



Research Paper

Iranians Social Imagines and Their Role in Safavid State Configuration

Masoud Vatandoost¹ , Mehdi Najafzadeh² , Vahid Sinaee³ , Seyyed Hossein Athari⁴

1. Ph.D. Candidate of Political Science (Iran Issues), Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

2. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

3. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

4. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

DOI: <https://doi.org/10.22034/ipsa.2024.522>

Receive Date: 30 July 2024

Revise Date: 21 October 2024

Accept Date: 24 October 2024



©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Extended Abstract

Introduction

Having a deep knowledge of Iran during the Safavid era, particularly the emergence of a state out of the old-age Sufi traditions, is of utmost significance for understanding the evolutions of the Iranian society in recent centuries. This study is aimed at studying the effects of social imagines on the structure of Safavid state, and proceeds to analyze how those imagines were formed and changed during that significant historical period. Using the theory of Charles Taylor about the social imagines and a historical sociological approach, the present study attempts to demonstrate that the normal-moral order formed during that period was based on what social backgrounds and resulted from what kind of self-understanding, and how the collective beliefs of the Iranian people about political power affected the structure and performance of the state. The findings of this study indicate that the continuation of the decentralized monarchy imagine in ancient Persia, along with the formation of a religion-centered imagine during Safavid era, resulted in the formation of a centralized state based on religious legitimacy. Also, the defeat at the Battle of Chaldoran and the efforts towards creating a Shi'ite religious utopia caused major changes in such imagines. The study is innovative in its focus on the active role of social imagines in the formation of the state and then its analysis in this historical context of Iran. By presenting an analytical model based on Taylor's theory, the present study helps create a deeper understanding of the relationship between public beliefs and political structures.

Methodology

The present paper uses a historical-sociological method with an interpretive approach, trying to analyze the social imagines of community members in specific historical period and to study the significance and impact of such imagines on the formation of social organizations and institutions, such as the government. This type of historical sociology looks for meaningful and significant interpretations of history, and while focusing on cultural intentions of individual or group players in major historical

◆ Corresponding Author:
Mehdi Najafzadeh, Ph.D.

E-mail: m.najafzadeh@um.ac.ir



events, it takes general and explicit concepts instead of theories and employs comparison to highlight the specific aspects of each historical topic. In the interpretive method, the main goal of social science is to interpret the major features of the social world and our collective understanding of how the existing social orders come to be and why we live the way we do.

Discussion and Results

A collection of social imagines which formed in the context of the pre-Safavid era played a major role in the formation of that state and then continuation of that project, the most important of which may be summarized as follows: continuation and reinforcement of the imagine of centralized monarchy (king as image of God) coming all the way from Ancient Persia, formation of a theocratic imagine of the state, the epitome of which was “murshid-e kamel”, emphasis on religious differentiation against the Sunni enemies as a unifying imagine that served to strengthen other imagines as well, change in the theocratic imagine of state and shift towards separating the religious and political powers inside the state after the defeat of Shah Ismail I in the Battle of Chaldiran, reinforcement of the imagine of king/prophet to fill the legitimacy gap after Chaldiran and eventually completion of the Safavid project for the purpose of promoting, supporting and completing the imagine of a Shiite religious utopia that prepared the grounds for changing the mindset of Iranian people about the separation between worldly and spiritual realms.

Conclusion

Before the Safavid era, Iranians considered their kings as the source of religious and worldly rule at the same time. During Safavid era, the need for the religious scholars to give legitimacy to kings changed that imagine and served to separate the worldly and religious positions in terms of basis and source, giving rise to this imagine that the power of a king was only legitimate if approved by religious leaders. This was the point of departure for reducing the powers of the king during the constitutionalism period. The rise of this imagine pulled religious scholars out of isolation and pushed them into the mainstream of the society, affecting the overall social construct so much that in the late Safavid period the community was turned into a scene for presentation and promotion of worldviews and ideas of religious scholars. These changes brought about a new social imagine focused on religious scholars and Shiite clerics, who after a period of absence and during the Qajar period served as the source of huge changes in the beliefs of Iranian people and affected the social constructs, the climax of which manifested in the Constitutional Revolution.

Keywords: Social Imaginary, Iranian, Safavid, State, Charles Taylor.

References

- Akbari, Sara; Sinaei, Vahid (2022), *Safavid State and the Reconfiguration of the Iranian Society: Innate Evolution and Legacy*, Political Sciences Research Journal, issue 3, series 67, pp. 7-46. (In Persian).
- Al-Azmeh, aziz (1997). *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, I. B. Tauris published. London . Newyork.
- Arjomand, S. A. (1994). *Introduction: Religion and Statecraft in Pre-Modern*



Iran. Iranian Studies, 27(1/4), 5–8.

Athari, Hossein; Dastgheib, Leila (2014), *Symbolic Reflection of Criticism and Rejection of the Power Inherent in Shia Rituals and Values, Emphasizing on Safavid and Qajar Periods*, Shia Studies Scientific and Research Quarterly, year 12, issue 45, pp. 77-106. (In Persian).

Azfar moin, A (2012). *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship And Sainthood In Islam*. New York. Columbia University Press.

Babayan, K. (1994). *The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism*. Iranian Studies, 27(1/4), 135–161.

Baratipour, Hassan; Rahbar, Ahura; Menshadi, Morteza (2022), *Relationship of State and Society in the Safavid Period from the Viewpoint of Joel Migdal Theory*, Political Sciences Research Journal, issue 2, series 67, pp. 47-86. (In Persian).

Bashir, S. (2006). *Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*. History of Religions, 45(3), 234–256.

Calhoun, Craig (2005), *Charles Taylor's Philosophical Viewpoints*, Rahbord Scientific Quarterly, 13(1), issue 35, pp. 343-350. (In Persian).

Canceran, D. C. (2009). *Social Imaginary in Social Change*. Philippine Sociological Review, 57, 21–36.

Elgar, Hamed (1990), *Religion and State in Iran: Role of Ulama in Qajar Period*, translated by Abolghassem Serri, Tehran, Tous Publications. (In Persian).

Eslami, Rouhollah (2012), *Foreign Relations of Iran from the Safavid to the Emergence of Nader Shah (Emphasizing the Safavid-Ottoman Period)*, History of Foreign Relations Quarterly, year 3-4, issue 52-53, pp. 45-65 (In Persian).

Ferrier, Ronald W. (2009), *Excerpts and Description of Chardin's Voyages*, translated by Hossein Hozhabrian and Hassan Assadi, Tehran, Farzan Rouz Publications. (In Persian).

Foran, John (1992). *The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views*. International Journal of Middle East Studies, 24(2), 281–304.

Foran, John (1998), *Fragile Resistance: History of Social Transformations in Iran*, translated by Ahmad Tadayon, Tehran, Rasa Publications. (In Persian).

Freund, Julien (2004), *Max Weber Sociology*, translated by Abolhossein Nikgozar, Tehran, Tutia Publications. (In Persian).

Hinz, Walther (1998), *Iran's Rise to National State Status (Aq-Qoyunlu State and the Rise of Safavid State)*, translated by Keikavous Jahandari, Tehran, Khwarazmi Publications. (In Persian).



- Pouladi, Kamal (2006), *History of Political Thinking in Islam and Iran*, Tehran, Markaz Publications. (In Persian).
- Jafarian, Rasoul (1991), *Religion and Politics in the Safavid Period*, Tehran, Ansarian Press. (In Persian).
- Gadamer, H. (1984), "The Hermeneutics of Suspicion", *Man and World*, No. 17: 313- 323
- Jafarian, Rasoul (2000), *The Safavids in Religion, Culture and Politics*, Tehran, Hozehe va Daneshgan Research Center. (In Persian).
- Jafarian, Rasoul (2007), *The Safavid from Rise to Fall*, Tehran, Andisheh Javan Foundation. (In Persian).
- Jamalzadeh, Naser; Dorosti, Ahmad (2010), *Historical Sociology of State in the Relationship of the Elite and the State Structure during the Safavid Period*, Political Science, year 6, issue 2, pp. 73-106. (In Persian).
- Kaempfer, Engelbert (1984), *Kaempfer's Travelogue to Iran*, translated by Kikavus Jahandari, Tehran: Kharazmi. (In Persian).
- Karimi, Behzad (2017), *Time and Cosmology during Safavid Era*, Tehran, Ghoghnoos Publications. (In Persian).
- Khosro Khavar, Farhad; Peyvandi, Saeid; Motaghi, Mohsen (2020), *Social Imagine and State in Iran*, Intellectual Freedom Journal, issue 9, pp. 11-56. (In Persian).
- Kasraei, Mohammad Salar (2010), The simultaneous rule of government and legitimacy in ancient Iran, *Politics Quarterly, Journal of the Faculty of Law and Political Sciences*, Vol. 40, Issue 2, pp. 189-208. (In Persian).
- Mannheim, Karl (2017), *Ideology and Utopia (Introduction on Cognitive Sociology)*, translated by Fariborz Majidi, Tehran, Samt Publications. (In Persian).
- Mayer, Frederick W. (2019), *Narrative and Collective Action*, translated by Elham Shushtarizadeh, Tehran: Atarf. (In Persian).
- Mazzaoui, Michel (1989), *The Rise of Safavid Empire*, translated by Yaghoub Azhand, Tehran, Gostareh Publications. (In Persian).
- Mirahmadi, Maryam (1990), *Religion and State during Safavid Era*, Tehran, Amir Kabir Publications. (In Persian).
- Mitchel, Collin (2018), *The Practice of Politics in Safavid Iran (Power, Religion, Rhetoric)*, translated by Hassan Afshar, Tehran, Farhang Javid Publications. (In Persian).



- Moeini Alamdari, Jahangir (2018), *Methodology of New Theories in Politics*, Tehran, Tehran University Press. (In Persian).
- Movasaghi, Ahmad (2008), *Religion, State and Society in Iran*, Tehran, Humanities Research and Development Institute. (In Persian).
- Najafzadeh, Mehdi (2014), *From Simultaneous Emergence of the Public Sphere in Iran and the West to the Sociopolitical Obstacles to its Expansion in Iran*, Iranian Sociology Journal, round 14, issue 1, pp. 92-115. (In Persian).
- Najafzadeh, Mehdi (2018), *The Misplacement of Two Revolutions (Shifts in Religious Order inside the Iranian Society)*, Tehran, Tissa Publications. (In Persian).
- Navaei, Abdolhossein (2008), *The Iranian Political and Economic Relations during Safavid Era*, Tehran, Samt Publications. (In Persian).
- Navaei, Abdolhossein; Ghaffari Fard, Abbasgholi (2015), *History of Political, Social, Economic and Cultural Changes in Iran during Safavid Era*, Tehran, Samt Publications. (In Persian).
- Navidi, Daryoush (2007), *Socioeconomic Changes in Iran during Safavid Era*, translated by Hashem Aghajari, Tehran, Ney Publications. (In Persian).
- Newman, Andrew G. (2014), *Iran of Safavid Era: The Reemergence of the Persian Empire*, translated by Behzad Karimi, Tehran, Naghde Afkar Publications. (In Persian).
- Newman, A (2015). *Great men, Decline and Empire: Safavid Studies and a Waforward?* Medieval Worlds, No. 2, pp.45-58.
- Panaino, Antonio (2021), *The „River of Fire" And The „River of Molten Metal": A Historico-Theological Rafting Through the Rapids of the Christian and Mazdean Apokatastatic Fall*. Vienna: Austrian Academy of Sciences.
- Qazvini, Budaq (2000), *Javaher al-Akhbar (History of Safavid Dynasty from their Rise to 984 Hijri)*, by Mohammad Reza Nasiri, Koichi Haneda, Tokyo, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa. (In Persian).
- Reichelt, Hans (2004), *Approaching Zoroaster's Gatha and Neo-Avestan Scriptures*, translated by Jalil Doustkhah, Tehran, Ghoghnoos Publications. (In Persian).
- Ramezani, Rouhollah (2020), *History of Foreign Policy of Iran (End of Safavid to End of First Pahlavi Ruler, 1500-1941 AD)*, translated by Rouhollah Eslami and Zeinab Pezeshkian, Tehran, Ney Press. (In Persian).
- Ricoeur, Paul (2016), *Ideology, Ethics and Politics*, translated by Majid Akhgar, Tehran, Cheshmeh Press. (In Persian).



- Safikhani, Samareh (2012), *Social Theory in the Contemporary Iranian Social Imagines*, Iranian Social Studies Journal, round 6, issue 2, pp. 120-144. (In Persian).
- Savory, R. (1974). *The Safavid State and Polity*. Iranian Studies, 7(1/2), 179–212.
- Savory, Roger (1984), *Iran in the Safavid Period*, translated by Kambiz Azizi, Tehran, Sahar Press. (In Persian).
- Shariat, Farshad (2010), *Ideal King of Ancient Persia and the Platonian Utopia: Cyrus the Great Case Study*, Political Science Research Journal, year 5, issue 4, pp. 41-67. (In Persian).
- Shirazi, Abdi Beg (1990), *Takmelat al-Akhbar* (Safavid history from the beginning to 987 AH), corrected and annotated by Abdolhossein Navai, Tehran: Nay Publishing House. (In Persian).
- Siaghi, Zahra (2022), *The Role of Safavid Ulama in Changing the Beliefs and Life Styles of the Iranians*, Tehran, Safire Ardehal Publications. (In Persian).
- Tavan, Hassan; Pouladi, Kamal; Tavasoli Roknabadi, Majid (2022), *The Rational Nature in the Transition from Ancient Persia to Islamic Iran: Transition from Aristotelian to Islamic Worldview*, Political Sciences Research Journal, issue 4, series 68, pp. 159-186. (In Persian).
- Tavernier, Jean-Baptiste (1990), *Voyages of Tavernier*, translated by Ayoub Nouri, 4th edition, Isfahan, Sinaei Library. (In Persian).
- Taylor, Charles (1400). *Social Imaginations of Modernity*. translated by Farhang Rajai. Tehran: Imam Sadeq University. (In Persian)
- Turkaman, Eskandar Beig (2011), *World-Adoring History of Abbas*, by Farid Moradi, volume 1, Tehran, Negan Publications. (In Persian).
- Valeh Qazvini, Mohammad Yousef (1993), *Khold-e Barin* (Paradise), edited by Mir Hashem Mohades, Tehran, Dr. Mahmoud Afshar Endowed Properties Foundation. (In Persian).
- Vincent, Andrew (1997), *Theories of the State*, translated by Hossein Bashirieh, 13th edition, Tehran, Ney Publications. (In Persian).

انگاره‌های اجتماعی ایرانیان و نقش آن‌ها در پیکربندی دولت صفوی

مسعود وطن‌دوست^۱ - مهدی نجف‌زاده^۲ - وحید سینیایی^۳ - سید حسین اطهری^۴

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش مسائل ایران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۳. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۴. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: <https://www.samimnoor.ir/view/fa/SimilarityResult7?ItemID=9474452027/7%>

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1403.19.3.7.5>

چکیده

شناختن ایران عصر صفوی، به‌ویژه چگونگی ساخت دولت برآمده از دل طریقت دیرپای صوفیانه آن، برای فهم تحولات جامعه ایرانی در قرون اخیر، اهمیت بسزایی دارد. پژوهش حاضر، با هدف بررسی تأثیر انگاره‌های اجتماعی بر ساخت دولت صفوی، به تحلیل چگونگی شکل‌گیری و تحول این انگاره‌ها در این دوره مهم تاریخی پرداخته است. این پژوهش با بهره‌گیری از نظریه چارلز تیلور درباره انگاره‌های اجتماعی و روش جامعه‌شناسی تاریخی، نشان داده است که نظم هنجاری-اخلاقی شکل گرفته در این دوره، مبتنی بر چه زمینه اجتماعی و برگرفته از چه نوع خودفهمی‌ای بوده و چگونه باورهای جمعی ایرانیان درباره قدرت سیاسی، بر ساختار و عملکرد دولت تأثیرگذار بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تداوم انگاره تمرکزگرایی پادشاهی در ایران باستان، همراه با شکل‌گیری انگاره دین‌سالاری در دوره صفوی، سبب ایجاد دولتی متمرکز و مبتنی بر مشروعیت مذهبی شده است. همچنین، شکست چالدران و تلاش برای تحقق اتوپیای مذهبی شیعی، تحولات مهمی در این انگاره‌ها ایجاد کرده است. نوآوری پژوهش در توجه به نقش فعالانه انگاره‌های اجتماعی در شکل‌گیری دولت و تحلیل این موضوع در بستر تاریخی ایران است. پژوهش حاضر با ارائه یک الگوی تحلیلی مبتنی بر نظریه تیلور، به درک عمیق‌تر ارتباط میان باورهای جمعی و ساختارهای سیاسی کمک می‌کند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

انگاره اجتماعی،

ایرانیان، صفویه،

دولت، چارلز تیلور

- نویسنده مسئول:

مهدی نجف‌زاده

پست الکترونیک: m.najafzadeh@um.ac.ir

مقدمه

از دیرباز، و به‌ویژه پس از شکل‌گیری دولت^(۱) به مفهوم مدرن آن، بررسی چگونگی رابطه دولت با جامعه، در کانون توجه پژوهشگران مسائل سیاسی و اجتماعی بوده است؛ اما در بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده در این باره، دولت، همواره به‌مثابه نوعی نهاد مستقل از افراد جامعه در نظر گرفته شده که به‌گونه‌ای یک‌سویه بر اجتماع تأثیر گذاشته است؛ از این رو، نوعی عینیت‌بخشی یا اصالت دادن به ساختارها و داده‌های عینی بر رابطه بین دولت و جامعه حاکم بوده است.

با گسترش مفهوم دولت مدرن^(۲)، این باور یک‌سویه درباره رابطه دولت و جامعه متحول شد و شکل جدیدی از رابطه، مورد توجه قرار گرفت که براساس آن، اهداف دولت باید در چارچوب منافع ملی و جمعی تعریف می‌شد. در چنین شرایطی، وجه نمادین دولت که همانا به درک و تصور مردم و گروه‌های اجتماعی از دولت مربوط می‌شد، قوت گرفت. در این نگرش جدید، نهادهای اجتماعی، از جمله دولت، نوعی برساخت اجتماعی دارای رابطه دوسویه و دیالکتیک با جامعه به‌شمار می‌آمدند و ذهنیت افراد و انگاره‌های اجتماعی آنان در شکل‌دهی و تحول ساختارها و نهادهای اجتماعی و معنا بخشیدن به آنان، اهمیت ویژه‌ای می‌یافت.

