

اندیشه موعودگرایی در دوره صفویه

مهدی فرهانی منفرد^۱

نسیم خلیلی^۲

چکیده

هدف اصلی نوشتار حاضر مطالعه تاریخ اجتماعی عصر صفویه با توجه ویژه به موضوع مهدویت و منجی گرایی است. اهمیت این موضوع به این امر باز می‌گردد که این اندیشه در آن روزگار به شکلی پررنگ‌تر و در سطح گسترده حیات اجتماعی مردم مطرح شد؛ چه از روزه اندیشه‌ای فقیهانه که از سوی مذهب تازه رسمیت یافته تشیع تغذیه و تقویت می‌شد و چه از روزه آنچه مدعیان نجات‌بخشی در آن روزگار در جستجوی آن بودند. نویسندگان می‌کوشیدند اندیشه نجات‌بخشی را به‌ویژه در قالب آنچه موعودیت، مهدویت و منجی‌گرایی خوانده می‌شود، در چشم‌انداز حیات فکری، سیاسی و اجتماعی این روزگار جستجو کنند و به بازبینی آن بپردازند.

واژه‌های کلیدی: صفویه، موعودگرایی، تشیع امامیه، مهدویت

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س) m.f.monfared@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه الزهرا (س) nasimabk@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۵ تاریخ تصویب: ۸۹/۱۱/۳۰

مقدمه

ابتدا درباره چند مفهوم کلیدی در این نوشتار توضیح می‌دهیم؛ در این نوشتار موعودگرایی و نجات‌بخشی دو روی یک واقعیت اجتماعی است. در شرایط بحران اجتماعی، اندیشه نجات‌بخشی رشد می‌کند و مردم دنبال نجات‌دهنده‌ای هستند که در هیأت قهرمانی وعده داده شده، آنان را از شرایط دشوار اجتماعی رهایی می‌بخشد. یک سوی این مفاهیم در جامعه و میان توده‌های مردم و سوی دیگر آن در باورهای فرازمینی است. همین نیاز و انتظار اجتماعی بود که برای حکومت‌ها بستر مناسبی فراهم می‌ساخت تا با تمسک به باورهای فرازمینی مردم خود را در کسوت موعود نجات‌بخش معرفی کنند و با چنین ابزارهایی برای خود مشروعیت بیافرینند. در این پژوهش، در کنار نجات‌بخشی و موعودگرایی، مهدی‌گرایی نیز در مفهومی گسترده به کار رفته و بیش از آنکه به تعریف خاص آن از منظر مکتبی خاص توجه شده باشد، صبغه اجتماعی این مفاهیم مورد نظر است.

در این مقاله کوشش خواهد شد تا به این پرسش پاسخی درخور داده شود که؛ سیر حیات اندیشه موعودگرایی را پس از دوره شاه طهماسب چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ پاسخ ما بر این فرض استوار است که از دوره شاه طهماسب به بعد، گونه‌ای تعدیل در اندیشه‌های غالبانه پیشین رخ داده است.

به‌طور کلی در مطالعه اندیشه موعودگرایی در دوره صفویه باید میان روزگار حاکمیت شاه اسماعیل اول و دیگر حکمرانان پس از وی تمایز قایل شد؛ چرا که دوره نخست بیش از هر چیز مؤید اندیشه‌های غالبانه به‌شمار می‌آید و دوره‌های پس از آن، از این جهت اهمیت بیشتری دارد که ضمن کوشش در حفظ و پاس‌داشت نگره‌های بیشتر نجات‌بخشانه پیشین، خالق گونه‌ای تحول در اندیشه‌های شیعیانه دوره قبل نیز قلمداد می‌شود. مهم‌ترین نماد این تحول، تعدیل در اندیشه تقدس‌مآبانه است؛ گرچه روند این تعدیل بسیار کند و تدریجی است، اما در بسترهای فکری جامعه‌ای که برای رهایی خویش به ریسمان‌های فرامادی و اندیشه‌های نجات‌بخشی افراطی می‌آویزد، به‌روشنی تحول می‌آفرینند. با عنایت به این رهیافت، این مطالعه گذرا نمایانگر کوشش جامعه برای رهایی از اندیشه نجات‌بخشی افراطی به سوی اندیشه‌ای تعدیل یافته‌تر است. از این

منظر می‌توان گفت، این تحول ضمن پیرایش تفکر اجتماعی از اندیشه‌های افراطی پیشین، می‌کوشد جایگزینی برای آن بیابد. پررنگ‌تر شدن اندیشه‌های فقهی شیعی به‌ویژه در عصر شاه طهماسب، مهم‌ترین جایگزینی بود که جای خالی شده تشیع صوفیانه و غالباً پیشین را آرام آرام پر می‌کرد (نک: فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۹۰-۸۹). بر همین اساس، ادعاهایی همچون ادعای رسول جعفریان مبنی بر آنکه محقق کرکی با حمایت از دولت صفوی و تربیت شاگردان ایرانی و تأثیرگذاری مستقیم بر شاه طهماسب «فرصتی برای گسترش تشیع در ایران از یک سو و تغییر رویه فکری حکومت از تشیع صوفیانه به تشیع فقیهانه به دست آورد» بررسی خواهد شد (۱۳۸۴: ۷۹).

این تغییر رویه فکری حکومت از تشیع صوفیانه به تشیع فقیهانه را حلقه‌ای از زنجیره اقدامات صوفی‌زدایانه شاهان صفوی می‌توان دانست؛ اقدامی که تضادی پایدار در دل مناسبات حکومتی و اجتماعی روزگار به‌وجود آورد؛ چرا که در یک سوی میدان حیات سیاسی و اجتماعی، صوفیانی بودند که شاه را مرشد کامل خود می‌دانستند و گاه مقام نجات‌بخشانه آنان را تا سر حد خدایی می‌رساندند و در سوی دیگر، فقیهانی ایستاده بودند که دستی چیره در اندیشه فقیهانه شیعی داشتند و در عین حال از تقویت و حمایت شاهان صفوی نیز برخوردار بودند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۸-۵۱۷/۲). با توجه به این واقعیت تاریخی به‌نظر می‌رسد زین پس شکلی پذیرفته‌تر از تشیع رسمی در نهاد اجتماعی روزگار صفویه راه و روزن می‌یابد؛ تشیعی که آرام آرام رنگ تند تصوف پیشین را از محورهای اساسی مشروعیت‌یابی صفویان می‌زداید.

سیر حیات اندیشه موعودگرایی

بر اساس نوعی بدعت‌گرایی معطوف به اندیشه مهدویت، در زمان رهبری جنید صفوی (د. ۸۶۴ ق. / ۱۴۶۰ م.) شایعاتی مطرح شده بود مبنی بر این که دولت موعود علویان در آخرالزمان به رهبری جنید صفوی برپا خواهد شد؛ اندیشه‌ای چنان متزلزل و تردیدپذیر که تنها با پیشگویی منجمان می‌توانست تأیید شود (شیبی، ۱۳۸۰: ۳۷۹ و ۳۸۰). این اندیشه در دوره اسماعیل اول (حک: ۹۳۰-۱۵۲۴/۹۰۷-۱۵۰۱) نیز همچنان به حیات خود ادامه داد، با این تفاوت که اسماعیل در نوسانی از اندیشه‌های متناقض گاه ادعای بابیت مهدی را داشت و گاه از سوی برخی از پیروانش مرتبه‌ای

فرا تر از این را نیز می‌پذیرفت؛ شیعی معتقد است قیام اسماعیل صفوی بر پایه دعوی بابت مهدی (عج) به یکی از پیشگویی‌های شیخ زاهد گیلانی (د. ۱۳۰۱/۷۰۰) بازمی‌گشت. وی چنین پیشگویی کرد که اخلاف شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی (۷۳۵-۱۳۳۴/۶۵۰-۱۲۵۲) روز به روز ترقی خواهند کرد تا زمانی که «قایم آل محمد مهدی هادی (ع) کاف کُفر از روی زمین برطرف کند.» (همان، ۳۸۸). این پیشگویی‌ها گاه شکلی افراطی‌تر می‌گرفت و ادعا می‌شد که اساساً این خود مهدی موعود بوده است که تاج سلطنت بر سر اسماعیل نهاده است (همان‌جا) و بر اساس همین تلقین‌ها بود که بعدها اسماعیل مدعی شد معصوم است و میان او و مهدی جدایی و فاصله‌ای نیست (همان، ۳۸۹). این نگره، با زیاده‌روی در ادعاهای پیشین تا حدی مؤید دعوی مهدویت از سوی اسماعیل اول و پذیرش اجتماعی آن است، اما این افراط رفته‌رفته در پی بروز وقایعی همچون شکست چالدران تعدیل شد. همین تعادل، علی‌بن‌عبدالعال کرکی (د. ۱۵۳۴/۹۴۰) را بر کرسی اقتدار معنوی شاه صفوی نشانده.

