

## مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی

علی‌اکبر نیک‌زاد\*

امیر تیمور رفیعی\*\*

### چکیده

دولت صفویان زمانی پا به عرصه قدرت گذاشت که ملت ایران تجربه‌های تاریخی متعددی از جنبش‌های سیاسی شیعیان و تشکیل حکومت از سوی آنان در کارنامه خویش داشت. این پیشینه تجربه خوبی از مشروعیت سیاسی را برای صفویان به ارمغان آورد. پیدایش دولت صفوی، نقطه عطفی در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌شود. علمای شیعه برای نخستین بار به تکوین نظریه‌ای برای مشروعیت «سلطنت شیعی» برخاستند. «نظریه ولایت فقیه» و «نظریه ولایت عدول مؤمنین» یا «ولایت پادشاه عادل» مهم‌ترین دستاورد نظری‌ای بود که به کمکش، مشروعیت «نظام سلطانی» و پادشاهی شیعی رقم خورد. سیاست‌نامه‌نویسانی چون محقق سبزواری، فیض کاشانی، محمداقصر مجلسی، و ... با بهره‌بردن از این سنت دیرین، قرأت جدیدی از نظم سلطانی و مشروعیت آن به دست دادند. این مقاله، با استفاده از نظریه «نظام سلطانی» ماکس وبر و تعریف وی از مشروعیت و انواع آن، آرای این دسته از عالمان را بازخوانی می‌کند تا نوع جدیدی از نظریه مشروعیت را برای سلطنت شیعی معرفی کند.

\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)،

Email.tehrani917@gmail.com

\*\* استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی محلات.

[تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۰۸]

کلیدواژه‌ها: نظام سلطانی، عدول مؤمنین، مشروعیت، محقق سبزواری، فیض کاشانی،  
علامه مجلسی.

## مقدمه

علما و نخبگان مسلمان، که «نظم سلطانی» و دولت‌های مبتنی بر تغلب و استیلا را تجربه کرده بودند، از سه سنت رایج فلسفی، فقهی و سلوکی برای تفکر در مسائل سیاسی و تأثیرگذاری بر ارباب قدرت بهره‌جسته بودند. اندیشه سیاسی رایج در بین آنها به سه دسته فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه و شریعت‌نامه تقسیم شده است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۴-۳۳). مهم‌ترین نماینده رویکرد فلسفی به سیاست، ابونصر فارابی است که در آثارش، مبانی مشروعیت نظام‌های متغلب و خودکامه را (خواه در هیبت خلافت باشند یا شوکت سلطانی) نقد کرد. عالمانی مانند ابوالحسن ماوردی، امام غزالی و از متأخران نیز فضل‌الله بن روزبهان خنجی، که از مخالفان سرسخت فلسفه بودند، رویکرد تفکر فقهی در مقوله سیاست را نمایندگی کردند و با نگارش «شریعت‌نامه‌ها» به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب پرداختند (همو، ۱۳۷۳: ۱۳۴).

رویکرد سوم در اندیشه سیاسی، که به سنت سیاست‌نامه‌نویسی شهرت یافته است، نیز تلاشی به منظور توجیه مشروعیت «نظام سلطانی» است، که بنیان آن نیز بر قهر و غلبه و زور و شمشیر بود. سیاست‌نامه‌ها نیز چون برخی سنت‌های فکری مسلمانان، به شدت متأثر از گفتمان غالب و اقتدار تفکر «نظم سلطانی» بوده است. با ظهور سلاطین قدرتمند و مستقل در دوره میانی، برخی عالمان دینی چون امام غزالی، خواجه نظام‌الملک طوسی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ابوالحسن عامری و ... به منظور حفظ مشروعیت نظام حاکم پادشاهی، و اصلاح رفتار آنان، به خلق آثار مهمی در این حوزه دست یازیدند. آثار فرهنگی و ادبی همچون **نصیحة الملوك، قوانین الوزارة، سیاست الملک، و تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک** در چارچوب این جریان از اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۴). اغلب این نویسندگان اگر هم در خدمت سلطانی نبوده‌اند، لاجرم نسبتی با سیاست عملی داشته‌اند. از این حیث می‌توان گفت آنان در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی سیاسی آن نقش بسزایی داشته‌اند (همو، ۱۳۶۷: ۱۹).

سنت سیاست‌نامه‌نویسی را چه صرفاً ادامه اندیشه ایران‌شهری در باب سیاست بدانیم، که ایرانیان برای کسب استقلال فکری و رسیدن به استقلال سیاسی از آن بهره

بردند (همو، ۱۳۷۳: ۴۱)، یا اینکه آن را جزئی از قلمرو فراخ فقه و فلسفه عملی و منضم به آن حوزه بدانیم (فیرحی، ۱۳۸۲: ۷۵) حدود شش قرن (تا قرن دهم) در فرهنگ و ادبیات سرزمین ایران، به حیات خویش ادامه داد؛ و نیز به دلیل گرایش مذهبی پادشاهان و ارباب قدرت در ایران، به سنت رایج فکری فرهیختگان اهل سنت در ایران تبدیل شده بود. البته علمای شیعه تا این دوره، صرفاً با رویکرد فلسفی و کلامی در حوزه تفکر و اندیشه سیاسی اندیشیده و به خلق آثاری در این عرصه نیز دست یازیده بودند. تحول سیاسی رخ داده در ابتدای قرن دهم و استقرار دولت فراگیر شیعی صفوی در ایران، از سویی موجبات گسست را در یکپارچگی سرزمین و تاریخ سلاطین سنی مذهب ایجاد کرد و از سوی دیگر، باب جدیدی برای اندیشیدن و تفکر به روی عالمان شیعه گشود؛ آنها با بهره‌گیری از پیشینه فلسفی، کلامی و حدیثی شیعه به احیا و بازتولید سیاست‌نامه‌های جدیدی پرداختند و آثار مهم و فاخری مانند **روضه الانوار عباسی، قواعد السلاطین، رساله آئینه شاهی، قواعد سلطانی، تذکره الملوک، دستور الملوک، همم الثواقب، توضیح الأخلاق، آداب سلوک حاکم با رعیت، تحفة الملوک، و میزان الملوک** را به منابع حوزه ادبیات و اندیشه سیاسی این مرز و بوم افزودند.