انگاره اجتماعی در این معنا، به درکی اطلاق می‌شود که افراد از هستی اجتماعی خود دارند و بستری که عمل و ادراک افراد را در موقعیت معینی شکل می‌دهد و ممکن می‌کند (تیلور، ۱۴۰۰، ۵۱-۴۹). با اذعان به چنین اهمیتی برای انگاره اجتماعی در روابط دولت و جامعه، انگاره اجتماعی، چونان فرایندی ذهنی و برساختی تصور می‌شود که در جریان تعامل افراد جامعه و گروه‌های اجتماعی، شکل گرفته، در معرض دگرگونی بوده، و ویژگی سیال‌گونه دارد. براین اساس، ذهنیت و تخیل کنشگران اجتماعی، با تأثیرپذیری از شرایط موجود در هر مقطع تاریخی، ساخته و پرداخته شده و بر چگونگی شکل‌گیری نهاد دولت در آن مقطع تأثیرگذار بوده است.

انگاره اجتماعی^۱ جامعه در زمانی خاص، رابطه مستقیمی با تاریخ آن جامعه دارد. پل ریکور^۲، انگاره اجتماعی را شیوه‌ای می‌داند که افراد جامعه از طریق آن، خود را در تاریخ جای می‌دهند تا انتظارات معطوف به آینده، میراث سنت‌های گذشته، و ابتکاراتشان در زمان حال را به هم

1. Social Imaginary

2. Paul Ricoeur

پیوند بزنند. افراد، به کمک تخیل جمعی، به این شکل از آگاهی دست می‌یابند (صفی‌خانی، ۱۳۹۱، ۱۲۷)؛ بنابراین، تصورات اجتماعی، دسته‌ای از انگاره‌ها نیست، بلکه چیزی است که از طریق معنا دادن به رفتار یک جامعه، آن را توانمند می‌کند (تیلور، ۱۴۰۰، ۲۴).

بیشتر کنش‌های جمعی سیاسی، نیازمند رفتار هماهنگ بسیار پیچیده افرادی است که نفع عمومی مشترکی در تحقق هدفی دارند؛ اما درباره شکل و شمایل همکاری، هم‌نظر نیستند. پیش از اینکه کنش جمعی ممکن شود، اعضای گروه باید منفعت مشترکی در تحقق یک هدف داشته باشند؛ بنابراین، خیلی وقت‌ها، نخستین چالش، «برساختن خیر جمعی» است (میر، ۱۳۹۹، ۳۲-۲۸).

تلاش برای درک رابطه میان جامعه و دولت با در نظر گرفتن وجه ذهنیتی، به معنای این است که برداشت از واقعیتی به نام دولت در ذهنیت شهروندان و انگاره جمعی آنان، چگونه است، انتظار و توقع آن‌ها از دولت چیست، یا حافظه جمعی جامعه چگونه به صورت منبعی برای الهام، تشخیص و داوری در مورد دولت، سیاست‌ها، و عملکردهای آن درمی‌آید (خسرو خاور و دیگران، ۱۳۹۹، ۱۵). در این معنا، سیاست به شکل کلی، برپایه نقش محوری‌ای تعریف می‌شود که دولت در اجتماعات تاریخی پیدا کرده است. چیزی که دولت را تعریف می‌کند نه خشونت، بلکه غایت آن است؛ یعنی کمک به اجتماع تاریخی برای اینکه تاریخ خود را بسازد. به همین دلیل، دولت در کانون تصمیم‌ها قرار دارد و مهم‌ترین هدف آن، بقا یا تداوم وجود اجتماع تاریخی در رویارویی با همه تهدیدها، اعم از تهدیدهای درونی و بیرونی، است (ریکور، ۱۳۹۵، ۲۱۰-۲۰۹).

بنابراین، انگاره‌های اجتماعی شکل گرفته در بستر اجتماع، تعیین‌کننده الگوهای کنش و رفتار سیاسی مردم در قبال دولت هستند. براین مبنا، اینکه یک فرد ایرانی چگونه به مسئله قدرت و سیاست می‌نگرد و چه بینشی درباره دولت و نظام سیاسی دارد، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. برپایه چنین نگرشی از رابطه دولت و جامعه، بدبینی و اعتماد مردم به حاکمان و اعتماد و اطمینان آن‌ها به دولت، هم بر زندگی سیاسی و اجتماعی مردم و هم بر چگونگی مشارکت و دخالت آن‌ها در ساخت دولت، تأثیرگذار است.

نگاهی دقیق‌تر به مباحث مربوط به جامعه ایرانی نشان می‌دهد، جامعه، مفهومی ایستا نیست و بسیاری از صورت‌بندی‌های سیاسی در ایران، عمیقاً تحت تأثیر مؤلفه‌های اجتماعی است. واقعیت این است که دولت، بخشی از یک واحد بزرگ‌تر به نام جامعه است و هرگونه

ساخت دولت، متأثر از صورت‌بندی اجتماعی است. اغلب چنین تصور می‌شود که با توجه به قدرت فائقه دولت در ایران، جامعه، قدرت بازیگری چندانی نداشته است؛ درحالی‌که الگوی تعاملی ایرانیان، نشانگر این است که قدرت در شبکه‌ای از روابط اجتماعی معنا یافته است و در عرصه اجتماعی، مقاومت‌های زیادی در برابر سخت‌سری‌ها و استبداد حکومت (هرچند به‌صورت کوتاه‌مدت) وجود داشته است (نجف‌زاده، ۱۳۹۷، ۶۹-۶۱).

پژوهش حاضر بر این فرض استوار است که «در جامعه، انگاره‌های اجتماعی گوناگونی وجود دارند که با یکدیگر هم‌زیستی دارند و می‌توانند با هم در تعارض و تضاد نیز باشند». بازیگران چنین انگاره‌هایی می‌توانند روشنفکران، گروه‌های اجتماعی، کششگران، نیروهای مدنی، و مواردی از این دست باشند. این انگاره‌ها، در جریان تحولات اجتماعی و فرهنگی جامعه، به نوعی رقابت و ستیز اجتماعی با یکدیگر پرداخته و از این طریق، بازسازی و روزآمد می‌شوند و سرآمدان آن‌ها در هر مقطع خاصی، بر نحوه شکل‌گیری ساخت نهادی جامعه و در رأس آن، دولت، تأثیر می‌گذارند؛ بنابراین، فهم انگاره‌های اجتماعی مؤثر بر ساخت دولت در هر دوره تاریخی، نیازمند شناخت چگونگی شکل‌گیری آن‌ها در بستر اجتماع و سپس، تبلور آن‌ها در قالب تشکلهای و گروه‌های اجتماعی است که به‌عنوان سازنده ساخت سیاسی عمل می‌کنند.

یکی از راه‌هایی که می‌تواند به افزایش درک ما از دولت، به‌عنوان یک نهاد مهم سیاسی، و نحوه ارتباط آن با جامعه کمک کند، مطالعه پیشینه تاریخی و سیاسی دولت‌های معاصر در تعامل با جامعه است. دولت‌های امروزی، بر بستری از تجربه‌ها، ذهنیت‌ها، نهادها، و ساختارهای از پیش موجود شکل گرفته‌اند و زمینه تاریخی هر دولتی، به نوعی تأثیر خود را بر کارکردها و نهادهای امروزی، نشان می‌دهد. دوره صفویه، یکی از دوره‌های مهم تاریخی ایران، هم به لحاظ تأمین استقلال و هویت ملی و هم تأثیر شگرف آن بر سیاست و فرهنگ مذهبی ایرانیان است. پژوهش حاضر در پی این است که نشان دهد «نظم هنجاری - اخلاقی شکل گرفته در قالب دولت صفوی، مبتنی بر چه زمینه اجتماعی و برگرفته از چه نوع خودفهمی‌ای بوده است؟» «چگونه اندیشه‌های عزلت‌گرایانه برخاسته از دل خانقاه‌های شیوخ صفوی، جای خود را در متن جامعه ایرانی باز و در آن رسوخ کرده، و بر فهم ایرانیان از هستی اجتماعی خود تأثیر گذاشته است؟».

بنا بر آنچه گفته شد، پرسش اصلی مطرح‌شده در این پژوهش این است که «انگاره‌های اجتماعی ایرانیان، چه تأثیراتی بر تشکیل دولت در دوره صفوی داشته است؟»

۱. پیشینه پژوهش

توجه به نقش انگاره‌های اجتماعی شکل گرفته در بستر اجتماع، به مثابه بنیان‌های مؤثری در سامان دادن به نظم هنجاری-اخلاقی، مورد توجه صاحب‌نظران خارجی و داخلی بوده است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین پژوهش‌های انجام شده در این زمینه اشاره می‌شود.

«تصورهای اجتماعی تجدد»^۱ عنوان کتابی به قلم چارلز تیلور (۱۴۰۰) است که توسط فرهنگ رجایی به فارسی ترجمه شده است. تیلور در این کتاب، به طور مفصل، موضوع انگاره اجتماعی را بررسی و تلاش کرده است، تبیینی منطقی از پدیدار شدن تصور اجتماعی مبتنی بر تجدد در غرب، ارائه دهد. او خاستگاه و منشأ نظم تازه در دوران جدید را گروه‌های مختلف مردم می‌داند و بر این نظر است که گروه یا ملت در جهت هدفی حرکت می‌کند که مردم از آن رضایت دارند و تجسم‌دهندگان این تصور اجتماعی نوین نیز خود مردم هستند. او مهم‌ترین فلسفه تاریخ را سرگذشت باز شدن کلاف «ما مردم» یا «ملت» می‌داند و اهمیت یافتن حکومت‌های ملی در عصر جدید را برآمده از این جنبه بسیار مهم تجدد به شمار می‌آورد. بنیانی‌ترین گمان درباره تصور اجتماعی از نظر او، این است که باید از تجدد‌های پرشمار، به عنوان پدیده‌ای ناگزیر، سخن گفت و به آن‌ها توجه کرد.

کورنلیوس کاستوریادیس^۲ از اندیشمندانی است که در نوشته‌هایش، از جمله در کتابی با عنوان «سازمان انگاره اجتماعی» (۱۹۸۷) به مفهوم انگاره اجتماعی و نقش آن در ساخت و پرداخت جامعه و نهادهای اجتماعی توجه داشته است. به نظر او، آنچه انسان‌ها را از آفریده‌های دیگر متمایز می‌کند، قدرت خلاقه تخیل اجتماعی است که آن‌ها را قادر به خلق جهان‌های اجتماعی جدید می‌سازد. او بر این نظر است که زمانی که انگاره اجتماعی در اذهان فردی از بین برود و تنها در نهادهای اجتماعی حفظ شود، زمان تحول آن انگاره و به تبع آن، بروز و ظهور نهادها و ساختارهای اجتماعی جدید فرا رسیده است. او انگاره اجتماعی را همان مفاهیم اجتماعی مشترک و یکپارچه‌ای می‌داند که اعضای یک گروه اجتماعی برای خود به تصور درمی‌آورند. به نظر او، نهادهای اجتماعی، در نتیجه کنش‌های متقابل میان انسان‌ها و برپایه ذهنیت‌های افراد جامعه شکل گرفته‌اند و با تغییر انگاره‌های اجتماعی، نهادهای اجتماعی نیز قابلیت تحول پیدا کرده و دگرگون می‌شوند.

1. Modern Social Imaginaries

2. Cornelius Castoriadis

ثمره صفی خانی در مقاله‌ای با عنوان «نظریه اجتماعی در انگاره اجتماعی معاصر ایرانیان» (۱۳۹۱)، ضمن طرح مفهوم انگاره اجتماعی و نظریه اجتماعی و بیان نسبت بین آن‌ها، تلاش کرده است، تاریخ اندیشه اجتماعی ایرانیان را به گونه‌ای انتقادی، بازخوانی کند. او خاطرنشان می‌کند، انگاره اجتماعی به نظریه اجتماعی فروکاستنی نیست. نظریه اجتماعی، که توسط اقلیتی نظریه پرداز ساخته شده است، امر اجتماعی را به شیوه‌ای نظام مند تبیین می‌کند و این تبیین، وارد فضای بینادینی افراد می‌شود؛ در این لحظه، دیگر نظریه اجتماعی نیست، بلکه جزئی از انگاره اجتماعی افراد می‌شود و افراد را قادر می‌کند تا اعمال جمعی سازنده زندگی اجتماعی‌شان را سامان دهند.

«اهمیت تخیل اجتماعی در سیاست و نسبت آن با ادعای تصویری بودن ملت ایران»، عنوان مقاله‌ای به قلم سید نوید کلهرودی (۱۴۰۱) است که نویسنده در آن، جایگاه ویژه تخیل اجتماعی نزد ایرانیان و نقش بنیادین آن در شکل دهی به هویت آنان را بررسی کرده و بر این نظر است که در رویارویی ایرانیان با جهان مدرن در آستانه مشروطه، نوعی درک مدرن از ملت و دولت شکل گرفته است. وی نگاه منفی به مفهوم تخیل در ایران را بررسی و تلاش می‌کند، منظور از تخیل و اهمیت آن در سیاست را روشن کند. به نظر نویسنده، چارچوب تخیل اجتماعی می‌تواند توضیح دهد که چگونه ایرانیان از دل میراثی کهن، به دوران تجدد پای گذاشتند و ملت بودن خود را با عناصر مدرنی که این واژه و مفهوم در اروپا به آن دست یافته بود، ترکیب کردند. او نتیجه می‌گیرد، تخیل جمعی، نقش مهمی در شکل دهی و ساخت واقعیت‌های اجتماعی دارد و چالش بزرگ این است که چگونه می‌توان یک امر جمعی را بر ساخت و شکل داد.

یکی دیگر از پژوهش‌های انجام شده درباره انگاره اجتماعی و ارتباط آن با نحوه شکل گیری دولت در ایران، توسط فرهاد خسرو خاور و همکارانش در مقاله‌ای با عنوان «تخیل (انگاره) اجتماعی و دولت در ایران» (۱۳۹۹) انجام شده است. نویسندگان این مقاله، در ابتدای بحث خود خاطرنشان می‌کنند که پژوهش آن‌ها، ضمن اشاره به تجربه ایران در گذار از دولت سنتی به مدرن، تلاش می‌کند از فراز رویدادهای تاریخی، مصداق‌های شکل گیری و عملکرد تخیل اجتماعی را بررسی کند. به نظر آنان، انگاره اجتماعی درباره دولت می‌تواند در فرایندی دیالکتیکی بر رفتار گروه‌های اجتماعی تأثیر بگذارد و از طریق کنش، به واقعیت در جامعه تبدیل شده و دولت را به سوی رفتارهای همسو با کنش جمعی سوق دهد. آنان سپس،

بخش عمده‌ای از پژوهش خود را به بررسی تحولات تدریجی جامعه ایران در رابطه با دولت از قرن هجدهم به این سو اختصاص می‌دهند و گسترش تماس‌های ایران با اروپا و دنیای جدید را از عوامل مهم تحول در درک سنتی از رابطه دولت و جامعه به درک مدرن به‌شمار می‌آورند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

چارلز مارگرو تیلور^۱، از اندیشمندان بزرگ معاصر است که به مقوله‌های روزمره اجتماع خود و جهان توجه دارد. او که در پنجم نوامبر ۱۹۳۱ در شهر مونترال کانادا متولد شد، از شاگردان آیزایا برلین^۲ (۱۹۰۹-۱۹۹۷) است و رساله دکتری خود با عنوان «توضیح رفتار» را زیر نظر این متفکر تاریخ اندیشه به پایان رسانده است. وی در همان رساله مدعی شده است که اعمال و اقدامات انسان، همیشه با نیت، تفسیر، و هدف همراه است. حوزه مطالعاتی او گسترده است؛ اما جنبه‌هایی چون هویت و کارگزاری انسانی و همچنین، آزادی فردی و معنای آن در امر سیاسی^(۳) و جهان‌داری دموکراتیک، در بسیاری از آثار او برجستگی بیشتری دارد^(۴) (تیلور، ۱۴۰۰، ۹-۱۰). توجه تیلور به نقش عاملان اجتماعی در دگرگونی جامعه، اهمیت دوچندانی به دیدگاهش درباره امر سیاسی می‌بخشد. البته، امر سیاسی، امری مطلق و غیرتاریخی نیست، بلکه پیوسته در حال دگرگونی است. امر سیاسی در هر دوره، برآیند اجماع صاحب‌نظران و اندیشمندان همان دوره است؛ اما این اجماع‌ها، ثابت نمی‌مانند و همواره بازسازی می‌شوند (معینی علمداری، ۱۳۹۷، ۵-۷). در پژوهش حاضر، از نظریه تیلور به عنوان ابزار نظری برای توضیح آن بستری استفاده شده است که به نظر می‌رسد، ایرانیان در دوران پیشاصفوی، دست به کنش زده و شکل متفاوتی از دولت را در قالب دولت صفوی پدید آورده‌اند.

تیلور، انگاره اجتماعی را شیوه‌ای می‌داند که افراد عادی، محیط اجتماعی خود را به‌تصور درمی‌آورند و اغلب با اصطلاحات نظری بیان نمی‌شود؛ بلکه از طریق تصاویر، داستان‌ها، و افسانه‌ها انتقال می‌یابد (صفی‌خانی، ۱۳۹۱، ۱۲۸). گرایش به تغییر اجتماعی، همواره در انسان زنده است و انگاره اجتماعی، به عنوان یک نیروی برانگیزنده بسیار قوی، تأثیر زیادی بر تغییرات اجتماعی دارد. درواقع، انگاره اجتماعی، این امکان را فراهم می‌کند که مردم یک جامعه با تصویری از یک نظم مطلوب، تلاش خود را به ایجاد یک دنیای اجتماعی جدید

1. Charles Margrave Taylor

2. Isaiah Berlin

معطوف کرده و برای خلق آن تلاش کنند. به این ترتیب، انگاره اجتماعی می‌تواند به مثابه نیرویی عظیم در آفرینش نظم جدید مؤثر باشد؛ زیرا، جامعه همواره در پی جامعه‌ای بهتر است و انگاره اجتماعی، که ذاتاً خلاقانه و نوآورانه است، می‌تواند مانند روحی انقلابی برای آفرینش جهانی تازه، نقش آفرینی کند (کنسران^۱، ۲۰۰۹، ۳۲-۲۵).

