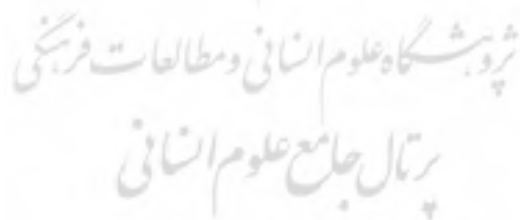


قیام دهقانان در استرآباد؛ سیاه پوشان (پوشندگان لباس سیاه)، سیدها و دولت صفوی^۱

ریولا جوردی ابی صعب^۲ / فرشید نوروزی^۳

چکیده

شورش‌هایی که دهقانان-عشایر، صاحب‌منصبان محلی و تعدادی از سیدها را در کنار هم قرار داد، از اواخر قرن شانزدهم مانعی برای نظارت مؤثر پادشاهان صفوی بر فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی در ایالت استرآباد شد. این مقاله به بررسی ماهیت این شورش‌ها به رهبری سیاه پوشان (پوشندگان لباس سیاه)، و پیشینه اقتصادی - اجتماعی و تمایلات مذهبی این شورشیان و متحدان مختلف آن‌ها می‌پردازد. این پژوهش همچنین توجه ویژه‌ای به سیدهای استرآباد، زمینه‌های شکل‌گیری فکری آن‌ها و رویکردهای متمایز آن‌ها نسبت به دولت صفویه از اوایل قرن شانزدهم تا اواخر دهه ۱۵۷۰ م، یعنی هنگامی که قیام بخش اعظم قدرت خود را ازدست داده بود، خواهد داشت. درحالی که ممکن است ارتداد و زنادقه جزئی از چشم‌انداز مذهبی استرآباد باشد اما هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان‌دهنده تأثیر قابل توجه آن در جنبش سیاه پوشان باشد. مهم‌تر از همه، تعلیمات شیعی شهری و سنت‌های شرعی ریشه‌های عمیقی در استرآباد داشت که توسط سیدها پرورده شده و قبل از ظهور صفویان توسط بزرگان بتکچی ترویج می‌شدند. این موضوع با توجه به این واقعیت که گروهی از سیدها از استرآباد (خصوصاً شهر فندرسک) مستقیماً در شورش علیه صفویان اولیه شرکت داشتند، قابل توجه است.



۱. سه شکل اصلی قیام در ایران در دوره صفوی وجود داشت. قیام قزاق‌ها، قیام اشراف شهری، و قیام دهقانان علیه دولت صفوی یا بزرگان محلی. در حالی که این قیام‌ها در مناطق دیگر ایران نیز وجود داشت، استرآباد تنها منطقه‌ای بود که هر سه نوع این قیام‌ها مستقل از یکدیگر در آنجا رشد و نمو یافتند. از آنجا که منطقه مرزی استرآباد در نزدیکی آسیای مرکزی قرار داشت، تصویر بهتر و واضح تری از ناراضی‌های بسیاری که در دیگر نقاط ایران وجود داشت را در قالب واکنش‌های جمعیت‌های مختلف محلی نسبت به بار سنگین دولت صفوی و نظام‌های قبیله‌ای قزلباشان نشان داد. این پژوهش ضمن بررسی نوع سوم این قیام‌ها یعنی قیام دهقانان علیه دولت صفوی و بزرگان محلی به رابطه سیدها با این قیام در استرآباد و نیز به نقش سیدها در ساختار حکومت صفوی می‌پردازد. برای دستیابی به اصل مقاله مراجعه کنید به:

To cite this article: Rula Jurdi Abisaab (2015): Peasant Uprisings in Astarabad: the Siyāh Pūshān (wearers of black), the

Sayyids, and the Safavid State, Iranian Studies, DOI:10.1080/00210862.2015.1004836 To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.1080/00210862.2015.1004836>

۲. استادیار تاریخ اسلام در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام‌نور Farshidnorozi20@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۶

مولانا حیرتی شاعر با ابراز همدردی با خواجه محمد صالح بتکچی، یکی از مقامات محلی استرآباد که علیه صفویان (حکومت ۱۵۰۱ م - ۱۷۳۶ م) قیام کرده بود، شعری (از حافظ را با تغییری) باز سرود: «هر کس که بر اساس غرور و تکبر خود برای نشستن بر روی تخت حمله کند، نمی‌داند که چگونه ارتش را اداره کند و مانند یک فرمانروا رفتار کند» (نه هر که طرف کلاه‌کج نهد و تند نشست سپه داری و آیین سروری داند)^۱ اسکندر بیگ منشی مورخ درباری سلسله صفوی، کنایه ظریف بکار برده شده توسط حیرتی را به‌جای انتساب به صفویان، آن را به خود بتکچی نسبت داد. در حدود همین زمان بود، یعنی زمانی که طهماسب به‌عنوان پادشاه (سلطنت ۹۳۰ / ۱۵۲۴ - ۹۸۴ / ۱۵۷۶) جانشین پدرش اسماعیل (سلطنت ۹۰۷ / ۱۵۰۲ - ۹۳۰ / ۱۵۲۴) شد که استرآباد قیام‌های پر رخدادی را علیه صفویان تجربه می‌کرد و گاه بدون هدف به اردوگاه ازبکان نزدیک می‌شد. نه امرای قزلباش که دارای قدرت نظامی بودند و نه سیدهای تأثیرگذار که متحد صفویان بودند، نتوانستند در بخش اعظم قرن شانزدهم بر استرآباد تفوق و استیلا یابند. شورش‌هایی که دهقانان - عشایر، صاحب‌منصبان محلی و تعدادی از سیدها^۲ را گرد هم آورده بود، مانع تسلط سیاسی یا اقتصادی صفویان در آن ایالت شد. در این مقاله، ماهیت این شورش‌ها به رهبری سیاه‌پوشان (پوشندگان لباس سیاه) و پیشینه اقتصادی - اجتماعی و تمایلات مذهبی این شورشیان متنوع بررسی شده است. همچنین توجه ویژه‌ای به سیدهای استرآباد، روند شکل‌گیری فکری آن‌ها و رویکردهای متمایز آن‌ها به دولت صفویه از اوایل قرن شانزدهم تا اواخر دهه ۱۵۷۰ م، یعنی هنگامی که قیام بخش اعظم قدرت خود را از دست داده بود، خواهد داشت.

تفسیرهای احتمالی متعددی برای اصطلاح "سیاه‌پوش" (یا پوشنده لباس سیاه) وجود دارد. در یک نگاه ساده ممکن است روشی برای پوشاندن چهره برای پنهان کردن هویت در هنگام قیام‌های مورد نظر باشد. هم‌چنین پوشیدن لباس سیاه ممکن است بازآفرینی تصویری از عباسیان سنی باشد که مخالف با قدرت مبتنی بر شیعه در دوره صفویه را نشان دهد.^۳ از سوی دیگر، "سیاه‌پوش" هم‌چنین می‌تواند بیانگر عزاداری و غم و اندوه شیعیان برای مصیبت‌هایی که برای اهل البیت (اهل خانه پیامبر) رخ داده است، به‌ویژه شهادت امام حسین ع (وفات ۶۱/۶۸۰).^۴ باشد. نمونه‌هایی از گروه‌هایی که به‌عنوان "سیاه‌پوش" توصیف شده‌اند نیز می‌توانند در متون صوفیانه یافت شوند. صوفیان نوربخشی که در زمان صفویان با چالش‌های اساسی روبرو بودند، به‌عنوان «پوشندگان لباس سیاه» توصیف شدند.^۵ علاوه بر این، پوشندگان لباس سیاه هم‌چنین با گروه‌های خاص اجرایی و اعضای نظام اداری مانند چاوش مرتبط بودند.^۶ مقام اخیر به‌عضوی از نظام اداری یا یکی از اشخاصی که یک پست اداری یا امنیتی را در اختیار داشت، اشاره دارد. این افراد برای اینکه پرهیبت و قدرتمند به نظر برسند، لباس سیاه‌پوشیده و از این‌رو به‌عنوان "سیاه‌پوش" توصیف می‌شوند. از بین تمام احتمالات بالا، به نظر می‌رسد پنهان کردن هویت خود یا فداکاری آن‌ها برای اهل البیت ع، قابل‌قبول‌ترین توضیح در مورد شورشیان سیاه‌پوش در استرآباد باشد.



جیمز رید، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۱ م منتشر شد، بر نقش برجسته‌ای که دهقانان در شورش‌های سیاه پوشان بازی می‌کردند، تأکید دارد.^۷ رسول جعفریان نسبت به رید توجه کمتری به دهقانان نشان می‌دهد اما خاطر نشان می‌کند که این شورش‌ها ممکن است به دلیل اتحاد والی استرآباد، خواجه محمد صالح بیتکچی و حاکم اهل سنت خوارزم، علیه صفویان بوده باشد.^۸ جعفریان با استناد به گزارش‌های منشی و حسن روملو، ناسپاسی و رفتارهای غیراسلامی خواجه محمد و درباریان را یادآوری می‌کند. بدیهی است خواجه محمد اتحاد خود را با صفویان شکست و به خانه اجدادی خود، کیود جاما، نقل مکان کرد و در آنجا به افراط در شرب خمر روی آورد. جعفریان اضافه می‌کند وقتی صدرالدین خان رهبر قزلباش، استرآباد را به تسخیر خود درآورد، وی موفق شد حکومت صفویه را احیا کند، شریعت را به اجرا درآورد و «نظم و تشیع امامی» را برقرار نماید. با این وجود، به نظر نمی‌رسد که بی‌توجهی به شریعت، جنبه درست جنبش سیاه پوشان بوده باشد و هیچ اثری از نقش دهقانان در شورش‌ها نباشد. در یک جای دیگر، جعفریان بیان می‌کند که شورش با تضعیف دولت صفویه در پی مرگ شاه اسماعیل، شدت یافت. احتمالاً جناح‌گرایی درون قزلباش و ناتوانی طهماسب برای به دست گرفتن کنترل امور ایالت قبل از سال ۱۵۳۳ م به گسترش فتنه در استرآباد کمک کرده بود.^۹ با این وجود این شورش‌ها تا زمان شاه‌عباس ادامه یافت. به عبارت دیگر، جعفریان به درستی نقش مهمی را برای تحریکات ازبکان سنی در این شورش‌ها در نظر می‌گیرد که توسط رید مورد غفلت قرار گرفت. از طرف دیگر، رید بر عناصر دهقانی و عشایری در قیام‌ها تأکید می‌کند و اتحادهای استراتژیک آن‌ها را با خواجه محمد و سایر مقامات نشان می‌دهد.^{۱۰}

یافته‌های من این جنبه از ارزیابی رید را تأیید می‌کند، اما پژوهشگران پیش‌گفته با روش خود به تجزیه و تحلیل سوابق اجتماعی-مذهبی شورشیان پرداختند. رید ادعا می‌کند که سیاه‌پوش یک جنبش ناهمگن بود، احتمالاً با ترکیبی از عقاید شیعه و سنی که با دیدگاه مسیحانه و میل به برابری اجتماعی مشخص شده بود. او اضافه می‌کند که این جنبش چالش بزرگی را برای راست دینی مذهبی مورد حمایت رسمی دولت و شیوه‌های توصیه شده توسط فقها ایجاد کرده بود. بر اساس گزارش‌های تاریخی موجود، من در ادامه نشان می‌دهم که اگرچه ممکن است که زنادقه و ارتداد بخشی از چشم‌انداز مذهبی استرآباد بوده باشد، اما هیچ مدرکی وجود ندارد که زنادقه تجلی قابل توجهی در جنبش سیاه‌پوش داشته باشد. مهم‌تر از آن، سنت‌های مذهبی و شرعی شیعه شهری ریشه‌های عمیقی در استرآباد داشتند، توسط سیدها پرورش داده شده قبل از ظهور صفویان توسط مقامات عالی‌رتبه بتکچی ترویج داده شده بودند با توجه به این واقعیت که گروهی از سیدها از استرآباد (به خصوص شهر فندر سک) به طور مستقیم در شورش علیه فرمانروایان اوایل صفویان دست داشته‌اند، این مسئله قابل توجه است. با وجود این، تنها تعداد کمی از این سیدها به حمایت از سیاه‌پوش ادامه دادند در حالی که بسیاری دیگر، همان‌طور که من نشان خواهم داد، از شاه اسماعیل و شاه‌طهماسب حمایت کردند و در خدمت آن‌ها قرار گرفتند.



در بخش دوم این مقاله، ساختار فکری دانشمندان شیعی مختلف در استرآباد، به‌ویژه سیدها و روابط متمایز آن‌ها با صفویان روشن می‌شود. من سؤالات زیر را مطرح می‌کنم: آیا می‌توانیم بگوییم که سیدهای استرآباد محرک‌های واقعی پس پرده شورش‌های ضد صفوی در قرن شانزدهم بودند؟ آن‌ها چه رویکردهایی نسبت به تشیع صفوی و به قدرت رسیدن شاه اسماعیل داشتند؟ آن‌ها در جنگ‌های اوایل قرن شانزدهم از یک - صفوی چه نقشی بازی کردند؟ این مقاله به‌هیچ‌وجه یک مطالعه جامع در مورد سیدها در ایران عصر صفوی نیست. بلکه این پژوهش در کنار تلاش‌های محدود مورخان برای پیوند دادن بازیگران و جنبه‌های مختلف تاریخ اجتماعی - مذهبی، سیاسی و روشنفکری محلی ایران در طول قرن شانزدهم قرار می‌گیرد.

