

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۷۱-۱۹۸

خوانشی نو در تحلیل زوایای کارکردی مهدویت در عصر صفویه^۱

زهرا سادات کشاورز^۲
مریم سعیدیان جزی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

چکیده

یکی از مشخصه‌های عصر صفویه رویکردهای جریان‌ساز شیعی بود که خود را در قامت مفهوم مهدویت آشکار کرده است. نگارندگان پژوهش حاضر با این مفروض که مهدویت در صفویه ضمن وجوه کارکردی، با ابعاد کژکارکردی و بی‌کارکردی نیز مواجه بوده است، درصدد بوده‌اند که راه را برای آسیب‌شناسی مهدویت در عصر یادشده هموار سازند تا فاصله انتقادی خود را با قرائت‌های عموماً ایدئولوژیک از این امر حفظ کنند. سؤال پژوهش بدین ترتیب قابل صورت‌بندی است که آیا مهدویت در عین کارکردهای موجود، با کژکارکردها و بی‌کارکردی‌هایی نیز مواجه بوده است؟ این موارد کدام‌اند؟ نتایج این پژوهش ناظر بر وجه کارکردی مهدویت در صفویه ذیل رخداده الف. یکپارچگی سرزمینی؛ ب. صورت‌بندی همبستگی «ملی»؛ و در وجه کژکارکردی ناظر بر الف. ظهور مدعیان دروغین؛ ب. ایجاد پوشش عقیدتی برای توجیه ساختار ارباب-رعیتی؛ ج. ناتوانی در بازجذب نیروهای اجتماعی و در وجه بی‌کارکردی نیز مشتمل بر زوال تدریجی شیوه حکمرانی صفویه می‌باشد. یافته‌های مذکور بر پایه روش مطالعه تاریخی-تحلیلی و با اتکا بر رویکردی بینارشته‌ای (تاریخی-جامعه‌شناختی) و براساس نظریه کارکردگرایی مرتن، این‌گونه پایان‌بندی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.44414.2825

۲. پژوهشگر پسادکتری گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

- مقاله برگرفته از طرح پسادکتری با عنوان «بررسی نقش اندیشه موعودگرایی در جامعه ایران عصر صفوی» دانشگاه اصفهان در سال ۱۴۰۲ است.

شده است که چه بسا با توجه به تعدد کژکارکردها و بی‌کارکردها درباره مهدویت صفویه، تعادل خالص در نظریه مرتن، از کارکردها به کفه کژکارکردها و بی‌کارکردها سنگینی کرده باشد.

واژه‌های کلیدی: مهدویت، کارکرد، کژکارکرد، بی‌کارکرد، تعادل خالص، صفویه، ایران

مقدمه

صفویه در مقام عصری با مشخصه‌هایی متمایز از ادوار پیش و پس از خود، همواره از یک هژمونی تاریخی ممتاز برخوردار بوده و البته مستندات تاریخی موجود تا حد چشمگیری گواه چنین امری است، اما به منظور واکاوی ویژگی‌های چندگانه و بعضاً متباین این عصر، ضرورت دارد که انگاره آسیب‌شناختی آن جدی گرفته شود.

از مجموعه مشخصه‌های صفویه که فهرستی نسبتاً طولانی را شکل می‌دهد، می‌توان به شکل‌گیری گفتمان مهدویت اشاره کرد که ابعاد متکثری از ساختار سیاسی، فرهنگی و اجتماعی دوره مربوطه را متأثر از دایره گسترده خود کرده است؛ چنان‌که به محوری برای جلب مشارکت فقها و نخبگان در عصر یادشده تبدیل گردیده و بسترساز بسیاری از تحولات در یک گذار تاریخی شده است. حال به منظور ورود به مقوله مهدویت، نگارندگان پژوهش حاضر با رویکرد تاریخی-تحلیلی و با اتکا به نظریه کارکردگرایی، با طرح این سؤال که زوایای کارکردی، کژکارکردی و بی‌کارکردی مهدویت در عصر صفویه چه مواردی بوده است، به دنبال بررسی وجوه چندگانه مهدویت در صفویه بوده‌اند. مطالعات صورت گرفته با موضوع مهدویت در صفویه، در نگاهی تفکیکی، دارای سه ویژگی عمده است؛ نخست آنکه این مطالعات وجهی توصیفی داشته و در فقدان مبانی نظری، صورت‌بندی‌های متفاوتی از داده‌هایی مشابه را بازتوزیع کرده‌اند. به منظور فاصله گرفتن از شیوه‌های قالبی بیان پیشینه و طرح پیشینه مطالعاتی به صورت تخصصی، از روش مطرح‌شده توسط «جان دبلیو کرسول» برای مطالعه پیشینه استفاده شده است. به این منظور از روش مرور سیستماتیک به جای مرور روایتی استفاده شده و در پایان نقشه پیشینه استخراجی ارائه گردیده است؛ زیرا «نقشه پیشینه نقشه دیداری از دسته‌بندی پیشینه است» (کرسول، ۱۳۹۱: ۷۷). شیوه قیفی مورد نظر کرسول مبنا قرار داده شده است که براساس آن، «محقق تنها به مطالعاتی که مستقیماً به موضوع تحقیق پرداخته است، محدود نمی‌شود و سایر حوزه‌هایی که زمینه‌هایی برای تأمل درخصوص موضوع را فراهم می‌نماید مورد توجه قرار خواهند گرفت» (کرسول، همان، ۷۶). بدین ترتیب، ابتدا به مطالعات عام‌تر و سپس به مطالعاتی که به‌طور خاص به موضوعات مربوط به مهدیت

در عصر صفویه پرداخته‌اند، اشاره شده است.

عموم پیشینه تحقیقاتی همانند «صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست»،^۱ «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان(ع)»^۲ و «مهدیان دروغین»،^۳ «گفتمان نجات‌بخشی در صفویه»،^۴ «تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب (۹۰۷-۹۸۶ق)»،^۵ «ایران عصر صفوی»،^۶ «تاریخ‌نگاری مهدویت در صفویه»،^۷ «بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان(عج)»،^۸ «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرآیند فرهنگی-تمدنی دولت صفویه»،^۹ «بررسی تطبیقی رویکرد دولت صفویه و انقلاب اسلامی به آموزه مهدویت»،^{۱۰} «چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه»^{۱۱} و کتاب *Mystics, Monarchs, and Messias Cultural Landscape of Early Modern Iran* اثر کاترین بابایان^{۱۲}، *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya* تألیف شهرزاد بشیر^{۱۳} و *Medieval and Modern Islam Between Religion and Power in the Safavid Empire* تألیف رولا جوردی ابی‌صعب^{۱۴} به اعتبار

۱. رسول جعفریان (۱۳۷۹)، *صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲. رسول جعفریان (۱۳۹۰)، *نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان(ع)*، تهران: علم.

۳. رسول جعفریان (۱۳۹۱)، *مهدیان دروغین*، تهران: علم.

۴. نسیم خلیلی (۱۳۹۲)، *گفتمان نجات‌بخشی در ایران عصر صفوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. محبوبه اسماعیلی و نزهت احمدی (۱۳۹۴)، «تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب (۹۰۷-۹۸۶ق)»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۳۵-۵.

۶. اندرو. جی. نیومن (۱۳۹۳)، *ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران*، تهران: افکار.

۷. حمیدرضا مطهری و سعید نجفی‌نژاد (۱۳۹۷)، «تاریخ‌نگاری مهدویت در صفویه»، *مشرق موعود*، سال دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۲۲۹-۲۴۹.

۸. سعید نجفی‌نژاد (۱۳۹۷)، «بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان(عج)»، *انتظار موعود*، دوره ۱۸، شماره ۶۰، صص ۶۹-۹۴.

۹. زهرا سادات کشاورز و محمدعلی چلونگر و اصغر منتظرالقائم (۱۳۹۸)، «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرآیند فرهنگی-تمدنی دولت»، *مشرق موعود*، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۲۵۷-۲۹۴.

۱۰. مرتضی حسن‌پور (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی رویکرد دولت صفویه و انقلاب اسلامی به آموزه مهدویت با تأکید بر مشروعیت نقش فقها و زمینه‌سازی ظهور»، *مطالعات مهدوی*، سال یازدهم، شماره ۴۸، صص ۲۵-۴۸.

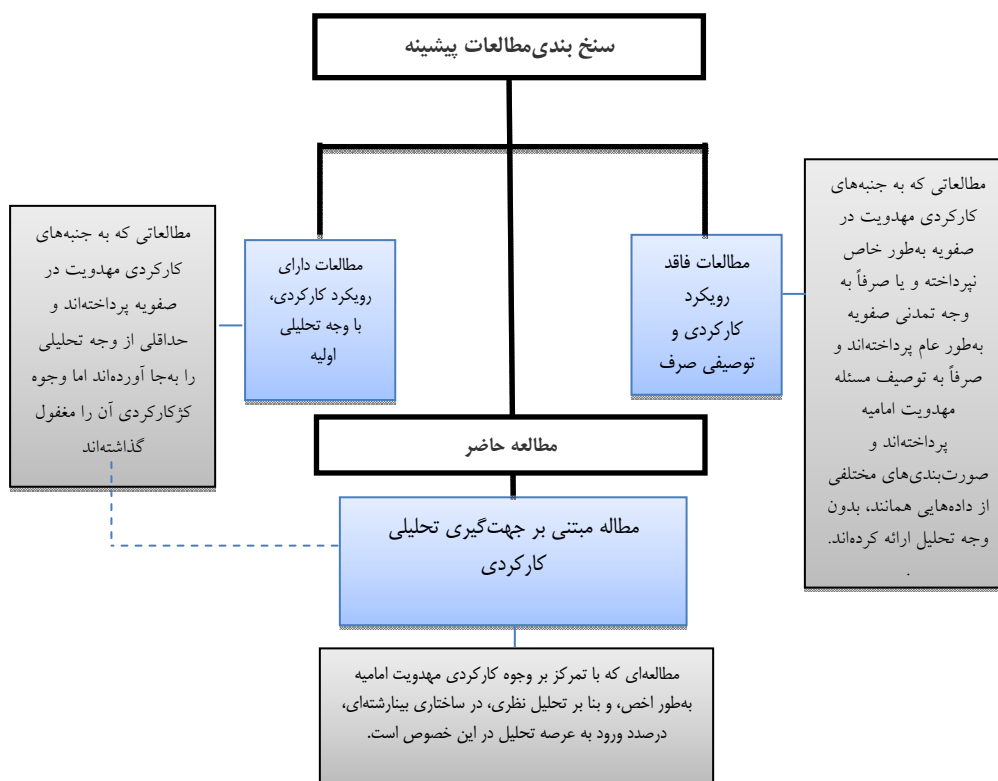
۱۱. زهرا سادات کشاورز و مریم سعیدیان جزی (۱۴۰۲)، «چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه»، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۱۵، شماره ۳، صص ۱۹-۴۲.

