

## احیا و تثبیت حوزه علمی قم در ایران معاصر

امیر صفری\*<sup>۱</sup>، علی محمد حاضری<sup>۲</sup>

(دریافت ۱۴۰۰/۰۶/۲۱ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳)

### چکیده

این مقاله به بررسی پیدایش تاریخی حوزه علمی قم در ایران می‌پردازد. استدلال می‌شود که پیدایش حوزه علمی قم در ایران، به‌عنوان رقیبی برای حوزه‌های علمی در عراق عرب، نتیجه هم‌نشینی تغییرات ایجاد شده درون روحانیت و دگرگونی‌های به‌وجود آمده در نیروهای مادی در خاورمیانه بود. برخلاف دیدگاه ارتدوکس و متعارف که به دنبال منشأ استعلایی برای این نهاد دینی است، این مقاله استدلال می‌کند که هم‌زمانی تقریبی پدیدار شدن حوزه علمی قم و دولت مدرن که به‌نوعی در تعارض و تمایز با آن فهمیده می‌شوند، نباید چندان پارادوکسیکال یا متناقض‌نما به نظر برسد. درحقیقت این دو نهاد، با توجه به نیاز روحانیت شیعه برای حفظ و سازماندهی خود در میانه بحران به‌وجود آمده به واسطه اضمحلال امپراتوری عثمانی و تضعیف حوزه عتبات و بی‌جا شدن روحانیت، در تعامل با هم به‌وجود آمدند، به‌طوری‌که نه

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

\*amir.safari۴۱@gmail.com

<http://orcid.org/۰۰۰۰-۰۰۰۱-۷۷۱۶-۳۶۳۱>

۲. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

<http://orcid.org/۰۰۰۰-۰۰۰۱-۸۴۰۸-۲۴۹۷>

جامعه‌شناسی تاریخی \_\_\_\_\_ دوره ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

دولت مدرن در موضع حذف این نهاد «سنتی» برآمد و نه این نهاد «سنتی» در تقابل حاد با امر مدرن برخاست.

واژه‌های کلیدی: قم، حوزه علمیه، ایران، سلسله پهلوی، علما، خاور میانه، قاجار، دولت ملت.

### مقدمه و طرح مسئله

روحانیت شیعه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین گروه‌های اجتماعی در ایران معاصر، در سده‌های اخیر تحولات زیادی را تجربه کرده است. این گروه به‌مرور شکل منسجم و متمرکزی پیدا کرد و در ایران و عراق به یک نهاد منسجم و شبه دیوان‌سالار بدل شد (صبوریان، ۱۳۹۸، ص. ۱۰). شاید بتوان این فرایند انسجام را با تکوین نهاد مرجعیت در قرن ۱۸ (قرن ۱۱ ش) مقارن دانست (همان). پیدایش حوزه علمیه قم در ایران را نیز باید در همین راستا در نظر گرفت. حوزه علمیه قم، به‌عنوان یک نهاد دینی، تاریخ منحصربه‌فرد خود را دارد که کاویدن آن در بستر اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران در اواخر قرن ۱۹ و سال‌های ابتدایی قرن ۲۰ (قرن ۱۲ و ۱۳ شمسی) می‌تواند چشم‌انداز جدیدی را درباره شرایط تکوین این نهاد بگشاید و شناختش را از انحصار «تاریخ قدسی» و «نگرش الهیاتی» برهاند. مدعای اصلی این مقاله این است که شکل‌گیری حوزه علمیه قم (۱۳۰۱ شمسی)، برخلاف تصور رایج درباره «سنتی بودنش»، تباری مدرن دارد و نهادی است که در پی فروپاشی امپراتوری عثمانی (۱۹۱۸-۱۹۲۴/۱۲۹۷-۱۳۰۳)، شکل‌گیری دولت - ملت عراق (۱۹۲۱/۱۳۰۰) و تأسیس یک دولت تمرکزگرا در ایران (۱۳۰۴) «احیا و تثبیت» شد. به بیان دیگر مراد از این گزاره، عطف توجه به هم‌زمان شدن شکل‌گیری این نهاد دینی در فرم جدید آن توسط شیخ مؤسس (آیت‌الله حائری یزدی) و تشکیل نهادهایی است که هم‌زمان با پیدایش

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار

دولت مدرن در ایران پدیدار شدند. شاید عجیب به نظر برسد که «شکل‌گیری مهم‌ترین حوزه آموزش علوم دینی در سده اخیر در ایران، به شکل متناقض‌نما، با روی کار آمدن دولتی ضد دین در ایران هم‌زمان شد» (صبوریان، ۱۳۹۸، ص. ۲۲). به بیان دیگر سربرآوردن این نهاد دینی در ایران معاصر و هم‌زمان شدن آن با شکل‌گیری دولت مدرن از این روی اهمیت دارد که ظاهراً این دو نهاد (حوزه علمیه قم و دولت رضاخان) در تضاد با یکدیگر تصور می‌شوند.

درباره شکل‌گیری حوزه علمیه قم در ایران معاصر اخیراً پژوهش‌هایی مستقل و جدی صورت گرفته است که واجد اهمیت است. برای مثال مجموعه دوجلدی صدسالگی حوزه قم به کوشش رسول جعفریان<sup>۱</sup> اشاره کرد که حاوی مقالاتی مهم و قابل توجه درباره این مرکز دینی است. اما به نظر می‌رسد به جز این مورد اخیر، آنچه درباره تاریخ تکوین و شکل‌گیری حوزه علمیه قم می‌دانیم، از ارائه گزارش‌های جزئی تاریخی یا جای دادن تاریخ حوزه علمیه قم در بند «تاریخ سنتی» فراتر نمی‌روند. برای نمونه محمد رازی در اثر دوجلدی‌اش با عنوان «آثار الحجّه یا دائره‌المعارف حوزه علمیه قم» تلاش کرده به سیاق تاریخ‌نگاران سنتی هر آنچه را درباره تاریخ حوزه علمیه قم موجود بوده است به شکلی مدون عرضه کند. نمونه پژوهش قابل اعتنا تر را می‌توان در مدخل «حائری یزدی» در *دائرةالمعارف ایرانیکا* به قلم حامد الگار یافت.<sup>۲</sup> نویسنده در این مقاله کوشیده است با استفاده از رویکرد زندگی‌نامه‌نگاری، حضور حائری یزدی در قم و تأسیس حوزه علمیه قم را بررسی کند. همچنین اشارات مختصری را می‌توان در این باره در کتاب متحده (۱۹۸۵)<sup>۳</sup> و آبراهامیان (۲۰۰۸)<sup>۴</sup> پیدا کرد. اما همان‌طور که اشاره شد هیچ یک از این آثار نتوانستند احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر

را در بستر تاریخی اجتماعی قرار دهند و نسبت آن با دولت از یکسو و روحانیت از سوی دیگر را روشن کنند.

برای جبران این کاستی، در این مقاله ابتدا تلاش خواهد شد سیری تاریخی از روند تمرکزگرایی در روحانیت شیعه ارائه شود. در ادامه به نسبت نهاد روحانیت با ایران و سلطنت پرداخته خواهد شد و در نهایت احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران در پرتو رابطه دوگانه میان روحانیت و دولت مدرن مورد توجه قرار خواهد گرفت.

### چشم‌انداز نظری و روش

در این پژوهش مطابق با پرسشمان، از روش فرد تاریخی وبر و موردکاوی بهره می‌بریم. در رهیافت تاریخت باوری (که به تبیین تاریخی - تکوینی نیز شناخته می‌شود) پژوهشگر به دنبال کشف قوانین کلی نیست. به عبارت دیگر حوادث خاص تاریخی نمونه‌هایی از یک قانون کلی در نظر گرفته نمی‌شوند. در این رهیافت از یک قانون کلی تبعیت نمی‌شود و اساساً محقق سعی نمی‌کند قانون و یا قوانین عام و جهان شمول را کشف کند. در این افق روش شناختی بر «فرایندهای ویژه‌ای» تأکید می‌شود که از طریق آن‌ها واقعه‌ای خاص تولید می‌شود، به طوری که تبیین تاریخی هویت هستی‌ها و کنش‌های اجتماعی نیازمند درک تحول تاریخی آن‌هاست. به بیان دیگر دانش تاریخی در رویکرد وبری، دانشی منفرد است که در اصطلاح به آن غیرتعمیمی و یا تفریدی اطلاق می‌شود. در این معنا مورخ و محقق حوادث را در دوره خاص تاریخی به عنوان معلول در نظر می‌گیرد. این فهم وبر از تاریخ و تاریخ‌پژوهی با مفهوم قرابت انتخابی او نزدیکی دارد. وبر مفهوم قرابت انتخابی را در لابه‌لای نوشته‌های گوناگون خود از جمله «اقتصاد و جامعه»، «مقدمه‌ای بر اخلاق عملی اقتصادی ادیان جهانی» و «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» مطرح کرد. اما در این کتاب آخر

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
است که او مصرحاً به ایضاح این ایده گام برداشته است. وبر در این کتاب مجموعه‌ای  
از عوامل بنیادی اقتصادی - اجتماعی را دنبال می‌کند که به باور او تجربه اروپایی را از  
تجارب هند و چین متمایز می‌کند و برای پیدایش سرمایه‌داری در غرب اهمیت داشتند.  
به بیان دیگر وبر در این اثر نشان می‌دهد که به «قوانین» تاریخی معتقد نیست، بلکه  
«پیدایش سرمایه‌داری جدید در غرب را نتیجه ترکیب تاریخی ویژه‌ای از رویدادها  
می‌داند» (گیدنز، ۱۳۸۵، ص. ۱۳). خود وبر در فرازی از کتاب *اخلاق پروتستانی و  
روح سرمایه‌داری* این مسئله را به این‌گونه توضیح می‌دهد:

ما فقط می‌خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد کیفیتاً در شکل‌گیری  
این «روحیه» و کمیّتاً در گسترش آن در جهان سهم داشته‌اند و کدام وجوه مشخص  
تمدن سرمایه‌داری از آن ناشی شده‌اند. باتوجه به درهم‌پیچیدگی عظیم تأثیرات متقابل  
میان پایه مادی، صور سازمان اجتماعی و سیاسی، و اندیشه‌ها و مضامین معنوی عصر  
اصلاح ناچار باید به تحقیق درباره وجود هم‌بستگی‌های معینی میان برخی صور  
اعتقادات دینی و اخلاق شغلی و نقاطی که این هم‌بستگی‌ها مشهود است پرداخت.  
درعین حال باید تا حد ممکن نحوه و جهت کلی تأثیر نهضت دینی بر تکامل فرهنگ  
مادی در اثر آن «هم‌بستگی‌ها» را روشن کنیم. فقط پس از آن‌که این مطلب با دقت کافی  
مشخص شد می‌توان در ارزیابی این نکته کوشید که تکامل تاریخی محتوای فرهنگ  
جدید تا چه اندازه مدیون انگیزه‌های مذهبی و تا چه اندازه ناشی از عوامل دیگر است  
(۱۳۸۵، ص. ۹۰).

