فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامهٔ تاریخ اسلام
سـال پنجم، شماره بیستم، زمستان 1394
صفحات 5 – 35

تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (907 – 986 ق)[1]

محبوبه اسماعیلی[2]

نزهت احمدی[3]

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 غالیانه 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 غالیانه 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 بازگوکرد.

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. Esmaeili.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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 ـ یعنی گفتمان ـ 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، فقهایی 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

مورد بررسی قرار داد:

ـ چه مفصل‌بندی‌هایی در استمرار گفتمان مهدویت در عصر صفویه مؤثر بودند؟

ـ 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 Messihas Cultural Landscape of Early Modern Iran* اثر کاترین بابایان[1] مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین پایان‌نامه‌ای با نام *نگرش به مهدویت در عصر صفویان* نگارش محمدجواد صداقت نیز به این موضوع اشاراتی دارد.

چارچوب نظری تحقیق

مفهوم گفتمان ـ که ریشه در علوم تفسیری دارد ـ 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[2]

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

1. Kathryn Babayan

2. Discurse

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

زبان‌شناسی صورت‌گرا[1] مطالعه زبان در سطحی بالاتر از جمله را گفتمان می‌گویند یا در زبان‌شناسی نقش‌گرا[2] 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 تبئین 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[3]

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

1. functional linguistics
2. structural linguistics
3. articulation

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

دال و مدلول[1]

این دومفهوم 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 (کسرایی، 1388: 343-344).

گره‌گاه یا دال مرکزی[2]

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 گره گاه 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[3]

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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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[1] و حاشیه‌رانی[2]

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 غالیانه مفصل‌بندی کنند و در هژمونیک شدن و سلطه آن تأثیرگذار باشند که در متون تاریخی نیز انعکاس یافت، اما این هژمونیک شدن در فراروی خویش، مفصل‌بندی گفتمان مهدویت امامیه از سوی فقها را داشت که تلاش می‌کرد گفتمان مهدویت غالیانه 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 نامش نام مبارک پیامبر است.

2. در 136 حدیث، حضرت مهدی دوازدهمین امام و آخرین پیشواست.

3. در 192 حدیث، حضرت مهدی از فرزندان حضرت فاطمه به شمار آمده است.

4. در 293حدیث، ایشان فرزند بلافصل امام حسن عسکری 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 این‌که وقت ظهور ایشان مشخص نشده است سخن رانده شده است.

8. در هفت حدیث، به این‌که 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، بی‌تا: ج1، 365). به‌رغم آن‌که غالگیری را به شیعه منتسب می‌کنند و فرق غالیانه چون سبائیه، خطابیه، نعمانیه، 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: ج1، 231–252)، اما هم ائمه اطهار آن‌ها را نکوهش کرده و لعنت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: 105؛ صفری فروشانی، 1373: 195) و هم به شیعه توصیه نموده‌اند از غلو و زیاده‌روی درباره اهل‌بیت بپرهیزند (درایتی، بی‌تا، 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

(نوبختی، 1386: 307)؛ اما واقعیت امر این است که غلو، پس از رحلت پیامبر از سوی برخی صحابی از جمله عمر درباره وفات نکردن رسول خدا که گفت: «دست و پای کسانی را که به پیامبر 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: ج21، 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 ـ فرعی از روی دلایل تفصیلی خود (عاملی، بی‌تا: 27). این نوع تعاریف از آیات[1] و در روایات[2] 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 در زمان حیات خویش بسترهای شکل‌گیری مذهب تشیع و حمایت از امام علی[3] (طبری، بی‌تا: ج2، 63؛ صدوق، بی‌تا: 579؛ بخاری، 1401: ج5، 129؛ طبری، بی‌تا: ج2، 368)) و اهل بیتش[4] را فراهم نمود (هندی، 1381: 31،

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

2. برای مثال، امام محمد باقر می‌فرماید: «الکمال کل الکمال التفقه فی الدین؛ کمال انسان، بصیرت در دین است.» (مجلسی، بی‌تا: ج75، 172).

3. اشاره به ماجرای دعوت از اقربین که در آن، پیامبر امام علی را وصی خود قرار داد.
رسول خدا در نبرد خندق و روبه‌رو شدن امام علی 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 فرمود: «تو برای من به منزلهٔ هارون برای موسی هستی.»

