

پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
سال پنجاهم، دوره جدید، سال ششم
شماره دوم (پیاپی ۲۲)، تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۹-۶۶

تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی

علی‌اکبر تشکری* - الهام نقیبی**

چکیده

قرن هشتم هجری قمری، سرآغازی بر آشتی تصوف با تشیع امامیه به شمار می‌رفت. اما این روابط در آستانه تأسیس سلسله صفوی، به حدی گسترش یافت که مفاهیمی چون ولایت، در آمیزه‌ای از مضامین شیعی صوفی، زمینه را برای کارکرد سیاسی آن مستعد ساخت. خانقاه‌نشینان صفوی برای نخستین بار، تشیع امامیه را در ایران رسمیت دادند؛ اما اتکا به حمایت ترکمانان در کسب قدرت، گزیری جز برتری وجه صوفیانه غالی بر تشیع اعتدالی نمی‌نهاد. بدین ترتیب، قزلباشان به نمایندگی از طریقت و در تعارض با دعوی نیابت فقها، از امام غایب تصویر والایی از شاه ترسیم کردند که با شریعت هم‌خوانی کاملی نداشت. تناسب این نگرش با دوران ظهور و استقرار صفوی، در مرحله تثبیت سلسله چندان پایدار نماند و در تعارض با منافع قدرت حاکم، شاهان صفوی را به تغییر پشتوانه مشروعیت خود، از طریقت به شریعت، فراخواند. موضوعی که نه تنها برتری شریعت و نمایندگان آن، یعنی فقها را باعث شد که در عمل چندین قرن تعامل تشیع و تصوف را به تقابل کشانید. براین اساس، هدف مقاله حاضر واکاوی در روند سازش و ستیز این دو شاخصه از عصر صفوی است.

واژه‌های کلیدی

صفویه، طریقت، شریعت، تشیع امامیه، کرکی، مجلسی.

* استادیار تاریخ دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) Atashakory@yahoo.com

** کارشناسی‌ارشد ایران‌شناسی Naghibi1363@gmail.com

مقدمه

منافع شاهان با آن‌ها، به جایگزینی شریعت با طریقت در حکومت‌داری انجامید. به هر روی و مبتنی بر این بحث مقدماتی، پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌دادن به چند پرسش اصلی است: شاهان صفوی در چه وضعیتی، به تعارض با ترکمانان حامی خود رسیدند؟ روند جایگزینی صوفیان با فقها، چه تناسبی با منافع سیاسی سلاطین صفوی داشت؟ تعامل و تقابل طریقت با شریعت، چه ارتباطی با فراز و فرود قدرت در سلسله صفوی داشت؟

روش تحقیق

این پژوهش با روش تحقیق تاریخی و به شیوه توصیفی تحلیلی، به بررسی موضوع می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

در باب پیشینه پیوند تشیع و تصوف، کامل مصطفی الشیبی در «تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری» (۱۳۸۵)، ضمن واکاوی در تطورات تاریخی آن‌ها، تصویری روشن و نزدیک به واقع، از نحوه و جنبه‌های پیوند مفاهیم شیعی صوفی ارائه می‌کند. همچنین سیوری در کتاب «ایران عصر صفوی» (۱۳۷۲)، روند ظهور طریقت صوفیان و قدرت‌گیری آن‌ها را به بحث می‌گذارد که از خلال آن، می‌توان به زمینه‌های سیاسی بروز اختلاف میان سلاطین با مریدان ترکمان خود پی‌برد. همچنین رسول جعفریان در مقالاتی چون «رویاریوی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان» (۱۳۶۹) و «فیض و تصوف» (۱۳۷۰)، جنبه‌هایی از تقابل تشیع و تصوف را بحث‌گذارده است.

تعامل تصوف و تشیع

قزلباشان و قدرت‌گیری صفویه

صوفیان که از متن جریان رو به تحول صوفیانه برآمده بودند با اتکاء به شمشیر ترکمانان، گذار از طریقت به

رسمیت و نهادینگی تشیع امامیه، در عصر صفوی به بار نشست؛ اما بی‌شک، چندین قرن تکوین کلام و فقه شیعه همراه با توسعه تصوف در بستری از گرایش‌های شیعی، از مهم‌ترین پشتوانه‌های تاریخی آن به شمار می‌رفتند. هجوم مغول و حذف دو پایگاه اسماعیلیه و خلافت، فرصتی مغتنم در اختیار متفکران شیعی گذارد تا بر محوریت بحث ولایت، به تعامل با تصوف دست یابند و دریچه‌ای به مباحث نظری حکومت گشایند. در این بین، همگونی باورهای شمن‌پرستی با ساختار قبایلی آناتولی و تطبیق اسلام با پذیرش هر نوع مرام بدعت‌آمیز، زمینه مستعدی به مدعیان شیعی داد تا بر پایه مهدویت، تبلیغ افکار غالبانه را به عاملی در گردآوری صحراگردان ارتقا بخشند. چنان‌که جنید، به عنوان صوفی غالی، باورهای صوفیانه و استعداد مریدان در پذیرش الوهیت مشایخ را دستاویزی برای کسب برترین جایگاه معنوی، در آناتولی قرار داد. او همچنین، با مشروعیت‌دادن به فرهنگ ترکمانان، عهده‌دار نقشی معتبر در پی‌ریزی زیرساخت‌های حکومت آتی صفوی شد. موضوعی که بدون لحاظ آن، شکل‌گیری و تحکیم مبانی قدرت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول امکان‌پذیر نمی‌نمود. سابقه باور به الوهیت شیخ‌حیدر در آناتولی، زمینه مناسبی برای اسماعیل فراهم آورد تا دعوی نجات‌بخشی خود را در چارچوب باور مریدان، به انتقال الوهیت پدر به فرزند پیش برد. با توجه به شکل‌گیری مبانی قدرت صفوی بر سه محور تصوف و تشیع و پادشاهی، تأکید بر آن‌ها بسته به موقعیت سلسله، در فرآیند استقرار و تثبیت و افول یکنواخت نمی‌نمود. براین اساس، گستره کاربرد هر یک را می‌توان مبتنی بر رویکرد شاهان صفوی به تشیع و تصوف و متکی بر سیاست‌گذاری تقابل با قزلباشان، به نفع تعامل با علمای شیعی تشخیص داد. بدین گونه، اگر قزلباشان نماد تصوف سیاسی به شمار می‌رفتند، تضاد

ولی، اعتراض مجتهدان در غضب نیابت خود بر امام غایب را سلب می‌کرد؛ همچنین با تبلیغات قزلباشان بر این وجه از مشروعیت ولیّ و ایجاد بستری در پذیرش عمومی، تثبیت حاکمیت صفوی ممکن شد (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۶؛ Savory, 1974: 185). همچنین آرمان‌های شاه‌اسماعیل، در مقام مرشد کامل که خود نمادی از دیگر مدعیان نیابت از امام زمان بود، پایه‌ریزی دولتی استوار بر نگرش‌های غالی و ولایت و انتظار به ظهور منجی را باعث شد. بدین ترتیب، شیوع چنین مباحثی ضمن ردّ هرگونه دعاوی اجتماعی اقتصادی، چون شورش مرشدقلی‌خان قزلباش، (منشی‌ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱ / ۴۰۱) یا دعاوی مذهبی سیاسی، مانند نهضت مشعشع، حاوی ضرورت اصلاح مشروعیت صفوی، در راستای مهار مدعیانی هم‌ردیف با خود بود (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۳۶). این روند که همچنین بازنمونی از برتری افراط‌گرایی صوفی‌شیعی، بر الزام به تدقیق و رعایت ضوابط تشیع اعتدالی بود تا بدان حد وسیع می‌نمود که حتی شاه، قوانین اسلامی را دقیقاً در نظر نمی‌گرفت (برای اطلاعات بیشتر ن.ک، اولثاریوس، ۱۳۶۹) و در خطابه‌های مذهبی، کمتر فکر تطابق با تعالیم مذهبی مشاهده می‌شد (ن.ک، اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ج ۱). دغدغه‌های اصلی، مشروع جلوه‌دادن ساختار شدیداً وابسته به سلسله مراتب و مرجعیت نخبگان و به‌ویژه موقعیت شاه بود. تعهد صفویان به تشیع، به شعارهای سطحی و ساده همچون اقرار عمومی به شیعه، اعدام پراکنده سنی‌ها، لعن خلفا و مخالفت با عثمانی محدود می‌شد (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۲؛ Newman, 1993: 69, 74; Amir Arjomand, 1984: 109-121). در سال‌های متوالی پس از واقعه تبریز، ۹۰۹ق/۱۵۱۰م، توصیف شاه‌اسماعیل با القاب «خلیفه‌الزمان»، «امام عادل»، «الوالی»، «السلطان‌العادل» را می‌توان تلاشی، در تلفیق

