



مطالعات ایران: شرعی سازی قدرت سیاسی؛ درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر صفویه

پدیدآورده (ها) : افتخاری، اصغر

علوم سیاسی :: مطالعات راهبردی :: تابستان 1383 - شماره 24

از 275 تا 298

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/173617>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 23/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

شرعی‌سازی قدرت سیاسی؛

درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر صفویه

دکتر اصغر افتخاری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۵/۳

معاون پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۵/۷

چکیده

پس از حاکمیت جریان خلافت و به ویژه پس از تبدیل آن به سلطنت، شاهد محرومیت مکتب تشیع از حکومت بودیم که در نتیجه آن، الگوی «حکومت اغتصابی» به مثابه گفتمان مسلط برای تحلیل شرایط و ارایه راهکار، مطرح شد. اگرچه تسلط این گفتمان به اقتضای شرایط سیاسی مدت مدیدی به طول انجامید، اما ظهور سلسله صفویه، زمینه مناسبی را فراهم آورد تا گفتمانی تازه در حوزه اندیشه سیاسی تشیع ظهور کند که نگارنده از آن به «شرعی‌سازی قدرت سیاسی» یاد کرده است. این گفتمان مبتنی بر سه اصل می‌باشد که عبارتند از:

اصل اول. جابه‌جایی در قدرت که دلالت بر تولید قدرت نرم و باز تولید آن در قالب سازمان فقه سیاسی شیعه دارد.

اصل دوم. جابه‌جایی در روش که حاکی از گذار فقهای شیعه از آرمان‌گرایی صرف به آرمان‌گرایی متعهد است.

اصل سوم. جابه‌جایی در سازمان فکری قدرت که دلالت بر حضور فقهای شیعه به جای فلاسفه سیاسی در تولید نظریه سیاسی موجد و حامی حکومت دارد.

بر این اساس، نگارنده به چرایی و چگونگی توجه فقهای شیعه به قدرت سیاسی و حمایت از آن اشاره نموده و به مرور جایگاه امنیت در اندیشه سیاسی بزرگانی چون محقق کرکی، مقدس اردبیلی، فیض کاشانی، محقق سبزواری و علامه مجلسی می‌پردازد. **کلیدواژه‌ها:** فقه سیاسی شیعه، امنیت، ثبات، سلسله صفویه، قدرت.

مقدمه

«دستگاه تصوفی به صورتی ژرف حتی بر روی تصور مرکزی الله اثر گذاشته است» (۱)

اگرچه ابتدای الگوی حکومتی شیعه بر محوریت پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) توانست فرصت مناسبی برای تقویت فلسفه سیاست و حکومت در مکتب تشیع به واسطه بهره‌مندی از اندیشه و عمل معصوم (ع) فراهم سازد، اما نقش بی‌بدیل غیبت را در این راستا نمی‌توان نادیده انگاشت. شیعیان در پی وقوع این رخداد بزرگ، امکان آن را یافتند تا در پرتو و چارچوب معارف جدید، به بازسازی الگوی حکومتی متناسب با شرایط زمانی و مکانی پرداخته و بدین وسیله، قابلیت تفکر شیعی را برای سامان بخشی به حیات اجتماعی انسان در اعصار مختلف نمایان سازند. از جمله مقاطع مهمی که در سیر تحول مکتب تشیع در خور توجه است، عصر صفویه می‌باشد. به گفته «توشی هیکو ایزوتسو» ظهور صفویان، تحولی بی‌بدیل در کل نگرش اسلامی پدید آورد که آن را از سایر مقاطع متمایز می‌سازد. (۲) اما آنچه در این نوشتار بیشتر مدنظر می‌باشد نه قدرت‌یابی صفویان، بلکه حضور چشمگیر و معنادار فقهای بزرگ شیعه در سازمان رسمی حکومت است که پس از یک دوره طولانی از تحریم و انزوا، موقعیتی در خور برای شیعه در حیات سیاسی به شمار می‌آید.

اگرچه فلسفه وجودی این حضور و پیامدهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن بحثی مبسوط و مستقل است که تاکنون از ابعاد و با رویکردهای مختلف بدان پرداخته شده، اما در این میان موضوع «امنیت» و «ثبات» - علی‌رغم اهمیت و توجه ویژه‌ای که فقهای شیعه برای آن قایل بوده‌اند و در مقام تفسیر و توجیه صحت سیاست خویش کراً بدان استناد کرده‌اند - کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (۳)

در نوشتار حاضر، نویسنده از منظری سیاسی - اجتماعی به تحلیل اندیشه و عمل فقهای شیعه در این دوران پرداخته و تلاش می‌نماید تا با استفاده از الگوی تحلیلی «شرعی‌سازی قدرت سیاسی»، جایگاه ثبات و امنیت را در نظر و عمل ایشان بازایی نماید. برای این منظور ضمن معرفی الگوی تحلیلی «شرعی‌سازی»، از سه تحول مهم در ساحت سیاست و حکومت در عصر صفوی سخن به میان می‌آوریم که در نتیجه آن و با استناد به اندیشه فقهای شیعه،

امنیت به مثابه مصداقی بارز از مصلحت عمومی که حکومت دینی متولی تأمین آن است، معرفی می‌شود.

الف. چارچوب تحلیلی؛ شرعی سازی در مقابل عرفی سازی

«سیاست ما عین دیانت ماست» (مرحوم مدرس)
 «و خداوند می‌خواست که اسلام دین باشد، اما آدم‌ها از آن سیاست ساختند.» (محمد سعید عثماوی) (۴)

تأمل در نگرش مرحوم مدرس و محمد سعید عثماوی، بیانگر وجود فاصله‌ای عمیق بین دو تفسیر از «سیاست اسلامی» است که گذشته از ریشه‌های تاریخی آن، به موضوعی حساس و بنیادین در سیر اندیشه و عمل اسلامی در دوران معاصر تبدیل شده است. موضوعی که به نظر می‌رسد در ذیل عنوان کلی و مبهم «اسلام سیاسی» از سوی نظریه‌پردازان و استراتژیست‌های غربی نیز مورد توجه قرار گرفته که به محور معادلات سیاسی در خاورمیانه در قرن ۲۱ تبدیل خواهد شد. (۵)

بر این اساس، پرسش از چیستی «سیاست اسلامی» و الگوهای تحقق آن نه تنها برای کشورهای اسلامی، بلکه برای کلیه بازیگران اهمیت یافته آنقدر که به تازگی شاهد توجه روزافزون اندیشه‌گران معاصر به این سؤال هستیم. در این خصوص و از منظری درون دینی، می‌توان چنین ادعا کرد که حیات بیرونی به دو حوزه اصلی تقسیم می‌شود: نخست حیات دینی و دوم حیات غیردینی که شاخص آن نیز «ایمان» است. چنان که خدای متعال می‌فرماید:

«پروردگار سرپرست و حاکم کسانی است که ایمان آورده‌اند. [همو] ایشان را از تاریکی‌ها به روشنائی رهنمون می‌گردد. [اما] آنان که کفر پیشه نمایند، سرپرستی طاغوت را گردن نهاده‌اند. پس از روشنائی به تاریکی درآیند و پیوسته یار آتش و در آن ماندگار باشند.» (۶)

با این معیار، مشخص می‌شود که «سیاست» به مثابه حوزه متولی تدبیر امور جامعه از منظری اسلامی دارای دووجه خواهد بود: سیاست ایمانی و سیاست کفرآمیز. در الگوی نخست احکام الهی، عقل بشری و مقتضیات زمانی و مکانی به صورت توأمان در نظر و عمل سیاسی ایفای نقش می‌کنند؛ اما در الگوی دوم، صرفاً عقل بشری و مقتضیات زمانی و مکانی مدنظر

