



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال ششم/ شماره بیست و یکم/ پاییز ۱۴۰۳



doi: 10.22034/icrs.2024.489410.1307

رویکرد مستشرقان انگلیسی‌زبان به رسمیت و رواج مذهب شیعه

در ایران صفوی

اکرم عبدوس^۱، فهیمه مخبرذفولی^۲، قنبرعلی رودگر^۳

چکیده

علل یا چگونگی تغییر مذهب در ایران دوره صفوی و پرسش‌های مرتبط با آن از موضوعات مورد توجه مستشرقان، خاصه مستشرقان انگلیسی‌زبان بوده‌است. آنان در این زمینه آرای متفاوتی عرضه کرده‌اند. عده‌ای تغییر مذهب در ایران را تحولی ناگهانی و ناشی از فرمان شاه اسماعیل و سخت‌گیری‌های متعاقب آن می‌دانند؛ در مقابل، گروهی دیگر با تمرکز بر زمینه‌های پیشین رواج و رشد تشیع در ایران، آن را فرایندی می‌دانند که به تدریج روی به گسترش نهاد. پژوهش حاضر با واکاوی آرای مستشرقان انگلیسی‌زبان، در پی دستیابی به پاسخ این پرسش است که آنان عوامل اصلی رواج تشیع را چه می‌دانند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کسانی چون راجر سیوری و اندرو نیومن بر اعمال زور و خشونت در اعلام و ترویج تشیع در ایران تأکید می‌کنند، درحالی‌که مستشرقانی چون رودی ابی‌صعب با ارزیابی دقیق زمینه‌ها و عوامل تغییر مذهب در ایران و با عطف توجه به پیشینه تشیع در ایران، بر نقش و میزان تأثیر علمای جبل‌عاملی بر تثبیت و رواج مذهب تشیع در جامعه ایرانی تأکید دارند. این مقاله با نقل و نقد آرای هر دو گروه از مستشرقان، دلایل و استنادات آنان را بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ایران، تشیع، تغییر مذهب، دوره صفوی، علمای جبل‌عاملی، مستشرقان.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Ak.abdoos@iau.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ و باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) f.mokhber@srbian.ac.ir

۳. دانشیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. gh.roodgar@cfc.ac.ir

The approach of English-speaking Orientalists

towards the recognition and prevalence of Shia Islam in Safavid Iran

Akram Abdoos¹, Fahimeh Mokhber Dezfuli², Q.Ali roodgar³

abstract

Religious conversion in Safavid Iran is one of the favorite subjects of Orientalists and their works and opinions in this field are controversial. Some consider the change of religion in Iran as a sudden change caused by the decree of Shah Ismail and the subsequent strictures; On the other hand, another group, focusing on the previous contexts of the spread and growth of Shiism in Safavid Iran, considers it a process that gradually expanded. The present research aims to explore the views of English-speaking Orientalists to find out what they consider to be the main factors in the spread of Shia Islam. While Roger Sevory and Andrew Newman emphasize the use of force and violence in the declaration and promotion of Shiism in Iran, Rudi Abi Saab, in the face of other orientalists, has carefully evaluated the factors and contexts of religious change in Iran, while examining the background of Shiism in Iran. Iran emphasizes the role and extent of the influence of Jabal Aamili scholars on the establishment and spread of Shia religion in Iranian society. This article reviews the opinions of both groups of Orientalists, their reasons and citations.

Keywords: Shiism, Iran, religious conversion, Aamili scholars, Safavid period.

¹. PhD Student, Department of History and Archeology, Faculty of Litrtature, Humanities & Social Sciences, Sience and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Ak.abdoos@iau.ir

². Associate Professor Department of History and Archeology, Faculty of Litrtature, Humanities & Social Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible author) f.mokhber@srbiau.ac.ir

³. Associate Professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran. gh.roodgar@cfc.ac.ir

۱. مقدمه

با برآمدن صفویان، ایران پس از قرن‌ها آشفتگی سیاسی و اداری، دارای حکومتی یکپارچه شد که با رسمیت بخشیدن به مذهب شیعه، هویت سیاسی و مذهبی واحدی را برای ایرانیان پدید آورد. این تحول مذهبی بحث‌ها و منازعات بسیاری میان پژوهشگران، به‌ویژه مستشرقان برانگیخته‌است. در باب چگونگی این تغییر مذهب، دو نظریه وجود دارد: برخی بر این باورند که تشیع به زور و ضرب قزلباش‌ها رواج یافته‌است؛ اما برخی دیگر اعتقاد به رواج تشیع در فرایندی تدریجی دارند. در کنار این نظریه‌ها، گره‌خوردن تحولات دینی عصر صفویه با موضوع مهاجرت علمای جبل عامل نیز موجب توجه بسیاری از پژوهشگران به ریشه‌یابی تحولات دینی این دوره شده‌است. شاه اسماعیل پس از اعلام تشیع اثناعشری به‌عنوان مذهب رسمی کشور، برای اجرایی کردن فرمان‌های حکومتی بر اساس بنیان‌های فکری شیعی، از علمای جبل عامل برای حضور در ایران دعوت کرد و این اقدام او، جریان‌های فکری درازدانی را در ایران ایجاد کرد که مباحث بسیاری را برانگیخته‌است. در میان مستشرقان آلبرت هورانی (۱۹۱۵-۱۹۹۳م) ظاهراً پیش از دیگران به این نکته توجه کرد. سپس افرادی چون سیوری (۱۹۲۵-۲۰۲۲م) در کتاب *ایران عصر صفوی* و نیومن (م-۱۹۶۲م) در کتاب *نوزایی امپراتوری ایران*، ضمن پرداختن به جنبه‌های مختلف تاریخ صفوی، به تغییر مذهب در ایران و علل و عوامل آن اشاراتی کرده‌اند. اما جامع‌ترین پژوهش در این زمینه، کتاب *تغییر مذهب در ایران*، نوشته رودی ابی‌صعب است که با درنظر داشتن پژوهش‌های دیگران و منابع تازه‌یاب نگاشته شده‌است. هدف ابی‌صعب از نگاشتن این کتاب، بررسی میزان نفوذ علمای عاملی در تحولات اجتماعی سیاسی دوره صفویان و بیان تحولاتی است که آنان در نظریه دولت اسلامی ایجاد کرده‌اند. تأکید اصلی ابی‌صعب بر نه تن از علمای عاملی است که به باور او از فرصت‌ها به‌خوبی بهره برده، آثار ارزشمندی را به جامعه ایران و تشیع ارائه کرده‌اند.

هدف از این پژوهش، نقد آرای مستشرقان انگلیسی‌زبان در زمینه چگونگی تغییر مذهب و بررسی عوامل مؤثر در گسترش تشیع در ایران و دلایل و استنادات آنان و در مجموع برداشتن گامی هرچند کوچک در مسیر توسعه مطالعات صفویه پژوهی است.