سلطنت را با چشم‌اندازی سیاسی مذهبی مطرح کردند. انتساب اسماعیل به شیخ‌صفی‌الدین، خواه‌ناخواه وی را وارد فضایی روحانی کرد که با فرهنگ صوفی قزلباش در ارتباط بود. به وجهی که قزلباشان، همچون برخی از غلات شیعی که امامان را از سلاله الوهیت محمد(ص) می‌شمردند، اسماعیل را نیز وارث پرهیزگاری و شایسته پادشاهی معنوی صفوی به شمار می‌آوردند. اهل اختصاص در فاصله ۸۹۹ تا ۹۰۵ق/۱۴۹۴ تا ۱۴۹۹م، حفظ جان مقتدا و روحیه انقلابی صحراگردان را چنان هم‌طراز باورهای افراطی خود درباره شاه‌اسماعیل قرار دادند (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۰۸) که پیوند او به برخی از آداب شمن‌پرستی را می‌توان از تأثیرات چنین تعالیمی دانست (Aubin, 1970: 239). از دیگر سو، باورمندی ترکمانان به مهدویت و تطبیق آخر زمان (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۴۳) با وضع موجود، جایگاه اسماعیل در مقام مهدی موعود (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۶؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۴۷ تا ۱۵۰) را ارتقا بخشید؛ به حدی که نه تنها سجده و ستایش وی، به عنوان تجلی اراده الهی به شمار می‌رفت (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۰۸؛ خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۷۲ و ۲۷۴) که قزلباشان مخالفان مرشد خود را با ولع می‌خوردند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۵؛ خطائی، ۱۳۵۷: ۱۶۷). بدین ترتیب، قزلباشان در حکم شالوده جامعه‌ای رو به تکوین «شیخ‌زاده‌ای مقدس (را) به پادشاهی نیرومند مبدل» کردند (کمپفر، ۱۳۶۰: ۲۴). با انتصاب نهضت اسماعیل به قیام صاحب‌الامر، شیعه دوازده امامی برای اولین بار پس از ظهور اسلام، قدرت سیاسی کامل به دست آورد. به همین علت، مسئله مشروعیت برای شاه صفوی، موضوعی حیاتی بود تا حقانیت خود را برای کسب قدرت، به صورت بلامنازع نشان دهد. در واقع، نادیده‌انگاشتن نظریه حکومتی شیعه و تأکید بر عصمت

القاب امام غایب با امامت شاه‌اسماعیل دانست که از وی، شخصیتی فرازمینی ارائه می‌کرد. از این رو، تلاش‌های دوسویه در انتساب صفویان به ائمه اطهار و خطاب شاه‌اسماعیل به‌عنوان امام، ضمن هم‌پوشانی، بازتعریفی از یکدیگر نیز بودند (Newman, 1993: 69-72).

مشروعیت‌دهی فقها به عقاید غالبانه شاه‌اسماعیل

بر مبنای تعریف و کارکرد قدرت در تأسیس سلسله، اختلاط در مناصب حکومتی به حدی وسیع بود که مذهب و سیاست و ارتش، بخش‌های کاملاً مجزا نبودند. مناصبی همچون امیرالامرا و قورچی‌باشی و وزیر نیز، عمدتاً به موقعیت‌های اجتماعی بستگی داشت (سیوری، ۱۳۷۲: ۳۳؛ Newman, 1993: 75). از آنجاکه وفاداری و اعتماد به مرشدکامل، شرط ضروری ارتقاء بود قزلباشان حق انحصاری، در حکومت بر ایالات و ارتش را به دست می‌آوردند (Savory, 1964: 115; Babayan, 1994: 139). چنانکه لله‌بیگ (حسین‌بیگ شاملو) با انتصاب به مقام نفس‌نفس‌همایون، نایب شاه در امور معنوی و دنیوی شد (تاریخ قزلباشان، ۱۳۶۱: ۸۰)؛ خادم‌بیگ، مشاور معنوی شاه‌اسماعیل، و دادابیگ (عبدالبیگ) به ترتیب مناصب برجسته‌خلیفه‌الخلفا و قورچی‌باشی را دریافت کردند. نکته حائز اهمیت در این میان آنکه به‌رغم نقش و جایگاه مناصب مذکور در اداره امور حکومت و تولیت قزلباشان، همگی از زاویه صوفیانه درخورفهم بود و اقرار به تشیع یا تعهد به ضوابط شیعه، محلی از اعراب نداشت (Newman, 1993: 75-76). اشعار شاه‌اسماعیل در قالبی از دعاوی و باورهای غالبانه (خطایی، ۱۹۶۶: ۳۷۹ و ۳۸۰، ۲۵ و ۲۶، ۳۳) و مضامین صوفی، شیعی، ایرانی و حتی مسیحی (Newman, 2009: 117) نه تنها نشان از تعصبی

مقدس داشت که همپای آن، جایگاه برجسته‌ای در گسترش فراخوان صفوی ایفا می‌کرد. اگر جوهره شیعی صوفی دیوان وی، یادآور غلو مشعشعیان در مقام علی (ع) (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۸۵ تا ۳۹۰) بود؛ از آن‌سوی، بر تشکیل حکومتی شیعی با مأموریت الهی خود، در ریاست بر آن تأکید می‌کرد (رویمر، ۱۳۸۵: ۲۶۴؛ Minorsky, 1942: 1025-1027). با وجود ناسازگاری دعاوی مذکور، با نگرش فقهای شیعه، تلقی شاه‌اسماعیل از نقش اجتهادی خود، برای جامعه و باور ولایتمدارانه قزلباشان به وی، چنان وسیع می‌نمود که بدون لحاظ نظر فقها و با هدف پاسخگویی علما و خاصه مجتهدان به خود، منصب صدر را به مقامی سیاسی تبدیل کرد (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۱۲۶؛ سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۱). در واقع، به‌رغم موقعیت شکننده روحانیان که هجوم مغول و رجحان مشایخ صوفی سرآغازی بر آن بود، گستردگی تصوف و برتری نظامی قزلباشان در تشکیل صفویه، عرصه جولان علما را برای سازماندهی جامعه ایده‌آل دینی محدود می‌ساخت (Jurdi Abisaab, 1994: 105-109). کارزمای ولایت به شاه‌اسماعیل فرصتی می‌داد تا در معجونی از اقتدار سیاسی دینی، اعمال نفوذ یا اعتراض روحانیان را برنتابد (روملو، ۱۳۴۹: ۱۶۳؛ المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲۳)؛ حتی به‌رغم اعطای امتیازات اجرایی، به علمایی همچون کرکی (افندی اصفهانی، ۱۳۸۹: ج ۳/ ۴۴۷). در چنین وضعی، نظریه حکومتی فقها به تأیید دیدگاه‌های ولایت سلطان چرخید و عمده آثار موجود از این دوران، برآند تا ضمن انتساب صفویان به ائمه اطهار و تجلی‌گونه‌ای از امامت در شاه‌اسماعیل، مشروعیت سلاطین را به محوری‌ترین مبانی تشیع پیوند زنند. از این رو محقق کرکی که به‌هنگام توسعه ارضی شاه به بغداد، در سال ۱۵۰۴/ق ۹۰۹م، با دریافت مبالغی در نجف استقرار یافته بود ضمن همراهی در فتح هرات،

۸۳؛ قزوینی، ۱۳۶۳: ۴۲۲). در این مرحله، آرمان صوفیان و اعضای طریقت اردبیل آسیب دید. شاه اسماعیل با فتح بغداد در سال ۹۰۶ق/۱۵۰۸م، به همراه کرکی از مرقد‌های زیارتی شیعه دیدار کرد؛ اما این فتح را قزلباشان انجام داده بودند و تحت‌ادارهٔ خلیفه‌الخلافا بود (Babayan, 1994: 140-142).

حسین بیگ شاملو ظاهراً به علت ارتکاب خطایی در لشکرکشی مذکور، در سال ۹۱۳ق/۱۵۰۸م، بدون واکنش صریح قزلباشان از وکالت نفس نفیس همایونی برکنار شد؛ سپس منصب او به یک ایرانی واگذار شد (تاریخ قزلباشان، ۱۳۶۱: ۸؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ۲۶۸ تا ۲۷۰). اما نافرمانی امیرخان ترکمان از فرامین صریح شاه اسماعیل، آن هم تنها دو سال پس از شکست چالدران (۹۲۲ تا ۹۲۸ق/۱۵۱۶ تا ۱۵۲۲م)، افت اقتدار شاه صوفی را نشان می‌داد (سیوری، ۱۳۷۲: ۴۴).