می‌باشند. نکته مهم آنکه ساختار الگوی مذکور به سادگی بیان شده باقی نمانده و همراه با تحول جوامع بشری، شاهد پیدایش فضایی بین دو الگوی ایمانی و کفرانی از سیاست هستیم که در آن عمده نظریه‌پردازان، قایل و یا ناقد اسلام سیاسی، که رابط بین دو حوزه اصلی از سیاست و حکومت هستند، امکان وجود یافته‌اند. با عنایت به طیف متنوع نظریه‌های سیاسی رایج شده از سوی اندیشه‌گران مسلمان، اسلام‌شناسان و حتی غیرمسلمانان، معلوم می‌شود که عمده الگوهای جدید حکومت اسلامی نیز از درون همین فضا پدید آمده و عملاً جهان اسلام با تولیدات نظری و ملاحظات عملی رایج شده از سوی این گروه از اندیشه‌ورزان مواجه و مشغول بوده است. دسته‌بندی و عناوین اطلاق شده بر این اندیشه‌گران، متفاوت و متکثر است و چنان که «رضوان‌السید» اظهار داشته، اصولاً دسته‌بندی آنها بر اساس محورهای مشترک دشوار می‌نماید. (۷) با این حال، نگارنده با مبنا قرار دادن ساختار دو وجهی بالا، این گروه‌ها را در دو جریان اصلی قرار می‌دهد:

جریان اول. عرفی‌سازی دین سیاسی

بنیاد این نگرش را بازسازی اسلام در قالب تجربه مسیحی شکل می‌دهد. بر این اساس تلاش می‌شود تا تفسیری از اسلام رایج گردد که در آن تفکیک بین سیاست و دیانت و انحصار دین به عرصه‌های خصوصی و شخصی، مستند به اصول و نصوص دینی، اثبات گردد. به همین دلیل است که مقوله «فهم دین» و «درک زبان دین» مورد توجه ویژه قرار گرفته و به مثابه یک ملاحظه روش‌شناختی در اولویت نخست پژوهش‌های دینی به جهت درک واقعی سیاست مطرح می‌شود. (۸) نتیجه مطالعات روش‌شناختی در این حوزه، این دسته از اندیشه‌گران مسلمان را بدانجا رهنمون می‌سازد تا هویت اسلام را «غیرسیاسی» ارزیابی کرده و سیاست را به دلایل مختلف از حوزه دیانت خارج و یا به حاشیه برانند. به تعبیر «فیلالی انصاری» آگاهی نوینی در حوزه اسلامی پدید آمده که اگرچه مستند به اصول و تجربه اسلامی و میراث دینی است؛ اما «از تاریخ گذشته و از اثراتی که بر حافظه مسلمانان گذاشته فاصله‌گیری واقعی می‌کند، و تفکیک بین امر تاریخی و امر اصل‌گون در وجدان جمعی شروع به شکل‌گیری می‌کند.» (۹)

در چنین فضایی است که اندیشه‌گرانی چون «علی‌عبدالرزاق»، «محمودطه»، «فضل الرحمان»، «محمدطالبی»، «محمداحمد خلف‌الله»، «محمدآرکون» و «صادق آنیوم» به آرایه دیدگاه پرداخته و سعی کرده‌اند تا با استناد به دین و در عین حفظ گونه‌ای از دینداری، سیاستی را در جهان معاصر عرضه بدانند که تا حد ممکن رها از آموزه‌های دینی بوده و به الگوی عرفی از قدرت سیاسی نزدیک باشد. آنان مترصد بودند از این طریق به جمع بین دیانت و سیاست به نفع «عرف» نایل آیند. (۱۰)

جریان دوم. شرعی‌سازی عرف سیاسی

این جریان، معمولاً در تحلیل تاریخ تحول جوامع اسلامی مورد کم توجهی قرار گرفته است؛ در حالی که از حیث کاربردی در مقاطع بسیاری می‌توان شاهد اقبال به آن و تلاش برای تعریف سیاست دینی در ذیل آن بود. در این وضعیت، مصلحان دینی به دلیل مسدود بودن باب تأسیس حکومت دینی در جامعه، به واسطه حضور موانعی جدی از قبیل نبود آگاهی لازم، ضعف بنیادهای قدرت برای تأسیس الگوی مطلوب و نبود یا ضعف سازمان فکری مورد نیاز جهت تولید سازمان سیاسی، در دومین اولویت خود اهداف زیر را طرح نمودند:

۱. حضور در ساخت رسمی قدرت و هدایت جریان امور تا حد امکان به منظور جلوگیری از تبدیل آن به الگوی کفرآمیز از حکومت.

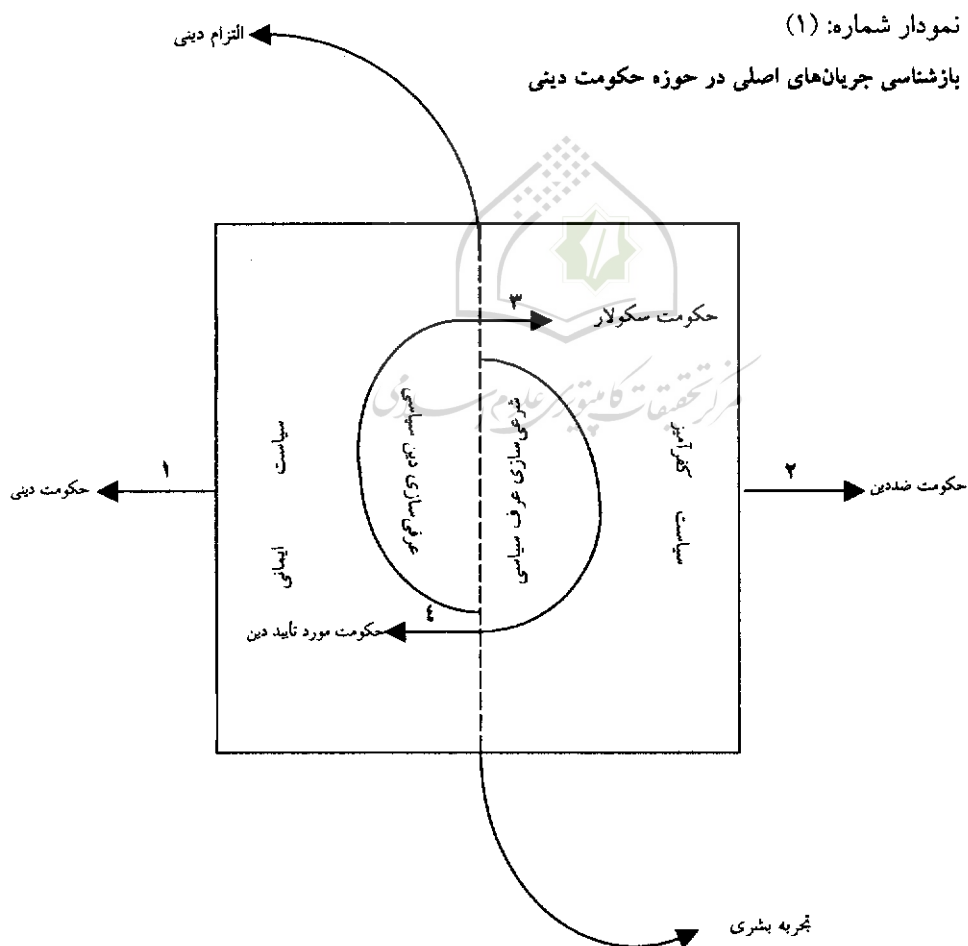
۲. تحدید قدرت به منظور تأمین مصالح عمومی مؤمنان و کاهش میزان سختی ایشان.

۳. ایجاد کانون مستقل ویژه شیعیان به منظور ایستادگی در مقابل جریان‌های رقیب و خارجی.

