

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳

سال سیزدهم، شماره ۵۰، تابستان ۱۳۹۸

تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرآیند فرهنگی - تمدنی دولت صفویه

زهراسادات کشاوری^۱

محمدعلی چلونگر^۲

اصغر منتظرالقائم^۳

چکیده

هدف اصلی نوشتار حاضر مطالعه اندیشه موعودگرایی و مهدویت عصر صفویه با توجه ویژه به جایگاه این اندیشه در ظرفیت و فرآیند تمدنی آن روزگار است. اهمیت این موضوع ناشی از آن است که با آغاز عصر صفویه و هم‌زمان با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران، بحث مهدویت به عنوان رکن اصلی تشیع، با خردمندان عمل کردن دولت مردان وارد مرحله جدیدی شد که با مراحل قبل از خود دارای تفاوت‌های آشکاری بود. اندیشه مهدویت در ابعاد مختلفی همانند تئوری اتصال حکومت صفویه به حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، نیابت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، فرهنگ انتظار منجی و نظایر آن موجب ایجاد تحولاتی بنیادین در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران شده است که تا به امروز نیز تداوم داشته است. این پژوهش درصدد است براساس الگوی نظری ماکس وبر و با روش توصیفی - تحلیلی ضمن توجه به ضرورت کاربرد رویکردهای جامعه‌شناختی در تحلیل پدیده‌های تاریخی و بر پایه منابع

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان (Zahra.sadat.keshavarz@gmail.com).

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (m.chelongar@Itr.ui.ac.ir).

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان (montazer@Itr.ui.ac.ir).

کتابخانه‌ای، سیر تحولات اجتماعی و فرهنگی دولت شیعی صفویه را با تأکید بر اندیشه موعودگرایی در چشم‌انداز حیات تمدنی جامعه به‌عنوان پایه و زیربنایی برای دوره‌های بعد بررسی و تحلیل نماید. نتایج نشان می‌دهد فرهنگ تشیع با ارائه عناصر تمدن‌سازی هم‌چون رهبری عالمانه، شریعت محوری، خردگرایی و عقلانیت، پویایی بخشی و تحقق جامعه آرمانی در قالب فرهنگ انتظار، می‌تواند نقش بسزایی در فرایند تمدن‌سازی جامعه عصر صفوی ایفا کند.

واژگان کلیدی

تشیع امامیه، مهدویت، فرهنگ انتظار، تمدن، تشیع، صفویه، ایران.

مقدمه

بررسی زوایای آشکار و پنهان تاریخ اجتماعی عصر صفویه از لحاظ برجستگی و نمادهای ویژه نهفته در بطن فکری این عصر و بازخوردهای آن در گذر زمان از اهمیت فراوانی برخوردار است. موضوع مهدویت و اهمیت آن از سده‌های پیشین و در آثار و تصنیفات علما برجستگی ویژه‌ای داشته است تا بدان حد که از این مقوله تحت عنوان تنها قدر جامعه‌ای که در اندیشه شیعه دوازده‌امامی وجود داشته است، نام می‌برند. در این مقاله کوشش خواهد شد تا به این پرسش پاسخی درخور داده شود که سیر حیات اندیشه موعودگرایی در عصر صفویه (۱۳۵-۹۰۷ق/۱۷۲۲-۱۵۰۱م) در ابعاد دینی، اجتماعی و سیاسی از چه ویژگی‌هایی برخوردار بود و آیا توانسته خود را به‌عنوان یک کانون پیشرو و تمدن‌زا معرفی کند؟ پاسخ ما براساس بررسی اجمالی بنیان‌های نظری و معرفت‌شناختی قرائت‌های ارائه‌شده در خصوص اندیشه موعودگرایی و مهدویت بر این فرض استوار است که باتوجه به این که از دوره شاه طهماسب به بعد، گونه‌ای تعدیل در اندیشه‌های غالبانه پیشین رخ داده است، اندیشه موعودگرایی باتوجه به تلفیق و تعامل عقاید شیعی و قدرت سیاسی در بدنه حکومت یکپارچه و قدرتمند مرکزی در زمینه‌های گوناگون فرهنگی، اعتقادی، دینی و اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و غیره کارکردهای مثبتی برای توسعه درون‌زای ایران صفوی و به تبع توسعه تمدنی داشته است. از مهم‌ترین وظایف دولت صفوی، کارکرد دینی و مذهبی بود. صفویان جدای از تلاش‌های جدی در حمایت از شریعت محوری و برقراری ارتباط نزدیک با روحانیون، ترویج، تبلیغ و برپاداشتن شعایر و سنت‌های مذهبی و دینی را بخشی از وظایف دینی خود قرار دادند. بدین وسیله، ضمن آنکه هویتی شیعی و معنوی از خود برجای گذاشتند، زمینه‌های تثبیت هویت جمعی و سیاسی

ایران عصر صفوی را نیز فراهم آوردند. شکی نیست که این روند به فرآیند شکل‌گیری و تکامل مذهب ملی در جامعه ایرانی بسیار کمک کرد. یکی از موضوعات شیعی که از این دوران به آن توجه شد، تفکر و آموزه «مهدویت و موعودگرایی» است.

نگاهی به روند گسترش اندیشه مهدویت در جامعه ایران عصر صفوی نشان می‌دهد که هنجارطلبی جمعی یا هم‌شکلی یک رفتار اجتماعی از سوی دولت و علما و هم‌چنین از سوی تمامی مردم باعث وجود ایدئولوژی ریشه‌دار در باب مهدویت در بین ایرانیان و هم‌چنین حمایت پادشاهان و فقهای شیعه به عنوان دو بال قدرتمند در مسیر توسعه فرهنگ مهدویت گشت. به گونه‌ای که عرصه برای گسترش این فرهنگ در فرآیند تمدن‌سازی عصر صفویه و دوره‌های بعد در ایران فراخ گردید (مطهری و نجفی نژاد، ۱۳۹۷: ۲۳۱). شرایط جامعه ایرانی در آستانه تأسیس دولت صفویه، به هم ریختگی اوضاع اجتماعی، ناامنی، ظلم و بلاهای مختلف و نیز اقدامات شاه اسماعیل اول، در ترویج اندیشه موعودگرایی مؤثر بوده است. در این زمان تبلیغات قزلباشان به مهدویت و تطبیق آخرالزمان (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۴۳؛ Savory, 1974: 185) با وضع موجود و ایجاد بستری در پذیرش عمومی، جایگاه شاه اسماعیل در مقام مهدی موعود علیه السلام (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۶؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۵۰-۱۴۷) را ارتقا بخشید؛ به حدی که سجده و ستایش وی، به عنوان تجلی اراده الهی به شمار می‌رفت (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۰۸؛ خنجی، ۱۳۸۲: ۲۷۴-۲۷۲). قزلباشان در حکم شالوده جامعه‌ای رو به تکوین «شیخ‌زاده‌ای مقدس را به پادشاهی نیرومند مبدل» کردند. (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۴) اما بحرانی که از سوی عثمانی‌ها در غرب و ازبک‌ها در شرق آغاز شد، به تدریج زمینه‌ساز شکست شاه اسماعیل اول در نبرد چالدران ۹۲۰ ق/ ۱۵۱۴ م. و ورود سلطان سلیم به تبریز پایتخت صفویان گردید و کم‌کم حس ناامیدی در قزلباش‌ها رخنه کرد. از این‌رو، اندیشه مهدویت در قالب سلطنت شیعی^۱ (مرشد کل، ضل‌الله، نیابت، سیادت، مجدد، امامت، تقدیرگرایی، تأویل، هزاره‌گرایی، هدایت و نظایر آن) مورد ادعای صوفیه یا شیعیان غالی نیز به سمت هنجارشکنی و ساختارشکنی راه یافت و رفته رفته با به قدرت رسیدن شاه طهماسب و در دوران جان‌نشینان، فقهای جبل‌عامل لبنان هم‌چون محقق کرکی به جایگزینی بر حامیان پیشین تبدیل شدند و با افزایش نفوذ این طبقه، حکومت صفوی از ماهیت صوفیانه و درکنار آن گرایشات غالیانه دور شد و به حکومتی با باورهای شیعی دوازده امامی بدل شد. «تئوری

۱. حاصل ترکیب و پیوند تشیع، تصوف و سلطانیسم (نظام ایران‌شهری) است.

اتصال» حکومت صفویه به دولت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریح (منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۱۷؛ امینی، ۱۳۸۳: ۱۷۵) و شعار «کل الناس دولة و دولتنا فی آخر الزمان» در جامعه عصر صفوی منعکس شد و فقهای شیعی با استفاده از این موقعیت توانستند «فقه خصوصی» را به «فقه مشارکتی» تبدیل کنند.

روش تحقیق، روش تحلیل تاریخی است و رهیافت آن فرهنگی - جامعه‌شناختی است. در تحلیل تاریخی، مورخ می‌کوشد با شناسایی و مقایسه جریان‌های مؤثر در یک رویداد تاریخی، از طریق استنتاج عقلی، به علت‌یابی درباره موضوع تاریخی بپردازد. این پژوهش درصدد است تا این فرضیه را بررسی کند که عناصر تمدن‌سازی هم‌چون رهبری عالمانه، شریعت محوری، خردگرایی و عقلانیت، پویایی بخشی و تحقق جامعه آرمانی در قالب فرهنگ انتظار، از منظر چهره‌های شاخص جامعه‌شناسی در این برهه تاریخی، به‌عنوان پایه و زیربنایی برای دوره‌های بعد (قاجار و...) می‌تواند نقش به‌سزایی در فرایند تمدن‌سازی جامعه عصر صفوی ایفا کند.

پیشینه تحقیق

بررسی و تحقیق پیرامون رویکرد تمدنی به آموزه مهدویت در مطالعات صورت گرفته پیرامون موضوع در عصر صفویه، در ایران بسیار محدود و گذرا است. کمبود این تحقیقات به دلیل کمتر پرداختن به این مقوله براساس تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی و نوع نگاه محققان است. در واقع در معدود تحقیقات صورت گرفته، اندیشه مهدویت در عصر صفویه جدای از منابع دست اول، در خلال آثاری چون *صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست* (۱۳۸۴)، *مهدیان دروغین* (۱۳۹۱) و *نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریح به ضمیمه رساله شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان* تألیف رسول جعفریان، نگرش به مهدویت در عصر *صفویان* (۱۳۹۱) تألیف محمدجواد صداقت، *گفتمان نجات بخشی در عصر صفویه* (۱۳۹۳) اثر نسیم خلیلی، *ایران عصر صفوی* (۱۳۹۴) اثر اندرو نیومن، *تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی* (۹۰۷-۹۱۶ ق) (۱۳۹۴) تألیف محبوبه اسماعیلی و نزهت احمدی، *تاریخ‌نگاری مهدویت در عصر صفویه* (۱۳۹۷) اثر حمیدرضا مطهری و سعید نجفی‌نژاد و نیز کتاب *Mystics, Monarchs, and Messias Cultural Landscape of Early Modern*

Iran (2002) اثر کاترین بابایان،^۱ *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam*, (2003) تألیف شهرزاد بشیر و *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire* (2004) تألیف رولا جوردی ابی صعب،^۲ ضمن واکاوی در تطوّرات تاریخی صفویان، روند ظهور دولت صفویان و قدرت‌گیری آنها بر اساس اندیشه نیابت به منظور کسب مشروعیت پرداخته شده که عموماً نیز شامل بیان نقل قول‌های مستقیمی است که از سفرنامه‌های سیاحان اروپایی و منابع دست اول گرفته شده است. بر این اساس، طراحی نقشه راه تمدن‌سازی بر مبنای مهندسی فرهنگی معارف عقلانی تشیع با تمرکز بر اندیشه موعودباوری در جامعه عصر صفوی به عنوان پایه و زیربنایی برای دوره‌های بعد مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است؛ علاوه بر این، رویکرد تمدنی به آموزه مهدویت با انگیزه‌ها و خواست‌ها قابل تحلیل است و احتمالاً ترجیحی بر روش‌های جامعه‌شناسانه در تبیین حوادث اجتماعی است، که این خود دلیل دیگری بر بی‌توجهی تحقیقات به این موضوع است. از این رو، برای تعیین اهداف و رسیدن به آنها سعی شده است نمونه آرمانی^۳ از نهضت صفوی در آن برهه زمانی ساخته شود. به تعریف فروند: نمونه آرمانی^۴ ناظر بر مجموع مفاهیمی است که محقق، آنها را تنها به منظور استفاده در تحقیق می‌سازد که از تشدید یک سویه یک یا چند دیدگاه و با به هم پیوستن تعدادی پدیده‌های مجزا و پراکنده انتخاب و مرتب شده‌اند. (فروند، ۱۳۶۸: ۱۹)

چارچوب نظری

ماکس وبر^۵ جامعه‌شناس بزرگ آلمانی را می‌توان واجد تصورات خاصی درباره دین و ماهیت آن قلمداد کرد؛ شاخص‌ترین این تصورات در شأنیتی نهفته است که وبر برای بُعد روانشناختی دین و کارکردهای مربوط به آن قائل است (همیلتون، ۱۳۸۱: ۲۴۰)؛ با چنین تصویری است که وی تلاش می‌کند برای مفاهیمی همانند موعودگرایی هم در قالب دینی و هم قالب بسترهای بدعت‌گذارانه، ریشه‌هایی عاطفی و روان‌شناختی جست‌وجو کند. اشاره وبر به پیامبران با اقتدار سنتی و فرهمند را می‌توان درباره خیزش‌های ادعاهای موعودباورانه نیز تسری داد؛ به باور وبر تحولات و دگرگونی‌های مذهبی از جمله ادعای منجی‌گری و موعودباوری، معمولاً در

1. Kathryn Babayan
2. Rula Jurdi Abisaab
3. Archetype
4. Archetype
5. Max Weber

شکل بدعت و از سوی رهبران فرهمند بروز پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد، جنبش‌های دینی عموماً حول یک شخصیت قدسی شکل می‌گیرند. از نظر ماکس وبرکنش‌گران جنبش‌های اجتماعی از آن‌رو گرد رهبران فره‌مند^۱ گرد می‌آیند که این رهبران توان القای این باور را به مردم دارند که شرایط کنونی گذار و رو به اتمام است و در مقابل آن در آینده نظم نوینی برقرار خواهد شد. در نتیجه از این رهگذر شایسته است که مبحث کاریزما در منظومه فکری وبر روشن شود. (همیلتون، ۱۳۸۱: ۲۴۷-۲۴۶)

