Criminal Law and Criminology Studies Online ISSN: 2588-5901

Journal of the Faculty of Law and Political Science Volume: 55, Issue:3

Homepage: https://clcs.ut.ac.ir Autumn 2025

The Crime of "Baghi" in the Mirror of Safavid History with Reference to the Islamic Penal Code Enacted in 2013

Marjan Negahi Mokhalas Abadi[1]✉

1. Assistant Professor, Department of Law, Payame Noor University, Tehran, Iran.
Email: m.negahi@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Manuscript Received:
8 September 2025
Accepted:
21 November 2025
Published online:
21 December 2025

Keywords:
Baghi,
Imamia jurisprudence,
Safavid government,
Islamic Penal Code.

ABSTRACT

This article presents a comparative study of the crime of "baghi" during the Safavid era and the Islamic Penal Code of 2013. Using a descriptive-analytical method and drawing upon reliable historical sources including ʿĀlam-ārā-ye ʿAbbāsī, Rawżat al-Ṣafawiyya, Aḥsan al-Tawārīkh, and Jahāngoshā-ye Khāqān as well as the 2013 Islamic Penal Code, this research elucidates the concepts of "baghi" and "bughat", the evolution of the associated legal provisions, and the role of this crime in maintaining social and political order. The central focus of the study is to compare and analyze the concept, instances and penalties associated with "baghi" across these two historical periods, addressing the extent to which the definition and rulings regarding this crime align with Imamia jurisprudence or have undergone transformation. The findings indicate that during the Safavid era, the term "baghi" was primarily used to denote armed insurrection and opponent to the government; Safavid historians sought to legitimize and necessitate the suppression and elimination of dissidents by applying jurisprudential terms such as :baghi" and "taghi" to them. Similarly, the Islamic Penal Code of 2013 classifies "baghi" as a crime against the government, utilizing a comparable definition. Although the jurisprudential roots of the crime have been largely preserved, the nature of the prescribed punishments has changed. This analysis contributes to a better understanding of the challenges and evolutions within Iran's jurisprudence-based criminal law and clarifies the legal status of the crime of "baghi" within its historical context.

Cite this article: Negahi Mokhalas Abadi, Marjan (2025). "The Crime of "Baghi" in the Mirror of Safavid History With reference to the Islamic Penal Code enacted in 2013". *Criminal Law and Criminology Studies*, 55(3): 61-79.

DOI: https://doi.org/10.22059/JQCLCS.2026.407833.2062

© The Author(s). Publisher: University of Tehran Press.
https://doi.org/10.22059/JQCLCS.2026.407833.2062

مطالعات حقوق کیفری و جرم شناسی

مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی

https://clcs.ut.ac.ir

شاپا الکترونیکی: ۵۹۰۱-۲۵۸۸

دوره ۵۵، شماره ۳

پاییز ۱۴۰۴

جرم «بَغی» در آیینه تاریخ صفوی
با نگاهی به قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲

مرجان نگهی مخلص‌آبادی[۱]✉

۱. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

رایانامه: m.negahi@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۰۶/۱۷

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۸/۳۰

تاریخ انتشار:
۱۴۰۴/۰۹/۳۰

کلیدواژه‌ها:

بغی،
فقه امامیه،
حکومت صفوی،
قانون مجازات اسلامی.

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی جرم بغی در دوره صفویه و قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، به تبیین مفهوم، مصادیق و سیر تحول این جرم و نقش آن در حفظ نظم سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با اتکا به منابع تاریخی معتبر، ازجمله عالم‌آرای عباسی، روضه‌الصفویه، احسن‌التواریخ و جهانگشای خاقان، در کنار مقررات قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش، مقایسه مفهوم و مصادیق بغی و مجازات‌های مرتبط با آن در دو دوره تاریخی و بررسی میزان انطباق تعریف و احکام این جرم با فقه امامیه و تغییرات احتمالی آن در گذر زمان است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در دوره صفویه، بغی عمدتاً به شورش مسلحانه و مخالفت با حکومت اشاره داشته است. مورخان این دوره با به‌کارگیری اصطلاحات فقهی، مانند «باغی» و «طاغی» برای توصیف مخالفان حکومت، درصدد مشروعیت‌بخشی به سرکوب و حذف آنان برآمده‌اند. در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز بغی با تعریفی مشابه، در زمره جرائم علیه حکومت قرار گرفته است. بااین‌حال اگرچه مبانی فقهی این جرم تا حدودی حفظ شده، ماهیت مجازات‌های پیش‌بینی‌شده برای آن دستخوش تغییر شده است. نتایج این پژوهش می‌تواند به شناخت بهتر تحولات حقوق کیفری مبتنی بر فقه در ایران و تبیین جایگاه حقوقی جرم بغی در بستر تاریخی آن کمک کند.

استناد: نگهی مخلص‌آبادی، مرجان (۱۴۰۴). جرم «بغی» در آیینه تاریخ صفوی با نگاهی به قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲. *مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی*، ۵۵(۳)، ۷۹-۶۱.

DOI: https://doi.org/10.22059/JQCLCS.2026.407833.2062

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

https://doi.org/10.22059/JQCLCS.2026.407833.2062

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم حقوق کیفری اسلامی، بغی و چگونگی مقابله با افرادی است که علیه حکومت مشروع خروج می‌کنند. در دوره صفویه، اولین حکومت منسجم با مذهب رسمی شیعه در تاریخ ایران، جرم «بغی» افزون بر اینکه تهدیدی علیه ساختار سیاسی بود، تعرض به مشروعیت مذهبی حکومت نیز تلقی می‌شد؛ بنابراین مواجهه با شورش‌ها و گروه‌های مخالف در این دوره، آمیزه‌ای از فقه و ملاحظات سیاسی بود. حکومت صفوی می‌کوشید با بهره‌گیری از آموزه‌های فقهی و شرعی، شورش‌ها و قیام‌های مسلحانه را تهدیدی جدی علیه دین و حکومت قلمداد کند و برای مقابله به اقداماتی متوسل شود که به نظر می‌رسید بازتاب آموزه‌های فقهی و شرعی باشد.

در نظام حقوقی کنونی ایران نیز جرم «بغی» در دسته جرائم علیه حکومت قرارگرفته است. در ماده ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی[۱]، بغی، قیام گروهی و مسلحانه علیه اساس نظام جمهوری اسلامی ایران تعریف شده و مجازات آن، بسته به شدت جرم، از حبس تا اعدام متغیر است. این قانون، با حفظ سنت‌های فقهی، رویکردی نو به مقوله امنیت ملی دارد و تلاش می‌کند امنیت حکومت را حفظ کند. بررسی تطبیقی جرم بغی در عصر صفویه و قانون مجازات اسلامی معاصر ایران، زمینه فهم ژرف رابطه میان حقوق کیفری، سیاست و دین در تجربه تاریخی ایران را فراهم می‌آورد. این پژوهش با تکیه بر مستندات تاریخی و منابع حقوقی، به تشریح مفهوم بغی، سیر تحولات قانونی در این زمینه و نقش آن در حفظ نظم اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. این تحلیل می‌تواند در فهم بهتر چالش‌ها و تحولات حقوق کیفری مبتنی بر فقه در ایران و تبیین جایگاه حقوقی جرم بغی در بستر تاریخی و معاصر مؤثر باشد.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر آثار موجود، به بررسی ابعاد فقهی جرم بغی یا تحلیل جایگاه آن در نظام کیفری ایران معاصر پرداخته‌اند. برخی، بغی را در کنار جرائم محاربه و افساد فی‌الارض مورد مطالعه قرار داده و به تحلیل نسبت و تمایز این مفاهیم پرداخته‌اند. هاشمی و محمودی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی جرم بغی در فقه و حقوق کیفری ایران»، به مفهوم‌شناسی بغی و تطبیق احکام آن با مقررات قانون مجازات اسلامی پرداخته‌اند. علوی‌نیا و همکاران نیز در مقاله «مصادیق و مؤلفه‌های بغی با تأکید بر جرم سیاسی در فقه و قانون مجازات اسلامی»، با رویکردی تحلیلی به مصادیق فردی و جمعی بغی پرداخته و ارتباط آن را با مفهوم جرم سیاسی بررسی کرده‌اند. همچنین اسدی کوه‌باد و منصوری در مقاله «بررسی جرم بغی در فقه و قانون مجازات اسلامی»، تحولات تقنینی این جرم در ق.م.ا مصوب سال ۱۳۹۲ و چالش‌های تفسیری و اجرایی آن را مورد بررسی قرار داده‌اند.

باوجوداین تاکنون مطالعه‌ای مستقل که به‌طور خاص به تحلیل تطبیقی جرم بغی و ارتباط آن با روند تاریخی سیاست جنایی ایران در دوران صفویه و دوره معاصر بپردازد، انجام نشده است. ازاین‌رو انجام پژوهشی با رویکرد تطبیقی در این حوزه، خلأ موجود در ادبیات علمی را پوشش داده و از منظر حقوقی و تاریخی، نوین و بااهمیت به شمار می‌آید.

۲. مفهوم‌شناسی و مبانی

واژه «بغی»، دارای معانی لغوی بسیاری ازجمله تجاوز و خروج از حد اعتدال و از حق به باطل رفتن است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۱۳۷). مفسرین در تفسیر آیه ۹ سوره مبارکه حجرات، عبارت «بغی» را از مصدر عبارت «بغت» و به معنای تعدی و ظلم بدون حق بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۷۸–۴۸۱).

---

۱. زین پس: ق.م.ا

مفهوم «بغی» در حکومت شیعی صفوی، بیشتر در چهارچوب فقه امامیه قابل تعریف است. «بغی»، باب مستقلی در فقه ندارد و در قسمت جهاد به آن پرداخته شده و در باب احکام قضایی و جزایی نیامده است. فقها، در تعریف «بغی» نظر یکسانی ندارند. از دیدگاه شیخ طوسی، «باغی» هرکسی است که «بر امام عادل خروج کند و بیعتش را بشکند و با امام در احکام حکومتی مخالفت کند[۱]» (طوسی، ۱۴۰۰: ۲۹۶) و «با امام عادل بجنگد و از دادن حق او خودداری کند[۲]» (طوسی، ۱۴۰۷/۵: ۳۳۵). عبارت «خرج علی» در این تعریف به معنای «خروج بر/ علیه» امام عادل است و مستلزم اقدام عملی و لشکرکشی با قصد براندازی است. گروه اندکی از فقها ازجمله علامه حلی، واژه باغی را به معنای قطاع الطریق یا راهزن به کار گرفته‌اند (حلی، ۱۴۱۰: ۱۶۶)؛ اما از منظر اکثریت فقها، «باغی» یا «بغات»، مسلمانانی هستند که علیه امام معصوم (ع) (الطوسی، ۱۴۰۷: ۳۷۳) و حکومتی که به‌صورت صحیح ایجاد شده، قیام کنند (مدنی، ۱۳۷۹: ۳۳۳). با توجه به تعاریف فوق، می‌توان نتیجه گرفت که تنها خروج علیه امام معصوم در محدوده جرم «بغی» قرار دارد و خروج و قیام علیه سایر رهبران دینی، خارج از این محدوده است. در اثبات این ادعا می‌توان به قاعده درأ استناد کرد و باوجود شک، تنها آن را شامل خروج علیه امام معصوم (ع) دانست. اصول حاکم بر حقوق کیفری، ازجمله تفسیر مضیق قوانین کیفری ماهوی و تفسیر قوانین کیفری به نفع متهم نیز براقتدار این استدلال می‌افزاید. به‌موجب تفسیر مضیق قوانین کیفری، نمی‌توان خروج مسلمانان علیه امام غیرمعصوم (ع) را در محدوده این جرم شناسایی کرد. تفسیر به نفع متهم نیز ایجاب می‌کند خروج علیه امام و رهبران دینی غیرمعصوم، «بغی» تلقی نگردد.