۴. زمینه‌سازی برای تکوین الگوی مطلوب حکومت دینی (مصادق سیاست ایمانی). (۱۱)

به عبارت دیگر، می‌توان چنین ادعا کرد که در این روش اگرچه فهم و درک دین همچون الگوی روش‌شناختی جریان نخست پذیرفته شده، اما بر درک متعهدانه متن و محقق ساختن آن در فضای عینی تأکید می‌شود. بدین صورت که فهم دین با هدف منطبق ساختن آن با شرایط سیاسی حاکم و در نتیجه عرفی‌سازی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه بالعکس فهم نوین و مرفقی‌ای از دین ارایه می‌شود که پاسخگوی نیازهای جدید انسان معاصر است. (۱۲) در این وضعیت، نهادهای عرفی از طریق تفسیر نوین دین بازتعریف شده و با هدف تأمین اهداف مصوب آن

در جامعه، تأیید شرعی می‌یابند. خلاصه کلام آنکه «عرف سیاسی»، در درون «اصول و چارچوب دینی» بازسازی می‌شود و در نتیجه شاهد شکل‌گیری گونه‌ای از حکومت دینی می‌باشیم که اگرچه با الگوی سیاست ایمانی منطبق نیست، اما به دلیل داشتن شباهت‌های اولیه با این الگو و فاصله گرفتن از الگوهای «سیاست کفرآمیز» و «عرفی‌سازی دین»، مورد تأیید نسبی بوده و به عنوان بدیلی برای حکومت‌های جایر موجود، از سوی دینداران تأیید می‌شوند. در نمودار شماره ۱ این چهار الگو نمایش داده شده است.



مطابق نمودار مشخص می‌شود که از منظر درون دینی، شیعیان جریان‌های اصلی در حوزه حکومت‌سازی را به چهار گروه تقسیم می‌نمایند:

الگوهای اصلی

۱. حکومت دینی که مبتنی بر اصل التزام دینی بوده و با استناد به نص و سیره شناخته می‌شود.
۲. حکومت ضددینی که مبتنی بر اصل «شرک» و صرفاً مستند به تجربه بشری است.

الگوهای فرعی

۳. حکومت‌های سکولار که مبتنی بر اصل «عرفی‌سازی دین» و مستند به تجربه بشری هستند.
 ۴. حکومت‌های مورد تأیید دین که مبتنی بر اصل «شرعی‌سازی عرف» و مستند به التزام دینی‌اند.
- با این تقسیم‌بندی، می‌توان به تعیین جایگاه «صفویه و تحلیل عملکرد فقهای شیعه» در این دوره پرداخت. در واقع فقهای این دوره در قالب جریان چهارم در الگوی مذکور به دنبال آن بودند تا از شرایط جدید به نفع مصالح عمومی مؤمنان بهره ببرند و تأیید کامل این الگوی حکومت به مثابه الگوی مصداق «سیاست ایمانی» را چنان که برخی از تحلیلگران بیان داشته‌اند، اساساً دنبال نمی‌کرده‌اند. (۱۳) این امر به اقتضای ماهیت جریان اسلام در این حوزه است که در ادامه به تحلیل مبادی و ارکان آن خواهیم پرداخت.

ب. جابه‌جایی در قدرت؛ ظهور پارادایم صفوی

«تشیع دارای دو دوره کاملاً منفک و جدا از هم است. یکی دوره‌ای از قرن اول که خود تعبیری از اسلام حرکت است در برابر اسلام نظام ... تا اوائل صفویه؛... و یکی دوره‌ای از زمان صفویه تاکنون که دوره ... شیعه نظام [است].» (۱۴)

گذشته از صحت یا سقم محتوای دیدگاه علی شریعتی در خصوص سیر تحول تشیع از یک حرکت^۱ به یک «نظام»^۲، این یک واقعیت است که جریان تشیع در گذار به صفویه، تحولی بنیادین را تجربه می‌نماید که به تأسیس الگوی جدیدی در سیاست و حکومت در عصر غیبت منجر می‌شود؛ به همین دلیل است که عمده‌ترین تحلیل‌های مربوط به صفویه - سلباً یا ایجاباً -

1. Movement

2. Institution

آن را مقطعی متفاوت از گذشته ارزیابی می‌کنند. به منظور درک پیامدهای این تحول در حوزه ملاحظات امنیتی، مناسب است تا از الگوی تحلیلی «بیل مک‌سویی»^۱ استفاده شود. به زعم «مک‌سویی» فلسفه وجودی کلیه نظام‌های سیاسی را «تأمین امنیت» تشکیل می‌دهد و به همین دلیل است که می‌توان به گونه‌شناسی نظام‌های سیاسی بر مبنای تلقی‌ای که از «امنیت» دارند و یا «روشی» که برای تحصیل و تقویت آن به کار می‌برند، پرداخت. (۱۵) بنیاد این الگو به طور طبیعی بر موضوع «قدرت» استوار است. بنابراین ماهیت الگوی جدید صفویه را می‌توان با توجه به عنصر قدرت، مبتنی بر ارکان زیر دانست:

رکن اول. تولید قدرت نرم

صفویه قبل از آنکه یک جنبش سیاسی باشد، حرکتی اجتماعی ارزیابی می‌شود که توانست سازمان «مرید - مرادی» را در مناسبات اجتماعی به صورت نهادینه تعریف و محقق سازد. بزرگانی چون «شیخ صفی‌الدین اردبیلی» که صاحب کرامات و درجات معنوی بودند، چنان تأثیرگذار بودند که نه تنها مردم بلکه بسیاری از حاکمان، التزام به احکام و فرامین ایشان را بر خود فرض می‌دانستند. صاحب «تاریخ جهان آراء» نقل می‌کند که حلقه مربیان شیخ صفی بسیار وسیع و قدرتمند بود، به گونه‌ای که ضرورتاً در معادلات سیاسی حضور می‌یافتند و مغولان در عین تصدی قدرت، رعایت جانب ایشان را داشتند. از شیخ صفی خطاب به ابوسعید نقل شده که زمانی به وی گفته بود: ای ابوسعید! توان ما بیش از آن است که تو در سربازانت می‌بینی. چرا که ما در مقابل هرسرباز مغول یکصد نفر مرید داریم که تماماً به فرمان‌ماست. (۱۶) به عبارت دیگر قدرت صفویه قبل از آنکه از «سازمان سیاسی» ناشی شود، از درون جامعه می‌جوشیده و همین امر به شیوخ صفویه توانی به مراتب تأثیرگذارتر از صاحبان مناصب رسمی می‌داده است. دلیل این امر نیز چنان که «میشل فوکو»^۲ نشان داده، به ترجیح قدرت‌های برآمده از «جامعه» بر قدرت‌های مبتنی بر «سازمان رسمی» برمی‌گردد. (۱۷)

1. Bill McSweeney

2. Michael Foucault

کاربرد عینی این رکن را می توان در جریان تأسیس سلسله صفویه مشاهده کرد. شاهان صفویه عموماً خود را یک شاه عرفی قلمداد ننموده و در عین تصدی امر سلطنت، مراتب روحانی و حلقه مریدان خویش را حفظ می کردند؛ تا حدی که شاه اسماعیل لقب «اسماعیل ولی الله» را بسیار محترم و ارزشمند می داشت و مریدانش با این عنوان از وی یاد می کردند. (۱۸) بر این اساس، نکته برجسته در الگوی تازه آن بود که «قدرت سخت» حکومت بر پایه «قدرت نرم» ارادت، استوار گشته بود:

«پایه اساسی دولت صفویه به تصوف بود. تصوفی که صورت روحانی آن تبدیل به سیستم سیاسی - روحانی شده و پیروزی دولت صفویه را به همراه آورده بود... شاه صفوی به عنوان مرشد کامل در میان قزلباش ها که مریدان پر و پا قرص آنان بودند - و به صورت یک قدرت سیاسی مشروع - پذیرفته شده بود.» (۱۹)

رکن دوم. بازتولید قدرت

قدرت های برآمده از درون جامعه اگرچه دارای ضریب نفوذ بالایی می باشند اما به تعبیر «جان واسکونز»^۱ از برد قابل توجهی برخوردار نبوده و آستانه اوج آنها بسیار کوتاه است. (۲۰) به همین دلیل است که این گونه قدرت ها پیوسته نیازمند محمل های تکمیلی هستند که رسالت بازتولید آنها را عهده دار شود. در این صورت، قدرت به صورت مستمر تقویت شده و جلوی افت آن گرفته می شود.

