

Autumn and Winter 2025, 2 (4), 11-33.

The custom of kissing the ground kissing the feet, and prostrating before the Safavid Shah

Jahanbakhsh Savagheb¹  

1. Corresponding Author, Professor, Department of History, Lorestan University, KHORRAMABAD, IRAN. E-mail: jahan_savagheb@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research</p> <p>Article history: Received: 31 May 2025 Accepted: 7 August 2025 Published online: 6 March 2026</p> <p>Keywords: Safavid kings, posture, custom of kissing the ground, kissing the feet, prostration.</p>	<p>One of the ancient traditions in the ceremony of honoring the presence of the Iranian kings was bowing and reverence by the guests. This bowing took various forms, such as bowing the head and waist, kneeling until it fell to the ground, and kissing the ground or the hands and feet of the king. In the Safavid era, such a custom of kissing the hands and feet and kissing the ground was also common, and the Safavid opponents interpreted it as prostration before the kings and considered it an example of disbelief and rejection of the Safavids. In this article, based on library studies and a descriptive-analytical method, the manners of attendance before the Safavid kings are examined. Was the tradition of kissing the ground and feet common or was it a type of prostration meaning worship of the Safavid kings? The findings of the study show that the custom of bowing and bowing in the Safavid court was common in order to show the glory and greatness of the kings in front of others, by bowing down, kissing the feet, and kissing the ground. The Qizilbas' falling to the ground and rubbing their foreheads on the ground was not an order from the kings as a form of prostration to a servant, but rather a demonstration of the disciples' passion and devotion to the king-teacher and a sign of their loyalty and Sufism (one-sidedness and one-heartedness).</p>

Cite this article: Savagheb, Jahanbakhsh, Second. (2025). The custom of kissing the ground, kissing the feet, and prostrating before the Safavid Shah. *New Researches in the Studies of the History of Islam and Iran*, 2 (4), 11-33.



© The Author(s).

Publisher: Lorestan University.

DOI: <http://doi.org/10.22034/nriihs.2026.2087741.1083>

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ۱۱-۳۳.

رسم زمین‌بوسی، پابوسی یا سجده در برابر شاه صفوی

جهانبخش ثواقب^۱ ✉

۱. استاد گروه تاریخ دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. رایانامه: jahan_savagheb@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p>۱۴۰۴/۰۳/۱۰</p> <p>پذیرش نهایی:</p> <p>۱۴۰۴/۰۵/۱۶</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p>۱۴۰۴/۱۲/۱۵</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>شاهان صفوی، کرنش، رسم زمین‌بوسی، پابوسی، سجده بردن.</p>	<p>از سنت‌های دیرینه در مراسم شرفیابی به حضور شاهان ایران، کرنش و تعظیم از سوی باریافتگان بوده است. این کرنش در اشکال مختلفی همچون سر و کمر خم کردن، زانو زدن تا به خاک افتادن و بوسه بر خاک پا یا دست و پای شاه نمود یافته است. در عصر صفویه نیز چنین رسم دست و پابوسی و زمین‌بوسی تداول داشته و مخالفان صفویه از آن تعبیر به سجده در برابر شاهان نموده و آن را مصداقی از کفر و رفض صفویان دانسته‌اند. در این مقاله، با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی ادب حضور نزد شاهان صفوی پرداخته می‌شود. اینکه آیا سنت زمین‌بوسی و پابوسی معمول بوده یا نوعی سجده به معنای پرستش شاهان صفوی بوده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد رسم کرنش و تعظیم در دربار صفویه، به قصد نمایش شکوه و بزرگی شاهان در برابر دیگران، از سر فرود آوردن، پابوسی و زمین‌بوسی، معمول بوده و به خاک افتادن و پیشانی به زمین ساییدن قزلباشان، دستوری از جانب شاهان به منزله انجام سجده بر عید نبوده، بلکه نمایشی از حس شور و ارادت مریدان به شاه-مرشد و نشانه وفاداری و صوفی‌گری (یک‌جهتی و یک‌دلی) آنان بوده است.</p>

استناد: ثواقب، جهانبخش (۱۴۰۴). رسم زمین‌بوسی، پابوسی یا سجده در برابر شاه صفوی. پژوهش‌های نوین در مطالعات تاریخ اسلام و ایران، سال دوم، شماره ۲ (۴)، ۱۱-۳۳.



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

۱. مقدمه

یکی از رسوم که از دیرباز در جوامع وجود داشته، کرنش در برابر موجودات مقدس و ماورایی مانند: إله و الهه، پروردگار تا تمثال‌ها و شمایل‌های ساخته دست آدمی مانند: بت‌ها و هیاکل، همچنین کرنش در برابر شخصیت‌های بزرگ معنوی در چهره پیامبران و پیشوایان دینی و اولیاء تا رهبران آیین‌ها و فرقه‌ها و نیز نسبت به چهره‌های سیاسی حکمران مرتبط با قدرت برتر فرازمینی در چهره پادشاهان و دیگر زمامداران بوده است. این کرنش یا تعظیم و احترام در سرزمین ایران، که از دیرباز با دین و مذهب و نظام شاهنشاهی همراه بوده، وجود داشته و در آمیزش با سنت‌های آیینی اقوام مختلفی که به این سرزمین وارد شده (در شکل مهاجرت یا تهاجم)، صورت‌های مختلفی به خود گرفته و تداوم یافته است. رسم تعظیم و سجده در برابر پروردگار و امور مقدس و ماورایی، در برابر زمامداران و شخصیت‌های بزرگ و برخوردار از فره ایزدی به اشکال: به خاک افتادن، سر خم کردن، پیشانی بر خاک ساییدن، بوسه زدن بر خاک جای پای آن شخص عالی‌مقام، زمین‌بوسی، تبرک جستن از خاک پا (توتیا یا سرمه چشم کردن) و یا آب دست او، زانو بر زمین زدن و تعظیم کردن، پابوسی، دست‌بوسی، ردابوسی، لگام (رکاب) بوسی، بساط‌بوسی، عتبه و آستان‌بوسی و غیره، جلوه‌گر شد. افزون بر نظریه فطری بودن امر پرستش در آدمی، که او را به کرنش در برابر ذات برتر مورد پرستش و حتی نمودهای طبیعی آن سوق داد، منشأ این کرنش‌ها و تعظیم‌ها هم آموزه‌های دینی در گرامی‌داشت و برتر و منزه‌دانستن موجودات و امور مقدس و معنوی و پیامبران، امامان و پیشوایان دینی و مذهبی بوده و هم تأثیر کیش شخصیت و برترپنداری یا قدسی‌پنداری انسان بزرگ و فره‌مند یا قهرمانان در اذهان مردم بوده است. شکل‌گیری نظام پادشاهی و بعدها خلافت اسلامی و آیین‌های مرتبط با

آن، به‌ویژه آیین باریابی به حضور پادشاهان، خلفا و بزرگان دربار، نیز به‌تدریج در پلید آمدن اشکالی از نحوه تعظیم و احترام در برابر آن‌ها تأثیر گذاشت.

در عصر صفویه در تداوم رسوم شرف‌یابی و باریابی گذشته در تاریخ ایران، آدابی رعایت می‌شد که در همان زمان و در برخی از نوشته‌های متأخر، از آن به سجده کردن در برابر شاهان صفوی تعبیر شده است. این‌که آیا این کرنش و مراسم تقبیل در برابر شاهان صفوی مترادف همان سجده در برابر پروردگار بوده- که در چنین حالتی از نظر متون دینی اسلامی نوعی شرک به‌شمار می‌رود- یا رفتاری از سر تعظیم و احترام بوده است و دیگر این‌که منشأ این رفتار از کجا بوده، مورد اختلاف محققان است. در این مقاله، هدف بررسی رسم زمین‌بوسی یا سجده در برابر شاهان صفوی است، که در مرحله گردآوری اطلاعات به‌روش کتابخانه‌ای و در مرحله بررسی و تبیین با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

به لحاظ پیشینه پژوهش، در حد جستجو، تنها می‌توان به مقاله مشکوریان (۱۳۸۸) اشاره کرد که به «ماجرای سجده بر شاه در دربار شاه اسماعیل اول و شاه تهماسب با تکیه بر منابع سده دهم و اوایل سده یازدهم هجری» پرداخته است. بنابراین، پژوهش در این موضوع، امری ضروری است و این مقاله می‌تواند تا حدودی به این مهم کمک نماید.

۲. پیشینه تعظیم و زمین‌بوسی در برابر شاهان

موضوع نماز بردن یا سجده در برابر شاهان، زمین‌بوسی، بساط‌بوسی، تقبیل و پا و زانو‌بوسی، زانو بر زمین زدن و لگام‌بوسی، به خاک افتادن، آستان‌بوسی و عتبه‌بوسی، در دوره‌های مختلف اساطیری و تاریخی ایران مرسوم و نوعی احترام بوده، که باریافتگان حضور، به‌ویژه بزرگان دربار و پهلوانان که جنگاوران و فرماندهان سپاه در برابر دشمن

هنگامی که پهلوانان ایران نزد کیخسرو رسیدند، همگان در برابر او سر به سجده نهادند.

... همه سر سوی جنگ توران نهیید همه شادمانی و
سور آن نهیید
نهادند سر پیشتش او بر زمین همه يك يك خواندند
آفرین

بگفتند کای شاه با زور و فر فروزنده شد از تو تاج و کمر
همه بندگانیم و شاهی تراست ز برج بره تا به ماهی تراست
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۷/۲).

همه مهتران خواندند آفرین به فرمان نهادند سر بر زمین
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۳۸/۴).

همه نامداران ایران سپاه نهادند سر بر زمین پیش شاه
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۳۲/۴).

در ماجرای «رسیدن اسفندیار بر کوه به نزد گشتاسپ» آمده
که بزرگان در مقابل اسفندیار پسر گشتاسب سجده کردند.

بزرگان بیگانه و خویش اوی نهادند سر بر زمین پیش اوی
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۲۳۹/۴).

و سجده بزرگان بر انوشیروان:

چو نزدیک نوشین روان آمدند همه یک دل و یک زبان آمدند
چنان گشت از انبوه درگاه شاه که بستند بر مور و بر پشه راه
همه بر نهادند سر بر زمین همه شاه را خواندند آفرین
بگفتند کای شاه ما بنده ایم به فرمان تو در جهان زنده ایم
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۷۹/۶).

در عصر ساسانیان، اگر کسی خواهان رسیدن به محضر
پادشاه بود، می‌بایست دهان خود را با دستار یا دستمال سفید
و پاکی که پدّام (به لغت اوستایی پی‌تی‌دان paitidāna)
می‌گفتند، می‌پوشاند تا نفس او موجب پلیدی فرّ شاهی
نشود و هنگامی که نزد شاه می‌رسید، در برابر او به خاک
می‌افتاد و در آن حالت می‌بود تا شاه او را اجازه برخاستن

بودند، انجام می‌داده‌اند.^۱ چنان‌که نماز بردن یا سجده در
برابر آتش در دین زردشتی^۲ مرسوم بوده است. در شاهنامه
فردوسی به مواردی از مراسم تعظیم و زمین‌بوسی در برابر
شاهان اشاره شده است. برای مثال، وقتی سام به‌سوی
منوچهر آمد:

... چو آمد بنزدیکی شهر شاه سپهبد پذیره شدش با سپاه
درفش منوچهر چون دید سام پیاده شد از اسب و بگذارد گام
زمین را ببوسید پس پهلوان که جاوید زی شاد و روشن روان
سوی تخت و ایوان نهادند روی چه دیهیم‌دار و چه دیهیم‌جوی
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۱۶/۱).
چو آمد بنزدیکی بارگاه پیاده شد و راه بگشاد شاه
چو شاه جهاندار بنمود روی زمین را ببوسید و شد پیش اوی
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۵۰/۱).

آمدن زال با نامه سام نزد منوچهر:

برآمد بنزدیکی بارگاه سبک نزد شاهش گشادند راه
چو نزدیک شاه اندر آمد زمین ببوسید و بر شاه کرد آفرین
زمانی همی داشت بر خاک روی بدو داد دل شاه آزر م‌جوی
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۶۴/۱).

در آمدن سام به دیدن رستم و کرنش بزرگان در برابر سام:

چو از دور سام یل او را بدید / سپه را دو رویه زده برکشید
فرو از آمد از اسب مه‌راب و زال / بزرگان که بودند بسیار
سال
یکایک نهادند سر بر زمین / ابر سام یل خواندند
آفرین (فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۸۰/۱).

