

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال نوزدهم، شماره هفتاد و پنجم

پاییز ۱۳۹۷

مبانی ساخت‌یابی هویت سیاسی - اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی

(سیری از هویت‌پردازی تا آناکرونیسم)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۰/۹

امیر رضائی پناه^۱

با برآمدن خاندان صفوی، بنیانی نو برای ساخت‌یابی هویت سیاسی - اجتماعی ایرانیان در نخستین گام‌های فرایند دولت‌سازی و ملت‌سازی فراهم آمد. مبنای رفتار صفویان آمیزه‌ای از باورهای صوفیانه، تمایزهای شیعی، اندیشه ایران‌شهری و اصول حکومت اسلامی همساز با میراث اهل سنت بود. این مبنای مشروعیت و حقانیت، هویت ایران معاصر را در دو سطح نرم افزار و سخت افزار و در دو عرصه درونی و بین‌المللی شکل داد.

پژوهش پیش‌رو، با ره‌یافتی اسنادی - کتاب‌خانه‌ای بر آن است در سایه واکاوی مبنای رفتار عصر صفوی، کیفیت مفصل‌بندی و ساخت‌یابی هویت سیاسی - اجتماعی ایرانیان را در آغاز برخورد با مدرنیته و مدرنیسم بررسی نماید. براساس یافته‌های این پژوهش، هویت ملی ایرانیان در دوران صفوی، به‌ویژه تا پیش از درگذشت شاه عباس اول، بر مبنای مؤلفه‌های چهارگانه تصوف، تشیع، ایران‌بودگی و سنت برآمده از حکومت اسلامی تبیین پذیر است.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهیدبهشتی (نویسنده مسئول) (a.rezaeiapanah@gmail.com).

این امر توانست مرزهای هویتی، دگرسازانه و خصوصت‌سازانه را در فضای فکری و کنشی ایران بازتعریف کند. خاندان صفوی در آغاز توانست مبنایی استوار برای ساخت‌بندی هویت ایرانی فراهم بیاورد اما در ادامه حکومت خود به واسطه زمان‌پریشی به سستی و گسست گرایید.

کلیدواژگان: تاریخ تشیع، تصوف، صفویه، هویت ملی ایران، زمان‌پریشی.

۱. مقدمه

ورود شاه اسماعیل (۹۳۰ ه.ق) به تبریز، تأسیس حکومت صفویه و اعلام مذهب تشیع به‌عنوان مذهب رسمی در ۹۰۷ ه.ق، فصلی نو در تاریخ ایران رقم زد. صفویان نخستین خاندانی بودند که پس از اسلام با پایه‌گذاری دولتی ملی، متمرکز، فراگیر و مستقل، هویت سیاسی - اجتماعی جدیدی را برای ایرانیان به ارمغان آوردند.

این موضوع پس از دوران پرآشوب سرنگونی امویان، عباسیان و نابودی نظام سلطنت متمرکز اسلامی، در پی یورش هولاکوخان به بغداد و کشته شدن المستعصم بالله در سال ۶۵۶ ه.ق و سرنگونی ایلخانان و تیموریان در دورانی از خلأ قدرت روی می‌داد. در این دوران خاندان‌های حکومت‌گر مختلفی برآمده بودند، اما هیچ‌کدام نتوانستند حکومتی نیرومند و ملی را سازمان‌دهی کنند.

برآمدن صفویان در خلأ قدرت و بناپارتیسم^۱ سیاسی روی داده است. صفویان هویت‌سازان ایران در آستانه دوران مدرن هستند. آنان با در کنار هم قراردادن چهار کیان

۱. بناپارتیسم (Bonapartism) اصطلاحی خاص و برگرفته از شرایط و روند برآمدن ناپلئون بناپارت و ناپلئون سوم است. این اصطلاح را نخستین‌بار، کارل مارکس در کتاب هجدهم برومر لئوی بناپارت برای توصیف وضعیت ویژه نظام سرمایه‌داری به کار برد. در وضعیت بناپارتیسم، نیروها در گونه‌ای توازن و درهم‌شدگی قدرت قرار دارند و شرایط برای به قدرت رسیدن یک فرد یا گروه اقتدارگرا یا تمامیت‌خواه مهیا است. در این شرایط فرد یا گروهی که به قدرت می‌رسد به‌عنوان ناجی مطرح می‌گردد.

تصوف، تشیع، ایران‌بودگی و سلطنت اسلامی آمیزه‌ای پدید آوردند که هویت ایرانی را در آستانه ورود به دنیای مدرن سامان‌دهی نمود. صفویان با برخاستن از خانقاه، تکیه بر نیروی نظامی قزلباش، کاربست ایدئولوژی شیعی و تجربه سلطنت اسلامی، در پی ساختن حکومتی ملی به مانند آنچه در عهد باستان ایران دیده می‌شود، بودند.

حکومت آنان دارای منابع مشروعیت چندگانه بود. صفویان، خاندانی اسطوره‌ساز و اسطوره‌پرور بودند. آنها با نشان‌دادن بالاترین میزان دست‌رسی^۱ و اعتبار^۲ توانستند خود را به‌عنوان افسانه و اسطوره^۳ در کانون ذهنیت ایرانیان نهادینه نمایند. صفویان در هر یک از عناصر هویت‌بخش جامعه، پایگاهی مشروعیت‌ساز را برای خود فراهم کردند.

مهارت ویژه صفویان در سامان‌دهی هویت ایرانیان با ارکان چهارگانه تصوف، تشیع، ایران‌بودگی و سنت خلافت و حکومت اسلامی در سایه نخستین، برخوردهای جدی با تمدن غربی و مدرن، زمینه‌ساز تکوین موفق یک‌پارچگی ایرانیان شد. با این حال، به سبب گسترش و ناآشنایی حاکمان صفوی، با منطق بقا و بالندگی در جهان به ویژه غرب در حال گذار و با رواج زمان‌پریشی فکری، ایرانیان خود را مقهور تکنیک و تدبیر غربیان یافتند که نمودش در سال‌های پس از آن در جنگ‌های ایران و روس در نیمه نخست سده نوزدهم مشاهده می‌شود.

در این مقاله، مفروض آن است که نخست میان هویت‌پردازی و امنیت‌سازی نسبتی اولیه برقرار است. دوم، گذر موفق از بحران هویت برای تمهید ظفرمندی و بالندگی پایدار، منوط به فهم روح‌زمانه در دو حوزه تکنیک (عینی) و تدبیر (ذهنی) است. این دو مهم‌ترین

1. Availability.

2. Credibility.

3. Myth.

مانع آناکرونیسم^۱ به‌شمار می‌آیند. نگاهی به قوام و سستی صفویان در بازه زمانی سیصد سال نشان می‌دهد که صفوی‌ها مؤلفه‌های سخت و نرم هویت‌سازی را به‌خوبی بنیان نهادند.

۱. آناکرونیسم در اساس مفهومی ادبی است که به عنوان علیه زمان ترجمه می‌شود و به منزله خطایی در وقایع نگاری تلقی می‌شود. چیزی که حالت یا رویدادی را زودتر از رخدادش در تاریخ قرار می‌دهد. به عنوان نمونه، نمی‌توان از بازیگران یک فیلم مربوط به امپراتوری روم انتظار داشت که ساعت مچی داشته باشند؛ چراکه ساعت مچی در آن دوران وجود نداشته است. اما مسئله آناکرونیسم محدود به این موارد نمی‌شود و باید در ایده‌ها و مفاهیم نیز مورد توجه قرار گیرد.

(Hernández-Campoy, Juan Manuel and Juan Camilo Conde-Silvestre, *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, Wiley, 2012).

هم‌چنین آناکرونیسم تحمیل ایده‌ها و طرح‌های معاصر بر گذشته است.

(Black, Jeremy and Donald M. MacRaild, *Studying History*, Palgrave Macmillan, 2007, PP117).

در ساحت سیاسی - اجتماعی آناکرونیسم به معنای عدم درک روح زمانه و رفتار نامتناسب با ضرورت‌های آن است. صورت‌بندی آناکرونیسم به‌مثابه عدم تناسب را می‌توان به این صورت تبیین کرد که آنچه که کارگزار باور دارد یا در زمان حال انجام می‌دهد گواهی بر این نیست که آن فرد یا دیگران در زمان پیشین به آن باور داشته یا آن را انجام داده‌اند. آناکرونیسم در بیان ساده‌تر ارجاع نادرستی است از من یا ما نسبت به آنچه که به آن فکر می‌کنیم یا انجام می‌دهیم به آنچه که پیش‌تر انجام شده یا مورد اندیشه قرار گرفته است. میان این دو ارتباطی حتمی وجود ندارد. در این مفهوم، ارجاع آناکرونیستی شبیه به ارجاع استنتاجی است. این ارجاع نادرست همان است که می‌توان خواندن وارونه گذشته نامید.

(K King, Preston, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, New York: Routledge, 2007, P18.)

به باور ژاک رانسیر، مفهوم آناکرونیسم ضد تاریخی است؛ چرا که شرایط خود تاریخ را مبهم می‌سازد. چیزی به نام تاریخ وجود دارد به‌حدی که مردم شبیه دوران خود نیستند، به حدی که آنها از زمان خود گسست پیدا می‌کنند، با خط زمانی که آنها را در دوران خویش قرار می‌دهد. این امر با مطالبه‌ای صورت می‌گیرد که این مردم باید زمان خود را فدای به‌کارگیری چنین و چنان کنند.

(Ranciere, Jacque, "*Le concept d'anachronisme et la verite de l'historien*", LTnactuel 6, 1996, P 66.)