صفویان عملاً در درک این معضل و حل آن توفیق داشتند. بدین صورت که جهت افزایش برد قدرت نرم ناشی از «مرید - مرادی» آن را با آموزه های تشیع پیوند زده و تشیع را به عنوان «مذهب رسمی» اعلام کردند. این اقدام ابتکاری مجال تازه و گسترده ای را پیش روی آنها باز کرد که می توانست ضمن کاهش لطمات ناشی از رحلت بزرگانی چون شیخ صفی، منابع تازه ای از قدرت اعتقادی را دو اختیار ایشان قرار دهد. افزون بر آنکه تشیع می توانست «غیریت سازی» کند و به تمییز ایشان از بازیگران سنی و حتی بنی عباس - به واسطه تأکید بر آموزه های شیعه دوازده امامی - کمک نماید. (۲۱)

رکن سوم. بازسازی سازمانی قدرت

اگر چه در زمان صفویه، مطابق با الگوهای سنتی، دسترسی به منابع قدرت رمز اصلی تصاحب حکومت و ماندگاری آن به شمار می‌آمد؛ اما این تحلیل بزرگان صفوی که لازم است تا قدرت «مرید - مرادی» از شکل آزاد به قالب سازمانی درآید، تا بتوان نسبت به کارآمدی و استمرار آن در طول زمان اطمینان حاصل کرد؛ تحلیلی مدرن و مطابق با آموزه‌های نوین «سازمان» و «بوروکراسی» است که به خوبی در دستگاه صفوی فهم، طراحی و به اجرا گذارده شد. در این رویکرد «مدیریت منابع قدرت» امری مستقل ارزیابی می‌گردد که برخلاف «قدرت» که توانی انقلابی و در مدت زمان اندک تولید می‌کند، قادر است «قدرت مستمر» و با هزینه اندک (و کارآمدی بالا) تولید نماید. (۲۲) به همین دلیل است که بسیاری از جنبش‌ها و نهضت‌ها علی‌رغم توفیق در مرحله «تخریب» و «تصاحب قدرت» در مرحله «اداره» و «مدیریت» جامعه با مشکل جدی روبرو شده‌اند. (۲۳) از این منظر، تجربه صفویه دلالت بر نگرشی نوین نسبت به قدرت دارد که نتیجه آن ایجاد سازمان قدرت در دو حوزه سلبی و ایجابی است.

۱. سازمان سلبی

غرض از سازمان‌های سلبی، ایجاد ساختارهایی است که تهدید را دفع نمایند، از توان بازدارندگی رقیب برخوردار باشند و بدون کاربرد زور و از طریق نمایش قدرت، سایر بازیگران را مجبور به تمکین نمایند. (۲۴) بر این اساس اقدام صفویه در سازمان‌دهی به جماعت مریدان، در قالب لشگرهای منظم رزمی که دارای سازمان و یونیفورم‌های مشخص و مستقلی بودند؛ سیاستی کارآمد به منظور سازمان بخشی به قدرت رزمی صفویه ارزیابی می‌شود.

۲. سازمان ایجابی

سازمان‌های ایجابی برخلاف گونه سلبی با قدرت‌های سخت‌افزاری کاری ندارند و عمدتاً اهداف زیر را دنبال کنند: برای قدرت سخت مشروعیت تولید می‌کنند، حمایت مردمی را برای سازمان رسمی قدرت جلب می‌کنند و در نهایت مدیریت مسالمت‌آمیز و کم‌هزینه مسایل

داخلی و خارجی را طراحی و اجرا می‌کنند. (۲۵) صفویه برای این منظور سیاست به کارگیری فقهای شیعه در ساختار رسمی قدرت را در دستور کار خود قرار داد. یعنی همان سیاستی که توسط مأمون در زمان امام رضا(ع) به کار گرفته شد تا از طریق حضور حضرت در ساختار قدرت، مشروعیت مورد نظر برای حکومت تولید شده و مدیریت مسایل داخلی با هزینه کم صورت پذیرد. البته از آنجا که عمده بزرگان شیعه به دلیل شرایط نامناسب ایران طی سال‌های گذشته در مناطق دیگر - و به ویژه لبنان - سکنی گزیده بودند؛ راهبرد «مهاجرت به ایران» طراحی شد تا بتواند این نقیصه را مرتفع سازد. نتیجه اجرای این راهبرد، مهاجرت جمعی از فقهای بزرگ شیعه به ایران بود که در رأس آنها افرادی چون «محقق کرکی» قرار داشتند. (۲۶)

بدین ترتیب قدرت در دو ساحت به صورت سازمانی باز تولید شد: نخست آنکه قدرت نرم اعتقادی به واسطه حضور فقها در ساختار قدرت به صورت مشروعیت و حمایت از صفویه سازمان یافت و بدین وسیله صفویه بر سایر رقبا - اعم از گروه‌های اهل سنت یا سایر فرقه‌های شیعی - برای تصدی قدرت اولویت پیدا کرد و دیگر آنکه با سازمان‌بخشی به مدیران، بازوی نظامی صفویه به صورت مقتدر شکل گرفت. نتیجه این اقدام پیدایش «الگوی سلطنت مشروعه» بود که بستر^۱ عملکرد فقهای شیعه در این دوران را شکل می‌داد. این وضعیت با الگوی «حکومت اغتصابی» که پیش از این مدنظر فقهای شیعه بود، کاملاً متفاوت می‌نمود. (۲۷) به عبارت دیگر، جابه‌جایی رخ داده در ماهیت قدرت - که طی آن قدرت اغتصابی به قدرت مشروع نزد شیعه تبدیل می‌شود - فضای نوینی را پدید آورد که در آن ملاحظات امنیتی با روایت و فلسفه متمایزی از سوی فقها مطرح شدند.

ج. جابه‌جایی در روش؛ گذار از آرمان‌گرایی صرف به واقع‌گرایی متعهد

ظهور پارادایم جدید قدرت در عصر صفوی صرفاً در حوزه اندیشه و عمل سیاسی مؤثر نبود؛ بلکه افزون بر آن تحولات روش‌شناختی‌ای به دنبال داشت که تأثیر آن را می‌توان در نوع مواجهه فقهای شیعه با سلطنت مشروعه مشاهده کرد. در خصوص نوع مواجهه فقها با سازمان رسمی قدرت می‌توان دو الگوی روش‌شناختی اصلی را درون گفتمان دینی از یکدیگر تمییز داد:

اول. آرمان‌گرایان صرف

این دسته از فقها بر این باور بودند که سلاطین صفوی با همان روش‌هایی به قدرت دست یافته‌اند که سلاطین و سلسله‌های پیشین چنین کرده‌اند. بنابراین کلیه احکامی که از حیث روش‌شناختی بر فرمان‌روایان قبلی صادق بوده است، بر ایشان نیز قابل حمل است. برای مثال «یوسف بحرانی» در «الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة» چنین استدلال می‌کند که: خداوند در قرآن کریم ضمن تقبیح ظلم در کلیه اشکال آن، امر فرموده که مسلمانان باید از رکون به ظلمه خودداری ورزند. این حکم در خصوص سلاطین صفوی که از طریق تغلب و اعمال زور به حکومت دست یافته‌اند نیز صادق است. اگرچه ایشان اظهار تشیع نموده و فقها را در تصدی قدرت متعاقباً شریک نموده‌اند اما این اقدام مثبت به هیچ وجه نمی‌تواند توجیه‌گر اعمال زور و موجد ظلم باشد. (۲۸) بر همین سیاق «شیخ ابراهیم قطیفی» کوچک‌ترین همراهی با شاه طهماسب صفوی را نامشروع خوانده و نقل شده که حتی حاضر نشد هدیه وی را بپذیرد. (۲۹)

این گروه که در اقلیت بودند، در واقع استمرار جریان اصلی در حوزه گفتمان سیاسی شیعه طی عصر غیبت به شمار می‌آیند که با بنیاد پارادایم صفوی مخالف بوده و در قالب پارادایم «سلطنت اغتصابی» به تحلیل شرایط و ارایه راهکار برای آینده می‌پرداختند. چنان که در قسمت اول این نوشتار آمد، در درون این پارادایم اولویت با مفهوم «مشروعیت» و نه «امنیت» می‌باشد. لذا سیاست بر مبنای «مخالفت با قدرت» به منظور «تغییر وضعیت»؛ و نه سیاست «اصلاح قدرت» جهت «ایجاد امنیت و ثبات» تعریف می‌شود.