12. Babayan, Kathryn (2002), *Mystics, Monarchs, and Messias. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press.

13. Shahzad Bashir (2003), *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya between Medieval and Modern Islam*, University of South Carolina Press.

14. Rula Jurdi Abisaab (2004), *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, NewYork: I.B Tauris.

مرور سیستماتیک آنها، مواجهه‌ای صرفاً کارکردی و حتی بعضاً ایدئولوژیک با کلیت صفویه و به‌خصوص پدیده مهدویت در این عصر داشته و کمتر به ابعاد کژکارکردی و بی‌کارکردی آن توجه داشته‌اند. بنابراین نگارندگان تحقیق حاضر، افزون بر بیان کارکردهای مهدویت امامیه عصر صفوی، به جنبه‌های آسیب‌شناختی آن، ذیل مفاهیم کژکارکرد و بی‌کارکرد، ورود کرده‌اند. در اغلب این آثار به نقش مردم پرداخته نشده، اما در پژوهش حاضر تلاش شده است در حد داده‌های تاریخی موجود، عناصر اجتماعی مربوط به فرهنگ جامعه، در بخش‌هایی چون بخش یکپارچگی سرزمینی، براساس عمومیت اجتماعی تشیع و دال منجی، برجسته گردد. درباره هویت‌افزایی ایرانی-شیعی نیز در بخش همبستگی ملی، بازآرایی فرهنگ ایران‌شهری در روحیه شیعی مردم مورد توجه قرار گرفته؛ ضمن اینکه در بخش مربوط به مدعیان دروغین، به فرهنگ خرافه‌گرایی جامعه وقت نیز اشاره شده است.



شکل شماره ۱: مروری بر پیشین پژوهش

چارچوب نظری

چارچوب نظری پژوهش پیش رو، مبتنی بر یکی از استوارترین پارادایم‌های جامعه‌شناسی است که «پارادایم واقعیت اجتماعی» نامیده شده است. در ذیل این پارادایم، نظریه‌ای ریشه‌دار به نام «کارکردگرایی»^۱ قرار دارد که از سوی متفکرانی چون «رابرت مرتن»^۲ تکوین یافته است. او کارکردگرایی را در پیکره‌بندی سه‌گانه‌ای معرفی کرده است که می‌تواند مکانیسم‌های نظری لازم را برای آزمون فرضیه پژوهش حاضر فراهم کند.

مفهوم کارکرد بر «مجموعه فعالیت‌هایی دلالت دارد که ناظر به برآوردن یک نیاز یا نیازهای یک سیستم می‌باشد» (ریتزر، ۱۳۸۲: ۱۳۱). به نسبت همین تعریف، گیدنز کارکردگرایی را مکتبی فکری می‌داند که از طریق آن می‌توان «پدیده‌های اجتماعی را به بهترین وجه بر حسب کارکردهایی که برای دوام و بقای سیستم جامعه فراهم می‌کند، تبیین کرد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۸۰۰) و کارکردگرایی بدیلی برای تبیین‌های تاریخیِ ظهورِ نهادها یا جوامع گوناگون است (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

پیش از مرتن، کارکرد عموماً به کارکردهایی مثبت و آشکار اطلاق می‌شد، اما وی با تغییر این تلقی، کارکرد را به کارکردهای مثبت، منفی و خنثی و همچنین کارکردهای آشکار و پنهان تعمیم داد. از نظر مرتن، «کارکرد مثبت آن کارکردهایی است که یک نهاد به نفع نهادهای دیگر انجام می‌دهد. کارکرد منفی به پیامدهای سوء یک نهاد نسبت به نهادهای دیگر اطلاق می‌شود و کارکردهای خنثی بیانگر آن دسته پیامدهای است که ایجاباً و سلباً نسبت به نهادهای دیگر فاقد خاصیت‌اند» (ریتزر، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۴۵). «مراد از کارکردهای آشکار آن دسته از کارکردهاست که با قصد قبلی انجام می‌گیرند؛ درحالی‌که کارکردهای پنهان آن دسته از کارکردهایی است که لزوماً با قصد قبلی نمی‌باشد، اما از مقتضیات ذاتی آن محسوب می‌شود» (همو، همان، ۱۴۷).

به عبارتی مرتن نسبت دادن صرف کارکرد برای هر پدیده را نادرست می‌داند و برای هر پدیده در ضمن کارکردهایش، کژکارکردها و یا بی‌کارکردی‌هایی را نیز فرض گرفته است. بدین ترتیب، مرتن از اصل ضرورت کارکردی، وحدت کارکردی و شمول کارکردی که برای هر پدیده بالضروره کارکردهایی را قائل است، استفاده کرده و کژکارکردی بودن و یا بی‌کارکردی بودن آن پدیده را محتمل دانسته است. از همین نقطه است که رویکرد مرتن را می‌توان آسیب‌شناختی دانست و دقیقاً نظریه او برای کاویدن کژکارکردها و بی‌کارکردی‌های

1. Functionalism
2. Robert K. Merton

مهدویت در عصر صفویه به کار این پژوهش خواهد آمد. در نهایت، با اتکا به مفهوم «تبادل خالص»^۱ در تئوری مرتن، می‌توان به جمع‌بندی تبعات مهدویت در عصر صفوی پرداخت؛ زیرا تبادل خالص به معنای ارزیابی نسبت کارکردها به کارکردها و بی‌کارکردی‌ها است.

وجوه کارکردی مهدویت در عصر صفویه

پدیده‌های مورد تأسیس هر جامعه و فرهنگ می‌تواند از کارکردهایی برخوردار باشد. عصر صفویه نیز به عنوان عصری با ضرایب کارکردی مهدویت، اقدام به ترویج رویکردهای منجی‌گرایانه به‌خصوص از نوع شیعی کرد و به استناد مبنای نظری یادشده، می‌توان این امر را براساس کارکردهای محتمل آن مورد بازخوانی قرار داد.

الف. صورت‌بندی همبستگی ملی

صورت‌بندی نوع و ضریبی از همبستگی «ملی» از طریق مفهوم و باور عمومی به وجود و ظهور منجی، یکی از کارکردهایی است که می‌توان برای مهدویت در عصر صفویه لحاظ کرد. تبیین سازوکار و مکانیسم یا چگونگی ایجاد نسبی این همبستگی را تا حد قابل توجهی می‌توان در مهدویت عصر صفویه جست‌وجو کرد. صفویه از ناحیه شیوع و عمومیت چشمگیر باور به منجی در میان شیعیان و با برجسته کردن مهدویت، موفق شد از طریق عاملی عمومیت‌یافته در گذار تاریخی ایران و فارغ از قومیت، دیانت، جنسیت و هویت، میزانی درخور از همبستگی میان توده‌های جامعه را فراهم کند؛ گو اینکه برخی پذیرش این عقیده (مهدویت) در میان ایرانیان عصر صفوی را در باور به این اندیشه در زمینه تاریخی ایران پیش از اسلام می‌دانند.

با توجه به اکثریت غالب شیعیان در عصر صفوی به لحاظ جمعیتی، منجی در مقام دالی فراگیر برای سایر افراد، گروه‌ها، طبقات و اقوام، قابلیت ایجاد ائتلاف و همبستگی میان این طیف متنوع را داشته و به همین سبب مورد استفاده ساختار سیاسی صفویه قرار گرفته و به همبستگی «ملی» انجامیده است؛ زیرا خصلتی فراقومی، فراطبقاتی، فراجنسیتی و فراجغرافیایی داشته است. نگاه عمومیت‌یافته شاهان صفوی براساس همبستگی ملی، فارغ از نوع قومیت و جنسیت و طبقه را می‌توان در این توصیف دریافت: «شاه‌عباس برای ملتش نه تنها یک پادشاه خوب، بلکه در عین حال پدر و سرپرست دلسوز و مهربانی است. وی نه تنها به رعایای خود زمین و حشم می‌بخشد بلکه به هرکس که نیازمند باشد پول کافی می‌دهد...» (دلاواله، ۱۳۴۸:

۱۷۱-۱۷۲). گزاره فوق به سبب تأکید موجود در آن بر تعبیر «هر کس» مورد اشاره قرار گرفت؛ زیرا چنان‌که از این گزاره و تأکید آن بر هر کس -فارغ از طبقه، جنسیت، قومیت و غیره- نشان می‌دهد، رویکرد حکام صفوی عمدتاً -و البته نه به‌طور مطلق- رویکردی عام به جامعه بوده است.

یکی از مبرزترین ویژگی‌های صفویه، برقراری مجدد پیوند میان حکومت و جامعه از پی‌قرن‌ها شکاف بوده است. این شکاف تا حد چشمگیری ناشی از قربانی شدن حاکمیت ملی در مسلخ حاکمیت‌های خاندانی بود، اما صفویه به‌رغم هویت قومی و خاندانی خود، سعی در ایجاد میزانی از همبستگی «ملی» داشت. ساختار سیاسی صفویه با اتکا بر عمومیت باور به منجی در میان اکثریت ایرانیان به سبب رسمیت و شیوع حداکثری تشیع، توانست آن را به وجه‌المصالحه‌ای برای همبستگی تبدیل سازد. البته بی‌تردید، عوامل متعددی ممکن است سبب‌ساز این همبستگی و یکپارچگی بوده باشد، اما به‌طور قطع خروج از ملوک‌الطوایفی و بازیابی مفهومی کلی ایران از سوی صفویه، صرفاً با سازوکارهای دفاعی و نظامی حاصل نشده است و عوامل فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی نیز می‌توانند نقشی جدی در ایجاد این همبستگی ایفا کرده باشند که عمومیت باور به منجی، می‌تواند یکی از آنها باشد. گواه این تحلیل، مشترک بودن باور به منجی در میان تمامی ادیان و مذاهب وقت از سویی و تأکیدات حکام و ساختار حکمرانی صفویه بر منجی‌گرایی از سوی دیگر است. درباره تأثیر منجی‌گرایی ساختار حکمرانی در ایجاد همبستگی، امینی هروی در فتوحات شاهی به صراحت مذهب اثنی‌عشری را که نسبت به سایر فرق شیعی، ناظر بر وجود موعود است، عامل غلبه بر تشیت و اختلاف در عصر صفویه معرفی کرده و افزوده است: «...و به این طریق است که بارگاه‌نشین ملک از خلائق شرقیه تا غربیه از مصدر دیانت اثنی‌عشری خسرو آفاق شاه‌اسماعیل به جمعیت حاصل آورد» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۵۱).

