



چگونگی رسمیت یافتن تشیع توسط صفویان و پیامدهای آن

پدیدآورده (ها) : شیخ نوری، محمد امیر؛ پرغو، محمد علی
ادیان، مذاهب و عرفان :: شیعه شناسی :: تابستان 1389 - شماره 30 (علمی-
پژوهشی/ISC)
از 7 تا 36
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/602273>

دانلود شده توسط : کاربر عمومی دانشگاه دولتی اصفهان
تاریخ دانلود : 31/03/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

چگونگی رسمیت‌یافتن تشیع توسط صفویان و پیامدهای آن

دکتر محمد امیر شیخ نوری / محمد علی پرغو

عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا / دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام

چکیده

در دوره شاه اسماعیل علمایی چون محقق کرکی به ایران آمده بودند، ولی این موضوع در دوره شاه طهماسب اول جدی‌تر مطرح شد و به صورت یکی از سیاست‌های اساسی دولت درآمد.

در سایه همین سیاست صفویان بود که گروهی از علمای دینی جبل عامل به ایران آمدند و طبعاً بر اوضاع و احوال فرهنگی، دینی و سیاسی جامعه عصر صفوی تأثیر گذاشتند.

علمای جبل عاملی با انتقال افکار و دانش خود در زمینه‌های گوناگون، نسلی از فقیهان ایرانی را تربیت کردند که بعدها امور سیاسی دولت صفوی را به دست گرفتند. تلاش آنان برای مشروعیت‌بخشیدن به دولت صفوی بسیار مؤثر واقع شد. این علما از سویی توانستند فقه شیعه را در ابعاد سیاسی و حکومتی آن غنا بخشند و از سوی دیگر به حکومت صفویه به مثابه حکومتی شیعه یاری رسانند تا در نظر مردم به منزله حکومتی مشروع پذیرفته شود.

کلیدواژه‌ها: جبل عامل، تشیع، صفویه، حکومت، علما، تسنن، سلاطین.

مقدمه

تشکیل دولت صفوی در اوایل قرن دهم هجری، از حوادث مهم تاریخ ایران است. با ظهور این دولت، ایران بعد از قرن‌ها هویت ملی و سیاسی خود را بازیافت و این هویت که بر محور مذهبی واحد تکوین یافت، مسائل چندی را در پی داشت.

شاه اسماعیل پس از تشکیل دولت صفوی در سال ۹۰۷ هجری با اعلام تشیع اثنی‌عشری به عنوان مذهب رسمی، از یک سو با دو رقیب نیرومند در شرق و غرب ایران، یعنی ازبکان و عثمانیان مواجه بود و از سوی دیگر ناگزیر بود دولت خود را با موازین مذهب شیعه اثنی‌عشری هماهنگ و متناسب ساخته، جامعه تحت فرمان خود را با نظم تازه مذهبی و سیاسی منطبق نماید؛ چنین اقدامی مستلزم یک مبارزه بی‌امان با دو قدرت همسایه - که هر دو از مذهب تسنن طرفداری می‌کردند - و معاندان و مخالفان داخلی بود.

پادشاه صفوی پس از انهدام قدرت حکومت‌های محلی ایران، به تشکیل یک حکومت مرکزی توفیق یافت و در جنگ با دولت ازبک در سال ۹۱۶ هجری، حاکمیت آنها را بر خراسان از میان برداشت و در راستای استقرار سیاست داخلی، در درجه اول کوشید با استفاده از روحانیت تشیع در داخل و خارج کشور و ترغیب آنها به تقویت و تبلیغ مذهب و تدوین کتب و رسائل شیعی، زمینه استحکام بنیان مذهبی را فراهم سازد.

سیاست طرفداری از اهل تسنن و سختگیری نسبت به علمای شیعه در ادوار قبل از حکومت صفویان، موجب اختفا و پراکندگی علمای شیعه در داخل و خارج ایران شده بود و مراکزی چون جبل عامل و شامات و عراق و بحرین، محل تجمع فقهای طراز اول شیعه بود؛ این امر دولت نوپدید صفوی را ملزم می‌ساخت ضمن حمایت و تقویت علمای داخل کشور، زمینه دعوت از علمای خارج از کشور را نیز فراهم سازد.

تشکیل دولت نیرومند شیعی صفوی، پایگاه و پناهگاه مستحکمی بود که موجبات مهاجرت علمای شیعه خارج از قلمرو این دولت را فراهم می‌ساخت.

ورود علمای مذهب تشیع به ایران و تجمع آنها در مرکز قدرت صفوی و برخورد آنها با روحانیت داخل مملکت، مسائل جدیدی در قلمرو اندیشه‌های سیاسی و مذهبی پدیدار می‌ساخت. این روند تاریخی که سیاست مذهبی دولت صفوی را به وجود آورد، حاوی برخی دیدگاه‌ها و تفکرات سیاسی و اجتماعی در محدوده مذهب و حکومت بود و زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی تازه‌ای شد.

شیعه که در طول تاریخ خود، همواره با دستگاه‌های حاکمه اهل سنت به مبارزه پرداخته بود، گهگاه در عرصه دولت و سیاست در تاریخ ایران چهره خود را آشکار ساخته بود. دولت آل بویه شیعی مذهب بود و دولت سریداران و سادات مرعشی نزدیک به یک قرن بر محدوده‌ای از ایران حکومت کردند؛ اما هیچ کدام نتوانستند مذهب تشیع را به صورت یک مذهب رسمی و فراگیر استقرار بخشند و تنها دولت صفویه بود که به این جریان تاریخی، جامه عمل پوشاند.

با ظهور صفویه و اعلام رسمیت تشیع بود که دولت و جامعه‌ای بر اساس یک سیاست مذهبی پدیدار شد و در چنین زمینه مساعدی بود که برخورد آرا و عقاید مذهبی که مدت‌ها به حالت تعطیل درآمده بود، خود را نشان داد. در این نوشتار کوشش شده است ضمن بررسی اجمالی روند تشیع در ایران، به نقش علما در جامعه صفوی و میزان تأثیرگذاری آنها در حکومت و اختلاف آرا و اندیشه‌های آنان در زمینه مذهب و سیاست پرداخته شود؛ همچنین به تفکراتی که آمیزه‌ای از مذهب و فلسفه و عرفان بوده است، به شکل گذرا اشاره‌ای شود و نقش و برخورد حاکمیت صفوی با امور مذهبی تا حدی تبیین گردد.

از آنجا که تا کنون تحقیق جامعی که وافی به مقصود باشد، در زمینه اندیشه‌وران مذهبی دوران صفویه انجام نگرفته است، شاید این تلاش ناچیز در فراهم آوردن

مطالبی چند، مقدمه‌ای باشد بر مسئله‌ای دشوار که باید در آینده با مطالعه همه جهات و همه منابع و مأخذ ایرانی و غیرایرانی انجام پذیرد.

چگونگی رسمیت یافتن تشیع

شاه اسماعیل اول و مشاوران او به خوبی می‌دانستند برقراری مذهب تشیع در کشوری که بخش اعظم ساکنان آن را سنی‌مذهبان تشکیل می‌دهند، به سادگی و به دور از هرگونه مقاومت و واکنشی از سوی مخالفان امکان‌پذیر نخواهد بود و آنها از واکنش اهل تسنن در قبال اجرای چنین تصمیمی شدیداً نگران و مضطرب بودند.

آنها با آگاهی از این مسئله، از همان ابتدای کار مواضع سرسختانه‌ای در قبال اهل تسنن اتخاذ کردند و برای به تمکین واداشتن مردم در برابر سیاست مذهبی جدید، تعصب و سختگیری‌های شدیدی از خویش نشان دادند.

شاه اسماعیل اول پس از اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی قلمرو خویش، نه تنها خطیبان مساجد را موظف نمود پس از خواندن خطبه تشیع اثنی‌عشری، به لعن خلفای سه‌گانه و نیز خلفای اموی و عباسی بپردازند، بلکه گروهی به نام «تبرائیان» را مأمور کرد در کوچه‌ها و بازارها به راه بیفتند و با صدای بلند به لعن و طعن خلفای سه‌گانه و سنیان دشمنان دوازده امام علیهم‌السلام بپردازند. شنوندگان نیز موظف بودند با صدای بلند کلمه «بیش باد و کم مباد» گفته، هر کس از این امر امتناع می‌کرد، «قورچیان و تبرداران» اقدام به قتل آنها می‌کردند (روملو، ۱۳۴۲، ص ۶۱).

شاه اسماعیل برای درهم شکستن مقاومت سنی‌مذهبان تبریز، مرتکب بی‌رحمی‌ها و خشونت‌های بسیاری شد. وی در آن شهر دستور داد کسانی که به شیوه اهل تسنن نماز می‌خوانند، کشته شوند و آنها را که در گذشته به آزار و اذیت شیعیان پرداخته‌اند، «در آتش بگذارند». در نتیجه چنین سیاست‌های سرسختانه‌ای بود که به قول منابع آن دوران، «مملکت آذربایجان به آب تیغ غازیان از لوٹ وجود بسیاری از

جهال و متعصبان پاک گردید، و دین حق و مذهب ائمهٔ اثنی‌عشر رواج و رونق گرفت» (خواندمیر، ۱۳۷۰، ص ۶۶).

