا عاملی در تعامل با دولت صفویه است. در اینجا نیز با طیفی از نظرات مختلف درباره دیدگاه عالمان عاملی و یا ایرانی در خصوص تلقی آنها از تشیع صفویه و مبنای همکاری عالمان امامی با آنها مطرح است. در اینجا نیز نکته مهم مغفول در تحلیل مسئله، بی توجهی به سنت رسمی شیعه در تعامل با حکومت‌ها در عصر غیبت است. در این مورد نیز برخی محققان برای بررسی موضوع مذکور، پیوستن عالمان با صفویه و یا عدم همراه شدن با آنها را، مبنای تفسیر خود از الگو تعامل عالمان شیعه با صفویه قرار داده‌اند.

به عنوان مثال عالمی چون محقق کرکی از آنجا که به صفویه پیوست و به ایران مهاجرت کرده و بعدها در قلمرو صفویه تا آخر عمر خود بسر برده، را نماینده جریان هر چند اقلیت عالمان شیعه در پذیرش تشیع صفویه و همکاری با آنها معرفی کرده‌اند. در مقابل عالمی





چون شیخ ابراهیم قطیفی و یا شهید ثانی - که وی هیچ گاه به ایران سفر نکرد - را نماینده جریان اکثریت عالمان شیعه در عدم همکاری با صفویه و حتی از جمله افراد قائل به تردید در اصالت تشیع صفویان یا مسائل دیگر معرفی کرده‌اند.

در این خصوص نیز باز مسئله مهم که باعث جدل و گفتگو شده است، همین زاویه دید و چگونگی طرح مسئله است. درست است که ابراهیم بن سلیمان قطیفی مخالفت‌هایی تند با محقق کرکی داشت و او را در مسائل فقهی متهم به نادیده گرفتن سنت‌های عملی طائفه می‌نموده - که در ادامه از آن بحث خواهد شد - یا شهید ثانی به ایران مهاجرت نکرده و ارتباطاتی با صفویه نداشته، اما این مطلب که دیدگاه وی درباره صفویه چه بوده است را نمی‌توان بر اساس مطلب مذکور مورد تحلیل و بررسی قرار داد و نتیجه گرفت که این دسته از فقیهان با تشیع صفویه و پیوستن به آن مخالفت داشته‌اند. به واقع شهید ثانی هر چند روابط رسمی با صفویه نداشت و یا در آثارش که در خارج از قلمرو صفویه تألیف کرده بود، اشاره صریحی به صفویه ننموده، اما نقش مهمی در تحولات دینی ایران ایفا کرده بود و به نحو غیر مستقیم در تحولات دینی صفویه نقش آفرینی کرده بود.

چنانچه عدم مهاجرت او به ایران نیز به معنی نبود سیاست سرکوب شیعیان در عثمانی نیز نیست، یا آنکه شهید ثانی در تشیع صفویان تردید داشته است، به واقع اگر رفتار شهید ثانی در سنت‌های متداول میان عالمان امامیه را مورد بررسی قرار دهیم، می‌توانیم علت عدم مهاجرت او به ایران را درست تحلیل کنیم. فهم و یا تحلیل این مسائل بدون در نظر گرفتن سنت‌های متفاهم شیعه پیش از صفویه و تحولاتی که در بعد از صفویه در برخی از این امور رخ داده، باعث نادرستی تحلیل‌های مورد اشاره، شده است.

در مسئله نزدیکی به دربار سلاطین، گرفتن جوائز سلاطین تا پیش از صفویه به دلیل آنکه حکومت‌ها غیر شیعی بودند، اختلاف چندانی در میان عالمان امامیه نبود، آن‌ها درباره همکاری با چنین حکومت‌هایی تا آنجا قائل به جواز همکاری بودند که فرد امورات زندگی خود را بگذرانند و در باب جوائز سلطان نیز حکم به کراهت، نظر غالب بود. دو مطلب مورد بحث با یکدیگر تفاوت دارند. تا پیش از صفویه اخذ جوائز سلطان در سنت شیعی امری

مقبول نبود و عقیده به نپذیرفتن جوائز سلطان و کراهت داشتن آن نظر ارجح بود. با ظهور صفویه این مسئله تغییر یافت و نظر به جواز اخذ - که زمینه‌های اجتماعی حکم اکنون دگرگون شده بود - در میان فقیهان امامی تداول یافت، هر چند هنوز برخی فقیهان امامی بودند که عقیده به کراهت و عدم اخذ جوائز داشتند (جوادی حسینی عاملی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۰۳-۲۰۶؛ انصاری، ج ۲، ص ۱۶۵-۲۰۰).

