

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال یازدهم، شماره چهل و دوم، پاییز ۱۳۹۸

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی- پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سرمدیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیانفر

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران
شادروان دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

ویراستار انگلیسی: ابوالفضل توکلی شاندیز

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

۱۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

نمبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

web: www.pte.ac.ir

E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱,۰۰۰,۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

ضوابط مربوط به مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.

۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

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

شیوه استناد به منابع و مآخذ در پانویس

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

ارجاع درون متنی:

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

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می شود، از چپ به راست حروف چینی می شوند.

شیوه استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

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

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

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

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

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

عنوان کتاب ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

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

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

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

فهرست مطالب

نزهت احمدی	
* گزارش ریاض العلماء از منابع مالی علمای عصر صفوی	۷
امید بهرامی‌نیا	
سید احمد رضا خضری	
* ابزارهای مورد استفاده در مجازات مجرمان در ایران سده‌های میانه	۲۹
فاطمه السادات سیدقوامی	
مصطفی ناصری راد	
* ایلخانان و ضرورت‌های بازسازی بغداد	۶۱
سید مسعود شاهمرادی	
* ظهور و افول پارسیان اسماعیلی مسلک آذربایجان در قرن ششم هجری	۸۹
زینب عیوضی	
علیرضا ملایی توانی	
* بررسی تغییرات مذهبی رساله‌های تعبیر خواب از دوره تیموری به عصر صفوی و قاجار	۱۱۱
محمد نویدفر	
لیلا نجفیان رضوی	
محمود مهدوی دامغانی	
* واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق	۱۳۱
محمد ولی‌پور	
طاهره عظیم‌زاده تهرانی	
زهرا علیزاده بیرجندی	
* بررسی تطبیقی رویکرد رساله‌های تحریم دخانیات در عصر قاجار	۱۵۳

گزارش ریاض العلماء از منابع مالی علمای عصر صفوی

نزهت احمدی^۱

چکیده: نظام اقتصادی هر دولت نقشی تعیین کننده در پیشرفت یا ضعف آن دارد. متأسفانه! اطلاعات ما از جزئیات ساختار نظام اقتصادی در دوره صفویه چندان دقیق نیست. این ضعف در بخش میزان پرداخت دستمزدها شاید بیشتر هم باشد؛ زیرا اسناد کمتری نسبت به اسناد خرید و فروش و یا وقف باقی مانده و در متون نیز اشارات مختصری در این زمینه شده است. علاوه بر آن، همین محدود اسناد برجای مانده نیز تاکنون کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. با توجه به اهمیت و جایگاهی که قشر علما در دوره صفوی داشته‌اند، شناخت و مشخص کردن میزان درآمد و منابع مالی آنها می‌تواند از اهمیت زیادی برخوردار باشد و حتی می‌تواند به برخی پرسش‌های ابهام‌آمیز در این زمینه پاسخ دهد. پرسش‌های مطرح آن است که منبع اصلی درآمد علما چه بوده است؟ عوامل مؤثر بر میزان درآمد و مستمری علما چه بوده است؟ شرایط سیاسی و اجتماعی چگونه بر درآمد علما تأثیر گذاشته است؟ تأمین کنندگان اصلی منابع مالی علما چه کسانی بوده‌اند؟

در هیچ کتاب خاص یا منبع مستقلی به این موضوع پرداخته نشده و اسناد مالی موجود از دوره صفوی نیز هنوز به‌طور کامل مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته‌اند. همچنین تذکره‌هایی که به شرح احوال علما پرداخته‌اند، نیازی به ارائه گزارشی در این زمینه ندیده‌اند و یا اطلاعات کافی نداشته‌اند. یکی از منابع این دوره که در کنار شرح حال علما، گاه اشاراتی به ممر درآمد و یا میزان درآمد آنها داشته، کتاب *ریاض العلماء و حیاض الفضل*^۲ اثر عبدالله افندی اصفهانی است که با توجه به دقت نظر نویسنده و اعتباری که این کتاب دارد، می‌تواند تا اندازه‌ای برخی از پرسش‌های موجود در این موضوع را پاسخ دهد. در این پژوهش سعی شده است با تجزیه و تحلیل داده‌های کتاب *ریاض العلماء* نشان دهیم که حتی در یک کتاب رجالی که هدفش گزارشات مالی نبوده است،

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، همکار قطب مطالعات فرهنگ و تمدن شیعه در دوره صفویه n.ahmadi@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۰۳ تاریخ تأیید: ۹۸/۰۵/۰۷

۲ عبدالله بن عیسی بیگ افندی (۱۳۸۹)، *ریاض العلماء و حیاض الفضل*، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

می‌توان اطلاعات ارزشمندی از انواع درآمدها، میزان درآمد و نحوه پرداخت آن به دست آورد که این خود بخشی از تاریخ اقتصادی این دوره است. با امید به آنکه شروعی برای تحقیقات بیشتر در زمینه تاریخ اقتصادی دوره صفویه باشد که هنوز راه طولانی در پیش دارد.

واژه‌های کلیدی: علما، منابع مالی، ریاض العلماء، دوره صفوی، نظام اقتصادی

Riyadh Al- Ohama's Report of the Financial Resources of the Safavid's Clergies

Nozhat Ahmadi¹

Abstract: The economic system of every government has got a determining role in the progress or failure of the system. Unfortunately, we do not have enough accurate information on the details of the structure of the economic system in the Safavid era. This weakness is even more evident for payment of wages, since there are fewer documents available than sales or devotion documents, and there is little reference in literature for this issue. Moreover, such few remaining documents have received little attention from the clergies. Based on the importance and the position of clergies in Safavid era, identifying and quantifying their income and financial resources can be extremely important, and may even answer some ambiguous questions in this regard. Some questions include: What was the main source of income for clergies? What were the factors affecting the clergies' income? How the political and social conditions had changed the income of clergies? Who were the main sources of funding for the clergies? There is no specific book or independent source related to this issue. Moreover, financial documents of Safavid era have not yet been fully analyzed. Furthermore, the notes which have described the state of clergies either have not found it necessary to give reports in this regard or they had no sufficient information about this. One of the resources of this period which has mentioned the clergies' income, along with the description of the clergies' status, is *Riyadh Al-Olamn and Hiyaz al-Fozala*, by Abdallah Afandi Isfahani. Due to the author's accuracy and the credibility of this book, it can answer some of the questions in this regard, albeit to some extent. Here, we have tried to analyze the data of *Riyadh Al-Olama* and to indicate that we can obtain valuable information on the types of income and the way it was paid even in a manuscript whose purpose has not been to present financial reports. In fact, this is itself a part of economic history of this period. Finally, we hope this paper can motivate more researches in regard for revealing the economic history of Safavid era, which we still a long way to go.

Keywords: Clergies, Financial resources, *Riyadh Al-Olama*, Safavid era, Economic system.

1 Associate professor of History, Department of History, University of Isfahan n.ahmadi@litr.ui.ac.ir

مقدمه

بی تردید زندگی علمی یعنی غرق در مطالعه و تحقیق بودن، نیاز به فراغت از دغدغه‌های معاش دارد. از این روی تا جایی که منابع و اسناد گزارش می‌دهند، در طول تاریخ نیکوکارانی بوده‌اند که تأمین زندگی طبقه روحانی جامعه را وجه همت خویش ساختند و از این راه در پی کسب ثواب اخروی برآمده‌اند^۱ و گاهی از طریق همین مدد مالی، تسلط فکری خود را نیز بر آنان تحمیل می‌کردند.^۲ البته تردیدی نیست که این تنها ممر^۳ درآمد علما و طلاب نبوده است و راه‌های دیگری نیز برای گذران زندگی در پیش داشته‌اند؛ لذا انتظار می‌رود کتاب‌هایی که به ذکر احوال آنان پرداخته‌اند، شرح مبسوطی از وضعیت مالی، ممر^۴ درآمد و در نهایت منابع مالی که در اختیار آنها بوده است، ارائه دهند. البته بررسی چنین کتاب‌هایی بسیار ناامیدکننده است؛ زیرا کمتر اشاره‌ای در آنها می‌توان یافت. روشن نیست که این امر ناشی از سهل‌انگاری نویسندگان بوده است یا بی‌اهمیت دانستن موضوع! آنچه مسلم است آن است که قشر روحانی فارغ از سلسله‌مراتب ساختاری آن، در همه جوامع از اعتبار و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند و همین امر بر تمکن مالی آنان تأثیر داشته است.

در پژوهش حاضر، در پی آنیم تا با بررسی و تجزیه و تحلیل کتاب *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* روشن سازیم نویسنده که کتاب خود را در مورد علما نوشته، به چه میزان به مسائل مالی آنان توجه داشته و چرا و چگونه و در چه شرایطی به ذکر مطالبی از این دست پرداخته است؟ همچنین می‌خواهیم بدانیم آیا چنین مواردی جزو دغدغه‌های فکری نویسنده بوده است که بخواهد بدان اشاره کند و یا آن را امری سطحی و کم‌اهمیت و یا حتی غیرقابل ذکر پنداشته است؟ آیا وی در گزارش‌های خود، برای مسائل مالی ارزش‌گذاری کرده است و احیاناً تقوای افراد را با میزان دارایی آنها سنجیده است یا خیر؟ و به‌طور کلی چگونه می‌توان از گزارش‌های وی درباره وضعیت اقتصادی این قشر تأثیرگذار در جامعه آگاهی پیدا کرد؟

۱ نمونه‌های بسیاری از این مورد را می‌توان در وقف‌نامه‌های این دوره دید. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به: نزهت احمدی (۱۳۹۰)، در باب *اوقاف صفوی*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۲ نمونه معروفی از این نوع نگرش، «مریم‌بیگم» دختر شاه‌صفی و عمه قدرتمند شاه‌سلطان حسین است که با گرایش‌هایی که به تفکر اخباری‌گری داشت، در موقوفه خود تدریس و تحصیل حکمت و فلسفه را به‌طور اکید ممنوع ساخته بود. رجوع شود به: «وقف‌نامه مریم‌بیگم»، بایگانی اداره اوقاف اصفهان، ش ۳.

البته باید به این نکته توجه کنیم که سخن از دارایی افراد کار آسانی نیست؛ زیرا میزانی برای سنجیدن آن به طور دقیق وجود نداشته است و تنها برخی منابع به مقرری‌های ثابت برخی مشاغل اشاره کرده‌اند که بی‌تردید آن نیز در طول دوران نزدیک به دو قرن و نیم حکومت صفویان یکسان نبوده است. از این روی، پاسخ به پرسش‌هایی از این دست که منزلت اجتماعی آنان، از جمله تعلق داشتن به یک خانواده عالم با چند نسل سابقه، چه تأثیری در این امر داشته است؟ و یا اینکه تا چه میزان این درآمدها ثابت و تا چه میزان اتفاقی بوده است؟ عامل تعیین کننده درآمد آنان چه بوده است؟ آیا میزان ثابت و مشخصی در کار بوده و یا موضوع کاملاً فردی و به موقعیت اجتماعی و یا حتی به میزان زهد افراد برای ساده‌زیستی مربوط بوده است؟ همچنین این پرسش که آیا با شروع تحصیل علوم دینی، دست از مشاغل پیشین و یا پدری می‌کشیدند یا آنکه برخی علاوه بر کسوت علم، در کسوت اهل حرف نیز ظاهر می‌شدند و تأمین معاش خود را از مشاغل دیگر به دست می‌آوردند؟ باید مورد توجه قرار گیرد و طرح پرسش‌های متعدد در اینجا بیشتر به عنوان پیشنهاد برای کسانی است که در آینده می‌خواهند روی چنین موضوعاتی کار کنند و طبیعی است که پاسخگویی به همه آنها نیاز به تحقیقات بیشتر و همه‌جانبه دارد که بسیار فراتر از این وجیزه خواهد بود.

از آنجایی که از دیرباز روحانیان در جوامع مختلف دارای اعتبار و منزلت بالایی بوده‌اند و این امر بر زندگی مادی آنها نیز بی‌تأثیر نبوده است، این انتظار را به وجود می‌آورد که آنان را قشری کم‌ویش مرفه تلقی کنیم. در مجموع، انتظار توده مردم از آنها رعایت زهد و پارسایی بوده است و تا حدی متوقع بوده‌اند که نام آنان مترادف با پارسایی و زهد باشد؛ که البته مفهوم این واژه‌ها در تمام دوره‌ها یکسان نبوده است؛ تا جایی که گاه لازمه زهد و پارسایی را ترک دنیا و فقر دانسته‌اند، اما این قشر بزرگ و تأثیرگذار جامعه، افراد مختلفی را با خلق و خویهای متفاوت در خود جای داده است و از این روی نمی‌توان نوعی همانندی را در بین تمام افراد انتظار داشت. این تفاوت در بین معتقدان به فرق و مذاهب مختلف نیز آشکار است.

در پژوهش حاضر تلاش داریم از روزن نگاه میرزا عبدالله افندی نویسنده کتاب *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* که خود از علمای صاحب‌نام در اواخر دوره صفویه است، به مسئله درآمدهای مالی علما بپردازیم و نشان دهیم که چگونه می‌توان با استناد به یک کتاب رجال‌شناسی، اطلاعات تاریخی و به‌ویژه اقتصادی به دست آورد.

ریاض العلماء و نویسندۀ آن

کتاب *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* حاصل سال‌ها زحمت و مرارت میرزا عبدالله افندی^۱ است که پس از سال‌ها سفر در مناطق مختلف، آن را تدوین کرده و تا پایان عمر (۱۳۰ق) نیز هر جا مطلب تازه‌ای یافته، در حاشیۀ آن نگاشته است (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۶۳: ۳۶-۴۴). البته وی مجال پاکنویس کردن مطالبش را نیافت و چنان‌که از استاد سید محمدعلی روضاتی نقل شده، پس از مرگ وی این نسخه بین دو فرزندش تقسیم شده است. نیمی در اصفهان می‌ماند و نیمی به کربلا برده می‌شود؛ که علت مفقود بودن بخشی از نسخه نیز همین موضوع بیان شده است (ویکی فقه: زیر عنوان *ریاض العلماء*).

میرزا عبدالله از علمای اواخر دورۀ صفویه است که احتمالاً در سال ۱۰۶۶ ق متولد شده است. در چندماهگی مادرش را از دست داد و هفت ساله بود که پدر نیز دار فانی را وداع گفت و سرپرستی وی بر عهده برادر بزرگ و مدتی نیز بر عهده دایاش بوده است. وی در طول عمر سفرهای بسیاری به کشورهای اسلامی داشته و از این راه تجربیات زیادی اندوخته است. کتاب وی شرح حال علمای مشهور شیعه است.

گزارش‌های سایر منابع از درآمدهای علما

با وجود تذکرها و شرح حال‌های متعددی که در دورۀ صفویه درباره علمای شیعه آن دوره و پیش از آن تدوین شده و نیز ذکر مکرر اسامی، مناصب و حتی تاریخ وفات بسیاری از علمای برجسته در متون تاریخی آن عصر، اطلاعات اندکی درباره منابع مالی آنها در منابع ذکر شده است. البته اسناد پراکنده‌ای در گوشه و کنار آرشیوهای مختلف وجود دارد که می‌تواند اطلاعات سودمندی در این زمینه به دست دهد. از جمله در میان اسناد آستان قدس رضوی، مقدار قابل توجهی از اسناد مالی مربوط به علما دیده می‌شود. برخی از آنها فرمان‌هایی است که شاه صادر کرده است^۲ و برخی نیز مربوط به مبالغ پرداخت شده به کارکنان آستان قدس می‌باشد.^۳

۱ برای کسب اطلاعات در مورد زندگی وی، رجوع شود به: علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو (مهر و آبان ۱۳۶۳)، «کتاب ریاض العلماء»، نشر دانش، دوره ۴، ش ۲۴، صص ۳۶-۴۴.

۲ مانند سند شماره ۱۳۳۱۷ که فرمان شاه‌سلطان حسین صفوی برای انتصاب محمد بدیع خادم آستانه به سمت مدرسی است.

۳ مانند سند شماره ۱۳۳۷۹۰ به تاریخ ۱۰۱۳ که سند پرداخت وظیفه به نورالدین محمد رضوی خادم است. همچنین سندهای شماره ۳۴۷۴۹/۱، ۲۸۰۴۳/۳، ۲۸۰۴۳/۴، ۳۵۴۷۳/۶، ۳۴۸۷۶/۱ که همگی به موضوعاتی از این دست پرداخته‌اند.

منبع ارزشمند دیگری که در این زمینه در دست است، دفاتر توجیهات^۱ آستان قدس است که همهٔ پرداخت‌های مربوط به علما، با عنوان وظیفه در این دفاتر ثبت و ضبط شده‌اند. همچنین دفاتری با عنوان «کتابچه جمع و خرج کل» مربوط به دورهٔ قاجار وجود دارد که هر دفترچه به یک سال اختصاص دارد^۲ و همهٔ هزینه‌های پرداخت شده از جمله مبالغی که به عنوان مستمری و یا هدیه و غیره به علما داده شده، در آنها ثبت و ضبط شده است. براساس این، به قرینه می‌توان مطمئن بود که چنین دفاتری در دربار صفویه نیز برای ثبت و ضبط مقرری‌ها و حتی پاداش‌ها وجود داشته که متأسفانه! هنوز موردی از آن شناسایی نشده است.

باب اول کتاب تذکرة الملوك از علمای صاحب‌منصب آغاز کرده است و به قول خود در چند فصل - که البته از سه صفحه تجاوز نمی‌کند - به‌طور بسیار مختصر از مناصبی چون ملاباشی، صدر خاصه و عامه، قاضی دارالسلطنه اصفهان، شیخ‌الاسلام دارالسلطنه اصفهان و قاضی‌عسکر سخن گفته، اما در همین مختصر نیز جز اشاره‌ای کوتاه در مورد حقوق و مستمری آنان سخنی به میان نیامده است (میرزا سمیعاً: ۱۳۶۸: ۱-۴). البته میرزا محمد رفیع انصاری نویسندهٔ کتاب دستور الملوك کمی مفصل‌تر به این موضوع پرداخته و به درآمد سالانهٔ آنها اشاره کرده است. از جمله درآمد ملاباشی را سالانه دویست تومان تبریزی ذکر کرده است.^۳ شاردن نیز در بخش مربوط به روحانیان، به صراحت مبالغی را در مورد حقوق و مستمری افراد مختلف بیان کرده است. از جمله حقوق سالانهٔ صدرها را دوهزار تومان برآورد کرده و در ادامه بیان کرده است که چون به جای این مبلغ به آنها حواله زمین داده می‌شد، در نهایت درآمد آنها به مراتب بیش از این مقدار بوده است (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۴۳/۴). همچنین در برخی تذکرها نظیر تذکرة نصرآبادی اشاره‌های کوتاهی وجود دارد. برای مثال، پس از معرفی و تعریف و تمجید از میرزا ابراهیم می‌گوید: «چون تولیت مزار فیض الانوار امامزاده سهل‌علی با بندگان مشارالیه است هر سال یک مرتبه جهت ضبط

۱ برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: الهه محبوب (۱۳۹۵)، «بررسی دفاتر مالی عصر صفوی (مطالعهٔ موردی دفاتر توجیهات آستان قدس رضوی)»، پایان‌نامه دکتري، دانشگاه پیام نور واحد تهران.

۲ رجوع شود به: کتابچه جمع و خرج کل هذه السنه ايت نيل ممالك محروسه مطابق با سنه ۱۳۰۴ هجری (۱۳۹۱)، به کوشش بهمن بیانی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۳ میرزا محمد رفیع انصاری (۱۳۹۷)، دستور الملوك، به کوشش نوبوکی کندو، توکیو: مؤسسه مطالعات زبان‌ها و فرهنگ‌های آسیا و آفریقا، دانشگاه مطالعات خارجی توکیو. ویژگی عمدهٔ این کتاب، گزارش درآمد سالانهٔ صاحب‌منصبان در دورهٔ صفوی است.

حاصل موقوفات و نسق آستانه به آنجا تشریف می‌برند و باز مراجعت به اصفهان نموده و به تحصیل علوم و تذهیب اخلاق مشغولند» (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۱/۱۴۰). البته وی هیچ نمی‌گوید که میزان یا مبلغ این محصولات و نیز حق‌التولیت او دقیقاً چقدر بوده است و از این روی موضوع در ابهام باقی می‌ماند.

این را نیز باید در نظر بگیریم که قشر علمای شیعه در عصر صفوی، سلسله‌مراتب خاص خود را داشته است و افراد بنا بر جایگاه علمی خود، و رای پست‌هایی چون قضاوت و منصب صدارت، حتی به مناصب و پست‌های حکومتی نیز دست می‌یافتند که از دایره تخصصی آنها خارج بوده و بیشتر جنبه دنیوی داشته است تا آخروی؛ مانند منصب وزارت.^۱

یکی از پنج منصب اصلی که شاه اسماعیل در ابتدای جلوس بر تخت سلطنت تفویض کرد، منصب صدارت بود که نوعی منصب دینی بود و در تمام دوران حکومت صفوی به سادات حکما و علما اعطا شده است. البته درآمد همین منصب نیز در طول دوره صفویه مشخص نیست و حتی به درستی نمی‌دانیم چه میزان از درآمد موقوفات که زیر نظر آنها اداره می‌شد، برای مصارف شخصی در اختیار آنها قرار می‌گرفت. تنها می‌دانیم که گاه پادشاه صدری را به اتهام دخل و تصرف در درآمدهای هنگفت موقوفات، معزول و یا معدوم کرده است (شاه‌طهماسب، ۱۳۶۲: ۳) و یا برای جلوگیری از نفوذ و قدرت صدر، سعی در حذف این منصب داشته‌اند؛ چنان‌که شاردن در مورد شاه‌عباس دوم می‌نویسد: وی «هجده ماه پیش از مرگش صدر را به سمت صدراعظم دربار خود انتخاب کرد و عملاً مقام وی حذف شد» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۳۶/۴).

مستمری‌های ثابت

درآمد اوقاف از پیش از دوره صفویه یکی از منابع مالی روحانیان در رده‌های مختلف، از طلبه تا مجتهد جامع‌الشرایط بوده است، اما میزان آن به درستی مشخص نیست. البته ویژگی‌های فردی، دوری و نزدیکی به دربار، کسب مناصب دولتی یا گوشه‌گیری و پوشیدن کسوت زهد و پارسایی، هر یک به نوع خود در میزان بهره‌مندی از منابع مالی تأثیرگذار بوده است. بنابراین حتی در صورت دانستن منابع مالی یکی از علمای برجسته، نمی‌توان آن را

۱. مانند انتصاب خلیفه‌سلطان به منصب وزارت شاه‌عباس دوم (محمد یوسف واله قزوینی اصفهانی (۱۳۸۲)،/ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم (خلد برین)، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۳۱۹).

مصادق همه دانست و به دیگران نیز تعمیم داد. از طرفی، از میزان و نوع مخارج آنان نیز اطلاعی در دست نیست.

همان‌طور که گفته شد، یکی از مهم‌ترین منابع مالی روحانیان در رده‌های مختلف، موقوفات بود که در اشکال مختلف مانند حق‌الزحمه‌های تدریس، پیش‌نمازی، قضاوت و غیره، به‌طور ماهانه و یا سالانه بنا بر نظر واقفان پرداخت می‌شد. چنین حق‌الزحمه‌هایی به هیچ عنوان ثابت و یکسان نبودند و بستگی کامل به نظر واقفان داشتند. البته مشخص است که هر چه مسجد یا مدرسه‌ای بزرگ‌تر و دارای موقوفات بیشتری بود و واقف آن نیز از اعتبار بیشتری برخوردار بود، سهم همه کسانی که در این موقوفه کار می‌کردند، بیشتر از هم-مسکانشان در مسجد یا مدرسه‌ای با موقعیت ضعیف‌تر بوده است.^۱

بدین ترتیب، یکی از مهم‌ترین منابع برای این موضوع وقف‌نامه‌ها است که در بسیاری از آنها به دقت و صراحت میزان حق‌الزحمه‌ای که به مدرسان، پیش‌نمازان، خطیبان، مؤذنان و حتی طلاب مدارس باید پرداخت می‌شد، به صورت جداگانه بیان شده است.^۲ البته تبدیل میزان مقرری گفته شده به عدد و رقم دشوار است و حتی در بیشتر موارد نمی‌توان مبلغ آن را در همان روزگار به روشنی مشخص کرد،^۳ اما دست کم می‌توان اطلاعات مختصری از آن به دست آورد. گفتنی است که گاه به دلایل مختلف برخی شروط واقفان نادیده گرفته می‌شد؛ از جمله افندی در مورد ملا عبدالله شوشتری می‌نویسد: «شوشتری در پیشگاه پادشاهان صفویه احترام فوق‌العاده‌ای داشته و پس از درگذشت والد ارجمندش منصب تدریس مدرسه‌ای که شاه‌عباس کبیر^۴ به خاطر تدریس ملا عبدالله والد او بنیان کرده و به مدرسه ملا عبدالله شهرت یافته بود عهده‌دار شد و بدین منصب برقرار بود تا این که خلیفه سلطان برای دومین بار به منصب وزارت رسید و به مجردی که براریکه وزارت جایگزین شد، آمیرزا قاضی را از منصب شیخ الاسلامی اصفهان عزل کرد و به دنبال او ملا حسنعلی را نیز از تدریس مدرسه

۱ برای کسب اطلاعات بیشتر، به وقف‌نامه‌های این دوره رجوع شود.

۲ رجوع شود به: زهت احمدی، در باب /وقف صفوی.

۳ در این وقف‌نامه‌ها غالباً به جای مبلغ، درصدی از میزان درآمد خالص پس از صرف هزینه‌های نگهداری و تعمیر و نیز پرداخت حقوق دیوانی ذکر شده است.

۴ کلمه «کبیر» در متن ترجمه به عنوان صفت شاه‌عباس به کار رفته است و البته در متن عربی چنین اصطلاحی وجود ندارد، اما از آنجایی که مقاله براساس نسخه ترجمه این اثر نوشته شده است، شرط امانت‌داری ایجاب می‌کند که به همین صورت آورده شود.

پدرش ملا عبدالله باز داشت و استاد فاضل ما ملا محمدباقر محقق سبزواری را به تدریس آن جا نامزد کرد؛ زیرا خلیفه سلطان یکی از شاگردان او بود. آری پیداست که عزل او بیرون از غرض نبوده و بلکه برخلاف نظریه واقف بوده است. زیرا به طوری که گفته می شود شاه عباس در وقفنامه آن مقرر داشته که تدریس مدرسه ملا عبدالله پس از رحلت وی به عهده فرزندان او بوده باشد» (افندی، ۱۳۸۹: ۱/۳۷۳-۳۷۴).

گاهی نیز برخی از علما به عنوان متولی موقوفه یا ناظر آن منتخب می شدند که در این صورت سهم زیادی از درآمد موقوفه که غالباً یک دهم برای متولی و گاه تا یک بیستم برای ناظر است، به آنان تعلق می گرفت. این سهم را سالانه پس از محاسبه درآمد و صرف مخارجی مانند پرداخت حقوق دیوانی و تهیه بذر و غیره و نیز هزینه هایی که برای بقای موقوفات لازم بود، مانند هزینه مرمت بنا و غیره، برداشت می کردند.

تولیت و رسیدگی به اوقاف، درآمد مشخص و قابل توجهی را به همراه داشت. در بیشتر مواقع واقفان سعی می کردند پس از مرگ خود تولیت را در خاندان خویش ابدی کنند، اما به دلایل مختلف گاه موقوفاتی بدون متولی می ماند که در این صورت صدر می بایست تولیت را یا خود به دست گیرد و یا کسی را از جانب خود نائب التولیه کند. در مورد موقوفاتی که شاه تولیت آن را به عهده داشت، مسئله نیابت تولیت مطرح بود و غالباً شاه آن را به یکی از معتمدان واگذار می کرد؛ از جمله افندی به عزت و اعتباری که شیخ حسن بن شیخ محمود استرآبادی نزد شاه عباس داشت، اشاره می کند و می گوید پس از آنکه شاه توانست از بکان را از منطقه پاکسازی کند، «ریاست خدمه آستان قدس رضوی» و «نیابت تولیت آستانه مقدسه» و «کلیداری روضه مقدسه رضویه» به عهده او گذاشته شد (افندی، ۱۳۸۹: ۱/۴۶۱). البته در اینجا نیز از مداخل احتمالی وی سخنی به میان نیآورده است.

همین طور وی در مورد سید امیر عبدالوهاب حسینی تبریزی، البته از قول عالم را می نویسد: «عبدالوهابی معاصر شاه تهماسب بود و به خاطر قرابتی که اولاد وی با سلطان یوسف داشتند، تولیت اوقاف بقعه حسن پادشاه که واقع در میدان صاحب آباد تبریز مشهور به نصریه است، بیشتر در اختیار این سلسله بوده و اکنون هم در دست فرزندان اوست ... و از این سلسله ... این سید در فتنه رومیان و توجه آنان به آذربایجان و تبریز به عراق آمد و پس از آن مدت زمانی امور شرعی کاشان را عهده دار شد و در اواخر کار منصب قضاوت اصفهان را متعهد گردیده بود» (افندی، ۱۳۸۹: ۳/۳۴۳). این اظهارات نشان می دهد که برخی افراد

توانستند پس از تشکیل حکومت صفویه، همچنان مناصب خود را حفظ کنند و یا با در دست گرفتن منصب دیگری همچنان از صاحب منصبان باقی بمانند، اما هیچ گزارشی درباره تغییر مداخل در این جابه جایی‌ها ارائه نشده و نویسنده به راحتی از بیان کوچک‌ترین مطلبی در این زمینه خودداری کرده است. در ضمن نمی‌دانیم تغییر حکومت از آق‌قویونلو به صفویه، چه تغییری در موقوفات مزار اوزون حسن به همراه داشته است.

افندی در مورد شیخ فضل‌الله که او را «از برجستگان دانشمندان روزگار شاه تهماسب صفوی و از نیکوکاران و پرهیزکاران» معرفی می‌کند، تنها به بیان این نکته بسنده کرده است که از «محل اوقاف آستانه مبارکه، حقوقی دریافت می‌کرد و در نهایت تقوا و پرهیزکاری بود» (افندی، ۱۳۸۹: ۴/۴۴۹). البته توصیفات او هیچ حد و مرزی برای میزان حقوق و همچنین تقوا و پرهیزکاری او مشخص نکرده است؛ تا آنجا که این گونه عبارات در متن، خواننده را با نوعی ابهام روبه‌رو می‌کند که چه ویژگی‌هایی این فرد داشته که به این اوصاف پسندیده متصف شده است. درحالی‌که چنین عباراتی برای بسیاری از بزرگان آن عصر آورده نشده است. نکته‌ای که در اینجا بیشتر جلب توجه می‌کند، استفاده وی از موقوفات آستانه است و البته امامت جماعت مسجد جامع مشهد هم برعهده او بوده است. نویسنده در اینجا بیان نمی‌کند که آیا وجوه دریافتی از اوقاف آستانه برای منصب امامت جماعت است یا دلیل دیگری داشته است؟

چنان‌که پیش از این نیز گفته شد، یکی از وظایف صدر رسیدگی به تخصیص و توزیع درآمد موقوفات بود که البته گاه صدر در حکم متولی، از درآمد یک‌دهم نیز بهره‌مند می‌شد. البته این بدان معنا نیست که تمامی این مبالغ صرف هزینه‌های شخصی آنها می‌شده است، بلکه آنان موظف به پرداخت مواجب زیردستان از جمله طلاب جوان و نیز دستگیری از مستحقان بوده‌اند. گاهی نیز واقفان وجوهی را که برای مستمندان تعیین می‌کردند، به دست علمای معتبر و معتمد شهر می‌سپردند تا از طریق آنها میان نیازمندان تقسیم شود.

گفتنی است در مورد «شیخ لطف‌الله میسی» نیز از قول عالم‌رای عباسی می‌نویسد، در ابتدای جوانی به زیارت مرقد اما رضا(ع) رفت و در آنجا به فراگیری علوم دینی پرداخت و سپس در زمره مدرسان شد و در زمان شاه‌عباس «علاوه بر تدریسی که به عهده داشت، به سمت خادمی آستانه مبارکه نائل آمد و حقوقی از اوقاف روضه مبارکه به وی داده می‌شد» (افندی، ۱۳۸۹: ۴/۵۲۰). البته او پس از حمله ازبک‌ها به قزوین رفت و در آنجا به تدریس

پرداخت. سپس به خواست شاه «از قزوین به اصفهان انتقال یافته و در کنار مسجدی که واقع در میدان نقش جهان بوده و آن را شاه عباس بنیان کرده و به نام شیخ لطف الله مشهور گردیده، اقامت گزید و در همان مسجد به اقامه جماعت می پرداخت و به تدریس فقه و حدیث اشتغال می ورزید» (افندی، ۱۳۸۹: ۵۲۰/۴). افندی میزان مستمری او را مشخص نکرده، ولی گفته است که از اوقاف این مدرسه حقوقی دریافت می کرد و به این نکته نیز اشاره دارد که: «او با لباس کهنه که شیوه فقیران است به سر می برد و به خدمت صالحان و نیکوکاران اقدام می کرد» (همو، همان، همان جا). شاید بتوان اشاره افندی به کهنه پوشی شیخ لطف الله میسی را - با وجود دریافت حقوق و مواجب - دال بر شیوه فکری وی دانست و گمان برد که وی عمده مواجب خود را که بی تردید با توجه به جایگاهی که نزد شاه عباس داشته، مبالغی قابل توجه بوده، صرف نیازمندان و یا اشاعه مشرب فکری خود می کرده است.

بنا بر شواهد و مستندات موجود، برخی از علما با توجه به سمتی که برعهده داشتند، مستمری های ثابتی نیز از دولت دریافت می کردند. نصیری در کتاب القاب و مواجب دوره سلاطین صفوی، در مورد مداخل وزیر چهارده معصوم می نویسد: «آنچه نواب گیتی ستانی قرار داده اند که هر ساله از موقوفات مزبوره به صیغه مواجب داده شود، پنجاه تومان، نهایت مداخل وزرای موقوفات، که مکرر معلوم شده، هفتصد تومان تا یک هزار تومان می شده» است (نصیری، ۱۳۷۱: ۴۸).

نویسنده ریاض العلماء در موارد زیادی از مناصبی چون مدرسی (افندی، ۱۳۸۹: ۲۴۷/۲)، قضاوت (افندی، ۱۳۸۹: ۵۶/۲)، صدارت (افندی، ۱۳۸۹: ۷۵/۲، ۲۴/۳)، شیخ الاسلامی (افندی، ۱۳۸۹: ۹۷/۲، ۲۴۷، ۱۳۱/۴، ۳۳۳، ۳۸۱) و حتی وزارت (افندی، ۱۳۸۹: ۷۵/۲، ۱۰۳، ۲۷۳/۴) یاد کرده است، اما در این موارد نیز ذکر از مداخل این مناصب به میان نیاورده و تنها به نام صاحب منصب اشاره کرده است. مناصب دیگری چون قاضی عسکر، وکالت حلالیات (افندی، ۱۳۸۹: ۳۳۲/۴) و خزانه داری آستانه (افندی، ۱۳۸۹: ۵۱۶/۵) نیز از موارد ذکر شده توسط افندی است؛ بی آنکه مواجب این مشاغل مشخص شده باشد. همچنین بنا بر اظهار وی، گاه وکالت املاک شاه نیز به علما سپرده می شد (افندی، ۱۳۸۹: ۱۳۱/۴) که بی - تردید در آمد بسیاری برای صاحب آن داشت.

برخی افراد نیز در طول دوران حیات خود مناصب مختلفی را به دست می گرفتند. برای مثال، افندی در مورد ابوالولی بن شاه محمود اینجوی که از علمای روزگار شاه تهماسب بوده، می گوید ابتدا

«تولیت آستان مقدس رضوی را عهده‌دار می‌شد سپس بر اثر نزاع و گفتگویی که با شاه ولی سلطان ذوالقدر حاکم مشهد مقدس داشت از مقام تولیت معزول شد. به اردوی شاه برگشت و تولیت اوقاف غازانیه را به مشارکت برادرش ابومحمد عهده‌دار گردید. در اواخر زندگی شاه‌تیماسب تولیت اوقاف روضه شیخ صفی‌الدین اردبیلی را در شهر اردبیل به عهده گرفت و برادرش به استقلال اوقاف غازانیه را در اختیار آورد و در روزگار محمد خدابنده قاضی عسکر او شد و در روزگار شاه‌عباس کبیر به مقام صدارت نائل آمد» (افندی، ۱۳۸۹: ۱۵۵/۵).

در برخی موارد، ریاض العلماء به افرادی اشاره کرده است که بیش از چند دهه در سمت‌های مختلف خدمت کرده‌اند و البته به زهد و تقوا نیز منتسب بوده‌اند، اما در این موارد نیز دربارهٔ مداخل آنها برای هر پست سخنی به میان نیاورده و نمی‌دانیم با تغییر هر منصب، چه تفاوتی در مستمری آنها به وجود می‌آمده است. از جملهٔ این افراد «سید شریف زین‌الدین علی باقی» است که افندی از قول ملا قوامی شیرازی، معاصر و نائب وی می‌نویسد: «ایالت شرعیه و حکومت ملیه و خدمت کلانتری و بزرگی فارس را به عهده داشت و در اواخر عمر به منصب وزارت تهماسب رسید و در لباس و کالت کبری به منصب وزارت عظمی برقرار بوده است» (افندی، ۱۳۸۹: ۲۷۴/۴). البته وی عهده‌دار منصب قضاوت نیز بوده است؛ به‌طوری که قوامی شیرازی که نزدیک به چهل سال در خدمت او بوده و حتی نیابت وی را برعهده داشته، مدعی است که «عالی‌ترین محکمه‌های شرع» را برگزار می‌کرده است (همو، همان، همان‌جا).

با وجود چنین گزارشی، افندی حتی به‌طور حدس و گمان نیز در پی نشان دادن منابع مالی این سمت‌ها برنیامده است؛ به‌طوری که به نظر می‌رسد نویسنده هیچ دغدغهٔ خاطری در این زمینه ندارد، اما در مورد محقق کرکی به صراحت قید می‌کند که شاه‌تیماسب علاوه بر هدایا و مبالغ بسیاری که به او بخشید، «مقرر داشت هر ساله مبلغ هفتصد تومان به عنوان تیول در عراق عرب به وی پرداخت شود» (افندی، ۱۳۸۹: ۵۲۰/۳).

ذکر این نکته از زبان افندی - که البته در منابع دیگر نیز تکرار شده است - در مقابل سکوت وی از میزان مقرری و مستمری که به صاحبان مناصب و مشاغل پرداخت می‌شد، از یک سو می‌تواند تکیهٔ نویسنده بر منابع پیشین و نقل روایات آنها بدون تلاش برای روشن ساختن صحت و سقم مطالب باشد و از سوی دیگر، می‌تواند نامعقول و نامعمول بودن چنین بخشش‌هایی به فردی که هیچ سمت خاصی نداشته است را نشان دهد.

در واقع، سکوت نویسندگان در مورد میزان مستمری این مناصب را می‌توان ناشی از این دانست که بر همگان روشن بوده است که چنین مناصبی علاوه بر جاه، مداخل بسیاری نیز داشته است. این نکته را می‌توان با اشاره‌ای که افندی به زندگی آقا میرزا عیسی بن محمد صالح بیگ شاه اصفهانی داشته، استنباط کرد. در مورد او می‌گوید، وی مردی فاضل بود و در علوم عقلی و نقلی و ادبی و ریاضی و طب دستی داشت «و با آن که از ثروتمندان روزگارش بود، حبّ جاه و مال او را به خود سرگرم نساخته بود تا آنجا که وی را به منصب داوری و شیخ الاسلامی اصفهان نامزد کردند، از پذیرش آن پوزش خواست» (افندی، ۱۳۸۹: ۴/۳۸۰). گاهی نیز داشتن مناصب مهم و اختیار عملی که افراد در مشاغل خود به دست می‌آوردند، زمینه لغزش آنها را فراهم می‌کرد. افندی نیز از این مسئله چشم‌پوشیده و ماجرای دخل و تصرف قاضی جهان با وجود مشاهده مجازات سخت جلال الدین محمد به اتهام دخل و تصرف در درآمد موقوفات، توسط شاه تهماسب در املاک و زمین‌های وقفی به نفع خود نموده بود را از زبان حسن بیگ روملو بازگو کرده است. اشاره‌ی وی با آنکه هیچ عدد و رقمی را به دست نمی‌دهد، به نوعی تأکید بر انجام چنین سوءاستفاده‌هایی است که ممکن بود توسط برخی افراد صورت گیرد (افندی، ۱۳۸۹: ۴/۵۰۰).^۱

درآمدهای اتفاقی یا غیرمستمر

مداخل علما تنها مستمری‌های آنان که در ازای مناصب‌شان دریافت می‌کردند نبود، بلکه راه‌های دیگری نیز برای امرار معاش وجود داشت. این نکته را نیز باید در نظر گرفت که همه افراد قشر روحانی از مستمری‌های ثابت و مکفی بهره‌مند نبودند؛ به‌ویژه طلاب جوان که گاه مجبور بودند با مدد معاش مختصری که از سوی موقوفات مدارس دریافت می‌کردند، مخارج روزانه خود را تأمین کنند. البته در این پژوهش، غرض پرداختن به این گونه موارد نیست، بلکه با توجه به اینکه افندی کتاب خود را در مورد علمای بنام شیعه نگاشته است، در این مقاله نیز تنها همین طبقه، آن هم براساس مستندات ریاض العلماء مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۱ البته در پایان اشاره می‌کند که شاه تهماسب در نهایت بر پیری و فرتوتی قاضی جهان به رحم آمد و از مجازاتش چشم‌پوشید.

علمای شیعه مانند همه روحانیان در همه ادیان و مذاهب، مورد لطف و توجه مردم از وضع تا شریف بوده‌اند و از این روی گاه و بی‌گاه به مناسبت‌های مختلف مشمول هدایا یا نذورات آنها نیز می‌شده‌اند. البته میزان این هدایا یکسان نیست؛ به‌طوری که گاه بنا به دلایل اتفاقی و یا صرفاً به دلیل اعتبار و جایگاه آنها میان مردم، برخی افراد بخشش‌ها و هدایای ارزشمندی از سوی شاهان و حاکمان دریافت کرده‌اند.

بنا بر گزارش منابع، حتی شاهان و بزرگان ترجیح می‌دادند خیرات خود را نیز از طریق آنها به مردم برسانند؛ چنان که میرزا سمعی در مورد ملاباشی شاه‌سلطان حسین می‌گوید: «وجوه بر و تصدقات را پادشاه نزد او می‌فرستاد که به مستحقین رساند» (میرزا سمیع، ۱۳۶۸: ۱-۲). گویا علاوه بر اعتمادی که به این افراد داشتند و کمتر نگران حیف و میل شدن خیرات خود بودند، این افراد را به عنوان واسطه بین خود و مردمان عادی می‌دانستند که از هر دو سو مورد احترام و اعتماد بوده‌اند.

متأسفانه! از این گونه دفاتر اثری باقی نمانده است. البته در جایی که از دفاتر مخارج درباری اثری نیست، انتظار به دست آوردن دفاتری از ریز دخل و خرج مردم عادی جامعه بعید به نظر می‌رسد.

در کتاب *ریاض العلماء* هیچ ذکری از دریافت وجوهات مردم و حتی بزرگان و پادشاهان نشده است و مشخص نیست که افراد به چه صورت و به کدام یک از علما وجوهات خود را پرداخت می‌کردند و اصلاً این وجوهات در چه زمانی و به چه دلایلی پرداخت می‌شد. با توجه به این نکته، روشن است که نباید انتظار داشت از میزان و چگونگی پرداخت هدایا و یا نذوراتی که مردم به مناسبت‌های مختلف به آنان پیشکش می‌کردند، ذکری شده باشد. تنها در موارد معدودی که مبلغ قابل توجهی به عنوان جایزه یا هدیه از سوی پادشاه یا صاحب‌منصبی به فردی پرداخت می‌شده، سخنی به میان آمده است. البته به نظر می‌رسد که این اندک اطلاعات نیز به‌طور اتفاقی و نه با قصد روشن ساختن وضعیت مالی آنها بوده است. حتی زمانی که نویسندگان در بیان احوال فردی، از هدایایی که به او پیشکش شده است سخن می‌گویند، باز قصد خاصی را دنبال نکرده است؛ جز آنکه بخواهد مرتبه و منزلت عالم مذکور را بیان دارد و احتمالاً براساس شهرت موضوع، ذکر آن را ضروری دانسته است.

از جمله افرادی در مورد «میرزا ابراهیم همدانی» که به «قاضی زاده همدان» شهرت داشت می‌نویسد: «پس از آنکه شاه‌عباس به تخت سلطنت جلوس کرد، به لشکرگاه وی رفت و در

پیشگاه او معزز و محترم بود. شاه عباس مقدم او را گرامی داشت و هدایا و بخشش‌های زیادی به وی اعطا کرد. از جمله این هدایای شاهانه، کیسه‌ای که هفتصد تومان عباسی در آن بود به وی اهدا کرد تا از این راه دیونش را بپردازد» (افندی، ۱۳۸۹: ۷۴/۱). این عبارت از یک سو میزان زیاد این هدیه را نشان می‌دهد و از سوی دیگر دیونی را که بر عهده قاضی‌زاده بوده است، تذکر می‌دهد. البته وی نمی‌نویسد علت بدهکاری وی چه بوده است. آیا مخارج زندگی او زیادتر از حد معمول بوده است؟ آیا وی دست به کاری اقتصادی زده، یا افرادی را تحت پوشش داشته است؟ یا آنکه به دلیل علاقه به مطالعه و فراگیری علوم مقروض شده است؟ یا این بهایی بود که می‌بایست به همان نائبان که از جانب او امور قضا را اداره می‌کردند، می‌پرداخت؟ و اگر چنین است آیا نائبان در طول این مدت از دریافت حقوق مرسوم محروم بوده‌اند یا وجهی اضافه طلب می‌کرده‌اند؟ این پرسش‌ها در کتاب افندی بی‌پاسخ مانده است؛ همان‌گونه که هیچ‌گاه توضیحی نمی‌دهد چه کسانی و به چه دلایلی مشمول هدایای شاهانه می‌شده‌اند.

این را نیز نباید فراموش کنیم که همیشه هدایای سلطانی مورد استقبال همه علما نبوده است و برخی از آنها از پذیرش هدایای سلطانی امتناع ورزیده‌اند. نمونه معروف این مورد در دوره صفوی که افندی نیز چون دیگران بدان اشاره کرده است، قطیفی مخالف سرسخت کرکی است (افندی، ۱۳۸۹: ۸۱/۱).