۲. پیشینه تحقیق

درباره این عنوان به‌طور مستقل پژوهشی انجام نشده، اما به‌هرحال در کارهای صفوی‌پژوهانه، عموم محققان اشاراتی هرچند مختصر به آرای مستشرقان انگلیسی‌زبان داشته‌اند. از جمله این آثار می‌توان از کتاب *مهاجرت علمای شیعی از جبل عامل به ایران در عصر صفوی* از فراهانی‌منفرد نام برد که به صورت موردی و به‌کوتاهی به برخی از آرای مستشرقان چون سیوری نگاه نقادانه داشته و از برخی دیگر مانند حورانی، مطالبی اقتباس کرده‌است.

دلایل مهاجرت علمای جبل عامل از دیدگاه مستشرقان از موضوعاتی است که بیشتر پژوهشگران بر روی آن متمرکز شده و به صورت گذرا و مختصر در کتاب‌ها یا مبسوط‌تر در قالب مقاله آن را بررسی نموده‌اند. صفت‌گل در کتاب *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، برخی از ابعاد دیدگاه مستشرقان را بررسی و نقد مختصر نموده و در قسمت ساختار دینی کتاب دیدگاه مستشرقان نگاهی گذرا به مهاجرت جبل عاملی‌ها افکنده‌است. مخبر دزفولی هم در مقاله «مستشرقان و مهاجرت علمای جبل عامل به ایران» دلایل این مهاجرت را واکاوی کرده‌است. سلیم نیز در مقاله «مهاجرت جبل عاملیان به ایران صفوی: افسانه یا حقیقت»، به نقد مقاله اندرو نیومن با همین عنوان پرداخته‌است. در این پژوهش، نویسندگان بر آن‌اند ابعاد مختلف آرای مستشرقان انگلیسی‌زبان را درباره چگونگی تغییر مذهب در ایران و گسترش آن بررسی و نقد و در صورت لزوم با یکدیگر مقایسه کنند.

۳. تبارشناسی مذهب و نسب صفویان

باوجود اتفاق نظر مستشرقان درباره اعلام رسمی مذهب تشیع به فرمان شاه اسماعیل اول، اختلاف آرای آنان درباره خاستگاه و تبارشناسی مذهبی صفویان بسیار است. نیومن با این‌که به سنی بودن اکثر پیروان شیخ صفی اشاره دارد (Newman, 2006: 2)، با استناد به خلاصه‌التواریخ، با توجه به تکفین و تدفین شیخ زاهد، مراد معنوی شیخ صفی، مطابق آداب تشیع احتمال می‌دهد نیاکان شاهان صفوی گرایش‌های شیعی داشته‌اند (Newman, 2006: 30). اما ابی صعب با اشاره به اجداد شاه اسماعیل، نیای آن‌ها یعنی صفی‌الدین را قاطعانه سنی مذهب اعلام کرده‌است.

سیادت صفویان نیز از دیگر موضوعات بحث‌برانگیز است که سیوری به دلیل تناقضات موجود در نسب‌نامه رسمی صفویان و اختلافاتی که در شمار واسطه‌های سلسله‌نسب دیده می‌شود، بر این باور است که صفویان برای مطرح کردن موضوع عصمت و در نتیجه مصون‌نمودن خود از خطا، کوشیده‌اند سیادت را برای خود اثبات کنند (Savory, 1980: 3). در مقابل، نیومن با استناد به منابع تاریخی مختلفی مانند *حبيب السیر و لُب التواریخ* که بر ادعای سیادت صفویان صحه گذاشته‌اند، موافق با سیادت آنان است (Newman, 2006: 121). ابی‌صعب نیز آن را ادعایی بی‌اساس دانسته‌است. موریموتو^۱ (متولد ۱۹۷۰م) پژوهشگر ژاپنی با بررسی قدیم‌ترین سند خطی^۲ مرتبط با نسب رسمی سیادت صفویان، آن را مدرکی ارزشمند دال بر اثبات گردش نسب رسمی حدود سه یا چهار دهه قبل از تأسیس سلسله صفویان معرفی می‌نماید. این سند به نوشته موریموتو حاوی نمودار شجره‌ای ذکر نسب مشایخ اردبیل است که در ربع سوم قرن ۱۵ میلادی/ ۹ هجری در عراق (به احتمال بسیار در نجف) رسم شده و شاهی بر ادعای سیادتی است که صفویان در طول حکومتشان بر آن تأکید داشتند (موریموتو، ۱۳۹۰ش: ۲۴۷).

۴. تقدس مذهبی شاهان صفوی

ابراز ارادت سرسپارانه مریدان شاه اسماعیل از دیگر موضوعاتی است که نظر مستشرقان را جلب کرده است. از دید اروپاییانی که به انگیزه‌های مختلفی به ایران سفر کردند، این ابراز ارادت و نیز تقدس بخشی به شاهان صفوی بسیار آشکار و برجسته بود.^۳ ظاهراً سیاحان ونیزی نخستین فرنگیانی بودند که آشکارا به تقدس پادشاهان صفوی تصریح کرده‌اند (نک: باربارو^۴ و دیگران، ۱۳۸۱ش:

1. Kazuo Morimoto

۲. این نمودار که حدود یک سوم صفحه نسخه کتابخانه بریتانیا به شماره ۱۴۰۶ را اشغال کرده‌است؛ یک قطعه مدرک معاصر با ارزش برای تصدیق گردش این شجره رسمی حدود سه تا چهار دهه قبل از تأسیس حکومت صفویان می‌باشد. (موریموتو، ۱۳۹۰: ۲۶۳)

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر نک: طهماسبی، ساسان، "تقدس و قدرت در دوره صفوی (جایگاه قدسی پادشاهان صفوی)"

4. Giosafat Barbaro (1413- 1494)

۴۷۴، ۴۵۶، ۳۴۴). کمپفر^۱ (۱۶۵۱-۱۶۱۷م، ۱۳۶۳ش: ۱۴) جهانگرد آلمانی، تقدس در شاهان را فطری می‌داند که از هنگام تولد در آنان بوده‌است. دولیه دلاند^۲ (۱۶۲۱-۱۷۱۵م) جهانگرد فرانسوی، به‌خاک افتادن رعایای شاه در مقابل وی را حاکی از قائل شدن مقامی درحد خدا برای شاه می‌داند (دولیه‌دلاند، ۱۳۵۵ش: ۹). سیوری ضمن بیان چگونگی به‌قدرت رسیدن اسماعیل میرزا، معتقد است ترکیب وصفی «فره ایزدی» با تمام شکوه باستانی خود، در قالب جدیدی با عنوان «ظِلّ الله فی الارض» به‌کار گرفته شده‌است (Savory, 1980: 2). ابی‌صعب اعتقادات مذهبی شاه‌اسماعیل را مبتنی بر شعائر ایران باستان و مکتب علوی شیعی می‌داند (Abisaab, 2004: 9). اگرچه شماری از منابع به ادعای انجام کارهای خارق‌العاده به‌دست برخی شاهان صفوی و دریافت الهاماتی از سوی امامان در رؤیا و خواب اشاره کرده‌اند (اسکندریک، ۱۳۷۸ش، ج ۳: ۱۰۹۸، ج ۲: ۵۸۶؛ منجم یزدی، ۱۳۶۶ش: ۴۲۴، ۲۸۹)، با توجه به برخی منابع چون *تکلمة‌الاکابر* می‌توان استنباط کرد که شاهان صفوی بررغم علاقه به شخصیت‌های ایران باستان و انتخاب نام‌هایی چون سام میرزا، طهماسب میرزا و بهرام میرزا برای فرزندان‌شان، نه‌تنها در پی کسب مشروعیت از طریق «فره ایزدی» منتسب به شاهان ساسانی نبودند، بلکه دشمنان خود را از تبار آن‌ها قلمداد می‌کردند: «غازیان حیدری در مذهب شیرشکار، شمشیر ذوالفقار آثار بر یزیدیان ساسانی تبار شروانشاه نهاده، فرخ یسار را با اعیان اشرار آن دیار، معروض شمشیر آبدار ساختند» (عبدی‌بیک، ۱۳۶۹ش: ۳۸).