شاه طهماسب (حک: ۹۸۴-۱۵۷۶/۹۳۰-۱۵۲۴) با فراخوانی گسترده از علمای جبل عامل خواست با وی در پیرایش تشیع غالبانه و بسترآفرینی برای جایگزینی تشیع فقیهانه همدستان شوند؛ بنابر آنچه در کتاب مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفویه آمده است، یکی از دلایل درون‌مرزی این مهاجرت گسترده در پیوندی تنگاتنگ با نهضت صفویه «نیاز به برقراری همگونی فکری» (که لازمه موفقیت در وحدت‌بخشی به قلمروی پهناور است) از یک سو و «کنترل شور انقلابی پیروان و هواداران دولت صفوی» از سوی دیگر بر شمرده شده است (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۸۹-۹۰). این اقدام در کوشش برای کاستن از قدرت تقدس‌مآبانه شاهان و اعطای آن به مجتهدان بازتاب روشنی پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد دومین دلیل درون‌مرزی؛ یعنی گسستن پیوند مریدی و مرادی میان شاه صفوی و پیروان او نیز تکمیل‌کننده دلیل نخستین باشد و دست-مایه‌ای برای اجرایی کردن اندیشه‌ای که نجات‌بخشی را نه در قالب کرامت‌زدگی سران نهضت، بلکه در ماهیت دین اسلام، مذهب اثنی عشری و طبقه‌علمای جستجو می‌کند؛ به این ترتیب، شاهان صفوی، از روزگار شاه طهماسب، کوشیدند از طرق مختلف سیادت خود را جامعه اثبات بپوشانند و از این روزن، خود را وارث ائمه معرفی کنند.

چنین کوششی پیشینه‌ای تاریخی داشت و اولین بار نبود که صورت می‌پذیرفت. پیشینه چنین اقدامی را در جنبش سربداران باید جستجو کرد. خواجه علی مؤید سبزواری (د. ۱۳۸۶/۷۸۸) با وجود آنکه از غلوکنندگان درباره اهمیت حضور امام زمان بود و هر بامداد و شب به انتظار صاحب زمان اسب می‌کشید، از آن رو که با جناح درویشان طریقت جوریه درگیر بود و سودای مهار کردن آنان را در سر می‌پروراند، کوشید برای علمای شیعه جایگاهی ویژه قایل شود و با سرکوب درویشان، بسترهای گسترش اسلام فقهاتی را به جای اسلام درویشانه در جامعه روزگار خویش هموار سازد (همان، ۷۴). با چنین زمینه‌ای شاه طهماسب را می‌توان خلف راستین خواجه علی به‌شمار آورد. فرمان‌هایی که طهماسب برای محقق کرکی صادر کرد، بیش از هر سند تاریخی دیگری، چشم‌انداز فقهی شدن اندیشه‌های نجات‌بخشانه را در روزگار خویش منعکس می‌کند؛ وی در یکی از این فرمان‌ها با لحنی قاطع مخالفت با حکم مجتهد را شرک خواند و مستحق کیفر شمرد (نک: همان، ۱۰۹)؛ به این ترتیب، هرگونه مخالفت با مقام غلوشده مجتهدین را در نطفه خشکاند. وی در فرمانی دیگر به‌صراحت محقق کرکی را «نایب راستین امام زمان» نامید. کوشش شاه طهماسب در اقتداربخشی به مجتهدان گویای آن است که وی به‌سختی می‌کوشید وجه نجات‌بخشانه صفویان را که با شکست چالدران و ایجاد گسست در رابطه مرید و مرادی شورانگیز پیشین دچار خدشه‌ای بنیادین شده بود، در دل چنین اقتدار نمادینی بازسازی کند. این کوشش در روایتی که در زیر می‌آید پررنگ‌تر است؛ روایتی که از تعامل یکی از علمای برجسته این روزگار، مقدس اردبیلی (د. ۱۵۸۵/۹۹۳)، با حاکمیت حکایت دارد:

«محقق اردبیلی 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 استاد کند که مقدس او را برادر خوانده است.» (خوانساری، ۱۳۵۶: ۸۴).

در روزگار اسماعیل دوم (حک: ۹۸۵-۱۵۷۷/۹۸۴-۱۵۷۶) نیز این رویکرد به شکلی 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 پهماسب کاسته شد و در قالب گرایش به گونه‌ای حاکمیت زمینی که تنها برای کسب مشروعیت خویش به رهیافت‌های پیشین توسل می‌جست درآمد.

«[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 علیه السلام می‌دارد و شما نایب 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 رای و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم.» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱).

این گفتار مؤید آن است که بر خلاف گذشته، که مهدی موعود و یا نایب مناب آنکه همانا مرشد صفوی باشد، بالاترین مقام را در هرم حاکمیت از آن خود داشته است، اینک این مقام به مقامی نمادین بدل شده است؛ نمادی از معنویت کهن و یادگاری از گرایش به اندیشه مهدویت برای جلب توده‌های مردم. شیخ در پاسخ به این سخن شاه نوحاسته صفوی «در زیر لب فرمودند که پدر من فراش کسی نبود.» (همان‌جا) و به این ترتیب، مخالفت خود را با اعطای چنین نقش‌آفرینی نمادینی ابراز کرد. گرچه در برخی روایات، شاه اسماعیل دوم با سیمایی دیگر نمایانده شده است: سیمایی که یادآور نقش‌های نمادینی است که در ابتدای تشکیل سلسله صفویه و در قالب اندیشه‌های غالبانه مجال بروز یافته بود؛ مشهور است که این بیت پس از به پادشاهی رسیدن شاه اسماعیل دوم بر زبان وی جاری شده است؛ شعری که به تنهایی سرشار از ایده‌های غلو آمیزی است که مقام شاهان این سلاله را تا سر حد ارتباطی نهانی و ویژه با پروردگار بالا می‌برد:

«تاج بر فرق من خدای نهاد / کوشش خلق باذ باشد باد» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۳۲)

به زبان رساتر، هنوز هم در این دوره شاه بالاترین مقام را در هرم قدرت معنوی جامعه داشت، اما دیگر مرشد کامل به‌شمار نمی‌رفت، بلکه بیشتر نایب امام زمان تلقی می‌شد؛ مقامی که به شکل سلسله مراتبی از سوی خاتم‌المجتهدین به او تفویض شده بود.

این تحول در زمان شاه عباس یکم (حک: ۱۰۳۸-۱۶۲۹/۹۹۶-۱۵۸۸) برجسته‌تر شد؛ هر چند میرسید علی جبل عاملی، قالیچه سلطنت و به زبان بهتر، قالیچه مشروعیت شاهزاده عباس میرزا را

انداخت، 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 ست که برخی از علما را در همکاری با حاکمیت صفوی دچار شک و شبهه کرده بود؛ یکی از علمای بزرگ این عصر، حتی از جواب دادن به دعوت‌نامه شاه عباس طفره رفت. دلیل او این بود که؛ نوشتن جواب بدون اینکه متضمن دعا برای شاه باشد خوب نیست و دعا کردن در چنین مواردی در روایات نهی شده است. سرانجام، وی با اصرار دوستان و تأمل فراوان گفت: حدیثی داریم در جواز دعا برای امثال این شخص به قصد هدایت آن‌ها و بدین ترتیب جواب نامه شاه را نوشت. اما دعوت او به همکاری و سفر به ایران را رد کرد (خوانساری، ۱۳۵۶: ۴۲).

البته چنین گسستی چندان گسترده و پایدار نبود. در زمان شاه صفی (حک ۱۰۵۲-۱۶۴۲/۱۰۳۸-۱۶۲۹) نفوذ علما و مجتهدین به جایگاه سابق خود بازگشت و این علما بودند که طی مشورت با یکدیگر شاه صفی را بر تخت سلطنت نشانند. در دوره شاه سلیمان نیز این گرایش ادامه یافت؛ آقا حسین خوانساری (د. ۱۰۹۹/۱۶۶۱) مدعی بود توجه و علاقه شاه سلیمان (حک: ۱۱۰۵-۱۶۹۴/۱۰۷۷-۱۶۶۶) به وی که مجتهد برجسته روزگار بود، به حدی بود که در یکی از سفرها از او خواست بر اریکه 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).