همان‌طور که گفته شد، بزرگان^۱ به‌ویژه شاهان گاه هدایای ارزشمندی را به علما پیشکش می‌کردند، اما این کار نیز غالباً نیاز به مقدماتی داشت. از جمله عالمی کتابی را به شاه تقدیم می‌کرد (افندی، ۱۳۸۹: ۶۴/۵) و یا به درخواست او به تألیف کتاب می‌پرداخت (افندی، ۱۳۸۹: ۷۵/۵). در این میان، نقش زنان را نیز نباید نادیده گرفت؛ زیرا کتاب‌های بسیاری به آنان تقدیم شده است.^۲ افندی اشاره‌های بسیاری دارد که برخی کتاب‌ها به فرمان شاه نوشته شده و یا به نام شاه بوده و به وی تقدیم شده است (افندی، ۱۳۸۹: ۵۷۹/۵، ۳۲۷، ۹۷، ۹۶)، اما از میزان صله‌ای که در چنین مواردی پرداخت می‌شده، سخنی به میان نیامده است و از این روی نمی‌توانیم مشخص سازیم که در کدام دوره شاهان صفوی حمایت بیشتری از تألیف یا ترجمه

۱ از جمله در مورد ملا نورالدین نوروزعلی‌بن ملا رضی‌الدین محمد می‌نویسد: «رساله‌ای به پارسی راجع به اختیار ساعات به سبک ستاره‌شناسان تألیف و به امیرزا صادق وزیر آذربایجان تقدیم کرده است» (همان، ج ۵، ص ۳۹۷).

۲ افندی در مورد ابوالحسن بن ملا احمد ابیوردی کاشانی می‌نویسد، به درخواست یکی از دختران شاه‌تهماسب رساله‌ای در اصول دین تدوین کرد (همان، ج ۶، ص ۵۹). همچنین می‌نویسد ابوطالب‌بن امیر ابوالفتح حسینی رساله‌ای به زبان فارسی در اصول فقه به پیشنهاد دختر شاه‌تهماسب برای او تألیف کرده است (همان، ج ۶، ص ۹۱).

کتاب‌های دینی داشته‌اند و یا چه تفاوتی میان صله‌هایی که به علمای مختلف می‌پرداختند، وجود داشته است. آیا همیشه میزان ثابتی در نظر گرفته می‌شد یا این امر تابع شرایطی چون اعتبار و جایگاه شخص نویسنده، موضوع کتاب، حجم نوشتار و مواردی از این دست بوده است؟ یا آنکه متأثر از شرایط اقتصادی و حتی سیاسی بوده است؟ همه اینها پرسش‌هایی است که کمتر می‌توان پاسخ‌های قانع کننده‌ای برای آنها دست کم در منابع آن دوره یافت و شاید بهترین منبعی که بتواند بخشی از این ابهامات را برطرف کند، اسناد مالی است که متأسفانه! هنوز کار چندانی بر روی آنها صورت نگرفته است.^۱

شواهد نشان می‌دهد که علاوه بر شاهان و حاکمان و بزرگان، مردمان عادی نیز از حامیان تألیف کتب دینی بوده‌اند؛ چنان که در مورد شیخ رضی‌الدین ابونصر حسن بن شیخ امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی می‌نویسد: «... و فرزندش علی در آغاز مشکاة الانوار گوید، پدرم ابونصر حسن پس از آن که کتاب مکارم/الاخلاق را تألیف کرد و مورد پسند همگان واقع شد، به تألیف دیگری که جامع اقوال و محاسن احوال بوده باشد، پرداخت و بدین مناسبت اخبار زیادی که از کتاب‌های مشهوره اصحاب به دست آورده بود در آن گرد آورد، لیکن چون اجل مهلتش نداد و کتاب جامع به انجام نرسید. پس از چندی گروهی از مؤمنان که توجه خاصی به اعمال خیر داشتند از من خواستند تا این کتاب را تألیف کنم» (افندی، ۱۳۸۹: ۴۲۲/۱). اشاره نویسنده به این نکته که گروهی از مردم به صورت مشترک به عنوان انجام یک عمل خیر، خواهان تألیف کتاب مذکور شده‌اند، خود می‌تواند نمونه‌ای باشد از این که برخی افراد نه تنها تألیف کتاب را عملی خیر و مستوجب ثواب اخروی می‌دانسته‌اند، بلکه در تحقق آن دست همکاری به هم می‌دادند و هزینه‌های آن را تقبل می‌کردند.

ریاض العلماء از کتاب‌های بسیاری که بنا به درخواست شاه یا شاهزادگان تألیف شده و یا پس از تألیف به آنها و یا یکی از بزرگان هدیه شده است، یاد می‌کند. از دیگر موارد می‌توان به استنساخ کتاب اشاره کرد که گاه درآمدهای نامنظمی را برای علما به همراه داشت. از جمله افندی به آقا میرزا عیسی بن محمد صالح بیگ اصفهانی اشاره می‌کند و همان‌طور که پیشتر هم بیان شد، می‌گوید: وی کسی است که حتی از پذیرش منصب داوری و شیخ‌الاسلامی

۱ همان‌گونه که پیش از این گفته شد، در آستان قدس اسناد مالی قابل توجهی وجود دارد که بخشی از آنها در مورد پرداخت به علما می‌باشد. همچنین رجوع شود به: ابوالفضل حسن‌آبادی (زمستان ۱۳۹۱)، «پژوهشی در اصطلاحات مالی دوره صفویه (پرداخت وظیفه به موالید و مشایخ در آستان قدس)»، گنجینه اسناد، س ۲۲، ش ۸۸، صص ۷-۲۱.

اصفهان سرباز زده بود، اما «شب و روز بر او می‌گذشت و قلم از دستش نمی‌افتاد و با آن که از ثروت خدادادی برخوردار بود و نیازی نداشت، کتاب‌های زیادی را به خط خود استنساخ می‌کرد و از برکت وجود او بیشتر خویشاوندان و غلامان و کنیزان و دوستان و مردم محله‌اش به تحصیل دانش اشتغال می‌ورزیدند تا آن جا که برخی از ظرفاً گفته بودند استر میرزا عیسی هم از فضلا بوده است... میرزا عیسی پس از خود شش پسر و ثروت و زمین و روستا و لوازم زندگی و خانه‌ها و کتاب‌های فراوانی که نزدیک به هزار مجلد بوده، باقی گذارد» (افندی، ۱۳۸۹: ۴/۳۸۰).

تأکید افندی بر این نکته که با وجود عدم نیاز دست بدین کار می‌زد، می‌تواند گویای آن باشد که استنساخ کتاب یکی از راه‌های معمول کسب درآمد برای این قشر بوده و می‌توانسته است بخشی از نیازهای مالی علما را برطرف سازد.

البته نباید فراموش کرد که برخی قبل از ورود در این سلک، از تنعم برخوردار بودند. برای مثال، ممکن بود میراث هنگفتی را به ارث برده باشند و یا در کنار زندگی علمی خود دارای مشاغلی درآمدزا بوده باشند. برای نمونه، افندی دربارهٔ حکیم یارعلی تهرانی معروف به «حکیم خیری» که در زمان شاه‌تهماسب زندگی می‌کرد، به نقل از عالم‌آرا می‌نویسد: وی در زمان تهماسب به معالجهٔ غربا می‌پرداخت و شربت‌خانه‌ای نیز برای خیرات درست کرده بود و «دو پسر قابل داشت. حکیم نورالدین علی و حکیم شرف هر دو مورد تربیت پدر بودند ... در آخر حیات او، پسرانش هر دو از زراعت و عمارت و محصول حلال خود سفره درویشان بر سر راه گشوده بودند» (افندی، ۱۳۸۹: ۵/۴۷۸).

این نکته را نیز باید خاطرنشان کرد که برخی علما از طرق مختلف، از ارث گرفته تا پیشکش شاه، دارای املاک و اراضی زراعی بودند که از درآمد حاصل از آن امرار معاش می‌کردند. افندی در مورد «ملا خلف بن سید عبدالمطلب» ملقب به «مهدی موسوی حسینی مشعشعی حویزی» روایت قابل‌توجهی دارد که به‌طور مفصل بیان کرده است. از جمله آنکه او را آشنا به «معرفة الارض» معرفی می‌کند که در عمران و آبادی زمین‌های موات مهارت داشته است (افندی، ۱۳۸۹: ۲/۳۵۱) و آبادی‌های زیادی کرده و در زمان حیات، آنها را بر فرزندان تقسیم کرده تا پس از مرگ سهم هر یک مشخص باشد (افندی، ۱۳۸۹: ۲/۳۵۲) و سپس می‌گوید سید خلف در دوران زندگی خود حاصل زمین‌های متصرفی را برای کارهایی که انجام می‌داد، در دفاتری می‌نوشت. «مثلاً آن بخش را که به عنوان زکات می‌پرداخت، در

دفتری که با حرف (ز) مشخص شده بود، ضبط می‌کرد و آن قسمت را که به عنوان صدقه مستحبه می‌پرداخت، در دفتری که با حرف (ق) مشخص شده و حاکی از قربت بود، ثبت می‌کرد و بخشی را که به نام صلهٔ رحم پرداخت می‌کرد، در دفتری که با حرف (ص) نشان می‌داد و مراد صله رحم بود می‌نوشت و مبالغی را که به وام‌داران و سرایندگان و مخالفان مذهب می‌پرداخت، در دفتری که با حرف (س) علامت گذارده بود و مراد ستر عرض و حفظ آبرو بود، یادداشت می‌نمود» (افندی، ۱۳۸۹: ۳۵۲/۲).

این اظهارات از یک سو حاکی از مالکیت وی و از سوی دیگر، نشانگر توجه وی به آبادانی زمین بوده است. همچنین دفاتر اشاره شده بسیار قابل توجه‌اند. البته امروزه نشانی از آن نداریم، اما اطلاع از وجود چنین دفاتری نه تنها دقت نظر سید خلف را می‌رساند، بلکه شاید پاسخ مستندی باشد به کسانی که معتقدند ایرانیان در ثبت و ضبط اطلاعات ضعیف بودند و هیچ نوع بایگانی نداشتند و حتی معتقدند که بایگانی در ایران به نوعی تقلید از عثمانی بوده است.

در پایان، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که چرا با وجود آنکه بارها به ضعف گزارش‌های کتاب *ریاض العلماء* اشاره شده، همچنان این کتاب محور اصلی پژوهش قرار گرفته است. علت آن است که ارزش همان اطلاعات مختصر ارائه شده در زمان سکوت منابع دیگر، غنیمی ارزشمند است. همچنین طرح پرسش‌هایی که پاسخ آنها در این کتاب یافت نشده، با این هدف صورت گرفته است که از یک سو نشان دهد همهٔ این پرسش‌ها دغدغه نویسنده بوده است و از سوی دیگر، شاید این پرسش‌ها بتواند در آینده دغدغهٔ محققان دیگر شود و آنها بتوانند در تحقیقات خود پاسخ قانع کننده‌ای برای آن بیابند.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه که گفته شد، پیش از هر چیز می‌توان به ارزش کتاب‌های رجالی برای روشن ساختن گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی پی برد که درواقع خارج از هدف نویسندگان آن بوده است، اما به صورت غیرمستقیم اشاره‌های آنها اطلاعات ارزشمندی به دست می‌دهد.

همچنین می‌توان با استناد به کتاب *ریاض العلماء* چنین نتیجه گرفت که میزان درآمد و دارایی علما همیشه یکسان نبوده است، اما مشخص است که بنا بر پست و مقامی که داشته‌اند، هم از یک مستمری ثابت برخوردار بوده‌اند و هم گاهی مشمول هدایا و

بخشش‌های شاهان و دولتمردان قرار می‌گرفتند، ولی هیچ قانون خاصی برای یکسان‌سازی درآمدها وجود نداشته است.

در ضمن همان‌گونه که افندی نیز گفته، یکی از منابع اصلی درآمد آنها موقوفات بوده است که به اشکال گوناگون از آن استفاده می‌کردند. در ابتدا به عنوان طلبه، از مدد معاشی که برای محصلان در نظر گرفته می‌شد استفاده می‌کردند و زمانی که در طبقه علما و فقها قرار داشتند، به عناوین مختلفی که در وقف‌نامه‌ها آمده است، مانند مدرس، پیش‌نماز یا خطیب و غیره، بخشی از درآمد موقوفات را دریافت می‌کردند. علاوه بر این، با توجه به گفته‌های افندی مشخص می‌شود که مردم نیز در حمایت مالی از علما مشارکت داشته‌اند، اما میزان آن به هیچ عنوان مشخص نشده است. همچنین گزارش‌ها نشان می‌دهد که برخی از علما از درآمدهای دیگری که گاه حاصل دسترنج آنها بوده و یا به صورت میراث به آنها رسیده بود، بهره‌مند می‌شدند.

در نهایت با توجه به تحقیقات انجام شده، ضعف منابع تاریخی از ارائه اطلاعات دقیق روشن می‌شود و نیاز به توجه به اسناد مالی برای تکمیل چنین اطلاعاتی بیشتر مشهود می‌شود.

منابع و مآخذ

- احمدی، نزهت (۱۳۹۰)، در باب اوقاف صفوی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حسن‌آبادی، ابوالفضل (زمستان ۱۳۹۱)، «پژوهشی در اصطلاحات مالی دوره صفویه (پرداخت وظیفه به موالید و مشایخ در آستان قدس)»، گنجینه اسناد، س ۲۲، ش ۸۸، صص ۷-۲۱.
- ذکاو‌تو قراگوزلو، علی‌رضا (مهر و آبان ۱۳۶۳)، «کتاب ریاض العلماء»، نشر دانش، دوره ۴، ش ۲۴، صص ۳۶-۴۴.
- شاردن، سفرنامه شاردن (۱۳۷۴)، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۴، تهران: توس.
- کتابچه جمع و خرج کل هذه السنه ایت تیل ممالک محروسه مطابق با سنه ۱۲۰۴ هجری (۱۳۹۱)، به کوشش بهمن بیانی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- محبوب، الهه (۱۳۹۵)، «بررسی دفاتر مالی عصر صفوی (مطالعه موردی دفاتر توجیهات آستان قدس رضوی)»، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه پیام نور واحد تهران.

- میرزا سمیعا (۱۳۶۸)، تذکرة الملوک، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- میرزا محمد رفیع انصاری (۱۳۹۷)، دستور الملوک، به کوشش نوبوکی کندو، توکیو: مؤسسه مطالعات زبان‌ها و فرهنگ‌های آسیا و آفریقا، دانشگاه مطالعات خارجی توکیو.
- نصرآبادی، محمدطاهر (۱۳۷۸)، تذکره نصرآبادی، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- نصیری، میرزا علی نقی (۱۳۷۱)، القاب و مواجب دوره سلاطین صفوی، تصحیح یوسف رحیم‌لو، مشهد: دانشگاه مشهد.
- واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۸۲)، ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم (خلد برین)، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

اسناد

- آستان قدس رضوی، سند شماره ۱۳۳۱۷.
- آستان قدس رضوی، سند شماره ۱۳۳۷۹۰.
- آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۴۷۴۹/۱.
- آستان قدس رضوی، سند شماره ۲۸۰۴۳/۳.
- آستان قدس رضوی، سند شماره ۲۸۰۴۳/۴.
- آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۵۴۷۳/۶.
- آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۴۸۷۶/۱.
- اداره بایگانی اوقاف اصفهان، سند شماره ۳.

ابزارهای مورد استفاده در مجازات مجرمان در ایران سده‌های میانه

امید بهرامی نیا^۱

سید احمد رضا خضری^۲

چکیده: قبایل صحراگردی که در سده‌های میانه به ایران سرازیر شدند و چندی بعد به حکومت رسیدند، با وجود ادعای حمایت از شریعت و پاسداشت آن، در عمل و در عرصه تعامل با دیگران، به آموزه‌های اسلام دایر بر حفظ حقوق دیگران و به‌ویژه مخالفان پایبند نماندند. این رویکرد فقط از سوی آنان اتخاذ نشد، بلکه گروه‌های رقیب و سایر بازیگران عرصه سیاست نیز عملاً چنین رویه‌ای را در پیش گرفتند و بدین ترتیب، حجم عظیمی از ابزارهای مجازات در منازعات سیاسی-مذهبی ایران آن زمان به کار گرفته شد. بر همین اساس، این پژوهش در پی پاسخگویی به این پرسش اصلی است که چرا و چگونه این ابزارها برای مجازات افراد مجرم و غیرمجرم به کار می‌رفت؟ نویسندگان پژوهش حاضر، برای پاسخگویی به این پرسش براساس روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، در وهله نخست نوع و چگونگی کاربرد ابزارهای مجازات را واکاوی کرده و سپس میزان انطباق آنها با آموزه‌های شریعت و چرایی به کارگیری آنها را در دوره مورد بحث بررسی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: ابزارهای مجازات، ایران سده‌های میانه، شیوه‌های مجازات، غزنویان،

سلجوقیان

۱. استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) omid13594@yahoo.com

۲. استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران Akhezri@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۱ تاریخ تأیید: ۹۸/۰۶/۰۷

The Tools Used for Punishment of Criminals in Medieval Iran

Omid Bahraminia¹

Seyyed Ahmadrza Khezri²

Abstract: The barbarian people who came to Iran in the middle centuries, and sometime later came to power, despite the claims of protecting and respecting the Shari'a, did not adhere to the teachings of Islam in protecting the rights of others, especially the opposition, in practice. It is noteworthy that this approach was not only taken by them, and rival groups and other actors in the field of politics practically took such a course, and on that basis, a huge amount of the means of punishment in the religious political conflicts of Iran was used at that time. Therefore, this research seeks to answer the main question why and how these tools were used to punish the guilty and innocent ones! In order to answer this question, the authors, using descriptive-analytical method and using library resources, first of all investigated the type and manner of using punitive instruments, and then their degree of conformity with the Shari'a doctrines and their application in the course of the intended period were reviewed.

Keywords: punishment tools, Medieval Iran, methods of punishment, Ghaznavids, Seljuks

1 Assistant Professor, Department of history of Islamic Culture and Civilization, (Corresponding Author), Payame Noor University. Omid13594@yahoo.com

2 Professor of History of Islamic culture and Civilization in University of Tehran Akhezri@ut.ac.ir

مقدمه

از همان ابتدای شکل‌گیری جوامع بشری، حتمیت وقوع جرم به دلیل گریزناپذیری منازعات ناشی از زندگی اجتماعی، مستلزم وجود یک نظام کیفری در تاریخ تمدن بشر بود که به عنوان یک پدیده اجتماعی، ماهیتی سیال و تحول‌پذیر داشته و ابزارهای اعمال آن در کنار فلسفه، حدود و نهادهای مرتبط با آن، پایه‌های تحولات اجتماعی و فرهنگی، در تغییر بوده است. نخستین واکنش و تدبیر اجتماع جهت مقابله با جرم به عنوان یک رفتار خلاف هنجار، اعمال مجازات‌های بدنی و تعذیبی با جنبه‌های نمایشی بسیار قوی بود. با انباشت تجربه جمعی زندگی بشر و پیچیده‌تر شدن ساختار اجتماع، تعمیق کشمکش‌های مبتنی بر تفاوت و تعارض منافع انسان‌ها و گستردگی دامنه خشونت‌های ناشی از آنها، به تدوین و شکل‌گیری انواع سامان سیاسی (حکومت) به عنوان «شر ضروری» برای رفع و یا کاهش کشمکش‌ها منجر شد و بر این اساس، نه تنها در جرم‌انگاری، بلکه در اعمال مجازات و همچنین انتخاب ابزار متناسب با آن، اراده حاکمان اجتماع به عنوان صاحبان اقتدار برتر و پیشگامان قانون‌های کیفری، تعیین‌کننده اصلی شد. در این میان، با وجود بهره‌مندی حقوق یونان و روم باستان از مجازات‌هایی دیگر، در ایران باستان این مجازات‌های بدنی بود که بازیگران اصلی نمایش مجازات بودند و مقامات حکومتی با به کارگیری ابزارهای متناسب با هولناک‌ترین و خشن‌ترین مجازات‌ها، مغضوبان را به کیفر می‌رساندند.

با ظهور اسلام، جهت‌گیری اصلی قرآن در تأکید بر کرامت ذاتی انسان (اسرا: ۷۰)، آزادی انتخاب دین (یونس: ۹۹؛ بقره: ۲۵۶؛ کهف: ۲۹)، عدم نیاز به همدینی در همزیستی (نساء: ۹۰؛ بقره: ۱۹۰؛ ممتحنه: ۸) و لزوم پاسداشت جان و حق حیات انسان‌ها (انعام: ۱۵۱؛ مائده: ۳۲)، عملاً بر اعمال بسیاری از مجازات‌ها و کاربرد ابزارهای متناسب با آنها خط بطلان کشید و اگر در چند استثنای قصاص (بقره: ۱۷۸؛ مائده: ۳۲) و محاربه (مائده: ۳۳) و نیز زنا (نور: ۲) و قذف (نور: ۴) برخی از ابزارهای متناسب با آنها همچون شمشیر، دار اعدام و تازیانه را به کار گرفت، با تأکید و تشویق بر عفو (مائده: ۴۵)، انحصار مجازات قصاص امضا شده در ادیان پیشین و سنت عرب جاهلی را لغو کرد و با تعیین شروط تحقق جرم محاربه و اتخاذ رویکرد قضیاتی و فرسایشی در جرم‌هایی چون شرب خمر و تعیین شروط عملاً غیرممکن در اثبات زنا و قذف، دایره شمول کاربرد این ابزارها را بازهم تنگ‌تر کرد. عملی شدن این رویکرد توسط پیامبر و

پرهیز وی از ورود به مسائل و وقایع جزائی و جنبه‌های ماهوی عدالت کیفری و تصدی ابعاد شکلی این نظام و عدم توسل به نهادها و تدابیر سرکوبگر کیفری جهت تسلط بر اوضاع و تثبیت و بقای قدرت سیاسی،^۱ با وجود رویکرد عملی دیگر حکمرانان گذشته و معاصر خود، مؤید محدودیت بُعد کیفری کتاب و سنت است. گسترش جغرافیایی اسلام در ایران از طریق فتح تغلبی با هیئت قبایلی و ذهنیت اعرابی، پس از پیامبر^۲ و نزدیک شدن شیوه حکومتی خلافت راشده به الگوی «سلطنت» ایرانی در عصر اموی، در کنار دیگر علل و دلایلی که موضوع این نوشتار نیست، روند فوق را در کل و به‌ویژه در ایران موضوع این نوشتار، اگر نگوییم متوقف، بلکه منحرف کرد و با تثبیت این الگو در عصر عباسیان و سربرآوردن قدرت‌های نیمه‌مستقل ایرانی، الغای نظریه شاهنشاهی در دیدگاه اسلامی، در ایران نه تنها لباس واقعیت نپوشید که توجه دینی نیز پیدا کرد و آموزه‌های محدودکننده این الگو را نیز بستر قدرت مطلقه به حاشیه راند. ضربه نهایی بر این میراث را قدرت‌گیری ترکانی وارد کرد که از سال‌ها قبل در ساختار سیاسی نفوذ کردند و با تثبیت جایگاه، موفق به تشکیل سلسله‌هایی شدند که به دلایلی همچون وجود هرج و مرج و نفاق در مناسبات خانوادگی، به کارگیری نیروهای مزدور، ساخت اقتدار ایلی و سابقه بندگی و بهره‌گیری از انواع ابزارهای کیفر، تجربه حکمرانی‌شان به دوره «قتل و غارت و ناامنی» توصیف شده است.

با وجود حضور دیرین و پررنگ نهاد مجازات در تاریخ بشر و نیز با وصف سیر تحول نظام‌های کیفری همگام با تحولات تاریخی و تجدید نظر در رویکرد غالب بر تاریخ‌نگاری سنتی، تا آنجا که جست‌وجو شد، در میان پژوهش‌های انجام گرفته در حوزه ایران سده‌های میانه، مسئله تحول نظام‌های کیفری و به‌ویژه ابزارهای آن، مدّ نظر پژوهشگران نبوده است و بر این اساس، این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع، مأخذ و پژوهش‌های موجود، بر شناسایی و کاربرد ابزارهایی که در مجازات‌های معطوف به تحقق اهداف سیاسی^۳ به کار گرفته شده‌اند، تمرکز کرده و ابزارهای به کار گرفته شده در این حوزه را از حکومت

۱ گفتنی است که هم در این مقام و هم در بحث ابزارها، جنگ با قوانین و الزامات و ابزارهای خاص خودش از دایره بحث خارج است.

۲ برخلاف مناطقی همچون جنوب شرقی آسیا که عمدتاً از طریق بازرگانان و مبلغان مسلمان و طی فرایند فرهنگی آرام و از طریق فتح قلبی/ایمانی انجام شد. جهت تفصیل مطلب، ن.ک: آیین‌وند، ۱۳۷۹: ۴۹-۲۸.

۳ پیداست که با چنین تعریفی، دیگر اقسام مجازات و به عنوان نمونه مجازات‌هایی که جنبه تعزیری داشته و معطوف به اجرای احکام شریعت‌اند، از دایره شمول این موضوع خارج‌اند.

غزنویان تا حمله مغول، به شرح ذیل برشمرده و کاربرد عملی آنها در این بستر تاریخی را بررسی و در پنج دسته ذیل بیان کرده است:

۱. ابزارهای ساخته شده برای مجازات

اینها ابزارهایی‌اند که از روز نخست برای مجازات مجرمان و غیرمجرمان ساخته شده و در طول تاریخ از سوی افراد مختلف، خاصه حکومتگران به کار گرفته شده است. از اینرو هرگاه نامشان بر زبان آورده شود، نخستین مفهوم و اولین معنایی که در ذهن شنونده متبادر می‌شود، همانا استفاده ابزاری از آنها برای مجازات است. اهم این ابزارها عبارت است از:

۱-۱. دار اعدام

طنابی بر ستون و یا درختی وصل می‌کردند و دوطرف آن را آزاد می‌گذاشتند و طرف دیگر را حلقه می‌کردند و در گردن مجرم/متهم اغلب دست و پا بسته می‌انداختند و از طرف دیگر می‌کشیدند که به دلیل فشار و سنگینی تنه، فرد پس از تحمل درد و زجر فراوان خفه می‌شد. گاه طناب، ثابت بود و فرد را بر جسمی می‌نشاندد و طناب دار را بر گردنش می‌انداختند و جسم را به سرعت از زیر پایش می‌کشیدند که در این حالت سریع خفه می‌شد و زجر کمتری را تحمل می‌کرد (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۴۷-۱۴۸). با وجود تفاوت شیوه اجراء، به علت تشابه لفظی که برای هر دو به کار رفته، دار زدن در بیشتر موارد با شیوه اعدام مصلوب کردن، خلط شده و در نتیجه تفکیک آنها از هم دشوار است (همان، ۱۳۵). دار اعدام از کهن‌ترین ابزارهای به کار رفته در تاریخ بشری است که در تمدن‌های کهن (کلاتری، ۱۳۷۵: ۲۲؛ دورانت، ۱۳۷۲: ۱۹۳) به‌ویژه در قرون وسطی برای مجازات طبقات پایین جامعه (ماری کربس، ۱۳۹۵: ۴۱) و در غرب تا سده نوزدهم (گیدنز، ۱۳۷۹: ۱۵۴) به کار می‌رفته و یکی از ابزارهای مجازات جرم محاربه در قرآن است (مائده: ۳۳). دار اعدام از محدود ابزارهایی است که همگام با سیر تحول نظام‌های کیفری در تاریخ پیش رفته است و به عنوان یکی از شیوه‌های مختلف اعدام در جهان امروز هم به کار گرفته می‌شود.^۱

دار، یکی از پرکاربردترین ابزارها در عصر غزنوی بود و سبک‌نگین (حکومت: ۳۶۶-۳۸۷ق) افرادی چون عامل بُست (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۷۴/۲) و علی قلاَنسی متهم به الحاد (قزوینی، ۱۳۵۸:

۱ برای تفصیل مطلب درباره شیوه‌های دیگر، ن. ک. آنسل، ۱۳۵۰: ۵۰-۵۷.

(۳۱۳) را با آن اعدام کرد و سلطان محمود (حکومت: ۳۸۸-۴۲۱ق) نیز جان سفیر توطئه‌گر دربار خوارزم (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۱۰۴/۳)، ترکمنان غارتگر سلجوقی (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۸۰/۲)، شماری از علمای شیعه (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۲) و نیز اسماعیلیه ری (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۹۶/۱۵؛ ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۷۱۱/۷) را با آن ستاند. در این دوره به‌جز سلاطین، منصوبان آنان نیز از این ابزار بهره گرفتند؛ برای مثال، کارگزاران سلطان مسعود غزنوی (حکومت: ۴۲۱-۴۳۱ق)، مهاجمان به دو شهر مهم ری (بیهقی، ۱۳۸۹: ۳۶/۱) و نیشابور (همان، ۶۵۴/۲) و خود سلطان نیز حسنک وزیر (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۱۵۲/۲)، ترکان غز (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۷۱۶/۷) و حکمران منصوب سلاجقه در جوزجان (همان، ۱۲/۸) را با آن مجازات کردند. غزنویان بعدها در دفاع از کیان و وجهه خود، همین ابزار را برای مجازات غوریان مهاجم به غزنه به کار گرفتند و سیف‌الدین سوری و وزیرش مجدالدین موسوی را در ۵۴۳ق دار زدند (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۳۹۵/۱).

در عصر سلجوقی نیز این وسیله در منازعات فرقه‌ای کاربرد بسیاری داشت و از مهم‌ترین ابزارهای مجازات اسماعیلیه بود و شماری از خود آنان (قزوینی، ۱۳۵۸: ۳۱۴) و نیز تعدادی از رجال حکومتی متهم به ارتباط با آنان، از جمله سعدالملک آبی، وزیر غیاث‌الدین محمد (حکومت: ۴۹۸-۵۱۱ق) بدین وسیله جانشان ستانده شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱۰۰؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۱۰۵). ابوالفتح مسعود (حکومت: ۵۲۹-۵۴۷ق) از همین ابزار برای اعدام معترضان به رویکرد ضد اشعری‌اش در ۵۴۰ق در ری بهره گرفت (قزوینی، ۱۳۵۸: ۱۴۲-۱۴۳). مادامی که مسلمانان مقید به آموزه‌های شرع، چنین بی‌پروا بدین ابزارها متوسل می‌شدند، غزهای نامسلمانی که چند سال بعد بلاد خراسان را درنوردیدند و منعی نظری در توسل به آنها نداشتند، در میان ابزارهای خشنی که برای کشتار به کار می‌گرفتند، شمار زیادی از علما، سادات و قضات این منطقه را در ۵۴۸ق با همین وسیله اعدام کردند (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۳؛ سمعانی، ۱۳۹۵: ۸۶/۱-۸۸). از آنجا که «خوی حاکم در رعیت جا و چرخ اخضر خاک را خضر» می‌کند، حکمرانان محلی منصوب سلجوقیان نیز برای تحکیم موقعیت خود، همین ابزار را به کار گرفتند؛ و ایل‌ارسلان خوارزمشاه (متوفای ۵۶۷ق) یکی از غلامان حکمران ری را که بدو پناه برده بود، دار زد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۴۷/۹-۳۴۸) و فرمانده سپاه اعزامی حکمران خوزستان، جان قاضی و

۱ جهت تفصیل درباره دیگر دیوانیان اعدام شده با این ابزار، ن. ک. قمی، ۱۳۶۳: ۱۱۰؛ ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۵۹۲/۸؛ بنداری، ۲۵۳۶: ۲۰۱؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۲۰۱.

بزرگان شهر نهاوند (همان، ۳۸۳/۹-۳۸۴) را با این وسیله ستاند و قزلارسلان ایلدگری (حکومت: ۵۸۱-۵۸۷ق) نیز برای اعدام بزرگان شافعیان اصفهان (همان، ۱۰۳/۱۰) از این وسیله بهره گرفت. همچنین طغرل سوم (حکومت: ۵۷۱-۵۹۰ق) در مقام واپسین پادشاه سلجوقی، یکی از سرداران شورشی خود را با همین ابزار اعدام کرد (نظام‌حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۱-۱۵۳).

در این دوره برخلاف آیین‌های مدرن اعدام، کشتن بدین ابزار برای همه یکسان نبود و شیوه و مکان اجرای آن تابعی از جایگاه مجرم، جرم ارتكابی و هدف مورد نظر برای اجرای مجازات بود (فوکو، ۱۳۸۷: ۲۱). بر این اساس، گاه مجرم به صورت وارونه (بی‌هقی، ۱۳۸۹: ۶۶۰/۲)، در برابر مدفن افراد (جرفاذقانی، ۱۳۸۲: ۳۷۶؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۶۱۱/۷-۶۱۲)، بر باروی شهرها (همان، ۷۵۷/۷)، در بارگاه سلطنتی (راوندی، ۱۳۷۸: ۱۲۰/۹)، بر درخت (بی‌هقی، ۱۳۸۹: ۶۵۹/۲؛ مجهول المؤلف، [بی‌تا]: ۴۰۴؛ قزوینی، ۱۳۵۸: ۳۱۳)، بر در مدرسه محل تدریس (خواندمیر، ۲۵۳۵: ۲۰۵)، بر فراز پل (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۳۹۵/۱)، بر دروازه شهرها (بی‌هقی، ۱۳۸۹: ۶۷۳/۲) و کنار مصلی (همان، ۲۳۳/۱) به دار آویخته می‌شد و در برخی مواقع نیز از آن برای به نمایش گذاشتن سرهای معدومین استفاده می‌شد (همان، ۶۵۴/۲).

۱-۲. سم

از ابزارهای مهم کیفری است که امروزه هم کاربرد دارد. در گذشته، بیشتر سموم گیاهی و معدنی و امروزه سموم شیمیایی یا بیولوژیک یا گازهای سمی برای کشتن افراد به کار می‌رود (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۰۵). در ایران باستان (ن.ک: همان، ۱۰۶-۱۰۸) و در تاریخ اسلام هم استفاده شده و به‌ویژه معاویه (حکومت: ۴۱-۶۰ق) به کاربرد آن مشهور است (بیضون، ۱۴۱۹: ۱۹۳). استفاده از این ابزار، تابعی از شرایط و جایگاه مجرم و هدف از مجازات بود بر این اساس، گاه جداگانه و مستقل و گاه نیز در ترکیب با دیگر ابزارهای مجازات به کار گرفته می‌شد. به عنوان ابزاری مستقل، در عصر غزنوی «ابن فورک متکلم» در ۴۰۶ق (زریاب خویی، ۱۳۷۵: ۴۱۸/۴) و در عصر سلجوقی نیز سلیمان‌شاه (حکومت: ۵۵۴-۵۵۶ق) در ۵۵۶ق (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۷۹/۹؛ بنداری، ۲۵۳۶: ۳۵۵) و ابوالقاسم مظفر جوینی پسر امام‌الحرمین (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: الف، ۶۷۵/۲) با آن کشته شدند. در ترکیب با دیگر ابزارها، با وجود عدم گزارشی درباره استفاده از آن در تیر زهرآلود (فخر مدبر، ۱۳۶۴: ۲۴۳)

در دوره سلجوقی، در قالب شمشیر زهرآلود، مخالفانی چون فصاد مخصوص غیاث‌الدین محمد سلجوقی در ۵۰۰ق (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۴۱) با آن مجازات شدند. در شیوه خوراندن، با ریختن آن در سبوی آب جمال‌الملک پسر نظام‌الملک طوسی، در ۴۷۵ق جاناش را ستاندند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۸۲/۸؛ بنداری، ۲۵۳۶: ۸۳) و با افزودن آن به شربت، کسانی چون قاورد در ۴۶۵ق (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۳۰؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۱۲۷)، ملک‌الجمال غوری در دربار غزنه در ۵۴۳ق (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۱/۳۳۶)، ارسلانشاه سلجوقی (حکومت: ۵۵۶-۵۷۱ق) در ۵۷۱ق (نظام‌حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۱۴۹) و قتیبه‌خاتون یزدی همسر طغرل سوم، در ۵۸۸ق (مستوفی، ۱۳۸۷: ۴۶۸) با آن کشته شدند.

۳-۱. چوب نوک‌تیز

فروکردن تیرهای چوبی نوک‌تیز به بدن، یکی از شیوه‌های کیفری آشوریان (۹۳۴-۶۰۹ق م) بود (میران، ۱۳۵۳: ۱۹۷). البته در موضوع این پژوهش، این ابزار، کاربری مستقیم کیفری نداشته است و به صورت غیرمستقیم در اهداف تبعی مجازات (ترذیل و تهریب)، در عصر غزنوی ابزار نمایش سرهای معدومان بود و «نوشتگین خاصه» شهنه مرو، در ۴۲۶ق سرهای ترکمنان را بر آن نصب کرد و به نمایش گذاشت (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۶۴/۲) و وفاداران به غزنویان نیز در ۴۴۴ق. سر طغرل حاجب را بر آن نهادند و در محلات غزنه گردانند (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۱/۲۳۶).

۴-۱. میل آهنی

به‌رغم عدم وجود گزارشی دال بر استفاده از ابزارهای دیگری چون کافور (بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۳۶/۱؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۱۹۰-۱۹۲)، خنجر (خلیلی، ۱۳۵۹: ۲۲) و روغن گداخته (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۲۲۲) برای مجازات کور کردن، میل آهنی در این دوره به تنها ابزار اعمال این مجازات برای فرادستان سیاسی و به‌ویژه شاهزادگان تبدیل شد. در عصر غزنوی از پادشاهان، امیرمحمد در ۴۲۲ق (مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۹۷)، از شاهزادگان، برادران ارسلانشاه (حکومت: ۵۰۸-۵۱۲ق) در سال نخست حکومت وی (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۶۰۴/۸) و از وزرا ابوسهل خجندی (خواندمیر، ۲۵۳۵: ۱۴۶) در حکومت ابراهیم (حکومت: ۴۵۱-۴۹۲ق) با این ابزار مجازات و از نعمت بینایی محروم شدند. در عصر سلجوقی نیز این وسیله، ابزار انحصاری کور کردن بود و از

شاهزادگان^۱ دو پسر قاوردبیگ در ۴۶۵ق (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۳۰؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۱۲۷)، از دیوانیان ابن بهمنیار در ۴۷۴ق (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۱۶/۱۶) و از امرای نظامی، امیر آیتگین در ۴۹۵ق (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۴۶۴/۸؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۴۴۳) با این ابزار نابینا شدند. گفتنی است که کاربری دیگر این ابزار -البته در اندازه‌ای بزرگ‌تر- حمل سر بریده شده معدومان با آن بود و مسعود غزنوی سر سردار عاصی‌اش «احمد ینالتگین» را بر آن نهاد و در شهرها گرداند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۳۱).

۵-۱. چهارمیخ

چهارمیخ از ابزارهای پرکاربرد مجازات از دوران باستان بوده است (دورانت، ۱۳۷۲: ۱۹۳، ۴۱۹). برای استفاده از این ابزار، دست و پای مجرم را از چهار جانب کشیده و هر یک را به میخی، خواه بر زمین و خواه بر دیوار و یا تخته می‌کوبیدند (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۵۴). غلتک میخ‌دار «ابن‌زیات» وزیر واثق عباسی، برای اقرارگیری و شکنجه (بیضون، ۱۴۱۹: ۲۰۷-۲۰۸) مؤید کاربرد کیفری میخ در تاریخ اسلام است. در عصر غزنوی، حسن مؤدب از مریدان ابوسعید ابوالخیر، توسط ترکمنان سلجوقی (ابن‌منور، ۱۳۷۶: ۱۷۰/۱) و در عصر سلجوقی، یوسف خوارزمی قاتل آلبارسلان، در ۴۶۵ق (راوندی، ۱۳۶۶: ۱۵۸؛ بنداری، ۲۵۳۶: ۵۴) و مردم اصفهان در سرداب‌های اسماعیلیه در ۴۹۴ق (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۴۱؛ نظام‌حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۶) با این ابزار شکنجه شدند.

۶-۱. تازیانه

تازیانه که از پی‌گاو (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۲۲۲)، ریسمن یا چرم و یا دسته‌ای چوب و غیر آن ساخته می‌شد، یکی از ابزارهای مجازات در درگاه پادشاهان و حکومتگران بود (انوری، ۲۵۳۵: ۲۲۱) که از قدیم‌الایام به کار گرفته می‌شد و هنوز هم در قوانین جزائی برخی دولت‌ها کاربرد دارد. نظام کیفری اسلام از این ابزار برای مجازات جرم‌هایی در حوزه روابط جنسی و شرب خمر (جزیری، ۱۴۲۲: ۱۲۵۴) بهره گرفته است. تازیانه از ابزارهای رایج در دربار غزنوی بود و

۱ جهت تفصیل مطلب درباره دیگر اعضای سلطنتی مجازات‌شده با این ابزار، ن.ک: ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۱/۳۲؛ بنداری، ۲۵۳۶: ۱۰۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۹۳/۸ و ۴۰۹.

۲ پیداست که این نوشتار، معطوف به بررسی کاربرد آن به عنوان «ضرب» در مقام ابزاری جهت دستیابی به هدفی سیاسی است، نه «جلد» به عنوان یک کیفر مشروع و قانونی دارای اعتبار ذاتی.

سلطان مسعود در ۴۲۲ق بوالفتح حاتمی، مشرف بلخ (بیهقی، ۱۳۸۹: ۴۵۷/۲) و دو سال بعد یکی از غلامان (همان، ۵۱۱/۲) و نیز رئیس نگهبانان دربار و خمارتگین ترشک، حاجب سرای (همان، ۶۶۰/۲) را تازیانه زد. در عصر سلجوقی نیز هواداران خواجه عبدالله انصاری (متوفای ۴۸۱ق) در ۴۷۸ق. یکی از متکلمان مخالف وی را در هرات با همین ابزار شکنجه کردند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۴۱/۱۶).

۱-۷. عقابین

این وسیله از ابزارهای شکنجه در دوره غزنویان و مشتمل بر دو چوب بود که مقصر را بر آنها می‌بستند و به دار می‌کشیدند یا تازیانه می‌زدند (عمید، ۱۳۷۴؛ ۱۷۲۲/۳؛ پادشاه، ۱۳۶۳: ۲۹۶۴/۴). محمود غزنوی در بازار غزنین، مظفرین طاهر عامل فوشنج را با آن مجازات کرد (شبانکارهای، ۱۳۸۱: ۶۱/۲-۶۲) و سلطان مسعود نیز در ۴۲۵ق بوالمظفر حبشی، صاحب برید ری را به عقابین کشید و تازیانه زد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۶۵/۲).

۲. ابزارهای مورد استفاده در مجازات

اینها ابزارهایی‌اند که معطوف به کارکردهای دیگرند و از روز نخست برای استفاده‌های دیگر در زندگی روزمره بشر به کار گرفته شده و به صورت مستقیم برای اعمال مجازات ساخته نشده‌اند، اما با توجه به افزایش ستیزها و نزاع‌های این دوره، به شرح ذیل کاربرد کیفی پیدا کرده‌اند:

۱-۲. آتش

با وجود کاربرد گسترده آن در تمدن‌های دنیای باستان (نوروال و روتمن، ۱۳۹۰: ۵۵؛ ماری کریس، ۱۳۹۵: ۲۰)، به دلیل تقدسش نزد زرتشتیان در ایران باستان، به صورت مستقل به عنوان ابزار مجازات^۱ به کار نرفت (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۷۱). طرفه آنکه با وجود مخالفت صریح پیامبر با آن (بخاری، ۱۴۲۳: ۷۴۳)، هم توسط ابوبکر (حکومت: ۱۱-۱۳ق) به کار گرفته شده (حناشی، [بی‌تا]: ۵) و هم در مجازات جرم لواط، از سوی برخی فقها تجویز شد (جزیری، ۱۴۲۲: ۱۲۱۷).

۱ گفتنی است در ایران عصر هخامنشی و اروپای قرون وسطی، در دادرسی‌های مبهم و مشکل، در مجازات وَر (آردالی) به عنوان ادله اثبات دعوا، خواهان و خوانده را به شیوه‌هایی می‌آزمودند و برنده این آزمایش‌ها را محق می‌دانستند؛ که گذر از آتش یکی از مهم‌ترین شیوه این آزمایش‌ها بود (ن.ک: احتشام، ۲۵۳۵: ۹۸).

به جز کاربرد آن در مجازات‌هایی چون ممهور کردن مخالفان مذهبی و میل کشیدن چشم، در ایران عصر غزنوی ابزار کاربردی چندان مستقلی نبوده است و در عصر سلجوقی، به جز سوزاندن مدافعان دژ شهر «اگاک لال» (در گرجستان فعلی) توسط آلبارسلان (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۹۵/۸؛ حسینی، ۱۳۸۰: ۷۲)، از خشن‌ترین ابزارهایی بود که در منازعات فرقه‌ای به کار گرفته شد. همچنین توسط اسماعیلیه برای مجازات امامی زیدی در ۵۲۶ق در گیلان (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۳۹) و نیز در مقیاسی بیشتر بر ضد خودشان به کار رفت و شمار زیادی از آنان به انتقام شکنجه و کشتار مردم اصفهان، در ۴۹۴ق در این شهر سوزانده شدند (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۴۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۴۵۰/۸). کاربری کیفری این ابزار در این دوره، محدود به زندگان نبود و شدت کینه و دشمنی، حتی مدفونان را هم از آن مصون نگذاشت و علاءالدین حسین غوری (حکومت: ۵۴۵-۵۵۶ق) در نخستین سال حکومتش بدون توجه به اصل شخصی بودن مسئولیت و تصریح قرآن به آن، در انتقام خون برادرش، شماری از سلاطین غزنوی را نبش قبر کرد و استخوان‌هایشان را سوزاند (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۳۴۴/۱). در جایی که منع شرعی نتوانست سد راه توسل به چنین ابزاری در جامعه اسلامی شود، سه سال بعد، غزان نامسلمانی که منعی در به کارگیری آن نداشتند، در حمله به خراسان، هم نیشابوریان پناه گرفته در مناره مسجد شهر را طعمه حریق کردند (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۷/۳۱۰) و هم بسیاری از علمای خراسان را به شکنجه سوزاندند (همان، ۳۵۴؛ سمعانی، ۱۳۹۵: ۱۰۶/۲، ۱۴۸، ۴۲۲؛ ابن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۸۰/۱، ۳۸۴؛ سبکی، ۱۹۶۴: ۱۵۴/۷). البته شدت تنش‌های فرقه‌ای و فروکاستن دین به ابزار هویتی باعث شد که مسلمانان حتی در شکنجه‌ای فجیع‌تر از این ابزار بهره بگیرند و در ۵۵۲ق یک علوی در نیشابور پخته شد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۴۵/۹) و فوران خشم محمد خوارزمشاه (حکومت: ۵۹۶-۶۱۷ق) نیز منجر به صدور فرمان کباب کردن یکی از کارگزارانش بر سیخ شد (خواندمیر، ۲۵۳۵: ۲۳۴-۲۳۵).

۲-۲. چاه

سابقه کاربری کیفری آن به ایران پیش از اسلام برمی‌گردد و در عصر ساسانی، مزدک و پیروانش در چاه زنده به گور شدند (خاتمی، ۱۳۷۸: ۳۴۹). چاه از جمله ابزارهایی است که در ستیزهای فرقه‌ای عصر سلجوقی به کار رفت؛ و اسماعیلیان نزاری، سنیان اصفهان را در چاهی که برای مجازات حفر کرده بودند، افکندند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۴۵۰/۸) و در واکنش به این اقدام اصفهانیان نیز در ۴۹۴ق چاه‌هایی حفر کردند و در آنها آتش برافروختند و پیروان آن فرقه را

به صورت انفرادی و دسته دسته در آنها افکندند (همان جا).