بررسی این گروه از منابع، از این حیث مهم است که ضمن حکایت از سیر اندیشه سیاسی شیعه، به پاسخ بسیاری از پرسش‌های تاریخی عصر صفوی، به‌ویژه تلاش علمای شیعه برای تولید نظریه‌ای درباره «مشروعیت نظم سلطانی» نیز کمک کند. این نوشتار، ضمن پرداختن به ابعاد سیاسی اندیشه سیاسی عالمان سیاست‌نامه‌نویس، سعی دارد تلاش آنها برای بخشیدن مشروعیت به «نظم سلطانی» را در عصر صفوی بکاود. از این‌رو پرسش تحقیق این است که: سیاست‌نامه‌نویسان شیعه چه نظریه‌ای درباره مشروعیت نظم سلطانی صفویان داشتند؟ و نسبت آن با نظریه‌های رقیب موجود در بین علمای شیعه آن دوره چه بوده است؟

فرضیه ما این است که عالمان سیاست‌نامه‌نویس شیعه در عصر صفوی، با تأکید بر نظریه «مشروعیت سلطنت عدول مؤمنین» در «عصر غیبت»، توانستند نوع جدیدی از مشروعیت را برای پادشاهان صفوی، رقم بزنند. این نظریه با دو نظریه دیگر، که مبتنی

بر «ولایت فقیه» است، در تقابل و تعارض است: نظریه «مشروعیت‌نداشتن و غاصبانه بودن حکومت صفوی» و نظریه «مشروعیت سلاطین صفوی به دلیل اذنتان از سوی فقیه» یا «مشروعیت سلطنت سلطان و پادشاه مأذون».

### ۱. پیشینه تحقیق

کتاب چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی نگاشته نجف لکزایی، یکی از معدود آثاری است که به بررسی موضع علمای شیعه در برابر مشروعیت سلاطین صفوی پرداخته است. این کتاب بر این باور است که الگوی سیاسی شیعه «امامت» است. بنابراین، نمی‌توان «نظم سلطانی» را مشروعیت داد. زیرا «نظم سلطانی» منافی «نظم شیعی» دوازده‌امامی است (لکزایی، ۱۳۸۹: ۱۵). از این رو سعی دارد با تبیین چگونگی «رابطه میان عالمان شیعه ...، با سلاطین صفوی، به عنوان حاملان نظم سیاسی غاصبانه»، مسئله همراهی عالمان شیعی با «نظم سلطانی» در این مقطع تاریخی را حل کند (همان). این اثر علی‌رغم تلاش علمای شیعه در مشروعیت‌بخشی «نظم سلطانی» صفویان، تأکید بر نفی مشروعیت نظام صفوی در اندیشه سیاسی علمای شیعه دارد (همان: ۸۰)؛ و با تکیه بر تقریر کاتوزیان از نظریه ماکس وبر درباره ساخت نظم سلطانی صفویه و نفی نمایندگی آن از طبقات مختلف اجتماعی، به‌ویژه علما، می‌نویسد: «هنر علمای شیعه در این دوره همین است که توانسته‌اند با استفاده از احساس نیاز دولت به علما و مذهب، برخی از خواسته‌های اصلاحی خود را در زمینه امور مذهبی و حقوق مردم تأمین کنند» (همان: ۱۰۹).

نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه شیعه؛ دوره صفویه و قاجاریه اثر سید محسن طباطبایی، نیز یکی دیگر از آثاری است که درباره مشروعیت در دوره صفویه بر مبنای نظریه «سلطنت شیعی» نگارش یافته است. این کتاب نظریه «سلطنت شیعی» به مثابه گفتمانی مستقل را در برابر دو نظریه دیگر، (نظریه «تداوم سلطنت ایران‌شهری» و نظریه برگرفته از «سلطنت سنی») به عنوان نظریه مختار عرضه داشت و مبانی و ویژگی‌های این نظریه را بررسی کرد.

مقاله حاضر متمایز از کتاب چالش سیاست دینی ... است. زیرا معتقد است اولاً همه

علمای شیعه در عصر صفوی به «نظریه عام ولایت فقیه» باور نداشتند. دوم اینکه همه آنها «نظم سلطانی» را مغایر با «نظم شیعی» نمی دانستند. سوم اینکه غالب آنها مشروعیت نداشتن سلاطین صفوی و غاصبانه بودن قدرت آنها را بر نمی تابیدند. بلکه بسیاری از فقهای شیعه با اعتقاد به نظریه «سلطان مأذون» و بسیاری نیز با التزام به نظریه «سلطنت عدول مؤمنین» به مشروعیت سلطنت شان به واسطه «اذن فقیه» یا بدون واسطه آن باور داشتند.

این نوشتار برخلاف کتاب *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه شیعه... معتقد است فکر و اندیشه «نظم سلطانی» فارغ از هر صبغه و گرایش مذهبی، گفتمان غالب قدرت در سرزمین ایران از دوره میانی به بعد بوده و گرایش های مذهبی هیچ تأثیری در ماهیت متغلب و استیلاگرانه آن نداشته است. از این رو همان گونه که عالمان اهل سنت بر پایه گرایش کلامی و فقهی خویش به بازتولید مشروعیت «نظم سلطانی» پرداختند، در عصر صفوی نیز عالمان شیعه با تکیه بر کلام و فقه شیعی، به بازخوانی مشروعیت آن برخاستند.*

## ۲. چارچوب نظری

در این تحقیق، با بهره گرفتن از تعریف ماکس وبر از مشروعیت، ماهیت حکومت صفویان و اندیشه سیاسی سیاست نامه نویسان آن دوره را بررسی خواهیم کرد. ماکس وبر با نظر به مبانی شکل گیری نظام های سیاسی، مشروعیت را به سه دسته تقسیم می کند: «عقلانی - قانونی»، «سنتی»؛ «کاریزمایی» (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۶). وی یکی از نظام های برخاسته از مشروعیت سنتی را «نظام پاتریمونیا» یا حاکمیت موروثی سرور و پادشاه می داند که قدرت او به وسیله سنت محدود می شود (همان: ۳۴۷). وبر معتقد است دولت پاتریمونیا به عنوان دولتی خودکامه فقط در مشرق زمین وجود داشته و پادشاه، مرکز نظام سیاسی، و اراده او در حکم قانون بوده است (همان: ۳۸۱-۳۸۲). اگر قدرت در این نظام سیاسی شخصی شود، و سرور به قدرت فوق العاده ای دست یازد، «نظم پاتریمونیا» به «نظم سلطانی» تبدیل می شود (همان: ۳۴۷).

