

## تبارشناسی الگوی مشروعیت در دوره صفویه

شجاع احمدوند\*

امیر مقدور مشهود\*\*

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۳

### چکیده

مشروعیت پل ارتباطی حاکم با اتباع است. نمود و کیفیت این پل ارتباطی منوط به وضعیت دو سوی آن است. یعنی نه تنها حاکم در تلاش برای اثبات مشروعیت خود متوسل به گفتمان‌های معنا بخش می‌گردد، بلکه تعاملات اجتماعی و منطق زیستی جاری در جوامع، نقشی اساسی بر شمایل و سمت و سوی مشروعیت حاکم ایفا می‌کند. شکل و شمایل حاصل از فرایندهای دو گانه فوق، تنها در قامت نهادها قابل شناسایی است. بنابراین زمانی که از مشروعیت حاکمیت صحبت به میان می‌آید منظور نهادهایی است که مبین و تجلی گاه این مفهوم هستند. تبارشناسی مشروعیت به معنای اتخاذ رهیافتی است که چگونگی شکل‌گیری نهادهای یاد شده را نشان می‌دهد. اهم

shojaahmadvand@gmail.com

\* دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی. (نویسنده مسئول)

amir.mashhood@gmail.com

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

یافته‌های این مقاله چگونگی شکل‌گیری نهادهای مشروعیت در دوره صفویه ناشی از شکاف‌های گفتگویی است. در نهایت خواهیم دید که از تجمیع این نهادها، الگوی مشروعیت حاکمیت در دوره صفویه شکل می‌گیرد.

**واژه‌های کلیدی:** مشروعیت، صفویه، امام، فقه، ناموس، تبارشناسی

### مقدمه

سرزمین ایران با قدمتی چند هزار ساله در ادوار مختلف دچار دگرگونی‌های وسیعی شده که عمدتاً حاصل حمله و تاراج اقوام بیگانه است. اسکندر مقدونی، اعراب مسلمان، مغول‌ها، افغانه از جمله این اقوام‌اند. آنچه که به طور مستمر در تاریخ این سرزمین قابل مشاهده است، فروپاشی حاکمیت امپراتوری در پس این حملات و برپایی مجدد حاکمیتی نوین پس از طی دورانی است. شناخت الگوی مشروعیت در ایران نیاز به بررسی یکی از این ادوار تاریخی دارد، یعنی دوره ای از برپایی تا فروپاشی یک حاکمیت. در این مقاله صرفاً به الگوی مشروعیت در دوره صفویه پرداخته می‌شود. شکل‌گیری مشروعیت در دوره صفویه با جدایی سرزمین و حاکمیت ایران از بلاد اسلامی همراه بوده است. به همین منظور می‌توان این الگو از مشروعیت را آغازگر حاکمیت سرزمینی یا مدل دولت-کشور در ایران دانست. این مهم با قرائتی شیعی از ایستمه‌ای بنام اسلام صورت پذیرفته است. یعنی صورت بندی از دانایی بنام تشیع موجب جدایی حاکمیت ایران از دارالخلافه گردید. همانطور که می‌دانیم شکل‌گیری حاکمیت ملی و سرزمینی صرفاً با جدایی از اراضی و حاکمیت‌های همجوار میسر نمی‌شود. آنچه که این روند را تکمیل می‌کند، تمکین اتباع تمام سرزمین مذکور از یک حاکمیت واحد است. یعنی یکسان‌سازی مشروعیت حاکم در کل سرزمین ایران نیز پس از جدایی حاکمیت ایران از دارالخلافه، در امتداد شکل‌گیری الگوی مشروعیت در دوره صفویه مد نظر است.

## ۱- طرح مسئله

مسئله این مقاله، تبار مشروعیت حاکم در سرزمین ایران است. منظور از «تبار مشروعیت»، چگونگی مفصل بندی ارکان این سازو کار سیاسی در بستری غیر خطی و متکثر است. مشروعیت حاکم چیزی خارج از تعاملات ما بین حاکمیت و اتباع نیست. اگر مشروعیت را عامل به برپایی اقتدار حاکم بدانیم، باید بپذیریم که این اقتدار حاصل شناخت رسمی قواعد، رژیم‌ها و ارزش‌های جاری در بستر اجتماعی توسط حاکم است. تنها حکامی توانایی برپایی اقتدار دارند که منطبق جاری در عرصه زیستی مردم را رعایت کنند. مشروعیت نشان می‌دهد که حاکم برای برپایی اقتدار خود باید چه نمایشی را به اجرا در آورد، اما این تمام ماجرا نیست. از منظر تبار شناسی، حاکمیت نه تنها مستلزم رعایت منطق، قواعد و رژیم‌های جاری در عرصه زیستی مردم است، بلکه می‌باید مدعی دستیابی به اهدافی نیز باشد. این وجه از مشروعیت معطوف به غیریت سازی، طرد و حذف رقیبان است. حاکم باید نشان دهد که حضورش منجر به رفع چه بلائی احتمالی بوده است. حاصل مجموعه فرایندهای یادشده شکل‌گیری نهادهایی است که ارکان مشروعیت حاکمیت تلقی می‌گردند. همانطور که گفته شد این فرایند معطوف به دو هدف عمده است: جدایی از حاکمیت‌های مستقر همسایه و انسجام و یکسان سازی تبعیت افراد از حاکم متمرکز. با این وصف می‌توان سؤالات زیر را مطرح نمود:

۱- در فرایند غیریت سازی و حذف رقیبان برای احراز مقام حاکمیت (چه در تقابل با حاکمیت‌های همجوار و چه به منظور یکسان سازی تبعیت افراد از حاکمیت متمرکز) چه شکاف‌ها یا جبهه‌هایی از درگیری را می‌توان شناسایی کرد؟

۲- کدام عوامل زیستی و منطق جاری در عرصه زندگی مردم، برای یکسان سازی تبعیت، مد نظر حاکم قرار گرفته است؟

۳- از ترکیب عوامل یادشده چه الگویی از مشروعیت حاکم در دوره صفویه قابل شناسایی است؟

## ۲- چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی این مقاله، منظومه نظری میشل فوکو است. میشل فوکو یکی از پایه گذران نظریه گفتمانی است. در این نظریه، گفتمان به مثابه سیستمی از معانی است که فهم سوژه از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهد (مارش/استوکر، ۱۳۹۲: ۱۹۵). عمده رهیافت‌های گفتمانی به دنبال عناصری هستند که اکثراً محصول نظریه ورزی میشل فوکو است. ضدیت، عاملیت، قدرت، سلطه از مهم‌ترین این عناصر است. از نظر فوکو تعاملات قدرت عامل اصلی شکل‌گیری ساختارها است. در منظومه نظری فوکو ساختار چیزی به غیر از گفتمان نیست. گفتمان، همان ساختار کلامی است که از تعاملات قدرت شکل گرفته و رژیم‌های دانایی را که عامل نفوذ و گسترش قدرت می‌گردند، را به وجود می‌آورند. اما مهم‌ترین بخش از منظومه نظری فوکو، کشف و نمایش عرصه ای از قدرت، فارغ از تعاریف مرسوم با عنوان «سطوح سه گانه قدرت» (تصمیم‌گیری، تنظیم دستور کار، شکل‌گیری ترجیحات) است (های، ۱۳۹۰) که بدان بعد چهارم و یا میکرو فیزیک قدرت گویند. میکرو فیزیک یا عرصه خرد قدرت همان جایی است که تعاملات اجتماعی نضج گرفته و صورت بندی می‌گردد. رفتارها و باورهای انسان حاصل جریان قدرت در همین عرصه خرد قدرت است. چگونگی زیست انسان شامل تصمیم‌گیری، کنش‌ها و واکنش‌های روزمره، انضمامی‌ترین و عینی‌ترین عرصه ای است که موجب شکل‌گیری تعاملات کلان قدرت نیز می‌گردد. این نگاه به قدرت سبب می‌شود که قدرت را نه یک امکان بلکه یک شبکه بدانیم. قدرت چیزی نیست که در اختیار کسی بوده و دیگری از آن محروم باشد. قدرت شبکه ای، فارغ از هر مکان و حوزه خاصی بوده و برآمده از یک ساحت مشخص نیست. قدرت امر سیالی است که با تغییر شکل و جریان از نقطه ای به نقطه دیگر، دائماً موجب شکل‌گیری تعاملات در حوزه‌های مختلف می‌گردد. این بدان معناست که نه تنها اقتصاد بلکه هیچ حوزه دیگری بنیان قدرت را شکل نمی‌دهد. این سیالیت و جریان مداوم قدرت تنها با نزدیکی به

دانش میسر شده است. دانش در این منظومه، خود یک استراتژی محسوب می‌شود. دانش از منظر فوکو امکان و راهبردی است که وقوع و تأثیر قدرت را امکان پذیر می‌کند. فوکو در تحقیقات خود از دو استراتژی بسیار کلیدی استفاده می‌کند. این استراتژی‌ها عبارت‌اند از: ضدیت با دانش‌های تحت انقیاد و ترسیم ارتباط مفاهیم حقیقت- قدرت- حق (فوکو، ۱۳۹۰). فوکو در این رابطه چنین می‌گوید: در جامعه... روابط چند گانه قدرت، بدنه اجتماعی را در می‌نوردد، و آن را ترسیم و تأسیس می‌کند؛ این روابط چند گانه قدرت به یک گفتمان حقیقت متصل‌اند و بدون تولید، انباشت، گردش و به کار افتادن یک گفتمان حقیقی، نه استقرار می‌یابند و نه عمل می‌کنند. قدرت نمی‌تواند اعمال شود، مگر این که اقتصاد خاصی از گفتمان‌های حقیقت، در آن، بر پایه آن و در نتیجه آن عمل کند» (فوکو، ۱۳۹۰: ۶۴). بنابراین دانش مرتبط با قدرت فائده، صورت بندی از دانایی است که توانسته اشکال دیگر دانایی را حذف و طرد کرده و امکان وقوع قدرت را میسر کند. همین استراتژی فرایندی است که حق حاکمیت (مشروعیت) حاکم در تقابل با اتباع را میسر می‌سازد. منطبق جاری در زیست انسان‌ها که بصورت تاریخی نهادینه شده و کسی بر چند و چون آن‌ها تأملی ندارد، خود محصول غلبه شیوه ای از تفکر بر اطوار دیگر است. مشروعیت یک حاکم متکی بر بنیان‌هایی است که به شکلی گفتمانی بر دیگر مفاهیم رقیب فائق آمده است. تبار شناسی، چند و چون این فرایند را برملا می‌سازد.

### ۳- روش شناسی

با توجه با این که منظومه نظری فوکو بعنوان چارچوب مفهومی این پژوهش انتخاب شده، روش تبار شناسی وی نیز تأثیر قابل توجهی بر این مقاله داشته است. اساساً رویکردهای انضمامی همچون نگاه فوکو، داده‌های یک پژوهش را از فرایندهای حاکم بر مسئله پژوهش پیدا کرده و با شناخت تعاملات ما بین این داده‌ها، به ساز و کاری با جایگاه دترمینیسم اشاره دارد. اووه فلیک بطور مشخص سه رویکرد نظری برای

پژوهش‌های کیفی قائل است: سنت کنش متقابل نمادین، روش شناسی مردم نگارانه، مواضع ساختارگرایانه (فلیک، ۱۳۹۰: ۷۲).