اما با ظهور صفویه و تشیع آنها و نحوه تلقی که عالمان امامیه از صفویه داشتند، به نظر می‌رسد که در مسائل مورد بحث نظرات جدیدی رواج یافت و نظر به حد بیشتری از همکاری با حکومت در میان عالمان امامیه رواج یافت. باور عالمان امامی این بود که صفویه همان حکومت وعده داده شده در برخی از احادیث بود که پیش از ظهور شکل می‌گیرد و زمینه ساز ظهور حضرت خواهد بود؛ لذا با رواج یافتن چنین باوری همکاری با چنین حکومتی مشروع و شرعی بود، با این حال همچنان نظر مرجح در میان فقیهان امامی کراهت در نزدیکی به دربار بود.

عبدالله بن صالح سماهیجی در شرح حال شیخ حر عاملی به مطلب اخیر اشاره کرده و نوشته است: «وقد تولى الامور الحسبية بالامر الجبري من ملك العجم بعد ان ابي مراراً عن قبول مشيخة الإسلام، فالزم بذلك على وجه التقية...» (سماهیجی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۳).

نظر شهید ثانی و حتی شیخ ابراهیم قطیفی درباره چگونگی سلوک با صفویه بر اساس همان سنت‌های متداول در میان عالمان امامیه در مطلوب ندانستن نزدیکی به قدرت‌های دنیوی بوده هر چند آنها نیز معتقد بودند که در مواردی نزدیکی به قدرت سیاسی که به بهبود معیشت شیعیان کمک می‌کند، لازم است. شیوه رفتاری اخیر از همان ادوار کهن در میان شیعیان شناخته شده بوده است. در رساله امام جعفر صادق علیه السلام به عبدالله بن نجاشی والی منصوب شده از سوی منصور عباسی بر امارت شهر اهواز، که به همین دلیل به رساله اهوازیه نیز شهرت دارد، و بعدها سید مرتضی علم الهدی نیز در رساله العمل مع السلطان به تبیین کلامی آن نیز پرداخته‌اند، مماشات داشته‌اند.



عدم نزدیکی قطیفی به دربار صفویه و عدم تمایل به حضور او را نباید به معنی مخالفت او با تشیع صفویان دانست، دوری از دربار صفویه در حقیقت همان سنت کهن میان عالمان مسلمان در کراهت نزدیکی به قدرت‌های سیاسی به نحو عام و کراهیت بیشتر آن در میان فقیهان امامی به دلیل آنکه حکام پیش از صفویه عموماً از اهل سنت بودند، به نحو خاص می‌باشد. برخی نظرات قطیفی در نقد محقق کرکی، مانند مسئله پذیرش هدایای سلطان و یا قول به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت، نظراتی گاه متداول در سنت رسمی سنت شیعی بوده که قطیفی در مباحث خود در نقد محقق کرکی عموماً به این مطلب اشاره کرده که نظر محقق کرکی خلاف مشهور در میان فقیهان امامی است، هر چند در مواردی نظر فقهی خود قطیفی خلاف مشهور بوده است.

قطیفی در آغاز رساله السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج به شکل تلویحی با نقل احادیث متعددی، نزدیکی محقق کرکی به دربار صفویه را مورد نکوهش قرار داده و آنها را مصداق اتباع سلطان مورد مذمت در احادیث دانسته است. سنت دوری از دربار و کراهت شدید دانستن آن در سنت فقهی عالمان عاملی در میان خاندان شهید ثانی مورد تأکید شیخ علی کبیر در شرح حال نگاری خاندان شهید قرار گرفته است.