آنجوللو، بازرگان ونیزی که در هنگام ورود شاه‌اسماعیل به تبریز در آن شهر اقامت داشته است، در گزارش خود تصریح کرده است: شاه‌اسماعیل با بی‌رحمی تمام، حدود بیست هزار نفر از مخالفان خود در تبریز را قتل عام کرد. وی پس از ذکر بی‌رحمی‌های شاه‌اسماعیل در تبریز، می‌نویسد: «تردید دارم که از زمان نرون تا حال، چنین فرمانروای ظالم خون‌آشامی هرگز به وجود آمده باشد» (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹، ص ۳۱). گفتنی است این چنین اظهار نظرهایی اصولی و منطقی نیست؛ زیرا بی‌طرفانه و دور از غرض‌ورزی نبوده است.

شاه‌اسماعیل در دیگر شهرهای ایران نظیر اصفهان، شیراز، یزد، کازرون، هرات و در هر ناحیه‌ای که اهل تسنن از خود مقاومت نشان می‌دادند، به خشونت‌ها و بی‌رحمی‌هایی دست یازید و با کمک قزلباشان، مقاومت آنها را درهم شکست؛ اعمال چنین خشونت‌هایی برای آرام‌نمودن مردم عادی و پذیرش ظاهری تشیع از جانب آنها کفایت کرد. علما و بزرگان اهل تسنن نیز برخی با موقع‌شناسی و پذیرش مذهب تشیع، جان خود را نجات دادند و برخی دیگر که بر تسنن خویش اصرار می‌ورزیدند، یا کشته شدند و یا به قلمرو رقیبان سنی‌مذهب دولت صفوی، یعنی عثمانی و ازبکان گریختند (آبروی و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۵۲۷). این سختگیری‌ها در زمان جانشینان شاه‌اسماعیل نیز کم و بیش و البته با شدت کمتری ادامه یافت؛ چنان که بنابر ادعای اسکندر بیگ منشی، میرعماد خطاط، استاد برجستهٔ خط نستعلیق، بدان سبب که «بین جمهور به تسنن مشهور بود»، به دستور شاه‌عباس به قتل رسید (ترکمان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۸۹۵). با وجود این باید به این واقعیت نیز توجه داشت که خشونت‌ها و بی‌رحمی‌های صفویان در همه جا و در همهٔ احوال یکسان نبوده است و چنین خشونت‌هایی بیشتر زمانی اعمال می‌شد که فرد یا افرادی در برابر سیاست مذهبی

جدید از خود مقاومت نشان می‌دادند؛ به علاوه این خشونت‌ها صرفاً جنبه مذهبی نداشته‌اند، بلکه کینه‌توزی‌های شخصی و اهداف و مطامع سیاسی نیز در این امر بسیار مؤثر بوده است و اصولاً تأسیس یک دولت جدید و گسترش مناطق تحت نفوذ آن در مراکز مختلف، بدون در نظر گرفتن سیاست مذهبی آن، مستلزم اعمال زور و خشونت برای از میان برداشتن رقیبان و به تمکین واداشتن مردم بود؛ چنان که پس از تحکیم پایه‌های قدرت آن، دست یازیدن به چنین اعمالی به ندرت انجام می‌گرفت. صفویان با هدف تحکیم پایه‌های فکری تشیع اثنی‌عشری و ترویج هرچه بیشتر عقاید شیعی در میان مردم، به اقدامات دیگری نیز دست یازیدند؛ در حقیقت نه خود صفویان و نه هواداران قزلباش آنها، آشنایی چندانی با اصول و مبانی فقهی مذهب شیعه نداشتند و تشیعی که آنها بر آن پای می‌فشرده‌اند، بیشتر متأثر از اندیشه‌های غالبانه‌ای بود که اعتقاد به تجسم و حلول، محبت غلوآمیز در حق ائمه علیهم‌السلام و دشمنی شدید با اهل تسنن از ویژگی‌های بارز آن به شمار می‌رفت و با تشیع فقه‌های مورد تأیید علمای شیعه ارتباط چندانی نداشت. در چنین شرایطی، صفویان برای اینکه بتوانند تشیع را به مذهب رسمی و مورد قبول مردم در آورند، به علمای شیعه و کتب فقهی آنها توجه ویژه‌ای نشان دادند (زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

شاه اسماعیل برای نظارت برگسترش تشیع، مقامی به نام صدر ایجاد کرد. چنین مقامی در دوره تیموریان و ترکمانان نیز وجود داشت. در این دوره، صدر به عنوان «رئیس نهاد مذهب» از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. وظیفه اصلی آن، «برقراری یکپارچگی عقیدتی، از طریق هدایت و تسریع در تبلیغ آیین شیعه بود»؛ بدین منظور صدر نمایندگان را از طرف خویش به ایالت‌های مختلف می‌فرستاد و از این طریق عقاید دینی مردم را زیر نظر می‌گرفت و از بروز هرگونه نشانه‌ای از مذهب تسنن، جلوگیری می‌کرد (سیوری، ۱۳۸۰، «الف»، ص ۷۹-۸۰).

پس از وفات شاه اسماعیل، جانشینان وی (غیر از شاه اسماعیل دوم یا اسماعیل میرزا که در مورد تفکر وی مورخان کاملاً متفق القول نیستند و تردید دربارهٔ وی بسیار است؛ ضمن آنکه مدت حکومت او یک سال بیش نبود) نیز از هیچ کوششی برای تبلیغ و ترویج تشیع فروگذار نکردند. دعوت از علمای شیعهٔ سرزمین‌های عربی، نظیر بحرین، عراق عرب، سوریه و منطقهٔ جبل عامل برای مهاجرت به ایران - که از زمان شاه اسماعیل آغاز شده بود - در عهد شاه‌طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق) به اوج خود رسید.

شاه‌طهماسب که در محیطی شیعی پرورش یافته بود، پادشاهی مقدّس‌مآب بود و نسبت به مذهب شیعه و گسترش و تعمیم آن تعصب و جدیت بسیاری از خود نشان می‌داد. وی پس از تحکیم پایه‌های سلطنت خویش، تمام تلاش‌اش را در جهت تقویت و تحکیم اصول و مبانی آیین شیعه به کار بست؛ چنان که گفته می‌شود وی بیش از دیگر پادشاهان صفوی در گسترش و ترویج مذهب شیعه و نهادینه کردن مبانی عقیدتی آن اهتمام ورزیده است (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۱). عبدی‌بیگ شیرازی دربارهٔ تعمیم و ترویج تشیع در عهد شاه‌طهماسب می‌نویسد: «... رواج دین محمّدی و رونق مذهب اثنی‌عشری در زمان سلطنت آن اعلی‌حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان، مستعد آن شد که صاحب‌الامر لوای ظهور برافرازد» (نوبدی شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۲۹-۳۰).

وی با هدف کاستن از جنبه‌های افراطی و غالیانهٔ عقاید قزلباش و نیز ترویج، تحکیم و نهادینه کردن مبانی تشیع اثنی‌عشری، جمع بسیاری از فقها و علمای شیعه‌مذهب را از سرزمین‌های عربی به ایران دعوت کرد. این علما پس از ورود به ایران از قدرت و نفوذ چشمگیری در دربار صفویان برخوردار شدند و با تکاپوهای علمی، دینی و فرهنگی خویش، نقش بسیار مؤثری در ترویج و گسترش مذهب شیعه

و تغییر و اصلاح آن از تشیع صوفیانه و عامیانه به تشیع فقهاتی ایفا نمودند (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴).

همکاری و تعامل متقابل این علما و پادشاهان صفوی، ایران را به صورت کانون اصلی فعالیت‌ها و تکاپوهای علمی - فرهنگی مربوط به تشیع اثنی‌عشری درآورد. مدارس و تأسیسات مذهبی متعددی در ایران ایجاد شد و نسل جدیدی از علما و متفکران شیعه و عمدتاً ایرانی در آنها پرورش یافت.

«از این مدارس، علما و دانشمندان برجسته‌ای فارغ‌التحصیل شدند که روی هم رفته، پیکره اصلی تکاپوهای دینی پس از آن را تشکیل می‌دادند و اقدامات آنها معرفت ساخت دینی ایران پس از این دوران شد؛ به این ترتیب کانون‌های سنتی تشیع اثنی‌عشری در عتبات، تحت‌الشعاع شکوفایی علمی در پایتخت و شهرهای عمده ایران قرار گرفتند» (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴).

از دیگر اقداماتی که به منظور گسترش فرهنگ شیعی در میان مردم انجام می‌گرفت، برگزاری آیین‌ها و مراسم مخصوص مذهب شیعه در شهرها و مناطق مختلف ایران بود. پادشاهان صفوی با همکاری علمای شیعه، آیین‌هایی چون جشن غدیر، جشن میلاد حضرت مهدی عج، مراسم عزاداری و مجالس روضه‌خوانی برای شهدای کربلا و دیگر ائمه شیعه را با شکوهی خاص، در شهرها و روستاهای ایران برگزار کردند؛ به طوری که برگزاری این آیین‌ها تا امروز نیز برقرار مانده است. آنها همچنین توجه و اهمیت ویژه‌ای به امور اماکن مذهبی و زیارتگاه‌های شیعه از خود نشان می‌دادند؛ از این رو مقابر امامان شیعه و امامزاده‌های سراسر کشور مورد بازسازی و مرمت قرار گرفت و املاک وسیعی وقف آنها گردید (صفا، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۸۵-۸۷).