همچنین بنابر دیدگاه بسیاری از فقهای شیعه، قیام باغی علیه امام معصوم موجب خروج او از اسلام و کفر می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷/۷: ۲۶۴) درحالی‌که قیام علیه امام غیرمعصوم از موجبات کفر و خروج از اسلام نیست (مجلسی، ۱۴۰۳/ ۳۲: ۳۲۸–۳۲۹). به‌علاوه خروج علیه امام ناعادل و ستمگر، «بغی» نیست، زیرا مردم حق دارند از امام ناعادل سرپیچی کنند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۱). بغات با خروج و شورش مسلحانه اقدام به تضعیف حکومت نموده و مقدمه سلطه کافران را فراهم می‌سازند. خروج علیه امام عادل مستلزم عبور از مرحله عصیان، بغی و طغیان است. طغیان، آخرین مرحله است که در آن جنگ صورت می‌گیرد (شه‌گلی و امینی، ۱۳۹۹: ۲۸–۵۹).

قانون مجازات اسلامی ایران در سال ۱۳۹۲، برای اولین بار «بغی» را به‌صورت مستقل جرم‌انگاری کرد. بر اساس ماده ۲۸۷ این قانون، «گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران قیام مسلحانه کنند، باغی محسوب می‌شوند و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم می‌گردند». باید توجه داشت که این تعریف، با آنچه در فقه آمده است، همخوانی ندارد. قانونگذار، جرم بغی را عملی تعریف کرده که «علیه اساس نظام جمهوری اسلامی» صورت می‌گیرد، درحالی‌که اکثریت فقهای شیعه از بغی به‌عنوان «قیام علیه امام معصوم (ع)» سخن گفته‌اند.

اساس مفهوم «بغی» ریشه در شرع اسلام دارد و این اصطلاح برگرفته از آیه ۹ سوره مبارکه حجرات است که می‌فرماید: «اگر دو طایفه از اهل ایمان باهم به قتال و دشمنی برخیزند، البته شما مؤمنان بین آنها صلح برقرار دارید و اگر یک قوم بر دیگری ظلم کرد، با آن طایفه ظالم قتال کنید تا به فرمان خدا بازآید»[۳]. باوجوداین بین فقها در رابطه با دلالت این آیه بر «بغی» اتفاق‌نظر وجود ندارد. برخی معتقدند که خروج علیه امام معصوم موجب کفر است، درحالی‌که این آیه دارای عبارت «گروه‌هایی از مؤمنین» است. وقوع

---

۱. کل من خرج علی امام عادل و نکث بیعته و خالفه فی احکامه و هو باغ

۲. من خرج علی امام عادل و قاتله و منع تسلیم الحق الیه

۳. وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ؛ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

نزاع میان مؤمنین نیز موجب فسق است و نه کفر؛ بنابراین احکام اهل بغی، قابل تعمیم به این افراد نیست؛ لذا این آیه دلالت بر «بغی» ندارد. (حلی، بی‌تا/۱: ۳۸۷) در مقابل، گروهی دیگر از فقها ازجمله شیخ طوسی (الطوسی، بی‌تا/۲: ۲۶۲) و محمدتقی مدرسی (مدرسی، ۱۳/۱۴۰۵: ۳۹۵) بر دلالت این آیه بر «بغی» تأکید دارند. در این آیه برای بغی و باغی شرایطی مقرر شده است، ازجمله:

۱- «باغی» از پیروان دین اسلام باشد؛

۲- «بغی» به‌صورت مسلحانه انجام شود. به‌کارگیری عبارت «قتال» در آیه نام‌برده دلالت بر مشروط بودن «بغی» به مسلحانه بودن قیام دارد؛

۳- بغی به‌صورت گروهی انجام شود. بیشتر فقها معتقدند که ارتکاب جرم «بغی» به‌صورت فردی امکان‌پذیر نیست و ضروری است به‌وسیله گروه ارتکاب یابد (طوسی، ابن‌حمزه، ۱۴۰۸: ۲۰۵). «گروه» نیز لازم است متصف به وصف اقتدار باشد. بیشتر فقهای امامیه، اقتدار را به معنای داشتن فرمانده دانسته‌اند (کلانتری، ۱۳۹۰: ۹۶). لازم است گروه متشکل و دارای شوکت باشد، به‌گونه‌ای که مقابله با آن تنها از راه نظامی و تجهیز سپاه امکان‌پذیر گردد (برهانی و لطفعلی‌زاده، ۱۴۰۱: ۳۵۵).

حقوق‌دانان درباره جایگاه «بغی» در دسته‌بندی جرایم علیه حکومت یا جرایم سیاسی اتفاق‌نظر ندارند. برخی «بغی» را جرم علیه حکومت به شمار آورده‌اند (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۲: ۶۵) و برخی از مصادیق جرم سیاسی در فقه اسلامی دانسته‌اند (عوده، ۱۴۱۳: ۱۰۷). از عوامل اثرگذار بر این اختلاف می‌توان به تفاوت تعریف این جرم در ق.م.ا و فقه اسلامی اشاره کرد؛ زیرا برخلاف تعریف در فقه، به‌موجب ق.م.ا، موضوع جرم «بغی»، حکومت است. علاوه‌براین بر اساس قانون جرم سیاسی مصوب ۱۳۹۵ مجلس شورای اسلامی، این جرم با انگیزه بهبود اوضاع و اصلاح امور کشور و بدون ضربه زدن به اساس حاکمیت واقع می‌شود. از سوی دیگر، جرم بغی در قانون مجازات اسلامی با مبانی فقهی اسلامی جرم سیاسی انطباق زیادی ندارد و فاقد حمایت‌های پیش‌بینی‌شده برای مرتکبان این جرم در فقه است؛ بنابراین در نظام حقوقی ایران نمی‌توان جرم «بغی» را در دامنه مصادیق جرم سیاسی قرار داد.

از دیدگاه فقها، مصالح پنج‌گانه نقش مهمی در صدور احکام فقهی دارد. شهید اول، احکام نظام سیاسی و اجتماعی را تابعی از مصالح پنج‌گانه حفظ نفس، عقل، دین، نسب و مال می‌داند (العاملی، ۱۳۶۴: ۳۸). حمایت از مصالح پنج‌گانه نیازمند ایجاد امنیت و حمایت از آن در کشوراست. با توجه به اینکه یکی از راهکارهای تأمین امنیت، جرم‌انگاری رفتارهایی است که علیه حاکمیت صورت می‌گیرد، می‌توان جرم‌انگاری «بغی» را بر مبنای مصالح پنج‌گانه توجیه نمود.

۴- تأویل سائغ باغی. گروهی از فقها بر این باورند که بغات باید بر پایه دلایل و تفسیری که از دیدگاه خودشان موجه به نظر می‌رسد، با حکومت و حاکم شرع مخالفت کرده باشند؛ بنابراین ضروری است پیش از اقدام به جنگ با بغات، نسبت به آنها رفع شبهه و شفاف‌سازی صورت گیرد (کرکی، ۱۴۱۴: ۴۸۳). لازم است امام مسلمین یا نمایندگان او شبهات بغات را رفع کنند. درصورتی‌که واجد اثر بود، قتال آنها ممنوع خواهد بود (هاشمی و محمودی، ۱۴۰۱: ۲۰۹). درصورتی‌که حکومت قادر شود با ارائه توضیحات، شبهه و تردید بغات را برطرف نماید، دیگر مجاز به جنگ نخواهد بود؛ زیرا هدف برگرداندن نظم و امنیت به جامعه است و نه مجازات باغی. بیشتر فقها قائل به وجوب و بدیهی بودن ارشاد هستند. برخی از فقها، ازجمله شهید اول نیز قائل بر مستحب بودن هستند (نیک‌زر و دیگران، ۱۳۹۹: ۷۰)

قانونگذار در قانون مجازات اسلامی برای تحقق عنصر مادی برخی جرائم علاوه بر رفتار مجرمانه، شرایطی برای بزهکار، وسایل و شیوه ارتکاب جرم پیش‌بینی کرده است؛ اما در ماده ۲۸۷ برای افراد باغی ویژگی و وصفی به کار نگرفته است. این ماده مقرر می‌دارد: «گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران قیام مسلحانه کنند، باغی محسوب و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم می‌گردند». درنتیجه قانون مجازات اسلامی برخلاف فقه امامیه،

دیدگاه سخت‌گیرانه‌تری اتخاذ کرده و مسلمان بودن باغی را شرط ندانسته است. باغی می‌تواند مسلمان یا غیرمسلمان باشد.

قانون مجازات اسلامی همسو با فقه امامیه، انجام رفتار مجرمانه بغی را مستلزم گروهی بودن آن دانسته است. به‌موجب ماده ۲۸۷ این قانون، جرم بغی به‌صورت انفرادی قابل تحقق نیست. در قسمتی از این ماده آمده است: «گروهی که... قیام مسلحانه کنند، باغی محسوب می‌شوند...». تبصره یک ماده ۱۳۰ ق.م.ا نیز در ذیل موضوع سردستگی، گروه مجرمانه را نسبتاً منسجم و دست‌کم متشکل از سه نفر معرفی کرده است که برای ارتکاب جرم تشکیل می‌شود و یا پس از تشکیل، هدف آن به ارتکاب جرم منحرف می‌گردد. باوجوداین با توجه به وصف ارائه‌شده فقها از گروه در سطرهای پیشین، نمی‌توان از این تبصره برای وصف گروه باغی بهره جست. گروه باغی، تشکل سیاسی ـ عقیدتی و متشکل از اشخاص حقیقی است که «با طرح مشخص و برنامه‌ریزی قبلی به دنبال سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و کسب قدرت سیاسی است و امکان انجام مبارزات سیاسی در حد قیام مسلحانه را دارد. قیام... فعالیت گسترده اجتماعی همراه با مشارکت توده‌های مردمی است که حداقل صدها نفر را درگیر می‌کند و درواقع ایجاد یک وضعیت جنگی است...». (برهانی و لطفعلی زاده، ۱۴۰۱: ۳۵۵) از دیدگاه عرف، گروه متشکل از سه نفر یا بیشتر و درنتیجه ارتکاب جرم «بغی» مستلزم مداخله دست‌کم سه نفر است. همچنین در قانون مجازات اسلامی و فقه امامیه، شرط دیگر «بغی» مسلحانه بودن قیام است. صرف داشتن سلاح برای تحقق این شرط کفایت می‌کند و مستلزم استفاده از سلاح نیست. استفاده از سلاح موجب تشدید مجازات بغی و محکومیت بغات به اعدام است. توبه نیز می‌تواند مانع از قتال و جنگ با بغات شود. برخی از فقها جنگ با بغات پس از توبه کردن آنها را حرام اعلام کرده‌اند. شیخ طوسی درباره توبه اهل بغی می‌گوید: درصورتی‌که بغات فاقد انسجام بوده یا شمشیر بر زمین نهاده باشند یا به اطاعت از امام روی‌آورند، تداوم جنگ با آنها حرام است (طوسی، ۱۴۰۷/ ۸: ۱۱۶).