قطیفی همچنین در مسئله پذیرش جوایز سلطان باز به سیره فقیهان شیعه در مقام بحث با محقق کرکی استناد کرده است. قطیفی خود در الرسالة الحائریة فی تحقیق المسالة السفریة به سفر خود به مشهد در سال ۹۱۳ اشاره کرده و گفته که در آنجا با محقق کرکی در حرم رضوی در حضور جمعی از اعیان و علماء دیدار داشته است. در آنجا میان قطیفی و محقق کرکی مباحث فقهی مطرح شده از جمله بحث قبول جوایز سلطان. محقق کرکی از قطیفی می‌پرسد که چرا او جوایز سلطان را نمی‌پذیرد؟ قطیفی می‌گوید که پذیرش جوایز سلطان کراهت دارد. محقق کرکی در پاسخ به او می‌گوید که حکم فقهی اخذ جوایز سلطان وجوب و یا مستحب است. قطیفی طلب دلیل از محقق کرکی درباره گفته‌اش می‌کند.

محقق کرکی از قبول عطایا توسط حسنین علیهما السلام از معاویه را دلیل گفته خود بیان می‌کند. قطیفی در پاسخ به محقق کرکی گفته شهید اول (متوفی ۷۸۶) در کتاب الدروس

الشرعية را بیان می‌کند و می‌گوید که ترک گرفتن جوائز سلطان در صورتی که آدمی دارای اختیار باشد، افضل است و شهید تصریح دارد که گرفتن عطایا توسط حسنین علیهما السلام از معاویه به دلیل آن بود که آن دو امام اصالتاً حقوق شرعی خود را اخذ کرده‌اند، نه آنکه جوایزی از سلطان گرفته باشند. محقق کرکی ابتدا منکر این می‌شود که مطلب نقل شده توسط قطیفی گفته شهید باشد و پس از آنکه مسلم شد گفته اخیر از شهید است، محقق کرکی نیز رجحان عدم پذیرش جوایز سلطان را پذیرفت (ثم التزم بالمرجوحية).<sup>۱</sup>

### جمع بندی

نکات اصلی نیومن در مقاله مفصل او درباره مسئله گسترش تشیع در عصر صفویه و تشیع مورد حمایت شاه اسماعیل و سپس شاه طهماسب، با برداشتهای نادرست فراوانی روبرو است و از اساس ادعای او و برخی دیگر از صفویه پژوهان درباره ماهیت غالبانه تشیع صفویه مطلبی بی اساس است. تعابیر به کار رفته در اشاره به شاه اسماعیل که از وی خلیفة الزمان یا السلطان العادل سخن رفته، کاربرد عرفی تعابیر مذکور است و در سنت غیر فقهی، در اشاره به شاه اسماعیل تداول داشته و همان سنت دیوانی پیش از عصر صفویه، در اشاره به سلاطین و حکام را نشان می‌دهد که البته آرام آرام در عصر صفویه تغییراتی پیدا کرد و متأثر از کلام امامیه، که اطلاق تعابیر مذکور را تنها بر امام معصوم جایز می‌دانست، از سنت دیوانی نیز حذف شد. هر چند فارغ از مسئله اخیر، نیومن در نسبت دادن عقیده به امام و مهدی بودن به شاه طهماسب، در فهم عبارتی که چنین ادعایی را بر اساس آن به شاه طهماسب نسبت داده، مرتکب خطایی فاحش شده است. در کتیبه‌ای در بقعه خواجه شاه حسن که ابوسعید امامی به سال ۹۶۲ حک نموده،

۱. بنگرید به: ابراهیم بن سلیمان قطیفی، الرسالة الحائزیه فی تحقیق المسألة السفریه، تحقیق محمد حسون (قم: مؤسسة الراشد للمطبوعات، ۱۴۳۱. ۲۰۱۰)، ص ۲۲-۲۴. بخشی از نگاه منفی به اخذ جوائز سلطان در سنت عالمان امامی پیش از صفویه، ظاهراً تلاش برای دور ماندن از اختلاط با دربار امراء سنی بوده است، با این حال در عصر صفویه مسئله تغییر موضوع یافت و حتی شاهد نگارش آثاری در جواز اخذ گرفتن هدایای سلاطین هستیم. از این دسته آثار می‌توان به کتاب الاربعون حدیثاً فی أعمال السلاطین و طلب جوائزهم و الرکون الیهیم تألیف محمد بن فرج حمیری نجفی (زنده در ۱۰۵۲) اشاره کرد. بنگرید به: احمد علی مجید حلّی، فهرس مکتبة العلامة السید محمد صادق بحر العلوم قدس سره (قم: مؤسسة تراث الشیعة، ۱۳۸۹ ش. ۱۴۳۱)، ص ۱۳۹-۱۴۱.



