

بررسی رویکرد صفویان در افزودن شهادت ثالثه به اذان

سید جواد عابدی شهری / دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران / Sjash2011@yahoo.com

علی‌اکبر کجیاف / استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) / kajbaf@ltr.ui.ac.ir

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۰/۰۹/۱۱

(DOI): 10.22034/shistu.2022.530169.2053

چکیده

پس از رحلت حضرت رسول ﷺ بین اهل سنت و شیعیان در خصوص کیفیت تشریح و فصول اذان اختلاف نظر به وجود آمد. شاه اسماعیل صفوی با جلوس بر تخت سلطنت دو فصل «شهادت ثالثه» و «حی علی خیر العمل» را بر اذان افزود. این مقاله کوشیده است عملکرد صفویان را در این زمینه بررسی نماید. سؤالی که این مقاله در پی پاسخ به آن است درباره چرایی تأکید سلاطین صفوی بر ذکر «شهادت ثالثه» در اذان است. برای یافتن جواب این سؤال، متون تاریخی دست اول و مطالعات جدید در این زمینه با روش «تحلیلی - توصیفی» مطالعه گردید. هدف آن است که در یک مطالعه تاریخی مستند روشن گردد که افزوده شدن مجدد شهادت ثالثه به اذان در دوره صفویه به سبب پابندی به آموزه‌های نبوی در عصر تشریح یا آموزه‌های شیعی در عصر حضور اهل بیت علیهم‌السلام نبوده، بلکه متأثر از شرایط اجتماعی و فضای سیاسی جدید بر اذان افزوده شده است. نتایج به دست آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که صفویان به منظور هویت‌بخشی مذهبی به ایرانیان در مواجهه با امپراتوری عثمانی، کسب مشروعیت بیشتر، رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی و تسهیل در فرایند رسمی کردن مذهب تشیع، جدیت فراوانی برای ذکر شهادت ثالثه در اذان از خود نشان دادند.

کلیدواژه‌ها: اذان، شهادت ثالثه، صفویه، هویت‌بخشی، مشروعیت، رقابت مذهبی، ترویج تشیع.

مقدمه

«اذان» در لغت، به معنای آگاه و با خبر کردن نسبت به چیزی است^۱ (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۹ / خازن، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۶۳، ۴۱۸ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۸ / شوکانی، بی تا، ج ۳، ص ۵۳۰)؛ اما در اصطلاح شرعی، به اعلام وقت نماز با الفاظ معلوم، مخصوص و شرعی می‌گویند؛ و چون مؤذن با سر دادن این الفاظ در زمان معلوم، مردم را از زمان نماز آگاه می‌سازد، از آن به «اذان» تعبیر می‌شود.^۲ (ابن قدامه، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۳ / ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵ / جرجانی، بی تا، ص ۱۶)

پس از رحلت حضرت رسول ﷺ در ارتباط با اذان در دو زمینه، بین اهل سنت و شیعیان اختلاف نظر به وجود آمد: نخست. در خصوص کیفیت تشریح اذان؛ دوم. در زیادت و نقصان فصول اذان.^۳

در زمینه کیفیت تشریح اذان، اهل سنت قایل به دو قول شدند: نخست، تشریح اذان را برگرفته از وحی الهی می‌دانند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۴) دوم. تشریح اذان را غیر وحیانی می‌دانند. (ابوداود، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۰ / مزی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۵۴۰-۵۴۱) این در حالی است که شیعیان به تشریحی بودن اذان معتقدند؛^۴ بدین معنا که

۱. همان‌گونه که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ أَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» (توبه: ۳)؛ «وَ أَذْنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» (حج: ۲۷) و نیز می‌فرماید: «أَذِّنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ» (انبیاء: ۱۰۹)؛ یعنی شما را آگاه کردم، پس در دانایی یکسان گردیدیم. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۴ / ابن قدامه، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۳)

۲. همچنین اذان «نداء» نیز نامیده می‌شود؛ زیرا مؤذن مردم را به نماز فرا می‌خواند؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَ لَعِبًا ذَلِكَ بَأْتُهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۵۸)؛ «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه: ۹)

۳. اذان دارای فقرات و جملاتی است که در اصطلاح فقهی به این جملات و فقرات، «فصول» اذان یا به تعبیر دیگر، «اجزا» یا «صفت» اذان گفته می‌شود. (توفیق، ۱۳۹۸، ص ۱۳۳-۱۳۴ / ابومعاش، ۱۴۳۱، ص ۵)

۴. از منظر اهل بیت علیهم‌السلام، در تشریح اذان هیچ انسانی دست نداشته است. خدای سبحان آن را بر قلب حضرت رسول ﷺ نازل فرمود. همان خدایی که نماز را واجب گردانید، اذان را نیز واجب گردانید. اذان و اقامه در شریعت اسلام از جمله عبادات است که فصول آن را شارع مقدس بیان نموده است. هیچ عبادتی را در شریعت اسلام نمی‌توان یافت که انسان به وسیله آن خدای خود را عبادت کند و آن به دست بشر وضع شده باشد. (سبحانی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۱)

معتقد بودند: فصول اذان و اقامه توسط جبرئیل بر حضرت رسول ﷺ نازل شده است. (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۱۷)

در زمینه فصول اذان، از نظر شیعه بر اساس روایت امام باقر و امام صادق علیهما السلام اجزای اذان ۱۸ جمله و اجزای اقامه ۱۷ جمله و در مجموع ۳۵ جمله است.^۱ (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۱۳) اما اجزای اذان نزد اهل سنت به گونه‌ای دیگر است؛ زیرا اهل سنت از یک سو «حی علی خیر العمل» را که در عهد حضرت رسول ﷺ جزو اذان و اقامه بود - و خلیفه دوم آن را حذف کرد - نمی‌گویند (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۶۲۴-۶۲۵) و از سوی دیگر، عبارت «الصلاة خیر من النوم» را که در عهد رسول الله ﷺ نبوده به اذان صبح اضافه کرده‌اند. (ابن انس، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰ / ابن حزم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۱)

با گذر زمان، شیعیان نیز «شهادت ثالثه»^۲ را بر اذان افزودند.^۳ در روایات سده‌های نخستین، اجزا و کیفیت اذان و اقامه به تفصیل بیان شده است و در آن اثری از شهادت ثالثه وجود ندارد و تا سده دهم هم فقها به گفتن شهادت ثالثه در اذان تصریح نکرده‌اند. (دانیالی و دوست محمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۰) این عدم تصریح، یا از نبود اشاره‌ای به شهادت ثالثه در بحث

۱. قال الباقر علیه السلام: «الأذان والإقامة خمسة و ثلاثون حرفاً، الأذان ثمانية عشر حرفاً، و الإقامة سبعة عشر حرفاً». (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱)

۲. اصطلاحی است که برای بیان اقرار و شهادت به ولایت یا حجیت الهی امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام در اذان و اقامه به کار می‌رود. بدین صورت که در اذان پس از شهادت به وحدانیت خداوند سبحان (شهادت اولیه) و شهادت به رسالت حضرت محمد (شهادت ثانیه) با عبارات گوناگونی که در احادیث و متون فقهی ذکر شده است، گفته می‌شود: «أشهد أنّ علیاً ولی الله» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰) یا «أشهد أنّ علیاً أمير المؤمنين حقاً». (همان)

۳. اگرچه از حیث تاریخی دقیقاً مشخص نیست که شهادت به ولایت امام علی علیه السلام از چه زمانی وارد اذان و اقامه شیعیان شده، اما برخی کوشیده‌اند با ارائه دلایلی که اتقان تاریخی آنها روشن نیست، تشریح شهادت ثالثه را به عصر پیامبر صلی الله علیه و آله بازگردانند که با بدعت خلیفه دوم تغییر یافته و در عصر امامان معصوم علیهم السلام به سبب تقیه و اختناق حاکم، به طور عموم آشکار نبوده است. (طائی، ۱۴۳۸ق، ص ۲۸ و ۳۳ / حکیم الهی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴-۱۵۵)

اذان و اقامه است^۱ (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۳) یا می‌توان آن را از ردّ و انکار صریح بعضی فقیهان مانند شهید ثانی فهمید. (عاملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۸۶ / همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۷۳)

از این برخورد فقیهان امامیه با مسئله شهادت ثالته برمی‌آید که شهادت ثالته در این سده‌ها امر عمومی و رایجی نزد شیعیان نبوده و شیعه به هیچ وجه به روایات شاذ یا جعلی توجه نکرده است. البته ردّ و انکار گه‌گاه برخی فقیهان نشان می‌دهد که عده‌ی اندکی به شهادت ثالته قایل بوده‌اند؛ عده‌ای که ظاهراً تبعیت و اطاعت کاملی از عالمان شاخص شیعه نداشته‌اند. (دانیالی و دوست‌محمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱)

در پژوهش حاضر، صرف‌نظر از بحث‌های دامنه‌دار حدیثی، فقهی و کلامی که علمای اهل سنت و علمای شیعه در خصوص زیادت و نقصان فصول اذان انجام داده‌اند و اینکه کدام قرائت از اذان، صائب است، کوشیده شده به این سؤال اساسی ذیل پاسخ داده شود: جدیت سلاطین صفوی برای ذکر شهادت ثالته در اذان، به چه منظوری بوده است؟

پیشینه بحث

در خصوص موضوع مورد پژوهش در این نوشتار، از دو مقاله به عنوان پیشینه بحث می‌توان نام برد.

