

باسمه تعالی

# مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال شانزدهم، شماره شصت و دوم، پاییز ۱۴۰۳

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴  
وزارت علوم تحقیقات و فناوری «علمی- پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

مشاور علمی: جمشید کیانفر

سردبیر: دکتر مهدی محقق

## هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)  
دکتر اکبری، محمدعلی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت  
دکتر حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز  
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر قدیمی قیداری، عباس، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تبریز  
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران  
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران  
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی  
دکتر موسوی، سیدجمال، دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران

هیئت تحریریه فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، یاد و نام اعضای درگذشته خود را گرامی می‌دارد.  
زنده‌یادان: دکتر صادق آئینه‌وند، دکتر احسان اشراقی، دکتر حسین قره‌چانلو و دکتر محمدحسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی ویراستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره‌گان، ۱۰۰۰ نسخه چاپ و صحافی: چاپ تقویم

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است. ۸۰۰۰۰ تومان

نشانی پستی: تهران- خیابان شهید عباسپور- خیابان رستگاران- کوچه شهروز شرقی- شماره ۹

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

Web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ نگاری و تاریخ نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» ← فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱۰.۰۰۰.۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳.۰۰۰.۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

## ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد:
    - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
    - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
    - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
    - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل های مناسب با موضوع
    - نتیجه
    - فهرست منابع تحقیق
  ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
  ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
  ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

### شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در پانوش

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ رعایت فرمایند:

#### ارجاع درون‌متنی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

#### منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می‌شود، از چپ به راست حروف چینی می‌شوند.

### شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می‌شوند، و نیازی به شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، چ ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [ ] ذکر شود.

عنوان کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M, E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield, *Plant Science*, 15(3): 27-35. (Journal).
- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani(2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, *Iranian Journal of Field Crop Science*, 39(1): 113-126.(In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), *Plant Physiology*, Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press. [In Persian]



## فهرست مطالب

حمید بصیرت‌منش، امیر عظیمی دولت‌آبادی، محمد محمودی کیا، داود دشتبانی

\* سیاست دینی اتحاد جماهیر شوروی در قبال مردم مسلمان جمهوری آذربایجان ..... ۷

فرزاد خوش‌آب، علاء‌الدین شاهرخی

\* کارکردهای سیاسی رشوه در مناسبات درونی عصر صفوی و پیامدهای آن ..... ۲۹

مجید رضائیان، آرزو غیاثوند

\* شناسایی مبانی فکری انجمن حجتیه و گرایش جوانان شهر تهران به اندیشهٔ انتظار منفعل ... ۵۳

علی سالاری شادی، نیره دلیر

\* تحلیل مناسبات سیاسی علمای شیعه با حکومت (از صفویه تا اوایل قاجاریه) ..... ۷۹

فرید صادقی، سعید طاووسی مسرور

\* بررسی مصادیق جرم و مجازات مجرمان از ابتدای خلافت عباسی تا دوره متوکل ..... ۱۰۷

یزدان فرخی

\* آیهٔ شریفه سوره کهف بر مدفنِ خواجه نصیرالدین طوسی ..... ۱۳۳



## سیاست دینی اتحاد جماهیر شوروی در قبال مردم مسلمان جمهوری آذربایجان

حمید بصیرت منش<sup>۱</sup>

امیر عظیمی دولت آبادی<sup>۲</sup>

محمد محمودی کیا<sup>۳</sup>

داود دشتبانی<sup>۴</sup>

**چکیده:** با وقوع انقلاب بلشویکی و برقراری حکومت اتحاد جماهیر شوروی، سرنوشت مسلمانان قلمرو روسیه تزاری نیز به سیاست‌های کمونیستی گره خورد. باکو در ۲۸ آوریل ۱۹۲۰ به تصرف نیروهای شوروی درآمد. اکثریت مسلمان جمهوری آذربایجان از این زمان تا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، در معرض سیاست ضد دینی و سرکوب گرایانه قرار گرفتند. با وجود رویکرد کلی سرکوب، سیاست شوروی در قبال مسلمانان فراز و نشیب زیادی داشت. از بین بردن نهادهای دینی، ممنوعیت عبادت‌های جمعی، سرکوب آموزش دینی و نابودی کتب و متون دینی و همچنین عدم امکان برگزاری آیین‌های جمعی و سرکوب روحانیون، از جمله اقدامات اتحاد جماهیر شوروی در این دوره تاریخی بوده است. در عین حال، تبلیغ ماتریالیسم و باورهای الحادی و سبک زندگی غیردینی، برای تخریب باورهای دینی صورت گرفت.

نگارندگان این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی درصدد بوده‌اند تا نشان دهند که سیاست دینی شوروی در قبال مردم مسلمان جمهوری آذربایجان چه فراز و نشیبی داشته و چه تأثیری بر دینداری مردم این جمهوری داشته است؟ نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که سیاست شوروی برای از بین بردن نهادها، روحانیت و آموزش دینی در جمهوری آذربایجان، به شخصی شدن و کاهش اهمیت دین و تبدیل آن از ایمان و تعهد قلبی، به یکی از مؤلفه‌های هویت قومی تمایزبخش با جوامع هم‌جوار منجر شده است.

### واژه‌های کلیدی: اتحاد جماهیر شوروی، اسلام، سیاست دینی، جمهوری آذربایجان

10.221.16.62.6

basirat1341@yahoo.com

ORCID: 0009-0002-5491-0176

azimi@ri-khomeini.ac.ir

ORCID: 0000-0002-8555-4971

mmahmoudikia@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-9679-9405

۴ دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول).

ddashtbani@gmail.com

ORCID: 0009-0009-3853-4650

۱ استادیار گروه تاریخ پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۲ استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۳ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.


تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰





## The Religious policy of the Union of Soviet Socialist Republics towards the Muslim people of the Republic of Azerbaijan

Hamid Basiratmanesh<sup>1</sup>  
Amir Azimi Dolatabadi<sup>2</sup>  
Mohammad Mahmoudikia<sup>3</sup>  
Davoud Dashtbani<sup>4</sup>

**Abstract:** With the Bolshevik Revolution and the establishment of the Union of Soviet Socialist Republics, i.e. Soviet Union, the fate of the Muslim citizens in Tsarist Russia was also tied to communist policies. Soviet Union forces occupied Baku in April 28<sup>th</sup>, 1920. The Muslim majority of the Republic of Azerbaijan was exposed to anti-religious and repressive policy from this time until the collapse of the Soviet Union. Despite the general approach of repression, the Soviet Union's policy towards Muslims had many ups and downs. The elimination of religious institutions, the ban on collective worship ceremonies, the suppression of religious education and the destruction of religious books and texts, as well as prohibition of holding collective rituals and the suppression of clergymen, were among the measures of the Soviet Union during this era. At the same time, the propaganda of materialism and atheistic beliefs and non-religious lifestyles were carried out in order to destroy religious beliefs. The authors of this study, using descriptive-analytical approach, aims to show what the Soviet Union's religious policies has had to do with the Muslim people of Azerbaijan, and how did it affect the people's religious tendencies? The result of the research indicates that the Soviet Union's policy to eliminate the institutions, clergymen and religious education in the Republic of Azerbaijan has led to the personalization and mitigation of the importance of religion and transforming it from heartfelt faith and commitment to one of the components of ethnic identity with regard to the neighboring societies.

**Keywords:** the Union of Soviet Socialist Republics, Islam, religious policies, Republic of Azerbaijan.

 10.221.16.62.6

- 1 Assistant Professor, History Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. [basirat1341@yahoo.com](mailto:basirat1341@yahoo.com)  ORCID: 0009-0002-5491-0176
- 2 Assistant Professor, Sociology Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. [azimi@ri-khomeini.ac.ir](mailto:azimi@ri-khomeini.ac.ir)  ORCID: 0000-0002-8555-4971
- 3 Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. [mmahmoudikia@yahoo.com](mailto:mmahmoudikia@yahoo.com)  ORCID: 0000-0002-9679-9405
- 4 PhD Candidate, History of Islamic Revolution, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute (Corresponding Author). [ddashtbani@gmail.com](mailto:ddashtbani@gmail.com)  ORCID: 0009-0009-3853-4650

Receive Date: 2024/07/26 Accept Date: 2024/10/31



## مقدمه

جمهوری آذربایجان یکی از مناطق مسلمان‌نشین قفقاز بود که پس از شوروی شدن، تحت سیاست‌های سرکوب دینی اتحاد جماهیر شوروی قرار گرفت. این منطقه در همسایگی ایران تنها جمهوری شیعه‌نشین اتحاد جماهیر شوروی بود که طی جنگ‌های ابتدای قرن نوزدهم، توسط روسیه تزاری از ایران جدا شد. مردم مسلمان و شیعه جمهوری آذربایجان طی هفتاد سال دوران تسلط کمونیسم، تحت سرکوب و سیاست‌های سخت‌گیرانه ضد مذهبی قرار گرفتند. این سیاست‌ها در ادامه روند ایران‌زدایی و ضدیت با اسلام دوران تزاری صورت می‌گرفت. برخورد با روحانیون مخالف، محدود کردن دایره کاربرد زبان فارسی، کاهش ارتباط با ایران، دولتی کردن و به انقیاد درآوردن دستگاه روحانیت، از جمله اقدامات روسیه تزاری در این منطقه بود (مرشدلو، ۱۳۹۴). جمهوری آذربایجان پس از ایران دومین کشور با اکثریت شیعه است و از سوی دیگر، به خاطر جدایی از ایران در دو سده پیش و شباهت‌های فرهنگی و اجتماعی، به عنوان جامعه‌ای نزدیک و مشابه ایران شمرده می‌شود. یکی از عوامل اصلی تصور شباهت این جامعه به ایران، وجود جمعیت آذری‌زبان است که مردم جمهوری آذربایجان دنباله قومی و فرهنگی و زبانی این جمعیت در قفقاز تلقی می‌شوند. با توجه به عواملی چون همسایگی، شباهت فرهنگی، تاریخی و زبانی و استمرار قومی و زبانی جمعیت آذری‌زبان و همچنین اکثریت شیعه، شناخت این کشور برای پژوهشگران ایرانی واجد اهمیت است.

پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، جمهوری آذربایجان به عنوان یک کشور مسلمان و شیعه شناخته شد و این تصور را میان افکار عمومی و حتی پژوهشگران ایجاد کرد که امکان تأثیرگذاری اسلام سیاسی ایرانی در این جامعه وجود دارد. مطالعه چند دهه تسلط شوروی بر جمهوری آذربایجان از جهت شناخت تغییرات اجتماعی و فرهنگی این جامعه، واجد اهمیت است و در شناخت تحولات مذهبی این جامعه و نوع مواجهه جمهوری اسلامی ایران با مقوله شیعیان در جمهوری آذربایجان کمک خواهد کرد.

پژوهش حاضر به دنبال آن است که با بررسی منابع آذری مبتنی بر اسناد بازمانده از اتحاد جماهیر شوروی و همچنین گزارش‌های مستند، به تصویری روشن‌تر از وضعیت دینی دوران شوروی در آذربایجان دست پیدا کند. در پژوهش حاضر با تکیه بر منابع آذری و انگلیسی، تصویر جزئی و جامع‌تری از چگونگی اجرای سیاست سرکوب دینی شوروی در جمهوری آذربایجان

ارائه شده و سیاست‌های اتخاذشده و چگونگی اعمال آن بررسی شده است، اما مسئله اصلی نشان دادن نتایج این سیاست‌ها در تغییر نوع دینداری مردم جمهوری آذربایجان است که نتیجه مستقیم سیاست‌های اعمال‌شده بود و در پژوهش‌های موجود چنین نتیجه‌گیری و بررسی تأثیرات این سیاست‌ها، بر نوع دینداری مردم جمهوری آذربایجان انجام نشده است.

پرسش اساسی این پژوهش که با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع پرداخته، این است که اتحاد جماهیر شوروی چه سیاست دینی را در قبال جمهوری آذربایجان به اجرا گذاشت و این سیاست دینی چه تأثیراتی در دینداری مردم جمهوری آذربایجان داشته است؟

### پیشینه پژوهش

در دوران اتحاد جماهیر شوروی، تعداد زیادی پژوهش درباره پیشینه دینی و مذهبی منطقه جمهوری آذربایجان انجام شد، اما عموماً جنبه تبلیغی داشتند و نمی‌توان آنها را به عنوان پژوهش‌های علمی جدی در نظر گرفت. بیشتر آنها به منتقدان اسلام و سنت‌های اسلامی اختصاص داشتند و بیشتر درباره مبارزه «با مسلمانان» و «تربیت کمونیستی» بودند. در این پژوهش‌ها دین برای جمعیت آذربایجان خصوصیتی بیگانه معرفی شده بود که با اجبار به مردم تحمیل شده و به دلیل تهاجم اعراب گسترش یافته است. چنین رویکرد یک‌طرفه انتقادی، مشکلات جدی را برای پژوهش‌های اسلامی پدید آورد و تاریخ اسلام در آذربایجان مطالعه نشد (Yunusov, 2004: 8).

پس از استقلال جمهوری آذربایجان، دو پژوهش جدی درباره سیاست دینی اتحاد جماهیر شوروی در باکو منتشر شده است. در کتاب *مناسبات دولت و دین در عصر آذربایجان شوروی*<sup>۱</sup> با تکیه بر اسناد، بررسی جامعی در این زمینه انجام شده است. عارف یونساف در کتاب *اسلام در آذربایجان*<sup>۲</sup> به بررسی موقعیت اسلام در جمهوری آذربایجان از آغاز تاکنون پرداخته و بخش مربوط به شوروی نیز با تکیه بر اسناد، به بررسی این مسئله اختصاص یافته است. این دو اثر هر چند مستند و با شیوه علمی نگاشته شده‌اند، اما غلبه تاریخ‌نگاری پان‌ترکیستی رایج در جمهوری آذربایجان و تفاسیر غیرمنطقی و مبتنی بر قضاوت‌های جانبدارانه، در جای جای آن دیده می‌شود. در این آثار، نسبت به گرایش‌های اسلامی غیرپان‌ترکیستی سوءظن وجود دارد و اسلام صرفاً به

1 Asaf Qanbárov (2019), *Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri: dünyəviləyin nəzəri və hüquqi əsasları*, Bakı, "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.

2 ARIF Yunusov (2004), *Islam in Azerbaijan, Institute of Peace and Democracy*, Baku: Zaman.

عنوان یک ویژگی قومی و فرهنگی که مردم جمهوری آذربایجان را از ارامنه و روس‌ها و سایر ملل متمایز می‌کند، به رسمیت شناخته می‌شود.

در زبان فارسی پژوهش قابل توجهی درباره سیاست دینی اتحاد جماهیر شوروی در جمهوری آذربایجان صورت نگرفته و آثار ترجمه‌شده نیز اشارات اندکی به این موضوع دارند. کتاب *اسلام و شوروی*<sup>۱</sup> اثر کریم روشنیان و *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*<sup>۲</sup> اثر شیرین آکینر و *یا مسلمانان شوروی: گذشته، حال و آینده*<sup>۳</sup> اثر الکساندر بنیگسن و *مری براکس آپ و اسلام و مسلمانان در روسیه*<sup>۴</sup> اثر کارر دانکاس ضمن اینکه به‌طور کلی به وضعیت اتحاد جماهیر شوروی پرداخته‌اند، بیش از همه به روابط با مسلمانان آسیای مرکزی اختصاص دارند و یا اساساً توجهی به قفقاز و جمهوری آذربایجان نداشته‌اند، یا اشارات اندکی به این منطقه دارند و واقعیت نیز همین است که وضعیت مواجهه اتحاد جماهیر شوروی با مسلمانان جمهوری آذربایجان، متفاوت از سایر مناطق به‌ویژه آسیای مرکزی بوده است. مؤلفان کتاب‌های *اسلام در جمهوری آذربایجان*<sup>۵</sup> و *شیعیان جمهوری آذربایجان*<sup>۶</sup> بخش مختصری را به بیان وضعیت اسلام در دوران شوروی اختصاص داده و تصویری کلی از این دوران ارائه داده‌اند؛ همچنین نگاه تحلیلی به این سیاست‌ها و نتایج آن ندارند و به صرف بازگویی حوادث و سیاست‌ها اکتفا کرده‌اند.

### شوروی شدن جمهوری آذربایجان

در ۲۵ اکتبر ۱۹۱۷ انقلاب کمونیستی در شوروی به پیروزی رسید و در ۲۸ آوریل ۱۹۲۰ با فتح باکو، دولت شوروی در آذربایجان تأسیس شد. به‌رغم این واقعیت که همه ادیان در دوره شوروی مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، مسلمانان وضعیت بسیار ناامیدکننده‌تری داشتند و کمتر به آنها اعتماد می‌شد. دلیلش این باور در شوروی بود که اسلام عامل اصلی مقاومت اقوام مسلمان شوروی در برابر کمونیسم است و مواضع ضد دینی و ضد اسلامی در مسلمانان تأثیر کمتری داشته

۱ کریم روشنیان (۱۳۵۸)، *اسلام و شوروی*، [بی‌جا]: [بی‌نا].

۲ شیرین آکینر (۱۳۶۶)، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمه علی خزاعی فر، مشهد: آستان قدس رضوی.

۳ الکساندر بنیگسن و مری براکس آپ (۱۳۷۰)، *مسلمانان شوروی: گذشته، حال و آینده*، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴ کارر دانکاس (۱۳۵۷)، *اسلام و مسلمانان در روسیه*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: حسینیه ارشاد.

۵ عبدالرضا راشد (۱۳۹۶)، *اسلام در جمهوری آذربایجان*، تهران: سفیر اردهال - تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ دیار کهن.

۶ ولی جباری (۱۳۸۹)، *شیعیان جمهوری آذربایجان*، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.

است (Bronz and Aslanova, 2019: 5). در ماده ۵۲ قانون اساسی اتحاد جماهیر شوروی آمده بود: «برای شهروندان اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی حق پیروی از هر دین و مذهب دلخواه و پیروی نکردن از هیچ دین و مذهبی و انجام شعائر و آداب مذهبی و تبلیغات الحادی تضمین شده است» (آکینر، ۱۳۶۶: ۴۶). لنین نیز ۱۵ نوامبر ۱۹۱۷، یعنی ۸ روز پس از کودتا و تشکیل حکومت موقت، بیانیه‌ای صادر کرد و برابری و حاکمیت ملیت‌های مقیم روسیه، حقوق ملیت‌های روسیه در آزادی به منظور اتخاذ تصمیم برای تشکیل یک حکومت مستقل و تضمین برای توسعه آزادی اقلیت‌های ملی و گروه‌های مذهبی را وعده داد (روشنیان، ۱۳۵۸: ۲۷-۲۸). او در بیانیه دیگری در ۲۴ نوامبر ۱۹۱۷ چنین گفت: «مسلمانان روسیه... تمامی شما که مساجد و نمازخانه‌هایتان ویران شده است، شما که باورها و آداب و رسوم‌تان توسط تزارها و ستم‌پیشگان روسیه پایمال شده است، نهادهای ملی و فرهنگی‌تان برای همیشه آزاد و مصون خواهد بود. حقوقتان را بدانید، همانند تمامی مردم روسیه، تحت حفاظت قدرتمند انقلاب هستید» (حسینی تقی‌آباد و کالیراد، ۱۳۹۴: ۱۰۷). به‌رغم وعده آزادی مذهب در قانون اساسی، در واقع مقصود نهایی محو اعتقادات دینی و مظاهر آن بود. این آزادی ظاهری که با سرکوب آشکار همراه بود، به این امید صورت می‌گرفت که مذهب در ذات خود رو به زوال می‌رود (آکینر، ۱۳۶۶: ۲۶).

پس از آنکه در آوریل ۱۹۲۰ باکو به اشغال ارتش سرخ درآمد، اولین نشانه سیاست دینی بلشویکی، لشکرکشی علیه مهم‌ترین گردهمایی شیعیان در راهپیمایی عاشورا بود. پس از آن مساجد بسته شد، بازدیدها و کمک‌های مالی به مسجد و زیارت قبور مقدسین شیعه به عنوان بارزترین نشانه زندگی مذهبی ممنوع شد (راشد، ۱۳۹۶: ۱۱۹؛ Goyushov: 2012, p4). محاکم شرع، مدارس علمیه و بسیاری از مساجد بسته شد، اوقاف متوقف و سفر حج نیز ممنوع گردید. مسلمانان به شدت از پرداخت زکات، دادن صدقه و روزه گرفتن نهی شدند، چاپ قرآن و مطالب مذهبی متوقف شد و در عوض سیلی از مباحث زهراگین ضد اسلامی به جای آن نشست و چون تبلیغات مذهبی ممنوع بود و راهی برای پاسخ دادن به آن‌ها وجود نداشت (آکینر، ۱۳۶۶: ۲۶)، حکومت شوروی از همان ابتدا سیاست علنی ضد مذهبی اتخاذ کرد و تشکیلات ظاهری مذهب مشخص‌ترین و در نتیجه آسیب‌پذیرترین هدف‌های حکومت بود و مذهب‌زدایی نیز با حمله به آنها آغاز شد. چند روز پس از استقرار قدرت شوروی در آذربایجان، همه امتیازات مدنی و مذهبی لغو شد. در ۱۵ مه ۱۹۲۰ کمیسر آموزش خلق جمهوری شوروی آذربایجان فرمان

آزادی وجدان را اعلام کرد. براساس این فرمان، وزارت عقاید دینی مساوات لغو شد و همه مدارس دولتی و خصوصی تحت مسئولیت کمیساریای آموزش و پرورش قرار گرفتند و اجرای هر نوع آداب دینی نیز در همه مدارس ممنوع شد (راشد، ۱۳۹۶: ۱۱۲). با این مصوبه، تدریس دین در همه مدارس دولتی و غیردولتی ممنوع گردید، ازدواج و ولادت فقط در صلاحیت دولت قرار گرفت و توسط ادارات ثبت ازدواج و ولادت انجام می‌شد و از دخالت شخصیت‌های مذهبی در روابط خانوادگی و کاری جلوگیری شد (MƏMMƏDOV, 2017: 4). برای کمونیست‌ها مانع اصلی خود دین نبود، بلکه کارکردهای بسیج‌کننده دین بود که به‌طور بالقوه به تضعیف اتحاد جماهیر شوروی کمک می‌کرد. بنابراین مبارزه بر جلوه‌های بیرونی دین اسلام متمرکز شد و کارکردهای عمومی دین توسط قانون محدود گردید. فرمان جدایی دولت و مدارس از دین، به یکی از ابزارهای اصلی شوروی در ارتباط با سیاست مذهبی تبدیل شد (Wiktor-Mach, 2017: 99).

دومین فرمان مهمی که صادر شد، جنبه اقتصادی داشت و ساختار قدرت روحانیون را هدف گرفته بود و در عین حال، به دلیل منافع اقتصادی، برای روستاییان اعتراض به آن نیز ممکن نبود. کمیته انقلاب آذربایجان در ۵ مه ۱۹۲۰ فرمانی مبنی بر مصادره اراضی خان‌ها و املاک وقفی و اعطای آنها به دهقانان ابلاغ کرد (Quluzadə, 2006: 18). این فرمان املاک وقفی و حتی زمین مساجد را در ردیف املاک خان‌ها و بیگ‌ها قرار داده بود و با مورد پرسش قرار دادن موازین حقوقی، املاک وقفی را میان روستاییان تقسیم کرد و بخش مهمی از منابع درآمدی در اختیار روحانیان را که به مصارف مذهبی می‌رسید، قطع کرد و در عین حال، مجوزی برای تخریب و تملک برخی مساجد برای تصاحب زمین آنان شد. بنابراین شوروی در نخستین سال‌هایی که قدرت را به دست گرفت، عناصر بنیادی و حقوقی و نهادهای قانونی و مالی اسلامی را از بین برد و تلاش کرد دین اسلام به شکل یک مذهب فردی درآید و از تأسیسات خود محروم بماند و از قلمرو امور دنیوی بیرون رانده شود (دانکاس، ۱۳۵۷: ۲۵).

رهبران شوروی در شناخت مسائل دینی مبتدی و کم‌تجربه نبودند. بلشویک‌ها می‌دانستند اسلام دینی جوان، قوی و قدرتمند در میان ادیان جهانی است. درحالی‌که سایر ادیان تحت سلطه جنبه‌های اخلاقی و معنوی‌اند، اسلام محتوایی سیاسی و اجتماعی دارد و شریعت بر همه هنجارهای زندگی مسلمانان حاکم است؛ به همین دلیل مبارزه با آن سخت و پیچیده است. جایگاه روحانیون

مسلمان نیز از رهبران سایر ادیان تزلزل‌ناپذیرتر و پایدارتر است. آنها مساجد خود را بیشتر به پیروان اسلام پیوند می‌دهند. برای مثال، درحالی که یک مسجد به هفتصد تا هزار نفر خدمت‌رسانی می‌کند، یک کلیسای ارتدوکس محل عبادت ده تا پانزده هزار نفر است. کارکرد روحانیون هم گسترده‌تر از کشیش‌هاست. علاوه بر آن، روحانیون مساجد توسط پیروان انتخاب می‌شوند و کشیشان منصوب می‌شوند (Quluzada, 2006:16-17).

ممنوعیت حجاب اسلامی به‌طور اساسی شیوه زندگی زنان مسلمان را تغییر داد و بسیاری از اقدامات شوروی از این دست، تأثیر بسیار زیادی بر زندگی مردم داشت و این تأثیر در فرهنگ و هویت مسلمانان جمهوری آذربایجان با وجود گذشت چند دهه از پایان امپراتوری شوروی باقی مانده است (Wiktor-Mach, 2017: 67). در می ۱۹۲۲، کمیسیون آماده‌سازی الفبای لاتین آذری به سرپرستی «آقام علی‌اوغلی» بازسازی شد تا الفبای یکنواخت برای مردم ترک‌زبان اتحاد جماهیر شوروی ساخته شود و در نهایت در ۱ ژانویه ۱۹۲۹ الفبای جدید رسماً در آذربایجان پذیرفته شد. همه مدافعان تغییر خط، از پان‌ترکیست‌ها تا کمونیست‌ها امیدوار بودند که تغییر خط بتواند تأثیر عمیقی بر نقش روحانیت در زندگی مردم ایفا کند و در اصل، این اقدام نیز چالشی برای اسلام و ارزش‌های اسلامی بود (Yunusov, 2004: 139). با تغییر خط، علاوه بر قطع ارتباط با سایر مسلمانان که با وجود زبان‌های مختلف از این خط استفاده می‌کردند، این مردم ارتباط با پیشینه اسلامی خود را نیز از دست دادند و متون و کتاب‌های گذشته بعد از یک نسل به فراموشی سپرده شد. همین خط لاتین نیز «با هدف تقویت دوستی و برادری با ملت قدرتمند روسیه» از اول ژانویه ۱۹۴۰ به خط سیریلیک آذری تبدیل شد (Cornell, 2011, 39; Yunusov, 2004: 140).

یکی از راهکارها در روند مبارزه با اسلام، برخورد با روحانیون مسلمان بود. بلشویک‌ها در سراسر جمهوری به آزار و اذیت روحانیون روی آوردند و آنها را دشمنان طبقاتی نامیدند. برخی به سببی تبعید و تعدادی تیرباران شدند. در این دوره صدها روحانی کشته شدند و کسانی که جان خود را نجات دادند، مجبور شدند در خارج از کشور زندگی کنند (بنیگسن و براکس آپ، ۱۳۷۰: ۸۷). روحانیون با عنوان انگل‌های اجتماعی و ضد انقلاب و از سال ۱۹۳۵ به بعد به عنوان جاسوس آلمان تحت تعقیب قرار گرفتند (شهیدی صالحی، ۱۳۷۱: ۱۸/۳، ۱۹). «شیخ عبدالغنی بادکوبه‌ای» به همراه «علامه سید محمد» و «شیخ حنیفه» از شاخص‌ترین روحانیون

آذربایجانی بودند که در همین تصفیه‌ها در زندان‌های شوروی کشته شدند (Quluzada, 2006: 9).

### دشمنی مشترک با امپریالیسم غرب

شوروی در عین حال که با اسلام به عنوان یک مسئله داخلی چالش داشت، اما نسبت به مسلمانان در کشورهای خارجی از حس متفاوتی برخوردار بود و تمایل داشت آنان را برای مبارزه با امپریالیسم غربی تشویق کند. سیاست ظریفی در حال انجام بود و هدف این بود که مسلمانان «داخلی» و مسلمانان «خارجی» در جبهه‌ای علیه غرب متحد شوند. امکان استفاده از قدرت اسلام در مبارزه با امپریالیسم، به‌ویژه با انگلستان برای سیاستمداران بلشویک روشن بود. در اول سپتامبر ۱۹۲۰ اولین کنگره خلق‌های شرق در باکو افتتاح شد (Cornell, 2011: 31).

این تبلیغات بخشی از روحانیون و شخصیت‌های مذهبی را که مایل بودند خود را با شرایط جدید وفق دهند، جذب کرد. این گروه به سوی بلشویک‌های بی‌خدا جذب شدند و امیدوار بودند آنان از مسلمانان محافظت کنند. نتیجه منطقی این عقیده، در سخنان این قشر آشکار شد: «ما مسلمانان در هر شرایطی از تمام توان و قدرت خود برای تقویت اتحاد جماهیر شوروی استفاده می‌کنیم و آماده جانفشانی برای دفاع از کشور هستیم؛ به‌ویژه آنکه ما آذربایجانی‌ها باید برای تقویت سرزمین مادری جمهوری شوروی آذربایجان تلاش کنیم» (Azerbaijan Kommunist Partyası tarixinin oçerkləri, 1964: 373). در راهپیمایی‌ها و تجمعات ضد امپریالیستی که برای دفاع از شوروی تشکیل می‌شد، بزرگان مذهبی معروف آذربایجان، چون شیخ‌الاسلام ملا آقا علیزاده، میر محمد کریم، میر جواد، ملا عبدالرئوف، ملا ملک‌زاده، ضیاء‌الدین مهدی علی‌زاده و دیگران فعالانه شرکت می‌کردند (Quluzada, 2006: 21). این قشر روحانیون به دفاع از نزدیکی اصول اجتماعی سوسیالیسم و دستورات اسلامی برخاستند و از سازش‌پذیری اسلام و کمونیسم سخن گفتند و مؤمنان را دعوت کردند که در ساختن زندگی نو و جامعه جدید شرکت کنند (دانکاس، ۱۳۵۷: ۶۷).

استفاده سیاسی و ابزاری از دین، در عین محدود کردن آن در زندگی روزمره اجتماعی و خصوصی مردم، تنها پوسته‌ای از اسلام را باقی گذاشت و مسیری را که دولت روسیه تزاری برای دولتی کردن اسلام در قفقاز آغاز کرده بود، ادامه داد و کامل کرد. دین به عنوان ابزاری برای کنترل اجتماعی دولت که تنها در عرصه‌ها و مواردی که به آن نیاز است حق حضور و فعالیت

دارد، شناخته شد. مراسم بزرگی چون عزاداری روز عاشورا و سایر اجتماعات مذهبی ممنوع گردید، مراکز دینی و مساجد عمدتاً بسته شدند و از روحانیون تنها در مواقعی که برای تأیید و تقویت دولت اتحاد جماهیر شوروی و آنچه که مبارزه با استعمار خوانده می‌شد، در مراسم دولتی به شکل نمادین استفاده می‌شد.

بعد از اولین سال‌های همزیستی و حتی همکاری، به تدریج گرایش کمونیست‌ها درباره اسلام تغییر کرد. از یک سو، این دیدگاه در مورد نقش دین به عنوان «افیون برای انسان» غلبه پیدا کرد و از سوی دیگر، کمونیست‌ها در روند ساخت یک «یهشت» جدید رادیکال‌تر شدند. پس از یک دهه تلاش، مشخص شد که امید به ماهیت انقلابی مسلمانان یک سراب است (Wiktor-Mach, 2017: 100). با شروع دوران استالین از سال ۱۹۲۴، مبارزه با مذهب وارد مرحله ملموس‌تری شد که هدف آن از بین بردن کامل مظاهر اسلام و همچنین محو تمامی آثار آگاهی دینی بود. مساجد تعطیل یا تبدیل به انبار و رهبران مذهبی اعدام شدند، مدارس مذهبی تعطیل گردیدند و وقف ملغا اعلام شد. برخوردها با مردم عادی هم که از قوانین ضد مذهبی عدول می‌کردند، بسیار جدی بود (حمسینی تقی‌آباد و کالیراد، ۱۳۹۴: ۱۰۸). در ژوئن ۱۹۲۴، برگزاری هرگونه مراسم مذهبی ممنوع شد. بناهای یادبود ادیان از جمله «مرقد بی‌بی هیبت» باکو و «کلیسای اسکندر» در باکو ویران شدند. اقدامات خشونت‌آمیز علیه شخصیت‌های مذهبی و اعمال مذهبی مردم شدت پیدا کرد و بازدید از زیارتگاه‌ها که مردم به آنها اعتقاد داشتند، ممنوع شد (MƏMMƏDOV, 2017: 12). اصلاحات قانون اساسی و قوانین جدید پیامدهای گسترده‌ای برای همه رفتارهای مذهبی در اتحاد جماهیر شوروی داشت. اصلاحیه قانون در سال ۱۹۲۹، به دولت این حق را داد که تمام فعالیت‌های مذهبی را کنترل و تنظیم کند. قانون انجمن‌های مذهبی در سال ۱۹۲۹ ثبت‌نام برای همه تشکل‌های مذهبی را الزامی کرد و همه فعالیت‌های مذهبی را خارج از این نهادهای ثبت‌شده ممنوع کرد. همچنین افراد زیر هجده سال از هرگونه فعالیت دینی منع شدند. در سال ۱۹۳۵ دانش‌آموزان رسماً از بازدید مساجد منع گردیدند (Bedford, 2009: 74).

در سال ۱۹۲۵ «اتحادیه ملحدان مبارز» (UMA) در اتحاد جماهیر شوروی تأسیس شد که شروع به ایفای نقش یک گروه فشار کرد (احمداف و برومند اعلم، ۱۳۹۷: ۵۲). شعار UMA «مبارزه با دین، مبارزه برای سوسیالیسم است» بود (Yunusov, 2004: 137). در دوره‌های بعدی،



شاخه‌های این جمعیت در مناطق روستایی توسعه یافتند و سخنرانی‌های منظم، دوره‌های آموزشی و کتابخوانی تشکیل شد. در این تبلیغات، اسلام به عنوان یک امر مزاحم تلقی می‌شد که توسط مهاجمان خارجی به منطقه آورده شده و در عین حال، اعتقاد بر این بود که این دین به شدت ضدّ روسیه نیز است. علاوه بر این، اسلام محافظه‌کارترین و تحقیرآمیزترین ادیان به شمار می‌رفت. رهبران مذهبی به عنوان افراد مرتجع، ضدّ اجتماعی، زن‌ستیز و بیگانه‌هراس معرفی می‌شدند. اسلام نیز به دلیل عقب‌ماندگی مورد سرزنش قرار می‌گرفت. شعائر اسلامی مانند ختنه و روزه در ماه رمضان، به عنوان رفتارهای بدوی، بربر و ناسالم مورد انتقاد قرار می‌گرفت (Bedford, 2009: 74).

با این تغییرات، حمله به سازمان‌های مذهبی از جمله اسلام در آذربایجان شدت پیدا کرد و ضربه اصلی به مساجد وارد شد. در اوایل سال ۱۹۲۷، از ۱۷۰۰ مسجد باکو و اطراف آن بیش از ۱۲۰ مسجد باقی‌نمانده بود. از این تعداد ۹۶۹ مسجد شیعه و حدود ۷۰۰ مسجد سنی بودند. تا سال ۱۹۳۳ در سراسر جمهوری حدود ۱۷ مسجد باقی‌مانده بود که تعداد ۱۱ مسجد از آنها متعلق به شیعیان، دو مسجد در اختیار اهل سنت و چهار مسجد مشترک بود و شیعیان و اهل سنت هر دو از آن استفاده می‌کردند (Yunusov, 2004: 141-142). مراسم حج به عنوان یکی از فرایض اصلی مسلمانان و زیارت عتبات عالیات در عراق و شهر مقدس مشهد در ایران، برای شیعیان آذری از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. اگر در سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۸، یعنی در مرحله اولیه کارزار سرکوب علیه اسلام، سالانه ۵۰۰ تا ۶۰۰ مؤمن از آذربایجان به شهرهای مقدس سفر می‌کردند، در اواسط دهه ۳۰ این تعداد به افراد انگشت‌شمار ۱۰ تا ۱۵ نفر کاهش پیدا کرد و پس از سال ۱۹۳۷ سفر حج از اتحاد جماهیر شوروی کلاً ممنوع شد (راشد، ۱۳۹۶: ۱۳۰). در دهه ۱۹۸۰ از کل اتحاد جماهیر شوروی در هر سال به ۲۰ نفر اجازه سفر حج داده می‌شد که در میان آنها تنها ۲ تا ۳ نفر آذربایجانی بودند (Bedford, 2009: 78). با وجود اینکه در دهه‌های بعدی زمینه سفر انفرادی به مقاصد زیارتی برای افراد محدودی فراهم شد، اما اعزام کاروان هرگز تا قبل از فروپاشی قانونی نشد. شیعیان به سرعت خود را با این امر تطبیق دادند و حج و زیارت عتبات و مشهد را با زیارت مقدس محلی که مزار امامزادگان یا پیر شناخته می‌شدند، جایگزین کردند. در دهه ۱۹۶۰-۱۹۸۰ در مجموع بیش از ۳۰۰ مکان مقدس در جمهوری آذربایجان وجود داشت که مردم به زیارت آن می‌پرداختند (Yunusov, 2004: 160).

تنها در آستانه فروپاشی شوروی، فرصت سفر عده قابل توجهی فراهم شد و در سال ۱۹۹۰ حدود ۱۵۰۰ نفر از کل شوروی به سفر حج اعزام شدند که از این تعداد ۱۵۱ نفر آذربایجانی بودند (راشد، ۱۳۹۶: ۱۳۰).

### سرکوب و استفاده ابزاری از اسلام در جنگ

شروع جنگ بین آلمان و اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۴۱، به تغییر سیاست شوروی در مورد مذهب به‌طور عام و به‌طور خاص اسلام منجر شد. در طول جنگ مشخص شد که آلمان به رهبری هیتلر در صدد است از عامل اسلام به عنوان موضوعی به نفع خود استفاده کند. برای مثال، گفته می‌شود در سال ۱۹۴۳ چهل هزار آذربایجانی بخشی از ارتش آلمان بوده‌اند که احتمالاً عمده آنان از میان اسرای جنگی بودند که حالا به نفع آلمان به جبهه‌های جنگ بازگردانده شدند (Bedford, 2009: 75). نیاز به سربازان بیشتر در جبهه‌های جنگ، به بهره‌برداری شوروی از ملت‌های تحت سلطه منجر شد. تعداد بالای آذربایجانی‌هایی که به ارتش شوروی فراخوانده شده بودند، نیازمند سیاست تبلیغاتی بود که نرمش در سیاست سرکوب اسلام نیز بخشی از آن بود. در سال ۱۹۴۰ - سال قبل از حمله آلمان به اتحاد جماهیر شوروی - جمعیت رسمی آذربایجان سه میلیون و دویست هزار نفر اعلام شد و در سال ۱۹۴۶، یک سال پس از پایان جنگ، جمعیت آذربایجان رسماً دو میلیون و هفتصد هزار نفر ذکر شد که کاهشی حدود نیم‌میلیون نفر را نشان می‌دهد. اگرچه آمارها قابل اعتماد نیستند، اما ظاهراً آذربایجان بیش از نیم‌میلیون سرباز را به جنگ فرستاد که اکثر آنها هرگز نتوانستند به عقب برگردند. این رقم حیرت‌انگیز، رفتار با مردم غیروسی در ارتش شوروی را نشان می‌دهد. مردم آسیای مرکزی و قفقاز قسمت عمده جمعیت عمومی ارتش را در نبردهایی مانند استالینگراد تشکیل می‌دادند (Cornell, 2011: 40).

در نخستین اقدام، در اوایل سال ۱۹۴۲، فعالیت «اتحادیه ملحدان مبارز» و انتشارات «آتئیست»، «روزنامه آتئیست» و «مجله ضد دین» که در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ بسیار فعال و از نظر مؤمنان نفرت‌انگیز بود، لغو شد (Yunusov, 2004: 143). اداره مسلمانان قفقاز در اوایل دهه ۱۹۲۰ بسته شده بود و به دلایل سیاست خارجی و نه خواسته‌های داخلی، در سال ۱۹۴۴ بازگشایی شد (Goyushov, 2012: 4). در ۲۵ تا ۲۸ می ۱۹۴۴ اولین کنگره مسلمانان برگزار شد. آخوند آقاعلیزاده به عنوان رئیس هیئت مسلمانان ماوراء قفقاز انتخاب شد و در عین حال، عنوان افتخاری شیخ‌الاسلام

را نیز دریافت کرد. با توجه به نسبت شیعه و سنی در آذربایجان، معاونت شیخ الاسلام به حاج ابراهیم افندی زاده که به او لقب مفتی داده بودند، اعطا شد. مفتی تنها در مسائل مالی از شیخ الاسلام اطاعت می کرد، اما در مسائل دینی مستقل بود. هم انتخاب و هم کل فعالیت شیخ الاسلام و هیئت مسلمانان ماوراء قفقاز تحت شدیدترین کنترل ارگان‌های شوروی قرار داشت (راشد، ۱۳۹۶: ۱۲۲). با این حال، وجود این مراکز وضعیت امور مذهبی مسلمانان را بهبود بخشید و اموری مانند تعلیم و انتصاب روحانیون، احیای محدود برخی مساجد و انتشار قرآن و کتب مذهبی - هرچند به میزان ناچیز - و اعزام زائران منتخب به سفر حج، مجاز شمرده شد. تعدادی اندک از دانشجویان مسلمان برای ادامه تحصیلاتشان به مراکز اسلامی خارج از کشور اعزام شدند (آکینر، ۱۳۶۶: ۴۷). این دانشجویان در کشورهایی چون مصر، لیبی، سوریه، اردن، عربستان سعودی و ترکیه تحصیلات خود را به پایان رساندند. این کشورها در اصطلاح رسمی کشورهای دوست شناخته می شدند. ایران و عراق به عنوان مراکز تحصیلات دینی شیعیان، در فهرست کشورهای پذیرفته شده نبودند؛ به همین دلیل آخرین شیخ الاسلام آذربایجان و رئیس هیئت مسلمانان قفقاز در باکو و سایر روحانیون شیعه آذربایجان، در اواخر دوره شوروی هرگز در خارج تحصیل نکردند (Bedford, 2009: 76). این شرایط به کاهش دانش دینی و ارتباط معنوی این روحانیون جدید و وفاداری بیشتر به اتحاد جماهیر شوروی منجر شد.

با وجود بازگشایی این اداره، حوزه دینی به وضوح از سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی جدا شده بود. هیئت روحانی مسلمانان بر اجرای این سیاست نظارت داشت. وظیفه اصلی آن سازماندهی و کنترل حوزه دینی بود. همه مساجد مجبور بودند دستورالعمل‌های مربوط به محتوای موعظه را مراعات کنند. مسئولان هیئت باید مساجد را تحت کنترل می گرفتند و آنها را از انجام هر نوع فعالیت غیرمذهبی بازمی داشتند؛ زیرا قوانین اتحاد جماهیر شوروی خدمات اجتماعی و همچنین آموزشی و یا فعالیت‌های اقتصادی را برای مساجد و روحانیون ممنوع کرده بود. محدودیت نهادی مذهبی در زمینه فعالیت‌های اقتصادی، نه تنها آنها را از انجام هر نوع فعالیت اقتصادی منع می کرد، بلکه از داشتن دارایی و مالکیت بر ساختمان‌های خود نیز محروم بودند (Wiktor-Mach, 2017: 100). هیئت باید اطمینان پیدا می کرد که مساجد در «فعالیت‌های غیرمذهبی» مانند خدمات اجتماعی از جمله مراقبت‌های بهداشتی و مسکن، آموزش از جمله تأسیس مدارس و کتابخانه‌ها، یا هر نوع خدمات اقتصادی یا تجاری شرکت نمی کنند (Bedford, 2009: 76).

در اوایل دهه ۱۹۵۰، نسل روحانیونی که قبل از قدرت شوروی تربیت شده و در مقاومت در برابر رژیم کمونیستی شرکت کرده یا شاهد آن بودند، کنار رفتند و با کسانی جایگزین شدند که دیدگاه‌هایشان در شرایط دیگری شکل گرفته بود و می‌دانستند که رفتار و فعالیت ضد شوروی نتایج بدی در پی خواهد داشت. قشر روحانیونی که مایل به همکاری بودند و با کمال میل با مقامات کمونیستی ملحد کار می‌کردند، بسیار سریع رشد کرد و برای آنها اشتغال به امور دینی، شغلی مانند دیگر اعضای عادی حزب کمونیست بود. در واقع، بالاترین روحانیون، هم مسیحیان و هم مسلمانان، در آن دوره زمانی بخشی از قدرت اجرایی اتحاد جماهیر شوروی شدند که باید به مقامات کمونیستی در داخل کشور و در سطح بین‌المللی کمک می‌کردند (Yunusov, 2004: 146).

### پایان دوران جنگ و سرکوب دوباره

با مرگ استالین و روی کار آمدن خروشچف در ۱۹۵۳ که سیاست استالین‌زدایی و کاهش سرکوب‌های دوران او در پیش گرفته شد، انتظار می‌رفت دینداران نیز شاهد گشایش بیشتری باشند، اما سیاست شوروی برخلاف این بود و با پایان نیاز دوران جنگ، دوره جدیدی از سرکوب آغاز شد. خروشچف روند شکل‌گیری سریع یک جامعه سوسیالیستی و سپس یک جامعه کمونیستی را اعلام کرد و در همین حال، اعلامیه‌ای مبنی بر «اتحاد ملت‌های شوروی در ملت واحد اتحاد جماهیر شوروی» صادر شد که در واقع به معنای سیاست روسی‌سازی بود. در همان زمان، ایدئولوژیست‌های کمونیست این ایده را مطرح کردند که با ساخت جامعه سوسیالیستی و کمونیستی، دین در اتحاد جماهیر شوروی از بین خواهد رفت و هر چه زودتر این اتفاق بیفتد، بهتر است. در ۷ ژوئن ۱۹۵۴ کمیته مرکزی قانون «دوباره کاستی‌های جدی در تبلیغات علمی-الحادی و اقدامات برای بهبود آن» را تصویب کرد. در این قانون تأکید شده بود: «کلیسا و فرقه‌های مختلف مذهبی فعالیت‌های خود را احیا و تقویت کرده‌اند. با فعالان ماهر و در عین انعطاف‌پذیری، خود را با شرایط معاصر تطبیق می‌دهند و ایدئولوژی مذهبی خود را به شدت در میان بخش‌های عقب‌مانده جمعیت گسترش داده‌اند». در این قانون اقدامات جامعی برای آموزش الحادی تعیین شده و تصمیم گرفته شده بود که افتتاح مساجد جدید متوقف شود و از هر طریق مانع از فعالیت‌های تبلیغی مذهبی‌ها شوند. با ابلاغ این قانون، مقامات محلی بلافاصله کمپین آزار و اذیت نمایندگان روحانیت و همچنین بستن برخی مساجد را آغاز کردند که در زمان استالین

فعالیت می‌کردند. در نتیجه، تنها ۱۶ مسجد در آذربایجان و تنها دو مسجد در باکو باقی ماند (Yunusov, 2004: 148). کارزار تبلیغاتی گسترده در میان مردم از طریق باشگاه‌های بی‌خدایی و سخنرانی‌ها درباره آسیب‌های دین فعال‌تر شد. به منظور کاهش و حذف تدریجی آگاهی مذهبی مردم شوروی، تلاش‌های عمده‌ای برای آموزش الحادی انجام شد. ایجاد گروه‌های الحاد زیر نظر دانشکده‌های فلسفه، مجموعه سخنرانی‌هایی با عنوان «روزهای الحاد» نیز برگزار شد. در روزنامه‌ها و مجلات، تئاتر، نمایشگاه‌ها و موزه‌ها و همچنین در تلویزیون و رادیو آموزش‌های الحادی به مردم ارائه می‌شد (Bedford, 2009: 73). از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۷۶م، ۹۶ کتاب و جزوه ضد اسلامی در آذربایجان منتشر شد. به علاوه، هر سال مبلغان ضد دین در جمهوری حدود پانزده هزار سخنرانی در مورد آسیب‌های اسلام ایراد کردند (Yunusov, 2004: 149).

تحت حکومت شوروی، برخی آداب اسلامی چون مراسم ختنه و تشییع جنازه مسلمانان، در سراسر کشور ادامه یافت و حضور در مسجد به‌ویژه در روز عاشورا از اواخر دهه ۱۹۷۰ به شدت افزایش یافت. ختنه و مراسم خاک‌سپاری فریضه‌های دینی و اسلامی‌اند که تخطی از آنها به معنای انکار هویت اسلامی شمرده می‌شود و پذیرش اسلام از این دو مراسم جدایی‌ناپذیر است. حتی کمونیست‌ها و آتئیست‌های آذربایجان متقاعد شده بودند که این دو مراسم را با حضور روحانیون اجرا کنند و این شرایط متناقضی است که مقامات شوروی با آن روبه‌رو بودند (راشد، ۱۳۹۶: ۱۳۲). به عبارت دیگر، می‌توان کمونیست بود و با اسلام مبارزه کرد، اما دوری از این دو مراسم به معنای انکار هویت خود، یعنی گذشته و سنت‌های مردم بود؛ به همین دلیل کمونیست‌ها سعی کردند این مناسک دینی را به عنوان «رسوم مردم» متعلق به پیش از اسلام معرفی کنند. مقامات با شرکت روحانیون در تشییع جنازه نیز مبارزه کردند. این امر به‌ویژه در آغاز دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ فعال‌تر شد و بسیاری از اعضای رده‌بالای حزب کمونیست از آن رنج می‌بردند، اما مردم آذربایجان شرکت روحانیون در تشییع جنازه را ضروری می‌دانستند. با وجود تعقیب و ممنوعیت‌های اعمال‌شده توسط مقامات، برخی آداب و رسوم اسلامی به قوت خود باقی ماند و به ظهور اسلام مردمی منجر شد (Yunusov, 2004: 159). عمل مذهبی در آداب و رسوم خانواده‌ها محدود شد. بنابراین اسلام نسبت به سال‌های گذشته بسیار خصوصی‌تر شد؛ به‌ویژه آنکه شهرنشینان هویت اسلامی خود را فقط در طول رویدادهای محدود مانند مراسم خاک‌سپاری آشکار می‌کردند. درحالی‌که آموزش الحادی شوروی معرفت دینی را تقریباً به‌طور

کامل حذف کرد، اما قادر به نابودی هویت اسلامی عمیق مردم نبود و راه را برای احیای تدریجی هویت اسلامی پس از فروپاشی شوروی هموار کرد (Goyushov, 2012: 4).

در عین حال، سیاست بین‌المللی شوروی پابرجا بود و کنفرانس‌های متعدد با حضور رهبران دینی از سراسر جهان در مسکو و تاشکند و باکو با موضوع صلح جهانی برگزار می‌شد. در دهه‌های ۶۰ و ۷۰، سیاست رهبری اتحاد جماهیر شوروی علیه اسلام ماهیتی دوگانه داشت. این سیاست در جهت سرکوب اسلام در داخل کشور و استفاده ابزاری برای تبلیغات سوسیالیستی در خاورمیانه در سیاست خارجی اجرا می‌شد. در مصر، سوریه و عراق دولت‌های متحد سوسیالیستی روی کار بودند و همزیستی اسلام و سوسیالیسم تبلیغ می‌شد (Qanbarov, 2019: 111).

در اتحاد جماهیر شوروی، سیاست ظریفی در برگزاری پی‌درپی کنفرانس‌های بین‌المللی اسلامی وجود داشت (بنیگسن و براکس آپ، ۱۳۷۰: ۱۷۶). دوئی که مدام الحاد علمی را تبلیغ می‌کرد و همواره دینداران را نادیده می‌گرفت، چنین جلساتی را برگزار می‌کرد تا دنیا ببیند که پیروان ادیان برخلاف تبلیغات جهانی، در شوروی با آزادی عمل کنفرانس‌های باشکوه و مجلل برگزار می‌کنند؛ و در عین حال رهبران مذهبی مورد تأیید خود را به سفرهای بین‌المللی اعزام می‌کرد (Curtis, 1995: 107).

### ظهور گورباچف و تحولات محرک هویت اسلامی

در مارس ۱۹۸۵ میخائیل گورباچف دبیر کل حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی شد. او درک کرده بود که سیستم سیاسی شوروی نیازمند اصلاحات جدی برای حفظ قدرت حزب کمونیست است. در زمان گورباچف، کمونیست‌ها در رابطه با اسلام در اتحاد جماهیر شوروی نرمش نشان دادند. فعالیت‌های دینی در چارچوب معینی به آزادی دست یافت، مساجد و مدارس جدید افتتاح شدند و شخصیت‌های مذهبی آزادانه‌تر فعالیت کردند (Qanbarov, 2019: , 115).

در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی سیاست شوروی در داخل کشور از بین بردن اسلام و آثار آن بود، اما در سیاست خارجی، اسلام به عنوان ابزاری برای فعالیت‌های طرفدار شوروی در خاورمیانه مورد استفاده قرار می‌گرفت و اتحاد جماهیر شوروی خود را به عنوان «دوست ملل عرب و مسلمان در مبارزه عادلانه آنها با امپریالیسم آمریکا و صهیونیست‌ها» معرفی می‌کرد (Goyushov, 2012: 4). از اواخر دهه ۱۹۷۰ و به‌ویژه در دهه ۱۹۸۰، تغییرات متعددی در روابط متقابل

اسلام با اتحاد جماهیر شوروی به وجود آمد. با وقوع انقلاب اسلامی در ایران و ورود ارتش سرخ شوروی به جنگ افغانستان، مقامات از ترس اینکه حوادث ایران و افغانستان بر مسلمانان شوروی تأثیر بگذارد، کارزار جدیدی را علیه اسلام آغاز کردند. وقوع انقلاب اسلامی ایران در پایان دهه ۷۰ میلادی، بر نشانه‌های ضعیف احیای اسلامی تأثیر بیشتری گذاشت (Goyushov, 2012: 4). در ۱۸ اوت ۱۹۸۶، در زمان میخائیل گورباچف، فرمانی از سوی دفتر سیاسی کمیته مرکزی حزب کمونیست «درباره تقویت مبارزه با نفوذ اسلام» به تصویب رسید؛ این فرمان آخرین فرمان در این زمینه بود. طبیعتاً این امر بر موقعیت مسلمانان آذربایجان تأثیر گذاشت (Yunusov, 2004: 148).

