فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سال سوم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۵ – ۳۴

تحلیل مبانی مشروعیت و نامشروعیت نهاد سلطنت از دیدگاه علمای عصر صفوی[۱]

حسین آبادیان[۲]
محمد بی‌طرفان[۳]

چکیده

پیدایی حکومت صفوی به پشتوانه تشیع اثناعشری، زمینه‌هایی برای گسترش و رسمی شدن این مذهب در ایران فراهم آورد. دیدگاه علمای شیعه درباره حکومت در دوره غیبت در این دوره بسیار مهم بود؛ یعنی بحث مشروعیت سیاسی و دینی شاهان صفوی از مسائل کانونی اندیشه‌های علمای شیعه به شمار می‌رفت؛ چنان‌که به اعتراض‌ها و گاهی جنبش‌هایی در برابر حکومت صفوی دست زدند. هدف اصلی این مقاله، بررسی علل و عوامل فکری و نظری این اعتراض‌ها و جنبش‌هاست. به‌رغم پرداختن بسیاری از پژوهش‌ها به موضوع تعامل علما با حکومت صفوی، بدین موضوع کم‌تر اشارتی رفته است. روش تحقیق این مقاله تحلیل محتوای منابع و مآخذ عصر صفوی و سفرنامه‌های اروپاییان در این دوره تاریخی است.

کلیدواژگان

سلطنت، روحانیت، فرهٔ ایزدی، فقه شیعه، حکومت، مشروعیت.

[۱]. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۱۵

[۲]. دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام‌خمینی قزوین(ره)، گروه تاریخ، قزوین، ایران. hoabadian@yahoo.com

[۳]. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. std_mbitarafan@khu.ac.ir

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

طرح مسئله

حکومت صفوی زمانی بر ایران چیره شد که قدرت‌های محلی سنی در حاشیه‌های مرزهای طبیعی کشور درباره رهبری دعوی داشتند. پس از چیرگی صفویان بر ایران، دو راهبرد نظری حکومت آنان را پشتیبانی می‌کرد:

۱. تسلط بر ایران‌زمین با استناد به پیروی آنان از مرشد کامل طریقت صفوی و تبلیغ سیادت آنان صورت گرفت، اما پس از شکست شاه اسماعیل اول در جنگ چالدران، این عامل سستی گرفت و اندیشه سیاسی «فرّه‌ایزدی» یا نظریه «ظل‌اللهی»، به ایدئولوژی رسمی حکومت بدل شد و بدین شیوه روند اندیشه سیاسی ایران پیش از اسلام که از اوایل دوره اسلامی در قالب سیاست‌نامه‌نویسی‌ها شکل گرفته بود، دوام یافت؛

۲. هم‌زمان روی‌داد بسیار مهم و جدیدی صورت پذیرفت؛ یعنی دعوت از علمای جبل عامل برای هجرت کردن به ایران. این نقطه عطف تاریخی موجب شکل‌گیری منظومه‌ای منسجم از اندیشه‌های فقهی درباره حکومت شد که در دوره‌های بعدی نیز دوام داشت و دگرگون گشت. بنابراین، دوره صفوی از دورهای پیش از آن متمایز شد؛ زیرا علما در این روزگار قدرت‌مندانه و سازمان‌یافته در زمینه‌های قضایی، سیاسی و اجتماعی حاضر بودند. البته برخی از آنان مشروعیت دینی شاهان صفوی را نمی‌پذیرفتند.

بر پایه گواهی‌های تاریخی، چارچوب‌ها و زمینه‌های فقهی و سیاسی مدوّن و منسجمی برای تأسیس حکومت صفویان در کار نبود تا پشتوانه ایدئولوژیک حکومت آنان باشد، بلکه مهم‌ترین چارچوب نظری حکومتشان، نمونه‌ای از الگوی حکومت آق‌قویونلوها و ارتباط مرشد کامل طریقت و مریدان او بود. اعلام و تبلیغ سیادت صفویان[1]، راهبردی نیکو برای توجیه اعلام سلطنت شاه اسماعیل اول به شمار می‌رفت و نظریه سلطنت، تنها الگوی موجَه برای استقرار حکومت شناخته می‌شد.

۱. تبلیغ سیادت صفویان کمابیش در همه تاریخ‌های درباری یاد شده است. منابع بسیاری از دوره صفویه و بعد، نَسَب این خاندان را به امام موسی کاظم (ع) می‌رسانند. برجسته‌ترین منابع در این زمینه، چنینند: پاشازاده، ۲۱؛ منشی قزوینی، ۱۰۲؛ واله قزوینی، ۱۶؛ الحسینی القمی، ۱/ ۷ و ۸؛ ترکمان، ۱/ ۷؛ جنابادی، ۶۷ و ۶۸؛ عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱؛ امینی هروی، ۶۹ و ۷۰؛ قزوینی، ۳ و ۴.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

مشروعیت‌یابی قدرت سیاسی در مرحله بعدی، بر پایه عقاید شیعه استوار شد. تلاش برای عرضه الگویی نظری از حکومتی شیعی در دوره غیبت، از مهم‌ترین راه‌کارهای صفویان بود. فراخواندن علمای جبل عامل این اندیشه را عملی می‌کرد. علما و فقهای دوره‌های پیش از این نیز بر پایه روایات منقول از حضرت رسول (ص) و ائمه اطهار (ع) دیدگاه‌های خویش را در این‌باره عرضه کرده بودند، اما این اندیشه‌ها در عصر صفوی سامان و شکلی آشکار یافت. اندیشه سیاسی عصر صفوی از این دید با اندیشه سیاسی دوره‌های پیش از آن متمایز است که نظریه شهریاری مبتنی بر ایران‌شهری، نخستین بار در این عصر جای خود را به توجیه و تبیین حکومت در دوره غیبت داد. علمای اهل‌سنت در نظریات سیاسی خویش سلطان «غاصب» را تأیید (رویمر و دیگران، ۱۴۸) و به زبان دیگر استقرار سلطنت با «قوه قهریه» و «تغلب» را مشروع و حتی سلطان را نماینده خدا در زمین یا «ظل الله فی الارض» می‌دانستند؛ چنان‌که رساله‌هایی مانند *الاحکام السلطانیه* ابوالحسن ماوردی، پیش‌تر بر این نکته تأکید کرده بودند.

باری، علمای شیعه در نظر، اصل را نامشروع بودن حکومت‌های دوره غیبت می‌دانستند و بنابر اصل امامت، تنها حکومت مشروع را حکومت معصوم به فرمان خداوند می‌دانستند. هم‌زمان فقها مبانی فقهی و کلامی خویش را منسجم می‌کردند و با توجه به نیازهای زمان می‌کوشیدند در حکومت‌های وقت تأثیر بگذارند و تشیع را بگسترَند. تلاش‌های خواجه نصیر طوسی را که به تدوین مجموعه‌های فقهی دوره ایلخانان مغول همچون *لمعه دمشقیه* انجامید، از این دست کوشش‌ها می‌توان برشمرد، اما پس از برپایی حکومت صفوی، روحانیان به چالش‌های فکری و فقهی فراونی دچار شدند. کسانی ناگزیر این حکومت را تأیید کردند و کسانی بر همان دیدگاه پیشین پای فشردند. ظهور کسانی همچون محقق کَرکی، از روی‌دادهای مهم این دوره تاریخی است که بر ولایت فقها تأکید کرد و سلطانِ دوره غیبت را «مأذون در حکومت» دانست؛ یعنی از دید او حکومت بنابر اصل از آنِ فقیه و شاه طهماسب صفوی نائب او در این‌باره بود.

باری، دیگر علما بر مخالفت با هر گونه‌ای از سلطنت در دوره غیبت پای می‌فشردند

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

و با صفویان هم‌کاری نمی‌کردند. برجسته‌ترین دیدگاه‌های مخالف این گروه در مباحث «حلیت خراج» و «وجوب نماز جمعه» دیده می‌شود. بهره‌گیری دولت صفوی از عالمان شیعی همچون محقق کرکی و هم‌سانان او با هر استدلال و تحلیلی، زمینه را برای از میان رفتن موانع شرعی اخذ مالیات و خراج فراهم آورد. این مقاله سه هدف کلان را دنبال می‌کند:

۱. شناخت اندیشه سیاسی فرّه‌ایزدی و شاهی آرمانی در دوره صفوی؛

۲. شناسایی چگونگی تعامل و تقابل علمای عصر صفوی با تأکید بر فقه سیاسی تشیع؛

۳. بررسی مخالفت‌های عملی و فکری برخی از عالمان شیعه با حکومت صفوی.

کتاب‌ها و مقاله‌های فراوانی درباره روی‌کرد فقیهان به نظام سیاسی دوره صفوی نوشته و منتشر شده است که نام و نشان شماری از آنها چنین است:

«مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی»، اثر دکتر هاشم آقاجری؛ «ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی»، نوشته دکتر منصور صفت‌گل و *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه*، نوشته سیدمحسن طباطبایی‌فر. باری، تا کنون اثری درباره تقابل و تعامل اندیشه سیاسی ایران‌شهری (فرّه‌ایزدی) با آموزه‌های فقه شیعه و در بردارندهٔ تبیین اعتراض‌ها و شورش‌های عالمان دوره صفوی منتشر نشده است. بنابراین، تفاوت این مقاله با دیگر پژوهش‌ها این است که به شیوه‌ای تحلیلی به نقد و بررسی سه روی‌کرد یادشده می‌پردازد و پیوندهای درونی سه عامل یاد شده را تبیین می‌کند. پرسش‌های اصلی زیر، دلیل راه چنین پژوهشی است:

۱. تعامل برخی از فقها با حکومت صفوی بر کدام پایه فکری استوار بود؟

۲. مخالفت برخی از فقها، چه دلیل شرعی و نظری داشت؟

۳. نتیجه نظری و عملی این موافقت‌ها و مخالفت‌ها چه بود؟

اندیشه سیاسی فرّه‌ایزدی در دوره حکومت صفوی

اندیشه فرّه‌ایزدی، برجسته‌ترین اندیشه سیاسی ایران باستان بود. بر پایه این اندیشه، سلطان حقانیت فرازمینی داشت و قدرت خود را بی‌واسطه از خدا می‌گرفت. این

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

اندیشه پس از ظهور اسلام نیز در محیط فکری ایرانیان دیده می‌شد. بنابراین، قدرت سیاسی پس از شکل‌گیری سلسله‌های ایرانی، با استناد به آن، مشروعیت می‌یافت. پس از هجوم اقوام بیگانه به سرزمین ایران، دیوان‌سالاران، سیاست‌نامه‌نویسان و شاعران این اندیشه را تبیین کردند. مبانی فکری این اندیشه را در ایران دوره اسلامی نخست عبدالله بن‌مقفع تدوین کرد و بعدها کسانی همچون ابوالفضل بیهقی، خواجه نظام‌الملک طوسی، امام فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، عطاملک جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله و کسان دیگر، آن را پی گرفتند.

