

تحولات گفتمان رسمی سیاست در ایران عصر صفوی؛ عمل سیاسی سلطان صفوی و جابه‌جایی تصوف و فقهات

امین نواختی مقدم^۱

سید محمودهاب نازاریان^{۲*}

چکیده

این پژوهش به بررسی تحولات گفتمان سیاسی در ایران عصر صفوی با تمرکز بر تفاوت و تغییر جایگاه تصوف و فقهات می‌پردازد. با توجه به پیشینه صوفیانه صفوی و با نگاه به منازعه دیرپا بین فقها و اهل تصوف، به نظر می‌رسد بسط نفوذ و تقویت جایگاه اجتماعی و سیاسی فقهای شیعی در ایران نوعی متناقض‌نما است. پرسش اصلی پژوهش این است که تأسیس دولت صفوی چه تأثیری بر جایگاه گفتمان فقهات داشت؟ روش تحقیق بر پایه نظریه گفتمان لاکلاو و موفه است. یافته اصلی نشان می‌دهد که گفتمان سلطنت همچنان مسلط باقی ماند و تغییر بنیادینی در آن رخ نداد؛ بلکه صرفاً جابه‌جایی

۱. دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

Email: Navakhti@Yahoo.com

۲. دکترای علوم سیاسی با گرایش جامعه‌شناسی سیاسی از دانشگاه علامه طباطبائی، پژوهشگر مستقل، تهران، ایران.

Email: S.m.v.nazaryan@gmail.com

میان عناصر صوفیانه و فقهی در درون گفتمان سلطنت صورت گرفت و این تغییر به تقویت موقعیت فقهت در قیاس با تصوف و نه سلطنت، در ساخت قدرت سیاسی و در ذیل سلطنت انجامید.

کلیدواژه‌ها:

صوفیه، گفتمان سلطنت، تصوف، فقهت، تشیع.

بیان مسئله

زیست سیاسی همواره محل نزاع و جابه‌جایی گفتمان‌هاست. در تاریخ ایران، ظهور سلسله صفویه، نقطه عطفی حیاتی بود که پیامدهای نحوه حل و فصل و سرانجام منازعات آن دوره، همچنان در زندگی ایرانیان تداوم دارد. صفویان فرقه‌ای صوفی بودند که پیوندهایشان بر رابطه مرید و مرادی، نه لزوماً پیوند خونی و جایگاه معنوی مرشد اعظم و مریدان او مبتنی بود. پس از دوران مرشدی شیخ حیدر، جد شیخ اسماعیل که مدعاهای این فرقه رنگ‌وبوی سیاسی گرفت و سپس به سلطه سیاسی منجر شد، تصوف به گفتمان مسلط در دوران صفویه تبدیل نشد. در عوض، چنان‌که مشهور است، دست‌علما و فقهای شیعی در اعمال اجتماعی و سیاسی‌شان بازتر از هر زمانی شد. با توجه به منازعه دیرپای بین اهل تصوف و عرفان با اهل فقه و نیز از آنجاکه پایگاه اجتماعی و ریشه‌های تاریخی صفویه با فقهت ارتباط نداشت، گشودن میدان سیاست و قدرت به روی فقهای شیعه توسط حاکمانی اهل تصوف به نوعی متناقض به نظر می‌رسید. به عبارتی، اصول گفتمان فقهت شیعی با گفتمان قزلباشان صوفی مسلک ناسازگار بود.

با توجه به ریشه‌های ناسازگار تغییر مذکور، به نظر می‌آید نوعی دگرگونی ماهوی در گفتمان مسلط به وجود آمده است. در این چارچوب، می‌توان پرسید که چرا و چگونه صفویه، فرقه‌ای صوفی، پس از دستیابی به قدرت سیاسی در صدد فاصله‌گیری از تصوف بر آمد؟ با توجه به تکرار اهل تصوف، آیا همه فرقه‌های صوفیه در دوران صفویه به یکسان طرد و سرکوب شدند؟ و آیا، با توجه به موقعیت بنیادین شاه در تاریخ ایران، اساساً می‌توان از دگرگونی گفتمان رسمی در این دوران صحبت کرد؟

بنابراین، مسئله اصلی پژوهش حاضر بر واکاوی پیچیدگی‌ای هستی‌شناختی استوار است که ماهیت دگرگون‌شونده قدرت صفویان و سازوکار سیاسی و گفتمانی نحوه تسلط اهل فقه در سایه حکومت اهل تصوف را می‌نمایاند. بدین منظور، پرسش اصلی پژوهش

حاضر جهت بررسی این ماهیت این است که: تأسیس سلطنت صفوی چه تأثیری بر جایگاه گفتمان سیاسی گفتمان فقاهاست داشت؟

برای پاسخ بدین پرسش، فرضیه پژوهش این است که: به نظر می‌آید که در دوران صفویه، دگرگونی ماهوی در گفتمان مسلط حاصل نشد و برتری فقاهاست همچنان ذیل گفتمان رسمی سلطنت و در وابستگی به آن موضوعیت داشت.

بحث نظری و روشی

مطابق هدف این پژوهش برای بررسی تحولات ماهوی گفتمان‌های عصر صفوی، باید از نوعی از تحلیل گفتمان بهره برد که شرایط امکان این تحولات را نشان دهد و در صورت لزوم نیز، شالوده تصور غلبه تام و تمام فقاهاست و شیعی‌گری در عصر صفویه را بشکند. این گرایش در نظریه گفتمان لاکلاو و موفه دیده می‌شود.

کلیتی ساختاردهی شده که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، «گفتمان» نام دارد. گفتمان‌ها، در واقع، منظومه‌های معانی‌لند که در آن‌ها نشلنه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند. گفتمان‌ها تصور و فهم ما را از واقعیت و جهان شکل می‌دهند؛ بنابراین، معنا و فهم انسان، همواره گفتمانی و از این‌رو نسبی، است (Howarth, 2000: 101-102). این نظریه، به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن سیستم‌های معانی یا «گفتمان‌ها»، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۱۹۵). این روش نه تنها بر کنش‌ها و کردارهای بازیگران سیاسی تمرکز می‌کند، بلکه، مهم‌تر از آن، بر نحوه ظهور و ساخته شدن گفتمان‌ها متمرکز است.

۱. عناصر ضروری تحلیل گفتمان را می‌توانیم از کنش‌ها و رفتارهایی کشف کنیم که ممکن است مستقیماً از مؤلفه‌های درونی خیال فردی یا جمعی مستتر در کنش‌های

افراد و گروه‌ها بر بیابند. از آنجاکه تمام عناصر نظری تحلیل گفتمان در نظریه لاکلاو و موفه در این پژوهش موضوعیت چندان خاصی ندارند، در ادامه به مفاهیم و عناصری تحلیل از این نظریه اشاره می‌کنیم که برای پژوهش حاضر محوری محسوب می‌شوند.

گفتمان^۱: گفتمان، باعث تقلیل معانی احتمالی می‌شود و سعی می‌کند نشانه‌ها را در نظام معنایی یک‌دستی قرار دهد. در این روش، گفتمان خاصیتی سازنده و مستقل در فهم از جهان پیرامون دارد؛ به طوری که تمامی مسائل و موضوعات اجتماعی سیاسی، برساخته گفتمان تلقی می‌شوند و جهان واقع، تنها در درون گفتمان‌ها معنا دار و فهم پذیر است. «این گفتمان است که انسان‌ها را در موقعیت سوژگی قرار می‌دهد» (Laclau, ۱۹۹۰: ۶۱). لاکلاو و موفه به گفتمانی بودن تمام ابژه‌ها و رفتارها معتقدند. در این چارچوب، برای فهم پذیر بودن ابژه‌ها و فعالیت‌ها باید اینان در چارچوب گسترده‌تر معانی وجود داشته باشند. تمام معناها و هویت‌های مختلف ابژه‌های مادی از نوع خاص گفتمان و وضعیت آن معنا و هستی می‌یابد (Laclau & Mouffe, ۱۹۸۷).

مفصل‌بندی^۲: هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند، به گونه‌ای که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود، «مفصل‌بندی» نامیده می‌شود. از دیدگاه لاکلاو و موفه، تعریف مفصل‌بندی و گفتمان به هم وابسته‌اند: «هر عملی که به برقراری رابطه‌ای بین عناصر منجر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه این عمل تعدیل و تعریف شود، «مفصل‌بندی» نامیده می‌شود (Laclau and Mouffe, ۱۹۸۵: ۱۰۵).

هژمونی^۳: سیاست از نظر لاکلاو و موف ولویت و معنایی عام دارد و «به حالتی بازمی‌گردد که ما هداوماً به شیوه‌ای اجتماع را می‌سازیم که شیوه‌های دیگر را طرد

۱. Discourse
۲. Articulation
۳. Hegemony

می‌سازد» (Jorgensen & Philips, ۲۰۰۲: ۳۶). در این قالب، سیاست، فضایی برای بازی با نتیجه غیرصفر است؛ چون قواعد و بازیگران هرگز کاملاً شفاف نیستند؛ آنان این بازی را «هژمونی» می‌نامند (Laclau and Muffe, ۱۹۸۵: ۱۹۳). هژمونی اساساً دربارهٔ این مسئله محوری است که کدام نیرو در معادلات سیاسی و زندگی اجتماعی برتر است و دربارهٔ شکل‌های مسلط رفتار اجتماعی و سیاسی و معنای آن در زمینه خاص تاریخی، اجتماعی و سیاسی تصمیم می‌گیرد. هژمونی هرگز کامل نیست و ممکن است عناصری از غیر را هم‌زمان نشان دهد.

قابلیت دسترسی^۱ و اعتبار^۲: این ویژگی بدین معناست که توانایی یک گفتمان برای معنابخشی یا پوشش دادن خلأ قدرت، می‌تواند باعث در دسترس قرار گرفتن برای دیگران و پذیرش آن شود. شرط دیگر پذیرش یک گفتمان، قابلیت اعتبار آن است؛ یعنی اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول اساسی آن گروه اجتماعی ناسازگار باشد. این دو قابلیت به پیروزی و تسلط یک گفتمان در جریان بحران‌ها و منازعات سیاسی کمک مهمی می‌کند و محوریت توانایی ذاتی و متافیزیکی گفتمان در تسلط آن را رد می‌کنند.

عناصر^۳ و وقته‌ها^۴: عناصر، نشانه‌هایی‌اند که معنای آن‌ها تثبیت نشده و گفتمان‌ها می‌کوشند بدان‌ها معنا بدهند. برعکس، وقته‌ها از موقعیت‌ها و عناصری هستند که در درون گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند و به هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند.

دال مرکزی^۵: دال‌ها اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معنایی خاص دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت دارد، مدلول نامیده می‌شود. در این میان، تمامی دال‌های یک گفتمان

-
۱. Availability
 ۲. Creditability
 ۳. Elements
 ۴. Moments
 ۵. Nodal Point
-

به شخص، نماد یا مفهومی که سایر دال‌ها حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند، «دال مرکزی» می‌گویند (۱۱۲: ۲۰۰۱، Laclau & Mouffe). دال مرکزی به‌مثابه مرکز ثقلی برای شکل‌گیری و استواری و پذیرش عمومی گفتمان است.

دال شناور^۱: دال شناور به حالتی دلالت می‌کند که نشانه در میدان مبارزه گفتمان‌های متفاوت برای تثبیت معنا شناور و معلق است (حقیقت و حسینی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۸). گاه دالی وجود دارد که هنوز هیچ‌یک از گفتمان‌ها برای تثبیت معانی موردنظر خود از آن استفاده نکرده است یا آن را مطابق با معانی مدنظرشان مفصل‌بندی نکرده‌اند؛ این دال، دال شناور است. گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند تا در هماهنگی با دال مرکزی خود به دال‌های شناور معنا بدهند (۲۸: ۲۰۰۲، Jorgensen & Philips).

انسداد یا توقف^۲: یعنی تعطیلی موقت در هویت‌بخشی به نشانه‌ها و تثبیت موقت معنای یک نشانه در یک گفتمان که البته هیچ‌گاه کامل نیست و همواره نسبی و موقتی است (۱۱۰: ۲۰۰۲، Jorgensen & Philips).

حوزه گفتمانی^۳: حوزه گفتمانی، محفظه‌ای از معانی بالقوه در بیرون از منظومه گفتمانی خاص است که توسط آن طرد شده‌اند و مواد خام و مصالح لازم برای مفصل‌بندی‌های جدید، شامل عناصر طردشده گفتمان مسلط را مهیا می‌کنند.

ازجاشدگی^۴: هویت‌ها و گفتمان‌ها به دلیل وجود خصومت و وابستگی به غیر متزلزل‌اند. غیر، هم شرایط امکان هویت را فراهم می‌سازد و هم تهدید هستی‌شناختی را متوجه آن می‌کند. ازجاشدگی‌ها، درواقع، حوادثی برآمده از رشد خصومت و ظهور غیریت‌ها هستند که امکان نمادپردازی آنان در نظم گفتمانی موجود وجود ندارد و می‌کوشند آن را محو کنند و

۱. Floating signifier

۲. Closure

۳. Field of Discursive

۴. Dislocation

جامعه را به بحران بکشانند. پیامدهای ازجاشدگی شامل زمانی بودن^۱، امکان^۲ و آزادی^۳ یا فقدان عینیت ساختاریافته می‌شوند (۴۳-۴۱: Laclau, ۱۹۹۰).

مشروط / محتمل بودن^۴: این مفهوم کلیدی، در برابر هرگونه تصور ذاتی و ضروری در حوزه اجتماع قرار می‌گیرد. غیر، نقش اصلی را در هویت‌بخشی و فعلیت‌گفتمان‌ها ایفا می‌کند. این ویژگی، نافی قوانین عینی تحول تاریخی است و پدیده‌های سیاسی و تاریخی را منبعث از مفصل‌بندی‌ها و رفتارهای سلطه‌گرانه می‌داند؛ بنابراین، هر تحولی، یک امکان است که شرایط وجودش از نوع بیرونی است و نه درونی.

ضدیت، غیریت^۵ و خصومت^۶: فهم نظریه گفتمان بدون این مفهوم ناممکن است. هویت و موجودیت گفتمان‌ها اساساً در آنتاگونیسم و تفاوت ظهور می‌کند. از این رو، گفتمان‌ها همواره منشأ غیریت‌سازی هستند که خودش مبارزه‌ای بر سر خلق معناست. تقلب و ضلالت بین گفتمان‌ها، نیروی محرک تحولات جامعه است. به همین دلیل، شناسایی آن برای تحلیل منازعه سیاسی حیاتی است. خصومت به امکان بودن نهایی گفتمان‌ها و سیر وقایع و تحولات اجتماعی و سیاسی نیز دلالت می‌کند که موجب پیش‌بینی‌ناپذیر شدن روابط اجتماعی و سیاسی می‌شود. موفه خصومت‌سازی و هژمونی را کانون سیاست می‌داند. از این منظر، برای بنیاد نهادن هر نظامی باید مرزها را ترسیم کرد (موفه، ۱۳۹۷: ۱۸۳-۲۰۰)؛ بنابراین، در تحلیل تحولات تاریخی و جابه‌جایی گفتمان‌ها باید مرزهای بین گفتمان‌های غالب و حاشیه‌ای را مشخص کرد.

۱. Temporality

۲. Possibility

۳. Freedom

۴. Contingency

۵. Otherness

۶. Antagonism

برجسته‌سازی، حاشیه‌رانی: یک گفتمان برای تثبیت معانی و ارزش‌های مدنظرش، طی مجموعه‌ای از «کنش‌های زبانی» و «غیرزبانی»، به «برجسته‌سازی» و «حاشیه‌رانی» دست می‌زند. روش برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی به‌صورت سخت‌افزاری و نرم‌افزاری نمود می‌یابد. گونه سخت‌افزاری در عمل و رفتار ظاهر می‌شود و رفتاری دوگانه به سوژه می‌دهد. برجسته‌سازی سخت‌افزاری همچون گسترش دایره اختیارات دوست است و حاشیه‌رانی سخت‌افزاری از قبیل حبس، قتل‌عام و محدود کردن دایره قدرت دشمن؛ اما نرم‌افزاری در قالب زبان نمایان می‌شود که باعث قطبی شدن متون می‌شود. قطب مثبت متن به ما و قطب منفی متن به دشمن برمی‌گردد.

از لحاظ دوره/دکمه زمانی، این پژوهش بر تحولات عصر صفوی از تاج‌گذاری شاه‌اسماعیل اول (۹۰۷ ق) تا انقراض حکومت صفویه در دوران شاه سلطان‌حسین متمرکز است؛ دوره‌ای که در آن، بحران‌های سیاسی و مذهبی بستر ازجاشدگی‌های مختلف را فراهم آورد و امکان بازمفصل‌بندی^۱ هویت سیاسی ایران شکل گرفت.

منابع اصلی و معیار گزینش در این شیوه تحقیق در چارچوب مجموعه‌ای متمرکز از سه نوع منبع به‌عنوان «واحدهای تحلیل» انتخاب می‌شود.

«نقل‌قول‌های رسمی» و «متون درباری» (مثلاً «عالم‌آرای صفوی»، «تذکره‌الملوک» و اسناد درباری مرتبط) که عملکرد گفتاری قدرت و تلاش‌های زبان‌مند برای ساخت مشروعیت را منعکس می‌کنند.

«احکام فقهی» و رساله‌های عالمان شیعه (مانند نوشته‌های محقق کرکی، مجلسی و هم‌عصران) که نشان‌دهنده نحوه مفصل‌بندی فقه به سود یا علیه عناصر گفتمانی‌اند. «متون بازتابی و غیردولتی (سفرنامه‌ها، مزامیر محلی، گزارش‌های خارجی) که نقش نگاه بیرونی» و فرایند غیریت‌سازی را آشکار می‌سازند.

همچنین معیار گزینش منابع شامل مرتبط بودن با بازه زمانی پژوهش، نمایندگی از گونه‌های متنی متفاوت (دستوری/حقوقی، تبلیغی/روایی، فقهی) و داشتن سندیت دست‌کم نسبت به یک مرحله کلیدی در مفصل‌بندی گفتمانی (مثلاً تاج‌گذاری، صدور فتوا، دستور سیاسی) است.