۲. مشی صوفیانه؛ تصوف به مثابه بینی برای رهایی

شهر اردبیل و خانقاه شیخ صفی‌الدین توانست در اندک زمانی به پایگاه اهل تصوف بدل گردد. نیاکان شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی (۷۳۵ ه. ق) همگی در این ناحیه شناخته شده بودند. صفی‌الدین روزگار جوانی را به فراگیری دانش از عارفان و صوفیان گوناگون در ابهر، قزوین و بویژه شیراز گذراند سپس به خانقاه شیخ زاهد گیلانی (۷۰۰ ه. ق) شتافت.^۱ شیخ صفی با این که مشهور است که شافعی بود، نزدیک به بیست و پنج سال در خدمت شیخ زاهد شیعه، شاگردی نمود. او دختر شیخ را به زنی گرفت و پس از درگذشت وی، رهبر طریقت شد.^۲ پس از صفی‌الدین، فرزند بزرگ او، شیخ صدرالدین (۷۶۹ ه. ق) به جانشینی رسید. صدرالدین موسی با این که آشکارا گرایش شیعی خویش را بیان نکرد اما کوشید، خود را به خاندان پیامبر ﷺ منسوب نماید. او روزگار سختی را گذراند.^۳ پس از درگذشت صدرالدین، خواجه علی (۸۳۰ ه. ق) معروف به سیاهپوش، سلطان علی و علی پادشاه به رهبری اهل تصوف رسید. وی توانست بر قدرت خانقاه بیفزاید. جانشین وی، شیخ ابراهیم (۸۵۱ ه. ق) بود که در زمان او، اهل خانقاه دوران آرامی را پشت سر گذاردند.

شیخ جنید (۸۶۴ ه. ق) رهبر پسین خانقاه اردبیل بود. او اندکی پس از رسیدن به ریاست خانقاه رهسپار آسیای صغیر و میانه شد. این مهاجرت زمینه‌ساز ارتباط اهل تصوف با قبایل و حکومت‌های شیعی این مناطق گردید. به باور کسروی «در زمان شیخ جنید، چون او هوس شاهی در سر می‌داشته و آماده برخاستن می‌شده و کیش شیعی این زمان نیرو گرفته بوده، از این رو از سنی‌گری بازگشته و شیعی‌گری از خود نشان داده».^۴

۱. مریم میراحمدی، دین و دولت در عصر صفوی، ص ۴۰.

۲. جنایدی، روضه الصفویه، ص ۴۷-۱۱۴؛ ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ص ۱۳.

۳. واله اصفهانی، تاریخ خلد برین، ص ۶۰-۹۸.

۴. احمد کسروی، شیخ صفی و تبارش، ص ۸۷؛ لاهیجی، تاریخ خانی، ص ۷۸-۱۳۵؛ ابن‌قباد حسینی-

خورشاه، تاریخ ایلچی نظام‌شاه، ص ۱؛ حسینی قزوینی، لب التواریخ، ص ۲۶۹.

پس از جنید، فرزندش حیدر (۸۹۳ ه.ق) جانشین او شد. حیدر که اندکی پس از درگذشت پدر زاده شده بود، با دختر اوزون حسن، عالم‌شاه (مارتا) بیگم ازدواج کرد.^۱ او گرایش آشکارتری به سوی دیوان‌سالاری، نظامی‌گری و تشیع داشت و توانست نیروهای قزلباش را سامان‌دهی کند. حیدر برای پیروانش کلاهی متمایز و ارغوانی‌رنگ با دوازده ترک، یادبود دوازده امام شیعه طرح ریخت و پیشاپیش قزلباشان یا سرخ‌سران به جنگ کفار چرکس و داغستان رفت.^۲

با مرگ حیدر و پس از آن، مرگ سلطان علی نوبت به اسماعیل رسید. آموزش اسماعیل در گیلان به مدت پنج تا شش‌ونیم سال (از ۸۹۸ تا ۹۰۵ ه.ق) به وسیله آل‌کیا که شیعه زیدی و به‌روایتی دوازده امامی بودند و نسبشان به امام حسین علیه السلام می‌رسید، تأثیر فراوانی بر اندیشه اسماعیل گذاشت.^۳

هم‌چنین، وی در گیلان از وجود مولانا شمس‌الدین لاهیجی که در آینده، نخستین صدر در خاندان صفوی شد، بهره برد.^۴ در دنباله، با تکیه بر نیروی نظامی قزلباش و همراهی قبایلی چون استاجلو، شاملو، روملو، تکلو، ذوالقدر، ورساق، افشار و قاجار حکومت خود را در تبریز که به‌دست اوزون حسن پایتخت آق‌قویونلوها شده بود، پایه‌گذاری کرد و تشیع را به‌عنوان مذهب حکومت نوپای خویش اعلام نمود.^۵

۱. مریم میراحمدی، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر صفوی، ص ۳۷.
۲. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۷؛ غفاری قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ص ۲۶۰-۲۷۸؛ حافظ حسین کربلایی تبریزی، روایات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۱۶۵-۲۰۴.
۳. یعقوب آزند، قیام شیعی سرمداران، ص ۳۲۴؛ میشل مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۶؛ فضل‌الله بن‌روزبهان خنجی اصفهانی، تاریخ عالم‌آرای امینی، ص ۲۱۰-۲۳۹؛ روملو، احسن‌التواریخ، ص ۱۰-۶۸؛ یدالله شگری، عالم‌آرای صفوی، ص ۳۰-۴۲؛ نویسنده ناشناس، جهانگشای خاقان، ص ۴۷-۵۸.
۴. هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ص ۱۲۴؛ منشی ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۶.
۵. قزوینی، فواید الصفویه: تاریخ سلاطین و امرای پس از سقوط دولت صفویه، ص ۷؛ خواندمیر، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ص ۸۰-۳۷۸.

این روند نشان می‌دهد که چگونه از دل خانقاه، دولتی عرفی برآمد که داعیه‌دار ریاست و قدرت دنیایی شد. روند سیاسی و دنیایی شدن خانقاه و اهل طریقت، فرایندی بلندمدت و پیچیده است. از دیرزمانی پیش از برآمدن صفویان، دو موضوع در پیوستی منطقی با یکدیگر پیش می‌رفتند. نخست، گرایش عمومی و اقبال مردمی به سوی تصوف و عرفان بود و دوم، کنش‌گرایی در میان اهل خانقاه و طریقت و حقیقت.

ایرانیان پس از سرنگونی خاندان ساسانیان، با این که به دین اسلام، گرایشی جدی و پررنگ یافتند، اما خلاً بودن در سایه حکومتی غیرملی و دور شدن از کیان و هیبت پادشاهی را در خود حس می‌کردند. این موضوع در سایه بیدادگری‌ها و تبعیض‌های برخی سلاطین اموی، عباسی، مغول، تیموری، ایلخانی و حاکمان و خوانین محلی که از روح اسلام دور شده بودند، فشاری جدی را بر مردم وارد می‌کرد.

نمونه‌ها و شاهدهایی دال بر گسترش دامنه کار خانقاه‌ها، آثار عرفانی و فلسفی، ایدئولوژی‌های رهایی‌بخش و منجی‌گرایی در ایران به‌ویژه، پس از سرنگونی خلافت عباسی دیده می‌شود. مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲ ه. ق)، شیخ نجم‌الدین کبری (۶۱۸ ه. ق)، شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴ ه. ق)، شمس‌الدین ابراهیم (۸۲۹ ه. ق)، طاهرالدین محمد (۸۲۹ ه. ق)، قاسم انوار (۷۳۸ ه. ق)، محمد نوربخش (۸۶۹ ه. ق) رهبر فرقه نوربخشیه، بهالدین نقشبند پیر نقشبندیه (۷۹۱ ه. ق)، فضل‌الله استرآبادی (۷۹۶/۷۹۸) از فرقه حروفیه و شمار فراوانی از افراد و گروه‌ها مانند شاذلیه، قادریه، مولویه، طیفوریه، سهروردیه، جلالیه، کبرویه، رفاعیه، بکتاشیه در این دوران با ادعاهایی مانند پیر طریقت بودن و حتی فراتر از آن، پیامبری و منجی آخرالزمان بودن، مردم را به سوی خویش فراخواندند.

هم‌چنین در این عصر، سنت عیاری و پهلوانی گسترش یافته بود و عباراتی چون جوان مرد، فتی، اهل فتوت، اهل اخوت و پهلوان که مبتنی بر از خودگذشتگی و

یاری‌رسانی‌های اغراق‌گونه به مردم است در منابع دیده می‌شود.^۱ این موضوع به‌حدی بود که ابن‌بطوطه در سفرنامه خویش به رونق بازار تصوف، عیاری و فتوت در جهان اسلام اشاراتی جدی دارد.^۲

اساس انسانی حرکت صفویان با تکیه بر نیروهای قزلباش و اهل خانقاه بود. این حلقه، نخست در گرد اهل اختصاص^۳ سامان یافت و سپس به‌گونه‌ای سلسله‌مراتبی گسترش یافت. شاه اسماعیل، نیاکان و فرزندان وی برای اهل تصوف نماد انسان‌های کاملی بودند که رهبری معنوی و فرمان‌روایی را برعهده داشتند. این رهبران چنان دارای نفوذ بودند که از زاهدانی گوشه‌نشین، غازیانی مجاهد ساختند.

اسماعیل با بهره‌گیری از زبانی ساده و گفت‌وگو با ایشان به زبان خودشان، این باور را که او تجلی جانشین خدا است در میان ایشان رواج داد. اسماعیل در اشعارش، طرفداران خود را جماعتی از درویشان مبارز می‌خواند و آنان را غازی، صوفی و اخی می‌نامید.^۴ به تدریج با گسترش نقش دنیوی این جایگاه، بر کارکرد معنوی و اخلاقی آن افزوده شد. این امر به صورت انتقال تدریجی مفهوم مرشد کامل به پادشاه ایران صورت گرفت.^۵

۱. شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۷۴.

۲. ابن‌بطوطه، سفرنامه، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۵.

۳. نام این هفت نفر عبارت است از: حسین بیگ لکه، دده بیگ طالشی، خادم بیگ خلیفه، رستم بیگ (۹۸۷ ه.ق) و بیرام بیگ قرامانی، الیاس بیگ ایغور اوغلی و قراپیریگ قاجار(ابوالقاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ص ۱۷۷).

۴. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۶۲-۶۳؛ ابن‌بزاز، صفوة الصفا، ص ۱۰۰-۱۴۸؛ ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ص ۲۵.

۵. منصور صفت‌گل، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، ص ۵۴۱؛ ولادیمیر فتودروویچ مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۱۷.