سخن اصلی تیلور این است که هرگونه نظم اجتماعی‌ای بر تصویری از اجتماع مطلوب بنا شده است و به همین دلیل، هر تصور اجتماعی‌ای به ناچار، چارچوبی هنجاری-اخلاقی است؛ زیرا، نه تنها ساختار و شکل اجتماع، بلکه بالاتر از آن، حدود و ارزش‌های فردی و اجتماعی را در همه حوزه‌ها ترسیم می‌کند. تیلور خاطرنشان می‌کند، انسان‌ها در عرصه عمومی، با تعامل و کنش متقابل، به توافق تازه و نظم نوینی می‌رسند که برپایه آن، واحد سیاسی و جامعه تازه‌ای ایجاد خواهد شد که کارگزاران، بازیگران، و تجسم‌دهندگان این تصور اجتماعی جدید نیز، خود مردم یا نمایندگان آن‌ها هستند (تیلور، ۱۴۰۰، ۱۷-۱۵). سازه‌های مفهومی برگرفته از نظریه او در این پژوهش، در ادامه تشریح می‌شود.

نظم هنجاری / اخلاقی^۲: افراد بشر، موقعیت خود را در آنچه تیلور به آن فضای اخلاقی می‌گوید، مشخص می‌کنند و این فضای اخلاقی، منابعی را در اختیار قرار می‌دهد تا حس و برداشتی از زندگی خود داشته باشند (کالهن، ۱۳۸۴، ۳۴۶). پیش از آنکه جامعه‌ای بتواند به سراغ کنش جمعی برود، اعضای آن باید به تحقق هدفی مانند صیانت از حقوق مدنی یا هر دغدغه مشترک دیگری، علاقه داشته باشند. در واقع، چنین منافعی را باید به گونه‌ای مشترک ساخت تا منافع و علایق فردی همسو شوند و تحقق چیزی جمعی را به منفعت و علاقه‌ای مشترک تبدیل کنند (میر، ۱۳۹۹، ۸۶). نظم هنجاری-اخلاقی باید به عنوان چیزی به شمار آید که در راستای تحقق آن، کوشش شود و روزی توسط گروهی محقق خواهد شد.

خودفهمی اجتماعی^۳: خودفهمی یک گروه، به معنای تصور اجتماعی آن‌ها از خودشان، نه به عنوان کل اجتماع، بلکه به عنوان یک قشر و یک طبقه در داخل اجتماع (تیلور، ۱۴۰۰، ۶۳) است. فهم، فعالیتی جدا از موجودات انسانی نیست؛ بلکه، ساختار اصلی و تجربه زندگی ماست؛ به گونه‌ای که انسان همواره قادر است، پدیده‌ای را به عنوان پدیده‌ای دیگر تصور کرده یا

1. Canceran D.C

2. Normative-Moral Order

3. Self-Understanding

در نظر بگیرد (گادامر^۱، ۱۹۸۴، ۳۱۷). به بیان روشن‌تر، خودفهمی، شیوه‌ای است که ما زندگی اجتماعی خود را از طریق آن به تصور درمی‌آوریم. به نظر تیلور، سه نوع خودفهمی اجتماعی وجود دارد که عبارتند از: اقتصاد، عرصه عمومی، و مردم به عنوان حاکمیت.

اقتصاد، به مثابه برداشت‌های عینی^۲: نخستین دگرگونی‌ای که انگاره جدید از نظم، هم در نظریه و هم در انگاره اجتماعی ایجاد کرد، این نگرش بود که اجتماع خود را اقتصادی بینیم؛ یعنی یک رشته فعالیت‌های تولیدی در هم تنیده مبادله و مصرف که در کنار هم، نظامی را می‌سازند که از قوانین و پویایی خاص خود برخوردار است. ویژگی اصلی خودفهمی جدید این است که افراد جامعه، خود را به مثابه کارگزاران و بازیگران جمعی تصور می‌کنند که در راستای منافعشان اقدام می‌کنند (تیلور، ۱۴۰۰، ۱۲۷-۱۱۹). فرض بر این است که رفتار شرکت‌کنندگان هر کنش جمعی چنان است که انگار، مجموعه‌ای از منافع مشترک دارند و در پی تحققشان هستند (میر، ۱۳۹۹، ۶۴).

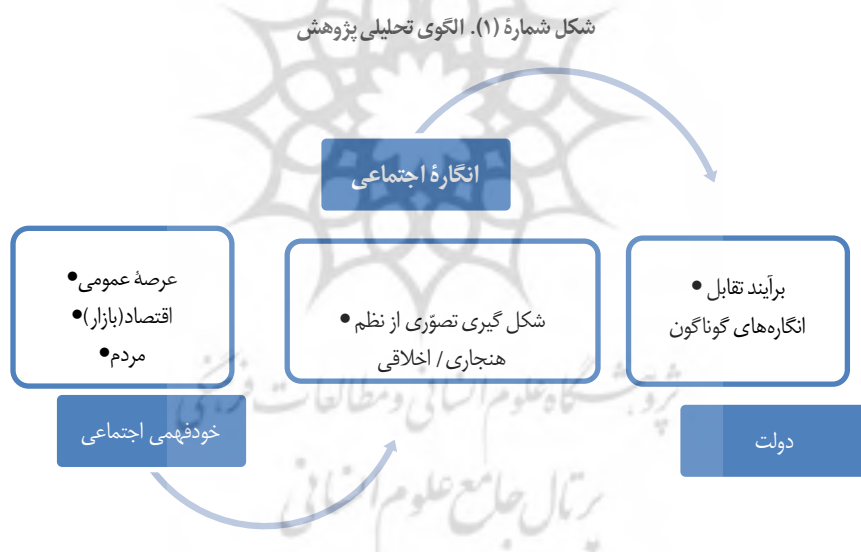
عرصه عمومی^۳: مراد از عرصه عمومی، یک فضای عمومی است که تصور می‌شود اعضای اجتماع در آن، از طریق وسایل ارتباطی گوناگون با یکدیگر ملاقات می‌کنند تا درباره موضوعات مورد نظرشان، به ذهنیت مشترکی دست یابند (تیلور، ۱۴۰۰، ۱۲۹-۱۲۷). می‌توان گفت، حوزه عمومی، به رسالت انتقاد و نظارتی اشاره می‌کند که شهروندان یک جامعه به گونه‌ای غیررسمی بر طبقه حاکم اعمال می‌کنند (نجف‌زاده، ۱۳۹۳، ۹۳). کارویژه اصلی عرصه عمومی، توانمندسازی افراد اجتماع است تا بدون واسطگی عرصه سیاسی و در گفتمانی بیرون از قدرت، به یک ذهن مشترک دست پیدا کنند (تیلور، ۱۴۰۰، ۱۳۸-۱۳۴).

مردم، به عنوان حاکمیت^۴: ژان ژاک روسو^۵، مشهورترین متفکری بود که بسیاری از اندیشه‌ها را با مفهوم «حاکمیت مردم»^۶ مرتبط ساخت. در اندیشه او، حاکمیت در «اراده عمومی»^۷ بروز و ظهور می‌یافت که اراده کل مردم را دربر می‌گرفت. اما تعریف مردم، همواره

1. Gadamer
2. Economy, as Objective Perceptions
3. Public Arena
4. The people, as the Sovereign
5. Jean Jacques Rousseau
6. Sovereignty of the People
7. Public Will

در حال دگرگونی بوده است (وینسنت، ۱۳۷۶، ۱۷). دگرگونی، تنها زمانی در مفهومی نزدیک به آرمان خواسته شده به ثمر می‌نشیند که «مردم»، یا دست‌کم اقلیتی از فعالان آن‌ها، نظریه را بفهمند و ملکه ذهن خود کنند. اما برای بازیگران سیاسی، فهم یک نظریه، به معنای این است که بتوان آن را در جهان خود جامعه، جامعه عمل پوشاند (تیلور، ۱۴۰۰، ۱۷۱-۱۶۹).

می‌توان گفت، سه حلقه مرتبط به هم و تأثیرگذار بر دگرگونی انگاره اجتماعی مطرح شده توسط چارلز تیلور (عرصه عمومی، اقتصاد، و مردم به عنوان حاکمیت)، در هر مقطع تاریخی با یکدیگر و با فضاهای اجتماعی دیگر درهم تنیده شده و به بروز و ظهور یک انگاره اجتماعی در آن برهه خاص، یاری رسانده‌اند. استفاده از این سه مؤلفه مهم به عنوان ابزارهای اصلی در قالب یک چارچوب نظری، به این پژوهش کمک می‌کند تا تبیین روشن‌تری از تحول انگاره اجتماعی ایرانیان در عصر پیشاصفوی ارائه کرده و چگونگی اثرگذاری آن بر ساخت دولت صفوی را تشریح کند.



۳. یافته‌های پژوهش

در ادامه ضمن بررسی اولین گام‌های برداشته شده توسط ایرانیان با محوریت گروه‌های اجتماعی تأثیرگذار بر جامعه برای تشکیل دولت در عصر صفوی، نحوه شکل‌گیری انگاره‌هایی که در ضمیر ایرانیان نقش بست و به تدریج موفق شد خودفهمی اجتماعی آنان را به

سمت‌وسوی تشکیل دولتی شیعی و مستقل در این عصر رهنمون سازد، بررسی شده است.

۱-۳. نظم کیهانی از ایران باستان تا دوره اسلامی

در ایران باستان، هستی، موجودیتی درهم‌پیچیده داشت. انسان، جامعه، و طبیعت، به‌هم‌پیوسته بودند و جزئی از یک کل بزرگ‌تر، یعنی نظام کیهانی، به‌شمار می‌آمدند. در نظر ایرانیان باستان، هر نوع هستی‌ای، دارای یک «مینو» یا «روح» بود که انسان‌ها می‌توانستند از آن‌ها کمک بگیرند. اهورامزدا هم، «مینوی خرد» یا «روح خرد» به‌شمار می‌آمد که هدایت‌گر همه اندیشه‌ها و کنش‌ها بود. بر مبنای چنین بینشی، اداره جهان با عقل کیهانی ارتباط می‌یافت و شاه آرمانی، نقطه پیوند میان زمین و آسمان و بزرگ‌ترین مسئول نگهداری آشه (نظم) کیهانی به‌شمار می‌رفت^(۵)؛ از این رو، حاکم زرتشتی، دست‌کم در عالم نظر، قادر به شخصی کردن قدرت نبود، بلکه یک قانون کیهانی، ورای کار او قرار داشت که شاه آرمانی باید اعمال خود را با هماهنگی و نظارت آن انجام می‌داد. بر این مبنای نظریه فرمانروایی الهی معنا می‌یافت و شاه، برگزیده خدا و مجری اوامر او در زمین دانسته می‌شد. این عنایت و تأیید الهی شاهان، در شکل فرمانروایی تجلی می‌یافت (توان و همکاران، ۱۴۰۱، ۱۷۷-۱۷۲).

توسل شاهان باستانی ایران به فره ایزدی برای مشروعیت‌یابی خود، به این معنا بود که ایزد یا ایزدان، آنان را به‌عنوان برگزیده خود برای فرمانروایی عالم انتخاب کرده است. در کیهان‌شناسی زرتشتی، ارتباط نظم جامعه (نظم زمینی) با نظم کیهانی (نظم آسمانی) از این طریق برقرار می‌شد و بر این اساس، آشه (نظم)، راه راست بود که در برابر دروغ (دروغ) قرار می‌گرفت^(۶). شاه آرمانی ایرانی، وظیفه هماهنگ‌سازی نظم زمینی با نظم آسمانی را به‌عهده داشت و ویژگی اصلی او، برخورداری از فره ایزدی بود؛ بنابراین، در ایران باستان، دین و دولت، دارای پیوندی متقابل بودند و نماد این پیوند، شاه بود که بر تارک هر دو جای داشت. شاه، نگهبانی از دین و پاسداری از نظم و عدالت را به‌طور هم‌زمان عهده‌دار بود. دین، پایه شاهی و شاه، نگهبان دین به‌شمار می‌رفت. اردشیر در این باره گفته بود: «آنچه پایه نداشته باشد، فرومی‌ریزد و هر چه حامی نداشته باشد، فرومی‌میرد» (پولادی، ۱۳۸۵، ۳۸-۳۰).

پادشاهان ایران باستان، از جمله کوروش، اندیشه شاه آرمانی در پادشاهی ماد و اعتقاد به نظام ارشه را به‌همراه یکتاپرستی زرتشت، فربه کرده و در پرتو پیوند مسالمت‌آمیز دین و دولت، رواداری مذهبی و عدالت را محور عمل سیاسی خود قرار دادند. سایه اندیشه شاه آرمانی، پس

از ورود اسلام به ایران نیز با عنوان‌هایی چون «فروغ» و «سایه خداوندی» تداوم پیدا کرد (شریعت، ۱۳۸۹، ۵۴-۵۳). شاه آرمانی ایرانی و قانون کیهانی، دو مؤلفه مهمی بودند که همچون زنجیری محکم، پیوستگی اندیشه سیاسی ایرانی را از عصر باستان تا دوره میانه اسلامی تضمین کردند. شاه آرمانی، به عنوان نماینده خدا بر روی زمین، پیرو قانون کیهانی بود که چنین قانونی در دوره میانه اسلامی به شریعت تبدیل شد. با فارابی، فیلسوف‌نبی به حاکم مشروع تحول پیدا کرد. او رئیس اول را بیشتر فیلسوف می‌دانست تا نبی؛ اما در نزد ابن‌سینا، این نسبت به نفع شریعت متحول شده و نبی، حاکم مشروع به شمار آمده و در نبود او شریعت، بار سیاست و حکومت را به دوش می‌کشید. با ظهور سهروردی، این نسبت، ابعاد تازه‌تری پیدا کرد و حاکم حکیم موردنظر او، افزون بر عالم مثال، باید اهل کرامات هم می‌بود تا بتواند مورد تأیید مردم قرار گیرد (توان و همکاران، ۱۴۰۱، ۱۸۴).

نمونه‌ای از درهم آمیختن کرامت‌نمایی شاه با آموزه‌های کیهانی را می‌توان در روایت والۀ قزوینی از رویدادهای دوران شاه اسماعیل اول مشاهده کرد. او ماجرای ورود خرسی را به محل زندگی مردم در هنگامه ایران‌گشایی و در زمان نوجوانی شاه روایت می‌کند که به دست شاه اسماعیل از پا درآمد: «آن یادگار دب‌اکبر و بدشکل عفریت منظر [منظور، خرس است] را به غرقاب فنا کشید» (واله قزوینی، ۱۳۷۲، ۴۹). در این روایت، یکی از صور کواکب، چونان خرس بزرگی تصور شده که شاه، به دلیل ارتباط فرازمینی و قدرت ماورایی که به واسطه چنین ارتباطی از آن برخوردار است، در انجام این کار توفیق یافته است.

بنابراین، می‌توان گفت، جهان‌شناسی ایرانی، پس از دوران باستان نیز همچنان پیوند خود را با اندیشه سیاسی حفظ کرد و شاه آرمانی، به عنوان ایده مرکزی اندیشه ایران‌شهری، در ذهنیت اجتماعی ایرانیان و در تفکر اندیشمندان ایرانی-اسلامی، حفظ و تقویت شد. تقویت این انگاره باستانی در تصور ایرانیان، پیش از تشکیل دولت صفوی و تلفیق آن با عناصر و آموزه‌های اسلامی، شکل جدیدی از نظام سیاسی برخاسته از انگاره گروه‌های مختلف مذهبی و اجتماعی را در قالب دولت صفوی عینیت بخشید.

۲-۳. تدارک صبورانه ایدئولوژیک^(۷) برای تحقق اتوپیای شیعی

حالت ذهن یا چگونگی اندیشه، زمانی اتوپیایی به شمار می‌آید که با شرایط واقعی که این حالت ذهنی در آن بروز و ظهور می‌یابد، ناسازگاری داشته باشد. البته نباید هرگونه حالتی از

ذهن را که با موقعیت آنی و مستقیم ناسازگاری دارد، اتوپیا بدانیم؛ بلکه تنها باید آن دسته از جهت‌گیری‌های فراتر از واقعیت را اتوپایی به‌تصور بیاوریم که هنگامی که به عرصه عمل درمی‌آیند، میل دارند نظم اشیا و امور حاکم در زمان را به‌گونه‌ای جزئی و کلی برهم زده یا از هم بپاشند. هر دوره‌ای از تاریخ، دربردارنده عقایدی بوده است که از مرز نظام موجود فراتر رفته و ایدئولوژی‌های مقتضی این مرحله به‌شمار می‌آمده‌اند؛ زیرا، به‌گونه‌ای ارگانیک و به شیوه‌ای هماهنگ در جهان‌بینی ویژه آن دوره، با هم یگانگی پیدا کرده بودند. تا زمانی که گروه‌های اجتماعی معینی این انگاره‌های آرزومندانه و آرمان‌گرایانه را در کردار خود واقعیت نمی‌بخشیدند و برای تحقق آن تلاش نمی‌کردند، امکان تبدیل آن ایدئولوژی‌ها به اتوپیا فراهم نبود (مانهایم، ۱۳۹۶، ۲۶۲-۲۶۰).

از زمان‌های بسیار قدیم، جوامع آسیای مرکزی، متأثر از یک آرمان حکومت جهانی بودند که در وجود فرمانروا یا خان متبلور می‌شد؛ یعنی کسی که با یک خدای نمایی درحال گفت‌وگو است. شاهان ایران باستان، تنها در صورتی می‌توانستند به بقای خود امیدوار باشند که همواره سرسپردگی خود را به دین و آیین اثبات کنند. داریوش در سنگ‌نوشته بیستون می‌گوید: «اهورامزدا را چنین میل بود در تمامی این زمین، مرا مرد برگزید. مرا در تمام این سرزمین، شاه کرد. آنچه من کردم، همه را به خواست اهورامزدا کردم» (کسرای، ۱۳۸۹، ۲۰۳-۱۹۵).