صحبت‌ها درباره عامل اسلام در اواخر دهه ۱۹۷۰، پس از درگیری نیروهای شوروی در افغانستان و به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، در شوروی شدت گرفت. تا پیش از این، کشورهای اسلامی حکومت‌هایی سلطنتی یا دموکراسی میانه‌رو داشتند که نه سرنوشت مسلمانان شوروی برای آنها اهمیتی داشت و نه الگویی برای شورش و انقلاب برای آنان محسوب می‌شدند (بنیگسن و براکس آپ، ۱۳۷۰: ۱۸۱). مسلمانان آذربایجانی درگیری نیروهای شوروی در افغانستان را به عنوان جنگ با هم‌دینان پیگیری می‌کردند و بسیاری از مردم آذربایجان پیروزی‌های بعدی افغان‌ها بر سربازان شوروی را دلیلی بر قدرت اسلام تلقی کردند. البته انقلاب ۱۹۷۹ در ایران که پیشتر به وقوع پیوست، تأثیر بسیار بیشتری بر مسلمانان آذربایجان گذاشت. افغانستان دور بود و اطلاعات وقایع آن کشور شرقی در آذربایجان مخدوش بود، اما انقلاب ایران «به آذری‌ها نزدیک‌تر» بود. آذربایجانی‌ها می‌توانستند از طریق رادیو تبریز برنامه‌های دینی و سخنرانی‌های امام خمینی را به زبان مادری خود و بدون مشکل بشنوند. در ژوئن ۱۹۷۹ «الله‌شکور پاشازاده» که در آن زمان نائب‌رئیس مرکز روحانی مسلمانان ماوراء قفقاز بود، در باکو به گروهی از خبرنگاران خارجی اظهار داشت: «وقایع ایران به معنای راهیابی جدید اسلام به اتحاد شوروی نیست». این سخنان پاشازاده در حالی بود که ژنرال یوسف‌زاده رئیس کا.گ.ب آذربایجان، ۱۹ دسامبر ۱۹۸۰ در روزنامه «باکینسکی رابوچی» در مطلبی با عنوان «عملیات جاسوسی و انحرافی اجانب»، نسبت به «رخنه عوامل بیگانه به مرزهایمان» و فعالیت‌های ضد اجتماعی «فرقه‌گرایان» و «روحانیون مرتجع مسلمان» هشدار داد (بنیگسن و براکس آپ، ۱۳۷۰: ۱۹۴-۱۹۵).

براساس داده‌های سرویس ویژه آذربایجان، در یکی از مراکز مذهبی آذربایجان، روستای نارداران

واقع در ۳۵ کیلومتری شمال شهر باکو، «سازمان زیرزمینی خمینیست‌ها» (به آذری: خمینی‌چیلار تشکیلاتی) تشکیل شد (Qurbanov, 1999: 38). شوروی در دهه ۸۰ میلادی به خطر نفوذ ایران پی برده بود و به همین دلیل سعی کرد با رادیو و برنامه‌های تلویزیونی ایران مقابله کند و شروع به تقویت امواج رادیویی کرد. احساس خطر در مورد احتمال احیای تمایلات مذهبی مسلمانان آذربایجان افزایش یافته بود و کمونیست‌ها به اقدامات متقابل متوسل شدند. با دستورالعمل مسکو، مقامات کمونیست آذربایجانی ناگهان ناسیونالیست شدند و شروع به صحبت از آذربایجان متحد کردند. آنها امیدوار بودند با پرداختن به احساسات ملی آذربایجانی‌ها، نفوذ اسلامی ایران را خنثی کنند (Yunusov, 2004: 164). نگرش به اسلام در آذربایجان عمدتاً از منظر پان‌ترکیسم دیده می‌شد و اسلام به عنوان یکی از ویژگی‌های ترک بودن معرفی می‌شد (Swietochowski, 2002: 70). این ایده‌های ترک‌گرایانه در دوره پرسترویکا و همزمان با افزایش حس ملی‌گرایی، در میان ارمنه در آذربایجان نیز تقویت شد (Yunusov, 2004: 164). این ترک‌گرایی که به دیدگاه غیرمذهبی دامن می‌زد، به ترک‌گرایی در ترکیه نزدیک است (خلیجی و مجیدی، ۱۳۸۸: ۳۹).

در چنین شرایطی علاقه به اسلام در میان آذربایجانی‌ها به میزان قابل توجهی افزایش یافته بود. به‌رغم اینکه رژیم کمونیستی موفق شد ابعاد فکری و ایدئولوژیک اسلام را به حداقل برساند، اما نتوانست عناصر آن را که به یک هنجار فرهنگی و سبک زندگی تبدیل شده بود، از بین ببرد. مسلمان بودن در آذربایجان شوروی به عنوان بخشی از هویت جامعه آذربایجانی تلقی می‌شد. در واقع، سبک زندگی که در تعریف «مسلمان» به آن اشاره می‌شود، عامل اصلی بود که به موجب آن جامعه آذربایجانی می‌توانست خود را از جوامع اطراف - روسی، ارمنی و گرجی - متمایز کند. به این معنا، اسلام به مثابه چیزی که به سبک زندگی مشترک و هنجارهای فرهنگی اشاره دارد، با تقویت حس همسانی جامعه، آگاهی ملی را زنده نگه داشت (Hasanov, 2018: 4).

### نتیجه‌گیری

رویکرد خصمانه شوروی نسبت به اسلام، در پوشش مبارزه با خرافات و عقب‌ماندگی ظاهر شد و عمده ساختارها و نهادهای مذهبی را از بین برد. در نبود روحانیت مستقل و مساجد



فراگیر و نهادهای دینی و تعطیلی آموزش دینی، تربیت دینی از این جامعه رخت برپست. نسلی که در دوران اتحاد جماهیر شوروی تربیت شد، شناخت و درکی از اسلام، ایمان و شعائر مذهبی نداشت. با وجود حذف تربیت دینی از مسلمانان، شوروی قادر به تخریب هویت مسلمانی آنان نشد. آنان هویت متمایز مشترکی به عنوان مسلمانان شوروی، به دست آوردند. با این کار، از هم‌مذهبان در امتداد و فراتر از مرزهای اتحاد جماهیر شوروی بیگانه شدند، اما همچنان خود را مسلمان می‌شناختند؛ البته در چگونگی این شناخت تغییرات عمده‌ای ظاهر شد. فقدان آموزش دینی منجر به آن شد که مردم از نظر آگاهی از شعائر دینی و به‌طور کلی آگاهی اسلامی بی‌سواد شدند. اکثر آذربایجانی‌ها حتی یک سوره از قرآن را نمی‌دانستند، نماز نمی‌خواندند و در ماه رمضان روزه نمی‌گرفتند، اما بخش بزرگی به باور خود وفادار ماندند و خود را مسلمان می‌شناختند. به این شکل اسلام به جای تفسیرهای متنی مترادف آداب و رسوم شد و این به رکود اسلام در دوره شوروی کمک کرد. اسلام توانست از نظر سنت‌ها و آداب و رسوم، خود را حفظ کند و به این شکل به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از میراث فرهنگی مردم آذربایجان درآمد. نتیجه سیاست مذهبی شوروی در آذربایجان طی حدود هفتاد سال، به بازایی احساس تعلق به اسلام دامن زد، اما در طول دوره شوروی عمل و کردار مذهبی فردی شد و ساختارهای دینی تخریب شدند. به‌طور کلی به عنوان مرحله‌ای از تحکیم هویت ملی-قومی، این دین به جای ایمان قلبی و رعایت دقیق شعائر دینی، خود را با ویژگی‌ها و خودآگاهی و رفتار اجتماعی و فردی نشان داد و به بخشی از هویت قومی و سیاسی این جامعه تبدیل شد.

بهره‌گیری تبلیغاتی شوروی از اسلام برای استفاده در غرب آسیا علیه امپریالیسم انگلیس و آمریکا و صهیونیسم، به شکل‌گیری روحانیت دولتی در آذربایجان شوروی منجر شد که با شخص الله‌شکور پاشازاده - در رأس اداره مسلمانان قفقاز - به عنوان میراث دوره شوروی تاکنون نیز ادامه پیدا کرده است. این قشر که به مثابه کارمندان و بخشی از دستگاه تبلیغاتی شوروی فعالیت می‌کردند، به بی‌اعتمادی نسبت به روحانیت دامن زدند و همچنین مراکز و مساجد دینی را که در اختیارشان قرار داشت، از کارکرد هویت‌بخش خود دور کردند. در عین حال، تبلیغات این روحانیت دولتی، مطابق خواست رهبران اتحاد جماهیر شوروی در ایجاد این باور که اسلام به واقع امری شخصی و خصوصی است، موثر واقع شد. در سال‌های پایانی اتحاد جماهیر شوروی، لزوم ساخت هویت متمایز از اقوام همسایه چون ارمنی‌ها و گرجی‌ها و روس‌ها

که همگی مسیحی بودند، نقش اسلام به عنوان بخشی از هویت قومی را آشکار کرد و چه بسا به عنوان یکی از پایه‌های اصلی این هویت شناخته شد. البته این نسل با بیش از هفت دهه دوری از تربیت دینی و القای باورهای معین و مشخص از سوی دستگاه دولتی اداره مسلمانان قفقاز، شناخت عمیق و دقیقی از اسلام نداشت و رجوعش به اسلام تنها از جنبه هویت سیاسی معنا پیدا می‌کرد. تأکید دستگاه دولتی شوروی بر جنبه‌های نمادین اسلام در مواجهه با امپریالیسم غرب، موجب شد تا در نگاه قشرهایی از مردم جمهوری آذربایجان، تنها پوسته‌ای از اسلام باقی بماند که نه تنها احکام و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن چون حج، برائت از مشرکان، مرزبندی با غیرمسلمان، زکات و خمس، موضوعیت خود را از دست دادند، حتی سایر شعائر فردی چون نماز و روزه نیز به جای وظایفی دینی، جنبه‌ای نمایشی پیدا کردند که گهگاه و به شکل نمادین می‌توان از آنها استفاده کرد. هرچند با فرا رسیدن زمان فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، جلوه‌هایی از اسلام‌خواهی در این جامعه بروز کرد، اما عموماً ارجاع به اسلام به عنوان بخشی از هویت قومی و بومی بود و رگه‌های بازگشت به باورهای عمیق اسلامی، بیش از سلطه اتحاد جماهیر شوروی در آن کم‌رنگ می‌نمود.

## منابع و مآخذ

### کتاب و مقالات

- آکینر، شیرین (۱۳۶۶)، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمه علی خزاعی فر، مشهد: آستان قدس رضوی.
- احمداف، آذرملک و برومند اعلم (۱۳۹۷)، «مناسبات حکومت شوروی با مسلمانان ساکن روسیه در دهه اول انقلاب بلشویکی (از ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۷)»، *مطالعات تاریخ اسلام*، دوره ۱۰، ش ۳۸، صص ۶۹-۹۱.
- بینگسن، الکساندر و مری براکس آپ (۱۳۷۰)، *مسلمانان شوروی: گذشته، حال و آینده*، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حسینی تقی‌آباد، مهدی و علی کالیبراد (پاییز ۱۳۹۴)، «سلفی‌گری افراطی در قفقاز شمالی؛ با تأکید بر مؤلفه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی»، *فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز*، ش ۹۱، صص ۹۳-۱۳۳.
- خلیجی، محسن و ابراهیم مجیدی (۱۳۸۸)، «رشد هویت اسلامی-شیعی در جمهوری آذربایجان»، *شیعه‌شناسی*، س ۷، ش ۲۶، صص ۳۷-۴۰.
- دانکاس، کارر (۱۳۵۷)، *اسلام و مسلمانان در روسیه*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: حسینیه ارشاد.
- راشد، عبدالرضا (۱۳۹۶)، *اسلام در جمهوری آذربایجان*، تهران: سفیر اردهال - تبریز: مؤسسه تاریخ و

فرهنگ دیار کهن.

- روشنیان، کریم (۱۳۵۸)، *اسلام و شوروی*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۷۱)، «شیخ حنیفه بادکوبی»، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۳، تهران: بنیاد اسلامی طاهر.
- ..... (۱۳۷۱)، «عبدالغنی بادکوبی»، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۳، تهران: بنیاد اسلامی طاهر.
- مرشدلو، جواد (۱۳۹۴)، «استعمار روسی و اسلام شیعی: سیاست روسیه تزاری در قبال شیعیان در نخستین سال‌های اشغال قفقاز (۱۸۱۳-۱۸۵۰م)»، *مطالعات تاریخ اسلام*، س ۷، ش ۲۶، صص ۱۲۹-۱۴۲.

### منابع لاتین

- *Azerbaijan Kommunist Partiyası tarixinin oçerkləri* (1964), Bakı.
- Bedford, Sofie (2009), "Islamic Activism in Azerbaijan: Repression and Mobilization in a Post-Soviet Context", Ph.D. Thesis, Stockholm University.
- Brondz, I. and Aslanova, T. (2019), "Sunni-Shia Issue in Azerbaijan", *Voice of the Publisher*, 5. <https://doi.org/10.4236/vp.2019.51001>
- Ceyhun MƏMMƏDOV (2017), SOVET HAKİMİYYƏTİ İLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN SSR-DƏ DÖVLƏT-DİN MÜNƏSİBƏTLƏRİ (1920-1927-Cİ İLLƏR), *Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin Jurnalı, Dövlət və Din jNI' 02* (49) Mart – Aprel.
- Cornell, Svante E. (2011), *Azerbaijan since independence*, New York: M. E. Sharpe.
- Curtis, Glenn E. (1995), *Armenia, Azerbaijan, and Georgia: country studies*, Washington D.C: Federal Research Division, Library of Congress.
- Goyushov, Altay (20 November 2012), "Islam in Azerbaijan (Historical Background)", *CAUCASUS ANALYTICAL DIGEST*, No.44.
- Hasanov, Behram (December 2018), "Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, cilt.22, Sayı.3.
- Qənbərov, Asaf (2019), *Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri: dünyəviliyin nəzəri və hüquqi əsasları*, Bakı, "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi
- Quluzadə, Musa (2006), *Azərbaycan SSR-də dövlət və din münasibətləri (1920-1991-ci illər)*, Bakı.
- Qurbanov, Araz (1999), *Səssiz müharibə*, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzini, Bakı
- Swietochowski, Tadeusz (2002), "Azerbaijan: The Hidden Faces of Islam", *World Policy Journal*, vol.XIX, No.3, Fall.
- Wiktor-Mach, Dobrosława (2017), *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*, Berlin: De Gruyter.
- Yunusov, ARIF (2004), *Islam in Azerbaijan*, *Institute of Peace and Democracy*, Bakı: Zaman.

**List of sources with English handwriting**

- Ahmadaf, Azar malek va Boromand A'lam (1397), «Münāsabāt-e Hokūmat-e Shuravi bā Mosalmānān-e Sāken-e Rūsiye dar Dahe-ye Avval-e Enqelāb-e Bolsheviki (az 1917 tā 1927)», *Motāle'āt-e Tārikh-e Eslām*, Dowreh 10, Sh. 38, pp. 69–91. **[In Persian]**
- Akinar, Shirin (1366), *Aqwām-e Mosalmān-e Ettihād-e Shuravi*, tr. Ali Khazā'ifār, Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi. **[In Persian]**
- Benigsen, Alexander va Marie Broxup (1370), *Mosalmānān-e Shuravi; Gozashte, Hāl va Āyande*, tr. Kāveh Bayāt, Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmi. **[In Persian]**
- Dankas, Carrer (1357), *Eslām va Mosalmānān dar Rūsiye*, tr. Hasan Habibi, Tehran: Hosseiniye-ye Ershād. **[In Persian]**
- Hosseini Taqiābād, Mahdi va Ali Kālirad (Pāyiz 1394), «Salafgarī-e Efrātī dar Qafqāz-e Shomālī; bā Ta'kīd bar Mowallefahā-ye Tārikhī, Farhangī va Siyāsī», *Faslnāme-ye Āsiyā-ye Markazi va Qafqāz*, Sh. 91, pp. 93–133. **[In Persian]**
- Khaliji, Mohsen va Ebrāhim Majidi (1388), «Roshd-e Hoviyat-e Eslāmī-Shī'ī dar Jomhūrī-ye Āzarbāyjān», *Shī'a-shenāsī*, Sāl 7, Sh. 26, pp. 37–40. **[In Persian]**
- Morshedlu, Javād (1394), «Este'mār-e Rūsī va Eslām-e Shī'ī: Siyāsāt-e Rūsiye-ye Tezārī dar Qebāl-e Shī'iyān dar Nokhostīn Sālhā-ye Eshghāl-e Qafqāz (1813–1850 M)», *Motāle'āt-e Tārikh-e Eslām*, Sāl 7, Sh. 26, pp. 129–142. **[In Persian]**
- Rāshed, Abdolrezā (1396), *Eslām dar Jomhūrī-ye Āzarbāyjān*, Tehran: Safir-e Ardahāl – Tabriz: Mo'assese-ye Tārikh va Farhang-e Diyār-e Kohan. **[In Persian]**
- Rowshaniyān, Karim (1358), *Eslām va Shuravi*, [Bījā]: [Bīnā]. **[In Persian]**
- Shahidi Sālehi, Abdolhosēyn (1371), «Sheykh Hanifeh Bādkubi», *Dā'eratolma'āref-e Tashayyo*, J. 3, Tehran: Bonyād-e Eslāmī-e Tāher. **[In Persian]**
- ..... (1371), «Abdolghani Bādkubi», *Dā'eratolma'āref-e Tashayyo*, J. 3, Tehran: Bonyād-e Eslāmī-e Tāher. **[In Persian]**


## کارکردهای سیاسی رشوه در مناسبات درونی عصر صفوی و پیامدهای آن

فرزاد خوش آب<sup>۱</sup>

علاءالدین شاهرخی<sup>۲</sup>


**چکیده:** یکی از مهم‌ترین تقدیمی‌ها در ادوار مختلف تاریخ ایران که دامنه آن به دوره صفویه کشیده شد، رشوه است. در واقع، استفاده از رشوه در مناسبات سیاسی درونی حکومت صفوی، از آغاز تا پایان عمر این سلسله تداوم داشت. در این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش هستیم که: کارکردهای سیاسی رشوه در مناسبات سیاسی درون حکومتی عصر صفوی چه بود؟ و چه پیامدهایی به دنبال داشت؟ این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده و یافته‌های آن نشان می‌دهد که رشوه در آغاز قدرت‌گیری صفویان نقش مهمی در پذیرش اطاعت حکام، تثبیت جایگاه شاه و تمرکز حاکمیت داشت. سپس در مناسبات شاهان صفوی با زبردستان نقش بسزایی در تصاحب مناصب، مشاغل و حفظ آنها ایفا می‌کرد که اقلیت‌های مذهبی ساکن در ایران، به‌ویژه ارامنه نیز از این قضیه مستثنی نبودند. در مقابل نیز شاهان صفوی از رشوه‌های تقدیمی حکام با شیوه‌هایی متنوع و متفاوت برای نمایش قدرت و ثروت خود در انظار عموم و همچنین سفرای خارجی بهره می‌بردند که این مسائل پیامدهایی از نظر اجتماعی و اقتصادی به دنبال داشت.

**واژه‌های کلیدی:** عصر صفوی، شاهان، رشوه، حاکمان محلی، اقلیت‌های مذهبی

 10.221.16.62.4


farzad.69.fk@gmail.com

۱ دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران (نویسنده مسئول).


 ORCID: 0009-0004-2137-1107

shahrokhi.a@lu.ac.ir

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه لرستان، لرستان، ایران.

 ORCID: 0000-0001-9041-1281

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰

 Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).


## **The Political Functions of Bribery in the Internal Relations of the Safavid Era and Its Consequences**



Farzad Khoshab<sup>1</sup>  
Allaudin Shahrokhi<sup>2</sup>

**Abstract:** Bribery was one of the most important offerings in different periods of Iranian history, which extended to the Safavid era. In fact, the use of bribery continued from the beginning up to the end of the Safavid epoch in the internal political relations of this dynasty. In this research, we aim to answer these questions: “What were the political functions of bribery in the internal political relations of the Safavid era?” and “What consequences did it have?” This research was conducted using a descriptive-analytical method and its findings show that bribery played an important role in accepting the obedience of the rulers, consolidating the position of the kings and centralizing the government at the beginning of the Safavids' rise to power. Afterwards, it played a significant role in the relations of the Safavid kings with their subordinates in terms of acquiring positions, jobs and maintaining them. Also, the religious minorities living in Iran, especially Armenians, were not an exception to this. In contrast, the Safavid kings used bribes offered by their rulers in various ways in order to display their power and wealth to the public and foreign ambassadors, which had its own social and economic consequences.

**Keywords:** Safavid era, kings, bribery, local governors, religious minorities.

---

 10.221.16.62.4

- 1 PhD in History of post-Islamic Iran, Lorestan University, Lorestan, Iran (Corresponding author).  
[farzad.69.fk@gmail.com](mailto:farzad.69.fk@gmail.com)  
 ORCID: 0009-0004-2137-1107
- 2 Professor, History Department, Lorestan University, Lorestan, Iran. [shahrokhi.a@lu.ac.ir](mailto:shahrokhi.a@lu.ac.ir)  
 ORCID: 0000-0001-9041-1281

Receive Date: 2024/08/23    Accept Date: 2024/10/01

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین تقدیمی‌ها در ادوار مختلف تاریخ ایران رشوه بود. این تقدیمی در مراودات، تعاملات و روابط درون‌حکومتی از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی کارکردهای متفاوتی داشت و به صورت رنجیره‌وار از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر انتقال یافت. در این بین، یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ ایران ظهور و تأسیس سلسله صفوی بود که تقدیم رشوه در این دوره بیش از پیش اهمیت یافت.

پس از تأسیس حکومت صفوی در سال ۹۰۷ق، شاهان صفوی به‌ویژه در دوره اول حاکمیت این سلسله، برای سرکوب مخالفان، تحکیم و تثبیت حکومت صفوی اقداماتی انجام دادند؛ به‌طوری که گاهی درگیری با مخالفان داخلی و دشمنان خارجی توأمان می‌شد؛ به همین علت سیاست‌ها و شیوه‌های متفاوتی از سوی شاهان صفوی برای سرکوب مخالفان داخلی و حفظ تمامیت ارضی در مقابل دشمنان خارجی در پیش گرفته می‌شد. یکی از مهم‌ترین شیوه‌های شاهان صفوی برای سرکوب مخالفان داخلی و پذیرش اطاعت زبردستان، دریافت رشوه از آنها بود. از این رو، در ابتدای شکل‌گیری حکومت صفوی رشوه‌هایی که در پی رویارویی شاهان صفوی با مخالفان داخلی دریافت می‌شد، در شکل‌گیری سلسله‌مراتب ساختار قدرت، تثبیت جایگاه شاه به عنوان بالاترین مقام در این ساختار و همچنین پایان دادن به شورش‌ها و مخالفت‌ها علیه حکومت مرکزی مؤثر بود.

با تثبیت جایگاه شاه و حکومت صفوی، تقدیم رشوه در مراودات سیاسی بین صاحب‌منصبان، بزرگان کشوری و لشکری و شاه‌جنبه‌های متفاوت‌تری پیدا کرد. تلاش برای تقرب به شاه و تصدی مناصب درباری و غیردرباری، یکی از مهم‌ترین کارکردهای سیاسی تقدیم رشوه از سوی بزرگان و اعیان به شاه بود که در پی آن نیز صاحب‌منصبان در اقصی نقاط قلمرو صفویان برای تحکیم موقعیت و جایگاه خود به این کار مبادرت می‌ورزیدند. ناگفته نماند که شاهان صفوی در قبال رشوه‌های تقدیمی شکوه، عظمت، قدرت و شوکت سلطنت خود را در عرصه‌های داخلی و خارجی نمایان می‌کردند. از طرفی روابط و تعاملات سیاسی اقلیت‌های مذهبی، به‌ویژه ارامنه با دربار صفوی سبب می‌شد طی مناسبت‌های مختلف برای رسیدن به مقاصد سیاسی خود، رشوه‌هایی را از نظر شاه بگذرانند که از نظر سیاسی، علمی و اجتماعی تأثیرگذار بود. البته فارغ از کارکردهای سیاسی رشوه در عصر صفوی، باید اذعان کرد که تقدیم رشوه در مراودات سیاسی

عصر صفوی، پیامدهایی در عرصه اقتصادی و اجتماعی به همراه داشت. در رابطه با رشوه و کاردرکهای سیاسی آن در عصر صفوی، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده، اما در پژوهش‌های جدید به صورت پراکنده و خیلی جزئی به رد و بدل شدن رشوه اشاره شده است. ویلم فلور<sup>۱</sup> در مراودات صفویان با دول دیگر، به‌ویژه درباره مسائل اقتصادی به رد و بدل شدن رشوه اشاره کرده و رودی متی<sup>۲</sup> نیز به صورت خیلی گذرا از رشوه به عنوان یکی از تقدیمی‌های عصر صفوی یاد کرده است. از این رو، پژوهش حاضر با بررسی ابعاد مختلف رشوه در مراودات سیاسی درون حکومتی، دارای نوآوری است.

### ۱. انواع تقدیمی‌ها در عصر صفوی

در عصر صفوی تقدیمی‌های گوناگونی در مناسبات داخلی و خارجی رد و بدل می‌شد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

- تنسوقات: عجایب و اشیای کم‌یاب که در زبان ترکی به معنی نادر است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۰۳۱/۵).
- تحفه: هدیه و ارمغان، سوغات، چیز بدیع و نفیس، نوآیین، نادر، کم‌یاب و نادر (معین، ۱۳۸۱: ۴۳۰/۱).
- باج: از ریشه باج و باز و باز و از ریشه باجی پارسی باستان است و آن از ریشه بج اوستایی به معنی پخش کردن و قسمت کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۷۷/۳؛ ۳۹۱۰/۳).
- ساوری: تحفه، پیشکش و مرکب آن است و انعامی که در ازای خدمت می‌دهند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۷۷/۹؛ معین، ۱۳۸۱: ۸۲۴/۱).
- «هدیه»: «تحفه و ارمغان و آنچه به کسی فرستند به رسم تحیب و بزرگداشت» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۴۲۸/۱۵).
- «رشوه»: «آنچه بر کسی دهند. برای کار ناروا و غیرمشروع...» یا «دادن مالی به کسی برای انجام دادن مقصود» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲۰۹۱/۸). همچنین طبق گزارش سیاحان فرنگی دوره

۱ ویلم فلور (۱۳۷۱)، *اختلاف تجاری ایران و هلند و بازرگانی هلند در عصر افشاریان و زندیان*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.

۲ رودی متی (۱۳۹۷)، *ایران در بحران*، ترجمه خسرو خواجه‌نوری، تهران: امیرکبیر.



صفوی، رشوه به تقدیم هر چیزی در قبال انجام کاری معین گفته می‌شد (کمپفر، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶، ۹۷، ۸۱؛ تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۹۷-۱۹۸؛ اولناریوس، ۱۳۶۹: ۷۴۶/۲؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۴۴-۴۵).

- پیشکش: «بخشیدن کوچکی چیزی را به بزرگی و تقدیم کردن کهنتری چیزی را به مهتری» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۹۸۵/۴) و تقدیم کردن چیزی به کسی (معین، ۱۳۸۱: ۳۹۵/۱).
- خلعت: در تعریف خلعت نیز چنین آمده است: «جامه و جز آن که بزرگی مر کسی را پوشاند؛ و تن‌پوش که پادشاه و یا امیری مر نوکر خود را پوشاند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۹۹۱۷/۷) و «جامه دوخته که بزرگی به کسی بخشد» (معین، ۱۳۸۱: ۳۶۴/۱).

## ۲. کارکردهای سیاسی رشوه در عصر صفوی

### ۱-۲. رشوه و عفو

با تأسیس حکومت صفویه ادعای خودمختاری، شورش، هرج و مرج و ناامنی در بسیاری از ایالات و ولایات آغاز شد؛ به همین دلیل شاه‌اسماعیل پس از تاج‌گذاری بلافاصله برای پایان دادن به مخالفت‌ها و ایجاد حکومتی تمرکزگرا، به سرکوب مخالفان و شورشیان در نقاط مختلف اقدام کرد. یکی از شیوه‌های او در مقابل دشمنان، پذیرش رشوه عفو و امان از آنها و مردم تحت سیطره‌شان بود.

درواقع، ارسال رشوه امان‌خواهی و پذیرش آن از سوی شاهان صفوی، در شرایط مختلف به کار گرفته می‌شد. یکی از مهم‌ترین زمان‌های استفاده از این شیوه، هنگامی بود که حکام شورشی پس از لشکرکشی شاه به منطقه تحت حاکمیتشان فرار می‌کردند و پس از آن اهالی شهر با تقدیم رشوه امان‌خواهی به شاه، از قتل و غارت جلوگیری می‌کردند (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۴۳، ۱۱۶). در این مواقع یکی از دلایل اصلی پذیرش رشوه امان‌خواهی را می‌توان عدم مداخله مردم ایالات شورشی در ایجاد شورش و ناامنی دانست.

در مواقعی نیز حکام پس از اعلام شورش و عدم توانایی در مواجهه با لشکر شاه، از طریق افراد بانفوذ درباری رشوه‌هایی را تقدیم می‌کردند و درخواست خود را مبنی بر طلب عفو و امان اعلام می‌کردند (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۳۷؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۴). درواقع، به کارگیری این سیاست را می‌توان در راستای پایان دادن به ناآرامی‌ها قلمداد کرد؛ به‌طوری که پس از

سرکوب مخالفان و شورشیان، پذیرش رشوه از سوی آنها می‌توانست از شورش‌های احتمالی در مناطق تحت سیطره‌شان جلوگیری کند. گاهی نیز حکام شورشی پس از شکست و ناکامی، با ارسال رشوه تقاضای عفو می‌کردند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۱۹). بر همین اساس، شاه‌اسماعیل صفوی در مناطقی که حکام شورشی از قدرت و نفوذ بالایی برخوردار بودند، پس از سرکوب آنها با پذیرش رشوه عفو مجدداً بر حاکمیت آنها صحه می‌گذاشت؛ زیرا کشتن و از میان برداشتن حکام بانفوذ می‌توانست شورش‌ها و ناامنی را در مناطق تحت سیطره آنها به همراه داشته باشد (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۳۴-۱۳۵، ۵۷۴-۵۷۵). در این زمان، پیش از مواجهه با دشمنان خارجی، به دلیل جلوگیری از تلفات و خستگی سپاه، رشوه عفو و امان از سوی مخالفان داخلی و حکام شورشی بلافاصله از سوی شاه پذیرفته می‌شد (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۶۲-۲۶۳). به نظر می‌رسد اولویت شاه‌اسماعیل برای مقابله با دشمنان خارجی و حفظ تمامیت ارضی، ایجاب می‌کرد که با پایان دادن به غائله مخالفان داخلی بدون تلفات و درگیری، برای مقابله با دشمنان خارجی اقدام کنند.

با مرگ شاه‌اسماعیل و روی کار آمدن شاه‌طهماسب (حک: ۹۳۰-۹۸۴ق/ ۱۵۲۳-۱۵۷۶م)، مخالفان پس از مواجهه با لشکر شاه، سیاست فرستادن رشوه امان‌خواهی را در پیش گرفتند. البته گاهی نحوه برخورد شاه‌طهماسب با مخالفان در راستای گرفتن رشوه امان‌خواهی، متفاوت بود. به این ترتیب که غالباً پس از سرکوب دشمنان و قتل و غارت مناطق آنها، به گرفتن رشوه امان‌خواهی اقدام می‌شد (عالم‌آرای شاه‌طهماسب، ۱۳۷۰: ۵۱؛ واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۶۸). همچنین گاهی ارسال رشوه‌های محقر نقش مهمی در پذیرفته شدن یا پذیرفته نشدن درخواست عفو و امان داشت. در این‌گونه قضایا نوع نگاه دربار به رشوه و جنس آن می‌توانست تأثیر زیادی در تصمیم‌گیری شاه داشته باشد (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۲۷۶/۱؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۳۸/۴-۱۵۸/۴-۱۵۹). از طرف دیگر، شاه‌طهماسب نیز به مانند شاه‌اسماعیل پس از آنکه برای مقابله با ازبکان مهیا شد، در رویارویی با دشمنان داخلی و مردم شورشی بلخ، رشوه عفو و امان آنها را پذیرفت (عالم‌آرای شاه‌طهماسب، ۱۳۷۰: ۳۲۳). پس از شاه‌طهماسب، در زمان محمد خدابنده (حک: ۹۸۴-۹۹۶ق/ ۱۵۷۶-۱۵۸۷م) و شاه‌عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸ق/ ۱۵۸۷-۱۶۲۸م) نیز این سیاست از سوی مخالفان تداوم یافت (منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۳).

## ۲-۲. رشوه و اطاعت

در سال ۹۰۷ق/۱۵۰۱م. شاه اسماعیل صفوی پس از تاج‌گذاری، اقدامات سرکوب‌گرانه‌ای برای پایان دادن به شورش‌ها و مخالفت‌ها انجام داد. به دنبال این اقدامات، برخی حکام شورشی با تقدیم رشوه اطاعت به او، تابعیت خود را اعلام کردند. به‌طور کلی در ابتدای شکل‌گیری حکومت صفوی، رابطه دو سویه بین رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده، نقش مهمی در تعیین جایگاه صاحب‌منصبان و ساختار سیاسی قدرت (ابتدای شکل‌گیری حکومت صفویه) داشت؛ چنان‌که هنگام سرکوب حکام شورشی توسط شاه اسماعیل صفوی، حکام سایر نواحی که در اطراف مناطق طغیانگر بودند، به منظور اظهار اطاعت و سرسپردگی، رشوه‌هایی را برای شاه ارسال می‌کردند (روملو، ۱۳۵۷: ۲۱۹/۱؛ جناب‌ذی، ۱۳۷۸: ۱۷۹). در مواقعی نیز حکام شورشی از طریق مذاکره و پس از آن با ارسال رشوه، اطاعت و تابعیت خود را اعلام می‌کردند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۰۹-۱۱۰). از طرف دیگر، تقدیم نکردن رشوه به شاه پس از حضور در مناطق فتح‌شده، مخالفت با حکومت مرکزی تلقی می‌شد و در نهایت به جنگ و سرکوب آنها می‌انجامید (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۴۶-۱۵۶).

گاهی برخی حکام با ارسال رشوه اطاعت، در صدد بودند از این شیوه به عنوان سپری برای رسیدن به اهداف و خواسته‌های خود استفاده کنند تا در زمان مقتضی علیه حکومت مرکزی اقدام کنند (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۸۱-۲۸۲). به‌طور کلی در زمان شاه اسماعیل حاکمان بسیاری از مناطق، از جمله سیواس (امینی هروی، همان، ۲۷۴)، دزفول (روملو، ۱۳۵۷: ۳۸۱/۱)، بتلیس (امینی هروی، همان، ۲۸۱؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۶۰)، هرات (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۷۳/۴)، ترمذ (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۷۹)، لار و هرمز (شاملو، ۱۳۷۱: ۴۱/۱)، نور، کجور، رستم‌دار، مازندران (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۱۱؛ جناب‌ذی، ۱۳۷۸: ۱۷۹)، حسن‌آباد (قبادالحسینی، ۱۳۷۹: ۹)، شوشتر (جناب‌ذی، همان، ۲۱۸)، شکی (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۶۰۶)، اهالی ماوراءالنهر (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۴۲۱) و مازندران در سال ۹۱۶ق/۱۵۱۰م. با فرستادن رشوه (سی‌هزار تومان) اظهار اطاعت کردند. اظهار اطاعت حکام شورشی با ارسال رشوه در عصر شاه‌طهماسب نیز پس از فتح نواحی مختلف ادامه پیدا کرد (افوشته‌ای نظنزی، ۱۳۷۳: ۳۵)؛ به‌طوری که بعد از فتح بغداد سفرای حکام عرب با رشوه اطاعت نزد شاه‌طهماسب آمدند (روملو، ۱۳۵۷: ۲۹۳/۱؛ عالم‌آرای شاه‌طهماسب، ۱۳۷۰: ۱۶۵). همچنین در سال ۹۹۷ق/۱۵۸۸م. حکام قلاع آمل، اولاد، سوادکوه، ساری، بيله‌رود،

بارفروش، نور، کجور، دماوند، هزارجریب با فرستادن رشوه برای شاه‌عباس، اظهار اطاعت کردند (شاملو، ۱۳۷۱: ۱۶۶/۱-۱۶۷). در سال ۱۰۰۸/ق ۱۵۹۹م، زمانی که شاه‌عباس به قصد تسخیر مرو حرکت کرده بود، اهالی دره‌گز، باغوا، نساء و باغوجوک با ارسال رشوه، اطاعت خود را نسبت به شاه‌عباس اعلام کردند (منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۱۹۸).

### ۲-۳. رشوه و اقتدار شاه

در این دوره، شاهان صفوی به منظور بازنمایی قدرت و ثروت خود در سطح داخلی، از رشوه‌های تقدیمی به شکل‌های گوناگونی بهره می‌گرفتند. یکی از نمودهای اقتدار شاهان صفوی در استفاده از رشوه، بخشش این تقدیمی به زیردستان بود که یکی از دلایل اصلی این کار را می‌توان توجه زیاد مردم ایران به ظواهر دانست (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۸۶)؛ چنان‌که در زمان گردآوری رشوه‌ها با توجه به اینکه رقم بالایی به خود اختصاص می‌داد، شاهان صفوی با بخشش قسمتی از آنها به زیردستان، قدرت و عظمت خود را در بخشندگی نشان می‌دادند. این بخشش به‌ویژه در بزرگ‌ترین جشن و گردهمایی شاه و مردم در عید باستانی نوروز (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۵۱۸/۴) جلوه‌ای خاص پیدا می‌کرد (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۶۲-۳۶۳). یکی دیگر از سیاست‌های شاهان صفوی در این راستا، بی‌اعتنایی به رشوه‌های تقدیمی هنگام گذرانیدن آنها از مقابلشان بود (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۹۴/۴). در واقع، شاهان صفوی با دیدهٔ حقارت و بی‌اعتنایی به رشوه‌های تقدیمی می‌نگریستند و با بی‌تفاوتی آنها را می‌پذیرفتند. سپس چنین وانمود می‌کردند که رشوه‌های تقدیمی قابل و لایق دیدن توسط آنها نیستند (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۶۵۰/۲؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۸۷).

شاهان صفوی علاوه بر نمایش اقتدار خود در عرصهٔ داخلی (از طریق رشوه‌های تقدیمی)، در صدد بودند هنگام رویارویی با سفرای خارجی، شکوه و عظمت سلطنت خود را نمایان کنند (ممبره، ۱۳۹۷: ۲۳۴-۲۳۵). از این رو یکی از شیوه‌های آنها هنگام باریابی سفرای خارجی، استفاده از رشوه‌ها و اشیای قیمتی بود (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۸۶؛ تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۳۸). بر مبنای همین سیاست، زمانی که سفرای خارجی در ایران حضور داشتند، برای نمایش رشوه‌های تقدیمی حکام و صاحب‌منصبان، تمهیدات و تدارکات ویژه‌ای در نظر گرفته می‌شد (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۸۶). گاهی نیز رشوه‌های تقدیمی را از منطقه‌ای به منطقه‌ای که سفرای شرف‌یاب می‌شدند، انتقال می‌دادند (دلاواله، همان، ۲۵۷). در واقع، شاهان صفوی در مقابل سفرای خارجی حتی از رشوه‌های ناچیز

برای نمایش اقتدار خود دریغ نمی‌کردند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۶۰؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۷۸). البته گاهی رشوه‌های ارسالی از نواحی مختلف، علی‌رغم کم‌اهمیت بودن به لحاظ قیمت و ثروت، در نمایش اقتدار سیاسی و نظامی شاهان صفوی هنگام شرفیابی سفرای خارجی اهمیت ویژه‌ای داشتند. در این باره درگیری‌های مداوم صفویان با دول ازبک و عثمانی و فرستادن اسرا و سرهای بریده آنها توسط حکام مرزی، به عنوان نوعی رشوه برای شاه (دلاواله، ۱۳۷۰: ۲۳۳) تأثیرگذار بود؛ چنان‌که شاهان صفوی هنگام حضور سفرای خارجی با نوع رفتار خود در قبال اسرا و سرهای بریده به عنوان رشوه، سعی داشتند به نوعی اقتدار سیاسی و نظامی خود را در مواجهه و رویارویی با دشمنان نشان دهند؛ به همین علت در زمان شاه‌عباس و جانشینان او، این‌گونه رشوه‌ها را پیشاپیش هدایای سفرای خارجی از نظر می‌گذرانیدند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۷۰؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۳۱۹؛ فن دریابل، ۱۳۵۱: ۱۵۶، ۱۶۲؛ ترکمان، ۱۳۵۰: ۶۵۵/۲-۶۵۶؛ شاردن، ۱۳۷۴: ۶۴۱/۲).

در اقدامی متفاوت، شاهان صفوی به منظور القای شکوه و عظمت سلطنت خود، سعی داشتند خروج سفرای خارجی از مرزهای ایران را با یکی از اعیاد و جشن‌های بزرگ همچون نوروز مصادف کنند تا از این طریق سفرای خارجی شاهد و نظاره‌گر رشوه‌های تقدیمی بی‌شمار و ارزشمند به آنها باشند (فیدالگو، ۱۳۵۷: ۶۹).

#### ۲-۴. رشوه در خدمت نخبگان محلی

یکی از مهم‌ترین کارکردهای سیاسی رشوه برای حکام به‌ویژه حکام سرحدی، استفاده از آن در زمان‌ها و موقعیت‌های مناسب برای تحکیم جایگاه و نمایش شکوه و عظمت حاکمیتشان در مناطق مختلف بود. در دوره صفویه حکام و صاحب‌منصبان در ایالات و ولایات مختلف همواره در مناسبت‌های گوناگون رشوه‌هایی به شاه تقدیم می‌کردند، اما حکام سرحدی به دلیل درگیری‌های مداوم با دشمنان و همسایگان در شرق و غرب، در صدد بودند از طریق ارسال رشوه‌های خاص برای شاه، اقتدار خود را در منطقه تحت حاکمیتشان نشان دهند. از این رو آنها در طول سال علاوه بر رشوه‌های جنسی و نقدی، اسرا و سرهای بریده دشمنان صفویان در شرق و غرب را به عنوان رشوه برای دربار ارسال می‌کردند. باید اذعان کرد که هدیه سر بریده دشمن به شاه، یکی از رسوم قدیمی در ایران بود (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۶۱) که فرماندهان جنگی پس از غلبه بر

دشمن، به عنوان رشوه به شاه تقدیم می‌کردند (فلور، ۱۳۹۸: ۸۵). به کارگیری این شیوه، نوعی خدمت به شاه محسوب می‌شد (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۴۴۶) و گاهی برای گرفتن جایزه و لطف شاه انجام می‌شد (همان، ۱۳۸۱: ۴۶۸). بنا بر گزارش منابع این دوره، شاهان صفوی در برخی موارد هنگام رویارویی با دشمن برای آوردن سر دشمن جایزه تعیین می‌کردند تا از این طریق انگیزه سپاهیان را برای مقابله بیشتر کنند و به نوعی آنها را برای نبرد تهییج کنند (دلواله، ۱۳۷۰: ۳۱۳). از این رو، بنا بر اهمیت این موضوع حکام به منظور نمایش قدرت نزد شاه و همچنین نمایش نمادین غلبه بر دشمنان، از این شیوه استفاده می‌کردند.

در عصر صفوی جشن نوروز یکی از مهم‌ترین زمان‌های تقدیمی‌ها به‌ویژه رشوه به شاه بود که تمامی ارکان حکومت و همچنین سفرای خارجی در آن حضور داشتند؛ به همین علت حکام و صاحب‌منصبان تلاش می‌کردند هنگام برپایی جشن نوروز، رشوه‌های خاص خود شامل سر و اسیر را با تمهیدات ویژه‌ای به شاه تقدیم کنند (دلواله، ۱۳۷۰: ۱۶۰-۱۶۱). از سوی دیگر، هنگام تقدیم این‌گونه از رشوه‌های خاص، زمانی که سرهای بریده‌شده و اسرا از افراد نامی یا سرداران نیروهای دشمن بودند، با جلال و شکوه ویژه‌ای آنها را در مقابل شاه عبور می‌دادند تا فتح و ظفر خود را در مقابل دشمنان بیشتر جلوه‌گر سازند؛ به‌طوری که در زمان شاه‌عباس، حسین‌خان حاکم سرحدی بغداد به همراه یکی از امرای خود به نام کاظم‌سلطان هدایایی (رشوه‌هایی) از این نوع را برای او ارسال کردند (دلواله، ۱۳۷۰: ۱-۱۶۰). بر همین اساس، در زمان شاه‌صفی (حک: ۱۰۳۸-۱۰۵۸/ق/ ۱۶۲۸-۱۶۴۸م) در سال ۱۰۴۳/ق/ ۱۶۳۳م. از طرف حکام نواحی مختلف از جمله حاکم هرات، امیر حمزه‌خان حاکم سیستان، وزیر خراسان خان احمدخان اردلان نیز سر و زنده‌هایی که در جنگ موصل گرفته بودند، به شاه تقدیم کردند (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۰).

اهمیت تقدیم این نوع رشوه (در تحکیم جایگاه حکام سرحدی) به گونه‌ای بود که عامل مهمی در وارونه جلوه دادن حوادث هنگام رویارویی حکام سرحدی با دشمنان بود؛ به‌طوری که پس از درگیری با دشمنان و دادن تلفات زیاد، فرستادن سر اسیر به عنوان رشوه می‌توانست وقایع را وارونه و کم‌رنگ جلوه دهد (کمپفر، ۱۳۶۳: ۷۹-۸۰).

یکی دیگر از زمان‌های نمایش اقتدار حکام با تقدیم رشوه، هنگامی بود که سفرای دولت‌های خارجی در ایران حضور داشتند (شاردن، ۱۳۷۴: ۲/۶۵۰) (جدول شماره ۱)؛ چنان که حکام و

صاحب‌منصبان پس از غلبه بر دشمنان، هنگامی که از حضور سفرای کشورهای دشمن در ایران مطلع می‌شدند، به ارسال رشوه‌هایی از نوع سر و اسیر برای شاه اقدام می‌کردند. در واقع، هدف از تقدیم این نوع رشوه در زمان حضور سفرای خارجی، نمایاندن قدرت، اقتدار و فعالیت‌های نظامی نمایندگان شاه در مواجهه با دشمنان بود. برای نمونه، در زمان شاه‌طهماسب (۹۶۸ق/۱۵۶۰م) پس از آنکه علی‌پاشا و حسن‌آقا برای تحویل بایزید عثمانی به ایران آمدند، شاهوردی سلطان زیادوغلی در جنگی بر لوندخان گرجی غلبه یافت و او را به قتل رساند. سپس زمانی که سفرای عثمانی نزد شاه‌طهماسب شرفیاب شدند، سر او را به همراه اسرای دیگر به شاه رشوه دادند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۳۰۶).

## ۲-۵. رشوه و گرفتن منصب

در دوره اول حکومت صفویان، انتصاب حکام و صاحب‌منصبان از هر درجه، حق مطلق شاه بود و به بیان دیگر همواره این مهم با صدور فرمان شاهی انجام می‌گرفت (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۴۳؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵۹؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ۱۳۸۱: ۴۷۰؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۴۵؛ بیات، ۱۳۳۸: ۶۹) که عوامل مؤثری چون خدمت شایسته و وفاداری به شاهان صفوی (ممبره، ۱۳۹۷: ۲۳۶؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ۱۳۸۱: ۴۷۱) و شجاعت و دلاوری در جنگ علیه دشمنان خارجی (اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۴۷۴/۲، ۷۸۹) سهم بسزایی در تصدی مناصب گوناگون داشتند. در این بین، یکی از عوامل مؤثر در تصدی مناصب، تقدیم رشوه‌های ارزشمند به شاه و دربار بود (منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۹۴) که بنا بر گزارش شاردن «در ایران مانند برخی از جاها و کشورهای دیگر کار و شغل با مشکل‌گشای تقدیم تحفه‌های مناسب و لایق به دست می‌آید» (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۱۲۰۹/۳)؛ چنان‌که در دوره شاه‌اسماعیل صفوی تقدیم رشوه‌های بیشتر از سوی افراد ذی‌نفوذ در مناطق مختلف، عامل مهمی در عزل و نصب‌های پی‌درپی بود (مرعشی، ۱۳۶۴: ۹۰، ۹۳، ۹۸).

از این منظر، یکی از راه‌های رسیدن به منصب و جلب نظر شاه، تقدیم رشوه‌هایی همسو با علائق شاهان صفوی بود. برای نمونه، شاه‌طهماسب به زن و زر علاقه زیادی داشت و به گزارش دالساندری: «زنان در مزاج او چنان تأثیری دارند که وی مدتی دراز نزد ایشان می‌ماند و با آنان در مصالح مملکت خوز و غور و مصلحت می‌کند...» (*سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ۱۳۸۱:

(۴۶۷)؛ به همین علت در میان اعیان، بزرگان و افراد بانفوذ، کسانی بودند که برای تصدی احتمالی مناصب حاضر بودند دختران خود را در قالب رشوه به شاه تقدیم کنند تا نزد او تقرب یابند (ممبره، ۱۳۹۷: ۲۲۸). در واقع، این گونه رشوه‌ها با تأثیری که بر مزاج و شخصیت شاه داشت، عاملی مهم برای ترقی و تصدی منصب محسوب می‌شد.

علاوه بر موارد گفته‌شده، زمانی که افراد شورش در نواحی مختلف حکام محلی را برکنار می‌کردند، برای جلب نظر و تأیید شاه و همچنین مشروعیت بخشی به حاکمیت خود، رشوه‌هایی به دربار ارسال می‌کردند (مرعشی، ۱۳۶۴: ۱۵۳؛ واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۵۶۲-۵۶۳، ۶۲۶-۶۲۸)؛ از جمله در زمان سلطان محمد خدابنده (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۶۲۶-۶۲۸). همچنین بزرگان و اعیان پس از حضور در دسته‌بندی‌های سیاسی، زمانی که به مقصود مورد نظر خود نمی‌رسیدند، با فرستادن رشوه برای دسته‌مقابل، سعی در پیشبرد اهداف خود داشتند (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۸۰۹-۸۱۰).

حجم و مقدار رشوه‌های تقدیمی به شاه به‌ویژه در عید نوروز (که بزرگ‌ترین جشن ملی ایرانیان به حساب می‌آمد) نقش مهمی در تصدی مناصب حکومتی داشت (شاردن، ۱۳۷۲: ۴۲۵/۱). از این رو همواره بزرگان و اعیان در طول مراسم نوروزی رشوه‌های خود را که بیشتر شامل طلا بود، در مقابل شاه عبور می‌دادند و هیچ‌یک از آنها انجام دادن تمهیدات مربوط به شرکت در این مراسم را فراموش نمی‌کردند (سانسون، ۱۳۴۶: ۴۵؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۴۲۵/۱).

در سطوح پایین‌تر نیز هنگام عزل حکام در مناطق مختلف، افراد ذی‌نفوذ در آن منطقه از طریق مکاتبه و ارسال رشوه، سعی می‌کردند جایگزین حاکم معزول شوند؛ چنان که در سال ۱۱۰۱ ق. پس از عزل حاکم کرمان، حاتم‌بیگ از طریق مکاتبه با دربار و ارسال رشوه‌های مخصوص آن ولایت، به صدارت کرمان رسید (مشیزی بردسیری، ۱۳۶۹: ۵۹۱).

## ۲-۶. رشوه و حفظ منصب

در دوره صفویه یکی از مهم‌ترین تمهیدات صاحب‌منصبان و حکام ایالات و ولایات برای ابقا در منصب، تقدیم رشوه به شاه بود که عواملی چون نوع رشوه، چگونگی تقدیم آن و همچنین زمان رونمایی و گذراندن آن از نظر شاه تأثیرگذار بود. در عصر صفوی معمول‌ترین و مهم‌ترین زمان تقدیم رشوه به شاه از سوی صاحب‌منصبان و حکام، هنگام برپایی جشن عید نوروز و جلوس



شاه جدید بر تخت سلطنت بود. در این جشن‌ها به‌ویژه عید نوروز (ترکمان، ۱۳۵۰: ۵۰۶/۱؛ واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۵۳۹-۵۴۰؛ جنابذی، ۱۳۷۸: ۳۱۲؛ کاری، ۱۳۴۸: ۱۶۹) صاحب‌منصبان و حکام رشوه‌هایی را از بهترین نوع آن، شامل جواهر، پارچه‌های گران‌بها، عطرها، خوشبو یا چیزهای کمیاب (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۴۵۲/۱) به شاه تقدیم می‌کردند تا از این طریق رضایت او را جلب و موقعیت و جایگاه خود را تثبیت کنند (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۹۷؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۸۲، ۱۵۹-۱۶۰).

بعد از جشن عید نوروز، جلوس پادشاه جدید بر تخت سلطنت مهم‌ترین و بزرگ‌ترین جشنی بود که طی آن رشوه‌های زیادی به شاه تقدیم می‌شد (کمپفر، ۱۳۶۳: ۳۱). در واقع، شاهان صفوی هنگام تاج‌گذاری و جلوس بر تخت سلطنت، مختار بودند صدراعظم و تمام اولیای امور کشوری و لشکری را در مقام خود نگه دارند یا عزل کنند؛ به همین دلیل هر یک از بزرگان و صاحب‌منصبان سعی می‌کردند از راه‌های مختلفی چون حمایت از شاه جدید در زمان ولیعهدی، فداکاری و دادن رشوه در زمان جلوس، جایگاه و مقام خود را تثبیت کنند (ترکمان، ۱۳۵۰: ۲۰۷/۱). در درجات پایین‌تر، طی برگزاری جشن‌ها و اعیاد مذهبی که با حضور شاه در نواحی مختلف برگزار می‌شد (جنابذی، ۱۳۷۸: ۳۱۲)، صاحب‌منصبان و حکام رشوه‌هایی را تقدیم می‌کردند (ممبره، ۱۳۹۷: ۸-۲۲۷).

حکام و صاحب‌منصبان علاوه بر تقدیم رشوه در روزهای معمول، در زمان‌های دیگر نیز برای تثبیت و تحکیم جایگاه خود، به تقدیم رشوه اقدام می‌کردند. به این ترتیب برخی حکام با آگاهی از سلاطین شاهان صفوی، رشوه‌های مورد نظر آنان را ارسال می‌کردند و موجبات خشنودی‌شان را فراهم می‌کردند. برای نمونه علاقه شاه‌عباس به طلا، جواهر و اشیای قیمتی عاملی مهم در تقدیم این نوع رشوه به او بود (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۸۷). یکی دیگر از موردپسندترین رشوه‌های تقدیمی به شاهان صفوی، دختران و زنان زیبارو بودند که حکام نواحی مختلف به منظور تثبیت موقعیت خود، به تقدیم آنها اقدام می‌کردند (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۳۳؛ اولتاریوس، ۱۳۶۹: ۷۳۷/۲).

تقدیم رشوه‌های فوق‌العاده به شاه، یکی دیگر از شیوه‌های حکام برای حفظ و ابقا در منصب بود. رشوه‌های فوق‌العاده، چیزهای نادر و کمیابی بودند که در مناطق تحت سیطره حکام در نواحی مختلف متفاوت بودند. بر همین اساس، گاهی حکام محصولات کمیاب (تاورنیه، ۱۳۹۹:

(۱۹۸) و حیوانات عجیب و نایاب در منطقه تحت حاکمیتشان را به دربار ارسال می‌کردند (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۱۲۴۴/۳-۱۲۴۷) (جدول شماره ۱).