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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 اهل‌بیت خویش خواندند. (نک: صدوق، بی‌تا: ج2، 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 سنی‌مذهب نه‌تنها امکان ظهور پیدا نکرد، بلکه بسترساز 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: ابن‌خلدون: ج1، 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؛ به‌خصوص که تشیع در مسیر خود نه‌تنها 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 این‌رو 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، اهل‌بیت خویش را به کشتی نجات تعبیر فرمود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

تلاش‌هایی که بـه تـدریج گفتمـان مهـدویت را در جنـبش‌هـای اجتمـاعی ایـن عصـر برجسته‌تر کرد.

این گفتمان نه‌تنها در ایران، جنبش‌های حروفیـه، نقطویـه، مشعشـعیه را خلـق نمـود (شیبی، 1385: 353 - 362)، بلکه با حضور حروفیـه در آسـیای صـغیر، ایـدئولوژی ترکیبی شیعی ـ صوفی یا تشیع غالیانه را با شعارهای مهـدوی‌گرایـی[1] و هـزاره‌گرایـی[2] ایجاد کرد.

خطوط اصلی گفتمان مهدویت غالیانه که بر پیوند تصوف و تشـیع تأکیـد داشـت بـا مسیحیت نیز گره خورد، به گونه‌ای که برخی از رهبران، جنبش‌های خود را مظهـری از مسیح در قالب علوی قلمداد می‌کردند (همو: 359).

در ایران نیز جنبش‌هایی چون حروفیه، بـا تکیـه بـر همـین پیونـد دعـوی مهـدویت نمودند و رهبر آن‌ها ـ فضل الله حروفی ـ برای جذب فِرَق مختلف از یک سـوی خـود را مظهر مسیح ـ که کلمه خداست ـ برشـمرد و از سـوی دیگـر، خـود را مهـدی ـ کـه ظهور دوباره امام است ـ می‌دانست (همو: 302). نهضت شیعی صـفویه نیـز متـأثر از چنین فضایی بود. آن‌ها در بحران خلافت سـنی و بـه چـالش کشـیده شـدن حاکمیـت مستقر تسنن ترجیح دادند در فضای مناسبی که عامل پیش‌برنده تشیع اسـت، بـا تبـدیل یک فرقهٔ شیعی غالی، خرقه‌پوشی را کنار نهاده و لباس رزم بر تـن نماینـد کـه در کنـار ولایت دینی، ولایت دنیوی را نیز تصاحب کنند. زمینـه چنـین تحـولی در زمـان مسـیح صفی‌الدین فراهم شده بود.

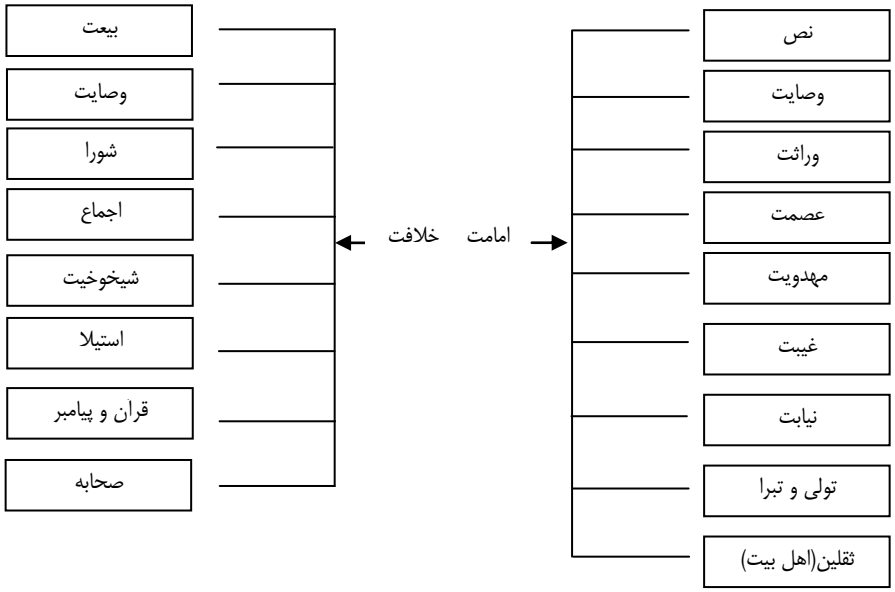
تعبیر خواب شیخ صفی‌الدین از سوی مرشد طریقت مرعشی، شیخ زاهد گیلانـی کـه ولایت دنیوی را در آینده برای خاندان او بشارت می‌داد (قمی، 1383: 12) و حمایـت مادی و معنوی شیخ زاهد از شیخ صـفی‌الـدین (نـک: ابـن‌بـزاز، 1376: 115) پایگـاه اجتماعی آنان را در چنان شرایط مطلوبی قرارداد که کسانی چـون رشـیدالدین فضـل‌الله همدانی و حمدالله مستوفی، به تمجید این خاندان پرداخته‌انـد (نـک: مسـتوفی، 1380:

