

فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه تاریخ اسلام  
سال پنجم، شماره بیستم، زمستان 1394  
صفحات 5 - 35

## تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (907 - 986 ق)

محبوبه اسماعیلی<sup>۲</sup>

نزهت احمدی<sup>۳</sup>

### چکیده

از قرن نهم، فضای استعاری و آرمانی مناسبی برای باز تولید گفتمان مهدویت به عنوان رکن اصلی تشیع فراهم شد. این گفتمان از طریق خرده‌گفتمان‌های گوناگون، موفق شد حاکمیت مستقر گفتمان تسنن را به حاشیه راند و با هژمونیک شدن و سلطه حکومت صفویه در قالب مهدویت غالبانه با دال مرکزی سلطنت و با دال‌ها و نشان‌های مختلف تشکیل شود. هم‌زمان با شکل‌گیری این گفتمان، فقهای شیعه، گفتمان مهدویت امامیه را با دال مرکزی امامت با نشانه‌های مختلف مفصل‌بندی کردند و با غیریت‌سازی، کوشیدند گفتمان مهدویت غالبانه را به حاشیه رانند. در این پژوهش تلاش شده است منازعات گفتمانی در متون تاریخی و فقهی، در نیمه نخستین عصر صفوی با تکیه بر چارچوب نظری لاکلا و موفه تحلیل و تفسیر و علت این تنازعات را بازگو کرد. کلیدواژگان: مهدویت، عصر غیبت، صفویه، متون فقهی، متون تاریخی.

1. تاریخ دریافت: 94/5/24؛ تاریخ پذیرش: 94/8/30.

2. دانشجوی دکتری دانشگاه الزهراء، گروه تاریخ، تهران، ایران. عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه آزاد واحد شاهرود. Esmaili.mahboobeh@gmail.com

3. دانشیار دانشگاه الزهراء، گروه تاریخ، تهران، ایران. مامور به خدمت در دانشگاه اصفهان. همکار قطب علمی مطالعات فرهنگ و تمدن شیعه در دوره صفویه. Nahmadi@alzahra.ac

## طرح مسئله

با پرداختن به گفتمان مهدویت در عصر صفویه، می‌توان این دوره تاریخی را از دیگر ادوار تاریخی ایران متمایز ساخت؛ زیرا عصر صفویه، عصر به رسمیت شناختن مذهب تشیع و بازتولید رکن اصلی آن - یعنی گفتمان - مهدویت است. تئوری «اتصال حکومت صفویه به حکومت امام زمان» و برجسته شدن آن در متون تاریخی این دوره یک حقیقت را به ذهن متبادر می‌سازد و این حقیقت آن است که مورخان عصر صفوی تلاش نموده‌اند نظام آرمانشاهی ایرانیان را به یک اصل مهم شیعی گره زنند و بازتعریفی متناسب با مذهب تشیع، از میراث کهن ایرانیان داشته باشند.

اما در این میان، فقهای که سال‌های متمادی تلاش کرده بودند گفتمان خود را برجسته سازند، هیچ‌گاه با فرصت تاریخی به دست آمده میدان را خالی نمی‌کردند که بدعت و تحریفی در تشیع ایجاد شود. اگر به تئوری سعید امیر ارجمند نظری بیفکنیم که کوشیده است سه گرایش ممکن در همه نظام‌های اعتقادات مذهبی نسبت به اقتدار غیردینی را شناسایی کند (amirarjomand, 1984: 11) متوجه خواهیم شد برخی فقهای شیعه در عصر صفویه از سه گرایش کنار آمدن، مخالفت یا بی‌تفاوت ماندن در مقابل قدرت غیردینی، هرچند گزینه کنار آمدن و همکاری با صفویه را انتخاب کردند، اما هیچ‌گاه از نظریه فقهی مبتنی بر نیابت فقها در عصر غیبت فاصله نگرفتند و بر رویکردهای فقهی خویش پای فشردند و تداوم بخش مکتب حله در ایران گردیدند، اما تحقق آن را به وقتی دیگر موکول کردند.

در واقع آن‌ها همین که از قبض به بسط و از اجمال به بسط رسیده و می‌توانستند در این فرصت و مجال به دست آمده فقه شیعه را به «فقه مشارکتی» تبدیل کنند، رضایت کامل داشتند و تلاش می‌کردند با حمایت صفویه، چشم‌اندازی امیدبخش را فراروی گفتمان مهدویت امامیه قرار دهند و با سازماندهی اجتهاد شیعه، خلأ حضور امام عصر را پر کنند و راه را برای تحقق گفتمان خویش در آینده هموار سازند. بر اساس توضیحات فوق، با طرح سؤالات ذیل، تلاش می‌شود دو گفتمان و دو برداشت متفاوت از مهدویت در عصر غیبت را در نیمه نخستین عصر صفوی با ایجاد دو سؤال مهم



مورد بررسی قرار داد:

- چه مفصل‌بندی‌هایی در استمرار گفتمان مهدویت در عصر صفویه مؤثر بودند؟  
 - دال‌ها و نشانه‌های تشکیل دهنده هر کدام از این مفصل‌بندی‌ها چه بودند؟  
 اندیشه مهدویت در عهد صفویه در خلال آثاری چون «صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست» تألیف رسول جعفریان، «گفتمان نجات‌بخشی در عصر صفوی» اثر نسیم خلیلی، «ایران عصر صفوی» اثر اندرو نیومن و نیز کتاب *Mystics, Monarchs, and Messihias Cultural Landscape of Early Modern Iran* اثر کاترین بابایان<sup>۱</sup> مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین پایان‌نامه‌ای با نام *نگارش به مهدویت در عصر صفویان* نگارش محمدجواد صداقت نیز به این موضوع اشاراتی دارد.

### چارچوب نظری تحقیق

مفهوم گفتمان - که ریشه در علوم تفسیری دارد - از جمله مفاهیم مهمی است که در مطالعات اجتماعی، سیاسی، جایگاهی ویژه دارد و در قالب نظریه با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی، سیاسی و دینی سر و کار دارند.  
 کارکرد این مفهوم در تحقیق حاضر، از این جهت اهمیت دارد که به نوعی خاص از تحلیل توجه می‌کند که صرفاً معطوف به امور واقع نیست؛ بلکه به شرایط امکان آن‌ها نیز می‌پردازد. فرض بنیادین هر تحلیل گفتمانی این است که امکان، تصور و اندیشه و عمل به ساخت‌مند شدن حوزه معناداری بستگی دارد که پیش از هر بی‌واسطگی عینی حضور دارد (لاکلاو، 1377: 53). پرداختن به چنین تحلیلی وابسته به تعریفی مناسب از گفتمان است.

### گفتمان<sup>۲</sup>

زبان‌شناسان برای مفهوم گفتمان تعاریف مختلفی به کار برده‌اند. از جمله در

1. Kathryn Babayan

2. Discourse

زبان‌شناسی صورت‌گرا<sup>۱</sup> مطالعه زبان در سطحی بالاتر از جمله را گفتمان می‌گویند یا در زبان‌شناسی نقش‌گرا<sup>۲</sup> گفتمان را تلقی معنا در متن دانسته‌اند (نک: کلانتری، 1391: 8)؛ تعریفی که لاکلا و موفه نیز به آن اشاره کرده‌اند؛ یعنی تثبیت معنا درون یک قلمرو خاص یا کلیتی که در آن هر نشانه‌ای در قالب یک بعد و به سبب رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها تثبیت شده است (یورگنسن و فیلیپس، 1389: 56-57).

بر اساس تعاریف یادشده، می‌توان به این موضوع اشاره کرد که در میان تحلیل‌گرایان گفتمان، نظریه ارنستولاکلا و شنتال موفه قابلیت فوق‌العاده‌ای در تبیین پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و دینی دارد. این قابلیت در سایه ترکیب مفهوم گفتمان یادشده با دیدگاه‌های سوسور، دریدا، لاکان و گرامشی به دست آمده است (کلانتری، 1391: 135). آن‌ها نظریه‌ای ارائه کردند که بر اساس آن، همه پدیده‌های اجتماعی تحت تأثیر فرایندهای گفتمانی شکل می‌گیرند. از منظر آن‌ها هر گفتمان، بخش‌هایی از حوزه اجتماع را دربر می‌گیرد و به همه چیز در چارچوبی از نظام معانی، مفهومی خاص می‌بخشد؛ مفهومی که مختص همان نظام معنایی است (یورگنسن و فیلیپس، 1389: 56). در چنین حالتی ممکن است یک فعل، سخن، نماد و... در دو گفتمان معنایی متفاوت و حتی متضاد با یکدیگر داشته باشند.

در این رویکرد، لاکلا و موفه به چند مفهوم اساسی توجه کرده‌اند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

### مفصل‌بندی<sup>۳</sup>

مفصل‌بندی عبارت از تلفیقی از عناصری که با قرارگرفتن در مجموعه جدید، هویتی تازه می‌یابند (همو).

- 
1. functional linguistics
  2. structural linguistics
  3. articulation



## دال و مدلول<sup>۱</sup>

این دو مفهوم در نظریه لاکلا و موفه نقش کلیدی دارند و برگرفته از نظریه سوسور در زبان‌شناسی هستند.

دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهای انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاص دلالت می‌کنند و معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌کند مدلول نامیده می‌شود (کسرایبی، 1388: 343-344).