نخست. مقاله: «بررسی فقهی شهادت ثالته با تمرکز بر جنبه‌ی شعاری آن»، تألیف محمد جواد دانیالی و حسن دوست محمدی؛ مؤلفان در این مقاله بر جنبه شعاری شهادت ثالته تمرکز نموده و شهادت ثالته را شعاری عرفی و نه شرعی معرفی کرده‌اند. در نظر آنان حکم شعارهای عرفی وابسته به عناوین شرعی که ذیل آنها قرار می‌گیرند، متغیر است، بر خلاف شعارهای شرعی که همیشه تحت قاعده لزوم تعظیم شعائر یا حرمت اهانت به شعائر قرار دارند. با وجود این، رویکرد این مقاله - همان‌گونه که از عنوان آن روشن است - بیشتر بررسی جنبه فقهی شهادت ثالته، آن هم در دوره معاصر است. بنابراین نباید انتظار داشت که به موضوع پژوهش حاضر پرداخته باشد.

۱. محقق حلی در قرن هفتم در *شرائع الإسلام* و کتاب‌های دیگرش هیچ اشاره‌ای به شهادت ثالته در اذان ندارد. شیخ طوسی هم در کتاب *نکت النهایه* از عبارتی در ردّ شهادت ثالته، بدون هر توضیحی عبور کرده است. (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۳)

دوم. مقاله: «شهادت ثالثه از بدعت تا وجوب»، تألیف عبدالمجید حکیم‌الهی؛ مؤلف در این مقاله رویکردی کاملاً فقهی و کلامی دارد و کوشیده است شهادت ثالثه را جزو فصول تشریح شده اذان در عصر حضرت رسول ﷺ و امامان معصومین^{علیهم‌السلام} به شمار آورد. گرچه مؤلف رویکرد پژوهشی خود را در این مقاله تاریخی و فقهی ذکر می‌نماید، اما استنادات وی در روش تاریخی، از اتقان و اعتبار تاریخی قابل قبولی برخوردار نیست. برای مثال، در ذیل عنوان «تشریح شهادت ثالثه در زمان پیامبر ﷺ» و همچنین «نقش عنصر تقیه در حذف شهادت ثالثه»، هیچ مستند تاریخی، اعم از ارجاع به مصادر تاریخی یا مطالعات تاریخی ارائه نشده و در واقع، مؤلف تصورات و برداشت‌های ذهنی خود را به جای استنادات تاریخی نشانده است. اگرچه مؤلف قایل به عنصر هویت‌بخش اذان در بین مذاهب اسلامی است، اما در مقاله خود هیچ تحلیل منسجمی از این فرضیه در هیچ‌یک از دوره‌های تاریخی ارائه نکرده است.

ارزش و اهمیت پژوهش حاضر در آن است که در یک مطالعه تاریخی به استناد دلایلی که ارائه می‌شود، روشن ساخته که افزوده شدن مجدد شهادت ثالثه به اذان در دوره صفویه به سبب پایبندی به آموزه‌های نبوی در عصر تشریح یا آموزه‌های شیعی در عصر حضور اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} نبوده، بلکه متأثر از شرایط اجتماعی و فضای سیاسی جدید بر اذان افزوده شده است. از این‌رو، از این دوره به بعد ذکر شهادت ثالثه در اذان، در جغرافیای سیاسی ایران رسمیت و استمرار یافت.^۱ اما رسمیت یافتن فصل دیگر اذان، یعنی «حی علی خیر العمل» در این دوره، اگرچه با شرایط اجتماعی و فضای جدید سیاسی چندان بی‌ارتباط نیست، اما برخلاف شهادت ثالثه، بی‌تردید در عصر تشریح جزو فصول اذان بوده است. همچنین روشن می‌شود که اگرچه اقرار به ولایت امیرالمؤمنین^{علیه‌السلام} در هر جایی و به ویژه پس از شهادت به رسالت حضرت رسول ﷺ شایسته است، اما نباید عوام را دچار توهم جزئیت آن در اذان کرد؛ زیرا در این دوره بود که مرحوم مجلسی پسر و برخی دیگر

۱. آن‌گونه که مرحوم مجلسی پدر، شیوع شهادت ثالثه را در این عصر گزارش نموده است. (مجلسی،

احتمال جزئیت شهادت ثلاثه را در اذان مطرح کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۱۱۲ / بحرانی، بی تا، ج ۷، ص ۴۰۳ / طباطبائی حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۹۸)؛ و پس از آن بود که از دوره صفویه به بعد، تقریباً هیچ‌یک از فقیهان به عدم جواز شهادت ثلاثه یا بدعت بودن آن حکم نداده‌اند. (دانیالی و دوست‌محمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱)

گذری بر سیر تاریخی ورود شهادت ثلاثه در اذان

قبل از آل‌بویه، اجرای مناسک مذهبی شیعیان غالباً علنی نبود و به ندرت اتفاق می‌افتاد که شیعیان بتوانند آداب و رسوم خود را به صورت آشکار انجام دهند؛ زیرا حکومت سنی‌مذهب عباسیان و قبل از آن امویان از این کار به شدت جلوگیری می‌کرد. از زمان قدرت‌گیری امرای آل‌بویه و تسلط ایشان بر بغداد و از میان بردن اختیارات خلیفه، از شدت فشارها و محدودیت‌های وارد بر شیعیان کاسته شد. در نتیجه، شیعیان برای نخستین بار موفق شدند در حضور اهل سنت آزادانه به اقامه شعائر مذهبی خود، از قبیل برپایی جشن عید غدیر، عزاداری بر ابا عبدالله الحسین علیه السلام، ذکر «حی علی خیر العمل» در اذان، شهادت به ولایت امام علی علیه السلام در ضمن اذان،^۱ زیارت اعتاب مقدسه و شعار سفید اقدام

۱. لازم به یادآوری است که بر اساس آنچه صاحب کتاب *نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة* که خود از شاهدان عینی اوضاع اجتماعی شیعیان در بغداد عصر بویه بوده، در این روزگار بعضی از مؤذنان غالی شیعه در فصول اذان ذکر شهادت ثلاثه (أشهد أن علیاً ولی الله) را نیز می‌گفتند. (قاضی تنوخی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۳) از یک سو از این گزارش و از سوی دیگر از رویکرد فقهای امامی این عصر، نظیر شیخ مفید و سید مرتضی در پیراستن اذان از فصول دخیل و تقریر صحیح آن مطابق عصر تشریح، می‌توان فهمید که شهادت ثلاثه در اذان نزد جریان معتدل شیعیان محل اعتنا نبوده است. (توفیق، ۱۳۹۸، ص ۱۳۳-۱۳۴) همچنین از گزارش مؤلف کتاب *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض* که مؤلف آن در رد اهل سنت نوشته است، روشن می‌شود که با استمرار جریان معتدل شیعه، در قرن پنجم و ششم اعتنای چندانی به گفتن شهادت ثلاثه در بین شیعیان وجود نداشت. وی می‌نویسد: «اگر کسی در میان فصول بانگ [اذان] نماز بعد از شهادتین گوید «أشهد أن علیاً ولی الله» بانگ نماز باطل باشد و با سر باید گرفتن و نام «علی» در بانگ نماز [یعنی: اقامه] بدعت است و به اعتقاد کردن آن معصیت و گوینده آن در لعنت و غضب خدای باشد.» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۹۷)

کنند. این اقامه شعائر شیعی تا پایان حکومت آل بویه تداوم داشت، هرچند گاهی نیز از برپایی آن جلوگیری به عمل می‌آمد. (فقیهی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹-۳۱۷)

با سقوط آل بویه در سال ۴۴۷ هجری و آمدن طغرل بن بیک بن میکائیل بن سلجوق و فرار کردن بساسیری، تا سال ۹۰۷ هجری، «أشهد أن علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» به مدت ۵۲۸ سال از اذان در بلاد اسلام حذف شد، تا آنکه شاه اسماعیل اول صفوی در اوایل جلوس خود بر تخت سلطنت، امر کرد تا این دو فقره را به اذان اضافه کرده، بگویند. (روملو، ۱۳۵۷، ص ۸۵-۸۶ / خواند میر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۷ / قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۷۳)

اگرچه از دوره صفویه به بعد فقهای امامی کوشیدند به کمک آموزه‌های شیعی ذکر شهادت ثالثه را در اذان توجیه شرعی و استحباب آن را تبیین نمایند، اما تلاش مقاله حاضر بر آن است تا روشن سازد که رواج شهادت ثالثه در اذان بین عموم مردم ایران در سده دهم هجری، بیش از آنکه نتیجه تمکین به آموزه‌های شیعی یا حکم فقهی علمای امامی این عصر باشد، نتیجه تدابیر سیاسی سلاطین صفوی بود؛ زیرا سلاطین صفوی برای استحکام ارکان دولت خود نیازمند نوعی قدرت بر اساس مذهب تشیع بودند. صفویان متوجه این نکته بودند که به میزانی که بر پیروان مذهب تشیع - که ایشان آن را مذهب رسمی اعلام کرده بودند - افزوده گردد، بر نفوذ معنوی آنان در بین ایرانیان افزوده می‌شود، و این نفوذ معنوی برای حکومت صفویه قدرت‌آور بود. بنابراین کاملاً طبیعی بود که صفویان به مؤلفه‌های مذهبی که پایه‌های حاکمیت آنها را تقویت می‌بخشید، توجه ویژه داشته باشند. یکی از مهم‌ترین این مؤلفه‌های مذهبی ذکر شهادت ثالثه در اذان بود. در نتیجه توجه خاص آنان برای ذکر شهادت ثالثه در اذان، نه به منظور تمکین به آموزه‌های شیعی، بلکه در جهت تدابیر سیاسی خودشان بود.