تمرد قزلباشان و تأکید بر وجه شیعی‌گری

با مرگ شاه اسماعیل و خاصه در ده سالهٔ نخست حکومت شاه تهماسب، یعنی ۹۳۰ تا ۹۴۰ق/۱۵۲۴ تا ۱۵۳۳م، امور حکومت کاملاً متکی به امرای قزلباش شد (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۱۰). با وجود انتساب شاه تهماسب به ائمه، میراث‌نبردن افتخار رسالت نبوی یا مهدوی از پدر (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۲۱)، باعث شد تا به دنبال فاصله‌گیری از شکل مذهبی دوره نخستین حکومت، رهبران ترکمان مانع از شکل‌گیری گرایش‌های مشابهی در شاه جدید شوند (رویمر، ۱۳۸۰: ۵۰ و ۵۱). با تمرد مکرر امرای قزلباش و جنگ‌های داخلی ناشی از آن، استقلال‌طلبی قبایل قزلباش و فرار برخی از آنان به عثمانی، به همراه تلاش برای عزل شاه تهماسب به نفع برادرش سام میرزا (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۲۵) شاه را به تلاش، در تقلیل نیروی

۹۱۶ق/۱۵۱۱م، رساله «نفحات‌الاهوت فی لعن‌الجبت و الطاغوت» را در دفاع از سیاست مذهبی صفویان به اسماعیل تقدیم کرد (کرکی، ۱۳۴۹: ج ۲/۲۲۵ تا ۲۴۱؛ کرکی، ۱۳۳۵: ۳۹). وی با مشروعیت‌بخشی به عملکرد شاه و پاسخگویی به سؤالات سلطان سلیم، بر سنی‌ستیزی افراطی صفوی صحه گذارد و فراتر از آن، در سال ۹۱۵ق/۱۵۱۰م با کاربرد القاب «السلطان» و «العادل» و «الامام‌العادل» برای شاه، مفاهیم نهفته در این عناوین را به عنصری در تحکیم و تأیید ادعای امامت امت سوق داد (Newman, 1993, 78-80؛ Newman, 2009, 20-24). طرفه آنکه محقق کرکی و شیخ عبدالصمد حارثی (۹۱۸ تا ۹۸۴ق/۱۵۱۳ تا ۱۵۷۷م)، از باب همگامی با غالی‌گری پیروان شاه، رساله‌ای در جایز بودن سجده بر وی نوشتند (حسین بن عبدالصمد حارثی، نسخه خطی؛ الامین، ۱۹۸۳: ج ۶/۵۶ تا ۶۴). بدین ترتیب اقتضای موقعیت زمانی، حتی برخی از علمای شیعه مخالف همراهی با قدرت نخواستند (کرکی، ۱۴۱۴: ج ۲/۳۷۱ تا ۳۷۹؛ قطیفی، ۱۴۱۳: ۱۰۵ و ۱۱۳؛ اردبیلی، ۱۴۱۳: ج ۸/۶۸ و ۸۸ و ۸۹؛ حرّعاملی، ۱۹۶۵ و ۱۹۶۶: ج ۱/۱۲۱) را به پذیرش وضع موجود وادار کرد.

افول قدرت معنوی شاه اسماعیل و تعدیل قدرت‌ها

تأسیس سلسله صفویه، اقتدار معنوی شاه اسماعیل را به قدرت سیاسی تغییر داد (Babayan, 1994: 139-138)؛ اما وجود انگیزه‌های متمایز در میان قزلباشان، پی‌آمدهای «مرکب و التقاطی و متناقضی» (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۱۱)، بر پایهٔ شکست چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) و خلل در باور به الوهیت شاه، روابط آتی قزلباشان و اسماعیل را رقم زد (سیوری، ۱۳۸۲: ۱۱۱)؛ همچنین در وجود شاه، یأس و افسردگی جایگزین ایمان به شکست‌ناپذیری شد (خورشاه‌بن قباد حسینی، ۱۳۷۹:

قزلباش هدایت کرد. چنان‌که برکناری و کشته شدن حسین خان شاملو را می‌توان نقطه عطفی در این تحول دانست (سیوری، ۱۳۷۲: ۵۴) که با جایگزینی یک ایرانی به مقام وکیل، بار دیگر انحصار مناصب عالی به امرای قزلباش نادیده گرفته شد (رویمر، ۱۳۸۰: ۵۱ و ۵۲). در واقع گذار تدریجی از تصوف به تشیع، در جایگزینی علما با قزلباشان و انتساب خاندان صفوی به سیادت و سعی در ترویج تعالیم شیعی نمود یافت (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۴). شاه تهماسب، برخلاف پدر و اجدادش، در مقام فردی شیعی هیچ ادعایی به تجسم الهی نداشت (Amir Arjomand, 1984: 189) و بنا به گفته خودش، تنها با استحکام مذهب امامیه قادر به توصیف قدرتی شد که به او اقتداری چون سایه خدا بر روی زمین می‌داد (Babayan, 1994: 141-142). به هر حال، چنین چرخشی به تشیع، نه تنها استحقاق قزلباشان را به چالش کشید که حضور طیفی از علمای جبل عامل در ایران، مبنایی برای شکل‌گیری نهاد تشیع شد. کارکردهای این نهاد در اشکال مشروعیت‌بخشی به دولت صفوی، اداره امور شرعی و قضایی حکومت، تبلیغ و ترویج تشیع امامیه و تقویت مبانی فقهی و عقیدتی آن بستری برای مبارزه با گرایش‌های غالیانه شیعی صوفی فراهم آورد (صفت گل، ۱۳۸۱: ۴۹۶، ۵۰۳، ۵۴۱، ۵۵۴: J.Stewart, 1996: 81).

تعامل با فقها

علی بن عبدالعالی کرکی متولد ۹۴۰ق/۱۵۳۴م را می‌توان الگویی مهم، در پی‌ریزی روابط فقهای جبل عامل با دولت صفوی دانست. شاه اسماعیل با اعطای امتیازاتی به محقق کرکی، زمینه‌ای برای جلب فقهای شیعه فراهم آورد؛ اما در جریان فتح بغداد (۹۳۶ق/۱۵۳۰م) و به هنگام زیارت شاه تهماسب از مرقد‌های شیعی بود که

با وجود انتقادات آشکار، قطفی و دیگر روحانیان دعوت شاه در مسافرت به ایران را اجابت کردند (خوانساری، ۲۵۳۶: ج ۵ / ۱۷۰)؛ از آن پس، در سفرها و اردو‌کشی‌ها او را همراهی می‌کردند (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۶ و ۶۷). شاه تهماسب در وقفنامه فرات (۹۳۵ق/۱۵۲۹م) و نیز فرمان معروف سال ۹۳۹ق/۱۵۳۲م، کرکی را با القاب سیدالمرسلین، نایب امام، خاتم مجتهدان، حافظ دین پیغمبر، وارث دانش انبیاء و هدایتگر خلائق زمان توصیف کرد (خوانساری، ۲۵۳۶: ج ۵ / ۱۷۰)؛ سپس علاوه بر دادن منصب اجرایی (افندی، ۱۳۸۹: ج ۳ / ۴۶) و تصریح نظریه ولایت فقیه در زمینه واجب‌التبایع بودن فقها، تمامی بزرگان اعم از سادات، اکابر، اشراف، امرا و وزرا را فرمان داد تا در جمیع امور از وی اطاعت کنند (تنکابنی، بی‌تا: ۳۴۷). این فرمان فقهی که گویا خود کرکی آن را تنظیم کرد (المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲۶) او را در مقام نایب امام جای می‌داد؛ پس نه تنها زمینه‌ای بر طرح دعاوی سیاسی کرکی گشود (Amir Arjomand, 1984: 189) که تعیین نیابت امام و هم‌طرزای آن با خاتم مجتهدان، گامی مهم در چرخش از افراط‌گرایی به تشیع امامیه بود. بدین ترتیب، کرکی با کسب امتیازات فرمان مذکور به فرماندهان سپاه دستور داد تا ضمن حفظ مبانی اجرایی امور مذهبی شیعه و جمع‌آوری خراج و تعیین امام جماعت روستاها، علمای سنی را از ایران اخراج کنند (تنکابنی، بی‌تا: ۳۴۷؛ روملو، ۱۳۴۹: ۳۴۹). کرکی در ظاهر موضوع اصلی مباحثات مذهبی بود (Newman, 1993: 77-81)؛ اما این جدل‌ها، با آشفتگی‌های سیاسی در آمیخت و در تقابل لفظی وی با مدعیان مقام صدر رخ نمود. تلاش برای کاهش نفوذ صدر، نشانه‌ای بر تمایل مجتهدان به بازپس‌گیری حقشان بود (سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۱ و ۲۳۲)؛ اما بسان تناسب بحث‌های کرکی و قطفی با حوادث

نظام سلطنتی، حکومت سلاطین و امور تصرفی آنان با اذن فقیه درخور پذیرش بود (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۷۱) شاه‌تھماسب مشروعیت خود را در نمایندگی از فقیه جامع‌الشرایط، یعنی محقق کرکی، می‌دید (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۶۱؛ عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۶ و ۶۷). وی تا بدان حد فقها را محترم می‌دانست که به‌شیوه‌ای صوفیانه مدعی کرامت آن‌ها شد (صفا، ۱۳۶۲: ج ۵/۱۷۴ تا ۱۷۶).