گفتمان سیاسی شیعی مبتنی بر نظریه امامت است، اما مغایرتی با مشروعیت فاعلی و مبتنی بر قرارداد اجتماعی ندارد (فیرحی، ۱۳۸۱: ۲۲۵ و ۲۳۹). اعتبار قرارداد اجتماعی یا بیعت در اسلام، مشروط به پایبندی به قوانین شریعت و تأمین خواسته‌های مردم است. در غیر این صورت، مردم مجاز به بیان مخالفت و اعتراض هستند. در سوره مبارکه نسا آیه ۱۴۸ نیز آمده است :«لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم». به استناد این آیه مظلوم می‌تواند اعتراض و دادخواهی کند و از حق خود دفاع نماید. در سنت اسلامی در بحث مخالفت با حکومت، با دو مفهوم «اختلاف یا نارضایتی» و «فتنه یا بی‌نظمی» مواجه هستیم. مفهوم اول درصورتی‌که غیرمسلحانه باشد، موردپذیرش سنت اسلامی است؛ اما فتنه پذیرفته نیست و با خشونت سرکوب می‌شود. در سیره امام علی (ع)، مخالفان و شورشی‌ها از حقوقی برخوردار هستند، ازجمله نمازخواندن در مسجد و بهره‌مندی از بیت‌المال تا زمانی که دستشان در دست حکومت اسلامی است. همچنین تا زمانی که جنگ را آغاز نکرده‌اند، قتال جایز نیست (شیخ طوسی، ۷/۱۳۸۷: ۲۶۵). شیخ طوسی هم‌راستا با سیره امام علی (ع)، در برخورد با بغات چنین فتوا صادر کرده است: «اگر باغی در حال جنگ اسیر شود و معلوم گردد نمی‌جنگیده است، زندانی می‌شود و بیعت امام بر او عرضه می‌گردد. در صورت پذیرش، آزاد می‌گردد و اگر استنکاف کند تا پایان جنگ در بازداشت می‌ماند. پس از خاتمه جنگ، اگر باغیان توبه کنند و سلاح خود را بر زمین نهند یا فرار کنند، درصورتی‌که هسته مرکزی نداشته باشند، اسیرانشان آزاد می‌شوند، اما در صورت فرار باغیان و داشتن هسته مرکزی، در زندان می‌مانند یا کشته می‌شوند. در این صورت کشتن مجروحان و تعقیب فراریان نیز جایز است» (شیخ طوسی، ۷/۱۳۸۷: ۲۷۱).

دیدگاه فقهای شیعی عصر صفوی، در برخورد با باغی تااندازه‌ای نزدیک به یکدیگر است. محقق کرکی، فقیه بنام عهد صفوی، حکم عدم جواز جنگ با باغیانی که قیام خود را علنی نکرده یا فاقد

ساختار مشخص هستند و با اینکه اقدام به جنگ نکرده‌اند را صادر کرده است. درصورتی‌که بغات فاقد مرکزیت و ناتوان در ایستادگی در مقابل حکومت، اقدام به جنگ نموده و فرار کنند، تعقیب آنها جایز نیست و نباید اسیرها و مجروح‌های آنها را به قتل رساند؛ اما اگر امکان تجدید قوا و برنامه‌ریزی دوباره داشته باشند، قتل آنها واجب است (محقق کرکی، ۳/۱۴۱۴: ۴۸۳). از دیدگاه شیخ بهایی، دیگر فقیه بنام عصر صفوی، واجب است با یاغیان و خوارج جهاد کرد تا کشته شوند و یا به امام بازگردند. اگر عده‌ای از آنها پس از جنگ بگریزند و متفرق شوند، درصورتی‌که علاوه بر آنهایی که در جنگ شرکت داشته‌اند، گروه مسلح دیگری نیز باشد، تعقیب و قتل آنها و اسیران واجب است؛ اما اگر گروه مسلح دیگری از آنها وجود نداشته باشد، تعقیب فراریان و قتل اسیرها جایز نیست. ذریه و زنان این طایفه اسیر نمی‌شوند و هر مالی که در لشکرگاه نبوده است، قابل تصرف و تملک نیست (شیخ بهایی، بی‌تا: ۱۵۹).

۳. واکنش‌های حکومت صفوی در قبال «بغی»

پرداختن به «بغی» و چگونگی مواجهه با «باغی» در عصر صفوی، مستلزم بررسی، استخراج و بازنمایی وقایع پیرامون جنگ‌های پادشاهان صفوی و شورش‌های صورت‌گرفته در ادوار گوناگون و چگونگی مقابله صفویان با دشمنان و مخالفانشان در منابع معتبر این دوره و تحلیل گفتمان انتقادی است. فرکلاف، تحلیل گفتمان را روشی برای بررسی تغییرات اجتماعی فرهنگی در برابر قدرت می‌داند. در تحلیل گفتمان انتقادی، ایدئولوژی و قدرت به‌عنوان عوامل تأثیرگذار فرامتنی شناخته می‌شوند. گفتمان‌ها دربردارنده نگرش‌های ایدئولوژیک و اجتماعی ویژه‌ای هستند. هر متن، بازتاب جهان‌بینی و ایدئولوژی نویسنده، طبقه اجتماعی و ارزش‌های حاکم بر جامعه است.

تاریخ، بیانگر این است که حاکمان صفوی کوشیده‌اند از طریق سه گفتمان اصلی شیعه، تصوف و سیاست، به خلق معنا پرداخته و نظام سیاسی خویش را ایجاد نمایند. ماهیت نظام سیاسی، به‌عنوان کلیت به‌هم‌پیوسته و دارای ایدئولوژی واحد، قابلیت ایجاد دشمن و گروه‌های مخالف را دارد. حکومت صفویه نیز از زمان شکل‌گیری تا فروپاشی، با دشمنان و مخالفان بسیار مواجه بوده است. اقدامات دشمنان و مخالفان بیشتر در قالب شورش علیه شاه، خیانت به شاه، مخالفت با فرامین شاه، سوءقصد به جان شاه توطئه و عصیان علیه شاه و حمایت یا همراهی با عصیانگران علیه شاه دسته‌بندی شده است (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۰۴–۴۰۵، ۴۱۸ و ۴۳۶؛ گنابادی، ۱۳۸۷: ۷۳–۷۴؛ بدلیسی، ۱۳۸۸: ۱۱؛ قزوینی، ۱۳۶۷: ۷ و ۴۷–۴۸). بسیاری از شورش‌های صورت‌گرفته در این دوره، شورش‌های رجال سیاسی بر سر تصاحب قدرت است (فوران، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

حکومت و مخالفان، بر یکدیگر اثرگذاری و اثرپذیری دوسویه دارند. حکومت‌ها، در مواجهه با مخالفان متوسل به خشونت می‌شوند یا به تطمیع، امتیازدهی، تفرقه‌افکنی و منزوی ساختن مخالفان تندرو و جذب مخالفان اعتدال‌گرا اقدام می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۷۴)؛ اما مواجهه صفویان با دشمنان و مخالفان، بیشتر در قالب اقدامات خشونت‌آمیز بوده است. مقابله با حکومت از بزرگ‌ترین جرائم بوده و مجرم به مرگ بسیار دردناک محکوم می‌شد.

هدف گفتمان‌ها، تولید قدرت و انتقال و تقویت آن است. بازنمایی گفتمان‌ها در منابع تاریخی نشان می‌دهد که اقتدار و رواج گفتمان‌های شیعه، تصوف و سلطنت در دوره‌های مختلف حکمرانی صفویان یکسان نبوده است. این گفتمان‌ها، در دوران تأسیس و تثبیت حکومت صفوی دوشادوش یکدیگر تقویت و ترویج می‌شدند. شاه اسماعیل، برای ایجاد حکومت شیعی در مقابل حکومت عثمانی نیازمند کسب حمایت و پشتوانه شرعی شیعی بود. او، اقداماتش را منطبق با رفتار دوازده امام شیعیان قلمداد کرده و خود را امام معصوم می‌دانست (تمیم‌داری، ۱۳۷۹: ۶۲)؛ اما به‌تدریج احساس خطر پادشاهان از قدرت قزلباش‌ها به‌عنوان رقیبان بالقوه سلطنت، موجب تضعیف و به حاشیه رانده شدن

گفتمان تصوف شد. در همین زمان، در منابع این دوره با اتهام صوفیگری مواجه می‌شویم که هم‌زمان با اقدام شاه عباس به کاستن قدرت سیاسی ـ نظامی قزلباش‌های صوفی صورت گرفته است (رحیم‌لو، ۱۳۸۴: ۴). این موضوع از نقش عامل سیاست در جرم‌انگاری و انگ ممنوعه زدن بر رفتار صوفی‌گرایانه حکایت دارد که به‌تدریج با وخیم شدن شرایط صوفیان، زمینه اقتدار بیشتر گفتمان تشیع و افزایش نقش عالمان شیعی، ازجمله ملا محمدباقر مجلسی را فراهم کرد (دوانی، ۱۳۷۰: ۴۰۷). حضور و نقش علمای شیعه در دوره‌های مختلف حکومت صفوی متأثر از دیدگاه پادشاهان و تمایل علما در همکاری با آنها بوده است. این تمایل و نفوذ از زمان حکومت شاه‌عباس دوم و به‌ویژه در دوره شاه سلیمان و پسرش شاه سلطان‌حسین افزایش یافته است (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۱۹–۱۲۳).