بنا به گواهی منابع، در برابر چنین رویکردی مخالفت‌هایی نیز وجود داشت؛ جعفریان ضمن اشاره به رویکردهای فکری نجیب‌الدین رضا تبریزی در کتاب *سبع المثانی* می‌نویسد:

«...در این رؤیا چهارده معصوم حضور داشته و در کنار آنها همه مشایخ و اولیا نیز شگوه‌کنان ایستاده بودند که از آن جمله شیخ صفی‌الدین اردبیلی بوده است در آن جا امام زمان (عج) با شیخ صفی‌الدین سخنی فرموده و فهم نجیب‌الدین چنان بوده که وقت تغییر دولت صفویه فرا رسیده است...» (۱۳۷۹: ۵۱۸/۲).

به نظر می‌رسد این تفسیر نجیب‌الدین، به روشنی، مؤید مقاومت جامعه در برابر هرگونه برتری تدریجی عرفی‌گرایی و تصوف‌زدایی باشد.

از دیگر سو، منابع تاریخی این روزگار، رگه‌هایی از گرایش به گونه‌ای نجات‌بخشی فرا انسانی را در پاره‌هایی از نوشته‌های خویش بازتاب داده‌اند. از این مورخان، می‌توان به امیر محمودبن خواندمیر اشاره کرد که به باور مددجویی از ائمه و نقش نجات‌بخشی آن‌ها اشاره کرده است (۱۳۷۰: ۱۴۵).

افوشته‌ای نطنزی از دیگر مورخان این دوران است که در اثر خویش از ارتباط ویژه شاه طهماسب با شماری از ائمه و از جمله امام رضا^(ع) سخن گفته است. وی ضمن توصیف شکست لشکر قزلباش در نبرد با اوزبکان نوشته است:

«[شاه طهماسب] بر بالای پشته‌ای رانده، فرود آمد و روی توجه به جانب مشهد مقدس کرده، جبین ضراعت و ابتهاج بر خاک پاک نهاده با رقت قلب و زبان نیاز از کریم کارساز، استیصال مخالفان و استقلال غازیان و موافقان از حضرت شاه خراسان استشفاع نموده و بعد از زمانی که آثار اجابت و شفاعت به ظهور رسید سر از زمین برداشته به حاضران گفت که نوعی کنید که سپاه پراکنده ما مجتمع گردند که حضرت امام رضا علیه التَّحِيه و الثناء سلطنت به ما داد....» (۱۳۷۳: ۱۳).

این گفتار، گرچه در آغاز جلوه‌ای از معنویت رایج در شیعه دوازده امامی دارد، در ادامه گوشه‌هایی از گرایش را می‌نمایاند که مؤید اتصال به کرامات و ارتباط نهانی با قوای فرازمینی برای نجات از بن‌بست‌های حیات زمینی است.

افوشته‌ای در جای دیگری از اثر خویش باز هم به اندیشه اتصال به ائمه اشاره کرده و درباره پیروزی شاه طهماسب در همین نبرد نوشته است:

«... و به شکرانه این توفیق و وقوع نصرت به آن فریق، نذر فرمود که قُبّه گنبدی که مرقد مُنَوَّر و مَضْجَع مُطَهَّر حضرت امام الانس و الجن، علی بن موسی الرضا صلوات الله و سلامه علیه را مطلقاً سازد و بعد از تَمَكُّن بر سریر خلافت و جهانداری به ایفاء نذر قیام نمود.» (۱۳۷۳: ۱۴).

به نظر می‌رسد چنین کوشش‌هایی از نیاز درونی شده‌ای برخاسته است که شاهان این سلسله برای ماندگاری اقتدار معنوی خود به امدادهای نجات‌بخشانه آسمانی داشتند. مشابه چنین نذوراتی در تاریخ حیات صفویان به کرات مشاهده می‌شود که نمایانگر نمادی از اعتقادات دینی - تبلیغی شاهان صفویه است. شاه طهماسب در اقدام مشابه دیگری در اصفهان، عمارت عالی ساخت و آن را وقف حضرت صاحب‌الزمان (عج) کرد. این عمارت که به عمارت مهملی موسوم بود، بعدها دفترخانه همایون شد و به «چهار حوض» نیز اشتهار داشت (سید حسین بن مرتضی حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۵۴). شاه عباس نیز در حرکتی نمادین مشابه چنین نذری را در روزگار حاکمیت خویش ادا کرد: وی «تمامی اموال و اسباب و املاک و مکنت خود را وقف سرکار حضرات مظهرات سدره مرتبات، عرش درجات، چهارده معصوم فرمودند.» (همان، ۱۳۵).

این شکل از نذر کردن نمایانگر آن است که با وجود تعدیل در اندیشه افراطی گرایش به نجات‌بخشان آسمانی، همچنان این اعتقاد وجود داشت که شاه صفوی پیروزی و اقتدار حاکمیت خویش را مرهون قدرت ماورایی ائمه است. در جای دیگر درباره رویکرد شاه صفی به نمادهای مذهبی آمده است: «...در آن اثنا خبری رسید که شخصی از مشهد رضیه ...، عکمی به اشاره آن حضرت آورده، ثواب اشرف از روی صدق و عجز و نیاز به استقبال آن مبادرت نموده، به طواف شقه آن طراز مباهات نمودند...» (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۹۷) و به پشتوانه همین اتکاست که هر رویدادی را در این زمانه به «لطف و عنایت حضرت رب العزه و تأیید و معاونت محمد مصطفی و امام الممتین و یعسوب‌الدین، امیرالمومنین و بواطن قدسی موطن، حضرت ائمه معصومین و روح پر فتوح حضرت صفیه صفویه» نسبت داده‌اند (همان‌جا).

در خلاصه التواریخ، یکی دیگر از آثار تاریخی معتبر روزگار صفویه، به شکلی پررنگ‌تر به این امداد و نجات‌بخشی ماورایی از سوی چهره‌ای مذهبی اشاره شده است: «در مشهد مقدس رضویه ... از بعضی ثقات استماع رفت که در آن حین شخصی از مؤمنین در آن روضه عرش منزلت آن حضرت را، سلام‌الله علیه، به خواب دید که متوجه ولایت جام شده آن شخص از آن حضرت علیه السلام

سوال کرده که با حضرت به کجا می‌روید؟ در جواب فرمودند که به مددِ
 طهماسب می‌روم» (حسینی القمی، ۱۳۸۳: ۱/۱۸۳).

امرای نظامی این سلاله نیز در میدان نبرد پیروزی خویش را به یاری ائمه نسبت می‌دادند و با
 اطمینان بر این باور پای می‌فشارند که «البته مدد از برای ما می‌رسد.» (عالم‌آرای طهماسب، ۱۳۷۰: ۳۹).
 در خلاصه‌التواریخ اشعاری آمده که نفوذ قدرت‌های فرازمینی را در پیروزی‌های سپاهیان صفویه
 توجیه می‌کند:

«سلاطین را به تأیید الهی / مرتب می‌شود، اسبابِ شاهی؛ رسد امدادشان از عالمِ غیب / مدد از
 غیر ایشان را بُودِ عیب؛ اگر از محض تقدیر خداوند / نماید کارشان یک چند در بند؛ چو فضل
 ایزدی یاری نماید / در دولت بر ایشان بر گشاید» (اسکندریک، ۱۳۸۲: ۱/۳۷۱). گاه با توسل به همین
 اندیشه‌هاست که شکست دشمنان را سزایی دانسته‌اند که حضرت امام به آنان رسانیده است (و به
 نظر می‌رسد منظور از حضرت امام، امام زمان باشد)؛ این امر نشانگر آن است که در این روزگار بر
 اساس تبلیغات حاکم، حضور امام زمان ملموس بوده است و ظهور او را نزدیک می‌شمرده‌اند
 (عالم‌آرای شاه طهماسب، ۱۳۷۰: ۴۷).

امیر محمودبن خواندمیر در این اشعار کوشیده است اهمیت حضور معنوی و نجات‌بخش امام
 را در جامعه روزگار خویش بنمایاند: «آن امامی که مهر و کینه اوست / باعث رحمت و عذاب
 الیم؛ حُبّ او می‌برد به سوی بهشت / بُغض او می‌کند به نارِ جحیم» (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۵) «ایا زبده آل
 شاه نجف / و یا منبع عز و بحر شرف؛ بدرگاهت آورده‌ام روی زرد / که لطفم نمایی به وقت نبرد؛
 طلب کن ز بخشنده بی‌نیاز / که سازد مرا در جهان سرفراز؛ کُند خلعت داوری در برم / نه‌د افسر
 سروری بر سرم؛ عدو را که دارد مرا بس حقیر / گرم دستگیری، کُند دستگیر» (۴۵) او در جای
 دیگری ضمن ذکر ابیاتی، صفی‌الدین را امام زمان روزگار خویش معرفی کرده است. خواندمیر
 ضمن اشاره به اقدام شیخ صدرالدین موسی (د. ۱۳۸۲/۷۹۳) مبنی بر تعمیر و زینت‌بخشی مزار پدر،
 این اشعار را آورده است: «برافراخت گرد مزار پدر / باندک زمان آسمان دگر؛ پی مرقد آن امام
 زمان / زمین جمع گردید و شد آسمان؛ رسانید آن روضه سر تا به مه / دو شد کعبه و آسمان گشت
 ده» (۲۱).

