



<https://jhr.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Historical Researches

E-ISSN: 2476-3306

Document Type: Research Paper

Vol. 15, Issue 3, No.59, Autumn 2023

Received: 18/01/2023

Accepted: 22/05/2023

Creating Chain of Equivalence of Mahdavi Discourse in the Safavid Era

Zahra Sadat Keshavarz*

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

Maryam Saeedyan Jazi

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

Abstract

When an issue like Mahdism goes beyond the limits of ideological realms and becomes a socio-political phenomenon, it has the necessary capacity to be studied as a discourse. Mahdism had such a capacity in the Safavid era. To conduct the present historical-analytical study based on the discourse theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, the research question is: How was the political-social structure of the Safavid era able to establish such a relatively comprehensive equivalence chain? In this regard, the hypothesis of the research is that through one of the principles of the discourse, namely, the chain of equivalence, Mahdism has found a way to bring the society into a remarkable convergence regardless of gender, ethnic, geographical, political, and even religious differences. The findings of the study show that the articulation of Safavid rule based on Mahdism, in parallel with the creation of a chain of equivalence through the generality of belief in the savior as discourse

*Corresponding author

2476-3306 © University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



[10.22108/JHR.2023.136484.2477](https://doi.org/10.22108/JHR.2023.136484.2477)



mechanisms, has succeeded in creating social convergence regardless of existing differences. The deep constructions of the Safavid hegemonic structure, including historiography and historiography, and positions and jurisprudential texts of Shia scholars, have made it possible to create this chain.

Keywords: Equivalence Chain, Null Signifier, Articulation, Mahdavi Discourse, Safavid Era.

Introduction

The starting point of a discourse such as Mahdism cannot be attributed to the Safavid era as a historical period, but a wider time frame should be assumed for it. "Not in Iran, this discourse created the movements of Horoufiyeh and Noqtouyeh, Nourbakhshiyeh and Mosha'sha'iyeh" (Sheybi, as cited in Zekavati Qaraguzlou, 1979, p. 353-362). Rather, with the presence of Horoufiyeh in Asia Minor, it created a combined Shia-Sufi ideology with the slogans of Mahdism and Hezaraism (Millenarianism). These movements were mostly based on Mahdism, and it is during the Safavid era that the discourse of Mahdism changes to Imamism.

In other words, Mahdism had turned from a limited discourse into a stream-forming phenomenon, and even the initial grounds for the establishment of Sufism were provided by the actions and movements of Sheikh Junaid and Sheikh Heydar with relative reliance on Mahdism. "The idea of Mahdism has always been the basis for the realization and success of movements that had Mahdism-like claims" (Ibn-Khaldoun, as cited in Parvin Gonabadi, 1996, p. 641).

Mahdism in Safavid was not only a political matter but an ideological issue with socio-cultural and epistemic-verbal aspects. Mahdism in Safavid has been examined in this study as a discourse by considering its linguistic and rhetorical aspects. The necessity of conducting such research can also be proposed from the point of view that the continuous line of Mahdism until the present era has turned Iran into one of the territorial areas of Mahdism and has created multi-level and extensive effects and consequences. Therefore, it deserves special study in order to become a relative index for public understanding of the background of the history of salvation thinking, promiseism, millennialism, and other overlapping themes.

Materials and Methods

This research is conducted using a descriptive-analytical method based on library sources. The basic question of the study can be posed as follows: How was the political-social structure of the Safavid era able to establish such a relatively comprehensive equivalence chain? In other words, how was the Safavid political-social structure able to gain the power of public mobilization among other factions, groups, religions, and sects through the general belief in the Savior? To answer this question, the following hypothesis was proposed: Mahdism, through one of the principles and pillars of the discourse, i.e., the chain of equivalence, paved the ground to bring the society into a remarkable convergence regardless of gender, ethnic, geographical, political, and even religious differences.

Research Findings

According to the theoretical system of Laclau and Mouffe, in the Safavid era, the kings were able to provide the deep structures necessary to establish their legitimacy, which turned into an all-encompassing hegemony. The two signifiers (symbols) of Shiism and the Savior have been accepted by deep constructions such as historiography and the positions of scholars who established and consolidated the Safavid hegemony. The historiographies and positions of scholars were deep structures that made the Safavid hegemonic with the rhetorical applications of language coexistence and substitution. Enlightening how to build this social organization of meaning in the discourse of Mahdism has resulted in several basic theories in the Safavid era.

In terms of the political structure of the time, as a source for creating the ground of equivalence and unity and national integration against the territorial territory of the Sunni Ottoman and Uzbek empires, the discourse of Mahdism was taken into consideration. For a long time and until the relative decline of the Safavid dynasty, this discourse was able to establish and continue what is called the social organization of meaning in the literature of discourse theory. Also, the sign of the Savior was mentioned as an empty sign because in the discourse of Mahdism, the belief in the Savior was common among other sects and religions such as Shia, Sunni, Christian, Jewish, and Zoroastrian. It was used as a tool that can provide a kind of public mobilization in the direction of Safavid's will among other masses of people.

Discussion of Results and Conclusions

Regarding the deep structures that lay the groundwork for stabilizing and strengthening the discourse of Mahdism desired by the Safavids, the socio-cultural context of Mahdism and its belief, epistemological and jurisprudential foundations, intentionally or unintentionally, have been the source of the work in creating legitimacy for the Safavids. The Safavid kings did not give up calling and supporting the scholars in order to gain legitimacy, and they also promoted historiography, popular literature, and hadiths and traditions related to Mahdism. As a result, while recognizing the logical-rational and Sharia goals for the actions of scholars regarding Mahdism, these goals do not negate Safavid's exploitation of their positions as deeply constructed. In other words, since scholars and historians have not categorized the Shiites or the believers in the Savior at all, this hypothesis can be put forward that the emptiness of these signs has been recognized by them due to the power of mobilizing those signs from their generality.

References

1. Abedi, F. Z., & Karimzadeh, Sh. (2020). Recognizing the idea of Mahdism in the Safavid era. *Quarterly Research Journal of Islamic History*, 2(4), 67-84 (in Persian).
2. Abisaab, R. J. (2004). *Converting Persia, religion and power in the Safavid Empire*. New York: I.B Tauris.
3. Afshar, I. (Ed.) (1991). *Esmail Hosseini Marashi Tabrizi's Alam Ara-ye Shah Tahmasb*. Tehran: Donya-ye Ketab Publication (in Persian).
4. Afshar, I. (Ed.) (2003). *Eskandar-Beig Torkaman's Tarikh-e-Alam Ara-ye Abbasi*. Tehran: Amir Kabir Publication (in Persian).
5. Ameli, B. M. (1896). *Al-Mokhallat*. Beirut: Dar al-Qamous (in Arabic).
6. Amouzgar, Zh., & Tafazzoli, A. (2010). *Translation of John Hinnells' knowledge of Persian mythology*. Tehran: Cheshmeh Publication (in Persian).
7. Aqa-Bozorg Tehrani, M. H. (1982). *Al-Zari'ah ela Tasanif al-Shi'a*. Beirut: Dar al-Azva (in Arabic).
8. Ariyanpour Kashani, A. (1973). *The influence of Aryan ideas in Judaism and Christianity*. Tehran: A'ali Translation School (in Persian).
9. Ashiq, M. A. (Ed.) (2003). *Khonji Esfahani's Tarikh-e Alam Ara-ye Amini*. Tehran: Miras-e Maktoub Publication (in Persian).
10. Azizi, K. (1995). *Translation of Roger Savory's Iran in the Safavid Era*. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
11. Babayan, K. (2002). *Mystics, monarchs, and messiahs: Cultural landscapes of early modern Iran*. Massachusetts, United States: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press.
12. Bahar, M. (1997). *A research in Iranian mythology*. Tehran: Agah Publication (in Persian).

13. Bahr al-'Oloum, S. M. S. (Ed.) (n.d). *Yousef ibn Ahmad Bohrani's Lo'Lo' al-Bahrain*. Najaf: Matba'ah al-Na'man Publication (in Arabic).
14. Bahrami, A. (2003). *Translation of Mary Boyce's Zoroastrians, their religious beliefs and practices*. Tehran: Qoqnous Publication (in Persian).
15. Bahramnezhad, M. (Ed.) (2008). *Boudaq Monshi Qazvini's Jawaher al-Akhbar*. Tehran: Miras-e Maktoub Publication (in Persian).
16. Bashir, S. (2003). *Messianic hopes and mystical visions: The Nurbakhshiya between medieval and modern Islam*. USA: University of South Carolina Press.
17. Dawani, A. (2006). *Translation of Mohammad-Baqer Majlesi's thirteenth volume of Bihar Al-Anwar (promised Mahdi)*. Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiyeh (in Persian).
18. Eshraqi, E. (Ed.) (1985). *Hosseini Astar-Abadi's from Sheikh Safi to Shah Safi*. Tehran: Elmi Publication (in Persian).
19. Eshraqi, E. (Ed.) (1994). *Afoushteh Natanzi's Noqavat al-Athar fi Zekr al-Akhyar fi Tarikh al-Safavieh*. Tehran: Elmi va Farhangi Publication (in Persian).
20. Eshraqi, E. (Ed.) (2004). *Qazi Ahmad ibn Sharafuddin Qomi's Kholasah al-Tavarikh*. Tehran: Tehran University Press (in Persian).
21. Esma'ili, M., & Ahmadi, N. (2015). Analysis of the discourse of Mahdism during Safavid Shah Ismail and Shah Tahmasab. *Quarterly Research Journal of Islamic History*, 5(20), 5-35 (in Persian).
22. Hamedani, F. (2000). *Translation of William Glenn and Henry Marten's Holy book*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
23. Harithi Ameli, H. A. S. (1999). *Al-'Aqd al-Tahmasbi*. Qom: Islamic Heritage of Iran (in Arabic).
24. Hasanpour, M. (2020). A comparative study of the approach of the Safavid government and the Islamic revolution to the doctrine of Mahdism with an emphasis on the legitimacy of the role of jurists and the foundation of its emergence. *Journal of Mahdavi Studies*, 11(48), 25-48 (in Persian).
25. Ja'fariyan, R. (2000). *Safavid in the field of religion, culture and politics*. Qom: Research Institute of Howzah and University (in Persian).
26. Ja'fariyan, R. (2011). The theory of connection between the Safavid government and the government of Sahib al-Zaman (AS). *Payam-e Baharestan Journal*, 2(11), 735-780 (in Persian).
27. Ja'fariyan, R. (2012). *False Mahdians*. Tehran: Elm Publication (in Persian).
28. Karimi, B. (2015). *Translation of Andrew Newman's Iran in the Safavid Era*. Tehran: Naqd-e Afkar Publication (in Persian).
29. Karimi Zanjani, M. (2001). Hiyakel al-Nour and philosophical thinkers of Iran and Islam. *Ayineh Miras Journal*, (15), 21-48 (in Persian).
30. Keshavarz, Z. S., Chelongar, M. A., & Montazerolghaem, A. (2019). Explanation and analysis of the function of the idea of promiseism in the cultural-civilization process of the Safavid government. *Mashreq-e Mo'oud Journal*, 13(50), 257-294 (in Persian).
31. Khalili, N. (2008). *Investigation of the idea of salvation in the Iranian society of the Safavid era*. MA Thesis. Tehran: Al-Zahra University (in Persian).
32. Khalili, N. (2013). *Salvation discourse in the Safavid Era*. Tehran: Elmi va Farhangi Publication (in Persian).
33. Khandmir, Gh. H. (1954). *Tarikh-e habib al-Seir fi Akhbar*. Tehran: Khayyam Publication (in Persian).
34. Khonji, A. H. (2015). *The history of Shah Ismail Safavi*. Retrieved from: <https://b2n.ir/f41343> (in Persian).

35. Kiymanesh, A., & Danay Tous, M. (2012). *The translation of John Ward Creswell's research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Tehran: Academic Center for Education, Culture and Research (in Persian).
36. Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Toward a radical democratic politics*. First Edition. London: Verso Books.
37. Laclau, E., & Mouffe, C. (2002). *Hegemony and socialist strategy: Toward a racial democratic politics*. Second Edition. London: Verso Books.
38. Mahallati, R. (Ed.) (1961). *Ali ibn Isa al-Irbili's Kashf al-Ghumah fi Ma'rifat al-A'immah*. Tabriz: Maketabat Bani Hashemi Publication (in Arabic).
39. Majlesi, M. B. (n.d). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Vafa Publication (in Arabic).
40. Manuscript of Qasideh Do'bal. (n.d). Library of Islamic Consultative Assembly. Vol. 4255 (in Persian).
41. Ghaffari Qazvini, Qazi Ahmad (1964). *Tarikh-e-Jahan-Ara*. Edited by Hasan Naraq, Tehran: Hafez Bookstore
42. Mohaghegh Karaki, A. H. (1993). *Jame' al-Maqasid fi Sharh al-Qava'ed*. Qom: Al al-Bayt (AS) Publication (in Arabic).
43. Mohaghegh Karaki, A. H. (n.d). *Resaleh Hashiyeh bar Sharaye*. Vol. 6584. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library (in Arabic).
44. Motahhari, H., & Najafi Nezhad, S. (2018). Mahdism in Safavid era historiography. *Mashreq-e Mo'oud Journal*, 12(46), 229-249 (in Persian).
45. Mousavi, S. H. (Ed.) (2007). *Mohammad-Baqer Majlesi's Raj'at book*. Qom: Dalil-e-Ma Publication (in Persian).
46. Najafi Nezhad, S. (2018). Reviewing and criticizing the theory of the deputyship of the Safavid kings on behalf of the Imam Zaman. *Entezar-e Mo'oud Journal*, 18(60), 69-94 (in Persian).
47. Nasiri, M. R. (Ed.) (2004). *Amini Heravi's fotouhat-e shahi (royal conquests)*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors (in Persian).
48. Nasiri, M. R., & Haneda, Q. (Eds.) (2000). *Khorshah ibn Qobad al-Hoseini's history of Ilchi Nezam-Shah*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors (in Persian).
49. Navaei, A. H. (Ed.) (1990). *Abdi-Beig Shirazi's Taklamat al-Akhbar*. Tehran: Ney Publication (in Persian).
50. Navaei, A. H. (Ed.) (2005). *Hasan Romlu's Ahsan al-Tavarikh*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
51. Nouri, H. M. T. (2005). *Al-Najm al-Saqeb fi Ahval al-Imam al-Ghaeb*. Qom: Jamkaran Mosque (in Arabic).
52. Parvin Gonabadi, M. (1996). *Translation of Ibn Khaldoun's introduction*. Tehran: Elmi va Farhangi Publication (in Persian).
53. Pourdavoud, E. (1977). *Yasht-ha*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
54. Qazvini, Y. A. L. (1984). *Lob al-Tavarikh*. Tehran: Bonyad va Gouya Publication (in Persian).
55. Rezazadeh Langroudi, R. (2006). *Social movements in Iran after Islam*. Tehran: Farhang-e Nashr-e No Publication (in Persian).
56. Safakesh, H. (2011). *Safavids at the crossroads of history*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
57. Sedaqat, M. J. (2012). *Attitude towards Mahdism in the Safavid Era*. MA Thesis. Qom: Baqir al-Olum University (in Persian).
58. Shahid-Sani, Z. A. (1992). *Masalek al-Afham ela Tanqih-e Sharaye' al-Islam*. Qom: Ma'aref al-Islamiyah (in Arabic).