عشایر، دهقانان و نخبگان محلی در استرآباد

ایالت استرآباد در گوشه جنوب شرقی دریای خزر واقع شده است. در شمال، استرآباد به رودخانه گرگان، در جنوب و شرق به کوه البرز و در غرب به مازندران محدود شده است.^{۱۱} در دوره صفوی، ایالت استرآباد از مازندران در غرب تا مناطق قبیله‌ای ترکمان در حاجی لار و گرایلی در شرق گسترده بود. در اوایل قرن شانزدهم، ترکمان‌های یقه به استرآباد مهاجرت کرده و در اطراف رودخانه گرگان ساکن شدند.^{۱۲} یقه از قبایل او غلو، گو کلین، ای لور و سالور که در اصل بخشی از قبایل صابین خانی بودند،^{۱۳} تشکیل شده بود. آن‌ها در مرزهای استرآباد و خوارزم در اطراف رودخانه اترک زندگی می‌کردند و توسط حاکمان خوارزم اداره می‌شدند.

در آن زمان استرآباد محل زندگی خانوارهای روستایی با کارگران برده و عشایر گله‌داری بود که احتمالاً به دنبال الگوهای مهاجرت نیمه سالانه بودند.^{۱۴} کشاورزی به‌عنوان حیاتی‌ترین بخش اقتصاد صفوی، ۸۰ درصد جمعیت را به کار گرفته بود.^{۱۵} بیشتر نیروی کار روستایی صرف پرورش محصولات غذایی، برداشت، و انبارداری می‌شد که این فرایند اخیر مازاد تولید را ذخیره می‌کرد تا دهقانان در برابر قحطی محفوظ بمانند. اراضی متعلق به مالکان خصوصی در اختیار مقامات ازبک و صفوی و اوقاف (موقوفات مذهبی) بود که معمولاً بر اساس قرارداد تقسیم محصول به دهقانان اجاره داده می‌شد. مالکان این اراضی اجاره‌ای و موقوفات گاه‌به‌گاه دهقانان را تنبیه و زندانی می‌کردند تا از این راه درآمدی را که می‌بایست به شاه می‌پرداختند، به‌ویژه محصولات غذایی مانند غلات (گندم، جو، برنج) و میوه‌ها را تأمین کنند.^{۱۶} در زمان حکومت صفویان، روستاییان به دلیل فرار از کاربر روی زمین یا امتناع از پرداخت اجاره کشاورزی، مجازات می‌شدند.^{۱۷}

به‌طورکلی، روستاییان ایران هدف تخریب و غارتگری قرار گرفته بودند که این امر موجب از بین رفتن کامل آنان شد.^{۱۸} اگر محصول کم بود، دهقانان با آوارگی و گرسنگی روبه‌رو می‌شدند.^{۱۹} ناپایداری سیاسی، حملات دوره‌ای از طرف ارتش‌ها یا راهزنان سازمان‌یافته، مالیات‌های سنگین و بلایای طبیعی سبب خشکسالی، قحطی، و طاعون شد و این مسئله در شیراز در نیمه اول قرن شانزدهم که مردم برای غلبه بر قحطی به آدم‌خواری متوسل شدند، صادق بود.^{۲۰} در



مورد استرآباد که یک ایالت مرزی است، شواهدی دال بر قطع شدید چرخه‌های اقتصادی و اجتماعی دهقانان - عشایر به‌واسطه درگیری‌های گاه‌و‌بیگاه بین قزلباشان و فرماندهان نظامی ازبک وجود دارد. تخریب اردوگاه‌های گله‌داری و منابع معاش یکی از ویژگی‌های برجسته مبارزات قزلباش بود. در واقع، بی‌ثباتی سیاسی و جنگ بیش‌ترین تأثیر را بر تولیدات کشاورزی داشت.^{۲۱} تجارت میان ایران و آسیای مرکزی در دوران اولیه حکومت صفوی اهمیت خود را از دست داد، چرا که هزینه پایین حمل‌ونقل کالا از طریق دریا، تجارت کاروان‌های چینی را که از استرآباد عبور می‌کردند، تحت‌الشعاع قرار داد.

در زمان سلطنت شاه اسماعیل، خواجه مظفرالدین بتکچی (که در مواقعی بتکچی یا تبکچی نوشته شده بود)، یکی از قدرتمندترین مالکان، حاکم بر استرآباد بود. با این حال به نظر می‌رسد که خواجه مظفرالدین از ازبک‌ها فاصله گرفته و با شاه اسماعیل بیعت کرده بود. هیچ اشاره‌ای به او یا قبایل ترکمان به‌عنوان بخشی از سیاه پوشان، جنبشی که به ما گفته می‌شود از قبایل و طایفه فندرسک به رهبری سید میر ضیا الدین فندرسکی شکل گرفته بود، وجود ندارد. در حدود سال ۹۱۲ / ۱۵۰۶، بزرگان سیاه‌پوش مقاومت شدیدی در برابر ازبک‌ها نشان دادند اما فایده‌ای نداشت.^{۲۲} پس از پیروزی‌های شاه اسماعیل در این منطقه، او میر ضیا الدین که صاحب املاک پردرآمدی بود را سر جای خود نشاناند و او را وادار به قطع ارتباطش با جنبش سیاه‌پوش کرد.^{۲۳} ارائه مفهوم روشنی از ماهیت این جنبش در زمان شاه اسماعیل دشوار است. با این حال آنچه ما می‌دانیم این است که یک گروه از سیدها اگرچه حاکمیت ازبکان را رد کردند اما احتمالاً نگران به قدرت رسیدن شاه اسماعیل هم بودند. در زمان شاه‌طهماسب، ابعاد جدیدی از این جنبش پدیدار شد که آتش نارضایتی دهقانان را روشن می‌کرد.

شاه‌طهماسب از اینکه قبایل یقه را تشویق به سکونت در استرآباد کرد، رضایت داشت، البته تا زمانی که آن‌ها به کشت زمین می‌پرداختند و از طریق امرای قزلباش به صفویان مالیات پرداخت می‌کردند.^{۲۴} اما یقه‌ها از تسلیم شدن در برابر حاکمیت صفوی امتناع کردند، در شورش‌های مودی شرکت کردند و راهزنان را تشویق کردند تا امنیت حاکمان قزلباش و بزرگان وفادار به آن‌ها را تهدید نمایند.^{۲۵} این حاکمان برای محافظت از خود در داخل یک قلعه نوساز به نام مبارک‌آباد در نزدیکی رودخانه گرگان اقامت گزیدند. بر اساس گزارش وقایع‌نامه‌ها متوجه می‌شویم که شورش و سنت پوشیدن لباس سیاه (سیاه‌پوشیدن)، ترک کشت زمین، عدم پرداخت مالیات به شاه و به تبع آن عدم پذیرش حاکمیت خارجی، از این زمان آغاز می‌شود.^{۲۶} ظاهراً زمانی که شورش آغاز شد، شاه‌طهماسب مشغول مبارزه با ازبک‌ها در خراسان بود. شورشیان با یکی از افراد برجسته محلی به نام محمد صالح، برادرزاده (یا پسر) خواجه مظفر بتکچی^{۲۷} متحد شدند که به‌نوبه خود از خانواده حاکمانی بود که امور استرآباد را تحت فرمان ازبکان در قرن پانزدهم اداره می‌کردند.^{۲۸} صدرالدین خان، امیر قزلباش، از بسطام به استرآباد یورش برد، محمد صالح را دستگیر کرد، و به شاه‌طهماسب که او را در سال ۹۴۴ / ۱۵۳۸ م اعدام کرد، تحویل داد.^{۲۹}



جنبش ترکمانان یقه در سال ۹۵۷ هـ. ق / ۱۵۵۰ م در زمان یو با، رئیس قبیله اوخلو، دوباره برپا شد. از آن زمان تا سال ۹۶۵ هـ. ق / ۱۵۵۷ م یو با از پذیرش اقتدار ابراهیم خان ذوالقدر، حاکم استرآباد، خودداری کرد. پیروزی او بر قزلباش، اعتبار او را در میان دهقانان ناراضی افزایش داد و با قرار ازدواج با دختر خواجه محمد بتکچی بر خلاف میل او، پیروزی خود را قطعی ساخت^{۳۰} دختر بتکچی که از قبول این قرار خودداری کرده بود، معامله‌ای را با امرای قزلباش انجام داد که منجر به قتل یو با و تحویل سر وی به شاه‌طهماسب در قزوین شد. واضح است که در درون همان خانواده بتکچی، افراد زیادی بودند که از صفویان حمایت می‌کردند.

مقاومت در برابر صفویان تا اواخر سال ۱۵۷۰ م یعنی زمانی که نیروی محرک جنبش سیاه پوشان رو به افول نهاده بود، ادامه یافت. همان‌طور که رید استدلال کرد، این جنبش با وجود مقاومت رهبران رادیکال به تدریج، عمدتاً در دست متحدان خاص خود قرار گرفت.^{۳۱} این روند در پایان قرن شانزدهم و پس از ترور محمد یار خان (پسر علی یار خان آیمور گرائیلی که در زمان حکومت شاه‌عباس به دربار صفوی پناهنده شده بود) به اوج خود رسید. توالی رویدادهایی که منجر به این امر شد، با تلاش یقه‌ها برای تضمین کوچ فصلی معاف از مالیات از تابستان تا زمستان در دشت‌های استرآباد آغاز شد. آن‌ها از زندگی تحت نظارت و مداخله قزلباش و پذیرش مقررات صفویان ناراضی بودند. به این ترتیب آن‌ها شورش کردند و توانستند امرای قزلباشان را از منطقه بیرون کنند.^{۳۲} اما در سال‌های ۹۳۷ هـ. ق / ۱۵۶۵ - ۱۵۶۶ م قزلباشان شورش را درهم شکستند و ایالت را آرام کردند. در زمان شاه اسماعیل دوم (۱۵۷۸-۱۵۷۷ م / ۹۸۵-۹۸۴ هـ. ق)، علی ایلخان، متحد یقه‌ها، اقتدار ازبک را در این منطقه به رسمیت شناخت اما بر اثر تلاش‌های میرزا بگ فندرسکی، از نجبای استرآبادی، وی سرانجام روابط خود را با ازبک‌ها قطع و به صفویان اعلام وفاداری نمود. سپس میرزا بگ به عنوان حاکم قلعه مبارک آباد و علی ایلخان به عنوان داروغه، رئیس نظمی، منصوب شدند. با این حال جنبش سیاه پوشان تا یازده سال پس از جلوس شاه‌عباس (سلطنت ۱۰۳۸/۱۶۲۹-۹۹۵/۱۵۸۷) به تخت سلطنت، پایان نگرفت. اسکندر بیگ منشی می‌گوید که سیاه‌پوش اشتیاق خود را برای پوشیدن لباس سیاه از دست داده است و این ایالت مانند دیگر ایالت‌های ایران ساکت و آرام شده است.^{۳۳} در این شرایط، حاکم خوارزم رفتار دوستانه‌ای را با شاه در پیش گرفت و پسرش را به دربار صفوی فرستاد تا در میان قزلباش بزرگ شود.

در بیشتر زمان قرن شانزدهم و تا زمان حکومت شاه‌عباس، استرآباد هرگز توسط یکی از خود اهلای آنجا اداره نشد، بلکه توسط امرای قزلباش که ارتباط کمی با آنجا داشتند، اداره می‌گردید. پس از آرام شدن این ایالت، مقامات عالی‌رتبه بیشتری به همراه وفاداران به دولت صفوی یا «شاهسون‌ها» (عاشقان شاه) در این ایالت گرد هم آمدند. اعضای خانواده حاکم استرآباد در دربار سلطنتی نگهداری می‌شدند تا از همکاری آن‌ها با ازبک‌ها جلوگیری شود.



