

وحدت مذهبی ایرانیان در دوره صفوی

دکتر احسان اشراقی / استاد دانشگاه تهران
نصرت خاتون علوی / استادیار دانشگاه ولایت ایرانشهر

چکیده

تشکیل حکومت صفویه در ایران، به دلیل تأثیر تعیین‌کننده‌اش بر سرنوشت ایران، سرزمین‌های اسلامی و معادلات جهانی، مهم‌ترین واقعه‌ای بود که در سال‌های آغازین قرن دهم هجری در تاریخ جهان رخ نمود. بیش از آنکه شاه‌اسماعیل صفوی در سال ۹۰۷ هجری قمری تاج شاهی بر سر نهاد و مذهب اثنی‌عشری را مذهب رسمی ایران اعلام کند، سرزمین ایران عرصه کشمکش‌های متوالی مدعیان قدرت بود. در طول قرن‌هایی که از یورش مغول می‌گذشت، این سرزمین همچنان از دستیابی به استقلال و وحدت ارضی، و پیرو آن، هویت مستقل سیاسی محروم مانده بود. مقارن با روی کار آمدن صفویه، ازبکان در شرق، و عثمانی‌ها در غرب ایران فرمان می‌راندند و هر دو درصدد گسترش نفوذ خود در سرزمین ایران بودند و اگر قدرت نیرومندی روی کار نمی‌آمد، چه‌بسا ایران در متصرفات ازبکان و عثمانی‌ها ادغام می‌شد و برای همیشه از کسب استقلال بی‌نصیب می‌ماند. در چنین هنگامه‌ای، تشکیل دولت صفوی و گسترش قلمرو نفوذ آن تا مرزهای شناخته‌ایران، حیات دوباره‌ای به این کشور بخشید و با پی‌ریزی استقلال سیاسی و مذهبی آن، زمینه شکل‌گیری وحدت ملی را در ایران فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: صفویه، وحدت ملی، عنصر ایرانی، تشیع، وحدت ایرانی.

مقدمه

مذهب تشیع، یکی از عناصر مهم در وحدت ایرانیان در دوره صفوی بود که ساختار اندیشه‌ای صفویان را تشکیل می‌داد؛ اما چگونگی روی آوردن صفویان در دوران فعالیت‌های صوفیانه به مذهب تشیع؛ به درستی روشن نیست و فقدان منابع و اسناد کافی سبب شده است پژوهشگران نتوانند در حل این معما گام مؤثری بردارند. آنچه در این خصوص بیان شده، چیزی جز حدس و گمان نبوده است؛ اما در ورای این موضوع، پیوند خوردن طریقت صفویان با آرمان‌های غالبانه شیعی، تأثیر بسزایی در روی آوردن آن طریقت به یک جنبش فراگیر سیاسی - مذهبی داشته است. این باورهای غالبانه، هرچند هیچ سنخیتی با مذهب حقیقی شیعه نداشت، چنان پویا و محرک بود که مرشدان طریقت را از شیخ‌جنید به بعد، به تکاپویی واداشت که مهم‌ترین ثمره آن تشکیل دولت در آغاز سده دهم هجری بود؛ اما جای شگفتی است که هیچ یک از مورخان نخستین صفوی، همانند امینی، خواندمیر، صاحب‌گنم جهانگشای خاقان، و وقایع‌نگاران بعدی، هرگز به وجود چنین عقیده‌ای در نزد مرشد کامل طریقت همچون شاه‌اسماعیل و مریدان وی اشاره‌ای نکرده‌اند؛ بلکه همگان بر این نکته تأکید دارند که اسماعیل بر مذهب حق شیعه امامی بود و برای احیای شریعت و اجرای عدالت و از میان بردن «ظلم ظلمه و تراکمه» در قلمرو ایران خروج کرد. با این حال، اثری همانند *تاریخ عالم آرای امینی*، نوشته روزبهان خنجی، شواهد روشنی در خصوص وجود چنین اندیشه‌ای در زمان جنید و حیدر ارائه می‌دهد که از دید وی پنهان نمانده است و از آن به دگرگونی در سیرت اجدادی صفویان یاد می‌کند. افزون بر این، باوجود تردیدهایی درباره دیوان شعری منسوب به شاه‌اسماعیل، این سند آشکارا از ماهیت اعتقادی و غالبانه صفویان پرده برمی‌دارد. اما چنین اندیشه‌ای پس از آنکه تسلط صفویان را بر قدرت سیاسی در جامعه ایران محقق ساخت، به‌عنوان مذهب مورد دفاع حکومت رسمیت نیافت؛ بلکه به اعتقاد همه وقایع‌نویسان، مذهب تشیع دوازده‌امامی به‌عنوان مذهب رسمی اعلام شد، و از آن پس، هر یک از شاهان صفوی در گسترش و تقویت آن، به تلاش‌های فراگیری روی آوردند. پرسش اساسی در همین نکته نهفته است که چه شد

شاه اسماعیل که در برابر مذهب التقاطی افراط‌گرایانه تشیع غالی و تصوف، به جانب‌داری از مذهب دوازده‌امامی روی آورد و آن را رسمیت بخشید. شاید بتوان گفت شاه اسماعیل در تصور خود از مذهب تشیع، با آنچه مریدانش به آن ایمان داشتند و در قالب همان، توصیفی ماورایی از اقتدار معنوی و سیاسی مرشد کامل خود اظهار می‌کردند، تفاوتی اساسی می‌دیده است. اگر این عقیده را بپذیریم می‌توان آن را گواهی این دانست که شاه صفوی از همان آغاز تأسیس حکومت سیاسی، به لحاظ اعتقادی فراتر از عقاید افراطی مریدان خود می‌اندیشیده است؛ چنان‌که مورخی همانند خواندمیر، بر این مطلب تأکید می‌کند که شاه اسماعیل با حمایت خود از مذهب حق شیعه، درصدد برآمد تا «رسوم مذموم بغی و جهالت» را براندازد و به دنبال آن نیز اساس دین و دولت را قوام سازد.

کارکرد دینی و مذهبی، مهم‌ترین وظایف دولت صفوی را تشکیل می‌داد. آنان جدای از تکاپوهای جدی در حمایت از قوانین شریعت و برقراری مناسبات نزدیک با عالمان دین، ترویج آیین‌ها و شعایر مذهبی را — که نزد شیعه احترام و قداست خاصی داشت — بخش دیگری از وظایف دینی خود قرار دادند. ترویج سنت تبرا، مراسم سوگواری شهادت امامان شیعه، به‌ویژه حضرت علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام، برگزاری شکوهمندانة اعیاد مذهبی همانند عید قربان و غدیر و فطر، مولودی حضرات ائمه علیهم السلام، تعبیر مذهبی از عید باستانی نوروز، مسجد و مدرسه‌سازی، و گسترش موقوفات، مهم‌ترین جلوه‌ها و شعایری بودند که صفویان با شناخت و تصویری آگاهانه، در تبلیغ و ترویج آنها کوشیدند، و بدین شیوه، ضمن آنکه هویتی دین‌یارانه و معنوی از خود ارائه ساختند، موجبات تحکیم هویت سیاسی ایران عهد صفوی را نیز فراهم آوردند. تردیدی نیست که این روند به فرایند شکل‌گیری و تکامل مذهب ملی در جامعه ایرانی بسیار کمک کرد.

فرایند رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران

حملة مغول به ایران، صفحات جدیدی در تاریخ سیاسی و مذهبی ایران گشود. این حملات با غارت و کشتار وسیعی از ایرانیان که بیشتر آنان اهل تسنن بودند، همراه

شد و ضایعات انسانی وحشتناکی برجای گذاشت. در عین حال، پس از گذشت نیم قرن از تسلط مغولان بر ایران و سپس بغداد و سرزمین‌های دیگر جهان اسلام، رخدادی مذهبی - سیاسی روی داد که بر تحولات سیاسی - مذهبی ایران‌زمین تأثیری فوق‌العاده بخشید.