59. Sheikh Sadouq, M. A. (n.d). *Amaali*. Qom: Printing and Publishing Center (in Arabic).
60. Shokri, Y. (Ed.) (1984). *Alam Ara-ye Safavi*. Tehran: Ettela'at Publication (in Persian).
61. Soltani, S. A. A. (2005). *Power, discourse and language: Mechanisms of power flow in the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Ney Publication (in Persian).
62. Tabatabaei Majd, Gh. (Ed.) (1997). *Ibn Bazzaz Ardabili's Safyat al-Safa*. Tehran: Zaryab Publication (in Persian).
63. Torfing, J. (1999). *New theories of discourse: Laclau, Mouffe, Zizek*. Oxford: Blackwell.
64. Zekavati Qaraguzlou, A. (1979). *Translation of Kamel Mostafa Al-Sheybi's Tasavvof va Tashayyo'*. Tehran: Amir Kabir Publication (in Persian).

فصل نامه علمی پژوهش‌های تاریخی

سال پانزدهم، شماره سوم (پیاپی ۵۹)، پاییز ۱۴۰۲، ص ۴۲-۱۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱

مقاله پژوهشی

چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه^۱

زهراسادات کشاورز*، پژوهشگر پسادکتری گروه معارف اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir

مریم سعیدیان جزئی، دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

چکیده

آنگاه که امری همچون مهدویت از حدود قلمروهای عقیدتی فراتر می‌رود و به پدیده‌ای سیاسی-اجتماعی بدل می‌شود، از ظرفیت‌های لازم برای مطالعه به‌مثابه یک گفتمان برخوردار می‌شود، مهدویت نیز در عصر صفویه، چنین ظرفیتی داشته است. به‌منظور تحقق چنین مطالعه‌ای و با مبنا قراردادن نظریه گفتمان ارنستو لاکلاو و شانتال موفه، براساس روشی تاریخی-تحلیلی، سؤال اساسی آن است که ساختار سیاسی-اجتماعی عصر صفویه، چگونه توانسته است چنین زنجیره هم‌ارزی نسبتاً فراگیری را مستقر کند. در همین راستا، فرضیه پژوهش آن است که مهدویت از طریق یکی از اصول و ارکان گفتمان، یعنی زنجیره هم‌ارزی، این قابلیت را یافته است که قاطبه جامعه را فارغ از تفاوت‌های جنسیتی، قومیتی، جغرافیایی، سیاسی و حتی دینی، در یک همگرایی چشمگیر قرار دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد مفصل‌بندی حاکمیت صفوی براساس مهدویت، در توازی با ایجاد زنجیره هم‌ارزی، از طریق عمومیت باور به منجی، به‌منزله سازوکارهای گفتمانی، موفق به ایجاد همگرایی اجتماعی فارغ از تفاوت‌های موجود شده و از طریق نبود مفصل‌بندی دال منجی، به‌مثابه دال‌های تهی، چنین پوششی را رقم زده است. همچنین ژرف‌ساخت‌های هژمونیک‌سازی صفویه، از جمله تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری‌ها و مواضع و متون فقهی علمای شیعه، امکان ایجاد این زنجیره را فراهم کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: زنجیره هم‌ارزی، دال تهی، مفصل‌بندی، گفتمان مهدویت، صفویه.

۱. این مقاله، برگرفته از طرح پسادکتری در دانشگاه اصفهان با عنوان «بررسی نقش اندیشه موعودگرایی در جامعه ایران عصر صفویه» است.

* نویسنده مسئول



مقدمه

با آغاز قرن نهم هجری، دو جریان مهدویت غالبانه و مهدویت امامیه به تقدم و تأخر نسبی زیربنای لازم برای تأسیس گفتمان‌هایی با محتوای زبانی و بلاغی باور به منجی را آغاز کردند و به بستری برای تکوین ارکان گفتمان‌های مهدویت تبدیل شدند. غالی‌گری عموماً از خرم‌دینان آغاز و توسط سبائیه، نعمانیه، خطابیه، نظایر آن و سپس حروفیه، نقطویه و نظایر آن تداوم یافته است و تنها در مقطعی کوتاه از آغاز صفویه، با اتکا بر باورهای تصوف قزلباشان وجود داشته و به سرعت جای خود را به مهدویت امامیه داده است. بر همین اساس، فارغ از غیریت‌سازی‌هایی که عموماً میان این دو جریان عقیدتی-اجتماعی-سیاسی ایجاد شده است، می‌توان وجوه مشترک آنها را در مقام گفتمان‌هایی مطالعه کرد که توانسته‌اند امکان همگرایی و پوشش سطح عمومی اجتماع، فارغ از تفاوت‌های افراد، گروه‌ها و طبقات را ایجاد کنند؛ زیرا به‌رغم تمایزاتی که در نوع مفصل‌بندی‌ها، دال‌های مرکزی و نوع جانشینی و هم‌نشینی‌های زبانی میان این دو نوع از مهدویت وجود دارد، دال تهی آنها، که مبنای اصلی ایجاد زنجیره هم‌ارزی است، مشترک بوده است.

بنابراین با عبور از غیریت‌سازی‌های میان این دو نوع از جریان گفتمانی، تمرکز بر نوع مهدویت امامیه و مفصل‌بندی‌های آن و دیگر ارکان گفتمان و تمرکز بر چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی، می‌توان به کشف دال تهی دست یافت که سازوکار اصلی و بنیادین ایجاد این زنجیره است و منشأ همگرایی عمومی و پایگاه اجتماعی نسبتاً قدرتمند ساختار سیاسی عصر صفویه، دست‌کم تا مدت‌های مدید و تا پایان نیمه نخست این عصر را استخراج کرد.

البته نقطه عزیمت گفتمانی چون مهدویت را

نمی‌توان به عصر صفویه، به مثابه مقطعی تاریخی نسبت داد، بلکه باید بازه زمانی وسیع‌تری را برای آن مطمح نظر قرار داد. «این گفتمان نه تنها در ایران، جنبش‌های حروفیه و نقطویه، نوربخشیه و مشعشعیه را خلق نمود» (شیبی، ۱۳۵۸: ۳۶۲-۳۵۳)، با حضور حروفیه در آسیای صغیر، ایدئولوژی ترکیبی شیعی-صوفی را نیز با شعارهای مهدوی‌گرایی و هزاره‌گرایی ایجاد کرد. هرچند این جنبش‌ها بیشتر غالبه بودند، مبتنی بر مهدویت نیز بودند و در عصر صفویه است که گفتمان مهدویت به امامیه تغییر می‌کند.

به عبارتی مهدویت از حدود یک گفتمان تحاشی شده، به پدیده‌ای جریان‌ساز نیز بدل شده بود و حتی زمینه‌های اولیه تأسیس صوفیه نیز با اقدامات و تحرکات شیخ‌جنید و شیخ‌حیدر، با اتکای نسبی بر مهدویت فراهم شد. «انگاره مهدویت همواره مبنایی برای تحقق و موفقیت جنبش‌هایی که دعوی‌های مهدویت‌گونه داشته‌اند، بوده است» (نک: ابن خلدون، ۱۳۷۵/ج ۱: ۱۶۴). این سابقه به حدی مهم است که برخی از محققان در آثاری همانند عرفان‌ها، پادشاهان و منجی‌ها اثر کاترین بابایان (۲۰۰۲)، امیدهای موعودگرا و دیدگاه‌های عرفانی، نوشته شهزاد بشیر (۲۰۰۳) و جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، نگاشته رضازاده لنگرودی (۱۳۸۵)، به‌طور ویژه آن را بررسی کرده و خواسته یا ناخواسته، این تلقی را به چالش کشیده‌اند که نقطه عزیمت گفتمان مهدویت عصر صفویه نیز بوده است. البته عموم جنبش‌هایی که پیرنگ‌هایی از اندیشه مهدویت داشته‌اند، تنها مدعیانی بوده‌اند که مهدویت را مبنای قدرت‌طلبی خود قرار داده بودند؛ اما اتفاقاً و فارغ از نیت آنان، استفاده آنان از مقوله مهدویت، گویای توانمندی این ایده و اندیشه و مقوله، در بسیج افکار عمومی است.

اما صرف‌نظر از دامنه موعودگرایی در تاریخ

نسبی برای فهم عمومی از پیشینه تاریخ تفکر نجات‌بخشی، موعودگرایی، هزاره‌گرایی و دیگر مضامین همپوشان بدل شود.

سؤال اساسی این مقاله این‌گونه مطرح می‌شود: ساختار سیاسی-اجتماعی عصر صفویه چگونه توانسته است چنین زنجیره هم‌ارزی نسبتاً فراگیری را مستقر کند؟ به عبارتی ساختار سیاسی-اجتماعی صفویه چگونه توانسته است از طریق عمومیت باور به منجی، قدرت بسیج عمومی میان فرق دیگر، گروه‌ها، ادیان و مذاهب را به دست آورد؟ برای پاسخگویی به این پرسش که هدف اصلی این مقاله است، فرضیه ذیل به آزمون گذاشته شد: مهدویت از طریق یکی از اصول و ارکان گفتمان، یعنی زنجیره هم‌ارزی، این قابلیت را یافته است که قاطبه جامعه را فارغ از تفاوت‌های جنسیتی، قومیتی، جغرافیایی، سیاسی و حتی دینی، در یک همگرایی چشمگیر قرار دهد.

پیشینه

عصر صفویه در جایگاه موضوعی برای یک مطالعه تاریخی مشحون از ظرفیت‌هایی است که یک قلمروی موضوعی می‌تواند از آن برخوردار باشد و به همین سبب، دامنه موسعی از مطالعات و تحقیقات را در دیگر دیارتمان‌ها از جمله دیارتمان تاریخ به خود تخصیص داده است. واکاوی این عصر از نظرگاهی گفتمانی، هم از حیث اهمیت و هم از ناحیه کم‌شمار بودن، می‌تواند چشم‌انداز نسبتاً متفاوتی را از مختصات این عصر فراروی پژوهشگران قرار دهد. همان‌طور که گفته شد، به‌رغم گستردگی مطالعاتی که بر عناصر و ویژگی‌ها و مشخصات این عصر تمرکز کرده‌اند، کمتر پیشینه‌ای، بر پدیده‌های رایج و غالب در آن، به‌مثابه اموری گفتمانی تمرکز کرده است. به همین سبب مطالعه حاضر سعی دارد نمونه‌ای از

فرهنگی-اجتماعی ایران و همچنین ساختارهای سیاسی ایران، که در تعبیر متفاوتی از موعود و منجی تا قهرمان، نجات‌بخش و رهایی‌بخش ردیابی‌شدنی است، می‌توان گفتمانی‌شدن مهدویت را بنابر مختصاتی که در امتداد این مقاله مطرح می‌شود، به اعتبار یافته‌های تحقیقات دیگر در این زمینه و به‌طور خاص به عصر صفویه نسبت داد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های مبرز این عصر در تعاطی قرار گرفتن اراده حاکمیت با اراده عمومی در سطح جامعه و فرهنگ، درباره مقوله مهدویت و منجی‌گرایی است که در ادبیات نظریه گفتمان از آن ذیل عنوان هژمونی یاد می‌شود. مهدویت در صفویه صرفاً امری سیاسی نبود، امری ایدئولوژیک با پایست‌های فرهنگی-اجتماعی، معرفتی-کلامی با ساحتی اعتقادی و ساختاری فقهی بوده است که با لحاظ کردن جنبه زبانی، بلاغی و ریتوریک آن، در این مقاله به‌مثابه گفتمان بررسی شده است. دو خصیصه مبرز در مهدویت امامیه عصر صفویه، سبب شده است که مقاله حاضر با تلقی عموماً سیاسی از مهدویت مذکور در عصر صفویه قطع رابطه و دقیقاً به‌سبب وجوه چندگانه آن، مهدویت امامیه عصر صفوی را در مقام یک گفتمان لحاظ کند. صفویه دقیقاً به‌سبب اینکه مهدویت در قامت یک گفتمان امکان بروز و ظهور داشته است، تلاش کرده است تا از خصلت چندگانه فرهنگی-اجتماعی، کلامی، معرفتی، فقهی و اعتقادی آن در راستای هژمونیک‌سازی به نفع خود بهره ببرد.

ضرورت انجام چنین پژوهشی، از این حیث نیز مطرح‌شدنی است که خط ممتد مهدی‌گرایی تا عصر کنونی، ایران را به یکی از حوزه‌های سرزمینی مهدویت بدل کرده و تأثیرات و پیامدهای چندسطحی و گسترده‌ای را ایجاد کرده است؛ بنابراین شایسته توجه ویژه مطالعاتی و تحقیقاتی است تا به شاخصی

اراده‌ای باشد که می‌تواند معطوف به گفتمان‌های صفویه شود و مقدماتی را برای ورود فراگیر به این عصر، از دریچهٔ مباحث گفتمانی، فراهم کند. شایان ذکر است که به‌منظور فاصله‌گرفتن از شیوه‌های قالبی بیان پیشینه و طرح پیشینهٔ مطالعاتی به‌صورت تخصصی، از روش مطرح‌شدهٔ کرسول برای مطالعهٔ پیشینه، استفاده شده است. به این منظور از روش مرور سیستماتیک به‌جای مرور روایتی استفاده می‌کند و در پایان نقشه، پیشینهٔ استخراجی ارائه می‌شود؛ زیرا «نقشهٔ پیشینه، نقشهٔ دیداری از دسته‌بندی پیشینه است» (کرسول، ۱۳۹۱: ۷۷).