گاهی صاحب‌منصبان پس از اقدامات نظامی و پایان دادن به مخالفت‌ها، بلافاصله برای تثبیت موقعیت خود، رشوه‌هایی به شاه تقدیم می‌کردند (ممبره، ۱۳۹۷: ۲۴۹-۲۵۰؛ منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۱۹۹). حتی در زمان انتصاب حکام جدید، به محض ورود آنها به منطقه مورد نظر، بزرگان و اعیان و زبردستان برای حفظ جایگاه خود، به تقدیم رشوه اقدام می‌کردند (جنابزی، ۱۳۷۸: ۲۹۶). همچنین زمانی که ولیعهد برای برپایی جشن جلوس به سمت پایتخت حرکت می‌کرد، حکام برخی نواحی در میانه راه با دادن رشوه پیش از آغاز سلطنت، قصد داشتند جایگاه خود را تحکیم کنند (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۲/۶۶۰). در مواقع اضطراری و در زمان جنگ، رشوه دادن به منظور رهایی سپاه از مضیقه، نقش مهمی در توجه شاه به صاحب‌منصبان و تثبیت موقعیت آنها داشت (جنابزی، ۱۳۷۸: ۴۲۵).

از طرفی در ایران عصر صفوی مناصب به صورت موروثی و مادام‌العمر واگذار می‌شد و تنها در صورت خیانت و جنایت منصب از افراد گرفته می‌شد (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۱۵۵؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۴۰). بر همین اساس، یکی از مهم‌ترین کارکردهای سیاسی رشوه، استفاده از آن برای جلوگیری از خشم شاه و عدم برکناری از منصب بود؛ به همین علت آن دسته از صاحب‌منصبانی که در معرض اتهام یا خشم شاه قرار می‌گرفتند، با فرستادن رشوه‌های لایق می‌توانستند علاوه بر دفع اتهام، نظر او را جلب و تقرب یابند (اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۲/۴۶۹). همچنین حکامی که پس از چندین بار شورش سرکوب می‌شدند، از طریق تقدیم رشوه مجدداً جایگاه خود را تثبیت می‌کردند (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۲۹۱). از طرفی حکام به‌ویژه حکام سرحدی با ارسال رشوه‌هایی از نوع سر و اسرای دشمنان صفویان در مرزهای شرقی و غربی، سعی می‌کردند از طریق نمایشی نمادین از قدرت خود در حفظ مرزها، جایگاه و موقعیت خود را تحکیم کنند؛ به طوری که حکام لرستان (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۶۰-۱۶۱)، خراسان (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۰؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۶۰-۱۶۱؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۷۰)، هرات و سیستان (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۰) پس از دریافتی با نیروهای ازبک و عثمانی در طول سال و طی مناسبت‌های مختلف، سرها و اسرابی را به شاهان صفوی رشوه می‌دادند.

## جدول شماره ۱

ردیف	رشوه دهنده	رشوه گیرنده	نوع رشوه	منبع
۱	قزاق خان حاکم شیروان	شاه صفی	یک دست بحری توقون	خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۷۲
۲	منوچهر خان حاکم مشهد	شاه صفی	یک دست شنقار	خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۷۲
۳	خان ایروان	شاه صفی	کره اسبی نادر و نایاب	تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۷۷
۴	حاکم عربستان	شاه عباس دوم	شیر	وحید قزوینی، ۱۳۲۹: ۱۵۳
۵	حاکم شیراز	شاه عباس دوم	گورخری با موی قرمز	تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۸۲
۶	حاکم شیراز	شاه سلیمان	اسب زیبا	تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۹۸
۷	یک حاکم	شاه سلیمان	دوازده باز شکاری	کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۶۶

## ۷-۲. رشوه و ارامنه

در این دوره، یکی از اقلیت‌های بانفوذ در ایران ارامنه جلقا بودند که به سبب ارتباط با دربار، همواره رشوه‌هایی را به شاه تقدیم می‌کردند. در واقع، حضور اقلیت‌ها در جامعه ایران سبب می‌شد برای رسیدن به مقاصد خود و همچنین کنار زدن رقبای سیاسی و مذهبی، رشوه‌هایی به شاه و دربار تقدیم کنند؛ به طوری که ارامنه در این دوره برای شرفیابی و ابراز خواسته‌های خود، رشوه‌هایی را طبق رسم به شاه تقدیم می‌کردند. در واقع، نقش شاه و درباریان در انتصابات مقامات جلقا سبب می‌شد آنها برای به دست آوردن منصب، حفظ آن و کنار زدن رقبای رشوه‌هایی را تقدیم کنند (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۳۱۹).

## ۳. پیامدهای اجتماعی و اقتصادی رشوه‌های تقدیمی

با توجه به اینکه در مناسبات سیاسی درونی حکومت صفوی، تقدیم رشوه یکی از مهم‌ترین شیوه‌های رسیدن به مقاصد گوناگون بود، بزرگان، اعیان و صاحب‌منصبان همواره به تقدیم آن

اقدام می‌کردند که این امر پیامدهایی از نظر اقتصادی به همراه داشت. در عصر صفوی، هنگام برپایی جشن عید نوروز با توجه به حجم وسیع رشوه‌های ارسالی، صاحب‌منصبان و حکام با مشکلاتی مواجه بودند. آنها برای رجحان بر یکدیگر در جلب رضایت شاه، تلاش می‌کردند رشوه‌های ارسالی خود را در نظر او به عالی‌ترین نحو ممکن جلوه‌گر کنند؛ به همین علت رشوه‌های کلانی را به صاحب‌منصبان درباری تقدیم می‌کردند تا آنها را در رسیدن به مقصود یاری کنند (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۹۷؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۸۲، ۱۵۹-۱۶۰)؛ به‌ویژه در دوره دوم حکومت صفویان ضعف شاهان و قدرت‌گیری صاحب‌منصبان و همچنین نقش تأثیرگذار آنها در عزل و نصب‌ها (کمپفر، ۱۳۶۳: ۳۵)، باعث شده بود رشوه‌های کلانی دریافت کنند. در این زمان صدراعظم یکی از مهم‌ترین ارکان دولت بعد از شاه، قدرت‌فراونده‌ای یافت؛ به گونه‌ای که بسیاری از انتصابات توسط او انجام می‌شد (اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۷۴۵/۲-۷۴۶؛ شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۴۲۱/۱، ۴۲۵۴/۴). در واقع، نقش تأثیرگذار او در تصدی مناصب و تحکیم جایگاه صاحب‌منصبان، عامل مهمی در گرفتن رشوه از بزرگان و اعیانی بود که طالب مقام و در پی تثبیت جایگاه خود بودند (اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۷۴۶-۷۴۷؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۴۴). علاوه بر صدراعظم، ناظر نیز که در رأس کارکنان دربار قرار داشت، با گرفتن رشوه در انتصابات و ابقای افراد در مناصب نقش مهمی ایفا می‌کرد (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۱۱-۲۱۲؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۹۷)؛ به طوری که بزرگان «... با مشت‌هایی پر از طلا به حضور ناظر روی می‌آوردند» (کمپفر، همان، همان‌جا).

با این اوصاف، نتیجه رشوه‌گیری‌های کلان صاحب‌منصبان درباری و تداوم چرخه فساد اقتصادی حاصل از آن، باعث می‌شد رعایا در نواحی مختلف فشار اقتصادی زیادی را تحمل کنند؛ چنان‌که صاحب‌منصبان برای تأمین منابع مالی مربوط به تقدیم رشوه به دربار و رشوه‌های کلان به صاحب‌منصبان درباری (کمپفر، ۱۳۶۳: ۸۳)، از ظلم و ستم بر رعایا و استثمار آنها فروگذار نمی‌کردند (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۴۳؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵۹-۱۶۰؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۴۴؛ اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۷۴۵/۲؛ شاردن: ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۴۲۱/۱، ۴۲۵۴/۴، ۱۱۷۸/۳). همین امر عامل مهمی بود تا رعایا در پی تحمیل فشار مالی حکام بر آنها، برای تظلم و دادخواهی به دربار و شاه روی بیاورند (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۱۹۸). البته ارتباط حکام با صاحب‌منصبان ذی‌نفوذ درباری همراه با تقدیم رشوه‌های کلان به آنها، عملاً از تلاش رعایا برای تظلم‌خواهی نزد شاه جلوگیری می‌کرد و

همین امر از دو سو حائز اهمیت بود: ۱. حکام و صاحب‌منصبان درباری با تحمیل فشار بر رعایا ثروت‌های کلانی به چنگ می‌آوردند؛ ۲. اهمیت ارتباط حکام و صاحب‌منصبان درباری باعث می‌شد رعایا همواره در معرض استعمار باشند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶، ۸۲، ۱۵۹-۱۶۰؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۴۴، ۱۸۱-۱۸۵؛ تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۴۳).

از طرف دیگر، ارتباطات ارامنه با اروپا عاملی مهم در تحمیل رشوه‌های اجباری از سوی شاهان صفوی بر آنها بود. به گزارش تاورنیه، ارامنه شیوهٔ پروار کردن خروس اخته را از اروپا به ایران آوردند. سپس با تقدیم نمونه‌هایی از آنها به شاه، طبق دستور موظف شدند سالیانه تعداد زیادی از آنها را به شاه رشوه بدهند. از دیگر حیواناتی که شاه رشوهٔ آنها را بر ارامنه تحمیل کرد، بوقلمون‌هایی بودند که ارامنه هنگام تجارت در ونیز به اصفهان آورده بودند. شاه پس از استفاده از این رشوه‌ها، دستور داد سالیانه تعدادی از آنها را در قالب رشوه به او تقدیم کنند. البته سختی‌های مربوط به این کار سبب شد ارامنه در مراقبت از این حیوانات کوتاهی کنند و باعث مرگ و میر آنها شوند. تاورنیه در مورد سخت‌گیری دربار برای وصول این رشوه، گزارش داده است که به علت کوتاهی ارامنه در مراقبت از این حیوانات، دستور داده شد که لاشه‌های آنها را بر در خانه‌ها بیاویزند؛ به طوری که اقدام ارامنه باعث شد تاورنیه با تعجب از منظرهٔ لاشهٔ جوجه بوقلمون‌های آویخته بر در خانه‌های جلفا یاد کند (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۳۱).

درواقع، ارامنه برای خوشایند شاه و تقرب به او تدابیر و تمهیدات ویژه‌ای به کار می‌بستند و در مواقعی با توسل به زور دختران و زنان نواحی مختلف را روانهٔ دربار می‌کردند. کمپفر در زمان شاه‌سلیمان صفوی با گزارشی در این رابطه نقش ارسال رشوه‌های مورد علاقهٔ شاهان صفوی (زنان و دختران زیبارو) را در تثبیت جایگاه حکام و صاحب‌منصبان تشریح کرده است. او گزارش داده است که: «علاقه به لذات شهوانی که در این مملکت شیوع دارد در زمان شاه‌سلیمان شدت و حدت بیشتری دارد. وی هر چه به قامت زنان شباهت داشته باشد بی‌اندازه دل‌بستگی دارد. عطش او را به گردآوری طلا نسبت به هوس‌های شهوانی او زودتر می‌توان کنترل کرد. هر چند که حکام اطراف و اکناف کشور برای وی رکاب‌های نقره، پارچه‌های گران‌بها، اسب‌های اصیل، قاطر و شتر می‌فرستادند، با وجود این همه متفق‌القول‌اند که هدایای (رشوه‌های) سالانهٔ نایب شروان واقع در مشرق قفقاز بیشتر از همهٔ اینها مطبوع شاه قرار می‌گیرد. او با آگاهی کامل از علائق شاه، به جای سایر هدایا (رشوه‌ها) زیباترین دختران و پسران را که جاسوسانش

در سرزمین‌های چرکس، داغستان و گرجستان کشف و جمع‌آوری می‌کردند، برای شاه ارسال می‌کرد. او در پیشه خود سخت کارکشته است و در کار یافتن زیباترین مخلوق خدا از هیچ مجاهدتی دریغ نمی‌کند. او خواجهگان خود را به همه جا می‌فرستد که هر جا با آدمیزاد خوش‌اندامی برخورد کردند، به نرمی یا با تطمیع یا به زور وی را جلب کنند و تقدیم ارباب خود دارند» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۶۲-۶۳). به دنبال این قضایا، حرم شاهان صفوی از این نظر که گروهی از خوب‌روترین، طنازترین، خوش‌اندام‌ترین و هوس‌انگیزترین زنان در آن گرد آمده بودند، بی‌مانند است؛ زیرا حاکمان هر نقطه از کشور زیباترین و دلبرپسندترین دختران را به دربار می‌فرستادند و هر جایی که دختری لایق دربار پیدا می‌شد، بلافاصله او را به عنوان رشوه به شاه تقدیم می‌کردند (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۱۳۱۵/۴).

به‌طور کلی هوس شاهان صفوی در طلب زیبارویان، علاوه بر مردم عادی برای اقلیت‌های مذهبی به‌ویژه ارامنه نیز مشکلات زیادی به بار آورد (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۱۶؛ اولتاریوس، ۱۳۶۹: ۷۳۷/۲-۷۳۸). با توجه به اینکه در سراسر مملکت به طمع جاه و مقام، زیبارویان به دربار و حرم شاه ارسال می‌شدند، ارامنه نیز از این امر مستثنی نبودند. این عمل از سوی صاحب‌منصبان باعث می‌شد خانواده‌های ارمنی برای جلوگیری از رشوه شدن دخترانشان به حرمسرای شاه، تمهیداتی به کار گیرند؛ به‌طوری که ارامنه از ترس گرفتار شدن به این بلا، فرزندان و دختران خود را در همان کودکی عقد یا نشان می‌کردند تا از این طریق آنها را از رفتن به حرمسرا مصون بدارند (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۱۳۲۹/۴؛ کارری، ۱۳۴۸: ۱۰۶؛ تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۶۶؛ اولتاریوس، ۱۳۶۹: ۷۳۷/۲-۷۳۸). البته گاهی تمهیدات ارمنی‌ها در این زمینه نتیجه‌ای به دنبال نداشت و نمی‌توانست مانع از ورود دختران و حتی زنان شوهردار به حرم شاه شود (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵: ۱۳۲۹/۴). برای نمونه، در زمان شاه‌عباس صفوی «خواجه جعفر» یکی از بزرگان ارامنه، برای خوشایند شاه هنگام ورود او به شهرک همه زنان زیبای شهرک را جمع کرد و برخلاف میل شوهر و پدرانشان آنها را به شاه تقدیم کرد (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۳۱۹).

همچنین گاهی شاهان صفوی افرادی را مجبور می‌کردند زیبارویان ارمنی را به حرم آنها بیاورند (اولتاریوس، ۱۳۶۹: ۷۳۷/۲-۷۳۸) و حتی از آوردن زنان صاحب‌منصبان جلفا به حرم خود دریغ نمی‌کردند (تاورنیه، ۱۳۹۹: ۲۱۵). به‌طور کلی روابط دربار با اقلیت‌ها به گونه‌ای بود که در بیشتر مواقع رشوه اجباری بر آنان تحمیل می‌کردند؛ چنان‌که هر یک از صاحب‌منصبان

ارامنه برای رسیدن به مقاصد خود، ناگزیر بودند رشوه‌های کلانی تقدیم کنند. از طرفی رشوه‌های تقدیمی اقلیت‌ها به واسطه ارتباطات گسترده آنها با مناطق مختلف جهان، تا حدودی می‌توانست بر آگاهی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شاه و درباریان از جهان پیرامون بیفزاید.

### نتیجه‌گیری

با شکل‌گیری حکومت صفویه، تقدیم رشوه به شاه با اهداف و مقاصد مختلف در امور مختلف اهمیت ویژه‌ای یافت. به نظر می‌رسد در دوره اول حاکمیت صفویان، تقدیم رشوه در توسعه و تحکیم حکومت، جلوگیری از جنگ و ناامنی، تمرکزگرایی و نمایاندن شکوه و عظمت شاهان صفوی نقش بسزایی داشت. براساس شواهد موجود، شاهان صفوی به‌ویژه شاه‌اسماعیل (و به میزان کمتری جانشینان او تا پایان عهد شاه‌عباس) از این رویه برای تحکیم جایگاه خود بهره بردند. در واقع در مناسبات شاهان عصر اول حاکمیت صفویان با مخالفان و شورشیان داخلی، تقدیم رشوه تأثیر زیادی در نحوه تعامل و چگونگی برخورد با آنها داشت. بر مبنای همین رویه، شاهان صفوی با استفاده از رشوه‌های تقدیمی، برای نمایش قدرت و همچنین بازنمایی شوکت و ثروت خود اقدام می‌کردند و با رفتار خود جایگاهشان را به عنوان کسی که در رأس ساختار قدرت صفویان قرار داشت، به همگان متذکر می‌شدند. از طرفی نوع نگاه دربار به رشوه‌های تقدیمی عامل مهمی در پیشبرد مقاصد سیاسی در مناسبات درون حکومتی بود؛ به طوری که در بسیاری از مواقع ابزار خواسته‌های گوناگون از طرف بزرگان و صاحب‌منصبان، در پس رشوه‌های تقدیمی جلوه‌گر می‌شد و به نوعی تقدیم انواع رشوه‌ها به دربار، تلاشی برای رساندن مقصود به شاه و دربار محسوب می‌شد؛ تا جایی که اهمیت این موضوع اقلیت‌ها و به‌طور خاص آرامنه جلفا را وارد این چرخه کرد. از این رو تقدیم رشوه در تعاملات سیاسی عصر صفوی بنا بر انگیزه‌ها، خواسته‌ها و اهداف تقدیم‌کنندگان، سهم چشمگیری در تبعات اقتصادی و اجتماعی داشت؛ به طوری که ابزار خواسته‌های صاحب‌منصبان با تقدیم رشوه و در پی آن نیاز به حمایت افراد ذی‌نفوذ درباری، باعث به وجود آمدن چرخه‌ای از فسادهای اقتصادی می‌شد که طی آن مبالغ زیادی به عنوان رشوه رد و بدل می‌گشت. این عمل نتایج زیان‌بار دیگری به دنبال داشت؛ چنان‌که صاحب‌منصبان برای تقدیم رشوه‌ها و رشوه‌های تقدیمی، رعایای تحت امر خود را در مضیقه قرار می‌دادند و با اعمال فشار بر آنها هزینه‌های مذکور را تأمین می‌کردند. از طرفی آگاهی صاحب‌منصبان به علائق شاهان صفوی،

پیامدهای زیان‌باری در عرصه اجتماعی نیز به همراه داشت؛ به گونه‌ای که علاقه شاهان صفوی به زیبارویان باعث می‌شد تمام ارکان حکومتی به منظور رسیدن به مقاصد خود، دختران و زنان را با نارضایتی به شاه رشوه کنند.

## منابع و مأخذ

- افوشته‌ای نظری، محمودبن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، *تفاوت الاثار فی ذکر الاخبار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- امینی هروی، امیرصدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، تصحیح، تعلیق، توضیح و اضافات محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اولتاریوس، آدام (۱۳۶۹)، *سفرنامه آدام اولتاریوس*، ترجمه محمدحسین کردیچیه، ج ۲، تهران: کتاب برای همه.
- بیات، اوروج‌بیک (۱۳۳۸)، *دوون ژوان ایرانی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، با حواشی و یادداشت‌هایی از لسترنج، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۹۹)، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدید نظر کلی و تصحیح حمید شیرانی، تهران: سنایی.
- ترکمان، اسکندربیک (۱۳۵۰)، *تاریخ عالم‌رای عباسی*، زیر نظر و مقدمه ایرج افشار، ج ۱، ۲، تهران: امیرکبیر.
- جناب‌زیدی، میرزاییگ (۱۳۷۸)، *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- جهانگشای خاقان (۱۴۰۶ق)، با مقدمه و تصحیح الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- خواجهگی اصفهانی، محمدمعصوم (۱۳۶۸)، *خلاصه السیر (تاریخ روزگار شاه‌صفی)*، زیر نظر ایرج افشار، تهران: علمی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۰)، *حیب السیر*، با مقدمه جلال‌الدین همایی، ج ۴، تهران: خیام.
- دلاواله، پیتر و (۱۳۷۰)، *سفرنامه پیتر و دلاواله (قسمت مربوط به ایران)*، ترجمه، شرح و حواشی شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، ج ۱-۴، ۷، ۸، ۱۵، تهران: دانشگاه تهران.
- روملو، حسن‌بیک (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوابی، ج ۱، تهران: بابک.



- سانسون (۱۳۴۶)، *سفرنامه سانسون (وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی)*، به کوشش و ترجمه تقی تفضلی، تهران: ابن سینا.
- *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (۱۳۸۱)*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲-۱۳۷۵)، *سفرنامه شوالیه شاردن*، ترجمه اقبال یغمائی، ج ۱-۴، تهران: توس.
- شاملو، ولی‌قلی بن داوودقلی (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، تصحیح و باورقی سید حسن سادات ناصری، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- *عالم‌رای شاه‌طهماسب (۱۳۷۰)*، به کوشش ایرج افشار، تهران: دنیای کتاب.
- *عالم‌رای صفوی (۱۳۵۰)*، به کوشش یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳)، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران: حافظ.
- فلور، ویلم (۱۳۹۸)، *اولین سفرای ایران و هلند (شرح سفر موسی بیگ سفیر شاه عباس به هلند و سفرنامه بیان اسمیت سفیر هلند در ایران)*، به کوشش داریوش مجلسی و حسین ابوترابی، تهران: طهوری.
- فن درابل، رزرت تکناندر (۱۳۵۱)، *ایتر پرسیکوم*، ترجمه محمود تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فیدالگو، گریگوریو پری برا (۱۳۵۷)، *گزارش سفیر کشور پرتغال در دربار شاه سلطان حسین صفوی*، ترجمه از زبان پرتغالی و حواشی از ژان اوبن، تهران: دانشگاه تهران.
- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳)، *سفرنامه فیگوئروا*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- قبادالحسینی، خورشاه (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلیچی نظام‌شاه (تاریخ صفویه از آغاز تا سال ۹۷۲ق)*، تصحیح، تحشیه، توضیح و اضافات محمدرضا نصیری و کوهیچی هانهدا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کارری، جووانی فرانچسکو جیملی (۱۳۴۸)، *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، [بی‌جا]: وزارت فرهنگ و هنر، ارشاد کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳)، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- مرعشی، میر تیمور (۱۳۶۴)، *تاریخ خاندان مرعشی مازندران*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: اطلاعات.
- مشیزی بردسیری، میر محمدسعید (۱۳۶۹)، *تذکره صفویه کرمان*، با مقدمه، تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علم.
- معین، محمد (۱۳۸۱)، *فرهنگ معین*، گردآوری عزیزالله علیزاده، ج ۱، تهران: آدنا.
- ممبره، میگل (۱۳۹۷)، *سه سفرنامه*، ترجمه و تحلیل حسن جوادی و ویلم فلور، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- منجم یزدی، ملا جلال‌الدین محمد (۱۳۹۸)، *تاریخ عباسی (روزنامه ملا جلال)*، تصحیح مقصودعلی صادقی، تهران: نگارستان اندیشه.
- منشی قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- واله اصفهانی، محمادیوسف (۱۳۷۲)، *خلدبرین (ایران در روزگار صفویان)*، به کوشش میر هاشم محدث،

تهران: موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

- وحید قزوینی، محمدطاهر (۱۳۲۹) عباسنامه (شرح زندگانی ۲۲ ساله شاه‌عباس ثانی)، تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان، اراک: فروردین.

#### List of sources with English handwriting

- Afushteh-e Natanz, M. b. H. (1994). *Naghavah al-Athar fi Zikr al-Akhiyar* (E. Eshraghi, Ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. **[In Persian]**
- Âlam Ârâ-ye Safavi (1350), ed. By Yadullah Kurdi, Tehran: Enteshârât-e Bonyâd-e Farhang-e Iran. **[In Persian]**
- Bayat, O. (1959). *Don Juan Irani* (M. R. Najafnia, Trans.; with notes by L. Strange). Tehran: Book Translation and Publication Company. **[In Persian]**
- Careri, Giovanni (1348), *Safarnâme-ye Careri*, translated by Abbas Nakhjavani, Abdul Ali Kârang, Edâreye Ershâd Farhang va Honar-e Azarbaijâyân. **[In Persian]**
- Chardin, Jean (1375-1372), *Safarnâmeh-ye Chardin*, translation by Iqbal Yaghmai, vol 1, 2, 3, 4, Tehran: Toos. **[In Persian]**
- Dalsandri, Vinchento (1381), *A Narrative of Italian travels in Persia* translation by Manouchehr Amiri, Tehran: Khwarazmi. **[In Persian]**
- Dehkhoda, Ali Akbar (1377), *Loghat Nameh*. Ed. By Mohammad Moin and Jafar Shahidi, Vol.4, Tehran: University of Tehran. **[In Persian]**
- Della Valle, Pietro (1370), *Travelogue*, Persian translation by Shojauddin Shafâ, Tehran: Enteshârât-e Elmi va Farhangi. **[In Persian]**
- Fidalgo, Gregorio (1357), *Translation and edit by Aubin*, Tehran: Enteshârât-e Dâneshgâh-e Tehrân. **[In Persian]**
- Figueroa, D. G. de Silva. (1984). *The Travelogue of Figueroa* (G. Sami'i, Trans.). Tehran: New Publicatin. **[In Persian]**
- Flor, W. (2019). *The first ambassadors of Iran and the Netherlands: The travelogue of Musa Bey, ambassador of Shah Abbas to the Netherlands, and the travelogue of Jan Smith, ambassador of the Netherlands in Iran* (D. Majlesi & H. Abutalebi, Eds.). Tehran: Tahouri. **[In Persian]**
- Ghafari Qazvini, Q. A. (1964). *Taarikh-e Jahanara*. Tehran: Hafez. **[In Persian]**
- Heravi, Amir Sadr al-Din Ebrahim Amini (1383), *Fotoufât-e Shâhi*, ed. By Mohammad Reza Nasiri, Tehran: Anjoman-e Âsâr va Mafâkher-e Farhangi. **[In Persian]**
- Jahângoshâ-ye Khâqân, ed. By Allâhdatta Mutzar, Enteshârât-e Markaz-e Tahghighât-e Iran va Pakistan. **[In Persian]**
- Janâbadi, Mirzabeyg (1378), *Rowzah al- Safaviyeh*, ed. By Gholamreza Tabatabai Majid, Tehran: Enteshârât-e Ababi, Tarikhi-e Mowghufât-e Mahmud Afshar Yazdi. **[In Persian]**
- Kempfer, E. (1984). *The Travelogue of Kempfer* (K. Jahandari, Trans.). Tehran: Kharizmi. **[In Persian]**

- Khâjagi Esfahani, Mohammad Masoom (1368), Kholâsat Os-Siyar ed. By Iraj Afshar, Tehran: Enteshârâte Elmi. **[In Persian]**
- Khwandamir, G. (2001). Habib al-siyar (Vol. 4). J. Homayi (Ed.), M. Dabir-Siyaghi (Text Editor). Tehran: Khayyam. **[In Persian]**
- Khwandamir, G. b. H. (2001). Habib al-Siyar (J. Homaei, Intro.; M. Dabir-Siyaghi, Ed.). Tehran: Publisher Not Specified. **[In Persian]**
- Marashi, M. T. (1985). The history of the Marashi family of Mazandaran (M. Sotoudeh, Ed.). Tehran: Ettela'at. **[In Persian]**
- Membere, M. (2018). Three travelogues( Tatili, R. B., Tenreiro, A., & Membere, M) (H. Javadi & W. Flor, Trans.). Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Foundation. **[In Persian]**
- Moein, Mohammad (1381), Farhang Moein, compiled by Azizullah Alizadeh, Volume 1, Tehran: Adna. **[In Persian]**
- Monajem Yazdi, Mullah Jalaluddin (2018), Târikh- e Abbasi, ed. By Maqsood Ali Sadeghi, Tehran: Nagâristan - e Andisheh. **[In Persian]**
- Monshi Qomi, Q. A. (2004). Kholasa al-tawarikh (E. Eshraqi, Ed.) (2 Vols.). Tehran: University of Tehran Press. **[In Persian]**
- Moshizi Bardesiri, M. S. (1990). Tazkireh-ye Safavieh Kerman (B. Parizi, Intro. & Ed.). Tehran: Elm. **[In Persian]**
- Olearius, Adam (1369), Adam Olearius' travelogue, translated by Mohammad Hossein Kordbacheh, Tehran: Kitab Baray-e Hameh. **[In Persian]**
- Qobad al-Hosseini, Khorshâh (1379), Tarikh-e Ilchi- e Nizam Shâh, ed. By Mohammad Reza Nasiri, Kohichi Haneda, Tehran: Anjoman-e Âsâr va Mafâkher-e Farhangi. **[In Persian]**
- Rumlu, Hassan Beyg (1357), Ahsan al-Tavarikh, ed. By Abdul Hossein Navaei, vol 1 Tehran: Bâbak. **[In Persian]**
- Sanson Nicolas (1346), Safarnâme-ye Sanson, ed. And translation by Taghi Tafazoli. **[In Persian]**
- Shâmlou, Vali Qoli Bin Dâvoud Gholi (1371), Qesas al-Khâqâni, ed. By Seyyed Hassan Sâdât Nâseri, vol 1 Tehran: Sâzmân-e Châp va Enteshârât-e Vezârat-e Farhang va Erhsâd-e Eslami. **[In Persian]**
- Tavernier, J. B. (2020). The Travels of Tavernier (A. Nouri, Trans.; revised and edited by H. Shirani). Tehran: Sanaei. **[In Persian]**
- Ternero, A. (2018). Three Travelogues: Rabbi Benjamin of Tudela, Antonio Ternero, Miguel Membre (H. Javadi & W. Flor, Trans.). Tehran: Publisher Not Specified. **[In Persian]**
- Turkaman, Eskanderbeyk (1350), Târikh-e Âlam Ârây-e Abbasi, ed. By Iraj Afshar, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
- Vahid Qazvini, M. T. (1950). Abbasnameh: A description of the 22-year reign of Shah Abbas II (E. Dehghan, Ed. & Annot.). Arak: Farvardin. **[In Persian]**
- Vâleh Esfahâni, Mohammad Youssef (1372), Khold-e Barin, ed. By Mirhashem Mohadith,

- Tehran: Enteshârât-e Ababi, Tarikhi-e Mowghufât-e Mahmud Afshar Yazdi. **[In Persian]**
- Van Driabel, G. T. (1972). *Iter Persicum* (M. Tafazoli, Trans.). Tehran: Foundation of Iranian Culture. **[In Persian]**

## شناسایی مبانی فکری انجمن حجتیه و گرایش جوانان شهر تهران به اندیشه انتظار منفعل

مجید رضائیان<sup>۱</sup>  
آرزو غیاثوند<sup>۲</sup>

**چکیده:** انجمن حجتیه از جمله مراکزی است که اندیشه انتظار منفعل در دوران غیبت را تبلیغ و ترویج می‌کند. نظر به آنکه گرایش مذکور در تضاد با جریان فرهنگی انقلاب اسلامی و نظام برخاسته از آن است، می‌تواند پیامدهای منفی در جامعه اسلامی به همراه داشته باشد. از این رو در جریان پژوهش حاضر بر آن شده ضمن شناسایی مهم‌ترین مؤلفه‌های این اندیشه، به میزان گرایش جوانان شهر تهران به آن پرداخته شود. برای گردآوری داده‌ها، در بخش تاریخی از روش اسنادی و کتابخانه‌ای و در بخش میدانی از شیوه پیمایش و ابزار پرسش‌نامه استفاده شده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز در بخش تاریخی با بهره‌مندی از روش تحلیل محتوای کیفی و در بخش میدانی با روش آماری صورت گرفته است. نتایج تحقیق گویای آن است که مخالفت با برپایی حکومت اسلامی در دوران غیبت، جدایی دین از سیاست، عدم مبارزه با ستمگران و مفسدان در عصر غیبت، بدعت شمردن فلسفه و عرفان، مخالفت وحدت با اهل تسنن و غیره، از مهم‌ترین مؤلفه‌های این اندیشه به شمار می‌رود. ضمناً این یافته‌ها حاکی از آن است که از نظر گرایش به مؤلفه‌های یادشده، ۲۱/۶ درصد از پاسخ‌گویان در سطح بسیار کم، ۳۰/۵ درصد در سطح کم، ۳۷ درصد در سطح متوسط، ۹/۱ درصد در سطح زیاد و ۱/۸ درصد در سطح بسیار زیاد قرار دارند. در مجموع، با توجه به میانگین حاصله می‌توان گفت گرایش به مؤلفه‌های یادشده در بین جوانان شهر تهران در سطح کم ملاحظه می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** انجمن حجتیه، انتظار منفعل، انتظار پویا، جوانان

10.221.16.62.5

rezaeian@soore.ac.ir

ORCID: 0000-0003-1365-564X

۱ استادیار گروه مدیریت فرهنگی و رسانه دانشگاه سوره، تهران، ایران.

۲ کارشناس ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، دانشکده فرهنگ و علوم ارتباطات دانشگاه سوره، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

arezooghiyavand8@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8223-9979


تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷

## Assessing the Intellectual Underpinnings of the Hojjatieh Society and Evaluating the Attitudes of Tehran's Youth Towards Passive Awaiting


Majid Rezaeian<sup>1</sup>  
Arezu Ghiyasvand<sup>2</sup>

**Abstract:** The Hojjatieh Society (Anjoman-e-Hojjatieh), a traditionalist Iranian Shiite organization, advocates for passive awaiting during the period of occultation. This ideology contrasts with the cultural movement of the Islamic Revolution and its subsequent system, potentially causing negative consequences for the Islamic community. This study aims to identify key components of this ideology and to examine its influence on young people in Tehran. Historical data was collected through documentary and desk study methods, while a survey and a questionnaire were employed for field research. Qualitative content analysis was used for the historical part, and statistical methods were applied to the field data. The study's findings reveal that the Hojjatieh Society's key ideological tenets include opposing the establishment of an Islamic government during occultation, advocating for the separation of religion and politics, and discouraging active resistance against oppressors and corruption during this period. Additionally, the society dismisses philosophy and mysticism as illegitimate innovations and opposes unity with Sunni Muslims, highlighting the distinct beliefs and practices that define this traditionalist Shiite organization. The results suggest varying degrees of inclination towards the Hojjatieh Society's key tenets among the surveyed population of young individuals in Tehran; 21.6% of respondents demonstrated a very low inclination, 30.5% exhibited a low inclination, 37% showed a medium inclination, 9.1% displayed a high inclination, and 1.8% reported a very high inclination. Collectively, these findings point to an overall low level of inclination towards these ideological components among Tehran's youth.


**Keywords:** Hojjatieh Society, passive awaiting, active awaiting, youth.

 10.221.16.62.5


1 Assistant Professor, Cultural and Media Management Department, Soureh University, Tehran, Iran.  
[rezaeian@soore.ac.ir](mailto:rezaeian@soore.ac.ir)

 ORCID: 0000-0003-1365-564X

2 MA in Social Communication Sciences, Faculty of Culture and Communication Sciences, Soureh University, Tehran, Iran (Corresponding author). [arezooghiyasvand8@gmail.com](mailto:arezooghiyasvand8@gmail.com)

 ORCID: 0000-0001-8223-9979

Receive Date: 2024/10/19 Accept Date: 2024/12/07

 Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## مقدمه

اعتقاد به ظهور منجی موعود در نزد اقوام و ملل مختلف با آیین‌ها و فرهنگ‌های متفاوت، به صورت‌های متنوعی مطرح شده است، اما همه در این نکته توافق دارند که نجات‌بخشی خواهد آمد و آنان را از ستم و حاکمان زورگو رها خواهد کرد و جامعه‌ای پر از عدل و داد به وجود خواهد آورد (تونه‌ای، ۱۳۸۷: ۷۰۶). از این جمله می‌توان به دین اسلام اشاره کرد. مطالعات انجام‌شده حاکی از آن است که اعتقاد به مهدی موعود از عقاید مسلم نزد همه مسلمانان است. تمام فرق اسلامی به ظهور منجی موعود در آخرالزمان امید و اعتقاد دارند؛ گرچه در چگونگی و ویژگی‌های فردی او اختلاف وجود دارد. بنابراین شیعه و سنی به سبب احادیث متواتر از پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> به منجی موعود اعتقاد راسخ دارند که با آمدن او، بساط ظلم و جور برچیده و عدل و قسط برپا می‌شود (گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، ۱۳۸۹: ۲۲۷). محمدبن حسن عسکری<sup>(ع)</sup> مشهور به امام مهدی<sup>(عج)</sup>، امام زمان و حجت‌بن‌الحسن (متولد ۲۵۵ق)، دوازدهمین و آخرین امام شیعه دوازده امامی است. شیعیان معتقدند او همان مهدی موعود است که پس از دوره طولانی غیبت، ظهور خواهد کرد. دوره امامت او پس از شهادت پدرش امام حسن عسکری<sup>(ع)</sup> در سال ۲۶۰ق. آغاز شده است. براساس منابع شیعه، حکومت عباسی در دوره امامت امام حسن عسکری<sup>(ع)</sup> در صدد یافتن فرزند وی به عنوان مهدی و جانشین پدر بود؛ از این رو تولد امام زمان<sup>(عج)</sup> مخفی نگه داشته شد و جز چند تن از یاران خاص امام یازدهم شیعیان، کسی او را ندید. امام زمان<sup>(عج)</sup> پس از شهادت پدرش، در غیبت صغرا به سر برد و در این مدت به واسطه چهار نائب خاص با شیعیان ارتباط داشت. از سال ۳۲۹ق. ارتباط مردم با او از راه نایبان خاص نیز پایان یافت و دوره غیبت کبری آغاز شد. تاکنون نزدیک به ۱۱۱۷ سال از آغاز غیبت کبری می‌گذرد و با توجه به اینکه زمان مشخصی برای ظهور آن حضرت تعیین نشده است، نمی‌توان درباره طول این دوره اظهار نظر کرد. آنچه در این میان اهمیت خاصی دارد، وظایف پیروان در طول این دوره است. مراجعه به روایات موجود حاکی از آن است که مهم‌ترین وظیفه پیروان در این دوره، انتظار فرج خواهد بود.

اگرچه این انتظار به عنوان یکی از مهم‌ترین تکالیف شیعه در عصر غیبت به شمار می‌رود، اما در مورد چگونگی انجام این وظیفه بین علمای دینی اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنان عدم مداخله در اجتماع، انجام احکام مذهبی و غیره یا همان انتظار منفعل را توصیه کرده‌اند و

برخی دیگر قائل به تلاش و مجاهدت (انتظار پویا) در این دوران می‌باشند. انجمن حجتیه که در سال ۱۳۱۲ در ایران تأسیس شد، از جمله مؤسساتی است که مروج اندیشه انتظار منفعل در عصر غیبت است. این انجمن در فروردین ۱۳۲۱ رسماً موجودیت خود را اعلام کرد و عمده فعالیت آن صرف مقابله با بهائیت می‌شد (رضایی، ۱۳۸۷: ۹۸-۹۹). مبانی فکری انجمن حجتیه در تقابل با اندیشه انتظار پویا بود که در دوره معاصر از سوی امام خمینی مطرح شد. این اندیشه که بر پایه قرائت خاص امام از مهدویت شکل گرفت، به برپایی انقلاب اسلامی و روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی منجر شد.

انجمن حجتیه تا اواسط سال ۱۳۵۷ از هرگونه دخالت در امور سیاسی احتراز می‌کرد و کماکان اعضای خود را به انجام تکالیف دینی و عدم حضور در رویدادهای سیاسی تشویق می‌کرد. طیب -از مسئولان انجمن- گفته است شخص حلبی می‌گفت رژیم شاه اسلحه دارد و در مقابل اسلحه نمی‌شود کاری کرد و باید تن به تسلیم داد (روزنامه صبح آزادگان، ۱۳۶۰/۱۱/۲۶: شماره ۵۹۱).

به هر ترتیب، با اوج‌گیری مبارزات مردم ایران به رهبری امام خمینی و پس از واقعه ۱۷ شهریور و بعد از آنکه شیخ محمود حلبی اطمینان پیدا کرد که دست چپی‌ها در کار نیست، به افراد انجمن توصیه کرد در تظاهرات شرکت کنند. البته برخی از اعضای انجمن به شدت با این رویکرد حلبی مخالفت کردند (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۴۹۰).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، انجمن حجتیه اعلام کرد که همراه با مردم در جهت اهداف انقلاب فعالیت خواهد کرد و بیان داشت «انجمن با آرمان تداوم نظام جمهوری اسلامی تا ظهور حضرت بقیه‌الله (ارواحنا فداه) خود را در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی به پیروی از رهنمودهای رهبری عالی‌قدر انقلاب موظف دانسته، هر خدمتی که از عهده‌اش برآید، مجدانه انجام خواهد داد»، اما پس از استقرار جمهوری اسلامی بر فضای اداری و اجتماعی کشور، ظاهراً در آغوش انقلاب برای جریان حجتیه جای امنی باقی نماند. از اسناد موجود و انتقادات برخی سیاستمداران وقت، این‌طور مشخص می‌شود که آنچه حجتیه در متمم اساس‌نامه خود، پس از انقلاب اسلامی گفت، نه تنها واقعیت نگرش انجمن را به انقلاب اسلامی نشان نمی‌دهد که ارتباطی میان وعده‌های همکاری آنها با انقلاب اسلامی و حقیقت فعالیت اعضا وجود نداشت.

انجمن ریشه‌های خود را فراموش نکرد، آرام آرام با گذر زمان به مبانی تئوریک خود هم



بازمی‌گشت و این بار در مقابل، حکومت پهلوی را نداشت و آزادانه‌تر خویش را تقویت می‌کرد، اما با وجود مبانی به‌ظاهر مشترک میان مهدویت حجتیه‌ای و انقلابی، اساس اختلافات اجازهٔ وحدت حقیقی به این دو اندیشهٔ متباین را نمی‌داد (علوی، ۱۴۰۰: ۴۱).

فعالیت انجمن پس از انقلاب نیز ادامه پیدا کرد تا آنکه به سبب اتخاذ برخی مواضع که برگرفته از مبانی فکری انجمن بود، امام خمینی به مخالفت با آن پرداخت. علاوه بر اینکه برخی از اعضای انجمن به جریان انقلاب نپیوستند و رویکرد دیگری را دنبال کردند. انجمن حجتیه در مرداد ۱۳۶۲ پس از اشاره به سخنان امام خمینی درباره عملکرد مغایر با اهداف نظام جمهوری اسلامی، تعطیلی فعالیت خود را اعلام کرد. در بیانیه‌ای که به همین مناسبت انتشار پیدا کرد، با اشاره به اظهارات امام خمینی آمده بود که انجمن تصور نمی‌کرد مخاطب سخنان امام باشد، اما بعد از تحقیق محرز شده است که مخاطب، انجمن حجتیه است و لذا از این تاریخ، تمامی جلسات و خدمات انجمن تعطیل شد و اعلام کردند که هیچ‌کس مجاز نیست تحت عنوان این انجمن، کوچک‌ترین فعالیتی کند (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۴۹۲).

اگرچه با تعطیلی انجمن حجتیه در سال ۱۳۶۲، به نظر می‌رسید که نام این تشکیلات تا مدت‌ها از ادبیات سیاسی جامعه حذف شود، اما برای آگاهان به مسائل سیاسی مسلم بود که تلاش‌های سازمان‌یافتهٔ گروه مزبور، در جهت اهداف آشکار و پنهان آن ادامه خواهد داشت. این انجمن سرانجام پس از رکود چندساله، از سال ۱۳۷۶ بار دیگر فعال شد، تشکیلات خود را دنبال کرد و عناصر وابستهٔ آن در تهران و شهرستان‌ها با قالب هیئت‌های مذهبی و جلسات تفسیر قرآن، مشغول فعالیت شدند و توانستند افرادی از قشر جوان را جذب کنند.

تعطیلی ظاهری فعالیت‌ها در سال ۱۳۶۲ و محدود شدن محافلی که آنها به صورت آشکار مباحث خود را پیگیری می‌کردند، باعث شد کسی به گسترش حیرت‌انگیز برخی از دیدگاه‌های آنها در جامعه توجه نکند و نیاز به گفت‌وگو دربارهٔ این مسائل را احساس نکند؛ درحالی‌که بخش مهمی از طرز تفکر انجمن حجتیه، با قدرت و البته شکل‌های تازه در جامعهٔ امروز حاضر است (علوی، ۱۴۰۰: ۴۲).

با مروری بر آنچه آورده شد، می‌توان دریافت که انجمن حجتیه در حال حاضر به اشکال گوناگون درصدد ترویج مبانی فکری خود و مؤلفه‌های آن در سطح جامعه است. نظر به مغایرت اندیشهٔ یادشده با رویکرد انقلاب اسلامی در مورد انتظار، لازم است ضمن بازشناسی مؤلفه‌های

اندیشه مذکور، به بررسی میزان گرایش افراد به‌ویژه نسل جوان به این اندیشه پرداخته شود. بر این پایه می‌توان پرسش‌های اصلی تحقیق را عبارت از آن دانست که:

- مبانی فکری انجمن حجتیه (اندیشه انتظار منفعلی) از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟
- جوانان شهر تهران تا چه اندازه به مبانی فکری انجمن حجتیه گرایش دارند؟

### پیشینه پژوهش

با مروری بر مطالعات و تحقیقات انجام‌شده درباره انجمن حجتیه، می‌توان آنها را برحسب موضوع به دو دسته زیر تقسیم کرد.

دسته نخست: مواردی را شامل می‌شود که صرفاً به زمینه پیدایش، نحوه تأسیس و مبانی فکری انجمن حجتیه پرداخته است. از این جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- سید ضیاء‌الدین علیان‌سب و سلمان علوی نیک<sup>۱</sup> در کتاب *جریان‌شناسی انجمن حجتیه عقیده* دارند که از دید انجمن، اعتقاد به حضرت حجت خلاصه شده است در محبت و ولایت امام عصر و به تبع آن صرفاً بُعد عبادی و نماز خواندن برای حضرت و به دیگر جنبه‌های اعتقاد به ولی عصر<sup>(ع)</sup> اگر التفاتی بیابند، با دیدی سطحی و فرعی می‌نگرند و به هیچ‌وجه به وجوه دیگر موضوع مهدویت نمی‌پردازند. خلاصه تفکر انجمن این است که انقلاب امام قائم به دو چیز بستگی دارد: ۱. زمینه‌های منفی موجود در جامعه؛ مثل تبهکاری‌ها و ستمگری‌ها؛ ۲. ایمان و اعتقاد مردم به اسلام که باید این دو عامل را تقویت کرد و ضمن ترویج زمینه‌های منفی، اسلام را به توده‌ها شناساند و دست به یک رشته اصلاحات اعتقادی زد.
- ابوالفضل صدقی<sup>۲</sup> معتقد است برخی انجمن حجتیه را ساخته دست استعمار می‌دانند و برخی دیگر آن را برآیند توطئه استعمار در آفرینش بهائیت دانسته‌اند. هنگامی که مردم ایران درگیر مبارزه با ظلم شاه بودند، اعضای این انجمن وقتشان را صرف راهنمایی بهائیان می‌کردند و خودشان را از جریان انقلاب دور نگه می‌داشتند.
- محمدمهدی رضایی<sup>۳</sup> در پایان‌نامه خود در پی پاسخ‌گویی به این سؤال بوده است که انجمن

۱ سید ضیاء‌الدین علیان‌سب و سلمان علوی نیک (۱۳۸۵)، *جریان‌شناسی انجمن حجتیه*: قم: زلال کوثر.

۲ ابوالفضل صدقی (۱۳۸۸)، «جریان‌شناسی انجمن حجتیه»، *فصلنامه تخصصی ۱۵ خرداد*، دوره سوم، س ۶، ش ۲۰، صص ۱۲۹-۱۶۸.

۳ محمدمهدی رضایی (۱۳۹۲)، «انجمن حجتیه و مهدویت»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود.

حجتیه درباره مهدویت چه دیدگاهی را دنبال می‌کرد؟ وی معتقد است اکثر هواداران جدی انجمن، هم به دنبال تأمین بهترین موقعیت‌های دنیوی بودند و هم از دیگر سو با شرکت در محافل دعای ندبه و غیره و نیز تشکیل چنین جلساتی در منازل کاخ‌مانند خود، سعی در ارضای روحیه معنوی و نیز اکتساب ثواب اخروی داشتند. مبارزات و جهاد آنان نیز از نوعی بود که کمترین مرارت‌ها و خسارت‌های جانی و مالی را برای آنان در پی داشته باشد. البته قرار دادن همه اعضای انجمن در این طیف، نوعی ظلم آشکار است.

۱ - افسانه محمدی<sup>۱</sup> در بیان تداوم و تغییر در مواضع و رویکردهای انجمن حجتیه، معتقد است که انجمن در گذار تحولات سیاسی و اجتماعی، اصول تفکر و اندیشه‌های خود را حفظ کرده و متناسب با موقعیت و براساس مصلحت، در برخی از خط‌مشی‌های خود تعدیل و تغییر ایجاد کرده است.

دسته دوم: این دسته دربرگیرنده تحقیقاتی است که با رویکرد تطبیقی، به مقایسه مبانی فکری انجمن و دیدگاه امام خمینی مبادرت کرده‌اند. از جمله این تحقیقات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۲ - حسن شمس‌آبادی<sup>۲</sup> معتقد است تشکیل فرقه بهائیت و نفوذ و گسترش آن در جامعه ایران، حساسیت و تقابل روحانیت شیعه را به دنبال داشت. شیخ محمود حلبی در تقابل با این فرقه، تشکیلاتی را تأسیس کرد و نام انجمن حجتیه را بر آن نهاد. برداشت انجمن از اصل تقیه، اهمیت بیش از اندازه به مبارزه با بهائیت و غفلت از علل گسترش این فرقه و همچنین برداشتی که انجمن از مقوله مهدویت، انتظار و تشکیل حکومت اسلامی قبل از ظهور داشت، مجالی به آن نداد تا با نهضت امام و انقلاب همراهی کند.

۳ - عباس کشاورز شکری و امین خدابخشی<sup>۳</sup> عقیده دارند که انسان منتظر از دیدگاه انجمن حجتیه، انسانی است که نه تنها تشکیل حکومت در دوران غیبت را محکوم می‌کند، بلکه انسان منتظر باید برای پیشبرد اهداف خود در سایه تقیه و صبر، با حکومت جور نیز موافقت زبانی

۱ افسانه محمدی (۱۳۹۶)، «تداوم و تغییر در مواضع و رویکردهای انجمن حجتیه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.

۲ حسن شمس‌آبادی (۱۳۸۹)، «نگاهی اجمالی به زمینه‌های تشکیل انجمن حجتیه و رویکرد آن به انقلاب اسلامی»، فصلنامه ۱۵ خرداد، س ۷، ش ۲۳، صص ۱۵۳-۱۸۶.

۳ عباس کشاورز شکری و امین خدابخشی (۱۳۹۴)، «انسان منتظر از دیدگاه انجمن حجتیه و امام خمینی<sup>(ع)</sup>»، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ش ۴، صص ۹۱-۱۲۰.

کند و به اموری مانند گریه زیاد از دوری حضرت و همچنین صدقه دادن برای سلامتی حضرت پردازد؛ حال آنکه امام خمینی مهم‌ترین و بدیهی‌ترین تکلیف انسان منتظر را تشکیل حکومت عدل و همچنین قیام در برابر حکام جور می‌دانست.

- سمیه آقاخانی<sup>۱</sup> در پایان‌نامه خود در پی پاسخ به این پرسش اصلی بوده است که مواضع انجمن حجتیه نسبت به نهضت اسلامی چه بود و امام خمینی<sup>(ع)</sup> نسبت به آنها چه موضعی را اتخاذ کرد؟ براساس یافته‌های این پژوهش، دلیل اصلی شکل‌گیری این انجمن، افزایش قدرت و نفوذ بهائیان در جامعه بود. این انجمن توانست با جذب جوانان و آموزش‌های مذهبی به آنها، نقش مهمی در مسائل فرهنگی و مذهبی دهه ۳۰ و ۴۰ ایفا کند. حل‌ی حتی سعی کرد با حکومت وقت به توافق برسد. با این حال، هرچند انجمن از ۱۷ شهریور ۱۳۵۷ تغییر مواضع داد و همراهی خود را با جریان انقلاب اعلام کرد، اما دیگر نتوانست به دوران طلایی قبل بازگردد. پس از پیروزی انقلاب، با توجه به مطرح شدن موضوعاتی چون ولایت فقیه و حکومت اسلامی و مسئله جدایی دین از سیاست و غیره، موضع‌گیری‌های انجمن که در تقابل با مواضع امام خمینی<sup>(ع)</sup> و اصحاب انقلاب اسلامی قرار داشت، موجب شد تا امام سخنرانی شدیدالحنی علیه انجمن ارائه دهد که تعطیلی انجمن را در پی داشت؛ البته این پایان کار انجمن نبود و آنها به فعالیت‌های خود به صورت پنهانی ادامه دادند.

- حجت حیدری چراتی<sup>۲</sup> در تحلیل انجمن حجتیه و مقایسه با گفتمان امام خمینی، نتیجه گرفته است که گفتمان غرب‌گرایانه پهلوی در ظرف نظریه لاکلا و موفه، نتوانست دال‌های معنایی خود را بازسازی کند و توسط دال‌های انقلابی امام خمینی به انسداد رسید، ولی گفتمان انجمن حجتیه نتوانست در بحبوحه تغییر گفتمان‌ها، هم در دوره پهلوی و هم در نظام جمهوری اسلامی خود را بازسازی کند و باقی بماند.

- بهرام اخوان کاظمی و منا حمیدی‌نسب<sup>۳</sup> در تحلیل گفتمان دو مفهوم متعارض از «انتظار» از

۱ سمیه آقاخانی (۱۳۹۷)، «تحلیل مواضع انجمن حجتیه در قبال انقلاب اسلامی و واکنش امام خمینی<sup>(ع)</sup>»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۲ حجت حیدری چراتی (۱۳۹۹)، «بررسی و تحلیل انجمن حجتیه در مقایسه با گفتمان امام خمینی بر اساس نظریه لاکلا و موفه»، *انتظار موعود*، دوره ۲۰، ش ۷۱، صفحه ۱۲۵-۱۴۶.

۳ بهرام اخوان کاظمی و منا حمیدی‌نسب (۱۴۰۱)، «تحلیل گفتمانی دو مفهوم متعارض از «انتظار» از دیدگاه امام خمینی و انجمن حجتیه»، *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، ش ۳۳، صص ۷-۳۱.

دیدگاه امام خمینی و انجمن حجتیه، نوشته‌اند که برداشت پویا و انقلابی عصر غیبت که انعکاس آن را می‌توان در نظریات امام خمینی ملاحظه کرد، فرایندی از سازوکارهای اساسی برای پیشبرد اهداف آرمانی و مفصل‌بندی عناصر هویتی مطلوب از انسان و کنشگری آن در جامعه اسلامی و مسئولیت‌پذیری صحیح، بسترهای ظهور منجی عالم را فراهم کرد؛ موضوعی که با کنشگری منفعلانه و نگرش‌های تقلیل‌گرایانه رویکردهای ایستایی به معنای انتظار در عصر غیبت به صورت شاخص در اندیشه فکری انجمن حجتیه ناسازگاری کامل دارد.