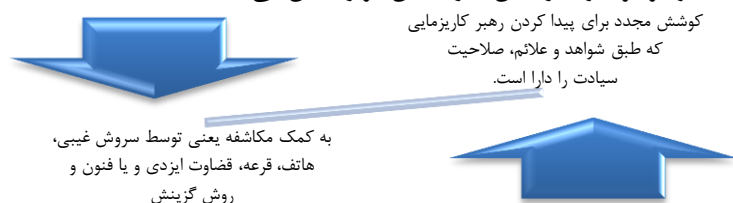
وبر کاریزما^۲ را مهم‌ترین نیروی انقلابی می‌داند. (وبر، ۱۳۸۴: ۵۰۰) از نظر وی، اقتدار کاریزماتیک گذشته را طرد و انکار می‌کند و به این معنا به طور خاص نیرویی انقلابی است. این نوع از اقتدار تخصیص مواضع قدرت را با برخورداری از این ویژگی، توسط یک رئیس یا گروه اجتماعی ممتاز، به رسمیت می‌شناسد. بنیان مشروعیت بر مبنای کاریزمای شخصی است و این مشروعیت مادامی پابرجا خواهد بود که کاریزمای رهبر به رسمیت شناخته شود و این فرآیند قادر به ارضای پیروان او باشد. نیروی انقلابی کاریزماتیک، موقعیت‌های کنش را با تغییر در نگرش افراد دگرگون می‌سازد و بدین شکل فرد را صاحب اندیشه‌ای جدید می‌کند. کاریزما در بطن خود یک جهت‌گیری جدید ذهنی به همراه دارد که از رنج، تضاد یا اشتیاق نشئت می‌گیرد و این جهت‌گیری جدید ممکن است به تغییری رادیکال با جهت‌گیری‌ای کاملاً نو در نگرش‌ها نسبت به مسائل مختلف و ساختارهای جهان بینجامد. (James, 1992: 61-62)

وی در ادامه به کمرنگ شدن وجهه کاریزمایی و راه‌حلی‌هایی برای تداوم کاریزما نیز اشاره می‌کند و به دنبال اثبات این نظریه است که اگر شخص کاریزماتیک برای مدت طولانی بدون خصیصه کاریزمایی بماند تصور می‌کند که خداوند یا قدرت‌های سحرآمیز و قهرمانی او را رها کرده‌اند و اگر برای مدت طولانی ناموفق باشد، به‌ویژه اگر رهبری وی نفعی به حال پیروان نداشته باشد بسیار محتمل است که وی سیادت کاریزمایی خود را از دست بدهد. وبر این معنای کاریزمای اصیل را موهبت الهی می‌نامد. (وبر، ۱۳۸۴: ۴۶۱) چنین نظریه‌ای را می‌توان در مقطع زمانی پس از شکست چالدران و در تحلیل تدریجی وجهه نجات‌بخشانه شاه

1. Charismatic

۲. ماکس وبر در تعریف واژه کاریزما می‌نویسد: «واژه کاریزما برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به سبب همین ویژگی از افراد عادی جداگشته است و به‌عنوان کسی که صاحب توانایی‌ها یا خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی، یا حداقل استثنایی است به کار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که برای عادی قابل دسترسی نیستند، بلکه منشأ آنها الهی یا منحصر به فرد است و براین اساس فرد مورد نظر به‌عنوان رهبر تلقی می‌شود». (وبر، ۱۳۸۴: ۴۵۵)

اسماعیل اول جست و جو کرد. وی راه حل ها را شامل موارد ذیل می داند:



وی در توضیح روش گزینش معتقد است که گاهی تعیین جانشین توسط خود کاریزما به حل خلاء قدرت کاریزمایی خواهد انجامید.^۱ (وبر، ۱۳۸۴: ۴۶۱) چنین انگاره‌ای، تئوری کاریزمای ارثی^۲ را مطرح می‌کند.

با این وجود، برخی از انگاره‌هایی که وبر به ویژه در کتاب *اقتصاد و جامعه*^۳ خود درباره سیادت،^۴ قدرت^۵ و مشروعیت^۶ مطرح می‌کند نیز در تحلیل تاریخ صفویه به ویژه از منظر کوشش این حاکمیت در باوراندن مشروعیت موعودگرایی خود به کار می‌آید؛ وبر تضمین یا تداوم مشروعیت یک نظام را از طریق انگیزه‌های درونی یا بیرونی می‌داند. وی در تشریح انگیزه‌های درونی آن را به سه حالت انگیزه‌های صرفاً احساسی،^۷ باور عقلایی و نگرش مذهبی تقسیم می‌کند. «انگیزه‌های کاملاً بیرونی (منفعتی) به معنی امید به تبعات بیرونی خاص است». (وبر، ۱۳۸۴: ۴۶۳؛ خلیلی، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۲)

اندیشه موعودگرایی در عصر صفویه

عصر صفویه در بررسی تاریخ اجتماعی ایران، به عنوان دوره‌ای نسبتاً طولانی مدت، از اهمیت بسیاری برخوردار است. این اهمیت به ویژه از آن جا ناشی می‌شود که آن دوره به علت

۱. این رویکرد را می‌توان درباره انتصاب شاه طهماسب از سوی شاه اسماعیل اول که به مدد سروش غیبی انجام گرفت، قابل مصداق دانست: «وقتی بیماری شاه اسماعیل اول شدت یافت به درباریان گفت ما سه روز دیگر میهمان شما هستیم. دیشب حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را در خواب دیدم، فرمودند که شاه طهماسب را بر تخت بنشان و او را جانشین خود کن» (عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۵۶۰-۵۵۹).

۲. این تصور که کاریزما خصیصه‌ای خونی بود و بنابراین اقربا و مخصوصاً خویشاوندان نزدیک کاریزما دارای آن هستند، باعث ایجاد کاریزمای ارثی می‌شود. (وبر، ۱۳۸۴: ۴۶۲)

3. Economy and Society
4. Herreschaf
5. Power
6. Legitimation

۷. شامل یک حالت وفاداری به منشأ احساس است که به نظر می‌رسد چنین انگیزه‌ای را می‌توان عامل اساسی مشروعیت حاکمیت صفوی در روزگار حاکمیت شاه اسماعیل اول صفوی دانست که به شکل سایه روشنی شبح‌وار در ادوار بعدی نیز در قالب حیات شاهی سَوَن‌ها تداوم یافت.

طولانی بودن، می‌تواند ساختارهای شکل گرفته در بطن جامعه ایرانی را منعکس نماید. اهمیت این دوره تاریخی باعث شده است تا ایران‌شناسان مختلف با نگاه‌های نظری متفاوت بر این دوره متمرکز شده و قرائت‌های متفاوتی از کلیت تاریخ اجتماعی ایران ارائه دهند. از جمله زوایای مهمی که مدنظر نوشتار حاضر نیز هست بررسی این دوره از زاویه باور به موعود است. هانری کربن، ایران‌شناس و اسلام‌شناس غربی، یکی از مؤلفه‌های بنیادین که در اندیشه شیعه برای او جلب توجه می‌کند را مسئله «مهدویت/موعودگرایی» می‌داند. وی آن را از محوری‌ترین عناصر اعتقادی حکمت شیعی تلقی می‌کند. (کربن، ۱۳۷۷: ۱۰۵) گرچه نقش حافظه تاریخی، افسانه‌ها و اسطوره‌ها را در شکل‌گیری ذهنیت یک ملت نمی‌توان نادیده گرفت ولی، نباید فراموش کرد که گاهی نمی‌توان خاستگاه حقیقی برخی پدیده‌های اجتماعی را شناخت، بلکه به گفته بنجامین در جایگاه یک جامعه‌شناس می‌توان با آغاز و پایان آن، آشکار و نهان شدنش و ظهور مجدد پدیده‌ها در اشکالی جدید هم‌ساز شد (Benjamin, 1998: 25).

مهدویت از این قاعده مستثنی است، اندیشه موعودباوری در تاریخ پیش از اسلام، در قالب منجی‌گرایی و مطالعات نجات‌بخش تبلور دارد و در اسلام در قالب مهدویت دارای دو خاستگاه درونی (فطرت و وجدان بشری) و بیرونی (وحی و آموزه‌های آسمانی) است که برخی نیز پذیرش این عقیده در میان ایرانیان عصر صفوی را در باور به این اندیشه در زمینه تاریخی ایران پیش از اسلام می‌دانند. (Encyclopaedia Iranica, Fasc.2: 130-134)

از قرن نهم هجری، فضای آرمانی و مناسبی برای بازآفرینی آموزه موعودگرایی به‌عنوان رکن اصلی تشیع فراهم شد. با آغاز دوره صفویه برای اولین بار نفوذ سیاست موعودگرایانه در بدنه قدرت حاکمه در ایران مشاهده گردید. پادشاهان صفوی به‌عنوان رهبر یک حکومت در طول عمر خود سعی می‌کردند با بهره‌وری از مفهوم نیابت که سابقه زیادی در تشیع داشته است بخشی از مشروعیت خود را به این موضوع مرتبط کرده و ارتباط خود با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الکریم را در مقاطع مختلف گوشزد کنند. برخی فقهای شیعه در عصر صفویه نیز از سه گرایش کنار آمدن، مخالفت یا بی‌تفاوت ماندن در مقابل قدرت غیردینی، هرچند گزینه کنار آمدن و همکاری با صفویه را انتخاب کردند، اما هیچ‌گاه از نظریه فقهی مبتنی بر نیابت فقها در عصر غیبت فاصله نگرفتند و بر رویکردهای فقهی خویش پای فشردند و تداوم بخش مکتب حله در ایران گردیدند، اما تحقق آن را به وقتی دیگر موکول کردند. (احمدی و اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۶) سلسله صفویه که به صورت حلقه‌های یک زنجیر در مقاطع مختلف اهداف مشترک را دنبال کرد، با تلاش‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی در سال ۶۵۰-۷۳۵ق/۱۲۵۲-۱۳۳۴م به‌عنوان سرحلقه

به تدریج صورت یک نهضت را به خود گرفت. در طول حیات شیخ صفی، وی را «پناهگاه مطمئنی برای همه کسانی پنداشته‌اند که از بیم و ستم مغولان در تشویش و دلهره بودند». (پارسادوست، ۱۳۷۵: ۱۲۴؛ الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۷۲) این جایگاه متصل به قدرتی مافوق‌الطبیعه بود که هم‌چون رسالتی غیبی بر دوش شیخ صفی و اخلافتش سنگینی می‌کرد و تنها به روزگار حیات وی منحصر نشده است. (مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۳۱) در برخی منابع، رویکرد قابل تأملی وجود دارد که حتی پس از مرگ شیخ نیز این جایگاه اجتماعی برجسته و قدرت مافوق‌الطبیعی را همانند نیرویی آسمانی و معجزه‌آمیز بیان داشته‌اند.

«سید جلال‌الدین ختنی گفت در خواب دیدم حضرت رسالت پناه علیه السلام را در محلی که بیرون دروازه اسفرین اردبیل است و اکنون مرقد مطهر قطب الاقطاب است، در میان جمعی کثیر ایستاده و دست‌ها برآورده دعا می‌کردند. فقیر بعد از آن که به شرف پایبوس مشرف شدم، پرسیدم که این دعا از برای کیست و سبب دعا چیست. آن حضرت به لفظ گهربار وحی آثار فرمودند که این دعا از برای شیخ صفی‌الدین است که دین مرا از نو جلا و رونق و صفا می‌دهد». (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱، ۱۱)

آن چه از خلال بررسی منابع تاریخی به دست می‌آید آن است که فرزندان و نوادگان شیخ صفی‌الدین [شیخ صدرالدین موسی^۱ (م ۷۹۴ق)، خواجه علی سیاهپوش (م ۸۳۰ق) و شیخ ابراهیم (م ۸۵۱ق)] نیز همگی دارای شخصیت‌هایی مسلط، جذاب و به‌ویژه کاریزماتیک و واجد جنبه‌های نجات‌بخشی هستند. صفویه از زمان شیخ جنید به بعد کم‌کم به شکل یک نهضت مهدوی ظاهر می‌شود و روز به روز بر رواج عقاید غلوآمیز در میان مریدان‌شان افزوده می‌شد. به گفته فضل‌الله بن روزبهان خنجی اینان مانند مسیحیان از خود «ثالث ثلاثه» ایجاد کردند و شیخ جنید را «مجاهره‌الله» و ولدش را «ابن‌الله» خواندند^۲ (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۵ و ۱۱۴) و ضمن تحسین و ستایش جنید می‌گفتند:

او واحد (خدای) زنده است و جز او خدایی نیست. (پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۳۸۴)

براساس نوعی بدعت‌گرایی معطوف به آموزه مهدویت، آموزه‌های اندیشه ارزشی

۱. شیخ صدرالدین از کودکی نشانه‌هایی از لطف الهی بر چهره داشت چنانکه شاملو در قصص الخاقانی آورده که به هنگام تولد او شیخ صفی بلند شده و ادای احترام کرده است. (شاملو، ۱۳۷۱: ۲۸)

۲. منابع تاریخی مؤید آن است اندیشه موعودگرایی در این عصر، مختص به شیعه اثنی‌عشری نبوده، تا آنجا که حتی فضل‌الله بن روزبهان خنجی مورخ سنی مذهب، سلطان سلیم عثمانی را «مهدی آخرالزمان» نامید و از او خواست که عراق و خراسان را از استیلای بدعت‌گذاران قزلباش آزاد کند. (خنجی، ۱۳۸۲: ۳۳ مقدمه؛ رویمر، ۱۳۸۰: ۲۵۵)

منجی‌گرایی، زمینه‌های اجتماعی - سیاسی، انگیزه‌ها و خصوصیات شخصیتی شیخ جنید و اجداد وی در زمان رهبری جنید (۸۵۱-۸۶۴ق/۱۴۴۷-۱۴۶۰م) شایعاتی مبنی بر این که «دولت موعود علویان در آخرالزمان به رهبری جنید صفوی برپا خواهد شد» (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۸۰)، مطرح شده بود. درباره شخصیت جنید به‌عنوان یک موعود رهاننده نیز روایت‌های متعددی آمده است که مخصوصاً به ارتباط و نزدیکی وی با امام زمان عجل‌الله‌تعالی ووجه‌التسویب اشاره داشته و از او چهره‌ای رهایی‌بخش ساخته است.