این نوع تعاطی، تعامل و تشارک دوسویه، همچون کنش و واکنش در قوانین فیزیک  
نیست. وبر تصریح دارد که شکل و صورت سرمایه‌داری، با روح جاری در آن ارتباط  
دارند. ولی این ارتباط الزاماً ارتباطی با وابستگی متقابل نیست. به عبارت دیگر، وبر

در بررسی فرد تاریخی خود به دنبال فهم خاصی از علیت است: «وقتی فردیت یک پدیده مورد توجه است، دیگر علیت به معنی قوانین نیست، بلکه به معنی مناسبات علی مشخص است» (همان، ص. ۱۲۵). در این معناست که مناسبات علی مشخص و بر معنا پیدا می‌کند. نقطه عزیمت و بر در مطالعات اجتماعی - علمی، «پیکره‌ای واقعی ... و دارای فردیت تاریخی است که در اوضاع و شرایط اجتماعی و فرهنگی که فردیت تاریخی» دارند، تکوین یافته‌اند (همان، ص. ۱۱۸). به عبارت دیگر «تنها روش مناسب برای مطالعه تاریخ، روش تفردی است که پدیده منفرد را به علت‌های منفرد و یا به مجموعه علت‌های منفرد که و بر آن را کهکشانی علت‌ها می‌نامد، ربط می‌دهد» (فروند، ۱۳۶۲، ص. ۷۸: تأکید از نگارنده است). در این معناست که و بر را می‌توان یک «فردگرایی روش‌شناختی» قلمداد کرد که به دنبال مطالعه‌گرینشی عناصر و علل خاصی از میان مجموعه و یا «کهکشانی» از علل است.

حال با توجه به این مقدمه روش‌شناختی در آنچه در پی می‌آید تلاش خواهیم کرد احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران مدرن را در پرتو قرابتی که میان دولت از یک سو و روحانیت از سوی دیگر وجود داشت، ایضاح کنیم. برای این کار ابتدا به شکل مختصر تکوین روحانیت شیعه از دوره صفویه را بررسی می‌کنیم و سپس به عصر مدرن و حوزه علمیه قم می‌پردازیم.

### روحانیت شیعه: از تمرکز در اصفهان تا مهاجرت به عراق

پرسشی که برای ورود به بحث درباره تمرکز نهاد دین در ایران و رابطه‌اش با دولت مطرح می‌شود این است که باید چه مقطعی از تاریخ ایران را در این خصوص نظر گرفت؟ به عبارت دیگر، مدخل ورود به این بحث باید چه مقطع تاریخی باشد؟ به نظر می‌رسد، نقطه ورود در این بحث را باید دوره شکل‌گیری صفویه دانست، زیرا گرچه

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
پیش از آن نیز علمای شیعه با نهاد سلطنت روابطی داشتند و می‌توان برای نمونه به رساله «فی‌العمل مع السلطان» سید مرتضی اشاره کرد که سال‌ها پیش از تشکیل صفویه درباره شرایط همکاری با سلطان جائر نگاشته شده بود (نک: شفیع، ۱۳۸۰)، ولی در دوره صفویه است که «ساخت دینی رفته‌رفته به‌سوی نهادی شدن رفت» و می‌توان از ظهور نهاد دینی، با دقت بیشتری در این دوره سخن گفت (صفت‌گل، ۱۳۸۹، صص. ۱۶۱۵).

چنان‌که می‌دانیم، تشیع و تصوف دو رکن نهضت صفویان بود و عنصر تصوف و غالی‌گری تا پیش از پیروزی و تشکیل سلطنت وجه غالب را تشکیل می‌داد و پس از تأسیس سلطنت به‌تدریج جنبه‌های غالی در مبانی فکری اسماعیل و پیروانش ضعیف و طریقت صوفیانه در برابر شریعت رو به کاهش گذاشت (آقاجری، ۱۳۸۹، ص. ۵۸). شاه صفوی نه تنها واجد قدرت سیاسی بلکه حکومت روحانی نیز بود و رئیس روحانی شیعه امامیه نیز شمرده می‌شد، بلکه او را جانشین امام غایب دوازدهم می‌شناختند (نک: سیوری، ۱۹۸۰). این همان ویژگی است که امیرارجمند از آن با عنوان ماهیت سزای - پایی دولت صفوی یاد کرده است، یعنی وضعیتی که در فرم ایدئال‌اش رئیس دولت در عین حال رئیس دستگاه دین دینی نیز قلمداد می‌شود (Amir Arjomand, ۱۹۸۱). بعد از شاه اسماعیل اول، صفویه در جنبه‌های غالی و افراطی خود دچار تعدیل و زمینه برای اقدامات شاه تهماسب فراهم شد و او برای برقراری سلطه خود بر صوفیان قزلباش، راه را برای شریعت و به‌رغم طریقت صوفیانه هموار ساخت. فقیهان به‌عنوان نمایندگان شریعت و مذهب شیعی از این زمان به‌طور جدی وارد تناسب قوا و تحولات مذهبی - سیاسی دولت صفوی شدند (آقاجری، ۱۳۸۹، ص. ۵۶۴). اسلام فقه‌محور اصولاً برای تدوین شیوه عمل می‌توانست در خدمت شاهان صفوی باشد. از این‌رو بود که پای فقهای شیعه در دولت صفوی

به تدریج باز شد و هم‌زمان موقعیت صوفیان به‌عنوان نمایندگان آیینی صفوی کم‌رنگ‌تر شد. ابی‌صعب دلایل مهاجرت علمای عرب به ایران صفوی را در همین فرایند دوسویه ارزیابی کرده است. نقش محدود علمای جبل عامل در نظام آموزش عثمانی و سرخوردگی آن‌ها در اجرای حدود و احکام فقه جعفری و نیز بلندپروازی‌هایشان برای بازتعریف نقششان در جبل عامل، عامل طرد آن‌ها از لبنان به‌سوی امپراتوری صفوی بود (Abisaab: ۲۰۰۴, pp. ۴-۵). با مهاجرت محقق کرکی و بعدتر شیخ بهایی به اصفهان، حوزه علمی این شهر اهمیت چشمگیری یافت و جریان فلسفی-عقلی قوی در کنار جریان قدرتمند حدیثی ایجاد شد. حوزه علمی اصفهان با استقرار شاه عباس اول و اقدامات او تأسیس شد. مرکزیت فقهی حوزه علمی اصفهان برای شیعیان هند نیز از ویژگی‌های همان دوره است (Abisaab: ۲۰۰۴, pp. ۳, ۴). در دوره شاه سلیمان، پدر سلطان حسین آخرین پادشاه صفوی، در رقابت سه‌جانبه میان پیروان تصوف عامیانه، فضیلت فلسفی اندیش و علمای شریعت‌مدار، این گروه آخر دست بالا را پیدا کرد (متی، ۲۰۱۲، ص. ۱۹۹). از نظر مالی نیز اشاره به این نکته حائز اهمیت است که هرچند با حرکت به انتهای دوره صفوی قول به پرداخت سهم سادات از خمس به علما و ضرورت تحویل این سهم و حتی سهم امام به آن‌ها در میان برخی علما مانند مجلسی تقویت شد، اما منابع اصلی مالی میان علمای شیعه در این دوره نه از مجرای خمس بلکه از طریق روابط علما با دستگاه حکومت و موقوفات و تأمین می‌شد (ذاکری، ۱۳۹۷، ص. ۲۶۶). علما به لطف تولیت اوقاف در کنار سایر مزایای مالی نظیر صلوات و انعامات و سیورغال‌ها، قدرت عظیم مادی و مالی نیز پیدا کردند. این نکته به‌خصوص در مورد کرکی بسیار صادق است (نک: علوی عاملی ۱۳۸۴، ص. ۱۷۹). به‌طور کلی این نتیجه‌گیری که «یکی از مهم‌ترین منابع مالی روحانیون در دهه‌های مختلف موقوفات