۵. دعوی نیابت شاه از امام غایب

مشروعیت یکی از مهم‌ترین مسائل در حکومت‌های شیعی عصر غیبت است؛ چه داعیه حکومت به نیابت از امام مهدی (عج) هم برای این حکومت‌ها حاشیه امنی فراهم می‌آورد هم سردمداران حکومت نیز خود را مروج مذهب اثنا عشری می‌نمایانند. با روی کار آمدن صفویان، بحث مهدویت در ایران و مباحث ذیل آن چون انتظار ظهور منجی، نظریه اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی و حکومت پادشاهان صفوی به نیابت از مهدی (عج)، برجسته‌تر شد. در منابع دوره صفوی

1. Engelbert Kaempfer

2. André Deslandes Daulier

عبارت‌هایی برای پادشاهان صفوی به‌کار رفته است که بر پایه آن‌ها، حکومت صفوی زمینه‌ساز حکمرانی امام‌زمان بوده است. عبدی‌بیک حکومت شاه‌اسماعیل را «مقدمة الجیش صاحب‌الزمان» معرفی کرده (عبدی‌بیک، ۱۳۶۹ش: ۳۵) و اسکندربیک نیز مطالبی دربارهٔ اتصال حکومت صفویان به ظهور امام دوازدهم آورده است (اسکندربیک، ۱۳۷۸ش، ج: ۱، ۱۴۵). نکته قابل توجه دعای برخی عالمان تراز اول این دوره برای تحقق این اتصال است (مجلسی، ۱۳۷۶ش: ۵۱۴).

مستشرقان ادعای پادشاهان صفوی را دربارهٔ نیابت امام زمان، از پایه‌های بنیادین قدرت آن‌ها به‌شمار می‌آورند. رویمر^۱ (۱۹۱۵-۱۹۹۷م / ۱۳۳۳-۱۴۱۸ق) مدعی وجود شواهدی از ارتباط اسماعیل جوان با مهدی (عج) است (رویمر، ۱۳۸۰ش: ۲۸). سیوری داعیه شاهان صفوی را مبنی بر نیابت از امام دوازدهم یکی از ارکان حکومت آن‌ها می‌داند (Savory, 1980: 2). نیومن نیز وصف شاه‌اسماعیل با القاب خلیفة الزمان، امام عادل، الوالی و السلطان العادل را کوششی جهت انتساب القاب امام غایب به اسماعیل‌میرزا می‌انگارد (Newman, 2006: 62).

(79هالم^۲ (متولد ۱۹۴۲م) به ادعای مهدویت شاه‌اسماعیل تصریح کرده (هالم، ۱۳۸۹ش: ۱۵۰-۱۴۹) و مورگان^۳ (۲۰۱۹ - ۱۹۴۵م) هم گفته‌است منزلت شاه صفوی به‌عنوان حاکمی که ادعا داشت از اخلاف ائمه است و خود را نماینده آن‌ها بر زمین می‌دانست، و رسماً هم چنین تصویری از مقام او وجود داشت، به‌آسانی با الهیات و فقه شیعه دوازده‌امامی سازگاری نمی‌یافته‌است (مورگان، ۱۳۷۳ش: ۱۶۴). برسرهم این‌گونه دریافت می‌شود که مستشرقان، ادعای مهدویت پادشاهان صفوی را از جمله مسائل مطرح شده در آن روزگار می‌دانند. در میان این نظرها، نظری صعب قابل تأمل است. وی ضمن بیان دیدگاه رویمر که شاه اسماعیل درواقع مدعی حکومتی دینی- شیعی بود که خود به‌عنوان شاه -خدا در رأس آن قرار داشت (Abissab, 2004: 177)، اظهار داشته شیخ علی کرکی مانند غالب متکلمان عاملی پس از خود، هرگز این ادعای پیروان صفوی را نپذیرفته‌است که شاهان امامان برحق‌اند. این علما معتقدند حکومت سیاسی مهدی (عج)، شکل ایده‌آل و مشروعی از اقتدار

1. Hans Robert Roemer

2. Heinz Halm

3. David O. Morgan

برای شیعیان است. با این حال متکلمان عاملی معتقد بودند حمایت از حاکم عادل در ایام غیبت امام، ضروری است. فقه شیعه بین حاکم عادل و جائز تفاوت قائل است و حاکمیت جائز را نامشروع می‌داند. بر این اساس، فقهای متقی حتی در دوران غیبت می‌توانند عهده‌دار اموری باشند که بر عهده حاکم عادل است (Abissab, 2004: 16). می‌توان گفت باور ابی‌صعب درباره دیدگاه علمای عاملی درباره حکومت، به واقعیت نزدیک است؛ ولی چنین نبوده که در تمامی ادوار، پیروان صفوی مقام امامت را برای شاهان صفوی قائل باشند. آنان فقط در برخی زمان‌ها چنین باوری داشتند؛ چنان‌که در زمان حاکمیت شاه‌طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق)، عده‌ای از قلندران او را «مهدی» خواندند:

«گویند در این سال جمعی از قلندران بداعتقاد به‌هم رسیده، نواب خاقان جنت مکان را به حضرت صاحب‌العصر و الزمان مخاطب کردند و «امام عصر» خواندند. نواب خاقان ایشان را طلب کرده، سؤال فرمودند. همگی اظهار عقیدت و اخلاص نمودند و اسناد مهدویت به آن حضرت دادند و سر ارادت بر خاک قدم او گذاشتند. نواب خاقان به دلایل عقلی و برهان نقلی خاطر نشان نتوانست نمود و از این عقیده فاسد بازنگشتند. بالاخره سر ایشان را به تُخماق خرد کردند». (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۸۰؛ نیز نک: قزوینی، جهان‌آرای عباسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۸؛ اسکندربیک، ۱۳۷۸، ج ۱:

(۱۱۷)

۶. رسمیت و رواج تشیع

صفویان پیرو طریقتی صوفیانه بودند که نیایشان، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، در قرن هفتم پایه‌گذاری کرده بود. این طریقت با گذر زمان به نهضتی دینی، سیاسی، نظامی تبدیل شد و در سال ۹۰۷ ق اولین حکومت سیاسی متمرکز و مستقل را پس از گذشت حدود نهصد سال از سقوط ساسانیان در ایران بنیان نهاد. می‌توان گفت وجود تمایلات شیعی در صفویان و بهره‌گیری هوشمندانه از تصوف در مرحله نخست و سپس پیوند دادن آن با محبت اهل‌بیت و کوشش برای استقرار تشیع، از ویژگی‌های بارز حکمرانی صفویان بوده است.