با مروری بر آنچه بیان شد، می‌توان دریافت که هرچند تاکنون مطالعات مختلفی درباره اندیشه انتظار منفعل به نمایندگی انجمن حجتیه و تعارض آن با سایر جریان‌های فکری در این زمینه صورت گرفته است، ولی تاکنون کمتر به شناسایی مؤلفه‌های اصلی این اندیشه و گرایش افراد جامعه، به‌ویژه نسل جوان بدان پرداخته شده است. در پژوهش حاضر تلاش شده است ضمن مطالعه در اسناد و مدارک موجود، مؤلفه‌های اصلی این اندیشه شناسایی گردد و با استفاده از روش پیمایش، به بررسی گرایش افراد بدان پرداخته شود.

### روش تحقیق

این پژوهش از نظر رویکرد در ردیف تحقیقات توصیفی و از نظر هدف در زمره مطالعات بنیادین به شمار می‌رود. در بخش اول این تحقیق، به شناسایی مؤلفه‌های مبانی فکری انجمن حجتیه (اندیشه انتظار منفعل) و در بخش دوم به بررسی میزان گرایش جوانان به اندیشه مذکور پرداخته شده است. بر همین اساس، انجام هر بخش با استفاده از روش جداگانه صورت گرفته است.

در بخش اول، برای شناسایی مؤلفه‌های مبانی فکری انجمن حجتیه یا همان اندیشه انتظار منفعل، از روش کیفی استفاده گردید. داده‌های مورد نیاز در این بخش با استفاده از شیوه اسنادی و ابزار فیش‌برداری جمع‌آوری شده است. این اسناد و مدارک شامل مجموعه‌ای از کتاب‌ها و مقاله‌های علمی است که توسط پژوهشگران این عرصه تألیف شده و داده‌های این بخش با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی مورد پردازش قرار گرفته است.

در بخش دوم، برای بررسی میزان گرایش افراد به مبانی فکری انجمن مذکور، روش کمی مورد استفاده قرار گرفت. جامعه مورد مطالعه در این بخش عبارت از جوانان ۱۸ تا ۳۵ ساله شهر تهران است که براساس آمار دریافتی در سال ۱۴۰۲، تعداد آنان ۳،۵۹۲،۵۳۵ نفر برآورد

شده است. نظر به گستردگی جامعه آماری، با استفاده از فرمول کوکران، ۳۸۴ نفر به عنوان حجم نمونه در نظر گرفته شده‌اند که در مرحله گردآوری، با استفاده از روش نمونه‌گیری سهمیه‌ای انتخاب و مورد مطالعه قرار گرفتند. گردآوری داده‌ها در این بخش با استفاده از روش پیمایش و ابزار پرسش‌نامه انجام شده است. در این پرسش‌نامه، با اقتباس از طیف لیکرت، ۳۵ گویه برای سنجش میزان گرایش به آموزه‌های انجمن حجتیه در نظر گرفته شد.

برای تعیین روایی ابزار گردآوری، از روش اعتبار صوری و برای تعیین پایایی نیز از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده و با توجه به آنکه ضریب یادشده (۰/۹۴۵) از ۰/۷ بیشتر بود، پایایی آن مورد تأیید قرار گرفت. گفتنی است که تجزیه و تحلیل داده‌ها در این بخش نیز با استفاده از روش‌های آماری صورت گرفته است.

### بخش اول: مؤلفه‌های انجمن حجتیه (اندیشه انتظار منفعل)

انتظار در اصطلاح مفهومی ارزشی- فرهنگی است که از آن رفتار فرهنگی معینی سرچشمه می‌گیرد و آن مفهوم در ساختار ذهنی، اسلوب اندیشه، شیوه زندگی و چگونگی نگرش به آینده، دخالت مؤثر و فعالی دارد و در ترسیم خط سیاسی حال و آینده تأثیرگذار است (آصفی، ۱۳۸۴: ۲۱).

«انتظار» یکی از مهم‌ترین و باارزش‌ترین وظایف و تکالیف شیعیان در عصر غیبت است. به‌رغم این نکته، درباره چگونگی گذران دوره انتظار و نوع رفتار منتظران در عصر غیبت، اتفاق نظر وجود ندارد. در این میان، برخی با نفی هرگونه رکود فکری و ایستایی، بر بویایی معنای انتظار تأکید دارند و انسان منتظر را موظف به حرکت و عمل برای اصلاح جامعه خویش تا ظهور مهدی و پایان انتظار نهایی می‌دانند (اخوان کاطمی و حمیدی‌نسب، ۱۴۰۱: ۱۳)؛ درحالی‌که برخی دیگر معتقدند در مسئله انتظار هیچ مسئولیتی ندارند و فقط باید تماشاگر باشند. باید دنیا را به حال خودش گذاشت و جز این برای رهایی از وضع موجود راهی وجود ندارد (قوی‌هیكل بوانلو، ۱۳۹۷: ۷۹). این اندیشه که از آن به انتظار منفعل یا ایستا یاد می‌شود، در چند دهه اخیر از سوی انجمن حجتیه ترویج و تبلیغ می‌شود. برای تبیین هرچه بهتر اندیشه یادشده، لازم است ابتدا مؤلفه‌های آن شناسایی و سپس احصا شود. بدین منظور به تحلیل آثار برخی مبلغان و یا منتقدان اندیشه انتظار منفعل پرداخته شده که نتایج آن مؤید وجود هفت مؤلفه در ذیل این

مفهوم است. در ادامه، سعی شده است در ذیل هر یک از مؤلفه‌های مذکور، به برخی آرای مطرح‌شده در این باره پرداخته شود.

### ۱. جدایی دین از سیاست

از مهم‌ترین مؤلفه‌های مبانی فکری انجمن حجتیه، باور به جدایی دین از سیاست است. در تبصره مادهٔ دوم اساس‌نامهٔ انجمن آمده است: «انجمن به هیچ‌وجه در امور سیاسی مداخله نخواهد داشت و نیز مسئولیت هر نوع دخالتی را که در زمینه‌های سیاسی از طرف افراد منتسب به انجمن صورت گیرد، برعهده نخواهد داشت» (باقی، ۱۳۶۳: ۷۳). پرورش از اعضای سابق انجمن، در این باره گفته است: «از برادران و خواهران انجمن نوشته می‌گرفتند که در امور سیاسی دخالت نکنند. انجمن شدیداً از درگیر شدن با مسائل سیاسی اجتناب می‌کرد» (باقی، همان، ۱۷۳). حجتیان که ماهیت دین را از سیاست جدا معرفی می‌کردند، در توجیه این تفکر هویت دین را هویتی فرهنگی می‌خواندند که متکفل امور عقیدتی است و در اموری مثل سیاست مسئولیتی ندارد (همو، همان، ۱۷۶). مهم‌ترین دیدگاهی که در واقع نظریهٔ بسیاری از سران حجتیه شمرده می‌شود، این است که رهبری از مرجعیت جداست که این نیز به سبب تفسیر خاص آنان از توحید ربوبی است که جدایی دین از سیاست را در پی دارد. مرجعیت فقط در صدور احکام عبادی خواهد بود و با این استدلال، مقام رهبری از مرجعیت جداست؛ پس دین از سیاست جدا خواهد بود (اخگری، ۱۳۶۷: ۶۹). عمده‌ترین محور تفکر سیاسی انجمن، این بود که در زمان غیبت امام عصر<sup>(عج)</sup> ورود دین به عرصهٔ سیاست اشتباه است؛ این تفکر هم در اساس‌نامه آنها آمده و هم در جلساتشان دربارهٔ آن تبلیغ می‌شد و هم شرط عضویت در انجمن بود و مخالفت با آن موجب اخراج از انجمن می‌شد (علیانسب و علوی نیک، ۱۳۸۵: ۷۵-۷۸).

عمده هدف این انجمن، دور نگه داشتن مردم از فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی و پیشبرد نظریهٔ استعماری جدایی دین از سیاست بود (رضایی، ۱۳۸۷: ۹۸). به زعم انجمن حجتیه، اسلام تنها دین عبادت است و دین از سیاست جداست و عمده‌ترین محور تفکر سیاسی انجمن این است که در زمان غیبت امام عصر<sup>(عج)</sup>، ورود دین به عرصهٔ سیاست اشتباه است (کمالی، ۱۳۹۱: ۲۶۱). پیش از پایان این بحث، ذکر این نکته لازم است که انجمن حجتیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در سال ۱۳۵۸ در اساس‌نامه خود تغییراتی داد و به آن متممی افزود که حاکی از همراهی با انقلاب

اسلامی و همکاری با ارکان جمهوری اسلامی بود. به‌رغم این نکته، تأکید و پافشاری مکرر مسئولان انجمن در نشست‌های خود بر حفظ اصول و مبانی اولیه، گویای آن است که این انجمن در سال‌های بعد مواضع خود را به‌طور قطع در چارچوب مواضع پیشین تفسیر و تعریف کرده است (باقی، ۱۳۶۳: ۷۳-۷۵).

## ۲. مخالفت با برپایی حکومت اسلامی در دوران غیبت

یکی از مبانی فکری انجمن حجتیه اعتقاد نداشتن به تشکیل حکومت در زمان غیبت امام معصوم است. حلّی رهبر انجمن شرط ولایت و رهبری و پیشوایی (امامت) را عصمت - و نه عدالت - می‌دانست و نتیجه گرفت که فقط باید معصوم حاکم باشد و در این صورت باید از او پیروی و اطاعت کرد (باقی، همان، ۱۱۷). پرورش نیز در زمان عضویت در انجمن، در یکی از سخنرانی‌هایش گفته بود هر قیامی قبل از امام زمان به شکست می‌انجامد (همو، همان، ۶۱). انجمنی‌ها معتقدند تشکیل حکومت دینی از وظایف امام معصوم است، بنابراین با استناد به احادیثی که بر جایگاه امام برای از بین بردن فساد و ایجاد حکومت جهانی دلالت دارند، معتقدند چنین وظیفه‌ای به نائبان عام او منتقل نشده است. از این رو در زمان غیبت نمی‌توان حکومت تشکیل داد و از وظایف شیعه قیام به این امر نیست (همان، ۳۱۶-۳۱۷). انجمنی‌ها همچنین اقدام به تشکیل حکومت اسلامی در دوران غیبت را به معنای قائل شدن به اتمام رسالت برای امام زمان و برافراشتن پرچم ضلالت و دجالی می‌دانستند؛ زیرا تنها مصداق حاکم اسلامی «ولی معصوم» است و یگانه برپادارنده حکومت اسلامی و داد امام عصر است و معتقد بودند که تشکیل حکومت اسلامی در غیاب حضرت حجت به شکست می‌انجامد (همان، ۱۰۴، ۱۲۱).

انجمن با استناد به برخی روایات، معتقد بود که هرگونه قیام و تشکیل حکومت پیش از ظهور امام زمان مردود و محکوم به شکست است (علیانسب و علوی نیک، ۱۳۸۵: ۷۸). انجمن حجتیه بر آن است که باید منتظر ماند تا حضرت خودشان تشریف بیاورند و امور را اصلاح کنند و حکومت حقه اسلامی تشکیل بدهند؛ اقدام به تشکیل هر حکومت اسلامی در دوران غیبت، در واقع برافراشتن پرچم ضلالت است (علیانسب و علوی نیک، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۶). انجمن معتقد است تحقق هر حکومتی در زمان غیبت، باطل و برخلاف اسلام است (عیسی‌نیا، ۱۳۸۷: ۸). اگر «نفی اقامه حکومت دینی در سال‌های پیش از ظهور» را مهم‌ترین شاخصه تفکر حجتیه‌ای



بدانیم، آنگاه می‌توان بر این نکته تأکید کرد که این تفکر با تقریرهای مختلف در جامعه تجلی یافته است. این نگرش کاملاً در مقابل گفتمان انقلاب اسلامی، با استفاده از احادیث مختلف، قعود را بر قیام برای اقامه احکام و حدود الهی ترجیح می‌دهد و خود را از مشارکت در شکل‌دهی به حکومتی تاریخ‌ساز بر حذر می‌دارد. از نظر آنان، تاریخ بدون اینکه دستخوش اراده انسانی قرار گیرد، سرنوشتی محتوم دارد. این جریان بر این باور است که جهان بیرون به دلیل اینکه در ذیل ولایت معصوم قرار ندارد، جهانی مملو از خطا و معصیت است و تا حضرت حجت بازنگردد، اصلاح نخواهد شد (فراشی، ۱۳۹۵: ۱۹۶). انجمنی‌ها برای توجیه و همچنین عدم تشکیل حکومت در زمان غیبت امام زمان (عج)، به روایت‌هایی استناد می‌کنند که این روایات هر قیامی قبل از انقلاب جهانی حضرت مهدی (ع) را باطل و محکوم به شکست دانسته و رهبر آن را طاغوت و منحرف معرفی کرده و از پیروان ائمه خواسته است که با آن قیام‌ها همراهی نکنند و در خانه‌های خود بنشینند تا نشانه‌های ظهور، مانند خروج سفیانی نمایان شود (شیرودی و نوری، ۱۳۹۵: ۴۷).

### ۳. محدود کردن مسئولیت علمای دینی به احکام مذهبی

یکی دیگر از مؤلفه‌های مبانی فکری انجمن حجتیه، محدود کردن مسئولیت علمای دینی به احکام مذهبی است. باقی در کتابش آورده است که انجمن حجتیه قائل است به ولایت عامه مراجع در مقابل ولایت فقیه منظور شده در قانون اساسی و رأی اکثریت علما و آنچه امام در این باره تعیین کرده‌اند، به عبارتی با تعمیم ولایت بر آن است که همه مجتهدان ولایت دارند و در بین آنها یک فرد به عنوان فقیه اعلم شناخته می‌شود، ولی آن فقیه اعلم ضمن اینکه همه ولایت دارند، در بین علمای دیگر فقیه و اعلم است؛ نه اینکه جایگاه او در رأس همه قوای حکومتی باشد و از آن بالا اعمال ولایت کند و اطاعت او نیز واجب باشد و در قانون اساسی هم با همین شکل و محتوای به گونه یک اصل واقع شود (باقی، ۱۳۶۳: ۱۰۷-۱۰۸). فقیه از دیدگاه انجمن، همان مرجعیت است؛ البته در حد صدور احکام عبادی و وظیفه آنان در قبال حکومت‌ها نظارت است نه ولایت (باقی، همان، ۱۰۸). انجمن در جزوه «بسوی نور» به‌طور مفصل درباره وظایف نائبان فقیه بحث کرده و بر عدم دخالت او حتی در زمان اضطرار در همه مسائل اعم از عبادی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی تأکید کرده و کمترین اختیاری را برای مسئله حکومت و اختیارات ولی فقیه

قائل نشده است (اخگری، ۱۳۶۷: ۷۳).

با مراجعه به جزوه مذکور و تحلیل آن روشن می‌شود که منظور از ولایت فقیه تأکید شده توسط انجمن، ولایت عامهٔ مراجع در برخی امور ابتدایی است. با این تفکر درمی‌یابیم که ولایت فقیه مورد تأکید انجمن، بیشتر از آنکه ولی و حاکم جامعه اسلامی باشد، ناظر بر اجرای برخی احکام دینی مانند عبادت است (شیرودی و نوری، ۱۳۹۵: ۶۲-۶۳)؛ یعنی باید به نظارت حکومت بپردازد و پس از مشاهدهٔ خطا، جلوی آن را بگیرد (رحیمی، [بی‌تا]: ۳۱).

#### ۴. عدم مبارزه با ستمگران و مفسدان در عصر غیبت مهدی

عدم مبارزه با ستمگران و مفسدان در عصر غیبت مهدی، از دیگر مؤلفه‌های انجمن حجتیه است. اعضای این انجمن معتقدند شیعه باید از هر تلاش اصلاحی و هر کوشش انقلابی دست بشوید و در برابر زور و ستم، خاموشی و سکوت پیش گیرد و منتظر باشد و اگر می‌خواهد حکومت جهانی حضرت مهدی زودتر تحقق یابد، باید به گسترش جور و فساد کمک کند. انتظار رزمی - تدافعی، نبردی فرسایشی و پیکاری پارتیزانی است که به عنوان مقدمه جنگ بزرگ باید تا قیام قائم تداوم یابد. رزم‌آوران این نبرد طولانی، منتظران حقیقی‌اند که پیوسته بیدار و هشیار در درون کمینگاه صبر، پشت سنگر تقیه و زیر پوشش کتمان و سکوت به پیکار مقدس خویش ادامه می‌دهند بدون حتی یک روز وقفه؛ زیرا شاید همان روز، روز ظهور باشد (تاجری، ۱۳۵۸: ۱۲۴). ظلم و جور یعنی تعدی و تجاوز و برای صدق پر شدن از ظلم و جور، لازمه‌اش فساد ما نیست، بلکه کافی است دو ابرقدرت با هم بسازند و دنیا را به ظلم و جور بکشانند و در عین حال یک ملتی صالح وجود داشته باشد (افتخارزاده، ۱۳۸۲: ۱۸۰). انجمنی‌ها در ظاهر با فساد مخالف‌اند، ولی در عمق ضمیرشان به اشاعهٔ ظلم و فساد برای تسریع ظهور مهدی به عنوان تقویت زمینه‌های منفی که لازمهٔ قیام حضرت است، رضایت می‌دهند (باقی، ۱۳۶۳: ۱۳۹). انجمن حجتیه با اصرار بر اینکه هر کس قبل از قیام امام اقدامی برای اصلاح کار کند، تأخیر در ظهور او ایجاد کرده است (اخگری، ۱۳۶۷: ۳۴) و نیز انجمن برای جلوگیری از سؤالات منطقی اعضایش، این چنین استدلال می‌کرد که «باید همهٔ امکانات را برای جنگ بزرگ نگه داشت، نه در زمان غیبت هدر داد» (اخگری، همان، ۳۸).

## ۵. محدود کردن منتظران به انتظار منفعل

محدود کردن منتظران به انتظار منفعل در عقیده مهدویت، از دیگر مؤلفه‌های اعتقادی انجمن حجتیه است. انجمنی‌ها اعتقاد دارند که در روزگار غیبت، ستیز و نبرد انسان منتظر، کمتر آشکار و رودررو است؛ زیرا باید نیروها و سلاح‌ها و امکانات و تجهیزات را برای آن جنگ بزرگ نگه داشت. پس در کمین دشمن می‌نشیند و رزم تدافعی و پارتیزانی می‌کند تا با کمترین میزان زیان ببیند و بیشترین آسیب و گزند را به خصم وارد آورد. این پیکار فرسایشی است؛ پس نیازمند استتار و اختفاست و از آن بالاتر به بردباری و شکیبایی نیاز دارد (تاجری، ۱۳۵۸: ۱۱۳).

فراهم‌سازی به تعمیر انجمن حجتیه یعنی نیرو و امکانات خود را بالقوه نگه دارد و آماده باشد تا فرمان فرمانده کل قوای امام عصر صادر شود؛ نه اینکه با این امکانات و تجهیزات در عصر غیبت با ستمگران و مفسدان ستیز کند (باقی، ۱۳۶۳: ۱۳۱). از دید انجمن، اعتقاد به حضرت حجت در محبت و ولایت «دوستی» امام عصر خلاصه شده و به تبع آن صرفاً بُعد عبادی و نماز خواندن برای حضرت کفایت می‌کند و به دیگر جنبه‌ها و فرازهای اعتقادی حضرت ولی عصر اگر التفاتی بیابد، با دیدی سطحی و فرعی می‌نگرند و به هیچ‌وجه به وجوه و ابعاد دیگر موضوع مهدویت نمی‌پردازند (علیانسب و علوی نیک، ۱۳۸۵: ۷۳). از دیدگاه انجمن حجتیه، انسان منتظر انسانی محب است؛ انسانی که در فراق و دوری حضرت صاحب‌گریه و زاری می‌کند و در به در دنبال نشانه‌ای از حضرت می‌گردد (کشاورز شکری و خدابخشی، ۱۳۹۴: ۱۰۲). انجمن حجتیه بر این باور است که صرفاً باید مهیا باشیم، نیرو پس‌انداز کنیم و حتی تظاهر به مخالفت با دشمن هم نکنیم و همیشه تا ظهور و قیام در سنگر تقیه و استتار و سکوت و عدم تظاهر به مخالفت با دشمن و در کمینگاه صبر به سر ببریم. این منظور در سایه تقیه به دست می‌آید (باقی، ۱۳۶۳: ۱۳۸). در سایت انجمن آمده است از بدیهی‌ترین مؤلفه‌هایی که از فعالیت‌های انجمن استخراج می‌شود، بحث دینداری خنثی است؛ بدین معنی که دینداری هیچ خطری برای دیندار ندارد، دشمن‌ساز نیست، بلکه با همه می‌سازد و به عبارت دیگر افرادی ادعای دفاع از دین و دینداری دارند، اما به هنگام رنج و زحمت و مبارزه با انواع و اقسام بهانه‌ها از میدان فرار می‌کنند. در این دینداری نه کسی کشته می‌شود، نه زندان می‌رود، نه اسیر و نه شکنجه و... (سایت حجتیه، ۱۳۸۶). انجمن به نقل از پیشوایان، علائم ظهور امام را این می‌دانست که توسط امام زمان (عج) انقلاب جهانی انجام خواهد گرفت و ظلم و ستم گیتی را فرا می‌گیرد و کثری و نادانی سایه شوم

خود را در همه جا می‌گستراند (اخگری، ۱۳۶۷: ۳۴-۳۵). انجمن در تمامی جزوات خود نه تنها از مبارزه با ستمکاران و تلاش و جدیت برای استقرار حکومت اسلامی، به خصوص قبل از انقلاب سخنی به میان نیاورده، بلکه به عافیت‌جویی و راحت‌طلبی در قالب صبر، غمگین بودن در مفارقت حضرت و گریستن از دوری او، دعا برای تعجیل فرج بدون هیچ‌گونه انجام عملی برای آماده‌سازی شرایط ظهورش تأکید کرده است (اخگری، ۱۳۶۷: ۳۵). دکترین تعطیلی حکومت یا اسقاط تکلیف، ایده‌ای است مبتنی بر اینکه باید عالم از معصیت لبریز شود تا حضرت حجت ظهور کند و نیز باید نهی از منکر و امر به معروف نکرد تا گناه افزایش یابد؛ زیرا با افزایش گناه فرج نزدیک می‌شود (عیسی‌نیا، ۱۳۸۷: ۷-۸).

#### ۶. مخالفت وحدت با اهل تسنن

از جمله مؤلفه‌های اعتقادی انجمن حجتیه، مخالفت وحدت با اهل تسنن است. یکی از نقاط اشتراک فرقه‌های مذهبی تندرو، دامن زدن بر آتش اختلاف و تفرقه‌افکنی مقصدانه میان مذاهب است؛ چنان‌که فرقه‌هایی چون انجمن حجتیه به گسترش شکاف‌ها و رفتارهای تفرقه‌آمیز مشغول‌اند. این گروه با مخالفت و رد آنچه وحدت اسلامی خوانده می‌شود، موجب تشتت و جدایی بخش‌های مختلف اجتماع از هم می‌شوند. امروزه یکی از وجوهی که انجمنی‌ها را از عامه مردم متمایز کرده و به نوعی یکی از شاخصه‌های شناختن این طیف، همین مخالفت با وحدت شیعه و سنی است. افراد وابسته به این تشکیلات و دارای تفکرات به اصطلاح انجمنی، درصددند تا با طرح مسائل اختلاف‌برانگیز میان شیعه و سنی، وحدتی را که از مسائل مورد تأکید بنیان‌گذار انقلاب اسلامی است، از بین ببرند. یکی از تحرکات انجمن حجتیه دامن زدن به اختلاف بین شیعه و سنی بود و این بار انجمن به جای بهائیت و مارکسیسم، مذهب سنی را هدف قرار داد (صدقی، ۱۳۸۸: ۱۵۴).

یکی از راهبردهای انجمن حجتیه در سالیان اخیر، فعالیت و تبلیغ افراطی علیه اهل سنت است که در مراسم و مناسبت‌هایی چون شهادت حضرت محسن، عید الزهراء، هفته وحدت، شهادت حضرت زهرا، میلاد امام زمان (عج) و عید غدیر ظهور می‌کند. روشن است برپایی مراسم بزرگداشت پیشوایان دینی از شعائر بزرگ الهی و فعالیتی مطلوب است، اما آنچه بد است، وحدت‌ستیزی در قالب فعالیت‌های مذهبی است. با کمال تأسف برخی از انجمنی‌ها در استان‌های

سنی نشین و به‌ویژه در سیستان و بلوچستان و مسجد مکی زاهدان، به پخش جزواتی تحریک‌کننده به نام دفاع از تشیع مبادرت کرده‌اند که رویکرد وحدت‌ستیزانه آنها را به خوبی نشان می‌دهد (رجبی، ۱۳۹۴: ۱۴۲). این تفکر (انجمن حجتیه) طوری رفتار می‌کند که گویا تمام حق و باطل در همان صدر اسلام بوده و تنها حق ضایع شده حق حکومت حضرت علی<sup>(ع)</sup> و ائمه اطهار است. حق و باطل را همان شیعه و سنی می‌دانند و ظالمان و مستکبران کنونی را به عنوان دشمن نمی‌شناسند (دیانت عافیت، ۱۳۹۳: ۲۸).

#### ۷. بدعت شمردن فلسفه و عرفان

از جمله جریان‌های فکری که به مخالفت با فلسفه و عرفان پرداخته‌اند، انجمن حجتیه است. حلّی در کتاب دروس معارف الهیه نوشته است فلسفه چیز مهمی نیست، بلکه اضر مطالب است به حقایق وجدانی. فلسفه دشمن بزرگ معارف اسلامی است (موسوی، ۱۳۸۲: ۲۳). آقای حلّی و قشر بزرگ ضد فلسفه (و همچنین مخالف عرفان و حکمت و عرفا و حکما) معتقدند که فلسفه بدعت است و از یونان قدیم وارد اسلام شده است؛ به همین دلیل فلسفه را یونان‌زدگی می‌دانند و حتی برای اینکه علوم و معارف الهی را نیز ضد آن معرفی کنند، گاهی اظهار می‌دارند که اساساً جوهر ادیان الهی مبارزه با یونانی‌گری و یونان‌زدگی است و فلسفه و ترجمه فلسفه یونان به زبان عربی را برای نخستین بار از طرح‌های استعمار می‌پندارند (باقی، ۱۳۶۳: ۱۶۱). انجمن در فقه تابع اهل حدیث است؛ زیرا حلّی گفته است «گوش به حرف اینها ندهید. نه حکمت، نه فلسفه، نه عرفان و تصوف؛ تابع فقها و محدثان باشید» (اخگری به نقل از حلّی، ۱۳۶۷: ۱۰۳). باغی اصفهانی در کتابش از قول حلّی آورده است که در غیبت کبری فقها و مراجع تقلید نواب عام حضرت می‌باشند. ائمه شما را به شیخ طوسی و علامه حلّی و شهید دین سپرده‌اند؛ هرگز شما را به حکما و فلاسفه (ملاصدرا، میرداماد، میرفندرسکی، ابن‌رشد اندلسی و ابن‌سینا) نسپرده‌اند (باغی اصفهانی به نقل از حلّی، ۱۳۷۸: ۲۰۰).

انجمن حجتیه نظریه فلاسفه و حکما درباره جهان هستی را باطل می‌داند؛ زیرا به کمک روش عقلی نمی‌توان به مراتب حقیقت دست یافت و به کمک روش عقلی، آفرینش توجیه‌پذیر نیست. اگر معنا و ادله عقلی با مفاد ادله نقلی یکی باشد، در این صورت مفاد آیات را باید پذیرفت و ادله عقلی را باید کنار گذاشت. عالم جسمانی از نظر انجمن به نوعی نشان‌دهنده تناقض و

اختلاف میان نظرات فلسفی و نظریه شریعت است. بر همین اساس چون با نظریات عقلی مخالفاند، می‌کوشند آرای فلسفی را مخالف با نظریات اسلام اصیل معرفی کنند (شیرودی و نوری، ۱۳۹۵: ۳۵). آنچه باید مد نظر قرار گیرد، این است که شاکله فکری انجمن حجتیه در مباحث عقلی و نقلی، به نوعی برگرفته از مکتب تفکیک است (شیرودی و نوری، همان، ۱۵). انجمن حجتیه عقل را موجود خارجی می‌داند که به خودی خود اعتباری در کسب معارف الهی ندارد و در کنار روح، سبب ادراک انسان می‌شود (شیرودی و نوری، همان، ۲۲). با تأمل در دیدگاه معرفت‌شناسی شیخ محمود حلبی به منزله مغز متفکر و رئیس انجمن، روشن می‌شود که وی هر مسئله و موضوعی را که با هدف انزوای فلسفه و یافته‌های عقلانی پیریزی شود، مطلوب می‌خواند. بر این اساس، حجتیان دلایلی برای اثبات این تفکر عرضه می‌کردند و در مباحثات علمی خود به آن تمسک می‌جستند. حلبی منشأ فلسفه را در تعارض با احادیث عنوان می‌کرد (فیض افرا و ارجینی، ۱۳۹۷: ۱۰۶).

### بخش دوم: گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه در بین جوانان شهر تهران

در این بخش ضمن توصیف ویژگی‌های جمعیت‌شناختی و گرایش جوانان شهر تهران به مبانی فکری این انجمن، به آزمون روابط مفروض بین ویژگی‌های جمعیت‌شناختی با گرایش به اندیشه مذکور پرداخته شده است.

#### ویژگی‌های جمعیت‌شناختی

جامعه نمونه در این تحقیق شامل ۳۸۴ تن از جوانان شهر تهران است. ۴۵/۳ درصد (۱۷۴ نفر) از پاسخ‌گویان زن و ۵۴/۷ درصد (۲۱۰ نفر) مرد می‌باشند. از نظر گروه سنی، ۱۶/۴ درصد (۶۳ نفر) از پاسخ‌گویان ۱۸ تا ۲۰ ساله، ۱۵/۶ درصد (۶۰ نفر) از آنها ۲۱ تا ۲۳ ساله، ۸/۳ درصد (۳۲ نفر) ۲۴ تا ۲۶ ساله، ۸/۹ درصد (۳۴ نفر) ۲۷ تا ۲۹ ساله، ۱۱/۲ درصد (۴۳ نفر) ۳۰ تا ۳۲ ساله و ۳۹/۶ درصد (۱۵۲ نفر) ۳۳ تا ۳۵ ساله‌اند. از نظر میزان تحصیلات نیز ۱۳ درصد (۵۰ نفر) از پاسخ‌گویان دارای مدرک دیپلم و زیر دیپلم، ۳/۴ درصد (۱۳ نفر) فوق دیپلم، ۴۶/۶ درصد (۱۷۹ نفر) لیسانس، ۲۳/۴ درصد (۹۰ نفر) فوق لیسانس و ۱۳/۶ درصد (۵۲ نفر) دکتری بوده‌اند. از نظر محل سکونت نیز ۲۵/۳ درصد (۹۷ نفر) در شمال تهران، ۱۶/۷ درصد (۶۴ نفر) در شرق، ۲۱/۴ درصد

(۸۲ نفر) در غرب، ۱۷/۲ (۶۶ نفر) در جنوب و ۱۹/۴ (۷۵ نفر) در مرکز این شهر سکونت دارند.

### گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه

در این قسمت، ابتدا گرایش جوانان مورد مطالعه به هر یک از مؤلفه‌های مبانی انجمن حجتیه، مورد بررسی قرار گرفته و سپس به مجموع آن اشاره شده است.

جدول شماره ۱: درصد فراوانی گرایش به مؤلفه‌های مبانی فکری انجمن حجتیه

رتبه	مؤلفه	بسیار کم	کم	متوسط	زیاد	بسیار زیاد	میانگین ۱-۵
۱	مخالفت با برپایی حکومت اسلامی در دوران غیبت	۱۹	۲۰/۶	۲۹/۴	۱۶/۴	۱۴/۶	۲/۸۶
۲	محدود کردن مسئولیت علمای دینی به احکام مذهبی	۲۳/۲	۱۹/۳	۲۵	۲۰/۸	۱۱/۷	۲/۷۸
۳	جدایی دین از سیاست	۲۴/۲	۱۹/۵	۲۶/۶	۲۰/۱	۹/۶	۲/۷۱
۴	بدعت شمردن فلسفه و عرفان	۱۹/۵	۳۵/۹	۳۵/۷	۷	۱/۹	۲/۳۵
۵	مخالفت وحدت با اهل تسنن	۲۸	۳۲	۲۸/۶	۷/۸	۳/۶	۲/۲۷
۶	محدود کردن منتظران به انتظار منفعلی	۲۶/۲	۳۶/۲	۲۹/۷	۶/۳	۱/۶	۲/۲۰
۷	عدم مبارزه با ستمگران و مفسدان در عصر غیبت مهدی	۴۱/۶	۳۷/۸	۱۷/۷	۱/۶	۱/۳	۱/۸۳

با مروری بر آنچه که در جدول شماره ۱ آورده شد، می‌توان به وجود تفاوت در گرایش جوانان مورد مطالعه به مؤلفه‌های مختلف اندیشه انجمن حجتیه پی برد. در این میان، در پیوستار ۱-۵ گرایش به مخالفت با برپایی حکومت اسلامی در دوران غیبت با میانگین ۲/۸۶، از بالاترین رتبه برخوردار است و بعد از آن محدود کردن مسئولیت علمای دینی به احکام

مذهبی با میانگین ۲/۷۸ و جدایی دین از سیاست با میانگین ۲/۷۱ در رتبه‌های بعدی قرار دارد. پس از مؤلفه‌های مذکور، مواردی از قبیل بدعت شمردن فلسفه و عرفان با میانگین ۲/۳۵، مخالفت وحدت با اهل تسنن ۲/۲۷ و محدود کردن منتظران به انتظار منفعل با میانگین ۲/۲۰ حائز رتبه‌های بعدی شدند و عدم مبارزه با ستمگران و مفسدان در عصر غیبت مهدی، با میانگین ۱/۸۳ در پایین‌ترین رتبه قرار دارد.

### میزان گرایش جوانان شهر تهران به مجموع مؤلفه‌های اندیشه‌ی انجمن حجتیه

با توجه به نتایج تحقیق، می‌توان میزان گرایش افراد مورد مطالعه به مجموع مؤلفه‌های یاد شده را در یک پیوستار رتبه‌ای، از «بسیار کم» تا «بسیار زیاد»<sup>۱</sup> به شرح مندرج در جدول شماره ۲ ملاحظه کرد.

گفتنی است با توجه به اینکه برخی از این مؤلفه‌ها صرفاً به اندیشه انجمن حجتیه اختصاص ندارد، نمی‌توان گرایش به مجموع این مؤلفه‌ها را الزاماً به عنوان گرایش به مبانی فکری انجمن قلمداد کرد.

جدول شماره ۲: درصد فراوانی جوانان مورد مطالعه برحسب گرایش به مجموع مؤلفه‌های مورد بررسی

میزان گرایش	بسیار کم	کم	متوسط	زیاد	بسیار زیاد	میانگین
درصد فراوانی	۲۱/۶	۳۰/۵	۳۷	۹/۱	۱/۸	۲/۳۹

با توجه به جدول شماره ۲، می‌توان دریافت که ۲۱/۶ درصد (۸۳ نفر) از پاسخ‌گویان از نظر میزان گرایش به مجموع مؤلفه‌های مورد بررسی، در سطح بسیار کم قرار دارند، ۳۰/۵ درصد (۱۱۷ نفر) در سطح کم، ۳۷ درصد (۱۴۲ نفر) در سطح متوسط، ۹/۱ درصد (۳۵ نفر) در سطح زیاد و ۱/۸ درصد (۷ نفر) در سطح بسیار زیاد قرار دارند. گفتنی است در طیف ۵-۱، گرایش به مؤلفه‌های اندیشه مذکور با میانگین ۲/۳۹، در (سطح کم) ارزیابی می‌شود.

۱ با توجه به آنکه میزان گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه، به صورت یک متغیر فاصله‌ای در طیف ۵-۱ اندازه‌گیری شده است، برای تبدیل آن به متغیر رتبه‌ای، طیف مذکور به صورت مساوی به پنج درجه تقسیم شد. بر این اساس، از ۱ تا ۱/۷ در سطح بسیار کم، از ۱/۸ تا ۲/۵ در سطح کم، از ۲/۶ تا ۲/۳ در سطح متوسط، از ۳/۴ تا ۴/۱ در سطح زیاد و از ۴/۲ تا ۵ در سطح بسیار زیاد محاسبه شده است.



## آزمون روابط مفروض بین ویژگی‌های جمعیت‌شناختی با گرایش به مجموع مؤلفه‌های انجمن حجتیه

جدول شماره ۳: نتایج آزمون روابط مفروض بین ویژگی‌های جمعیت‌شناختی با گرایش به مجموع مؤلفه‌های انجمن حجتیه

نتیجه	سطح معناداری	آماره	نوع آزمون	فرضیه
تفاوت معنادار ندارد	۰/۲۳۱	۴/۲۵۷	T مستقل	رابطه جنس و گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه
همبستگی معنادار ندارد	۰/۳۴۲	-۰/۰۴۹	پیرسون	رابطه سن و گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه
همبستگی معنادار ندارد	۰/۴۶۱	۰/۰۳۸	اسپیرمن	رابطه سطح تحصیلات و گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه
تفاوت معنادار ندارد	۰/۷۹۱	۰/۴۲۴	F آنوا	رابطه محل سکونت و گرایش به مبانی فکری انجمن حجتیه

با مروری بر آنچه که در جدول شماره ۳ آورده شد، می‌توان دریافت که بین ویژگی‌های جمعیت‌شناختی از قبیل جنس، سن، سطح تحصیلات و محل سکونت با گرایش به مجموع مؤلفه‌های اندیشه انجمن حجتیه، رابطه معنادار وجود ندارد. به عبارت دیگر، ویژگی‌های جمعیت‌شناختی نقشی در گرایش به اندیشه مذکور ندارد.

### نتیجه‌گیری

اندیشه انتظار منفعل در عصر غیبت، از جمله جریان‌های فکری مهم در مذهب شیعه است که طی هفت دهه اخیر انجمن حجتیه آن را در ایران نمایندگی می‌کند. این انجمن در سال‌های پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان یکی از منظم‌ترین تشکیلات مذهبی در کشور به شمار می‌رفت که فعالیت تشکیلاتی را از ابتدا در بطن فعالیت خود نهادینه کرده بود. این نظم تشکیلاتی در انجمن با چنان فضایی همراه شده بود که منتقدان آن را از شبه‌فرقه تا تشکیلات فرهنگی تعریف می‌کنند.

مروری بر مبانی فکری انجمن حاکی از وجود مؤلفه‌های مختلف در این باره است که از آن جمله می‌توان به مخالفت با برپایی حکومت اسلامی در دوران غیبت، محدود کردن مسئولیت علمای دینی به احکام مذهبی، جدایی دین از سیاست، بدعت شمردن فلسفه و عرفان، مخالفت وحدت با اهل تسنن، محدود کردن منتظران به انتظار منفعل و عدم مبارزه با ستمگران و مفسدان در عصر غیبت مهدی اشاره کرد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، انجمن حجتیه با افزودن متممی به اساسنامه خود، بدون ایجاد تغییر در اصول و مبانی، به اصلاح برخی مواضع خود نسبت به انقلاب اسلامی و نظام برخاسته از آن اقدام کرد. به هر ترتیب، همراهی انجمن با جریان انقلاب اسلامی دیری نپایید؛ تا آنکه در پی انتقادات امام خمینی نسبت به مواضع آن، انجمن در سال ۱۳۶۲ به صورت رسمی فعالیت خود را تعطیل کرد. مطالعات انجام‌شده گویای آن است که به‌رغم تعطیلی انجمن، فعالیت آن به‌طور کامل متوقف نشد و مروّجان و مبلغان این جریان تاکنون با استفاده از روش‌های گوناگون، نظیر برگزاری جلسات مذهبی و تأسیس مدارس غیردولتی و نظایر آن، سعی در گسترش اندیشه‌های خود در بین اقشار مختلف مردم به‌ویژه نسل جوان دارند.

نتایج تحقیق درباره گرایش جوانان به مؤلفه‌های مختلف اندیشه انجمن حجتیه، گویای وجود آن در سطح کم است. بر این پایه، می‌توان گفت که انجمن حجتیه به عنوان یکی از جریان‌های ایستای مذهبی در خشتی‌سازی و سیاست‌گریز کردن قشر مذهبی، به‌خصوص نسل جوان بی‌تأثیر نبوده است. این نتایج همچنین گویای آن است که میزان گرایش به مؤلفه‌های مختلف این اندیشه، در تمامی موارد به یک اندازه نیست؛ به گونه‌ای که گرایش به مواردی از قبیل مخالفت با برپایی حکومت اسلامی در دوران غیبت، محدود کردن مسئولیت علمای دینی به احکام مذهبی و جدایی دین از سیاست که تا حدی نمایانگر مواضع سیاسی افراد است، از شدت بیشتری نسبت به سایر موارد برخوردار است. این نکته خود مؤید آن است که گرایش به برخی مؤلفه‌های مذکور الزاماً به معنای تمایل به مبانی فکری انجمن حجتیه نیست؛ زیرا علاوه بر اندیشه مذکور، عوامل دیگری نیز در ایجاد و گسترش این گرایش اثرگذار است که در این میان، علاوه بر تبلیغ گسترده علیه نظام جمهوری اسلامی، می‌توان به رواج برخی جریان‌های فکری نظیر سکولاریزم و حتی ناکارآمدی برخی از عاملان سیاسی اشاره کرد. به هر ترتیب، وجود این عوامل باعث شده است تا نتوان با قطعیت درباره میزان گرایش جوانان به انجمن حجتیه و مبانی فکری آن قضاوت کرد.

## منابع و مآخذ

### الف. کتب و مقالات

- آصفی، محمدمهدی (۱۳۸۴)، *انتظار یویا*، ترجمه تقی متقی، تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، چ ۲.
- اخگری، محمدرضا (۱۳۶۷)، *ولایتی‌های بی‌ولایت (انجمن حجتیه)*، تهران: انتشارات پرچم.
- اخوان کاظمی، بهرام و منا حمیدی‌نسب (۱۴۰۱)، «تحلیل گفتمانی دو مفهوم متعارض از «انتظار» از دیدگاه امام خمینی و انجمن حجتیه»، *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، شماره ۳۳، صص ۷-۳۱.  
[https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article\\_171373.html](https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_171373.html)
- افتخارزاده، سید حسن (۱۳۸۲)، *گفتارهایی پیرامون امام زمان*، تهران: نیک معارف.
- باقی، عمادالدین (۱۳۶۳)، *در شناخت حزب قاعدین زمان*، قم: نشر دانش اسلامی.
- باغی اصفهانی، محمدرضا (۱۳۷۸)، *مجالس المهملی*، قم: انتشارات نصاب.
- تاجری، حسین (۱۳۵۸)، *انتظار، بذر انقلاب: یادى از قیام جهانی امام مهدی (ع)*، تهران: بدر.
- تونه‌ای، مجتبی (۱۳۸۷)، *موعودنامه: فرهنگ الفبایی مهدویت پیرامون حضرت مهدی (عج)*، غیبت، انتظار، ظهور و...، قم: چاف.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها [کتاب]: تبیین و تحلیل جریان‌های فرهنگی معارض با فرهنگ ناب محمدی (ص) و علوی (ع) همچون شیطان‌پرستی، موسیقی‌گرایی، معنویت‌های سکولار...*، قم: تعلیم و تربیت اسلامی.
- دیانت عافیت (۱۳۹۳)، تهران: مرکز آموزشی و پرورشی کوثر.
- رجبی، آرش (۱۳۹۴)، *تقد و بررسی انجمن حجتیه*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- رضایی، محمد (خرداد و شهریور ۱۳۸۷)، «جریان‌شناسی انجمن حجتیه»، *نشریه آینه پژوهش*، ش ۱۱۰-۱۱۱، صص ۸۳-۱۰۲.  
[https://jap.isca.ac.ir/article\\_1200\\_0f827c4fbd66f7ed08c5f07008e397a0.pdf](https://jap.isca.ac.ir/article_1200_0f827c4fbd66f7ed08c5f07008e397a0.pdf)
- شیرودی، مرتضی و عبدالله نوری (۱۳۹۵)، *جریان‌شناسی فکری و فرهنگی انجمن خیریه حجتیه در ایران معاصر*، قم: انتشارات زمزم هدایت.
- صدقی، ابوالفضل (۱۳۸۸)، «جریان‌شناسی انجمن حجتیه»، *فصلنامه تخصصی ۱۵ خرداد*، دوره سوم، س ۶، ش ۲۰، صص ۱۲۹-۱۶۸.  
<https://iranemoaser.ir/wp-content/uploads/2020/12/20-123-162.pdf>
- علوی، سید صادق (تابستان ۱۴۰۰)، «تربیت اجتماعی انجمن حجتیه: مکتب تربیتی یا گروهک ایدئولوژیک؟»، *فصلنامه تخصصی فرقی و ادیان (روشنا)*، دوره یازدهم، ش ۸۹، صص ۴۱-۴۲.  
<https://www.magiran.com/p2320307>
- علیانسیب، سید ضیاءالدین و سلمان علوی نیک (۱۳۸۵)، *جریان‌شناسی انجمن حجتیه: قم: زلال کوثر*.
- عیسی‌نیا، رضا (۱۳۸۷)، «درآمدی بر دکرین‌های مرتبط با فلسفه مهدویت در جمهوری اسلامی»، *فصلنامه انقلاب اسلامی*، س ۴، ش ۱۵، صص ۷۵-۱۰۳.  
<http://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1829-fa.html>

- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۵)، *گونه‌شناسی فکری سیاسی حوزه علمیه قم*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیض افرا، داود و حسین ارجینی (۱۳۹۷)، «بازتولید اخباری‌گری در عصر انقلاب اسلامی (چالش‌ها و تهدیدها)»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، س ۱۵، ش ۵۴، صص ۸۹-۱۰۸.  
<http://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-854-fa.html>
- قوی‌هیكل بوانلو، عاطفه (۱۳۹۷)، «تأثیر باور به مهدویت در معنابخشی به زندگی انسان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- کشاورز شکر، عباس و امین خدابخشی (۱۳۹۴)، «انسان منتظر از دیدگاه انجمن حجتیه و امام خمینی<sup>(۶)</sup>»، *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، ش ۴، صص ۹۱-۱۲۰.  
[https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article\\_38970.html](https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_38970.html)
- کمالی، موسی (۱۳۹۱)، *پاسخ به یکصد سؤال و شبهه پیرامون امام عصر و فرهنگ مهدویت*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان* (۱۳۸۹)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موسوی، سید محمد (۱۳۸۲)، *آیین و اندیشه*، تهران: حکمت.

#### ب. درگاه‌های الکترونیکی

- سایت حجتیه، «بازشناسی مبانی فکری انجمن حجتیه (۲)»، تاریخ انتشار: شنبه ۹ تیر ۱۳۸۶، بازیابی شده در تاریخ ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ ۱۳۸۹/۱۲/۲۲/post-20  
<https://hojjatieh.blogsky.com/1389/12/22/post-20>
- رحیمی، آرتا [بی‌تا]، «سراب» (بررسی عملکرد فرقه انحرافی انجمن حجتیه)، منتشرشده در وبسایت فرهنگی، مذهبی و ارزشی خیمه‌گاه [www.moasese.blogfa.com](http://www.moasese.blogfa.com)
- روزنامه صبح آزادگان (۱۳۶۰/۱۱/۲۶)، ش ۵۹۱ (قسمت دوم مصاحبه با مهندس طیب).

#### List of Sources with English handwriting

- Akhavan Kazemi, Bahram and Mona Hamidi-Nasab (1982), "Discourse analysis of two conflicting concepts of "expectation" from the Perspective of Imam Khomeini and the Hojjatiyeh Association, Quarterly Journal of Political Thought in Islam, No. 33, pp. 7-31.  
[https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article\\_171373.html](https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_171373.html) [In Persian]
- Akhgari, Mohammad Reza (1988), *Velāyatī-hāye bī Velāyat* (Hojjatiyeh Association), Tehran: Parčam Publications. [In Persian]
- Alavi, Seyyed Sadeq (2011), "Social Education of Hojjatiyeh Society; Educational School or Ideological Group?", *Specialized Quarterly, Sect and Religions (Roshna)*, Volume 11, No. 89, pp. 41-42. <https://www.magiran.com/p2320307> [In Persian]
- Ali Ansab, Seyyed Ziauddin and Salman Alavi Nik (2006), *the Flow of the Hojjatiyeh*

- Society: Qom: Zolāl-e Kausar. **[In Persian]**
- Asefi, Mohammad Mehdi (2005), *Entezār-e Pooyā*, translated by Taqi Mottaqi, Tehran: Cultural Foundation of the Promised Mahdi, 2nd edition. **[In Persian]**
  - Baghi Isfahani, Mohammad Reza (2009), *Majāles-e al-Mahdi*, Qom: Našāyeh Publications. **[In Persian]**
  - Baghi, Emad al-Din (2004), In *Understanding the Party of the Qā'edīn of the Time*, Qom: Islamic Knowledge Publications. **[In Persian]**
  - Eftekhazadeh, Seyyed Hassan (2003), *Speeches about the Imam of the Time*, Tehran: Nīk Ma'āref. **[In Persian]**
  - Feizafra, Davoud and Hossein Arjini (2018), "Reproduction of Akhbarism in the Age of Islamic Revolution (Challenges and Threats)", *Scientific Quarterly Journal of Islamic Revolution Studies* 2019; 15 (54):89-108.  
<http://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-854-fa.html> **[In Persian]**
  - Forati, Abdul Wahab (2016), *Political Intellectual Typology of Qom Seminary*, Qom: Islamic Culture and Thought Research Center. **[In Persian]**
  - Isania, Reza (2008), "AN INTRODUCTION TO DOCTRINES OF MAHDAWIYYAT IN RELATION TO PHILOSOPHY OF MAHDAWIYYAT IN ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN", *Islamic Revolution Quarterly*, Vol. 4, No. 15, pp. 75-103.  
<http://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1829-fa.html> **[In Persian]**
  - Kamali, Musa (2012), *Answers to One Hundred Questions and Doubts about the Imam of the Age and the Culture of Mahdism*, Qom: Islamic Education Foundation. **[In Persian]**
  - Keshavarz Shokri, Abbas and Amin Khodabakhshi (2015), "Waiting Man" From the Imam Khomeini and Hojatieh Association's Point of View", *Quarterly Journal of Political Thought in Islam*, Vol. 4, pp. 91-120.  
[https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article\\_38970.html](https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_38970.html) **[In Persian]**
  - Khosropanah, Abdolhossein (2011), *The Currents of Countercultures [Book]: Explanation and Analysis of Cultural Currents Opposing the Pure Culture of Mohammadi (PBUH) and Alawi (AS) Such as Satanism, Musicism, Secular Spiritualities.*, Qom: Islamic Education and Training. **[In Persian]**
  - Mousavi, Seyyed Mohammad (2003), *Religion and Thought*, Tehran: Hekmat. **[In Persian]**
  - Qoviheikal Buvanloo, Atefeh (2018), "The Effect of Belief in Mahdism in Giving Meaning to Human Life", Master's Thesis, Ferdowsi University of Mashhad. **[In Persian]**
  - Rajabi, Arash (2015), *Criticism and Review of the Hojjatiyeh Society*, Tehran: Kānoon Andīseh- ĵavān. **[In Persian]**
  - Religion of Peace (2014), Tehran: Kausar Educational and Training Center. **[In Persian]**
  - Rezaei, Mohammad (2008), "The Flow of Hojjatiya Society ", *Aineh Pajoosheh Journal*, No. 110-111, pp. 83-102.  
[https://jap.isca.ac.ir/article\\_1200\\_0f827c4fbd66f7ed08c5f07008e397a0.pdf](https://jap.isca.ac.ir/article_1200_0f827c4fbd66f7ed08c5f07008e397a0.pdf) **[In Persian]**
  - Sedghi, Abolfazl (2009), "The Flow of Hojjatiyeh Society ", *Specialized Quarterly*, 15th Khordad, Volume 3, issue. 6, No. 20, pp. 129-168.

- <https://iranemoaser.ir/wp-content/uploads/2020/12/20-123-162.pdf> **[In Persian]**
- Shiroudi, Morteza and Abdullah Nouri (2016), Intellectual and Cultural Flow of Hojjatiyeh Charity Society in Contemporary Iran, Qom: Zamzam Hedāyat Publications. **[In Persian]**
  - Tajeri, Hossein (1979), Entezār, Bazr-e Enqelāb: Yādī az Qīyām-e jāhānī-ye Imām Mahdī (AS), Tehran: Badr. **[In Persian]**
  - Touneyi, Mojtaba (2008), Mouood Nameh: alphabetical dictionary of Mahdaviat, Qom: čāf. **[In Persian]**
  - Typology of the Thought of the Promised Savior in Religions (2009), Qom: University of Religions and Schools. **[In Persian]**

#### **Electronic sources**

- Hojjatiyeh website, “Recognizing the Intellectual Foundations of the Hojjatiyeh society (2)”, Publication date: Saturday, July 26, 2007, retrieved on 25/06/1403, available at: <https://hojjatieh.blogspot.com/1389/12/22/post-20> **[In Persian]**
- Rahimi, Arta [n.d.], “Sarab” (Investigation of the Performance of the Deviant Sect of the Hojjatiyeh society), Published on the Cultural, Religious and Values Website of the Tent, available at: [www.moasese.blogfa.com](http://www.moasese.blogfa.com) **[In Persian]**
- Šobh-e Āzādegān Newspaper (11/26/1360), No. 591 (Part Two of the Interview with Engineer Tayyeb). **[In Persian]**


## تحلیل مناسبات سیاسی علمای شیعه با حکومت (از صفویه تا اوایل قاجاریه)

علی سالاری شادی<sup>۱</sup>

نیره دلیر<sup>۲</sup>


**چکیده:** مسئله پژوهش حاضر بررسی موقعیت علمای شیعی با حکومت‌های زمانه صفویه تا اوایل قاجاریه است. پرسش این است که فراز و فرود حکومت‌ها از دوره صفوی تا عصر ناصری چه تأثیری بر مناسبات حکومت و علمای شیعه گذاشت و واکنش دو طرف تحت تأثیر چه عواملی بود و به عبارت دیگر، تغییر حکومت‌ها چه تأثیری بر موقعیت و نقش علمای شیعه، به‌خصوص از منظر مناسبات با حاکمیت‌های افغان‌ها، افشاریه، زندیه تا اوایل قاجار گذاشت؟ این پرسش از آن بُعد اهمیت مضاعف می‌یابد که علمای شیعه از حکومت متعصب شیعی وارد یک دوره تسنن و یا بی‌توجهی نیز شدند. پژوهش با شیوه تبیین تاریخی سامان یافته و بر این فرض استوار است که مناسبات یک‌دست و همسانی میان علما و حکومت‌های صفویه، افغان‌ها، افشاریه، زندیه و قاجاریه مشاهده نمی‌شود و این روند تابع شرایط و اقتضائات تاریخی، ملاحظات و مسائل عصری است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این مناسبات متغیر با ورود علمای شیعی به ایران و در نتیجه «همکاری» آنها با حکومت صفویه صورت‌بندی شد. در ادامه تحت تأثیر عواملی چند رویکردهای متعارض و جدی‌تری میان آنها رقم خورد.