۲-۳. حمام

در ادوار مختلف تاریخ ایران و به ویژه در دوره پس از اسلام، این جلوه گاه معماری ایرانی-اسلامی، صرفاً مکانی برای نظافت و تطهیر نبود و با توجه به ظرفیت‌ها و ویژگی‌های خود، کارکردهای متنوع اجتماعی و حتی سیاسی داشته است. قتل مرداوین بنیان‌گذار سلسله زیاریان در ۳۲۳ق از مشهورترین کاربری‌های کیفری این مکان در تاریخ ایران پس از اسلام است (همان، ۳۵/۷). این ابزار به عنوان یکی از ابزارهای کیفری در مجازات زنان نیز به کار گرفته شد و علاءالدین حسین غوری در ۵۴۵ق زنان دخیل در خوارداشت برادرش در غزنه را در حمام زندانی و با بستن منافذش، با بخار آب خفه کرد (همان، ۱۹۰/۹).

۲-۴. بازار

با توجه به بسیاری آمد و شد افراد جامعه از طبقات گوناگون در بازار، این نهاد عملکردی مانند یک مرکز بزرگ اطلاع‌رسانی امروزی داشت و نقش بازارهای سنتی ایران در تقویت همبستگی اجتماعی، آنها را به یکی از مهم‌ترین مکان‌های حل و فصل اختلافات، اجرای احکام و تصمیمات مهم تبدیل کرده بود. استفاده از بازار و دیگر مکان‌های عمومی برای مجازات مجرمین در دوره مورد مطالعه، امری شایع بود؛ چنان‌که هم در ایران باستان (احمدی، ۱۳۴۶: ۶۳) و هم در فرهنگ غزهای پیشااسلام (مشکور، ۱۳۴۹: ۱۳۴) سابقه داشته است. در تاریخ اسلام، به جز گرداندن مرتکبان جرم «قوادی» در شهرها (صلاحی، ۱۳۸۶: ۱۰۰)، دستور عبدالملک مروان (حکومت: ۶۵-۸۶ق) به عاملش در مدینه مبنی بر گرداندن مخالفان در بازار (دینوری، ۱۳۸۸: ۲۸۱)، مؤید کاربری کیفری آن است و از آنجا که به دنبال گروش ایرانیان به اسلام، فرهنگ کیفری ایرانیان نیز از نظام کیفری مسلمانان تأثیر پذیرفت، در این دوره نیز در عین کاربرد کیفری، منحصر به شیوه خاصی نبود و مجازات‌های مختلفی در آن اجرا شد. در حکومت غزنویان در مجازات‌هایی چون کشاندن جسد قائد منجوق، رهبر قبیله ترک «گجات» در ۴۲۲ق (بیهقی، ۱۳۸۹: ۴۶۳/۲) و عبدالجبار وزیر دربار در ۴۲۶ق (همان، ۱۱۱۹/۳)، گرداندن سیف‌الدین سوری و وزیرش مجدالدین در ۵۴۳ق برای تحقیر آنان (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۸۹/۹-۱۹۰) و در عصر سلجوقی در کشاندن جسد ابوطاهر نجار (همان، ۴۹۹/۸) و سوزاندن دو اسماعیلی (راوندی، ۱۳۶۶: ۱۵۷-۱۵۸) و گرداندن ابن‌عطاش (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۵۴۴-۵۴۱/۸) و دار زدن سعدالملک (همان، ۵۴۸/۸) و زین‌الملک قمی (همان، ۵۹۲/۸) و

نمایش جسد طغرل سوم (همان، ۱۲۷/۱۰-۱۲۸؛ نظام‌حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۵)، به کار گرفته شد.

۲-۵. طناب

نوعی نوار منسوج و تسمه‌مانند بود که به‌ویژه در زندگی چادرنشینی عشایری، برای مصارف گوناگون در اندازه‌های بلند، متوسط و کوتاه بافته می‌شد. با توجه به سرازیر شدن گروه‌های متعدد ترکان چادرنشین به ایران در این دوره، این وسیله یکی از کاربردی‌ترین ابزارهای زندگی روزمره چادرنشینی بود. در ایران عصر ساسانی (۲۲۴-۶۵۱م) برای آویختن پوست از کاه انباشته شده مجرمان بر دروازه شهر (بیانی، ۱۳۷۹: ۵۰) به کار می‌رفت. در این دوره به جز کاربرد آن برای دار اعدام، خود نیز به صورت مستقل به عنوان ابزار خفه کردن به کار گرفته می‌شد و در عصر غزنوی، حسنک وزیر در ۴۲۲ق. پیش از به دار کشیده شدن (بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۳۵/۱) و در عصر سلجوقی گوهرخاتون همسر غیاث‌الدین محمد در ۵۱۱ق (بنداری، ۲۵۳۶: ۱۳۵) با آن خفه شدند. کشاندن جسد معدومان در شهرها، از دیگر کاربری‌های کیفی این ابزار بود که در عصر غزنوی جسد دو تن از دیوانیان دربار خوارزم به نام‌های «فائد منجوق» (بیهقی، ۱۳۸۹: ۴۶۳/۲) و «عبدالجار» (همان، ۱۱۱۹/۳) و در حکومت ملک‌شاه سلجوقی جسد ابوطاهر نجار اسماعیلی‌مذهب با آن در سطح شهر کشیده شد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۴۴۹/۸). از دیگر کاربری‌های کیفی این ابزار، آویختن قطعات بدن معدومان بود و به جز سرهای افرادی چون اتابک بوزابه در ۵۴۱ق. بر در خانه خلیفه عباسی (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۶۴) و ابن‌سنکا (برادرزاده حکمران خوزستان) در ۵۶۱ق (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۰۴/۱۸؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۹۹/۹) و طغرل سوم در ۵۹۰ق. بر دروازه نوبی بغداد (همان، ۱۲۸/۱۰)، اجساد کشته شدگانی چون پیلان ظالم بُست بر درخت در ۳۶۷ق (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۷۴/۲) و حسنک در کنار مصلا در ۴۲۲ق (همان، ۲۳۵/۱-۲۳۷) و طغرل سوم سلجوقی در بازار ری در ۵۹۰ق (اصفهانی، ۱۴۲۵: ۱۴۹) با آویختن به وسیله آن، در معرض دید همگان به نمایش گذاشته شد.

۲-۶. کندن لباس

از آنجا که لباس به نوعی نماد تشخیص فرد و معرف پایگاه اجتماعی‌اش است، حذف، تنقیص و یا تغییر آن شیوه‌ای از شکنجه تزدیلی بود؛ چنان‌که در ژاپن قدیم، لباس از تن زنان بزه‌کار درمی‌آوردند و آنان را به راه رفتن همچون چهارپایان وامی‌داشتند (کلاتری، ۱۳۷۵: ۱۴). در

ایران بعد از اسلام نیز یعقوب لیث وقتی در ۲۵۵ق بر علی بن حسین و طوق بن مغلس دست یافت، جامه‌های رنگین بر تنشان کرد و چون زنان به آنان مقنعه پوشاند و با خواری تمام در شهر کرمان گرداند (چیت‌ساز، ۱۳۷۴: ۱۳۳-۱۳۴) و صمصام‌الدوله بویه نیز بعد از دستگیری علاءالدوله در ۳۸۳ق، لباس‌های رنگی بر او پوشاند و در کوچه‌های شهر اهواز گرداند (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۴۵۹/۷). در این دوره، کندن لباس چند کاربرد کیفری داشت و ساده‌ترین و شایع‌ترین و نخستین مجازات بدین وسیله، دستار از سر برداشتن بود (چیت‌ساز، ۱۳۷۴: ۲۸۷)؛ چنان‌که در عصر غزنوی سلطان محمود در ۴۰۸ق قاتلان ابوالعباس خوارزمشاه را پیش از اعدام، سر برهنه کرد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۱۱/۳) و به فرمان وی مظفر بن طاهر عامل فوشنج را نیز سر و پای برهنه از این شهر به غزنه منتقل کردند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۶۱/۲-۶۲). طرفه آنکه جانشین و پسر خود وی مسعود نیز به همین شیوه مجازات شد و شورشیان به هنگام دستگیری‌اش در ۴۳۱ق دستار از سرش برداشتند (چیت‌ساز، ۱۳۷۴: ۲۸۸). در عصر سلجوقی نیز رومانوس دیوجانوس امپراتور دستگیر شده روم، سر برهنه به حضور آلب ارسلان برده شد (همان‌جا) و به گفته نگارنده بعض فضائح الروافض، یکی از اقدامات کیفری نظام‌الملک در دوران وزارت (۴۶۵-۴۸۵ق) کشیدن دستار از سر مخالفان مذهبی بود (به نقل از: جعفریان، ۱۳۷۱: ۵۱). مجازات دیگر با این ابزار، افکندن همین دستار جهت احضار بود و محمود غزنوی به همین شیوه مظفر بن طاهر را به غزنه (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۶۱/۲-۶۲) و مخالفان مذهبی را به نزد خود احضار کرد (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۲). گاه همین دستار، ابزار خفه کردن می‌شد؛ چنان‌که محمد بن یحیی نیشابوری در تهاجم مرگبار غزان به خراسان در ۵۴۸ق، با آن خفه شد (همایی، [بی‌تا]: ۲۸۴). البته گاه همچون مجازات مسترشد عباسی در ۵۲۹ق، با عریان کردن جسد، مقتول را تحقیر می‌کردند (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۶۴/۹). به جز لباس‌های مردانه، لباس‌های زنان نیز برای خوارداشت به کار گرفته می‌شد و در نیمه‌های سده ششم هجری، بلخیان بر سر انوری شاعر (متوفای حدود ۵۸۳ق) روسری کشیدند (صفا، ۱۳۷۱: ۶۶۰/۲-۶۶۱).

۲-۷. دوختن اعضای بدن همراه با خوراندن مسهل

یکی از خوارکننده‌ترین ابزارهای مجازات در دوره مورد مطالعه این پژوهش، دوختن دهان یا مقعد مجرمان از یک سو و خوراندن خوراکی‌های مسهل به آنان از دیگر سو بود. از جمله آنکه ابوسعبد بن محمد حکمران کازرون، در ۵۰۸ق فرمان داد مقعد سفرای اعزامی «چاولی

سقاوو» حکمران فارس را بدوزند و با خوراندن خوراکی‌های مسهل و افکندن در برابر آفتاب سوزان، آنان را گرفتار مجازاتی کشنده کردند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۲/۸-۶۱۴).

۲-۸. شراب

خوراندن اجباری شراب و دیگر مسکرات به افراد، به‌ویژه دیندارانی که آنرا حرام می‌دانستند، یکی از مجازات‌های این دوره بود. افزون بر این، گاهی با نوشتن آن به مجرمان، بازجویی و اقرارگیری از آنان را آسان می‌کردند (همان، ۵۸۰/۸). در کاربری کیفری دردناک‌تر، در عصر غزنوی اسب‌ها را با شراب مست کردند و قاتلان سلطان مسعود اول را به دم آنها بستند تا زجر و سختی بیشتری بر آن سیاه‌بخنان تحمیل کنند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۴۲).

۳. جنگ‌افزارهای مورد استفاده در مجازات

چنان‌که در سطور قبل اشاره شد، در پژوهش حاضر به جای کاربری نظامی این جنگ‌افزارها، کاربری کیفری آنها در مجازات افراد در خارج از میدان نبرد، به شرح ذیل بررسی شده است:

۳-۱. شمشیر

از جنگ‌افزارهای آفندی و پراچ‌ترین، قدیمی‌ترین و کاربردی‌ترین سلاح‌های فردی پیش و بعد از اسلام بود که در نبرد تن‌به‌تن به کار می‌رفت (جنیدل، ۱۴۱۷: ۱۲۶-۱۲۸). شمشیر سلاح مبارزان و دلاوران خوانده شده که رعب و هیبتش بیش از دیگر سلاح‌هاست و در میان همه آنها، شمشیر هندی از همه برنده‌تر و بهتر بود (فخر مدبر، ۱۳۶۴: ۲۵۷-۲۵۸). ابزار اصلی اعدام در عصر ساسانی (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۲۲۲) و روم باستان (ماری کربس، ۱۳۹۵: ۲۰) و ابزار انحصاری مصر^۱ توسط پیامبر برای مجازات تعاقب‌کنندگان دختر مرحومه‌اش زینب بود (فیاض، ۱۳۸۰: ۸۹) و وسیله تعیین شده جهت مجازات جرم لواط از سوی شماری از فقها است (کردی، ۱۳۹۴: ۲۰۱). شیوه‌های مجازاتی که در این دوره با این ابزار^۱ انجام شدند، عبارت‌اند از:

۳-۱-۱. کشتن: به جز کشتن عمیدالملک کندری (ابونصر، ۲۰۰۳: ۲۱۷)، در کشتار جمعی غیرنظامیان در تهاجم مسعود غزنوی به اصفهان در ۴۲۱ق نیز اصلی‌ترین ابزار قتل‌عام مردم پناه گرفته در جامع شهر بود (ما فروخی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۶) و در

۱ گفتنی است این نوشتار، معطوف به به بررسی مجازات‌هایی است که منابع به صراحت به ابزار اعمال آنها اشاره کرده‌اند و بر این اساس، آن دسته از مجازات‌هایی که منابع درباره ابزار انجام آنها مسکوت‌اند، از دایره شمول این موضوع خارج است.

تهاجم غزان به خراسان در ۵۴۸ق ابزار اصلی کشتار مردم آن خطه بوده است (ابن منور، ۱۳۷۶: ۴/۱، ۴۲، ۳۸۰، ۳۸۴).

۳- ۱- ۲. مثله کردن: در عصر غزنوی سربازان دستگیرشده ایلک خان قراخانی (متوفای ۴۰۳ق) در ۳۹۸ق (نفیسی، [بی تا]: ۴۰/۱) و تاش فراش حاجب در ۴۲۷ق (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۷/۷۱۷) و همچنین طغرل حاجب در ۴۴۴ق (مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۹۹) با این شیوه کشته شدند. در عصر سلجوقی نیز قاتل آلبارسلان (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸/۲۳۱) و وزیری چون تاج الملک در ۴۸۶ق (همان، ۳۶۴/۸) و مستوفیانی چون مجدالملک قمی در ۴۹۲ق (قزوینی، ۱۳۵۸: ۸۲؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۱۴۵) و خلیفه مسترشد عباسی در ۵۲۹ق (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۹/۶۳-۶۴) و همچنین دو غلام سلطان سنجر (بنداری، ۲۵۳۶: ۳۲۱-۳۲۳) به وسیله آن مثله شدند.

۳- ۱- ۳. گردن زدن: برعکس بریدن سر، این عمل با قطع نخاع از پشت سر انجام می شد (خلیلی، ۱۳۵۹: ۴۱). در عصر غزنوی دو سردار غوری اسیر شده در ۴۳۸ق به فرمان مودود (فروزانی، ۱۳۸۶: ۲۹۳) و در عصر سلجوقی وزیری چون مؤیدالملک در ۴۹۴ق. توسط خود برکیارق (راوندی، ۱۳۶۶: ۱۴۸)، شمس الملک در ۵۱۷ق به فرمان مغیث الدین محمود (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۷/۲۲۲؛ ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸/۶۸۸-۶۸۹) و کمال الدین محمد بن خازن در ۵۳۳ق توسط اتابک قراسنقر (بنداری، ۲۵۳۶: ۲۲۳) و حکمرانانی چون قدرخان جبرائیل در ۴۹۷ق (همان، ۳۱۵) و قطورخان در ۵۳۵ق به دست سنجر (همدانی، ۱۳۸۶: ۵۸) و امرای نظامی همین پادشاه سلجوقی در ۵۴۸ق به دست غزان (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۹/۲۰۰) از این طریق اعدام شدند.

۳- ۱- ۴. دو نیم کردن: شمشیر از ابزارهای اصلی (دیگر ابزارها در: بیهقی، ۱۳۸۹: ۲/۶۹۱) اعمال این مجازات بود (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۵۹-۱۶۰). سلطان سنجر پسر اتسز خوارزمشاه را در ۵۳۳ق (کمال الدین حلمی، ۱۳۸۷: ۷۱) و علی چتری (حکمران هرات) را در ۵۴۴ق (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۱۲) به این شیوه کشت و تکش خوارزمشاه (حکومت: ۵۸۹-۵۹۶ق) نیز «مؤید آیه» حکمران نیشابور را با این ابزار اعدام کرد (همان، ۱۳۷/۲).

۳- ۱- ۵. قطع دست: در عصر غزنوی سلطان مسعود دست راست تیراندازان میهنه

(ابن منور، ۱۳۷۶: ۱۵۷/۱) و بسیاری از ترکمنان غز (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۷/۷۱۶) و در عصر سلجوقی عمیدالملک کندی دست شماری از مدافعان شهر خوی (ریاحی، ۱۳۷۲: ۴۰) و «تیرانشاه» حکمران کرمان دست راست ترکان اسماعیلی (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸/۴۵۴) و چاولی سقاوو حکمران فارس و خوزستان نیز دست‌های عده‌ای از مردم این منطقه (همان، ۵۳۵/۸) را با این ابزار بریدند.

۳-۲. خنجر/کارد

از جنگ‌افزارهای فردی آفندی که هم نوع بزرگ و هم کوچک داشت و در جنگ‌های صدر اسلام، غالباً زنان به آن مسلح بودند (قائدان، ۱۳۸۲: ۲۶۵). در دوره مورد بحث، سلاح اختصاصی فداییان اسماعیلی بود و به واسطه کوچکی و سهولت حمل، آن را در زیر لباس (همان‌جا) و یا پیشانی اسب (بنداری، ۲۵۳۶: ۱۷۱) پنهان می‌کردند و ابزار انحصاری آنان جهت کشتن مخالفان بود و هرگز ابزارهای دیگر همچون تیر و زهر به کار نمی‌بردند. مجازات‌های انجام شده با این ابزار، عبارت‌اند از:

۳-۲-۱. کشتن: خنجر از ابزارهای پرکاربرد عصر سلجوقی در اجرای این مجازات بود و از پادشاهان سلجوقی آلبارسلان در ۴۶۵ق (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۶/۳۰۵؛ ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸/۲۳۱)، از وزرا خواجه نظام‌المک طوسی در ۴۸۵ق (همان، ۸/۳۵۴)، از رؤسای شهرها «ابوالمسلم سروشیاری» رئیس ری، در ۴۹۴ق (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۸۲) و علاءالدوله رئیس همدان، در ۵۲۴ق (اصفهانی، ۱۴۲۵: ۱۷۸)، از خلفا مسترشد در ۵۲۹ق (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۷/۲۹۹) و راشد در ۵۳۲ق (راوندی، ۱۳۶۶: ۲۲۹)، از غلامان جوهر تاجی (بنداری، ۲۵۳۶: ۳۲۹) و از مقامات شهری، شحنة اصفهان در ۴۹۳ق (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۷/۵۵) با این ابزار روانه جهان دیگر شدند.

۳-۲-۲. بریدن گوش و بینی: انگشت در بینی فرو می‌کردند و با خنجر یا کارد از زیر انگشت و از روی لب به طرف بالا بینی بریده می‌شد (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۶-۱۷). آلبارسلان سلجوقی بینی فرمانده سپاه پیش‌قراول روم در جنگ ملازگرد در ۴۶۳ق (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸/۲۲۳)، چاولی سقاوو بینی مردم منطقه فارس (همان، ۵۳۵/۸)، اسماعیلیه گوش و بینی مسترشد عباسی در ۵۲۹ق (همان، ۹/۶۳-۶۴) و فرمانده اعزامی امیر شمله (حکمران خوزستان) بینی والی شهر نهاوند را در ۵۶۸ق (همان، ۹/۳۸۳) با

این ابزار بریدند.

۳-۲-۳. در آوردن چشم: به وسیله نوک تیز خنجر انجام می شد (خلیلی، ۱۳۵۹: ۲۲). ابراهیم ینال (متوفای ۴۵۰ق) در ۴۳۹ق «سرخاب بن محمد» حکمران بنی عناز را با این ابزار از نعمت بینایی محروم (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۰۸/۱۵) و ملکشاه در ۴۷۶ق. سیدالروسا ابوالمحاسن، مستوفی دربار را با آن کور (همان، ۲۲۸/۱۶) و چاولی سقاوو (متوفای ۵۱۰ق) شماری از مردم فارس و خوزستان را با آن نابینا کرد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۵۳۵/۸). ارسلان خوارزمشاه (حکومت: ۵۵۱-۵۶۵ق) نیز دو چشم یکی از برادران خود (همان، ۲۲۹/۹) را با همین ابزار از حدقه درآورد.

۳-۲-۴. بریدن زبان: به وسیله نوک خنجر، زبان را از انتهای حلق جدا می کردند و بیرون می کشیدند (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۲). جمال الملک پسر نظام الملک در ۴۷۵ق. زبان «جعفرک» دلقک دربار ملکشاه (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۲۸۱/۸) و چاولی سقاوو در حمله به کرمان، زبان یکی از سربازان خود را با این ابزار بریدند (همان، ۶۱۵/۸).

۳-۳. ناچ

به معنی تبرزین و یادآور واژه «ناشکه»^۱ در فرهنگ‌های سانسکریت به معنی «نابودکننده» است (پورداود، ۱۳۴۶: ۴۵). از سلاح‌های معمول در دوره غزنوی است که بر پهلوی زین اسب بسته می شد (معین، ۱۳۸۶: ۱۸۸۷/۲) و بنا به گفته فخر مدبر (اواخر سده ششم قمری) گویا تبرزینی بوده که مهره آهنینی داشته و یادآور شده که مهره اش به جای گرز و رویش به جای شمشیر به کار می رفته است (فخر مدبر، ۱۳۶۴: ۲۶۰). این ابزار به شکل داس باریک (همچون ماه نو) و وسیله شکستن کتف و گردن بوده است (نخجوانی، ۲۵۳۵: ۷۰). در عصر غزنوی یکی از ابزارهای تکه تکه کردن هارون بن آلتونتاش حکمران خوارزم در ۴۲۶ق (بیهقی، ۱۳۸۹: ۲/۶۹۱) و وسیله کشتن عبدالجبار وزیر دربار خوارزم و دو پسر و شماری از بستگانش بود (همان، ۶۹۷/۲).

۳-۴. گرز (چماق)

از کهن ترین ابزارهای شناخته و ساخته شده به دست انسان و مختص کسانی است که بر قوت

1 Nashaka.

بازوی خود اطمینان دارند (فخر مدبر، ۱۳۶۴: ۲۶۳). در عصر سلجوقی، یوسف خوارزمی قاتل آلبارسلان در ۴۶۵ق (حسینی، ۱۳۸۰: ۸۷) و صدرالدین محمد وزیر سنجر بعد از فتح غزنه در ۵۱۲ق (خواندمیر، ۲۵۳۵: ۱۸۹) با این ابزار به هلاکت رسیدند.

۳-۵. دبوس

گونه‌ای گرز آهنی به شکل مربع یا مدور با دسته چوبی بود که سواره‌نظام برای نبرد با کسانی که خود و جوشن می‌پوشیدند، در زیر زین خویش پنهان می‌کردند (قلقشندی، ۱۹۱۳: ۱۳۵/۲). واژه‌ای است فارسی و تازی‌اش با «ب» مشدد است (شیر، ۱۳۸۶: ۹۴). در عصر غزنوی یکی از ابزارهای تکه‌تکه کردن هارون بن آلتوتناش در ۴۲۶ق بود (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۹۱/۲). گویا سلاح اختصاصی ترکان و چنان مخوف بود که همگان بیمناک از مواجهه با یک ترک مسلح به آن بودند؛ چه ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۴ق) با اشاره به این واقعیت، «آمدن ملک‌الموت و سندن جان» را «با هول‌تر از دبوس ترکان» معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۸۰: ۶۲۳/۲).

۳-۶. تیر

از سلاح‌های متداول دوره غزنوی و سلجوقی و حتی همه ادوار تاریخ تا این اواخر است که با کمان پرتاب می‌شود و چوب راست و باریکی با نوک آهنین و گاه زهرآلود است (انوری، ۲۵۳۵: ۱۴۱-۱۴۲) که دو تیغه یا شاخه مخالف داشت تا خارج شدن آن را از بدن دشوار سازد (فائدان، ۱۳۸۲: ۲۶۰). در عصر غزنوی سلطان مسعود در حمله به اصفهان در ۴۲۱ق مردم غیرنظامی پناه گرفته در مسجد جامع شهر (مافروخی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۶) و نیروهای دربار خوارزم نیز در ۴۲۶ق عبدالجبار را با این ابزار تیرباران کردند و کشتند (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۹۱/۲) و مودود در ۴۳۲ق شماری از قاتلان پدرش مسعود (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۴۲) را با آن مجازات کرد. در عصر سلجوقی نیز آلبارسلان با این ابزار در صدد مجازات ضاربش برآمد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۳۱/۸).

۳-۷. زه کمان

کمان از چوبی مخصوص و قابل ارتجاع و با پوست حیواناتی چون کرگدن، گوزن، نیله گاو^۱ و

۱ جانوری است صحرایی و بزرگ‌تر از گوزن (ن.ک: رامپوری، آبی‌تا: ۵۰۳/۲).

اسب درست می‌شد که پوست کرگدن بهترین آن بود (فخر مدبر، ۱۳۶۴: ۲۴۵). هر کمان، دو زه و هر زه، دو انگشتوانه برای محافظت از انگشت به‌هنگام استفاده از آن داشت (همان‌جا). به‌رغم عدم گنجاندن آن در شمار ابزارهای خفه کردن در کتاب تاریخ شکنجه: تاریخ کشتار و آزار در ایران (ن.ک: خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۶۲-۱۶۳)، یکی از مهم‌ترین ابزارهای اعمال این مجازات در دوره مورد بحث است. در عصر غزنوی، سبک‌گین پیلانی ظالم را در بست در ۳۶۷ق (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۷۴/۲) و در عصر سلجوقی به واسطه احتراز از ریختن خون اعضای سلطنت، طغرل اول برادر ناتنی‌اش ابراهیم پیل را در ۴۵۱ق (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۵۷/۸؛ بنداری، ۲۵۳۶: ۲۰) و طغرل سوم در اوایل حکومت، یکی از مخالفان به نام سید علاءالدوله (نظام‌حسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۱۴۹-۱۵۰) و در اواخر سلطنتش، وزیرش عزیزالدین کاشی را به همراه پسرش (نراقی، ۱۳۴۵: ۶۱) با این ابزار خفه کردند.

۳-۸. نیزه

از جنگ‌افزارهای آفندی و مختص درگیری از فاصله کم با دشمن بود و زمانی که از چوب نی‌های محکم ساخته می‌شد، بر سرش قطعه‌ای نوک‌تیز از آهن نصب می‌شد تا به وسیله آن دشمن را مجروح کنند. دارای دو نوع بلند برای سواره‌نظام و کوتاه برای پیاده‌نظام بود (قائدان، ۱۳۸۲: ۲۵۵-۲۵۶). به جز کاربرد در جنگ‌ها، قتل انفرادی و یا دسته‌جمعی با آن، یک نوع شکنجه است (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۲۰). در کاربرد آن به عنوان ابزار اعدام، شریف حسین علوی، سفیر فاطمیان در دربار غزنه به نام «تاهرتی» را با فروکردن آن در گردنش در ۴۰۳ق کشت (عتبی، ۱۴۲۴: ۳۹۴-۳۹۵). در کاربری کیفری دیگر، محمود غزنوی در ۳۷۷ق. سرهای خویشان پادشاه هند را بر آن نهاد و نزد پدرش سبک‌گین فرستاد (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۴۳/۲) و در عصر سلجوقی نیز تکش خوارزمشاه در ۵۹۰ق، هم سر طغرل سوم سلجوقی را بر آن نشانده و به بغداد فرستاد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۲۷/۱۰-۱۲۸) و هم سر «ابن‌قصاب» وزیر خلیفه عباسی را بر آن نصب و به شهرهای خراسان ارسال کرد (ذهبی، ۱۴۰۴: ۳۲۴/۲۱).

۴. ابزارهای طبیعی مورد استفاده در مجازات

سابقه صحرانشینی، پیشینه ایلی و فقدان تجربه حکومت‌داری ترکانی که در این دوره به ایران وارد شدند و طی فرایندی زمان‌بر و خشونت‌زا موقعیت خود را تحکیم بخشیدند، در کنار علل

و عوامل دیگری که موضوع این نوشتار نیست،^۱ به چنان زبری و خشونت‌ی در بستر اجتماع انجامید که ابزارهای گفته شده در حذف و یا منکوب ساختن دیگران بسنده نکرد و گروه‌ها و کنشگران فعال در ساختار سیاسی را به شرح ذیل ناچار از کاربرد مظاهر/ ابزارهای طبیعی در مجازات در عرصه منازعات آن دوره کرد:

۴-۱. جمادات

۴-۱-۱. آب: چند کاربری کیفی داشت که مهم‌ترین آن خفه کردن از طریق فرو بردن افراد در آن بود و به‌رغم عدم کاربرد چندان آن در ایران باستان (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۶۰-۱۶۱) مگر در وَر (کریستین سن، ۱۳۸۸: ۲۱۹)، یکی از مهم‌ترین ابزارهای اعدام در دوره‌های تاریخی کهن بود (دورانت، ۱۳۷۲: ۱۵۷، ۲۹۰؛ ماری کربس، ۱۳۹۵: ۱۹-۲۰). یکی از شیوه‌های غرق کردن در این دوره، آکندن شلوارهای مجرمان از سنگ و افکندن آنان در آب بود (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۸۰/۲). در حکومت ملک‌شاه سلجوقی، ابن‌علان یهودی (ضامن بصره) رادر ۴۷۲ ق. در دجله غرق کردند (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۲۰۶/۱۶؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۷۴/۸) و در حکومت خوارزمشاهیان که به‌ویژه به مجازات با این ابزار مشهور بودند (صفا، ۱۳۷۱: ۱۲۲/۲-۱۲۳)، اتسز (حکومت: ۵۲۱-۵۵۱ ق) ادیب صابر شاعر را در ۵۴۲ ق (مستوفی، ۱۳۸۷: ۴۸۳) و ترکان خاتون (متوفای ۶۳۰ ق) نیز بهاء‌الدین سام غوری و برادرش را بعد از تازش مغول در ۱۶ ق. در جیحون غرق کردند (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۳۷۹/۱). گاه همچون مجازات دختران آوازه‌خوان غزنه توسط علاءالدین حسین جهانسوز، مجرمان را با بخار آب در حمام خفه می‌کردند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۹۰/۹) و گاه جسد آنان را در آب می‌افکندند؛ چنان‌که برکیارق جسد عمویش تکش را در ۴۸۷ ق (همان، ۳۸۵/۸) و ابوالفتح مسعود (حکومت: ۵۲۹-۵۴۷ ق) جسد امیرعباس حکمران ری را در ۵۴۱ ق (راوندی، ۱۳۶۶: ۲۳۸؛ نیشابوری، ۱۳۹۰: ۶۳) به آب افکندند. گاه همچون مجازات ابوالفتح بستی در حکومت مسعود غزنوی، با افکندن مَشکی در گردن فرد، وی را با الزام به آب کشیدن در ستور گاه، تحقیر می‌کردند (بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۱۵/۱).

۱ نگارنده در قالب فصل مستقلی در رساله دکتری‌اش به تفصیل به آنها پرداخته و نقش آنها را در خشونت‌زایی بستر اجتماعی بررسی کرده است.

۴- ۱- ۲. سنگ: استفاده از این ابزار برای سنگسار افراد، از دیرباز کاربرد داشته است؛ چنان که در تورات بدان اشاره شده (نوروال و روتمن، ۱۳۹۰: ۴۵) و در یونان (همان، ۳۶) و ایران باستان (راوندی، ۱۳۷۸: ۶۸۷/۱) کاربرد داشته است. در اسلام ابزار مجازات مرتکبان زنا (جزیری، ۱۴۲۲: ۱۱۷۰) و لواط (همان، ۱۲۱۸) است. در این دوره، سنگسار نه به صورت مستقل برای هدفی شرعی، بلکه به هنگام دار زدن و در مورد پیروان مذاهب فرقه‌ای و مغضوبان حکام انجام می‌شد. در عصر غزنوی، اسماعیلیه خراسان در ۴۰۳ق (عربی، ۱۴۲۴: ۳۹۱) و یعقوب جندی سفیر اعزامی دربار خوارزم، در ۴۰۸ق (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۱۰۴/۳)، اسماعیلیه ری در ۴۲۰ق (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۱۸) و حسنگ وزیر در ۴۲۲ق (همان، ۴۲۵: بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۳۵/۱) بردار سنگسار شدند.

۴- ۱- ۳. خاک: استفاده از خاک در مجازات افراد به ایران باستان برمی‌گردد؛ چنان که در عصر هخامنشی (۵۵۰-۳۳۰ ق م) برخی از مجرمان را تا گردن در خاک فرو می‌کردند (دورانت، ۱۳۷۲: ۴۱۹). شدت خشونت‌های دوره مورد بحث، کاربری‌های کیفری دیگری نیز به آن داد؛ و یا برای تحقیر افراد، در ۵۴۳ق در غزنه بر سر افرادی چون سیف الدین سوری و وزیرش مجدالدین خاک ریخته شد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۸۹/۹-۱۹۰) و یا در انتقام همین تحقیر، دوباره به کار گرفته شد و توسط علاءالدین حسین غوری در جوال‌هایی بر دوش شماری از مردم غزنه نهاده و به فیروزکوه (پایتخت غوریان) انتقال داده شد و با خون حمل‌کنندگان ترکیب و برای ملاط برج این شهر به کار گرفته شد (همان‌جا). همچنین سه سال بعد در تهاجم غزان به خراسان، در دهان جمعی از مردم میهنه (ابن‌منور، ۱۳۷۶: ۴/۱، ۳۸۰) و نیشابور و دو تن از علمای آن شهر (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۵۰) خاک ریخته شد. گویا استفاده از این ابزار برای چنین شکنجه‌ای، چنان مرسوم بوده است که «عبدالجلیل رازی قزوینی» به هنگام برآشتن از دیدگاه‌های نگارنده بعض فضائح الروافض، آرزو می‌کند که خاک در دهانش ریخته شود (ن. ک: قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۱۱، ۴۲۹).

۴- ۱- ۴. کاه: سابقه کاربرد آن برای آکندن پوست کنده شده معدومان، به عصر هخامنشی بازمی‌گردد و این مجازات «اوزمه‌یا»^۱ خوانده می‌شد (احتشام، ۲۵۳۵: ۹۵). از

این ابزار برای آکندن پوست «فضلویه» رئیس کردان شبانکاره در فارس، در ۴۶۵ق (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۹۲؛ قس: ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸/۲۳۰) و ابن عطاش در اصفهان در ۵۰۰ق (همان، ۵۴۴/۸) استفاده شد.

۴-۵. **خاکستر/خاشاک:** از ابزارهای ترذیلی بود و به هنگام اقامت ابوسعید ابوالخیر (متوفای ۴۳۷ق) در نیشابور (از ۴۱۵ق به بعد) شیعیان بر سرش خاکستریختند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶، ب: هشتاد و دو) و در مجازات ابن عطاش در اصفهان (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۴۲؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۱۶۱) و سیف‌الدین سوری و وزیرش مجدالدین در غزنه (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۱/۳۹۴-۳۹۵)، بر سر آنان خاشاک و خاکستر و نجاست ریخته شد.

۲-۴. حیوانات

با توجه به کاربرد گسترده حیوانات در اموری چون کشاورزی و حمل و نقل در جوامع پیشاصنعتی، در حوزه مورد بحث نیز از آنها استفاده می‌شد. در روم باستان (۵۱۰-۲۷۰م) مجرمان را به همراه چهار حیوان چنندش‌آور در گونی چرمی بزرگی محبوس می‌کردند و سپس به دریا یا پرتگاهی عمیق می‌افکندند (ماری کربس، ۱۳۹۵: ۱۹-۲۰). در ایران عصر ساسانی (۲۲۴-۵۱۰م) به جز کاربردهایی چون ساخت تازیانه از پی گاو (کریستین سن، ۱۳۸۸: ۲۲۲)، عیسویان دست و پابسته محبوس در سیاه‌چال را طعمه موش‌های گرسنه (همان، ۲۲۱) و در امپراتوری روم باستان (۲۷۰م-۴۷۶م) اسیران جنگی و مجرمان را طعمه درندگان گرسنه می‌کردند (نوروال و روتمن، ۱۳۹۰: ۵۵؛ ماری کربس، ۱۳۹۵: ۲۰). به جز سایدن در زیر پای فیل (کریستین سن، ۱۳۸۸: ۲۲۲) و افکندن جسد اعدام‌شدگان نزد حیوانات وحشی در ایران عصر ساسانی (همان، ۲۲۳) و طعمه کردن مجرمان خطرناک برای درندگان در یونان باستان (نوروال و روتمن، ۱۳۹۰: ۳۹)، استفاده از حیوانات در شکنجه‌هایی دیگر همچون تجاوز به زنان مجرم با فیل‌های تربیت شده در شرق قدیم (کلاتری، ۱۳۷۵: ۱۳-۱۴) معمول بود. گزارش‌هایی از صدور فرمان پوشاندن لباسی از موی بز جهت مجازات مخالفان در عصر اموی (دینوری، ۱۳۸۸: ۲۸۱) و سایدن افراد در زیر پای فیل در دوره آل‌بویه (فقیهی، ۱۳۷۳: ۱۶۷) مبین کاربرد کیفری حیوانات در عصر اسلامی است.

در دوره مورد بحث، اعدام در زیر پای فیل یکی از کاربری‌های کیفری این حیوان به‌ویژه در

عصر غزنوی بود که با فشار دست و پای فیل تحت هدایت فیلبان بر سینه مجرم/متهم دست بسته، در نهایت وی معدوم و به قولی مالیده می شد (کلاتری، ۱۳۷۵: ۱۵). محمود غزنوی در ۴۰۰ ق «ابن باحفص» پسر حکمران سیستان (مجهول المؤلف، ۱۳۸۱: ۳۳۶) و در ۴۰۷ ق قاتلان ابوالعباس مأمون خوارزمشاه (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۱۱۱/۳) را با این ابزار کشت و مسعود نیز در ۴۲۶ ق. اسرای ترکمن (همان، ۶۶۴/۲) و ابراهیم (حکومت: ۴۵۱-۴۹۲ ق) هم در قحطی غزنه، محتکران آرد را در زیر پای فیل ساییدند (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۲). در عصر سلجوقی نیز ضاربان سیستمی برکیارق در ۴۸۸ قبا همین ابزار (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱۷؛ ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۹۶/۸) اعدام شدند. گاه برای رعب افکنی بیشتر به ساییدن اکفا نمی کردند، بلکه معدومان را بر دندان همین حیوان می نهادند و در انتظار عموم می گردانند (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۱۱۱/۳).

اسب یکی دیگر از ابزارهای کیفری است که مودود غزنوی (حکومت: ۴۳۲-۴۴۱ ق) شماری از قاتلان پدرش را بر دم آنها بست (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۴۲) تا در اثر کشیده شدن بر سنگ ها و خار زمین تکه تکه شوند (خلیلی، ۱۳۵۹: ۱۶۷-۱۶۸). دیگر حیوان دارای کاربری کیفری در این دوره، سگ است که در ۵۴۸ ق، هم غیاث الدین محمد دوم (حکومت: ۵۴۸-۵۵۴ ق) جسد یکی از امرایش به نام «خاص بک بن بلنکری» (ن.ک: ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۱۸۶/۹-۱۸۷) و هم غزان مهاجم، شماری از علمای خراسان را زنده زنده طعمه این حیوان درنده کردند (سمعانی، ۱۳۹۵: ۴۲۲/۱). گاه شدت کینه آمر/عامل مجازات به حدی بود که چشمان از حلقه درآورده شده فرد مغضوب را طعمه این حیوان می کرد؛ چنان که ملکشاه با چشمان سیدالروسا ابوالمحاسن چنین کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۲۸/۱۶).

تبدیل حیوان به ابزار خوارداشت مجرمان، از دیگر کاربری های کیفری حیوانات در این دوره است؛ برای مثال، ارسال سرهای ترکمنان مقتول با خر برای رهبران توسط مسعود غزنوی در ۴۲۹ ق (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۳۵)، الزام بوالفتح بستی به آب کشیدن در ستورگاه در حکومت همین فرد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۱۵/۱) و واداشتن عمیدالملک کنذری به کار در ستورگاه و سگ خانه (قمی، ۱۳۶۳: ۹۹)، نشاندن ابن عطاش اسماعیلی مذهب بر شتر در اصفهان در ۵۰۰ ق (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۴۲؛ راوندی، ۱۳۶۶: ۱۶۱) و گرداندن سیف الدین سوری و وزیرش مجدالدین

۱ در حوزه مکانی غیر از موضوع این نوشتار نیز به گفته عبدالجلیل قزوینی (۵۰۴ - ۵۸۵ ق) که خود معاصر رویداد است، آل باوند شیعه مذهب حاکم بر مازندران، در اواسط سده ششم هجری، هزاران اسماعیلی مذهب را زنده زنده طعمه این حیوان کردند (به نقل از: جعفریان، ۱۳۸۸: ۴۴۵).

موسوی بر گاو در غزنه در ۵۴۳ق (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۱۸۹/۹-۱۹۰؛ قس: جوزجانی، ۱۳۶۳: ۳۹۴/۱-۳۹۵) از بارزترین مصادیق این شکنجه است. با وجود اعتقاد نگارنده کتاب تاریخ شکنجه: تاریخ کشتار و آزار در ایران به فقدان مجازات در پوست گاو دوختن در تاریخ اسلام (خلیلی، ۱۳۵۹: ۲۱۰)، محمود غزنوی بعد از فتح ری در ۴۲۰ق، شماری از دیلمیان را در پوست گاو دوخت و به غزنین اعزام کرد (مجهول المؤلف، [بی تا]: ۴۰۴).

۵. ابزارهای کم کاربرد

تعدد علت‌ها و تکرر مشارکت‌های خشونت‌زای بستر این دوره و زبری آن، نیروهای دخیل در ساختار سیاسی را به شرحی که در سطور فوق گذشت، به استفاده حداکثری از ابزارهایی کشاند که معطوف به تعذیب بودند و حجم کمتری از ابزارها در تحقق اهداف فروتر از تعذیب به کار گرفته شد. بر این اساس در میان هر چهار دسته ابزار گفته شده، برخی ابزارها به کار گرفته شد که یا میزان توسل بدان‌ها کم بود و یا بازتاب کمتری در منابع تاریخی پیدا کرده است. با این وصف، با عنایت به لزوم استقصای کامل همه آنها جهت شناخت هر چه بهتر نظام کیفری این دوره و بررسی سیر تحول آن، در ادامه به آنها پرداخته شده است.

در گروه ابزارهای ساخته شده برای مجازات، «سه پایه» به صورت مستقیم کاربری کیفری پیدا نکرد، اما در اهداف ترذیلی و تهریبی در نمایش سرهای معدومان به کار رفت؛ برای مثال، «حسن سلیمان» شحنة سلطان مسعود غزنوی در ری، بعد از دفع تهاجم آل بویه به این شهر در ۴۲۱ق، سرهای شمار زیادی از آنان را در مسیر آمدنشان، بر سه پایه‌های نصب شده به نمایش گذاشت (بیهقی، ۱۳۸۹: ۳۶/۱). دیگر ابزار کم کاربرد در همین گروه، مهر است. مهر کردن، یکی از اشکال مجازات مجرمان در غرب تا سده نوزدهم میلادی بود (گیدنز، ۱۳۷۹: ۱۵۴). این ابزار در ستیزهای فرقه‌ای عصر سلجوقی به کار رفت و در نیمه سده ششم قمری بر پیشانی بزرگان شیعی قزوین، مهری دال بر محبت خلفای اول و دوم راشدانه نهادند (جعفریان: ۱۳۸۸: ۴۴۷). آخرین ابزار کم کاربرد ساخته شده برای مجازات، حلقه آهنی است که یکی از ابزارهای کیفری ترذیلی عصر سلجوقی و نماد پیروزی عامل/آمر مجازات و تبدیل فرد مغضوب به جارچی شکستش بود. آلبارسلان بعد از پیروزی در ملازگرد در ۴۶۳ق، آن را در گوش امپراتور شکست خورده روم کرد (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۱۰/۲).

در ابزارهای مورد استفاده برای مجازات، گچ از جمله مصالحی است که به دلیل

ویژگی‌هایی چون چسبندگی، استحکام و غیره از زمان‌های گذشته در مصارف ساختمانی، پزشکی و صنعتی به کار می‌رفته است و در این دوره به عنوان ابزار مجازات، در اهداف تریبی و برای دربند کشیدن مجرمان به کار گرفته می‌شد. برای مثال، به دستور محمود غزنوی در به نمایش گذاشتن جنازه‌های قاتلان ابوالعباس خوارزمشاه بر دار به کار رفت (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱۱۱/۳). شدت فروکاستن دین به ابزاری برای نزاع‌های هویتی در این دوره، حتی ابزارهای عبادی را نیز به «آلت جنگ و نفیر» تبدیل کرد و لوحک نماز آنگاه که بر گردن کسی آویخته می‌شد، به مثابه نوعی تحقیر و توهین به او به شمار می‌رفت و در چنین حالتی ابزاری برای مجازات بود؛ چنان که به گفته صاحب بعض فضائح الروافض، بعد از دار زدن شیعی لاعن صحابه، لوحک نماز بر گردنش افکنده و به نمایش گذاشته شد (قروینی، ۱۳۵۸: ۱۹۲).

حجم خشونت نهاد مجازات در این دوره، به بهره‌گیری صرف از ابزارهای غیرکیفری در نظام کیفری بسنده نکرد، بلکه گاه آنها را برای تحقق اهداف تکمیلی دیگر نیز به کار گرفت. کلاه‌خود از جمله جنگ‌افزارهای مورد استفاده در نظام کیفری این دوره بود که به عنوان ابزار تکمیلی به کار گرفته شد و با توجه به نیاز به سر حسنگ وزیر، به هنگام سنگسار وی بر دار، بر سرش کشیده شد تا از آسیب سنگ‌های پرتاب شده مصون بماند و برای نیل به اهداف بعدی به کار گرفته شود (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۲۴-۴۲۵؛ بیهقی، ۱۳۸۹: ۲۳۴/۱).

در میان ابزارهای طبیعی مورد استفاده در مجازات، کوه/بلندی از جمله ابزارهایی بود که کاربری کیفری پیدا کرد و سابقه کاربرد آن به روم باستان (نوروال و رومن، ۱۳۹۰: ۵۰-۵۱) و کشورهای اسکاندیناوی قرون وسطا برمی‌گشت (همان، ۸۹). در نظام کیفری اسلام، از ابزارهای مجازات مرتکبان جرم لواط است (جزیری، ۱۴۲۲: ۱۲۱۸). در دایره موضوع این پژوهش، این ابزار به عنوان مجازاتی شرعی به کار گرفته نشد، اما علاءالدین حسین غوری در رویکردی انتقام‌جویانه، در جریان تسخیر غزنه در ۵۴۵ق، علویان دخیل در قتل برادرش را دست‌بسته از فراز کوه‌ها به پایین افکند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۱۹۰/۹). دیگر ابزار کم‌کاربرد به کار رفته در این گروه، سرگین‌دان بود که در خوارداشت جسد مجرمان به کار می‌رفت و پیکر «بوطلحه شبلی» عامل هرات را پس از پوست کندن، در یک سرگین‌دان افکندند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۹۲۰/۳).