و داشتن مردم ایران به پذیرش مذهب شیعه از طریق تشویق و یا اعمال فشار، به اشکال مختلف در دوره‌های بعد نیز ادامه یافت. یکی از ابزارهایی که شاه‌عباس و

دیگر پادشاهان صفوی از آن برای وادستن مردم به قبول تشیع بهره می‌گرفتند، مالیات بود. سنی‌مذهبانی که مذهب شیعه را گردن می‌نهادند، از بخشش‌های مالیاتی برخوردار می‌شدند و به موازات آن، کسانی که بر تسنن خویش پای می‌فشرده‌اند، تحت فشار قرار می‌گرفتند. بدون تردید این سیاست‌های تشویق و تنبیه می‌توانست نقش مؤثری در گسترش و ترویج مذهب شیعه ایفا نماید (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴)؛ بنابراین چنان که قبلاً نیز گفته شد، گسترش تشیع در ایران و انتقال اکثریت مردم این سرزمین از تسنن به تشیع، طی فرایندی درازمدت و در نتیجه برنامه‌ها و تبلیغات مستمر و سازمان‌یافته پادشاهان صفوی و علمای شیعه‌مذهب مورد حمایت آنها، انجام گرفته است و با وجود چنین تلاش‌هایی، بخش قابل توجهی از مردم ایران به‌خصوص در نواحی مرزی آن، همچنان بر تسنن خویش پایدار ماندند.

نتایج و پیامدهای رسمیت‌یافتن تشیع به وسیله صفویان در ایران

بدون تردید رسمیت‌یافتن تشیع اثنی‌عشری در ایران از سوی صفویان که در آغازین سال‌های قرن دهم هجری انجام گرفت، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف تاریخ ایران بوده است. اجرای چنین تصمیمی از جانب صفویان تأثیرات و پیامدهای دیرپا و شگرفی در ابعاد گوناگون زندگی ساکنان این مرز و بوم داشته است؛ به طوری که امروزه نیز می‌توان ردپای این تأثیرات را در حیات دینی، علمی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مردم ایران مشاهده کرد. با عنایت به اهمیت این مسئله، در این می‌بحث سعی خواهد شد برخی از آثار و نتایج آن، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

الف) از میان رفتن وحدت مذهبی و تشدید اختلافات فرقه‌ای در جهان اسلام

شکل‌گیری دولت شیعه‌مذهب صفویه در ایران، به معنی اعلام موجودیت یک مرکزیت جدید در شرق دنیای اسلامی بود که تأکید و اصرار تعصب‌آمیز بر مذهب

تشیع و مخالفت شدید با مذهب تسنن، از ویژگی‌های بارز آن بود. صفویان از همان آغاز اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی قلمرو خویش، سیاست‌های خشن و سرسختانه‌ای در قبال اهل تسنن به اجرا گذاشتند.

سب و لعن خلفای سه‌گانه به همراه کشتار، تعقیب و آزار سنی‌مذهبان ایران که با هدف وادار ساختن آنها به پذیرش مذهب شیعه انجام می‌گرفت، هرچند بیشتر به اوایل کار صفویان مربوط می‌شد و در دوره‌های بعد تا حد زیادی تعدیل گردید، لیکن تأثیرات بسیار بدی بر روابط ایران با همسایگان سنی‌مذهب آن، یعنی امپراتوری عثمانی در مغرب و دولت ازبکان در مشرق به جا گذاشت.

قتل عام گسترده و تبعید اجباری شیعیان آناتولی از سوی سلاطین عثمانی و جنایات ازبکان در شهرهای خراسان، اگرچه بیشتر ناشی از انگیزه‌های سیاسی بود، ولی همواره به نام جهاد و مبارزه با کفر، الحاد، بدعت و رفس انجام می‌گرفت و این امر تا حد زیادی برآیند مستقیم سیاست‌های مذهبی افراطی و خشونت‌بار صفویان بود (پتروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۳۹۷). جنگ‌های متعددی که میان صفویان با این دولت‌ها به وقوع می‌پیوست، همواره با ردّ و اتهامات فرقه‌ای همراه بود و این اتهامات مذهبی، همواره توجیه‌گر کشتار و غارت اموال مسلمانان شیعه و سنی بود. منابع این دوره، بارها از قتل عام شیعیان هرات، مشهد و دیگر شهرهای خراسان به دست ازبکان سخن به میان آورده‌اند (حسینی قمی، ۱۳۵۹، صص ۱۱۳، ۱۲۵ و ۱۹۳-۱۹۴).

در پاسخی که علمای اهل تسنن ماوراءالنهر به اعتراض علمای شیعه در خراسان نسبت به اعمال عبدالله‌خان ازبک در قتل عام مردم مشهد داده بودند، به صراحت آمده است که شیعه با اصرار در سبّ و لعن سه خلیفه اول، شأن مسلمانی خویش را از دست داده است و از این رو، برای پادشاهان سنی‌مذهب اقامه جنگ با آنها و قتل عام و غارت اموالشان کاملاً مشروع است. در طول جنگ‌های صفویان با ازبکان، مردم مسلمان خراسان و ماوراءالنهر، همواره قربانی این کینه‌توزی‌ها و تعصبات

مذهبی بودند؛ گاهی از سوی صفویان و به جرم همکاری با ازبکان سنی‌مذهب و گاه از سوی ازبکان و به جرم پذیرش مذهب رفض و اقرار به سب و لعن صحابه پیامبر ﷺ. در قلمرو عثمانی نیز وضع از این بهتر نبود. سلطان سلیم با حمایت معنوی علمای اهل تسنن و گرفتن فتاوی متعدد از آنها، ابتدا به کشتار و تبعید گسترده شیعیان آناتولی دست یازید و سپس با ادعای «غزای ملاحده قزلباش» و برانداختن ریشه کفر، بدعت و ارتداد، به ایران لشکر کشید و نتیجه آن جنگ چالدران و شکست شاه اسماعیل در سال ۹۲۰ هجری بود که می‌توان آن را از خونین‌ترین جنگ‌های ایران و عثمانی دانست؛ به هر حال چنان که بارتولد نیز به درستی خاطر نشان کرده است، اقدام شاه اسماعیل در رسمیت‌بخشیدن به مذهب تشیع در ایران، علاوه بر آنکه باعث تشدید بی‌سابقه اختلافات مسلمانان شیعه و سنی گشت، «وحدت مذهبی ممالک اسلامی را که تا آن دوران باقی مانده بود. از میان برد و آن محیط پهناور و یگانه جغرافیایی را از وسط قطع کرد و به خطر انداخت» (بارتولد، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

ب) رویارویی اهل طریقت و اهل شریعت

اگرچه صفویان خود دارای خاستگاهی صوفیانه و طریقتی بودند و در گذار از مرحله طریقت به سلطنت، از نیروی صوفیانه قزلباش به شیوه بسنده‌ای بهره جستند و حتی پس از دستیابی به قدرت سیاسی نیز در پرتو دلاوری‌ها و جانبازی‌های صوفیانه قزلباش توانستند فرمانروایی خویش را بر سراسر ایران توسعه و تحکیم بخشند، لیکن آنها از همان آغاز دستیابی به قدرت سیاسی، به دلایلی چند، به تدریج در ماهیت صوفیانه خویش تجدید نظر کرده، گام‌هایی در جهت استحاله مفهوم طریقت صوفیانه و تلفیق آن با سلطنت دنیوی و به تبع آن تبدیل رابطه مرید و مرادی به رابطه «سلطان و رعیت» برداشتند (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۵۴۰-۵۴۱). این تجدیدنظر «به صورت انتقال تدریجی مفهوم «مرشد کامل» به «پادشاه ایران» صورت گرفت که

بنابر آن، نقش طریقتی رهبران خانقاه اردبیل که از راه یک نظام موروثی از پدر به فرزند منتقل می‌شد، کمرنگ گشته و جنبه‌های پادشاهی در مفهوم ساختار سیاسی بر آن چیره شد» (همان، ص ۵۴۱).

گرایش به ایجاد چنین تحولی، از همان زمان شاه‌اسماعیل اول آغاز شد و در نزد جانشینان وی با شدت و حدّت بیشتری - البته همراه با نوساناتی - استمرار یافت؛ به طوری که نهایتاً در اواخر عصر صفوی «آن جنبه‌های صوفیانه‌ای که با حرکت سیاسی صفویان همگام بود، ماهیت اصلی خویش را از دست داده بود» (همان).