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار

بود که در اشکال مختلف مانند حق‌الزحمه‌های تدریس، پیش‌نمازی، قضاوت و غیره به‌طور ماهیانه و یا سالانه بنا بر نظر واقفان پرداخت می‌شد» (احمدی، ۱۳۹۸، ص. ۱۵) می‌تواند تصویر درستی از نحوه گردش مالی طبقه روحانیون در عصر صفوی سال‌های پایانی‌اش ارائه دهد. فروپاشی صفویه در کنار تلاش‌های نادرشاه برای کنار آمدن با عثمانی‌های سنی، موقعیت علمای شیعه و مدارس آن‌ها را در ایران به شدت تضعیف کرد (Cole, ۱۹۸۵)، چراکه سیاست‌های دینی نادرشاه در تضاد با سیاست‌های دینی صفویان قرار داشت. آن‌چنان که نقل شده، نادرشاه مبالغ‌گزار اوقاف را از اختیار علما خارج کرد و در دفتری موسوم به «رقبات نادری» قرار داد (لمبتون، ۱۳۶۲، ص. ۲۵۴). طبعاً این وضعیت، علما و روحانیون ایران را به مهاجرت به عتبات در عراق عرب ترغیب کرد. در پی فروپاشی صفویه، با تضعیف رابطه میان علما با قدرت سیاسی، منبع مهم مالی‌شان از میان رفت. این مسئله باعث شد علما به دنبال منبع دیگری برای ادامه حیات مادی خود باشند (Floor ۲۰۰۱, p. ۶۰). این نکته با دو تحول عمده در فقه همراه شد: حل اختلاف در باب مسئله خمس و سهم امام (ذاکری، ۱۳۹۷، ص. ۲۷۷) و مسئله تقلید از مجتهد جامع‌الشرایط. این نکته آخر به حل نزاع اصولی و اخباری به نفع اصولیون نسبت داده می‌شود (صبوریان، ۱۳۹۸). این مسئله با کنار رفتن مکتب اخباری و هژمون شدن مکتب اصولی، به‌ویژه در حوزه‌ها در عتبات عراق ارتباط داشت. نزاع میان مکتب اخباری و اصولی با استقرار یوسف بحرانی در کربلا که عناصری از اصولی‌گری را پذیرفته و به موضع نثواخباری‌گری سوق پیدا کرده بود (Amanat, ۲۰۰۵) و آقا محمد باقر بن محمد اکمل اصفهانی بهبهانی معروف به وحید اصفهانی یا «استاد کل» در همان شهر وارد مرحله جدیدی شد؛ هرچند امانت معتقد است افول اخباری‌گری را باید به‌عنوان «نتیجه فرایند طولانی روش غیرانتقادی صرف بیان اخبار و

گذار به استنتاج عقلی» قلمداد کرد (همان، ص. ۳۷). برتری یافتن مسئله تقلید و اجتهاد در کنار تغییر منبع مالی، یعنی امکان دستیابی مجتهدان به خمس و سهم امام (Floor, ۲۰۰۱, p. ۶۰) پایه تثبیت موقعیت برتر حوزه‌های علمیه عتبات عراق را فراهم آورد. قول به ضرورت انحصار تقلید از مرجع اعلم، به شکل‌گیری تمرکز در مرجعیت کمک کرد و به این ترتیب روحانیون بلاد می‌بایست خود را با عتبات هماهنگ می‌کردند. لذا از اهمیت روحانیون محلی کاسته شد و نفوذ معنوی مراجع مستقر در عتبات و به‌ویژه نجف افزایش پیدا کرد. با مرکزیت یافتن تحصیل علوم دینی در عتبات در طول نیمه دوم قرن سیزدهم و نیز شاید تمرکز ریاست دینی در آنجا، تحصیل در عتبات بیشتر از قبل برای کسب موقعیت در ایران اهمیت پیدا کرد (Litvak, ۱۹۹۰, p. ۵۹).

#### افول حوزه نجف و دگرگونی موقعیت علمای ایرانی در عتبات

افول موقعیت علمی نجف پیش از شروع جنگ جهانی و اشغال عراق توسط انگلیس شروع شده بود. شاید بتوان انقلاب مشروطه و تأثیرات آن را به‌عنوان نخستین عامل این افول دانست (دادفر ۱۳۸۹، ص. ۱۰۰). اختلاف بین هواداران و مخالفان مشروطه باعث ایجاد شکاف و انشقاق در حوزه علمیه نجف و ایجاد صف‌بندی‌های سیاسی میان مجتهدان و طرفدارانشان شد. از سوی دیگر دولت عثمانی نگران نفوذ روزافزون علمای ایرانی عتبات بود و در صدد کاهش نفوذ و قدرت حوزه علمیه نجف برآمد. در سال ۱۹۱۰ میلادی حاکم عثمانی کربلا فرمانی را از باب عالی دریافت کرد که بر اساس آن تنها مدرسی اجازه فعالیت داشتند که مجوز لازم را دریافت کرده بودند. بر همین اساس در ۱۶ نوامبر همان سال «به رؤسای تمامی مدارس نجف اطلاع دادند که ظرف ده روز باید مجوزهای لازم را دریافت کنند، در غیر این صورت دولت عثمانی جلوی فعالیت آن‌ها را خواهد گرفت» (Nakash, ۱۹۹۴, p. ۲۴۹). بخش دیگر فشارها به اقداماتی در

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
برابر منابع مالی حوزه علمیه نجف و موقعیت اتباع ایرانی باز می‌گشت. بعد از پیروزی  
انقلاب ۱۹۰۸ ترکان جوان، کمیته اتحاد و ترقی معافیت‌هایی را که به اتباع غیرعثمانی  
داده شده بود، از میان برد. این مسئله شامل اتباع ایرانی نیز می‌شد به طوری که آن‌ها  
مجبور بودند مالیات بر درآمد موسوم به «تمتع» و مالیاتی دیگر موسوم به «عمله مکلفه»  
را پرداخت کنند. در پی همین فشارها بود که مقامات محلی دولت عثمانی روزنامه  
«نجف» را که به وسیله ایرانی‌ها به چاپ می‌رسید تعطیل کردند و گروهی از طلاب  
ایرانی مجبور به ترک نجف و بازگشت به ایران شدند. میرزا تقی شیرازی (ملقب به  
میرزای دوم) نیز در آن زمان تصمیم به ترک سامرا و مهاجرت به ایران را داشت (همان،  
ص. ۲۵۰).

با فروپاشی دولت عثمانی و استقرار یک دولت سکولار در عراق، دولت جدید به  
دنبال آن بود تا با تقویت نظام آموزش جدید و به‌ویژه افتتاح «جامعه آل‌البیت» در بغداد،  
در برابر حوزه علمیه نجف مرکز آموزشی نوینی را احداث کند و آن را از اعتبار  
بیندازد. هرچند این دانشکده در سال ۱۹۳۰ توسط نوری سعید، نخست‌وزیر عراق  
تعطیل شد، ولی بخش زیادی از روشنفکران شیعه را به سوی این اندیشه هدایت کرد تا  
با تأسیس مؤسسات جدید آموزشی در نجف، رابطه خود با دولت جدید را تنظیم کنند  
(Nakash, ۱۹۹۴, p. ۲۵۱). همچنین در همین ایام مقالاتی در روزنامه «العاصمه» چاپ  
بغداد منتشر شد که خواستار اقدامات مقتضی علیه «بیگانگانی که به عراق تعلق ندارند»  
بود (مرکز اسناد تاریخی وزارت امور خارجه، پرونده شماره ۲۰-۲۷-۱۳۰۲ نقل شده  
در کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۳، ص. ۲۵) طبیعتاً منظور از بیگانگان غیرعراقی در مقاله روزنامه  
«العاصمه» مجتهدین شیعه ایرانی بود (همان). اظهارنظرهای مشابهی را می‌توان در  
بیانات مقامات انگلیسی در مورد علمای ایرانی در عتبات ملاحظه کرد. آن‌ها با طرح این

مسئله که بهتر است علمای ایرانی به ایران بازگردند و هدایت شیعیان عرب را به مجتهدان عرب واگذارند، به احساسات ناسیونالیستی عربی دامن می‌زدند.

از سوی دیگر، مشکلات نقل و انتقال پول از ایران به نجف و کاهش ورود زوار ایرانی به عتبات وضعیت مالی نجف را با دشواری مواجه کرد. دولت مستقر در ایران سیاست‌های جدید ارزی اتخاذ کرده بود و نیز از سفر زوار ایرانی به عتبات جلوگیری می‌کرد. در ۲۲ مرداد ۱۳۰۲ محمد مصدق، وزیر خارجه وقت ایران اعلامیه‌ای در مورد منع سفر زوار به عتبات منتشر کرد. این اعلامیه بعد از برگزاری تظاهرات اعتراضی نسبت به تبعید علمای ایرانی از بین‌النهرین به ایران بود، ولی دلیل آن شیوع بیماری مسری در مناطق غربی ایران عنوان شد. بر اساس گزارش روزنامه ایران، بیماری مزبور وبایی بود که از اوایل خرداد ۱۳۰۲ در مناطق جنوب غربی ایران و در مجاورت با مرز عراق شیوع یافته بود (روزنامه ایران، شماره ۱۴۲۷، ۲۳ اسد ۱۳۰۲، ص ۱ نقل شده در کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۴، ص. ۱۰۶). براساس گزارش‌های موجود تلفات وبا در آبادان هراس شدیدی را ایجاد کرد و تا زمان صدور اعلامیه وزارت خارجه حداقل جان هزاران نفر را در خوزستان، پشتکوه و کرمانشاه گرفته بود (همان). همچنین به سبب سیاست‌های ارزی دولت ایران در سال‌های بعدی نقل و انتقال پول از عتبات عراق تقریباً غیرممکن شد. کاهش وجوهات شرعی در کنار منع ورود پول از ایران به عراق از سوی دولت باعث مضیقه‌های مالی در عتبات عالیات شد که طلاب را تحت فشار قرار داد به طوری که به همین دلیل یکی از طلاب فقیر مقیم نجف فرزند ابوالحسن اصفهانی را به دلیل نپرداختن شهریه کشت (منظورالاجداد ۱۳۷۹، صص. ۱۰۲-۱۰۳). گزارشی که ارفع، ویس قنسولگری ایران در نجف، از دیدار با سید ابوالحسن اصفهانی داشته است شاهد دیگری بر این تنگناهای مالی است. ابوالحسن اصفهانی به نماینده سیاسی دولت

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
ایران می‌گوید: «اولاً وجوهاتی که برای من می‌آید از افغانستان و زنگبار و آفریقا است. از  
ایران وجوه نمی‌آید و در ایرانیان دولت رمقی نگذاشته - با آن عوارض و مالیات‌های  
سنگین - که بتوانند وجوه بدهند» (منظورالاجداد، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۱). همچنین در  
گزارش ارفع از ملاقات با آقامیرزا علی‌آقا شیرازی و حاجی شیخ عبدالله ممقانی داشت  
نیز این ایده تأیید می‌شود: «امروز حوزه علمیه نجف محتاج‌تر از فقرا و عابرسبیل  
هستند و به‌علاوه وجوهی به نجف نمی‌آید» (همان، ص. ۱۶۴). از مجموع چنین  
گزارش‌هایی می‌توان دریافت که حوزه علمیه نجف هم‌زمان با شکل‌گیری دولت عراق  
و ایران، با مضیقه‌های مالی زیادی روبه‌رو شد.