دوم. واقع‌گرایان متعهد

در مقابل اقلیت بالا، طیف وسیعی از فقهای شیعه قرار دارند که قایل به ضرورت استفاده بهینه از شرایط تاریخی نسبتاً مطلوب پدید آمده بودند. از نظر ایشان، شیعیان علی‌رغم حقانیت و التزامی که به اصول سیاست اسلامی داشته‌اند؛ پیوسته تحت ظلم و تبعیض بوده‌اند و به همین دلیل به «گروه اجتماعی ناامن» تبدیل شده بودند که از حیث اعتقادی و بهره‌مندی از حقوق اجتماعی، همیشه در معرض تهدید سلاطین و سلسله‌های مختلف بوده‌اند. این وضعیت

حتی با روی کار آمدن بنی‌العباس که داعیه «اصلاح قدرت» و تغییر وضعیت شیعیان را داشتند، محقق نشد و در نتیجه روند عمومی در تاریخ اسلام بر ضد شیعه جریان داشته است. (۳۰) با این وصف، اقبال صفویه به آموزه‌های تشیع و درخواست ایشان از فقهای شیعه برای حضور در ساخت رسمی قدرت، در واقع یک فرصت تاریخی ارزیابی می‌شد که بتواند به «اصلاح وضعیت» و افزایش ضریب بهره‌مندی و در نتیجه تأمین امنیت شیعیان نایل آید. چنین فرصتی می‌بایست مغتنم شمرده می‌شد و این کاری بود که اکثریت فقهای شیعه از حیث واقع‌گرایی بدان اهتمام ورزیدند.

از رهگذر تحلیل ادله و تفاسیر ارایه شده برای این همکاری، می‌توان چنین استنتاج کرد که واقع‌گرایان در دو دسته متفاوت قرار داشته‌اند؛ چرا که میزان این اصلاح‌پذیری - و در نتیجه ارزش این همکاری - نزد همه ایشان یکسان نبوده و در نتیجه مشاهده می‌شود که دو دسته «واقع‌گرایان حداکثری» و «واقع‌گرایان حداقلی» پدیدار می‌شوند.

یک. واقع‌گرایان حداکثری

پیروان این دسته از امکان تأسیس یک حکومت مشروع و ایده‌آل (یعنی همان ایده‌ای که اقلیت در مخالفت با صفویه بدان استناد می‌جست) سخن گفته و بر این باور بودند که با حضور فقها در حکومت و توسعه نفوذ ایشان در مجاری قدرت عملاً ماهیت سلطنت صفوی متحول شده و نظریه «ولایت فقیه» جایگزین آن خواهد شد. به زعم ایشان فقهای شیعی، آگاه‌تر و متعهدتر از آن هستند که تابع فشارهای محیطی قرار گرفته و به تغییر نظریه حکومت اسلامی (ولایت فقیه) رضایت بدهند. بر این اساس، «امنیت» در آن شرایط صرفاً «اولویت» و نه «اولیت» دارد؛ چرا که اصل بر «تحول ماهیت و سلطنت صفوی» به نفع تشیع و در نتیجه شکل‌گیری «حکومتی مشروع» است که از جمله کارویژه‌های آن ایجاد امنیت و ثبات در جامعه اسلامی است. از این منظر، عملکرد «محقق کرکی» معنادار است، آنجا که می‌خوانیم:

«محقق از سال ۹۱۶ هـ. ق به دربار شاه اسماعیل صفوی راه پیدا کرد و در مدت کوتاهی بر شاه تسلط معنوی یافت و اندیشه خود را بر ارکان دربار حاکم ساخت که این نفوذ تا اواخر عمر شاه اسماعیل ادامه داشت. پس از انتقال حکومت به شاه طهماسب... چنان او را مجذوب استدلال‌های خود درباره ولایت فقیه و ادله آن نمود

که شاه را به مقبوله حفظه معتقد ساخت و او را به نوشتن بیانیه‌ای حکومتی واداشت که در آن انتقال قدرت به محقق را عملی می‌ساخت. (۳۱)

دو. واقع‌گرایان حداقلی

تغییر ماهیت سلطنت صفوی در نزد این گروه امری دور از ذهن ارزیابی می‌شد، اما اهمیت خارج نمودن شیعیان از وضعیت خطر و اضطراب آنقدر زیاد بود که فقهای شیعه برای تحصیل آن به همکاری با صفویه رضایت دهند. این گروه در قالب اصل اضطراب به مقوله همکاری با حکومت صفوی نگاه می‌کردند که متعاقباً و در اعصار بعدی خود به مکتبی مستقل تبدیل شد. برای مثال می‌توان به بسیاری از آموزه‌های مطرح شده توسط «محقق سبزواری» در «روضة‌الانوار عباسی» اشاره داشت که تماماً با هدف تأمین همین حداقل‌ها توسط محقق برای پادشاه بیان گشته‌اند. (۳۲)

د. جابه‌جایی در سازمان فکری قدرت سیاسی

«موجودات چون (برعکس آدمی) از عقل بهره‌مند نیستند. بنابراین عیب و ایرادی در اداره امور عمومی خود نمی‌یابند... حال آنکه در میان آدمیان بسیاری کسانی که خود را برای اداره امور عمومی داناتر و تواناتر از دیگران می‌دانند. و چنین کسانی می‌کوشند به طرق گوناگون دست به ابداع و اصلاح امور بزنند.» (۳۳)

چنان که «توماس هابز» اظهار داشته قوام هر نظام سیاسی به سازمان فکری است که نظام بر آن استوار است. به همین دلیل است که نظام‌های سیاسی‌ای که نتوانند از عقل به خوبی برای تأیید و تقویت خود کمک بگیرند، معمولاً از حیات متزلزلی برخوردار بوده و بالعکس الگوهای حکومتی مبتنی بر بنیادهای فکری استوار و پویا، می‌توانند متناسب با تحولات و تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، تکامل یافته و حضور خود را توجیه و استمرار بخشند. «باری بوزان» از این پدیده به «ایده دولت» یاد کرده است که بنیادهای نظری توجیه‌کننده «قدرت سیاسی» را شامل می‌شود. (۳۴)

از جمله تحولات چشمگیر عصر صفویه، تغییر بنیادینی است که در سازمان فکری قدرت سیاسی به وجود آمد. بر این اساس، فقهای شیعه پس از مدت زمان قابل توجهی که از عرصه

سیاست و حکومت به بیرون رانده شده بودند، فرصت آن را یافتند تا در راستای تامین مصالح عمومی مسلمانان بار دیگر در حکومت حاضر شوند. بدین ترتیب حکومت، کانون فکری مورد نیاز جهت توجیه خود و اقناع مردم به اطاعت را پیدا کرد. به عبارت دیگر می توان چنین ادعا کرد که سازمان فکری قدرت سیاسی با اتکا به فقهای شیعه شکل گرفت. در ادامه مهم ترین نظرات سیاسی - دینی ارایه شده از سوی بزرگان فقه شیعه در این دوره که ناظر بر اصل عمومی ثبات و امنیت است، مرور می شود.