ظهور و شکل گیری «نظم سلطانی» در ایران زمین و مشروعیت آن، مبتنی بر بنیان های

فرهنگی جامعه و متکی بر باورها و گرایش‌های فردی و اجتماعی مردم بوده، و به تعبیر ماکس وبر، «مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد» (همان: ۳۶-۴۴).

از این‌رو چنین نیست که صرفاً «حکومت‌های دوران جدید بازتابی از جامعه تلقی شوند و منبع مشروعیت آنها در درون جامعه جست‌وجو و از دیدگاه مردم و حکومت‌شوندگان قابل بررسی باشد» (زارع، ۱۳۸۰: ۲۳)، بلکه در همه دوران‌ها منبع مشروعیت دولت‌ها و حکمرانی‌هایی را که با تکیه بر زور و شمشیر و بر پایه غلبه و استیلا به قدرت دست یازیدند، باید در درون جامعه، نه جایی فراتر از آن جست‌وجو کرد. مشروعیت حکومت‌های متغلب و استیلاگر در ایران نیز بر بنیان‌های فرهنگی جامعه و باورهای ایرانیان و نخبگان آن متکی بود. از این‌رو «نظم سلطانی» که «مردم را قهر کند به شوکت و لشکر» به عنوان «دولت شوکت» ستوده می‌شد و «استیلا و تغلب» را نیز طریقی پسندیده و مشروع برای دست‌یابی به قدرت برمی‌شمردند (خنجی، ۱۳۶۲: ۷۹-۸۲). از این‌رو گفته‌اند: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قوت لشکر، و واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جائز. و واجب است نصیحت او به حسب قدرت، و جایز است که گویند او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفه رسول‌الله» (همان: ۸۲).

امام غزالی گامی فراتر نهاده و سلاطین را هم‌سنگ پیامبران نیز قرار داده که «خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک» (غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱).

از این‌رو فکر حکمرانی، به اندیشه نیرومندی تبدیل شد که بر تمام دوره میانه سایه افکنده، و بر کل دانش سیاسی مسلمانان تأثیر گذاشت (نک: فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۲۲). عالمان شیعه، که در دوره میانی، به دلیل گرایش کلامی امامت‌محور، «نظم سلطانی» و مشروعیت آن را برنمی‌تاییدند، با ظهور دولت شیعی صفوی در ایران قرن دهم، به بازتولید تفکر «نظم سلطانی» در چارچوب اندیشه سیاسی شیعه پرداختند؛ و در نتیجه سیاست‌نامه‌های یادشده محصول بازتولید این اندیشه از جانب برخی علمای شیعه در

دوره صفوی و قاجار به حساب می آید.

### ۳. ویژگی های نظم سلطانی در سیاست نامه های شیعی

«گرایش به شوکت و تغلب»، «پیوستگی ملک و دین»، «عدالت گرایی»، «اخلاق مداری»، «معادباوری» و «سعادت گرایی» از مهم ترین مؤلفه های اندیشه سیاسی این دسته از نگارندگان سیاست نامه ها بوده است. البته، نقطه مشترک اندیشه سیاسی آنان، بازتولید قرائت جدیدی از «نظام سلطانی» و مشروعیت آن در دوران غیبت است.

#### ۳.۱. «نظم سلطانی» در کانون تفکر سیاسی

همان گونه که گذشت، تفکر «نظم سلطانی» با تبدیل به یک اندیشه توانمند و گفتمان غالب در دوران میانی، آنچنان بر کل دانش سیاسی مسلمانان تأثیرگذار بود که نخبگان مسلمان، اعم از سنی و شیعه، با تکیه بر اندیشه کلامی و فقهی شان به بازتولید آن پرداختند. از این رو مهم ترین ویژگی اندیشه سیاسی «سیاست نامه نویسان شیعه» این است که به جای «فقیه» و ولایت او، «شاه» و سلطنت وی در کانون تفکر و اندیشه سیاسی آنان و بسیاری از عالمان شیعه در این دوره قرار می گیرد. این دسته از علما با تکیه بر کلام و اندیشه سیاسی، ابتدا سلطنت و پادشاهی را حق پیامبران و سپس ائمه (ع) دانستند، ولی در عصر غیبت امام، اندیشه آنان بر محور نظریه «پادشاه عادل» یا «نظم سلطانی» می چرخد.

رسول جعفریان، در مقدمه *تحفة العالم* سید ابوطالب فندرسکی، این پدیده را چنین توصیف می کند: «آنچه در چشم این عالم اهمیت حیاتی دارد، نگاه به سلطنت به عنوان تنها رکن قدرت و حکومت در ایران است، رکنی که همه چیز باید بر محور آن بچرخد ... این مقدار اعتنای به سلطنت از سوی یک عالمی که به لحاظ دینی نیز جایگاهی داشته است، قدری شگفت می نماید» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۸).

بر پایه «نظریه مشروعیت سلطنت عدول مؤمنین»، برای نخستین بار «نظم سلطانی» به عنوان نظامی مشروع در عصر غیبت، جایگاه کانونی را در این منابع به خود اختصاص داده است، تا جایی که «بدون پادشاه کار این جهان به فساد و اختلال انجامد



و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷)، و «سلامت بلاد، رفع شرور و بلایا چون فتنه و خون‌ریزی و قحط و غلا و طاعون و وبا و زلزله و امراض عامه هائیه همه به برکت معدلت و حسن نیت آن اعلی حضرت (یعنی شاه‌عباس دوم) است» (همان: ۵۳).

اندیشه سیاسی فیض کاشانی نیز در رساله *آئینه شاهی*، که آن را به درخواست شاه‌عباس دوم نگاشته است، (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۵۱-۱۵۲) بر مدار سلطنت و پادشاهی می‌گردد. وی در بیانی فلسفی، ضمن تبیین و تعریف پنج نیروی عقل، طبع، شرع، عرف و عادت که بر انسان حکومت دارند، سلطنت و پادشاهی را امری عرفی و ضروری هر اجتماعی می‌داند و می‌گوید: «عرف اگر مشتمل بر غلبه و استیلا باشد، آن را سلطنت خوانند و هر اجتماعی را ناچار است از سلطنتی تا جمعیت ایشان نظام گیرد و اسباب تعیش ایشان انتظام پذیرد» (همان: ۱۶۴).