شاید بتوان اعمال شاه‌تھماسب، همچون توبه از جمیع مناهای در سال ۹۳۹ق/۱۵۳۲م، فرمان بستن تمام میخانه‌ها (قزوینی، ۱۳۶۳: ۴۲۶) و لغو مالیات تمغا به علت تعارض با احکام اسلامی، در سال ۹۷۰ق/۱۵۶۳ تا ۱۵۶۴م (Newman, 2009: 31-33) را نمادی از چیرگی علما بر جمیع امور شرعی و عرفی دانست. این امر اقتدار نوینی را برای شاه رقم می‌زد. در واقع چرخش شاهانه از تصوف به تشیع فقهاتی، نه تنها به مفهوم تلاش در رهایی از قیمومیت امرای قزلباش بود (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۲۷ تا ۳۳۰) که با انتساب به اهل بیت و میراث‌داری صوفیانه، مضمون جدیدی از حاکمیت سیاسی دینی خلق کرد (Newman, 2009: 31-32).

رویکردی که با گرایش شاه‌اسماعیل دوم به تسنن، در قالب کشاکش شاه و قزلباشان و سنت دیوانسالاری و مؤسسات قضایی شیعه نمود یافت و در عین سرکوب قزلباشان، به علمای شیعی به نفع تسنن بی‌اعتنایی شد (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱؛ منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱/۲۱۳ تا ۲۱۷؛ J. Stewart, 1998: 198-205).

رهبری دینی و دنیوی شاه‌عباس اول (۹۹۶ تا ۱۰۳۸ق/۱۵۸۸ تا ۱۶۲۹م)

در حکمرانی شاه‌عباس بر قزوین در سال ۹۹۵ق/۱۵۸۷م، برتری قبیله استاجلو دیگر قبایل قزلباش را به خود جلب کرد

نظامی سیاسی دوره شاه‌اسماعیل، مواجهه کرکی با حلی و دشتکی (۹۳۶ق/۱۵۲۹م و ۹۳۸ق/۱۵۳۱م و ۱۵۳۲م) و نهایتاً پیروزی بر آن‌ها نیز در تناسبی با افول قدرت تکلویان و اوج‌گیری شاملوها (۹۳۷ و ۹۳۸ق/۱۵۳۱م) قرار داشت (AmirArjomand, 1985: 96-104). بدین‌گونه با حمایت قاطع حکومت از موقعیت کرکی (معصوم‌علیشاه، ۱۳۸۲: ج ۱/۲۴۶)، به‌عنوان نایب امام زمان، وی قادر شد صدرهای مخالف را به کناری زند و منتخبان خود را جایگزین سازد (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱/۲۳۷؛ منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱/۱۴۴).

تضاد با تصوف

با توجه به خمیرمایه متضاد قزلباش و فقیه، اعمال خودسرانه امرای قزلباش وضع را به افول تصوف سوق داد. چنان‌که برجستگی افرادی همچون محقق کرکی، در مناصب دینی سیاسی و نخستین مشاجره قلمی وی علیه صوفیان (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲۱/۲۳۸) را می‌توان نشان از رسمیت چنین تقابلی دانست. فرزند وی، شیخ حسن، نیز در کتاب «عمده‌المقال فی کفر اهل الضلال» (۹۷۲ق/۱۵۶۵م) نکوهش صوفیان را از نظر دور نداشت (افندی اصفهانی، ۱۳۶۶: ۲۹۵). البته هرچند بسان دیگر آثار ضد صوفیانه قرن دهم هجری قمری، از این دو نوشتار نیز اطلاعاتی موجود نیست؛ حتی گزارش از آن‌ها دلالتی بر صراحت کلام فقها علیه رقیب و در نتیجه، جدایی تدریجی تشیع از تصوف است. چنین کارکردی توأم با ضعف مقام نیابت شاه و نظام صوفی‌گری، بستر مناسب‌تری در اختیار فقها برای دعوی نیابت امام نهاد؛ از این‌رو، کرکی با تأکید بر ضرورت برگزاری نماز جمعه و پرداخت خراج در عصر غیبت، نه تنها بر اصل نیابت عام فقیه صحه گذاشت (کرکی، ۱۳۴۹: ج ۱/۱۴۲ و ۱۴۳) که فقهای همچون مقدس اردبیلی، نظرگاه وی را لازم‌الاجرا شمردند (اردبیلی، بی‌تا: ج ۸/۱۶). البته از آنجاکه بدون نفی

که ارادت ترکمانان به رهبریت صفوی حائز مفهومی خاص بود (Babayan, 1994, 147-148). بدین ترتیب، مجتهدان با شاه بر موضوعی واحد به اشتراک منافع رسیدند. در وضعیتی که نگرش‌های غالبانه برآمده از تصوف، بروز جنبش‌های مذهبی سیاسی را ناگزیر و حکومت مرکزی را با چالشی پایدار مواجه کرده بود، شاه خصومت مجتهدان با عقاید افراطی طریقت را که مانعی در تغییر و نهادینگی تشیع امامیه در عوام جامعه بود (Babayan, 1994: 151) دستاویزی برای سرکوبی آن‌ها کرد (Babayan, 1994: 154). جریان‌ی که اگر در عرصه سیاسی، تضمینی بر قدرت متمرکز شاه بود در زمینه اجتماعی نیز، بستری برای مجتهدان فراهم آورد تا در افول نظریه تقدس پادشاهی و شکست طریقت صفوی، عملاً مسیر شریعت را از طریقت متمایز سازند (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۵۰). در واقع شاه بر آن بود تا ضمن تعیین وظایف خاص برای روحانیان، آنان را در راستای اهداف سیاسی دولت خود، به تألیف رسائلی در مسائل مذهبی شیعه جلب کند. موضوعی که با دستور وی به نگارش متنی فقهی، با نام جامع عباسی، تبلور یافت (منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۵۶). شیخ‌بهایی نه تنها بسان کرکی، در جنگ‌ها ندیم شاه بود (Newman, 2009: 58-60) و در رساله مذکور، به حمایت و توجیه سیاست‌های نظامی مذهبی شاه می‌پردازد (شیخ‌بهایی، بی‌تا: ۱۵۱) که بنا به دستور شاهانه و در پاسخ علمای روم، رساله «مرمه ذبائح اهل‌الکتاب» را نگارش کرد (شیخ‌بهایی، ۱۹۹۰/۱۴۱۰: ۵۷ و ۵۸). زمان کتابت این اثر و گزارش‌هایی از حمایت حکومت، در تألیف دیگر کتب مذهبی علما و فقها (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۹۷ و ۲۹۸؛ شیخ‌بهایی، ۱۳۵۷: ۱۵۵) را می‌توان در راستای سیاست شاه، برای کسب مشروعیتی جدید دانست. نکته جالب توجه آنکه

(Newman, 2009: 50)؛ اما رفتار آشتی‌ناپذیر شاه، با امرایی چون قلی‌خان استاجلو (سیوری، ۱۳۷۲: ۷۹ و ۸۰) و طرد حق انحصاری ریاست ایلات (شاردن، ۱۳۴۵: ج ۵ / ۳۵۹) که با تشکیل ارتشی ثابت از غلامان شاهی (تاورنیه، بی‌تا: ۵۸۲) فراهم آمد، چشم‌انداز سیاسی مذهبی سیطره قزلباشان را دگرگون کرد (منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱ / ۴۰۲؛ Babayan, 1994: 143). در واقع در عصر شاه‌عباس، مذهب رسمی با سه موضوع عمده و بنیادی سروکار داشت: تناقض با تصوف و محکومیت آن؛ تدوین مبانی فقهی؛ رواج الهیات تازه مجلسی که در همگونی با احساس و باورهای عامه، بروز نوینی از تشیع به شمار می‌رفت. در این زمان، ضدیت رسمی با تصوف را می‌توان بازگشتی به نظرگاه اصلی تشیع امامیه دانست که به طور سنتی، در تقابل با تجربه عرفانی قرار داشت (Amoretti, 1986: 646). این تضاد هنگامی که با منافع سیاسی شاه در تعارض قرار گرفت، فرصت دیگری برای سرکوبی صوفیان فراهم آورد. به عنوان نمونه، جماعت صوفیه که وجود پدر را مانع از ارشاد پسر می‌دانستند، چون از عباس درباره هویت مرشدشان، خدابنده، سؤال کردند پاسخی جز استحقاق مرگ، آن هم به جرم خیانت نگرفتند (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: منجم، ۱۳۶۶)؛ بدین ترتیب در موقعیتی که مخالفت با شاه، به عنوان مروج تشیع امامیه، هم‌طراز معارضه با اصول تشیع شد، طبعاً نهضت‌هایی همچون نقطویه سرنوشتی جز سرکوبی نمی‌یافتند. به نظر می‌رسد با آغاز طرح تمرکزگرایی قدرت، جمع عظیمی از حامیان صفوی با هدف تشکیل قدرتی چون رقیب، رهبریت جنبش نقطوی را پذیرا شدند. در این میان، نقطویه با ارائه تصویری از کنش دینی‌دنیوی سرآغاز عصر صفوی و جعل زبان اسلامی قزلباشان، نشان داد