#### ظهور قم در پرتو افول نجف

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد در دوره قاجار علمای قم در قیاس با عتبات و مشخصاً  
نجف در موقعیت حاشیه‌ای‌تری قرار داشتند و عتبات به دلیل موقعیت برتر علمی و  
مالی، دست بالا را در میان حوزه‌های شیعه در قرن ۱۳ هجری داشت و تعداد مجتهدان  
ایرانی و غیرایرانی مقیم در آنجا قابل قیاس با دیگر شهرهای ایران و عراق عرب نبود.  
مهم‌ترین مجتهد قم در دوره قاجار و پیش از احیا و تثبیت حوزه علمیه میرزای قمی  
بود که احتمال می‌رود در سال ۱۱۹۳ یا ۱۱۹۴ هجری و هم‌زمان با آغاز درگیری‌ها میان  
آغامحمدخان قاجار با جانشینان کریم‌خان زند وارد قم شده باشد (قریشی کرین،  
۱۳۸۸، ص. ۱۳۸). قمی از شاگردان بلاواسطه وحید بهبهانی در کربلا بود. این نکته از  
آن روی اهمیت دارد که این دوره مصادف با اوج درگیری‌های اصولی - اخباری در  
ایران و عراق عرب بود. نقش میرزای قمی به‌عنوان شاگرد طراز اول وحید بهبهانی در  
تثبیت موقعیت اصولیون در پیوندشان با سلسله قاجار بسیار مهم بود. میرزای قمی یکی  
از پایه‌گذاران تمرکز فتوا در مجتهد اعلم و پیدایش مقام مرجعیت تقلید به‌صورت

کنونی خود در جامعه شیعه است (کاظمی موسوی، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۶). شاید آشکارترین تصریح در این باره را بتوان در نامه‌ای که میرزای قمی به فتحعلی‌شاه در ردیه‌ای بر میرزا عبدالوهاب (نشاط) اصفهانی منشی‌الممالک نوشت ملاحظه کرد (حائری یزدی، ۱۳۶۷، ص. ۳۲۸). همچنین در پاسخ میرزای قمی به ملا علی‌نوری است که ظاهراً برای نخستین بار مرجع تقلید با مشخصاتی که امروز برای مرجع تقلید می‌شناسیم، به کار رفته است (کاظمی موسوی، ۲۰۱۲، ص. ۵۸). میان میرزای قمی و آغامحمدخان قاجار روابطی بوده، اما این روابط خوب و دائمی نبود و کیفیت آن به وضع شاه و شرایط حکومتش بستگی داشت (نک: الگار، ۱۳۶۹، ص. ۸۱). اما آنچه مسلم است در دوره فتحعلی‌شاه مرادۀ میرزای قمی با شاه قاجار افزایش پیدا کرد و اسنادی از مکاتبات فتحعلی‌شاه و میرزای قم در دست است (نک: قمیات مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۳). بعد از درگذشت میرزای قمی با مجموعه‌ای از فقها و مجتهدین نه‌چندان نام‌آور مواجه هستیم که برخی از شاگردان خود میرزای قمی بودند و برخی دیگر در عتبات عالیات و نزد هم‌نسلان میرزای قمی تحصیل کرده بودند. برای مثال میرزا ابوطالب قمی، از مجتهدین نسل بعد از میرزای قمی، شاگرد و داماد خود میرزا بود. میرزا علی‌رضا حسینی قمی، حسین بن بهاء‌الدین، سید اسماعیل رضوی قمی، ملامحمد مجتهد کزازی و سید جواد قمی همگی از شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه میرزای قمی بودند که بعد از او در قم حضور داشتند (کرین، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۱). ملامحمد صادق قمی نیز که در دوره ناصرالدین‌شاه از فقهای معروف قم بود و شاه قاجار برای او احترام زیادی قائل بود نیز در نجف و نزد محمدحسن نجفی (موسوم به صاحب جواهر که از شاگردان باواسطه وحید بهبهانی بود) تعلیم دیده بود. آنچه در این میان مهم است ذکر این نکته است که شاهان قاجار برای کسب مشروعیت دینی به

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار

فقه‌های شیعی نیاز داشتند. آنان بر خلاف صفویه، ادعای واقعی یا ساختگی به سیادت و از تبار امام بودن را نداشتند. نزدیکی شاهان قاجار برای کسب مشروعیت به فقها از یک سو و حمایت فقها از شاهان به عنوان حافظان مذهب پایه قدرت دینی و مشروعیت سیاسی را فراهم کرد، هر چند این رابطه دوسویه با افت و خیزهایی همراه بود. این روند در جریان تغییر سلسله قاجار به پهلوی نیز حفظ شد. رضاخان که به تدریج با کودتای ۱۲۹۹ قدرتمند شده بود، سرانجام موفق به نشستن بر تخت سلطنت شد. در این فرایند روحانیت شیعه، با توجه به تجربه مشروطه و دوپارگی و چنددستگی علما و سربرآوردن ایده‌های رادیکال، رابطه دوسویه خود را با رضاخان حفظ کرد و در صدد تقویت آن برآمد. در این رابطه سه عامل اهمیت فزاینده‌ای داشتند: در وهله نخست، باید به موقعیت اجتماعی خود رضاخان اشاره کرد. رضاخان، صرف نظر از اینکه نیت‌های ابتدایی‌اش چه بود، توانست توجه علما و عامه مردم را به واسطه اقدامات دین‌پسندانه خودش جلب کند. چنان‌که می‌دانیم اقداماتی نظیر به راه‌انداختن دسته‌های عزاداری یا شرکت در مراسم‌های مذهبی و نیز توجه به شعائر دینی از سوی او احترام علما را برانگیخت. نمی‌توان در مورد نیت رضاخان قضاوت قطعی و نهایی کرد، اما باید به این نکته اذعان کرد که این اقدامات از وی چهره‌ای دینی و مدافع «مذهب حقه» را به وجود آورد. دوم، باید به تبار خود رضاشاه اشاره کرد. او برخلاف پادشاهان قبلی تباری شاهانه نداشت. این نکته گرچه در مورد آغامحمدخان قاجار، مؤسس سلسله قاجار نیز صادق بود، ولی نخستین شاه قاجار «در انجام فرائض و سنن جهدی بلیغ داشت، زیارت عاشورایش ترک نمی‌شد، نوافلش از میان نمی‌رفت، به مطالعه کتب سیر و آثار ملوک ولعی تام داشت و شب‌ها به صحبت علما و طرح مسائل به سر می‌برد» (تاریخ روضه الصغای ناصری، ۹/ص. ۲۰۰ نقل شده در کاظمی موسوی، ۱۳۷۶، ص. ۲۱۳).

همچنین قاجارها یکی از ایل‌هایی بودند که در به قدرت رساندن صفویه نقش داشتند. اما وضعیت رضاخان کاملاً متفاوت بود. او به دلیل نداشتن این تبار و پیشینه، به نزدیکی با علما و جلب رضایتشان برای مراحل بعدی تثبیت قدرتش نیازمند بود. به عبارت دیگر، نزدیکی به علما راهی برای کسب مشروعیتش قلمداد می‌شد. از سوی دیگر خود روحانیت و علمای شیعه نیز به این رابطه دوسویه با رضاشاه نیاز داشتند. این مسئله خودش را مثلاً در تشویق و ترغیب رضاخان توسط نائینی، حائری و ابوالحسن اصفهانی برای الغای جمهوری و حفظ سلطنت یا رجوع و توسل علما به رئیس‌الوزرا پس از حمله وهابی‌ها و تصرف مکه و مدینه به دست آن‌ها و تخریب اماکن اسلامی و بقاء ائمه در تابستان ۱۳۰۵ نشان داد. پیش از رضاخان نیز شاه شیعه ملجأ و پناه علمای شیعه برای تظلم‌خواهی نسبت به هتاک‌ها علیه اماکن مقدس شیعه در عراق عرب بود. تلگراف‌های متعددی در رابطه با درخواست از رضاشاه برای مداخله از جناب علما در ماجرای حمله وهابی‌ها به اماکن مقدس وجود دارد (برای تفصیل این موضوع رک: بصیرت منش، ۱۳۹۲، صص. ۱۱۷-۱۱۸).