اسماعیل میرزا پس از آغاز قیام تاریخی خود و سرکوب شروانشاهان و شکست آق‌قویونلوها، در تبریز جلوس کرد. بر اساس منابع عصر صفوی، تصمیم شاه‌اسماعیل برای اعلام رسمی مذهب تشیع در این

هنگام اتفاق افتاد (روملو، ۱۳۸۴ش، ج ۲: ۸۶؛ خواندمیر، ۱۳۸۰ش: ۶۶-۶۵)؛ اما ابی صعب زمان اخذ این تصمیم را زودتر و در آستانه لشکرکشی به تبریز دانسته، بر این باور است که حتی مشاوران شاه اسماعیل درباره علنی کردن مذهب تشیع به وی هشدار داده بودند (Abissab, 2004: 21). ابی صعب در ادامه به رؤیایی اشاره می‌کند که بر اساس آن، امام علی (ع) راه غلبه بر دشمنان را به شاه نشان داد و بدین‌گونه موجبات آسایش خاطر شاه فراهم آمد. حورانی یکی از انگیزه‌های شاه اسماعیل را از اعلام رسمی مذهب تشیع، به‌کار گرفتن تشیع چون عاملی بازدارنده در مقابل عقاید افراطی‌گری قزلباش‌ها که ریشه در صوفی‌گری داشت، می‌داند.^۱

۱-۶. نظریه اجبار و خشونت با استناد به منابع صفوی

با توجه به گزارش‌های متعدد منابع مبنی بر توسل حکومت صفوی به اجبار و خشونت برای وادار کردن مردم به مذهب تشیع، این پرسش پیش می‌آید که آیا درباره چگونگی ترویج تشیع در این عصر، نظریه کاربست اجبار و خشونت که بیشتر مستشرقان نیز پیرو آن‌اند، قرین صحت است؟ برخی چون سیوری معتقدند که ایرانیان در دوره صفویه به‌زور یا از روی ترس به تشیع گرویده‌اند (Savory, 1980: 28). نیومن نیز به اعمال خشونت در تحمیل مذهب جدید اشاره کرده‌است (Newman, 2006: 155).

گزارش حسن‌بیک روملو، مورخ اوایل عصر صفویه، مؤید ادعای مستشرقان مذکور است:

«شاه اسماعیل بدون بیم و هراس و دلهره و نگرانی وارد مسجد جمعه تبریز شد و امر کرد خطبای ممالک خطبه ائمه اثنا عشر - علیهم صلوات الله الملك الاکبر خوانند. «اشهد انّ علیا ولی الله» و «حیّ علی خیر العمل» که از آمدن سلطان طغرل بیک بن میکائیل بن سلجوق و فرار نمودن بساسیری، که از آن تاریخ تا سده مذکوره پانصد و بیست و هشت سال است، از بلاد اسلام برطرف شده بود، با اذان ضم کرده، بگویند؛ و فرمان همایون شرف نفاذ یافت که در اسواق، زبان به طعن و لعن ابابکر و عمر و عثمان بکشایند و هر کس خلاف کند، سرش را از تن بیندازند» (روملو، ۱۳۸۴ش، ج ۲: ۸۴).

۱. اعلام مذهب امامیه «اثنا عشری» به عنوان مذهب رسمی امپراتوری صفوی، توسط شاه اسماعیل، احیاناً به قصد آن بود که راه اوسطی در میانه افراط و تفریط بگشاید، جلوی زیاده‌رویها و بی‌اعتدالی‌های پیروان خود را بگیرد.

گفته می‌شود در مناطقی که پس از شهر تبریز فتح شدند، نیز مشابه چنین اقدامات به وقوع پیوسته- است مانند هرات که بعد از جنگ مرو به دست شاه اسماعیل افتاد (نک: امینی هروی، ۱۳۸۳ش: ۳۴۵-۳۴۸).

عبدی بیک، مؤلف *تکلمة الاخبار* هم می‌گوید:

«تبرانیان علی‌رغم مخالفان، غلغله تبراً به فلک اطلس رسانیده، شیاطین انس را به رجوم طعن و لعن از پیرامون سماوات رمانیدند... این توفیق شد که سکه و خطبه به نام ائمه هدی مزین ساخت و غلغله تبراً در گنبد فیروزه‌گون فلک انداخت و مذهب حق شیعه دوازده‌امامی را که در زمان ائمه معصومین در لباس تقیه مستور بود ظاهر و شایع گردانید. شمشیر خارجی کش برافروخت و روی زمین از متمردان برداخت» (عبدی بیک، ۱۳۶۹ش: ۳۶).

با توجه به مطالب نقل‌شده، در آن زمان، گروهی با عنوان تبرانیان برای تبراً یا اقدام به لعن خلفای ثلاث در ملا عام در کوی و برزن پرسه می‌زدند. به نوشته قاضی قمی (۱۳۸۳ش، ج ۱: ۵۹۸) طهماسب برای آن‌ها مقرری تعیین کرده بود. تبراً از محورهای اصلی انتقاد از سیاست‌های مذهبی صفویه محسوب می‌شد (نک: عبدی بیک، ۱۳۶۹ش: ۳۲) و توقف آن از شروط صلح آماسیه (۹۶۲ ق) و استانبول (۹۹۸ ق) بود (رحیم‌لو، ۱۳۷۸ش: ۳۷). استنفیلد^۱ نیز در بررسی عصر شاه اسماعیل بر بهره‌گیری از تبراً برای تسلیم مردم در برابر حاکمیت جدید و حربه‌ای برای تحقیر و ارباب مخالفان تأکید می‌کند. او افزوده است عاملان این کار نیروهای قزلباش بودند، نه لزوماً گروهی مستقل و سازمان‌یافته با عنوان تبرانیان (Stanfeild, 2004: 58, 60, 67).