در رفتن سام به جنگ مهرباب:

چو روی پدر دید دستان سام پیاده شد از اسب و بگذارد گام
بزرگان پیاده شدند از دور روی چه دیهیم‌دار و چه دیهیم‌جوی
زمین را ببوسید زال دلبر سخن گفت با او پدر نیز دیر
... چو زال اندر آمد به پیش پدر زمین را ببوسید و گسترده پر
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۵۳/۱).

۲. «به تو ای آذر عزیز اهورا مزدا، به تو برای نورت نماز می‌برم (سجده می‌کنم)» (خرده اوستا، ۱۳۵۴: ۱۰۷).

۱. شاید در تأسی به همین سنت بوده که باستانی‌کاران و کشتی‌گیران در گود زورخانه و در کنار زمین یا تشک کشتی، زانو زده و زمین ادب و تواضع می‌بوسند.

دهد. پس با کمال احترام با دست سلام می‌داد (کریستین سن، ۱۳۶۷: ۴۲۳).

در دوران خلافت اسلامی نیز زمین‌بوسی مرسوم گردید و همگان در برابر خلیفه این امر را به جا می‌آوردند. هرچند ابتدا ولیعهدان و فرزندان خلفا، خاندان بنی‌هاشم، قضات، فقها، زهاد و قُرّاء، زمین یا دست نمی‌بوسیدند و به سلام بسنده می‌کردند؛ اما بعد اینان نیز به دیگران آمیخته شدند و زمین را بوسه می‌دادند. بزرگان می‌بایست با لباسی پاکیزه و گام‌هایی موّقر و با برخوردی خوش به حضور خلیفه می‌رسیدند (صابی، ۱۳۴۶: ۲۱-۲۲). هنگامی که خلیفه بار عام داشت، حاجب حاجبان، وزیر، سپهسالار و سایر اصحاب دواوین و نویسندگان و سرداران، ابتدا زمین را می‌بوسیدند یا اگر افتخار بوسیدن دست حاصل می‌شد دست‌بوسی می‌کردند، سپس در جایگاه خود بر سمت راست یا چپ خلیفه می‌ایستادند (صابی، ۱۳۴۶: ۵۸). در سال ۳۶۷ق. که عضدالدوله دیلمی (۳۳۸-۳۷۲ق) از خلیفه الطائع لله لقب تاج‌الملّه گرفت و خلعت یافت، از خلیفه خواست که هنگام به حضور رسیدن، سواره داخل دارالسلام گردد تا نسبت به دیگران ممتاز باشد و موقعیتش آشکار شود و نیز پرده‌ای در برابر خلیفه زده شود تا کسی او را در حال بوسیدن زمین نبیند. این درخواست‌ها از سوی خلیفه پذیرفته شد. عضدالدوله در این مراسم چند بار به زمین‌بوسی پرداخت. گویند زمین بوسیدن عضدالدوله برای خلیفه در نظر یکی از بزرگان دیلمی همراه او بزرگ آمد و گفت این خدا است. عضدالدوله شنید و به او فهماند که خلیفه خدا است در زمین (صابی، ۱۳۴۶: ۶۰).

در میان تُرکان رسم بود که چون به خدمت سلاطین می‌رفتند، زانو به زمین می‌زدند و کسانی که عرض حاجت داشتند دوزانو می‌نشستند و مطلب خود را بیان می‌کردند. این رسم زانو بر زمین زدن برای تعظیم را یوکونماک می‌گفتند که

در ایران پابوس گفته می‌شد (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۲۶۶/۴). در هنگام جلوس خانان مغول، نزدیکان خان بر عادت قدیم کلاه‌ها از سر برمی‌داشتند و کمرها بر دوش می‌افکندند و سه نوبت (نه بار هم نوشته شده) تمام حاضران اندرون و بیرون بارگاه زانو می‌زدند و دعاها می‌گفتند. این رسم در جلوس پادشاهی اوکتای انجام شد و او را به خانی مبارک‌باد گفتند و قآن نام نهادند. سپس به رسم مألوف، تمام پادشاه‌زادگان در خدمت و اطاعت قآن بیش از دو سه نوبت آفتاب را زانو زدند و به اردو آمدند (جوینی، ۱۳۶۶: ۹۷/۱؛ خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۹/۳). مغولان بعدها از ملل دیگر روش سجده را آموختند و به هنگام سوگند وفاداری در برابر سلطان به خاک می‌افتادند (بیانی، ۱۳۶۷: ۱۸/۱).

در دوره تیمور گورکانی (۷۷۱-۸۰۷ق) زانو بر زمین زدن مرسوم بوده و کسانی که به حضور او می‌رسیدند، حتی فرستاده‌های اروپایی، برای تعظیم، زانو بر زمین می‌زدند تا تیمور اجازه برخاستن می‌داد (کلاویخو، ۱۳۶۶: ۲۲۴-۲۵۳). در مراسم بساط‌بوسی دربار تیمور، «تمام خواتین و نوئینان و طبقات اکابر و اماجد از امرا و اشراف و اعیان»، پس از انجام مراسم زمین‌بوسی، فتوحات او را تبریک گفته و هدایا و پیشکش‌های خود را نثار کردند و به شکرانه سلامتی او سجده‌های شکر کردند و صدقه‌ها دادند (یزدی، ۱۳۸۷: ۵۴۵/۱). در سال ۸۰۲ق. زنان و فرزندان تیمور از هرات آمده و به اردو ملحق شدند و «به سعادت بساط‌بوس فایز گشته، نثارها پاشیدند و پیشکش‌ها کشیدند» (یزدی، ۱۳۸۷: ۹۹۸/۲). امیرآق‌بوغا نیز از هرات آمد و «به سعادت زمین‌بوس استسعاد یافت و به رسم نثار و پیشکش قیام نمود» امیرزاده میران‌شاه روز دیگر به پابوسی آمد و زانو زده، پیشکش کشید (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۰۰/۲). از این نمونه‌های بساط‌بوسی و زمین‌بوسی در این دوره بسیار اشاره شده است.

انجام این مراسم تعظیم و زمین‌بوسی و بساط‌بوسی شاهان نوعی نمایش قدرت و شکوه شاهانه بود؛ هم در برابر فرمان‌روایان، بزرگان و فرستادگان دیگر سرزمین‌ها که به حضور می‌رسیدند و هم در برابر دیده مردم سرزمین خود که در تبعیت و بندگی نسبت به شاه وفادار بمانند؛ زیرا در اندیشه سیاسی طرح شده از سوی سیاست‌نامه‌نویسان، «پادشاهی اصلی عظیم است و ولایت داشتن، کاری بزرگ و خلافت خدای تعالی است لندر زمین» (اصفهانی، ۱۳۸۲: ۷۱).

پادشاهان، برگزیدگان خداوند در هر عصر و دوره‌ای هستند، که از جانب خداوند به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته شده‌اند و مصالح جهان و آرامش و امنیت مردمان و بسته شدن در فساد و آشوب را از طریق آنان محقق می‌سازد. همچنین هیبت و حشمت آنان را در دل‌ها و چشم‌های مردم می‌گستراند تا مردم در سایه عدل آن‌ها روزگار گذرانند و ایمن باشند (طوسی، ۱۳۶۴: ۵). بنابراین، چون خداوند کسی را به امر امارت مخصوص می‌گرداند و به مکانت پادشاهی درمی‌آورد و درجه او را تالی رتبه نبوت قرار می‌دهد و در رشته تعظیم اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم^۱ کشد، فرمان او را بر نفوس و اموال مردم نافذ می‌گرداند (اصفهانی، ۱۳۸۲: ۷۱). همین نویسندگان آداب‌الملوک و سیّر‌الملوک، قواعدی را در آیین پادشاهی و خدمت کردن به او تدوین کرده‌اند، که از جمله آن‌ها ادب نگه داشتن است که ادب به همه جا نیکو و مفید باشد، اما در مجلس پادشاه نیکوتر و مفیدتر (اصفهانی، ۱۳۸۲: ۸۵-۸۷).

۳. پابوسی و تعظیم شاهان در عصر صفویه

رسم تعظیم و ادب حضور در شکل‌های به خاک افتادن، دست‌بوسی، ردابوسی، پابوسی و بساط‌بوسی در عصر

صفویه نیز به رسم گذشته جریان داشت. زمانی که زیدی بیگ امیر گرد حاکم قلعه (دژ) وان در برابر بیرام‌بیگ سردار شاه اسماعیل (۹۰۷-۹۳۰ ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴ م) خود را تسلیم کرد، به رسم ایرانیان و صفویان بر او سلام کرد و در برابرش سر خود را خم می‌کرد. او هنگام سخن گفتن از شاه اسماعیل نیز سر خود را تا زمین خم می‌کرد. با این کار می‌خواست آن نام بزرگ را تعظیم نموده باشد و نشان دهد که در گفتگو با سردار نهایت شکسته‌نفسی و احترام را در حق او و شاه رعایت می‌کند (بازرگان و نیزی، ۱۳۸۱: ۴۰۲). زمانی که تعداد هشتصد خانوار ترکمان از آناتولی (ناحیه ارزنجان) به مرند آمده و به اردوی شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶ م) پیوستند، سرکردگان آن‌ها یکی پس از دیگری آمدند و پای شاه را بوسیدند (ممبره، ۱۳۹۸: ۷۴). هنگامی که غازی خان تکه‌لو، که بغداد را از سکنه خالی کرده و آنان را با خودش آورده بود، چون به حضور شاه طهماسب رسید پای شاه را بوسید و شاه که از اقدام نظامی وی شادمان بود، دستور داد ردای گران‌بهایی به او بدهند (ممبره، ۱۳۹۸: ۱۲۳-۱۲۴). سپس شاه دستور داد افراد غازی خان یکی پس از دیگری فرا خوانده شوند و آن‌ها نیز پاهای شاه را بوسیدند. فرستاده و نیز در ماجرای دیدارش با شاه طهماسب نوشته: «در مقابل شاه به طرزی شایسته تعظیم کردم»، سپس شاه به او اجازه نشستن داده (ممبره، ۱۳۹۸: ۸۰) که نشان می‌دهد همان مراسم پابوسی را انجام داده است. هر گاه امیر بزرگی به دربار شاه طهماسب می‌رفت، چون به دروازه شاه نزدیک می‌شد، در مقابل آن توقف می‌کرد، ادای احترام می‌نمود و زمین را می‌بوسید (ممبره، ۱۳۹۸: ۱۰۵). در نوز و عیدین [فطر و قربان] که مردم به پای‌بوس شاه می‌آمدند، شاه‌زاده‌ها و امرای بزرگ و سایر سادات پای او را می‌بوسیدند، سادات

اسکویه دست شاه را می بوسیدند (صفوی، بی تا: ۵۷-۵۸). قاضی احمد قمی هنگامی که از آمدن فرستاده‌های سلطان سلیمان قانونی عثمانی با هیأت دویست نفره به دربار شاه طهماسب برای بردن شاهزاده بایزید خبر می دهد، می نویسد: در باغ سعادت آباد قزوین «به سعادت بساطبوسی مجلس خُلدآشیان سرافراز شدند» (قمی، ۱۳۸۳: ۴۳۲/۱).

وقتی در اوایل سلطنت شاه محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۵ق/۱۵۷۸-۱۵۸۷م) قلندری با جعل هویت شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵ق/۱۵۷۶-۱۵۷۸م) در کوه گیلویه «اساس پادشاهانه و بساط خسروانه» برپا کرد و به قلندر شاه معروف شد، مردم آن حدود از اطراف و جوانب با نذورات و هدایا به سوی او هجوم می آوردند و هر کس به حضور می رسید به طریق رسم معمول سجده و پای بوس می کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۴۲۰/۱). به گزارش دلاواله ایتالیایی، حکام ایالات و بزرگان حکومتی هنگامی که از طرف شاه احضار می شدند، یا شخصاً برای گزارش وضع حکومت خود به حضور می رسیدند یا به مأموریتی می رفتند، پای شاه را می بوسیدند. همه زبردستان شاه اعم از خان و سلطان یا هر مقام دیگری پای او را می بوسیدند. او شاهد بوده که یکی از سلطان‌ها (صاحب منصبی که حکومت یکی از ایالات را برعهده داشت) وقتی به حضور شاه عباس اول (۹۹۵-۱۰۳۸ق/۱۵۸۷-۱۶۲۹م) رسید، پای او را بوسه داد. هنگام این دیدار، شاه پای راست خود را پیش آورد و آن سلطان به رسم ایرانیان به زانو درآمد و آن را بوسه داد و پیشانی خود را هم بر آن گذاشت. دلاواله می گوید به رسم مردم مشرق زمین این کار نشانه احترام کامل است. سپس همراهان سلطان همین کار را انجام دادند. پس از آن بار دیگر سلطان پیش آمد و باز پای شاه را بوسه داد و این کار را همگی سه بار تکرار کردند و شاه نیز با سخنانی محبت‌آمیز نسبت به آنان ابراز تَفَقُّد می کرد (دلاواله، ۱۳۷۰: ۲۲۷).