مهاجرت حائری یزدی به قم و تصمیمش برای تأسیس حوزه علمیه در این شهر را باید در این بستر تاریخی و تجربه «بی‌جا شدن»<sup>۵</sup> شیعه در عراق و یافتن ملجایی ذیل شاه شیعه اسلام پناه در ایران در نظر گرفت. حائری در جوانی به عراق مهاجرت کرد و وارد حوزه درس میرزای شیرازی در سامرا شد و نزد استادانی چون سید محمد طباطبایی فشارکی اصفهانی و آیت‌الله مجدد تلمذ کرد و سپس به نجف رفت و در آنجا در حوزه درس مجتهدانی چون آخوند خراسانی و یزدی تعلیم دید (شریف رازی ۱۳۵۲، ص. ۲۸۴). در سال ۱۳۱۸ هجری حائری (۱۲۷۹-۱۲۸۰ شمسی) نجف را به قصد اراک (سلطان‌آباد) ترک گفت، ولی بعد از چند سال و هم‌زمان با آغاز مشروطیت

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار

در ایران و طرفداری علما و اعیان آن شهر از جمله «فتودال نامدار حاج آقا محسن عراقی» از نیروهای استبداد (حائری، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۹) و برای دوری از درگیری در انقلاب در سال ۱۹۰۶ / ۱۳۲۴ هجری (۱۲۸۵ شمسی) از ایران به نجف رفت. اما هم‌زمان با درگیر شدن حوزه نجف در انقلاب مشروطه، آن شهر را به قصد کربلا ترک گفت و چند سالی را در آن جا ماند (همان). به هر روی حائری در سال ۱۹۳۱ / ۱۳۳۱ هجری (۱۲۹۱ شمسی) به اراک بازگشت. در سال ۱۳۳۷ هجری (۱۲۹۷ شمسی) به قصد زیارت حضرت رضا به سوی مشهد حرکت و چند روزی را در قم سپری کرد و با اوضاع مذهبی این شهر از نزدیک آشنا شد. پس از این سفر به‌رغم دریافت نامه میرزا محمد تقی شیرازی مبنی بر ضرورت مراجعت وی به عتبات، با بیان نارضایتی از اوضاع ایران و لزوم جلوگیری از «تباه و فساد» کشور، از بازگشت به عراق امتناع ورزید (منظورالاجداد، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۶). این مسئله نمی‌تواند بی‌ارتباط با اوضاع متشنج در عراق عرب و حوزه عتبات باشد. حائری در سال ۱۳۴۰ هجری (۱۳۰۰ شمسی) از اراک به سمت قم حرکت کرد و در این سفر دوم مورد استقبال علمای شهر قرار گرفت و تصمیم به ماندن در آن شهر و تأسیس حوزه علمیه گرفت (همان)، هرچند بر اساس گزارشی که از خاطرات مهدی حائری یزدی بر می‌آید نزدیکی به تهران نیز در تصمیم حائری به ترک اراک و استقرار در قم نیز بی‌تأثیر نبود (۱۳۸۰، ص. ۲). گرچه ارتباط مستقیمی میان هجرت حائری به قم و گرایش تمرکزگرایانه دولت جدید در تهران وجود ندارد، اما براساس برخی از گزارش‌ها می‌دانیم که حائری در بدو امر به دعوت و ترغیب رضاخان تصمیم گرفت در قم سکنی گزیند «تا آن را به مرکز دینی مهمی چون نجف تبدیل نماید» (۲۰۰۸، p. ۸۴; Abrahamian, ۲۰۰۸, p. ۸۴; Mottahedeh ۱۹۸۵, p. ۲۲۸). این نکته در کنار رجوع احمدشاه به قم پیش از آغاز تبعیدش به اروپا، نشان از تحکیم

اهمیت موقعیت حائری در حوزه قم به‌عنوان مرکز دینی ایرانیان دارد ( Mottahedeh, ۱۹۸۵, p. ۲۲۸).

در مورد منابع مالی شیخ موسس برای تأسیس حوزه علمی قم اطلاعات چندان دقیق و موثقی وجود ندارد. آن‌طور که آیت‌الله اراکی نقل کرده، در ابتدای ورود حاج شیخ به قم، دو تن از بازاریان تهران به نام‌های محمد ابراهیم اسکویی و محمدتقی علاقه‌مند متعهد به تأمین شهریه طلاب می‌شوند (استادی، بی‌تا، ص. ۱۳۷ نقل شده در ذاکری، ۱۳۹۷، ص. ۳۱۵) و مبلغ آن هم ظاهراً سه هزار تومان بوده است، گرچه برپایه بعضی از گزارش‌ها این مبلغ تا شش هزار تومان نیز عنوان شده است (همان). از سوی دیگر حائری با ایجاد خدمات رفاهی در شهر قم، موفق شد ارتباط پیوسته‌ای با متمولان برقرار کند که در نهایت به تقویت موقعیت قم و حوزه علمی آن انجامید. حائری در جریان قحطی ۱۲۹۶ شمسی در اراک «با جدیت تمام به جمع‌آوری اعانات برای تنگدستان عموماً و برای علماء و محصلین خصوصاً قیام نموده و بیشتر هم خود را صرف نگهداری از ایشان فرمود» (مجله همایون، آبان ۱۳۱۳، ص. ۲ به نقل از ذاکری، ۱۳۹۷، ص. ۳۲۱). همچنین در جریان سیلی که در قم در سال ۱۳۱۳ شمسی روی داد، دربار پهلوی با برقراری ارتباط با شیخ موسس مبلغ ۱۰ هزار تومان را در اختیار او گذاشت تا برای کمک در قم صرف شود و به مرور نیز از سایر ایالات و ولایات ۶۶۳۰۰ تومان برای بازسازی و کمک به سیل‌زدگان به دست حائری مصرف شد. (همایون، ۱۳۱۳، ص. ۸، به نقل از ذاکری، ۱۳۹۷، ص. ۳۲۱). منظم شدن تدریجی منابع مالی حائری به او اجازه داد تا به شهریه‌های طلاب نظم و نظام دهد و خود حوزه علمی را گسترش دهد (نک: مقاله پیشینه بودجه در حوزه، مجله حوزه، شماره ۶۳-۶۴). پیوند جدیدی را که میان مرجعیت و بازار و متمولان مذهبی در دوره زعامت حاج

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
شیخ روی داد می‌توان در قالب تأسیس بیمارستان و ایجاد و توسعه خدمات بهداشتی  
در قم ملاحظه کرد. به‌طور کلی فعالیت‌های خیریه شیخ عبدالکریم حائری، هرچند  
محدود را، می‌توان به عنوان نشانه‌ای از برقراری رابطه مرجعیت در قم با منابع مالی  
مقلدین و خیرین و موقوفات در نظر گرفت.

همچنین در جریان تبعید علمای ایرانی از عراق به ایران، گرچه قصد ابتدایی علما  
حضور در مشهد بود، اما دولت ایران به دلایلی تصمیم گرفت آن‌ها را به قم هدایت کند  
و در آن شهر مستقر سازد (کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۳، صص. ۴۵-۴۶). این اقدام باعث شد  
موقعیت نسبتاً حاشیه‌ای قم تقویت شود. استقبال حائری از علمای تبعیدی علاوه بر  
اینکه رونق علمی را بیشتر کرد، آن را به کانون توجهات سیاسی بدل ساخت. در همین  
دوره است که حائری به همراه نائینی و اصفهانی در الغای جمهوریت با رضاشاه  
همکاری داشت و به او در انقراض قاجار و تثبیت پادشاهی در سلسله‌ای جدید یاری  
رساند (نک: حائری یزدی، ۱۳۸۰، صص. ۲-۳). شیخ مؤسس در برابر درخواست  
علمای مهاجر به رهبری حاج آقا نورالله اصفهانی به قم پیرامون قانون نظام اجباری در  
سال ۱۳۰۶ هجری رویکرد محتاطانه‌ای نشان داد و از تقابل مستقیم در برابر دستگاه  
رضاشاه خودداری کرد (نک: حائری، ۱۳۸۱، صص. ۱۷۹-۱۸۰؛ نیز بصیرت‌منش ۱۳۹۲،  
ص. ۱۲۱). به علاوه، حائری یزدی در برابر فشار دولت در مورد تغییر لباس روحانیون  
و امتحان از طلاب عملاً با دولت به مصالحه رسید و به دنبال مذاکرات نمایندگان  
وزارت معارف با آیت‌الله حائری با برگزاری امتحانات در قم موافقت نمود  
(بصیرت‌منش، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۳). به‌طور کلی تلاش حائری برای حفظ رابطه با قدرت  
سیاسی در پرتو مضمحل شدن مرکز سنتی قدرت شیعه در عراق عرب و تحکیم رابطه

او با نظام سیاسی و بازار تهران عامل پایداری و بقای حوزه علمیه بود و آن را در برابر سیاست‌های رضاخان در دوره تقابل و تخاصم با روحانیت محافظت کرد. درگذشت حائری در سال ۱۳۱۵ به همراه فشارهای رضاشاه موقعیت حوزه علمیه تازه تأسیس در قم را تضعیف کرد، اما با سقوط دولت در سال ۱۳۲۰ و برداشته شدن فشارها علیه روحانیت، مراجع ثلاث (خوانساری، کوه‌کمره‌ای و صدر) فرصت یافتند تا با دعوت از آیت‌الله بروجردی برای استقرار در قم موقعیت حوزه علمیه این شهر را تثبیت کنند. فضای نسبتاً باز سیاسی کشور باعث شد نیروهای مذهبی همچون سایر گروه‌های مرجع بیش‌ازپیش به عرصه اجتماع گام بگذارند (جعفریان، ۱۳۸۲، صص. ۱۵-۱۶) فضای حوزه با پرسش از صدرالاشراف نظر دولت درمورد مرجعیت یگانه آیت‌الله بروجردی در قم را مثبت یافتند (منظورالاجداد، ۱۳۷۹، ص. ۴۱۰) این مسئله در کنار دوره‌ای که با تشدید فعالیت حزب توده در ایران همراه بود، حائز اهمیت است. اسناد موجود نشانگر اهتمام همراهان آیت‌الله بروجردی و خود او برای رفع مضایق مالی حوزه در نخستین سال‌های زعامت اوست (همان، ص. ۴۱۳). در این خصوص، آیت‌الله خمینی از آقای فلسفی می‌خواهد تا جلسه‌ای با تجار و بازاریان تهران برقرار کند، چراکه «کانون توجه تهران است، و تهران از قراری که برخی گفته‌اند در صد هشتاد از کلیه وجوه از تهران است» (صحیفه امام، ج. ۱ / ص. ۲۵ به نقل از ذاکری، ۱۳۹۷، ص. ۳۳۴). این نقل را می‌توان به‌مثابه تحکیم رابطه‌ای با بازار دانست که بنیان اولیه‌اش در دوره حائری گذاشته شده بود. تثبیت منبع مالی آیت‌الله بروجردی میان سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۰ را با تشکیل یک بلوک قدرت جدید متشکل از سیاستمداران محافظه‌کار سنتی، زمینداران، تجار بزرگ، کارفرمایان و رهبران مذهبی بانفوذ، که قادر بودند مجلس، کابینه و حکومت‌های منطقه‌ای را در کنترل داشته باشند، مرتبط دانست.

