

تبیین و تحلیل نقش اجتماع علمی در فرآیند تمدنی دولت شیعی صفویه

زهرا سادات کشاورز^۱، محمدعلی چلونگر^۲، اصغر منتظرالقائم^۳

(دریافت مقاله: ۹۷/۰۴/۱۰ - پذیرش نهایی: ۹۷/۰۶/۱۲)

چکیده

یکی از شاخص‌های مهم فرهنگ و تمدن در هر عصری پیشرفت‌های علمی و پرورش صاحبان اندیشه در عرصه علوم است. هدف اصلی نوشتار حاضر، مطالعه اجتماع علمی عصر صفوی و نقش آن در فرآیند تمدنی آن روزگار است. این مقاله با الهام از الگوی نظری رندل کالینز و با روش توصیفی - تحلیلی ضمن توجه به ضرورت کاربرد رویکردهای جامعه‌شناختی در تحلیل پدیده‌های تاریخی در جست‌وجوی پاسخی مناسب برای این پرسش است که اجتماع علمی در عصر صفویه از چه ویژگی‌هایی برخوردار بوده و آیا توانسته خود را به‌عنوان یک کانون پیشرو و تمدن‌زا معرفی کند؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد رشد علم در گرو ظهور و تداوم حلقه‌های فکری به‌مثابه اجتماع‌های علمی است که هسته محوری آن را زنجیره مناسب تعامل با انرژی عاطفی بالا تشکیل می‌دهد. با حمایت دستگاه سیاسی دولت، حکما، فقها، علماء، دانشمندان و هنرمندان همچون فعالان فضای علم در درون حلقه‌های فکری، توانستند نقشه راه تمدن‌سازی بر مبنای معارف عقلانی تشیع را طراحی کنند.

کلید واژه‌ها: اجتماع علمی، فرهنگ، تمدن، تشیع، صفویه، ایران.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان؛ Email: Zahra.sadat.keshavarz@gmail.com

۲. استاد گروه علوم تاریخ، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ Email: m.chelongar@ltr.ui.ac.ir

۳. استاد گروه علوم تاریخ، دانشگاه اصفهان؛ Email: montazer@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

عصر صفویه در بررسی تاریخ اجتماعی ایران، به عنوان دوره‌ای نسبتاً طولانی، از اهمیت بسیاری برخوردار است. این اهمیت بویژه از آنجا ناشی می‌شود که آن دوره، می‌تواند ساختارهای شکل گرفته در بطن جامعه ایرانی را منعکس نماید. اهمیت این دوره تاریخی باعث شده است تا ایران‌شناسان مختلف با نگاه‌های نظری متفاوت بر این دوره متمرکز شده و قرائت‌های متفاوتی از کلیت تاریخ اجتماعی ایران ارائه دهند. در این مقاله کوشش شده است تا به این پرسش پاسخی درخور داده شود که جریان‌های علمی در عصر صفوی از چه ویژگی‌هایی برخوردار بوده و آیا توانسته خود را به عنوان یک کانون پیشرو و تمدن‌زا معرفی کند؟ پاسخ ما براساس بررسی اجمالی بنیان‌های نظری و معرفت‌شناختی قرائت‌های ارائه شده در خصوص فضای علمی حاکم بر ایران عصر صفوی بر این فرض استوار است که مهم‌ترین ویژگی تمدنی این عصر، افزوده‌های جامعه صفوی به میراث تمدنی پیش از خود و خلق جنبه‌های جدیدی از مبانی علمی، فرهنگی و هنری بود. همه فعالیت‌ها و از جمله تولید علم و فرهنگ در موقعیت‌های انضمامی صورت می‌گیرد که چیزی جز تعاملات آگاهانه کنشگران علمی در زمان‌ها و مکان‌های مشخص نیست. این تعاملات فکری و فرهنگی وقتی که به شکلی زنجیره‌وار حول ایده‌ها و نشانه‌های خاصی تکرار شوند از طریق تولید همبستگی، شبکه‌ها یا حلقه‌های فکری را ایجاد می‌کنند (عبداللهی چندانق و خستو، ۲۶). حلقه فکری یا اجتماع علمی، جایگاهی کلیدی در عصر صفوی دارد؛ زیرا از یکسو چرخش مذهبی جامعه ایرانی در این دوره با نگاهی سرچشمه گرفته از حکمت متعالیه، تأثیری جدی در حوزه‌های مختلف علمی بر حیات تمدنی ایرانی گذاشت و از سوی دیگر، به دلیل رونق اقتصاد تجاری و کسب درآمد خارجی، دوره جدیدی از شکوفایی فرهنگی و تمدنی آغاز شد. تمدن، حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی است. تمدن خروج از بادیه‌نشینی و گام نهادن در شاهراه نهادینه‌شدن امور اجتماعی یا به تعبیر ابن‌خلدون دست یافت به عمران بشری است. به طور کلی، هنری لوکاس، تمدن را پدیده‌ای به هم تنیده می‌داند که همه رویدادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی هنر و ادبیات را در بر می‌گیرد (لوکاس، ۷/۱ و ۱۶).

البته این نظر، به خلاف نظر برخی از شرق‌شناسان غربی همانند اچ. جی. وینتر، استاد ارشد علوم تربیتی دانشگاه اگزتر است که در مجموعه *تاریخ ایران* کمبریج در مقاله‌ای با نام «علم ایرانی در دوره صفوی» به بررسی پیشرفت‌های علمی ایرانیان عصر

صفوی پرداخته و با اینکه خود بارها به دستاوردهای بزرگ ایرانیان این عصر اشاره کرده، در چرخشی ناگهان چنین نتیجه‌گیری کرده است: «در این دوره از تاریخ ایران، شرایط برای تحقیقات علمی مناسب نبود. پزشکان و ستاره‌شناسانی که توسط شاهان عزل می‌شدند زود بار سفر به بهشت را می‌بستند. تصمیمات علمی در این عهد با عجله اتخاذ می‌شد» (وینتر، ۱۴۰). چنین شواهدی قطعاً در تناقض و تضاد با همه شواهد و اسناد تاریخی‌ای است که پژوهشگران از آن دوره در دست دارند. هرچند تحقیقات زیادی در زمینه اوضاع ایران صفوی صورت گرفته، که هر کدام از آن‌ها حاوی اطلاعات فراوان و بسیار مفیدی در این زمینه بوده و کمک شایانی برای شناخت چگونگی عصر صفوی می‌نماید. البته باید خاطر نشان کرد که بیشتر این تحقیقات عمدتاً با رویکردهای تاریخی، سیاسی و همچنین دینی و اعتقادی انجام گرفته و تأکید فراوانی به دوران زمامداری این خاندان شده، به طوری که فقدان رویکرد تمدنی از یک سو و توجهات کمتر به ظرفیت‌های تمدن‌سازی تشیع در آن، از عمده ضعف‌ها و مشکلات این تحقیقات است. علاوه بر این، این تحقیقات از آفت نقص در روش و ضعف در هدف برخوردار است.

روش تحقیق در این مقاله، روش تحلیل تاریخی است و رهیافت آن فرهنگی - جامعه‌شناسی است. در تحلیل تاریخی، مورخ می‌کوشد با شناسایی و مقایسه جریان‌های مؤثر در یک رویداد تاریخی، از طریق استنتاج عقلی، به علت‌یابی در مورد موضوع تاریخی بپردازد (جعفری، ۲۶). ذکر این نکته ضروری است که معیار ارزیابی وضعیت پویایی اجتماع علمی در این مقاله، زنجیره‌های ارتباطی و تعاملات پویا در بین حکما، فقها، علما، دانشمندان و هنرمندان شیعی مذهب عصر صفوی است که خود را به صورت حلقه‌های فکری نمایان می‌سازند تا نقش علم و فرهنگ در فرآیند تمدنی دولت صفوی در این برهه تاریخی، به عنوان پایه و زیربنایی برای دوره‌های بعد در خلق تمدن، مورد تبیین و تحلیل قرار گیرد.

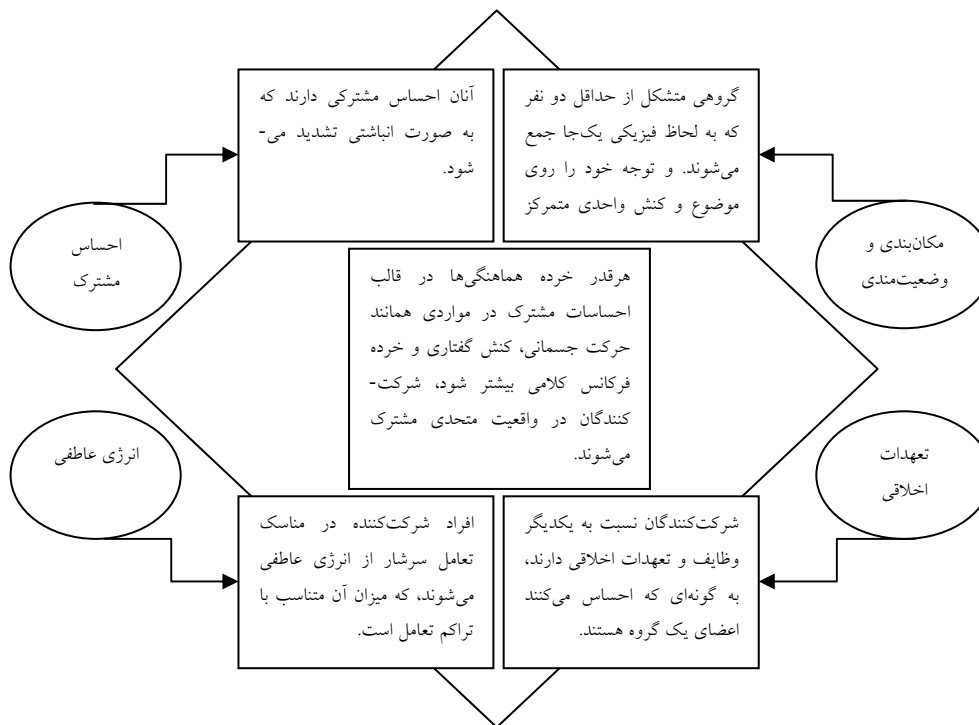
چارچوب نظری

در پرتو چارچوب نظری انتخاب شده برای مطرح کردن مسئله تحقیق از نظریه مناسک تعامل^۱ و مفاهیم به کار رفته در این نظریه چون انرژی عاطفی،^۱ سرمایه فرهنگی،^۲

۱. مناسک تعامل (Interaction Rituals) مرادیهایی است که مدام تکرار می‌شود و در این تکرار ارتباطات، نمادهایی خلق و ماندگار می‌شوند که اعضا را به هم مرتبط می‌سازند و اعضا از طریق ←

خلاقیت،^۳ فضای گفت‌وگو، ساختار فرصت،^۴ مناسک تعامل (تجربی و نیابتی)، رندل کالینز استفاده شده است. به اعتقاد رندل کالینز (۲۰۰۰) در میدان علمی، در بین اعضا گونه‌ای از ارتباطات و تعاملات (مناسک تعامل) وجود دارد که منجر به انسجام اجتماعی و پویایی روابط و میدان علمی می‌شود. عناصر مهم تشکیل‌دهنده «مناسک تعامل» در نمودار ذیل نشان داده شده است:

-
- همین نمادها با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. «وضعیت‌هایی که به شدت کانون توجه باشند در افراد نفوذ می‌یابند و عواطفی را ایجاد می‌کنند. این عواطف هم رسانه هم انرژی تفکر فردی و هم سرمایه‌ای هستند که امکان برساختن وضعیت‌های بیشتری را در یک زنجیره مداوم فراهم می‌سازد.» (Collins, The sociology of philosophies, 21).
۱. انرژی عاطفی (Emotional energy) «نیروی است که از مشارکت موفقیت‌آمیز افراد در مناسک تعامل حاصل می‌شود و پیوستاری از حداکثر (اطمینان و اعتماد به نفس، اشتیاق و احساس خوب و مثبت خوب و مثبت درباره خویش) تا حداقل (افسردگی، فقدان ابتکار، بی‌ارادگی و احساسات بد و منفی درباره خویش) را تشکیل می‌دهد» (ibid, 29).
۲. سرمایه‌های فرهنگی انبان نمادهای خاص است که دربردارنده بار معنایی عضویت افراد و همبستگی آن‌ها به یکدیگر و نیز محصولات فکری و فرهنگی در اجتماع فکری چون بناهای فرهنگی، متون، اندیشه‌ها، ایده‌ها، نظرات، روش‌ها، مفاهیم و واژه‌های به کار رفته در گفت‌وگوها و نوشتار می‌شد (ibid, 30-33). در این مقاله، بررسی سرمایه فرهنگی در سطح نمادین، در دو بُعد نمادهای ذهنی و نمادهای عینی صورت می‌گیرد.
۳. خلاقیت (Creativity) بیان اندیشه‌های نو می‌باشد؛ اما اندیشه‌ها نمی‌توانند کاملاً جدید باشند. آن‌ها با سنت فکری قبل خود پیوند دارند و با تکیه بر مصالح اندیشه‌های گذشتگان در قالب نمادهای جدید و مفاهیم جدید ایجاد می‌شوند (ibid, 31).
۴. ساختار فرصت (Opportunity Structure) به موقعیت فرد در میدان علمی اشاره دارد. «در این‌جا شکل شبکه و جایگاه شخص در آن تعیین می‌کند که با چه میزان انرژی خلاق او چه می‌تواند بکند و به چه چیزی فکر کند» (ibid, 39).