مشخص است که روش اول یعنی مطالعه معنای ذهنی همانطور که فلیک اشاره می‌کند وابسته به رویکردهای سوژه بنیاد و انتزاعی است. بنابراین دو روش باقی مانده یعنی روش مردم نگارانه و روش ناشی از مواضع ساختارگرا که به ناخودآگاه ذهنی معطوف است، روش‌های مناسب برای این مقاله هستند. بنابراین با تلفیق روش تبار شناسی فوکو و روش‌های دوگانه یادشده، روش مد نظر این مقاله را شکل می‌دهیم. چگونگی بکارگیری این تکنیک‌ها به شرح ذیل است:

الف: در این پژوهش ابتدا الگوی روشی تبارشناسی را ترسیم می‌کنیم. تبار شناسی فوکو به ما می‌آموزد که برای شناخت یک مسئله باید به چالش‌های پیرامون آن مسئله توجه کنیم. بطور مثال اگر ما به دنبال شناخت مسئله ای بنام مشروعیت در دوره صفویه هستیم، باید چالش‌هایی که پیرامون سلاطین صفویه وجود دارد را بشناسیم. یعنی بدانیم که حاکمین دوره صفویه با چه مشکلاتی روبرو بوده‌اند. این مشکلات حکم میادین نبرد گفتمانی را دارند. منطقی است که حاکم بدنبال غلبه بر این مشکلات و یا چالش‌ها است. حال با تعریفی که از مشروعیت برای خود داریم، می‌توانیم اذعان کنیم که ارتباط سازمان بندی میان مشروعیت و غلبه بر این مشکلات وجود دارد. پس ارکان مشروعیت یک نظام به معنای روش‌های غلبه بر چالش‌های یک نظام است. از تجمیع این روش‌ها، الگوی مشروعیت صفویه به دست می‌آید. پس بطور خلاصه تبار شناسی این مقاله شامل این مراحل است: ۱- شناخت مسئله ۲- شناخت چالش‌های پیرامون مسئله ۳- روش‌های غلبه بر این چالش‌ها ۴- تجمیع این روش‌ها بعنوان الگوی ساختاری یک مسئله.

ب: پس از ترسیم الگوی روشی تبار شناسی باید به دنبال جمع آوری داده‌ها باشیم. از آن جایی که داده‌ها برای تبار شناسی مربوط به گذشته می‌باشند، پس چند و چون این داده‌ها چندان قابلیت انتخاب ندارند. یعنی بجای آنکه بگوییم از چه داده‌های

باید استفاده شود، داده‌ها برای ما مشخص می‌کند که روند پژوهش را بر چه اساسی باید دنبال کنیم. در تبارشناسی هیچ داده‌ای ولو بی‌ربط، بی‌ارزش نیست. اما محدوده‌ای که می‌توان این داده‌ها را بدست آورد بسیار کوچک است. یعنی میراثی که گذشتگان برای ما باقی گذاشته‌اند چندان وسیع نیست. به هر حال داده‌های پژوهش در قالب دو دسته روش ذکر شده، یعنی مردم‌نگارانه و ساختارگرانه تقسیم بندی می‌شود.

- روش مردم‌نگارانه: در روش مردم‌نگارانه؛ فعالیت‌ها و عادت‌های روزمره مردم و یا رفتارهایی که طی مراسم‌های خاص از خود بروز می‌دهند مورد مطالعه قرار می‌گیرد (فلیک، ۱۳۹۰: ۷۷). همانطور که مشخص است این روش به داده‌هایی مرتبط می‌باشد که نشان از یک رفتار اجتماعی دارند. در این مقاله رفتارهایی که مردم در طی مراسم و مناسک‌های مختلف از خود بروز می‌دهند بدین نحو سازمان دهی شده‌اند. بطور مثال مراسمی همچون جشن عروسی در ایلات، مراسم شرف‌یابی در دربار، و امثالهم از طریق روش مردم‌نگارانه تحلیل و به مسئله اصلی پژوهش ارتباط یافته‌اند.

- روش ساختارگرایی (ناخودآگاه پژوهی): این روش دنبال آن است که واقعیت‌های سازمان یافته و یا ساختارمندی را بتوان در پشت متون پیش رو، پیدا کرد. گاهی این روش به تحلیل گفتمان نزدیک می‌شود و گاهی متون جنبه گفتمانی نداشته و صرفاً ناخودآگاه اجتماعی در ذهن مؤلف مد نظر می‌باشد (فلیک، ۱۳۹۰: ۷۹).

#### ۴- مطالعات پیشین

یکی از واژه‌های پر کاربرد در مطالعات سیاسی، مشروعیت است. دسته‌ای از مطالعات، از این واژه برای تقسیم بندی دولت‌ها و حکومت‌ها بهره برده‌اند. بطوری که معتبرترین تقسیم بندی دولت‌ها بر مبنای حقوقی، آن دسته از مطالعاتی است که با محوریت مشروعیت صورت پذیرفته است (کدیور، ۱۳۸۷). به عنوان مثال در پژوهش صورت گرفته از سوی محسن کدیور به مقوله مشروعیت بر مبنای اختیارات حاکم در قانون گذاری، میزان اقتدار وی و نحوه انتخاب وی توجه شده است. کدیور در خصوص

اهمیت مشروعیت چنین می‌گوید: در حقوق اساسی یا فلسفه سیاسی یا علم سیاست یا فقه الاماره نخستین بحث باید بحث مشروعیت باشد و پس از پاسخگویی به این سؤال محوری، مشخص می‌شود که مناسب با یک مبنای مشروعیت، ولایت و انتصاب و اطلاق و فقاقت است و سازگار با مبنای دیگر وکالت و انتخاب و مشروعیت و کاردانی» (کدیور، ۱۳۸۷: ۴۲). بدین ترتیب می‌بینیم اساساً در این مطالعه، از مشروعیت عمدتاً به منظور بنیان و اساسی برای ترسیم ساختار اجرایی و سازو کار سیاسی جاری در یک دولت استفاده شده است. در این مطالعات، مشروعیت حاکم، سنگ بنای شکل‌گیری یک دولت در نظر گرفته شده و در نهایت به عواقب آن نظر می‌شود، اما از چگونگی شکل‌گیری آن سخنی به میان نمی‌آید.

از سوی دیگر شاهد مطالعاتی هستیم که ظهور و سقوط ادوار گوناگون حاکمیت را با محوریت مشروعیت مد نظر قرار داده‌اند. یعنی دلایل ظهور و سقوط این دوره‌ها را با تکیه به مشروعیت مطالعه کرده‌اند. در این گونه از مطالعات اگرچه به شناسایی نهادها و ارکان مشروعیت مبادرت شده است اما در چگونگی شکل‌گیری این ارکان، دقت لازم صورت نگرفته است. به طور مثال عباس زارع در شناسایی مشروعیت سلسله قاجاریه به ریشه قبیلگی حاکمیت آن‌ها اشاره می‌کند. وی می‌گوید: حکومت قاجار بر شالوده قبیله استوار بود و قبایل در این دوران به دلیل این که بهترین نیروی جنگی را تشکیل می‌دادند، بر اهالی شهری برتری می‌یافتند. در واقع تمام سلسله‌های مهم ایرانی از زمان آل بویه تا زمان قاجار، بر قدرت قبیلگی تکیه داشتند و ساختار قدرت قبیله و عشیره، نه تنها در ریشه‌های شکل‌گیری حکومت، بلکه در تکوین و استقرار بلند مدت حکومت، عنصری اصلی محسوب می‌شد؛ بدین ترتیب مشروعیت سنتی پدر سالاری از درون قبیله به عرصه حاکمیت بسط یافت و شالوده اصلی اقتدار حاکم را سامان داد» (زارع، ۱۳۷۶: ۱۶۴). اما در این تحقیقات نیز چگونگی شکل‌گیری نهادهای قبیلگی در سطح حاکمیت گسترده امپراتوری شرح و بسط داده نمی‌شود. ساختار سلسله مراتب قبیلگی بر مبنای ارزش‌هایی است و انتقال این سلسله مراتب عشیرگی به عرصه دولت



همه گیر، نیازمند بسط و گسترش همین ارزش‌ها در این سطح است. این کاستی تنها با تبارشناسی قابل جبران است. در تبارشناسی مشروعیت، اساساً شاهد چگونگی ساخت شکلی از مشروعیت هستیم. در این رویکرد، مشروعیت حاکم بر آمده از اتفاقات نه چندان منسجمی است که در روند تاریخی تحولات سیاسی یک منطقه از جهان روی داده است. در این پژوهش خواهیم دید که ارکان مشروعیت چگونه از تعاملات قدرت بر آمده‌اند و چگونه منطقه نفوذ آن به سطح سرزمین ایران گسترده می‌شود. همانطور که اشاره شد، اگرچه در تحقیقات پیشین به تاثیرات ساختار قبیلگی بر مشروعیت گسترده دولت اشاره شده است، اما در اینجا خواهیم دید که این ساختار ایلی حول چه ارزش‌هایی شکل گرفته و با چه سازو کاری و طی چه تقابل‌های گفتمانی به عرصه ملی و سرزمینی بسط داده می‌شود.

همچنین به مطالعاتی می‌توان اشاره کرد که به تاثیر عوامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در این مقوله توجه داشته‌اند. مطالعاتی که سعی کرده‌اند چنین عواملی را دلیل ظهور و افول مشروعیت نشان دهند. یکی از مهم‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه تحقیقات نیکی کدی است. کدی در این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که چگونه عوامل اقتصادی از قبیل رشد و کاهش در آمد سرانه در کنار آشنایی با مفاهیم نوین غربی توانسته مشروعیت رژیم پهلوی را دستخوش تغییر قرار دهد و در انتها به انقلاب اسلامی ختم شده است (کدی، ۱۳۷۵). این گونه از مطالعات روندی خطی و علت کاو از وقایع را نشان می‌دهند. این در حالی است که بارها شاهد بوده‌ایم که نتایج تحولات اجتماعی و سیاسی در شرایط یکسان در نقاط مختلف متفاوت بوده است. این نا همگونی سبب می‌شود تا استناد به دلایل صرف اقتصادی و فرهنگی و منطق خطی با تردید روبرو گردد. در تبارشناسی اگرچه عوامل اقتصادی و فرهنگی را دلیل شکل‌گیری شکاف‌های گفتمانی می‌توان لحاظ کرد اما بر آیند این شکاف‌ها و نتایج برآمده از آن‌ها بیشتر از آنکه به عوامل اقتصادی و فرهنگی متکی باشد، برآمده از تعاملات قدرت و نحوه نفوذ، مفصل بندی و شکل‌گیری گفتمان نوین مرتبط می‌گردد. با در نظر گرفتن تاثیر قدرت

در بازسازی گفتمان‌ها می‌توان تفاوت نتایج بر آمده از عوامل مشابه در شرایط یکسان را توضیح داد.