مشهور صوفی پیوند دهند تأسف می‌خورد (Newman, 2009: 68-71). به نظر او، در عصر وی افراد جاهل و فاسد ولایت‌الله فردی را که در این مقام نشسته می‌پذیرند و به گزاف، به روش‌های معرفتی و ارشادی وی روی می‌آورند (ن.ک ملاحظه‌ای شیرازی، ۱۳۶۴). همچنین درباره محمدتقی مجلسی، عالم اخباری، آورده‌اند که نه تنها متمایل به تصوف و شاگرد شیخ‌بهایی بود که بعضی از صوفیان قادری نزد وی تلمذ کرده‌اند (گری، ۱۳۳۹: ۷۴ تا ۷۷). او انتساب به تصوف را منافی با اشتغال به فقه و اخبار و حدیث نمی‌دید (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۶۰) و پس از آغاز خصومت شاه‌عباس با صوفیان، در اواسط سال ۱۰۰۰ق، (فیض‌کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۱۴ و ۱۱۵) در رده‌ای بر اعتراضات تند ملامحمدطاهر قمی، به دفاع از تصوف پرداخت (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۶۰). ملامحسن فیض‌کاشانی نیز از علمایی بود که ظاهراً تمایلات اخباری داشت؛ اما به نظر می‌رسد این دل بستگی مانع از آن نشد تا با نوعی از عرفان و باطنی‌گری همسویی نشان دهد (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۵۴۹). آن‌گونه که می‌نماید او تجربه‌ای صوفیانه و عرفانی را طی کرده است (آشتیانی، ۱۳۵۱: ج ۲/ ۱۱۹) و در تصوف، طرف اعتمادش به برخی از آراء ابن‌عربی و غزالی و تأویلات باطنی‌گرایی بوده است (فیض‌کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۷؛ جعفریان، ۱۳۷۰: ۱۶۵). در واقع، دوره‌ای از تاریخ تصوف عهد صفوی در نیمه اول قرن یازدهم که به افرادی همچون شاگردان ملاحظه‌ای، یعنی محمدتقی مجلسی و ملامحسن فیض، ختم شد هنوز «مذهب تصوف در دیار عجم شهرت و روایی داشته و ایرانیان را در تمایل به آن غلو و مبالغه‌ای بوده است» (صفا، ۱۳۶۲: ۲۰۸). فیض در رساله «محاکمه بین المتصوفه و غیرهم»، با دیدگاهی آشتی‌ناپذیر بین دو گروه صوفیان و فقیهان، ضمن نظری به مخالفان متشرع خود، چون

به رغم تمامی وجوه تعارض علما با طریقت که در تألیفی و در راستای اهداف سیاسی شاه، سرکوبی صوفیان را به همراه آورد در سده یازدهم هجری قمری، شاهد گرایش فقیهان به باطنی‌گری یا به تعبیر دیگر، امتزاج فلسفه مشاء با تصوف توسط فقه‌های صوفی مشرب هستیم (Morris, 1981: 133؛ شاملو، ۱۳۷۴: ج ۱۸۳/۲ تا ۲۰۱). چنین می‌نماید که در ارتباط با تشیع رسمی صفوی «فعل و انفعال درونی همه نهضت‌های افراطی سده پانزدهم منجر به نوعی خودنهفتگی شده - و از طریق آن اشکال گوناگون مذهبی در کسوت نام‌های دیگر احیاء گشته - و یا به صورت یکی از شاخه‌های اصلی جریان عظیم شیعه اثنی‌عشری درآمده است» (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۱۱ و ۳۱۲). در این میان، شیخ‌بهایی فقاقت را با سویه‌های صوفیانه ترکیب کرد؛ اما نه تنها، در چارچوبه صوفیان جای نمی‌گرفت (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: شیخ‌بهایی، بی‌تا: آثار و اشعار) که با داشتن منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان، «لباس فقیه زمان» را به دوش می‌کشید (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۲۵ و ۵۲۶). او حتی در قصه موش و گربه، صوفیه عصر را مستحق ملامت می‌شمرد (ن.ک: شیخ‌بهایی، موش و گربه). شاگرد وی، صدرالدین محمد شیرازی، نیز در عین حال که مشرب عرفانی را با فلسفه درآمیخت با نگارش رساله «کسرالاصنام الجاهلیه فی ردّ جماعه الصوفیه» (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: ملاحظه‌ای شیرازی، ۱۳۶۴) آن‌ها را «متصوفه» نامید که با مفهوم مدنظر در تاریخ تصوف ایران سابقه نداشت (نصر، ۱۳۸۰: ج ۳/ ۵). در زمانه او صوفیان بازاری، به عنوان نمادی از صوفی‌گری عصر صفوی، هنوز در سطح عمومی فعال بودند و همین گروه به شدت مذمت می‌شدند. صدرالدین در اثر خود، کسرالاصنام، بر این واقعیت که صنعتگران و پیشه‌وران مشاغل خود را رها می‌کنند تا خود را با حرکت‌های

صوفیانه، از سویی مقام الوهیت شاهان را زیر سؤال می‌برد؛ از آن سوی، بر داعیه ولایت‌مداری علمای شیعه می‌افزود. چنان‌که نگرش علمای شیعی به تصوف، از درجه بدعت، باعث شد تا در رساله‌های این دوران مفاهیم ملحد و کافر، به صوفیان غالی و رهبران‌شان اطلاق شود. این رساله‌ها، به عنوان بازتابی از حوادث و رویدادهای سیاسی اجتماعی به قزلباشان صوفی است که نویسندگان آن‌ها با گرایش‌های ضدتسنن، طریقت صفوی را چون بدعت تلقی و آن را تخطئه و طعن کرده‌اند (برای اطلاعات بیشتر ن. ک: اردبیلی، حدیقه‌الشیعه؛ قمی، ۱۳۳۶: ۱۲۴ تا ۱۲۷). بدین ترتیب، شیعیان امامیه در سرزنش تصوف، به طریقت و دعوی شیخ در تصاحب جایگاه امام نظر داشتند و حلول و تناسخ را از مطاعن آن برمی‌شمردند (قمی، ۱۳۳۶: ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۱۲۳؛ رضوی، ۱۳۷۴: ج ۲/ ۲۷۰ و ۲۷۱). آن‌ها با سخن‌راندن از صوفیانی که از «غایت بی‌حیایی» دعوی پیری می‌کنند (مقدادی، ۱۳۷۴: ۳۴۷) تا دیگران را فریب دهند، به حال کسانی که اطاعت آنان را گردن می‌نهند افسوس می‌خورند (مقدادی، ۱۳۷۴: ۳۵۸؛ قمی، ۱۳۷۵: ۱۳۵ و ۱۴۹ و ۱۵۰ و ۳۵۹) که چگونه به جای کسب معرفت از کتاب سنت، «بیهوده اشارات و شفا» می‌خوانند (قمی، نسخه خطی، تحفه عباسی، برگ ۱۲۹ پ). البته گاه مذمت این دسته از فقها چنان وسیع می‌نمود که حتی آشنایی با کلمات مشایخ صوفیه را حتی اگر در ابتدا به قصد عمل به شرع باشد در نهایت، به تنفر از شرع می‌دانستند (قمی، ۱۳۳۶: ۳۱؛ شاردن، ۱۳۴۵: ج ۳/ ۱۰۴۴). با وجود اینکه دوره فعال زندگی سیاسی اجتماعی علامه مجلسی (۱۰۳۷ تا ۱۱۱۰/ق ۱۶۲۷ تا ۱۶۹۸ م)، با منصب شیخ الاسلامی شاه سلیمان آغاز شد (برای اطلاعات بیشتر ن. ک: خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲)، مهم‌ترین دوره حیات وی را باید، در دوران حکومت شاه سلطان حسین و در همین مقام دانست (شاملو، ۱۳۷۴:

ملا محمد طاهر، با دیدگاهی انتقادی باورهای آنان در زمینه اتهام یکدیگر به کفر و بدعت را مردود می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۲۳). او این دسته از علما را با نام «جاهلان عالم‌نما» و جمعی از صوفیان را «ناقصان کامل‌نما» می‌نامد (فیض کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۲۴). فیض در سخنان خویش، رد متصوفه را تأیید نمی‌کرد؛ پس عالمی متشرع این پاسخ‌ها را کافی ندانسته و بدو تذکر می‌دهد تا به روشنی بیان کند که «آن طرق مذکوره فاسد است یا حرام است تا رفع منازعه شود» (صفت گل، ۱۳۸۱: ۵۵۱ تا ۵۵۴).