## گره‌گاه یا دال مرکزی<sup>۲</sup>

معنا حول «گره‌گاه» یا دال مرکزی خاصی شکل می‌گیرد. گره‌گاه نشانه ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند. سایر نشانه‌ها معنای خود را از رابطه‌شان با گره‌گاه اخذ می‌کنند (یورگنسن و فیلیپس، 1389: 57) لاکلا و موفه در مورد هژمونیک شدن یک گفتمان بر این باورند که اگر مدلولی خاص به دالی نزدیک شود و در اجماع بر سر معنای خاصی برای یک دال اجتماع حاصل شود، آن دال هژمونیک می‌شود و با هژمونیک شدن دال‌های یک گفتمان کل آن گفتمان به هژمونی دست می‌یابد. در واقع هژمونی با تثبیت معنا حاصل می‌شود. از این‌رو موفقیت طرح‌های سیاسی را به سبب توانایی‌شان برای تثبیت نسبی معنا در بافتی مشخص و محدود می‌توان سنجید (سلطانی، 1384: 82-83).

## غیریت‌سازی<sup>۳</sup>

غیریت‌سازی و بیگانه‌سازی از دیگر مفاهیمی است که در نظریه لاکلا و موفه کار کرد اساسی دارد. غیریت‌سازی، یعنی مبارزه بر سر خلق معنا، نزاع و تقابل یا روابط ستیزآمیز است (همان، 93-94).

این نوع مفهوم از سه لحاظ برای نظریه گفتمان اهمیت دارد؛ نخست خلق یک

1. signifier, signified

2. nodal point

3. antagonism

نسبت متضاد و خصمانه که با تولید یک بیگانه یا غیر برای تأسیس مرزها و حدود سیاسی حیاتی است. دوم، ایجاد روابط تضادآمیز و تأسیس سیاسی محور تثبیت ناتمام هویت در صورت‌بندی‌های گفتمانی و عاملان و کارگزاران اجتماعی است. سوم، تجربه ضدیت، طلیعه‌ای بر احتمال پیدایش هویت است (فیرحی، 1382: 56-57).

نزاع و تقابل درون‌متنی نیروی بیش‌برنده در یک جامعه در یک زمان یا زمان‌های بعدی است و هر گفتمان با گفتمان‌های دیگر در حال نزاع است و سعی می‌کند واقعیت را آن‌گونه که خود می‌خواهد تعریف کند (همو).

### برجسته‌سازی<sup>۱</sup> و حاشیه‌رانی<sup>۲</sup>

سازوکارهایی هستند که به کمک گزینش واژگانی در سطح فراتر از بند یا جمله انسجام و معنای کل متن را در اختیار می‌گیرند و آن را قطبی می‌کنند. این قطبیتی که در متن شکل می‌گیرد، در حد فاصل دو قطب مثبت و منفی به کل متن انسجام می‌بخشد. همواره قطب مثبت متن در راستای «مای» متن و قطب منفی متن در راستای «آن‌های» متن است (سلطانی، 1391: 19-20).

بر اساس چارچوب یادشده، پژوهش حاضر مبتنی بر این فرضیه اصلی است که صفویان توانستند با ارائه مفصل‌بندی جدیدی از عناصر برگرفته از گفتمان تشیع، تصوف و سلطنت، گفتمان مهدویت را در قالب گفتمان مهدویت غالبانه مفصل‌بندی کنند و در هژمونیک شدن و سلطه آن تأثیرگذار باشند که در متون تاریخی نیز انعکاس یافت، اما این هژمونیک شدن در فراوی خویش، مفصل‌بندی گفتمان مهدویت امامیه از سوی فقها را داشت که تلاش می‌کرد گفتمان مهدویت غالبانه را به حاشیه راند.

### مفاهیم اساسی تحقیق

#### 1. مهدویت

اعتقاد به ظهور شخصی به نام مهدی □ از اعتقادات مهم شیعیان امامیه با نظام معنایی

1. foregrounding

2. backgrounding

کاملاً متفاوت است که آن را از دیگر اعتقادات مهدویت متمایز می‌سازد. احادیث، روایات و نصوص دینی این تمایزات را نشان می‌دهند:

1. در 48 حدیث، حضرت مهدی  $\square$  نامش نام مبارک پیامبر است.
2. در 136 حدیث، حضرت مهدی  $\square$  دوازدهمین امام و آخرین پیشواست.
3. در 192 حدیث، حضرت مهدی  $\square$  از فرزندان حضرت فاطمه  $\square$  به شمار آمده است.
4. در 293 حدیث، ایشان فرزند بلافصل امام حسن عسکری  $\square$  است.
5. در 293 حدیث، در باب ولادت ایشان سخن رانده شده است.
6. در 14 حدیث، در باب غیبت ایشان سخن رانده شده است.
7. در 16 حدیث، به این که وقت ظهور ایشان مشخص نشده است سخن رانده شده است.
8. در هفت حدیث، به این که اگر کسی وقت ظهور را مشخص کند دروغ‌گوست، اشاره شده است (نک: صافی گلپایگانی: 1373).

## 2. غالگیری

ریشه آن، غلو و بر وزن فعول، به معنای افراط، ارتفاع، بالا رفتن و تجاوز از حد و حدود هر چیز است (اصفهانی، بی تا: ج 1، 365). به‌رغم آن‌که غالگیری را به شیعه منتسب می‌کنند و فرق غالبانه چون سبائیه، خطابییه، نعمانییه، علبائیه، کاملیه و... به عنوان طوایفی می‌دانند که در حق ائمه خود به حدی غلو کردند که آن‌ها را از دایره مخلوقیت بیرون برده و به سراپرده الهیت رساندند (شهرستانی، 1363: ج 1، 231-252)، اما هم ائمه اطهار آن‌ها را نکوهش کرده و لعنت کرده‌اند (طوسی، بی تا: 105؛ صفری فروشانی، 1373: 195) و هم به شیعه توصیه نموده‌اند از غلو و زیاده‌روی درباره اهل بیت پرهیزند (درایتی، بی تا، 2، 342). همچنین علمای شیعه در رد آن‌ها تألیفات زیادی دارند (نک: تهرانی، 1403: 212-214) و از آن‌ها به عنوان اهل تخلیط (تفسیر باطنی از شریعت) اهل ارتفاع، مرتفع‌القول (غلو در کلام) در کتب رجال شیعه یاد شده است (نک: مدرسی طباطبایی، 1384: 64). بر خلاف شهرستانی که شیعیان را به غلو متهم کرده است، نوبختی در *الفرق الشیعه*، خرم‌دینان را آغازگر غلو می‌داند

(نوبختی، 1386: 307)؛ اما واقعیت امر این است که غلو، پس از رحلت پیامبر ﷺ از سوی برخی صحابی از جمله عمر درباره وفات نکردن رسول خدا ﷺ که گفت: «دست و پای کسانی را که به پیامبر ﷺ نسبت وفات دهند، قطع می‌کند» مطرح شد. (نک: ابن‌هشام، 1936: 305-306). علامه امینی بحثی مفصل در زمینه غلو اهل تسنن کرده است (امینی، بی‌تا: ج 21، 55-109).

### 3. فقه

مصدر مجرد، بر وزن تفقه است. در لغت به معنای فهم عمیق و در اصطلاح پی بردن از معنای ظاهر و علم ظاهر به معنا و علم پنهان و باطن است و لذا فقه اخص از علم به شمار می‌رود (راغب اصفهانی، بی‌تا: 398). از منظر فقها، فقه عبارت است از علم به احکام شرعی - فرعی از روی دلایل تفصیلی خود (عاملی، بی‌تا: 27). این نوع تعاریف از آیات<sup>1</sup> و در روایات<sup>2</sup> برگرفته شده است که انسان را به فهم و بصیرت در دین دعوت می‌کند. در عصر غیبت، شیعه یکی از شروط نیابت امام عصر را برای علما مسلط بر فقه می‌داند که در متن تحقیق به آن‌ها اشاره شده است.

### زمینه‌های تشکیل فضای استعاری گفتمان مهدویت

همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ در زمان حیات خویش بسترهای شکل‌گیری مذهب تشیع و حمایت از امام علی ﷺ (طبری، بی‌تا: ج 2، 63؛ صدوق، بی‌تا: 579؛ بخاری، 1401: ج 5، 129؛ طبری، بی‌تا: ج 2، 368) و اهل بیتش<sup>4</sup> را فراهم نمود (هندی، 1381: 31،

1. برای مثال، انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (انعام: 65)؛ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي \* يَفْقَهُوا قَوْلِي (طه: 27 - 28).

2. برای مثال، امام محمد باقر ﷺ می‌فرماید: «الكمال كل الكمال التفقه في الدين؛ كمال انسان، بصیرت در دین است.» (مجلسی، بی‌تا: ج 75، 172).

3. اشاره به ماجرای دعوت از اقریبین که در آن، پیامبر ﷺ امام علی ﷺ را وصی خود قرار داد. رسول خدا ﷺ در نبرد خندق و روبه‌رو شدن امام علی ﷺ با عمرو بن عبدود، فرمود: «تمام اسلام در برابر همه کفر قرار گرفته است.» همچنین آن حضرت در نبرد تبوک، در حدیث منزلت به امام علی ﷺ فرمود: «تو برای من به منزله هارون برای موسی هستی.»