1. Messianism
2. Millenarianism

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

675). این تمجیدها بی‌دلیل هم نبوده است؛ زیرا شیخ جنید موفق شد با تبدیل شدن به یک حزب سیاسی، نه‌تنها با سازماندهی نیروی قزلباش در راس همهٔ 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 این‌رو 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 شیعی‌مذهب آل کیا (غفاری‌فرد، 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 جای‌جای 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 غالیانه و سوق یافتن به سوی حمایت از دال مرکزی مهدویت غالیانه و دال‌های شناور است که در بررسی متون تاریخی این دوره بدان اشاره خواهد شد. به هر حال، با فضای استعاری موعودگرایانه، تشیع غالیانه 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.



[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

چگونگی محو شدن فضای استعاری گفتمان مهدویت و غیریت‌سازی گفتمان‌ها

خرده‌گفتمان‌های مشعشعیان، حروفیه و نقطویه ـ که از شاخه‌های تشیع غالیانه بودند ـ 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 مشعشیان را به حاشیه راندند (نک: همو: 181-188). از این‌رو می‌توان اذعان نمود که عمده‌ترین دلیل محو شدن آن فضای استعاری ـ که به ضرورت زمان ایجاد شده بود ـ 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 برنمی‌تابید؛ 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 غالیانه صفویه ـ که حول دال مرکزی یعنی سلطنت شکل گرفته بود ـ برجسته گردید.

مفصل‌بندی گفتمان‌های مهدویت غالیانه و مهدویت امامیه

مفصل‌بندی جدیدی از گفتمان مهدویت غالیانه 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 غالیانه مورد ادعای صوفیه یا شیعیان غالی، سلطان به عنوان ظل الله، مرشد کل و نایب امام زمان ایفای نقش می‌کرد. این هیئتی که گفتمان مهدویت غالیانه در غیبت کبرای امام زمان به خود می‌پوشید، قرائتی جدید از مهدویت در قالب سلطنت شیعی بوده است.