در ادامه برخی از مهم‌ترین دلایل تأکید سلاطین صفوی بر رواج شهادت ثالثه در اذان را بررسی می‌کنیم.

علل تأکید صفویه بر ذکر شهادت ثالثه در اذان

۱. هویت بخشی به اذان

اذان یکی از مهم‌ترین شعائر هویت بخش دین مبین اسلام به شمار می‌آید. از این رو، یکی از حکمت‌های وضع اذان توسط شارع مقدس این بود که مسلمانان در برابر پیروان دیگر ادیان، هویت و شعاری مستقل بیابند و از یهود و نصارا جدا شوند. (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۸)

«شعار»، به هرگونه علامت و نشانه حسی و ظاهری گفته می‌شود و بسته به «مضاف الیه» یا «صفت» آن، علامت و نشانه آن چیز محسوب خواهد شد. شعار را می‌توان نوعی دلالت‌کننده دانست. آنچه یک شعار نشان می‌دهد مدلول است، و مدلول «مضاف الیه» یا «صفت» شعار قرار می‌گیرد. بر همین اساس، اهمیت و ارزش هر شعار به معنا و مدلول آن است. اذان «شعار اسلام» است و پرچم «شعار ملی». (دانیالی و دوست‌محمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۴)

افزون بر اینکه اذان در برابر پیروان دیگر ادیان برای مسلمانان هویت بخش است، اختلاف در فصول آن پس از رحلت حضرت رسول ﷺ، نشان از تمایز و شخصیت مذاهب اسلامی دارد. جنبه شعاری اذان در فرق اسلامی، از بنیان‌های فکری و معرفتی مذاهب و هویت آنان حکایت می‌نماید. (حکیم الهی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶)

ذکر شهادت ثالثه در اذان، جنبه شعاری برای اعلان ولایت دارد. در واقع، شهادت به ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام در اذان، در دوره صفویه شعار شیعه گردید و با فرمان شاه اسماعیل اول صفوی مبنی بر ضرورت ذکر آن، در همه شهرهای ایران رواج یافت.^۱ جنبه شعاری و هویت بخش بودن شهادت ثالثه در اذان برای ایرانیان از دوره صفویه تا به امروز مطمح نظر عموم مردم و علما بوده و جزو هویت غیر قابل انفکاک شیعه گردیده است، به

۱. آن گونه که خواهیم گفت، شهادت ثالثه بر رفتار اجتماعی مردم نیز تأثیرگذار بود و چنانچه کسی آن را در اذان و اقامه خود اظهار نمی‌کرد، عموم مردم او را سنی مذهب قلمداد می‌کردند. (مجلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۶۶-۵۶۷) بدین سان عرصه بر سنیان در معیشت اجتماعی هر روز تنگ‌تر می‌شد.

گونه‌ای که برخی از فقهای معاصر نیز بدان تأکید فراوان دارند.^۱ در دوره صفویه تکرار دایم و ثابت شهادت ثالثه در اذان که برای عوام تبدیل به شعاری ارزشمند شده بود، موجب گردید شهادت ثالثه به تدریج از شعاری عرفی به شعاری شرعی ارتقا یابد.^۲ پافشاری صفویان برای ورود شهادت ثالثه به اذان و معرفی آن به عنوان جزئی از فصول اذان در عصر تشریح، ریشه در اختلاف عقایدی داشت که آنان با اهل سنت نسبت به اولین جانشینان [حضرت] محمد ﷺ داشتند. (تاورنیه، ۱۳۸۳، ص ۸۶)

صفویان با علم به جنبه هویت‌بخشی اذان، کوشیدند برای نخستین بار بعد از ورود اسلام به ایران، از ظرفیت‌های سیاسی اذان به منظور مرزبندی و ایجاد هویت مستقل ملی برای ایرانیان در جهت حفظ اقتدار حاکمیت خود استفاده کنند. صفویان تلاش کردند با بهرمندی از جنبه هویت‌بخشی اذان، روحیه ملی‌گرایی مذهبی ایرانیان را در برابر عثمانی

۱. برای نمونه سید محسن حکیم در کتاب *المستمسک* می‌نویسد: ذکر شهادت ثالثه در اذان در این قرن‌ها از شعائر ایمان و رمز تشیع است: «بل ذلك، أی ذکر الشهادة الثالثة في الأذان، في هذه الأعصار معدود من شعائر الإيمان، و رمز إلى التشيع؛ لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان. فيكون من هذه الجهة راجحاً شرعاً.» (حکیم طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۵۴۵) همچنین مرحوم آیت‌الله خوئی در اثبات شعار بودن شهادت ثالثه می‌گوید: ما نیازی به نص روایی در اثبات رجحان ذکر شهادت ثالثه نداریم؛ زیرا این ذکر از رموز و شعائر تشیع به حساب می‌آید. «مما يهون الخطب أئنا في غنى من مرود النص، إذ لا شبهة في رجحان الشهادة الثالثة بعد أن كانت الولاية من متممات الرسالة و مقومات الإيمان و من كمال الدين، و قد أصبحت في هذه الأعصار من أجلى أنحاء الشعائر و أبرز رموز التشيع و شعائر مذهب الفرقة الناجية، فهي إذاً أمر مرغوب فيه شرعاً و راجح قطعاً في الأذان و غيره.» (موسوی خوئی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۶۰-۲۵۹)

۲. در کتاب‌های فقهی تمایزی میان شعائر شرعی و شعائر عرفی وجود ندارد و بحث - به طور کلی - درباره لزوم تعظیم شعائر یا حرمت اهانت به شعائر است، و حال آنکه شعار دین یا مذهب دو معنا می‌تواند داشته باشد: شعار جعل شده از طرف شارع که جزئی از شریعت است و شعار جعل شده به استعمال عرفی که جزئی از شریعت نیست، اما به امور دینی اشاره دارد. شعار شدن شهادت ثالثه در اذان برای مذهب تشیع در نتیجه استعمال عرف حاصل شده و وضعی عرفی است. (دانیالی و دوست‌محمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۵-۱۵۶)

سنی مذهب زنده سازند. در واقع، صفویه جنبه هویت‌بخشی مذهبی اذان را نیز در جهت تحکیم ارکان حکومت نوین خود به کار گرفت. صفویان با ضروری ساختن ذکر شهادت ثلثه در اذان، بین مذهب رسمی قلمرو خود و مذهب رسمی قلمرو امپراتوری عثمانی تفکیک به وجود آوردند و در جهان اسلام برای پیروان خود هویت و شخصیت مذهبی متمایز از دیگر مسلمانان تعریف کردند. توجه ویژه صفویان به جنبه هویت‌بخشی اذان در جهت اهداف سیاسی آنان، یعنی تحکیم ارکان قدرت خود، قابل درک و فهم است.

۲. مشروعیت‌طلبی صفویان

«مشروعیت» را «قانونی بودن یا طبق قانون بودن» تعریف کرده‌اند. همچنین معنای کاربردی این واژه را «توانایی ایجاد و حفظ اعتقاد» دانسته‌اند که نظام سیاسی موجود برای جامعه مناسب دیده است و توده‌ها باید بی‌اکراه از آن اطاعت کنند و تقدس آن را بپذیرند و آن را شایسته احترام بدانند. (عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵) به تعبیر دیگر، «مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد.» (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۶-۴۴) مشروعیت به مثابه یکی از ویژگی‌های اقتدار، موجب می‌شود تا قدرتی که به سبب سلطه قانونی، یا پیدایش عقلانیت قانونی، یا سلطه سنتی و یا سلطه رهبری کاریزمایی حاصل شده است، جنبه قانونی پیدا کند. (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۱۹-۳۲۱)

با توجه به اینکه مسلمانان، اعم از شیعه و سنی متفق‌اند که اگر خدا کسی را برای حکومت تعیین کند حکومت او مشروعیت دارد و او دارای حق حاکمیت است، بنابراین نزد قاطبه مسلمانان مشروعیت دینی در مسائل سیاسی جایگاه ممتازی دارد. از این رو، نه تنها مشروعیت دینی نزد مسلمانان یکی از اقسام مشروعیت سیاسی است، بلکه مهم‌ترین نوع مشروعیت به شمار می‌آید.^۱ بنابراین مشروعیت دینی را نیز می‌توان به عنوان نوعی

۱. بر اساس بینش اسلامی، همه جهان ملک طلق خداست و همه چیز از آن اوست. هیچ‌کس حق تصرف در چیزی را ندارد، مگر با اجازه خدایی که مالک حقیقی همه است. حکومت بر انسان‌ها هم در اصل حق خدا و از شئون ربوبیت اوست. هیچ‌کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر آنکه از طرف خدای متعال مأذون باشد؛ یعنی حکومت کسی که از طرف خدا نصب شده باشد، مشروع است.

دیگر از مشروعیت، در بررسی سیاسی و دینی دولت صفوی در نظر گرفت. این نوع مشروعیت به لحاظ مفهومی در جایگاهی میان «مشروعیت کاریزمایی» و «مشروعیت سنتی» قرار می‌گیرد. (شجاعی زند، ۱۳۷۶، ص ۵۴-۵۳)

ظهور و شکل‌گیری «نظم سلطانی» در ایران زمین و مشروعیت آن مبتنی بر بنیان‌های مذهبی فرهنگی جامعه و متکی بر باورها و گرایش‌های فردی و اجتماعی مردم بوده است. برای دست یافتن به درک درستی از مشروعیت‌طلبی صفویان، باید فضای عمومی مذهبی ایران را در آستانه ظهور دولت آنان بهتر بشناسیم.