نتیجه‌گیری

به دنبال ورود تدریجی و سلطه ترکان در ایران و به تخت نشستن غزنویان، دوره‌ای در تاریخ این

کشور آغاز شد که اقتدار ایلی مبتنی بر چیرگی، مهم‌ترین ویژگی آن است. واقعیت‌های فرهنگ قبیله‌ای دودمان‌های حکومتگر در ایران سده‌های میانه، در کنار نیاز آنان به مشروعیت دینی دستگاه خلافت در حوزه عمل سیاسی، الگوی حکمرانی حاکم بر سپهر سیاسی ایران اسلامی را بیش از پیش به سلطنت پیشااسلامی نزدیک‌تر و عرصه را بر آموزه‌های اسلام و رویکرد سنت نبوی در این حوزه تنگ‌تر کرد. بقای نیروهای دخیل در این سپهر سیاسی به عنوان یک «متن» متأثر از «زمینه» و تأثیرگذار بر آن، مقتضی توسل به ابزارهای کیفری برای اعمال قدرت و منکوب کردن و یا حذف گروه‌های رقیب در جامعه آن عصر بود و بر این اساس، هم نوع و هم میزان ابزارهای کیفری به کار گرفته شده در این جهت، بسیار متفاوت و بسی بیشتر از آنی بود که اسلام تاریخی، ناچار از به رسمیت شناختن آنها در عرصه واقعیت اجتماعی شده بود. با عنایت به حاکمیت حکومتگران این دوره و تغییر صورت گرفته در الگوی حکمرانی ایران پسااسلامی، به نظر می‌رسد ابزارهای کیفری به کار رفته در منازعات این دوره، به ترتیب ریشه ایرانی و سپس ترکی داشتند و هماهنگی و همراهی خواسته یا ناخواسته این دو فرهنگ، عرصه را بر نقش‌آفرینی فرهنگ اسلامی در این حوزه تنگ‌تر کرد.

منابع و مآخذ

- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴ش)، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکا، تهران: دانشگاه تهران.
- آنسل، مارک (۱۳۵۰ش)، اعلام، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: پیام.
- آینه‌وند، صادق (۱۳۷۹ش) «فتوح در اسلام: فتح تغلبی، فتح قلوب» تاریخ اسلام، ش ۲، صص ۲۸-۴۹.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۴۲۲ق)، الکامل فی التاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربیه.
- ابن بلخی (۱۳۷۴ش)، فارسنامه، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منور، محمد (۱۳۷۶ش)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ابونصر، محمد عبدالعظیم (۲۰۰۳م)، السلاجقه تاریخهم السیاسی و العسکری، قاهره: دارعین للدراسات و البحوث الإنسانیة و الإجتماعیة.
- احتشام، مرتضی (۲۵۳۵ش)، ایران در زمان هخامنشیان، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

- احمدی، اشرف (۱۳۴۶ش)، قانون و دادگستری در شاهنشاهی ایران باستان، تهران: کتابفروشی اشراقی.
- اصفهانی، عمادالدین (۱۴۲۵ق)، تاریخ دولت آل سلجوق، به کوشش یحیی مراد، بیروت: دارالعلمیه.
- انوری، حسن (۲۵۳۵ش)، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران: کتابخانه طهوری.
- بخاری، ابو عبدالله محمد (۱۴۲۳ق)، صحیح البخاری، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- بنداری، فتح بن علی (۲۵۳۶ش)، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۹ش)، دین و دولت در عهد ساسانی، تهران: جامی.
- بیضون، ابراهیم (۱۴۱۹ق)، «من صاحب العذاب الی صاحب الثنور: دراسة فی اشکالیه العنف و السطه خلال فترات من عصری بنی امیه و بنی عباس»، المنهاج، ش ۱۲، صص ۱۹۱-۲۱۲.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۸۹ش)، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- پادشاه، محمد (۱۳۶۳ش)، فرهنگ جامع فارسی آندراج، تهران: کتابفروشی خیام.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۴۶ش)، «زین ابزار: کمان و تیر؛ ورقی از تاریخ سلاح در ایران» بررسی‌های تاریخی، ش ۷، صص ۲۹-۴۶.
- جرفاذقانی، ابوالشرف ناصح (۱۳۸۲ش)، ترجمه تاریخ بیهقی، به کوشش جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.
- جزیری، عبدالرحمان (۱۴۲۲ق)، الفقه علی مذاهب الأربعة، بیروت: دار ابن حزم.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸ش)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم.
- ---- (۱۳۷۱ش)، تاریخ گسترش تشیع در ری، تهران: آستان مقدس حضرت عبدالعظیم.
- جنید، سعد بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، معجم التراث السّلاح، ریاض: دارالملک عبدالعزيز.
- جوزجانی، منهاج سراج (۱۳۶۳ش)، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- چیت‌ساز، محمدرضا (۱۳۷۴ش)، تاریخ پوشاک ایرانیان از ابتدای اسلام تا حمله مغول، تهران: سمت و مرکز تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه‌ای سازمان صدا و سیما.
- حسینی، صدرالدین (۱۳۸۰ش)، زبده التواریخ؛ اخبار الأمراء و الملوک السلجوقیه، ترجمه رمضان علی روح‌اللهی، تهران: ایل شاهسون بغدادی.
- حناشی، عبداللطیف [بی تا]، السطه و العنف فی التّاریخ الإسلامی؛ الدّولة الأمویة انموذجاً، رباط: مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات و الأبحاث.
- خلیلی، مهیار (۱۳۵۹ش)، تاریخ شکنجه: تاریخ کشتار و آزار در ایران، تهران: گستره.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۸ش)، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران: طرح نو.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن هماد (۲۵۳۵ش)، دستورالوزرا، به کوشش سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- دورانت، ویل (۱۳۷۲ش)، تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- دینوری، ابن قتیبه (۱۳۸۸ش)، امامت و سیاست، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۴۱۳ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
- ---- (۱۴۰۴ق)، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمد [بی‌تا]، غیاث اللغات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کانون معرفت.
- راوندی، مرتضی (۱۳۷۸ش)، تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نگاه.
- راوندی، نجم‌الدین (۱۳۶۶ش)، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- ریاحی، محمد امین (۱۳۷۲ش)، تاریخ خوی، تهران: توس.
- زریاب خویی، عباس (۱۳۷۵ش)، «ابن فورک» دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۴۱۷-۴۲۲.
- سبکی، تاج‌الدین ابونصر (۱۹۶۴م)، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح حلو، قاهره: مطبعة فیصل عیسی بابی حلبی و دار الکتب العربیه.
- سمعانی، عبدالکریم (۱۳۹۵ق)، التّجیر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد: رئاسة دیوان الأوقاف.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱ش)، مجمع الأنساب، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶)، شالف، تعلیقات بر اسرار التوحید، ن. ک: ابن منور.
- ---- (۱۳۷۶)، ش ب، مقدمه بر اسرار التوحید، ن. ک: ابن منور.
- شیر، ادّی (۱۳۸۶ش)، واژه‌های فارسی عربی شده، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱ش)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
- صلاحی، جاوید (۱۳۸۶ش)، کیفرشناسی و دیدگاه‌های جدید، تهران: میزان.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۸۷ش)، سیاست‌نامه، به کوشش هیو برتدارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- عتبی، ابونصر محمد (۱۴۲۴ق)، الیمینی، به کوشش احسان ذوالنون سامری، بیروت: دارالطبعة.
- عمید، حسن (۱۳۷۴ش)، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۰)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فخر مدبر، محمد بن منصور (۱۳۶۴ش)، آداب الحرب و الشّجاعة، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال.
- فروزانی، ابوالقاسم (۱۳۸۶ش)، غزنویان از پیدایش تا فروپاشی، تهران: سمت.
- فوکو، میشل (۱۳۸۷ش)، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فیاض، علی اکبر (۱۳۸۰ش)، تاریخ اسلام، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۷۳ش)، چگونگی فرمانروایی عضدالدوله دیلمی و بررسی اوضاع ایران در زمان

- آلبویه، تهران: پرتو.
- قائدان، اصغر (۱۳۸۲ش)، سازماندهی و سازمان رزم و تحولات آن در تاریخ اسلام (از آغاز تا پایان عصر عباسی)، تهران: دانشگاه امام حسین.
 - قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، *النقض، بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
 - قلقشن‌دی، ابوالعباس (۱۹۱۳م)، *صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء*، قاهره: المطبعة الأمیریة.
 - قمی، نجم‌الدین ابوجا (۱۳۶۳ش)، *تاریخ الوزرا*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 - کردی، امید عثمان (۱۳۹۴ش)، *کنکاشی فقهی و حقوقی در مجازات اعدام*، ترجمه سید هاشم موسوی آبگرم، تهران: احسان.
 - کریستین‌سن، آرتور (۱۳۸۸ش)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
 - کلاتری، کیومرث (۱۳۷۵ش)، *اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها*، بابل‌سر: دانشگاه مازندران.
 - کمال‌الدین حلمی، احمد (۱۳۸۷ش)، *دولت سلجوقیان*، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 - گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶۳ش)، *زین الأخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
 - گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹ش)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
 - ماری کربس، ژان (۱۳۹۵ش)، *مروزی بر تاریخ مجازات اعدام*، ترجمه رضا ناصحی، واشنگتن: بنیاد عبدالرحمان برومند.
 - مافروخی اصفهانی، فضل‌بن سعد (۱۳۸۵ش)، *محاسن اصفهان*، ترجمه حسین‌بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری.
 - مجهول المؤلف (۱۳۸۱ش)، *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران: معین.
 - ---- [بی‌تا]، *مجمل التواریخ والتقصص*، به کوشش ملک الشعرا بهار و بهجت رضانی، تهران: کلاله خاور.
 - مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷ش)، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
 - مشکور، محمدجواد (۱۳۴۹ش)، «ترکان غز و مهاجرت ایشان به ایران»، *بررسی‌های تاریخی*، ش ۲۸، صص ۱۱۷-۱۴۲.
 - معین، محمد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ معین*، تهران: ادنا.
 - میران، ژاک (۱۳۵۳ش)، «شکنجه از قدیمی‌ترین پدیده‌های تاریخ بشر است»، ترجمه هادی خراسانی، وحید، ش ۱۲۶، صص ۱۹۵-۲۰۱.
 - نجوانی، محمدبن هندوشاه (۲۵۳۵ش)، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- نراقی، حسن (۱۳۴۵ش)، *تاریخ اجتماعی کاشان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات سیاسی.
- نظام حسینی یزدی، محمد بن محمد (۱۳۸۸ش)، *العراضه فی الحکایة السّاجوقیه*، به کوشش مریم میرشمسی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار.
- نفیسی، سعید [بی تا]، *پیرامون تاریخ بیهقی*، تهران: کتابفروشی فروغی.
- نوروال، موریس و دیوید روتمن (۱۳۹۰ش)، *سرگذشت زندان؛ روش مجازات در جامعه غرب*، ترجمه پرتو اشراق، تهران: ناهید.
- نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۹۰ش)، *ساجوقنامه*، به کوشش اسماعیل افشار و محمود منافی، تهران: اساطیر.
- همایی، جلال‌الدین [بی تا]، *غزالی‌نامه*، تهران: کتابفروشی فروغی.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۸۶ش)، *جامع التواریخ/تاریخ آل ساجوق*، به کوشش محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.
- ---- (۱۳۸۷ش)، *جامع التواریخ، اسماعیلیان*، به کوشش محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.

ایلخانان و ضرورت‌های بازسازی بغداد

فاطمه السادات سیدقوامی^۱

مصطفی ناصری راد^۲

چکیده: بی‌تردید تهاجم مغول‌ها به بغداد از سوی هلاکو و به دستور خان بزرگ منگوقاآن در سال ۶۵۶ق، موجب کشت و کشتار و ویرانی و تخریب بغداد شد. مؤلفان پژوهش حاضر، میان دوره هجوم مغول‌ها و عصر حکومت ایلخانان (۶۵۴ق-۷۳۶ق) تفاوت قائل شده و با روش توصیفی-تحلیلی با استناد به گزارش‌ها و داده‌های تاریخی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای، هم‌أصلی خود را پاسخگویی به ابهام علل اهتمام ایلخانان به بازسازی و رونق تجاری شهر بغداد قرار داده‌اند تا از این طریق به تحلیل انگیزه‌های ایلخانان در بازسازی بغداد و تأثیر ساخت سیاسی و نگرش طبقه حاکمه، اعم از ایلخانان و وزراء، بر ساختار اجتماعی و اقتصادی این شهر دست یابند. بر پایه یافته‌های این پژوهش، با وجود اهتمام ایلخانان بر عمران و آبادانی و رونق تجاری و اقتصادی بغداد، بنا بر علل و عوامل متعدد شکوفایی و پیشرفت در آن چندان رضایت‌بخش نبوده است.

واژه‌های کلیدی: بغداد، ایلخانان، نوسازی، رونق تجاری

۱ دانشجوی دکتری، تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد تاکستان sadat.ghavami25@gmail.com
۲ استادیار گروه تاریخ و تمدن و ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان (نویسنده مسئول)
Mostafanaserirad@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۸/۰۲/۰۸

Ilkhanan and Necessities of Reconstruction of Baghdad

Fatemeh Sadat Seyyed Ghavami¹

Mostafa Naserirad²

Abstract: In the year 1258 AD, The Mongol invasions of Baghdad led by Hulegu was started due to Grand Khan's order, Möngke Khan and no doubt that these caused massacre and destruction. This paper has distinguished between the period of the Mongol invasion and the era of Ilkhan's rule (1256-1335). The descriptive-analytical method was used citing historical reports and data and based on desk studies to answer why Ilkhanan attempted to reconstruct Baghdad and to develop the trade of that city. Accordingly, Ilkan's causes and motives to reconstruction Baghdad and the effect of political structure, the attitude of the ruling class such as Ilkhanan and ministries on economic and social structures can be revealed analytically. According to the results, in spite of Ilkhanan efforts on development and prosperity of Baghdad and its trade and economic development, flourishing and progress has not been successful due to some factors.

Keywords: Baghdad, Ilkhanan, Reconstruction, Trade development.

1 PhD student of History and civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University Takestan Branch
Sadat.ghavami25@gmail.com

2 Assistant professor, Department of History and civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University
Takestan Branch (Corresponding, Author) mostafanaserirad@gmail.com

مقدمه

چهل سال پس از حمله اولیه مغول‌ها به رهبری چنگیز خان (به ایران و قلمرو خوارزمشاهیان در ۶۱۶ق، نواده او هلاکو پس از تخریب قلاع اسماعیلیه و فتح کامل ایران، موفق به فتح بغداد و براندازی خلافت عباسی در ۶۵۶ق شد. وی که در سال ۶۵۴ق فرمان ضبط بلاد غربی و تصرف سرزمین‌هایی از جیحون تا مصر را از جانب منگوقاآن دریافت کرده بود (الامین، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م: ۹۱)، موفق شد طی فراز و فرودهایی حکومت خود را با لقب ایلخانی تأسیس کند. ایلخانان که تا ۷۳۶ق به مدت کمتر از یک سده بر ایران و عراق و بخش‌هایی از شام و آسیای صغیر حکومت کردند (همان، ۲۱۰) علاوه بر پایتخت‌ها و اردوهای بیلاقی و قشلاقی دیگر خود به مثابه مراکز تصمیم‌گیری، شهر بغداد را هم که بیش از پنج قرن مرکز خلافت عباسیان بوده است، به عنوان پایتخت در نظر گرفتند. صرف نظر از ویرانی و تخریب بغداد، اثر حاضر میان دوره هجوم و عصر حکومت مغول‌ها تفاوت قائل شده و هم اصلی را بر اهتمام ایلخانان به بازسازی و رونق تجارت در شهر بغداد قرار داده و به تحلیل علل و انگیزه‌های بازسازی آن توسط ایلخانان پرداخته است.

براساس مستندات تاریخی، غارت و تخریب بغداد پیش از تهاجم ویرانگر مغول‌ها نیز بارها به وقوع پیوسته بود. برای نمونه، می‌توان به ورود فاسقان حربی و بدکاران و راهزنان و تعرض به مردم بغداد در ۱۹۵ق (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۴۵۶/۲؛ طبری، ۱۳۶۴: ۵۶۵۶/۱۳) و یا قتل و غارت در بغداد در جریان ورود سلجوقیان به رهبری طغرل به بغداد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۴۳۵/۳) و ده‌ها نمونه دیگر اشاره کرد. آنچه که همواره بر وخامت اوضاع می‌افزود، شرایط جوی و یا نزاع مذاهب و یا شورش سپاهیان و عوامل دیگر بوده است که کم‌وبیش جزئیات آنها در تواریخ مسطور است. ابن‌جبیر در اواخر خلافت عباسی، بغداد را دارالخلافة عباسی که بیشتر آثار آبادانی خود را از دست داده و جز نام پرآوازه آن چیزی برایش باقی نمانده، وصف می‌کند (ابن‌جبیر، ۱۳۷۰: ۲۶۷)، اما فتح بغداد به دست مغولان مانند سرزمین‌های دیگر آنچنان خرابی و انحطاطی به بار آورد که نه قابل شرح است و نه قابل مقایسه با ویرانی‌های عصر خلفا و تاخت و تازهای غزها و بلایای طبیعی. به گزارش ابن‌فوطی که در ۶۵۶ق ساکن بغداد بود، مغولان بیشتر شهر را به آتش کشیدند و به ویرانه‌ای تبدیل کردند. چهل روز مردان و زنان و کودکان را می‌کشند (ابن‌فوطی، ۱۳۸۱: ۱۹۵). غیر از کودکانی که در گل و لای انداخته بودند یا در قنات‌ها و چاه‌ها و سرداب‌ها از گرسنگی و ترس جان باخته بودند، از بوی بد اجساد و نوشیدن

آب آمیخته با مردارها، آنان که بازمانده بودند به وبا گرفتار شدند. به گفته وی، شمار کشتگان در بغداد هشتصد هزار تن بود (همان، ۱۹۶). نمی‌توان پذیرفت که این رقم قابل اطمینان باشد (خضباک، ۱۹۶۸: ۵۶)، اما ذکر چنین ارقامی در منابع مختلف (ابن کثیر، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م: ۲۱۳/۷-۲۱۵) حاکی از کشتار وسیع مردم بغداد و کاهش جمعیت آن می‌باشد. همچنین فرار بقایای جمعیت و ترک بغداد که در گذشته از جمعیت موج می‌زد، نشان از کاهش چشمگیر جمعیت شهر بغداد به نوع دیگری دارد.

پژوهش حاضر با در نظر داشتن این نکته که پیامدهای هجوم مغول‌ها، مانند هرج و مرج ناشی از سقوط خلافت عباسی و حضور مغولان در بغداد و دسته‌بندی‌های مذهبی، بر ماهیت، ساختار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شهر بغداد تأثیر گذاشته، درصدد پاسخگویی به این سؤال است که چه ضرورت‌هایی ایلخانان را وا داشت تا بر بازسازی و عمران و آبادانی بغداد اهتمام ورزند؟ و چه علل و عواملی موجب شد تا شکوفایی و پیشرفت این شهر در عصر ایلخانان چندان رضایت‌بخش نباشد؟

به دلیل عدم تألیف اثری مستقل با عنوان یاد شده «ایلخانان و ضرورت‌های بازسازی بغداد» در منابع متقدم و متأخر، در مقاله حاضر از آثار ارزشمند و گزارش‌های تاریخی رشیدالدین فضل‌الله همدانی، علاءالدین عظاملک جوینی و وصاف الحضرة که هر سه در خدمت ایلخانان بوده‌اند، بهره بسیار برده است. اثر جوینی که در ۶۵۸ق تألیف شده، حاوی اطلاعات موثقی درباره مسائل مربوط به ساختار اقتصاد شهری است. وی نگاه مثبت مغولان به تجارت و صنعت و اقدامات آنها در جهت آبادانی شهرها را به خوبی گزارش کرده است. از آنجا که وی پس از سقوط بغداد به حکومت آنجا منصوب شد، به‌طور قطع این کتاب منبع ارزشمندی جهت استناد می‌باشد. رشیدالدین فضل‌الله نیز در گزارش برخی وقایع از مطالب جوینی بهره گرفته، اما صدارت و نقش او در اصلاحات غازانی، اثر او را منحصر به فرد ساخته، و وصاف الحضرة که از زیردستان رشیدالدین بوده، در بیان تاریخ عهد ایلخانی دنباله جهانگشای جوینی محسوب می‌شود و در بیان اطلاعات اقتصادی گزارش‌های دقیق‌تری از رشیدالدین ارائه می‌دهد. به دلیل نثر متکلف و صاف، ناگزیر در این مقاله به تحریر تاریخ و صاف به قلم عبدالمحمد آیتی بارها استناد شده است. اثر مهم دیگری که درباره اداره شهر بغداد و مقامات و مناصب و طبقه‌بندی اجتماعی و تأثیر بلایای طبیعی بر روند حیات اجتماعی و اقتصادی شهر بغداد گزارش‌های مفصّلی ارائه می‌دهد، کتاب حوادث الجامعة اثر

این فوطی است. در میان آثار معاصر نیز از تاریخ مغول اثر اشپولر و عباس اقبال آشتیانی و شهر، سیاست و اقتصاد سید ابوالفضل رضوی و همچنین کتاب العراق فی عهد المغول الایلخانیین نوشته جعفر حسین خضباک بهره گرفته شده است.

۱. اهتمام ایلخانان بر رونق و پیشرفت در بغداد

بنابر آنچه که گفته شد، می‌توان تاریخ اجتماعی-اقتصادی بغداد طی استیلای مغول را به ادواری متمایز ساخت. مشخصه دوره اول، زوال و انحطاط عظیم اقتصادی بغداد به دلیل ویرانی‌های حاصل از لشکرکشی هلاکو است (شبر، ۱۴۳۲/۱۱: ۵۷۳). مشخصه ادوار بعد، پیشرفت در حوزه اجتماعی، اقتصادی و کشاورزی به دلیل اهتمام ایلخانان بر رونق بغداد همراه با مبارزه قدرت، تداوم ویرانی‌ها، رکود تجاری و اقتصادی بغداد در عصر ایلخانی است و این در حالی است که همه مورخان و سفرنامه‌نویسان متفق‌القول‌اند که مدینه السلام (بغداد) در آستانه حمله مغول و در عهد خلفا شهری آباد، ثروتمند و باشکوه بوده است (المدور، ۲۰۰۳/۱۴۲۳: ۲۱-۲۸). علاوه بر عمران و آبادی فراوان و آب‌وهوایی بی‌نظیر (یعقوبی، ۲۵۳۶: ۵)، در بغداد شبکه‌ای از نهرها وجود داشت که در کشاورزی از آنها استفاده می‌شد (یاقوت حموی، ۱۳۸۰: ۵۸۶/۲). پادشاهان جهان آرزوی چنان تختگاهی را داشته‌اند (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۲۲۱). از ابتدای بنای بغداد توسط منصور در قرن دوم قمری/هشتم میلادی (یعقوبی، ۲۵۳۶: ۹-۶)، اهتمام وی بر عمران و آبادانی بغداد به عنوان مرکز خلافت در کتب معتبر تاریخی به تفصیل بیان شده است. احداث چهار دروازه باشکوه (همان، ۱۰)، آبادانی و احداث عمارات بسیار در جانب غربی بغداد (کرخ) توسط او (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۲۲۱)، توسعه بغداد به جانب شرقی توسط مهدی و ارتباط کرخ و رصافه به وسیله یازده پل، سنگفرش بغداد، مساجد، برزن‌ها، بازارها با هزینه‌های بسیار (ابن اثیر، ۱۳۸۰: ۳۴۶۱/۸؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۵۵) و توسعه بغداد توسط هارون که به گفته مستوفی «شهر را به مرتبه‌ای رسانید که طولش چهار فرسنگ و عرض یک فرسنگ و نیم عمارت و احواش بود» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۳). دولت‌هایی از اطراف مانند آل بویه، سلجوقیان و دولت خوارزمشاهی به قصد آنان سر برداشتند (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۲۲۱)، اما گزارش‌های تاریخی نشان دهنده عمران بغداد توسط امیرالامرایان (آل بویه) (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۴۶؛ ابن عبری، ۱۳۶۴: ۲۳۸؛ میرخوند، ۱۳۷۳: ۶۱۸)، احداث بیمارستان و مسجد و ترمیم شکستگی پل‌های رود فیل و بادوریا (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۲۱۰/۶، ۲۱۱، ۲۳۱، ۳۲۸، ۳۲۹) و همچنین تلاش خلفای عباسی دیگر (التمیمی،

۱۴۳۶/۲۰۱۵: ۳۰۲) مانند خلیفه الناصر لدین الله (۵۷۵-۶۲۳ق) در اعتلای بغداد (همدانی، ۱۳۷۳: ۴۹۹/۱) است. براساس این گزارش‌ها و نیز گزارش میرخوند که «در زمان المستعصم (۶۵۶-۶۴۰ق) شهر بغداد به نهایت آبادانی رسیده بود و اسباب رفاه و تنعم از هر جهت فراهم بود و کثرت اموال و ذخایر خلیفه زبانزد خاص و عام بود» (میرخوند، ۱۳۷۳: ۸۹۱)، شکوه و عمران بغداد در مقایسه با گذشته، به‌خصوص دوران اقتدار خلفای عباسی ناچیز بوده و در صحت گزارش ابن جبیر که می‌گوید در اواخر خلافت عباسی، بغداد بیشتر آثار آبادانی خود را از دست داده است (ابن جبیر، ۱۳۷۰: ۲۶۷)، تردیدی نمی‌ماند. البته لشکرکشی مغولان چنان انحطاط عظیمی به بار آورد که در مدت کوتاهی موجب سقوط نیروهای تولیدی و در عوض افزایش میزان اقطاعات نظامی و نفوذ سران نظامی چادرنشین در بغداد شد.

۱-۱. احداث و نوسازی بغداد

هرچند استیلای مغول در اوایل موجب ویرانی آبادی‌ها و خرابی عمارات و ابنیه شد، اما به تدریج پس از فروکش کردن موج فتوحات، آنها به منظور اداره ممالک مفتوحه، محکوم حکم آداب رعایای مغلوب خود شدند و مثل آنان به قبول اقامت در پایتخت و تأسیس ادارات و انتخاب وزرا و عمال دیوانی در گرد خود مجبور شدند (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۵۶۴/۱)، به‌طور قطع به همین دلیل است که هلاکوخان فاتح مقتدر بغداد، پس از پیروزی در صدد مشروعیت بخشیدن به حکومت خویش برآمد و در صدد بود از علما که آنها را در مدرسه مستنصریه بغداد گرد آورده بود، برای حکومت خود فتوا بگیرد (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۱۹).

بعدها غازان خان (۶۹۴-۷۰۳ق) نیز در محافظت و دفع ظلم از رعایا پس از توبیخ امرای ظالم گفت: «من جانب رعیت تازیک نمی‌دارم و اگر مصلحت است تا همه را غارت کنیم، بر این کار، از من قادرتر کسی نیست؛ به اتفاق بغارتیم، لیکن اگر من بعد تغار و آتش توقع دارید و التماس نمایید، با شما خطاب عنیف کنیم و باید که شما اندیشه کنید که چون بر رعایا زیادتی کنید و گاو و تخم ایشان و غله‌ها بخورانید، من بعد چه خواهید کرد؟» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۴۴۳/۲) و خطاب به مردم گفت: «باید که رعیت ایل از یاغی پیدا باشد و رعایای ایل از او ایمن باشند» (همان، ۱۴۴۴) و بدین ترتیب به مردم چنین تفهیم کرد که اینک «دوران جهاننداری» فرا رسیده است و اگر خیالات خام در سر نپروراند، بار دیگر شهرها را آباد خواهند یافت (الامین، ۱۴۱۴/۱۹۹۳: ۳۳۷-۳۴۱). هلاکوخان به منظور اینکه شهر بغداد هرچه زودتر حالت عادی خود را از سر گیرد (شبر، ۲۰۱۱/۱۴۳۲: ۵۷۸-۵۸۰)، در همان

روز قتل مستعصم (خضباک، ۱۹۶۸: ۶۶) فرمان داد تا بازارها را بکشایند، خیابان‌ها و میدان‌ها را از اجساد مردگان، چه انسان و چه چهارپا پاک کنند. شبکه‌های آبیاری، نهرها و آبادی‌های اطراف را که طی جنگ‌ها منحرف شده و یا از اجساد و آلات پر شده بود، ترمیم و لایروبی کردند (جوینی، ۱۳۸۲: ۲۹۲/۳). چون خان قصد خروج از بغداد را داشت، با رصد کامل رجال، توانمندترین افراد را جهت تفویض مناصب برگزید و از این پس بغداد و عراق تحت کنترل مدنی و مالی ایرانیان قرار گرفت؛ هرچند که آنها به‌طور اساسی تحت فرماندهی نظامی مغول بغداد بودند. یکی از ایرانیانی که در دولت بغداد شرکت داشت، ریاضی‌دان و فیلسوف مشهور خواجه نصیرالدین طوسی بود که ضمن بازدید از شهر و بررسی وضعیت سربازان و بردگان، بازرسی و سازماندهی اوقاف، پرداخت حقوق ماهانه و حقوق بازنشستگی حقوق‌دانان، معلمان و صوفیان، کتب اوقافی زیادی از کتاب‌های مربوط به رصدخانه را که در بغداد بود، به مراغه منتقل کرد (ابن‌کثیر، ۱۹۸۵/۱۴۰۵: ۲۲۸/۷). ایرانی دیگری که برای رفاه عراق و احیای بغداد سخت تلاش کرد، علاءالدین عظاملک جوینی بود که توسط هلاکو به حکومت بغداد منصوب شد. وی در زمان اندکی بغداد را که با کشته شدن مستعصم خراب و ویران شده بود، آبادان کرد و در زمین نجف نهری حفر کرده و از بابت آن صدهزار دینار سرخ هزینه کرده بود تا آب فرات را که آبی شیرین بود، به کوفه آورد و بدین واسطه وضع زراعت را سروسامانی داد (آیتی، ۱۳۸۳: ۴۲). خان مقام‌ها را بین بزرگان و سیاستمداران تقسیم کرد. «عمادالدین عمر قزوینی را با حفظ سمت نیابت شحنگی، نائب امیریوقا کرد. او مسجد جامع خلیفه و مشهد موسی الجواد(ع) را که در اثر منازعات مذهبی ویران شده بود، ترمیم نمود» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۱۹/۲) و ایلکای نویمان و قراپوقا نویمان، از فرماندهان بزرگ خود را با سه‌هزار سوار مغولی در بغداد گذاشت تا امور ترمیمی و آبادانی شهر را زیرنظر بگیرند و به کارها سامان دهند (همان، ۱۰۱۹).

بنا بر گزارش ابن‌فوطی، علاءالدین صاحب‌دیوان در ۶۶۵ق بیرون بغداد قصری با بستان بزرگ و نخل‌ها و درختان میوه بنا کرد (ابن‌فوطی، ۱۳۸۱: ۲۱۳) و در ۶۶۸ق در پایین سد مدرسهٔ مستنصریه، دولابی ساخت که آب را از دجله می‌گرفت و به راه آبی می‌رسانید. سپس آب از زیر زمین جریان می‌یافت تا به برکه‌ای که در صحن مدرسه ساخته بود می‌ریخت (همان، ۲۱۸). در ۶۷۰ منارهٔ «جامع الخلیفه» را تجدید بنا کرد و در جایی به نام «المؤمن» دیوانی و مسجدی و کاروان‌سرای و حمامی و بازاری احداث کرد (همان، ۲۲۱). در ۶۷۱ق

همسر عظاملک در مجاورت آرامگاه عیدالله، رباطی بنا کرد و مدرسه‌ای ساخت که به نام این بانو «عصمتیه» نامیده شد (همان، ۲۲۲). البته در زمان ایلخان اباقا (۶۶۳-۶۸۰ق) بغداد و فارس به «سونجاق نویان» سپرده شد، اما همچنان عظاملک جوینی چون گذشته به نیابت وی حکومت عراق عرب را داشت (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۳۷۰/۲-۱۳۷۵) و به منظور عمران بغداد نهرهایی را که به دلایل شرایط جوی و وقوع سیلاب ویران شده بود (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۱۹-۲۴۷)، به جریان انداخت (ابن فوطی، ۱۳۸۱: ۲۴۴). به گزارش رشیدالدین، غازان خان نیز در طول حکومت خود، با اقدامات تشویقی همچون دادن بذر به کشاورزان، ایجاد کاریزها و قنوات و حمایت و نظارت بر سیستم آبیاری، کوشید تا حمایتی همه‌جانبه از کشاورزان به عمل آورد (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۳۷۰/۲-۱۳۷۵). همچنین می‌گوید: «غازان خان اقدامات وسیعی را برای احیای شبکه‌های آبیاری انجام داد و نهرها و کاریزهای متعددی را جاری گردانید. از جمله این نهرها، دو نهر بزرگ در منطقه بین‌النهرین معروف به نهر غازانی اعلی و سفلی بود که آب را از رود فرات به کربلا می‌برد و باعث شد تا تمام حوالی این منطقه آباد و مزروع شود و باغ و بستان در اطراف آن پدید آید» (همان، ۱۳۷۱). بنا بر گفته رشیدوو، این که در زمان حکومت غازان خان تا پایان حکمرانی ایلخانان، جاری شدن هیچ سیلی گزارش نشده است، به روشنی بدان معناست که نظام آبراهه‌ها از آن به بعد مرتب شده و به کار افتاده بود (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۴۶). ابن فوطی گزارش منحصر به فردی ارائه می‌دهد که در ۶۷۹ به فرمان جوینی و به همت استادکاران بغدادی پلی متحرک ساختند و آن را (با زنجیرها و آلات) جهت نصب به شوشتر بردند و در پایین بند نزد دروازه دزفول نصب کردند (ابن فوطی، ۱۳۸۱: ۱۹۷). همچنین «احداث بنای مشهد عبدالباهر که از اولاد امام حسن (ع) بود، با آجر و گچ و ضریح و تعیین دربان و خادم و امام جماعت و مؤذن برای آن» (همان، ۲۲۳) و ده‌ها مورد دیگر اعم از احداث معابد بودایی، بت‌خانه‌ها، کلیساها و کنیسه‌ها و همچنین احداث تعمیر خانقاه‌ها مانند رباط مستنجد و رباط مرزبانیه (همان، ۱۹۷) و خانقاه غازان خان که در بغداد ساخته بود (بیانی، ۱۳۶۷: ۶۷۰/۲). و صاف در شرح آبادانی بغداد در عصر ایلخانان می‌گوید: «در سال ۶۹۶ که راوی این روایت به آن دیار رسید، با آنکه از آبادانی آن عשרی نمانده بود، باز از حیث کثرت عمارات و قصور و اماکن و ترتیب و زینت، نسبت به شهرهای بزرگ دیگر چون فردوس عدن می‌نمود» (وصاف الحضرة، ۱۳۶۸: ۳۳۴/۴).

سیاحان و جهانگردانی نظیر ابن جبیر و ابن بطوطه که قبل و بعد از استیلای مغول از بغداد

دیدن کرده‌اند، به ما خبر می‌دهند که: «بغداد به دو بخش شرقی و غربی تقسیم می‌شود. آبادانی جانب شرقی جدید است و هرچند ویرانی بر این بخش نیز چیره شده، هنوز هفده محله دارد که هر محله شهری مستقل محسوب می‌شود و در هر محله دو یا سه گرمابه هست و هشت محله دارای مسجدهای جامع است که نماز جمعه در آنها برگزار می‌شود. بزرگ‌ترین محله قُریه است. محله دیگر کرخ است که خود شهری است با دیوار و بارو. آن‌گاه محله باب البصره ... و محله شارع ... بین شارع و دروازه بصره بازار و بیمارستان قرار دارد» (ابن جیبر، ۱۳۷۰: ۲۷۵-۲۷۷). در همین مورد باز هم می‌خوانیم که: «در قسمت شرقی دجله بازارهای بسیار است که در آن بخش، سه مسجد جامع هست که در همه آنها نماز جمعه گزارند. شمار مساجد آدینه شهر بغداد، جمعاً یازده مسجد است. اما تعداد گرمابه‌های آن شهر به شمار درنگنجد. گویند دوهزار گرمابه که به علت فزونی قیر در این منطقه بام بیشتر آنها را به قیر اندوده‌اند» (همان، ۲۷۸-۲۷۹). در گزارش ابن بطوطه نیز علاوه بر آنچه که ابن جیبر آورده، آمده است که: «مدرسه نظامیه بغداد که از حیث زیبایی بی‌نظیر است، در وسط بازار در قسمت شرقی قرار دارد و مدرسه مستنصریه از بناهای المستنصر بالله در آخرین بازار واقع شده است. در داخل هر یک از مدارس یک وضوخانه و یک حمام برای طلبان وجود دارد» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۲۷۵/۱).

۱-۲. توجه ایلیخانان بر بهبود صنعت و هنر در بغداد

همان‌طور که اشاره شد، آبادانی و احیای دوباره بغداد از همان آغاز حکومت هلاکو آغاز شد و اقدامات عظام‌لک در این شهر نقش مؤثری داشت. از ویژگی‌های قابل توجه عصر ایلیخانان، بهبود نسبی در زمینه صنعت و هنر به‌ویژه صنایع و حرفی نظیر اسلحه‌سازی، خوشنویسی و صنعت نساجی به‌ویژه پارچه‌های زربفت بود که مورد توجه مغول‌ها بود. در جریان حملات چنگیز و هلاکو، بارها منابع از توجه چشمگیر مغول‌ها به صاحبان فنون و صنایع در راستای تأمین نیازهای معیشتی و تدارکات نظامی مغول‌ها گزارش کرده‌اند. در عصر استیلای سلسله ایلیخانان، به‌طور قطع آهنگ رشد صنایع و تجارت در تمامی مراحل حکومت ایلیخانان به یک حد و اندازه نبود و همه مناطق در این عرصه از شرایط یکسانی برخوردار نبودند. در این میان، بغداد در کنار ماهیت تجاری و مرکزیت سیاسی حکومت ایلیخانی، در تقابل با ممالیک مصر و حضور عناصر کاردان در اداره این شهر، رشد صنعتی قابل ملاحظه‌ای داشته است. سید ابوالفضل

رضوی که به صورت جداگانه دربارهٔ رشد صنایع در عهد ایلخانان پژوهش کرده است، به نقل از مارکوپولو از اهمیت تجاری و صنعتی شهر بغداد می‌گوید: «تمام مرواریدهایی که از کشور هندوستان به سرزمین‌های مسیحیان صادر می‌شد، در بغداد آماده و پرداخته می‌شد و میان بغداد و خلیج فارس از طریق دجله ارتباط برقرار بود» (رضوی، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

همان گونه که قبل از تهاجم مغولان نظارت بر کارگاه‌های تولیدی از سوی حکومت‌ها وجود داشت، هلاکو نیز از همان آغاز استقرار خود، در مورد فعالیت این کارگاه‌ها اهتمام ویژه‌ای به خرج داد. وی پس از فتح بغداد، در کنار «علی بهادر» که او را به شجنگی «ارتاقان» (شریک، سهم در بازرگانی) و «اوران» (صنعتگران و صاحبان حرف) نامزد کرد، فردی به نام «ابن دربوس» (درنوس؟) را نیز به سمت خازن کارخانه منصوب کرد (جوینی، ۱۳۸۲: ۲۹۲/۳). از این اقدام چنین برمی‌آید که یا هلاکو دستور به تأسیس کارخانه‌هایی در شهر بغداد داده و یا از زمان بنی‌عباس چنین کارخانه‌هایی وجود داشته و اکنون تحت نظر حکومت مغول درآمده است و همین طور آشکار می‌شود که در این دوره میان صنعتگرانی که در بازار و برای خود کار می‌کرده‌اند با آنهایی که در کارخانه‌های حکومتی مشغول بوده‌اند، تفاوت بوده است. انتصاب علی بهادر در رأس امور ارتاقان و اوران و ابن‌دربوس به سمت خزانه‌داری کارخانه‌های بغداد، دلیل این موضوع است (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۶۵-۳۶۶). عباس اقبال نیز در کتاب تاریخ مغول بر نقش حکام مسلمان در توسعهٔ صنعت در بغداد اشاره کرده و گفته است: «در عهد حکومت عظاملک جوینی کارخانجات بغداد به واسطهٔ تشویق او اعتبار و شهرت یافت. یک قسمت عمده از هدایای تقدیمی وی به دربار ایلخان، پارچه‌های زربفت قیمتی کارخانجات بغداد بود (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۵۹/۱). رضوی ضمن تأیید این امر می‌افزاید کارخانهٔ فردوس بغداد اهمیت زیادی داشته و به احتمال زیاد سابقهٔ آن به اقدامات عصر هلاکو و فعالیت‌های عظاملک جوینی برمی‌گشت. ترقی موقعیت خواجه تاج‌الدین علیشاه در زمان الجایتو، از سرپرستی همین کارخانه‌های بغداد آغاز شد (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۶۹). از آنجایی که بسیاری از صنعتگران کارخانهٔ فردوس بغداد به کارخانهٔ فردوس سلطانیه منتقل شدند، و صاف در شرحی که عظمت کارخانهٔ فردوس بغداد را نیز در خود دارد، کارخانهٔ فردوس سلطانیه را چنین توصیف می‌کند: «... به توفیق ارادت بیچون و میامن دولت روزافزون پادشاه ... عمارت کارخانهٔ فردوس و دیگر اماکن ... به تمام پیوست و چهارهزار نفر صنایع بدیع صنعت دقیق حرفت با اهل و سکن از بغداد بر سیل طوع و رغبت به آنجا نقل فرمود و

اصطلاح مبنی بر سبب گز طول و صد گز عرض در پیشگاه آن به سنگ‌های مرمر محجر ساخت» (وصاف الحضرة، ۱۳۸۸: ۳۳۵/۴-۳۳۶).

در عهد الجایتو اهمیت کارخانجات نساجی بغداد تا آنجا رسیده بود که خواجه سعدالدین ساوجی برای دور کردن رقیب خود یعنی تاج‌الدین علیشاه از حضور ایلخان، او را که داعیه وزارت داشت، به ریاست کارخانه‌های بغداد فرستاد و علیشاه به زودی چنان امور کارخانجات را مرتب کرد که پیش از او کسی آنها را به آن خوبی اداره نکرده بود و در مدتی قلیل در آنجا پارچه‌هایی تهیه کرد که تا آن زمان نظیر آنها از جهت نظافت و گرانبهائی فراهم نشده بود (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۵۹/۱). در آن زمان پارچه‌های ابریشمی و زربفت به نام «بغدادی» مشهور بود و تجارت هند و خلیج فارس بدان اختصاص داشت (جوادی، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۱). خط و تذهیب نیز در زمان ایلخانان به اوج کمال رسید. جمال‌الدین یاقوت مستعصمی (متوفای ۶۹۷ق/ ۱۲۹۹م) چهره برجسته خوشنویسی این عصر، در پرتو توجهات عظاملک جوینی تحولات شگرفی در این هنر به وجود آورد. ایجاد کارگاه خوشنویسی در بغداد توسط عظاملک، سرمشق دیگر دولتمردان ایلخانی در بنای چنین کارگاهی بوده است (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۶۲).

۲. علل و زمینه‌های توجه ایلخانان بر بازسازی و رونق شهر بغداد

روند ترمیم ویرانی‌های ناشی از حملات مغول و اصلاح نابسامانی‌ها، از زمان اوگتای قاآن (حکومت: ۶۲۴-۶۳۹ق) اولین جانشین چنگیز آغاز شده بود و در دوران حاکمیت ایلخانان اقدامات عمرانی دیگری برای بهبود اوضاع صورت گرفت. از آن جمله می‌توان به توصیه‌های منگوقاآن به هولاکو مبنی بر آباد کردن ویرانی‌ها در ایران، ساختن عمارات، باغ‌ها و ایجاد آبادانی در توس توسط ارغون‌آقا (حکومت: ۶۴۱-۶۵۴) (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۳۷۰/۲)، عمارت‌سازی هولاکو در ارومیه و مراغه (همان، ۱۰۴۸) و بازسازی قوچان و احیای آن شهر به دست هولاکو (همان، ۱۳۷۱) اشاره کرد. ترمیم ویرانی‌ها توسط جانشینان و سرداران چنگیز پس از تسخیر و خرابی بلاد و تأسیس عمارات و ابنیه (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۶۳/۱)، بارها گزارش شده است. در این میان، عمران و آبادانی بغداد علل و دلایل خاص خود را دارد که در ادامه به ذکر آنها خواهیم پرداخت.

۱-۲. موقعیت سوق الجیشی و ماهیت تجاری شهر بغداد

براساس اسناد و مدارک تاریخی، موقعیت سوق الجیشی بغداد علت گزینش این شهر توسط منصور بوده است (العبادی، ۱۹۷۱: ۵۴). براساس این منابع، وی پس از جست و جو و مشورت های دقیق، با توجه به ملاحظات نظامی، اقتصادی و اقلیمی بغداد را که در دشتی حاصلخیز واقع بود و در آنجا کشت و زرع در دو سوی رودخانه رونق داشت (التمیمی، ۱۴۳۶/۲۰۱۵: ۳۰۱) برگزید؛ زیرا بغداد از یک سو بر سر راه خراسان و از سوی دیگر بر سر راه کاروان های تجاری مصر و شام و بادیه و همچنین ارمنیه، آذربایجان، دیاربکر و جزیره واقع بوده و محل تلاقی راه های کاروان رو بوده است؛ به همین دلیل محصولات چین از راه دریا و محصولات موصل و روم از راه دجله به آنجا وارد می شد و بازارهای ماهانه در آن محل تشکیل می شد. بنابراین می توان پیش بینی کرد که در بغداد پیش رو (به عنوان پایتخت خلفای عباسی) آذوقه برای ارتش و مردم به وفور به دست آید. (مقدسی، ۱۳۸۵: ۱۶۵/۱؛ طبری، ۱۳۶۳: ۴۸۷/۱۱). مستوفی تاریخ شروع کار این بازار را از ابتدای رونق شهر دانسته (مستوفی قزوینی، ۱۳۷۸: ۷۲) و خطیب بغدادی قدمت آن را در ایام مملکت العجم می داند (خطیب بغدادی، [بی تا]: ۲۶/۱) و «هر ساله بازرگانان در آن به دادوستد می پرداختند» (دینوری، ۱۳۶۶: ۱۴۷). غارت بازار بغداد هنگام فتح مدائن در جریان فتوحات اعراب مسلمان (بلاذری، ۱۳۶۴: ۴۲) و اینکه قبل از بنای بغداد هنوز دهکده کهن و بازار آن برقرار بوده است (دینوری، ۱۳۶۶: ۲۵۰، ۴۱۰، ۴۲۴؛ یاقوت حموی، ۱۳۸۰: ۵۸۸/۱)، شواهدی بر قدمت بغداد قبل از تأسیس شهر به عنوان پایتخت در زمان منصور می باشد. با برخورداری از چنین ویژگی های ممتاز و قدمت تاریخی بوده است که بغداد به عنوان پایتخت قلمرو حکومت اسلامی و بازار کالا از حیث فعالیت های اقتصادی و کثرت جمعیت، پیش از حمله مغول بسیار پررونق بوده و تمام مردم دنیا را به خود جذب می کرد (یعقوبی، ۲۵۳۶: ۴). ابن بطوطه که در اواخر عصر ایلخانی بغداد را دیده، از رونق بازارهای بغداد یاد کرده است (ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۲۱۹/۱). رضوی به نقل از *سفرنامه مارکوپولو*، از رونق تجاری عراق عرب و بازار پررونق بغداد در زمان ایلخانان یاد کرده و از کالاهای تجاری که از خلیج فارس و از طریق دجله به بغداد وارد می شد، سخن گفته است. چنان که پیشتر نیز گفته شد، آماده و پرداخته کردن مروریدهایی که از هندوستان وارد بغداد می شد و از بغداد به اروپا صادر می شد نیز توجه وی را جلب کرده است (رضوی، ۱۳۸۸: ۲۳۴). لذا می توان گفت یکی از

دلایلی که هلاکوخان و جانشینانش را بر اهمیت بغداد واقف کرد، موقعیت سوق الجیشی بغداد بوده که سبب شد هلاکوخان پس از استقرار در مراغه، بغداد را به عنوان پایتختی مهم و قشلاقی برگزیند و در سراسر عصر ایلخانی در کنار پایتخت‌های دیگر و اردوگاه‌های تابستانی و زمستانی همچون ارژن، قراباغ، اوجان، سلطانیه، همدان، نیم مردان و تبریز، به عنوان پایتخت قشلاقی حفظ شد (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۶۲/۱).