اندیشه سیاسی فرّ‌ایزدی در دوره صفویه بیش از پیش به‌انگیزه‌های تبلیغاتی به کار آمد؛ زیرا مذهب تشیع در این دوره رسمی شد و علما خود بر اساس مبانی فقه سیاسی شیعه، رقیب حکومت به شمار می‌رفتند؛ چنان‌که خروج برخی از روحانیان از ایران و سست شدن اندیشه «السطان ظل‌الله» هم‌زمان با نیمه دوم دوران حکومت صفویان، بر این فرضیه دلالت می‌کند. بر پایه اندیشه سیاسی رایج، سلطنت مقامی از «هدایای الهی» بود (لاهیجی، ۱۸۲) که «شرکت» بر نمی‌تابید (امینی‌هروی، ۳۲۳). هم‌چنین نشستن بر مقام سلطنت، به خدمات لشکری و کشوری (سام‌میرزای‌صفوی، ۹) و بخت و کاردانی سلطان وابسته نبود (شاه طهماسب صفوی، ۱۰)، بلکه «اراده و مشیّت الاهی» و «یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِه مَنْ یَشاءُ[1]» «اسباب شاهی و ترغیب مقدّمات پادشاهی» را فراهم می‌آورد (الحسینی، ۵)؛ چنان‌که میرزا محمدطاهر وحید قزوینی معتقد بود: «ناظم کارگاه امکان ... هریک از افراد انسان را که از جهانیان برگزیده، مَسندآرای اورنگ جاه و جلال و زینت‌اَفزای ارایک سلطنت و اقبال» می‌گرداند. (وحیدقزوینی، ۵۰۲).

بنابر آموزه «السّعید سعید فی بطن امّه» (همان، ۵۰۲)، توفیقات خدا همواره همراه پادشاه بود و او را آگاه می‌ساخت؛ چنان‌که «غفلت رو[ی]» نمی‌داد (منشی‌قزوینی، ۱۶۵)؛ زیرا خداوند مددرسان پادشاه بود و یاری از غیر خدا عیب بود (الحسینی‌القمی، ۱/ ۳۷۱). این اندیشه، کسانی را بر این داشت که امر الاهی را بدین شیوه تبیین کنند: هنگامی که خدا پادشاه را برمی‌گزیند، به واقع بهترین فرد روی زمین را به این منصب

۱. آل‌عمران، آیه ۷۴.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

رسانده است:

... پس اگر در آن عصر شخصی دیگر از زیردستان [پادشاه] از راه عقل و دل‌آگاهی و معرفت، لوازم امور ملک و پادشاهی در مرتبه او یا زیاده بر او باشد، لازم آید که حق ـ تعالی ـ ترجیح بلا مرجّح یا ترجیح مرجوح داده باشد و این خود مُحال است و نیز لازم آید که جاهل یا ظالم باشد که با وجود چنان کسی تفویض امور عباد و بلاد به چنین کسی نماید و این هم بر آن محال و نیز کدام ابله نادان را به خاطر تواند رسید که حق ـ تعالی ـ که حکیم علی الاطلاق و عالم و قادر در علم و قدرت طاق است، عنان اختیار چندین هزار هزار خلق روزگار و کار نظام و انتظام این همه بلدان و امصار و نواحی و اقطار را در قبضه تصرّف و کف کفایت شخصی گذارد که از قیام به مصالح آن عاجز مانَد و طریق سلوک در امری که به او رجوع شده، نداند (موسوی فندرسکی، ۱۱۳).

افوشته‌ای نطنزی بر پایه همین دیدگاه می‌نویسد:

قال اللّه ـ تبارک و تعالی ـ [انی انا اللّه مالک الملوک و قلوب الملوک بیدی فمن اطاعنی جعلهم علیهم رحمة و نعمة و من عصانی جعلهم علیهم سخطة و نقمة و لا تسبّوا سبّ الملوک و توبوا الیّ اعطف علیکم قلوبهم]. حضرت خداوند ـ جلّ جلاله و عظم سلطانه ـ میفرماید که منم آفریدگار عالم و عالمیان و مالک ملک جهان و دل‌های پادشاهان در دست قدرت من است پس. از عامه رعایا و کافه برایا، آنهایی که اطاعت کنند مرا و رقبه عبودیت به طوق فرمان‌بری درآورده در طریق بندگی و طاعت راسخ دم و ثابت قدم باشند، بگردانم دل‌های پادشاهان را بر ایشان رحیم و مهربان و نعمت امنیت و سلامت بر ایشان افاضه کنم و آنان که روی به وادی عصیان نهاده، در اوامر و نواهی من طریق سرکشی و نافرمانی پیش گیرند و از سلوک سبیل اطاعت اعتساف جسته شیطان‌صفت شیوه استکبار و اغترار اختیار کنند، ملوک را برایشان مسلط گردانم و نعمت را به محنت و راحت را به شدّت مبدّل سازم و به تیغ قهر و غلبه سلاطین جبّار و حکام ستم‌کار، بنیاد وجود هستی ایشان را

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

براندازم؛ کما رأینا فی هذ العهد و سمعنا من اعصار الماضیه و هم‌چنین خداوند ـ عز شأنه ـ می‌فرماید که سب مکنید ملوک را؛ یعنی سخن‌های نالایق و ناپسند مگویید و جانب ادب رعایت کنید؛ چه اگر آن جماعت بر دین تو نبودند، اما به صفت عدالت و کرم موصوف بودند. من این دو صورت را دوست می‌دارم و اگر بگویند نادم و پشیمان به سوی من بازگشت کنند تا دل‌های ایشان را بر شما رحیم و مهربان گردانم و ایشان را با شما بر سر عطوفت و رأفت آورم ...؛ پس متابعت امر پادشاه فی الحقیقه متابعت امر خدا و مخالفت حکم ایزد ـ تعالی ـ است (افوشته‌ای‌نطنزی، ۳۸۶ – ۳۸۷).

افوشته‌ای با حکایتی از دوره حکومت تیمور این موضوع را اثبات می‌کند (همان، ۳۹۱). بنابراین، ظلم پادشاه نیز با استناد به نظر و اراده خدا توجیه می‌شود. این دیدگاه در اندیشه زین‌العابدین نصیری نمایان است که «دریای غضب پادشاه» را نمونه‌ای از «سخط الاهی» می‌داند (نصیری، ۶۷) و «سخط و بازخواست پادشاهی» را نیز نمونه‌ای از «آتش غضب الاهی» برمی‌شمرَد (همان، ۱۳۲).

سیاحان فرنگی نیز بدین آموزه اشاره کرده‌اند. به گفته کمپفر، باور به تقدس پادشاه فطری و بنابر روایتی به دلیل انتساب پادشاه صفوی به پیامبر اسلام بود (کمپفر، ۱۴؛ شاردن، ۳/ ۱۱۴۴)؛ چنان‌که برخی از مردم با استناد به انتساب پادشاهان صفوی به امامان شیعه، آنان را از عصمت برخوردار می‌دانستند: «اخلاق و رفتار شاه هر چه باشد، مرتکب گناه نمی‌شود و هر تصمیمی بگیرد، بی‌عیب و نقص می‌باشد...» (سانسون، ۱۶۸). گویی خود پادشاهان صفوی درباره چنین عصمتی دعوی داشتند (Halm, p۱۱۲). دالساندری نیز به‌رغم فاش کردن ستم طهماسب بر رعایا، از این شگفتی‌زده است که همان مردمان طهماسب را «نه همچون شاه، بلکه مانند خدا می‌پرستند». از دید این سیاح فرنگی، دلیل این پاس‌داشت، محترم دانستن خاندان امام علی بود (دالساندری، ۴۴۵). از همین روی نزد ایرانیان مهم می‌نمود که کسی از «سلسله علیه علویه فاطمیّه» بر مسند سلطنت بنشیند (شیرازی / نویدی، ۳۴).

سانسون دیگر سیاح غربی معتقد بود فرمان‌های شاه در نظر ایرانیان همچون «احکام

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

آسمانی است» و آن را همچون «وحی منزَل» می‌پذیرند. وی می‌گوید: شاه نزد همه مردم «فرزند پیغمبر [و از این‌رو] رئیس مذهب مملکت نیز» شمرده می‌شد (سانسون، ۱۶۹ و ۳۶). این سخن تاورنیه که در دوره سه پادشاه شش بار به ایران سفر کرد، درنگ‌کردنی است: «... ایرانیان به دستورهای شاه بیش از دستورهای شریعت احترام می‌گذارند ... حتی یک اصل دینی دارند که از فرمان شاه باید مانند فرمان خداوند اطاعت کرد» (تاورنیه، ۱۸۱). بنابراین، تقدس شاه را نزد مردم (کمپفر، ۱۴ – ۱۵) می‌توان از آثار سفرنامه‌نویسان استخراج کرد. باور مردم به امکان‌پذیری ظهور معجزه بر دست شاه، نذر و نیاز برای شفای بیماران و حتی سوگند خوردن به سر شاه، بر اعتقاد به همین تقدس دلالت می‌کند (فیگوئروا، ۳۵۹؛ دلاواله، ۲۵؛ شاردن، ۳/ ۱۱۴۹).