تصویرهای سیاه‌پوش در مرکز

اسکندر بیگ منشی، در هنگام بحث در مورد درگیری‌هایی که در زمان شاه طهماسب در استرآباد رخ داده بود، تقدس مردم استرآباد را ستایش می‌کند البته خالی از اجامره و اوباش نیست (باین حال خالی از اشغال و الواط نیست)^{۳۴} «فتنه و فساد» و عصیان و طغیان «نافرمانی و جور» ترکمن‌های یقه، شاه محمد خدابنده را مجبور کرده بود تا پسرش شاهزاده اسماعیل را از استرآباد به قزوین منتقل کند.^{۳۵} شورش سیاه‌پوش نشانه «دیوانگی» از منشأ «گناه اصلی» و حتی آب‌وهوایی بود که در گرگان یافت می‌شد!^{۳۶} به ما گفته می‌شود که سیاه پوشان ایده‌های شورش را در ذهن خود داشتند.^{۳۷} ادعای رید، مبنی بر تقابل شورش سیاه‌پوش هم با صفویان و هم با ازبک‌ها در واقع به دلیل وجود مستندات مبنی بر ارتباط آن‌ها با رهبران ازبک، قابل تأیید نیست.^{۳۸} علاوه بر این، تأکید رید بر دیدگاه‌های گمراهانه آن‌ها از سوی منابع تأیید نشده است.^{۳۹} به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک از مورخان درباری آن‌ها را به خاطر بدعت‌گزاری آشکار (کفر و زنادقه) همانند مورد گروه‌های صوفی مانند قلندر و نقطویه محکوم کرده باشند. به عنوان مثال، به آرمان‌های آخرالزمانی دهقانان ناراضی و عشایر در کوه کهگیلویه توجه کنید که در ۹۸۸ / ۱۵۸۰ به رهبری قلندر علیه صفویان شورش کردند. این فرد اخیرالذکر مرگ شاه اسماعیل دوم را انکار کرد و مدعی تجسد او شد. وی افزود که فرد متوفی مرد جوانی بود که شبیه شاه اسماعیل دوم بود.^{۴۰}

به همین ترتیب، در اواسط قرن هفدهم، شورشیان گیلکی، با تبدیل گیلان به اراضی سلطنتی و تحمیل مالیات‌های سنگین بر مردم، بر علیه شاه صفی قیام کردند.^{۴۱} هزاران نفر از دیگر ولایات دریای خزر که احتمالاً پیشه کشت ابریشم و کشاورزی داشتند، به این شورش پیوستند.^{۴۲} خود صفویان از یک سابقه هزارساله صوفیه ظهور کرده بودند و بنابراین به‌خوبی می‌دانستند که خطری که آن‌ها را تهدید می‌کند ناشی از شورش‌هایی خواهد بود که شامل عناصر نظامی - مذهبی و صوفیه باشد. رویکرد خاندان صفوی به سیاه‌پوش، تا آنجا که از وقایع‌نامه‌های اصلی می‌توان استنتاج کرد، در یک دسته قرار نمی‌گیرد. مهم‌تر از آن، شواهد روشنی وجود دارد که حاکمان بتکچی به ترویج اصول و آیین‌های شیعه دوازده امامی علاقه‌مند بوده‌اند. میر محمد بن ابی‌طالب استرآبادی^{۴۳} کتاب المطالب المظفریه فی شرح الرسائل الجعفریه را به سیف‌الدین مظفر التبتکچی الجرجانی پیش کش کرده بود. این اثر که در نجف به پایان رسید، تفسیری فوق‌العاده است (در کنار متن و در قالبی به نام شرح مزجی قرار می‌گیرد) که در شرح رساله مهم اما جنجالی الرساله الجوریه به قلم المحقق الکرکی، استاد میرمحمد، نوشته شده است.^{۴۴} جمال‌الدین حسینی دشتکی شیرازی^{۴۵} نیز رساله تحفه الاحبه فی مناقب الآباء را در فضائل پیامبر (ص)، امام علی (ع) و فاطمه (س) به همان حاکم تقدیم کرد. با توجه به ویژگی‌های فقهی و مذهبی شیعی این دو اثر، منطقی است که فرض کنیم که فرقه بتکچی به مذهب شیعه دوازده امامی پایبند بوده یا آن را تشویق کرده‌اند.

در مورد گروه‌های دهقانی - عشایری از قبیله ترکمان یقه، مشخص نیست که آن‌ها چه باورهای شیعه یا سنی داشتند یا چه شکلی از اعمال گمراهانه (زنادقه) (یا حتی شمنیسم محلی) را دنبال می‌کردند. هیچ‌یک از اصطلاحات معمول



مانند بد اعتقاد، عقیده فاسده (هر دو بیان کننده عقیده فاسد هستند) یا طایفه غالیه (ارتداد)، طایفه دلا (یک گروه یا فرقه گمراه شده) یا مبتدیان جاهل (نوآوران نادان)، توسط مورخان صفوی در ارتباط با سیاه پوش مورد استفاده قرار نگرفت.^{۴۶} هیچ اشاره‌ای به تمایلات شیطانی آن‌ها نشده است. به طور کلی، هیچ مدرکی وجود ندارد که باور مذهبی مانند این باعث شورش شده یا دیدگاه‌های شورشیان را شکل داده باشد.

رسول جعفریان بر این باور است که پیش از ظهور صفویان، سیاه پوشان، که از شیعیان دوازده امامی محسوب می‌شدند، بر ضد مهاجمان ازبک در استرآباد به پا خاسته بودند.^{۴۷} این دیدگاه در مورد آن دوره محتمل به نظر می‌رسد و ممکن است نشان‌دهنده تغییر در ترکیب و انگیزه‌های جنبش سیاه پوش در دوره بعدی باشد. در این زمینه، پوشیدن مشکی ممکن است نشان‌دهنده ارادت به اهل بیت، به ویژه امام حسین ع باشد داشته باشد. امام الحسین، که با کلیات مراجع امامی به سیاه پوشان موافق است. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، میرضیاء الدین با جنبش مقاومت سیاه پوش متحد بود اما به حمایت از شاه اسماعیل از همراهی آنان دست کشید و پس از آن در وفاداری به سلطنت ثابت قدم ماند.^{۴۸} ما انگیزه‌های صریح مذهبی، اگر وجود داشته باشد، از مقاومت قبلی میر ضیاء الدین در برابر اسماعیل را نمی‌دانیم. باین حال، منابع به سید دیگری به نام میر تقی الدین محمد استرآبادی، پسر صدر میر جمال الدین اشاره می‌کنند که حاکمیت صفوی را به چالش کشیده و شرایط اقتصادی تعیین شده امرای قزلباش را در زمان حکومت طهماسب پذیرفته بود. میر تقی الدین مانند یک ارباب زندگی می‌کرد، اما در طول قیام سیاه پوشان به صفویان وفادار نماند.^{۴۹} او عنایات طهماسب را که به خاطر خدمات پدرش به دربار، مبلغ ۴۰ تومان تخفیف مالیاتی بر درآمد املاک خانواده‌اش به او اعطا کرده بود را مسترد نکرد.^{۵۰} مورخان صفوی تمایل داشتند که این سید و دیگر بزرگان را از فعالان واقعی سیاه پوش مجزا کنند. برای مثال لازم به ذکر است که شاه عباس سعی کرده بود از طریق همکاری خواجه شرف الدین ساواری، یکی از رهبران فرقه سیاه پوش، تحقیق کند که آیا هیچ سید، بزرگان مذهبی یا علما و صاحبان سیورغال به فرقه سیاه پوشان پیوسته بودند یا خیر.^{۵۱} این نشان می‌دهد که پایه اجتماعی اصلی سیاه پوشان از دهقانان - عشایر تشکیل شده بود و نه از سیدها.

شیعه گرایی و ترکیب فکری سیدهای استرآباد

شیعیان دوازده امامی در استرآباد مستقر بودند. پادشاهان اولیه صفوی از این استان با نام دار الملک یاد می‌کردند اما از آن مهم تر دارالمؤمنین (اقامتگاه مؤمنان) بود که تأییدی بود بر شمار زیاد سیدهایی که در آنجا ساکن بودند.^{۵۲} سیدهای استرآباد از نظر ساختار فکری شان در اوایل قرن شانزدهم به صورت آمیزه ای کامل پدیدار شدند که در مدارس متنوع ایرانی^{۵۳} در حوزه‌های ادبیات، علوم، حکمت الهی (کلام)، فلسفه، قرآن، حدیث و فقه آموزش دیده بودند.^{۵۴} در اواخر قرن پانزدهم، چند تن از دانشمندان شیعه ایرانی از مدارس هرات و شیراز پدیدار شدند که از حمایت و پشتیبانی مالی فرمانروایان تیموری و آق قویونلو برخوردار شدند.^{۵۵} در طول همین دوره (اواخر قرن پانزدهم تا اوایل قرن شانزدهم)،

مدارس جبل عامل و نجف آموزش‌های تخصصی در علوم فقهی ارائه می‌کردند که شامل مطالعه مبانی دینی (اصول الدین) و آموزه امامی، دستور زبان عربی و تفسیر قرآن،^{۵۶} حدیث، فقه ماهوی، منطق و الهیات بود.^{۵۷} در اواخر قرن پانزدهم تعداد کمی از استرآباد به جبل عامل سفر کردند تا در رشته‌های فقهی آموزش ببینند.^{۵۸} یکی از این طلاب به نام حسین بن شمس‌الدین محمد استرآبادی،^{۵۹} گواهی اجتهاد (اجازه) را از سه فقیه عاملی، محمد السهبانی (در قید حیات در سال ۱۴۷۵/۸۷۹)، ابن المویددین الجزینی (مرگ ۱۴۷۹/۹۳۸) و ابن مفلح المیثی (مرگ ۱۵۳۱/۹۳۸) کسب نمود.

در مقایسه با مدارس دینی نجف و عامل، مدارس ایرانی، به‌ویژه مدارس هرات و شیراز، در این دوره به‌ندرت تخصص جامع یا پیشرفته‌ای در رشته‌های فقهی شیعه ارائه می‌کردند. شاه اسماعیل و طهماسب چندین مدرسه موجود، به‌ویژه در هرات و اصفهان، را مرمت کردند و مدارس دیگری ساختند و از طریق خزانه دولت و موقوفات مذهبی از آنها حمایت کردند.^{۶۰} مدارس دینی ایران تنوع و التقاط فکری از خود نشان دادند که به‌نوبه خود مورد انتقاد فقهای عاملی مانند الشهید ثانی (مرگ ۱۵۵۸/۹۶۵)^{۶۱} و حسین بن عبدالصمد (مرگ ۱۵۷۶/۹۸۴)^{۶۲} قرار گرفت. این فقها، نبود تخصص در رشته‌های علوم دینی در مدارس ایران، و ورود بدون صلاحیت فقهای ایرانی در امر قضاوت (قضا) و صدور آرای فقهی (فتوا) را تقبیح کردند. سیدها و دانشمندان استرآباد در واقع این التقاط فکری را به نمایش گذاشتند و تخصص قابل توجهی را در علوم منطقی و ادبیات نشان دادند. در همان زمان و در طول چند دهه اول پس از ظهور صفویان، آن‌ها علاقه فزاینده‌ای به علوم فقهی نشان دادند. برای درک التقاط گرایی و همچنین تحولات شکل‌گرفته از سوی صفویان در تأیید مذهب جعفری (مکتب فقهی) مفید است که به نمونه‌های میر نظام‌الدین و میر جمال‌الدین از استرآباد اشاره کنیم.

میر نظام‌الدین عبدالحی بن عبدالوهاب جرجانی استرآبادی^{۶۳} با مطالعه علوم عقلی و فقهی همراه با دانشمندان محلی از جمله پدرش عبدالوهاب پرورش یافت که منصب قضاوت را در گرگان به عهده داشت.^{۶۴} در اواخر قرن پانزدهم میر نظام‌الدین از استرآباد به هرات پایتخت درخشان تیموریان رفت و در آنجا از حمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار شد. حکومت بایقرا با ثبات و رونق نسبی که داشت تأثیرات اجتماعی و فکری مطلوبی بر غرب و مرکز ایران گذاشت. بایقرا در سال ۹۰۲ / ۱۴۹۶ منصب آموزشی در مدرسه گوهرشاد بیگم را به میر نظام‌الدین پیشنهاد کرد.^{۶۵} در سال ۹۱۳ / ۱۵۰۷، هرات توسط ازبک‌ها اشغال شد اما صفویان آن را به یک شهر مهم ایالتی تبدیل کردند. طالع میر نظام‌الدین با تصدی منصب قضاوت تا زمان مرگ شاه اسماعیل در سال ۱۵۲۴/۹۳۰ به‌واسطه حمایت صفوی شکوفا شد و کارش بالا گرفت.^{۶۶} درعین حال هیچ اشاره‌ای به ملاقات یا تحصیل او نزد المحقق الکرکی (مرگ ۱۵۳۳/۹۴۰) بین سال‌های ۱۵۱۰/۹۱۶ تا ۱۵۱۳/۹۱۹ یعنی زمانی که کرکی به این منطقه آمده بود، شده است.^{۶۷}

در هرات، میر نظام‌الدین علوم عقلی را ترویج داد و امور فقهی ایالت را مدیریت کرد، نظرات فقهی صادر کرد و به سؤالات فرمانروایان خراسان و حاکمان نظامی پاسخ داد.^{۶۸} زمانی که ازبک‌ها هرات را پس از اینکه طهماسب بر تخت



سلطنت نشست، از صفویان گرفتند، میر نظام‌الدین مجبور به فرار از منطقه شد. هرات دست‌کم چهار سال در دست ازبک باقی ماند. در طی این مدت، میر نظام‌الدین ممکن است پیش از نقل مکان به کرمان، در گرگان ساکن شده باشد.^{۶۹} گفته می‌شود که او به دنبال مرگ الکرکی به دنبال مقام شیخ‌الاسلامی در دربار شاه‌طهماسب بوده است اما درخواست او توسط شاه به دلیل اینکه در نظر داشت یک مجتهد از جبل عامل را به این سمت منصوب کند، رد شد.^{۷۰} میر نظام‌الدین مدتی پس از ۹۵۹ / ۱۵۵۲ در کرمان درگذشت.