این جهانگرد می گوید کسی که سه بار دور شاه می چرخید، می خواست به این طریق نشان دهد که تمام بلاها و آسیب‌هایی را که ممکن است به جان شاه وارد شود، می خرد و این رفتار نشانه احترام بیش از حد است که فقط نسبت به شاه و یا شخص فوق‌العاده مورد علاقه انجام می گیرد (دلاواله، ۱۳۷۰: ۲۲۷-۲۲۸). او به عادت دیگری هم اشاره می کند این که فرد برای نشان دادن مهر و محبت خود نسبت به کسی، دست خود را دور سر او می گرداند و می گوید: «درد و بلای توبه جانم بخورد، به این تصور که آن فرد دچار بلا نشود» (دلاواله، ۱۳۷۰: ۲۲۸). دلاواله وقتی خود به حضور شاه عباس اول می رسد، به رسم معمول اروپائیان، زانوی راست خود را بر زمین می نهد و به جای این که پای شاه را ببوسد، قصد می کند دامن لباسش را بوسه زند که شاه به سرعت دست راست خود را پیش می آورد و دلاواله آن را می بوسد و بر پیشانی می نهد (دلاواله، ۱۳۷۰: ۲۲۹). کسانی که مراسم بوسه زدن را انجام می دادند، هنگام بلند شدن، عقب عقب از محضر شاه به جایگاه خویش بازمی گشتند که به صورت پشت کردن بی احترامی به شاه نباشد.

منشی فرستاده امپراتور آلمان، پس از این که به حضور شاه عباس رسید، طبق آدابی که به او گفته شده بود، در برابر شاه تعظیم کرد و دستش را بوسید (دریابل، ۱۳۵۱: ۵۲). او هنگام تقدیم کردن نامه‌های امپراتور به شاه طبق همان آداب، پس از تعظیم کردن و بوسیدن دست شاه، نامه‌ها را به او می دهد. دلاواله نقل کرده خلیفه جوانی از کشیشان فرقه کرملی در شب دیدار با شاه عباس موفق شد دست او را ببوسد و این کار در میدان قزوین و بدون تشریفات انجام گرفت (دلاواله، ۱۳۷۰: ۳۱۵). پادریان کرملی حاضر در یکی از مجالس شاه عباس نیز پس از پایان جلسه مباحثه رخصت گرفته دست شاه را بوسیدند (ستوده، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

فرستاده پادشاه لهستان نیز در چند نوبت دیدار با شاه عباس، طبق روال مرسوم، زانو زده و با بوسه زدن بر ردای ایشان ادای احترام می‌کند و هنگام برگشتن از نزد شاه تعظیم کرده و زمین ادب را می‌بوسد (مرادویچ، ۱۳۹۴: ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۸، ۶۹). وقتی هیأت شرلی با شاه عباس دیدار کردند، سر آنتوان و برادرش سر رابرت شرلی از اسب پیاده شدند و پای شاه را بوسیدند (شرلی، ۱۳۷۸: ۵۲). وقتی شاه عباس در میان جمعیت زیادی که حاضر شده بودند می‌گذشت، مردم به خاک می‌افتادند و زمین را می‌بوسیدند. پس از ورود سر رابرت شرلی به اصفهان، جلوی عمارت شاهی در میدان، حاکم شهر و رابرت شرلی سه دفعه به زانو افتاده و آستان را بوسیدند. شاه عباس به سفیر عثمانی اجازه داد که دامن لباس بلکه پای او را ببوسد (شرلی، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

به نقل اولناریوس،^۱ شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲/ق ۱۶۲۹-۱۶۴۲م) برخلاف تزار روسیه، اجازه نمی‌داد کسی دست او را ببوسد. معمولاً خارجی‌ها برای نشان دادن ارادت خود بر زانوهای شاه و ایرانی‌ها بر پای شاه بوسه می‌زدند (اولناریوس، ۱۳۶۹: ۵۵۱/۲). ماندلسلو^۲ یکی از اعضای سفارت هلشتاین در مراسم شکار، به افتخار جام شرابی که شاه از دست او گرفت، پای شاه را بوسید و شاه هم با دست خود یک سیب به او داد که ماندلسلو مدت‌ها آن را به عنوان یادگار نگه داشت (اولناریوس، ۱۳۶۹: ۵۷۱/۲). سفیر هلند در دیدار با شاه صفی که در گوشه‌ای از سالن بر روی فرش نشسته بود، به علامت بوسیدن دست شاه به جلو خم شد و همراهانش حاشیه قالی نشیمن او را به علامت بوسیدن پایش بوسیدند و نامه‌های شورای ایالات هلند را به او تقدیم کردند (اسمیت، ۱۳۵۶: ۷۹). شاه صفی، سلطان بلاغی شاهزاده هندی پناهنده به دربارش را در مجلسی که به خاطر او آراسته

بودند به حضور پذیرفت و چون خواست به پایبوسی شاه برود، برای احترام و اظهار دوستی، او را از این کار منع کرد و در کنار خود جای داد (واله اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۳۵؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۴۲).

در دیدار نیکلا اُرشیت^۳ رئیس هلندی‌ها با شاه عباس دوم (۱۰۷۷-۱۰۵۲/ق ۱۶۴۲-۱۶۶۷م) به مناسبت تهنیت جلوسش به سلطنت، شاه که سواره بود پای خود را از رکاب بیرون کشید و رئیس هلندی‌ها چکمه او را بوسید. باستیان^۴ نامی که شخص دوم تجارت‌خانه هلندی بود، پس از وی رفت که چکمه شاه را ببوسد؛ اما چون لباس ایرانی پوشیده بود، شاه که تصور کرد ایرانی است و از حد خود تجاوز کرده، پای خود را عقب کشید؛ اما چون به او گفته شد که وی هلندی است، شاه دوباره پای خود را دراز کرد که او هم بوسید. پس از این دو، تاورنیه بازرگان فرانسوی که همراه هلندی‌ها به دیدار شاه آمده بود، همین کار را انجام داد (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۵۰۴-۵۰۵). در دیداری دیگر، ناظر دست تاورنیه را گرفت و به تالاری که شاه در آن جا روی تشک بزرگی نشسته بود می‌برد. سپس ناظر او را وا داشت به زانو افتاده زمین را ببوسد. بعد او را بلند کرد و چند قدم جلوتر برد تا همان زمین‌بوسی را تجدید کند. آن‌گاه او را به عقب برده و دستور داد بایستد. سپس ناظر دست رافائل دومان را که به عنوان مترجم تاورنیه همراهش آمده بود گرفت و او را وا داشت که کرنش کرده زمین را ببوسد (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۴۶۹-۴۷۰). تاورنیه و همراهانش در دیداری دیگر با شاه عباس دوم، با راهنمایی و کمک ناظر کل، مراسم کرنش را در برابر شاه به جا می‌آوردند (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۴۷۴).

مراسم تعظیم و تکریم در اواخر صفویه نیز جریان داشت. در مراسم تاج‌گذاری شاه سلیمان (۱۰۷۷-۱۱۰۵/ق ۱۶۶۷-

3. Nicolas Obrecht
4. Bastien

1. Adam Olearius
2. Johann Mandelslo

۱۶۹۴م)، تفنگچی باشی در حضور شاه تا نزدیک زمین خم شد و به زانو نشست و نامه بزرگان حکومتی را بوسید و بر سر نهاد و آن‌گاه به شاه تقدیم کرد. شاه نامه را بدو داد تا بگشاید و بخواند. پس از این‌که خواندن نامه پایان یافت، شاه شیخ الاسلام را نزد خود فرا خواند. او در نزدیکی تخت خود را به خاک افکند، سپس برخاست و نامه را به منظور تصدیق و تأیید سلطنت شاه جدید گرفت. وی نامه را بوسید و روی سرش نهاد. پس از آن‌که به نشان تعظیم سه بار پشت خم کرد نامه را برابر پادشاه بر زمین نهاد و بدین گونه سلطنت او را تأیید کرد (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۶۴۳/۴-۱۶۴۴؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۴۶، ۴۸). شیخ الاسلام در پایان خطبه‌ای که در جلوس شاه خواند به نشان تعظیم سر فرود آورد و سه بار زانو بر زمین نهاد و سرش را تا نزدیک پای شاه فرود آورد. او در سخنانی کوتاه پس از دعاگویی درباره طول عمر و مدت سلطنت شاه و گسترش حدود و ثغور کشور او، سه بار پشت خم کرد و به جای خود بازگشت. پس از او، بزرگان حکومتی به نشانه انقیاد و تکریم، هنگام عبور از برابر شاه، سه بار سر خود را فرود آوردند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۶۴۶/۴؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۴۸).

در ایران رسم بود که به جای خاک پای شاه احترام کنند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۴۸). از این رو، خود را به خاک می‌افکندند یا زمین (خاک) را بوسه می‌دادند. هنگامی که تشریفات به پایان رسید و شاه به حرم‌سرا وارد شد، مادرش از او استقبال کرد و با سه بار بوسیدن خاک پای او مراتب احترام خود را ابراز داشت. همسر و متعه‌های وی نیز چنین کردند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۵۰). وقتی شاه بار عام داد و اجازه داد تمام بزرگانی که در اصفهان بودند برای عرض تهنیت پادشاهی او حضور یابند، همه آمدند و طی مراسمی به شرف پای بوس نائل شدند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۶۵۱/۴). سفرای اروپایی که برای دیدار و مذاکره به حضور او می‌رسیدند طبق آیین ایرانیان سه

بار زمین را بوسه می‌دادند و رسم تکریم و احترام را به جا می‌آوردند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۶۵۹/۴-۱۶۶۲). شاردن با بیان آستان بوسی و پابوسی سفرای لزگی، مسکوی، فرانسوی، انگلیسی و فرستاده بصره در زمان شاه سلیمان (شاردن، ۱۳۷۴: ۶۴۰/۲-۶۴۹، ۶۳۹-۶۴۸)، رسم زمین بوسی را چنین توضیح داده است که سفیر یا فرستاده پادشاه کشورها تا چهار قدمی روبه‌روی شاه (ایران) پیش می‌رفت و سپس می‌ایستاد و زانوهای را به زمین می‌زد و سه بار به حالت سجود سر خود را چندان به زمین نزدیک می‌کرد که پیشانی‌اش به زمین تماس می‌یافت. آن‌گاه از زمین برمی‌خاست و راست می‌ایستاد و نامه پادشاه متبوع خود را به ایشیک آقاسی (مسئول تشریفات دربار) تسلیم می‌کرد. او نامه را به صدراعظم و وی آن را به شاه تقدیم می‌کرد. سپس سفیر به جایی که برایش در نظر گرفته شده بود هدایت می‌گردید (شاردن، ۱۳۷۴: ۶۳۹/۴). در این مراسم، سفرای مسکوی، فرانسه و انگلستان با همراهان تا چهار قدمی نقطه‌ای که شاه سلیمان بود پیش می‌رفتند، سپس به زانو می‌نشستند و سه بار سر را تا زمین فرود می‌آوردند و برمی‌خاستند و به عقب برمی‌گشتند (شاردن، ۱۳۷۴: ۶۷۴/۴). کمپفر نوشته در مراسم درود و تهنیت و کرنش، رسم چنین بود کسی که به حضور شاه بار می‌یافت باید بر زمین بیفتد و سه بار قالی را ببوسد و در عین حال پیشانی بر کف اتاق بمالد. سفیر سوئد و کمپفر منشی هیأت و دو نجیب‌زاده سوئدی همراه سفیر این مراسم تعظیم را در حضور شاه سلیمان صفوی انجام داده‌اند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۵۸). سفیر سیام طبق رسم رایج دربار ایران، پای شاه را بوسید و جواب مکتوب پادشاه خود را دریافت کرد. سفیر فرانسه نیز همان تعظیم و کرنش مقرر را انجام داد. فرستاده مسکوی هم نسبت به شاه مراسم احترام را به جا آورد (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۶۶). حکامی که در پایتخت اقامت داشتند در مراسم دیدار توفیق یافتند که پای شاه را

ببوسند. سرانجام گرجیانی که به اسلام گرویده بودند مراسم احترام خود را به شاه به‌جای آوردند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۶۷). سفرها هنگام خداحافظی، هنگامی که شاه سوار بر اسب بود، رکاب شاه را می‌بوسیدند. مخاطب قرار دادن شاه، پیش از آن‌که ضمن تعظیم غزا سه بار خاک پای او را بوسیده باشند، گناهی بزرگ بود و رجوع به شاه بدون این‌که پیش‌تر تحفه و هدیه شایسته‌ای تقدیم شده باشد، در حکم جنایت به‌شمار می‌رفت. این مراسم ادب و احترام را منشی سفارت سوئد نوعی پرستش به‌شمار آورده که بی‌شبهت به پرستش خدا نبوده و می‌گوید مربوط به زمانی بوده که پادشاهان ایران دنیا را زیر فرمان خود داشته‌اند، اما شاه فعلی ایران (شاه سلیمان) نیز چنان به آن عادت کرده که با وجود کم شدن وسعت کشور نسبت به گذشته، وی این تشریفات را لغو نکرده است.