4. رسول خدا ﷺ در حدیث ثقلین به مسلمانان خبر داد که دو چیز گران‌بها - کتاب خدا و عترتش - را





167، 175، 589، 609) نشانه‌ها و دال‌های اصلی تشیع، چون مهدویت نیز از سوی حضرت ایشان، مطرح شد و امام زمان را هم‌نام و از اهل بیت خویش خواندند. (نک: صدوق، بی تا: ج 2، 286؛ صافی گلپایگانی، 1373: باب 49)، اما تعارضات سیاسی پس از رحلت پیامبر به دسته‌بندی‌های فرقه‌ای تسنن و تشیع انجامید و با تحولات سیاسی تشیع به حاشیه رانده شد. گفتمان مهدویت نیز در هنگام استقرار حاکمیت‌های سنی مذهب نه تنها امکان ظهور پیدا نکرد، بلکه بستر ساز دو غیبت صغرا و کبرای امام شیعیان گردید. این خلأ همواره گفتمان مهدویت را مستمسکی برای پیروزی جنبش‌های اجتماعی با ادعای مهدویت قرار داد (نک: ابن خلدون: ج 1، 641). اوج شکوفایی این گفتمان، با سقوط خلافت عباسی در سال 656 هجری توسط ایلخانان صورت گرفت و بحران خلافت، زمینه‌ساز به فعلیت رسیدن تشیع و خروج از قبض و تنگنای سیاسی شد.

ظهور «تسنن دوازده امامی» در ایران نشان می‌داد این مذهب پتانسیل‌های لازم را برای جذب قلوب ایرانیان دارد؛ به خصوص که تشیع در مسیر خود نه تنها به «مناسک دینی»، بلکه به «مقاصد» و اهداف غایی خویش و افق چشم‌اندازی که سیاست‌های راهبردی را در اختیار جامعه شیعه مذهب ایرانی قرار می‌داد نیز مقید بود.

از سوی دیگر، رجوع به اندیشه سیاسی امامیه نشان می‌دهد علمای شیعه همچون شیخ مفید، سید رضی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی و محقق حلی، متناسب با مقتضیات زمانه خویش مسیری روشن را فراروی شیعیان در عصر غیبت قرار دادند (نک: کریمی زنجانی، 1380: 189-231). از این رو می‌توان اذعان نمود فقهای شیعه به‌رغم محدودیت‌ها و فشارهای حاکمان جور، تألیفاتی درخور توجه همچون *الغیبه* شیخ مفید، *الغیبه* شیخ طوسی و *الغیبه* نعمانی، (تهرانی، 1403: 74 - 83) در حمایت از گفتمان مهدویت ارائه کردند. نزدیک شدن تصوف به تشیع در سال‌های آغازین قرن هشتم حاصل چنین تلاش‌هایی نیز بوده است؛

---

برای آنان به امانت می‌گذارد. همچنین در حدیث سفینه، اهل بیت خویش را به کشتی نجات تعبیر فرمود.

تلاش‌هایی که به تدریج گفتمان مهدویت را در جنبش‌های اجتماعی این عصر برجسته‌تر کرد.

این گفتمان نه‌تنها در ایران، جنبش‌های حروفیه، نقطویه، مشعشعیه را خلق نمود (شیبی، 1385: 353 - 362)، بلکه با حضور حروفیه در آسیای صغیر، ایدئولوژی ترکیبی شیعی - صوفی یا تشیع غالبانه را با شعارهای مهدوی‌گرایی<sup>۱</sup> و هزاره‌گرایی<sup>۲</sup> ایجاد کرد.

خطوط اصلی گفتمان مهدویت غالبانه که بر پیوند تصوف و تشیع تأکید داشت با مسیحیت نیز گره خورد، به گونه‌ای که برخی از رهبران، جنبش‌های خود را مظهري از مسیح در قالب علوی قلمداد می‌کردند (همو: 359).

در ایران نیز جنبش‌هایی چون حروفیه، با تکیه بر همین پیوند دعوی مهدویت نمودند و رهبر آن‌ها - فضل الله حروفی - برای جذب فرّق مختلف از یک سوی خود را مظهر مسیح - که کلمه خداست - برشمرد و از سوی دیگر، خود را مهدی - که ظهور دوباره امام<sup>۱۲</sup> است - می‌دانست (همو: 302). نهضت شیعی صفویه نیز متأثر از چنین فضایی بود. آن‌ها در بحران خلافت سنی و به چالش کشیده شدن حاکمیت مستقر تسنن ترجیح دادند در فضای مناسبی که عامل پیش‌برنده تشیع است، با تبدیل یک فرقه شیعی غالی، خرّقه‌پوشی را کنار نهاده و لباس رزم بر تن نمایند که در کنار ولایت دینی، ولایت دنیوی را نیز تصاحب کنند. زمینه چنین تحولی در زمان مسیح صفی‌الدین فراهم شده بود.

تعبیر خواب شیخ صفی‌الدین از سوی مرشد طریقت مرعشی، شیخ زاهد گیلانی که ولایت دنیوی را در آینده برای خاندان او بشارت می‌داد (قمی، 1383: 12) و حمایت مادی و معنوی شیخ زاهد از شیخ صفی‌الدین (نک: ابن‌بزاز، 1376: 115) پایگاه اجتماعی آنان را در چنان شرایط مطلوبی قرارداد که کسانی چون رشیدالدین فضل‌الله همدانی و حمدالله مستوفی، به تمجید این خاندان پرداخته‌اند (نک: مستوفی، 1380:

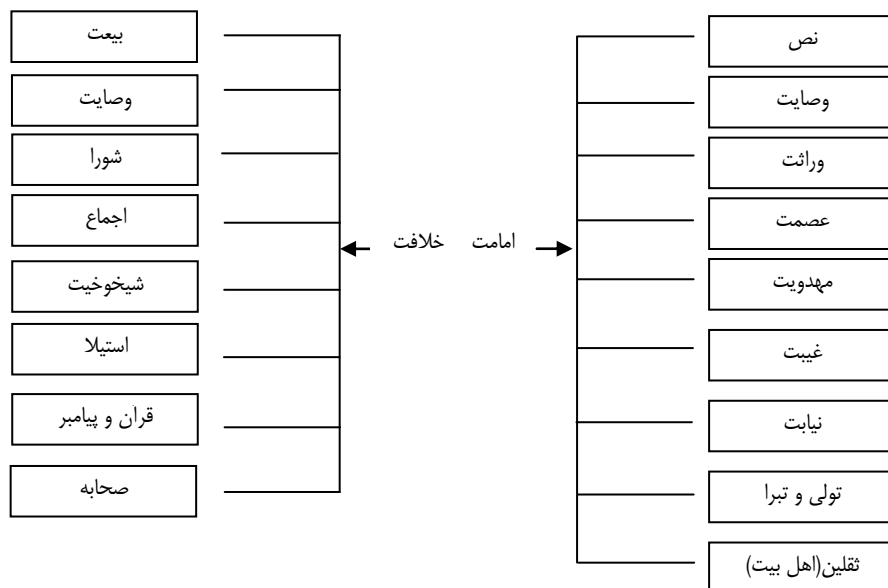
1. Messianism

2. Millenarianism



675). این تمجیدها بی دلیل هم نبوده است؛ زیرا شیخ جنید موفق شد با تبدیل شدن به یک حزب سیاسی، نه تنها با سازماندهی نیروی قزلباش در راس همه جنبش‌ها قرار گیرد، بلکه با تلاش اجدادش در فرستادن مبلغان به سرزمین‌های اسلامی (شیبی، 1385: 378) توانسته بود در سطح گسترده‌ای نهضت خود را تبلیغ کند. از این رو شایعات دولت موعود علویان در آخر الزمان به رهبری شیخ جنید صفوی و جنگیدن او در رکاب امام زمان (گمنام، 1384: 23) فشار قراقویونلوها و سپس آق قویونلوها را بر این خاندان تشدید کرد. کشته شدن شیخ حیدر به تحریک آق قویونلوها در شروانشاهان، پایان نهضت صفویه نبود؛ زیرا فرزندش شاه اسماعیل، با حمایت خاندان شیعی مذهب آل کیا (غفاری فرد، 1387: 3 - 84) از حمایت شیعیان شمال ایران برخوردار شد. منابع عصر صفوی اطلاعات بیشتری را از بازتولید تدریجی گفتمان مهدویت توسط شاه اسماعیل در اختیار ما قرار می‌دهند.

در جای جای کتب تاریخی این دوره، شمشیر شاه اسماعیل را شمشیر امام عصر (گمنام، 1384: 65، 187، 367) و انتخاب او را از سوی آن حضرت گزارش داده‌اند (همو: 46). این نوع گزارش‌ها، بیان‌گر اندیشه‌های غالبانه و سوق یافتن به سوی حمایت از دال مرکزی مهدویت غالبانه و دال‌های شناور است که در بررسی متون تاریخی این دوره بدان اشاره خواهد شد. به هر حال، با فضای استعاری موعودگرایانه، تشیع غالبانه و تشیع امامیه در پیوند با یکدیگر در گفتمان مهدویت که از دال‌ها و نشانه‌های اصلی دال مرکزی تشیع بود به وحدت رسیدند و با غیریت‌سازی نظام خلافت و حاکمیت‌های وابسته به آن که در تکاپوی حفظ قدرت بودند، به چالش کشیدند. در نمودار شماره یک، این مفصل‌بندی با تعارضات و نا همگونی‌هایی که بین دو گفتمان تشیع و تسنن وجود دارد به تصویر کشیده شده است.