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، تمامیت اسلام در معرض خطر قرار گرفت و مسئولیت علمای اسلام و دیوانیان خطیرتر گشت. وظیفه‌ی علما و مسلمانان در این برهه از زمان، احیای اسلام بود. این مهم به وسیله‌ی افرادی چند از مسلمانان باتدبیر و باسیاست به انجام رسید. در این خصوص مسلمانان، اعم از سنی و شیعه، هدف مشترکی را دنبال کردند. تلاش اهل تسنن و تشیع در جهت تثبیت اسلام، شیعیان را در جایگاهی مساوی با اهل تسنن قرار داد و دیگر علتی برای برتری دوباره‌ی اهل تسنن بر اهل تشیع وجود نداشت و حتی در طول حکومت ایلخانی، در مواردی اهل تسنن در موقعیتی ضعیف‌تر از شیعیان قرار گرفتند؛ زیرا امکان قدرت‌یابی دوباره‌ی اهل تسنن، با توجه به پیشینه‌ی آنها، در ذهن ایلخانان دل‌مشغولی ایجاد می‌کرد؛ ولی در خصوص شیعیان این ذهنیت وجود نداشت. پس شیعیان، با نفوذ در دربار ایلخانان موفق شدند، گام‌هایی فراتر از پیش بردارند و به رسمیت بخشیدن تشیع نزدیک شوند. از آنجا که مغولان هیچ تعصبی به اسلام و مذاهب آن نداشتند نسبت به مسائل مذهبی، دارای تسامح و تساهل بودند. این مسئله فضایی باز و آزاد برای قدرت‌نمایی معنوی، فقهی و سیاسی مذاهب مختلف ایجاد کرده بود. شیعیان امامی از موقعیت به وجود آمده بهره‌ها گرفتند و زمینه‌های رشد مذهب تشیع امامی را فراهم ساختند. آنان از همان ابتدا از قدرت مغولان در جهت نابودی رقبای مذهبی خود استفاده کردند. اسماعیلیان و عباسیان، با نیروی تدبیر و سیاست شیعیان و قدرت نظامی و شمشیر مغولان از صحنه‌ی تاریخ کنار زده شدند؛ سپس شیعیان با نفوذ در دربار ایلخانان کوشیدند آنان را با مذهب تشیع آشنا سازند. در زمان حکومت غازان، فعالیت‌ها افزایش یافت و برای مدتی کوتاه، اولجایتو، جانشین غازان، به مذهب تشیع گروید. توجه اولجایتو به مذهب تشیع، راه را برای علمای شیعه گشود و سلطانیه مقصد آنان گشت.

در دوره ایلخانان، میان تصوف و تشیع پیوندی ایجاد شد؛ به گونه‌ای که در اواخر حکومت ایلخانان، همراه با تشکیل و قدرت‌گیری حکومت‌های محلی، حکومت سربداران - که رهبری آن را اهل تصوف شیعی مذهب برعهده داشتند - برای مدتی قدرت‌نمایی کرد. حکومت سربداران، با وجود اختلافات داخلی و مخالفت‌های دیگر مذاهب، زمان رسمیت یافتن مذهب تشیع را در ایران نزدیک گردانید. دوره تیموریان، دوره باروری و ثمردهی فعالیت شیعیان در ایران است. در این دوره، تاریخ مذهبی ایران در مسیر آشتی دو مذهب تسنن و تشیع با گرایشی به سمت تشیع پیش می‌رفت. حضور و فعالیت سیاسی - مذهبی گسترده شیعیان در مناطق مختلف ایران، تیمور را به انعطاف و ملایمت و مدارا با آنان واداشت. تیمور با در نظر گرفتن منافع و مصالح سیاسی خود، سعی داشت نظر شیعیان را به خود جلب کند و از حمایت آنان برخوردار شود؛ در ضمن، از خطر احتمالی مبارزه و مقابله آنان نیز در امان بماند. شیعیان نیز برای حفظ موقعیت سیاسی، مذهبی به دست آمده، به تیمور و تیموریان روی خوش نشان دادند و در مواردی، حتی نقش شفاعت‌کننده و تعدیل‌کننده ظلم تیموریان را داشتند.

سلطان حسین بایقرا، فرد بارز سلسله تیموریان از نظر توجه به شیعیان و تشیع است. در زمان او نیز، همچون دوران اولجایتو، حرکت‌هایی در جهت رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع صورت گرفت. سکه به نام ائمه اطهار علیهم‌السلام ضرب شد و خواستند خطبه به نام ایشان بخوانند؛ ولی مخالفت اهل تسنن که مذهب غالب در ایران بود، سلطان را از تغییر و تحول مذهب بازداشت و او چنان وانمود کرد که این کار از جانب شیعیان و بدون اطلاع او صورت گرفته است.

ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو که هم‌زمان با دوره تیموری و پس از آن بر بخش‌هایی از ایران حکم می‌راندند، هر کدام به گونه‌ای خدماتی به مذهب تشیع و شیعیان رساندند. قراقویونلوها با داشتن تمایلات و اعتقادات شیعی، مردم تبریز را برای پذیرش هر چه بیشتر تشیع آماده ساختند و آق‌قویونلوها با وجود تقید به مذهب تسنن، به ارتباط خویشاوندی با خاندان شیخ‌صافی در قالب سیاسی، به‌طور غیرمستقیم در به‌قدرت رساندن صفویان نقش داشتند.

در خصوص عقاید مذهبی شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی، بزرگ‌خاندان صفوی و اخلافش، سخن بسیار است. هرچند به‌نظر می‌رسد بسیاری از مورخان تحت تأثیر اوضاع مذهبی - سیاسی زمان خود و برای موجه جلوه دادن عملکرد شاه‌اسماعیل در رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع مطالبی نگاشته‌اند، آنچه مسلم است از زمان شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی که هم‌زمان با ایلخانان می‌زیست تا زمان شاه‌اسماعیل، وضع سیاسی - مذهبی جامعه ایران در مرحله آشتی مذهبی تسنن و تشیع، آن‌هم در مسیری متمایل به تشیع قرار گرفته بود. این امتیازی بود که شیعیان پس از سال‌ها تلاش توانسته بودند به دست آورند.

افزون بر این، با ورود مغولان به ایران با رخداد دیگری نیز روبه‌رو هستیم و آن افزایش گرایش مردم به تصوف است. مسلماً این رخداد، نتیجه مستقیم ظلم و قتل و غارت‌های مکرر و بی‌حساب مغولان و ناتوانی ایرانیان در مقابله با آن بود. مردم عامه برای حفظ دین و جان و مال خود، و شاید با اندیشه اینکه معنویات خود را از هجوم مغولان محفوظ دارند، در تنهایی‌شان با خدای خود خلوت گزیدند. متقابلاً آنچه در این دوره نمود مشخصی دارد، روی آوردن برخی از فرق تصوف به فعالیت‌های ظلم‌ستیزانه است. آنان با وجود ترک دنیا، به مبارزه با ستم‌های اجتماعی پرداختند. شیخ‌نجم‌الدین کبری از این افراد بود.

با ورود مغول به ایران، با حرکتی سیاسی - نظامی از سوی شیخ‌نجم‌الدین کبری روبه‌رو می‌شویم. مبارزه نجم‌الدین با مغولان، جهش اندیشه متصوفه او به جهت تشیع بود؛ زیرا مذهب تشیع بیش از هر مکتبی پیروانش را به مبارزه با ظلم، و تأسی به امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام دعوت می‌کند. پس از قتل شیخ‌نجم‌الدین کبری به‌دست مغولان در سال ۶۱۸ق، مکتب کبرایه در شرق ایران شکل گرفت و در سرتاسر آن منتشر شد. این مکتب پس از شیخ، بیشتر جهت شیعی به‌خود گرفت و در حقیقت، مکتب آشتی سنی و شیعه شد. به‌نظر می‌رسد علت اصلی آن، به‌خطر افتادن دین اسلام بود که با حمله مغول و غلبه آنان بر ایران، از همان ابتدا احساس می‌شد.