در مراسم جلوس شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ق/۱۶۹۴-۱۷۲۲م) به تخت سلطنت، علما و امرا به پایبوسش شتافتند (نصیری، ۱۳۷۳: ۱۹)، سپس سایر کارمندان دربار مفتخر به پایبوس وی شدند. روز دیگر همه امرا، بزرگان، وزرا و حکام به بساطبوسی و پایبوسی شاه آمدند. این عباراتی که مورخان به‌کار برده‌اند لزوماً به معنای انجام پایبوسی نبوده، بلکه به مفهوم حضور رسیدن و ادای احترام نسبت به شاه جدید است. حتی لفظ سجده کردن هم بیشتر در مفهوم همان تعظیم و فروتنی و تواضع در برابر شاه بوده است. کاربرد همین عبارت (سجده بردن) هم در زمان این پادشاه معمول نبوده است؛ زیرا این رسم سر فرود آوردن، که در مکالمات به سجده تعبیر شده بود، مورد نهی او قرار گرفت. چون یکی از مقرّبان درگاه از او پرسید که آیا شاه اجازه می‌دهد امرا و ارکان دولت به سجده بیایند؟ شاه گفت که سجده مخصوص خدای جهان و پروردگار عالمیان است و من یکی از بندگان ضعیف اویم. سپس گفت این لفظ را، که از آن بوی کفر می‌آید، به‌کار نبرید و از سر فرود آوردن که

نوعی از تعظیم است، به تعظیم تعبیر کنید (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۸). در گزارش دیدار سفیر اعزامی پطر کبیر تزار روسیه و افرادی که اجازه یافتند به تالار بارعام وارد شوند، سخنی از زمین‌بوسی یا پایبوسی به میان نیامده است. فقط گفته شده در خلال مراسم کلاه بر سر داشتند و زمانی که به حضور شاه رسیدند، یک لحظه کلاه خود را از سر برداشتند و به شاه ادای احترام کردند (آنترمونی، ۱۳۹۷: ۸۹). با وجود این، در گزارش سفیر پرتغال آمده هنگام رسیدن به حضور شاه، سه بار تعظیم کرده و بعد کلاهش را بر سر گذاشته و استوارنامه‌اش را تقدیم کرده است. او اشاره کرده رسم است که سفرای خارجی سه بار پیشانی خود را بر زمین بمالند (سجده کنند) تا به مقابل شاه برسند (فیدالگو، ۱۳۵۷: ۵۵). در واقع اصل این سنت چنین بوده که افراد می‌بایست جای خاک پای شاه را می‌بوسیدند که به تدریج به بوسیدن پا و آن‌گاه که شاه در قصر روی قالی یا تشک می‌نشسته و خاکی در دسترس نبوده، حاشیه ردا یا پای او و در شرایطی دست وی را می‌بوسیده‌اند.

گویا شاه سلطان حسین رسم بلاگردانی و تحفه نثار کردن را که در دوره شاهان پیشین صفویه معمول بود منسوخ کرد. در رسم بلاگردانی، «قزلباشان در روز یا شب تولد شاه سه بار دور او می‌چرخیدند و طواف طوف آن زبده دودمان مرتضوی می‌کردند، که خداوند آن‌ها را از هر بلائی بلاگردان شود. شاه این رسم را منسوخ کرد و گفت که این صفتی ناخوش و خصلتی بی‌انصافانه است» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۷۷). در رسم دیگر، در اثنای سفر و سواری و عبور و مرور شاه اگر نزدیک منزل یکی از ارکان دولت و امرا یا غیر ایشان از بزرگان و خویشان گذر می‌افتاد، صاحب منزل خوان‌های نُقل و معجون‌ها به‌دست خود و فرزندان و خویشان خود می‌گرفتند و بر سر راه شاه می‌ایستادند، شاه دلنه‌ای از آن نُقل را از خوانی برمی‌داشت، بقیه را کنار نعل

مَرکب او بر خاک نثار می‌کردند. چون در زمان شاه سلطان حسین یک بار این اتفاق افتاد، گفت قاعده‌ای ناخوش است که این گونه نعمت خدا را بر خاک می‌ریزند. دستور داد از آن پس این رسم را مهجور و متروک بدانند و تنقلات را بر مردم تقسیم کنند که احترام و توقیر نعمت‌های الهی موجب افزونی آن می‌شود (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۷۸).

۴. طرح موضوع سجده بر شاه صفوی

موضوع سجده بردن بر شاه از جانب مخالفان صفویه در نوشته‌های ردیه‌ای مطرح شده و از آن، حربه‌ای برای اطلاق کفر و الحاد به صفویه و قزلباشان ساخته‌اند. ابتدا فضل‌الله بن روزبهان خنجی جواز قتال با «طایفه طاغیّه طاقیه‌سرخ» را به این دلیل صادر کرد که «ایشان به سجده صنم و به سب شیخین مرتد شده‌اند» (خنجی، ۱۳۶۲: ۳۹۸). سپس عبدالله شروانی در قلمرو عثمانی که به هر حربه‌ای برای متهم ساختن صفویه بهره گرفته است، می‌گوید: «صفویه مردم را امر می‌کنند به سجده بر شاه و اولاد او و حتی به آن‌ها باورده‌اند که این عمل واجب است» (شروانی، [بی‌تا]: برگ ۲۰؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۹۳/۱). شروانی رسم سجده را به عادات قزلباشان مربوط ساخته و نام برخی از این قبایل را برده و می‌گوید: «بر اعتقاد خود به صفویه مصرّند و بر قبر شیخ صفی سجده می‌کنند و مانند حاجیان در مناسک طواف حج، دور قبر او می‌چرخند» (شروانی، [بی‌تا]: برگ ۲۵؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۰۱/۱). از دیگر ردیه‌نویسان، میرزا مخدوم شریفی است که پس از مهاجرت به عثمانی در کتاب النواقض لبّیان الروافض، به موضوع سجده بر شاه پرداخته و مدعی است سجده کردن بر شاه عادت روافض شده و هر کس از این کار خودداری کند، او را یزید می‌خوانند. او حتی با اشاره به این‌که محقق کرکی شیخ علی بن عبدالعالی (۸۷۰-۹۴۰ق) در تألیفاتش به تجویز سجده بر عبد به قصد تعظیم رأی داده، او را متهم می‌کند که خود و اتباعش بر شاه

اسماعیل سجده می‌کردند. وی این امر را یکی از شواهد الحاد روافض دانسته است (شریفی، [بی‌تا]: برگ ۱۱۰؛ نقل آن در: تستری (شوشتری)، ۱۴۲۶: ۱۶۵/۲-۱۶۶). شریفی سپس با ذکر خاطره‌ای از ورود خود به دربار شاه طهماسب در قزوین، زمانی که پدرش منصب وزارت داشت، این موضوع را تأکید کرده، چون در این خاطره می‌گوید موقع حضور در پشت سر پدرش ایستاد و با گذاشتن قرآن روی زمین و بوسیدن آن، مراسم سجده را انجام داد. بدون این‌که مرتکب گناه سجده بر شاه شود و از عقوبت شاه نیز درامان ماند (شریفی، [بی‌تا]: برگ ۱۱۱ الف). شریفی گفته است: «هر کس به اندازه ذره‌ای ایمان در دلش باشد، می‌داند که هر که سجده مخلوقی را - مخصوصاً برای پادشاهان دنیا - به‌ویژه پادشاهی که عمر خود را در معصیت پروردگار متعال و مخالفت با خاتم انبیا سپری کرده است، انجام دهد به اجماع علمای مکتب، او بی‌ایمان است و از زیان‌کاران بزرگ است» (شریفی، [بی‌تا]: برگ ۱۱۱؛ تستری (شوشتری)، ۱۴۲۶: ۱۶۶/۲).

عبیدالله خان اوزبک در نامه به شاه طهماسب با متهم ساختن صفویه به روا دانستن سجده بر اشخاص، آن را از مصادیق کفر آنان ذکر کرده است. عبیدالله دعوی اولادی حضرت علی^(ع) از سوی صفویان و رفتار مغایر آنان با شیوه آن حضرت و ناآگاهی تبرّائیان را به نقد کشیده و می‌گوید حضرت علی^(ع) کدام کس را گفت که به من سجده کن در حالی که سجده به غیر از خدا روا نباشد. سپس با تمسک جستن به این روایت که حضرت رسول فرموده: «اگر سجده کردن دیگری روا می‌بود، ضعفاً [ضعیفه‌ها= زنان] را

می‌فرمودیم که شوهران خود را سجده نمایند»^۱ نتیجه می‌گیرد که سجده بر دیگری روا نبوده و کفر است (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۹۲/۲؛ ایواغلی، [بی‌تا]: برگ ۲۰۴؛ خوزانی اصفهانی، ۱۳۹۸: ۱۲۱). شاه طهماسب این ایراد را چنین پاسخ داده که مراد از نهی از سجده، اگر به نیت عبادت بندگان باشد، حرام است و آن مخصوص خداوند است؛ اما سجده تعظیم دیگران جایز است، زیرا در قرآن آمده که برادران یوسف بر او سجده کردند^۲ یا همه ملانکه به سجده آدم مأمور شدند و شیطان که از این فرمان سرپیچی کرد^۳ مستوجب لعن و طعن ابدی گردید. پس این سجده را نباید با آن سجده عبادت قیاس کرد (ایواغلی، [بی‌تا]: برگ ۲۰۸؛ نوایی، ۱۳۶۸: ۴۱).

گویا سلطان سلیمان عثمانی هم طی نامه‌ای به شاه طهماسب اعتراض کرده که «چرا خلفای سه‌گانه را لعن می‌کنید و دشنام می‌دهید و چرا مردم، شما را سجده می‌کنند، حال آن‌که سجده غیر خدای تعالی کفر است». شاه طهماسب از غیث الدین منصور دشتکی خواست تا پاسخی مختصر و شاعرانه به آن دهد. او در پاسخ مسأله نخست نوشت: «خلفای ثلاث از جمله خادمان جد بزرگوار مانند شما را با این وکالت فضولی چه کار است». در پاسخ مسأله دوم نوشت: «مردم سجده ما نمی‌کنند، بلکه در وقت ملاقات ما از غایت مسرت، سجده شکر خدای تعالی کرده می‌گویند شکر مر خدای را که این چنین پادشاهی شیعه‌نواز سنی‌گداز را حامی و پشت و پناه دین ماه ساخته» (شوشتری، ۱۳۷۷: ۲۳۳/۲). ابی‌صعب با اشاره به این قضیه، بر این دیدگاه است که آن‌چه غیث الدین دشتکی (م. ۹۴۸ق) در حمایت از این

رویه مطرح کرده منطبق با رسم متعارف مجتهدان شیعه یعنی بحث مبتنی بر حدیث نبود. دشتکی سجده در برابر شاه را هم‌سنگ سجده فرشتگان در برابر آدم دانست که خداوند به آنان وحی فرستاد تا او را سجده کنند. به عقیده ابی‌صعب، کرکی برخلاف دشتکی چندان نگرانی نداشت تا سجده در برابر شاه را تقبیح کند و تأکید می‌کرد که این عمل سبب می‌شود تا سنیان تشیع را غیراسلامی و مبتدعانه تلقی کنند. او می‌گوید دیدگاه کرکی تأثیری درازمدت نداشت؛ زیرا رسم زمین‌بوسی و عتبه‌بوسی ادامه یافت (ابی‌صعب، ۱۳۹۶: ۱۰۹).

