



Journal of Sepehr-e Siyasat
Vol. 7, No. 23, Spring 2020, pp 9-28
DOI: 10.22034/sej.2020.1884792.1211

The School of Jabal 'Amil and Cultural Transformations in Safavid Dynasty^{1*}

Mohammad Reza Abdollah Nasab¹, Ali Shirkhani², Maghsoud Ranjbar³

¹PhD Student of Political Thought, Department of Political Science, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran.
mo.ab62@yahoo.com

²Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran (**Corresponding Author**). rooz1357@gmail.com

³Assistant Professor, Department of Political Science, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran.
maghsoodranjbar@gmail.com

Received: 2019/12/11 ; Accepted: 2019/12/

Abstract

The purpose of the present study is to investigate the effects of the Jabal 'Amil's school on the cultural transformation of the Safavid dynasty. In this regard and using descriptive-analytical method, it was attempted to survey the nature and extent of the immigration of Jabal 'Amil's scholars' to Iran, the formation of the Safavid dynasty and its relationship with Jabal 'Amil's scholars, the effects of Jabal 'Amil on the Safavid social developments, and the establishment of the jurisprudential school of Isfahan. The results showed that due to their principled approach in jurisprudence, the jurists of the Jabal 'Amil played an active role in the Safavid social sphere. They margined Sufi movements and increased their authority by consolidating the authority of Marja'iat and establishing an administrative network of the Ulama. Therefore, Shiite religious rituals were performed according to jurisprudence.

Keywords: Jabal 'Amil, Safavid Dynasty, Jabal 'Amil's Jurists, Jurisprudence School of Isfahan, I'tikaf, Shi'ite Jurisprudence.

1 This article is extracted from: Mohammad Reza Abdollah Nasab, **The Impact of the Jebel Agent School on Iranian Political and Social Transformation**, Doctoral dissertation, Supervisor: Ali Shirkhani, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Islamic Azad University of Qom, 2020.

* **Cite this article:** Abdollah Nasab, Mohammad Reza ; Shirkhani, Ali & Ranjbar, Maghsoud (2020). *Jebel Agent School and Safavid Cultural Developments. Sepehr -e siyasat*,7(23):9-29/Doi: 10.22034/sej.2020.1884792.1211



فصلنامه علمی - تخصصی سپهر سیاست
سال ۷، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۹، صفحات ۲۸ - ۹
DOI: 10.22034/scj.2020.1884792.1211

مکتب جبل عامل و تحولات فرهنگی صفویه^{۱*}

محمدرضا عبدالله نسب^۱، علی شیرخانی^۲، مقصود رنجبر^۳

^۱ دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.
mo.ab62@yahoo.com

^۲ دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).
rooz1357@gmail.com

^۳ استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.
maghsoodranjbar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۰

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی تاثیرات مکتب جبل عامل در تحولات فرهنگی حکومت صفوی بود. در این راستا و با روش توصیفی-تحلیلی، ماهیت و وسعت مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران، شکل‌گیری صفویه و ارتباط آن با فقیهان جبل عامل، تاثیرات جبل عامل بر تحولات اجتماعی صفوی و تأسیس مکتب فقهی اصفهان مورد بررسی قرار گرفت. نتایج نشان داد فقهای جبل عامل، به دلیل اتخاذ رویکرد اصولی در دستگاه فقهی خویش، حضوری فعال در سپهر اجتماعی صفوی اتخاذ نمودند و با تثبیت نهاد مرجعیت و ایجاد شبکه اداری علماء، جریان تصوف را به حاشیه رانده و دایره اختیارات فقها افزایش یافت، از این رو آئین‌ها و مناسک مذهبی شیعه با قرائت فقیهانه انجام می‌شد.

کلیدواژه‌ها: جبل عامل، عصر صفویه، فقهای جبل عامل، مکتب فقهی اصفهان، اعتکاف، فقه شیعه.

۱. اثر حاضر برگرفته از: محمدرضا عبدالله نسب، تاثیرات مکتب جبل عامل در تحولات سیاسی اجتماعی ایران. رساله دکتری، استاد راهنما: دکتر علی شیرخانی. گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، ۱۳۹۸.

* استناد به این مقاله: عبدالله نسب، محمدرضا؛ شیرخانی، علی؛ رنجبر، مقصود (۱۳۹۹). مکتب جبل عامل و

تحولات فرهنگی صفویه. سپهر سیاست، ۷(۲۳): ۲۹ - ۹ / ۱۰.22034/sej.2020.1884792.1211 Doi:

مقدمه و بیان مسأله

طی ۹ قرن نخست اسلامی، چهار نقطه عطف میان تشیع و ایران وجود دارد: نقطه اول، مهاجرت اشعری‌ها به ایران، در قرن اول هجری قمری و تأسیس شیعه امامیه، در این کشور بوده است

دوم، تأثیر تشیع بغداد و نجف بر ایران در قرن پنجم و ششم قمری.

سوم، تأثیر مکتب حله بر ایران در قرن هشتم قمری.

چهارم، تأثیر جبل عامل بر ایران، مقارن با تأسیس حکومت صفویه می‌باشد.

با تأسیس صفوی در سال ۹۰۷ق، برای اولین بار، شیعه مذهب رسمی ایران شد و حیات سیاسی این مذهب با بدست گرفتن حکومتی یکپارچه و قدرتمند، دوران جدیدی را تجربه نمود. گرچه خاستگاه فکری و تأسیس صفوی، از جریان فقه‌اشیعی شیعه نبود، لکن مهاجرت و تئوری‌پردازی فقهای مکتب جبل عامل (محقق کرکی، شیخ بهائی و غیره) موجبات همکاری این فقها با سلاطین صفوی را رقم زد؛ چنانکه شاه صفوی، فقیه شیعه را اولی از خود به حکومت دانست و اختیارات گسترده‌ای به فقیهان اعطاء نمود. از این رو بررسی و شناخت تأثیرات این مکتب فقهی بر تحولات حکومت صفوی مهم دارای اهمیت می‌باشد. این حضور تاریخی مهم، در وهله اول، معلول نگرش اصولی اغلب علماء جبل عامل در دانش فقه بود، به طوری که عزلت و عدم توجه به تحولات جامعه شیعه را مطلوب ندانسته و کنش‌گری فعال در سپهر اجتماعی ایران عهد صفوی شدند. چنین راهبردی، تأثیرات فرهنگی - مذهبی دامنه‌داری در

دستگاه صفوی پدید آورد، به طوری که با ایجاد شبکه اداری از فقها، تولیت حرم‌ها، ایجاد کتابخانه، سرپرستی اوقاف، برپائی نماز جمعه و غیره در سراسر سرزمین ایران واقع شد. نتیجه چنین اقداماتی، مبنای تثوریک و حتی الگوی حکمرانی عصر صفوی را دگرگون ساخت و حکومتی که با خاستگاه صوفی و نیروی قزلباش‌ها به قدرت رسیده بود با خوانش فقهاتی و نه صوفی، مدیریت شد.