**واژه‌های کلیدی:** علما، صفویه، افغان‌ها، افشاریه، زندیه، قاجاریه

 10.221.16.62.1


alisalarishadi@yahoo.com

۱ دانشیار تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

 ORCID: 0000-0002-1652-6299

۲ دانشیار تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

dalirnh@yahoo.com

 ORCID: 0000-0001-9897-5698


تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲



## **Analysis of the Relationships of Shia Scholars with the Government; From the Safavids to the Early Qajar Dynasty**

Ali Salari Shadi<sup>1</sup>  
Nayereh Dalir<sup>2</sup>

**Abstract:** The present study examines Shia scholars' position regarding the governments of the Safavid era to the early Qajar dynasty. The question is what effect did the rise and fall of governments from the Safavid period to the Naserid Qajar era have on the relations between the government and Shia scholars, and what factors influenced the reaction of the parties? In other words, what effect did the change of governments have on the position and role of Shia scholars, especially from the perspective of relations with the Afghan, Afshari, and Zandiyeh rulers until the early Qajar era? This question is important since Shia scholars enjoying the fanatical Shia government of Safavids, suddenly encountered a period of Sunnism during which they were more or less neglected. The study is conducted using a historical explanatory method. It is based on the assumption that no uniform and homogeneous relations exist between scholars and the Safavid, Afghan, Afshari, Zandiyeh, and Qajar governments since the process is subject to historical conditions and requirements, considerations, and contemporary issues. The research findings show that such changing relations were formed with the arrival of Shiite scholars in Iran, resulting from their “cooperation” with the Safavid government. Subsequently, more conflicting and serious approaches emerged among them under several factors.

**Keywords:** scholars, Safavids, Afghans, Afsharids, Zandiyeh, Qajar.

 10.221.16.62.1

- 1 Associate Professor, Department of History, Institute for Humanities and Cultural studies, Tehran, Iran. [alisalarishadi@yahoo.com](mailto:alisalarishadi@yahoo.com)  
 ORCID: 0000-0002-1652-6299
- 2 Associate Professor, Department of History, Institute for Humanities and Cultural studies, Tehran, Iran (Corresponding author). [dalirnh@yahoo.com](mailto:dalirnh@yahoo.com)  
 ORCID: 0000-0001-9897-5698

Receive Date: 2024/06/12    Accept Date: 2024/11/22



## مقدمه

با تشکیل حکومت صفویه، موقعیت روحانیت شیعه دچار تغییر وضعیت تاریخی شد و با سقوط صفویه موقعیت آنها دستخوش تغییر و تحول جدی گردید. پس از سقوط حکومت صفوی، حوادث و وقایعی رخ نمود که تأثیر خاصی در جایگاه و موقعیت روحانیت باقی گذارد. روحانیون در دوره صفویه مناسبات نسبتاً خاصی با حکومت برقرار ساختند و به مرور لازم و ملزوم یکدیگر شدند. با سقوط صفویه وضعیت روحانیت دچار تغییرات بنیادینی گردید و آنها در روزگار پساصفوی قادر به ارائه نقش تأثیرگذار پیشین در روند رخدادها و جریان‌های ظهور و سقوط حکومت‌های افغانه، افشار، زند و ابتدای شکل‌گیری قاجار و موارد مرتبط با آن نشدند و به عنوان وزنه مؤثر در جریان تاریخی به حساب نمی‌آمدند. به نظر می‌رسد هر چه اوضاع متشنج‌تر و پرتنش‌تر می‌گردید، روحانیون نقش کمتری در جریان امور سیاسی ایفا می‌کردند؛ به گونه‌ای که در فاصله سقوط حکومت صفوی تا دهه نخست حکومت قاجار، اخبار چندانی از روحانیون در جریان امور و صحنه‌گردانی حوادث به چشم نمی‌آید و در فعالیت‌های مدعیان حکومتی از محمود و اشرف تا آزادخان، کریم‌خان و آقا محمدخان قاجار نقش ایفا نکردند و مدعیان قدرت نیز به روحانیون توجه خاصی نشان ندادند؛ یا اینکه درصدد استفاده از موقعیت آنها نبودند. با این حال، با تثبیت حکومت قاجار دوباره روحانیون به‌خصوص از زمان فتحعلی‌شاه قاجار جایگاه مؤثرتری یافتند و مجدداً در حال طرح و جودی بیشتر خود بودند و تا حد بسیاری از سایه حوادث خارج شدند. پرسش این است که روحانیون طی سقوط حکومت صفوی تا دهه نخست حاکمیت قاجار، چه فراز و فرود و فرایندی را طی کردند و چه حوادث و رخدادهایی در موقعیت آنها اثر گذاشت و چگونه جایگاه خود را در دوره قاجار تحکیم کردند؛ به عبارت دیگر، در فراز و نشیب تحولات تاریخ، به‌ویژه از سقوط صفویه تا ظهور و تثبیت قاجاریه، روحانیت چگونه قدرت خود را صورت‌بندی کرد و در این فرایند چه مسیری را طی کرد؟

## پیشینه تحقیق

در مورد روحانیت در دوره‌های مختلف، به‌خصوص در دوره صفوی و قاجار نوشته‌های زیادی به رشته تحریر درآمده است. به دلیل کثرت ایده‌های مطرح‌شده و دیدگاه‌ها در مورد روحانیت به‌ویژه در دوره معاصر، معرفی پژوهش‌های این حوزه کار بسیار دشواری است، اما بحث فوق

بیشتر بر روند موقعیت سیاسی روحانیت در گذر از صفویه به قاجار تأکید دارد که اغلب مورد غفلت واقع شده است. از این رو به‌رغم ده‌ها نوشته و تحقیق در باره روحانیت در دوره صفوی و قاجار، تحقیقی که روند حضور و جایگاه روحانیون را در حکومت با تأکید بر فاصله زمانی میان دو دوره، یعنی افغان‌ها، افشاریه و زندیه برساند، کمتر صورت گرفته است. مقاله «بررسی مقایسه‌ای سرمایه‌های روحانیت در دوره صفوی و قاجاریه»<sup>۱</sup> با گذر از دوره افغانه، افشار و زند، موضوع را با انقطاع تاریخی، تنها در دوره صفویه و قاجاریه بررسی کرده است. در تاریخ اسلام کمبریج<sup>۲</sup> تمام دوره افغان، افشار و زند در چند صفحه محدود بیان شده که اشاره‌ای هم به روند مسئله این مقاله نشده است. با این حال، برخی محققان خیلی کوتاه به موضوع اشاره کرده‌اند؛ از جمله آوری و جان پری اشاره‌هایی کوتاه در چند سطر به موضوع کرده‌اند.<sup>۳</sup> این دست‌کم‌انگاری تا حد زیادی شایع و عام است. جان فوران با تأکید بیش از حد بر دوره صفویه و قاجاریه، فاصله میانی انتقال افغان، افشار و زند را طی چند صفحه به اختصار و با عجله به پایان رسانده است<sup>۴</sup> که برخی مطالب آن خالی از اشتباهات فاحش بدون سند و مدرک نیست. همچنین باید از نگاشته رسول جعفریان با عنوان «علمای اصفهان در فتنه افغان»<sup>۵</sup> یاد کرد که حاوی اطلاعات و آگاهی‌های مفید است. نوشته رجبی دوانی<sup>۶</sup> و همچنین اثر حامد الگار<sup>۷</sup> که همگی هرچند مفیدند، اما از دوره میانی و حد واسط پس از صفویه تا قاجاریه یادی نکرده‌اند. بنابراین به‌رغم ده‌ها تحقیق و نوشته درباره نقش و موقعیت روحانیت در دوره صفویه و قاجار، دوره میانی یعنی از سقوط صفویه تا تأسیس قاجاریه یا بررسی نشده و یا به ندرت و به صورت گذرا مورد اشاره قرار گرفته است. آنچه می‌تواند تمایز این مقاله را با سایر کارهایی از این دست روشن سازد، بررسی روند و سیر موضوع در بازه زمانی میان دو دوره اصلی است که اغلب در

- ۱ مهدی ذوالفقاری، ابودر عمرانی و رضا نوع‌دوست (۱۳۹۹)، «بررسی مقایسه‌ای سرمایه‌های روحانیت در دوره صفوی و قاجاریه»، ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره سوم، ش ۴ (پیاپی ۱۲)، صص ۱۱۵-۱۴۱.
- ۲ پی. ام. هولت و آن. ک. س. لمبتون (۱۳۸۱)، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- ۳ پیتر آوری (۱۳۸۷)، تاریخ ایران کمبریج (دوره افشار، زند و قاجار)، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، جامی؛ جان پری (۱۳۶۵)، کریم‌خان زند، ترجمه علی محمد ساکی، تهران: فراز.
- ۴ جان فوران (۱۳۸۶)، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
- ۵ رسول جعفریان (۱۳۸۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۶ محمدحسین رجبی دوانی (۱۳۹۳)، «نقش نهاد مرجعیت و روحانیت شیعه از صفویه تا انقلاب مشروطه، در برابر تهدیدات سخت و نرم دشمنان»، مجله سیاست دفاعی، س ۲۲، ش ۸۸.
- ۷ حامد الگار (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران؛ نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.

بررسی‌های پیشین تحت تأثیر دو مقطع طولانی صفوی و قاجار مغفول مانده است.

### مناسبات علمای تشیع و حکومت صفویه: رویکرد تعامل و تقرب

از نظر مذهبی دوره صفوی متفاوت از دوره پیشین بود و شاید این وجه مهم‌ترین تمایز آن با حاکمیت‌های قبلی محسوب می‌شود. با ظهور صفویان، مذهب تشیع به عنوان یک جریان سیاسی و مذهبی، در سطح اول ادعاهای صفویه مطرح شد و حداقل اینکه تشیع بزرگ‌ترین دستاویز و توجیه‌گر اعمال این حاکمیت در مقابل دیگران گردید. هرچند جریانی که قزلباشان راه انداختند، یک تشیع غالبانه بر مبنای شدید تولی و تبری بود و غیر را تحمل نمی‌کرد (قمی، ۱۳۵۹: ۷۳/۱)، صرف نظر از ادعاهای الوهی‌گری شاه‌اسماعیل و تلقی او از دین و مذهب، مهم این است که او و قزلباشان طرز تلقی غالبانه داشتند (ابی‌صعب، ۱۳۹۶: ۱۰۶). اگر علمای شیعه به کمک حاکمیت صفویه نرسیده بودند، ایران به سمت غالی‌گری پیش می‌رفت (ن.ک. به: رضوانی مشکانی، ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ۸۷؛ سالاری شادی، ۱۳۹۳: ۹۳-۹۴). با این تلقی شاه‌اسماعیل که وجهه خاصی برای خود قائل بود، تحت تأثیر القائات قزلباشان که دست کم تا جنگ چالدران باورمند آن بودند، خود را بی‌نیاز از روحانیت و حتی اقطاب صوفیه می‌شمرد و به آنها توجهی نمی‌کرد؛ به همین دلیل هم سلسله‌های طریقتی را در هم شکست (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۴۹۱/۱) و هم به امثال کرکی که از جبل عامل لبنان آمده بود، وقعی نگذاشت. در روزگار شاه‌اسماعیل فقها نقش چندانی در حکومت نداشتند و ققیه قابل ملاحظه‌ای نیز در این دوره وجود نداشت که مرجعیت و جایگاه مذهبی مستقل را شکل دهد (جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۲۰/۱). در واقع، تشیع تا حدی در دوره شاه‌طهماسب و به خاطر سیاست‌های مذهبی وی، به مرور پس از آن رواج یافت (ن.ک. به: طالعی قره‌قشلاقی، ۱۴۰۰: ۱۹۴). شاه صفوی با همراهی علمای شیعه بلاد عرب، صرف نظر از کیفیت مناسبات آنها، تلاش زیادی برای به بار نشستن تشیع کرد. در این موضوع باید دو نکته را درباره کلیت این مناسبات و روند تشیع در نظر گرفت. در وهله نخست، همکاری شاه صفوی و روحانیت لازم و ملزوم و دو روی یک سکه بودند و تفکر غالبانه قزلباشی با توجه به حضور و سابقه تسنن در ایران، با چالش جدی مواجه بود. از سویی این قبایل چادرنشین که نظام سیاسی و اقتصادی را در اختیار داشتند، چندان در زمینه مسائل فرهنگی، دینی و کلامی دخالت نمی‌کردند. این یک فرصت برای روحانیون همکار شاه‌طهماسب بود. قزلباش‌ها همچنان

به ظاهر و شفاهی در تولی و تبری تعصب خاصی از خود نشان می‌دادند، اما نتوانستند استدلالی محکم و قابل پذیرش برای این باورهای غالبانه ارائه دهند. اصولاً هدف قزلباشان مسائل مذهبی نبود. آنها به سلطه سیاسی، اقتصادی و نظامی دست یافته بودند و موارد دیگر را به روحانیت واگذار کردند. شاه صفوی نیز تا حدی خالی از علائق غالبانه قزلباشی نبود. با این حال، ضروری می‌دانست که با فاصله‌گیری کم‌وبیش عقیدتی، به علمای شیعی عرب تقرب جوید تا دست‌کم بتواند تعادل و توازنی در برابر استیلا و سلطه‌جویی بیشتر قزلباشان ایجاد کند. نکته دیگر که نباید فراموش کرد این است که موفقیت صفویه در گستراندن تشیع در ایران، نسبی بود. در نهایت، حکومت صفوی با توجه به دو عنصر سیادت و تشیع که آن را در واقع یکسان تلقی می‌کرد و در پیوند با خود می‌شمرد، در مذهب تشیع برای خویش حقی قائل بود و آن را وجه تمایز خود ساخته بود (برای مطالعه بیشتر در مورد اهمیت تشیع و سیادت در حکومت صفوی، ن.ک. به: غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۵۸-۲۶۷).

حکومت صفویان در ادامه با توجه به مطالب فوق و سیاست مخصوص شاه‌طهماسب برای تثبیت خویش و قانع‌سازی دیگران، به علمای شیعه احساس نیاز می‌کرد؛ زیرا آنها پایه‌های نظری حکومت وی را تقویت می‌کردند و از سویی آنها در آن شرایط که فاقد پایگاه و پشتوانه اجتماعی بودند، به عنوان سخنگویان حکومت صفوی درآمدند و سعی در تثبیت خود داشتند. با این حال، اجتماعی در میان علمای شیعه نسبت به یاری رساندن به حکومت صفوی وجود نداشت و برخی از علما همچنان همکاری با آنها را جایز نمی‌شمردند. برخی نیز به علت افراطی‌گری صفویان، از ادامه کار انصراف دادند (بلو، ۱۳۹۶: ۲۶؛ برای مطالعه بیشتر ن.ک. به: کوثرانی، ۱۴۰۲: ۲۲۶-۲۴۳).

با وجود این، برخی با توجیحات گوناگون سعی در موجه‌سازی همکاری روحانیون با صفویه داشتند. برای مثال، محقق اردبیلی حب بقای حاکمان جور را اعم از اینکه مؤمن باشند یا مخالف، یا کافر، در صورتی که حافظ و حامی دین و ایمان باشند، جایز دانسته است (ن.ک. به: لکزایی، ۱۳۸۶: ۲۷۶). ناجی نیز به عنوان عالم دینی، سلاطین صفوی را امرای شیعی نامیده است (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۷). این حمایت منجر به این شد که میرفندرسکی به عنوان عالم دینی، سلطنت را تنها رکن قدرت و حکومت توصیف کند (میرفندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۹). بنابراین هر یک به شکلی آن همکاری را توجیه کردند که صرف نظر از آن، مهم همان همکاری بود؛ چنان‌که کمره‌ای

در عصر صفویان وجود علما در کنار شاه را برای جلوگیری از انحراف ضروری شمرد و از نقش علما در کنترل شاه یاد کرده است (جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۱۷۲/۳). این امر در واقع توجیه قضیه است؛ وگرنه هیچ روحانی قادر به کنترل شاه صفوی نبود. صرف نظر از نوع توجیه، مهم همان همکاری بود که رخ نمود؛ زیرا روحانیت در دوره صفوی تشکیلاتی نبود تا در مجمعی تصمیم همکاری یا عدم همکاری به بحث گذاشته شود و تصمیم‌سازی داشته باشد. این علما در مناسبات با حکومت صفوی به اجتهاد و توجهات متفاوتی دست می‌زدند (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ۲۳۷/۱-۲۳۸؛ افندی اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۱-۱۹).

از سویی حکومت در عرصه‌های قضائی، فرهنگی، تبلیغی و اداری با عناوین و سمت‌های گوناگونی چون صدارت، صدر عامه، صدر خاصه، شیخ‌الاسلام، وکیل حلالیات، امامت جمعه و جماعات، ملاباشی و غیره به علما نیاز داشت. در این میان، مقام صدر از لحاظ سابقه تاریخی مقدم بر دیگر عناوین بود. این نخستین مقام روحانیت به شدت سیاسی و تحت نظر حاکمیت صفوی بود که بیشتر برای تولیت اوقاف و هدایت امور مذهبی برای مقابله با غیر و نوعی رئیس دستگاه عقیدتی بود، اما صدرها در دوره نخست صفویه، مانند عهد شاه‌اسماعیل و طهماسب چندان قدرتی نداشتند؛ اصولاً اجازه خودنمایی چندانی به آنها داده نمی‌شد، گاهی مقام صدر حالت مشارکتی داشت. این منصب به مرور با افزایش کارهای اداری و حکومتی و به‌خصوص رسیدگی به امور موقوفات و غیره، در حد یک مقام رسمی درباری تنزل یافت. شیخ‌الاسلامی منصب دیگری بود که از سوی صفویان به علمای شیعه اعطا شد. قدمت مقام شیخ‌الاسلام به پیش از عصر صفوی بازمی‌گردد، اما این مقام در عصر صفوی ابتدا ذیل مقام صدر قرار گرفت و پس از آن با اداری شدن مقام صدر، شیخ‌الاسلام جنبه مذهبی و مقام افتاء پیدا کرد (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۳). البته آنچه عملاً رخ داد، این بود که روحانیون با توجه به مقتضایات و نحوه شکل‌گیری و ادعای حکومت صفوی به عنوان مروج مذهب حق اثنی‌عشریه، نسبت به این ادعا و حق، تردیدی به خود راه ندادند و به برتری شاه صفوی در ساختار قدرت تأکید می‌کردند و قادر به ایجاد چالشی در قبال آنها نبودند (ترکمان منشی، ۱۳۸۲: ۱۸۰۲/۳ به بعد). بنا به روایت شاردن، کمپفر و تاورنیه، شاه صفوی بر روحانیون سلطه داشت و شاه قدرت نامحدود و مطلق داشت (شاردن، ۱۳۳۶: ۱۵۲/۸؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۴؛ تاورنیه، ۱۳۸۳: ۲۵۹). به هر حال، روحانیت در دوره صفوی محدودیت‌های زیادی داشت و چاره‌ای جز همکاری نمی‌دید. در طول حاکمیت صفوی از ابتدا تا

انتها، روحانیت نیروی چالشی در قبال حکومت نبود. در حکومت شاهسلیمان صفوی اوج همکاری علما و فقها با حکومت صفوی بود؛ هرچند دوره شاهعباس دوم نیز به خاطر رویکرد وی نقش علما بارز بود، اما دوره شاهسلیمان علما دارای اختیارات وسیعی حتی در امر حکومت بودند. شاهسلیمان در موردی برای امر و مسافرتی از اصفهان خارج شد، آقا حسین خوانساری (متوفای ۱۰۹۹ق) را جانشین خود کرد (خوانساری، ۱۳۹۰ق: ۳۵۱/۲). این روند و نفوذ روحانیت در دوره شاهسلطان حسین به خصوص پنج سال نخست آن که مقارن با حضور و نفوذ محمدباقر مجلسی بود، به اوج خود رسید. با این حال، تصور نشود که روحانیون و علما دوره صفویه متحد و یکدست بوده‌اند. در همان ایام، میان علما اختلافات معمول در جریان بود. از جمله میر محمدباقر خاتون‌آبادی حاضر به پذیرش منصب شیخ‌الاسلامی نگردید (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۵۳-۵۵۴). این در حالی بود که او متهم به احتکار گردید و مردم با ازدحام در درب منزل وی، اعتراض خود را به وی نشان دادند و شاهسلطان حسین طی فرمانی به وی تذکر داد که باید فردا مقداری از غله احتکاری را در میدان شاه برای فروش عرضه کند (خاتون‌آبادی، همان، همان‌جا؛ مقایسه شود با: متی، ۱۳۹۴: ۳۳۰). بدین‌سان نه روحانیون یکدست و متحد بودند و نه حکومت صفوی تعهد خاصی به آنها سپرده بود که در هر حال دارای مصونیت باشند. نکته متناقض، نمای دیگر آن است که گرچه در دوره آخر صفویه علما نفوذ خاصی یافتند، اما در همان حال صدراعظم شاهسلطان حسین «فتحعلی‌خان داغستانی» از اهل سنت بود (متی، همان، ۳۳۵) که نشان از آن دارد که حکومت صفوی مصالح خود را داشت و آن را در پیوند با روحانیون تعریف نکرده است. موضوع دیگر حضور مخالفت‌گونه علمای صوفی‌منش و عارف‌مسلکی مانند بهاء‌الدین استیری و ملا صادق اردستانی و دیگران بود که روحانیون رسمی متحد حکومت و حتی خود حکومت را به چالش می‌کشیدند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸-۷۹). بنابراین علی‌رغم نفوذ روحانیون و علما به خصوص در اواخر عهد صفویه، این بدان معنا نیست که آنها مبسوط‌الید بودند. آنها موظف به رفتار در چارچوب حکومت صفویه بودند و توان مخالف‌خوانی را نداشتند. هرچه شاه و حکومت صفوی تشخیص می‌داد، روحانیت نیز همان را انجام می‌داد. بنابراین می‌توان گفت رابطه میان فقیهان و سلطان/شاه در عهد صفویه همواره محکوم به دنباله‌روی از شاه یا برعکس استقلال از وی نبوده است (کوثرانی، ۱۴۰۲: ۲۴۱).

با این حال، حکومت صفوی و روحانیون هم‌پوشانی‌های خاصی با توجه به اقتضائات تاریخی

داشتند. در جمع‌بندی نهایی باید اشاره کرد که حکومت صفوی و قاطبهٔ علما از یکدیگر ناخرسند نبودند؛ و نوعی همکاری نانوشته و همه‌جانبه میان آنها برقرار بود. حال اگر احدی از علما خارج از قالب رسمی صفویه حرکت می‌کرد و حتی حق به‌جانب هم بود، سایر علما با وی همراهی نمی‌کردند، بلکه سیاست رسمی حکومت صفویه را بر نظرات آن عالم ترجیح می‌دادند. برای مثال، شیخ بهاء‌الدین استیری که از علمای نیشابور و واعظی چیره‌دست و معترض به سکوت صفویه در قبال حملات شیرخان غازی به خراسان و قتل و غارت و به اسارت بردن مردم بود. وی به اصفهان رفت و به‌رغم کوشش و وعظ‌های بسیار نتوانست حکومت صفوی را متقاعد به دفاع از مردم کند؛ زیرا حکومت صفوی توان مقابله با شیرخان را نداشت. در این میان، مسئلهٔ مهم موضع‌گیری علما بود که او را متهم به تصوف و الحاد کردند و با اهانت از اصفهان بیرون رانند. بعدها او به قتل رسید (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۲۴-۲۶). همچنین در اختلاف و مواجههٔ ملا محمدباقر مجلسی با ملا صادق اردستانی که متهم به طرز تفکر صوفیانه بود، او و شاگردانش را تبعید کردند. حکومت صفوی نیز از نظرات رسمی روحانیون حمایت می‌کرد (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸). همچنین مخالفت شاه‌سلطان حسین و علما با طریقت ذهبیه به مرادی قطب‌الدین نیریزی نیز نمونه‌ای دیگر است. گویا قطب‌الدین نیریزی بی‌تمایل نبود که تسلط افغانه و سقوط صفویه را به خاطر برخورد نامناسب حکومت و علمای صفویه با اهل طریق و تصوف بشمارد (برای تفصیل گلایه و شکوائیهٔ نیریزی ن. ک. به: جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۳۷۴/۳-۱۳۸۱). به هر حال، اختیار، قدرت و چارچوب برنامه را حکومت صفوی - نه روحانیون - تعیین می‌کردند.

### حاکمیت افغان‌ها و نادر و روحانیت شیعه: مبهم و تنش آمیز

الگوی نظری و مدل اندیشه‌ای حکومت صفوی با تشیع و سیادت گره خورده بود؛ چنان‌که هر دو از مبانی اعتقادی علمای شیعه بودند. بنابراین مناسبات خاص‌تری میان آنها شکل گرفت. این پرسش مهم شکل می‌گیرد که: با سقوط حکومت صفوی علما چگونه و با چه راهکارهایی می‌توانستند موقعیت خود را تثبیت یا دست‌کم حفظ کنند؟ و مناسبات علما در حکومت جانشین که نسبتی با حکومت صفوی نداشتند و یا در مخالفت آن بودند، چگونه تنظیم شود؟ با حمله محمود و سقوط حکومت صفوی، این چالش بزرگ آغاز گردید. در دوره افغان‌ها، به‌رغم آنکه اهل تسنن بودند، منازعه‌ای دال بر تخاصم مذهبی گزارش

نشده است. حکم اشرف افغان که به جمیع قلمرو وی صادر گردید، هیچ نکته خاصی دال بر موضع‌گیری فرقه‌ای و طرح اختلاف مذهبی و محکومیت عقیدتی گروه یا دسته‌ای را ندارد (سادات، ۱۳۸۸: ۲۷-۴۰؛ کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۸۲). مدرک و سند خاصی در دست نیست که افغان‌ها نگاهی ایدئولوژیک به حکومت داشته باشند. با این حال، در زمان آنها روحانیون اهل سنتی چون «ملا زعفران» قدرت و نفوذ چشمگیری داشتند (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۶۸). با سقوط حکومت صفوی، خبر چندانی از روحانیت نیست و حتی از نقش مخالف آنها هم تقریباً یادی نشده است. البته تعدادی از آنها با سقوط صفویه، اصفهان را ترک کردند و به مناطق دیگر رفتند (درباره مواردی از پراکندگی و سکونت علمای شیعه در حمله افغان‌ها، ن. ک. به: جعفریان، ۱۳۸۹/۳-۱۳۹۳)؛ از جمله برخی گفته‌اند که محمدباقر بهبهانی (وحید بهبهانی) با سقوط صفویه، از اصفهان به بهبهان رفت و در دوره نادر به عراق کوچید (در این باره و اختلاف موارد آن، ن. ک. به: رزمجو، ۱۳۷۹: ۱۵۷). با این حال، در این مقطع خبر چندانی از روحانیون به صورت فردی یا گروهی نیست؛ هرچند برخی از آنها اصفهان را ترک کردند. در مجموع، اغلب آنها موضع سکوت را پیشه ساختند و برخی هم تسلط افغان‌ها را پذیرفتند و همکاری با آنها را توجیه کردند. محمدهاشم آصف از حضور رؤسای تشیع و تسنن در مهمانی اشرف یاد کرده است (آصف، ۱۳۵۲: ۱۶۶). همچنین قطب‌الدین نیریزی در توجیه همکاری با حاکمیت افغان‌ها، صلح امام حسن را مطرح کرد که اکنون «حتا مصالحه و مسالمت میان دو فرقه برای حفظ جان مسلمانان و خلاصی از قحطی و خشکسالی، ننگ نیست. همچنان که امام مجتبی<sup>(ع)</sup> با معاویه صلح کرد» (نیریزی، ۱۳۷۱: ۸۶). با این حال، رفتار خشونت‌آمیز خاصی علیه روحانیون از سوی افغان‌ها گزارش نشده است.

به هر حال، روحانیون در حمله افغان‌ها و سپس حاکمیت محمود و اشرف کوشش و کشتی نداشتند و از آنها در موافقت و مخالفت یادی نشده است. با این حال، برخی از علمای شیعه موافق همکاری با آنها بودند. لازم است چهار نکته در این مناسبات مورد توجه قرار گیرد: ۱. عمر حکومت افغان‌ها کوتاه بود؛ ۲. اگر مناسباتی هم بوده، بی‌شک پس از سقوط دیگر بیان نشده است؛ ۳. چون حکومت افغان‌ها از نظر جغرافیایی فراگیر نشد، اغلب مفر و فرصت برای کوچ علما به نقاطی دیگر فراهم بود؛ ۴. در این مقطع، حکومت و علما در مورد یکدیگر تعهدی نداشتند؛ زیرا حکومت صفویه به خاطر رسمیت‌بخشی و تقویت تشیع، طلبکار روحانیت بود.



در حالی که علمای شیعی با سقوط صفویه از بدهکاری خارج شدند و خود را در فضای بی‌تعهدتری در قبال حاکمیت‌های پسینی دیدند؛ حکومت صفویه مدعی بود در طول تاریخ، تنها آنها توانستند حکومت شیعی را تأسیس کنند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۶-۲۶۷).

دربارهٔ موضع‌گیری حکومت افغان‌ها باید خاطر نشان کرد که محمود به مشایخ صوفیه و علمای عارف‌مسلك تعلقاتی داشت. مرعشی صفوی، محمود را مرید شیخی به نام «میانجی» دانسته است (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۵۲). از این رو، محمود تا حدودی قدم در وادی طریقت گذاشت و به تعبیر مرعشی، چون استعدادی داشت، نسبت به مراد خود میانجی کوشش و جهد بیشتری داشت؛ به همین دلیل «فی الجمله صفایی در باطن و کشف بعضی از مغیبات آتیه قبل از وقوع و اخبار بامور مستقبله او را بهم می‌رسید و این معنی موجب مزید غرور او گشته و...» (مرعشی صفوی، همان، همان‌جا). با این حال، افغان‌ها نسبت به محمود اعتقاد پیری و مریدی داشتند (همان، همان‌جا). گویا این وجه از خصوصیات محمود به حدی مشهور بود که وقتی رقم حکومتی قندهار را برای وی ارسال کردند، او را «صوفی صافی ضمیر» مخاطب ساختند (همان، ۵۳). بنابراین محمود با همان طرز تفکر صوفیانه، پس از تسلط بر اصفهان و تشکیل حکومت، در صدد ارتباط با مشایخ صوفیه برآمد؛ از جمله ارتباط با میرزا عبدالکریم ذهبی در شیراز و مکاتبه با وی را می‌توان برشمرد که شیخ سلسلهٔ ذهبیه، راهنمایی‌ها و توصیه‌های لازم را به محمود ارائه کرد (حسینی فسایی، ۱۳۷۸: ۱/۱: ۵۰).

صرف نظر از این موارد، بی‌شک مقام و موقعیت علما و روحانیون پس از سقوط حکومت صفویه دچار دستخوش کاهش قدرت و نفوذ شد؛ هرچند به وجهی برای روحانیون و علما یک فرصتی بود که دیگر مدیون و یا بدهکار سلسله‌ای نباشند. با این وصف، قدرت آنها در مدت پس از سقوط صفوی تا دوره قاجار در نوسان و روندی کاهشی قرار گرفت.

نخستین عامل تغییر و تحول موقعیت روحانیت، سقوط اصفهان به دست محمود و تسلط هرچند کوتاه‌مدت تسنن بود. هرچند این دوره کوتاه بود، اما نقش قاطع و سرنوشت‌سازی بر موقعیت روحانیت و علما گذاشت؛ زیرا حکومت‌ها -از جمله نادر- پس از حاکمیت افغان‌ها از مدار و محور سیاست مذهبی صفوی خارج شدند و راهی متفاوت را پیمودند که بیشتر شباهت به افغان‌ها -و نه صفویه- داشت. بدین ترتیب، دومین عامل در روند کاهشی قدرت و موقعیت علما، در ظهور نادر بود که برخلاف دوره صفویه، چندان تمایلی به همکاری روحانیت شیعه

نداشت و او با طرح اتحاد مذهب اسلامی (به هر شکلی که توضیح و تفسیر شود)، باعث فرو کاستن مقام روحانیت شیعه شد. او در این راهها اقداماتی انجام داد. در این روند، نادر تلاش کرد روحانیت و تشیع را با همدیگر به چالش بکشد و قدرت و نفوذ هم روحانیت و هم تشیع را بکاهد که گویا آن را لازم و ملزوم هم می‌دانست. در واقع، حاکمیت نادر به خاطر موقعیت تاریخی و نیروهای تأثیرگذار در حاکمیت وی، خالی از رویکرد سنی‌گرایانه نبود و همچنین تا حدی متأثر از دوره حکومت محمود و اشرف و تأثیراتی بود که ناشی از ظهور افغانه و سقوط صفوی بود (سالاری شادی و دلیر، ۱۴۰۲: ۱۱۵ به بعد). از این رو، سیاست مذهبی نادر تا حدی در تقابل با رویکرد حکومت صفوی بود (آذرینگدلی، ۱۳۷۸: ۴۵۶).

نادر همچنین با طرح اتحاد اسلامی، قرائت دیگری از تشیع را به عنوان یکی از مذاهب اسلامی در کنار سایر مذاهب چهارگانه اهل سنت ارائه کرد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۳۴۸-۳۵۱). با این حال، موضع‌گیری علما در قبال رویه نادر گوناگون و بیشتر به سه شیوه بود. معدودی مانند ابوالحسن ملاباشی با هواخواهی از حکومت صفوی، جان خود را از دست دادند (مروی، ۱۳۶۴: ۴۵۵/۲)؛ عده‌ای هم مانند بهبهانی به عراق و سایر مناطقی مانند هندوستان مهاجرت کردند؛ به همین دلیل تعدادی از آنها به دور از دربار و سلطنت، به منظور کسب علم و یافتن شغل برای امرار معاش، راهی غنبات عالیات و یا هندوستان شدند و تعداد بیشتری هم به همکاری با نادر پرداختند (هاشم‌میرزا، ۱۳۷۹: ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۷-۱۳۸؛ مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۱۳۹؛ شوشتی، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ برای مطالعه بیشتر، ن. ک. به: دلیر، ۱۴۰۰: ۱۱۹-۱۲۰، ۱۳۱).

نادر درصدد برآمده بود قدرت روحانیون را از نظر اقتصادی نیز به چالش بکشد؛ به همین دلیل انگشت بر اوقاف گذاشت که متولی آن بیشتر روحانیون بودند. او به سرزنش روحانیون به خاطر موضوع موقوفات پرداخت و خود را بی‌نیاز از دعای آنها دانست (اوتر، ۱۳۶۳: ۱۳۸؛ فریزر، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۵). او سعی کرد تا حد زیادی آنها را از حکومتش طرد کند (فریزر، ۱۳۸۱: ۹۵). با این حال، باید در نظر گرفت که علمای شاخصی با نادر همکاری داشتند. البته رویکرد نادر به تشیع و روحانیون شیعه، بیشتر به خاطر آن بود که قلمرو وسیع او به نسبت دوره صفویه از اهل سنت بیشتری برخوردار بود و همچنین سپاهیان وی به خصوص بخش زبده آن از افغان‌ها و ترکمن‌ها تشکیل شده بود (قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵۰؛ هنوی، ۱۳۴۶: ۱۶۰)؛ به همین دلیل نادر به پاسداشت چنین قلمرو و نیروی نظامی شمشیر به دست، به اهل سنت توجه می‌کرد که به همان

نسبت توجه وی به تشیع کمتر می‌شد. از سویی با این سیاست، وی حاکمیت صفوی را به‌خصوص از منظر مذهبی به چالش می‌کشید.

### حکومت زندیه و علما: تعاملی محدود و بی‌توجهی

از نظر سیاست مذهبی، کریم‌خان زند نه تنها سیاست مذهبی صفویه را ادامه نداد، بلکه تا حدودی سیاست و موضع‌گیری خشتی و بی‌تفاوتی نسبت به سوگیری‌های مذهبی داشت. از این رو چندان به روحانیت توجهی نمی‌کرد. در دوره کوتاه زندیه، هرچند غلبه اخباری‌گری در جریان بود، اما در همان ایام وحید بهبهانی (متوفای ۱۱۹۸ق) در بهبهان مبارزه خود را علیه جریان اخباری‌گری آغاز کرد؛ به‌رغم آن دلیلی در دست نیست که وی با کریم‌خان زند که در خوزستان نیز بارها حضور یافت، دیداری کرده باشد. در دوره کریم‌خان زند به خاطر کوتاهی و عدم ایجاد تلاطم‌های دینی و مذهبی، مسائل مذهبی چندان برجسته‌سازی نشد؛ زیرا کریم‌خان در وهله نخست نه فعال مذهبی بود و نه علاقه‌ای به فعالیت‌های پرسروصدای مذهبی داشت. او شیعه بود، اما در آن تعصب خاصی نمی‌ورزید؛ یعنی آن را بسان صفویه ایدئولوژی حاکمیت نکرده بود و مثل نادر هم قصد به چالش کشیدن آن را نداشت؛ به همین دلیل حاکمیت چندان در کار مذهب دخالت نمی‌کرد.

مورخان عصر زندیه بسان نامی و غفاری، کریم‌خان را «برگزیده رب جلیل» و مورد «تأیید ایزد دانا» (نامی موسوی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۲۱، ۳۹، ۲۵۳؛ غفاری کاشانی، ۱۳۶۹: ۲۰۲، ۲۶۰) برشمرده‌اند. هرچند کریم‌خان زند شخصی مذهبی و علاقه‌مند به شعائر مذهبی بود (نامی موسوی اصفهانی، همان، ۷۵، ۷۸)، این امر به معنای توجه خاص به طبقه مذهبی از جمله علما و روحانیون نبوده و در جامعه و حاکمیت خود، جایگاه خاص و ویژه‌ای برای آنها در نظر نگرفته بود. او معتقد بود روحانیون باید خود صاحب مشاغل باشند و روحانیت را حرفه خود تلقی نکنند؛ زیرا بزرگان دین صاحب شغل و حرفه بوده‌اند (آصف، ۱۳۵۲: ۳۰۹) و وی نیز اعتقادی به طبقه روحانی به معنای معمول و مرسوم عصر صفوی نداشت (پری، ۱۳۶۵، ۳۱۲-۳۱۳)؛ به همین دلیل تغییر خاصی در نهادهای مذهبی صورت نداد و حکومت به روحانیون و علما دیگر توجه نمی‌کرد. نهاد مذهبی دوره زندیه، سلسله‌مراتب و تشکیلات دوره صفوی را نداشت. از این رو با توجه به محدودیت مناصب عصر زندیه، تفاوت چشمگیری با عصر صفویه وجود داشت (رنجبر،

۱۳۸۹: ۷۲). کریم‌خان علما و روحانیون را از دخالت در امور سیاسی و مملکتی منع کرد (آصف، ۱۳۵۲: ۳۹۳) و حتی شیخ‌الاسلام شیراز فاقد قدرت سیاسی بود (ورهام، ۱۳۶۸: ۱۱۲). افزون بر آن، باید اضافه کرد که نهاد روحانیت یا تشکیلات آنها که وابستگی خاصی به حاکمیت صفویه داشت، توسط نادر تا حدی مورد حملات جدی قرار گرفتند و به چالش کشیده شدند (فرزیر، ۱۳۸۷: ۹۵؛ ملکم، ۱۳۸۰: ۷۳۷/۲). رویه نادری امر را برای بی‌توجهی کریم‌خان به روحانیون و علما راحت‌تر و هموارتر کرد. با این حال، مناسبات روحانیون و علما با حاکمیت زندیه محدودیت‌های خاص خود را داشت و از این رو، رنجبر آن را «دوره تعامل محدود» نام‌گذاری کرده است (رنجبر، ۱۳۸۹: ۵۷). در مجموع، قراین و شواهد نشان از مناسبات حداقلی و نقش کم‌رنگ نهاد مذهبی-سیاسی (مذهبی- عقیدتی) در دوره زندیه دارد که نهاد حاکمیت زندیه بسیار عرفی و فاقد وجهه مذهبی، به‌خصوص از منظر ریاکاری و نمایشی آن یا جلب توجه مذهبی بود. برخلاف دوره صفوی که یک مناسبات پیچیده و چندین سویه میان مذهب و حاکمیت وجود داشت که اغلب نفع حاکمیت در آن منظور بود، در دوره زندیه چنین رویکردهایی وجود نداشت و شهر شیراز پایتخت زندیان، چهره‌ای کاملاً عرفی داشت (برای مطالعه بیشتر در مورد مظاهر عرفی شهر شیراز، ن.ک. به: آصف، ۱۳۵۲: ۳۳۹-۳۵۰). به خاطر همین رویه تا حدی قدرت علما که در زمان صفوی وابسته به حاکمیت بود، در فضای عمومی اجتماع و حاکمیت کاهش یافت (ورهام، همان، ۱۱۴) و باعث شد صوفیان و اهل طریقت که در دوره صفویه از ایران خارج شده بودند، به ایران بازگردند. بر همین اساس، دوره زندیه موجب رونق بازار تصوف شد. جان پری نوشته است که صوفی‌هایی که بر اثر زیاده‌روی‌های صفویه به هند رفته بودند، در دوره کریم‌خان مراجعت کردند؛ از جمله برجسته‌ترین آنها صوفیان نعمت‌الهی با قطبیت معصومعلی‌شاه و نورعلی‌شاه بودند که هئیت‌های تبلیغی خود را به نواحی مختلف گسیل کردند. در ایام کریم‌خان مزاحمتی برای آنها ایجاد نشد؛ به همین دلیل باید اذعان کرد که تجدید حیات صوفی‌گری در حکومت کریم‌خان آغاز شد (پری، ۱۳۶۵: ۲۱۴، ۲۱۵). در مجموع، همین موارد از جمله بی‌تفاوتی کریم‌خان زند نسبت به سیاست مذهبی و بی‌توجهی به روحانیون، وضعیت خاصی را در دوره قاجار ایجاد کرد؛ به گونه‌ای از همان ابتدای حاکمیت قاجار، نوعی سردرگمی در مناسبات آتی میان علما و حاکمیت قابل تصور است. ظهور جریان احساسیه و سپس باب و بهائیت را باید از این منظر کاهش قدرت و نفوذ علما و نوعی دوره

تساهل و تسامح تلقی کرد که موجب ایجاد دنیای متساهلانه مذهبی و ظهور جریان‌های معارض گردید؛ زیرا حاکمیت هدایت و حمایت رسمی مذهبی را بر عهده نگرفت.

آقا محمدخان و فتحعلی شاه: نخستین حاکمان قاجار و علما (از بی توجهی شدید تا توجه و تعامل) موضوع دیگر، نوع شکل‌گیری حاکمیت قاجار و موضع‌گیری مهم آنها در قبال مذهب و روحانیت است. این موضوع یعنی بی‌توجهی به علما حداقل در دوره آقا محمدخان قاجار به نوعی تداوم دوره قبل بود. او در دربار کریم‌خان زند مواردی را آموخته بود.

در وهله نخست باید خاطر نشان کرد که جامعه ایران عهد قاجاریه از نظر فکری، شرایط روحی، اعتقادی، اجتماعی و فرهنگی، مناسبات با همسایگان و اوضاع جهانی، کاملاً دنیای متفاوتی از دوران‌های پیشین به خصوص صفویه را تجربه می‌کردند. حداقل در دوره قاجار یکدستی فرهنگی و عقیدتی دوره صفویه وجود نداشت و طیف وسیعی از علما و روحانیون با گرایش‌ها و مسلک‌های مختلف ظهور کردند که گاهی سامان کار از دست فقها بیرون می‌رفت. برای مثال، وقتی مردم یزد استقبال پرشوری از شیخ احمد احسایی کردند و او را پس از زیارت مشهد دعوت به شهر کردند (احسایی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). یا اینکه در اصفهان بیش از شانزده هزار نفر به همین شیخ احمد احسایی اقتدا کردند (احسایی، همان، ۳۷-۳۸) و معلوم شد که رویکرد جامعه به علمای مختلف چگونه بوده است. آقا محمدخان در تشکیل حکومت از همراهی قبیله قاجار و سایر قبایل برخوردار شد. هرچند دیوانسالارانی چون ابراهیم‌خان کلانتر نیز نقش کوچکی در موفقیت‌های وی داشتند، اما مهم اینکه در فرایند فراز و فرود تشکیل حکومت قاجار، از روحانیون چندان خبری نیست و توفیق قاجار در کسب قدرت، ارتباط و وثیقه با روحانیون نداشت. بنابراین روحانیون در فرایند تشکیل حاکمیت قاجار نقش و طلبی نداشتند. از سویی خشونت‌ورزی شاه نخست قاجار نیز به حدی بود که اهل پند و نصیحت‌پذیری نبود تا علما گرد وی جمع آیند. با توجه به آنچه از موقعیت علما از زمان سقوط صفویه تاکنون گذشت و با نظر به خشونت و نحوه قدرت‌گیری خان قاجار، او چندان احساس نیاز به علما نمی‌کرد. همان‌گونه که در شکل‌گیری حکومت قاجار اشاره‌ای به روحانیت در قدرت رسیدن قاجارها نشده است (درباره قدرت‌گیری آقا محمدخان قاجار و مبانی آن، ن.ک. به: زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۴۰ به بعد؛ قاضی طباطبایی، ۱۳۴۷: ۳۶۸-۳۸۳)، روحانیون و علما از سقوط صفویه تا ظهور

قاجار و از عصر محمود و اشرف تا ایام آقا محمدخان نیز راه‌های ناهموار و مملو از فراز و نشیب را به سختی پیمودند. می‌توان گفت گاهی حاکمیت نسبت به آنها نگرش منفی و یا خنثی داشت. از این رو، در برهه‌ی تشکیل حکومت قاجار، در موقعیت حداقلی قرار داشتند و قادر به طرح ادعایی نبودند؛ در ضمن ابزار و دستاویز خاصی نیز در اختیار نداشتند. فرض اینکه نهایت برخی از آنها به شکل نظری حکومت قاجار را بسان همان ادعاهای پیشین درباره‌ی حکومت‌ها، اهل ظلم و جور و ناصواب می‌شمردند، کفایت نمی‌کرد. بنابراین راه حل عملی برای رفع معضل چه بود؟ و آنها دارای چه امکاناتی برای کسب و قبضه قدرت یا حداقل هدایت آن بودند؟ در آن آشفته‌بازار سقوط زنده و تشکیل حکومت قاجار، خبر و اطلاعی از خیل بزرگ علما و روحانیون نیست. موضوع دیگر، نوع شکل‌گیری حاکمیت قاجار و موضع‌گیری مبهم آنها در قبال مذهب و روحانیت است. این امر متفاوت از باورهای متشرعانه شخصی آنها و اعتقاد به شعائر شیعه بود. در واقع رعایت شعائر شیعه قرین توجه به روحانیت نبود. این موضوع حداقل در دوره‌ی آقا محمدخان قاجار از منظر بی‌توجهی به علما، به نوعی تداوم دوره قبل است.

آقا محمدخان گرایش و حتی علاقه‌ی مذهبی شدیدی داشت. با این حال، این امر به معنای توجه به روحانیون و علما نیست. تمایلات مذهبی وی امری شخصی و در حد باورها و مکنونات قلبی او بوده و برای خوشایند کسی نبوده است. بی‌شک صرف نظر از کیفیت مناسبات آقا محمدخان با روحانیون، وی فردی مؤمن، عابد و اهل نماز، شب‌زنده‌دار و در امور عبادی خویش متشرع بود. هدایت نوشته است که او در فرایض و نوافل مبالغه می‌کرد (هدایت، ۱۳۸۰: ۷۳۹۵/۹). هدایت همچنین از قول آقا محمدخان نقل کرده است که: روزی مردی در لباس علما بر من نظری کرد که پس از آن نظر خود را پادشاه دیدم و روز به روز در قوت نفس و صفای قلب من افزود (هدایت، همان، همان‌جا). بنابراین وی به‌طور عام نسبت به علما و مردان دین حرمت‌گذاری داشت و نسبت به آنها با دیده توقیر می‌نگریست، اما خود را بدهکار آنها نمی‌شمرد و توقعی از آنها نداشت. به هر حال، این علائق مذهبی و قیدی که در عبادات فردی داشت، به منزله آن نبود که برای علما نقش و حتی در امر حکومت‌داری قائل بوده است. به نظر می‌رسد او به‌واقع خود را مقیدتر و مذهبی‌تر از روحانیون و علما می‌شمرد. مناسبات با روحانیون متفاوت از باورهای متشرعانه شخصی آنها بود. از این رو، تفاوت آشکاری میان رویکرد شخصی و تصمیمات سیاسی وی وجود دارد. حامد الگار ضمن تأکید بر گرایش‌های مذهبی آقا محمدخان، از مناسبات محدود

وی با روحانیون یاد کرده، اما در مجموع در زمان وی علما امکان نفوذ زیادی در حکومت وی به دست نیاوردند (الگار، ۱۳۶۹: ۸۱ به بعد). با اینکه وی اعتقاد و باورمندی شدید به انجام امور مذهبی داشت، اما رویه متعصبانه و خصومت‌آمیزی نسبت به دیگر فرق و مذاهب اسلامی نداشت. به هر حال، وی نه مانند صفویه حکومت خود را بر پایه ایدئولوژی متعصبانه قرار داد و نه مانند نادر درصدد اتحاد اسلامی برآمد، بلکه تا حدی سیاست مذهبی کریم‌خان زند را در پیش گرفت؛ با این تفاوت که نسبت به وی به مراتب بسیار متشروع‌تر و به‌خصوص اهل نماز بود که براساس قراین و شواهد، در آن پایداری و خلوص خاصی نشان می‌داد و از یکی از برجسته‌ترین خصوصیات وی آن بود که اهل ریا و متظاهر نبود. خان قاجار کار حکومت‌داری و مملکت‌ستانی خویش را پیش می‌برد و چندان در پی تأیید کسی یا مناسبات با کسانی نبود که بخواهد از وجهه آنها استفاده کند. با این حال، از مناسبات نسبتاً محدود و اندک وی با میرزای قمی یاد کرده‌اند. در نامه‌ای که از میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱) با عنوان «ارشادنامه» در دست است، بدون آنکه از نام دریافت‌کننده نامه در متن خبری باشد، گویند از آقا محمدخان قاجار درخواست‌های حداقلی و معمولی مانند رعایت عدالت را کرده است. البته میرزای قمی با نهایت احترام و احتیاط «نه از بابت موعظه فرض کنند که عالم بجاهل نادان کند و نه از بابت راهنمایی... بلکه از راه مباحثه‌ای علمیه و مذاکره‌ای دینیه که دو دانا با هم کنند یا از باب مشاوره‌ای سربیه که دو مرجع با هم در میان نهند نه اینکه خود را دانا دانم یا مرجع خوانم و...» مطرح کرده است (برای مطالعه بیشتر درباره نامه، ن. ک. به: قاضی طباطبایی، ۱۳۴۷: ۳۶۸-۳۸۳). با این حال، سراسر نامه مشفقانه و تشویق‌گر نیکی، مهربانی، عدالت و یادآور مسئولیت وی در قبال مقام پادشاهی است. «لازم است که در این حال تکلیف خود را بجا آورد و مراقب احوال بندگان و سرپرستی عیال خداوند رحمان که باو سپرده بشود و هرگاه کوتاهی کند مؤاخذه خواهد بود» (قاضی طباطبایی، همان، ۳۸۰). درباره اینکه واکنش خان قاجار به نامه چگونه بوده است، اطلاعی در دست نیست؛ هرچند باید خاطر نشان کرد که نامه تا حدی فضای ابهام‌آمیزی دارد و عده‌ای از جمله قاضی طباطبایی مخاطب نامه را فتحعلی‌شاه عنوان کرده‌اند (همو، همان، ۳۶۶). صرف نظر از این نامه ابهام‌آمیز، نکته مهم آنکه نخستین مورخ قاجاری یعنی ساروی، آقا محمدخان قاجار را مورد عنایت الهی شمرده و توفیقات وی را ناشی از توجه خدای سبحان دانسته است (ساروی، ۱۳۷۱: ۶۰، ۸۱، ...). به هر حال، سیاست آقا محمدخان قاجار در مناسبات با علما، بیشتر متکی

بر مناسبات محدود و تا حدی دوری از آنها بود. یا حداقل شخصیت و رفتار وی به گونه‌ای بود که مجاللی برای ارتباط علما با وی فراهم نشد، اما در دوره فتحعلی‌شاه مناسبات با علما و روحانیون، تحت تأثیر عوامل گوناگونی نزدیک‌تر گردید. صرف نظر از آنچه که از لحاظ نظری توسط میرزای قمی، کاشف الغطاء و نراقی درباره حکومت قاجار با تفاسیر متعددی و به شکل اختلاف‌انگیزی مطرح شده، باید خاطر نشان کرد که اجماع خاصی در میان علما درباره حکومت قاجار از منظر مقبولیت مذهبی وجود ندارد؛ حتی در آرای برخی از این علما تناقض‌هایی وجود دارد (برای مطالعه بیشتر ن. ک. به: کاظمی موسوی، ۱۴۰۱: ۸۱ به بعد).

صرف نظر از حیطة مباحث نظری، آنچه در عمل اتفاق افتاد، این است که علما با حاکمیت قاجار مناسبات وسیع و در ابعاد گوناگونی برقرار کردند. حاکمان قاجار از جمله فتحعلی‌شاه با اغلب علما اعم از اخباریون، اصولیون، اهل تصوف و عرفان و اهل فلسفه و حکمت ارتباط داشتند و کسی را بر دیگری ترجیح نمی‌دادند. برای حاکمیت قاجار نفس «عالم بودن» مهم بود نه اینکه تخصص فقه، فلسفه، عرفان و یا تصوف داشته باشد. از این منظر فتحعلی‌شاه هم با عالم اصولی چون میرزای قمی و شیخ احمد احسائی بنیان‌گذار شیخیه (احسائی، [بی‌تا]: ۲۲-۲۸)، هم با میرزا محمد اخباری (شیروانی، ۱۳۳۹: ۴۱۲) و هم با زنوزی فیلسوف حکمت متعالیه، مناسبات و رابطه نزدیکی داشت (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۳۹۰/۲؛ مطهری، ۱۳۹۴: ۵۹۶)؛ هرچند خالی از شگفتی نیست که اشاره شود حتی قرار گرفتن اسامی این افراد در کنار هم نیز مجادله‌آمیز است. به نظر می‌رسد نفس کار فتحعلی‌شاه ایجاد مناسبات، صرف نظر از نگرش، رویکرد، حوزه وسیع و میزان نفوذ بوده است. بنابراین نباید تنها مناسبات وی با فقها برجسته‌سازی شود که مثلاً وی در جست‌وجوی کسب و جاهت بوده است. با این حال، در مسائلی چون نبردهای ایران و روس، به‌خصوص در دوره دوم که علما فتوای جهاد دادند، میان علما در موضوع جهاد اختلاف رخ داد. در حالی که اغلب عالمان دیگری چون شیخ جعفر نجفی (کاشف الغطاء)، شیخ هاشم کعبی، سید علی طباطبایی، میر محمدحسین خاتون‌آبادی، ملا علی‌اکبر اصفهانی و سید محمد طباطبایی فتوای جهاد دادند (ن. ک. به: رجبی دوانی، ۱۳۹۳: صص ۹۱-۱۱۴) در برابر تهدیدات سخت و نرم دشمنان (رجبی دوانی، ۱۳۹۳: ۱۰۸ به بعد)، اما میرزای قمی حاضر به تأیید جهاد زیر نظر فتحعلی‌شاه نشد و از آن خودداری کرد (مهدی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۰۷ به بعد؛ موسوی و علمی نصیرآباد، ۱۳۹۵: ۱۲۹ به بعد) در حالی که قمی مناسبات نزدیکی با فتحعلی‌شاه داشت.