اگر مهم‌ترین و مبنایی‌ترین عنصر هویتی جامعه ایرانی را دین به‌شمار بیاوریم، بی‌شک آن را می‌توان یکی از مهم‌ترین عناصر زیست فرهنگی ایرانیان برشمرد. ادیان الهی، بسته به جایگاه و نفوذ اجتماعی، شرایط تاریخی، ظرفیت‌های آموزه‌ای، کمیت و کیفیت موالیان، امکانات و فرصت‌های محیطی، و نیازها و مطالبات جمعی همواره تلاش کرده‌اند تا پیروان خود را در مسیر ایجاد و استقرار تدریجی یک فرهنگ و نظام معنایی خاص و مورد تأیید و تجویز خود قرار داده و آنان را متناسب با اقتضاهای بینشی و ارزشی مورد اعتقادشان و اهداف و غایت‌های کمال‌جویانه و سعادت‌خواهانه، هدایت و رهبری کنند (سیاکی، ۱۴۰۱، ۳۳-۲۱).

تشیع، به‌عنوان یکی از دو جریان اصلی اسلامی و همچنین، به‌عنوان جریان اقلیت اما فعال، بر نهضت‌های مذهبی و فعالیت‌های اجتماعی، در دوره‌های گوناگون تاریخی تأثیر بسزایی گذاشته است. گسترش تشیع از دوره بنی‌امیه نمودار شد و در عهد استقرار عباسیان و سپس، در دوره‌های فرمانروایی آل‌بویه، علویان مازندران، و همچنین توسط فرقه‌های گوناگون شیعه، ازجمله زیدیه، غلات^(۸)، امامیه، و اسماعیلیه، گسترش یافت. در دوره ایلخانی،

نهضت‌های گوناگون مردمی در ایران، علیه ظلم دستگاه حاکمه شکل گرفتند و با توجه به تعالیم خاص تشیع در مورد احقاق حق مظلوم و قیام علیه ظلم و ظالم، طبیعی بود که بیشتر این قیام‌ها و نهضت‌ها، تحت لوای تشیع شکل بگیرد (میراحمدی، ۱۳۶۹، ۳۶-۲۰). در مجموع، باوجود تعداد زیاد جنبش‌های مردمی، به‌ویژه در قرن شانزدهم میلادی، می‌توان گفت، همه آن‌ها در تغییر شرایط اساسی قدرت، ناموفق بودند (فوران، ۱۹۹۲، ۲۹۴).

ایران در طول دوره‌های متمادی سلطه اعراب، ترکان، و مغولان، همچنان هویت فرهنگی خود را حفظ کرد. نفوذ اسلام در این منطقه توانست گرایش‌های شاه‌دوستانه و یکتاپرستانه اواخر دوران باستان را در یک مرز فرهنگی «ایران -مدیترانه‌ای» به‌عقد یکدیگر درآورد (العظمه^۱، ۱۹۹۷، ۹). به‌طورکلی، پس از حمله مغول، فعالیت‌های مذهب اثنی‌عشری گسترش بیشتری یافت؛ زیرا، تهاجم مغولان موجب شد، مذهب تسنن، جایگاه حکومتی خود را از دست بدهد. تسامح مذهبی مغولان، فرصت تازه‌ای به شیعیان داد تا در حوزه‌های مختلف عقیدتی و سیاسی و در زمینه علمی و نظامی، رشد چشمگیری داشته باشند (نوابی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ۲۷). درواقع، ویژگی آشکار بسیاری از این جنبش‌ها، نفوذ میان توده مردم بود؛ بنابراین، حرکت‌های مذهبی و سیاسی و جنبش‌های ایرانیان علیه تشکیلات حکومتی، از همان قرون اولیه اسلامی، آغاز و تا روی کار آمدن صفویان در قرن دهم هجری، ادامه داشت. تشیع، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آن‌ها، پس از دوره تیموری و به‌هنگام قدرت‌گیری سلسله صفوی، دوران جدیدی را آغاز کرد.

برآمدن گفتمان تشیع را باید حاصل یک فرایند تاریخی آرام و بطنی دانست که بر اثر تعامل میان زنجیره‌های علی در لحظه تاریخی تشکیل دولت صفوی، فرصت ظهور یافت (اکبری و سینایی، ۱۴۰۱، ۳۳). مذهب تشیع تا پیش از تشکیل دولت صفوی، تحت تأثیر سرخوردگی‌های ناشی از شکست‌های پی‌درپی و آزار و اذیتی که بر پیروان آن روا داشته می‌شد، جریانی مخفی به‌شمار می‌رفت. بر همین اساس، تمایل اولیه این مذهب، بازگشت به درون‌مایه‌های خود بوده و آموزه‌های اصلی آن را تقیه و باطنی‌گری شکل می‌داد. «میل به درون»، مذهب شیعه را ابتدا از بروز و ظهور تجلیات اجتماعی بی‌نیاز می‌کرد و به‌تعبیر ماکس وبر، به مذهبی کاملاً آن‌جهانی تبدیل می‌ساخت که تمایلی به دخالت در مسائل اجتماعی

1. Al-Azmeh Aziz

نداشت؛ به گونه‌ای که در ابتدا این مذهب، تمایلی به الهیات نشان نمی‌داد و مفهوم «ولی»، به جای آنکه قدرتی سیاسی تصور شود، بیشتر رابطه‌ای قلبی میان مرید و مراد تعبیر می‌شد (نجف‌زاده، ۱۳۹۷، ۱۰۰-۹۹).

در حوالی قرن چهاردهم و پس از هجوم مغولان، برادری‌های عرفانی در ایران و آسیای مرکزی از پوسته‌های رهبانی خود بیرون آمده و به توده‌ها رسیدند. فرقه‌های صوفی، موفق به جذب گروه‌های مذهبی محلی شده، خانقاه‌های آن‌ها به مراکز مهم زیارتی تبدیل شدند و رهبری صوفی به شکل موروثی درآمد. نتیجه چنین امری، افزایش چشمگیر منابع مادی، فرهنگی، و نظامی خانقاه‌ها بود که توسط رهبران صوفی و خویشاوندان و فدائیان آنان اداره می‌شد. از اینجا بود که عصر رقابت و وابستگی متقابل میان عارفان و پادشاهان آغاز، و دین، با سلیقه‌ها و آیین‌های سلطنتی آمیخته شد (اظفر معین^۱، ۲۰۱۲، ۳۴-۳۳).

هزاره‌گرایی یا همان اعتقاد به روی‌دادن وقایع کیهانی و جهان‌شمول، یا باور به ظهور موعود که در اغلب ادیان و مذاهب، مورد توجه و تأکید بود، در این برهه از تاریخ ایران نیز در عرصه اجتماع پررنگ بود. هزاره‌گرایی ایرانی، هیچ تضادی با احیای کامل جهان نداشت. این ایده باستانی، با تأکید بر جدال بین خیر و شر، به گونه‌ای از پایان جهان سخن می‌گفت که در آن، همه مردگان، نه تنها زنده شده، بلکه در بهشت ابدی اهورامزدا پذیرفته می‌شدند (پانائینو^۲، ۲۰۲۱، ۱۳). در سراسر این دوران، و در دوره خلافت قدرت ناشی از فروپاشی حکومت ایلخانی مغول، جنبش‌های هزاره‌گرایانه زیر پرچم نام علی (ع) فعال بودند که هدف نهایی آن‌ها تسلط بر ایران، میان‌رودان، و آسیای صغیر بود و قصد داشتند عدالت الهی و اجتماعی را بر روی زمین برقرار کنند. در این زمان، طریقت‌های اخوت صوفیانه و حلقه‌های اصناف، به مهم‌ترین مراکز قدرت و ثبات در عرصه دین، اقتصاد، و سیاست تبدیل شدند و به ساماندهی بسیاری از فعالیت‌های مذهبی و عام‌المنفعه در جوامع خود پرداختند. تأسیس این حلقه‌ها در واقع، تضمینی اجتماعی برای زندگی دنیوی و اخروی اعضایشان و ناظر به نیازهای مادی و معنوی آن‌ها بود. این گونه بود که طریقت صفوی، تحت زعامت شیخ صفی‌الدین، جد شاه اسماعیل، شروع به بالیدن کرد (کریمی، ۱۳۹۶، ۱۱۵).

نظام مریدومرادی در آن روزگار، بخش عمده احساس و اندیشه مردمان را شکل داده و هر

1. Azfar Moin

2. Antonio Panaino

گروه و فرقه‌ای، در قالب یکی از نظام‌های خانقاهی، توجیه مذهبی و دینی می‌شد. کمک‌های مالی بی‌شمار مریدان و وقف‌های گسترده آنان، همواره بنیه اقتصادی مهمی برای خانقاه، در راستای حمایت از توده‌های مختلف مردم، فراهم می‌کرد. خانقاه‌های صفوی رونق‌یافته به‌همت شیخ صفی‌الدین، رهبر طریقت صفوی، نیز از این قاعده مستثنا نبودند. مجموع این عوامل، به‌همراه زهد و انزواي شیخ صفوی، بر نفوذ معنوی او در میان مریدان می‌افزود (جعفریان، ۱۳۸۶، ۲۵-۲۸). خانقاه، که در ابتدا مکانی برای عبادت و مرکزی برای گسترش اسلام به‌شمار می‌رفت، پس از تهاجم مغولان و با گسترش تصوف به خارج از حومه شهرها، به پایگاه مهمی برای ظهور خانواده‌های شیوخ صوفی، به‌عنوان اربابان قدرتمند محلی، تبدیل شد؛ تاآنجا که این مردان دین، قادر به دادن مشروعیت به حاکمان شدند (ارجمند، ۱۹۹۴، ۶).

در زمان چهار رهبر نخستین طریقت صفوی^(۹)، این طریقت، مرکز مهمی برای توسعه و اشاعه آیین صوفی‌گری به‌شمار می‌رفت و در طول این مدت، هیچ نشانه محسوسی از تشیع دیده نمی‌شد. چنان‌که مینورسکی می‌گوید: «صاحبان اردبیل، به‌عنوان شیوخ محترم زندگی می‌کردند و عمر خود را به عبادت و روزه‌داری می‌گذراندند و به‌خاطر قدرت مافوق‌الطبیعه معروف بودند. به‌نظر می‌رسد، بی‌نظمی‌ها و آشوب‌های ایجادشده پس از فروپاشی ایلخانان، زمینه‌های مناسب و مساعد برای رشد هرچه بیشتر طریقت صفوی را فراهم کرده است؛ زیرا، طبعاً در این دوره ناآرامی، طریقت صفوی و شیوخ آن، افزون‌بر ایجاد نوعی آرامش برای عامه مردم، ملجأ و مأوایی برای گریز آنان از ستمکاری مستبدان فراهم می‌کردند» (مزاوی، ۱۳۶۸، ۱۳۱-۱۳۰).

دورکیم بر این نظر است که امر مقدس در خلال مجموعه‌ای از اعمال اجتماعی، پرورش یافته و کار خود، یعنی شکل‌دهی به تخیل جمعی کنشگران اجتماعی نامرئی، را انجام می‌دهد. امر مقدس، کشف راز عمومی است که شناخته شده، اما بیان‌کردنی نیست. این امر در فرایند اجتماعی پیچیده‌ای گنجانده شده که جهان‌بینی و اخلاق را شکل می‌دهد، مفاهیم زمان و مکان را در دسته‌بندی‌های فکری ارائه می‌دهد، امیال را مسیردار می‌کند، و ساختارهای اجتماعی و اقتصادی را به‌گونه‌ای جدید بازتولید می‌نماید (اظفر معین، ۲۰۱۲، ۱۵). تصوف که با دور نگه داشتن عامه مردم از مباحث جدلی فقها و پرداختن به زندگی واقعی و دست زدن به کرامات، برای مردم عادی شگفت‌انگیز بود، توانست جایی برای خود در میان آنان باز کند (نوابی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ۲۸). اجداد شاه اسماعیل، با مدیریت گسترده شبکه ارتباطی

خانقاه‌ها، اراده و تلاش جدی خود را برای جذب هرچه بیشتر مردم با سلطه معنوی، به کار گرفتند. آنان با گذر از اندیشه‌های گفتمان مطرح در تصوف، به همراه بازتولید فرهنگ تشیع، افقی تازه و فرصتی تاریخی را فراروی ایرانیان گشودند (اکبری و سینایی، ۱۴۰۱، ۲۳).

در دهه‌های پایانی قرن نهم هجری و تا پیش از روی کار آمدن صفویان، رهبر این طریقت در تبلیغات آن، نه تنها نماینده امام غایب، بلکه خود امام غایب به‌شمار می‌رفت و پیروانش رهبر خود را تا آنجا مرتبت می‌بخشیدند که تصور می‌کردند، خداوند در او حلول کرده است. مریدان شیخ جنید، آشکارا از او به‌عنوان خدا و از پسرش به‌عنوان پسر خدا یاد می‌کردند. اینکه چگونه باورهای تائین حد افراطی و خرافی، پذیرفته شده بود، بیش از هرچیزی، به از بین رفتن خلافت در سال ۶۵۶ هجری بازمی‌گشت که تساهل مذهبی حکمرانان مغول، جایگاه اسلام سنی را تا آن حد تنزل داد که افزون بر سهولت پیشرفت تشیع، زمینه‌ساز ترویج هر نوع باور مذهبی مردم‌پسندی شد (سیوری، ۱۳۶۳، ۲۲-۲۱). تثبیت چنین باور و انگاره‌ای از رهبر طریقت صفوی در اذهان گروه‌های اجتماعی هوادار این طریقت بود که بعدها زمینه‌ساز گرایش مردم آن عصر به پذیرش دولت صفوی و در رأس آن، شاه، به‌عنوان مرشد کامل، شد.

عبدی بیگ شیرازی در کتاب خود با عنوان «تکملة الاخبار» درباره اقبال عامه مردم، از جمله شیعیان، برای پیوستن به صفویان، چنین می‌نویسد: «از هر بیشه، شیری و از هر فوج، دلیری که محبت آل علی (ع) در خاطر و عداوت دشمنانش در سر داشت، همچون چشمه‌ای که به جوی‌ها و همچون جوی‌ها که به رودخانه و همچنین رودخانه‌ها که به دریای وسیع فضا روی نهند، از اطراف، محبان و موالیان، یک‌یک و دودو از جمع ممتاز گشته، بیرون می‌آمدند و با هم دم‌ساز گشته، خود را زیر لوای اعلای آل علی (ع) می‌رسانیدند» (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹، ۳۷-۳۵).

در محیط آناتولی، جنید، جد بزرگ اسماعیل، ماهیت نظم را به‌گونه‌ای تغییر داده بود که اصطلاح «صفوی» پیرامون اسطوره‌ها متبلور شده بود^(۱۰). این مرکزیت قدرت معنوی، ریشه در اعتقاد تصوف به انتقال کاریزما از طریق نسب، به‌عنوان شکل خاصی از مشروعیت، داشت که فرهنگ ایران صفوی را عینیت بخشید. بر همین اساس بود که اسماعیل، مدت کوتاهی پس از روی کار آمدن خود، فرمان تدوین نسب‌نامه‌ای برای صفویان را صادر کرد؛ زیرا، «ایمان امامی» به‌منظور ایجاد نوعی آگاهی برای متحد و متمرکز کردن حوزه‌های مختلف در مسیر تغییر ماهیت مشروعیت

صفوی و ایجاد یک دین یکنواخت، ضرورت داشت (بابایان^۱، ۱۹۹۴، ۱۳۷-۱۳۶).

بنابراین، اگرچه شاه اسماعیل، بنیان‌گذار سلسله پادشاهی صفویه است، باید عامل اصلی تشکیل این سلسله را تلاش‌های زیاد شیخ جنید و پسرش، شیخ حیدر دانست. ابتکار شیخ حیدر در تعیین لباس یک‌شکل برای پیروانش، حکایت از نبوغ و استعداد او در کار تشکیلاتی داشت. تاج یا کلاه ابداعی او به رنگ سرخ و دارای دوازده ترک بود. رنگ سرخ آن، درواقع کنایه‌ای بود از اعتقاد صفویان به آل علی (ع) و نشانه‌ای از دوازده امام بر حق که از اصحاب پیامبر (ص) بودند و نامشان بر هریک از ترک‌ها نقش شده بود. اعمال لفظ قزلباش^(۱۱) هم ابتدا از سوی عثمانی‌ها، به‌منظور استهزا به‌کار رفت؛ اما بعدها شیوع عام یافت (هیتس، ۱۳۷۷، ۹۲-۹۱).

شاهان صفوی برای متقاعد کردن رعایا به پذیرش قدرت خود به دستاویزی نیاز داشتند که به بهترین شکل در تبلیغات درخشان و مؤثر طراحان انقلاب صفوی در حدود دویست سال پیش‌از آن ایجاد شده بود و آن، انتساب به ائمه و رساندن نسب خود به امام موسی کاظم (ع) بود. چنین حقی به آنان اجازه می‌داد تا خود را به‌عنوان منبع قدرت نهایی مطرح کنند؛ بنابراین، حرکت صفویان به‌سوی یک نتیجه پیروزمندانه در نهضت خود، در این واقعیت نهفته بود که آن‌ها بر یک سکوی دینی-سیاسی مطرح شدند که از گستردگی بسیار زیادی برخوردار بود و شامل سه سکوی مهم «انتساب به امام هفتم شیعیان»، «مرشد کامل» و «سایه خدا بر زمین» می‌شد (سیوری^۲، ۱۹۷۴، ۱۹۱).

با به‌هم‌ریختگی فرهنگ‌های سیاسی و انجمن‌های مذهبی در سرزمین‌های اسلامی آسیایی پس از تهاجم مغولان، نظم اجتماعی-سیاسی جدیدی شکل گرفت که نقش شبکه‌های روبه‌رشد فرقه‌های صوفی و خانقاه‌های آن‌ها در آن، انکارنشدنی است. این نهادها و شبکه‌ها به‌تدریج بر زندگی عمومی و خصوصی تأثیر گذاشتند. از آنجاکه سبک‌های مقدس توسط محیط‌های اجتماعی شکل می‌گیرد، حاکمیت در اسلام -که بر نقش سنت‌ها و تلاش‌های فکری رهبران دینی تأکید داشت- ایجاد الگوی بهتری از اقتدار مقدس را امکان‌پذیر می‌کرد که افزون‌بر آموزه‌های اسلامی، در کیهان‌شناسی و روایت‌های اجرایی از حاکمیت در عصر باستان ریشه داشت؛ ازاین‌رو، این شکل از تقدس، ضمن تنظیم زندگی مذهبی و اجتماعی آن دوره در شهرها، روستاها، و اجتماع‌های شبانی، به‌دلیل آمیختگی با سلطنت، به ترکیب جدیدی از

1. Kathryn Babayan

2. Roger Savory

سیاست عملی و اعمال دینی منجر شد و این‌گونه بود که نهاد پادشاهی نیز در آغوش نهاد دینی جای گرفت (اظفر معین، ۲۰۱۲، ۵-۸).