جنگ چالدران، زمینه‌ساز شکسته‌شدن اسطوره شکست‌ناپذیری خاندان صفوی شد. از آن پس، اندک اندک میان شاهان و اهل طریقت فاصله افتاد. پس از مدتی، به‌ویژه در پی سامان‌یابی نیروی نظامی و بوروکراسی^۱ نیرومند و بی‌نیاز شدن نسبی شاهان صفوی از اهل خانقاه و به‌واسطه تضادهایی میان فقها و خانقاه‌نشینان، موجی از سرکوب و فشار علیه آنان آغاز شد.^۲

صفویه در یک پیوستار فزاینده از نقش و اهمیت اهل‌تصوف و سلسه مراتب آن از ساختار سیاسی و اجتماعی و منطق هویتی ایران کاستند، اما آن را با یک سازوکار نیرومند جای‌گزین نکردند. این موضوع به‌ویژه در ارتباط با دنیای مدرن و غربی نمود بیشتری یافت. آن‌جا که از پس از عصر نوزایش و در سایه اندیشه‌ورزانی چون ماکیاولی^۳، ژان بدن^۴، هابز^۵، لاک^۶ و روسو^۷ در یک سیر منطقی، گونه‌ای از سامان سیاسی استوار بر خردورزی در حال‌پاگیری بود.

۱. بروکراسی (Bureaucracy) نوعی سازمان است که از هیئت‌ها و کارگزاران تشکیل گردیده است. بروکراسی نظامی فعالیت‌های هماهنگ و آگاهانه‌ای است که ایجاد شده است به برآیندهای خاصی دست یابد. به دیگر سخن، بروکراسی ساختاری سازمانی است که مشخصه آن، سلسله مراتبی است که اعضای آن انتصابی هستند و سیر اقتدار و مسئولیت‌های آن به وسیله قواعد آشنایی وضع می‌شود. در این نظام، توجیه هر تصمیمی نیازمند ارجاع به سیاست‌هایی است که مشروعیت آنها را اقتدارهایی تعیین می‌کند که بیرون از ساختار سازمانی قرار دارند.

Garston, Neil, *Bureaucracy: Three Paradigms*, New York: Springer, 1993, P 5.

۲. مریم میراحمدی، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر صفوی، ص ۷۷؛ محیط طباطبایی، محمد، تطور حکومت در ایران بعد از اسلام، ص ۶۰-۱۵۴.

3. Niccolò Machiavelli.

4. Jean Bodin.

5. Thomas Hobbes.

6. John Locke.

7. Jean-Jacques Rousseau.

اندیشه سیاسی صفویه، نه هم‌ساز با آرای نخبه‌گرایانه است و نه همسو با امواج استوار بر نظریه قرارداد اجتماعی شاه، دربار و روحانیت سه‌گانه هویت و مشروعیت‌بخش نظام‌سیاسی عصر صفوی را صورت‌بندی می‌نمود. در این منطق، مونوکراسی^۱، آریستوکراسی^۲ و تئولوژی^۳ با یکدیگر درهم‌آمیخته و مبانی نظری و عملی سیاست و هویت را می‌ساختند.

شاه در عصر صفوی در جایگاهی فراتر از جامعه بود و وجوهی برجسته از فراماده داشت.^۴ صفویان به‌ویژه پس از شاه عباس یکم، بیننده کاهش قدرت شاه و دربار، در معادلات

۱. مونوکراسی (monocracy) یا یکتاسالاری گونه‌ای از حکومت یک‌نفره است که قدرت در شخص نخست کشور، مانند پادشاه متمرکز است. این تمرکز قدرت می‌تواند به اشکال گوناگونی، در راستای منافع شخصی یا مصالح کشور عملیاتی گردد.

Meyers, Peter Alexander, *Civic War and the Corruption of the Citizen*, Chicago: University of Chicago Press, 2008, P 242.

۲. آریستوکراسی (aristocracy) نوعی از حکومت است که در آن بیش از یک اما نه متعدد، افرادی حاکم هستند و این بدان دلیل است که حاکمان مدعی‌اند بهترین مردان هستند و یا به این دلیل که آنها بهترین منافع دولت و شهروندان را در نظر دارند.

Doyle, William, *Aristocracy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2010, P 1.

۳. تئولوژی (theology) یا الهیات با دانش معطوف به خداوند سروکار دارد. تئولوژی مجموعه جامعی از باورها و پراکتیس‌هایی را در برمی‌گیرد که باید آموزش داده شوند. در تعاریف کلاسیک، تئولوژی به‌عنوان دانش خداوند و امور الهی تعریف شده است که باید به شیوه‌های طبیعی با استفاده از خرد و تاحدودی به صورت فراطبیعی از راه الهام‌های خاصی تعریف شود.

Braaten, Carl E. and Robert W. Jenson, *Christian Dogmatics*, Volume 1, New York: Fortress Press, 2011, P 1.

۴. امیر رضائی‌پناه و نگار قنواتی، «جایگاه و کارکردهای شاه در گفتمان سیاسی عصر صفوی»، *تاریخنامه خوارزمی*، سال دوم، ش ۶، ص ۵۰.

درونی و بیرونی اوضاع سیاسی ایران بودند. یکی از ابعاد این موضوع را باید در حلقه‌های اجتماعی پشتیبان این خاندان و تحول در معنا و کار ویژه‌های دولت در دوران پرفراز و نشیب آن سده‌ها جست، امری که صفویان از درک منطق پنهان در آن ناتوان بودند.

۳. ایدئولوژی شیعی؛ تشیع به منزله اصلی‌ترین عنصر تمایز (منطق و زنجیره تفاوت)
در کتاب‌های تاریخی عصر صفوی مانند عالم‌آرای شاه اسماعیل^۱، عالم‌آرای عباسی^۲، تکملة الاخبار^۳ و احسن التواریخ^۴ موارد متعددی از اعمال قدرت و زور در باب اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی ایران وجود دارد. این موضوع از سوی بسیاری از پژوهش‌گران هم‌چون لاپیدوس^۵ و سیوری^۶ بررسی شده است. با وجود چنین مواردی و نوشته‌هایی که بر به راه انداختن گروه‌هایی چون قورچیان، تبرداران و تبرائیان برای اعمال خشونت در برابر تغییر مذهب ایستادگی می‌کردند دلالت دارد، تغییر مذهب در این مدت کوتاه نمی‌توانست تنها با زور و خشونت به دست آید.

برآمدن صفویه و رسمی شدن تشیع در ایران، برآیند خواست و گرایش ریشه‌دار ایرانیان در ساحت هویتی خویش به این آیین بوده است. ایرانیان همواره از ستون‌های اپوزیسیون شیعه بوده‌اند. در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس به دلیل فشار فراوان بر اهل تشیع، پیروان این مذهب نتوانستند جز در بزنگاه‌هایی هم‌چون قیام توابعین (۶۵ هـ.ق) و مختار (۶۶ هـ.ق) یا دوره‌هایی که ساخت قدرت به‌سستی می‌گرایید، همانند دوران تنش میان

۱. نویسنده ناشناخته، عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۶۰.

۲. ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ص ۲۸.

۳. نویدی شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی، تکملة الاخبار، ص ۴۰-۴۱.

۴. روملو، احسن التواریخ، ص ۸۴.

۵. لاپیدوس، ایرام، تاریخ جوامع اسلامی، ص ۴۲۰.

۶. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۷-۲۸.

امین و مأمون در پهنه سیاسی و اجتماعی حضور یابند، اما به سستی گراییدن این دو خاندان فرصتی برای خودابرازی شیعیان فراهم آورد.

مغولان، ایلخانان و تیموریان سیاست‌های مذهبی ملایم‌تری را در پیش گرفتند. این موضوع در دوران غازان، الجایتو، تیمور، شاهرخ و میرزا بایسنقر نمود بیش‌تری یافت.^۱ در این دوران، جنبش‌ها و حکومت‌های گوناگونی به نام تشیع یا با روش‌هایی همگام با این مذهب بر روی کار آمدند. عموم جنبش‌های اجتماعی مردم ایران و برخی دیگر از سرزمین‌های جهان اسلام آمیخته با هویت شیعی بود. آل‌بویه در ایران، فاطمیان در شمال آفریقا به‌ویژه مصر، زیدیان در یمن، بنی‌شاهین در عراق، نهضت سربداران در خراسان، پیدایش دولت سادات مرعشی در مازندران، ظهور دولت مشعشعیان در خوزستان، گرایش شیعی طوایف ترکمان قره‌قویونلو در آذربایجان و بابایان در قلمرو عثمانی، پیش‌زمینه‌هایی برای تحریک هرچند محدود اذهان شیعیان ترکمان، ترک و تاجیک به‌شمار می‌آمدند.

برخی از ایشان که در آن روزگار در جمع یاران شیخ‌صفی و فرزندان او درآمدند و طوایف ترک و ترکمان استاجلو، شاملو، روملو، افشار، تکلو و قاجار را دربرمی‌گرفتند، برای نبرد در راه بنیان‌گذاری حکومتی شیعی که آنها را از حکومت‌های غیرشیعی رهایی بخشد و خاطره فرمانروایی آمیخته با پهلوانی، دادگری و دلاوری عصر پیامبر ﷺ و امیرمؤمنان (علیه‌السلام) را زنده نماید، آمادگی و اشتیاق پیدا کرده بودند.^۲ هم‌چنین، شیعیان و به‌ویژه ایرانیان در دربار غزنویان و سلجوقیان در کسوت وزیر و مشاور حضور داشتند.^۳

۱. شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ص ۴۲۰-۶۷۵.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، روزگاران ایران، ص ۹؛ داریوش نویدی، تغییرات اجتماعی - اقتصادی در ایران عصر صفوی، ص ۳۵-۴۷.

۳. جی آ بویل، تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانی، ص ۸۹-۱۹۵؛ احمد کمال‌الدین حلمی، دولت سلجوقیان، ص ۳۲-۳۵؛ کارلا کلونز، دیوانسالاری در عهد سلجوقی (وزارت در عهد سلجوقی)، ص ۳۵-۹۷.