بدین‌سان در دوره قاجار اصول و مبانی فکری و فرهنگی متفاوتی ایجاد گردید که فاقد یکسان‌نگری دوره صفویه بود. یک فقیه شاخص مانند علامه مجلسی دارای نفوذ منحصر به فردی نبود، در حالی که دوره فتحعلی‌شاه دست کم چهار فقیه برجسته، از جمله میرزای قمی، محمدجعفر کاشف‌الغطاء، احمد نراقی و جعفر بن اسحاق کشفی وجود داشتند که نمی‌توان به سهولت آنها را برتر از دیگری قلمداد کرد، یا اینکه احدی از آنها نفوذ خاصی در حاکمیت قاجار داشته باشند (کاظمی موسوی، همان، ۱۹۱ به بعد؛ موسوی و علمی نصیرآباد، همان، ۱۲۶ به بعد). علاوه بر آن، در دوره قاجار طیف وسیعی از علما و روحانیون از اهل فقه و اجتهاد در دو دسته اصولی و اخباری، اهل تصوف و اهل عرفان و فیلسوفان صدرایی و مکاتب و نحله‌های فکری دیگر حضور داشتند و گروه خاصی از علما نقش تعیین‌کننده و منحصر به فردی نداشتند. در نهایت، در دوره فتحعلی‌شاه با تثبیت بیشتر حکومت قاجار، به دلایل متعددی چون علاقه فتحعلی‌شاه به مذهب و شعائر مذهبی، اظهار علاقه به علمای مختلف، نبردهای ایران و روسیه و غیره رویکردهای متنوع‌تر و رویه چندگانه در قبال روحانیت وجود داشت.

افزون بر موارد گفته‌شده که تا حدی روحانیت شیعی به خصوص فقها و مجتهدان را محدود می‌کرد، روحانیت شیعه در مقاطع مذکور و از جمله دوره قاجار دچار نوعی بخت و اقبال نیز گردید. از جمله این موارد، کوچ علمای شیعه به منطقه عراق و شکل‌گیری بیشتر حوزه‌های علمیه خارج از قلمرو حکومت‌های ایران بود. در هر حال، نکته مهم این است که روحانیت متوجه شد با سقوط صفویه عهد همکاری متقابل و احترام مضاعف با حکومت‌ها به سر آمده است و باید به استقلال از حاکمیت عادت کند و موقعیت خود را با حاکمیت تعریف کند و با توجه به موقعیت‌های جدید و متفاوت، خود را سروسامان دهد. علاوه بر موارد فوق، یعنی استقلال جغرافیایی از حاکمیت‌های ایران، نکته مهم دیگری که به نفوذ بیش از پیش روحانیت یاری رساند، گسترش شهرنشینی در دوره قاجار بود؛ توسعه شهرنشینی با پدیده‌های دیگری چون افزایش سواد و مناسبات همراه گردید.

گفتنی است در ادوار پیشین نیز روحانیت با مردم کم‌وبیش در ارتباط بود، اما در دوره قاجار با گسترش شهرنشینی و به تبع آن افزایش سواد، حضور بیشتری پیدا کردند. بر همین اساس، در دوره قاجار به‌رغم موضع‌گیری مبهم آقا محمدخان و موضع دو پهلوئی فتحعلی‌شاه، روحانیت در زمینه نفوذ اجتماعی و ایجاد حوزه‌های علمیه در خارج از قلمرو قاجار، به توفیق محسوسی دست یافت.

## نتیجه گیری

در این پژوهش بررسی مناسبات روحانیت با حکومت، از مقطع تاریخی مهم و حساس صفویه و به ویژه «سقوط صفویه» و «بر آمدن افغانه» آغاز شده و تا اوایل عصر قاجاری تداوم یافت. بر این اساس، تلاش شد این امر دست کم در پنج مقطع مهم تاریخی بررسی و روند آن طی دگرگونی‌های سیاسی مورد تحقیق قرار گیرد. چنان که اشاره شد، تغییر چند سلسله متوالی یعنی (صفوی، افشاری، زندی و قاجاری) و توجه به دگرگونی‌های سیاسی پیش آمده و تغییر سیاست آنها در قبال روحانیت، از اهمیت بسزایی برخوردار است. با بررسی مناسبات علمای شیعی و حکومت در اعصار صفوی، افشاری، زندیه و قاجار تا پایان عهد فتحعلی شاه، این موارد روشن گردید. دوره صفوی شاخص ترین علمای شیعی، خارج از ایران وارد ایران شدند و در نظریه پردازی برای مقبولیت حکومت صفوی در جامعه آن روزگار با استناد به حکم امام غایب موفق عمل کردند. برخی علما نیز از حکومت فاصله گرفتند و یا مخالف بودند و معدودی نیز روحانیت را محق حکومت می دانستند، اما نظر غالب آنها همراهی علما با حکومت وقت بوده است. در زمان نادرشاه غالب علما طرد شدند و تنها برخی برای انجام امور حکومتی، در سایه حکومت باقی ماندند. با طرد توسط نادر و جانشینانش، علما یا کناره گرفتند و یا به سایر مناطق خارج از ایران مهاجرت کردند. برخی به شبه قاره هند و برخی دیگر به عتبات رفتند که موجب رونق حوزه علمیه نجف شدند. دوره زندیه هرچند سیاست کریم خان نرم تر از نادرشاه بود، اما همچنان رویه بی اعتنایی به روحانیت تداوم داشت و روحانیت به جز معدودی چندان مفری در حکومت نیافت. زمان قاجار تا پایان عهد فتحعلی شاه، با بدنه ای از روحانیت که مستقل تر بودند و قوی تر عمل می کردند، مواجهه ایم که حاصل همان مناسبات پیشین طردشدگی و بی توجهی از سوی حکومت های افشاری و زندیه بوده و روحانیت تلاش داشت به یک نیروی مؤثر در تحولات اجتماعی و سیاسی تبدیل گردد. این نیرو بعدها مرجعیت خود را در قضایای تنباکو و مشروطه نشان داد.

## منابع و مآخذ

- آذریبگدلی، لطفعلی بیگ (۱۳۷۸)، آتشکده آذر، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- آصف، محمد هاشم (رستم الحکما) (۱۳۵۲)، رستم التواریخ، تصحیح محمد مشیری، تهران: امیرکبیر.

- ابن کربلایی، حافظ حسین (۱۳۸۳)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، با مقدمه جعفر سلطان‌القزائی و به اهتمام محمدامین سلطان‌القزائی، ج ۱، تبریز: ستوده.
- ابی‌صعب، رولاجردی (۱۳۹۶)، *تغییر مذهب در ایران*، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- احساسی، عبدالله [بی‌تا]، *شرح احوال شیخ احمد احساسی*، ترجمه آقامحمدطاهر کرمانی، کرمان: چاپخانه سعادت کرمان.
- استرآبادی، میرزا مهدی‌خان (۱۳۷۷)، *جهانگشای نادری*، تصحیح سید عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۱۵ ق)، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، به اهتمام سید محمد مرعشی و تحقیق سید احمد حسینی، قم: ج ۱، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- اوتر، ژان (۱۳۶۳)، *سفرنامه ژان اوتر؛ عصر نادرشاه*، ترجمه علی اقبالی، تهران: جاویدان.
- بلو، دیوید (۱۳۹۶)، *شاه‌عباس، ترجمه خسرو خواجه‌نوری*، تهران: امیرکبیر.
- پری، جان (۱۳۶۵)، *کریم‌خان زند*، ترجمه علی محمد ساکی، تهران: فراز.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۸۳)، *سفرنامه*، ترجمه حمید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر.
- ترکمان منشی، اسکندربیگ (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹)، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۳، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۷۸)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسایی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین (۱۳۵۲) *وقایع‌السنین و الاعوام*، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران: اسلامیه.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ ق)، *روضات الجنات فی احوال‌العلماء و السادات*، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
- دلیر، نیره (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، «مفهوم ظل‌اللهی در عصر نادرشاه و تحولات اجتماعی-سیاسی؛ براساس تکوین مناسبات جدید دانش-قدرت»، *مجله علمی جامعه‌شناسی تاریخی*، دانشگاه تربیت مدرس، دوره ۱۳، ش ۲، صص ۱۰۹-۱۴۰. <http://jhs.modares.ac.ir/article-25-57246-fa.html>
- رجبی دوانی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «نقش نهاد مرجعیت و روحانیت شیعه از صفویه تا انقلاب مشروطه، در برابر تهدیدات سخت و نرم دشمنان»، *مجله سیاست دفاعی*، س ۲۲، ش ۸۸، صص ۹۱-۱۱۴. 20.1001.1.10255087.1393.22.88.5.7
- رزمجو، سعید (۱۳۷۹)، «وحید بهیانی و اندیشه‌های ابتکاری وی در علم اصول»، *نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد*، ش ۴۹ و ۵۰، صص ۱۵۳-۱۸۴.
- رضائی مشکاتی، عصمت (۱۳۸۳-۱۳۸۴)، «تأثیر مهاجرت علمای جبل عامل بر فرهنگ و اندیشه دینی ایرانیان»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره‌های ۱۶ تا ۱۹، صص ۸۶-۹۳. [http://pkn.isu.ac.ir/article\\_76975.html](http://pkn.isu.ac.ir/article_76975.html)
- رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۹)، «رابطه نهاد سیاسی و مذهبی در حکومت زندیه؛ دوره تعامل محدود»، *فصلنامه*

- تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، س ۲۰، دوره جدید، ش ۵ (پیاپی ۸۳)، صص ۵۷-۸۴.  
10.22051/hii.2014.680
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵)، تاریخ ایران در دوره قاجاریه؛ عصر آقا محمدخان، تهران: سمت.
- سادات، محمود (۱۳۸۸)، «تحلیل فرمان امان نامه اشرف افغان به اهالی اصفهان»، گنجینه اسناد، س ۱۹، دفتر چهارم، صص ۲۷-۴۰. [https://ganjineh.nlai.ir/article\\_1120.html](https://ganjineh.nlai.ir/article_1120.html)
- ساروی، محمدتقی (۱۳۷۱)، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: امیرکبیر.
- سالاری شادی، علی (پاییز و زمستان ۱۳۹۳) «نقد و بررسی نظریه‌های موجود درباره تشکیل حاکمیت صفوی» تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، س ۵، ش ۹، صص ۷۱-۱۰۶.  
[https://tuhistory.tabrizu.ac.ir/article\\_3686.html?lang=fa](https://tuhistory.tabrizu.ac.ir/article_3686.html?lang=fa)
- سالاری شادی، علی و نیره دلیر (۱۴۰۲)، «بازاندیشی در علل و زمینه‌های تشکیل شورای مغان»، فصلنامه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، دوره ۱۴، شماره ۳۵، صص ۱۱۵-۱۳۸.
- شاردن، ژان (۱۳۳۶)، سیاحتنامه، ترجمه محمد عباسی، ج ۸، تهران: امیرکبیر.
- شوشتری، میر عبداللطیف خان (۱۳۶۳)، تحفة العالم و ذیل التحفه، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
- شیروانی، حاج زین العابدین (۱۳۳۹)، ریاض السیاحه، تهران: سعدی.
- طالعی قره‌قشلاقی، عزیز (۱۴۰۰)، «تحلیلی بر زمینه‌ها و عامل اثرگذار بر رفتارها و سیاست مذهبی شاه‌طهماسب صفوی»، جستارهای تاریخی، دوره ۱۲، ش ۲، صص ۱۹۳-۲۱۲.  
10.30465/hcs.2022.41380.2627
- غفاری قزوینی، احمد (۱۳۴۳)، تاریخ جهان آرا، تهران: حافظ.
- غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳۶۹)، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زرین.
- فریزر جیمز بیلی، مینورسکی و دیگران (۱۳۸۱)، «نادر شاه»، ایران در زمان نادر شاه، ترجمه رشید یاسمی، گردآوری علی اصغر عبدالهی، تهران: دنیای کتاب.
- قاضی طباطبایی، حسن (۱۳۴۷) «ارشادنامه میرزای قمی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۸۷، صص ۳۴۵-۳۸۳. [https://journals.tabrizu.ac.ir/article\\_2569.html](https://journals.tabrizu.ac.ir/article_2569.html)
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، فواید الصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۵۹)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۴۰۱)، خاقان صاحبقران و علمای زمان؛ نقش فتحعلشاه قاجار در شکل‌گیری روندها و نهادهای مذهبی نو، تهران: آگاه.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، نظریه‌های دولت در ققه شعبه، تهران: نی.
- کروسینسکی، تادوش (۱۳۶۳)، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی «مفتون»، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: توس.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۰)، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.

- کوثرانی، وجیه (۱۴۰۲)، ققیه و سلطان؛ دیالکتیک دین و سیاست در تجربه تاریخی عثمانی و صفویه-قاجاریه، ترجمه یاسین عبدی، تهران: پارسه.
- لک زایی، نجف (۱۳۸۶)، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- متی، رودی (۱۳۹۴)، زوال صفویه و سقوط اصفهان، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نامک.
- مدرس تبریزی، محمد علی (۱۳۷۴)، ریحانة الادب، ج ۲، تهران: خیام.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل (۱۳۶۲)، مجمع التواریخ، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: سنایی.
- مروی، محمد کاظم (۱۳۶۴)، عالم‌رای نادری، تصحیح محمدامین ریاحی، ج ۲، تهران: زوار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدر.
- ملک، سرجان (۱۳۸۰)، تاریخ کامل ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، به کوشش علی اصغر عبدالمهی، ج ۲، تهران: افسون.
- موسوی، سارا و بهنام علمی نصیرآباد (۱۳۹۵) «رویگرد علما به مشروعیت نهاد سلطنت (مطالعه موردی: روزگار فتحعلی شاه قاجار)»، تاریخ و فرهنگ، دوره ۴۸، ش ۱ (پیاپی ۹۶)، صص ۱۲۱-۱۴۱.  
10.22067/history.v0i0.50946
- مهدی‌نژاد، سید رضا (۱۳۸۸)، «میرزای قمی و حکومت قاجارها»، مجله حکومت اسلامی، س ۱۴، ش ۴، صص ۹۵-۱۲۸.
- میرفندرسکی، ابوطالب (۱۳۸۸)، تحفة العالم، به کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ناجی، محمدیوسف (۱۳۸۷)، رساله در پادشاهی صفوی، به کوشش رسول جعفریان و فرشته کوشکی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نامی موسوی اصفهانی، میرزا محمدصادق (۱۳۶۳)، تاریخ گیتی‌گشا، مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- نیریزی، قطب‌الدین (۱۳۷۱)، رساله طب الممالک، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ورهرام، غلامرضا (۱۳۶۸)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زندیه، تهران: معین.
- هاشم میرزا (۱۳۷۹)، زیورآل داود، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: میراث مکتوب.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۰)، تاریخ روضة الصفای ناصری، تصحیح جمشید کیان‌فر، ج ۹، تهران: اساطیر.
- هنوی، جونس (۱۳۴۶)، زندگی نادرشاه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

#### List of Sources with English handwriting

- Abi saab, Rolajardi (1396), Religious Conversion in Iran, translated by Mansour Sefatgol, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
- Ahsa'i, Abdulla (date - less), Biography of Sheikh Ahmad Ahsa'i, translated by Agha Mohammad Taher Kermani, Kerman: Saadat Kerman Printing House. [In Persian]
- Asef, Mohammad Hashem (Rostam Al-Hikma) (1973), Rostam Al-Tawarikh, edited by

- Mohammad Moshiri, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
- Astarabadi, Mirza Mehdi Khan (1998), Jahangashay Naderi, edited by Seyyed Abdullah Anwar, Tehran: Association of Cultural Works and Honors. **[In Persian]**
  - Azarbigdali, Lotf Ali Beg (1999), (Azar Fire Temple), edited by Mir Hashem Muhaddis, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
  - Blow, David (1396), Shah Abbas, translated by Khosrow Khajeh Nouri, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
  - Chardin, Jean (1336), Travelogue, translated by Mohammad Abbasi, volume 8, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
  - Dalir, Nayere (1400), "The Concept of the Divine Shadow in the Age of Nader Shah and Socio-Political Developments; Based on the Development of New Knowledge-Power Relations", Scientific Journal of Historical Sociology, Tarbiat Modares University, Volume 13, No. 2, pp. 109-140. <http://jhs.modares.ac.ir/article-25-57246-fa.html> **[In Persian]**
  - Effendi Isfahani, Mirza Abdullah (1415 AH), Riaz al-Ulama va Hayyaz al-Fazla, edited by Seyyed Mohammad Marashi and researched by Seyyed Ahmad Hosseini, Qom: Volume 1, Maktaba (School) of Ayatollah Marashi Najafi. **[In Persian]**
  - Elgar, Hamed (1980), Religion and State in Iran: The Role of Scholars in the Qajar Period, translated by Abolghasem Sari, Tehran: Tous. **[In Persian]**
  - Fraser, James Baillie, Minorsky, and others (2002), "Nader Shah", Iran in the time of Nader Shah, translated by Rashid Yasemi, compiled by Ali Asghar Abdollahi, Tehran: Donyaye Kitab. **[In Persian]**
  - Ghafari Kashani, Abolhassan (1989), Golshan Murad, edited by Gholamreza Tabatabaei Majd, Tehran: Zarrin. **[In Persian]**
  - Ghafari Qazvini, Ahmad (1964), History of World Opinions, Tehran: Hafez. **[In Persian]**
  - Hanway, Jonas (1346), Life of Nader Shah, translated by Ismail Dowlatshahi, Tehran: Book Translation and Publishing Company. **[In Persian]**
  - Hashem Mirza (2000), Psalms of Al-Dawood, edited by Abdolhossein Navai, Tehran: Miras Maktoob. **[In Persian]**
  - Hedayat, Reza Qoli Khan (1380), History of Rawdat al-Safai Naseri, edited by Jamshid Kianfar, volume 9, Tehran: Mythology. **[In Persian]**
  - Hosseini Fasaee, Mirza Hassan (1999), Farsnameh Naseri, edited by Mansur Rastegar Fasaee, Volume 1, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
  - Ibn Karbala'i, Hafez Hossein (2004), Rauzat Al-Jinan va Jannat Al-Jinan, with an introduction by Ja'far Sultan Al-Qara'i and edited by Mohammad Amin Sultan Al-Qara'i, Volume 1, Tabriz: Sotoudeh. **[In Persian]**
  - Jafarian, Rasoul (1990), Safavids in the Field of Religion, Culture and Politics, Volume 3, Tehran: Research Institute of the Hawza and University. **[In Persian]**
  - Kadivar, Mohsen (2008), Theories of State in Shiite Jurisprudence, Tehran: Ney. **[In Persian]**
  - Kaempfer, Engelbert (1360), Travelogue, translated by Kikavus Jahandari, Tehran: Kharazmi. **[In Persian]**

- Kazemi Mousavi, Ahmad (1978), *Khaqan Sahib-e-Quran and the Scholars of the Time; The Role of Fath al-Shah Qajar in the Formation of New Religious Trends and Institutions*, Tehran: Agah. **[In Persian]**
- Khansari, Mohammad Baqir (1390 AH), *The Gardens of Paradise in the Lives of Scholars and Sadat*, Volume 2, Qom: Ismaili. **[In Persian]**
- Khatunabadi, Seyyed Abdul Hussein (1973), *Events of the Senin and the Awam*, edited by Mohammad Baqir Behboudi, Tehran: Islamiya. **[In Persian]**
- Kosarani, Vajih (1402), *The Jurist and the Sultan; The Dialectics of Religion and Politics in the Ottoman and Safavid-Qajar Historical Experience*, translated by Yasin Abdi, Tehran: Parse. **[In Persian]**
- Krusinski, *Judas Thaddeus* (1984), *Krusinski's Travels*, translated by Abdol-Razzaq Donbali "Maftoon", edited by Maryam Mir-Ahmadi, Tehran: Toos. **[In Persian]**
- Lakzai, Najaf (1386), *The Challenge of Religious Politics and the Order of the Sultan*, Tehran: Islamic Sciences and Culture Research Institute. **[In Persian]**
- Malcolm, Sir John (1380), *The Complete History of Iran*, translated by Mirza Esmaeil Hayrat, with the assistance of Ali Asghar Abdollahi, Volume 2, Tehran: Afsun. **[In Persian]**
- Marashi (Safavid), Mirza Mohammad Khalil (1983), *Moajma' al-Tawarikh*, edited by Abbas Iqbal Ashtiani, Tehran: Sana'i. **[In Persian]**
- Marvi, Mohammad Kazem (1985), *Alam-aray e Naderi*, edited by Mohammad Amin Riyahi, Volume 2, Tehran: Zavar. **[In Persian]**
- Mathee, Rudolph P. (1394), *The Decline of the Safavids and the Fall of Isfahan*, translated by Mani Salehi Allameh, Tehran: Namek. **[In Persian]**
- Mehdejad, Seyyed Reza (2009), "Mirza Qomi and the Government of the Qajars", *Islamic Government Journal*, Vol. 14, No. 4, pp. 95-128. **[In Persian]**
- Mirfenderski, Abu Talib (2009), *The Gift of the World*, by Rasoul Jafarian, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. **[In Persian]**
- Modares Tabrizi, Mohammad Ali (1374), *Reyhanat al-Adab*, Volume 2, Tehran: Khayyam. **[In Persian]**
- Motahari, Morteza (1994), *Mutual Services of Islam and Iran*, Tehran: Sadr. **[In Persian]**
- Mousavi, Sara, and Behnam Elmi Nasirabad (2016) "The Approach of Scholars to the Legitimacy of the Monarchy Institution (Case Study: The Era of Fath Ali Shah Qajar)" *History and Culture*, Volume 48, No. 1 (Continuous Issue 96, pp. 121-141). 10.22067/history.v0i0.50946 **[In Persian]**
- Naji, Mohammad Yousef (2008), *Treatise on the Safavid Kingdom*, by Rasoul Jafarian and Fereshteh Koushki, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. **[In Persian]**
- Nami Mousavi Isfahani, Mirza Mohammad Sadeq (1983), *History of the Giti- Gosha*, Introduction by Saeed Nafisi, Tehran: Iqbal. **[In Persian]**
- Neirizi, Qutb al-Din (1992), *Treatise on the Medicine of the Kingdoms*, by Rasoul Jafarian,

- Qom: Marashi Najafi Library. **[In Persian]**
- Otter, Jean (1984), *Jean Otter's Travelogue; The Age of Nader Shah*, translated by Ali Iqbal, Tehran: Javidan. **[In Persian]**
  - Perry, John (1986), *Karim Khan Zand*, translated by Ali Mohammad Saki, Tehran: Faraz. **[In Persian]**
  - Qazi Tabatabaei, Hassan (1968), "The Guide to Mirzay Qomi", *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Tabriz*, Vol. 87, pp. 365-383.  
[https://journals.tabrizu.ac.ir/article\\_2569.html](https://journals.tabrizu.ac.ir/article_2569.html) **[In Persian]**
  - Qazvini, Abolhasan (1988), *Benefits of the Safavids*, edited by Maryam Mir-Ahmadi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. **[In Persian]**
  - Qomi, Ghazi Ahmad (1970), *Summary of the Chronicles*, edited by Ehsan Eshraqi, Volume 1, Tehran: University of Tehran. **[In Persian]**
  - Rajabi Davani, Mohammad Hossein (1393), "The Role of the Institution of Marja'ah and Shiite Clergy from the Safavids to the Constitutional Revolution, Against Hard and Soft Threats of Enemies", *Journal of Defense Policy*, Vol. 22, No. 88, pp. 91-114.  
20.1001.1.10255087.1393.22.88.5.7 **[In Persian]**
  - Ramezani Meshkani, Esmat (2004-2005), "The Impact of the Migration of Scholars from Jabal Amil on Iranian Culture and Religious Thought", *Research Quarterly of Imam Sadeq University (AS)*, Nos. 16 to 19, pp. 86-93. [http://pkn.isu.ac.ir/article\\_76975.html](http://pkn.isu.ac.ir/article_76975.html) **[In Persian]**
  - Ranjbar, Mohammad Ali (2009), "The Relationship between Political and Religious Institutions in the Zandid Government; The Period of Limited Interaction", *Quarterly of History of Islam and Iran, Al-Zahra University (AS)*, No. 20, New Volume, No. 5 (Consecutive 83), pp. 57-84. 10.22051/hii.2014.680 **[In Persian]**
  - Razmjoo, Saeed (2000), "Vahid Behbahani and His Innovative Thoughts in the Science of Principles", *Ferdowsi University Journal, Faculty of Theology*, No. 49 and 50, pp. 153-184. **[In Persian]**
  - Sadat, Mahmoud (1388), "Analysis of the Order of Ashraf Afghan to the People of Isfahan", *Ganjineh-e-Sanad*, vol. 19, no. 4, pp. 27-40. [https://ganjineh.nlai.ir/article\\_1120.html](https://ganjineh.nlai.ir/article_1120.html) **[In Persian]**
  - Salari Shadi, Ali (1393) "Criticism and Review of Existing Theories on the Formation of Safavid Sovereignty", *History of Iran After Islam*, vol. 5, no. 9, pp. 71-106.  
[https://tuhistory.tabrizu.ac.ir/article\\_3686.html?lang=fa](https://tuhistory.tabrizu.ac.ir/article_3686.html?lang=fa) **[In Persian]**
  - Salari Shadi, Ali and Nayere Dalir (1402), "Rethinking the Causes and Backgrounds of the Formation of the Council of Moghan", *Quarterly History of Iran After Islam*, vol. 14, no. 35, pp. 115-138. **[In Persian]**
  - Saravi, Mohammad Taqi (1371), *History of Mohammadi*, edited by Gholamreza Tabatabaei Majd, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
  - Shirvani, Hajj Zein al-Abedin (1950), *Riaz al-Siyaha*, Tehran: Saadi. **[In Persian]**
  - Shushtari, Mir Abdul Latif Khan (1363), *Tuhfat al-Alam va Dil-Tahfa*, edited by Samad



Movahed, Tehran: Tahori. **[In Persian]**

- Talei Ghare-Qashlaqi, Aziz (1951), "An analysis of the contexts and factors influencing the behavior and religious policy of Shah Tahmasp Safavi", Historical Essays, Volume 12, No. 2, pp. 193-212. 10.30465/hcs.2022.41380.2627 **[In Persian]**
- Tavernier, Jean Baptiste (1984), Travelogue, translated by Hamid Arbab Shirani, Tehran: Niloufar. **[In Persian]**
- Turkman Munshi, Skandarbeg (1983), History of the Abbasid Worldview, edited by Iraj Afshar, Volume 3. Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
- Varaharam, Gholam Reza (1999), Political and Social History of Iran in the Zand Dynasty, Tehran: Moein. **[In Persian]**
- Zargarinejad, Gholamhossein (2016), History of Iran in the Qajar Period; the Age of Agha Mohammad Khan, Tehran: Samt. **[In Persian]**



## بررسی مصادیق جرم و مجازات مجرمان از ابتدای خلافت عباسی تا دوره متوکل

فرید صادقی<sup>۱</sup>

سعید طاووسی مسرور<sup>۲</sup>

**چکیده:** با سرنگونی حکومت اموی و استقرار حکومت عباسیان بر جهان اسلام، ساختار قضاء به صورت محسوسی تغییر کرد؛ به طوری که به گفته بسیاری از پژوهشگران تاریخ، ساختار حقوقی و قضائی در دوره عباسیان شکل منظم تر و نوتری نسبت به گذشته به خود گرفت و مصادیق جرم و انواع مجازاتی که برای جرم‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در نظر گرفته می‌شد، به شکل مشخص در این دوره تدوین گردید. بر همین اساس، پژوهش حاضر کوشیده است با تکیه بر شواهد تاریخی ارائه شده در منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به بررسی مروری ساختار قضاء در دوره عباسیان و مصادیق جرم و مجازاتی که برای انواع جرم‌ها در نظر گرفته شده بود، بپردازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که انواع جرم‌های معین مانند قتل، زنا، ارتداد، دزدی و غیره که از زمان پیامبر و خلفای پیشین تعیین شده بود، کم‌وبیش و گاه مستقیماً مورد حکم قرار می‌گرفت، اما مصادیق جرم‌های سیاسی و مجازاتی که برای آن در نظر گرفته شده بود، از شدت و قدرت بیشتری برخوردار بودند. در این راستا ارتباط با علویان، پوشیدن لباس مسلمان توسط اهل ذمه، جاسوسی و پناه دادن به مغضوبان خلیفه، پنهان کردن سلاح در خانه، زیارت قبور اهل بیت و برخی جرایم اقتصادی که در اصل سیاسی نیز بودند، موجب مجازاتی چون حبس، شکنجه، برکناری از قدرت، پرداخت دبه، تبعید، اخراج از سرزمین مسلمانان و گاه قتل و کشتار قبیله‌ای می‌شد. بر همین اساس، فقهای دینی و قضات مورد وثوق خلیفه نیز مشروعیت مجازات‌ها را تعیین می‌کردند.

### واژه‌های کلیدی: حکومت عباسیان، ساختار قضائی، مصادیق جرم، مجازات مجرمان، متوکل عباسی

10.221.16.62.3

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

farid.sadeghi92@gmail.com

ORCID: 0009-0000-3720-2827

saeed.tavoosi@atu.ac.ir

ORCID: 0000-0003-3277-4417

۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰

Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).


## Examining Instances of Crimes and Punishment of Criminals from the Beginning of Abbasid Caliphate to al-Mutawakkil era

Farid Sadeghi<sup>1</sup>


Saeed Tavoosi Masroor<sup>2</sup>

**Abstract:** After the overthrow of the Umayyad rule and the establishment of the Abbasid rule over the Islamic world, the judicial system experienced significant changes. Thus, Many historians believe that during the Abbasid era, the legal and judicial structure became more organized and innovative compared to the past, leading to the explicit formulation of criminal offenses and various punishments for political, economic, and social crimes. The present study is aimed at providing a descriptive and analytical overview of the judicial structure during the Abbasid era and the specific criminal offenses and punishments devised for various types of crimes, based on historical evidence from library sources. The results of this study reveal that certain defined crimes like murder, adultery, apostasy, theft, etc. that had been established since the time of the Prophet and the early caliphs, were often directly or indirectly subject to legal judgments. However, the political criminal offenses and their corresponding punishments were more severe and forcible. In this regard, some crimes such as association with Alavids, wearing Muslim clothing by the Dhimmi people, espionage, harboring the dissidents against the caliph, concealing weapons at home, visiting the graves of Ahl al-Bayt, as well as some economic crimes with political implications led to punishments ranged from imprisonment to torture, removal from power, payment of blood money (diyya), exile, expulsion from Muslim lands, and sometimes even execution and tribal massacres. In this context, religious scholars and trusted judges appointed by the caliphate also played a role in determining the legitimacy of the punishments.


**Keywords:** Abbasid Rule, judicial structure, criminal offenses, punishment of criminals.

 10.221.16.62.3

1 PhD Candidate of Islamic history, Islamic Azad University, Research and Sciences branch, Tehran, Iran (Corresponding author). [farid.sadeghi92@gmail.com](mailto:farid.sadeghi92@gmail.com)


 ORCID: 0009-0000-3720-2827

2 Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Allameh Tabataba'i University Tehran, Iran. [saeed.tavoosi@atu.ac.ir](mailto:saeed.tavoosi@atu.ac.ir)

 ORCID: 0000-0003-3277-4417

Receive Date: 2024/08/23

Accept Date: 2024/10/01

 Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## مقدمه

در دوره خلافت عباسی، نظام قضائی و سیاست‌های کیفری اسلامی دستخوش تحولات گسترده‌ای شد. عباسیان پس از تثبیت قدرت، به سرعت ساختارهای حکومتی و قضائی جدیدی بنا کردند که هم نیازهای جامعه اسلامی و هم مقتضیات حکومتی آنان را پاسخ‌گو باشد. این تحولات علاوه بر برقراری نظم و امنیت، به ابزاری برای تحکیم قدرت عباسیان نیز تبدیل شد. جرم‌انگاری و تعیین مجازات‌ها در دوره عباسی تنوع بسیاری داشت و به شکل جدی‌تری نسبت به دوره امویان مورد پیگیری قرار می‌گرفت. جرایم سنتی چون قتل، زنا، سرقت و ارتداد، همچنان براساس اصول شریعت اسلامی مجازات می‌شدند و این تطبیق با احکام فقهی، نقش مهمی در مشروعیت‌بخشی به نظام قضائی داشت. البته عباسیان در برخورد با جرایم سیاسی و اقتصادی که به‌طور مستقیم تهدیدی برای خلافت محسوب می‌شدند، سیاست‌های سخت‌گیرانه‌تری در پیش گرفتند. در این دوره، به‌ویژه در مواجهه با شورش‌ها و تحریکات سیاسی مخالفان، برخوردهایی را شاهدیم که از شدت بیشتری نسبت به دوره‌های پیشین برخوردار است. برخی از این اقدامات تنبیهی شامل حبس، تبعید، شکنجه و حتی اعدام‌های گسترده بود.

در مقاله حاضر به بررسی مصادیق جرم و مجازات مجرمان در دوره خلافت عباسی از آغاز تا دوره متوکل پرداخته شده که دوره‌ای حساس و پرتحول در تاریخ اسلام به شمار می‌رود. این دوره زمانی از سده‌های میانه اسلامی با شکل‌گیری و تثبیت حکومتی جدید آغاز می‌شود که با شعار بازگرداندن ارزش‌های اسلامی به میدان آمد و در پی تأسیس یک ساختار حکومتی قدرتمند و پایدار بود. در این دوران، عباسیان به عنوان یک دولت نوپا و قدرتمند، ساختار قضائی و اجتماعی گسترده‌ای ایجاد کردند که تأثیرات عمیقی بر مفاهیم جرم، عدالت و چگونگی اجرای مجازات در جهان اسلام داشت. این ساختار حقوقی به‌ویژه در حوزه جرم‌شناسی و چگونگی برخورد با مجرمان را به نمایش گذاشت که متأثر از عوامل مذهبی، سیاسی و اجتماعی آن دوران بود. از سوی دیگر، توسعه مکاتب فقهی و ظهور اندیشمندان بزرگی چون امام مالک و ابوحنیفه در همین دوران، تأثیرات عمیقی بر سیاست‌های قضائی عباسیان گذاشت. عباسیان با بهره‌برداری از آرا و فتاوی این فقها، توانستند قوانین و مقررات کیفری‌ای ایجاد کنند که همسو با نیازهای جامعه و در راستای تثبیت حکومت خود بوده است. قضات که از میان افراد وفادار به خلافت انتخاب می‌شدند، مسئول اجرای احکام قضائی و تأمین امنیت عمومی و حفظ نظم در جامعه اسلامی

بودند. با توجه به اینکه در این دوره مجازات‌ها تنوع زیادی داشت و شامل حدود، تعزیرات و قصاص می‌شد، بررسی دقیق چگونگی اعمال این مجازات‌ها و تأثیر آنها بر جامعه، می‌تواند اطلاعات ارزشمندی را درباره چگونگی تلاقی دین، سیاست و حقوق در دوره عباسی به دست دهد. در پژوهش حاضر با بررسی منابع تاریخی این دوره، به تحلیل سیاست‌های کیفری و ساختار قضائی عباسیان پرداخته شده و تلاش شده است تا نشان داده شود که چگونه این سیاست‌ها علاوه بر برقراری عدالت اسلامی، در خدمت تحکیم قدرت عباسیان نیز قرار گرفت.

بر این اساس، نگارندگان پژوهش حاضر کوشیده‌اند با تکیه بر شواهد تاریخی ارائه‌شده در منابع کتابخانه‌ای و با اتکا بر رویکرد توصیفی-تحلیلی به این سؤال اصلی پاسخ دهند که مهم‌ترین مصادیق جرم در دوره عباسیان چه بوده و مجازات مجرمین چگونه صورت می‌گرفت؟ بر این اساس، در این پژوهش ابتدا به صورت مختصر به ساختار قضائی دوره عباسیان اشاره شده و سپس در ادامه بحث، به مصادیق جرم و انواع مجازاتی که برای مجرمان تعیین می‌شد، پرداخته شده است.

### پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری درباره پیدایش، خیزش و افول تشکیلات و ساختار حکومتی عباسیان و همچنین ابعاد دیگر این دوره نگاشته شده است که در ذیل به شاخص‌ترین آنها اشاره می‌شود:

مجتبی گراوند و مهرداد فلاحی فرد در پژوهشی با عنوان «ساختار نهاد قضا در دو سده پایانی خلافت عباسیان»<sup>۱</sup> به بررسی سازوکار دیوان قضا و عزل و نسب قضات در دوره عباسی پرداخته‌اند. در حقیقت، این پژوهش توجه اصلی خود را به بررسی ساختار نهاد قضا در دو سده پایانی حکمرانی خلفای عباسی با محوریت مرکز خلافت، یعنی شهر بغداد قرار داده است. همچنین در این پژوهش به رابطه بین نهاد قضا و تحولات سیاسی خلافت عباسیان و تأثیر آن بر امر قضا پرداخته شده است.

جواد جهانگیری و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه تطبیقی جایگاه سیاسی قضات در

۱ مجتبی گراوند، مهرداد فلاحی فر (۱۳۹۵)، «ساختار نهاد قضا در دو سده پایانی خلافت عباسیان»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان، ۷۰-۹۲.

دوره خلافت عباسی و امپراتوری عثمانی<sup>۱</sup> به مطالعه شواهد تاریخی جایگاه سیاسی قضات در دوره عباسی و مقایسه آن با دولت عثمانی پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در دوره عباسیان با حمایت خلفا تشکیلات مستقلی برای نظام قضائی فراهم شد و با پیدایش منصب قاضی‌القضاتی، دستگاه قضا استقلال یافت و پس از عباسیان با فاصله اندکی امپراتوری عثمانی سمرمحور جهان اسلام قرار گرفت که در این حکومت رابطه علما و قدرت اجرایی سلطان و بزرگان حکومت به گونه متمایزی توسعه یافت و در مقایسه با حکومت عباسیان، به همزیستی کامل‌تری تبدیل شد.

فهیمة فرهمندپور و همکاران نیز در پژوهشی با عنوان «تحولات دیوان قضائی و تأثیر آن بر وضعیت و جایگاه قضات از اوایل دولت عباسیان تا تسلط آل بویه بر بغداد»<sup>۲</sup> سه قرن از تحولات قضائی دولت عباسیان را به صورت مختصر بررسی کرده‌اند.

محسن معصومی در پژوهشی با عنوان «بررسی رفتار با زندانیان مخالف حکومت در دوره عباسیان»<sup>۳</sup> به بررسی انواع زندان‌های دوره عباسی و ساختار آنها پرداخته و نشان داده است که عباسیان علاوه بر تحکیم و توسعه زندان‌های باقیمانده از دوره امویان، به ساخت انواع زندان‌های جدید نیز اهتمام ورزیدند. انواع شکنجه‌ها در زندان‌ها نیز شامل محرومیت از آب و غذا تا وحشیانه‌ترین شیوه‌های تعذیب و آزار بود.

مرتضی حسنی‌نسب در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با موضوع «تعامل خلفا و فقها در دوره اول عباسی»<sup>۴</sup> ضمن بررسی هم‌گرایی بین دو نهاد فقه و دولت، فقط وجوه اثربخش در تأمین مشروعیت را علت این تعامل دانسته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که تأیید خلافت در گفته‌ها و آرای علمای دینی مهم‌ترین وجه بقا و قوام دولت عباسیان بود.

۱ جواد جهانگیری، بهرام بهرامی، بهرام امانی چاکلی (۱۳۹۸)، «مقایسه تطبیقی جایگاه سیاسی قضات در عصر خلافت عباسی (۱۳۲-۶۵۶ ه‍.ق) و امپراتوری عثمانی (۶۹۹-۱۳۴۱ ه‍.ق)»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، سال یازدهم، شماره ۴۱، ۳۱-۵۳.

۲ فهیمة فرهمندپور، سید احمدرضا خضری، محبوبه فرخنده‌زاده (۱۳۹۰)، «تحولات دیوان قضایی و تأثیر آن بر وضعیت و جایگاه قضات؛ از اوایل خلافت عباسی تا تسلط آل بویه بر بغداد (۱۳۲-۳۳۴ ق)»، *فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی*، سال سوم، شماره ۱۰، ۸۱-۱۰۲.

۳ محسن معصومی (۱۳۸۷)، «بررسی رفتار با زندانیان مخالف حکومت در دوره عباسیان»، *فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، سال هفدهم، شماره ۷۱، ۶۷-۷۳.

۴ مرتضی حسنی‌نسب (۱۳۹۰)، «تعامل خلفا و فقها در عصر اول عباسی»، کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

گفتنی است مقاله حاضر با تمرکز ویژه بر مصادیق جرم و انواع مجازات‌های رایج از ابتدای دوره عباسی تا متوکل، تفاوتی اساسی با پژوهش‌های پیشین دارد. در این مقاله، به جای تکیه بر ساختار یا جایگاه قضات، بر بررسی مصادیق جرم‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و مجازات‌های مربوط به هر یک از این جرایم تأکید شده است. همچنین به بررسی تحولات اجرایی در شیوه‌های تنبیه و تأثیرات سیاسی آنها بر ساختار حکومت پرداخته شده که نشان‌دهنده تلاش عباسیان در استفاده از نظام قضا برای تقویت ثبات سیاسی و امنیت حکومت بوده است. این موضوع باعث می‌شود مقاله حاضر به عنوان منبعی تخصصی و تکمیلی، در کنار آثار پیشین قرار گیرد و دیدگاهی جامع‌تر از نقش و تأثیر نظام قضائی در دوره مذکور ارائه دهد.

### ۱. ساختار و تشکیلات قضائی دوره عباسیان

نظام دادرسی با توجه به نوع ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه شکل می‌گیرد و همزمان با تحولات سیاسی و اجتماعی دچار تحول می‌شود. در صدر اسلام تا پایان حکومت خلفای راشدین، خلیفه یا والی منصوب از طرف خلیفه شخصاً به امر قضاوت رسیدگی می‌کردند. با گسترش قلمرو خلافت و شکل‌گیری اختلافات فرقه‌ای و در ادامه اختلافات فقهی، امر قضاوت نیازمند یک ساختار جدید بود. این امر همزمان با روی کار آمدن خلافت عباسیان آغاز شد و در سده ششم و هفتم شکل منظمی به خود گرفت. در دوره عباسیان دیوان قضا شکل گرفت که در رأس آن قاضی‌القضات بود که شاید بتوان گفت بازتعریفی از مقام موبدان در عهد ساسانی بوده است. در حقیقت، دوره عباسیان نهاد قضا تطور و تغییر محسوسی یافت. با توجه به اینکه در دوره عباسیان به تدریج مذاهب فقهی تدوین شد، هر مذهب بنا بر اعتقادات خود قاضی مخصوصی داشت.

در این دوره، قاضی‌القضات‌ها از میان چهار مذهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی انتخاب می‌شدند. کسی که امر مهم قضاوت را برعهده داشت، می‌بایست کارش را در محل معین و در زمان مشخصی از روزهای هفته انجام می‌داد تا دو طرف دعوی در آن زمان خود را برای حضور در محکمه آماده کنند (ماوردی، [بی‌تا]: ۶۹/۱). عدالت در کار قاضی‌القضات دولت عباسی به شدت وابسته به شخصیت او بود؛ یعنی هر گاه فردی نیرومند و دانشمند این مقام را در دست می‌گرفت، در رسیدگی به امور کاملاً مستقل عمل می‌کرد و حتی در بعضی موارد قاضی‌القضات در مقابل خلیفه موضع‌گیری می‌کرد. از جمله این نمونه‌ها ابوالحسن دامغانی است؛ او در سال



۴۸۷ق. از سوی المستظهر بالله به قاضی القضائی منصوب شد. با توجه به اینکه خلیفه مسئول تمام امور بود، هرگونه نقص و اخلال در کار صاحب‌منصبان متوجه شخص خلیفه بود. نهاد قضاوت نیز به عنوان مسئول رسیدگی به دعاوی مردم، بیشتر از سایر نهادهای دولتی با مردم ارتباط داشت. در نتیجه، هرگونه نقص و فساد در آن، به سرعت در جامعه نمود پیدا می‌کند و مردم نیز این فساد را متوجه خلیفه می‌دانستند. به‌طور طبیعی در این زمینه زد و بندهایی برای گماشتن یا برکناری یک قاضی صورت می‌گرفت که این مسئله باعث شده بود قضاوت تا حدودی در تعامل با قدرت و سیاست قرار بگیرد؛ زیرا پذیرش استعفا و تعیین حقوق و رتبه قضات با خلیفه بود (کندی، ۱۹۰۸: ۳۸۵؛ ابن‌تغری بردی، ۱۴۱۳: ۱۸۵/۲؛ ابویوسف، ۱۳۹۹: ۱۸۷). همچنین مرجع تحقیق و شکایت از قضات، شخص خلیفه بود (کندی، ۱۹۰۸: ۴۵۶). از جمله کارهایی که در دوره عباسیان درباره تدوین حقوق قضائی و مجازات مجرمان و زندانیان صورت گرفت، طرح «ابویوسف» فقیه معروف اهل سنت است. ابویوسف با این صفت که احکام خدا را مستقیم و بنا به اجتهاد خود - همانند دیگر ائمه اهل سنت - از کتاب خدا و سنت می‌گیرد، قاضی‌القضات هارون الرشید شد و در عمل - چنان‌که انتظار می‌رفت - انتشار مذهب حنفی و اصول آن را در صدر توجهات خویش قرار داد و به همین دلیل دعوت هارون الرشید را برای نگارش کتابی که وضع جزائی را مبتنی بر شرع اسلامی تبیین کند، لیک گفت. در این طرح، مطالبی درباره تأمین تغذیه زندانیان فقیر از محل زکات، خوشرفتماری با اسیران مشرک، تهیه لباس تابستانی و زمستانی برای زندانیان، دادن مخارج هر زندانی به دست خودش، جلوگیری از به نمایش گذاشتن آنها برای ترحم مردم، تهیه وسایل غسل و کفن برای زندانی فقیر فوت‌شده و اجرای سریع‌تر حدود و تعزیر اسلامی و مجازات خطاکاران طبق فقه اسلامی در حد مجاز آمده است و خلاصه این طرح تاریخی به صورت زیر می‌باشد:

- هرگاه زندانیان از خود چیزی برای تغذیه نداشته باشند، باید از محل «زکات» یا «بیت‌المال» تغذیه شوند.
- واجب است برای هر زندانی به مقدار نیازش آذوقه تهیه شود و هیچ‌گونه کوتاهی در این امر جایز نیست.
- اگر اسیری از مشرکان گرفته شود، تا زمانی که حکمی درباره او از سوی دادگاه اسلامی صادر نشده، باید نسبت به او خوشرفتماری شود و وسایل تغذیه او فراهم گردد؛ تا چه رسد

به مسلمانی که به زندان افتاده است.

- ای خلیفه، خلفای پیشین پیوسته درباره زندانیان سفارش می‌کردند و وسایل تغذیه و لباس تابستانی و زمستانی آنان را تهیه می‌کردند. نخستین کسی که در این راه پیشگام بود، علی بن ابی طالب است و خلفای بعد نیز به این مسئله اهمیت می‌دادند. بعضی از روایات حدیث برای من نقل کرده‌اند که عمر بن عبدالعزیز دستور اکید داده بود که در زندان‌ها هیچ کس را طوری در زنجیر نکنند که قدرت بر نماز ایستاده نداشته باشد؛ اصلاً نباید کسی شب تا صبح در غل و زنجیر باشد، مگر آنها که خون بی‌گناهی را ریخته باشند.
- سفارش کن مقدار خوراک زندانیان را به صورت پول نقد در آغاز هر ماه در اختیار آنها بگذارند؛ زیرا از این می‌ترسم که اگر غذا به صورت جنس در اختیارشان گذارده شود، مأموران زندان از آن بدزدند و چیز قابل توجهی به دست آنها نرسد.<sup>۱</sup>
- یک نفر از افراد مورد اطمینان و اهل خیر را مأمور کن تا نام تمام زندانیانی را که از بیت‌المال تغذیه می‌شوند، در دفتر ثبت کند و نزد خود نگاه دارد و در آغاز هر ماه شخصاً به زندان برود و مطابق آن دفتر، زندانیان را یک به یک و به نام صدا زند و مخارج او را به دست خودش بدهد. من گمان می‌کنم ده دینار برای هر یک نفر در ماه کافی باشد.<sup>۲</sup>
- شنیده‌ام گاهی بعضی از زندانیان را درحالی که به زنجیر بسته شده‌اند، در معرض دید عموم قرار می‌دهند تا مردم بر آنها ترحم کنند و صدقه‌ای به آنها بپردازند و از این طریق پولی برای زندانیان جمع شود. از این کار ناشایست جلوگیری کن! چرا که خدا به این کار راضی نیست و من فکر نمی‌کنم مشرکان در مورد اسیران مسلمان چنین رفتاری کنند؛ پس چگونه ممکن است با مسلمین این چنین رفتار شود؟
- هرگاه کسی در زندان بمیرد و خویشاوندانی نداشته باشد، باید وسایل غسل و کفن و دفن او از طریق بیت‌المال به‌طور مناسبی فراهم گردد؛ همچنین باید بر او به عنوان یک مسلمان نماز بخوانند، سپس به خاک سپرده شود.<sup>۳</sup>

۱ ابویوسف در اینجا فساد حاکم بر زندان‌های بنی‌عباس را به روشن‌ترین وجه به خلیفه بازگو کرده است.

۲ انتخاب این رقم از سوی ابویوسف، به این دلیل بوده است که اگر از این هم کمتر بدهند، باز مجبور باشند به مقدار نیاز آنها بپردازند.

۳ در این باره ابویوسف به خلیفه نوشت: افراد مورد وثوق به من خبر داده‌اند که گاه غریبی در زندان از دنیا می‌رود و جنازه او یک یا دو روز بر زمین می‌ماند تا زندانیان درباره او از مقامات مسئول کسب تکلیف کنند. در این میان،

- دستور بدهید حدود و تعزیرات اسلامی به صورت صحیح عمل شود تا تعداد زندانیان به حداقل برسد؛ زیرا افراد خلافکار مجازات را با چشم خود می‌بینند و در روح آنها تأثیر می‌گذارد.
- یکی از علل فزونی تعداد زندانیان این است که بسیاری از افراد بعد از آنکه به زندان افتادند، فراموش می‌شوند و کار آنها تعقیب نمی‌شود. به عده‌ای مأموریت بده تا همه‌روزه پرونده زندانیان را مطالعه و زودتر به کار آنها رسیدگی کنند. اگر مدارکی بر ضد آنها وجود دارد، مجازات و سپس آزاد شوند و اگر مدارکی بر ضد آنها وجود ندارد، به اسارت آنها پایان دهند.
- ای خلیفه، دستور مؤکد صادر کن که در مجازات خطاکاران، راه افراط در پیش نگیرند و از حد مجاز اسلامی تجاوز نکنند. به من خبر داده‌اند که گاه مأموران تو به صرف اتهام، زندانیان را می‌زنند و حتی در مورد بعضی از گناهان دویست تا سیصد تازیانه یا بیشتر زده‌اند! این کاری است که در اسلام مجاز نیست.
- هرگاه یکی از زندانیان جنایتی مرتکب شده که باید قصاص شود و یا عملی انجام داده که درخور حد و تعزیر است، باید احکام اسلامی به‌زودی در حق او اجرا گردد و بی‌جهت در زندان نماند و یا اینکه در مورد قصاص صاحبان خون عفو کنند و از مجرم بگذرند و در این صورت نیز باید فوراً آزاد شود.
- در موردی که قصاص ممکن نیست، باید شخص جانی دیه کامل بپردازد و مدتی در زندان بماند تا آثار توبه در او ظاهر گردد و در این هنگام باید بلافاصله آزاد شود و راه خود را در پیش گیرد (ابویوسف، ۱۳۹۹: ۱۴۰-۱۴۶).

## ۲. انواع جرم‌ها در دوره اول عباسیان

بدیهی است در دوره عباسیان که داعیه حکومت اسلامی داشتند، مجازاتی که برای مجرمان از زمان پیامبر و خلفای پیشین برای جرم‌های معینی چون ارتداد، قتل، زنا، دزدی، توهین به قرآن، ادعای نبوت و غیره تعیین شده بود، کم‌وبیش و گاه مستقیماً مورد حکم قرار می‌گرفت. بر همین

→ زندانیان برای پایان دادن به این صحنه غم‌انگیز، در میان خود پول جمع‌آوری می‌کنند تا به کسی دهند که او را فقط تا گورستان ببرد و بی‌آنکه مراسم غسل و کفن و نماز انجام گیرد، او را به خاک بسپارد. این کار دردناکی است که برای مسلمان قابل تحمل نیست (ن.ک. به: ابویوسف، ۱۳۹۹: ۱۴۶).

اساس، مجموعه‌ای از تکالیف برعهدهٔ دستگاه قضائی و عموماً قضات قرار گرفته بود و اختیاراتی نیز به آنها داده شد تا با به کارگیری آنها موجب تحقق عدالت به عنوان اصلی‌ترین هدف قضای اسلامی باشند؛ که اهداف آن گسترش قسط و عدالت، احقاق حق و ابطال باطل، گرفتن حق ناتوانان از توانمندان، ایجاد مساوات و انصاف در جامعه، ایجاد امنیت برای مسلمانان، اصلاحگری در ابعاد مختلف کشور اسلامی، برپایی حدود الهی، تنظیم شعائر الهی و دفاع از ارزش‌های اسلامی بود. البته آنچه به صورت مشخص در اوراق تاریخی بیش از هر چیز در نظر تاریخ‌پژوه برجسته جلوه می‌کند، انواع جرم‌های سیاسی و مجازاتی است که در دورهٔ عباسیان رواج داشت.

## ۲-۱. جرم‌های سیاسی

جرم سیاسی هر عمل مجرمانه‌ای است که نتیجهٔ آن سرنگونی نظام سیاسی و اجتماعی و صدمه به زمامداری کشورها یا به مقامات سیاسی و رئیس کشور باشد. حاکمان و متصدیان حکومت، به‌خصوص قضات در هر دوره و زمان حسب ارادهٔ قاهره یا قراردادهای اجتماعی و مقررات موضوعه یا باورهای دینی در جهت حفظ و حراست از مصالح یا رعایت حقوق شناخته‌شدهٔ افراد یا جامعه و تنظیم روابط اجتماعی و به منظور جلوگیری از تجاوز، تعدی و زیاده‌طلبی برای مجازات، کیفر و تنبیه مجرمان، روش‌های مختلف و متعددی را اعمال کرده‌اند. در اندیشه و عملکرد عباسیان، تأمین ثبات سیاسی جایگاه ویژه‌ای داشت؛ زیرا ماندگاری و بسط حکومتشان به تحقق این امر حیاتی نیازمند بود. بر همین اساس، عباسیان دایرهٔ انواع جرم‌های سیاسی را هر چه بیشتر گسترده کردند تا این تصور که سازه‌های دولتی خود را مستحکم می‌کنند.