میر نظام‌الدین تفسیری طولانی و کوتاه (شرح)، بر کتاب الفیه، راهنمای فقه شیعه که توسط شهید اول (مرگ ۱۳۸۴/۷۸۶) نگاشته شده بود، نوشت که به ۱۰۰۰ مورد احکام شرعی مرتبط با نماز پرداخت.^{۷۱} این کار در میان دیگران نشان از سنت فقهی حلی - عاملی دارد. او نیز مانند الکرکی، نماز جمعه را در زمان غیبت واجب می‌دانست اما تنها در حضور نماینده امام.^{۷۲} وی تفسیر کوتاه الفیه را به درخواست یک حاکم خاص ایرانی به فارسی ترجمه کرد.^{۷۳} او همچنین چند اثر در زمینه اصولی نوشت که شامل شرح اصول نصیری به نوشته نصیرالدین طوسی بود که او آن را با متن اصلی تلفیق کرد. میر نظام‌الدین هم چنین شرحی بر تفسیر قطب‌الدین محمد التحتانی (مرگ ۱۳۶۴/۷۶۶) و بر شرح سید شریف جرجانی (مرگ ۱۴۱۳/۸۱۶) بر اثر منطقی مشهور الرساله الشمسیه فقیه شافعی نجم‌الدین القزوینی الکتبی (مرگ ۱۲۷۶/۶۷۵)، نوشت.^{۷۴} این کار منطقی در مدارس دینی شیعه و سنی بسیار رایج بود و به توسعه برخی از ابزارهای قانونی فقه اجتهادی مرتبط با سنت حلی - عاملی کمک کرد.^{۷۵} میر نظام‌الدین هم چنین شرحی بر تفسیر قاضی میر حسین میبیدی (مرگ ۱۵۰۴/۹۱۰-۵) از هدایه الحکمه اطهر الدین الابهری نوشت. اثر اخیرالذکر به سؤالات منطق، فلسفه طبیعی و متافیزیک پرداخت. به نظر می‌رسد که میر نظام‌الدین بیش از یک رساله درباره مسائل فقهی و فلسفی مانند رسالات المدیلات نوشته است که در سال ۹۵۹ / ۱۵۵۴ به پایان رسیده است.

یک عالم برجسته دیگر از استرآباد میر جمال‌الدین محمد حسینی جرجانی استرآبادی (مرگ ۱۵۲۴/۹۳۱-۵) بود.^{۷۶} او تحصیلات ابتدایی خود را در استرآباد گذراند و سپس به هرات سفر کرد و در آنجا به تحصیل فقه، حدیث، تفسیر، کلام و منطق با شیخ حسن حصانی پرداخت. سپس به شیراز سفر کرد و در آنجا نزد جلال‌الدین دوانی، (۱۵۰۲/۹۰۸) متکلم برجسته، به مطالعه علوم عقلی پرداخت. در سال ۹۱۶ / ۱۵۱۰ او به همراه گروهی از سیدها از عراق و آذربایجان به شاه اسماعیل برای فتح هرات تبریک گفتند.^{۷۷} وی مدت کوتاهی پس از نبرد چالدران در سال ۹۲۰ / ۱۵۱۴ به‌عنوان صدر منصوب شد که مؤسسات و موقوفات مذهبی را اداره کرد و همچنین اجرا و گسترش مذهب تشیع دوازده امامی را تضمین می‌کرد.^{۷۸} میر جمال‌الدین اعتماد دربار را به دست آورد و ظاهراً مراسم غسل شاه اسماعیل را در ۹۳۰ / ۱۵۲۴ انجام داد. در سال اول سلطنت شاه‌طهماسب، میر جمال‌الدین با سید دیگری از اصفهان به‌صورت اشتراکی در منصب صدر قرار گرفت و با الکرکی ارتباط نزدیکی برقرار کرد. در ابتدا رابطه او با الکرکی با توجه به تصمیم او برای تبادل دانش با او در زمینه‌های فقهی و کلام دوستانه به نظر می‌رسید. الکرکی در اولین جلسه بررسی با میر جمال‌الدین در ارتباط با تفسیر علی قوشچی درباره تجرید الاعتقاد طوسی شرکت کرد. اما وقتی نوبت میر جمال‌الدین رسید تا اثر فقهی قواعد

الاحکام علامه حلی (مرگ ۱۳۲۵/۷۲۶) را بررسی نماید، الکرکی از اتاق بیرون رفت.^{۷۹} در حدود این زمان الکرکی بخش‌هایی از تفسیر خود را در مورد قواعد الاحکام، معروف به جامع المقاصد را به رشته تحریر درآورده بود که در سال ۱۵۲۹ / ۹۳۵ به شش جلد رسیده بود.^{۸۰} درحالی‌که الکرکی هیچ ادعایی در مورد تخصص خود در الهیات و فلسفه نداشت، میر جمال‌الدین خود را یک متخصص فقهی به‌ویژه در آثار علامه می‌دانست. او حاضر به قبول دانش معتبر در این زمینه از الکرکی نبود.

نوشته‌های میر جمال‌الدین، تخصص وی را در فقه منعکس می‌کند، اما مهم‌تر از آن، حمایت وی از خردگرایی اجتهادی در اقتباس از فقه شیعه است.^{۸۱} تفسیر او از اثر فقهی علامه معروف به «تذهیب الوصول الی علم» به‌خوبی مورد استقبال قرار گرفت و به نظر می‌رسد که الشهید الثانی با او مشورت کرده است.^{۸۲} میر جمال‌الدین نیز اشعاری درباره بحر الانساب سروده است که به شجره‌نامه سیدها می‌پردازد.^{۸۳}

از قرار معلوم، فقها و سیدها که در زمینه شریعت به‌خوبی آگاهی داشتند، در برقراری ارتباط با دربار صفوی برای ترویج تشیع دوازده امامی، تفسیر و سیاست تردیدی نکردند. توسعه علوم فقهی مورد حمایت شدید شاه‌طهماسب قرار گرفت. طهماسب از علمای شیعه حمایت می‌کرد و به آن‌ها پول و اعتبار علمی می‌داد. برخی از علما از استرآباد کارهای مذهبی و اعتقادی خود را به شاه‌طهماسب اختصاص دادند. در میان این آثار، حدیقه الیقین فی فضل امام المتقین نوشته شمس‌الدین محمد بن ابی‌طالب استرآبادی که فضایل امام علی (ع) را می‌ستود، قرار داشت.^{۸۴} رساله دیگر، الحسانیه که دکتربین امامی را در بر داشت، توسط ابراهیم بن ولی‌الله استرآبادی از عربی به فارسی ترجمه شد.^{۸۵} باین‌حال، الرساله الاشرافیه فی ذم الوسایس الشیطانیه نوشته میر معین‌الدین اشرف جرجانی شیرازی در حدود ۹۸۴ / ۱۵۷۶ به شاه‌طهماسب (که از شیدایی رنج می‌برد) تقدیم شد.^{۸۶}

در نیمه اول قرن شانزدهم میلادی، تعدادی از سیدها و علمای^{۸۷} استرآبادی برای تحصیل نزد الکرکی به نجف سفر کردند و بدین ترتیب از سنت فقهی حلی - عاملی استفاده کردند.^{۸۸} الکرکی این روابط علمی و اجتماعی را در سفر خود به استرآباد پرورش داده بود. دیدار وی از هرات پیش از سال ۱۵۲۳ / ۹۲۳ صورت گرفت، و این در حالی است که وی «اجازه» (مجوز علمی) به طلبه خود، عبدالعلی بن احمد استرآبادی در نجف، تحویل داده بود. عبدالعلی برای مدتی (مده من الزمان) احتمالاً بین سال‌های ۹۱۸ / ۱۵۱۲ تا ۹۲۰ / ۱۵۱۴ و بنابراین پس از اقامت الکرکی در هرات و مشهد، در حوزه خود در استرآباد بود.^{۸۹} در نجف، این طلاب استرآبادی آثار فقهی مانند «شریعه الاسلام» اثر المحقق الحلی و همچنین «قواعد» و «تهدیب الاحکام» اثر علامه را احتمالاً از طریق تفاسیر الکرکی مطالعه کردند.^{۹۰} سید شرف‌الدین علی الحسینی استرآبادی (مرگ بعد از ۱۵۳۴/۹۴۰) تفسیری بر رساله «الجعفریه» الکرکی، معروف به «الفوائد الغراویه»، نوشته است.^{۹۱} او و محمد بن ابی‌طالب استرآبادی هر یک از این دو کتاب مذهبی ضد سنی الکرکی به نام نفحات اللبوت فی اللعن الجبت و الطاغوت را به فارسی ترجمه کردند.^{۹۲}



عبدالمعالی بن بدرالدین الحسن الحسینی الغراوی استرآبادی که برای این بخش کتاب الجزیه را به فارسی ترجمه کرده، به نظر می‌رسد رساله‌ای درباره مسائل فقهی، کلامی و منطقی تألیف کرده است.^{۹۳} کد الیمین و عرق الجبین به شش سؤال مهم فقهی پاسخ داد و الشهید الثانی آن‌ها را قرائت و نسخه برداری کرد،^{۹۴} در حالی که میر صفی الدین محمد بن جمال الدین استرآبادی تفسیری در مورد تذهیب علامه ارائه کرد.^{۹۵} در همین حال، تعدادی از فقهای استرآبادی برای انتشار آثار مهم شرعی، فقهی و دکترین نوشته شده توسط اصولی‌ها یعنی، محققانی که اجتهاد (استنتاج منطقی و شرعی) و بررسی روشمند حدیث را ترویج می‌کردند، مشتاق بودند. به‌عنوان نمونه محمد بن عبد الرحیم بن داود استرآبادی، یک جلد حاشیه الکرکی بر قواعد را در سال ۱۵۲۴/۹۳۰ در نجف نسخه برداری کرد،^{۹۶} در حالی که محمد اشرف و محمدباقر، فرزندان زین العابدین استرآبادی، در ۱۵۶۱/۹۶۸ (در زمان اقامت در استرآباد) چندین رساله فقهی را نسخه برداری کردند که اکثر آن‌ها متعلق به الکرکی و برخی متعلق به الشهید الثانی بودند.^{۹۷} در سال ۱۵۷۱/۹۷۹، محمد اشرف استرآبادی ضمن اقامت در شیراز، از "درايه الحديث" شهید ثانی، یک اثر اصولی انتقادی حدیث امامی نسخه برداری کرد. علاوه بر این، محمد باقر کتاب "صلاه الجمعة" اثر الکرکی و کتاب مختصر فقهی "شهید الثانی" تخفیف العباد فی بیان الاحوال الاجتهاد را نسخه برداری نمود. وی در این کتاب استدلال می‌کند که اجتهاد وظیفه قانونی فقها در هر عصر است و عقاید فقهی مجتهد مرده، نامعتبر است.^{۹۸} بنابراین، در اوایل قرن هفدهم، گروهی از عالمان فقهی و متخصصان حدیث در استرآباد ظهور کردند که از سوی فقهای برجسته، به‌ویژه مقدس اردبیلی،^{۹۹} صاحب المدارک، صاحب المعالم، شیخ بهایی و میر داماد^{۱۰۰} آموزش دیده بودند. جالب است که چالش اولیه خردگرایی اجتهاد در سنت حلی-عاملی را می‌توان در رساله "تقلید المیت" میر فضل الله استرآبادی مشاهده کرد که دیدگاه‌های الشهید الثانی را در مورد غیرمجاز بودن تقلید از یک فقیه مرده مورد تردید قرار داد.^{۱۰۱}

جابجایی جغرافیایی در پی‌گیری علوم فقهی و عقلانی، چشم‌انداز سبدهای استرآبادی را شکل داد و به آن‌ها اجازه داد تا شجره‌نامه فکری جدیدی ایجاد کنند. پیوندهای علمی گاهی به پیوندهای زناشویی تبدیل می‌شدند.^{۱۰۲} در یک مورد، خانواده الکرکی با خانواده میر شمس الدین محمد الحسینی استرآبادی^{۱۰۳} وصلت ازدواج داشت که در آن میر شمس الدین با یکی از دختران الکرکی ازدواج کرد و پس از درگذشت او، با خواهرش ازدواج کرد.^{۱۰۴} دختر سوم الکرکی نیز با سید معروف به میرضیاء الدین الموسوی القزوینی ازدواج کرد.^{۱۰۵} وصلت با خودی (درون همسری) در بین سبدها توسط احادیث امامی و احکام فقهی که بر منافع نمادین و مادی ناشی از آن تأکید می‌کردند، تشویق می‌شد.^{۱۰۶} در یک حدیث از پیامبر روایت شده است که آن حضرت با نگاه به فرزندان علی بن ابی‌طالب و برادرش جعفر فرمودند: "دختران ما به پسران ما (در ازدواج) و پسران ما به دختران ما (در ازدواج) تعلق دارند."^{۱۰۷}

ضمن تأیید گزارش‌های اولیه فقه امامیه و تاریخی، که بر اجر و ثواب موفقیت شخصی تأکید دارد، وضعیت اسمی به‌دست‌آمده از دانش استثنایی، ثبات و وفاداری به اهل‌بیت (ع) (به شدت با امتیاز تبار شناسی به رقابت پرداخت. در روابط زناشویی میان خانواده‌های الکرکی و میرشمس‌الدین به نظر می‌رسد که تبادل بین سید و علم (دانش) وجود دارد.