سعدالدین حمویه که از مریدان شیخ نجم‌الدین کبری بود، اولیای امت اسلامی را دوازده تن می‌دانست و امام زمان را برقرارکننده عدل در سراسر جهان می‌نامید. شیخ علاءالدوله سمنانی هم با اینکه سنی شافعی بود، «در حالی که سب شیعه به صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله را محکوم می‌سازد، اعتبار حدیث غدیر را در باب تعیین علی علیه السلام به جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تأیید می‌کند». (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۷۴) شیخ خلیفه، متصوفه دیگری بود که رهبری نهضت اجتماعی - مذهبی سرداران را برعهده گرفت. او از شاگردان علاءالدوله سمنانی بود و هرچند با او اختلاف یافت، احتمالاً تحت تأثیر کلام و اعتقاد استادش به علی علیه السلام به عقاید شیعی گرایش یافت.

آشتی و مصالحه تسنن و تشیع و گرایش تصوف به سوی تشیع هنگامی بارزتر می‌شود که صفویان را در جلسه درس شیعیان، و شیعیان را مرید صفویان می‌یابیم. از جمله شیخ زاهد گیلانی از شاگردان جمال‌الدین جبلی، از مریدان شیخ نجم‌الدین کبری بود و شیخ صفی‌الدین اردبیلی شاگرد شیخ زاهد گیلانی. شیخ زاهد گیلانی شیعی‌مذهب بود و نجم‌الدین کبری و شیخ صفی‌الدین اهل تسنن بودند.

شیخ صفی‌الدین اردبیلی در جست‌وجوی مراد به شهرهای بسیاری مسافرت کرده و نزد بزرگان اهل تصوف نشست و برخاست کرده بود تا اینکه مولانا عبدالله شیرازی، مقصود او را دریافت و نشان شیخ زاهد گیلانی را به او داد. شهرت شیخ زاهد شیعی‌مذهب در سرتاسر ایران پیچیده بود و مولانا عبدالله شیرازی نیز در شیراز از او و مرامش مطلع بود. شیخ صفی‌الدین از پیروان مذهب تسنن بود که بدون تعصب، از مکتب شیخ زاهد گیلانی شیعه‌مذهب درس آموخت و آثار تعالیم شیعی، در اخلاف او سال‌ها بعد پدیدار گشت.

شیخ صفی‌الدین، نه تنها شاگرد زاهد گیلانی بود، بلکه در مراوده علمی - مذهبی، داماد و جانشین او نیز شد. پس از درگذشت شیخ زاهد، شیخ صفی‌الدین «جسد مطهرش را به طریق سنت پیامبر و موافق عمل حضرت ائمه اثنی عشر سلام الله علیهم غسل داده، تکفین کرده، بر جنازه با رحمت اندازه‌اش نماز گزارد». (قمی، ۱۳۵۹، ص ۸) بدین ترتیب، در رفتار شیخ صفی‌الدین اردبیلی، انعطاف و گرایش به مذهب تشیع

پیداست؛ ولی آیا او به مذهب تشیع گرویده بود؟ بیشتر منابع در اینکه شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی مذهب شافعی داشته است، هم‌سخن‌اند. البته، اینکه مذهب شافعی نزدیک‌ترین فرقهٔ تسنن به تشیع است، امری بدیهی است. عده‌ای نیز چنین پنداشته‌اند که شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی شیعه‌مذهب بود و تقیه می‌کرد. این مطلب نمی‌تواند پذیرفته باشد؛ چون زمانه و دورهٔ زندگی شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی زمان استبداد فکری و مذهبی نبود و او در دورهٔ تساهل و تسامح ایلخانان می‌زیسته؛ به‌ویژه هم‌زمان با غازان‌خان بود که شیعیان مورد توجه بودند و خود غازان‌خان تمایلات شیعی داشت. پس تقیه در این زمان موردی نداشت.

ازدواج شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی با دختر شیخ‌زاهد گیلانی، مسلماً موجب شد تا فرزندان شیخ‌صافی‌الدین از طرف مادر با تربیتی شیعی پرورش یابند. به هر حال، تمایل این خاندان به مذهب تشیع، به‌گونه‌ای در فرزندان شیخ‌صافی تجلی داشت. نویسندهٔ خلاصهٔ *التواریخ* می‌نویسد: از جمله مریدان شیخ‌صدرالدین «سید ابرار، امیر قاسم انوار است». (همان، ص ۳۲) با توجه به اینکه قاسم انوار از شیعیان بود، شاگردی او در مکتب شیخ‌صدرالدین، نشان از گرایش و تمایل شیخ به تشیع دارد که در پی التقاط تشیع و تصوف، امیر قاسم انوار را به‌سوی شیخ‌صدرالدین کشاند و او مرادش را در وی یافته بود.

برخی مورخان، خواجه‌علی، فرزند شیخ‌صدرالدین را نخستین فرد شیعی از خاندان شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی می‌دانند، که مدعی بود امام محمد تقی علیه السلام را در خواب دیده و آن حضرت وی را به دعوت ایرانیان به مذهب شیعه مأمور ساخته است. همچنین برخی از مورخان نیز به وساطت خواجه‌علی برای آزادی اسیران آسیای صغیر اشاره کرده‌اند که تیمور آنان را در جنگ به‌اسارت درآورده بود؛ و اینکه بسیاری از آنان، مریدان شیخ‌صافی‌الدین و اخلاف او بودند و این وساطت بر تعداد آنان افزود و موجب شد آنان در نزد خواجه‌علی بمانند. به هر حال، خواجه‌علی از متصوفان سنی‌مذهب بود و مریدان بسیار داشت. و همین موضوع موجبات نگرانی جهان‌شاه قراقویونلو را فراهم آورد.

دوران رهبری شیخ ابراهیم، فرزند خواجه علی دوره‌ای توأم با آرامش بود؛ ولی شیخ جنید، فرزند شیخ ابراهیم، صفوی‌ای بود که به امر سیاست نیز وارد شد. هر چند به گفته هینتس: «جهانشاه شایسته نمی‌دانست که با قوای جنگی با مردی روحانی که از پیروان مذهب تشیع بود، به نبرد برخیزد؛ مضافاً اینکه خود، شیعه متعصبی بود»، (هینتس، ۱۳۶۳، ص ۱۸) عملکرد جنید موجبات اختلاف او و جهانشاه را فراهم آورد؛ به گونه‌ای که سرانجام جنید به آق‌قویونلوهای سنی‌مذهب پناه برد و با آنان روابط خویشاوندی برقرار کرد. مزایای در توجه سلاطین به اهل تصوف اشاره‌ای دارد و می‌نویسد: طریقت صوفی‌گری در دوران شیخ صفی و دوران سه نفر از جانشینان بلافصل وی، از احترام زیاد مراجع قدرت برخوردار بود. ایلخانان مغول و وزرای اعظم آنها، در مقابل شیخ صفی‌الدین کرنش می‌کردند و همین کار را آل‌جلایر نسبت به شیخ صدرالدین انجام می‌دادند؛ و تیمور و اعقاب او هم به خواجه علی کرنش می‌نمودند. این احترام بیش از حد نسبت به این طریقت و شیوخ آن، در قرن پانزدهم در خلال دوره سلسله‌های بعدی قراقویونلو و آق‌قویونلو همچنان ادامه یافت. (مزای، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹)

بدین ترتیب، تا زمان شیخ حیدر، فرزند جنید، باورها و عملکردهای این خاندان نشان‌دهنده روابط مسالمت‌آمیز و آشتی مذهبی آنان با مذهب تشیع است؛ تا اینکه شیخ حیدر، کلاه دوازده‌ترک به‌نشان دوازده امام شیعه اثنی‌عشری را شعار رسمی مریدانش قرار داد و گامی به سوی تشیع و ورود در آن برداشت. نویسنده عالم آرای عباسی انتخاب کلاه دوازده‌ترک را به رؤیای صادق‌ای منسوب می‌کند و می‌نویسد: «او را منهیان غیب مأمور گردانیدند که تاج دوازده‌ترک که علامت اثنی‌عشری است، از سقراط قرمزی ترتیب داده، تارک اتباع خود را به آن افسر بیاراید». (ترکمان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۱۹) سخنانی از این قبیل، رنگ و بویی از افراط در موجه جلوه دادن فرد یا عمل او دارد. برخی از مورخان نیز اشاره دارند که انتخاب کلاه دوازده‌ترک به‌نشانه دوازده امام نمی‌تواند توجیهی در عقیده شیعی شیخ حیدر بوده باشد؛ زیرا در آن برهه از زمان، آشتی مذهبی سنی و شیعه، عاملی برای پذیرش دوازده امام مذهب شیعه اثنی‌عشری از سوی اهل تسنن بوده است.