### ۵- صفویه، بازگشت امپراتوری ایران

بررسی متون تاریخی مربوط به دوره صفویه نشان می‌دهد که موجودیت سلسله صفویه حاصل نزاع و درگیری در دو میدان عمده جنگی بوده است. یکی برخورد با دارالخلافه عثمانی و دیگری حفظ نظم در داخل. امپراتوری ایران پس از حمله اعراب برای مدت چند قرن از میان رفته بود. حضور سلسله صفویه به معنای ظهور دوباره این امپراتوری است. برای تشکیل مجدد این امپراتوری هیچ راهی جز تقابل با امپراتوری عثمانی وجود نداشت. پس مهم‌ترین چالشی که حاکمیت صفویه با آن روبرو بود؛ مبارزه با گفتمان خلافت اسلامی بود. این رویارویی با رویکرد به گفتمان تشیع صورت پذیرفت. از طرف دیگر نیروهای حاضر در میادین جنگ نقش تعیین کننده‌ای بر سیاست‌های اتخاذی از سوی حاکمیت صفویه داشته‌اند: قزلباشان نیروهای نظامی بودند که شاهان صفویه با اتکا بر آن‌ها موفق به تفکیک سرزمینی شدند (سیوری، ۱۳۶۳). عمده این ایلات قزلباش مهاجرینی بودند که از نواحی مابین ترکیه و سوریه امروزی به سرزمین ایران کوچ کرده بودند (درستی، ۱۳۹۱). انسجام و هدایت این ایلات بدون استفاده از آموزه‌های ایدئولوژیک میسر نبود. مفاهیمی همچون استقلال و آزادی محصول روند مدرنیزاسیون و حاصل تحولات قرن نوزدهم میلادی به بعد می‌باشد و در زمان مد نظر هنوز کارکردی پیدا نکرده بودند. بنابراین آنچه که این قزلباش‌ها را تحت اوامر حکام صفویه علی‌الخصوص شاه اسماعیل (بنیانگذار سلسله صفویه) قرار می‌داد گفتمانی بود که بدان غالی‌گری گفته می‌شود (سیوری، ۱۳۶۳). غالی‌گری دال بر گفتمان صوفی‌گری است که رهبر، همچون مرشد و پیر، مسئول آموزه‌های زیستی و فکری انسان‌ها است. شاه اسماعیل با آگاهی از این موضوع گاه به سرایش شعرهای عرفانی نیز مبادرت

می‌نمود (درستی، ۱۳۹۱: ۹۵). اما این ارتباط مرید و مرادی پس از شکست در جنگ چالدران رو به ضعف نهاد. از آنجایی که صوفی‌گری کاملاً منوط به آموزه‌های فردی مرشد است، امکان تطور اصول و روش‌های زیستی و فکری بسیار زیاد است. اما تمرکز و یکپارچگی آداب و رسوم امری حیاتی برای تشکیل یک حکومت فراگیر است. به این دلیل شاهان صفوی حضور گسترده فقهای شیعی برای ترویج و گسترش احکام فقه در دوره صفویه را فراهم می‌کنند. همچنین قابل ذکر است که تهییج نیروهای قزلباش برای مبارزه با خلافت عثمانی صرفاً با ابزار ایدئولوژیک صورت نگرفته است (درستی، ۱۳۹۱). یکی دیگر از ترفندهای شاهان صفویه برای تحریک قزلباش‌ها واگذاری سرزمین‌های جدا شده از بلاد اسلامی به خود همین ایلات بوده است. هر ایل قزلباشی که قادر به تصرف اراضی سرزمین‌های عثمانی می‌گردید، می‌توانست تیول<sup>۱</sup> آن اراضی را به خود اختصاص دهد.

اگر چه تداوم سیاست‌های ستیز با خلافت عثمانی معطوف به نیروهای خارجی بوده و بیشتر به دوره اول حکومت صفویه مرتبط می‌باشد اما در دوره دوم حاکمیت این سلسله مهم‌ترین چالش، حفظ نظم داخلی بوده است. نیروهای قزلباش که مهم‌ترین نقش را در جدایی از بلاد اسلامی به عهده داشتند بعد از فروکش کردن جنگ‌های ما بین دو امپراتوری، خود به بزرگ‌ترین مشکل حاکمیت صفویه تبدیل می‌شوند. مادام که دسترسی به سرزمین‌های عثمانی امکان پذیر بود این نیروها مایحتاج خود را با حمله به آن اراضی برطرف می‌کردند اما پس از آن، تاراج و یاغی‌گری این ایلات معطوف به سرزمین‌های داخلی گردید (سیوری، ۱۳۶۳). در این دوره برای مقابله با این نیروها نیاز بود که وابستگی افراد ایلاتی به اجتماع ایلی تغییر یافته و خود را متعلق به اجتماع بزرگ‌تر و تابع حاکمی متمرکز و واحد در یابند. این نیاز موجب گردید ارزش‌ها و نهادهایی که انسجام و وابستگی ایلی را میسر می‌ساختند به گفتمان دولت متمرکز و در

۱- تیول امتیاز بهره برداری از زمین است که از سوی شاه به ایلات واگذار می‌گردید.

نهایت الگوی مشروعیت سلسله صفویه راه یابند. تقابل با وابستگی ایلی و ایجاد تعلق خاطر به دولت مرکزی توسط دستگاه دیوانی شاه صورت می‌پذیرفت. تعاملات یاد شده همگی موجب بروز شکاف‌های گفتمانی شدند که در نهایت نهاد و ارزشی (دال گفتمانی) از آنها بر آمده است. از تجمیع این نهادها یا دال‌های گفتمانی الگوی مشروعیت در عصر صفویه شکل می‌گیرد. شکاف‌های گفتمانی یاد شده عبارت‌اند از:

سنی - شیعی، تصوف - فقهی، دیوانیان - نظامیان

### ۱-۵. شکاف تسنن - تشیع

این شکاف حاصل تقابل با امپراتوری عثمانی بود. امپراتوری عثمانی وارث الگوی حاکمیتی بود که پس از اسلام به مدت نزدیک به ۸۵۰ سال تداوم یافته بود. این الگو حاصل گفتمان‌هایی بود که پس از وفات پیامبر اسلام رواج یافته بود. حادثه سقیفه، تقابل معاویه با امام علی، نحوه شکل‌گیری حکومت امویان، بر آمدن عباسیان، وسعت سرزمین‌های اسلامی و عواملی از این دست، در شکل‌گیری گفتمان خلافت اهل تسنن نقش بسزایی داشته است. با بر آمدن صفویان، نزاع با این گفتمان امری بدیهی بود. این نزاع و تقابل توسط فقیهان شیعی صورت می‌پذیرد. از مهم‌ترین فقیهان شیعی دوره صفویه می‌توان از محقق کرکی و محمدباقر مجلسی نام برد. گفتمان شیعی حول دو محور شکل گرفته است. هر دو محور در تعارض با الگوی خلافت است. نخست، ساز و کار گزینش رهبر یا امام حکومت و شرایط احراز رهبری جامعه و دوم، افزایش اختیارات مقام رهبری از حیطة دنیوی به ساحت اخروی بود. هر دو محور بر اساس اصل امامت پایه‌گذاری شده بود. همانطور که می‌دانیم این اصل مهم‌ترین تفاوت اعتقادی اهل تشیع با اهل تسنن است.

### محور اول: ساز و کار و شرایط گزینش امام

محقق کرکی در مورد گزینش رهبر حکومت اسلامی چنین می‌گوید:

«به نظر اهل سنت در صورتی که جمعی از متنفذان با شخصی بیعت کنند او امام خواهد شد و در صورت غلبه و تسلط نیز حتی اگر مغلوب، امام عادل و غالب بدترین مردم باشد، امام عادل عزل شده و فاسق عهده دار امامت می‌گردد» (حسینی نژاد، ۱۳۸۰).

تقابل با این نظام فکری، پایه و اساس نظام سیاسی تشیع و سلاح برنده کرکی برای مثله کردن حریف است. با این ترفند کرکی مشروعیت خلافت را زیر سؤال می‌برد. این مشروعیت حاصل بیعت «جمعی از متنفذان» و یا تسلط و غلبه با اهرم زور می‌باشد. بنابراین آنچه که مورد هجوم کرکی واقع می‌شود ساز و کار بیعت و جمعی است که نفوذ قابل توجهی در دستگاه گزینش خلیفه داشتند و همچنین کسانی بود که با استفاده از زور جایگاه رهبری را تصاحب کرده بودند. اما این جمع با نفوذ چه کسانی بودند؟ فیرحی در خصوص گزینش خلیفه چنین می‌گوید:

«قطع نظر از اختلاف در این نکته اساسی که آیا بیعت منشأ مشروعیت خلیفه است، یا جنبه اعلامی و ابلاغی دارد، اندیشمندان سنی پس از تاکید بر لزوم بیعت، نوعاً از دوگونه بیعت سخن گفته‌اند: بیعت خاصه و بیعت عامه. ... منظور از بیعت خاصه، بیعت بزرگان صحابه یا اهل حل و عقد در اندیشه سنی است. حق ورود و مشارکت ابتدایی در این بیعت منحصر به بزرگان صحابه در دوران خلافت مدینه و در دیگر روزگاران از آن کسانی است که فقه سیاسی اهل سنت با عنوان «اهل اختیار» مورد اشاره قرار داده است. کسانی که سه شرط عدالت، علم و آگاهی که موجب شناخت شخص شایسته برای رهبری می‌شود، و سوم رأی و تدبیر که منتهی به انتخاب حاکم شایسته‌تر می‌گردد... بیعت عامه در اصطلاح اهل سنت، بیعت عمومی مسلمانان است» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۹۰).

بی‌گمان منظور کرکی از آن جمع، عموم مسلمانان نیست بلکه وی بیعت خاصه را مد نظر قرار داده است. همانطور که می‌دانیم اهل حل و عقد به مجموع مشاورین و بزرگان قبایل حاضر در دارالخلافه گفته می‌شد. این وضعیت منجر به حفظ مقام خلافت و تداوم قدرت در حدود دارالخلافه می‌شد. از طرف دیگر عمل بیعت به نوعی مشروعیت یابی از سوی عده‌ای از انسان‌ها تلقی می‌شد. بیعت به مانند قرار داد می‌ماند که در هر دو نوع خاصه و عامه ما بین رهبر و افراد دیگر منعقد می‌شد. بنا بر این آنچه که در گفتمان شیعی مورد طرد قرار می‌گیرد. اول قراردادی است که بین افراد برای امر رهبری منعقد می‌شود و دوم افرادی است که با رهبر بیعت می‌کنند. از این طرز تلقی دو نتیجه حاصل می‌شود: اولاً، حاکمیت منوط به توافق و یا قرار داد نیست. ثانیاً، افرادی که به‌گزینش رهبر مبادرت می‌ورزند صلاحیت این کار را ندارند. در ادامه گفته کرکی می‌بینیم که وی نه تنها انتخاب و گزینش را امری نا مشروع دانسته بلکه تصرف مقام رهبری با استفاده از زور را نیز مجاز نمی‌داند. با این شرایط باید دید کرکی چه روشی برای تشخیص مقام رهبری پیشنهاد می‌کند؟ کرکی برای این کار به ارتقا مقام و اختیارات حاکم مبادرت می‌ورزد. بدین وسیله با دومین محور گفتمان کرکی مواجه می‌شویم.

محور دوم: ارتقاء مقام و اختیارات رهبر (امام) از حیظه دنیوی به ساحت

#### اخروی

کرکی رهبری مسلمانان را برازنده امام معصوم می‌داند. حسینی نژاد به نقل از کرکی می‌گوید:

به نظر کرکی امامت آن قدر خطیر است که در زمره اصول دین جای می‌گیرد، به چند دلیل: ۱- جانشین نبوتی است که از اصول دین محسوب می‌شود. ۲- همان حکمت و علت احتیاج مردم به پیامبر در زمان امام هم پا بر جاست. ۳- ضرورت حکم می‌کند که در همه حال

خلق را رهبری قدرتمند و معصوم هدایت کند، زیرا همیشه در مردمان انگیزه شر و بدی وجود دارد و در صورت دست یابی به قدرت این انگیزه‌ها و غرایز، آفات بسیاری به بار می‌آورند. ۴- حفظ شرع، تبلیغ و جهاد و ضرورت حل مشکلات مردم نیز امامت را ضروری می‌کند. ۵- در کنار این دلایل، کرکی برای اثبات اصل بودن امامت به آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» و نیز حدیث «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» استناد می‌کند» (حسینی نژاد، ۱۳۸۰).

همانطور که ملاحظه می‌شود از این دیدگاه رهبری مسلمانان هم تراز با مقام نبوت است. این رویکرد بدین معنی است که رهبر مسلمین موظف به تأمین آخرت اتباع می‌باشد. چنین وظیفه‌ای مستلزم اختیارات بسیطی است. کرکی بر قید معصومیت تاکید دارد و دلیل این امر را شر و بدی مردم می‌داند. بنابراین، روایت ساده از اندیشه کرکی بدین شکل می‌شود: حاکم هم تراز پیامبر است ولی چون مردم دارای شر و بدی می‌باشند، تنها معصومین لایق احراز مقام حاکمیت هستند. شکل‌گیری گفتمان تشیع در مقابل نظام سیاسی اهل سنت با محوریت شخصیت حاکم و یا امام است. پس یکی از نهادهای مشروعیت سنتی که در دوره صفویه شکل می‌گیرد، مقام امامت معصوم است. اگر چه مقام امامت پیش از این در آموزه‌های تشیع با ورود افرادی موسوم به موالی (ایرانیانی که به اسلام می‌گرویدند) متأثر از مقام فره ایزدی برای شاه رسوخ کرده بود (قادری، ۱۳۸۷: ۴۷). اما نهادینگی آن برای مشروعیت حاکمیت محصول فرایندهای دوره صفویه است.