زیاده‌روی‌های شاعرانه مورخ دربارهٔ مقام و شخصیت نیای صفویان در این ابیات کاملاً آشکار است؛ رویکردی که با نوسانی نامحسوس در جهان‌نگری بیشتر مورخان این روزگار می‌توان دید. وی در اثر خود ابیاتی از این دست فراوان دارد؛ ابیاتی که نشانگر تعمد مورخ در بزرگ‌نمایی مقام و موقعیت خاندان صفویه است. چنین جهان‌بینی‌ای در آثار سفرنامه‌نویسان نیز پژواک‌هایی داشته است؛ اولثاریوس در سفرنامهٔ خویش به باوری اشاره دارد که نشانگر روحیهٔ ویژه‌ای است که شاه طهماسب در ابتدای سلطنت پیشه کرده بود؛ روحیه‌ای که به‌روشنی گویای فضای عمومی است. وی با اشاره به تصرف تبریز از سوی سلطان سلیمان عثمانی می‌نویسد:

«شاه طهماسب که در آن موقع قوایی نداشت که به مقابله سلطان سلیمان برود، در قزوین نشسته در انتظار یک معجزه بود که این معجزه هم به‌وقوع پیوست. یک شب هوا طوفانی شد (آن موقع اواخر اسفند و کمی قبل از نوروز بود) و رعد و برق و رگبار شدیدی شروع شد که برف‌های کوه‌های اطراف را آب کرده و سیل به طرف اردوی ترک‌ها جاری شد و تعداد بسیار زیادی شتر و اسب و افراد اردوی آن‌ها را با خود برد و خود سلطان سلیمان هم به خطر افتاد و باران بعداً تبدیل به برف شد. اما این برف قرمز رنگ بود و ترک‌ها از دیدن این برف خونین دچار وحشت شده و با یک عقب‌نشینی سریع ایران را ترک کردند...» (۱۳۶۹: ۶۹۹ و ۷۰۰).

این برف خونین رهاننده، می‌تواند تمثیل و نمادی رسا از نیاز جامعهٔ آشفته روزگار طهماسب به روزنه‌های نجات‌بخش باشد. افزون بر این تحت تأثیر این نگره‌های غالبانه دربارهٔ نجات‌بخشی ائمهٔ معصومین^(ع) در برابر شاهان صفوی، شماری از مردم این روزگار تا سال‌ها بر این پندار بودند که نشانه‌هایی از پهلوانی امیرالمومنین^(ع) در گردونهٔ هستی همچنان پابرجاست؛ دلاواله در گزارش سفر خود به ایران روزگار صفوی، به گفت‌وگویی که میان او و شماری از ایرانیان جریان یافته بود اشاره دارد. هرچند دلاواله از این گفت‌وگو تفسیر خاصی نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد همین دادهٔ تاریخی را نیز می‌توان گواهی دانست که مردم همچنان برای زنده نگه داشتن امید به نجات‌بخشی ائمه به اسطوره‌سازی و داستان‌پردازی‌های خیالی روی می‌آوردند: «جزو سؤالاتی که از من شد،

یکی هم این بود که آیا صحت دارد کسی که در یکی از جنگ‌ها با علی، داماد پیغمبر، نهصدسال پیش مَصاف داده و سرش از شمشیر شکافته، هنوز در فرنگ زندگی می‌کند؟» (۱۳۸۱: ۱۷۹).

چنین رویکردی به شکل‌های دیگر نیز خود را در مناسبات حیات اجتماعی مردم این روزگار نشان می‌داد و این امر نماد و نشانه دیگری بود که نیازمندی‌های معنوی و عطش جستجوی روزه‌های نجات‌بخشی را در این روزگار می‌نمایاند؛ چنین کُنشی را در توانایی‌هایی که مردم برای ائمه و به ویژه امیر المومنین^(ع) قایل بودند می‌توان جستجو کرد و در نتیجه آن، خوارقِ عادات چندی را حتی در روزگار خود به آن امام نسبت می‌دادند. اگر در نظر داشته باشیم که چنین رویکردهایی در عصر شاه عباس یکم رخ می‌داد؛ یعنی روزگاری که جریان عرفی‌گرایی از سوی رأس هرم حاکمیت با جدیت بیشتری پیگیری می‌شد، بیشتر متوجه اهمیت این نیاز پایدار اجتماعی خواهیم شد:

«در حینی که مراد پاشا، نجف اشرف را محصور داشت و روغن جهت سوخت مشاغل تمام شده بود، کهنه به تَه خم‌ها مالیده چرب می‌نمودند؛ یکِ خُم از اعجازِ حضرتِ شاه نجف پر روغن شد و از قبل پر شدنِ خُمِ شبی یکِ مشعل افروخته می‌شد؛ به مرتبه‌ای صاحب ضیاء می‌گردید که رومیان را گمان می‌شد که مگر چراغان کرده‌اند.» (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

میل به بزرگ‌نمایی حضور نجات‌بخش ائمه در این روزگار، گاه تا بدان پایه می‌رسید که گروهی ادعا می‌کردند به مدد این امامان و بر اساس قدرتی که در رویاهای صادق با حضور امامان یافته‌اند، قادرند به کارهای خلاف عادت و شگفت‌انگیزی تن دهند که به مثابه معجزات روزگارشان قلمداد می‌شده است. جزایری با اشاره به این شیعیان افراطی نوشته است؛ «در سال ۱۰۱۰ [هـ.ق] یکی از شیعیان گویا در خواب امام سجاد^(ع) را دیده که او را به چنین اقداماتی راهنمایی کرده است و وقتی بیدار شده همان کارها را انجام داده است» و در ادامه می‌افزاید: «... خود به چشم دیدم که چند نفر ابتدا ندای یا علی بن الحسین سر دادند و بعد دو ساعت یا بیشتر در آتش ناپیدا بوده و پس از آن دیدیم که درون آتش ظاهر شدند.» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲/۷۸۲).

گفتنی است، گرایش به فرازمینی انگاشتنِ ائمه ریشه‌های تاریخی دیرینه‌ای داشت و مولود نوظهور عصر صفویه نبود، بلکه در این دوره بال و پر پیدا کرد و از دیگر سو، از سوی حاکمیتی که خود با اتکا به چنین اندیشه‌هایی بر مدار قدرت قرار گرفته بود گسترش یافت؛ چنین اعتقاداتی که از گذشته **غلو** شناخته می‌شد، در سیر حیات خود فراز و نشیب‌هایی را پشت سر نهاد تا همچون نگره‌ای نجات‌بخش به جامعه عصر صفوی رسید؛ به نظر می‌رسد تحولی که در قرن دوم و سوم هـ.ق در این اندیشه غلوآمیز رخ داد همان چیزی است که در عصر صفویه زمینه‌ای برای خیزش متمدیان فراهم ساخت. البته باید توجه داشت که؛

«در قرن دوم وضع و زمینه این دعوی‌ها روشن‌تر بود، زیرا همیشه ادعای این که یکی از ائمه خداست بخش اول از یک ادعای دو بخشی بود و بخش دوم، آن بود که ادعاگر خود پیامبر و فرستاده چنان‌خدایی است. از آن جمله حمزه بن عماره بن بربری بود که راه خود را از برادران کیسانی خویش جدا کرده و محمدبن الحنفیه را خدا خواند و خود را پیامبر او دانست.» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۱).

به این ترتیب، به صراحت می‌توان گفت، این باور که یکی از ائمه در آینده غیبت کند و سپس در کسوت قائم آل محمد ظهور کند، در ذهنیت شیعه سابقه‌ای دیرین داشت (همان، ۱۷۰). در واقع مطالعه سیر حیات فکری شیعیان از منظر اندیشه نجات‌بخشانه مؤید آن است که شیعیان در طول عمر فکری خود عنوان مهدی را در مفهوم نجات‌بخش آن پس از رحلت هر یک از امامان به کار می‌بردند. این اندیشه در عقاید ناووسیه، واقفه و پیروان امام حسن عسگری به چشم می‌خورد (جاسم حسین، ۱۳۸۵: ۳۶).

چنین اندیشه‌ای در دیگر فرق نیز بازتاب یافته بود؛ بخشی از این سابقه تاریخی به قیام مختار ثقفی باز می‌گشت (همان، ۳۵).