نقش موعودگرایی وقت در همبستگی مردم برای پیوستن به قیام صفویه، در تکمله‌ال‌اخبار این‌گونه توصیف شده است: «...قشون قشون صوفیان و غازیان... از اویماقات روملو و شاملو و القدر از بطون روم و شام و... مصر و دیاربکر شروع به عزیمت نموده... و این شوق به شاه‌اسماعیل دین‌پناه... از لشکری قرینه به دوازده‌هزار نفر را... سبب مقدمه ظهور بود و با موعودی که حضرت رسالت پناه(ص) خبر داده بود برابر می‌کرد» (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۸). در جهانگشای خاقان پیوستن اقشار جامعه به قیام صفویه، به التزام رکاب شیخ جنید تا شاه‌اسماعیل نزد امام عصر(عج)، نسبت داده می‌شود که به پوشش مردمان ایران، روم و هندوستان منجر شده است (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۳۵-۳۶). خاتون‌آبادی یکپارچگی مردم

در یاری کردن حکام صفوی را بارها ناشی از آن دانسته است که این یاری از نظر مردمان شبیه به یاری کردن موعود اهل بیت(ع) است که نمونه آن، اتحاد مردم در لشکرکشی به الوندبیگ و بازپس‌گیری ممالک آذربایجان است (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۴۴۱).

بی‌گمان، همبستگی ملی طیفی بلند است و توفیق صفویه در ایجاد آن، امری نسبی بوده است؛ ضمن اینکه در اعصار پیش از صفویه نیز با توجه به اینکه اکثریت جامعه ایران اهل سنت بوده‌اند، تسنن و باورهای آن امری عام بوده و می‌توانست به عنوان عاملی وحدت‌بخش عمل کند.^۱ بر این اساس، در مقاله حاضر اطلاق پسوند «ملی» به همبستگی پدیدآمده در صفویه با این قیدِ بلادرنگ صورت گرفته است که: ساحت ملی امری چندسطحی است و طیفی بلند را شامل می‌شود و صفویه تنها موفق به کسب میزانی اولیه از این وجه «ملی» شده است. بر همین اساس در سراسر متن، لفظ «ملی» در گیومه آورده شده است. همچنین معدود ادواری چون آل بویه و صفویه در تاریخ ایران وجود دارد که حاکمیت، مبنای ایدئولوژیک خود را تشیع اعلام کرده بود و به سبب طرح این مبنای ایدئولوژیک توسط صفویه، نیاز بسیار بیشتری نسبت به حضور علما در حکومت و تقسیم قدرت با آنها، میان حکام صفوی به وجود آمد. گو اینکه شکل‌گیری اولین حکومت فراگیر شیعه در ایران با ایجاد فضای مناسب منجر به فعالیت آزادانه شیعیان بعد از نهصد سال شد (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۴۹) و این فعالیت آزادانه در دو سطح عمومی و نخبگان (روحانیون) رخ داد و در سطح نخبگان، با احراز مقامات دیوانی و اجرایی و در نتیجه، تقسیم قدرت با روحانیون صعود کرد. نکته پایانی اینکه عملگرایی جمعی از فقها در همگامی با حکومت وقت نیز با سایر ادوار تاریخی قابل مقایسه نیست؛ به عبارتی جمعی از فقها در عین جائر دانستن حکومت صفوی و عدم انتساب عنوان نیابت به آن از حیث فقهی، عملاً استقرار یک حکومت شیعی را فرصتی برای تثبیت تشیع می‌دانستند و بنا بر همین موضع عملگرایانه، مناصب متعددی را پذیرفتند و از تقسیم قدرت از سوی صفویه استقبال کردند.

مبنای تئوریک این عملگرایی از پیش نیز در میان برخی از علما تئوریزه شده بود، اما هیچ‌گاه فرصت ظهور نیافت. نمونه‌ای از شکل تئوریزه این عملگرایی را می‌توان در رساله

۱. تفاوت عصر صفویه آن است که اولاً وسعت قلمرو حکمرانی اغلب ادوار پیش از صفویه، محدودتر از صفویه بوده و در نتیجه، تنوع قومی، فرهنگی و طبقاتی محدودتر بوده و به همین دلیل حصول همبستگی به مراتب آسان‌تر بوده است. ثانیاً اهل سنت فاقد یک ماهیت جنبشی بوده، اما خصیصه منجی‌گرایی موجود در تشیع، سطحی از پویایی رو به آینده (ظهور منجی) را ایجاد کرد که ذیل فرهنگ عمومی انتظار، میان سایر طبقات، فرهنگ‌ها و قومیت‌ها، قابلیت ایجاد همبستگی را در اختیار گذاشته است.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۷۹

«مسئله فی عمل مع السلطان» از سید مرتضی علم‌الهدی مشاهده کرد که در کتاب / امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت آمده است (ن.ک. به: کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۱۵۳-۱۶۱). این دست مبنای مربوط به فقه حکومتی، در صفویه شدت بیشتری یافت و در آثاری چون تعیین سیاست از سوی فیض کاشانی نمود یافت (فیض کاشانی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۸/۲). رساله دیگر در همین باره، «خراجیه و راله الاوزان و المقادیر» از علامه مجلسی درباره ضرورت پرداخت خراج به صفویه بود؛ درحالی که تا پیش از حکومت شیعه (صفویه)، علمای شیعه چندان موافقتی با پرداخت خراج و یا دریافت خراج از سلطان جائر نداشتند (جعفریان، ۱۳۷۰: ۱۹۱) و این محقق کرکی بود که در زمان شاه‌طهماسب با نوشتن رساله‌ای، از پرداخت خراج به سلطان جائر دفاع کرد (محقق کرکی، ۱۳۴۹: ۱۴۲/۱-۱۴۳).

هدف از طرح این موضع در این بخش آن است که مخاطب به این نکته مهم توجه داده شود که علما هرچند نیابت حکام صفوی از سوی منجی را تصریح نکرده‌اند، اما در رویکردی کلی و در برخی از احکام خود که حادث‌ترین آن مجاز شمردن پرداخت خراج به پادشاهان صفوی است، فضایی که این نیابت را به مردمان وقت القا کند، ایجاد کرده‌اند و در نتیجه این فضا سازی، به ترتیبی غیرمستقیم حکام صفوی را در ادعای نیابت کامکار کردند و این نیابت، صفویه را قادر به ایجاد همبستگی و موفق به متحد کردن مردم در راستای اهداف خود کرد.

ب. تأمین یکپارچگی سرزمینی

ساختار سیاسی صفویه با اتکا بر اصولی چون نیابت و اتصال حاکمیت خود به حاکمیت عصر ظهور (مهدویت)، توانست پشتوانه اجتماعی لازم برای حفظ تمامیت ارضی را فراهم آورد؛ زیرا با طرح و تثبیت این مدعا که حکومت صفوی نائب و متصل شونده به حاکمیت منجی خواهد بود، توانست تعلق سرزمینی مردم را ترمیم کند و به حکومت چنان اعتباری ببخشد که توده از اندیشه تجزیه سرزمینی بپرهیزد؛ چنان‌که جنبش‌های تجزیه طلبانه‌ای چون شورش قلندر به حداقل رسیدند.

صفویه از حیث برخی دیگر از ویژگی‌ها که می‌توان آن را ویژگی‌های امنیتی نامید، بسیار خاص بوده است؛ زیرا در آستانه تأسیس سلسله صفویه، حدود سرزمینی تعریف شده‌ای که ذیل عنوان کلی ایران تشخیص داده می‌شد، مورد طمع‌ورزی همسایگان قرار داشت. عثمانی و ازبکان از جمله جدی‌ترین دشمنانی بودند که حدود سرزمینی ایران وقت را با جغرافیا و ملیتی دیگر می‌پسندیدند. وضعیت بی‌سامان داخلی از حیث نوع حکمرانی به شکلی مشدد، انگاره بلند تاریخی ایران را در معرض فروپاشی قرار داده بود. اساساً طمع‌ورزی همسایگان از

ناحیه بی‌کفایتی در اداره کشور قابل فهم می‌باشد و صفویه نیز اگر موفق به حفظ یکپارچگی سرزمینی و پیکره‌بندی آن در برابر عثمانی و ازبک شد، این امر را از ناحیه نوع اداره کشور که خود موقوف به جریان‌سازی فکری-اجتماعی و فرهنگی-اعتقادی بوده است، میسر کرد و از جمله این جریان‌سازی‌ها مهدویت امامیه بود که در قامت یک «حکومت ملی» خود را نمایان کرد. هرچند اطلاق یک وضعیت تماماً ملی به حکومت صفویه اغراق‌آمیز است، در عین حال نمی‌توان منکر میزان یا سطحی از این شکل ملی در نوع حکومت وقت شد؛ ضمن اینکه از بُعد داخلی اساساً دوره پس از ایلخانیان و پیش از صفویان را به علت کثرت حکومت طوایف و چندپارگی ایران، دوره ملوک‌الطوایفی می‌نامند و صفویه با چنین وضعیتی قدرت را به دست گرفت. البته شاه‌اسماعیل با برداشتن قدرت‌های محلی که بالغ بر ده حکومت خودمختار بود (روملو، ۱۳۸۴: ۷۸/۱)، وحدت سرزمینی باستانی ایران بزرگ را تجدید کرد تا بدان‌جا که اسکندر بیگ ترکمان نوشت: «در مبادی حال آئین جهاننداری از ناصیه همایونش ظاهر و فر ایزدی از جبین مبینش باهر» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۵/۱).

در نمونه‌ای دیگر که روز عاشورا و نوروز به مثابه آیینی ملی مصادف با یکدیگر شد، ترکمان نقل کرده است که روز نخست را عاشورا و روز بعد را نوروز اعلام کردند (ترکمان، ۱۳۸۲: ۸۲۹/۲-۸۳۰) که نشان از تلاش برای یکپارچگی ملی-مذهبی ایران دارد؛ چنان‌که این یکپارچگی از حدود تبلیغاتی فراتر رفت و حتی در دوره شاه‌عباس اول سرحدات سرزمینی ایران به عصر ساسانیان بازگشت و در فارسنامه ناصری گستره شاهنشاهی شاه‌اسماعیل صفوی و ممالک محروسه‌اش از دیاربکر تا کنار شط جیحون و از باب‌البواب تا سواحل دریای عمان عنوان شده است (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۵۰۱/۱) و «در زمان شاه‌عباس برای آنکه از قلمرو حکومت‌های مستقل سران قزلباش در سرزمین ایران حکومتی واحد به وجود آورد... طبقه اشراف یعنی کسانی که به اصل، نسب و حکومت‌های موروثی خود می‌بالیدند منقرض شد و احترام و شخصیت بر بنیان لیاقت، کاردانی و شایستگی قرار گرفت» (فلسفی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۱).