در بررسی علل پیدایش گرایش‌های مخالف تصوف در جامعه صفوی، باید به نقش دو عامل سیاسی و مذهبی توجه داشت: از بعد سیاسی می‌توان گفت صفویان پس از ارتقا به مقام شهریاری ایران، از یک سو به ناتوانی و ناکارآمدی آموزه‌های صوفیانه و رابطه مرید و مرادی برای اداره امور سیاسی و کشورداری پی بردند و به‌ناچار در صدد برآمدن با کنار گذاشتن تدریجی ساختار طریقتی حکومت خویش، ساختار کهن دیوانسالاری ایران را جایگزین آن نموده، آن را به خدمت اهداف سیاسی - مذهبی خویش درآوردند؛ ولی از آنجا که صوفیان قزلباش قادر به ایفای چنین نقشی نبودند، فرمانروایان صفوی از همان آغاز تلاش کردند از عناصر ایرانی و به اصطلاح تاجیک برای اداره امور دیوانی، و از علمای شیعه برای اداره امور شرعی و مذهبی قلمرو خویش استفاده کنند؛ امری که نتیجه طبیعی آن، کاهش نفوذ و اقتدار صوفیان قزلباش در ساختار حکومتی صفویان بود» (همان، صص ۴۳۲ و ۵۹۶ / جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۱۷).

از سوی دیگر، کنش‌ها و تکاپوهای قزلباشان که به هر حال نماد طریقت به شمار می‌رفتند، برای کسب قدرت سیاسی که به‌خصوص پس از عهد شاه‌اسماعیل اول به اشکال متعددی چون رقابت و درافتادن آنها با یکدیگر و یا با عناصر تاجیک و حتی خاندان سلطنتی به ظهور رسید، چندین بار حیات حکومت صفویان را با خطر جدّی

مواجه ساخت. این امر خیلی زود موجبات سلب اعتماد حاکمیت از آنها را فراهم نمود و پادشاهان صفوی را بر آن داشت برای مهار خودسری‌های صوفیان قزلباش و تحدید قدرت و نفوذ آنها، نیروهای جدیدی را در ساختار حکومتی خویش وارد کنند. چنین روندی که در زمان سلطنت شاه‌طهماسب به شکلی جدی آغاز گشته بود، در عصر شاه‌عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۶ ق) به اوج خود رسید و نتیجه آن، زوال تدریجی قدرت و نفوذ صوفیان قزلباش بود (سیوری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۵).

از بُعد مذهبی نیز از آن جا که صفویان برای ترویج و گسترش هرچه بیشتر تشیع در جامعه به همکاری علما و مبلغان شیعه‌مذهب نیاز داشتند، از همان آغاز در صدد جلب همکاری آنها برآمدند و چون تعداد علمای شیعه در ایران زیاد نبود، به‌ناچار دست نیاز به سوی فقها و علمای شیعه در سرزمین‌های عربی دراز کردند و تعداد زیادی از آنها را به ایران فراخواندند. این امر، فقها و علمای شیعه را در ساختار حکومتی صفویان وارد نمود و دیری نباید که در نتیجه حمایت همه‌جانبه پادشاهان صفوی از این علما و نیز تلاش خود آنها برای تربیت نسل جدیدی از علمای شیعه، جبهه جدید و قدرتمند دیگری که همان روحانیت شیعه باشد، در برابر اهل طریقت شکل گرفت (جعفریان، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱)؛ بدین ترتیب با قدرت‌یابی علما، در ساختار حکومتی صفویان تضاد درونی به وجود آمد که در یک طرف آن اهل طریقت قرار داشتند و در طرف دیگر علما و فقهای شیعه بودند که «علاوه بر داشتن زمینه اجتماعی و شرعی در فقه» از حمایت پادشاهان صفوی نیز برخوردار بودند. این امر، یعنی حمایت صفویان از اهل شریعت که به طور طبیعی اقتدار و نفوذ فزاینده آنها در دستگاه حاکم را در پی داشت و همسویی آن دو در مخالفت با اهل طریقت، سرانجام منجر به تضعیف مواضع متصوفه و عقب‌نشینی تصوف گردید (همان)؛ در واقع مخالفت و مواجهه اهل طریقت و اهل شریعت، اعم از شیعه و سنی، امری باسابقه و ریشه‌دار بود و در ادوار گذشته نیز جدال‌ها و رویارویی‌های متعددی میان متشرعین

و اهل تصوف در می‌گرفت و به تکفیر متصوفه از سوی متشرعین می‌انجامید؛ زیرا باطنی‌گری موجود در تصوف و تساهل و تسامحی که در میان متصوفه رایج بود و گاه به اباحی‌گری و بی‌فیدوبندی آنها به ظواهر شرع می‌انجامید، نمی‌توانست مورد قبول و پذیرش متشرعین واقع شود، و چنین مسائلی همواره مایه کشمکش این دو گروه بوده است.

علاوه بر این موارد کلی، مخالفت برخی از علمای شیعه با متصوفه نیز دلایل خاص خود را داشت. هانری کربن معتقد است: «ملامت‌هایی که در تشیع به تصوف رفته است، گاهی به تشکیلات و نقش شیخ که نقش امام غایب را غصباً تصاحب کرده بود، نظر داشته و گاهی به شیفتگی [متصوفه] به لامذهبی که کاهلی جاهلانه و فسق و هرزه‌گی اخلاقی را تأیید می‌کرده و به امور دیگری از این قبیل ناظر بوده است» (کربن، ۱۳۵۲، ص ۴۴).

دکتر ذبیح‌الله صفا نیز در این باره می‌نویسد: «علت این دشمنی عالمان شیعه با صوفیان آن است که عالمان مذکور «ولایت» و راهبری خلق را خاص امام و در غیبت وی ویژه نواب او می‌دانند و حال آنکه صوفیان اقطاب و مشایخ خود را در زمره اولیاءالله در آورده، اطاعت از آنان را پنهان و آشکارا واجب می‌شمارند و به عالمان شرع که مدعی جانشینی پیامبر و ائمه دین‌اند وقعی نمی‌گذارند...» (صفا، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۴-۲۰۴).

همچنین عقاید غالبانه رایج در میان صوفیان قزلباش و این واقعیت که عرفا و متصوفه این دوره با وجود پایبندی به مذهب تشیع نمی‌توانستند نسبت به برخی مشایخ سنی‌مذهب تصوف نظیر غزالی، حلاج، مولوی، ابن عربی و... بی‌علاقه باشند، خود دلیل دیگری در تشدید مخالفت علمای شیعه با اهل طریقت در دوره مورد بحث بوده است (رویمر، ۱۳۶۶، ص ۲۷)؛ به هر حال ستیزه‌جویی و جدال اهل طریقت و اهل شریعت که با حمایت پادشاهان صفوی از متشرعین شیعه همراه بود، در نیمه

دوم حکومت صفویان به پیروزی کامل اهل شریعت انجامید. از آن پس علمای شیعه که بسیار قدرتمند شده بودند، صوفیان را به کفر، زندقه و الحاد متهم کرده، نه تنها اهل تصوف، بلکه علما، فقها و متفکرانی را که دارای مشرب عرفانی بودند، تحت فشار قرار دادند؛ به طوری که بسیاری از آنها مجبور شدند برای رفع اتهام صوفیگری از خویش، به تألیف رساله‌ها و کتاب‌هایی در ردّ صوفیگری بپردازند و حتی شخصیت بانفوذ و قدرتمندی چون محمدباقر مجلسی مجبور شد از خود و پدرش در برابر اتهامات صوفیگری دفاع کند (صفا، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۰۴-۲۰۶).

در نتیجه چنین شرایطی، صوفیان به‌ویژه بخش قزلباشی آن، به نحو فزاینده‌ای تحت فشار قرار گرفتند و روز به روز به حاشیه رانده شدند؛ به طوری که در اواخر عصر صفوی آنها را فقط در مشاغل پست به کار می‌گماشتند. کمپفر که در زمان شاه‌سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵) در سال ۱۰۹۵ ق به ایران سفر کرده است، دربارهٔ وضعیت دراویش صوفی این عصر می‌نویسد: «غالب این درویش‌های متکدی، در واقع آدم‌های بیکار و بی‌عاری هستند که از فرط تنبلی یا در اثر عدم کارآیی به درویشی گرویده‌اند» (کمپفر، ۱۳۵۰، ص ۱۳۶-۱۳۷). شاردن نیز در خصوص دشمنی متشرعین با اهل طریقت می‌نویسد: «متعصبان قشری و ظاهرنگر اسلام، صوفیان را به شرک و الحاد متهم می‌کنند و بر این پندارند که اهل تصوف به رستاخیز و روز شمار اعتقاد ندارند...» (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰۴۴).

ج) همکاری علمای شیعه با صفویان و شکل‌گیری نهاد دینی شیعی

به موازات تلاش صفویان برای ایجاد دولتی بر بنیان تشیع اثنی‌عشری در ایران، برپایی تشکیلات دینی جدید که می‌شد از اقتدار، خدمات و کارکردهای آن برای پیشبرد سیاست مذهبی جدید و به تبع آن تحکیم پایه‌های اقتدار این دولت

شیعه‌مذهب در داخل و خارج از کشور استفاده کرد، مورد توجه قرار گرفت (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶).