اقدامات شیخ حیدر موجب تیرگی روابط او با آق‌قویونلوها شد و یعقوب‌بیک، سلطان سنی‌مذهب آق‌قویونلو، به شیخ حیدر که همسر خواهرش نیز بود و داعیه رهبری مذهبی و سیاسی داشت، بدگمان شده و او را به قتل رساند و خواهر و خواهرزادگانش را در فارس محبوس ساخت. «یعقوب‌بیک که از خیال حکومت شیخ حیدر مطلع گشت، تقویت جانب شروان‌شاه حج شمرد و لشکر به سرداری سلیمان‌بیک بر سر حضرت شیخ حیدر فرستاد و او را به قتل آورد و اولاد صغار و کبار او را به قلعه النجق فرستاد». (لاهیجی، ۱۳۵۲، ص ۱۰۲) بدین ترتیب، یعقوب‌بیک برای مقابله با شیخ حیدر، خویشاوند شیعی‌مذهب خود از شروانشاه، دشمن دیرینه‌اش، کمک گرفت.

چند سال بعد، رستم‌بیک آق‌قویونلو، برخلاف یعقوب‌بیک، صلح با شروان‌شاه را کنار گذاشت و در جنگ با او صلاح دید از وجود فرزندان شیخ حیدر و پیروان آنان که مذهب تشیع داشتند، سود جوید. از این‌رو، حلیمه‌خاتون، همسر شیخ حیدر، و فرزندان او را از زندان آزاد کرد. هرچند رفتار مصلحت‌جویانه رستم‌بیک موجب مهاجرت گروهی از شیعیان به تبریز شد، (ابن کربلایی، ۱۳۴۹، ص ۲۰۴) ولی به‌زودی فرزندان شیخ حیدر، اسماعیل و ابراهیم، برای رهایی از استبداد مذهبی ناشی از حکومت آق‌قویونلوها، در مشورت با عده‌ای از بزرگان و مریدانشان به گیلان رهسپار شدند. شاید تقدیر چنان رقم زده بود تا اسماعیل‌میرزا در محیط آرام و فضای مذهبی تشیع گیلان پرورش یابد. «امرای صوفیه طریق مشورت مسلوک داشته، همگان سفر گیلان مستصوب شمردند؛ و آن حضرت با قریب دویست کس از مریدان مخلص و مخلصان متخصص و برادر کلاتر خود سیدابراهیم را همراه گردانیده، به‌طرف آن ولایت عزیمت فرمود». (خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۴۴۱) اسکندربیک ترکمان، از مشورت صوفیان با مادر اسماعیل‌میرزا نیز سخن می‌گوید و اینکه مادر او «توجه به جانب گیلان را به صلاح وقت انسب و اقرب یافتند». (ترکمان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۲۵)

از زمان ورود فرزندان شیخ حیدر به گیلان، شیعیان گرد آنان را گرفتند. مؤلف *جهانگشای خاقان* می‌نویسد: اسماعیل‌میرزا پس از ورود به رشت، وارد جامع ابیض شد و در آنجا اقامت گزید: «در حوالی آن مسجد، امیرنجم نامی دکان زرگری

داشت. بنا بر قرب جوار، پیوسته در خدمت آن حضرت بود و به وسیله خدمات مرغوبه، روزه‌روز مرتبه خود را می‌افزود». (الله دتا مضطر، ۱۳۶۴، ص ۶۳)

وضع مذهبی گیلان، از زمان سیدعلی‌کیا که از سادات گیلان بود و مدتی نزد سیدقوام‌الدین مرعشی تحصیل علوم دینی کرده بود، به تشیع اثنی‌عشری گرایش داشت. مرعشی می‌نویسد: سیدعلی‌کیا «به شرف ملاقات سیدقوام‌الدین مشرف گشت و از جانبین در امور دینی و دنیا از هم استفاده نمودند». (مرعشی، ۱۳۶۳، ص ۳۷۹) مورخان در اقامت اسماعیل تحت مراقبت کارکیا میرزاعلی، والی لاهیجان، تا سال ۹۰۵ ق - که زمان خروج اسماعیل میرزا از گیلان و شروع قدرت‌یابی اوست - اتفاق نظر دارند. اقامت چندساله اسماعیل میرزا در لاهیجان - که یکی از پایگاه‌های مهم تشیع بود - آن‌هم در دورانی از زندگی که مرحله آمادگی برای پذیرش تربیت و تزکیه روحی هر فرد است، مسلماً بر اسماعیل بیشترین اثر را داشته است. مؤلف جهان آرا می‌نویسد: «به‌غایت مبتهج و شادمان گشته، دقیقه‌ای از دقائق خدمتکاری نامرعی نگذاشت و با وجود آنکه رستم‌بیک مکرر کس به طلب آن حضرت فرستاده، فایده نداد». (غفاری قزوینی، ۱۳۴۴، ص ۲۶۳)

اسماعیل‌میرزا نزد همین خاندان پرورش یافت و دوران مهم زندگی خود را تحت تعلیم آنان گذراند. تأثیر خاندان آل‌کیا بر عقاید مذهبی او، در تشکیل حکومت یک‌پارچه در سرتاسر ایران که بر مذهب تشیع استوار باشد، تأثیری بسزا داشته است. نویسنده تاریخ خانی درباره سیدعلی‌کیا و تعلیم اسماعیل و برادرش می‌نویسد: «لوح صافی ایشان را به نقوش تعلیم علم و آداب فرض و سنت که شیمه ذاتی آن دودمان بود، زینت داد و به وظایف حسنه، حقوق پدری مرعی داشت و مدت هشت سال که آن حد توقف ایشان است، مخصوص انواع رعایت ساخت». (لاهیجی، ۱۳۵۲، ص ۱۰۳) مردم شیعه‌مذهب گیلان که از اقامت اسماعیل در لاهیجان باخبر شده بودند، نزد او آمدند؛ از جمله «میرنجم زرگر و میرحسین، ولد میرموسی، و امیرجهانگیر رشتی که وکلای امیراسحاق بودند، رفیق ایشان شده، متوجه لاهیجان شدند». (روملو، ۱۳۴۹، ج ۱۲، ص ۲۱) اسماعیل در لاهیجان، علوم دینی و قرآن آموخت و «نزد مولانا شمس‌الدین لاهیجی قرائت قرآن مجید فرمود و کارکیا میرزاعلی و

کار کیا سلطان حسن، برادرش، متکفل خدمت بودند». (ترکمان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۲۶) انتخاب شمس‌الدین لاهیجی شیعی به تعلیم و تربیت اسماعیل، با هدف ایجاد گرایش در اسماعیل به مذهب تشیع بوده است. شیعیان، اسماعیل میرزا را تنها نگذاشتند و تا رسیدن به قدرت و حکومت در تبریز، همراهی‌اش کردند. در سفرنامه ونیزیان در *ایران*، در توصیفی از مسجد تبریز در زمان شاه اسماعیل آمده است: «دو تن از مجتهدان این مذهب (شیعه اثنی‌عشری) که یکی از ایشان چنان که بسیاری از مردم می‌گویند، مسائل دینی را به سلطان شیخ اسماعیل تعلیم داده است و دیگری، در محل حاضر می‌شوند و به دقت مراقب مجلس وعظ است و مردم را به کیش نو درمی‌آورد». (امیری، ۱۳۴۹، ص ۳۸۳)

اسماعیل صفوی، هدف خود را در رسیدن به قدرت، هدفی مذهبی اعلام کرد. به گفته نویسنده *عالم‌آرای صفوی*، او در جواب مخالفت‌های الوند میرزای آق‌قویونلو نوشت: «مرا داعیه سلطنت و جهانگیری نیست و می‌خواهم دین آبا و اجداد و حضرت ائمه معصومین را رواجی بدهم و تا جان داشته باشم، در راه دین مبین شمشیر بزنم که تا حق به مرکز خود قرار بگیرد». (ترکمان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۶۲) مسلماً رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع از جانب اسماعیل صفوی، به اقامت او در گیلان و تعلیم او نزد شیعیان، و همراهی شیعیان با او مربوط می‌شود. او هنگام حرکت به سوی اردبیل به دستیابی به قدرت می‌اندیشید و اینکه برای رسیدن به اهداف سیاسی - مذهبی لازم بود مذهب تشیع را مذهب رسمی ایران اعلام کند تا در مرحله اول، عامل اصلی وحدت سیاسی در داخل، و در مرحله دوم پیروزی در صحنه سیاست خارجی را فراهم سازد.