رسمیت‌یابی مذهب تشیع به دست شاه اسماعیل هم‌راستا با گرایش مردم ایران در آن دوران بود. وی توانست با بهره‌گیری از گسترش تشیع در میان اقوام ترک آسیای صغیر، از آنان برای رسیدن به قدرت و یافتن یک منطق و زنجیره متفاوت استفاده کند. هم‌چنین، صفویان می‌کوشیدند با سید خواندن خود، از منبع مشروعیت مذهبی بهره‌مند شوند.^۱

شاهان صفوی بر این تأکید داشتند که طبقه حاکم دکتترین تشیع شهری و با دانش را بپذیرند. تشیعی که معطوف به قواعد قانونی و ساختار دولتی است.^۲ این نوع از تشیع، از تشیع عرفانی و قومی که در پیشینه صفویان و خانقاه‌نشینان وجود دارد، متفاوت است. بنیان‌گذاران صفویه در پی این بودند که تشیع را در حکومت دینی خود از نوع عام، به گونه‌ای تبدیل کنند که دولت با همراهی فقها، گرداننده و پاسبان آن است. این رخداد هم‌زمان با مهاجرت چند نفر از علمای عرب جبل عامل از راه سوریه عثمانی به عراق، مکه، هند و ایران بود.^۳ صفویان به دنبال ارائه و عملیاتی نمودن خوانش و گفتمانی از دین با همراهی علما، فقها و متکلمان شیعه بودند که افزون بر انجام نقشی اجتماعی و هویت‌بخش، دارای کارکرد هم‌سازانه برای آنان باشد.

تلاش‌های صفویان در راستای ترویج مذهب تشیع، جدای از الزام مردم به گرایش به این آیین، در دو بخش پاسداشت و گرامی‌داشت مذهب به‌ویژه در حوزه مناسک و ارتباط با فقها و علمای دین در حوزه باورها بررسی‌پذیر است. موارد فراوانی از احترام به تشیع و ائمه علیهم‌السلام در میان پادشاهان این خاندان دیده می‌شود.

۱. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۳؛ میراحمدی، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر صفوی، ص ۳۹.

2. Daniel, Elton L. *the history of iran*, 2nd edition, California: greenwood, 2012, P 89.

3. Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2004, P 8.

مزاوی، بیدایش دولت صفوی، ص ۳۱-۳۲.

برای نمونه، شاه اسماعیل بغداد را در سال ۹۱۴ ه.ق؛ یعنی ۲۵۰ سال پس از هلاکوخان فتح کرد. هنگامی که وی به عراق گام نهاد، در آغاز به زیارت بارگاه امام حسین علیه السلام و سپس نجف رفت. او اقدام به بازسازی بارگاه‌های نجف، کربلا، کاظمین و سامرا کرد و نسبت به تعمیر، بازسازی، تزیین و زیباسازی، برپایی امکانات رفاهی، مانند وضوخانه، کاروان‌سرا، دارالشفاء، مطبخ و کندن نهر همت گماشت.^۱

هم‌چنین، شاه عباس اقدامات فراوانی در این زمینه انجام داد. این راه با همراهی شیخ‌بهایی (۱۰۳۰ ه.ق) پیموده شد.^۲ شاه طهماسب (۹۵۵ ه.ق) نیز در جوانی امام هشتم علیه السلام را در عالم رویا می‌بیند و از این موضوع چنان متحول می‌شود که دست از کارهای ناصواب برمی‌دارد و رو سوی نیکی می‌گذارد و به شکرانه این امر، بارگاه امام رضا علیه السلام را بازسازی و زیورکاری می‌کند.^۳

در حوزه دیگر، شاهان صفوی تلاش فراوانی برای ارتباط با علما و حوزه‌های علمیه شیعه نمودند. در عصر صفوی کتاب‌های فقهی، تفسیری، کلامی و اخلاقی بسیاری نوشته شد. مدارس و حوزه‌های علمیه رونق یافت. مساجد فراوانی ساخته شد که به‌صورت کانون‌هایی برای گفت‌وگوهای دین‌پژوهانه و یاری‌رسانی به کارکردهای اجتماعی دین درآمدند. مناسک و مناسبت‌های مذهبی به‌ویژه عزای امام حسین علیه السلام و عید غدیر جدی‌تر گرفته شد. نماز جمعه و جماعت رونق یافت. بر روی سکه‌ها عباراتی چون «شهد ان علیا ولی الله» و «ز مشرق تا به مغرب گر امامست / علی و آل او ما را تمام است»^۴ گنجانده شد. این کارها به اندازه‌ای بود که عبدی‌بیگ درباره عهد شاه طهماسب می‌نویسد:

۱. ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ص ۳۴؛ خواندمیر، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ص ۴۹۶.

۲. ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ص ۷۶۱.

۳. افوشته‌ای نطنزی، تقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، ص ۱۴-۱۵.

۴. افوشته‌ای نطنزی، تقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، ص ۴۰؛ ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ص ۲۱۷.

رواج دین محمدی و رونق اثنی عشری در زمان سلطنت آن اعلی حضرت
به مرتبه ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب الامر لوای ظهور
برافرازد.^۱

پادشاهان صفوی متأثر از فضای کلی آن دوران، به انجام نقش خویش به عنوان منجی
و سایه ای از حضرت مهدی (عج) گرایش داشتند. شاه و دربار صفویان به ترکیبی خاص از
مهدویت، امامت و کیهان شناسی های صوفی رسیدند.^۲ یکی از بنیادهای قدرت شاهان
صفوی که شاید به لحاظ تأثیر بر تاریخ متأخر و هویت سیاسی - اجتماعی ایران از همه
مهم تر باشد، ادعای نیابت امام غایب (عج) است.^۳ صفویان در طرح این ادعا پیشگام بودند.
از رهگذر این مدعا، صفویان نه تنها نهادهای سیاست و مذهب را بیش از آنچه در ایران
اسلامی معمول بود به یکدیگر نزدیک ساختند، بلکه دومی را هم تابع اولی کردند.^۴ سیاست
مذهبی صفوی را می توان نسبت به نوساناتی که در طول عصر صفوی پیموده است به سه
دوره تقسیم نمود:

۱. دوره آغاز: عصری که با سیاست خاص مذهبی شاه اسماعیل یکم آغاز می شود و
به همراه خود برخی نوآوری ها و دگرگونی ها را ایجاد می کند. هم چنین با نفوذ اندیشه
ساختن حکومتی مذهبی و استوارسازی آن همراه است که به کمک قزلباشان و در رأس
آن، مقام مذهبی آنان اسماعیل یکم برقرار شد.

۱. نویدی شیرازی، تکملة الاخبار، ص ۲۹-۳۰.

2. MitChell, colin P. *the practice of politics in Safavid Iran Power, Religion and Rhetoric*, London/ new York: I. B. Tauris Publishers, 2009 P 39.

مزاوی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۵۲.

۳. خواندمیر، حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، ص ۴۴۷؛ نویسنده ناشناس، جهانگشای خاقان،
ص ۱۸-۴۴.

۴. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۱۴۷.

۲. دوره اوج: عصری که مذهب و روحانیان مذهبی از اقتداری خاص که شاه اسماعیل یکم پایه‌گذار آن بود، برخوردار می‌شوند و در طول سلطنت شاه طهماسب یکم ادامه می‌یابد و سال‌هایی از عصر شاه عباس یکم را در برمی‌گیرد.

۳. دوره افول: عصری است که از میانه سلطنت شاه عباس یکم آغاز می‌شود و کنار گذاردن بسیاری از روحانیان و حذف مقام آنان و دگرگونی تشکیلات نظامی صفوی را در پی دارد. به طوری که در عهد شاه سلیمان، روحانیان به استثنای دوره کوتاهی، به کارهای برتر گمارده نمی‌شوند و مذهبیان از ارج کم‌تری برخوردار می‌گردند و مشاغلی مانند نسقچی‌گری و مهتری به آنان واگذار می‌شود.^۱

در کنار این موضوعات، تلاش می‌شد به گونه‌ای نظام‌مند و بوروکراتیک میان علما و نظام پادشاهی ارتباط برقرار شود. پادشاهان صفوی پس از ترویج و رسمی کردن تشیع دوازده‌امامی، علمای فراوانی را به مهاجرت به ایران ترغیب می‌کردند تا باور شیعی را در قلمرو خود گسترش دهند.^۲ در همین راستا، عناوین مذهبی جعل شدند. پادشاهان صفوی در موارد بسیاری به جایگاه علما با احترام می‌نگریستند و در نگه‌داشت نگاه مثبت آنان می‌کوشیدند. این امر تا بدان جا بود که از دید شاردن «شناختن شاهزاده به پادشاهی بی - قبول شیخ الاسلام که رییس روحانی کشور بود، امر ناتمام بود»^۳. هم‌چنین شاه طهماسب خطاب به محقق کرکی می‌نویسد:

او نائب حضرت ولی عصر (عج) بوده و سلطنت حقه حق او می‌باشد.^۴

افوخته‌ای نطنزی نیز در توصیف برنامه آغاز پادشاهی شاه اسماعیل دوم می‌نویسد:

۱. میراحمدی، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر صفوی، ص ۴۹-۵۰.

2. Newman, Andrew, *the myth of the clerical migration to safavid iran*, Die Welt des Islams 33, 1993, P 66.

۳. شاردن، سفرنامه شوالیه شاردن، ص ۱۶۴۴.

۴. مدرسی تبریزی، ریحانه الادب در شرح احوال و آثار علما، ص ۲۴۵.

در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون، جناب مجتهد الزمانی شیخ عبدالعالی را با اکابر افاضل طلبیده بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او ماذونید به رواج احکام اسلام و شریعه، قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشستہ باشم.^۱

علما در موارد فراوانی به تأیید و همراهی با پادشاهان صفوی می‌پرداختند. آنان با به‌حاشیه‌راندن نسبی تقیه از باب ضرورت و مصلحت به یاری حکومت صفویه اقدام می‌کردند.^۲ این امر که پیش از این از سوی علما و فقهای شیعه در دوره‌هایی خاص از تاریخ دیده شده بود، از یک واقعیت تاریخی سرچشمه می‌گرفت. با برآمدن صفویان، علمای شیعه با حکومت سلاطینی شیعه روبه‌رو شده بودند که پاسداری از کیان تشیع را مورد توجه قرار می‌دادند. این موضوع در حالی روی می‌داد که تا این هنگام، شیعیان همواره مورد ستم و فشار بودند. علمای عصر صفوی، این فرصت تاریخی را درک کردند و در بعد کلان با آن همراه شدند.