سطح و واحد تحلیل عملیاتی در این شیوه پژوهش به سه سطح خرد، میانی و کلان تقسیم شده‌اند:

◀ **سطح خرد**^۱: واحدهای کوچک تحلیلی شامل نقل‌قول‌های منفرد، بندها یا پاراگراف‌هایی است که دال(های) مشخصی را به نمایش می‌گذارند (مثلاً گزاره‌ای که «شایستگی سلطنت» را با «نیابت» هم‌ارز می‌کند). این سطح برای استخراج دال‌های «عنصری» و نمونه‌های مصداقی مناسب است.

◀ **سطح میانی**^۲: مجموعه اسناد هم‌زمان یا مرتبط (مثلاً دفترچه‌های درباری در دوره یک شاه) که امکان ردیابی زنجیره‌های هم‌ارزی و تغییر معنا در طول چند سند را می‌دهد.

◀ **سطح کلان**^۳: شیوه‌های عمومی روایت‌سازی و تشکیل هژمونی که در صورت‌بندی طولانی‌مدت «دال مرکزی» (مثلاً «سلطنت») و حوزه گفتمانی ظهور می‌یابند.

علاوه بر این، به‌عنوان واحد کدبندی، در عمل هر نقل‌قول یا بند به‌عنوان یک واحد کدبندی اولیه^۴ شماره‌گذاری می‌شود؛ سپس براساس دال(ها) و وقته(ها) به گروه‌های کد منتقل می‌شود.

۱. micro-level

۲. meso-level

۳. macro-level

۴. Unit of analysis

جامعه‌متنی و نمونه‌گیری از نوع هدفمند^۱ انجام می‌شود؛ اسناد و متون مرتبط با وقایع «ازجاشدگی» تاریخی — مانند بحران‌های جانشینی، رویارویی با عثمانی یا جنبش‌های محلی — در اولویت قرار می‌گیرند. در گزینش نمونه ملاک تکثر ژانر (فتوا، خطابه، گزارش سفر، سند دولتی) رعایت می‌شود تا امکان «مثلثی‌سازی^۲» و مقابله با جانبداری منابع فراهم آید. همچنین اصل اشباع مفهومی^۳ به‌عنوان معیار دنبال می‌شود و نمونه‌گیری تا زمانی ادامه می‌یابد که کدهای جدید ساختار نظری را گسترش ندهند.

مراحل تحلیل و عملیاتی‌سازی مفاهیم و روش گفتمان‌مدنظر در این پژوهش دارای مراحل زیر است:

در گام نخست، آماده‌سازی پایگاه داده‌متنی شامل اسناد جمع‌آوری و برای هر متن شناسهٔ یکتا (کد)، تاریخ مربوط، نوع منبع و مختصات نشر/نسخهٔ مورد استفاده ثبت می‌شود. متن‌ها در قالب الکترونیکی ذخیره و نسخهٔ اصلی آرشیو شدند تا مذاکرهٔ لفظی حفظ شود. در گام بعدی، خوانش نزدیک اولیه و یادداشت‌برداری^۴ در هر متن حداقل دو بار خوانش می‌شود: یک بار برای درک کلی و بار دوم برای شناسایی واژگان شاخص، عبارات توجیهی و نشانه‌های بحران/ازجاشدگی. مشاهدات در یادداشت‌های میدانی و ممو ثبت می‌شوند.

پس‌ازاین، شناسایی و استخراج «دال‌ها» باید صورت بگیرد. استخراج واژگان و عبارات کلیدی^۵ که واجد بار گفتمانی‌اند، شامل فهرست‌سازی دال‌های محتمل (مثلاً «نیابت»، «سیادت»، «مرشد کامل»، «تشیع»، «تسنن» و ...) است. در این قسمت، معیار شمول دال چنین است که اگر یک نشانه در حداقل یک منبع رسمی یا یک متن فقهی نقش بارز

۱. Purposive sampling
۲. Triangulation
۳. Theoretical saturation
۴. Close reading & memoing
۵. Lexical items

معناسازی داشته باشد، به‌عنوان دال وارد فهرست اولیه می‌شود.

سپس باید ساخت کدبوک^۱ و کدبندی^۲ باز^۳ را پی گرفت. برای هر کد (دال یا مفهوم) چارچوبی تعیین می‌شود: نام کد، تعریف مفهومی، نشانه‌های شاخص^۴، نمونه‌های مرجع از متن^۵ و موارد استثناء. این کدبوک به شکل پویا اصلاح می‌شود. در کدبندی باز، نقل قول‌ها و بندها براساس حضور دال‌ها برچسب زده می‌شوند^۶ مجاز است. در کدبندی محوری و انتزاع ساختارها^۷، کدها به خوشه‌های مفهومی متصل و ساختارهای میانی استخراج می‌شوند: مثلاً خوشه‌ای که «نیابت»، «مبارزه با تسنن» و «دعوت عمومی» را در زنجیره‌ای هم‌ارز می‌سازد. در ردیابی زنجیره‌های هم‌ارزی^۸، بررسی تکرار همایندی معنایی^۹ درون متن‌ها و بین متون مختلف، شناسایی عباراتی که ضمن پیونددهی چند دال، آن‌ها را در برابر «دیگری» متحد می‌کنند. در اینجا از ابزارهایی شامل تحلیل توزیع معانی در زمان^{۱۰}، بررسی هم‌آیی واژگان در جملات هم‌مرجع و نمودارسازی شبکه‌ای از هم‌ارزی‌ها برای نمایان‌ساختن زنجیره‌ها استفاده خواهد شد.

در این شیوه، «دال شناور» و سنجش متغیر بودن معانی با بهره‌گیری از معیارهای عملیاتی تشخیص داده می‌شوند که شامل این مواردند: (۱) استفاده متناقض یک نشانه در متون مختلف، (۲) فقدان انسداد معنایی در یک دوره مشخص، (۳) نمونه‌های متعدد توسط بازیگران متفاوت^{۱۰}. این موارد نشانه شناوربودن دال‌اند.

۱. Codebook
۲. Open coding
۳. Lexical anchors
۴. Anchor quotes
۵. Multi-Coding
۶. Axial Coding
۷. Tracking chains of equivalence
۸. Co-Occurrence
۹. Diachronic mapping
۱۰. Appropriations

در گام چهارم باید تحلیل برجسته‌سازی و «حاشیه‌رانی» را انجام داد. برجسته‌سازی نرم‌افزاری شامل نشانه‌ها و عبارات تکرارشونده در خطابه‌ها و متون تبلیغی می‌شوند که یک محور مثبت را می‌سازند (مثلاً تأکید پی‌درپی بر «نیابت» یا «سیادت»). حاشیه‌رانی سخت‌افزاری نیز شامل شواهد رفتاری (فرمان‌ها، تبعیدها، مجازات‌ها) که نشان‌دهنده حذف عملی خرده‌گفتمان‌هاست. این موارد با اسناد حقوقی و گزارش‌های میدانی مستند می‌شوند.

سپس باید از جاشدگی و تخاصم را در نزاع گفتمانی و سیاسی در نظر گرفت. در اینجا نقاط بحران و لحظات از جاشدگی با دنبال کردن نماهای متنی شناسایی می‌شوند که به «فقدان مشروعیت»، «تهدید امنیتی» یا «تجزیه سرزمینی» اشاره می‌کنند. سپس رابطه این لحظات با مفصل‌بندی دوباره دال‌ها (مثلاً بازتعریف «سلطنت» در جهت جذب «فقهات») بررسی می‌شود. سپس بازسازی ساختار گفتمانی و تعیین «دال مرکزی» با تکیه بر نتایج ردیابی هم‌ارزی و کدبندی محوری انجام شده و نقشه گفتمانی ساخته می‌شود که در آن «دال مرکزی» (مثلاً «سلطنت») و ارتباطاتی که سایر دال‌ها را به آن متصل می‌کنند، بصری‌سازی می‌شود.

یافته‌های پژوهش

تأسیس سلطنت صفویه و منازعه سیاسی اجتماعی؛

تاریخ صفویه را می‌توان به منزله لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در منازعه گفتمانی ایران فهمید؛ لحظه‌ای که در آن، بر اثر سلسله‌ای از از جاشدگی‌ها، یعنی بحران‌های ناشی از فروپاشی ساختارهای سیاسی پس از تیموریان و خلأ مشروعیت، امکان مفصل‌بندی نظامی نو فراهم شد. خاندان صفوی که در آغاز ریشه‌ای صوفیانه داشت، با ظهور شاه‌اسماعیل توانست این از جاشدگی‌ها را به فرصت تبدیل کرده و با برجسته‌سازی عنصر تشیع، نوعی

نظم تازه گفتمانی بنا کند. در این فرآیند، فضای تخصصی با اغیار، به‌ویژه خلافت عثمانی و اهل سنت، نه تنها هویت سیاسی صفویه را مشروعیت بخشید، بلکه نیروی بسیج‌کننده قزلباشان و پیروان را نیز تقویت کرد. در واقع، غیریت‌سازی مداوم و بازتعریف عناصر سرگردان میدان گفتمانی، مانند سیادت، مرشد کامل و تشیع، امکان شکل‌گیری هژمونی تازه‌ای را فراهم آورد که نهایتاً به تأسیس سلسله صفویه و تثبیت موقعیت شاه‌اسماعیل در مقام دال مرکزی نظم جدید سلطنت شیعی منجر شد.

مع‌هذا، در اصل، رویکردهای غازیانه در جهاد با غیرمسلمانان و نگرش‌های غالبانه شاه‌اسماعیل، با شاخه دوزاده‌امامی تشیع پیوندی تاریخی سیاسی نداشت. این عقاید نمی‌توانستند در چارچوب فقه شیعه ترویج شوند و بیش و پیش از هر چیز در قالب اهداف سیاسی و گفتمان صوفیانه صفوی معنا دار بود تا فقه شیعی. به همین دلیل، پس از تأسیس سلسله صفوی، تجربه جدیدی از ضدیت‌های اجتماعی و سیاسی حادث گردید که برای تثبیت هویت گفتمانی و صورت‌بندی آن و تأسیس مرزهای سیاسی، اهمیتی حیاتی داشتند. بر این مبنای، منازعات معنایی و فضای تخصصی با تفسیرهای جدیدی از دال‌های موجود و جذب دال‌های جدید از میدان گفتمانی عملیاتی می‌شد.

گفتمان صفویه در بستر مجموعه‌ای از جاشدگی‌ها سر برآورد؛ از جاشدگی‌هایی که در بحران‌های امنیتی، خلأ قدرت سیاسی، فقدان استقلال و پراکندگی سرزمینی پس از فروپاشی‌های طولانی ریشه داشت و زمینه را برای مفصل‌بندی نظمی تازه فراهم آوردند. صفویان با بهره‌گیری از این شرایط، گفتمانی را تثبیت کردند که عناصر آن در پاسخ به ضرورت‌های تاریخی بازچینش شد: ایجاد امنیت، بازسازی استقلال سیاسی پس از چندین سده و احیای تمامیت سرزمینی ایران و در نهایت شکل‌دهی به هویتی متمایز در جهان سیاسی.

اعتبار این گفتمان از ترکیبی چندلایه تغذیه می‌کرد؛ ترکیبی از سیادت (وراثت)، نیابت

(تشیع) و ریاست طریقت (سیوری، ۱۳۸۹: ۳) در کنار سنت پادشاهی ایرانی. این «ملغمه» نشان می‌داد که صفویه در مقام یک گفتمان هژمونیک، از طریق غیریت‌سازی با دیگران، به‌ویژه خلافت عثمانی و سلطنت‌های رقیب، مشروعیت خود را تعریف می‌کرد. به همین دلیل، گفتمان جدید صفوی هم‌زمان بر دو پایه حرکت می‌کرد: از یک‌سو بازظهور «گفتمان سلطنت ایرانی» در پیوند با سنت‌های شاهنشاهی پیشین و از سوی دیگر، آمیختگی با باطنی‌گری و معنویت صوفیانه که به «ناخالصی نظام معنایی این عصر» منجر شد.

در این میدان پر از تخصص، «سلطنت» به‌عنوان دال مرکزی و محور مفصل‌بندی سایر عناصر، عمل می‌کرد و هویت تازه‌ای به صفویه بخشید. شناسایی این دال بر چند اصل استوار است: نخست، «سلطنت» بیشترین توان را برای مفصل‌بندی عناصر پراکنده داشت و توانست دال‌هایی چون تشیع، سیادت و ریاست طریقت را در زنجیره‌ای از هم‌ارزی‌ها گرد آورد. دوم، «سلطنت» در متون درباری، احکام فقهی و گزارش‌های تاریخی به شکلی تکرارشونده و برجسته ظاهر شد و این برجستگی متنی و میان‌متنی نشانه‌ای از جایگاه مرکزی آن است. سوم، «سلطنت» نقشی انسدادی ایفا کرد؛ بدین معنا که با تثبیت خود، رقیبان معنایی همچون تصوف غیرصفوی یا سلطنت‌های اهل سنت را به حاشیه راند. چهارم، این دال در پاسخ به ازجاشدگی‌های تاریخی به‌مثابه راه‌حل و مرجع نهایی معرفی شد و به‌همین دلیل از قابلیت دسترسی و اعتبار برخوردار شد. بدین ترتیب، «سلطنت» نه صرفاً یک نشانه سیاسی، بلکه مرکز ثقل یک منظومه معنایی شد که توانست گفتمان صفوی را بر ساخته و تثبیت کند.

در گفتمان صفویه، شاه، قدرت سیاسی و مشروعیت مذهبی، هویت ملی و دینی را بازنمایی می‌کرد و سایر مفاهیم مانند «عدالت»، «دولت»، «شیعه‌گری» و «ایرانیّت» در پیرامون آن شکل می‌گیرند. این گفتمان با استفاده از «هژمونی» و «مبارزه»، با بهره‌گیری از قدرت مالی فرقه و نیروی نظامی قزلباشان، کوشید تا سلطنت را به‌عنوان تنها مرجع

مشروعیت‌بخش در جامعه تثبیت کند و سایرین را به حاشیه براند. در این راستا، گفتمان صفویه با استفاده از نمادها، روایت‌ها و سیاست‌های خاص، هویت ملی و دینی را حول محور شاه و سلطنت شکل می‌دهد و آن را به‌عنوان حقیقتی مسلم و غیرقابل تغییر معرفی می‌کند. در این‌جا با توجه به این که مسئله مقاله حاضر بر جایگاه عناصر گفتمان سلطنت صفوی متمرکز است، از توضیح بیشتر دال مرکزی «شاهنشاه» یا «سلطان صفوی»، صرف‌نظر می‌شود و سایر عناصر و دال‌های شناور گفتمان سلطنت صفوی توضیح داده می‌شوند.

تشیع

پس از شیخ صفی، به تدریج شیعی‌گری غالبانه در صفویان رایج شد و عناصر نظامی و سیاسی از میدان گفتمانی در گفتمان صوفیانه صفوی جذب شدند که از انسجام تشکیلات ازپیش‌مهیا سود می‌برد. این روند در دوران شیخ حیدر و فرزندش، جنید، کاملاً عیان گشت و افکار غالبانه در عمل و اندیشه صوفیان شیعی ظاهر شد. فضل‌الله بن روزبهان خنجی این تغییر گفتمانی و سیاسی را چنین توصیف می‌کند: «شیخ صدرالدین هنگام رحلت سجاده ارشاد خود را به قطب ولی شیخ خواجه‌علی سپرد. خواجه بر سر سجاده ارشاد، جاده اشهاد پیش گرفت و طنطنه ذکر او در اطراف و آفاق منتشر شد و همچنین پیوند آن مشایخ ارجمند، همچون نی قند، هر بند گره‌گشای مشکلات آفاق و حلاوت فزای مذاق ارباب ادواق بود. چون این نواله به شیخ جنید، والد شیخ حیدر، حواله شد، سیرت اجداد را تغییر داد و مرغ و سواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت‌داری نهاد، لاجرم در فضای سودا پروازها می‌کرد و باز فکرت را جهت صید مملکت هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می‌فکند» (خنجی، ۱۳۸۰: ۲۵۹-۲۶۰).

تاج‌گذاری شاه‌اسماعیل لحظه تبدیل گفتمان صوفیانه به سلطنت بود. به اعتبار اقدامات

وی تشیع از وقته به عنصر، در مقام مذهب رسمی، مبدل گشت و زمینه‌بازمفصل‌بندی سایر وقته‌ها و عناصر فراهم آمد؛ اما از همان روزهای آغازین حکمرانی، بین فضای اجتماعی واقعی با گفتمان استعلایی شاه اختلافاتی وجود داشت که سبب دسترسی ناپذیری گفتمان سلطنت شیعی می‌شد. این تضادها دقیقاً نشان‌دهنده وضعیت شناوری «تشیع» در آن مقطع بودند: دالی که میان میدان‌های معنایی متفاوت، صوفیانه و سیاسی و فقهی، سرگردان بود و هنوز معنای تثبیت‌شده‌ای نیافته بود.

سلطنت صفویه بر اساس تصوف شکل گرفت، اما نیروی محرک تصوف در تأسیس کارآمد بود و در برسازاری مرزهای عقیدتی و گفتمانی آن به‌تنهایی کافی نبود؛ زیرا عالم مراد و مریدی مبتنی بر تصوف، دوری از جریانات دنیوی و در نتیجه سیاست را توصیه می‌کرد؛ بنابراین «شاهان صفوی، به اعتقادی که بتواند با قدرت این جهانی ارتباط داشته باشد، نیازمند بودند. بدین ترتیب، تشیع جای محکمی برای خود در کنار تصوف پیدا کرد» (پاریزی، ۱۳۵۷: ۷۶). در همین نقطه، «تشیع» از یک دال شناور که معنایش میان صوفیان، فقها و توده‌ها در نوسان بود، به عنصری سازنده در گفتمان سیاسی مسلط برکشیده شد. این تغییر، لحظه کسوف وجوه استعاری و اسطوره‌ای گفتمان صوفیانه در ایران بود که سایر نشانه‌های هویت‌بخش را مسدود و معنای نشانه، یا نشانه‌های، خاص شیعی را تثبیت می‌کرد.