بررسی آثار علامه مجلسی نیز نشان می‌دهد که «نظام سلطانی»، به‌ویژه پادشاهی شاهان «عدالت‌شعار» صفوی، که مصداق «ولات عدل» در عصر او هستند، در کانون اندیشه سیاسی وی قرار دارد و با برشمردن حقوقی برای آنان، بر مشروعیتشان نیز تأکید می‌ورزد. به همین دلیل است که وی می‌کوشد احادیث ملاحم یا علائم ظهور در عصر غیبت را، بر شاهان صفوی تطبیق دهد و برای تداوم سلطنت آنان تا زمان تحقق دولت امام عصر (عج) دعا کند و بنویسد: **«لا یبعد أن یکون إشارة إلى الدولة الصفویة شیدها الله تعالی و وصلها بدولة القائم [ع]»** (مجلسی، بی‌تا: ۲۴۳/۵۲). مجلسی با استفاده از این دو روایت و دوازده حدیث دیگر درباره رجعت ائمه (ع) رساله‌ای فارسی در تأیید پادشاهان صفوی نگاشته و آن را تقدیم شاه‌سلطان حسین کرده است که انتقاد شدید برخی عالمان معاصرش را برانگیخت. مجلسی با بهره‌گیری از این روایات بر جایگاه معنوی صفویان و مشروعیت سلطنت آنان تأکید می‌ورزد.

وی بعد از «ادای شکر نعمت سلسله علیّه صفیه صفویه انارالله برهانهم و شیدالله ارکانهم» و بیان لزوم «دعای خلود این دولت ابد پیوند بر عامه فرقه ناجیه شیعیان»، با استناد به این دو حدیث تأکید دارد که اولاً: «ائمه اهل بیت علیهم السلام به ظهور این دولت علیّه خبر داده‌اند»، و ثانیاً: «به اتصال این سلطنت بهیه به دولت قائم آل محمد

صلوات الله عليهم اجمعین شیعیان را بشارت فرموده‌اند». وی در ادامه با نقل حدیث اول از امام باقر (ع) می‌نویسد:

مترجم گوید که بر صاحبان بصیرت ظاهر است که از جانب مشرق کسی که دین حق را طلب نمود و مردم را بدین حق دعوت کرد و پادشاهی یافت، به غیر سلسله علیه صفویه خلدالله ملکهم نبود. و در این حدیث شیعیان، خصوصاً انصار و اعوان این دولت توأمان را بشارت‌ها است که بر عاقل پوشیده نیست (جعفریان، ۱۳۹۰: ۷۴۹).

سپس با نقل حدیث دوم می‌گوید:

مترجم گوید که: ظاهر است که ... خروج‌کننده در گیلان اشاره است به شاه دین پناه رضوان مکان شاه اسماعیل حشره الله مع الائمة الطاهرین لهذا حضرت فرمود که از ماست و او را فرزند یاد کرد. و از میان خسروان روزگار به این نسب عالی‌مقدار، همین سلسله علیه ممتاز و سرافرازند. و پادشاه پادشاهان با مراد همان خسرو خلد آشیان است یا دیگری از سلاطین عظام و اولاد کرام او. و چون راوی بسیاری از حدیث را انداخته، به خصوص حکم نمی‌توان کرد. و کشتن قوچ فرزند خود را به گمان این حقیر اشاره است به شهادت شاهزاده عالی‌تبار صفی‌میرزا نور الله مضجعه و پادشاه دیگر که طلب خون نماید اشاره است به سلطنت سلطان علین آشیان شاه‌صفی افاض الله علیه. و چون حدیث را اختصار کرده‌اند بعضی از وقایع افتاده است، اما بشارت به تعجیل ظهور حضرت صاحب‌الزمان **علیه الصلاة والسلام** و اتصال این دولت دین‌پرور به دولت حق امام البشر از آخر حدیث ظاهر است (نک: همان: ۷۵۰؛ مجلسی، بی‌تا: ۲۳۶/۵۲ و ۲۳۷).

### ۲.۳. تقدیرگرایی و برگزیدگی الاهی پادشاهان

از دیگر مبانی مشروعیت «نظم سلطانی» در این سیاست‌نامه‌ها، تأکید بر نوعی تقدیرگرایی و اصرار بر مقام برگزیدگی پادشاهان از ناحیه خداوند است. محقق سبزواری، شاه‌عباس دوم را «عطیه الاهی» و «نعمت بزرگ جلیل‌القدر» دانسته که «حضرت واهب متعال، نصیب اهل این زمان ساخته؛ جای آن دارد که هر یک از

بندگان جان‌های خود را نثار جان او که فی‌الحقیقه روح این جهان است توانند نمود» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۲-۵۳).

مجلسی نیز در خطبه جلوس سلطان حسین می‌گوید:

«إذا اراد الله برعیته خیراً جعل لها سلطاناً رحیماً» چون اراده کریم لایزال و مشیت رحیم ذوالجلال به صلاح و خیریت و رفاه و امنیت گروهی تعلق گیرد، تاج سروری ایشان بر تارک فرمانفرمایی نهد که مطمح نظر خیراندیشش جز صلاح حال عباد و معموری جمیع بلاد نباشد و از خزانه بیکرانه «تؤتی الملک من تشاء» تشریف سلطنت و جهانبانی بر قامت با استقامت شهریاری پوشد که نصب‌العین خاطر خورشید ناظرش، بسط بساط رأفت و عدالت و خفض جناح مرحمت و مکرمت بر کافه امت بوده باشد.

... علی‌الخصوص در این اوان سعادت اقتران که مالک ملک و واهب سلطنت، از افق مبین رفعت و اعلا به فحوای وحی انتمای «تؤتی الملک من تشاء» خورشید جهان‌تابی طالع گردانیده که فلک حدیدالنظر، با عینک دوربین شمس و قمر، در ادوار بی‌شمار مثل او ندیده و از خزانه خاصه «یختص برحمته من تشاء» خلعت شهریاری بر قامت بارفعلت نونهالی پوشانده و بر سریر فلک نظیر «نرفع درجات من تشاء» متمکن گردانیده (نصیری، ۱۳۷۳: ۶۳ و ۶۴).