از دید این علما، شاهان صفوی پادشاهان قدرت‌مندی بودند که با وجود برخی تردیدها در باب اصالت مینا و اساس حکومت ایشان، کارکردهای مثبت و سازنده‌ای برای عالم تشیع داشتند. عموم فقهای این عصر مانند محقق کرکی (۹۴۰ ه.ق)، ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱ ه.ق)، علامه محمدباقر مجلسی (۱۱۱۱ ه.ق) فرزند محمدتقی مجلسی (۱۰۷۰ ه.ق)، شیخ بهایی (۱۰۳۱ ه.ق)، محقق سبزواری (۱۰۹۰ ه.ق)، شیخ

۱. افوشته‌ای نطنزی، تقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، ص ۴۱.

۲. برای نمونه‌های از این امر بنگرید به: قزوینی، عباس‌نامه، ص ۱۶۵؛ محدث نوری، المستدرک، ج ۳، ص

حراملی (۱۱۰۴ ه.ق)، میرمحمدباقر داماد (۱۰۴۰ ه.ق)، صدرالدین شیرازی (۱۰۴۵ ه.ق) و مقدس اردبیلی (۹۹۳ ه.ق) به پیروی از شیخ طوسی (۴۶۰ ه.ق) بر آن بودند که «پذیرفتن ولایت از طرف سلطان عادل که امر به معروف و ناهی از منکر بوده و هر چیزی را در جای خود می‌نهاد جایز و بجاست و گاه ممکن است به حد وجوب برسد»^۱.

این علما حکومت صفویه را به واسطه کارکرد مثبت آن و با نگره‌داشت اصولی چون امر به معروف و نهی از منکر، مشورت و نصیحت ائمه مسلمانان مشروع می‌دانستند و به تبیین تئوریک و فقهی آن می‌پرداختند.^۲ در این دوره الگوی حکومت شیعه در عصر غیبت صورتی متحول یافت که شاید از آن به نوعی تلاش در راستای شرعی‌سازی و توجیه مشروعیت حکومت و عرف سیاسی نوپدید یاد شود.

این امر استوار بر سه اصل اساسی بود. اصل نخست، جابه‌جایی در قدرت که دلالت بر تولید قدرت نرم و بازتولید آن در چارچوب سازمان فقه سیاسی شیعه دارد. اصل دوم، جابه‌جایی و تحول در حوزه روش که نشان دهنده گذار فقهای شیعه از آرمان‌گرایی صرف به آرمان‌گرایی متعهد است. سوم، جابه‌جایی در سازمان فکری قدرت که دلالت بر حضور فقهای شیعه به جای فلاسفه سیاسی در تولید نظریه سیاسی موجد و حامی حکومت دارد.^۳ بر اساس اندیشه این فقها به ویژه در مرحله تأسیس و تکوین خاندان صفوی «آفریدگار عالم بنی‌آدم را قاطبه از نر و ماده خلق کرده... یکی را تاج سروری بر سر نهاده و در روی زمین شبیه به جانشین از برای خود قرار داده و او را مالک الرقاب سایر بندگان کرده... و دیگری را ریسمان مذلت و خواری در گردن نهاده و بنده سایر بندگان کرده... نه

۱. طوسی، *النهایه*، ص ۷-۳۵۶.

۲. محدث نوری، مستدرک، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۳۳؛ داود فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ص ۱۷۵-

۲۰۳.

۳. اصغر افتخاری، «شرعی‌سازی قدرت سیاسی»، *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، ش ۲۴، ص ۲۷۵-۲۹۸.

این را شاید با این نهانت سر از کمند اطاعت پیچد و زبان به ناشکری باز کند و نه آن را سزد که در مقام کفران تعدی و ظلمی به اسیران زیردست خود کند... حق تعالی چنان که پادشاهان را از برای محافظت مردان و حراست ایشان از شر مفسدان قرار داده، پس علما و غیر علما به آن‌ها محتاج‌اند»^۱.

علما در موارد فراوانی به‌ویژه در جنگ‌ها، با حکم و فتوای خود به یاری پادشاهان صفوی می‌پرداختند، حرکت آنان را جهاد شرعی، مقام ایشان را در سطحی همسو با امام واجب الطاعة، همراهان آنان را غازی فی سبیل الله و کسانی که با آنان همسو نباشند را اهل بغی معرفی می‌نمودند.^۲

در تحلیل پایانی این بخش باید گفت که تعیین نسبت میان پادشاهان صفوی و مذهب تشیع، امری آسان - سخت است. گونه‌ای از برداشت نخبه‌گرایانه، بوروکراتیک و ابزار انگارانه در ادبیات آنان دیده می‌شود. صفویان توانستند با بهره‌گیری از تشیع، برای خود و جامعه ایرانی در برابر دیگران، به‌ویژه امپراتوری عثمانی، ازبکان و حتی افغان‌ها هویتی مستقل و ریشه‌دار اختیار کنند. صفویه با گزینش تشیع، حاشیه را به متن آورد.

با برآمدن این خاندان، اپوزیسیون مذهبی تشیع، جای‌گزين ایدئولوژی سنی در ایران شد، اما آنان نتوانستند با فهم روح زمانه خویش، خوانش شایسته‌ای از این آیین ارائه دهند. تشیع به علت رگه‌های پررنگ خردگرایی معتزلی خویش، توان خوانش شدن هم‌گام با مقتضیات روز جامعه ایران و امواج مدرنیسم را دارا است. این موضوع به معنای

۱. میرزا ابوالقاسم قمی، ارشادنامه، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ج ۲۰، ش ۳۶، ص ۳۷۷-۳۸۲؛ حرعاملی، امل الامل، ص ۲۰۸؛ خواجگی اصفهانی، خلاصه السیر، ص ۳۴-۴۲؛ منشی قمی، خلاصه التواریخ، ص ۱۲۵-۲۳۰؛ نصرآبادی، تذکره نصرآبادی، ص ۱۴-۱۹؛ افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، ج ۳، ص ۴۴۰-۴۶۰؛ رسول جعفریان، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی؛ رسول جعفریان، دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی.

۲. رسول جعفریان، میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، ص ۷۳.

مشروط‌کردن تشیع به خرد بشری و تجربیات زیست در دنیای مدرن و حتی پسامدرن نیست، بلکه گواهی بر ظرفیت‌های درونی این مذهب است که از سوی صفویان نادیده گرفته شد. با این حال، به‌واسطه کنش خاندان صفوی، تشیع به‌عنوان مؤلفه‌ای کانونی در صورت‌بندی هویت سیاسی - اجتماعی ایرانیان و مبنای جدی مشروعیت امر سیاسی در ایران نهادینه گردید.

۴. بازگشت به سنت ایران شهری؛ شاه به‌مثابه نمود خواست یزدان (شهریار آرمانی)

در هنگام به قدرت رسیدن شاه اسماعیل، چندین حاکم که هر یک داعیه استقلال داشتند بر سریر قدرت بودند.^۱ دو قدرت ازبکان شیبانی (۹۰۵-۱۰۰۷ ه.ق) در شمال شرق و ترکان عثمانی (۶۹۸-۱۳۴۰ ه.ق) در غرب، ایران را محاصره نموده بودند.^۲ شاه اسماعیل توانست یکی پس از دیگری نیروها و حکومت‌های محلی را شکست دهد و حکومت خود را تحکیم بخشد. وی توانست مرزهای سیاسی ایران را تثبیت کند و امنیت و ثبات را تأمین نماید.

برای معرفی دست آوردهای صفویان برپایه نماگرهای مدرن می‌توان به آفرینش هویت ملی و ایستادگی در برابر قدرت‌های بیرونی اشاره کرد.^۳ به‌واسطه برآمدن

۱. روملو، احسن‌التواریخ، ص ۸۷؛ مریم میراحمدی، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر صفوی،

2. Allouche, Adel, *the origins and development of the ottoman- Safavid conflict (906-962 /1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz verlag, 1983, P 32.

3. Woods, John E., Judith Pfeiffer, Sholeh Alysia Quinn, Ernest Tucker, *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & CO.KG. Wiesbaden, 2006, P 356.

صفویان، ایران باردیگر هویت واقعی بیرونی پیدا کرد.^۱ سرزمین و مرزهای ایران در کنش و ستیز با همسایگان پررنگ شد. سیاست، جامعه، اقتصاد، هنر، ادبیات، شهر، دین، اخلاق، فلسفه و معماری ایرانی و ملی زاده و پرورده شد. در این دوران گونه‌ای از ناسیونالیسم مذهبی و ایران‌گرایی باستان‌گرایانه به‌طور هم‌زمان دیده می‌شود که هویت ملی ایرانی را سامان داد و در موارد فراوانی چون جنگ چالدران برای پاسداری از آن خون داده شد. ایران در این زمان اراده خود را برای بازیابی روابط با دنیا به نمایش گذارد.^۲

با تأسیس حکومت صفویان در سده شانزدهم میلادی، دوران تازه‌ای در تاریخ ایران پدیدار گردید. در این دوران، ایران برآمدن یک دولت ملی را تجربه نمود.^۳ دولت صفوی در پیدایی دولت مدرن در ایران در ابعاد مختلفی سهیم بود: ۱. آنان پیوستار نهادهای متعدد کهن و سنتی ایران را تضمین کردند و آنها را به گونه‌ای استحکام یافته یا ملی‌تر منتقل ساختند؛ ۲. وضع تشیع اثناعشری از سوی صفویان به عنوان دین رسمی دولت صفوی باعث تقویت حکومت مرکزی و آفرینش آگاهی بیش‌تری از هویت ملی شد؛ ۳. اتحاد علما و بازار که در روزگار صفویان توسعه یافت، نقشی مهم در روندهای سیاسی-اجتماعی سده‌های پسین داشت؛ ۴. ایجاد سپاهی ثابت از سوی شاه عباس اول، شرط لازم پیدایی دولت-ملت بود و ۵. نظام اداری متمرکزتری که به دست شاه عباس اول و

۱. هانس روبرت رویمر، *ایران در راه عصر جدید*، ص ۲۵۲؛ ادوارد براون، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴، ص ۱۵-۱۸.

۲. عبدالحسین نوایی، *شاه اسماعیل صفوی*، ص ۲۶۸.