در دوره‌های پیش از صفویان، بین ساختار سیاسی و گرایش صوفیانه، نوعی پیوند و رابطه کارکردی و اعتقادی برقرار می‌شد و فرمانروایان به دلایل گوناگونی به تصوف، روی خوش نشان داده و گاهی از نفوذ سیاسی، اجتماعی، و معنوی رهبران خانقاه‌ها برای دستیابی به اهداف خود استفاده می‌کردند. این روند در دوره صفویه، کاملاً متفاوت بود. تا پیش از روی کار آمدن این سلسله، خود آن‌ها رهبران طریقتی صوفیانه بودند و بخش زیادی از قدرت خود را وام‌دار همین خاستگاه بودند؛ اما زمانی که آنان از صورت مراد و مرشد صوفیان به شهیارانی تبدیل شدند که قلمرو گسترده‌ای را در اختیار داشتند، در ماهیت صوفیانه خود بازنگری کرده و این بازنگری به صورت انتقال تدریجی مفهوم «مرشد کامل» به «پادشاه ایران» صورت گرفت (سیاقتی، ۱۴۰۱، ۷۳).

۳-۳. شاه، نقطه تجلی وحدت انگاره‌ها

مفاهیم فرمانروایی در ایران، ریشه در جامعه و فرهنگ این سرزمین دارد. ساختارهای فرمانروایی، به‌ویژه در ایران باستان، کار خود را با سازمان‌های قبیله‌ای آغاز کرده‌اند. فرمانروا در ایران، همواره بر یک جامعه درهم تنیده قومی و جغرافیایی حکومت می‌کرده است؛ از این رو، می‌توان ایران و ایرانی را دستاورد شیوه فرمانروایی آن، یعنی انگاره تمرکزگرایی پادشاهی دانست؛ فرمانروایی‌ای که بر اثر تعامل با جامعه، اقتصاد، و حکومت‌شوندگان شکل می‌گرفت. از گذرگاه این‌گونه فرمانروایی و در سایه چنین تعامل و ارتباطی بود که شاه یا فرمانروا، خود را نماینده مردم می‌دانست و به لحاظ برخورداری از اختیارات سیاسی، مذهبی، اداری، نظامی، و فرهنگی، نماینده و مظهر این گروه‌ها و میانجی آن‌ها در گذشته، حال، و آینده به شمار می‌رفت (کسرای، ۱۳۸۹، ۱۹۴). در نظام کیهانی، مفاهیمی چون احیاگر، قطب عالم امکان، انسان کامل، فرّ ایزدی، و صاحب‌قران، همگی به کارگزاران انسانی‌ای اشاره دارند که قادرند نظم دینی-سیاسی عادلانه در یک دوره خاص تاریخی را به وجود آورده و حفظ کنند. درواقع، این مفاهیم، در پی توضیح نقش بازیگران انسانی در حفظ آهنگ و تعادل کیهان بوده و به‌گونه‌ای ضمنی در داستان‌های رایج درباره انبیا، مقدسان، پادشاهان، و نجات‌دهندگان قهرمان دیگر، پرورده شده‌اند (اظفر معین، ۲۰۱۲، ۹).

برای نمونه «صاحب‌قران» بودن شاه، مقام مهمی برای او در بین توده‌های مردم به شمار

می‌رفت و در اذهان آنان، او را چونان فرستاده الهی، تصویر و تبلیغ می‌کرد. همچنین، به‌کارگیری این عنوان برای شاه در مشروعیت‌بخشی به اقدامات او نیز مؤثر بود. در زمان‌شناسی کیهانی، «قران» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رویدادهای کیهانی، به‌معنای تقارن اجرام آسمانی در برجی مشخص بود و زندگی آدمیان، حتی از بدو تولد، تحت تأثیر اجرام آسمانی تصور می‌شد. در وضعیت تقارن دو جرم آسمانی، تأثیر ترکیبی آن‌ها می‌توانست به‌گونه‌ای سعد یا نحس، سرنوشت انبای بشر را رقم بزند. تعیین ساعت سعد و نحس برای امور گوناگون با استفاده از زایچه‌ها انجام می‌شد که درواقع، شناسنامه فلکی افراد به‌شمار می‌آمدند و موقعیت اجرام آسمانی را به‌هنگام تولد نشان می‌دادند. مورخان رسمی، همواره سعی داشتند حامیان خود، ازجمله شاه، را موجوداتی برتر و فرازمینی به‌تصویر بکشند؛ به‌گونه‌ای که افلاک و ستارگان، همراه و حامی آنان نشان داده شده و شاه به‌اصطلاح، «صاحب‌قران»، خوانده شود. درواقع، کرامت‌نمایی، دستورکاری بوده است که مورخان از آن برای ارائه تصویری فراانسانی از پادشاه زمانه بهره می‌جستند؛ شاهی که از امدادهای الهی برخوردار بوده و می‌توانست رویدادهای آینده را پیش‌بینی کند. همچنین، آگاهی‌های برخاسته از زایچه می‌توانست برخی از اقدامات ناروا و نامتعارف پادشاه را توجیه کند. براین‌مبنای، هرآنچه شاه می‌کرد، عین حق تلقی شده یا بایست تلقی می‌شد (کریمی، ۱۳۹۶، ۶۵-۴۳).

ایرانیان پذیرفته بودند که حتی اگر شاه، ظالم یا ستمگر باشد، باز هم چون فرمانش، فرمان شاه است، باید از آن اطاعت کرد. چنین تصور می‌شد که این حق ویژه پادشاه است که هرگونه بی‌عدالتی را مرتکب شود (فریر، ۱۳۸۴، ۱۵۷). شاردن درباره فرمانبری ایرانیان از شاه و سلطان می‌گوید: «ایرانیان، نسبت به فرمان‌های سلطان خود، فرمانبری صمیمانه‌ای دارند که از عمق دل برمی‌خیزد و شاید این اطاعت از هر ملت دیگری بر روی زمین، بیشتر باشد» (جعفریان، ۱۳۷۰، ۵۶-۵۵). کمپفر نیز دراین‌باره می‌نویسد: «در مشرق‌زمین، حکومت و سلطه برپایه تقدس رئیس مملکت استوار است و انقیاد و اطاعت‌پذیری، حدودمرزی ندارد. آن‌ها بدون قیدوشرط از دستورات شاه پیروی می‌کنند؛ تاآنجا که اگر اموال محکومی را از طرف دولت ضبط کنند یا جلادی بخواهد چشم او را از کاسه بیرون بیاورد، او خم به ابرو نمی‌آورد» (کمپفر، ۱۳۶۳، ۱۶-۱۵). چنین انگاره‌ای از نظم هنجاری اخلاقی نزد ایرانیان، در آثار و نوشته‌های بسیاری از پژوهشگران تاریخی و سیاسی و همچنین، در سفرنامه‌های اغلب جهانگردان و سفرنامه‌نویسان، مشهود است.

در ساختار قدرت صفوی نیز، شاه در رأس کل ساختار اجرایی بود و از جنبه نظری، قدرت مطلق به‌شمار می‌رفت. او تجلی زنده الوهیت و سایه خدا^(۱۲) بر زمین بود. بر مبنای چنین انگاره‌ای، فرمانروا منصوب مستقیم خداوند به‌شمار می‌رفت و رعایا و زیردستانش، ملزم به اطاعت از او بودند. شاه صفوی، به‌عنوان نماینده مهدی (عج) از مردم دیگر به سرچشمه حقیقت مطلق نزدیک‌تر بود و نافرمانی زیردستانش، گناه به‌شمار آمده و شایسته مجازات بود. بسیاری از قزلباش‌ها، شاه (اسماعیل) را تجلی خود خداوند می‌دانستند و نتیجه گریزناپذیر چنین تصویری این بود که قدرت شاه، مطلق شد (سیوری، ۱۳۶۳، ۳۲).

در نگرش کیهان‌شناختی ایرانیان عصر باستان، نظام سیاسی باید با نظام کیهانی هماهنگی داشته و نظم جامعه انسانی با نظم کیهانی — که از قاعده خاصی پیروی می‌کرد — همسازی داشته باشد. این‌گونه تصور می‌شد که اگر نظم جامعه، همسو با نظم عمومی کیهانی نباشد، جامعه از رسیدن به سعادت باز خواهد ماند. برای هماهنگی نظام انسانی با چنین نظم، باید کسی آن را راهبری و هدایت می‌کرد که با نیروهای کیهانی در ارتباط باشد. شاه آرمانی ایرانی، نماینده و برگزیده خدا برای برقراری چنین نظم بر روی زمین تصور می‌شد و در اندیشه زرتشتی، چنین فرمانروایی وظیفه داشت به اهورامزدا کمک کند تا بر اهریمن (شر) غلبه نماید (پولادی، ۱۳۸۵، ۸-۹). باتکیه بر حلول و اصل میانجیگری مقدر بود که اسماعیل خود را در قامت منجی یا مهدی به مردم بنمایاند و میانجیگری میان عامه مردم و خداوند را به‌عهده گرفت (کریمی، ۱۳۶۹، ۱۰۹).

تاورنیه در سفرنامه خود درباره شیوه حکومت در ایران عصر صفوی و حدود وظایف و اختیارات شاه می‌گوید: «روش حکومت در ایران، مطلقاً استبدادی است و پادشاه، مالک جان و مال رعایاست؛ بدون هیچ مشاوره یا ترتیب و آدابی که در اروپای ما معمول است. او می‌تواند بالاترین مقامات حکومتی را به میل خود و به هر شیوه‌ای که اراده کند، به قتل برساند، بدون اینکه هیئت دولت، حق چون‌وچرا داشته یا احدی جرئت کند که سبب و علت آن را از او جویا شود. می‌توان گفت، در تمام دنیا، پادشاهی مستقل‌تر از پادشاه ایران نیست» (تاورنیه، ۱۳۶۹، ۵۶۹).

نقش شاهان، چونان رهبران صوفی، حامیان مذهب، سادات، و مدافعان مملکت در برابر دشمنان معین، ویژگی‌های بی‌نظیر گفتمان عمومی و حکومت مرکزی دوران صفویه را برجسته می‌کند و ماهیت متمایز چندوجهی فراگیر و جذبه گسترده آن را نشان می‌دهد. تلاش برای برجسته‌سازی این جذبه گسترده، از همان اوایل استقرار صفویه وجود داشت. اسماعیل خود را

هم‌زمان، پیرو و مظهر همه سنت‌های موجود، میانجی میان آن‌ها، و حاکم برتر و مسلط بر همه آن‌ها توصیف می‌کرد و از سوی دیگران هم توصیف می‌شد (نیومن، ۱۳۹۳، ۱۷۵).

شاه اسماعیل، با هنر شاعری‌اش، عمال تبلیغ‌گرس، و مکاتبات دبیرخانه‌اش موفق شد تصویری مجازی از خود در قامت منادی آخرالزمان و دست انتقام خداوند از نابکاران، به‌نمایش بگذارد. بی‌شک، توفیق نخستین شاه اسماعیل، با تلاش صفویه برای بهره‌برداری از مجموعه همسویی از روایت‌ها، حکایت‌ها، حماسه‌ها، و تصورات به‌دست آمد. بهترین تمهید این بود که اسماعیل را قائم‌المهدی و دعوتش را نه برای تأسیس یک دولت جدید، بلکه برای شروع عصر انتقام جویی از ظالمان به علی (ع) و اولادش جلوه دهند (میچل، ۱۳۹۷، ۷۸-۷۷).

تبلیغات صفویه در مورد تشیع — که به اخلاص و ارادت به اهل بیت آمیخته بود — موجب می‌شد که مردم به سلاطین صفویه و انتساب آنان به اهل خرقه و خانقاه و وابستگی آن‌ها به ائمه اطهار دلبستگی نشان دهند؛ به‌ویژه اینکه شاهان صفوی را از اولاد پیغمبر می‌دانستند. شخص شاه اسماعیل نیز مورد شگفتی و ستایش مردم بود؛ زیرا، توانسته بود از درویشی به پادشاهی و از مرشد شدن به سلطنت برسد و افزون‌بر ویژگی‌های جسمی و موفقیت‌های رزمی، به فارسی و ترکی شعر بگوید و مذهب ایرانیان را دگرگون کرده، آنان را به خط ولایت بکشاند (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹، ۸-۹). ماشین تبلیغاتی صفویه، چنان بر طبل وابستگی نسبی خود به امام هفتم شیعیان کوفت که مردم آن زمان، نه‌تنها آنان را به‌عنوان نمایندگان و کارگزاران معصومین و نماینده امام غایب، بلکه حتی بعضی اسماعیل را خود امام غایب تصور می‌کردند (سیوری، ۱۹۷۴، ۱۹۲).

در سروده‌های خود شاه اسماعیل، توجه ویژه‌ای به مفاهیمی چون روحیه شهادت‌طلبی و ویژگی مساوات‌طلبی و جمع‌مداری مشاهده می‌شود که افزون‌بر تهییج پیروانش برای نبرد، در برانگیختن آن‌ها برای از میان برداشتن مشکلات اقتصادی و اخلاقی جامعه و تلاش برای برپایی آرمان‌شهر اخلاقی و اجتماعی موردنظر، مؤثر بودند (کریمی، ۱۳۹۶، ۱۱۰). این سروده‌ها به‌همراه متون منجی‌گرایانه دیگر در تصویرپردازی استعاری و تمثیل‌سازی اساطیری برای جذب مردم به آرمان منجی‌گرایانه صفوی، نقش مهمی داشتند. مریدان، شاه را در ردای مهدی (عج) مجسم کرده و لشکرکشی‌های او را جهاد برای زمینه‌چینی در روز قیامت تصور می‌کردند. اسماعیل، دست‌کم تا زمان شکست در چالدران (۱۵۱۴/۹۲۱) بی‌پروا مدعی بود که نه‌تنها تجلی روح امام علی (ع)، بلکه مظهر بسیاری از شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی و

نمودی از فره ایزدی هم هست (میچل، ۱۳۹۷، ۵۹)؛ بنابراین، نقش شاه که تا پیش از اسلام در مفهوم فره ایزدی تجلی می‌یافت، در دوره صفوی، با آمیختگی این عنصر با عناصر اسلامی-ازجمله وابستگی شاه به خاندان پیامبر- قدرت دوجندانی یافت (اطهری و دستغیب، ۱۳۹۳، ۸۲).

اسماعیل، به‌عنوان مرشد و راهنمای معنوی در نقش سیاسی خود، مظهری از پیامبران و قهرمانان گذشته ایران به‌شمار می‌آمد. فراتر از کاریزمای شخصی او، تبار اسماعیل از شیخ صفی‌الدین، هاله‌ای از تقدس به او بخشیده بود^(۱۳) که در نزد قزلباشان، به‌عنوان وارث خدایی تاج‌وتخت روحانی نظم صفوی تصور می‌شد. اعتقاد قزلباش‌ها به مقام الهی اسماعیل به‌حدی بود که معتقد بودند، قدرت خدایی و معجزه‌آسای اسماعیل، آنان را در میدان جنگ محافظت خواهد کرد (بابایان، ۱۹۹۴، ۱۳۶-۱۳۵).

اسماعیل به هر منطقه‌ای که وارد می‌شد، مریدان، فوج‌فوج به او می‌پیوستند. پس از پیروزی او بر الوند میرزا آق‌قویونلو در سال ۹۰۷ و تسلطش بر آذربایجان بود که تاج دوازده‌تَرک سرخ حیدری به اوج پیروزی خود رسیده و حرکت خود را به‌صورت یک دولت در تاریخ ایران آغاز کرد (جعفریان، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۷). بوداق قزوینی که در اوایل عصر صفوی می‌زیسته است، در «جواهرالاکبار» می‌نویسد: «از هر جا که از طوایف رجوع به درگاه نمودند، اخلاص و عقیده به مرتبه‌ای بود که به شرح نیاید. شخصی فرمان پادشاه را به طایفه ذوالقدر آورد که حاجت به مدد ایشان شده، اگر اخلاص می‌ورزند، همان دم که حکم رسد، توجه کنند. وقت عصر، این حکم آمد و تا غروب، پنج‌هزار کس از این طایفه سوار شدند» و نیز از جلودار محمد روملو یوزباشی نقل می‌کند که: «چون فتح شروان شد، پادشاه امر کرد که شروانی‌ها بدمذهبنند و مال ایشان نجس است، در آب ریزند. از اسب و شتر و رخوت آنچه مردم را بود، ریختند» (قزوینی، ۱۹۹۹، ۱۷-۱۶).

شواهد یادشده، تنها بخشی از دیدگاه‌های شارحان و سفرنامه‌نویسان عصر صفوی است که ذهنیت‌ها و باورهای اجتماعی مردم آن دوره درباره ماهیت فرمانروایی و به‌ویژه شخص شاه را به‌عنوان نماد و مظهر حاکمیت دولت، نشان می‌دهد. طبعاً این سخن به‌معنای فرمانبری همه گروه‌های اجتماعی نبود، چه‌اینکه جامعه، باوجود چیرگی صفویان بر اوضاع، همچنان ساختار قبیله‌ای خود را حفظ کرده بود؛ بنابراین، چگونگی پیروی قبایل، گروه‌ها، اصناف، و طبقات گوناگون اجتماعی از نظم هنجاری-اخلاقی ایجادشده از یک‌سو، و نحوه اقدام دولت مردان

صفوی برای ایجاد تمرکز و برقراری یک بوروکراسی دولتی توانمند حافظ دستاوردهای آنان برای نظم موردنظرشان ازسوی دیگر، دارای اهمیت بود.