مجلسی با به‌کارگیری تعابیر و ادبیاتی چون: «بدان که حق‌تعالی هر کس را در این دنیا سلطنتی داده»، «چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا داده»، «و امرا و وزرا را بر بعضی از رعایا استیلا داده»، (مجلسی، ۱۳۸۲: ۲۹۰/۲) «و به هر کس درخور آنچه او را استیلا داده‌اند نعمتی به او کرامت نموده‌اند»، (همان: ۲۹۱) «ای آن کسی که خدا تو را سلطنت و استیلا داد» (همان: ۲۸۳) به تقدیرگرایی و ضرورت باور مردم به برگزیدگی آنان از سوی خداوند دامن می‌زند.

ایشان بر مبنای همین تقدیرگرایی است که مقصر هر گونه ظلم و ستم پادشاهان را نیز، رفتار و عملکرد مردم برمی‌شمارد که با گناهان خویش مقدمات خشم و ستم شاهان را فراهم کردند (همان: ۳۰۹)؛ یا اینکه اطاعت پادشاهان و دعا برای آنان را از حقوقشان و عزت شیعیان، و ترک اطاعت آنان را موجب ذلتشان برمی‌شمارد (همان)، تا

جایی که ترک اطاعت پادشاهان، هم‌سنگ و برابر ترک بندگی می‌گردد. «زیرا که حق تعالی می‌فرماید که: خود را به مهلکه میندازید» (همان: ۳۱۰)؛ و «هر که متعرض پادشاه جابری شود، و به سبب آن به بلیه‌ای مبتلا شود، خدا او را بر آن بلا اجر نهد و بر آن شدت او را صبر عطا نفرماید» (همان).

سید ابوطالب فندرسکی، از شاگردان برجسته علامه، نیز می‌نگارد: «پادشاهان برگزیدگان خداوندند از باقی مردم معاصر ایشان جهت امر پادشاهی و امارت، اگر مسلمان باشند و اگر کافر، و اگر نیکوکار باشند و اگر فاجر» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). وی سپس به برتری آنان بر معاصران خویش استدلال عقلی و کلامی کرده که «اگر در آن عصر شخصی دیگر از زیردستان از راه عقل و دل‌آگاهی و معرفت لوازم امور ملک و پادشاهی در مرتبه او یا زیاده بر او باشد، لازم آید که حق تعالی ترجیح بلامرجع یا ترجیح مرجوع داده باشد و این خود محال است» (همان)؛ و لازمه این باور این است که خداوند «جاهل یا ظالم باشد که با وجود چنان شخصی تفویض امور عباد و بلاد به چنین کسی نماید و این هم بر آن محال» است (همان).

وی در ادامه می‌گوید:

کدام ابله نادان را به خاطر تواند رسید که حق تعالی، که حکیم علی‌الاطلاق و عالم و قادر در علم و قدرت طاق است عنان اختیار چندین هزار هزار خلق روزگار و کار نظام و انتظام آیت همه بلدان و امصار و نواحی و اقطار را در قبضه تصرف و کف کفایت شخصی گذارد، که از قیام به مصالح آن عاجز ماند، و طریق سلوک در امری که به او رجوع شده، نداند (همان).

وی معتقد بود «حکم و اسرار پادشاهی نمونه‌ای از حکم و اسرار الاهی است، همچنان که اطلاع بر جمیع آنها ممکن نیست، مطلع شدن اینها هم، همه کس را میسر نتواند شد». در نتیجه هر گونه اعتراض به پادشاه نیز «همچو اعتراض شیطان بر جناب مقدس الاهی، همچنان که آن کفر است، این هم راجع به کفر می‌شود» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۷۵).

از این رو وی تأکید دارد که «اعلی حضرت شاهی بنده برگزیده جناب مقدس الاهی» (همان: ۸۷) و «خداوند حکیم ...، عنان اختیار چندین هزار هزار خلق موحد شیعه

پاک‌اعتقاد را، که کثیری از ایشان سادات و علما و عبّاد و زهاد و اخیار و ابرارند، جز به کف اقتدار پادشاه مرشد کامل نسپارد و کار حلّ و عقد و قبض و بسط و رتق و فتق و نظم و نسق چندین هزار معموره پر خلق امصار و بلاد جهان را جز به شاهنشاه عاقل کردانی که کما ینبغی از عهده کفایت آن برآید وانگذارند» (همان: ۷۶).

وی در تقدیرگرایی و باور به برگزیدگی پادشاهان، آنها را در حد امام معصوم می‌ستاید: پادشاهان صاحبان عقول قویه و از جانب حق تعالی مؤید به نفوس قدسیّه‌اند، کردانی و تدبیر امور شاهنشاهی ایشان فطری است و ایشان را در هیچ باب از این ابواب، احتیاج به تعلیم و آموزندگی کسی نیست و قوت عقل ایشان زیاده بر عقول جمیع خلائق و فهم و ادراک ایشان بر فهم و ادراک هر عاقل کاملی راجح دقایق است (همان: ۷۷).

### ۳.۳. تأکید بر مقام ظل‌اللهی سلاطین صفوی

از دیگر ویژگی‌های «نظم سلطانی» در این سیاست‌نامه‌ها، تأکید بر جایگاه «ظل‌اللهی» سلاطین و پادشاهان شیعی در این دوره است. مفهوم «ظل‌اللهی» پادشاه که یادآور مفهوم «فرّه ایزدی» در نظریه ایران‌شهری است، با به‌کارگیری احادیثی چون «السلطان ظلّ الله فی الارض» به ایدئولوژی رسمی حکومت صفویان و به یکی از پایه‌های مشروعیت آنان تبدیل شده بود. تقریباً همه این سیاست‌نامه‌نویسان از عنوان «ظل‌الله» در تجلیل از سلاطین بهره گرفتند. محقق سبزواری در **روضه الأنوار عباسی** (ص ۵۲، ۷۵، ۱۷۱، ۵۰۱، ۸۶۵)، سید محمد عبدالحسیب علوی عاملی، در **قواعد السلاطین** (ص ۴۵، ۴۸، ۶۲ و ۶۶)، علامه مجلسی نیز در **خطبه جلوس شاه سلطان حسین** و در کتاب **حقّ الیقین** (ص ۱-۲)، و بیست‌وپنج رساله فارسی (ص ۷۴)، سید ابوطالب موسوی فندرسکی نیز در اثرش **تحفة العالم** (ص ۱۷، ۳۹، ۴۰، ۹۳، ۹۵) و ... از تعبیر «ظل‌اللهی» در تجلیل از پادشاهان صفوی بارها استفاده کرده‌اند.