۲-۶. نظریه ابی‌صعب در باب تحمیل مذهب تشیع

درمقابل نظریه تحمیل تشیع، ابی‌صعب این پرسش را پیش می‌کشد که آیا امکان دارد مذهبی را بدون داشتن سابقه در جامعه‌ای، با خشونت و اجبار رسمیت بخشید و ترویج کرد؟ وی بر این باور است که صفویان بدون آوردن دلایل قابل قبول دینی و صرفاً با توسل به قدرت قهرآمیز قادر به تغییر ایدئولوژی نبودند، چه اعمال فشار فقط برای تغییر در کوتاه‌مدت می‌توانست مؤثر باشد و وفادار نگاه داشتن

1. Jahnson Rosemary Stanfield.

طولانی مدت مردمان با تهدید و ارعاب، منطقی نمی‌نماید (Abissab, 2004: 11). بنابراین، در صورت مصمم بودن صفویان بر تغییر مذهب، اعمال فشار راهکار منطقی نبود؛ زیرا به محض برطرف شدن آن، مردم به سراغ باورهای پیشین خود می‌رفتند. پس حکومتگران بایست راهی برمی‌گزیدند که تأثیر دیرپایی بر تثبیت مذهب شیعه داشته باشد. چنین بود که سرانجام توجه آن‌ها به بعد فقهی و فرهنگی این مذهب جلب شد و علمای جبل‌عاملی را به سبب تعاملات مسالمت آمیزشان، برای این کار برگزیدند. بنابراین، مهاجرت عاملی‌ها تبدیل به عامل مهمی در ایجاد تحول مذهبی در ایران گردید. با استناد به منابع دوره صفویان، آثار مکتوب عاملی‌ها را می‌توان از عوامل تحکیم مکتب تشیع در ایران دانست (Abissab, 2004: 11). درواقع تکیه‌های علمی و تبلیغی عاملی‌ها مذهب شیعه را که از همان سده‌های نخستین بعد از اسلام، به صورت پراکنده در ایران حضور داشت، مستحکم و ترویج کرد.^۱

از دیدگاه ابی‌صعب یکی دیگر از علل توجه به علمای جبل‌عاملی در آن دوره، استفاده آن‌ها از روش اجتهاد، یعنی استنباط عقلانی از احکام فقهی بود. به باور وی علمای عاملی برخلاف علمای شیعی دیگر مناطق جهان اسلام توانسته بودند با تکیه بر اجتهاد، پذیرش تقریرهای جدید از روایات و ارائه روش‌های نوین به حاکم سیاسی شیعی، قدرت فقهی خود را گسترش دهند (Abissab, 2004: 12). همچنین نیاز صفویان به کسب مشروعیت مذهبی چه داخل کشور و چه در خارج قلمرو خود به‌ویژه در نزد عثمانیان، عامل دیگری برای برتری علمای جبل‌عاملی بر علمای شیعی دیگر مناطق جهان اسلام بود (Abissab, 2004: 12). البته صفویان نیز در مقابل، آزادی‌ها و امتیازاتی را در زمینه‌های مختلف به فقها و عالمان شیعی اعطا کردند که تا آن‌هنگام بی‌سابقه بود و همین خود موجب تعاملی دوسویه بین آن‌ها شد. گرچه علما و فقهای هم بودند که با هرگونه همکاری با صفویان مخالفت می‌کردند و علمای همراه و موافق با دربار را به انتقاد می‌گرفتند که به‌نظر می‌رسد این اختلاف رویه در تعامل طیف‌های مختلف علمای شیعی با شاهان صفوی، ناشی از تفاوت‌های دیدگاه عالمان شیعی به اصل حکومت در زمان غیبت باشد. از دیدگاه کرکی، حکومت مشروع

۱. در مورد علل مهاجرت علمای جبل‌عاملی به ایران نک: مخبر دزفولی، فهیمه، «مستشرقان و مهاجرت علمای جبل‌عاملی به ایران».

حکومتی بود که زیر نظر فقها اداره شده و حاکم آن نیز واجد ویژگی‌هایی^۱ باشد؛ او ویژگی‌های فقها را بیان کرده^۲ و هم‌سو با دیگر فقهای شیعی عراق و بحرین و قطیف، هیچ‌گاه بر مشروعیت حکومت صفویان صحه نگذاشت.

۷. نقش علمای عاملی در گسترش تشیع

از پرنفوذترین عالمان عاملی مهاجر، شیخ علی کرکی (۸۷۰-۹۴۰ق) بود. به دلیل تأکید کرکی بر اشاعه فقه شیعی و کثرت فتوایش، لقب مخترع الشیعه بدو داده‌اند (نک: امین، ۱۴۰۶ق: ۲۰۹-۲۰۸). یکی از فتوای وی که در میان علمای سنی مجادله برانگیز شد، جواز سجده بر تربت پخته شده امام حسین (ع) است که در رساله فی السجود علی التربة الحسنية المشویه^۳ به اثبات جواز آن پرداخته است.

روش کرکی در استخراج احکام، اجتهادی و استدلالی بود که در قیاس با روش اخباریان، آزادی عمل بیشتری به فقیه برای صدور احکام می‌داد. ابی صعب او را نخستین عالم عاملی تأثیرگذار در ایران دانسته است (Abissab, 2004:15). ابی صعب مانند امیرارجمند (Amir Arjmand, 1987:133 و مستشرقان چون نیومن (Newman, 2006: 24) اولین مواجهه کرکی با صفویان را بر مبنای گزارشی در جهانگشای خاقان (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴ش: ۲۲۵)، سال ۹۱۰ق می‌داند (Abissab, 2004: 16). برداشت ابی صعب از مجموعه عملکرد کرکی این است که وی برای بیرون بردن تشیع از حالت محدود و مدرسی به سطح اجتماعی، کوشش‌های آشکاری کرد و موفق شد تشیع را از حضور حاشیه‌ای در ساختار دولتی سنی برهاند (Abissab, 2004:30). ازین رو برای مذهب شیعی احترام بسیاری قایل بودند (Amir Arjmand, 1987:113). جایگاه کرکی

۱. المراد بالحاكم عندنا هو: الامام العادل، أو من أذن له الامام، و يدخل فيه الفقيه المأمون الجامع لشرائط الإفتاء والحكم في زمان الغيبة. مصداق واقعي حاکم در عصر غیبت، فقیه جامع الشرائط می‌باشد. (کرکی، ۱۴۰۸، الف، ج ۱۲: ۹۶).

۲. للفقهاء الحكم بين الناس ... لصفات المفتي، و هي: الايمان والعدالة ومعرفة الأحكام بالدليل والقدرة علي استنباط المتجددات من الفروع من أصولها. (کرکی، ۱۴۰۸، الف، ج ۳: ۴۹۰)

۳. این رساله یکی از بیست و هشت رساله‌ای است که در مجموعه‌ای سه جلدی به نام رسائل المحقق الكرکي با تحقیق محمد حسون به چاپ رسیده است.

در روزگار شاه‌طهماسب چندان ارتقا یافت که شاه درحکمی، او را نایب امام معرفی کرد و لقب خاتم‌المجتهدین به وی بخشید. پس از آن، اداره امور مذهبی به کرکی سپرده شد و به همه گماشتگان دربار حتی به نخبگان فرمان داده شد که در همه مسائل دینی تابع او باشند (Abbisab, 2004: 108 & Newman, 2006: 110-117). این مایه از قدرت و اعتبار کرکی موجب شد تا او حتی جسارت رویایی با اقتدار «صدر» را در سر بپرورد؛ چنان‌که با اتکا بر همین علو مقام در عزل دو تن از «صدر»‌های متنفذ مؤثر بود: میرغیاث‌الدین دشتکی (۸۶۶-۹۳۰ق) و میرنعمت‌الله جلی (۹۴۰ق) (روملو، ۱۳۸۴ش: ۲۵۵-۵۵).