نویسنده «جهانگشای خاقان» روایت می‌کند:

با به قدرت رسیدن سلطان جنید، منجمان گفتند نزدیک شده که بعد از اندک وقتی صاحب خروجی به هم رسد و تمام ولایت ایران و مملکت روم و ممالک هندوستان و ولایت ترکستان را مسخر گرداند و مذهب را تغییر دهد ... (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۳۵)

و در ادامه چنین ادعا می‌کند:

دولت ایشان زوال نمی‌یابد تا هنگام خروج حضرت صاحب‌الامر و در رکاب آن حضرت شمشیر خواهد زد و پادشاهی را به ملازمان آن حضرت خواهند سپرد. (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۳۶)

دولت شیعی مذهب صفویه، به‌ویژه از زمان شیخ جنید حرکت تبلیغاتی خود را به‌عنوان پیشرو و زمینه‌ساز ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی ووجه‌التسویب آغاز کرده بود، در مقابله با ترکمانان آناتولی، مقامی دور از انتظار و حتی برتر از منجی موعود و در نهایت «سلطه کراماتی» دریافت داشت. با وجود آن‌که اندیشه موعودگرایی - هرچند به شکل غلوآمیز و بدعت‌گرایانه - هم‌چون نیروی محرّکی بی‌همتا و غیرقابل کنترل در دگرگونی راه‌وروش حکومت صفویه ایفای نقش کرد، به نظر می‌رسد بتوان آن را مهم‌ترین عامل در تحوّل یاد شده به‌شمار آورد. جنید می‌کوشید با فتح شیروان از آن منطقه برای خود و تدارک عملیات‌های موفقیت‌آمیزی که آرمانشاه را در ذهن می‌پروراند، پایگاهی مستحکم برسازد، که در نهایت به شکستی تلخ و اسفبار گره خورد.

«عملیات به فاجعه انجامید؛ زیرا در ۱۰ جمادی‌الاول ۸۶۴ق/ ۴ مارس ۱۴۶۰م در سواحل رود کر نزدیک طبرسران جنید مورد حمله شیروانشاه قرار گرفت و در جنگ کشته شد.» (سیوری، ۱۳۷۴: ۸؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۷۳)

سیوری معتقد است این شکست فاجعه بسیار بزرگی برای حکومت صفویه بود، اما واقعیت امر این است که صفویان از پتانسیل بالایی در تقویت همبستگی برخوردار بودند که حتی پس از

دست دادن رهبر خود، از هم نپاشید و با نظمی شگفت‌انگیز که برخاسته از قدرت درونی نجات‌بخشی صفویه مایه می‌گرفت، رهبر تازه خویش را بر کرسی رهبر فقید بنشانند؛ سیوری خود در کتاب «در باب صفویان»، این قدرت مندی را ستایش می‌کند که می‌توان آن را از عوامل موفقیت و دوام نهضت پویای صفوی در مسیر فرآیند تمدن برمی‌شمرد. (خلیلی، ۱۳۸۷: ۹۸)

شیخ حیدر (۸۶۴-۸۹۳ ق/۱۴۶۰-۱۴۸۸ م)، پسر شیخ جنید، جانشین پدر شد. تقدس بخشی و توجیه دینی گرد شخصیت شیخ حیدر بیش از شیخ جنید صورت گرفته است. «همه او را از اولیاء الله و وجودی تقریباً الهی می‌پندارند و به او لقب مالک‌الرقاب بخشاییده‌اند. بخشی از پیروان متعصب حتی پیوندهای الوهیت وی را رسماً اعلام کردند و تعدادی از قبایل در اطراف او جمع آمدند و او را معبود خود ساختند و نماز و عبادت را به کنار نهاده و شیخ را قبله حاجات و مسجد آمال خود نمودند». (خنجی، ۱۳۸۲: ۱۱۵)

یکی از مهم‌ترین نشانه‌ها در عصر صفویه که گواه بر وجهه الهی مرشدان این طریقت بوده است، گذشته از اعمال خارق‌العاده، خواب‌ها و رویاهایی بود که با نیروی پیشگویانه خود مسیر این خاندان را در رسیدن به قدرت سیاسی هموار کرد. جنید به عنوان رهبری مقتدر با بهره‌گیری از قدرت و شخصیت کاریزماتیک خود تلاش کرد با مرکزیت بخشیدن به خواب و رؤیا و استفاده از آنان به عنوان یکی از ابزارهای مهم، در پیشبرد اهداف خویش بهره جوید. در حقیقت، تسلسل خواب‌ها و رویاهای صادقانه، باز به کار افتادند و به یاری رهبر جدید شتافتند تا ایدئولوژی پویای نهضت را تثبیت کنند. (خلیلی، ۱۳۸۷: ۹۸) وی در خواب امام علی (ع) را دید که وی را به رواج کلاه‌ی یکسان برای مریدانش، امر می‌داد:

و سلطان حیدر مریدان خود را ضبط می‌نمود (تا آن‌که) شبی در خواب از برابر او نور پاک هریار عالم و وصی رسول و ابن عم سید ابرار حیدر کرار نمودار گردید و آن حضرت فرمود که ای فرزند وقت آن شد که از صلب تو فرزند ما خروج کند و کاف کفر را از روی عالم براندازد. اما می‌باید از برای صوفیان و مریدان خود تاجی سازی از سقر لاط^۱ سرخ و آن حضرت مقرض در دست داشت و برید تاج را و دوازده ترک قرار داده، چون بیدار گردید آن روش را در خاطر داشت. برید تاجی و مقرر کرد که هر کدام از صوفیان یک تاج ساخته بر سر بگذارند و تاج حیدری نام نهادند ... (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۴۲؛ عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۳۰)

۱. نوعی جامه پشمین.

جنید و حیدر برخلاف پدران خود که خاموشی صوفیانه را برگزیده بودند، از نفوذ معنوی خود در برپایی جنبشی اعتراضی استفاده کردند و با بهره‌گیری از اندیشه موعودباوری در بطن تشیع به قدرتی سیاسی مبدل شدند. یعنی همان خیزش اعتراضی که بعدها شاه اسماعیل اول از میراث آن بهره‌مند گردید و موفق به تأسیس سلطنت صفویه شد. شیخ حیدر در مقابله با نیروهای مشترک شیروانشاه و آق‌قویونلو در سال ۸۹۳ ق کشته شد (روملو، ۱۳۴۹: ج ۱۱، ۶۱۸-۶۱۱) و فرزندش شاه اسماعیل، با حمایت دولت شیعی مذهب آل‌کیا (غفاری فرد، ۱۳۸۸: ۸۴-۸۳) از حمایت شیعیان برخوردار شد. پیش از قیام شاه اسماعیل اول، اسلاف وی بارها دست به قیام‌های مهدی‌باورانه زده بودند و این امر که مورد پذیرش مریدان ایشان نیز قرار گرفته بود، همواره در بطن خود وجهه‌ای رویاگونه داشته است. تعهد صفویان به تشیع، به شعارهای سطحی و ساده هم چون اقرار عمومی به شیعه، اعدام پراکنده اهل تسنن، لعن خلفا و مخالفت با عثمانی محدود می‌شد (Newman, 1993: 69-74; Arjomand, 1984: 109-121).

شاه اسماعیل اول با بهره‌برداری از زمینه آماده سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در آستانه سده دهم قمری/شانزدهم میلادی پس از پیروزی بر آق‌قویونلوها سرانجام به سال (۹۰۷ ق/۱۵۰۱ م)، در تبریز تشکیل دولت صفوی را اعلام کرد (روملو، ۱۳۵۷: ج ۱۲، ۸۶؛ بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۱؛ قمی، ۱۳۵۹: ۷۳؛ خواندمیر، ۱۳۵۳: ج ۴، ۴۶۸-۴۶۷) و دوران جدید تاریخ ایران آغاز شد. اعلام تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی کشور تازه تأسیس صفویه (خواندمیر، ۱۳۵۳: ج ۴، ۴۵۹-۴۵۷؛ ۴۶۷-۴۶۳) که هنوز پایه‌های خود را تحکیم نکرده بود، از سوی شاه اسماعیل (حک: ۹۳۰-۹۰۷ ق/۱۵۲۴-۱۵۰۱ م) در تبریز مهم‌ترین تصمیم او بود. (بیانی، ۱۳۷۹: ۲۶) ساخت حکومت در زمان شاه اسماعیل، یک ساخت کاربزماتیک بود و دولتی که شاه اسماعیل آن را بنا گذاشت از دیدگاه سیاسی ماهیتی تمرکزگرا و از دیدگاه دینی ماهیتی تشیع‌گرا داشت. توصیف وی با القاب «خلیفه‌الزمان»، «السلطان‌العادل»، «امام عادل»، «الوالی» را می‌توان تلاشی، در تلفیق القاب حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌ووجه‌التوسل با امامت شاه اسماعیل دانست که از وی، شخصیتی فرازمینی ارائه می‌کرد (Newman, 1993: 69-72).

در عالم آرای عباسی (۱۳۵۰: ج ۱، ۲۵) «فره‌ی ایزدی» کنار مرشد کامل برای او ذکر شده، و در خلاصه‌التواریخ (۱۳۵۹: ج ۱، ۷) غرض از ذکر سلسله او که به امام هفتم عجل‌الله‌تعالی‌ووجه‌التوسل می‌رسد، افزون بر استحقاق ارثی، بیان لیاقت ذاتی فردی برای حکومت بیان شده است. شاه اسماعیل پیش از فرمانروایی، خود را مجری دستورهای دوازده امام معرفی می‌کرد و به مریدانش تأکید می‌کرد که همه حرکات وی طبق دستورات دوازده امام است.

«یکی از پیروان صفویه روایت کرده است که گویا در راه مکه، شاه اسماعیل را در صحرای بین نجف و بغداد مشاهده کرده که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف تاج سرخی بر سرش نهاده و کمرش را بسته و شمشیر حمایلش کرده و فرموده برو که ترا اذن (جهاد و خروج) دادم». (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۸۹-۳۸۸)

رسمیت مذهب تشیع در تبریز از سوی شاه اسماعیل، ضرورت توجه به توسعه و استحکام آن در جامعه و تقویت رابطه میان نهاد دین و سیاست را به همراه داشت. به طور یقین، از یک سو، تشیع اثنی عشری مهم ترین عامل در تبلیغات مذهبی و ایدئولوژی سیاسی صفویه بود؛ (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۴) یعنی ادعای آنان مبنی بر این که نماینده امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف هستند. از سوی دیگر، ساختار قدرت و توسعه سیاسی دولت (توزیع قدرت میان نیروهای مختلف اجتماعی) وابسته به توسعه عمومی دین در بطن جامعه بود. بنابراین، از همان ابتدای حاکمیت، تحقق هدف مذکور یکی از مهم ترین و اصلی ترین کارکردهای حکومتی شناخته شد. در این دوره اندیشه موعودگرایی نیز همانند گذشته به حیات خود ادامه داد، با این تفاوت که شاه اسماعیل در نوسانی از اندیشه های متناقض گاه ادعای باییت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف را داشت و گاه از سوی برخی از پیروانش مرتبه ای فراتر از این را نیز می پذیرفت. در *عالم آرای عباسی* نقل داستان هایی چند هم چون ملاقات شاه اسماعیل با صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشريف (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ۴۶)، شمشیر بستن به کمر اسماعیل توسط صاحب الامر (همو، ۴۷)، خواب دیدن علی ع و دادن مژده پیروزی به اسماعیل (همو، ۸۰) نقل شده است که حاکی از نظر داشتن ماموریت الهی در بطن سلطنت شاه اسماعیل است. جز جدایی ناپذیر یک نهضت مهدوی وجود چنین رهبری است که در اصطلاح ماکس وبر دارای سلطه کاریزماتیک است. شاه اسماعیل نه تنها سایه خدا بر زمین بود، بلکه برخی مریدانش او را «خدا» نیز می خواندند و در سرسپردگی آن ها به مرشد در متون این دوره بسیار روایت ها آمده که از جمله آن، روایت هایی از خشونت بی حد و حصر و سرسپردگی مریدان به چنین فرامینی است. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۲۷-۲۲۳)

الشیبی معتقد است قیام شاه اسماعیل صفوی بر اساس دعوی باییت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف بود که به یکی از پیشگویی های منتسب به شیخ زاهد گیلانی (۱۳۳۴/۶۵۰-۷۳۵) «روز به روز ترقی خواهند کرد تا آن زمان که مریدش شیخ صفی باز می گشت». (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۸۹-۳۸۸).^۱ با گذشت زمان این

۱. اخلاف شیخ صفی الدین اسحاق اردبیلی (۷۳۵-۱۳۳۴/۶۵۰-۱۲۵۲) «روز به روز ترقی خواهند کرد تا آن زمان که قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه الشريف، مهدی هادی عجل الله تعالی فرجه الشريف کافر از روی زمین برطرف کند» (به نقل از شیبی، ۱۳۸۰: ۳۸۸).

پیشگویی‌ها رفته‌رفته رنگ و بوی افراطی به خود گرفت به گونه‌ای که ادعا می‌شد خود مهدی موعود، تاج سلطنت بر سر اسماعیل نهاده است و براساس همین تلقین‌ها بود که بعدها اسماعیل مدعی شد معصوم است و میان او و مهدی جدایی و فاصله‌ای نیست. (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۸۹)

اندیشه موعودگرایی به‌ویژه در آغاز تأسیس دولت صفوی با حمایت طوایف قزلباش برای شمشیر زدن در کنار پادشاه صفوی مؤثر افتاد. هرچند در این زمان اندیشه مهدویت و موعودباوری هنوز در مرحله اجرایی شدن و نهادینه‌سازی فرآیند قرار نگرفته بود و نظام ایلیاتی قزلباش تحقق این اندیشه را در محوریت سلطنت - یعنی مرشد کامل - می‌دانست که می‌توانست جامعه شیعی مذهب را در عصر غیبت، هدایت و ارشاد کند. از این رو، رهبری مناصب دینی و سیاسی توأمان در اختیار مرشد کل به‌عنوان نائب امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجَّهَ التَّرْتِيبَ و ظل‌الله قرار گرفته بود. (سیوری، ۱۳۷۴: ۳۳-۳۲) در سده دهم هجری طایفه قزلباش با اشتیاقی وصف‌ناپذیر برای به قدرت رسیدن اسماعیل صفوی، رهبرشان - که بارقه‌هایی از الوهیت نیز در او می‌دیدند - دست به شمشیر بردند، اما این احساسات انقلابی بعد از چندی رنگ باخت یا به ارتداد محکوم شد. این نگره، با زیاده‌روی در ادعاهای پیشین تا حدی مؤید دعوی مهدویت از سوی شاه اسماعیل اول و پذیرش اجتماعی آن است، اما این افراط رفته‌رفته در پی بروز وقایعی همچون شکست چالدران تعدیل شد. (فرهانی‌منفرد و خلیلی، ۱۳۸۹: ۹۰) با وجود این که در زمان شاه اسماعیل، فقها تنها به جمع‌آوری کتب فقهی مشغول بودند، اما سلاطین صفویه از ترفندهای گوناگونی استفاده کردند تا حد ممکن اهداف سیاسی خود را به اندیشه امامت در نزد شیعیان نزدیک کنند و در این راه سخت به دلیل هم‌یاری و حمایت علمای شیعه محتاج بودند تا مقبولیت دینی بیشتری به دست آورند. همین تعادل، علی بن عبدالعال کرکی (م ۹۴۰ق) را بر کرسی اقتدار رهبری معنوی شاه صفوی نشاند.