در بخشی از آن در اشاره به سلطان عصر یعنی شاه طهماسب آمده است:

«... في ايام خلافة سلطان سلاطين العصر والاولان ومقدمة الجیش لصاحب الزمان، ابوالمظفر شاه طهماسب الحسيني...» (هنرفر، ۱۳۵۱ ش، ص ۳۸۸).

بر عکس آنچه نیومن از این عبارت داشته، شاه طهماسب در این عبارت کتیبه، صاحب الزمان و مهدی معرفی نشده، بلکه از وی با عنوان سردار و سپهسالار امام عصر علیه السلام (مقدمه الجیش) که در صورت ظهور، چنین افتخاری نصیب او خواهد شد، یاد شده است. نیومن حتی شواهد تاریخی متعدد درباره چگونگی وضعیت زندگی شیعیان در قلمرو عثمانی و دشواری‌ها زندگی آنها را نادیده گرفته و در فهم سنت‌های عملی جوامع شیعه نشین ساکن در میان اهل سنت، ناتوان بوده و از همین رو مرتکب خطاهای فراوانی شده است. شیعیان پیش از صفویه برای بهره مند شدن از اماکن استفاده از موقوفات مدارس برای امرار معاش، تقیه در پیش گرفته و هنگام حضور در مراکز علمی اهل سنت، خود را پیروی یکی از مذاهب فقهی چهارگانه و عموماً مذهب شافعی معرفی کرده‌اند (Stewart, 1998, pp.63-95). بر این اساس آنها هیچ‌گاه به عنوان عالمانی شیعه مذهب، حق برخورداری از حقوق اجتماعی چون فقیهان سنی مذهب را نداشته‌اند.

اطلاعات نیومن درباره دیدگاه شیعیان مناطق بحرین قدیم، شام و جبل عامل نسبت به صفویه نیز ناقص است. از دید آنها ظهور صفویه موهبتی بود مقدر شده در آخر الزمان. از سوی دیگر درباره مهاجرت فقیهان امامی به ایران، به دلیل محدود بودن اطلاعات آمده در کتاب امل الآمل، مهاجرت فقیهان امامی از دیگر مناطق به ایران در عصر صفویه خاصه در پنجاه سال نخست تشکیل آنها نادیده گرفته شده است. فهم نیومن نیز از منازعه میان محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی دارای اشکالات چندی است. درست است که میان محقق کرکی و قطیفی مناقشات تندی در جریان بوده است، اما تحلیل نیومن که اختلافات مورد بحث را به تشیع صفویه نسبت داده، نادرست است. نزاع میان محقق کرکی و قطیفی اساساً در خصوص پاره‌ای از نظرات محقق کرکی و عدول او از سنت معهود فقیهان امامی بود و ربطی به تشیع صفویان نداشته است.