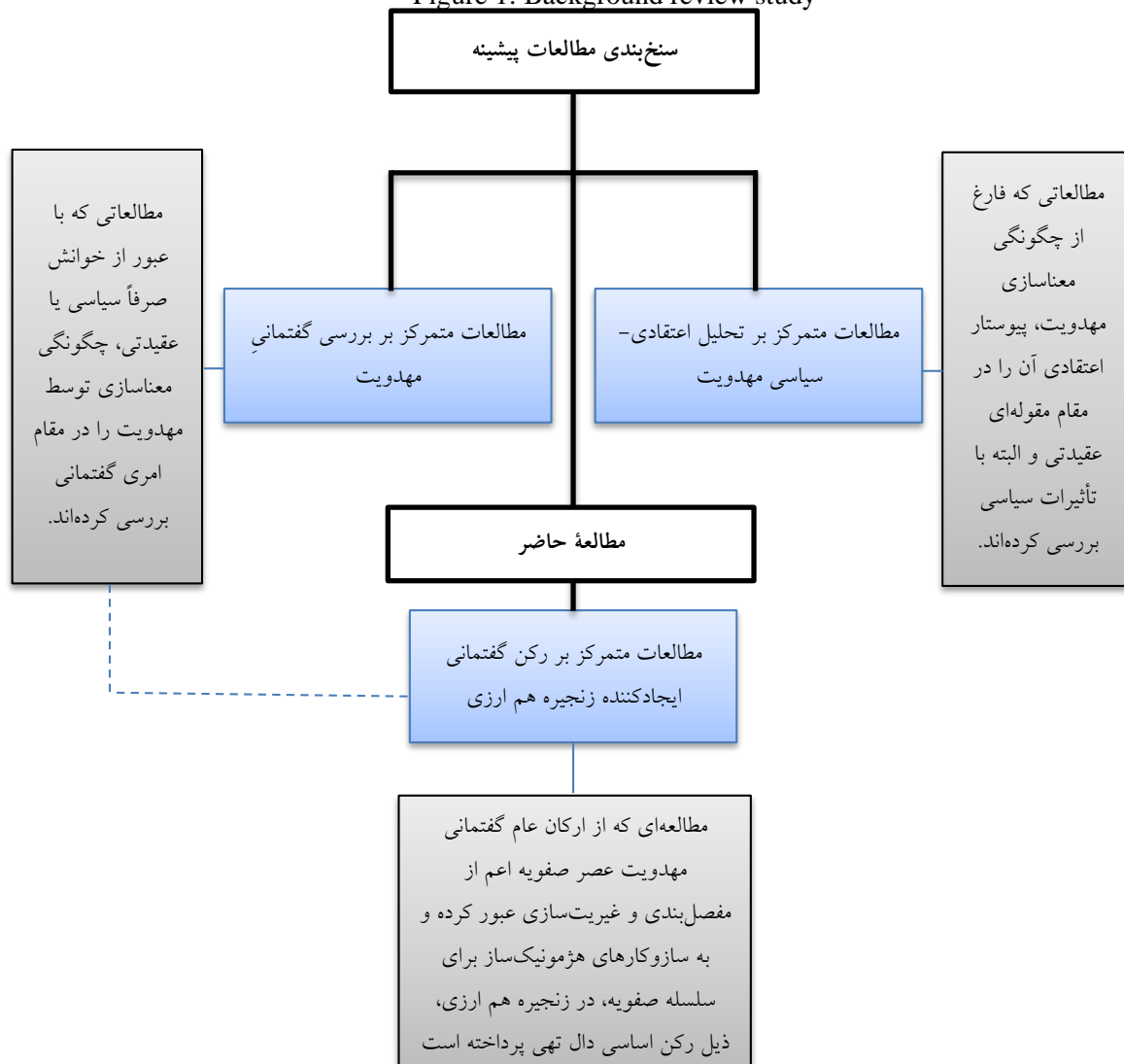
بر این اساس در ادامه، به برخی از مطالعاتی اشاره می‌شود که موضوعات مرتبط با مهدویت را در عصر صفویه بررسی کرده‌اند. در این زمینه شیوهٔ کیفی مدنظر کرسول مبنا قرار داده خواهد شد که براساس آن، «محقق تنها به مطالعاتی که مستقیماً به موضوع تحقیق پرداخته، محدود نمی‌شود و سایر حوزه‌هایی که زمینه‌هایی برای تأمل در خصوص موضوع را نیز فراهم می‌نماید، مورد توجه قرار خواهند گرفت» (کرسول، ۱۳۹۱: ۷۶). به این ترتیب، ابتدا به مطالعات عام‌تر و سپس به مطالعاتی اشاره می‌شود که به‌طور خاص، موضوعات مربوط به مهدیت را در عصر صفویه بررسی کرده‌اند.

دربارهٔ پیشینهٔ پژوهش، شایان ذکر است اندیشهٔ مهدویت در عصر صفویه، جدای از منابع دست‌اول، در خلال آثاری چون «صفویان در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست (۱۳۷۹)»، «نظریهٔ اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان (ع) به ضمیمهٔ رسالهٔ شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان (۱۳۹۰)» و «مهدیان دروغین (جعفریان، ۱۳۹۱)»، «نگرش به مهدویت در عصر صفویان (صداقت، ۱۳۹۱)»، «گفتمان نجات‌بخشی در عصر صفویه (خلیلی، ۱۳۹۲)»، «تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه‌اسماعیل و

شاه‌طهماسب صفوی (۹۰۷-۹۸۶ق) (اسماعیلی و احمدی، ۱۳۹۴)»، «ایران عصر صفوی (آندره نیومن Andrew J. Newman، ۱۳۹۴)»، «تاریخ‌نگاری مهدویت در عصر صفویه (مطهری و نجفی‌نژاد، ۱۳۹۷)»، «بررسی و نقد نظریهٔ نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف (نجفی‌نژاد، ۱۳۹۷)»، «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشهٔ موعودگرایی در فرآیند فرهنگی-تمدنی دولت صفویه (کشاورز، چلونگر و منتظرالقائم، ۱۳۹۸)»، «بررسی تطبیقی رویکرد دولت صفویه و انقلاب اسلامی به آموزهٔ مهدویت، با تأکید بر مشروعیت نقش فقها و زمینه‌سازی ظهور (حسن‌پور، ۱۳۹۹)» و نیز کتاب «Mystics, Monarchs, and Messihias Cultural Landscape of Early Modern Iran (2002) اثر کاترین باباییان (Kathryn Babayan)»، «Messianic Hopes and Mystical Medieval Visions: The Nurbakhshiya Between and Modern Islam, (2003) تألیف شهرزاد بشیر و «Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire (2004)» تألیف رولا جوردی ابی‌صعب (Rula Jurdi Abisaab)، به ارائهٔ نکات کلی دربارهٔ روند ظهور دولت صفویان و قدرت‌گیری آنها براساس اندیشهٔ نیابت به‌منظور کسب مشروعیت بسنده شده است؛ از این رو، ضرورت انجام چنین پژوهشی از این حیث نیز مطرح‌شدنی است که خط ممتد مهدی‌گرایی تا عصر کنونی، ایران را به یکی از حوزه‌های سرزمینی مهدویت بدل کرده و تأثیرات و پیامدهای چندسطحی و گسترده‌ای را ایجاد کرده است؛ بنابراین شایستهٔ توجه ویژهٔ مطالعات و تحقیقاتی است تا به شاخص نسبی برای فهم عمومی از پیشینهٔ تاریخ تفکر نجات‌بخشی، موعودگرایی، هزاره‌گرایی و دیگر مضامین همپوشان بدل شود.

شکل ۱: مطالعه مرور پیشینه

Figure 1: Background review study



چارچوب نظری

مبنای نظری این مقاله، نظریه گفتمان براساس نظریات ارنستو لاکلاو و شانتال موفه است. در نظریه گفتمان، ارکان گفتمان اعم از رابطه دال و مدلول، مفصل‌بندی دال‌ها به مدلول‌ها، جذب دال‌های شناور (Float Signifiers) توسط گفتمان‌ها، تبدیل عناصر به وقته، منازعه بر سر معنادهی میان گفتمان‌ها در حوزه گفتمان‌گونگی (Discoursevity Area)، غیریت‌سازی، تعیین دال مرکزی، تثبیت دال تهی، زنجیره هم‌ارزی، به نسبت موضوع تحقیق، مورد

توجه و استخراج قرار می‌گیرند.

نظریه گفتمان، «مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌های تحلیلی-نظری، به معنی فوکویی چارچوب‌های تاریخی و زمینه‌محور برای تحلیل صورت‌بندی‌های گفتمانی است» (تورفینگ، ۱۹۹۹: ۱۲). این نظریه مبتنی بر دو اصل اساسی اعم از هژمونی و آنتاگونیسم است که این مقاله با عبور از آنتاگونیسم، سعی دارد از طریق تمرکز بر اصل هژمونی، چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی صفویه را از طریق هژمونیک‌سازی خود صورت‌بندی کند.

قرار دهند که به آن ایجاد محور جانشینی (Paradigmatic axis) گفته می‌شود. به باور سوسور، محور جانشینی، بر پایه موارد مشابه (Similar things) استوار است؛ اما محور هم‌نشینی بر پایه موارد ناهمانند (Dissimilar things) استوار است. گفتمان‌ها از طریق تکنیک‌هایی چون جانشینی و هم‌نشینی، اقدام به مفصل‌بندی می‌کنند. به عبارتی دال‌هایی را از طریق دال‌هایی دیگر معنا می‌بخشند (لاکلاو و موفه، ۱۹۸۵: ۱۰۵).

به عبارتی، به دال‌هایی عنصر می‌گویند که هنوز گفتمان، به آنها معنا نداده است و به آن دال‌هایی وقته می‌گویند که گفتمان به آنها معانی و مدلول‌هایی الصاق کرده است. به عبارتی یک گفتمان می‌کوشد عنصرها را از طریق فروکاستن معانی متکثر آنها به یک معنای واحد، ثابت و تثبیت‌شده، به وقته‌ها تبدیل کند (همان: ۱۱۰). همان‌طور که یورگنسن و فیلیپس گفتمان را در نظریه گفتمان، این‌گونه مطرح می‌کنند: «یک گفتمان تلاشی برای تبدیل عناصر به وقته‌ها از طریق تقلیل چندگانگی معنایی‌شان به یک معنای کاملاً تثبیت‌شده است» (به نقل از سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۹). این تثبیت همان چیزی است که در نظریه گفتمان، هژمونی نامیده می‌شود که برگرفته از معنای هژمونی در نظریه گرامشی و لوکاچ و دیگران است.

هژمونی (Hegemony) به معنای سلطه‌ای است که از راه‌هایی غیراجباری و به‌صورت فرهنگی و اجتماعی و به‌طور نامحسوس رخ می‌دهد (همان: ۸۳). «هژمونی، یک منطق سیاسی معین و برآمده از مفصل‌بندی است که طی آن یک نیروی اجتماعی ویژه (یک طبقه، گروه یا ساختار سیاسی خاص)، موفق به بازنمایی کل جامعه می‌شود. گفتمان نتیجه کردارهای هژمونیک مفصل‌بندی است» (تورفینگ، ۱۹۹۹: ۱۰۲). به این ترتیب دال تهی «نقطه‌ای است

زنجیره هم‌ارزی (Equivalence chain) در نظریه گفتمان، به معنای توانایی در ایجاد همگرایی، اتحاد، همسویی و ایجاد قدرت بسیج عمومی در جهت هدف یا اهدافی است که از عهده گفتمان‌ها برمی‌آید. لازمه ایجاد این زنجیره یا ایجاد قدرت بسیج عمومی و همگرایی و اتحاد در سطح جامعه توسط گفتمان، موکول به ایجاد دال یا دال‌هایی است که در ادبیات نظریه گفتمان (Discourse Theory)، از آن با نام دال تهی یاد می‌شود؛ زیرا «محتوا از طریق تعدد و تقاضاهایی که یک رابطه هم‌ارزی میان آن تقاضاها (و دال‌های یک گفتمان) اتحاد ایجاد کرده است، فراهم می‌گردد» (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۲: ۴۱).

در همین رابطه، دال تهی (Empty Signifier)، دالی است که فاقد مفصل‌بندی است. به عبارتی هر گفتمان برخی از دال‌های شناور موجود را بنا بر نیاز و اهداف خود مفصل‌بندی (Articulation) می‌کند. به تعبیری، معنایی را به دال‌ها الصاق می‌کند که به این اقدام تبدیل عنصر (Element) به وقته (Moment) گفته می‌شود. از مجموعه مفصل‌بندی‌هایی که گفتمان انجام می‌دهد، برخی از دال‌ها تماماً به وسیله گفتمان بدون مدلول (Signified) و معنا باقی می‌مانند و از مفصل‌بندی آنها اجتناب می‌شود. این دال یا دال‌های فاقد معنا یا فاقد مفصل‌بندی در عرف گفتمانی، همان دال‌های تهی‌اند.

هسته کانونی گفتمان قواعد زبان (لانگ) در نظریه سوسور است که دو اصل هم‌نشینی و جانشینی، از جمله آنها هستند. بنابر این دو قاعده زبانی، گفتمان‌ها می‌توانند در مقام گفتار (پارول)، برخی دال‌ها را در کنار یکدیگر قرار دهند که به آن ایجاد محور هم‌نشینی (Syntagmatic axis) گفته می‌شود و همچنین برخی از دال‌ها را در مقام مشابه، جایگزین و تداعی‌کننده یکدیگر در یک شبکه معنایی مشترک

که سبب ثبات موقتی گفتمان می‌شود. این اصطلاح که از ژاک لاکان (Jacques Lacan) اخذ شده است، اشاره به دال برجسته و ممتازی دارد که معنای زنجیره دال‌های دیگر را حول خویش ثبات می‌بخشد» (لاکلا و موفه، ۱۹۸۵: ۱۱۲). گفتمان‌ها این دال تهی خود را از طریق هژمونی و مشروعیتی تثبیت و حقه کرده‌اند که قبلاً با تکنیک‌های بلاغی، جانشینی و هم‌نشینی ایجاد شده است و سپس در ادامه این فرایند، قدرت بسیج‌کنندگی خود و توان ایجاد زنجیره هم‌ارزی را برای خود فراهم می‌کند. این مقاله درصدد است تا نشان دهد که در متون از حیث بلاغی و ریتوریک، چگونه از طریق تکنیک‌هایی چون هم‌نشینی و جانشینی، برخی دال‌ها از مقام عنصر به وقته تبدیل می‌شوند. به این ترتیب فضایی گفتمانی برای مشروعیت‌بخشی به صفویه فراهم می‌شود تا گفتمان مهدویت ترویج‌شده صفویه بتواند از طریق مشروعیت و هژمونی کسب‌شده‌اش، دال‌های تهی خود را برای ایجاد زنجیره هم‌ارزی و ارتقای قدرت بسیج‌کنندگی توده تثبیت کند.