شکل‌گیری صفویه و ارتباط با فقیهان جبل عامل

جنبش خاندان صفی‌الدین از جهتی، میراث‌دار جنبش شیخان سربداری و مرعشی در قرن هشتم بود و مرامی بود که در عین تصوف، گرایشات شیعی داشت و به مسائل اجتماعی توجه پیدا کرد. این حرکت شیخی - شیعی را شیخ صفی، در قرن هشتم پایه‌گذاری کرد و پیشرفت آن در سال‌های نخست، مدیون مقبولیت تصوف در جامعه آن روزگار بود. پس از گذشت یک قرن و نیم، حرکت سیاسی این جنبش، توسط شیخ حیدر آغاز شد. البته در زمانی که شاه اسماعیل سر بر افراشت، شمار زیادی از مردم ایران، بر مذهب شیعه بودند (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۲۳). با این حال، با آغاز شکل‌گیری سلسله صفویه، طریقت‌های صوفیانه متمایل به تشیع، جهت‌گیری سیاسی پیدا کردند و به تدریج به نیروی قوی و با نفوذ اجتماعی تبدیل شدند. بنابراین، تا اواسط قرن هشتم هجری، جنبش صفوی در حال تغییر از یک سلسله صوفیه به یک گروه نظامی بود و در قرن هشتم و نهم هجری، نوعی تصوف سیاسی پدید آمد و همین موجب شد که خانقاه صفوی، به آرامی به سمت سیاسی شدن پیش رود. مثلاً شیخ جنید جانشین شیخ ابراهیم، آشکارا از مذهب شیعه و لزوم جهاد با کفار و ایجاد واحدهای نظامی سخن می‌گفت. این فرایند باعث شد که در سال ۸۱۳ هجری شمسی، نظام صوفی‌گری به یک جنبش اجتماعی مبارز تبدیل شد (فوران، ۱۳۸۳، ص ۴۴). گرچه خاندان صفویه، خاستگاه و گرایشات صوفی داشتند، اما عوامل مختلفی، موجب پیوند خانقاه شیخ صفی با تشیع گردید. اول اینکه، زمانی که مبارزات خاندان شیخ صفی، رنگ سیاسی به خود گرفت، روشن شد که صرف مراد و مریدی عالم تصوف، که به دور از حوادث و

جریان‌ات سیاسی و در عزلت‌نشینی به وجود آمده بود، جای خود را به اندیشه‌هایی که بتواند با قدرت سیاسی - دنیوی، پیوند برقرار کند، داد. دلیل دوم این بود که، برای یک حکومت سیاسی که قدرت دنیوی را در اختیار داشت، به دلیل سلطه بر جامعه مسلمانان، وجود قوانین فقهی لازم بود، زیرا همه مردم صوفی مشرب نبودند تا بی‌نیاز از این قوانین باشند و مساله تقنین براساس فقه، از تصوف ساخته نبود (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۱۹۲). ناکافی بودن آموزه‌های تصوف برای اداره جامعه، امری بدیهی بود، زیرا تصوف بیش از آنکه به زندگی دنیوی اهمیت دهد، به خودسازی توجه داشت، در حالی که تدبیر جامعه، به قانون و متخصص نیاز دارد.

پیرامون تعداد مهاجران جبل عاملی، نیومن^۱ مدعی است که تعداد فقهای عاملی مهاجر به ایران، چندان زیاد نبود که در بحث تحولات دینی صفویه تاثیرگذار باشد. نظر نیومن درباره تعداد اندک فقیهان عاملی مهاجر به ایران، در دوره ۱۳۰ ساله حکومت صفوی، درست است، اما او از این نکته غفلت کرده که برخی از فقهای مهاجر، یا حتی آنهایی که به ایران مهاجرت نکرده بودند (مانند شهید ثانی)، توانستند بر گفتمان دینی عصر صفویه تاثیر نهند و حتی آن را تغییر دهند (آقاجری، رحمتی و مفتخری، ۱۳۸۹، ص ۲). در ترسیمی کلی، می‌توان ماهیت و وسعت مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران را در سه ویژگی اساسی ترسیم نمود:

الف. این مهاجرات، هجومی جمعی نبوده، بلکه هجرت طبقه علمای متخصص و فقهایی بوده است که در ساختارهای سیاسی ممالیک و عثمانی‌های سنی، کنار زده شده و در معرض اذیت و آزار قرار گرفته بودند.

ب. دومین ویژگی جامعه مهاجر، وجود یک شبکه خانوادگی مشخص و پیوندهای خویشاوندی آشکار، میان عالمانی بود که در آغاز مشاغل مذهبی‌شان، مایل به اقامت در محل‌های سکونت خویشاوندشان در ایران بودند که در مرحله بعدی،

1 Andrew J. Newman

پیوندهای زناشویی پدید آمده و میان شماری از این خانواده‌ها، عوامل دیگری بودند که الگوهای مهاجرت را تحت تأثیر قرار می‌دادند.

ج. الگوی دیگری که در مورد مهاجرت، قابل تشخیص می‌باشد این است که به موجب آن، شاگردان از استادان خود پیروی می‌کردند. استادانی که آنان را در روی آوردن به کسب مناصب استادی یا توفیق یافتن برای منصب شیخ الاسلامی، کمک کردند و آنان در ترویج تعالیم خود و تبلیغ مستمر گرایش‌های فقهی و کارهای مذهبی بر شاگردان‌شان، تکیه می‌کردند (لاجوردی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵).