این اقدام متقابل نیز ممکن است نشان‌دهنده تغییر در سلسله‌مراتب اجتماعی باشد زیرا شهرت علمی الکرکی در نهایت به قدرت قانونی و امتیاز اقتصادی تبدیل شد. در مورد دانش، اهمیت آن به گونه‌ای بود که یک محقق تثبیت شده نه تنها از طریق نام خانوادگی، زادگاه و محل اقامت خود بلکه از طریق مجموعه نوشته‌هایش شناخته می‌شد. در این رابطه، علما در برخی از خصوصیات و امتیازات به دست آمده توسط سیدها، سهیم شدند. به‌عنوان مثال، در یک حدیث روایت شده از امام الرضا بیان شده است که: "النظر الی ذریئتنا عبادہ" (دیدن فرزندان ما نوعی عبادت است)، در حالی‌که حدیث دیگری که از طرف امام الصادق روایت شده است توصیه می‌کند که، "النظار الی العالم عبادہ" (دیدن عالم نوعی عبادت است).^{۱۰۸} دودمان‌های سیدها نیز به موازات تبارشناسی فکری که توسط علما و از طریق اجازات آن‌ها ایجاد و حفظ شده بود، اهمیت اجتماعی و سیاسی خود را حفظ کردند. در دوره صفوی، علما و مجتهدین در زمان حکومت طهماسب به اوج شهرت رسیدند و همراه با سیدها پادشاهان را با سرمایه اخلاقی پشتیبانی کردند.^{۱۰۹}

سیاست دولت، شجره نامه سیاده و تقوی

علاوه بر صلاحیت اجرایی و مالکیت اراضی بزرگ توسط سیدها، "کارزمای دودمانی"^{۱۱۰} آن‌ها (اصطلاحی که توسط سعید امیر ارجمند بنا بر مشاهدات ژان آوبین ایجاد شده است)، بکارگیری آن‌ها را در مناصب حکومتی تسهیل می‌کرد. ^{۱۱۱} رسالات متعدد و آثار زندگینامه‌ای که در دوران صفوی به سیدها اختصاص یافته، نشان می‌دهد که خود سیدها نقش فعالی در پیرایش میراث معنوی و مادی خود داشته‌اند.^{۱۱۲} همانطور که کازو موریموتو توضیح می‌دهد، شجره‌نامه سید / شریف می‌تواند تولید اجتماعی همان زمانی باشد که آن‌ها وجود داشتند و همیشه اعتقاد بر این بود که مادی است.^{۱۱۳} شاه طهماسب در جلب خدمت وفادارانه سیدها به دربار و کسب تأییدیه سیاسی از طریق آنان، از پدرش فراتر رفت.^{۱۱۴} اسکندر بیگ منشی می‌نویسد: "دفتر صدر منافع سیدها و استفاده کنندگان از عمامه را به‌طورکلی تأمین می‌کرد، مسئولیت امور آنان را بر عهده می‌گرفت، وقف‌ها (زمین و املاک وقفی) را اداره می‌کرد، و به افرادی که در میان طبقات مذهبی بودند، مقرری می‌پرداخت."^{۱۱۵} اسکندر بیگ منشی اعلام می‌کند که مقام صدر هرگز به جز سیدی که دارای حسن شهرت، معلومات و صداقت شخصی باشد، به فرد دیگری سپرده نشد.^{۱۱۶} منصور صفت گل به این نکته اشاره کرد که برخی از سیدها در زمان حکومت طهماسب در حرم امام رضا (ع) به اجرای وظایف تولید سنتی "مدیریت موقوفات" و تولید واجبی "مدیریت موقوفات با جمع از پیش تعیین شده" می‌پرداختند. تولید سنتی مخارج رئیس، خدمتکاران، معلمان، مدیران، سیدها و علما را تأمین می‌کرد.^{۱۱۷} سلاطین همچنین به مقامات مذهبی معافیت از مالیات به‌صورت کمک‌های مالی در چارچوب زمین اعطا می‌شد که تا حدودی به طور موروثی به تمام خانواده‌های علما منتقل می‌شد.^{۱۱۸} درآمدی که از این راه حاصل می‌شد از تعداد زیادی از صدقه‌بگیران حمایت می‌کرد.^{۱۱۹} باین‌وجود، سیدها شکست‌ناپذیر نبودند و تعدادی از آن‌ها از فیض افتادند. به‌عنوان نمونه، شاه طهماسب در مجازات سیدهای اسکویی به خاطر خیانت و حرص، تردید نکرد.^{۱۲۰}



اشاره مورخان صفوی به سیدهای استرآبادی، شواهد بیشتری را برای ارتباط متنوع آن‌ها با دولت، و نیز رویکرد پیچیده صفویان به آن‌ها و تقوای مبتنی بر شریعت فراهم می‌کنند. شاه‌طهماسب اداره اموالی را که خواهرش سلطانم به ارث برده بود به میر کلام استرآبادی سپرده بود.^{۱۲۱} منشی شرح می‌دهد که میر کلام در اداره امور محوله سخت گیر و متدین بود، اما درباره آنچه که این اصطلاحات در واقع به آن اشاره می‌کند توضیحی نداد. در مورد "میر سید علی"، "خطیب" (نماینده خدمات مذهبی) و محتسب الممالک (سرپرست بازار)، تصویر واضح تری از آنچه چنین "راست دینی" نشان می‌دهد، دریافت می‌کنیم. گفته شده که سید علی در امر به معروف و نهی از منکر، یعنی در اعمال احکام شرعی زیاده‌روی کرده است. منشی اظهار داشت که "به نظر می‌رسد او یا فردی ریاکار است و یا انگیزه مادی گرایانه دارد که به این صورت رفتار می‌کند".^{۱۲۲} در حالی که "تعصب" این سید قدرتمند، سوء ظن شاه‌طهماسب را برانگیخته بود، اما این تضمینی نبود بر اینکه همان عکس‌العملی را که در برابر غیر سیدها می‌دیدیم، در اینجا هم شاهد باشیم. منشی اشاره می‌کند که پدر شیخ حسن داوود خادم استرآبادی^{۱۲۳} در دادن مشاوره مذهبی بسیار متعصب بود، اما چون او کاملاً فارغ از جاه‌طلبی دنیوی بود، شاه‌طهماسب به نصایح او گوش می‌داد.^{۱۲۴} عجیب اینکه، علما که غیرسیاسی یا از طبقات متوسط بودند، شانس بهتری برای جلب توجه طهماسب به انطباق با شریعت داشتند.

نتیجه‌گیری

از یک‌ها تنها چالش سیاسی پیش روی صفویان در شمال و غرب خراسان نبودند. واضح است که قیام‌های سیاه‌پوش در استرآباد بازیگران مختلفی را علیه دولت صفوی به خود جلب کرد: دهقانان - عشایر همراه با مقامات بتکچی و تعدادی از سیدها متحد شدند. این بازیگران از نظر طبقه اجتماعی، آرایش اجتماعی و اهداف سیاسی تفاوت قابل توجهی داشتند. دهقانان، از جمله بردگان، از پرداخت مالیات به دولت یا تن دادن به شرایط کار و اقدامات انضباطی امرای قزلباش خودداری کردند.^{۱۲۵} بر اساس مطالعه دقیق منابع موجود، به نظر می‌رسد که انگیزه این قیام‌ها رد سیاست‌های اقتصادی صفویه بوده است که منجر به اتحاد از یک‌ها، مقامات محلی، و تعداد کمی از سیدها با آن‌ها شده است. هیچ مدرکی دال بر اینکه آموزه‌های مذهبی مهدویت یا گمراهانه (زنداقه) در شورش‌های سیاه پوشان تأثیر زیادی داشته باشد، وجود ندارد. در زمان شاه‌عباس، دولت از طریق اتحادهای ظریف و متعادل ساختن نیروهای نظامی با مذاکره برای پایان دادن به قیام‌ها اقدام نمود.

در میان سیدهای استرآبادی، تخصص در علوم عقلانی، همان‌طور که من نشان دادم، با مهارت در رشته‌های فقهی در طول نیمه اول قرن شانزدهم همراه بود. به نظر می‌رسد که بسیاری از طلاب در مورد سنت فقهی حلی-عاملی، به‌ویژه در حلقه مطالعاتی الکرکی، تلمذ کرده‌اند. ظاهراً عقل‌گرایی اجتهادی در میان محققان ایرانی که از سنت‌های فکری گوناگون، به‌ویژه در هرات و شیراز، سر برآورده بودند، زندگی خود را آغاز کرد. این تعامل مثبت با اصولی‌ها به نظر

می‌رسد با نقد دانش و استدلال‌های علمی کرکی و شهید الثانی همراه بوده است. در این بین، مقاومت اولیه در برابر مجتهدین و تجدید نظر در وضعیت نخستین مجموعه‌های حدیثی به تدریج در اواخر قرن شانزدهم آشکار شد. چند تن از شیعیان از استرآباد به دربارهای اسماعیل و طهماسب پیوستند و از سیاست‌های مذهبی صفوی حمایت کردند. دولت جوان صفوی مزین به سرمایه اخلاقی سیاده بود و مسئولیت‌های مهم اداری و روحانی را به سیدهای مختلف اعطا کرد. در عین حال، زمانی که قدرت نمادین سیدها با دارایی‌های اقتصادی و جاه‌طلبی سیاسی همسو می‌شدند، منبع نگرانی دولت بودند. روابط زناشویی بین خانواده‌های سید و غیر سید مشهود بود، که اهمیت موقعیت کسب‌شده علمی، پارسایی شخصی، رهبری فکری و همچنین ثروت آنان را منعکس می‌کرد

ارجاعات

¹- Rumlu, A Chronicle of the Early Safawis, 284-5; Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 1, 176; Munshi, The History of Shah 'Abbas, vol. 1, 178. On Muhammad Salih's opposition to the Safavids, see Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 1, 174-80.

²- از طریق سیدها. من در اینجا به طور خاص به نوادگان علی بن ابی طالب و فاطمه دختر پیامبر اشاره می‌کنم.

³-تواریخ اصلی صفوی، جنبش سیاه‌پوش را به اهل سنت مرتبط نمی‌کنند.

⁴- See Simnani, Shah Isma'il, 33.4, 38-9.

⁵-قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین خاطرنشان می‌کند که صوفیان نوربخشی که عناصر شیعه را در هم ادغام کرده بودند، به‌عنوان بیان عزاداری خود برای امام الحسین، سیاه‌پوشیدند.

See Shushtari, Majalis al-Mu'minin, 152-3.

باین حال، علمای دیگر به ارتباط بین رنگ لباس و ویژگی متمایز معنوی یک نظم صوفی اشاره کردند. برای نمونه، حروفیان استرآباد سفید می‌پوشیدند.

See Lahiji, Mafatih al-I'jaz, 84-6.

⁶-See Tusi, Garshasb Namah, 205, 208, 226.

چاوش یک اصطلاح ترکی است که با غزنویان و سلجوقیان پدیدار شد، اما تحت سلطه ترکان عثمانی رواج یافت. این واژه همچنین به زبان عربی به‌عنوان چاوش خوانده می‌شود.

⁷- See Reid, "Rebellion and Social Change," 35-9.

⁸- See Ja'fariyan, Kavishha-ye Tazah, 269. See also pages 270-71.

⁹- خصوصیات مذهبی و سیاسی سلطنت طهماسب

see Jurdi Abisaab, Converting Persia, chapters 1 and 2; Mitchell, "Shah Tahmasb"; Roemer, "The Safavid



Period," 233-50; Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 295-348.

¹⁰⁻ Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 2, 934, 937-8.

¹¹⁻ Bosworth, "Astarabad: History," 838-9.

¹²⁻ آستارآباد هجوم و احیای گروه‌های نیمه کوچ‌نشین را از مناطق خانات ازبک تجربه کرد و به خانه مردم چاقاتای تورکومان تبدیل شد.

Munshi, *Alam-ara-ye 'Abbasi*, vol. 2, 932-3. See also Reid, "Rebellion and Social Change," 35-6.

¹³⁻ Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 2, 932-3.

¹⁴⁻ با توجه به اوضاع و احوال دهقانان در سایر ایالات شمالی در قرن هفدهم،

see Matthee, *Persia in Crisis*, 174-6, 154-5. See also Rabino, *Mazandaran and Astarabad*, 74.

رایینو به کتیبه‌ای بر روی یک تکه سنگ اشاره می‌کند که مربوط به یک فرمان است که در سال ۱۰۲۹ / ۱۶۲۰ توسط شاه ابو النصر بن شاه اسماعیل دوم صادر شد که پرداخت مالیات توسط بردگان برای آزادی خودشان را لغو کرد.

Floor, *The Economy of Safavid Persia*, 289-90.

¹⁵⁻ Floor, *The Economy of Safavid Persia*, 301. For more on peasants see pages 289-301.

¹⁶⁻ Minorsky, *Tadhkirat al-Muluk*, 45-52.

¹⁷⁻ See Floor, *The Economy of Safavid Persia*, 290.

¹⁸⁻ Reid, *Studies in Safavid Mind*, 230-32, 247-8.

¹⁹⁻ Foran, *Fragile Resistance*, 29.

²⁰⁻ Reid, *Studies in Safavid Mind*, 239.