## ۲-۵. شکاف غالی‌گری صوفیانه - فقهی

یکی دیگر از شکاف‌های دوره صفویه شکاف مابین غالی‌گری صوفیانه و فقهای شیعی است. این شکاف حاصل تغییر رویکرد حاکمیت از گفتمانی ایدئولوژیک به یک گفتمان ایدئولوژیک دیگر است. غالی‌گری صوفیانه نیروی موثری در تحریک قزلباشان

برای تثبیت بنیان‌های حکومت صفویه بود. در مرحله بعدی همین قزلباشان به مهم‌ترین دغدغه حاکمیت تبدیل می‌شوند. تمکین آن‌ها از حکومت مرکزی امری سهل و ساده نبوده است. حکومت مرکزی از دوشیوه برای تحدید آن‌ها استفاده کرده است: نظامی و ایدئولوژیک. شکاف غالی‌گری - فقهی مربوط به حوزه ایدئولوژیک می‌باشد.

غالی‌گری صوفیانه چیست؟ برای تبیین غالی‌گری صوفیانه چند مشخصه اصلی آن را بیان می‌کنیم. در ابتدا ذکر یک نکته ضروری است: شاید عده‌ای هم‌ردیف شدن غالی‌گری با تصوف را روا ندانند. و یا گروهی معتقد باشند غالی‌گری تنها یکی از نحله‌های تصوف می‌باشد. بررسی این موضوع امری مهم است اما ارتباط چندانی با هدف این پژوهش ندارد. یکی دانستن غالی‌گری و تصوف بدین دلیل است که هر دو در گفتمان فقهی با یک رویکرد و هدف رد و انکار شده‌اند. از طرف دیگر برخی از محققین همچون کامل مصطفی الشیبی معتقدند تصوف بر آمده از غالی‌گری قرون ابتدایی اسلام می‌باشد (الشیبی، ۱۳۵۹). اگر هم غالی‌گری را جدای تصوف بدانیم نمی‌توان از اشتراکات آن‌ها چشم پوشید. به نحوی که منبع تولید افکار غالبانه ارتباط مستقیمی با تصوف دارد. به همین دلیل در این متن گاهی از واژه غالی‌گری و گاهی از تصوف استفاده می‌شود. ضمناً در کلیه کتب و منابع ارتباط وثیقی بین عرفان و تصوف می‌توان یافت. این سه واژه (غالی‌گری - تصوف - عرفان) به نوعی مسبب یکدیگر هستند. اگر عرفان را منبع فکری تصوف بدانیم؛ غالی‌گری را باید برداشتی عامیانه از تصوف قلمداد کنیم. با چنین رویکردی بررسی متون عرفانی ما را به تبیینی دقیق‌تر هدایت می‌کند. ضمن آنکه فقه نیز هر سه مفهوم را از دم یک شمشیر گذرانده است. به همین منظور برای دستیابی به دال‌های مفهومی و ارجاع معنایی گفتمان تصوف به برخی از اشعار عرفانی رجوع می‌کنیم. این اشعار به ما نشان می‌دهد که گفتمان تصوف با کدام مجموعه از مفاهیم می‌توانست صورت بندی از دانایی را ترسیم کند. متعاقباً نحوه رویارویی گفتمان فقهی با تصوف نمایش داده خواهد شد. اینک در پرتو نکات بالا به چند خصلت اصلی غالی‌گری و تصوف می‌پردازیم:



۱- در تصوف، باطن بر ظاهر هر امری تقدم دارد. راز و اسرار نقشی محوری در گفتمان تصوف دارد. حقیقت هستی در پس پرده پنهان است. جمال دوست (وجود خدا) با افتادن پرده نمایان می‌شود. هر روایتی از پس پرده، توهم است. صوفیان معتقدند که اسرار ازل گفتنی نیست. آنکه به اسرار پی برد توان باز گویی آن را ندارد. هر که شد محرم دل در حرم یار بماند و آنکه این کار ندانست در انکار بماند اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن شکر ایزد که نه در پرده پندار بماند  
«حافظ»

حقیقت در این منظومه هویدا نیست. همه چیز متغیر است و ثبات قابل شناسایی نیست.

مرا گویی که رای من چه دانم چنین مجنون چرایی من چه دانم  
«مولوی»

از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود زنهار ازین بیابان وین راه بی نهایت  
«حافظ»

هیچ رفتار و منشی قابل اعتنا نیست. تمام استانداردهای رفتاری موجب غفلت بیشتر از اسرار و حقیقت پوشیده می‌شوند.

حیلت رها کن عاشقا دیوانه شو دیوانه شو واندر دل آتش در آ پروانه شو پروانه شو  
«مولوی»

از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است  
«حافظ»

میل غالب در سپهر صوفیانه دوری از ظواهر و کند و کاو در باطن و درون است. دوری گزینی از ظواهر امر تا بدانجا پیش می‌رود که حتی جسم و بدن آدمی حائلی برای نیل به حقیقت می‌شود.

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده بر فکنم  
«حافظ»

نگفتمت به نقش جهان مشو راضی که نقش بند سرا پرده رضات منم

«مولوی»

۲- صوفیان برای رسیدن به حقیقت شیوه ای بنام طریقت را بر می‌گزینند. طریقت در واقع به مجموعه ای از اعمال و رفتار گفته می‌شود که از تجربیات شخصی پیر یا مرشد بر آمده است. این اعمال هیچ معیار و اسلوب خاصی ندارد. بسته به افراد می‌تواند طیف وسیعی از اعمال را شامل شود که متضاد با یکدیگر است. در طریقت هیچ توجیه عقلانی وجود ندارد. عقل بر آمده از ظواهر است. برای گذر از ظواهر باید عقل را زایل نمود. عشق مفهومی محوری در طریقت است. به همین منظور تقابلی تاریخی ما بین عقل و عشق را شاهد هستیم. هر آنچه را که عقل تجویز می‌نماید، در طریقت مانعی برای نیل به مقصود است. تنها عشق کلید راهگشای راه حقیقت است.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
عقل می‌خواست از آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد  
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نا محرم زد  
«حافظ»

احکام مذهبی هیچ ربطی به طریقت ندارند. تساهل صوفیان آنان را متهم به اباحه گری نموده است. رسم عاشقی ایجاب می‌کند که دل و دین بر باد رود.  
عشقت رسد به فریاد گر تو بسان حافظ قران ز بر بخوانی در چهارده روایت  
«حافظ»

۳- شاید مهم‌ترین وجهه تصوف که در امر سیاسی تأثیری قابل توجه دارد، حضور انسانی با عنوان قطب و یا با القابی شبیه به این است. مقام قطب فرای انسان است. قطب به درک شهودی دست یافته است که ناظر بر راز هستی می‌باشد. اما قطب نه بر گزیده‌ای از جانب خداوند و نه معصوم و نه امثالهم می‌باشد. قطب انسانی همانند دیگران است. و هر کس قابلیت و یا فرصت دست یابی به چنین مقامی را دارد. با طریقت امکان وصول به راز هستی می‌باشد. راز هستی نهفته در یکی شدن با جهان

است. انسان ما بین خود و جهان حائلی نمی‌بیند. همه چیز از خود است و خود متعلق به همه چیز. این حس و موقعیت حاکی از وحدت وجود است. وحدت وجود پیوندی وثیق با رستگاری دارد. اما چنین مقامی منوط به مرگ نیست. در دنیای فانی نیز می‌توان به وحدت وجود دست یافت. شاید درخشان‌ترین روایت از وحدت وجود را در این شعر مولوی بتوان یافت:

از خانه برون رفتم مستیم به پیش آمد در هر نظرش مضمهر صد گلشن و کاشانه  
چون کشتی بی لنگر کژ می‌شد و مژ می‌شد وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه  
گفتم ز کجایی تو تسخر زد و گفت ای جان نیمیم ز ترکستان نیمیم ز فرغانه  
نیمیم ز آب و گل نیمیم ز جان و دل نیمیم لب دریا باقی همه دردانه  
گفتم که رفیقی کن با من که منم خویشت گفتا که نبشنامم من خویش ز بیگانه

حقیقت در گفتمان تصوف جایگاهی متافیزیکی دارد. اسراری پنهان که قابل شناسایی است. روش شناسایی، طریقت صوفیانه است. شناخت توسط تمام افراد قابل وصول است. بنابراین در منظومه فرد صوفی نقشی محوری دارد. اما محل حقیقت ایجاب می‌کند که فرد از طریق کاوشی ذهنی بدان دست یابد. این ذهنیت در تقابل با عقلانیت شکل گرفته است. پیش از این گفته شد که ظاهر (عینیت) و عقل حائلی در راه رسیدن به حقیقت می‌باشد. بنابراین باطن و ذهنیت شاکله فرد را شامل می‌شود. یعنی باطن سوژه از ارزش بالایی نسبت به ظاهر آن برخوردار است. طریقت روشی است که منجر به چالاک‌گی ذهن فرد شده و با رشد ذهنی فرد، امکان وصول به وحدت وجود میسر می‌شود. حقیقت مافوق زندگی روزمره است. فرد برای دست یابی به حقیقت حرکتی طولی و رو به بالا را طی می‌کند. برای حرکت طولی نیاز است که از حرکت‌های عرضی در سطح زندگی روزمره اجتناب شود. سیر و سلوک و هفت خان عشق از جمله واژه‌هایی است که ناظر بر این حرکت طولی است. طریقت همچون بسیاری دیگر از روش‌های آموزشی در سنت بصورت سینه به سینه و ارتباط رویاروی

استاد و شاگرد است. در طریقت تنها ارتباط استاد با شاگرد قابل تأمل است. صوفی (شاگرد) عمدتاً به قطع ارتباط با دیگران یا عزلت مبادرت می‌ورزد. این بدان معنی است که روابط اجتماعی در طریقت از ارزش چندانی برخوردار نیست. این امر نتایج قابل توجهی در امر سیاسی دارد:

نخست، تشکل اجتماعی در این نحله فکری به اجتماع شاگردان پیر یا مرشدی خاص محدود می‌شود. پراکندگی تشکل‌ها و انشعابات زیادی که در تصوف شاهد هستیم حاکی از همین نوع روابط اجتماعی است. هر یک از استادان روش خاص خود را تجویز می‌نمایند و دیگری را قبول ندارند. این پراکندگی یکی از دلایل تقابل حکومت صفویه با تصوف است. برای جامعه پذیری سیاسی متابعت از روشی یکسان، امری ضروری است.

دوم، پیدایش اقطاب به معنی حضور نیروهایی رقیب برای حاکمیت در بستر اجتماعی است. تهییج قزلباشان از طریق افکار غالیانه صورت پذیرفته است. پس از جنگ چالدران شاهان صفویه موقعیت و مقام قطبی را از دست می‌دهند. بنا براین طبیعی است که نیروهایی ارزشمند همچون قزلباشان به سوی افرادی دیگر متمایل شوند.

با توجه به وضعیت فوق شاهان صفوی برای انسجام اجتماعی و رد رقیبان، به نحله فکری دیگری متوسل می‌شدند. این نحله گفتمان تشیع بر آمده از دستگاه فقهی بود. مهم‌ترین فقهی که به تقابل با صوفیان مبادرت ورزیده، محمد باقر مجلسی است. دستگاه فقهی مقابله با تصوف را در دو نقطه متمرکز می‌کند: ۱- محل حقیقت ۲- کنش فردی.