تأثیرات جبل عامل بر تحولات اجتماعی صفوی

۱- اصول‌گرایی در فقه و تحول گفتمانی در ایران

۱-۱. اهمیت مرجعیت متعین و افزایش دایره اجتماعی فقه

اولین عالم جبل عاملی که به دربار پادشاهان صفوی پیوست، محقق کرکی بود که آغازگر راهی شد که به تدریج گسترش یافت و تا پایان روزگار صفویه ادامه پیدا کرد و به این ترتیب، شمار زیادی از علمای شیعه جبل عاملی و اخلاف آنان در ایران استقرار یافتند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۹۷). محقق کرکی تئورسین دولت صفوی، نخستین رساله را درباره تقلید از میّت نوشت و بحث تقلید از مجتهد میّت، در آغاز عصر صفوی موضوع جدی نظر فقها شد. وی سه دلیل، پیرامون نوشتن این رساله داشت:

نخست آنکه، با مرگ مجتهد، اعتبار شرعی قول او از میان می‌رود.

دوم، دلایل فقیه، ظنی است و زمانی حجیت دارد که به درستی در ذهن مجتهد

باشد، اما وقتی مُرد، این حالت از میان می‌رود.

سوم، اگر کسی عمل به قول میّت را تجویز کند، در زمان او، چنین چیزی ممتنع

است، زیرا تقلید از اعلم و اورع، واجب بوده و شناخت چنین صفاتی از گذشتگان،

امری ناممکن است.

مهمترین نقش و دستاورد کرکی در تحول گفتمانی ایران، تلاش‌هایش برای تحول

در گفتمان حاکم بر مراکز علمی ایران، از فلسفه به فقه بود که به تحکیم مرجعیت

انجامید، به شکلی که حدود شش میلیون در ایران از وی تقلید می‌کردند. او از تفکری اصولی پیروی می‌کرد که جایگاه ویژه‌ای برای فقیه قائل می‌شد و با بهره‌گیری از این خصایص و تاکید بر نیابت فقیه، نظر خود را درباره برگزاری مناسک دینی در عصر غیبت بیان نمود (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱). مشخصه مهم فقه کرکی، بذل توجه خاص به پاره‌ای مسائل است که تغییر سیستم حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به وجود آورده بود. مسائلی از قبیل: حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و غیره که پیش از آن، جایگاه مهمی به خاطر عدم ابتلا در فقه نداشت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۶۶). نوع تعامل محقق کرکی با حکومت ایران، باعث شد تا صفویان تحت تاثیر وی، اصلاحاتی در روش‌های خلاف شرع صوفیانه خود داشته باشند و هم‌چنین فرامینی درباره اخذ مالیات و نماز جماعت صادر کرد که از مصادیق فقه سیاسی است. البته می‌توان ادعا کرد که چنین رویکرد فقاهتی و بسط مرجعیت، متاثر از اندیشه و روش شهید اول می‌باشد. شهید صدر در تحلیل دوره‌های مرجعیت فقیهان شیعی، به این نکته تصریح دارد که شهید اول در تمرکزگرایی مرجعیت، سهم مهمی داشته است: آنچه از حرکت و مسیر رویدادها می‌دانم، حوزه به صورت سازمان یافته توسط شهید اول وارد این دوران شد. در حقیقت شهید اول با نثار خون خود، این نهاد را از دوره گذشته وارد این دوره کرد. در زمان ایشان بود که این نهاد، به صورت دستگاه منظمی از نمایندگان مراجع و علمای شهرستان‌ها، ترتیب یافت که رابط بین مرجع تقلید و پایگاه‌های مردمی بود. من از نظر تاریخی قبل از شهید اول، برای این مرجعیت سازمان یافته، نمونه‌ای سراغ ندارم. ایشان بودند که این برنامه را در سوریه و لبنان پیاده کردند و نمایندگانی برای خود تعیین نمودند که توسط آنان خمس و زکات برای اداره امور مسلمانان، از شیعیان گردآوری می‌شد. بدین وسیله برای اولین بار در تاریخ روحانیت، یک نهاد نیرومند دینی و سیاسی برای شیعیان پایه‌گذاری شد و همین پایه‌گذاری، مهم‌ترین سبب به شهادت رسیدن آن بزرگوار بود. با توجه به این تحلیل می‌توان نظریه نیومن را رد نمود و این چنین گفت که، دامنه نفوذ فقها را نه براساس

تعداد، بلکه براساس سنت فراگیری که از ابتدای تاسیس جبل عامل بنا نهادند، تحلیل کرد (آقاجری، رحمتی و مفتخری، ۱۳۸۹، ص ۶).

دیگر فقیه جبل عاملی شهید ثانی است. درباره عدم جواز تقلید از مجتهد میّت تاکید کرده و در این زمینه با محقق کرکی همراه بود. این ایده نقش قابل توجهی در ایجاد پیوند میان مقلدان با مجتهدان زنده و سپردن سامان زندگی دینی آنان به دست آنان داشته است. شهید قائل به عدم جواز خلّو زمان از مجتهد است؛ چیزی که ملازمه با عدم جواز تقلید از میّت دارد، چون اگر مجتهد نباشد، به ناچار بحث تقلید از میّت پیش می‌آید. از این رو، در رساله خود، به توجیه نیاز شریعت در هر زمان، به یک حافظ و ناصر در تبلیغ احکام برای مکلفان می‌پردازد که البته این استدلال، مشابه استدلال لزوم وجود حجّت، در هر زمان است. وی می‌گوید: همین نیاز است که سبب شد خداوند نبی (ص) و امام (ع) بفرستد تا آنکه کار، منتهی به امام زمان (عج) برسد. مصلحت الهی، سبب غیبت آن حضرت شد، اما نواب خاصه‌ای معین شدند که واسطه میان او و مردم باشد. در اینجا آنچه در ذهن شهید است، تنها تبلیغ می‌باشد، اما به معنای نفی وظایف دیگر نیست، چرا که وی اولاً در آغاز رساله خود در کنار عبادات و معاملات، از قسم سیاسیات صحبت کرده، ثانیاً از وظیفه قضاوت که اختصاص به مجتهد دارد، بحث کرده است. وی ادامه می‌دهد: اکنون که در غیبت امام هستیم و نایب خاص هم نیست، ناچاریم از داشتن فرد عارف عادل ظاهر، که مردم در احکام شرعی به او مراجعه کنند، در غیر این صورت، اوضاع احکام شرعی در هم می‌ریزد و احکام الهی تعطیل می‌شود. در واقع از نظر وی، بقای علم بدون عالم، ناممکن و بقای حکمت بدون حکیم، نامعقول است (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۸۱). علیرغم چنین نگرشی، مشکلی که شهید ثانی با برخی از علمای عجم داشت، این بود که این جماعت خود را اهل علم می‌دانند، اما بیشتر در پی تحصیل علوم حکمی، مانند منطق و فلسفه و غیرذلک هستند، زیرا که گرایش به فلسفه، در نتیجه تحولات مراکز علمی در دوره ایلخانی رخ داد که منجر به حاشیه قرار گرفتن فقه شده بود و در دوره نخست صفویه این وضع