اعتقاد مریدان به شاه از نیمه دوم حکومت شاه اسماعیل به تدریج تعدیل شد، اما بقایای عناصر غالی و افراطی صوفیان قزلباش تا دوره شاه طهماسب (حک: ۹۸۴-۹۳۰ق/۱۵۷۶-۱۵۲۴م) نیز به حیات خود ادامه دادند. هرچند که شاه طهماسب دیگر نه مظهر الوهیت و نه در ردیف پیامبران و امامان بود، اما همچنان مرشد کامل بود و تخلف از حکمش نوعی ارتداد به حساب می‌آمد و مریدان در برابر او به سجده می‌افتادند و طلب عفو می‌کردند. شاه طهماسب با فراخوانی گسترده از علمای جبل عامل خواست با وی در اقدام برای پیرایش تشیع غالیانه و بسترآفرینی برای جایگزینی «تشیع فقه‌ای» هم‌داستان شوند. این اقدام در پی کوشش برای

کاستن از قدرت تقدس مآبانه شاهان و اعطای آن به مجتهدان بازتاب روشنی پیدا می‌کند. از این رو، شاهان صفوی از روزگار شاه طهماسب، کوشیدند از طرق مختلف سیادت خود را جامه اثبات بیوشانند و از این روزنه خود را وارث ائمه معرفی کنند. (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۹۰-۸۹) چنین کوششی پیشینه‌ای تاریخی داشت. پیشینه چنین اقدامی را در جنبش سربداران باید جست‌وجو کرد و اولین بار نبود که صورت می‌پذیرفت.

به‌عنوان نمونه، گزارش‌هایی مبنی بر رواج اندیشه‌های موعودگرایی در دوران حاکمیت خواجه علی مؤید سبزواری، آخرین امیر سربداران، که به دنبال تشیع فقهی در جامعه تحت تسلط خویش بود، وجود دارد.

«خود شیعه بود و در تعظیم علما و سادات به اقصی الغایه کوشید و سادات را بر علما ترجیح داشتی و هر بامداد و شب به انتظار صاحب زمان اسب کشیدی و اسمای دوازده امام بر وجوه دنانیز ثبت نمودی و کرم او نهایت نبودی». (میرخواند، ۱۳۸۰: ج ۵، ۶۲۴)

خواجه علی مؤید مروّج مذهب حق ائمه اثنی‌عشری علیه السلام بود (شوشتری، ۱۳۵۴: ج ۲، ۳۶۷)، و تلاش کرد با سرکوب درویشان، بسترهای گسترش اسلام فقهی را به جای اسلام درویشانه در جامعه روزگار خویش هموار سازد. (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۷۴) با چنین پیش زمینه‌ای شاه طهماسب را می‌توان خلف راستین خواجه علی مؤید به‌شمار آورد که می‌کوشد اندیشه‌های موعودگرایی نهفته در پس ذهن حاکمان دولت شیعی مذهب صفوی را در بافتی فقهی بارور کند. علاوه بر آن، شاه طهماسب طی فرامینی که درباره محقق کرکی صادر کرده است، بیش از هر سند تاریخی دیگری، چشم‌انداز فقهی شدن اندیشه‌های موعودگرایانه را در روزگار خویش منعکس می‌کند. وی در یکی از این نامه‌ها (مقبوله عمرین حنظله) با لحنی قاطع، مخالفت با حکم مجتهد را شرک خواند و مستحق کیفر شمرد (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۱۰۹):

أَنْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَحَفَّ وَعَلَيْنَا رَدُّ الرَّأْيِ عَلَيْنَا الرَّأْيُ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۴۱۲، ۷؛ خوانساری، ۱۳۵۶: ج ۵، ۱۷۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۱۸)

لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیدالمرسلین اند با شرک در یک درجه است؛ پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین وارث علوم سیدالمرسلین نائب‌الائمه المعصومین - لزال کاسمه علیا - کند و در مقام متابعت نباشد

بی شائبه ملعون و مردود در این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تادیبات بلیغه مواخذه خواهد شد.

این فرمان از طرف شاه به نظریه «ولایت فقیه» اشاره دارد. مضمون نامه حاکی از تأثیر اندیشه و عمل سیاسی محقق کرکی و سایر علمای شیعه بر سلاطین وقت است؛ چنان که از گواهی منابع تاریخی بر می آید، زمانی که محقق کرکی در قزوین به دیدار شاه طهماسب رفت، شاه گفت:

تو از من به پادشاهی سزاوارتری؛ زیرا تو نایب الامام و من از عاملان تو در اجرای امر و نهی تو آماده ام. (خوانساری، ۱۳۵۶: ج ۴، ۳۶۱)

جدیت شاه طهماسب در کارآمدی و اقتداربخشی به مجتهدان حاکی از بازسازی نمادین و جبهه منجی‌گرایی صفویان است که با شکست چالدران و ایجاد گسست در رابطه مرید و مرادی شورانگیز پیشین دچار خدشه‌ای بنیادین شده بود. تلاش‌های وی در این باره به گونه‌ای است که «تئوری اتصال» حکومت صفویه به دولت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه در اکثر کتب مورخان این عصر همانند خلاصه التواریخ^۱، عالم‌آرای عباسی^۲، عالم‌آرای صفوی^۳، تاریخ جهان‌آرا^۴، تکمله

۱. شاه عالمیان شاهزاده جهانیان (اسماعیل میرزا) را اعزاز و احترام زیاده از حد و مقام نموده، چه شاه جم‌جاه شاهزاده را نذز حضرت صاحب‌الزمان عجل الله تعالی فرجه الیه فرموده بودند و سلوک با ایشان از روی آن به ادب می‌فرموده پدر فرزند و پادشاهی منظور نبود (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱، ۳۸۶)

۲. رجاء واثق است که از میمنت این نیت خیر امنیت در دنیا به منتهی مقاصد عالی‌ه فایز گشته، زمان دولت سعادت قرینش به ظهور حضرت صاحب‌العصر و الزمان - علیه صلوات الله الملك المنان - اتصال یابد و عالمیان از سطوت جاه و جلالش در بستر آسودگی غنوده گلزار همیشه بهار آسودگی از رشحات ابر درر نثار معدلتش تازه وتر و در عقبی از شفاعت شفیع روز محشر و دستگیری ساقی کوثر بهره‌ور باشند. (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ۱۴۵)

۳. زمانی که شیخ زاهد گیلانی در هنگام مرگ به مریدان وصیت کرد که بعد از او شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر جایش بنشینند، جمعی از آن‌ها اعتراض کرده و گفتند که از قدیم تا حال جای پدر به پسر تعلق دارد و بهتر است فرزندت شیخ جمال‌الدین را جانشین خود قرار دهی. شیخ زاهد در جواب گفت: «زنهار که توبه کنی، بازگشت نمائید، شما غافلید از این شهباز که سلسله من از قدوم مبارک این سرور، بلند و سرافراز خواهد بود و هم دین خواهد دانست. نمی‌دانید که نظر حق تعالی جل و علا درباره شیخ صفی در چه مرتبه است و اولاد این سرور عالم‌گیر خواهند بود و روز به روز در ترقی خواهند بود؛ تا زمان قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه الیه حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه کاف کفر از روی زمین برطرف خواهند گردانید. (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۱۵)

۴. از لطایف غیبی که از آن استدلال به الطاف لاریبی می‌توان کرد و واقفان اسرار کلام معجز نظام مرتضوی عجل الله تعالی فرجه الیه بدان پی برده‌اند، آن است که فرموده‌اند: «لکل قوم دولة و دولتنا فی آخر الزمان». ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت که صاحبش خلد ملکه از روی نسبت بدان حضرت انتما در طریق راه حق بدیشان اقتدا دارد، آخر دول سلاطین صوری است که منتهی می‌شود به ظهور صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه الیه بلافاصله اجنبی و مؤید این مدعا آن که چون کلام آن حضرت مرموز و مکتوز است و لفظ آخرالزمان به حسب عدد ابجد نهصد و سی مطابق سال جلوس همایون

الاخبار^۱ و غیره^۲ انعکاس یافت. شعار «کل الناس دولة و دولتنا فی آخر الزمان» در جامعه شیعی عصر صفوی طنین‌انداز شد و این فرصتی بود که فقهای شیعه مترصد آن بودند. (احمدی و اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۲۰)

هم‌چنین، این کوشش در روایت مقدس اردبیلی صبغه پررنگ‌تری به خود می‌گیرد، روایتی که از تعامل یکی از علمای برجسته این روزگار، مقدس اردبیلی، با حاکمیت برمی‌خیزد: محقق اردبیلی سلطنت شاه طهماسب، شاه اسماعیل دوم و شاه محمد خدابنده را درک کرده است اما ظاهراً با هیچ‌کدام از این‌ها همکاری نداشته است. گرچه برخی از مورخان نوشته‌اند وی یک بار نامه‌ای برای شاه طهماسب نوشته و از وی درخواست کرد فردی را کمک کند. ظاهراً در این نامه محقق شاه را برادر خطاب کرده بود. شاه دستور داد نامه را نگه دارند، در کفنش بگذارند تا در قیامت به آن استناد کند که مقدس او را برادر خوانده است. (خوانساری، ۱۳۵۶: ج ۱، ۸۴)

علاوه بر آن، شاه طهماسب خواهری داشت که او را در اندرون نگه می‌داشت و نمی‌خواست به ازدواج کسی درآورد، چون قصد داشت او را به زنی به مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ الرَّحْمَنِ بدهد و اسب سفیدی نیز داشته که همیشه برای مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ الرَّحْمَنِ آماده بود و هیچ‌کس سوار این اسب نمی‌شد. (تطیلی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۱۷) به‌طور کلی، ورود فقاہت شیعی در دوره سلطنت شاه طهماسب و با افزایش نیاز به عقلائی شدن ساختار سیاسی و قوانین اساسی حکومت، سرعت و شتاب بیشتری گرفت و روند نفوذ فقها در سلطنت دامنه‌دار وی تسهیل گردید. این امر اقتدار نوینی را برای شاه طهماسب رقم می‌زد. در واقع چرخش شاهانه از تصوف به تشیع فقاہتی، نه تنها به مفهوم تلاش در رهایی از قیمومیت امرای قزلباش بود (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۳۰-۳۲۷) که با انتساب به اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و میراث‌داری صوفیانه، مضمون جدیدی از حاکمیت سیاسی-دینی خلق کرد. (نیومن، ۱۳۹۴: ۳۴-۳۵)

در روزگار شاه اسماعیل دوم (حک: ۹۸۵-۹۸۴ق/۱۵۷۷-۱۵۷۶م) اندیشه موعودگرایی به

لاشک که زبان حال مصدق مقال است، یعنی هر قومی را دولتی است و ابتدای دولت ما در جلوس ابد مأنوس است. (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۱)

۱. در نهمدوسی و نوزدهم ماه رجب بر سریر سلطنت و جهان‌بانی جلوس فرمود و چون «آخرالزمان» به حساب جمل موافق تاریخ است، سلطنت آخرالزمان به آن‌عالی حضرت مخصوص است و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثنی‌عشری در زمان سلطنت آن‌عالی حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب‌الأمر لوای ظهور برافرازد. (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۰)

۲. این دیدگاه که حکومت صفویان به حکومت مهدوی متصل شده و شاه اسماعیل اول یا شاه طهماسب، حکومت را به حضرت واگذار خواهند کرد، در آن دوره شکل گرفته است. (جعفریان، ۱۳۹۳: ۸۸۱)

گونه‌های نسبتاً متفاوت اما با اهمیت پیشین، به حیات خود ادامه داد؛ در این دوره این مقام شکلی تشریفاتی و نمادین یافت و از اهمیت معنوی افراطی روزگار شاه‌طهماسب کاسته شد و در قالب گرایش به گونه‌ای حاکمیت زمینی که تنها برای کسب مشروعیت خویش به رهیافت‌های پیشین توسل می‌جست درآمد. (فرهانی منفرد و خلیلی، ۱۳۸۹: ۹۲-۹۱)

«[اسماعیل دوم در روز جلوس خویش]، جناب مجتهدالزمانی، شیخ عبدالعالی (کرکی)، را با اکابر و افاضل طلبیده بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً تعلق به امام صاحب‌الزمان عجل‌الله‌تعالی می‌دارد و شما نائب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعت. قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما برین مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم». (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱)

گرچه در برخی روایات، شاه‌اسماعیل دوم با سیمایی دیگر نمایانده شده است، سیمایی که یادآور نقش‌های نمادینی است که در ابتدای تشکیل حکومت صفویه و در قالب اندیشه‌های غالبانه مجال بروز یافته بود. رویکردی که با گرایش شاه‌اسماعیل دوم به تسنن، در قالب کشاکش شاه و قزلباشان و سنت دیوان‌سالاری و مؤسسات قضایی شیعه نمود یافت و در عین سرکوب قزلباشان، به علمای شیعی به نفع تسنن بی‌اعتنایی شد. (J. Stewart, 1998: 198-205؛ افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱؛ ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ۲۱۷-۲۱۳). در این دوره شاه بالاترین مقام را در هرم قدرت معنوی جامعه داشت، اما دیگر مرشدکامل به شمار نمی‌رفت، بلکه بیشتر نائب امام زمان عجل‌الله‌تعالی تلقی می‌شد؛ مقامی که به شکل سلسله مراتبی از سوی خاتم‌المجتهدین به او تفویض شده بود.