۱. رضی‌الدین محمدبن ابراهیم بن یوسف ابن‌الحنبلی، دُرُّ الحَبِّبِ فی تاریخ أعیان حلب، حققه محمود حمد الفاخوری و یحیی زکریا عبارة (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ۱۹۷۲ م).
۲. کمال‌الدین حسین بن شرف‌الدین عبدالحق الهی اردبیلی، منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغة، تصحیح و تحقیق الهه روحی دل (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۰ ش).
۳. عبدالله افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق سید احمد حسینی (قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۱).
۴. مرتضی انصاری، کتاب المکاسب (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۰ ش/۱۴۲۲).
۵. فاضل بیات، بغداد من خلال وثائق الأرشيف العثماني (استنبول، ۲۰۰۸).
۶. بیوک جامعی، نگاهی به آثار و ابنیه تاریخی اردبیل (تهران، ۱۳۷۴ ش).
۷. عبدالخالق بن عبدالجلیل جنبی، تاریخ التشیع لأهل البيت فی إقليم البحرين القديم (بیروت: دار المحجة البيضاء، ۲۰۱۵/۱۴۳۶).
۸. سید محمد جواد حسینی عاملی، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (بیروت: دار التراث، ۱۹۹۸/۱۴۱۸).
۹. حسین بن عبدالصمد حارثی همدانی عاملی، وصول الأخیار إلى اصول الأخبار، تحقیق سید محمد رضا الحسینی جلالی [چاپ شده در: رسائل فی درایة الحديث، اعداد ابوالفضل حافظیان بابل] (قم: موسسه دارالحديث، ۱۳۸۲ ش / ۱۴۲۴).
۱۰. \_\_\_\_\_، الأربعون حديثاً، تحقیق علی اوسط ناطقی [در ضمن: میراث حدیث شیعه، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرایی خویی] (قم: موسسه دارالحديث، ۱۳۷۸ ش).



۱۱. محمد علی الحرز، «العلاقة العلمية بين الأحساء و أصفهان في العصر الصفوي»، الساحل، العدد الثاني والأربعون، السنة الثالثة عشرة، صيف ۲۰۱۹، ص ۸-۲۹.
۱۲. محمد بن اسحاق حموی، انیس المؤمنین، تصحیح میر هاشم محدث (تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶ ش).
۱۳. \_\_\_\_\_، منهج الفاضلین، تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی (قم، ۱۳۸۹ ش).
۱۴. عبدالله بن صالح سماهیجی، الإجازة الكبيرة الى الشيخ ناصر الجارودی القطیفی، تحقیق شیخ مهدی عوازم قطیفی (قم: ناشر مؤلف، ۱۴۱۹).
۱۵. حسین بن عبدالله شروانی، «احکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، تحقیق رسول جعفریان، در ضمن: سیاست و فرهنگ روزگار صفوی (تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ ش).
۱۶. کاظم دهقانیان نصرآبادی، گزیده اسناد موقوفات شهرستان تفت (یزد: اندیشمندان یزد، ۱۳۹۳ ش).
۱۷. محمد کاظم رحمتی، «جعفر بن علی صفوی: حلقه‌ای حذف شده از تاریخ صفویان»، در ضمن: فرزند هرات: ارج نامه نجیب مایل هروی، به کوشش علی اوجبی (تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۵ ش).
۱۸. \_\_\_\_\_، «ایران عصر صفوی: نوزایی یک امپراتوری»، فصلنامه نقد کتاب تاریخ، سال دوم، شماره پنجم، بهار ۱۳۹۴ ش، ص ۷۹-۱۰۰.
۱۹. احمد رفیق، «شیعیان و بکتاشیان در قرن دهم / شانزدهم: حاوی اسناد مربوط به شیعیان و بکتاشیان محفوظ در خزینه اوراق ترکیه»، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، معارف، شماره ۱، دوره دهم، فروردین- تیر ۱۳۷۲ ش، ص ۶۲-۱۱۶.
۲۰. حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، به تصحیح عبدالحسین نوایی (تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷ ش).



۲۱. منوچهر ستوده، کتابه های حرم مطهر حضرت معصومه سلام الله علیها و حظیره های اطراف آن (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۵ ش/۱۴۱۷).
۲۲. میر تقی کاشانی، خلاصه الأشعار وزبدة الأفكار (بخش یزد و کرمان و نواحی آن)، تصحیح سید علی میر افضلی (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۵ ش).
۲۳. علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی، «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، در ضمن: حیاة المحقق الکرکی و آثاره، جمعها و حققها محمد الحسنون (تهران، نشر احتجاج، ۱۳۸۱ ش).
۲۴. ———، جامع المقاصد فی شرح القواعد (قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸).
۲۵. سید محمد بن ابی طالب حسینی کرکی، تسلیة المجالس و زینة المجالس، تحقیق فارس حسون کریم (قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۸).
۲۶. فیصل کندری، «قانون نامه لواء القطیف لعام ۹۵۹ هـ/ ۱۵۵۶ م»، المجله التاريخیه العربیة للدارسات العثمانیة، العدد الخامس عشر و السادس عشر، الکتوبر - نوامبر ۱۹۹۷، ص ۳۳۹-۳۶۵.
۲۷. مصلح الدین محمد لاری، مرآت الادوار و مرقات الاخبار، تصحیح سید جلیل ساغروانیان (تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۳ ش).
۲۸. قاضی احمد بن شرف الدین حسین حسینی قمی، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش).
۲۹. جار الله بن عز بن نجم بن فهد مکی، نیل المنی بذیل بلوغ القرى لتکملة إتحاف الوری، تحقیق محمد حبیب هیلة (مکه: مؤسسه الفرقان، ۲۰۰۰/۱۴۲۰).
۳۰. حسن نراقی، آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۴ ش).