ادامه داشت (آقاجری، رحمتی و مفتخری، ۱۳۸۹، ص ۶). از این رو شهید ثانی، برخی از این دانش‌ها را، فی حد نفسه حرام می‌داند و برخی را هم، به دلیل تعارض با کار واجب تحصیل علوم دین، رد می‌کند. وی می‌گوید: «اینکه کسی تصور کند از پیروان سید المرسلین است و در همان حال، به احیای مرام ارسطو و دیگر حکمای هم مسیر او بپردازد و دین خدا را که تمامی اهل آسمان و زمین به آن نظر دارند رها کند، این جدا شدن از دین الهی است» (همان، ص ۵۵).

۱-۲. تاسیس مکتب فقهی اصفهان

این مکتب عنوانی است که برای اوج‌گیری فعالیت‌های مختلف فلسفی، فقهی و هنری در طی سده ۱۷ و اوایل ۱۸ میلادی (۱۰ و ۱۱ هجری قمری) در شهر اصفهان، به کار برده می‌شود. این دوره به لحاظ تاریخی، بین مکتب جبل عامل و مکتب نجف قرار دارد. زمینه شکل‌گیری این مکتب، در زمان صفویان و در پی مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران شروع شد و به‌طور خاص، با استقرار شاه عباس در اصفهان و تأسیس حوزه علمیه در این شهر به ظهور می‌رسد.

ویژگی برجسته این مکتب، توجه به احادیث است که منجر به گردآوری جوامع روایی شیعه، به خصوص بحار الانوار می‌شود. مکتب اصفهان که در سراسر قرون دهم و یازدهم، کانون اصلی فکر دینی تشیع بود؛ با ایجاد مراکز فقهی در اصفهان، توسط محقق ثانی گسترش یافت؛ تا اینکه با آمدن علمای بزرگ از عراق و جبل عامل به این حوزه نوپا و تربیت فضلا، لقب دارالعلم شرق را به خود گرفت (موحد ابطحی، ۱۳۶۵، ص ۳۶۸). رویکرد خاص محقق کرکی در فقه، باعث شد تا نه تنها وی یکی از گرایش‌های فقهی مهم در مکتب اصفهان قلمداد شود، بلکه حتی باعث شد تا آغازی بر یک نگاه جدید به فقه حتی در مکاتب پس از مکتب اصفهان گردد (علیدوست و رهدار، ۱۳۹۵، ص ۹۰). در ابتدای حکومت صفوی، تاثیر محقق کرکی و مکتب اجتهادی او به گونه‌ای بود که تا حدود نیم سده، امکانی برای عرض اندام اخباری‌گری باقی نمی‌گذاشت و فقط در چند دهه پایانی حکومت صفوی بود که به دنبال

گرایش‌های حدیثی یا اخباری، عالمانی چون محسن فیض، شیخ حر عاملی و مجلسی اول، به رویکرد فقه‌تبی حکومت به حدیث‌گرایی متمایل شدند. گرچه، مشاهیر این مکتب شاگردی فقهای جبل عامل را کرده‌اند، مثلاً عالمانی چون ملا فیض کاشانی، ملا محمدتقی معروف به مجلسی اول، محقق سبزواری (شیخ الاسلام اصفهان)، ملاصدرا (فیلسوف بنیانگذار حکمت متعالیه)، ملا محمدتقی معروف به مجلسی اول، از شاگردان شیخ بهائی بودند.

به صورت کلی برخی از ویژگی‌های مکتب اصفهان را این چنین می‌توان برشمرد:
 ۱. فقه داخل اجتماع و حکومت سیاسی شد و فقها نیز مسئولیت اجتماعی و سیاسی پیدا کردند.

۲. دایره‌المعارف‌های اسلامی و فقهی تدوین شدند، مانند بحار الانوار، وسائل الشیعه، الوافی. بحار الانوار حدود ۱۱۰ جلد است که نه تنها بزرگ‌ترین، بلکه اولین دایره‌المعارف جهان اسلام بوده و پیش از آن، هیچ دایره‌المعارفی به این وسعت و عظمت نگارش نشده است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

۲. نهادسازی اجتماعی

شبکه اداری علما

مشارکت وسیع علما در دولت صفوی، منجر به شکل‌گیری یک نهاد دینی شیعی با اعضای معین و با کارکردها و جایگاهی مشخص شد (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۶). نکته مهم این است که تشکیل و استمرار نهاد روحانیت شیعی از دوره طهماسب آغاز گردید. به ویژه پس از ورود محقق ثانی به ایران، بسیاری از عالمان شیعی از لبنان، عراق و بحرین به ایران آمدند و مناصب مختلفی از خود و فرزندان‌شان در ایران تشکیل شد (طاهری، ۱۳۴۹، ص ۱۲۹).