یافته‌ها (تحلیل دال تهی)

در امتداد این پژوهش با عبور از غیریت‌سازی‌های رایج میان مهدویت‌گالیانه و امامیه که در عصر صفویه به‌طور جدی رخ پیدا کرد، بر دال تهی مشترک آنها، یعنی منجی و تشیع تمرکز شده است؛ زیرا اساس این دو گفتمان به‌رغم تفاوت‌هایشان، از یک حوزه گفتمان‌گونگی برخوردار بوده‌اند و فارغ از مفصل‌بندی‌های متفاوتی که از دال‌های شناور ارائه می‌کردند و فارغ از معانی خاص خود، که در تبدیل عناصر به وقته از آن استفاده می‌کردند، همه این اقدامات را ذیل دال تهی مدنظر خود، اجرایی می‌کرده‌اند. کلیت تأسیس گفتمان توسط نهادهای

رسمی و غیررسمی قدرت در تاریخ، بنا بر نظریه گفتمان، با هدف برخورداری از قدرت بسیج‌کنندگی از طریق دال تهی و دیگر ارکان گفتمان اعم از مفصل‌بندی، غیریت‌سازی، تبدیل وقته به عنصر، ایجاد هم‌نشینی و جانشینی زبانی و نظایر آن، با ارجاع به دال تهی و یا به استناد آن انجام می‌شده است که گفتمان‌های جاری نیز این‌گونه‌اند.

اساساً حتی مهدویت امامیه برای ایجاد زنجیره و بسیج عمومی موسع‌تر از صوفیان، خود را از مهدویت غالبه‌گند. به عبارتی می‌توان چرخش از نوع مهدویت غالبه به امامیه را نیز ذیل انگیزه و اراده صفویه در ارتقای قدرت بسیج‌کنندگی و ایجاد زنجیره هم‌ارزی دید؛ زیرا غالبه، عموماً قدرت بسیج صوفیان و قزلباشان را داشت، ولی امامیه قدرت بسیج صوفیان و غیرصوفیان را در سطح عمومی جامعه، حتی شیعیان و مسیحیانی یافت که قائل به منجی بودند؛ زیرا دال تهی خود را منجی و تشیع قرار داد و از صوفیان غالی بُرید. غیبتی که نامعلوم‌بودن زمان و مکان اتمام آن، امکان معرفی سلاطین و حکام صفویه را به‌عنوان نماینده منجی عصر برای آنان فراهم می‌کرد، عصر غیبت را در حالت تهی‌شده و فاقد زمان و مکان قرار می‌دهد که حتی معطل‌شدن و تعلل برای برپایی نماز جماعت را، که مورد مناقشه بوده است و برخی آن را تنها در زمره حقوق امام عصر می‌دانند، منتفی می‌کرده است. این نوع شجاعت در طرح لزوم برپایی نماز جماعت که بیشتر خاصه زمان ظهور قلمداد می‌شده است، تنها ذیل قرارداد غیبت در جایگاه دال مرکزی و منجی و تشیع در مقام دال‌های تهی است که ممکن می‌شود.

ضمناً برخلاف یافته‌های برخی از مطالعات، از مقطعی به بعد، یعنی از مقطع کنده‌شدن ساختار سیاسی صفویه از مهدویت‌گالیانه، دیگر این مهدویت نبود که دال مرکزی تشیع بود، بلکه تشیع و عمومیت

اختیاری آن، پس از مدتی شیوع و عمومیتی فراگیر یافت. «ابتدا در تبریز و در سال ۹۰۷ هـ.ق، تشیع جنبه‌ای جدی گرفت و به دستور شاه‌اسماعیل اول، مقرر شد که خطبه‌های اثنی‌عشری در مساجد و منابر خوانده شود» (خواندمیر، ۱۳۳۳/ ج ۴: ۶۷-۴۵۷)؛ این در حالی بود که مردم تبریز تا پیش از استقرار صفویه، اهل تسنن بودند. در گام نخست، این دستور با احتمال شورش مطرح شد؛ اما مردم مقاومتی نکردند و تشیع را پذیرفتند. مشاوران به شاه گفتند که احتمال شورش وجود دارد؛ اما «بیشتر مردم با وجود اینکه اهل سنت بودند، هیچ اقدامی نسبت به رسمی شدن مذهب تشیع نشان ندادند» (صفاکش، ۱۳۹۰: ۱۷).

بنابراین گام‌های اولیه سراسری کردن تشیع به راحتی برداشته شد و مقاومتی رخ نداد. این امر در دیگر نقاط ایران نیز با مقاومت‌های اندکی روبه‌رو شد و در پی بازه زمانی ناچیزی، تشیع چنان دامن‌گیر شد که به‌عنوان مذهب اکثریت مطرح شد. علاوه بر دیگر دلایلی که درباره سرعت فراگیری تشیع در این عصر مطرح شده است، می‌توان از ناحیه گفتمانی، آن را ناشی از غیریت‌سازی گفتمان‌های ایران با گفتمان‌های عثمانی و همچنین از یک دانست. به عبارتی، یکی از دلایلی که به گستردگی زود هنگام تشیع در قلمروی صفوی انجامید، مقابله و ستیزی بود که همواره آشکار و نهان میان امپراطوری عثمانی از غرب و ازبک‌ها از شرق، با ایران برقرار بود و نظر به اینکه عثمانی، نماینده و سرآمد اهل تسنن، در بخش عمده‌ای از جهان آن روز شناخته می‌شد، گفتمان‌های صفوی تلاش داشتند که خود را نماینده تشیع معرفی و به این ترتیب بتوانند نوعی از وحدت ملی را در برابر خطرات احتمالی عثمانی و ازبک‌های سنی ایجاد کنند. این وحدت ملی در ادبیات نظریه گفتمان، با نام ایجاد زنجیره هم‌ارزی مشخص می‌شود و سازوکار آن

آن توسط اقدامات قهری یا تشویقی حکام صفوی، خود به سازوکار ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت بدل شده بود.

دال‌های تهی، منشأ قدرت بسیج‌کنندگی در عصر صفویه

دال تهی دیگر گفتمان‌های مهدویت در عصر صفویه به ترتیبی مشترک، تشیع و منجی بوده است که در ادامه یکایک آنها بررسی خواهد شد. همچنین عللی معرفی می‌شود که سبب شده است تا در مقام امری تحلیلی، آنها دال‌های تهی گفتمان‌های مهدویت دانسته شوند؛ زیرا آنچه منشأ قدرت بسیج‌کنندگی در عصر صفوی بوده است، دال‌های تهی گفتمان مهدویت بوده و یا دست‌کم بخشی از این قدرت، ناشی از دال‌های تهی مربوطه بوده است.

در همین ارتباط، مورخ کتاب فتوحات شاهی می‌نویسد: «با تمکین، این تدبیر را تحسین فرمود... موعده آن است که سر مکتومی که از آبای مرحوم به ما رسیده است، بعد از این در پرده خفا نماند» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۸۷). با توجه به اینکه این جملات ناظر بر استقبال جدی شاه‌اسماعیل از پیشنهاد ملازمانش مبنی بر دعوت از هواداران برای بسیج است، می‌توان گفت که قدرت بسیج‌کنندگی از جمله مهم‌ترین اصول گفتمانی صفویه بوده است و این قدرت از ناحیه ایجاد زنجیره هم‌ارزی میسر می‌شود؛ زنجیره‌ای که خود، موکول به ایجاد و تثبیت دال‌هایی تهی است. در ادامه به دال‌هایی اشاره خواهد شد:

الف) عمومیت تشیع منشأ دال تهی تشیع

عصر صفویه، عصر گسترش و فراگیری تشیع در حدود سرزمینی ایران است؛ زیرا پس از قرن‌های متمادی، تشیع به‌عنوان مذهب رسمی کشور از ناحیه حاکمیت معرفی شد و فارغ از جنبه‌های اجباری و

دوازه‌امامی را هم، که در ادوار پیش و در دوره ایلخانیان رخ داد، به صفویه می‌بخشید.

عبدی‌بیگ شیرازی براساس ایجاد دال تهی تشیع با ایجاد محور جانشینی میان خاندان علوی و فاطمی، بدون تفکیک شیعیان، این‌گونه به مذهب اثنی‌عشری تأکید می‌کند: «چون سلطان زمان، صاحب امر غایب است، حق آن است که از سلسله علیه فاطمیه که قابلیت این امر را داشت، در میان بندگان خدای، حکم امام زمان را جاری سازد... راهنمایی به مذهب حق اثنی‌عشری می‌نماید که بر سریر سلطنت جلوس فرموده، به اجرای احکام قائم آل محمد قیام نماید» (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۴).

دال تشیع چنان در جایگاه دال تهی قرار داشت که حتی شاه‌اسماعیل دوم که به تسنن تعلق خاطر داشت نیز، ذیل باورمندان به منجی قرار داشت، این امر خود بر تهی‌بودن دال منجی و دال تشیع دلالت دارد؛ زیرا خطاب به محقق کرکی می‌نویسد: «این سلطنت حقیقتاً به حضرت امام صاحب‌الزمان تعلق دارد» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱). به عبارتی باور به حضرت امام صاحب‌الزمان (عج) که بیشتر متوطن در مذهب تشیع است، از سوی او که گرایش به تسنن داشت، می‌تواند دلالتی ضمنی بر تهی‌بودن دال تشیع باشد. گفتنی است که عموم افراد از بالاترین آنان، یعنی پادشاه تا عامه، فارغ از عنوان مذهب خود، تشیع و دال تهی آن یعنی امام عصر را در رابطه‌ای همپوشان درک می‌کردند.

ب) عمومیت باور به منجی منشأ دال تهی منجی یکی دیگر از دال‌هایی که در مقام دال تهی در عصر صفویه و توسط گفتمان مهدویت محتمل است، دال مهدی یا منجی است. با توجه به عمومیت تاریخی باور به نجات‌بخش و منجی در فرهنگ عمومی جامعه ایران، ساختار سیاسی صفویه تلاش

دال تهی است. در اینجا دال تهی همان تشیع است؛ زیرا این دال توانسته است فارغ از تفاوت‌های جنسیتی، قومیتی و جغرافیایی و حتی سیاسی، همه اقوام و جنسیت‌ها و جریان‌های سیاسی و اقلیمی را به سبب اینکه همگی شیعه بودند، گرد هم آورد و نوعی از همبستگی ملی را در آن عصر ایجاد کند؛ بنابراین دال تشیع، دالی تهی بوده است؛ زیرا تمایزی در بطن آن ایجاد نمی‌شده است.

علت تهی‌دانستن دال تشیع در این مقاله، آن است که در منابع موجود اعم از تاریخ‌نگاری‌ها و متون فقهی و ادبیات عامه و نظایر آن، نشانی از ایجاد تمایز میان انواع شیعیان وجود ندارد و هرچند شیعیان از فرق مختلفی بوده‌اند و همواره با یکدیگر مباحثه و حجت‌آوری و گاه در مقاطعی از تاریخ، نزاع و ستیز و جنگ داشته‌اند، مشخصاً در عصر صفویه نزاعی میان آنان در نگرفته است و نبود نزاع میان فرق شیعیان، مختص دوره صفویه است. این خود سندی است بر اینکه تشیع به‌رغم تنوع فرق، ذیل عنوان کلی تشیع شناخته می‌شده و به همین سبب دالی تهی بوده است. بر این اساس، همه شیعیان ذیل عنوان کلی شیعه، به رسمیت شناخته شده‌اند و ممانعتی برای فعالیت هیچ‌کدام ایجاد نشده است و حتی برخی از حکام محلی دوره صفویه از جمله در گیلان، شیعه دوازه‌امامی نبوده‌اند. البته بر شیعه اثنی‌عشری تأکیدی مضاعف وجود داشته است؛ اما داده‌ای درباره ممانعت از دیگر فرق شیعه در این عصر وجود ندارد؛ در نتیجه می‌توان دال تشیع را در وضعیت تهی، برخوردار از شمولیت و عمومیت دانست. همان‌طور که «تشیع، مهم‌ترین عامل در تبلیغات مذهبی و ایدئولوژی سیاسی صفویه بود» (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۴) و انتساب صفویه در تاریخ‌نگاری‌ها و همچنین توسط علما و فقها، به اهل‌بیت (ع)، حتی امکان بسیج تسنن

را در پیروان حفظ می‌کرده است. دیگر اینکه به سبب تصویری که از یک زندگی عاری از ظلم و فساد در عصر ظهور ارائه می‌کند، همواره امیدبخش بوده و پیروان را مقاوم و امیدوار نگاه می‌داشته است و نیز می‌دارد و به این دو سبب نیز، منشأ همگرایی و بسیج میان گروه‌ها، طبقات، مذاهب و ادیان بوده است.

صفویه از ناحیه باور عمومی که به منجی در دیگر فرهنگ‌ها و اقوام و مذاهب در ایران آن روز وجود داشت، توانست با قرارداد آن در جایگاه دال تهی، دیگر فرهنگ‌ها، اقوام و مذاهب را در مسیر اهداف خود یکپارچه کند و موفق به ایجاد زنجیره هم‌ارزی شود.

هرچند مهدویت به طور خاص، یعنی مشخصاً باور به حضرت مهدی (امام دوازدهم شیعیان)، از مشخصه‌ها و قابلیت‌های خاصی در بسیج‌گری برخوردار بوده است، اما صفویه تلاش داشته است تا ظرفیت‌های بسیج‌گری مهدویت را با ظرفیت بسیج‌گری منجیان دیگر ادیان و مذاهب گره بزند و ذیل عنوان کلی منجی، توان بسیج همه افراد را از ادیان و مذاهب و فرق مختلف پیدا کند.

دربارۀ فقدان مفصل‌بندی دال منجی و حفظ ابهام دربارۀ زمان و مکان ظهور ایشان، می‌توان فی‌المثل به این گزاره آمینی اشاره کرد: «در موضع ولادت با سعادت حضرت امام زمان نیز، تقویم شرایط طواف نمود. حضور در سامره محل غیبت صغرا و طولی که حضرت امام زمان را روی نموده...» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۰۴). آن‌چنان که گزاره فوق دلالت می‌کند، تنها به محل ولادت منجی و نیز مکان غیبت ایشان اشاره شده و از ذکر دیگر اطلاعات و ویژگی‌ها پرهیز شده است تا دال منجی، همچنان عمومیت خود را در مقام دال تهی حفظ کند.