شکل (۱): عناصر مهم تشکیل‌دهنده «مناسک تعامل»
(Collins, The sociology of philosophies, 22-23)

کالینز این فرایند را دسته‌هایی از «زنجیره‌های فردی تجربه مبتنی بر برهمکنش» می‌خواند که «همچنان‌که در امتداد زمان جریان می‌یابند، همدیگر را در فضا قطع می‌کنند» (ریتزر و گودمن، ۵۵۰). افراد مشارکت‌کننده در مراسم برهمکنش، با توجه به شدت این برهمکنش از انرژی عاطفی برخوردار می‌شوند و شور و اشتیاق حرکت به سمت هدف‌های نمادین را پیدا می‌کنند. از نظر دورکیم، انرژی عاطفی و توجه مشترک مشارکت‌کنندگان در ارتباط مناسکی، نوعی خودآگاهی جمعی^۱ را تولید می‌کند که به نوعی «بین‌الذهانی»^۲ است (Collins, Interaction ritual chains, 183). ساختار اجتماع علمی، امکانات متفاوتی برای دسترسی‌ها، همکاری‌ها و رقابت‌ها ارائه می‌دهد و افراد در این میان با توجه به ساختار فرصت‌ها، سرمایه فرهنگی و انرژی عاطفی خود دست به

1. Collective Conscience
2. Intersubjective

انتخاب می‌زنند. مهم‌ترین جنبه شبکه، قشربندی «فضای توجه» است که پایگاه فکری افراد را تعیین می‌کند که در این فضای توجه برخی از نماد‌های علمی، از قبیل شخصیت‌ها یا کتاب‌ها، پایگاه بالاتری را به دست می‌آورند (قانع‌راد، ۳۳).

مشارکت‌کنندگان در مناسک تعامل، در نتیجه این آگاهی جمعی #خو# به عنوان #عضو# گروه تعریف می‌نمایند و نسبت به یکدیگر تعهدات اخلاقی پیدا می‌کنند. از طرفی، انرژی عاطفی، با ایجاد انگیزش‌های اجتماعی، پویایی رفتار افراد را فراهم می‌کند. رفتار افراد به مشارکت آن‌ها در ساختار اجتماع محلی یا شبکه‌های ارتباطی بستگی دارد که «ساختار فرصت» آنان را می‌سازد (Collins, The sociology of philosophies, 39).

جایگاه علوم و فرهنگ در ظرفیت تمدنی عصر صفویه

قرن دهم: شکل‌گیری حکومت صفوی

شکل‌گیری دولت صفوی (۹۰۷-۱۱۳۵هـ.ق)، گسترش تشیع در ایران و چگونگی روند گسترش آن از پرسش‌های جدی فراروی محققان رویدادهای عصر صفوی است که علی‌رغم طرح چندین باره آن توسط پژوهشگران، در خصوص روند مذکور مطالب چندانی در دسترس نیست (Aubin, 236). دوره صفوی به سه دوره پیدایی و شکل‌گیری، رشد و شکوفایی و آرامش و تثبیت قابل تقسیم است و فعالیت‌های فکری دانشمندان شیعی در عصر صفویه نیز در سه مکتب فقیهان اصول‌گرا، عالمان حکمت‌گرا و عالمان اخباری قابل طبقه‌بندی است.

از همان آغاز به دلایل سیاسی و بر اثر تلاش شاه اسماعیل (حک: ۹۳۰-۹۰۷هـ.ق/ ۱۵۲۴-۱۵۰۱م) برای تثبیت حکومت خود و تسلط بر مناطق سوق الجیشی و تداوم مهاجرت قبیله‌های ترک از آناتولی که بدنه اصلی نظامی دولت عثمانی را تشکیل می‌دهد، به درگیری سریع نظامی میان دو حکومت انجامید (Muzaffer Tan, 359-381). شالوده تأسیس سلسله صفوی بر دو بنیاد شیعه و ایرانی بودن قرار داشت و شاه اسماعیل از این دو بیشتر بر اولی تکیه کرد؛ زیرا در آن زمان اکثریت ایرانیان سنی مذهب بودند و نیاز بود به سرعت مذهب ایرانیان را برگرداند. نیم قرن بعد ایران کشوری شیعه مذهب، بسان جزیره‌ای در محاصره دریای اهل سنت بود و هنگامی که ایران مذهب شیعه را پذیرفت، این مذهب

۱. «نمادها (Symbols) رمزها و ایده‌هایی هستند که اعضا با کمک آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند و از دریچه آن‌ها به جهان خویش می‌نگرند» (ibid, 22).

عامل ثباتی برای حفظ ایران در مقابل امپراتوری عثمانی گردید (Armajany, 91). تثبیت حکومت شاهرخ میرزا (۸۵۰-۸۰۷هـ.ق / ۱۴۴۷-۱۴۰۵م) بر قسمت بزرگی از متصرفات تیمور در ایران، که یکی از بارزترین تجلیاتش شکوفایی دانش و هنر در این عهد است، اقتضاکننده ارتباط سیاسی - فرهنگی با دولت عثمانی به منظور جلوگیری از مخالفت آق‌قویونلو و قراقویونلو و کنترل جنگ قدرت بین نوادگان تیمور در غرب ایران و عراق عرب بود. بیشتر از چهار دهه ارتباط حسنه و نیکو تا مرگ شاهرخ، باعث مهاجرت و تحول علمی دانشمندان عثمانی به ایران و انتقال سنت‌های مدارس ایرانی به سرزمین عثمانی، در بازگشت آن‌ها شد. اگرچه این دادوستد علمی مابین دو کشور، تا پایان حکومت آخرین#سلطان قدرتمند سلسله تیموری، سلطان حسین بایقرا (۹۱۱-۸۷۵هـ.ق / ۱۵۰۶-۱۴۷۰م) در هرات نیز ادامه داشت، انقراض حکومت‌های با ثبات و شکل‌گیری صفویان، مهاجرت گروهی دیگر از عالمان و دانشمندان غیرشیعی به سرزمین عثمانی را باعث گشت (علامه، ۲۷). به‌طور کلی چنین می‌توان گفت که از پایان عهد تیموری تا اوایل عصر صفویه سه عامل موجب تشدید مهاجرت علما، عمدتاً به عثمانی، شد (حیدرزاده، ۵۱-۵۰):

- ۱) انقراض حکومت‌های با ثبات، آغاز هرج و مرج و فقدان سرمایه‌گذاران حامی رونق مدارس و مراکز علمی؛
- ۲) اقتدار و قدرت عثمانیان و حمایت آنان از عالمان و دانشمندان؛ اهتمام سلطان بایزید دوم از طریق اعزاز علما، مکاتبه و ارسال هدایا و مستمری‌هایی در جذب دانشمندان ایرانی، مقارن با اوایل سلطنت شاه‌اسماعیل صفوی در کوچ عالمان به عثمانی مؤثر افتاد. نورالدین عبدالرحمن جامی، میرجمال‌الدین عطاءالله و سیف‌الدین احمد تفتازانی، از جمله افرادی هستند که هدایا و مستمری عثمانیان را دریافت می‌کردند (نفیسی، ۵۷/۱۸). پادشاهان عثمانی نیز در قالب حمایت از آن‌ها، از این فرصت برای انتقال علوم و سنن مدارس ایرانی و تشکیل دوره علوم عثمانی بهره‌گرفتند و خلأ ناشی از مهاجرت دانشمندان و علما، به وضعی مشهود در علوم نیمه اول عصر صفوی منجر شد.
- ۳) پیدایی و شکل‌گیری دولت شیعه مذهب صفویان؛ سخت‌گیری‌ها و طریقت شاه اسماعیل، علمای صاحب‌نام اهل سنت را در وضع دشواری قرار داد و به‌طور طبیعی روند مهاجرت برخی از آنان همانند میرمیرتاض هروی، معلّم مدرسه سلطانی هرات و استاد حکمت و ریاضیات (نفیسی، ۳۷/۲۲)، حکیم عین‌الملک دواپی شیرازی و یوسفی هروی

صاحب طبّ یوسفی (صفا، ۳۵۶/۵-۳۵۵)، فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی (تاریخ عالم‌آرای امینی) (صفا، ۵۳۸/۴؛ نفیسی، ۵۷/۱۸-۵۶) و زین‌الدین محمود واصفی (بدایع الوقایع) را تسریع و تسهیل نمود (واصفی، ۵۷/۱).

شاه‌اسماعیل پس از غلبه بر سلطان الوند میرزا در سال ۹۰۷ ه‍.ق عازم تبریز شد. او پس از جلوس بر تخت سلطنت، خطبه را به نام ائمه اثنی‌عشر (ع) خواند (قمی، ۱/ ۲۸؛ قزوینی، ۷؛ مستوفی، ۴۹؛ خواندمیر، ۴/ ۴۶۷). با وجود جریان‌های بسیار غلوآمیز در دوران حاکمیت شاه اسماعیل (Morton, 196-197)، نخستین اقدام وی، رسمیت‌دادن به مذهب تشیّع بود و هدف حکومت خود را ترویج مذهب حقه و اجرای احکام دین مبین اعلام کرد. دعوت از علمای دینی عتبات و جبل‌عامل نیز در این جهت صورت گرفت و حمایت از علمای دینی، به عنوان یک وظیفه حکومتی، در دستور کار صفویه قرار گرفت.^۱ منابع اصلی صفویه متفق‌القول‌اند که دعوت شاه‌اسماعیل از علمای عرب برای ایجاد یک جامعه‌پذیری مذهبی دولتی و مقتضی برای ایرانیان عالم و عامی ضروری است (Roemer, 338-345). به عقیده اندرو نیومن، در دوره نخست، به استثنای علی بن‌عبدالعالی کرکی (د. ۹۴۰ ه‍.ق)، فقط چند فقیه عاملی واقعاً به ایران مهاجرت کردند تا نیازهای مذهبی دولت صفوی را برآورده سازند. در این میانه محقق کرکی نه معیاری برای تعمیم رفتار مذهبی او به همه علمای عاملی، بلکه یک استثنا به شمار می‌رود. نیومن معتقد است مهاجرت عالمانی همچون محقق کرکی، همکاری آنان با دولت صفوی و تأثیر چشمگیر آنان در حیات سیاسی و مذهبی این دوران را نباید نماینده جریان غالب و رسمی امامیه دانست، بلکه برعکس، گرایش او در خصوص پیوستن به حکومت صفویه، نظری منفرد و کمیاب بوده و بدنه اصلی عالمان شیعه با دیده رد یا دست‌کم تردید، به ادعای تشیّع اثنی‌عشری صفویان نظر داشته‌اند (صفت‌گل، ۱۴۶-۱۴۵). نیومن معتقد است که در نیمه نخست سده دهم هجری، ماهیت عقاید مذهبی صفویان به ویژه در عصر شاه‌اسماعیل اول و شاه‌تهماسب (حک: ۹۸۴-۹۳۰ ه‍.ق / ۱۵۷۶-۱۵۲۴م) غالبانه و خلاف سنت رسمی تشیّع بوده است و مخالفت‌های میان

۱. این ویژگی مهم حکومت صفوی به‌خوبی نشان می‌دهد که اگر حکومتی واقعاً با موازین عرفی شکل بگیرد، قدرت سیاسی خود را در راه تقویت مبانی دینی صرف خواهد کرد. قدرت عرفی اگر شکل بگیرد در نهایت خود به اجرای شریعت اقدام می‌کند. آن چیزی که در لسان ملاصدرا به گونه «نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است» بیان شده است (صدرالمتألهین، ۵/ ۴۹۶؛ قمی، ۱/ ۴۱-۳۶؛ خواندمیر، ۴/ ۵۴۸-۵۴۵).

محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی (د. ۹۴۵ هـ.ق) دورنمایی از آن است.^۱ از نظر رحمتی «در مقابل دیدگاه نیومن، فرهانی منفرد، جعفر مهاجر، آلبرت حورانی، آقاجری، جعفریان و صفت گل از همکاری عالمان عاملی - البته با تفاوت‌هایی در میزان همکاری آن‌ها - با صفویه سخن گفته‌اند و محققانی چون استوارت (در مقاله «یادداشت‌هایی در باره مهاجرت علمای جبل عامل») و ابی صعب (در مقاله «علمای جبل عامل») ضمن نقد دیدگاه نیومن، دامنه همکاری عالمان عاملی با صفویه را فراتر از آنچه نیومن معتقد است، ترسیم کرده‌اند (رحمتی، ۶۱).