نظریه فقهی علمای شیعه درباره نهاد سلطنت

در برابر دیدگاه یاد شده، فقهای شیعه حکومت را از آن پیامبر و بعد از او از طریق نصب الاهی، از آن امام معصوم می‌دانستند. بنابراین، شیعیان بنابر آیه صریح قرآن «وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ وَ ما لَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِیاءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ[1]»، با خلفا و شاهان مستبد هم‌کاری نمی‌کردند؛ مگر اینکه مصلحتی در میان بوده باشد. هم‌چنین علمای شیعه «تقیه» را رکن اصلی باورهای خود در روزگار غیبت برگزیده بودند، اما هیچ‌گاه از تلاش برای واداشتن شاهان وقت به فراهم آوردن زمینه آسایش شیعیان و رواج شریعت شیعه دست نمی‌گذاشتند؛ چنان‌که نگرش علمایی همچون شیخ طوسی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی به دولت آل‌بویه، نگرش خواجه نصیرالدین‌طوسی، علامه حلی و سید بن‌طاووس به حکومت ایلخانان و نگرش کسانی همچون محقق کرکی، میرداماد، شیخ بهایی و علامه مجلسی اول و دوم به ساختار حکومت صفوی، این فرضیه را ثابت می‌کند. برای نمونه، شیخ طوسی معتقد است:

پذیرش ولایت از طرف سلطان عادل که امر به معروف و نهی از منکر

۱. هود، آیه ۱۱۳.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

نموده و هر چیزی را در جای خودش می‌گذارد، جایز و به‌جاست و گـاهی ممکن است به حد وجوب نیز برسد ... و اگر بداند یا احتمال قوی دهد کـه در صورت هم‌کاری با سلطان جائر اقامه امر به معـروف و نهـی از منکـر و حدود الاهی ممکن است و خمس و زکات را در راه پیونـد بـرادران مـؤمن مصرف می‌کند و خللـی در امـر واجـب نمـی‌شـود و مرتکـب کـار زشـتی نمی‌گردد، مستحب است که خود را بـرای پـذیرش ولایـت از طـرف آنـان عرضه کند و در غیر این صورت جایز نیست... » (شـیخ طوسـی، ۹۰ – ۹۱؛ ابن‌ادریس، ۲/ ۲۰۲).

ابوالصلاح حلبی از فقهای شیعه سده پنجم نیز معتقد بود یکی از شیعیان مشروط بـه برخورداری‌اش از این ویژگی‌ها، می‌تواند ولایت را در دست بگیرد: «العلـم بـالحق فـی الحکم المردود إلیه، التمکن من امضائه علی وجهه، اجتمـاع العقـل و الـرأی و سـعة العلم، البصیرة بالوضع، ظهور الـعـدالـة، الورع، التدین بالحکم، الـقـوة علـی القیام به و وضعه مواضعه» (حلبی، ۴۲۱).

افزون بر طرح مسئله هم‌کاری شیعیان با حاکمان صفوی، نظریه کلان ولایت فقیهـان از همان آغاز در چارچوب فکری روحانیان مطرح بود. برخی از فقیهان دوره صفوی بر پایه روایت عمر بن‌حنظله به ولایت فقیه در دوره غیبت باور داشـتند (بـرای آگـاهی از این حدیث، ر.ک: العاملی، ۱۸/ ۹۹؛ نیز: کرکی، ۱/ ۱۴۳). برای نمونه، محقق کرکی این نیابت را با توجه به سخن امام صادق (ع)، کلی می‌دانست (همان، ۱۴۲).

باری، اندیشه‌های علمای آن دوره یک‌دست و یک‌پارچه نبـود، بلکـه در چـارچوب نظری فقه تشیع دسته‌بندی‌هایی صورت پذیرفته بود. آنان از این دید به دو دسته تقسیم می‌شدند: ۱. کسانی که نهاد سلطنت را در چارچوب سیاسی پذیرفته بودنـد؛ ۲. کسـانی که نهاد سلطنت را با توجه به فقه شیعه رد می‌کردند[1].

شاردن درباره گسترش دیدگاه دسته نخست در جامعه عصر صفوی نوشته است:

۱. برخی از محققان تعارض علما را درباره مشروعیت ماهیت قدرت، در حوزه تعارض تفکر اصولی ـ اخباری گنجانده‌اند (See: Newman,)، اما به واقع اندیشه‌های علمای اصولی و اخباری دربـاره ماهیـت مشروعیت قدرت در عصر غیبت، همواره یک‌سان نبوده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

مسلمانان ایران در موضوع جانشینی امام به دو دسته تقسیم شده‌اند: برخی از علمای روحانی و پیروانشان و متعبدان بر این اعتقادند که در تمام طول مدّت غیبت امام باید یک مجتهد معصوم امور دینی و اجتماعی و حکومتی مملکت را اداره کند...، اما دسته دیگر معتقدند در غیبت امام حق حکومت به یکی از بازماندگان بلافصل امام می‌رسد و واجب و لازم نیست که وی مانند امام، جامع علوم ظاهر و باطن و از هر جهت معصوم باشد (شاردن، ۳/ ۱۱۴۳).

بنابراین، این گروه از علما خود به دو دسته تقسیم می‌شدند: کسانی که به نظریه ولایت فقیهان وفادار بودند و بنابر دلایلی هم‌کاری با دولت شیعی نزد آنان کار نیکویی بود و کسانی که نظریه ضرورت سلطنت را پذیرفته بودند. درباره اندیشه اصلی علمای این دو گروه فرض بر این است که آنان حکومت دنیوی را بی‌گمان به شاه ارزانی می‌کردند؛ یعنی سلطان در کار حکومت از فقیهان اِذن (رخصت) داشت. به واقع حاکم کسی بود که در روزگار امام غایب، از روحانیت و مصالح دینی در جامعه پاس‌داری می‌کرد (Shakibi, p۲۱).

هم‌کاری با سلطنت صفوی نزد گروه نخست همچون برخی از هم‌کیشان سلف آنان، راهی شایسته برای نهادینه کردن فقه شیعه بود. این اندیشه بیش‌تر در قالب برپایی مدارس علمیه، بسط امنیت در جامعه مسلمانان، حفظ مصالح عمومی، پشتیبانی از شیعیان و روی آوردن سلطان شیعه به «موازین شرعی[1]» محقق می‌شد که علمای حوزه جبل عامل کمابیش آن را تقویت می‌کردند. کسانی همچون محقق کرکی، شیخ حسین بن‌عبدالصمد جبعی حارثی، ملا محسن فیض کاشانی[2]، محقق سبزواری[1] و...، در این

۱. علما در این زمینه توفیق بسیاری نداشتند؛ زیرا بساط شراب‌خانه‌ها و خم‌خانه‌ها اوایل دوران سلطنت هر شاه صفوی بر پایه دیدگاه علما جمع می‌شد، اما هنگامی که دستگاه حاکم ثبات می‌یافت، دوباره این بساط را می‌گسترد. کنت دوسرسور گزارش‌های نیکویی در این‌باره عرضه کرده است. او مدعی است که پس از فرمان شاه سلطان حسین درباره منع شراب‌خواری، بزرگان کشوری به دامان مادربزرگ شاه چنگ زدند و سرانجام با این ترفند که مقام شاه را بالاتر از احکام و قانون شمردند، به شاه شراب خوراندند (دوسرسور، ۳۷ ـ ۳۹).

۲. ملا محسن از علمایی بود که به هم‌کاری با سلطنت صفوی در چارچوب مصالح عمومی و بسط

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

جرگه بودند. انگیزه بیش‌تر علمای جبل عامل برای برپایی حکومت شیعی و تقویت آن، در سنجش با علمای حوزه نجف و بحرین، از محیط جغرافیایی این دو حوزه سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا جبل عامل بی‌واسطه در قلمرو حکومت سنی عثمانی‌ها قرار داشت و بنابراین، بر آنان بیش از دیگران ستم می‌رفت و حکومت صفوی زمینه‌ای برای رفاه زندگی آنان و تقویت مذهب شیعه بود؛ چنان‌که حسین بن‌عبدالصمد جبعی حارثی رهایی‌اش را از خطر اقامت در سرزمین عثمانی‌ها، از دلایل هجرتش به ایران دانسته است (See: Ibid, pp ۵۰۰-۵۰۲; Stewart, P٤٩٩). به تصریح جبعی حارثی، خطر، تبعیض، نابخت‌یاری شیعیان در قلمرو امپراطوری عثمانی و به همان اندازه امنیت، پشتیبانی و امکان برآمدن آرزوها در چارچوب فرمان‌روایی صفوی، از انگیزه‌های هجرت به شمار می‌رفت (Ibid, p٥٠٦). بنابراین، گمان می‌رود علمای شیعه آن سامان بر اثر سختی زندگی در قلمرو عثمانی در سنجش با زیست آسان در سرزمین‌های شرقی، بیش‌تر به هم‌کاری با حکومت شیعی گراییده باشند. برخی از محققان تأیید علمای جبل عامل را درباره حاکمان دنیوی، پدیده‌ای وام‌گرفته از فقه سنیان دانسته‌اند (شیخ آقابزرگ تهرانی، ۶۵۶ و ۵۲۵ – ۵۲۶ پانوشت). با توجه بدین فرضیه‌ها درباره هجرت علمای جبل عامل، باید اذعان کرد که روحانیان حوزه بحرین و عراق چندانی به تأیید سلطنت صفوی میل نداشتند و از این‌رو، صفویان برای تبیین موجودیت خود به تأیید عالمان جبل عامل سخت نیاز داشتند. به هر روی، جز عامل جغرافیا (سکونت)؛ تحلیل و برداشت جامعه عاملی‌ها به اندیشه سیاسی و کوشش‌های اقتصادی خاص آنان مرتبط بود (Humphreys, pp۱۹۸-۲۰۰).