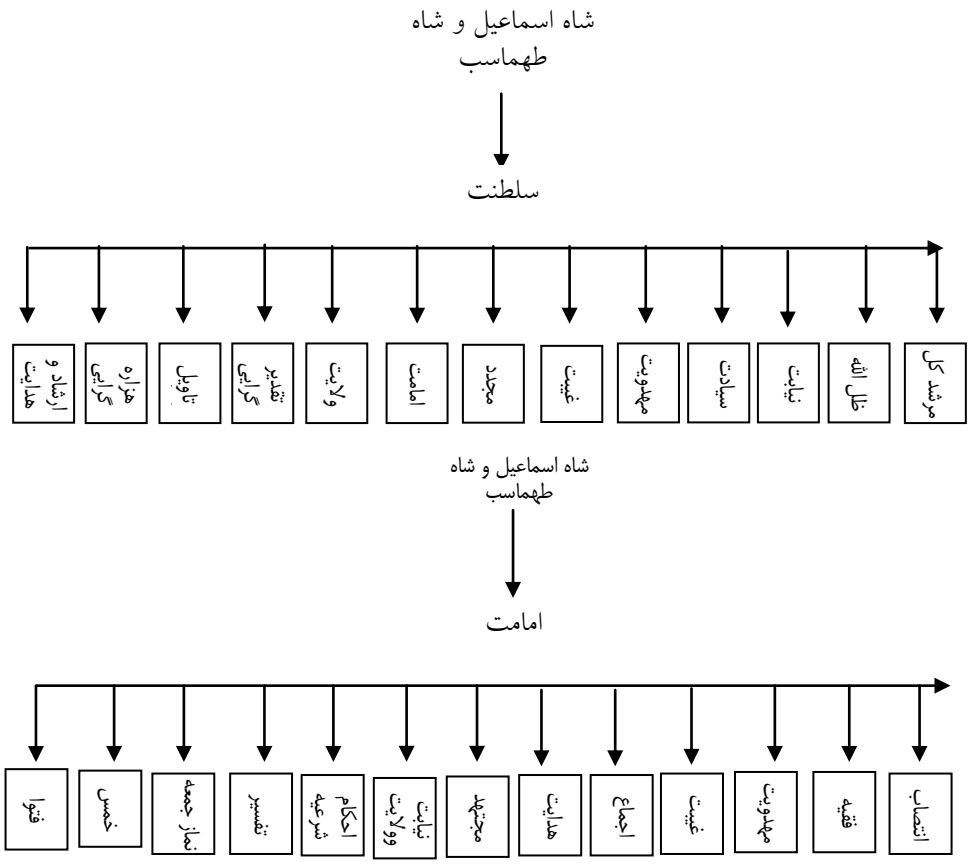
در حقیقت دال مرکزی، گفتمان مهدویت غالیانه در نقطه مقابل دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه قرار گرفت که هم‌زمان با پیروزی صفویه با دال مرکزی امامت پدید آمد. غالیان شیعی (صوفیه) در گفتمان مهدویت با تأکید بر سلطنت به دنبال مشروعیت بودند و می‌کوشیدند آحاد مختلف جامعه ایرانی را به سمت خویش جذب کنند؛ در حالی که فقها با تکیه بر فقه ـ که امام معصوم بر آن تأکید می‌کرد ـ معتقد به نیابت از سوی امام معصوم بودند. از این‌رو در واکنش به گفتمان مهدویت غالیانه، گفتمان مهدویت امامیه ـ که حول دال امامت شکل گرفته بود ـ نیز به مفصل‌بندی عناصر جدیدی پرداخت که در نقطه مقابل مفصل‌بندی گفتمان مهدویت غالیانه 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 شرعیه، یا غیبت از جمله دال‌های شناور دال مرکزی امامت بود. یعنی این گفتمان تا زمانی که قزلباشان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

هسته اصلی مهدویت غالیانه را تشکیل می‌داد، نمی‌توانست در مدیریت جامعه شیعی در عصر غیبت نقش ایفا کند و مفصل‌بندی آن سنبلک و صوری بـود و در مقابـل گفتمـان هژمونیک شده مهدویت غالیانه در حاشیه قرار داشت، کـه در نمـودار زیـر بـه تصـویر کشیده شده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]



نمودار 2
مفصل بندی گفتمان های مهدویت غالیانه و مهدویت امامیه از سال907 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 غالیانه حمایت می‌کردند وجود نداشت؛ زیرا ساخت حکومت در زمان شاه اسماعیل، یک ساخت کاریزماتیک 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 ـ یعنی مرشد کل ـ می‌دانست که می‌توانست جامعه شیعی را در عصر غیبت، هدایت و ارشاد کند. از این‌رو 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 از ازبک‌ها در شرق ایجاد شد، به تدریج زمینه‌ساز شکست شاه اسماعیل در نبرد چالدران گردید و رفته رفته هاله‌ای از نا امیدی در قزلباش‌ها ایجاد شد. دال مرکزی مهدویت غالیانه نیز به سوی ساختارشکنی سوق یافت و برخی دال‌ها از جمله مرشد کل، از مدلول خود جدا شدند؛ زیرا گفتمان مهدویت غالیانه با تکیه بر دال مرکزی ـ یعنی سلطنت ـ و دال‌های مرتبط با آن نمی‌توانست یک مدیریت راهبردی را برای تحقق گفتمان مهدویت ترسیم کند و نواقص آن در بحران پیش‌آمده به اثبات رسیده بود. از این‌رو شرایط برای بازتولید گفتمان مهدویت فقیهانه کاملاً فراهم شد؛ به‌خصوص که شاه طهماسب ـ جانشین شاه اسماعیل ـ 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 این‌باره به گونه‌ای است که «تئوری اتصال» حکومت صفویه به دولت امام عصر در اکثر کتب مورخان این عصر انعکاس یافت (نک: شیرازی: 35؛ امینی، 1383: 175؛ منشی قزوینی، 1378: 117) و شعار «کل الناس د ولة 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 ـ یعنی امامت ـ و یکی از دال‌های آن ـ یعنی ولایت فقها ـ نیز فراهم شد و گفتمانی که به دلیل غلبه مهدویت غالیانه در حاشیه مانده بود، در سیاست شاه طهماسب در محوریت قرار گرفت.