۱- محل حقیقت: محل حقیقت یکی از نقاط نزاع دستگاه فقهی با گفتمان تصوف است. همانطور که در شکاف قبلی توضیح داده شد محوریت گفتمان تشیع با اصل امامت است. با چنین محوریتی تشخیص محل و جایگاه حقیقت کار دشواری نمی‌باشد. از نظر فقها محل حقیقت در روایات واحادیثی است که از امامان به جا مانده است.

منظور از محل حقیقت مکانی است که حقیقت را در آن می‌توان یافت. در گفتمان تصوف محل حقیقت نه در کتب نه در روایات و نه هیچ جای عینی دیگر است. یعنی حقیقت امری انتزاعی است که صرفاً با سیر و سلوک می‌توان بدان دست یافت. سیر و سلوک در عرصه باطن موجد حقیقتی نامرئی می‌شود. به قول عرفا حقیقت با چشم دل دیدنی است نه با چشم سر. همین ماهیت انتزاعی حقیقت در گفتمان تصوف، عرصه تاختن از سوی فقهای شیعی را فراهم می‌سازد. در منظومه فقهی تمام امور دارای یک مرجع حقیقی است که آن مرجع روایات و احادیث نقل شده از معصومین است. سیر و سلوک برای یافتن حقیقت از عرصه باطنی به عرصه روایتی منتقل می‌شود. با چنین رویکردی باید برای کل مسائل هستی و امور زندگی روایت و یا حدیثی از معصومین یافت شود. به همین دلیل است که در کتب محمد باقر مجلسی شاهد ارائه روایات و احادیث برای همه امور ریز و درشت، می‌باشیم. خود مجلسی در ابتدای بحار الانوار چنین می‌گوید:

«چون این کتاب مشتمل بر همه علوم، حکمت‌ها، و اسرار است و خواننده را از سایر کتاب‌های حدیثی بی‌نیاز می‌کند، آن را بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار نامگذاری کردم... ای کسی که اعتراف به مقام بلند و حلاوت بحار الانوار نمی‌کنی، تریدی که از جهل و گمراهی و حماقت تو سر چشمه گرفته، برایت بس است... از خداوند سبحان امید وار چنانم که از فضل و مرحمت و منتی که بر این بنده امیدوارش دارد، این کتاب مرا تا موقع قیام قائم آل محمد باقی داشته و آن را مرجع دانشمندان و مصدر دانشجویان علوم دینی قرار دهد و علی رغم ملحدان پست و فرومایه پاینده دارد... و در کشاکش روزگار همواره ذکرش در میان باشد» (آشنا و رضایی، ۱۳۷۸).

۲- کنش فردی: در تصوف دیدیم که کنش فرد (می‌توان تعبیر به تکلیف نمود) عبارت از سیر و سلوک برای نیل به حقیقت است. این سیر و سلوک از مرتبه دنی به

سمت اعلی است. اما در دستگاه حقیقت یاب فقهی، فرد برای دستیابی به حقیقت نیاز نیست حرکتی داشته باشد. حقیقت در کتب فقهی فراهم شده است. تحقیق و تفحص برای یافتن و تطبیق مسائل روز با سیره معصومین به عهده فقها است. به عبارت دیگر حقیقت برای مردم نازل شده است. حقیقت در سیره معصومین نهفته است. چیزی برای جستن وجود ندارد همه چیز عیان است. تنها وظیفه فرد پذیرفتن و تمکین است. فرد همیشه تحت کنترل و در معرض امتحان الهی است. او موظف است که احکام رفتاری را به بهترین وجه ممکن به جا آورد. فرد برای قبول شدن باید به رفتار روزمره خود نظم و ترتیب دهد. به عبارت دیگر رفتار و کنش فرد (تکلیف فرد) از حرکت طولی به حرکت عرضی و در سطح روزمرگی تغییر می‌یابد. فرد برای قبول شدن می‌باید به قدرت انضباطی تن دهد. فرد در تصوف در سطح زندگی روزمره نسبت به همه چیز بی‌تفاوت است ولی در تشیع تنها حرکتی را که سوژه می‌باید بدان مبادرت ورزد همین حرکت عرضی در سطح زندگی روزمره است. حقیقتی که فرد می‌باید بسوی آن حرکت نماید در همین رفتار روزمره نهفته است. فرد به تنهایی قادر نیست به حقیقت نائل شود. رفتار زیستی او می‌باید مورد قبول ناظر متعال قرار گیرد. این رفتار با هدایت و شفاعت معصومین قابل تبیین است. رفتار زیستی نهایت حقیقتی است که فرد بدان دست می‌یابد. بنابراین دومین حقیقت بر ساخته در شکاف‌های دوران صفویه بر آمدن دانش فقهی می‌باشد. این دانش منبع حقیقت برای حقانیت قدرت محسوب می‌گردد. یعنی مشروعیت حاکم مبتنی بر استناد به همین دانش فقهی است.

با استقرار گفتمان فقهی بجای گفتمان تصوف، مبانی اخلاق اجتماعی از مرجعی واحد برخوردار می‌گردد. این مرجعیت واحد خود عامل استقرار حاکمیت یکسان بر تمام سرزمین ایران می‌شود. بنابراین یکی دیگر از ارکان مشروعیت صفویه دانش فقهی است.

### ۳-۵. شکاف دیوان - ایل

این شکاف حاصل رویارویی دو نیروی تأثیرگذار در دوره صفویه یعنی دیوانیان و نظامیان بود. دیوانیان به نیروهایی گفته می‌شد که در تمامی ادوار تاریخ ایران حضور داشته و یکی از ارکان اصلی حکومت در دوره قبل از اسلام بوده‌اند. این نیرو با ورود اسلام به ایران توانسته بود خود را حفظ کند. بطوری که در دربار خلافت امویان، عباسیان و ایلخانان مغول همواره شاهد حضور این نیروهای پر نفوذ بوده‌ایم. در بسیاری از پژوهش‌های سیاسی مهم‌ترین عامل تداوم ایران را حضور همین دیوانیان می‌دانند. نقش دیوانیان در تعدیل فشار حاکمان مستبد را نمی‌توان کتمان کرد. این میراث با تشکیل حکومت صفویه همچنان به حضور خود ادامه می‌دهد. از سوی دیگر منظور از نظامیان ایلات قزلباشی است که بدون آن‌ها تشکیل حکومت صفویه امکان پذیر نبود. قزلباشان دو خصالت عمده داشتند: اولاً مهم‌ترین سلاح آن‌ها شمشیر بود. یعنی قدرت نظامی را شاخصه اصلی خود می‌دانستند. ثانیاً ایلاتی بودند که سنخیت چندانی با زندگی یکجانشینی، شهری یا روستایی نداشتند. کوچ و دامپروری صفت ذاتی این ایلات محسوب می‌شد.

پس از مرگ شاه اسماعیل اول، بنیانگذار سلسله صفویه، این دو نیرو برای آنکه بتوانند نقش و سهم بیشتری در عرصه قدرت سیاسی داشته باشند در تعیین وارث تاج و تخت به فعالیت‌های وسیعی مبادرت می‌ورزند. سلسله صفویه از مرگ شاه اسماعیل اول تا زمان تثبیت شاه عباس اول دچار هرج و مرج و تکثر قدرت بود (سیوری، ۱۳۶۳). در این دوره هیچکدام از شاهان صفویه توان استقرار یک حکومت متمرکز قدرتمند را نداشتند. شاه عباس که به لقب کبیر نیز مزین می‌شود توانست با اتخاذ سیاست‌هایی بدیع این آشفتگی را مهار سازد و ایران را به اوج قدرت برساند. آن هرج و مرج و این اقتدار هر دو حاصل رویارویی دو نیروی مورد اشاره بوده است. قزلباشان عامل آشفتگی و دیوانیان یاران شاه عباس برای استقرار نظم و ثبات بودند. در اغلب متون تاریخی این اقتدار و ثبات را ناشی از درایت شاه عباس عنوان می‌کنند. وسعت و عمق اقدامات مورد نظر به حدی است که نمی‌توان آن را ناشی از تفکر یک نفر دانست.

و بدون شک این اقدامات با هدایت دیوانیان صورت پذیرفته است. تقابل دیوانیان با ایلات قزلباش به معنای تقابل دو ساختار از زندگی اجتماعی انسان‌ها است؛ ساختاری ایلی و ساختاری شهری. تقابل این دو ساختار زیستی در دوره صفویه به معنای تقابل دو صورت بندی از دانایی است که در قالب گفتمان‌های مختص به خود تجلی یافته است. هر چه قدر مدنیت و زندگی شهری بستری مناسب برای استقرار مشروعیت حاکمیت مرکزی محسوب می‌گردد، زندگی ایلی چالشی عظیم برای این نحو از حکمرانی است. به همین منظور شکاف زندگی ایلی با دیوانیان عملاً عرصه شناخت سیاست‌ها و راهکارهای دستگاه دیوانی برای تمکین ایل نشینان از حاکمیت مرکزی است.

این اقدامات نتیجه استیلای عقلانیت بوروکراتیک است که هم در سطح کلان و سخت افزاری مانند توسعه شهر نشینی، تثبیت امنیت جاده ای، تسهیل در تجارت، ساخت بناهای فرهنگی، و هم در عرصه خرد و مویرگی (میکرو فیزیک قدرت) دیده می‌شود.

زندگی ایلی مبتنی بر روابط خویشاوندی و اصطلاحاً مکانیکی است. مشارکت در امور زیستی تفکیک نشده و در هم است. دامپروری و کوچ دائمی نیاز به تقسیم کار تخصصی و روابط مبتنی بر شغل را منتفی می‌ساخت. از سوی دیگر کلانترها و خانهای ایلی در مناطق مختلف کشور حاکم بودند. مبارزه دربار با این گفتمان با دو رویکرد سلبی و ایجابی صورت می‌گرفت. در رویکرد سلبی شاهد حضور نیروهای جدید در سمت‌های امرایی هستیم. یعنی گرجی‌ها و ارمنی‌هایی که غلام دربار بودند توسط دیوانی‌ها آموزش دیده و بجای حکام محلی در نقاط مختلف منصوب شدند. این امر شاید در کوتاه مدت نتیجه می‌داد ولی در بلند مدت نتیجه معکوس در بر داشت. اما مهم‌ترین اقدامات دربار برای مبارزه با ایلات، معطوف به رویکردهای ایجابی بود. در رویکرد ایجابی دو هدف دنبال می‌شود. ۱- شکل دهی روابط حاکم بر جامعه بر اساس تقسیم کار اجتماعی. ۲- ترسیم مقام شاهی در مقدس‌ترین جایگاه.



**نخست:** شکل دهی روابط حاکم بر جامعه بر اساس تقسیم کار اجتماعی. اقداماتی را که شاه عباس در این راستا بدان مبادرت می‌ورزد به این شرح است: توسعه شهر نشینی، توسعه بازار و رونق تجارت، ترکیب جمعیتی از اقوام مختلف

**توسعه شهر نشینی:** شهر اصفهان نماد حکمرانی شاه عباس است. هنگامی که شاه عباس به سلطنت می‌رسد، پایتخت ایران قزوین است. در کتب تاریخی علت تغییر پایتخت را بدشگونی سال ۱۰۰۰ هـ.ق می‌دانند. اقدامات بعدی شاه عباس نشان می‌دهد که چنین روایتی صحت ندارد. بعد از آنکه دربار پایتخت را به اصفهان منتقل می‌کند شاهد توسعه بی نظیر این شهر هستیم. بطوری که شاردن اصفهان دوره شاه عباس را با لندن مقایسه می‌کند. ضرب المثل اصفهان نصف جهان بجا مانده از همان دوره است. شاه عباس با توسعه اصفهان بدنبال چه چیز بوده است؟ همانطور که می‌دانیم شهر اجتماع انسانی بر اساس تقسیم کار اجتماعی است. در شهر روابط افراد بر مبنای نیاز اقتصادی متقابل است. در جامعه شهری روابط فامیلی نقش چندانی در استقرار موقعیت افراد ندارد. این ساز و کار زیستی، نقطه مقابل ایل نشینی است. با شهر نشینی مناسبات افراد شکل دیگری می‌گیرد.