رسمیت تشیع در گفتمان صفوی نه صرفاً محصول «نفوذ تدریجی تشیع در بین صوفیان و توده‌های مردم» و همخوانی آن با «هیئت مذهبی عامیانه» بود و نه فقط زائیده «غالی‌گری صوفیان و نیروی شمشیرشان». این فرآیند در مقام یک «مفصل‌بندی» عمل کرد که حول شاه و سلطنت، به‌مثابه دال مرکزی، سامان یافت. در روایت جهانگشای خاقان، مشروعیت رسمیت تشیع نه از سازوکارهای اجتماعی یا الهیاتی، بلکه از «خیال فردی شاه‌اسماعیل» برمی‌خیزد؛ آنجا که در خواب، امام علی؛ به او فرمان می‌دهد که «تشیع را

رسمی کند و اگر رعیت حرفی بگوید، شمشیر بکشد و یک کس را زنده نگذارد» (بی‌نام، ۱۳۶۴: ۱۴۷؛ آرام، ۱۳۸۶: ۲۹۸). این روایت، نمونه روشنِ شناوری معنای «تشیع» است: ابتدا در سطح تجربه‌ای فردی و خیال‌گونه ظاهر می‌شود، اما با تصمیم شاه و در پیوند با سلطنت، تثبیت شده و معنا می‌گیرد. ادامه روایت ترکمان نیز همین منطق را برجسته می‌سازد: «شاه شمشیر بلند کرده و گفت: تبرا کنید. جوانان قزلباش شمشیرها در دست، گفتند که هر کدام نمی‌گویند کشته می‌شوید، تمام از ترسِ خود، گفتند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱: ۶۴). اینجا «تشیع» در مقام یک دال شناور که می‌تواند معانی متفاوتی داشته باشد، از طریق زور و اجبار به عنصر گفتمانی تثبیت می‌شود؛ یعنی هویت شیعی، نه صرفاً از طریق باورهای درونی، بلکه با انقیاد و اجبار حول شاه مفصل‌بندی می‌شود؛ بنابراین، در «جهانگشای خاقان» دین نه به‌مثابه یک دال مستقل، بلکه در پیوند با اراده شاه معنا دارد؛ این همان فرایند گذار از شناوری به تثبیت است.

اما این سلطنت، پدیده‌ای مذهبی، مطابق قاموس اندیشه سیاسی تشیع دوازده‌امامی، نبود. با توجه به خاصیت غالی‌گری که شیخ و شاه و مرشد را در مرکز نظم سیاسی قرار می‌داد، تشیع اعلامی شاه‌اسماعیل انطباق تام‌وتمام با الهیات تشیع اثنی‌عشری نداشت. «اسماعیل جوان و مشاوران او حتی از اصطلاح نص چیزی نمی‌دانسته‌اند» (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۴۸) که در نظم سیاسی شیعی اهمیت بنیادین داشت. این موضوع نشان می‌دهد «تشیع» در مقام دالی شناور میان سنت صوفیانه و الهیات اثنی‌عشری در نوسان بود؛ موقعیتی که به تدریج و تنها در پیوند با نیازهای سلطنت و سیاست تثبیت می‌شد.

در اینجا «تشیع» در مقام دالی که ظرفیت تولید همگونی و انسجام داشت، به ابزاری برای انسداد معنایی تبدیل شد. سلطنت با «بسط آیین تشیع» و جلوگیری از بروز نشانه‌های اجتماعی سیاسی اهل تسنن، امکان تثبیت معنای واحد و حاکم را ایجاد می‌کرد؛ معنایی که به استقلال سیاسی و فرهنگی ایران در برابر سایر بخش‌های جهان اسلام شکل

تازه‌ای بخشید و در پاسخ به ازجاشدگی‌ها، معنای رقیب را طرد کرده و به هویت غالب بدل شد.

در این چارچوب، «شیعه» با وجود فاصله گرفتن از آموزه‌های غالبانه صفوی، در ذیل این دال مرکزی مجال تنفس یافت و در ازای اعطای «سازوبرگ مشروعیت متمایز» به شاه، امکان استقرار سیاسی پیدا کرد. این رابطه، پیوندی متقابل بود که عمل سیاسی را بازتعریف می‌کرد: مشروعیت شاه از دین می‌آمد، اما معنای دین نیز تنها در پرتو اراده و سلطنت تثبیت می‌شد.

از منظر تاریخی، شاه اسماعیل اول با تکیه بر تشیع دوازده امامی به‌عنوان عنصر هویتی و سیاسی، اقدام به ایجاد نوعی همگرایی ایدئولوژیک و تثبیت سلطنت کرد. او با برچسب‌زنی به اهل سنت و صوفیان، دال «تشیع» را به‌عنوان مرجع انحصاری مشروعیت و وحدت فرهنگی معرفی کرد (Newman, ۲۰۰۹: ۵۶). این اقدام نه تنها گفتمان دینی را در ساختار قدرت تثبیت کرد، بلکه با ایجاد «دال معادل» در برابر دیگر فرقه‌ها، ساختارهای سیاسی صفوی را از لحاظ ایدئولوژیک تقویت کرد.

در عصر شاه عباس اول، تحکیم دال «تشیع» در قالب نهادسازی‌های رسمی و حمایت گسترده از حوزه‌های علمیه و فقهای شیعی به اوج رسید. اقدامات وی در برگزاری مجالس عمومی لعن اهل سنت و جایگزینی تشیع به‌عنوان دین رسمی دولت، بیانگر سیاست گفتمانی است که بر بازتوزیع معنا و تثبیت دال «تشیع» به‌عنوان مرکز هژمونی دلالت دارد (Matthee, ۲۰۱۲: ۱۳۴). این روند نشان می‌دهد که چگونه یک دال شناور در بستر زمان و با کمک نیروهای نهادی، از حالت تعلیق معنایی به انسداد معنایی گذار می‌کند.

علاوه بر این‌ها، رسمیت تشیع چنان به بازمفصل‌بندی عناصر گفتمان مسلط کمک کرد که دیگر نیازی به مشروعیت صوفیانه نبود. تسلط اجتماعی سیاسی گفتمان شیعی و

برکشیده شدن فقاقت در مراتب بالای حکومت و سیاست به رفتار سلطه‌گرانه حاکمان صفوی و نیازهای متقابل گفتمانی، سیاسی و مادی آنان با فقها مربوط بود و نه الگوی ایدئالیستی عمل سیاسی. این، دقیقاً همان چیزی است که لاکلا و موفه «شرایط بیرونی وجود گفتمان» می‌نامند؛ یعنی جایگاه یک دال در میدان سیاست تابع مفصل‌بندی‌های بیرونی است، نه ذات و حقیقت درونی آن؛ بنابراین، «تشیع» با خروج از حالت شناور و پذیرش نقش سازنده، به دالی استراتژیک سیاسی و فرهنگی بدل شد که مشروعیت سلطنت را تضمین می‌کرد.

با وجود تمام این عوامل، تبلیغ تشیع به‌عنوان مذهب رسمی، تأثیر محدودی بر وحدت امپراتوری و مردم داشت؛ چراکه حکومت جلید و ویژگی ملی خاصی را پدید نیاورد، شاه‌اسماعیل اصلاحات اجتماعی و سیاسی را به انجام نرساند و شکل حکومت هم هیچ نوع پیشرفتی نسبت به سلسله‌های سابق نداشت (رویمر، ۱۳۸۰: ۴۹-۵۰)؛ بنابراین، رسمیت تشیع به‌لحاظ منطق تاریخی و سیاسی در گفتمان سلطنت معنا می‌یافت؛ چراکه مستقیماً به نحوه رفتار سلطه‌گرانه شاه، یعنی محور گفتمان هژمون، وابسته بود.

فقها و فقه شیعه

برقراری همگونی عقیدتی مستلزم تولید و تثبیت قواعد قضایی و اصول اعتقادی شیعی بود که بتواند حاکمان صفوی را با گفتمان رسمی شیعه همسو ساخته و اعتبار و مشروعیت گفتمانی آن را بازتولید کند. این فرایند نه‌تنها از طریق مؤلفه‌های درونی تصوف امکان‌پذیر نبود، بلکه نیازمند ورود عنصر بیرونی به کردارهای جمعی و فردی بود که توسط کارگزاران دینی سامان می‌یافت؛ بنابراین، حضور فعال علما در ساختار قدرت، نه صرفاً در مقام مبلغان مذهبی، بلکه به‌عنوان نهادهایی با استقلال نسبی و مناسبات پیچیده و متقابل با حکومت، ضروری شد.

از منظر تحلیل گفتمان، نهاد دینی به‌عنوان یک گفتمان اجتماعی سیاسی عمل می‌کرد که قواعد فقهی را به ابزار فشار و کنترل بر گروه‌های رقیب، به‌ویژه صوفیان و اهل سنت، تبدیل کرد. این لحظه دقیقاً جایی بود که «فقهات» از دالی شناور که در رابطه‌اش با تصوف و سلطنت معانی متکثر داشت، به تدریج در پیوند با دال مرکزی «سلطنت» تثبیت شد. موقعیت فقه با بهره‌گیری از ابتکارهای زبانی و عملی، همچون لعن دگران‌دیشان و اعمال محدودیت‌های ساختاری، از حاشیه به مرکز نزدیک شد که انسداد معنایی را در پی داشت. این فرایند، به‌مثابه نوعی مبارزه گفتمانی و بازتوزیع دال‌های مرکزی، موقعیت سلطنت صفوی را به‌عنوان دال مرکزی گفتمان رسمی مستحکم‌تر ساخت و همزمان «فقهات» را به عنصر تثبیت‌شده ارتقا داد.

این بازتولید قدرت گفتمانی به وضوح نمایانگر عملیات هژمونیک است که ضمن تثبیت سلطه صفویه، به تقویت انحصارگرایی مذهبی و سیاسی انجامید و چندصدایی جامعه را به زیان گروه‌های غیردولت‌محور محدود ساخت. نکته مهم این ماجرا آنجا بود که با حضور علمای شیعه در ایران، «به تدریج جای دیدگاه فقهی همکاری با سلطان جائر در فقه اجتهادی استوار شد. میراث این مکتب در اختیار محقق کرکی قرار گرفت که با استفاده از آن، مبانی نظری همکاری علما با دولت صفوی را استوار کرد» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۱۹) و احکام فقها هم به سلطان صفوی معطوف شد. «کرکی فقها را نابین ائمه و ضرورت نظارت ایشان را برای مشروعیت دستگاه حکومتی، تعیین‌کننده خولند» (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۴۲) و در همراهی با شاه‌تھماسب، برپایی نماز جمعه را در ایام غیبت مجاز و واجب دانست (آرام، ۱۳۸۶: ۳۱۱). از سویی نیز فقها برای اعمال دگرگونی‌های مدنظرشان به یاری شاه نیاز داشتند. در این‌جا «فقهات» به‌عنوان دالی شناور که میان استقلال و وابستگی به سلطنت در نوسان بود، در چارچوب مفصل‌بندی‌های سیاسی و دینی تثبیت شد. هر دوی این اقدامات به تثبیت هویت و معنای جدید شیعی در جامعه و

حکومت ایران منتهی شد.

در همین نقطه می‌توان شاخص‌ها و شواهد سازوکار شناسایی و تثبیت دال «فقاہت» را در قالب جدول زیر خلاصه کرد:

جدول ۱: سازوکار شناسایی و تثبیت دال «فقاہت» در گفتمان صفوی منبع: یافته‌های پژوهش

شاخص شناسایی دال شناور	شواهد متنی / تاریخی	فرایند تثبیت ذیل دال مرکزی «سلطنت»
برجستگی زبانی و ارجاعی	کاربرد القاب «السلطان»، «العالی»، «الامام العادل» برای شاه در رسائل محقق کرکی.	فقاہت به زبان سلطنتی پیوند خورد؛ معانی دینی در قالب صفات شاه تثبیت شد.
موقعیت در فضای تخصم	رساله «نفحات الہوت فی لعن العجب و الطاغوت» در تأیید سیاست ضدسنی صفویان.	فقاہت در مرزبندی با تسنن و تصوف به ابزاری برای انسداد معنای رسمی تبدیل شد.
همنشینی با سلطنت و تشیع	فتوای کرکی در وجوب نماز جمعه در ایام غیبت، با حمایت شاه تہماسپ.	سلطنت به ابزار اجرای فقه بدل شد؛ فقه بدون شاه کارآمد نبود و بالعکس.
تولید سازوکارهای مادی	ساله «قاطعہ اللجاج فی تحقیق حل الخراج» که پرداخت مالیات به سلطان جائز را مجاز دانست.	فقاہت نیاز مادی سلطنت را تأمین کرد و در ازای آن به جایگاه رسمی دست یافت.
بازنمایی در متون فقهی / کلامی	پذیرش نسبی علما حتی مخالفان.	مخالفات‌ها به تسلیم بدل شد؛ انسداد معنایی به سود پیوند فقاہت و سلطنت.
تأثیر بر ساختار سیاسی اجتماعی	نفوذ علما در صدارت و دستگاه دیوانی.	فقاہت از دال شناور به عنصر تثبیت‌شده بدل شد؛ سلطنت همچنان دال مرکزی باقی ماند.

بسیاری از فقہای این دوره در صدور جواز همکاری با حاکمان صفوی بر خصوصیات دینی آنان و ضرورت انتظام کارهای این جهان اشاره می‌کنند. محمدباقر سبزواری در توضیح رضایت به حکومت جور به مصلحت‌ها و فرصت به وجود آمده اشاره کرده و می‌گوید: «و در آن زمان که امام از نظرها غایب و پنهان باشد به حسب حکمت‌ها و

مصلحت‌ها، چون این زمان که حضرت صاحب‌الزمان و خلیفه‌الرحمن صلوات‌الله
 الملک‌المنان چون آفتاب در حجاب سیمان پنهان است، اگر پادشاهی عادل مدبر که
 کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال
 انجامد و منتظم نشود و هیچ‌کس را تعیش ممکن نباشد، بله لابد و ناچار و ضرور است
 خلق را از پادشاهی که به عدل زندگانی نماید و پیروی سیرت و سنت امام اصل کند و در
 دفع شر ظالان بکوشد و هرکسی را در مرتبه و استحقاق خود نگه دارد و حفظ رعایا و
 زیردستان ... را از شر طغیان و استیلائی کفار و مخالفان دین حفظ نماید» (سبزواری،
 ۱۳۸۳: ۱۵۸). چنان‌که مشاهده می‌شود، «انجامیدن کار این جهان به فساد و اختلال و
 منتظم نشدن» خصوصیتی عام است که ارتباط خدشه‌ناپذیر و فراگفتمانی به نوع خاصی از
 حکومت و همکاران آن ندارد؛ بلکه، بنا به عرف و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و
 تاریخی، سامان دادن به کارهای جامعه و جلوگیری از اختلال و فساد فراگیر از کارکردهای
 عام سیاست و حکومت محسوب می‌شود. در این مفصل‌بندی، در واقع، پدیده‌ای عام به
 شکل تاریخی خاص فروکاسته می‌شود که توجیه‌گیر پیوند گفتمان فقهات با حاکمان جور
 و غیرمعصوم صفوی است.

محمدباقر مجلسی نیز با تکیه بر عنصر مصلحت، حکم به جواز همکاری شیعیان با
 حکومت صفویان را صادر می‌نماید. از نظر او پادشاه، تنها کسی است که اقتدار لازم برای
 حفاظت از دین و ناموس و جان و مال شیعیان را دارد. او می‌گوید: «پادشاهانی که بر دین
 حق می‌باشند، ایشان را بر رعیت حقوق بسیار است؛ زیرا ایشان را حفاظت و حراست
 می‌نمایند، دفع دشمنان دین را از ایشان می‌کند و دین و جان و مال و عرض ایشان به
 حمایت پادشاهان محفوظ می‌باشد. پس بایستی ایشان را دعا کند و حق‌شان را باید
 شناخت، به‌خصوص هنگامی که عدالت سلوک می‌نمایند، چنان‌که حضرت [امام صادق]؛
 در این حریت شریف فرموده‌اند که پادشاه عادل، از اجلال و تعظیم خداست» (مجلسی،

۱۳۸۶: ۶۴۵). در این جا، عدالت حاکم، به مثابه‌ای خصوصیت عام و جهان‌شمول برای حاکم سیاسی، به خصوصیات مذهبی به خصوصی فروکاسته می‌شود که به دلیل حفاظت از موجودیت مردم، حقوق بسیاری بر دوش مردم دارند و مردم موظف‌اند حق حاکم را ادا کنند.

مضاف بر این، از لحاظ برجستگی زبانی، آثار چشمگیری بر اثر پیوند مشروعیت سلطان صفوی با مبانی تشیع، از طریق انتساب صفویه به ائمه و تجلی امامت در شاه‌اسماعیل، نمایان شد. برخی علما اقتدار آسمانی شاهان صفوی را توجیه نظری کرده و به وجود فوق‌بشری‌شان لباس دینی پوشاندند. کرکی رساله «نفحات الاهیوت فی لعن الجبت و الطاغوت» را در دفاع از سیاست مذهبی صفویان به اسماعیل تقدیم کرد (کرکی، ۱۳۴۹: ج ۲/ ۲۲۵-۲۴۱؛ کرکی، ۱۳۳۵: ۳۹). وی با صحه‌گذاری بر سنی‌ستیزی افراطی صفوی و کاربرد القاب «السلطان» و «العادل» و «الامام العادل» برای شاه، مفاهیم نهفته در این‌ها را به عنصری در تأیید ادعای امامت سوق داد که تلاشی در تلفیق القاب امام غایب با امامت شاه‌اسماعیل و برسازشی شخصیتی فرازمینی از او بود (Newman, ۱۹۹۳: ۲۰-۲۴؛ ۲۰۰۹، ۷۲۵-۷۲۹، ۸۰-۷۸). حتی کرکی و شیخ عبدالصمد حارثی از باب همگامی با غالی‌گری پیروان شاه، رساله‌ای در جایز بودن سجده بر وی نوشتند (حسین بن عبدالصمد حارثی، نسخه خطی؛ الامین، ۱۹۸۳، م. ج ۶: ۵۶-۶۴). در این مقطع، مکانیزم تثبیت دال فقاہت به‌وضوح دیده می‌شود: حتی برخی علمای شیعه مخالف همراهی با قدرت جدید (کرکی، ۱۴۱۴، ق، ج ۲: ۳۷۱-۳۷۹؛ قطیفی، ۱۴۱۳، ق: ۱۰۵ و ۱۱۳؛ اردبیلی، ۱۴۱۳، ق، ج ۸: ۶۸ و ۸۸ و ۸۹؛ الحر العاملی، ۱۹۶۵، ج ۱: ۱۲۱) را به پذیرش وضع مسلط راضی کرد. بعدها محمدباقر مجلسی در این باره نوشت: «بدان که حق تعالی هرکسی را در این دنیا سلطنتی داده، چنان‌چه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا داده و امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا استیلا داده» (مجلسی، ۱۳۴۱: ۵۵۱). در این چارچوب،

مفاهیم تشیع در خدمت کلان‌گفتمان سلطنتِ غالبانه شاه صفوی قرار گرفت و نشان داد که فقهات دیگر شناور نیست، بلکه ذیل دال مرکزی سلطنت تثبیت شده است.