علمای شیعی که تلاش کرده‌اند به این ایراد پاسخ دهند، با اشاره به روایت: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^۴ و این‌که این معنی در روایات زیادی از ائمه علیهم‌السلام آمده، معمولاً سجده بر افراد برای رعایت ادب و گرامی‌داشت و به تعبیری سجده تعظیم عبد را از این جهت که تعظیم خداست جایز می‌دانند، مانند سجده فرشتگان بر آدم یا سجده برادران بر یوسف یا سجده شکر که مردم بر شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، که حامی شیعیان در برابر نواصب بودند، انجام می‌دادند. سجده شکر هنگام دریافت خبر خوش، نزد اهل سنت و جماعت نیز جایز است، چنان‌که در کتب‌شان به آن تصریح کرده‌اند. سجده برای بُت با قصد تعظیم، کفر است، چون بُت عظمتی ندارد و جز کافران آن را تعظیم نمی‌کنند. بنابراین، سجده برای آن ممنوع است؛ اما برای انسان از روی ادب و تعظیم کفر نمی‌شود، چراکه در عرف، ترک چنین احترام و تکریمی اهانت به شمار می‌رود و تعظیم او احترام به خداوند است. از این رو، در اکرام مؤمن به‌ویژه

۲. یوسف/آیه ۱۰۱.

۳. بقره/آیه ۳۲.

۴. قال رسول الله (ص): إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى، فَمَنْ كَلَمَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصَيِّبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ (البخاری، ۱۴۱۰ق: ۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۱۱/۶۷).

۱. حدیث نبوی: لَوْ أَمِرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۲-۳۵۱/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۰۷/۵، ۵۰۸؛ احمدبن حنبل، ۱۴۲۰ق: ۱۴۵/۳۲). این حدیث با بررسی سه لایه زبانی، ادبی و فرهنگی آن مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و در هر لایه، ضعف‌های آن نمایانده شده است. (ر.ک. ایزدی و همکاران، ۱۳۹۶: ۷۹-۱۰۱).

اتقیا و اهل علم، تشویق و ثواب و اهتمام فراوانی وارد شده است، تا جایی که گفته شده هر کس مؤمنی را زیارت کند مانند آن است که خدا را زیارت کرده است و پیامبر خدا (ص) فرمود: «هر کس مؤمنی را مسرور سازد، گویی مرا مسرور ساخته و هر کس مرا مسرور سازد همانا خدا را مسرور ساخته است»^۱ تستری (شوشتری)، ۱۴۲۶ق: ۱۶۷-۱۶۶/۲؛ عاملی، بی‌تا: ۶). این دیدگاه که از حسین بن عبدالصمد حارثی (م. ۹۸۴ق) در العقد الحسینی نقل شد، نظر او آن است که تعظیم (سجده) به شاه به جهت احترام به او از نظر فقه اسلامی حرام نیست و مانند بت‌پرستی نخواهد بود (عاملی، بی‌تا: ۶؛ استوارت، ۱۳۸۰: ۱۸۶)؛ هر چند کسانی از این عالمان، سجده تعظیم را هم رد کرده و جواز نداده‌اند، حتی سجده تعظیم به عبد به قصد تقرب به معبود را نیز نپذیرفته‌اند و با نقل سخن محمدبن مکی عاملی شهید اول (م. ۷۸۶ق) در کتاب القواعد و الفوائد، سجده بر صنم را کفر دانسته‌اند و می‌گویند هیچ یک از اصحاب ما نگفته‌اند که سجده بر کسی جایز است، بلکه حرام بودن آن جزء اصول آن‌ها شده است تستری (شوشتری)، ۱۴۲۶ق: ۱۶۷/۲).

۵. دیدگاه‌ها درباره سجده کردن بر شاهان

دیدگاهی که درباره سجده کردن بر شاهان صفوی از سوی مخالفان آنان مطرح شده، در نوشته‌های پژوهش‌گران معاصر نیز راه یافته و کسانی آن را موضوعی قطعی تصور کرده‌اند. دانش‌پژوه می‌نویسد شاه اسماعیل با غلو مذهبی که داشته و خود را نور خدا می‌دانسته، که تعبیر دیگری است از فرّ ایزدی و ظلّ الهی، به قزلباشان و سرخ‌سرا و صوفیان و درویشان جان‌باز و کارکنان دستگاه خود، که بیش‌تر ترک بوده و از رومیان آسیای صغیر، که پیشینیان آن‌ها شیخ جنید را خدا

می‌دانسته‌اند، دستور می‌داده است که او را سجده کنند (دانش‌پژوه، ۱۳۵۰: ۹۱۶). کسانی مسأله سجده بر شاهان صفوی را مرادف همان مراسم تقبیل یا زمین‌بوسی، عتبه‌بوسی یا آستان‌بوسی مرسوم پادشاهان دانسته، که پیش از آنان نیز معمول بوده و به پیشینه آن اشاره شد. کسانی هم کوشیده‌اند آن را نوعی تعظیم^۲ مطرح کنند (رحمتی، ۱۳۹۱: ۵۸) که با سجده برای خدا تفاوت داشته باشد. دیدگاهی دیگر، با بررسی پیشینه تعظیم کردن شخصیت‌های بزرگ در میان قبایل ترک در دوره‌های پیش از سلجوقیان، سپس مغولان که در قزلباشان تداوم یافت، سجده آنان بر شاه را فراتر از تعظیم کردن معمولی، بلکه نوعی سجده همتای نماز بردن بر بزرگان، که در میان اقوامی رایج بوده، دانسته‌اند و معتقدند این رفتار در دوره صفویه در میان قزلباشان رواج داشت و شاه طهماسب آن را لغو کرد (استوارت، ۱۳۸۰: ۱۸۶؛ مشکوریان، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۱۱۹). میرزا مخدوم اشاره کرده در این ایام شاه طهماسب سجده کردن بر شاه را منع کرده است (شریفی، [بی‌تا]: برگ ۹۹ ب. متن در: رحمتی، بی‌تا: ۲۱). در نقاوہ الآثار، آن‌جا که از به تخت نشاندن درویش یوسفی ترکش دوز از اعضای فرقه نقطوی به مدت سه روز به‌عنوان شاه بلاگردان شاه عباس سخن می‌گوید، می‌نویسد که او را به طریق پادشاهان سجده کردند. سپس شعری از حکیم رکن الدوله مسعود را نقل کرده که در آن خطاب به شاه عباس آمده:

شها توئی که در اسلام تیغ خونخوارت هزار ملحد چون یوسفی
مسلمان کرد
جهانیان همه رفتند پیش او به سجود دمی که حکم تو اش پادشاه
ایران کرد
نکرد سجده آدم به حکم حق شیطان ولی به حکم تو آدم سجود
شیطان کرد

۲. رحمتی در ترجمه مقاله استوارت، سجده را به تعظیم به شاه ترجمه کرده است (ر.ک. استوارت، ۱۳۸۰: ۱۸۶، ۱۸۷).

۱. قال رسول الله: «مَنْ زَارَ مُؤْمِنًا فَكَانَ زَارَ اللَّهِ تَعَالَى»، «مَنْ سَرَّ مُؤْمِنًا فَفَدَّ سَرِّي وَ مَنْ سَرَّنِي فَفَدَّ سَرَّ اللَّهِ».

(افوشته‌ای نظنزی، ۱۳۷۳: ۵۲۲؛ منشی، ۱۳۷۷: ۷۴۸/۲)

کسانی که موضوع سجده شاه را در عصر صفویه قطعی تصور کرده‌اند، پیوندی بین آن و عقاید قزلباش برقرار کرده، که ضروری است به آن پرداخته شود.

۶. نسبت رسم سجده بر شاه با عقاید غالبانه قزلباشان

نسبت خدانپنداری شاهان صفوی و سجده بر آنان از سوی برخی پژوهش‌گران با طرح اندیشه غالی‌گری در میان پیروان ترکمن صفویان از سوی آنان پیوند یافته است. این پژوهش‌گران، عقیده قزلباشان را تا پیش از تعدیل مذهبی شاه اسماعیل، که براساس فقه شیعه امامیه اثنی‌عشری صورت گرفت، تشیع علوی غالبانه می‌دانند، که میراث شیعه‌های افراطی آناتولی بود. ژان اوین می‌گوید فرقه صوفیه اردبیل پس از یک سده و لندی، تا اندازه‌ای تحت تأثیر شیخ جنید به تشیع افراطی تبدیل شد. این انحراف عقیدتی با تغییراتی در هواداران فرقه همراه بود (اوین، ۱۴۰۳: ۱۵۰/۱). به عقیده کامل‌الشیبی، از دوره جنید طریقت صفوی تبدیل به یک حزب سیاسی شورشی شده بود که شیعی‌گری غالبانه در عقاید پیروانش رخنه کرده بود (الشیبی، ۱۳۷۴: ۳۸۱).

کسانی معتقدند قبایل چادرنشین قزلباش با وجود تبعیت ظاهری از اسلام، سنت‌های شرک‌آمیز سرزمین جلگه‌ای و بومی خود را در خفا داشتند و تشیع پیروان قزلباش شاه اسماعیل دارای خصلت کژدینی و اعتقاد افراطی (نوعی بت‌پرستی ترکمنی) بود که با اسلام شیعی تفاوت داشت (هالم، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۵۳). می‌گویند عقیده مذهبی قبایل ترک آناتولی که به شاه اسماعیل پیوستند با عقاید پیش از اسلام و آموزه‌های دیگری از شمنیسم باستانی مخصوص قبایل بیابانگرد آمیخته شده و با قشر نازکی از اسلام شیعی پوشیده شده بود، که با شیعه دوازده امامی، که بعد در ایران

تبلور یافت، تفاوت زیادی داشت. در نگاه عشایر ترک آناتولی تابع سلطان عثمانی، شاه صفوی که با هاله‌ای از تقدس احاطه شده بود و به زبان آنان سخن می‌گفت، در آذربایجان دولت ایده‌آل ترکی ایجاد کرده که از نظر آنان به طرز غیر قابل قیاسی بهتر از دولت عثمانی بود (چرامون، ۱۹۹۳م: ۲۱۰/۱).

به نوشته اوین، «دین‌مداری اسلامی اسماعیل، با ظهور دوباره آیین‌های باستانی در محیط ترکمن‌های آناتولی و با پس‌زمینه باورهای کهن آسیای میانه، با هم ترکیب یافته بود. اسماعیل حامل ارزش‌هایی شیعی بود که در ستایش علی، در انتقام و شهادت، در به‌وجود آمدن اعمال آیینی که به هیچ‌وجه اسلامی نبودند، نقش اساسی داشت. اسماعیل برای قزلباشان نامتمدن آناتولی، ترکیبی از درویش و شَمَن بود» (اوین، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۱). اوین برای تأکید بر این نظر، با ذکر نمونه‌هایی از رخداد‌های تاریخی، به مواردی از رد و نشان باورهای شمنیستی نزد قزلباشان اشاره کرده است، مانند باوری که براساس آن روح مردگان در قالب استخوان‌های آن‌ها بقا می‌یابد، سنت آدم‌خواری، میگساری با استخوان جمجمه دشمن (که اسماعیل با جمجمه سر شیبک خان اوزبک انجام داد و در آسیای میانه یک سنت قدیمی بود)، مراسم شکار و سورچرانی‌های مرسوم (اوین، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۱-۱۹۱). از دیدگاه تاپر، اقدامات مذهبی شاه اسماعیل و قزلباشان از تشیع اصیل بسیار فاصله داشت. شاه اسماعیل و مشاوران نزدیک او، ایران را به یک حکومت تنوکراتیک مبتنی بر فرقه صوفی صفوی با وفاداری شدید به شاه به عنوان مرشد کامل تبدیل کرد. شاه به نزدیکان خود القاب صوفیانه «دَدَه»^۱ و «خلیفه»^۲ داد و پیروانش مرید خوانده می‌شدند. از نوشته‌های شاه اسماعیل چنین برمی‌آید که پیروانش او را

۲. واسطه‌هایی که بین مرشد و مریدان فعالیت می‌کردند، خلیفه نامیده می‌شدند.

۱. دَدَه یا دَدَه، نوعی مربی یا پرستار زن، کنیز، در شکل دهبیگی مربی مرد در ردیف لَه و پدربزرگی (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل واژه).