تشیع و نقش آن در وحدت ملی

شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷-۹۳۰ق) به محض رسیدن به قدرت و تاج‌گذاری در تبریز، به رسمی کردن تشیع در مملکت تحت امر خویش پرداخت. «اعلام تشیع اثنی‌عشری ... به عنوان مذهب رسمی... از سوی شاه اسماعیل در تبریز، مهم‌ترین تصمیم او بود». (بیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۶) شاه اسماعیل براساس کدام اصول تصمیم به این

کار گرفت؟ آیا وی این تفکر را برای احیای مملکت جدید الزامی می‌دید و یا انگیزه‌های سیاسی در کار بود یا تشیع او اعتقادی بود؟ تصمیم به انجام چنین عملی در مملکتی که اکثریت قاطع آن مذهب تسنن داشتند، از طرف شاه‌اسماعیل و آن‌هم زمانی که وی تنها بر تبریز (آذربایجان) حکومت می‌کرد و برای دستیابی به همه کشور، زمان و حوادث فراوانی را پیش روی داشت، تصمیمی خطرناک بود. با توجه به این نکته و مطالعه و مطابقت تاریخ می‌توان تشیع اسماعیل را تشیعی اعتقادی دانست که او خود را مأمور به انجام آن می‌دانست و احتمالاً شاه‌اسماعیل ملاحظات سیاسی شکل‌گیری قدرت مطلقه خویش را با آن همراه کرده بود.

اسماعیل و خانواده‌اش از مدت‌ها قبل، یعنی زمان خواجه‌علی (۷۹۳-۸۳۰ق) ماهیت شیعی خود را آشکار کرده بودند و شاه‌اسماعیل پیش از فرمانروایی، خود را مجری دستوره‌های دوازده امام معرفی می‌کرد. «حضرت مهدی علیه السلام تاج سرخی بر سرش نهاده... و فرمود: برو که تو را اذن (جهاد و خروج) دادم؛ و به همین ترتیب، شاه‌اسماعیل به مریدانش تأکید می‌کرد که همه حرکات وی طبق دستورات دوازده امام است». (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۸۸-۳۸۹) به نظر نمی‌رسد که اسماعیل در زمان به قدرت رسیدن - که تنها چهارده سال سن داشت - آن قدر دارای بینش سیاسی باشد که بتواند اهدافی بزرگ را از رهگذر مذهب تشیع مدنظر داشته باشد؛ از سوی دیگر، خطر بزرگ واداشتن دست‌کم دو سوم مردم سنی‌مذهب کشور به روی گرداندن از اعتقادات خویش نیز وجود داشت که اسماعیل و اطرافیانش حتماً به آن واقف بودند؛ اما پاسخ شاه به مشاورانش، باز هم نشانگر اعتقادی بودن عمل وی (گسترش تشیع) است که او خود را مأمور به انجام آن می‌دید: «به یاری خدا، اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می‌کشم و یک تن را زنده نمی‌گذاریم». (سیوری، ۱۳۷۴، ص ۲۷) می‌بینیم اسماعیل تا بدان حد مأمور و مصمم به این امر بود که حتی کشتار مردم نیز برایش اهمیت نداشت و این از گفته او پیداست. اسماعیل مصمم بود به هر قیمت، بر اعتقاد خویش جامه عمل بپوشاند و در این راه ائمه را همراه و مرتبط با خویش می‌دانست چنان که معتقد بود امام علی علیه السلام در رؤیا به او فرمود: «ای فرزندم!

دغدغه به خاطر مرسان و در روز جمعه بفرمای تا قزلباش عراق پیوشند... و در آن وقت خطبه بخوان و هر کس خواسته باشد که حرکت کند، قزلباش آن را به قتل می‌رسانند». (همان)

مطمئناً اسماعیل مصمم بود اعتقاد خویش را که در آن، ملاحظات سیاسی خاص پادشاه نیز دیده می‌شد، بر مملکت تحت فرمانش حاکم کند و می‌توان گفت شاه اسماعیل به همان اندازه که پیش از رسیدن به قدرت، تفکر وحدت ایران را در سر نداشت، فکر تمرکز مذهب مورد علاقه‌اش را در قلمرو فرمانروایی‌اش در سر می‌پروراند. آشکار بود که این اقدام، بدون بروز مخالفت و ایجاد فشار و آزار طرفداران مذهب تسنن میسر نبود: «شاه شمشیر بلند کرد و گفت: تبرا کنید... آن دو دانگ با آواز بلند بیش باد و کم مباد گفتند و آن چهار دانگ دیدند که جوانان قزلباش خنجرها و شمشیرها در دست، گفتند هر کدام که نمی‌گویید کشته می‌شوید؛ تمام از ترس خود گفتند». (میراحمدی، ۱۳۶۹، ص ۵۲) مردم مجبور به پذیرش بودند و نافرمانی، با مرگ پاسخ گفته می‌شد. از این رو، مردم عادی آسان‌تر می‌پذیرفتند؛ ولی علمای دینی سرسخت‌تر بودند و مقاومت می‌کردند: «شمار زیادی از علمای سنی مذهب ایران به ترکیه عثمانی و آسیای مرکزی گریختند». (الگار، ۱۳۶۹، ص ۵۴) اسماعیل با سرسختی و رشادت، و چشم‌پوشی از خطری که از این رهگذر تهدیدش می‌کرد، و با تکیه بر قدرت قزلباش‌ها این کار را انجام داد؛ اما این عمل برای شاه اسماعیل چه سودی داشت و او چه اهدافی را دنبال می‌کرد؟

راجر سیوری، نخستین عامل را به خدمت گرفتن ایدئولوژی مذهب پویا می‌داند؛ (سیوری، ۱۳۷۴، ص ۲۸) اما چنان که ذکر شد، به نظر نمی‌رسد اسماعیل در آن هنگام دارای بینشی بزرگ بوده باشد که آینده‌ای طولانی را حدس بزند و به خدمت گرفتن ایدئولوژی در کوتاه‌مدت برای وی میسر نبود؛ چراکه برای استقرار مذهب شیعه و اعتقادی شدن ملت بر اساس آن، دست کم چند سال وقت لازم بود و خطر مخالفت اکثریت سنی نیز کمتر از سود ناشی از ایدئولوژی گفته شده نبود. بنابراین، مذهب شیعه، اگر هم این ایدئولوژی پویا را به حکومت صفویه عرضه می‌کرد، نمی‌توانست در کوتاه‌مدت و بلافاصله نتیجه بدهد؛ اما در درازمدت، قطعاً این ایدئولوژی، به‌ویژه در مقابل عثمانی‌های سنی مذهب تأثیر بسزایی داشت.

شاه اسماعیل، در اقدام خود - افزون بر اینکه عمل او را اقدامی عقیدتی دانستیم - چنان که گفته شد، احتمالاً اهدافی را دنبال می کرد که با قدرت مطلقه پادشاهی اش بی ارتباط نبود: نخست اینکه تفکر صوفیانه موج بزرگ طرفداران اسماعیل نمی توانست با اعتقادات جامعه سنی مذهب سازگار گردد و شاید اسماعیل با فراست این موضوع را دریافته بود که نتیجه آمیختن قزلباش ها - که دیوانه وار اعتقاد بی چون و چرا داشتند - با اکثریت سنی مذهب، چیزی جز هرج و مرج نخواهد بود؛ چراکه اعتقاد و احترام به امام علی علیه السلام که نزد صوفیان اهمیت فراوان داشت، نقطه ای بود که جامعه سنی را به مخالفت با قدرت جدید وامی داشت؛ همان چیزی که فرسنگ ها دورتر حکومت عثمانی را به مخالفت با حکومت شیعی صفوی تسریع داده بود. اسماعیل شاید دریافته بود که سازش قزلباش ها و سنی مذهب ها و زندگی مسالمت آمیز آنها در کنار هم ناممکن است و از این رو خطر برداشتن مذهب تسنن را آسان تر از خطر هرج و مرج طولانی و احياناً تضعیف و نابودی حکومت خویش می دانست.