شاه طهماسب در پیوند با گفتمان مهدویت امامیه، دال مرکزی مهدویت غالیانه 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 ـ یعنی مجتهد ـ 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 این‌گونه دال‌ها به یک ساختار نظام‌مند مدیریتی تبدیل شد و فقهایی 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 غالیانه، 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 ـ همچنان که در بررسی متون فقهی گفتمان مهدویت امامیه بدان اشاره خواهد شد ـ هدایت جامعه شیعی در عصر غیبت مبتنی بر تفسیری بود که مکتب

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

فقه جعفری ترسیم می‌کرد؛ یعنی هدایت انتصابی است و از این طریق نص بـه پیـامبر و سپس به امام معصوم و در عصر غیبت بر اساس حدیث «عمر بن حنظله» ـ که فقهـا بـر آن اجماع داشتند ـ به فقیه مجتهد جامع الشرایط مـی‌رسـد. از ایـن‌رو افـرادی همچـون شهید ثانی، نه قائل به نیابت برای سلطان بوده‌اند و نه مشـروعیتی شـرعی بـه حکومـت آنان داده‌اند (نک: شهید ثانی، 1413، ج2، 153 - 205).

به هر حال تلاش‌های فقهای شیعه، برای مدتی گفتمان مهدویت امامیـه را هژمونیـک نمود، اما سایه سنگین گفتمان مهدویت غالیانه بر تألیفات مورخان این دوره حتی عصـر شاه طهماسب نشان می‌دهد در نیمه نخستین عصر صـفویه هنـوز فضـا بـرای بازتولیـد گفتمان مهدویت امامیه فراهم نشده بود؛ به‌ویژه آن‌که در چنین فضایی همه علمای شیعه در باز تولید دال‌های مفصل‌بندی شده این گفتمان، اتفاق نظـر نداشـتند. مورخـان نیزبـه این تعارضات اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال، قاضی قمی، بـه اخـتلاف قطیفـی و محقـق کرکی (قمی، 1383: ج1، 237) و دیگر فقها (نک: کرکی، 1409: 142 به بعد) اشـاره می‌کند. از این‌رو مفصل‌بندی ارائه شده از سوی علمای شیعه مـدافع گفتمـان مهـدویت امامیه در نیمه نخستین، نتایج لازم را در این دوره به دست نیـاورد؛ امـا همچنـان بـرای تثبیت دال‌های مورد نظر خویش پافشاری می‌کرد.

تحلیل متون تاریخی و فقهی: نزاع برای تعریف دال‌ها

از آن‌جا که شرط هژمونیـک شـدن هـر گفتمـان در مشـروعیت یـافتن آن از سـوی مخاطبان است، به میزانی که نظام معنایی یک گفتمان تثبیت می‌شود می‌تواند در رقابـت با گفتمان رقیب مشروعیت کسب کند و بر «ذهن سوژه‌ها» تأثیر گذار باشد؛ زیرا ذهنیت تمامی «سوژه‌ها» ذهنیتی گفتمـانی اسـت و رهـایی از چنبـره گفتمـان ممکـن نیسـت و خواهی نخواهی الگوهای غالب فکری هر کس در چارچوبی گفتمان قـرار دارد. ممکـن است از گفتمانی به گفتمان دیگر پناه برد، اما رهایی از گفتمان به صورت مطلق ناممکن اسـت (سـلطانی، 1384: 163). از ایـن‌رو متـون تـاریخی در فضـایی گفتمـانی قـرار می‌گیرند؛ فضایی که بر ذهنیت مورخ تأثیرگذار است و رفتارهـای سیاسـی او را شـکل می‌بخشد. مورخان عصر صفویه در نیمه نخستین به صورت جانبدارانه مهدویت غالیانـه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

را در نوشته‌های خـویش مـنعکس کـرده‌انـد و در حمایـت از دال مرکـزی آن ـ یعنـی سلطنت ـ میراث‌دار اندیشه‌های مورخان پیش از خود بوده‌اند.