میرملایم بیگ در عالم‌آرای شاه‌طهماسب نیز به‌وفور با قرارداد اسامی ائمه در هم‌نشینی و تسلسل

کرده است که از طریق تهی نگاه داشتن این دال و ممانعت از الصاق مدلولی به آن، دیگر اقشار، طبقات و گروه‌ها و حتی فرق دیگر و مذاهب را ذیل عنوان کلی منجی با یکدیگر متحد و منسجم و به این ترتیب، زنجیره‌ای از هم‌ارزی را میان سطوح مختلف اجتماعی برقرار کند. این امر را می‌توان براساس دال غیبت نیز فهم کرد و به جای دال تهی منجی، از دال تهی غیبت سخن گفت؛ زیرا دال غیبت ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند دال منجی را در جایگاه دال تهی معرفی کند. غیبت عموماً در تاریخ تشیع و حتی تاریخ منجی‌گرایی جهانی، در دیگر مذاهب، زمان و مکان ظهور منجی را در وضعیتی از ابهام و نبود مفصل‌بندی قرار می‌دهد. در واقع ابهام موجود درباره مدت‌زمان پایان غیبت و مکان آن، همراهان و یاران آن و دیگر ویژگی‌های آن، سبب می‌شود که منجی یا مهدی خود به‌طور جدی مفصل‌بندی نشود و گفتمان‌های مهدویت از مفصل‌بندی آن ممانعت به عمل آورند؛ زیرا از طریق این ابهام و الصاق نکردن مدلول، می‌توان عموم افراد و گروه‌ها اعم از شیعیان و غیرشیعیان را منسجم و متحد کند و در یک زنجیره هم‌ارزی قرار دهد؛ زیرا عمومیت باور به منجی در بیشتر مذاهب، اجتماعات، اقوام و ملیت‌ها می‌تواند پتانسیل لازم را برای تبدیل شدن دال مهدی به یک دال تهی فراهم کند که قادر به ایجاد اتحاد و هم‌ارزی است.

البته اندیشه منجی‌گرایانه علاوه بر اینکه از ناحیه عمومیتی که میان دیگر مذاهب و ادیان داشته است، به سبب خصائل و ویژگی‌های خود نیز، منشأ همگرایی و بسیج بوده است و یکی از آن خصائل، آینده‌گرایانه بودن و دیگری امیدبخش بودن است. به عبارتی باور به منجی، چون با دال‌های دیگری چون غیبت و ظهور در آینده تاریخ بشر گره خورده است، همواره آمادگی برای تحقق آینده‌ای متمایز و درخشان

با امام زمان، دال منجی را در مقام دالی تهی ارائه کرده است که می‌توان از آن جمله به این نکته اشاره کرد که او مجموعاً ۲۹ مرتبه از نام حضرت علی (ع) و امام زمان (عج) در تسلسل با یکدیگر استفاده کرده است که یادآور خصلت و محور افقی زبان گفتمانی است (میرملایم بیگ، ۱۳۷۰).

حتی شاید بتوان آنچه را از سوی برخی از علما در این عصر، درباره حرام‌بودن نام‌گذاری نام مهدی مطرح شده است، موجب تقویت جنبه تهی دال مهدی دانست. گفتنی است که «در سال ۱۰۲۰هـ.ق، میرداماد رساله‌ای با عنوان شرعه‌التسمیه نگاشت و به روایاتی بر حرام‌بودن ذکر نام مهدی استدلال کرد. محدث نوری در نجم‌الثاقب آنها را ذکر کرده است... باقر قزوینی در فلوک‌المشحون و قطب‌الدین اشکوری در محبوب‌القلوب نیز، نظر میرداماد را تأیید کرده‌اند» (عابدی و کریم‌زاده، ۱۳۹۹: ۸۲). «میرزا رفیع طباطبایی نائینی، استاد علامه مجلسی، شیخ سلیمان ماحوزی، شیخ محمدتقی قزوینی، هریک رساله‌ای در حرام‌بودن نام امام مهدی نگاشته‌اند» (نوری، ۱۳۸۴: ۱۳۵). انتساب نام مهدی برای افراد عادی می‌تواند به مفصل‌بندی آن بینجامد و مهدی را با خصایص، ویژگی‌ها و تعاریفی همراه کند و آن را از جایگاه یک دال تهی، که قابل دلالت به هیچ‌کسی نیست، براندازد. به‌منظور اثبات نسبی این ادعا که منجی، دالی تهی بوده و قابلیت پوشش‌دادن عقاید دیگر را ذیل خود داشته است، ناگزیر به آیین‌هایی چون زرتشت، مسیحیت و یهودیت اشاراتی می‌شود که همچنان در عصر صفوی به‌لحاظ اعتقادی و یا دست‌کم از حیث فرهنگی همچنان پابرجا بوده‌اند.

گو اینکه «بر پایه آموزه‌های دین زرتشت، نطفه پیامبر، زرتشت، در دل دریاچه‌ای مقدس (کانسئویه) نگهداری می‌شود» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۸۳-۱۸۰) و «هر

هزار سال، دوشیزه‌ای... منجی آرمانی را آبستن می‌شود... تبار زرتشت را برای تحقق آرمان اهورا مزدا زنده می‌گرداند» (بویس، ۱۳۸۲: ۱۰۲). در یشت ۱۹، بند ۸۸ در وصف هنگامه ظهور منجی آمده است که «در آن هنگام که مردگان دگرباره برخیزند و به زندگان بی‌مرگی روی کند، پس آنگاه سوشیانت به درآید و جهان را به آرزوی خود تازه کند... منش بد شکست خواهد خورد و منش خوب به آن چیره شود و اهریمن ناتوان بدکنش، رو به گریز خواهد نهاد» (پورداد، ۱۳۵۶: ۳۵۰-۳۴۸).

در این متن، علایم و ویژگی‌هایی مشابه با آنچه در هنگامه ظهور حضرت مهدی (عج) رخ می‌دهد، به وقت ظهور سوشیانت نیز رخ خواهد داد که از نظر گفتمانی، پیامدهای ظهور سوشیانت را در یک شبکه معنایی مشترک با پیامدهای ظهور حضرت مهدی (عج) قرار می‌دهد. گفتنی است که در هر دو، پلیدی و زشتی، با دال‌های مشابه منش بد و شیطان با دال مشابه اهریمن، رو به نابودی خواهد نهاد.

از میان سه منجی وعده داده شده در دین زرتشت، اولی با علایمی این‌چنینی ظهور خواهد کرد که «خورشید به مدت ده شبانه روز در وسط آسمان متوقف می‌شود، جایی که منبع نورپاشی به هفت کشور است، البته ظهور این منجی هرگز بشارت‌دهنده پایان ابدی بدی نبوده است. دشمنان بی‌گمان باز خواهند گشت و دین بهی را پامال خواهند کرد؛ اما بزرگ‌ترین پیروزی منجی نخستین، کم‌کردن قدرت اهریمن است» (هینلز، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

درباره علایم ظهور سوشیانس اول، به برخی خرق عادت‌ها در پهنه قوانین طبیعت، از جمله توقف خورشید اشاره می‌شود که با علایم مشابه درباره ظهور حضرت مهدی مشابهت‌هایی دارد و از حیث گفتمانی، یک شبکه معنایی مشترک را در بین معتقدان

کند تا حدی که برخی از محققان، سه امر هزاره‌گرایی، موعودگرایی و قهرمان‌گرایی را یکسره ذیل یک شبکه معنایی دیده‌اند (نک؛ خلیلی، ۱۳۸۷).

مشترکات معنایی دلالت‌گون از منجی در میان ادیان و آیین‌ها، چنان چشمگیر است که حتی «شماری از پژوهندگان بر این باورند که اندیشه اعتقاد به منجی، رهاننده از آیین زرتشت به دیگر ادیان سرایت کرده است» (خلیلی، ۱۳۸۷: ۳۱). از این میان می‌توان به این نمونه اشاره کرد که: «قوم یهود... عقیده ایرانی سوشیانس... در نظر آنان پسند افتاد؛ از این رو معتقد شدند که نجات‌دهنده قوم یهود نیز باید از نسل داود که هم پادشاه و هم پیامبر بوده است، باشد» (آریانپور کاشانی، ۱۳۵۲: ۴۳). فارغ از اینکه برای این تأثیرپذیری از کدام دین به کدام دین بوده است، «در کتب مقدس متعلق به یهودیان، رد پاهای پررنگی از نجات‌بخشی به چشم می‌خورد» (خلیلی، ۱۳۸۷: ۳۱).

منجی‌نهایی در دین یهود، یعنی ماشیح نیز این‌گونه در کتاب مقدس یهودیان تصویر شده است که: «نهالی از تنه یسی [پدر داوود] بیرون آمده، شاخه‌ای از ریشه‌هایش خواهد شکفت و روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت...» (کتاب مقدس، اشعیا، باب ۱۱، آیه‌های ۱ تا ۱۰). دال‌های عدالت و امنیت از طریق رابطه هم‌نشینی در این متن، بینامتنیتی را با عموم متون موجود در دین اسلام و زرتشت درباره منجی ایجاد می‌کند. به عبارتی از ناحیه عدالت‌گستری و امنیت‌گستری که خصایص مشابه منجیان دیگر ادیان است نیز، می‌تواند زمینه‌های ایجاد زنجیره هم‌ارزی را در میان پیروان دیگر ادیان در عصر صفویه فراهم کرده باشد.

البته از پیش، برخی جریان‌ها و جنبش‌ها برای برخورداری از قدرت بسیج‌کنندگی، از تهی‌بودن دال منجی استفاده کرده‌اند؛ همان‌طور که «رهبر جنبش

به منجی و موعود ایجاد می‌کند که به معنای تداعی و بینامتنیت است. همچنین گستردگی دامنه پیامدهای ظهور در دین زرتشت، با تأکید بر نقطه‌ای از آسمان که خورشید از آنجا بر هفت کشور، که نماد همه انبای بشر است، می‌تابد، با دامنه نامتناهی عرصه ظهور حضرت مهدی در دین اسلام، تطابق‌هایی بلاغی دارد. همان‌طور که تأکید شده است، با مرحله نخست ظهور منجی، پلیدی به کلی نابود نمی‌شود. این خصیصه مشابه با نابودنشدن کامل پلیدی در پی خروج حضرت مهدی (عج) از غیبت صغری است و از این ناحیه نیز تداعی‌های بلاغی مشترکی میان عموم معتقدان به منجی پدید می‌آید و محور جانشینی ایجاد می‌شود.

از حیث مشابهت‌های بینامتنی متون دین زرتشت و متون و آورده‌های دین اسلام و تشیع درباره هزاره-گرابودن ظهور منجی نیز، می‌توان به برخی متون زرتشتی از جمله بهمن یشت اشاره کرد که: «زرتشت از اورمزد بی‌مرگی خواست، پس اورمزد خرد همه آگاه را به این طریق به زرتشت نمود که درختی با چنان تنه‌ای دید که چهار شاخه دارد؛ یکی زرین، یکی سیمین، یکی پولادین و یکی از آهن گمیخته... اورمزد به زرتشت گفت تنه درختی که تو دیدی و آن چهار شاخه، چهار دوره جهان است که فرا خواهند رسید» (آصف آگاه، ۱۳۸۷: ۸۳).

متن فوق‌گویی هم‌پوشانی‌هایی میان خصایل مشترک منجی‌گرایی در میان زرتشتیان و مسلمانان است و آن این است که در متن فوق، بر چهار دوره زمین به‌مثابه پایان ادواری بلند از تاریخ (هزار ساله) اشاره شده است که در منجی‌گرایی مسلمانان، از آن تعبیر به آخرالزمانی بودن می‌شود و این بینامتنیت در قالب یک محور جانشینی نیز می‌تواند ضمن دلالت بر مشابهت‌های معنایی، تداعی‌های بلاغی مشترکی را میان ادیان ایجاد و قابلیت ایجاد زنجیره هم‌ارزی را میان آنان فراهم

حروفیه به‌منظور بسیج عموم فرق در راستای اهداف جنبش، هم خود را مظهر مسیح برمی‌شمرد و هم خود را مهدی می‌دانست» (شیبی، ۱۳۵۸: ۳۰۲).

درواقع مشابهت‌های معنایی و بلاغی موجود میان متون دینی و فرهنگی دیگر ادیان از جمله زرتشت، مسیحیت و یهودیت که همگی در ترکیب جمعیتی آن روز ایران (عصر صفویه) وجود داشت و زمینه‌ها، امکان‌ها و پتانسیل‌های لازم را برای ساختار سیاسی صفویه فراهم کرد تا از طریق دال تهی منجی یعنی از طریق عمومیت باور به منجی در میان ساکنان ایران زمین، امکان بسیج همه افراد و پیروان ادیان، در مسیر خواسته‌های صفویه را فراهم کند. درواقع این عمومیت به انگیزه‌ای برای صفویه، برای استفاده از این دال تهی برای ایجاد اتحاد و زنجیره هم‌ارزی بدل شد.

ژرف‌ساخت‌های دال تهی (بسترهای ایجاد دال‌های تهی)

صفویه می‌بایست بنا بر فرایندهای گفتمانی، در عرصه‌ها و بسترهایی، خود را از چنان اعتباری در چشم جامعه و دیگر جریان‌های فکری، عقیدتی و سیاسی برخوردار می‌کرد که بتواند مفصل‌بندی‌های خود از امور و به‌ویژه دال‌های تهی مدنظر خود را موجه، فراگیر و تثبیت کند. در ادبیات نظریه گفتمان، اصطلاحاً به این بسترها ژرف‌ساخت (D-structure) گفته می‌شود. به‌عبارتی ساختار سیاسی صفویه به‌لحاظ گفتمانی و بنا بر قواعد گفتمان، می‌باید گفتمان‌های خود از جمله گفتمان مهدویت را از طریق هژمونی و توفقی که پیشاپیش ایجاد کرده است، مستحکم و مستقر می‌کرد؛ به این منظور دست به مفصل‌بندی‌هایی بنا بر دو قاعده زبانی جانشینی و هم‌نشینی زد تا به اعتبار و هژمونی مدنظر برای حقه دال‌های تهی خود به دیگران دست یابد. برخی از این

بسترها اعم از تاریخ‌نگاری‌ها و مواضع علما، که از طریق آنها اقدام به ایجاد هژمونی شده است، در ادامه معرفی می‌شود.

الف) تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری‌های عصر صفوی

تاریخ‌نگاری به‌مثابه یکی از بسترها و عرصه‌ها یا ژرف‌ساخت‌هایی که از طریق آنها هژمونی حاکمیت صفوی توانست قدرت هژمونیک لازم را برای تثبیت مفصل‌بندی‌ها و دال‌های تهی مدنظر خود ایجاد کند، قابل تأمل و بررسی است؛ زیرا برخی از تاریخ‌نگاران بنا بر دو نظریه، اعم از نظریه اتصال و نیابت، سعی کرده‌اند که نیابت دال تهی گفتمان مهدویت، (یعنی منجی) و همچنین اتصال حکومت صفوی به‌ویژه شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب، به حکومت دال تهی گفتمان مهدویت (یعنی منجی) را با انتساب به حکام صفوی چنان زمینه‌سازی کنند که آن دال تهی در گفتمان مهدویت، تنها با ارجاع به حکام صفوی، تثبیت و ترویج شود (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۷۵؛ عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵).