### چگونگی محو شدن فضای استعاری گفتمان مهدویت و غیریت‌سازی گفتمان‌ها

خرده‌گفتمان‌های مشعشعیان، حروفیه و نقطویه - که از شاخه‌های تشیع غالبانه بودند - با گفتمان مهدویت، هویت خود را بر اساس غیریت‌سازی با گفتمان حاکم (تسنن) شکل دادند و نقش اساسی را در پیروزی شاه اسماعیل ایفا کردند؛ زیرا این خرده‌گفتمان‌ها نیز چون صفویه به دنبال طرد گفتمان مستقر بودند و به مجرد آن‌که گفتمان حاکم طرد شد و گفتمان‌های رقیب صفویه امکان هژمونیک شدن را یافتند، شروع به غیریت‌سازی کردند. در این رقابت‌ها گفتمان صفویه به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردی که پیش‌تر گفته شد و به دلیل حمایت علمای شیعه از آنان، رقبایی چون مشعشعیان را به حاشیه راندند (نک: همو: 181-188). از این‌رو می‌توان اذعان نمود که عمده‌ترین دلیل محو شدن آن فضای استعاری - که به ضرورت زمان ایجاد شده بود - این است که وقتی گفتمانی به تشکیل نظام سیاسی و اداره جامعه به صورت عملی اقدام می‌کند، این فضای استعاری به تدریج از حالت عام و فراگیر خود دور و محدوده می‌شود؛ چون در عرصه عمل، امکان برآوردن اهداف و خواسته‌های همه گروه‌های سیاسی وجود ندارد (سلطانی، 1384: 144)؛ به‌خصوص که جامعه شیعی در این عصر ادعای مهدویت از سوی گروه‌های سیاسی متقارن را بر نمی‌تابید؛ زیرا علمای شیعه همواره برای مقابله با مهدویت‌های دروغین با تألیف کتب مختلف در اثبات امام معصوم در حال غیبت (نک: تهرانی، 1403: 320 - 342)، به مبارزه برخاسته بودند و با پیروزی صفویه، بار دیگر شرایط مطلوب برای مقابله با مهدویت‌های دروغین فراهم

شده بود؛ زیرا سلاطین صفوی هم برای کسب مشروعیت و هم برای هژمونیک شدن به طرد چنین گفتمان‌هایی می‌پرداختند. به همین دلیل، از میان گروه‌هایی مختلف شیعی که با گفتمان مهدویت در مقابل حاکمیت مستقر تسنن قرار گرفته بودند، تنها گفتمان مهدویت غالبانه صفویه - که حول دال مرکزی یعنی سلطنت شکل گرفته بود - برجسته گردید.

### مفصل‌بندی گفتمان‌های مهدویت غالبانه و مهدویت امامیه

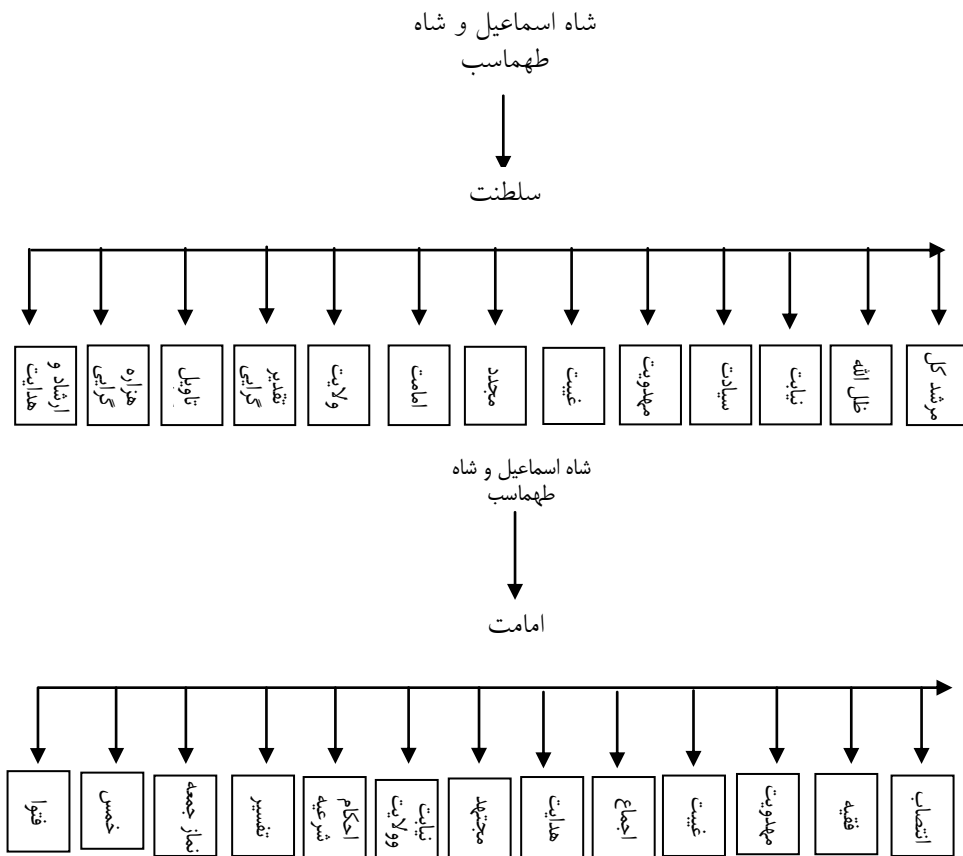
مفصل‌بندی جدیدی از گفتمان مهدویت غالبانه حول دال سلطنت شکل گرفت که دال‌های دیگری مانند امامت، مرشد کل، نیابت، تأویل‌گرایی، سیادت، ظل‌الله، مجدد، ارشاد و هدایت را در یک نظام معنایی خاص به هم مرتبط ساخت.

این نظام معنایی حاصل ترکیب تصوف، تشیع و نظام ایران‌شهری (سلطانیسم) بود که سلطنت شیعی را تشکیل داد. در گفتمان مهدویت غالبانه مورد ادعای صوفیه یا شیعیان غالی، سلطان به عنوان ظل‌الله، مرشد کل و نایب امام زمان<sup>۱</sup> ایفای نقش می‌کرد. این هیئتی که گفتمان مهدویت غالبانه در غیبت کبرای امام زمان<sup>۲</sup> به خود می‌پوشید، قرائتی جدید از مهدویت در قالب سلطنت شیعی بوده است.

در حقیقت دال مرکزی، گفتمان مهدویت غالبانه در نقطه مقابل دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه قرار گرفت که هم‌زمان با پیروزی صفویه با دال مرکزی امامت پدید آمد. غالبان شیعی (صوفیه) در گفتمان مهدویت با تأکید بر سلطنت به دنبال مشروعیت بودند و می‌کوشیدند آحاد مختلف جامعه ایرانی را به سمت خویش جذب کنند؛ در حالی که فقها با تکیه بر فقه - که امام معصوم بر آن تأکید می‌کرد - معتقد به نیابت از سوی امام معصوم بودند. از این‌رو در واکنش به گفتمان مهدویت غالبانه، گفتمان مهدویت امامیه - که حول دال امامت شکل گرفته بود - نیز به مفصل‌بندی عناصر جدیدی پرداخت که در نقطه مقابل مفصل‌بندی گفتمان مهدویت غالبانه قرار داشت و بر دال‌های مرتبط با آن متمرکز می‌شد، تأکید می‌ورزید؛ دال‌هایی چون، مجتهد، فقه، انتصاب، امامت، نیابت، نماز جمعه، خمس، فتوا، تأویل، تفسیر، احکام شرعی، یا غیبت از جمله دال‌های شناور دال مرکزی امامت بود. یعنی این گفتمان تا زمانی که قزلباشان

هسته اصلی مهدویت غالیانه را تشکیل می‌داد، نمی‌توانست در مدیریت جامعه شیعی در عصر غیبت نقش ایفا کند و مفصل‌بندی آن سنبلک و صوری بود و در مقابل گفتمان هژمونیک شده مهدویت غالیانه در حاشیه قرار داشت، که در نمودار زیر به تصویر کشیده شده است.





نمودار 2

مفصل بندی گفتمان های مهدویت غالبانه و مهدویت امامیه از سال 907 تا اواخر 986.

با توجه به شرایط ویژه‌ای که در نیمه نخستین عصر صفوی حاکم بود، حتی امکان رقابت با قزلباشانی که از دال مرکزی گفتمان مهدویت غالبانه حمایت می‌کردند وجود نداشت؛ زیرا ساخت حکومت در زمان شاه اسماعیل، یک ساخت کارزماتیک بود. در این ساخت، واژه کاریزما، برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به سبب این ویژگی از افراد عادی جدا انگاشته می‌شود و به عنوان کسی که صاحب توانایی‌ها با ویژگی‌های فوق طبیعی، فوق انسانی یا دست‌کم استثنایی باشد به کار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که برای افراد عادی، قابل دسترسی نیستند؛ بلکه منشأ آن‌ها الهی یا منحصر به فرد تلقی می‌شود و براین اساس، فرد مورد نظر به عنوان رهبر تلقی

می‌شود (وبر، 1376: 397). از سوی دیگر، در این زمان گفتمان مهدویت هنوز در مرحله نهادینه شدن و سازماندهی قرار نگرفته بود و نظام ایلیاتی قزلباش تحقق این گفتمان را در دال اصلی سلطنت - یعنی مرشد کل - می‌دانست که می‌توانست جامعه شیعی را در عصر غیبت، هدایت و ارشاد کند. از این رو رهبری مناصب دینی و سیاسی توأمان در اختیار مرشد کل به عنوان نایب امام زمان و ظل الله قرار گرفته بود (سیوری، 1366: 32-33).