۲-۲. تقابل با ممالیک و سیاست دستیابی به دریای مدیترانه و ممالک اروپایی

شاید انتخاب چندین اقامتگاه توسط ایلخانان، متأثر از رسم ایلیاتی مغول در رفتن به قشلاق و ییلاق بوده باشد (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۶۲/۱)، اما اهتمام تمامی ایلخانان بر عمران بغداد دلایل مهم سیاسی داشته است. ایلخانان ناگزیر بودند پیوسته توجه خاص به مرزهای جنوب غربی قلمرو خود، یعنی سرحد فرات معطوف دارند (اشپولر، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹)؛ زیرا گریز برخی از بستگان مستعصم (۶۴۰-۶۵۶ق) آخرین خلیفه عباسی پس از قتل وی و سقوط بغداد به مصر و شکل‌گیری بساط تازه خلافت عباسی در پناه ممالیک مصر که تا سال ۹۲۷ق ادامه داشت، سبب پشت‌گرمی امرای مملوک مصر در سایه حمایت معنوی خلفای عباسی دست‌نشانده شده و پیشروی‌های مغولان جهت تسخیر فلسطین را مسدود کردند و بیشتر مغولان را در «عین جالوت» به قتل رساندند (همان، ۵۹-۶۲). متوقف شدن پیشروی‌ها که تا حد زیادی به تحولات سیاسی دربار خان بزرگ ارتباط داشت، منجر به تقابل دائمی ایلخانان با ممالیک به منظور تسلط بر تمامی جهان اسلام و پیشروی به سمت غرب جهت دستیابی به دریای مدیترانه و ممالک اروپایی شد و در این میان، موقعیت استراتژیک و ماهیت تجاری بغداد، ایلخانان را از ابتدا بر موقعیت ممتاز این شهر به علت قابلیت‌های گوناگون آگاه کرد و ضرورت‌های تقابل با ممالیک و لشکرکشی به جانب شامات و مصر، اهمیت بغداد را در تأمین سپاه و آذوقه لشکر مضاعف ساخته بود. لذا می‌توان گفت ایلخانان باید هرچه زودتر به ترمیم ویرانی‌ها و نوسازی بغداد به عنوان پایگاهی جهت فتوحات بعدی در شرق مدیترانه و حکمرانی بر جهان اسلام در شأن یک پایتخت مقتدر مغول در تقابل با قاهره و دمشق بپردازند. آنچه ایلخانان را به پیکار با مصریان ترغیب می‌کرد، فقط کسب قدرت نبود، بلکه این اعتقاد بود که سوریه و فلسطین طبعاً از نظر جغرافیایی و سیاسی با مصر مربوط است؛ لذا باید بر دره‌های نیل نیز فرمانروا باشند و یا از دست یافتن به دریای آزاد در سواحل سوریه صرف‌نظر کنند. (همان، ۶۴). شاید برقراری ارتباط نزدیک با اروپا، در تعیین انتخاب بغداد به

عنوان پایتخت دخیل بوده است (اشپولر و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

البته لازم به یادآوری است که دستیابی به مدیترانه و مصر، مأموریت هلاکو بوده است که از ابتدا بر فتح بغداد و پیشروی تا مصر تعریف شده بود. آنچه انگیزه این مأموریت پس از فتح بغداد را بیشتر می‌کرد، انتقال پایتخت معنوی جهان اسلام از بغداد به مصر توسط ممالیک مصر و حمایت از خلفای دست‌نشانده عباسی بود که موجب اهمیت بغداد در نظر ایلخانان و نیز سیاست نزدیکی با دول اروپایی جهت مقابله با ممالیک مصر شد. بر همین اساس، در کنار مقابله‌های نظامی، محاصره تجاری ممالیک در خلیج فارس نیز صورت گرفته بود. چگونگی اجرای این طرح نقشه مبلغان مسیحی بود. شخصی به نام «گیوم آده» به زمامداران اروپایی پیشنهاد داده بود که باید ناوگانی در خلیج فارس یا دریای هند متمرکز کرد و جلوی کشتی‌هایی را گرفت که از هند و خاور دور کالا به مصر می‌برند و به جای هزینه گزاف لشکرکشی، با صرف هزینه اندک از نیروی دزدان دریایی بهره برد. بار دیگر؛ «مارینو سانودو» بر اجرای این طرح تأکید کرد و ارغون درصدد بود این فکر را اجرا کند. ارغون (۶۸۳-۶۹۰ق) در سال ۶۹۰ق به کمک نهصد بازرگان ژنوایی شروع به ساخت کشتی‌هایی کرد تا پس از آماده‌سازی، از طریق دجله به خلیج فارس بروند و با بستن دهانه دریای سرخ در نزدیکی عدن، مانع از برقراری روابط تجاری اقیانوس هند و خلیج فارس با مصر و شام شوند (جوادی، ۱۳۷۸: ۱۰۲/۱). در جنوب غربی، فرمانروایان مملوک راه ایلخانان را به سوی دریا بسته بودند و راه‌های آسیای صغیر و ارمنستان صغری که غیرمستقیم به روی آنان باز بود، کفایت نمی‌کرد (اشپولر، ۱۳۷۴: ۶۴)، درحالی که براساس اسناد و شواهد تاریخی، یکی از اهداف اصلی چنگیزخان در حمله به ممالک خوارزمشاهی، افتتاح راه تجارتی بین مغولستان و آسیای غربی بود و جانشینان او نیز همه در رعایت این اصل و حفظ امنیت و رعایت حال تجار نهایت جهد را به کار می‌بردند (اقبال، ۱۳۷۶: ۱/۵۶۶-۵۶۷). با این مقدمه، به نظر می‌رسد که عامل نگرش اقتصادی و تجاری ایلخانان و امنیت راه‌ها و جاده‌های تجاری در کنار موقعیت استراتژیک بغداد و تقابل با ممالیک، در رونق و آبادانی بغداد در عصر حاکمیت ایلخانان تأثیرگذار بوده است.

۲-۳. نگرش اقتصادی-تجاری ایلخانان مغول و نیاز به درآمد ناشی از صادرات

رونق تجاری و پیشرفت شهر بغداد علاوه بر ماهیت تجاری (القدسی، ۱۹۸۸: ۳۶۹) آن و

انگیزه‌های سیاسی، تابعی از رونق وضعیت تجاری قلمرو خانان مغول از خانبالیغ و چین گرفته تا بلاد ماوراءالنهر و خراسان و تبریز و بغداد و سلطانیه بوده است. اولین نمود توجه جدی هولاکو خان به تجارت، در ماجرایی فتح بغداد دیده می‌شود. بازرگانان از جمله کسانی بودند که هولاکو با نوشتن یرلیغ آنها را به جان امان داد و هنگام فتح از قتل و غارت معاف شدند. ابن‌عبری به صراحت اشاره می‌کند که قصد منگو از اعزام قوبیلای و هولاکو به شرق و غرب امپراتوری مغول با انگیزه‌های اقتصادی بوده است (ابن‌عبری، ۱۳۶۴: ۳۳۸).

توجه به تجار و بازرگانان از سوی مغولان از آغاز تهاجمات و فتوحات، نه تنها در راستای تأمین نیازهای معیشتی، بلکه در زمینه جمع‌آوری اطلاعات و آگاهی از احوال دیگر ملل نیز مورد توجه بوده است؛ تا آنجا که بخش زیادی از اطلاعات چنگیز در مورد قدرت‌های همسایه، توسط تجار فراهم می‌آمد (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۷۳) و چنگیز خان حمایت طبقه تجار را ضامن فتوحات خود می‌دانست (لوی عباسی، ۱۳۳۴: ۴۱)؛ به همین دلیل برای بازرگانان شرایط بسیار مناسبی فراهم کرد و به آنان امنیت کامل در زمینه کارشان داد (اشپولر، ۱۳۷۴: ۴۲۹).

در نتیجه می‌توان گفت به دلیل اهمیتی که مغول‌ها برای تجارت قائل می‌شدند، بر ایجاد امنیت و ثبات مسیرهای تجاری اهتمام داشتند و زمینه برای رونق راه‌های تجاری که از زمان گذشته وجود داشت، فراهم بود (لوی عباسی، ۱۳۳۴: ۳۴) و در این میان، ترمیم و عمران راه‌های بازرگانی که به بغداد می‌رسید، علاوه بر کسب درآمدهای ناشی از صادرات و واردات که برای ایلخانان بسیار مهم می‌نمود، جهت تسهیل در انتقال نیروهای جنگی برای فتوحات بعدی، به خصوص در تقابل با مصر و شام و شرق مدیترانه بوده است و اینک که مغولان بغداد را از آن خود می‌دانستند، می‌خواستند از ظرفیت‌های موجود بغداد جهت تأمین خواسته‌های متفاوت خود بهره بگیرند و خزانه خود را غنی سازند.

بغداد که از گذشته محصولات تجاری، نظیر احجار کربمه و یاقوت، آبنوس و عنبر و محصولات زراعی، مانند درخت پرتقال و لیمو و غیره را از هند، چین، مرو، خراسان، اهواز و ارجان وارد می‌کرد و به صادرات لباس‌های پنبه‌ای و دستمال‌های ابریشمی، ظروف شیشه‌ای و سفالی، مواد فلزی و نیز دارو اهتمام داشته است (الضلاعین، ۲۰۰۹، ۶۱۹-۶۲۹)، در عصر ایلخانان نیز به واسطه درآمد صادرات و دادوستدهای ترانزیتی، با وجود نرخ‌های بالای مالیات (تمغا) پس از فتح مغول توانست خرابی‌های گذشته را جبران کند و حتی پیشرفت کند و

روتق یابد.

ابن بطوطه از صادرات فرشهای مخصوص و بی نظیر و بافته شده از پشم گوسفند به عراق یاد می کند و می گوید: «گمشخانه دارای معادن بزرگ نقره و محل رفت و آمد تجار عراق بود» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۳۵۲/۱). وی همچنین از نوعی جامه های «کمخا» (پارچه های ابریشمی زربافت) که در بغداد تولید می شدند، یاد کرده است (همان، ۳۵۴-۳۵۶).

غالباً تجار خارجی در تبریز و بغداد منسوجات موصل را می خریدند و به خارج صادر می کردند، مانند یک قسم قالی و پارچه ای از نوع «الیجه» که مشهور عالم بوده است (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۶۰/۱) و یا تولید ابریشم و دبیت های گلدار و زربفت در بغداد (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۵۲). باید گفت که صنعت پارچه بافی در بغداد قدمت داشته است. برای نمونه، به گزارش مقدسی در قرن چهارم اشاره می کنیم؛ «در آنجا حصیرهای زیبا و خرماي عالی دارند. در بغداد لنگ و دستار عالی و دستمال های قیصری می سازند» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۱۷۸-۱۷۹)؛ و نیز قدمت صنعت مروارید که همچنان در عصر ایلخانی فعال بوده است. حمدالله مستوفی از نمونه های صنایع فعال در بغداد، به صنعت مروارید اشاره می کند و می گوید: «مرواریدهای صید شده از کیش و خارک و هرمز را جهت آماده شدن و صدور به این شهر می آوردند» (مستوفی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۹۶).

۳. علل و زمینه های ویرانی و رکود تجاری شهر بغداد در عصر ایلخانی

با وجود سیاست ایلخانان که اهتمام بر روتق و آبادانی بغداد را داشتند، علل و عوامل متعددی سبب شد شکوفایی بغداد چندان رضایت بخش نباشد و سیر نزولی بغداد تا پایان عصر ایلخانی همچنان پایدار و فزاینده تداوم یابد. اولین عامل را می توان شرایط جوی خاص شهر بغداد دانست که با سست شدن پایه های اقتدار سیاسی و سوء مدیریت، آثار ویرانگر خود را بیشتر نشان می داد.

۳-۱. شرایط اقلیمی و جوی

مورخان هوای بغداد را نامناسب وصف کرده اند، اما هم آنان در گزارشهای متعدد از شکوه و عظمت اقتصادی و فرهنگی و نیز اعتلای کم و بیش بغداد یاد کرده اند. به گفته مورخان «هوای بغداد رقیق است و زود عوض می شود، چه بسا در تابستان گرم و سوزان می شود ولی به زودی

خنک می‌گردد» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۱۷۳) و به گزارش مسعودی: «در عراق اگر بروزهای بوارج باد، دوام یابد و با آید. در بغداد اگر باد شمال از بالای دجله وزد ابرها را ببرد و اگر باد جنوب در بغداد از پایین دجله وزد دجله طغیان کند و ابر و باران فراوان شود» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱۹). بدین ترتیب، وقوع سیلاب‌ها و نزول باران و نابسامانی اوضاع شهر بغداد به دلیل شرایط جوی، از بدو تأسیس شهر بغداد امری رایج بوده است و با تکیه بر منابعی چون *حوادث الجامعة* ابن فوطی و *تاریخ و صاف*، از سال‌های ۴۱۱ تا پایان قرن هفتم قمری می‌توان به چند نمونه از این حوادث طبیعی اشاره کرد: طغیان دجله و وقوع زلزله در بغداد در سال ۴۱۱ ق (ابن فوطی، ۱۳۸۱: ۱۱۲-۱۱۳)، وزش تندباد و نزول تگرگ‌های بزرگ و طغیان دجله و غرق محله رصافه در سال ۶۴۵ ق (همان، ۲۳۰)، سرمای شدید و هلاکت احشام در سال ۶۷۴ ق (همان، ۲۳۰)، عدم نزول باران و شیوع بیماری و قحطی و گرانی در سال ۶۷۸ ق (همان، ۲۴۴) و نیز سال ۹۰۰ ق (آیتی، ۱۳۸۳: ۱۵۴-۱۵۵). همچنین در سال ۶۹۸ ق باران نبارید و آب دجله و فرات نقصان یافت و از بی قحطی، و بابی عظیم و سرخچه شیوع یافت (همان، ۱۹۸). آنچه بر وخامت اوضاع می‌افزود، سوء مدیریت، تلاش‌های ناکافی و نامستمر حکام و عدم مقابله صحیح با بحران‌های ناشی از شرایط جوی بود که نتیجه‌ای جز ویرانی بغداد به بار نیاورد.

۳-۲. نظام مالیاتی ایلخانان و دریافت رشوه

در شهر بغداد که بیش از پنج قرن دارالخلافه دنیای اسلام و مقر سکونت خلفاء، وزرا و صاحب‌منصبان بود، وجود مفاسد اقتصادی همچون رشوه، تقلب، پرداخت‌های غیرقانونی، استفاده از قدرت، حیف و میل کردن بیت‌المال، اختلاس، اخذ مالیات از راه‌های غیرقانونی، از مدت‌ها قبل و در سراسر عصر خلفای عباسی بر شکوه و عظمت آن آسیب می‌زد. چنان‌که مسکویه در ذیل بیان حوادث قرن چهارم قمری، با بیان گزارش‌های مربوط به مفاسد اقتصادی در بغداد (مسکویه، ۱۳۷۶: ۱۶۲/۵، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۹۳، ۲۲۲، ۲۴۳)، دریافت مالیات از راه‌های غیرقانونی (همان، ۱۳۱/۶، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۸)، خرید مناصب دولتی (همان، ۲۹۶، ۳۲۱؛ همان، ۷/۵، ۶۵، ۶۸، ۷۷، ۷۹، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۵)، مصادره اموال (همان، ۱۴۷/۵، ۱۴۹-۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۸، ۱۶۳، ۳۲۵-۳۲۷) و غیره به ریشه‌دار بودن مقدمات زوال در بغداد مدت‌ها قبل از عصر ایلخانی اشاره کرده است.

در بغداد عصر ایلخانی علاوه بر زمینه‌های فساد و ارتشاء و اختلاس دولتی‌ها و ظلم

کارگزاران حکومتی، نظام مالیاتی ایلخانی نیز یکی از عوامل مهم ناتوانی بغداد در رسیدن به همان سطحی بود که قبل از حمله مغول بدان دست یافته بود.

با توجه به ابهام معنای برخی از اصطلاحات و ماهیت نظام مالیاتی دوره ایلخانان، پطروشفسکی در کنار مالیات‌هایی که قبل از حمله مغول معمول بوده، مانند خراج یا مالیات ارضی، از اقسام دیگر مالیات که در عهد ایلخانان به وجود آمد، مانند قیچور، قلان، تمغا، تفاوت، توفیر، زواید و تمری، [و نیز اصطلاح] اخراجات، حق التقرير، حق التولیه و حق التحصیل نام برده است. البته گذشته از اینها، مالیات‌های دیگری نیز از مردم گرفته می‌شد که خودسرانه از سوی زمامداران محلی وضع می‌شد؛ با نام «شلتاقات» و نیز برات‌ها که نوشته‌ای است از طرف حکومت که به شاهزادگان، امرا، اعیان و کارگزاران اجازه می‌داد آن را برای وصول واجب و مستمری خویش، از محل مالیات‌های ولایات و ایالات نقد کنند (پطروشفسکی، ۱۳۷۹: ۵۰۲/۵، ۵۰۸).

بدون تردید، بهترین توصیف از نظام مالیاتی مغولان، در گزارش رشیدالدین فضل‌الله بیان شده است. او شرح می‌دهد که چگونه خوانین و شاهزادگان و امرای اردو و امرای تومان و هزاره و صده و شحنه‌های مغول و اصحاب اردو، از جمله قوشچیان، بارسچیان، اختاچیان، قرچیان، ایداچیان و دیگر اصناف، به هر بهانه‌ای جهت أخذ مال، ایلچی به ولایات می‌فرستادند. این عمل آنقدر تکرار شده بود که دزدان و راهزنان هم خود را در لباس ایلچی معرفی می‌کردند و از مردم مالیات می‌گرفتند (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۴۲۲/۲، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶).

اشپولر نیز فقدان فهرست‌های دقیق مالیاتی و وصول مکرر مالیات توسط تحصیل‌داران متعدد را از دلایل افزایش فقر و ویرانی عصر ایلخانی می‌داند. وضع دلبخواهی مالیات توسط سعدالدوله، نمونه‌ای از موارد متعدد است (اشپولر، ۱۳۷۴: ۹۰؛ آیتی، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

بدین ترتیب می‌توان با قاطعیت استنباط کرد که فضای بغداد نیز همچون سایر ممالک تحت نفوذ ایلخانان، مملو از فساد اداری بوده است. به قول اشپولر، تکرار حوادث مشابه در بغداد عصر ایلخانی، نشان از تداوم اقتصاد بیمار دارد که به مرور موجب سودجویی و اعمال غرض مأموران مالیاتی شده بود و به شکل اختلاس حتی در عملکرد برجسته‌ترین مأموران مالیاتی نیز دیده می‌شد (اشپولر، ۱۳۷۴: ۳۱۰-۳۱۱).

همچنین حکام که خزانه را خالی و خود را در ورطه سقوط می‌دیدند، اقدام به مصادره اموال بزرگان تا سرحد شکنجه و قتل می‌کردند. برای نمونه، به دستور «ایلخان اباقا (۶۶۳-

۶۸۰ق) تغاجر یرغوچی با طایفه‌ای از معادیان به بغداد رفتند و حتی چند بار به رباط و خانقاه صاحب‌دیوان جوینی رفتند، زمین آن را شکافتند و خراب کردند ولی هیچ نیافتند. عاقبت او را به غل و زنجیر کشیدند» (آیتی، ۱۳۸۳: ۶۴). پس از مصادرهٔ اموال جوینی و قتل او، فرزندان او را نیز کشتند. حتی بر اطفال بی‌گناه نیز رحم نکردند (همان، ۸۴).

مصادرهٔ اموال بوقا توسط ارغون‌خان (همان، ۱۳۲)، به زنجیر کشیدن عزالدین مظفر توسط بایدوخان (همان، ۱۸۷)، مصادرهٔ سعدالدین صاحب‌دیوان در اثر سعایت تاج‌الدین آوی توسط الحیاتو (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۷۸) و قتل علی بهادر شحنةٔ بغداد و العلوی معروف به «الطویل»، طلب مال از ابن‌عبدوس (ابن‌فوطی، ۱۳۸۱: ۲۰۸) و موارد متعدد دیگر، به روشنی گویای وجود فساد اداری در ممالک تحت نفوذ ایلخانان است.

۳-۳. عدم تعادل مخارج و درآمد ایلخانان

سیاست مصادره و ضبط اموال موجب می‌شد تا بزرگان بغداد از ترس مصادره، ذخایر مالی خود را پنهان کنند. این اقدام موجب کاهش پول نقد و افزایش نرخ تورم شد. در نتیجه، تجارت از رونق افتاد و بازار دچار رکود شد. واکنش اهالی بغداد به این نابسامانی‌ها، ناآرامی و اغتشاش بود و چه‌بسا بسیاری از بزرگان به سبب ترس از مصادرهٔ اموال یا غارت املاکشان، بغداد را ترک کردند. در مورد درآمد و چگونگی مخارج دولت ایلخانان، اطلاعات جامعی در دست نیست. عمدهٔ اطلاعات دربارهٔ میزان درآمد مالیاتی است که حمدالله مستوفی اطلاعات دقیقی در این مورد به دست می‌دهد.

قدر مسلم آنکه فتوحات هلاکوخان با غنایم بسیار همراه بود. برای نمونه، می‌توان به غارت سرای خلیفه در بغداد که رشیدالدین، وصّاف و دیگر مورخان پس از شرح قتل‌و‌عام به تفصیل گزارش کرده‌اند (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۹)، نقود گداخته و تحف و هدایا جهت ایلخان و نقل اموال بغداد (همدانی، ۱۳۷۳: ۲/۱۰۲۲۲۷؛ میرخوند، ۱۳۷۳: ۸۹۶) به خزانهٔ دولت ایلخانی در جزیرهٔ شاهو و مخفی کردن اشیای قیمتی الموت در همین خزانه (اشپولر، ۱۳۷۴: ۲۹۸) اشاره کرد.

خزانهٔ حکومتی که با غنایم ناشی از فتوحات هولاکوخان غنی شده بود، بر اثر سیاست‌های نامناسب و همچنین فساد مالی کارگزاران مغولی، در حالی با مشکلات مالی مواجه شد که دورهٔ غنایم جنگی به سر آمده و حکومت ایلخانی درگیر نبردهای تدافعی با دشمنان و همچنین جنگ‌های خانگی بود و این امر هزینه‌های زیادی به دنبال داشت. یکی از

دلایل نزاع دائمی ایلخانان با ممالیک، چشم طمع به ثروت مصر و کسب غنائیم بود. به‌طور قطع ایلخانان برای اداره قلمرو وسیع خود، تقدیم هدایا و بخشش‌های بی‌حد و حصر که یکی از موارد هزینه‌های عصر ایلخانی است، مانند پیشکش کردن سفینه‌ای به سلطان الجایتو توسط تاج‌الدین علیشاه در سال ۷۰۹ (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۷۲)، اهدای کلاه‌ای مرصع به وزن چهارده رطل از دانه‌های گوهر و کلاهی مکمل به جواهر که قطعه‌ای لعلی به وزن بیست و چهار مثقال بر قبه آن نصب شده بود و نه غلام با کمرهای زبرجد بر اسبان عربی با ساخت و ستام زر (همان، ۲۷۹) و نگهداری سپاه بزرگ آن و تأمین مایحتاج لشکر، احتیاج به درآمدهای هنگفتی داشتند. درحالی‌که عمده‌ترین منبع درآمد، مالیات بود که بار اصلی آن بر دوش رعایا قرار داشت.

زمانی می‌توان بر وخامت اوضاع در عصر ایلخانی پی برد که میزان درآمد هیئت حاکمه و اوضاع رقت‌انگیز و ملال‌آور مردم که بار اصلی تأمین منابع درآمد را بر دوش می‌کشیدند، با میزان مخارج و هزینه‌های حکام مورد انطباق قرار گیرد. در هر حال میزان قطعی این هزینه‌ها معین نیست؛ زیرا با تغییر ایلخان و تغییر شرایط حکومتی، میزان و مبلغ پرداختی تغییر می‌کرده است. درآمدهای ناشی از تولیدات کشاورزی که می‌توانست تا حدی اوضاع را برای مردم و هیئت حاکمه به سامان آورد، به دلیل سیاست‌گذاری‌های ناکارآمد اقتصادی در کنار شرایط جوی و اقلیمی، بی‌توجهی به قنات‌ها و نظام آبیاری و وضعیت رودها و نهرهای بغداد، دچار رکود شده بود و در نتیجه منابع کاهش چشمگیری در وضعیت کشاورزی نشان دادند. آنچه که بر وخامت اوضاع می‌افزود، تیول مناطق ویران بود که توسط ایلخانان به اقطاع گیرندگان واگذار می‌شد و آنها و وابستگان‌شان بدون توجه به وضعیت موجود، به بهره‌برداری هرچه بیشتر می‌اندیشیدند و زیان حاصل را بر رعایا تحمیل می‌کردند.

مقاطعه‌داران به جهت مال‌اندوزی انواع عذاب‌ها را روا می‌داشتند؛ چنان‌که آن مازاد اندک عین نقصان می‌شد و پاره‌ای از مواضع که خراج آن گران افتاده بود، رعایا را مجبور می‌کردند تا دست از حاصل خود بشویند؛ زیرا آنان را از تصرف منع می‌کردند (همان، ۲۴۰).

۴-۳. عدم وجود نهادهای نظارتی بر عملکرد تجار

بغداد از مراکز تولیدات صنعتی و صادراتی برای بازار بین‌المللی و نیز بازار کالاهای گوناگون بود و نظارت بر کار افراد در جامعه و نظارت بر بازارها و حِرَف و نظارت بر قیمت و ترازوها تا قبل از حمله مغول، برعهده تشکیلات اداری و دینی به نام حسبه بوده است

(ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱/۴۲۰). نظارت بر بازار، به‌ویژه دادوستد، نرخ‌گذاری و قیمت‌ها و نظارت بر کسبه، از موارد مسلم حسبه بوده است (مشایخی، ۱۳۷۶: ۱۴۴-۱۴۶).

اینکه نهاد نظارتی حسبه چه نقش‌های متنوعی در رونق فضای کسب و کار تولید در تمدن اسلامی ایفا می‌کرد، به روشنی می‌توان در آثار افرادی چون ابن‌اخوه، شیزری، ابن‌بسام و ابن‌عبدون دید؛ به‌ویژه کتاب *معالم‌التقریه فی احکام‌الحسبه* تألیف ابن‌اخوه قرشی که در روزگار ایلخانان نوشته شده است. وی می‌گوید: همهٔ مشاغل یک شهر اعم از نانوبی و قصابی، پزشکی، وکالت و غیره در حوزهٔ بازرسی محتسب قرار داشت و محتسب موظف بود از معاملات ناروا جلوگیری کند (ابن‌اخوه، ۱۳۸۶: ۱۲۰-۱۲۱).

گفتنی است موضوع حسبه و محتسب دامنه‌ای وسیع داشته است که قصد ما پرداختن به آنها نیست، بلکه پس از مطالعهٔ منابع مرتبط، آنچه در همهٔ مناطق تحت حکمروایی ایلخانان مورد توجه قرار می‌گیرد، خلأ نهاد نظارتی حسبه و فعالیت محتسبان می‌باشد. بدون تردید باید انتظار داشت که اوضاع اجتماعی و اقتصادی وخیم‌تر از ایام گذشته بوده باشد. به نظر می‌رسد قبل از مسلمانی ایلخانان، «شحنگان» به جای «محتسبان» مسئول برقراری نظم بازار بوده‌اند (جوینی، ۱۳۸۲: ۳/۲۹۲).

نمی‌توان شئون شحنگان و نایبان را با شأن محتسب مقایسه کرد؛ زیرا از شرایط محتسب نزد علمای شیعه و اهل سنت، مواردی چون عادل بودن، مرد بودن و رسیدن به درجهٔ اجتهاد بوده است (مشایخی، ۱۳۷۶: ۳۷)؛ حال آنکه بنا بر آنچه گذشت، نایب‌ها از هیچ نوع اعمال غرض و سودجویی رویگردان نبودند (اشپولر، ۱۳۷۴: ۳۷).

می‌توان گفت تضعیف نهاد نظارتی حسبه در کنار علل و عوامل یاد شده، می‌تواند از علل افزایش تورم و گرانی در بغداد عصر ایلخانی باشد. به‌طور مثال، ابن‌فوطی ذیل حوادث سال ۶۶۸ ق. می‌نویسد: «در سال ۶۶۸ بهای چیزها در بغداد بالا رفت. آن سان که یک کرگندم را صد و پنجاه دینار می‌فروختند و در بیشتر اوقات نان در بازارها به سختی به دست می‌آمد» (ابن‌فوطی، ۱۳۸۱: ۲۱۹). همین مورخ در مورد افزایش تورم در بغداد ذیل حوادث سال ۶۸۴ ق. می‌گوید: «سپس اجناس گران شد و بهای یک کرگندم به صد و هشتاد دینار رسید و یک کرگ جو صد دینار و نان را هر سه رطل به یک درهم می‌دادند. از موصل آرد و نان نازک رسید که آن را در نهانخانه‌ها می‌فروختند که فقط بعد از واقعهٔ فتح بغداد که مردم حله را سلطان امان داده بود این گونه معامله می‌شد» (همان، ۲۶۷). همچنین در تداوم اوضاع ناگوار

همین سال آورده است که: «مردم فقیر و ناتوان فرزندان خود را می‌فروختند، حتی زنی خود را به دجله افکند. مردم برگ هویج و شلغم و پیاز و هر نبات که از زمین روییده بود، چون ریشه نی و بردی و گز و غیر آن می‌خوردند. سال به پایان رسید و مردم همچنان در رنج بودند. از یک سو گرانی اجناس و از سوی سقوط بهای درهم بر رنجشان درافزوده بود» (همان، ۲۶۸).

۵-۳. منازعات مذهبی

آنچه شرایط را برای بروز ویرانی و رکود در کنار عوامل یاد شده هموار می‌کرد، سیاست‌های جناحی مذهبی و سرکوب و تبعیض علیه مذاهب و مکاتب دیگر بود. منازعات فرقه‌ای در شرایط خاص سیاسی، اقتصادی و مذهبی شهر بغداد، همواره مهم‌ترین عامل حادثه‌ساز بوده است. تلاش پیروان مذاهب برای نفوذ در ساختار قدرت و یا گرایش مذهبی خلفا به فرقه‌ای خاص، منازعات را تشدید می‌کرد؛ مانند موضع مأمون در جریان «فتنه خلق قرآن» (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۴۹۱/۲) و یا منازعات مخرب مذاهب اهل سنت بر سر تصاحب منصب قضاوت (حیدر، ۱۳۹۲: ۲۹۵/۱) و درگیری‌های شیعیان و سنیان، مانند آتش زدن محله کرخ توسط ابوالفضل بن عباس در ۳۶۱ق (ابن اثیر، ۱۳۸۰: ۳۸۳/۵) و ده‌ها نمونه دیگر که منجر به بی‌ثباتی بازارهای بغداد در کرخ و رصافه شد. در جریان یاد شده «هفده هزار انسان جان باخته، سیصد دکان، سی و سه پل، بسیاری از ساختمان‌ها و اموال زیادی از بین رفت» (همان، ۳۸۳). آتش گرفتن مناطق سوق العروس، سوق الاغاط و سوق الدقاقین در سال ۴۲۲ و «کشته شدن جمع کثیری در سال ۶۵۳» حاصل همین منازعات بوده است (ابن فوطی، ۱۳۸۱: ۱۷۱). با روی کار آمدن دولت ایلخانی که از اساس تعلق خاطری به اسلام نداشت، زمینه برای قدرت‌آزمایی ادیانی چون مسیحیت و یهود فراهم آمد. فولتس در کتاب *گذار معنویت از ایران زمین* می‌نویسد: «مسیحیان تا آنجا که توانستند انتقام خود را از مسلمانان گرفتند. آنها که تا پیش از این در انجام مراسم دینی خود با محدودیت‌هایی مواجه بودند، اکنون به صورت افراطی به آنچه مغایر با قوانین اسلام بود تظاهر می‌کردند. حتی در بغداد تعدادی از مسلمانانی را که قبلاً مسیحی بودند، در دجله غرق کردند» (فولتس، ۱۳۹۰: ۱۴۱-۱۴۲). به گفته اشپولر با حمله طرفداران خلیفه عباسی با حمایت ممالیک مصر، مسلمانان بغداد فرصت را مغتنم شمردند و به قتل عام مسیحیان مبادرت ورزیدند (اشپولر، ۱۳۷۴: ۲۱۴).

ابن خلدون در بیان کینه‌توزی مذهبی می‌گوید: «تصاد عقیدتی و کینه‌ورزی شهروندان سنی

و شیعه و مسیحی چنان بود که در جریان فتح بغداد یکی به زیان دیگری دروازه را به روی خصم می‌گشود» (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۸۳۱/۲). تغییر گرایش دینی ایلخانان نیز زمینه رقابت‌ها و میدان منازعات را تحت الشعاع خود قرار داده بود و «چه بسا تغییر سیاست مذهبی سبب التفاف مردم به سلطان مصر که مدافع اسلام محسوب می‌شد، می‌گردید» (اقبال، ۱۳۷۶: ۲۰۴/۱).

۳-۶. رقابت‌های سیاسی و لشکرکشی ایلخانان به شامات و مصر

در کنار جنگ بر سر دستیابی به قدرت توسط حکام ایلخانی، آنچه بر وخامت اوضاع می‌افزود و ویرانی بغداد را تشدید می‌کرد، جنگ‌های متعدد جهت تصرف مصر و شام بود و بغداد می‌بایست مخارج این جنگ‌ها را تأمین می‌کرد. همان‌طور که گفته شد، مأموریت هولاکو توسط خان بزرگ، از ابتدا از جیحون تا مصر تعریف شده بود (همدانی، ۱۳۷۳: ۹۷۴/۲). لذا پس از سقوط بغداد تسلط بر بیت المقدس و به زانو درآوردن شام و مصر (ساندرز، ۱۳۸۳: ۱۱۲)، مورد اهتمام تمامی ایلخانان قرار گرفت. هلاکو بلافاصله پس از فتح بغداد به حلب و شام لشکر کشید. فتح شام پس از جنگ و گریزهای پی‌درپی (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۲۵/۲)، نوید فتح مصر را می‌داد که به پشتوانه خلافت عباسی رقیب سرسختی برای ایلخانان محسوب می‌شد (همان، ۱۰۲۸)؛ به همین دلیل هلاکو با فرستادن ایلچی به مصر، به تهدید و ارباب ممالیک پرداخت، اما پیکار اصلی در «عین جالوت» در فلسطین روی داد و برخلاف انتظار مغولان، جمع کثیری از آنها کشته شدند و با شکست عین جالوت شام نیز ضمیمه مصر شد (همان، ۱۰۳۵). ایلخانان بعدی تا عهد اولجایتو همچنان به لشکرکشی بی‌ثمر علیه ممالیک مصر دست می‌زدند. اباقالخان به بهانه تاخت و تاز شامیان عزم مصاف با مصریان را داشت، اما از فرات نگذشت (همان، ۱۱۱۶). غازان نیز به این بهانه، دفع شر آن طاغیان را بر خود لازم دانست و به سمت شام و مصر لشکر کشید (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۸۹/۲-۱۲۹۴). بدین ترتیب بغداد در این ایام به عنوان کانون مهم مقابله با دشمنان متعدد، بیشتر از گذشته آسیب دیده بود و بار تأمین مخارج جنگ‌های متعدد را بر دوش می‌کشید. درحالی‌که علاوه بر تخریب، ناامنی موجود پیامدی جز رکود اقتصادی و تجاری برایش به ارمغان نیاورد و باید هزینه رونق و شکوه پایتخت ییلاقی ایلخانان یعنی تبریز و سلطانیه را نیز می‌پرداخت.

نتیجه گیری

شهر بغداد در ایام حاکمیت ایلخانان جایگاه معنوی پیشین خود را در ممالک اسلامی از دست داد و اداره شهر به عنوان یکی از پایتخت‌های ایلخانان، به عناصر ایرانی واگذار شد. با ورود نیروهای مغول به بغداد و ساختارهای جدید، اداره شهر رابطه مستقیمی با اهداف ایلخانان داشت که به دلیل اهتمام ایلخانان بر بازسازی بغداد، با جدیت و کوشش حکام و کارگزاران مسلمان، احداث و نوسازی و بهبود نسبی صنعت و هنر در این شهر آغاز شد. ایلخانان با بهره‌گیری از ماهیت تجاری و استراتژیک بغداد، درصدد بودند تا از نیروی مادی و ثروت، راه‌های بازرگانی، آبادی‌ها و امکانات موجود بغداد، همچون دجله و نهرهای منشعب از آن بهره‌برداری کنند تا هم خزانه خود را غنی سازند و هم بغداد پایگاهی جهت مقابله با ممالیک مصر و پیشروی برای فتوحات بعدی باشد، اما با وجود تمایل فراوان حکام ایلخانی، سست بودن پایه‌های حکومت آنها سبب انحطاط، تنزل و عدم ثبات تمامی ارکان اجتماعی شد و حکومت ایلخانی نه تنها نتوانست بر جریان امور اقتصادی و اجتماعی نظارت شایسته داشته باشد، بلکه بیشتر مواقع با مصادره اموال و عدم تراز درآمدها و هزینه‌ها، بی‌توجهی به نظام آبیاری، تیول مناطق ویران و عدم وجود نهادهای نظارتی بر عملکرد تجار، سبب ازهم گسیختگی وضعیت مردم بغداد از نظر اقتصادی و معیشتی می‌شد و با گذشت زمان شکاف‌ها عمیق‌تر شده بود و در درازمدت آشکارا هویدا شد. منازعات مذهبی و رقابت‌های سیاسی میان مدعیان قدرت و نیز تبعات ناشی از لشکرکشی‌ها، به‌ویژه به سمت شام از مدخل بین‌النهرین و بغداد از دیگر علل و زمینه‌های ویرانی و رکود تجاری شهر بغداد در عصر ایلخانی بوده است.

منابع و مآخذ

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳)، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، چ ۳.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۰)، *تاریخ کامل*، ترجمه سید محمدحسین روحانی و حمیدرضا آذیر، ج ۵ و ۸، تهران: اساطیر.
- ابن‌اخوه قرشی (۱۳۸۶)، *آیین شهرداری در قرن هفتم هجری (معالم القریه فی احکام الحسبه)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات شهرداری تهران، چ ۲.
- ابن‌العبری، غریغوریوس ابوالفرج اهرن (۱۳۶۴)، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمه محمدعلی تاج‌پور و حشمت‌الله ریاضی، تهران: اطلاعات.

- ابن فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شیبانی (۱۳۸۱)، *الحوادث الجامعة*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن بطوطه، ابوعلی عبدالله محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰)، *تحفة النظائر فی غرائب الامصار و عجایب الاسفار* (معروف به *رحله ابن بطوطه*)، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه، چ ۵.
- ابن جبیر، محمد بن احمد (۱۳۷۰)، *سفرنامه ابن جبیر*، ترجمه پرویز اتابکی، مشهد: آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، چ ۲.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۳)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱ و ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، چ ۳.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۶۰)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: نشر کتاب، چ ۲.
- ابن کثیر الدمشقی، ابی الفداء الحافظ (۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م)، *البداية و النهاية*، تحقیق احمد ملحم فؤاد السید و دیگران، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اشیولر و دیگران (۱۳۸۵)، *ترکان در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
- اشیولر، برتولد (۱۳۷۴)، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۷۶)، *تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری*، ج ۱، تهران: نامک.
- الأمين، حسن (۱۴۱۴/ق ۱۹۹۳م)، *المغول بین الوثنیة و النصرانیة و الاسلام*، بیروت: دار المعارف للمطبوعات.
- التمیمی، م. حمدی حسین علوان (۱۴۳۶-۲۰۱۵)، «*الحياة الاقتصادية في الدولة العربية الاسلامية في العصر العباسي*»، *الدراسات التاريخية و الحضارية*، العدد ۲۲، صص ۳۰۱-۳۲۵.
- الضلاعین، مروان عاطف (۲۰۰۹)، «*السلع التجارية في اسواق بغداد في العصر العباسي الاول*»، *دراسات العلوم الانسانية و الاجتماعية*، المجلد ۳۶، العدد ۳، صص ۶۱۸-۶۴۳.
- العبادي، احمد مختار (۱۹۷۱)، *التاريخ العباسي و الفاطمي*، بیروت: دار النهضة العربية.
- القدسی، عباس فاضل رحیم (۱۹۸۸م)، «*النشاط الاقتصادي للدولة العربية الاسلامية في العصر العباسي الثالث*»، *دراسات في التاريخ الاقتصادي العربي الاسلامي*، (۱/۳۲)، صص ۳۶۲-۳۸۴.
- المدوّر، جمیل نخله (۱۴۲۳/ق ۲۰۰۳م)، *تاریخ العراق في عصر العباسيين المسمى حضارة الاسلام في دار السلام*، قاهره: دار الافاق العربية.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴)، *فتوح البلدان*، تصحیح محمد فرزانه، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سروش، چ ۲.
- بیانی، شیرین (۱۳۹۱)، *مغولان و حکومت ایلیخانی در ایران*، تهران: سمت.
- ---- (۱۳۶۷)، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۱ و ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- (۱۳۷۷)، تیسفون و بغداد در گذر تاریخ، تهران: دیبا.
- پطروشفسکی، آ. پ. و دیگران (۱۳۷۹)، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلیخانان، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر، ۳.
- پطروشفسکی و دیگران (۱۳۹۴)، نظام اجتماعی و اقتصادی ایلیخانان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
- پلان کارین (۱۳۶۳)، سفرنامه پلان کارین، ترجمه دکتر ولی الله شادان، تهران: فرهنگسرای یساوی.
- جوادی، حسن (۱۳۷۸)، ایران از دیده سیاحان اروپایی از قدیم ترین ایام تا اوایل عهد صفویه، ج ۱، تهران: نشر بوته.
- جوینی، علاءالدین عظاملک (۱۳۸۲)، تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح علامه محمد قزوینی، ج ۳، تهران: بیک ایران، ۳.
- حافظ ابرو، شهاب الدین عبدالله خوافی (۱۳۷۸)، جغرافیای حافظ ابرو، تصحیح صادق سجادی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- حیدر، اسد (۱۳۹۲)، امام صادق علیه السلام و مذاهب اهل سنت، ترجمه سید محمدحسین نواب، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خطیب بغدادی، ابی بکر احمد بن علی [بی تا]، تاریخ بغداد، ج ۱، [بی جا]: دار الفکر.
- خضباک، جعفر حسین (۱۹۶۸)، العراق فی عهد المغول الايلخانيين، بغداد: مطبعة العائى.
- خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر، ج ۳، تهران: خیام.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۶)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۲.
- رشیدو، بی - نن (۱۳۶۸)، سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۸۸)، شهر، سیاست و اقتصاد در عهد ایلیخانان، تهران: امیرکبیر.
- ساندروز، ج. ج (۱۳۸۳)، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۴.
- شبر، السید حسن (۱۴۳۲ق/ ۲۰۱۱م)، خلفاء بنی العباس و المغول استقوا بغداد (من وجهه نظر جدیدة)، بیروت: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام.
- صرامی، سیف الله (۱۳۷۷)، حسبه یک نهاد حکومتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳)، تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۱، ۱۲، ۱۳، تهران: اساطیر، ۲.
- فوئس، ریچارد (۱۳۸۵)، دین های جاده ابریشم، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نشر ادیان.
- (۱۳۹۰)، گنار معنویت از ایران زمین، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: نشر ادیان.
- قلعشندی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۳۸۰)، جغرافیای تاریخی ایران (در قرن نهم هجری) برگرفته از صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، ترجمه محبوب الزویری، تهران: وزارت امور خارجه.

- لوی عباسی، محمد (۱۳۳۴)، *جهانگردی مارکوپولو*، تهران - مشهد: بنگاه مطبوعاتی گوتنبرگ.
- مجهول المؤلف (۱۳۹۰)، *تاریخ شاهی قراخانیان کرمان*، تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: نشر علم، چ ۲.
- مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۷۸)، *نرته القلوب*، تصحیح سید محمد دبیر سیاقی، قزوین: طه.
- ---- (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی، تهران: سپهر، چ ۳.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۵ و ۶، تهران: انتشارات توس.
- مشایخی، قدرت الله (۱۳۷۶)، *حسبه یا نظارت بر سلامت اجرای قانون*، قم: انتشارات انصاریان.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۵)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۱، تهران: کوهش، چ ۲.
- مورگان، دیوید (۱۳۸۰)، *مغول‌ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- میرخوند، محمد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۳)، *روضه الصفی*، تهذیب و تلخیص دکتر عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات علمی.
- وصاف الحضرة (۱۳۸۸)، *تاریخ وصاف الحضرة*، تصحیح علیرضا حاجیان‌نژاد، ج ۴، تهران: دانشگاه تهران.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۷۳)، *جامع التواریخ*، تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی، ج ۱ و ۲، تهران: البرز.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۰)، *معجم البلدان*، ترجمه دکتر علی نقی منزوی، ج ۱ و ۲، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۲۵۳۶)، *البلدان*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ---- (۱۳۶۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.

ظهور و افول پارسیان اسماعیلی مسلک آذربایجان در قرن ششم هجری

سید مسعود شاهمرادی^۱

چکیده: «پارسیان» گروهی از مردم آذربایجان بودند که در آغاز تأسیس دولت نزاریه در ایران، در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری به آنان پیوستند و به کیش اسماعیلیه نزاری گرویدند، اما پس از مدتی روابط میان آنان و نزاریان الموت دچار تنش شد که در نهایت به سرکوبی پارسیان توسط نزاریان الموت انجامید. این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، به دنبال تبیین این مسئله است که هویت و عقاید گروه موسوم به «پارسیان آذربایجان» در قرن ششم هجری چه بوده است؟ فرض این است که پارسیان گروهی از مردم آذربایجان بودند که وابستگی خویش نسبت به افکار و اندیشه‌های ملی ایرانی را حفظ کرده و تحت تأثیر برخی عقاید غالبان شیعی نیز قرار گرفته بودند و نسبت به جریان‌های مخالف دستگاه خلافت عباسی همدلی نشان می‌دادند. آنان همزمان با ظهور دولت اسماعیلیان نزاری ایران، به کیش اسماعیلیه نزاری گرویدند، اما به سبب اختلافات عقیدتی و رقابت‌های ناشی از قدرت طلبی، روابط آنان با اسماعیلیان نزاری به تیرگی انجامید.