پس از ولایت‌عهدی امام رضا (ع) که عنصر ایرانی نسبت به ساختار و دینی بودن حکومت بنی‌عباس دچار تردید گردید و جایگاه سیاسی و نظامی خود را به ترکان مهاجر ماوراءالنهر داد و پس از حمله مغول که این وضعیت تاریخی را خاتمه داد، در عصر صفویه، نخستین بار بود که ایرانیان امکان می‌یافتند در حکومت مشارکت جدی داشته باشند و تردیدهای تاریخی نسبت به این مشارکت را مرتفع کنند و نظامی ملی و ایرانی بر پایه تشیع در عرصه سیاست تجربه کنند (فتح الهی، شکل‌گیری ملیت ایران، ۴۸-۴۷). بیشتر صاحب‌نظران و صفویه‌شناسان، سه منبع مشروعیت را که شاهان صفوی با تکیه بر آن‌ها حکومت کردند، شامل نمایندگی و نیابت حضرت مهدی، مرشد کامل صوفیان و نسبت با شاهان ساسانی از طریق دختر یزدگرد می‌دانند که بنا به برخی روایات به عقد امام حسین (ع) درآمد (فوران، ۱۳۷۷: ۷۹؛ سیوری، ۱۳۷۸: ۲). به عبارت دیگر، شاهان صفوی مسند مرشد کامل، نیابت مذهبی و فره ایزدی شاهنشاهی ایران را به طور همزمان به عنوان سه منبع مشروعیت بخش خود قرار داده بودند (نجفی، ۲۹). چنان‌که مشاهده می‌شود هر سه آبشخور مشروعیت‌بخش حکومت صفوی از دامن مذهب تشیع جاری شده است. مقام مرشد کامل صوفیان صفوی قریب دو قرن پیش از آغاز سلطنت صوفیان، در شیعه غلوآمیز خاص صوفیان ظهور یافت و مرشد کامل صفوی موسوی (از نسل امام موسی الکاظم رهبر شیعی و عرفانی مریدان و نایب مهدی به حساب می‌آمد (فوران، ۷۹).

در قرن دهم هجری، مذهب شیعه مذهب رسمی کشور شد و وحدت ملی ایرانیان در قالب پدیده «دولت - ملت» که برای نخستین بار در ایران اسلامی شکل گرفت، در این آیین تجلی یافت. صوفیان میراث تمدنی و فرهنگی جامعه ایرانی پیش از خود را به ارث بردند، آن را در مواردی تغییر دادند و در مواردی عناصر جدیدی به آن اضافه کردند. به

۱. بخشی از مناظره فقهی محقق کرکی و قطیفی ناشی از اختلاف دیدگاه آن‌ها درباره مسئله خراج و اخذ آن بوده است.

این ترتیب، ساختار سیاسی و فرهنگی ایران عصر صفوی مجموعه‌ای از تحولات گاه عمیق در جامعه ایرانی ایجاد کرد که دامنه تأثیر آن حتی تا روزگار امروز نیز کشیده شده است (ابی‌صعب، ۱۸). برای اثبات این امر، تنها اشاره‌ای گذرا به نام دانشوران بزرگ و برجسته‌ای چون محقق کرکی^۱، شیخ بهایی^۲، میرفندرسکی، صدرالمتألهین یا ملاصدرا^۳، علامه مجلسی^۴ و ملامحسن فیض کاشانی^۵ کفایت می‌کند. در این دوره بود

۱. محقق کرکی چند اثر خود را به دولت صفوی تقدیم کرد و چند اثر دیگر به خواست‌بزرگان صفوی نوشته است. برخی از آثار وی عبارت از *نفحات اللاهوت*، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، *حاشیه شرایع الاسلام*، *شرح الفیه شهید اول*، *اثبات‌ارجعه*، *حاشیه ارشاد علامه حلّی*، *رساله جمعه حاشیه بر سجد بر تربت و بسیاری کتب دیگر است (بحرالعلوم، ۱۲۹).*

۲. شیخ بهایی، تألیفات و تصنیفات فراوانی در زمینه‌های مختلف علمی دارد که تعداد آن را شصت و حتی افزون بر صد شماره کرده‌اند (نک: مدرس تبریزی، ۳/۹۴؛ زنوزی، ۱۹۸/۲-۱۵۶؛ امینی، ۱۱/۳۵۹-۳۵۶؛ نفیسی، ۹۲-۸۰؛ جهانبخش، ۱۲۷-۱۲۵؛ زاده‌وش، ۴۲۶-۴۱۳). بسیاری از این آثار، رساله‌هایی هستند که جنبه کاربردی داشته و مورد استفاده طلاب در مدارس یا پاسخ‌گویی به نیاز مردم و جهت بهره‌برداری آن‌ها بوده است. این آثار عبارت از *نان و حلوا و شیر و شکر*، *جامع عباسی در فقه*، *اثبات‌الانوار الالهیه*، *الاتنی عشریات*، *الخمس فی الطهاره و الصلوه و الزکوه و الصوم و الحج*، *الاسطرلاب*، *خلاصه الحساب*، *کتاب اربعین*، *تشریح الافلاک*، *تضاريس الارض*، *کشکول*، *التهذیب یا تهذیب‌البیان* و بسیاری کتب دیگر است. بر برخی از این آثار، دانشمندان معاصر شیخ و دانشمندان پس از او شروح و تعلیقاتی به نظم یا نثر نوشته‌اند. علامه امینی، فهرست مفصلی (۱۴۸ مورد) از این شروح را برشمرده است (امینی، ۱۱/۳۷۰-۳۵۹).

۳. از محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، ملقب به صدر المتألهین یا ملاصدرا بیش از چهل و پنج اثر در قالب کتاب و رساله باقیمانده است که برخی از آن‌ها عبارت از: *تفسیر برخی از سوره قرآن*، *الاسفار الاربعه*، *المبدأ و المعاد*، *شواهد الربوبیه*، *المشاعر*، *الحکمة العرشیه*، *شرح الهدایة الثیریه*، *حاشیه بر الیهیات الشفاء*، *الحشر*، *القضاء و القدر*، *مفاتیح الغیب*، *اکسیر العارفین*، *السورادات القلبیه*، *شرح اصول الکافی* و *أسرار الآیات* و بسیاری کتب دیگر است (امین، ۱۹۶).

۴. وی اشتیاقی وافر برای تحصیل فقه، حدیث، تفسیر و فروع فقه داشت. تألیفات وی بیش از ده کتاب است و برخی از آن‌ها عبارت از: *حاشیه صحفیه سجادیه*، *احیاء‌الحادیث فی شرح‌الحدیث*، *حدیقه‌المتقین فی معرفه احکام‌الدین لارتقت معارج‌الیقین*، *روضه‌المتقین*، *لوامع صاحبقرانی*، *شرح زیارت جامعه* و بسیاری کتب دیگر است.

۵. فیض کاشانی کتاب‌های فراوانی تألیف کرده است که برخی از آثار او عبارت از *اصول الاصلیه*، *اصول المعارف*، *ترجمه الصاله*، *تفسیر الصافی*، *حقائق در محاسن اخلاق*، *خالصه‌الاذکار*، *رساله الحق المبین*، *سفینه‌النجاه*، *علم‌الیقین*، *عین‌الیقین*، *قره‌العیون*، *المحججه‌البیضاء*، *مفاتیح‌الشرائع در الفقه امامی*، *منهاج‌النجاه و الوافی* و بسیاری کتب دیگر است (حسینی‌جلالی، ۱/۸۹۰-۸۸۸).

که علامه مجلسی به جمع‌آوری احادیث و معارف شیعه از اقصای ایران و جهان همت گماشت و نیز مرجعیت شیعی در ایران قوت گرفت (معلی، ۴). قرن دهم را می‌توان قرن علی‌بن‌عبدالعالی کرکی و شاگردانش نیز نامید (نک: سبحانی تبریزی، ۲۷؛ نیز: فرهانی منفرد، ۱۱۱). وی با از بین بردن بدعت‌ها، اصلاح رفتارهای دینی و بنای سنت‌های شرعی، باعث پیدایش هویتی گردید که پایه اصلی ملیت ایرانی بود (روملو، ۱۰/۴؛ قمی، ۱۹۶/۱). فعالیت‌های کرکی در ایران را طی دو دوره می‌توان بررسی کرد. دوره یکم، عصر آشنایی وی با شاه‌اسماعیل اول بود و دوره دوم هنگام فعالیت‌های جدی او در زمینه تبلیغات مذهبی در ایران در روزگار فرمانروایی شاه‌تهماسب به شمار می‌رود (ابی‌صعب، ۳۵). با وجود اینکه کرکی فقیهی برجسته و تکاپوگری خستگی‌ناپذیر در دوره یکم فرمانروایی صفویان بود (غفاری قزوینی، ۲۸۵)، اما در نتیجه فعالیت‌های محقق کرکی، گروهی از علما در مقام رقابت با او درآمد بودند. مهم‌ترین شخصیت این درگیری که رو در روی محقق کرکی قرار گرفت، عالمی به نام شیخ ابراهیم قطیفی بود (بحرانی، ۲۳۹؛ افندی، ۵۶/۱-۵۰؛ خوانساری، ۴۳/۱-۴۲؛ جابری، ۲۵۸-۲۵۷؛ حرعاملی، ۸/۲).

دستاوردهای تکاپوهای کرکی و معاصران او از سویی بنیان نهاده‌شدن پایه‌های نهاد دینی ایران در شکل جدید آن و از سوی دیگر طرح ملاحظه‌ها و مباحث نظری در حوزه‌های گوناگون دینی و علمی بود. تربیت نسل برجسته‌ای از فقیهان و علمای ایرانی که با شور و حرارت، پرچم رهبری علمی و اجتماعی مکتب تشیع را به دوش گرفتند، کار سترگ محقق کرکی بود. حفظ استقلال و در عین حال همکاری بر طبق مصالح اسلامی با دولتیان، که خط‌مشی این عالم بزرگ بود، بسط یدی را برای فقهای شیعه به ارمغان آورد که تا آن زمان بی‌سابقه بود، به طوری که حکومت عرفی صفوی نتواند خارج از حد و اندازه خود در امور دینی دخل و تصرف کرده و رابطه فرودستانه آن نسبت به دین و همچنین جایگاه و تفوق سیاسی و اجتماعی دین در جامعه محفوظ بماند. در واقع با تلاش‌های تعیین‌کننده محقق کرکی بود که شکل‌گیری جامعه جدید ایرانی با پذیرش تفوق و ولایت دین و فقاقت صورت پذیرفت و سنگ بنای ملیتی دینی در ایران نهاده شد (الجزائری، ج ۳۵/۲ به بعد؛ شیعی، ۳۹۳-۳۹۱؛ خوانساری، ۹۳/۱). اقدام‌های محقق کرکی از این زوایه اهمیت دارند. نسل بعدی علمایی همچون کمال‌الدین درویش محمدبن‌الحسن، علی‌بن‌هلال الکرکی (مشهور به شیخ علی منشار که کتابخانه خویش را نیز به ایران منتقل کرد) و حسین‌بن‌عبدالصمد جباعی که در دستگاه صفویان به کار

پرداختند یا در کنار آن به فعالیت علمی و آموزشی مشغول شدند، نیز بر همین روند فعالیت کردند (امین، ۳۷۱/۳۰؛ مهدوی اصفهانی، تذکره القبور، ۳۲۰؛ المهاجر، ۱۴۱). کرکی از طریق عرضه آگاهانه علم حدیث و فقه اثنی عشری، برای علمای مهاجر نقش‌هایی را در دربار شاه و جامعه ایجاد کرد.

برجسته‌ترین عالم دینی از نسل علمای مهاجر در این دوران که در رأس ساختار دیوانی دینی قرار داشت، بهاء‌الدین محمد عاملی بود. به نظر می‌آید تکاپوهای شیخ بهایی در متن ساختار دینی ایران را می‌توان در دو مرحله بررسی کرد. مرحله نخست زندگی و وظایف و اشتغالات دینی در عهد شاه‌تیماسب یکم تا فرمانروایی شاه‌عباس یکم و مرحله دوم از هنگام برگماری به منصب شیخ‌الاسلامی در عهد شاه‌عباس یکم تا هنگام مرگ به سال ۱۰۳۰/۱۶۲۱م. است (افندی، ۱۶۱/۵-۱۵۹؛ خوانساری، ۳۱۱/۷). در دوره یکم وی بیشتر به کسب علم پرداخت و چنان‌که اسکندربیک گزارش می‌دهد از استادان گوناگونی کسب علم کرد (قمی، ۱۵۷/۱-۱۵۵). مرحله دوم زندگی شیخ بهایی که اوج درگیر شدن او در تکاپوهای سیاسی و دینی این دوران نیز به‌شمار می‌رود، از هنگام برگماری به سمت شیخ‌الاسلامی آغاز شد. دولت صفوی به‌ویژه بعد از جنگ چالدران، برای حفظ مشروعیت و طراحی نظامی متکی به قوانین شریعت و استفاده از این دانشمندان به عنوان وزنه‌های عملی تعادل اجتماعی، از مهاجرت علما امامی استقبال می‌کرد.

با توجه به شرح حال مدرّسان بزرگ دوره صفوی قرن دهم، چیرگی گرایش حکمی بر سنت آموزشی عالمان ایرانی (آثار آنان و متن‌های آموزشی) را به روشنی می‌توان دریافت (ترکمان، ۱۵۶/۱-۱۴۳). گزارش نویسنده *احسن‌التواریخ* برای یافتن کتابی در فقه شیعی در آغاز استقرار حکومت صفویه به‌انگیزه آموزش و اجرای احکام فقهی، این دعوی را تأیید می‌کند (روملو، ۶۱). در حقیقت، پرداختن به علوم عقلی نیز در مدارس صفوی، کم‌تر از علوم نقلی نبوده است. در علم ریاضی می‌توان به ملک‌محمد اصفهانی اشاره کرد. شاه‌اسماعیل وی را که نزد محقق کرکی تحصیل کرده و از او در سال ۹۴۸ هجری اجازه تدریس در نجوم و ریاضیات گرفته بود، به همراه غیاث‌الدین منصور دشتکی (قربانی، ۴۶۹) مأمور بازسازی رصدخانه مراغه کرد.

