



Transformations of Safavid Political Discourse; Moving between the lines of Sufism, Monarchy and Jurisprudence

Seyyed Mohammad Vahab Nazarian¹ 

1. Researcher, Ph.D. in Political science with a specialization in Political Sociology from Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. Email: S.m.v.nazaryan@gmail.com.

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 11Augu2023

Received in revised

form:16Dece2023

Accepted: 31Dece2023

Publishedonline:5Janu2024

Key word :

Safavid Era,

Discourse Analysis,

Safavid discourse,

Monarchy,

Sufism,

Jurisprudence.

ABSTRACT

The prevailing assumption about the discourse of the Safavids is the predominance of the Shiite religion and jurisprudence. However, the Safavid monarchy had Sufi roots and character, which were connected with Shiite jurisprudence after the establishment of their dynasty. Therefore, the Safavid Kings had three qualities: Sufi mentor, Iranian king, and Shia promoter, who invited Shia scholars to Iran and cooperated with them. The present research focuses on the interaction of those three elements and the nature of the Safavid discourse. The question is, what effects did the historical changes in the political and social position of the Safavids have on their political discourse? The main findings show that the discourse of the Safavids, from the very first days of its existence to the end of its era, was a multifaceted discourse that changed from a purely Sufi face to a royal discourse that kept the sub-discourse of Sufism in its heart and included the sub-discourse of jurisprudence in its established intellectual and political apparatus. Therefore, it seems that the prevailing notion of the dominance of jurisprudence discourse does not have full historical evidence.

Cite this article: Nazarian, Seyyed MohammadVahab (2024). Transformations of Safavid Political Discourse; Moving between the lines of Sufism, Monarchy and Jurisprudence. Journal of Historical Researches of Iran and Islam, vol 17, No.33 Pages.273-298..

DOI. 10.22111/JHR.2023.44401.3510



© The Author: Seyyed Mohammadvahab Nazarian

Publisher: University of Sistan and Baluchestan



دگرگونی‌های گفتمان سیاسی صفوی؛ حرکت بین خطوط تصوف، سلطنت و فقاہت

سید محمدوهاب نازاریان^۱ 

۱. پژوهشگر و دکترای علوم سیاسی با گرایش جامعه‌شناسی سیاسی از دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران رایانامه: S.m.v.nazaryan@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تصور غالب دربارهٔ گفتمان صفویان به سیطره تشیع و فقه شیعی در جایگاه نیروی سیاسی برتر مربوط می‌شود؛ اما صفویان ریشه و منشی صوفیانه داشتند که پس از سلطنت با فقاہت شیعی پیوند خورده است. بنابراین، شاهان صفوی از سه شأن مرشدی صوفی، شاه ایرانی و فرمانرای شیعه برخوردار بوده‌اند. در این چارچوب، مسئلهٔ پژوهش حاضر بر نحوهٔ تعامل این سه و ماهیت این سه نیرو و شأن سیاسی حاکمان صفوی متمرکز است و برای بررسی آن، این پرسش مطرح شده است که دگرگونی‌های تاریخی در جایگاه سیاسی و اجتماعی صفویه چه تأثیری بر روی نیروهای سیاسی عمده و حاکمیت سیاسی آموزه‌های آنان داشته است؟ عمده‌ترین یافتهٔ پژوهش برای پاسخ بدین پرسش نشان داده است که ماهیت سیاسی صفویه و آموزه‌های آن از آغاز حیات فرقه تا پایان حکومتش چندرگه بود که از وجهی کاملاً صوفی‌گرایانه به سلطنت تغییر کرد که به معنای حذف کامل آموزه‌ها و برخی شئون صوفیانه نبود و توانایی سیاسی نیروی علما و آموزه‌های فقاہت شیعی را با سلطنت همراه کرد که احیای سلطنت ایرانی و تداوم آن را در پی داشت و نه سلطهٔ سیاسی یک نیروی سیاسی جدید با حاکمیت فقاہت. بنابراین، به نظر می‌رسد که تصور غالب مبنی بر تسلط سیاسی فقاہت موضوعیت ندارد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

واژه‌های کلیدی:

عصر صفویه،

تحلیل گفتمان،

گفتمان صفوی،

سلطنت،

تصوف،

فقاہت.

استناد: سید محمدوهاب نازاریان (۱۴۰۲) دگرگونی‌های گفتمان سیاسی صفوی؛ حرکت بین خطوط تصوف، سلطنت و فقاہت، پژوهش‌های تاریخی ایران و

اسلام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، دوره ۱۷، شماره ۳۳، ص ۲۹۸-۲۷۳.

DOI. 10.22111/JHR.2023.44401.3510

© نویسنده . سید محمدوهاب نازاریان

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان





مقدمه

حکومت سلسله صفویان یکی از نقاط عطف حیاتی در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران محسوب می‌شود؛ زیرا، چنان‌که می‌دانیم، تشیع از این هنگام به مذهب غالب و رسمی در زندگی ایرانیان تبدیل شد و برای نخستین بار بود که حکومتی مدعی آموزه‌های شیعی می‌شد. اما این تمام آن چیزی نیست که درباره تاریخ صفویه و تحولات و جایگاه آن در تاریخ ایران اهمیت دارد؛ صفویان اساساً فرقه‌ای اهل تصوف بودند که نام‌گذاری آنان نیز به مراد بزرگ‌شان، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، بازمی‌گشت. این فرقه پس از به دست گرفتن قدرت سیاسی، با حفظ مقام مرشدی در بین مریدان و دست‌اندارکاران دربار صفوی، به جایگاه سلطنت راه یافتند و دست به رسمی‌سازی تشیع زدند و همکاری نزدیکی را با برخی علمای شیعه آغاز کردند. بنابراین، شاهان صفوی از سه‌شأن مرشدی صوفی، شاه ایرانی و شاه شیعه، که علمای شیعه را به ایران دعوت و با آنان همکاری می‌کردند، برخوردار بودند.

هر یک از این شئون اقتضائات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاص خود را داشتند که مجموعاً به سه نیروی سیاسی عمده تصوف، سلطنت و فقه شیعی شکل می‌دادند. از لحاظ تاریخی، اهل تصوف بر دو نیرو دیگر سبقت وجودشناختی داشتند و سپس در تطور تاریخی و آموزه‌های فرقه صفویه بود که عنوان سلطان نیز به کار گرفته شد و نهایتاً تأسیس دولت صفوی به سلطنت ایشان و، به فاصله کمی، به رسمیت تشیع و همکاری دربار و شاهان صفوی با علمای شیعی فراخوانده شده به ایران منجر شد. بدین‌سان مرشد صفوی بود که به سلطنت می‌رسید و متصف به اوصاف شیعی می‌شد و نه بالعکس.

در این چارچوب، با آغاز سلطنت صفوی با سه نیرو و آموزه متصوفه، سلطنت ایرانی و فقه شیعی به‌طور هم‌زمان مواجه هستیم. برای بررسی جایگاه و عملکرد و روابط این سه نیروی سیاسی و آموزه‌های همراه آن‌ها در دوره صفویه باید از چپستی این نیروها و آموزه‌هایشان سؤال کرد تا بتوان با وضوح بیشتری ماهیت نیروی سیاسی مسلط در دوران صفویه را تشخیص داد. بنابراین، مسئله محوری پژوهش حاضر بر واری دگرگونی‌های سه نیروی عمده سیاسی عصر صفوی و آموزه‌های سیاسی آنان استوار که ماهیت سیاست در این عصر را به نحوی مشخص می‌سازد که نشان می‌دهد آیا آموزه‌های شیعی بر سیاست مستولی شدند یا آموزه‌های سیاسی سلطنت تداوم یافتند. بدین‌منظور، پرسش اصلی به‌صورت زیر مطرح می‌شود:

دگرگونی‌های تاریخی در جایگاه سیاسی و اجتماعی صفویه چه تأثیری بر روی نیروهای سیاسی عمده و حاکمیت سیاسی آموزه‌های آنان داشته است؟

زمینه دگرگونی تاریخی نیروهای سیاسی و تشکیل حکومت صفویه:

سرخوردگی فراگیر ناشی از تهاجم مغول، زمینه اجتماعی لازم برای توسعه اجتماعی تشیع و تصوف را، هم‌زمان، فراهم آورد. زرین کوب در این باره می‌نویسد: «در روزگار تاتار و مغول، تصوف را روزبازاری دیگر پدید آمد. فزونی نوائب و آلام و توالی فتنه‌ها و انقلابات مردم صاحب‌دل را غالباً به تعالیم آن‌ها متمایل می‌کرد» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۷۴). برخی نیز عللی دیگر را نیز برای بسط نفوذ تصوف در این دوره برشمردند؛ از جمله: «مردم با تعالیم صوفیانه بر مال و منال و خان و مانی که از دست داده و هویتی که گم کرده بودند، کمتر تأسف می‌خوردند و غم فقر و فنای خان و مان را بهتر تحمل می‌کردند» (بیانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۵۵). این نفوذ به تدریج موجب اجتماع گسترده‌ای بود که حتی موجب ارج و احترام مشایخ صوفیه از سوی حاکمان مغول و جانشین آنان می‌شد. بنابراین، در دوره‌های پس از این حمله، فرقه‌های متصوفه و رفتارهای باطنی‌گرایانه آنان توانستند فضای خالی ایجادشده ناشی از تجاوز مغول را پر کنند و آموزه‌ها و معانی مدنظرشان را در زندگی مردم وارد سازند.