²¹⁻ ویلم فلور خاطر نشان می‌کند که مسیر تجارت خارجی که مستقیماً به استرآباد مربوط می‌شد از ولگا به آستراخان امتداد داشت و از آنجا یا با قایق به سمت تارکی و سپس از طریق خشکی به سمت دربند و فراتر از آن یا از طریق دریا به استرآباد، فرح آباد، رشت یا باکو / دربند امتداد داشت.

See Floor, *The Economy of Safavid Persia*, 228-9.

²²⁻ Ma 'tuif, *Astarabad va Gorgan*, 191; Husayni, *Tarikh-e Qutbi*, 519.

²³⁻ Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 1, 243; *The History of Shah 'Abbas*, 244.

²⁴⁻ Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 2, 933.

²⁵⁻ Ibid.; Ma 'tuif, *Astarabad va Gorgan*, 191.

²⁶⁻ Munshi, 'Alam-ara-ye 'Abbasi, vol. 2, 934, 937-8.

من باید بیان کنم که عمل پوشیدن لباس سیاه با رها کردن کشت زمین و امتناع از پرداخت مالیات به صفویان در ارتباط است.

²⁷⁻ Khwandamir, Iran dar Ruzgar-e Shah Isma' il, 368-71. See also Rabino, Mazandaran and Astara- bad, 74.

بتکچی به منشی، دبیر و نویسنده فرمان‌ها اشاره می‌کند که موضوعات مالی را نیز ارزیابی می‌کند.

See Mustafa Musawi, "Betekchi," Vol. 13, Danishnamah-ye Buzurg Islami, by Markaz-e Daeratulma'arif-e Buzurg Islami, Tehran, 5340.

²⁸⁻ See Rabino, Mazandaran and Astarabad, 74; Rumlu, Chronicle of the Early Safawis, 283-5.

²⁹⁻ Rumlu, Chronicle of the Early Safawis, 285; Reid, "Rebellion and Social Change," 39.

³⁰⁻ Munshi, The History of Shah ' Abbas, 179.

³¹⁻ Reid, "Rebellion and Social Change," 39.

³²⁻ Ibid., 44.

³³⁻ Munshi, ' Alam-ara-ye ' Abbasi, vol. 2, 941: "Tabaqeh-ye siyāh pūshān dar kamāl-e khawf va harās-e hawāy-e siyāh pūshī sar az bīrūn kardeh pāy-e dar damān-e salāmat va ra' iyyatī bīchīdand va ān velāyat bedustūr-e sāyer-e mamālek-e Irān mahbat-e amn va amān gasht." See also Savory, The History of Shah ' Abbas, vol. 2, 772.

³⁴⁻ Munshi, ' Alam-ara-ye ' Abbasi, vol. 2, 932.

³⁵⁻ Isfahani, Khuld-e Barin, 561-2.

³⁶⁻ Munshi, ' Alam-ara-ye ' Abbasi, vol. 2, 932-3.

³⁷⁻ Ibid., vol. 2, 845-6, 933-6.

³⁸⁻ Ma' tuif, Astarabad va Gorgan, 191-2.

³⁹⁻ Reid, "Rebellion and Social Change," 36, 38.

⁴⁰⁻ Munshi, ' Alam-ara-ye ' Abbasi, vol. 1, 272.

⁴¹⁻ Matthee, The Politics of Trade, 122-3.

⁴²⁻ در قیام سیدهای گیلان که ادعاهای مسیحایی را مطرح کردند

see Munshi, ' Alam-ara-ye, vol. 2, 1174; vol. 3, 1574-5. Also around 1029 AH/1619-20 CE,

رهبر منطقه دورق خود را نماینده امام غایب و عواملی را منصوب کرد. الگوهای مشابهی در بین شورشیان منطقه کوهستانی داغستان بیان شد.

See Qazvini, ' Abbasnamah, 271-5.

⁴³⁻ Tehrani, Ihyā' al-Dathir, 205. See also Khwansari, Rawdat al-Jannat, 136.



⁴⁴⁻ Jurdi Abisaab, *Converting Persia*, chapter 1; "al-Karaki." See also Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 346-60; al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, vol. 8, 208.

در "الجعفریه فی الصلاه"، الکرکی در مورد مجاز بودن برپایی نماز جمعه در غیاب امام، اما فقط با حضور یک فقیه صالح، که برای آن منظور منصوب شده است، استدلال می‌کند.

⁴⁵⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 5, 181-3; vol. 7, 182-5.

خوانساری استدلال می‌کند که دشتکی‌ها در اصل سنی بودند اما به تشیع روی آوردند (قبل یا حدود زمان صفویان). اما نورالله شوشتری اظهار داشت که آن‌ها در اصل شیعه بودند اما هویت خود را پنهان می‌کردند و تا ظهور صفویان، تمرین تقیه می‌کردند.

Shushtari, *Majalis al-Mu'minin*, vol. 1, 527, 532.

⁴⁶⁻ On these messianic features see Astarabadi, *Tarikh-e Sultani*, 80; Bafqi, *Jami'-e Muifdi*, vol. 3, 840.

On mahdaviyyat, see Ja'fariyan, "Shah Tahmasb ba mudda'iyān-e."

در طول سال‌های ۹۶۲-۶۳ / ۱۵۵۴-۵۶، گروهی از قلندران اعلام کردند که نشانه‌های بازگشت مهدی در دولت صفوی مشهود است و شاه طهماسب آخرین پادشاه خواهد بود.

⁴⁷⁻ See Ja'fariyan, *Kavishha-ye Tazah*, 269.

⁴⁸⁻ Munshi, *Alam-ara-ye 'Abbasi*, vol. 1, 243; Munshi, *The History of Shah 'Abbas*, 244.

میرزا بیگ، فرزند میر ضیاءالدین در خدمت شاه‌عباس بود و در عوض چندین کمک هزینه و امتیاز دریافت کرد.

⁴⁹⁻ Munshi, *Alam-ara-ye 'Abbasi*, vol. 1, 242-3.

⁵⁰⁻ *Ibid.*, 242-3; Munshi, *The History of Shah 'Abbas*, 243.

⁵¹⁻ *Ibid.*, vol. 2, 940.

⁵²⁻ Isfahani, *Khuld-e Barin*, 398-9; Bosworth, "Astarabad: History," 838-9. On the Sayyids in general, see Morimoto, "Toward the Formation of Sayyido-Sharifology," 87-103 and his article "A Preliminary Study on the Diffusion."

⁵³⁻ On the madrasas renovated and built by the Safavids, see Tabrizi, *Fara'id al-Fawa'id*. See also Zaryab, "Madrasa in Shi'i Persia"; Arjomand, "The Law, Agency, and Policy," 263-93.

⁵⁴⁻ در مورد مشارکت تیموریان در حیات فرهنگی و آموزشی مناطق مرکزی و جنوبی ایران

see Manz, *Power, Politics and Religion*, 167-77, 213-19. On varied Shi'i expressions in pre-Safavid Iran see, Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, chapters 1 and 2; Roemer, "The Turkmen Dynasties," 147-226; Amoretti, "Religion in the Timurid," 610-55; Subtelny, "A Timurid Educational," 38-61.

⁵⁵⁻ See Khwandamir, *Tarikh-e Habib al-Siyar*, 333-63, 603-18. Among the well-known madrasas of

Herat were Sultani, Badi'iyah, Jamaliyya, Ikhlasiyyah, Ghiyathiyya, Islamiyya. On the scholarly milieu of Shiraz see, Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid*, chapter 1; Mitchell, "Persian Rhetoric," 196-232.

⁵⁶ - این تفسیر به آیات قرآنی متمرکز شده است که دارای محتوای فقهی هستند.

⁵⁷ - See Al-Shahid al-Thani, *Munyat al-Murid*, 289-90, 365-83.

⁵⁸ - در اواخر قرن نهم / قرن پانزدهم، عماد بن علی جرجانی تحریر الاحکام را با ظهیرالدین محمد العیناتی در جبل عامل خواند.

See Tehrani, *Al-Diya' al-Lami'*, 103.

در اواخر قرن نهم / قرن پانزدهم، عماد بن علی جرجانی تحریر الاحکام را با ظهیرالدین محمد العیناتی در جبل عامل خواند.

see *Al-Diya' al-Lami'*, 43, 103, 181.

همچنین، محمد بن نظام بن علی استرآبادی تفسیری درباره الافیه نوشت، یک کار مهم فقهی توسط شهید الاول است که بیانگر ۱۰۰۰ عمل واجب وابسته به نماز است.

See Tehrani, *Al-Diya' al-Lami'*, 116-17. Taj al-Din Hasan b. Muhammad Astarabadi was a student of the usūlī scholar al-Miqdad al-Suyuri (d. 826/1422). On him, see Tehrani, *Al-Diya' al-Lami'*, 41.

⁵⁹ - Tehrani, *Al-Mashyakha*, 13; *Al-Diya' al-Lami'*, 124; *Ihya' al-Dathir*, 60; *Al-Dhari'a*, vol. 1, no. 1144, 218.

⁶⁰ - Ahmadi, *Dar Bab-e Awqaf-e*, 45-8. On the books and ifields of study used at the Shi'i madrasas during the Safavid period, see *Dar Bab-e Awqaf*, 62-3, 78-9; Moazzen, "Shi'i Higher Learning," 40-42, 60, f. 76.

⁶¹ - Al-Shahid al-Thani, "Taqlid al-Mayt," vol. 1, 37, 55. On this question see also Rahmati, "Tahavvu- lat-e Andishah-ye Siyasi," 94-130.

⁶² - Tabaja, "Risalat al-Shaykh Husayn," 176, 181.

⁶³ - Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 187-9; Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 119-20; al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, vol. 7, 458. For a more detailed account, see Afandi al-Isfahani, *Riyad al-'Ulama'*, 87-90.

⁶⁴ - Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 188-9; Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 136. 'Abd al-Wahhab produced a few literary, doctrinal, and philosophical treatises. He was one of the teachers of 'Ali al- Hasan al-Zawari, an exegete who studied also with al-Karaki and promoted his ideas.

⁶⁵ - Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 188.

⁶⁶ - *Ibid.*, 6.

⁶⁷ - Al-Karaki was in Mashhad in 917/1511,

جایی که او "الجعفریه فی الصلاه" و رساله جدلی ضد سنی "Nafahat al-Lahut" را به پایان رساند. وی از ۱۵۱۵/۹۲۱ تا ۱۵۲۳/۹۲۹

در نجف ماند و اجازاتی برای طلابش صادر کرد. وقتی دوباره در سال ۱۵۳۳/۹۳۹ در هرات ظاهر شد، نظام‌الدین قبلاً منطقه را ترک کرده بود.

See al-Muhaqqiq al-Thani, *Rasa'il al-Muhaqqiq al-Karaki*, 9-10, 80. See al-Hassun, "Ijazat al-Muhaqqiq al-Karaki," 5-6, 10-11, 15, 29-39, 59, 66-7; Majlisi, *Bihar al-Anwar*, vol. 105, 49-53, 59; Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 2, 10.

⁶⁸⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 188-9; Khwandamir, *Tarikh-e Habib al-Siyar*, 617-18.

بر اساس گزارش حبیب السیر، نظام‌الدین پست قضاوت را با میر کمال‌الدین حسن‌الحسینی جرجانی تقسیم کرد. دومی یک پست اصلی آموزشی در مدرسه سلطانی گرفته بود.

⁶⁹⁻ In Kerman he continued teaching and writing. Evidently, he taught 'Allama's *Irshad* to his students.

⁷⁰⁻ Afandi al-Isfahani, *Riyad al-'Ulama'*, vol. 3, 90.

⁷¹⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 187. See al-Shahid al-Thani, *Al-Maqasid al-'Aliyya*, 14-24.

⁷²⁻ Afandi al-Isfahani, *Riyad al-'Ulama'*, vol. 3, 88.

⁷³⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 4, 187.

⁷⁴⁻ Afandi al-Isfahani, *Riyad al-'Ulama'*, vol. 3, 88-9.

⁷⁵⁻ See al-Hassun, "Ijazat al-Muhaqqiq al-Karaki," 13. See al-Karaki's reflection on the utility of particular Sunni works for Shi'i scholars, page 78.

⁷⁶⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 2, 206; al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, vol. 4, 210; Shirazi, *Takmilat al-Akhbar*, 61-2, 192; Afandi al-Isfahani, *Riyad al-'Ulama'*, vol. 5, 33; Munshi, *'Alam-ara-ye 'Abbasi*, vol. 1, 242; al-Tabrizi, *Mir'at al-Kutub*, vol. 1, 442. There is some confusion concerning the date of death (931) given for Mir Jamal al-Din in a number of sources, because he seemed to have under-

taken a number of major activities at the court during that year.

⁷⁷⁻ Khwandamir, *Tarikh-e Habib al-Siyar*, vol. 3, 599-603; vol. 4, 517.

⁷⁸⁻ Rumlu, *Chronicle of the Early Safawis*, 150.

نقش صدر به‌عنوان مجری عقاید مذهبی پس از آن کاهش یافت. طی چند دهه اول، به نظر می‌رسد دکتربین امامی خود را با طیف وسیعی از عبارات و ترکیب‌های دگر اندیشانه، شریعت پایه و صوفی انطباق داده است. در این دوره اولیه، صفویان معمولاً برای تغییر مذهب اهل سنت به تشیع دوازده امامی فشار می‌آوردند و بر ویژگی‌های عمومی عبادت و آیین‌های امامی تأکید می‌کردند.