از دیدگاه فرکلاف، گفتمان و متون ایجادشده محصول دوره‌های تاریخی ایجادکننده آن است. یک متن در رابطه بینامتنی با متن‌های دیگر قرار می‌گیرد و لازم است متون و گفتمان‌ها از نظر تاریخی بررسی شوند. بر این اساس در چهارچوب تحلیل گفتمان انتقادی، بررسی چگونگی به‌قدرت‌رسیدن صفویان و استقرار گفتمان تشیع اهمیت دارد. فرکلاف زبان را عاملی مؤثر در تولید، بازتولید و تغییر روابط قدرت در جامعه می‌داند. از این منظر، صفویان پس از تثبیت قدرت، برای حفظ و تغییر روابط اجتماعی، نیاز به هم‌نوا سازی مردم با گفتمان شیعه و ایجاد رضایت اجتماعی بدون خشونت داشتند تا بتوانند مفاهیم ایدئولوژیک را طبیعی بنمایند. صفویان به‌عنوان اولین حکومت فراگیر رسمی شیعی در ایران، بسیاری از عالمان شیعه را از لبنان و عراق دعوت کردند و با تولید معنا، ایدئولوژی طبقه حاکم و مناسبات قدرت، تبدیل به امری طبیعی شد و توسط آنها به هنجار تبدیل گردید. ایجاد هنجار و تولید آگاهی در ایجاد رضایتمندی حکومت‌شوندگان و هژمونی نقش مهمی داشت. ایجاد هژمونی مستلزم ایجاد هم‌فکر و متحد و مرزبندی ایدئولوژیک میان دوست و دشمن است. دشمن‌تراشی و بیگانه‌سازی در ساختار زبان گفتمان منابع صفویه آشکارا به چشم می‌خورد. گفتمان‌ها، از طریق ایجاد حمایت برای پذیرش حکومت و حامیان از یک سو و طرد مخالفان و دشمنان از سوی دیگر نقش‌آفرینی می‌کردند. مورخان، نقش مهمی در حمایت و ترویج گفتمان‌ها داشتند. مورخان مخالف و موافق با صفویه با تمسک به فقه امامیه به ترتیب به دنبال ایجاد چالش و کسب مشروعیت برای حکومت صفویان بودند. آنها برای زوال یا کسب مشروعیت، گفتمان‌هایی را بازنمایی می‌کردند که به حکومت حق سرکوب و حذف مخالفان را بدهد. نخستین گفتمان، ترسیم مرز میان خودی و دیگری/غیرخودی است. خودی، آنهایی هستند که همسو با گفتمان موردحمایت مورخ، باورها، سلایق و جهان‌بینی مشترک دارند و دیگری/غیرخودی شامل مخالفان و رقبای آنهاست. خودی‌ها، در طرف حق و دیگران در طرف باطل قرار داده می‌شوند. پس‌ازآن تلاش بر پررنگ کردن ویژگی‌های مثبت خودی و ویژگی‌های منفی غیرخودی است. گام پایانی، پنهان کردن ویژگی‌های منفی خودی و ویژگی‌های مثبت غیرخودی است. در بسیاری از موارد گفتمان خودی‌ها به خداوند، قرآن کریم، حدیث و پیامبر و امام زمان اعتقاد دارند و غیرخودی‌ها بی‌ایمان، ستمکار، اهل فریب و نادان قلمداد می‌شوند (عبدی و زرقانی، ۱۳۹۶: ۱۳۰–۱۳۱). مورخان حامی حکومت صفوی، مخالفان را افراد فاسد، طاغی، مشرک، اهل بدعت، کافر، باغی، آفت، اربابان فتنه، طالب فتنه، ضالین، محارب، اجامره و اجلاف معرفی کرده‌اند. اسکندربیگ منشی، مورخ زمان شاه‌عباس اول، درباره شورش مردم گیلان می‌نویسد: «... عموم مردم آنجا به مرتبه‌ای طالب فتنه و آشوبند...» (ترکمان، ۲/۱۳۷۷: ۷۷۸). مورخان حکومتی، بدون بیان ظلم و ستم کارگزاران شاه به‌عنوان عوامل مهم در شورش مردم گیلان، آنها را «اجامره و اوباش» (فومنی، ۱۳۴۹: ۱۶۹ و ۱۷۷) نامیدند که تحت تأثیر شرایط جغرافیایی آن منطقه دست به شورش می‌زنند (افوشته ای، ۱۳۷۳: ۵۴۰–۵۴۱). جنابدی نیز قیام سلطان حسن در ری‌شهر را طوق بندگی برکشیدن توصیف کرده و مردمی که به او می‌پیوندند و متعلق به اقشار پایین جامعه هستند را «رجاله و اجلاف عرب» نامیده است (جنابدی، ۱۳۷۸: ۴۸۰–۴۸۱).

صفویان، گاهی برای سرکوب مخالفان از گفتمان «جهاد علیه کفار»، بهره می‌بردند و جنگ‌های

پادشاهان ابتدایی صفوی علیه مخالفان را «جهاد با کفار» و «غزا» روایت می‌کردند. این موضوع، مورد توجه فقهای عصر صفویه نیز بوده است. گروهی از فقها، جهاد با کفار را در زمان امام عصر واجب دانسته‌اند و گروهی نیز این وجوب را در همه اعصار جاری می‌دانند. محقق کرکی در کتاب «جامع‌المقاصد»، جهاد ابتدایی با کفار را تنها در زمان امام عصر مشروع می‌داند (کرکی، ۱۴۱۴: ۳۸۵). جنابدی، مورخ شیعه حامی صفویان نیز با به‌کارگیری گفتمان شیعی، نبرد پادشاه با دشمنان را مقابله با دشمنان دین توصیف می‌کند. او، در کتاب «روضه‌الصفویه» در شرح جنگ شاه‌عباس اول صفوی نوشته است: «... تیغ جهانگیری از نیام کشیده... مملکت از خار طغیان معاندین دین و دولت پاک کند» (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۱۴). او، پس از تبدیل دشمنان پادشاه به غیرخودی‌های معاند با دین، جنگ با آنها و از میان بردنشان را غزا می‌نامد تا این اقدام مشروعیت یابد. همچنین او آورده است: «به خاطر همیون خطور نمود که در اردبیل نخست قرار یافته آیت فاتحه جهانگیری را مصدر غزو کفار گرداند ...، خصوصاً در ابتدای کشورستانی نسبت به منتسبان این دودمان علیه مکان این قسم دولتی از ایشان به فعل آمده باشد، دفع آن جمع بر ذمت همت اقتدار هر ذی‌شوکت لازم و واجب است (همان: ۱۲۹). او در تداوم این گفتمان، روایات مشابهی را در نگارش شرح مقابله شاه اسماعیل با الوند آق‌قیونلو، از سرسخت‌ترین رقیبان صفویه، به کار می‌گیرد و لشکر شاه اسماعیل را مجاهدان دین‌دار و غازیان نامیده و لشکر الوند را معاندان دین می‌نامد (همان: ۱۴۸ و ۱۵۰). علاوه‌براین با توصیف فرخ‌یسار و لشکر او به اهل فساد و شر، مجازات و کشتار آنها را مشروع جلوه می‌دهد و می‌نویسد: «از سر اهل فساد و شر در آن کشور چون بقاع خیر منارها برافرازند» (همان: ۱۳۶–۱۳۷). خواندمیر، مورخ حامی صفویه، نیز با بهره گرفتن از این گفتمان نبرد شاه اسماعیل با فرخ‌یسار را غزا و جهاد نامیده و می‌نویسد: «... غازیان... شاهی در پناه تأیید الهی تیغ جهاد از نیام انتقام برکشیدند» (خواندمیر، ۴/۱۳۸۰: ۴۵۷). درنتیجه مبارزه با فرخ‌یسار سنی‌مذهب و مجازات او را انتقام الهی و عادلانه جلوه می‌دهد. مورخان، در مواردی نیز خشم شاه اسماعیل را به غضب الهی تشبیه کرده که کافران را در برج‌ها و قلعه‌های مستحکمشان نابود می‌سازد (مهمان‌نواز، ۱۴۰۲: ۹۸). روملو، از دیگر مورخان حامی صفویه، نیز با به‌کارگیری گفتمان شیعه و تلاش در جهت مشروعیت‌بخشی به حمله شاه طهماسب به گرجستان، این حمله را اقدامی در جهت پیروزی اسلام و تقویت دین خدا روایت کرده است (روملو، ۱۳۸۴: ۱۲۷۴).

مشروعیت‌بخشی به سرکوب مخالفان و دشمنان پادشاهان از طریق گفتمان و روایت‌ها در سایر منابع تاریخی این دوره نیز به چشم می‌خورد؛ مانند کتاب فتوحات شاهی که پس از عبارت لشکرگاه شاه اسماعیل یکم، عبارت «معسکر غزوه و جهاد» به کار گرفته شده است (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). همچنین مورخان می‌کوشیدند با به‌کارگیری واژگان فقهی «بغی» و «طاغی» برای مخالفان صفوی، سرکوب و حذف آنها را مشروع و ضروری جلوه دهند. استفاده از این واژگان در دورانی رواج یافت که صفویه به قدرت رسیده و تلاش می‌کرد نظم و ثبات موجود در برابر مخالفان را حفظ و تقویت نماید. همسو با این گفتمان، خواندمیر روایتی را برمی‌گزیند که تأسیس حکومت صفویه، تداوم امامت امامان شیعه قلمداد شود. علاوه‌براین با هدف تأکید بر حق امامت حضرت علی (ع) در برابر مخالفان و باغیان، از عبارت فقهی «فئه باغیه» استفاده می‌کند که به جنگ صفین در زمان امام علی اشاره دارد. «فئه باغیه»، در فقه به مفهوم خروج سازمان‌یافته و مسلحانه در برابر امام عادل است. درنتیجه لشکرکشی شاه صفوی به شروان را مقابله با باغی‌ها و خروج‌کنندگان بر امام عادل جلوه می‌دهد. درحالی‌که خنجی، مورخ فقیه مخالف صفویه، با به‌کارگیری واژه «محاربه»، لشکرکشی صفویان را جنگ با مسلمانان و عصیان و سرکشی نمایانده است (قاسمی، ۱۴۰۱: ۱۰۹–۱۱۰). روملو نیز با شیوه‌ای مشابه، فرخ‌یسار را طاغی و عمل او را طغیان می‌نامد: «...خاقان دانست که آتش فتنه شیروان شاه... و سیلاب طغیان شیروان غیر از حمله... مردان صفت انقطاع نگیرد». در جهانگشای خاقان نیز با گفتمان مشابه، شوریدن سلطان حسین بارانی در گوگچه بغی نامیده شده: «... بعد از مراجعت از اهل بغی و عدوان بچخور سعد

رسیدند» (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۰۴). ترکمان، قیام سیاه‌پوشان استرآباد در زمان شاه عباس را بغی و طغیان نامیده و علت آن را فساد آنها دانسته است و می‌نویسد: «... جمعی که خود را سیاه‌پوش نامیده و اراده بغی و طغیان دماغ ایشان را فاسد... دارد...» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۶ و ۵۳۰). شاه عباس به مقابله با باغیان می‌پردازد و تعداد زیادی از سیاه‌پوشان به فرمان شاه عباس به قتل می‌رسند و جسدشان را بر دروازه‌های شهر آویزان می‌کنند. ترکمان در شرح این ماجرا می‌نویسد: «اجساد خبیثه ایشان عبره‌للناظرین از دروازه‌های شهر سرنگون ساختند و چند نفر دیگر را چشم کنده جهت عبرت خلایق» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۵۷۹ و ۵۸۴). شیوه دیگر برای مشروعیت‌بخشیدن، ایجاد مشابهت میان آیات قرآن کریم و اقدامات پادشاهان است، مانند شبیه‌سازی عبور لشکریان شاه اسماعیل از رود ارس برای جنگ با شروان شاه با داستان حضرت نوح (مهمان‌نواز، ۱۴۰۲: ۹۶).