این تأکید عالمان شیعه بر جایگاه «ظل‌اللهی» پادشاهان صفوی، در اسناد دینی یا سیاسی به‌جامانده از آن دوره نیز معمول بوده است. در وثیقه‌ای که علما در حمایت از حرکت شاه سلطان حسین در امر به معروف و نهی از منکر تنظیم کرده‌اند نیز شاه سلطان حسین صفوی را در کنار تعابیری چون: «**حامی دوزة الدین، حارس شریعت**

**سید المرسلین، مروج طریقه الانمة الطاهرین»،** به «**ظن الله فی الارضین**» نیز ستوده اند (نک: نصیری، ۱۳۷۳: ۴۵ و ۴۸).

### ۴.۳. پیوستگی ملک و دین

پیوستگی ملک و دین یکی از مؤلفه‌های مهم گفتمان غالب «نظم سلطانی»، در این سیاست‌نامه‌ها است. هرچند پیوند دین و سیاست ریشه در اندیشه ایران‌شهری دارد، ولی در اندیشه نخبگان مسلمان سنی و شیعه نیز به شدت بر آن تأکید شده و نظام سیاسی مطلوب را در همکاری «شمشیر و قلم» یا «سلطان و مجتهد» می‌دیدند.

محقق سبزواری با نقل جمله اردشیر بابکان بر این نظریه تأکید می‌ورزد که «الدین بالملک یقوی والملك بالدین یبقی؛ یعنی شریعت به بازوی شهریار معدلت‌شعار قوت گیرد و مملکت (پادشاهی) به اجرای احکام دین استوار گردد» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۵۴). از این رو وی ضمن باور به مشروعیت شهریاری، بر لزوم تبعیت از مناهج شرع نیز تأکید کرده است. به همین دلیل، تحقق «سلطنت فاضله» را مشروط به «سیر و اطوار ملک بر قواعد عقل و مناهج شرع» دانسته است (همان: ۵۰۵). وی از سوی «حفظ حریم دین را به وجود پادشاه مرتبط» دانسته (همان: ۵۹۰)، و از سوی دیگر با استدلال به مقبوله عمر بن حنظله، وجود مجتهدان را برای ارشاد و راهنمایی خلق از همه چیز ضروری‌تر می‌داند. زیرا معرفت امور دین و شرع، از فتاوا و اخبارات ایشان به دست می‌آید. از این رو «بر همه خلق [از جمله پادشاهان] پیروی ایشان و تعظیم حکم و فتوای ایشان واجب و متحتم است» (همان: ۵۹۹).

فیض کاشانی نیز سیاست مطلوب را ترکیبی از سلطان و علما دانسته که سلطان نقش مجری قوانین شرع و علما نقش مفسران شرع را بر عهده دارند (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۰۸). از این رو بر ضرورت وجود سلطان و فقیه، هر دو، تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «چون انسان‌ها به دلیل امیال و شهواتشان با هم خصومت می‌ورزند، نیاز به سلطانی است که امور آنها را سیاست کند و سلطان نیازمند قانونی است که به وسیله آن، مردم را تدبیر نماید و فقیه، عالم به قانون سیاست و عالم به طریق میانجی‌گری برای رفع اختلاف آنها است» (فیض کاشانی، ۱۳۶۱: ۵۴/۱).

مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی / ۱۲۷

علامه مجلسی نیز، همچون اسلاف سیاست‌نامه‌نویس خویش، با تأکید بر مشروعیت «نظم سلطانی» صفویان صرفاً بر ضرورت همکاری سلطان با مجتهد تأکید می‌کند و عنایتی به ولایت فقیه در امر حکومت و اختیارات اجرایی وی در عصر غیبت ندارد (نک: حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۱۲).

سید جعفر کشفی نیز «علم و نبوت را بدون سلطنت و قوت» کارآمد ندانسته و آشکارشدن «عزت دین» (کشفی، ۱۳۷۵: ۶۴) یا «نشر و رواج علم را» (همان: ۱۴۳) نیازمند «سیف» و «سلطنت»، و سلطنت را نیازمند علم، به‌ویژه علم شریعت (همان: ۱۱۰)، دانسته است. وی درباره نیاز دین و دولت به هم، با اشاره به جمله مشهور «الذین والملک توأمان لایتم احدهما الا بالآخر»، می‌نویسد: «دین و سلطنت توأم و به هم بسته‌اند و هیچ یک از آنها به اتمام نمی‌رسد مگر به دیگری؛ چون که اقامه دین با عدم سلطنت سلطان و عدم نظام، غیر متحقق الوقوع است؛ و امارت و سلطنت بدون دین، طریقه معیشت و معاشرت حیوانات است و ثمره معادیه اخرویه، که شأن معیشت بنی‌نوع انسان است، بر آن مترتب نمی‌گردد» (همان: ۸۹۶/۲).

بدین ترتیب این دسته از عالمان نظم سیاسی مطلوبشان را در همبستگی ملک و دین یا پیوند سلطان و مجتهد می‌دیدند.

### ۵.۳. نظم سلطانی و اندیشه امامت

تبیین «نظم سلطانی» بر پایه اندیشه امامت و بیان نسبت‌شان در عصر غیبت، از ویژگی‌های مهم اندیشه سیاسی سیاست‌نامه‌نویسان دوره صفوی است. از پیامدهای ظهور دولت صفوی، بازتولید «نظم سلطانی» بر پایه کلام شیعه بوده است. تلاش این علمای شیعه به گونه‌ای رقم خورد که ضمن پذیرش تلقی ایرانی از پادشاهی، قدرت سلطنت را، که رسمیتی در فقه شیعه نداشت و به عنوان غصب حکومت امام معصوم (ع) تلقی می‌شد، به تفکر سیاسی شیعی نزدیک کردند و به عنوان ضرورت یا نیابت غیرمستقیم و مع‌الواسطه با آن همگام شدند (نک: مقدمه جعفریان، در: قزوینی، ۱۳۷۱) و در نتیجه به قرائتی جدید از «نظم سلطانی» و مشروعیت آن در دوران غیبت انجامید.