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر \_\_\_\_\_ امیر صفری و همکار

آیت‌الله بروجردی با نظم دادن به نظام وکلا به جمع‌آوری وجوهات سامان داد. مطهری داشتن دفتر ثبت را یکی از وجوه تمایز بروجردی عنوان کرده است (مطهری، ۱۳۴۱، ص. ۲۴۷). بر این اساس، متوسط پرداخت وجوه شرعیه به آیت‌الله بروجردی روزانه دو میلیون ریال تخمین زده شده است (روحبخش، ۱۳۸۰، ص. ۱۵). افزایش اقتدار مالی آیت‌الله بروجردی دست او را برای کمک‌های خیریه باز گذاشت. همچنین، توانایی بالای مالی در این دوره به او اجازه داد تا مدارسی در قم، نجف و کرمانشاه و مسجد و مدرسهٔ ایرانشهر و مرکز اسلامی هامبورگ را بسازد (منظورالاجداد، ۱۳۷۹، ص. ۴۱۵). تمرکز مالی در آیت‌الله بروجردی بی‌ارتباط با درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی و سید حسین قمی در سال ۱۳۲۵ و بعدتر حجت کوه‌کمره‌ای، صدر و خوانساری در سال‌های ۱۳۳۱ و ۱۳۳۲ شمسی نیست. با درگذشت سایر مراجع، مقلدان بروجردی افزایش پیدا کرد و وجوهات بیشتری نیز به او داده شد. همچنین تثبیت مرجعیت یگانهٔ شیعه در او سبب افزایش شمار طلاب در شهر قم نیز شد به طوری که شریف‌رازی در سال ۱۳۳۲ تعداد طلاب قم را ۵۰۰۰ نفر دانسته است (شریف‌رازی، ۱۳۳۲، ص. ۱۲۹). همچنین آیت‌الله بروجردی سید محمدتقی طالقانی آل‌احمد را در سال ۱۳۳۱ شمسی برای سرپرستی شیعیان مدینه فرستاد و بعد از درگذشت او سید احمد لواسانی و سپس شیخ عبدالحسین فقیهی رشتی را جایگزین کرد، سید زین‌العابدین کاشانی را به کویت فرستاد و سید محمد حسن ناشرالاسلام شوشتری را به زنگبار، شریعت‌زاده اصفهانی را به پاکستان، مهدی حائری یزدی را به آمریکا و صدربلاغی را به‌عنوان نمایندهٔ سیار خود به اروپا فرستاد (رضوی و همکاران، ۱۳۹۰). این امر به آیت‌الله بروجردی امکان داد تا نه‌تنها در ایران بلکه در سایر کشورها دست به شبکه‌سازی کند. در سایهٔ این

شبکه‌سازی بود که آیت‌الله بروجردی موفق شد با تأیید شیخ محمد تقی قمی دارالتقرب را در مصر تأسیس کند (همان).

### نتیجه

صفویان با اتکا به صوفیان و نیروهای قزلباش ترکمن که بیشتر پیرو فرقه‌های انحرافی و نه تشیع ارتودوکس بودند، به قدرت رسیدند و شاه، علاوه بر سلطنت، مرشد کاملشان نیز بود، به این معنا که نماینده امام نیز قلمداد می‌شد. این مسئله در مورد شاه اسماعیل اول بیش از دیگران صادق بود. اما به تدریج شاهان صفوی از پشتیبانان اولیه خود فاصله گرفتند، یعنی برای کنترل و به نظم درآوردنشان مجبور شدند به نیروی جدیدی تکیه کنند. این نیروی جدید در حقیقت همان فقهای شیعه بود که از سرزمین‌های عربی به‌ویژه جبل عامل به ایران دعوت شدند. در این فرایند، فقیهان به نقطه اتکای جدیدی تبدیل شدند و به تدریج بر قدرت و نفوذ خود افزودند به طوری که توانستند دولت صفوی را «از دولتی با ماهیت صوفیانه و دارای گرایش‌های افراطی و غالی» به حکومتی با مذهب شیعه امامی سوق دهند و در ایدئولوژی دولت و جامعه، «شریعت» را جایگزین «طریقت» کنند (آقاجری، ۱۳۸۹، ص. ۶۰۶). به این ترتیب اکثریت مطلق فقها و روحانیون شیعی با حکومت صفوی از در سازش وارد شدند و با حمایت مالی و سیاسی آنان قدرت خود را تثبیت کردند. در این میان درک شیعه به‌مثابه یک اقلیت در میان اکثریت سنی نیز اهمیت داشت. به عبارت دیگر، شیعه که خود را همواره در طول تاریخ در موقعیت اقلیت بودن می‌دید، در پیوند با صفویه موقعیت منحصر به فردی را پیدا کرد تا در عین اقلیت بودن در جهان اسلام، در قلمروی که اکثریت آن شیعه و شاهان شیعه هستند، رابطه‌اش با قدرت دنیوی را تثبیت کند. این نکته پایه پیوند میان

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار

علمای شیعه و قدرت سیاسی را در دوره صفویه شکل داد و بنیان رابطه دوسویه اما تا حدی مستقل را میان شاهان صفوی و فقهای شیعی به وجود آورد. به عبارت دیگر، شاهان صفوی به تدریج و به تعبیر امیر ارجمند (۱۹۸۴) از موقعیت سزای - پایی، که براساس آن هم رئیس دولت و هم رئیس مذهب تلقی می شدند، به رؤسای دولت تبدیل شدند و ردای ریاست مذهب را به فقهای شیعی واگذار کردند. درحقیقت، برای نخستین بار شیعیان که همواره اقلیت بودند در یک کشور هم‌زمان اکثریت جمعیتی پیدا کردند و حکومت تشکیل دادند. با این همه در این دوره، فقهای شیعه به دلیل بسط ید نداشتن در مسئله خمس و زکات، همچنان به منابع مالی اهدایی توسط شاهان صفوی نیازمند بودند. اما روند استقلال فقهای شیعه در دوره پس از سقوط صفویه و ظهور نادرشاه افشار و سیاست‌های ضد تشیع او تشدید شد به طوری که علما به تدریج با تغییر در منابع مالی‌شان از قدرت سیاسی فاصله گرفتند، گرچه همچنان حامی و پشتیبان آن بودند. به عبارت دیگر، تغییر در مسئله خمس و زکات و لزوم پرداخت آن به فقیه از یک سو و از سوی دیگر غلبه تدریجی اصولی‌گری بر اخباری‌گری زمینه استقلال نهادی فقهای شیعه از نظام سلطنت را با خود به همراه آورد. در این فرایند، باید به چندمرکزی بودن تشیع نیز توجه داشت. به عبارت دیگر، عدم تمرکز تشیع در یک فرد یا منطقه خاص، به آن امکان داد تا در عین حفظ رابطه با قدرت سیاسی، استقلال خودش را حفظ کند. این مسئله به تدریج خودش را در نظریه «سلطنت مشروعه» (کدیور، ۱۳۸۷، ص. ۵۸) نشان داد که بر نوعی ثنویت عملی شرعیات و عرفیات استوار بود و بر اساس آن از یک سو فقیهان «شوکت سلاطین» را در خدمت مذهب درآوردند و از سوی دیگر سلاطین نیز با به رسمیت شناختن اقتدار فقیهان در شرعیات از حمایت ایشان بهره‌مند شدند (همان). بنابراین از این منظر و در اندیشه فقهی، سلطان شیعه‌ای که آماده است

هرگاه امام زمان ظهور کند قدرت را به او تسلیم نماید و در دوران غیبتش به تدبیر جامعه اسلامی و رتق و فتق امور مسلمانان و دفع اجانب از سرحدات اسلامی اقدام نماید، از جانب علما تحمل شده یا مورد حمایت آن‌ها بوده است. شاهان قاجار برای کسب مشروعیت دینی به فقهای شیعی نیاز داشتند. نیاز متقابل شاهان قاجار و علمای شیعی به یکدیگر در این دوره، و بعد از گذراندن تجربه صفویه و دوره بحرانی نادرشاه افشار، شکل نهادینه به خود گرفت. به بیان دیگر، نزدیکی شاهان قاجار برای کسب مشروعیت به فقها از یکسو و حمایت فقها از شاهان به عنوان حافظان مذهب پایه قدرت دینی و مشروعیت سیاسی را فراهم کرد، هر چند این رابطه دوسویه با افت و خیزهایی همراه بود. برای مثال محمدشاه، جانشین فتحعلی شاه بر خلاف پدر، به فقها دل بستگی نداشت، بلکه شیفته تصوف و کشف و کرامات زمان بود (نک: الگار ۱۳۶۹، فصل ۶).