گروه دوم بر پایه اندیشه سیاسی مبتنی بر فرهّ‌ایزدی، سلطان را نماینده خدا می‌دانستند و با کمی تغییر در سامان فکری، همچون علمای سلف خود در این‌باره

امنیت می‌نگریست (فیض الکاشانی، ۲۴۹).

۱. محقق سبزواری از منظر روی آوردن سلطان شیعه به قانون‌های دینی، به نهاد سلطنت می‌نگریست (ر.ک: لک‌زایی، ۷۱ ـ ۸۲ و ۱۲۲ ـ ۱۲۳) و از این‌رو، اصلاح امور حکومتی را بدون حکومت پادشاهی در زمان غیبت ناممکن می‌دانست؛ زیرا معتقد بود بدون وجود پادشاه «کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ‌کس را تعّیش ممکن نباشد» (سبزواری، ۳۲ ـ ۳۳).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

می‌اندیشیدند. برخی از علمای این گروه، نمایندگان سلطنت در روستاها و شهرها بودند. مانند عبدالحبیب عاملی[1] و محمدباقر مجلسی[2].

روحانیانی که بر اساس فقه شیعی هر حکومتی را در عصر غیبت همچون «حکومت جور» می‌دانستند، بیش‌تر در حوزه نجف و بحرین ساکن بودند، اما بعدها برخی از علمای حوزه بحرین نیز به دربار و مناصب صفوی نزدیک شدند (See: Cole, pp٤٣-٤٦). حوزه‌های بحرین و نجف در سنجش با حوزه جبل عامل، در نظر با سلطنت مستقر صفوی، میانه‌ای نداشتند و آن را مشروع نمی‌دانستند. رفتار این روحانیان در برابر نظام سیاسی در چارچوب تقیه، کناره‌گیری از دستگاه سلطنت و در دوره صفوی، مخالفت با اندیشه علمای حامی سلطنت دور می‌زد. علمای بزرگی همچون محقق اردبیلی[3]، شیخ ابراهیم قطیفی بحرینی[4]، عبدالحی رضوی[5] و شیخ یوسف

---

۱. عبدالحبیب عاملی شاه را «ظل الله» می‌دانست.

۲. مجلسی درباره سلطان به اندیشه سیاسی فرّه‌ایزدی باور داشت: «هر که اطاعت پادشاهان نکند، اطاعت خدا نکرده است». او نه تنها درباره سلطان که درباره سلطان ظالم نیز بر این بود: «دل‌های پادشاهان و جمیع خلایق به دست خداست و مطلق پادشاهان جابر و ظالمان را نیز رعایت می‌باید کرد...». او با استاد به حدیثی از امام سجاد می‌گفت: «حق پادشاه بر تو آن است که بدانی خدا تو را فتنه او ساخته است و او را امتحان نموده که بر تو استیلا و سلطنت داده است...». مجلسی بر پایه این حدیث اذعان می‌کند که سلطنت را خدا می‌دهد. (مجلسی، ۵۰۰ ـ ۵۰۱؛ See: Black, pp٢٣٤-٢٣٥).

۳. محقق اردبیلی به ولایت فقیهان باور داشت؛ چنان‌که نبود چنین ولایتی را به معنای اختلال در امور می‌دانست (محقق اردبیلی، ۱۳/ ۲۸). از دید او هر سلطنتی در دوره غیبت نامشروع بود. اردبیلی حتی با مؤیّدان حکومت صفوی از دید فکری ـ فقهی بسی درگیر شد.

۴. قطیفی در آغاز رساله خراجیه خود که آن را در رد رساله کرکی نوشته بود، با نقل حدیثی از پیامبر اذعان می‌کند که پیامبر علما را از نزدیک شدن به شاهان می‌پرهیخت (القطیفی، ۲۲). وی به نامشروع بودن همراهی با شاه طهماسب معتقد بود و از دریافت هدیه از سلطان تَن می‌زد (الافندی الاصبهانی، ۳/ ۱۶).

۵. عبدالحی رضوی کاشانی از فاضلان و عالمان کاشان در دوره صفوی بود. وی اثری انتقادی درباره جامعه دینی روزگار خود به نام حدیقه الشیعه نوشت. مهم‌ترین نقدهای او درباره هم‌نشینی روحانیان با حاکمان صفوی و فتواهای ناروای آنان سامان یافته بود. وی در جایی «در مذمت اهل فتوا آورده که آنها در انتظار مرگ مردم هستند تا با تقسیم ارث آنان منفعتی نیز برای خود بردارند و از آنجا که ←

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

بحرانی، آشکارا پیرو این اندیشه (نامشروع بودن سلطنت صفوی) وکسانی مانند حسن بن‌زید معروف به صاحب *معالم* و محمد بن‌علی معروف به صاحب *مدارک* از علمای جبل عامل، با آنان هم‌سو بودند؛ چنان‌که سید نعمت‌الله جزایری در *انوار نعمانیه* نقل می‌کند: حسن بن‌زید و محمد بن‌علی می‌خواستند به خراسان و زیارت بارگاه امام رضا (ع) بروند، اما از ترس اینکه مبادا شاه عباس آنان را نزد خود بخواند و «برای اینکه با سلطان معاشرت نکنند»، در نجف ماندگار شدند و به خراسان نرفتند (تنکابنی، ۲۶۸ – ۲۶۹). اختلاف فکری ـ فقهی علمای شیعه با یک‌دیگر، به بهترین شکل در گزارش‌های شاردن آمده است. وی می‌نویسد ایرانیان سلطنت را حق پیامبر و از آن طریق، حق امامان می‌دانستند:

> اما درباره این موضوع که اگر پیامبر یا جانشین او درگذشت و جانشینی معین نکرد آن که بر ملتی مسلمان حکومت می‌کند، باید چه اوصاف و فضایلی داشته باشد، میان بزرگان دین اتفاق نظر نیست و این تضاد عقیده غالبا چنان قوت می‌گیرد که به مجادله می‌انجامد و بنا به گفته خودشان وضع چنان آشفته و نا به سامان می‌گردد که اصلاح آن دشوار، بل محال می‌نماید؛ چنان‌که بدین صورت درآمده است (شاردن، ۳/ ۱۱۴۲ – ۱۱۴۳).

قدرت و مشروعیت علما و مجتهدان در جامعه و حکومت عصر صفوی

علما و مجتهدان در جامعه و حکومت شیعی جایگاه برجسته‌ای داشتند. سخن ژرژ تکتاندرفن دریابل درباره روحانیان کمابیش درست است که آنان «در نظر مردم عادی مانند خدایان عزیز و محترم» بودند (دریابل، ۵۹). کمپفر آلمانی درباره جایگاه و قدرت مجتهد می‌نویسد:

> شگفت آنکه متألهین و عاملین به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم ساده‌دل شریکند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی مردم و قیادت مسلمین بر عهده مجتهد گذاشته شده است؛ در حالی که

خود را قائم مقام معصوم می‌دانند، کار اجرای حدود و تعزیرات را نیز در دست داشته و به قطع دست و پا و قصاص مشغول هستند...» (برای آگاهی بیش‌تر در این‌باره، ر.ک: جعفریان، ۱۳۷۰).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

فرمان‌رَوا تنها وظیفه دارد به حفـظ و اجـرای نظـرات وی همـت گمـارد... (کمپفر، ۱۲۵ – ۱۲۶).

پس از استقرار سلطنت صفوی، بسیاری از مناصب حکومتی همچون صدارت، شـیخ الاسلامی، قاضی عسکری، ملاباشی و تولیت موقوفات و اداره اماکن مقدسه، بـه دسـت علمای مؤید حکومت افتاد. حتی برخی از آنان صـاحب امـارت بـر شـماری از منـاطق شدند. برای نمونه، میرعبدالوهاب برادر میر سید علی شوشتری «از غایت دولـت‌خواهی و حسن خدمات، به مرتبه امارت دزفول سرافراز شده حکومت شرعیات و عرفیـات آن ملک به رأی و رؤیت او مفوَض شده بود» (ترکمان، ۱/ ۱۴۹)؛ چنان‌که واگذاری امـارت به روحانیان اواخر حکومت صفوی بـه‌ویژه دوره شـاه سـلطان حسـین فزونـی گرفـت (قزوینی، ۷۸).

علما در روزگار شاهان ضعیف دوست می‌داشتند که ادعایشان را دربـاره ناوابسـتگی خود به نهاد سیاسی کشور ثابت کنند (سیوری، ۲۳۷). بر کنار از برخی از مسائل نظـری مطرح بازمانده از دوره‌های پیشین، از دوره اسماعیل اول برخی از شاهان صفوی به‌ویژه شاه طهماسب اول خود را نایب مجتهد زمان و از طریق اینان به طـور نامسـتقیم نایـب امام غایب می‌دانستند. برای نمونـه، شـاه طهماسـب در فرمـانی دربـاره محقـق کرکـی آورده است:

... لایح و واضح است که مخالف حکم مجتهدین کـه حافظـان شـرع سـید المرسلینَند، با شـرک در یـک درجـه اسـت؛ پـس هـر کـه مخالفـت خـاتم المجتهدین وارث علوم سید المرسلین نائب الائمه المعصومین لا زال کاسمه العلی علیا عالیا کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مـردود و در این آستان ملایک‌آشیان، مطرود است و بر سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغـه مؤاخذه خواهد شد (افندی، ۵۹؛ خوانساری، ۵/ ۱۶۹ – ۱۷۰).