در ادامه، شاهان صفوی توانستند از طریق مکانیسم‌هایی چون ایده اتصال و نیابت حکومت وقت به منجی، کلیت ایران را به مثابه سرزمین ظهور منجی بازآرایی ملی کنند؛ چنان‌که شاه‌اسماعیل در پاسخ به نامه‌های سلطان سلیم عثمانی که تهدید به تصرف ایران می‌کرد، با ذکر بیتی، آمیختگی حدود سرزمینی ایران با تشیع را عامل حفظ تمامیت ارضی آن دانسته بود:

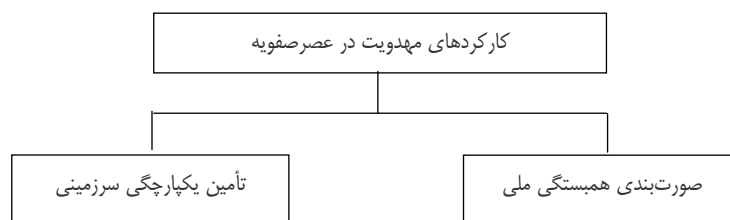
«بس تجربه کردیم در این دیر مکافات با آل علی هر که در افتاد، برافتاد» (نوایی، ۱۳۶۸:

(۱۶۸

درواقع، موضوع مهدویت یکی از سازوکارهای تلفیق ساحت ملی و تمدنی ایران با ساحت

آیینی و مذهبی آن بود که به تکوین یکپارچگی انجامید و این امر را می‌توان در نقد شاه‌عباس نسبت به سستی کشورهای مسیحی در مواجهه با ترکان عثمانی یافت: «واقعاً برای مسیحیان شرم‌آور است که از خارجیان به مناسبت سهل‌انگاری‌های خود چنین سرزنش‌هایی را بشنوند» (دلواله، ۱۳۴۸: ۲۴۳). موضع شاه‌عباس حاکی از آن است که وی منافع ملی و حدود سرزمینی را در آمیختگی با دیانت می‌دید؛ زیرا در این گزاره به مسیحیت اشاره کرده است؛ گویی دین می‌تواند عامل تأمین یکپارچگی باشد.

مخاطرات امنیتی موجود از ناحیه عثمانیان و ازبک‌ها از حیث خارجی و ملوک‌الطوایفی پس از ایلخانان از حیث داخلی که ایران را پاره‌پاره کرده بود، بازگشت به ساحت سرزمینی پیشین را در قامت مفهوم تاریخی ایران، برای صفویه ضروری ساخته بود. این پراکندگی سرزمینی امکان بازگشت به ساحت سرزمینی ایران در تمامیتش را دشوار کرده بود. صفویه با رسمیت بخشیدن به تشیع، از تشیع و دال مرکزی آن یعنی مهدویت، خصالتی امنیتی ساخت؛ زیرا از این طریق مرزبندی‌های مشخصی میان ایران در معنای سرزمینی شیعی، با سرزمین‌های عثمانی و ازبک ایجاد گردید. پیش از این اقدام صفویه، عثمانی و ازبک هویت خود را از مذهب تسنن یافته و خود را ذیل آن تعریف کرده بودند. حال صفویه با رسمیت دادن به مذهبی که هسته کانونی آن مهدویت است، نسخه بدیلی برای این دشمنان هم‌جوار تأسیس کرده بود و ایران نیز از این طریق، از مفهومی صرفاً سرزمینی به مفهومی ایدئولوژیک (شیعی-مهدوی) تبدیل شده بود.



شکل شماره ۲: کارکردهای مهدویت در عصر صفویه

در یک جمع‌بندی می‌توان چنین استنباط کرد که اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور که مهدویت یکی از ارکان مهم آن بود، صف‌بندی‌های متقنی را با عثمانی و ازبک ایجاد کرد که از دو بُعد قابل تبیین است؛ نخست اینکه با اعلام تشیع دوازده‌امامی که متمرکز بر امام دوازدهم (عج) بود، حکام صفوی توانستند یک مرزبندی با عثمانی و ازبک که اهل تسنن

بودند، نه فقط به شکل سیاسی، بلکه به شکل فرهنگی-اجتماعی ایجاد کنند. به عبارتی رسمیت تشیع با محوریت امام مهدی(عج) کارکردی داشت و آن کارکرد مرزبندی‌هایی با پایه‌های فرهنگی-اجتماعی میان ایران شیعی و غیر ایران غیرشیعی بود تا بدین ترتیب یکپارچگی سرزمینی ایران تأمین شود؛ چنان‌که در بسیاری از متون صفویه، از جمله تواریخ بر جای مانده، بر محوریت و مرکزیت دال منجی در تشیع عصر صفوی تأکید شده است. برای مثال، تاریخ‌نگاری قاضی احمد جدی‌ترین متنی است که تشیع صفوی را به صورت مشخص مبتنی بر امام دوازدهم (منجی) دانسته و در توجیه و تبیین این امر، حتی نبوت را مبتنی بر آن دانسته است: «... به صحت پیوسته که هر یک از انبیاء صاحب شریعت را دوازده وصی بوده» (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۰) و «اوصیای حضرت خاتم النبیین دوازده‌اند» (همو، همان، ۲۱). حسینی استرآبادی در تاریخ سلطانی به جای به کار بردن لفظ کلی تشیع، بارها از مذهب اثنی‌عشری صفویه نام برده است: «... مراد آن حضرت سلطنت... سعادت لم یزلی و رواج مذهب اثنی‌عشری... و استخلاص فرقه ناجیه شیعه امامیه... بود» (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۳۱).

مؤلف فتوحات همایون «شاه‌عباس را مروج مذهب اثنی‌عشری خطاب می‌کند» (سیاقتی، ۱۳۹۳: ۸۳) و بر همین اساس نام حضرت علی(ع) و نام شاه‌عباس حسینی را مرکب از دوازده عدد دانسته و حتی درباره کتاب خود نوشته است: «چون امر به ضبط تاریخ فتوحات خلافت... مقرون فرمود... بنای آن بر دوازده فتح نهاده... و از نوادر آنکه فتوحات همایون دوازده حرف است» (همو، همان، ۸۵). افوشته‌ای نطنزی پای را فراتر نهاده و به‌رغم وجود سلسله‌هایی چون آل بویه که شیعه زیدی بودند، معتقد بود که صفویه به استناد اثنی‌عشری بودنش، «تنها حکومت شیعی در تاریخ ایران است» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۵).

این امر از چشم مستشرقان نیز مستور نمانده و هانری کربن نوشته است: «یکی از پایه‌های بنیادین تشیع را مهدویت می‌داند و آن را از محوری‌ترین عناصر اعتقادی تشیع می‌انگارد» (کربن، ۱۳۷۷: ۱۰۵). دوم آنکه به دنبال کاستن از شکاف میان حاکمیت و جامعه به سبب اصل نیابت و اتصال و به سبب تأکید بر باوری عمومی در ایران به منجی، مرزهای جغرافیایی ایران معنایی ملی، فرهنگی و عقیدتی یافت. این مرزها از حدود مقولاتی صرفاً ژئوفیزیک فراتر رفت و برساختی ژئواستراتژیک یافت. دلاواله در این باره نوشته است: «شاه [شاه‌عباس اول] پرسید چرا پادشاهان اسپانی مدخل بحر احمر را به روی ترک‌ها نمی‌بندند» (دلاواله، ۱۳۴۸: ۲۵۶). در نمونه‌ای دیگر، شاه‌طهماسب در پاسخ به نامه تهدیدآمیز اسکندر پاشای ارز روم، بنیان مهدوی حکومت صفوی را ضامن بقا و ظفرمندی آن بر حدود سرزمینی خود معرفی کرده و تعرض به قلمرو ایران را تعرض به خاندان پیامبر(ص)، حسین بن علی بن ابی‌طالب(ع) و

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۸۳

صاحب‌الزمان (عج) قلمداد کرده بود (شاه‌طهماسب، ۱۳۶۲: ۶۵). در نمونه‌ای دیگر، اروپاییان از صفویه درخواست کرده بودند به مقابله با عثمانی بپردازد و مانع از تسری حوزه نفوذ عثمانی به اروپا شود.

افزون بر اتکای صفویه بر باور عمومی به منجی در میان ادیان وقت و استفاده از ایده نیابت از منجی، تلاش مورخان و برخی علما بر تطبیق حکومت صفوی با مرحله منتهی به ظهور منجی و آخرالزمان نیز ساختار حکمرانی صفویه را مشروعیتی چشمگیر بخشید و حکام صفوی توانستند با تکیه بر این مشروعیت، اهداف خود از جمله جلب حمایت گروه‌ها و طبقات اجتماعی (همبستگی ملی) و تأمین یکپارچگی سرزمینی را تا حد قابل توجهی محقق سازند. در نمونه‌ای آشنا می‌توان به تلاش برای تطبیق حدیث «لکم قوم دوله و دولتنا فی آخر الزمان» با صوفیه اشاره کرد (کشاورز و سعیدیان جزی، ۱۴۰۲: ۳۲؛ کشاورز و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۸۳). قاضی احمد به این منظور «لفظ آخر الزمان را با استفاده از اعداد ابجد برابر با سال ۹۳۰ق که سال جلوس شاه‌طهماسب بوده، دانسته است» (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۱-۲۸۲).

مؤلف خلاصه السیر حکومت شاه صفی را دولت ابدی و بی‌زوالی می‌دانست که به حکومت آخرالزمان پیوند می‌خورد (اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۶، ۳۲۷-۳۲۸). در *قصص الخاقانی* روز درگذشت شاه اسماعیل دوم «روز قیامت‌اندوز» نامیده شده (شاملو، ۱۳۷۴: ۹۳) و در روز مرگ شاه‌طهماسب «علامات روز محشر» (همو، همان، ۱۰۱) ظاهر شده و روز مرگ شاه‌عباس دوم «پایه‌های هستی لغزان» (همو، همان، ۲۴) تعریف شده و در *عالم‌آرای شاه اسماعیل* آمده است: «دولت صفوی تا خروج حضرت صاحب‌الامر (ع) استمرار خواهد داشت» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۲). در همین باره در *عالم‌آرای عباسی* آمده است: «زمان دولت سعادت قرینش به ظهور حضرت صاحب‌العصر و الزمان اتصال یابد» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۱) و ترکمان ابراز امیدواری کرده بود که «دولت شاه‌عباس به ظهور صاحب‌الامر اتصال یابد» (هو، همان، ۲۳۰/۱).