از لحاظ داخلی، صفویان به دلایلی چون نیاز به همکاری علما و مبلغان شیعه برای واداشتن اهل تسنن به پذیرش تشیع، تعدیل عقاید و باورهای غالبانه قزلباشان، تقویت مبانی فقهی مذهب شیعه برای پاسخگویی و مقاومت در برابر علمای اهل تسنن، اداره امور شرعی قلمرو خویش و نیز کسب مشروعیت سیاسی و دینی، شدیداً نیازمند ایجاد یک ساختار و نهاد دینی شیعی با همکاری علما و فقهای شیعه بودند؛ در این باره لاپیدوس می‌نویسد: «صفویان برای حل مشکلات ناشی از شورش قزلباش و پاسخ متناسب به جمعیت ایران، کوشیدند تشیع را در ایران به صورتی که حکومت را تداوم بخشد، پشتیبانی آنان را تقویت و نفوذ شاهان را تثبیت کند، بنیان نهند» (همان، ص ۳۹۷).

از بعد خارجی نیز برپایی چنین تشکیلاتی کاملاً ضروری می‌نمود. همسایگان سنی‌مذهب صفویان در مصاف با رقیب شیعه‌مذهب خویش، همواره از خدمات یک نهاد دینی مستقر و جاافتاده بهره می‌گرفتند و با گرفتن فتاوی متعدد، صفویان را به الحاد، ارتداد و بدعت متهم می‌کردند و از این طریق، نیروهای خود را علیه آنها بسیج می‌نمودند. در چنین شرایطی، دولتمردان صفوی نیز برای پاسخگویی به ردّ اتهامات مذهبی رقیبان، نیازمند ایجاد یک نهاد رسمی شیعی بودند (آغاجری، ۱۳۸۰، ص ۲۱). از آنجا که نه خود صفویان و نه هواداران قزلباش آنها، آشنایی چندانی با تشیع فقهاتی نداشتند، برپایی چنین نهادی که بتواند آنها را در ایجاد یک جامعه شیعی مستقل و قدرتمند یاری کند، بدون مشارکت فقها و علمای شیعه امکان‌پذیر نبود؛ از این رو پادشاهان صفوی از همان آغاز کار، به منظور تحقق بخشیدن به چنین هدفی، تصمیم به جلب همکاری علمای شیعه گرفتند که در نتیجه آن شمار زیادی از

علمای شیعه از سرزمین‌های عربی به ایران دعوت شدند؛ به علاوه، استقبال و علاقه بسیاری از علمای شیعه به حمایت از دولت شیعه‌مذهب صفوی و همکاری با آن، نقش مؤثری در شکل‌گیری یک نهاد مذهبی داشته است. آنها از اینکه به برکت دولت صفویه مذهب شیعه از حالت تقیه خارج شده بود، خرسند بودند. این زمینه به همراه عوامل دیگری چون پیگیری سیاست آزار و سرکوب شیعیان از سوی دولت عثمانی در سرزمین‌های عربی و نیز فراهم‌آمدن زمینه‌های مساعد و مناسب سیاسی - اجتماعی در ایران برای فعالیت علمای شیعه و استقبال پادشاهان صفوی از آنها منجر به مهاجرت طیف وسیعی از علمای شیعه به ایران با هدف همکاری با فرمانروایان شیعه‌مذهب صفوی شد؛ این امر زمینه مناسبی برای شکل‌گیری نهاد دینی شیعی فراهم نمود (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷). در عهد شاه‌اسماعیل اول، به دلیل آنکه وی ریاست امور مذهبی و سیاسی را با هم داشت و بیشتر هم و غم او متوجه بسط و تحکیم پایه‌های دولت تازه‌تأسیس صفوی بود، ضرورت تشکیل یک نهاد دینی شیعی کمتر مورد توجه قرار گرفت؛ به علاوه «یک زمینه اجتماعی که بتواند نهاد دینی شیعی را در درون خود پیروانند، هنوز به وجود نیامده بود» (آغاچری، ۱۳۸۰، ص ۱۴).

در دوره طولانی سلطنت شاه‌طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ق)، تعصب مذهبی او و تلاش وی برای جلب همکاری علمای شیعه برای عملی‌ساختن تشیع فقاهتی در جامعه، به همراه ثبات و استحکامی که پس از سرکوب صوفیان قزلباش نصیب دولت صفوی شده بود، زمینه را برای مهاجرت بیش از پیش علمای شیعه از سرزمین‌های عربی به ایران فراهم ساخت، و دیری نپایید که مشارکت وسیع این علما در امور حکومتی دولت صفوی، منجر به شکل‌گیری یک نهاد دینی شیعی با اعضای معین و با کارکردها و جایگاهی مشخص شد (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶). اعضای این نهاد را صدور، شیخ‌الاسلام‌ها، خطیبان، ائمه جمعه، مدرسان و قضات تشکیل می‌دادند که

هر کدام از آنها عهده‌دار منصبی دینی با کارکردهایی مشخص بودند. در زیرمجموعه هر یک از این مناصب نیز «مجموعه‌ای از اعضای رده‌پایین‌تر هر بخش فعالیت می‌کردند و به این ترتیب، یک شبکه گسترده و کارآمد دیوانی را تشکیل می‌دادند که از پایتخت تا دورترین نقاط قلمرو صفویان را تحت پوشش قرار می‌داد و کارکردهایی همانند آنچه در رأس هرم ساختار دیوانی دینی مطرح بود، در مقیاس محدودتر و کوچک‌تر ارائه می‌کرد» (همان، ص ۲۵۴).

کارکردهای این نهاد نیز در اشکال گوناگونی چون مشروعیت‌بخشی به حکومت صفویان در داخل و خارج، اداره امور شرعی و قضایی دولت، ایجاد وحدت دینی در کشور از طریق تبلیغ و ترویج هرچه بیشتر تشیع اثنی‌عشری و تقویت مبانی فقهی و عقیدتی آن، تربیت نسل جدیدی از علما و فقهای شیعه، انجام فعالیت‌های علمی برای تقویت و گسترش علوم شیعی، مبارزه با گرایش‌های غالبانه شیعی و نیز با تصوف و صوفیگری و... صورت می‌گرفت (همان، ۱۳۸۱، صص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴). در مقابل، پادشاهان صفوی نیز با آگاهی از اهمیت چنین کارکردهایی، همواره حامی و پشتیبان اعضای این ساختار دینی بودند و در حمایت مادی و معنوی از آنها، از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کردند؛ بنابراین علاوه بر حقوقی که از سوی دولت به آنها تعلق می‌گرفت، مدارس، مساجد و مراکز علمی - مذهبی متعددی نیز در شهرهای مختلف برای آنها ایجاد شد و موقوفات زیادی نیز به این مراکز اختصاص یافت. این همکاری و همگرایی نهاد دینی و نهاد سیاسی که از زمان شاه‌طهماسب اول به شکلی نهادینه شده آغاز شده بود، اگرچه در برخی دوره‌ها با نوساناتی همراه بود، لیکن به طور کلی با سیر صعودی همراه بوده، در دوره جانشینان وی نیز همچنان استمرار یافت؛ به طوری که در عصر سلطنت شاه‌سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ق)، آخرین پادشاه صفوی، به اوج خود رسید (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴/جعفریان ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۵).

د) علمای شیعه و مشروعیت دولت صفوی

مشروعیت توجیهی است از حاکمیت؛ یعنی توجیهی است از حق فرمان‌دادن و اطاعت کردن؛ بنابراین همزمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجاد حق حکومت برای «حاکمان» (Governors) و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی «حکومت‌شوندگان» (Governeds). مشروعیت دینی نیز مشروعیتی است که ریشه و جان‌مایه خود را از شخصیت‌های فرهیخته دینی و عقاید و ارزش‌ها و احکام دیکته‌شده از سوی آنان می‌گیرد...» (شجاعی زند، ۱۳۷۶، صص ۵۱ و ۵۴). در فرهنگ اسلامی، مشروعیت به دو اعتبار به کار رفته است: یکی به معنای اموری که «شارع» وضع کرده و دیگری به همان معنای مصطلح رایج در متون جامعه‌شناختی است که محقق و معتبر بودن یک حاکمیت از آن فهمیده می‌شود» (همان، ص ۹۹)؛ آنچه در این جا مورد نظر است، مشروعیت حکومت از دیدگاه فقه شیعه است. در فقه شیعه، «مشروعیت حکومت بدین ترتیب ایجاد می‌شود که فقها به عنوان نواب عام امام غایب علیه السلام متولی امور مردم هستند و حال اگر آنها فردی را به این منصب گماشتند، ولایت و امانت معصوم را به وی سپرده‌اند و به حکومت او مشروعیت داده‌اند» (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۸۰).

به طور کلی، دیدگاه سیاسی شیعه از ابتدا تا آغاز عصر غیبت کبری در سال ۳۲۹ق مبتنی بر نفی هرگونه همکاری با سلطان، اعم از جائز و عادل بود؛ زیرا با وجود ائمه علیهم السلام هر حاکم و سلطان دیگری غاصب حق آنها محسوب می‌شد. با آغاز عصر غیبت، عدم دسترسی مستقیم به امام معصوم و تلاش علمای شیعه برای کنار آمدن با واقعیت‌های سیاسی موجود، منجر به ایجاد نوعی تعدیل در اندیشه و عمل سیاسی آنها شد که در نتیجه آن، بخشی از علمای شیعه ضمن تأکید بر نامشروع بودن حکومت غیر معصوم، همکاری با سلطان عادل را جایز و گاه واجب، و همکاری با سلطان جائز را نیز تحت شرایطی جایز شمردند (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱).