مجموعه چنین شخصیت‌های برجسته سیاسی، اجتماعی و علمی که در این مقطع تاریخی گرد آمده بودند، رونق تمدن عصر صفوی را به ارمغان می‌آورد. نمادهای مشترک، محفلی و بین‌الذهانی بازنمای مراوده‌های تکراری هویت‌زا هستند. از رهگذر

همین تکرار مراوده‌های مستقیم است که نمادها (مانند یک دیدگاه خاص، متفکر خاص، کتاب خاص) مورد تقدس قرار می‌گیرند و موجب پیوند و همبستگی و ارتباط اعضا با یکدیگر می‌شوند. تعاملات مداوم در راستای نمادهای مشترک، راه اصلی شکل‌گیری فضای توجه بین‌الذهانی، مشترک و محفلی در بین دانشمندان و علما عصر صفویه شده است. از این‌رو، احساس می‌شد که همه چیز، در جای خود قرار دارد و نظم اجتماعی و تمدنی شایسته‌ای شکل گرفته است. پس از ظهور هویت و ملیت شیعی در ایران که در قرن دهم پیدا شد، اینک مذهب تشیع توانسته بود توانایی‌های خود را در عرصه تمدن‌سازی نیز نمایان سازد. بدین ترتیب همه حوزه‌های تمدنی آن دوره را با حال و هوای شیعی می‌توان مشاهده کرد. در این مقطع، اختلاف‌نظرها و گرایش‌های مختلف در حوزه‌های علمی نیز رخ نموده و صف‌بندی‌های مبتنی بر این گرایش‌ها مشخص‌تر گردید (فتح‌الهی، «تحلیل فکری - سیاسی...»، ۱۲۶-۱۲۵). بنابراین، پایان قرن دهم، مرزبندی‌های کامل جغرافیایی، سیاسی، عقیدتی، فرهنگی و علمی را به وجود آورد و زمینه را برای تحولات پیچیده‌تری در جوامع اسلامی فراهم کرد.

قرن یازدهم: الگوی رشد علم

تجربه تاریخی صفویان همچون دریایی می‌ماند که از رودخانه‌های گوناگون معارف اسلام و تشیع و علوم عقلی و هنرهای گوناگون تشکیل شده است و هنر اسلامی - ایرانی به اوج شکوفایی خود رسید (رفاعی، ۴۸؛ کیانی، ۱۰۳). صفویه از جمله دولت‌هایی مستقل و قدرتمند ایران است که پس از چند سده آشفته‌گی و از هم‌پاشیدگی دولتی نیرومند با شکوه و فرهنگ‌دوست به وجود آورد که در سایه آن وحدت سیاسی و ملی، مدنیت، رفاه اجتماعی، رونق اقتصادی و پویای فرهنگی و روابط گسترده با دول خارجی به وجود آمد. صفویان با ایجاد آرامش نسبی و علاقه‌مندی به عمران و آبادی و احداث بناهای مختلف و یا مرمت و احیاء برخی از بناها، مدنیت و هنر ایرانی اسلامی را به جایگاه شایسته‌ای رساندند. هنگامی که صفویان ظهور کردند از هر جهت اسباب بزرگی برای دانشمندان علوم دینی و هنرمندان فراهم گردید، چندان‌که صفویان جغرافیای ایران را با تأکید بر هویت مذهبی و ملی جدیدی تعریف کردند (بیگدلی، ۱۸۱؛ گودرزی، ۲۳۴-۲۳۳؛ اشرف، ۱۵۶-۱۵۵). قرن یازدهم با پایتختی و مرکزیت اصفهان به‌عنوان فصل جدیدی از ظرفیت‌های تاریخ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، علمی و تمدنی ایران شروع می‌شود. این دوران در حقیقت ادامه روند رو به رشد نهادهای صفوی به‌شمار می‌رود، اما می‌توان

گفت که به دلیل شرایط خاص زمانی و مکانی که در این دوران وجود داشت، دولت صفوی پا به عرصه جدیدی از حیات خویش گذاشت، این عرصه جدید به صورت تأکید بر ساختار سیاسی توانمند مرکزی و رفته‌رفته کمرنگ‌تر شدن گرایش‌های قبیله‌ای و گریز از مرکز، پیدایی ساختار مطلقه سیاسی با تأکید بر انسجام مذهبی، فرهنگی، علمی و تمدنی درآمد که طی آن نهادهای ابتدایی صفویه استقرار یافتند و مبانی استوار آنان سبب استمرار فرمانروایی صفویان تا یک سده پس از مرگ شاه‌عباس یکم (حک: ۱۰۳۸-۹۹۶هـ.ق / ۱۶۲۹ / ۱۵۸۸م) شد (صفت‌گل، ۱۷۳).

بهتر است قبل از بازشناسی ماهیت و مؤلفه‌های فکری، ارزیابی دستاوردهای علمی و طرق اصطیاد عناصر انسانی و عقلانی فرهنگ و تمدن عصر صفویه، علوم را در این عصر به سه بخش تقسیم کرد:



در عصر صفویه، از اجتماع کنش‌گران فعال در عرصه علم به نام اجتماع علمی^۱ یاد می‌شود. آنچه به‌عنوان حلقه‌های فکری یا اجتماع علمی خوانده می‌شود در اصل تولید ایده‌ها و یافته‌های علمی است که علم‌ورزی عالمان و دانشمندان در آن رخ می‌دهد و ریشه در شرایط اجتماعی جامعه دارد. در تعریف اجتماع علمی آمده است «اجتماع علمی شبکه متنوعی از علما و دانشمندانی است که در تعامل با یکدیگر هستند. این اجتماع معمولاً شامل خرده اجتماع‌های^۲ بسیاری است که در حوزه‌های علمی خاص و در نهادهای خاصی فعالیت می‌کنند و در عین حال فعالیت‌های میان نهادی و بین‌رشته‌ای نیز دارند» (Cornfe and Hewitt, 24). در عصر صفویه در حوزه ایران، اندیشه‌ها و احکام فقهی بعد از مهاجرت علمای جبل عامل، نهادی و بازسازی شدند. دانش و پیشه علما و اندیشمندان در ارتباط مستقیم با مشروعیت صفویان، تفوق سلطنتی، ساختار دولت، سیاست مذهبی، مخالفت عمومی و ستیزه‌های اجتماعی موجود در میان نخبگان لشکری و دیوانی بود (Hobsbawm, 4). مجتهدان عاملی خبرگان فقهی محدود به گروه خودشان باقی نماندند. آنان از طریق شبکه‌ای از از طلاب و پیروان خویش که آثار آنان را به فارسی ترجمه می‌کردند، دیدگاه‌های خود را به گونه‌ای مؤثر انتقال دادند (ابی‌صعب، ۸۶-۸۵). در این دوران نمادها (رمزها و ایده‌هایی که اعضا با کمک آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند و از دریچه آن‌ها به جهان خویش می‌نگرند) از چنان قدرت تعیین‌کنندگی برخوردار است که مناسک تعامل دانشمندان و علما را می‌توان بر پایه نمادهای مشترک و هم‌بسته که فضای توجه نمادین متقابل را شکل می‌دهند، توضیح داد. نمادهای علمی، با ایجاد تمرکز مشترک و احساس همبستگی نه تنها باعث تداوم تعامل می‌شوند بلکه مولد انرژی عاطفی و سرمایه فرهنگی بالا در جریان تعاملات بین اعضای حلقه فکری هستند. در این مقاله، نمادها را می‌توان در چهار سطح «رویکردها»، «مفاهیم»، «متفکران» و «مقولات و موضوعات پژوهشی» از هم تفکیک کرد که براساس این مؤلفه‌ها سرانجام «تمدن» طی همبستگی مشترک بین اعضای حلقه فکری، در اجتماع علمی عصر صفویه توسعه می‌یابد.

نظریات ترجمه‌شده آنان سپس توسط کارگزاران حکومتی به صورت دستورالعمل درآمد. دولت صفوی به جای فراهم آوردن محیطی مناسب برای رشد علم و آرامش علما و دانشمندان تمام همّت خود را صرف تشویق و تربیت عالمان دین و فراهم آوردن

1. Scientific community

2. sub-communities

محیطی برای تکامل تسریع دانش‌های مذهبی شیعه نمود (زرین کوب، ۸۴). ویژگی چنین دانشی انکاء بر اقوال گذشتگان بود و هرگونه استدلال و اثبات برگرد محور نقل و نه استدلال بر عقل دور می‌زد. مسلم است که در چنین محیطی از قاعده‌های مسلم دانش‌های تجربی و اثباتی که بنیاد همه پیشرفت‌های جهان است خبری نبود (صفا، ۲۷۸/۵). این ویژگی‌ها، ساختار دینی ایران در فرمانروایی شاه‌عباس یکم را از ادوار قبل و بعد از آن تا اندازه‌ای زیاد متمایز می‌کند. روشن است که گرایش‌های دینی این روزگار برکنار از تحولات سیاسی و اجتماعی و سیاست مذهبی صفویان نبود. از دیدگاه دینی روزگار فرمانروایی شاه‌عباس یکم با پدیده‌هایی چون تکامل فقه شیعه، سرکوب گرایش‌هایی از تصوف و گسترش اندیشه فلسفی متمایز می‌گردد (Amoretti, 646). در فضای کثرت‌گرای اصفهان است که جدایی و تقابل بین تشیع و تصوف خودنمایی کرده و فرصتی استثنائی برای ضدیت با تصوف پیدا شد. به‌گونه‌ای که در اواخر قرن یازدهم، جریان ضدتصوف فعال‌تر شده و با تصوف به‌عنوان یک جریان سنی مقابله می‌شود (جعفریان، «صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست»، ۵۱۶/۲-۵۱۵؛ دفتری، ۵۲۵-۵۲۴). از سوی دیگر، فضای بحث و جدل شهر اصفهان، کانون اصلی تکاپوهای علمی عالمان شیعی اثنی‌عشری گشت و محیط مناسبی را برای فعالیت‌های علمی و رشد جایگاه علما فراهم کرد. گسترش مدارس و تأسیسات مذهبی گوناگون به‌ویژه با یاری اولیه برخی از علمای مهاجر و علمای ایرانی به این امر یاری رساند (صفت‌گل، ۱۷۴).

بنیان مدارس موجب رشد علوم گردید^۱. مدرسه‌های علمیه در بیشتر نقاط پرجمعیت ایجاد می‌شد که بیش‌ترین تراکم آن‌ها در اطراف بازار، امامزاده‌ها و مساجد بود (کمپفر، ۱۴۱). در میان تحصیل‌کردگان مدارس صفوی، نمونه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد علوم عقلی و نقلی نیز در این مدارس باهم عرضه می‌شده است. اولتاریوس

۱. با استناد به تاریخ علم، کسب دانش در محیط فکری آزادتر، به پیامدهای درخشان‌تری خواهد انجامید، اما این ویژگی در برخی از مدارس این دوره دیده نمی‌شود. با توجه به اینکه تعداد مدارس عصر صفوی بیانگر گسترش علوم در این دوره است لیکن ارجحیت علوم شرعی بر علوم دیگر که توسط حاکمیت برای تبلیغ و گسترش مذهب تشیع اتخاذ شده بود، سبب شد که آموزش و تربیت بر محور علوم دینی متمرکز شود. به همین دلیل به سایر حوزه‌های علوم اسلامی توجه چندانی نشد (کاویانی‌پویا، ۳۱۰). گرایش‌های متعصبانه در علوم عقلی و تجربی، حاکمیت مذهب و خرافات بر فعالیت علما و دانشمندان این عرصه‌ها موجب انحراف و عقب‌ماندگی برخی علوم و بازگشت به اوهام و خرافات گردید (همو، ۳۱۱).

ضمن برشمردن مشاهدات خود در شهرهای ایران از رواج فراوان مدارس در سراسر کشور یاد می‌کند (اولثاریوس، ۶۹). وی می‌گوید «کمتر ایرانی‌ای دیده می‌شود که خواندن و نوشتن نداند، بدون در نظر گرفتن اینکه در کدام قشر اجتماع قرار دارد» (اولثاریوس، ۳۰۱). شاردن در این مورد می‌نویسد: «در هر شهری تعداد کثیری مدرسه موجود است و در هر ناحیه از شهر نیز مدارس بسیاری وجود دارد.» در دوره صفوی مردم اشتیاق زیادی به تحصیل نشان می‌دادند و این امر شمار زیادی را بر آن داشت تا به ساخت مدارس متعدد دست بزنند (شاردن، ۴۶/۱).

رشته‌های گوناگونی همچون تفسیر، حدیث، رجال، کلام، فقه، عرفان، ریاضی، هندسه، نجوم و حکمت به نام اصفهان شکل گرفت. توجه به علوم و فنون مختلف، هنرها و صنایع گوناگون و ادبیات در عصر صفویه، یکی از شاخص‌های تمدنی این دوره محسوب می‌شود. شاهان صفوی به همان میزانی که در ترویج تشیع تلاش می‌کردند، در ایجاد مدارس و بسترهای مناسب برای آموزش دانش‌های مذهبی نیز می‌کوشیدند (ولایتی، ۳۴۴). این توجه ویژه موجب رشد و گسترش علوم و دانش‌ها شد تا جایی که در بیشتر این رشته‌ها با پدیده‌ای به نام «مکتب» روبرو هستیم. رشد چشمگیر مدارس در داخل شهر اصفهان به عنوان پایتخت دولت شیعی صفوی که شاردن -سیاح فرانسوی- تعداد آن‌ها را در محلات مختلف درون حصار شهر #۴۸ باب می‌نویسد (شاردن، ۱۵۸۴/۴)، موجب شد تا مکتب فلسفه اصفهان، مکتب - سبک - ادبی اصفهان و مکتب معماری اصفهان شکل گیرد و در سایر علوم و دانش‌ها نیز ملاک‌های شاخصی از آن‌ها در این شهر دیده شود. مهم‌ترین دروسی که در این مدارس تدریس می‌شدند عبارت از فقه، فلسفه، طب و ریاضیات بودند (الکود، ۱۴۹). تجلی شعائر شیعی در منابع و متون ادبی و علمی، شهر اصفهان را به عنوان پایتخت فرهنگ و تمدن شیعی صفوی تبدیل نمود به‌گونه‌ای که بررسی تاریخ تمدن شیعه بدون در نظر گرفتن صفویه و شهر اصفهان امکان پذیر نخواهد بود (منتظرالقائم و جعفری، ۲۳۵).