بنابراین، سهم تأمین شأن غالبانه شاه صفوی میان صوفیان قزلباش و گفتمان فقهات تقسیم می‌شد؛ اما نکته مهم این است که رفتارها و کنش‌های برآمده از فقهات به دلیل پیوند با سلطنت، هم معنا یافت و هم سایر خرده‌گفتمان‌ها، به‌ویژه تصوف را به حاشیه راند. معنا و جایگاه و تثبیت «فقهات» در اینجا نه از ذات خود، بلکه از نسبتش با گفتمان هژمونیک سلطنت به دست آمد.

دانش فقه و جایگاه فقهای شیعی به‌عنوان یکی از این دال‌های شناور، نقش کلیدی در تثبیت یا تغییر گفتمان رسمی ایفا کرد. این نقش، متأثر از روابط متقابل و گاه متضاد میان روحانیت و دستگاه سلطنت در دوره‌های مختلف حکومت صفوی، نمود یافت. در دوره شاه‌اسماعیل اول، گفتمان شیعه دوازده امامی به‌عنوان محور مشروعیت سیاسی در قالب بازتعریف هویت مذهبی ایران مطرح شد. شاه اسماعیل، با صدور فتواها و احکام قضایی علیه صوفیان و اهل سنت، تلاش کرد تا فضای گفتمانی دینی را تحت سیطره مذهب شیعه قرار دهد (Newman, ۲۰۰۹). مثلاً، در مواجهه با صوفیان نقش‌محور قونیه‌ای و اهل سنت، وی از احکام فقهی برای حذف و حاشیه‌راندن این گروه‌ها به‌عنوان ابزار فشار سیاسی گفتمانی بهره برد (Blow, ۲۰۰۹).

در عصر شاه‌عباس اول تثبیت و تقویت گفتمان رسمی شیعه در قالب دستگاهی پیچیده‌تر دنبال شد. شاه عباس با تقویت حوزه‌های علمیه و فقهای شیعی، تلاش کرد همگرایی سیاسی مذهبی را به شکل ساختاری در حکومت صفوی نهادینه کند (Matthee, ۲۰۱۲). وی ضمن افزایش اختیارات فقها، با ابزارهای گفتمانی و عملی همچون برگزاری مجالس رسمی لعن اهل سنت و اعمال محدودیت‌های اجتماعی، صوفیان و اهل سنت را به طور نظام‌مند زیر فشار قرار داد (Fisher, ۱۹۹۱). این اقدامات نماد به‌کارگیری فقه برای

تثبیت هژمونی سلطنت صفوی و نیز نشان‌دهنده نحوه برکشیده شدن فقاہت از دالی شناور به عنصری هژمونیک، در قیاس با اغیار ذیل سلطنت و انسداد معنای رسمی است. در دوران شاه سلطان حسین، تضعیف قدرت مرکزی و افزایش نفوذ روحانیت منجر به بحران در گفتمان سلطنت شد. فقها که اکنون به نهادهایی با استقلال نسبی تبدیل شده بودند، از قواعد فقهی برای انتقاد و فشار بر شاه استفاده کردند (۲۱۹: ۲۰۰۲، Babayan). این کشمکش گفتمانی موجب بازتوزیع معنا و قدرت میان نهاد روحانیت و سلطنت شد که در نهایت به ضعف انسجام گفتمانی رسمی و فروپاشی سلسله انجامید (۲۰۰۸، Newman). این کشمکش گفتمانی موجب بازتوزیع معنا و قدرت میان نهاد روحانیت و سلطنت شد و نشان داد که حتی پس از تثبیت، دال‌ها همواره در معرض مبارزه و بازتوزیع‌اند.

با وجود این، بیشتر فقهای دوازده‌امامی حکومت‌های عصر غیبت را غاصب می‌دانستند؛ حتی علی‌رغم فعالیت شمار زیادی از فقیهان در دولت صفوی، این دیدگاه تغییر عمده‌ای نکرد. آنان مانع شدند که شاهان صفوی خود را «امام عادل» بنامند (گیلو، ۱۳۸۲: ۲۱). شاه‌عباس، با انتخاب لقب «کلب آستان علی»، در واقع پژواک همان فکر را تکرار کرد. این وضع به معنای پذیرش اقتدار معنوی علما توسط حاکمان سیاسی بود و نشان داد که «فقاہت» در نسبت با سلطنت تثبیت شده است، بی‌آنکه استقلال کامل بیابد.

فقها حتی با نظریات خود، حضور سلطنت را مشروع کردند. نظریاتی که شیخ مفید، سید مرتضی و ابوالصلاح حلبی عرضه کرده بودند، در دوره صفوی احیا شد. کرکی با استفاده از نیابت خود، سلطان را به‌عنوان نماینده خود مشروعیت بخشید (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۲۱). شاه تهماسب نیز نظریه او را پذیرفت و خود را «نایب مجتهد» دانست (خوانساری، ۱۳۹۰ ق، ج ۴: ۳۶۱). سید نعمت‌الله جزایری در صدر کتابش، موسوم به «قواص اللئالی»، آورد که: «چون محقق‌ثانی در زمان شاه‌تھماسب صفوی به اصفهان و قزوین آمد، سلطان به او گفت که تو به سلطنت از من سزاوارتری، زیرا که تو نایب امام

هستی و من از جمله عمال تو می‌شوم که به اوامر و نواهی تو عمل می‌کنم... و سلطان به عمال نوشت که اطاعت و امتثال اوامر شیخ کنند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت و در اوامر و نواهی است (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۳۳۲). در دوره‌های بعد، این موقعیت آنچنان تعالی یافت که در زمان شاه عباس دوم، محقق سبزواری تلویحاً از شاه صفوی می‌خواهد که در حکمروایی به فتاوی فقها عمل کند؛ «اما حق در این ابواب بعضی تفصیل است که در علم شریعت و فقه دانسته می‌شود و در آن ابواب، پادشاه رجوع به فتاوری علما و فقها باید نمود» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

بعدها شاه اسماعیل دوم (سلطنت ۹۸۴-۹۸۵ ق) هنگام جلوس به فرزند محقق کرکی گفت: «این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب‌الزمان ع می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شرعیت، قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۵۰: ۴۱). بدین ترتیب بخش قابل توجهی از علما به پیروی از کرکی و فرزندش با حملیت سلاطین صفوی، روی به دربار لنان آوردند و شاهان نیز با احترام فوق‌العاده، جز مدت کوتاه سلطنت شاه اسماعیل دوم، از علما استقبال نموده، اعتبار مجالس رسمی و مهم خود را در حضور علما می‌دیدند. واله اصفهانی درباره حضور علما در صدر مجالس شاهان صفوی می‌نویسد: «... از آغاز اهتزاز ازاهیر بستان سرای سلطنت ابدپیوند، مکنون ضمیر منیر کیمیات‌تأثیر و مخزون خاطر خطیر خورشیدنظیر آن دارند که علمای اعلام و فقهای کرام که صدق اثر «العماء ورثه الانبیاء» از نباهت شأن و اعلائی مکان ابشان اعلام می‌نماید، بالانشینی مجالس عزّ و علا بوده به مجالست مجالس خلد قرین در مجالس اجرای اوامر و نواهی دین مبین صدرنشین باشند» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۵۳۶).

از لحاظ مادی نیز علما برخی زمینه‌ها را برای بهبود موقعیت دولت صفوی مهیا ساختند. کرکی با نوشتن رساله‌ای با عنوان «قاطعہ اللجاج فی تحقیق حل الخراج»، امکان پرداخت مالیات به حکومت جائر را ثابت کرد. او پرداخت خراج را جزء واجبات شیعیان دانست؛ به گونه‌ای که فرد با پرداختش به دولت، بری‌الذمه می‌شود (اردبیلی، ۱۴۱۳: ق: ۳۷ و ۹۱). در مقابل نیز حاکمان صفوی شرایط بسط عمل فقیهان را تسهیل کردند که منازعه دیرپا با صوفیان را به نفع ایشان تغییر می‌داد.

در دوران شاه‌عباس اول، کنترل شرع حتی به زندگی روزمره نیز کشیده شد، هرچند شاه کوشید روحانیان را «نیکو در قبضه اقتدار داشته باشند» (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸: ۹۲). این وابستگی نشان می‌دهد که فقاهت تثبیت شده ذیل سلطنت عمل می‌کرد، نه مستقل از آن. بالاترین مقام روحانیت، «صدارت»، به کسانی داده می‌شد که به خاندان سلطنتی نزدیک بودند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۲).

در دوره‌های پایانی، با ضعف شاهان، اقتدار فقها افزایش یافت، اما همچنان در نسبت با سلطنت تعریف می‌شد. نقض مکرر احکام شرعی توسط درباریان (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۰۸-۱۰۷) یا پایبندی شاه‌عباس دوم به سلطنت الهی (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۱۴) نشان داد که قدرت فقها هرچند تقویت شد، جایگزین سلطنت نشد. تقویت اقتدار روحانیون شیعی در نیمه پایانی حیات صفویان، مطابق شواهد، بر ضعف افراطی شاهان تکیه داشت. این موضوع چنان آشکار بود که افزایش قدرت روحانیون دقیقاً با افزایش نفوذ حرمسرایان همراه بود (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸: ۱۰۷؛ روحی، ۱۳۹۷: ۲۲۰-۲۲۱).

بنابراین، «فقاهت» از یک دال شناور در آغاز عصر صفوی، در میدان مبارزه گفتمانی به‌تدریج تثبیت شد و ذیل سلطنت معنا یافت. این تثبیت نه از ذات فقاهت، بلکه از مفصل‌بندی‌های بیرونی ناشی از نیازهای سلطنت و مبارزه با رقیبان بود.

نیابت و سیادت

علی‌رغم تغییرات مذکور، همچنان تعارض‌های نظری بین تشیع و سلطنت وجود داشت. دال مرکزی گفتمان تشیع ضرورتاً با دال مرکزی پادشاه در گفتمان سلطنت سنخیت نداشت. این تعارض نشان می‌داد که سلطنت و فقاہت به‌طور مستقل عمل می‌کنند و نیازمند واسطه‌ای برای هم‌پیوندی بودند. در نتیجه، راهکار عملیاتی برای حل این مشکل دو جنبه داشت: نخست، رابطه مستقیم با نهاد فقاہت که از طریق آنان مشروعیت سلطنت بازتوزیع می‌شد و دوم، بازتعریف ارتباط حاکمان صفوی با معصومین از طریق ادعای «نیابت و سیادت» که هم جایگاه امامت را نمایان می‌کرد و هم وجهی اجتماعی و پیوندسازی با اوامر الهی داشت که مطابق اصول شیعی تعیین امام موجه نبود؛ زیرا هر امامی می‌بایست با نص امام پیشین تعیین شود که درباره صفویان صادق نبود.

دال «نیابت» با معیارهای و نشانه‌هایی چون واژه‌های «نیابت امام غایب»، «نماینده الهی» و «حکومت به نیابت از امام» شناسایی می‌شود که نشان‌دهنده جایگاه واسطه‌ای فقها و شاهان در مشروعیت‌بخشی به سلطنت بودند. «سیادت» نیز با توجه به نشانه‌هایی مانند ادعای نسب بردن از معصومین» و «تاج دوازده ترک سرخ» شناسایی شد. این هر دو نشان‌دهنده هم‌پیوندی سلطنت و فقاہت در ساختار گفتمان رسمی و برکشیده شدن فقاہت و مشروعیت‌بخشی به سلطنت بودند که در متون و نمادهای مختلف تکرار می‌شدند و فراتر از نشانه مذهبی، ابزار گفتمانی تثبیت هژمونی و بسیج اجتماعی علیه رقبا، به ویژه اهل سنت و صوفیان، بودند.

دال «نیابت و سیادت» به‌عنوان یکی از دال‌های شناور در منظومه گفتمان سلطنت صفوی، ظرفیت‌های معنادار و استراتژیکی را در بازتوزیع قدرت و مشروعیت ایفا می‌کرد. ادعاهای مذکور نه تنها نشانه‌ای مذهبی، بلکه ابزاری کارآمد برای تثبیت هژمونی سلطنت صفوی بود که این سلسله از پیش از تأسیس رسمی خود، آن را در میدان گفتمان شیعی

بازتعریف کرد. شاه اسماعیل اول در اولین قدم، مسیر پیوند خونی خود را با ائمه اطهار ترسیم کرد. او اعلام کرد: «حسین؛ با دختر یزدگرد سوم، پادشاه ساسانی، ازدواج کرده و بر همین اساس، حق الهی حکومت در دست ادامه‌دهندگان نسل ایشان، یعنی او و فرزندان‌ش است» (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۲۶). وی، با استناد به این دال، توانست فضای استعاری خاصی را در گفتمان سیاسی مذهبی ایجاد و مریدان و پیروان را حول محور خود بسیج کند. این دال به او امکان داد تا موقعیت خود را نه صرفاً به‌عنوان یک حاکم سیاسی، بلکه به‌عنوان مظهر الهی و نماینده مستقیم اهل بیت تثبیت کند؛ به گونه‌ای که خود را «مهدی موعود» و مظهر حلول خداوند در جهان معرفی کرد (Newman, ۲۰۰۶: ۵۹). با اعلام نسب و «نیابت امام غایب»، شاه اسماعیل، فقاہت را در جایگاهی تقویت شده قرار داد که مشروعیت دینی او را هم‌زمان تضمین می‌کرد. ادعای او بر اساس متن‌های دینی و فرهنگی و دیوان اشعار، نشان‌گر تلفیق دین و سیاست در گفتمان صفوی بود.

در حیب السیر در القاب خاندان صفوی آمده است: «دُرّ دریای ولایت، وارث خلافت مرتضوی، ثمر شجره بوستان اهامت» (خولندمیر، ۱۳۵۳: ۱۳۵۳). در زمان حاکمیت صفویان نیز مریدان قزلباش، شاه‌اسماعیل را نه فقط شاه بلکه مرشد اعظم می‌دانسته و حتی پاره‌ای از این تلقینات در زمان شاه‌تھماسب صفوی هم موجود بوده است. نقل شده است که شاه‌اسماعیل تاج و شمیر را از حضرت مهدی (علیه‌السلام) گرفته است (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۳۸ و ۳۴۳ و ۵۹۳ و ۵۷۴). علاوه بر این، وجود القابی چون «سید» برای شیخ صفی، در برخی اسناد قدیمی (قبل از تاسیس سلسله صفویه)، نشان از سیادت وی داشته است. القابی که بعضاً در مکاتبات مخالفان این خاندان هم یافت می‌شده است. به‌عنوان نمونه، شروانشاه خلیل الله، جنید (جد شاه‌اسماعیل) را در نامه‌ای (که موجود است) از زمره سادات برشمرده است. سلطان بایزید دوم عثمانی نیز، درباره شیخ حیدر از عناوینی استفاده می‌کند که نشان‌دهنده سید بودن این خاندان است (احمد پاشا، ۱۲۷۴ ق: ۳۰۹ و ۳۴۵).

عبارتی در کتاب تکملة الاخبار وجود دارد که در آن، موقعیت پادشاهان صفوی در نظام سیاسی شیعه، به روشنی مشخص می‌شود. عبدی‌بیگ شیرازی یکی از شیعیان معتقد، در کتاب مذکور دربارهٔ موقعیت شاهان صفوی در نظام سیاسی شیعه نوشته است: «منصب دارالسلطنه جهان نبی الرحمن که خلاصه عالم امکان است، باشد و بعد از او مخصوص امیرالمؤمنین باشد که هم از جانب حضرت حق و هم از جانب پیغمبر مخصوص به امامت و ریاست کافه خلاق است و بعد از آن حضرت، این منصب عالی علی التوالی به حضرات ائمه اثنا عشر تعلق دارد و غیر ایشان، هر کس که در این امر دخل نماید، جائر است و چون سلطان زمان صاحب امر (علیه صلوات‌الله) الملك المنان غائب است حق آن است که از سلسله علیه علویه فاطمیه، شخصی که قابلیت این امر داشته باشد» (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۳۳-۳۴).

این جایگاه نمادین، افزون بر اعتبار دینی، کارکردی سیاسی داشت که از طریق انسداد سایر نشانه‌ها و بازتعریف میدان گفتمان، رقبا را به حاشیه رانده و جایگاه هژمونیک صفویان را تثبیت کرد. برای نمونه، پیام شاه اسماعیل برای توده‌های ترکمن آنا تولی، متکی بر بهره‌برداری از اعتقادات مهدویت و پذیرش گستردهٔ ادعای الوهیت خاندان صفوی بود؛ ادعایی که از خلال نظام نشانه‌ای خاص، همچون تاج دوازده ترک سرخ و نماد دوازده امام، به صورت بصری و عملی نیز تجلی می‌یافت (Mathee, ۲۰۱۲: ۷۵). با اندیشه‌های سیاسی برآمده از دیدگاه‌های اتصال صفویه به انقلاب صاحب‌الامر و مهدی‌گرایی و پیش‌گویی ظهور صفویان توسط علمایی چون مجلسی، علمای شیعه آن دوره مخالفت با سلاطین صفوی را نامشروع و مخالف دین و شرع دانستند (کمره‌ای، نسخهٔ خطی، برگ ۲۲۹؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۶۶؛ ناجی، نسخهٔ خطی، رساله سلطنت، برگ ۲۵)؛ به طوری که محمدباقر مجلسی بنا به تحمیل وضع زمانی، معاشرت با امرا را واجب می‌شمرد (مجلسی، بی‌تا: ج ۱/ ۱۴۹ و ۱۵۰). در این نمونه‌ها، دال «نیابت و سیادت» به صورت عملیاتی، هژمونی معنایی و مشروعیت‌بخشی را از طریق بازتعریف نقش خاندان پیامبر در قدرت سیاسی مذهبی محقق ساخت.