در این زمان، انگاره اجتماعی سیاسی شیعه از سنت و تاریخ تحولات اسلامی و تفسیر آن ریشه می‌گرفت و به ندرت عناصری تلفیقی در آن یافت می‌شد. بنابراین، معنای زندگی از محل این آموزه با خلوص چشمگیری اسلام شیعی تغذیه می‌شد. تصوف اسلامی نیز، در همسایگی آن، از درون منابع اسلامی ظهور کرد؛ چراکه از رویکردها و تفسیرهای به خصوص باطنی از منابع اسلامی برمی‌آمد. علاوه بر اسلام، فرآیند رشد تصوف از منابع خارجی، همچون دیانت مسیحی و اعمال رهبانان و فلسفه نوافلاطونی، افکار گنوسیان، بودایی، هندی، مندایی، مانوی و زرتشتی (تبریزنیا، ۱۳۷۵: ۳۶)، نیز متأثر شد. بنابراین، رویکردهای صوفیانه به زندگی و سیاست از آغاز ظهورشان از اغیار مذهبی و اجتماعی و فکری تأثیر گرفته بودند و خلوص نظری و کرداری شیعی را نداشتند.

در این دوران، نفوذ اجتماعی و فرهنگی فرقه‌های صوفیه و معنابخشی آنان به زندگی اجتماعی و سیاسی از چنان ژرفا و گسترده‌ای برخوردار شد که به دربارهای حاکمان نیز کشیده شد؛ چنان که در دوران سلطان حسین بایقرا تمایل به تصوف چنان رشد یافته و نشانه‌شان برجسته بود که حتی برخی شاهزادگان محروم از تاج و تخت هم رسماً به سلک صوفیان منتظم می‌شدند؛ چنان که «شاهزاده محمد، معرف به کیچیک میرزا، خواهرزاده سلطان حسین بایقرا» در زمره مریدان شاه‌قاسم نوربخش قرار گرفت (میرخواند، ۱۳۷۳، ج ۷: ۹۵). در این دوران همواره نزاعی بین تصوف و فقاقت برقرار بود.

با این توصیفات، پیش از تشکیل فرقه و حکومت صفویان، فرقه‌های متصوفه در ایران دارای نفوذی چشمگیر شدند که بسیاری نیز شیعی بودند. وجود این فرقه‌ها و رواج نفوذ و اعتبارشان در نزد حاکمان سیاسی باعث می‌شد که در بحران‌های گاه‌وبی‌گاه ملجأ توده‌ها بوده و از نفوذشان کاسته نشود. بدین ترتیب، بحران دوران منتهی به حاکمیت صفویه، زمینه مناسبی برای عاملیت و غلبه مشایخ صفوی و مریدان آنان بر دیگر امکان‌های سیاسی بود.

تأسیس فرقه صفویه به تدریج و عملاً توسط مریدان و نوادگان شیخ صفی‌الدین و با برخی خصوصیات در بین پیشینیان صورت گرفت که بعدها نیز به لحاظ آموزه‌ای و عمل سیاسی و اجتماعی در بین صوفیان صفوی تداوم یافت. این ویژگی‌ها موجب شهرت مرشدان و خاندان صفوی به ولایت و کرامات خاصی می‌شد که آنان را در جایگاهی برتر از برخی دیگر صوفیان می‌نشانند. به تدریج با افزایش شدید تعداد مریدان در مناطق مختلف ایران، بر میزان نفوذ اجتماعی و احترام مقامات سیاسی بدان‌ها افزوده شد و ویژگی‌های خاصی از لحاظ سازگاری تسنن و تشیع در دستگاه صفوی پیدا شد.

آموزه‌های فکری و مناسک فرقه صفوی به دلیل برخورداری از تمکن اقتصادی و پایگاه اجتماعی در نواحی مختلف ایران در دسترس قرار گرفته بود که با منش صوفیانه و کرامات انتسابی به بزرگان فرقه پیوند داشت و احترام حاکمان سیاسی را در پی داشت. چنان‌که در برخی منابع در خصوص شیخ صفی آمده است، وی می‌کوشید محبت مردم را جلب کند و ایشان را در رهایی از ستم حکومت و نجات بخشیدن از جانب ناامنی‌یاری کند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۳۱۸-۳۴۱). همچنین در شرح احوال شیخ، کراماتی از او آورده‌اند که غالباً مربوط می‌شود به رهانیدن حکمرانان مغول از خطرها (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۲۹۴-۴۳۲؛ ۵۹۸-۸۸۰؛ ۹۹۶-۱۰۸۷) یا این‌که از لحاظ معنوی بدان‌ها مساعدت می‌کرد و در رفع منازعات آبادی‌ها می‌کوشید (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۳: ۲۲۰).

پس از شیخ صفی، به تدریج غالی‌گری عوامل نظامی و سیاسی در کردار و فکر صفویان غالب شد که از انسجام تشکیلات از پیش مهیا سود می‌برد. جذب این نیروها چنان ماهرانه انجام و پذیرفته شد که مغایرتی بین فعالیت نظامی و سیاسی با طریقت صوفیانه احساس نمی‌شد. ابن روزبهان خنجی این تغییر سیاسی را پس از اشاره به منش صوفیانه فرزند و نوه شیخ صفی چنین توصیف می‌کند: «چون این نواله به شیخ جنید، والد شیخ حیدر، حواله شد، سیرت اجداد را تغییر داد و مرغ وسواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت‌داری نهاد» (خنجی، ۱۳۸۰: ۲۵۹-۲۶۰).

از این مقطع به بعد، غازی‌گری و پیکارجویی با کفار و داعیه سلطنت دنیوی به عنصری محوری در عمل سیاسی تبدیل شد؛ جنید خودش را «سلطان جنید» نامید و پیوسته تحریض ارباب ارادت به غزوه کفار می‌نمود (مزاوی، ۱۳۸۸: ۱۵۳؛ فلسفی، ۱۳۴۵، ج ۱: ۱۸۰؛ خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۴۳۵-۴۳۶؛ پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۶۷؛ حسینی قزوینی، ۱۳۱۴: ۲۶۹). مریدان قزلباش به یکباره به غزات صفوی تبدیل شدند که زیر نظر جنید و حیدر به نبرد با مسیحیان و گرجیان می‌شتافتند. چنین تحولی، دگرگونی شأن معنوی به سلطنت دنیوی را در پی داشت که عوامل سیاسی و نظامی و رفتارهای آنان برای غلبه بر دیگران را به عاملی سازنده برای دگرگونی صفویان از نیرویی اجتماعی به نیرویی سیاسی مبدل می‌ساخت و رفتارهای خاص صوفیانه نظیر ریاضت، خرقه‌پوشی و گوشه‌نشینی کم‌رنگ شده و در عوض، نیروهایی ستیزنده مانند غازیان و غزا و کلاه قزلباشی و خلقیات‌شان برجسته شدند. معنای این کردار در چارچوب آموزه دایماً سیاسی‌شونده صوفی صفوی این بود که مرزبندی سیاسی با اغیار، از جمله با کافران، از عناصر سازنده در فکر و سیاست صفویه محسوب می‌شود که لشکرکشی‌ها به سرزمین‌های شمالی را محقق جلوه می‌داد.

موفقیت‌های حیدر، جانشین جنید، در دگرگونی جهتگیری دینی به تدارک سیاسی و نظامی چشمگیرتر بود و توانست جنگ‌های مختلفی را در قفقاز با چرکس‌ها و گرجیان پیروز شود؛ ولی او نیز سرانجام توسط لشکر یعقوب آق‌قویونلو سرکوب و کشته شد. این عمل موجب تقویت جایگاه شیخ بزرگ در مقام مرشد کامل شد و به عناصری جدید در رویکرد سیاسی و نظامی صفویان شکل داد که باعث شد مریدان و صوفیان صفوی به تدریج و پیش از نبردهای اسماعیل برای تأسیس پادشاهی صفوی به «جنگاوران متهور و متعصب آرمانی جهاد مقدس» (رویمر، ۱۳۸۰: ۲۱) و ذوب در مرشد خویش تبدیل شوند. چنین حالتی بعدها در سلطنت صفویان تداوم یافت.

در این برهه، غالی‌گری همراه با قهرمانی مبتنی بر ایمان به مرشد کامل و معنویت منبعث از طریقت با لقب‌گرفتن مشایخ جوان صفوی به عنوان سلطان، که برخلاف اسلاف‌شان سیر و سلوک‌دیده و ریاضت‌کشیده نبودند، ادامه یافت. بنا بر جوانی مشایخ صفوی، آنان می‌بایست ضعف در قدرت معنوی، در قیاس با پیشینیان، را با قدرت‌نمایی در میدان جنگ جبران می‌کردند که البته با قدرت معنوی موروثی رهبری طریقت آمیخته بود و توجیه‌گر نوعی مذهب عامه‌پسند بود.

تغییرات عوامل و آموزه‌های سیاسی صوفیان صفوی و پذیرش اجتماعی آن‌ها فقط به خواست و اراده شیوخ صفوی وابسته نبود. جامعه منتهی به حکومت صفویه سرشار از آشفتگی راه‌ها و منازعه‌های بی‌حاصل و بی‌ثبات‌کننده بود که امنیت را به‌طور کلی سلب می‌کرد و کشاورزی و تجارت را چنان از رونق انداخت که پریشانی مردم از حد گذشت و در زمان آخرین حکمران

آقی قوینولو امور جهان نظم و نظام خود را از دست داد (باستانی پاریزی، ۱۳۷۸: ۶۲؛ قزوینی، ۱۳۱۴: ۲۴۰؛ مزای، ۱۳۸۸: ۲۰۳). این وضعیت برای ظهور فردی قهرمان گونه و منجی و یکپارچه کننده مساعد بود که با برخورداری از حمایت غالبانه مریدان صفوی ظاهر می شد. این پشتیبانی از طرف قزلباشانی تأمین می شد که روحیه های عشایری شان برای شنیدن و درک کرامات و قهرمانی ها مهیاتر بود تا شناخت عقلی و استدلالی از اسلام و تشیع. چنین روحیاتی مستعد پذیرش وجوه غالبانه صوفیانه بودند که افراد و مشایخ را به مقام خدایی می رساند. این ذهن های بدوی به راحتی آلت دست رادیکالیسم و شیفته کرامات و قدرت ماورایی شیوخ و خداسازی از آنان قرار می گیرند.