۱. محقق کرکی و شرعی سازی مصالح عمومی

شیخ نورالدین ابوالحسن علی بن حسین بن عبدالعالی عاملی کرکی، معروف به محقق کرکی از جمله بزرگان فقهای شیعه در عصر صفوی است که حضور چشمگیری در دستگاه حکومتی داشته است. جوهره اندیشه او را که بعداً پیروان زیادی در میان فقها پیدا کرد، این موضوع شکل می داد که «مصالح عمومی» در امر حکومت باید به عنوان راهنمای عمل باشد و لذا «فقیه» از باب «ولایت» نمی تواند - و نباید - صرفاً به صدور احکام شرعی بسنده نماید و از توجه به شرایط و وضعیت مستلمین غفلت ورزد. «محقق کرکی» در «جامع المقاصد فی شرح القواعد» تصریح می کند که:

«فقیه ولایت بر مصالح عمومی دارد و لذا (حکمش) نافذ است.» (۳۵)

بر این اساس، تفکیک امر عرفی از امر شرعی و آوردن مقوله امنیت در ذیل امور عرفی که توسط سلطان و نه «ولی» باید در خصوص آن تصمیم گیری کرد - یعنی همان ادعایی که لمبتون اظهار داشته (۳۶) معنای خود را از دست داده و فقیه جامع الشرایط حسب وظیفه و رسالت دینی اش مسئولیت تأمین مصالح عمومی جامعه را عهده دار می گردد. بدین وسیله کرکی بنیاد نگرش تازه ای را در عصر خود بر جای می گذارد که مطابق آن ولایت و حکومت اساساً یکی تصور شده و لذا «ولی» نه تنها مشغول امور دینی، بلکه متولی امور عرفی و از آن جمله تأمین امنیت عمومی جامعه از طریق تصدی امر حکومت است.

۲. مقدس اردبیلی و جلوگیری از هرج و مرج

احمد بن محمد اردبیلی از جمله فقهای نام‌آور این دوره است که در مقام تأیید نظریه ولایت فقیه از منظر مصالح عمومی به موضوع نگریسته و در «مجمع‌الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان» اظهار می‌دارد که: اثبات ولایت فقیه صرفاً از طریق مقبوله عمر بن حنظله نیست، بلکه از حیث عقلی می‌توان برای آن ادله متعددی آورد. از آن جمله می‌توان به اصل ضرورت تأمین مصالح عمومی در جامعه و مهم‌ترین آنها یعنی ایجاد نظم و آرامش اشاره داشت که بدون پذیرش نظریه ولایت فقیه، تحصیل و تقویت آن در جامعه اسلامی غیرممکن به نظر می‌رسد:

«بدون وجود چنین ولایتی (برای فقیه) سامان و نظم دچار اختلال می‌گردد و این امر منجر به بروز سختی و مشکل در زندگی ایشان می‌شود؛ پدیده‌ای که عقل و شرع آن را نمی‌پسندند... پس می‌توان ادعا کرد که اگر فقیه ولایت نداشته باشد، نظم اجتماعی مختل خواهد شد.» (۳۷)

بر این اساس، ضرورت تأمین «امنیت» و «ثبات»، بنیاد نظریه مقدس اردبیلی را در حمایت از صفویه شکل می‌دهد؛ چرا که تنها از این طریق است که می‌توان به شکل‌گیری حکومت مشروع مطابق نصب الهی امیدوار بود:

«هیچ مصلحتی را نمی‌توان سراغ گرفت که بتواند جایگزین مصلحت ناشی از حضور امام (در اداره جامعه) باشد. لذا می‌توان ادعا کرد که هرج و مرج ناشی از مشخص نبودن رهبر جامعه، مفسده‌ای بزرگ است که می‌طلبد نصب امام را...» (۳۸)

۳. فیض کاشانی و مقابله با آشوب و ناامنی

محمد بن مرتضی ملقب به محسن و معروف به موسی محسن فیضی از جمله فقهای است که در قالب نظریه مصالح عمومی و با هدف کاهش فتنه و آشوب در جامعه اسلامی، موضوع همکاری با سلسله صفویه را مورد توجه قرار می‌دهد. وی جهت تبیین این موضوع دو گزاره اصلی را بیان داشته است.

گزاره ۱: عدم همکاری با سلاطین جابر اصل اولیه سیاست اسلامی است.

فیض در محجه‌البیضاء و در مقام نقد غزالی به خاطر یکجانبه‌گرایی وی در توجه به مصالح دنیوی و عدم توجه به مصالح اخروی، اظهار می‌دارد که تفکیک امور عرفی و شرعی و

اختصاص هر یک به فقیه و سلطان، ایده‌ای نادرست است که با اصول شریعت اسلامی هم‌خوانی ندارد. به زعم وی، مصالح عمومی عام بوده و جامع امور دنیوی و اخروی می‌باشد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مصالح واقعی جامعه اسلامی در گرو ایجاد حکومت مشروع الهی است و همکاری با سلاطین جایز اصولاً نمی‌تواند تأیید شرعی داشته باشد. لذا در «مفاتیح الشرایع» تصریح دارد که:

«چنان که در نصوص معتبر آمده پرتاب از بلندی و قطعه‌قطعه شدن، از پذیرش ولایت ستمکاران ارجح است و نیکوتر از آن می‌باشد که در خدمت ایشان، فرد درآید.» (۳۹)

گزاره ۲: دفع فتنه و ناامنی از جامعه اسلامی، اولویت شرعی دارد.

فیض در مقام تخصیص گزاره اول، به ضرورت ناشی از مصالح عمومی اشاره کرده و اظهار می‌دارد: عدم همکاری تنها در صورتی که مشکل مؤمنی حل گردد و یا مشکلاتی از سر راه مؤمنان برداشته شود، جایز است. (۴۰) سپس در مقام تشریح مصالح عمومی به اصل ثبات و آرامش در جامعه اشاره کرده، از «ضرورت امنیت» به مثابه یک توجیه شرعی برای ترک مخاصمه با سلطان جایز سخن می‌گوید:

«اگر پادشاهی دارای توانایی بسیار و شوکتی باشد که برکناری او از حکومت مشکل باشد و اگر چنانچه این امر محقق شود، فتنه و آشوب غیرقابل تحمل جامعه را فراگیرد؛ در این صورت ترک مخاصمه با او واجب است و لازم می‌آید (برای مصالح عمومی) از او به ظاهر اطاعت شود.» (۴۱)

۴. محقق سبزواری و اصلاح زمام امور

موسی محمدباقر محقق سبزواری از محدثان و فقهای بزرگ شیعه است که دوران چهار شاه صفوی (شاه عباس اول، شاه صفی اول، شاه عباس دوم و شاه سلیمان اول) را درک کرده بود. محقق با عنایت به شرایط جامعه در نهایت به این نظر رسید که چنانچه بتوان به روش‌های مسالمت‌آمیز، رأی فاسد پادشاهان صفویه را که نسبت به پادشاهان قبلی از صلاحیت بیشتری برای این تغییر و تحول برخوردار بودند، تغییر داد؛ تحصیل نفع عمومی جامعه ممکن می‌شود. (۴۲) به همین دلیل است که در کنار سلطنت فاضله که الگوی آرمانی حکومت را شامل می‌شود، از سلطنت ناقصه سخن به میان آورده و به جای طرد کلی آن، اقدام به گونه‌شناسی سلطنت ناقصه

و ارایه راهکارهایی جهت تأمین ثبات و ایمنی در این جوامع می‌پردازد. به زعم وی سلطنت ناقصه دارای سه گونه اصلی است: (۴۳)

گونه اول، شهوانی؛ آنها که صرفاً به دنبال منافع حاکمان هستند و نفع مردم را مدنظر ندارند.

گونه دوم، پیروان شرور عام؛ آنها که افزون بر تضییع حقوق مردم، تمایل فراوان به عذاب مردم و تحت فشار قرار دادن ایشان دارند.

گونه سوم، سلاطین معتدل؛ آنها که در پی حکومت‌اند اما در این خصوص رعایت پاره‌ای از اصول و احکام عمومی را نیز مدنظر دارند.