«نیابت و سیادت» در منظومه سلطنت صفوی، نه تنها نشانه مشروعیت بخش مذهبی بلکه به عنوان استراتژی گفتمانی در بازتوزیع قدرت و تثبیت هژمونی دیده می‌شود. چنانکه مزایای اشاره می‌کند، «اشاره بر ذریه علوی شیخ صفی» از جمله ساختارهایی است که مورخان درباری صفوی به دستور شاهان در تألیفات خود گنجانده‌اند تا مشروعیت سلسله صفوی را بر پایه نسبیّت به خاندان پیامبر تقویت کنند (مزای، ۱۳۸۸: ۱۲۲). این سیاست گفتمانی نشان‌دهنده تولید معنا در خدمت تثبیت قدرت است که به بازتعریف «نیابت و سیادت» در خدمت حاکمیت انجامید.

بر همین اساس، برخلاف ادعای مستقیم میراثداری پیامبر، صفویان «حکومت به نیابت از امام غلیب» را اعلام می‌کردند (۶: ۱۹۸۰، Amir Arjomand)؛ ادعایی که هژمونی معنایی را از طریق واسطه‌سازی دینی بر ساختار سیاسی حاکم برقرار می‌ساخت. شیوه‌های مورد استفاده در این پروژه گفتمانی، «غیراستدلالی و غیرعقلانی» بوده و مبتنی بر «ادعای مکاشفات و وجد و ذوقیات» است که گهگاه با «آیات قرآن و احادیث و ادعاهای تاریخی مبهم» ترکیب می‌شدند تا پیوندی مستقیم میان خاندان سلطنتی صفوی، خاندان پیامبر و حتی ایران باستان برقرار شود.

یکی از نمونه‌های برجسته این بازتولید معنایی، ادعای شاه‌اسماعیل در خصوص ازدواج دختر یزدگرد با امام حسین؛ بود که پیش‌تر به آن اشاره شد. این ادعا به عنوان نمونه‌ای شاخص از «بازمفصل‌بندی» گفتمانی نشان می‌دهد که چگونه خاندان صفوی، با تلفیق اسطوره و تاریخ‌نگاری، «نیابت و سیادت» را به صورت ابزار مشروعیت‌بخشی به سلطنت بازتعریف کرده و نقش فقاقت را در سایه سلطنت برجسته می‌کرد. پس منابعی چون «عالم آرای صفوی»، به عنوان یک متن درباری و تألیفی دوره صفوی، نه صرفاً بازتاب‌دهنده تاریخ، بلکه ابزاری برای بازسازی گفتمان مشروعیت است که می‌تواند حامل گزاره‌های اسطوره‌ای و ایدئولوژیک باشد.

در دوره شاه عباس اول، دال نیابت و سیادت به شکل نهادی در ارتباط تنگاتنگ با فقهای شیعه به کار گرفته شد. وی با حمایت از حوزه‌های علمیه و فقهای شیعی، آنان را نمایندگان نیابت الهی و دروازه‌بانان مشروعیت سلطنت معرفی کرد. این تعامل متقابل میان نهاد سلطنت و نهاد دینی، به بازتوزیع معنا و تثبیت گفتمان هژمونیک صفوی منجر شد که در آن نیابت و سیادت، مرزهای قدرت را در جهت تحکیم سلطنت بازتعریف می‌کرد (Matthee, ۲۰۱۲: ۱۲۸). همچنین ادعای نیابت و سیادت با داعیهٔ اتصال به حکومت امام زمان (عج) کامل‌تر می‌شد. «شاه‌تھماسب معتقد بود ظهور حضرت مهدی (عج) قریب‌الوقوع است» (میلو، ۱۳۹۰: ۲۶) و در سکه‌ها نام خود را غلام امام مهدی یا غلام علی‌بن‌ابی‌طالب ضرب کرده بود و اصرار داشت سیادتش را نشان بدهد. به همین خاطر در ضرب سکه تھماسب الحسینی الموسوی را برمی‌گزید (قائینی، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

مدعاهای «نیابت» در مقام «مرشد کامل» و هم‌وردی با رقبای صوفی‌مسلك و شیعی عمل می‌کردند و ضرورت اصلاح مشروعیت صفوی را در مهار مدعیان هم‌ردیف آشکار می‌ساختند. نمونه‌هایی مانند شورش مرشد قلی خان قزلباش (منشی ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۰۱) یا نهضت مشعشعیان (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۱۳۶) نشان می‌دهد که دال «نیابت و سیادت» عملیاتی شد تا سلطنت و فقاہت را در برابر رقبا تقویت کند. این روند تا حدی پیش رفت که حتی شاه قوانین اسلامی را دقیقاً رعایت نمی‌کرد (ر.ک: اولثاریوس، ۱۳۶۹) و در خطابه‌های مذهبی کمتر تطابق با تعالیم مشاهده می‌شد (ر.ک: اسپانچچی، ۱۳۷۹: ج ۱)؛ زیرا دغدغهٔ اصلی، مشروع جلوه دادن ساختار شدیداً وابسته به سلسله مراتب و مرجعیت نخبگان، به‌ویژه شاه، بود.

جدول زیر نشان می‌دهد که هر دال بر اساس چه نشانه‌هایی در متن یا نمادها شناسایی شده و چگونه در گفتمان صفوی عمل کرده است:

جدول ۲: سازوکار شناسایی و تثبیت دال «نیابت و سیادت» در گفتمان صفوی،

منبع: یافته‌های پژوهش

کارکرد عملیاتی در گفتمان مسلط	شیوه شناسایی در منابع	نشانه‌های شناسایی (واژگانی / نمادین / متنی)	دال گفتمانی
<ul style="list-style-type: none"> - واسطه‌سازی میان سلطنت و فقاہت؛ - تثبیت مشروعیت سلطنت از طریق اتصال به امام غایب؛ - حاشیه‌رانی رقبای مذهبی و صوفی‌مسلك. 	<ul style="list-style-type: none"> تحلیل تکرار واژه‌ها در متون درباری (مثل عالم‌آرای صفوی)، اشعار شاه‌اسماعیل و روایت‌های مورخان 	<ul style="list-style-type: none"> - «نیابت امام غایب»؛ - «نماینده الهی»؛ - «حکومت به نیابت از امام»؛ - «ارجاع به «مرشد کامل» 	نیابت
<ul style="list-style-type: none"> - تثبیت سلطنت با اتکا به نسب پیامبر؛ - ایجاد بسیج اجتماعی از طریق نمادهای مذهبی-سیاسی؛ - تقویت هژمونی معنایی در برابر اهل سنت و سایر جریان‌ها. 	<ul style="list-style-type: none"> - شناسایی در آثار مورخان درباری؛ - اشارات به نسب‌نامه در منابع صفوی و تحلیل نمادهای تصویری و تشریفاتی. 	<ul style="list-style-type: none"> - سیادت؛ - ادعای نسب بردن از معصومین؛ - اشاره بر ذریه علوی شیخ صفی؛ نمادهای بصری مانند «تاج دوازده ترک سرخ». 	سیادت

ضدیت با تسنن

استحاله در مفاهیم و جایگاه اجزای گفتمان غالب می‌بایست با خالص‌سازی فضای اجتماعی و تقابل با اغیار خارج از گفتمان تشیع و سلطنت پیگیری می‌شد. از آنجاکه خصومت در تسلط گفتمان سلطنت شیعی و فقاہت همراهش اساسی بود، می‌بایست مرزهای سیاسی به‌فوریّت تأسیس می‌شدند. در همین راستا هویت و موجودیت و سلطه گفتمان شیعی و فقاہت آن ضرورتاً به تعارض و ضدیت با گفتمان اهل تسنن و خلافت عثمانی و نیز تثبیت مرزهای هویتی، تولید تمایز و انسداد دلالت‌های رقیب نیاز داشت. شناسایی این دال از رهگذر واژگانی چون «دشمن خاندان رسالت»، «لعن خلفا»، «تغییر

محراب اهل سنت» و نیز از طریق کردارهای نمادین همچون طرد علما و حذف نشانه‌های سنی در فضاهای عمومی صورت گرفت. معیار شناسایی دال، تکرار این نشانه‌ها در متون تاریخی، احکام حکومتی و بازنمایی‌های اجتماعی - مذهبی است که در منابعی چون فسایی، خواندمیر، میرخواند و فلسفی منعکس شده است.

زمانی که شاه اسماعیل بر شروان‌شاهان مسلط شد به سپاهیان خود گفت چون مردم شروان دشمن خاندان رسالت‌اند «اموال آن‌ها نجس است، باید تمامی اموال آن‌ها را که به غارت گرفته‌اید، در آب رودخانه اندازید، تمام لشکریان اطاعت فرمایش مرشد کامل خود را کرده تمامت اموال را در آب انداختند، حتی شتر و اسب و استر را» (فسایی، ۱۳۹۲: ۹۰).

ضدیت با خلافت عثمانی با دلالت‌های تاریخی استقلال‌خواهی ایرانیان پیوند خورد و «به نیاز استقلال‌خواهی و تمایزخواهی تاریخی ایرانیان از جهان خلافت نیز کمک می‌کرد؛ چه در آن زمان به سبب غلبه دین بر ملیت، تأمین استقلال سیاسی کشور جز از طریق ایجاد استقلال مذهبی امکان‌پذیر نمی‌نمود» (فلسفی، ۱۳۹۶: ۲۸). به این ترتیب، دال «ضدیت با تسنن» با دال‌هایی چون «استقلال دینی» و «ایرانیّت» در یک زنجیره هم‌ارز گفتمانی قرار گرفت.

از همان آغاز سلطنت صفوی، این دال به شیوه‌ای عینی در فضای اجتماعی سیاسی حضور یافت. پس از استقرار شاه اسماعیل، چون خواندمیر گزارش می‌دهد که «سنان متعبد و خوارجیان متعصب» از ترس «غازیان عظام» به «اطراف آفاق» پناه بردند (خولندمیر، ۱۳۳۰، ج ۴: ۴۶۸). هم‌زمان، حاکمیت صفوی در عمل، فضاهای دینی را بازتعریف کرد؛ «شاه اسماعیل حکم فرمود که در مساجد و معابد، محراب اهل سنت را تغییر دهند» (میرخوانده، ۱۳۷۰: ۱۲۵-۱۲۶). این نوع بازآرایی نمادین فضا نوعی طرد گفتمانی است که از طریق حذف نشانه‌های رقیب، فضای معنایی گفتمان مسلط را تثبیت می‌کند. تبعید و طرد علما و روشنفکران اهل سنت نیز یکی از نمودهای مادی این دال

شناور بود. ابن روزبهان خنجی، عالم سنی مذهب، به سبب گرایش مذهبی‌اش پس از قدرت‌گیری صفویه، ناچار به ترک اصفهان و ایران شد (مزاوی، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۴). این وقایع، بازتاب *انسداد گفتمانی* در برابر معناهای ناهمخوان با مرکزیت تشیع صفوی است. افزون بر این، «ضدیت با تسنن» در قالب کردارهای روزمره، همچون لعن خلفای راشدین، نیز تداوم یافت و به بخشی از «وقته گفتمانی» صفویه بدل شد. طرفداران صفویه در کوچه و بازار راه می‌افتادند و همراه محقق کرکی نه تنها خلفای راشدین، بلکه به‌طور کلی سنی‌مذهبان را لعن می‌کردند. هرکس که بی‌درنگ در جواب نمی‌گفت «بیش باد و کم مباد!» خطر آن بود که در دم خونس ریخته شود (فلسفی، ۱۳۴۵: ۳۱؛ سیوری، ۱۳۸۹: ۲۷؛ Savory، ۱۹۷۲: ۶۵؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ۱۲۰-۱۲۳؛ حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۹۵-۵۹۶). این لعن‌ها صرفاً کنش‌های مذهبی نبودند؛ بلکه ابزارهای دلالت‌ساز برای حذف «دگر» بودند و زنجیره‌ای از معنا را در اطراف «تشیع دوازده‌امامی» به‌عنوان دال مرکزی گفتمان صفوی شکل می‌دادند. بدین ترتیب، «ضدیت با تسنن و خلافت عثمانی» نه تنها در تقابل با عثمانی و اهل سنت نقش ایفا کرد، بلکه به سبب نیاز به علمای شیعه و طرد صوفیان نیز شد؛ چرا که صوفیان توانایی تقابل با علمای عثمانی را به لحاظ عقیدتی و دانش و نهاد مذهبی نداشتند؛ بنابراین، این دال شناور با تسلط بر لایه‌های مختلف گفتمان صفوی، از تولید فضا تا بازتولید معنا، نقش اساسی در تثبیت سلطنت و نهاد دین در کنار همدیگر ایفا کرد.

جدول ۳. سازوکار شناسایی و تثبیت دال «ضدیت با تسنن» در گفتمان صفوی، منبع: یافته‌های پژوهش

کارکرد عملیاتی در گفتمان سلطنت-فقاہت	شیوه شناسایی در منابع	نشانه‌های شناسایی (واژگانی / نمادین / متنی)	دال گفتمانی
<ul style="list-style-type: none"> - تثبیت مرز هویتی تشیع در تقابل با تسنن؛ - پیوند با استقلال‌خواهی ایرانیان؛ - طرد رقبای مذهبی و تقویت نیاز به فقها 	<ul style="list-style-type: none"> - روایت‌های تاریخی و متون درباری؛ - کنش‌های نمادین (تبعید علما، طرد محراب، لعن در کوچه و بازار) 	<ul style="list-style-type: none"> - اموال آن‌ها نجس است؛ - سنیان متعبد و خوارجیان متعصب؛ - تغییر محراب اهل سنت؛ - لعن خلفای راشدین. 	ضدیت با اهل تسنن

مرشد کامل

در منظومهٔ گفتمان سلطنت صفوی، دال شناور «مرشد کامل» جایگاهی بنیادین در سازوکار مشروعیت‌بخشی به قدرت دارد. صفویان در آغاز به مثابه فرقه‌ای صوفی، با «هدایت مرشد کامل» به قدرت دست یافتند، نه صرفاً حاملان آموزه‌های تشیع امامیه. به این ترتیب، قزلباشان که زیربنای جامعه نوظهور صفوی را تشکیل می‌دادند، «شیخ‌زاده‌ای مقدس [را] به پادشاهی نیرومند مبدل» کردند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۴). این تحول به خوبی نشان می‌دهد که پیش از آنکه تشیع امامیه به ایدئولوژی رسمی دولت صفوی بدل شود، نخستین زنجیرهٔ هم‌ارزی در گفتمان صفوی حول محور «اطاعت از مرشد کامل» شکل گرفت، نه بر مبنای آموزه‌های فقهی.

«مرشد کامل» واجد تمام ویژگی‌های دال شناور بود. این دال در متون و روایت‌های تاریخی به گونه‌ای بازنمایی شد که معنای آن هرگز تثبیت نمی‌شد و میان «قداست»، «قدرت سیاسی»، «فره ایزدی» و «اطاعت مطلق» در نوسان بود. این وضعیت نشانه‌ای از میدان مبارزهٔ گفتمانی بود: دالی که در موقعیت‌های متکثر معنایی قرار می‌گیرد، همواره در معرض بازتوزیع و بازتعریف است.

ایثار برای مرشد کامل از اعتقاد مریدان به استطاعت یزدان‌گونهٔ او سرچشمه می‌گرفت. در این میان، اهل اختصاص^۱ حفظ جان مقتدا و روحیهٔ انقلابی صحراگردان را هم‌تراز باورهای افراطی دربارهٔ شاه‌اسماعیل قرار دادند (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۰۸). همین موضوع نشان می‌دهد که این دال در سطح زبانی و نمادین به نقطهٔ ثقل کنش سیاسی مبدل شد. برای روشن شدن فرایند شناسایی این دال در متن، می‌توان شاخص‌های زیر را به کار گرفت:

۱. گروهی محدود از نخبگان فرقهٔ صفوی که به شیخ بزرگ نزدیک بودند و مسئولیت‌های اعتقادی و حفاظتی و سیاسی مختلفی داشتند.

جدول ۴: سازوکار شناسایی و تثبیت دال «مرشد کامل» در گفتمان صفوی، منبع: یافته‌های پژوهش

شاخص تحلیلی	شواهد تاریخی/متنی	پیامد گفتمانی
برجستگی زبانی	تکرار «مرشد کامل» در روایت‌های قزلباشان و منابعی چون <i>عالم‌آرای صفوی</i> و <i>جهانگشای خاقان</i> .	تمرکز گفتمان بر اطاعت مطلق.
موقعیت در فضای تخصص	مقابله با «ناصوفی‌گری» و طرد مخالفان با خشونت.	ترسیم مرز میان «درون/بیرون» گفتمان.
هم‌نشینی با دال‌های دیگر	پیوند با «فره ایزدی»، «مهدویت» و «قداست فوق‌بشری».	تثبیت معنای مرشد به‌عنوان واسطه الهی.
بازنمایی در روایت‌ها	حلول امام علی؛ در وجود شاه صفوی.	ادغام سنت شیعی با نمادهای صوفیانه و باستانی.

بر اساس این شاخص‌ها، «مرشد کامل» در آغاز به‌منزله دالی شناور شناخته شد که می‌توانست میان معنای صوفیانه، شیعی و شاهانه حرکت کند و به همین دلیل، کارکردی هژمونیک در آغاز سلطنت صفوی پیدا کرد.