ص ۱۲۱). مبنای دیگری که برای توجیه همکاری با سلاطین وقت توسط علمای شیعه مورد استفاده قرار گرفت، نظریه‌ای بود که بر اساس آن، پذیرش مسئولیت از طرف سلطان، در ظاهر از جانب وی صورت گرفته است، ولی در باطن بر اساس ولایت و نیابت مجتهد جامع‌الشرایط از طرف امام معصوم است (همان، ص ۱۱۵-۱۲۱).

با روی کار آمدن دولت شیعه‌مذهب صفویه در ایران، علمای شیعه با شرایط و مقتضیات جدیدی روبرو شدند. صفویان با وجود برخورداری از برخی دستاویزهای معنوی، نظیر ادعای سیادت، ادعای نیابت از امام غایب عجل الله فرجه و نیز عهده‌داری ریاست یک طریقت صوفیانه، نمی‌توانستند از تلاش برای جلب رضایت و همکاری علمای شیعه بی‌نیاز باشند؛ زیرا برای پیشبرد سیاست‌های مذهبی خویش و تقویت پایه‌های مشروعیت حکومت‌شان در داخل و خارج، به حمایت و همکاری علمای شیعه سخت نیازمند بودند؛ از این رو در همان آغاز کار، از علمای شیعه دعوت به همکاری نمودند (شجاعی زند، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹). در چنین شرایطی، عمده‌ترین چالشی که پیش روی علمای شیعه قرار داشت، نحوه برخورد با فرمانروایان شیعه‌مذهب صفوی و ادعاهای مذهبی آنها بود. به عقیده صاحب‌نظران، در همه نظام‌های دینی، ممکن است سه گرایش عمده در قبال اقتدار دنیوی و سیاسی مطرح شود: «کنار آمدن با اقتدار، مخالفت با آن و بی‌تفاوت ماندن نسبت به آن» (فوران، ۱۳۷۸، ص ۷۹)، درباره نوع برخورد علمای شیعه با حکومت صفویان نیز چنین گرایش‌هایی را می‌توان مشاهده کرد.

گروهی از علمای شیعه با پشت پا زدن به امور سیاسی و دنیوی، از مداخله و درگیر شدن در امور سیاسی امتناع ورزیدند و در برابر شرایط جدید ناشی از روی کار آمدن صفویان شیعه‌مذهب، بی‌توجه ماندند. گروهی دیگر نیز با تأکید بر نظریه سنتی شیعه مبنی بر نامشروع بودن حکومت هر سلطان غیر معصوم، از هرگونه همکاری با پادشاهان صفوی خودداری کردند و پذیرش مسئولیت و هدیه از سوی

آنها را حرام دانستند (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰-۱۰۱). گروه سوم که شامل اکثریت بزرگ علمای شیعه در این دوره می‌شود، با به عهده‌گرفتن مناصب مختلف در دولت صفویه، دانش نفوذ و توانایی‌های فقهی و مذهبی خود را در اختیار دعاوی سیاسی - مذهبی این دولت قرار دادند و بدین ترتیب عملاً بر مشروعیت آن صحنه گذاشتند (همان، ص ۱۰۱). این در حالی بود که آنها از لحاظ نظری و تئوریک، حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه علیهم‌السلام و یا نایبان عام آنها، یعنی فقها و مجتهدان جامع‌الشرایط خلاصه می‌کردند (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹، صص ۱۴۱ و ۱۶۹). واقعیت این است که همکاری و همگرایی علمای شیعه با فرمانروایان صفوی در طول این دوره باعث شد جنبه نظری دیدگاه سنتی شیعه مبنی بر منحصربودن حق حکومت به معصوم و پس از وی به فقیه جامع‌الشرایط، به نفع جنبه عملی آن، که به شکل مشروعیت‌بخشی به حکومت صفویان صورت پذیرفت، در سایه قرار گیرد. این امر به معنی فراموشی و کنارگذاشتن همیشگی جنبه نظری دیدگاه سنتی شیعه نبود، بلکه در واقع راهکاری معقول برای کنار آمدن با واقعیت موجود و سپردن اداره امور جامعه به حکومتی شیعی مذهب بوده است (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)؛ بنابراین با آنکه در حیطه مباحث نظری و کلامی شیعه، حق حکومت و ولایت منحصر به امام معصوم علیه‌السلام و پس از وی به فقیه جامع‌الشرایط بود، ولی علمای شیعه در عمل، «سلطنت شیعی صفوی را به عنوان یک قدرت مشروع و در عین حال مشروط، گردن نهادند^۱ و مخالفت با سلاطین [صفوی] را نامشروع و مخالف دین و شرع دانستند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۵)؛ از این رو در سراسر دوره صفویه «چه در قالب همکاری با سلطان عادل یا ستمگر و چه بر پایه این نظریه که سلطان، نایب فقیه باشد، غالب علمای شیعه با این

۱. برخی از این شرایط عبارت بودند از: «۱- شاه شیعه امامی باشد؛ ۲- مذهب شیعه را ترویج کند؛

۳- از فقهای شیعی اطاعت معنوی و فقهی نماید» (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۳، ص ۳۵).

دولت همکاری می‌کردند و سمت‌هایی را عهده‌دار می‌شدند و برای دوام این دولت، دعا می‌نمودند» (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱).

کارکرد مشروعیت‌بخشی علمای شیعه، در جایگاه اعضای نهاد مذهبی حکومت صفویه، هم از بُعد خارجی و هم از بُعد داخلی، برای این حکومت حائز اهمیت بود. از لحاظ خارجی، آنها با توجیهاات و تفسیرهای گوناگون مذهبی، از سیاست‌های مذهبی صفویان حمایت کردند و آنها را در برابر ردّ اتهامات مذهبی رقبای سنی‌مذهبان یاری نمودند (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۴۹۶-۴۹۷). از لحاظ داخلی نیز آنها با مشروعیت‌بخشیدن به حکومت صفویان، راه را برای رفع موانع مرتبط با تحکیم و استمرار قدرت سیاسی آنها هموار نمودند. این مشروعیت‌بخشی به اشکال مختلفی چون پذیرش مناصب مختلف، جایزدانستن اقامهٔ نماز جمعه، حلال‌شمردن مسئله خراج، حضور در مراسم تاجگذاری سلاطین صفوی و انجام تشریفات مربوط به آن، خواندن خطبهٔ سلطنت و نیز تلاش برای پیشگویی ظهور صفویان و اتصال حکومت آنها به انقلاب حضرت مهدی عجل الله فرجه از سوی پیشوایان شیعه، با استفاده از برخی احادیث و روایات آنها، انجام می‌گرفت (فراهانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳-۱۲۴).

با این حال، باید توجه داشت در طول این دوره، تعدادی از علمای شیعه، چه در ایران و چه در سرزمین‌های عربی، از آمدن به دربار صفویان و همکاری با آنها خودداری کردند و از عملکرد آن دسته از علمای شیعه که با صفویان همکاری می‌نمودند شدیداً انتقاد کردند. از بارزترین نمایندگان چنین نظریه‌ای می‌توان به شیخ ابراهیم قطیفی (د ۹۴۵ق)، مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ق) و شهید ثانی (م ۹۶۵ق) اشاره کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶-۱۴۷).

در دورهٔ دوم سلطنت صفویان، خواه به دلیل افزایش قدرت و نفوذ نهاد دینی و خواه به دلیل انحراف سلاطین صفوی از موازین شرع، چنین دیدگاهی با صراحت بیشتری از سوی برخی از علما مطرح می‌شد (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۹۷). شاردن با اشاره به

اختلاف نظر علمای شیعه در مورد مشروعیت دولت صفوی و اینکه اصولاً در عصر غیبت چه کسی حق حکومت دارد، تصریح کرده است: اگرچه اکثریت مردم ایران سلطنت صفویان را مشروع می‌دانند، ولی چنین عقیده‌ای گاهی اوقات با مخالفت «اهل منبر» مواجه می‌شود. وی در این باره می‌نویسد: «گاهی اهل منبر پذیرش این عقیده را تخطئه می‌کنند و آزادانه بیان و تبلیغ می‌نمایند که پادشاه، هم باید از سلاله امام و هم جامع علوم زمان خود و کاملاً معصوم باشد؛ و چگونه ممکن است پادشاه نامؤمن شراب‌خوار و هوسباز و مستغرق در گناه با عالم بالا نزدیک باشد... پادشاهی بر جامعه مسلمانان، تنها شایسته و درخور مجتهدی است که پایه دانش و تقوایش از همگان بالاتر باشد. این درست است که چون مجتهد، وارسته‌ای پر دانش و سلیم است، باید پادشاهی در کنارش باشد که به ضرب شمشیر، مردمان را به رعایت عدالت و ادار نماید؛ اما باید چون وزیری فرمانبردار و سربه راه باشد، نه بیش» (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱۴۵).

ه) افزایش نفوذ و اقتدار علمای شیعه در ایران

همان طوری که در مباحث قبل ذکر آن گذشت، تمایل و همکاری علمای شیعه و فرمانروایان صفوی، منجر به شکل‌گیری یک نهاد دینی اثنی‌عشری در ساختار حکومت صفویه شد. از آنجا که این نهاد دینی، هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ اقتصادی کاملاً به نهاد سیاست وابسته بود، قدرت و نفوذ آنها نیز متأثر از اقتدار سلاطین وقت و نوع برخورد و ارتباط آنها با نهاد دین، با نوساناتی همراه بود.