تحول از تشیع به تسنن از قرن ششم به بعد، در مسیرهای گوناگونی پدید آمده است؛ بخشی در مسیر سیاست و بخشی در مسیر فرهنگ، ادب، حدیث و تصوف. از قرن ششم و هفتم هجری به بعد، در ایران و بسیاری از نقاط دیگر اطراف آن، یک حرکت مذهبی تحت عنوان پیدایش «تسنن دوازده امامی» پدید آمد که زمینه‌ساز بروز «تشیع دوازده امامی» بود. مشخصات این حرکت جدید که از آن با عنوان «تسنن دوازده امامی» یاد می‌شود، آن است که ضمن تمایل همزمان ایرانیان به مذهب تسنن و فاصله داشتن با مذهب تشیع، به دوازده امام معصوم علیهم‌السلام علاقه‌مند بودند و به ولایت آنان اعتقاد داشتند. از قرن ششم به بعد، از سوی سنیان آثار مستقلی درباره اهل‌بیت علیهم‌السلام نگاشته شد. کتاب‌های فراوانی از قرن نهم و دهم در دست است که با وجود آنکه مؤلفان آنها سنی بوده‌اند، اما نسبت به چهارده معصوم علیهم‌السلام ارادتی تام داشته‌اند. این حرکت در ایران نیز مطرح بود و شماری از عالمان، به ویژه کسانی از برجستگان تصوف به این گرایش پیوستند. (جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۸۴۲-۸۴۵)

یکی از دلایل قطعی نفوذ تشیع در ایران، ظهور جریان «تسنن دوازده امامی» در ایران قرن هفتم به بعد است. این حرکت سبب شد تا نام ائمه اطهار علیهم‌السلام در آثار این دوره رواج یابد و مناقب، فضایل و کرامات آن بزرگواران میان مردم منتشر شود. این حرکت به تدریج سبب شد تا جایگاه امام علی علیه‌السلام و به ویژه امام حسین علیه‌السلام در میان مردم مشرق اسلامی و به ویژه ایران فزونی یابد و به تدریج وسیله‌ای برای اثبات محکومیت کسانی باشد که از

دیدگاه شیعیان مسبب ستم‌های وارد شده بر ائمه اطهار علیهم‌السلام بودند، به ویژه آنچه در کربلا گذشت.

در قرن نهم کتاب *روضه الشهداء* نقش مهمی در روند شیعه شدن بیشتر مردمان مشرق ایران و هرات و اندکی بعد، تمام ایران ایفا کرد. در قرن نهم به دنبال ملغا شدن مجالس ذکر صوفیانه، گریه بر امام حسین علیه‌السلام جانشین آن شد و این وضعیت نشانه‌ای از وسعت آمادگی برای پذیرش تشیع در قرن نهم است. شاید چندان مبالغه‌آمیز نباشد اگر کتاب *روضه الشهداء* را هم از عوامل موفقیت جنبش شاه اسماعیل صفوی در همان دوران بدانیم. (شییی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱)

آنگونه که از گزارش‌های مؤلف کتاب *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض* فهمیده می‌شود، رواج برخی رسوم شیعی در ایران قبل از برآمدن دولت صفوی، نظیر مناقب‌خوانی (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۶۵-۶۷) و برگزاری مراسم عاشورا (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۳۷۰-۳۷۳) باعث گسترش فضایل اهل بیت علیهم‌السلام در ایران و در نتیجه، تمایل افزون مردم به سمت تشیع شده بود. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۷۰)

مذهب تشیع در آغاز در ایران نفوذ خود را به عنوان یک اقلیت پذیرفته شده داشت و در دوره‌های خاصی این نفوذ به طور قابل توجهی گسترده شده بود. درست زمانی که شاه اسماعیل سر برافراشت، شمار زیادی از مردم ایران بر مذهب شیعه بودند؛^۱ (قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۷۶) آن‌گونه که:

۱. البته این موضوع بدان معنا نیست که همه ایرانیان مقارن با ظهور شاه اسماعیل شیعه مذهب بودند؛ زیرا همچنان جمعیت قابل اعتنایی از ایرانیان بر مذهب تسنن بودند، بلکه غرض آن است که روشن شود صفویان برای کسب مشروعیت دینی بر اساس مذهب شیعه، در بستر اجتماعی و مذهبی مناسبی ظهور کردند. بنابراین باید گفت: فرایند تدریجی، آرام و طبیعی شیعه شدن ایرانیان همچنان ادامه داشت؛ آن‌گونه که تا زمان شاه عباس، هنوز این حرکت تدریجی ادامه داشت، به گونه‌ای که در دو منطقه سرخه سمنان سنگ‌نبشته‌هایی از شاه عباس وجود دارد که «اگر کسی شیعه شود از مالیات معاف خواهد شد.» (بنی‌اسدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۹) در فرمان دیگر شاه عباس که در مسجد جامع نطنز است، همین مطلب آمده است. (اعظمی واقفی، ۱۳۷۴، ص ۵۷)

با درخشیدن آفتاب عالمتاب دولت ملوک صفویه، جماعت شیعه از هر گوشه و کناری، خصوصاً بلاد ایران از بابت آهوان رم دیده، بر دور آن معین مؤمنان [شاه اسماعیل اول] گرد آمدند و یک یک علمای شیعه در ایران بهم رسیدند. (افندی اصفهانی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۹)

صفویان در این فضای عمومی ایران و در این بستر ظهور کردند و در پی کسب مشروعیت دینی بودند. آنان برای کسب مشروعیت، تنها خود را لایق عهده‌داری جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌دانستند و پادشاهان عثمانی را سزاوار این مقام نمی‌شمردند. تبلیغات مذهبی صفویان در جهت کسب مشروعیت خود، موجب شد ایرانیان پادشاه خود را نماینده اولین جانشینان پیغمبر، یعنی امامان و خلیفه امام غایب حضرت مهدی امام دوازدهم عَلَيْهِ السَّلَام در مدت غیبتش بدانند. (شاردن، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴۳)

صفویان برای تأمین هر چه بیشتر اقتدار خود، کوشیدند در نظر عموم ایرانیان مشروعیت دینی بیابند. این خانواده از چند عامل مهم برای کسب مشروعیت سود جست: نخست. انتساب خود به اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نسب موسوی (ابن بزاز، ۱۳۷۶، ص ۷۰ / شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۵-۳۶، ۱۶۵-۱۶۶)؛ دوم. برگزیدن القاب خاص برای خود؛ نظیر «از اعقاب صفی»، «از سلاله موسی»، «از نسل حسین عَلَيْهِ السَّلَام» (شاردن، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴۳)؛ سوم. ظل‌اللهی (افوخته‌ای نطنزی، ۱۳۵۰، ص ۳۶۵ / ترکمان، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷)؛ چهارم. مرشد کامل طریقت بودن (شیبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹ / سیوری، ۱۳۷۸، ص ۷۶، ۹۰)؛ پنجم. نیابت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام و ادعای اولی‌الأمری^۱ (شاردن، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴۳ / شیبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹ / شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۵-۳۶، ۱۶۵)؛ ششم. رسمیت دادن به مذهب تشیع (روملو، ۱۳۵۷،

۱. بالاتر از آن، اینکه آورده‌اند که شاه اسماعیل اول ادعا می‌کرد مقصود از آیه: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِسْمَاعِيلَ اِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ ... وَ كَانَ يَأْمُرُ اَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ ...» خود اوست. (شیبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹)

ص ۸۶-۸۵ / خواند میر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۷؛ هفتم. افزودن دو فصل «أشهد أنّ علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» بر اذان و اقامه و خطبه به نام ائمه اطهار علیهم‌السلام خواندن. (روملو، ۱۳۵۷، ص ۸۶-۸۵ / خواند میر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۷ / جنابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴ / ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۴ / براون، ۱۳۶۹، ص ۶۴-۶۵)

ذکر شهادت ثالثه در اذان بهترین شعاری بود که هر روز برای سه بار مشروعیت دینی صفویان را در ذهن مردم تبلیغ و تکرار می‌کرد. در واقع صفویان می‌توانستند از جنبه شعاری اذان، به خاطر تکرار هر روز آن در مقایسه با دیگر عامل‌های مشروعیت‌ساز دولت خویش، در ذهن توده مشروعیت دینی بیشتری کسب کنند. شهادت ثالثه که صفویه به اذان افزودند، نه تنها به مثابه یکی از عوامل مهم مشروعیت‌ساز دینی می‌توانست برای صفویان مشروعیت ایجاد نماید، بلکه با توجه به جنبه هویت‌بخشی این فصل در اذان می‌توانست در بازیابی هویت ملی ایرانیان در قالب ملی‌گرایی دینی نقش ایفا کند. از این رو می‌توان گفت: در حکومت صفویه، بازتولید قدرت ناسیونالیسم ایرانی، نه از رهگذر تقابل با مذهب شیعه، که از رهگذر همراهی با آن و چالش با قدرت‌های خارجی و مذهب تسنن متولد شد. (مرتضوی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶)