روحیه عشایری به لحاظ تاریخی در امتداد شیوه زندگی صحراگردی و ذهن شمنی بود. زندگی صحراگردی، دچار پراکندی اجتماعی و برخورد از خصایص شمن گونگی بود و هنوز با تمدن و فرهنگ شهری فاصله داشت. این شیوه زندگی، اسباب مادی شکل گیری ذهن های ساده افسانه ساز و هستی شناسی اسطوره ای و رازورزانه را مهیا می کرد که در علاقه قزلباشان و مرشد کامل شان به شنیدن افسانه های پهلوی جنگاورانه نیز نمایان می شد (خنجی، ۱۳۸۰: ۲۶۵) و بر مراعات احکام شریعت و فرایض دینی اولویت داشت. تأثیر زندگی ایلات قزلباش بر تغییرات عقیدتی طریقت صوفویان به حدی مهم بوده است که برخی مورخان، همچون سومر، آن را اساسی دانسته اند (سومر، ۱۳۷۱: ۱۱-۱۲). بنابراین، روحیه صحراگردی و ذهن اسطوره ای و آموزه های غالبانه قزلباشان در رویکرد سیاسی صوفویان جذب شد که در تغییرات عقیدتی و کنش سیاسی صوفویان کارگر افتاد و آن دو را به یکدیگر پیوند داد.

این تغییرات و تأثیرات به حدی بود که اکثر مریدان و پیروان و متحدان جنید و حیدر، آنان را چون خدایان می پرستیدند و هیچ گونه تصور مرگ و فقدان پیوندهای الوهیت ماندگار را درباره آنان مجاز نمی دانستند. ادعای معبودیت در اسماعیل به اوج رسید. او در اشعار خود به نسل خود که از ذریه علی (ع) و فاطمه (س) است، افتخار می کند. وی معتقد بود: که ذات باری تعالی در علی (ع) مجسم شده است و او اغلب با خدا بود ولی حالا دیگر در روی زمین ظاهر شده است. هبه های نبوت و امامت در شخص او جمع آمده است. وی به صورت نور الهی، خاتم و مهر پیامبران و مرشد کامل و امام راهبر متجلی شده است (مزای، ۱۳۸۸: ۱۵۲). این خصوصیت به تدریج اهمیت بیشتری در آموزه و کنش سیاسی صوفویان یافت و موجب برخی پیروزی های نظامی آنان نیز می شد؛ چراکه بی مهابا در میدان رزم حاضر می شدند و خود را فدای هدف مرشد کامل می کردند.

مدعاهای الهی‌گونه شاه اسماعیل، که عمدتاً بر ساختهٔ مریدان قزلباش بود تا ابرازهای صریح و مداوم او که به نظر می‌رسید خودش نیز چندان تمایلی به آن نداشت (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹)، و عقاید التقاطی تناسخ‌گونه و جهان‌بینی شمنیستی صوفیان پیروش کاملاً مغایر اصول اعتقادی شیعهٔ دوازده‌امامی بود که فقهای شیعی نمایندهٔ آن بودند. این افکار به هیچ وجه تأملات صرفاً ذهنی صوفیانه نبود، بلکه جوهرهٔ ایمانی بود که هواداران صفویه به‌طور گسترده آن را پذیرا شدند و نتایج و عواقب عملی عمیقی به بار آورد. مریدان پرشور اسماعیل آن‌ها را طوری جذب کردند که سرسختانه در باورشان نشست (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۴۷). این عقاید بر نوعی ایمان مذهبی استوار بودند و نه دانش مذهبی یا هدایت علمای مذهب. این عقاید، در واقع، «آمیزه‌ای از اسلام مردمی و جریان‌های افراطی اوایل امپراتوری» (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۵۵) بود.

پس از این دوره و با تاج‌گذاری و تبدیل شیخ اسماعیل به «شاه اسماعیل» زمان آن رسید که «نیروی سلطنت» بازگردد و استقلال سیاسی ایران در گسترهٔ مرکزی‌اش را در جهان اسلام احیا کند. اما این تحول حیاتی به معنای بریدن کامل از تصوف نبود. از این زمان به‌بعد، سه نیروی سیاسی اجتماعی عمده، یعنی اهل تصوف و فقها و پیروان‌شان و سلطنت و متابعتش، به دگرگونی‌های عمدهٔ عرصهٔ سیاسی شکل دادند. چنان‌که گفته شد، تصوف بر دو دیگری، در چارچوب تحول تاریخی صفویان، تقدم وجودشناختی داشت. سلطنت نیز قدیمی‌ترین آموزه و شیوهٔ حکمرانی در ایران بود که تقدم هستی‌شناختی‌اش بر دو دیگری آشکار بود. اما فقاقت، به لحاظ سیاسی، نیرویی تازه‌وارد بود. ورود این نیروی تازه‌وارد به سیاست و رسمیت تشیع در ایران و همکاری شاهان صفوی با علمای شیعی سبب غلبهٔ این انگاره شده است که فقاقت شیعی و علما از این دوره به‌بعد به عامل مسلط سیاسی اجتماعی مبدل شدند. اما با توجه به تقدم هستی‌شناختی دو نیروی متصوفه و سلطنت و توضیحاتی که تا بدین‌جا ارائه شد، به نظر می‌رسد که می‌توان در غلبهٔ انگارهٔ مزبور تشکیک جدی روا داشت. این بدان معناست که دگرگونی نیروهای سیاسی نه به معنای تحول بنیادین نیروهای و آموزه‌های سیاسی اجتماعی مسلط، بلکه به معنا جابجایی تصوف و فقاقت در ذیل نیرو و آموزهٔ سیاسی سلطنت صورت گرفت و نه جدا از آن که اسباب تداوم حیات سیاسی بی‌رقیب سلطنت نیز بود. همین موضوع را باید در ادامه در پیوند با تحولاتی عمده تشریح کرد که در این زمان و در ارتباط توأمان با سه نیروی مذکور ظاهر شدند.

رسمیت بخشی به تشیع:

شیخ صفی‌الدین و مریدانش به احتمال زیاد بر مذهب شافعی بوده‌اند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۲۸)؛ که هم‌زمان با اعتقاد درونی به ولایت امام علی (ع) بوده که باوری صوفیانه و «عنصری اساساً شیعی»

نیود (Algar, 1974: 290). پس از شیخ صفی، میراث وی به تدریج رنگ و بوی غلیظ‌تر شیعه‌گرایی به خود گرفت و از ترکیب آن با تسنن کاسته شد. به عبارت بهتر، عناصر سنی‌گرایانه به تدریج در فکر و عمل صفویه به حاشیه رفت، حتی کاملاً حذف شد، و شیعه‌گرایی به طور کامل جانشین آن شد.

پیش از تأسیس دولت صفوی، از زمان نوه شیخ صفی‌الدین، خواجه علی، و با تغییر مذهب آنان (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۶؛ Algar, Encyclopedia Iranica)، نفوذ اجتماعی تشیع، با وجود اکثریت سنی و شافعی، در طول تقریباً دو سده در بین مشایخ صفویه و مریدان‌شان و بخش‌هایی از توده‌های مردم و روستاییان و لایه‌های پایین شهری شکل گرفته بود. در این زمان‌ها، همواره موضوع انتظار مهدی در ایران شدت داشت و عامه مردم ظهور او را انقلابی اجتماعی در قالب دین می‌دانستند که از قرن‌ها پیش، زمینه آن آماده می‌شد (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۳۷۳).

با تاج‌گذاری شاه اسماعیل، به اعتبار اقدامات وی تشیع رسمیت یافت و زمینه تجدید جایگاه اجتماعی سیاسی سایر نیروها و آموزه‌های سیاسی فراهم آمد. در روزهای نخستین، بین فضای اجتماعی واقعاً موجود با مدعاهای استعلایی شاه اسماعیلی اختلاف وجود داشت. سلطنت صفویه بر اساس تصوف شکل گرفت؛ اما تصوف به‌تنهایی کافی نبود؛ زیرا عالم مراد و مریدی مبتنی بر تصوف، دوری از جریانات دنیایی را توصیه می‌کرد. پس «به اعتقادی که بتواند با قدرت دنیوی ارتباط داشته باشد، نیازمند بودند و بدین ترتیب، تشیع جای محکمی برای خود در کنار تصوف پیدا کرد» (پاریزی، ۱۳۷۸: ۷۶).

چنین تحولی از یک سو مولود روند تدریجی اجتماعی تشیع در بین صوفیان و برخی توده‌های مردم بود و از طرف دیگر، مولود غالی‌گری و شمشیر صفویان بود: «شاه شمشیر بلند کرده و گفت تبرا کنید. جوانان قزلباش شمشیرها در دست، گفتند که هر کدام نمی‌گویید کشته می‌شوید، تمام از ترس خود گفتند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱: ۶۴). با این مبنای هستی‌شناختی، سلطنت در ایران برای نخستین بار در قالب تشیع معنادار می‌شد؛ سلطنتی که از منظر شیعیان «صوری و حکومت و جاه نبود، بلکه سلطنت معنوی و سعادت لم‌یزلی و رواج مذهب ائمه اثنی‌عشری و کلمه طیبه علی ولی‌الله و استخلاص فرقه ناجیه شیعه امامیه و محبان و والیان خاندان آن حضرت از بلیه تقیه بود» (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۳۱).