بدین ترتیب، دوره جدیدی در حکومت صفویه شکل گرفت که با روی کار آمدن نسل جدیدی از دانشمندان و علما همراه بود. ورود دانشمندان شیعی، روش مدارس ایرانی را دگرگون کرد. اما باور به سیر مطلق نزولی دانش در ایران عصر صفوی و مقایسه تقارن زمانی تحول صعودی علوم در عثمانی و هند (Winter, 581)، با لحاظ نکردن رونق اقتصادی و پیشرفت هنر، فلسفه، معماری و صناعت در دوره شاه‌عباس یکم قابل

تجدیدنظر است. حسین بن رفیع‌الدین محمد مرعشی (۱۰۶۴-۱۰۰۰) از سادات مرعشی آمل، داماد شاه‌عباس یکم و از علمای دینی بود که صاحب تألیفات و دارای کرسی تدریس نیز بود. وی که پس از دوران محنت شاه‌صفی (حک: ۱۰۵۲-۱۰۳۸ هـ.ق/ ۱۶۴۲-۱۶۲۹ م)، مجدداً وارد عرصه سیاست شده بود، در پیدایش فضای مساعد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی عصر شاه‌عباس دوم که می‌توان آن را عصر طلایی فرهنگی صفویه نامید نقش تعیین‌کننده داشت. در زمان او شیخ علی‌نقی کمره‌ای (م ۱۰۶۰) صاحب کتاب «همم الثواقب» شیخ‌الاسلام اصفهان شد و در این دوره جدید است که حوزه درس مولی محمدتقی مجلسی^۱ (م ۱۰۷۰) و دامادش مولی صالح مازندرانی (م ۱۰۸۰) گرمابخش محافل علمی گردید (فتح‌الهی، «تحلیل فکری - سیاسی...»، ۱۲۶-۱۲۵).

تألیفات دانشمندانی همچون شیخ بهایی، حسین بن شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی، میرشاه طاهر بن رضی کاشانی (امین، ۳۵/۶)، ملک‌محمد اصفهانی (قربانی، ۴۷۰)، محقق کرکی، ابوالحسن کاشی، غیاث‌الدین منصور دشتکی^۲، قطب‌الدین لاهیجی در ریاضیات در این عصر تألیف شده‌اند. عبدالعلی بیرجندی و شمس‌الدین محمد بن احمد شیرازی معروف به فاضل خفری^۳ در ریاضی، حکمت و نجوم، با فراهم آوردن شصت کتاب نوشته

۱. از میان علما و دانشمندان عصر صفویه ملا محمدتقی مجلسی و پسرش ملا محمدباقر می‌باشند که در شمال غربی مسجد جمعه در بقعه ای به نام مجلسی آرمیده‌اند. پس از رحلت ملا محمدتقی مجلسی این بقعه بر مدفن وی ساخته شد و سپس فرزندان و اقوام و خویشاوندان وی در این مکان مدفون شدند. این مقبره معروف به سر قبر آخوند می‌باشد. محل بقعه علامه مجلسی در آغاز خانقاه بوده و سپس به صورت مدرس درآمد و بعداً مقبره شده است (مهدوی، زندگی‌نامه علامه مجلسی، ۳۰).

۲. غیاث‌الدین منصور دشتکی، متفکر جامعی که در علوم متعددی همچون فلسفه، کلام، ریاضیات، ادبیات و عرفان صاحب‌نظر بود و مشهورترین و تقریباً آخرین حلقه زنجیره فیلسوفان مکتب شیراز به‌شمار می‌آید. وی سلسله اساتید خود را با چهار واسطه به قطب‌الدین شیرازی، می‌رساند (خامنیه‌ای، ۲۷۰). تألیفات متعدد امیر غیاث‌الدین منصور که قریب به ۶۰ اثر می‌باشد در اثبات تبخّر و تفتّن وی، برهانی قاطع و حجّتی واضح است. از جمله آثار وی عبارت از *آداب البحت و المناظره، اخلاق منصور، الحکمه العلمیه، رساله فی السیر و السلوک، شرح الصحیفه الکامله، الأساس، التبصره فی المناظر، تکمله المجسطی، ضوابط الحساب، تحفه شاهی، الجهات، اللوامع و المعارج، الشافی، معالم الشفاء، تعدیل المیزان، الاشارات و التلویحات* یا *التجربید و بسیاری کتب دیگر است.*

۳. خفری از شاگردان مشهور صدرالدین محمد دشتکی است. برخی از آثار وی در ریاضی و حکمت عبارت از شرحی بر تذکره النصریه (التکمله فی شرح التذکره)، منتهی الادراک فی مدارک الافلاک، اثبات واجب، تحقیق الهیولی، سوادالعین و بسیاری کتب دیگر است (محقق، ۳۷).

شده در هیأت (منزوی، ۳۷۵) صاحب اثر بودند. رساله تشریح/الأفلاک شیخ بهایی که در اثبات هیأت بطلمیوسی به رشته تحریر درآمده است، با آثار دانشمندان سده‌های پیشین، قابل مقایسه نیست. به‌ویژه، آن‌که در همان اوان، کوپرنیک در اروپا نظام خورشید مرکزی را در مقابل مدل بطلمیوسی پیشنهاد کرد و زمینه‌ساز انقلاب بزرگی در علم نجوم شد. پزشکان عصر صفویه همانند حکیم غیاث‌الدین علی کاشی، حکیم کمال‌الدین حسین شیرازی، حکیم ابونصر گیلانی، حکیم میرزا محمد شیرازی، حکیم عمادالدین محمود، حکیم ابوالفتح تبریزی، حکیم یارعلی، میرروح‌الله (واله‌اصفهانی، ۴۶۰-۴۵۲) و بهاء‌الدوله رازی نویسنده کتاب خلاصه‌التجارب (تاج‌بخش، ۵۶) در طب و مظفرین‌محمد حسینی شفایی نویسنده کتاب طب شفایی (الگود، ۳۹۸) با تجربیات بالینی در داروشناسی (عیسی‌بیک، ۱۴۲) و وجود شواهد و آثار متعدد هنری باقی‌مانده دوره صفوی، قابل تبیین و تحلیل است.

در حوزه ادبیات، درخصوص آنچه افول و یا انحطاط ادبیات فارسی در دوره صفویه گفته شده و به‌تدریج پذیرش عمومی یافته است جای گفتگو دارد. از ویژگی‌های خاص ادبیات در این عصر باید به رواج شعر مرثیه‌ای اشاره کرد. در سایه سیاست تشویق شاعران به مدیحه‌سرایی توسط شاهان بزرگ، شعرای مرثیه‌گوی نظیر محتشم کاشانی و دیگران در این دوره ظاهر شدند (منشی، ۲۷۷/۱). از سوی دیگر در عصر صفویه «سبک هندی» رواج یافت. شعرای طالب سفره رنگین‌تر همیشه در آرزوی سفر هند بودند که در آن‌جا شعرا به سبک هندی، به زبان فارسی شعر می‌گفتند (صفا، ۴۲/۳). با مراجعه به آثار و منابع دست اول دوره صفویه و بررسی دقیق گزارش‌ها در باب زبان و ادب فارسی آن دوره نشان از رسمیت زبان فارسی، رشد و شکوفایی و جایگاه درخور توجه ادبیات فارسی در آن دوره دارد^۱. آثار ادبی و کتب شعری این دوره که در ایران گسترش یافته و ماندگار شده‌اند، نیز به زبان فارسی نگاشته شده‌اند که از آن جمله دیوان صائب تبریزی (شاملو، ۶۲/۲؛ براون، ۲۴۸-۲۴۵)، شفایی اصفهانی (فلسفی، ۳۴۷/۲-۳۴۴)، کلیم کاشانی، محتشم کاشانی (منشی، ۲۷۹/۱)، حزین لاهیجی (حزین لاهیجی، ۹-۱۱)،

۱. کتب تاریخ این دوره هم علیرغم آنکه برخی مورخان بزرگ چون اسکندربیک و حسن روملو از ترکان قزلباش بوده‌اند به زبان فارسی نوشته شده‌اند. سایر کتب علمی این دوره نیز به دو زبان عربی و فارسی نگارش یافته‌اند. آن دسته آثار که خاص مدارس دینی و علوم اسلامی نوشته شده‌اند به زبان عربی است و آنچه برای استفاده قشرهای مردم اعم از دینی و غیر آن تهیه شده، به زبان فارسی نگارش یافته است (گودرزی، ۲۷۵؛ چلونگر و شاهمرادی، ۲۶۵-۲۶۴؛ قمی، ۱۸۱/۱-۱۷۹).

وحشی بافقی (منشی، ۲۸۹/۱؛ صفا، ۲۳۱/۳)، فضولی بغدادی صاحب *حدیقه السعداء* (منشی، ۲۱۹/۳)، هاتفی (واله اصفهانی، ۲۱۷)، اهلی شیرازی (واله اصفهانی، ۲۱۸؛ منشی، ۲۱۶/۳)، عرفی شیرازی (منشی، ۲۳۳/۳)، شیخ بهایی (منشی، ۲۳۵/۳) و ده‌ها دیوان شعر از این دست است. از سوی دیگر سیاه‌نمایی وضعیت زبان و ادبیات فارسی آن دوره خواسته یا ناخواسته بزرگ‌نمایی مباحث حاشیه‌ای، خروج از بی‌طرفی علمی و نگاه جانب‌دارانه و فقر بررسی‌های دقیق علمی را نشان می‌دهد (گودرزی، ۲۸۳-۲۸۵).

در عصر شاه‌عباس علاقه‌ای فزاینده به گسترش و تقویت حدیث شیعه وجود داشت. به نظر می‌رسد در دوران شاه اسماعیل و شاه تهماسب جز آثار حسین‌بن‌عبدالصمد، علاقه‌چندانی به گردآوری احادیث وجود نداشت. شیخ بهایی، میرداماد و احمدبن زین‌العابدین علوی که بیشتر به نام احمد علوی مشهور است و شاگرد و برادرزن میرداماد بود، هریک آثاری درباره حدیث شیعه تألیف کردند. بهایی گزیده‌های مختصر فقهی مانند *الحبل المتین فی احکام‌الدین و مشرق‌الشمسین و اکسرالسعادتین* را تألیف کرد که بسیار عمومیت یافتند؛ همچنین در عهد شاه‌عباس بود که ترجمه جدیدی از کتاب مهم *اصول کافی* تألیف محمدبن یعقوب کلینی به زبان فارسی انجام شد (Arjomand, 148)؛ اما عمومی‌ترین رساله علمیه کتاب *جامع عباسی* تألیف شیخ بهایی بود که وی آن را به دستور شاه‌عباس گرد آورد. این کتاب دربردارنده مطالبی در باره مناسک اسلامی، تاریخ دقیق تولد و فوت ائمه، اوقاف، امور خیریه، بیع، نکاح، طلاق، نذورات، کفاره و حدود است (بهاء‌الدین عاملی، ۲-۳). شاه‌عباس دستور داد تا این کتاب «به زبانی واضح و به به شیوه‌ای جامع نوشته شود تا همگان، فرهیختگان و توده مردم بتوانند از آن بهره‌مند شوند» (همو، ۳). علمای عصر صفوی تا اواخر سده هفدهم کوشش زیادی برای فراهم آوردن مجموعه‌ها و کتابچه‌های مختصر حدیث و شروح آن‌ها به عمل آوردند. این کار مخصوصاً براساس فصولی از آثاری چون *اصول کافی* تألیف شیخ کلینی، من لایحضره *الفقیه* تألیف ابن بابویه و *تهذیب و استبصار* اثر شیخ طوسی انجام گرفت.