در پیوند با دیگر دال‌های زنجیره گفتمان سلطنت صفوی، باور ترکمانان به مهدویت و تطبیق آخر زمان (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۴۳) با وضع موجود، جایگاه اسماعیل در مقام مهدی موعود (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۴۶؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۴۷-۱۵۰) را ارتقا بخشید؛ به‌حدی که نه‌تنها سجده و ستایش وی تجلی اراده الهی به شمار می‌رفت (سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۰۸؛ خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۷۲ و ۲۷۴)، بلکه قزلباشان، او را همچون خدایی می‌پرستیدند (براون، ۱۳۶۹: ۶۱)، و مخالفان مرشد را با ولع می‌خوردند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۵؛ خطائی، ۱۳۵۷: ۱۶۷)؛ کرداری که مؤلفه‌ای درونی از تصوف صفوی بود. این عقاید به معصومیت و چشمداشت اطاعت بی‌چون‌وچرا از مرشد کامل در سراسر جامعه تعمیم می‌یافت. بر این مبنا، گستره معنوی شأن حاکم صفوی چنان گسترده بود که در روایت جهانگشای خاقان، عناصر بسیار غلیظی از حلول امام علی؛ در وجود شاه

صفوی مشخص می‌شود (بی‌نام، ۱۳۶۴: ۵۰۶-۵۰۷). اصل اطاعت مطلق از لحاظ تاریخی از دوران باستان رایج بود که از مفهوم «فره ایزدی» درباره شاهان سرچشمه می‌گرفت و نه لزوماً خصوصیات باطنی شیعه امامیه.

دال «مرشد کامل» به‌منزله کانونی از مفصل‌بندی گفتمان صفوی عمل می‌کند؛ کانونی که «معصومیت» و «اطاعت بی‌چون‌وچرا» را به سراسر عرصه اجتماعی تعمیم می‌داد. در این چارچوب، گستره معنوی شأن حاکم صفوی چنان بسط یافت که در روایت جهانگشای خاقان، نشانه‌های بارزی از «حلول امام علی؛ در وجود شاه صفوی» آشکار شد (بی‌نام، ۱۳۶۴: ۵۰۶-۵۰۷). چنین بازنمایی‌ای «مرشد کامل» را در پیوند با دال‌های دیگری چون «فره ایزدی» از سنت باستانی، به زنجیره‌ای از هم‌ارزی‌ها مفصل‌بندی می‌کرد که در آن، اطاعت مطلق نه صرفاً برآمده از خصایص باطنی شیعه امامیه، بلکه ریشه‌دار در سنت دیرینه فرمانبرداری شاهانه بود.

«اطاعت مطلق» به‌ویژه در روابط قزلباشان با شاه جلوه‌گر شد؛ به‌گونه‌ای که مخالفت با او «ناصوفی‌گری» تلقی می‌شد و مجازاتش مرگ بود. در سطح گفتمانی، چنین امر هنجاری‌ای به تثبیت موقعیت شاه در هیئت «شخصیت عرفانی و آسمانی» یاری می‌رساند (شاملو، ۱۳۷۴: ۲۶۷-۲۶۶). از همین رو، حکومت شاه‌اسماعیل را می‌توان نمونه‌ای از مفصل‌بندی موفق میان «مذهب» و «سیاست» دانست؛ جایی که شاه هم‌زمان به‌مثابه «رئیس نهاد حکومت» و «مرشد کامل» جایگاه خود را مشروعیت می‌بخشید (روملو، ۱۳۸۴: ۸۸). این معنا در منابع دیگری نیز تقویت می‌شود؛ چنان‌که وفاداری به دولت شاه و «کشته شدن در راه آن دو» (ایران و مذهب) به‌منزله سعادت معرفی می‌شد (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۳۸۴). وقایعی مانند «قتل خلیفه‌الخلفا به دست اسماعیل دوم» نیز نشان می‌دهد که چگونه اندیشه اطاعت مطلق از شاه، در مقام مرشد کامل، به‌صورت عملی بازتولید می‌شد (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۳). حتی توصیف‌های جهان‌بینانه شاملو از شاه‌عباس دوم، که او را در موقعیت «خورشید» ترسیم

می‌کند، نشانگر استمرار همین مفصل‌بندی است (شاملو، ۱۳۷۴: ۲۶۷).

این ترکیب «غالیانه خصوصیات صوفیانه» با «خصایص افراطی فوق‌بشری و الهی شیعیانه»، چنان در زندگی روزمره رسوب یافته بود که منابع اروپایی نیز آن را ثبت کردند؛ گزارش بازرگانی ونیزی به «عشق به این صوفی مثل خداوند» و نیز «رفتارهای حیرت‌آور سربازان در میدان جنگ» و توسل به عبارتهایی چون «اسماعیل ولی‌الله» و «فناناپذیری» اشاره دارد (۲۰۶: ۱۸۷۳، *Travels of Venetians in Persia*؛ در: سیوری، ۱۳۸۹: ۲۳؛ پناهی سممانی، ۱۳۷۲: ۲۷). چنین دلالت‌هایی نشان می‌دهد که گفتمان صفوی، با تکیه بر دال شناور «مرشد کامل»، توانست نظام معنایی‌ای بسازد که در مقام «بیان هنجاری» بر کل میدان اجتماعی، حتی بر نهاد فقاقت، سیطره یافت.

نقطه عطف در این تغییر را می‌توان در دوران شاه تهماسب و حضور محقق کرکی دید. او با نظریه «نیابت فقها از امام» (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۴۲؛ آرام، ۱۳۸۶: ۳۱۱) مشروعیت سلطنت را نه از دال صوفیانه مرشد کامل، بلکه از مبانی فقهی استنتاج کرد. معنای مرشد کامل در این مقطع «منجمد» شد و جای آن را دالی تازه، یعنی «فقاقت»، گرفت که موجب زنجیره‌های جدیدی از معنا و مشروعیت بود.

در عصر شاه عباس اول، این تغییر آشکارتر شد. وی به‌جای تکیه بر اقتدار فره‌ایزدی و مرشدیت، برای مشروعیت خود به شبکه فقها و نهادهای فقهی متکی شد و با حمایت از حوزه‌های علمیه، نهادسازی‌های گسترده و برگزاری مجالس لعن اهل سنت، عملاً نشان داد که «فقاقت» نسبت به «مرشد کامل» دست بالا را یافته است (Mathee, ۲۰۱۲: ۱۳۴). حتی منابعی مانند **تذکره الملوک** تصریح می‌کنند که شاه عباس روحانیان را در «قبضه اقتدار» نگه می‌داشت (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸: ۹۲) و روحانیان نزدیک به خاندان را تنها به روحانیان نزدیک به خاندان سلطنت می‌سپرد (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۲). این امر نشانه‌ای روشن

از جایگزینی تدریجی مرشدیت با سازوکارهای فقهی بود.

پیش‌تر به چالش‌های ناشی از نفوذ علما برای شاه صفوی در دوره‌های پایانی صفویه اشاره شد. در این مقطع، «مرشد کامل» دیگر کارکردی نداشت و تنها به صورت خاطره‌ای اسطوره‌ای در متون باقی مانده بود. در مقابل، فقهات به ابزار اصلی بازتوزیع معنا و مشروعیت در ساختار سیاسی بدل شد (Newman, ۲۰۰۸).

در کل، «مرشد کامل» در گفتمان صفوی نقشی دوگانه ایفا کرد: از یک‌سو در آغاز به‌عنوان دال شناوری که معنای سلطنت و سیاست را به‌واسطه تقدس صوفیانه تثبیت می‌کرد، و از سوی دیگر در طول حیات صفوی به‌تدریج به حاشیه رفت و جایش را به فقهات داد. این تحول نشان می‌دهد که دال‌های شناور در میدان مبارزه گفتمانی دائماً در معرض بازتوزیع معنا قرار دارند و سرنوشت آن‌ها بسته به اوضاع تاریخی و نیروهای هژمونیک تغییر می‌کند. مسیر این تحولات تدریجی غالباً فقهات را نشان می‌دهد که سرانجام سلطنت صفوی را از مرجعیت صوفیانه به سلطنتی فقه‌محور منتقل کرد.

رؤیایپردازی

در چارچوب گفتمان صفوی، دال شناور «رؤیایپردازی» به‌مثابه ابزاری هژمونیک عمل می‌کرد که به‌واسطه آن، «کرامات مرشد کامل» از سطح تجربه فردی به سطح اجتماعی و سیاسی، کانونی برای بازتولید قدرت و قداست و سازوکاری نهادی برای تثبیت اقتدار خاندان صفوی ارتقا می‌یافت. در این میدان، باور مریدان به کرامات مرشد کامل با اتکا به رؤیا توجیه می‌شد و همین امر، رؤیا را به نقطه پیوند میان «مشروعیت معنوی» و «اقتدار سیاسی» بدل می‌کرد. بر این اساس، انتقال ریاست طریقت در خاندان صفوی به‌صورت موروثی، نه‌تنها از سنت صوفیانه مشروعیت می‌گرفت، بلکه با «اعتقاد به درجات معنوی

شاهان در کودکی و نوجوانی نیز به سطحی قدسی پیوند زده می‌شد.

جدول ۵: سازوکار شناسایی و تثبیت دال «رؤیاپردازی» در گفتمان صفوی، منبع: یافته‌های پژوهش

شاخص تحلیلی	شواهد تاریخی/متنی	پیامد گفتمانی
برجستگی زبانی	روایت‌های متعدد از خواب‌های شاهان در <i>عالم‌آرای صفوی</i> ، <i>جهانگشای خاقان</i> و <i>تذکره‌الملوک</i> .	رسمیت‌بخشی به تجربه فردی در سطح جمعی.
موقعیت در فضای تخصص	استفاده از رؤیا برای مشروعیت‌بخشی به جنگ‌ها و حذف مخالفان.	ترسیم مرز میان «درون» و «بیرون» گفتمان.
هم‌نشینی با دال‌های دیگر	پیوند با «قدرت شاهانه»، «تقدیر الهی»، «پیروزی».	ایجاد زنجیره هم‌ارزی میان سیاست و معنویت.
بازنمایی نهادی	<i>صفوه‌الصفاء</i> و القای دستورات پیامبر و ائمه در خواب به اجداد صفوی.	نهادینه‌سازی رؤیا به‌مثابه ابزار مشروعیت

نمونه شاخص این مفصل‌بندی، «خواب دیدن اسماعیل اول قبل از عزیمت به جنگ شروان» است. حسن بیک روملو در *احسن‌التواریخ* می‌نویسد:

«چون در خواب جمال مرتضوی بر شاه ظاهر شد و به نصرت و ظفر بشارت داد، اسماعیل به کلی دلیر گشته، با جماعت اندک خویش آهنگ میدان کرد» (روملو، ۱۳۸۴: ۵۹-۶۰).

در این روایت، رؤیا شاه را به منتخب الهی و پیروز مقدر بدل کرد و در بسیج قزلباشان و مشروعیت‌بخشی به جنگ نقش کلیدی ایفا نمود. در سطح گفتمانی، رؤیا از دالی شخصی به دالی سیاسی ارتقا یافت و در زنجیره هم‌ارزی با «پیروزی» و «اقتدار شاهانه» قرار گرفت.

در *صفوه‌الصفاء* نیز رؤیاپردازی صورت نهادی یافت: «القای دستورات در خواب توسط پیامبر و ائمه» نه تنها جایگاه معنوی اجداد صفوی را تثبیت کرد، بلکه «درجه معنویت افراد در دیدن خواب‌های مهم» به معیار مشروعیت سیاسی و اجتماعی بدل شد (آرام، ۱۳۸۶:

۱۷۲). تاریخ‌نگاری‌های رسمی صفوی نیز در صدد برآمدند که رؤیا را به سازوکاری برای «تأثیرگذاری بر احساسات مخاطب» بدل کنند. در *صفوه‌الصفاء*، ابن بزاز تصریح می‌کند که «چون شیخ صفی در خواب رسول خدا را دید و از او بشارت گرفت، در میان مریدانش شأنی یافت که هیچ‌کس را نبود» (ابن بزاز، ۱۳۷۳: ۲۱۴).

رؤیاهای شاه تهماسب و شاه عباس نیز در این چارچوب معنا یافتند. منابع رسمی و گزارش‌های اروپایی تصریح کرده‌اند که این پادشاهان در بزنگاه‌های سیاسی و نظامی، مانند اصلاحات نظامی یا تنظیم مناسبات خارجی، خواب‌هایی می‌دیدند که به‌عنوان نشانه‌ای از «هدایت الهی» بازنمایی می‌شدند (Savory, 2007; Babayan, 2002). چنین مفصل‌بندی‌ای در دیگر متون نیز ادامه یافت. در *عالم آرای عباسی*، اسکندر بیگ منشی، خواب شاه عباس را در آستانه اصلاحات نظامی بازگو کرد: «چون در خواب حضرت امیر را دید که به وی فرمود لشکر را به ترتیب نو آراسته کن، چون بیدار شد بی‌درنگ بدان مشغول گشت» (منشی، ۱۳۵۰: ج ۱، ۲۱۴). این نقل قول، نقش رؤیا را در بازتعریف عمل سیاسی آشکار می‌کند.

رؤیایپردازی در این بافت به‌منزله «دال شناور» عمل می‌کند که توانایی دارد دلالت‌های متکثر، از «مشروعیت مذهبی» تا «اقتدار سیاسی»، را در زنجیره‌ای هم‌ارز گرد هم آورد. همین سبب شد که «مسائل مهم سیاسی و نظامی و فکری از طریق خواب‌دیدن‌های پادشاهان» حل و فصل شود. در *خلاصه‌التواریخ* واله اصفهانی، رؤیای شاه‌تهماسب نقل می‌شود که «در خواب حضرت امام زمان ع او را به صبر در برابر دشمنان و تقویت بنیاد شرع انور توصیه فرمود» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۹۵). به تعبیر یکی از مورخان درباری، «اگر شاهان صفوی در خواب چیزی دیدندی، آن را همچون وحی منزل دانستی و بر آن اساس حکم راندندی» (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۲۸). این بیان نشان می‌دهد که رؤیایپردازی به سطحی از «فداست سیاسی» ارتقا یافت که در آن، مرز میان تجربه باطنی و عمل حکومتی

محو می‌شد.

این مسئله را می‌توان در سه نمونه تاریخی زیر نیز مشاهده کرد:

◀ **خواب اسماعیل اول پیش از جنگ شروان:** این خواب، شاه را به منزلهٔ منتخب الهی و پیروز مقدر نشان داد و برای بسیج قزلباشان و مشروعیت‌بخشی به جنگ نقش کلیدی ایفا کرد (خواندمیر، ۱۳۳۰؛ روملو، ۱۳۸۴).

◀ **صفوه‌الصفاء و القای دستورات در خواب:** رؤیا در این متن به ابزاری نهادی برای پیوندزدن اقتدار معنوی پیامبر و ائمه با خاندان صفوی تبدیل شد (صفوه‌الصفاء، نقل در آرام، ۱۳۸۶).

◀ **رؤیاهای شاه‌طهماسب و شاه‌عباس:** در منابعی چون **تذکره‌الملوک** و گزارش‌های اروپاییان، خواب‌های این پادشاهان در بزنگاه‌های سیاسی (مانند اصلاحات نظامی و مناسبات خارجی) به‌عنوان نشانه‌ای از «هدایت الهی» روایت شده است (Newman, ۲۰۰۹; Babayan, ۲۰۰۲; Savory, ۲۰۰۷).

هرچند رؤیاپردازی در آغاز نقشی کلیدی در مشروعیت‌بخشی به سلطنت صفوی داشت، اما به تدریج و با غلبهٔ فقاہت به حاشیه رانده شد. در عصر شاه تهماسب و سپس شاه عباس، محقق کرکی و دیگر فقها با تکیه بر فتاوا و قواعد فقهی توانستند مشروعیت سلطنت را از قلمرو رؤیاها و کرامات به عرصهٔ فقه منتقل کنند (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹؛ Newman, ۲۰۰۸). این تغییر گفتمانی نشان می‌دهد که «رؤیاپردازی» به‌عنوان یک دال شناور، سرانجام در برابر نیازهای نهادی دولت و اقتدار فقها از مرکزیت کنار رفت. در دورهٔ شاه سلطان‌حسین، رؤیا دیگر نقش اصلی در تصمیم‌گیری نداشت؛ بلکه فقها با ابزار اجتهاد و احکام شرعی، مسیر سیاست و جامعه را تعیین می‌کردند (Babayan, ۲۰۰۲: ۲۱۹). رؤیاپردازی در گفتمان صفوی ابزاری هژمونیک بود که توانست معنویت صوفیانه را به سیاست و سلطنت پیوند زند؛ اما به تدریج جایش را به فقاہت داد، زیرا رؤیا

نمی‌توانست در بلندمدت پاسخ‌گوی نیازهای نهادی دولت باشد. معنای رؤیایپردازی در جریان مبارزه گفتمانی «منجمد» و به حاشیه رانده شد و جای آن را دالی گرفت که قابلیت بازتولید قدرت در سطح نهادی را داشت: فقاقت.

تأویل‌گرایی

در منطق گفتمان صفوی، «تأویل‌گرایی» نقشی محوری در بازنمایی «وحدت آسمانی و برحق حکومت» ایفا می‌کرد. این دال، با اتصال به رؤیایگرایی، به سازوکار پیوند اقتدار سیاسی صفویان با «مشیت خداوند» مبدل شد و از سطح صرفاً سیاسی به سطحی قدسی و تقدیری ارتقا یافت. رؤیایگرایی به تأویل‌گرایی در رویدادهای تاریخی و آیات قرآن و احادیث نیاز داشت تا نوعی «وحدت آسمانی و برحق حکومت» صفویان، با تکیه بر مشیت خداوند، بازنمایی شود. این تأویل‌گرایی در عین حال یکی از حلقه‌های مشترک میان صوفیه و غالیان شیعی بود که، به تعبیر اشعری قمی، «اهمیت تمسک به رستگاری از راه معانی باطنی» را نشان می‌داد (اشعری قمی، ۱۳۷۱: ۱۵۹). چنین رویکردی با بازتفسیر نصوص دینی، ظرفیت ایجاد «زنجیره‌های هم‌ارزی» جدید برای تقویت هژمونی گفتمان صفوی در برابر رقیبان، از جمله فقها، را داشت.