البته برخی علمای شیعه، همچون محقق اردبیلی و شیخ ابراهیم قطیفی، بر

مشروعیت نداشتن و غاصبانه بودن حکومت صفوی اصرار ورزیدند. ولی بعضی دیگر، در صدد عرضه الگویی نظری برای اثبات مشروعیت آن در این دوره برآمدند. فقیهانی مانند محقق کرکی، با تأکید بر نظریه «ولایت فقیه»، سلاطین صفوی را «مأذون در حکومت» از سوی فقیه دانستند و مشروعیت آنان را بدین واسطه رسمیت بخشیدند. اما گروهی دیگر همچون محقق سبزواری، فیض کاشانی، علامه مجلسی و ... با تأکید بر نظریه «مشروعیت سلطنت عدول مؤمنین» در «عصر غیبت»، و باور به عدالت پادشاهان صفوی، مشروعیت حکومت آنان را تأیید کردند. اینان با بهره‌گیری از کلام سیاسی شیعه، به اثبات مشروعیت برای «نظم سلطانی» بر پایه دو اصل «امامت» و «غیبت» پرداختند.

محقق سبزواری، با تقسیم سلطنت به فاضله و ناقصه، (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۵ و ۵۰۶) پادشاهی «پادشاهان عادل» را در کنار «ولایت پیامبر (ص)، ائمه (ع)»، از اقسام «سلطنت فاضله» دانسته است. وی، با یادکرد از دو نوع «پادشاهی مطلق و ملک علی‌الاطلاق» و «پادشاهی عادل»، و تأکید بر پادشاهی مطلق پیغمبران و ائمه (ع)، با بهره‌گیری از «اصل غیبت امام» و نبود «پادشاهی مطلق»، به اثبات ضرورت و مشروعیت «پادشاهی عادل» می‌پردازد و می‌گوید:

هیچ زمان از وجود «امام اصل» خالی نمی‌باشد، لیکن در بعضی ازمنه به جهت حکمت‌ها و مصلحت‌ها، «امام اصلی» از نظر غایب می‌باشد ... اگر «پادشاهی عادل» مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد، بلکه لابد و ناچار ضرور است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگانی نماید و پیروی سیرت و سنت «امام اصلی» کند (همان: ۶۶ و ۶۷).

سلطان محمد کاشانی نیز، در رساله قواعد سلطانی، ضمن استدلال بر ضرورت حکومت و وجود «حاکمی عادل و مصلحی کامل» از مشروعیت سلطنت «پادشاهان عادل» دفاع می‌کند و می‌گوید:

کسی که این کار بر وی لازم و متحتم و به این صفت موصوف تواند بود، و بر همه عالم حکم تواند کرد، یکی از سه فرقه‌اند: اول پیغمبران‌اند. دوم اوصیا و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین. سوم پادشاهان عادل؛ و چون در این



مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی / ۱۲۹

زمان فرقه اول (یعنی پیامبران) مفقود، و دوم (یعنی امام) به سبب اعذار و عدم رخصت در میان خلایق ظاهر نیست، منحصر است حکومت و فرمانفرمایی و سلطنت و عدالت گستره در فرقه سوم. پس بر پادشاهان عادل لازم است که به قدر مقدور، خود را در باب اصلاح بین الناس و نظام عالم معاف ندارند (کاشانی، ۱۳۹۳، مقدمه).

علامه مجلسی نیز،<sup>۱</sup> در خطبه جلوس سلطان حسین، بر مبنای سنت کلامی شیعه، «سلطنت پادشاه عادل» را ادامه نبوت و امامت و برگزیده خداوند در «دوره غیبت» می‌داند و می‌گوید:

بعد از «غروب خورشید سپهر» در افق عالم بقا و «احتجاب اقمار فلک امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحاب اختفا»، قادر بی‌منت و خالق بی‌ضنت<sup>۲</sup> از مزید لطف و مرحمت بر بقایای این امت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت‌شعار و خواقین فلک‌اقتدار سپرده (نصیری، ۱۳۷۳: ۶۳).

تأکید بر مشروعیت حکومت «پادشاهان عادل» در عصر غیبت، می‌تواند مبنایی برای اثبات مشروعیت بی‌واسطه برای آنان به عنوان نایبان و جانشینان امام (عج) در زمان غیبت در مقام سیاست و سرپرستی جامعه باشد، همچنان که فقها نایبان حضرت در مقام فتوا و قضاوت هستند. کشفی بر این نکته تأکید دارد که «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق «نیابت» از امام منتقل به ایشان گردیده و مشتمل بر دو رکن ... «دین» ... و «ملک و سلطنت» است». وی به دلیل جدایی بین «سیف و قلم» و جدایی مجتهدان و سلاطین می‌گوید:

لاجرم امر «نیابت» در مابین علما و سلاطین منقسم گردید. و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن، که علم به دین و معرفت به اوضاع رسول است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر آن، که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند (کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۸/۲-۸۹۹).

### ۶.۳. تأکید بر سیادت شاهان صفوی

از دیگر مبانی مشروعیت «نظم سلطانی» در سیاست‌نامه‌های عصر صفوی، رساندن

نسب‌شان به «پادشاهان آرمانی»، یعنی پیامبر (ص) و ائمه (ع)، و استفاده از مشروعیت آنها است. محقق سبزواری «نسب عالی» را یکی از پایه‌های مشروعیت «نظم سلطانی» می‌داند و می‌نویسد: «غیر او کدام یک از سلاطین عالم را نسب مصطفوی و حسب مرتضوی است؟» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۸). از این رو تعبیری مختلفی در تجلیل و تقدیس از صفویان در سیاست‌نامه‌ها به کار رفته است، از جمله: «چراغ دودمان مصطفوی، فروغ خاندان مرتضوی» (همان: ۵۲) «**مروّج مذهب آبانه الکرّام و سنن اجداده العظام، زبده افاخم اولاد طه و یس، قدوة اعظم احفاده الطاهرین**» (علوی عاملی، ۱۳۸۴: ۳۳) «مصطفوی آداب، مرتضوی انتساب» (کاشانی، ۱۳۹۳، مقدمه) «جناب مصطفوی نسب، مرتضوی حسب، حسینی لقب، ... چشم و چراغ دودمان مصطفوی، نوباوه گلستان مرتضوی» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۷۴؛ همو، بی‌تا: ۳) «نبوی حسب، مرتضوی نسب، جعفری مذهب، موسی ادب، ... ابوالمظفر شاه سلطان حسین الصفوی الموسوی الحسینی» (نصیری، ۱۳۷۳: ۴۴ و ۴۵).