اما با آغاز بحرانی که از سوی غیریت‌های خارجی چون عثمانی‌ها در غرب و ازبک‌ها در شرق ایجاد شد، به تدریج زمینه‌ساز شکست شاه اسماعیل در نبرد چالدران گردید و رفته رفته هاله‌ای از ناامیدی در قزلباش‌ها ایجاد شد. دال مرکزی مهدویت غالبانه نیز به سوی ساختارشکنی سوق یافت و برخی دال‌ها از جمله مرشد کل، از مدلول خود جدا شدند؛ زیرا گفتمان مهدویت غالبانه با تکیه بر دال مرکزی - یعنی سلطنت - و دال‌های مرتبط با آن نمی‌توانست یک مدیریت راهبردی را برای تحقق گفتمان مهدویت ترسیم کند و نواقص آن در بحران پیش آمده به اثبات رسیده بود. از این رو شرایط برای بازتولید گفتمان مهدویت فقیهانه کاملاً فراهم شد؛ به خصوص که شاه طهماسب - جانشین شاه اسماعیل - با زیرکی تمام به کارکرد «فقه مشارکتی» و حضور فقهای شیعه در ساختار سیاسی صفویه واقف شده بود و می‌کوشید دال‌های گفتمان مهدویت امامیه با مرکزیت دال مرکزی امامت تحقق یابد.

تلاش‌های او در این باره به گونه‌ای است که «تئوری اتصال» حکومت صفویه به دولت امام عصر<sup>ع</sup> در اکثر کتب مورخان این عصر انعکاس یافت (نک: شیرازی: 35؛ امینی، 1383: 175؛ منشی قزوینی، 1378: 117) و شعار «کل الناس دولة و دولتنا فی آخر الزمان» در جامعه شیعی عصر صفوی طنین‌انداز شد و این فرصتی بود که فقهای شیعه مترصد آن بودند.

اگرچه در زمان شاه اسماعیل، فقها تنها به جمع‌آوری کتب فقهی مشغول بودند (روملو، 1357: 86) و مجالی برای ظهور دال‌های گفتمان مورد نظر خویش نیافتند، اما در عصر شاه طهماسب، با فعالیت‌های وصف‌ناپذیر فقهای جبل‌العامل لبنان همچون محقق کرکی، مفصل‌بندی گفتمان مهدویت امامیه از حالت سنبولیک، منفعل و صوری





خارج شد و در تداوم سیاست فقهای امامیه، همچون «فقه خصوصی» به «فقه مشارکتی» تبدیل گردید. در پی آن، شرایط برای بازتولید گفتمان مهدویت امامیه و دال مرکزی آن - یعنی امامت - و یکی از دال‌های آن - یعنی ولایت فقها - نیز فراهم شد و گفتمانی که به دلیل غلبه مهدویت غالبانه در حاشیه مانده بود، در سیاست شاه طهماسب در محوریت قرار گرفت.

شاه طهماسب در پیوند با گفتمان مهدویت امامیه، دال مرکزی مهدویت غالبانه را از مدلول خویش جدا کرد و در نگرش به دال‌ها و نشانه‌های سلطنت تجدید نظر نمود و دال نیابت را با تکیه بر گفتمان مهدویت امامیه باز تولید کرد. شاه طهماسب با تفکیک ولایت عرفی و شرعی، بخشی از نیابت خود را در عصر غیبت به فقها منتقل نمود و با انتصاب محقق کرکی به مقام «مجتهد الزمانی» (نک: قمی، 1383: 238-239) یکی دیگر از دال‌های گفتمان مهدویت امامیه - یعنی مجتهد - را بازتولید کرد و با انتخاب علمای شیعه به عنوان صدر (شاه طهماسب صفوی، 1343: 16) گفتمان مهدویت امامیه را تقویت بخشید.

این تقویت به تبع دیگر دال‌های این گفتمان از جمله دال فتوا را نیز در راستای پیشبرد مذهب تشیع به جریان می‌انداخت. فتوای محقق کرکی در باب ابومسلم خراسانی که او را از دشمنان شیعه قلمداد نمود، از آن جمله است (حموی ابهری، بی‌تا: 139). بدین ترتیب، گفتمان مهدویت امامیه با تحقق این گونه دال‌ها به یک ساختار نظام‌مند مدیریتی تبدیل شد و فقهای چون شهید ثانی، محقق اردبیلی، محقق کرکی و شاگردش ابهری، عامل بازتولید تئوری ولایت فقیه به عنوان مهم‌ترین دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه شدند، اما این مبارزه به معنای به حاشیه راندن کامل دال مرکزی گفتمان مهدویت غالبانه، یعنی سلطنت نبود. آن‌ها در مفصل‌بندی گفتمان مهدویت امامیه، به سلطنت پشت نکردند. این دال مرکزی را با تفسیرهای خاص خویش مورد حمایت قرار دادند.

این حمایت هیچ‌گاه به معنای مشروعیت دادن به سلطنت نبود؛ زیرا در اندیشه سیاسی فقهای شیعه - همچنان که در بررسی متون فقهی گفتمان مهدویت امامیه بدان اشاره خواهد شد - هدایت جامعه شیعی در عصر غیبت مبتنی بر تفسیری بود که مکتب

فقه جعفری ترسیم می‌کرد؛ یعنی هدایت انتصابی است و از این طریق نص به پیامبر و سپس به امام معصوم و در عصر غیبت بر اساس حدیث «عمر بن حنظله» - که فقها بر آن اجماع داشتند - به فقیه مجتهد جامع الشرایط می‌رسد. از این‌رو افرادی همچون شهید ثانی، نه قائل به نیابت برای سلطان بوده‌اند و نه مشروعیتی شرعی به حکومت آنان داده‌اند (نک: شهید ثانی، 1413، ج 2، 153 - 205).

به هر حال تلاش‌های فقهای شیعه، برای مدتی گفتمان مهدویت امامیه را هژمونیک نمود، اما سایه سنگین گفتمان مهدویت غالبانه بر تألیفات مورخان این دوره حتی عصر شاه طهماسب نشان می‌دهد در نیمه نخستین عصر صفویه هنوز فضا برای بازتولید گفتمان مهدویت امامیه فراهم نشده بود؛ به‌ویژه آن‌که در چنین فضایی همه علمای شیعه در باز تولید دال‌های مفصل‌بندی شده این گفتمان، اتفاق نظر نداشتند. مورخان نیز به این تعارضات اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال، قاضی قمی، به اختلاف قطیفی و محقق کرکی (قمی، 1383: ج 1، 237) و دیگر فقها (نک: کرکی، 1409: 142 به بعد) اشاره می‌کند. از این‌رو مفصل‌بندی ارائه شده از سوی علمای شیعه مدافع گفتمان مهدویت امامیه در نیمه نخستین، نتایج لازم را در این دوره به دست نیاورد؛ اما همچنان برای تثبیت دال‌های مورد نظر خویش پافشاری می‌کرد.

### تحلیل متون تاریخی و فقهی: نزاع برای تعریف دال‌ها

از آن‌جا که شرط هژمونیک شدن هر گفتمان در مشروعیت یافتن آن از سوی مخاطبان است، به میزانی که نظام معنایی یک گفتمان تثبیت می‌شود می‌تواند در رقابت با گفتمان رقیب مشروعیت کسب کند و بر «ذهن سوژه‌ها» تأثیر گذار باشد؛ زیرا ذهنیت تمامی «سوژه‌ها» ذهنیتی گفتمانی است و رهایی از چنبره گفتمان ممکن نیست و خواهی نخواهی الگوهای غالب فکری هر کس در چارچوبی گفتمان قرار دارد. ممکن است از گفتمانی به گفتمان دیگر پناه برد، اما رهایی از گفتمان به صورت مطلق ناممکن است (سلطانی، 1384: 163). از این‌رو متون تاریخی در فضایی گفتمانی قرار می‌گیرند؛ فضایی که بر ذهنیت مورخ تأثیرگذار است و رفتارهای سیاسی او را شکل می‌بخشد. مورخان عصر صفویه در نیمه نخستین به صورت جانبدارانه مهدویت غالبانه



را در نوشته‌های خویش منعکس کرده‌اند و در حمایت از دال مرکزی آن - یعنی سلطنت - میراث‌دار اندیشه‌های مورخان پیش از خود بوده‌اند.

با بررسی دقیق دال‌هایی که در گفتمان مهدویت غالبانه مورد توجه مورخان قرار گرفته است، می‌توان اذعان کرد به‌رغم تلاش همه‌جانبه برخی فقها در تثبیت مهم‌ترین دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه - یعنی ولایت فقها - نتوانسته‌اند فضای حاکم بر مورخان نیمه نخستین را تغییر دهند.

اگر مورخان این عصر در کتب خویش به فقها توجه داشته‌اند، به معنای پذیرش و حمایت سیاسی از آن‌ها نبوده است و توجه آنان به دال‌هایی چون نیابت، قضاوت و مجتهد که در گفتمان مهدویت امامیه ذکر شده است، تنها از منظر اداری و درباری که به تأیید شاه می‌رسید توجه کرده‌اند.