در متن **لب‌التواریخ** تأکید شده که مشروعیت دینی صفویه بر مبنای تأویل آیات قرآن و تقدیرگرایی مذهبی استوار است (آرام، ۱۳۸۶: ۳۳۴-۳۳۵). این نشان می‌دهد که تأویل‌گرایی در مقام «سازوکار گفتمانی و سیاسی»، به مفصل‌بندی مجدد عناصر سرگردان در میدان قدرت کمک می‌کرد و آن‌ها را به خدمت «موعودگرایی شاهان صفوی» درمی‌آورد که در سه نمونه تاریخی زیر می‌توان ردپایی از آن‌ها را ملاحظه کرد:

«تأویل آیات در صفوه‌الصفاء: کرامات شیخ صفی و سلسله‌مراتب قدسی خاندان صفوی از رهگذر تأویل آیات قرآن مشروعیت یافت (۶۷-۶۸: Babayan, ۲۰۰۲).

«استفاده شاه اسماعیل اول از تأویل‌گرایی در اشعار ترکی (خطایی): او با بهره‌گیری از تأویل آیات و احادیث، هویت خویش را به‌عنوان «ظل‌الله» و «مهدی‌گونگی» تثبیت کرد (Newman, ۲۰۰۹: ۵۳-۵۵).

«تقدیرگرایی و تأویل سیاسی در عهد شاه‌طهماسب: در سیاست‌نامه‌ها و مکاتبات رسمی، تأویل‌گرایی ابزار اصلی برای تبیین شکست‌ها و پیروزی‌ها به‌عنوان «خواست خداوند» بود و از این رهگذر، اقتدار سلطنتی را فراتر از نقد انسانی جلوه داد (Arjomand, ۱۹۸۴: ۱۰۹-۱۱۳; Savory, ۲۰۰۷: ۹۸-۱۰۲).

به‌این ترتیب، «تأویل‌گرایی» در گفتمان سلطنت صفوی کارکردی فراتر از تفسیر صرف داشت و به‌منزله سازوکاری هژمونیک برای مشروعیت‌بخشی به سلطنت و قدسی‌سازی آن عمل می‌کرد. این دال شناور توانست عناصر معنایی سرگردان را در زنجیره‌های هم‌ارزی سلطنت جذب کرده و مانع تصرف آن‌ها توسط گفتمان‌های رقیب شود. باین‌حال، اثرگذاری کامل آن در چارچوب گفتمان صفوی منوط به تعامل با دیگر دال‌ها بود. از جمله مهم‌ترین این دال‌ها، «موعودگرایی و تقدیرگرایی» بود که معنای سلطنت را به افقی فراتاریخی و آخرالزمانی گره می‌زد و شاه صفوی را به‌مثابه مظهر تقدیر الهی و رهبر موعود بازنمایی می‌کرد. بررسی دال «موعودگرایی و تقدیرگرایی» در ادامه، نشان خواهد داد که چگونه این منطق، بنیان‌های گفتمان سلطنت صفوی را تقویت و تثبیت می‌کرد.

موعودگرایی و تقدیرگرایی:

دال شناور «موعودگرایی و تقدیرگرایی» نقش کلیدی در مشروعیت‌بخشی به شاه و تثبیت هژمونی سلطنت ایفا می‌کرد. موعودگرایی، که در برخی فرقه‌های غالی مانند اسماعیلیان و مشعشعیان دچار افراط شده بود، در گفتمان صفوی از رهگذر رؤیاپردازی و تأویل، به ابزار بازنمایی «وحدت آسمانی و برحق حکومت» بدل شد. غلات شیعه و

فرقه‌های صوفیه نیز با ارتقای سران خود به مقام اولیا و اوصیا و واگذاری وظیفه تجدید دین به مشایخ، زمینه‌های فرهنگی پذیرش موعودگرایی را فراهم می‌کردند.

عبدی بیک شیرازی با تبیین وقایع حکومت شاه‌اسماعیل و تشبیه استقبال ایل استاجلو از او به استقبال مردم مدینه از پیامبر، بر این معنا تأکید می‌کند: «گویی زمان ظهور دیگری فرا رسیده است» (شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۷ و ۳۳۶). احمد غفاری نیز در شرح تولد شاه‌اسماعیل همین نگرش را بازتاب می‌دهد (آرام، ۱۳۸۶: ۲۵۴). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که موعودگرایی توانایی مفصل‌بندی عناصر معنایی سرگردان را در زنجیره‌های هم‌ارزی سلطنت دارد و مشروعیت الهی شاه را بازتولید می‌کند.

این نمونه‌های تاریخی، در متون صفوی غالباً در قالب توصیف و بازنمایی سنتی عرضه شده‌اند و کمتر به سازوکار رقابت گفتمانی پرداخته‌اند که می‌توان آن را در میدان آنتاگونسم درک کرد: موعودگرایی از طریق جذب دال‌هایی چون «ظهور»، «پیروزی مقدر» و «تقدیر الهی»، هویت صفویان را در تقابل با خلافت عثمانی و سلطنت‌های رقیب تثبیت کرد.

تقدیرگرایی به‌عنوان بُعد دیگر این دال شناور، پیونددهنده عناصر دینی و صوفیانه بود و قادر بود وحدت تاریخی، سیاسی و اجتماعی را بازتولید کند. در گفتمان صفوی، «توفیقات و شکست‌های شاهان صفوی» از طریق تقدیر تبیین می‌شد؛ **جهانگشای خاقان** شکست چالدران را به‌منظور جلوگیری از انحراف فکری قزلباشان ساده‌لوح، «مقدر» می‌داند (آرام، ۱۳۸۶: ۲۷۴). همین نگاه را اسکندریک ترکمان درباره سلطنت شاه‌عباس اول ادامه داده و پیروزی‌های شاه را «موهبت ایزدی و تقدیر محتوم» می‌نامد (ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۴۱). در خلاصه‌التواریخ نیز سلطنت شاه‌عباس اول، محمدخدابنده و اسماعیل به تقدیر الهی مستند است: «خداوند، ایشان را به سلطنت برگزید و فرمانروایی را در لوح محفوظ مقرر ساخت» (قمی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۶۱ و ۶۱۵ و ۸۵۸-۸۵۹). در عالم‌آرای صفوی آمده است:

«مردم استاجلو چون روی مبارک حضرت خاقان را بدیدند، بر زمین بوسه دادند و گفتند که این ساعت، زمان ظهور موعود است» (بی‌نام، ۱۳۵۰: ۴۶). همچنین در جهانگشای خاقان درباره شکست چالدران تصریح شده است: «این واقعه به تقدیر الهی بود تا قزلباشان را از غرور و ضلالت برهاند» (بی‌نام، ۱۳۶۴: ۲۷۴).

در طول حیات سیاسی سلسله صفوی، گذر زمان موجب تغییراتی در کم‌وکیف تقدیرگرایی صفوی شد. به‌ویژه پس از شاه‌عباس اول، از غلظت تقدیرگرایی صوفیانه کاسته شد و بر غلظت تقدیرگرایی مذهبی و دینی و حتی نوعی واقع‌گرایی افزوده شد (آرام، ۱۳۸۶: ۲۹۱-۲۷۴). این تغییرات، به‌ویژه در متون اسکندریک، نشان می‌دهد که خرده‌گفتمان فقاقت توانست بخش مهمی از میدان معنایی سلطنت را به نفع خود بازسازی کند. نمونه‌های مربوط به استقبال ایل استاجلو از شاه‌اسماعیل، تولد شاه‌اسماعیل و تقدیر و شکست‌ها در جهانگشای خاقان، که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، سه نمونه از عملکرد دال «موعودگرایی و تقدیرگرایی» در چارچوب گفتمان سلطنت صفوی بودند که دسترسی و اعتبار آن در قیاس با سایر گفتمان‌ها برای مردمان عادی و کارگزاران سیاسی را برجسته می‌ساخت.

جدول ۶: سازوکار شناسایی و تثبیت دال «موعودگرایی و تقدیرگرایی»، منبع: یافته‌های پژوهش

دوره	شاخص‌های موعودگرایی	جلوه‌های تقدیرگرایی	معنای گفتمانی
شاه‌اسماعیل اول	- استقبال ایل استاجلو به‌مثابه «ظهور» - تأکید بر کرامات کودکی	تبیین پیروزی‌ها و شکست‌ها به تقدیر.	مشروعیت قدسی و فره ایزدی.
شاه تهماسب	استمرار رؤیاها و خواب‌های مذهبی	شکست‌ها به تقدیر محتوم نسبت داده می‌شود.	تلفیق موعودگرایی با صبغه دینی.
شاه‌عباس اول	تأکید کمتر بر کرامات صوفیانه.	برجستگی تقدیر الهی و اراده خداوند.	غلبه فقاقت بر خوانش صوفیانه.
دوره‌های متأخر	تضعیف باورهای موعودگرایانه	تقدیرگرایی واقع‌گرایانه در چارچوب فقه.	سلطنت مشروع اما زمینی

ضدیت با صوفیان صفوی

دال «ضدیت با صوفیان صفوی» در گفتمان سلطنت صفوی به منزله ابزاری هژمونیک برای بازتوزیع معنا و تثبیت اقتدار شاه عمل می‌کرد. پس از شاه‌تهماسب، بحران در خاندان صفوی به گردن‌کشی قزلباشان و ناکارآمدی شاهان صفوی منجر شد که بحران هویت و بقا را در قدرت سیاسی به بار آورد. در این چارچوب، شاه‌عباس کوشید مفصل‌بندی گفتمانی و عمل سیاسی را به چارچوبی برای تثبیت قدرت خود و حفظ صفویه تبدیل کند.

ضرورت مقابله با قزلباشان نه صرفاً از نیاز گفتمانی، بلکه از تقویت پیوند شاه‌اسماعیل و صوفیان قزلباش و تبدیل آنان به تهدید برای بقای صفویه سرچشمه می‌گرفت. در سال‌های ابتدایی استقرار حکومت صفویه، «ایران به مملکت قزلباش معروف گردید» (باستانی پاریزی، ۱۳۵۷: ۲۷). سختگیری‌های مذهبی و خودسری‌های بی‌حد قزلباش‌ها، در زمان شاه‌اسماعیل، علاوه بر مهاجرت صوفیان، باعث حذف فیزیکی شماری از صوفیانی ناهماهنگ با آرمان‌های مذهبی صفوی شد (ترکمان، ۱۳۸۲: ۳۰-۴۷). علت قلع و قمع صوفیان ناراضی این بود که «غلو قزلباشان رفته‌رفته هم‌سنگ تصوف شمرده شد و این هم‌سنگی، صوفیان را وادار کرد تا انحلال تصوف را تشویق کند» (قرقلو، ۱۳۸۳: ۶۹۲). نباید از نظر دور داشت که رأی عملی امامیه در باب غالی‌گری صوفیان نیز در این ماجرا بی‌تأثیر نبود (صفا، ۱۳۶۲: ۲۰۱/۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۲۴) که مغایرت‌های گفتمانی شدیدی با صوفیان داشت؛ به‌خصوص درباره غالی‌گری که کفر و تجاوز به ساحت احدیت تلقی می‌شد.

نیازهای دولت صفویان پیش و پس از تشکیل دولت با هم متمایز بود. آن‌ها قبل از تشکیل حکومت نیازمند نیرویی جنگی بودند و قزلباشان بهترین گزینه بودند. بعد از تشکیل دولت نیز قزلباش‌ها با سرکوب مدعیان محلی توانستند حاکمیت صوفیان را مستقر

سازند (سیوری، ۱۳۸۳: ۲۲ و ۳۲). ولی در ادامه، فضایی آرام‌تر نیاز بود تا عناصر دارای تجربه و دانش مملکتداری جامعه و حکومت را سامان دهند.

فاصله‌گیری حاکمان صفوی از مریدان صوفی مسلک، بخشی از واکنش به تندروری‌ها و سوءاستفاده برخی صوفیان از تعالیم تصوف بود که می‌توانست استقلال و مشروعیت شاه را تهدید کند. شاه‌اسماعیل یکم برای مقابله با این چالش، اقداماتی به‌منظور تحدید نفوذ قزلباش‌ها انجام داد که پیش‌درآمد اقدامات شاه‌عباس در بازتفسیری مجدد گفتمان سلطنت صفوی محسوب می‌شوند (سیوری، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۹). این اقدامات به بازتثبیت جایگاه فقاقت و کاهش نفوذ صوفیان کمک کردند.

سلطنت صفوی به‌عنوان یک میدان گفتمانی، از عنصر مطلقیت قدرت شاه بهره می‌برد؛ شاه رأس ساختار اجرایی بود و از نظر نظری تجلی زنده الوهیت و سایه خدا بر زمین محسوب می‌شد (سیوری، ۱۳۸۹: ۳۲). هر گونه کاستی‌های شاه، مشروعیت او را به‌عنوان نماینده امامان یا مهدی (عج) خدشه‌دار نمی‌کرد. در این بستر، ضدیت با صوفیان بیشتر به‌منزله مکانیزمی برای کنترل معنای وفاداری و «ناصوفی‌گری» عمل می‌کرد و به شاه امکان می‌داد وفاداری مطلق صوفیان را به شخص خود جلب کند. با وجود این محدودیت‌ها، وقتۀ صوفیلنه هرگز به‌طور کامل از میدان گفتمان رلنده نشد و همواره به‌صورت انتخابی و موقعیتی استفاده می‌شد؛ از جمله حفظ مقام مرشدی کامل و ریاست طریقت به ارث در خاندان صفوی و تلاش برای ادغام صوفیان در ساختار اداری که در عمل موفقیت کامل نداشت (میرزا اسماعیل، ۱۳۶۸: ۱۰۳-۱۰۴). این نشان می‌دهد که ضدیت با صوفیان نه به‌معنای حذف کامل، بلکه به‌منزله بازتفسیر هژمونیک بود که معنای صوفی‌گری را در خدمت اقتدار شاه قرار می‌داد.

این دال در منظومۀ گفتمانی سلطنت صفوی به شکل‌های مختلفی در طول حیات سلسله بازنمایی می‌شد که از جمله می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

◀ **تحدید قدرت و نفوذ قزلباش‌ها توسط شاه‌اسماعیل یکم:** اقدامات شاه برای کاهش قدرت قزلباش‌ها، بازتوزیع معنای وفاداری صوفیان به نفع سلطنت را تسهیل کرد (سیوری، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۹).

◀ **بازسازی معنای «ناصوفی‌گری» در دوران شاه‌عباس اول:** اطاعت نکردن از دستورات مرشد کامل معادل خیانت به شاه تعبیر شد و صوفی‌گری به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی و وفاداری مطلق شاه بدل شد (سیوری، ۱۳۸۹: ۲۳۴-۲۳۵).

◀ **تداوم مقام مرشدی کامل و ریاست طریقت در خاندان صفوی:** علی‌رغم محدودیت‌ها و تلاش برای ادغام صوفیان در ساختار اداری، مقام صوفیان حفظ شد و همچنان در خدمت تثبیت سلطنت و بازتولید هژمونی گفتمان عمل می‌کرد (میرزا اسماعیل، ۱۳۶۸: ۱۰۳-۱۰۴).

علامه مجلسی، فقیه برجسته‌ نزدیک به دربار صفوی و ضد تصوف، در بیان صوفی واقعی می‌گوید: «این جماعت زبده مردمند و لکن چون در هر سلسله جمعی داخل می‌شود که آن‌ها را ضایع می‌کنند و در هر فرقه از سنی و شیعه و زیدی و صاحب مذاهب باطله می‌باشند تمیز میان آن‌ها باید کرد، چنانکه علما که اشرف مردمند میان ایشان بدترن خلق می‌باشند همچنین میان صوفیه سنی و شیعه و ملحد است. ... دوم آنکه صوفیه شیعه همیشه علم و عمل و ظاهر و باطن را با یکدیگر جمع می‌کرده‌اند ... و باید دانست که آن‌ها که تصوف را عموماً نفی می‌کنند از بی‌بصریتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیه شیعه و صوفیه اهل سنت، چون اطوار و عقاید ناشایست از آن‌ها دیده و شنیده‌اند و گمان می‌کنند که همه چنین‌اند» (معصوم‌علیشاه، بی‌تا: ۲۸۱، ۲۸۲ و ۲۸۴).

به این ترتیب، دال شناور «ضدیت با صوفیان صفوی» نشان می‌دهد که سلطنت صفوی با بازتفسیر هژمونیک معنای صوفی‌گری و کنترل وفاداری مریدان، توانست همزمان اقتدار مطلق شاه را حفظ کند و محدودیت‌های عملی قدرت خود را هدیریت نماید. این دال،

علاوه بر تثبیت جایگاه سلطنت در میدان گفتمان، زمینه را برای بررسی بعدی فراهم می‌کند؛ بررسی چگونگی «حفظ موقعیت سلطنت در شیوه زندگی» نشان خواهد داد که چگونه این بازتفسیرهای معنایی، به شکل‌گیری رفتارها، مناسک و شیوه‌های روزمره سلطنتی منجر شد و سلطه گفتمان را در عرصه عملی نیز مستحکم ساخت.

حفظ موقعیت سلطنت در شیوه زندگی

دال شناور «حفظ موقعیت سلطنت در شیوه زندگی» کارکردی کلیدی برای تثبیت هژمونی شاهان صفوی داشت. این دال، فراتر از مشروعیت نظری و مطلقیت قدرت، به ابزاری عملی برای کنترل میدان گفتمانی و مدیریت تعامل میان شاه، علما و دیگر گروه‌های اجتماعی تبدیل شد. تقویت جایگاه علما هرگز به حکومت فقها منتج نشد؛ زیرا شاهان صفوی، حتی در مواجهه با نفوذ معنوی و اجتماعی علما، از شیوه‌های زندگی و اقدامات میدانی بهره می‌بردند که گاه با وقته فقاقت مغایرت داشت.