اما این سلطنت پدیده‌ای مذهبی مطابق قاموس اندیشه سیاسی تشیع دوازده‌امامی نبود. با توجه به خاصیت غلیظ غالی‌گری که شیخ و شاه و مرشد را در مرکز نظم سیاسی قرار می‌داد، تشیع صوفیان

با الهیات تشیع اثنی‌عشری منطبق نبود. «اسماعیل جوان و مشاوران او حتی از اصطلاح نص چیزی نمی‌دانسته‌اند» (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۴۸) که در قاموس شیعه اهمیتی بنیادین داشت. عملکرد خوب بازوی دنیوی حکومت و توانایی بقا در برابر حملات خصمانه همسایگان سنی آن، وابسته به برقراری موفقیت‌آمیز همگونی فکری بود (سیوری، ۱۳۸۹: ۳۹). بدین‌منظور، به دستور شاه‌اسماعیل عبارت‌های «اشهد ان علیاً ولی‌الله» و «حی علی خیرالعمل» در اذان بعد از شهادتین اضافه شد و در نمازها خطبه به نام دوزاده امام شیعه خوانده و در عقب «حی علیتین» یعنی «حلی علی الصلاه» و «حی علی الفلاح» جملتین «حی علی خیر العمل» و «محمد و علی خیرالبشر» را تکرار کردند؛ و فرمان واجب‌الاذعان به صدور پیوست که من بعد هرکس خلاف مذهب امامیه نماز گزارد، تیغ‌بندان عتبه علیه سرش را از تن جدا سازند. لاجرم در آن اوقات و اوان، عرصه مملکت آذربایجان به آب تیغ بی‌دریغ غازیان از لوٹ وجود بسیاری از جهال و اهل ضلال پاک گردید. شاه هم عنوان «ابوالمظفر شاه‌اسماعیل الهادی الوالی» را برای خود برگزید (ترکمان، ۱۳۷۷: ۲۸؛ میراحمدی، ۱۳۶۳: ۵۱-۵۲؛ میرخواند، ۱۳۷۰: ۱۲۵-۱۲۶) که اهتمامی شاهانه برای نوعی مشروعیت منبعث از سیادت شیعیانه بود.

مروجان مذهب شیعه نیز آزادی عمل افزون‌تری یافته و توانستند بر اثر رفع چشمگیر اختلافات از متون و منبرهایی بهره ببرند که شیعه را هم‌زمان در قالب‌های مذهبی و صوفیانه ترویج می‌کرد. «صوفیان شیعی مجال یافتند تا قیود تقیه را در هم شکنند و اسرار ولایت عارفانه و صوفیانه را آشکار سازند. حاج محمد خبوشانی در دوران شاه‌اسماعیل منصب ارشاد را دایر کرد و خانقاه خود را به روی همه گشود و مجالس وعظ و تذکیر به راه انداخت و فضایل و مناقب خاندان پیامبر منتشر ساخت» (تمیم‌داری، ۱۳۹۵: ۸۱ و ۸۲).

این اقدام شاه‌اسماعیل موجب شد تا نیروی ایدئولوژیک تازه‌ای در خدمت دولت تازه تأسیس‌اش برای غلبه بر مشکلات اولیه فراهم شود. این نیرو از جانب دیگر نیز بر تمایزگذاری مشهود با خلافت عثمانی تأکید می‌کرد که ترکیبی از تعارض‌های سیاسی، اجتماعی، گفتمانی و مذهبی بود. خاص‌بودگی تشیع به محملی برای احیای ایران بزرگ تبدیل شد و موجب می‌شد تا پس از مدت‌ها پاسخ بغض فروخورده ملی ناشی از فقدان حکومت مستقل و فراگیر ایرانی در قالب دولتی متمرکزتر و قوی‌تر داده شود.

شیعه نیز، هرچند در اختلاف آشکار با آموزه‌های غالبانه صفوی، با انتساب نهضت اسماعیل به قیام صاحب‌الامر، برای اولین بار قدرت سیاسی را کسب کرد. به همین علت، مسئله مشروعیت برای شاه صفوی موضوعی حیاتی بود تا حقانیت خود را برای کسب قدرت بلامنازع نشان دهد. در واقع،

نادیده انگاشتن نظریه حکومت شیعه و تأکید بر عصمت ولی، اعتراض مجتهدان در غصب نیابت خود بر امام غایب را سلب می کرد. همچنین با تبلیغات قزلباشان بر این وجه از مشروعیت ولی و ایجاد بستری در پذیرش عمومی، تثبیت حاکمیت صفوی ممکن شد (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۶؛ Savory, 1974: 185). در عین حال، به درستی «اغلب علمای شیعه عرب که در خارج از قلمرو صفویان زندگی می کردند، با رفتار محقق کرکی مخالف بودند و همکاری او با دولت صفوی را تأیید نمی کردند» (صفت گل، ۱۳۸۹: ۱۴۶). در نتیجه دوران پایانی سلطنت شاه تهماسب و جانشینان او تا عصر شاه عباس اول، زمان درگیری ها و معارضات علمای شیعه با یکدیگر در ارتباط با «نهاد سلطنت» صفویان بود. این رویارویی ها فقط در خصوص محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطفی نبود، بلکه دفاع برخی علما از صفویان و شاید رفتارهای قزلباش «انگیزه ای نیرومند برای دیگر علمای شیعه بود، تا با توسل به سنت پیشین اندیشه ای، این اقدام را نوعی تجدیدنظر در آرمان عدالت خواهی به شمار آورند» (صفت گل، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

علاوه بر این ها، پیامدهای رسمی شدن تشیع در روابط نیروهای اجتماعی و دولت صفوی چنان به تجدید و تعبیر جایگاه عوامل سیاسی و آموزه های فکری صفوی کمک کرد که دیگر نیازی به کردارهای مشروعیت بخش صوفیانه نبود. بنابراین، ترکیب نیازهای ایدئولوژیک و سیاسی و ملی موجب همکاری بین صوفیان صفوی با عناصر شیعی می شد. این موضوع به تدریج باعث حاشیه نشینی سیاسی صوفیان می شد؛ چراکه کردارهای اجتماعی و اصول عقیدتی آنان با تشیع رسمی شده و نیازهای دولت فراگیر همگون نبود.

با وجود تمام این عوامل، تبلیغ تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، تأثیر محدودی در وحدت امپراتوری و مردم داشت و تأثیر آنی کمی بر تعارض ترکمانان چادر نشین و شهرنشینان ایرانی به جا گذاشت. حکومت جدید، ویژگی ملی خاصی را پدید نیاورد. شاه اسماعیل به هیچ وجه اصلاحات اجتماعی و سیاسی را به انجام نرساند. شکل حکومتی هم که او در امپراتوری خویش اتخاذ کرد هیچ تغییری نسبت به سلسله های سابق نداشت؛ این حکومت یک حکومت مطلقه سلطنتی بود که فقط وجوه افتراق آن جنبه های مذهبی و تئوکراتیک آن بود (رویمر، ۱۳۸۰: ۴۹-۵۰) که بر نیاز سیاسی تاریخی دستگاه سلطنت تازه قدرت یافته استوار و تشخیص خط بین تشیع و تصوف مشکل بود. به تعبیر کربن (۱۳۳۷)، تصوف اصیل و راستین چیزی به جز تشیع نتواند بود. بنابراین، رسمیت تشیع هر چند دگرگونی ژرف تری محسوب می شد، اما از لحاظ منطق تاریخی و سیاسی در درون نیرو و آموزه ریشه داری سلطنت معنا می یافت.

فقها و فقه شیعه:

رسمیت تشیع به نیاز صفویه برای برقراری همگونی عقیدتی راه‌برد که فقط با نیروی شمشیر فراهم نمی‌شد، بلکه ترویج قواعد قضایی و اصول عقیدتی نیز ضروری بود. دانش و آموخته‌های متصوفه بیش از هر چیز به روابط درون‌گروهی صوفیان با یکدیگر و تهذیب و پالایش معنوی درونی افراد و مریدان تمرکز داشت و سبقه و دانش کافی برای قانون‌گذاری و تدبیر جامعه و سیاست را در خود نداشت؛ در حالی که «حکومت به دلیل سلطه بر جامعه مسلمان نیازمند وجود شرع و قوانین فقهی لازم بود» (جعفریان، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۹۱). بنابراین، احتیاج به قوانین مذهبی و علمای مذهب شیعه افزایش می‌یافت که تقویت معانی فقیهانه سیاست و حکومت را در پی داشت.

با حضور علمای شیعه در ایران، جایگاه دیدگاه فقهی همکاری با سلطان جائر در فقه اجتهادی استوار شد. کرکی فقها را نابین ائمه نامید و «ضرورت نظارت ایشان را برای ایجاد مشروعیت در دستگاه حکومتی تعیین‌کننده خواند» (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۴۲) و در همراهی با شاه‌تیماسب، برپایی نماز جمعه را در ایام غیبت مجاز و واجب دانست (آرام، ۱۳۸۶: ۳۱۱). وی با مشروعیت‌بخشی به عملکرد شاه و صحنه‌گذاری بر سنی‌ستیزی افراطی صفوی، با کاربرد القاب «السلطان» و «العدل» و «الامام العادل» برای شاه، مفاهیم نهفته در این عناوین را به عنصری در تأیید ادعای امامت سوق داد (Newman, 1993: 78-80; Newman, 2009: 20-24). اقتضای موقعیت زمانی، حتی برخی علمای شیعه مخالف همراهی با قدرت جدید (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۷۱-۳۷۹؛ قطفی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵ و ۱۱۳؛ اردبیلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۶۸ و ۸۸ و ۸۹؛ حر عاملی، ۱۹۶۵، ج ۱: ۱۲۱) را به پذیرش وضع موجود راضی کرد. بعدها محمدباقر مجلسی نیز از «استیلاي پادشاهان بر رعایا به خواست حق تعالی» سخن گفت (مجلسی، ۱۳۴۱: ۵۵۱). در مقابل نیز شاهان صفوی می‌کوشیدند تا رضایت علما را با تصدیق حق ریاست و مقام «نایب‌الامام» برای آنان تأیید کنند و با تصدیق ضمنی جایگاه کارگزاری خویش، به نوعی مشروعیت خویش را به صورت نمادین یا واقعی به جایگاه علما پیوند بزنند (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰ه.ق: ۳۶۲-۳۶۳؛ در: صفا، ۱۳۶۹، ج ۵ (۱): ۱۷۶؛ تنکابنی، بی‌تا: ۳۷۴؛ صفت‌گل، ۱۳۸۹: ۷۲-۱۳۴؛ افوخته‌ای نطنزی، ۱۳۵۰: ۴۱).