با این حال، گفتمان موجود در متون فقهی که به طور کامل صورت عملی پیدا نکرد، در آینده گفتمان مهدویت مؤثر بوده است که مجالی دیگر را می‌طلبد. در این بخش به بررسی بعضی از متون تاریخی و فقهی پرداخته می‌شود که نشان داده شود گفتمان‌های رقیب چگونه در شیوه‌های اندیشیدن سوژه‌ها - یعنی مورخان و فقها - تأثیرگذار بوده است. برای این کار، برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌های متون تاریخی و فقهی بررسی می‌شود که مشخص شود نزاع میان گفتمان‌های مهدویت غالبانه و مهدویت امامیه تجلی پیدا می‌کند یا خیر و اگر تجلی می‌کند چگونه بر این متون تأثیر می‌گذارد؟!

## متون تاریخی

### متن شماره 1

اول پادشاهی که از این دودمان عالی‌شان به موجب آیه کریمه ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (انعام: 165) بر قدم ممالک ایران حکم فرموده، بر تخت سلطنت سریر خلافت عروج و صعود نمود و بر اعدا غالب آمد. ... ابوالمظفر شاه اسماعیل بهادرخان الحسینی الصفوی آناء الله برکاته. (قزوینی، 1363: 385)

در متن فوق، به غیریت‌سازی و حاشیه‌رانی گفتمان رقیب - یعنی خلافت تسنن - اشاره کرده و پیروزی تشیع بر تسنن و سلطه و هژمونیک شدن حکومت صفویه و

شکل‌گیری گفتمان مهدویت غالبانه با دال مرکزی سلطنت و برخی دال‌های شناور آن - یعنی تأویل و سیادت آنان - را هم‌ردیف امام معصوم قرار می‌دهد و به گونه‌ای کوشیده‌اند با این دو دال و نشانه، سلطنت را جایگزین نظام امامت قرار دهند و با انتساب سلطان به خاندان امام حسین [مشروعیت لازم را برای او به دست آورند.

از سوی دیگر، در متن فوق، دو قطب مثبت - یعنی صفویه - و قطب منفی - یعنی دشمنان (اهل تسنن) - به چشم می‌خورد. همچنین قزوینی در این متن می‌کوشد سلطنت و امامت را از طریق سیادت و انتصاب شاه اسماعیل، به خاندان امام حسین [پیوند زند. این نظریه‌ای است که محققان امروز نیز درصدد اثبات آن هستند (نک: طباطبایی، 1384: 38). در متن فوق، با بیان عالی‌شأن خواندن صفویه از سوی مورخ، تلاش شده است هر گفتمان دیگری که ادعای نیابت یا جانشینی امام زمان [را داشته باشد به حاشیه براند.

با توجه به آن‌که در نیمه نخستین عصر صفوی «تئوری اتصال حکومت صفویه به دولت امام زمان [از سوی اکثر مورخان این دوره مطرح شده است (نک: امینی، 1383: 175)، متن فوق هر چند مستقیماً به مهدویت اشاره نکرده است، اما دال‌های مطرح شده در آن، چنین گفتمانی را به ذهن متبادر می‌سازد. متن‌هایی از این قبیل در کتب عصر صفوی، فراوان دیده می‌شود که همگی می‌خواهند با دال‌هایی چون سیادت و تأویل بین سلطنت، امامت و تصوف، پیوند ایجاد کنند و گفتمان مهدویت را حاصل چنین گفتمان‌هایی جلوه دهند.

## متن شماره 2

چون سلطان زمان، صاحب امر - علیه صلوات الله الملك المنان - غایب است، حق آن است که از سلسله‌علیه‌ علویه فاطمیه که قابلیت این امر داشت در میان بندگان خدای، حکم امام زمان را جاری سازد و خلائق را حزال و حضال باز آورده، راهنمایی به مذهب حق اثنی‌عشر می‌نماید که برسریر سلطنت جلوس فرموده به اجرای احکام قائم آل محمد قیام نماید. (شیرازی، بی‌تا: 34-35)

در متن فوق، عبدی‌بیک شیرازی با اشاره به دال مرکزی گفتمان مهدویت غالبانه - یعنی سلطنت - به دال‌های شناوری چون غیبت، سیادت، نیابت، هدایت و اهل‌بیت





پیامبر، در حمایت از صفویه به حاشیه‌رانی پرداخته و هر گفتمان مهدویتی به‌جز گفتمان مهدویت مورد نظر خویش را به چالش کشیده است. او با برجسته کردن صاحب امر، قائم آل محمد با گروه‌هایی که ادعای مهدویت کرده‌اند (نک: تتوی، بی‌تا: 725) یا درصدد این ادعا بوده‌اند، مقابله کرده و مهدی را تنها از خاندان پیامبر □ می‌داند.

او کوشیده است در متن فوق، مهدویت مورد نظر شیعه را برجسته سازد. از سوی دیگر، وی با غفلت از نظام امامت شیعه و با برجسته کردن سلطان زمان، امام زمان □ را در دایره سلطنت قرار داده و از این منظور به امام معصوم نگریسته است. این رویکردها نشان می‌دهد مورخان با گفتمان مهدویت امامیه - که گفتمان مهدویت را با تکیه بر نظام امامت بازتولید نموده‌اند - بیگانه بوده‌اند.

### متن شماره 3

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، 1363: 102)

در این متن، مورخ با رویکردهای تقدیرگرایانه، به دال مرکزی مهدویت غالبانه توجه کرده و قرار گرفتن صفویه را بر سریره سلطنت، اراده و مشیت الهی دانسته است. متن فوق، نشان می‌دهد یکی از ابزارهای نرم‌افزاری در فضای گفتمانی عصر صفویه، تألیفات مورخان بوده است که با برجسته‌سازی یک گفتمان در هژمونیک شدن آن‌ها تأثیرگذار بوده‌اند. مورخ در جمله اول به این موضوع اعتراف کرده است.

### متن شماره 4

لطایف غیبی که از آن استدلال به الطاف لاریبی می‌توان کرد و واقفان اسرار کلام معجز نظام مرتضوی - صلوات الله علیهم و آله - بدان پی برده‌اند، آن است که فرمودند: «لکل قوم د ولته و دولتنا آخر الزمان». ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت به صاحبش خلد ملکه از روی نیت به آن حضرت در طریق راه حق بدلیشان اقتدا دارد، آخر سلاطین طوری است که منتهی می‌شود به ظهور صاحب الامر - صلوات الله و سلامه علیه - و لفظ آخر زمان به حسب عدد ابجد 930 است. (غفاری قزوینی، 1343: 281)

در متن یادشده، مورخ می‌کوشد با تکیه بر دال تأویل، نظریه اتصال حکومت صفویه به حکومت امام زمان را گرده برداری کند و دال هزاره‌گرایی را برجسته سازد. سال 930 هجری، مقارن با حکومت شاه طهماسب صفوی است که به پایان هزاره نزدیک می‌شد. همچنین مورخ، تنها طریق راه حق را گفتمان مهدویت مورد نظر خویش - یعنی مهدویت غالیانه - دانسته و بدین طریق به حاشیه‌رانی دیگر گفتمان‌ها پرداخته است. از سوی دیگر، با غیریت‌سازی، هر گفتمان به‌جز گفتمان صفویه را متصل به حکومت امام زمان نمی‌داند؛ زیرا تنها این حکومت راه حق را طی می‌کند و به امام زمان اقتدا دارد. در واقع او با برجسته کردن دال نیابت، صفویان را نایب بر حق امام زمان می‌داند.

### متن شماره 5

در موضع ولادت با سعادت حضرت امام زمان نیز تقدیم شرایط طواف نمود حضور در سامره محل غیبت صغرا و طولی که حضرت امام زمان را روی نموده از آن موضع مبارک بوده و از آن حضرت غرایب آثار در آن و یاد به ظهور رسیده. (امینی، 1383: 304-305)

در متن بالا، مورخ کوشیده است ضمن اشاره به اثبات مهدویت و وجود امام شیعه و سپس به غیبت به عنوان دال دیگر گفتمان مهدویت غالیانه، با تأکید بر معجزات امام زمان و حسن توجه شاه اسماعیل به ویژگی‌های امام معصوم، دیگر گفتمان‌های مدعی مهدویت را به حاشیه کشاند.