برجستگی گرایش از تعامل به تقابل تشیع به تصوف
این مخالفت‌ها، به عنوان آخرین رگه‌های فکری صوفیانه قرن یازدهم، ما را به گروهی از معاندان تصوف متصل می‌سازد که کینه‌توزانی آشتی‌ناپذیر با صوفیان بودند. آنان به شدت منکر فقهایی همچون محمدتقی مجلسی و فیض کاشانی بودند. این وضع چنان آرام آرام عرصه را بر علمای تأویلی تنگ کرد که ناگزیر به تقویت «ظاهر» شدند (جعفریان، ۱۳۶۹: ۱۶۵ و ۱۶۶) و فردی چون فیض را بر آن داشت تا در رسائل خویش، از تصوف ابراز بیزاری کند (فیض کاشانی، نسخه خطی الکلمات الطریفه: ۲۰۷ تا ۲۳۸). بدین ترتیب، همگام با سیاست‌گذاری سلاطین در تخفیف تصوف، بالطبع نگرش‌های صوفیانه نیز تحت چالش‌ها و بدگمانی‌ها و سخت‌ترین تکفیرهای مجتهدان رنگ باخت. پس اصطلاح صوفی که زمانی بیانگر رابطه مراد و مرید بود، رفته‌رفته نمادی از فرقه قدیمی شد و در اواخر دوران آشکارا معنی تحقیرآمیزی یافت. برجستگی گرایش از تعامل به تقابل تشیع با تصوف، چنان وسیع می‌نمود که نمودهای عالی آن را می‌توان در رذیه‌نویسی بر صوفیان تشخیص داد. به هر روی، اگر تأکید بر تشیع امامیه به عنوان مذهب رسمی کشور و نفی عقاید افراطی

به جای ابومسلم، رستم و امام علی (ع) نمادهای قهرمانی شدند (Babayan, 1994: 160-161). در چنین وضعی، ملا محمدباقر با تکذیب انتساب پدر به تصوف، (تنکابنی، بی تا: ۲۳۳) شدیدترین خصومت را در برابر صوفیان پیش گرفت. او با ردّ پشمینه پوشی، غنا را بر فقر برتری داد و حلقه‌های ذکر و مراسم صوفیانه را ممنوع کرد (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹ و ۴۰۰). اهل تصوف، خاصه در واپسین ایام صفویه، تا بدان درجه تحقیر می‌شدند که «صوفیان در بیرون کاخ شاهی در حالی به رفتگری گمارده شده‌اند که تاج بر سر دارند و از سفره‌خانه سلطنتی خرده‌های نان و برنج می‌گیرند» (سیوری، ۱۳۸۲: ۱۱۱). به نظر می‌رسد هنوز انتظار ظهور مهدی (عج) در جامعه وجود داشت؛ چنان‌که مجلسی و جمعی از روحانیان با اشاره به اینکه او نسب عالی صفوی است، خاندان صفوی و همچنین تمام کسانی را که معتقد بودند در طول زندگی خود، با مهدی روبه‌رو خواهند شد ارضاء می‌کردند. آنان بدین نحو و با حفظ جلوه مهدی‌گرایی و پیشگویی ظهور صوفیان، با اتصال به انقلاب صاحب‌الامر، به حکومت مشروعیت می‌بخشیدند (مجلسی، ۱۳۶۷: ۶). علامه مجلسی حتی در زمان حیات، به علت کارکرد چنین تفسیرهایی از دیدگاه‌های سیاسی زمان غیبت، با انتقاد مردم و روحانیان مواجه شد (آصف، ۱۳۵۲: ۹۸؛ حائری، ۱۳۵۲: ج ۱/ ۱۷۵۲ تا ۱۷۵۵؛ میرلوحی اصفهانی، ۱۳۷۳: ۸). با اندیشه‌های سیاسی برآمده از دیدگاه‌های فوق، علمای شیعه آن دوره مخالفت با سلاطین صفوی را نامشروع و مخالف دین و شرع دانستند (کمره‌ای، نسخه خطی، برگ ۲۲۹؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۶۶؛ ناجی، نسخه خطی، رساله سلطنت، برگ ۲۵). به طوری‌که محمدباقر مجلسی بنا به تحمیل وضع زمانی، معاشرت با امرا را واجب می‌شمرد. وی با تأکید بر جدا بودن شریعت و سیاست (مجلسی، بی تا: مرآه، ج ۱/ ۱۴۹ و ۱۵۰؛ مجلسی،

ج ۱/ ۲۸۷). سلطان حسین که پیش از حکومت، تحت‌تعلیم مجلسی، شخصی متشرع شده بود (لاکهارت، ۱۳۴۴: ۳۹) با دوری‌جستن از منکرات و منهیات، حکومت خویش را تحت‌نفوذ وی شروع کرد (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۲۱). مجلسی رسماً مراسم تاج‌گذاری را انجام داد و ضمن خواندن خطبه، سیاست‌های دولت جدید را در زمینه اصلاحات اجتماعی و مبارزه با فسق و فجور روشن کرد (نصیری، ۱۳۷۲: ۱۹). با نظارت همه‌جانبه‌تر شاه‌سلیمان و سلطان حسین بر کاهش نیروی قزلباشان و به پیروی از سیاست‌های شاه‌عباس، (منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۲/ ۱۱۰۶) شاه‌سلطان حسین با متهم کردن قزلباشان به تصوف و الحاد، آن‌ها را اخراج و اعدام کرد (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۲۴ تا ۲۶). با وجود این، فقها و خاصه مجلسی سعی می‌کردند تا از طریق گسترش موقوفات و ترویج آیین‌ها و برگزاری اعیاد مذهبی و نیز مراسم سوگواری شهادت امامان شیعه که با مجموعه‌ای از سنت‌ها و نوشته‌های مذهبی همراه بود مانع از تماس مستقیم و مؤثر آنان با عوام شوند. این مجموعه سنت‌ها و نوشته‌های مذهبی را قبلاً امامیان اخباری، با نوشته‌های متفاوت اندیشه‌های صوفی‌گری گردآوری و به اهل بیت منسوب کرده بودند (Calmard, 1996: 1139-180; Kazemi Moussavi, 1998: 639-641). چنان‌که برچیدن و تخریب «توحیدخانه» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸) و تکیه صوفیان (اصفهانی، ۱۳۶۸: ج ۲/ ۱۸۳) با منع شرب خمر و شکستن هزاران بطری شراب در میدان نقش جهان (فندرسکی، نسخه خطی، تحفه العالم: ۱۹۶) و تعطیلی مراکز باده‌گساری و قمارخانه‌ها (فندرسکی، نسخه خطی، تحفه العالم: ۱۹۷؛ نصیری، ۱۳۷۲: ۴۲ تا ۴۴) همگام شد. با منسوخ شدن غلات شیعه و فترت خانقاه‌ها (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: مستوفی بافقی، ۱۳۸۴: ج ۳) زورخانه‌ها جایگزین شده و

هجری قمری رخ نمود، قدرت‌گیری صفوی نماد بارزی از تحقق عملی چنین فرایندی به شمار می‌رفت. خانقاه‌نشینی صفویه در پیوندی با ایده‌های غالبانه ترکمانان، نه تنها نویدبخش عصر نوینی در رسمیت تشیع امامیه بود که طریقت به عنوان نمادی از برتری قزلباشان، در ساختار قدرت جلوه کرد. از یک‌سو، در تناسبی میان مقتضیات صفوی برای استقرار سیاسی با تکیه بر حامیانی برآمده از حلقه ارادت و ازدیگرسو، فقدان انتظام روحانیان شیعه باعث شد تا تعامل پیشین تصوف با تشیع، به نفع برتری طریقت شکل گیرد. بدین ترتیب، قدرت‌گیری صفوی تشیع را به رسمیت رساند؛ اما در مقام قدرت، تعارضی میان نمایندگان طریقت و شریعت، یعنی صوفیان و فقها، فراهم آورد که برتری هر یک، با مناسبات درونی حکومت معنا گرفت. از این رو، در حرکت سلسله از استقرار به تثبیت و نیز توأم با فزون‌خواهی ترکمانان، سلاطین را برآن داشت تا ضمن چرخشی به شریعت، طریقت را حتی به هدف تخفیف قزلباشان منکوب کنند. جریان‌ی که خاصه از قدرت‌گیری شاه‌عباس اول رو به اوج نهاد. برتری وی مجال‌ی به احیای دعاوی فقها، برای نیابت امام غائب نمی‌داد؛ باین حال بستری فراهم آورد تا همگام با سیر نزولی قدرت سلاطین، صوفی‌ستیزی به نمادی از برتری شریعت بر طریقت نمود یابد. البته این موضوع، نه تنها در روندی تدریجی پدیدار شد و تفاوت نگاه مجلسی‌ها به مقوله تصوف، نماد بارزی از آن بود که همگام با ضعف ساختار سیاسی، فقهای شیعی ضمن تمرکز بر حق خود در نیابت امام غایب، به رقیبی برای سلاطین تبدیل شدند.