واژه‌های کلیدی: اسماعیلیه، نزاریه، پارسیان، آذربایجان، ایران، تشیع

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی زنجان؛ S.m.shahmoradi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۰۴

The Rise and Fall of Esmaili Parsian in Azerbaijan during the Sixth Century (AH)

Seyyed Massood Shahmoradi¹

Abstract: Parsian was a group of Azerbaijani people who, at the outset of establishing Nezarieh government in Iran, joined them in late 5th century and early 6th century and were attracted by Nazari Esmailieh ideology, however, their relations with Alamout Nazaraiaans endured tension and finally, Parsians were eliminated by Alamout Nazaraiaans. Using descriptive – analytical technique based on library studies, the present paper is aimed at clarifying that what was the identity and beliefs of so-called Azerbaijani Parsian in the sixth century? It is assumed that Parsians were a group of Azerbaijani people who retained their dependency from Iranian national thoughts and opinions, and were also influenced by Shiite beliefs and showed their empathy with movements opposite to Abbassi Caliphate. Simultaneous to the rise of Nazari Esmailian government in Iran, they were attracted by Nazari Esmailieh ideology, however, their relations with Nazari Esmailian collapsed due to their convictional conflicts and power seeking competitions.

Keywords: Esmailieh Nazarieh, Parsian, Azerbaijan, Iran, Shiite

1 Assistant Professor, Islamic Sciences department, Zanjan University of Medical Sciences
S.m.shahmoradi@gmail.com

مقدمه

رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع‌التواریخ گزارشی از گروه موسوم به «پارسیان» ارائه داده است که در آذربایجان زندگی می‌کرده‌اند. آنان در قرن ششم و همزمان با شروع حکومت اسماعیلیان نزاری ایران به مرکزیت الموت، به کیش اسماعیلیه نزاری گرویدند، اما در زمان جانشینان حسن صباح روابط میان نزاریان و پارسیان دچار تنش شد که به سرکوبی پارسیان توسط نزاریان الموت منجر شد. همدانی در توصیف خویش از پارسیان، از وابستگی آنان به مزدکیان و مانویان سخن گفته و همچنین از وجود برخی عقاید، نظیر اندیشه «حلول»، «تناسخ» و «الحاد و اباحی‌گری» که جزو ویژگی‌های عمومی غالیان قلمداد می‌شده، در میان پارسیان خبر داده است. مؤلف پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، در پی بررسی این مسئله است که ظهور و افول و همچنین هویت و عقاید پارسیان آذربایجان در قرن ششم هجری چگونه بوده است؟ فرضیه این مقاله بر این مبنا استوار است که پارسیان آذربایجان همزمان با ظهور دولت اسماعیلیان نزاری ایران، به کیش اسماعیلیه نزاری گرویدند، اما به سبب اختلافات عقیدتی و مهم‌تر از آن، رقابت‌های ناشی از قدرت‌طلبی، روابط آنان به تشنج گرایید که به سرکوبی پارسیان از سوی نزاریان منجر شد. در مورد هویت و عقاید پارسیان آذربایجان نیز این فرضیه مطرح شده است که افکار و عقاید آنان از دو منبع «اندیشه‌های ملی ایرانی» یا «اندیشه‌های ایران باستانی» و همچنین برخی اندیشه‌های «غالیان شیعی» سرچشمه می‌گرفته است.

در مورد پیشینه تحقیق باید گفت بررسی سرگذشت پارسیان آذربایجان توجه مورخان و محققان را چندان که باید جلب نکرده است. رشیدالدین فضل‌الله همدانی گزارش نسبتاً مفصلي را درباره پیشینه و سرگذشت پارسیان در جامع‌التواریخ آورده است، اما به سبب نگرش منفی او به پارسیان و اسماعیلیان، باید گزارش‌های او را با احتیاط مورد استفاده قرار داد. برخی از محققان معاصر نظیر «هاجسن» و «مادلونگ» نیز بر مبنای روایت همدانی فرضیاتی در مورد احوال پارسیان مطرح کرده‌اند. هاجسن در کتاب فرقه اسماعیلیه از این احتمال سخن به میان آورده است که شاید پارسیان فرقه‌ای از اسماعیلیان بوده‌اند که به سبب جدایی نزاریان از فاطمیان مصر، از پذیرش مشروعیت نزاریان خودداری کرده‌اند. مادلونگ نیز در کتاب فرقه‌های اسلامی این احتمال را مطرح ساخته است که به سبب اینکه پارسیان

در آذربایجان زندگی می کردند، از بازماندگان خرم‌دینان بوده‌اند. در کتاب تاریخ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تشیع در آذربایجان (از آغاز تا طلوع دولت صفوی) نوشته سید مسعود شاهمرادی و اصغر منتظرالقائم گزارشی از ظهور و افول پارسیان ارائه شده است. مؤلف مقاله «فرهنگ مراغیان ساکن در رودبار الموت» به بیان ویژگی‌های فرهنگی مراغیان رودبار در روزگار معاصر پرداخته است، اما می‌توان با واکاوی سرگذشت و عقاید پارسیان آذربایجان تصویر روشن‌تری از حیات آنان ارائه داد و هویت و عقاید آنان را به گونه‌ای واضح‌تر بیان کرد که این مقاله نیز در پی آن است.

ظهور و افول پارسیان

گزارش نسبتاً کاملی از چگونگی ظهور، عقاید و سرکوبی پارسیان توسط رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع‌التواریخ آمده است. زمینه تاریخی این گزارش همزمان با دوران حسن صباح (۴۸۳-۵۱۸ق) و دو جانشین بعدی او، کیا بزرگ امید (۵۱۸-۵۳۲ق) و محمدبن بزرگ امید (۵۳۲-۵۵۷ق) است.

همدانی در آغاز گزارش خود درباره پارسیان می‌نویسد آنان «قومی مزدکیان» بودند «که از چند گاه باز اسمعیلی شده بودند، اما بر طریقه مذهب خود دعوت پوشیده می‌کردند و خود را پارسیان می‌خوانند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). او سپس یادآور می‌شود که: «واضح مذهب ایشان مانی بوده است» و به‌طور مختصر از چگونگی ظهور و سرکوبی او سخن می‌گوید و در ادامه، مزدک را نیز از زمره آنان به شمار می‌آورد و از احوالات او سخن می‌گوید (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). همدانی در ادامه می‌نویسد منظور او از بیان سرگذشت مانی و مزدک آن است که: «مانویان آن دین باز پوشیدند، تا زمانی که مسلمانی ظاهر شد. مزدکیان تظاهر خود به مسلمانی و شیعی نسبت کردند و هم بر سر مذهب خویش می‌بودند. تا چون مولانا علی علیه‌السلام انتقال کرد، کار حسن و حسین با امت جدشان بر آن جمله بود که معروف است و محمدبن حنفیه باقی بود. گفتند او امام است و بعد از او ابو مسلم. و گفتند پس از او، او را دخترزاده‌ای بود مطهر نام، او امام بود، به روم شد. غرض آنکه هرگاه این ملعونان دیده‌اند که اهل ملتی و مذهبی را غلبه و شوکت است، به ظاهر آن مذهب گرفته‌اند و مذهب خویش پوشیده داشته‌الی یومنا هذا» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸).

به روایت جامع‌التواریخ، این گروه به گونه‌ای اسمی کیش اسماعیلی را پذیرفته بودند که

شیوهٔ مرسوم آنها بوده است؛ زیرا هرگاه کیش یا نظریه‌ای مذهبی سیطره می‌یافته، آنها به ظاهر مدعی پشتیبانی از آن می‌شده‌اند و در آن حال عقیدهٔ خود را کتمان می‌کردند: «این پارسیان چون دیدند که اسماعیلیان را ظهوری و قوتی هست، بر عادت آبای خویش گفتند که این مذهب حق است ما قبول کردیم» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). حسن صباح، دهخدا کیخسرو را که پیشتر جزء آنان بود، نزد پارسیان فرستاد تا کیش اسماعیلی را به آنان بیاموزد. پس از مرگ کیخسرو، در محرم سال ۵۱۳ق پسرانش ابوالعلاء و یوسف به جای پدر رهبر این گروه شدند، اما «در طلب مال و جاه، اعتقاد خویش فراموش کردند» به گونه‌ای که «حکم قائدی را مخالفت دعوت سیدنا کردند». حسن صباح آنها را پند و هشدار داد که سودی نبخشید (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸).

پس از مرگ حسن صباح در ۵۱۸ق، بافنده‌ای به نام «بدیل» در میان پارسیان آذربایجان ظاهر شد و به آنها گفت که حقیقت نزد پارسیان است و اسماعیلیان مردمانی‌اند که به ظاهر مذهب چسبیده‌اند. حقیقت باطنی این است که ابوالعلاء و یوسف اینک در مقام محمد(ص) و علی(ع) هستند و محمد و علی و سلمان هر سه اله‌اند. فریضه‌های شریعت تنها برای کسانی است که به ظاهر مذهب اعتقاد دارند. بنابراین باید ترک نماز و روزه کرد. براساس روایت همدانی: «گفته که بوالعلاء را همه حرامی حلالی است و زنان خود آب خانه‌ای‌اند که هر تشنه‌ای باز خورد، و مهر و عقد چه باشد، و دختران بر پدر و برادر حلال‌اند. بر جمله تمامت محرمات را حلال داشتند و گفتند: دوزخ و بهشت اینجاست، دیگر نیست. و هر که بوالعلاء و یوسف را خدای داند، از روی تناسخ به صورت مردی باز آید و به عکس این چون بمیرند به صورت سبع باز آیند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

از دیگر اعتقادات این گروه، عدم آزار جانوران و گیاهان بود «تا بدان حد که میخی نشاید به زمین فرو کوفتن که زمین را از آن رنج رسد». آنان قائل به ممنوعیت چندهمسری و طلاق و خریدن بنده بودند و همچنین معتقد بودند که «پنج گناه است که هر که از اینها یکی بکند، هرگز از دوزخ رستگاری نیابد»: خون‌ریزی به ناحق، داشتن دو زن در یک زمان، وصلت کردن با مخالف و به جوارح و زبان مردم را آزردن (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۰). در گزارش همدانی برخلاف گفتهٔ پیشین او، تنها از چهار گناه سخن رفته است. همدانی معتقد است پیروان این فرقه، بازگشت به سرای دیگر و رستاخیز و رویدادهای پس از آن را در پرتو نظریهٔ خود درباره تناسخ تفسیر می‌کردند. این گروه بر این باور بودند که پادشاهان ایران

(فرس) امام بوده‌اند و امامت از آنان به محمد(ص) و علی(ع) و محمدبن حنفیه و ابراهیم بن محمد عباسی و ابومسلم و مطهر رسیده است (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). هنگامی که این عقاید از سوی پارسیان ابراز شد، اسماعیلیان برخی از این افراد از جمله ابوالعلاء و یوسف را دستگیر کردند و آنها را با شکنجه به اعتراف وا داشتند و در ۵۳۷ق آن دو را کشتند و قتل پیروان آنها هم تا یک سال ادامه یافت (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹؛ برای اطلاعات بیشتر در مورد ظهور و سرکوبی پارسیان همچنین (ر.ک: مادلونگ، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۱).

هویت و عقاید پارسیان

ماهیت و عقاید این گروه از اسماعیلیان چندان مورد توجه محققان تاریخ اسماعیلیه قرار نگرفته است و تنها معدودی از محققان به صورت کلی اشاراتی در این زمینه داشته‌اند. هاجسن می‌نویسد روشن نیست که این مردم به حقیقت یک فرقه خارجی بودند که حسن صباح برای به کیش نزاری درآوردن آنان کوشید، یا اینکه یک فرقه اسماعیلی بودند که از قبول پیشوایی حسن صباح در هنگام انشقاق از فاطمیان به خاطر نزار امتناع ورزیدند و خود یک فرقه ضد نزاری به وجود آوردند (هاجسن، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۴). مادلونگ نیز استفاده از عنوان اسماعیلیان ملحد در مورد پارسیان را با توجه به بنیادهای عقیدتی خاصی که به این گروه نسبت داده‌اند، درست نمی‌داند (مادلونگ، ۱۳۸۱: پانویشت ص ۲۹). او معتقد است کاربرد نام پارسی (پارسیان) از سوی فرقه مورد بحث، بازتاب دهنده وابستگی آنها به مذهب و سنت‌های ملی ایران بوده است. او احتمال قوی می‌دهد با توجه به اینکه پیروان این فرقه در آذربایجان زندگی می‌کردند و یا از آنجا برخاسته بودند، از باقیمانده‌گان پیروان خرمی بابک بوده‌اند. از دیدگاه او، توصیفی که از مذهب آنها شده، با بیشتر آگاهی‌هایی که درباره خرمیان در سایر مآخذ آمده، مطابقت دارد (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۳۱-۳۰).

پیش از بررسی منشأ هویتی و عقیدتی پارسیان، اشاره به سابقه دعوت اسماعیلیه در آذربایجان که محل ظهور و فعالیت این گروه بوده است، ضروری می‌نماید؛ زیرا فارغ از پیشینه هویتی و عقیدتی پارسیان، این گروه در این مقطع زمانی با دعوت اسماعیلیه مواجه شده و به آنها گرویده بودند. مطابق برخی نقل‌ها، دعوت اسماعیلی از قرن سوم هجری در آذربایجان رواج داشته است (ر.ک: حسین، [بی‌تا]: ۱۵۵؛ تامر، ۱۳۷۷: ۳۷). در اواخر همین قرن و در اوایل قرن چهارم هجری گزارش‌هایی مبنی بر رواج تشیع اسماعیلی در آذربایجان

تحت حاکمیت ساجیان^۱ وجود دارد (تامر، ۱۳۷۷: ۱۴۴). در اواخر این دوران، «ابوحاتم رازی» داعی معروف اسماعیلی نیز مدتی در آذربایجان به سر برده است (دفتری، ۱۳۷۶: ۱۹۵، ۱۴۳؛ شترن، ۱۳۴۵: ۴۲).

در ادامه این روند، حکومت اسماعیلی مسلک «آل مسافر» در قرن چهارم هجری آذربایجان را تحت سلطه خود درآورد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۸۶/۸-۳۸۷؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶۰/۶ به بعد؛ دفتری، ۱۳۷۶: ۱۵۴، ۱۹۵). آل مسافر پیرو گونه قرمطی مذهب اسماعیلی بودند و تحت حکومت آنان، مذهب اسماعیلیه قرمطی در آذربایجان تبلیغ می شد (شترن، ۱۳۴۵: ۵۸-۵۹؛ دفتری، ۱۳۷۶: ۱۹۵-۱۹۶). ابن حوقل نیز که از آذربایجان در حوالی سال ۳۴۴ ق. دیدار کرده، ضمن اشاره به عده زیاد اسماعیلیان در آذربایجان، می نویسد: «و کثیر من الباطنیة البقلیة فیهم» (ابن حوقل، ۱۹۳۸: ۳۴۹/۲). «بقلیه» نام طائفه ای از قرامطه است (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۱). بدین گونه ملاحظه می شود که دعوت اسماعیلیه از مدت ها پیش در آذربایجان وجود داشته و در این مقطع زمانی گروه موسوم به «پارتیان» را نیز جذب خود کرده بود.

با بررسی گزارش همدانی در جامع/تواریخ می توان گفت منشأ هویتی و عقیدتی پارتیان آذربایجان پیش از پیوستن به دعوت اسماعیلیه، به طور خاص از دو اندیشه تأثیر پذیرفته است. این دو تفکر را می توان ذیل عناوین «اندیشه های ایران باستانی» و گونه ای خاص از اندیشه های مذهبی که متأثر از «تشیع» بوده است، طبقه بندی کرد. البته باید خاطر نشان کرد که این گونه تفکرات شیعی، خارج از حیطه عقاید تشیع اسماعیلی (و حتی تشیع امامی و زیدی) قرار داشته و می توان آن را الهام یافته از «تشیع غالیانه» دانست. با این حال، اندیشه های ایران باستانی و تفکرات الهام یافته از تشیع غالیانه این گروه، در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم با دعوت تشیع اسماعیلیه نزاری مواجه شد و به آن اقبال نشان داد، اما امکان سازش کامل و دائمی با عقاید اسماعیلیان نزاری ایران در دوره الموت را نیافت؛ به گونه ای که در نهایت روابط این دو گروه به تضاد و رویارویی انجامید و از آنجایی که اسماعیلیان نزاری الموت دارای نیرو و توان بیشتری بودند، به سرکوبی آنان پرداختند؛ زیرا همان گونه که هاجسن اشاره کرده است، نزاریان با موقعیتی که از لحاظ قدرت به دست آورده بودند، به یک توافق داخلی بسیار

۱. بنی ساج حکمرانان آذربایجان از اواخر قرن سوم تا اوایل قرن چهارم هجری بودند.

کاملی احتیاج داشتند که به مذاق تمام کسانی که فریفته کیش آنها می شدند سازگار آید. آنان که خود را موافق می ساختند، پاداش عمل خود را می دیدند؛ زیرا در وضع موجود، قدرت، شرط اساسی زنده ماندن بود و هر گروهی که تنها می ماند، بدون شک نابود می شد (هاجسن، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۴).

اندیشه های ایران باستانی

اولین نکته ای که در بررسی ماهیت عقیدتی پارسیان آذربایجان نمود بیشتری دارد، حضور عناصری از تفکرات مربوط به ایران پیش از اسلام در مبانی فکری آنهاست. این امر بازتاب دهنده وابستگی پارسیان به سنت های ملی ایران به طور عام و برخی اندیشه های ایران باستانی به طور خاص است. در وهله اول نام این گروه یعنی «پارسیان» نشان دهنده این نکته است؛ زیرا آنان خود را «پارسیان» می خواندند (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). پارسیان جمع «پارسی» است. این واژه از «پارسیگ» پهلوی گرفته شده و به معنای اهل پارس (ایران) است (مکنزی، ۱۳۷۳: ذیل واژه).

نقل شده است که «حال تبراً و تولای ایشان (یعنی پارسیان) آن است که پادشاهان فرس (یعنی پادشاهان ایران باستان) ائمه اند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). این نقل اشاره ای صریح به میزان وابستگی و علاقه پارسیان به سنت های ملی ایرانی است.

نکته دیگری که نشانگر ارتباط پارسیان با اندیشه های ایران باستان است، اشاره های جامع/تواریخ به وابستگی فکری و عقیدتی آنان به برخی ادیان ایران پیش از اسلام نظیر مانویت و آیین مزدکی است. اشاره همدانی به اینکه «واضع مذهب ایشان مانوی بوده» و «به روزگار قباد، پدر نوشروان عادل، از زمره ایشان، مزدک آن دین ظاهر کرد» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۷)، از این جمله اند. همدانی می نویسد: «مقصود ما از این قصه (یعنی سرگذشت پارسیان) آن است که مانویان آن دین باز پوشیدند تا زمانی که مسلمانی ظاهر شد. مزدکیان تظاهر خود به مسلمانی و شیعی نسبت کردند و هم بر سر مذهب خویش می بودند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). درواقع، همدانی معتقد است پارسیان از باقیمانده گان مانویان و مزدکیان (که شاخه ای از مانویان محسوب می شوند) بودند که پس از ظهور اسلام، با تظاهر به اسلام شیعی، به حیات خود ادامه داده اند.

در این میان، دو نکته حائز توجه است. نکته اول تشابه اعتقادات پارسیان در این زمینه با

خرم‌دینانی است که نظیر پارسیان از آذربایجان برخاسته بودند و یا در آنجا زندگی می‌کردند. این نکته مورد اشارهٔ مادلونگ نیز قرار گرفته است. او معتقد است توصیفی که از پارسیان شده، با بیشتر آگاهی‌هایی که دربارهٔ خرم‌دینان در سایر مآخذ آمده، مطابقت دارد (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۳۰-۳۱).

خرم‌دینان فعالان جنبشی ایرانی در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری بودند. اطلاعات دربارهٔ باورها و عقاید خرم‌دینان - که جنبش آنان در دورهٔ بابک خرم‌دین بر ضد خلافت عباسی، به مدت بیش از بیست سال در آذربایجان و مناطق اطراف آن به اوج خود رسید - به درستی به روزگار بعدی منتقل نشده است. بابک خرم‌دین در ۲۰۰ق، در روزگار خلافت مأمون در آذربایجان سر به شورش برداشت و مهم‌ترین و نیرومندترین قیام خرم‌دینان را سامان داد. از مجموع نشانه‌ها چنین به نظر می‌رسد که جنبش خرمیه بیشتر ماهیت سیاسی داشته و سرچشمه‌های ظهور آن را باید در شرایط خاص اجتماعی و سیاست‌های خلافت در آن ناحیه جست‌وجو کرد (بهرامیان، [بی‌تا]: ۳۲۶/۲۲). «خرم‌دین» ترکیبی فارسی است (نظیر کلمهٔ پارسیان که واژه‌ای فارسی است) که پیروان این گروه بر خود نهاده بودند. بیشتر مؤلفان و محققان خرمیه را بسان پارسیان از بازماندگان پیروان مزدک و در شمار فرقه‌های مزدکی دانسته‌اند. نویسندهٔ *مجم‌التواریخ* اصل خرم‌دینان را به روشنی به مزدک رسانده است (*مجم‌التواریخ و القصص*، [بی‌تا]: ۳۵۴-۳۵۳؛ همچنین ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۵۱، ۲۶۸؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۲۵۶؛ Yarshater, 1983: 1004؛ بهرامیان، [بی‌تا]: ۳۲۸/۲۲).

می‌دانیم که برخی از شخصیت‌های محوری دو جماعت پارسیان و خرم‌دینان مشترک‌اند که مهم‌ترین آنها «ابومسلم خراسانی» است. همدانی در گزارش عقاید پارسیان و آنجا که با دیدهٔ انکار به عقاید آنان می‌نگرد، می‌نویسد: «و اما حال تبراً و تولّی ایشان (پارسیان) آن است که پادشاهان فرس ائمه‌اند و در عهد محمد و علی فراوان خون‌ها ریخته شده است و بعد مخالفت در غایت بوده، هر دو یکی است و راست‌گوی چون باشند. و به تقدیر آنکه محمد حنفیه پسر مولانا علی علیه السلام بود، با وجود حسن و حسین امام چگونه باشد. و لئن سلمنا که او امام بودی از او به ابراهیم بن محمد عباسی چگونه افتاد و از ابراهیم با ابومسلم محال‌تر و بعد از ابومسلم با مطهر افتاد» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). ابومسلم خراسانی همچنان که در میان پارسیان شخصیتی مورد احترام بود و منزلتی بالا داشت، در بین خرم‌دینان نیز شخصیتی محوری محسوب می‌شد. به نوشتهٔ مسعودی، وقتی خبر کشته شدن ابومسلم به خراسان

رسید، خرم‌دینان برآشفتنند. اینان گروهی بودند که «مسلمیه» نام داشتند و قائل به امامت ابومسلم بودند (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲/۲۹۷). اشعری قمی نیز می‌نویسد: فرقه خرمیه منشأ فرقه ابومسلمیه است (اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

علاوه بر این موارد، در قیام بابک خرم‌دین نیز می‌توان دل‌بستگی خرمیان به ارزش‌های ایران پیش از اسلام را مشاهده کرد؛ امری که نزد پارسیان نیز دیده می‌شود و در جامع‌التواریخ به روشنی به آن اشاره شده است. درواقع، شورش بابک خرم‌دین مظهر یکی از تندترین اعتقادات شعوبی بود. بابک و پیروان او دشمن سرسخت اعراب بودند و در میان آنها کینه‌توزی و آرای ضد عربی وجود داشت (صدیقی، ۱۳۷۲: ۳۱۶). نکته دیگری که در رابطه با مشترکات پارسیان آذربایجان و خرم‌دینان نباید از نظر دور داشت، این است که در برخی گزارش‌ها به ارتباط‌های میان این دو گروه و برخی جریان‌های شیعی اشاره شده است. صرف نظر از اینکه در برخی مآخذ کوشیده‌اند به‌طور کلی میان جنبش‌های باطنی و خرمیه ارتباط برقرار کنند (ر.ک: نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱۲؛ بهرامیان، [بی‌تا]: ۳۲۹/۲۲). آنچه در این مورد جلب توجه می‌نماید، ربطی است که میان خرمیان و پارسیان با برخی گروه‌های غالی شیعه دیده شده است. نوبختی درباره خرم‌دینان گفته است گرافه گویی (غلو) با آنان آغاز شده است. او همچنین به ارتباط میان خرم‌دینان و کیسانیه اشاره کرده است (نوبختی، ۱۳۸۶: ۳۷). بعدها فضل‌الله بن روزبهان خنجی (متوفای ۹۲۷ق) نیز بیان کرده است که در نیمه دوم سده نهم، خلقی بی‌شمار از روم و طالش و سیاه‌کوه در مذهب اباحه بودند و قواعد شریعت خرم‌دینان بابکی را داشتند (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۷). اینان درواقع همان قزلباشان صفوی بودند که در این زمان به تشیع از گونه غالی آن گرویده بودند.^۱ در مورد پارسیان آذربایجان نیز مدارکی از رواج برخی اندیشه‌های غالیانه شیعی در میان آنها وجود دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

نشانه‌های تشیع غالیانه در میان پارسیان

در مبانی عقیدتی پارسیان آذربایجان که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم به‌طور رسمی

۱ طی نیمه آخر قرن نهم، رهبر صفویه در تبلیغات این طریقت صرفاً نماینده امام غایب نبود، بلکه خود امام غایب بود و حتی رهبر صفویه را تا آنجا می‌رساندند که ادعا می‌کردند خداوند در او حلول کرده است. به نظر سیوری، ریشه این گونه عقاید غالیانه به قرن هفتم برمی‌گردد که انواع بسیاری از فرق افراطی شیعی در آناتولی و غرب ایران رشد کردند (ر.ک: سیوری، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). گولپینارلی نیز فرقه «قزلباش» را «وابسته به یکی از طریقت‌های غلات منسوب به مذهب تشیع» معرفی می‌کند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۶۹).

به تشیع اسماعیلی گرویده بودند، نشانه‌های روشنی از برخی اندیشه‌های غالیان شیعی دیده می‌شود. واژه «غلو» به معنی زیاده‌انگاری است و هنگامی که این واژه در مباحث فرقه‌شناختی مطرح می‌شود، به زیاده‌انگاری نسبت به افراد نظر دارد. در کاربرد اصطلاحی، مقصود از «غالیان» آن کسانی‌اند که درباره‌ی امامان خود از اندازه فراتر رفتند و آنان را از حدود آفریدگانی الهی فراتر بردند و درباره‌ی آنان به احکامی که ویژه خداست گراییدند (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۲۳۱/۱؛ ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۳۷۹/۱-۳۸۰؛ برای اطلاع بیشتر در مورد واژه «غلو» در لغت و اصطلاح ر.ک: صابری، ۱۳۸۴: ۲/۲۵۹-۲۶۰).

در منابع فرقه‌شناختی غیرشیعی، گرایش عمومی به قلمداد کردن غالیان و پدیده غلو به عنوان یکی از لوازم یا پیامدهای رویکرد شیعی وجود دارد؛ زیرا بیشترین بروز و ظهور غلو و غالیان در میان شیعیان بوده و در گذر تاریخ غلو بیشتر نسبت به امام علی(ع) و دیگر ائمه شیعی رخ داده است. با این حال نباید از این نکته غافل بود که جریان غلو همواره از سوی جریان‌های معتدل شیعی طرد شده و خارج از حوزه تشیع و حتی اسلام دانسته شده است. غالیان در ضایع کردن چهره تشیع نقشی اساسی داشته‌اند و به همین دلیل امامان شیعه(ع) به صراحت با جریان انحرافی غلو مخالفت کردند و عقاید درست و حد و مرز اعتقادات صحیح دینی خویش را آشکار ساختند. اطلاعات تفصیلی درباره غالیان و عقاید آنان در کتب *فرق الشیعه و المقالات و الفرق* آمده است (ر.ک: نوبختی، ۱۳۸۶: ۳۷ به بعد؛ اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۹۳ به بعد).

در باره بروز و ظهور نشانه‌های تشیع غالیانه در بین پارسیان آذربایجان، اشاره به چند نکته ضروری است. نکته اول اینکه در بین ائمه مورد قبول این گروه، نام «محمدبن حنفیه»^۱ دیده می‌شود (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). محمدبن علی بن ابیطالب مشهور به محمدبن حنفیه پیشوای معنوی «کیسانیه» بود. کیسانیه فرقه‌ای از شیعیان بودند که بعد از امام علی(ع) به امامت محمدبن حنفیه قائل بودند؛ زیرا او در جنگ جمل با وجود حضور امام حسن(ع) و امام حسین(ع)، پرچمدار پدرش علی(ع) بود (اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۹؛ نوبختی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶). مهدویت، حلول و تناسخ و باطنی‌گرایی از جمله اندیشه‌های نسبت داده شده به کیسانیه است (ر.ک: اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۹؛ نوبختی، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۶). نکته مهم اینکه

۱ محمدبن حنفیه از مادری به نام خوله از خاندان بنی حنفیه زاده شد و به همین سبب به ابن حنفیه شهرت یافت.

از زوایه تکامل و تحول عقیدتی، گویا غالیان نخستین کسانی بوده‌اند که به غیبت و رجعت محمدبن حنفیه گراییده بودند. چنان که مدرسی طباطبایی می‌نویسد همین «اعتقاد در میاد سواد اعظم مسلمانان با نام غلو شناخته شده و هواداران آن به عنوان غلات خوانده می‌شدند و این، مفهوم نخستین آن کلمه بود» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۶۰). بنابراین می‌توان گفت از این جهت پارسیان آذربایجان به شدت تحت تأثیر جریان غلو قرار داشته‌اند.

سلمان فارسی نیز در اندیشه‌های پارسیان جایگاه والایی داشته است. براساس گزارش جامع‌التواریخ پارسیان معتقد بودند: «محمد و علی و سلمان هر سه اله‌اند. وقتی در یک شخص ظهور کنند و گاهی به دو، و گاهی به سه» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). می‌دانیم که سلمان فارسی در بین برخی از غالیان شیعه جایگاه برجسته‌ای داشته است. اشعری قمی نقل می‌کند: «فرقه‌ای از گرافه‌گویان (غالیان) در ظاهر دعوت تشیع را پذیرفتند و در باطن به دین مجوس (که در فرهنگ اسلامی به دین زردشتی و شعبات آن گفته شده است) باقی ماندند. گفتند سلمان پروردگار است و محمد(ص) از طرف او دین تشریع کرده و مردم را به آن دعوت نموده است. سلمان همیشه خود را برای پیروان ادیان ظاهر می‌کرده است. این گروه در همه مسائل و عقاید از راه مذهب مجوس رفتند» (اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۱۳۰؛ همچنین ۱۲۳، ۱۲۷). این نکته نیز می‌تواند نشانگر تأثیرپذیری و چه بسا ارتباط پارسیان با گروه‌های غالی شیعه تلقی شود.

علاوه بر نکات گفته شده که نشانگر وجود اندیشه‌های تشیع غالیانه در بین پارسیان آذربایجان است، می‌دانیم که تفکر غالیان در چند مشخصه عمده رخ می‌نماید که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اندیشه حلول و تجسم، تناسخ و گرایش به الحاد و اباحی‌گری. نشانه‌هایی از بروز و ظهور تمامی این مشخصه‌ها در میان پارسیان نیز دیده می‌شود. «اندیشه حلول و تجسم» بدین معنی است که غالیان به فراخور اعتقاداتشان، برخی از امامان را خدا خواندند و به حلول روح الهی و مجسم شدن این روح در آنها عقیده یافتند (صابری، ۱۳۸۴: ۲/۲۷۰). پارسیان معتقد بوده‌اند: «محمد و علی و سلمان هر سه اله‌اند» و اینکه هر کس «ابوالعلاء و یوسف را خدای داند از روی [تناسخ] به صورت مردی بازآید و به عکس این چون بمیرند به صورت سبع بازآیند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

مقصود از اندیشه «تناسخ» آن است که روح از بدن انسانی به بدن انسان دیگر منتقل می‌شود و آنکه به ظاهر او را مرده پنداشته‌ایم نمی‌میرد، بلکه روح او در انسانی دیگر حلول

می‌کند. این اندیشه که آن را یکی از اصول مشترک میان همه فرق‌های غالیان می‌دانند (صابری، ۱۳۸۴: ۲/۲۷۱)، در بین پارسیان آذربایجان نیز به وضوح قابل مشاهده است. همدانی معتقد است پیروان این فرقه بازگشت به سرای دیگر و رستخیز و رویدادهای پس از آن را در پرتو نظریه خود درباره تناسخ تفسیر می‌کردند: «و در حال بعث و نشر و مبدأ و معاد تناسخ گویند». این گروه معتقد بودند پادشاهان ایران (فرس) امام بوده‌اند و امامت از آنان به محمد(ص) و علی(ع) و محمد بن حنفیه و ابراهیم بن محمد عباسی و ابومسلم و مطهر رسیده است (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

گرایش به «الحاد و اباحی‌گری» از دیگر صفاتی است که برخی منابع فرقه‌شناختی سنی در برخی موارد به گروه‌هایی از غالیان نسبت می‌دهند (صابری، ۱۳۸۴: ۲/۲۷۲). این مشخصه نیز براساس گزارش جامع‌التواریخ در بین پارسیان رایج بوده است. همدانی می‌نویسد این اعتقاد در میان پارسیان وجود داشت که «ناموس شریعت» برای اهل ظاهر است و حلال و حرامی وجود ندارد «پس ترک اقامت نماز و روزه باید کردن». همچنین براساس این گزارش، پارسیان معتقد بودند: «زنان خود آب خانه‌ای‌اند که هر تشنه‌ای باز خورد و مهر و عقد چه باشد و دختران بر پدر و برادر حلال‌اند». بدین گونه گویا پارسیان بسیاری از محرمات را حلال محسوب می‌داشتند و معتقد بودند: «دوزخ و بهشت اینجاست، دیگر نیست» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

نکته‌ای که نباید در رابطه با بروز و ظهور اندیشه‌های غالیانه در میان پارسیان آذربایجان مورد غفلت قرار گیرد این است که مطابق گزارش برخی از منابع فرقه‌شناختی، در قرن ششم هجری گروه‌هایی از غلات شیعه در آذربایجان زندگی می‌کردند. اهمیت این نکته از آن روست که همچنان که می‌توان بروز اندیشه‌های ایران باستانی در میان پارسیان را به خرم‌دینان - که آذربایجان از مناطق اصلی حضور آنان بود - نسبت داد و حتی بر مبنای آن، پارسیان را از باقیمانده‌گان پیروان خرم‌دینان محسوب کرد، می‌توان بروز و ظهور اندیشه‌های غالیانه در میان پارسیان را نیز نشأت گرفته از گروه‌های غالی شیعه دانست که در این مقطع زمانی در آذربایجان زندگی می‌کردند و چه‌بسا بتوان احتمال وابستگی پارسیان به این گروه‌ها را نیز مطرح کرد؛ هرچند که به سبب ابهامات موجود در این گزارش‌ها که در ادامه از کتب ملل و نحل شهرستانی و تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام نقل خواهند شد، نمی‌توان با قاطعیت به این امر قائل شد. شهرستانی در کتاب ملل و نحل (تألیف ۵۲۱ق) می‌نویسد: غالیان

شیعه در آذربایجان لقب «دقلیه» داشته‌اند (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۱/۲۳۱-۲۳۲). با این حال، او به‌طور دقیق مشخص نمی‌کند که غالیان آذربایجان به کدام یک از گروه‌های یازده‌گانه‌ای که او به عنوان زیرشاخه‌های غلات ذکر کرده است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۷۳: ۱/۲۳۲-۲۵۳)، مربوط می‌شوند.

در کتاب تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام نیز اشاراتی به غالیان شیعه در آذربایجان شده است. تبصرة العوام کتابی به فارسی دربارهٔ ادیان و مذاهب و متعلق به اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم است که الگوی دینی ایران عصر سلجوقی را با تفصیل بیشتری به ما نشان می‌دهد (بویل و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۷۲/۵). در این اثر نیز از گروهی با عنوان «قولیه» یاد شده است که گویا از غلات شیعه بوده‌اند (ر.ک: ابن‌داعی حسنی رازی، ۱۳۱۳: ۱۸۰). محققان معاصر در بیان ماهیت دقیق این گروه، نظرات متفاوتی ابراز داشته‌اند. برخی «قولیه» را نام شیعه عباسیه^۱ در آذربایجان دانسته‌اند؛ بعضی نیز احتمال داده‌اند که با توجه به دیگر اسامی ذکر شده در تبصرة العوام، می‌توان گفت قولیه نام دیگر خرمیه و باطنیه بوده که گاه بر اسماعیلیان اطلاق می‌شده است و در صورت توسعه، می‌توان آن را نام عموم شیعیان دانست (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۰: ۲/پانوشت ص ۱۰۹۹). عباس اقبال نیز در کتاب خاندان نوبختی، «قولیه» را از القاب غلات در آذربایجان -به‌طور عام- دانسته است (اقبال آشتیانی، [بی‌تا]: ۲۶۱).

فارغ از گزارش‌های منابع فرقه‌شناختی در مورد ماهیت دقیق این گروه از شیعیان، آنچه مهم است اینکه در همان دورانی که پارسیان در آذربایجان زندگی می‌کردند، گروه‌های غالی نیز در این منطقه حضور داشته‌اند. با توجه به مشابهت برخی از عقاید پارسیان با این گونه از اندیشه‌های غالیان، نباید احتمال تأثیرگذاری این گروه‌های غالی بر پارسیان آذربایجان و چه‌بسا ارتباط آنان را از نظر دور داشت.

گفتنی است که برخی از نویسندگان خواسته‌اند بین غالیان و اندیشه‌های ایرانی -دو جنبه‌ای که هر دو در اندیشه‌های پارسیان دیده می‌شود- پیوند برقرار کنند. الدوری می‌نویسد: در اواخر دورهٔ اموی تلاش‌های غالیان فزونی گرفته و آنان به میراث مجوسی تمسک کرده‌اند (الدوری، ۱۹۶۲: ۳۵). فیاض نیز بدین نکته اشاره کرده است (فیاض، ۱۴۰۶: ۸۸). در

۱ «شیعه عباسی» شیعیان طرفدار امامت و خلافت اولاد عباس بن عبدالمطلب می‌باشند. شیعیان عباسی نسبت نزدیکی با کیسانیان داشتند؛ زیرا برخی از آنان معتقد بودند امامت از طریق محمد بن حنفیه به عباسیان رسیده است (ر.ک: اشعری قمی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۶؛ نوبختی، ۱۳۸۶: ۴۶-۵۱).

تاریخ ایران کمبریج آمده است: وقتی در کتاب فضائح الروافض آمده است که شیعیان، زرتشتیانی در زی و ظاهر مسلمانی هستند، اتهام کهنه‌ای را تکرار می‌کند که سرمنشأ برخی از دعاوی بی‌پایه امروزی درباره شباهت میان تشیع و آیین زرتشت است (بویل و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۷۳/۵-۲۷۴). می‌توان گفت التقاط اندیشه‌های ایرانی (از گونه باستانی آن) با برخی اندیشه‌های غالبان شیعه که نزد گروه‌هایی نظیر پارسیان آذربایجان به وضوح قابل مشاهده است، سبب این گونه نظرات شده است (جهت اطلاعات بیشتر در این زمینه و نقد این گونه نظرات، ر.ک. به: جعفریان، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۴۶).

سرانجام پارسیان

براساس گزارش جامع‌التواریخ هنگامی که اختلافات عقیدتی میان اسماعیلیان نزاری الموت و پارسیان آذربایجان که به کیش نزاری گرویدند علنی شد، نزاریان الموت «چند کس را بگرفتند تا به چوب و شکنجه اقرار کردند. ابوالعلاء و یوسف را بگرفتند، روز شنبه نهم ماه ربیع‌الآخر سنه سبع و ثلاثین و خمس مائه (۵۳۷ق)، نعوذ بالله من الحور بعد الکور، تا اقرار کردند و توبت و ندامت و انابت نمودند، مفید نبود. هر دو را بکشتند و بسوزانیدند و تا یک سال اتباع و اشیاع ایشان را می‌کشتند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). درواقع، از هنگامی که پارسیان در دوران حسن صباح به‌طور رسمی به کیش اسماعیلی گرویدند تا این زمان که دوران زعامت محمدبن بزرگ امید (۵۵۷-۵۳۲ق) بود، آنان توانستند در ذیل حکومت نزاریان الموت به حیات خود ادامه دهند تا اینکه در این دوران با سرکوبی شدید نزاریان مواجه شدند؛ به گونه‌ای که براساس نقل همدانی، پس از قتل رهبرانشان ابوالعلاء و یوسف در ۵۳۷ق، قتل پیروان آنها نیز تا یک سال ادامه یافت که این امر می‌تواند نشانگر تعداد زیاد پارسیان و طرفداران آنان باشد. از آن پس در منابع تاریخی و فرقه‌شناختی نامی از «پارسیان» به میان نیامد و نمی‌توان ذیل عنوان خاص «پارسیان» گزارشی از حیات آنان را در منابع مختلف یافت. با این حال، نمی‌توان این امر را به معنای نابودی کامل این گروه تلقی کرد؛ زیرا روایت‌هایی وجود دارند که هرچند به‌طور مستقیم از «پارسیان» نام نمی‌برند، اما به احتمال بسیار مربوط به ادامه حیات و فعالیت پارسیان در شکل و قالبی دیگر می‌باشند.

نخستین نکته‌ای که در این راستا جالب توجه می‌نماید، شباهت برخی اندیشه‌های اسماعیلیان الموت در زمان «دور قیامت»، در چند دهه بعد از سرکوبی پارسیان، با برخی از

افکار پارسیان آذربایجان است. می‌دانیم که با ایجاد دور قیامت در الموت توسط امام اسماعیلی حسن بن محمد (۵۶۱-۵۶۰ق)، شریعت به کلی کنار گذاشته شد که به‌ویژه این جنبه، شباهت بسیاری با اندیشه‌های پارسیان آذربایجان دارد. گفته شده است که حسن بن محمد بر اساس نظریه «برپایی قیامت»، قائل به اباحی‌گری مطلق شد و به کلی شریعت را کنار گذاشت (برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: جوینی، ۱۳۸۵: ۲۳۷/۳-۲۳۹؛ همدانی، ۱۳۸۷: ۱۶۱-۱۶۵؛ مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۲۲-۵۲۳؛ لوئیس، ۱۳۶۲: ۲۳۲-۲۳۵؛ دفتری، ۱۳۷۶: ۴۴۱-۴۴۶). جوینی می‌نویسد: «حسن جایها گفته است چه به تعریض و چه به تصریح که همچنان که در دور شریعت اگر کسی طاعت و عبادت نکند و حکم قیامت به کار دارد که طاعت و عبادت روحانی پندارد، او را به نکال و سیاست مأخوذ دارند و سنگسار کنند. اگر کسی در دور قیامت، حکم شریعت به کار دارد و بر عبادات و رسوم جسمانی مواظبت نماید، نکال و قتل و رجم و تعذیب بر او واجب‌تر باشد». (جوینی، ۱۳۸۵: ۲۳۸/۳). همچنان که پیشتر اشاره شد، پارسیان نیز بعد از مدتی بر این امر قائل شدند که «ناموس شریعت برای ظاهریان است» و بدین سبب «بر جمله، تمامت محرمات را حلال داشتند» و روزه و نماز را نیز ترک گفتند و بدین‌گونه انجام تکالیف شرعی را فرو گذاشتند (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

دومین گزارش قابل تأمل در این زمینه، روایتی است که حمدالله مستوفی نویسنده نزهة القلوب نقل کرده است. او ذیل عنوان منطقه «رودبار»، ضمن اینکه آگاهی‌هایی درباره برخی قلاع اسماعیلیه در این منطقه ارائه می‌دهد، به نکته‌ای مهم نیز اشاره می‌کند. او که غالباً به مذهب مردمان مناطقی که به شرح آنها پرداخته است، اشاره‌هایی دارد، در مورد مذهب مردمان رودبار می‌نویسد: ساکنان رودبار پیرو مذهب باطنیان (اسماعیلیان) بودند، بخشی از آنان را «مراغیان» می‌خواندند که به مزدکیان منسوبند؛ حال آنکه ساکنان آن دیار خود را مسلمان می‌شمارند (مستوفی، [بی‌تا]: ۶۶-۶۷؛ همچنین ر.ک: یارشاطر، ۱۳۶۲: ۱۹). گفته شده است که مراغیان رودبار، اخلاف مهاجرانی از پیروان بابک خرم‌دین بودند که از مراغه به رودبار الموت نقل مکان کرده بودند (Bausani, 1968: 5/549؛ همچنین ر.ک. به: یارشاطر، ۱۳۶۲: ۲۰-۱۹؛ ستوده، ۱۳۸۵: ۴۶۰؛ عسگری، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۴۰۱). بنابراین می‌توان احتمال داد که شاید مراغیان از مردمان مراغه بوده‌اند. در گزارش‌های مربوط به «مراغیان» چند کلیدواژه مهم وجود دارد که بر مبنای آنها از گروهی از مردم «آذربایجان» (به‌طور خاص مراغه) سخن گفته شده است که از «مزدکیان» و «پیروان بابک خرمی» بودند

و با مذهب اسماعیلیه نیز ارتباطاتی داشته‌اند و به رودبار که از مراکز اصلی اسماعیلیان نزاری بوده است، مهاجرت کرده‌اند. با کنار هم گذاشتن این کلیدواژه‌ها می‌توان این نظر را مطرح کرد که به احتمال بسیار «مراغیان» مهاجر به الموت، همان «پارسیان» بودند که بعد از سرکوبی توسط نزاریان الموت در ۵۳۷ق و سال بعد از آن، به اجبار یا به اختیار خود به رودبار مهاجرت کرده‌اند.