فلسفه عهد صفویه در جهت عقلانی کردن دین بوده است. در آن دوران که تعصبات مذهبی گسترده بود، عقلانی کردن مذهب که در خلاف جهت فکر متعصبان و علمای قشری ظاهرین بوده است، باید بسیار با ارزش محسوب شود. اوج رونق و بالندگی فلسفه در عصر صفویه در دوره شاه‌عباس یکم و در مکتب فلسفی اصفهان و مقارن با شکوفایی سیاسی و اقتصادی حکومت صفوی است. در مکتب فلسفی اصفهان، از همان

ابتدا که پی‌ریزی شد، اختلافات فکری و تنوع و تکثر تفکر فلسفی، به شکل برجسته‌ای نمایان بود. این گوناگونی مشرب تعقل و تفلسف بین پایه‌گذاران مکتب فلسفی اصفهان از جمله شیخ بهایی، میرفندرسکی و میرداماد وجود داشت و در تدریس و حوزه درسی آن‌ها، بارز و برجسته بود. هر یک از این سه حکیم بزرگ، ویژگی‌های منحصر به فردی داشته و منشأ جنبه‌های نوینی در فلسفه شده و باعث تکثر و تنوع بیش از پیش اندیشه‌های فلسفی شدند. این سه، طبقه اول حکما را در حوزه فلسفی عصر صفوی تشکیل می‌دهند و حوزه فلسفی اصفهان را در این دوره پایه‌ریزی نمودند (امام‌جمعه، ۹۶-۹۷). شیخ بهایی یکی از ارکان اصلی در حوزه فلسفی اصفهان عصر صفوی به شمار می‌رود و نقش او در تحولات حکمت و فلسفه اصفهان کمتر مورد تحلیل واقع شده است. در مورد مکتب فلسفی و مرام عرفانی شیخ بهایی، می‌توان گفت وی یک فیلسوف اشراقی و به لحاظ عرفان نظری، معتقد به عرفان ابن عربی بوده است (همو، ۱۲۵). همچنین، تأثیر شیخ بهایی در شکل‌گیری ساختار شخصیتی ملاصدرا است. قطعاً این تأثیرگذاری‌های شیخ بهایی، در چهار زمینه (۱) تقویت بُعد عرفانی ملاصدرا؛ (۲) جمع و تطبیق وجودشناسی فلسفی سبنوی با وجودشناسی عرفانی ابن عربی؛ (۳) اهمیت دادن به علوم مختلف از جمله ریاضیات و هندسه، و هم‌چنین فنون و صنایع دقیق و لطیف (= هنر و زیباشناسی هنری) و (۴) از نظر روحیه اجتماعی و فلسفه اجتماعی، بوده است (همو، ۱۶۰-۱۵۷). میرفندرسکی نیز در حوزه فلسفی اصفهان از این جهت بسیار اهمیت دارد که سرآغاز یک گفتگو بین فلسفه و حکمت اسلامی با حکمت و عرفان شرقی هند شده است و این گفتگو نیز مکرر صورت گرفته و نمی‌تواند بدون تأثیر و تأثر طرفینی باشد (همو، ۱۶۸). با این وجود، وجودشناسی میرفندرسکی است که باید مورد توجه قرار گیرد. از جمله درباره اشتراک لفظی وجود بیم وجود واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، که یکی از ویژگی‌های بنیادی وجودشناسی این شاخه از مکتب فلسفی اصفهان است، به حکمای هند تمسک کرده است (کربن، ۹۹؛ ابراهیمی‌دینانی، ۳۳۰/۲).

میرداماد فضای فکری را در حوزه فلسفی اصفهان، به شدت تأسیسی و انتقادی کرد و همین دو ویژگی کافی بود که زمینه برای یک انقلاب فلسفی مهیا شود. این فضا، فقط شخصی چون ملاصدرا را می‌خواست که در آن رشد یابد. قبسات مهمترین کتاب فلسفی میرداماد است که شرح و حاشیه بسیاری بر آن نوشته شده است (بندرچی، ۵۱). میرداماد، یک آمیزه‌ای فلسفی از حکمت سهروردی و عرفان ابن عربی فراهم کرد و از آن

به عنوان «حکمت یمانی» یاد کرد. ملاصدرا، ملاشمسای گیلانی و سیداحمد علوی از مهم‌ترین شاگردان او به‌شمار می‌آیند. میرفندرسکی، هم‌عصر میرداماد و یکی از مدرسان آثار ابن‌سینا بود که بیشترین مدرسان *شفا* و *اشارات* در اصفهان از شاگردان او به‌شمار می‌روند (دامادی، ۴۳). ملاصدرا صاحب کتاب «الحکمه‌المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة» یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان تاریخ فلسفه اسلامی است که اندیشه‌اش تا به امروز در فلسفه تأثیرگذار بوده است. او «تشکیک وجود»، «اصالت وجود»، «اتحاد عاقل و معقول»، «حرکت جوهری» و «معاد جسمانی» را اثبات کرده است (داوری‌اردکانی، ۷۲). در حوزه فلسفه دوران امر بین اصالت وجود یا اصالت ماهیت مطرح گردید و طرفداران اصالت ماهیت از اصحاب اصالت وجود جدا شدند. میرداماد که خود این بحث را آغاز کرده بود، طرفدار اصالت ماهیت شد و برعکس شاگرد برجسته او یعنی ملاصدرا، نظام فلسفی خویش را بر اصالت وجود بنا کرد (امام‌جمعه، ۲۳۱-۲۳۰).

در عصر صفوی حکمت الهی که از شریف‌ترین بخش‌های فلسفه است، مورد توجه متفکران بزرگی همچون میرداماد، ملاصدرا، میرفندرسکی و دیگران بوده است. تلاش‌های فیلسوفانی مانند میرداماد، میرفندرسکی و ملاصدرا سبب شد مباحث عمده فلسفی همچون سازگاری عقل و ایمان که به‌وسیله فارابی، ابن‌سینا و سهروردی آغاز شده بود به بار نشیند و فلسفه اشراق نیز از نو احیا شود و مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد (نصر، ۲۸). میرداماد، ابن‌سینا را رئیس فلاسفه و ملاصدرا او را شیخ‌الفلاسفه خواند. همچنین ارسطو و افلاطون که مدت‌ها توسط متعصّان مذهبی از آن‌ها با زشتی یاد می‌شد، در عصر صفوی؛ اولی به عنوان «مُفیدالصّناعه» و «مُعَلِّم المشائین» و دومی به‌عنوان «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» خوانده شد. فلسفه همواره مسائل علمی را در افق گسترده مطرح می‌کند و در جست‌وجوی کُنّه مطالب است و لذا از عوامل پیشرفت علم است (محقق، ۲۴). ملاعبدالرزاق لاهیجی^۱ (م ۱۰۷۱)، نیز فلسفه صدرایی را محافظت می‌کرد و ملامحمدخلیل قزوینی (م ۱۰۸۹) که اخباری و مخالف فلسفه و تصوف بود، شرح بر اصول کافی می‌نوشت.

در زمینه تفسیر، علاوه بر سنت‌های عام تفسیری شیعه، مکاتب فکری مفسران

۱. آثار مهمی از فیاض بر جای مانده که برخی از آن‌ها عبارت از: *شرح التجرید*، *گوهر مراد*، *شرح هیاکل*، *الکلمات الطیبه*، *حاشیه بر حاشیه خضری*، *شرح اشارات خواجه*، *دیوان شعر به فارسی* (امین، ۳۲۲). *سوارق الإلهام و شرح هیاکل النور* (تهرانی، ۸۵۲/۹).

شیعی نیز در رویکرد تفسیری آن‌ها دخالت داشته است. تفاسیر *جواهر التفسیر*، *مواهب علیّه*، *منهج الصادقین*، خلاصه *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، *تفسیر شاه‌ی* یا *تفسیر آیات الاحکام*، *تفسیر الهی*، *ترجمه الخواص زواره‌ای* و *تفسیر زبده البیان فی احکام القرآن*، *تفسیر العروه الوثقی*، *تفسیر قرآن الکر*، *رساله سدره المنتهی*، *تفسیر آیه امانت الهی*، *تفسیر نور الثقلین* و... از جمله تفاسیر فارسی هستند که در این دوره به نگارش درآمده‌اند. می‌توان در این عصر ساختار فکری-فرهنگی شاخصی، حاکم بر اندیشه‌های مفسران شیعی مشاهده نمود که در سیر حرکت تفاسیر شیعی به زبان فارسی و رشد و شکوفایی آن در تمدن اسلامی سهم بسزایی نسبت به دوره‌های قبلی ایفا کردند (پارسا، ۲۸۰-۸۳).

در حوزه فقه و اصول نیز دو گرایش اصولی و اخباری^۱ (حس‌گرایی) (استرآبادی، ۲۶۰-۲۵۶) با هدف یکسانی شکل گرفت (Newman, 168-169). وجود دو دیدگاه فقهی جدی و معارض در حوزه‌های علمی، ویژگی قرن یازدهم هجری است. در نیمه سده هفدهم میلادی، فقهایی که به اجتهاد دست می‌یازیدند، به اصولی یا عقل‌گرا شهرت یافتند. اصولیان برای تفسیر متون اسلامی و اعتبارسنجی احادیث اساسی شیعه از عقل استفاده می‌کردند. تا پیش از پیش از صفویان مرز مشخصی از لحاظ سیاسی و فقهی میان اخباریان و اصولیان وجود نداشت. برای نمونه عبدالله بن حسین تستری (۱۰۲۱ هـ/۱۶۱۲ م) از جمله نخستین علمای عهد صفوی بود که حدیث شیعه را به مثابه منبع مستقل آگاهی و عمل فقهی معتبر شمرد (Modarressi, 155). محمدامین استرآبادی در کتاب *فوائد المدینه* نخستین انتقاد جامع از علمای متقدم و بی‌اعتباری اجتهاد را مطرح کرد (بحرانی، ۱۱۹-۱۱۷). وی مخالف رویه مجتهدان بود و آنان را مستوجب لعن دائم می‌دانست. گرچه استرآبادی مبدع اخباری‌گری نبود و تکاپوهای او سبب برتری فوری اخباری‌گری در جامعه صفوی نشد، گویا ریشه‌های اجتماعی

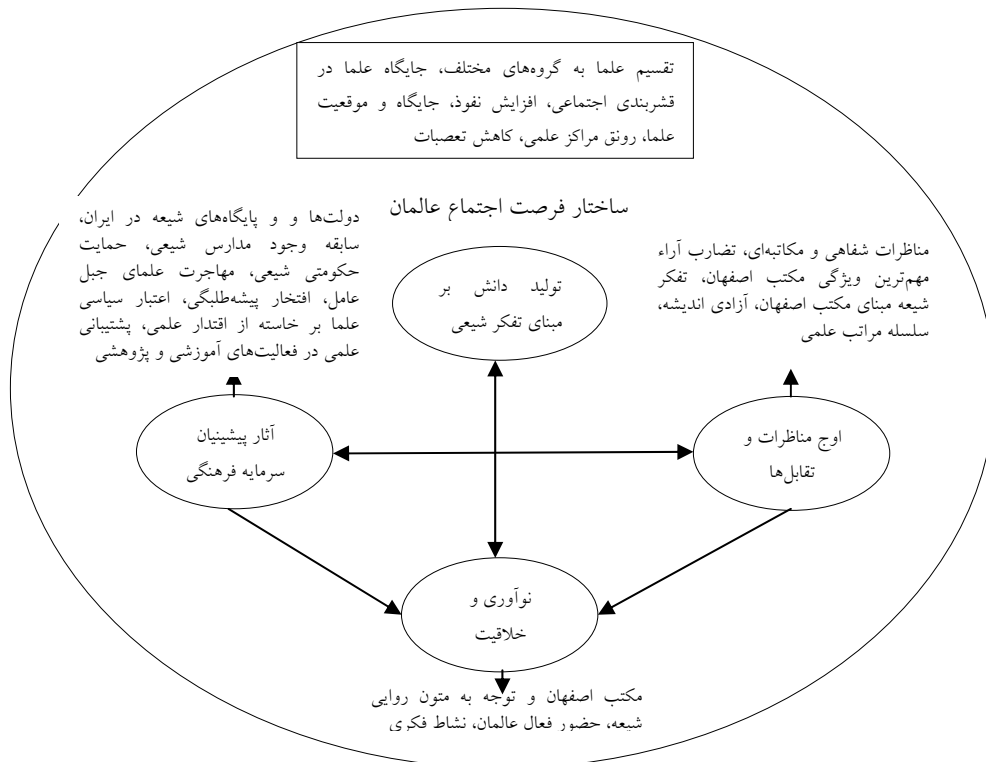
۱. دو مکتب فقهی که اکنون با عنوان‌های اصولی و اخباری شناخته می‌شوند، نزد اندیشه‌ورزان گذشته و پژوهش‌گران جدید، نام‌های دیگری داشته‌اند و با عنوان‌های دیگری نیز از آن‌ها یاد می‌شود: «اصحاب رأی» (شهرستانی، ۵/۱-۲۸۳)، «اهل رأی و قیاس» (ابن خلدون، ۸/۲-۹۰۷)، «مجتهدان» (خوانساری، ۳۲۲/۶)، «فقها» (مفید، ۱۹)، «متکلمان انتقادی» (کورین، ۴۹۹-۴۸۹) و اصولی (رازی، ۲، ۱۰، ۱۲ و...) نام‌های دیگر اصولیان است و «اصحاب حدیث» (شهرستانی، ۵/۱-۲۸۳)، «ظاهریه» و «حشویه» (خوانساری، ۳/۴-۵)، «اهل نقل و اصحاب الآثار» (مفید، ۲۳)، «علمای قشری» (براون، ۲۶۶) و «بنیادگرایان» (کورین، ۴۹۹-۴۸۹) نام‌های دیگر اخباریان می‌باشد. هم‌چنین اصطلاح «اخباری» بارها در النقض به کار رفته است (رازی، ۲، ۱۰، ۱۲ و...).

اخباری‌گری به صورت تلاشی اولیه ضد گرایش اصولی به اواخر سده شانزدهم باز می‌گردد. پس از آن دست‌کم نیم قرن طول کشید تا این گرایش سیاسی - فقهی در برابر اصولی‌گری وضعیتی مناسب پیدا کرده و تعداد چشمگیری هوادار پیدا کند (Calder, 231). شرایط مشخص سیاسی و اقتصادی سبب پروبال دادن به انشقاق فقهی میان اخباری‌گری و اصولی شد و دولت را تشویق کرد تا از اخباری‌گری حمایت کند. همچنین در این زمان است که محقق سبزواری (م ۱۰۹۰) صاحب کتاب *روضه‌الانوار عباسی* که یک سیاست‌نامه مبتنی بر فقه شیعی است، به امامت جمعه اصفهان مشغول گردید و ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) صاحب مجموعه *روایی وافی* هم، از شخصیت‌های شناخته شده این دوره است که شاه‌عباس دوم با هر دوی این‌ها صمیمیت داشته است.