علاوه بر کرکی، حسین بن عبدالصمد (۹۱۸-۹۸۴ق) نیز از عاملان مهاجری است که در گسترش تشیع در ایران نقش برجسته‌ای داشته و به‌همین‌رو مورد توجه ابی‌صعب قرار گرفته است (Abissab, 2004: 38). از وی آثار بسیاری در زمینه‌های حدیث، فقه، اصول فقه، کلام، اخلاق و علوم دیگر بر جای مانده است. ازجمله آثار مشهورش *العقد الحسینی* یا *العقد الطهماسبی* است که کتابی است فقهی در مذمت وسواس در طهارت و نماز که در پاسخ به سؤال‌های فقهی شاه‌طهماسب و به دستور وی نگاشته شد؛ البته قسمت‌هایی از این رساله فقهی، کاربرد سیاسی داشته است، چنان‌که برخی آن را نمونه‌ای از تلاش حسین بن عبدالصمد برای مشروعیت دادن به حکومت شاه‌طهماسب تلقی کرده‌اند. نویسنده در ابتدای رساله، شاه‌طهماسب را با صفاتی چون پاک و قاهر به‌گونه اغراق‌آمیزی می‌ستاید و اوامرش را استوار و تأییدشده الهی می‌داند و با کاربرد صفت «الحسینی» بر سیادت وی تأکید می‌کند (حارثی، بی‌تا: ۲). وی در این رساله، علت عدم اقامه نماز جمعه در روزگار گذشته را تعیین امام‌جمعه فاقد صلاحیت به فرمان حاکم جور دانسته و تأکید کرده یکی از شرایط اصلی امام‌جمعه عدم انتصابش به فرمان حاکم جور است (حارثی، بی‌تا: ۳۴). بدین‌گونه حسین بن عبدالصمد با ستایش از شاه‌طهماسب، او را از دایره حاکمان جور خارج می‌کند.

حسین بن عبدالصمد مانند میرغیاث‌الدین منصور دشتکی، آشکارا با آرای کرکی در باب تعیین قبله مساجد عراق عجم^۱ مخالفت کرد. تعیین قبله نه در زمره دانش فقها، بلکه در حوزه تخصصی

۱. عراق عجم در مقابل عراق عرب، عنوان تاریخی برای نواحی مرکزی ایران است که از غرب به کوه‌های زاگرس، از شرق به کویر و از شمال به کوه‌های البرز منتهی می‌شود.

ریاضی‌دانان قرار داشت. با توجه به اهمیت موضوع، گزارش‌هایی در این باره در منابع عصر صفوی چون *احسن‌التواریخ* درج شده است (روملو، ۱۳۸۴ش، ج ۳: ۱۲۸۴-۱۲۸۳). نیومن و ابی‌صعب از مستشرقانی‌اند که به این مسئله توجه کرده‌اند. نیومن به مخالفت میرغیاث‌الدین دشتکی (۸۶۶-۹۴۸ق) با دیدگاه‌های محقق کرکی درباره تعیین قبله اشاره کرده است (Newman, 2006: 37). ابی‌صعب نیز ضمن اشاره به این مخالفت، معتقد است که تعیین دقیق قبله بر اساس محاسبات ریاضی به دست حسین بن عبدالصمد، به نوعی بر درستی نظر میرغیاث‌الدین دشتکی صحه گذاشته است.^۱ کرکی پس از ورود به ایران، ادعا کرده بود که جهت قبله در بعضی از مناطق ایران نادرست است و به تغییر آن فرمان داد (خوانساری، ۱۳۹۰ش، ج ۴: ۳۶۱). کرکی رساله قبله به طور عام و رساله تعیین قبله در خراسان را به طور خاص به رشته تحریر درآورد؛ حسین بن عبدالصمد رساله *تُحْفَةُ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي قِبَلَةِ الْعِرَاقِ الْعَجَمِ وَ الْخِرَاسَانِ* را در نقد نظر محقق کرکی درباره روش تعیین قبله در ایران نگاشت (نک: حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۷۵؛ افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۱۱۱).

حسین بن عبدالصمد که ظاهراً به دلایل سیاسی و اختلاف با سیدحسین کرکی^۲ (۱۰۰۱ق) در برخی مسائل فقهی، به فرمان شاه طهماسب از شیخ الاسلامی قزوین عزل و به شیخ الاسلامی هرات منصوب شد، در گسترش تشیع در آنجا تأثیر فراوانی داشت. گفتنی است از یک‌ها نقش مؤثری در مختل کردن روند گرایش به تشیع در هرات داشتند، چه آن‌ها با کشتار شیعیان، به ویژه مبلغان و فقهای شیعه باعث ایجاد نوعی هراس در میان مردم و در نتیجه امتناع آنان از پذیرش تشیع می‌شدند.^۳ در چنین شرایطی حسین بن عبدالصمد با کوشش‌های علمی و فعالیت‌های اجتماعی فراوان، سبب گرایش بسیاری از هراتیان به تشیع شد (افندی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۲۰). گزارش اسکندربیک نیز حاکی است که موقعیت

۱. مجادله دشتکی با کرکی درباره احکام وی در مورد جهت قبله، منتهی به عزلش از مقام صدارت گشت. (نک: روملو، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۹۳؛ عبدی‌بی، ۱۳۶۹: ۶۶-۶۷، ۷۲)

۲. فقیه و متکلم شیعه در قرن دهم هجری و نوه محقق ثانی بود. او در عصر شاه طهماسب صفوی از جبل عامل لبنان به ایران آمد و مدتی در منصب «شیخ الاسلامی» به ترویج امور دینی پرداخت.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر نک: طهماسبی، ساسان، "رسمی شدن تشیع در خراسان عصر صفوی".

حسین بن عبدالصمد به عنوان شیخ الاسلام هرات دارای اهمیت بسیار بوده است (اسکندریک، ۱۳۷۷ ش: ۱۰۹ - ۱۰۷).