در دوره سلطنت شاه اسماعیل اول، با وجود احترام وی به علمای شیعه، آنها فرصت چندانی برای قدرت‌نمایی نیافتند؛ زیرا از یک طرف شاه اداره امور سیاسی و دینی را با هم داشت و از طرف دیگر، شمار علمای شیعه در قلمرو صفویان در حدی نبود که بتوانند به صورت یک نیروی منسجم و متشکل اعمال نفوذ کنند (لاپیدوس،

۱۳۷۶، ص ۳۷۹). در عصر شاه‌طهماسب به دلیل مهاجرت گستردهٔ علمای شیعه از سرزمین‌های عربی به ایران و احترام و حمایت چشمگیر نهاد سیاست از آنها، زمینهٔ مناسبی برای شکل‌گیری یک ساختار رسمی شیعی و اعمال نفوذ آن در اغلب امور شرعی و عرفی جامعه فراهم شد (حقیقت، ۱۳۷۷، ص ۳۷۹). این امر تا حد زیادی ناشی از شخصیت برجستهٔ محقق کرکی و احترام و نفوذ فراوان وی در دربار شاه‌طهماسب بود. کرکی که شدیداً خواهان مشارکت علما در دولت صفویه بود، پس از حضور در دربار صفویان با طرح این نظریهٔ فقهی که در عصر غیبت تمام اختیارات معصوم به مجتهد جامع‌الشرایط تعلق دارد و او می‌تواند «از روی مصلحت وقت، قدرت سیاسی مشروع خود را به سلطان واگذار کند»، از یک طرف راه را برای همکاری بیش از پیش علمای شیعه با دولت صفوی هموار نمود و از طرف دیگر عملاً پادشاه را نایب مجتهد در ادارهٔ امور عرفی جامعه دانست و از این طریق، سلطنت او را مشروعیت بخشید. این امر به‌صراحت از سوی شاه‌طهماسب مورد پذیرش قرار گرفت و او خود را نایب فقیه جامع‌الشرایط دانست (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱). طهماسب سپس طی فرمان‌هایی از تمام امرا و حکام عرف و شرع در شهرهای مختلف قلمرو خویش درخواست نمود از فرامین و دستورات علامه کرکی بدون استثنا پیروی نموده، بدانند پایهٔ مملکت و کشورداری به عهدهٔ اوست؛ زیرا وی نایب امام علیه السلام است و امور محول به امام زیر نظر او اداره خواهد شد. وی در این فرمان‌ها، مخالفت با حکم مجتهدان را با شرک برابر دانسته و تأکید کرده است: هر کس با «خاتم‌المجتهدین»، کرکی، مخالفت نماید و «در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد» (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۴۶).

قدرت و نفوذ نهاد دینی که در عصر شاه‌طهماسب به اوج خود رسیده بود، در دورهٔ اسماعیل دوم به دلیل اقدامات وی در محو آثار شیعی‌گری دورهٔ طهماسب و

شاه اسماعیل اول، تا حد زیادی کاهش یافت. این روند در دوره محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۶ق) نیز به دلیل ضعف قدرت پادشاه و خودسری‌های صوفیان قزلباش، همچنان ادامه یافت (آغاچری، ۱۳۸۰، ص ۲۷-۲۸).

در دوره سلطنت شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ق) به دلایلی چون سرکوب صوفیان قزلباش، افزایش ثبات و اقتدار نهاد سیاست و حمایت مادی و معنوی شاه عباس از علمای شیعه، نهاد دینی جایگاه ویژه‌ای یافت و بار دیگر جایگاه و اقتدار گذشته خویش را بازیافت؛ هرچند قدرت و کنترل شخص پادشاه بر علما مانع از قدرت‌یابی بیش از حد آنها نظیر دوره شاه طهماسب می‌شد.

علاوه بر حمایت‌های معنوی و مادی پادشاهان صفوی از علما، آنچه باعث استمرار اقتدار و نفوذ آنها در دوره‌های بعد شد، پرورش نسل جدیدی از فقهای شیعه و عمدتاً ایرانی در مدارس و تأسیسات فرهنگی - مذهبی بود که در طول یک قرن نخست حکومت صفویان، به همت علمای شیعه و با حمایت مالی نهاد سیاست در شهرهای مختلف ایران تأسیس شده بود (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴). در این دوره روحانیان در مراسم تاجگذاری و به تخت نشستن سلاطین صفوی حضور می‌یابند و تشریفات مربوط به آن را به عهده می‌گیرند؛ تا جایی که به تعبیر شاردن، «شناختن شاهزاده به پادشاهی، بی‌قبول شیخ الاسلام - که رئیس روحانی کشور بود - امر ناتمام بود» (شاردن، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴۴). به هر حال بخشش‌ها و املاک وقفی وسیعی که از سوی پادشاهان صفوی به روحانیان شیعه اعطا می‌شد، قدرت اقتصادی آنها را به طور چشمگیری افزایش داد؛ این امر به همراه عوامل دیگری چون سرکوب صوفیان و کاهش اعتبار آنها در میان مردم، اداره امور شرعی جامعه از سوی روحانیان و اعمال نفوذ مقتدرانه آنها بر نهاد سیاست، باعث افزایش نفوذ و اعتبار آنها در میان طبقات مختلف مردم به‌ویژه تجار و اصناف شد (بنانی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۶-۲۰۰). از آن پس علما و

روحانیان شیعه در عین برخورداری از حمایت‌های سیاسی و مالی پادشاهان صفوی، از پایگاهی اجتماعی در جامعه شیعی ایران نیز برخوردار شدند و پیوند روزافزون آنها با اعضای این جامعه شیعی، علاوه بر آنکه موجب تقویت پایگاه اجتماعی آنها می‌شد، بخشی از نیازهای مالی آنها را نیز تأمین می‌کرد. این امر به تدریج زمینه تشکیل و استقلال نسبی نهاد دینی شیعه از نهاد سیاست را فراهم نمود (آغاجری، ۱۳۸۰، ص ۳۷)؛ به طوری که در پایان این دوره، روحانیت شیعه «از یک اتحادیه برخوردار از امتیازات ویژه، به یک دستگاه «روحانی‌سالاری» (Hirocracy) مقتدر مبدل شد...» (شجاعی زند، ۱۳۷۵، ص ۱۹۹).

با فروپاشی دولت صفویه، اگرچه روحانیت شیعه از حمایت نهاد سیاست محروم شد و در نتیجه عوامل متعددی چون ناامنی حاصل از سقوط دولت صفویه، روی کار آمدن افغانه سنی‌مذهب، رونق اخباری‌گری و سیاست‌های خشن نادرشاه در قبال آنها، ناچار به سکوت و عزلت و یا مهاجرت به عتبات در عراق شدند، لیکن این وضعیت زمینه را برای استقلال روحانیت شیعه از نهاد سیاست فراهم کرد (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲). در طول دوره فترت میان سقوط صفویان و برآمدن قاجارها، روحانیان شیعه «به تحکیم موقعیت خود در میان مردم و تقویت بنیه علمی و تشکیلاتی خویش پرداختند» و در آغاز دوره قاجاریه با قدرت بیشتری سربرآوردند (شجاعی زند، همان، ص ۲۰۰). از آن پس روحانیت شیعه به صورت کانون اعتراض افکار عمومی علیه استبداد و استعمار درآمد و در طول حکومت قاجارها، بخش مهمی از آنها در رأس حرکت‌های ضداستعماری و ضداستبدادی مردم ایران نظیر جنگ‌های ایران و روس، جنبش تنباکو، انقلاب مشروطیت و... قرار گرفتند (کدی، ۱۳۶۹، ص ۶۳). این چالش توانمند روحانیت شیعه با دستگاه سیاسی، در سراسر دوره قاجاریه و پهلوی کم و بیش ادامه یافت.