**توسعه بازار و رونق تجاری:** همانطور که گفته شد شهر اجتماع انسان‌ها بر اساس تقسیم کار اجتماعی است. این تقسیم کار در دوره شاه عباس معطوف به بازار و تجارت می‌باشد. در توسعه بازار و تجارت دربار شاه عباس نقش بسزایی دارد. اقتصاد ایلی محدود به گله داری است. این نحو فعالیت اقتصادی پاسخگوی حفظ ارزش‌های حاکم بر ایل، و امرای معاش است. منظور از امرای معاش تأمین حداقلی برای زنده ماندن است. سیستم اقتصادی در ایل یک سیستم بسته می‌باشد. در این نحو از فعالیت اقتصادی افراد ایلی بیشتر از آنکه با انسان‌ها در تماس باشند با احشام ارتباط دارند. معاملات پایاپای فعالیت اقتصادی را محدود می‌کند. فرد ایلی بر مبنای نیازهای روزمره خود به معامله دست می‌زند. از طرف دیگر انباشت سرمایه در این نحله اقتصادی محدود به افزایش دام است. بنابراین کنش معطوف به انباشت سرمایه، دارای جوانبی

است. افزایش دام منوط به افزایش نیروی چوپانی است. از طرف دیگر جابجایی گله‌ها، یافتن مراتع بیشتر و بسیاری دیگر از این موارد این انباشت سرمایه را با مشکل مواجه می‌کند. این موانع منجر به وابستگی بیشتر افراد به ایل می‌شود. یعنی هر چه قدر که افراد گله‌های بزرگ‌تری داشته باشند به کمک اقوام خود بیشتر نیاز دارند. در حالی که کاربرد پول تمام این موانع را مرتفع می‌سازد. با استفاده از پول انباشت سرمایه شکل دیگری به خود می‌گیرد. این شکل جدید پس انداز نیاز شخص به دیگران را کاهش می‌دهد. با چنین تحلیلی توسعه بازار و تجارت در جامعه شهری، مقابل زندگی ایلی قرار می‌گیرد. در زندگی شهری به ازای کاهش وابستگی افراد به اقوام و خویشاوندان، شاهد افزایش وابستگی به عناصر مؤثر در روابط تجاری هستیم. یکی از مهم‌ترین عناصر روابط تجاری جامعه فعال در این حوزه است. تشکیل این جامعه نیز در دوره شاه عباس کاملاً هدایت شده و با دخالت دربار است. با این مقدمه به اقدام بعدی دربار هدایت می‌شویم.

**ترکیب جمعیت از اقوام مختلف:** دربار شاه عباس در اقدامی عجیب و غیر منتظره، زمینه را برای مهاجرت گسترده اقوام غیر مسلمان و عمدتاً گرجی و ارمنی فراهم می‌کند. شاه عباس برای حمایت از این مهاجرین از هیچ اقدامی کوتاهی نمی‌کند. باستانی پاریزی در خصوص این اقدام چنین می‌گوید:

«تجار ارمنی برای به ثمر رساندن تجارت ابریشم، اختیار و موقعیت فوق العاده یافتند، چنانکه وقتی بین مسلمانان مارابانان اصفهان با ارامنه جلفا زد و خورد در گرفت و آشوبی ایجاد شد، شاه عباس تا حدودی جانب ارامنه را گرفت و در فرمانی چنین اظهار نظر کرد: حکم جهان مطاع شد آنکه: وزارت و رفعت پناه شمس الوزرا والرفعه میرزا محمد دبیر دارالسلطنه اصفهان بداند که عریضه تو در باب ارامنه جولاً (جلفا) ومردم مارابانان رسید و مضامین آن معلوم گردید. بارک الله روی ایشان سفید فی الواقع قاعده مهمان نگاه داشتن همین باشد؟ جمعی که به

جهت خاطر ما از وطن چندین هزار ساله خود جلا شده باشند و خروار خروار زر و ابریشم را گذاشته و بخانه شما آمده باشند، گنجایش دارند که به جهت چند خربزه و چند من انگور و کمبوزه با ایشان جنگ کنید؟ می‌باید جمعی که با ایشان نزاع کرده‌اند تنبیه نمایی» (باستانی پاریزی، ۱۳۵۷: ۱۲۱).

همانطور که مشاهده می‌شود این رفتار شاه عباس کاملاً متمایز با رفتاری است که در دوره اولیه سلسله صفویه یعنی دوره شاه اسماعیل اول و طهماسب اول شاهد بودیم. این تغییر استراتژی نشان می‌دهد که گفتمان ملی، در دوره اول صفویه (پیش از سلطنت شاه عباس اول) با غیریت سازی از همسایه‌های مجاور به شکل نهایی خود رسیده است و در دوره دوم (از شاه عباس به بعد) آنچه که مد نظر حاکمیت صفویه قرار می‌گیرد، انسجام ملی و یکسان سازی مشروعیت برای اتباع با تبار ایلی متفاوت است. دربار شاه عباس می‌دانست مردمی با پیشینه ایلی در امور تجاری تبحر چندانی ندارند. گسترش بازار و تجارت منوط به حضور نیروهای کارآموده بود. اما این نیروهای متخصص یک ویژگی دیگر نیز دارند. آن‌ها فارغ از هر نوع وابستگی ایلی هستند. همسویی این دو خصلت دستاورد عظیمی برای دربار محسوب می‌شد. با چنین رویکردی شاهد فروپاشی وابستگی‌های ایلی در شهر هستیم. تکرر سیاسی که تا زمان تاج گذاری شاه عباس بر ایران حاکم بود ناشی از زندگی ایلی است. دربار شاه عباس برای آنکه بتواند این تکرر را به وحدت و یکپارچگی تبدیل کند، به تغییر الگوی زندگی اتباع مبادرت می‌ورزد. تبدیل شاکله زیستی از الگوی ایلی به الگوی شهری موجب فروپاشی نیروی هژمونیک ایل می‌شود. دربار با متلاشی ساختن نهاد ایل به دنبال جایگزین کردن امر مقدس دیگری است. این امر مقدس مقام شاهی است. همین فرایند نحوه استقرار فرد ایلاتی در اجتماعات شهری (غیر ایلی) را نشان می‌دهد.

۲- ترسیم مقام شاهی در مقدس‌ترین جایگاه: محور اصلی شهرهای توسعه یافته در دوره شاه عباس، بازار می‌باشد. بازار محلی برای ساخت سوژگی افراد است. بازار

مستلزم ساخت بناهایی با کار ویژه خاص است. خود مکان بازار، کاروانسراهای بین راهی، پل‌ها و جاده‌ها همگی در مسیر تسهیل تجارت می‌باشد. ساخت این بناها بدون حضور شاه امکان پذیر نیست. بنابراین تغییر رویه اقتصادی از اقتصاد ایلی به اقتصاد شهری و تجاری، نه تنها روابط افراد را از حدود فامیلی خارج کرده و توسعه می‌دهد، بلکه زمینه حضور قدرت برتری بنام شاه را فراهم می‌کند.

به عنوان فرامینی که معطوف به اخذ مالیات است همگی با محوریت شخص شاه تنظیم شده است. به نحوی که میزان مالیاتی که مشاغل مختلف می‌بایست پرداخت کنند نشان از عدالت و بزرگی شاه است (باستانی پاریزی، ۱۳۵۷: ۱۵۸). در این فرامین شاه مرحمت اثر و منشأ هر گونه رویدادی است. شاه عامل گسترش عدالت بر روی زمین است. از طرف دیگر ترفیه حال اتباع یعنی فراهم کردن رفاه و آسایش آنان نیز از تبعات حضور شاه می‌باشد (باستانی پاریزی، ۱۳۵۷).

اما تمام این راهبردها تنها هنگامی ثمربخش می‌شود که فرد ایلاتی در جامعه شهری مستحیل گردد. به بیان دیگر تا زمانی که الگوی ذهنی یا ساختار فکری فرد با ساختار اجتماعی همخوانی نداشته باشد، امکان برقراری اجتماع شهری با فرد ایلاتی امکان پذیر نیست. با این وصف دو راه حل پیش روی حکام قرار داشت: ۱- تغییر الگوی ذهنی افراد ایلی (سوژه فوکویی) و ۲- تضمین حفاظت از الگوی ذهنی یا ارزش‌های سنتی فرد در جامعه نوین.

در ادامه خواهیم دید که دیوانیان شاه عباس گزینه دوم را انتخاب می‌کنند. برای آنکه به این موضوع پی ببریم می‌باید این الگوی ذهنی و نحوه شکل‌گیری آن در جامعه ایلی را شناسایی کنیم.

بنابراین این سؤال مطرح می‌شود: فرد ایلاتی چگونه خود را وابسته به ایل می‌یابد؟ فرایند جذب و وابستگی فرد به اجتماع، خود حاصل جریان شبکه‌ای قدرت و تعامل آن با رژیم‌های حقیقت است. بهترین میدان برای شناخت این فرایند در عرصه ایلی، مراسم و آیین‌هایی است که افراد ایل خود را موظف به شرکت در آن می‌بینند.

دکتر سکندر امان الهی می‌گوید: ازدواج مهم‌ترین رویداد در زندگی کوچ نشینی است (امان الهی، ۱۳۸۴). در اینجا واژه کوچ نشینی را معادل ایل در نظر می‌گیریم. زیرا در این پژوهش زندگی ایلی را قبل از یکجا نشینی آن‌ها مرور می‌کنیم. بنابراین ویژگی‌های ایلی را باید در حیطه کوچ نشینی مد نظر قرار داد. ازدواج در ایل دارای مراحل متنوعی با رسم و رسوم خاص خود است. هر یک از این مراحل را بطور جداگانه ذکر کرده و سپس به تحلیل آن می‌پردازیم.

۱- همسریابی: امان الهی در مورد مراسم همسریابی در ایل قشقایی چنین می‌گوید:

«در بین قشقایی‌ها رسم بر این است که به محض این که پسری به سن ازدواج می‌رسد در صورتی که خانواده او از نظر مالی آمادگی داشته باشند به جستجوی همسر مناسبی برای او می‌پردازند. از آنجایی که قشقایی‌ها اغلب در بین تیره خود همسر انتخاب می‌کنند، معمولاً بستگان داماد و عروس همدیگر را می‌شناسند... به هر حال پس از یافتن دختر مورد نظر، خانواده داماد ابتدا موضوع را با خویشاوندان نزدیک، مخصوصاً عموها و سایر اعضای دودمان در میان می‌گذارند رضایت اعضای دودمان امری ضروری است، زیرا آن‌ها به صورت یک گروه در سود و زیان شریک هستند. پس از توافق اعضای دودمان موضوع خواستگاری مطرح می‌گردد» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

همانطور که ملاحظه می‌شود زمان ازدواج فرزند ذکور مقارن با بلوغ جنسی وی است. این عبارت نیاز به کمی تأمل دارد. سؤال این است که چرا پسرها به محض این که بالغ می‌شوند باید ازدواج کنند؟ در ظاهر امر اگر پسر کمی دنیا دیده تر شده و سردی و گرمی بیشتری چشیده باشد، منطقی‌اً ازدواج موفق تری خواهد داشت، و یا از طرف دیگر با توجه به اقتصاد شبانی ایلات، حضور فرزند پسر در خانواده نقش موثری در تولید می‌تواند داشته باشد. بنابراین هر چه قدر این پسر دیرتر از خانواده بیرون رود

مقرون به صرفه تر می‌باشد. جواب را در خصوصیات سن بلوغ باید جست. در این سن انسان توانایی جنسی می‌یابد. این حس نوین مرحله ای سر نوشت ساز برای افراد ایل است. در ادامه عبارت مذکور می‌بینیم که مراسم همسر یابی با حضور مستمر خویشاوندان و اعضاء دودمان ادامه می‌یابد. یعنی مقارن با نیاز جنسی پسر، دودمان وی دست بکار می‌شوند. این هم زمانی می‌تواند چنین تفسیری داشته باشد که اعضاء دودمان پسرهای ایلی موظف به تأمین نیاز جنسی وی هستند. این ادعا بر مبنای سن ازدواج پسران است. چون اگر دلیل دیگری ارجح بود قطعاً سن بلوغ نمی‌توانست برای ازدواج مناسب باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که گزینه جنسی با ارتباطات فامیلی پیوند وثیقی دارد. بطوریکه می‌توان چنین استنباط نمود که رفع نیاز جنسی مرهون زحمات اعضاء دودمان است. این امر میزان وابستگی پسر به ایل را افزایش می‌دهد. پسری که تازه به سن بلوغ رسیده است با همت اعضاء ایل به رفع حاجت نائل می‌گردد. بنابراین به نوعی خود را مدیون کل فامیل می‌داند. چنین وضعیتی را اگر در الگوی فوکو قرار دهیم می‌بینیم که حضور و دخالت ایل (مجموعه افراد فامیل) برای احقاق حق جنسی فرد الزامی است. بنابراین حق افراد در این ساختار نیاز جنسی وی است و آن منبعی که حق نفوذ و وظیفه احقاق حق شخص را بر عهده دارد، افراد فامیل (مجموعه ایل) هستند. امان‌اللهی معتقد است که ازدواج سود و زیان تمام افراد فامیل را در بر می‌گیرد. این امر در مراحل بعدی ازدواج به وضوح نشان داده می‌شود.