اعضای نهادها صدور، شیخ الاسلام، خطیبان، ائمه جمعه، مدرسان و قضات بودند و زیر مجموعه هر یک از این مناصب، مجموعه‌ای از اعضای رده پائین‌تر فعالیت می‌کردند و بدین ترتیب یک شبکه گسترده و کارآمد دیوانی تشکیل شد. کارکردهای

این نهاد در اشکالی چون مشروعیت بخشی به حکومت، اداره امور شرعی و قضایی، ایجاد وحدت دینی و تقویت مبانی فقهی عقیدتی، تربیت نسلی از علما، مبارزه با گرایشات غالبانه بود (همان، ص ۵۵۴). نتیجه چنین شبکه‌ای ایجاد ساختار دیوانی بود که در رأس آنها، شیخ الاسلام، صدر، قاضی و ملاباشی بود. دسته دوم، عناوینی است که حکومتی نیست، گرچه رسمیت داشت، مانند مجتهد الزمانی، پیش‌نمازی، مدرّس (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵). عالمان شیعه در تمام دوره صفوی، جدای از کارهای علمی خویش، سمت‌های اداری فراوانی در امور قضایی و صدارت داشته و زیر عناوین مختلفی چون، شیخ الاسلام، صدر، ملاباشی، قاضی و جز آنها وظایفی را عهده‌دار بوده‌اند. استنتاج نهایی اینکه، ورود فقیهان جبل عامل به ساختار اجتماعی ایران صفوی، موجب شد که بر اثر حمایت پادشاهان و تربیت نسلی از علما، جبهه قدرتمند روحانیت شیعه درست شد که در برابر اهل طریقت قرار گرفت و سرانجام منجر به تضعیف دیگر رقبا شد.

۳. تثبیت مذهب و تحول فرهنگ

الف: گفتمان و هویت جدید: از مولفه‌های مهم و سازنده تاریخ اجتماعی ایرانیان عصر صفوی، باورهای شیعی بوده است. جامعه‌شناسان به کارکرد همبستگی دین، توجه نموده و دین را شیرازه نیرومندی می‌نامند که سنگ بنای سامان اجتماعی است (کروز، ۱۳۷۳، ص ۲۰۰). تشکیل دولت صفویه، یکی از مهمترین وقایع تاریخ ایران است و نخستین موضوع مهمی که در عرصه دینی دوران صفوی، مهم به نظر می‌رسد، توجه به شیعه‌گری در منطقه جغرافیایی ایران است. تا زمان حاکمیت صفویه، قدرت سیاسی به طور انحصاری در اختیار سنیان بود و به همین دلیل، اندیشه‌های شیعی در قرن هفتم و هشتم، جز در برخی مناطق محدود، بروز و ظهوری نداشت و در سطح عموم، با تنفر همراه بوده و به رغم نفوذش در تصوف رایج، حتی صوفیان معتدل هم از رفض، به شدت بدگویی و اظهار انزجار می‌کردند. اما با خدمات ارزنده فقیهان جبل عامل، شیعه مذهبی رسمی و حاکم بر ایران شد و به تعبیر شهید مطهری، درد مشترک، طلب

مشترک و آرمان مشترک میان ایرانیان ظهور خاصی یافت و آنان توانستند وحدت و یکپارچگی ملی را خلق کنند (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

با توجه به خاستگاه حکومت نوپای ایران که گرایشات صوفی داشت و هم‌چنین مهاجرت عالمان جبل عامل به دربار این حکومت، شکاف غالی‌گری صوفیانه - فقهی رخ داد که این شکاف، حاصل تغییر رویکرد حاکمیت از گفتمانی ایدئولوژیک مبتنی بر تصوف، به یک گفتمان ایدئولوژیک مبتنی بر فقاہت بود. در بُعد نظری، فرایند استحاله رخ داد، به این معنا که تصوفی که در طی ده قرن، مهمترین منابع عرفان اسلامی را تولید کرده، بعد از صفویه به فرقه‌ای بدل می‌شود که لفظ عرفان را، به عاریه یدک می‌کشد و به اعتبار گذشته خود، حیات دارد. از این قرون، منابع غنی عرفان نظری در تشیع نگاشته شده، و عرفای شیعه، ادامه حیات عرفان دینی را ضامن شده‌اند. بنابراین، می‌توان به جرأت گفت، صفویه، دوران مرگ واقعی تصوف است، البته این بدان معنی نیست که تصوف در بستر دولت صفوی حذف فیزیکی شد، بلکه به معنای تهی شدن از داشته‌های علمی و عملی، نسبت به سابقه گذشته خود است و در دولت صفوی، هم‌چون میوه‌ای شد که عصاره آن توسط تشیع گرفته شده و تفاله آن تا به امروز باقی مانده است (همان، ص ۱۳۰). علی‌رغم آنکه دولت صفویه، بر دو پایه «تشیع» و «تصوف» متکی بود و تصوف و صوفیان در کنار علمای شیعه یکی از پایه‌های قدرت این دولت را تشکیل می‌دادند، شکاف عمیقی در داخل حاکمیت، به وجود آمد. از یک طرف، صوفیان بودند که شخص شاه را «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» تلقی می‌کردند و از طرف دیگر، فقیهان علاوه بر داشتن زمینه اجتماعی و شرعی، از سوی شاهان صفوی نیز حمایت و تقویت می‌شدند. این نزاع، با موفقیت دستگاه فقاہت همراه بود و این جریان یکی از گروه‌های اجتماعی قدرتمند و صاحب نفوذ در نهاد سلطنت شد و در تثبیت سلطنت، تاثیر بسزائی داشت. بدین ترتیب، نظریه فرمانروایی صوفیان در آغاز ترکیبی از نظریه سلطنت، تشیع و تصوف بود، اما این نظریه به تدریج تحولات بسیاری یافت و این موازنه سه وجهی، به موازنه دو وجهی سلطنت و تشیع تغییر یافت

و در سایه این تحولات، صوفیان جایگاه سابق خود را از دست دادند و به تدریج به حاشیه قدرت رانده شدند.