شاه‌عباس اول نمونه برجسته‌ای از این منطق بود. او با اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و با به‌کارگیری مهاجران، غلامان گرجی، چرکسی و ارمنی، ساختار قبیله‌ای سستی را براندازی و شیوه زندگی شهری را تقویت کرد (آرام، ۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۱۹). ایجاد محله‌های جدید، رونق تجارت و صنعت و تنوع فرهنگی ناشی از این اقدامات، بخشی از بازتوزیع معنای سلطنت بود که قدرت شاه را در میدان اجتماعی و اقتصادی افزایش می‌داد و استقلال عملی فقاقت را محدود می‌کرد.

این دال همچنین بر عرصه‌های فرهنگی و هنری تأثیر گذاشت. نمونه‌های زیر نشان‌گر تأثیر این موضوع بر تداوم چیرگی سلطنت در زندگی سیاسی ایرانیان بودند:

◀ اصلاحات شاه‌عباس اول و به‌کارگیری غلامان گرجی، چرکسی و ارمنی: این

اقدامات موجب تغییر بافت جمعیتی، تقویت شیوه زندگی شهری و کاهش نفوذ

قزلباشان شد (آرام، ۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۱۹).

◀ گسترش آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی اقلیت‌های مذهبی: حفظ این آزادی‌ها تحت فرمان شاه، بدون توجه به خواسته‌های احتمالی برخی علما، بازتوزیع معنای قدرت و نفوذ سلطنت در زندگی عمومی را نشان می‌دهد (آرام، ۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۱۹).

◀ رونق هنرهای دیداری و شنیداری مانند نقاشی: در دوران شاه‌عباس اول و دوم و سلطان‌حسین، استمرار هژمونی سلطنت موجب کاهش نفوذ فقاقت بر عرصه فرهنگی شد و استقلال عملی شاهان در انتخاب سبک زندگی و سلايق شخصی آن‌ها حفظ گردید (رویمر، ۱۳۸۰: ۸۸ و ۱۱۶ و ۱۲۶).

به این ترتیب، «حفظ موقعیت سلطنت در شیوه زندگی» نشان می‌دهد که سلطنت صفوی توانست هژمونی خود را در میدان عملی و فرهنگی نیز مستحکم کند. این دال، با بازتوزیع معنای قدرت در عرصه اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، جایگاه عملی و نمادین شاهان را تقویت نمود و زمینه را برای تثبیت سلطنت در سبک زندگی و مناسک روزمره فراهم ساخت. این بازتوزیع‌ها و شیوه‌های عملی، استمرار هژمونی سلطنت را در رفتارها، تشریفات و آداب زندگی روزمره شاهان صفوی تضمین کرد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی تحول گفتمان رسمی سیاست در عصر صفوی نشان می‌دهد که رابطه میان تصوف بنیادین سلسله صفوی و نهاد فقاقت در حال ظهور، رابطه‌ای پویا، پیچیده و گاه تنش‌آلود بود. یافته‌های این تحقیق حاکی از یک **جلبه‌جایی تدریجی و نه کامل** است که در آن فقاقت موفق شد جایگاه خود را به‌عنوان یک نهاد معتبر در قلمرو سیاسی اجتماعی تقویت کند؛ اما در نهایت نتوانست به‌عنوان **گفتمان هژمون** جایگزین

گفتمان مبتنی بر "تصوف سیاسی" و "مرشدیت" سلطان-مرشد شود. گفتمان مسلط «سلطنت صفوی» با بازمفصل‌بندی دال‌های شناور و مدیریت رقبا، ساختار خود را حفظ کرد، حال آنکه سهم عناصر تشکیل‌دهنده‌اش—به‌ویژه سهم تصوف و فقهت—جابه‌جا شد.

تمایزی بین دو گزاره «تقویت موقعیت در ساختار قدرت» و «تبدیل شدن به گفتمان هژمون» نشان می‌دهد که فقهت هرگز به گفتمان هژمون حاکم بر دستگاه صفوی تبدیل نشد. گفتمان هژمون در این دوره، همان گفتمان "سلطنت صوفیانه" بود که شخص شاه را "مرشد کامل" و سایه خدا بر زمین می‌دانست و مشروعیت او را از نسب عرفانی و کارکردهای فرهمندانهاش استخراج می‌کرد. در مقابل، این ادعا که «فقهت موقعیت سیاسی اجتماعی خود را تقویت کرد» به فرآیندی متفاوت و مهم اشاره دارد: فقها و نهادهای فقهی به تدریج توانستند خود را به‌عنوان بازیگرانی ضروری در درون ساختار موجود سلطنت تثبیت کنند. آنان با عهده‌داری مناصبی چون "شیخ الاسلامی"، قضاوت، و ارائه مشروعیت ثانویه مبتنی بر شریعت، به تدریج در بدنه حکومت نفوذ کردند و نقش مشروعیت‌بخشی مکمل، و گاه رقیب، را برای سلطنت ایفا کردند. بنابراین، تقویت موقعیت فقهت به معنای تسلط آن بر گفتمان حاکم نبود، بلکه به معنای هم‌نشینی و ادغام در ساختار سلطنت موجود، بدون تغییر بنیادین در مبانی مشروعیت بخش اصلی آن بود.

شواهد تاریخی این تمایز را تأیید می‌کنند. از یک‌سو، اقدامات سلاطینی مانند شاه تهماسب یکم در ترویج فقه شیعه و به‌کارگیری فقها، و سیاست‌های شاه سلطان حسین در وابستگی بیشتر به علمای دین، همگی مؤید تقویت نهاد فقهت است. با این حال، حتی در اوج نفوذ فقها، شاه همچنان در رأس هرم قدرت به‌عنوان "قطب" و "مرشد" باقی ماند.

عمل سیاسی سلطان صفوی، اگرچه در ظاهر ممکن بود به سمت فقهات گرایش یابد، اما نهایتاً در خدمت حفظ و تقویت همان گفتمان عرفانی سیاسی اولیه بود. فقهات به ابزاری در دستان سلطنت تبدیل شد تا در مقاطع خاصی، مانند مقابله با عثمانی سنی یا مدیریت جامعه، از آن بهره ببرد، نه این که خود، بنیان و چارچوب حاکمیت را تعریف کند. در نتیجه، می‌توان ادعا کرد که تحول گفتمان رسمی در عصر صفوی نه "جایگزینی" ساده، بلکه تغییر در توازن قوا و یک هم‌زیستی پیچیده بود. گفتمان تصوف سیاسی به‌عنوان گفتمان هژمون باقی ماند؛ حال آنکه گفتمان فقهات به‌عنوان گفتمان رقیب و قدرتمند، موقعیت خود را در درون این ساختار به‌شدت تقویت کرد و زمینه‌ساز تحولات آینده در تاریخ ایران شد. جایگاه سیاسی فقهات مستقیماً بر عمل سیاسی حاکمان صفوی متکی بود و تثبیت آن، نه از طریق جایگزینی گفتمان مسلط، بلکه از طریق هم‌نشینی و ادغام در ساختار سلطنت موجود محقق شد. بنابراین، تحول گفتمان رسمی در عصر صفوی، نه یک دگرگونی بنیادین، که یک بازمفصل‌بندی درونی بود که در آن فقهات موقعیت خود را به‌عنوان بازیگری قدرتمند—ولی نه هژمون—در سایه سلطنت صوفیانه تثبیت نمود. فهم این تمایز کلیدی بین تثبیت در ساختار قدرت و هژمونی گفتمانی برای درک دقیق پویایی‌های سیاسی مذهبی ایران عصر صفوی ضروری است.

فهرست منابع

- ابن بزاز، شمس‌الدین، (۱۳۷۳)، *صفوه‌الصفاء*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: مصحح. احمد پاشا، فریدون بیک، (۱۲۷۴ق)، *منشآت السلاطین*، استانبول.
- آرام، محمداقبر، (۱۳۸۶)، *اندیشه‌تاریخ‌نگاری عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر.
- اردبیلی، احمدبن‌محمد، (۱۴۱۳ق)، *مجمع‌الفوائد و البرهان فی شرح ارشادالاذهان*، ج ۸، قم: اسلامی.
- اسپانقچی پاشازاده، محمدعارف‌بن‌محمدشریف، (۱۳۷۹)، *انقلاب اسلام بین‌الخصوص و العوام*، تاریخ‌زندگی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم عثمانی وقایع سال‌های ۹۰۵-۹۳۰هجری، به کوشش رسول جعفریان، ج ۱، قم: دلیل.
- اشعری قمی، محمد بن ابوخلف، (۱۳۷۱)، *المقالات و الفرق*، تصحیح متن عربی دکتر محمدجواد مشکور، ترجمه دکتر یوسف فضایی، تهران: چاپخانه عطایی.
- افروشته‌ای نظنزی، محمود، (۱۳۵۰)، *نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: نشر کتاب.
- الامین، السیدمحسن، (۱۹۸۳)، *اعیان‌الشیعه*، حقه و اخرجه حسین‌الامین، ج ۶، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- اولثاریوس، آدام، (۱۳۶۹)، *سفرنامه آدام اولثاریوس*، ترجمه حسین کردبچه، ۲جلد، بی‌جا: کتاب برای همه.
- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، (۱۳۵۷)، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: صفی‌علیشاه.
- براون، ادوارد، (۱۳۶۹)، *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: مروارید.
- بی‌نام، (۱۳۶۴)، *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه‌اسماعیل)*، مقدمه و پیوست‌ها از الله دتا مظطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- بی‌نام، *عالم آرای صفوی؛ عالم آرای شاه اسماعیل (۱۳۵۰)*، به کوشش یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پناهی سمنانی، محمد احمد، (۱۳۷۲)، *شاه‌عباس کبیر؛ مرد هزارچهره*، تهران: کتاب نمونه.
- ترکمان، اسکندرییگ، (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، مقدمه ایرج افشار، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- تنکابنی، میرزامحمد، (۱۳۸۳)، *قصص العلماء*، ویرایش محمدرضا حاج‌شریفی خوانساری، قم: مؤسسه فرهنگی حضور.

معصوم شیرازی، محمد (معصوم‌علیشاه)، (بی‌تا)، طرائق الحقایق، تصحیح محمدجعفر محجوب، چاپ دوم، تهران: سنایی.

جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست، جلد اول، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

جنابدی، میرزاییک، (۱۳۷۸)، روضه‌الصفویه، به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: بنیاد موقوفات افشار.

الحر العاملی، الشیخ محمدبن‌الحسین، (۱۹۶۵)، امل‌الآمل فی ذکر علما جبرعامل، به کوشش احمد حسینی، ج ۱، بغداد: بی‌نا.

حسین بن عبدالصمد حارثی، العقدالطهماسبی، نسخه خطی، دانشگاه تهران، ۵۸۷۳/۴.

حسینی‌زاده، محمدعلی، (۱۳۷۹)، علما و مشروعیت دولت صفوی، تهران: معارف اسلامی.

حقیقت، سید صادق، (۱۳۸۷)، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم: سازمان انتشارات دانشگاه مفید.

حقیقت، صادق و حسینی‌زاده، محمدعلی، (۱۳۸۷)، گفتمان؛ در: منوچهری، عباس (به اهتمام)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، چاپ اول، تهران، سمت، بهار.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمداکبر عتیق، تهران: میراث مکتوب.

خواندمیر، غیاث‌الدین، (۱۳۳۰)، حبیب‌السیر فی اخبار افرادالبشر، تهران: خیام.

خوانساری، سید محمدباقر، (۱۳۹۰ق)، وقایع‌السنین و الاعوام، تهران: انتشارات اسلامیه.

روحي، زهره، (۱۳۹۷)، اصفهان عصر صفوی، سبک زندگی و ساختار قدرت: خوانشی دیگر از شرایط اجتماعی - سیاسی دوره صفویه، تهران: امرکبیر.

روملو، حسن بیگ، (۱۳۸۴)، **احسن‌التواریخ**، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: بابک.

روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴)، احسن‌التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر.

رویمر، هانس رابرت، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)، ج ۵، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: جامی.

رویمر، هانس روبرت، (۱۳۸۵)، ایران در راه عصر جدید، ترجمهٔ آذر آهنگچی، تهران: دانشگاه تهران.

زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، دنبالهٔ جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

سبزواری، محمدباقر، (۱۳۸۳)، روضه‌الانوار، تصحیح اسماعیل اردهایی، تهران: میراث مکتوب.

سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، (۱۳۴۹)، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.

سیوری، راجر، (۱۳۸۹)، ایران عصر صفوی، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.

شاملو، ولی قلی بن داود قلی، (۱۳۷۴)، قصص الخاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شیرازی، عبدی بیگ، (۱۳۶۹)، تکمه الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: نی. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۲)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران. طاهری، ابوالقاسم، (۱۳۴۹)، تاریخ سیاسی و اجتماعی از مرگ تیمور تا مرگ شاه‌عباس، تهران: شرکت سهامی کتب جیبی.

عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۳)، فقه سیاسی، ج ۸، تهران: امیرکبیر. فسایی، حسن بن حسن، (۱۳۹۲)، فارسنامه ناصری، تصحیح منصور رستگار فسای، تهران: امیرکبیر. فلسفی، نصرالله، (۱۳۴۵)، زندگانی شاه‌عباس اول، جلد سوم، تهران: دانشگاه تهران. فلسفی، نصرالله، (۱۳۹۶)، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، تهران: علمی و فرهنگی. قائینی، فرزانه، (۱۳۸۸)، سکه‌های دوره صفویه، تهران: پارسینه. قرفلو، حسین، (۱۳۸۳)، «حذف قزلباسان از قدرت مرکزی ایران»، ایران در گستره تاریخ صفوی، تبریز: ستوده.

قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، فوائدالصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: علمی و فرهنگی. قطفی، ابراهیم بن سلیمان، (۱۴۱۳ق)، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه الجاج؛ مجموعه الخراجیات، قم: اسلامی.

قمی، احمدین حسین، (۱۳۸۳)، خلاصه‌التواریخ، مصحح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران. کرکی، علی بن حسین، (۱۳۳۵)، نجات الالهوت فی لعن الجبت و الطاغوت، به کوشش محمدهادی امینی، تهران: مکتب نینوا.

کرکی، علی بن حسین، (۱۳۴۹)، رسائل المحث الکرکی، تحقیق الشیخ محمدالحسون، اشراف السید محمود المرعشی، ج ۱، قم: منشورات مکتبه آیت‌اله العظم مرعشی نجفی. کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌بیت علیهم‌السلام احیاء التراث.

کمپفر، انگلبرت، (۱۳۶۳)، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران: خوارزمی. گیلو، رابرت، (۱۳۸۲)، «پژوهش‌های جدید غربیان درباره تاریخ مذهبی ایران عصر صفوی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۶۸ و ۶۹، خرداد.

مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مجلسي، محمدباقر، (۱۳۸۶)، عين الحيات، اصفهان: نقش نڀين.

مجلسي، محمدباقر، (بي تا)، مرآه العقول في شرح اخبار الرسول، تحقيق هاشم رسولي، محلاتي، جلد اول، تهران: بي نا.

مزاوي، ميشل. و، (۱۳۸۸)، پيدايش دولت صفوي، ترجمه يعقوب آژند، چاپ دوم، تهران: گستره. ميرخوانده، امير محمود، (۱۳۷۰)، ايران در روزگار شاه اسماعيل و شاه تهماسب، تهران: بنياد موقوفات افشار.

ميرزا اسميعا، محمد سميع، (۱۳۶۸)، تذکره الملوك، تعليقات مينورسكي، به كوشش محمد دبیرساقی، ترجمه مسعود رجب‌نيا، تهران: اميركبير.

ميلو، ديويد، (۱۳۹۰)، شاه‌عباس: پادشاه سنگدلي كه به افسانه بدل شد، ترجمه شهريانو صارمی، تهران: ققنوس.

واله اصفهاني، محمد يوسف، (۱۳۷۲)، خلد برين (ايران در روزگار صفويان)، به كوشش ميرهاشم محدث، تهران: بنياد موقوفات افشار.

Amir Arjomand, Said, (۱۹۸۰), Authority and Political Culture in Shi'ism, Albany: State university of New York press, p: ۶.

Amir Arjomand, Said, (۱۹۸۴), the Shadow of God and the Hidden Imam Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to ۱۸۹۰, Chicago: University of Chicago Press.

Babayan, Kathryn. (۲۰۰۲), **Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran.** Harvard University Press.

Blow, David., (۲۰۰۹), *Shah Abbas: The Ruthless King Who Became an Iranian Legend.* I.B. Tauris.

Fisher, William Bayne. (۱۹۹۱), "The Safavid Period." In *The Cambridge History of Iran*, Volume ۶: The Timurid and Safavid Periods, edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, ۱-۱۶۰. Cambridge University Press.

Howarth, David, (۲۰۰۰), Discourse, Open University Press.

Jorgensen, M & Philips, L, (۲۰۰۲) Discourse Analysis as Theory and Method, London, Sage Publication.

Laclau, E & Mouffe, C, (۲۰۰۱), Hegemony and Social Strategy, London, Verso.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chenthal, (۱۹۸۵), Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London, verso.

Laclau, Ernesto & Muffe, Chantal, (۱۹۸۷), "Post-Marxism without Apologies", New Left Review, ۱۶۶, pp. ۷۹-۱۰۶.

Laclau Ernesto, (۱۹۹۰), New Reflections on the Revolution of Our Time, London, Verso.

Matthee, Rudi. (۲۰۱۲), **Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan**, I.B. Tauris.

Newman, A, (۱۹۹۳), The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali Al-Karaki and Safavidshiism, Die welt des Islam New Series, Vol. ۳۳, Issue ۱, Apr, pp. ۶۶-۱۱۲.

-
- Newman, A, (۲۰۰۹), *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*, London, New York.
- Newman, Andrew J. (۲۰۰۸), "Safavid History and Politics." In *The New Cambridge History of Islam*, Volume ۳: The Eastern Islamic World, eleventh to Eighteenth Centuries, edited by David O. Morgan and Anthony Reid, ۱۷۰-۱۹۶. Cambridge University Press.
- Savory, R. M, (۱۹۷۲), "Iran: ۲۵۰۰ years historical and cultural tradition", in: *Iranian Civilization and Culture*, ed. Charels. J. Adams, Montreal Travels of Venetians in Persia, (۱۸۷۳), Hakluyt Society, London.
- Savory, Roger (۲۰۰۷). *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press.