⁷⁹⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 2, 206. On Qushchi's commentary see Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid*, chapter 3 and page 122.



⁸⁰⁻ See al-Karaki, *Jami' al-Maqasid*. This work was completed by the late Safavid jurist, al-Fadil al-Hindi in *Kashf al-Litham*. See Jurdi Abisaab, "Fadil-i Hindi." See also Ja'fariyan, *Naqsh-eKhandan-e Karaki*.

⁸¹⁻ محمد امین استرآبادی میر جمال‌الدین را در الفوائد المدنیة تحسین کرد، اما وی را به خاطر استفاده از روش‌های فقهی اصولی مقصر دانست.

Astarabadi, *Al-Fawa'id al-Madaniyya*, 49-50.

⁸²⁻ Khwansari, *Rawdat al-Jannat*, vol. 2, 205-6.

⁸³⁻ Also known as *Al-Mushajjar al-Kashshaf li-Usul al-Sada al-Ashraf* by the ninth/ffteenth century genealogist Muhammad b. . Amid al-Din al-Husayni.

⁸⁴⁻ Tehrani, *Al-Dhari'a*, vol. 6, 292; Ja'fariyan, *Kavishha-ye Tazah*, 296-7. On later Astarabadi scholars see *Kavishha-ye*, 299-300.

⁸⁵⁻ Tehrani, *Al-Dhari'a*, vol. 4, 97; *Ihya' al-Dathir*, 1-2.

⁸⁶⁻ Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 22.

⁸⁷⁻ *Ibid.*, 48, 119-20, 124-5, 145-6. See also Ja'fariyan, *Kavishha-ye Tazah*, 277.

⁸⁸⁻ A few Astarabadi scholars also studied with Shaykh Ibrahim al-Qatif (d. c. 950/1544), al-Shahid al-Thani, and Husayn b. . Abd al-Samad. See Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 145-6, 205.

⁸⁹⁻ See al-Hassun, "Ijzat al-Muhaqqiq," 5-6, 10-11, 15, 35.

در ربیع الاخیر (الثانی) ۱۵۱۰/۹۱۶، الکرآکی هنوز در نجف بود و رساله‌های خود را در مورد رضائی (روابط شیری) و خراج (مالیات زمین) تألیف می‌کرد.

On this see al-Muhaqqiq al-Thani, *Rasa'il al-Muhaqqiq*, vol. 1, 15, 20, 136.

او ممکن است در همان سال به هرات عزیمت کرده باشد. رسول جعفریان تصریح کرد که احتمالاً الکرکی بین سال‌های ۱۵۱۰/۹۱۶ و ۹۱۸-۱۵۱۲/۱۹-۱۳ در هرات بوده است.

See Ja'fariyan, "Dar Amadi bar Musharakat-e 'Ulama."

⁹⁰⁻ به‌عنوان مثال، تاج‌الدین حسن غیاث‌الدین عبد الحمید استرآبادی، *سریعه الاحکام المحقق الحلی*، را در نجف خواند.

See Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 48-9.

عبدالعلی علی استرآبادی، که قبلاً ذکر شد، در قرائت یک طلبه دیگر در بخش نخست الشریعه در نجف شرکت کرد.

See al-Hassun, "Ijzat al-Muhaqqiq," 36; Majlisi, *Bihar al-Anwar*, 64-8; Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 124.

⁹¹⁻ See Tehrani, *Ihya' al-Dathir*, 145.



⁹²⁻ Ibid., 205-6.

شرف الدین علی همچنین مفسری بود که "تأویل الایات الازهر فی عتره الطاهره" را نوشت.

⁹³⁻ Afandi al-Isfahani, Riyad al-'Ulama', vol. 5, 466. See Tehrani, Ihya' al-Dathir, 249.

⁹⁴⁻ Afandi al-Isfahani, Riyad al-'Ulama', vol. 5, 514.

⁹⁵⁻ Tehrani, Ihya' al-Dathir, 205.

⁹⁶⁻ Ibid., 206.

⁹⁷⁻ Ibid., 21, 26-7.

⁹⁸⁻ Ibid., 42; Ja'fariyan, Kavishha-ye Tazah, 294.

جمال الدین بن عبدالله جرجانی تفسیری به نام تهذیب الاصول الی علم الاصول را در مورد کارنامه فقهی علامه، نوشت.

See Tehrani, Ihya' al-Dathir, 121.

عبدالاسلام استرآبادی الارشاد الازهان علامه را از روی نسخه برداری متعلق به استادش محمد داود استرآبادی ۹۶۶ / ۱۰۵۸-۵۵۹ نسخه برداری گرفت. تاج الدین حسن استرآبادی جرجانی، طلبه الکرکی نیز از ارشاد نسخه برداری گرفت.

See Tehrani, Ihya' al-Dathir, 48-9.

⁹⁹⁻ Al-Muqaddas considered his student Mir Fadlullah b. Muhammad Kiya Astarabadi an authority in the rational sciences. See Tehrani, Ihya' al-Dathir, 181.

¹⁰⁰⁻ Tehrani, Tabaqat A'lam al-Shi'a, 65, 93, 326-7, 440, 489, 579.

¹⁰¹⁻ - الشهید الثانی رساله ای را در مورد همان سؤال نوشت که احتمالاً پاسخی به الحسین بن الحسن العاملی است که این رساله را برای میر فضل الله استرآبادی فرستاد.

See Tehrani, Ihya' al-Dathir, 181; Al-Dhari'a, vol. 4, 391, no. 1734.

¹⁰²⁻ See Tehrani, Ihya' al-Dathir, 59; al-Mar'ashi al-Najafi, Al-Ijaza al-Kabira, 335; Afandi al-Isfahani, Riyad al-'Ulama', vol. 4, 417-20; Tehrani, Al-Kawakib al-Muntashira, 790-91; al-Amin, A. yan al-Shi.a, vol. 9, 189.

¹⁰³⁻ Munshi, 'Alam-ara-ye, vol. 2, 330-31; Abisaab, Converting Persia, 20-21.

¹⁰⁴⁻ Al-Hassun, Muqtatafat min Mawsu'at, 18, 19.

¹⁰⁵⁻ Ibid.

¹⁰⁶⁻ See Bernheimer, "Genealogy, Marriage," 80, 82.

¹⁰⁷⁻ 'Alawi 'Amili, Fada'il al-Sadat, 20.

¹⁰⁸⁻ Al-Tusi, al-Amali, Part 16, vol. 2, 69-70; al-Najafi, Mawsu. at Ahadith, vol. 7, 274.



¹⁰⁹⁻ Savory, *The History of Shah Abbas*, 307-8.

¹¹⁰⁻ See Aubin, "Šah Isma‘il et les notables," 37-81; Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence," 169-219.

¹¹¹⁻ See Khwandamir, *Iran dar Ruzgar-e Shah Isma‘il*, 164, 223; Munshi, *‘Alam-ara-ye ‘Abbasi*, vol. 1, 242-3, 229, 230-34, 237.

¹¹²⁻ سیاده در رساله‌های فقهی که توسط فقہائی مانند حسین المجتهد، میر داماد و محمد اشرف علوی عاملی نوشته شده بود، مورد بحث قرار گرفت.

See the latter's *Fada'il al-Sadat*.

در مورد تحول در مفهوم سیاده در دوره صفویه

see Aghajari and Allah-Yari, "Tahavvul-e vaTanawwu‘-e," 7-36.

نویسندگان تغییر نژاد از طریق پدر به تغییر نژاد از طریق مادر را بررسی کردند و نشان دادند که چگونه توارث نژادی بطور خاص از طریق فاطمه (نه بقیه هاشمی‌ها) ترسیم شد.

¹¹³⁻ Morimoto, "Toward the Formation of Sayyido-Sharifology," 90. On Sayyids and political legitimacy, see page 93.

¹¹⁴⁻ Munshi, *‘Alam-ara-ye ‘Abbasi*, vol. 1, 227-8, 239; Munshi, *The History of Shah Abbas*, 229, 241.

¹¹⁵⁻ Munshi, *‘Alam-ara-ye ‘Abbasi*, vol. 1, 229; Munshi, *The History of Shah Abbas*, 230.

¹¹⁶⁻ Munshi, *‘Alam-ara-ye ‘Abbasi*, vol.1, 229; *The History of Shah Abbas*, 230. On the question of khums

and the Sayyids' rights, see Mottahedeh, "Qur'anic Commentary on the verse of khums," 37-48.

¹¹⁷⁻ Sefatgol, *Sakhtar-e Nihad*, 360.

¹¹⁸⁻ Fragner, "Social and Internal Economic," 506-7; Savory, *The History of Shah Abbas*, 240-41.

¹¹⁹⁻ Chardin, *Les Voyages du Chevalier*, 65; Lambton, *Landlord and Peasant*, 115-16, 126-7; Fragner, "Social and Internal Economic," 506, 510-11, 514. The small *suyūrghāls* were not generated exclusively from state land but also from *waqf* and crown land.

¹²⁰⁻ Munshi, *‘Alam-ara-ye ‘Abbasi*, vol. 1, 229. On the theme of loyalty, see also Khaifpour, "The Foundation of the Safavid State."

¹²¹⁻ Khaifpour, "The Foundation of the Safavid State"; Munshi, *‘Alam-ara-ye ‘Abbasi*, vol. 1, 238-9; Munshi, *The History of Shah .Abbas*, 240.



- ¹²²⁻ Munshi, The History of Shah Abbas, 240.
¹²³⁻ Ibid., 250.
¹²⁴⁻ Ibid.
¹²⁵⁻ Reflected in Munshi, . Alam-ara-ye . Abbasi, vol. 2, 933-7

کتابشناسی

- Afandi al-Isfahani, al-Mirza 'Abdullah. Riyad al-'Ulama' wa-Hiyad al-Fudala'. Vol. 3. Edited by al-Sayyid Ahmad al-Husayni. Qum: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al-'Ammah, 1401/1981.
- Aghajari, Sayyid Hashim, and Hasan Allah-Yari. "Tahavvul-e va Tanawwu'-e Mafhum-e Siyadat dar 'Asr-e Safaviyyah." *Mutala'ati-yi Tarikh-e Islam*, 2, no. 9 (Summer 1390): 7–36.
- Ahmadi, Nezhat. *Dar Bab-e Awqaf-e Safavi: majmu'a-ye maqalat*. Tehran: Kitabkhanah, Muzah va Markaz-e Asnad-e Majles-e Shura-yi Islami, 1390/2011.
- 'Alawi 'Amili, Muhammad Ashraf. *Fada'il al-Sadat*. Qum: Sharikat al-Ma'arif wa-al-Athar, 1339sh/1960.
- Al-Amin, Muhsin. *A'yan al-Shi'a*, ed. Hasan al-Amin, 10 vols. Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1986.
- Al-Hassun, Muhammad, ed. *Muqtatafat min Mawsu'at Hayat al-Muhaqqiq al-Karaki*. Tehran: Ihtejaj, 1423/2002.
- Al-Hassun, Muhammad. "Ijzat al-Muhaqqiq al-Karaki." In *Mirath-e Hadith-e Shi'a*. Qum: Markaz Tah- qiqat Dar al-Hadith, 1419/1998–99.
- Al-Karaki, 'Ali b. 'Abd al-'Ali known as al-Muhaqqiq al-Thani, *Rasa'il al-Muhaqqiq al-Karaki*, vol. 1, ed. Muhammad al-Hassun. Qum: Maktabat Ayatullah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najaf, 1409/1988.
- Al-Karaki. *Jami' al-Maqasid*. Qum: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath, 1408/1987.
- Al-Mar'ashi al-Najaf, Shihab al-Din. *Al-Ijaza al-Kabira aw al-Tariq wa-al-Mahajja ila Thamarat al-Muhja*. Qum: Maktabat Ayatullah al- Uzma al-Mar'ashi al-Najaf al- Amma, 1414/1993.
- Al-Najaf, Hadi. *Mawsu at Ahadith Ahl al-Bayt*. Vol. 7. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al- Arabi, 1423/2002.
- Al-Shahid al-Thani. "Taqli al-Mayt," edited by Rida al-Mukhtari and Abbas al-Muhammadi. In *Rasa'il al-Shahid al-Thanio*. Vol. 1, edited by Rida al-Mukhtari. Qum: Markaz-e Intisharat-e Daftar-e Tablighat-e Islami, 1421/2001, 28–56.
- Al-Shahid al-Thani. *Al-Maqasid al-'Aliyya if Sharh al-Risala al-Alifya and Hashiyata al-Al'iyya*. Qum: Markaz al-Abhath wa-al-Dirasat al-Islamiyya, 1420/1999.
- Al-Shahid al-Thani. *Munyat al-Murid if Adab al-Muif wa-al-Musta'd*. Edited by Rida al-Mukhtari. Qum: Maktab al-I lam al-Islami, 1409/1989.
- Al-Tabrizi, 'Ali b. Musa b. Muhammad Shaif. *Mir'at al-Kutub*. Vol. 1. Qum: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al- Amma, 1414/1993.
- Al-Tusi, Shaykh al-Ta'ifa. *Al-Amali*. Part 16, vol. 2. Najaf: Matba'at al-Nu'man, 1384/1964.
- Amir Mahmud b. Khwandamir. *Iran dar Ruzgar-e Shah Isma'il va Shah Tahmasb Safavi*, edited by Ghulamreza Tabataba'i. Tehran: Bunyad-e Mawqafat-e Duktur Mahmud Afshar Yazdi, 1991. Amoretti, B. S. "Religion in the Timurid and Safavid Periods." In *Cambridge History of Iran*. Vol. 6, edited by P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 610–55.
- Arjomand, Said Amir. "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'i Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, no. 2 (1985): 169–219.
- Arjomand, Said Amir. "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the

- Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century. ” *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 2 (1999): 263–293.
- Astarabadi, Muhammad Amin. *Tarikh-e Sultani*, ed. Dr. Ihsan Ishraqi. Tehran: Intisharat-e ‘Ilm, 1985.
- Astarabadi, Muhammad Amin. *Al-Fawa’id al-Madaniyya (wa-bi-Dhaylihi al-Shawahid al-Makkiyya* by Nur al-Din al-Musawi al-‘Amili). Qum: Dar al-Nashr li-Ahl al-Bayt, 2005.
- Aubin, Jean. “Šah Isma‘il et les notables de l’Iraq persan. ” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2 (1959): 37–81.
- Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Bafqi, Muhammad Muif□b. Mahmud. *Jami i Mu□di*. Vol. 3, edited by Iraj Afshar. Tehran: Intisharat-e Kitabfurushi-yi Asadi, 1340/1961.
- Bernheimer, Teresa. “Genealogy, Marriage, and the Drawing of Boundaries among the ‘Alids (Eighth–Twelfth Centuries). ” In *Sayyids and Sharifs in Muslim Society: The Living Links to the Prophet*, edited by Kazuo Morimoto. New York: Routledge, 2012, 75–91.
- Bosworth, C. E. *Encyclopedia Iranica*, s.v. “Astarabad: History. ” Vol. 2, Fasc. 8, 838–840.
- Chardin, J. *Les Voyages du Chevalier Chardin in Perse*. Vol. 6, edited by L. Langles. Paris: Le Normant, Imprimeur-Librairie, 1811.
- Fragner, Bert. “Social and Internal Economic Affairs. ” In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 6, edited by P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 491–567. Floor, Willem. *The Economy of Safavid Persia*. Wiesbaden: Reichert, 2000.
- Foran, John, ed. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- Husayni, Khurshah b. Qubad. *Tarikh-e Qutbi or Tarikh-e Ilchi Nizamshah*. Edited by S. Mujahid HusaynZaydi. New Delhi: Jami‘ah Milliyyah Islamiyyah, 1965.
- Husayni Astarabadi, Sayyid Hasan b. Murtada. *Tarikh-e Sultani: Az Shaykh Saif ta Shah Saif*□ Edited by Dr. Ihsan Ishraqi. Tehran: ‘Ilmi, 1985.
- Isfahani, Muhammad Yusuf Valeh. *Khuld-e Barin: Iran dar Ruzgar-e Safaviyyan*. Tehran: Intisharat-e Bunyad-e Mawqafat-e Duktur Mahmud Afshar Yazdi, 1372/1993.
- Ja‘fariyan, Rasul. *Kavishha-ye Tazah dar bab-e Ruzgar-e Safavi*. Qum: Nashr-e Adyan, 1384/2005.
- Ja‘fariyan, Rasul. *Naqsh-e Khandan-e Karaki dar Ta’sis va Tadavum-e Dawlat-e Safavi*. Tehran: Nashr-e ‘Ilm, 1387sh/2008.
- Ja‘fariyan, Rasul. “Shah Tahmasb ba mudda’iyan-e mahdaviyyat-e khud cheh kard?” Accessed June 20, 2014 at http://tarikhirani.ir/fa/news/4/bodyView/2519/Shah.Tahmasb.ba.mudda'i_-e._mahdaviyyat-e.khud.cheh.kard?...Rasul.Ja'fariyan.html.
- Ja‘fariyan, Rasul. “Ja‘fariyan, Dar Amadi bar Musharakat-e ‘Ulama dar Sakhtar-e Dawlat-e Safavi: Ta’ammul-e Khandan-e Karaki va Dawlat-e Safavi.” *Majallah-ye Hukumat-e Islami* 8, no. 2 (Summer 1382/2003): 123–125. Accessed May 3, 2014 at http://www.majlesekhobregan.ir/fa/publications/mags/is_gv/magazines/028/06.htm
- Jurdi Abisaab, Rula. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I. B. Tauris, 2004.
- Jurdi Abisaab, Rula. *Encyclopedia of Islam*. 3rd ed. s.v. “Fadil-i Hindi, Baha’ al-Din Muhammad Isfahani(d.1718). ” Khaifpour□Hani. “Th□Foundation of the Safavid State: Fealty, Patronage, and Ideals of Authority (1501–1576). □PhD diss., Near Eastern Languages and Civilizations, University of



- Chicago, 2013. Khwandamir, Amir Mahmud. Iran dar Ruzgar-e Shah Isma'il va Shah Tahmasb-e Safavi or Dhayl-e
- Tarikh-e Habib al-Siyar. Tehran: Bunyad-e Mawqufat-e Duktur Mahmud Afshar Yazdi, 1370/1991.
- Khwandamir, Ghiyath al-Din. Tarikh-e Habib al-Siyar if Akhbar Afrad al-Bashar. Vol. 3, edited by Muhammad Dabir Siyaqi. Tehran: Kitabfurushi-yi Khayyam, 1362/1983.
- Khwansari, Muhammad Baqir. Rawdat al-Jannat if Ahwal al-Ulama wa-al-Sadat. Vol. 4. Beirut: Al-Dar al-Islamiyya, 1411/1991.
- Lahiji, Shaykh Muhammad. Mafatih al-Ijaz if Sharh Gulshan-e Raz. Introduction by Kivan Sami i. Tehran: Kitabfurushi-yi Mahmudi, 1958.
- Lambton, A. K. S. Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration. London: Oxford University Press, 1953.
- Majlisi, Muhammad Baqir. Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar. Vol. 105. Beirut: Mu'assasat al-Wafa', 1403/1983.
- Manz, Beatrice Forbes. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Matthee, Rudi. The Politics of Trade. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Matthee, Rudi. Persia in Crisis. London: I. B. Tauris, 2012.
- Ma'tuif, Asadullah. Astarabad va Gorgan (dar bistar-e tarikh-e Iran). Gorgan: Intisharat-e Darakhshish, 1374/1954-55.
- Mazzaoui, M. The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sui'ism and the Gulât. Wiesbaden: F. Steiner, 1972.
- Minorsky, Vladimir, ed. and trans. Tadhkirat al-Muluk, A Manual of Safavid Administration (ca. 1137/1725). London: Luzac & Co., 1943.
- Mitchell, Colin. Encyclopedia Iranica, s.v. "TAHMĀSP I". July 15, 2009.
- Mitchell, Colin. "Persian Rhetoric in the Safavid Context: A 16th Century Nurbakhshiyya Treatise on Insha'." In Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order, edited by Brian Spooner and William Hanaway. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2012, 196-232.
- Moazzen, Maryam. "Shi'i Higher Learning and the Role of Madrasa-yi Sultani in Late Safavid Iran." PhD diss., Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2011.
- Morimoto, Kazuo. "Toward the Formation of Sayyido-Sharifology: Questioning Accepted Fact." Journal of Sophia Asian Studies 22 (2004): 87-103.
- Morimoto, Kazuo. "A Preliminary Study on the Diffusion of the Niqabat al-Talibiyyin: Towards an Understanding of the Early Dispersal of Sayyids." In The Influence of Human Mobility in Muslim Societies, edited by Hidemitsu Kuroki. London: Kegan Paul, 2003, 3-42.
- Mottahedeh, Roy Parviz. "Qur'anic Commentary on the Verse of khums (al-Anfāl VIII: 41)." In Sayyids and Sharifs in Muslim Society: The Living Links to the Prophet, edited by Kazuo Morimoto. New York: Routledge, 2012, 3-48.
- Munshi, Iskandar Beg. 'Alam-ara-ye 'Abbasi. Edited by Muhammad Isma'il Rezvani. 3 vols. Tehran: Donya-ye Ketab, 1377/1998-99.
- Munshi, Iskandar Beg. The History of Shah 'Abbas the Great (Tarik-e 'alamara-ye 'Abbasi). Translated by Roger Savory. Vol. 1. Boulder, CO: Westview, 1978.
- Musawi, Mustafa. "Betekchi." In Danishnamah-ye Buzurg Islami. Vol. 13, edited by Markaz-e Daeratol-ma'arif-e Buzurg. Islami, 5340.



- Pourjavady, Reza. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and his Writings*. Leiden: Brill, 2011.
- Qazvini, Muhammad Tahir Vahid. *‘Abbasnamah*. Edited by I. Dihqan. Arak: Kitabfurushi-yi Davudi, 1951.
- Rabino, H. L. *Mazandaran and Astarabad*. Karachi: Indus Publications, 1980.
- Rahmati, Muhammad Kazim. “Tahavvulat-e Andishah-ye Siyasi dar Fiqh-e Imami az ‘Allamah-ye Hilli ta Shahid-e Thani, Risalah-ye Dukturi Tarikh.” PhD diss., Danishgah-e Tarbiyat-e Mudarris, 1389sh/2009.
- Reid, John. “Rebellion and Social Change in Astarabad, 1537–1744.” *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 13, no. 1 (Feb. 1981): 35–39.
- Reid, John. *Studies in Safavid Mind, Society and Culture*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2000.
- Roemer, H. R. “The Safavid Period.” In *Cambridge History of Iran*. Vol. 6, edited by P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 189–350.
- Roemer, H. R. “The Turkmen Dynasties.” In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 6, edited by P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 147–188.
- Rumlu, Hasan Beg. *A Chronicle of the Early Safawis (Ahsanu’t-Tawarikh)*. Edited by C. N. Seddon. Baroda: Oriental Institute, 1934.
- Sefatgol, M. *Sakhtar-e Nihad va Andishah-ye Dini dar Iran-e ‘Asr-e Safavi*. Tehran: Markaz-e Bayn’ulmelali-ye Goftegu-ye Tammaddonha, 1381/2002.
- Shirazi, ‘Abdi Beg. *Takmilat al-Akhbar*. Edited by ‘Abd al-Husayn Nava’i. Tehran: Nashr-e Nay, 1369/1990.
- Shushtari, Qadi Nurullah. *Majalis al-Mu’minin*. Vol. 1. Tehran: Kitabfurushi-yi Islamiyyah, 1375/1955.
- Simnani, Muhammad Ahmad Panahi. *Shah Isma‘il Safavi: murshid-e surkh kulahan*. Tehran: Kitab-e Numunah, 1371/1992.
- Subtelny, M. E. “A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlasiiya Complex of ‘Ali Shir Nava’i in 15th-Century Herat and Its Endowment.” *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 1 (1991): 38–61.
- Tabaja, Yusuf. “Risalat al-Shaykh Husayn b. ‘Abd al-Samad al-‘Amili, Walid al-Baha’i, ila Ustadhihi al-Shahid al-Thani (Risalah-ye Shaykh Husayn b. ‘Abd al-Samad al-‘Amili, Pedar-e Baha’i beh Ustadesh Shahid Thani).” *Al-Minhaj* 8, no. 29 (Spring 2003): 176–181.
- Tabrizi, Muhammad Zaman b. Kalb’ali. *Fara’id al-Fawa’id dar Ahval-e Madaris va Masajid*. Edited by Rasul Ja’fariyan. Tehran: Ihya’-e Ketab, 1373 sh. /1995.
- Tehrani, Agha Buzurg. *Tabaqat A’lam al-Shi’a: Al-Diya’ al-Lami’ if Abaqirat al-Qarn al-Tasi*. Tehran: Intisharat-e Danishgah-e Tehran, 1362/1943.
- Tehrani, Agha Buzurg. *Tabaqat A’lam al-Shi’a: Ihya’ al-Dathir min al-Qarn al-‘Ashir*. Tehran: Intisharat-e Danishgah-e Tehran, 1372/1952.
- Tehrani, Agha Buzurg. *Tabaqat A’lam al-Shi’a: Al-Rawda al-Nazira fi ‘Ulama’ al-Ma’a al-Hadiya’ Ashara*. Edited by ‘Ali Naqi Munzavi. Tehran: Mu’assasat Isma’iliyan, 1990.
- Tehrani, Agha Buzurg. *Al-Dhari’a ila Tasanif al-Shi’a*. Vol. 1, no. 1144. Beirut: Dar al-Adwa’, 1403/1983.
- Tehrani, Al-Kawakib al-Muntashira if al-Qarn al-Thani ba da al-Ashara, ed., Ali Naqi Munzavi. Tehran: Mu’assasat Isma’iliyan, 1993–1994, 790–91.
- Tehrani, Muhammad Muhsin. *Al-Mashyakha aw al-Isnad al-Musaffa ila Al al-Mustafa*. Najaf: Matba’at al-Ghuri, 1356/1937.

Tusi, 'Ali b. Ahmad Asadi. Garshasb Namah. Tehran: Amir Kabir, 1354 sh. /1975-76.

Zaryab, 'Abbas. Encyclopedia Iranica, s.v. "Madrasa in Shi'i Persia." Vol. 8, Fasc. 2 (December 15, 1997):184-187.