«اهل بدعت» و «بدعت‌گزاری»، گفتمان دیگری بوده برای جداسازی و بدعت‌آمیز خواندن سایر مذاهب اسلامی. خواندمیر، در شرح تاج‌گذاری شاه اسماعیل صفوی و اعلام مذهب رسمی شیعه می‌نویسد: «... در اقامت صلاه و سایر عبادت رسوم مذموم مبتدعه را نسخ... و لفظ اشهدان‌علی‌ولی‌الله را داخل کلمات اذان سازند» (خواندمیر، ۴/۱۳۸۰: ۴۶۷). از این طریق کوشیده تا رقیبان شاه اسماعیل و سایر اهل سنت را تکفیر کرده و در شمار اهل بدعت قرار داده و درنهایت مقابله و حذف آنها را مشروعیت بخشد. منشی قزوینی نیز در روایت نبرد شاه اسماعیل با شروانیان، آنها را بدمذهب نامیده و لازم دانسته اموال نجسشان به آب ریخته شود (منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

تحلیل گفتمان انتقادی منابع را می‌توان در سه سطح توصیف متنی، کاربست گفتمانی و کارکرد اجتماعی ـ فرهنگی تبیین کرد. در سطح توصیف، به‌کارگیری واژگان و طبقه‌بندی دوگانه مانند خودی، مجاهد، غازی و اهل حق در برابر غیرخودی، طاغی، باغی، کافر و اجلاف مفهوم منفی و تحقیرآمیز القا می‌کند. گزینش این واژگان یک کنش ایدئولوژیک محسوب می‌شود. از سوی دیگر در مواردی که شورش مردم به دلیل ظلم شاه و کارگزاران اوست، با اضمحلال و حذف عامل اصلی خشونت از کانون توجه، کنش کشتار مردم را مشروعیت‌بخشیده و این فعل خشونت‌بار را طبیعی جلوه می‌دهد. استفاده از تشبیه و استعاره‌های دینی مانند توصیف خشم شاه به غضب الهی، عبور از رود ارس به موسی (ع) تلاشی است در جهت پیوند میان قدرت سیاسی و امر الهی. بینامتنیت با منابع فقهی، با به‌کارگیری واژگان فقهی ازجمله باغی و محاربه که برای توصیف جنگ صفین به کار رفته، مشاهده می‌شود. این عبارت‌ها، در متون تاریخی صفوی برای موقعیت‌های متفاوت بازتولید و بازساخت بینامتنی شده و گفتمان دینی را به ابزار سیاسی بدل کرده است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۸۲–۱۸۴).

از دیگر نکات دارای اهمیت در تحلیل گفتمان انتقادی، توجه به فرایند تولید متن است. بیشتر نویسندگان از مورخان درباری یا نزدیک به قدرت هستند؛ متن، محصول رابطه مستقیم میان صاحب قدرت و مولد دانش است. این روایات کارکرد ترغیبی داشته و برای مخاطب دارای چهارچوب ارزش دینی ایجاد شده است؛ بنابراین برچسب‌هایی چون باغی و طاغی، به‌کارگیری خشونت را نزد مخاطب توجیه می‌کند. درواق، متن از پیش‌فرض‌های مشترک مخاطب برای مشروعیت‌سازی استفاده کرده است. تلاقی گفتمان فقهی ـ شیعی با گفتمان سیاسی ـ نظامی، زنجیره گفتمانی جدیدی ساخته و سازنده نوعی هژمونی گفتمانی است که با محو مرزهای دینی و سیاسی، اقتدار حکومت را دو برابر نشان می‌دهد (همان: ۲۲۳–۲۲۶). کارکرد اجتماعی ـ فرهنگی این گفتمان‌ها صرفاً توصیفی نیست، بلکه روابط نابرابر قدرت را بازتولید و تثبیت می‌کنند. با تعریف مخالفان به‌عنوان غیرخودی، خشونت حکومتی از محدوده سیاست به محدوده وظیفه دینی منتقل شده و مصون از نقد باقی می‌ماند (همان: ۲۴۵–۲۴۸).

همچنین با تثبیت حکومت صفویه گفتمان تغییر تاریخی یافته و به‌کارگیری اصطلاحات فقهی افزایش می‌یابد. این تغییر بیانگر این است که گفتمان ثابت و مستقل نیست، بلکه تابعی از وضعیت

قدرت است. به‌عبارت‌دیگر میان گفتمان و ساختار اجتماعی ارتباط دیالکتیک و بازتابی وجود دارد (همان: ۲۴۵–۲۴۸). مورخان حامی حکومت صفویه، برای مخالفان، دشمنان و رقیبان از عبارت‌های فقهی مانند باغی، طاغی، بدعت‌گزار و کافر بهره می‌گرفتند؛ اما در بیشتر موارد، این عناوین انطباق کامل با مفاهیم فقهی نداشته و کارکرد ابزاری داشته و در خدمت قدرت بازتعریف شده است.

«بغی» در فقه امامیه، به معنای «قیام مسلحانه علیه حاکم مشروع و امام عادل» به کار می‌رود. چنین رفتاری به دلیل ماهیت سازمان‌یافته و تهدیدآمیز، اساس نظم سیاسی و امنیت عمومی را مختل می‌کند و برای آن احکام ویژه‌ای در فقه امامیه پیش‌بینی شده است. باوجوداین بررسی منابع تاریخی بیانگر این است که به‌کارگیری گفتمان فقهی ـ شیعی تنها ابزار شرعی‌سازی سیاست‌های سرکوب و کشتار مخالفان حکومت صفوی بود و در بیشتر موارد مفاهیم مورد استناد با مفاهیم فقهی انطباق نداشتند. در رابطه با جرم «بغی»، عناصر سازنده آن در فقه شیعی مورد توجه نبود. رفتار مجرمانه باغیان، شرایط تعیین‌شده در فقه را نداشت. شرایط تحقق جرم و اوضاع‌واحوال پیرامونی آن‌گونه که در فقه شیعه آمده است، رعایت نمی‌شد. مجازات‌های به‌کارگرفته برای باغیان نیز با واکنش‌های فقهی تعیین‌شده همخوان نبود. این عدم انطباق و نقض اصول بنیادین فقه کیفری را می‌توان با توجه به تفاوت در چگونگی شکل‌گیری نهادها در ساختار دیوان‌سالاری اداری و نهادهایی که ناخودآگاه از درون روابط اجتماعی ایجاد شده اند (ساداتی، ۱۴۰۱: ۱۳۶)، ناشی از آن دانست که نظام کیفری صفوی، نهاد ناخودآگاه و تاریخی و فاقد منطق درونی فقه مدون و متأثر از فرهنگ اقتدارگرای بومی بوده است.

فقه اسلامی در تحلیل جرم بغی، ضمن توجه به اصول مدرج‌سازی واکنش کیفری، میان مراتب و درجات مختلف اقدامات باغیان تفکیک قائل شده است. مبنای این تفکیک، شدت تهدید، گستره سازمان‌یافتگی، انسجام تشکیلاتی و احتمال تکرار شورش است. از این منظر، مقابله با بغات هنگامی وارد مرحله قتال می‌شود که گروه باغی در عمل وارد اقدام مسلحانه شده و امنیت حکومت را به مخاطره افکند؛ بنابراین قتال با باغیان در ماهیت نخستین خود «اقدام دفاعی» محسوب می‌شود، نه مجازات کیفری؛ زیرا هدف آن رفع تهدید و بازگرداندن نظم عمومی است.

فقهای امامیه برای باغیان دارای تشکیلات و باغیان فاقد تشکیلات، احکام متفاوتی مقرر کرده‌اند. گروه نخست، باغیان سازمان‌یافته و برخوردار از فرمانده و ساختار فرماندهی، به دلیل قابلیت تجدید قوا و استمرار تهدید، مشمول اقدامات سخت‌گیرانه‌تر و تدابیر شدیدتری می‌شوند. گروه دوم، باغیان فاقد تشکیلات و انسجام، پس از شکست، توانایی ادامه شورش را ندارند. در خصوص این گروه، فقه امامیه بر رعایت اصول انسانی و حدود شرعی تأکید کرده و تصریح می‌کند که تعقیب، مجازات، یا قتل مجروحان و اسیران آنان جایز نیست (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۶–۵۵). این تفکیک، بیانگر نگاه دقیق فقه امامیه به ماهیت رفتار مجرمانه و میزان تهدید ناشی از آن است. نگاهی که با اصول حقوق جزای معاصر ازجمله تناسب عکس‌العمل و مجازات با شدت جرم و خطر ایجادشده، اصل ضرورت و منع خشونت غیرضروری هم‌راستاست؛ بنابراین فقه امامیه ضمن به رسمیت شناختن مشروعیت دفاع حکومتی، بر رعایت عدالت کیفری، کرامت انسانی و ممنوعیت تعدی به حقوق افرادِ فاقد توان ادامه تهدید تأکید دارد. درمجموع احکام مرتبط با جرم «بغی» در فقه امامیه، نشان می‌دهد میان «اقدام دفاعی برای حفظ نظم عمومی» و «مجازات کیفری پس از زوال تهدید» تمایز وجود دارد.

ساختار نظام کیفری صفوی، در مواجهه با شورش‌ها و بغات، شخص‌محور و اقتدارگرا بود. اراده و خواست شاه به‌عنوان منبع فرافقهی شمرده می‌شد. همان‌گونه که نهادهای قدرت، نمادهای عینیت بخشیدن به معانی بنیادین وجدان جمعی هستند (ساداتی، ۱۴۰۱: ۱۳۸)، شاه صفوی نیز نماد اراده الهی و اقتدار کیفری برخاسته از فرهنگ الهیاتی اقتدارپذیر بود. در این نظام، اصول بنیادینی چون شخصی بودن مسئولیت کیفری، تناسب جرم و مجازات و رعایت حقوق دفاعی متهم، به‌طور گسترده نادیده گرفته می‌شد.

مجازات اصلی شورشیان در عصر صفوی، اعدام بود و عفو پادشاه تنها در شرایط استثنایی اعمال می‌شد (ترکمان، ۳/۱۳۸۲: ۱۵۶۳ و ۱۵۹۷). اصل شخصی بودن مجازات‌ها رعایت نمی‌شد. افرادی غیر از مجرم نیز متحمل مجازات و اقدامات ظالمانه می‌شدند، چنان‌که شاه گاه دستور مقطوع‌النسل کردن محکومان یا فرزندان آنان را صادر می‌کرد (همان). همچنین زنان و فرزندان شورشیان و مخالفان، بدون هیچ نقشی در شورش و مخالفت، بازداشت یا مجازات می‌شدند؛ مانند توقیف خانواده طهمورث خان و اخته کردن دو پسرش (بدلیسی، ۱۳۸۸: ۴۰۳ و ۴۲۹). به روایت جن کینسون، «افراد مجرم همراه با فرزندانشان مجازات می‌شدند» (پاشا صالح، ۱۳۸۳: ۲۰۹). نمونه‌های نام‌برده نشان‌دهنده تداوم سنت‌های کیفری پیشامدرن و مسئولیت جمعی در مخاطرات امنیتی و سیاسی است. در عصر صفوی، وجود فرهنگ قبیله‌ای ـ ایلیاتی مانع ایجاد تمایز میان فرد و خانواده در وجدان جمعی بود.