در زمان شاه‌عباس اول (حک: ۱۰۳۸-۹۹۶ق/۱۶۲۹-۱۵۸۸م) مذهب رسمی با سه موضوع عمده و بنیادی سر و کار داشت: تناقض با تصوّف و محکومیت آن (Amoretti, 1986: 646)؛ تدوین مبانی فقهی؛ رواج الهیات تازه مجلسی که در همگونی با احساس و باورهای عامه، بروز نوینی از تشیع به شمار می‌رفت. در وضعیتی که نگرش‌های غالبانه برآمده از تصوّف، بروز جنبش‌های مذهبی - سیاسی همچون نقطویه را ناگزیر و حکومت مرکزی را با چالشی پایدار مواجه کرده بود، شاه خصومت مجتهدان با عقاید افراطی طریقت را که مانعی در تغییر و نهادینگی تشیع امامیه در عوام جامعه بود (Babayan, 1994: 151) دستاویزی برای سرکوبی آنها کرد (Babayan, 1994: 154). جریانی که اگر در عرصه سیاسی، تضمینی بر قدرت متمرکز شاه بود در زمینه اجتماعی نیز، بستری برای مجتهدان فراهم آورد تا در افول نظریه تقدس پادشاهی و شکست طریقت صفوی، عملاً مسیر شریعت را از طریقت متمایز سازند. (رویمر،

۱۳۸۵: ۴۵۰) به عبارت دیگر، در دوره سلطنت شاه عباس اول که صفویه اوج اعتلای قدرت سیاسی خود را تجربه می‌کند تمامی امور عمیقاً تحت نظارت شاه عمل می‌کند. پایه سلطنت شاه از سویی مبتنی بر نظریه قدیمی «سلطان ظل الله» و «شاه سایه خدا» بوده است. اسکندریک منشی آن را به صورت «السلطان العادل ظل الله» به کار می‌برد و اظهار امیدواری می‌کند که دولت شاه عباس به ظهور صاحب الامر اتصال یابد. (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ۲۳۰) از سوی دیگر شاه هنوز «مرشد کامل» صوفیان بود و مرز میان تصوف حقیقی و دروغین را همین سرسپردگی و اطاعت از شاه مشخص می‌کرد. سلطنت شاه عباس جنبه دیگری نیز داشت: «نظریه ولایت دینی که سلطنت شاه را جزئی از نبوت و ولایت» تبدیل می‌کرد (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ۳۷۷) و در سایه همین نظریه شاه «اولوالامر» دولت او مصداق دولت آخرالزمان به حساب می‌آمد.

هرچند قالیچه مخصوص سلطنت به دست میرسیّدعلی جبل عاملی برای شاهزاده عباس میرزا گسترده شد، اما شاه در طول مدت حکمرانی خویش کوشید کفه اقتدار شاهانه از کفه نفوذ مذهبی مجتهد سنگین تر باشد، و به این ترتیب فقهای روزگار وی، شیخ بهایی و میرداماد، همانند ارکانی از حاکمیت در کنار شاه عباس قرار گرفتند. به نظر می‌رسد همین ویژگی است که برخی از علما را در همکاری با حاکمیت صفوی دچار شک و شبهه کرده بود. (خوانساری، ۱۳۵۶: ۴)

البته این گسست دولتی مستعجل بود؛ در زمان شاه صفی (حک: ۱۰۵۲-۱۰۳۸ ق/ ۱۶۴۲-۱۶۲۹ م) همکاری علما و شاه صفی که از دوره تاج‌گذاری وی آغاز شده بود، تا پایان دوره سلطنتش تداوم یافت و به نظر می‌رسد، در این دوره نیز نهاد دینی در زیر مجموعه ساختار سیاسی، بدون برخورد با چالشی جدی به فعالیت خود ادامه داده است. این علما بودند که طی مشورت با یکدیگر شاه صفی را بر تخت سلطنت نشانند. میرداماد خطبه پادشاهی شاه صفی بر تخت سلطنت را در مسجد جامع اصفهان خواند:

بعد از آن واقعه ناگزیر (مرگ) نواب گیتی‌ستان، علی‌بن آشیان... حضرت خاتم‌المجتهدین اعلم‌العلماء البلاد میرمحمدباقر مشهور به داماد در مسجد جامع اصفهان خطبه پادشاهی به نام نامی آن براننده خطاب مستطاب ظل‌اللهی خواندند. (شاملو، ۱۳۷۱: ۲۰۹)

روزگار فرمان‌روایی شاه عباس دوم (حک: ۱۰۷۷-۱۰۵۲ ق/ ۱۶۶۶-۱۶۴۲ م) دوره جانب‌داری از نوعی اصلاح‌گری در میان علما بود. رویدادی که در ضدیت با علما یا از سر

آزاداندیشی نبود و به صورت نوعی التقاط سنت‌های سطح بالای مبتنی بر فردیت عرفان و تصوف انجام شد (ابی صعب، ۱۳۹۶: ۲۷۵-۲۷۴)؛ عوامل مؤثر بر این تغییر عبارت بودند از وضعیت با ثبات سیاسی و نظامی شاهنشاهی صفویه، قدرت یابی وزیران و درباریان شاخص، رشد احساس خودبستگی از دولت در میان علما و رقابت نخبگان با همدیگر که به صورت مناظره درباره تولید امور شرعی جامعه مطرح می‌شد. در عین حال، شاه عباس دوم نظریه سلطنت الهی و رسالت مقدس صفویان را مطرح کرد. نظریه‌ای که در سنت سیاسی شیعه همیشه مناقشه برانگیز بود و علما قاطعانه آن را نکوهش می‌کردند (Roemer, 1986: 302). برای نمونه تعدادی از مجتهدان آشکارا اعلام کردند که تا زمان ظهور حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ قدرت دنیوی نه از آن شاهان، بلکه به مجتهدان عصر متعلق است.

در دوره شاه سلیمان (حک: ۱۱۰۵-۱۰۷۷ ق/ ۱۶۹۴-۱۶۶۶ م) نیز همکاری علما و شاه ادامه یافت؛ آقا حسین خوانساری مدعی بود توجه و علاقه شاه سلیمان به وی که مجتهد برجسته روزگار بود، به حدی بود که در یکی از سفرها از او خواست بر اینکه سلطنت تکیه زند و به هر شیوه که صلاح می‌داند به اداره امور کشور بپردازد و او نیز به خواهش شاه عمل کرد. (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۱۱۳) البته بنا به گواهی منابع، در برابر چنین رویکردی مخالفت‌هایی نیز وجود داشت. به نظر می‌رسد هنوز انتظار ظهور مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ در جامعه وجود داشت؛ چنان‌که محمدباقر مجلسی و جمعی از روحانیان با اشاره به این که او نسب عالی صفوی است، خاندان صفوی و هم‌چنین تمام کسانی را که معتقد بودند در طول زندگی خود، با مهدی روبه‌رو خواهند شد ارضاء می‌کردند. آنان بدین نحو و با حفظ جلوه مهدی‌گرایی و پیش‌گویی ظهور صفویان، با اتصال به انقلاب صاحب‌الامر، به حکومت مشروعیت می‌بخشیدند. (مجلسی، ۱۳۶۷: ۶) علامه مجلسی حتی در زمان حیات، به علت کارکرد چنین تفسیرهایی از دیدگاه‌های سیاسی زمان غیبت، با انتقاد مردم و روحانیان مواجه شد. (آصف، ۱۳۵۲: ۹۸؛ حائری، ۱۳۵۲: ج ۱، ۱۷۵۵-۱۷۵۲؛ میرلوحی اصفهانی، ۱۳۷۳: ۸)

از دیگر سو بررسی سیر اندیشه «مهدویت» در عصر صفویه نشان می‌دهد که ظهور و شکل‌گیری ساختار دینی - شیعی حاکمیت صفویه بستر ساز رواج اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی از این دست بوده است. الشیبی علاوه بر بسترهای زمینه‌ساز تاریخی، فکری و نیازهای روان‌شناسانه اجتماع این روزگار خویشاوندی سران طریقت نعمت‌اللهی و نوربخشی با خاندان صفوی را نیز عامل مؤثر دیگری برای بروز دعاوی مهدی‌گری و پیغامبری در این عصر می‌انگارد. (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۹۵) در نیمه دوم سلطنت صفویان، از پس سلطنت قدرتمند شاه‌عباس اول شاهان

صفوی جایگاه پیشین خود را چه از لحاظ نظری و چه عملی به تدریج از دست دادند. صفویان که با اتکا به حمایت صفویان به قدرت رسیدند، گرچه خود اسباب دوری از حامیان اولیه خود را فراهم کردند و از موقعیت ممتاز آن‌ها کاستند، در انتها خود نیز موقعیت «مرشدکامل» را از دست دادند. رفته رفته فقیهان به جایگزینی بر حامیان پیشین تبدیل شدند و با افزایش نفوذ این طبقه، حکومت صفوی از ماهیت صوفیانه و درکنار آن گرایشات غالبانه دور شد و به حکومتی با باورهای شیعی دوازده امامی بدل شد. به نظر می‌رسد طی دوران حکومت صفویان بسترها و زیرساخت‌های فکری پیچیده‌تری در اندیشه مهدی‌گرایی و بسط نگره‌های شیعیانه در میان گروه‌های مختلف مذهبی از جمله علما، گسترش یافت که علاوه بر لحن و بیان مورخان که مؤید گرایش به تقدس‌محوری است، نشانه‌هایی از دعاوی مهدویت از سوی رهبران برخی جنبش‌ها در گوشه و کنار قلمرو حاکمیت صفوی مشاهده می‌گردد که حتی تا دوره‌های پسینی تاریخ صفویه نیز کشیده می‌شوند؛ دوره‌هایی که مهدی‌گرایی دیگر به عنوان مدعایی صوفیانه از سوی رهبران صفوی مطرح نمی‌شود و تشیع رسمی جای تشیع صوفیانه و غالبانه پیشین را پر کرده است. (مطهری و نجفی‌نژاد، ۱۳۹۷: ۲۳۹ به نقل از خلیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۶)

اندیشه موعودگرایی در ساختار فرهنگی - تمدنی عصر صفویه

اصولاً مهدویت اعتقادی برآمده از تعالیم دینی و جهان‌بینی مابعدالطبیعه می‌باشد. در اعتقاد به اندیشه مهدویت بین گروه‌های مختلف اسلامی تفاوت‌های جدی به چشم می‌آید. مسئله غیبت در تشیع از قرآن و سخنان رسول الله ﷺ و سپس امامان علیهم‌السلام به آرامی به شیعیان منتقل و سپس کتبی به همین نام از سوی دانشمندان شیعه در ادوار گوناگون همانند الغیبه نعمانی و طوسی نگاشته شد و شیعیان با فرهنگ انتظار و مسئله و اندیشه مهدویت آشنایی پیدا کردند.

صفویان اولین نهضت اعتراضی در تاریخ ایران بودند که ادعای نجات بخشی آنان منجر به تشکیل دولت شد. بررسی پیچ‌وخم تاریخ صفویه کا تاکنون رفت خودگویای نمادهای مختلف موعودباوری است که تاکنون از جمله آن‌ها به خشونت، وجود دوگانه خیر و شر و دنیایی رویاگونه و رازآمیز بیان شد. اندیشه مهدویت و موعودگرایی شیعه در ایران عصر صفوی، که سده‌ها ظلم را تجربه کرده و رنگ آسایش به خود ندیده بود، نتایج متفاوتی را در برداشت. این اندیشه از سوئی نیروی محرکه قیام‌های اعتراضی و از سوی دیگر به عاملی برای سرکوب بدل شد. جامعه شیعی در این عصر به هیچ‌وجه مدعیان دروغین مهدویت را نمی‌پذیرفت؛ زیرا فقها همواره برای مقابله با این ادعاهای دروغین با تألیف، نگارش کتب و آثار مختلف در اثبات

امامت و غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف (تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۴۲-۳۱۹)، به مبارزه برخاسته بودند و با تأسیس دولت صفویه، بار دیگر شرایط مطلوب برای مقابله با مهدویت‌های دروغین فراهم شده بود؛ زیرا پادشاهان صفوی از یک سو به منظور کسب مشروعیت و از سوی دیگر برای کسب قدرت به نفی چنین اندیشه‌هایی می‌پرداختند. تحول پیچیده تشیع از صورت یک جریان محدود اعتقادی به مذهب رسمی دولت صفوی و نیاز پادشاهان نوپای صفویان به مقابله با تبلیغات اوزبکان و عثمانیان سنی موضوع دیگری را مطرح می‌کرد که عبارت از تغییر مفهومی دیدگاه شیعیان نسبت به اقتدار دنیوی بود. (ابی صعب، ۱۳۹۶: ۱۶۷) از این رو، از میان گروه‌های مختلف شیعی که با گفتمان مهدویت در مقابل حاکمیت تسنن قرار گرفته بودند، تنها متمم‌مهدیان^۱ صفویه حول نماد انتزاعی سلطنت برجسته گردیدند. (احمدی و اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۱۷-۱۶) واقعیت این است که اندیشه ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از یک سو با رستگاری دنیوی علاوه بر رستگاری معنوی گره خورده است و از سوی دیگر در عصر صفویه با تثبیت سلطنت و ورود مباحث فقهی و آموزه‌های شیعی در سیاست آن عصر به بحث‌هایی دامن زد که ساختار سلطنتی را دگرگون کرد.