برنامه صفویه، همواره ترکیبی از گروه‌های ناهمگون بود. عامل پیوند این گروه‌ها، گفتمان مذهبی تشیع امامی و گفتمان فرهنگی ایرانی بود. در رأس این برنامه متکثر چند مؤلفه‌ای و چندگفتمانی، شاه قرار داشت که بیش از آنکه حاکم مطلق باشد، مظهر تلاقی گفتمان و در نتیجه، چهره متعالی حامیان فزاینده دولت به‌شمار می‌رفت. کانون توجه همه گفتمان‌ها، شخصیت و حضور شاه جدید، چونان میانجی و حاکم برتر بود و هریک از گفتمان‌ها می‌توانستند منافع خویش را در شاه جست‌وجو کرده و در نتیجه، آن‌ها را مشروعیت‌یافته بدانند. این موفقیت در ادغام عناصر جدید در دولت و هویت‌یابی آن‌ها در چارچوب برنامه بزرگ صفوی در تسهیل فزاینده دوره‌های گذار بعدی میان حکومت‌ها و درجه تداوم سیاست‌های داخلی و خارجی و گفتمان مذهبی که در حکومت مرکزی برجسته شد، به‌خوبی نمایان است (نیومن، ۱۳۹۳، ۱۸۳-۱۷۶).

به‌طور کلی، در عصر صفوی نوعی وحدت و یگانگی میان منابع گوناگون قدرت اقتصادی، سیاسی، و نظامی برقرار و همه این منابع در دست شاه و بوروکراسی او متمرکز بود. در عرصه اقتصادی، شاه با بهره‌مندی از سهم مناسبی از مالیات‌های گردآوری‌شده از رعایا، توانست انحصار اقتصاد را به‌دست بگیرد؛ در عرصه تصمیم‌گیری سیاسی، موفق شد حکام نیمه‌مستقل را از بین ببرد و در زمینه نظامی، توانست شخص خود را برتر از سپاهیان و سران قبیله‌ای بگرداند. تمرکز و وحدت میان این سه جنبه مختلف زیست اجتماعی، موجب می‌شد که منبع قدرت نهایی، همچنان در دست شاه باقی بماند (نویدی، ۱۳۸۶، ۲۱۰-۲۰۹).

۳-۴. دشمنان خارجی؛ وحدت‌بخش انگاره‌ها

همسایه‌های ایران در دوره فترت (از زوال ایلخانان تا ظهور صفویان)، عثمانی‌ها در غرب و بازماندگان مغول و ازبکان در شرق بودند. افزایش قدرت خلافت عثمانی و جهانی‌شدن آن در قرن نهم هجری، که در پی تسلط تدریجی آن بر سرتاسر آسیای صغیر، بالکان، و سوریه محقق شد، گسترش آن به‌سوی شرق و ازجمله ایران را نوید می‌داد و به‌ظاهر مانعی معنوی و سیاسی برای این گسترش دیده نمی‌شد؛ زیرا، بیشتر ایرانیان آن زمان نیز متدین به دین اسلام و مذهب اهل سنت و جماعت بودند و از یک مرکز سیاسی که خود را پرچم‌دار اسلام و حامی حرمین

شریفین بدانند، استقبال می‌کردند. برای آنان، یک دولت بزرگ اسلامی، بهتر از حکام قبیله‌ای بود و امکان بیشتری برای تحقق اهداف و آمالشان فراهم می‌کرد (هینتس، ۱۳۷۷، ۷).

تغییر چنین انگاره‌ای در اذهان مردم ایران — یعنی تشکیل یک دولت بزرگ اسلامی توسط امپراتوری عثمانی که سرزمین ایران را نیز دربر گیرد — به مهارت و نبوغ سیاسی فوق‌العاده‌ای نیاز داشت؛ کاری که اجداد اسماعیل، از جمله جنید و حیدر، به خوبی از پس آن برآمدند. آنان که در پی کسب قدرت بودند، از تسنن که مذهب اجدادشان بود، دست برداشته و به تشیع گرویدند. جنید، موفق به جلب حمایت بزرگ‌ترین امیر عصر، اوزون حسن، شد و با تلاش‌های خود، حمایت قبایل ترکمان شیعه‌مذهب را جلب کرد. اگرچه شاه اسماعیل بنیان‌گذار سلسله صفوی بود، اما درحقیقت، جنید و پدرش، حیدر، بودند که شالوده اصلی این بنای عظیم و قدرتمند را پی‌ریزی کردند.

شاه اسماعیل، پس از تأسیس سلسله صفویه (۹۰۷ ه. ق) و با ترویج مذهب تشیع و رسمیت‌بخشی به آن به جای مذهب تسنن، روح جدیدی در کالبد سیاسی، اجتماعی، و دینی ایران دمید و موفق شد، با درآمیختن دین و سیاست، پایه‌های حکومتی مستقل در ایران را پی‌ریزی کند. در چنین شرایطی، امپراتوری قدرتمند عثمانی — که مدعی خلافت جهان اسلام بود — ناباورانه شاهد این حرکت بزرگ سیاسی-نظامی بود.

با روی کار آمدن دولت صفویه، از یک سو، شیعیان داخل کشور — که قرن‌ها به رنج تقیه دچار بودند — از روی کار آمدن یک دولت شیعه‌مذهب، شاد شدند و از سوی دیگر، دو دولت سنی مذهب در غرب و شرق ایران، یعنی عثمانی‌ها و ازبکان، در برابر این دولت نوظهور قد برافراشتند و عامل مذهب، زمینه‌ای برای درگیری بیشتر این دولت‌های خارجی با دولت صفوی شد (جعفریان، ۱۳۸۶، ۴۰). رسمیت یافتن مذهب تشیع با ایجاد نوعی احساس تعلق و وفاداری به این مذهب در بین ایرانیان به عنوان یک منبع هویت‌بخش ملی، آنان را در گروهی یگانه و مشابه، به عنوان پیروان مذهب تشیع، قرار داد؛ به گونه‌ای که احساس می‌کردند، به یکدیگر تعلق دارند و خود را عضوی از گروهی مذهبی می‌دانستند؛ البته این هرگز به آن معنا نبود که جامعه به یک فضای عمومی مستقل دست یافته است (براتی‌پور و همکاران، ۱۴۰۱، ۷۶). افزون‌براین، روحانیون شیعه به منظور تثبیت جایگاه ایران به عنوان پناهگاهی برای شیعیان (دارالشیعه)، زبان مذهبی خاصی را رواج دادند. این رنگ‌آمیزی ایدئولوژیکی به دشمنی تاریخی سنی و شیعه دامن زد و خشونت دولتی علیه جمعیت‌های غیرشیعه را افزایش داد.

(میچل، ۱۳۹۷، ۲۹۹).

براین اساس، افزون بر رسمیت یافتن مذهب تشیع، عامل دیگری که در وحدت ملی ایرانیان در عصر صفوی نقش مؤثری داشت، روابط منفی و دشمن‌پنداری امپراتوری عثمانی بود. درگیری‌های اولیه با امپراتوری عثمانی به فرایند متمایزسازی و اتحاد برای رشد و توسعه دولت ایرانی کمک کرد (اسلامی، ۱۳۹۱، ۴۲). همچنین، تأسیس دولتی با ایدئولوژی رزمنده شیعی در کنار مرزهای شرقی امپراتوری سنی مذهب عثمانی، به خودی خود تهدیدی جدی برای این امپراتوری به‌شمار می‌آمد. به‌ویژه اینکه تعداد زیادی ترکمن در داخل مرزهای امپراتوری عثمانی حضور داشتند که با ادعاهای شاه اسماعیل مبنی بر اینکه او وجودی نیمه‌خدایی دارد، همدلی داشتند و از تلاش وی برای برقراری دولت شیعی در ایران حمایت می‌کردند (سیوری، ۱۳۶۳، ۳۷).

تا پیش از روی کار آمدن صفویان، قدرت سیاسی به‌گونه‌ای انحصاری در اختیار اهل سنت بود و اندیشه شیعی به‌صورت آتش زیر خاکستر در برابر سلطه انحصاری مخالفان زیست می‌کرد. برپایی یک دولت شیعی در وضعیتی که ایران از دو سو در فشار مخالفان بود، جز با این تصور که شیعه در آن سال‌ها از قدرت بالقوه فراوانی برخوردار بوده است، پذیرفته نیست (جعفریان، ۱۳۷۹، ۲۱-۱۸).

اسماعیل، به‌عنوان یک مرجع دینی، با کمک جرگه صوفیان، کشورگشایی‌های خود را آغاز کرد و توانست یک شاهنشاهی بزرگ را که از قفقاز تا خراسان گسترش می‌یافت، بنیان نهد. درواقع، او فرقه مذهبی صفویه را به‌سوی یک شاهنشاهی سیاسی هدایت کرد و موفق شد پلی بین تصوف منجی‌گرایانه و دولت متمرکز دیوان‌سالارانه بزند. اسماعیل از سنت‌های ترکی و منجی‌گرایانه‌ای پیروی می‌کرد که تعریفی از یک الگوی رهبری جدید در آسیای میانه اسلامی در فاصله سده‌های پانزدهم تا شانزدهم ارائه می‌کردند (میچل، ۱۳۹۷، ۴۱-۳۹).

تلاش شاه اول صفوی برای کسب قدرت را باید بیشتر، کوششی سیاسی دانست تا مذهبی؛ زیرا، فقدان مرکزیت سیاسی کشور و قدرت‌بایی حاکمان محلی، شاه را مجاب می‌کرد که در نخستین اقدام خود، به‌فکر ایجاد مرکزیت و تحکیم وحدت ملی باشد. براین اساس، بنیان‌گذار سلسله صفوی توانست ضمن ترویج یک ایدئولوژی ضدسنی‌گرایی در میان ایرانیان، افزون بر واداشتن آنان به پذیرفتن مذهب شیعه، سد محکمی در برابر تجاوزهای عثمانی‌ها و ازبکان ایجاد کند (میراحمدی، ۱۳۶۹، ۵۳-۵۲).

نخستین نتیجه تشکیل دولت صفویه، اعلام مذهب تشیع اثنی‌عشری به‌عنوان مذهب

رسمی کشور بود که با وجود شکاف در صفوف مسلمانان، موجب وحدت جامعه ایران و مانع دستیابی عثمانی‌ها و ازبکان به این کشور شد (نوایی، ۱۳۹۴، ۲۸۹). شاه اسماعیل، به‌پشتوانه عقاید خاص صوفیان و مقام تقدس خود، توانست تشیع دوازده‌امامی را به‌عنوان مذهب رسمی اعلام کند. اسکندر بیگ ترکمان در «عالم‌آرای عباسی»، چگونگی این اقدام را این‌گونه بیان می‌کند: «به دارالسلطنه تبریز رسیده، بر تخت سلطنت پادشاهانه تمکن یافت. شعار مذهب حق اثنی عشر علیهم السلام ظهور یافت. فراز منابر بر خطبه امامیه و القاب سامیه زینت‌پذیر گشته، وجوه دانانیر به کلمه طیبه لا اله الا الله و محمد رسول الله و علی ولی الله و اسم سامی آله، سکه و آرایش یافت» (ترکمان، ۱۳۹۰، ۲۸).

پس از استقرار دولت صفوی، برجسته‌سازی ایدئولوژی شیعه‌مذهبی که آن‌ها منادی آن بودند، به‌منظور جداسازی و غیریت‌بخشی در برابر ایدئولوژی سنی مذهب عثمانی ضروری بود؛ از این رو، دولتمردان صفوی، سیاست‌های جدیدی را در این زمینه اتخاذ کردند. توجه به «تولی و تبری» به‌عنوان یک مراسم مستقل، نخستین آیین مذهبی‌ای بود که در راستای اهداف سیاسی-مذهبی صوفیان مورد توجه قرار گرفت. تولی و تبری، به‌عنوان مهم‌ترین رکن مذهب موجب می‌شد که افراد، ضمن اعلام برائت از عقاید گذشته خود، به اصل مذهب تشیع توجه پیدا کرده و از این راه، ضمن نهادینه شدن عشق و وفاداری اهل بیت، به‌عنوان آشکارترین عامل تغییر مذهب، جایگاه شاهان صفوی نیز به‌عنوان وارثان اهل بیت در ایران، تثبیت شود (سیاچی، ۱۴۰۱، ۲۲۲). در واقع، مهم‌ترین ویژگی این جنبش، رها کردن پوسته تسنن و مطرح کردن جوهره‌ای متفاوت از تصوف و تشیع بود. اگر تا آن زمان، آن‌ها به خاندان پیامبر تنها تولی داشتند، این بار تبری نسبت به دشمنان و مخالفان آن‌ها را مطرح کرده و مبنا را بر مذهب اثنی عشری گذاشتند (جعفریان، ۱۳۷۹، ۱۸).

فایده رسمیت‌بخشی به مذهب تشیع برای شاه اسماعیل، این بود که اولاً، توان یک ایدئولوژی مذهبی پویا را به‌خدمت دولت جدید درمی‌آورد و ثانیاً، تمایز آشکاری میان دولت صفویه و امپراتوری قدرتمند و بزرگ جهان اسلام در آن مقطع، یعنی امپراتوری عثمانی، ایجاد می‌کرد؛ بنابراین، برقراری تشیع به‌عنوان مذهب رسمی کشور توسط صفویه، موجب آگاهی بیشتری درباره هویت ملی و ایجاد دولتی متمرکز و قوی شد (سیوری، ۱۳۶۳، ۲۹-۲۷). تا پیش از رسمیت یافتن مذهب شیعه، سرشت موزاییکی جامعه ایران، سرچشمه ضعف صوفیان به‌شمار می‌رفت و اجتماع قومی، قبیله‌ای، زبانی، یا دینی به مراجع خاص خودش وفادار بود؛ اما، مذهب شیعه تأثیر

جبران‌کننده‌ای داشت و به فرایند اتحاد میان جامعه ایران سرعت بخشید. نیروی پویای ایدئولوژی شیعه به تثبیت دولت نیز کمک کرد (رمضانی، ۱۳۹۹، ۴۸-۴۶).

صفویان به منظور حفظ و تداوم چنین اتحادی و همچنین، تقویت قدرت ایدئولوژی خود در برابر ایدئولوژی سنی مذهب عثمانی، نیازمند اتخاذ سیاست‌های متهورانه‌ای بودند؛ زیرا، هیچ سلطه‌ای به اطاعت صرف، قانع نمی‌شود؛ بلکه درصدد برمی‌آید که در میان پیروان خویش، ایمان به مشروعیتش را برانگیزد؛ یعنی اطاعت خشک و خالی را به اعتقاد به حقانیتی که نماینده آن است، مبدل کند (فروند، ۱۳۸۳، ۲۴۰). در ابتدای عصر صفوی، باور به نزدیکی آخرالزمان و ظهور کسی از نسل پیامبر که با خشونت به اذن الهی، آغاز آن زمان را بشارت می‌داد، باوری همگانی بود؛ از این رو، متون زیادی در دربار و دولت برای تقویت این باور که اسماعیل را به عنوان نویددهنده آخرالزمان معرفی کند، تولید و تقویت شد. شاه اسماعیل، چونان فرستاده خداوند نگریسته می‌شد که رسالتش، گرفتن انتقام مصیبت‌های وارده به جامعه شیعیان بود (میچل، ۱۳۹۷، ۵۷). درواقع، نقش انقلابی و سیاسی امام دوازدهم (عج) آن‌چنان برجسته و پررنگ شد که متکلمان شیعی قرون یازدهم و دوازدهم، ظهور مهدی (عج) را مترادف با یک انقلاب گسترده و شورش علیه مقامات سنی به‌شمار می‌آوردند (میچل، ۱۳۹۷، ۴۴). چنین انگاره‌هایی تا آنجا تقویت شدند که روحیه فرمانبری و اطاعت‌پذیری ناشی از تقویت آن‌ها، فراتر از تصور بود و حدودمرزی نمی‌شناخت.

رقابت و دشمنی دیرپای ایران عصر صفوی با همسایگان سنی مذهبش با شدت و ضعف‌هایی، تقریباً در تمام دوران این سلسله تداوم داشت. به‌طورکلی می‌توان گفت، صفویان به کمک رسمیت‌بخشی به مذهب تشیع و برجسته کردن وجوه تمایز میان شیعه و سنی توانستند انگاره لزوم وحدت‌بخشی در برابر دشمن خارجی را در اذهان مردم تقویت کنند و از این امر برای تحقق آمال و آرزوهای سیاسی خود به بهترین شکل بهره بگیرند.

۵-۳. شکست چالدران و تحول در انگاره دین‌سالارانه از دولت

شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران به افسانه شکست‌ناپذیری او پایان داد؛ افسانه‌ای که برپایه دعوی جنبه الهی بودنش شکل گرفته بود. پس از این رویداد بود که قزلباش‌ها باوجود تظاهر به تداوم این عقیده، ایمانشان به توانایی‌های فوق‌طبیعی اسماعیل را از دست دادند. پس از این جنگ، اسماعیل، اعتبار الهی-مذهبی خود را به کلی از دست داد؛ تا آنجا که این امر به

درگیری میان گروه‌های حامی او منجر شد (نوایی، ۱۳۹۴، ۱۰۷-۱۰۴).

تأثیر روانی این شکست بر خود شاه و همچنین، بر روابط او با قزلباش‌ها، بسیار جدی‌تر و سنگین‌تر از واگذاری و ازدست دادن سرزمین بود. پیوند رمزآمیز ارتباط مرشدومریدی، شکسته شده و ترمیم‌ناپذیر شده بود؛ تأنجاه که بسیاری از قزلباشان، خود را از چنین رابطه‌ای کنار کشیده و رفتارشان شبیه بارون‌های فنودال قرون وسطا شد. ازاین‌پس، قبایل قزلباش، افزون بر بی‌توجهی به قداست شخص شاه، دیگر اعتنایی به ویژگی مطلقه قدرت روحانی و دنیوی شاه نیز نداشتند (سیوری، ۱۳۶۳، ۴۵-۴۴). به‌طورکلی، پس از شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران، تزلزلی در مبانی اولیه مشروعیت دولت صفوی رخ داد و مبانی مشروعیت آن از حکومت الهی و دینی، به‌سوی مفاهیم معمولی حکومت دیوانی سلطنتی تغییر یافت (فوران، ۱۳۷۷، ۴۵). تصور مذهبی قزلباش‌ها، در تشکیل دولت صفوی بسیار مؤثر بود؛ زیرا، آنان به‌عنوان سربازان وفادار شاه اسماعیل عمل می‌کردند و او را به‌عنوان مرشد صوفی و رهبر سیاسی خود به‌رسمیت می‌شناختند. اما این تصور، به‌تدریج پس از شکست چالدران دچار تغییر شد و این تغییرات با تحول در شخصیت شاه صفوی و مشکلات مربوط به هماهنگی داخلی میان حامیان مرتب بود (بشیر^۱، ۲۰۰۶، ۲۵۴).