قابل ذکر است که در سده هفدهم نخستین تألیف علمای صفوی عاملی درباره مناظره اخباری - اصولی توسط حسین بن شهاب‌الدین کرکی تألیف شد. این موضوع نشان‌دهنده تبلور دسته‌بندی‌های سیاسی داخلی و اختلاف نظر فقهی میان علما بود که مضامین مهمی برای نخبگان دینی و دنیوی پادشاهان و به‌طور کلی جامعه صفوی به همراه داشت. ارجمند معتقد است «طبقه دانشمندان و علمای ایرانی و محور آن سادات، اخباری‌گری را به منظور مقابله با مجتهدان شیعه اختیار کردند. مجتهدانی که درصدد تفوق سلسله‌مراتب خویش بودند» (Arjomand, 145) اعیان ایرانی به منظور «رستگاری دنیوی از طریق تأویل جامع متون مقدس» اخباری‌گری را با حکمت اشرافی درهم آمیختند (Ibid).

به هر حال وجود دو گرایش اخباری و اصولی در حوزه‌های علمی شیعه را می‌توان یکی از مشخصه‌های اصلی قرن یازدهم هجری به حساب آورد. وجود این دو رهیافت پژوهشی و تعارضات بین آن‌ها نه تنها خللی در رشد و توسعه علمی و اجتماعی ایجاد نمی‌کرد، بلکه با رفع ابهامات باعث شور و هیجان بیشتری شده و نوآوری‌هایی را هم در عرصه تمدن به‌وجود می‌آورد. هر چند که می‌توان گفت همه این دوگانگی‌ها و تعارضات علمی در عرصه مباحث ذهنی صورت می‌گرفت و آرامش موجود و نبود بحران‌های سیاسی و اجتماعی، زمینه لازم برای چنین مباحثی را فراهم کرده بود. به عبارت دیگر، هویت تاریخی و مدنیت شیعی صفویان مدیون دانشمندان و هنرمندان بزرگی است که با تلاش و کوشش بسیار موفق به تولید میراثی گران‌سنگ در این دوره گردیدند. اواخر قرن یازدهم و اوایل سده بعدی، شاهد کمال این دو شیوه تحقیقات علمی بود؛ اما پس از آن، تحولات سیاسی و اجتماعی مهمی که پیش آمد، جامعه علمی را تحت تأثیر قرار

داد و درگیر بحران‌های پیدا شده نمود. نیازهای عینی اجتماعی نیز بی‌حاصلی چنان صفت‌بندی‌های غیرمنعطف را آشکار نمود و زمینه را برای پیدایش راه‌حل‌های اعتدالی مهیا کرد (فتح‌الهی، «تحلیل فکری - سیاسی سده‌های دهم، یازدهم و دوازدهم هجری»، ۱۲۸). بدین ترتیب شکل‌گیری حکومت صفویه به عنوان یک «بزنگاه مهم» تاریخی و نقطه شروع سلسله رخدادهای واکنشی منجر به پیدایش حکما، فقها، علما، دانشمندان و هنرمندان شد که هرچه بیشتر تلاش‌های تمرکزگرایانه حکومت صفویه را در مسیر تمدن به چالش می‌کشیدند (شکل ۳).



شکل (۳): الگوی رشد علم در تمدن شیعی عصر صفویه

قرن دوازدهم: عزیمت علمی و فقهی

قرن دوازدهم هجری، عصر دوری از اختلافات و کوشش برای پیدا کردن حالت اعتدالی بود. در این قرن، فقه شیعه دوباره به مسیر طبیعی خویش بازگشت. «در آن اوان مردم از مسائل مذهب حق جعفری و قواعد و قوانین ملت ائمه اثنی‌عشری اطلاعی نداشتند؛ زیرا

از کتب فقه امامیه چیزی در میان نبود. جلد اول از کتاب *قواعد/سلام*، از جمله تصانیف سلطان العلماء المتبحرین شیخ جمال‌الدین مطهر حلّی، تنها کتابی بود که شریعت پناه قاضی نصرالله زیتونی داشت و از روی آن تعلیم مسائل دینی می‌نمودند تا اینکه روز به روز آفتاب حقیقت مذهب اثنی‌عشری بالا آمد و اطراف و اکناف عالم از اشراق لوامع طری تحقیق از مشارق منور گردید» (روملو، ۸۵). در نظام اجتماعی صفویه، رابطه فقیه با عامه مردم یک رابطه علمی و به صورت رابطه محدث - مستمع یا مفتی - مستفتی بود و هنوز ابعاد اجتماعی این رابطه علمی ظهور نکرده بوده است. در حالی که مبانی علمی#نئوری##گفتمان فقه‌ای مجتهدان دینی در ذات خود مستقل از قدرت سیاسی بودند، جایگاه اجتماعی آنان در حد همان نهاد علمی باقی مانده و وحدت نظام سیاسی را خدشه‌دار نمی‌کرد. نحله اخباری تا اواخر قرن دوازدهم هجری نیرومند بود، اما با ظهور تفکر جامعه فقهی وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶)، بار دیگر اجتهاد و تقلید زنده شد و رابطه فقیه با مردم تحول پیدا کرد و تبدیل به رابطه «مرجع تقلید - مقلد» گردید. به طوری که در قرن سیزدهم هجری، یعنی روزگاری که زان پس جریان اصولی بر جریان اخباری غلبه کرد و علم اصول به صورت شگرفی تنومند شد، مباحث اجتهاد و تقلید نیز بیشتر محل توجه واقع گردید. نکته مهم آن است که از آن به بعد، مسئله تنها گسترش علمی بحث اجتهاد و تقلید نبود، بلکه مهم آن بود که سازمان اجتهاد و تقلید یا به عبارتی سازوکار موجود در ارتباط میان مقلدان با مجتهدان عمیق‌تر، منسجم‌تر و جدی‌تر درآمد. به گونه‌ای که در این جامعه فقهی، هر کس باید مجتهد یا مقلد باشد و حتی حاکم نیز نمی‌توانست از این رابطه اجتهاد و تقلیدی برکنار بماند (قمی، ۳۱۴/۱-۳۱۳). این رابطه حکم فقیه را نافذ و فتوای او را لازم‌الاجرا می‌نمود و رابطه علمی بین مفتی و مستفتی، ابعاد اجتماعی و تأثیر سیاسی پیدا می‌کند.

«جامعه فقهی، رونق استنباط‌های فقهی را به دنبال دارد و از آنجا که هر استنباطی اصولاً امری حدسی می‌باشد، از این‌رو، قرن دوازدهم را می‌توان مقطع عبور از فضای حسی‌گرایی سده قبل و گشایش باب حدسی حدس و نگاه‌های غیبی در جامعه دینی تلقی کرد. نظام صاف و روشنی که در گستره قرن یازدهم، شریعت را در حد علمی ترویج می‌نمود، به فضای پرشور استنباط‌های فقهی و سایه روشن حدس‌های غیبی در پایان قرن دوازدهم و در طول قرن سیزدهم متحول گردید و استقلال جامعه مذهبی و نیل به سمت تمدن را نسبت به نهاد سیاسی به ارمغان آورد. راه سلوک علمی و دینی با

نیل به اقتدار و منزلت اجتماعی و حتی سیاسی یکی دیده شد و فراهم بودن امکان ورود در این عرصه برای همه طبقات اجتماعی و آحاد مردم، تحولی بزرگ محسوب می‌گردید. این باز بودن فضای اجتماعی، توأم با آزادی تفقه و اعتماد به توانایی‌های عقل انسانی در راه اجتهاد دینی، انقلابی اجتماعی و مآلاً سیاسی را زمینه‌سازی می‌کرد و همین‌طور جریان قدرت سیاسی را با روند پیچیده‌تر و ابهام‌آمیزی مواجه نمود. در واقع صورت‌بندی جدیدی از مناسبات اجتماعی در مسیر تمدن جامعه را به‌وجود آورد که می‌توان در وقایع مهم قرن سیزدهم مشاهده کرد» (فتح‌الهی، «تحلیل فکری - سیاسی...»، ۱۳۰-۱۲۹).

نتیجه‌گیری

با تشکیل دولت صفوی در سال‌های آغازین قرن دهم هجری و سخت‌گیری‌های مذهبی که در این دوره اعمال شد مهاجرت گروهی از دانشمندان به ممالک همجوار (هند و عثمانی) سبب پدید آمدن فضای علمی و فرهنگی تازه‌ای شد، هرچند که دانش‌پژوهان بیشتر به دانش‌های نقلی و دینی روی آوردند و در واقع شمار اندکی از دانشمندان به علوم عقلی اشتغال داشتند. بنابراین در زمینه دانش‌های طبیعی، عصر صفوی شکوفایی چندانی نداشت. بیشتر نوشته‌های مربوط به این دانش‌ها، تکرار نوشته‌های گذشتگان بود و استفاده از روش‌های تجربی و بهره‌گیری از آزمایش در تحقیقات علمی کم‌کم کمرنگ شد. از این منظر، دوران طولانی حکومت صفویه در یک نگاه کلی، ادامه دوران رکود علمی بود که از مدت‌ها قبل شروع شده بود و با جو شدید مذهبی متعصبانه‌ای که با رسمی شدن دین به وقوع پیوست، هنوز ارتباط ایرانیان در این حوزه برای استفاده از دستاوردهای اروپاییان چندان گسترده نشده بود؛ اما در این عصر علما و دانشمندانی چون محقق کرکی، شیخ‌بهایی، میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرا، شمس‌الدین محمدخفری، غیاث‌الدین منصور دشتکی و همانند آن از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی بودند که در زنده نگه‌داشتن حکمت عقلی کوشش‌هایی کردند و در زمینه دانش‌های طبیعی رسالاتی نوشتند که موجب استمرار مکاتب علمی و شیوه‌های مختلف گردید.

براساس موقوفات گسترده در این دوره، مدارس علمیه فعال شدند و نهاد آموزشی دینی با بهره‌مندی از درآمد کلان موقوفات، هدایت معنوی جامعه را هم‌نوا با فضای فکری حاکم بر آن عصر برعهده گرفت و روز به روز بر اعتبار و در نتیجه نفوذ این مدارس در جامعه افزوده شد. مواد درسی بیشتر فقه، اصول و اخبار بود و علوم طبیعی و

ریاضی کاملاً در سایه قرار گرفته بود. اما می‌توان گفت که اجتماع علمی در عصر صفویه از دو ویژگی عمده برخوردار بوده است: (۱) دانشوران علوم عقلی در آن زمان برای تلفیق معارف دنیوی با الهیات و تفسیر اعتقادات دینی با براهین منطقی و دانش‌های عقلی کوشش می‌کرده‌اند؛ (۲) ویژگی عمده دیگر اجتماع علمی در عصر صفویه، جامعیت‌گرایی بود. در این عصر تألیفاتی پدید آمد که کاملاً براساس نوشته‌های پیشینیان تنظیم یافته بود. صفویان ناگزیر به ایجاد تمدنی پایدار شیعی در برابر دشمنان شرقی و غربی خود ازبکان و عثمانیان بودند. قرن دهم تا دوازدهم هجری (شانزدهم تا هجدهم میلادی) در ایران مقارن با زمانی بود که جامعه فرهنگی اروپایی می‌رفت تا از نتایج تحولات فکری خویش و تلاش‌هایش در راه اعتلای حکمت طبیعی بهره‌مند شود. با حمایت دستگاه سیاسی دولت صفویه، حکما، فقها، علما، دانشمندان و هنرمندان همچون فعالان فضای علم درون حلقه‌های فکری، توانستند با طراحی نقشه راه تمدن‌سازی (طراحی یک الگوی راهبردی مدنیت است) معارف تشییع، تمدنی را برپا دارند که نتیجه آن رشد و پویایی علم و فرهنگ درون حلقه‌های فکری به‌مثابه اجتماعات علمی عصر صفویه است. زیرا رشد علم در گرو ظهور و تدام حلقه‌های فکری به‌مثابه اجتماع‌های علمی است که هسته‌محوری آن را زنجیره مناسب تعامل با سرمایه فرهنگی و انرژی عاطفی بالا تشکیل می‌دهد.

وقایع قرن دوازدهم هجری از جمله سقوط سلسله صفوی و وضعیت فقهای شیعه در آن دوران، نیاز به رویکردهای جدید فکری و سیاسی را مطرح نمود و حاصل آن عبارت از اتخاذ راه و روش اعتدالی بود که جهت‌دهنده فضای قرن سیزدهم و ادامه روند توسعه تمدنی جامعه برگرفته از عصر صفویه می‌باشد. البته لازم به ذکر است فرهنگ و تمدن ایران با سپری کردن دوران درخشان خود در عصر صفویه، به‌ویژه در زمان شاه‌عباس اول رو به افول نهاد و در دوران سلسله‌های کوتاه‌مدت افشاریه و زندیه نتوانست آن شکوه سابق خود را بازیابد. در نتیجه موجب سقوط حکومت صفوی و به تبع آن ضعف توسعه تمدنی صفویه شد. اما تاریخ نشان می‌دهد، تمدن عصر صفویه با به قدرت رسیدن قاجارها وارد مرحله جدیدی از حیات خود شد.