به‌عبارتی تاریخ‌نگاری‌های این دوره متأثر از نوعی تاریخ‌نگاری است که مبتنی بر ایفای نقش سیاسی-اجتماعی انجام شده است و مورخان بنا بر بازتولید دو تلقی نیابت و اتصال حکومت صفوی، در نسبت با حکومت مهدی موعود (عج)، خواسته یا ناخواسته در پدیداری و تکوین یکی از ژرف‌ساخت‌های هژمونیک‌ساز صفویه منشأ اثر بوده‌اند. البته دو تلقی نیابت و اتصال نه از ناحیه مورخان، بلکه در مصدرهای دیگری تولید شده است. مورخان با بازتولید آنها، در این امر تأثیر جدی گذاشته‌اند؛ زیرا هژمونیک‌شدن صفویه، زمینه را برای تثبیت گفتمان‌های مدنظر حاکمیت، از جمله گفتمان مهدویت، فراهم می‌کرده است و در این میان، تواریخ

«اسم مبارکش به شاه‌طهماسب مقرر گشت... از امارات طالع مسعودش ظاهر و میرهن گشت که... رخساره جهان را به زیور عدل و احسان زیب و زینت خواهد داد» (خورشاه، ۱۳۷۹: ۶۴).

مورخ مربوطه با ایجاد محور جانشینی میان دال‌هایی چون عدل، احسان، عدالت، امن و امان که عموماً از ویژگی‌های حکومت ولی عصر است، سعی کرده است که زمینه‌های زبانی و بلاغی اتصال حکومت شاه‌طهماسب، به حکومت منجی موعود را تداعی و از این طریق، هژمونی حکومت شاه‌طهماسب را تأمین کند. به این ترتیب دیگر مفصل‌بندی‌های انجام‌شده در گفتمان مهدویت آن عصر و همچنین دال تهی آن، یعنی منجی از سوی عموم پذیرفته و از این طریق، ایجاد زنجیره هم‌ارزی میان دیگر معتقدان به منجی، بسیج و اتحاد میان آنان، فراهم شد.

در همین ارتباط، یعنی درباره‌ی ایجاد محور جانشینی میان گستره تحت فرمان صفویه، با گستره تحت فرمان حضرت ولی عصر، عبدی‌بیک نیز در تکمله‌الخبار می‌نویسد: «قشون قشون صوفیان و غازیان از اویماقات روملو و شاملو و ذوالقدر از بطون روم و شام و متون مصر و دیاربکر درآمدن کردند» (عبدی‌بیک شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۸).

مورخان مربوطه حتی اقداماتی را نقل کرده‌اند که پادشاهان صفوی به‌منظور تثبیت هژمونی خود به آنها دست زده‌اند تا به بازتولید هژمونی مربوطه بینجامد؛ از آن جمله نویسنده عالم‌آرای صفوی است که به اقدام شاه‌اسماعیل درباره‌ی برپایی عمارتی برای حضرت ولی عصر اشاره کرده است: «ای شهریار، پایتخت شما تبریز خواهد بود؟... این عمارت را از برای حضرت صاحب‌الزمان ساخته‌ام» (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۱۷۴).

در مقام پلتفرمی ظاهر شده‌اند که در آن بستر، امکانات و مقدمات تثبیت گفتمان‌هایی فراهم شده است که صفویه، مصدر آنها بوده است.

در بسیاری از این تواریخ، ایده اتصال و نیابت بازتولید شده‌اند. خنجی در نمونه‌ای از این ایده اتصال درباره‌ی شاه اسماعیل اول، می‌نویسد: «لکلّ اناس دوله و دولتنا آخر الزمان، مصداق این حدیث است که از زبان امامان شیعه گفته شده است که امامان شیعه در آخر زمان تشکیل دولت شیعه خواهند داد» (خنجی، ۱۳۹۴: ۱۵۸).

خنجی به این ترتیب و از طریق ایجاد تسلسل از امامان به حکومت آخر الزمانی و از طریق محور جانشینی که خود را در تأویل لکل اناس دوله و دولتنا فی آخر الزمان نشان‌گذاری کرده است، ایده اتصال را بازتولید کرده است.

در نمونه‌ای دیگر، شاه طهماسب خود را کارگزار نایب امام زمان (عج) معرفی می‌کند و خطاب به محقق کرکی می‌گوید: «النائب عن الامام و انما اکون من عمالک اقوم بأوامرک و نواهیک؛ تو شایسته‌تر از من به سلطنتی؛ زیرا تو نایب امام هستی و من از کارگزاران تو بوده و به اوامر و نواهی تو عمل می‌کنم» (بحرانی، بی تا: ۱۵۳).

آن‌چنان که دیده می‌شود، مجلسی به رغم مورخ‌نبودن، با ذکر این واقعه، از طریق محور عمودی زبان یعنی جانشینی، شاه را در امتداد نایب امام زمان (عج)، یعنی محقق کرکی قرار داده و ایده نیابت و اتصال را بازتولید کرده است.

این امر از همان طلیعه تأسیس صفویه، در تاریخ‌نگاری‌ها، مورد زمینه‌سازی بوده است؛ برای مثال در تاریخ ایلچی نظام شاه، بنا بر نظریه اتصال، دال تهی گفتمان مهدویت، یعنی منجی، پیشاپیش توسط نظریه اتصال صورت‌بندی گفتمانی شده است:

«دولتنا فی آخرالزمان»^۱ (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۱)، سعی دارد هژمونی دولت صفویه را به اعتبار روایتی که برای عموم شیعیان و حتی عموم مسلمانان جنبه و ظرفیت حجیت‌آوری دارد، از ناحیه اتصال و نیابت به حکومت ولی عصر، موجه و مشروع جلوه دهد. ضمناً در گزاره‌ای دیگر که در امتداد گزاره قبل آمده است، سعی دارد با اتکا به معرفتی چون محاسبه حروف ابجد که در میان اهل معرفت آن عصر، وجاهت علمی داشته است، به هژمونی و توفیق صفویه و مشروعیت آن بیفزاید؛ همان‌طور که مورخ تکمله‌الخبر نیز به استناد حروف ابجد می‌نویسد: «در نهصد و سی و نوزدهم ماه رجب بر سریر سلطنت و جهانبانی جلوس فرمود و چون آخرالزمان به حساب جمل موافق تاریخ است، سلطنت آخرالزمان به آن اعلی حضرت مخصوص است و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثنی‌عشری در زمان سلطنت آن اعلی حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب‌الامر لوای ظهور برافرازد» (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۰).

در نمونه و با استنادی مشابه، مورخ تاریخ ایلچی نظام‌شاه نیز به نقل جملاتی از شاه‌اسماعیل مبادرت می‌کند که: «بحمد الله تعالی چون در این ولا به موجب لکل الناس دوله و دولتنا فی آخرالزمان، از چمن دلگشای خاندان نبوت و ولایت نهال برومند وجود اینجانب سرافرازی کشید» (خورشاه، ۱۳۷۹: ۴۱). آن‌چنان که در این گزاره‌ها دیده می‌شود، علاوه بر ایجاد محور جانشینی میان دولت آخرالزمان با دولت

گزاره‌هایی از این دست که بازتولید اقدامات پادشاهان صفوی را برای تأمین و ایجاد هژمونی آنان بررسی کرده‌اند، زمینه‌ها و ژرف‌ساخت‌هایی را به‌طور غیرمستقیم، برای ایجاد باور عمومی به منجی (دال تهی) مدنظر گفتمان مهدویت امامیه فراهم کرده‌اند. مورخان حتی در طرح مبحث چگونگی به‌ظهور رسیدن صفویه، به‌گونه‌ای عمل کرده‌اند که هژمونی آن تأمین شود تا دیگر عناصر گفتمانی، از جمله دال تشیع و منجی، دالی تهی جلوه‌گر شوند. گفتنی است که برخی مورخان درباره این نکته که شیخ‌زاهد گیلانی، به‌جای فرزندش شیخ‌جمال‌الدین، مرشد طریقت مرعشی، شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی را جایگزین خود معرفی کرد و «از او حمایت مادی و معنوی می‌نمود» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۱۵)، می‌نویسند: «نمی‌دانید که نظر حق تعالی جل‌وعلا درباره شیخ‌صفی در چه مرتبه است و اولاد این سرور عالم‌گیر خواهند بود و روزبه‌روز در ترقی خواهند بود تا زمان قائم آل محمد، حضرت مهدی، کاف کفر از روی زمین برطرف خواهند گردانید» (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۱۵).

در گزاره‌های فوق، مورخ تلاش کرده است که دو نوع از صورت‌بندی گفتمانی را ایجاد کند و هر دو به هژمونی صفویه بینجامد. نخست اینکه جایگاه سلف صفویه، یعنی شیخ صفی را از بند فرایند موروثی بودن برهاند و آن را به ویژگی‌های مبرز شخص شیخ صفی، به‌عنوان سلف صفویه، نسبت دهد؛ ثانیاً، موروثی بودن در خاندان صفویه را امری طبیعی جلوه دهد. این اقدام می‌تواند به موروثی شدن امامت در شیعه اثنی‌عشری تا ولی عصر نیز ارجاع داشته باشد و موروثی بودن حکومت در صفویه را توجیه و از تنزل هژمونی آن به‌سبب موروثی بودن جلوگیری کند.

مورخ کتاب تاریخ جهان‌آرا با استناد به روایت

۱. روایتی از امام صادق علیه‌السلام، توسط شیخ صدوق در کتاب امالی (۱۴۱۷ق: ۴۸۹) و در کتاب بحارالانوار اثر محمدباقر مجلسی (۱۴۰۳ق: ج ۱۴۳/۵۱) آمده است. به احتمال نقلی که با همین صورت از روایت، در کتاب روضه الواعظین اثر فتال نیشابوری (۱۳۷۵ش: ۲۱۲ و ۲۶۷) آمده است، باید از امالی باشد؛ اما نویسنده روضه الواعظین گوید که این سخن، فراوان از امام صادق علیه‌السلام، شنیده شده است.

بوداق منشی نیز در جواهرالخبار، حکومت صفویه را این‌گونه هژمونیک می‌کند که: «زیننده به نام فرخنده انجام اعلی حضرت سیادت و سلطنت پناه، عظمت و عدالت دستگاه، پادشاه جهان، فرمانروای دوران، سلیمان زمان، اسکندرآوان، پیشروی مهدی آخرالزمان، کسری معدلت، دارا مملکت...» (بوداق منشی قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۸).

در مجموع ژرف‌ساختی چون تاریخ‌نگاری‌ها در هژمونیک‌سازی برای زمینه‌سازی پذیرش دال‌های تهی مدنظر صفویه به ترتیبی مشدد، رخ می‌داد تا جایی که قزوینی مورخ لب‌التواریخ اذعان می‌کند که: «غرض از این تألیف و مقصود از این تصنیف، نشر مناقب سلاطین صفویه و حیدریه است که چگونه از منبع ولایت و معدن هدایت بیرون آمده، در این عالم نشو و نما کرده، بر سریر سلطنت قرار گرفته‌اند» (قزوینی، ۱۳۶۳: ۲۸۱).

همچنین میرملایم بیگ در عالم‌آرای شاه طهماسب با ایجاد محور جانشینی از طریق اطلاق عنوان ظل‌اللهی با پادشاه می‌نویسد: «چون زمان دولت شاهی ظل‌اللهی مرشد کامل شاه طهماسب شد و برکت و دولت قرار گرفت» (میرملایم بیگ، ۱۳۷۰: ۲۲ و ۱۰۴).

ب) مواضع علما

دعوت صفویه از علمای عراق و جبل‌عامل و دیگر ملل علاوه بر ارادت حکام صفوی به علمای شیعه، به یک منظور عمده نیز انجام شده و آن کسب مشروعیت و تقویت هژمونی خود بوده است. همان‌طور که افوشته‌ای نطنزی در تاریخ خود، گفت‌وگوی شاه طهماسب با محقق کرکی را این‌گونه بیان می‌کند که: «در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون... قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشست باشم» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱).

صفوی، به استناد روایت گفته‌شده، بر خاندان نبوت و ولایت نیز تأکید می‌شود تا ضمن تقویت هژمونی صفویه، امکان و ظرفیت ایجاد زنجیره هم‌ارزی عموم توده، توسط صفویه تقویت شود. همان‌طور که شاه‌اسماعیل در راستای ایجاد همین توفیق، «خود را مصداق حدیث لکل الناس دوله و دولت‌نافی آخرالزمان می‌دانست» (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۵۸).

در راستای استفاده ابزاری از نظریه اتصال به‌منظور تقویت هژمونی گفتمانی، مورخ عالم‌آرای عباسی نیز می‌نویسد: «رجاء واثق است که از میمنت این نیت خیر امنیت در دنیا به منتهی مقاصد عالی‌ه فایز گشته، زمان دولت سعادت قرینش به ظهور حضرت صاحب‌العصر و الزمان اتصال یابد و عالمیان... در عقبی از شفاعت شفیع روز محشر و دستگیری ساقی کوثر بهره‌ور باشند» (ترکمان، ۱۳۸۲/ ج ۱: ۱۴۵).

در این گزاره مورخ تلاش داشته است که هژمونی صفویه را از طریق ارجاع به دال‌هایی چون روز محشر و ساقی کوثر که نوعی استفاده از زنجیره دلالت در نظریه گفتمان است، دال شفاعت را در هم‌نشینی با صفویه صورت‌بندی کند. ضمن اینکه روز محشر، باور عمومی مسلمانان و ساقی کوثر (حضرت علی(ع)) باور عمومی شیعیان است، زمینه‌های ایجاد زنجیره هم‌ارزی توسط صفویه و تثبیت دال تهی تشیع فراهم شود.

در نمونه‌ای مشابه، قزوینی به آیه ۱۶۵ سوره انعام برای حجیت حکومت صفویه استناد می‌کند که: «اول پادشاهی که این دودمان عالی‌شان به موجب آیه کریمه هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ بِرِ قَدَمِ مَمَالِكِ اِيرانِ حَكَمِ فَرمود، بر تخت سلطنت سریر خلافت عروج و صعود نمود و بر اعدا غالب آمد... ابوالمظفر شاه اسماعیل بهادرخان الحسینی الصفوی آنا الهه برکاته» (قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۸۵).