در مجموع آنچه در حقیقت، قدرت صوفیه را درهم کوبید، قدرت مجتهدان بود که در نیمه دوم سلطنت صفویان، «قدرت بالای سرپادشاه» به حساب می‌آمدند (سیوری، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳). این نکته را تقریباً همه پژوهش‌های صفویه‌شناسی اشاره دارند که صفویان رفته‌رفته از حالت آیین صوفیان به جریان فقهاتی - شریعتی اثنی عشری گرایش پیدا کردند (صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۸). همچنین با همکاری محقق کرکی و تصمیم شاه اسماعیل به تقویت تشیع، اقدامات متعددی انجام گرفت:

اول. خطبه به نام ائمه اثنی عشر خوانده شد و پیش‌نمازان در آداب نماز و عبادات، احکام شیعه را پیروی کنند (خواندمیر، ۱۳۳۱، ص ۴۶۷). همچنین بنا به فرمان شاه اسماعیل، لازم شد «اشهد ان علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل»، که از زمان آمدن سلطان طغرل بیک، از بلاد اسلام حذف شده بود، با اذان گفته شود (بیک روملو، ۱۳۸۴، ص ۸۶). کرکی با ترویج گرایش‌های اهل تسنن، به شدت مخالف بود و با نگارش کتاب «نفحات اللاهوت فی فضیله اللعن علی الجبب و الطاغوت»، تفکر اهل سنت را تخطئه نمود (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۶۶). وی آشکارا از سیاست‌های مذهبی صفویه در مخالفت با اهل سنت، حمایت می‌کرد و دیگر بار، این مساله را با تألیف رساله «تعیین مخالفین امیرالمؤمنین» تصریح کرد.

دامنه پیامدهای اقدامات فرهنگی فقیهان جبل عامل چنان تاثیرگذار بود که شهید مطهری این چنین می‌گوید: «فقهای جبل عامل، نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشتند. چنان‌که می‌دانیم، صفویه درویش بودند، راهی که ابتدا آنها براساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند، اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل عامل تعدیل نمی‌شد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علوی‌های ترکیه و شام هست. این جهت تاثیر زیادی داشت در اینکه، اولاً روش عمومی دولت و ملت ایرانی، از آنگونه انحرافات مصون بماند و ثانیاً، عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدل‌تری طی کند. از این

رو فقهای جبل عامل، از قبیل محقق کرکی و شیخ بهایی و دیگران با تأسیس حوزه فقهی اصفهان، حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵).

ب. آئین‌ها و مناسک

اولین و اصلی‌ترین مأموریتی که فقهای مهاجر در ایران متقبل شدند، برپایی کلاس‌های درس و تأسیس حوزه‌های علمی و تربیت طلاب ایرانی بود. گفته شده است که هر ساله از جانب شاه اسماعیل، ۷۰ هزار دینار برای نفقه محقق کرکی در تدریس علوم، فرستاده می‌شد و آنها را بین طلاب تقسیم می‌کرد (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۹۱). بدین ترتیب، فقه در حوزه علمیه کاشان توسعه یافت و مدتی بعد، حوزه علمیه اصفهان تأسیس شد و دیگر مراکز علمی هم تحت‌الشعاع قرار گرفتند. نتیجه تحولات سیاسی و ساختاری در ایران عهد صفوی، تغییر در برگزاری شعائر دینی بود. به عنوان مثال، ایام سوگواری از ده روز محرم و عاشورا، به دو ماه محرم و صفر، نیز تعمیم داده شد (نیک‌زاد طهرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳). هم‌چنین شاه طهماسب، کارهای عمرانی فراوانی برای حرم امام رضا(ع) و حضرت معصومه(س) در قم انجام داد که موجب رونق یافتن آن مکان‌ها و جذب زائران بیشتر شد (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۳۳). علاوه بر این، وقف در این دوران رشد یافت و وقف برای معصومین سرآمد اوقاف شد (پورامینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹) و حاکمان صفوی عده‌ای از صوفیان را به عنوان تبرائیان سازمان دادند، آنها بخشی از نهادهای مذهبی بودند که ضمن حمایت حکومتی، مأموریت داشتند در هر کوی و برزن خلفا و دشمنان اهل بیت(ع) را طعن و لعن کنند، بدین ترتیب آیین عید نهم ربیع برگزار شد و با حمایت محقق کرکی و شاه طهماسب تثبیت گردید (افندی، ۱۳۷۹، ص ۹۸).

از دیگر پیامدهای اقدامات عالمان جبل عامل در حوزه فرهنگ، گسترش مراکز علمی و مساجد بود. تا زمانی که حاکمان سنی مذهب، بر مسلمانان چیرگی داشتند، نظام آموزشی مساجد نیز مبتنی بر آموزه‌های مذهب تسنن بود، اما با رسمی شدن تشیع در ایران، سیاست فرهنگی صفویان و ترویج آن در مساجد، در راستای تقویت مذهب تشیع و معارف اهل بیت(ع) قرار گرفت. به نظر می‌رسد تعلیم مذهب تشیع در این

عصر، ابتدا از مساجد و توسط پیش‌نمازان آغاز شده و مروج چنین اقدامی محقق کرکی بوده باشد، زیرا که بحرانی در کتاب «لولؤ البحرین»، به این موضوع اشاره کرده که محقق کرکی احکامی صادر کرد که در آن دستور داده شده بود پیش‌نمازان با مردم نماز بگذارند و احکام دینی و مراسم اسلامی را به آنان توضیح دهند. این احکام به تدریج عامل رونق مساجد و رواج تحصیل علوم دینی در آن گردید و تربیت طلاب با چنین شرایطی، آغاز شد (بحرانی، ۱۳۴۵، ص ۱۵۱).