پی‌نوشت

۱- خصومت به صوفیان در این دوره، تلاشی پی‌گیر در جهت ایجاد یک وجهه شرعی برای شیخ‌صفی‌الدین از سوی

جامع‌المقاصد، بی‌تا: ۵۰۵ و ۵۰۶)، بیان کرد: «هر که اطاعت پادشاه نمی‌کند اطاعت خدا نکرده است» (مجلسی، جامع‌المقاصد، بی‌تا: ۵۶۲). در این بین، چنان‌که از رابطه شاه با فقها برمی‌آید این دو ارتباطی متقابل داشته‌اند: از یک‌سو شاهان ضمن کسب مشروعیت از فقیهان، در حکومت‌داری خود را جانشین آن‌ها می‌دانستند؛ از دیگرسو، فقها نیز موقعیت سیاسی اجتماعی خود را در امامت‌جمعه و شیخ‌الاسلامی مدیون شاه بودند و در غیر این صورت، قطعاً از اقتدار و نفوذ سیاسی برخوردار نمی‌شدند (اشکوری، ۱۳۷۳: ج ۳۵۵/۴ و ۳۵۶). در دوران موضوع بحث اینکه چه کسی نماینده ائمه است، یعنی مسئله مهم مشروعیت حل‌نشده باقی ماند و اصطلاح نایب امام، به استفاده رسمی نرسید (فروان، ۱۳۷۷: ۸۰ تا ۸۲؛ AmirArjomand, 1984: 193-196). به‌جای آن، تعیین مجتهد زمان بی‌آنکه به منصبی رسمی برسد، برای ارجاع به قدرت و حکومت فقیهان استفاده شد و حکومت روحانیان شیعه، حتی با به‌دست‌آوردن مقام‌های شیخ‌الاسلامی و ملاباشی، از سود و اگذارشده در تصرف مقام اداری‌مذهبی صدر شکست خورد (AmirArjomand, 1984: 193-196). در این میان، به رغم سیاست صفویه در سرکوب صوفیه قزلباش، دولت تا اواخر حیات پیوند معنوی خود را با خانقاه حفظ کرد و از گزارش‌ها می‌توان پی‌برد که شاخه صوفیه صفویه همچنان فعال بوده است (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۳۸۱). حتی در شورش‌های بین سقوط صفویه تا برآمدن نادرشاه، سعی می‌شد از داعیه انتساب تصوف و چهره‌ای ماورایی بهره‌گیری شود (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۷۳ و ۱۷۴).

نتیجه

در روند تکوین مباحث نظری ولایت که به دنبال ائتلاف تشیع و تصوف، در قرن هشتم و خاصه نهم

اصفهان، محمد مهدی بن محمد رضا، (۱۳۶۸)،
نصف جهان فی تعریف الاصفهان، ۲ جلد، ج ۲، تهران:
امیر کبیر.

افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، (۱۳۸۹)، ریاض العلماء
و حیاض الفضلاء، ترجمه محمد باقر ساعدی، ج ۳،
مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ترجمه محمد باقر
ساعدی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس
رضوی.

افوشته ای نطنزی، محمود بن هدایت الله، (۱۳۷۳)،
نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار، به اهتمام احسان اشراقی،
تهران: علمی و فرهنگی.

الامین، السید محسن، (۱۹۸۳)، اعیان الشیعه، حقه و
اخرجه حسن الامین، ج ۶، بیروت:
دارالتعارف للمطبوعات.

الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسین، (۱۹۶۵ تا
۱۹۶۶)، امل الامل فی ذکر علما جبل عامل، به کوشش
احمد حسینی، ج ۱، بغداد: بی نا.

الشیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا
آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی
قراگزلو، ج ۵، تهران: امیر کبیر.

المهاجر، جعفر، (۱۹۸۹)، الهجرة العاملیه الی ایران فی
عصر الصفوی، بیروت: دارالروضه.

امورتی، ب.س، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویان
(کمبریج)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.

اولثاریوس، آدام، (۱۳۶۹)، سفرنامه آدام اولثاریوس،
ترجمه حسین کردبچه، ۲ جلد، بی جا: کتاب برای همه.

تاریخ قزلباشان، (۱۳۶۱)، به اهتمام میرهاشم محدث،
تهران: بهنام.

تنکابنی، میرزا محمد، (بی تا)، قصص العلماء، بی جا:
علمیه اسلامیة.

فقهای این دوران آغاز شده بود (محمد اردبیلی، ۱۳۷۵: ۲۰۴
تا ۲۰۷؛ قمی، ۱۳۳۶: ۲۹ تا ۳۰). اوج سوگیری به تصوف را
می توان در رساله «صفوه الآثار فی اخبار الاخیار» مشاهده کرد.
اردبیلی در این اثر سعی کرده است تا با «مشوش الحان و
متلون المزاج» خواندن ابن یزاد (محمد اردبیلی، ۱۳۷۵: ۲۰۵)،
جنبه های صوفیانه خاندان صفوی را کمرنگ جلوه دهد و
آنان را «مروج مذهب حق ائمه اثنی عشر» معرفی کند
(صفت گل، ۱۳۸۱: ۵۴۴).

کتابنامه

آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۵۱)، منتخباتی از آثار
حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا
زمان حاضر، ۲ جلد، تهران: انستیتو ایران و فرانسه
پژوهش های علمی در ایران.

آصف، محمد هاشم، (۱۳۵۲)، رستم الحکما
(رستم التواریخ)، به کوشش محمد مشیری، ج ۲، تهران:
سپهر.

آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، (۱۴۰۳ق)، الذریعه
الی تصانیف الشیعه، به اهتمام علی نقی منزوی، ج ۴ و ۹
و ۲۱، مشهد: آستان قدس رضوی.

اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، حدیقه الشیعه، بی جا:
علمیه اسلامیة.

مجمع الفوائد و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۸، قم:
اسلامی.

اسپناچی پاشازاده، محمد عارف بن محمد شریف،
(۱۳۷۹)، انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام؛ تاریخ
زندگی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم
عثمانی وقایع سال های ۹۰۵-۹۳۰ هجری، به کوشش:
رسول جعفریان، ج ۱، قم: دلیل.

- جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۳ جلد، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جهانگشای خاقان؛ تاریخ شاه اسماعیل، (۱۳۶۴)، مقدمه و پیوست‌ها الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حائری، عبدالحسین، (۱۳۵۲)، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۱، بخش ۴، تهران: کتابخانه مجلس شورای ملی.
- حسین بن عبدالصمد حارثی، العقد الطهماسبی، نسخه خطی، دانشگاه تهران، ۵۸۷۳/۴.
- خاتون‌آبادی، عبدالحسین، (۱۳۵۲)، وقایع‌السنین والاعوام، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- خطایی، شاه‌اسماعیل، (۱۹۶۶)، شاه‌اسماعیل خطایی اثر لری، به کوشش عزیزآقا محمدآف و حمید آراسلی، باکی.
- خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمداکبر عتیق، تهران: میراث مکتوب.
- خواندمیر، امیر محمود، (۱۳۷۰)، تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی؛ ذیل حبیب‌السیر، تصحیح و تحشیه محمدعلی جراحی، بی‌جا: گستره.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همایون‌الدین‌الحسینی، (۱۳۶۲)، حبیب‌السیر، ج ۴، مقدمه جلال‌الدین همایی، بی‌جا: خیام.
- خوانساری اصفهانی، میرمحمدباقر، (۲۵۳۶)، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات؛ زندگانی مشاهیر و دانشمندان اسلامی از صدر اسلام تا زمان مؤلف، ترجمه محمدباقر ساعدی خوانساری، ج ۵، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- خورشاه‌بن قباد حسینی، (۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظام‌شاه؛ تاریخ صفویه از آغاز تا سال ۹۷۲، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دلاواله، پیتر، (۱۳۸۱)، سفرنامه پیتر (قسمت مربوط به ایران)، ترجمه و شرح و حواشی از شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- رضوی، محمدزمان‌بن محمدجعفر، (۱۳۷۴)، صحیفه‌الرشاد، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، ج ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- روملو، حسن، (۱۳۴۹)، احسن‌التواریخ، به اهتمام عبدالحسین نوایی، بی‌جا: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رویمر، هانس روبرت، (۱۳۸۵)، ایران در راه عصر جدید، ترجمه آذراهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)، ج ۵، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سبزواری، محمدباقر، (۱۳۷۷)، روضه‌الانوار عباسی، تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: میراث مکتوب.
- سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، (۱۳۴۹)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- سومر، فاروق، (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: گستره.
- سیوری، راجر، (۱۳۷۲)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، ج ۳، تهران: مرکز.
- _____، (۱۳۸۲)، تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ترجمه عباسعلی غفاری فرد و محمدباقر آرام، تهران: امیرکبیر.