بر همین اساس، دولتمردان عباسی کوشیدند با حذف رقیبان سیاسی و جلب مشارکت برخی از فقها و قضات، بر تعالی این هدف بیفزایند. در راستای این اهداف، به دستور منصور، گروهی از واعظان، نحویان و محدثان را از بصره و کوفه به بغداد دعوت کردند (اولیری، ۱۳۷۴: ۲۳۳) تا در تأیید خلافت، از عالمان شهرها بهره بگیرند (احمد، [بی‌تا]: ۷۲). اوج این فراخوان در دورهٔ مأمون رقم خورد؛ به طوری که یحیی بن اکنم گفته بود مأمون از او درخواست کرد فقها را گرد آورد. در این راستا حتی سلیمان بن ابی‌مُخَلَّد معروف به «أبوایوب موربانی» از اهالی قراء اهواز که آگاه به نجوم و سحر و جادو بود نیز در دیوان سالاری بغداد استخدام شد (جهشیری، ۱۳۹۸: ۲۳۲). نقل است که مأمون یکصد فقیه و متکلم را برای ورود به بغداد برگزید (جهشیری، همان،

۷۸). در حقیقت، حضور گروه‌های فکری متنوع و تشخت آرا و عقاید، از ویژگی‌های اصلی دوران بنی‌عباس بود؛ به طوری که برخی از آنها موفق به جلب پیروانی از کل بلاد اسلامی شده بودند و «زنادقه» بیش از سایرین خلافت را تهدید می‌کردند. بنابراین مبارزه علنی با آنان در حکم سیاستی ضروری در کانون توجه عباسیان قرار گرفت. دیگر علت‌های توجه خلافت به قشرهای علمی، مواجهه با حقیقتی به نام شیعه و پیروان این مذهب بود؛ چنان‌که نگاه به دوره‌های تاریخی نشان می‌دهد که آنها پیوسته به دنبال راهکاری بودند تا این جریان را کنترل کنند. بر همین اساس، قوانینی تدوین کردند و مجازات سختی نیز برای آن در نظر گرفتند که به بخشی از این جرم‌ها و قوانین مرتبط با آنها اشاره می‌شود.

## ۲-۲. ارتباط با علویان و معتزله

در دوران امویان و عباسیان، شیعه بودن هزینه داشت و هر فرد شیعه ممکن بود دچار مصایب متعددی گردد و این عاملی برای جرم انگاشته شود. علویان در دوره اول به دلیل قیام‌های اولیه ضد عباسی، بسیار مورد تعقیب قرار می‌گرفتند و حرکات آنان و یا علوی بودنشان به عنوان جرم انگاشته می‌شد که یا راهی زندان و یا حتی در این راه کشته نیز می‌شدند. نمونه‌های این رفتار را می‌توان در دوران ابوجعفر منصور، در زمان به خلافت رسیدن او و سپس برخوردش با قیام‌های علوی، از جمله نفس زکیه دید؛ و یا زندانی شدن امام کاظم<sup>(ع)</sup> در زندان سندی بن شاهک (نجاشی، ۱۳۸۶: ۴۰۷-۴۰۸)؛ چهار سال اسارت علی بن یقظین در دوره هارون الرشید (نجاشی، همان، ۲۷۳) و یا زندانی شدن ابن‌ابی‌عمیر در دوره هارون و سپس در دوره مأمون (همو، همان، ۳۲۶) که ظاهراً زندانی شدن او در دوره هارون برای این بود که شیعیان امام کاظم<sup>(ع)</sup> را معرفی کند؛ چنان‌که حتی او را شکنجه کردند و شلاق زدند، اما او بر این باره صبر کرد و نام شیعیان را افشا نکرد.

گویا ابن‌ابی‌عمیر در دوره مأمون نیز از قبول منصب قضا خودداری کرد و به همین دلیل به زندان افتاد. دوران اسارت او به چند دوره تقسیم می‌شود که در یکی از دوره‌ها، اسارت او چهار سال کشید و پس از آن به‌ناچار منصب قضا را پذیرفت (همان، همان‌جا). در دوران امام هادی<sup>(ع)</sup>، متوکل به شدت با اندیشه‌های مخالف خود که شیعیان و معتزله بودند، برخورد می‌کرد و پیروان آنان را به سختی مورد شکنجه و آزار قرار می‌داد. وی شیعیان را فقط به این دلیل که مذهب آنها

با مذهب او مخالف بود، مورد سخت‌ترین مجازات قرار می‌داد. او مسیحی و یهودی را آزاد می‌گذاشت تا هرگونه فعالیت و تبلیغی برای خود کنند، ولی شیعیان را تحت شدیدترین نظارت‌ها قرار می‌داد. در فضای ترور و اختناق که عباسیان ایجاد کرده بودند، کسی نمی‌توانست خود را دوستدار اهل بیت معرفی کند. این دشمنی تا حدی بود که اگر آگاه می‌شد کسی به حضرت علاقه‌مند است، مال او را مصادره می‌کرد و او را به قتل می‌رساند (ابن‌اثیر، ۱۹۸۹: ۵۶/۷).

### ۳-۲. نگهداری انواع سلاح در منزل

نگهداری انواع سلاح از جمله جرم‌های سیاسی بود که در دوره اول عباسی در نظر گرفته شده بود و این جرم نیز بیشتر برای گروه‌های علوی و یا اهل ذمه ناخواسته و برحسب شرایط ایجاد می‌شد. به علت کنترل‌های سیاسی شدید علویان و اهل ذمه، عباسیان پنهان کردن سلاح سرد در تعداد و حجم بالا را ممنوع کرده بودند. برای نمونه، «ابوعبدالله محمدبن قاسم بطحائی» که از خاندان ابوطالب ولی از پیروان بنی‌عباس بود، از علی‌بن محمد (امام هادی) نزد متوکل بدگویی کرد و گفت در خانه او اموال و سلاح است. متوکل به سعید حاجب دستور داد که شبانه به منزل آن حضرت هجوم ببرند و تمام اموال و سلاح‌هایی را که در خانه او یافت می‌شود برایش بیاورند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۵-۲۰۰).

### ۴-۲. پناه دادن به مغضوبان

پناه دادن به مغضوبان یکی دیگر از جرم‌هایی بود که در این دوره می‌توان اشاره کرد. برای کسانی که به نوعی مغضوب خلیفه به حساب می‌آمدند، زندان‌ها و جرایم بخصوصی در نظر گرفته می‌شد. می‌توان گفت که در این دوره بیشتر مغضوبان در دل حاکمیت و در میان تجار بوده‌اند. برخی از تجار در دوره عباسی واسطه خلفا و دیگر اشراف بودند و به همین علت خانه‌های برخی از تجار عراق پناهگاه امرا و وزرای مغضوب خلافت عباسی بود. البته گاه همین پناه دادن به رجال مغضوب، موجب مجازات و مصادره اموال آنان می‌شد؛ چنان‌که پس از مصادره اموال ابن‌فرات و کارمندانش، عده‌ای از آنان گریختند و در خانه‌های بغداد پنهان شدند. مسکویه رازی درباره پنهان‌شدگان نوشته است: «پس برای محسن و هشام و دو پسر فرجویه جار کشیدند که پس از این آگهی، در خانه هر کس که ایشان گرفتار شوند دارایی صاحب آن خانه چپاول و خانه‌اش به آتش

کشیده خواهد شد و خود هزار تازیانه خواهد خورد» (مسکویه رازی، ۲۰۰۳: ۵/۱۹۲).

## ۲-۵. ممنوعیت پوشیدن لباس مسلمانان توسط اهل ذمه

متوکل عباسی در سال ۲۳۵ق. قانون‌های سختی را برای اهل ذمه وضع کرد. ممنوعیت پوشیدن لباس‌های مسلمانان و لزوم پوشیدن لباسی چون لباس کشاورزان، دوختن پارچه‌های متمایز بر عمامه، ممنوعیت سوار شدن بر اسب و قاطر، ممنوعیت به کارگیری اهل ذمه در کارهای دولتی و حکومتی، گرفتن جزیه از آنها، تخریب کلیساهای جدید و هم‌سطح شدن قبور آنان با سطح زمین، از جمله این دستورها بود (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۱۰/۳۱۳-۳۱۴). جرجی زیدان این رفتار متوکل با اهل ذمه را ناشی از همراهی مسیحیان حُص با مسلمانان در شورش علیه والی متوکل در حمص دانسته است، اما با وجود فشار کم‌نظیر متوکل بر اهل ذمه، برخی دانشمندان مسیحی از جمله حُنین بن اسحاق (طیب و منجم) در دستگاه خلافت خدمت می‌کردند (جرجی زیدان، ۱۳۸۶: ۴/۴۱۲).

## ۳. جرایم اقتصادی

اگرچه مصادرهٔ اموال صاحب‌منصبان خاطی دولتی به عنوان یک تنبیه از صدر اسلام و دوره عمر آغاز گردید، اما نقدینگی حاصل از این مجازات، در دورهٔ عباسی بیش از دورهٔ خلفای پیشین شد و دستگاه خلافت را وا داشت تا به مصادره به عنوان یک منبع درآمد بنگرد و نهادها و دیوان‌هایی برای رسیدگی به این اموال تأسیس کنند. بر همین اساس، به نظر می‌رسد در دورهٔ عباسی وضع قوانین برای جرایم اقتصادی و مجازات مجرمان اقتصادی، بعد از جرایم سیاسی بیشترین کاربرد را داشته است. هرچند مالکیت مختلط در نظام اقتصادی عباسیان روند اجرایی خود را تا حدودی بر حسب ضوابط اسلامی طی کرد، ولی تلقی مالکیت خصوصی خلفای عباسی نسبت به اموال مردم و دستبرد به بیت‌المال مسلمانان برای مصارف شخصی، باعث یک نظام اشرافی و تقریباً سرمایه‌داری در میان طبقه حاکم شده بود. در نظام اقتصادی عباسیان، برای محدود کردن روش‌های کسب و درآمد در چارچوب مبانی شرعی، قوانین خاصی وضع شده بود که گاهی توسط دستگاه خلافت و کارگزاران نقض می‌گردید. برخی قوانین شامل تعیین مجازات برای متخلفان، به‌ویژه در حوزه تخلفات و جرم اقتصادی می‌شد.

گفته شده است که به دستور منصور از معزول مالی گرفته می‌شد و نام معزول روی همان مال نوشته می‌شد و جداگانه در خزانه‌ای به نام بیت‌المال مظالم حفظ می‌گردید و مال و متاع فراوان در آنجا گرد می‌آمد (جرجی زیدان، ۱۳۸۶: ۵۰۲/۴). همچنین مصادرهٔ اموال کارگزاران که از راه‌های غیرقانونی کسب می‌کردند، یکی از پدیده‌های بارز در تاریخ نظام اقتصادی عباسیان به شمار می‌رود. بر این اساس، نظام اقتصادی عباسیان با بهره‌گیری از فتاوی‌ای قفهی اداره می‌شد و قوانین اقتصادی که در بالا ذکر گردید، مأخوذ و یا متأثر از همین فتاوا بوده است. البته با وجود محدودیت‌ها در روش‌های کسب اموال، مصادرهٔ اموال کاتبان در عهد واثق نشان می‌دهد که در آن روزگار، رشوه و فساد میان مردان دولت تا چه حد رواج داشت. دستگاه خلافت عباسی علاوه بر وضع قوانین خاص اقتصادی و گماشتن حسبه بر بازارها، دیوان زمام را پدید آورد تا بر سایر دیوان‌ها و کارگزاران حکومت نظارت داشته باشد (طبری، ۱۳۸۷: ۲۷/۷؛ متز، ۱۳۹۸: ۲۰؛ مکی، ۱۴۲۴: ۵۹۳). همچنین دیوان‌های بیت‌المال، جهبذه و مصادرات نیز بر حسابرسی‌های اموال عمومی، دولتی و حتی خصوصی نظارت داشتند (ماوردی، ۱۹۷۱: ۵۲؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۰: ۵۲۰/۲-۵۵۰). بدین ترتیب، حکومت عباسی بر موازنهٔ سه عنصر اصلی اقتصاد یعنی تولید، توزیع و مصرف تا حدودی نظارت داشت و درصدد برقراری چنین توازنی نیز بود که گاهی به سبب زیاده‌روی در مصارف شخصی برخی افراد، این موازنه از حد اعتدال خارج می‌شد.

#### ۴. انواع مجازات مجرمان در دورهٔ عباسیان

##### ۴-۱. جریمه و مصادرهٔ اموال

در دورهٔ عباسی با توسعهٔ نظام دیوانسالاری، سازمان مرکزی خاص مصادره‌ها ایجاد شد که از طریق دارالوزاره اداره می‌گردید. مصادره و نهادهای مرتبط با آن، از همان روزهای آغازین شکل‌گیری دولت عباسی تا پایان عمر این دولت همیشه جایگاهی ویژه داشت؛ چنان‌که یکی از مشخصات ثابت نظام اداری عباسیان شده بود (اشپولر، ۱۳۹۲: ۹۷/۲). مصادره اموال اغلب در مورد صاحب‌منصبان خاطی دولتی اجرا می‌شد که از محل خدمتشان اموال و غنائیم نامشروعی کسب کرده بودند. در این زمینه واژه‌های دیگری مانند «استیفاء»، «مطالبه» و «مناظره» نیز به کار رفته‌اند که همان معنای مصادره را منتقل می‌کنند. مصادره اموال، پس از سقوط برامکه و توقیف اموالشان در دوران هارون‌الرشید، به رسمی جاری تبدیل شد. این نظر حداقل درباره وزرا صادق است؛ زیرا



برامکه جزو اولین وزرایی بودند که دچار مجازات مصادره اموال شدند. (اشپولر، همان، ۹۸/۲). شکنجهٔ مصادره‌شدگان در دوره اموی سابقه داشت، اما با شکل‌گیری دیوان مخصوص مصادرات در دورهٔ عباسی، این رفتار صورتی رسمی و سازمانی به خود گرفت. منابع از «مُناظِر» یا «مُطالِب» یا «مُسْتخرِج» که در این دوره اقرارگیر این دیوان و مسئول بیرون کشیدن اطلاعات از قربانیانش بود، نام برده‌اند (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق: ۹۸). اگر والیان از راه تجارت یا طرق دیگر اضافه بر دستمزد، سودی به دست می‌آوردند، خلفا نصف آن سود را به نفع بیت‌المال مصادره می‌کردند. عمر بن خطاب با والیان خود در کوفه و بصره و بحرین این‌گونه رفتار می‌کرد. او هرگاه فرمانداری را به شهری اعزام می‌داشت، مال و ثروت او را ثبت می‌کرد و اگر آن مأمور در مالیات دیوانی خیانت می‌ورزید، عزل و مصادره‌اش می‌کرد. در این باره دارایی‌های کارمندان خاطی به دو قسمت مساوی تقسیم می‌شد؛ یک قسمت آن را به نفع بیت‌المال ضبط می‌کردند که این عمل را در آن دوره «مقاسمه» یا «مشاطره» می‌گفتند. مصادرهٔ اموال علاوه بر مأموران خاطی، دامن‌گیر اهل ذمه نیز بود. ذمیانی که بر ضد مسلمانان نبرد یا به زن مسلمانان تجاوز می‌کردند، یا مسلمانان را به ترک عقیده‌اش تشویق می‌کردند و یا به شرکت در آشوب‌ها می‌پرداختند، مجازاتشان طبق مقرراتی که وضع شده بود، مصادره اموال بود (اشپولر، ۱۳۹۲: ۵۲/۲). در دورهٔ وزارت «محمد بن عبدالله خاقانی» وزیر مقتدر، سرپرستان دیوان المصادرین «احمد بن یحیی بن اَبی‌البغُل» و سپس «ابن توابه» مسئول بیرون کشیدن پول از ابوالحسن بن فرات<sup>۱</sup> و اتباعش بودند.

ابن فرات سه بار به وزارت گماشته شد که هر بار پیش از برکناری، اموالش را مصادره کردند. در پایان آخرین دوره وزارتش (۳۱۱-۳۱۲) دو میلیون دینار از او و سه میلیون دینار از پسرش مُحسَن (۲۷۹-۳۱۲) به دست آمد (Bosworth, VII, 1993 (1993: 4/185). چنان‌که گذشت، سابقهٔ مطالبه از کارگزاران دولتی با هدف بازگرداندن اموال به‌ناحق به چنگ آوردهٔ صاحب‌منصبان در دوره مسؤولیتشان، به دورهٔ عمر بازمی‌گردد. این سازوکار مطالبه از کارگزاران دولتی، با بروز تدریجی ضعف در خلافت عباسی (به‌خصوص دوره‌های متوکل و مقتدر)، به یک نظام اخذی دولتی تبدیل شد که از این طریق خلفا ثروت زیادی فراجنگ آوردند (Levy, 1913-1936: 3/287). حاکمان دورهٔ عباسی حتی از مصادرهٔ اموال وزرای خوش‌خدمت خود پس از

۱ وزیر مشهور خلیفه مقتدر عباسی؛ وزارت بار اول: از ۲۹۶ تا ۲۹۹ق، بار دوم: از ۳۰۴ تا ۳۰۶ق. و بار سوم: از ۳۱۱ تا ۳۱۲ق.

مرگشان نیز رویگردان نبودند. مهلبی پس از سیزده سال تصدی مقام وزارت، در سال ۳۵۲ق. در حالی که عازم فتح عمان بود در گذشت. پس از مرگش، معزالدوله زن، فرزندان، آشنایان و حتی ملاحان و چاروادارانی را که برای او کار کرده بودند، بازداشت و اموالشان را مصادره کرد و چون کافر حربی و دشمن علنی با آنان رفتار کرد (مسکویه رازی، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۶-۲۳۹).

به طور کلی می توان گفت حاکمان دوره اسلامی همواره در مسیر ارتقای کارگزاران زیردست و حکام محلی، سقفی برای قدرت و ثروت قائل بودند و به محض نزدیک شدن افراد زیردست به آن سقف معین، اقدامات نظارتی حفاظتی خود را اعمال می کردند و مصادره یکی از رایج ترین و مهم ترین و کارآمدترین سازوکارهای مهارکننده قدرت و ثروت بود؛ یعنی با اینکه انواع نظامت اقطاع و تیول و سیورغال در جهان اسلام رایج بود، اما در نهایت همه این واگذاری های قدرت و ثروت موقت بود و با اراده شاه، سلطان، خلیفه یا حاکم می توانست ملغی یا محدود شود. در سال ۱۱۵۵/ق/۵۵۰م. واثق کاتبان را به زندان انداخت و آنان را از چهل هزار تا یک میلیون دینار جریمه کرد. این جدای از اموالی است که به سبب سوء عملکرد از عمال خود گرفت و آنان را تحویل محاکم قضائی داد تا محاکمه شوند (مسکویه رازی، ۱۳۸۰: ۵۷۷/۲). متوکل دارایی علویان را نیز که ملک «فدک» بود، مصادره کرد. نقل شده است که درآمد فدک در آن زمان بالغ بر ۲۴ هزار دینار بود. متوکل فدک را به «عبدالله بن عمر بازیار» اعطا کرد و به حاکم خود در مصر دستور داد با علویان براساس قواعد زیر برخورد کند:

- به هیچ یک از علویان هیچ گونه ملکی داده نشود؛
- به هیچ یک از علویان اجازه اسب سواری داده نشود؛
- علویان اجازه ندارند از فسطاط به شهرهای دیگر سفر کنند؛
- به هیچ یک از علویان جواز داشتن بیش از یک برده داده نشود؛
- چنانچه دعوایی میان یک علوی و غیرعلوی صورت گرفت، قاضی نخست به سخن غیرعلوی گوش فرادهد و پس از آن بدون گفت و گو با علوی، آن را بپذیرد (جاسم، ۱۳۶۷: ۸۴).

#### ۲-۴. تحریم

تحریم و فشار اقتصادی ناشی از این اتفاق، از جمله راهکارهایی بود که برای مجرمان در نظر گرفته می شد. از جمله گروهبایی که این تحریم و فشار اقتصادی را بیش از همه تحمل کرده اند،

شیعیان بودند. برخی از خلفای عباسی شرایطی به وجود می‌آوردند که علویان بیش از یک وعده خوراک نداشته باشند و هر سید از اهل سادات، تنها می‌توانست یک کنیز داشته باشد؛ به طوری که گفته می‌شد «قومی که خمس بر آنان حلال و صدقه حرام است و گرامی داشتن و دوستی نسبت به ایشان واجب است، از فقر، مشرف به هلاک هستند؛ یکی شمشیر خود را گرو می‌گذارد و دیگری جامه‌اش را می‌فروشد. آنان گناهی ندارند جز اینکه جدشان نبی و پدرشان وصی و مادرشان فاطمه و مادر مادرشان خدیجه و مذهبشان ایمان به خدا و راهنماییشان قرآن است. من چه بگویم درباره قومی که تربت و قبر امام حسین علیه‌السلام را شخم زدند و در محل آن زراعت کردند و زائران قبرش را به شهرها تبعید نمودند...» (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۳۶۸/۹؛ تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۲۱۱۵/۳).

#### ۳-۴. عزل و برکناری از قدرت

خودمختاری، قدرت مالی و نظامی فوق‌العاده برخی وزیران، گاه تصور شراکت وزیر در قدرت خلفا را برای شخص خلیفه ایجاد می‌کرد. همچنین ثروت‌اندوزی بیش از حد وزرا، درآمدهای آنان از طریق جریمه‌ها، رشوه و تقسیم منصب‌های عالی و مهم میان اعضای خاندانشان که به تمرکز قدرتشان کمک می‌کرد، از دیگر دلایل خشم خلیفه و برکناری وزیران در دوره عباسی بود. ثروت‌هایی که از طریق رشوه و جریمه‌ها به دست می‌آمد، باعث می‌شد وزرا در برخی موارد بتوانند سپاه خاص خود را داشته باشند که این خود نشان قدرت وزرا بود. برای مثال، فضل‌بن یحیی برمکی در سال‌های حکومتش در خراسان، ری و سیستان (حدود سال ۱۷۸ق) سپاهی از ایرانیان به نام «عباسیه» ترتیب داد و پس از مدتی از قدرت برکنار و زندانی شد. خلفای عباسی اغلب شیعیان را از دستگاه دولت اخراج و موقعیت آنان را در اذهان عمومی خدشه‌دار می‌کردند. برای نمونه، می‌توان از برکناری «اسحاق بن ابراهیم» یاد کرد که متوکل او را به جرم شیعه بودن، از حکمرانی «سامراء» و «سیروان» در استان «جبل» برکنار کرد. افراد دیگری نیز به همین علت موقعیت‌های خود را از دست دادند (جاسم، ۱۳۶۷: ۸۴).

#### ۴-۴. پرداخت دیه

در برخی موارد خلیفه و قضات برای برخی مجازات‌ها پرداخت دیه را در نظر می‌گرفتند. برای

مثال، رقم دیه‌های عباس بن حسن (جرّجری، وزیر مکفی) که پس از کشته شدن در توطئه ابن معتر، بر ضد او مصادره شد، دومیلیون و هشتصد هزار دینار محاسبه گردید (قربانی حصارى و دیگران، ۱۳۹۵: ۶۱). با توجه به قوانین فقهی اسلامی، پرداخت دیه در موارد دیگر نیز مرسوم بود، اما این مسئله بیشتر در قالب مصادره اموال انجام می‌شد؛ زیرا به نظر می‌رسد قانون مدوّنی برای پرداخت میزان دیه در مجازات جرم‌های مختلف وجود نداشت. بنابراین در صورت انجام جرم چه از طرف مردم عادی و چه از طرف کارگزاران دولتی، حکومت عباسی تمایل داشت دست به مصادره اموال مجرم بزند؛ چنان‌که به گفته قربانی حصارى و همکاران، رسم چنان بود که از کسانی که دچار مصادره می‌شدند، دست‌نوشته‌هایی برای ضمانت پرداخت مصادرات و دیات می‌گرفتند (همان، ۵۷).

#### ۴-۵. حبس و زندان

در دوره عباسیان، زندان مکانی بود که در آن به توهین، تحقیر و جنایات‌های فجیع مانند قتل و گردن زدن پرداخته می‌شد. به نظر می‌رسد زندانی کردن افراد چندان مبتنی بر احکام فقهی و شرعی نبود و خلفا و امیران هرگاه اراده می‌کردند، می‌توانستند دستور زندانی کردن هر کس را صادر کنند (معصومی، ۱۳۷۸: ۷۱-۷۳). زندان در آن دوران از پرکاربردترین مجازات بود و چون خاصیت تعذیب، مراقبت و اختفا را داشت، بسیار پرطرفدار بود. این در حالی است که حبس در قرآن و سیره نبوی و علوی، فاقد عنصر گستردگی و فراگیری بود. به‌رغم سفارش‌هایی که در متون فقهی و حدیثی درباره رعایت حال زندانیان و خوش‌رفتاری با آنها در دست است (ابویوسف، ۱۳۹۹: ۱۵۱-۱۵۲؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۲۲۲/۷)، گزارش‌های موجود در منابع تاریخی حاکی از رفتارهای غیرانسانی و اعمال شکنجه‌های وحشتناک در زندان‌های دوره عباسیان است؛ چنان‌که گاه افراد را در آغل حیوانات یا کنار دیوانگان حبس می‌کردند (معصومی، ۱۳۷۸: ۷۳-۸۰). درباره چگونگی ساختمان زندان‌ها در دوره عباسی، هیچ اطلاعی یافت نشده و در برخی منابع فقط به استحکام ساختمان زندان‌ها و استفاده از آجر در بنای آنها اشاره شده است (منجد، [بی‌تا]: ۱۲۷).

شمار زیادی از این زندان‌ها در زیرزمین قرار داشته‌اند. از گزارش‌های مرتبط با زندان مشهور به السجن الجدید در بغداد، می‌توان دریافت که این زندان دارای بنایی بزرگ و مستحکم بوده است. ساختمان این زندان تا نیمه قرن چهارم پابرجا بود. معزالدوله دیلمی آجرهای این زندان را

برای ساخت قصر خود در بغداد به کار گرفت و دستور داد بر بقایای آن بیمارستانی بنا کنند. این زندان دارای بخش‌هایی مجزا برای زندانیان عادی و زنداقه بود و قسمتی از آن هم به زنان اختصاص داشت (منجد، همان، ۱۲۸). گزارش‌های منابع نشان می‌دهد که برای برخی مخالفان عقیدتی عباسیان، چون قرامطه و زنداقه، زندان‌های ویژه‌ای در نظر گرفته شده بود. «حبس الزنادقه» یکی از مشهورترین زندان‌های عقیدتی در این دوره بود (ابن جوزی، [بی‌تا]: ۲۴۴/۱؛ ابن خلکان، ۱۹۹۴: ۳۳۷/۱) که به نظر می‌رسد متهمان به زنداقه و ده‌ری‌ها در آن نگهداری می‌شدند. پس از انتقال مرکز خلافت به سامرا در دوره متوکل، زندانی مخوف در این شهر بنا شد (جریوی، ۱۴۱۱: ۲۶۶/۱). در دوره عباسی، وزیران، شاعران، کارگزاران حکومتی، مخالفان عقیدتی، علویان، یاغیان و شورشیان و خلیفه‌زادگان بیش از گروه‌های دیگر گرفتار زندان بودند. درون برخی از زندان‌ها اتاق‌هایی کوچک به عنوان انفرادی و سالن‌هایی بزرگ برای حبس دیگر زندانیان وجود داشت. به علاوه، گاه در داخل زندان چاه‌هایی حفر می‌شد و زندانیان را با طناب درون این چاه‌ها قرار می‌دادند (منجد، [بی‌تا]: ۱۲۸).

به نظر می‌رسد بخشی از این کسر بودجه حکومت‌ها از محل مصادرات تأمین می‌شد. برای مثال، در ذکر درآمدهای خلیفه هارون الرشید آمده است که وی به سال ۱۶۳ق. فقط از مصادره اموال «محمد بن سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس» حاکم در گذشته بصره، سه میلیون دینار و شصت میلیون درهم به دست آورد که مجموع آنها با احتساب دیناری پانزده درهم، به حدود هفت میلیون دینار می‌رسد که البته این مبلغ غیر از جواهر و املاک وی بود (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۱۳۷۱/۲). این رقم در برابر درآمد سالانه حدود ۳۵۵ میلیون دیناری حکومت هارون (کاهن و کبیر، ۱۳۸۲: ۸۸) مبلغی چشم‌گیر و نزدیک به ۲۰۰٪ کل درآمد آن سال است. همچنین مسکویه رازی میزان درآمد ۲۴ ساله خلافت مقتدر از محل مصادرات اموال اشخاص را حدود ۲۱ میلیون و ۷۵۰ هزار دینار، یعنی میانگین ۹۰۶،۲۶۰ هزار دینار در سال گزارش کرده است (مسکویه رازی، ۱۳۸۰: ۳۲۴/۵-۳۲۵).

#### ۴-۶. تبعید و اخراج

تبعید و اخراج از جمله رفتارهایی بوده است که در دوره عباسیان انجام می‌گرفت و دوره متوکل یکی از دوره‌هایی بود که این رویدادها شتاب زیادی گرفته بود. متوکل زمانی که به

ایجاد ارتشی جدید موسوم به «شاکریه» دست زد، افرادی را از مناطقی که در بینش ضد علوی مشهور بودند، به ویژه از سوریه، الجزیره، جبل، حجاز و عبا استخدام کرد. او به حاکم مصر دستور داد تا طالبیان را به عراق تبعید کند؛ حاکم مصر نیز چنین کرد. آنگاه در سال ۲۳۶ آنان را به مدینه منتقل کرد (جاسم، ۱۳۶۷: ۸۲). برای نمونه‌های دیگر می‌توان گفت به دستور متوکل، یحیی بن عمر از نوادگان زید بن علی دستگیر شد و مورد ضرب و جرح قرار گرفت. همچنین حسن بن زید معروف به داعی کبیر، در دوران متوکل به طبرستان و دیلم پناهنده شد و به دستور متوکل، آل ابی طالب از مصر اخراج شدند. به گزارش ابوالفرج اصفهانی، آل ابی طالب در دوران خلافت متوکل متفرق شدند و زندگی مخفی داشتند که از جمله آنها احمد بن عیسی بن زید است که در همان دوران درگذشت (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۷۸).

#### ۴-۷. قتل

قتل یکی از مجازات‌های مرسوم بود که برای مجرمان در دوره عباسی در نظر گرفته می‌شد. متوکل در زمان خلافت خود بزرگانی از مردم مسلمان و معتقد به اهل بیت را به شهادت رسانید که از جمله آنان «ابن سکیت» یار باوفای امام جواد و امام هادی و شاعر و ادیب نام‌آور شیعی بود که متوکل به جرم دوستی علی علیه السلام - او را به قتل رسانید. در دوران پیش از غیبت حضرت حجت (عج)، اگر خلفا شیعه‌ای را احضار می‌کردند، ممکن بود دیگر به نزد اهل خود بازنگردد. «عبدالحمید بن عواض» از اصحاب امام باقر، امام صادق و امام کاظم بود که هارون الرشید او و «مرازم بن حکیم ازدی مدائنی» از اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) و یکی از برادران مرازم را احضار کرد. هارون، عبدالحمید را کشت و مرازم و برادرش جان سالم به در بردند (نجاشی، ۱۳۸۶: ۴۲۴). بنابراین گاهی افراد از ترس دستگیری و قتل ناچار به فرار بودند؛ مانند مادر علی بن یقظین که به همراه کودک خردسالش علی و فرزند دیگرش عبید، از ترس مروان حمار - آخرین خلیفه اموی - از کوفه به مدینه گریختند (نجاشی، همان، ۲۷۳).

نجاشی نیز به شهادت برخی شیعیان به خاطر تشیع که نزد غالب خلفای اموی و برخی خلفای عباسی جرمی باسزای قتل بود، اشاره کرده است؛ مانند ابن سکیت ادیب و لغوی مشهور امامی مذهب و از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع) که متوکل او را به شهادت رساند (همو، همان، ۴۴۹)؛ همچنین «ابوسعید ربیع بنای مدبر کوفی» از اصحاب امام صادق (ع) که او را در کوفه به جرم

تشیع به صلیب کشیدند و به همین دلیل به او مصلوب گفته می‌شود (همان، ۱۶۴). از دیگر نمونه‌های مجازات قتل در دوره عباسی، می‌توان به قتل برمکیان اشاره کرد. گفته می‌شود برخی از برمکیان که در نهان با علویان و بزرگان آنها ارتباط داشتند و برای آنان احترام ویژه‌ای قائل بودند و علی‌رغم درخواست هارون، با آنان بدرفتاری نمی‌کردند و عوامل پنهان و آشکار دیگر موجب گردید که هارون به تدریج بر برمکیان بدگمان شود و بنای ناسازگاری و شدت عمل در پیش گیرد. هارون الرشید به بهانه‌ای در آخر محرم سال ۱۸۹ق (یا ۱۸۷) پس از بازگشت از مراسم حج، در شهر انبار دستور قتل جعفر بن یحیی برمکی را صادر کرد و در پی آن «مسرور» خادم هارون، با گروهی شبانه بر جعفر هجوم آوردند و سرش را از بدن جدا کردند. هارون از شدت خشم دستور داد پیکر بی‌جان جعفر را دو تکه کنند و از پل بغداد آویزان گردانند.

در شب قتل جعفر، هارون دستور داد برادرش فضل بن یحیی را نیز دستگیر و به زندان منتقل کنند؛ همچنین پدرشان یحیی بن خالد برمکی را در یکی از خانه‌های قصرش محبوس و تمام دارایی‌ها و بردگان برمکیان را مصادره کنند. سرانجام یحیی بن خالد در سال ۱۹۰ق. در زندان کوفه و پسرش فضل در محرم سال ۱۹۳ق. در زندان رقه با وضعیت ناگواری از دنیا رفتند. هارون بعد از قتل جعفر، به خانه عباسه<sup>۱</sup> رفت و به خاطر تخطی از وظایف و فرامین خلیفه و پنهان کاری، دستور داد دو نفر خواجه و هشت عمده حاضر کنند؛ سپس دستور داد خواجگان عباسه را با تمامی جواهراتش در صندوقی نهادند و صندوق را میخ کوب کردند. عمده‌ها حاضر شدند و صندوق را در مغاکی انداختند و آن را با آهک و خشت پر کردند و در دجله انداختند. فرزندان جعفر و عباسه نیز کشته شدند. سرپیچی جعفر از دستور خلیفه، بهانه را به دست هارون الرشید داد و او نیز که از نفوذ فوق‌العاده برمکیان ناراحت بود، دستور قتل عام آنان را صادر کرد و آنان را از مصدر قدرت به زیر کشید. تعداد افراد خاندان برمکیان را که به دستور هارون و طی مدت کوتاهی به قتل رسیدند، تا ۱۲۰ هزار نفر نیز نوشته‌اند (طبری، ۱۳۸۷: ۳۴۱/۸؛ ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۴۸/۲).

۱ عُلَیَّه بنت المهدی معروف به عباسه، خواهر هارون الرشید بود که به دلیل توانایی او در سرودن شعر و خوانندگی، بسیار در میان عرب‌زبانان شهره بود. به نوشته برخی منابع، عباسه از جعفر برمکی صاحب دو فرزند شده بود که توسط دایه بزرگ شده بودند و این امر به عنوان یکی از علل کشتن جعفر در منابع شناخته شده است (ابن‌خلکان، ۱۹۹۴: ۳۳۳/۱؛ ابن‌ططقی، ۱۳۹۰: ۱۸۵؛ ابن‌حبیب، ۱۴۰۰: ۶۱).

## نتیجه گیری

ساختار قضائی خلافت عباسی به عنوان یکی از پیچیده‌ترین نظام‌های حقوقی در تاریخ اسلام، نشان‌دهنده تعامل نزدیک میان قدرت سیاسی، مذهب و حقوق بود. این نظام نه تنها ابزار اجرای عدالت اجتماعی، بلکه وسیله‌ای برای تحکیم پایه‌های حکومت و تثبیت مشروعیت خلیفه بود. عباسیان با بازتعریف و تقویت نظام قضائی، به نوعی به چالش‌های متعدد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن دوره پاسخ دادند. یکی از ویژگی‌های برجسته این دوره، نقش ققهای درباری و قضات منصوب خلیفه در مشروعیت بخشی به مجازات‌ها و سیاست‌های قضائی بود. این افراد با استفاده از تفاسیر قحی و استناد به اصول شریعت، تلاش کردند تصمیمات سیاسی خلافت را در چارچوب دین توجیه کنند. چنین رویکردی به خلیفه اجازه می‌داد تا از ابزار دین برای تقویت قدرت و کنترل جامعه بهره بگیرد.

در این پژوهش مشخص شد که در کنار جرایم سنتی مانند قتل، زنا و دزدی که در شریعت اسلامی تعریف شده بود، جرایم سیاسی اهمیت ویژه‌ای در ساختار قضائی عباسی داشتند. ارتباط با مخالفان سیاسی نظیر علویان، جاسوسی برای دشمنان، حمایت از مغضوبان خلیفه و حتی برخی اعمال اقتصادی که به نوعی با امنیت و اقتدار خلافت در تضاد بود، به شدت مجازات می‌شدند. شدت و گستردگی این مجازات‌ها که شامل حبس، تبعید، شکنجه و اعدام بود، بیانگر اهمیت حفظ ثبات سیاسی و اقتدار عباسیان در برابر تهدیدات داخلی و خارجی بود. عباسیان همچنین اهمیت ویژه‌ای برای کنترل جرایم اقتصادی قائل بودند؛ زیرا اقتصاد پایه اصلی قدرت حکومت به شمار می‌رفت. تنظیم قوانین اقتصادی و برخورد قاطع با سوءاستفاده‌های مالی، علاوه بر تأمین نظم اقتصادی، به کاهش شکاف طبقاتی و جلوگیری از شورش‌های احتمالی کمک می‌کرد. به‌طور کلی نظام قضائی عباسیان با تأکید بر پیوند میان دین، سیاست و حقوق، الگویی جدید از یک ساختار قضائی - سیاسی ارائه داد که هم در جهت برقراری عدالت و هم در راستای تثبیت قدرت خلافت عمل می‌کرد. این ساختار با تمام پیچیدگی‌ها و تناقض‌هایش، نشان‌دهنده تلاش برای ایجاد تعادل میان نیازهای اجتماعی، الزامات سیاسی و اصول مذهبی بود. این مطالعه نشان می‌دهد که تجربیات قضائی عباسیان، به‌ویژه در برخورد با جرایم سیاسی، می‌تواند برای پژوهش‌های تطبیقی در حوزه حقوق اسلامی و تاریخ قضائی الهام‌بخش باشد. همچنین تحلیل این ساختارها می‌تواند به درک



بهتر نقش دین و سیاست در نظام‌های حقوقی تاریخی و معاصر کمک کند.

## منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی (۱۹۸۹)، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح محمد یوسف الدقاق، ج ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابوالمحاسن (۱۴۱۳)، *النجوم الزاهرة فی الملوک مصر و القاهرة*، ج ۲، قاهره: وزارت الثقافة و الارشاد.
- ابن جوزی، جمال‌الدین بن علی [بی‌تا]، *المنتظم فی التاریخ الملوک و الامم*، تصحیح سهیل زکار، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
- ابن حبیب، محمد (۱۴۰۰)، *المحبر*، ترجمه جواد اصغری، تهران: سروش.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۶۹)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۹۴)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، ج ۳، بیروت: دارصادر.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۹۰)، *تاریخ فخری؛ در آداب ملک‌داری و دولت‌های اسلامی*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن قتیبه دینوری (۱۴۱۰/۱۹۹۰م)، *الامامة و السیاسة*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الاضواء.
- ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر (۱۹۸۶)، *البدایة و النهایة*، ج ۶، بیروت: دار الفکر.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹)، *الخراج*، ترجمه سید محمدرحیم ربانی‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمد، عطاء الله خضر [بی‌تا]، *بیت الحکمه فی العصر العباسیین*، قاهره: دار الفکر العربی.
- اشیولر، برتولد (۱۳۹۲)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه مریم میراحمدی و جواد فلاطوری، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۳۸۵)، *مقاتل الطالبیین*، نجف: منشورات المكتبة الحیدریة.
- اولیری، دلیسی (۱۳۷۴)، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران: مرکز نشر.
- تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲)، *تاریخ الفی*، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جاسم، حسین (۱۳۶۷)، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ترجمه سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: امیرکبیر.
- جرجی زیدان (۱۳۸۶)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- جریوی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱/۱۹۹۰)، *السجن و موجباته فی الشریعة الاسلامیة*، مقارنات نظام السجن و

- التوقیف فی المملكة العربية السعودية، رياض: الجریوی.
- جهشیری، محمد بن عبدوس کوفی (۱۹۳۸)، *الوزراء و الكتاب*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ الشبلی، قاهر: مطبعة مصطفى البانی الحلبي و اولاده.
  - طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، *تاریخ الامم و الملوک: تاریخ الطبری*، جلد ۱، بیروت: روائع التراث العربی.
  - قربانی حصاری، مهدی، ابراهیم موسی پور بشلی و قنبر علی رودگر (۱۳۹۵) «مصادره اموال؛ اهداف و کارکردهای سیاسی و اقتصادی آن در دوره عباسی (از آغاز تا پایان سده پنجم قمری)»، *نشریه تاریخ و تمدن اسلامی*، دوره دوازدهم، ش ۲۳، صص ۴۷-۶۹. <http://noo.rs/Gix5R>
  - کاهن، کلود و م. کبیر (۱۳۸۲)، *بویهیان*، ترجمه و تألیف یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
  - کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، *الأصول من الکافی (ترجمه و شرح اصول کافی)*، تحقیق محمدباقر کمره‌ای، گردآوری علی اکبر غفاری، تهران: نشر اسلامیه.
  - کندی، ابی عمر محمد بن یوسف (۱۹۰۸)، *الولاة و کتاب القضاة*، بیروت: مطبعة الابا.
  - ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد (۱۹۷۱)، *ادب القاضی*، تحقیق محیی هلال سرحان، بغداد: دار احیاء التراث الاسلامی.
  - ..... [بی تا]، *الاحکام السلطانیة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
  - متز، آدام (۱۳۹۸)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
  - مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، تهران: المکتبة الاسلامیة، ج ۱، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية.
  - مسکویه رازی، احمد بن محمد (۲۰۰۳)، *تجارب الامم*، ج ۵، لبنان- بیروت: دار الکتب العلمیة.
  - معصومی، محسن (۱۳۷۸)، «بررسی رفتار با زندانیان مخالف حکومت در دوره عباسیان»، *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، س ۱۷، ش ۷۱، صص ۶۷-۷۳.
  - <https://ensani.ir/file/download/article/20110129174855-160.pdf>
  - مکی، محمود علی (۱۴۲۴)، *التشیع فی الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية*، قاهره، مکتبة الرقافة الدینیة.
  - منجد، صلاح الدین [بی تا]، *بین الخلفاء و الخلفاء فی العصر العباسی*، بیروت: دار الکتب الجدید.
  - نجاشی، احمد بن علی (۱۳۸۶)، *رجال النجاشی*، تحقیق (تدوین، به همت) آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

## منابع لاتین

- Bosworth, A. B. (1993). *Conquest and empire*, Cambridge University Press. Levy, "MUSADARA", *EII*, Vol. VI, 1913-1936.

### List of Sources with English handwriting

- Abu Yusuf, Ya'qub ibn Ibrahim (1399), *Al-Kharaj*, translated by Seyed Mohammad Rahim Rabbani Zadeh, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. **[In Persian]**
- Ahmad, Ata Allah Khidr (n.d.), *Bayt al-Hikmah fi al-'Asr al-Abbasiyeen*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. **[In Persian]**
- Al-Asfahani, Abu al-Faraj (1385), *Maqatil al-Talibiyyin*, Najaf: Al-Maktaba al-Haydariyya. **[In Persian]**
- Cahen, Claude, and M. Kabir (2003). *Buyids*, translated and compiled by Ya'qub Azhand, Tehran: Mola Publications. **[In Persian]**
- Ghorbani Hesari, Mehdi, Ebrahim Musapour Beshli, and Ghanbarali Rudgar (2016). "Mosādere-ye Amvāl; Ahdāf va Kārkhā-ye Siyasi va Eqtesādi-ye Ān dar Dowre-ye Abbāsi (az Āghāz tā Pāyān-e Sade-ye Panjom Qamari)," *Islamic History and Civilization Journal*, vol. 12, no. 23, pp. 47-69. <http://noo.rs/Gix5R> **[In Persian]**
- Ibn Athir, Ezz al-Din Abu al-Hasan Ali (1989), *Al-Kamil fi al-Tarikh*, edited by Muhammad Yusuf al-Daqqaq, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Arabi. **[In Persian]**
- Ibn Habib, Muhammad ibn Habib (1400), *Al-Muhabbar*, translated by Javad Asghari, Soroush Publications, Iran. **[In Persian]**
- Ibn Jawzi, Jamal al-Din ibn Ali (n.d.), *Al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam*, edited by Dr. Suhayl Zakkar, Beirut: Dar al-Fikr. **[In Persian]**
- Ibn Kathir al-Dimashqi, Abu al-Fida Isma'il ibn Umar (1986), *Al-Bidaya wa al-Nihaya*, Beirut: Dar al-Fikr. **[In Persian]**
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1369), *Muqaddimah*, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Elm Company Publications. **[In Persian]**
- Ibn Khallikan, Ahmad ibn Muhammad (1994), *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, edited by Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sader. **[In Persian]**
- Ibn Miskawayh, Abu Ali Miskawayh al-Razi (1380), *Tajarib al-Umam*, edited by Abolghasem Emami, Tehran: Soroush Publications. **[In Persian]**
- Ibn Qutayba Dinawari (1410/1990), *Al-Imamah wa al-Siyasah*, edited by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Adhwa'. **[In Persian]**
- Ibn Taghri Birdi, Jamal al-Din Abu al-Mahasin (1413), *Al-Nujum al-Zahira fi Muluk Misr wa al-Qahira*, Cairo: Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad. **[In Persian]**
- Ibn Taqtaqi, Muhammad ibn Ali (1390), *Tarikh-e Fakhrī: Dar Adab-e Mulk-dari va Dowlat-ha-ye Islami*, translated by Mohammad Vahid Golpayegani, Tehran: Elmi Farhangi Publications. **[In Persian]**
- Jahshiyari, Muhammad ibn Abdus Kufi (1938), *Al-Wuzara' wa al-Kuttab*, edited by Mustafa al-Saqqā, Ibrahim al-Abyari, Abdul Hafiz al-Shibli, Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi Press. **[In Persian]**
- Jarwi, Muhammad ibn Abdullah (1990/1411), *Al-Sijn wa Mawjibatuhu fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Riyadh: (n.p.). **[In Persian]**

- Jasim, Hossein (1367), *Tarikh-e Siyasi-e Gheibat-e Imam Davazdahom*, translated by Dr. Seyyed Mohammad Taqi Ayatollahi, Tehran: Amir Kabir Institute. **[In Persian]**
- Kindi, Abi ‘Umar Muhammad b. Yusuf (1908). *Al-Wulat wa Kitab al-Qudat*, Beirut: Matba‘at al-Aba. **[In Persian]**
- Kulayni, Abu Ja‘far Muhammad b. Ya‘qub (1988). *Al-Usul min al-Kafi* (Translation and Commentary on Usul al-Kafi), edited by Muhammad Baqir Kamareh‘i, compiled by Ali Akbar Ghafari, Tehran: Nashr-e Islamiyyah. **[In Persian]**
- Ma‘sumi, Mohsen (1999). “A Study of the Treatment of Opponent Prisoners during the Abbasid Period,” *Al-Zahra University Quarterly Journal of Humanities*, vol. 17, no. 71, pp. 67-73. <https://ensani.ir/file/download/article/20110129174855-160.pdf> **[In Persian]**
- Majlisi, Muhammad Taqi (1983). *Bihar al-Anwar*, Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah, vol. 1, Beirut: Mu‘assasat al-Wafa‘, 2nd edition. **[In Persian]**
- Makki, Mahmoud ‘Ali (2003). *Al-Tashayyu‘ fi al-Andalus mundhu al-Fath hatta Nihayat al-Dawlah al-Umawiyah*, Cairo: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah. **[In Persian]**
- Mawardi, Abi al-Hasan ‘Ali b. Muhammad (1971). *Adab al-Qadi*, edited by Muhyi Hilal Sarhan, Baghdad: Dar Ihya‘ al-Turath al-Islami. **[In Persian]**
- ..... [n.d.]. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. **[In Persian]**
- Metz, Adam (2019). *Islamic Civilization in the Fourth Century*, translated by Alireza Zekavati Qaragozlou, Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. **[In Persian]**
- Munajjid, Salah al-Din [n.d.]. *Bayn al-Khulafa‘ wa al-Khul‘a‘ fi al-‘Asr al-‘Abbasi*, Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid. **[In Persian]**
- Najashi, Ahmad b. ‘Ali (2007). *Rijal al-Najashi*, edited by Ayatollah Sayyid Musa Shubayri Zanjani, Qom: Islamic Publications Office, affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. **[In Persian]**
- O’Leary, De Lacy (1374), *Enteqal-e Oloum-e Yoonani be Alam-e Islami*, translated by Ahmad Aram, Tehran: Center for Publication. **[In Persian]**
- Spuler, Bertold (1392), *Tarikh-e Iran dar Qorun-e Nokhost-e Islami*, translated by Maryam Mirahmadi and Javad Falaturi, Tehran: Elmi Farhangi Publications. **[In Persian]**
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1387), *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Beirut: Rawai‘ al-Turath al-Arabi. **[In Persian]**
- Tattawi, Qadi Ahmad Qazvini, Asif Khan (1382), *Tarikh-e Alfi*, Tehran: Elmi Farhangi Publications. **[In Persian]**
- Zaydan, Jurji (1386), *Tarikh-e Tamaddun-e Islam*, translated by Ali Jawaher Kalam, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**

## آیه شریفه سوره کهف بر مدفن خواجه نصیرالدین طوسی

یزدان فرخی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در گزارشی درباره زندگی خواجه نصیرالدین طوسی گفته شده است که در محل دفن وی در حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> آیه شریفه ﴿كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ نگاشته شده و این در پژوهش‌های تاریخی درباره زندگی خواجه قطعی دانسته شده است. هر چند میان آن گفته با ارادت خواجه به امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> منافاتی نیست، اما بررسی دقیق این گزارش نشان می‌دهد که وثاقت لازم را ندارد. بنابراین با این پرسش که سرچشمه این گزاره تاریخی چیست؟ و این فرضیه که ظاهراً اصل این گزارش از منبعی متأخر و پرسش‌برانگیز برگرفته شده و نیز با هدف تدقیق در گزارش زندگی خواجه، مقاله ساماندهی شده است.

این پژوهش نشان می‌دهد که به دلیل ذهنیت موجود درباره ارادت خواجه به اهل بیت<sup>(ع)</sup>، گزارشی متأخر از سوی تذکره‌نویسانی پذیرفته شده است و به دنبال آن پژوهشگرانی هم بی‌توجه به اصول به کارگیری اسناد معتبر تاریخی، گزاره تحریف‌شده‌ای را به زندگی خواجه افزوده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** خواجه نصیرالدین طوسی، کاظمین، مدفن خواجه، سوره کهف، مجالس المؤمنین

10.221.16.62.2

y\_farrokhi@pnu.ac.ir

ORCID: 0000-0002-0874-4253

۱ دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰


## **A Verse from Surah Al-Kahf at the Tomb of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi**

Yazdan Farrokhi<sup>1</sup>


**Abstract:** A biographical report of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi states that at his tomb in the shrine of Imam Musa Kazim (PBUH), this verse was inscribed: "Their dog stretched its forelegs at the entrance". This point has been regarded as definitive in historical research about Khajeh's life. While there is no contradiction between this inscription and Khajeh's devotion to Imam Musa Kazim (PBUH), a detailed examination reveals lack of credibility of such report. This raises the question: What is the source of this claim? It appears the original report comes from a later, questionable source and this paper aims to clarify the account of Khajeh's life. This research, conducted using descriptive-analytical approach, indicates that due to the existing mindset regarding Khajeh's devotion to the Ahl al-Bayt (PBUH), biographers accepted a later report, leading some researchers to add a distorted claim to Khajeh life, ignoring credible historical documentation.

**Keywords:** Khajeh Nasir al-Din al-Tusi, Kazimayn, tomb of Khwaja, Surah Al-Kahf, Majalis al-Mu'minin.


---

 10.221.16.62.2

1 Associate Professor, Department of History, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran.  
[y\\_farrokhi@pnu.ac.ir](mailto:y_farrokhi@pnu.ac.ir)

 ORCID: 0000-0002-0874-4253

Receive Date: 2024/06/01 Accept Date: 2024/08/31

 Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## مقدمه

زندگی و آثار خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ تا ۶۷۲ق) فقیه، محقق، منجم، ریاضی‌دان، متکلم و حکیم جامع‌الاطراف ایرانی مسلمان، عرصه گسترده‌ای برای پژوهش است و تاکنون آثار بسیاری نیز در این زمینه منتشر شده است؛ به گونه‌ای که تنها در یک نمونه از کتابشناسی منتشر شده درباره وی، بیش از هفت‌هزار پژوهش (اعم از مقاله، کتاب، پایان‌نامه) به ثبت رسیده است (حسینی، ۱۳۹۵). بنابراین جنبه‌های گوناگونی از زندگی و آثار وی از سوی پژوهشگران بررسی شده و از این رو گمان می‌رود که عرصه گشوده و گسترده‌ای از گزاره‌های تاریخی درباره زندگی و آثار خواجه فراهم آمده باشد.

البته در مقایسه با دانش، عقاید علمی، دینی و سیاسی خواجه، گزارش‌های اندکی درباره زندگی و احوال خواجه در دست است. عقاید او را می‌توان در لابه‌لای آثار او ملاحظه کرد، ولی درباره زندگی و احوال او اسناد معتبر اندکی در دست است. در یکی از اظهار نظرها درباره زندگی خواجه گفته شده است که: «چیز زیادی درباره زندگی و کار او به دست نمی‌آید» (معصومی همدانی، ۱۳۹۱: ۱۱) و بدین ترتیب، در نتیجه فقدان اسناد و گزارش‌های تاریخی، برخی پژوهشگران از اسناد نامعتبر و متأخر آورده‌اند و ضروری است که درباره گزارش‌های موجود از زندگانی خواجه احتیاط لازم را به کار بست.

گفتنی است آنچه درباره زندگانی خواجه مطرح و پذیرفته شده، گزارش مشهوری است که درباره محل دفن خواجه روایت گردیده و مطابق آن خواجه نصیرالدین وصیت کرده بود بر جایی از مزار وی بنویسند ﴿كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ (سوره كهف، آیه ۱۸). پذیرش این گزاره تاریخی درباره محل دفن خواجه نصیرالدین به عنوان گزاره‌ای قطعی، از سوی پژوهشگر مشهور و شاخصی در این حوزه از مطالعات در میان پژوهشگران معاصر ایران، ضرورت بررسی اعتبار آن گزارش را دوچندان می‌کند (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۶۰).

درباره اصل قضیه تدفین خواجه در مجاورت حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> و امام جواد<sup>(ع)</sup> در میان عموم پژوهشگران تردیدی وجود ندارد<sup>۱</sup> (جواد، ۱۳۳۶: ۱۱۰؛ نورانی، ۱۳۸۳: ۱۰؛ مینوی،

۱ و سگشان بر درگاه غار هر دو دست خویش دراز کرده بود.