توجه حاکمان صفوی به کارکردهای تربیتی مساجد، متأثر از تلاش علمای بزرگ شیعه نیز بود که همواره در کنار مدارس، از مساجد در امر تعلیم و آموزش، بهره می‌بردند. برای مثال، شهید ثانی، در مقدمه کتاب «منیة المرید»، به کارکرد تعلیمی و تربیتی مساجد، که بر تبیین و تعلیم عمومی مسائل حلال و حرام استوار است، پرداخته و بنیان فکری مناسبی برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های آموزشی مساجد در عصر صفویه فراهم ساخته است (اسماعیلی، حسین‌زاده و صالحی، ۱۳۹۲، ص ۹۵). مافروخی، در قرن چهارم، به خوبی این واقعیت را تشریح کرده است که در اصفهان ۱۳۲ مسجد تاسیس شد و بیش از ۲۷۶ تن از فضلا و دانشمندان آن شهر، در مسجد اصفهان، به کار تحصیل و تدریس علوم مختلف مشغول بوده‌اند (مافروخی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

از دیگر مناسک فرهنگی - مذهبی در دوران صفویه، اعتکاف بود. در گزارش عبدی بیگ، خلوت‌گزینی‌های صوفیان در خانقاه‌ها وجود داشت و به نظر می‌رسد، از جمله دلایل تداوم اختصاص موقوفات به خانقاه شیخ صفی، ترویج اعتکاف در آن بوده باشد تا با برگزاری آن، به گونه‌ای دیگر، خلوت‌گزینی‌های صوفیانه بازتولید و از فرهنگ تصوف، همچنان در مدیریت اجتماعی جامعه ایران بهره‌برداری شود. احتمالاً همین فرصت، بهانه‌ای به فقهای شیعه داد تا اعتکاف را طبق سنت اسلامی و اجتهادات فقهی خود، در مسجد برگزار کنند و آن را، پس از وقفه طولانی در اجرا، رسمیت داده و با فتاوی‌خویش، جامعه شیعه را با آن آشنا کنند. در مورد نقش عالمان جبل عامل در این مقوله گفته شده است که سنت اعتکاف، تا زمان ورود علمای لبنان تا قرن نهم،

مرسوم نبوده و حکومت شیعی مذهب صفوی، نخستین حکومت در ترویج اعتکاف در ایران بوده باشد. از موضع مخالفان و سؤالات اعتراضی و اشکالات چهارگانه آنها راجع به اجرای اعتکاف، می‌توان استنباط کرد که:

اولاً، در عصر صفویه، اعتکاف در مسجد شاه برگزار می‌شد است.

ثانیاً، برپایی آن در دهه آخر ماه رمضان بود.

ثالثاً، برای اجرای آن، قبه زده می‌شد.

رابعاً، در شب‌های اعتکاف، مراسم احياء نیز برگزار می‌شد است. رساله اعتکافیه شیخ لطف الله به زبان عربی، با عنوان اصلی «ماء الحیات و صافی الفرات» که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی، موجود است، اطلاعات جامعی درباره اعتکاف در اختیار قرار می‌دهد که می‌توان براساس آن، نقص منابع دیگر را در این باره مرتفع ساخت.

شیخ لطف الله با نگارش چنین رساله‌ای، تلاش کرده است که اولاً، اعتکاف را از قالب صوفیانه خارج کند، ثانیاً، با ادله تاریخی و فقهی، تلاش خود را در احیای این آیین دینی توجیه و زمینه‌های لازم را برای اجرای آن، فراهم کند. او با یادکرد آیات مرتبط و سابقه اعتکاف در اسلام و بیان احادیثی راجع به آن، اعتکاف را سنتی دیرینه در اسلام معرفی می‌کند که پیامبر اکرم (ص) در دهه آخر ماه رمضان، آن را به‌جا می‌آورده و امامان شیعه، از جمله امام حسین (ع) و امام صادق (ع) نیز به آن اهتمام داشته و جمع کثیری از فقهای شیعه آن را تأیید کرده‌اند. از این رو، نباید آن را بدعت دانست. چنین آیینی می‌توانست هم قدرت مذهبی شاه و هم قدرت مذهبی علمای شیعه را در مهار نفوس و اذهان و مدیریت رفتارها به نمایش بگذارد و دولت شیعی صفویه را در مقابل دولت سنی مذهب عثمانی تقویت کند و داشته‌های معنوی تشیع را در نظام مدیریتی و تربیتی متفاوت با آموزه‌های اهل تسنن، جلوه دهد (اسماعیلی، حسین‌زاده و صالحی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲).

نتیجه‌گیری

۱. همه عالمان جبل عاملی در ایران حضور نیافتند، پس می‌توان چنین مهاجرتی را بیشتر خانوادگی و کیفی قلمداد کرد.
۲. در ایران عصر صفوی، مکتب جبل عامل اولین تاثیر خود را در حوزه گفتمانی دانش فقه در ایران بر جای نهاد. چنین نگرشی، با ابداع طرح مرجعیت متعین و تأسیس مکتب اصفهان، نقش و جایگاه اجتماعی فقیه، اهمیت بیشتری یافت و ساختارهای دیوانی با کارکردهای مختلف تأسیس شد.
۳. این تحولات اجتماعی خود را با ایجاد شبکه اداری گسترده‌ای از علما پشت سر نهاد که امورات شرعی، دینی و فرهنگی را به عهده داشتند. کارکرد مهم این شبکه اداری، تثبیت مذهب شیعه در برابر رقیب خارجی خود (عثمانی سنی مذهب) بود و هم‌چنین در داخل، شعائر، مناسک و آئین‌های شیعی مانند اعتکاف، ولایت امام علی (ع) در اذان، نماز جمعه، ساخت مساجد، توسعه حرم و توسعه مساجد صورت گرفت. چنین فرایندی منجر به بسط اجتهاد فقهی و به حاشیه راندن دو نیروی اجتماعی دیگر، یعنی تصوف و غالی‌گری شد.