### متون فقهی

برای روشن‌تر شدن تحلیل گفتمان مهدویت در نیمه نخستین عصر صفوی، ضروری است به برخی از متون فقهی - که بر خلاف مورخان این دوره، به مخالفت با گفتمان مهدویت غالیانه برخاسته‌اند - اشاره کنیم که مشخص شود دو سوژه، چگونه در فضای رقابت‌آمیز گفتمان‌ها، نظام معنایی متفاوتی را برگزیده‌اند و نسبت به انعکاس آن در سطح جامعه کوشیده‌اند. در ذیل به متن‌هایی اشاره می‌شود که نشانگر تلاش فقهاست که گفتمان رقیب خود را ساختارشکنی کنند. از جمله این فقها، مشهورترین فقیه عصر صفوی، شهید ثانی است که هرچند هیچ‌گاه وارد ایران نشد، اما کتاب‌های او به ایران انتقال یافت. فهرست نسخ خطی موجود در کتابخانه آستان عبدالعظیم حسنی، این ادعا



را ثابت می‌کند (نک: حافظیان، 1382: 551-552). در آثار مختلف او می‌توان حمایت از دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه یعنی امامت را مشاهده کرد. وی می‌نویسد:

### متن شماره 1

مراد از حاکم که مطرح می‌شود، سلطان عادل (امام معصوم) نایب خاص و یا نایب عام می‌باشد و نایب عام همان فقیه عادل جامع شرایط است که از طرف امام منصوب گردیده. این منصب عام را ائمه در احادیثی نظیر «حدیث عمر بن حنظله» بیان نموده‌اند. (شهید ثانی، 1413: ج 6، 264)

در متن فوق، شهید ثانی تعبیر دیگری از نظام سلطنت دارد و آن را خاص امام معصوم - که از دال‌های اصلی و گفتمان مهدویت امامیه است - قلمداد می‌کند. ایشان ولایت فقیه را در عصر غیبت در دایره امامت تعریف می‌کند و او را منصوب از سوی امام می‌داند. از این رو در این متن به دال‌های مهدویت امامیه همچون امامت، نیابت و انتصاب اشاره کرده و با تکیه بر این دال‌ها، دال مرکزی مهدویت غالبانه - یعنی سلطنت - را به حاشیه رانده و باز تعریف دیگری از دال سلطنت ارائه نموده و آن را حق امام معصوم یا نایب او می‌داند. بنابراین همچنان که در آثار دیگر شهید ثانی آشکار است، او و فقهای معاصرش هیچ‌گاه مشروعیت دینی صفویه را به رسمیت نشناخته و تنها به مصلحت به مشروعیت عرفی او قانع شده‌اند.

### متن شماره 2

اصحاب ما اتفاق نظر دارند فقیه عادل امامیه جامع شرایط در فتوا - که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می‌شود - نسبت به تمامی آنچه نیابت در آن مدخلیت دارد. (برخی قتل و حدود را مطلق استثنا کرده‌اند) از طرف ائمه هدی دارای نیابت می‌باشند. بنابراین واجب است مردم اختلافات را نزد او برده و نسبت به حکم او مطیع و فرمانبردار باشند. (کرکی، بی‌تا: ج 1، 142)

در این متن، محقق کرکی - فقیه مشهور عصر صفوی - در اثبات و تأیید مهم‌ترین دال گفتمان مهدویت امامیه، با برشمردن صفات آن‌ها در واقع به دال‌های شناور گفتمان فوق همچون فتوا، مجتهد، احکام شرعیه و انتصاب، اشاره کرده که فقیه را محصور در

شرایط فوق بدانند و باب سوء استفاده از فقیه را ببندد.

متن فوق، حوزه اختیارات فقیه و نیابت او را در عصر غیبت از سوی امام، لازم‌الاجرا دانسته و مردم را سفارش به اطاعت کرده است و مشروعیت فقها را نه از سوی مردم، بلکه انتصابی و از سوی امام می‌داند. تأکید او بر احکام شرعیه و مستثنا نمودن نیابت فقها در توجه به حدود و قتل، بیان‌گر این حقیقت است که او با تفکیک اختیارات فقیه و سلطان به عرف و شرع، مشروعیت سلطان را در حوزه عرفی می‌داند و مشروعیت دینی را از او سلب کرده و به گونه‌ای در احکام شرعیه به غیریت‌سازی و حاشیه‌رانی پرداخته است.

### متن شماره 3

مقصود از این حدیث (عمر بن حنظله) آن است که فقیه وصف شده با ویژگی‌های معین از سوی ائمه ما گمارده شده و به مقتضای سخن امام صادق: «فانی قد جعلته حاکماً»، در همه اموری که نیابت در آن‌ها داخل است نیابت دارد. این منصب شمول‌پذیر بوده و همه زمان‌ها را دربر می‌گیرد و وقوع آن در زمان امام صادق<sup>ع</sup> در شمولش خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ چرا که حکم و فرمان آن‌ها یکی است و بر این مسئله اخبار دیگری دلالت می‌کند. (همو: 143)

در این متن، کرکی با برجسته کردن ائمه ما و مصداق آن - یعنی امام صادق<sup>ع</sup> - فضای قطب مثبت و منفی را فراهم نموده و با معرفی مذهب تشیع، کوشیده است غیریت‌سازی کند. وی گفتمان خود را شاخصه اصلی تشیع دانسته و آن را تنها معطوف به عصر صفویه که به بدعت تعبیر شود نمی‌داند و حکم امام معصوم را محصور در حیات آن‌ها به شمار نمی‌آورد و ساری و جاری در همه زمان‌ها می‌داند. از این‌رو باب هر گونه اتهام از سوی رقیب را بسته است و با تأکید بر دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه - یعنی امامت - ویژگی‌هایی معین را - که در متن‌های قبل بدان اشاره شد - برای فقیه در نظر گرفته و هرکسی را فقیه نمی‌داند. فقیه با آن ویژگی‌ها می‌تواند نایب امام باشد. کرکی با استناد به سخنان امام صادق<sup>ع</sup> و برجسته کردن دال امامت، مشروعیت خویش را انتصابی دانسته و در این حوزه نیابت را محدود کرده است.





#### متن شماره 4

فقیه، قائم مقام امام و نایب اوست؛ چه بسا دلیل آن، اجماع و روایاتی مانند خبر عمر بن حنظله باشد؛ زیرا آنچه برای امام که «اولی الناس من انفسهم» می باشد جایز است، برای فقیه نیز جایز می باشد. (اردبیلی، 1403: ج 1، 160)

در متن بالا، محقق اردبیلی در اثبات دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه هم به مهم ترین منبع ادله شیعی - یعنی اجماع - و هم با تکیه بر روایات ائمه اطهار<sup>ع</sup> که به دلیل توالی آن در میان فقها از احادیث معتبر شیعه است - که در متن های پیشین هم بدان اشاره شده است - استناد کرده و به اثبات دال مرکزی این گفتمان - یعنی ولایت فقیه - پرداخته و با تکیه بر دال دیگر گفتمان مهدویت یعنی تفسیر، به این نکته تأکید دارد که - همچنان که امام بر مردم نزدیک تر به خودشان است - فقها نیز همین نقش را دارند و همچون امام بر مردم ولایت دارند و در این حوزه، اختیارات آنها همان حوزه اختیارات امام است. در این حوزه، نایب امام با او تفاوتی ندارد و با برجسته کردن دال هایی چون فقیه، نایب، امام، تفسیر، ولایت، غیریت سازی نموده و سعی در به حاشیه راندن گفتمان رقیب دارد.

#### متن شماره 5

با وجود دولت قاهره صفوی و در حالی که شمشیر شاه و شمشیر شیعیان اهل بیت مسلط بر دشمنان آنان و دین است، آیا سزاوار است که باز همچنان نماز جمعه تعطیل شود و چنین ثواب عظیمی از دست برود؟ آیا چیزی بهتر از این هست که شاه در ایام دولت خود به آن امر کند و چنین سنت حسنه ای را که بر طبق روایات اجر اقامه آن تا روز قیامت به او هم می رسد پایه گذاری کند؟ (عاملی، 1378: 211-213)

عبدالصمد عاملی از جمله فقهای است که به دال نماز جمعه و برپایی آن در عصر غیبت معتقد بوده است. در متن فوق، او به علل حمایت خویش از صفویان پرداخته است و با برجسته کردن دولت قاهره صفوی در متن، امکان تحقق نماز جمعه به عنوان یکی از دال های شناور گفتمان مهدویت امامیه در عصر غیبت را میسر می داند. او نماز جمعه را به عنوان یک سنت حسنه که از قبل وجود داشته است، قلمداد کرده و در

احیای آن کوشیده است. این متن نشان می‌دهد در گفتمان مهدویت امامیه، دال‌هایی چون نماز جمعه به دلیل وقفه‌ای که در اجرای آن صورت گرفته است، نیاز به بازتولید داشته و دالی نیست که نوظهور باشد. از سوی دیگر، با حمایت از سلطنت، حمایت خود را اعلام کرده است و این حمایت، به دلیل نیاز شیعه به قدرت آن‌ها بوده و - چنان‌که پیش‌تر گفته شد - این حمایت هیچ‌گاه به معنای مشروعیت بخشیدن به سلاطین صفوی نبوده است.

### متن شماره 6

در برخی روایات آمده است: به حاکمیت او (فقیه) رضایت دهید که من او را در بین شما قرار داده‌ام که هرگاه طبق دستور ما حکم کند و حکم او پذیرفته نشود، حکم خداوند خوار شمرده شده و ما را رد کرده‌اند و کسی که ما را رد کند، خداوند متعال را رد کرده و این در حد شرک خدای بزرگ است. (شهید ثانی، 1413: 11)

در این متن، به انتصابی بودن ولایت فقها از سوی خداوند و ائمه اطهار اشاره شده و با برجسته کردن قطب مثبت - یعنی خداوند، ائمه اطهار و فقها - و قطب منفی - یعنی منکران ولایت فقیه - غیریت‌سازی نموده و منکران فقها را در ردیف مشرکان قرار داده است. همچنین ولایت فقیه را به عنوان یکی از دال‌های مهم گفتمان مهدویت امامیه در کنار توحید و امامت قرار داده و در واقع از منظر اعتقادی بدان نگریسته و همچون توحید و امامت آن را از اصول دین قرار داده است.