3. Lambton, ann, *The Landlord and Peasant in Persia*, London: Oxford University Press, 1969, P 105.

اخلافش گسترش یافت، تکامل تدریجی گونه تازه‌تری از دستگاه دیوانی را در عهد قاجاریان ممکن ساخت.^۱

افزون بر موارد پیشین، در این هنگام گونه‌ای از بازتولید و احیای اندیشه سیاسی ایران شهری^۲ مورد وثوق است. در اندیشه سیاسی عصر صفوی، رگه‌های پرنرنگی از اندیشه

1. Savory, Roger, "Rise of a Shi'i State in Iran and New Orientation in Islamic Thought and Culture". *UNESCO: History of Humanity*. Volume 5: From the Sixteenth to the Eighteenth Century. London, New York: Routledge, 1999.

سیوری، *ایران عصر صفوی*، ص ۱۵۱-۱۵۳.

۲. واژه ایران شهر که در زبان پهلوی ارانشتر خوانده می‌شود در عصر ساسانیان به کشور ایران گفته می‌شد. نزدیک‌ترین واژه به ایران شهر که با واژه ایران هم‌ریشه است واژه Ariya است که در سنگ‌نوشته هخامنشیان به جا مانده است. این واژه نخستین بار به وسیله شاپور اول در سنگ‌نوشته کعبه زرتشت و پس از او به وسیله نرسی در سنگ‌نوشته پایکولی به کار رفته است. ایران شهر نام رسمی محدوده جغرافیایی و قلمرو حکومت ایران عصر ساسانی بود و پس از ورود اسلام به ایران، تداول خود را از دست نداد. اندیشه سیاسی ایران شهری اصطلاح تازه‌تری است که امروزه برای یادکردن از مجموعه اندیشه‌های ایرانیان شامل آرا و عقاید اسطوره‌ای، دینی و ملی در عرصه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی به کار برده می‌شود (رستم‌وندی، *اندیشه ایران شهری در عصر اسلامی*، ص ۱۹-۲۴).

در کنار زبان و اندیشه فلسفی، باید اندیشه سیاسی ایران شهری یکی از برجسته‌ترین عوامل تداوم ایران به‌شمار آید. آمیختگی سیاست به همه اموری که به نوعی با آیین‌های کشورداری پیوند دارد از ویژگی‌های اساسی نوشته‌های ایران شهری است (جوادی طباطبایی، *خواججه نظام‌الملک طوسی*، گفتار در تداوم فرهنگی ایران، ص ۷۵-۷۶).

در اندیشه سیاسی ایران شهری، شاه از نژادی برتر و جدا از همگان برخوردار است. در کنار اصل خویش‌کاری فرمان‌روایی، دو مفهوم رته که نظم بنیانی جهان است و مایا که نیرو و قدرت شهریاری است، مبانی اصلی اندیشه سیاسی اساطیری ایران را سامان می‌دهد (مهرداد بهار، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۴۶۶). در این دیدگاه درجه پادشاهی به مرتبه نبوت است. نبی واضح شریعت است و پادشاه حامی و حافظ آن. این‌جا است که گفته‌اند الملک و الدین توامان (جوادی طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*،

سیاسی ایران شهری دیده می‌شود. این موضوع به‌ویژه در باب پادشاه و عدل و داد برجسته است. در بیش‌تر نوشته‌های این عصر، امر شاهی عنایت و هدیه‌ای آسمانی تصور می‌شود. پرنده بخت و اقبال شاهی از سوی خداوند بر دوش افرادی خاص می‌نشیند. شاه از نژادی برتر است و گویا از آسمان آمده است. شاه ابرانسان، ابرمرد و پدیده‌ای فرامادی است که او نیز در زیر قانون خداوندی قرار می‌گیرد. مردم حق شورش و طغیان در برابر شاه را ندارند و او باید عدالت را اجرا کند.

اسکندر بیک منشی در این باره می‌نویسد:

کسی را که خواهد جهان پادشاه	و گر خواهدش باز بی‌اختیار
الا ای که ایزدت پادشاه	که تا شرع و دین را حمایت کنی
گر آرایش تاج خواهی و تخت	بود زینت پادشاهی به عدل
ز عدلت ملک جهان را نظام	جهان چون جسد آن را حیات
نه محتاج لشگر بود نه سپاه	نه جاه و نه حشمت نیاید به کار
تو را داد شاهی ز خیل و سپاه	صلاح رعیت رعایت کنی...
به راه عدالت بنه پای سخت	میسر شود هرچه خواهی ز عدل
ز عدل آمده سلطنت را دوام	بود ملک بی‌عدل ارض موات
ز برح مکرمت از بخت فیروز	فروزان گشته از لطف الهی

ص ۳۳۱). شاه و شهریار ایرانی نماد سرشت قدسی، سیاسی، اخلاقی و پیکارگری اندیشه ایران شهری است. با او است که بیوند آسمان و زمین برقرار می‌شود و حکومت الهی (شهریوری) بر روی زمین معنا می‌یابد. او هم‌چنین پاسدار نظم، قانون و عدالت الهی (اشه) در میان مردم است. اگر با آشوب و بی‌نظمی مخالفان جبهه نیکی رویه‌رو شود موظف است که با شر و بدی بستیزد. دروغ (دروغ) که در سنت مزدایی اصلی اهریمنی در برابر اشه بود در نوشته‌های سلطنتی، به معنای شورش بر ضد حکومت است. شاه رابطه ویژه‌ای با خدا داشت، از او قدرت خود را می‌گرفت و اهورامزدا او را به شاهی برگزیده بود (رستم‌وندی، اندیشه / ایرانشهری در عصر اسلامی، ص ۵۲-۵۵).

برآمد آفتاب‌بی عالم افروز همایون اختری از برج شاهی^۱

صفویان گرایش نسبی به تاریخ ایران پیش از اسلام و عصر طلایی نبوت در سده هفتم در مدینه و مکه داشتند. دولت صفوی گونه‌ای مشروعیت سلسله‌ای را گسترش داد که در سطوح چندگانه‌ای فعالیت می‌کرد و سرشت به‌هم‌تافته و چند جانبه‌ای از جهان اسلام را در سده‌میان نشان می‌داد. شاهان صفوی در تأسیس ایدئولوژی سلسله خود، مجموعه گوناگونی از هویت‌های سیاسی، فرهنگی و مذهبی را به هم پیوند دادند. بها دادن صفویان به تاریخ باستان نه به دوران هخامنشیان و ساسانیان محدود می‌شد و نه این‌که برنامه دینی آنها به‌شدت با تفسیرهای عقاید اسلامی از پیامبری و فرجام‌شناسی تعریف می‌گردید.^۲ صفویان به نیکی دریافتند که هویت و ناسیونالیسم ایرانی، یکی از نیرومندترین ایدئولوژی‌های هویت‌بخش و مشروعیت‌زا برای حکومت، برانگیزاننده نخبگان و بسیج‌کننده توده‌های مردم است و اندیشه ایران‌شهری می‌تواند بستری برای توجیه مشروعیت، حقانیت و تئوریزه کردن ساختار سیاسی - اجتماعی آنان باشد.

۵. سنت حاکمیت اسلامی؛ تمدن‌سازی استوار بر قدرت به‌سیاق اسلامی

واپسین مطلبی که در این مقاله مورد شناسایی و واکاوی قرار می‌گیرد، نقش سنت برآمده از خلافت و حکومت اسلامی در تکوین هویت ملی ایران در عصر صفوی است. حکومت و خلافت اسلامی، پیوستار تحقق‌یافته دوران پس از پیامبر ﷺ، خلفای راشدین و امام حسن علی‌علیه السلام است. در دوران پیامبر ﷺ امر رسالت و رهبری سیاسی جامعه اسلامی در دست ایشان بود. پس از درگذشت ایشان، ابوبکر، عمر، عثمان و امیرالمؤمنین حضرت

۱. ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ص ۱۲۷.

2. Savory, Roger, *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, 2007, P2-3; MitChell, *ibid*, P 3.

علی علیه السلام به عنوان خلیفه رسول الله و با باور به پاسداشت سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، با وجود تفاوت در دیدگاه‌ها به خلافت رسیدند.

پس از این دوران، امام حسن علیه السلام اندک زمانی، حکومت را در دست داشت ولی ایشان ناگزیر به صلح با معاویه و واگذاری قدرت شد. روی کار آمدن معاویه، سرآغاز چرخشی معانشناختی در امر رهبری جامعه اسلامی بود که این موضوع در دوران اموی و عباسی اندک اندک اوج گرفت. معاویه چند مورد دیگر را به عنوان میراث برای حاکمان پس از خود برجای گذارد که عبارت بودند از: تعیین ولی عهد و موروثی کردن خلافت، اعتباردهی به تغلب و زور به عنوان مبنای مشروعیت، اهمیت‌دهی به اقتصاد و تولید رفاه، ایجاد دیوان‌سالاری ساختارمند، سازمان‌دهی پیشینه ارتش، ایدئولوژی‌زدایی از امر سیاسی، گسترش روابط خارجی مبتنی بر منافع و نه مبنای ایدئولوژیک، تقدیرگرایی و سانسور اپوزیسیون.

این موارد تا هنگام سرنگونی عباسیان به دست هلاکوخان برجسته و نمایان بود و به دست فقها و نظریه‌پردازانی چون محمد غزالی تئوریزه شد.^۱ این موارد به نسبت به درون سامانه حکومتی صفویان نفوذ یافت. در این میان دو موضوع از دیگر موارد اساسی‌تر به نظر می‌آید؛ معتبر دانستن زور و تغلب به عنوان مبنای مشروعیت و دوم تقدیرگرایی.

شاهان صفوی در سایه برجسته‌سازی تقدیرگرایی در سنت سیاسی این عصر، خواهان فرمان برداری تا حدی خداگونه و فرامادی شدند و در موارد فراوانی، آن را دریافت کردند.^۲ صاحب نقاوة الآثار در این باره می‌نویسد:

در احادیث صحیحه و اخبار صریحه وارد است که اذ اراد الله بقوم خیرا سلط

۱. رک: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۲۹-۲۶۴؛ غزالی، نصیحة الملوك، ص ۱۹۹-۲۰۶؛ غزالی، مشکاة الانوار و مصفاة الاسرار، ص ۱۱۵-۱۳۰؛ غزالی، فضائح الباطنیة، ص ۱۶۵-۱۷۸؛ غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۰۴-۱۲۷.