شاید بتوان روزگار صفویه را نقطه عطفی در توسعه اختیارات فقها دانست. با وجود آن که در زمان شاه اسماعیل اول، فقها تنها به جمع‌آوری کتب فقهی مشغول بودند (روملو، ۱۳۵۷: ۸۶)، به عقیده جعفریان مهاجرت علما «فرصتی برای گسترش تشیع در ایران از یک سو و تغییر رویه فکری حکومت از تشیع صوفیانه به تشیع فقیهانه به دست آورد» (جعفریان، ۱۳۸۴: ۷۹). فرصت جدید در عصر صفوی باعث شد علمای شیعه از وضعیتی که با عنوان «گفتمان تقیه» از آن یاد می‌شد خارج شوند؛ اما عواملی نیز نمی‌گذاشت وارد «گفتمان انقلاب» و تأسیس حکومت آرمانی و مشروع شوند. بنابراین راه میانه را انتخاب کردند. با این که در مرحله آغازین تشکیل حکومت صفویه علمای شیعه در تأسیس این سلسله نقشی نداشتند، اما نقش آن‌ها در استقرار و استمرار این سلسله قابل انکار نیست. صفویان با تکیه بر عصیبت متصوفانه نمی‌توانستند

۱. در مرکزیت متمم‌مهدیان مورد ادعای صوفیه یا شیعیان غالی، سلطان به عنوان ظل الله، مرشدکل و نائب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مورد تأیید بوده است که سرانجام در مقابل مهدویت امامیه (مجتهد، فقه، انتصاب، امامت، نیابت، نماز جمعه، خمس، فتوا، تأویل، تفسیر، احکام شرعی، غیبت و نظایر آن) یا فقه مشارکتی قرار گرفت که هم‌زمان با پیروزی صفویه با نماد انتزاعی امامت حاصل شد. غالبان شیعی (صوفیه) در اندیشه مهدویت با تأکید بر سلطنت به دنبال کسب مشروعیت بودند و تلاش می‌کردند اقبشار گوناگون جامعه ایران را به اهداف خود نزدیک‌تر کنند. در حالی که فقها با تکیه بر فقه - که امام معصوم بر آن تأکید می‌کرد - معتقد به نیابت از سوی امام معصوم بودند (احمدی و اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۱۷).

مملکت‌داری کنند؛ زیرا تصوف آیینی نبود که بتواند قوانینی برای نظم و سامان عمومی ارائه کند. از طرف دیگر مذهب تسنن هم گره‌گشای کار آنان نبود؛ زیرا در این صورت می‌بایست مطیع عثمانیان می‌شدند. از این رو، نخستین رهبران شاهنشاهی صفوی کوشیدند تا حکومت الهی خویش را از صورت مبتنی بر رفتار شیعی صنفی به تشیع مبنای عمل یک دولت تبدیل کنند و برای این تغییر علمای عاملی را به‌کار گرفتند و آنان به‌عنوان یک گروه اجتماعی جدید یعنی مجتهدان وارد جامعه ایرانی شدند (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۳۸۷-۳۸۶؛ ابی‌صعب، ۱۳۹۶: ۱۶۵) که سرآمد آن‌ها محقق کرکی بود (موسوی خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۴: ۳۶۸؛ حسینی‌زاده، ۱۳۸۹). از دیدگاه مدرسی طباطبایی توجه خاص محقق کرکی به پاره‌ای مسائل از قبیل حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج، و مقاسمه و نظایر آن است که تغییر نظام حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به وجود آورده بود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۷). به نظر مدرسی طباطبایی بیشتر فقها و مجتهدان پس از کرکی تا پایان دوره صفوی متأثر از روش فقهی او بودند.^۱ شاهان صفوی مایل بودند که علمای شیعه فقط به‌عنوان فقیه شناخته شوند و بیش از آن نقش و کارکردی نداشته باشند. اما علمای شیعه برای خود نقش نیابت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ الرَّحِيمِ را قائل بودند و بر این اساس نیز به تدوین معارف دینی، به ویژه فقه می‌پرداختند. شیوع این اندیشه می‌توانست موجب نگرانی سلاطین صفوی شود، لذا آن‌ها با درپیش گرفتن شیوه‌هایی سعی در جلوگیری از شکافی دارند که استمرار آن نشان‌دهنده عدم مشروعیت آن‌ها است. آنان مجبور شدند به تمام آموزه‌های فقه از جمله رهبری فقیه جامع‌الشرایط گردن نهند (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۳۸۶). شاه‌طهماسب، بیشترین اعتماد را به علمای عاملی عموماً و مخصوصاً به خاندان کرکی داشت. وی با اعلام این نکته که پادشاهی او به نیابت از محقق کرکی است این شکاف را ترمیم کند.^۲ به عبارت دیگر، شاه‌طهماسب با جداسازی و تفکیک ولایت شرعی و عرفی، بخشی از نیابت خود را در عصر غیبت به فقها منتقل کرد و با انتصاب

۱. از مشهورترین این فقها می‌توان به شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۰ق)، میرداماد (متوفای ۱۰۴۰ق)، سلطان العلماء مشهور به خلیفه سلطان (متوفای ۱۰۶۴ق)، محقق خوانساری (متوفای ۱۰۹۸ق)، آقا جمال خوانساری (متوفای ۱۱۲۵ق) و فاضل هندی (متوفای ۱۱۳۷ق) اشاره کرد. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۷)

۲. مفاد یکی از فرمان‌های شاه‌طهماسب خواندنی است: «... لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیدالمرسلین اند با شرك در يك درجه است، پس هر که مخالفت حکم خاتم‌المجتهدین، وارث علوم سیدالمرسلین، نائب‌الائم‌المعصومین، لزال کاسمه علیاً علیاً کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه، ملعون و مطرود در این آستان ملک‌آشیان مطرود است و به سیاست عظیمه و تأدیبات بلیغه، مؤاخذه خواهد شد». (موسوی خوانساری، ۱۳۵۶: ج ۴، ۳۶۳-۳۶۲)

محقق کرکی به مقام «مجتهدالزمانی» (قمی، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۳۸) نماد انتزاعی مجتهد و در راستای آن فتوا (فتوای محقق کرکی در باب ابومسلم خراسانی)^۱ را بازتولید کرد و با انتخاب فقهای شیعه به عنوان صدر (شاه‌طهماسب صفوی، ۱۳۴۳: ۱۶) اندیشه مهدویت و فقه مشارکتی را تقویت بخشید. از سویی دیگر خوف عالمان شیعی از آماده نبودن جامعه ایرانی، دشمنان داخلی متنوع از قبیل: اخباری‌ها، متصوفه و اهل سنت و از همه مهم‌تر، خود سلاطین صفوی که حاضر نبودند دیگران را در حکومت دخیل کنند و هم‌چنین ترس از دشمنان خارجی از قبیل عثمانیان، ازبک‌ها و مسیحیان اروپایی سبب گردید تا علمای شیعه خود حکومت را در اختیار نگیرند. گویا تمرکز علما در حمله به صوفیان دلالت بر نفوذ آموزه‌های صوفیانه و جذابیت فرقه ابومسلمیه و باور به حلول و اتحاد و یکی شدن با خداوند داشت که همه از جمله گرایش‌های موعودگرایانه بودند. (جعفریان، ۱۳۷۰: ۲۳۵-۲۳۴؛ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۸، ۱۰۲-۱۰۱)

همه اینها عواملی شد تا علمای شیعه راه میانه را انتخاب کنند و مهدویت در قالب تشیع فقیهانه به یک ساختار نظام‌مند مدیریتی تبدیل شد و تئوری ولایت فقیه به عنوان مهم‌ترین زیربنای مهدویت مطرح گردید. مؤلفه‌های اصلی این مسئله بر محور هسته مرکزی امامت، ولایت و نیابت عام در عصر غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الکریم ارائه شد. لذا برپایی شعائر دینی، حفظ میراث شیعی، برپایی نماز جماعت و جمعه، امر به معروف و نهی از منکر در سطوح مختلف، وجوب تقلید از مجتهد جامع‌الشرایط، مبارزه با ظلم و فساد و عدم استیلای کافران بر سرزمین‌های اسلامی از جمله مجوزهای علما در ظرفیت و فرآیند تمدنی آن روزگار بود که برای کمک به مردم، مناصب حکومت را بپذیرند (سیوری، ۱۳۸۰: ۳۸۸). با این وجود، اصطکاک و درگیری میان شاهان صفوی و عالمان شیعی کماکان در عرصه سیاسی موجود بود و فقها، به طور کامل به سلطنت پشت نکردند و مهدویت را با تفسیرهای خاص خویش مورد حمایت قرار دادند؛ زیرا الگوی امامت و نیابت عام که مورد نظر عالمان شیعی بود جایی برای الگوی استبداد که سلاطین صفوی براساس آن به قدرت رسیده بودند نمی‌گذاشت^۲. این حمایت

۱. محقق کرکی، فتوا به جواز لعن او و طرفدارانش داد و در کتاب مطاعن المجرمیه در ذم و رد او به تفصیل سخن گفت. (حموی، ۱۳۶۳: ۱۸۹-۱۸۶)

۲. به واقع کاری که صوفیان کردند، یعنی مقرر کردن تشیع اثنی‌عشری به عنوان دین رسمی دولت صفوی، بعدها امکان نزاع میان مجتهدان و شاهان را به نهایت رساند؛ مجتهدان نماینده کمال مطلوب تشیع اثنی‌عشری، یعنی حکومت آرمانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الکریم بودند و شاهان نماینده سنت حکومت عرفی موجود در ایران پیش از اسلام

هیچ‌گاه به معنای مشروعیت‌دادن به سلطنت نبود؛ زیرا در اندیشه سیاسی فقهای شیعه، هدایت جامعه شیعی در عصر غیبت مبتنی بر تفسیری بود که مکتب فقه جعفری ترسیم می‌کرد؛ یعنی هدایت انتصابی است و از این طریق نص به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و سپس به امام معصوم و در عصر غیبت براساس حدیث «عمر بن حنظله» به فقیه مجتهد جامع‌الشرایط می‌رسد. از این رو، افرادی هم‌چون شهید ثانی، نه قائل به نیابت برای سلطان بوده‌اند و نه مشروعیتی شرعی به حکومت آنان داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۲، ۲۰۰-۱۵۰). از این رو، فقهای این روزگار نمی‌توانستند حکم به این نظام سیاسی بدهند. زیرا آنان این حکومت را حکومت جائز مؤمن می‌پنداشتند.^۱ بنابراین از اساس نظامی نامشروع تلقی می‌شد و لذا همکاری عالمان شیعی با سلاطین صفوی در سطوح ظاهری صورت می‌گرفت. همکاری عالمان شیعه با حکومت صفویه در این موارد و پذیرش مناصب، نه از آن بابت بود که احکام حکومتی را مشروعیت‌آور می‌دانستند، بلکه از آن حیث بود که این مناصب را، به لحاظ اعتقاد به نیابت عام اصالتاً از آن خود می‌دانستند (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۳۸۹). محقق کرکی در این روزگار بر این باور بود که اگر مجتهدی به انگیزه اصلاح وارد حکومت جور شد، او در واقع به نیابت از امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ السَّرِيفِ اجرای حکم می‌کند و نه به دستور سلطان و یا نیابت از سلطان؛ زیرا امام معصوم سلطان حقیقی است و او فقیه را نایب خود قرار داده است (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ج ۳، ۴۹۰-۴۸۹). این نظریه را فقهای دیگر، قبل از کرکی، نیز مورد تأکید قرار داده‌اند، از جمله شیخ مفید (م ۴۱۳ق) (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۲)، سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۹۲-۹۴) و شیخ ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ق) (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۲) که تمامی این فقها به نوعی در ارتباط با حکومت‌های عصر خویش بودند. (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۱۱۹)

بدین ترتیب، با تلاش‌های فقهای شیعه، برای مدتی مهدویت در قالب تشیع فقیهانه اولویت یافت، اما سایه متمهدیان بر تألیفات مورخان این عصر حتی عصر شاه طهماسب نشان می‌دهد در نیمه نخستین عصر صفویه هنوز فضا برای بازتولید مهدویت امامیه فراهم نشده بود؛ به ویژه آن‌که در چنین فضایی همه علمای شیعه در بازتولید نمادهای انتزاعی این مسئله،

بدین‌سان از جنبه‌های دلکش تاریخ صفویان، یکی این ستیزه‌سازنده است از یک سو نظریه حکومت عرفی شاه و از دیگر سو نظریه حکومت دینی مجتهدان، که شاهان را غاصب می‌دانند و مشروعیت حاکمیت را تنها در استطاعت خویش به عنوان نواب مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ السَّرِيفِ در زمین می‌بینند. (سیوری، ۱۳۸۰: ۷-۶ و ۱۴۷)

۱. از دیدگاه علما حکومت‌ها یا عادل و یا جائز بودند و حکومت جائز بر سه نوع جائز کافر، جائز مخالف (سنی)، جائز مؤمن (شیعی) می‌باشد.

اتفاق نظر نداشتند. مورخان نیز به تعارضات اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال، قاضی قمی، به اختلاف قطیفی و محقق کرکی (قمی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۲۳۷) و دیگر فقها (کرکی، ۱۴۰۹: ۱۸۵-۱۴۰) اشاره می‌کند. از این رو، فعالیت‌های ارائه شده از سوی علمای شیعه در راستای مهدویت در قالب تشیع فقیهانه در نیمه نخستین، نتایج لازم را در این دوره به دست نیاورد؛ اما هم‌چنان برای تثبیت این‌گونه مسائل پافشاری می‌کردند.

با معرفی پادشاهان صفوی و ارتباط آن‌ها با فقها مشخص می‌شود که هرچند شاه صفوی قدرت بلامنازع خود را هم‌زمان بر دین و دولت (بسته به ضعف و قدرت دوران حکومت) اعمال می‌کند اما عالمان دینی نیز مسئولیت‌های خود را داشته و معمولاً شاه صفوی بی‌نیاز از پشتیبانی آن‌ها نبوده است. در عصر صفویه، پادشاهان توانستند با استفاده از مفهوم نیابت که در تشیع سابقه‌ای نسبتاً طولانی داشته است و استفاده از آن در اثبات مشروعیت برای اولین بار حکومتی بر پایه‌های تشیع، به وجود بیاورند که علاوه بر مقبولیت مردمی، نظر بسیاری از عالمان دینی را نیز به سوی خود جلب کنند. آن‌ها به طرق مختلفی سعی در اثبات ارتباط خود با ائمه علیهم‌السلام خصوصاً امام زمان عجل‌الله‌تعالی داشتند. این ارتباط در بیداری و خواب برای آن‌ها بیان شده است که در برخی موارد شاه صفوی برخی از کارهای خود را منتسب به همین نوع ارتباط می‌دانسته است. در طول حکومت صفویه افرادی با ادعای نیابت و مهدویت وجود داشته‌اند که به شدت از طرف حکومت سرکوب شده‌اند. نکته جالب در این‌گونه موارد اثبات حق حاکمیتی است که با این دعاوی همراه می‌شده است. با توجه به آن‌که در نیمه نخستین عصر صفویه «تئوری اتصال حکومت صفویه به دولت امام زمان عجل‌الله‌تعالی» از سوی اکثر مورخان این دوره مطرح شده است (امینی، ۱۳۸۳: ۱۷۵)، اما اکثریت تلاش می‌کنند با مفاهیمی چون سیادت و تأویل بین سلطنت، تصوف و امامت پیوند ایجاد کنند و اندیشه مهدویت و موعودگرایی را حاصل پیوند چنین مفاهیمی جلوه دهند.