در بارهٔ سرنوشت گروه‌هایی نظیر پارسیان در دوران بعد از ایلخانان می‌توان گفت از سدهٔ نهم به بعد بازماندگان گروه‌هایی نظیر آنان با قزلباشان درهم آمیخته‌اند. گزارش خنجی در قرن نهم از اینکه مردمانی بسیار از طالش و سیاه‌کوه در مذهب اباحه بودند و قواعد شریعت خرم‌دینان بابکی را داشتند، مبتنی بر همین واقعیت است. خنجی در توصیف طرفداران شیخ حیدر صفوی (مقتول در ۸۹۳ق) و افکار آنها عباراتی دارد که قابل تأمل است: «خلقی بسیار از مردم روم و طالش و سیاه‌کوه در موکبش مجتمع گشته، گویند همگان او را معبود خویش می‌دانستند و از وظایف نماز و عبادات اعراض کرده، جنابش را قبله و مسجود خود می‌شناختند. شیخ هم دین اباحت را برای ایشان ترویج داده، قواعد شریعت خرمیان بابکی در میانشان نهاده. از غایت مکاری در سر کلاهی صوفیانه و در بر خرقه‌ای درویشانه و جوشنها در خانه ساخته و تیغها برای جنگ پرداخته» (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۷). همچنین اشارهٔ برخی منابع به این نکته که قزلباش‌ها منسوب به مزدک و همچنین بابک خرمی بودند و از این رو به «مزدکیه» و «بابکیه» نیز معروف بودند، می‌تواند در این راستا تحلیل شود (ر.ک: ابن‌الحسن الدیلمی، ۱۹۳۸: ۲۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۶۹-۱۷۰)؛ زیرا کاربرد عناوینی نظیر مزدکیه یا بابکیه در این دوران که آنان دیگر حضور فرقه‌ای به معنای خاص آن نداشتند، می‌تواند معطوف به گروه‌هایی نظیر بازماندگان پارسیان باشد که از دیرباز در آذربایجان به این گونه عناوین منسوب بوده‌اند. علاوه بر آن، در عقاید قزلباشان نیز مواردی نظیر حلول و خدا شمردن امام علی (ع)، تأویل احکام عبادی، حرمت طلاق و غیره وجود دارد که شباهت بسیاری به عقاید نسبت داده شده به پارسیان - که پیشتر به آنها اشاره شد - دارد (جهت اطلاع از تاریخ و عقاید قزلباشان، ر.ک. به: گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۷۴-۱۷۵؛ Üzümlü, 2002: 25/ 546). نکتهٔ جالب توجه اینکه برخی منابع در توصیف بعضی از پیروان صفویان در قرن نهم از تعبیر «سبعیه» (که یادآور اسماعیلیه است) استفاده کرده و از این امر یاد کرده‌اند که آنان کلاه مخروطی هفت ترک سرخ‌رنگ بر سر می‌کردند و به گونه‌ای از حلول و عقاید غالیانه

معتقد بوده‌اند. این گروه معتقد بوده‌اند که روزه و نماز و حج و زکات واجب نیست (ر.ک. به: اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۳۶-۳۷). با توجه به شباهت‌های موجود بین عقاید این گروه و افکار پارسیان آذربایجان -به‌ویژه نام آنان که سبیه بوده و یادآور اندیشه‌های اسماعیلیه است که پارسیان مدتی به آن گرویده بودند- می‌توان از این امر نیز به عنوان شاهی بر درآمیختگی احتمالی باقیمانده‌گان پارسیان با قزلباشان یاد کرد.

نتیجه‌گیری

پارسیان گروهی از مردم آذربایجان بودند که نسبت به میراث ملی ایران دلبستگی داشتند و وابستگی فکری و عاطفی خویش نسبت به برخی از جنبه‌های میراث فکری ایران پیش از اسلام را حفظ کرده بودند؛ به همین دلیل نسبت به سیطره اعراب و دستگاه خلافت آنان بر ایران نظر منفی داشتند و نسبت به جریان‌های مخالف آنان همدلی نشان می‌دادند. آنان در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم قمری به خرم‌دینان -که از بزرگ‌ترین جنبش‌های ایرانی مخالف سیطره اعراب بر ایران بودند- پیوستند و چه‌بسا از گروه‌های تشکیل دهنده این جنبش نیز بوده‌اند؛ به‌ویژه آنکه آذربایجان از مهم‌ترین مراکز فعالیت خرم‌دینان در ایران بوده است. از سوی دیگر، به سبب تضاد بین شیعیان و دستگاه خلافت، پارسیان با برخی از گروه‌های منسوب به تشیع، به‌ویژه غالیان شیعه نیز ارتباطاتی داشتند و برخی از افکار و عقاید آنان را اخذ کردند. در اواخر قرن پنجم قمری، اسماعیلیان نزاری که از سرسخت‌ترین دشمنان دستگاه خلافت عباسی بودند، موفق شدند دولت اسماعیلیه نزاری را در ایران تشکیل دهند. در این زمان، پارسیان که مطابق سنت جاری خود، نسبت به جریان‌های مخالف خلافت همدلی نشان می‌دادند، به نزاریان پیوستند و به‌طور رسمی به کیش اسماعیلیه نزاری درآمدند، اما به سبب برخی اختلافات عقیدتی و همچنین رقابت‌های داخلی، روابط نزاریان و پارسیان به درگیری و تنش انجامید. در این زمان، نزاریان که نیازمند وحدت داخلی کامل برای مواجهه با فشارهای شدید بیرونی بودند و بدین جهت چاره‌ای جز سرکوبی جریان‌های ناسازگار داخلی نداشتند، پارسیان را به‌طور کامل سرکوب و رهبران آنها را نیز حذف کردند. به نظر می‌رسد نزاریان الموت پس از سرکوبی پارسیان آذربایجان، برای کنترل و نظارت بیشتر، آنان را به منطقه اصلی نفوذ خود در حومه الموت منتقل کرده بودند. از این پس نامی از گروه خاص «پارسیان» در منابع به چشم نمی‌خورد. البته نباید این امر را به معنای نابودی کامل این

گروه تفسیر کرد؛ زیرا برخی از افکار و عقاید آنان نظیر انکار شریعت، در اوایل نیمه دوم قرن ششم در میان نزاریان الموت فرصتی برای ظهور یافت. همچنین می‌توان گفت بازماندگان پارسیان و برخی افکار و عقاید آنان در دوران بعد از حمله مغولان در جنبش صفویان، به‌ویژه در میان قزلباشان فرصتی برای بروز و ظهور یافته است.

منابع و مآخذ

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م)، *الکامل فی التاریخ*، ۱۳ ج، بیروت: دار صادر.
- ابن حوقل، محمد (۱۹۳۸م)، *صورة الارض*، ۲ ج، بیروت: دار صادر، افست لیدن.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۶۳)، *العبر: تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ۶ ج، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ---- (۱۳۷۵)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ ج، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن داعی حسنی رازی، سید مرتضی (۱۳۱۳)، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*، تصحیح عباس اقبال، تهران: مطبعة مجلس.
- اسپناقچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹)، *اتقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، به کوشش رسول جعفریان، قم: دلیل.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۸۷)، *المقالات و الفرق (تاریخ عقاید و مذاهب شیعه)*، تصحیح متن عربی و تعلیقات محمد جواد مشکور، ترجمه یوسف فضایی، تهران: آشیانه کتاب.
- اقبال آشتیانی، عباس [بی تا]، *خاندان نویختی*، [بی جا]: [بی نا].
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: [بی نا].
- بویل، جان اندرو و دیگران (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران کیمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر.
- بهرامیان، علی [بی تا]، «خرم دینان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تامر، عارف (۱۳۷۷)، *اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ*، ترجمه حمیرا زمردی، تهران: جامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفویه*، تهران: علم.
- جوینی، عظاملک بن محمد (۱۳۸۵)، *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، ج ۳، تهران: دنیای کتاب.
- حسین، کامل [بی تا]، *طائفة الاسماعیلیه*، [بی جا]: [بی نا].
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۰)، *فرهنگ جامع فرق اسلامی*، ۲ ج، تهران: اطلاعات.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تهران: میراث مکتوب.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

- الدورى، عبدالعزيز (۱۹۶۲م)، *الجنود التاريخية للشعوبية*، بيروت: [بی‌نا].
- دیلمی، محمد بن الحسن (۱۹۳۸)، *قواعد عقاید آل محمد*، استانبول: نشر توسط ر. استورث مان.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- ستوده، منوچهر (۱۳۸۵)، *نامه ایلات و عشایر و طوایف*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- سیوری، راجر مروین (۱۳۸۷)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامییز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- شترن، س. م. (۱۳۴۵)، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غرب ایران و خراسان و ماوراءالنهر»، ترجمه فریدون بدره‌ای، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۵۳، صص ۲۳-۶۹.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۷۳)، *توضیح الملل*، ترجمه کتاب الملل و النحل شهرستانی، تحریر نو مصطفی خالقداد هاشمی، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- صابری، حسین (۱۳۸۴)، *تاریخ فرق اسلامی*، ج ۲، تهران: سمت.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۲)، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، تهران: پازنگ.
- عسگری، نصرالله (۱۳۸۰)، «فرهنگ مراغیان ساکن در رودبار الموت»، *فصلنامه تحقیقات جغرافیایی*، ش ۲، صص ۱۰۸-۱۱۸.
- فیاض، عبدالله (۱۴۰۶)، *تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعه*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- گولینارلی، عبدالباقی (پاییز ۱۳۶۶)، «قزلباش»، ترجمه وهاب ولی، *فرهنگ*، ش ۱، صص ۱۶۹-۱۸۴.
- لوئیس، برنارد (۱۳۶۲)، *اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- مجهول المؤلف [بی‌تا]، *مجموع التواریخ و القصص*، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۹)، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- ---- [بی‌تا]، *نزهة القلوب*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: طهوری.
- مسعودی، علی بن الحسین (۱۳۷۴)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ج ۶، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: توس.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *البدء و التاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مکنزی، دن. (۱۳۷۳)، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: [بی‌نا].
- نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۴۷)، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶)، *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.

- هاجسن، مارشال گودوین سیمز (۱۳۸۷)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۸۷)، *جامع التواریخ (اسماعیلیان)*، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.
- یارشاطر، احسان (۱۳۶۲)، «کیش مزدکی»، *ایران‌نامه*، ش ۵، صص ۶-۴۲.

- Bausani, Alessandro (1968), *Religion under the Mongols*, vol.5, ed.J.A. Boyle, Cambridge.
- Üzümlü, İlyas (2002), «KIZILBAŞ», *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, cilt.25, sayfa, 546-557.
- Yarshater, E. (1983), *Mazdakism, The Cambridge History of Iran*, Cambridge: Cambridge university Press.

بررسی تغییرات مذهبی رساله‌های تعبیر خواب از دوره تیموری به عصر صفوی و قاجار

زینب عیوضی^۱

علیرضا ملایی توانی^۲

چکیده: در سده نهم هم‌زمان با حکومت تیموریان، باورهای شیعی در اعتقادات عامیانه رخنه یافت. رسمی شدن مذهب تشیع در سال‌های ابتدایی حکومت صفویه، این روند را تسریع کرد. تغییرات مذهبی سده‌های میانه و پس از آن، الگوهای اعتقادی جامعه ایرانی را متأثر ساخت. مسئله رؤیا و تعبیر خواب که از سده‌های نخستین هجری در میان مسلمانان تحت تأثیر آیات قرآن، احادیث و همچنین نفوذ میراث تمدنی ایرانی و عبری بسیار مورد توجه بود، به عنوان یکی از نمودهای فرهنگی جامعه، تجلیگاه باورها و اعتقادات مذهبی شد. برخی داده‌های تاریخی مؤید ورود مضامین فرهنگ شیعی به رؤیاهای نخبگان و همچنین عامه مردم می‌باشند. این تغییرات، کنش خواب‌گزاران و مؤلفان رساله‌های تعبیر خواب را تحت تأثیر قرار داد و در دو قسمت «دییاجه» و «متن رساله‌های تعبیر خواب» به شکل ورود نمادهای شیعی جلوه گر شده است.

واژه‌های کلیدی: رساله‌های تعبیر خواب، رؤیا، تیموری، صفوی، قاجار

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)
eyvazi.zeynab@yahoo.com

۲ دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
mollaiynet@yahoo.com تاریخ تأیید: ۹۸/۰۲/۱۴ تاریخ دریافت: ۹۷/۰۶/۲۶

Analyzing the Reflection of Religious Changes in Iranian Society on Dream Interpretation Books from Timurid to Safavid and Qajar Era

Zeynab Eyvazi¹

Alireza Mollaiy Tavani²

Abstract: The Shiite beliefs penetrated the people's thoughts in the ninth century during the Timurid era. The formalization of the Shi'a religion has accelerated this trend in the early years of Safavid era. The religious changes of the middle ages and later, influenced the creation of the belief patterns of society. Dream and interpretation were manifestations of religious beliefs as one of the cultural representation of a society that flourished among Muslims and were influenced by Quranic verses, hadiths, as well as Iranian and Hebrew civilization heritage. Some historical data confirm the entry of the themes of Shiite culture into interpretation of dreams of the elites and the public. These changes influenced the actions of the dream interpreter and the authors of the treatises of the interpretation, and the Shiite's symbols appears in the two parts of the text and the pre-text of the treatises of the interpretations.

Keywords: Dream interpretations books, Dream, Timurid, Safavid, Qajar.

1 Ph.D. Candidate in History, Institute For Humanities And Cultural Studies (Corresponding Author)
eyvazi.zeynab@yahoo.com

2 Associate Professor, Institute For Humanities And Cultural Studies

mollaiynet@yahoo.com

مقدمه

رؤیا و تعبیر آن، دو حوزه مجزا از یکدیگر و در عین حال از هم ناگسستنی به شمار می‌روند. از یک طرف، می‌توان با بررسی مضامین رؤیاهای افراد، به حیطه کنش بینندگان خواب و از طرفی با بررسی سبک و سیاق تعبیر رؤیاها، به چستی کنش خواب‌گزاران ورود کرد. کنش خواب‌گزاران علاوه بر اینکه متأثر از شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زمانه بوده، از مضامین رؤیاهای بینندگان خواب نیز تأثیر پذیرفته است. به بیان دیگر، هرگاه و در هر دوره‌ای چنان که بسامد رؤیا یا رؤیاهایی در خواب افراد جامعه، اعم از نخبگان یا عامه مردم رو به فزونی بگذارد، خواب‌گزاران و معبرانی که به کار نگارش رساله‌های تعبیر خواب می‌پردازند، هم به مضامین دیده شده در رؤیا توجه نشان می‌دهند و هم آن موضوع یا موضوعات را به رساله‌های تعبیر خواب می‌افزایند. در اینجا این پرسش مطرح است که چرا در دوره‌ای مشخص، بسامد یک یا چند رؤیا در خواب افراد افزایش می‌یابد؟ برای پاسخ به این پرسش، از نظریه «ناخودآگاه جمعی» کارل گوستاو یونگ بهره گرفته شده است. بر این اساس، چارچوب نظری پژوهش حاضر، نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ است.

یونگ ضمیر ناخودآگاه را به دو دسته تقسیم کرده است: «لایه فردی و لایه جمعی که لایه فردی به احیای قدیمی‌ترین مضامین دوران کودکی ختم می‌شود. لایه جمعی شامل زمان پیش از کودکی است؛ یعنی شامل مضامین بازمانده از حیات اجدادی است؛ درحالی که خاطره (تصویرهای موجود در ضمیر ناخودآگاه فردی) جسیم و پُر جلوه می‌کند؛ چونکه ریشه در زندگی فرد دارد. کهن‌الگوهای موجود در ضمیر ناخودآگاه جمعی همچون سایه به نظر می‌رسد؛ زیرا از زندگی فرد مایه نگرفته است. وقتی که واپس رفتن انرژی از دورترین زمان‌های کودکی دورتر می‌رود، آن وقت از آثار و زمینه بازمانده اجدادی سر درمی‌آورد و به شکل صورت‌های اساطیری درمی‌آید که همان نمونه‌های دیرینه است. آن وقت دنیایی روحانی که از پیش تصورش را نکرده بودیم، در نهان ما گسترش می‌یابد و مضامین روان‌شناختی خاص پدید می‌آید که با مفاهیم قبلی در تضاد است» (یونگ، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

براساس نظریه یونگ، «رؤیا غیر از آنکه تداعی‌های اتفاقی و بی‌معنی است که معمولاً بدان اعتقاد دارند، یا سوای آنکه فقط در نتیجه احساسات جسمانی در طول خواب است چنانکه بسیاری از نویسندگان می‌پندارند، محصول خودبه‌خودی و معنی‌دار کنش روانی از یک تحلیل نظام‌مند است و مانند دیگر کارکردهای روانی حساس است» (همو، ۱۳۸۶: ۱۵).

براساس نظریات فروید و یونگ، رؤیا جلوه گاه حافظه ناخودآگاه شخصی و جمعی افراد است: «وقایعی وجود دارد که ما به طور ناخودآگاه به آنها توجه نکرده ایم. به عبارت دیگر، این وقایع به آستانه خودآگاهی ما نرسیده اند. آنها اتفاق افتاده اند، ولی ما آنها را در یک سطح نیمه هشیار بدون معرفت خودآگاهانه جذب کرده ایم. از این رویدادها می توانیم فقط در یک لحظه شهود یا در یک فرایند تفکر ژرف که به درک واقعیت این رویدادها رهنمون می شود، آگاه شویم؛ و گرچه ممکن است که ما در ابتدا اهمیت هیجانی و حیاتی آنها را نادیده گرفته باشیم، اما بعداً مانند نوعی پس اندیشه از ناخودآگاه سر برمی آورند» (همو، ۱۳۷۸: ۲۵).

تأکید فروید بر حافظه شخصی افراد است، اما یونگ از ناخودآگاه جمعی و مجال ظهور آن در رؤیایا بحث می کند: «ناخودآگاه با وادی اساطیری، اموات و وادی نیاکان ارتباط دارد» (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۹۸). مطابق «نظریه ناخودآگاه جمعی» یونگ، با تغییری بزرگ در جامعه، رؤیاهای افراد نیز از شرایط جدید متأثر می شود. حال مضامین جدید راه یافته به رؤیایا، نظر خواب گزاران و معبران را به خود جلب می کند و رفته رفته این موضوعات و تعبیر آنها به رساله های تعبیر خواب راه می یابند. در نتیجه تغییرات اجتماعی، مذهبی، سیاسی و اقتصادی جامعه به واسطه بازتاب در رؤیایا، در رساله های تعبیر خواب پدیدار می شوند.

پژوهش حاضر در پی بررسی و مقایسه تغییرات راه یافته در رساله های تعبیر خواب در دوره های تاریخی تیموری، صفوی و قاجار است. پرسش و مسئله اصلی این پژوهش، بررسی بازتاب تغییرات مذهبی جامعه ایرانی بر رؤیایا و رساله های تعبیر خواب است تا مشخص شود که رؤیایا افراد جامعه ایرانی و به تبع آن رساله های تعبیر خواب چگونه از فرایند تغییر مذهب تأثیر پذیرفته اند. براساس فرضیه این پژوهش، چنان که مضامین مذهبی شیعی مجالی برای بروز و ظهور در رساله های تعبیر خواب یافته اند، امکان پیگیری نشانه هایی از رؤیایا مذهبی در رؤیایا دو گروه نخبگان و مهم تر از آن عامه مردم فراهم می شود تا میزان تأثیر و تأثر کنش بینندگان خواب بر خواب گزاران مشخص شود.

نخستین اثر پژوهشی با موضوع رؤیا در جوامع اسلامی، به قلم «گوستاو فون گرونباوم» است (Von Grunebaum، ۱۹۶۶). آنه ماری شیمل نیز با رویکردی مشابه رویکرد گرونباوم، به موضوع رؤیایا خلفای مسلمان پرداخته است (Schimmel، ۱۹۹۸). در سال های اخیر موضوع رؤیایا تاریخی مورد توجه پژوهشگران ایرانی هم قرار گرفته و از این رهگذر آثاری در قالب مقاله و کتاب پدید آمده است. یوسف رحیم لو در مقاله «خواب دیدن در

سنت و سیاست صفویان»، رؤیاهای سیاسی و مذهبی مشایخ و شاهان صفوی را گردآوری کرده است (رحیم‌لو، ۱۳۷۴). موضوع کتاب رؤیا و سیاست در عصر صفوی نوشته نزهت احمدی نیز بررسی رؤیاهای نخبگان سیاسی دوره صفوی است (احمدی، ۱۳۸۸). تأکید مؤلفان این دو پژوهش بر کارکردهای رؤیاهای مشایخ و شاهان صفوی است و در این آثار به رساله‌های تعبیر خواب دوره صفوی که موضوع اصلی مقاله حاضر است، اشاره‌ای نشده است. کتاب مقدمه‌ای بر رؤیاشناسی تاریخی به قلم داریوش رحمانیان و زهرا حاتمی (۱۳۹۲)، علاوه بر آنکه یک تک‌نگاری با موضوع خواب و رؤیا در عصر ناصری است، تصحیح رساله منامیه از ابوالقاسم راز شیرازی نیز می‌باشد. تاکنون تنها در یک فصل از رساله دکتری با عنوان «رؤیا و تعبیر آن در متون عرفانی و تفسیری تا اواخر قرن ششم هجری» نوشته «مختار کمیلی» به‌طور مستقل به موضوع رساله‌های تعبیر خواب فارسی پرداخته شده است (کمیلی، ۱۳۸۲). در فصل ششم آن، رساله‌های تعبیر خواب منتور و منظوم تا آغاز دوره تیموری بررسی شده و اشاره‌ای به آثار دوره‌های بعدی یعنی تیموری، صفوی و قاجار نشده است.

پیشینه متون تعبیر خواب فارسی

متون رؤیا و خواب‌گزاری در زبان فارسی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست کتاب‌هایی که در کنار موضوع اصلی، به ذکر خواب و رؤیای افراد و حتی تعبیر آن پرداخته‌اند. متون تاریخ‌نگاری، زندگینامه‌نگاری و غیره از این دست می‌باشند. دوم، متونی که موضوع آنها به صورت اختصاصی خواب‌گزاری یا تعبیر خواب است. این متون عناوینی چون تعبیر خواب، تعبیرنامه، خواب‌نامه و نام‌هایی از این دست دارند که موضوع پژوهش حاضر نیز به‌طور مشخص بررسی همین متون است.

کهن‌ترین متن تعبیر خواب که امروزه در دسترس است، کتابی بی‌نام با موضوع خواب‌گزاری است که ایرج افشار آن را در سال ۱۳۴۶ ش تصحیح و چاپ کرده است. زمان تألیف این اثر احتمالاً قرن چهارم هجری است. نام اثر و مؤلف آن به علت افتادگی‌های آغاز و پایان نسخه خطی، مجهول است. با یک شاهد در متن می‌توان ادعا کرد که این اثر احتمالاً متنی است که خلیل اصفهانی آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده است: «خلیل اصفهانی گوید مترجم این کتاب از سریانی به تازی که مهدی خلیفه بغداد خوابی دید...» (افشار، ۱۳۴۶: ۳۷). از دیگر متون قدیمی خواب‌گزاری، کتاب تعبیر سلطانی است (این کتاب با کتاب تعبیر

سلطانی قاضی ابرقوهی متفاوت است). اگر بنا بر شواهد، زمان تألیف این رساله دوره سنجربن ملک‌شاه در نظر گرفته شود، بعد از رساله بی‌نام خواب‌گزاری که در بالا ذکر آن گذشت، این اثر قدیمی‌ترین متن فارسی موجود در موضوع خواب‌گزاری است. نسخه موجود از این رساله به سال ۸۳۹ق کتابت شده است (حافظیان، ۱۳۸۳: ۳۲).

رساله کامل/التعبیر را ابوالفضل حیث‌بن ابراهیم بن محمد معروف به «حیث تقلیسی» در دربار قلیچ ارسلان بن مسعود سلطان سلجوقی روم (۵۵۱-۵۸۸ق) و به نام او به رشته تحریر درآورده است (تقلیسی، ۱۳۹۴). از این کتاب نسخه‌های متعددی در ایران و کشورهای دیگر موجود است. در کتابخانه‌های ایران تعداد ۵۴ نسخه از این کتاب در دست است.

مؤلف رساله/التحیر فی علم/التعبیر به احتمال زیاد فخرالدین محمد بن عمر رازی است. فخر رازی متوفای ۶۰۶ق است و این کتاب در سده پنجم هجری نگاشته شده است (رازی، ۱۳۵۴).

رساله المعتبر فی علم/التعبیر یا المنیر فی علم/التعبیر را ابراهیم بن اسماعیل بکری (متوفای ۶۸۳ق) به نام شمس‌الدین غیاث‌الاسلام تألیف کرده است. تاریخ نگارش این رساله براساس انجام نسخه خطی، ۲۱ رمضان ۶۶۶ق است (دانش‌پژوه، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

رساله‌های تعبیر خواب دوره تیموری، صفوی و قاجار

پژوهش پیش رو مبتنی بر بررسی رساله‌های تعبیر خواب دوره‌های تیموری، صفوی و قاجار است. تاکنون رساله‌ای در این موضوع در دوره‌های مذکور تصحیح و چاپ نشده است و منابع اصلی پژوهش حاضر را نیز نسخه‌های خطی تشکیل می‌دهد. از میان حجم انبوه رساله‌های تعبیر خواب، سه رساله برای بررسی انتخاب شده‌اند: رساله تعبیر سلطانی نوشته قاضی ابرقوهی تألیف آغاز عصر تیموری؛ رساله تعبیرنامه منسوب به لاهیجی و درواقع بدون نام نویسنده و تألیف عصر صفوی؛ رساله نخبة الأمیا فی تعبیر الرؤیا نوشته ابوالقاسم معبر اصفهانی تألیف دوره قاجار.

بررسی فهرست نسخه‌های خطی فارسی نشان می‌دهد که با وجود تعداد بسیار زیاد نسخه‌های خطی با موضوع خواب‌نامه، بیشتر این نسخه‌ها کتابت‌هایی از چند اثر خواب‌گزاری معروف و شناخته شده‌اند و همزمان با هر یک از دوره‌های تاریخی این پژوهش، تنها یک رساله تعبیر خواب فارسی تألیف شده است. در ادامه، به بررسی ابعاد

گوناگون این سه رساله پرداخته شده است.

تعبیر سلطانی ابرقوهی

اسماعیل بن نظام‌الملک ابرقوهی رساله تعبیر سلطانی را در سال ۷۶۳ق در دربار شاه‌شجاع مظفری و به نام او به رشته تحریر درآورده است. اثر دیگر ابرقوهی، کتابی در ترسل و نامه‌نگاری دیوانی به نام تحفه بهایی (ابرقوهی، نسخه خطی به شماره ۹۰۵۷) است که با استناد به این اثر، می‌توان نویسنده را در زمره دیوانیان دربار شاه‌شجاع در نظر گرفت.

کتاب تعبیر سلطانی شامل یک دیباچه، متن کتاب و انجام مؤلف است. نویسنده پس از دیباچه و پیش از آغاز متن، قواعد و ضوابط کلی خواب‌گزاری را در دو فصل و بیست نکته به اختصار بیان کرده است. فصل اول، درباره حقایق اصول و دقائق فروع خواب بر قاعده کتاب التحییر می‌باشد و در آن ده نکته است (ابرقوهی بیان می‌کند که مطالب این فصل بر قاعده التحییر فی علم التعمیر نوشته شده است). فصل دوم، در ادلّ نائم که اکثر خواب‌های او راست آید و در آن ده نکته است.

تعبیر سلطانی شامل دو بخش است. در بخش اول، پس از حمد خداوند و مدح شاه‌شجاع و وزیرش، به برخی خواب‌نامه‌های پیشین اشاره شده است. این بخش در بررسی سیر خواب‌نامه‌نویسی به زبان فارسی بسیار مفید است. ابرقوهی در این بخش، عناوین خواب‌نامه‌هایی چون تقسیم منسوب به امام جعفر صادق - علیه‌السلام - و دستور کرمانی را ضبط و نقدهای مختصری بر برخی از خواب‌نامه‌ها داشته است (کمیلی، ۱۳۹۰: ۸۲).

بخش دوم که متن کتاب است، به رمزشناسی و تعبیر مفاهیم و نمادهای رؤیا (صور دیده شده در خواب) اختصاص دارد و نمادها به ترتیب القبایی مرتب شده‌اند. رسم کتاب آن است که ذیل هر نمادی، کم‌ویش تعابیری از خواب‌گزاران پیشین از جمله مشهورترین آنان - دانیال، ارطامیدورس، جاماسب، ابوبکر صدیق، ابن‌سیرین و امام جعفر صادق(ع) - نقل کرده و چاشنی‌وار یا به استشهاد، اشعار و امثال فارسی و عربی، قصص و حکایات تاریخی و افسانه‌ای و گاه ترجمه عربی آیاتی از تورات و انجیل را در لابه‌لای تعبیرها آورده است (کمیلی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴).

از کتاب تعبیر سلطانی، در کتابخانه‌های ایران سیزده نسخه موجود است. در این پژوهش، نسخه شماره ۲۴۵۵ فهرست دانشگاه تهران، به عنوان نسخه اساس انتخاب شده است. دلیل

انتخاب این نسخه، قدمت آن است. اگر تشخیص فهرست‌نویس درست باشد، این نسخه در قرن هشتم هجری کتابت شده است. احتمالاً میزان دستبرد و تغییرها در این نسخه کمتر از نسخه‌های دیگر این رساله است. علاوه بر این نسخه، از سه نسخه موجود در دانشگاه تهران و دو نسخه مجلس نیز استفاده شده است.

تعبیر نامه منسوب به لاهیجی

از رساله‌های تعبیر خواب تألیف شده در عصر صفوی و کتابت شده در دوره قاجار، رساله‌ای با عنوان تعبیر خواب است. نویسنده این رساله در بیشتر فهرست‌های نسخه‌های خطی، محمدباقر مجلسی معرفی شده است؛ در حالی که آقا بزرگ تهرانی در کتاب *الذریعه*، نویسنده این رساله را محمدباقر بن محمدتقی لاهیجی معرفی کرده است (طهرانی، ۱۴۰۳: ۲۰۷). شباهت اسامی مجلسی و لاهیجی سبب شده است تا در دوره قاجار این رساله بارها به نام محمدباقر مجلسی کتابت شود.

جست‌وجو در رساله‌های تعبیر خواب دوره صفوی نشان می‌دهد که این رساله نه تنها به قلم مجلسی نیست، بلکه رساله مذکور پیشتر و در سال ۹۳۴ق. تألیف شده است. این نسخه اخیر به شماره ۵۱۸۶، در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. احتمالاً بعدها لاهیجی این رساله را که نام نویسنده آن مجهول بوده، به نام خود کتابت کرده است. یک بررسی نسخه‌شناسی مقایسه‌ای میان این دو رساله، نشان از کتاب‌سازی یا جعل آن در اواخر دوره صفوی دارد. محمدباقر بن محمدتقی لاهیجی که به زعم خود با افزودن دیباچه‌ای بر متن یک رساله از پیش موجود، سعی در انتشار آن به نام خود داشته، در این امر کامیاب نبوده و حدود دو سده این رساله به نام محمدباقر مجلسی کتابت و منتشر شده است (ن.ک: پیوست شماره ۱).

نخبة الأمیا فی تعبیر الرؤیا از ابوالقاسم معبر اصفهانی

این رساله متعلق به قرن سیزدهم هجری است. پس از یک دیباچه مذهبی، موضوعاتی که بیننده خواب در رؤیا دیده، براساس حروف الفبا تنظیم شده است. از این رساله ۷۶ برگه، تنها یک تک نسخه به شماره ۱۲۶۱۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است که مبنای پژوهش حاضر قرار گرفته است.

مفاهیم مذهبی در دیباچه رساله‌ها

دیباچه‌نویسی از سنت‌های نگارش کتاب است. طی سال‌های طولانی، بیشتر نویسندگان مسلمان و ایرانی در ابتدای آثار خود دیباچه‌ای که مزین به آیات، احادیث و اشعار بوده است، می‌نگاشته‌اند تا هم بر زیبایی اثر بیفزایند و قدرت ادبی خود را به رخ بکشند و هم سندی برای جاودانگی اثر بنگارند. هر دیباچه از سه قسمت اصلی تشکیل شده است: ۱. مقدمه مذهبی؛ ۲. اطلاعاتی درباره نویسنده؛ ۳. اطلاعاتی درباره اثر. مقایسه میان دیباچه سه رساله این پژوهش، بازگوکننده نشانه‌های شیعی راه‌یافته در این رساله‌هاست. آغاز هر سه دیباچه با مقدمه مذهبی است. در مقدمه تعبیر سلطانی ابرقوهی، پس از حمد و ثنای خداوند و پیامبر، از «صحابه اهل الکشف و الالهام» یاد شده است؛ در حالی که در رساله منسوب به لاهیجی که در دوره صفوی تألیف شده، ستایش صحابه جای خود را به «آله الطاهرين» داده است. این تغییر جزئی نشان از تغییرات مذهبی در جامعه دارد. تا پیش از عصر صفوی، در دیباچه کتاب‌ها پس از نام پیامبر ذکری از صحابه وی می‌رفته است، اما پس از رسمیت یافتن تشیع، نام صحابه که مورد احترام اهل تسنن می‌باشند، جای خود را به اسامی فرزندان و خانواده و آل پیامبر داده است. در رساله نخبه/الأمیا نیز پس از پیامبر از «علی آله و خلفائه» یاد شده است که می‌توان آن را امتداد سنت صفوی و نتیجه تثبیت مذهب تشیع در جامعه ایرانی دانست (ن.ک: پیوست شماره ۲).

دیباچه‌ها تجلیگاه کنش خواب‌گزاران و معبران و مؤلفان رساله‌های تعبیر خواب می‌باشند. دیباچه‌ها در همه کتاب‌ها از جمله رساله‌های تعبیر خواب، نشان از اعتقاد مذهبی نویسنده دارند و چنانچه در متن رساله‌های تعبیر خواب به دنبال کنش بینندگان رؤیا هستیم، در دیباچه‌ها می‌توان تأثیر تغییرات مذهبی را بر مؤلفان رساله‌ها مطالعه و بررسی کرد.

مفاهیم مذهبی در متن رساله‌ها

مقایسه سه رساله بررسی شده در این پژوهش، نشان می‌دهد که تغییرات مذهب جامعه ایرانی در رساله‌های تعبیر خواب انعکاس داشته است. در دوره تیموری و اوایل دوره صفوی، بینندگان خواب مضامین مذهبی همچون صحابه پیامبر را در رؤیا می‌دیدند، اما در دوره قاجار و در رساله نخبه/الأمیا شرح دیدن رؤیای حضرت امیرالمؤمنان بیان شده است: «اگر حضرت امیرالمؤمنین را در خواب بیند به منصب رسد و دشمن او زیاد می‌شود چنانچه دشمن

آن جناب زیاد بود».

ابرقوهی در رساله تعبیر سلطانی، بعد از ذکر تعبیر باریتعالی و ملائکه و پیامبران، در قالب ابیاتی نام اصحاب، خلفای راشدین و ائمه شیعیان را آورده است:

ور بخواب اندرون علی بیند	باسخا علم بر دلی بیند
و آنک بیند یکی از آل نبی	اثری یابد از کمال نبی
خاصه دو سبط نامدارش	که دو نور آمدند از انوارش
زین عبّاد را اگر بیند	با عبّاده بگوشه بنشیند

باید توجه داشت که نویسنده اسامی امامان شیعه را پس از نام اصحاب پیامبر و خلفای راشدین بیان کرده است که این امر دلیلی بر سنی‌مذهب بودن اوست. همچنین از این افراد نه به عنوان امامان شیعه، بلکه به این اعتبار که خاندان پیامبرند، ذکر به میان آورده است. در دوره تیموری با وجود غلبه مذهب تسنن، به دلیل گسترش و تمایل عمومی به عرفان و تصوف، برخی از امامان شیعه از جمله علی بن ابی طالب به عنوان قطب تصوف پذیرفته شده و مورد احترام جامعه بودند؛ به همین دلیل ذکر نام اهل بیت - علیهم السلام - پس از نام خلفای راشدین در نسخه تیموری رساله تعبیر سلطانی ابرقوهی، به معنای شیعه بودن کاتب یا مؤلف نیست (نمی‌دانیم این اسامی را ابرقوهی در ابتدای اثرش نگاشته یا بعدها کاتب نسخه خطی این قسمت را بر متن اصلی افزوده است؛ زیرا این اشعار تنها در یک نسخه از هشت نسخه موجود از رساله تعبیر سلطانی وجود دارد). این مثال، نشان دهنده بسامد رؤیای ائمه شیعه و تمایل مؤلف یا کاتب به ذکر تعبیر آن در رساله تعبیر خواب است.

براساس فرضیه این پژوهش، ایجاد تغییراتی در جامعه، ناخودآگاه جمعی جامعه را نیز دستخوش تحول می‌کند و این تحول در مضامین رؤیاها بروز پیدا می‌کند. رساله‌های تعبیر خواب به عنوان جلوه گاه کنش بینندگان خواب، بازتاب دهنده تغییر و تحولات در جامعه‌اند و چنان‌که پیشتر گفته شد، معبران و خواب‌گزاران برای تنظیم محتوای رساله‌های تعبیر خواب، به مضامین رؤیای افراد توجه می‌کرده‌اند.

تأثیر کنشگری بینندگان خواب بر مضامین رساله‌های تعبیر خواب

اثبات تأثیر کنش بینندگان خواب بر مؤلفان و متن رساله‌های تعبیر خواب، نیازمند بررسی فضای کلی رؤیا‌های مذهبی در دوره‌های صفوی و قاجار است. امامان شیعه در رؤیا‌های

نخبگان سیاسی دوره صفوی بسامد بالایی دارند. در بیشتر رؤیاهای مشایخ و شاهان صفوی، حضرت علی (ع) حضور پررنگ دارد (احمدی، ۱۳۸۸؛ رحیم‌لو، ۱۳۷۴). یکی از رؤیاهای اثرگذار شاه اسماعیل صفوی از این قرار است: اسماعیل در خواب امام علی (ع) را می‌بیند که به او می‌گوید: «ای فرزند، دغدغه به خاطر مرسان. روز جمعه می‌فرمایی که قزلباش تمام یراق‌پوش می‌آیند و در میان دو کس از رعیت قرار می‌گیرند و در وقت خطبه اگر رعیت حرکت کنند، ایشان را قزلباش گرفته، می‌کشند و به این تدبیر بفرما خطبه بخوانند» (شکری، ۱۳۵۰: ۶۴).

بسامد بالای امامان شیعه در رؤیاهای نخبگان سیاسی، در دوره قاجار نیز امتداد یافته است. رساله منامیه به قلم میرزا ابوالقاسم راز شیرازی، قطب سی‌وپنجم سلسله «ذهبیّه»، شرح رؤیای شیخ زین‌العابدین مجتهد مازندرانی درباره ناصرالدین‌شاه است. شرح رؤیا از این قرار است که شیخ زین‌العابدین، ناصرالدین‌شاه را در رؤیا می‌بیند، درحالی‌که پیامبر شمشیری بر کمر او می‌بندد و امام زمان او را بر اسب سوار می‌کند (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۲: ۱۴). گفتنی است این موارد شرح رؤیاهای شاهان یا رؤیاهای منتسب به آنان بوده است، اما کتاب *اعتراف‌نامه* شرح زندگی علی‌اکبر ارمنی، مسیحی مسلمان شده از اهالی محله جلفای اصفهان، در دوره شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی است. درواقع، این اثر زندگینامه خودنوشت علی‌اکبر (ابگر) است که در آن، تغییر مذهب و روند زندگی‌اش پس از این تحول بازگو شده است. در قسمت‌هایی از کتاب، علی‌اکبر سرگردانی خود را از اینکه شیعه باشد یا سنی، اظهار کرده است و هنگامی که فردی سنی‌مذهب به نام «مصطفی چاووش» او را به جرم رافضی بودن حبس می‌کند، در رؤیا می‌بیند: «چون شب شد در خواب دیدم که سه نفر سبزپوش در بیرون قلعه و جمعی کثیر در دور ایشان ایستاده و من را گفتند که امامان تو را می‌خواهند و من رفتم خود را در پای ایشان انداختم. گفتند مترس که پروردگار عالم و جدّ ما و ما همه کمک توایم و برخیز و برو مترس. و بعد از آن گفتند که بروید و این سگ کافر مصطفی چاووش را بیاورید، جمعی از نجفداران، مصطفی چاووش کافر را آوردند. دیدم که نفس او دراز شده و بر دهن او رسیده و چرک از دهنش می‌آمد. چون پیش آوردند، آن سه نفر فرمودند که ای کافر از این چه می‌خواهی؟ چرا مالش را گرفته‌ای؟ بپریدش در میان قلعه بیاندازید و آتش برو زنید. بردند و در قلعه انداختند و آتش زدند تا سوخته شد که از خواب بیدار شدم» (صفت گل، ۱۳۸۸: ۸۵). علی‌اکبر می‌گوید پس از دیدن این رؤیا، به کمک

ینی چری‌ها از دست مصطفی چاووش گریختیم. علی‌اکبر به گفته خود مدت‌ها درباره تشیع و تسنن می‌اندیشیده، اما نمی‌دانسته کدام یک از این دو مذهب بر حق است؛ و درست زمانی این رؤیا را می‌بیند که از سوی یک فرد سنی‌مذهب مورد تعدی قرار گرفته است؛ و امامان شیعه در حق او لطف می‌کنند.

چنان‌که ادعاهای این اثر درباره رؤیاهای علی‌اکبر قابل پذیرش باشد، با توجه به نظریه روان‌کاوی می‌توان ادعا کرد که ذهن علی‌اکبر تازه‌مسلمان در روز با مفاهیم اسلامی و مذهبی درگیر بوده و نتیجه آن دیدن رؤیاهایی از این دست بوده است. فرض دیگر این است که برخی مدعی دیدن چنین رؤیاهایی می‌شده‌اند تا با مقدس جلوه دادن خود در جامعه شیعی عصر صفوی، منفعتی عایدشان شود. اگرچه می‌توان پنداشت که بیان این رؤیاها از جانب راویان آنها تلاشی برای رسیدن به موقعیت و مشروعیت بوده است، با این حال این موارد همچنان مثال‌هایی در راستای اثبات فرضیه پژوهش حاضر می‌باشند. در جامعه مرسوم و پذیرفته شده بود که نخبگان سیاسی و عامه مردم، مدعی دیدن نشانه‌های مذهبی در خواب می‌شوند، مؤلفان رساله‌های تعبیرخواب نیز شرح و بیان تعبیر چنین نشانه‌هایی را در رساله‌ها ضروری می‌دانسته‌اند. براساس نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ، مضامین مشترکی در رؤیاهای افراد یک دوره یا یک جامعه وجود دارد. این مضامین ممکن است برای مدت طولانی یکسان بمانند یا با تغییری عظیم در جامعه، مانند جنگ، تغییر مذهب و حاکمیت سیاسی دستخوش دگرگونی شوند. با تغییر مذهب در جامعه ایرانی عصر صفوی، حافظه تاریخی ایرانیان نیز به تدریج دستخوش تحول قرار گرفت و از این عصر به بعد مفاهیم مذهبی تشیع در رؤیاها و به موازات آن در خواب‌نامه‌های فارسی راه یافت.

رساله‌های تعبیر خواب در کنار آثار مورخانه و زندگینامه‌ای که بازگوکننده رؤیای عامه مردم می‌باشند، به عنوان یکی از منابع تاریخ فرهنگی و اجتماعی اهمیت بسیاری دارند. اگر آثار مورخانه به تاریخ سیاسی و نخبگانی پرداخته‌اند و از روایت تاریخ اقتصادی و اجتماعی عامه فرو دست باز مانده‌اند، در مقابل، منابعی چون رساله‌های تعبیر خواب روایتگر شرایط اجتماعی و اعتقادی جامعه می‌باشند. رساله‌های تعبیر خواب از نفوذ نخبگان به دور نبوده‌اند و رساله‌هایی مانند تعبیر سلطانی ابرقوهی به دستور حاکم وقت به نگارش درآمده‌اند. با این حال می‌توان گفت این رساله‌ها شامل برخی اطلاعات فرهنگی و اجتماعی‌اند که در کمتر منبع تاریخی می‌توان سراغی از آن گرفت؛ زیرا زیست عامه مردم در رساله‌های

تعبیر خواب مجال بروز می‌یافته است. اگرچه تأکید منابع تاریخ‌نگارانه بر موضوعات سیاسی است، منابعی چون رساله‌های تعبیر خواب تجلیگاه فرهنگ و باورهای جامعه در طول تاریخ است.

نتیجه‌گیری

توجه به رؤیا و تلاش برای تعبیر آن، در تمدن‌های بشری جایگاه ویژه‌ای داشته است. مسلمانان به واسطه تأکید قرآن و روایات پیامبر درباره خواب و رؤیا و همچنین آشنا شدن با میراث ایرانی و عبری درباره رؤیا، توجه دوچندان به این موضوع داشتند. نتیجه این توجه و اهتمام، حضور معبران بزرگ در جامعه و تألیف رساله‌های متعدد تعبیر خواب بوده است. رساله‌های تعبیر خواب متعددی تصحیح و چاپ شده‌اند و امکان پژوهش درباره آنها فراهم است، اما رساله‌های تعبیر خواب سده‌های هشتم تا سیزدهم هجری که موضوع پژوهش حاضر است، تصحیح و منتشر نشده‌اند.

در این پژوهش، به بررسی سه رساله از دوره‌های تیموری، صفوی و قاجار پرداخته شده است. بررسی فهرست‌های نسخه‌های خطی نشان می‌دهد که با وجود نسخه‌های گوناگون تعبیر خواب، بیشتر آنها کتابت‌هایی از رساله‌های متقدم‌تر می‌باشند. برای هر یک از دوره‌های تاریخی گفته شده، تنها یک رساله با کتابت‌های متعدد در دست است. این سه رساله عبارت‌اند از: *تعبیر سلطانی ابرقوهی* (قرن هشتم هجری)، *تعبیرنامه* منسوب به لاهیجی (قرن یازدهم هجری) و *رسالة نخبة الأمیاء فی تعبیر الرؤیا* از ابوالقاسم معبر اصفهانی (قرن سیزدهم هجری). بررسی این سه رساله تعبیر خواب نشان می‌دهد که پس از تغییر مذهبی در جامعه ایران عصر صفوی و ورود مضامین شیعی به رؤیاها، به مرور این مضامین در رساله‌های تعبیر خواب نیز مطرح شدند و چهره مذهبی جامعه در رساله‌های تعبیر خواب تجلی یافت.