کثرت تألیفات درباره منجی موعود در عصر صفویه که بیشتر از هفتاد کتاب و رساله مستقل درباره مهدویت است، ظرفیت و ابزار دیگری بود که حکام صفوی توانستند به استناد آن، خود را در نظر مردم موجه و مشروع جلوه دهند و مردم را در حمایت از خود همبسته سازند و تمامیت ارضی را نیز حفظ کنند. ضمن اینکه تولید آثار فراوان درباره مهدی و صدور اجازه انتشار و ترویج آنها توسط حکام وقت، نخبگان و علما را که نویسندگان این آثار بودند، به پشتیبانی از حکومت ترغیب می‌کرد و این پشتیبانی خود با ایجاد مشروعیت مضاعف، حکام را در تأمین آن کارکردها یاری می‌رساند؛ زیرا اجازه تولید این آثار، بر رویکرد منجی‌گرایانه

حکام، نشانه و گواهی بود.

از جمله این تألیفات درباره منجی موعود، می‌توان به *العرف الوردی فی اخبار المهدی و البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان* از سیوطی، *البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان* از علی‌بن حسام‌الدین، *اثبات الرجعه* از شیخ علی‌بن عبدالعالی کرکی، *النجم الثاقب فی بیان ان المهدی* از شمس‌الدین محمدبن عبدالرحمن، *ارشاد ذوی الافهام لنزول عیسی* از مرعی‌بن یوسف، *جزیره خضرا* از نورالله شوشتری، *کفایه المهدی فی معرفه المهدی* از سید محمد میرلوحی سبزواری می‌باشند.

وجوه کژکارکردی مهدویت در عصر صفویه در برابر شمولیت و وحدت کارکردی

به اعتبار پایگاه تئوریک، می‌توان مقوله مهدویت در صفویه را به مثابه امری که بر بقای صفویه تأثیرگذار بود، به عنوان یکی از اسباب افول سیستم وقت نیز مورد توجه تحلیلی قرار داد و به سه نمونه از آن ذیل عنوان‌های «مدعیان دروغین»، «مشروعیت دروغین از طریق بازتولید ساختار ارباب-رعیتی» و «ناتوانی در بازجذب برخی از نیروهای اجتماعی» پرداخت.

الف. مدعیان دروغین و خوانش‌های نامتعارف از مهدویت

از جمله کژکارکردهای متصور برای مقوله مهدویت در صفویه و البته عصرهای مشابهی که بر مهدویت تأکید و تمرکز کرده‌اند، ظهور مدعیان دروغینی است که خود را در مقام منجی مورد نظر و یا نماینده و واسط او معرفی کرده‌اند. نکته درخور توجه آن است که خصیصه غایب بودن که از جمله خصایص منجی می‌باشد، این امکان را به مدعیان برای طرح ادعای خود داده است. عصر غیبت، عصر خلأ می‌باشد. هرچند امام حاضر و ناظر است، اما چون ظاهر نیست و ارتباطی آشکار و مستقیم با پدیده‌های وقت ندارد، فی‌نفسه و به لحاظ ماهوی امکان طرح ادعاها از طرف برخی را همواره و به‌طور ناخواسته فراهم کرده است. همچنین در اعصاری که مهدویت بیشتر مورد تأکید بوده و زمان و مکان ظهور، بیشتر مورد انتظار بوده، مدعیان نیز بیشتر بوده‌اند؛ چنان‌که برای مثال، الشیبی افزون بر زمینه‌سازی ایده نیابت و اتصال برای طرح مدعیان دروغین، حتی خویشاوندی سران طریقت نعمت‌اللهی و نوربخشی با خاندان صفوی را نیز عامل مؤثر دیگری برای طرح دعوی‌های مهدوی‌گرا در عصر صفوی می‌پنداشت (الشیبی، ۱۳۸۷: ۳۹۵).

عبدی‌بیگ شیرازی نوشته است: «در نهصدوسی، نوزدهم ماه رجب بر سریر سلطنت... جلوس فرمود... و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثنی‌عشری در زمان سلطنت آن

اعلی حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب‌الامر، لوائی ظهور برافرازد» (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۰). ظهور تعدادی از مدعیان با نام اسماعیل ثانی را نیز می‌توان در امتداد همین فرهنگ سیاسی دعوی‌های منجی‌گرایانه دید. برخی از مورخان دست‌کم ظهور چهار اسماعیل ثانی دروغین را مطرح کرده‌اند: «القصة بعد از قضیه قلندر مذکور دیگر قلندران بنگی را هوس اسماعیل میرزائیت در سر افتاده... و در چندین نقطه ایران از طالش و اردبیل و خراسان قلندران دیگری پدید آمدند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۵/۱). در ساختاری که پادشاه در مقام نیابت و اتصال با منجی قرار دارد، حتی دعوی شاه بودن را می‌توان در جهت دعوی‌های دروغین مهدویت ارزیابی کرد. به عبارتی، غیبت منجی خلأیی را پدید آورد که برخی با سوءاستفاده از این خلأ، درصدد پر کردن آن بودند؛ گو اینکه خلأ همواره مهدویت را مستمسکی برای توفیق جنبش‌های اجتماعی با دعوی مهدویت قرار داده بودند. عصر صفوی به منزله دوره‌ای از ادوار فراز مهدویت در مقابل ادوار فرود آن، عرصه‌ای برای ظهور مدعیانی دروغین بوده است؛ ضمن آنکه این کژکارکرد، سایر خوانش‌های نامتعارف از مهدویت را نیز شامل می‌شد که مهدویت غالبی از جمله آنها بود. به عبارتی تبیین ناکارآمد از مقوله غیبت در عصر یادشده و یا سایر عوامل از جمله تفویض مشروعیت به حکام وقت، آن هم به عنوان حکومت نیابتی امام زمان(عج)، سبب‌ساز بروز کژکارکرد مذکور شده و سبب گردیده است دیگرانی نیز خود را محق به طرح دعوی‌های مشابه بینگارند. جنبه کژکارکردی مهدویت غالبانه و مدعیان دروغین آن است که مهدویت غالبانه و دعوی‌های دروغین، اولاً خصلتی افراطی داشته و ثانیاً به ترویج خرافه دامن می‌زد و این دو، یعنی افراط و خرافه، همواره از جمله بازوهای کژکارکردی در واپس‌گرایی و عقب‌ماندگی تاریخی جامعه ایران بوده است.

ب. مشروعیت دروغین از طریق بازتولید ساختار ارباب-رعیتی

مشروعیت‌زایی و پوشش ستم و توجیه ساختار ارباب-رعیتی از طریق استفاده ابزاری و مناسک‌گرایانه از مهدویت، از دیگر کژکارکردهای متصور برای مهدویت در صفویه است. در تعبیری رادیکال می‌توان گفت جدی‌ترین مدعیان دروغین، حکام صفوی بودند که ذیل مفهوم نیابت منجی، مدعی بودند حکومتشان به حکومت حضرت ولی عصر متصل خواهد شد؛ چنان‌که شاه اسماعیل اول گاه مدعی باییت مهدی(عج) را داشت و گاه از سوی پیروانش مرتبه‌ای فراتر از این نیز می‌پذیرفت (فرهانی منفرد و خلیلی، ۱۳۸۹: ۹۰). نقل داستان‌هایی چون ملاقات شاه اسماعیل با صاحب الزمان (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۶/۱)، شمشیر بستن به کمر شاه اسماعیل توسط صاحب‌الامر (همو، همان، ۴۷/۱)، خواب دیدن حضرت علی(ع) و دادن

مژده پیروزی به شاه اسماعیل (همان، ۸۰/۱) همگی بر پیشگامی سلاطین صفوی در دعوی‌های دروغین دلالت دارد؛ تا جایی که الشیبی معتقد است: «شاه اسماعیل صفوی براساس دعوی بابت مهدی (عج) بود که به یکی از پیشگویی‌های منتسب به شیخ زاهد گیلانی دربارهٔ اولاد داماد و مریدش شیخ صفی بازمی‌گشت» (الشیبی، ۱۳۸۷: ۳۸۸).

با گذشت زمان، این پیشگویی‌ها به تدریج افراطی شد؛ 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 فاصله‌ای نیست (همو، همان، ۳۸۹). حتی نیاکان صفویه در نمونه‌ای از تقدس‌بخشی به شیخ حیدر آن‌گونه بودند که: «همه او را اولیاء الله و وجودی تقریباً الهی می‌پندارند... 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).

نمونه دیگری که زمینه مشروعیت دروغین را فراهم کرد، موضوع نماز جمعه بود؛ زیرا علاوه بر محقق کرکی، محمدتقی مجلسی در توجیه اقامهٔ نماز جمعه در عصر غیبت توسط صفویه، نوشته است: «... وجه ترک نماز جمعه همین بود که چون همیشه پادشاهان سنی بودند و خود می‌کردند یا منصوب ایشان... تا آنکه حق پادشاهان صفویه را مؤید گردانید به ترویج دین مبین ائمه که نماز جمعه را علانیه بجا آوردند... و امید است که این دولت ابد پیوند متصل به ظهور حضرت صالح‌الامر شود و شعائر اسلام برپا باشد» (مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۵۱۳/۴).

مشروعیتی که توسط علما ذیل دو مقولهٔ اتصال و نیابت به حکومت ولی عصر، به سلطنت وقت منتقل می‌شد، ضمن کارکردهای یادشده در بخش قبل، کژکارکردهایی را به دنبال داشت که یکی از آنها توجیه ساختار ستمگرانهٔ حکومت‌های صفوی بود؛ چنان‌که برای مثال، در نمونه‌ای شاردن به نقل از ملا کاظم از شخصیت‌های مذهبی، در توصیف شاه‌عباس دوم نوشته است: «این پادشاه، دائم‌الخمر و در نتیجه کافر شده، الطاف خداوندی شامل او نیست، بایستی او را کشت» (شاردن، ۱۳۴۵: ۸۲/۱). گسترده‌گی ساختار بی‌عدالتی و سیستم ارباب-رعیتی تا بدان‌جا شدت یافت که شاه اسماعیل دوم را ناگزیر از اندیشیدن تدبیر در این باره کرد و قاضی احمدبن شرف‌الدین قمی در این باره نوشته است: «شاه مقرر فرمود در هفته دو روز نواب میرزایی و میرزا شکرالله در اوین عدالت نشسته، پرسش مردم نمایند و پروانچه اشرف نوشته تسلیم کنند» (قمی، ۱۳۸۳: ۶۲۳/۲-۶۲۴).

اساساً استفادهٔ ابزاری از باورها و عقاید با ایجاد مشروعیت کاذب برای حکام، می‌تواند زمینه‌های توجیه ستم را فراهم سازد و رفتار ستمگرانهٔ آنان را عادی و معمولی جلوه دهد و

دقیقاً از همین ناحیه است که به سبب نگاه ابزاری به مهدویت توسط حکام صفوی برای توجیه شیوه حکمرانی خود، می‌توان ایجاد مشروعیت دروغین را از جمله کژکاردهای مهدویت در عصر یادشده تلقی کرد؛ هرچند که این امر نه به نفس مهدویت، بلکه به استفاده‌ای که از آن شده است، مربوط می‌شود. این امر برای جامعه در مقام یک ارگانسیم، کژکارکرد داشته است.