باری، نمی‌توان ادعا کرد قدرت روحانیان و مجتهدان در روزگـار حکومـت صـفوی حتی در جایگاه نایب امام نیز بیش از قدرت شاه بوده است؛ زیرا همان طهماسـب هـم «خود را از نور خدا می‌دانسته که تعبیر دیگری اسـت از فرّایـزدی» (دانش‌پـژوه، ۹۱۶). شاردن به‌درستی بدین نکته پی برده بود که دربار نمی‌خواست قدرت‌های مستقل از وی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

وجود داشته باشند (شاردن، ۴/ ۱۳۳۸). از همین روی، پادشاهان علما را مهار می‌کردند (Halm, p۱۱۲). شاردن در این‌باره داستانی را نقل می‌کند که باید در آن به نیکی درنگ کرد. او می‌نویسد مجتهدی به نام شهشهان در روزگار شاه عباس اول به پایان نام فرزندانش، پسوند «شاه» می‌افزود. این کار به برافروختگی و خشم شاه عباس انجامید تا اینکه درباره کشتن آن مجتهد تصمیم گرفت، اما با وساطت هم‌کسوتان او، از خون وی گذشت و تنها با کارهایی از نفوذ و اعتبار او فروکاست (شاردن، ۴/ ۱۵۱۳ – ۱۵۱۴). هم‌چنین کمپفر درباره حرمت نهادن شاه صفوی به مجتهدان می‌گوید:

> قسمت زیادی از آن متصنع است و در این کار هم شاه پروای مردم را می‌کند؛ زیرا پیروی مردم از مجتهد تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند به یکی از اصول غیر قابل تخطی دین تجاوز کند و یا در کار مملکت‌داری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند (کمپفر، ۱۲۷ – ۱۲۸).

به هر روی دیدگاه کلان شاهان صفوی درباره نفوذ روحانیان در سلسله مراتب سیاسی این بود که «با افزودن تعداد محاکم عرف و ایجاد اغتشاش و بی‌نظمی در قضای شرع و در تحت سلطه ظاهری و دنیوی در آوردن پیشوایان اسلامی از فعالیت آنان بکاهد» (مینورسکی، ۷۱ – ۷۲). بنابراین، مجتهدان و روحانیان در دوره آن پادشاهان قدرت‌مند همچون شاه عباس اول، به جای سلطنت، بیش‌تر در جایگاه مشاوره و پاسخ‌گویی به مسائل شرعی شاه قرار داشتند (ر.ک: واله قزوینی، ۵۶۱؛ همان، ۶۵۸ – ۶۵۹) .سانسون در این‌باره می‌نویسد: بزرگ‌ترین مقام روحانی در دوره شاه صدر خاصه است که «وی فقط به راهنمایی امور دینی شاه می‌پردازد و کارهای مذهبی دربار و شهر اصفهان را طبق دستورات و موازین قرآن اداره می‌کند» (سانسون، ۳۸).

تقابل فکری ـ فقهی علمای موافق و مخالف سلطنت صفوی

برپایی و استواری حکومت صفویه، فرآیندی کمابیش متفاوت با یک‌دیگر پیمودند. برپایی این حکومت بنابر الگوی حکومت‌های «تغلبیه» تاریخ ایران اسلامی که امارت‌های استیلا به شمار می‌رفتند، با قهر و غلبه صورت پذیرفت، اما استواری آن

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

حاصل پیوند اندیشه‌های سیاسی ایرانشهری و سلطنت مبتنی بر شریعت شیعه بود؛ یعنی صفویان افزون بر بهره‌گیری از اندیشه ایرانشهری درباره سلطنت، با به کارگیری روحانیان در دستگاه دولت، به شرعی‌سازی قدرت سیاسی خود دست زدند؛ چنان‌که محقق کرکی نیز برای یک‌دست کردن روحانیان به‌انگیزه مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی و استوار کردن شالوده‌های مذهبی آن تلاش می‌کرد (Abisaab, p۲۲). علمای جبل عامل به دستگاه حکومت نزدیک شدند و با پذیرش حق الاهی شاهان، موازنه ناپایداری میان نظریه شیعه درباره قدرت سیاسی و اندیشه سیاسی ایران پیش از اسلام، پدید آوردند (Savory, pp۲۸-٤۱).

برخی از عالمان دینی در برابر این گرایش، واکنش نشان دادند. برای نمونه، شیخ یوسف بحرانی در *الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره* نوشته است: خداوند در قرآن کریم ضمن رد ظلم در کلیه اشکال آن، امر فرموده که مسلمانان باید از متمایل شدن به ظالم خودداری کنند (بحرانی، ۱۸/ ۱۲۱ – ۱۲۲). این سخن به معنای نپذیرفتن تلویحی حکومت صفوی بود، اما حکومت علمایی را در ساختار سیاسی خود به کار گرفت.

شاید محقق کرکی از نخستین تأییدکنندگان حکومت صفوی بوده باشد که به راه‌کاری برای حل مسائل فقهی حکومت اندیشید. او دریافت زمین، هدیه و عقار را از حکومت بی‌اشکال می‌دانست؛ چنان‌که در آغاز *نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت* هدف خود را از نوشتن این رساله، خدمت به حکومت صفوی دانسته است (رک: کرکی، ۳۹ – ۴۲). وی در این مسیر آشکارا از شاه طهماسب اول پشتیبانی و درباره مشروعیت کارهای حکومت فتاوا صادر می‌کرد (Halm, p۱۰۸). گمان می‌رود محقق کرکی با تأکید بر آموزه جانشینی یا نیابت امام در عصر غیبت، به دنبال به دست گرفتن رهبری جامعه شیعی بوده باشد (Madelung, p۱۹٤). باری، دیدگاه کلی محقق کرکی دست یافتن به برداشتی تازه از متون مقدس برای گستراندن شریعت به پشتوانه حکومت صفوی بود؛ چنان‌که دیدگاه‌ها و تلاش‌هایش درباره اخذ مالیات بر زمین (خراج شرعی)، گماردن پیش‌نماز برای هر روستا برای آموزش اصول مذهب

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

شیعه دوازده امامی و...، بر ایـن دعـوی دلالـت می‌کننـد (see: Newman, p۳۸). اندیشـه محقق کرکی در زمان خود او و بعدها، پیروان فراوانی داشت. او در دوره سـلطنت شـاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول در دسـتگاه سـلطنت حاضـر و بسـیار محتـرَم بـود. بیش‌تر منابع تاریخی، درباره قدرت فراوان وی در زمـان شـاه طهماسـب بـا یـک‌دیگر متفقند. در فرمانی از شاه طهماسب آمده اسـت: «تمـام حکّـام و متصـدیان شـرعیّات و عساکر منصوره به عزل او معزول و به نصب او منصوب و به امر او مأمور و به نهـی او مَنهی باشند» (الحسینی‌خاتون‌آبادی، ۴۶۱؛ النوری‌الطبرسـی، ۳/ ۴۳۳؛ الافندی‌الاصـبهانی، ۳/ ۴۵۶). از دید محقق کرکی هم‌کاری با سلطنت شیعی با استناد بـه فرضـیه ضـرورت صیانت از مصالح عمومی شیعیان، روا بود. پرداخت خراج به حکومت فرد نامعصوم، در فقه شیعه حرام به شمار می‌آمد، اما محقق کرکی در مقام فقیهـی بلنـد پایـه، بـه حلیـت چنین خراج و مقاسمه‌ای فتوا داد. گمان می‌رود اعتراض برخی از علما به جواز حلیـت خراج، به انگیزه رد نظریه مشروع بودن سلطنت نزد مجتهـدان شـیعی بـوده باشـد، امـا محقق کرکی با نوشتن رساله «قاطعه اللجاج فی تحقیق حلّ الخـراج»، بـه تأییـد حلیـت خراج و واگذاری زمین‌های حکومت به افراد از دید فقهی و تاریخی پرداخـت. وی در این رساله روایات بسیاری را بر اصل مجاز بودن شیعیان در گرفتن خراج استوار می‌بیند و حتی اخذ خراج را از سلطان جائر، تأیید می‌کند (کرکـی، ۷۵ – ۷۶ و ۷۹ – ۸۶)، امـا علمایی همچون شیخ ابراهیم قطیفی بحرانی و محقق اردبیلی در همان زمان این دیدگاه را رد کردند (ر.ک: القطیفی، ۲۰ – ۲۱؛ اردبیلی، ۲۲ – ۲۳).