زیدیه نیز صاحب اندیشه‌های مشابهی حول محور مهدی موعود بودند؛ آنان هم واژه مهدی را در مفهوم نجات‌بخش آن به رهبران خود نسبت می‌دادند؛ رهبرانی همچون محمد نفس زکیه، محمدبن جعفر صادق و محمدبن قاسم الطالقان که علیه عباسیان به پا خاسته بودند (همان‌جا).

افزون بر زیدیه، اسماعیلیه نیز عقاید موعودگرایانه را در فلسفه و اندیشه‌های خویش وارد کرده بودند؛ آنان با الگوبرداری از احادیث امامیه درباره قائم مهدی رهبر پنهان، خود را مهدی نجات‌بخش می‌خواندند و معتقد بودند رهبر پیروانش را به منظور آمادگی قیام قائم مهدی پرورش می‌دهد (همان، ۱۷۶).

اما پس از دوره شاه اسماعیل 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 پیش از گذشته به ارتباط با ائمه و نقش نجات‌بخشی آنان به جای مرشدان طریقت صفوی و شاهان این حاکمیت قایل شدند. اگر به یاد بیاوریم که در روزگاری نه چندان دور 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 (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۶۴)، بیش از پیش به این تعدیل اساسی در کنه نگره‌های نجات‌بخشی روزگار پس از طهماسب پی می‌بریم؛ تحولی که آن را به کمرنگ شدن تأثیر و تأثر اندیشه‌های غالبانه می‌توان تعبیر کرد. این کمرنگ شدن اندیشه‌های غالبانه را در بافت فکری فضای روزگار صفوی از شاه طهماسب 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 به عنوان 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 مسایلی ساده نیز نشان می‌دهد. یکی از این مسایل جزئی که به‌شکلی بحرانی نشانگر عمق از هم گسیختگی فکری قزلباشان در این زمان است، اختلافی است که بر سر کشیدن آتش پس از مرگ شاه طهماسب میان قزلباشان رخ داد و همین نزاع ساده به‌حدی رسید که تیغ‌ها علم می‌گردد (افوشته‌ای نظزی، ۱۳۷۳: ۲۵). چنین وقایعی را در لزوم ایجاد تعدیل در اندیشه مهدویت نمی‌توان بی‌تأثیر انگاشت. در واقع، بررسی اندیشه مهدویت نیز به‌روشنی بازتاب دهنده این تعدیل و تحول تدریجی است که در اثر عواملی چند ضرورت می‌یابد.

تعدیل اندیشه‌های غالبانه در تاریخ‌نگاری صفویه

در بررسی تاریخ‌نگاری روزگار صفویه به روشنی می‌توان ردپایی از این تحول تدریجی را بازشناخت. محمد باقر آرام در مطالعه خود درباره تاریخ‌نگاری این دوره، در بخشی که به اندیشه موعودگرایی اختصاص داده، به بررسی بخشی از این تحول پرداخته است؛ آرام، نگارنده صفوه الصفا را مهم‌ترین چهره‌ای می‌داند که کوشیده است با ذکر حکایات فراوانی درباره شیخ صفی‌الدین هودمان صفوی را احیاگران دین و به تعبیر رساتر مهدیان زمانه خود معرفی کند و در تأیید مدعای خویش به گوشه‌ای از صفوه الصفا که مؤید این نگره است، ارجاع داده است. ابن بزاز در این نوشتار به صراحت خاندان صفوی را مهدیان و نجات‌بخشان زمانه خویش معرفی کرده که بر اساس وعده حق خداوند مبنی بر ظهور هر صد سال بنده‌ای برگزیده که مجدد و تازه کننده دین باشد، برخاسته‌اند (آرام، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

نگارنده فتوحات شاهی نیز به نوعی به این تشبیه اشاره کرده، در توصیف سپاه شاه اسماعیل این ابیات را سروده و در اثر خویش آورده است: «... سپاه غزا نیز چون صیدیان/ گرفتند آن قلعه را در میان؛ نه چون صیدیان بل چو خیل رسول/ نمودند بر گرد خبیر نزول؛ که شه وارث دین پیغمبرست / مقام عدو برتر از خبیرست» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲۱۹).

آرام در بررسی خویش درباره روند تحول اندیشه موعودگرایی نظری جز نگره‌های پیش-گفته دارد، وی از مطالعه خود به این نتیجه رسیده است که:

«از دهه آخر حکومت طهماسب اول مورخان اندیشه موعودگرایی را در تبیین تاریخ به کار نبردند ضمن آن که اندیشه جایگزینی نیز مطرح نکرده‌اند. این موضوع بدان معنی می‌تواند باشد که تفکر موعودگرایی کاربرد خود را از دست داد. دو دلیل برای این مسئله می‌توان ذکر کرد: اول آنکه با پایان هزاره اول و ورود به هزاره دوم و به همین ترتیب پایان سده دهم و آغاز سده یازدهم انتظار محقق نشد و حکومت صفویان ادامه پیدا کرد و دلیل دوم آنکه شور و هیجانات فکری اوایل عصر صفوی اعم از افکار عامیانه وارد شده به تشیع یا صوفیگری به تدریج از غلبان افتاد و فروکش کرد.» (آرام، ۱۳۸۶: ۲۵۶).

به نظر می‌رسد پذیرش دلیل دوم بسیار آسان‌تر و مستندتر از پذیرش نگره نخستین باشد؛ چرا که شواهد تاریخی گویای آن است که شاه طهماسب کوشیده است با گرایش عمیق به احیای تشیعی پیراسته از تصوف از خود چهره‌ای بیشتر دینی و معتقد بر جای نهد تا مرشد طریقتی صوفیانه؛ از همین رهگذر است که تلاش طهماسب در وجهه شیعیانه بخشیدن به مهدی‌گرایی صوفیانه پیشین را می‌توان تصمیم تاریخی وی در عقلانی کردن و عرفی‌سازی این اندیشه دانست. بر همین اساس، کاترین بابایان واکنش تاریخ‌نگاری صفویه را پس از این کوشش‌ها مؤید دو ویژگی نوآوری طهماسب و عقلانی کردن تفاسیر تاریخی انگاشته و در ادامه به نقش طهماسب در تحولی که در تاریخ‌نگاری این روزگار مشهود است اشاره کرده و نوشته است که شاه طهماسب در تذکره‌ای که از خویش به یادگار نهاده، ضمن ایجاد تغییر در مبانی حکومت و مشروعیت، یعنی آنچه به عنوان میراثی صوفیانه از اجداد خویش فراچنگ آورده است، تلاش می‌کند تا تفسیر یک‌دستی از گفتمان انقلابی اسماعیلی در تاریخ‌نگاری متأخر صفویان بیافریند (Babayan, 2002). (29) این کوشش گویا برای ایجاد زمینه‌ای برای پذیرش اندیشه مهدویت شیعیانه صورت پذیرفته است.

تاورنیه در سفرنامه خویش با اشاره به مذهب و اعتقادات مذهبی ایرانیان به گرایش نیرومندی که میان عامه ایرانیان درباره مهدی موعود وجود دارد و به شکل رفتارهای نمادینی بروز می‌یابد پرداخته است. از سخنان او می‌توان نتیجه گرفت که این نمادگرایی افراطی و پناه‌جویی شدت یافته و در روحیه جمعی این روزگار جای پای محکمی نهاده بود:

«ایرانیان درباره آخرین امام همان عقیده‌ای را دارند که ما درباره خنوخ و ادريس داریم و بدین جهت بسیاری از آنها به‌هنگام مرگ بنا بر وصیت خانه با تمام اثاث و اصطبل پر از اسبان گران‌بها و اشیاء مورد لزوم دیگر را برای خدمت به او هنگام ظهور وقف می‌کنند. همه این‌ها بدون استفاده می‌ماند؛ چون هیچ‌کس نمی‌تواند از آنچه وقف او شده است بهره‌ای ببرد و اسبان را از درآمدی که بنا بر وصیت به‌جا مانده است نگهداری می‌کنند و خانه‌هایی را که برای او نهاده‌اند در بسته می‌دارند.» (۱۳۶۳: ۸۷).

از دیگر روایات مشهور درباره رفتارهای غلوآمیز طهماسب برای زمینی کردن و در عین حال ملموس کردن اندیشه نجات‌بخشی معطوف به مهدویت آن است که وی یکی از خواهران زیبای خود را برای وصلت با امام زمان باکره نگه داشته بود و از ازدواج وی تا زمان ظهور امام زمان جلوگیری می‌کرد (Babayan, 2002: 298). همچنین مشهور است که شاه طهماسب اسب سفیدی را در اصطبل شاهی نگهداری می‌کرد که آن را متعلق به امام زمان می‌دانست؛ با این منطقی که امام در روزگار حاکمیت وی ظهور خواهد کرد. به نظر می‌رسد اسب سفید نمادین بر اساس داده‌های شیعی و نص برخی احادیث در اصطبل نگهداری می‌شد.