۸. اهمیت نماز جمعه در عصر صفویه

آموزه‌های دینی نقش مهمی را در تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دوره‌های مختلف تاریخ ایران ایفا کرده‌اند. از جمله این آموزه‌ها نماز جمعه است که تا دوران پیشاصفویه فقط در حکومت‌های سنی مسلک حاکم بر ایران برگزار می‌شد و حکومت‌های شیعی به دلیل کوتاهی دوره حکومت خود، نمی‌توانستند شرایط لازم جهت اقامه آن را فراهم آورند. در روزگار حکومت صفویان، وجوب برپایی نماز جمعه یکی از مسائل چالش برانگیز و مؤثر در گسترش تشیع در ایران بود که به دنبال طرح آرای کرکی در این زمینه نمود بیشتری یافت (نک: الکرکی، ب، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۶۵ - ۱۵۸). در این باب اختلاف نظرهایی میان علمای شیعی پیش آمد که نشأت گرفته از این موضوع بود که آیا حضور امام یا نایب وی یا دست کم اجازه او برای اقامه نماز جمعه شرط است یا خیر.^۱ در میان مستشرقان، ابی-صعب، دیدگاه علمای دوره صفویان چون کرکی، حسین بن عبدالصمد، شیخ بهایی، میرداماد و... را مورد توجه قرار داده و در تشریح دیدگاه کرکی و حارثی معتقد است که حارثی برخلاف کرکی، مشروط بودن اقامه نماز جمعه به وجود امام یا نایب امام را منتفی دانسته است و تأکید اصلی او بر اهمیتی بود که برگزاری نماز جمعه از لحاظ سیاسی و شرعی برای پادشاهان صفوی داشت (Abissab, 2004: 39). کرکی به وجوب تخییری و حسین بن عبدالصمد به وجوب عینی نماز جمعه معتقد بود و بعد از کرکی، برگزاری آن متروک ماند تا آن که حسین بن عبدالصمد با وقوف بر اهمیت برگزاری نماز جمعه در جامعه شیعی، برای برون رفت موضوع نماز جمعه از آشفتگی‌های سیاسی اوایل حکومت شاه طهماسب کوشش بسیار کرد.

۱. کسانی که امامت جمعه را از پست‌ها و مقام‌های ویژه معصوم و یا نایب خاص وی دانسته‌اند، اقامه آن را در روزگار غیبت حرام می‌دانند در مقابل کسانی که آن را از پست‌ها و مقام‌های معصوم (ع) نمی‌دانند، به واجب عینی بودن نماز جمعه حکم کرده و حضور امام (ع) و یا نایب وی را برای اقامه شرط ندانسته‌اند. بسیاری از فقیهان، با این که نماز جمعه را از مقام‌های ویژه امام (ع) دانسته‌اند، ولی برگزاری آن را در روزگار غیبت جایز می‌دانند: (واجب تخییری). این افراد بر این باورند که وجود امام (ع) و یا نایب خاص او، شرط واجب عینی بودن نماز جمعه است.

شاید بتوان عللی مانند عدم رواج سنت اقامه نماز جمعه در میان شیعیان و نیز مخالفت علمای شیعی چون قطیفی (۸۸۵-۹۵۰ق) با برگزاری آن در زمان غیبت را از عوامل تأثیرگذار در این تعویق نام برد. مستشرقان نیز با آگاهی از اهمیت برگزاری به ویژه تأثیر آن در اشاعه فرهنگ شیعی، به بررسی مناسبات درونی و بیرونی میان حکومت و فقها پرداخته‌اند. برخی چون ابی‌صعب مناسبات درونی را عامل تضعیف اقامه نماز جمعه بعد از کرکی می‌دانند. به باور وی کوشش‌های صورت‌گرفته جهت متروک ماندن نماز جمعه، بیشتر از جانب دیوانیان بود؛ بدین سبب که آن‌ها نمی‌توانستند قدرت خود را در برابر اقامه نماز جمعه و به تبع آن قدرت گرفتن نایب‌امام حفظ کنند (Abissab, 2004: 22)؛ در مقابل، نیومن در این زمینه مناسبات خارجی را برجسته‌تر می‌داند. از نوشته‌های وی این‌گونه استنباط می‌گردد که جنگ‌های ایران با عثمانی و تصرف شهرهای مقدس عراق و عدم حضور بسیاری از فقهای عرب در ایران به دلیل مردد بودن درباره تشیع صفویان، موجب شد تا این فریضه مهم سیاسی-دینی پس از مرگ کرکی از رونق بیفتد. البته وی از تأثیرات رقابت قبایل بزرگ قزلباش جهت داشتن سهمی از قدرت به عنوان عامل درونی نیز غافل نیست (Newman, 2006: 109).

البته مشارکت علمای بحرینی در مناظره بر سر اقامه نماز جمعه، جنبه مهم دیگری به آن داد. افزایش مقاومت در برابر اقامه نماز جمعه در میان علمای بحرین در عصر شاه عباس دوم، باعث جناح‌بندی‌هایی در این زمینه شد. برخی از علمای بحرینی چون زین‌الدین علی بن سلیمان بن حاتم القدما (د. ۱۰۶۴ق)، سلیمان البحرانی (د. ۱۱۲۱ق) و عبدالله بن صالح بحرانی (د. ۱۱۳۵ق)، قائل به وجوب عینی نماز جمعه بودند. در دوره شاه سلیمان اول نیز پیش‌نمازانی برای اقامه نماز جمعه در بحرین منصوب شدند (125-124: Abissab, 2004) که خود حاکی از اهمیت برگزاری آن حتی برای شاهان است. در این دوره اختلافات درباره حکم نماز جمعه در زمان غیبت امام معصوم و وجوب و حرمت آن بدانجا رسید که شاه نشستی با حضور فقها در محضر وزیر اعظم ترتیب داد تا درباره حکم نماز جمعه به نتیجه‌ای واحد رسند (قزوینی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۳-۱۷۲)، یا وجوب بی‌قید و شرط اقامه آن یا منع کامل (Abissab, 2004: 1). نیومن چالش‌های جاری در باب اقامه نماز جمعه را نشان‌دهنده اختلاف نظر علما در نظام فقهی شیعه می‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که میرنعمت‌الله حلّی و برخی از همفکران او آرای کرکی را به چالش کشیدند (Newman, 2006).

37). در کشاکش مباحث مربوط به وجوب عینی یا تخییری نماز جمعه، امیر نعمت‌الله حلی از شاگردان کرکی و از علمای طرفدار وجوب عینی نماز جمعه، با ادعای برتری علمی خویش در مقابل کرکی قرار گرفت. به‌نوشته ابی‌صعب علمایی چون ملاحسین اردبیلی و قاضی مسافر از موافقان وجوب عینی نماز جمعه با حمایت امرای حکومتی چون محمود بیک مهرداد و ملک‌بیک خویی، حلی را به مناظره با کرکی در حضور شاه تحریک کردند؛ با این هدف که بتوانند خدشه‌ای بر موقعیت و اعتبار کرکی وارد نمایند (Abissab, 2004:1). این مجلس مناظره هیچ‌گاه برگزار نشد، زیرا که شاه طهماسب مدافع شیخ بود و طرفدار برگزاری نماز جمعه، چه اقامه آن هم باعث گسترش قدرت شاه می‌شد و هم موجب اشاعه فرهنگ تشیع. روملو حکایت این اختلاف را مفصل گزارش کرده‌است (روملو، ج ۲، ۱۳۸۴ ش: ۳۳۳)