در نتیجه اقدامات صفویان برای دستیابی به مشروعیت دینی نزد ایرانیان، شاهد آنیم که اگرچه شاه اسماعیل صفوی در ابتدای کار کوشید تا از چهاردانگ سیصد هزار خلقی که در تبریز سنی بودند زهر چشم بگیرد (بی‌نام، ۱۳۶۳، ص ۵۶)، اما در ادامه، کار به راحتی پیش رفت و هیچ‌گونه جنبش مسلحانه‌ای در ایران بر پا نشد. طبیعی است که ترس از قزلباشان وجود داشت؛ اما مخالفان انگیزه زیادی برای مقاومت نداشتند. طی سال‌های درگیری صفویان و عثمانیان، هیچ نیروی داخلی به انگیزه تسنن به حمایت از عثمانیان اقدامی نکرد. این در حالی است که جنبش‌های افراطی و غالی فراوانی در ایران به وجود آمدند. شاه اسماعیل نه تنها در تبریز با جنبشی روبه‌رو نشد، بلکه در بسیاری از شهرهای مرکزی ایران مشکل نداشت. (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵)

بهره‌مندی از شهادت ثالثه یکی از ابزارهایی بود که صفویان برای کسب مشروعیت در ذهن شیعیان و نیز سنیان دوازده امامی در ایران، آن را در جهت محکم ساختن پایه‌های قدرت خود به کار گرفتند؛ زیرا از یک سو تکرار شهادت ثالثه - دست‌کم سه مرتبه در اذان‌های یک شبانه روز - بر ایرانیان تأثیر روانی تمایل و جذب به سمت تشیع ایجاد می‌کرد و از سوی دیگر، صفویان را در ذهن شهروندانی که شیعه بودند یا آمادگی روانی گرایش به تشیع را داشتند، مشروع جلوه می‌داد.

۳. رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی

دولت صفوی و دولت عثمانی هر دو بر اساس مذهب شکل گرفته بودند. از این رو، بروز رقابت‌های مذهبی بین آنان قابل انتظار، کاملاً طبیعی و خشم و نفرت بر روابط آنها حکمفرما بود.^۱ ترکان و ایرانیان در این دوره اختلافات مذهبی اساسی با یکدیگر داشتند که برخی از مهم‌ترین این اختلافات از این قرار بود: ۱. در خصوص تفسیر و مفسر قرآن؛ ۲. امام و قدیسین آنان یکی نیستند؛ ۳. مراسم مذهبی و سنت‌های آنها یکی نیست؛ ۴. معجزاتی که قدیسین آنها انجام داده‌اند یکی نیست. (اولثاریوس، ۱۳۸۵، ص ۳۳۰)

صفویان با سیاسی ساختن مذهب تشیع، آن را سنگ‌بنای رقابت مذهبی با عثمانیان قرار دادند. گفتمان تشیع صفوی با تهییج و تحریک غیرت دینی ایرانیان، برجسته‌سازی بعضی از شعائر شیعی، طرد و حاشیه‌رانی مخالفان مذهبی و سیاسی، سلطنت صفویان را در برابر خلافت عثمانی و دیگر رقبای خارجی گسترانید. صفویان کوشیدند با انتخاب تشیع و جدا ساختن خود از وابستگی مذهبی به خلافت عثمانی، تلاشی تعیین‌کننده برای اقامه و اشاعه شعارهای مذهبی جدید آغاز نمایند.

۱. یکی از وجوه برنتابیدن مذهب تشیع دولت صفوی از سوی امپراتوری عثمانی آن است که سلطان سلیم عثمانی به شاه اسماعیل صفوی نامه نوشت: «از کارهای بد و کردارهای ناصواب و سیرت‌های زشت از صمیم جان توبه نموده، استغفار نماید و در نتیجه حاکمیت عثمانی را بر ممالک ایران بپذیرد.» (نوابی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۶ / مؤید ثابتی، ۱۳۴۶، ص ۴۲۴)

صفویه ظرفیت‌های تضاد و اختلاف موجود در تشیع با دیگر فرقه‌های مذهبی اسلام را شناسایی کردند و در استقرار سلطه خویش از آنها بهره بردند. آنان با غیرت‌سازی دینی در برابر دشمن خارجی (حکومت عثمانی سنی مذهب) و دشمن داخلی (فقهای اهل سنت ایران) موفق به ایجاد نوعی مرزبندی مذهبی و در عین حال سیاسی گردیدند و به تدریج، مؤلفه‌های مذهبی تسنن را با این سیاست ذوب کردند. صفویه به حدی ظرفیت‌های تضاد بین تشیع و تسنن را فعال نمود که ایرانیان بدین باور رسیدند که اگر یک سنی (یعنی پیرو عمر) را با یک شیعه (یعنی پیرو علی علیه السلام) با هم بجوشانند، هرگز ذرات وجود آنها درهم نمی‌آمیزد و ذرات وجودشان همیشه از هم جدا باقی می‌ماند و آن مخالفت و نفرتی که نسبت به یکدیگر دارند همچنان حفظ خواهد شد. (سانسون، ۱۳۴۶، ص ۲۰۷) دامنه فعال‌سازی این تضاد اعتقادی کار را بدانجا رساند که ایرانیان از روی استهزا، ترک‌ها را «سگ سنی» می‌نامیدند و در مقابل ترکان نیز ایرانیان را «خرشاهی» می‌خواندند. (اولثاریوس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰)

تهییج و تحریک غیرت دینی ایرانیان را که صفویه بر اساس مذهب و شعارهای شیعی پایه‌ریزی نمود، دولت آنان و ایران را از ادغام در امپراتوری عثمانی و حذف تدریجی از نقشه سیاسی جهان نجات داد و هویت دوباره‌ای به آن بخشید؛ زیرا پیش از آن، اسلام رسمی و غالب، مذهب سنی جهان اسلام بود. (Matthee, 2010, P.243) در چنین شرایطی بود که مردم و حتی عالمان برای حفظ تشیع در برابر سلطه‌جویی خلافت عثمانی، خود را ملزم به دفاع از دولت صفوی می‌دیدند.^۱ در پی همین تحریک غیرت دینی ایرانیان توسط

۱. البته رویه مشروعیت‌بخشی علما به صفویان گاه با مخالفت‌هایی از درون ساختار دینی روبه‌رو می‌شد. علمایی همچون شیخ ابراهیم قطیفی، مقدس اردبیلی، فرزند شهید ثانی حسن بن زین‌الدین عاملی، ملاصدرای شیرازی و شیخ بهائی همچنان تا برافتادن صفویان و حتی پس از فروپاشی فرمانروایی صفویان نیرومند باقی ماندند. (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۵ / صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۵۹۹) در مجموع، به نظر می‌رسد شمار این مخالفان، به ویژه در میان فقیهان اندک بود و نباید غفلت کرد که عدم مخالفت می‌توانست ریشه‌های اجتماعی و سیاسی نیز داشته باشد. فقیهان از یک‌سو، پس از قرن‌ها رنج و سختی از دولت سنیان، از روی کار آمدن دولتی شیعی خوشحال بودند و از سوی دیگر از نعمات وجودی این دولت متنعم می‌شدند. (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۶)

صفویه بود که مردم مهم‌ترین دلایل حمایت خویش از صفویه را مشروعیت و مقبولیت دولت مزبور تصور می‌کردند. (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۸۴)

ناگفته نماند که صفویان به منظور رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی در کنار فرایند تهییج غیرت دینی ایرانیان، گاهی از ابزار و اهرم تهدید، فشار و قهر نیز استفاده می‌کردند. گزارش‌های تاریخی گویای آن است که صفویان گروهی را به عنوان «تبرائیان» برای تبراً به راه می‌انداختند. در متون تاریخی این دوره، از «تبرائیان» به عنوان یک گروه خاص یاد شده است. (قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۲۰) اقدامات آنان چنین گزارش شده است:

«و مؤذنان مساجد را مقرر شد کلمه‌ی طیبه‌ی «أشهد أن علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» داخل اذان نمایند و من بعد، مؤذنان در خواندن اذان و شیعیان در وقت ادای فریضه، به این کلمات متبرکه تلفظ نمایند و بعد از اتمام اذان، تبراً و لعن و طعن بر اعدای دین محمدی و تولا بر آل او نمایند، و تبرائیان مقرر فرمودند که در کوچه‌ها و بازارها و محلات می‌گشته، لعن و طعن بر خلفای ثلاث و بر سنیان و اعدای حضرات دوازده امام می‌نمودند و مستمعان به بانگ بلند، کلمه‌ی «بیش باد و کم مباد» را گفته، هر یک از [مردم] این معنی تکاهل و تغافل ورزند، تبرداران و قورچیان به قتل ایشان پردازند. (بی‌نام، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹ / خواند میر، ۱۳۷۲، ص ۴۴۴ / شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۰-۴۱)

یکی از سیاحان عصر صفوی که خود اوضاع اجتماعی ایران را در این دوره دیده است، در این خصوص می‌نویسد: ایرانیان به ترک‌ها و دیگر مسلمانان که سنی بودند علناً لعن و نفرین می‌کردند. (دلاواله، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶) بازار رقابت مذهبی صفویان با عثمانی به میزانی داغ بود که شاه‌طهماسب افزون بر میدان دادن به تبرائیان و حمایت از آنان، برای اینان مقرری نیز معین کرده بود. (حسینی قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۵۹۸)

بعضی از گونه‌های مختلفی که صفویان برای تحریک و تهییج غیرت دینی ایرانیان در رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی به کار گرفتند، از این قرار است: نخست. حمایت از مداحان و «تبرائیان» (قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۵۹۸)؛ دوم. لعن سه خلیفه نخست (روملو، ۱۳۵۷، ص ۸۶ / قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۵۹۸)؛ سوم. برگزاری عید الزهراء^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۱، ص ۱۲۰)؛ چهارم. موعودگرایی (شیبی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹ / هالم، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰)؛ پنجم. آتش زدن مساجد اهل سنت (پاسدرماجیان، ۱۳۶۶، ص ۲۹۰ / پارسادوست، ۱۳۷۷، ص ۸۱۰)؛ ششم. مجاز تلقی کردن کشتار سنیان توسط شیعیان^۲ (واله قزوینی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱ / فلسفی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۹۲-۸۹۳)؛ و هفتم. اعزام افرادی تحت عنوان خلیفه به قلمرو عثمانی. (بی نام، ۱۳۶۴، ص ۴۷۵)

یکی دیگر از گونه‌های تحریک و تهییج غیرت دینی ایرانیان توسط صفویان برای رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی، ضمّ شهادت ثالثه در اذان بود. تأکید صفویان بر ذکر شهادت ثالثه به میزانی بود که شخصی که آن را در اذان و اقامه خود نمی‌گفت متهم به تسنن می‌شد که این اتهام تبعات و هزینه‌های خاص خود را برای متهم به همراه داشت.