٣١. حسين واثقى، أعلام المدينة المنورة من بنى شذقم وغيرهم و دراسات فى تاريخ المدينة المنورة (قم: مؤلف، ١٣٩٦/١٤٣٩ ش).
٣٢. عبدالكريم بن عبدالله منيف وهبى، العثمانيون و شرق شبه الجزيرة العربية «إيالة الحسا» ٩٥٤-١٠٨٢ هـ/١٥٤٧-١٦٧١ (رياض: مطبعة الحميضى، ٢٠٠٤/١٤٢٥).
٣٣. لطف الله هنرفر، گنجينه آثار تاريخى اصفهان (اصفهان: كتابفروشى ثقفى، ١٣٥٠ ش/١٩٧١).
٣٤. محمد حبيب هيله، التاريخ و المؤرخون بمكة من القرن الثالث الهجرى الى القرن الثالث عشر (بيروت/مكة: مؤسسة الفرقان/دار الغرب الاسلامى، ١٩٩٤).
35. Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia Religion and Power in the Safavid Empire* (London, 2004).
36. Jean.Aubin, "La politique religieuse des Safavide," in: *La Shi'isme imamate*, ed., Toufic Fahd (Paris, 1970), pp.235-244.
37. Willem Floor and Mohammad Faghfoory, "Shah Esma'Yil, Deputy of the Hidden Imam?," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 2021, Vol. 171, No. 2 (2021), pp. 375-388.
38. Kazuo Moromoto, "The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status," *Iranian Studies*, 43-4 (2010), pp.447-469.
39. Marco Salati, "Shiism In Ottoman Syria: A Document From The QÁÄD Court of Aleppo (963/1555)" *Eurasian Studies*, I/1 (2002), pp.77-84.
40. Devin J. Stewart, "An Episode in the ÝAmili Migration to Safavid Iran: Husayn b. ÝAbd al-Samad al-ÝAmili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, December 2006, pp.481-508.



41. ———, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, The University of Utah Press, Salt Lake City (1998).
42. ———, “The Ottoman Execution of Zain al-DĎn al-ÝAmilĎ,” *Die Welt des Islam*, vol. 48 (2008), pp.289-347.
43. ———, “Notes on the migration of ‘Amili scholars to Safavid Iran,” *JNES* 55 ii (1996), pp.81-103.
44. ———, “Husayn b. ÝAbd al-Samad al-ÝAmili’s Treatise for Sultan Suleiman and the ShiÝi ShafiÝi Legal Tradition,” *Islamic Law and Society* 4 ii (1997), pp.156-199.
45. ———, “Taqiyyah as Performance: The Travels of BahÁP al-DĎn al-ÝÀmilĎ in the Ottoman Empire (991-93/1583-85),” *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 4, 1-70.
46. ———, “Husayn b. ÝAbd al-Samad al-ÝAmili’s Treatise for Sultan Suleiman and the ShiÝi ShafiÝi Legal Tradition,” *Islamic Law and Society* 4 ii (1997), pp.156-199.
47. ———, “A Case of Twelver Shiite Taqiyyah in 16th-Century Damascus: Claimed Adherence to the Shāfi‘ī Legal School,” *Rivista degli studi oriental*, 25 (2016), pp.11-27.
48. Fariba Zarinebaf-Shahr, “Qizilbash “heresy” and rebellion in Ottoman Anatolia during the sixteenth Century,” *Anatolia Moderna*. vol. 7 (1997), pp.1-15.