منابع

۱. اسماعیلی، محمدمهدی (۱۳۹۲). *تطور اندیشه سیاسی تشیع در دوره معاصر*. قم: نشر معارف.
۲. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۳۷۹). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*. ترجمه محمدباقر ساعدی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ج ۳.
۳. آقاجری، هاشم؛ رحمتی، محمدکاظم؛ مفتخری، حسین (۱۳۸۹). *تحول‌های دینی عصر صفویه و نقش عالمان عاملی: مطالعه موردی محقق کرکی و شهید ثانی*. *جستارهای تاریخی*، ۲: ۱۸-۱.
۴. بحرانی، یوسف (۱۳۴۵). *لؤلؤ البحرين*. نجف: دار النعمان.
۵. بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۰). *اخباری گری*. قم: دارالحدیث.
۶. بیک روملو، حسن (۱۳۸۴). *احسن التواریخ*. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: اساطیر.
۷. پورامینی، محمدباقر (۱۳۸۱). *صفویان نماد اقتدار ایران*. قم: نورالسجاد.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *دین و فرهنگ و سیاست در عصر صفوی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۳۱). *حبیب السیر*. تهران: کلاله خاور.
۱۰. سیوری، راجر (۱۳۶۳). *ایران در عصر صفوی*. ترجمه احمد صبا. تهران: کتاب.
۱۱. شهید ثانی (۱۴۲۱ق). *الرسائل*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ج ۲.
۱۲. صفت گل، منصور (۱۳۸۱). *ساخت نهاد و اندیشه دینی ایران در عصر صفوی*. تهران: رسا.
۱۳. طاهری، ابوالقاسم (۱۳۴۹). *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباسی*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۴. علیدوست، ابوالقاسم؛ رهدار، احمد (۱۳۹۵). *مناسبات فقه و سیاست در مکتب اصفهان*. *راهبرد فرهنگ*، ۳۶: ۸۷-۱۱۲.
۱۵. فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷). *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*. تهران: امیرکبیر.
۱۶. فوران، جان (۱۳۸۳). *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران*. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
۱۷. قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). *فوائد الصوفیه*. تصحیح مریم میراحمدی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. کروز، لوئیس (۱۳۷۳). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۱۹. کریمی‌نیا، محمدمهدی (۱۳۸۴). *آشنایی با مهم‌ترین مکاتب و دوره‌های فقهی شیعه*. معرفت، ۹۳: ۴۳-۶۹.
۲۰. لاجوردی، ریو (۱۳۷۷). *علمای جبل عامل در دولت صفویه*. ترجمه مصطفی فضائلی. *حکومت اسلامی*، شماره ۷: ۲۳۴-۲۰۹.
۲۱. مافروخی، فضل بن سعده (۱۳۸۵). *محاسن اصفهان*. ترجمه حسین بن محمد ابی‌الرضا آوی. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی اصفهان.
۲۲. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۲). *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*. ترجمه محمد آصف. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.

۲۵. موحد ابطحی، حجت (۱۳۶۵). حوزه‌های علمیه شیعه در طول تاریخ. اصفهان: حوزه علمیه اصفهان.
۲۶. نیک‌زاد طهرانی، علی اکبر؛ حمزه، حسین (۱۳۹۵). تشیع و تاریخ اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی. شیعه پژوهی، ۶: ۱۵۰-۱۲۵.

References

- 1- Aghajari, H.; Rahmati, M.K. & Moftakhri, H. (2010). Religious Transformations of the Safavid Era and the Role of Factual Scholars: A Case Study of Mohaghegh Karaki and Martyr Sani. *Historical Quotes*, 2: 1-18. [In Persian]
- 2- Alidoust, A.; Rahdar, A. (2016). Relations between jurisprudence and politics in Isfahan school. *Culture Strategy*, 36: 87-112. [In Persian]
- 3- Bahrani, Y. (1967). *LoulouAl-Bahrain*. Najaf: Dar al-Noman.
- 4- Beck Rommel, H. (2005). *Good luck*. Corrected by Abdul Hussain Navaee. Tehran: Mythology.
- 5- Beheshti, A. (2011). *Predictability*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- 6- Cruise, L. (1995). *The Life and Thoughts of Sociologists*. Translated by Mohsen Solesi. Tehran: Scientific. [In Persian]
- 7- Effendi, A. (2001). *Riyadh al-Alama and Hiyad al-Fazlai*. Translated by Mohammad Bagher Saedi. Mashhad: Islamic Research Foundation, Vol. 3. [In Persian]
- 8- Farhani Monfared, M. (1998). *The migration of Shiite scholars from Jebel Agent to Iran during the Safavid era*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- 9- Foran, J. (2004). *The Fragile Resistance of the History of Social Change in Iran*. Translated by Ahmed Tadin. Tehran: Rasa. [In Persian]
- 10- Ghazvini, A. (1989). *Benefits of al-Safwiyyah*. Correcting Maryam Mirahmadi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- 11- Ismaili, M. (2013). *The evolution of Shiite political thought in the contemporary era*. Qom: Education publication. [In Persian]
- 12- Jafarian, R. (2012). *Religion, culture and politics in the Safavid era*. Qom: Institute of Domain and University Research. [In Persian]
- 13- Karimnia, M. (2005). Getting acquainted with the most important Shia schools of law and jurisprudence. *Knowledge*, 1:43-69. [In Persian]
- 14- Khandmadr, G.h. (1953). *Habib elsir*. Tehran: East Kalaleh. [In Persian]
- 15- Iajevardi, R. (1999). *Jebel scholars operating in the Safavid government*. Translated by Mustafa Fazaeli. *Islamic State*, 7209-234. [In Persian]
- 16- Madrasi Tabatabai, H. (1984). *An Introduction to Shia Jurisprudence*. Translated by Mohammad Asif. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- 17- Mafrokhi, F. (2006). *The merits of Isfahan*. Translated by Hussein bin Mohammad Abi-Reza Avi. Isfahan: Isfahan Recreational Cultural Organization. [In Persian]
- 18- Motahari, M. (2003). *Islam and the requirements of the time*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- 19- Motahari, M. (2007). *Mutual Services of Islam and Iran*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- 20- Movahed Abtahi, H. (1987). *Shia religious seminaries throughout history*. Isfahan: Isfahan Seminary. [In Persian]
- 21- Nikzad Tehrani, A.A. & Hamzeh, H. (2016). Shiites and Social History of Iranians in the Safavid Age. *Shia Studies*, 6: 125-150. [In Persian]
- 22- Pour Amini, M. (2002). *Safavid symbol of Iranian authority*. Qom: Noursadjad. [In Persian]
- 23- Sawyer, R. (1985). *Iran in the Safavid era*. Translated by Ahmed Saba. Tehran: Book. [In Persian]
- 24- Sefat gol, M. (2002). *Construction of Religious Institution and Thought in Safavid Era*. Tehran: Rasa. [In Persian]
- 25- Shahid Sani (2000). *Al-Raysale*. Qom: Islamic Propaganda Bureau, Seminary, Vol. 2. [In Persian]
- 26- Taheri, A. (1971). *Political and social history of Iran from the death of Timur to the death of Shah Abbasi*. Tehran: Pocket Books Corporation. [In Persian]