بی‌گمان، ردیه‌های قطیفی درباره دیدگاه‌های محقـق کرکـی و انکارهـای بی‌پـرده دو فقیه درباره دیدگاه وی، بیش از اختلاف نظر در مسائل فقهی، بر اصـل نظـارت فقیهـان شیعه بر حکومت صفوی و هر حکومت دیگری در زمان غیبت دلالت می‌کرد؛ چنان‌کـه هالم از زبان شاردن می‌آورد که بعدها مخالفان اسبتداد شاه عباس دوم، مخالفت تلویحی خود را در قاموس استدلال‌های مـذهبی بیـان می‌کردنـد (Halm, p۱۱۲). شـیخ ابـراهیم قطیفی افزون بر استدلال‌های مذهبی بر ضد دیدگاه‌های کرکـی، نعمـت‌الله حلـی را کـه منصب صدرات داشت، از درون دستگاه سلطنت در برابر وی برانگیخت (روملو، ۳۳۴؛ الحسینی‌القمی، ۱/ ۲۳۷).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

چالش دیگر در زمینه حکم اقامه نماز جمعه در عصر غیبت صورت پـذیرفت؛ زیـرا برپایی نماز جمعه بر کنار از مباحث فقهی، در مشروع نُمودن دولت صفوی مؤثر بود. به باور محقق‌کرکی، فقیه را امام معصوم برمی‌گزیند و از ایـن‌رو، رخصـت دارد کـه نمـاز جمعه را اقامه کند (کرکی، ۲/ ۳۷۱) و به اجازه یا نصـب ویـژه در ایـن جایگـاه نیـازی ندارد (Abisaab, p۲۱). شیخ حسین بن‌عبدالصمد نیز برای دفع بدگویی اهل‌سنت، اقامـه نماز جمعه را در دوره غیبت ضروری و پیشینیان را از آن روی که حاکمان جائر امامـان جمعه را بر می‌گزیدند، معذور می‌دانست و معتقد بود اکنون که این عذر برداشـته شـده است، نماز جمعه را باید بر پای داشت (جبعی‌حارثی، ۳۱). بنابراین، او نیـز تلـویحی از مشروعیت حکومت صفویه دفاع می‌کرد.

بـاری، روحانیـان مخـالف فراوانـی بـه وجـوب نمـاز جمعـه در روزگـار غیبـت باور نداشتند، اما در بـالاترین سـطوح حکومـت صـفوی حاضـر بودنـد. بـرای نمونـه، گروهی از علما آشکارا با شیخ نعمـت‌الله حلـی در برابـر محقـق کرکـی متحـد شـدند و بـه گروه‌هـای اصـلی مخـالف کرکـی در دربـار همچـون دیوان‌سـالاران، پیوسـتند (Chehabi and Abisaab, p۷۸)، اما شیخ نعمت‌الله بر اثر مخالفتش با وجوب نماز جمعه، از مقام صدارت طرد شد (رملو، ۳۳۳ – ۳۳۴؛ ترکمان، ۱/ ۱۴۳). حتی کمال‌الدین حسین اردبیلی معروف به «الاهی» درباره وجوب نماز جمعه با محقق کرکـی به‌سـختی درگیـر شدند و کارشان به نفرت و خشونت انجامید (ر.ک: الموسوی‌العاملی، ۴/ ۵ – ۹). به هر روی، دیدگاه‌های کرکی درباره نماز جمعه نزد روحانیان تازگی داشت و به همین سبب علمای عرب و ایرانی به مقابله شگفتی‌آوری با دیدگاه‌های او برآمدند (Abisaab, p ۲۱).

اعتراض‌ها و شورش‌ها

گمان می‌رود اندیشه «السلطان ظل‌الله» در جامعه عصر صفوی، بیش‌تـر نـزد عالمـان دینی و طلاب مدارس علمیه به سستی گراییده باشد و این پدیده بـه بسـط حوزه‌هـای علمیه و انتقال اندیشه‌های سیاسی شیعه به سخن‌گوییِ علما و مجتهـدان، مسـبوق بـود. برای نمونه، اسکندر بیگ ترکمان درباره میر فخرالدین سـماکی می‌نویسـد: «همـه روزه جمعی کثیر از طلبه علوم معقول و منقول به مدرس آن جنـاب حاضـر گشـته، اسـتفاده علوم می‌نمودند و از افادات علّیه‌اش مستفید و بهره‌مند می‌گشتند...؛ [چنان‌که] سخنانش

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

موثق بر طلبه علوم» بود (ترکمان، ۱/ ۱۴۶). دسته‌بندی شاردن درباره عقاید مردم و مجتهدان در این زمینه، بسی مهم می‌نماید. متمایز کردن باورهای مردم عادی و طلاب و روحانیان از یک‌دیگر، کانون مباحث اوست. شاردن در بخش‌هایی از سفرنامه‌اش با توجه به موضوع، به بحث درباره باورهای مردم می‌پردازد؛ چنان‌که در بخشی از آن، با اشاره به کاهش مشروعیت شاهان صفوی نزد روحانیان، اذعان می‌کند که با این تفاسیر مردم فرمان‌های پادشاهان را «واجب‌الاطاعه» می‌دانند و از «مطیع‌ترین ملت‌ها نسبت به پادشاه خود می‌باشند». به همین دلیل «از دو قرن پیش تاکنون هرگز شورش در ایران به وقوع نپیوسته» است (شاردن، ۳/ ۱۱۴۶ – ۱۱۴۷). او در جای دیگری می‌گوید: کمابیش همه مردم با توجه به سیادت شاهان به سلطنت باور داشتند و خاطر پادشاه از این روی، آسوده بود، اما اذعان می‌کند: «گاهی اهل منبر پذیرش این عقیده را تخطئه» می‌کردند و آشکارا پادشاهی را حق مجتهد می‌دانستند (همان، ۱۱۴۴ – ۱۱۴۵). وی درباره اختلاف سطح فکری مردم با قشر روحانیان آورده است: «بیش‌تر مردم بر این اعتقادند که حکومت و فرمان‌روایی افراد غیر مذهبی مباین دین نیست؛ زیرا شاه سایه و جانشین خدا و پیغمبر است ... . این عقیده بر نظریه‌ای که تنها جامعه روحانیت از آن پیروی می‌کنند، فاضل‌تر است» (همان، ج ۴، ص ۱۱۳۵). دیدگاه شاردن از این روی درست است که به گفته خودش «... تأکید می‌کنم که قضاوت من در این باره مرهون اقامت مدتی نسبتاً دراز در این سرزمین و تحقیق و بررسی‌های زیاد است» (همان، ۳/ ۱۲۸۳).

به گمان، با سست‌تر شدن جایگاه و قدرت شاهان صفوی، برخی از علما کمابیش از نیمه دوم حکومت آنان به ادعاها و شورش‌های فراوانی دامن زدند که منابع رسمی تا اندازه‌ای بر آنها سرپوش نهاده‌اند. این فرض را می‌توان با استناد به پنج منبع اثبات کرد:

۱. رساله‌ای که اواخر حکومت صفوی درباره اثبات ظل الله بودن شاه نوشته شد؛

۲. گزارش افوشته‌ای نطنزی درباره ظهور کسانی «در لباس شیخی» و با دست‌آویز «کلام الاهی و حدیث حضرت رسالت‌پناهی» و بر پایه «مدعیات نامعقول»، مردم را می‌فریفتند؛

۳. مخالفت عینی فردی روحانی به نام ملّا قاسم که شاردن سیاح تیزبین فرانسوی آن را گزارش کرده است؛

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

۴. استدلال تلویحی ابوطالب فندرسکی درباره مقام پادشاه و دیگری؛

۵. گزارش اسکندربیگ ترکمان از ادعای برخی از «شیخان شیاد» درباره نیابت امام عصر.

فردی روحانی اواخر حکومت صفوی رساله‌ای نوشت که هدف اصلی آن تأیید فقهی مشروعیت سلطنت بود. پرسش اصلی کتاب او مطلبی است که وی آن را از کسی از برادران و دوستانش شنیده بود: «پادشاهی را خدا نمی‌دهد و خدا را دخلی نیست، بلکه محض جبر و غلبه است» (ناجی، ۱۷). به هر روی، وی در این کتاب با توجه به وضع موجود، گواهانی از حدیث، تاریخ و... می‌آورد تا نشان دهد بدون سلطنت نمی‌توان زیست. البته شروطی را برای پادشاه وقت و مردم می‌شمرَد و سرانجام می‌نویسد:

> و مطلب از این اخبار آن است که بدانند منکرین که پادشاهان را خدا می‌گمارد و خدا می‌دهد و الّا همه‌کس می‌خواهد و به دست کسی نمی‌آید؛ پس مردم عبرت گیرند و شکر پادشاهان و علما خود نمایند تا عاقبت به خیر شوند که و العاقبه للمتقین (همان، ۱۴۷).

نوشتن این رساله به‌انگیزه توجیه مقام الاهی سلطنت بر این دلالت می‌کند که اواخر حکومت صفوی گفت‌وگوها، اعتراض‌ها و شورش‌هایی بر ضد ادعای الاهی بودن سلطنت رخ داده بوده است.

افوشته‌ای نظنزی پس از مقدمه‌ای از داستان خلقت آدم و سرپیچی شیطان، به ظهور کسانی می‌پردازد که می‌خواهند مردم را گمراه کنند:

> در هر عصر از اعصار، یکی ازین ملاعین بد کردار در بعضی بلاد و دیار خود را در لباس شعبده و فریب به مردم نمایند، ابواب فتنه و فساد بر روی خلایق گشوده به افسانه و افسون و نیرنگ و فنون با خلایق از راه دعوی بی‌معنا در آیند (افوشته‌ای‌نطنزی، ۵۱۰). هر چندگاه یکی ازین مفسدان بی‌دین ... در لباس شیخیّ و گوشه‌نشینی ... جماعتی ناقص عقلان جاهل و بی‌خردان غافل را به مزخرفات باطل و ترهات لاطایل از راه برند و کلام الهی و حدیث حضرت رسالت‌پناهی (صلّی اللّه علیه و آله) را بر طبق

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

مدعیات نامعقول خود، تأویلات باطله و محمولات کاذبه نموده عـوام را در بیدای خطر و فیقای «ما سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ»، سرگردان سـازند (همـان، ۵۱۴)؛ [چنان‌کـه در دوره طهماسـب] بعضـی ازیـن ملحـدان بـی‌دیـن و فـاجران شیطنت‌اَطوار شقاوت‌قرین، در نواحی سـاوه و قـزوین و حـوالی کاشـان و اصفهان و کوه‌پایه و نایین ظاهر شده، به جدّ تمام روی بـه اضـلال و الحـاد عوام نهادند [که شماری از رؤسای آنان] محمدی قاضـی بیـدگلی و مولانـا قاسم کوپالی و غیرهما [بودند] (همان، ۵۱۵).