تشهیر محکومان و نمایش کیفری از دیگر مجازات‌های رایج برای بغات و شورشی‌ها بود. محکومان را بر شتر یا چهارپایی سوار کرده و در سطح شهر و به‌ویژه میدان‌های مهم می‌گرداندند (ترکمان، ۲/۱۳۸۲: ۷۴۹). مجازات‌های ترذیلی نقش مهمی در حذف اجتماعی مجرم داشت. متهمان سیاسی به‌عنوان خائن، فاقد کرامت و برهم‌زننده نظم الهی معرفی می‌شدند. استقبال از آنان توسط «گویندگان، بازیگران و مسخره‌ها» با هدف تحقیر عمومی صورت می‌گرفت (تتوی، ۱۳۸۲: ۶۷۹). حبس طولانی با چشمان بسته (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۴۷۷)، زندانی کردن در قفس آهنین و سوزاندن محمد کره و یارانش، نمونه‌هایی از مجازات‌های خوارکننده است. این مجازات کارکرد سیاسی داشت و با هدف تحقیر مجرم، بازتولید ترس و انقیاد اجتماعی و تثبیت قدرت مطلقه شاه صورت می‌گرفت. باقی گذاشتن اجساد بر دار برای چندین روز نیز بخشی از سیاست «نمایش قدرت کیفری» در فضاهای عمومی بود. بااین‌حال گاهی منزلت اجتماعی یا مهارت ادبی موجب تخفیف مجازات می‌شد؛ مانند مولا محمدباقر که با نوشتن قصیده‌ای با خط زیبا از مرگ رهایی یافت (نهاوندی، ۳/۱۳۸۱: ۷۹۴). این استثنا، حکایت از تعدیل قدرت کیفری در تعامل با منظومه روابط فرهنگی دارد. در این موارد جامعه، مجازات را مثبت نمی‌شمرد (ساداتی، ۱۴۰۱: ۱۵۲). در عصر صفوی، خیانت به شاه، تعرض به مقام قدسی و سرپیچی از اراده الهی شناخته می‌شد. این زنجیره معانی، حاکی از این است که مجازات از شبکه روابط الهیاتی اثر می‌پذیرد؛ بنابراین تشهیر و تحقیر عمومی بغات و شورشی‌ها کارکرد مناسکی داشته و ارزش‌های اجتماعی را بازتولید می‌کند. مجازات‌ها و اخلاق تنبیهی به‌مثابه آیینه وجدان جمعی و در بیشتر موارد «ترازویی برای داوری جامعه است» (همان، ۱۴۲). واکنش شاه‌عباس اول به قصد خیانت مرشد قلی‌خان، صدراعظم، نمونه روشنی از این نگاه است؛ شاه دستور داد او را شبانه به قتل رسانند. اموالش را بخشید و شریک جرم او، محمودخان صوفی لراستاجلو، پس از اعمال مجازات‌های ترذیلی و بدنی به قتل رسید (فلسفی، ۱/۱۳۵۳: ۱۴۲ و ۱۴۶). *خلاصه التواریخ*، انگیزه این اقدام را مبهم دانسته و به «خشم شاه» و «رفتارهای مشکوک» صدراعظم اشاره‌کرده است (منشی قمی، ۲/۱۳۸۳: ۸۸۳). نکته مهم در این واقعه، عدم تناسب مجازات‌ها است؛ مباشر جرم که نقش اصلی داشته است، به مجازات مرگ محکوم شده است، اما شریک او که نقش کم‌رنگ‌تر در وقوع جرم داشته است، به جمع مجازات‌های بدنی، تشهیر و مرگ محکوم شده است. این امر نشان می‌دهد مجازات تابعی از نگاه سیاسی شاه و نه نقش واقعی در ارتکاب جرم بوده است.

گاهی، شورشی‌ها و مخالفان از رجال سیاسی بودند. یکی از پیامدهای مهم محکومیت آنها، مصادره اموالشان بود (شاردن، ۸/۱۳۷۴: ۲۳۴–۲۳۵). این رویه، از یک سو انگیزه صدور احکام مرگ را افزایش می‌داد و زمینه سوءاستفاده و افترا علیه افراد ثروتمند را فراهم می‌کرد. از منظر سیاست جنایی، چنین وضعیتی نشان‌دهنده ابزارسازی نظام دادرسی و پیوند میان کیفر و بهره اقتصادی است. در این شرایط، هدف از اجرای مجازات، کسب منافع اقتصادی برای دربار و پادشاه بوده است. از سوی دیگر، از نگاه فرهنگی نیز مصادره اموال خیانتکاران به شاه اقدامی ناپسند نیست، بلکه بازگرداندن امانت الهی به صاحب

آن تلقی شده و «اثرات قدرت به‌مثابه جلوه‌ای از عناصر فرهنگی» نامیده شده است (ساداتی، ۱۴۰۱: ۱۴۲).

شورش‌های محلی یا مذهبی با خشونت شدید سرکوب می‌شدند، مانند قتل امیرحسین چلاوی و پیروانش در قلعه فیروزکوه (جنابدی، ۱۳۷۸: ۶۸۶). منابع مختلف، شمار کشته‌شدگان این شورش را متفاوت گزارش کرده‌اند: ۲۰ هزار نفر (دالساندی و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۳۰)، ۴ هزار نفر (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۶۴) و ۷ تا ۸ هزار نفر (منشی قمی، ۱/۱۳۸۳: ۸۶). این واقعه، نمونه‌ای دیگر از جمعی بودن مسئولیت کیفری و مجازات است. توجه داشته باشیم که منابع مورد استناد، تولیدات فرهنگی دربار یا وابستگان به آن و بخشی از «شبکه روابط فرهنگی»اند که معنای مجازات را برای آیندگان بازتولید می‌کنند (ساداتی، ۱۴۰۱: ۱۵۱). منابع بازتاب‌دهنده واقعیت عریان مجازات‌های عصر صفوی نیستند، بلکه بازتفسیر فرهنگی آنها هستند.

در دوره شاه طهماسب، اصناف پایین‌دست در اعتراض به مالیات و قیمت کالاها شورش کردند و به مدت دو سال شهر زیر کنترل آنها قرار گرفت (آقاجری، ۱۴۰۰: ۱۹). این جنبش، در بسیاری از منابع این دوره جنبش اجامره و اجلاف نام گرفته است (قمی، ۱/۱۳۸۳: ۵۸۴؛ منشی ترکمان، ۱/۱۳۸۲: ۱۱۷) که با نهب و غارت، برافراختن لوای استیلا و کشتن ملازمان حاکم تبریز، بنیاد فتنه و فساد نمودند (قمی، ۱/۱۳۸۳: ۵۸۳–۵۸۵). حاکم تبریز تنها راه دفع و مقابله با این ستمکاران را قتل آنها دانست و فتوای قتل را از علما گرفت (همان: ۵۸۵). بدین ترتیب سرکوب مخالفان مشروعیت‌بخشیده شد و بسیاری از آنها به دار آویخته شدند (روملو، ۳/۱۳۸۴: ۱۴۸۶–۱۴۸۵). در منابع تنها به اخذ فتوا اشاره شده است، اما گفتمان‌های به کار گرفته‌شده این احتمال را افزایش می‌دهد که فتوا تحت عنوان باغی صادر شده باشد. این رویداد نمونه‌ای دیگر از بهره‌گیری حکومت صفوی از فقه در مشروعیت‌بخشی به‌کارگیری خشونت علیه مخالفان و شورشی‌ها است. به‌طور کلی مجازات‌های صفوی، در بسیاری موارد با قواعد فقهی زاویه داشت و به سنت‌های پیشاصفوی نزدیک‌تر بود؛ ازجمله اعدام‌های نمایشی در میدان‌های عمومی (کریستین سن، ۱۳۷۴: ۹۷–۹۸) مانند مجازات غریب شاه در میدان نقش‌جهان اصفهان (شاملو، ۱۳۷۱: ۲۱۰).

۴. تشریفات رسیدگی به جرم بغی و اجرای احکام در عصر صفوی

دادرسی اسلامی نظامی منسجم و متشکل از ارکان گوناگون ازجمله استقلال قضایی در صدور حکم، التزام به ادله شرعی، حضور اصحاب دعوی، تفکیک مرحله رسیدگی از اجرای حکم و اصل کلی «لا حکم الا بعد الدعوا و الاثبات» است. در عصر صفوی، رسیدگی به جرائمی مانند بغی و شورش علیه پادشاه، خیانت به شاه و توطئه علیه وی در صلاحیت محاکم عرف بود که تحت ریاست ـ «دیوان بیگی» به‌عنوان عالی‌ترین مقام دادگاه انجام می‌شد (پاشا صالح، ۱۳۴۸: ۲۱۲). در برخی موارد، اتهام در محاکم رسیدگی نمی‌شد و پادشاه به‌طور مستقیم دستور اعدام متهمان و اجرای آن را صادر می‌کرد. جایگاه پادشاه در رأس نظام قضایی و محاکم عرف و شرع، سبب می‌شد که مصلحت‌های سیاسی و اراده شاه در بسیاری از موارد جایگزین تشریفات دادرسی گردد. برخی از تشریفات آیین دادرسی کیفری معاصر ناشناخته بوده و برخی رعایت نمی‌شد؛ مانند صدور و اجرای فرمان قتل مرشد قلی‌خان بدون تشکیل محکمه و رعایت تشریفات دادرسی (نگهی، ۱۴۰۳: ۱۱۲–۱۱۳).

رسیدگی در محاکم عصر صفوی در مواردی با دادرسی اسلامی زاویه داشته و دادرسی شرعی به معنای مصطلح فقها برپا نمی‌شد. در اثبات ارتکاب جرم، گاهی ادله اثبات دعوی کاربرد نداشت و مرحله احراز مجرمیت نیز اغلب از چهارچوب‌های قضایی رسمی تبعیت نمی‌کرد. نقطوی[1] بودن درویش خسرو،

۱. از جنبش‌های سیاسی ـ مذهبی مخالف حکومت صفویه است. خاک را نقطه آغازین همه‌چیز می‌دانند. به روایتی شهرتشان به نقطوی به‌واسطه این است که برای رمزگذاری نوشته‌هایشان از دو، سه و یا چهار نقطه استفاده می‌کردند.

از سران نقطوی، با پاسخ به سؤالاتی که شاه در حضور علما مطرح کرد، احراز شد. مستندات دیگر در اثبات جرم، وجود خم‌های شراب در تکیه‌اش بود (ترکمان، ۱۳۸۲: ۷۴۹). به دستور شاه عباس، درویش خسرو و همراهانش در تکیه محاصره و سپس در منزل فرستاده شاه زندانی شدند (ملا منجم، ۱۳۶۶: ۱۲۱؛ افوشته‌ای نطنزی ۱۳۷۳: ۵۲۱–۵۲۰). مولانا حیاتی کاشی، یکی دیگر از نقطویان شاخص این دوره، به جرم داشتن چند کتاب نقطوی محکوم به دو سال حبس در دوران حکومت طهماسب شد (گلچین معانی، ۱۳۶۳: ۳۳۵). به‌عبارت‌دیگر نقطوی بودن درویش خسرو با طرح پرسش‌هایی توسط شاه نزد علما و بازجویی در حضور قدرت سیاسی و نه اقرار نزد قاضی و قرینه ظنی وجود خم‌های شراب در تکیه اثبات شد که بینه شرعی مستقل و معتبر در دادرسی اسلامی به شمار نمی‌آید.

در برخی از موارد، مرجع صادرکننده حکم محکومیت و مرجع اجرای احکام، مقام واحد بوده است. صدور حکم اعدام مخالفان و شورشیان در صلاحیت دیوان‌بیگی بود و در برخی موارد، اجرای حکم اعدام نیز توسط وی صورت می‌گرفت، مانند جدا کردن سر امام قلی توسط علی‌قلی خان نایب، دیوان‌بیگی (نگهی، ۱۴۰۳: ۱۱۳). در برخی موارد، اجرای مجازات شورشیان و مخالفان توسط خود شاه انجام می‌شد. به‌عنوان مثال شاه عباس تلاش کرد میر سید احمد کاشی را به توبه وادارد، لیکن او در پاسخ گفت: «ما را از کشتن باکی نیست... من چند بار به این جهان آمده‌ام و رفته‌ام» (ملا منجم، ۱۳۶۶: ۱۲۲). پس‌ازاین پاسخ، شاه فوراً با شمشیر ضربه‌ای بر دهان وی زد، سرش را جدا کرد و سپس بدنش را به دو نیم کرد (ترکمان، ۱/۱۳۷۷: ۴۷۶).