### نتیجه

در فضای استعاری اواخر قرن نهم، به تدریج خرده‌گفتمان‌هایی به نام مهدویت ظهور کردند که در بحران خلافت، بتوانند در حیات اجتماعی ایرانیان برجسته شوند. در میان این گفتمان‌ها، صفویان با هسته مرکزی قزلباش یا صوفیانه غالی، سرانجام موفق شدند با سیاست‌های حاشیه‌رانی، رقبای خویش را به انزوا کشانند.

در زمان صفویه، مهم‌ترین رکن تشیع - یعنی مهدویت - با رویکردهای غالبانه، عامل تثبیت قدرت قزلباشان صوفی شد. مفصل‌بندی این گروه - که فاقد دال‌های اساسی برای اداره نظام اجتماعی بود - با گفتمان مهدویت فقهای شیعه مواجه گردید که در آن



به دلیل وجود دال‌هایی همچون فقه، بسترهای لازم را برای عرض اندام در کنار شاه و محقق شدن فقه مشارکتی و نیابت اشتراکی فقه و سلطان را در نظام اجتماعی ایرانیان فراهم کرد.

دفاع فقه از مفصل‌بندی گفتمان مهدویت با دال مرکزی امامت در منابع فقهی، تنها ابزاری برای مقابله با قزلباشان بود نه برای مقابله با شاه؛ زیرا آن‌ها به این دال‌ها پای‌بند نبودند، بلکه در شرایط موجود به واقعیت تاریخی پیرامون خویش تن دادند.

در مفصل‌بندی فقه، فقیه در کنار شاه قرار می‌گرفت، اما مشروعیت آن‌ها بر اساس منابع معتبر فقهی از سوی امام مطرح شده بود، نه از سوی شاه. بر این اساس، می‌توان گفت گفتمان مهدویت فقهای شیعه در راستای مقابله با هر نوعی غالی‌گری قرار گرفت که منتج به چند نظریه اساسی در عصر صفویه شده است:

1. نظام امامت و اثبات آن در عصر غیبت، در رأس این گفتمان است. در اکثر متون فقهی این دوره، امامت به عنوان یک دال مرکزی به چشم می‌خورد.

2. نیابت فقه انتصابی و از سوی امام معصوم است و نیاز به مشروعیت از سوی حاکم یا مردم ندارد. دال انتصاب در اکثر متون فقهی این دوره کاملاً برجسته است.

3. نیابت فقه یک پدیده نوظهور و بدعت از سوی فقه نیست. تفسیر حدیث عمر بن حنظله در اکثر متون فقهی این دوره به چشم می‌خورد.

4. فقه در نیابت ملزم به کسب ویژگی‌های تعیین شده از سوی امام هستند که به عنوان دال‌های شناور - همچون اجتهاد، فتوا، عادل - در مفصل‌بندی گفتمان مهدویت امامیه برجسته شده است.

5. فقه در عصر غیبت، ملزم به اجرای احکام شرعی هستند و سلطان، عهده‌دار احکام عرفی است. در واقع در این مفصل‌بندی با حضور فقه و نیاز سلطان به دانش علما، بخشی از ولایت فقهای شیعه به عنوان نایبان امام عصر □ در غیبت محقق شد و فقه شیعه، جنبه مشارکتی پیدا کرد.

در مقابل فقه - که از گفتمان مهدویت امامیه با دال مرکزی امامت حمایت می‌کردند - صوفیان قزلباش ظاهر شدند که صورت‌بندی گفتمان آن‌ها با دال مرکزی سلطنت و دال‌های شناور متفاوت در متون تاریخی ظاهر شده است.

بررسی متون تاریخی این دوره نشان داد هژمونیک شدن گفتمان مهدویت امامیه در زمان شاه طهماسب موقتی بوده و فضای گفتمانی و مورخان این عصر آمادگی پذیرش گفتمان مهدویت امامیه را نداشته است. دال‌هایی چون تقدیرگرایی، تأویل‌گرایی و هزاره‌گرایی که غالی‌گری را در مهدویت به تصویر می‌کشد و در متون تاریخی این دوره به چشم می‌خورد، برای اثبات این ادعا کافی است.

از سوی دیگر، گفتمان مهدویت امامیه در میان برخی فقهای نیمه نخستین عصر صفوی با چالش‌هایی جدی روبه‌رو بوده و دال‌هایی چون نماز جمعه قابلیت تحقق یافتن از سوی همه فقها را نداشت. این تعارضات بدون تردید در تضعیف گفتمان مهدویت امامیه و برجسته شدن گفتمان مهدویت غالبانه بی‌تأثیر نبوده است. گفتمان مهدویت امامیه در عصر غیبت، به فرصت و مجال بیشتری نیاز داشت که هژمونیک بودن خود را به تثبیت کامل رساند.





## منابع

- ابن یزاز، صدرالدین موسی (1376ش)، *صفوة الصف*، تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات زریاب.
- ابن خلدون (1379)، *مقدمه*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک (1936م)، *سیرة النبویة*، تصحیح: مصطفی اسقا و دیگران، قاهره، بی‌نا.
- اردبیلی، احمد بن محمد (1403ق)، *مجمع الفائدة و البرهان فی الشرح ارشاد اذهان*، قم، انتشارات اسلامی.
- امینی هروی، صدرالدین ابراهیم (1383ش)، *فتوحات شاه*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- امینی، عبدالحسین (بی‌تا)، *الغدیر*، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (1401ق)، *الصحیح*، بیروت، دارالفکر.
- تتوی، قاضی احمد و دیگران (بی‌تا)، *تاریخ الفی*، تهران، انتشارات کلبه.
- تهرانی، آقابرگ (1403ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء.
- جعفریان، رسول (1379ش)، *صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- حافظیان، ابوالفضل (1382ش)، *فهرست نسخه های خطی*، تهران، کتابخانه آستانه عبدالعظیم حسنی.
- حموی ابهری، محمد بن اسحاق (1363)، *انیس المومنین*، تهران، بنیاد بعثت.
- خلیلی، نسیم (1393ش)، *گفتمان نجات‌بخشی در عصر صفوی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- درایتی، مصطفی (بی‌تا)، *معجم الفاظ غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی‌تا)، *المفردات*، تهران، مکتبه

- المرتضویه.
- روملو، احسن التواریح (1357ش)، به کوشش: دکتر عبدالحسین نوابی، تهران، انتشارت بابک.
- سلطانی، علی اصغر (1384ش)، قدرت، گفتمان، زبان، تهران، نشرنی.
- سیوری، راجر (1366ش)، ایران عصر صفوی، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز.
- شاه طهماسب صفوی (1343ش)، تذکره شاه طهماسب، به اهتمام: عبدالشکور مدبر، برلین، چاپخانه کاویانی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (1362ش)، الملل و النحل، تصحیح: محمدرضا جلالی نایینی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (1389ش)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ترجمه: دکتر اسدالله لطفی، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- \_\_\_\_\_ (1413ق)، مسالک الافهام، بیروت، مؤسسة المعارف الاسلامیه.
- شیعی، مصطفی (1358ش)، تصوف و تشیع، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- شیرازی، عبدی بیگ (1369)، تکمله الاخبار، تهران، نشرنی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (1373ش)، منتخب الاثر، تهران، بی نا.
- صداقت، محمدجواد (1391ش)، نگرش به مهدویت در عصر صفویان، استاد راهنما: دکتر سید حسین فلاحزاده، استاد مشاور: دکتر نعمت الله صفری فروشانی، مقطع: کارشناسی ارشد تاریخ اسلام.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین (بی تا)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری.
- صفری فروشانی، نعمت الله (1373ش)، غالیان، تهران، آستان قدس رضوی.
- طباطبایی فر، سید محسن (1384ش)، نظام سلطانی از دیدگاه



- اندیشه سیاسی شیعه، تهران، نشر نی.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا)، *التاریخ الامم و الملوک*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عاملی، حسن بن زین الدین (بی تا)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مکتبه الدواری.
- عاملی، حسین بن عبدالصمد (1378ش)، *العقد الطهماسبی* (دفتر دهم)، قم، میراث اسلامی ایران.
- غفاری فرد، عباسعلی (1387ش)، «نقش کارکیامیرزا در تفکر شیعی شاه اسماعیل صفوی»، فصل نامه تاریخ، محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، سال سوم، شماره 10.
- غفاری قزوینی، احمد (1343ش)، *تاریخ جهان آرا*، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران، کتاب فروشی حافظ.
- فیرحی، داود (1382ش)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (1363ش)، *لب التواریخ*، تهران، انتشارات بنیاد و گویا.
- قمی، قاضی احمد (1383ش)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح: احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران.
- کرکی، علی بن حسین بن عبدالعلی (1409ق)، *رسائل المحقق کرکی*، تحقیق: شیخ محمد حسون، قم، مطبعة الخيام.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (1380ش)، *امامت و سیاست در نخستین سده های غیبت*، تهران، نشر نی.
- کسرای، محمدسالار (1388ش)، «نظریه گفتمان لاکلا موفه، ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده های سیاسی»، *نشریه سیاست*، دوره 39، شماره 3.
- کلانتری، عبدالحسین (1391ش)، *گفتمان از سه منظر زبان شناختی، فلسفی و جامعه شناسی*، تهران، انتشارات جامعه شناسان.