- شاردن، جان، (۱۳۴۵)، سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، ج ۳ و ۵، تهران: امیرکبیر.
- شاملو، ولی قلی بن داودقلی، (۱۳۷۴)، قصص الخاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیخ بهایی، بهاءالدین محمد بن حسین، (۱۳۵۷)، کشکول، تصحیح و مترجم ابوالقاسم آیت‌اللهی، تهران: توکا.
- _____، (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، مرمه ذباح اهل‌الکتاب، تحقیق زهیرالادجی، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- _____، (بی‌تا)، آثار و اشعار، قم: صحفی.
- _____، (بی‌تا)، جامع عباسی، تهران: فراهانی.
- _____، (بی‌تا)، موش و گربه، مترجم محمدعلی بندی اسدی، تهران: پیدایش.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۲)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، بخش ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- صفت گل، منصور، (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: رسا.
- عالم‌آرای صفوی؛ عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، (۱۳۵۰)، به کوشش یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عبدی بیگ شیرازی (نویسنده)، (۱۳۶۹)، تکمله‌الخبار؛ تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: نی.
- فندرسکی، ابوطالب، تحفه‌العالم، نسخه خطی شماره ۲۴۶۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران [ف. دانشگاه ۹: ۱۲۱۳].
- فوران، جان، (۱۳۷۷)، مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، بی‌جا: رسا.
- فیض کاشانی، ملامحسن، الکلمات الطریفه، نسخه خطی شماره ۱۲۷۳/۴، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ف. مجلس ۴: ۷۵).
- قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، فوائدالصفویه، تصحیح و مقدمه و حواشی مریم میراحمدی، تهران: فرهنگی.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، (۱۳۶۳)، لب‌التواریخ، تهران: بنیاد و گویا.
- قطیفی، ابراهیم بن سلیمان، (۱۴۱۳ق)، السراج‌الوهاب لدفع عجاج قاطعه‌الججاج؛ مجموعه‌الخراجات، قم: اسلامی.
- قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین الحسینی، (۱۳۵۹)، خلاصه‌التواریخ، به تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- قمی، ملا محمد طاهر، (۱۳۷۵)، رساله ردّ صوفیه، به کوشش سیدحسن اسلامی، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، ج ۴، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____، تحفه عباسی، نسخه شماره ۶۶۳۴، رساله شماره ۴، برگ ۱۲۹پ.
- کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۴)، جامع‌المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲ و ۱۱، قم: مؤسسه آل‌بیت علیهم‌السلام احیاء التراث.
- _____، (۱۳۳۵)، نفحات‌اللاهوت فی لعن‌الجبت والطاغوت، به کوشش محمدهادی امینی، تهران: مکتبه نینوا.
- _____، (۱۳۴۹)، رسائل‌المحقق‌الکرکی، تحقیق‌الشیخ محمدالحسون، اشرف‌السید محمود المرعشی، ج ۱، قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

- کروسینسکی، یوداش تادوش، (۱۳۶۳)، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، با مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، تهران: توس.
- کدیور، جمیله، (۱۳۷۸)، تحوّل گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: طرح نو.
- کمپفر، انگلبرت، (۱۳۶۰)، سفرنامه کمپفر به ایران، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- کمره‌ای، علی‌نقی، هم‌الثواب، نسخه خطی، شماره ثبت ۱۰۴۴، برگ ۲۲۹، تهران: کتابخانه مدرسه سپهسالار (شهید مطهری).
- گزی، عبدالکریم، (۱۳۳۹)، تذکره‌القبور، با حواشی و تعلیقات به قلم مصلح‌الدین مهدوی، بی‌جا: بی‌نا.
- لاکهارت، لارنس، (۱۳۴۴)، انقراض سلسله صفویه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجلسی، محمدباقر مجلسی، (۱۳۶۷)، رجعت، به کوشش ابوذری بیدار، تهران: رسالت قلم.
- _____، (بی‌تا)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل‌بیت (ع) لاحیاء التراث.
- _____، (بی‌تا)، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، تهران: بی‌نا.
- محمداردبیلی، عبدالکریم، (۱۳۷۵)، صفوة الآثار فی أخبار الأخیار، به کوشش میرهاشم محدث، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل، (۱۳۶۲)، مجمع‌التواریخ، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: سنایی / طهوری.
- مستوفی، محمدمحسن، (۱۳۷۵)، زبده‌التواریخ، به کوشش بهروز گودرزی، تهران: موقوفات افشار.
- مستوفی بافقی، محمدمفید، (۱۳۸۴)، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، ج ۳، تهران: اساطیر.
- معصوم‌علیشاه، محمد، (۱۳۸۲)، طرائق‌الحقایق، با تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ۳، تهران: سنایی.
- مقدادی، مولامطهر، (۱۳۷۴)، سلوة‌الشیعة و قوۀ‌الشریعة؛ میراث اسلامی ایران، رسول جعفریان، ج ۲، قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
- ملاصدرای شیرازی، (۱۳۶۴)، کسرالاصنام الجاهلیه، ترجمه محسن شفایی، بی‌جا: بی‌نا.
- منجم، ملاجلال‌الدین، (۱۳۶۶)، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران: وحید.
- منشی ترکمان، اسکندربیگ، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، مقدمه ایرج افشار، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- میرلسوچی اصفهانی، سیدمحمد، (۱۳۷۳)، کفایه‌المهتدی (گزیده)، تصحیح و گزینش گروه احیای میراث فرهنگی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: بی‌نا.
- مینورسکی، ولادیمیر فیودورویچ، (۱۳۶۸)، تذکره‌الملوک، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، و سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره‌الملوک، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر.
- ناجی، محمدیوسف، رساله سلطنت، نسخه خطی، شماره ثبت ۸۵۸۳۹، برگ ۲۵، تهران: کتابخانه مجلس شورای ملی.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- نصیری، محمدبن ابراهیم‌بن‌زین‌العابدین، (۱۳۷۲)، دستور شهریاران، به کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات افشار.

_____ , (1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890-*. Chicago-London, the Un. of Chicago Press.

-Amoretti, B.S., (1986), «Rligion in the Timurid and Safavid period» *The Cambridge history of Iran. Voll. Cambridge University press.*

-Aubin, J., (1970), «-La politiquere ligieuse des Safavides-» in: *Le shî 'ismeimâmite. Colloque de Strasbourg) 6-9 mai 1968]* - (Organisé par Robert BRUNSCHVIG&Toufic FAHD]. Paris, PUF, PP. 235-244.

-Babayan, K., (1994), *The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to ImamiteSHiism, Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era*, PP. 135-161.

-Calmard, J., (1996), «shiituals and powers II. The consolidation of shiism: Folklore and popular reigion» *Safavid Persia*, edited by Charles Melville, (London).

-J.Stewart, D., (1996), *Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran*, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol: 55, No:2, Apr, PP. 81-103.

_____ , (1998), *The lost Biography of Bahaal-Din al-Amili and the Reign of shah Ismail II in Safavid Historiography*, *Iranian Studies*, Vol.31, No.2, *Historigraphy and Representation in Safavid and Afasharid Iran*, Spring, PP.177-205.

-JurdiAbisaab, R., (1994), *The Ulama of JabalAmil in Safavid Iran (1501-1736)*, *Marginality, Migration and Social chang*,

- واله اصفهانی، محمدیوسف، (۱۳۸۲)، *خلدبرین؛ ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۳)، *تشیع؛ اندیشه های سیاسی، دایرةالمعارف تشیع*، ج ۴، تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شط.

مقالات

- جعفریان، رسول، (۱۳۶۹)، «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، *کیهان اندیشه*، آذر و دی، ش ۳۳، ۱۰۶ تا ۱۲۷.

- _____، (۱۳۷۰)، «فیض و تصوف»، *کیهان اندیشه*، فروردین و اردیبهشت، ش ۳۵، ۱۶۳ تا ۱۷۹.

- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۳۶)، «رساله محاکمه بین المتصوفه و غیرهم»، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، *نشریه دانشکده ادبیات تبریز*، س ۹، ش ۹، ۱۱۳ تا ۱۲۴.

- کویین، شعله، (۱۳۷۹)، «رؤیاهای شیخ صفی الدین و تاریخ نوشته های صفوی»، ترجمه منصور چهارازی، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۳۷ و ۳۸، ۶۴ تا ۷۵.

- یاشار اجاق، احمد، (۱۳۸۵)، «از عصیان باباییان تا قزلباش گری»، «نگاهی به تاریخ و رشد علویان در آناتولی»، ترجمه شهاب ولی، *مجله تاریخ اسلام*، ش ۲۷، ۱۵۹ تا ۱۸۲.

-Amir Arjomand, S., (1985), *The clerical Estate and the Emergence of ashiiteHierocracyinsafavid Iran :Astudy in Historical sociology*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, PP.169-219.

-P.Mitchell, C., (2009), *The Practice of politics in safavid Iran: Power, Religion and Rhetorice*, London, New york.

-Savory, R., (1964), *Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire*, Bulletin of the school of oriental and African Studies, University of London, Vol.27, No.1, PP.114-128

Iranian Studies, Vol:27, No.1/4, *Religion and Society in Islamic Iran during the Pre. Modern Era*, PP.103-122.

-KazemiMoussavi, A., (1998), *Shiite Culture*, Iranian Studies, Vol.31, No.3/4, Review of the "EncyclopaediaIranica", (Summer – Autumn), PP.639-659.

-Minorsky,(1942), *The Poetry shah Ismail I*, Bulletin of the school Oriental and African Studies, University of London, Vol.10, No.4, PP.1006-1053.

-Morris, T., (1981), *Mulla Sadras midom of the Throne*, Princeton, University of Princeton.

-Nasr, H., (1974), *Religion in safavidpersia*, Iranian Studies: Studies on Isfahan: Proceeding ofthe Isfahan Colloquium, Part I(Winter-Spring), PP.271-286.

-Newman, A., (1993), *The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab ShiiteOpposition to Ali al- Karaki and Safawidshiism*, Die welt des Islam. New Series, Vol. 33, Issue 1, Apr, PP.66-112.

—————. (2009), *safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*, London, New York.