محمد تقی مجلسی، پدر محمد باقر مجلسی، در این زمینه می‌نویسد:

... اگر [مردم شهادت ثالثه را] نگویند بهتر است، مگر از روی تقیه باشد. چون در اکثر بلاد شایع است و بسیار شنیده‌ایم که جمعی آن را ترک کرده‌اند و متهم به تسنن شده‌اند. زمانی که خدمت استاد مولانا عبدالله - طاب ثراه

۱. بعضی از شاهان صفوی، به ویژه در خصوص مسئله «نهم ربیع» نگاه جانب‌دارانه‌ای داشته و به احیا و توسعه آن پرداخته و از بعضی علمای معاصر خویش خواسته‌اند تا در این جهت اقداماتی انجام دهند. (نجفی و وکیلی، ۱۳۸۹، ص ۶۱)

۲. در مقابل، امپراتوری عثمانی نیز کشتن شیعیان به دست سنیان را مجاز اعلام نمود. (پورگشتال، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۳۳ / سایکس، بی تا، ص ۲۳۱ / براون، ۱۳۶۹، ص ۸۲ / فلسفی، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۲۹)

- درس قواعد می‌خواندیم در مبحث اذان، سخنان صدوق را ذکر فرمودند. بنده عرض نمودم که شما چرا در اذان و اقامه «أشهد أن علياً ولي الله» را دو مرتبه می‌گویید؟ فرمودند که تیمناً و تبرکاً می‌گوییم و بحث‌ها شد تا آنکه فرمودند که دیگر نگوییم. چند روز ترک کردند خود از جمعی شنیدم که فلانی سنی است. باز عرض نمودم که ظاهر شد که واجب است گفتن آن به تقیه. فرمودند که در اول نیز همین منظور من بود، نخواستیم که به لفظ تقیه بگوییم. (مجلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۶۶-۵۶۷)

در واقع، به نظر می‌رسد که صفویان بیش از آنکه دغدغه‌مند مذهب تشیع باشند، کوشیدند به کمک اقامه و اشاعه شعائر مذهب تشیع، از جمله ذکر شهادت ثالثه در اذان، بین مردم ایران و عثمانی رقابت مذهبی به وجود آوردند تا از این رهگذر، هزینه جنگ روانی مورد نیاز دولت آنان تأمین شود، به گونه‌ای که دیگر اساس حکومت صفویه در داخل و خارج در معرض تهدید نباشد. در واقع، با همین هدف بود که صفویان «تشیع ولایی» را به «تشیع تبرایی» توسعه دادند. (جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۸۴۵-۸۴۲)

مطالعه سیاست‌های کلان صفویه نشان می‌دهد که آنان برای مدیریت افکار عمومی در رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی، از دو شیوه نرم‌افزاری (تلاش‌های اقناعی) و سخت‌افزاری (زر و زور) سود می‌جستند.^۱ (رحیم‌پور ازغدی و آزاد، ۱۳۹۸، ص ۲۴۰) ضرورت ذکر شهادت ثالثه در اذان - یکی از شیوه‌های نرم‌افزاری بود که البته گاهی با شیوه‌های سخت‌افزاری همراه می‌شد - از تدابیر سیاسی صفویان شناخته می‌شود که در همسوسازی توده‌های مردم با قدرت حکومت در ایجاد اقتدار و بقای دولت نوپای صفوی نقش مهمی ایفا می‌کرد.

۱. برای مطالعه بیشتر درباره دو شیوه نرم‌افزاری و سخت‌افزاری مدیریت افکار عمومی ایرانیان توسط صفویه در زمینه رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی، (ر.ک. «عوامل فرهنگی مذهبی تنش بین صفویه و عثمانی»، حسینی، ۱۳۸۸، ص ۳۲-۳۳)

۴. تسهیل فرایند رسمی شدن مذهب تشیع در ایران

صفویان برای تسهیل در فرایند رسمی شدن مذهب تشیع، تدابیری را در رأس سیاست‌گذاری خود به کار گرفتند. آنان به درستی متوجه این نکته بودند که تدابیری که منجر به تسهیل رسمی شدن تشیع می‌گردد، سرانجام فراگیر شدن مشروعیت دینی آنان را نیز نزد عموم مردم سرعت و سهولت می‌بخشد. تدابیری که صفویان در جهت تسهیل فرایند رسمی شدن مذهب تشیع در ایران در پیش گرفته بودند، نه تنها بر ایرانیان، که گاهی بر جذب ترکان قلمرو عثمانی به تشیع نیز مؤثر واقع می‌گردید. (منجم یزدی، ۱۳۶۶، ص ۴۶۷)

در ادامه به برخی از مهم‌ترین این تدابیر به اختصار اشاره می‌نماییم:

نخست. اختصاص مهم‌ترین مناصب مذهبی دولت به نخبگان شیعه: صفویان مهم‌ترین مناصب مذهبی دولت را به نخبگان شیعه اختصاص دادند،^۱ در حالی که سربازان قزلباش و صوفیان جان‌نثار، خطیبان و امامان جماعت اهل سنت را به سبب خواندن خطبه به روش اهل سنت، مجازات می‌کردند. (اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۵) در واقع، حضور علمای امامی در بالاترین مناصب سیاسی در دستگاه صفوی و تلاش آنان برای حل مسائل اجتماعی و مذهبی مردم، فرایند رسمی شدن مذهب تشیع را در ایران سهولت و شتاب بخشید؛ زیرا بیشتر شئون زندگی ایرانیان تحت شعاع فرهنگ دینی بود و مذهب اساس فرهنگ جامعه را تشکیل می‌داد. بنابراین صفویان برای تسهیل بسط و رسمیت یافتن تشیع از مرجعیت مذهبی و فکری علمای شیعه جبل عامل سود جستند.

دوم. حمایت از مدارس حوزوی شیعه: سلاطین صفوی از مدارس و حوزه‌های علمیه شیعی حمایت نموده، آنها را تقویت می‌کردند؛ زیرا بهره‌گیری از نهادهای علمی از

۱. برخی از مناصب رسمی ویژه علما عبارت بود از: «شیخ‌الإسلامی»، «صدر»، «قاضی» و «ملاباشی» که «صدر» در بین آنها از مهم‌ترین مقامات مذهبی بود و اداره بخش موقوفات و نظارت بر مسئله قضا از وظایف صدر محسوب می‌شد. (سیوری، ۱۳۷۸، ص ۲۷)

بنیادی‌ترین روش‌های اندیشه‌محور برای تسلط بر افکار عمومی بود. این نهادها در کنار تسهیل ترویج مذهب تشیع، نگرش‌ها و آموزه‌های دولت را بر افکار عمومی مسلط کردند. با توجه به نقش مدارس علمیه در مدیریت افکار عمومی، حکومت به مدرسه‌سازی اهتمام جدی داشت. این روزگار، دوران رونق مدارس علوم دینی و مساجد بود که با موقوفات بسیار تأسیس می‌شدند. (رحیم‌پور ازغدی و آزاد، ۱۳۹۸، ص ۲۳۵-۲۳۷)

سوم. برپایی مراسم و مجالس مذهبی، به ویژه عزاداری امام حسین علیه السلام: شاهان صفوی به عزاداری امام حسین علیه السلام اهتمام ویژه داشتند. با آغاز کار دولت صفویه، منقبت‌خوانی عاشورایی یا همان بیان اوصاف و سجایای شهدای کربلا، جای خود را به نگارش شهادت‌نامه‌ها و روضه‌خوانی مبتنی بر زبان حزن داد و روضه‌خوانی به مثابه مصداق بارز و مهم این مناسک، به تقویت مذهب رسمی پرداخت. روضه الشهداء ملا حسین کاشفی منبع مهم این نوع روضه‌خوانی محسوب می‌شود. (پرغو و غلامزاده، ۱۳۹۴، ص ۳۹)

چهارم. مقارن‌سازی جشن نوروز و عید غدیر: صفویان میان نوروز که یکی از مهم‌ترین آیین‌های ملی است، با عید غدیر که بزرگ‌ترین عید شیعی است، بدین منظور تلفیق برقرار کردند که از یک سو تثبیت تشیع و گسترش آن را سهولت بخشید؛ و از سوی دیگر بتوانند با استفاده از تمام اهرم‌های ملی و مذهبی در برابر امپراتوری سنی‌مذهب عثمانی بایستند. (میری، ۱۳۹۸، ص ۶۶)

پنجم. برخورداری شیعیان از شرایط زیستی و معیشتی بهتر: آن‌گونه که اگر در بافت شهری ترکیبی از شیعه و سنی وجود داشت، شیعیان از شرایط مناسب‌تری در مقایسه با اهل سنت برخوردار می‌شدند. (ستوده، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۲)

شیعیان از جور ظلم اهل عدوان خلاص شده، به یمن مرحمت و عدالت سلاطین صفوی در مهد امن آسایش یافتند. (حسینی قزوینی، ۱۳۱۵، ص ۲۴۳)

ششم. بهره‌مندی از جنبه هویت‌بخشی شهادت ثالثه: یکی دیگر از مهم‌ترین تدابیری که صفویان برای تسهیل در فرایند رسمی شدن مذهب تشیع به کار گرفتند، بهره‌مندی از جنبه هویت‌بخشی شهادت ثالثه بود که آن را بر اذان افزودند. پادشاهان صفوی با دو انگیزه شهادت ثالثه را بر اذان افزودند:

نخست آنکه تصور می‌کردند ترک شهادت ثالثه در اذان موجب تضعیف تشیع می‌شود.