۲. مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۲۰۶.

علیهم ملکا عالما عادلا یعنی هرگاه حضرت حق سبحانه و تعالی نسبت به قومی از بندگان اراده خیر دارد می‌گمارد بر ایشان پادشاهی دانای عدل‌کننده^۱.

این موضوع به حقوق رعایا بر پادشاه با محور عدالت اشاره می‌نماید و ایجادکننده بعد اقتدارگرایانه و تقدیرگرایانه امر حکومت است. به دیگر سخن، در ادبیات سیاسی این عصر که برآیند بستر بافت سیاسی - اجتماعی و تاریخی است، امر سیاست تابع و بازتابی از کائنات و محیط فرامادی بوده است و شاه نماد، نمود و کانون این امر است.

کانونی‌ترین قدرت و منبع هویتی قابل‌تصور که شاه اسماعیل در آغاز حرکت خود در چهارده سالگی از آن برخوردار بود، قدرت هنجاری و تجویزی بود. قدرت هنجاری قدرتی است که استوار بر دست‌کاری در نمادها و مناسک باشد. این نوع رابطه قدرت، رابطه‌ای عمودی، یک‌سویه و از بالا به پایین است.^۲ در این منطق حق و اجازه‌ای برای نافرمانی مردم در برابر شاه وجود ندارد. این موضوع برآیند کارویژه‌های مادی و مبانی فرامادی جایگاه پادشاه، به‌عنوان سلطان قدرت‌مند و با شکوه شیعه است.^۳

در این اندیشه شاه خدای روی زمین و زمینه‌ساز داد و آبادی مملکت است. شاه صفوی به واسطه جایگاهی فرامادی که در اختیار دارد، در جایگاهی قرار دارد که فیض، برکت و نعمت به واسطه وی بر مردم فرود می‌آید. شاه صفوی دارای چنان معنویت و جایگاه بلندی است که در حد فاصل میان عالم بالا و اهل زمین و در مقام ضل‌اللهی و سایه خداوند بودن قرار می‌گیرد.^۴

۱. افوشته‌ای نطنزی، تقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، ص ۵۵-۵۶.

۲. نویدی، تکملة الاخبار، ص ۵۷.

۳. ناصر اسدی و امیر رضائی‌پناه، «مبانی مشروعیت فرامادی خاندان صفوی در سنت تاریخ‌نویسی این عصر»، شیخ‌العارفین سیدصفی‌الدین اردبیلی، ص ۶۶۷.

۴. افوشته‌ای نطنزی، تقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، ص ۳۶۵.

۶. نتیجه

دلایل سرنگونی و سقوط صفویان را در موارد متعددی می‌توان برشمرد.^۱ برای نمونه، یکی از مهم‌ترین دلایل سقوط صفویان، آماده‌نکردن ولی‌عهده‌ها و دیگر اعضای خاندان صفوی برای امر حکومت است. از میان همه افراد، این شاه عباس یکم بود که کنش و عمل اصلی واگذاری استان‌های بزرگ به شاهزادگان را منسوخ کرد. کنشی که به آنها آموزش حکومت‌داری می‌داد. در آن شرایط حتی اگر به بلوغ می‌رسیدند، کاری فراتر از مشاهده حاکم و نوع حکومت زیر نظر آموزگار انجام نمی‌دادند. شاه‌عباس یکم مجری سیاست محدودکردن شاهزادگان در حرم‌سرا بود. بدین ترتیب، آنان آیین حکومت‌داری را یاد نمی‌گرفتند و همراهی کردن آنان با اشراف را ناممکن بود.

از نظر ماهیتی، دلایل دیگری مانند ناکارآمدی اقتدار کانونی در نظامی که بر خطوط مرکزگرا سامان یافته است، اتحادی که اقتدار محلی رهبران قومی و منطقه‌ای را به زیان حکومت مرکزی تقویت می‌کرد، زوال اقتصاد، تجزیه نیروهای مسلح که سرانجام به تسلیم شاه در برابر دشمنان ناچیزی مانند افغان‌ها انجامید، تجزیه بنیادهای دینی که امپراتوری بر مبنای آن قرار گرفته بود و برآیند ویرانگری به‌همراه داشت و این که طبقه حاکم در پرورش شخصیت‌های کارآمد ضعیف شده بود، می‌توان برای این امر برشمرد.

در حقیقت سرنگونی صفویان به دلیل عدم درک روح زمانه و مقتضایات آن رخ داد. آنان از هویت و معنایی که ساخته بودند، دور شدند. این امر در دو ساحت ایدئولوژیک و کارکردی نمایان گردید. ناپدید شدن هسته تئوکراتیک بنیادین و اساسی بدون جای‌گزین کردن یک ایدئولوژی پویای دیگر، تضاد عمده میان عناصر قدیم و جدید در طبقه

1. Fisher, William Bayne Peter Jackson, Lawrence Lockhart, *The Cambridge History of Iran*, Volume 6, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, P 330-331.

نظامی کشور، اختلال در موازنه ممالک و زمین‌های خاصه، تأثیر حکومت در سایه ملکه مادر، دیگر زنان شاه و خواجه از دلایل این امر به‌شمار می‌آیند.^۱

در واکاوی فرضیه پژوهش در باب کیفیت ساخت‌بندی هویت ایرانی در عصر صفوی، چهار جریان و مرحله عمده را می‌توان به‌ویژه در سیر تحول تشیع صفوی شناسایی کرد.^۲ نخستین مرحله که تصوف کاریزماتیک و تشیع را ترکیب می‌کند و در دوران شاه اسماعیل یکم و حامیان قزلباش او مستقر بوده است. دوم، پس از مرگ شاه اسماعیل یکم، شاه طهماسب به دنبال فاصله گرفتن از گرایش‌های دینی پدر برآمد. در نتیجه، او تشیع اصولی قانون‌مند را به‌عنوان ایدئولوژی دولت برگزید که دومین جریان عمده تشیع صفوی را شکل می‌دهد. این مرحله تکوین سیاست دین بوروکراتیک صفویان به‌شمار می‌آید.

سومین مرحله را توسعه جنبش اخباری تشکیل می‌دهد. محمدامین استرآبادی (۱۰۳۶ ه.ق) بنیان‌گذار اخباری‌گری نوین در این هنگام بود. او در فواید المدینة اندیشمندان اصولی را به‌دلیل تقلید از الگوی فقهی سنی محکوم نمود و به طراحی یک مدل اخباری با توجه به خلأهای موجود پرداخت. مرحله چهارم، خیزش مکتب روشنفکری اصفهان بود که تحولی جدی در این راستا محسوب می‌گردد. این مکتب نخبگی را ملاصدرا (۱۰۴۵ ه.ق) پایه‌گذاری کرد. ملاصدرا ترکیب جدیدی را برای اقتدار و هویت شیعی در عصر غیبت امام توسعه داد. در واقع، او انقلابی در باب هستی و وجود در متافیزیک تشیع ایجاد کرد و گذاری از متافیزیک ارسطویی به سوی فرایند نوافلاطونی متافیزیک تغییر به‌وجود آورد.

1. Ghani, Cyrus, *Iran & The West*, New York: Routledge, 1987, P 227.

2. Heern, Zackery M. *The Emergence of Modern Shi'ism; Islamic Reform in Iraq and Iran*, London: Oneworld Publications, 2015, P 48-104.

پس از مرگ شاه عباس، دولت صفوی رو به افول رفت. حاکمان بدون هیچ دشمن خارجی جدی، توجه اندکی به حکومت‌داری داشتند و این اغفال سبب شد سلسله صفوی توانایی اندکی در رویارویی با مسائلی مانند خشک‌سالی، بهره‌وری اندک در زمینه کشاورزی، بیماری، اختلافات داخلی و تهاجم‌های ایللیاتی داشته باشند. هم‌چنین، جانشینی رهبران ناکارآمد با جانشین شاه عباس، صفی اول آغاز شد که رقبای خود و بیشتر سران نظامی، افسران و مشاوران دولت پدرش را به قتل رساند. بیشتر شاهان بعدی دولت صفوی، کاستی‌های متعددی داشتند و با گذشت زمان، قبایل ایران و کشورهای همسایه این دولت را به چالش کشیدند و با هر عقب‌نشینی، اقتدار دولت مرکزی رو به افول رفت.^۱ با تأمل در کارکرد و ساختار چهار مؤلفه تصوف، تشیع، اندیشه ایران‌شهری و سنت خلافت و حکومت اسلامی، می‌توان به پرسش نخستین این مقاله بازگشت و فرضیه آزمون‌شده را مورد توجه دگرباره قرار داد. با این تأمل، سه نکته را می‌توان به عنوان نتیجه بحث ارائه نمود. نخست، صفویان به خاطر درگیری سیاسی، نظامی و عقیدتی با عثمانی‌ها و ازبک‌ها، ناگزیر به ابداع و ارائه یک خود و دیگری بودند. آنها این تنگنا را به فراست دریافتند و آن را به یک ایدئولوژی بسیج‌گر بدل نمودند. ایده تشیع و تصوف با ساختارهایی که حکومت تدارک دید، زیست عمومی را معنا بخشید و شیعیان به سرعت در برابر یک غیر، معنا شدند. این امر، اوج تکوین هویت متمایز ایرانی پس از نه‌صد سال تزلزل بود.

دوم، تصمیم صفویان به زیست متمایز با اقبالی راهبردی هم‌زمان گردید و آن عبارت بود از هراس عقیدتی و سیاسی اروپاییان از امپراتوری عثمانی که در پی فتح قسطنطنیه و نابودی همه نمادهای صلیبی در پایتخت روم شرقی، سودای جهان‌گشایی را ترک نگفته

1. Ward, Steven R. *Immortal; A Military History of Iran and Its Armed Forces*, Washington: Georgetown University Press, 2009, P 49.