با بررسی دقیق دال‌هایی که در گفتمان مهدویت غالیانـه مـورد توجـه مورخـان قـرار گرفته است، می‌توان اذعان کرد به‌رغم تلاش همه‌جانبه برخی فقها در تثبیت مهـم‌تـرین دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه ـ یعنی ولایت فقها ـ نتوانسته‌انـد فضـای حـاکم بـر مورخان نیمه نخستین را تغییر دهند.

اگر مورخان این عصر در کتب خویش به فقها توجه داشته‌اند، بـه معنـای پـذیرش و حمایت سیاسی ازآن‌ها نبوده است و توجه آنان بـه دال‌هـایی چـون نیابـت، قضـاوت 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 نکـرد، در آینده گفتمان مهدویت مؤثر بوده است که مجالی دیگر را می‌طلبد. در این بخـش بـه بررسی بعضی از متون تاریخی و فقهی پرداخته می‌شود که نشان داده شود گفتمان‌هـای رقیب چگونه در شیوه‌های اندیشیدن سوژه‌ها ـ یعنی مورخان و فقهـا ـ تأثیرگـذار بـوده است. برای این کار، برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌های متون تـاریخی و فقهـی بررسـی می‌شود که مشخص شود نزاع میان گفتمان‌های مهدویت غالیانه و مهدویت امامیه تجلی پیدا می‌کند یا خیر و اگر تجلی می‌کند چگونه بر این متون تأثیر می‌گذارد؟!

مـتـون تـا ریـخی

متن شماره 1

> اول پادشاهی که از این دودمان عالی‌شأن بـه موجـب آیـه کریمـه ﴿هُـوَ الَّـذِی جَعَلَکُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَکُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (انعام: 165) بر قدم ممالک ایران حکم فرموده، بر تخت سـلطنت سـریر خلافـت عـروج و صـعود نمود و بر اعدا غالـب آمـد. ... ابـوالمظفر شـاه اسـماعیل بهادرخـان الحسـینی الصفوی آناء الله برکاته. (قزوینی، 1363: 385)

در متن فوق، به غیریت‌سازی و حاشیه‌رانی گفتمان رقیب ـ یعنـی خلافـت تسـنن ـ اشاره کرده و پیروزی تشیع بر تسنن و سـلطه و هژمونیـک شـدن حکومـت صـفویه و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

شکل‌گیری گفتمان مهدویت غالیانه با دال مرکزی سلطنت و برخی دال‌های شناور آن ـ یعنی تأویل و سیادت آنان ـ 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 ـ یعنی صفویه ـ و قطب منفی ـ یعنی دشمنان (اهل تسنن) ـ 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 ـ علیه صلوات الله الملک المنان ـ غایب است، حق آن است که از سلسلهٔ علیهٔ علویهٔ فاطمیه که قابلیت این امر داشت در میان بندگان خدای، حکم امام زمان را جاری سازد و خلایق 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 غالیانه ـ یعنی سلطنت ـ به دال‌های شناوری چون غیبت، سیادت، نیابت، هدایت و اهل‌بیت

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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 ـ که گفتمان مهدویت را با تکیه بر نظام امامت بازتولید نموده‌اند ـ 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 غالیانه 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 ـ صلوات الله علیهم و آله ـ بدان پی برده‌اند، آن است که فرمودند: «لکل قوم د ولة 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 ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ و لفظ آخر زمان به حسب عدد ابجد 930 است. (غفاری قزوینی، 1343: 281)

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

در متن یادشده، مورخ می‌کوشد با تکیه بر دال تأویل، نظریه اتصال حکومت صفویه به حکومت امام زمان را گرته‌برداری 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 ـ یعنی مهدویت غالیانه ـ 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 ست به برخی از متون فقهی ـ که بر خلاف مورخان این دوره، به مخالفت با گفتمان مهدویت غالیانه برخاسته‌اند ـ 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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

را ثابت مـی‌کنـد (نـک: حافظیـان، 1382: 551-552). در آثـار مختلـف او مـی‌تـوان 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 خـاص و یـا نایب عام می‌باشد و نایب عام همان فقیه عادل جامع الشرایط است که از طرف امام منصوب گردیده. این منصب عام را ائمه در احادیثی نظیر «حدیث عمر بن حنظله» بیان نموده‌اند. (شهید ثانی، 1413: ج6، 264)