ازآنجا که ساخت دولت صفوی در دوره شاه اسماعیل، ساختی دین‌سالارانه بود، شاه هم از اقتدار دنیوی برخوردار بود و هم اقتدار دینی داشت؛ البته نهادهای دینی بر نهادهای سیاسی و نظامی برتری داشتند. نهادهای سیاسی مهم این دولت، مانند «وکیل نفس نفیس همایون» و «خلیفه‌الخلفا» که بیانگر چنین نقش‌ها و اقتداری برای شاه بودند، در پیشینه خانقاهی صفویان ریشه داشتند و به‌عنوان میانجی شاه و مردم عمل می‌کردند (جمال‌زاده و همکاران، ۱۳۸۹، ۷۳). کناره‌گیری شاه از اداره مستقیم امور کشور پس از چالدران، فرصت مناسبی را برای برخی مقامات در راستای افزایش مقام و موقعیتشان فراهم کرد؛ تأنجاه که در ماهیت مقام وکالت، تغییر بنیادینی رخ داد و لقب اولیه «وکیل نفس نفیس همایون»^(۱۴) — که نشان‌دهنده نیابت وکیل از سوی شاه بود — تنها با عبارت «وکیل» یا «وکیل السلطنه» به‌کار می‌رفت و این امر، بیانگر وفاداری بیشتر وکیل به دولت بود تا به شخص شاه. وکیل در این معنا در درجه نخست، رئیس دیوانیان و به‌عبارتی، وزیر به‌شمار می‌آمد. این تحول به‌خوبی نشان‌دهنده مرحله‌ای قطعی از

1. Shahzad Bashir

جدایی انگاره اولیه دین سالارانه از دولت و گرایش هرچه بیشتر به تفکیک قدرت‌های دینی و سیاسی در داخل دولت به‌شمار می‌رفت (سیوری، ۱۳۶۳، ۴۶-۴۵).

اسماعیل که در ابتدا در پی ایجاد یک اتوپیای عادل با اتکا به وفاداری مردم و ازجمله قزلباش‌ها بود، آرزوهای خود را بر بادرفته می‌دید؛ اما با وجود کاهش محبوبیت شاه پس از چالدران و اوج‌گیری نبرد قدرت بین‌قبیله‌ای، پویایی ایجادشده میان ساختار قدرت و وفاداری در ایران صفوی، موجب شد که او همچنان به نقش دوگانه خود در قالب راهنمای معنوی طریقت صفوی و شاه ایران، ادامه دهد؛ بنابراین، تازمانی که غلو در امپراتوری صفوی زنده بود و گروه‌های مذهبی با آرمان‌های سیاسی وجود داشتند، کم‌رنگ کردن مرزهای دوگانگی ایجادشده میان دین و سیاست امکان‌پذیر بود. برپایه چنین نگرشی بود که شاه اسماعیل به علمای مذهب امامیه اجازه داد که ادعاهای منجی‌گرایانه خود را رواج داده و تقویت کنند تا با استفاده از آن‌ها بتواند بقای دولت صفوی را تضمین کرده و به آن مشروعیت بخشد (بابایان، ۱۹۹۴، ۱۵۴-۱۴۰).

با تضعیف پیوندهای صوفیانه پس از مرگ شاه اسماعیل، جانشین او، طهماسب، برای جایگزینی این پیوندها و تقویت مقام و منزلت خود، چاره‌ای جز تأکید بر شأن «شاهی» نداشت؛ بنابراین، در سیاست جدید، «شاه» به جای مرشد کامل قرار گرفت و هاله تقدس دینی خود را از دست داد. همین مسئله موجب شد که طهماسب جایگاه روحانیت شیعه را در نظام سیاسی تقویت کند. این کار، دو مزیت مهم برای سلطنت او داشت؛ از یک سو، مشروعیت دینی دولت را تأمین می‌کرد و از سوی دیگر، دست قزلباش‌ها را از امور مذهبی کوتاه می‌نمود (جمال‌زاده و همکاران، ۱۳۸۹، ۹۲-۹۱). شاه طهماسب با فرا رفتن از سنت پیشااسلامی، وظایف پادشاه ایرانی را با الزامات مسلمانی متشع در هم آمیخت و با دست برداشتن از آرمان‌های هزاره‌گرایانه پدرش، قاطعانه در مسیر اسلامی کردن جهان ایرانی گام نهاد. درواقع، عصر پساہزاره ایران با او آغاز شد که در آن دیگر، پادشاه نیازی به فالنامه احساس نمی‌کرد (کریمی، ۱۳۹۶، ۱۳۵-۱۳۴). دنیوی شدن تدریجی شاهان صفوی به همراه تضعیف پیوندهای معنوی مبتنی بر وفاداری قزلباش‌ها، لزوم نیاز به یک منبع بیرونی مشروعیت‌بخش جدید و مستقل از طریقت صوفیانه قزلباش را سرعت بخشید (اکبری و سینایی، ۱۴۰۱، ۳۲).

۶-۳. عرصه عمومی در انحصار مذهب و علما

شاه اسماعیل از همان ابتدا به خوبی دریافت که تصوف نمی‌تواند چونان ایدئولوژی حاکمیت

جدید عمل کند و صوفیان و مریدان جنگجو نیز نمی‌توانند نقش ایدئولوگ را ایفا کنند. بر مبنای چنین تفکری بود که شاه صفوی با پی بردن به جایگاه و اهمیت فقهای شیعه، دعوت و جذب آنان را در دستورکار خود قرار داد (سیاقي، ۱۴۰۱، ۳۶). نیاز فوری به برقراری همگونی فکری از طریق ارشاد و تسريع اشاعه عقاید شیعی — که پس از رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع احساس شد — نقش مهمی در اتخاذ چنین سیاستی داشت. همچنین، وی برای نظارت بر گسترش تشیع و ریاست بر افراد طبقه روحانی، مقامی به نام «صدر» را ایجاد کرد. ویژگی مهم این مقام در دوره صفوی این بود که صدر، یک برگزیده سیاسی محسوب می‌شد و از آنجاکه صفویان، باور به مذهب رسمی را با وفاداری به دولت یکسان می‌دانستند، ریشه‌کنی عقاید مخالف، قسمتی از وظایف صدر به‌شمار می‌رفت (سیوری، ۱۳۶۳، ۲۹).

شاه، در محدوده قدرت خود با نوعی تناقض روبه‌رو بود؛ از یک‌سو، گرایش به قدرت مطلقه و از سوی دیگر، محدود شدن قدرتش توسط قوانین شرع که او مجری آن‌ها بود. در واقع، شاه با واگذاری این امور به مجتهدان، تاحدی این تناقض را از میان برداشت و در عین حال، کنترل خود را بر مجتهدان — که خود تعیین‌کننده آن‌ها به عنوان صدر یا شیخ الاسلام بود — حفظ کرد (جعفریان، ۱۳۷۰، ۳۹). می‌توان گفت، چیزی که در عصر صفوی انگاره اجتماعی ایرانیان را به‌طور عینی تغییر داد، افزون‌بر تغییر باورهای مذهبی آن‌ها به واسطه تبلیغ و ترویج معارف شیعی و آموزش احکام مذهب تشیع در میان مردم، همین نظارت بر امور شرعی بود که توسط علما در جایگاه صدر، شیخ الاسلام، و قاضی انجام می‌شد و دستیابی به چنین هدفی، جز با همکاری عالمان دینی با حاکمان سیاسی و همچنین، حمایت نظام سیاسی از آنان امکان‌پذیر نبود.

بیشتر منابع اصلی صفوی در این مورد هم‌عقیده‌اند که دعوت شاه اسماعیل از علمای عرب به منظور تلاش برای ایجاد نوعی یکپارچگی مذهبی دولتی صورت گرفت. مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران، از جمله محقق کرکی، در تغییر و تحول شرایط ایران، نقش بسیار مهمی داشت. مهم‌ترین وجه آن، تغییر در نوع نگرش مذهبی در ایران بود (سیاقي، ۱۴۰۱، ۳۷). کرکی، مقام معنوی و سیاسی خود را به‌جایی رساند که همه شئون مملکتی را در اختیار گرفت و حتی طهماسب اول را نایب خود خواند و دست به چنان نوآوری‌هایی در مذهب شیعه زد که او را مخترع مذهب شیعه لقب دادند (میراحمدی، ۱۳۶۹، ۵۴). این تغییر در باورها و نگرش ایرانیان، زمینه‌ساز ایجاد سبک جدیدی در زندگی آنان در ابعاد گوناگون

فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی شد.

محقق کرکی، حکومت مشروع و عادل را حکومتی می‌دانست که پیامبر یا امام به آن اذن داده باشد و درغیراین‌صورت، ظالم خواهد بود. این امر، نشانگر یک چرخش مهم در مورد حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه بود؛ زیرا، همواره این موضوع در ذهن شاهان جریان یافته و تثبیت می‌شد که مشروعیت آن‌ها ناشی از اجازه‌ای است که محقق به آن‌ها داده است. در چنین شرایطی به تدریج گستره عمل شاهان برای سلطه بر مردم، کم شده و برای فقها و علما وسعت بیشتری به خود گرفت (سیاقی، ۱۴۰۱، ۵۳). به این ترتیب، روحانیت به هم‌واردجویی با قدرت الهی سلطنت روی آورد. طرح نظریه غیبت، راه را برای جدایی دین از سیاست هموار کرد. این جدایی ظاهری حوزه دینی از قلمرو سیاسی باعث شد که برخی شیعیان با این دستاویز که درصدد اخلاقی‌تر کردن حکومت‌ها هستند، در حکومت‌ها شرکت جویند و وارد سیاست شوند. شاه مدعی بود که نایب امام غایب است و روحانیت با این ادعا مخالفت می‌کرد. روحانیون می‌گفتند، درست است که جامعه به سلطانی نیاز دارد که برای اجرای عدالت دست به شمشیر ببرد، اما این شاه باید به عنوان وزیر و وابسته به مجتهد عمل کند. تقویت چنین انگاره‌ای موجب شد که مرجعیت دینی شیعه در میان مردم و به ویژه شهرنشینان، به تدریج در فرایند نهادی شدن آیین شیعه تقویت شده و رشد کند (فوران، ۱۳۷۷، ۸۳-۷۸).

بنابراین، آنچه زندگی سیاسی شیعه را از حاشیه انزوا بیرون کشید و به متن جامعه وارد کرد، تعدیل نظر فقهای شیعه درباره حاکم جامعه بود (سیاقی، ۱۴۰۱، ۸۳). با تحولی که در گفتمان سیاسی شیعه در دوره صفوی ایجاد شد، برخلاف گذشته که شیعه امامیه حکومت‌ها را در دوره غیبت امام زمان، غاصب می‌دانستند، در این دوره، علما به عنوان نماینده و نایب امام زمان (عج)، سلطنت را به شاه صفوی تفویض نموده و به این ترتیب به آن مشروعیت دینی بخشیدند (موثقی، ۱۳۸۷، ۵۷). این امر را می‌توان نقطه آغازی برای رواج و پذیرش انگاره کاهش نقش و اختیارات شاه و محدود شدن آن به وسیله اراده مردم دانست که زمینه‌ساز حرکت‌های سیاسی-اجتماعی در دوره قاجار و سرانجام، شکل‌گیری نهضت مشروطه شد.

تشیع امامیه با رنگ و قالبی که صفویان به آن زدند، به تدریج به دین هژمون مناطق گوناگون ایران تبدیل شد. بازتعریف اسلام که با گسترش مناسک و شعائر مطلوب علما و دولت در همه سطوح فرهنگی جامعه صفوی رخنه کرده بود، در عرصه اجتماع، خود را در قالب‌های گوناگونی از جمله سیاست دربار و شکل‌های اجتماعی مرتبط با آن بروز داد و مطرح کرد

(بابایان، ۱۹۹۴، ۱۳۷)؛ بنابراین، می‌توان گفت، فقه اثنی‌عشری و تثبیت و گسترش آن در عصر صفوی، سرآغاز ایجاد یک انگاره اجتماعی جدید و زمینه‌ساز بروز نوعی تحول و سرچشمه تغییر در باورهای ایرانیان این عصر شد و ضمن ایجاد تغییرات مهمی در سبک و شیوه زندگی ایرانیان، بر بسیاری از تحولات سیاسی و اجتماعی آینده ایران، اثرگذار بود.

کمتر فعالیت اجتماعی‌ای را می‌توان یافت که به‌اندازه مراسم و مناسک دینی در زیست اجتماعی و سیاسی ایرانیان حضور داشته و تأثیرگذار باشد. به‌گفته دورکیم، قدرت اخلاقی جامعه آشکارا از طریق شرکت در مراسم و مناسک مذهبی حس می‌شود و احساسات اخلاقی و اجتماعی از همین طریق، تجدید و تقویت می‌شوند. مناسک و شعائر دینی، توضیح‌دهنده بخش مهمی از رفتارهای اجتماعی ایرانیان هستند که با پررنگ شدن مذهب تشیع در عصر صفوی، نمود اجتماعی یافتند. تغییرات محیطی جامعه ایران موجب می‌شد که مناسک و شعائر شیعی از رفتارهای مذهبی به کارکرد سیاسی تحول یابند (اطهری و دستغیب، ۱۳۹۳، ۷۸-۸۲). درمجموع، می‌توان گفت، پادشاهان صفوی برای تثبیت قدرت خود، مخالفت با امپراتوری قدرتمند عثمانی و همچنین، حفظ انسجام و همبستگی اجتماعی مردم ایران، سیاست گسترش مناسک و شعائر دینی را محور فعالیت‌های خود قرار دادند.

به‌طورکلی، در زمینه گسترش مناسک و شعائر در عصر صفوی می‌توان گفت، یکپارچگی عقیدتی ایجادشده در دوره شاه اسماعیل، در عصر شاه عباس، چهره‌ای همگانی به خود گرفت، در دوره شاه طهماسب و شاه صفی جنبه‌های دراماتیک به این مراسم وارد شد و سرانجام، در دوره پادشاهان آخر صفوی مانند سلیمان و سلطان حسین، اصول‌گرایی مذهبی رواج پیدا کرده و گسترش یافت (نجف‌زاده، ۱۳۸۹، ۳۳۷). در زمان شاه سلطان حسین، نظریه مشروعیت سیاسی ایران-امامی نهادینه شد و این رویه که پیر قزلباش با دوازده‌امام مرتبط بود، کنار گذاشته شد. در این زمان، علما در اوج قدرت خود بودند و به برجسته‌ترین بازیگران دربار تبدیل شدند؛ بنابراین، در پایان عصر صفوی و در دوره شاه سلطان حسین بود که روایت شرعی اسلام، هژمونیک شد و به دوران تسامح پایان داد. گفت‌وگو به‌پایان رسیده بود. پیر صفوی، خرقة درویشی خود را به شاه امامیه بخشیده بود و قهوه‌خانه‌ها به‌عنوان عرصه‌های عمومی برای تبادل اجتماعی، موقعیت خود را از دست داده بودند به (بابایان، ۱۹۹۴، ۱۶۱-۱۵۹).

مذهب تشیع از دوره صفویه به‌تدریج به یک عامل انسجام‌بخش هویت ملی ایرانیان تبدیل شد؛ تاآنجا که حکومت ملی نیز برپایه مذهب بنا شد و وفاداری مردم به مذهب بر

وفاداری آنان به دولت برتری یافت. چنانچه علما و مذهبپون در مورد یک مسئله به دولت و حکومت بدبین می‌شدند، این باور به سرعت گسترش یافته و بر جهت‌گیری فضای عمومی در برابر آن موضوع تأثیر می‌گذاشت (الگار، ۱۳۶۹، ۳۶-۳۴). دولت صفوی با یاری گرفتن از علمای شیعه و همراه کردن آنان با خود توانست ایران ملوک‌الطوایفی را که قرن‌ها درگیر مناقشات خونین داخلی و خارجی بود، با ایجاد حکومتی متمرکز و قدرتمند و در کنار آن تغییر باورها و سبک زندگی ایرانیان، به کشوری یکپارچه با ملتی دارای باورها، سبک زندگی نسبتاً یکسان، و دارای هویتی ملی و شناسنامه‌ای جهانی تبدیل کند (سیاقتی، ۱۴۰۱، ۲۲۸). به‌طورکلی، ترکیب و تلفیق عناصری از الگوی شاهنشاهی ایرانی و تشیع دوازده‌امامی و آمیختگی این عناصر با میراث سیاسی-اجتماعی خانقاهی در عصر صفوی، شالوده‌نظم جدیدی را پیریزی کرد که در پیکربندی دولت صفوی به‌خوبی نمایان شد (نیومن^۱، ۲۰۱۵، ۵۳). حتی پس از سقوط صفویه از شمار مدعیان نسبت به خاندان صفوی کاسته نشد. وجود این مدعیان، حکایت از جاذبه برنامه صفویه برای بسیاری از مردم داشت؛ بنابراین، می‌توان گفت، به دلیل اینکه این برنامه بیش از یک تلاش سیاسی بود و دستاوردهای همه حوزه‌های تلاش انسانی را دربر می‌گرفت، قدرت آن چونان یک آرمان تاریخی حفظ شد و در دوره‌های بعد نیز تداوم پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

آوردگاه پیشاصفوی، جولانگاه رویارویی و درگیری گروه‌ها و قبایل گوناگون بر مبنای خودفهمی‌های متفاوتشان از نظم هنجاری-اخلاقی موردنظر خود بود. به موازات این رقابت‌ها و کشمکش‌ها بر سر کسب قدرت در عرصه سیاسی، در فضای عمومی و گفتمانی بیرون از قدرت و در بستر اجتماع آن روز هم تلاش‌های گاه متفاوت و متعارضی با هدف ایجاد نظامی هنجاری-اخلاقی در جریان بود. رشد و تقویت اندیشه‌های موعودگرایانه‌ای همچون نجات‌بخشی، فرجام‌شناسی، آخرالزمان، و هزاره‌گرایی که طی سده‌ها و دوره‌های پیاپی پیش‌از آن، در ذهنیت و باورهای جمعی ایرانیان جای گرفته بودند، در تحقق چنین نظامی بی‌تأثیر نبود. آنچه بعدها ساخت دولت صفوی را شکل داد، دستاورد این تقابل‌ها و برهم‌کنشی بازیگران عرصه سیاست و اجتماع و همچنین، نتیجه یک فرایند بطنی و آرام شکل‌گیری و

1. Newman

تقویت انگاره‌های اجتماعی ایرانیان از زمانی بود که نبردهای خاندان صفوی، شکل سیاسی به‌خود گرفت و بعدها بر اثر تعامل زنجیره‌های علی در لحظه تاریخی تشکیل دولت صفوی، بروز و ظهور یافت.