بدین ترتیب، بر اثر پیوند بین مشروعیت سلطان صفوی با علمای عالی‌رتبه شیعی، مفاهیم تشیع در دستگاه سلطنت صوفیانه-شاهانه صفوی بازتعریف شد که عمدتاً شناسایی وجه صوری حاکمیت صوفیان، همچون تصدیق حق دریافت مالیات از سوی حکومت جائر (اردبیلی، ۱۴۱۳ق: ۳۷ و ۹۱)، بود نه وجه ماهوی؛ «بیشتر فقهای دوازده‌امامی حکومت‌های عصر غیبت را غاصب می‌دانند و حتی با وجود فعالیت شمار زیادی از فقیهان در دولت صفوی، این دیدگاه تغییر عمده‌ای نکرد و فقها مانع

شدند که شاهان صفوی خود را «امام عادل» بنامند» (گیلو، ۱۳۸۲: ۲۱). نتیجه این که این وضع به معنای پذیرش اقتدار معنوی علما توسط حاکمان سیاسی و تصدیقی بود بر نیابت فقیه از جانب امام معصوم. این گونه بود که با اعتقاد به چنین قدرتی برای فقیه، شاه تهماسب خود را «نایب مجتهد» می دانست (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ج ۴: ۳۶۱). پس، فقاقت موقعیت شاه را در قالب کردارها و آموزه های سیاسی صفویه همچنان مستحکم نگه می داشت.

استحکام جایگاه سلطنت مستقیماً به کیفیت حکمرانی و خصوصیات شاه مستقر بستگی داشت. در دوران شاه عباس اول، کنترل شرع نه فقط در حوزه سیاسی، بلکه حتی در روابط اجتماعی و نحوه زندگی روزمره وجود نداشت. چنان که در تذکره المولک آمده است، وی «روحانیان را نیکو در قبضه اقتدار داشته باشند» (مینورسکی، ۱۳۷۸: ۹۲). در دوره های بعدی، زوال حاکمان هم موجب تضعیف فقها در برخی جنبه های عرصه عمومی می شد؛ زیرا احکام شرعی، همچون ممنوعیت شراب، به کرات توسط درباریان نقض می شد، و هم سبب بسط نفوذ فقها و تقویت اقتدار آنان در کنار سایر عوامل درباری، به خصوص حرمسرایان، شد که بر ضعف افراطی شاهان تکیه داشت (ر.ک: رویمر، ۱۳۸۰: ۱۰۷-۱۰۸؛ میرزاسمیعا، ۱۳۶۸: ۱۰۷؛ روحی، ۱۳۹۷: ۲۲۰-۲۲۱). در کنار این، شاه عباس دوم به نظریه سنتی سلطنت الهی و قداست صفویان پایبند بود (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۱۴) که نشان می دهد در تمام طول حاکمیت صفویان، موقعیت فقها و شاهان و صوفیان به طور موازی در نوسان بوده است.

با این توصیفات، فقها از جایگاه ممتازی در ساختار قدرت برخوردار می شدند که نوعی بده و بستان متقابل سیاسی و تا حدی نمادین بود که فضای اسطوره ای پیرامون شاه را نیز به غلظت و چیرگی همین فضا در آموزه های تصوف، در ابتدای دوره شاه اسماعیل، نمی رساند.

مرشد کامل:

صفویان اساساً در مقام فرقه ای صوفی با هدایت مرشد کامل به قدرت رسیدند. سلطنت صفوی از «جنبه معنویت» و «روح ارشادی» شیخ صفی و فرزندش، شیخ صدرالدین، و نوه اش، خواجه علی، نشئت می گرفت که احترام مردم «بدیشان به عنوان رهبر سیاسی» و «پیشوای معنوی» و «ارادت تمام» قلبی به خاندان صفوی را نمایان می ساخت (نوایی، ۱۳۶۴: ۱۵۱). این موقعیت از مقام معنوی «مرشد کامل» و کرامات منتسب به او ناشی می شد که موجب تقدم تصوف بر تشیع در خاندان صفوی می شد. این بدین معنا بود که نفوذ و پذیرش فرامین و جایگاه سیاسی و معنوی حکام صفوی، ابتدا از جایگاه شان در مقام مرشد کامل و ارزش بنیادین اطاعت از او سرچشمه می گرفت و نه

آموزه‌های شیعه امامیه. بنابراین، مبنای مشروعیت و پذیرش حکام صفوی پیش از هر عنصر دیگری از مسیر ریاست طریقت و جانشینی پادشاهان ایران پیشااسلام تأمین می‌شد.

این جایگاه چنان در ژرفای ذهن قزلباشان به زندگی آنان معنا می‌بخشید که کردارهای محیرالعقول در اعتقاد راسخ به کرامات عصمت‌گونه و جانفشانی در میدان‌های نبرد را توجیه می‌کرد. این کردار، در حقیقت، از آموزه‌های صوفیانه برمی‌آمد که با رگه‌هایی از تشیع و سلطنت ایرانی تقویت می‌شد. شاه اسماعیل که «قطب» قزلباش و «مرشد کامل» صوفیان و «پادشاه» ایران شده بود و، به تعبیر برخی سیاحان ونیزی، «خدا» فراموش گشته و «مرشد کامل» جای‌گزين آن شده بود (فلسفی، ۱۳۴۵، ج ۱: ۱۶۶)، آنچه اراده می‌کرد و می‌خواست، به یاری فداکاران قزلباش محقق می‌دید. اینان مرشد را «همچون خدایی می‌پرستند» (براون، ۱۳۶۹: ۶۱) و «بی‌عنایتی» و «قه‌ر» «پادشاه ولی‌نعمت» «را از نقص خود دانسته، موجب تزکیهٔ نفس و پاکی طینت شمردند» و بر حضور در «درگاه مرشد کامل» اصرار می‌کردند تا «نقص را به عرق خجالت و زلال ازدیاد خدمت پاک» گردانند (ترکمان، ۱۳۵۰: ۲۵۵). باور ترکمانان به مهدویت و تطبیق آخر زمان (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۴۳) با وضع موجود، جایگاه اسماعیل در مقام مهدی موعود (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۴۶؛ بی‌نام، ۱۳۶۴: ۱۴۷-۱۵۰) را به حدی ارتقا بخشید که نه تنها سجده و ستایش وی به‌عنوان تجلی ارادهٔ الهی به شمار می‌رفت (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۰۸؛ خنجی، ۱۳۸۰: ۲۷۲ و ۲۷۴)، بلکه قزلباشان مخالفان مرشد خود را با ولع می‌خوردند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۵). این عقاید به نوعی معصومیت و چشم‌داشت اطاعت بی‌چون و چرا از مرشد کامل در سراسر جامعه تعمیم می‌یافت. بر این مبنای گسترهٔ معنوی شأن حاکم صفوی چنان منبسط بود که در روایت جهانگشای خاقان، عناصر بسیار غلیظی از حلول امام علی (ع) در وجود شاه صفوی مشخص می‌شود (بی‌نام، ۱۳۶۴: ۵۰۶-۵۰۷). اصل اطاعت مطلق از لحاظ تاریخی از دوران پیش از اسلام و در انگارهٔ سلطنت رایج بود که از مفهوم «فره ایزدی» دربارهٔ شاهان سرچشمه می‌گرفت و نه خصوصیات باطنی شیعه امامیه.

اطاعت مطلق چنان بر روابط قزلباشان و شاه حاکم بود که هر نوع مخالفت با شاه با عنوان «ناصوفی‌گری» در حد مرگ مجازات می‌شد. فلسفهٔ وجودی شاهان صفوی در قالب شخصیت عرفانی و آسمانی، همچون خورشید در عالم هستی، تبیین می‌شد (شاملو، ۱۳۷۴: ۲۶۶-۲۶۷) که مستقیماً قرائتی رادیکال از تصوف و تشیع در سیاست را مسلط می‌ساخت. خصوصیات غالبانهٔ مرشد و شاه صفوی چنان توانست فره ایزدی ایرانی را رادیکالیزه کند که بازرگانی ونیزی از عشق به «این صوفی مثل خداوند» و «رفتارهای حیرت‌آور سربازان در میدان جنگ و حتی توسل به عبارت «اسماعیل ولی‌الله» و «فناناپذیری» اش گزارش داده است (Travels of Venetians in

Persia, 1873: 206؛ در: سیوری، ۱۳۸۹: ۲۳؛ پناهی سمنانی، ۱۳۷۲: ۲۷). بنابراین، نظام معنایی توجیه‌بخش موقعیت شاه صفوی عملاً بیانی هنجاری در ارزش‌های چندرگه و رفتارهای مریدان می‌یافت.

اما این نظام معنایی بر اثر شکست در جنگ چالدران آسیب دید و پرده‌خدایی و نیمه‌خدایی مرشد صفوی، شاه‌اسماعیل، نزد قزلباش‌ها ترک برداشت و اسباب تضعیف هاله‌ اسطوره‌ای و فضای استعلایی پیرامون حکومت صفوی و «عدم تمرکز و روی آوردن قزلباشان به افزایش قدرت‌گیری و مرکز‌گریزی» (Lockhart, 1959: 89) و بروز جنگ داخلی فراهم آمد که عاقبت موجب بدبینی شاه‌تهماسب و شاه‌عباس اول و طرد قزلباشان شد. چنین بدبینی‌هایی، که شاه‌عباس شخصاً آن را در کشاکش‌های قدرت‌طلبانه قزلباشان تجربه کرد، زمینه‌های جایگزینی نیروهای وفادار به شاه به‌جای قزلباشان و «جدایی عملی از تصور ابتدایی از دولت دین‌سالار و تا حدی جدایی قدرت‌های دینی و سیاسی» را به وجود آورد (سیوری، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶) که تقویت موقعیت شاه را در برابر صوفیان و فقها در پی داشت.