ج. ناتوانی در بازجذب برخی نیروهای اجتماعی

ایجاد همبستگی اجتماعی و یکپارچگی سرزمینی از طریق مهدویت، نه تنها امری تام و تمام نبود، بلکه مهدویت امامیه به حذف برخی نیروهای اجتماعی مؤثر انجامید؛ چنان‌که در بخش کژکارکردهای مهدویت امامیه، به ناتوانی صفویه در بازجذب غالیان، صوفیان و قزلباشان، در اثر جایگزینی مهدویت امامیه به جای مهدویت صوفیانه، پرداخته خواهد شد.

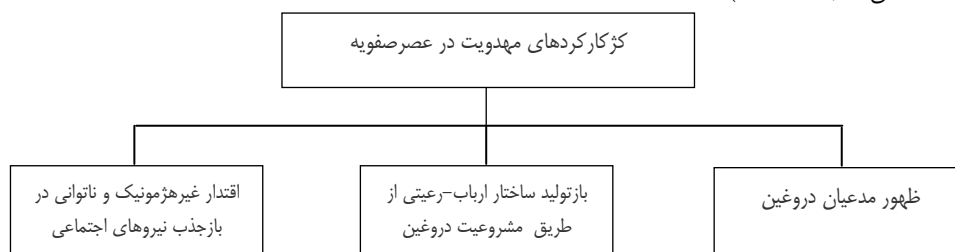
ناتوانی در بازجذب غالیان، صوفیان و قزلباشان به سبب غلبه غیرهژمونیک مهدویت امامیه، از دیگر کژکارکردهای مهدویت امامیه می‌باشد. به عبارت دیگر، به سبب انقطاع صفویه از صوفیان و غالیان قزلباشان و جایگزینی نیروی اجتماعی روحانیون به جای آنان تا حد قابل توجه، مهدویت امامیه و اصرار و پایبندی به آن، به ریزش نیروهای منجر شد که قبلاً در ساختار سیاسی صفویه تنیده بودند. برای مثال، شاه عباس اول «خصوصت مجتهدان با عقاید افراطی طریقت غالبه را که مانعی در مسیر نهادینگی تشیع امامیه بود، دستاویزی برای سرکوب آنها قرار داد» (Babayan, 1994: 151-154). هرچند ریزش صوفیان قزلباش از نیمه دوم حکومت شاه اسماعیل به تدریج آغاز شد، اما رویکرد افراطی و عناصر غالی درباره الوهیت شاه در مقام مرشد کامل، همچنان تداوم داشت و حتی در دوره حکومت شاه طهماسب ترمرد از حکم شاه صفوی برابر با ارتداد بود، اما شاه طهماسب با فراخوانی وسیع از علمای جبل عامل، اقدام به پیرایش تشیع غالیانه و جایگزینی تشیع فقهاتی کرد.

اقدامات مشابه سایر سلاطین صفوی، هرچند به تحدید افراطی‌گری ذیل تصوف غالبه انجامید، اما به ریزش نیرویی مهم همچون منجر صوفیان گردید. «پادشاه [شاه طهماسب] دیندار شریعت پرور در مقام سیاست آن گروه ب اعتقاد درآمده سر یک یک را فراشان بضرط تخمق کوفته بدیار عدم می فرستادند و... تا چهل نفر از قلندران بنگی بدین جهت سیاست یافتند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۱۷/۱). شاه عباس اول «سعی کرد دست قزلباشان را از قدرت کوتاه کند. ابتدا با کمک الله و حامی اصلی خود مرشدقلی خان سران قزلباش را از میان برداشت و سپس در فرصت مناسب، خود مرشدقلی خان را به تیغ قهر ملوکانه دچار ساخت و بدین ترتیب از زیر بار سنگین آنان خلاص شد» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۲۹۰). شاه سلطان حسین نیز «حکام

قزلباش را برکنار کرده و در شهرهای ایران بجای آنان، سادات و فضلای متقی و پرهیزگار را به حکومت گمارد» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸) و اساساً «شاه سلطان حسین به صوابدید ملا محمدباقر مجلسی طریقه صوفیه را که شعار سلسله صفوی بود، برانداخت» (سیوری: ۱۳۸۷: ۲۳۶-۲۳۷؛ رویمر، ۱۳۸۵: ۴۰۸).

این دست سرکوب‌ها علیه غالیان و جایگزینی تدریجی تاجیک‌ها و گرجیان به جای قزلباش‌ها نیز به حذف تدریجی آنان از مناسبات قدرت منجر شد؛ تا جایی که قزلباشان در تمرّد از خسروخان گرجی در عهد شاه سلطان حسین، به شکست در برابر افغان‌ها دامن زدند؛ زیرا تا حد بسیاری ارتش جدیدی متشکل از گرجیان و چرکس‌ها جایگزین ارتش قبیله قزلباش گردید.

در مجموع، مهدویت از ناحیه خصلت غیبت منجی، مورد سوءاستفاده مدعیان دروغین و حکام صفوی قرار گرفت تا ذیل آن خود را موجه و حتی منزّه وانمود کنند؛ چنان‌که جامعه ایران در کنار باور راستین به آموزه ربانی مهدویت، در کنار خصیصه فرهنگی خرافه‌گرایی، در معرض ادعاهای ناصواب و خوانش‌های تحریف‌شده از مهدویت قرار گرفت. البته مهدویت عموماً و صرف نظر از دوره‌ای خاص، مورد سوءاستفاده برخی جریان‌ها قرار می‌گرفت، اما در صفویه به سبب تمرکز استراتژیک حاکمیت بر آن، در عین کارکردهای یادشده، با کژکاردهایی از این دست نیز مواجه بوده است. البته علما در این میان با تقریرات و خطبات، بسیار تلاش کرده بودند تا مهدویت را از پیرایه‌های ذکرشده برهانند، اما هم‌گرایی و همدلی قابل توجه علما با حکام وقت، در استفاده ابزاری حکام و وقوع کژکارکرد مربوطه بی‌اثر نبوده است؛ هرچند که سینرژیک (یا هم‌افزایی) علما و فقها با حاکمیت صفوی با انگیزه‌رهایی از پیشینه سرکوب شیعیان از سوی حکام پیش از صفویه، قابل توجیه و تحلیل است؛ چنان‌که محقق کرکی بر این باور بود که «اگر مجتهدی با انگیزه اصلاح وارد حکومت جور شد، او در واقع به نیابت از امام زمان (عج) اجرای حکم می‌کند و نه به دستور یا به نیابت از سلطان» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق: ۳/۴۸۹-۴۹۰).



شکل شماره ۳: کژکارکردهای مهدویت در عصر صفویه

در مجموع، حمایت جدی حکام از مهدویت و همچنین همکاری علما با این رویکرد، زمینه برای طرح دعوی‌های دروغین درباره منجی، به طریق اولی از سوی حکام و به ترتیبی ثانوی از سوی دیگران فزونی یافت و افزایش آثاری که به عنوان ردیه‌هایی علیه مدعیان دروغین، در این عصر تقریر شد، خود گواه رخداد این کژکارکرد می‌باشد. نکته دیگر آنکه به سبب طرح دو ایده نیابت و اتصال حکومت صفوی به حکومت ولی‌عصر و استفاده ابزاری حکام صفوی از آن، زمینه برای توجیه ساختار ارباب-رعیتی وقت فراهم گردید؛ زیرا دولتی که متصل به دولت ولی‌عصر معرفی می‌شد، علی‌القاعده مبراً از ستم وانمود می‌شد. به‌رغم کارکردهای یادشده درباره چرخش صفویه از مهدویت غالبه به امامیه، چرخش مذکور کژکارکرد دیگری نیز بر حکمرانی صفویه مترتب نمود که ناظر بر ریزش یکی از نیروهای اجتماعی بنیان‌گذار صفویه، یعنی صوفیان و قزلباشان می‌باشد.

وجوه بی‌کارکردی مهدویت در عصر صفویه در برابر ضرورت کارکردی

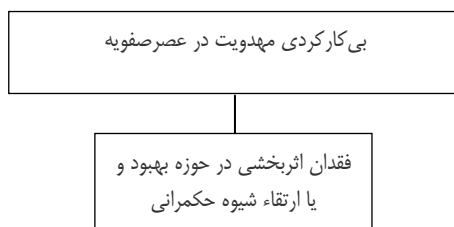
به اعتبار فرایند رو به زوال صفویه تا مرحله فروپاشی، می‌توان این مدعا را مطرح کرد که عناصر مورد تأسیس این سلسله از جمله مهدویت، نتوانسته بودند در بهبود و یا ارتقای شیوه حکمرانی این سلسله مؤثر باشند. چه بسا به دلیل برخورداری از مشروعیت حاصل از نیابت و اتصال به منجی و عصر ظهور، تمامی ابواب آسیب‌شناسی حاکمیت مسدود شده و این امر راه را برای اصلاح نواقص بسته بود. در نتیجه، مهدویت درباره بهبود یا ارتقای شیوه حکمرانی، دچار بی‌کارکردی شده بود. در برخی موارد، مهدویت اساساً اثری در حوزه و عرصه مربوطه نداشته است که یکی از آنها فقدان اثربخشی جدی بر بهبود شیوه حکمرانی صفویه است. شاردن درباره شیوه حکمرانی پادشاهان صفوی نوشته است: «هیچ چیز در برابر هوس‌های جنون‌آمیز شاهان در امان نیست؛ نه پرهیزگاری، نه شایستگی، نه صمیمیت و غیره. یک حرکتی است که به شکل سخنی از دهانشان یا اشاره‌ای از چشمانشان سر زد...» (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۵۴/۸-۱۵۵).