به‌عنوان مهدی و تجلی امام علی^(ع) پذیرفته بودند. برخی از محققان، رفتارهای قزلباش را در خوردن گوشت دشمنان و مصرف آیینی شراب، تداوم شمنیسم مسیحایی قبایل کوچ‌نشین ترکمن می‌دانند (Tapper, 1997: 43).

امورتی کوشیده نهضت‌های بکتاشی،^۱ اهل‌الحق^۲ و قزلباش را صور متفاوت یک مذهب مشابه برشمارد و عناصر مشترکی را نیز مطرح کرده است. از نظر او فرهنگ عامیانه مذهبی قزلباشان از آسیای صغیر سرچشمه می‌گرفت و بینش مذهبی آن‌ها به یک معنا بدعت‌آمیز و به روی هر نوع التقاط باز بود. این مذهب که عناصر مختلف فرقه‌های گوناگون را گرفته بود، همراه با تکریم و تقدیسی عمیق به تشیع به موجودیت خود ادامه داد و در پیوند با علی^(ع) که رمز گنجینه الهی شمرده می‌شد و هم در یک سازمان‌بندی اجتماعی متبلور شد و با درآمیختگی تصوف با تشیع در این دوران به زمان اسماعیل رسید (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۱۳-۳۱۵؛ رنجبر، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۴). به تعبیر تیرنر، در زمان شیخ جنید، طریقت صفویه وارد تحولی شد، که تغییر نرمی در گرایش دینی آن صورت گرفت. تصوف اندیشه‌محور درون‌گرا، در برابر غلو و افراطی‌گری عقب‌نشینی کرد (تیرنر، ۱۴۰۳: ۲۰۷/۲-۲۰۶). به نظر الگار، عناصر اعتقادی غلات با جنید و حیدر وارد نظریه‌های دینی صفویه شده است و در دوره شاه اسماعیل که در اشعار ترکی‌اش نوع جدآوری از ادعاهای پیاپی مربوط به حلول علی^(ع) در وجودش، ظهور امام غلیب در آخرالزمان و حتی نزول پروردگار به روی زمین را اعلام می‌دارد، به اوج خود رسید (الگار، ۱۳۸۵: ۲۸۹/۱).

زرین‌کوب معتقد است تشیع در نزد پیروان شیخ جنید، حیدر و شاه اسماعیل، به‌رغم آن‌که در ظاهر و به صورت رسمی مذهب شیعه اثنی‌عشری اعلام می‌شد، صبغه‌ای از عقاید غلات شیعه را همراه داشت و مریدان در وجود مرشد کامل صفوی به چشم تجسم الوهیت می‌دیدند و بقایایی از این طرز تلقی در عقاید طوایف علویه و بکتاشیه آناتولی و در اقوال و آثار اهل حق و طوایف شَبَک^۳ از غلات هنوز باقی است. این پیروان صفوی به انکار و تخطئه فقها و حتی اظهار کراهت زبانی خود اسماعیل، از این طرز تلقی اهمیت نمی‌دادند و مرشد خود را، چنان‌که خود او نیز در اشعار ترکی خویش با ابهام و اشارات ادعا داشت، ظهور الهی و به منزله صاحب مقام ولایت و وحی می‌شمردند. پیش از آن، صوفیه اردبیل و ترکمانان آسیای صغیر و شام که به نام قزلباش خود را مریدان دودمان صفوی می‌شمردند، مرشد کامل خود را تجسم الوهیت و مظهر حق می‌پنداشتند و خود اسماعیل نیز با آن‌که در گیلان با عقاید شیعی غیر غلات تربیت شد، چون مقاصد جهان‌جویانه‌اش به کمک این‌گونه تعصب‌های مریدان بهتر حاصل می‌شد، به این نوع عقاید مجال جلوه داد (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۲۷). محمدعلی سلطانی در بررسی نهضت علویان زاگرس، اهل حق، از نهضت مبارک‌شاه علوی‌گردی (شاه خوشین) (۳۲۰-۴۱۰ق) تا دوره سلطان سید اسحق علوی برزنجی (سده ۸ق) (سلطانی، ۱۳۸۲: ۱۴۸/۱-۲۶) که عنوان اهل حق = آل حق رسمیت تام یافت و عناوینی چون کاکه‌ای (برادری)، یاری و یارسان به گرویدگان آن اطلاق شد، قیام‌های سید محمد نوربخش، سید محمد مشعشع و نهضت صفویان علوی در آذربایجان و کردستان،

۲. اهل حق، طریقه‌ای از غلات هستند که با نام‌های یارسان، اهل سِرّ، اهل الحقیقه، حقیقه، طایفه سان و با تسامح علی‌اللهی خوانده شده‌اند.
۳. شَبَک فرقه‌گردی خاصی هستند که اکثراً در موصل زندگی می‌کنند.

۱. بکتاشیه، طریقه‌ای منسوب به حاجی بکتاش ولی. نام او را سید محمد رضوی و از اولاد علی‌بن موسی‌الرضا^(ع) و اهالی نیشابور (زاده ۶۴۶ق) نوشته‌اند. گویند بکتاشیه از بابانیه منشعب شده و حاجی بکتاش از خلفای بابا اسحاق، خلیفه بابا الیاس بوده است. افکار دینی بکتاشیه با غلات شیعه و برخی رسوم ادیان دیگر آمیخته است (سیدین، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹).

همچنین ارتباط بکتاشیه و حروفیان با اندیشه‌های علوی برزنجی، همه این حرکت‌ها را در تداوم یکدیگر و در سلسله جریان علویان زاگرس قرار داد که خاستگاهی مشترک داشته‌اند و عقاید و اندیشه‌ها و رفتارهای عبادی و اجتماعی آنان با یکدیگر مشابهت دارد. او منشاء اصلی حرکت صفویان علوی را که همانند فضل‌الله نعیمی و حاج بکتاش ولی و سید محمد نوربخش در سروده‌های یارسان و کلام علویان تندرو جایگاهی برجسته دارند، پیش از زمان مهاجرت به آذربایجان، منطقه کردستان می‌داند و می‌گوید خاندان شیخ صفی از سنجار کردستان به اردبیل کوچیدند [نظری که کسروی (۱۳۷۹: ۶۹) ارائه کرده است] و همواره از زمان قیام شیخ موسی علوی همدانی برزنجی با حرکت این خاندان همراه بودند. از نظر وی، نهضت علویان صفوی با پیوستن به نحله فکری سلطان سید اسحق علوی برزنجی در دوره علاء‌الدین [خواجه] علی آغاز گردید و در عهد جنید که معاصر اوج نهضت مشعشعیان بود اعتلا یافت. سلطانی سپس برای اثبات اتحاد فکری و انقلابی علویان صفوی و نهضت سلطان اسحق علوی برزنجی، به انطباق آیینی این دو حرکت و خط سیر نهضت صفویان پرداخته است (سلطانی، ۱۳۸۲: ۱۷۹/۱-۱۶۳). کسانی بر این دیدگاه هستند که شاه اسماعیل خود به گونه‌ای تمایل داشته پیروانش او را وجودی الهی بدانند و نمونه‌ای از شعر او را گواه این امر گرفته‌اند:

عین اللهم، عین اللهم، عین الله
گل ایمدی حقی گور، ای
کور گمراه
منم اول فاعل مطلق کی دنرل
منوم حکمده دور، خورشید
ایله ماه

وجودوم بیت‌الله دور، یقین بیل سجودوم سنه‌دور، شام و سحرگاه

یقین بیل، اهل اقرارون یانیندا یتر و گۆی، جمله حق دور، اولما
گمراه
ولایت باغی نون بیر میوه سی دور خاچان اوزه اونی هر دست کوتاه
دیلرسن حقی حقه واصل اتمک ایریشدی فی مقامی لی مع الله
(صفوی خطایی، ۱۳۸۸: ۲۹۱-۲۹۲).

بر پایه چنین اشعاری گویند او معتقد بوده است که ذات باری تعالی در علی مجسم شده است و او (اسماعیل) اغلب با خدا بود، ولی دیگر حالا در روی زمین حاضر شده است، مواهب نبوت و امامت در شخص او جمع شده و وی به صورت نور الهی و خاتم پیامبر و مرشد کامل متجلی شده، شکل حلاجی آن‌الحق در وجود او متبلور گشته است (مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۵۲؛ سیوری، ۱۳۷۲: ۲۲؛ آقاجری، ۱۳۸۹: ۵۶؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۲۷-۲۲۸؛ رنجبر، ۱۳۸۲: ۹۹-۱۰۳). از این رو، با تکیه بر گزارش خنجی از مخالفان صفویه درباره خدانگاری شیوخ صفوی در عقیده قزلباش (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۵-۲۶۷) و برخی روایت‌های ونیزیان درباره اولیاء‌الله دانستن و وجودی تقریباً الهی پنداشتن شیخ حیدر (زنو، ۱۳۸۱: ۲۵۹) و خداپنداری و نامیرایی اسماعیل در اذهان مریدان (آنجوللو، ۱۳۸۱: ۳۴۴؛ بازگان و نیزی، ۱۳۸۱: ۴۵۶؛ Sanuto, 1879: dicembre 1501)،^۱ بر اندیشه الوهیتی او تأکید کرده‌اند و عقیده او و پدرانش را با پیشوایان فرق افراطی شیعه همچون اسماعیلیه، نصیرییه و دروزی‌ها قیاس کرده‌اند و معتقدند اسماعیل و پدرانش خویشستن را تجلی‌گاه و مظهر زنده خداوند تبارک و تعالی می‌دانستند (Minorski, 1942: 1006-1053؛ مینورسکی، ۱۳۶۸: ۱۷؛ مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱-۱۵۲؛ هالم، ۱۳۸۲: ۱۵۰-۱۵۲). دانش پژوه، شاه اسماعیل، از خاندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی صوفی شافعی را، صوفی غالی

(Sanuto, dicembre 1501؛ Brummett, 1995: 334).

۱. سانوتو از نامه‌ای به سنای ونیز یاد کرده که در آن شاه اسماعیل ادعا کرده پدرش پدر او نبود، بلکه بنده او بوده و ادعا می‌کرده که خودش خدا است و خدای روی زمین است. او چهل خلیفه داشته که به وی خدمت می‌کرده‌اند.

ایشان را تصرف کرد و آنان را از مخالفان مذهب تشیع قلمداد نمود، در دعوی الهام و غالی‌گری در حق علی^(ع) متأثر از آنان بود و یارانش نیز درباره او تا حد عبادت غلو می‌کردند و او را سجده می‌بردند. حتی گفته شده شیخ علی عبدالعال کرکی (محقق ثانی) از باب همگامی با غالی‌گری پیروان شاه اسماعیل، رساله‌ای نوشت در جایز بودن سجود بر انسان. مضمون برخی از اشعار شاه اسماعیل، همانا غالی‌گری در حق علی^(ع) به شیوه مشعشعیان است.