در متن فوق، شهید ثانی تعبیـر دیگـری از نظـام سـلطنت دارد و آن را خـاص امـام معصوم ـ که از دال‌های اصلی وگفتمان مهدویت امامیه است ـ قلمداد مـی‌کنـد. ایشـان ولایت فقیه را در عصر غیبت در دایره امامت تعریف می‌کند و او را منصـوب از سـوی امام می‌داند. از این‌رو در این متن به دال‌های مهدویت امامیه همچـون امامـت، نیابـت و انتصاب اشاره کرده و با تکیه بر این دال‌ها، دال مرکزی مهدویت غالیانه ـ یعنی سـلطنت ـ را به حاشیه رانده و باز تعریف دیگری از دال سلطنت ارائه نمـوده و آن را حـق امـام 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 رسـمیت نشـناخته و تنهـا بـه مصلحت به مشروعیت عرفی او قانع شده‌اند.

متن شماره 2

> اصحاب ما اتفاق نظر دارند فقیه عادل امامیه جامع الشرایط در فتـوا ـ کـه از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می‌شود ـ نسبت به تمامی آن‌چه نیابـت در آن مدخلیت دارد. (برخی قتل و حدود را مطلق استثنا کرده‌اند) از طرف ائمه هدی دارای نیابت می‌باشند. بنابراین واجب است مردم اختلافـات را نـزد او بـرده و نسبت به حکم او مطیع و فرمانبردار باشند. (کرکی، بی‌تا: ج1، 142)

در این متن، محقق کرکی ـ فقیه مشهور عصر صفوی ـ در اثبات و تأییـد مهـم‌تـرین دال گفتمان مهدویت امامیه، با برشمردن صفات آن‌ها در واقع به دال‌های شناور گفتمـان فوق همچون فتوا، مجتهد، احکام شرعیه و انتصاب، اشاره کرده که فقیـه را محصـور در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

شرایط فوق بداند 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 معیّن از سوی ائمه ما گمارده شده و به مقتضای سخن امام صادق: «فإنی 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 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 ـ یعنی امام صادق ـ 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 ـ یعنی امامت ـ ویژگی‌هایی معیّن را ـ که در متن‌های قبل بدان اشاره شد ـ 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 و برجسته کردن دال امامت، مشروعیت خویش را انتصابی دانسته و در این حوزه نیابت را محدود کرده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

متن شماره 4

فقیه، قائم‌مقام امام و نایب اوست؛ چه‌بسا دلیل آن، اجماع و روایاتی مانند خبر عمر بن حنظله باشد؛ زیرا آن‌چه برای امام که «اولی الناس من انفسهم» می‌باشد جایز است، برای فقیه نیز جایز می‌باشد. (اردبیلی، 1403: ج1، 160)

در متن بالا، محقق اردبیلی در اثبات دال مرکزی گفتمان مهدویت امامیه هم به مهم‌ترین منبع ادله شیعی ـ یعنی اجماع ـ و هم با تکیه بر روایات ائمه اطهار که به دلیل توالی آن در میان فقها از احادیث معتبر شیعه است ـ که در متن‌های پیشین هم بدان اشاره شده است ـ استناد کرده و به اثبات دال مرکزی این گفتمان ـ یعنی ولایت فقیه ـ پرداخته وبا تکیه بر دال دیگر گفتمان مهدویت یعنی تفسیر، به این نکته تأکید دارد که ـ همچنان که امام بر مردم نزدیک‌تر به خودشان است ـ 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 دال‌هایی چون فقیه، نایب، امام، تفسیر، ولایت، غیریت‌سازی 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 اهل‌بیت 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 حسنه‌ای را که بر طبق روایات اجر اقامه آن تا روز قیامت به او هم می‌رسد پایه‌گذاری کند؟ (عاملی، 1378: 211- 213)

عبدالصمد عاملی از جمله فقهایی 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 دال‌های شناور گفتمان مهدویت امامیه در عصر غیبت را میسر می‌داند. او نمازجمعه را به عنوان یک سنت حسنه که از قبل وجود داشته است، قلمداد کرده و در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

احیای آن کوشیده است. این متن نشان می‌دهد در گفتمان مهدویت امامیه، دال‌هایی چون نمازجمعه 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 ـ چنان‌که پیش‌تر گفته شد ـ این حمایت هیچ‌گاه به معنای مشروعیت بخشیدن به سلاطین صفوی نبوده است.