یکی از شیوه‌های کم‌سابقه اما قابل‌توجه در اجرای احکام، استفاده از محکومان به مرگ به‌عنوان «بلاگردان» بود. گاه منجمان، وقوع بلا یا حادثه‌ای را برای شاه پیش‌بینی می‌کردند و فردی را به‌عنوان بلاگردان انتخاب می‌نمودند؛ این فرد، گاه از میان مخالفان محکوم به مرگ بود. در سال ۱۰۰۲ هجری، ملا منجم یزدی، منجم شاه، سه روز نحس را که جان شاه را به خطر می‌انداخت، پیش‌بینی کرد. درنتیجه یکی از نقطویان به نام یوسف برای سه روز به جای شاه نشانده شد و سپس به قتل رسید (همان: ۴۷۴) این رویه نشان می‌دهد که اجرای مجازات در دوره صفوی گاه با کارکردهای آیینی و باورهای خرافی آمیخته می‌شد. این اقدام خارج از چهارچوب فقهی ـ حقوقی اسلامی است و در منابع فقهی دادرسی موضوعیت ندارد.

۵. مطالعه موردی بغی و شورش‌های عصر صفویه

پس از بررسی منابع معتبر تاریخی عهد صفویه پیرامون شورش‌ها، مخالفت‌ها و جنگ‌های صورت‌گرفته، به بیست مورد مهم در جدول زیر اشاره شده است.

نام یا منصب بغات	پادشاهان حاکم	اتهام	مجازات	منبع
۱- علی‌خان بیه‌پس	شاه عباس	طغیان/سرکشی/مخالفت	تخته کلاه و تشهیر در میدان قزوین/ حبس با خرس به مدت دو ماه و چند روز در سیاه‌چال الموت. به دار آویختن بالای سیاه‌چال	(فومنی، ۱۳۴۹: ۲۴۹–۲۵۰)
۲- دولت یارخان سیاه منصور/ حاکم آذربایجان	سلطان محمد خدابنده/ شاه عباس	سرکشی و طغیان	بار اول شکست خورد و عذرخواهی کرده و بخشیده می‌شود/ در مرتبه دوم شکست خورده و به دار آویخته می‌شود	(ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۴۱؛ قمی، ۲/۱۳۸۳: ۸۹۵)
۳-	شاه عباس	قدرت طلبی و نافرمانی	کلیه افراد قبیله قتل عام	استرآبادی،)

امیرخان برادوست از امرای مشهور عشایر کرد برادوست			شدند و سرش را قطع کرده و همراه با فرزندان کوچکش نزد شاه فرستادند/ اموال و احشام او میان سپاهیان تقسیم شد	(۱۳۵۸: ۱۹۷
۴- حسن سلطان ری‌شهری حاکم دشتی و دشتستان	طهماسب/ سال ۹۴۷	شورش	با وساطت زنده نگهداشته شد ولی پس از مدتی فرمان قتلش صادر شد	(روملو، ۱۳۵۷: ۱۲/ ۲۹۹)
۵- شاه قلندر در کهگیلویه و بویراحمد	سلطان محمد خدابنده	شورش	پس از ۶ سال حکومت شکست خورد و همراه با یارانش غل و زنجیرشده نزد شاه فرستادند. فرمان صادر شد سرهایشان را قطع کنند و در میدان آویخته شوند برای عبرت مردم	افوشته ای،) (۱۳۷۳: ۱۲۰
۶- امیرشرف	شاه اسماعیل	توطئه علیه شاه	تبعید به نخجوان	بدلیسی،) (۱۳۸۸: ۱۱
۷- محمد کره، یزد	شاه اسماعیل اول	شورش	دستگیرشده و در قفسه‌ای آهنی قرارداده می‌شود. بدنش را عسل مال می‌کند تا عذاب نیش زنبوران را تحمل کند و سپس او را آتش زدند	(گنابادی،) ۱۳۸۷: ۷۴
۸- امیره دباج ثانی (سید حسین) در لاهیجان و لشت نشا	۹۷۸ و ۹۷۹ شاه طهماسب	سنی بودن/شورش و تصاحب حکومت در لاهیجان و لشت‌نشابه مدت یک سال‌ونیم	تشهیر/انداختن در قفس/آویختن از مناره قیصریه و سپس آتش زدن/ هزار نفر از آنان کشته می‌شوند	(روملو، ۱۳۵۷: -۵۷۹ ۵۸۱؛ قمی، ۱/۱۳۸۳: ۲۵۵)
۹- جنبش امیره قباد در آستاره و گسکر و گیلان	طهماسب	شورش	شکست می خورند و حدود ۸۰۰ نفر از آنان را به قتل می‌رسند	(روملو، ۱۳۵۷, ۳۷۹)
۱۰- امیره سیاوش خان‌در گسکر	شاه اسماعیل	شورش	به قتل رسید و سرش در بازار گسکر به دار آویخته شد	(فومنی، ۱۳۴۹، -۱۵۵ ۱۵۶)
۱۱- درویش خسرو	شاه عباس	نقطوی بودن و بی‌اعتقادی به شرع	از گردن به شتری آویختند و به قتل رسید	(ترکمان، ۱/۱۳۷۷: ۴۷۶)
۱۲- ابوالقاسم امری	شاه طهماسب	از بزرگان نقطوی/شورش	کور شدن	(باستانی پاریزی، ۱۳۵۷: ۵۴)
۱۳- بوداق بیگ دین اغلا استاجلو از سران	شاه عباس	نقطوی بودن و پیروی از درویش خسرو	به قتل رسید	فلسفی، (۳/۱۳۵۳: ۴۷)
۱۴- مراد امین امام نزاری	شاه طهماسب	نقطوی بودن و رهبر جنبش در انجدان	در مدت سه روز جنگ گروهشان را از هم پاشاندند.	(منشی قمی، ۱۳۸۳:

قاسم شاهی			او دستگیر شد و حبس شد و پس از مدتی به قتل رسید	(۵۸۲-۵۸۳
۱۵- سام میرزا، حاکم خراسان و پسر شاه اسماعیل	شاه اسماعیل و شاه طهماسب	شورش علیه شاه	در اولین شورش، عذرخواهی کرده و بخشیده شد/ پس از ۲۸ سال مجدد شورید و به فرمان شاه طهماسب در قهقهه حبس شد.	شاردن، (۵/۱۳۷۲: ۱۸۴۰)
۱۶- علی بیگ حاکم استرآباد		شورش علیه شاه و نپرداختن خراج	اسیر شد و تقاضای بخشش کرد اما به فرمان شاه چشمان او را میل کشیدند	(ترکمان، ۱۳۸۷، ۵۷۹ و ۵۸۴)
۱۷- تعداد زیادی از سادات نعمت‌الهی	شاه صفی	دعوی بر سر جانشینی محمد خدابنده	کور شدن یا قتل	(واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۱۶)
۱۸- درویش رضا	سال ۱۰۴۱	از نقطویان بود. گاهی خود را مهدی موعود می‌نامید. افراد زیادی به گردش جمع شدند تا اینکه قصد تسخیر قزوین کرد	مدتی حبس بود و سپس گردن زدند.	قزوینی، (۱۳۶۷: ۴۵).
۱۹- مولانا حیاتی کاشی	شاه طهماسب	نقطوی بودن	در زمان طهماسب دستگیر شد و دو سال در حبس بود. در زمان سلطان محمد خدابنده توبه کرد	(گلچین معانی، ۱۳۶۳: ۳۳۵)
۲۰-سیاه پوشان استرآبادی	شاه‌عباس	بغی و طغیان	عده‌ای را به قتل رساندن و اجساد را از دروازه‌های شهر آویختند. عده‌ای کور شدن	(ترکمان، ۱۳۸۲، ۱۰۶ و ۵۳۰، ۵۸۴ و ۵۷۹)

بر اساس داده‌های جدول بالا، رفتارهایی که بغی یا طغیان تلقی شده‌اند، در چهار دسته قرار می‌گیرند: ۱- شورش‌ها و جنگ‌ها علیه اقتدار حکومت مانند مورد علی خان بیه‌پسی، امیره دباج، امیره قباد، امیره سیاوش و قیام سیاه‌پوشان؛ ۲- توطئه یا رقابت‌های سیاسی درون‌حکومتی مانند امیرشرف، سام میرزا و علی‌بیگ؛ ۳- اختلافات قبیله‌ای و منطقه‌ای همراه با نافرمانی مدنی مانند نپرداختن مالیات مانند امیرخان برادوست؛ و ۴- جنبش‌های عقیدتی مانند درویش خسرو، ابوالقاسم امری، بوداق‌بیگ استاجلو، مراد امین نزاری، درویش رضا و مولانا حیاتی. مجازات‌های اعمال‌شده نیز دارای تنوع بسیار است، ازجمله به دار آویختن، آویختن جسد، تخته کلاه، تشهیر، میل کشیدن، حبس، در قفس انداختن و آتش زدن.

۶. نتیجه

بررسی مفهوم، مصادیق و مجازات جرم «بغی» و سنجش انطباق این جرم با مبانی فقه امامیه در عصر صفوی و قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نشان می‌دهد که در هردوره، فاصله‌ای معنادار میان آموزه‌های فقه امامیه و تقنین و اجرا وجود داشته است. هرچند ماهیت و دلایل این فاصله اندکی متفاوت بوده است.

در عصر صفوی، جرم «بغی» بیش از آنکه ماهیت حقوقی یا فقهی داشته باشد، ابزاری سیاسی در خدمت مشروعیت‌بخشی به اقتدار حکومت بود. گستره مصادیق «بغی» در این دوره فراتر از چهارچوب فقه امامیه بود و شامل اختلافات قبیله‌ای، رقابت‌های درون دربار و جنبش‌های عقیدتی نیز می‌شد. مرتکبان این جرم و حتی اعضای خانواده آنها نه بر پایه نظام منسجم فقهی کیفری، بلکه بر اساس

مصلحت‌های سیاسی و پیروی از سنت قضایی ترکان و مغولان پیشاصفوی به مجازات‌های گوناگونی، ازجمله اعدام، آویزان کردن جسد، تشهیر، زنده سوزاندن، مصادره اموال و میل کشیدن به چشم محکوم می‌شدند. این رویکرد، با اصول فقه امامیه، ازجمله شخصی بودن مجازات، احترام به مالکیت بغات و منع قتل باغی پس از تسلیم یا درخواست امان، در تعارض آشکار است.

قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز با قرار دادن «بغی» در زمره جرائم مستوجب حد، از رویکرد مشهور فقه امامیه فاصله گرفته است. بر اساس این رویکرد «بغی» جرمی تعزیری است و نوع و میزان مجازات در اختیار حاکم شرع قرار دارد. از منظر فقهی، قتل باغی به‌عنوان مجازات کیفری مستقل قابل پذیرش نیست. همچنین اقدام نظامی در برابر بغات مجازات کیفری نیست، بلکه اقدامی دفاعی با هدف رفع تهدید و اعاده نظم عمومی به شمار می‌رود. اطلاق مجازات اعدام در ماده ۲۸۷ ق.م.ا بدون تفکیک میان سازمان‌یافتگی گروه و عدم آن با مبانی فقهی سازگار نیست و از اصل تناسب جرم و مجازات نیز فاصله می‌گیرد.

مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد هر دو دوره از منظر انطباق با فقه امامیه، با چالش‌های جدی روبه‌رو هستند. این چالش در عصر صفوی بیشتر ناشی از غلبه مصالح سیاسی بر فقه و منطق حقوقی و در رتبه پایین‌تر، فقدان منابع مکتوب فقهی به زبان فارسی و ناآشنا بودن مورخ‌ها با مفاهیم دقیق فقهی بود. درحالی‌که در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، این چالش علاوه بر مصالح سیاسی، ناشی از گسترش دایره جرائم حدی بدون نص و سخت‌گیری کیفری فراتر از موازین فقهی است.

در فقه امامیه، قتل باغی حتی در موارد مجاز نیز واجب نیست و راه بر اعمال تخفیف و توبه گشوده است. بیشتر فقهای امامیه، پیش از هرگونه اقدام در برابر بغات، ارشاد و رفع شبهه را واجب می‌دانند. این مرحله در فقه جایگاه اساسی دارد و ضروری است مورد توجه دستگاه قضایی قرار گیرد و فرصت بازگشت قبل از اقدام قهری نادیده گرفته نشود.

پیشنهاد می‌شود:

– قانونگذار هم‌راستا با مبانی فقه امامیه، جرم «بغی» را از زمره جرائم موجب حد خارج و در دسته جرائم تعزیری قرار دهد و با انعطاف بیشتر در اعمال مجازات و رعایت اصل تناسب جرم و مجازات، از اعمال مجازات‌های غیرقابل جبران و موارد توأم با شبهه و شک جلوگیری شود.

– در قانون، تعریف جامع و دقیق از عناصر مادی جرم «بغی» به‌ویژه شرط سازمان‌یافتگی، توانایی جنگ مسلحانه و خروج از کنترل حکومت، ارائه گردد.

– مجازات اعدام مقرر در ماده ۲۸۷ ق.م.ا در انطباق کامل با فقه امامیه، محدود شود به شرایط گروهی با تشکیلات واقعی، توان تجدید قوا و استفاده فعال از سلاح در حال جنگ و در سایر موارد، مجازات‌های تعزیری متناسب جایگزین گردد.

– در تفسیر مواد ۲۸۷ و ۲۸۸ ق.م.ا، با پایبندی به اصل تفسیر مضیق قوانین کیفری ماهوی، از تفسیر موسع و گسترش رفتار مجرمانه به اعتراضات غیرمسلحانه اجتناب شود.

– مرحله ارشاد و رفع شبهه که از الزامات فقهی مواجهه با بغات است، پیش از هر اقدام قضایی، به‌طور رسمی و مستند در رویه قضایی نهادینه شود.

– پژوهش‌های میان‌رشته‌ای تاریخ، حقوق کیفری و فقه سیاسی که الگوهای تاریخی کاربرد سیاسی مفاهیم فقهی را بررسی می‌کند، مورد توجه قرار گیرد تا بتوان قوانین را اصلاح کرد و از خدشه به جایگاه عدالت کیفری و مشروعیت منابع فقهی در اثر تکرار الگوهای اشتباه جلوگیری کرد.

منابع

۱. آقاجری، سید هاشم. (۱۳۹۳). پناهندگی سیاسی در دوره صفویه؛ با تکیه‌بر پناهندگی الامه‌تکلو به امپراتوری عثمانی. *مجله تاریخ اسلام و ایران*. ۲۴(۱۱۳).

۲. آقاجری، سید هاشم و میرزایی، وریا. (۱۴۰۰). سنخ‌شناسی و واکاوی جنبش اصناف تبریز در عصر صفوی. *جامعه‌شناسی تاریخی*، ۱۳(۲).

۳. آقاجری، سید هاشم، رازنهان، محمد حسن و سایرین. (۱۳۹۰). شورش‌های قلعه دمدم، چگونگی و علل آن در عصر شاه عباس اول. *مجله تاریخ اسلام و ایران*، (۹): ۱۸-۱.

۴. افوشته ای نطنزی، محمودبن هدایت‌الله. (۱۳۷۳). *نقاوه الآثار فی ذکر الاخبار*. به کوشش احسان اشراقی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. امینی هروی، امیر صدرالدین سلطان ابراهیم. (۱۳۸۳). *فتوحات شاهی*. تصحیح محمدرضا نصیری. تهران: دانشگاه تهران.

۶. ترکمان، اسکندربیگ. (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*. زیر نظر ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.

۷. تتوی، قاضی احمد. (۱۳۸۲). *تاریخ الفی*. تهران: انتشارت علمی فرهنگی.

۸. تمیم‌داری، احمد. (۱۳۷۹). *ایران تاریخ ادب پارسی، مکتب‌ها، دوره‌ها، سبک‌ها و انواع ادبی*. تهران: الهدی.

۹. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین. (۱۴۰۳). *الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه*. ج ۲. دار احیا التراث العربی.

۱۰. جنابدی، میرزا بیگ بن حسن. (۱۳۷۸). *روضه الصفویه*. به کوشش غلامرضا طباطبایی. تهران: مجد.

۱۱. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۲. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۰). *قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام*. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳. حلی، مقداد بن عبدالله السیوری. (بی‌تا). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم.

۱۴. حبیب‌زاده، محمدجعفر. (۱۳۷۰). *بررسی جرم محاربه و افساد فی‌الارض*. تهران: انتشارات کیهان.

۱۵. حر عاملی، محمدبن‌الحسن. (۱۴۰۹). *وسایل الشیعه*. ج ۱۵. قم: مؤسسه اهل بیت.

۱۶. خواندمیر. (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب السیر*. زیر نظر دبیر سیاقی. ج ۳ و ۴. تهران: انتشارات خیام.

۱۷. ساداتی، سید محمدجواد. (۱۴۰۱). جامعه‌شناسی کیفر در دوگانگی فرهنگ و قدرت. *پژوهشنامه حقوق کیفری*، (۲۶) ۱۳: ۱۶۱-۱۳۱.

۱۸. سیوری، راجر. (۱۳۶۳). *ایران عصر صفوی*. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.

۱۹. شاردن. (۱۳۷۴). *سفرنامه*. ترجمه اقبال یغمایی. تهران: توس.

۲۰. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). *تفسیر المیزان*. ترجمه آیت‌الله موسوی همدانی. ج ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۱. طوسی، محمدبن‌حسن. (۱۳۹۰ ق.) *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*. دارالکتب الاسلامیه.

۲۲. طوسی، ابن‌حمزه ابی‌جعفر محمد بن علی. (۱۴۰۸). *الوسیله*. مکتب آیت‌الله مرعشی.

۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۰۷). *الخلاف*. ج ۵ و ۸. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۴. طوسی، الشیخ. (۱۳۸۷ ق). *المبسوط فی فقه الامامیه*. المکتبه المرتضویه لاحیا الاثار الجعفریه.

۲۵. طوسی، الشیخ. (۱۴۰۰ ق). *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*. چاپ دوم. بیروت: دارالکتاب العربیه.

۲۶. دالساندی، ونچنتو و دیگران. (۱۳۸۱). *سفرنامه ونیزیان در ایران*. ترجمه منوچهر امیری. انتشارات سهامی خوارزمی.

۲۷. دوانی، علی. (۱۳۷۰). *علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین*. تهران، انتشارات امیرکبیر.

۲۸. روملو، حسن‌بیگ. (۱۳۵۷). *احسن التواریخ*. به کوشش عبدالحسین نوایی. ج ۱۲. تهران: انتشارات بابک.

۲۹. روملو، حسن‌بیگ. (۱۳۸۴). *احسن التواریخ*. به کوشش عبدالحسین نوایی. ج ۳. تهران: انتشارات اساطیر.
۳۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم محمدبن فضل. (۱۳۶۹). *المفردات فی غرایب القرآن*. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. ج ۲. تهران: انتشارات مرتضوی.
۳۱. عبدی، حسین و زرقانی، سید مهدی. (۱۳۹۶). تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی. *ادبیات عرفانی*، ۹(۱۶).
۳۲. عوده، عبدالقادر. (۱۴۱۳). *التشریع الجنایی الاسلامی*. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۳. فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. فاطمه شایسته و دیگران. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
۳۴. فوران، جان. (۱۳۸۶). *مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران*. ترجمه احمد تدین. چاپ دوم. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳۵. فلسفی، نصرالله. (۱۳۵۳). شاه‌عباس اول. تهران: انتشارات علمی.
۳۶. فومنی، عبدالفتاح. (۱۳۴۹). *تاریخ گیلان*. تصحیح منوچهر ستوده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۷. فیرحی، داود. (۱۳۸۱). شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*. (۵۷).
۳۸. قاسمی، علی. (۱۴۰۱). تحلیل نگرش فقهی تاریخ‌نویسان عصر صفوی از چگونگی برآمدن و سرکوب قدرت دنیوی شیوخ طریقیت صفویه. *فصلنامه علمی پژوهشی شیعه‌شناسی*، ۲۰(۷۷): ۱۳۰-۹۱.
۳۹. کلانتری، علی‌اکبر. (۱۳۹۰). واکاوی مفهوم بغی و باغی و مصداق‌شناسی خروج بر امام عادل و چگونگی رفتار نظامی اسلامی با باغیان. *فصلنامه اندیشه نوین*، ۷(۲۵).
۴۰. کرکی، شیخ علی ابن عبدالعالی. (۱۴۱۴). *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه اهل بیت.
۴۱. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۰۵ ق). *من هدی القران*. بیروت: دارالبیان العربی.
۴۲. منشی قمی. (۱۳۸۳). *خلاصه التواریخ*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۳. مدنی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۹). *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*. ج ۶ تهران: انتشارات سروش.
۴۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار*. مؤسسه الوفا.
۴۵. مضطر، الله‌وتا (محقق). (۱۳۶۴). *جهانگشای خاقان، تاریخ شاه اسماعیل*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۴۶. منجم یزدی، جلال‌الدین. (۱۳۶۶). *تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*. انتشارات وحید.
۴۷. منشی قزوینی، بوداق. (۱۳۷۸). *جواهرالاخبار*. به تصحیح محسن بهرام‌نژاد. تهران: میراث مکتوب.
۴۸. مهمان‌نواز، محمود. (۱۴۰۲). بررسی روایت آیه‌نگارانه تاریخ صفوی از قدرت‌گیری شاه اسماعیل. *فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن*۴(۱۳).
۴۹. نگهی مخلص‌آبادی، مرجان. (۱۴۰۳). جایگاه زندان و حقوق زندانیان در نهادهای امنیتی عصر صفویه. *فصلنامه مطالعات تاریخ انتظامی*، ۴۳(۱۱).
۵۰. نعیمی، حامد و محمود جلال‌الدین زنجانی. (۱۳۹۲). گستره حجیت خبر واحد در مکتب محقق اردبیلی. *فصلنامه فقه و اصول*، (۹۲).
۵۱. نیک‌زر، نیکو، تولایی، علی و قاسمی مقدم، حسن. (۱۳۹۹). ارشاد باغی قبل از قیام مسلحانه در فقه امامیه. *دوفصلنامه مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق*، ۱۴(۴۱): ۸۴-۵۷.
۵۲. هاشمی، سید حسین، محمودی، احمدعلی. (۱۴۰۱). بررسی جرم بغی در فقه و حقوق کیفری ایران. *دوفصلنامه حقوق تطبیقی*. ۹(۱۸): ۲۲۴-۲۰۳.