مینورسکی، این مسأله را به دعوی حقوق الهی از سوی شاه اسماعیل تعبیر کرده، امری که برای مسلمانان راست‌کیش [سنیان] ناخوشایند بود (Minorski, 1942: 1026). به عقیده زرین‌کوب، جنگ شاه اسماعیل با مشعشعیان نه به خاطر دعاوی الوهیتی آن‌ها بود، بلکه به احتمال قوی از آن‌رو بود که شاه اسماعیل نمی‌خواست در ایران جز خود او دیگری در نزد مریدان و پیروان خویش به‌عنوان مظهر الوهیت مورد ستایش باشد (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۲۸). در واقع شاه اسماعیل که در دیده مریدانش، مرشد کامل بود و تصور موجودی نیمه‌خدایی از او می‌رفت، نمی‌توانست نظاره‌گر رقیبانی باشد که مرتبه‌ای چون او برای خود قائل بودند. از این دو فرمان‌روای صفوی و مشعشعی صاحب کرامت و دارنده مقام قدسی که با مدخلیت اصول مذهبی واحد (تشیع)، توجیه می‌شد، یکی می‌توانست برحق جلوه کند و باقی بماند (رنجبر، ۱۳۸۲: ۱۹۸). این پژوهش‌گران در ماهیت تشیع مورد حمایت شاه اسماعیل و حتی شاه طهماسب تردید کرده و آن را تشیعی غلوآمیز و متفاوت با تشیع اصیل امامیه دانسته‌اند. با این‌که درباره ماهیت غلو شاه اسماعیل، اطلاعات متقنی نیست و عمده استدلال، برخی اشعار موجود در دیوان اشعار - بدون در نظر گرفتن صحت انتساب این شعرها به او و توجه به ویژگی‌های متداول در اشعار آن دوره و زبان شاعر - و گفته‌های خنجی درباره جنید و حیدر و

خولنده که غلو مذهبی داشته و خود را نور خدا می‌دانسته است و پیروانش او را رهبر و مرشد کامل می‌پنداشته‌اند (دانش‌پژوه، ۱۳۵۰: ۹۱۵، ۹۱۶). از نظر تیرنر، در آنچه به مسأله ایمان مربوط است، غلات، مؤمن به معنای درون‌گرایانه کلمه نبودند، چرا که ایشان در مخلوق مستغرق بودند و نه در خالق. آنان علی^(ع) و سایر امامان را شریک با خدا در عبادت می‌دانستند و آنان را در جای خدا قرار می‌دادند. از دیدگاه برون‌گرایانه نیز غلات و افراطیون اسماً مسلمان بودند، ولی به‌ندرت به عمل به دستورات شرعی پایبند بودند، اگر اصلاً این دستورات را انجام داده باشند. بنابراین، نباید به محبت غالیان به ائمه به این دید نگریست که نشانه‌ای از تشیع آن‌ها به معنای اصیل است و به‌ویژه به آن معنا که فقهای برون‌گرا در خارج از ایران آن را تشیع نامیده‌اند (تیرنر، ۱۴۰۳: ۲۰۳/۲). به عقیده ژان اوبن، که از نوشته مینورسکی درباره دیوان خطائی نیز برداشت کرده، موضوع اشعار دیوان شعری شاه اسماعیل، گاه واجد لحظه‌های همسان‌انگاری وحدت وجودی با خدا، با جهان و با شخصیت‌های عرفانی گذشته ایران پیش از اسلام و با اسکندر است و در آن شاعر ماهیت خدا را به‌عنوان خالق مطلق و صاحب خورشید و ماه، بیان می‌کند، گاه نیز شاعر تنها یک خطاپیشه قاصر است که نذر کرده در رکاب علی^(ع) باشد، در عین این‌که خود را مظهر تجسد ادواری او می‌داند. او به امر علی پیش از این به این جهان فرستاده شده و حال او آمده است چون علی از ازل او را به‌عنوان سرور عالم، خبردار کرده است. او آمیخته با سِرّ علی، به‌عنوان بنده‌ای سراپا تقصیر، در عین حال که سرور دوازده امام است، همزمان گدای در خانه مهدی^(عج) نیز هست. قزلباشان با تقدیس جزمی خود این رموز را ساده‌سازی می‌کردند و او را با خدا یکسان می‌انگاشتند (اوبن، ۱۴۰۳: ۱۸۴/۱، ۱۸۵). از دیدگاه الشیبی، شاه اسماعیل با این‌که مشعشعیان را مورد حمله قرار داد و قلمرو

برخی مطالب ردیه‌نویسان عثمانی (مانند میر مخدوم شریفی و حسین شروانی) و جعل اخباری است که آن‌ها در فعالیت‌های تبلیغی خود علیه صفویان انتشار می‌دادند (رحمتی، ۱۳۹۱: ۵۶). پادشاهان صفوی این ادعا را که خود امام غایب هستند یا خداوند در آن‌ها حلول کرده، نداشته‌اند. مطالب نقالان و داستانی برخی کتاب‌های شبه‌تاریخی که در وصف جهان‌گشایی یا عالم‌آرایی شاه اسماعیل است، نمی‌تواند مبنای اظهار نظر قطعی در این باره باشد.

بروز بحران بر سر جانشینی در عثمانی، حمایت صفویه از چنین بحران‌هایی و تشدید آن و فعالیت‌های تبلیغی صفویه در عثمانی، تکاپوی عالمان و ردیه‌نویسان عثمانی را به دنبال داشت که به مقابله شدید تبلیغی علیه صفویه اقدام کنند. در چنین جوی، افسانه‌های مختلفی درباره اعتقاد غالی‌گونه صفویان رواج یافت و ارادت‌ها و اطاعت‌های بی‌چون و چرای مریدان نسبت به شیوخ صفوی، به خدا دانستن آنان تعبیر شد. انتساب الوهیت به دو پادشاه نخست صفویه براساس سخنان ردیه‌نویسانی بوده که با تحریف واقعیات نوشته شده است. نظریه الوهیتی شاه اسماعیل از سوی کسانی مورد نقد قرار گرفته است (نجفی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۶۳-۲۸۳).

به این نکته می‌بایست توجه داشت که اشعار شاه اسماعیل را در یک منظومه کلی باید نگاه کرد و تقطیع ابیاتی از آن به‌وجه دلخواه که از آن اندیشه الوهیتی یا غالی‌گری و امامتی مهدوی‌گری استخراج کرد و تعمیم داد، چندان پسندیده نیست و صدور حکم قطعی و کلی در این باره، قضاوت‌های نادرست و غیرواقعی را ترویج می‌دهد. وجود برخی عقاید صوفیانه و غالبانه در میان قزلباشان حامی صفوی که با تشیع امامیه تفاوت دارد و پژوهش‌گران غربی آن را بسیار تفصیل داده و با انواعی از عقاید پیشین در هم تنیده‌اند، نمی‌تواند دلیل قاطعی باشد که شاه اسماعیل را به داشتن عقاید الوهیتی

یا وابستگی به غلات و افراطی‌گری و یا بی‌دینی و بی‌باور به تشیع معرفی کرد. درباره خدا بودن شاه اسماعیل بر پایه دیوان او نباید این احتمال را از نظر دور داشت که محتویات این دیوان ممکن است ماهیتی صرفاً ادبی داشته باشد. نه اسماعیل در مورد خدا بودن خود خواستار تأیید شده است، نه هیچ عضو دیگری از خاندان صفوی. البته ممکن است هواداران شاه چنین چیزی را باور کرده باشند، اما بدون آن‌که خود شاه چنین چیزی را از ایشان خواسته باشد. نکته دیگر اینکه مطالب مطرح شده در دیوان خطایی را می‌توان به‌عنوان ادعای شاعر دایر بر رسیدن به عالی‌ترین مرحله در طریقت صوفیه یعنی وصال حق تفسیر کرد (رویمر، ۱۳۸۵: ۱/۲۱۶).

شاه اسماعیل در ابیاتی به گناه‌کاری خود اشاره کرده است:

قالمیشام ظلمت ایچینده سن عنایت قیل منه من گنه‌کارم
گنه‌کار، یا محمد یا علی

(صفوی خطایی، ۱۳۸۸: ۳۴۵)

من گدای دردمندم بیر فقیر بی‌نوا ایله نیسن کؤنلومون تختینده
بیر سلطان کیمی

(صفوی خطایی، ۱۳۸۸: ۳۵۳)

من بنده عاجزم گنه‌کار اولمادی ایشیم بجز گنه، کار
سن فضل عمیم و پر کرم سن قیل فضل اندوبن منه کرم سن
چون معترفم یوکوش گناهه قهر انیلمه گیل بوروسباه
گر بنده‌ده وار بسی جریمه دوتدوم من امیددی سن کریمه تا آخر
شعر (صفوی خطایی، ۱۳۸۸: ۳۵۱)

در مثنوی‌شنایی در ستایش خداوند و این که همه چیز به‌دست او است و همو تاج و تخت می‌دهد و اوصاف دیگر، از خداوند می‌خواهد که درخواست‌هایش را اجابت کند و مناجات او را بپذیرد.

به حق رسول و به حق کلام به حق علی، امام همام
(صفوی خطایی، ۱۳۸۸: ۵۱۷-۵۲۱)

در شعری دیگر باز بر مسکینی و فقری خود و بر غفوری، علمیی، شکوری و صبوری خداوند تأکید کرده و با همه گنه‌کاری، امید به خدا بسته که بر وی رحمت آورد.

شیعه و اعتقاد به مظهریت و حلول هم منسوخ شد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۳۰) و تشیع صفویه تعدیل یافت، در عین آن که همان عقاید مبالغه‌آمیز ظهور الوهیت در وجود شیخ در نزد جان‌سپاران قزلباش باقی ماند.

۷. نتیجه‌گیری

تعظیم و کرنش در برابر امور مقدس (موجودات، اشیاء و انسان) و نسبت به پادشاهان و زمامدارانی که در پندار آدمیان به عالم علوی (بالا) مربوط هستند و تکریم آنان، گویی پدیده‌ای ذاتی بوده که به مرور رسوم و آیین و آداب باریابی و ادب حضور نزد بزرگان را رقم زده است. در عصر صفویه، شاهان صفوی هم به واسطه انتساب‌شان به شجره نبوت و امامت شیعی که اولاد و ذریه پیغمبر و امامان شیعه به‌شمار می‌آمدند و هم برخاسته بودن از یک طریقت صوفیانه که نزد مریدان قزلباش خود مرشد کامل تلقی می‌شدند و هم در کسوت پادشاهی مبتنی بر اندیشه سیاسی ایران شهری، از فرّه ایزدی برخوردار بودند و ظل‌الله، سایه خدا، تصور می‌شدند، از جایگاه و منزلتی برخوردار شدند که شرفیابی به حضور آنان با آدابی همراه شد که تعظیم کردن و سر خم نمودن تا به خاک افتادن و سر بر زمین ساییدن یا زمین‌بوسی، یکی از نشانه‌های آن بود. این ادب حضور که رسمی دیرینه بود، در عصر صفویه از جانب مخالفان و در دوره اخیر برگرفته از آن سخنان از سوی برخی پژوهش‌گران به سجده کردن در برابر شاهان تعبیر شده، که به اذهان همانند نیایش بردن در پیشگاه خداوند متبادر می‌شود. آن چه که در این باره می‌توان اظهار کرد این است که رسم زمین‌بوسی و تعظیم در برابر شاهان صفوی (که مراسم تقبیل هم گفته می‌شد)، در تداوم آداب ملوکانه باریابی رایج بوده، اما پیروان شوریده صفویان که نوعی قدسی‌پنداری در شخصیت شاهان صفوی که مراد آنان تلقی می‌شدند، تصور می‌کردند، تعظیم خود را با سر بر زمین نهادن یا سجده بردن متجلی می‌کردند. اما این که

یا اله العالمین سن غفور سن علیم و شکور و هم صبور سن منم بیر بنده مسکین قاپوندا گزر من کوی-کوی وصلون قاپوندا... سنون چوخدور قولون من بیر فقیرم سنه لایق ایشیم یوخ من حقیرم

اگر چوخدور گناهم حضرتنده او میدیم اوندان ارتوقدور قاتینده بوگون درگاهه گلدوم انیله رحمت منه چکدور ماگیل سن دانا زحمت...

(صفوی خطایی، ۱۳۸۸: ۵۲۲)

فیروز منصور، اصولاً معتقد است شاه اسماعیل شاعر نبوده و دیوانی هم نداشته است. او بر این باور است که این دیوان را یک نفر غیرایرانی نوشته است، زیرا در هیچ جای دیوان از ایران و اعلام جغرافیایی و تاریخی این کشور نامی نمی‌برد (منصوری، بی‌تا: ۶۸). او بر این باور است که تخلص خطائی و دیوان خطائی برای مقاصد سیاسی و بهره‌برداری علیه صفویه در آن دوران تهیه و تبلیغ شده است و مخالفان صفویه منظوره‌های خاصی برای انتساب این دیوان به شاه اسماعیل داشتند و بلکه می‌خواستند این کتاب را وسیله قرار داده به خانقاه اردبیل راه یابند و در بین صوفیان و طرفداران صفویه نفوذ کرده از اوضاع و احوال درونی و امیال و مقاصد سیاسی آنان خبردار شوند (منصوری، بی‌تا: ۷۶-۷۷). ولادیمیر مینورسکی که دیوان شاه اسماعیل را تصحیح کرده است، می‌گوید این اشعار به نخستین سال‌های زندگانی اسماعیل مربوط می‌شود (Minorski, 1942). به هر روی، نظام حکومتی اسماعیل کوشید از عقاید افراطی قزلباش روگردان شده و به تشیع دوازده امامی رسمی و شرع‌گرایانه توجه بیشتری نشان دهد. عالمان امامی با برخورداری از حمایت صفویان به صحنه آمدند و تحت تأثیر همین علما ماهیت حکومت صفویه شروع به تغییر کرد. عقاید افراطی قزلباش تصفیه و محدود و انتقال از تشیع عوامانه به تشیع عالمانه جلوه‌گر شد (هالم، ۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۵۸). با غلبه فقهاء و مجتهدان در امور مربوط به حکومت، عقاید غلات