نتیجه

به طور کلی خواست و هدف اصلی این مقاله، بررسی چگونگی رسمیت‌یافتن تشیع توسط صفویان و پیامدهای آن بود که صفویان را بر آن داشت پس از یک رویکرد تدریجی و معتدل به تشیع، در نهایت به شیعیانی متعصب و ضدتسنن تبدیل شده، در آغازین سال‌های قرن دهم هجری، مذهب تشیع اثنی‌عشری را در ایران رسمیت بخشید. اساساً مذهب شیعه از همان آغاز، در نتیجه مهاجرت علویان و گروه‌های مختلف شیعی به ایران، در این سرزمین راه یافته، شروع به گسترش نمود؛ به طوری که در آستانهٔ قرن دهم و قبل از رسمیت‌یافتن این مذهب در ایران، اگرچه هنوز اکثریت با اهل‌تسنن بود، ولی در بسیاری از شهرها و مناطق مختلف ایران نیز اکثریت با شیعیان بود و در سایر شهرها و مناطق نیز جمعیت‌های بزرگ و بانفوذی از شیعیان در کنار اهل‌تسنن زندگی می‌کرده‌اند. بدون تردید، این امر در گسترش روزافزون تشیع و توجه برخی داعیه‌داران قدرت سیاسی به این مذهب و سرانجام برآمدن آن به عنوان تنها مذهب رسمی و قابل قبول در ایران، بسیار مؤثر بوده است. با این حال، پر و بال گرفتن مذهب شیعه، بیش از هر چیز، نتیجهٔ تغییر و تحولات شگرفی بود که از قرن هفتم هجری به بعد در عرصهٔ حیات سیاسی، اجتماعی، دینی و فکری جهان اسلام به وقوع پیوست. در این دوره، تسلط مغولان بر جهان اسلام و سیاست تسامح و تساهل مذهبی آنها، به همراه امحاء و انقراض خلافت سنی‌مذهب عباسی، فرصتی استثنایی برای اهل تشیع فراهم نمود تا با آزادی کامل و به دور از سختگیری‌ها و محدودیت‌های گذشته، به تبلیغ و ترویج عقاید خویش پردازند؛ در چنین فضایی، تشیع در دو جهت شروع به گسترش نمود: یکی در شکل فقهاتی آن که نتیجهٔ فعالیت‌های علمی، فرهنگی و تبلیغی علمای شیعه بود و دیگری تشیع غالبانه و افراطی، که برآیند فراهم شدن بستر مناسب برای تشدید فعالیت و ظهور گروه‌های مختلف غلات شیعه بود. همهٔ این امور، به نوعی در گسترش و برآمدن مذهب شیعه در ایران نقش داشته‌اند. گسترش تصوف و درآمیختن آن با تشیع،

ضمن آنکه زمینه را برای فروکش کردن تعصبات مذهبی فراهم نمود، منجر به ظهور برخی طریقت‌های شیعی و یا گرایش برخی طریقت‌های سنی‌مذهب به تشیع گردید. همچنین احترام و توجه بیش از پیش مردم به سادات و علویان، باعث شد داعیه‌داران قدرت سیاسی، مدعی سیادت و نسب علوی شوند. این امر می‌توانست در درازمدت زمینه‌ساز رویکرد آنها به تشیع شود؛ در واقع همه این عوامل و زمینه‌های پیش‌گفته، در رویکرد و گرایش تدریجی صفویان به تشیع نقش داشته‌اند. صفویان که همواره در تدارک دستیابی به قدرت سیاسی بودند، در صدد برآمدند تا از دستاویزهای معنوی دیگری چون ادعای سیادت و تشیع نیز بهره بگیرند؛ زیرا سید و علوی‌بودن از مؤلفه‌های مشروعیت‌بخش قدرت سیاسی در میان مسلمانان بود و تشیع نیز به نحو فزاینده‌ای رو به گسترش گذاشته، به عقیده اصلی جنبش‌های اجتماعی و مدعیان قدرت تبدیل شده بود؛ از این رو جنبش‌های شیعی که با حسن توجه توده‌های ستم‌دیده روبرو بودند، از بخت موفقیت بیشتری برخوردار بودند. این امر باعث شد صفویان که داعیه‌دار قدرت سیاسی بودند، از ادعای سیادت شروع کرده، به تدریج به علویت و تشیع درآیند؛ در این میان موجباتی چون وسعت مشرب تصوف و عدم تعصب مذهبی متصوفه، درآمیختن تشیع با تصوف، تسنن شافعی صفویان و نیز گسترش طریقت صفویه در میان ترکمانان شیعه‌مذهب آناتولی، زمینه‌ساز این تحول عقیدتی در میان مشایخ صفوی و رویکرد آنها به تشیع بوده است؛ تا اینکه سرانجام، شاه‌اسماعیل صفوی موفق شد در سال ۹۰۷ قمری تأسیس دولت صفوی و رسمیت‌یافتن مذهب شیعه در ایران را به طور همزمان اعلام نماید.

رسمیت‌یافتن تشیع و ترویج و تثبیت آن در ایران، پیامدهای متعددی به دنبال داشت که از مهم‌ترین آنها می‌توان به تشدید اختلافات فرقه‌ای در جهان اسلام، غلبه تشیع بر تصوف و کنارزدن آن، درگیر شدن روزافزون روحانیت شیعه در امور حکومتی و مسائل سیاسی - اجتماعی جامعه، افزایش نفوذ و اقتدار روحانیت شیعه و جدایی تدریجی آنها از نهاد سیاست و سرانجام قدرت‌یابی نهایی آنان در ایران، اشاره کرد.

منابع

۱. آربری، آ.ج. و دیگران: تاریخ اسلام کمبریج؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۲. آغاجری، هاشم؛ کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی؛ تهران: باز، ۱۳۸۰.
۳. بارتولد، و.؛ فرهنگ و تمدن مسلمانان؛ ترجمه و تصحیح علی‌اکبر دیانت؛ تبریز: ابن سینا، ۱۳۷۳.
۴. بنانی، امین؛ ساختار اجتماعی - اقتصادی دوره صفوی؛ ترجمه و تدوین یعقوب آژند؛ تهران: مولی، ۱۳۸۰.
۵. بطروشفسکی، ایلیاپا و لویج؛ اسلام در ایران؛ ترجمه کریم کشاورز؛ ج ۴، تهران: پیام، ۱۳۵۴.
۶. ترکمان، اسکندربیگ؛ عالم‌آرای عباسی؛ به کوشش ایرج افشار؛ ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۷. جعفریان، رسول؛ صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست؛ ج ۳، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۸. _____؛ «رویاروی فقیهان و صوفیان در عصر صفوی»؛ کیهان اندیشه، ش ۳۳، آذر و دی ۱۳۶۹.
۹. جمعی از نویسندگان؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران؛ ترجمه منوچهر امیری؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
۱۰. حجازیان، سعید؛ «نگاهی به مسئله مشروعیت»؛ راهبرد، ش ۳، بهار ۱۳۷۳.
۱۱. حسینی‌زاده، محمدعلی؛ علما و مشروعیت دولت صفوی؛ تهران: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۲. حسینی قمی، احمد بن شرف‌الدین الحسین؛ خلاصة التوایخ؛ تصحیح احسان اشراقی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۳. حقیقت، عبدالرفیع؛ تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران؛ ج ۳، تهران: کومش، ۱۳۷۷.
۱۴. خواندمیر، امیرمحمود؛ تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی (ذیل تاریخ حبیب‌السیر)؛ تصحیح دکتر احسان اشراقی و دکتر محمدتقی امامی؛ تهران: گستره، ۱۳۷۰.
۱۵. خوانساری، میرزا محمدباقر؛ روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات؛ ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی؛ ج ۳-۵ و ۷، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۰.
۱۶. روملو، حسن‌بیگ؛ احسن التواریخ؛ به سعی و تصحیح چارلس نارمن سیدن؛ ج ۱۲، تهران: کتابخانه صدرا، ۱۳۴۲.

۱۷. رویمر، هانس روبرت: «قزلباشان بنیانگذاران و قربانیان حکومت صفوی»، ترجمه مجید جلیلود؛ مجله آینده، ش ۱-۳، س ۱۳ (فروردین - خرداد)، ۱۳۶۶.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین: روزگاران دیگر، از صفویه تا عصر حاضر؛ تهران: سخن، ۱۳۷۵.
۱۹. سیوری، راجر: در باب صفویان؛ ترجمه رمضان علی روح‌اللهی؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
۲۰. _____: ایران عصر صفوی؛ ترجمه کامبیز عزیزی، ج ۴، تهران: مرکز، ۱۳۷۴.
۲۱. شاردن، ژان: سفرنامه شوالیه شاردن؛ ترجمه اقبال یغمایی؛ ج ۳-۴، تهران: توس، ۱۳۷۴.
۲۲. شجاعی زند، علی‌رضا؛ مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین؛ تهران: تبیان، ۱۳۷۶.
۲۳. صفا، ذبیح‌الله؛ تاریخ ادبیات در ایران؛ ج ۵، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.
۲۴. صفت گل، منصور؛ ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی؛ تهران: رسا، ۱۳۸۱.
۲۵. عنایت، حمید؛ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ ج ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۵.
۲۶. فراهانی منفرد، مهدی؛ مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۲۷. فوران، جان؛ مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران؛ ترجمه احمد تدین؛ ج ۲، تهران: رسا، ۱۳۷۸.
۲۸. کدی، نیکی آر؛ ریشه‌های انقلاب ایران؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: قلم، ۱۳۶۹.
۲۹. کدیور، جمیله؛ تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران؛ ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۰. کربن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه اسدالله مبشری؛ ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲.
۳۱. کمپفر، انگلبرت؛ در دربار شاهنشاهی ایران؛ ترجمه کیکاووس جهاننداری؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵.
۳۲. لاپیدوس، ایرام؛ تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم؛ ترجمه محمود رمضان‌زاده؛ ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.
۳۳. نویدی شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی (عبدی‌بیگ)؛ تکملة الاخبار؛ تصحیح عبدالحسین نوایی؛ ج ۱، تهران: نی، ۱۳۶۹.
۳۴. یوسفی اشکوری، حسن؛ «تشیع - اندیشه‌های سیاسی»؛ دایرة‌المعارف تشیع، ج ۴، تهران: سعید محبی، ۱۳۷۳.