۲ تنها پژوهشگری که تردیدی مبهم پیش آورده، «ایلپارد ویدمان» است که در سال ۱۳۱۷/۱۹۲۸ درباره محل دفن خواجه در مشهد امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> چنین آورده است: «درباره اینکه آیا واقعاً در آنجا به خاک سپرده شده باشد، به

۱۳۹۶: ۱۲۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷؛ فرحات، ۱۳۸۹: ۴۵؛ Nasr, 1996: 208; Daiber, 2000: 747; (Lane, 2018)، اما همین پژوهشگران درباره نگاشته شدن آیه شریفه مذکور در پیرامون گور خواجه ابراز نظر نکرده و مطلبی درباره آن نیاورده‌اند. از سوی دیگر، شماری از پژوهشگران در حوزه‌های مختلف با منظرهای گوناگون و در سطوح مختلف علمی، گزارش درج آیه شریفه را مورد توجه قرار داده و آن را به عنوان گزاره‌ای تاریخی در بیان مطالب خود به کار برده‌اند. افزون بر مدرس رضوی که پیشتر به آن اشاره شد، می‌توان به پژوهشگران متعددی در این زمینه اشاره کرد (مدرسی چهاردهی، ۱۳۱۷: ۶۵۱-۶۶۴؛ وفائی، ۱۳۷۲: ۱۱۵؛ مدرسی زنجانی، ۱۳۷۹: ۷۶؛ وکیلی، ۱۳۹۵: ۱۴؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۷: ۱۴۶/۲؛ لک علی‌آبادی، ۱۳۸۹: ۹۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۴: ۱۳۹۵: ۳۳۴).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود دست‌کم طی هشت دهه، موضوع درج آیه شریفه در پیرامون قبر خواجه نصیرالدین در آثار و نوشته‌های نویسندگان ایرانی و در عرصه‌های مختلف مطرح بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که این گزاره تاریخی مستند به منابع کهن تاریخی نیست و به همین دلیل اعتبار آن نیازمند احتیاط، بازنگری و بررسی مستندات تاریخی در این زمینه است. به هر روی، با توجه به اینکه اصل موضوع مبنای تحلیل نویسندگان و صاحب‌نظران حوزه‌های مختلف است، ارزیابی گزاره یادشده می‌تواند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد.

پژوهش حاضر با هدف ارزیابی گزاره‌ای مبهم و مشکوک (از نظر استنادی) درباره بخش پایانی زندگانی خواجه نصیرالدین انجام شده و به این پرسش اصلی پاسخ داده شد که سرچشمه گزاره تاریخی وصیت خواجه نصیرالدین برای درج آیه شریفه ﴿کلهم باسط ذراعیه بالوصید﴾ در پیرامون مدفن وی در حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> چه بوده و اعتبار اسنادی چیست؟

چنین می‌نماید که این گزاره تاریخی در نتیجه عوامل مختلف از جمله سهو پژوهشگران معاصر در استناد به منابع متأخر پذیرفته شده که البته تأثیر ذهنیت پژوهشگران با گزاره صحیح ارادت خواجه نصیرالدین به اهل بیت<sup>(ع)</sup>، آنان را به تشکیک درباره آن وادار نکرده است. گویا این گزاره که در منابع متقدم و معتبر تاریخی درج نشده، برای پررنگ‌تر نشان دادن ارادت خواجه به امام شیعه<sup>(ع)</sup>، تحت تأثیر فضای روزگار صفویه و دیدگاه و روش خاص قاضی نورالله شوشتری در

→

صراحت چیزی گفته نشده است» (ویدمان، ۱۳۹۱: ۲۲). شاید این دیدگاه ویدمان به سبب مراجعه به گزارش عبدالله افندی از تذکره‌نویسان دوره صفویه باشد که در مطالب بعدی از آن بحث خواهد شد.



تذکره نویسی بوده و توسط شماری از نویسندگان متأخر مورد استفاده قرار گرفته است. دستاورد این پژوهش افزون بر نقد و ارزیابی گزاره‌ای که به‌طور مسلم پذیرفته شده است، می‌تواند زمینه‌ای برای پژوهش بیشتر و بازاندیشی و اعتبارسنجی داده‌های مشابهی باشد که در کاوش‌های تاریخ‌پژوهی، منبع آن نوشته‌هایی مانند کتاب نورالله شوشتری است.

### پیشینه پژوهش

درباره پیشینه تحقیق حاضر باید گفت که اگرچه درباره خواجه نصیرالدین طوسی پژوهش‌های فراوانی انجام شده است، اما مطابق بررسی‌های به عمل آمده طی انجام این تحقیق، درباره درج آیه شریفه یادشده بر در پیرامون مدفن خواجه نصیرالدین تردیدی نشده و در عین حال شماری وجود آن را پیرامون مدفن خواجه نصیرالدین امری مسلم دانسته‌اند (به برخی از آنها در طرح مسئله اشاره شد) و با توجه به اینکه بررسی و نقد اصالت و اعتبار گزارش یادشده، در حیطه پژوهش‌های تاریخی است، شایسته می‌نماید که در یک پژوهش تاریخی درباره آن کاوش و اعلام نظر شود.

### منابع کهن درباره خواجه نصیرالدین

از کهن‌ترین گزارش‌های تاریخ‌نگاری که در آن سخن از وفات خواجه به میان آمده، می‌توان به کتاب *مختصر تاریخ الدول* اشاره کرد. ابن‌عبری (۶۲۳ تا ۶۸۵ق) از مورخان ارمنی دوره ایلخانی و معاصر خواجه نصیرالدین، با دربار هلاکو و اباق‌خان نزدیکی داشت و به همین دلیل ماهیت گزارش وی می‌تواند از اعتبار زیادی برخوردار باشد. با این همه، در نسخه کنونی این اثر به زبان عربی، درباره تاریخ وفات خواجه نصیرالدین تاریخ مشهور و متفق‌القول منابع<sup>۱</sup> درج نشده و درباره محل دفن وی نیز آگاهی به دست نمی‌آید (ابن‌عبری، ۱۳۷۷: ۳۹۳). بنابراین تا پایان سده هفتم قمری اطلاعی درباره موضوع مورد بحث این مقاله به دست نمی‌آید. چندی پس از آن، ابن‌فوطی (۶۴۲ تا ۷۲۳ق) که از برکشیدگان خواجه نصیرالدین طوسی بوده و در سیمت کتابداری وی به کار مشغول بود،<sup>۲</sup> ذیل رویدادهای سال ۶۷۲ق. چنین آورده است که خواجه را در پیرامون «مشهد

۱ تاریخ مشهور وفات خواجه ۱۸ ذی‌الحجه ۶۷۲ است، اما سال‌های ۶۷۳ و ۶۷۵ق نیز گفته شده است (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۸۱/۲)

۲ ابن‌فوطی در اصل از اهالی بغداد بود و در جریان حمله مغول مدتی اسیر بود و سپس با آغاز کار رصدخانه مراغه، به زعامت خواجه نصیرالدین طوسی به خدمت او پیوست (رحیم‌لو، ۱۳۷۰: ۲۰۷-۲۱).

موسی بن جعفر علیه السلام» به خاک سپردند و آن محل به خصوص، گوری بود که گفته می‌شد برای خلیفه ناصر لدین الله کنده بودند (ابن فوطی، ۱۳۸۱: ۲۲۷).

یکی از برداشت‌هایی که از این روایت می‌توان کرد آن است که ناصر لدین الله (خلافت: ۵۷۵ تا ۶۲۲ع) خلیفه صاحب‌قدرت عباسی که گرایش او به تشیع امامی نیز پرآوازه است،<sup>۱</sup> از مجاورت مشهد امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> محروم ماند و در مقابل خواجه نصیرالدین از این افتخار بهره‌مند شد. با توجه به اینکه ابن فوطی بر احوال خواجه از نزدیک آگاهی داشت و کتاب *الحوادث الجامعة* نیز برای رویدادهای پیرامون بغداد سده هفتم بسیار معتبر دانسته شده، برای مسلم دانستن گزارش مرگ خواجه نصیرالدین در مشهد امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup>، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است.

از معاصران ابن فوطی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی (م ۷۱۸ق) مورخ پرآوازه دربار ایلخانی است. گزارش وی از این موضوع در *جامع التواریخ*، با جزئیات روایت ابن فوطی همسویی دارد. البته نکته‌ای نیز بر آن افزوده است. وی درباره زمان احداث آن گور از پیش کنده شده، تاریخی به دست می‌دهد. مطابق آن، تاریخی در گور خواجه درج شده بود که با تاریخ تولد خواجه، یعنی شنبه ۱۱ جمادی‌الاول ۵۹۷ مطابقت داشته است (همدانی، ۱۳۹۴: ۸۳۲/۲).

این روایت همچنین از یک تصادف و تقارن تاریخی شگفت‌آور (از نظر راوی) حکایت دارد. به سخن دیگر، در این گزارش ضمن اینکه گور از پیش کنده شده برای خلیفه، نصیب خواجه شده است، تقارن تاریخ نگاشته شده در آن گور با سال تولد خواجه در آن فضای تاریخی، می‌توانست امتیاز ویژه‌ای برای خواجه نصیرالدین پس از مرگ باشد. به نظر می‌رسد روایت‌کنندگان درگذشت خواجه نصیرالدین در صدد بودند تا نکته‌ای بر گزارش مرگ وی بیفزایند تا بدان وسیله جایگاه ممتاز و عالی وی را در آن روزگار متعالی‌تر سازند.

علاوه بر این دو گزارش مشهور، منابع تاریخ‌نگاری دوره ایلخانی اطلاعی درباره محل دفن خواجه نصیرالدین به دست نداده‌اند. برای نمونه، در *تجزیه الامصار و ترحیه الاعصار* (وصاف، ۱۳۳۸)، *تاریخ گزیده* (مستوفی، ۱۳۶۲)، *مجمع الأنساب* (شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶) و *روضه اولی الالباب*

۱ گرایش وی به شیعه امامیه به حدی شهرت داشت که ابن طقطقی در سال‌های آغازین سده هشتم قمری، آشکارا از «باور وی به اعتقادات شیعه امامیه» سخن به میان آورده است (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۳۲۲). همچنین انتصاب شیعیان امامی به مناصب اداری عالی‌مرتب، از جمله «ابن قصاب»، «ابن مهدی» و «مؤیدالدین قمی» به مقام وزارت، شواهدی از این گرایش است (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۳۲۴-۳۲۸؛ نخجوانی، ۱۳۱۳: ۳۳۲-۳۳۸).

فی معرفة التواریخ و الانساب (بناکتی، ۱۳۴۸) درباره محل دفن خواجه سخنی به میان نیامده است. در میان تذکره‌های این دوره نیز از کتاب دیگر ابن فوطی به نام معجم الآداب فی معجم الألقاب نیز با وجود اشاره‌های مکرر در متن آن کتاب به خواجه نصیرالدین، درباره محل دفن او گزارشی دیده نمی‌شود (ابن فوطی، ۱۳۷۴).

از دیگر سوی، منابع عربی نوشته‌شده در قلمرو مملوکان که درباره خواجه نصیرالدین طوسی اطلاعی به دست می‌دهند نیز درباره مدفن خواجه گزارشی در بر ندارند. برای نمونه، *إغاثة اللفهان فی مصاید الشیطان* نوشته شمس‌الدین محمد ابن‌قیم جوزیه (۶۹۱ تا ۷۵۱ق) که یکی از این منابع تاریخی به شمار می‌رود، درباره اینکه خواجه در دربار هلاکوخان چه جایگاهی داشته، سخن به میان آورده، اما درباره مدفن وی هیچ اشاره‌ای نکرده است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۳۲: ۱۰۳۲/۲).

به هر روی، نکته مهم اینکه گزارش جامع التواریخ به عنوان روایت معتبری برای شماری از مورخان و تذکره‌نویسان سده‌های پس از آن بوده است. برای نمونه، حدود دو سده پس از آن نیز خواندمیر (متوفای ۹۴۲ق) از مورخان اوایل دوره صفوی، همان روایت اخیر رشیدالدین فضل‌الله را معتبر دانسته و عیناً گزارش کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۰۵/۳-۱۰۶).

### استنادهای درج آیه شریفه «کلیمهم باسط ذراعیه بالوصید»

شمار دیگری از منابع در دست است که مطلبی بر گزارش جامع التواریخ و منابع متقدم در این زمینه افزوده‌اند. در آن منابع، سخن از وصیت خواجه برای درج آیه شریفه که بیشتر اشاره شد، به میان آمده است. با توجه به اینکه ارزیابی این گزاره بستگی به تقدم و اعتبار تاریخی آن گزارش دارد، لازم است کهن‌ترین منبعی که این گزاره را به کار برده، مشخص شود.

براساس کاوشی که حول محور این پژوهش در متون روزگار ایلخانی تا دوره صفویه انجام گرفته، کهن‌ترین و نخستین منبعی که از کاربرد آیه شریفه «کلیمهم باسط ذراعیه بالوصید» بر سنگ قبر خواجه سخن به میان آورده، مجالس المؤمنین نوشته سید ضیاء‌الدین نورالله بن شریف حسینی مرعشی شوشتری (۹۵۶ تا ۱۰۱۹ق) از منابع تذکره‌ای دوره صفویه است (شوشتری، ۱۳۹۲: ۵۱۲/۴-۵۱۳).

۱ این کاوش براساس مطالعه متون بسیاری که در این بازه زمانی نوشته شده، انجام گرفته است و با توجه به اینکه ذکر منابعی فاقد اطلاعات درباره موضوع مورد بحث، زائد به نظر می‌رسید، در اینجا درج نشد.

نورالله شوشتری متکلم، رجالی، مفسر، محدث، فقیه و ادیب نامدار شیعه بود که در تاریخ شیعه به «امیر سید» و «شهید ثالث» هم شهرت دارد؛ از آن روی که گفته می‌شود جان خود را در راه ترویج تشیع در شبه‌قاره هند و نوشتن آثار در دفاع از ساحت تشیع گذاشته است (ربیعی، ۱۳۹۶ [الف]: ۱۷۹/۵). به نظر برخی، از جمله واله داغستانی از تذکره‌نویسان دوره صفویه، علت مرگ وی نوشتن کتاب *مجالس المؤمنین* بوده است (واله داغستانی، ۱۳۸۴: ۲۳۲۴/۴).

معتبرترین تاریخی که برای نوشته شدن *مجالس المؤمنین* پذیرفته شده، بازه زمانی سال‌های ۹۸۲ تا ۱۰۱۰ق. در نظر گرفته شده و مشهور است که نویسنده در پی دفاع از «حقانیت شیعه و تأکید بر برتری آن بر دیگر مذاهب» بوده است. در این کتاب بیش از هزار کتاب و رساله و سند به منظور بیان احوال بزرگان شیعه پیش از روزگار صفویه به کار گرفته شده است تا با مباحث رجالی، استدلالی و کلامی نشان داده شود که مذهب تشیع «مکتبی تازه‌تأسیس» نیست که «با قیام شاه‌اسماعیل به وجود آمده باشد» (ربیعی، ۱۳۹۶ [ب]: ۶۸۵/۵).

در *مجالس المؤمنین* بزرگان شیعه از بُعد جایگاه اجتماعی و اداری‌شان دسته‌بندی شدند و هر کس در بخشی که بدان مشهور بوده، گزارش شده است. از این رو، خواجه‌نصیرالدین در بخش «مجلس هفتم» و «ذکر مشاهیر حکمای اسلام و متکلمان اعلام» آمده و در آن درباره زندگی، آثار و عقاید خواجه سخن گفته شده است. با توجه به اینکه گزارش قاضی نورالله کهن‌ترین منبعی است که درباره لوح نوشته‌شده مدفن خواجه سخن به میان آورده و پس از آن نیز مبنای سخن تذکره‌نویسان همین گزارش بوده، لازم است محتوای این گزارش درباره خواجه با دقت بیشتری ارزیابی شود.

گزارش قاضی نورالله در مقایسه با آنچه تاکنون از منابع دوره ایلخانی و پس از آن دیده شده، بسیار مفصل‌تر است. در اینجا نخست گفته شده است که خواجه پیش از مرگ، درباره محل دفن پیکرش، با نزدیکان خود سخن گفته است. از قرار معلوم در حضورش به او پیشنهاد شده بود پس از مرگ در مشهد امام علی<sup>(ع)</sup> دفن شود، اما وی «از کمال اخلاص» به امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> و «شرم» از اینکه در جوار ایشان در گذشته باشد ولی به حرم دیگری منتقل شود، درخواست کرد صرف نظر از «افضل و اشرف» بودن امام علی<sup>(ع)</sup>، در جوار امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> دفن شود (شوشتری، ۱۳۹۲: ۵۱۲/۴).

سپس گفته می‌شود که پس از دفن «در قائمه آن آستان که قائم مقام لوح مزار خواجه واقع

شده بود، این آیه کریمه را رقم نمودند که ﴿كَلِمُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ و حضرت خواجه در تاریخی که از این قطعه مستفاد می‌شود به فرادیس جنان شتافتند» (شوشتری، ۱۳۹۲: ۵۱۳/۴). این همان گزارشی است که منابع تذکره‌ای پس از آن و پژوهش‌هایی که بیشتر ذکر شد، مبنای سخن خود درباره درج این آیه بر سنگ‌نوشته قبر خواجه قرار داده‌اند، اما مبنا و استناد قاضی نورالله چیست؟

دست‌کم آنچه از گزارش قاضی نورالله روشن و مسلم است، وی به کتاب جامع التواریخ خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی دسترسی داشته است؛ زیرا به تصریح در بخش دوم روایت خود، از این کتاب یاد کرده است. در وهله نخست به نظر می‌رسد همه محتوای بخش دوم از جامع التواریخ گرفته شده و این بدان دلیل است که وی با آوردن این جمله که «در جامع التواریخ خواجه رشید مذکور است که...» (شوشتری، ۱۳۹۲: ۵۱۲/۴)، دست‌کم چنین می‌نماید که مطالب خود را از آن کتاب گرفته است.

بررسی متن یادشده و مقایسه آن با جامع التواریخ نشان می‌دهد که در کلیت محتوای گزارش، شامل «وصیت خواجه مبنی بر دفن در حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup>»، «برخورد کردن با محل دفن از پیش‌کنده شده برای خلیفه ناصر عباسی» و سرانجام «کشف تاریخ احداث آن محل با تاریخ تولد خواجه»، با متن جامع التواریخ یکی است. با این توضیح که متن مجالس المؤمنین در مقایسه با جامع التواریخ صبغه شیعی بیشتری دارد؛ به گونه‌ای که نشانه‌های احترامی مرسوم در متن، نسبت به حرم ائمه شیعه، مانند «مشهد مقدس معلی مزکی»، «علی مشرفها الثناء و التحية» و «ارض مقدس» آورده شده است (شوشتری، ۱۳۹۲: ۵۱۳/۴).

گفتنی است همه مطالب بدان تفاوت محدود نمی‌شود. قاضی نورالله در بخشی از این گزارش، در بیان دلیل دفن شدن خواجه در این مدفن، نوشته است که «و چون علامه سعید به پاسبانی درگاه عرش اشتباه آل عبا انگشت‌نما بوده لهذا به موجب ﴿كَلِمُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ در آن مکان کثیرالفیضان دفین گردید» (شوشتری، ۱۳۹۲: ۵۱۳/۴). بنابراین روشن می‌شود که قاضی نورالله تأکید ویژه‌ای بر این آیه شریفه داشته و در فاصله چند سطر، دو بار آیه مذکور را نقل کرده است. در مرتبه نخست، مدعی است که در سنگ‌نوشته پیرامون مدفن خواجه حک شده و در مرتبه دوم آن را به عنوان حکمی قرآنی که مطابق آن پیروان و ارادتمندان ائمه شیعه<sup>(ع)</sup> از موهبت خاصی بهره‌مند خواهند شد، روایت کرده است.

هرچند درباره دلایل قطعی مدّ نظر قاضی نورالله هنگام طرح این روایت، به صورتی مسلم نمی‌توان قضاوت کرد، اما شاید طرح برخی مطالب بتواند وجوه محتمل و مؤثر در پدید آمدن آن را روشن سازد. وی کتاب خود را در شبه‌قاره هند نوشته است، اما شاید بتوان گفت موضوع از دست رفتن حوزه جغرافیای سیاسی عتبات و حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> در منازعات میان دو حکومت ایران و عثمانی و جدا شدن آن از قلمرو «شیعی» صفویه و واقع شدن در قلمرو عثمانی به عنوان عاملی عاطفی در نشان دادن ارادت خود به ائمه<sup>(ع)</sup> و پاسداری از بقعه وی، در طرح این موضوع تأثیرگذار بوده است؛ هرچند نمی‌توان از آن به عنوان عامل قاطع و قطعی سخن گفت.

باید توجه کرد که دولتمردان حکومت عثمانی هم به دلیل دیدگاه‌های مذهبی و هم به سبب اتخاذ تدابیر سیاسی، احترام و حرمت ویژه‌ای برای بقاع متبرکه شیعیه قائل بودند، اما همین موضوع که آن بقعه متبرکه در قلمرو دشمن صفویه واقع شده بود، می‌توانست دست‌مایه‌ای برای نشان دادن احساسات مذهبی در این زمینه باشد. افزوده شدن دلالت‌های متنی مانند «پاسبانی درگاه عرض اشتباه» به گزارش مرگ خواجه نصیرالدین در روایت جامع التواریخ، شاهدهی برای این موضوع می‌تواند باشد.

دیگر اینکه افزودن آیه سوره کهف به گزارش زندگی خواجه نصیرالدین، از این نظر که «کلب» اصحاب کهف با گزاره پذیرفته‌شده و مشهور زمانه قاضی نورالله، یعنی «کلب آستان» امام معصوم<sup>(ع)</sup><sup>۱</sup>، نزدیکی دارد، به احتمال در طرح این افزوده نیز تأثیرگذار بوده است؛ چنان‌که شاه‌عباس اول در سراسر کتاب روزنامه ملا جلال با لقب مشهور «کلب آستان علی»<sup>۲</sup> خوانده شده است (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۱۸). از این رو، افزوده قاضی نورالله در روایت یادشده، از نگاه خواننده آن روزگار پذیرفتنی‌تر می‌نمود.

۱ مناسبت معنایی برای درج آیه شریفه مذکور در سنگ قبر خواجه و ارادت به امام شیعه<sup>(ع)</sup>، به این ترتیب بوده که تشبیهی میان «اصحاب کهف» و «امام شیعه»<sup>(ع)</sup> از یک سو و «سگ اصحاب کهف» و پیرو امام شیعه<sup>(ع)</sup> (یعنی خواجه) وجود دارد. در روایت قرآن، سگ اصحاب کهف به سبب همراهی و هم‌نشینی با اصحاب کهف در آن عزیمت الهی به غار، توانست از میان جامعه گمراه و کافر زمانه خود هدایت شود و در مقایسه با انسان‌های گمراه آن روزگار، به تعالی برسد. درباره خواجه نصیرالدین نیز گمان می‌رود چنین تشبیهی میان محل دفن پیرو امام<sup>(ع)</sup> (یعنی خواجه نصیرالدین) و مشهد امام شیعه<sup>(ع)</sup> مدّ نظر بوده است. همچنین در مضمون روایت قرآنی، موضوع «سعادت و وفای سگ اصحاب کهف» مورد توجه مفسران قرار گرفته است (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۰ / ۲۴۴). از این رو، گزارش درج آن در سنگ قبر خواجه می‌تواند چنین برداشتی را در خاطر متبادر سازد.

۲ این رویکرد نقطه عطفی در مسیر سیاست‌های مذهبی شاهان صفویه تلقی شده که مطابق آن کفه ترازو را از مرکزیت بقاع و خانقاه اردبیل به سود «کلب آستان علی»<sup>(ع)</sup> سنگین‌تر کرده است (ملویل، ۱۳۹۷: ۶۳).

با این همه می‌توان تحلیل‌های یادشده را به سادگی به یک سو نهاد و با این دیدگاه هم‌داستان شد که در واقع انتساب این آیه بر مدفن خواجه، بیش از همه از آن روی بوده که بر «تشیع» وی و القای نوعی تشخیص و منزلت ویژه برای نشان دادن ارادت خواجه به امام معصوم<sup>(ع)</sup> تأکید شود.

علاوه بر دلایل و احتمال‌هایی که برای پدید آمدن این بخش از گزارش مدفن خواجه نصیرالدین مطرح است، می‌توان پذیرفت که منابع معتبر و موثقی برای اثبات درج آیه شریفه در پیرامون مدفن خواجه، در روزگار پیش از صفویه در دست نیست و براساس اسناد و شواهد موجود، مجالس المؤمنین را باید (با فاصله زمانی بیش از سه قرن) پدیدآورنده روایت اخیر دانست. افزون بر این، دلایل دیگری هم در دست است که درباره دقت و اعتبار روایت قاضی نورالله درباره درج آیه شریفه، می‌توان تردید کرد:

نخست همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، قاضی نورالله زندگی و نوشتن آثار خود را بر مدار تقویت و ترویج مذهب تشیع نوشته است و ظاهراً در این راه از هیچ اقدامی فروگذار نمی‌کرد و چنان که در سطور قبل گفته شد، روایتی در دست است که نشان می‌دهد محتوای متن مجالس المؤمنین موجب دشمنی یا خصومت مذهبی علیه او شده بود و کسانی بر همین نیت به جان وی تعرض کردند و بدین ترتیب بود که در میان شیعیان به لقب «شهید ثالث» شهرت یافته است. از همین روست که درباره محتوای گزارش مجالس المؤمنین تردیدهایی مطرح شده است و برخی معتقدند که قاضی نورالله فراتر از اسناد تاریخی رفته و به منظور تقویت تشیع مطالب خود را آورده و در این راستا «هرکس را خواه واقعاً شیعه و خواه به مناسبتی بسیار ضعیف منسوب به تشیع بوده است در شمار شیعیان» آورده و به لقب «شیعه‌تراش» شهرت پیدا کرده است (صفا، ۱۳۷۸: ۱۷۰۷/۵). اگرچه درباره تشیع خواجه نصیرالدین تردیدی وجود ندارد، اما می‌توان براساس گفته‌های پیشین، این دیدگاه را مطرح کرد که افزوده قاضی نورالله به محتوای روایت جامع التواریخ، در همین راستا بوده و او خواسته است ارادت خواجه را به خاندان اهل بیت<sup>(ع)</sup> و امام شیعه پررنگ‌تر نشان دهد.

دلیل دیگر برای ضعیف بودن اعتبار افزوده مجالس المؤمنین بر گزارش جامع التواریخ، آن است که تنها تعدادی از تذکره‌نویسان متأخر در جهان تشیع گزارش نورالله شوشتری را پذیرفته‌اند. این گروه از قرار معلوم بدون نقد و ارزیابی، وثاقت گزارش مجالس المؤمنین را پذیرفته‌اند که

در میان آنها باید به نویسنده *ریاض الجنه*<sup>۱</sup> (زنوزی، ۱۳۹۰: ۱۵۵/۵)، *روضات الجنات* (خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۱۹/۶) و *ریحانة الادب* (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۸۱/۲) اشاره کرد. البته از سویی نویسندگان سرشناس و پرآوازه دیگری در همان دوره صفویه و یا در دوره متأخر وجود دارند که روایت *مجالس المؤمنین* درباره مدفن خواجه نصیرالدین را نیاورده‌اند و به نوعی می‌توان گفت آن را نپذیرفته‌اند.

از جمله آنان تذکره‌نویس پرآوازه جهان تشیع «عبدالله بن عیسی بیگ افندی» نویسنده کتاب *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* را می‌توان مثال زد که در روزگار صفویه زندگی می‌کرد و پیشتر به او اشاره شد. وی از معدود نویسندگانی است که درباره محل دفن خواجه نصیرالدین تردیدهایی پیش آورده و دو محل مقدس دیگر اهل تشیع را به عنوان محل دفن خواجه نصیرالدین ذکر کرده، ولی با طرح سند خود یعنی *جامع التواریخ* آن را برگزیده و ترجیح داده است (افندی، ۱۴۳۱: ۱۶۱/۵). بنابراین هنگامی که چنین نویسنده‌ای آگاه به روایت‌های مختلف و آشنا به متون موثق و نزدیک به دوره قاضی نورالله، از روایت *مجالس المؤمنین* سخن به میان نیاورده، ضروری است که در اصل روایت تردید کرد.

در روزگار متأخرتر، نویسنده کتاب *قصص العلماء هم به جای مجالس المؤمنین*، به کتاب *جامع التواریخ* استناد کرده است (تنکابنی، ۱۳۸۰: ۳۶۵). درحالی‌که میرزا محمد تنکابنی صاحب اثر یادشده (متوفای ۱۳۰۲ق)، هم به *مجالس المؤمنین* دسترسی داشته و هم در روایت زندگی خواجه نصیرالدین، درباره رساله‌ای که خواجه درباره «عقائد» نوشته، آورده است: «قاضی نورالله در کتاب *مجالس آن رساله* را نقل نموده است» (تنکابنی، همان، ۳۶۶). از این سخن پیداست که روایت *مجالس المؤمنین* درباره خواجه را به دقت مطالعه کرده و از این رو به احتمال زیاد از روایت درج آیه شریفه بر مدفن خواجه آگاهی داشته، اما با این حال از آوردن آن در گزارش خود چشم‌پوشی کرده است.

گفتنی است درباره نیت تنکابنی نسبت به این موضع‌گیری‌اش نمی‌توان به قطع و یقین سخن گفت. برای نمونه، نمی‌توان گفت خود به زیارت حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> و خواجه نصیرالدین

۱ مدرس رضوی در پژوهش‌های خود که به نوعی در زمینه شناخت خواجه نصیرالدین پیشگام است، ضمن تصریح به منابع تاریخی مطلب خود درباره سنگ‌نوشته خواجه، تأکید کرده است که این مطالب مستند به دو کتاب *مجالس المؤمنین* و *ریاض الجنه* است (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۶۰).



رفته و چنان چیزی را ندیده<sup>۱</sup> و از این رو در آن تردید کرده است. ادعای چنان عزیمتی و رسیدن به آن نتیجه، به هر حال فاقد مستندات تاریخی است، اما دست کم می‌توان گفت آن سخن از نظر کسانی چون تنکابنی آن اندازه اعتبار و اهمیت تاریخی نداشته تا در بازنویسی زندگی و تذکره خواجه، آن را در اولویت قرار دهد.

سرانجام می‌توان گفت با توجه به اینکه تذکره‌نویسان یاد شده که خود از بزرگان شیعه بودند، اگر اعتباری برای این گزارش به خصوص در کتاب *مجالس المؤمنین* قائل بودند، اشاره‌ای به آن می‌کردند، اما به جای آن به متن *جامع التواریخ* مراجعه کرده و همان را مبنای سخن خود قرار داده‌اند.

### نتیجه‌گیری

دست‌آورد این پژوهش نشان می‌دهد که در تاریخ‌نگاری زندگی خواجه نصیرالدین طوسی، اصل گزارش درج آیه شریفه ﴿كَلِمَةً بَاسِطُ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ بر لوح مدفن خواجه نصیرالدین در حرم و مشهد امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup>، مبتنی بر اسناد تاریخی موثق نیست و منابع متقدم و معتبر درباره آن آگاهی به دست نمی‌دهند و پژوهشگران تاریخ نیز به دلایل گوناگون، از جمله آوازه ارادت خواجه نصیرالدین طوسی به اهل بیت<sup>(ع)</sup>، این روایت را غیرتاریخی ندانسته و در آن تردید یا تشکیک نکرده‌اند.

بر اساس کاوش انجام شده در متون متقدم و متأخر، روشن می‌شود که نخستین منبعی که چنان مطلبی را دربرداشته و مبنای روایت‌ها و گزارش‌های پس از خود شده، کتاب *مجالس المؤمنین* قاضی نورالله شوشتری است. اما گذشته از چند تذکره‌نویس متأخر که همان سخن و گفته با قاضی نورالله را درباره این موضوع بازگفته و با سخن او همراه شده‌اند، در مقابل شماری دیگر از جمله تذکره‌نویسان سرشناس و معتبری چون عبدالله افندی در اواخر روزگار صفویه، روایت قاضی نورالله را نپذیرفته‌اند و این امر در میان تذکره‌نویسان دوره قاجاریه نیز تداوم داشته است و محمد تنکابنی همانند افندی، به تذکره نورالله شوشتری به عنوان یکی از بزرگان شیعه، اعتنا نکرده و تنها گزارش *جامع التواریخ* را به عنوان منبع موثق دانسته و در اثر خود درج کرده است.

۱ حسب مشاهده میدانی از محل کنونی دفن خواجه و آثار بر جای مانده در کاظمین نیز نمی‌توان روایت قاضی نورالله شوشتری را تأیید کرد.

اگرچه به طور دقیق معلوم نیست که قاضی نورالله این سخن و گفته را از کجا و براساس چه سند تاریخی مطرح کرده است، اما پژوهش‌های تاریخی درباره مجالس المؤمنین و شخص قاضی نورالله نشان می‌دهد که روش تاریخ‌نویسی و تذکره‌نگاری وی به منظور دفاع از تشیع بوده و در این روش و در این راه، فراتر از اصل روایت تاریخی پیش رفته است. همچنین می‌توان گفت قاضی نورالله در افزودن این آیه به گزارش محل دفن خواجه، از مضمون رایج زمانه خود یعنی «کلب» یا نگهدار آستان اهل بیت<sup>(ع)</sup> که از سوی حکومت صفویه و به‌ویژه از روزگار شاه‌عباس اول ترویج می‌شد، متأثر بوده و یا دست کم زمینه طرح و پذیرش آن را فراهم کرده است.

علاوه بر منابع تاریخی متأخر که از دوره صفویه به بعد درباره درج آیه مذکور اطلاعی به دست می‌دهند، سهو و عدم احتیاط پژوهشگران دست کم طی هشت دهه نیز قابل درنگ است. این دسته از پژوهشگران در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، هنگامی که به این بخش از زندگی خواجه نصیرالدین رسیده‌اند، به روایت متأخر و مشکوک مجالس المؤمنین تکیه کرده و آن را مبنای سخن خود قرار داده‌اند. با توجه به ارادت خواجه به امامان شیعه<sup>(ع)</sup> و جایگاه اهل بیت<sup>(ع)</sup> در اندیشه و زندگی خواجه، واقعیت این گزارش در زندگی خواجه و درج بخشی از آیه شریفه بر مدفن وی قابل پذیرش نموده است، اما به هر روی واقعیت اسناد تاریخی خلاف آن را تأیید می‌کند و با وجود ارادت خواجه به امامان شیعه<sup>(ع)</sup>، پذیرش درج آیه شریفه بر پیرامون مدفن خواجه و حرم امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> قابل پذیرش نیست.

## منابع و مآخذ

- ابن عبری، ابوالفرج یوحنا (۱۳۷۷)، تاریخ مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن طقطقی، محمدبن علی (۱۳۶۰ق)، الفخری فی الاداب السلطانیة و الدول الاسلامیه، بیروت: دار صادر.
- ابن فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۱)، الحوادث الجامعه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ..... (۱۳۷۴)، مجمع الآداب فی معجم الاقناب، به تصحیح محمد کاظم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن قیم جوزیه، ابی‌عبدالله شمس‌الدین محمد (۱۴۳۲ق)، إغاثة اللهفان فی مصابید الشیطان، تصحیح محمد عزیر شمس و مصطفی بن سعید ایتیم، ج ۲، جده: مجمع الفقه الإسلامی.

- افندی، عبدالله بن عیسی (۱۴۳۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ج ۵، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- بناکتی، ابوسلیمان داود (۱۳۴۸)، *روضه اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب*، تصحیح جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.
- تنکابنی، میرزا محمد (۱۳۸۰)، *زندگی دانشمندان (قصص العلماء)*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور.
- جواد، مصطفی (۱۳۳۶)، «اهتمام نصیرالدین الطوسی به احیاء الثقافة الاسلامیة ایام المغول»، *یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۴)، *توبه: الایوبه الی التوبه من الحویه*، قم: نشر الف. لام. میم.
- حسینی، حجت الحق (۱۳۹۵)، *کتابشناسی جامع خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، «سه نوآوری خواجه نصیر»، *همایش بزرگداشت روز حکیم خواجه نصیرالدین طوسی*، انتشار یافته در سایت مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۱/۱۰/۱۵.
- <https://www.cgie.org.ir/fa/news/115823>
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب‌السیر*، ج ۳، تهران: خیام.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰)، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، ج ۶، قم: دهقانی (اسماعیلیه).
- ربانی، محمدحسن (۱۳۹۵)، *درسهایی از تاریخ ققیهان شیعه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ربیعی، سمیه (۱۳۹۶[الف])، «قاضی نورالله شوشتری»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی*، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۵، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ..... (۱۳۹۶[ب])، «مجالس المومنین»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی*، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۵، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- رحیم‌لو، یوسف (۱۳۷۰)، «ابن‌عبری»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۴۲۱ تا ۴۲۷.
- زنوزی، محمدحسن الحسینی (۱۳۹۰)، *ریاض‌الجنه من الروضة الرابعة*، تحقیق علی ربیعی علامرودشتی، به اهتمام علی صدرایی، ج ۵، قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شبانکاره‌ای، محمدبن علی (۱۳۷۶)، *مجمع‌الانساب*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۹۲)، *مجالس المؤمنین*، تصحیح ابراهیم عرب‌پور و دیگران، ج ۴، مشهد: آستان قدس رضوی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۵، تهران: فردوس.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۰)، «المقدمه فی ذکر مناقب علی بن ابی‌طالب<sup>(ع)</sup>»، *هفده رساله فارسی*، به کوشش محمود فاضل، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- عطار نیشابوری (۱۳۹۷)، *تذکرة الاولیاء*، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲،

- تهران: سخن.
- فرحات، هانی نعمان (۱۳۸۹)، اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران: میراث مکتوب.
  - لک علی‌آبادی، محمد (۱۳۸۹)، دانش‌گان: شرح حال و کرامات اولیای الهی، قم: هنارس.
  - مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه و اللقب یا کنی و القاب، ج ۲، تهران: خیام.
  - مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۵۴)، احوال و آثار قدوه محققین و سلطان حکما و متکلمین استاد بشر و عقل حادی عشر ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی ملقب به نصیرالدین، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
  - مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۱۷)، «خواجه نصیرالدین طوسی»، ارمان، دوره ۱۹، ش ۹ و ۱۰، صص ۶۵۱-۶۶۴. <https://ensani.ir/file/download/article/20120419203023-5165-713.pdf>
  - مدرسی زنجانی، محمد (۱۳۷۹)، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: امیرکبیر.
  - مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲)، تاریخ‌گزیده، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
  - معصومی همدانی، حسین (۱۳۹۱)، «خواجه نصیرالدین طوسی»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۳، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
  - ملویل، چارلز (۱۳۹۷)، شاه‌عباس و سفر زیارتی او به مشهد مقدس، ترجمه یزدان فرخی و قدرت‌الله رضایی، تهران: نگارستان اندیشه.
  - منجم یزدی، ملا جلال‌الدین (۱۳۶۶)، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران: وحید.
  - مینوی، مجتبی (۱۳۸۷)، مقدمه بر اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
  - ..... (۱۳۹۶)، چهار طوسی بزرگ: فردوسی، خواجه نظام‌الملک، محمد غزالی، خواجه نصیرالدین، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری فرهنگ ایران و اسلام.
  - نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸)، تفسیر آسان، ج ۱۰، تهران: اسلامیه.
  - نخجوانی، هندوشاه (۱۳۱۳)، تجارب السلف، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: فردین.
  - نورانی، عبدالله (۱۳۸۳)، مقدمه بر کتاب احویة المسائل النصیریة، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
  - واله داغستانی، علیقلی (۱۳۸۴)، تذکره ریاض الشعرا، مقدمه، تصحیح و تحقیق سید محسن ناجی نصرآبادی، ج ۴، تهران: اساطیر.
  - وصاف شیرازی، عبدالله بن فضل‌الله (۱۳۳۸)، تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
  - وفانی، عبدالوحید (۱۳۷۲)، خواجه نصیر؛ یاور وحی و عقل، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
  - وکیلی، محمدحسن (۱۳۹۵)، عرفان و حکمت، دفتر اول، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و

معارف اسلام.

- ویدمان، آیلهارد (۱۳۹۱)، «خواجه نصیرالدین طوسی»، استاد بشر؛ پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه سارا حاج حسینی، گزینش و ویرایش حسین معصومی همدانی و محمدجواد انواری، تهران: میراث مکتوب.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۹۴)، جامع التواریخ (تاریخ مبارک غازانی)، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: میراث مکتوب.

### منابع لاتین

- Daiber, H (2000), "al-Tusi", *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, p.746-750.
- Lane, George E (2018), "ṬUSI, NAṢIR-AL-DIN," *Encyclopedia Iranica*, online edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/tusi-nasir-al-din-bio> (accessed on 19 April 2018).
- Nasr, Seyyed Hossein (1996), "Muhammad ibn Muhammad Nasir al-Din Tusi" (ed. Mehdi Amin Razavi), *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Curzon Press, Richmond.

### List of Sources with English handwriting

- Afandi, 'A (2009), *Riżā al-'Olamā*, vol.5, Beirut: Tārīk al-'Arabi. **[In Arabic]**
- 'Attar Neyšāburi (2018), *Tazkarah al-Awliyā*, edited by Moḥammad Reżā Šafiei Kadkani, Vol. 2, Tehran: Soḡan. **[In Persian]**
- Banākati, A (1969), *Roza Ole al-bāb fi ma'refate al-tawārīk wa al-ansāb*, Edited by j. Šo'ār, Tehran: Anjoman e āṭār wa mafāker e Farḡangi. **[In Persian]**
- Daiber, H (2000), "al-Tusi", *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, p.746-750.
- Ebn-e 'Ebari, A (1998), *Tārīk-e Moḡtasar al-dowal*, tarjomeye A. Āyati, Tehrān: Elmi-Farḡangi. **[In Persian]**
- Ebn-e Fowati, K (2002), *Al-ḡawadeḡ al-fāme'a*, tarjomeye A. Āyati, Tehrān: Anjoman e āṭār wa mafāker e Farḡangi. **[In Persian]**
- Ebn-e Tiqtaqā (1941), *Al-Fakri fi Ādāb al-Solṡāniye wa Al-Dowal e Al-Eslāmiye*, Beirut, Dār al-Sāder. **[In Arabic]**
- Ebn-e Qayyem e Juziye (2010), *Eḡāṡatol laḡfānfi mašāyed al-šayṡān*, Edited by M. 'Ozayr Šams & Mošṡafā Ebn-e Sa'id, vol.2, Jadde, Maḡma' al-feḡh al-Eslāmi. **[In Arabic]**
- Farḡāt, Hāni Na'mān (2010), *Andišeḡāye Falsafi va Kalāmi Kāje našir al-dinal-tusi*, translated by ḡolāmreżā Jamsīdneżād Awwal, Tehran: Mirāṡe Maktoob. **[In Persian]**
- Hamedāni, R (2015), *jāme al-tavārīk (tārīk e mobārak e ḡāzāni)*, Tašḡiḡ e M. Rošan va M. Musavi, Tehrān: Mirāṡ e Maktub. **[In Persian]**
- ḡasanzāde ye āmoli, ḡasan (2005), *Toba: Al-Oba ela al-toba men a;-ḡoba*, Qom: Alef.Lām. Mim. **[In Persian]**

- Hosaini, H (2016), *Ketābšenāsi y-e Jāme' Kāje naṣir al-dinal-tusi*, Tehran: Enteshārāt e Dānešgāh e ṣan'ati Khwaja Nasir al-Din al-Tusi. **[In Persian]**
- jawād, M (1957), “Ehtemām e Kāje naṣir al-dinal-tusi be ehiā' al-ṭeqāfat al-eslāmiye ayyāme al-moḡol”, *Dar Yādnāme ye Kāje naṣir al-dinal-tusi*, Tehran: Dānešgāh e Tehran. **[In Persian]**
- Kāndmīr, Ġiyāt ul-dīn (2001), *Ḥabīb ul-sīyar fī Aḡbār Afrād-e Baṣar*, vol. 3, Tehran: kayām. **[In Persian]**
- Kānsāri, Moḥammad Bāqer (2011), *Rawzat al-Jannāt fī Aḥvāl al-Ulama wa al-Sādāt, Asadollāh Ismāīliye*, vol. 6, Qom: Dahāqāni. **[In Persian]**
- Qosropanāh, A (2015), “Se Noāvāri Kāje naṣir”, *Soḡanrāni dar Hamāyeš e Bozorgdāšt-e Rooz-e ḥakim Kāje naṣir al-dinal-ṭusi*”, enteshār yāfte dar sāyt-e Markaz-e Dāyerat-al-Ma'āref-e Bozorg-e Islāmi, tariḡ-e dastresi 15/10/1401, be nešāni: <https://www.cgje.org.ir/fa/news/115823> **[In Persian]**
- Lake 'Ali Ābadi, Moḥammad (2010), *Delšodegān: Šarḥ e ḥāl va Karāmāt-e Awliyā-e Ilāhi*, Qom: Honāras. **[In Persian]**
- Lane, George E (2018), “ṬUSI, NAṢIR-AL-DIN,” *Encyclopedia Iranica*, online edition, 2018, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/tusi-nasir-al-din-bio> (accessed on 19 April 2018).
- Ma'šūmi e Hamedāni, H (2012), “Kāja Naṣir al-Din Ṭusi”, *Dānešnāmeḥ-ye Adab-e Fārsi*, edited by Ismā'il Saā'dat, Tehran: Vol. 3, pp. 74-78. **[In Persian]**
- Melvill, Charles (1397), *Šāh 'Abbās va Safar-e Ziyārati ye U be Mašhad e Moqaddas*, translated by Yazdan Farroḡi and Qodratollāh Rezāee, Tehran: Negārestān e Andīseh. **[In Persian]**
- Minavi, Mojtabā (2008), “Moqaddameh bar Aḡlaq-e Naṣiri”, edited by Mojtabā Minavi and 'Alireza Ḥeydari, Tehran: Kārazmi. **[In Persian]**
- Minavi, Mojtabā (2017), *Čāḥāar Ṭusi-ye Bozorg: Ferdowsi, Kāja Nizām al-Mulk, Muḥammad Ġazāli, Kāja Naṣir al-Din*, Tehran: Moasese ye Farhangi va Honari ye Farhang e Irān va Islām Cultural and Artistic Institute. **[In Persian]**
- Modarres e Ražavi, Moḥammad Taqi (1975), *Aḥvāl va Āqāṭar Qudwat-e Moḥaqeqin va Sulṭān-e Ḥokamā va Motakallamin Ustād e Bašr va Aql e Hādi 'Ašar Abu Ja'far Moḥammad ibn Moḥammad ibn Ḥasan Ṭusi Mulaqab be Naṣir al-Din*, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Irān. **[In Persian]**
- Modarres e Tabrizi, Moḥammad 'Ali (1995), *Reyhānat ol-Adab fī Tarājim al-Ma'ruḡin bil-Kumya wa al-Laḡab ya Kumya wa Alqāb*, Tehran: Kayyām. **[In Persian]**
- Modarresi Čāhārdehi, Mortazā (1938), “Kāje naṣir al-dinal-ṭusi 5”, *Armaḡān*, Vol. 19, Nos. 9 and 10, pp. 651-664. <https://ensani.ir/file/download/article/20120419203023-5165-713.pdf> **[In Persian]**
- Modarresi Zanjani, Mohammad (2000), *Sargodašt va 'Aqaid-e Falsafi Kāje naṣir al-din al-ṭusi*, vol.2, Tehran: Amir Kabir. **[In Persian]**
- Mostofi, Ḥamdullah (1983), *Tāriḡ-e Gozideh*, edited by 'Abdolḥossein Navāee, Tehran:

- Amir Kabir. **[In Persian]**
- Monajjem Yazdi, Mullāh Jalāl (1987), *Tāriḳ-e 'Abbasīyah yā Rouznāmeḥ-ye Mullāh Jalāl*, edited by Seyfollāh Vaḥid Niā, Tehran: Vaḥid. **[In Persian]**
  - Najafi Ḳomeini, Moḥammad Javād (1398), *Tafsīr-e Asan*, vol.10, Tehran: Islāmīeh. **[In Persian]**
  - Naḳjavāni, Hindušāh (1934), *Tajāreb ol-Salaf*, edited by 'Abbās Iqbāl, Tehran: Fardin. **[In Persian]**
  - Nasr, Seyyed Hossein (1996), "Muhammad ibn Muhammad Nasir al-Din Tusi" (ed. Mehdi Amin Razavi), *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Curzon Press, Richmond.
  - Nurāni, 'Abdollah (2004), "Moqaddameh", in *Ajwiba al-Masāil al-Naširīyeh*, edited by 'Abdollah Noorāni, Tehran: Paḏuhešgāh e 'olum e ensāni va moṭāle'at e farhangi. **[In Persian]**
  - Rabbāni, Moḥammad Ḥasan (2016), *Dars-hāi az Tariḳ-e Foqahā-ye šī'a*, Tehran: Sazmān-e Tabliḡāt-e Eslāmi. **[In Persian]**
  - Rabi'ei, Somayeh (2017[A]), "Qāzi Noorollāh e Šuštari," *Dānešnāmeḥ-ye Adab-e Fārsi*, edited by Ismā'il Saā'dat, Tehran: Vol. 5, pp. 178-181.
  - Rabi'ei, Somayeh (2017[B]), "Majāle al-Mo'menin," *Dānešnāmeḥ-ye Adab-e Fārsi*, edited by Ismā'il Saā'dat, Tehran: Vol. 5, pp. 685-687. **[In Persian]**
  - Raḥimloo, Youssef (1991), "Ibn 'Abri," in *Dāyerat-al-Ma'āref-e Bozorg-e Islāmi*, supervised by Kāzem Mousavi Bojnordi, Tehran: Bonyād e Dāyerat-al-Ma'āref-e Bozorg-e Islāmi, vol. 4, pp. 421-427. **[In Persian]**
  - Šafā, Dabihollāh (1999), *Tāriḳ-e Adabiyāt dar Irān*, vol.5, Tehran: Ferdows. **[In Persian]**
  - Šabānkāre'ī, Moḥammad (1984), *Majma' ul-Ansāb*, ed. Mir Hashem Mohadeth, Tehran: Amīr Kabīr. **[In Persian]**
  - Šuštari, Qāzi Noorollāh (2013), *Majālis al-Mu'minin*, edited by Ebrāhim Arabpour, Maṅšūr Setāyeš, Moḥamadrezā Moḥamadiān, Moḥamadḥasan Ḳazā'ī, Moḥamad'ali 'Alidūst Vol. 4, Mašhad: Āstān e Quds Raḏavi. **[In Persian]**
  - Ṭusi, Našir al-Din (2011), "Al-Muqaddimah fi Ḍiḳr Manāqib 'Ali ibn Abi Ṭālib (PBUH)," in *Hefadeh Resāla ye Fārsi*, edited by Maḥmoud Fāzel, Tehran: Ketābkāne ye Majlis e Šorāye Eslami. **[In Persian]**
  - Tonakāboni, M (2001), *Zendegi e Dānešmandān*, Tehran: Moaese ye Farhangi Entesārāti ḥozur. **[In Persian]**
  - Vafāi, 'Abdolvaḥid (1993), *Ḳāja Našir, Yāvar-e Vaḥy va 'Aql*, Tehran: Markaz-e Čāp va Našr-e Sāzemān-e Tabliḡāt-e eslāmi. **[In Persian]**
  - Vakili, Moḥammad Ḥasan (2016), *Erfān va Ḥikmat*, Daftar e avval, Mašhad: Moasese ye moṭāle'at rāhbordi ye 'olum va ma'āref e eslāmi. **[In Persian]**
  - Vāleh Dāḡestāni, 'Aliqoli (2005), *Tazkareh ye riyāḏ al-šo'arā*, edited by Moḥsen Nāji Našrābādi, vol.4, Tehran: Asātir. **[In Persian]**
  - Wasāf, 'Abdullāh ibn Faḏlullāh e Širāzi (1959), *Tazfīyat al-Amšār wa Tazfīyat al-'Ašār*,

Tehran: Ketābkāne ye Ibn Sinā. **[In Persian]**

- Widemān, Eilhard (1391), “Ḳāja Naṣir al-Din ṭusi”, translated in Persian by Sarā Ḥāj Ḥosseini, in Ustād Bašar: Pažuheš-hāi dar Zendeḡi, Ruzgār, Falsafeh va Ilm-e Ḳāja Naṣir al-Din ṭusi, selected and edited by Ḥosseini Ma’šumi Hamadāni and Moḡammad Javād Anvari, Tehran: Mirāṭe Maktoob. **[In Persian]**
- Zanouzi, Moḡammad Hasan al-Hosseini (2011), *Riyāz al-Jannah min al-Rawżah al-Rābi’ah*, edited by ‘Ali Rafiei ‘Alāmarvdašti, vol. 5, Qom: Ketābkāneh-ye Hazrat Āyatollāh Mar’āši Najafi. **[In Persian]**



## بسمه تعالی

### خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۳۲۰.۰۰۰ تومان

تک شماره: ۸۰.۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹

به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

### برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

# Content

<b>The Religious policy of the Union of Soviet Socialist Republics towards the Muslim people of the Republic of Azerbaijan</b>	Hamid Basiratmanesh Amir Azimi Dolatabadi Mohammad Mahmoudikia Davoud Dashtbani	7
<b>The Political Functions of Bribery in the Internal Relations of the Safavid Era and Its Consequences</b>	Farzad Khoshab Allaudin Shahrokhi	29
<b>Assessing the Intellectual Underpinnings of the Hojjatieh Society and Evaluating the Attitudes of Tehran's Youth Towards Passive Awaiting</b>	Majid Rezaeian Arezu Ghiyasvand	53
<b>Analysis of the Relationships of Shia Scholars with the Government; From the Safavids to the Early Qajar Dynasty</b>	Ali Salari Shadi Nayereh Dalir	79
<b>Examining Instances of Crimes and Punishment of Criminals from the Beginning of Abbasid Caliphate to al-Mutawakkil era</b>	Farid Sadeghi Saeed Tavoosi Masroor	107
<b>A Verse from Surah Al-Kahf at the Tomb of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi</b>	Yazdan Farrokhi	133



# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Research Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M.Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J.Kianfar

## **THE EDITORIAL BOARD**

Akbari, M.A, Professor of Iranian History, Shahid Beheshti University

Bazoon, E, Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A, Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei, M, Associate Professor of History, Azad University

Ghadimi Gheydari, A, Professor of Iran History, Tabraiz University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Kheirandish, A, Professor of Iran History, Shiraz University

Moftakhari, H, Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M, Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F, Professor of Religion History, Tehran University

Rahnamaei, M.T, Associate Professor Geographi, Tehran University

Mosavi, j, Associate Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

**THE Editorial Board of the Journal of Historical Studies of Islam,  
honors the memory and names of its deceased members.**

**The Late:** Dr. Sadegh Ayinehvand, Dr. Ehsan Eshraghi, Dr.Mohammad Hasan  
Ganji and Dr. Hossein Gharachanloo

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**Farsi Editor:** M. Sorkhi kofi kheili

**English Editor:** Dr. A.Tavakoli

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbaspoor avenue, Tehran, Iran.

**Postal Code:** 14348-86651

Web: [www.pte.ac.ir](http://www.pte.ac.ir)

E-Mail: [fasnameh@pte.ac.ir](mailto:fasnameh@pte.ac.ir)

Samaneh: [journal.pte.ac.ir](http://journal.pte.ac.ir)

Fax: +9821 88676860