یکی از نقاط اوج بحران در این رابطه دوسویه در ماجرای تحریم تنباکو و وقایع پس از آن نمایان شد. سرنوشت این واقعه به «دست نیرومندترین اصل فرهنگ تشیع، یعنی متابعت از امام زمان یا محاربه با او» که در دوره قاجار به واسطه تثبیت موقعیت مرجع تقلید و فقیه اعلم ابعاد تازه‌ای پیدا کرده بود، مشخص شد (کاظمی موسوی، ۱۳۷۶، ص. ۲۲۲). اما پس از تحریم تنباکو، نهاد مرجعیت دیگر به دنبال چالش با قدرت سیاسی قاجار نبود. آن‌طور که از نامه‌های میرزای شیرازی برمی‌آید او در صدد برآمد از ناصرالدین‌شاه که در قضیه امتیاز تنباکو و لغو آن وجه‌اش ضربه دیده بود، دلجویی و حمایت کند. او شاه را به عنوان حامی رسمی تشیع و شاه شیعه مورد حمایت قرار داد و از تلاش برای تکفیر او که پیشتر توسط سیدجمال اسدآبادی مطرح شده بود، حمایت نکرد (همان) و دعا نمود «نعمت وجود سلطان عادل و شاه دین‌پرور»

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
استمرار یابد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷). به بیان دیگر، رابطه‌ی حمایت‌گرانه‌ی  
فقه‌های شیعه از شاه‌اسلام‌پناه، در عین حفظ فاصله و استقلال مالی و نهادی از سلطنت،  
به وجه قالب رابطه‌ی میان شاهان و فقها تبدیل شد.

این روند در جریان تغییر سلسله‌ی قاجار به پهلوی نیز حفظ شد. آن‌طور که روایت  
شده در اوایل قدرت پهلوی در جلسه‌ای در منزل نائینی در نجف و با حضور رهبران  
دینی چون اصفهانی، میرزا مهدی فرزند آخوند خراسانی و بروجردی و دیگران،  
پیشنهاد شد که عشایر به قیام علیه رضاشاه برانگیخته شوند، اما نائینی اظهار می‌کند که  
«ما باید از رضاخان استمالت کنیم و با وی با نرمش رفتار کنیم تا از تندی و صلوبتش  
کاسته شود و غیر از این هم راهی نیست» (فیرحی، ۱۳۹۳، صص. ۴۱۵-۴۱۶). در چنین  
وضعیتی علمای شیعی با توجه به ناآرام بودن وضعیت نجف از یک‌سو و از سوی  
دیگر، آن‌طور که نائینی بیان کرده، خطر سرایت «فساد بالشویکی» خود را ناگزیر به  
نزدیکی به نهاد سلطنت و دعایی‌گویی رضاشاه می‌دیدند (همان، ص. ۴۱۸). این روندی  
بود که توسط حائری و بعد از او بروجردی نیز ادامه یافت. همان‌طور که اشاره شد،  
حائری در برابر رضاشاه رویکردی مداراجویانه اتخاذ کرد چنان‌که مثلاً در ماجرای  
ضرب و شتم خدمتکارش، بافقی، توسط رضاشاه از این مسئله گذشت و بحث و  
گفت‌وگو درباره‌ی آن را «حرام» اعلام کرد یا در مورد ضرورت کسب جواز عمامه که  
دولت آن را به تصویب رسانه بود، عملاً با رضاشاه کنار آمد. با توجه به این‌که ایران  
تنها «دولت شیعه» محسوب می‌شد حمایت از شاه شیعه در مقابل خطراتی که مملکت  
را تهدید می‌کرد، از جمله تهدیدهای شیخ خزعل در خوزستان، ناآرامی‌های لرستان و  
کردستان، فشار بیرونی به ایران و نیز اقدامات وهابی‌ها در عربستان برای حفظ کیان  
تشیع لازم و ضروری قلمداد می‌شد. در این فرایند، نزدیکی به دولت شیعه از یک‌سو و

حفظ استقلال نهادی از آن سوی دیگر، که نشانه‌های اولیه‌اش در دوره صفویه پدیدار شده بود، فرم نهادی و انضمامی خود را حفظ کرد. در حقیقت احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در دوران رضاشاه را باید در این رابطه دوسویه با قدرت سیاسی، در اینجا یعنی حکومت پهلوی، مشاهده کرد. به بیان دیگر، هم‌زمانی تقریبی پدیدار شدن دو نهاد جدید در ایران مدرن یعنی حوزه علمیه قم و دولت متمرکز در تهران را باید، به رغم خاستگاه‌های ظاهراً متضادشان، در امتداد همین رابطه دوسویه میان فقهای شیعه و تعامل نهاد مرجعیت و و قدرت سیاسی در سنت ایرانی‌اش در نظر گرفت. اینکه چگونه یک نهاد منتسب به دین و سنت (یعنی حوزه) و یک نهاد مهم برآمده از امر مدرن (یعنی دولت مدرن) که به نوعی در تعارض و تمایز با آن فهمیده می‌شوند، در تعامل با هم به وجود آمدند که به نحوی نه دولت مدرن در موضع حذف این نهاد «سنتی» برآمد و نه این نهاد «سنتی» در تقابل حاد با امر مدرن برخاست، نباید چندان پارادوکسیکال یا متناقض‌نما به نظر برسد. به بیان دیگر نهاد حوزه در ایران حفظ قدرت و شوکت شاه شیعی و دولت شیعی در ایران را همسو با قدرت و اهداف ترویج شیعه و معارف دین ارزیابی می‌کرد و در سوی دیگر، دولت نیز برای تثبیت موقعیت و اقتدار خود از یک‌سو و بازیابی مشروعیت دینی‌اش نیازمند روحانیت و نهاد حوزه بود. از همین روست که می‌توان تعامل این دو نهاد ظاهراً متضاد و تقارن و هم‌زمانی پدیدارشدنشان را در متن تاریخ معاصر ایران توضیح داد. این هم‌زمانی و تقارن تاریخی را باید نه به‌مثابه یک حادثه و تصادف، بلکه برخاسته از الزامات عینی و همسویی‌های تاریخی شاه شیعه و روحانیت شیعه، آن هم در متن تحولات در حال تغییر منطقه‌ای یعنی در زمانه‌ای که کیان تشیع با خطر استعمار، تسنن و وهابی‌گری مواجه بود، توضیح داد. به بیان صریح‌تر، آنچه در اینجا تلاش شد بر آن تأکید شود این نکته بود که هجرت

احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر ————— امیر صفری و همکار  
حائری یزدی از عتبات به اراک و سپس قم و بازسازی و احیای حوزه علمیه در آن را  
نمی‌توان به‌مثابه کنشی شخصی و فردی تفسیر کرد، بلکه باید آن را در زمینه وسیع‌تر  
تاریخی و قرابت‌ها، تقارن‌ها و نزدیکی‌های میان روحانیت شیعه و دولت مقتدر شیعه  
در نظر گرفت.

استقلال نهادی روحانیت و رابطه حمایتی‌اش از دولت شیعی (سلطنت مسلمان  
ذی‌شوکت) در زمان حائری و بعد از او در دوره بروجردی، به رغم همه انتقاداتشان  
نسبت به پهلوی، ادامه یافت. درحقیقت مجموعه‌ای از عوامل (ازجمله تجربه دودستگی  
روحانیت در جریان مشروطه، مواجهه سرکوب‌گرایانه رضاشاه در دوره تقابلیش با  
روحانیت و نیز وجود دو جریان کمونیسم و بهائیت) بروجردی را واداشت با شاه  
رابطه‌ای احترام‌آمیز داشته باشد. بروجردی، که بعد از حائری و مراجع ثلاث، مرجع تام  
شیعه در قم شده بود، به اقتفا و در همسویی با سنت و روش میرزای شیرازی و حائری  
دنبال‌کننده همان نظریه سلطنت مسلمان ذی‌شوکت بود. رژیم شاه نیز با توجه به آسیب  
دیدن مشروعیتش بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و نیز برای تقویت جبهه  
ضدکمونیستی در همراهی با شرکای غربی‌اش، از یک‌سو در تلاش بود تا با تظاهر به  
پای‌بندی عمیق به اسلام مشروعیت مردمی خود را بازسازی کند و از سوی دیگر با  
توجه به برخورد حمایت‌آمیز بروجردی با شاه پس از کودتای ۱۳۳۲ در صدد بود تا  
ارتباط خودش را با مرجعیت وقت حفظ کند. به طور کلی می‌توان مناسبات بروجردی  
با نظم سیاسی مستقر را بر مبنای رویکرد «کناره‌گیری» سیاسی در عین حفظ احترام و  
حمایت سیاسی از شاه صورت‌بندی کرد. بروجردی در مقطعی با توجه به رعایت  
نکردن ظواهر شرعی توسط شاه و خانواده‌اش این‌طور اعلام کرده بود که «چه باید کرد  
که فشار اجانب در کار است و من بیش از این مصلحت نمی‌دانم که دولت تضعیف

جامعه‌شناسی تاریخی \_\_\_\_\_ دوره ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

شود، زیرا شاه از خود اختیاری ندارد و تحت فشار دولت‌های بیگانه است»  
(منظورالاجداد، ۱۳۷۹، ص. ۴۲۰).