البته جبهه نسبتاً فراگیری از علما و فقها در درون ایران، لزوماً مواضعی همسو با صفویه را نه تنها نداشته‌اند، در مواردی در تقابل با آن نیز قرار داشته‌اند و چه بسا به همین منظور بوده است که حکام صفوی ناگزیر از دعوت دیگر علما از دیگر ملل شده‌اند تا اجتماعی فقهی را متناسب با اهداف خود گرد آوردند. هرچند در این باره نیز نتوانسته‌اند خود را در مقام نیابت امام زمان (عج) قرار دهند. گفتنی است که علما و فقها کتب متعددی را در داخل و خارج از ایران درباره مهدویت نوشته شده‌اند که بدون اشاره به صفویه است و از آن جمله به العرف الوردی فی اخبار المهدی، البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان، رساله فی رد من انکران عیسی انزل و یصلی خلف المهدی، نزول عیسی بن مریم فی آخر الزمان از سیوطی مصری در دوره شاه اسماعیل، البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان از متقی هندی، کتاب اثبات وجود صاحب الزمان و غیبه و مصالح الغیبه از سید شمس‌الدین شوشتری، کتاب سرور اهل الایمان فی علامات ظهور صاحب الزمان از عبدالکریم نیلی در دوره شاه‌طهماسب تا شاه عباس اول و همچنین کتاب النجم الثاقب فی بیان آن المهدی از شمس‌الدین شافعی و جزیره خضراء و بحر ابیض از قاضی نورالله شوشتری تا پایان صفویه اشاره می‌شود. نکته درخور توجه این است که حتی علمای شیعه و سنی ناهمسو و یا مخالف با صفویه نیز از حیث باور به دال تهی منجی، تقابلی محتوایی و مضمونی با گفتمان رایج مهدویت وقت نداشته‌اند و اتفاقاً این خود نشان از فراگیری و عمومیت باور به منجی نزد همگان از جمله تمامی علمای شیعی داشته است. به عبارتی با توجه به اینکه دال بارو به منجی نزد همگان عمومیت داشته است، در نتیجه توان ایجاد زنجیره هم‌ارزی میان همگان، اعم از علمای مخالف و موافق را داشته است

و حتی علمای مخالف نیز دست‌کم با این دال تهی تقابلی نداشته‌اند؛ هرچند با صفویه تقابل داشته باشند. درواقع حکام صفویه از طریق جلب حمایت علما که از وجاهتی مقبول نزد عامه مردم برخوردار بوده‌اند، تلاش داشته‌اند که هژمونی خود را تقویت کنند تا از این طریق، دال‌هایی را که به‌عنوان دال تهی در گفتمان مهدویت مدنظر خود تعیین کرده‌اند، تثبیت کنند تا در این امتداد، از قدرت بسیج‌کنندگی توده مردم و ایجاد زنجیره هم‌ارزی نزد آنان برخوردار شوند. از سوی دیگر، علمایی که در مسیر هژمونیک کردن حکومت صفویه گام برداشتند نیز، اندک نبوده‌اند، از جمله شهید ثانی که «نیابت را به سلاطین صفوی نسبت نمی‌داد، در جهت مشروعیت بخشی به آنان نیز گام بر نمی‌داشت» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق/ج ۲: ۲۰۰-۱۵۰). هرچند «در عصر شاه اسماعیل، علما عموماً به جمع‌آوری کتب فقهی مبادرت می‌ورزیدند» (روملو، ۱۳۸۴: ۸۶)، برخی دیگر از علما از جمله محقق کرکی و محقق اردبیلی به حمایت و هژمونیک‌سازی صفویه مبادرت کرده‌اند تا حدی که: «حمایت علمای شیعه، مشعشعیان را که رقیب صفویه بودند، مغلوب و به حاشیه راند» (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۱۸۸-۱۸۱). تلاش صفویه برای جلب حمایت علما به منظور ارتقای هژمونی گفتمانی خود، از ناحیه و جاهت علما، چنان بود که «در نظر ایرانیان، بیشتر از آنچه مفتی در عثمانی اختیار و قدرت دارد، صدر، توانمند و مقتدر است و وی را پادشاه و حاکم امور مذهبی و حقوقی، شیخ، قبله‌گاه واقعی، قائم مقام پیغمبر و نایب امامان می‌دانند» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۴). البته از دیرباز به گفتمان مهدویت در آثار علمایی چون شیخ طوسی، محقق حلی، سید رضی، شیخ مفید، خواجه نصیرالدین طوسی توجه ویژه‌ای شده است (نک: کریمی زنجانی، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۱۹۰) و «در

و جاهت علما، علت اصلی رویگردانی آنان از صفویه و روی آوردن به علما بوده است.

حمایت علما از گسترش تشیع و مهدویت توسط صفویه، آن‌گونه بود که امر را بر شاه‌اسماعیل مشتبه کرده بود و در نامه‌ای به شیبک‌خان، «تصریح می‌کند که اسماعیل صدیق و نبی که در قرآن کریم آمده، اوست» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۴۵۹-۴۵۴؛ قمی، ۱۳۸۳: ۱۰۲-۱۰۸). این مشروعیت‌بخشی به حکام صفوی توسط علما، محدود به پادشاهان با کفایت صفویه نبود تا حدی که در باب شاه‌سلطان حسین نیز «علامه مجلسی به نمایندگی از طرف حضرت مهدی (عج)، سلطنت را به او تفویض کرده بود» (نسخه خطی ترجمه قصیده دعبل، کتابخانه مجلس شماره ۴۲۵۵، ۸۸؛ خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۳۵). همان‌طور که در این راستا، پادشاهان صفوی با همکاری علمای شیعه، برنامه‌های متعددی در طول این دوره طراحی و اجرا کردند که یکی از مهم‌ترین آنها گسترش فرهنگ انتظار مهدی موعود در جامعه بوده است و با آغاز دوره صفویه، بحث مهدویت در ایران وارد مرحله جدیدی شد که با مراحل قبل از خود تفاوت‌های آشکاری داشت» (عابدی و کریم‌زاده، ۱۳۹۹: ۷۲).

البته شایان ذکر است منظور مطلقاً این نیست که علمایی چون مجلسی، در صدد مشروعیت‌بخشی به صفویه بوده‌اند، بلکه منظور این است که تفویض سلطنت از جانب علمای جلیل‌القدری که پایگاه اجتماعی گسترده داشته‌اند، ناخواسته چنین مشروعیتی را برای سلاطین صفوی رقم می‌زده است.

در امتداد بازخوانی گفتمان مهدویت در عصر صفویه، می‌توان گفت که ضمن ارادت حکام صفوی به حضرت مهدی (عج)، دیگر علت اساسی آنان در هم‌پیمانی با علما برای ترویج و تحکیم مهدویت، اغراض گفتمانی آنان بود. این امر ناظر بر کسب

آثاری همچون الغیبه شیخ طوسی و الغیبه نعمانی ریشه دارد» (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۴ و ۷۴). با وجود اینکه علما به نفس گفتمان مهدویت توجه کرده‌اند، شاهان صفوی تلاش داشتند تا از گفتمان‌پردازی مصلحانه علما در جهت مشروعیت‌آفرینی و هژمونیک‌سازی ساختار سیاسی خود سوءاستفاده کنند. این در حالی است که نیت علما در این عبارات علامه مجلسی پیدا می‌شود: «در پی آنکه شاه‌اسماعیل به سلطنت رسید و مذهب شیعه امامیه را در ایران رسمیت داد، مردم ایران را به تشیع دعوت نمود؛ اما تربیت مردم تازه شیعه، مستلزم قدرت علمی دانشمندان و علما بود و آنان بودند که می‌باید مردم را از جنبه‌های علمی و عملی رهبری کنند (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۳). بنا بر این عبارات، مشاهده می‌شود که چگونه اقدام صفویه در رسمیت‌دادن به تشیع در پیوند عمیق با حضور و فعالیت علما مطرح و با دلالت‌های ضمنی این پیوند تأکید می‌شود. به عبارتی فارغ از نیات عقیدتی و اصلاحی علما، سلاطین در صدد هژمونیک‌سازی خود بودند.

مجلسی همچنین درباره منزلت علما در دربار صفویه که عموماً در منصب شیخ‌الاسلامی و یا حتی وزارت قرار داشتند، می‌نویسد: «در تمام ادوار صفویه، صوفی و درویشی که منصبی و کر و فری یافته باشد، دیده نمی‌شود» (مجلسی، ۱۳۸۵: ۱۲۴). حضور جدی علما و حمایت آنان از رسمیتی که صفویه به تشیع داده بود، چنان فراگیر بود که برخی بر این باورند که: «ایرانیان به قوت ادله (علما) شیعه شدند، نه برحسب عاطفه و حب استقلال یا نفرت» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۵). هم‌پیمانی علما و حاکمیت صفوی تا جایی است که می‌توان این مفروض را مطرح کرد که بیش از آنکه کتب و رساله‌های علما، در مذمت صوفی‌گری، باعث رویگردانی آنان از تصوف شده باشد، استراتژی جلب حمایت علما و در نتیجه ارتقای هژمونی از ناحیه

هژمونی و مشروعیت از ناحیه باور عمومی به منجی و تهی‌بودن این دال و قدرت بسیج‌کنندگی عموم کسانی بود که به منجی باور داشتند. به عبارتی حکام صفوی از علما برای ترویج گفتمان مهدویت استفاده کردند؛ زیرا منجی دالی، فاقد مفصل‌بندی بود؛ از طرفی لزوماً محصور و محدود به شریعت‌ها و طریقت‌های خاص نمی‌شد و می‌توانست زنجیره‌ای از هم‌ارزی را میان گروه‌های متفاوت و متنوع و حتی متباین، به نفع حکام صفوی ایجاد کند و به سبب همین جنبه‌های کارکردی مهدویت بود که علما در مقطع صفویه، بالغ بر هفتاد رساله درباره مهدویت نگاشتند.

محقق کرکی در این میان موضوع ولایت فقیه را مطرح کرد که جنبه فقه سیاسی زمینه‌ای برای جانشینی و نیابت حکام وقت بود و «اولین رساله را در باب ولایت فقه نوشت و وجود نائب خاص و عام را در عصر غیبت کافی می‌دانست و به احترام فقهای که وجوب عینی آن را نمی‌پذیرفتند، وجوب تخییری را مطرح نمود» (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۶۲).

در همین زمینه، محقق کرکی در رساله جامع المقاصد، حکام صفوی را با عناوین زیر «القاهرة الباهرة الشريفة المنيفة العالیة السامیة العلیة الشاهیة الصفویة الموسویة، أمدها الله تعالی بالنصر و التمکین و أیدها بالملائکة و الانس والجن أجمعین» خطاب کرد (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۲۵).

همان‌طور که در این متن دیده می‌شود، محقق کرکی دال‌هایی چون قادر مطلق، جلیل، بزرگوار، بلندمرتبه و نظایر آن را در هم‌نشینی زبانی قرار داده است تا در مجموع یک شبکه معنایی موجه و مشروع را برای صفویه فراهم کند. همچنین «در دیگر متون فقهی خویش نیز، حلیت عطایای حکام از مال خراج را اثبات نموده تا حمایت خود را از صفویان به تمامت معنا اجرا کند» (کرکی، بی‌تا: مقدمه).

در راستای ارتقای اساحت هژمونیک صفویه، بهاء‌الدین محمد عاملی در باب ضرورت وجود پادشاهی می‌نویسد: «فرمانروایی برای مردم مانند روح برای جسم و سر برای بدن است» (عاملی، ۱۳۱۷ق: ۱۵۵-۱۵۷). دلالت‌های این گزاره مشتمل بر وجهی زیستی است تا برای عموم عامه از هر سطحی فهم‌پذیر و پذیرفتنی باشد. او با ایجاد محور جانشینی میان رابطه روح و جسم یا سر و بدن، با فرمانروایی و مردم، تلاش کرده است که یک محور عمودی را برای توجیه و تثبیت ساختار حکمرانی وقت ایجاد کند تا ضمن تأکید بر موجه‌بودن این سلسله‌مراتب از رأس و سر پادشاهی، به بدنه و قاعده هرم، یعنی عامه، ضرورت حکمرانی وقت را چنان مؤکد کند که انکار آن معادل با انکار ضرورت روح برای جسم یا سر برای بدن باشد.

عبدالصمد عاملی نیز در چارچوب هژمونیک‌سازی صفویه می‌نویسد: «با وجود دولت قاهره صفوی و در حالی که شمشیر شیعیان اهل بیت مسلط بر دشمنان آنان و دین است، آیا سزاوار است که باز همچنان نماز جمعه تعطیل شود؟» (عاملی، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۲۱۳). او در متن فوق، دال دولت صفویه را در هم‌نشینی با دال قاهره قرار می‌دهد تا زمینه بلاغی و ریتوریک لازم را برای گام مهم‌تر خود در مشروعیت‌بخشی به صفویه، یعنی ضرورت برپایی نماز جمعه حتی در عصر غیبت فراهم کند؛ زیرا برپایی نماز عموماً از نظر فقهی بسیاری از فقها و علما در تاریخ اسلام، موکول به وجود حاکمیتی است که قابلیت نیابت در عصر غیبت را داشته باشد.

مواردی که گفته شد، معدودی از موارد متعدد موجود بود. ضمن اینکه حتی می‌توان صرف‌گرد هم آمدن علمای شیعه در حدود حکمرانی صفویه را نیز به خودی خود، دالی بر تأیید حکمرانی صفویه دانست، همان‌طور که: «علمای شیعه از هر گوشه و کنار در ایران به هم رسیدند» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۷).

نتیجه‌گیری

از نظر تاریخ اجتماعی، مهدویت یکی از دریاچه‌های ورود به عرصه عمومی جامعه، با توجه به اطلاعات تاریخی است. به عبارتی، نظر به اینکه صفویه خود را در مقام قدرتی گفتمان‌ساز مطرح کرده است، توانسته است جریانی سیاسی-اجتماعی را در قامت مهدویت تأسیس کند و چون باور به منجی، پدیده‌ای عام و فراگیر میان دیگر اقوام و طبقات و ادیان و مذاهب وقت بوده است، در نتیجه از نظر تاریخ اجتماعی، محل توجه جدی است؛ زیرا ایجاد یک بسیج عمومی و یکپارچگی و همبستگی فرادینی و فراقومی و فراهنگی به تمامت معنا، جوهری اجتماعی به تاریخ صفویه بخشیده است که در ادوار تاریخی ایران کم سابقه است. عبور از اجتماعات پراکنده و حصول نوعی کلیت در سطح جامعه از طریق تهی کردن دال منجی، یعنی عام نگاه داشتن آن و تقلیل نیافتن آن به دین، مذهب یا طبقه خاصی، این امکام بسیج‌کنندگی و اتحاد را از ناحیه صفویه فراهم کرد تا تاریخ خود را در موقعیتی اجتماعی بازآرایی کند و از ساختار فرادستانه سلطنت در تاریخ ایران، که عموماً منقطع از جامعه بود، به نفع ساختاری تغییر دهد که جامعه را در امتداد خود می‌انگارد. تاریخ اجتماعی با ارجاع به امتداد و پیوستگی حکمرانی و جامعه، فصل متمایزی از خوانش‌های تاریخی را فراروی پژوهشگران می‌گذارد و صفویه از ناحیه گفتمان مهدویت و با اتکا به دال فراگیری چون باور به منجی، از معدود مواردی است که این خوانش‌های اجتماعی را رقم زده است. این مقاله درصدد ارائه یک نمونه از این خوانش‌ها، از نظر تاریخ اجتماعی بوده است.