صفویان مبنای مشروعیت حکومت خود را بر پایه نیابت از حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی بنا نهاده بودند و به طرق مختلف بر این نیابت پای می‌فشردند؛ از جمله این که سیادت خود را مطرح می‌کردند. در زمینه بررسی مسئله ادعای نیابت شاهان صفوی از امام زمان عجل‌الله‌تعالی دو دسته نظرات موافقان و مخالفان، بر صحت ادعای این امر صحنه می‌گذارد.

موافقان برای اثبات نیابت بر امور ذیل تأکید می‌ورزند:

الف) اقدامات اثباتی: مانند اثبات سیادت خانواده صفوی، ادعای ارتباط ائمه با اجداد صفویه و پیش‌گویی ظهور آن‌ها، ادعای مأذون بودن شاه اسماعیل اول برای قیام از طرف امام

ب) اقدامات تثبیتی: مانند انطباق دولت صفویه در احادیث دولتنا فی آخر الزمان، ابراز عقیده نیابت از طرف شاهان و درباریان و استفاده از عنوان نواب در میان عناوین رایج سلاطین صفویه، تجلی نیابت در ادبیات صفویه (شعر)، ادعای ارتباط سلاطین صفویه با امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ، نذر و وقف برای امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ، دعا و درخواست از امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ نام‌گذاری اماکن به نام امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ (صداقت، ۱۳۹۱: ۹۷-۷۰).

اما این نظریه مخالفانی هم دارد؛ به دنبال تحول حکومت صفوی و حکومت علوی در بستر زمان و در ارتباط با یکدیگر، موضوعاتی همانند زمینه‌ساز بودن این حکومت برای ظهور و آغاز قیام حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ و به طور کلی اتصال این دو حکومت به یکدیگر مطرح شده است. شرح حدیث «دولتنا فی آخر الزمان» و «مقدمة الجیش» و القابی هم‌چون «پیشرو مهدی آخر الزمان» و «ناصر صاحب الزمان»؛ همگی حکایت از برپایی حکومتی دارند که رهبران آن، شیعه اثنی‌عشری را به‌عنوان مذهب رسمی ایران اعلام و زمینه را برای ظهور حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ مهیا می‌کنند. ساختار جهان‌بینانه دولت صفویه در زمینه مشروعیت بخشی خود در جامعه ایران، با همان ادعای زمینه‌سازی حکومت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ براساس تعالیم اسلام مرتفع می‌شد و به ادعای نیابت و یا ادعای مهدویت که پذیرش آن برای جامعه مذهبی ایران بسیار دشوار می‌نمود؛ نیازی نبوده است؛ افزون بر آن که شاهان صفوی به سمت وسوی این ادعاها نرفته‌اند و اصولاً ادعای نیابت هم‌زمان با تجلی سیاست صفویان همراه نشد؛ زیرا دعوت شاه اسماعیل اول از علمای عرب برای ایجاد یک جامعه‌پذیری مذهبی دولتی و مقتضی برای ایرانیان عالم و عامی ضروری بود. (Roemer, 1986: 338) علاوه بر این، نخستین شاهان صفوی گرچه اغلب به دلیل درگیرهای خانمان برانداز داخلی نسبت به اقتدارشان، تغییر جهت می‌دادند، اما فقها و مجتهدان عرب را که شاخص‌ترین آن‌ها علمای جبل عاملی بودند، پذیره آمدند تا آنان در صدر امور مذهبی کشور قرار گرفته و فقه شیعه را با متون تألیفی خود استحکام بخشیدند و آثار نویسندگان متقدم شیعه را دوباره به حوزه علمی ایران معرفی کردند. طبیعی‌تر این بود که شاهان صفوی چه در ایران و چه در مناطقی مانند آناتولی، عراق و شام، با توجه به حس اطاعت‌پذیری مردم از صفویان، به‌طور مستبدانه عمل کرده و فقه‌های شیعه را که می‌توانستند تهدید چندانی برای آنان باشند، از صحنه حکومت برانند. مسلماً علمای شیعه زیر بار این ادعای نیابت صفویان نمی‌رفتند و خود پادشاهان صفوی نیز خواستار این بودند که مجتهد الزمان هر عصر، به‌عنوان نائب امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و رَحْمَةُ الرَّحِيمِ در جامعه شناخته شود (نجفی‌نژاد،

۱۳۹۷: ۹۱-۹۰). این مطلب در میان دولت شیعی صفویه به وفور مشاهده می‌گردد که نقطه اوج آن را می‌توان در جایگاه محقق کرکی در حکومت صفویه مشاهده نمود که اقتدار وی و سرسپردگی شاه طهماسب به وی، در نزد مورخین کاملاً روشن است (آجودانی، ۱۳۸۳: ۶۳؛ صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۷۸). چنان‌که شاه به همه اقطار کشور نامه نوشت که:

اطاعت و امتثال اوامر شیخ نمایند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت است و اصل در اوامر و نواهی است... (تنکابنی، ۱۳۶۴: ۳۴۷؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۱، ج ۱) (۱۲۱)

عمده دلیل مخالفان همین مسئله‌ای است که در متن ذکر شده است و آن رفتار شاه طهماسب با شیخ کرکی است که گفته شده است شاه، شیخ را نماینده امام غائب عَلَيْهِ السَّلَام می‌داند و به تبع همین موضوع است که مشروعیت سلطان در اداره امور عرفی را نیز برگرفته از فقیه می‌دانند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱، ج ۱) (۱۲۲).

از این‌رو، رهبران دینی در سایه این اقتدار بی‌مانند، رابطه مراد و مریدی با توده‌های مردم، تسلط به منابع دینی و تدبیر و شجاعت خود، اقدامات بسیاری را در جهت بالندگی جامعه تشیع در مسیر تمدن‌سازی انجام دادند. به‌عنوان مثال نهضت فرهنگی و اجتماعی شیعه در دوره صفویه به واسطه وجود همین بزرگان جهان تشیع ممکن گردید و عالمان دینی، ضمن این‌که به گفته راجر سیوری، توانستند اعتدال را بر شیوه حکومتی صفویان حاکم کنند (سیوری، ۱۳۷۴: ۹۰)، هم‌چنین از راه گسترش اندیشه‌های شیعی و عمق بخشیدن به آن، نقش اساسی در کنترل قدرت موجود و پیش‌گیری از انحرافات بیشتر ایفا کردند (پارسا، ۱۳۷۶: ۸۸).

با توجه به آن‌چه گفته شد، یکی از عناصر اصلی تمدن‌ساز در فرهنگ شیعه، رهبری عالمانه است که همواره در پیشاپیش فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی قرار گرفته و با ظرفیت‌های عظیم ناشی از مشروعیت، اقتدار مردمی، علم، فقاقت و تدبیر خود، نقش بسزایی در شکوفایی تمدن در عصر صفویه ایفا کرده‌اند. علاوه بر رهبری عالمانه، خردگرایی شیعی در هدف‌گذاری فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی شیعیان نیز به خوبی آشکار است. فقهای شیعه در شرایطی که پس از غیبت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام و با توجه به بحث مهدویت، در اقلیت به سر می‌بردند، اگر فرصتی فراهم می‌شد که بتوانند با استفاده از قدرت سیاسی برای پیشبرد مقاصد شیعه گامی بردارند، بر خود واجب می‌دانستند که از این فرصت استفاده کنند (جعفریان، ۱۳۷۰: ۲۷). همکاری علمای شیعه با حکومت صفوی دقیقاً در همین راستا تحلیل می‌شود و لذا دخالت آن‌ها در سیاست، با هدف مشروعیت دادن و تأیید حکام صفوی نبود و به همین خاطر نیز، علی‌رغم حضور گسترده علما در دولت صفویه، هیچ‌گاه در ذیل حاکمیت صفوی قرار نگرفته و

در عین حالی که توانستند از این فرصت بهره برده و خدمات بی‌شماری برای مردم انجام دهند، همواره حق انتقاد از اعمال شاهان صفوی را برای خود محفوظ داشته و هدف خود را گم نکردند. به بیان تاریخی، یعنی این که جامعه ایرانی با استفاده از امکانات دولت صفوی تغییر سیاسی - اجتماعی را از سر بگذراند (ابی صعب، ۱۳۹۶: ۱۶۸). شاردن درباره این رویکرد علما شیعه و با نام بردن از شخصی به نام ملا کاظم می‌نویسد:

پس از آنکه از راه زهد و ورع، قبول عام یافت، شروع کرد از اخلاق و عادات شاه عباس ثانی مذمت کردن و کار را به جایی رسانید که می‌گفت: این پادشاه، دائم الخمر و در نتیجه، کافر شده، الطاف خداوندی شامل او نیست؛ بایستی او را کشت و به جایش یکی از پسران شیخ الاسلام را، که نوه شاه عباس کبیر است، برگزید. شاه او را تبعید کرده، در راه از کوهی وی را پرت کردند و کشتند. (شاردن، ۱۳۴۵: ج ۳، ۸۲)

شاردن تصریح می‌کند که:

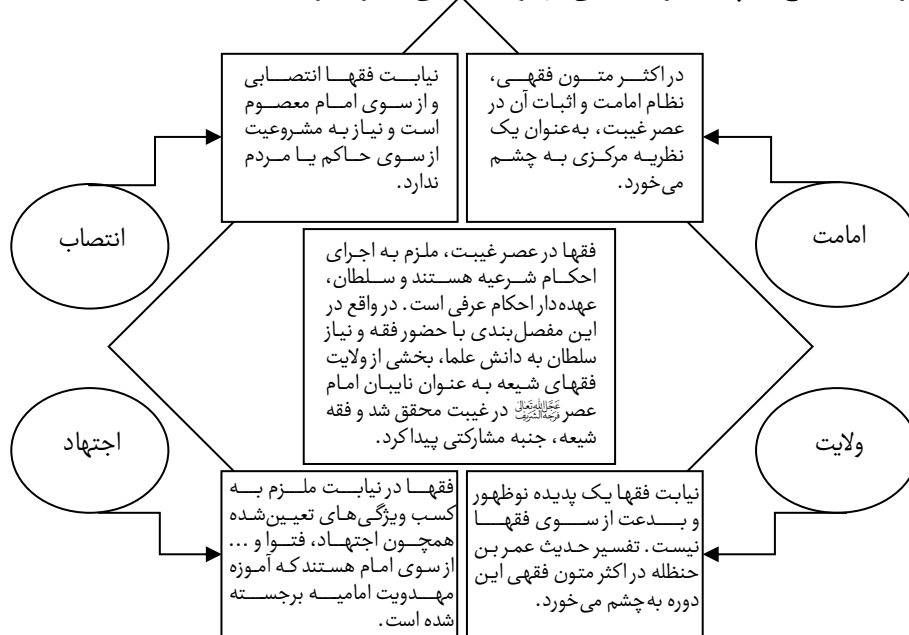
من هم چنین اهل منبر و اهل ادب و شخصیت‌های بسیار می‌رز و ممتاز را دیده‌ام که همین اعتقاد را داشتند و آن را هم چون یک عقیده امکان‌پذیر، منتشر و از آن دفاع می‌کردند. (شاردن، ۱۳۴۵: ج ۳، ۸۳)

از این رو، دگرگونی دولت و پیچیدگی ساختار نوین آن، فشار ستیزه‌های اجتماعی و اقتصادی ناشی از لایه‌های پایین جامعه، ضرورت تجدیدنظر در خردگرایی به مثابه خصیصه رهبری مذهبی مورد حمایت دولت را آشکار کرد که نقش بسیار مهمی در فرآیند تولد، تثبیت و تداوم تمدن‌ها برعهده داشته و آثار و نتایج خود را در شکوفایی دولت شیعی صفویه بخوبی نشان داده است. تاکنون دو عنصر اصلی رهبری عالمانه و عقلانیت و خردگرایی به عنوان روش مدیریت منابع و سرمایه‌های مادی و معنوی در فرآیند تمدن‌سازی عصر صفویه ارائه شد. در مرحله بعد، اندیشه سیاسی - اجتماعی و فرهنگی شیعه، بستر تعاملات تمدن‌ساز و عنصر چارچوب بخش به فعالیت‌های تمدنی را تحت عنوان شریعت محوری عرضه می‌کند. در حقیقت، فرآیند تمدن‌سازی ضمن برخورداری از عناصر راه‌گشای حضور گسترده مردمی، رهبری عالمانه و عقلانیت، نیازمند یک برنامه و دستورالعمل است که نقطه عزیمت، مسیر حرکت و مقصد نهایی را مشخص کند.

با بررسی دیدگاه فقها و عالمان عصر صفوی در ارتباط با مهدویت و شرح حال تنی چند از آنان مشخص می‌شود که مفهوم نیابت در این دوران گسترده‌تر از دوره‌های قبل بوده است. اگرچه مخالفت جدی برخی از دیگر عالمان بزرگ این عصر را به دنبال داشته است. در بررسی ارتباط علمای این دوران با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مواردی از دیدار حضوری و یا دیدار در خواب و رؤیا

گزارش شده است که البته می‌تواند با انتقادهایی نیز همراه باشد. در عصر صفویه، با ایجاد نوعی تمرکز و وحدت مذهبی در ایران، اهتمام به مبانی فقهی شیعه در مسائل حکومتی به صورت تصاعدی افزایش یافت. در این برهه تاریخی، مذهب تشیع مجدداً از حالت یک مذهب ساده و صرفاً از بُعد عبادی خارج و به صورت مذهبی پویا، فعال و صاحب نقش در مدیریت اجتماعی جلوه‌گر گردید؛ به طوری که محقق کرکی با پشتوانه حاکمیتی، در جلوگیری از فحشا و منکرات و ریشه کن کردن اعمال نامشروع مانند شراب خواری، قماربازی و ترویج فرایض دینی و محافظت اوقات نماز جمعه و جماعات، بیان احکام نماز و روزه، تفقد از علما و دانشمندان و رواج اذان در شهرهای ایران و قلع و قمع مفسدین و ستمگران، مساعی جمیله و مراقبت‌های سختی به عمل آورد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۲). هم‌چنین مسائل مرتبط با مهدویت و احکام آن از قبیل رجعت، جایز بودن نام بردن از امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف یا عدم آن، محل سکوت و نظایر آن نیز مورد توجه بسیار جدی عالمان این عصر قرار گرفت که با نوشتن کتب متعددی همراه شد. از طرفی عقیده به جواز تسمیه امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف از اعتقاداتی است که به شدت در این دوران رواج داشته و مورد تبلیغ حکومت و علما بوده است.