نتیجه‌گیری

مستشرقان انگلیسی‌زبان در باب چگونگی گرایش جامعه ایرانی به تشیع در عهد صفویان، آرای گوناگونی ارائه کرده‌اند. برخی چون سیوری و نیومن رسمی کردن تشیع را در پی دست یازیدن شاه اسماعیل به سیاست‌های خشن و آزار مخالفان می‌دانند و بعضی دیگر مانند ابی‌صعب بر رایج بودن باورهای شیعی در ایران پیشاصفویه و نقش زمینه‌ای آن در فراهم‌شدن حمایت سیاسی برای تسهیل در تغییر مذهبی تأکید دارند. به‌نظر می‌رسد پیش‌زمینه‌های اعتقادی و نیز پایگاه اجتماعی ایجادشده توسط علمای شیعی، در انتقال باورهای این مذهب در دوران صفویان نقش فراوانی داشته‌است. این انتقال نمی‌تواند تغییر ناگهانی، غیرمنتظره و صرفاً محصول سیاست‌های مذهبی خشن صفویان بوده باشد. صفویان برای پیشبرد اهداف سیاسی و مذهبی خود در کنار بهره‌گیری از جریان‌های مذهبی طریقت‌گرا، به دعوت از علمای عاملی روی آوردند. علمای عاملی، با نشر دادن اصول و ارزش‌های تشیع و آموزه‌های دینی- مذهبی به تثبیت و تقویت این مذهب و همچنین به ترویج آن در جامعه ایرانی کمک بسیاری کردند. صفویان همچنین با تسهیل شرایط اقتصادی و اجتماعی، فعالیت مبلغان مذهبی را در سراسر ایران گسترش دادند. فتوهای متفاوت علما در باب برگزاری نماز جمعه هم از دیگر جلوه‌های مذهبی در دوره صفویه بود که مجالی برای گسترش شیعه

امامیه فراهم آورد. در مجموع این اقدامات چنان بوده است که در ایران پساصفویه، تشیع تبدیل به مذهب رسمی و پایدار اکثر طبقات اجتماعی و مذهبی ایرانیان شد و توانست در تحولات سیاسی و اجتماعی ایفای نقش کند.

کتابنامه

- اسکندریک ترکمان (۱۳۷۸ش). تاریخ عالم‌آرای عباسی، به اهتمام ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.
- افندی، عبدالله (۱۴۰۱ق). ریاض العلما و حیاض الفضلا، محقق احمد حسینی، به اهتمام محمود مرعشی، قم، مطبعة الخيام، ج ۲.
- امین، محسن (۱۴۰۳ق). خطط جبل عامل، به کوشش حسن امین، بیروت.
- امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم، (۱۳۸۳ش). فتوحات شاهی، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- باربارو، جوزافا و دیگران (۱۳۸۱ش). سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- جهانگشای خاقان (۱۳۶۴ش). مقدمه و پیوست‌ها الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حارثی، حسین بن عبدالصمد (بی تا). رساله عقد الحسینی، تصحیح سیدجواد مدرسی، یزد، گلبهار.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ج ۱.
- حسینی استرآبادی، سیدحسین بن مرتضی (۱۳۶۶ش). تاریخ سلطانی: از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی.
- حموی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۹ش). منهج الفاضلین فی معرفة الائمة الکاملین، تحقیق سعید نظری توکلی، قم، بوستان کتاب.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۸۰ش). حبیب السیر، مصحح محمد دبیرسیاقی، مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران، خیام.
- خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۰ش). روضات الجنات، قم، اسماعیلیان، ج ۴.

دولیه دلاند، آندره (۱۳۵۵ش)، سفرنامه: زیبایی‌های ایران، ترجمه محسن صفا، بی‌نا، انجمن دوستداران کتاب.

رحیم‌لو، یوسف (بهار ۱۳۷۵ش). «بررسی تشبثات مذهبی عثمانیان علیه صفویان»، جغرافیا و برنامه‌ریزی، ش ۳، ص ۴۰-۳۰.

رودگر، قنبرعلی (پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش). «از نماز تا نماذ: تأملی در تاریخ نماز جمعه تا پایان خلافت عباسی»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۲، ص ۲۰-۳.

روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴ش). احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، اساطیر. رومی، هانس (۱۳۸۰ش). دوره صفویان (تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی.

سلیم، محمدنبی (آذر-اسفند ۱۳۹۲). «مهاجرت جبل عاملیان به ایران: افسانه یا حقیقت»، آینه پژوهش، شماره ۱۴۳ و ۱۴۴، ص ۶۶-۵۵.

طهماسبی، ساسان (بهار و تابستان ۱۳۹۲). «رسمی‌شدن تشیع در خراسان عصر صفوی»، پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایران، ش ۲، ص ۱۱۳-۱۰۵.

طهماسبی، ساسان (پاییز ۱۳۹۳)، «تقدس و قدرت در دوره صفوی (جایگاه قدسی پادشاهان صفوی)»، شیعه‌پژوهی، ش ۵۱، ص ۸۵-۶۵.

عالم‌آرای شاه طهماسب (۱۳۷۰ش). تصحیح ایرج افشار، تهران، دنیای کتاب.

عبدی‌بیگ، زین العابدین علی (۱۳۶۹ش). تکملة الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۳ش). محجة البیضا فی تهذیب الاحیاء، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

قزوینی، عبدالنبی بن محمدتقی (۱۴۰۷ق). تتمیم امل الآمل، تحقیق احمد حسینی، قم، مکتب آیت الله مرعشی، ج ۱.

قمی، قاضی احمد حسینی (۱۳۸۳ش). خلاصة التواریخ، به تصحیح احسان اشراقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۸ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، آل البيت.

کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، رسائل محقق الکرکی، تحقیق محمد حسن، قم، مکتبة المرعشی النجفی، ج ۱.

کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳ش). سفرنامه، ترجمه کی‌کاووس جهان‌داری، تهران، خوارزمی.

- مجلسی، محمد تقی (۱۳۷۶ش). لوامع صاحبقرانی (مشهور به شرح الفقیه)، قم، نشر اسماعیلیان.
- مخبردزفولی، فهیمه (بهارو تابستان ۱۳۹۳). «مستشرقان و مهاجرت علمای جبل عامل به ایران»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۹، ص ۱۸۹-۲۰۲.
- منجم یزدی، ملاجلال (۱۳۶۶ش). تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، وحید.
- مورگان، دیوید (۱۳۷۳ش). ایران در قرون وسطی، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح‌نو.
- موریموتو، کازنو (بهار ۱۳۹۰ش). «اولین نشان از سیادت صفویان در کتب انساب»، ترجمه علی خاکپور، پیام بهارستان، ش ۱۱، ص ۲۴۱-۲۶۷.
- هالم، هاینس (۱۳۸۹ش). تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، قم، نشر ادیان.
- Savory, R. M. (1980). *Iran Under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Amir Arjamnd, S. (1987). *The Shadow if God & Hidden Imam, Religion, political Order and Socialal Change in Shiit Iran from The Bgining to 1890*, Chicago- Landon, The Un of Chicago Press.
- Newman, Andrew. (2006). *Safavid Iran; Rebirth of a Persian Empire*, New York.
- Roemer. H. R. (1986). *The Safavid Period, The Cambridge History of Iran, (Vol, 1)*, (P. Jakson and L. Lockhart, eds). Cambridge.
- Rula Jurdi Abissab. (2004). *Converting Persia: religion and power in the Safavid empire*, London.
- Stanfield-Johnson, Rosemary. (2004). "Tabarraian and early Safavids", *Iranian Studies*, Vol37, No 1, pp: 7-47.