منابع

- آقاجری، سید هاشم، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
 ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف، تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
 ابن‌خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ترجمه، محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

- ابی صعب، رولاجردی، تغییر مذهب در ایران، ترجمه منصور صفت گل، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنیه*، قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
- اشرف، احمد، «بحران هویت ملی و قومی در ایران»، *هویت، ملیت، قومیت* (مجموعه مقالات)؛ به اهتمام حمید احمدی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات علوم انسانی، ۱۳۸۳.
- افندی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق سیداحمد الحسینی، قم: مطبعه الخیام، ۱۴۰۱ق.
- امام جمعه، مهدی، *سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵.
- امین، سیدمحسن، *أعیان الشیعه*، تحقیق سیدحسن امین، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- الجزائری، نعمه الله الحسینی، *الانوار النعمانیه فی بیان النشأه الانسانیه*، ج ۲، طهران: [بی تا]، ۱۲۸۰ق.
- الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران و سرزمین های خلافت شرقی*، ترجمه جاویدان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- اولثاریوس، آدام، *سفرنامه اولثاریوس*. ترجمه احمد بهپور، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، ۱۳۶۳.
- بحرانی، یوسف، *لوء لوء البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، نجف: مطبعه النعمان، ۱۹۶۶.
- براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران (از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر)*، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۵.
- بندرچی، محمدرضا، «میرداماد، میرفندرسکی؛ متکلم یا فیلسوف»، *جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی*، تهران: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵.
- بهاءالدین عاملی، محمدبن حسین، جامع عباسی؛ یکدوره فقه فارسی، تهران: فراهانی، ۱۳۱۹.
- بیگدلی، علی، «سیر تحول و تکوین هویت ملی در ایران»، *هویت ملی در ایران*، به اهتمام داود میرمحمدی، تهران: نشر تمدن ایرانی، ۱۳۸۳.
- پارسا، فروغ، *تفاسیر شیعی و تحولات تاریخی ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۳.
- تاجبخش، حسن، «بهاءالدوله رازی، آخرین پزشک بزرگ ایران»، *فرهنگستان علوم*، شماره ۴، صص ۴۷-۵۶، تابستان ۱۳۷۵.
- ترکمان، اسکندربیک، *تاریخ عالم آرای عباسی*، با اهتمام ایرج افشار، تهران: مؤسسه امیرکبیر، ۱۳۵۰.

تهرانی، شیخ آقا بزرگ، *الذریعه إلى تصانیف الشیعه*، ج ۹، اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران، [بی تا].

جابری، علی حسین، *الفکر السلفی عند الشیعه الاثنی عشریه*، قم: دار احیاء الاحیاء، ۱۳۶۷.
جعفری، علی اکبر، «بررسی حجاب و نوع پوشش زنان زردتشتی در ایران عصر صفویه»، *مجله تحقیقات فرهنگی ایران*، ص ۲۳-۴۴، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۰.

جعفریان، رسول، *دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی*، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۸۱.
همو «نفوذ دویست ساله خاندان محقق کرکی در سازمان دینی - سیاسی دولت صفوی»، *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۴.

همو، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
همو، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
جهانبخش، جويا، *مقدمه بر: اعتقادات شیخ بهایی (متن عربی رساله الاعتقادات شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن)*، تهران: اساطیر، ۱۳۷۸.
چلونگر، محمدعلی؛ شاهمرادی، سیدمسعود، *دولت‌های شیعی در تاریخ*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.

حراملی، محمدبن حسن، *امل الامل*، تحقیق سیداحمد حسینی، بغداد: مکتبه الأندلس، ۱۳۸۵ ق.
حزین لاهیجی، شیخ محمدعلی، *تاریخ و سفرنامه حزین*، تصحیح علی دوانی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.

حسینی جلالی، سیدمحمد حسین، *فهرس التراث*، ج ۱، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۰.
حیدرزاده، توفیق، «مهاجرت علمای ایران به امپراتوری عثمانی (و انتقال سنت‌های مدارس ایرانی به آن سرزمین، از اوایل دوره تیموری تا اواخر عهد صفوی)»، *فصلنامه فرهنگ*، شماره ۲۰ و ۲۱، صص ۴۹-۹۴، زمستان ۷۵ / بهار ۷۶.
خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۱، ۴، ۶، ۷، قم: اسماعیلیان، [بی تا].

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران: خیام، ۱۳۸۰.
دامادی، سیدمحمد، «بنیان‌گذاران مکتب فلسفی اصفهان»، *جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی*، تهران: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵.
داوری‌اردکانی، رضا، «مقام میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی»، *جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی*، تهران: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵.
دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۶.

رازی، عبدالجلیل، *النقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، [بی جا]، [بی تا]، ۱۳۳۱.

- رحمتی، محمدکاظم، «عالمان امامی و مبنای رفتار سیاسی آنان در دوره صفوی»، *مطالعات تاریخ/اسلام*، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۵۳-۷۶، پاییز ۱۳۹۱.
- رفاعی، انور، *تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی*، ترجمه عبدالرحیم قنوت، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۰.
- روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷.
- زاده‌هوش، محمدرضا، «مؤلفات و مصنفات شیخ بهایی»، *شناخت‌نامه شیخ بهاء‌الدین عاملی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صفویه*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۴.
- زنوزی، حسن حسینی، *ریاض‌الجنه*، تصحیح علی رفیعی، ج ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۸.
- سبحانی تبریزی، جعفر، *المحقق‌الکرکی رجل‌العلم والسیاسه*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
- سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- شاردن، ژان، *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمائی، جلد چهارم، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۲.
- شاملو، ولی قلی‌بن داود قلی، *قصص الخاقانی*، تصحیح سیدحسن سادات نصری، ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *توضیح‌الملل (الملل و النحل)*، تحقیق و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۶۱.
- شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، چاپ پنجم، تهران: سروش، ۱۳۸۹.
- صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوسی، ۱۳۶۳ ق.
- صفت‌گل، منصور، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفویه*، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱.
- عباداللهی چندانق، حمید؛ خستو، زهرا، «اجتماع علمی در دانشگاه‌های ایران: مطالعه موردی دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های علامه طباطبائی و تهران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، شماره ۴، صص ۲۴-۵۹، زمستان ۱۳۹۱.
- علامه، سیدمیرحسین، «بررسی وضعیت انتقال علوم به قلمرو خلافت عثمانی تا ورود دانشمندان شیعی عهد صفوی»، *فصلنامه شیعه‌شناسی*، شماره ۵۱، صص ۲۷-۴۰، پاییز ۱۳۹۴.
- عیسی‌بیک، احمد، *تاریخ بیمارستان‌ها در اسلام*، ترجمه نورالله کسائی، تهران: انتشارات کنگره بین‌المللی تاریخ پزشکی در اسلام و ایران، ۱۳۷۱.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، به اهتمام مجتبی مینویی، تهران: حافظ، ۱۳۴۳.

- فتح‌الهی، محمدعلی، شکل‌گیری ملیت ایرانی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۹۱.
- همو، «تحلیل فکری - سیاسی سده‌های دهم، یازدهم و دوازدهم هجری»، سیاست متعالیه، سال اول، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۳۲، پاییز ۱۳۹۲.
- فرهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۹.
- فوران، جان، تحولات اجتماعی در ایران؛ ترجمه احمد تدین؛ تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۴.
- قانع‌راد، محمدامین، «وضعیت اجتماع علمی در رشته علوم اجتماعی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۷، صص ۶۵-۲۷، بهار ۱۳۸۵.
- قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم، فواید الصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- قمی، احمدبن شرف‌الدین، خلاصه‌التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- کاوایی‌پویا، حمید، نخستین بیمارستان و مراکز درمانی در ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۴.
- کرین، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: توسی، ۱۳۶۹.
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.
- کیانی، محمدیوسف، تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.
- کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
- گودرزی، حسین، تکوین جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران با تأکید بر دوره صفویه، تهران: نشر تمدن ایرانی، ۱۳۸۷.
- محقق، مهدی، علوم محضه؛ از آغاز صفویه تا تأسیس دارالفنون، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: دانشگاه تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
- مدرس تبریزی، محمد علی، ریحانه‌الادب، ج ۳، تهران: خیام، ۱۳۷۴.
- مستوفی، محمدمحسن، زبده‌التواریخ، به اهتمام بهروز گودرزی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۵.
- مفید، محمدبن نعمان عکبری، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- معلی، محمدعلی، «طلیعه: پیدایش دولت-ملت در ایران»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۱۳، ص ۴، تابستان ۱۳۸۳.
- منتظرالقائم، اصغر؛ جعفری، علی‌اکبر، «دولتی به کام رندان، مروری بر اهمیت و نقش دولت صفویه در تاریخ تشیع»، سوره اندیشه، شماره ۵۶ و ۵۷، صص ۲۳۷-۲۳۰، زمستان ۱۳۹۰.

- منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران: مؤسسه فرهنگ منطقه‌ای، ۱۳۴۸.
- منشی، اسکندریگ، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، ۳ج، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- المهاجر، جعفر، الهجرة العالمية الى ايران في العصر الصفوي: اسبابها التاريخية و نتائجها الثقافية و السياسية، بیروت: دار الروضه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م.
- همو، جبل عامل بین الشہیدین: الحركه الفكرية في جبل عامل في قرنين من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر / السادس عشر، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ۲۰۰۵.
- مهدوی، مصلح‌الدین، زندگی‌نامه علامه مجلسی، اصفهان: انتشارات حسینیہ عمادزاده، [بی تا].
- مهدوی اصفهانی، سیدمحمدحسین (مصلح‌الدین)، تذکره القیور، اصفهان، کتاب فروشی ثقفی، ۱۳۴۸.
- لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان، ۱۳۶۶.
- نجفی، موسی، مقدمات تحلیلی تاریخ تحولات ایران، تهران: مرکز انتشاراتی منیر، ۱۳۷۸.
- نفیسی، سعید، تاریخچه ادبیات در ایران، سالنامه پارس، ۱۳۲۴ق.
- نصر، سیدحسین، علم و تمدن در اسلام، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
- واصفی، زین‌الدین محمود، بدایع الوقایع، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ق.
- واله‌اصفہانی، محمدیوسف، خلد برین، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۲. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۲۹۴۳ و ۲۴۱۱.
- ولایتی، علی‌اکبر، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران (از پیدایش تا شکوفایی)، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۴.
- وینتر، اچ. جی، «علم ایرانی در دوره صفویه»، تاریخ ایران (دوره صفویه)، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی، ۱۳۸۷.
- Abisaab, Rula Jurdi, "The ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: marginality, migration and social change," *Iranian Studies* 27 i-iv, pp.103-122, 1994, 1995.
- Idem, *Converting Persia: Religion and Power in Safavid Empire*, London, I. B. Tauris, esp.pp7-87, 95-96,101-103, 2004.
- Arjomand, Saïd Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1980*, Chicago, 1984.
- Amoretti, B.S., "Rligion in the Timurid and Safavid period", *The Cambridge history of Iran*, Voll. Cambridge University press, 1986.
- Armajany, Yahya, *IRAN, the Modern Nation, Historical, Perspective, Prenice*, New Jersey, Hali.INC. Engle Wood, 1972.
- Aubin, Jean "La politique religieuse des Safavides", *La Shi'isme imamate*, ed. T. Fahd, Paris: Boulevard Saint -Germin, pp.235-244, 1970.
- Calder, Norman, "The structure of Authority in Imami Shi'I jurisprudence", *Diss*, London university, 1983.

- Collins, R, *The sociology of philosophies, a global theory of intellectual change*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Idem, *Interaction ritual chains*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Cornfeld, W; Hewitt, CE. "The Scientific Community Metaphor", *IEEE TRANS. SYS, MAN, AND CYBER*, No 1: 24-33, 1981.
- Hobsbawm, Eric, "The Social Function of the Past: Some Questions", *Past and Present*, No. 55, pp. 3-17, 1972.
- Modaressi, Hossein, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica* 59, 1984.
- Morton, A.H. "The Date and Attribution of the Ross Anonymous: Notes on a Persian History of Shah Isma'IL I", *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honor of P. W. Avery, C. Melville*, ed. Cambridge: British Academic Press, pp. 179-212, 1990.
- Muzaffer Tan, Ömer F. Teber and Mehmet Kalayci, "A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (Ris'alah fî Ô'áifat al-Íaidariyya)," *The Islamic Quarterly*, vol. 52, 4, pp.359-381, 2008/1429.
- Newman, Andrew. J, "The myth of the clerical migration to Safavid Iran: Arab Shiite opposition to 'Ali al-Karaki and Safavid Shiism," *Die Welt des Islams*, 32, I, pp.66-112, 1993.
- Roemer, Hans R, "The Safavid Period", in *The Cambridge History of Iran*, vol. 39, ed. Peter Jackson, pp. 189-350, 1986.
- Stewart, Devin J, "Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran," *Journal of ear Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103, 1996.
- Idem, "The first SHAYKH AL-ISLAM of the Safavid Capital Qazvin," *Journal of the American Oriental Society*, 116.3 pp. 387-405, 1996.
- Idem, "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Husaynb. 'Abd al-Samad al-'Amili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, vol. 39, number 4, pp.481-508, December 2006.
- Winter, J, *Persian Science in Safavid Times*, Cambridge University, 1986.