دوم آنکه - چنان که ذکر آن رفت - به خدمت گرفتن یک ایدئولوژی پویا (مذهب تشیع) صوفیان و مریدان آناتومی فرقه صوفی صفوی را از دولت عثمانی جدا می ساخت و به وحدت و هویت ارضی و سیاسی جدیدی پیوند می داد که تداوم حیات اجتماعی آنها در گرو ایجاد این هویت نوین بود. سوم آنکه عنصر ایرانی (تاجیک) به وحدت ملی، مذهبی و سیاسی دست پیدا می کرد و از خطر مستحیل شدن تمام عیار در هویت نژادی و سیاسی - مذهبی دولت ترک تبار عثمانی، نجات می یافت و به قولی، ایرانیان با پذیرش مذهب تشیع می توانستند سدی محکم در برابر عثمانی در غرب و ازبکان در شرق ایجاد کنند. (میراحمدی، ۱۳۶۹، ص ۵۳) بدین ترتیب، تعارضی که از رهگذر برخورد اعتقادی میان جامعه شیعه شده ایرانی و جوامع سنی پیرامون آن شکل می گرفت، حکومت ترک تبار صفوی را ناگزیر به عنوان حافظ مرزهای سنتی ایران معرفی کرد و در نتیجه عنصر ایرانی را به حمایت از این حکومت واداشت و زمینه مشروعیت و اقتدار این دولت را فراهم ساخت.

تبلیغ و ترویج شعایر مذهبی

اعلام و رسمیت مذهب تشیع از سوی شاه‌اسماعیل در شهر تبریز ۹۰۷/ق/۱۵۰۱م، ضرورت توجه به توسعه و استحکام آن در جامعه و تقویت رابطه میان نهاد سیاسی و دین را به همراه داشت. در واقع، توسعه قدرت سیاسی دولت منوط به گسترش عمومی مذهب در جامعه بود. به همین منظور، از همان آغاز حاکمیت، تحقق هدف یادشده یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین کارکردهای حکومتی شناخته شد و منصب مستقلی ایجاد گردید تا در این راستا تلاشی همه‌سویه داشته باشد؛ چنان‌که به تدریج با فزونی یافتن دامنه فعالیت‌ها، نهاد دیوانی مستقلی به وجود آمد که بی‌گمان یکی از بدنه‌های مهم نظام حکومتی و دیوان‌سالاری را تشکیل می‌داد. توجه نویسندگان متون دیوانی به شرح مشاغل و مناصب دینی که در آغاز نوشته‌های خود آورده و بر توصیف بخش‌های دیگر حکومتی مقدم قرار داده‌اند، بر اهمیت و برجستگی آن در میان کارکردهای نهاد سیاسی گواهی می‌دهد. (میرزا سمیعا، ۱۳۶۸، ص ۱-۴) این مهم، از منظر ناظران اروپایی نیز پنهان نمانده است و ایشان به همان دلیل، بخش مستقلی را در میان یادداشت‌های خود به توصیف نهاد مذهبی و وظایفی که از سوی حاکمیت در جامعه برعهده داشت، اختصاص داده‌اند. (تاورنیه، ۱۳۶۳، ص ۵۸۸-۵۹۳ / شاردن، ۱۳۷۲، ص ۱۳۳۴)

البته باید توجه داشت که ترتیب مناصب آمده در متون دیوانی، بیشتر بین ویژگی‌های آن نهاد در نیمه دوم حکومت صفوی است. مسلماً این ساختار، در دوره نخست چندان پیچیده نبوده است. با وجود این، در نگاهی کلی، نهاد مذهبی در هر دوره اهداف و وظایف مشترکی که همانا ترویج و اجرای احکام شریعت بود، برعهده داشته است؛ و مسلماً به دنبال فاصله گرفتن ساختار قدرت از جنبه‌های صوفیانه، بر اهمیت کارکردی آن نهاد افزوده شد. و آنچه مسلم است، صفویان هیچ‌گاه در دفاع از شریعت و مذهب تشیع دچار تردید نشدند؛ بلکه در همه حال در جهت تقویت و استواری آن مذهب، وظیفه خویش می‌دیدند که از عاملان و متولیان این‌گونه وظایف جانب‌داری کنند. قدیمی‌ترین منصب شناخته‌شده از نهاد دیوانی در عصر صفوی، همان «صدر» است. این مقام، هرچند ریشه در ساختار دیوانی گذشته داشت، (سیوری،

۱۳۸۰، ص ۲۷ / رحیم‌زاده صفوی، ۱۳۴۱، ص ۱۴۷ / سیوری، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲) اما با توجه به تحول مذهبی اوایل صفویه، در راستای کارکرد جدید مذهبی آن دولت تعریف نوینی به دست آورد که می‌بایستی مطابق احکام و اصول فقهی مذهب شیعه امامی عمل می‌کرد. (صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۳۱-۴۳۴) به معنای روشن‌تر، مقام صدر در راستای سیاست مذهبی دولت جدید، متعهد و ملزم بود تا «ابواب دین‌پروری» را مطابق «مذهب علیه امامیه» انجام دهد. این وظایف را می‌توان از نخستین فرمان شاه اسماعیل یکم، که در عین حال خط مشی اعتقادی ساختار قدرت را نشان می‌دهد، به وضوح دریافت. فرمان او اگرچه وجهی کلی داشت، آشکارا «خطبای ممالک»، «پیش‌نمازان» و «مؤمنان» را - یعنی نمایندگان شناخته‌شده طبقه دینی که رابطه نزدیکی با توده‌های اجتماعی در امر آموزش‌های دینی و اجرای احکام شریعت داشتند - مخاطب قرار می‌دهد که از این پس باید وظایف خود را مطابق آنچه که مورد قبول و دفاع دولت صفوی است، انجام دهند. (خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۴۶۷-۴۶۸) بی‌گمان، این تأکید از آن روی بود که صورت‌بندی اعتقادی جامعه را بر پایه مذهب تشیع استوار سازند و این کار نیز هم‌زمان با تکاپوهای سیاسی برای دستیابی به قدرتی متمرکز انجام می‌گرفت. نوشته‌های دیوانی که عمدتاً روشن‌گر وضع مقام صدر در نیمه دوم حکومت صفوی، به‌ویژه اواخر آن هستند، نسبتاً شرح دقیقی از وظایف صدر را برای رسیدن به اهداف مذهبی‌ای که دولت صفوی دنبال می‌کرد، بیان داشته‌اند. بنا بر اظهارات میرزا سمیعا، «... لازمه منصب مطلق صدارت: تعیین حکام شرع و مباشرین اوقات تفویضی و ریش‌سفیدی جمیع سادات و علما و مدرسان و شیخ‌الاسلامان و پیش‌نمازان و قضات و متولیان و حفاظ و سایر خدمه مزارات و مدارس و مساجد و بقاع‌الخیر و وزرای اوقاف و نظار و مستوفیان و سایر عمله سرکار موقوفات محرزان و غسالان و حفاران با اوست». (میرزا سمیعا، ۱۳۶۸، ص ۴۹۲-۴۹۳) در کتاب دستور الملوک نیز این وظایف با اندکی تغییرات جزئی عیناً تکرار شده است، و هیچ‌گونه تفاوت محتوایی میان آن دو به چشم نمی‌خورد. (افشار، ۱۳۸۰، ص ۴۹۲-۴۹۳) جدا از جایگاه متفاوت مقام صدر در فرایند تحول قدرت، و نیز تقسیم آن به دو منصب عامه و خاصه - که در زمان شاه سلیمان انجام گرفت - (صفت‌گل، ۱۳۸۱،

ص ۴۴۴-۴۴۵) آن مقام در همه ادوار تاریخ صفوی نماینده اجرایی آن دولت در امور شرعی باقی ماند، و توفیق صفویان در ایجاد وحدت مذهبی در جامعه، نشان‌دهنده کارآمدی آن نهاد در اجرای وظایف محوله بوده است. (روملو، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰) به همین سبب، هیچ‌گاه در عصر صفوی مناسبات نهاد قدرت و متولیان شریعت به جدایی نکشید؛ زیرا صفویان بر این واقعیت آگاه بودند که اجرای وظایف دینی ساختار سیاسی در جامعه، بدون حضور عناصر و نمایندگان مذهبی میسر نخواهد بود؛ بلکه از نگاه مهم‌تر هرگونه گسست میان آنها می‌توانست هویت مشروع آن دولت را به مخاطره اندازد.