نیومن و بابایان این موضوع را از قول یک سفیر ونیزی به نام ممبره^۱ نقل کرده‌اند. (Newman, 2006: 32)

بر این اساس، حدیثی که وجود چنین اسبی را برای امام زمان تأیید می‌کند، از امام علی^(ع) روایت شده است. (صافی، ۱۳۷۳ ق: ۵۱۹ و مجلسی، ۱۹۸۳: ۵۲/۳۱۹)

نگره‌هایی چون پیوند شاهان صفوی با عالم غیب در منابع این روزگار وجود دارد. در *عالم-آرای شاه طهماسب* به تأثیر قطعی *الهام ملهم غیبی* اشاره شده است (۱۳۷۰: ۸۵). از دیگر اشارات ذکر شده در *عالم‌آرای شاه طهماسب*، که گویی مؤید ارتباط ویژه شاه طهماسب با امام زمان است، اشاره‌ای است که به شمشیر شاه شده: «... آن شهریار بر یک رکاب نشسته چون نیزه در گذشت، دست پر قایمه شمشیر حضرت صاحب الامر^(ع) رسانیده، محمد تیمور که برق آن تیغ را دید عنان برتافت که بگریزد....» (۱۳۷۰: ۲۲۰). شکست چالدران را نیز در این اثر بر اساس نظر حضرت صاحب‌الامر توجیه کرده‌اند (همان، ۳۰۰؛ برای نمونه‌های دیگر نک: حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۹۰۰، ۷۵۸، ۳۸۰، ۲۸۴، ۲/۳۸۰ و همچنین نک: ۱۸۹، ۱/۱۸۷ و امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

از سوی دیگر، میل به مقدس شمردن شاهان صفویه میلی همچنان زنده است و این میل چنان شدت و غلظتی دارد که گاه به روشنی شامل حال شاهزادگان یاغی این سلاله نیز می‌شود و در منابع بازتاب می‌یابد؛ در خلاصه التواریخ روایتی آمده است که بازتاب این رویکرد است:

«مرد علاقه بندی که به غایت درویش و عابد و متقی بوده، در اردبیل به خواب می‌بیند که در بیرون شهر اردبیل خیمه‌ای نصب نموده‌اند و جمعی سواران آنجا ایستاده‌اند. آن شخص از کسی سؤال می‌کند که این سواران کیستند؟ و آن کس می‌گوید که این‌ها حضرات ائمه معصومین‌اند که آمده‌اند که چون پنج سید و سیدزاده درین شهر فوت شده‌اند، نعش ایشان را نقل به مدینه مشرفه نمایند ... آن درویش چون از شکاف خیمه ملاحظه می‌نماید می‌بیند که پنج تابوت بزرگ و کوچک در مخمل گرفته آنجا گذاشته‌اند ... صباح خواب را برای میر سیدحسین که ... شیخ‌الاسلام اردبیل بود نقل نموده و بعد از پنج و شش روز خبر قتل نواب سام میرزا با اولاد و پسران القاص میرزا در دارالارشاد انتشار یافت.» (حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۱/۵۵۵).

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد میل به نسبت دادن نگره‌های نجات‌بخشی به شاهان صفوی، حتی در دوره‌های تاریخ حاکمیت این سلسله که روند فکری غلوآمیز پیشین رو به تعدیل نهاده بود، همچنان در منابع تاریخی مشهود است. اسکندربیک منشی، ضمن روایت روزی که شاه عباس به شکار رفته بود، صحنه‌ای را ترسیم کرده که نمایانگر گرایش پایداری است که میان مورخان این روزگار برای تقدس‌بخشی به شاهان صفوی حاکم بوده است:

«از نوادر و غرایب حالات امری غریب از آن حیوانی چند مشاهده شد که آن بیچارگان چاره دیگر نیافته به الهام ملهم غیبی روی به جانبی که حضرت اعلی سواره ایستاده بودند آورده آنجا را مأمن یافتند و بر دور آن حضرت محیط گشته بعد از آنکه دو سه مرتبه بر سیل ... گردند، همگی پناه به موبک عز و جاه آورده در همان‌جا به زانو درآمده خوابیدند.» (۱۳۸۲: ۱/۵۷۹).

اشعاری که مُلاً جلال منجم در اثر خویش روایت کرده نیز گونه‌ای مُهر تأیید بر این وجه ویژه‌ای است که اسکندربیک از شاه عباس ترسیم کرده است:

«شاه عباس آن که در هنگام صید/ شیرگردون بسته فتراک اوست؛ صیدگاهی ساخت در ملک عراق/ صیدگاهی کاسمان را آبروست؛ صیدگاهی آنچنان ناساخته/ صید از شادی نمی‌گنجد به پوست؛ شاه آنجا چون کمین سازد به

صید/ همچو جان در قالب و می در سبوست؛ گفت ذوقی از پی تاریخ آن/
صیدگاهی پادشاه صیددوست.» (۱۳۶۶: ۳۵۴).

این نگره به شکل‌های دیگر نیز تداوم یافت؛ به این ترتیب که اسکندریک همچون گذشته به شاه عباس نیز الهامات غیبی و امداد آسمانی نسبت داده و در جریان نبردی که میان لشکر صفوی و رستم‌داریان رخ داد، به الهام غیبی اشاره کرده که؛ «فرمودند از فکر و عَدْرِ رُستمداریان ایمن نبوده احتیاط خود را از دست ندهند.» (۱۳۸۲: ۱/۵۳۶).

همه این شواهد، به روشنی گواه آن است که میل به بال و پر دادن به جنبه‌های تقدس‌گونه شاهان صفوی تا حد زیادی زنده و پایدار بوده است. به روایت نصرالله فلسفی، قاطبه مردم و به‌ویژه مورخان هم عصر شاه عباس:

«معتقد بودند که شاه عباس سال‌ها پیش از آن‌که جانشین پدر شود، مژده سلطنت را از عالم غیب شنیده بوده است. می‌گویند یک روز که با علیقلی خان شاملو در نزدیکی هرات به شکار مشغول بودند، پیری پیدا شد و سنگ کوچکی به شکل و رنگ گردو به دست شاهزاده داد. بر یک روی این سنگ به خط سفید نوشته شده بود، عباس می‌شود پادشاه و بر یک روی دیگر ۹۹۹. علیقلی - خان پیر را گفت: بدین مژده گر جان فشانم رواست. همین جا بنشین تا ما از شکار باز آییم. اما چون از شکار باز آمدند اثری از آن پیر ندیدند.» (۱۳۷۵: ۳/۷۶۳).

محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی به کرات به توانایی شاه صفوی در دریافت الهام از ملهم غیبی اشاره دارد (۱۳۶۸: ۵۵ و ۱۴۷). وی در لفاظه بیانی دیگر نیز به این ویژگی اشاره کرده، در توصیف شاه نوشته است: «... و هرچه از مخزن سینه‌اش که محل نزول واردات غیبی است سر می‌زد، عین مصلحت و مصلحت عین بود.» (همان، ۷۷) و بر این اساس است که مورخ مزبور ضمیر شاه را محل تجلیات انوار الهی می‌شمرد (همان، ۹۹). به‌طور کلی، خواجگی اصفهانی را می‌توان از مورخان انگاشت که دعوی نجات‌بخشی خاندان صفویه را به‌شکلی پررنگ پر و بال بخشیده است؛ وی در جایی از اثر تاریخی خود ابیاتی از سروده‌های خویش نقل کرده که به روشنی بازتاب

دهنده این رویکرد است. اشعار او درباره شاه صفی چنین است: «گر دو روزی قلعهات از دست رفت / غم مخور از مکر دشمن لا تحف / کز پی امداد فتح لشکرت / هر طرف فوج ملایک بسته صف» (۲۲۸)

بررسی سیر اندیشه مهدویت در این روزگار از دیگر سو نشان می‌دهد که اساساً ساختار حاکمیت صفویه بستر ساز رواج اندیشه‌هایی از این دست بوده است. شیئی افزون بر بسترهای زمینه‌ساز تاریخی و فکری و نیازهای روان‌شناسانه اجتماع این روزگار، خویشاوندی سران طریقت نوربخشی و نعمت‌اللهی با خاندان صفوی را نیز عامل مؤثر دیگری برای بروز دعاوی مهدی‌گری و پیغامبری در این دوره می‌داند (۱۳۸۰: ۳۹۵) و به نظر می‌رسد بر اساس همین بسترها و زیرساخت‌های فکری ست که با وجود تحول در اندیشه مهدی‌گرایی و پر و بال بخشیدن به نگره‌های شیعیانه و مداخله‌ی علما در تراش دادن تندیس این نگره، محیط همچنان مستعد پرورش این قبیل نگره‌هاست و به این ترتیب است که علاوه بر لحن و بیان مورخان، که مؤید گرایش به تقدس‌محوری است، به نشانه‌هایی از دعاوی مهدویت از سوی رهبران برخی جنبش‌ها در گوشه و کنار قلمرو صفویه نیز برمی‌خوریم که حتی تا دوره‌های پسینی تاریخ صفویه نیز کشیده می‌شود؛ دوره‌هایی که مهدی‌گرایی دیگر به مثابه مدعایی صوفیانه از سوی رهبران صفوی مطرح نشده و تشیع رسمی جای تشیع صوفیانه و غالبانه پیشین را پر کرده است.