این تحولات، مرشد کامل را از آموزه سلطنت صفوی محو نکرد. در دوره‌های گوناگون همچنان نشانه‌های آشکاری از اهمیت مقام مرشدی در گفتمان صفویه وجود داشت. برای نمونه، «خطابه محمد خدابنده به امرا در بردارنده اشارتی روشن به رابطه کهن بین شاه در مقام مرشد اعظم و امرا در مقام مریدان بود» (رویمر، ۱۳۸۰: ۷۲) که محوریت مرشد را موازی پادشاه قرار می‌داد و جایگاهی برای فقاقت و تشیع در ستیزهای مهلک آن برهه قائل نبود. در واقع، فقاقت و تشیع نمی‌توانست در این ستیزها نقشی ایفا کند؛ چراکه اساساً منازعات این دوره ارتباطی با عناصر فقهی و شیعی نداشت و صرفاً حول ادعاها و توانایی سیاسی و نظامی شکل می‌گرفت.

در نیمه دوم پادشاهی صفویان نیز هرچند، به دلیل ضعف‌های شخصی شاهان، نفوذ علمای شیعی در کنار اهل حرمسرا افزایش یافت، اما گزارش‌چندان چشمگیری از نقش آنان در تغییرات شاهان صفوی در دست نیست. برعکس، علی‌رغم حاشیه‌نشینی صوفیان، در استقرار جانشین شاه‌عباس اول گزارش‌هایی هست که نقش مهم اعضای طریقت صفوی و اجرای رسوم و خواسته طریقت را نشان می‌دهند (رویمر، ۱۳۸۰: ۹۳). بنابراین به نظر می‌رسد ریشه‌های تاریخی و عقیدتی صوفیان در تمام طول حیات این فرقه و دولت از بین نرفته بود.

ضدیت با صوفیان:

پس از تثبیت حکومت صفوی، حاکمان این سلسله نمی‌بایست با بدیل مشابهی مواجه باشند؛ پس کوشیدند تا سایر جنبش‌های دارای ماهیت و مدعای مذهبی و صوفیانه را به حاشیه برانند. این حذف در چند بخش عملیاتی شد که عبارت بودند از: ایجاد تنگناهای نظری مختلف در برابر سایر صوفیان و برتری‌دهی به صوفیان، اختناق در عرصه میدانی اجتماع و سیاست، رفتارها و کردارهای صوفیان، ردیه‌نویسی‌ها و مخالفت‌های دامنه‌دار نظری و سیاسی علمای متنفذ. این مصادیق، در واقع، اشتراک منافع آرمانی و سیاسی بین برخی علما و حاکمان صفوی بود که تثبیت و تداوم آموزه‌ای و سیاسی سلطنت را در پی داشت.

شاه‌اسماعیل یکم دیگر فرقه‌های صوفی را سرکوب کرد و به هوادارانش دستور داد تا با دشمنانش سخت‌ترین شیوه‌ها را در پیش گیرند (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۰-۴۷). قزوینی می‌نویسد: سلطان «در سفک دماء و ریختن خون، به‌غایت حریص بود. به گناه اندک حکم قتل می‌فرمود» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵). او در نخستین سال‌های حکومت خود چهار هزار تن از پیروان طریقه کازرونی را به اتهام پرستش رهبر خود به قتل رساند، گروهی از پیروان فرقه مشعشعیان با ماهیت مذهبی را قلم و قمع کرد (کارل، ۱۳۷۷: ۳۸؛ شاملو، ۱۳۷۴: ۴۱) و لشکرکشی به مازندران در ۱۵۰۳-۹۰۹/۱۵۰۴ با خشونت بسیاری انجام شد که ممکن است به علت شیعه بودن حاکم محلی بوده باشد (سیوری، ۱۳۸۹: ۳۴). برخورد او در مورد قلعه استا و کشتن هفت هزار نفر نیز در منابع تاریخی ذکر شده است (ترکمان، ۱۳۷۷: ۲۲). شاه‌اسماعیل حتی مزار برخی صوفیان محترم، نظیر جامی، صوفی نقشبندی، ابواسحاق کازرونی و عین‌القضات همدانی، را نبش قبر و خانقاه‌ها را خراب کرد (شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۸۳). وی تأکید می‌کرد که همه کارهای او طبق دستور امام دوازدهم است و لذا خود را معصوم می‌پنداشت (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۸۹). همچنین صوفیان سیاست‌تار و مار کردن مشایخ سلسله نقشبندی را به‌عنوان بخشی از راهبرد استقرار تشیع در ایران در پیش گرفتند (Algar, 1976: 139). بسیاری از صوفیان ناهماهنگ با اهداف مذهبی صفویه نیز از آذربایجان به آناتولی، هند، کربلا، باکو، حلب و دمشق مهاجرت کردند (قربان‌نژاد، ۱۳۹۱: ۹۷؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۰-۴۷). به این ترتیب، دوره‌ای آغاز شد که از آن به سیاه‌ترین دوره تاریخ تصوف اسلامی یاد کرده‌اند (لوپزن، ۱۳۸۴: ۶۶۵). نتیجه آن شد که اهمیت هنجارهای اخلاقی مرسوم از میان رفت و نجات هر کس به پیوستن به فداییان منوط شد.

مضیقه‌های میدانی برای صوفیان موجب تخریب چهره عمومی صوفی‌گری شد. چنان‌که سانسون مشاهده کرد، صوفیان احترام‌شان را از دست دادند و تا بدان‌جا در حقیض حقارت سوختند که در دوره شاه‌عباس اول کارشان منحصر به امور پیش‌پاافتاده، مانند درباری و پیش‌خدمتی، شد

(سانسون، ۱۳۷۷: ۵۷). در دوره های پس از شاه عباس بزرگ نیز از آن جا که نفوذ متصوفه و قزلباشان در ساختار قدرت تخریب شده بود، اینان هیچ منفذی برای خروج از حاشیه نداشتند. این وضع، عملاً زمینه لازم را برای تخریب بیشتر آنان توسط علما فراهم می کرد.

بخش دیگری از این تنگناها به خواری منبعث از کردارهای عمومی صوفیان مربوط می شد که موجب تضعیف کردارهای اصیل عرفانی می شد و توجه گیر قلع و قمع ایشان بود. حافظ حسین در کتابش، روضات الجنان، این دوره را عصر نابودی تصوف در آذربایجان می داند؛ زیرا به باور او، تصوف در این روزگار، با در افتادن به ورطه سالوس و ریا و از دست دادن معنای اصیل و سنتی خود، به ابزاری جهت فریفتن مردم، بدل شده بود (قربان نژاد، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

اما تمام سرکوبها بدون رویارویی شدید فقاقت با صوفیان ناقص بود. کردارهای صوفیانه منشأ اختلافات حل ناشدنی با فقها بود. در نیمه ابتدایی حاکمیت صفویه، صوفیان زیر حملات مداوم حاکمان و فقها بودند. تا پایان دوره شاه عباس، نفوذ فزاینده علما و تعارض صوفیان با حاکم صفوی موجب تنگنا برای آنان شد. افزایش نفوذ و تقویت جبهه علمای اخباری از دوره شاه عباس دوم به بعد باعث حملات شدیدتری به ویژگی های نظری و رفتارهای عمومی اهل تصوف شد. برخی از این حملات مستقیماً با اقدامات حاکمان هماهنگ بود و به همین دلیل اعتراضی از سوی فقهای شیعه به نمونه هایی نظیر نیش قبر بزرگان صوفی نمی شد. تلاش های فکری علما نیز در رساله ها و ردیه های آنان بر صوفی گری صورت بندی می شد. تأکید بنیادین رساله ها و ردیه ها بر «دگرسازی» و «بیگانه سازی» رادیکال از تصوف در کلیت جامعه ایرانی قرار دارد؛ به نحوی که کلیت هستی اجتماعی و آموزه های تصوف در تقابل با کردارها و انگاره های پذیرفته شده جامعه شیعی و شاهنشاهی صفوی بازنمایی شود.

ردیه نویسان با تکیه بر مسائل مشترک به جدال با تصوف رفتند. مهم ترین این مسائل وحدت وجود، حجیت اذواق و مواجید مورد قبول صوفیه است که در نظر فقیهان شیعه با کفر و الحاد یکسان تلقی می شود (زرین کوب، ۱۳۹۴: ۱۶۰). محمد میرلوحی با روش اخباری اش از توهین به صوفیه دریغ نکرد. او می گوید آنان خود را برای فریب دادن مردم، شیعه نامیده اند. دلایل نگارش ردیه های تند و تیز فقها و روحانیون بر ضد تصوف، بجز نقدهایی که افرادی نظیر ملاصدرا ارائه می کردند، به آداب و کردارهای اجتماعی توسعه یافته صوفیان در بین توده ها مربوط می شد. ردیه ها همچنین کردارهای آیینی و متصوفه را به این دلیل انحراف اعلام می کنند که با اصول فقاقت فقها و رفتارهای روزمره مشروع در آموزه فقاقت رسمی سنخیت ندارد. ملاصدرا برخلاف دیگر منتقدین

معاصر خود که پیوسته به ذکر روایات اهل بیت علیهم السلام متوسل می‌شوند، تنها با استناد به آیات قرآن بر مدعیان تصوف می‌تازد (شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۳). ملامحمدطاهر قمی با تعصب بر تمام بزرگان تصوف از جمله حسن بصری، ابراهیم خواص، معروف کرخی، رابعه عدویه، ذوالنون مصری تاخت و به رد عقاید سنایی و مولانا دست زد و آنان را به داشتن عقیده وحدت وجود متهم کرد. مجموعه این مواضع را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

- صوفیه اهل بدعت‌اند و اعمال و افعال‌شان در تضاد کامل با شریعت مصطفوی و طریقت مرتضوی است؛

- آنان اهل فسق و فجور، تن‌پروری، تنبلی، شکم‌پرستی و دنیاپرستی‌اند؛

- بویی از معرفت الهی نبرده‌اند؛

- خودبین و گمراه‌اند؛

- نقد اکل و شرب تصوف، سماع و مجالس ذکر؛

- مضر بودن استعمال شطحیات امثال بایزید و بسطامی برای مسلمانان؛

- تمسخر ادعاهای دروغین مرشدان و مشیخ صوفیه؛

- اعمال آنان با غنا، چرخ زدن، بدمستی کردن و بی‌هوشی و غش همراه است و این‌گونه اعمال بدعت و ضدشریعت‌اند؛

- تعالیم تصوف ضد اسلام و آموزه‌های کافران و مسیحیان‌اند؛

- رد ادعای دروغین صوفیه مبتنی بر شناختن رجال الغیب،

- رد رهبانیت در اسلام و انکار حلول و اتحاد مورد توجه صوفیه؛

- جعل حدیث؛

- شیطان‌پرستی و فیه؛

- شطحیات و کرامات دروغین؛

- عشق‌بازی و امردبازی صوفیه و عاشقی با مرشد و شاهدبازی و عشق به پسر جوان در نزد بزرگانی همچون سنایی، شیخ اشراق و شبستری؛

- زنا و رقص و سماع؛

- خوانندگی کردن، اصول گرفتن، دست زدن، مانند بدمستان نعره زدن و اظهار بیهوشی کردن؛

(میرلوحی، ۱۳۷۴: ۳۴۴-۳۵۷؛ قمی، ۱۳۳۶: ۳۲، ۱۰۱، ۱۶۹، ۲۷۸-۲۶۴؛ شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۳؛

جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۰۴).