بر این اساس، اندیشه مهدویت فقهای شیعه در راستای مقابله با هر نوعی عالی‌گری قرار گرفت که منتج به چند نظریه اساسی در فرآیند تمدنی عصر صفویه به بعد شده است:



شکل (۱): نظریات فقهای شیعه در زمینه اندیشه مهدویت (اسماعیلی واحمدی، ۱۳۹۴: ۳۱)

نتیجه‌گیری

پس از دوره شاه‌اسماعیل اول که غلبه با گونه‌ای غلو صوفیانه و نه غلو شیعی بود، این ذهنیت دوباره تقویت شد و ائمه نقش مؤثری در اندیشه‌های معطوف به نجات‌بخشی مردم ایفا کردند. بر این اساس، به نظر می‌رسد تعدیلی که از آن نام برده شد، در واقع در اهمیتی است که از این زمان به بعد و بیش از گذشته به ارتباط با ائمه علیهم‌السلام و نقش نجات‌بخشی آنان به جای مرشدان طریقت صفوی و شاهان این حاکمیت قائل شدند. در روزگاری نه چندان دور که حامیان و پیروان طریقت صفوی رهبر خویش شیخ جنید را «مجاهره‌الله» و ولدش را «ابن‌الله» می‌گفتند و مرگ آنان را با اتکا به اندیشه‌های قهرمان‌مدارانه نامیرایی رهبران اسطوره‌ای باور نداشتند، بیش از پیش به این تعدیل اساسی در کنه نگره‌های نجات‌بخشی روزگار شاه‌طهماسب پی خواهیم برد؛ تحولی که آن را به کمرنگ شدن تأثیر و تأثر اندیشه‌های غالبانه و ظهور اندیشه‌های مهدویت امامیه بر پایه فقه مشارکتی می‌توان تعبیر کرد.

این کمرنگ شدن اندیشه‌های متمهدیان را در بافت فکری فضای روزگار صفوی از شاه‌طهماسب به بعد می‌توان به از هم پاشیدگی ارتباطات میان قزلباشان نیز نسبت داد. بروز اختلافات فراگیر میان این گروه به‌ویژه پس از شکست چالدران و از دست رفتن اتکای معنوی آنان به مرشد کامل به‌عنوان چهره‌ای شکست‌ناپذیر تا بدان پایه است که مجال نقش‌آفرینی فکری را از این گروه باز می‌ستاند. اختلافاتی گاه چنان پیچیده و لاینحل که خود را در مسائلی ساده نیز نشان می‌دهد. یکی از این مسائل جزئی اختلافاتی است که بر سر کشیدن آش پس از مرگ شاه‌طهماسب میان قزلباشان رخ داد و همین نزاع ساده نشانگر عمق از هم گسیختگی فکری قزلباشان در این زمان است که تیغ‌ها علم می‌گردد. چنین وقایعی را در لزوم ایجاد تعدیل در اندیشه مهدویت و پررنگ شدن مهدویت امامیه نمی‌توان بی‌تأثیر انگاشت. از دوره شاه‌طهماسب به بعد نزدیکی شاهان و فقها و ارتباط نزدیک ایشان سبب تغییراتی در نگرش دینی شد. تضادهایی که به تعریف تشیع از قدرت سیاسی مربوط بود، در پیوند پیچیده‌ای با آن قرار گرفت و به بیان دیگر عرف و دین هم‌سو شدند و تشیع رسمی و نهاد رسمی روحانیت تأسیس شد. این تغییرات نه تنها در نقش فقها در نحوه پاسخگویی به مسائل بنیادی در تاریخ تشیع تأثیر عمیقی نهاد، بلکه به خصوص از دوره شاه‌طهماسب به بعد به طبقه روحانیون جنبه‌ای معنوی و فرهمند بخشید که تا پیش از آن منحصر به شیوخ اهل طریقت بود. نقش علمای شیعه در این دوره از آن چه تا پیش از آن مربوط به قضاوت و مسائل فقهی می‌شد فراتر رفت و از سوی دیگر سبب شد سلاطین صفوی با در دست داشتن شایستگی عرفی و معنوی

پایگاه محکمی برای خود کسب کنند. در واقع، بررسی اندیشه مهدویت نیز به روشنی بازتاب‌دهنده این تعدیل و تحویل تدریجی است که نتایج مثبتی برای توسعه درون‌زای ایران صفوی و به تبع توسعه تمدنی داشته است. فرهنگ تشیع با ارائه عناصر تمدن‌سازی هم‌چون رهبری عالمانه، شریعت محوری، خردگرایی و عقلانیت، پویایی بخشی و تحقق جامعه آرمانی در قالب فرهنگ انتظار، می‌تواند نقش به‌سزایی در فرایند تمدن‌سازی جامعه عصر صفوی ایفا کند. صفویان توانستند با طراحی نقشه راه تمدن‌سازی بر مبنای مهندسی فرهنگی معارف عقلانی تشیع (اندیشه موعودباوری) و با انجام اقداماتی چون استفاده از مفهوم نیابت به منظور کسب مشروعیت، تلفیق باورهای مذهبی با بن‌مایه‌های کهن ایرانی - اسلامی، گسترش موضوع مهدویت از بُعد دینی و فلسفی در آثار علما (حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج، و مقاسمه)، رشد اندیشه قهرمان محوری و بسط اندیشه فتوت در حیات اجتماعی مردم و شکل‌گیری جغرافیای مذهبی متمایز با دولت‌های سنی مذهب، دستاوردهای تمدن ایرانی - اسلامی همانند تحقق عدالت، توحید، علم و حکمت، رشد عقول، رفاه و آبادانی، امنیت و آرامش، فراوانی و برکت و غیره را بر پایه یک مدنیت علوی برپا دارند، که مبنای تفکرات بعدی در بین عالمان و عقاید شیعیان گردید.

منابع

- ابی صعب، رولاجردی، *تغییر مذهب در ایران*، ترجمه: منصور صفت گل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
- احمدی، نزهت و محبوبه اسماعیلی، تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (۹۰۷-۹۸۶ق)، *فصل نامه پژوهش نامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۲۰، ۱۳۹۴.
- افوشته ای نطنزی، محمود بن هدایت الله، *نقاوة الآثار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۳.
- امینی هروی، صدرالدین ابراهیم، *فتوحات شاهی*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- آجودانی، ماشاء الله، *مشروطه ایرانی*، تهران، اختران، ۱۳۸۳.
- آرام، محمدباقر، *اندیشه تاریخ نگاری عصر صفوی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- آصف، محمد هاشم، *رستم الحکما (رستم التواریخ)*، به کوشش محمد مشیری، تهران، سپهر، ۱۳۵۲.
- بیانی، شیرین، *مغولان و حکومت ایلیخانی در ایران*، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
- پارسادوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول (پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران و ایرانی)*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵.
- پارسانیا، حمید، *حدیث پیمانہ*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۱.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، *اسلام در ایران*، ترجمه کریک کشاورز، تهران، نشر پیام، ۱۳۵۴.
- پلامناتز، جان، *ایدئولوژی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- ترکمان، اسکندربیگ، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- تطیلی، رابی بنیامین و آنتونی تزر و و میکائیل ممبره، *سه سفرنامه*، ترجمه و تحقیق حسن جوادی و ویلم فلور، تهران، دکتر محمود افشار، ۱۳۹۳.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان، *قِصَصُ الْعُلَمَاء*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۴.
- تهرانی، آقابزرگ، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
- جعفریان، رسول، *تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویه*، تهران، نشر علم، ۱۳۹۳.
- _____، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، انصاریان، ۱۳۷۰.

- _____ ، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- _____ ، کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی، تهران، نشر ادیان، ۱۳۸۴.
- _____ جهان‌نگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، تصحیح دکتر الله دتا مضطر و همکاران، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴.
- _____ حائری، عبدالحسین، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، کتابخانه مجلس شورای ملی، ۱۳۵۲.
- _____ حسینی‌زاده، سید محمدعلی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- _____ حموی، محمدبن اسحاق، انیس المؤمنین، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۳.
- _____ خلیلی، نسیم، بررسی اندیشه نجات‌بخشی در جامعه ایران عصر صفوی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، تهران، دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)، ۱۳۸۷.
- _____ خنجی‌اصفهانی، فضل‌الله روزبهان، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- _____ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین‌الحسین، تاریخ حبیب‌السیر (تاریخ مغول در ایران و توران)، زیر نظر دکتر محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳.
- _____ خوانساری، محمدباقر زین‌العابدین، روضات الجنات فی احوال العلماء و سادات، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۶.
- _____ رزتی، ریچارد، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- _____ روملو، حسن، احسن‌التواریخ، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱۱ (ترکمانان)، تهران، ۱۳۴۹؛ ج ۱۲ (صفویه)، تهران، ۱۳۵۷.
- _____ رویمر، هانس روبرت، تاریخ ایران دوره تیموریان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۸۰.
- _____ زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- _____ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.
- _____ سلطانی، علی اصغر، قدرت، گفتمان، زبان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- _____ سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- _____ سیوری، راجر، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح‌اللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

- شاردن، ژان، *سفرنامه*، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- شاملو، ولی قلی بن داود قلی، *قصص الخاقانی*، تصحیح دکتر سیدحسن سادات ناصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، محقق سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۴.
- الشیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- شیرازی، عبدی بیگ، *تکمله الاخبار*، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
- صداقت، محمدجواد، *نگرش به مهدویت در عصر صفویان*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۱.
- صفت گل، منصور، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفویه*، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱.
- طوسی، محمدبن حسن، *تهذیب الاحکام*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۶.
- *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، اطلاعات، ۱۳۵۰.
- عبدی بیگ شیرازی، زین العابدین علی، *تکمله الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
- غفاری فرد، عباسقلی، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۸.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۳.
- فروند، ژولین، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشر رایزن، ۱۳۶۸.
- فرهانی منفرد، مهدی؛ خلیلی، نسیم، اندیشه موعودگرایی در دوره صفویه، *تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء علیها السلام*، سال بیستم، شماره ۸، ۱۳۸۹.
- فرهانی منفرد، مهدی، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- قمی، قاضی احمد، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۷.

- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، مصحح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران، خوارزمی، سوم، ۱۳۶۳.
- گرامشی، آنتونیو، *دولت و جامعه مدنی*، ترجمه عباس میلانی، تهران، اختران، ۱۳۸۴.
- لك زایی، نجف، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمدباقر، *رجعت*، به کوشش ابوذر بیدار، تهران، رسالت قلم، ۱۳۶۷.
- محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البيت ع، ۱۴۱۴ق.
- مدرسی طباطبایی، حسین، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، نیوجرسی، داروین، ۱۳۷۵.
- مزاوی، میشل، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۶۳.
- مطهری، حمیدرضا و سعید نجفی نژاد، *مهدویت در تاریخ نگاری عصر صفویه، فصل نامه مشرق موعود*، سال دوازدهم، شماره ۴۶.
- منشی قزوینی، بوداق، *جواهر الاخبار*، تصحیح محسن بهرام نژاد، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
- مؤلف ناشناخته، *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۳.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه، *روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک والخلفاء*، به تصحیح و تحشیه جمشید کیان فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
- میرلوحی اصفهانی، سید محمد، *کفایه المهندی (گزیده)*، تصحیح و گزینش گروه احیای میراث فرهنگی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، [بی نا]، ۱۳۷۳.
- نجفی نژاد، سعید، بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان ع، *انتظار موعود*، شماره ۶۰.
- نیومن، اندرو، *ایران عصر صفوی*، ترجمه بهزاد کریمی، تهران، شرکت نشر نقد افکار، ۱۳۹۴.
- وبر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاه ها، ۱۳۸۴.
- هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵.
- همیلتون، ملکم، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی

انتشارات تی‌بی‌ان، ۱۳۸۱.

- هوفر، اریک، مرید راستین، تهران، اختران، ۱۳۸۵.

- Abisaab, Rula Jurdi., *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, New York: I.B Tauris, 2004.
- Arjomand, Said Amir., "The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890". Chicago-London, the Un. of Chicago Press, 1984.
- Amoretti, B.S., "Rligion in the Timurid and Safavid period", *The Cambridge history of Iran. Voll. Cambridge University press*, 1986.
- Babayan, Kathryn., "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to ImamiteSHiism", *Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre_ Modern Era*, PP. 135_ 161, 1994.
- —————. *Mystics, Monarchs, and Messihias, Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, 2002.
- Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam*, University of South Carolina Press, 2003.
- Benjamin, Walter, "The origin of german tragic drama", London; New. York: Verso, pp.27_56, 1998.
- Eliade, Mircea., "The Encyclopedia of Religion", Vols.6, 9 & 13: (Heroes, Messianism, Millenarianism & Soteriology), Macmillan Publishing Company, 1987.
- *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XIV, Fasc.2: pp.130_134: Islam in Iran V. Messianic Islam in Iran.
- James F., Rinehart. *Apocalyptic Faith and Political Violence*, 2006.
- J.Stewart, D., "The lost Biography of Bahaal_Din al_Amili and the Reign of shah Ismail II in Safavid Historiography", *Iranian Studies*, Vol.31, No.2, *Historigraphy and Representation in Safavid and Afasharid Iran*, spring, PP.177_205, 1998.
- Newman, A., "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran": Arab ShiiteOpposition to Ali al_ Karaki and Safawidshiism, *Die welt des Islam. New Series*, Vol. 33, Issue 1, Apr, PP.66_112, 1993.
- Roemer, Hans R. "The Safavid Period", in p. Jackson and L. Lockhart (eds), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, 1986.
- Savory, R., "Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire", *Bulletion of the school of oriental and African Studies*, University of London, Vol.27, No.1, PP.114_128, 1964.