رویکرد شاهان صفوی در برابر افراطیون مهدی‌گرا

اما آنچه در این بررسی همچون شاهدی بر مدعای تحول تدریجی این نگره در این روزگار اهمیت دارد، نوع رویکرد حکمرانان صفوی در برابر چنین اندیشه‌ای است. شواهد تاریخی گویای آن است که پس از گذشت اندک زمانی از روزگار اسماعیل اول که گاهی به طور علنی به مثابه خدایگانی اسطوره‌ای مورد تقدیس پیروان افراطی خویش بود و آنان بر اساس فرمان مرشد خویش به هر کاری، حتی زنده‌خواری نیز تن می‌دادند، شاهان صفوی راه را بر هر گونه غلو در مقام و مرتبه خویش می‌بستند. در عالم‌آرای عباسی روایتی ذکر شده است که به روشنی مؤید این واکنش

است. نکته مرتبط با چارچوب بحث حاضر، برخورد قهرآمیز شاه طهماسب با افراطیونی است که کوشیده بودند به تجدید خاطره روزگار اسماعیل اول پردازند:

«... جمعی قلندران بی سر و پا و لوتیان قلندرنا، لوت‌های بنگیانه به کار برده در بیلاق سورلق سلطانیه به نظر آنور شاه جنت مکان درآمده در لباس عقیدت و حسن اعتقاد بد اعتقادی خود را به منصب ظهور آورده اسناد مهدویت به آن حضرت کردند؛ هرچند آن حضرت خواستند که به دلایل قاطعه ایشان را از عقیده فاسده باز آورند رجوع نکرده، مبالغه به سرحد افراط رسانیدند و منجر بدان شد که پادشاه دین‌دار شریعت‌پرور، در مقام سیاست آن گروه بد اعتقاد درآمده، سر یک‌یک را فراشان به ضرب تخماق کوفته به دیار عدم می‌فرستادند...» (۱۳۸۲: ۱۱۷؛ همچنین نک: وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۶۸ و حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۸۰).

این مبارزه با منجی‌گرایی جوشیده از سرچشمه‌های مردمی در شکل‌های دیگری نیز خود-نمایی می‌کرد. از این رویکردها می‌توان به تحریم ابومسلم نامه‌ها اشاره کرد. محقق نشدن وعده صفویان در اتصال به حکومت صاحب‌الزمان در سپیده‌دم هزاره دوم و همچنین رنگ باختن نگره‌های منجی‌مدارانه این خاندان پس از نابودی الگوی شکست‌ناپذیری مرشد کامل، بستری هموار فراهم آورده بود که گرایش به چهره‌های داستانی همچون ابومسلم را توجیه می‌کند. تکاپوی حاکمیت در مبارزه با رواج این داستان و داستان‌های مشابه که به نظر می‌رسد در موازات تبلیغات نجات‌بخش حکومت قرار داشتند، نتیجه چنین معادله‌ای است.

افزون بر این، آنچه در این روزگار حول اندیشه مهدویت و از سوی تاریخ‌نویسان و نگارندگان منتسب به حاکمیت مطرح می‌شد، این بود که حاکمیت صفویه و به‌ویژه شاه طهماسب به ظهور مهدی موعود ختم خواهد شد. قاضی احمد غفاری در اثر خویش و در تشریح این مدعا به حساب ابجد اشاره دارد و نوشته است که لفظ آخرالزمان به حساب ابجد برابر است با عدد نهصد و سی؛ مطابق سال جلوس همایون. او با چنین استدلالی می‌کوشد بر این باور که دولت صفوی به حکومت امام زمان خواهد پیوست مهر تأیید زند.

بندهای کامل کننده گفتار قاضی احمد غفاری، بیشتر شامل اندیشه‌های مبتنی بر هزاره‌گرایی است، اما همین مقدار نیز به روشنی گویای آن است که از این دوره الزامات روانی و فرهنگی زمانه ایجاب می‌کرده است که با تمسک به استدلال‌هایی پیچیده، سعی در تزریق گونه‌ای اندیشه نجات‌بخشی به اجتماع نیازمند آن روزگار شود؛ استدلال‌هایی که ظهور مهدی موعود را وعده‌ای نزدیک به تحقق می‌نمود تا با چنین بشارت امیدبخش عطش جستجوگری جامع، زمان خود را، ولو برای مدتی گذرا، سرکوب کنند. همین امر خود زمینه‌ساز تحركات غالیانه‌ای شد که پس از پایان دوره حاکمیت شاه طهماسب و تحقق نیافتن وعده‌های آرمان‌گرایانه این حاکمیت در بسترهای اجتماعی بازتولید گردید. مهم‌ترین نماد این بازتولید خیزش چهره‌هایی است که با توجه به نیازهای روزگار، خود را مهدی معرفی می‌کردند.

با این حال، غلو در حق شاهان این سلسله تداوم یافت. مورخان همچنان شاهان را واجد انوار ظل‌اللهی دانستند؛ انواری که از ناصیه‌شان می‌درخشید (اسکندریک، ۱۳۸۲: ۱/۲) و بر این اساس مستحق آن‌اند که مردم به شرف سجده‌شان مشرف شوند (همان، ۱/۱۹۹) و همچنان درباره حاکمیشان چنین آرزویی مطرح است؛ «امید که زمان دولت سعادت پیوندش به ظهور حضرت صاحب‌الامر متصل باشد.» (همان، ۱/۲۷۹).

به نظر می‌رسد، تداوم این رویکرد با وجود تحولاتی که در باور تقدس‌مآبانه در زمان شاهان صفوی رخ داده بود، ریشه در پیشینه‌ای دارد سرشار از کرامات و معجزات که نیاکان این خاندان را واجد امور غریبه و آثار و علامات عجیبه می‌نمایاند (اسکندریک، ۱۳۸۲: ۱/۷) و در نتیجه همین تفاسیر است که گرایش به خواب و رؤیا و تعبیر آن در میان مردم جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. گویی این قبیل امور غریبه حربه‌های مسلط و کارآمدی را بودند که راه را برای دست‌یابی به اهداف هموار می‌کردند.

رویکرد حاکمیت در برابر چنین رهیافت‌هایی که در بیشتر مواقع شکلی قهرآمیز و ستیزه‌جو دارد نیز شایان نگرش است. جعفریان با اشاره به نگره‌های عبدالحی رضوی از زبان وی روایتی را نقل کرده که چنین تقابلی را به روشنی بازتاب می‌دهد:

«... در همین روزگار مردی عالم فاضل از شاگردان پدرم، شخصی را در خواب دید که می‌گفت من رسول خدا هستم، تو را در امور دنیا و دین به پیروی از فلان شیخ فرا می‌خوانم. بعد از بیدار شدن پیرو آن شخص شد؛ آن گونه که اگر وی را در بازار مسلمانان می‌دید، خود را از سر خضوع به خاک می‌انداخت. با این که آن شیخ فردی جاهل به اصول و فروع بوده، بویی از شرع نبرده بود. فیض کاشانی این عالم مرید را خواست و او را موعظه فراوان کرده، گفت: تو از علما هستی و این زشت است که در امور دین خود از این شیخ جاهل پیروی کنی. در جواب گفت: من در خواب رسول خدا را دیدم و مأمور به او هستم، درحالی که در روایت هست که شیطان نمی‌تواند در صورت پیامبر درآید. فیض به او گفت: آیا تو صورت پیامبر^(ص) را می‌شناسی تا بدانی آن را در خواب دیده‌ای همان پیامبر^(ص) بوده است یا نه...» (۱۳۷۹: ۵۸۴-۵۸۳/۳).