منابع رسمی به قیام فردی روحانی به نام ملا قاسم اشاره نکرده‌انـد. تنهـا شـاردن تـا اندازه‌ای بدان پرداخته و چراییِ ماجرا را نشان داده و گفته است در نخسیتن ورودش به ایران، «دربار به تازگی از شرّ یک ملا یا خطیب دینی» به نام ملا قاسم خلاص شده بود. او به نامشروعیت مقام سلطنت اعتراض می‌کرد و در اصفهان هوادار بی‌شماری داشـت؛ چنان‌که رئیس دیوان نیز از هواخواهان وی به شمار می‌رفت. به گفته شاردن ملا قاسـم هر روز میان مردم با شیوه‌های گوناگون به مقام پادشاهی حمله می‌کرد و روحانیان نیـز «در باطن از او پشتیبانی» می‌کردند (شاردن، ۳/ ۱۱۴۵ – ۱۱۴۶). ملا قاسـم مـدعی بـود کسی که آشکارا مشروب می‌نوشد، نماینـده خـدا نیسـت، بلکـه تنهـا مجتهـد یـا عـالم برخـوردار از شـروط لازم و آگـاه از قـانون شـریعت، شایسـتهٔ رهبـری اسـت (Halm, p۱۱۲). بنابراین، وی پسر شیخ‌الاسلام اصـفهان را شایسـته نیابـت امـام غایـب می‌دانست. دربار بر اثر ترس از تبلیغات این روحـانی، او را تبعیـد کـرد و غائلـه پایـان یافت، اما شاردن مدعی است که بسیاری از «روحانیـان و اهـل منبـر و دانـش و ادب و شخصیت‌های برجسته» را دیده بود که از همـین عقیـده دفـاع می‌کرده‌انـد (شـاردن، ۳/ ۱۱۴۵ – ۱۱۴۶).

نویسنده روحانی *تـحفـة الـعـالـم* در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین، ایـن کتـاب را بیش‌تر برای ارتباط نزدیک‌تر به سلطان نوشته است، اما برخـی از مطـالبش بـر کنـار از نثر چاپلوسـانهٔ آن، تفسـیرپذیر اسـت. او در بخشـی از کتـاب بـرای تبیـین جایگـاه پادشاهی می‌نویسد:

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

اگر انتظام عالم و انتظام احوال بنی‌آدم به رعایت ظاهر شرع مبین و در غیر عصر حضرات معصومین متمشّی و متیسّر می‌بود، هر مملکت و کشوری را مثل شیخ الاسلام و قاضی کافی بود و با وجود امثال ایشان، احتیاج به ملوک سلاطین نمی‌بود و حق ـ تعالی ـ ایشان را بر خلایق تسلّط و اقتدار نمی‌فرمود (موسوی فندرسکی، ۱۲۶).

این گفته نشان می‌دهد که مدعیان فراوانی در برابر سلطنت قد افراشته بودند. با توجه به تأکید بر شیخ الاسلام و قاضی، گمان می‌رود که نظر وی به قشر روحانی بوده باشد؛ چنان‌که بنابر گزارش افوشته‌ای نطنزی نیز به فردی قاضی به نام قاضی بیدگلی در متن حوادث اشاره شده است. برخی از درویشان نیز در این میان با کمک شماری از روحانیون و به پشتوانه اندیشه سیاسی شیعه، به حرکات ریز و درشتی بر ضد دستگاه سلطنت دست زدند. برای نمونه، به گفته حسن بیگ روملو، شاه قوام‌الدین نوربخش با نوع سلوک خود داعیه سلطنت داشت (روملو، ۳۶۳). حتی شورش درویش‌رضا از مبانی فکری تشیع تغذیه شده بود؛ زیرا هنگامی که وی حرکت خود را آغاز کرد، «گاهی ادعای نیابت حضرت صاحب الزمان (صلوات اللّه علیه و آبائه) و گاهی اصالت آن» را به زبان آورد (وحید قزوینی، ۲۳۸) تا «شایستگی سلطنت» خودش را ثابت کند (واله قزوینی، ۹۷). او مدعی بود به فرمان خدا مأمور هدایت مردم شده است و در اندک زمانی نزدیک به سی‌هزار مرید یافت (اولئاریوس، ۲/ ۵۱۸). قیام درویش رضا تنها در قزوین دامن نگسترد، بلکه به گفته افوشته‌ای نطنزی کاشان و اصفهان را نیز فراگرفت؛ چنان‌که میر احمد را در کاشان و ملا عنایت نامی را در اصفهان به استناد شرکتشان در این قیام دست‌گیر کردند (افوشته‌ای نظنزی، ۵۲۳). این قیام را درویشی صوفی رهبری می‌کرد، اما به‌واقع شعارها، ادعاها و بیش‌تر پیروان آن، شیعه بودند. دست‌گیری برخی از روحانیان شیعه وابسته به این جنبش، فرضیه یاد شده را تأیید می‌کند.

شورش دیگری نیز در گیلان رخ داد. به گفته اسکندر بیگ ترکمان «چند نفر از شیخان شیاد» فردی به نام سید محمد نام را رسول و نایب امام زمان خواندند؛ چنان‌که «دو نفر را به رسالت به خدمت حضرت شاه ظل الله فرستاده، بشارت ظهور

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

آن حضرت داد و منشوری به اسم سامی اشرف از جانب خود مشتمل بر مواعظ و نصایح و اینکه من رسول حضرت صاحب الامرم و فلان و فلان خلیفه و داعی منند در قلم آورده، مهر خود به آداب سلاطین بر آن منشور زده در مازندران ارسال داشت (ترکمان، ۱/ ۹۵۲ – ۹۵۳). روایِ ماجرا به سرکوب و ریشخند کردن آن می‌پردازد. بنابراین، می‌توان گفت که اینان بر اثر اوضاع مناسب اجتماعی بدین کار دست زده بودند وگرنه، با وجود سلطانی مقتدر کسی را زَهرهٔ این نبود تا درباره نیابت دعوی کند و به قیام برخیزد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

نتیجه

فرآیند هم‌کاری روحانیان با حکومت صفوی به دست‌آوردهایی متقابل بـرای هـر دو گروه انجامید؛ نهاد سلطنت، از مشروعیت و فتاوایی برخوردار شد که حـلال مشـکلات حکومتی‌اش بود و روحانیت به بسط مدارس علمیه، گسـترش شـرع شـیعه و فقـه آن، نفوذ فراوان در ساخت حکومت و رواج محاضر شرع و نهادهای مـرتبط بـا روحانیـت شیعه همچون گسترش اوقاف، دست یافت. شاهان صفوی با به کارگیری شمار فراوانی از علما به شرعی‌سازی قدرت سیاسی خود پرداختند و این خـود دسـت‌آوردی بـزرگ برای هر دو گروه به شمار می‌رفت. علمای گوناگون داخل و خارج کشور برای اسـتوار کردن حکومت صفوی در شهرها و روسـتاهای فراوانـی بـا عنوان‌هـای بسـیاری ماننـد شیخ‌الاسلام، امام جمعه، پیش‌نماز و متولی موقوفات، به پرورش فکری مردم پرداختنـد. بخش گسترده‌ای از موقوفات و محاکم شرعی به دست روحانیان افتاد که استقلال مالی آنان را تأمین می‌کرد، اما علمای مخالف حکومت صفوی (بیش‌تر در حوزه‌های شـرقی قلمرو امپراطوری عثمانی)، به رد ادعـای الاهـی بـودن سـلطنت و دیـدگاه‌های علمـای موافق حکومت آنان می‌پرداختند.

اختلاف‌های عالمان با یک‌دیگر درباره مشروعیت حکومت صـفوی بـه‌ویژه از نیمـه دوم دوران این حکومت، به شکل‌گیری اعتراض‌ها و گاهی شـورش‌های علمـای دینـی انجامید. به گزارش منابع تاریخی این دوره، معترضان در لباس ملا، شیخ، قاضی، عـالم، درویش و...، به اساس سلطنت حمله می‌کردند. بی‌گمان، برجسته‌ترین پی‌آمد حکومـت صفوی شکل‌گیری و گسترش مدارس علمیه شیعه و افزایش شمار طلاب علـوم دینـی بود. طالبان علوم دینی در روستاها و شهرها از طریق منبرها و دیگر ابزارهای تبلیغی، به بازگویی مباحث فقهی و احکام شرعی برای تـوده مـردم می‌پرداختنـد، ایـن فرآینـد بـا گسترش محبوبیت ایشان در جامعه زمینه‌ای برای پیدایی اعتراض‌ها و شورش‌ها فـراهم می‌آورد. معترضان الوهیت سلطنت صفوی را انکار می‌کردنـد؛ یعنـی روحانیـان حـوزه بحرین و نجف به‌رغم پشتیبانی برخی از روحانیان جبل عامل از حکومت صفوی، منکر مشروعیت آن بودند و گرایش‌های گریز از مرکز آنـان در قالـب جنبش‌هـای سیاسـی و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

اجتماعی در برابر حکومت صفویه ظاهر می‌شد و پیروانی می‌یافت. اختلاف‌های فقهی فراوانی نیز در این میان پیدا شد که خود به رواج مباحث گوناگونی درباره فقه سیاسی و احکام اجتماعی شرع شیعه انجامید. این مقاله به اجمال بدانها اشاره کرده است. این دیدگاه‌ها بعدها در دوره شکل‌گیری سلطنت قاجار به‌ویژه دوره فتحعلی شاه قاجار نمایان‌تر شدند و در پی آنها گروه‌ها و فرآیندهای گوناگون فقهی پدید آمدند که هر یک پشتوانه‌هایی اجتماعی داشتند و شماری از آنها زمینه را برای پیدایی روی‌دادهای دوران‌سازی مانند «جنبش تنباکو» و «نهضت مشروطه» فراهم آوردند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

کتاب‌نامه

۱. ابن‌ادریس، ابی‌جعفر محمد (۱۴۱۰ ق)، *کتاب السرائر*، الطبعه الثانیه، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۲. اردبیلی، شیخ احمد (بی‌تا)، *مجمع الفائده و البرهان فی شرع ارشاد الاذهان*، قم، بی‌نا.