دوم آنکه به درستی دریافتند که افزودن شهادت ثالثه در اذان، همزمان که ترویج تشیع را تسهیل می‌نماید، می‌تواند بهترین شعاری باشد که برای ایرانیان هویتی ملی مبتنی بر ارزش‌های شیعی می‌سازد. و با افزایش مشروعیت دینی برای صفویان نزد ایرانیانی که هر روز بر تعداد شیعیانشان افزوده می‌شد، پایه‌های حکومت آنان را استوارتر می‌گرداند.

در مجموع، می‌توان گفت: با توجه به گستره تأثیرات هویت‌بخشی اذان، احیای شهادت ثالثه در اذان به دستور سلاطین صفوی، هم در جهت تسهیل فرایند ترویج تشیع بود، هم در جهت تمایز و شخصیت شیعه از دیگر مذاهب اسلامی و هم در جهت تثبیت هویتی مذهبی و ملی برای ایرانیان در برابر امپراتوری عثمانی و هم در جهت تثبیت قدرت ارکان حکومت صفوی.

صفویان کوشیدند با بهره‌مندی از جنبه هویت‌بخشی و شعاری شهادت ثالثه در اذان، فرایند رسمی شدن تشیع را سهولت و سرعت بخشند، زیرا به میزانی که بر پیروان مذهب تشیع - که صفویان آن را مذهب رسمی اعلام کرده بودند - افزوده می‌گشت، بر نفوذ معنوی صفویان در بین ایرانیان افزوده می‌شد، و این نفوذ معنوی برای حکومت صفویه قدرت‌آور بود.

نتیجه‌گیری

شاه اسماعیل صفوی پس از رسیدن به سلطنت، دو فصل «أشهد أن علياً ولي الله» و «حی علی خیر العمل» را بر اذان افزود. فصل «حی علی خیر العمل» بی تردید جزء فصول اذان در عصر تشریح بوده، و حال آنکه شهادت ثالثه در عصر تشریح جزء فصول اذان نبوده است. از برخورد فقیهان امامیه با مسئله شهادت ثالثه برمی‌آید که شهادت ثالثه تا قبل از دوره صفویه امر عمومی و رایجی نزد شیعیان نبوده و شیعه به هیچ وجه به روایات شاذ یا جعلی توجه نکرده است.

اگرچه از دوره صفویه به بعد فقهای امامی کوشیدند به کمک آموزه‌های شیعی، ذکر شهادت ثالثه را در اذان توجیه شرعی و استحباب آن را تبیین نمایند، اما رواج شهادت ثالثه اذان در بین ایرانیان عصر صفوی، بیش از آنکه نتیجه حکم فقهی علمای امامی این عصر باشد، نتیجه تدابیر سیاسی سلاطین صفوی بود. بعضی از مهم‌ترین دلایل تأکید سلاطین صفوی بر ذکر و رواج شهادت ثالثه در اذان عبارت است از:

یک. عنصر شعاری و هویت‌بخش بودن برای اذان: صفویه جنبه هویت‌بخشی مذهبی اذان را نیز در جهت تحکیم ارکان حکومت نوین خود به کار گرفتند. صفویان با ضروری ساختن ذکر شهادت ثالثه در اذان، بین مذهب رسمی قلمرو خود و مذهب رسمی قلمرو امپراتوری عثمانی تفکیک به وجود آوردند و در جهان اسلام برای پیروان خود هویت و شخصیت مذهبی متمایز از دیگر مسلمانان تعریف کردند.

دوم. مشروعیت‌طلبی صفویان: سلاطین صفوی برای استحکام ارکان دولت خود نیازمند نوعی قدرت بر اساس مذهب تشیع بودند. شهادت ثالثه به مثابه یکی از عوامل مهم مشروعیت‌ساز دینی می‌توانست مشروعیت دینی صفویان را تأمین نموده، ارکان حکومت آنان را استوارتر سازد؛ زیرا مشروعیت دینی نزد ایرانیان مسلمان، نه تنها یکی از اقسام مشروعیت سیاسی بود، بلکه مهم‌ترین نوع مشروعیت تلقی می‌شد.

سوم. رقابت مذهبی صفویان با امپراتوری عثمانی: صفویان برای آنکه توان خود را در رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی حفظ نموده، آن را افزایش دهند، بر اساس مذهب و شعارهای شیعی به تهییج و تحریک غیرت دینی ایرانیان پرداختند. یکی از گونه‌های تحریک و تهییج غیرت دینی ایرانیان برای رقابت مذهبی با امپراتوری عثمانی، ضم شهادت ثالثه در اذان بود.

چهار. کمک به تسریع و تسهیل فرایند رسمی شدن مذهب شیعه در ایران: صفویان کوشیدند با بهره‌مندی از جنبه هویت‌بخشی و شعاری شهادت ثالثه در اذان، فرایند رسمی شدن تشیع را سهولت بخشند. زیرا به میزانی که بر پیروان مذهب تشیع - که صفویان آن را مذهب رسمی اعلام کرده بودند - افزوده می‌گشت، بر نفوذ معنوی صفویان در بین ایرانیان اضافه می‌شد، و این نفوذ معنوی برای حکومت صفویه قدرت‌آور بود.