- شاهان صفوی خود به سجده کردن پیروان دستور داده‌باشند، قطعی نیست و شواهدی وجود دارد که شاه اسماعیل از نسبت دادن جنبه ماورایی به او خرسند نبوده و شاهان صفوی از شاه اسماعیل تا شاهان آخر همواره به زیارت بقاع متبرکه شیعی و مرقد شیخ صفی‌الدین اردبیلی و مراقد دیگر مشایخ صوفیه می‌رفته‌اند، سر بر آستان آن‌ها می‌نهادند، حاجات خود را طلب کرده و استمداد می‌طلبیده‌اند و همراهان خود را نیز به این رفتار دعوت می‌کرده‌اند. آنان در شروع اقدامات نظامی خود ابتدا به درگاه خداوند راز و نیاز کرده و درخواست کمک می‌کردند و پیروزی‌ها و فتوحات خود را به امداد خدا و ائمه شیعه نسبت می‌دادند. بنابراین، مشابهت سر به زمین رساندن از سوی باریافتگان حضور شاهان با سجده معمول بندگان در برابر خداوند، نمی‌تواند دلیل متقنی برای دستور دادن صفویان به پیروان و الزام آنان به سجده در مفهوم پرستش آنان باشد. کاربرد اصطلاح سجده بردن بیشتر به مفهوم شکل انجام مراسم تعظیم بوده نه به مفهوم محتوایی سجده در عبادت و پرستش خداوند.
- کتابنامه**
- قرآن کریم.
- آقاجری، هاشم، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- آترومونی، جان بل، سفرنامه جان بل آترومونی (از فرستادگان پطرکیبیر به دربار شاه سلطان حسین)، ترجمه ساسان طهماسبی، قم: مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۹۷.
- آنجوللو، جوان ماریا، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ابی‌صعب، رولا جردی، تغییر مذهب در ایران؛ دین و قدرت در ایران عصر صفوی، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
- احمدبن حنبل، مسند، تحقیق شعیب الارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ق.
- استرآبادی، میرزا مهدی خان، سنگلاخ، ویرایش روشن خیابوی، تهران: مرکز، ۱۳۸۴.
- استوارت، دوین، جی، «نخستین شیخ‌الاسلام قزوین پایتخت صفویه؛ تحلیلی از رساله العقد الحسینی»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، نشریه آینه پژوهش، سال دوازدهم، شماره ۶۸، صص ۳۷-۵۷، ۱۳۸۰.
- اسمیت، یان، سفرنامه یان اسمیت سفیر هلند در ایران، در: اولین سفرای ایران و هلند، ترجمه و نگارش ویلم فلور، به‌کوشش داریوش مجلسی و حسین ابوترابیان، تهران: طهوری، ۱۳۵۶.
- اصفهانی، علی بن ابی‌حفص، تحفه الملوک، تصحیح علی‌اکبر احمدی دارانی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- افوخته‌ای نظنزی، محمود، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- الگار، حامد، «ملاحظاتی درباره دین در ایران عهد صفوی»، نشریه اصفهان در مطالعات ایرانی، به‌کوشش رانا هولود، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران: فرهنگستان هنر، ج ۱، صص ۲۸۵-۲۹۲، ۱۳۸۵.
- امورتی، ب. س. «مذهب در دوره صفوی»، تاریخ ایران دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی، ۱۳۸۰.
- اوپن، ژان، «نگاهی دوباره به پیدایش صفویان»، ترجمه محسن امینی، مجله گفتارهایی در تاریخ عصر صفوی، به‌خواستاری و اشراف میثم کرمی، تهران: نگاه معاصر، ج ۱، صص ۱۴۷-۳۰۷، ۱۴۰۳.
- اولتاریوس، آدام، سفرنامه آدام اولتاریوس، ترجمه حسین کردبچه، بی‌جا: کتاب برای همه، ۱۳۶۹.
- ایزدی، مهدی و همکاران، «امکان‌سنجی صدور حدیث سجده زن بر شوهر»، نشریه علوم حدیث، سال ۲۲، شماره ۲ (پیاپی ۸۴)، شهریور، صص ۷۹-۱۰۱، ۱۳۹۶.
- ایواغلی، حیدربن ابوالقاسم، مجمع الانشاء = جامعه مراسلات اولوالالباب، نسخه خطی، شماره ۱۰۷۱، تهران: کتابخانه ملی.
- بازرگان ونیزی، «سفرنامه بازرگان ونیزی در ایران»، در: سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۱.
- البخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری، قاهره: جمهوریة المصر العربیة، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للثنون الاسلامیة، لجنة احیاء کتب السنة، ۱۴۱۰ق.

- بیانی (اسلامی ندوشن)، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح حمید شیرانی، بی جا: سنایی و تأیید اصفهان، ۱۳۶۹.
- تستری (شوشتری)، نورالله، مصائب النواصب فی الرد علی نواقض الروافض، تحقیق قیس العطار، قم: دلیل ما، ۱۴۲۶ق.
- تیرنر، کولن، «دین در ایران دوره قرون وسطی و برآمدن صفویان»، ترجمه عربی حسین علی عبدالساتر، ترجمه فارسی فرید حجتی، نشریه گفتارهایی در تاریخ عصر صفوی، تهران: نگاه معاصر، ج ۱، صص ۱۷۷-۲۱۷، ۱۴۰۳.
- جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- جوینی، عطاالملک، تاریخ جهانگشای، به همت محمد رضوانی، چاپ دوم، تهران: پدیده «خاور»، ۱۳۶۶.
- چرامون، چان لوی باکی، «اوج الامپراطوریة العثمانیه: الاحداث (۱۶۰۶-۱۵۱۲)»، تاریخ الدولة العثمانیه، اشراف: رویبر ماتران، ترجمه بشیر السباعی، قاهره: دار الفكر للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۹۳م.
- خرده اوستا، ترجمه و تفسیر موبد اردشیر آذرگشسب، چاپ سوم، تهران: بی نا، ۱۳۵۴.
- خنجی اصفهانی، فصل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
- خنجی اصفهانی، فصل الله بن روزبهان، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- خواندمیر، غیاث الدین، تاریخ حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ دوم، تهران: کتاب فروشی خیام، ۱۳۵۳.
- خوزانی اصفهانی، فضل، افضل التواریخ روزگار و زندگانی شاه طهماسب اول صفوی (۹۳۰-۹۸۴ق)، به کوشش احسان اشراقی و قدرت الله پیشنهادزاده، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۸.
- دانش پژوه، محمدتقی، «یک پرده از زندگانی شاه تهماسب صفوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۷، شماره ۴ (پیاپی ۲۸)، صص ۹۱۵-۹۹۷، ۱۳۵۰.
- دریابل، ژرژ تکتاندر فن، سفرنامه ایترپرسیکوم، ترجمه محمود تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- دلواله، پیتر، سفرنامه پیتر دلواله، ترجمه شعاع الدین شفا، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران با همکاری روزنه، ۱۳۷۳.
- رحمتی، محمدکاظم، «عالمان امامی و مبنای رفتار سیاسی آنان در دوره صفوی»، نشریه مطالعات تاریخ اسلام، سال ۴، شماره ۱۴، صص ۵۳-۷۶، ۱۳۹۱.
- رحمتی، محمدکاظم، «میرزا مخدوم شریفی و کتاب النواقض»، کتابخانه مجازی شیعه، بی نا، بی تا.
- رنجبر، محمدعلی، مشعشعیان؛ ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، تهران: آگه، ۱۳۸۲.
- روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.
- رویمر، هانس، «اظهار نظر [در باره مقاله سیوری]»، در: اصفهان در مطالعات ایرانی، به کوشش رناتا هولود، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران: فرهنگستان هنر، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۶، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- زنو، کاترینو، «سفرنامه»، در: سفرنامه های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۱.
- سلطانی، محمدعلی، قیام و نهضت علویان زاگرس، چاپ دوم، تهران: سها، ۱۳۸۲.
- سیدین، علی، پشمینه پوشان: فرهنگ سلسله های صوفیه، تهران: نی، ۱۳۸۷.
- سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، ۱۳۷۲.
- شاردن، جان، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس، ۱۳۷۴.
- شرلی، آنتونی، سفرنامه برادران شرلی، ترجمه آوانس، به کوشش علی دهباشی، تهران: به دید، ۱۳۷۸.
- شروانی، حسین بن عبدالله، احکام الدینیة فی تکفیر قزلباش، نسخه خطی شماره ۲۳۸۶، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- شریفی، میرزا مخدوم، النواقض لبیان الروافض، نسخه خطی، بریتیش میوزیوم، ۷۹۹۱. Or.

- شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تصحیح احمد عبدمنافی، چاپ چهارم، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۷.
- الشیبی، کامل مصطفی، *تشیح و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، چاپ دوم، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴.
- صابی، هلال‌بن محسن، *رسوم دارالخلافة*، تصحیح و حواشی میخائیل عواد، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
- صفار، محمدبن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*، تحقیق محسن کوجه‌باغی، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- صفوی خطایی، شاه اسماعیل، *کلیات دیوان*، تصحیح رسول اسماعیل‌زاده، چاپ دوم، تهران: الهدی، ۱۳۸۸.
- صفوی، سام‌میرزا، *تذکره تحفه سامی*، تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ، بی‌جا: علمی، بی‌تا.
- طوسی (خواججه نظام‌الملک)، *حسن‌بن علی، سیاستنامه (سیرالملوک)*، به‌کوشش جعفر شعار، چاپ سوم، تهران: سپهر، ۱۳۶۴.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه فردوسی*، به‌همت ژول مول فرانسوی، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۹.
- فیدالگو، گرگوریو پریرا، *گزارش سفیر پرتغال در دربار سلطان حسین صفوی*، ترجمه پروین حکمت، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- قمی، قاضی احمد، *خلاصة التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- کلاویخو، *سفرنامه کلاویخو*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.
- کسروی، احمد، *شیخ صفی و تبارش (دروغ بودن سیادت صفویان)*، تهران: فردوس، ۱۳۷۹.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مرادویچ، صفر، *سفرنامه صفر مرادویچ سفیر پادشاه لهستان در دربار شاه عباس اول*، ترجمه حمید حاجیان‌پور و منصور چهارزی، تهران: آژنگ، ۱۳۹۴.
- مزاولی، میشل م، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، ۱۳۶۳.
- مشکوریان، محمدتقی، «ماجرای سجده بر شاه در دربار شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ق) و شاه تهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق) با تکیه بر منابع سده دهم و اوایل سده یازدهم هجری»، نشریه پژوهش‌های تاریخی، سال ۴۵، دوره جدید، شماره ۲، صص ۱۰۷-۱۲۲، ۱۳۸۸.
- ممبره، میکله، *سفرنامه میکله ممبره (فرستاده ونیز به دربار شاه تهماسب)*، ترجمه ساسان تهماسبی، قم: مجمع ذخایر اسلامی، ۱۳۹۸.
- منشی، اسکندر بیگ، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- موسوی فندرسکی، ابوطالب، *تحفة العالم (در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین صفوی)*، به‌کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸.
- مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات بر تذکره الملوک، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- نجفی‌نژاد، سعید و ناصر جلیدی و محمدکریم یوسف‌جمالی، «نقدی بر نظریه الوهیت شاه اسماعیل اول صفوی»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال ۴۹، شماره ۲، صص ۲۶۳-۲۸۳، ۱۳۹۵.
- نصیری، محمدابراهیم، *دستور شهریاران*، به‌کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۳.
- نوایی، عبدالحسین، *شاه تهماسب صفوی*، چاپ دوم، تهران: ارغوان، ۱۳۶۸.
- واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف، *ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم (خلدبرین)*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
- وحید قزوینی، میرزا محمدطاهر، *تاریخ جهان‌آرای عباسی*، تصحیح سعید میرمحمدصادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

- هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، چاپ دوم، قم: ادیان، ۱۳۸۲.

- یزدی، شرف‌الدین علی، ظفرنامه، تصحیح و تحقیق سعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷.

- Sanuto, Marino, **I Diarii di Marino Sanudo**, Venezia: Visentini, 1879.
- Minorski (1942), "The Poetry of Shāh Ismāil", *B.S.O.S.*, Vol. 4, PP. 1006- 1053, 1942.
- Tapper, Richard (1997), **Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan**, Cambridge University Press, 1997.
- Brummett, Palmira, " The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and "Divine" Kingship", *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, edited by John Victor Tolan, Taylor and Francis, pp. 331-359, 1995.