این مسائل نه ضرورتاً واقعیات تاریخی، بلکه تلاش های فکری و عقیدتی و سیاسی، فارغ از واقعیات های تاریخی، بودند و بسیاری از آن ها به مواضع پیشینیان و شایعات ارجاع می دادند. قمی ضمن سرکوب شخصیت بایزید تصریح می کند که «مذمت بایزید را از کتاب تبصره العوام نقل نموده ایم که از کتاب های معتبر شیعه است» (قمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۴۰). درباره ابن عربی این طور قضاوت می شد که «در فتوحات چیزها گفته که با اسلام جمع نمی شود» و او را «سر اشقیاء» و «شیخ شیطان صفت» می خواند (قمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۶۶). مغربی و عطار را «مردم بد کردار» لقب داد (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۹۸). درباره احمد غزالی و دیگر صوفیه می نویسد: «محبت عمر چگونه دل های ایشان را سیاه کرده که ابلیس را پیشوا و راهنمای خود می دانند» (قمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۷۴-۸۷۵). علامه مجلسی، جامی را سرزنش می کند؛ زیرا نام صفی الدین اردبیلی را در کتاب *نفحات خویش* نیاورده است (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۴). وی در تقسیم بندی کلی، طرفداران رقیب را «درویشان شالپوشی» معرفی می کند که «یک مسئله از واجبات خود نمی دانند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۷۰) و غولان راه دین (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۳۵) معرفی شده اند و به مخاطب هشدار داده شده است که مراقب «فریب این گرگان در لباس میش» باشد که به «میان گله اسلام» افتاده اند تا «گوسفندان گله محمد مصطفی و اهل بیت آن حضرت را برابند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۹۷).

در دوره های پس از شاه عباس اول، دستان علمای شیعه در محدودسازی اغیار و انکار مفاهیم مذهبی صوفیه باز شد و درصدد تسلط بر شاه آمدند. آن ها در مورد شاه سلیمان و حال شاه سلطان حسین موفق شدند. علامه مجلسی، شیخ الاسلام شاه سلیمان و ملاباشی سلطان حسین، «با در دست داشتن نهادهای رسمی روحانیت، شخصاً تمامی اقدامات را تقبل کرد و قدرتش را برای پیشگیری از هر آنچه که به نظرش کفر بود، به کار بست. او دستور داد بت های هندی اصفهان را خراب کنند و خاطیان و گناهکاران پیرو فرقه گرای و بدعت، به ویژه صوفیان، که از نظر او مطابق مذهب راستین دشمن تلقی می شدند، سرکوب کردند» (Hairi, 1985: 1086-1088). او در دین چنان سختگیر بود که تنگناهای صوفیان درباره سایر اقلیت های مذهبی و دینی، مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان و سنیان، نیز صدق می کرد. این سیاست به جای این که مردم مملکت را یکپارچه سازد، موجب برهم زدگی آن ها می شد؛ چون مردم را به نفی همدیگر فرامی خواند. این نکته بعدها در جای خود ایمان مذهبی را به عنوان انگیزه ای برای دفاع مردم از مملکت بی اثر ساخت (رویمر، ۱۳۸۰، ۱۲۴-۱۲۵؛ روحی، ۱۳۹۷: ۲۳۱-۲۳۲).

نفوذ علما موجب غلبه چشمگیر آنان بر عرصه عمومی شد. در اوایل عصر صفوی، به خصوص دوره شاه اسماعیل اول، ناصوفی‌گری اتهام سنگین مبنی بر بی‌وفایی به شاه و خیانت بود. در اواخر عصر صفوی، صوفی‌گری به اتهام تبدیل شد. این تحول از دو جهت مرهون وضعیت شخص شاه بود. در طول دوران شاه عباس، شاه صوفیان را همراه قزلباشان به حاشیه راند که به نیازهای سیاسی و شخصیت متنفذ او بستگی داشت. پس از آن، تأثیر شاه، به خصوص در دوران سلیمان و سلطان حسین، معکوس بود؛ بدین معنا که سستی مفرط در حکومتداری باعث گشاده‌دستی علما در سیاست مذهبی و محو تساهل شد.

به لحاظ نظری نیز شاه نتوانست موقعیت مرکزی را در فقه شیعه کسب کند. در این قالب، سلسله صفوی غاصبی بود که حق مجتهد زمانه را غصب کرده بود. در آغاز مجتهدان چندان مشکلی نداشتند؛ چون ظاهراً با یکدیگر کنار آمده بودند و مجتهدان هم منزلی والا در مقایسه با حکومت‌های سنی مذهب داشتند. بر اثر گذشت زمان، فعالیت‌های آن‌ها در اعتقادات و اعمال مذهبی مردم مؤثر افتاد و آیین رسمی تشیع اثنی‌عشری جای بدعتی را که شاه اسماعیل مروج آن بود، گرفت و بدین‌سان شاه موقعیت مقتدر سابق خود را در مسائل مذهبی از دست داد. شاه عاقبت در اواخر سده یازدهم/هفدهم فقط مجری قدرت بود و مردم به مجتهدان اظهار هواداری زیادی می‌کردند (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۵۶). بنابراین، کارکرد و نفوذ علما در سطح اجتماعی به نحوی تقویت شد که در اواخر دوره صفویه جایگاهی برای سایر نیروها و گروه‌های اجتماعی باقی نمی‌گذارد و در عین حال نیز با سلطنت سازگار بود و حیاتی توأمان داشتند. در مجموع سازگاری نسبی بین عناصر مختلف در طول حیات فرقه و حکومت صفویه به سود احیای سیاسی و فرهنگی ایران و بسط نفوذ اجتماعی فقهای شیعی تمام شد که البته تثبیت و تداوم سلطنت را نیز در پی داشت.

نتایج پژوهش

در پایان این پژوهش به نظر می‌رسد که پاسخ به پرسش از چیستی و نحوه تعامل نیروهای سیاسی اجتماعی تصوف و سلطنت و فقاقت در دوره حیات صوفیان و آموزه‌های آنان کاملاً یکجانبه نیست. وضع اجتماعی قزلباشان به ذهنیتی مساعد برای پذیرش قهرمان و عقاید عالی‌گرایانه شیعی صفوی منتهی می‌شد که، همراه با نیرو شمشیر، به ابزاری کارآمد برای رادیکالیسم سیاسی و حذف رقبا و تأسیس سلطنت صفوی تبدیل شد. خود صفویه نام و رسم قبیله‌ای همچون سایر قبایل نبود که به شاهی می‌رسند و اساساً فرقه‌ای فراتر از قبیله بودند که حکومت خود را بر پایه نیروی اجتماعی و مفاهیم معنوی مقبول صوفیان پیرامون آن تأسیس کردند.

در طول حاکمیت صفویان از یک سو علی رغم تحولات فکری، عناصر صوفیانه به کل از نظر و کردار آنان حذف نشد و از سوی دیگر نیز نوعی تحول و تغییر درون فرقه‌ای مشاهده می‌شد؛ زیرا عناصر درونی آموزه سلطنت صفوی دچار جابه‌جایی و تحولاتی شدند. در این زمان نیروی کمک‌کننده به تثبیت این حکومت، فقیهان شیعی بودند که نیرویی غیرشخصی و مبتنی بر پیوندهای معنوی غیرشخصی بود.

در تمام دوران حاکمیت صفویان، منازعه فقها با صوفیان به حذف کامل عناصر صوفیانه صفوی از مناسبات رسمی دربار منجر نشد و همواره عناصری هرچند کم‌جان از تصوف در گفتار رسمی مشاهده می‌شد. کم‌و کیف طرد صوفیان تابعی از وضعیت سیاسی عهد صفوی بود که یک زمان از خواست و اقتدار شاه ناشی می‌شد و زمانی دیگر از ناحیه فرتوتی ذهنی و سیاسی شاه و اعمال نفوذ بی‌حد و قدر قدرتی اندرونی و روابط «غیررسمی» قدرت تعیین می‌یافت. علما از سوی شاهان به مناصب دینی گماشته می‌شد و به همین خاطر، قدرت ایشان عملاً توسط شاهان صفوی و درباریان تعیین می‌یافت که در مقطعی، همچون دوره شاه عباس اول، فضای عمل محدودتری در اختیار علما بود و گاهی، نظیر دوره شاه عباس دوم، علما نقش مهم‌تری در زندگی دینی و حکومتی می‌یافتند. ظهور سیاسی فقهت، در واقع، در چارچوب تداوم سلطنت صفوی بود که دست بالا را در مناسبات نیروهای اجتماعی و سیاسی کسب کرد و خودش مستقلاً نه قادر به چنین کاری بود و نه میل انجام آن را، به دلیل حاشیه‌ای بودن در زندگی اجتماعی، داشت. بنابراین گفتار سیاسی اجتماعی فقهات هرگز جای گفتمان سلطنت را نمی‌گرفت. همچنین در قالب آموزه تصوف، بسیاری از متون رسمی تاریخ‌نگاری و نیز اشعار برخی شاهان، به خصوص شاه اسماعیل اول، کوشیده‌اند تا به روشی داستان‌گونه بر مخاطب تأثیر احساسی بگذارند و منطقی و حسابگری عقلانی و اصول فقهاتی مقبول علما و فقها را کم‌اثرتر سازند. هر دوی این متون و اعمال، روشی برای بازاندیشی و در آموزه متصوفه شاهانه صفوی بودند.