منابع

۱. ابن اثیر، مجدالدین مبارک بن محمد جزری (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق محمود محمد الطنّاحی و طاهر احمد الزاوی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن انس، مالک (۱۴۱۷ق)، *الموطأ*، روایة یحیی بن یحیی الأندلسی، تحقیق بشار عوآد معروف، ط. الثانية، بیروت، دارالعرب الإسلامی.
۳. ابن بزاز، درویش توکلی بن اسماعیل (۱۳۷۶)، *صفوة الصفا*، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، چ دوم، تهران، زریاب.
۴. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶)، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمد علی موحد، تهران، سپهر نقش.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، تصحیح محب‌الدین خطیب، ترقیم محمد فواد عبدالباقی، راجعه قص محب‌الدین الخطیب، القاهرة، دار الریان للتراث.
۶. _____ (۱۴۲۷ق)، *سبل السلام شرح بلوغ المرام*، تصنیف محمد بن اسماعیل صنعانی، تعلیق محمد ناصرالدین الألبانی، الرياض، مكتبة المعارف.
۷. ابن حزم، علی بن احمد (بی‌تا)، *المحلی بالآثار*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالجیل.
۸. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۱۷ق)، *المغنی*، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن الترمکی و عبدالفتاح محمد الحلو، ط. الثالثه، الرياض، دارعالم الكتب.
۹. ابو داود، سلیمان بن أشعث ازدی (۱۴۳۰ق)، *سنن ابی داود*، تحقیق شعیب الأرئؤوط و محمد کامل قره بللی، دمشق، دارالرسالة العالمیة.
۱۰. ابو معاش، سعید (۱۴۳۱ق)، *الأذان عند الشیعه*، قم، مؤسسه السیده معصومه علیها السلام.
۱۱. اسپناچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹)، *انقلاب الإسلام بین الخواص و العوام (زندگانی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم عثمانیه)*، قم، دلیل.
۱۲. اعظمی واقفی، سید حسین (۱۳۷۴)، *میراث فرهنگی نطنز*، بی‌جا، انجمن میراث فرهنگی نطنز.
۱۳. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۳۷۹)، «*تحفه فیروزیه*»: کتاب صفویه در عرصه‌ی دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۴. افشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۵۰)، *نقاوة الآثار فی ذکر الأخیار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۵. اولتاریوس، آدام (۱۳۸۵)، سفرنامه آدام اولتاریوس: ایران عصر صفوی از نگاه یک آلمانی، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار نو.
۱۶. بحرانی، یوسف بن احمد (بی‌تا)، *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، تحقیق محمد تقی الایروانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۷. براون، ادوارد (۱۳۶۹)، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه بهرام مقدادی، تهران، مروارید.
۱۸. بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲)، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران، هرمس.
۱۹. بنی اسدی، علی (۱۳۷۴)، *سیمای استان سمنان*، سمنان، استانداری سمنان.
۲۰. بی‌نام (۱۳۶۳)، *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، اطلاعات.
۲۱. بی‌نام (۱۳۶۴)، *جهان‌گشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، مقدمه و پیوست‌ها دکتر الله دتا مضطر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۲۲. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۴۲۴ق)، *السنن الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، منشورات محمد علی بیضون / دارالکتب العلمیه.
۲۳. پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۷)، *شاه تهماسب اول*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۴. پاسدراماجیان، هراند (۱۳۶۶)، *تاریخ ارمنستان*، ترجمه محمد قاضی، تهران، تاریخ ایران.
۲۵. پرغو، محمد علی و غلامزاده، صدیقه (۱۳۹۴)، «عزاداری محرم در عهد صفوی: یک بررسی آسیب-شناختی»، قم، فصلنامه علمی - پژوهشی *تاریخ اسلام*، دانشگاه باقر العلوم، دوره ۱۶، ش، ص ۳۵-۶۹.
۲۶. پورگشتال، هامر (۱۳۶۷)، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، زرین.
۲۷. تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۸۳)، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه حمید ارباب شیرانی، تهران، نیلوفر.
۲۸. ترکمان، اسکندربیگ (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تحقیق ایرج افشار، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
۲۹. توفیق، سعید (۱۳۹۸)، «تبیین همگرایی عملکرد سیاسی اجتماعی شریف مرتضی با سیره وفاق‌گرایانه شیخ مفید»، قم، فصلنامه علمی - پژوهشی *شیعه‌شناسی*، ش ۶۶، ص ۱۲۳-۱۵۶.
۳۰. جرجانی، سید شریف‌علی بن محمد (بی‌تا)، *معجم التعريفات*، تحقیق محمد صدیق المنشاوی، القاهرة، دارالفضیله.
۳۱. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه‌ی دین، فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۳۲. _____ (۱۳۸۸)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، چ چهارم، تهران، نشر علم.
۳۳. جناب‌دی، میرزابیگ (۱۳۷۸)، روضة الصفویه، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
۳۴. حسینی قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۱۵)، لب التواریخ، تهران، مؤسسه خاور.
۳۵. حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین (۱۳۵۹)، خلاصة التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران.
۳۶. حسینی، سید حمید (۱۳۸۸)، «عوامل فرهنگی مذهبی تنش بین صفویه و عثمانی»، فصلنامه سخن تاریخ، ش ۵، قم، جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی.
۳۷. حکیم الهی، عبدالمجید (۱۳۹۵)، «شهادت ثالثه، از بدعت تا وجوب»، مشهد، فصلنامه علمی - پژوهشی فقه و تاریخ تمدن، دانشگاه آزاد اسلامی، ش ۴۸، ص ۱۳۵-۱۶۴.
۳۸. حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۱۲ق)، نکت النهایه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴)، تذکرة الفقهاء، تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۴۰. خازن، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۴۲۵ق)، تفسیر الخازن المسمى لباب التأویل فی معانی التنزیل، تصحیح عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴۱. خواندمیر، امیرمحمود بن غیاث‌الدین حسینی (۱۳۷۲)، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، تهران، بنیاد موقوفات افشار.
۴۲. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر فی أخبار افراد البشر، مقدمه جلال‌الدین همائی، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، چ چهارم، بی‌جا، خیام.
۴۳. دانیالی، محمدجواد و دوست‌محمدی، حسن (۱۳۹۷)، «بررسی فقهی شهادت ثالثه با تمرکز بر جنبه شعاری آن»، قم، فصلنامه علمی - پژوهشی فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ش ۴، ص ۱۴۹-۱۷۲.
۴۴. دلاواله، بیترو (۱۳۷۰)، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، علمی و فرهنگی.
۴۵. رحیم‌پور ازغدی، طاهره و آزاد، علی‌رضا (۱۳۹۸)، «عوامل گسترش هژمونی شیعه در عصر صفویه»، قم، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، دانشگاه باقر العلوم، دوره ۲۰، ش ۷۸، ص ۲۲۵-۲۵۸.
۴۶. روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، أحسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران، بابک.

۴۷. سانسون، وب (۱۳۴۶)، سفرنامه سانسون وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ابن سینا.
۴۸. سایکس، سرپرسی (بی‌تا)، تاریخ ایران، ترجمه محمد تقی فخر داغی گیلانی، تهران، علمی.
۴۹. سبحانی، جعفر (۱۴۳۰ق)، الأذان تشریحاً و فصلاً علی ضوء الكتاب و السنه، ط الثانية، قم، مؤسسه الإمام الصادق.
۵۰. ستوده، منوچهر (۱۳۷۴)، از آستارا تا استرآباد، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. سیوری، راجر (۱۳۷۸)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چ هفتم، تهران، نشر مرکز.
۵۲. شاردن، ژان (۱۳۷۴)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
۵۳. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۶)، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، تبیان.
۵۴. شوکانی، محمد بن علی (بی‌تا)، فتح القدير، دمشق، دار ابن کثیر.
۵۵. شیبی، کامل مصطفی (بی‌تا)، الصلة بين التصوف و التشيع، بيروت، دار الأندلس.
۵۶. شیرازی، عبدی بیگ (۱۳۶۹)، تکملة الأخبار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوابی، تهران، نی.
۵۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۸. _____ (بی‌تا)، علل الشرائع، النجف، منشورات المكتبة الحیدریه.
۵۹. صفت‌گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۶۰. طائی، نجاح (۱۴۳۸ق)، الشهادة الثالثة واجبة و جزئیه، بیروت، مؤسسه دارالهدی لإحياء التراث الإسلامي العالمیه.
۶۱. طباطبائی حائری، سید علی بن محمد علی بن ابی‌المعالی (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، قم، مؤسسه آل‌البتین علیهم السلام لإحياء التراث.
۶۲. طباطبائی حکیم، سید محسن (۱۳۹۱)، مستمسک العروة الوثقی، ط. الرابعه، بیروت، دارإحياء التراث العربی.
۶۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۷ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالعلوم.
۶۴. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.

۶۵. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۹۸)، *الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية*، تحقیق سید محمد کلانتر، ط. الثانيه، النجف، منشورات جامعة النجف الدينيه.
۶۶. _____ (شهید ثانی) (۱۴۲۲ق)، *روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*، تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیة، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۶۷. فقیهی، علی اصغر (۱۳۶۶)، «وضع شیعه در عصر شریف رضی»، یادنامه علامه شریف رضی، به اهتمام سید ابراهیم سید علوی، ص ۳۰۱-۳۲۹.
۶۸. فلسفی، نصرالله (۱۳۴۷)، *چند مقاله تاریخی و ادبی*، تهران، وحید.
۶۹. _____ (۱۳۷۱)، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، علمی.
۷۰. قاضی تنوخی، ابومحسن بن علی (۱۳۹۱)، *نشوار المحاضرة و أخبار المذاکره*، تحقیق عبود الشالجي المحامی، بی جا، بی نا.
۷۱. قحطانی، سعید بن علی (بی تا)، *الأذان و الإقامة في ضوء الكتاب و السنه*، الرياض، مطبعة سفير (مؤسسة الجریسی للتوزیع والاعلان).
۷۲. قزوینی رازی، عبدالجلیل بن ابی‌الحسین (۱۳۵۸)، *بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض*، تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
۷۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷)، *الکافی*، به اهتمام محمد حسین الدرایتی، قم، دار الحدیث.
۷۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ط. الثانيه، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۷۵. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، *روضة المتقين في شرح من لايحضره الفقيه*، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، چ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۷۶. _____ (۱۴۱۶ق)، *لوامع صاحبقرانی المشتهر بشرح الفقيه*، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
۷۷. مرتضوی، سید خدایار و رضایی حسین‌آبادی، مصطفی و قرائتی، اردوان (۱۳۹۴)، «گفتمان تشیع و برسازي هويت ملي در ايران عصر صفوي»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ش ۳، ص ۱۴۵-۱۸۳.
۷۸. مزی، جمال‌الدین ابوالحجاج یوسف (۱۴۰۸ق)، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، تحقیق بشار عوآد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله.
۷۹. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *التفسير الكاشف*، قم، دار الكتاب الإسلامی.

۸۰. منجم یزدی، ملاجلال (۱۳۶۶)، *تاریخ عباسی (روزنامه ملاجلال)*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، وحید.
۸۱. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۴ق)، *المستند فی شرح العروه الوثقی*، تصحیح مرتضی البروجردی، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۸۲. مؤید ثابتي، سید علی (۱۳۶۴)، *اسناد و نامه‌های تاریخی*، تهران، کتابخانه طهوری.
۸۳. میری، وجیهه (۱۳۹۸)، *تحلیل تاریخی مقارن‌سازی جشن نوروز و غدیر در عصر صفوی*، قم، دوفصلنامه علمی *سخن تاریخ*، سال سیزدهم، ش ۳۰، ص ۴۸-۶۸.
۸۴. نجفی، مسلم و وکیلی، هادی (۱۳۸۹)، «تأملاتی تاریخی درباره نهم ربیع»، دانشگاه فردوسی مشهد، فصلنامه علمی - پژوهشی *تاریخ و فرهنگ*، ش ۴، ص ۵۱-۸۲.
۸۵. نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *مجموعه اسناد شاه اسماعیل صفوی*، تهران، چاپخانه ارژنگ.
۸۶. هالم، هاینس (۱۳۸۹)، *تشیع*، ترجمه محمدتقی اکبری، چ دوم، قم، نشر ادیان.
۸۷. واله قزوینی، محمدیوسف (۱۳۷۲)، *خلد برین (ایران روزگار صفوی)*، تهران، بنیاد موقوفات محمد افشار یزدی.
۸۸. وبر، ماکس (۱۳۷۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی نژاد، تهران، مولی.
89. Matthee, Rudi (2010), "Was Safavid Iran an Empire?" , *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, No. 53, pp. 233-265.