این روایت از چند جنبه اهمیت دارد و درخور بررسی است؛ از یک سو می‌توان تعبیر کرد که میل به آویختن روح و درون به چهره‌ای فرا انسانی و مقدس که در خواب ظاهر می‌شود و وعده نجات‌بخشی می‌دهد، میلی همچنان زنده و پایدار در آن روزگار بوده است و این امر بی‌تأثیر از تبلیغات و رویکردهای پیشین حاکمان صفویه نیست. از سوی دیگر، نوع برخورد عالم برجسته، فیض کاشانی مبنی بر زیر سؤال بردن این رویای صادقانه؛ یعنی چیزی که در دوره‌های پیشین همواره مدرکی راستین مبنی بر ارتباط ویژه با مقدسین بود، گویای آن است که میل به عرفی‌گرایی و پیرایش بدنه جامعه از چنین افراط‌هایی به‌عنوان رویکرد نوظهور حاکمیت و علمای منتسب به حاکمیت آغاز شده است. با این همه، همچنان گماشتگان این حاکمیت قادرند با تمسک به این نمادهای افراطی به سودجویی‌های شخصی پردازند. در منابع به عملکرد یکی از گماشتگان حاکمیت صفویه در هرات و مشهد اشاره شده که مؤید همین امر است:

«صوفیان خلیفه به شجاعت موصوف بود، اما جنونی زاید داشت. در هرات ابواب جور بر روی مردم گشود حتی جمعی را که از روی دوستی او را طلب نموده، جرایم نموده می‌گفت که شب حضرت را در خواب دیدم، گفتند: این

مبلغ را از فلان گرفته به غازیان بده، هر چند التماس کردم که فلان آشنای من است، قبول نفرمودند. چون در سخن حضرت کم و زیاد نمی‌شود وجه فرموده را بالتمام باید داد.» (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۴۹؛ حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۱/۲۴۷).

به این ترتیب، صوفیان خلیفه کمر همت به ذبح اندیشه‌هایی می‌بندند که صفویه با اتکا به آن‌ها به قدرت رسیده بود.

اما حاکمیت همواره می‌کوشید با تلاشی دوچندان در برابر هر گونه بدعت‌گرایی نمادینی که به پشتوانه چنین اندیشه‌هایی نضج گرفته بود بایستد. در منابع چنین رویکردهای قهرآمیزی را به فراوانی می‌توان سراغ گرفت، ولو آنکه به صراحت از اندیشه سرکوب‌شدگان سخنی به میان نیامده باشد. بر این اساس، شکل محاکمه قوام‌الدین نوربخش نیز مؤید آن است که وی دعاوی بدعت‌گرایانه‌ای داشت، در حالی که در منابع به صراحت به این دعاوی اشاره نشده است و به نظر می‌رسد قسم‌نامه‌هایی که به مثابه بیعت مردم در خانه او پیدا کرده بودند، به گونه‌ای اسناد مهدویت و نجات‌بخشی به وی بوده است؛ در *عالم‌آرای شاه طهماسب درباره فرجام کار او* چنین روایت شده است که؛ او را در قفسی آهنین محبوس کردند و در میدان قزوین به خلعت آتش ممتاز نمودند تا عالمیان را تنبه شود (۱۳۷۰: ۸۴).

مجازات دردناکی که شاه صفوی برای این متمرّد در نظر گرفت، نگره فوق را تأیید می‌کند؛ مجازاتی چنان سبعانه که به نظر می‌رسد بیشتر برای سرکوب یک مبارز مذهبی و یک بدعت‌گذار به کار می‌آمد: «آتش غضب شاهی در حرکت آمده، فرمودند که مشعل بر محاسن او داشتند و تنها زمانی به پایان چنین مجازات دردناکانه‌ای فرمان می‌دهد که مشارالیه به گفتن کلمه مبارکه یا علی تلفظ می‌نماید.» شاه طهماسب «پس از استماع این اسم مبارک فرمود که مشعل را برداشته دیگر مزاحمش نشوند.» اما دستور داد وی را به قلعه‌النجق فرستند و محبوسش کنند (حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۱/۲۷۴).

نتیجه‌گیری

مطالعه سیر حیات اندیشه موعودگرایی از دوره شاه طهماسب به بعد، مؤید آن است که حاکمیت صفوی کوشید با همکاری علما و مورخان، ضمن تعدیل در اندیشه‌های غلوآمیز پیشین، که همانند هاله‌ای قدسی چهره اسماعیل اول و نیاکان صوفی او را در بر گرفته بود، همچنان خود را حاکمانی نجات‌بخش بنمایانند. از این پس، قدرت معنوی که پیش از این به مرشد کامل تعلق داشت، به دوری تکرارپذیر بدل شد؛ یعنی قدرت ابتدا از سوی شاه که همچنان به مثابه بارقه‌ای از مرشد کامل به‌شمار می‌رفت، به مجتهدان و روحانیان نزدیک به دربار تفویض می‌شد و مجتهدان معمولاً دوباره این قدرت را به شاه تفویض می‌کردند. اما این همه تنها یک روی سکه بود؛ به زبان رساتر، قیام متمهدیان و افراطیون، با نام موعودگرایی غالیانه، از این مقطع تاریخی به بعد، رویکرد پیش-گفته را به چالش فراخواند. حاکمیت صفوی کوشید در برابر چنین هجومی نیز رویکرد خاصی پیشه کند؛ رویکردی که به تضمین بقا و مشروعیت نجات‌بخش حاکمیت صفویه نیز خدشه‌ای وارد نیاورد. مطالعه فوق‌گویای آن است که چنین کشاکشی بخش‌گسترده‌ای از حیات معنوی این حاکمیت را به خود اختصاص داده است.

منابع و مآخذ

- _____ **عالم‌آرای شاه طهماسب**. (۱۳۷۰). به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- _____ (۱۳۸۴). **کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی**. تهران: نشر ادیان.
- آرام، محمد باقر. (۱۳۸۶). **اندیشه تاریخ نگاری عصر صفوی**. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- اسکندربیک منشی ترکمان. (۱۳۸۲). **تاریخ عالم‌آرای عباسی**. تصحیح ایرج افشار. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- افوشته‌ای نطنزی، محمودبن هدایت الله. (۱۳۷۳). **نقاوه الآثاری ذکر الاخیار در تاریخ صفویه**. به اهتمام احسان - اشراقی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم. (۱۳۸۳). **فتوحات شاهی**، تصحیح محمدرضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

اولثاریوس، آدام. (۱۳۶۹). **سفرنامه**. ترجمه حسین کردبچه. تهران: انتشارات شرکت کتاب برای همه.

تاورنیه، ژان باتیست. (۱۳۶۳). **سفرنامه**. ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح محمد شیرانی، تهران: کتابخانه سنایی.

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

حسین، جاسم. (۱۳۸۵). **تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم**. ترجمه سیدمحمد تقی آیت‌اللهی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

حسینی استرآبادی، سید حسین بن مرتضی. (۱۳۶۴). **تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی**. به کوشش احسان اشراقی. تهران: انتشارات علمی.

حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین الحسین. (۱۳۸۳). **خلاصه التواریخ**. تصحیح احسان اشراقی. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان. (۱۳۸۲). **تاریخ عالم‌آرای امینی**. تصحیح محمد اکبر عشیق. تهران: نشر میراث مکتوب.

خواجگی اصفهانی، محمد معصوم بن. (۱۳۶۸). **خلاصه‌السیر**. (تاریخ روزگار شاه صفی). تهران: انتشارات علمی.

خواندمیر، امیر محمود. (۱۳۷۰). **تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی**. (ذیل تاریخ حبیب‌السیر). تصحیح محمد علی جراحی. تهران: نشر گستره.

خوانساری، محمد باقر بن زین‌العابدین. (۱۳۵۶). **روضات‌الجنات فی احوال‌العلما و السادات**. ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی. ج ۱. تهران: کتابفروشی اسلامیه.

دلاواله، پیتر و. (۱۳۸۱). **سفرنامه**. ترجمه و حواشی از شعاع‌الدین شفا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). **دنباله جستجو در تصوف ایران**. تهران: انتشارات امیرکبیر.

- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰). **تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری**. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- صافی، لطف‌الله. (۱۳۷۳ق). **منتخب‌الاثر**. تهران: [بی‌نا].
- فرهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۷). **مهاجرت علمای شیعه از جبل‌عامل به ایران در عصر صفوی**. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فلسفی، نصرالله. (۱۳۷۵). **زندگانی شاه عباس**. تهران: انتشارات علمی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳م). **بحارالانوار**. بیروت: موسسه الوفاء.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۸۶). **مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین)**. ترجمه هاشم ایزد پناه. تهران: انتشارات کویر.
- منجم یزدی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۶). **تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال**. به کوشش سیف‌الله وحیدنیا. تهران: انتشارات وحید.
- وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر. (۱۳۸۳). **تاریخ جهان‌آرای عباسی**. تصحیح سید سعید میر محمدصادق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- Babayan, Kathryn. (2002). *Mystics, Monarchs, and Messias. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press
- Newman, Andrew J. (2006). *Safavid Iran (Rebirth of a Persian Empire)*, London: I.B.Tauris.