نکته مهم‌تری به لحاظ تحولات فکری و سیاسی صفویه این است که به نظر می‌آید آموزه‌های صفویه از ابتدای شکل‌گیری‌اش از دوران شیخ صفی‌الدین تا پایان حاکمیت ایشان همواره وام‌دار گریزناپذیر عناصر اساسی از سایر صوفیان و مذهب تشیع و سلطنت ایرانی بود و هیچ‌گاه عناصری را خلق یا کشف نکرد که به‌طور بنیادین با روند پیشین تاریخ ایران و اجزای تفکر شیعی و سایر صوفیان متفاوت و از آنان مستقل باشد. در مجموع، تداوم سلطنت با عنصر جدید شیعه‌گری و جایگاه جدید علمای شیعی حادث شد که یاری‌گر تحول تصوف به سلطنت بود.

منابع و مطالعات

- ابن بزاز اردبیلی، (۱۳۷۶)، صفوه‌الصفاء، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی، چاپ دوم، تهران: زریاب.
- اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، مجمع‌الفوائد و البرهان فی شرح ارشادالاذهان، ج ۸، قم: اسلامی. افوشته‌ای نطنزی، محمود، (۱۳۵۰)، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: نشر کتاب.
- آرام، محمدباقر، (۱۳۸۶)، اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم، (۱۳۷۸)، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، تهران: صفی‌علی‌شاه.
- براون، ادوارد، (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر، ترجمه بهرام مقدادی، چاپ اول، تهران: مروارید.
- بیانی، شیرین، (۱۳۷۱)، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بی‌نام، (۱۳۶۴)، جهانگشای خاقان (تاریخ شاه‌اسماعیل)، مقدمه و پیوست‌ها از الله دتا مظفر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- بی‌نام، عالم‌آرای صفوی؛ عالم‌آرای شاه‌اسماعیل (۱۳۵۰)، به کوشش یدالله شگری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ، (۱۳۵۰)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- پناهی سمنانی، محمد احمد، (۱۳۷۲)، شاه‌عباس کبیر؛ مرد هزارچهره، تهران: کتاب نمونه.
- پیرزاده زاهدی، شیخ حسین پسر پیر ابدال، (۱۳۴۳)، سلسله‌النسب صفویه، برلین: چاپخانه ایران‌شهر.
- تبریزنیا، مجتبی، (۱۳۷۵)، بررسی حیات سیاسی تصوف از مغول تا صفویه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، تهران: دانشده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی.
- ترکمان، اسکندرییگ، (۱۳۵۰)، عالم‌آرای عباسی، تهران، اصفهان: بی‌نا.
- ترکمان، اسکندرییگ، (۱۳۷۷)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به تحیح محمداسماعیل رضوانی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب.
- ترکمان، اسکندرییگ، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، مقدمه ایرج افشار، ج ۲، تهران: امیرکبیر.

- تنکابنی، محمد بن سلیمان، (بی تا)، قصص العلماء، تهران انتشارات علمیه اسلامیه.
- جدیدالاسلام، علی قلی، (۱۳۸۸)، رساله در رد جماعت صوفیان، چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، رسول جعفریان، ج ۱، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، جلد اول، چاپ اول، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، زمستان.
- الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسین، (۱۹۶۵)، امل الامل فی ذکر علما جبرعامل، بهکوشش احمد حسینی، ج ۱، بغداد: بی نا.
- حسینی استرآبادی، سیدحسین بن مرتضی، (۱۳۶۶)، تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، چاپ دوم، تهران: علمی، پاییز.
- حسینی قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، (۱۳۱۴)، لب التواریخ، تهران: مؤسسه خاور.
- حسینی زاده، محمدعلی، (۱۳۷۹)، علما و مشروعیت دولت صفوی، تهران: معارف اسلامی.
- خنجی، فضل الله روزبهان، (۱۳۸۰)، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: خانواده.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همادالدین الحسینی، (۱۳۵۳)، حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۴، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی خیام.
- روحی، زهره، (۱۳۹۷)، اصفهان عصر صفوی، سبک زندگی و ساختار قدرت: خوانشی دیگر از شرایط اجتماعی - سیاسی دوره صفویه، چاپ نخست، تهران: امرکبیر.
- رویمر، هانس رابرت، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)، ج ۵، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- رویمر، هانس رابرت، (۱۳۸۵)، ایران در راه عصر جدید، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، جست و جو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، ارزش میراث صوفیه، چاپ هفدهم، تهران: امیرکبیر.
- سانسون، مارتین، (۱۳۷۷)، سفرنامه سانسون، ترجمه محمد مهریار، اصفهان: گل ها.

- سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، (۱۳۴۹)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- سلطان محمدی، ابوالفضل، (۱۳۷۹)، «اوضاع سیاسی اجتماعی عصر علامه مجلسی»، از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.
- سومر، فاروق، (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، چاپ اول، تهران: گستره، زمستان.
- سیوری، راجر، (۱۳۸۹)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ نوزدهم، تهران: مرکز. شاملو، ولی قلی بن داود قلی، (۱۳۷۴)، قصص الخاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الشیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۵)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، کسرالاصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمدمعصوم (معصوم‌علیشاه)، (۱۳۳۹)، طرائق الحقائق، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات در ایران، دوره ۵ جلدی، چاپ پنجم، تهران: فردوس.
- صفت‌گل، منصور، (۱۳۸۹)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، چاپ دوم، تهران: رسا.
- فلسفی، نصرالله، (۱۳۴۵)، زندگانی شاه‌عباس اول، جلد سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دی‌ماه.
- قربان‌نژاد، پریسا، (۱۳۹۱)، «تصوف و صوفیان آذربایجان مقارن حضور شاه اسماعیل صفوی»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، سال دوم، شماره پنجم، بهار، صفحات ۸۷-۱۰۸.
- قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، فوائدالصفویه، تصحیح و مقدمه و حواشی مریم میراحمدی، تهران: علمی و فرهنگی.

قطیفی، ابراهیم بن سلیمان، (۱۴۱۳ق)، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه الجاج؛ مجموعه الخراجیات، قم: اسلامی.

قمی، احمد بن حسین، (۱۳۸۸)، خلاصه التواریخ، مصحح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.

قمی، محمد طاهر، (۱۳۳۶)، تحفه الاخیار، بی جا: انتشارات نور.

قمی، محمد طاهر، (۱۳۶۹)، تحفه الاخیار، با تصحیح و مقدمه داوود الهامی، چاپ اول، قم: مدرسه امیرالمؤمنین.

کارل، ارنست، (۱۳۷۷)، روزبها بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

کرین، هانری، (۱۳۳۷) «سه گفتار در باب تاریخ معنویات ایران». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، جلد ۵، صفحات ۴۶-۵۱.

کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام احیاء التراث.

گیلو، رابرت، (۱۳۸۲)، «پژوهش های جدید غربیان درباره تاریخ مذهبی ایران عصر صفوی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۶۸ و ۶۹، خرداد.

لویزن، لئونارد، (۱۳۸۴)، «تصوف و مکتب اصفهان»، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لوزینف، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: بی نا.

مجلسی، محمدباقر، (۱۳۴۱)، عین الحیوه، تهران: قائم.

مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۸)، جواب مسائل ثلاث، در: جعفریان، رسول، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ج ۱، چاپ اول، تهران: علم.

مزاوی، میشل. و، (۱۳۸۸)، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، تهران: گستره.

مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۲)، نزهة القلوب، به سعی و اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.

موسوی خوانساری، سید محمدباقر، (۱۳۹۰ه.ق)، روضات الجنات فی احوال العلما و السادات، قم: مکتبه اسماعیلیان.

میراحمدی، مریم، (۱۳۶۳)، دین و دولت در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر.
میرخواند، امیر محمود، (۱۳۷۰)، ایران در روزگار شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب، تهران: بنیاد موقوفات افشار.

میرخواند، میرمحمد بن سید برهان‌الدین خواند شاه بلخی، (۱۳۷۳)، تاریخ روضه‌الصفاء، عباس زریاب‌خویی، دوره ۷ جلدی، تهران: علمی، تهران.

مینورسکی، و، (۱۳۷۸)، سازمان اداری حکومت صفوی؛ یا تحقیقات و حواشی و تعلیقات استاد مینورسکی بر تذکره‌الملوک، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

میرلوحی، سیدمحمد، (۱۳۷۴)، سلوه‌الشیعه و قوه‌الشریعه، چاپ‌شده در میراث اسلامی ایران، دفتر دوم، به کوشش شیخ احمد عابدی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

نوابی، عبدالحسین، (۱۳۶۴)، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران: هما.

Hairi, Abdul-hadi, (1985), Madjlisi – yi AWWal, Muhammad Taki, EI, Vol, V.

Algar, hamed, (1974), Some Observation on Religion in Safavid Persia, Iranian studies, vol 7, Issue 1-2.

Algar, hamed, (1976), “The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance”, Studia Ismalica, No. 44, pp. 123-152.

Algar, hamed, “Iran: Safavid Period”, Encyclopedia Iranica.

Lockhart, Laurence, (1959), “The Persian Army in the Safavid Period” Der Islam 24, pp. 89-98.

Newman, A, (1993), The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali Al-Karaki and Safavidshiism, Die welt des Islam New Series, VoI. 33, Issue 1, Apr, pp. 66-112.

Newman, A, (2009), Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire, London, New York.

Savory, Roger, (1974), Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire, Bulletin of the school of oriental and African studies, University of London, VoI. 27, No.1, pp. 114-128.

Travels of Venetians in Persia, (1873), Hakluyt Society, London.