اگر در نظر گرفته شود که مهدویت اساساً بر شیوه‌ای ایدئال از حکومت در مرحله ظهور منجی دلالت دارد، در نتیجه انتظار می‌رود که بیشترین اثربخشی را در ارتقای حکمرانی حاکمیت‌هایی داشته باشد که بر مهدویت تأکید دارند. هرچند آن‌گونه که شواهد موجود درباره زوال تدریجی وضعیت حکمرانی صفویه نشان می‌دهد، مهدویت در این باره برای سلسله مربوطه فاقد کارکرد بوده است. حکومت امام عصر (عج) مصداق بارز عدالت‌گستری در معارف و فقه شیعه است، اما صفویه به‌رغم تأکیدات خود بر مهدویت، با عدول تدریجی از

عدالت، گرفتار ستم و بی‌عدالتی گردید؛ چنان‌که کروسینسکی این بی‌عدالتی را از جمله علل فروپاشی صفویه برشمرده است: «دیگر باعث زوال و... عیب و نقصان دولت... و معطل شدن کارها... پدیداری انواع جور و تعدی در مملکت بود که چاره آن از ممتنعات باشد و در اندک وقتی دولت زایل می‌گردد، چنانکه دولت صفویه شد» (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۲۴-۲۵). نمونه مفراط این بی‌عدالتی، عدم اجرای عادلانه محاکم و مجازات‌های غیرانسانی بود که سپردن مخالفان به توحش آدمخوارانی ملقب به «چیگین‌ها» از جمله آنهاست. نصرالله فلسفی شرح مبسوطی بر آن را مستند به خلاصه‌التواریخ قاضی احمدبن شرف‌الدین و همچنین روضه‌الصفویه و تاریخ عباسی ارائه کرده است (فلسفی، ۱۳۷۵: جلد ۲).

در نمونه‌ای از حکمرانی رو به زوال صفویه، بدلیسی نوشته است: «چون زمام سلطنت صفویه در قبضه شاه سلطان محمد افتاد و عنان اختیار آن سلسله با الکیه به کف کفایت امرای قزلباش درآمد هرج و مرج در دیار عجم به ظهور رسید» (بدلیسی، ۱۳۴۲: ۳۷۶). همچنین می‌توان به قحطی سال ۹۸۷ق. در دوره شاه محمد خدابنده اشاره کرد که براساس آن: «یک من نان به سیصد دینار شد و خروار گندم صد منی به بیست و پنج‌هزار دینار خرید و فروخت می‌شد... هیچ روزی نبود که جمعی کثیر قریب به پنجاه و شصت از کوچک و بزرگ به راه آخرت سرعت نمایند... از بعضی مسموع شد که کبابیان گوشت عورات مرده را کباب نموده صرف می‌کردند... و مردم بسیار تلف شدند» (قمی، ۱۳۸۳: ۷۰۱/۲). بنا بر داده‌های تاریخی، ادوار پس از شاه‌عباس اول، آغاز فرایند تدریجی و آرام انحطاط حکمرانی صفویه بود و در این زمینه می‌توان به شورش «شیرخان افغان» در دوره شاه‌صفی اشاره کرد که آشفتگی ایالت قندهار را به دنبال داشت؛ همچنین حملات عثمانی از غرب کشور آغاز شد که به شروع جنگی ده‌ساله با عثمانی و جدایی بغداد و بین‌النهرین از قلمرو صفویه و انعقاد معاهده زهاب انجامید. قحطی و گرانی عصر شاه‌سلیمان و «حمله قزاق‌ها بر ولایات ساحلی خزر» نیز از دیگر موارد این انحطاط است (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۵). از جنبه‌های مهم سال‌های زوال صفوی، روحیه ضعیف نظامیان است که میراث سال‌های غفلت از سپاهیان بود و «مکمل این مسئله فقدان فرماندهان توانا و باتجربه بود» (سیوری، ۱۳۸۷: ۲۴۴). این فرسایش و زوال به مدت نیم‌قرن تا فروپاشی صفویه ادامه داشت.

دوباره تأکید می‌شود که منظور، فقدان کارکرد مهدویت، به معنای اعم نیست، بلکه مقصود به‌طور مشخص سلسله‌مربوطه و عدم بهره‌برداری کارکردی از اصول حکمرانی منجی‌گرایانه توسط صفویه به‌طور خاص می‌باشد.



شکل شماره ۴: بی‌کارکردهای مهدویت در عصر صفویه

نتیجه‌گیری

نگارندگان پژوهش حاضر با عبور از خوانش‌های عموماً یک‌سونگر که صرفاً به تأیید و حتی تقدیس پدیده مهدویت در عصر صفویه پرداخته‌اند، تلاش کرده‌اند از حدود کارکردی مهدویت فراتر بروند و به ساحت‌های کژکارکردی و بی‌کارکردی آن نیز ورود نمایند. بر همین اساس، دو کارکرد مهدویت در این عصر را مورد شناسایی قرار داده‌اند که عبارت از صورت‌بندی همبستگی ملی و تأمین یکپارچگی سرزمینی است. به تعبیری، مهدویت از ناحیه عمومیت و فراگیری که خصلت آن می‌باشد، توانسته است از طریق باور عمومی به منجی در میان سایر اقوام، فرهنگ‌ها و طبقات مستقر در ایران عصر صفوی، ضریبی از همبستگی ملی را حول محور باور به مهدویت تأسیس کند و فارغ از تفاوت‌های قومی، فرهنگی و طبقاتی، جامعه را در کلیتش یکپارچه سازد. افزون بر این، مهدویت به عنوان هسته کانونی تشیع، موفق به ایجاد یک مرزبندی مستحکم میان ایران شیعی و مهدوی، با حوزه نفوذ عثمانی و ازبیک شد و بدین ترتیب، یکپارچگی سرزمینی را از سطحی ژئوفیزیک به مرتبه‌ای ژئواستراتژیک و ژئوپولیتیک ارتقا بخشید.

گفتنی است مهدویت به کارکردهای آن محدود نشده و کژکارکردهایی داشته است که عبارت از ظهور مدعیان دروغین، مشروعیت دروغین از طریق بازتولید ساختار ارباب-رعیتی و اقتدار غیرهژمونیک (ناتوانی در بازجذب نیروهای اجتماعی) است. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه یکی از ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیر مهدویت، عنصر غیبت منجی می‌باشد، در نتیجه در ادواری چون صفویه که در آن مهدویت به جریانی غالب در ساحت فرهنگ و اجتماع تبدیل شده بود، ظهور مدعیان دروغین مهدویت جدی‌تر شد. بدین ترتیب، رواج جریان مهدویت در صفویه به سبب خصلتی چون غیبت منجی، زمینه سوءاستفاده مدعیان دروغین را فراهم کرد و خلاً منجی موعود در عصر غیبت، به بستری برای طرح مدعاهای کذب درباره حلول منجی در برخی مدعیان یا رابطه با او تبدیل شده بود. کژکارکرد دیگر مهدویت در این عصر، از ناحیه

مشروعیتی بود که از طرف فقها به سلاطین صفوی داده می‌شد و آنها به عنوان حاکمانی که حکومت خود را متصل به حکومت منجی معرفی می‌کردند، زمینه‌های توجیه ساختار ارباب-رعیتی و ستمگرانه خود را فراهم کردند. به علاوه، به عنوان کزکارکرد سوم می‌توان تأسیس مهدویت امامیه را درگیر در پیامدی چون دفع برخی نیروهای اجتماعی تلقی کرد؛ زیرا با تأسیس مهدویت امامیه، برخی جریان‌ها و نیروهای بسیار مهم اجتماعی چون صوفیان و قزلباشان به سبب پیوند با مهدویت غالبه سرکوب شدند و در بازجذب آنها به بدنه حاکمیت، اقدامی صورت نگرفت.

بی‌کارکردی مترتب بر مهدویت صفویه، در ارتباط با شیوه حکمرانی صفویان قابل طرح است. به عبارتی، با وجود آنکه مهدویت امامیه در کانون مطالبات صفویان بوده و مهدویت اساساً متکی بر شیوه‌ای ایدئال از حکمرانی توسط منجی می‌باشد، اساساً نه تنها هیچ داده‌ای مبنی بر فرایند رو به بهبود شیوه حکمرانی توسط سلاطین صفوی موجود نبود، بلکه داده‌هایی نسبتاً متعدد حاوی اطلاعاتی درباره زوال تدریجی در شیوه حکمرانی صفویه می‌باشد. بنابراین با توجه به تعدد کزکارکردها و بی‌کارکردی‌های مهدویت عصر صفویه، تعادل خالص در نظریه مرتن، از کارکردها به کفه کزکارکردها و بی‌کارکردها سنگینی می‌کند.

منابع و مأخذ

کتاب و مقالات

- ادگار، اندرو و پیت سجویک (۱۳۸۷)، *مفاهیم بنیادی نظریه‌های فرهنگی*، ترجمه مهرا مہاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- اصفہانی، محمد معصوم بن خواجگی (۱۳۶۸)، *خلاصه السیر*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی.
- افوشته‌ای نظری، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، *نقاوة الآثار*، ترجمه احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- امینی هروی، صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۴۲)، *شرف‌نامه*، مقدمه و تعلیقات و فهارس محمد عباسی، تهران: علمی.
- ترکمان، اسکندربگ (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، ج ۱، ۲، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، *دین و سیاست در دوره صفویه*، قم: انصاریان.
- جهانگشای خاقان؛ *تاریخ شاه‌اسماعیل* (۱۳۶۴)، با مقدمه و پیوست‌الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۶)، *تاریخ سلطانی: از شیخ صفی تا شاه‌صفی*، به کوشش احسان اشراقی، تهران: علمی.
- خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین حسینی (۱۳۵۲)، *وقایع السنین و الاعوام*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیہ.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۶۷)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسایی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- خنجی اصفہانی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- دلواله، پیترو (۱۳۴۸)، *سفرنامه*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- روملو، حسن (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: اساطیر.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵)، *ایران در راه عصر جدید: تاریخ ایران*، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
- ریترز، جورج (۱۳۸۲)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- سیاقتی نظام، نظام‌الدین علی شیرازی (۱۳۹۳)، *فتوحات همایون*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیوری، راجر (۱۳۸۷)، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان‌علی روح‌الهی، تهران: نشر مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵)، *سفرنامه*، ترجمه محمد عباسی، ج ۱، ۸، تهران: امیرکبیر.
- شاملو، ولیقلی بن داودقلی (۱۳۷۴)، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن ناصری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- شاه‌طهماسب (۱۳۶۲)، تذکره شاه طهماسب، به کوشش ام‌الله صفوی، تهران: شرق.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
- عالم‌آرای شاه‌اسماعیل (۱۳۸۴)، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
- عبدی‌بیگ شیرازی، خواجه زین‌العابدین (۱۳۶۹)، تکمله الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات نی.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳)، تاریخ جهان‌آراء، با دیباچه حسن نراقی، تهران: کتابفروشی حافظ.
- فرهانی منفرد، مهدی و خلیلی، نسیم (۱۳۸۹)، «اندیشه موعودگرایی در دوره صفویه»، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال بیستم، شماره ۸، صص ۸۷-۱۱۳.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۷۵)، زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۱، ۲، تهران: علمی.
- فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۲۱ق)، مفاتیح الشرایع، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۲، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم (۱۳۶۷)، فواید الصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- کرین، هانری (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- کرسول، جان دبلیو (۱۳۹۱)، طرح پژوهش، ترجمه علیرضا کیان‌منش و مریم دانای طوس، تهران: جهاد دانشگاهی.
- کروسینسکی، فادر تادیوزیودا (۱۳۶۳)، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، تهران: توس.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۰)، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران: انتشارات نی.
- کشاورز، زهرا سادات، چلونگر، محمدعلی و منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۸)، «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرایند فرهنگی-تمدنی در دولت صفویه»، مشرق موعود، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۲۵۷-۲۹۳.
- کشاورز، زهرا سادات و سعیدیان جزئی، مریم (۱۴۰۲)، «چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه»، پژوهش‌های تاریخی، سال پانزدهم، شماره ۳، صص ۱۹-۴۲.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات نی.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحب‌قرانی، ج ۲، تهران: اسماعیلیان.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، قم: آل‌البيت (ع).
- (۱۳۴۹)، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق الشیخ محمد الحسون، اشراف السید محمود المرعشی، ج ۱، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۹۵

نوابی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، شاه اسماعیل صفوی (مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی)، تهران: ارغوان.