به نظر محقق سبزواری گونه سوم از سلاطین اگرچه از حیث مشروعیت همچون گونه‌های قبلی غیرقابل تأییداند، اما به خاطر محدودیت میزان «خوف» تولید شده از جانب ایشان برای مردم و افزایش احتمال اصلاح تصمیم سلاطین، شرعاً می‌توان در دستگاه ایشان حاضر و با ایشان - با هدف بهبود وضعیت مؤمنان - همکاری کرد.

در تغییر دادن رای پادشاه از جانب چیزی که متضمن فساد دینی و ملکی بوده باشد، کمال لطف و تدبیر منظور باید داشت و مسارعت و مبادرت به آن کار و تخطئه آن رای نباید نمود... [پس] باید که به لطایف تقریرات و صنوف تدبیرات [این مشکل] باز نمود. (۴۴)

۵. علامه مجلسی و الگوی جامع امنیت

مولی محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰هـ) صاحب اثر ارزشمند بحارالانوار است که در عرصه نظر و عمل سیاسی حضوری فعال و نگرشی جامع داشت. مجلسی با عنایت به تجربه پرفراز و فرود فقهای پیشین در بحث از مصالح عمومی و روش تأمین امنیت، دیدگاهی جامع (اعم از فردی و جمعی) را عرضه داشته و در بحث از تعیین سلسله مراتب حکومت‌ها به آن اشاره کرده است. وی سه دسته از سلاطین را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد:

اول، ولایت حقه که انطباق کامل با مصالح دنیوی و اخروی مردم دارد و در آن ایمنی فرد و جامعه به صورت توانمند تأمین می‌شود.

دوم. پادشاهان قابل اصلاح که اگرچه بر دین حق نیستند اما امید به اصلاح ایشان می رود. لذا جواز شرعی در همکاری با ایشان تا حدی که منافع مؤمنان را تأمین کند و رفع سختی و شدت از ایشان بنماید، وجود دارد.

سوم. پادشاهان جابر که امیدی به اصلاح ایشان نیست. در این مواقع باید که فرد در پی سیانت خویش باشد و مؤمنان می توانند از ابزار تقیه برای این مهم استفاده نمایند.

«دسته ای از پادشاهان بر دین حق هستند. ایشان رعیت را حفظ کرده و نیازشان برآورده ساخته... و دسته ای دیگر به طریق صحیح و عدالت نیستند، اما امید به اصلاحشان به دعا (و موعظت) می رود، پس باید چنین کرد که کلیه دلها در دست خداست... و بالاخره مطلق پادشاهان ستمکار که باید رعایت ایشان پیوسته کرد و به تقیه خود را از ایشان مصون داشت.» (۴۵)

بدین ترتیب تقیه، اصلاح و اطاعت به مثابه سه رکن اصلی نظریه ثبات و امنیت نزد مجلسی مطرح هستند که هر یک در گونه ای از نظام های سیاسی معنا و مفهوم می یابد.

نتیجه گیری

از جمله پیامدهای مهم دوران غیبت، تلاش پی گیر فقها و اندیشه گران شیعه برای ارایه نظریه ای متعهد به اصول گفتمان «سیاست ایمانی» عرضه شده از سوی پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) می باشد که بتواند از عهده تأمین مصالح عمومی جامعه - و از جمله مهم ترین آنها یعنی ثبات و امنیت در جامعه - برآید. در این راستا، طیف متنوعی از نظریه ها تولید و عرضه شده است که در مقاطع مهمی چون عصر صفویه، قاجار و انقلاب اسلامی می توان شاهد تأثیرگذاری آنها بود. در این میان، عصر صفویه به دلیل نوع همکاری فقهای شیعه با سلاطین صفوی از حساسیت بیشتری برخوردار است. نوشتار حاضر با توجه به این مقطع تاریخی مهم و بررسی رأی و عمل فقهای بزرگ چون محقق کرکی، نشان می دهد که راهبرد اصلی فقهای شیعه در این دوران را «شرعی سازی عرف سیاسی» به منظور افزایش ضریب امنیتی مؤمنان با توجه به فرصت تاریخی پیش آمده، شکل می دهد. به عبارت دیگر، عموم فقهای شیعه با تظنن به اینکه سلسله صفوی مطابق با الگوی اصیل سیاست ایمانی مبتنی بر اصل ولایت نمی باشد (موضوعی که در حوزه تئوری بدان توجه و تصریح دارند) در مقام عمل حضور در آن را با

هدف اصلاح و هدایت جریان قدرت به نفع مصالح عمومی، عین تکلیف الهی ارزیابی می‌نمایند. در نتیجه شاهد شکل‌گیری الگوی حکومتی «مورد تأیید شیعه» به دلیل ایجاد ثبات و ایمنی می‌باشیم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشت‌ها

۱. ایزوتسو، توشی هیکو، *خدا و انسان در قرآن*، احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳؛ ص ۵۶.
۲. ایزوتسو در این کتاب تحول معناشناختی مفهوم الله را از منظر صوفیان مورد بررسی قرار داده و آن را از حیث تبدیل روش شناخت غیرمستقیم به روش شناخت مستقیم، تحولی بنیادین و بی‌بدیل ارزیابی می‌کند. به عبارت دیگر روش‌شناخت متصوفان از دیگر گروه‌ها متمایز است و همین نقطه آغازین مهمی در شکل‌گیری یک دستگاه شناختی جدید در حوزه اسلامی ارزیابی می‌شود. نک. همانجا، صص ۶۰ - ۵۵.
۳. اگرچه امروزه بحث از ثبات و امنیت دو مقوله متفاوت ارزیابی می‌شوند که علی‌رغم همپوشانی‌های معناشناختی، دو واژه متفاوت با الگوهای عملیاتی مختلف هستند؛ اما در گفتمان سیاسی دوره صفویه این تفکیک چندان معنادار نبوده و عموم نویسندگان در ذیل عنوان کلی مصالح عمومی از ثبات و امنیت به مثابه مصلحتی بزرگ یاد می‌نمایند که پیوسته مدنظر حاکمان و مردمان بوده است. به منظور مطالعه تفاوت‌های معناشناختی ثبات و امنیت رجوع کنید به: افتخاری، اصغر، «ثبات سیاسی رسانه‌ای»، در: جمعی از نویسندگان، *رسانه‌ها و ثبات سیاسی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۷۷ - ۶۶؛ افتخاری، اصغر، «فرهنگ امنیت جهانی»، در: مک کین لای، آر. دی و آر. لیتل، *امنیت جهانی؛ رویکردها و نظریه‌ها*، تهران پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۲۸ - ۱۴؛ خواجه‌سروی، غلامرضا، *رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۸ - ۸۲.
۴. عثماوی، محمدسعید، *اسلام‌گرایی یا اسلام*، امیررضایی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷.
۵. مطالعه متون و اسناد منتشر شده در خصوص نظم و ثبات در قرن ۲۱ و طرح‌های پیشنهادی استراتژیک‌های مختلف دلالت بر آن دارد که اسلام به مثابه یک مقوله مؤثر در کلیه سناریوها حضور دارد. این موضوع سبب شده تا امنیت و ثبات با موضوع اسلام‌گرایی پیوند خورده و شاهد طراحی برنامه‌های گوناگون جهت مهار، هدایت و یا حذف این عامل از صفحه شطرنج جهانی در آینده باشیم. به منظور مطالعه کلیات مربوط به این موضوع رک. افتخاری، اصغر، «ناامنی محدود؛ بررسی تهدیدهای جهانی شدن برای جهان اسلام»، در: *جهانشمولی اسلام و جهانی سازی*، (به اهتمام) سیدطه مرقاتی، تهران، شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، ۱۳۸۲، صص ۲۴۳ - ۱۹۴.
۶. قال الله تعالی: «الله ولی الذین آمنو یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیائهم الطاغوت ینخرجونهم من النور الی الظلمات. اولئک اصحاب النار هم فیہ خالدون» (قرآن کریم. سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۵۷).