۳. ـــــ (۱۳۷۵)، *هفده رساله*، قم، کنگره مقدس اردبیلی.

۴. الافندی الاصبهانی، المیرزا عبداللّه (۱۴۱۰ ق)، *تعلیقه امل الامل*، تحقیق سید احمد حسینی اشکوری، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.

۵. ـــــ (۱۴۰۳ ق)، *ریاض العلماء حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی، به اهتمام السید محمود المرعشی، قم، مطبعه آیه الله المرعشی النجفی.

۶. افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت الله (۱۳۷۳)، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ الصفویه*، به کوشش احسان اشراقی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

۷. امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۸. اولئاریوس، آدام (۱۳۷۹)، *سفرنامه اولئاریوس* ترجمه حسین کرد بچه، تهران، هیرمند.

۹. بحرانی، یوسف (۱۳۷۶-۹۱ ق)، *الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره*، تحقیق محمدتقی الایروانی، نجف، دارالکتب الاسلامیه.

۱۰. ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۲)، *عالم‌آرای شاه اسماعیل*، تصحیح اصغر منتظر صاحب، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۱. پاشازاده، محمد عارف اسپانقچی (۱۳۷۹)، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، تصحیح رسول جعفریان، قم، دلیل.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

۱۲. تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۸۳)، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه حمید ارباب شیرانی، تهران، نیلوفر.
۱۳. ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۲)، *عالم آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
۱۴. تنکابنی، میرزا محمد (۱۳۸۰)، *قصص العلما*، به کوشش محمدرضا حاج شریفی خوانساری، قم، مؤسسه فرهنگی انتشارات حضور.
۱۵. تهرانی، آغا بزرگ (۱۳۷۲)، *طبقات اعلام الشیّعه الکواکب المنتشره فی القرن الثانی بعد العشره*، تحقیق علی‌نقی منزوی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۶. جبعی‌حارثی، حسین بن‌عبدالصمد (بی‌تا)، *العقد الحسینی*، تصحیح سید جواد مدرسی یزدی، یزد، گلبهار.
۱۷. جعفریان، رسول، «انتقاد از جامعه دینی عصر صفوی»، *کیهان اندیشه*، شماره ۳۷.
۱۸. جنابادی، میرزا بیگ (۱۳۷۸)، *روضه الصفویه*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۱۹. الحسینی القمی، قاضی احمد (۱۳۸۳)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. الحسینی، خورشاه بن‌قباد (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تصحیح محمد رضا نصیری و کوئیچی‌هانه‌دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. الحسینی‌خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین (۱۳۵۲)، *وقایع السنین و الاعوام*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه.
۲۲. حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۳ ق)، *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین علی.
۲۳. خوانساری‌اصفهانی، سید محمد باقر (۱۳۶۰)، *روضات الجنات فی احوال العلما و السادات*، ترجمه حاج شیخ محمد باقر ساعدی‌خراسانی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

۲۴. دالساندری، وینچنتو و دیگران (۱۳۴۹)، *سفرنامه های ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی.
۲۵. دانش‌پژوه، محمدتقی (سال هفتم ۱۳۵۰)، «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی»، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، شماره ۴.
۲۶. دریابیل، ژرژ تکتاندر فن (۱۳۵۱)، ایتر پرسیکوم، ترجمه محمود تفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۲۷. دلاواله، پیترو (۱۳۴۸)، سفرنامه دلاواله، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۸. دوسرسو، ژان آنتوان (۱۳۶۴)، *سقوط شاه سلطان حسین*، ترجمه ولی الله شادان، تهران، کتاب‌سرا.
۲۹. روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، بابک.
۳۰. رویمر، هر و دیگران (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویه)*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ سوم، تهران، جامی.
۳۱. سام میرزای صفوی، تذکره تحفه سامی (۱۳۸۸)، به کوشش احمد مدقّق یزدی، یزد، سامی.
۳۲. سانسون (۱۳۴۶)، *سفرنامه سانسون*، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ابن‌سینا.
۳۳. سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱)، *روضه الانوار عباسی*، به کوشش نجف لک‌زایی، قم، بوستان کتاب.
۳۴. سیوری، راجر (۱۳۸۰)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ نهم، تهران، مرکز.
۳۵. شاردن (۱۳۷۲)، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
۳۶. شیرازی (نویدی)، عبدی بیگ (۱۳۶۹)، *تکلمه الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، نی.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

۳۷. *تذکره شاه طهماسب* (۱۳۶۳)، *تذکره شاه طهماسب*، با مقدّمه و فهرست امرالله صفری، چاپ دوم، تهران، شرق.
۳۸. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۴۱۲ ق)، *النهایة و نکتها*، تحقیق ... حلی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۹. العاملی، محمد بن الحسن (۱۳۷۸ ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. فیگوئروا، دن‌گارسیادسیلوا (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر نو.
۴۱. قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فواید صفویه*، تصحیح مریم میر احمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۲. القطیفی، ابراهیم بن‌سلیمان (۱۴۱۳ ق)، *السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق)، *المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح و تعلیق علیه علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۴. کرکی، علی بن‌حسین (۱۴۰۹ ق)، *الرسائل المحقق الکرکی*، تحقیق الشیخ محمد الحسون، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی‌النجفی.
۴۵. ـــــ (۱۴۰۸ ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسة آل البیت.
۴۶. ـــــ (۱۴۱۳ ق)، *قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۷. ـــــ (بی‌تا)، *نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت*، به کوشش محمدهادی امینی، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه.
۴۸. کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳)، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاوس جهانداری، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

۴۹. لاهیجی، علی بن‌شمس‌الدین (۱۳۵۲)، *تاریخ خانی*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۵۰. لک‌زایی، نجف (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی محقق سبزواری*، قم، بوستان کتاب.
۵۱. مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، *عین الحیوه*، تهران، جاویدان.
۵۲. منشی قزوینی، بوداق (۱۳۸۷)، *جواهر الاخبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران، میراث مکتوب.
۵۳. الموسوی العاملی، السید محمد (۱۴۱۰ ق)، *مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام*، قم، آل‌البیت.
۵۴. موسوی فندرسکی، سید ابوطالب (۱۳۸۸)، *تحفه العالم*، تصحیح رسول جعفریان، تهران، کتاب‌خانه و موزه و مرکز اسناد کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی.
۵۵. مینورسکی (۱۳۶۸)، *سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره الملوک*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
۵۶. ناجی، محمد یوسف (۱۳۸۷)، *رساله در پادشاهی صفوی*، تصحیح رسول جعفریان و فرشته کوشکی، تهران، کتاب‌خانه و موزه و مرکز اسناد کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۵۷. نصیری، محمد ابراهیم (۱۳۷۳)، *دستور شهریاران*، تصحیح محمد نادر نصیری مقدم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۵۸. النوری الطبرسی، المیرزا حسین (بی‌تا)، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۵۹. واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۷۲)، *خلد برین*، تصحیح میر هاشم محدث، چاپ دوم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۶۰. ـــــ (۱۳۸۲)، *ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]

د وم، تصـحیح محمدرضـا نصـیری، چـاپ دوم، تهـران، انجمـن آثـار و مفـاخر فرهنگی.
۶۱. وحیـد قزوینـی، میـرزا محمـد طـاهر (۱۳۸۳)، *تـــاریـخ جهـــان آرای عبـاسی*، تصحیح سید سعید میرمحمدصادق، تهران، پژوهشـگاه علـوم انسـانی و مطالعات فرهنگی.
۶۲. Abisaab, RulaJurdi, Converting Persia: religion and power in the Safavid Empire, london, I.B.Tauris& Co ltd, 2004
۶۳. Black, Antony, The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present, new york, Routledge, 2001
۶۴. Chehabi,H. E. And RulaJurdiAbisaab, Distant relations: Iran and Lebanon in the last 500 years, London, I.B.Tauris& Co ltd, 2006
۶۵. Cole, Juan Ricardo, Sacred Space And Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam, London, I.B.Tauris& Co ltd, 2002
۶۶. Halm, Heinz, the Shiites: a short history, Princeton, Markus Wiener Publishers, Edition Two, 2007
۶۷. Humphreys, Stephen, Islamic History: A Framework of Inquiry, Princeton University Press, 1991
۶۸. Madelung,Wilferd,Religious schools and sects in medieval Islam,London: Variorum Reprints, 1985
۶۹. Newman, Andrew j, The Development and Political Significance of the Rationalist (usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shii History from the Third/ninth to the Tenth/sixteenth Century A.D, (Ph.D. diss., university of California, Los Angeles),UCLA, The University of Michigan, 1986
۷۰. Newman, Andrew j,Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire, London,I.B.Tauris& Co ltd, 2006
۷۱. Savory, Roger, The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids, Iranshinasi, V.2, no. 2, 1971
۷۲. Shakibi, Zhand, Revolutions and the Collapse of Monarchy, Volume 42 of International Library of Historical Studies, London, I.B.Tauris& Co ltd , 2007
۷۳. Stewart, Devin J, An Episode In The "Amili Migration To Safavid Iran: Husayn b. 'Abd al-samad al-amilis Travel Account, IranianStudies, V. ۳۹, □. ۴, ۲۰۰۶

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.10.2.6]