بر اساس دستگاه نظری لاکلائو و موفه، در عصر صفویه، پادشاهان توانسته‌اند به خوبی ژرف‌ساخت‌های لازم را برای تثبیت مشروعیت خود فراهم کنند تا به

همکاری گسترده علما با ساختار سیاسی صفویه در گسترش تشیع و تثبیت مهدویت، از جمله زمینه‌ها و ژرف‌ساخت‌هایی است که زمینه را برای هژمونی صفویه فراهم می‌کند تا این ساختار سیاسی بتواند از طریق این هژمونی، دال‌های مفصل‌بندی‌شده و دال‌های تهی‌برساخته توسط گفتمان مهدویت مدنظر خود را مشروعیت ببخشد و زمینه‌های پذیرش عمومی آن را فراهم کند؛ همان‌طور که نظریه نیابت و اتصال را علما مطرح کرده‌اند.

گفتنی است که این هژمونی‌سازی توسط ژرف‌ساخت‌ها، از همان آغاز تا جایی پیش رفته بود که «شیوخ و خلفای بکناشی... شاه اسماعیل را هم خدا و هم پیامبر و هم امام و هم شیخ طریقت و دارای معجزات و کرامات می‌دانستند که ولایت مطلقه داشت و به جای خدا بر آنها حکم می‌راند. آنها بر اساس این عقیده، شاه اسماعیل را می‌پرستیدند» (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۹۲). آن‌گونه که در کتاب شیخ صفی تا شیخ صفی نقل شده است: «در این سال جمعی از قلندران... نواب خاقان جنت مکان (شاه طهماسب) را به حضرت صاحب العصر و الزمان مخاطب کردند و امام عصر می‌خواندند... همگی اظهار عقیدت و اخلاص نمودند و اسناد مهدویت به آن حضرت دادند و سر ارادت بر خاک قدم او گذاشتند» (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۸۰).

مدعای اصلی درباره همکاری علما با دو هدف‌گذاری صفویه، یعنی گسترش تشیع و تثبیت مهدویت، علاوه بر برخی اظهارنظرهای همدلانه آنان درباره صفویه به ترتیب یادشده، یکی تفویض قدرت سلطنت به حکام صفوی، توسط علمایی چون علامه مجلسی و محقق کرکی و نظایر آن است و دیگری پذیرش مناصب حکومتی و قضاوتی از سوی آنان در ساختار حکمرانی صفویه است.

یک هژمونی فراگیر بدل شود. دو دال تهی تشیع و منجی به وسیله ژرف‌ساخت‌هایی چون تاریخ‌نگاری و مواضع علما، که هژمونی صفویه را تثبیت و تحکیم کردند، پذیرش و یا دست‌کم تلاش شد که از این طریق، این دال‌های تهی، امکان بسیج‌کنندگی را برای حکام صفوی فراهم کند. تاریخ‌نگاری‌ها و مواضع علما، ژرف‌ساخت‌هایی بود که صفویه را با کاربردهای ریتوریک و بلاغی هم‌نشینی و جان‌نشینی زبانی، هژمونیک می‌کرد.

فارغ از اینکه تاریخ‌نگاران و علما، این هژمونیک‌سازی و مشروعیت‌بخشی به صفویه را ناشی از تصمیم آنان برای خدمت به پادشاهان صفوی و یا تلاشی برای غلبه بر تاریخ بلند تسنن در ایران و غالب‌گیری رایج می‌دانسته‌اند، می‌توان آن را از جمله ژرف‌ساخت‌هایی به حساب آورد که خواه‌ناخواه با مشروعیت‌بخشی به صفویه، زمینه را برای توفیق این سلسله نوپا فراهم کردند تا این سلسله از ناحیه همین توفیق بتواند گفتمان مهدویت مدنظر خود و دال‌های تهی آن را برای ارتقای قدرت بسیج‌کنندگی و ایجاد زنجیره هم‌ارزی از عموم مردم فراهم کند. بر این اساس می‌توان گفت تنویر چگونگی برساختن این سازمان اجتماعی معنا در گفتمان مهدویت امامیه، منتج به چند نظریه اساسی در عصر صفویه شده است:

دال تشیع به سبب آنکه پس از رسمیت مذهب تشیع، از دامنه فراگیری موسعی برخوردار بود، در مقام دالی تهی معرفی شد. از جانب ساختار سیاسی وقت نیز به‌عنوان منشأیی برای ایجاد زمینه هم‌ارزی و اتحاد و یکپارچگی ملی در برابر قلمروی سرزمینی امپراطوری سنی عثمانی و ازبک مورد توجه گفتمان مهدویت امامیه قرار گرفت. در نهایت تا مدت‌های مدید و تا مرحله افول نسبی، صفویه توانست آنچه را در ادبیات نظریه گفتمان، سازمان اجتماعی معنا نامیده

می‌شود، تأسیس کند و به آن استمرار ببخشد. همچنین از این حیث به دال منجی به‌عنوان دالی تهی اشاره شد که در گفتمان مهدویت امامیه، باور به منجی در میان دیگر فرق و مذاهب اعم از شیعه، سنی، مسیحی، یهودی و زرتشتی چنان عمومیتی داشت که ساختار سیاسی صفویه از آن به‌عنوانی دالی استفاده کرد که می‌تواند در میان توده‌های دیگر مردم، نوعی از بسیج عمومی را در مسیر اراده صفویه فراهم کند.

درباره ژرف‌ساخت‌های زمینه‌ساز برای تثبیت و تقویت گفتمان مهدویت مدنظر صفویه، بافت فرهنگی-اجتماعی مهدویت و بنیان اعتقادی، معرفتی و فقهی آن، خواسته یا ناخواسته در مشروعیت‌آفرینی برای صفویه منشأ اثر بوده است و پادشاهان صفوی برای کسب مشروعیت از دعوت و حمایت علما فروگذار نکرده و همچنین تاریخ‌نگاری‌ها، ادبیات عامه و احادیث و روایات مرتبط با منجی‌گرایی را ترویج کرده‌اند. در نتیجه و در ضمن به رسمیت شناختن غایات منطقی-عقلی و شرعی برای عملکرد علما درباره مهدویت، این غایات، نافی بهره‌برداری صفویه از مواضع آنها به‌عنوان ژرف‌ساخت نیست. به عبارتی نبود گزارشی از مقابله تاریخ‌نگاران و علما با ترویج دال‌های تهی گفتمان مهدویت و بازتولید آن در آثار و مواضع آنان، گویای این مفروض است که معیار آنان نیز برای تهی‌ماندن دال منجی و تشیع، قدرت بسیج‌کنندگی این دال‌ها به سبب عمومیتشان بوده است. به دیگر سخن، با توجه به اینکه علما و تاریخ‌نگاران نیز مطلقاً دسته‌بندی از شیعیان یا باورمندان به منجی ارائه نکرده‌اند، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که تهی‌ماندن این دال‌ها از سوی آنان نیز، به سبب قدرت بسیج‌کنندگی آن دال‌ها از ناحیه عمومیتشان، به رسمیت شناخته شده است؛ هرچند بررسی و آزمون این مفروض، تحقیقی مستقل را می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱) کتب فارسی و عربی

۱. ابن‌بزاز اردبیلی، صدرالدین موسی (۱۳۷۶)، صفوه الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زریاب.
۲. ابن‌خلدون (۱۳۷۵)، مقدمه، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، مصحح رسول محللاتی، تبریز: مکتبه بنی‌هاشمی.
۴. افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ الصفویه، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، فتوحات شاهی، تصحیح و توضیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. آریانپور کاشانی، عباس (۱۳۵۲)، نفوذ عقاید آریایی در دین یهود و مسیحیت، تهران: مدرسه عالی ترجمه.
۷. آصف آگاه، سیدحسن (۱۳۸۷)، سوشیانت منجی ایرانویج، قم: آینده روشن.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد (بی‌تا)، لؤلؤه البحرین، با تعلیقات سید محمدصادق بحرالعلوم، نجف: مطبعه النعمان.
۹. بویس، مری (۱۳۸۲)، زرتشتیان، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
۱۰. بوداق منشی قزوینی (۱۳۸۷)، جواهر الاخبار، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
۱۱. بهار، مهرداد (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
۱۲. پورداود، ابراهیم (۱۳۵۶)، یشت‌ها، تهران: اساطیر.
۱۳. ترکمان، اسکندریگ (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۱۴. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت: دارالاضواء.
۱۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۶. جعفریان، رسول (۱۳۹۱)، مه‌دیان دروغین، تهران: نشر علم.
۱۷. حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۴)، از شیخ صفی تا شاه صفی، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی.
۱۸. خلیلی، نسیم (۱۳۹۲)، گفتمان نجات‌بخشی در عصر صفویه، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
۲۰. خنجی، امیرحسین (۱۳۹۴)، تاریخ شاه اسماعیل صفوی، سایت دیجیتالی عقیده.
۲۱. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین الحسینی (۱۳۳۳)، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام.
۲۲. خورشاه، ابن قبادالحسینی (۱۳۷۹)، تاریخ ایلیچی نظام‌شاه، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانهدا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۳. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۵)، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران: فرهنگ نشر نو.
۲۴. روملو، حسن (۱۳۸۴)، احسن‌التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر.

۲۵. سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: نی.
۲۶. سیوری، راجر (۱۳۷۴)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
۲۷. شهیدثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۸. شیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۸)، تصوف و تشیع، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
۲۹. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، امالی، قم: مرکز الطباعة و النشر فی المؤسسة البعثه.
۳۰. عبدی بیگ شیرازی (۱۳۶۹)، تکمله الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نی.
۳۱. صفاکش، حامد (۱۳۹۰)، صفویان در گذرگاه تاریخ، تهران: سخن.
۳۲. عاملی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۱۷ق)، المخلات، بیروت: دارالقاموس.
۳۳. عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۳۷۸)، العقد الطهماسبی، قم: میراث اسلامی ایران.
۳۴. غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳)، تاریخ جهان‌آرا، با دیباچه حسن نراقی، تهران: کتاب‌فروشی حافظ.
۳۵. فتال نیشابوری، محمد بن حسن (۱۳۷۵ش)، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، تحقیق سید محمدمهدی خراسانی، قم: انتشارات رضی.
۳۶. قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۶۳)، لب التواریخ، تهران: بنیاد و گویا.
۳۷. قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. کتاب مقدس، گلن، ویلیام؛ مرتن، هنری (۱۳۷۹)، ترجمه فاضل همدانی، تهران: اساطیر.
۳۹. - کرسول، جان دبلیو (۱۳۹۱)، طرح پژوهش، ترجمه علیرضا کیان‌منش و مریم دانای طوس، تهران: جهاد دانشگاهی.
۴۰. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: آل‌البیته (ع).
۴۱. کرکی، علی بن حسین (بی‌تا)، رساله حاشیه بر شرایع، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۴۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: الوفا.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶)، کتاب رجعت، تحقیق سیدحسن موسوی، قم: دلیل ما.
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۵)، مهدی موعود، مترجم علی دوانی، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
۴۵. مؤلف ناشناخته (۱۳۶۳)، عالم‌آرای صفوی، به اهتمام یدالله شکری، تهران: اطلاعات.
۴۶. میرملایم بیگ، اسماعیل حسینی مرعشی تبریزی (۱۳۷۰)، عالم‌آرای شاه طهماسب، تصحیح ایرج افشار، تهران: دنیای کتاب.
۴۷. نسخه خطی ترجمه قصیده دعبل، کتابخانه مجلس، شماره ۴۲۵۵.
۴۸. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۳۸۴)، النجم الثاقب فی احوال الامام الغائب، قم: مسجد جمکران.
۴۹. نیومن، اندرو (۱۳۹۴)، ایران عصر صفوی، ترجمه بهزاد کریمی، تهران: نشر نقد افکار.
۵۰. هینلز، جان (۱۳۸۹)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

(۲) مقالات

۵۱. اسماعیلی، محبوبه؛ احمدی، زهت (۱۳۹۴)، «تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب»، تاریخ اسلام، س ۵، ش ۲۰، صص ۵-۳۵.

۳ منابع انگلیسی

61. Abisaab, Rula Jurdi (2004). *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*. New York: I.B Tauris
62. Babayan, Kathryn (2002). *Mystics, Monarchs, and Messias. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press.
63. Bashir, Shahzad (2003). *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya between Medieval and Modern Islam*. University of South Carolina Press.
64. Laclau, Ernesto. & Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
65. Laclau, Ernesto. & Mouffe, Chantal (2002). *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Racial Democratic Politics* 2nd edition. London: Verso.
66. Torfing, Jacob (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, Zizek*. Oxford: Blackwell.

۵۲. جعفریان، رسول (۱۳۹۰)، «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان علیه‌السلام»، پیام بهارستان، س ۳، دوره ۴، ش ۱۱، صص ۷۳۵-۷۸۰.
۵۳. حسن‌پور، مرتضی (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی رویکرد دولت صفویه و انقلاب اسلامی به آموزه مهدویت با تأکید بر مشروعیت نقش فقها و زمینه‌سازی ظهور»، مطالعات مهدوی، س ۱۱، ش ۴۸، صص ۲۵-۴۸.
۵۴. خلیلی، نسیم (۱۳۸۷)، «بررسی اندیشه نجات‌بخشی در جامعه ایران عصر صفوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه الزهرا(س).
۵۵. صداقت، محمدجواد (۱۳۹۱)، «نگرش به مهدویت در عصر صفویان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه باقرالعلوم(ع).
۵۶. عابدی، فرحین‌زهرا؛ کریم‌زاده، شهناز (۱۳۹۹)، «بازشناسی اندیشه مهدویت در عصر صفویه»، تاریخ‌نامه اسلام، س ۲، ش ۴، صص ۶۷-۸۴.
۵۷. کریمی زنجانی، محمد (۱۳۸۰)، «هیاکل النور و فلسفی اندیشان ایران و اسلام»، آیینیه میراث، ش ۱۵، صص ۲۱-۴۸.
۵۸. کشاورز، زهرا سادات؛ چلونگر، محمدعلی؛ منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۸)، «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرآیند فرهنگی - تمدنی دولت صفویه»، مشرق موعود، س ۱۳، ش ۵۰، صص ۲۹۴-۲۵۷.
۵۹. مطهری، حمیدرضا و سعید نجفی‌نژاد (۱۳۹۷)، «مهدویت در تاریخ‌نگاری عصر صفویه»، مشرق موعود، س ۱۲، ش ۴۶، صص ۲۲۹-۲۴۹.
۶۰. نجفی‌نژاد، سعید (۱۳۹۷)، «بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف»، انتظار موعود، دوره ۱۸، ش ۶۰، صص ۹۴-۶۹.