**۲- خواستگاری:** در مرحله همسر یابی شاهد ساخت از یک سو حق جنسی پسر و از سوی دیگر حق نفوذ ایل بودیم. در مراسم خواستگاری این سوژه دختر است که مورد عنایت قرار می‌گیرد. (چرایی تفاوت ساخت سوژگی دختر و پسر را متعاقباً توضیح خواهیم داد). مراسم خواستگاری شامل دو مرحله است: اول موافقت خانواده عروس و دوم تعیین مقدار شیر بهاء. در مرحله اول اساساً عروس حق اظهار نظر ندارد. امان‌اللهی با تحقیق میدانی خود در این باره چنین می‌گوید:

«بر اساس پژوهشی که نگارنده [منظور خودش است] در این زمینه به عمل آورده، تمام مردان و زنان قشقای که مورد مصاحبه قرار گرفتند، همگی بر این عقیده بودند که دختر نباید به میل خود ازدواج کند بلکه باید مطیع تصمیم پدر و وابستگان باشد» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

در این مرحله از مراسم خواستگاری حق نفوذ ایل تعریف می‌شود. ایل یا منبع قدرت، حق دارد که نسبت به چگونگی ادامه زندگی دختر دخالت نماید. از آنجایی که این موضوع توسط افراد و نهادهای مدافع حقوق زنان بصورت مبسوط ارائه شده از توضیح بیشتر خودداری می‌نمایم. مرحله دوم خواستگاری تعیین مقدار شیر بهاء است. امان الهی در این خصوص چنین می‌گوید:

«در گذشته که اقتصاد کوچ نشینان تقریباً بسته و معاملات بصورت پایاپای انجام می‌گرفت، موضوع مهریه اصلاً مطرح نبود» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

بنابراین می‌بینیم که در ازدواج ایلی شیر بهاء نقش پر رنگ تری نسبت به مهریه دارد. این نقش بخاطر تاثیری است که بر روی سوژه دختر خواهد گذارد. همانطور که می‌دانیم شیر بهاء مبلغ یا هدایایی است که به مادر عروس تعلق می‌گیرد. این بدین معنا است که زن بدلیل نقش مادری خود مورد توجه ایل است. یعنی عروس باید بداند که حق وی در ازای ایفای نقش مادری قابل پرداخت می‌شود. بنابراین زن در ساحت ایل با مقام مادری به حقوق خود دست می‌یابد. امان الهی ادامه می‌دهد:

«خانواده عروس موظف است جهیزیه تهیه کند. جهیزیه شامل وسایلی از قبیل فرش، رختخواب، لوازم پخت و پز و دیگر وسایل خانگی است» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

تهیه جهیزیه توسط خانواده عروس اقدام دیگری جهت شکل‌گیری هویت و شخصیت دختر ایلی است. دختر ایلی که با دریافت شیر بهاء توسط مادرش، به نقش

خود پی برده است، ابزار آلات و وسایل ایفای نقش خود را نیز به همراه می‌برد. رختخواب و وسایل پخت و پز جایگاهی ویژه در ساختار سیاسی ایل دارد.

۳- جشن عروسی: امان الهی به نقل از حبیب الله پیمان در خصوص جشن عروسی ایلات چنین می‌گوید:

«جشن عروسی در بین قشایبی‌ها معمولاً با شکوه و جلال خاصی برگزار می‌شود. وسعت و شکوه جشن بستگی به موقعیت داماد و عروس و ثروت آنان دارد. با این حال افراد فقیر هم حتی المقدور می‌کوشند هر چه بهتر جشن را برگزار کنند. قبلاً هیئتی از طرف خانواده داماد برای دعوت خانواده‌ها حرکت می‌کند، این گروه را آنچه می‌نامند. اغلب این هیئت هدایایی از طرف مدعوین دریافت می‌کند که ممکن است گوسفند و اسب و یا لباس باشد... از آنجا که جشن عروسی چندین روز طول می‌کشد و در مواردی که تیره‌های زیادی دعوت شده‌اند برای هر تیره یا طایفه یک روز را در نظر می‌گیرند. جشن در میدان وسیعی برگزار می‌شود...» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

پیش‌تر گفته شد جشن عروسی در ایلات مهم‌ترین رویداد برای افراد ایل است. این جشن نه تنها به منزله ضیافت ورود عروس و داماد به ساختار سیاسی ایل است، بلکه دیگر افراد ایل با شرکت در آن همبستگی خود را بار دیگر تثبیت می‌کنند. همبستگی ایلی یکی از کار ویژه‌های جشن عروسی است. اما آنچه که بر عروس و داماد می‌گذرد از اهمیت بیشتری برخوردار است. پسر ایلی بار دیگر در این جشن حضور افراد ایل را برای دستیابی وی به همسر مشاهده می‌کند. او دیگر فهمیده که زندگی وی بسته به حضور اقوام و بستگانش است. در جشن عروسی شاهد وقوع پیوندی وثیق هستیم. اما بر خلاف تصور رایج این پیوند صرفاً بین عروس و داماد نیست بلکه پیوند آن‌ها با ایل بسیار حیاتی‌تر است. آن‌ها تمام زندگی نوین خود را مرهون ایل می‌بینند. هدایا، رقص و پایکوبی و دیگر آداب مرسوم در جشن همگی



برای تفهیم عمیق تر این وابستگی است. با برپایی جشن عروسی، دختر و پسر جوان وارد ساختار سیاسی ایل شده‌اند. این جشن برای عروس و داماد یک تفاوت اساسی دارد. پس از جشن، عروس تکلیف خود را می‌داند و کارویژه اش در ساختار مد نظر تعریف شده است. او قرار است که مادر باشد. پیمان در جایی دیگر می‌گوید:

«برای آوردن عروس معمولاً یاران داماد سوار بر اسب و شتر، در گروه‌های زن و مرد بسوی خانه عروس روان می‌شوند. عروس را پس از آراستن و بزک کردن آماده حرکت می‌سازند ... سپس او را بر اسب نر تزیین شده‌ای سوار و پسر بچه‌ای را بر ترک وی می‌نشانند، با این نیت که اولین فرزند او پسر شود. آنگاه بسوی خانه داماد و حجله حرکت می‌کنند» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

عروس دیگر به شکل تمام و کمال به وظایف خود پی برده است. او مادر است. او باید مادر فرزندان پسر باشد. اما جشن عروسی به تنهایی نقش داماد را ترسیم نکرده است. داماد در طی مراسم ازدواج به وابستگی و ادای دین خود به ایل پی می‌برد. ولی کار ویژه اصلی داماد چیز دیگری است. زندگی ایلی با مخاطرات فراوان همراه است. بیابانگردی و مصائب دستیابی به منابع از یک سو و خطرات ناشی از تجاوز ایلات دیگر از سوی دیگر، باعث گردیده که مردان ایلی موظف به حراست و جستجو برای دستیابی به غذا باشند. این مهم نیاز به مردان جنگجو دارد. مردان ایل برای نزاع و درگیری ساخته می‌شوند. هر چه قدر این مردان بیشتر باشند قدرت نظامی ایل افزایش می‌یابد. بنابراین نقش مردان بسیار حیاتی تر از زنان است. به همین دلیل زنان باید تا آنجا که می‌توانند به تولید مردان همت گمارند. اما آیا سر سپردگی مردان برای حراست از ایل صرفاً به دلیل همت افراد ایل برای برپایی مراسم ازدواج است؟ آخرین مرحله از مراسم ازدواج کلیدی‌ترین آن‌ها است.

۴- شب اول حجله: باز نیز امان الهی به نقل قول از پیمان، شرح واقعه در شب

اول حجله را چنین توصیف می‌کند:

«در شبی که عروس و داماد را به حجله می‌کنند یکی از محارم عروس و یا زن مشاطه گر، برای اطلاع از نتیجه کار منتظر می‌ماند تا آنکه دستمالی را که طبق معمول علامت موفقیت داماد و باکرگی عروس است به او بدهند» (امان الهی، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

روندی که در طی مراسم ازدواج طی می‌شود در نقطه پایان به اوج می‌رسد. این نقطه پایان باکرگی عروس است. باکرگی به چه معنایی است؟ داماد در حجله به مهم‌ترین دستاورد خود می‌رسد. دستاوردی که فقط از آن اوست. باکرگی یعنی انحصار. حق انحصاری داماد به وی در شب اول حجله اعطاء می‌شود. پسر ایلی به حق خود رسیده است. این حق فقط از آن اوست. چرا که عروس باکره فقط در اختیار او بوده است. دستمال خونین همچون بیرقی است که در ساحت ذهنی داماد و افراد ایل جایگاهی مقدس دارد. چرا که نماد حق انحصاری مرد است. حقی که طی روند ازدواج توسط ایل به وی اعطاء شده است. این حق انحصاری را ناموس اطلاق می‌کنند.

در گفتمان ایلی، مفهوم ایل فراتر از یک اجتماع انسانی است. در این گفتمان ایل امری مقدس است. حراست از ایل هدف زندگی در ایل است. از بررسی مراسم ازدواج به مفهومی رسیدیم که بدان ناموس گویند. ناموس مرد ایلی بزرگ‌ترین گنجینه ای است که وی در زندگی دارد. این گنجینه همانطور که نشان داده شد توسط ایل به وی واگذار شده است. مرد ایلاتی می‌داند، حفظ این گنجینه منوط به ایفای نقش در گفتمان ایلی است. ناموس و ایل در این گفتمان همزاد یکدیگر هستند. حفظ یکی منوط به حفظ دیگری است. چنانچه که کسب آن بدون دیگری امکان پذیر نبوده است. حق اتباع در این گفتمان ناموس است. حقی که منحصرأ متعلق به اوست. ناموس در گفتمان ایلی همان کارکردی را دارد که مالکیت در گفتمان حاکمیت دولت مدرن ایفا می‌کند. در حاکمیت دولت مدرن مالکیت نماد عینی حق برای اتباع بوده است به طوری که حاکم حراست از آن را دلیل توجیه حق حاکمیت خود عنوان می‌کند. در ایلات نیز احقاق حق افراد بعهد ایل است. این را در مراسم ازدواج دیدیم. دستمال خونین نماد این احقاق حق است. نمایش این دستمال به معنای توجیه حق حاکمیت مفهوم ایل می‌باشد. در

این گفتمان رژیم حقیقت به نحوی شکل گرفته که افراد ایلاتی حراست از ایل را همانند دفاع از ناموس خود می‌دانند. چنانچه رهبران ایل آغاز مبارزه با هر نیروی متعارضی را اعلام نمایند، فرد ایلاتی آن را به منزله دفاع از ناموس خود قلمداد می‌کند. منطقاً هر نوع تعرضی به ایل نیز به معنای تعرض به ناموس فرد تلقی می‌شود. حال که نحوه شکل‌پذیری فرد در اجتماع ایلی تبیین گردید می‌بایست به چگونگی جامعه‌پذیری وی در عرصه ملی و سرزمینی توجه داشت. اگر ناموس ضامن وابستگی فرد به ایل است، چرا نباید از این مفهوم برای وابستگی به دولت مرکزی سود جست؟

در سطور گذشته دیدیم که چگونه شکل‌گیری جامعه شهری حول محور مقام شاهی صورت می‌گیرد. شاه که ضامن عدالت و ارتقای رفاه و آسایش در جامعه شهری است می‌تواند ضامن حفاظت از ارزش‌های ذهنی فرد ایلاتی نیز باشد.