#### پی‌نوشت‌ها

۱. صد سالگی حوزه قم، به کوشش رسول جعفریان، انتشارات توس، ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱.
۲. H. Algar “HĀ’ERI, ‘ABD-AL-KARIM YAZDI,” Encyclopædia Iranica, online edition, ۲۰۰۲, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/haeri> (accessed on ۱۴ August ۲۰۲۱).
۳. R., Mottahedeh, The Mantle of the Prophet. New York, ۱۹۸۵
۴. E. Abrahamian, A History of Modern Iran, New York, ۲۰۰۸.
۵. Displacement

#### منابع

- آقاجری، س.ه. (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی. تهران: طرح نو.
- احمدی، ن. (۱۳۹۸). گزارش ریاض‌العلماء از منابع مالی علمای عصر صفوی. در مطالعات تاریخ اسلام، ۱۴، ۷-۲۷.
- الگار، ح. (۱۳۶۹). دین و دولت ایران، نقش علماء در دوره قاجار. ترجمه ا. سری. تهران: توس.
- امینی، د. (۱۳۷۴). مروری بر زندگی آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، بنیان‌گذار حوزه علمیه قم به روایت اسناد. گنجینه اسناد، ۱۹ و ۲۰.
- بصیرت‌منش، ح. (۱۳۹۲). علماء و رژیم رضاشاه. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- پیشینه بودجه حوزه (۱۳۷۳). شماره ۶۳-۶۴.
- جعفریان، ر. (۱۳۸۳). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی در ایران (سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷). تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- جعفریان، ر. (۱۳۸۵). تشیع در عراق و مناسبات با ایران. مطالعات تاریخی، ۱۵، ۱۸۱-۲۱۹.
- حائری، ع. (۱۳۶۷). نخستین رویارویی‌های اندیشگران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر.

- احیا و تثبیت حوزه علمیه قم در ایران معاصر \_\_\_\_\_ امیر صفری و همکار
- حائری، ع. (۱۳۸۱). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. تهران: امیرکبیر.
- دادفر، س. (۱۳۸۹). تحول و دگردیسی در نمای جامعه‌شناختی شیعیان عراق در قرن بیستم (علل و پیامدها). *شیعه‌شناسی*، ۳۲، ۱۳۹-۱۸۲.
- ذاکری، ع. (۱۳۹۷). *دگردیسی هم‌پستگی اجتماعی در ایران: مطالعه موردی فعالیت‌های خیریه مرجعیت از دوره پهلوی تا پایان دولت دهم*. رساله دکتری منتشر نشده، دانشگاه تربیت مدرس، گروه جامعه‌شناسی.
- رضوی، س.ع.، و باغستانی، ا.، و ذاکری، ع.ا. (۱۳۹۰). حوزه علمیه قم. در *شناختنامه قم*، ج ۳. قم، نور مطاف.
- روحبخش، ر. (۱۳۸۰). میراث آیت‌الله بروجردی. در *گفت‌وگو*، ۳۲، ۷-۳۶.
- سید مرتضی (۱۳۸۰). *فی‌العمل مع‌السلطان*. به کوشش محمود شفیعی. علوم سیاسی، ۱۴، ۲۵۵-۲۸۱.
- سیوری، ر. (۱۳۸۹). *ایران عصر صفوی*. ترجمه ک. عزیزی. تهران، نشر مرکز.
- شریف رازی، م. (۱۳۳۲). *آثار الحجّه، یا تاریخ و دائره‌المعارف حوزه علمیه*. قم: کتابفروشی رقی.
- شریف رازی، م. (۱۳۵۲). *گنجینه دانشمندان*. تهران: کتابفروشی اسلامی.
- صبوریان، م. (۱۳۹۸). *تکوین نهاد مرجعیت تقلید شیعه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- صفت‌گل، م. (۱۳۸۹). *ساخت نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*. تهران: رسا.
- علوی عاملی، م. (۱۳۸۴). *قواعد السلاطین*. به کوشش م. رسول جعفریان. تهران: مجلس شورای اسلامی.
- قریشی کرین، س.ح. (۱۳۸۸). *قم از تأسیس قاجار تا پایان عصر صفوی*. رساله دکتری منتشر نشده. دانشگاه اصفهان، گروه تاریخ.
- فیرحی، د. (۱۳۹۳). *فقه و سیاست در ایران معاصر*. تهران: نشر نی.
- کاظمی موسوی، س.ا. (۱۳۷۶). جایگاه علما در حکومت قاجار. *ایران‌نامه*، ۵۸، ۱۹۹-۲۲۸.
- کاظمی موسوی، س.ا. (۱۳۹۷). *خاقان صاحب‌قران و علمای زمان: نقش فتحعلی شاه قاجار در شکل‌گیری روندها و نهادهای مذهبی*. تهران: آگاه.

جامعه‌شناسی تاریخی \_\_\_\_\_ دوره ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

کاظمی موسوی، س.ا. (۲۰۱۲). نقش تنش‌های مذهبی در شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید. در *ایران* نامه، ۲۴ (۷)، ۵۲-۶۱.

کدیور، م. (۱۳۸۷). *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*. تهران: نشر نی.

کوهستانی‌نژاد، م. (۱۳۸۴). *چالش‌ها و تعاملات ایران و عراق در نیمه نخست سده بیستم*. تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی.

گیدنز، آ. (۱۳۸۵). *جامعه‌شناسی*. ترجمه م. صبوری. تهران: نشر نی.

لمبتون، آ. (۱۳۶۲). *مالک و زارع در ایران*. ترجمه م. امیری. تهران: علمی و فرهنگی

متی، ر. (۱۳۹۳/۲۰۱۲). *ایران در بحران: زوال صفویه و سقوط اصفهان*. تهران: نشر مرکز.

مجموعه تاریخ شفاهی ایران (۹) (۱۳۸۰). *خاطرات مهدی حائری یزدی، فقیه و استاد فلسفه اسلامی*. ویراستار ح. لاجوردی. آمریکا: مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد.

مدرسی طباطبایی، ح. (۱۳۸۶). *قمیات (مجموعه مقالات درباره قم)*. نیوجرسی: مؤسسه انتشاراتی زاگرس.

مطهری، م. (۱۳۴۱). *مشکل اساسی سازمان روحانیت. در بخشی درباره مرجعیت و روحانیت*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

منظورالاجداد، م.ح. (۱۳۷۹). *مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست*. تهران: شیرازه.

ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۵۷). *تاریخ بیداری ایرانیان*. به اهتمام ع.ا. سعیدی سیرجانی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

وبر، م. (۱۳۹۵). *روش‌شناسی علوم اجتماعی*. ترجمه ح. چاوشیان. تهران: نشر مرکز.

وبر، م. (۱۳۸۵). *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*. ترجمه ع. رشیدیان و پ. منوچهری کاشانی. تهران: علمی و فرهنگی.

Abisaad, R. (۲۰۰۴). *Converting Persia: religion, and power in the Safavid Empire*, London, I.B. Tauris

Abrahamian, E. (۲۰۰۸). *A History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.

- Algar, H. (۲۰۰۲). ḤĀ'ERI, 'ABD-AL-KARIM YAZDI. *Encyclopædia Iranica*, online edition. available at <http://www.iranicaonline.org/> articles/haeri (accessed on ۱۴ August ۲۰۲۱).
- Amanat, A. (۲۰۰۵). *Resurrection and Renewal: The making of Babi Movement in 1844- 1850*. Los Angeles, Kalimat Press
- Amirarjomand, S. (۱۹۸۱). The Shi'ite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran: ۱۷۸۵-۱۸۹۰. in *European Journal of Sociology*, 22, ۴۰-۷۸
- Amirarjoman, S. (۱۹۸۴). *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shiite Iran*. Chicago: Chicago University Press
- Amirarjomand, S. (۱۹۸۷). *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cole, J. (۱۹۸۵). Shi'i Clerics in Iraq and Iran, ۱۷۲۲- ۱۷۸۰: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered. in *Iranian Studies*, 18, ۱ pp ۳-۳۴
- Floor, W. (۲۰۰۱). The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia. in *The Most Learned of the Shia: The institution of Marja' Taqlid* Lind S. Walberg (ed.) New York: Oxford University Press.
- Gleave, R. (۲۰۰۷). *Scriptualist Islam: The History and Doctrine of Akhbari School*. Leiden: Brill.
- Litvak, M. (۱۹۹۰). Continuity and Change in the Ulama Population of Najaf and Karbala, ۱۷۹۱-۱۹۰۴: A Socio-Demographic Study. in *Iranian Studies*, 23, ۳۱-۶۰.
- Nakash, Y. (۱۹۹۴). *The Shi'is of Iraq*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mottahedeh, R. (۱۹۸۵). *The Mantle of the Prophet*. New York: Simon and Schuster.

## The revival and consolidation of Qom seminary in modern Iran

Amir Safari<sup>\*۱</sup>, Alimohamad Hazeri<sup>۲</sup>

Received: ۱۲/۰۹/۲۰۲۱ Accepted: ۱۲/۰۲/۲۰۲۳

### Abstract

This article explores the genesis and consolidation of the Qom religious seminary in modern Iran. It's argued that the emergence of this religious institution in Iran as a rival to seminaries in Iraq's shrine cities, was the result of transformations within the Shia clergy and material forces in the Middle East. Contrary to the orthodox view that seeks a transcendental origin for this institution, it's argued here that the almost simultaneous emergence of the modern state in Iran and Qom seminary was not a paradoxical process. It's argued here that following the collapse of the Ottoman Empire and the gradual decline of religious seminaries in Najaf and Karbala, Shia ulama were in need of a new place to survive. That material change encouraged them to relocate to Iran and work with a state that was deemed secular.

**Keywords:** Qom; religious seminary' Iran' Pahlavi dynasty; 'ulama; Middle East; Qajar; nation state.

---

<sup>۱</sup>PhD. Student of Sociology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran  
(Corresponding Author)

\*amir.safari<sup>۱</sup>@gmail.com  
<http://orcid.org/۰۰۰۰-۰۰۰۱-۷۷۱۶-۳۶۳۱>

<sup>۲</sup>Associate Professor, sociology department, Tarbiat Modares Univesity, Tehran, Iran

<http://orcid.org/۰۰۰۰-۰۰۰۱-۸۴۰۸-۲۴۹۷>