در کنار مقام صدر، منصب دیگری که بخشی از کارکردهای مذهبی دولت صفوی را برعهده داشت، مقام شیخ‌الاسلام بود. به نظر می‌رسد این منصب که سابقه تاریخی آن در تشکیلات دیوانی به قرن چهارم هجری باز می‌گردد، (متز، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۷) در عصر صفوی با آمدن علمای جبل‌عاملی اهمیتی دیگر یافت. بنا بر شواهد موجود، نخستین فردی که به آن مقام شهرت یافت، محقق کرکی بود؛ (افندی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۵-۴۶۰) اما این شهرت، بنا بر اعتبار علمی و معنوی او بود که بر دیگران برتری داشت و با تأیید شاه به رتق و فتق امور شرعی می‌پرداخت. به‌درستی روشن نیست که مرز وظایف شیخ‌الاسلام و صدر در امور شرعی چگونه تعیین شده بود. با وجود این، در منابع صفوی از برخی رجال مذهبی به‌عنوان شیخ‌الاسلام نام‌برده شده است؛ چنان‌که سیدحسین کرکی، دخترزاده شیخ‌علی کرکی، در زمان شاه‌تهماسب یکم «در دارالارشاد اردبیل به تدریس و شیخ‌الاسلامی و قطع و فصل مهمام شریعه قیام داشت». (ترکمان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۲۳۱) و شیخ‌بهایبی پس از مرگ پدرزنش، شیخ‌علی منشار (۹۸۴ق/۱۵۷۶م) در زمان شاه‌عباس یکم به منصب «شیخ‌الاسلامی و وکالت حلالیات و تصدی امور شرعی» اصفهان برگزیده شد. (واله اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۴۳۵) پدرش شیخ‌حسین بن عبدالصمد حارثی نیز پیش از این و در زمان شاه‌تهماسب یکم شیخ‌الاسلام شهر هرات بوده است. (افندی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱۱)

در شهرهای دیگر نیز در طول دوران صفوی، از میان رجال دینی افرادی به مقام شیخ‌الاسلامی منصوب می‌شدند. (صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱-۴۵۲) تاورنیه در این‌باره

می‌نویسد: در بیشتر شهرهای مهم ایران، یک نفر شیخ‌الاسلام که از طرف شاه منصوب می‌شد، برای اجرای امور شرعی وجود داشت. (تاورنیه، ۱۳۶۳، ص ۵۸۸-۵۸۹) شاردن، ضمن اشاره به اهمیت مقام شیخ‌الاسلام در امور شرعی و برتری آن بر مقام قاضی، وظیفه او را داوری و رسیدگی به «دعای مدنی» دانسته است. (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۳۳۷) کمپفر و سانسون نیز بر نقش شیخ‌الاسلام در امور شرعی و مدنی و رسیدگی به دعاوی و اختلافاتی که میان مردم وجود داشته است، تأکید کرده‌اند. (کمپفر، ۱۳۶۳، ص ۱۲۴) از این جهت، گفته‌های آنان با آنچه در نوشته‌های دیوانی آمده است، اختلافی ندارد. بنا به گزارش میرزاسمیعا، شیخ‌الاسلام «در خانه خود به دعوای شرعی و امر به معروف و نهی از منکرات می‌رسید»، (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸، ص ۳) میرزاسمیعا نیز در عبارتی مشابه، بر اهمیت قضایی مقام شیخ‌الاسلام تأکید می‌کند.

جدا از مطالب پیش گفته، شواهد تاریخی بر آن دلالت دارد که مقام شیخ‌الاسلام در اواخر دوره صفوی در ساختار سیاسی - دیوانی، اهمیت و اعتبار بیشتری داشته است، چنان که مراسم تاج‌گذاری شاه جدید به وسیله وی انجام می‌گرفت؛ (افشار، ۱۳۸۰، ص ۴۹۷) اما این پیشرفت، موقعیت دینی شیخ‌الاسلام را در اجرای احکام شریعت تحت الشعاع قرار نداد. شیخ‌الاسلامان تا پایان حیات سیاسی دولت صفوی مرجع رسیدگی به دشواری‌های فقهی عمومی بودند و در همه حال بر امور عملیه و جاریه مردم، مطابق احکام شرع نظارت می‌کردند. از این جهت، پرواضح است که شیخ‌الاسلام، به‌ویژه در دوره دوم حکومت صفوی، در اجرای کارکردهای مذهبی نهاد سیاسی وظایف مهم و مؤثری را برعهده داشته است؛ اما در زمان شاهسلطان‌حسین، آخرین پادشاه صفوی، منصب دیگری در نهاد دینی به وجود آمد که به ملامبایی شهرت یافت. این مقام تا حد چشمگیری اهمیت دیوانی مقام شیخ‌الاسلام و صدر را تحت تأثیر قرار داد. او افضل علمای زمان خود بود و در مجالس پادشاه نزدیک به وی می‌نشست، و از این جهت، هیچ‌یک از سادات و عالمان چنین موقعیتی را نداشتند. وظایف و کارکردهای او در رسیدگی به امور «طالب عالمان و مستحقین و

رفع تعدی از مظلومین و شفاعت مقصرین و تحقیق مسائل شرعی و تعلیم ادعیه و امور مشروعه ... مدرس مدرسه (چهار باغ) و ... داد و ستد وجوهات حلال...» خلاصه می‌شد. (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۴۴-۶۴۶ / نصیری، ۱۳۷۳، ص ۲۱-۲۴) در *دستور الملوک* نیز قلمرو کارکردی ملاباشی در نهاد دیوانی عیناً همان آمده است؛ جز آنکه وظیفه «امر به معروف و نهی از منکر» نیز به آن مجموعه افزوده شده است. (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸، ص ۱)

به نظر می‌رسد که شاهسلطان حسین با ایجاد مقام ملاباشی در رأس تشکیلات دیوانی-دینی، ساختار سیاسی را که ظاهراً در انتخاب و گزینش فرد برتر از میان انبوه عالمان دین دچار مشکل شده بود، رهایی بخشید.

در واقع، ملاباشی مسئولیت اجرایی شریعت در همه ابعاد اجتماعی و فرهنگی جامعه را برعهده داشت، و مسلماً بر مناصب دیگر دیوانی دینی، چون صدر (عامه-خاصه)، شیخ الاسلام، قاضی، قاضی عسکر، متولیان آرامگاهها (امام رضا علیه السلام، حضرت معصومه علیها السلام و حضرت عبدالعظیم علیه السلام) و متولیان مزارات سلاطین صفوی برتری داشت؛ اما مسلم است که در نقش مقام صدر و ملاباشی، با توجه به آغاز و پایان دولت صفوی تفاوت اساسی وجود داشته است. در واقع «صدور» نخستین در روند تغییر مذهب جامعه ایران از سنت به تشیع امامی، به لحاظ کار تبلیغاتی منشأ خدمات بزرگی بوده‌اند، و بدون شک، صفویان بدون همیاری آنان نمی‌توانستند به وحدت مذهبی در جامعه دست یابند؛ اما پس از این دوره، دیگر لزومی به تاریخ سیاسی-مذهبی صفویه، اعم از شیخ الاسلام و ملاباشی آنچه در جزو کارکردهای اصلی آنها قرار داشت، استحکام بخشیدن به مبادی اعتقادی جامعه و اجرای احکام شریعت در میان توده‌های اجتماعی بود. در مجموع، در همه دوران‌های تاریخ صفویه، صاحب‌منصبان دینی مهم‌ترین اعضای نهاد دیوانی بودند که رسماً مهم‌ترین وظیفه و کارکرد حکومتی، یعنی ترویج شریعت و حفظ وحدت فکری جامعه را در پیوند با ساختار سیاسی برعهده داشتند.