در منابع تاریخی دوره صفویه نیز، سیادت خاندان صفوی محل توجه بوده است و نسب این خاندان را به امام موسی کاظم (ع) می‌رسانند (نک.: پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۱؛ آصف، ۱۳۴۸: ۴۸-۸۰).

## نتیجه

سیاست‌نامه‌نویسان شیعی با نگارش آثار فاخری چون **روضه الانوار عباسی، قواعد السلاطین، رساله آئینه شاهی، قواعد سلطانی، تذکرة الملوک، دستور الملوک، همم الثواقب، توضیح الأخلاق، آداب سلوک حاکم با رعیت، تحفة الملوک و میزان الملوک** باب تازه‌ای در توسعه اندیشه سیاسی شیعه و خلق نظریه‌های سیاسی جدید در این حوزه گشودند. اساسی‌ترین نقطه مشترک این آثار، تأکید بر «نظریه ولایت عدول مؤمنین» و عرضه قرائتی جدید از «نظم سلطانی» و مشروعیت آن در دوران غیبت است. در کنار عرضه قرائت شیعی از سلطنت و نظام سلطانی، جایگاه کانونی پادشاه در تفکر سیاسی، تقدیرگرایی و تأکید بر برگزیدگی پادشاه از سوی خداوند، مقام ظل‌اللهی سلاطین و تصریح بر سیادت شاهان صفوی را می‌توان از ویژگی‌های این دسته از

سیاست‌نامه‌ها برشمرده.

### پی‌نوشت‌ها

۱. وی با تألیف رساله *آداب سلوک حاکم با رعیت*، که آن را برای «تنبیه ارباب غفلت و اصلاح اصحاب دولت» نوشت (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۳۵) و تألیف کتاب *عین الحیات و مطرح کردن عناوینی چون: «احوال سلاطین عدل و جور»، «کیفیت معاشرت با سلاطین»، «حقوق پادشاهان و نیز مفاسد قرب به پادشاهان»* به سنت سیاست‌نامه‌نویسی روی آورد.
۲. اسم مصدر به معنای بخل و خساست.

## منابع

آصف، محمد هاشم [۱۳۴۸]. *رستم التواریخ*، به اهتمام: محمد مشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر.

پاشازاده، محمد عارف [۱۳۷۹]. *انقلاب الإسلام بین الخواص والعوام*، به کوشش: رسول جعفریان، قم: \_\_\_\_\_  
دلیل.

جعفریان، رسول [۱۳۹۰]. «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان علیه‌السلام»، در: *پیام بهارستان*، دوره دوم، س ۳، ش ۱۱، ص ۷۳۵-۷۸۰.

حسینی‌زاده، سید محمدعلی [۱۳۷۹]. *علما و مشروعیت دولت صفوی*، تهران: انجمن معارف اسلامی.

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان [۱۳۶۲]. *سلوک الملوک*، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.

زارع، عباس [۱۳۸۰]. *مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.

طباطبایی، سید جواد [۱۳۶۷]. *در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.

طباطبایی، سید جواد [۱۳۷۳]. *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.

طباطبایی، سید جواد [۱۳۷۵]. *خواجه نظام الملک*، تهران: طرح نو.

علوی عاملی، سید محمد عبدالحسین [۱۳۸۴]. *قواعد السلاطین*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمد [۱۳۶۷]. *نصیحة الملوک*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.

فیرجی، داوود [۱۳۸۲]. *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.

فیض کاشانی، ملامحسن [۱۳۶۱]. *المحجة البیضاء*، قم: جامعه مدرسین.

فیض کاشانی، ملامحسن [۱۳۷۱]. *ده رساله، رساله آیین شاه‌ی، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی-دینی امیرالمؤمنین*.

قزوینی، عبدالکریم بن محمد یحیی [۱۳۷۱]. *بقا و زوال دولت*، ترجمه: رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

کاشانی، سلطان محمد [۱۳۹۳]. *رساله قواعد سلطانی*، در: *مجموعه جشن‌نامه آیت‌الله استادی*، تصحیح: رسول جعفریان، قم: نشر مورخ.

کشفی، جعفر بن ابی اسحاق [۱۳۷۵]. *میزان الملوک والطوائف*، به کوشش: عبدالوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب.

مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی / ۱۳۳

کشفی، جعفر بن ابی اسحاق [۱۳۸۱]. *تحفة الملوك*، تحقیق: عبدالوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب، ج ۲.

لکزایی، نجف [۱۳۸۹]. *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مجلسی، محمدباقر [بی‌تا]. *حق الیقین*، تهران: علمیه اسلامیہ.

مجلسی، محمدباقر [۱۳۸۲]. *عین‌الحیة*، محقق: مهدی رجایی، قم: انوار الهدی.

مجلسی، محمدباقر [۱۴۱۲]. *بیست و پنج رساله فارسی*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

مجلسی، محمدباقر [بی‌تا]. *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفا.

محقق سبزواری، محمدباقر [۱۳۸۳]. *روضة الأنوار عباسی*، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: میراث مکتوب.

موسوی فندرسکی، سید ابوطالب [۱۳۸۸]. *تحفة العالم در اوصاف اخبار شاه سلطان حسین صفوی*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

نصیری، محمد ابراهیم بن زین العابدین [۱۳۷۳]. *دستور شهریاران*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

وبر، ماکس [۱۳۷۴]. *اقتصاد و جامعه*، ترجمه: عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد، تهران: انتشارات مولی.