۷. ر.ک. السید، رضوان، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲، به ویژه: مقدمه مترجم و مولف.
۸. در این ارتباط رجوع شود به اثر نصر حامد ابوزید که بنیادهای روش شناختی این ضرورت را به صورت مستقل و مستند بیان داشته است. همین مبانی است که متعاقباً در حوزه سیاست‌شناسی اسلام به کار گرفته شده و عرفی‌سازی دین بر مبنای آن توجیه و تأیید می‌گردد. ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۹. انصاری، فیلدلی، *اسلام ولایسته*، امیررضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰، ص ۴۱.
۱۰. به منظور مطالعه مبانی و مبادی این جریان به صورت مبسوط ر.ک. شجاعی‌زند، علی‌رضا، *دین، جامعه و عرفی‌شدن*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
۱۱. به منظور مطالعه اجمالی در اهداف کلی این جریان ر.ک. نصر، سیدحسین، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، انشاءالله رحمتی، تهران، ۱۳۸۲، به ویژه ۲۴۰ - ۱۹۹؛ میر، ایرج، *رابطه دین و سیاست*، تهران، نی، ۱۳۸۰، صص ۱۸۸ - ۲۷؛ کریمی زنجانی اصل، محمد، *امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، تهران، نی، ۱۳۸۰، صص ۲۲۸ - ۱۳۱.
۱۲. برای آشنایی با مبادی روش شناختی این رویکرد رجوع کنید به: نصری، عبدالله، *واژمن*، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
۱۳. به منظور آشنایی با این رویکرد ر.ک. *امامیه و سیاست*، پیشین، صص ۵۶ - ۲۲۹.
۱۴. شریعتی، علی، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران، چاپخش، مجموعه آثار شماره ۹، ۱۳۷۸، ص ۳۷.
15. See Mc Sweeney, Bill, *Security, Identity & Interests*, Cambridge, C.U.P., 1999, pp.23-78.
۱۶. غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان آراء*، تهران، بی‌نا، ۱۳۹۹، ص ۲۶.
۱۷. ر.ک. فوکو، میشل، «قدرت انضباطی و تابعیت»، در: *قدرت: فراتر از فراترانی یا شریطانی*، (ویراسته) استیون لوکس، (ترجمه) فرهنگ رجایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۴۹ - ۳۲۷؛ دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، *میشل فوکو*، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، صص ۱۷ - ۳۱۱.
۱۸. ر.ک. سیوری، راجر، *ایران در عهد صفوی*، کامبیز عزیزی، تهران، سحر، ۱۳۶۶؛ مینو رسانی، *سازمان اداری حکومت در عصر صفوی*، مسعود رجب‌نیا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
۱۹. جعفریان، رسول، *دین و سیاست در عصر صفوی*، تهران، انصاریان، ۱۳۷۰، ص ۳۶.
20. See: Vasquez, John, *The Power of Power Politics*, Cambridge, C.U.P., 1998, pp. 183-213.
۲۱. این موضوع معمولاً از سوی کلیه تحلیلگران از جمله نویسندگانی که در زمینه سیر تحول اندیشه سیاسی شیعه به بررسی پرداخته‌اند مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال نگاه کنید به: کدیور، جمیله، *تحول گفتمان*

- سیاسی شیعه در ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، صص ۱۷۶ - ۹۹؛ کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران، نی، ۱۳۷۶؛ *امامیه و سیاست*، پیشین، صص ۵۵ - ۲۲۹.
۲۲. به منظور مطالعه این رویکرد جدید و نظریه های مختلف پیرامون آن نگاه کنید به: موزلیس، نیکوس، *سازمان و بوروکراسی: تجزیه و تحلیلی از تئوری های نوین*، حسن میرزائی اهرنجانی و احمد تدینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲۳. به منظور مطالعه مبانی جامعه شناختی این معضل ر.ک. بشیریه، حسین، *انقلاب و بسج سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
24. See: Wolf, Eric, *Pathway of Power*, California, University of California Press, 2001, esp. Foreword.
25. See: Kegley, Charles & G. Raymond, *When Trust Breaks Down*, University of South Carolina Press, 1990.
۲۶. ر.ک. مهاجر، جعفر، *الهجرة العالمية الى ايران في العصر الصفوي*، بیروت، ۱۹۸۹.
۲۷. بحث از «پارادایم حکومت اغتصابی» موضوع مستقلی است که ریشه های آن در دوران حضور قرار دارد. این پارادایم با دو روایت «حضوری» و «نیابتی» در گفتمان سیاسی شیعه شکل گرفته و دارای اصول، مبانی و ارکان مستقلی است که پیامدهای امنیتی ویژه ای را برای امت اسلامی به دنبال داشته است. از آن جا که بررسی این پارادایم موضوع نوشتار حاضر نیست، مراجعه به آثار زیر پیشنهاد می شود: خمینی، روح الله موسوی، *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، تهران، الست فقیه، بی تا؛ حمیدالله، محمد (گردآوری)، *نامه ها و پیمان های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام*، سید محمد حسینی، تهران، سروش، ۱۳۷۵؛ جمعی از نویسندگان، *امام خمینی و حکومت اسلامی*، مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ۱۰ جلد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۲۸. بحرانی، یوسف، *الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، محمد تقی الايروانی (تحقیق، تعلیق، و اشراف)، قام بنشره الشيخ علی الاخواندی، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۸، ۱۹۵۷، صص ۲ - ۱۲۱.
۲۹. نک. الافندی الاصفهانی، المیرزا عبدالله، *ریاض العلماء حیاض الفضلاء*، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ هـ.ق، صص ۵ - ۱۳.
۳۰. نک. دیکسون، عبدالامیر عبد، *خلافت اموی*، گیتی شکری، تهران، طهوری، ۱۳۸۱؛ معروف الحسنی، هاشم، *جنبش های شیعی در تاریخ اسلام*، سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۳۱. جهان بزرگی، احمد، *درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴.
۳۲. این مکتب را در نوشتار مستقل در بحث از دوران قاجار نزد فقهای شیعه توضیح و تبیین نموده ام. شایان ذکر است که این گروه در عصر صفویه در اقلیت قرار دارند و در دوره قاجاریه به جماعتی در خور توجه تبدیل می شوند. به منظور مطالعه محورهای کلی بحث ر.ک. افتخاری، اصغر، «قدرت، امنیت و مشروعیت: درآمدی بر

- جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر قاجار»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، بهار (۱۳۸۳). به منظور مطالعه موردی در خصوص این رویکرد در عصر صفوی ر.ک. محقق سبزواری، *روضة الانوار عباسی*، (به کوشش) نجف لکزایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام، بوستان کتاب، ۱۳۸۱؛ لکزایی نجف، *اندیشه سیاسی محقق سبزواری*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۳۳. هابز، توماس، *لویاتان*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱.
۳۴. بوزان باری مردم، *دولت ها و هراس*، ترجمه ناشر، تهران پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، صص ۲ - ۹۱.
۳۵. محقق ثانی، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۴.
۳۶. لمبتون، آن.کی. سی.، *دولت و حکومت در اسلام*، سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، بی جا، عروج، ۱۳۷۴، صص ۵ - ۴۳.
۳۷. محقق اردبیلی، شیخ احمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۸.
۳۸. محقق اردبیلی، شیخ احمد، *الحاشیه علی الهیات*، احمد عابدی (تحقیق) کنگره مقدس اردبیلی ها ص ۱۹۹.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن، *مفاتیح الشرایع*، مهدی رجایی (تحقیق)، قم، خیام، ۱۴۰۱ هـ.ق، ج ۳، ص ۹.
۴۰. همان.
۴۱. فیض کاشانی، ملا محسن، *مجمعه البیضاء فی احیاء الاحیاء*، علی اکبر غفاری (تصحیح)، قم، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۹.
۴۲. *اندیشه سیاسی محقق سبزواری*، پیشین، صص ۸۰ - ۶۵.
۴۳. همانجا، صص ۱ - ۱۶۰.
۴۴. همانجا، ص ۱۲۲.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، *عین الحیات*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲، ۱۳۶۲، صص ۱ - ۵۰۰.