منابع لاتین

Babayan, K (1994), "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism", *Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era*, vol.27, pp.135-161.

List of sources with English handwriting

- ‘Abdy Beġ širāzī, kāja Zeīn ul-‘Ābīdīn, (1990). Takmīlat ul-Aḳbār. Abdolhosein Navaie (Ed.), Tehran: Ney. [in Persian]
- Afūšteī Naṭanzī, Maḥmūd b. Hedāyat, (1994). Nīgāvat ul-Āṭār fī Zekr Al-Aḳyār, by Ehsan Eshraghi, Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian]
- Amini Heravi, Sadroddīn Ebrahim, (2004). Fotūḥāt-e šāhī [Royal Conquests], Mohammad Reza Nasiri (Ed.), Tehran: Association of Cultural Works and Relics. [in Persian]
- Bīdlīsī, šarafkān, Šaraf Nāme, with introduction and comments by Fahars, Mohammad Abbasi, Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Chardin, J. (1966). Sir John Chardin's travels in Persia, Translated by Mohammad Abbasi. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Corbin, Henry, (1998). Histoire de la philosophic islamique, translated by Seyed Javad Tabatabaei, Tehran, Kavīr. [in Persian]
- Creswell, John Ward, (2013), Research design: qualitative, quantitative, and mixed methods approaches, Translated by Alireza Kian-Manesh and Maryam Danaei-Tos, Tehran: Academic jāhād. [in Persian]
- Della Valle, Pietro, (1969). Cose e parole nei viaggi di pitro della valle. Shoa-ol-din Shafa (Trans.), Tehran: Bongāh Našr va Tarjomeh Ketāb. [in Persian]
- Edgar, Andrew & Peter Sedgwick, (2008). Key concepts in cultural theory, Translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Tehran: Āgāh [In Persian]
- Esfahani, Mohammad Ma’soūm b. kwājagī, (1989). kolāsāt ul-Siyar, (History of Shah Safī Safavi era), Iraj Afshar (Ed.), Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Falsafī, Nasrullah, (1996). Life of Shah Abbas I, Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Farhani Monfard, Mehdi., Nasim, Khalili, (2019). “The idea of promise in the Safavid period”, History of Islam and Iran, 8(20), 87-113. [in Persian]
- Feīz Kāšānī, Moḥammad Moḥsen, (2000). Mafatīḥ ul-šarāye’, Mehdi Rajae (Ed.), Qom: Maġma’ ul-Zhaḳā’īr ul-Islamīya. [in Persian]
- Ghaffari Qazvini, Qazi Ahmad, (1964). Tārīḳ-e jahān Ārā’, Hassan Naraghi (Ed.), Tehran: Ketābforoušt-ye Hāfez. [in Persian]
- Giddens, Anthony, (2008). Sociology, Translated by Manouchehr Sabouri, Tehran: Ney. [in Persian]
- Hoseini Astar Abadi, Hosein ibn Morteza, (1987). Az šeīḳ Šafī tā šāh Šafī. Ehsan Ishraghi (Ed.), Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Ḥosseīnī Fasā’ī, Mīrzā Ḥasan, (1988). Fārsnāmeḥ Nāšeri. Edited by Mansour Rostgar Fasaei., Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Ḥosseīnī Qomi, Qazī Aḥmad b. šaraf ul-Dīn, (2004). kolāsāt ul-Tawārīḳ, Research and Assessment by Ehsan Ashrafi, Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Jafarian, Rasoul (1991). Religion and Politics in the Safavid Period, Qom: Ansarian. [in Persian]
- karakī, ‘Alī b. Ḥosseīn, (1970). Rasā’il ul -Moḥqīq al -Karakī, Al -Sheikh Mohammad al -Hassoun, al -Seyyed Mahmoud al -Ma’ari, Qom: Āyatullāh Ozmā Mar’ašī Najafī Library. [in Persian]
- Ḳātūn-Ābādī, Seyed Abdul-Ḥosseīn (1973), Vaqāye’e ul-Senin, Edited by Mohammad-Baqer Behboudi, Tehran: Īslāmīyeh Bookstore. [in Persian]
- Keshavarz, Zahra. Sadat, & Et al, (2017). “Explain And Analyze The Role Of Social Classes In The Process Of Civilization In Safavid Government”, History of Islam and Iran, 27(34), 139-167. [in Persian]

- Keshavarz, Zahra. Sadat, & Et al, (2019). "Explaining and Analyzing the Functioning of Mahdaviat In the Cultural-Civilization Process of the Safavid Government", Mashreq-e Mo'oud Journal, 13(50), 257-294. [in Persian]
- Keshavarz, Zahra. Sadat., Saeedyan Jazi, Maryam, (2023). "Creating Chain of Equivalence of Mahdavi Discourse in the Safavid Era", Historical Research Journal, 15(3), 19-42. [in Persian]
- Ḳonjī Iṣfahānī, Faḏl Allāh b. Rūzbahān, (2003). Tārīḳ-e 'Ālam-Ārā-ye Amīnī, Mohammad Akbar Ashiq (Ed.), Tehran: Mīrāt-e Maktūb. [in Persian]
- Krusinski, Judasz Tadeusz (2016). The history of the late revolutions of Persia: taken from the memoirs of Father Krusinski, procurator of the Jesuits at Ishapan, translated by Abdul Razzaq Donbli, Tehran: Tūs. [in Persian]
- Maḵlesī, Moḥammad Taqī, (1993). Lawamī' Ṣaḥīb al-Qarānī, Tehran: Ismailian. [in Persian]
- Navaei, Abdul Hossein, (1989). Shah Ismail Safavi, a collection of historical documents and correspondence with detailed notes, Tehran: Arḡvān. [In Persian]
- Nezām ul-Dīn al-šīrāzī (Sīyāqī Nezām), (2014). Homayoun's conquests, Hasan Zandieh (Ed.), Qom: Institute of Hozeh and University.
- Qazvīnī, Abū u-Ḥasan, (1988). Fawā'id ul-Ṣafawīyya, Maryam Mirahmadi (Ed.), Tehran: Cultural Studies and Research Institute. [in Persian]
- Ritzer, George (2003), Contemporary Sociological Theories, translated by Mohsen Salasi, Tehran: 'Elmī. [in Persian]
- Roemer, Hans Robert, (2006). Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von, Translated by Azar Ahangchi, Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Rūmlū, Ḥasan Beīg, (2005). Aḥsan-ul-Tawārīḳ, Abdolhossein Navaei (Ed.), Tehran: Asāṭīr. [in Persian]
- Savory, Roger, (2008). Studies on the history of safawid Iran, Translated by Ramazan-. Ali Rooh-Elahi, Tehran: Markaz.
- šāh Ṭahmāsb, (1983). Tazkīrah-e šāh Ṭahmāsb (Ed.), Amrullah Saffari , Tehran: šarq. [in Persian]
- šāmlū, Valī. Qolī, (1995). Qeṣaṣ ul-ḳāqānī. Seyed Hasan Sadat Naseri. (Ed.), Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [in Persian]
- Shaybi, Kamil Mustafa, (2008). Sufism and Shi'ism, translated by Alireza Zakavati. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Torkmān [Monšī], Īskandar Beīg, Tārīḳ-e-Ālam-Ārā-ye 'Abbāsī, Corrected by Iraj Afshar, Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Unknown, (1987). jahāngošay-e ḳāqān, Allah Deta Mozta (Ed.), Islam Abad, Markez Tahghighat Farsi of Iran and Pakistan. [in Persian]
- Unknown, (2005). Ālam-Ārā -ye šāh Īsmā'īl, Asghar Montazem Saheb (Ed.), Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian]
- Zanjani Asl, Mohammad Karimi, (2001). Imamia and politics in the first centuries of occultism, Tehran: Ney. [in Persian]

References in English

- Babayan, K (1994), "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism", *Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era*, vol.27, pp.135-161.



A new Reading in the Analysis of the Functional angles of Mahdism in the Safavid Era¹

Zahra Sadat Keshavarz²
Maryam Saedyan Jazi³

Received: 2023/07/20
Accepted: 2024/01/18

Abstract

One of the characteristics of the Safavid era was the beginnings of the Shi'i movement, which manifested itself in the form of the concept of Mahdism. The authors of the present study have tried to pave the way for the pathology of Mahdism in the mentioned era, assuming that Mahdism in the Safavid period was faced with functional aspects as well as dysfunctional and non-functionally aspects, and in this way, they have tried to keep their critical distance from the generally ideological readings of this matter. The research question can be formulated as follows: Did Mahdism, in addition to its existing functions, also face dysfunctions and non - functions? What are these? The results of this research show that the functions of Mahdism in safavid are A: Territorial integration; B: Formulation of "national" solidarity; And in the aspect of dysfunctions regarding are A: the emergence of false claimants; B: creating an ideological cover to justify the lord-servant structure; C: Inability to re - assimilate social forces; And in terms of non-functionally, it also includes the gradual deterioration of the Safavid style of governance. The aforementioned findings are based on the historical-analytical study method and relying on an interdisciplinary approach (historical-sociological) and based on Merton's theory of functionalism, it is concluded that - perhaps, considering the multitude of dysfunctions and non-finctions regarding Safavid Mahdism, the Net Balance in Merten's theory is more dysfunctional and non functional than functional

Keywords: Mahdism, Function, Dysfunctions, Non – function, Net Balance, Safavid era, Iran.

1. DOI: 10.22051/hii.2024.44414.2825

2. PostDoc Researcher, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and the Teaching of Ahl Al-Bayt (AS), University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author). Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and the Teaching of Ahl Al-Bayt (AS), University of Isfahan, Isfahan, Iran. msaedyan@ltr.ui.ac.ir

- The article is taken from the post-doctoral project entitled "Investigation of the role of idealism in the Iranian society of the Safavid era" of the University of Isfahan in 2023.

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493