مجموعه‌ای از انگاره‌های اجتماعی شکل گرفته در بستر پیشاصفوی، در ساخت دولت و پس از آن در تداوم این برنامه نقش آفرینی کردند که عمده‌ترین آن‌ها را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: تداوم و تقویت انگاره تمرکزگرایی پادشاهی (ظل‌اللهی) ایران باستان، شکل‌گیری انگاره دین‌سالارانه از دولت که «مرشد کامل»، مظهر آن به‌شمار می‌رفت، تمرکز بر غیریت‌سازی مذهبی در برابر دشمنان سنی مذهب به‌عنوان یک انگاره وحدت‌بخش و قوام‌دهنده انگاره‌های دیگر، تغییر در انگاره دین‌سالارانه از دولت و گرایش به تفکیک قدرت‌های دینی و سیاسی در داخل دولت پس از شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران، تقویت انگاره شام‌پیامبر برای پر کردن موقت خلأ مشروعیتی ایجادشده پس از چالدران و توصیف ملغمه صفوی سلطنت و ولایت بر پایه تصوف و تشیع، و سرانجام، تکمیل برنامه صفوی در راستای ترویج، تقویت، و تکمیل انگاره تحقق‌بخشی به اتوپیای مذهبی شیعی که با دعوت از علمای جبل عامل شام و طرح نظریه نیابت امام غایب از سوی آنان برای مشروعیت‌بخشی به تداوم برنامه صفوی، زمینه را برای تغییر نگرش ایرانیان درباره جدایی حوزه دنیوی و معنوی قدرت فراهم کرد.

ایرانیان تا پیش از صفویه، شاه را مظهر حاکمیت دینی و دنیوی به‌گونه‌ای هم‌زمان می‌دانستند. در دوره صفویه، لزوم مشروعیت‌بخشی فقها به پادشاهان، این باور را تغییر داد و مقام دنیوی و دینی را به‌لحاظ مبنا و منشأ از هم جدا کرد و این انگاره را تقویت کرد که قدرت دنیوی شاه در صورتی مشروع است که توسط مقامات دینی تأیید شود. همین امر، نقطه آغازی برای تقویت انگاره کاهش قدرت شاه در مشروطه هم شد. تقویت چنین انگاره‌ای، با بیرون کشیدن علما از حاشیه انزوا و ورود آنان به متن جامعه، بر کلیت ساخت اجتماعی تأثیر گذاشت؛ تاجایی که در اواخر عهد صفوی، عرصه عمومی به قلمروی برای تبلیغ جهان‌بینی‌ها و قواعد موردنظر علما تبدیل شد. به‌طورکلی، فقه دوازده‌امامی و تثبیت آن، به‌ویژه با گسترش مناسک و شعائر، سرآغاز ایجاد یک انگاره اجتماعی جدید با محوریت علما و مرجعیت شیعه شد که پس از دوره فترت و در عصر قاجار، منشأ بروز تحول و سرچشمه تغییر در باورهای ایرانیان برای تأثیرگذاری بر ساخت سیاسی شد و نقطه اوج آن در پیروزی نهضت مشروطه تبلور یافت.

یادداشت‌ها

۱. مراد از دولت در این پژوهش، تنها بخش اجرایی حاکمیت نیست، بلکه مجموعه نظام سیاسی و سازوکارهای معطوف به سازماندهی جامعه است و به واسطه توانمندی در کارویژه امر سیاسی، از منابع دیگر قدرت اجتماعی متمایز می‌شود.
۲. مشهورترین برداشت از دولت مدرن توسط ماکس وبر ارائه شده است: «انحصار کاربرد مشروع زور در یک سرزمین معین» (براتی‌پور و همکاران، ۱۳۹۷، ۵۸).
۳. کاری که معطوف به سازماندهی است، برپایه سرشت دولت و مناسبات قدرت تعریف می‌شود، و محورهای اصلی آن عبارتند از: اقتدار و مشروعیت.
۴. از مهم‌ترین آثار چارلز تیلور می‌توان کتاب «هگل» (۱۹۷۵)، «هگل و جامعه مدرن» (۱۹۷۹)، «سرچشمه‌های خود: شکل‌گیری هویت مدرن» (۱۹۸۹)، «یک مدرنیته کاتولیکی» (۱۹۹۹) و «تصورهای اجتماعی تجدد» (۲۰۰۳) را نام برد.
۵. ثنویت زرتشتی یا همان اعتقاد به نیروی خیر و شر، جهان را دارای نظم از پیش ساخته می‌دانست که از آن به عنوان «ارته» یا «ارشه» یاد شده است (شریعت، ۱۳۸۹، ۵۳).
۶. «کدامین کس را به سالاری جهان خواستاری که بتواند هواخواهان دروغ (دروغ) و خشم را در هم شکند و از کار باز دارد؟» «یسنه، هات ۲۹، بند ۲» (رایشلت، ۱۳۸۳، ۱۲۷).
۷. راجر سیوری، قدرت‌یابی صفویان در ایران را حاصل سال‌ها «تدارک صبورانه ایدئولوژیک» از سوی تشکیلات این سلسله می‌داند (سیوری، ۱۳۶۳، ۹).
۸. غلات از کلمه عربی «غالی» و از ریشه «غلاء» به معنای غلوکننده، زیاده‌رو، از حد بیرون شدن و مبالغه است. غلات در اصطلاح به برخی شعبه‌های تشیع گفته می‌شود که برخی از ائمه، به‌ویژه حضرت علی (ع) و پیامبر اکرم (ص) را به خداوند باری تعالی مانند می‌کنند و آن‌ها را از عالم بشریت به عالم الوهیت می‌رسانند (میراحمدی، ۱۳۶۹، ۳۱).
۹. شیخ صفی، شیخ صدرالدین موسی، خواجه علی، و شیخ ابراهیم، به ترتیب رهبری صفویان را تا پیش از رهبری شیخ جنید به عهده داشتند.
۱۰. پیش از آغاز کشورگشایی اسماعیل، جد بزرگ او جنید، ماهیت طریقت صفوی را از اخوت صوفیانه به جنبشی جهادی با بلندپروازی‌های سیاسی تغییر داده بود (کریمی، ۱۳۹۶، ۱۱۰).
۱۱. قزلباش، یعنی سرخ‌سر یا سرخ‌کلاه؛ در زبان ترکی، قزل به معنای سرخ و باش به معنای سر است.
۱۲. تعبیر «شاه، سایه خدا»، یکی از رایج‌ترین تعبیری است که برای توجیه عرفی سلطنت و خلافت به کار رفته است. این اصل در میان عامه مردم، نفوذی تمام‌عیار داشته و همواره مورداعتنا بوده است. صائب تبریزی، اشعار پرشماری در توجیه سلطنت صفویان دارد که آشکارا بر رواج چنین باوری در جامعه، صحنه می‌گذارد؛ برای نمونه، در یکی از اشعار خود می‌گوید: آفتاب سایه‌پرورد خدا، عباس شاه / کز فروغ رأی او گردیده انور ماهتاب / آفتاب عالم افروز است در برج شرف / زیر چتر زرنگار، آن سایه پروردگار (جعفریان، ۱۳۷۹، ۴۸۷).
۱۳. شرحی که در «عالم‌آرای شاه اسماعیل» درباره خواب دیدن شیخ صفی آمده است، به‌خوبی

بیانگر تقدس بخشی به پیشوای بزرگ صفوی برای تأثیرگذاری بر باورهای عمومی درباره دودمان صفوی است: «شیخ صفی که به خدمت شیخ زاهد گیلانی بود، شبی در خواب دید که تاجی بر سر او نهادند و شمشیر غلاف سرخی بر کمر او بستند. در عالم خواب، تاج از سر برداشت و دید که آفتاب شد و عالم روشن گشت. باز دوباره تاج بر سر گذاشت. چون روز شد، به خدمت شیخ زاهد آمد و چون چشم شیخ بر او افتاد گفت: ای فرزند! مبارک باشد این دولت که به تو روی داد، مژده باد تو را که فرزندی از فرزندان تو پادشاه خواهد شد و رواج مذهب بحق خواهد نمود» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۸، ۱۰).

۱۴. شاه اسماعیل برای برقرار کردن آشتی میان دو عنصر نامتجانس در دولت خود، یعنی تاجیک‌ها (ایرانیان) و قزلباش‌ها (ترکمن‌ها) این مقام را ایجاد کرد که به عنوان نایب شاه عمل می‌کرد. ایجاد این مقام از سوی شاه، کوششی برای پر کردن شکاف بین جنبه‌های دین‌سالاری و دیوان‌سالاری حکومت بود (نوایی و غفاری، ۱۳۹۴، ۱۰۹).



منابع

- اسلامی، روح‌اله (۱۳۹۱). روابط خارجی ایران از صفویه تا برآمدن نادرشاه (با تأکید بر دوره صفویه و عثمانی). فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ۱۳ و ۱۴ (۵۲ و ۵۳)، ۶۵-۴۰.
- اطهری، حسین؛ دستغیب، لیلا (۱۳۹۳). بازتاب نمادین نقد و نفی قدرت مستقر در مناسک و شعائر شیعه با تأکید بر دو دوره صفویه و قاجاریه. فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی، سال دوازدهم، شماره ۴۵، ۷۷-۱۰۶.
- اکبری، سارا؛ سینیایی، وحید (۱۴۰۱). دولت صفویه و بازیگر بندی جامعه ایران؛ تحول و میراث نهادی. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۳ (۶۷)، ۷-۴۶.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار. ترجمه ابوالقاسم سرّی. تهران: توس.
- براتی‌پور، حسن؛ راهبر، اهورا؛ منشادی، مرتضی (۱۴۰۱). رابطه دولت و جامعه در عصر صفوی در پرتو نظریه جوتل میگدال. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۲ (۶۷)، ۸۶-۴۷.
- پولادی، کمال (۱۳۸۵). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران. تهران: نشر مرکز.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۹). سفرنامه تاورنیه. ترجمه ابوتراب نوری. چاپ چهارم. اصفهان: کتابخانه سنایی.
- ترکمان، اسکندربیک (۱۳۹۰). تاریخ عالم‌آرای عباسی. به اهتمام فرید مرادی. جلد اول. تهران: نگاه.
- توان، حسن؛ پولادی، کمال؛ توسلی رکن‌آبادی، مجید (۱۴۰۱). سرشت عقلانی در گذر از ایران باستان به ایران اسلامی: گذار از جهان‌بینی اسطوره‌ای به جهان‌بینی دینی. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۴ (۶۸)، ۱۵۹-۱۸۶.
- تیلور، چارلز (۱۴۰۰). تصورات اجتماعی تجدد. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰). دین و سیاست در دوره صفوی. تهران: انتشارات انصاریان.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶). صفویه از ظهور تا زوال. تهران: کانون اندیشه جوان.
- جمال‌زاده، ناصر؛ درستی، احمد (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی تاریخی دولت در پیوند نخبگان و ساختار دولت در عصر صفوی. دانش سیاسی، ۶ (۲)، ۷۳-۱۰۶.
- خسرو خاور، فرهاد؛ پیوندی، سعید؛ متقی، محسن (۱۳۹۹). تخیل (انگاره) اجتماعی و دولت در ایران. نشریه آزادی اندیشه، شماره ۹، ۵۶-۱۱.
- رایشلت، هانس (۱۳۸۳). رهیافتی به گاهان زرتشت و متن‌های نو اوستایی. ترجمه جلیل دوست‌خواه. تهران: ققنوس.
- رمضانی، روح‌اله (۱۳۹۹). تاریخ سیاست خارجی ایران (از پایان صفویه تا پایان پهلوی اول/ ۸۷۹ تا ۱۳۲۰ شمسی). ترجمه روح‌اله اسلامی و زینب پزشکیان. تهران: نشر نی.

- ریکور، پل (۱۳۹۵)، ایدئولوژی، اخلاق و سیاست. ترجمه مجید اخگر. تهران: چشمه.
- سیاقی، زهرا (۱۴۰۱). نقش علمای صفوی در تغییر باورها و سبک زندگی ایرانیان. تهران: سفیر اردهال.
- سیوری، راجر (۱۳۶۳). ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: سحر.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۹). شاه آرمانی در ایران باستان و شهر زیبای افلاطون: مطالعه موردی کورش کبیر. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۵ (۴)، ۴۱-۶۷.
- شیرازی، عبدیگ (۱۳۶۹)، تکملة الاخبار (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۸۷ هجری قمری). تصحیح و تعلیق عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی
- صفی‌خانی، ثمره (۱۳۹۱). نظریه اجتماعی در انگاره اجتماعی معاصر ایران. مطالعات اجتماعی ایران، ۶ (۲)، ۱۲۰-۱۴۴.
- فرزند، ژولین (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: توتیا.
- فریر، رونالد دبلیو (۱۳۸۸). برگزیده و شرح سفرنامه شاردن. ترجمه حسین هژبریان و حسن اسدی. تهران: فرزندان روز.
- فوران، جان (۱۳۷۷). مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
- قزوینی، بوداق (۱۹۹۹). جواهر الاخبار (تاریخ صفویه از آغاز تا سال ۹۸۴ ه.ق). به‌کوشش محمدرضا نصیری و کوئچی‌هانه دا. توکیو: مؤسسه مطالعات فرهنگ‌ها و زبان‌های آسیا و آفریقا.
- کالهن، کرایج (۱۳۸۴). منظر فلسفی چارلز تیلور. فصلنامه علمی راهبرد، ۱۳ (۱)، شماره ۳۵، ۳۵۰-۳۴۳.
- کریمی، بهزاد (۱۳۹۶). زمان‌نگری و کیهان‌باوری در عصر صفویه. تهران: ققنوس.
- کسرای، محمدسالار (۱۳۸۹)، فرمانروایی توأمان حکومت و مشروعیت در ایران باستان، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۲، صص ۲۰۸-۱۸۹.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳)، سفرنامه کمپفر به ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- مانهایم، کارل (۱۳۹۶). ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت). ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: سمت.
- مزاوی، میشل (۱۳۶۸). پیدایش دولت صفوی. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۷). روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست. تهران: دانشگاه تهران.
- موتقی، احمد (۱۳۸۷). دین، دولت و جامعه در ایران. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- میراحمدی، مریم (۱۳۶۹). دین و دولت در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.
- میر، فردریک دبلیو (۱۳۹۹)، روایت و کنش جمعی، ترجمه الهام شوشتری زاده، تهران: اطراف.
- میچل، کالین (۱۳۹۷). سیاست‌ورزی در ایران عصر صفوی (قدرت، دیانت، بلاغت). ترجمه حسن افشار. تهران: فرهنگ جاوید.
- نجف‌زاده، مهدی (۱۳۹۳). از همزمانی ظهور حوزه عمومی در ایران و غرب تا موانع اجتماعی-سیاسی گسترش آن در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۴ (۱)، ۹۲-۱۱۵.
- نجف‌زاده، مهدی (۱۳۹۷). جابجایی دو انقلاب (چرخش‌های امر دینی در جامعه ایرانی). تهران: تپسا.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۸۷). روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه. تهران: سمت.

نوابی، عبدالحسین؛ غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۹۴). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی ایران در دوره صفویه. تهران: سمت.

نویدی، داریوش (۱۳۸۶). تغییرات اجتماعی-اقتصادی در ایران عصر صفوی. ترجمه هاشم آغا جری. تهران: نشر نی.

نیومن، اندرو جی (۱۳۹۳). ایران عصر صفوی؛ نوزایی امپراتوری ایران. ترجمه بهزاد کریمی. تهران: نقد افکار.

واله قزوینی، محمدیوسف (۱۳۷۲). خلد برین. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

وینست، اندرو (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. چاپ سیزدهم. تهران: نشر نی.

هینتس، والتر (۱۳۷۷). تشکیل دولت ملی در ایران (حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی). ترجمه کیکاووس جهان‌داری. تهران: خوارزمی.

- Azfar moin, A. (2012). *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship And Sainthood In Islam*. New York: Columbia University Press.
- Al-Azmeh, A. (1997). *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. I. B. Tauris Published. London . Newyork.
- Arjomand, S. A. (1994). Introduction: Religion and Statecraft in Pre-Modern Iran. *Iranian Studies*, 27(1/4), 5-8.
- Babayan, K. (1994). The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism. *Iranian Studies*, 27(1/4), 135-161.
- Bashir, S. (2006). Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran. *History of Religions*, 45(3), 234-256.
- Canceran, D. C. (2009). Social Imaginary in Social Change. *Philippine Sociological Review*, 57, 21-36.
- Gadamer, H. (1984), "The Hermeneutics of Suspicion", *Man and World*, No. 17: 313- 323.
- Foran, J. (1992). The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views. *International Journal of Middle East Studies*, 24(2), 281-304.
- Newman, A (2015). Great men, Decline and Empire: Safavid Studies and a Waforward? *Medieval Worlds*, No. 2, pp.45-58.
- Panaino, A. (2021), *The "River of Fire" And The "River of Molten Metal": A Historico-Theological Rafting Through the Rapids of the Christian and Mazdean Apokatastatic Fall*. Vienna: Austrian Academy of Sciences.
- Savory, R. (1974). The Safavid State and Polity. *Iranian Studies*, 7(1/2), 179-212.