نتیجه

صفویان برخلاف بیشتر خاندان‌های پیشین که در پی تهاجم و با بهره‌گیری از امواج انسانی قبیله‌ای قدرت را به دست گرفتند، خاستگاه قبایلی نداشتند. بنابراین، ساختار سیاسی صفویان تا آنجا که به خود این خاندان پیوند می‌یابد، خاستگاهی غیرقبیله‌ای بود. آنان رهبران طریقتی یک‌جانشین و شهری بودند که مبانی عقیدتی و آموزه‌های صوفیانه و رفتار اجتماعی صوفیان را پرورش می‌داد. در واقع، اندیشه‌های دینی و رهبران برجسته مذهبی به معنای فراگیر آن، هیچ‌گاه منشأ قبیله‌ای نداشتند. این امر، مانع از پخش و گسترش آموزه‌های صوفیانه خانقاه اردبیل به مناطق مختلف و از جمله در میان قبایل دامداری که در نواحی غربی ایران و در حوزه آناتولی زندگی می‌کردند، نبود. بنابراین، در روند گسترش آموزه‌های صوفیانه خانقاه اردبیل بود که میان آنان و سران قبایل پیوندی نیرومند برقرار شد. این امر به ظهور نوعی درک هستی‌شناسانه انجامید که تلفیقی از عناصر مذهبی مبتنی بر آموزه‌های صوفیانه و طریقتی، دیدگاه‌ها و باورهای هستی‌شناسانه ترکان دامدار و کوچ‌رو، و پاره‌ای مضامین مورد نظر اهل شریعت بود. مورد اخیر، ظاهراً چندان جلوه‌ای در این آموزه‌ها از منظر متشرعین نداشته است. حاصل این تلفیق، ظهور نوعی غلو صوفیانه صفوی بود که طریقت صفوی را از صورت یک طریقت صوفیانه مبتنی بر رابطه مرید و مرادی و حلقه کوچک رابطه پیر و مرید، سرانجام به صورت یک نظام مبتنی بر آموزه‌های شهریاری تبدیل کرد.

هنگامی که طریقت صفوی پس از یک دوره طولانی تدارکات اولیه، سرانجام به قدرت سیاسی دست یافت، توازن میان نیروهای صفویان برهم خورد. تا آن زمان، نیروهای صوفی صفوی که تحت نام عمومی قزلباشان تکاپو می‌کردند، هنوز پیر و مراد خویش را همچنان با همین ویژگی‌ها در دسترس داشتند؛ اما هنگامی که این پیر و مراد به پادشاه تبدیل شد و قلمروی گسترده را در اختیار گرفت و با مقتضیات کشورداری روبه‌رو شد، دیگر آموزه‌های صوفیانه و رابطه مرید و مرادی قادر نبود نیازهای نظم جدید سیاسی را تأمین کند. مراد صفوی، یا باید مراد مریدان خویش

می‌ماند که در این صورت مجبور به کنار رفتن می‌شد؛ یا اینکه به صورت یک پادشاه رفتار می‌کرد. پادشاهی که با «رعایای» گوناگونی سروکار داشت. به سخن دیگر، پس از استقرار دولت صفوی، رابطهٔ مریدی و مرادی حتی در میان طریقت صفوی، در گذر زمان، به رابطهٔ «سلطان و رعیت» تبدیل شد. گرچه قزلباشان نمی‌توانستند به سادگی با این موضوع که آنان نیز در نظام جدید در کنار دیگر رعایای سلطان قرار می‌گرفتند، هم‌خوانی داشته باشند، اما هرچه از عمر دولت صفوی می‌گذشت، جنبه‌های شهریاری بر جنبه‌های مرادی غلبه کرد؛ گرچه این رابطه به صورت نمادین تا سال‌های نهایی برافتادن صفویان حفظ شد.

فهرست منابع

۱. ابن کربلایی، حافظ حسین کربلایی تبریزی، **روضات الجنان و جنات الجنان**، با مقدمه و تكمله و تصحيح و تعليق جعفر سلطان القرايی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۴۹.
۲. افشار، ایرج، **دستورالملوك**، دفتر تاريخ، مجموعه اسناد و منابع تاريخی، چاپ اول، تهران، بنياد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۰.
۳. افندی، میرزاعبدالله، **رياض العلماء و حياض الفضلا**، به كوشش سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي، ۱۳۷۳.
۴. بياني، شيرين، **مغولان و حكومت ايلخاني در ايران**، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹.
۵. تاورنيه، ژان، **سفرنامه تاورنيه**، ترجمه ابوتراب نوري، تجديد نظر كلي و تصحيح حميد شيراني، چاپ سوم، اصفهان، تأييد، ۱۳۶۳.
۶. تركمان، اسكندريگ، **تاريخ عالم آرای عباسی**، به اهتمام ايرج افشار، چاپ دوم، تهران، اميركبير، ۱۳۵۰.
۷. **جهانگشای خاقان**، به كوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، مركز تحقيقات فارسي ايران و پاكستان، ۱۳۶۴.
۸. خواندمير، غياث الدين بن همام الدين الحسيني، **حبيب السير**، زير نظر محمد دبیر سياقي، چاپ سوم، تهران، خيام، ۱۳۶۲.
۹. رحيم زاده صفوي، علي اصغر، **شرح جنگ ها و تاريخ زندگانی شاه اسماعيل صفوي**، تهران، خيام، ۱۳۴۱.
۱۰. روملو، حسن، **احسن التواريخ**، تصحيح عبدالحسين نوایي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۴۹.
۱۱. سانسون، مارتين، **سفرنامه**، ترجمه محمد مهريار، اصفهان، گاهها، ۱۳۷۷.
۱۲. **سفرنامه های ونيزيان در ايران**، ترجمه منوچهر اميري، تهران، خوارزمي، ۱۳۴۹.
۱۳. سيوري، راجر، **ايران عصر صفوي**، ترجمه كامبيز عزيزي، چاپ چهارم، تهران، نشر مركز، ۱۳۷۴.
۱۴. سيوري، راجر، **در باب صفويان**، ترجمه رمضان علي روح اللهی، تهران، نشر مركز، ۱۳۸۰.
۱۵. شاردن، ژان، **سفرنامه**، ترجمه اقبال يغمایي، تهران، تونس، ۱۳۷۲.
۱۶. الشيبی، كامل مصطفى، **تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري**، ترجمه عليرضا ذكاوتي قراگزلو، چاپ دوم، تهران، اميركبير، ۱۳۷۴.
۱۷. صفت گل، منصور، **ساختار نهاد و اندیشه دينی در ايران عصر صفوي**، تهران، خدمات فرهنگي رسا، ۱۳۸۱.

۱۸. عنایت، حمید، اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
۱۹. غفاری قزوینی، احمدبن‌محمد، تاریخ جهان‌آرا، تهران، حافظ، ۱۳۴۴.
۲۰. قاضی احمدبن‌شرف‌الدین حسینی، خلاصه التواریخ، ۲ جلد، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۲۱. کمپفر، انگلبرت، سفرنامه، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
۲۲. الگار، حامد، دین و دولت در ایران عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۲۳. لاهیجی، علی‌بن‌شمس‌الدین‌بن‌حاجی‌حسین، تاریخ خانی، تصحیح و تحشیهٔ منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
۲۴. متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۲۵. مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد درن، با مقدمهٔ یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳.
۲۶. مزاولی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمهٔ یعقوب آژند، چاپ دوم، تهران، گستره، ۱۳۶۸.
۲۷. میراحمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۸. میرزاسمیعا، تذکرة الملوک، به کوشش سیدمحمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۲۹. نصیری، محمد ابراهیم‌بن‌زین‌العابدین، دستور شهریاران، تصحیح محمدنادر نصیری مقدم، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۳.
۳۰. واله اصفهانی، محمدیوسف، خلد برین، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۲.
۳۱. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.