بود و اروپاییان می‌خواستند عثمانیان را در سرزمین‌های شرقی درگیر ببینند. در پی این معادله، آنان به ایران صفوی نزدیک شدند و روابط بین‌المللی ایجاد کردند. سوم، پس از دوران شاه عباس که جانشین مناسبی برای او برجای نمانده بود، نگاه متوازن به مؤلفه‌های چهارگانه هویت‌ساز دگرگون شد و با چیرگی صوفی‌گری بر خردگرایی و اعتدال ایران شهری و با ترک تدبیر، ایرانیان کانون‌های جدید شکل‌گیری و تراکم قدرت را دریافتند و مغلوب افغان‌ها شدند. بدین ترتیب و به‌خاطر زمان‌پریشی تکنیکی و ذهنی، هویت‌پردازی ایرانی تعطیل شد و زمینه برای ظهور افشاریان و زندیه و قاجاریان، پس از یک دوره فترت فراهم گردید. با این حال، هویت سیاسی - اجتماعی ایرانیان در آستانه ورود به دنیای مدرن در این عصر تدوین و مفصل‌بندی شد. هویت ایرانی در دنیای معاصر به گونه‌ای جدی متأثر از ساختاری است که در روند هویت‌سازی صفویان بنیان نهاده شد و هم‌چنان از آن‌اکرونیسمی که در بطن این منطق وجود دارد، رنج می‌برد.

منابع

۱. ابن بزاز، درویش توکلی بن اسمعیل، *صفوة الصفا*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ دوم، تهران: زریاب، ۱۳۷۶.
۲. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: آگاه، ۱۳۳۰.
۳. اسدی، ناصر و امیر رضائی پناه، «مبانی مشروعیت فرامادی خاندان صفوی در سنت تاریخ‌نویسی این عصر»، مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی شیخ‌العارفین سیدصفی‌الدین اردبیلی، تهران: انتشارات مطالعات ایرانی لندن، ۱۳۹۳.
۴. افتخاری، اصغر، «شرعی‌سازی قدرت سیاسی»، فصل‌نامه مطالعات راهبردی، سال هفتم، ش ۲۴، ۱۳۸۳.
۵. افندی، عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، قم: خیام، ۱۴۰۱ ه.ق.
۶. افوشته‌ای نظزی، محمود بن هدایت‌الله، *تقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، به‌اهتمام احسان اشراقی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
۷. آژند، یعقوب، *قیام شیعی سربداران*، تهران: گستره، ۱۳۶۳.
۸. براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: مروارید، ۱۳۶۳.
۹. بویل، جی آ، *تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلیخانی*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۱۰. بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۱۱. ترکمان، اسکندریبیک، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، زیر نظر ایرج افشار، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۱۲. جعفریان، رسول، *نقش خاندان کرکی در تاسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: علم، ۱۳۸۷.
۱۳. _____، *دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی*، قم: انصاریان، ۱۳۸۱.
۱۴. _____، *میراث اسلامی ایران*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۳۷۶.
۱۵. جناب‌دی، میرزاییگ، *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.
۱۶. نویسنده ناشناس، *جهانگشای خاقان، مقدمه و پیوست الله دتا مضطر*، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴.

۱۷. حرعاملی، محمدین الحسن، *امل الامل*، قم: دارالکتاب اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۸. حسینی خورشاه، ابن قباد، *تاریخ ایلیچی نظام‌شاه*، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی مانه‌دار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
۱۹. حسینی قزوینی، یحیی بن عبدالطیف، *لب التواریخ*، تهران: خاور، ۱۳۱۴.
۲۰. حلمی، احمد کمال‌الدین، *دولت سلجوقیان*، ترجمه عبدالله ناصری، قم: حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
۲۱. خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح محمدکبیر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۲۲. خواجهگی اصفهانی، محمدمعصوم، *خلاصه السیر*، زیر نظر ایرج فشار، تهران: علمی، ۱۳۶۸.
۲۳. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، چاپ سوم، تهران: خیام، ۱۳۶۲.
۲۴. رضائی‌پناه، امیر و نگار قنوتی، «جایگاه و کارکردهای شاه در گفتمان سیاسی عصر صفوی»، *تاریخنامه خوارزمی*، سال دوم، ش ۶، ۱۳۹۳.
۲۵. روملو، حسن بیگ، *احسن‌التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.
۲۶. رویمر، هانس‌روبرت، *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۲۷. زرین‌کوب، عبدالحسین، *روزگاران ایران*، تهران: سخن، ۱۳۷۴.
۲۸. سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، ۱۳۷۴.
۲۹. _____، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان‌علی روح‌الهی، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
۳۰. شاردن، ژان، *سفرنامه شوالیه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس، ۱۳۷۴.
۳۱. شکری، یدالله، *عالم‌آرای صفوی*، چاپ دوم، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۳.
۳۲. شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۳. صفت‌گل، منصور، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: رسا، ۱۳۸۱.
۳۴. طاهری، ابوالقاسم، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس*، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۵. طوسی، محمدبن حسن، *النهایه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۱.
۳۶. نویسنده ناشناس، *عالم‌آرای شاه اسماعیل*، به اهتمام اصغر منتظرصاحب، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.

۳۷. غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: بی نا، ۲۰۰۳ م.
۳۸. غزالی، محمد، *المنتقد من الضلال*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: عطایی، ۱۳۶۱.
۳۹. غزالی، محمد، *فضائح الباطنیة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره: دارالقومیة للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ ه.ق.
۴۰. غزالی، محمد، *مشکاة الانوار و مصفاة الاسرار*، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۰۷ ه.ق.
۴۱. غزالی، محمد، *نصیحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: بابک، ۱۳۶۱.
۴۲. غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران: حافظ، ۱۳۴۳.
۴۳. فیرحی، داود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ پنجم، تهران: نی، ۱۳۸۵.
۴۴. _____، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، چاپ سوم، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
۴۵. قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم، *فوائد الصوفیة: تاریخ سلاطین و امرای پس از سقوط دولت صفویة*، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۴۶. قزوینی، وحید، *عباس‌نامه*، قم، آل‌البیت، ۱۳۴۵.
۴۷. قمی، میرزا ابوالقاسم، *ارشادنامه*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ج ۲۰، ش ۳۶، ۱۳۴۸.
۴۸. کربلایی تبریزی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۴۹. کسروی، احمد، *شیخ صفی و تبارش*، تهران: فردوس، ۱۳۷۹.
۵۰. کلونز، کارلا، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی (وزارت در عهد سلجوقی)*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۵۱. لاپیدوس، ایرام، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۱.
۵۲. لاهیجی، علی بن شمس‌الدین، *تاریخ خانی*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
۵۳. محدث نوری، حاج میرزا حسن، *مستدرک*، قم: آل بیت، ۱۳۱۴.
۵۴. محیط طباطبایی، محمد، *تطور حکومت در ایران بعد از اسلام*، تهران: بعثت، ۱۳۶۷.
۵۵. مدرس تبریزی، محمدعلی، *ریحانة الادب در شرح احوال و آثار علما*، چاپ چهارم، تهران: خیام، ۱۳۷۴.
۵۶. مزاولی، میشل، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، ۱۳۶۳.

۵۷. منشی ترکمان، اسکندربیک، *عالم‌آرای عباسی*، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۵۸. منشی قمی، احمد بن حسین، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۵۹. میراحمدی، مریم، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۶۰. _____، *دین و دولت در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۶۱. میرزا حسن، محدث نوری، *المستدرک*، قم: آل‌البیت، ۱۳۱۴.
۶۲. مینورسکی، ولادیمیر فتودروویچ، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: زوار، ۱۳۳۴.
۶۳. نخجوانی، هندوشاه، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: طهوری، ۱۳۵۷.
۶۴. نصرآبادی، میرزا محمد طاهر، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: بی‌نا، ۱۳۶۱.
۶۵. نوایی، عبدالحسین، *شاه اسماعیل صفوی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
۶۶. نویدی، داریوش، *تغییرات اجتماعی - اقتصادی در ایران عصر صفوی*، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: نی، ۱۳۸۶.
۶۷. نویدی شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی، *تکملة الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نی، ۱۳۶۹.
۶۸. واله اصفهانی، محمدیوسف، *تاریخ خلد برین*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.
۶۹. هیتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، چاپ سوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
70. Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2004.
71. Allouche, Adel, *the origins and development of the ottoman-Safavid conflict (906-962 /1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz verlag, 1983.
72. Black, Jeremy and Donald M. MacRaid, *Studying History*, Palgrave Macmillan, 2007.
73. Braaten, Carl E. and Robert W. Jenson, *Christian Dogmatics*, Volume 1, New York: Fortress Press, 2011.

74. Daniel, Elton L. *The history of iran*, 2nd edition, California: greenwood, 2012.
75. Doyle, William, *Aristocracy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
76. Fisher, William Bayne Peter Jackson, Lawrence Lockhart, *The Cambridge History of Iran*, Volume 6, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
77. Garston, Neil, *Bureaucracy: Three Paradigms*, New York: Springer, 1993.
78. Ghani, Cyrus, *Iran & The West*, New York: Routledge, 1987.
79. Heern, Zackery M. *The Emergence of Modern Shi'ism; Islamic Reform in Iraq and Iran*, London: Oneworld Publications, 2015.
80. Hernández-Campoy, Juan Manuel and Juan Camilo Conde-Silvestre, *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, Wiley, 2012.
81. K King, Preston, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, New York: Routledge, 2007.
82. Lambton, ann, *The Landlord and Peasant in Persia*, London: Oxford University Press, 1969.
83. Meyers, Peter Alexander, *Civic War and the Corruption of the Citizen*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.
84. MitChell, Colin P. *the practice of politics in Safavid Iran Power, Religion and Rhetoric*, London/ new York: I. B. Tauris Publishers, 2009.
85. Newman, Andrew, *the myth of the clerical migration to safavid iran*, Die Welt des Islams 33, 1993.
86. Ranciere, Jacque, "Le concept d'anachronisme et la verite de l'historien", LTnactuel 6, 1996.
87. Savory, Roger, "Rise of a Shi'i State in Iran and New Orientation in Islamic Thought and Culture". *UNESCO: History of Humanity*.

Volume 5: From the Sixteenth to the Eighteenth Century. London, New York: Routledge, 1999.

88. Savory, Roger, *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, 2007.
89. Ward, Steven R. *Immortal; A Military History of Iran and Its Armed Forces*, Washington: Georgetown University Press, 2009.
90. Woods, John E., Judith Pfeiffer, Sholeh Alysia Quinn, Ernest Tucker, *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & CO.KG. Wiesbaden, 2006.