متن شماره6

> 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 ـ یعنی خداوند، ائمه اطهار و فقها ـ و قطب منفی ـ یعنی منکران ولایت فقیه ـ 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 ـ یعنی مهدویت ـ با رویکردهای غالیانه، عامل تثبیت قدرت قزلباشان صوفی شد. مفصل‌بندی این گروه ـ که فاقد دال‌های اساسی برای اداره نظام اجتماعی بود ـ با گفتمان مهدویت فقهای شیعه مواجه گردید که در آن

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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

دفاع فقها 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 فقها، 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 فقها 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 فقها یک پدیده نوظهور و بدعت از سوی فقها نیست. تفسیر حدیث عمر بن حنظله در اکثر متون فقهی این دوره به چشم می‌خورد.

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

5. فقها در عصر غیبت، ملزم به اجرای احکام شرعیه 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 فقها ـ که از گفتمان مهدویت امامیه با دال مرکزی امامت حمایت می‌کردند ـ صوفیان قزلباش ظاهر شدند که صورت‌بندی گفتمان آن‌ها با دال مرکزی سلطنت و دال‌های شناور متفاوت در متون تاریخی ظاهر شده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

بررسی متون تاریخی این دوره نشان داد هژمونیک شدن گفتمان مهـدویت امامیـه در زمان شاه طهماسب موقتی بوده و فضای گفتمانی و مورخان این عصر آمادگی پـذیرش گفتمان مهدویت امامیه را نداشته اسـت. دال‌هـایی چـون تقـدیرگرایی، تأویـل‌گرایـی و هزاره‌گرایی که غالی‌گری را در مهدویت به تصویر مـی‌کشـد و در متـون تـاریخی ایـن دوره به چشم می‌خورد، برای اثبات این ادعا کافی است.

از سوی دیگر، گفتمان مهدویت امامیه در میان برخـی فقهـای نیمـه نخسـتین عصـر صفوی با چالش‌هایی جدی روبه‌رو بوده و دال‌هایی چون نمـاز جمعـه قابلیـت تحقـق یافتن از سوی همه فقها را نداشت. ایـن تعارضـات بـدون تردیـد در تضـعیف گفتمـان مهدویت امامیه و برجسته شدن گفتمان مهدویت غالیانه بی‌تـأثیر نبـوده اسـت. گفتمـان مهدویت امامیه در عصر غیبت، به فرصت و مجال بیشتری نیـاز داشـت کـه هژمونیـک بودن خود را به تثبیت کامل رساند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

منابع

ـ ابن‌بزاز، صدرالدین موسی (1376ش)، *صفوة الصفا*، تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات زریاب.

ـ ابن خلدون(1379)، *مقدمه*، ترجمه: محمدپروین گنابادی، تهران.

ـ ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک (1936م)، *سیرة النبویة*، تصحیح: مصطفی اسقا و دیگران، قاهره، بی‌نا.

ـ اردبیلی، احمد بن محمد (1403ق)، *مجمع الفائدة و البرهان فی الشرح ارشاد اذهان*، قم، انتشارت اسلامی.

ـ امینی هروی، صدرالدین ابراهیم (1383ش)، *فتوحات شاهی*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ـ امینی، عبدالحسین (بی‌تا)، *الغدیر*، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.

ـ بخاری، محمد بن اسماعیل (1401ق)، *الصحیح*، بیروت، دارالفکر.

ـ تتوی، قاضی احمد و دیگران (بی‌تا)، *تاریخ الفی*، تهران، انتشارات کلبه.

ـ تهرانی، آقابزرگ (1403ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء.

ـ جعفریان، رسول (1379ش)، *صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

ـ حافظیان، ابوالفضل(1382ش)، *فهرست نسخه های خطی*، تهران، کتابخانه آستانه عبدالعظیم حسنی.

ـ حموی ابهری، محمدبن اسحاق(1363)، *انیس المومنین*، تهران، بنیاد بعثت.

ـ خلیلی، نسیم (1393ش)، *گفتمان نجات‌بخشی در عصر صفوی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

ـ درایتی، مصطفی (بی‌تا)، *معجم الفاظ غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ـ راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی‌تا)، *المفردات*، تهران، مکتبة

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]

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

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1394.1.20.3.5]