با تلفیق این دو موضوع چنین استنباط می‌شود که ساختار فکری فرد ایلاتی با زندگی شهری متناسب نبوده است. برای آنکه این فرد بتواند فارغ از روابط ایلی با خاطر آسوده به زندگی در شهر مبادرت کند باید حفاظت از ارزش‌های وی تضمین شود. مقام شاهی در دوره شاه اسماعیل همچون مرشدی است که اتباع کشور مریدان وی هستند در حالی که مقام شاهی که در دوره شاه عباس ترسیم می‌شود دیگر نقش مرشدی ندارد. شاه عباس نه تنها عامل گسترش عدالت و ارتقای رفاه و آسایش (ارزش‌های شهری) است بلکه حافظ نوامیس افراد (ارزش‌های ایلاتی) نیز می‌باشد. این تغییر بدون شک حاصل تعاملات دیوانیان مرکز با ایلات قزلباش است. مقام مرشدی شاه اسماعیل با گفتمان حاکم بر زندگی ایلی چندان تناقضی نداشت. ولی مشخصات شاهی در دوره شاه عباس با هدف تخریب گفتمان ایلی بود. اگرچه با برآمدن زندگی شهری، ساختار ایلی در معرض تهدید قرار می‌گیرد، اما نقشی را که شاه بعهدہ گرفته، یعنی مراقبت از اتباع، می‌تواند ضامنی برای حفظ حقوق افراد ایلی باشد. به مطلب زیر نگاه کنید. برادران شرلی گوشه‌ای از حفاظت ناموسی توسط شخص شاه را ترسیم کرده‌اند:

«بعد از ختم جشن چون من از نشستن روی زمین خسته شده بودم برخاسته و از رفقا دور رفتم و به سمت درب عمارت پیش رفتم، دفعه‌ای دیدم که زن خوشگلی دویده به سمت من آمد و چنان فریادی کرد که من مات ماندم و بعد نزد من آمده بازوی من را گرفت. پرسیدم چه شده است؟ گفت یک نفر از آدم‌های شاه خیال بد در حق من داشت و در وقتی که من با او راه می‌رفتم پادشاه تک و تنها بر حسب رسم معموله خود به سمت ما آمد و فی الحقیقه شاه عباس این عادت را دارد و دفعه‌ای از مجلس بیرون آمده؛ تنها می‌رود و امر می‌کند که کسی از عقب او نرود. خلاصه از این زن پرسید که چرا فریاد کردی؟ زن جواب داد که یکی از نوکرهای شما دست اندازی به من کرد، و یکی دیگر با او ایستاده و به داد من نمی‌رسید. پادشاه پرسید که کجا هستند و زن جواب داد که در دربار هستند. بعد پادشاه دست او را گرفت و به سمت درب عمارت رفت در این اثنا دو نفر از در بیرون آمدند. همین که زن آن‌ها را دید گفت: این یکی آنست که به من دست اندازی می‌کرد و آن دیگر شخصی است که با او همراه بود. پادشاه صدا زد فوراً جمعی از ارکان و خدم و حشم دویده آمدند. ولی سر آنتوان قبل از همه کس پیش شاه رسید. زیرا که همگی ترسیده بودند که مبادا اتفاقی روی داده باشد وقتی همه این‌ها جمع شدند پادشاه دفعه دیگر از آن زن پرسید که جهت فریاد کردن تو چه بود؟ زن تفصیل را تکرار نمود. پادشاه امر نمود که دو انگشت آن شخص را که ایستاده و به داد زن نرسیده بود ببرند. بعد او پای پادشاه را بوسیده رفت. ولی در حق شخص دیگر جزای سخت امر کرد. اول زبان و بعد مژگان چشم‌ها را بعد لب‌ها و دماغ او را بریدند، بعد از آن پی پاهای او را بریدند و بعد از همه این تفصیلات، شاه به او نگاه کرده گفت: فلان فلان شده تو باید برای

دیگران سر مشق باشی، آیا دیده شده است که من بگذارم در مملکت من شخص به پول، زنی را بفریید. مگر خانه مرا فاحشه خانه فرض کرده‌ای» (برادران شرلی، ۱۳۷۸: ۶۰ و ۶۱).

بنابراین راهکاری که از تقابل دیوانیان با نظامیان ایلاتی در دوره شاه عباس ظهور پیدا می‌کند بر آمدن مقام شاهی و عهده دار شدن حفاظت از نوامیس ایلی توسط ایشان است. جاگیری ارزش‌های ایلی در گفتمان ملی در دوره صفویه نشان می‌دهد که مشروعیت ناشی از تأمین حقوق افراد چندان با تکنیک‌های بدن جاری در اروپا هم سو نیست. یعنی بجای آنکه سوژه شهری با شیوه‌های نوین مختصات نوینی را کسب کند، سوژه شهری در ایران با سیاست‌های راهبردی دستگاه دیوانی، اطمینان خاطر می‌یابد که از ارزش‌های وی حفاظت می‌شود. این وضعیت منجر می‌شود که فرایند سوژه سازی کماکان در عرصه ایل باقی بماند. این تفاوت می‌تواند دلیلی بر بازگشت دستگاه دولتی به سیستم ایلاتی پس از فروپاشی جلال و شکوه صفویه باشد.

### نتیجه

در این مقاله به ۳ شکاف اصلی اشاره شد که هر یک از این شکاف‌ها نهادهای گوناگونی برای مشروعیت حاکمیت مرکزی به همراه داشته است. یکی از این نهادها مقام امامت است. همانطور که اشاره شد مقام امامت در اندیشه شیعی با نفوذ ایرانیان (موالی) به دستگاه فکری اعراب تبیین و ترسیم گردید. اما در دوره صفویه این مقام در نهادینگی قدرت حاکمیت نقشی اساسی می‌یابد. امامت، در عین وفاداری سلطنت به احکام و موازین دینی امکان تمرد از دارالخلافه را نیز میسر می‌سازد. نتیجه آنکه حاکمیت سرزمین و جدایی کشور ایران از بلاد اسلامی به معنای رویگردانی از دین و حاکمیت الهی نیست بلکه وابستگی و تعلق خاطر به موازین الهی با شکل نوینی در قالب حکومت مستقل سرزمینی به حیات خود ادامه می‌دهد. از سوی دیگر تطور گروه‌های صوفیانه امکان یکسان سازی در گفتمان اخلاقی معطوف به حقیقت را با مشکل مواجه

می‌کرد. برآمدن دستگاه فقهی و ارجاع حقایق زندگی به احادیث و روایات به جا مانده از امامان معصوم در عین همراهی با نهاد امامت، مرجع و دستگاه یکسانی برای معنابخشی به کردار و اخلاق اجتماعی فراهم می‌کند. اما در کنار ارتباط معنوی حاکمیت و مرجع اخلاقی یکسان برای دولت سرزمینی، حاکم نیاز به قابلیت‌های دیگر نیز دارد. حاکمیت مرکزی برای مشروعیت خود باید حفاظت از اتباع را نیز توجیه کند. همانطور که دیدیم آنچه که برای اتباع با سبقه ایلاتی اهمیت بسزایی دارد، حفظ ناموس است. شاه عباس برای ترکیب جمعیت و ادغام افراد ایلی در اجتماع شهری نیاز داشت تا خاطر این افراد را در قبال حفظ نوامیس‌شان مطمئن سازد. آنچه که از این شکاف به عنوان دال معنا بخش متجلی می‌شود مفهوم ناموس است. یعنی جامعه پذیری و وابستگی به ارزش‌های اجتماعی در شهرهای دوره صفویه کماکان قرابتی با بدیل آن در عرصه ایل دارد. به همین دلیل می‌بینیم با افول قدرت فیزیکی حاکمیت مرکزی امکان بازگشت به منطق ایلی و فروپاشی حاکمیت مرکزی وجود دارد. تحولات پس از دوره اقتدار صفویه به خوبی نشان داده است که تداوم حاکمیت مرکزی در گرو اقتدار و زور نظامی حاکم است. این در حالی است که ارکان‌های دیگر مشروعیت یعنی امام و دانش فقهی توانستند خود را در این عرصه حفظ کنند.

## منابع

- امان‌اللهی بهاروند، سکندر. (۱۳۸۴)، *کوچ نشینی در ایران (پژوهشی درباره عشایر و ایلات)*، انتشارات آگاه، چاپ ششم.
- الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۵۹)، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
- باستانی پاریزی، ابراهیم. (۱۳۵۷)، *سیاست و اقتصاد صفویه*. انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ اول.

تبارشناسی الگوی مشروعیت در دوره ... ۱۴۷

- درستی، احمد. (۱۳۹۰)، *دگرگونی در ساخت دولت در ایران پیش مدرن*، نشر میزان.

- سیوری، راجر. (۱۳۶۳)، *ایران در عصر صفوی*، ترجمه: احمد صبا، نشر کتاب تهران.

- شرلی. (۱۳۸۷)، *سفرنامه برادران شرلی*، ترجمه: آوانس. به کوشش علی دهباشی، نشر به دید.

- فلیک، اووه. (۱۳۹۰)، *تحقیق کیفی*، ترجمه: هادی جلیلی، نشر نی. چاپ سوم.

- فیرحی، داود. (۱۳۸۷)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، انتشارات سمت، چاپ ششم.

- فوکو، میشل. (۱۳۹۰)، *باید از جامعه دفاع کرد* (درس گفتارهای کلوزدوفرانس ۱۹۷۶-۱۹۷۵) ترجمه: رضا نجف زاده، رخ داد نو، چاپ اول.

- قادری، حاتم. (۱۳۸۷)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، انتشارات سمت، چاپ نهم.

- کدیور، محسن. (۱۳۸۷)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، نشر نی، چاپ هفتم.

- کدی، نیکی. (۱۳۷۵)، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- لکه‌هارت، لارنس. (۱۳۶۸)، *انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران*، ترجمه: مصطفی قلی عماد، نشر مروارید.

- مارش، دیوید؛ استوکر، جری. (۱۳۹۲)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه: امیرمحمد حاجی یوسفی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ هفتم.

- های، کالین. (۱۳۹۰)، *در آمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه: احمد گل محمدی، نشر نی، چاپ دوم.

۱۴۸ فصلنامه علوم اجتماعی، سال ۲۵، شماره ۷۲، بهار ۱۳۹۵

- آشنا، حسام الدین؛ رضایی، سبحان. (۱۳۷۸). *فضای گفتمانی بحارالانوار*. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم انسانی
- حسینی نژاد، سید محمدعلی. (۱۳۸۰). محقق کرکی و دولت صفوی، *نشریه علوم سیاسی*، سال چهارم، شماره ۱۳.
- زارع، عباس. (۱۳۷۹). بحران مشروعیت در پیدایش نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی، *فصلنامه پژوهشی علوم سیاسی*، شماره دوازدهم.

Archive of SID