پیوست‌ها

شماره ۱

رساله تعبیر خواب منسوب به لاهیجی تهران: کتابخانه ملی، ۱۴۲۸۰	رساله تعبیر نامه منسوب به مجلسی تهران: کتابخانه ملی، ۱۵۹۵۷	رساله تعبیر تهران: دانشگاه تهران، ۵۱۸۶	
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.	بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و السلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.	الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و لاعدوان الاعلى الظالمين و صلى الله على محمد خاتم النبيين و سيد المرسلين و آله الطيبين الطاهرين.	مقدمه مذهبی
اما بعد چنین می‌فرماید محمد باقر ابن محمد تقی	اما بعد چنین گوید اقل خلق الله محمد باقر ابن محمد تقی حشرهما الله مع الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين.		معرفی نویسنده
که این چند کلمه ایست در بیان معرفت تعبیر خواب که از احادیث و اخبار مستفاد میشود و مشمول بر مقدمه و پنجاه و پنج باب.	بدانکه چند کلمه از تعبیر خواب بیان می‌شود از حدیث و اخبار در ضمن شصت باب امید است که مؤلف را بدعای خیر یاد و شاد فرمایند.	التعبیر از عبارت محمد ابن سیرین که از کتاب امام جعفر ابن محمد الصادق و از کتاب دانیال پیغمبر و یوسف صدیق علیهما السلام و از کتب معبران قدیم جمع کرده و هرچه معبران را بکار آید درین کتاب جمع کرده است تا آسان باشد بر کسانی که رغبت کنند بدانستن این کتاب و چون این کتاب را بر خوانند ایشان را به کتاب معبران دیگر احتیاج نیفتد.	معرفی کتاب
اما مقدمه در بیان فصل سال. باب دوم در دانستن خواب‌ها که به چند نوع	و فهرست باب‌های مذکور است. باب اول در بیان فصل و سال و غیره. باب	و این کتاب مبتنی است بر پنجاه و نه باب؛ بدین تفضیل: باب اول در شناختن خوابی که معتبر است و	فهرست کتاب

آنچه آنرا اضغاث احلام گویند و طریق سؤال کردن از معبر و تفاوت هر کس از طوائف امم و هنگام کشاندن خواب. باب ۲ اندر دانستن خواب که از چند نوع تعبیر کنند و در شناختن فصل‌های سال و اصناف مردم و تمیز خواب راست از دروغ. باب ۳ در دیدن خدای عزوجل و پیغمبران و فرشتگان و بهشت و دوزخ و عرش و کرسی و صراط و میزان قیامت و اغلال و سلاسل و غیره.	دوم در بیان دانستن خواب که به چند نوع است. باب سوم در بیان خواب دیدن فرشتگان و کروبیان و ملائک مقرب و بهشت و دوزخ و عرش و کرسی و غیره.	است. باب سوم در دیدن فرشتگان و کروبیان و پیغمبران و بهشت و دوزخ و غیره.
---	--	---

شماره ۲

مقدمه مذهبی	تعبیر سلطانی ابرقوهی	خواننامه لاهیجی	نخبة الامیا فی تعبیر الرؤیا از ابوالقاسم معبر اصفهانی.
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خصّ خواص الانام بمشرات الاحلام والصلوة على من ختم به الوحي في اليقظه والمنام وعلى صحابه اهل الكشف والالهام.	الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.	بسم الله الرحمن الرحيم حمد و سپاس مر خداوندی را روا و سزاست که انشاءالله شی بین الکاف والنون و خلق الانسان من حمأ مسنون مالک الملک بحق و واجب الوجود مطلق رفع اطباق السما بقدرته و غیر الملک بامرہ ان الله یخلق ما یشاء اذا قضی امرا و لکم الله ربکم خالق کل شی لا اله الا هو فانی تؤفکون جل جلاله و تعالی شأنه کما یقولون و صلوات و زاکیات و سلام بلد نہایات علی النبی الامی العربی الهاشمی المکی المدنی للابطحی التهامی الذی علم الخلق و ارشد الخلق و علی آله و خلفائه فی بعده السالکین طریق رشدہ و بعثہ الله علی اعدائهم و	

معرفی نویسنده	بنده درگاه اسمعیل بن نظام الملک الابر قوهی بنهه الله عن قومه الغافلین و شارکه فی دعاء الصالحین.	اقل خلق الله محمد باقر بن محمد تقی حشرهما الله مع الائمة الاطهار صلوات الله علیهم اجمعین.	فی نعیمهم ابد الله یدین.
معرفی کتاب	دو فصل و بیست نکته که نسبت به بیننده محتاج الیه است و نسبت به بیننده مدار الیه در مقدمه ایراد می رود که بعد از آن در مقصود شروع نموده آید ان شاء الله تعالی و منه توفیق. فصل اول در حقایق اصول و دقائق فروع خواب بر قاعده التخییر در آن ده نکته است فصل ثانی در اداب نائم و همچنین در آن ده نکته است	بدانکه چند کلمه از تعبیر خواب بیان می شود از حدیث و اخبار در ضمن شصت باب بیان می شود امید هست هر کس از این رساله مستفیض شود مؤلف و کاتب را به طلب مغفرت یاد و شاد فرماید فهرست بابهای مذکور اینست: باب اول در بیان دانستن فصل و سال و غیره. باب دوم در بیان دانستن خواب که به چند نوع است باب شصتم در بیان دیدن غواص قطران و غیره.	و به تسطیر این اوراق پرداخته امیدوار از الطاف ناظرین، آن که چشم از عیوب آن پوشیده و به فاتحه یاد شاد نمایند. و او را فی تعبیر الرویا مسمی گردانیده و مشمول است بر مقدمه و چند باب و خاتمه. و خاتمه و ابواب او را به طریق حروف تهجی مرتب نموده و به طریقی که از من حقیر سوال کرده و جواب شنیده‌اند و به طرز سوال و جواب ایراد نموده‌اند.

منابع و مآخذ

الف. کتاب‌ها

- احمدی، زهت (۱۳۸۸)، *رؤیا و سیاست در عصر صفوی*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- افشار، ایرج (به کوشش)، (۱۳۴۶)، *خوابگزاری*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- تفلّیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم (۱۳۹۴)، *کامل‌التعبیر*، تصحیح مختار کمیلی، ج۲، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- حافظیان بابلی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *نسخه پژوهی*، دفتر یکم، قم: مؤسسه اطلاع‌رسانی مرجع.
- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۸۴)، *فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۵۴)، *التحیر فی علم‌التعبیر*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- رحمانیان، داریوش و زهرا حاتمی (۱۳۹۲)، *مقدمه‌ای بر رؤیاشناسی تاریخی؛ مطالعه موردی: تصحیح انتقادی رساله منامیه*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- شکری، یدالله (به کوشش)، (۱۳۵۰)، *عالم‌آرای صفوی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۸)، *اعتراف‌نامه یا روزنامه خاطرات ابگر (علی‌اکبر) ارمنی همراه با رساله شناخت*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳)، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، ج ۲۵، بیروت: دارالاضواء.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۶)، *رؤیاها*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات قطره.
- (۱۳۷۸)، *انسان و سمبولهایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- (۱۳۷۰)، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

ب. مقاله‌ها

- رحیم‌لو، یوسف (پاییز ۱۳۷۴)، «خواب دیدن در سنت و سیاست صفویان»، *مجله جغرافیا و برنامه‌ریزی*، ش ۱، صص ۷۹-۹۴.
- کمیلی، مختار (تابستان ۱۳۹۰)، «تعبیر سلطانی و فواید زبانی، ادبی و مردم شناختی آن»، *نامه فرهنگستان*، ش ۴۶، صص ۱۱۳-۱۳۰.

ج. نسخه‌های خطی

- ابرقوهی، اسماعیل بن نظام‌الملک، *تحفه بهایی*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی به شماره ۹۰۵۷.
-، *تعبیر سلطانی*، تهران: کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه خطی به شماره ۲۴۵۵.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *التحیر فی علم‌التعبیر*، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی به شماره ۷۵۸.
- لاهیجی، محمدباقر (منسوب به)، *تعبیرنامه*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، نسخه خطی به شماره ۱۵۹۵۷.

----- (منسوب به)، تعبیر خواب، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، نسخه خطی به شماره ۱۴۳۸۰.

- مجهول المؤلف، التعمیر، تهران: کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه خطی به شماره ۵۱۸۶.

- معبر اصفهانی، ابوالقاسم، نخبه الأمیا فی تعبیر الرؤیا، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی به شماره ۱۲۶۱۰.

د. پایان نامه‌ها

- کمیلی، مختار (۱۳۸۲)، «رؤیا و تعبیر آن در متون عرفانی و تفسیری»، پایان نامه مقطع دکتری، دانشگاه شیراز.

- Von Grunebaum, G. E (1966), The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam, University of California Press.
- Schimmel, Annemarie (1998), Die Traume des Kalifen: Traume und ihre Deutung in der Islamischen Kultur, C. H. Beck, Munichen.

واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق

محمد نویدفر^۱
لیلا نجفیان رضوی^۲
محمود مهدوی دامغانی^۳

چکیده: با توجه به جایگاه ممتاز شیخ صدوق در میان فقها و محدثان متقدم شیعه، تاکنون پژوهش‌های بسیاری درباره ابعاد گوناگون حیات و فعالیت‌های وی انجام شده، اما هنوز برخی از وجوه زندگی صدوق در ابهام باقی مانده است. ابهاماتی که به نظر می‌رسد با رفع آنها بتوان تحلیل دقیق‌تری از دوره حیات این عالم شیعی و اثرات آن بر تاریخ و فرهنگ شیعه در عصر وی ارائه داد. از جمله مواردی که با این رویکرد می‌توان به بررسی آن پرداخت، مسئله شناسایی محل دقیق برقراری مجالس املاء شیخ صدوق است. امری که از توجه به تعارض آرای پژوهشگران با یکدیگر در این زمینه و نیز تعارض این نظرات با داده‌های موجود در متن کتاب امالی حاصل شده است.

برای پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش، درباره محل برگزاری مجالس املاء شیخ صدوق، از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. توجه به داده‌های موجود در متن کتاب امالی، ساختار و محتوای این اثر، شرایط زمان املاي آن و سایر مستندات موجود، در نهایت این فرضیه را مورد تأیید قرار داد که تمامی مجالس امالی شیخ صدوق از ابتدا در نیشابور برقرار شده و فقط چند مجلس مشخص او در طوس بوده است.

واژه‌های کلیدی: شیخ صدوق، امالی، نیشابور، طوس، ری، قرن چهارم هجری

۱ کارشناس ارشد تاریخ تشیع، دانشگاه فردوسی مشهد mnavidfar@gmail.com
۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤول) najafian@um.ac.ir
۳ پژوهشگر تاریخ اسلام
تاریخ دریافت: ۹۷/۰۹/۲۰
تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۱۸

An Analysis of the Place of Formation of Review Sheikh Sadouq's *Amali*

Mohammad Navidfar¹

Leila Najafian Razavi²

Mahmoud Mahdavi Damghani³

Abstract: Considering the privileged position of Sheikh Saduq among the earlier Shi'ite jurists and scholars, so far, much research has been done on various aspects of his life and activities. However, some aspects of Saduq's life still remain unclear. Resolving such ambiguities can present a more accurate analysis of the life of this Shi'ite scholar and its effects on Shi'ite history and culture in his era. One of the issues that can be explored using this approach is the problem of identifying the exact location of Sheikh Saduq's *Majalees*. This has been achieved by considering the conflicting views of the researchers in this field as well as the conflicting views with the data contained in the text of *Amali*. In order to answer the main question of this research, a descriptive-analytical method was used. Considering the data contained in the text of the book, the structure and its content, the terms of writing and other available documentations, finally the hypothesis is confirmed that all of the Sheikh Saduq's *Majalees* were initially held in Neyshabur and only a few its constituent assembly were in Tus.

Keywords: Sheikh Sadouq, *Amali*, Neishabur, Rey, Qom, Fourth Century A.H.

1 Master of Shiite History, Ferdowsi University of Mashhad mnavidfar@gmail.com

2 Assistant Professor, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author), najafian@um.ac.ir

3 Research on the History of Islam

مقدمه

به دلیل اهمیت شخصیت شیخ صدوق و جایگاه ویژه وی در گفتمان تشیع، پژوهش‌های بسیاری حول آثار و اندیشه‌های او صورت گرفته است. با این حال حوزه‌هایی نیز وجود دارند که همچنان از دید پژوهشگران مغفول مانده و مطالعه‌ای جدی درباره آنها انجام نشده است. زمان و مکان تدوین بیشتر آثار صدوق، از جمله این موارد است. در این میان، مشخص شدن مکان تدوین برخی از کتب او از اهمیت بیشتری برخوردار است. کتاب *امالی* یا *عرض المجالس* او از این منظر قابل توجه است؛ زیرا این اثر به صورت املاء در مجالس عمومی و ضمن ارتباط مستقیم شیخ با جامعه مخاطب نگاشته شده و سپس گردآوری شده است. در واقع، با روشن شدن مکان جمع‌آوری این اثر، از یک سو می‌توان به دغدغه‌های علمای امامی در آغاز غیبت کبری، ضمن حضور در مناطق مختلف جهان اسلام پی برد و از سوی دیگر مطالبات، تشکیکات و یا پرسش‌های شیعیان در این بازه زمانی مشخص شود. البته با توجه به عمومی بودن مجالس صدوق، حذف برخی مقولات و تأکید بر موضوعاتی خاص، فضای نقل روایات و تدابیر علما برای حفظ انسجام درون‌گروهی شیعیان و همچنین تعاملات آنها با اصحاب سایر افکار را نیز روشن می‌سازد.

با توجه به اهمیت این موضوع و تأمل در پژوهش‌های مختلفی که تاکنون به گونه‌ای به کتاب *امالی* و یا *مجالس حدیث* شیخ صدوق اشاره داشته‌اند، درمی‌یابیم که اختلاف نظرهای بسیاری درباره محل برقراری مجالس املاء و گردآوری این کتاب وجود دارد و گاه به دلیل ابهامات موجود، به سرعت از این مسئله عبور شده است. البته گاهی نیز با نظرهایی روبه‌رو می‌شویم که علاوه بر عدم قطعیت، به وضوح با داده‌های صریح ارائه شده در کتاب *امالی* در تعارض قرار دارند. به نظر می‌رسد فقدان پژوهشی مستقل درباره کتاب *امالی* شیخ صدوق و توجه دقیق به داده‌های ارائه شده در آن، دلیل این پراکندگی آرا می‌باشد؛ زیرا بیشتر پژوهش‌هایی که به این مسئله اشاره کرده‌اند، بر موضوعی دیگر همچون حیات شیخ صدوق متمرکز بوده و این مقوله را در فرع کار خود مورد توجه قرار داده‌اند. همین امر موجب شده است تا به‌طور پیش‌فرض، ری به عنوان محل اقامت شیخ در نظر گرفته شود. به تبع آن، بعضی از پژوهشگران محل برقراری همه و یا برخی از مجالس املاء را نیز همین شهر قلمداد کرده‌اند؛ درحالی‌که برخی دیگر نیشابور و یا طوس را محل املاء این اثر دانسته‌اند. البته در

این امر عدم توجه به سفرهای متعدد شیخ^۱ و نیز تغییر شرایط سیاسی مؤثر بوده است. در میان تعارضات موجود، تمرکز بر متن، ساختار و شیوه تدوین کتب امالی و در نظر داشتن برخی شرایط و وقایع آن دوره، داده‌هایی را در اختیار ما قرار می‌دهد که علاوه بر اختلاف با کلیت و یا بخشی از این آراء، ما را در ارائه نظری قطعی‌تر درباره محل برگزاری مجالس شیخ صدوق یاری می‌رساند. رفع تعارضات و ارائه نظری جدید در این زمینه، با تکیه بر جمع‌آوری و تحلیل داده‌های مغفول مانده، مسئله اصلی پژوهش حاضر است. روشن شدن این امر از دو منظر قابل توجه است. اول اینکه با آگاهی از آن می‌توان به حضور شیخ صدوق و برقراری مجالس حدیث وی در منطقه‌ای خاص اشاره کرد؛ آنگاه با توجه به جایگاه صدوق در این زمان، بار فرهنگی چنین حضوری را در نظر گرفت.^۲ دوم

۱ کرونولوژی سفرهای شیخ به صورت کامل مشخص نیست. با این حال می‌توان گفت او تا پیش از مهاجرت به ری که گویا پس از سال ۳۳۹ق رخ داده، سفر مهم دیگری نداشته است. البته برخی پژوهشگران احتمال همراهی وی با پدرش در سفرهای او، به‌ویژه به عراق را دور از ذهن ندانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۹۴: ۵۷). به احتمال زیاد نخستین سفر مهم شیخ صدوق به ری بود. از آنجا که شیخ در رجب سال ۳۳۹ق در قم از حمزه بن محمد العلوی و در رجب ۳۴۷ق در ری از ابوالحسن محمد بن احمد بن علی الاسدی حدیث شنیده، می‌توان گفت وی در حد فاصل این دو تاریخ (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۹) و احتمالاً پس از ۳۴۳ق (سال وفات استاد او ابن‌ولید) به درخواست رکن‌الدوله بویه (متوفای ۳۶۶ق) به ری مهاجرت کرده است (شوشتری، ۱۳۷۵: ۴۵۳). صدوق پس از هجرت به ری، تا آخر عمر در این شهر ساکن بوده و اگر به مناطق دیگر سفرهای طولانی داشته، مجدداً به ری بازگشته است. او در سال ۳۵۲ق به قصد زیارت امام رضا (ع) به سوی خراسان حرکت کرده بود (صدوق، ۱۳۷۸: ۶۸۷/۲-۶۸۸) و می‌دانیم که قبل و بعد از زیارت، به نیشابور وارد شده است (همان، ۱۴/۱، ۹۹: صدوق، ۱۳۹۸: ۲۴۳، ۲۷۰). سپس در همان سال به ری بازگشته، اما تا پیش از پایان سال به بغداد نیز سفر کرده بود (صدوق، ۵۹/۱). خبر بعدی در مسیر سفرهای صدوق، اشاره‌ای به استماع حدیث در «فید» (محلی بین کوفه و مکه) در ۳۵۴ق و در راه بازگشت از حج است (همان، ۵۷/۲). دور از ذهن نیست که با توجه به سفر طولانی از ری تا بغداد، شیخ از اواخر سال ۳۵۲ق تا موسم حج سال بعد در بغداد مانده باشد؛ سپس خود را به مناسک حج سال ۳۵۳ق رسانده و در اوایل ۳۵۴ق به گفته خودش در راه بازگشت از حج به فید رسیده باشد و پس از آن نیز به کوفه وارد شده است (همان، ۱۲۹/۱، ۲۴۹: صدوق، ۱۳۶۲: ۱۱۵/۱). صدوق در مسیر بازگشت، به حضورش در همدان در سال ۳۵۴ق نیز اشاره کرده است (همان، ۱۰۶). او به ری بازگشته بود، اما دوباره در سال ۳۵۵ق در بغداد بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۹: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۰۳/۳). پس از این در زندگی شیخ صدوق به حضور دوباره او در بغداد اشاره مستقیمی نمی‌شود، اما وجود اشاراتی از نجاشی (همان، ۳۸۹) و طوسی (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹)، احتمال آن را تقویت می‌کند. صدوق پیش از سال ۳۶۷، دوباره به خراسان سفر کرده بود. از زمان دقیق این سفر اطلاعاتی نداریم، اما به استناد داده‌های کتاب امالی، در حد فاصل رجب ۳۶۷ تا شعبان ۳۶۸ در نیشابور و طوس مجلس املاء حدیث داشته و سپس به سوی ماوراءالنهر رفته است. وی در این سفر از شهرهایی چون سرخس، مرو، مروود، بلخ، سمرقند، ایلان و فرغانه دیدن کرده و از مشایخ آنها حدیث شنیده است (ن.ک: صدوق، ۱۴۱۸: ۱۱۶-۱۱۹). در همین سفر، کتاب من لا یحضره الفقیه را در بلخ تألیف کرده - است (صدوق، ۱۳۶۷: ۱۴/۱-۱۳). در برخی از نسخ مقدم، در مقدمه این کتاب این عبارت وجود دارد: «و ذلک فی ذی‌القعدة من سنة اثنین و سبعین و ثلاثمائة» (همان، ۵۶۸/۶). گویا پس از نگارش این اثر، به ری بازگشته و در نهایت در سال ۳۸۱ق در این شهر درگذشته است.

۲ کوشش برای حفظ حامیان گفتمان تشیع امامی در این دوره - که همزمان با آغاز غیبت کبری و اوج‌گیری بحران‌های حاصل

اینکه با مشخص شدن بافت زمینه در هنگام برقراری مجالس شیخ، می‌توان از اخبار و روایات گزینش و نقل شده در کتاب امالی، تحلیل و تبیین روشن‌تری ارائه داد.^۱

با توجه به لزوم آگاهی از نظرات محققانی که تاکنون درباره این موضوع دست به قلم برده‌اند، در ادامه و در بحثی مستقل، به پیشینه و اختلاف نظرهای موجود درباره محل برگزاری مجالس شیخ صدوق پرداخته شده است.

پیشینه پژوهش

با وجود آنکه تاکنون پژوهش مستقلی درباره مسئله مطرح شده در این مقاله انجام نشده، اما پژوهشگران در سایر تحقیقات خود حول زندگی شیخ صدوق، به این مبحث اشاره‌هایی داشته‌اند. در ادامه کوشش شده است تا ضمن ارائه مهم‌ترین آرای پژوهشگران در این باره، علاوه بر مشخص شدن اختلاف نظرها، زاویه پژوهش حاضر با آنان نیز روشن شود.

پیش از آن، توجه به این نکته لازم است که با توجه به متن کتاب *امالی*، ۹۷ مجلس شیخ از روز جمعه هجدهم رجب ۳۶۷ ق آغاز شده و تا نوزدهم شعبان ۳۷۸ ق ادامه یافته است. به جز وقفه قابل توجهی که به مدت ۷۴ روز میان مجالس بیست و چهارم (سوم شوال ۳۶۷ ق) و بیست و پنجم (۱۷ ذی الحجه ۳۶۷ ق) وجود داشته، بقیه مجالس روال منظمی داشته و به‌طور معمول در روزهای سه‌شنبه و جمعه هر هفته برگزار می‌شده است؛ مگر در زمانی که شیخ برای زیارت بارگاه امام رضا(ع) به مشهد سفر کرده بود (مجالس بیست و پنجم و بیست و ششم و نیز مجالس نود و چهارم تا نود و هفتم).

رئانی شیرازی در مقدمه ارزشمندی که بر کتاب *معانی الاخبار* نوشته، به تفصیل به شرح احوال شیخ صدوق پرداخته است. در این مقدمه آمده است که صدوق در سال ۳۶۷ ق از ری به مشهد آمده و در روز جمعه، سیزده روز مانده از ذی الحجه، به مناسبت غدیر خم مجلس املاء برقرار کرده است. سپس پیش از محرم سال ۳۶۸ ق به ری بازگشته و مجلس

از آن است- و نیز گسترش نفوذ تشیع امامی و جلب پیروان بیشتر، از جمله اهداف عالمان برجسته امامی‌مذهب در این دوره بوده است. شیخ صدوق نیز از این امر مستثنی نیست.

۱ روایات فراوانی در کتاب امالی وجود دارند که جز با توجه به مکان نقل، نمی‌توان تبیینی روشن از چرایی گزینش و بازگویی آنها به شیوه موجود ارائه داد. از این میان می‌توان به بعضی روایات نقل شده توسط شیخ صدوق در این مجالس حول محور واقعه کربلا اشاره کرد؛ همان‌طور که نبود برخی روایات در این مجموعه نیز با توجه به مکان املاء مجالس قابل فهم است. عدم نقل روایاتی درباره غیبت امام زمان(عج) با وجود تالیف هم‌زمان کتاب *کمال‌الدین* از آن جمله است.

بیست و هفتم امالی را در اول محرم این سال در همین شهر برگزار کرده است. بار دیگر در زمان سفر به ماوراءالنهر، از ری به سوی خراسان رهسپار شده و در میان راه، از روز سه‌شنبه هفدهم شعبان سال ۳۶۸ چند مجلس در مشهد برگزار کرده و در نهایت به سوی دیار ماوراءالنهر رهسپار شده است (مقدمه غفاری بر معانی الاخبار، ۱۴۰۳: ۲۲-۲۳).

بیشتر پژوهشگران همین سیر را درباره برقراری مجالس املاء شیخ صدوق تأیید کرده‌اند؛ چنان‌که مجید معارف مؤلف کتاب محدث صادق همین روند را مورد تأکید قرار داده؛ با این تفاوت که محل آغاز مجالس صدوق را مشهد دانسته است (معارف، ۱۳۸۹: ۷۰). این در حالی است که به دلیل نبود شواهد قطعی، بعضی پژوهشگران درباره محل شروع کتاب سکوت کرده‌اند (طالقانی، ۱۳۹۴: ۵۹). برخی نیز به صورت پیش‌فرض محل تمامی مجالسی را که در آنها مکان قید نشده است، ری دانسته‌اند که مجالس ابتدایی امالی نیز این‌گونه‌اند (محمودی، ۱۳۷۶: ۱۸).

فقیه ری کتاب دیگری است که درباره زندگی صدوق نگاشته شده است. در این کتاب نیز روند رفت و برگشت صدوق میان ری و مشهد در دوره املائی امالی مورد تأیید قرار گرفته، اما محل مجالس نود و دوم و نود و سوم این کتاب نیشابور دانسته شده است؛ مجالسی که پیش از آخرین مجالس برگزار شده در مشهد بوده‌اند (خرسان، ۱۳۷۷: ۵۹). همین امر توسط سید حسن طالقانی نیز پذیرفته شده است. او در بخشی از کتاب خود که به سفرهای شیخ صدوق اختصاص داده شده، براساس داده‌های کتاب *امالی* چنین استنباط کرده است که شیخ صدوق در سال ۳۶۷ ق به قصد زیارت امام رضا(ع) به سوی مشهد حرکت کرده و در ذی‌الحجه همان سال در مشهد حضور داشته است. پس از زیارت، به ری بازگشته و در محرم سال ۳۶۸ ق در این شهر بوده است. سپس در همان سال به قصد بلاد ماوراءالنهر به سوی خراسان رهسپار شده و در راه وارد نیشابور شده است. بنا بر نظر حسن طالقانی، صدوق تا دوازدهم شعبان ۳۶۸ ق در این شهر اقامت داشته و سپس به مشهد نقل مکان کرده بود. او تا نوزدهم شعبان در این شهر مجلس املاء برقرار کرده و در نهایت عازم دیار ماوراءالنهر شده بود (طالقانی، ۱۳۹۴: ۵۹). براساس استنباط او، مجالس امالی صدوق در مقاطع مختلف در شهرهای ری، مشهد و نیشابور برگزار شده است. این در حالی است که محمدعلی خسروی در کتابی با عنوان *شیخ صدوق*، کتاب *امالی* را حاصل مجالس املاء حدیث شیخ در مشهد و ری دانسته و هیچ اشاره‌ای به نیشابور به عنوان محل املاء مجالس نکرده است (خسروی، ۱۳۷۴: ۷۰).

احمد پاکتچی نویسنده مدخل «ابن بابویه» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی با استناد به داده‌های کتاب *امالی* و تاریخ مجالس، معتقد است که شیخ صدوق در سال ۳۶۷ق از ری راهی سفر به سوی مشرق شده است. در هفدهم و هجدهم ذی الحجه در مشهد بوده و مجالس بیست و پنجم و بیست و ششم از امالی را در این شهر برقرار کرده است. سپس به نیشابور رفته و تا شعبان سال ۳۶۸ق در آنجا سکنی گزیده است. بنا بر عقیده او، صدوق دوباره از هفدهم تا نوزدهم شعبان سال ۳۶۸ق در مشهد بوده و در روز نوزدهم شعبان عازم ماوراءالنهر شده است (پاکتچی، ۱۳۷۴: ۶۴/۳). براساس این نظر، مجالس از ری آغاز شده و سپس به خراسان منتقل شده است و سخنی از بازگشت به ری تا پایان مجالس و سفر به ماوراءالنهر نیست و از این نظر، با سایر آرا در این زمینه متفاوت است.

در انتها می‌توان به مقدمه جامعی نیز اشاره کرد که در مؤسسه امام هادی (ع) بر کتاب *الهدایه* شیخ صدوق نگاشته شده و می‌توان آن را کامل‌ترین تحقیق درباره حیات شیخ صدوق دانست. در این مقدمه آمده است که مجالس امالی در ری آغاز شده و از مجلس بیست و چهارم به مشهد منتقل شده است و «به نظر نمی‌رسد پس از این صدوق به ری بازگشته باشد بلکه احتمالاً» تا انتهای مجالس در نیشابور استقرار داشته است (مقدمه بر الهدایه فی الاصول، ۱۴۱۸: ۱۱۳).

با توجه به آنچه که گفته شد، آرای پژوهشگران درباره محل برگزاری مجالس املائی شیخ صدوق را می‌توان در دو دسته کلی قرار داد:

الف. آرای پژوهشگرانی که محل برگزاری این مجالس را ری و مشهد می‌دانند. این افراد به دو گروه قابل تقسیم‌اند: گروه اول که شروع مجالس را در ری و پایان آن را در مشهد می‌دانند (ربانی شیرازی). گروه دوم که شروع و پایان مجالس را در مشهد می‌دانند (معارف).

ب. آرای پژوهشگرانی که محل برگزاری این مجالس را ری، نیشابور و مشهد می‌دانند. این افراد را می‌توان در سه گروه گنجانند: گروه اول معتقدند که کمترین تعداد جلسات (دو جلسه) در نیشابور املاء شده و شیخ پس از اولین سفر خود به مشهد، به ری بازگشته است (موسوی و طالقانی). گروه دوم که معتقدند شیخ پس از اولین سفر خود از ری به مشهد، به نیشابور رفته و در آنجا مانده است، اما آخرین جلسات کتاب را در مشهد املاء کرده است (پاکتچی). گروه سوم مشابه گروه اخیرند؛ با این تفاوت که محل برگزاری تمام مجالس صدوق پس از سفر او از

ری به مشهد را در نیشابور می‌دانند (مقدمه نوشته شده بر کتاب الهدایه).
 با توجه به آنچه که گفته شد، می‌توان دریافت که نقطه اشتراک همه این آرا، در برگزاری ابتدایی این مجالس در ری است. ضمن آنکه نظرات گفته شده را می‌توان مهم‌ترین آرا درباره مکان برگزاری مجالس املاء شیخ صدوق قلمداد کرد. البته در برخی پژوهش‌های دیگر نیز اشاره‌های گذرا به این موضوع شده است، اما سعی شده از کنار این مسئله به سادگی عبور شود.

ردیف	نام فرد	نام کتاب	زمان حضور	مکان	شماره مجالس	توضیحات
۱	ربانی شیرازی	معانی الاخبار (مقدمه)	سال ۳۶۷	ری	۲۴-۱	صدوق بعد از آخرین مجلس به ماوراءالنهر رفته است.
			۱۸ ذی‌الحجه ۳۶۷	مشهد	۲۶-۲۵	
			قبل از محرم ۳۶۸	ری	_____	
			سال ۳۶۸: از ابتدا تا حدود شعبان	ری	۹۳-۲۷	
			۱۷ رمضان ۳۶۸	مشهد	۹۷-۹۴	
۲	مجید معارف	محدث صادق	_____	مشهد	[۲۴-۱]	تنها در نقطه آغاز مجالس، با ربانی شیرازی اختلاف نظر دارد.
			_____	ری	[۲۶-۲۵]	
			_____	مشهد	۹۷-۹۴	
۳	سیدحسین طالقانی	شیخ صدوق	سال ۳۶۷	[ری]	۲۴-۱	عقیده دارد که اگر مکان مجلس ذکر نشده، مجلس در ری برگزار شده است.
			ذی‌الحجه ۳۶۷	مشهد	۲۶-۲۵	
			محرم ۳۶۸	ری	۹۱-۲۷	
			... تا ۱۲ شعبان ۳۶۸	نیشابور	۹۳-۹۲	
			... تا ۱۹ شعبان ۳۶۸	مشهد	۹۷-۹۴	

ادامه جدول

ردیف	نام فرد	نام کتاب	زمان حضور	مکان	شماره مجالس	توضیحات
۴	سیدحسن موسوی خراسان	فقیه ری	سال ۳۶۷	ری	۲۴-۱	صدوق بعد از آخرین مجلس به ماوراءالنهر رفته است.
			ذی الحجه ۳۶۷	مشهد	۲۵-۲۶	
			محرم ۳۶۸	ری	۲۷-۹۱	
			۱۲ شعبان ۳۶۸	نیشابور	۹۲-۹۳	
			۱۳-۱۹ شعبان ۳۶۸	مشهد	۹۴-۹۷	
۵	احمد پاکتیچی	مدخل «ابن بابویه» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی	سال ۳۶۷	ری	۲۴-۱	"
			۱۷-۱۸ ذی الحجه	مشهد	۲۵-۲۶	
			۱۸ ذی الحجه ۳۶۷ تا ۱۷ شعبان ۳۶۸	نیشابور	۲۷-۹۳	
			۱۷-۱۹ شعبان ۳۶۸	مشهد	۹۴-۹۷	
۶	مؤسسه امام هادی (ع)	الهدایة فی الاصول و الفروع (مقدمه)	[سال ۳۶۷]	ری	۲۴-۱	"
				مشهد	۲۵-۲۶	
			[سال ۳۶۸]	نیشابور	۲۷-۹۷	

مسئله مهمی که در اینجا باید مورد توجه قرار داد، آن است که درباره این موضوع هیچ داده مشخصی جز خود کتاب/امالی وجود ندارد و تمامی نظرات فوق درباره تاریخ و محل برگزاری مجالس املاء شیخ صدوق، بر مبنای داده‌های همین کتاب ارائه شده‌اند. البته در هر یک از این نظرات به بخشی از داده‌های کتاب توجه شده و به دلیل فقدان پژوهش اختصاصی در این موضوع، همه شواهد و مدارک ارائه شده در کتاب/امالی به صورت کامل مورد توجه قرار نگرفته است. امری که اختلاف آرا در این زمینه را موجب شده است. بنابراین در ادامه کوشش شده است تا با مبنا قرار دادن متن کتاب/امالی، توجه به بافت زمینه و ارائه برخی شواهد دیگر، محل دقیق برگزاری مجالس امالی صدوق مشخص شود.

داده‌های قطعی کتاب امالی درباره محل برقراری مجالس املاء

در ابتدا لازم است پیش از هر نوع بررسی و واکاوی موضوع، اطلاعات قطعی و

تشکیک‌ناپذیر در کتاب/امالی درباره محل برگزاری مجالس املاء را مورد توجه قرار دهیم و سپس به مجهولات موجود در این بحث بپردازیم.

کتاب/امالی بدون ارائه هیچ گونه داده مشخص درباره محل شروع مجالس آغاز می‌شود و تنها در ابتدای مجلس اول، زمان برقراری آن یعنی ۱۸ رجب سال ۳۶۷ ق توسط نگارنده املاء قید می‌شود. این روند تا مجلس بیست و پنجم کتاب ادامه یافته؛ به صورتی که در این مدت هیچ اشاره‌ای به محل برقراری مجالس نشده و فقط به ذکر تاریخ هر مجلس بسنده شده است.

در مجلس بیست و پنجم که پس از بزرگ‌ترین وقفه در املاء کتاب (هفتاد و چهار روز) و در تاریخ ۱۷ ذی‌الحجه سال ۳۶۷ ق برگزار شده، برای نخستین بار قبل از قید تاریخ، چنین عبارتی آمده است: «مما أملاه علينا بطوس بمشهد الرضا علی بن موسی صلوات الله علیه و علی آبائه» (صدوق، ۱۳۸۴: ۱۱۸). با توجه به این عبارت، روشن است که این مجلس در جوار بارگاه امام رضا(ع) در طوس املاء شده است. مجلس بعدی نیز در روز هجدهم ذی‌الحجه مطابق با عید غدیر در همین محل برگزار شده (همان، ۱۲۲) و شیخ صدوق در این مجالس به مناسبت عید غدیر به بیان فضایل و کرامات حضرت علی(ع) در جوار بارگاه امام رضا(ع) پرداخته است.

مجلس بعدی یعنی مجلس بیست و هفتم، پس از یازده روز^۱ با این عبارت آغاز شده است: «يوم الجمعة غرة المحرم من سنة ثمان و ستين و ثلاثمائة بعد رجوعه من المشهد». بنابراین تا اینجا روشن است که این مجلس پس از بازگشت از مشهد املاء شده است، اما مشخص نیست بازگشت به کجا؟ زیرا پیش از مجالسی که در مشهد تشکیل شده، هیچ داده‌ای که به صورت مشخص محل برگزاری مجالس را بیان کند، ارائه نشده است.

پس از این مجلس تا مجلس هشتاد و نهم هیچ اشاره‌ای به محل مجالس نمی‌شود، اما در ابتدای مجلس هشتاد و نهم که در روز یکشنبه اول شعبان ۳۶۸ ق برگزار شده، محل مجلس چنین قید شده است: «فی دار السید ابی محمد یحیی بن محمد العلوی رضوان الله علیه» (همان، ۶۰۸). سید ابی محمد یحیی بن محمد علوی (متوفای ۳۷۶ ق) بزرگ خاندان آل‌زبارة از نسل امام

۱ یازده روز با این فرض در نظر گرفته شده است که ماه‌های شوال و یا ذی‌الحجه سی روزه بوده باشند. در صورتی که یکی از این روزها ۲۹ روز باشد، فاصله مجالس بیست و چهارم و بیست و پنجم، ۷۳ روز و فاصله مجلس بیست و پنجم و بیست و ششم، دوازده روز می‌شود که باز هم با کمترین زمان لازم برای سفر از مشهد به ری فاصله زیادی دارد.

سجاد(ع) و نقیب سادات نیشابور بوده (ابن فندق، ۱۳۶۱: ۵۵؛ ابن عنبه، ۱۴۱۷: ۳۱۸) و در نیشابور سکنی داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۰۸). بدین ترتیب این مجلس در شهر نیشابور برقرار شده است.

در ابتدای مجلس نودودوم نیز به حضور در خانه سید ابی محمد در نیشابور شده است (صدوق، ۱۳۸۴: ۶۳۰). سپس مجلس بعدی یعنی مجلس نودوسوم این گونه آغاز می شود: «یوم الجمعة الثانی عشر من شعبان من سنة ثمان و ستین و ثلاثمائة و اجتمع فی هذا اليوم إلى الشيخ الفقيه أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی رضوان الله علیه أهل مجلسه و المشایخ فسألوه أن یملی علیهم وصف دین الإمامیة علی الإیجاز و الاختصار» (همان، ۶۳۹).

شیخ صدوق در پاسخ به درخواست اهل مجلس و مشایخ شهر، مذهب امامیه را به طور مختصر در این مجلس شرح داده و سپس در انتها چنین افزوده است که: «من شرح و تفسیر آن را هم اگر خدا توفیق مراجعت از مقصد خودم را به نیشابور داد بیان می کنم ان شاء الله» (همان، ۶۵۳-۶۵۴). پس این مجلس نیز در نیشابور برگزار شده و پس از این تاریخ، شیخ صدوق نیشابور را به قصد ماوراءالنهر ترک کرده است. با این حال، او در آغاز این سفر دوباره به مشهد الرضا(ع) وارد شده و مجالس پایانی امالی خود را در این شهر برگزار کرده است. در متن کتاب، مطلع مجلس نودوچهارم با این جملات آغاز می شود: «یوم الثلاثاء السابع عشر من شعبان سنة ثمان و ستین و ثلاثمائة فی المشهد المقدس علی ساکنه السلام عند خروجه إلى دیار ماوراءالنهر» (همان، ۶۵۴). طی دو روز بعد از این تاریخ، بنا به داده های موجود در کتاب، سه مجلس دیگر نیز در مشهد تشکیل شده که پنجشنبه ۱۹ شعبان سال ۳۶۸ قمری برگزاری آخرین مجلس (نودوهفتم) بوده است. پس از این تاریخ، شیخ صدوق سفر طولانی خود به سوی ماوراءالنهر را آغاز کرده است (همان، ۶۵۴-۶۷۴).

موارد گفته شده، مجموعه اطلاعاتی بود که در آنها به صورت مستقیم به محل برقراری مجالس اشاره شده است. با توجه به این موارد چند مسئله روشن می شود: اول اینکه در هیچ جایی از کتاب اشاره ای مستقیم درباره محل شروع جلسات دیده نمی شود و این امر مجهول است. همچنین در هیچ جای کتاب/امالی اشاره ای به شهر ری نشده و تنها از شهرهای نیشابور و طوس سخن گفته شده است. البته با توجه به اینکه محل اصلی سکونت شیخ صدوق در نیمه دوم حیات او شهر ری بوده -و این امر پیش فرض همه پژوهشگران این حوزه است- برخی این شهر را محل آغاز مجالس املاء و حتی برقراری بیشتر این مجالس دانسته اند. در صورتی

که دست کم با توجه به داده‌های صریح کتاب - که به آنها اشاره شد - این امر بر ما مجهول است و به هیچ طریق نمی‌توان به حضور در ری در بازه زمانی برقراری مجالس تأکید کرد. مورد دیگری که از این اطلاعات به دست می‌آید، مشخص شدن زمان و مکان دقیق مجالسی است که شیخ صدوق در طوس و جوار بارگاه امام رضا(ع) برگزار کرده است. در کتاب به صورت مستقیم، در ابتدای مجالس بیست و پنجم و بیست و ششم و همچنین نود و چهارم، نود و پنجم، نود و ششم و نود و هفتم به این نکته اشاره شده که مجالس در جوار بارگاه امام رضا(ع) برگزار شده است. بنابراین به طور قطعی از محل و زمان برقراری این شش مجلس اطلاع داریم و اختلافی در این باره نیست.

دیگر شواهد قابل استناد کتاب امالی درباره محل برگزاری مجالس صدوق

علاوه بر اطلاعاتی که به طور مستقیم به محل تشکیل مجالس اشاره دارند، با توجه به متن کتاب امالی برخی شواهد و مدارک نیز به دست می‌آیند که براساس آنها می‌توان محل املاء این کتاب را مشخص کرد. براساس این شواهد، به جز شش مجلسی که در دو مقطع در مشهد برگزار شده، می‌توان سایر مجالس را به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول مجالس یکم تا بیست و چهارم را در برمی‌گیرد. شواهد قطعی و متقن درباره محل برگزاری آنها در دست نیست و تنها با توجه به سایر داده‌های کتاب می‌توان به واقعیت امر درباره این مجالس نزدیک شد و نظری جامع از این داده‌ها استخراج کرد. بخش دوم، مجالسی می‌باشند که پس از مجالس بیست و پنجم و بیست و ششم و پیش از مجالس نود و سوم تا نود و هفتم - که در مشهد برگزار شده‌اند - تشکیل شده‌اند. مجالسی که بخش عظیمی از کتاب را شامل می‌شوند و براساس شواهد موجود در کتاب، می‌توان محل دقیق و قطعی آنها را مشخص کرد. امری که برخی از پژوهشگران درباره آن نیز به بیراهه رفته‌اند. در ادامه، ابتدا این بخش از کتاب که شواهد دقیق‌تری در مورد آن موجود است، مورد توجه قرار گرفته و سپس مجالس اول تا بیست و چهارم بررسی شده‌اند.

الف. مجالس بیست و هفتم تا نود و سوم

مطابق متن کتاب *امالی*، پس از اینکه مجلس بیست و پنجم و بیست و ششم در مشهد الرضا(ع) و مصادف با عید غدیر در سال ۳۶۸ قی برگزار شده، مجلس بیست و هفتم با این عبارات آغاز

می شود: «يوم الجمعة غرة المحرم من سنة ثمان و ستين و ثلاثمائة بعد رجوعه من المشهد» (همان، ۱۲۶). این عبارت گاهی پژوهشگران را به اشتباه انداخته و چنین برداشت کرده‌اند که منظور از «بعد رجوعه من المشهد»، بازگشت صدوق به ری بوده است و محل سایر مجالس تا هنگام اشاره مجدد به حضور او در مشهد، در مجالس آخر را ری دانسته‌اند. این در حالیست که شواهدی آشکار بر عدم مراجعت صدوق به ری در این بازه زمانی وجود دارد.

مهمترین شاهد، فاصله ری تا مشهد است که ابن‌فقیه آن را بیش از ۱۶۰ فرسخ^۱ و یعقوبی مشتمل بر ۲۳ منزل^۲ دانسته است. با توجه به اینکه هر منزل بنا به شرایط اقلیمی، بین سه تا ده فرسخ بوده (حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱۵۵/۲-۱۵۶)، سفر از مشهد به ری در بهترین و سریع‌ترین حالت، بیش از شانزده روز به طول می‌انجامیده است که چنین وقته‌ای میان مجالس بیست‌وششم و بیست‌وهفتم و نیز پس از مجلس بیست‌وهفتم در بین مجالس صدوق وجود ندارد. از این مجلس تقریباً در هر هفته به صورت منظم دو مجلس برگزار شده و این روند تا ۱۹ شعبان ۳۶۸ ق که مجالس به پایان رسیده، ادامه داشته است.

از طرفی طبق نص کتاب مالی، صدوق چهار مجالس آخر خود یعنی مجلس نودوچهارم تا نودوهفتم را از تاریخ سه‌شنبه ۱۷ شعبان تا پنج‌شنبه ۱۹ شعبان سال ۳۶۸ ق، دوباره در طوس و در جوار مرقد حضرت علی بن موسی الرضا (ع) برقرار کرده است (صدوق، ۱۳۸۴: ۶۵۴-۶۸۰). این در حالی است که میان مجلس نودوسوم و نودوچهارم نیز چنین فاصله زمانی دیده نمی‌شود.

شاهد دیگر برای روشن شدن این امر که صدوق در فاصله مجلس بیست‌وهفتم در اول محرم سال ۳۶۸ ق تا پیش از مجلس نودوچهارم، در چه مکانی ساکن بوده، عبارت «بعد رجوعه من المشهد» در ابتدای مجلس بیست‌وهفتم است. صدوق در انتهای مجلس نودوسوم و پس از شرح مختصر مذهب امامیه می‌گوید: «هذا ما اتفق إماماؤه على العجلة من وصف دين الإمامية و قال سأملي شرح ذلك و تفسيره إذا سهل الله عز اسمه لي العود من مقصدي إلى نيسابور إن شاء الله» (همان، ۶۵۴). بنابراین صدوق در این مدت که تمام مجالس به صورت مرتب در سه‌شنبه و جمعه برگزار شده، در نیشابور بوده است. علاوه بر آن، آگاهی ما بنا به

۱ هر فرسخ به‌طور تقریبی معادل شش‌ونیم کیلومتر برآورد شده است (ابن‌فقیه، ۱۴۱۶: ۶۱۱).

۲ به مسافتی که کاروان‌ها در هر روز تا غروب طی می‌کردند و به اقامتگاه بعدی می‌رسیدند، گفته می‌شد (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۵۱-۵۵).

تصریح کتاب از برگزاری دو مجلس هشتادونهم و نودودوم در خانه سید ابی محمد یحیی بن محمد علوی (متوفای ۳۷۶ق) که نقیب سادات و بزرگ خاندان آل زبارة در نیشابور بوده، شاهد دیگری بر این مدعاست (همان، ۶۰۸، ۶۳۰)؛ زیرا میان مجلس هشتادو هشتم تا هشتادونهم نیز فاصله‌ای بیشتر از مجالس قبلی نیست که فرض سفر صدوق به نیشابور در فاصله میان این دو مجلس مطرح شود.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد محل استقرار صدوق پیش از هر دو سفر او به مشهد، در ضمن برگزاری مجالس امالی، نیشابور بوده و شیخ فقط برای زیارت، مدتی بسیار کوتاه در طوس ساکن می‌شده است.^۱ شاید در این باره بتوان عملکرد او در سفر سال ۳۵۲ق به مشهد را نیز شاهد گرفت؛ زیرا بنا به تصریح شیخ صدوق در ابتدای کتاب عیون/خبر الرضا، او در این سفر نیز پس از زیارت به نیشابور بازگشته (صدوق، ۱۳۹۵: ۲/۱) و در منزل ابوعلی حسین بن احمد بیهقی (ساکن در نیشابور) از وی حدیث شنیده (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۴/۱) و از مشایخ دیگر این شهر نیز استفاده کرده است (همان، ۲۳۸/۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۴۳، ۲۷۰).

با توجه به آنچه که گفته شد، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که شیخ صدوق از مجلس بیست و پنجم در ۱۷ ذی‌الحجه ۳۶۷ق تا پایان مجالس در خراسان حضور داشته است. در این مدت به استثنای شش مجلسی که در دو بازه زمانی کوتاه در مشهد الرضا(ع) برگزار شده، تمامی مجالس دیگر در نیشابور برگزار شده‌اند.

ب. مجالس اول تا بیست و چهارم

بیست و چهار مجلس ابتدایی کتاب امالی مجالسی است که در ظاهر داده مستقیمی درباره محل تشکیل آنها در دست نیست و در ابتدای آنها نیز اشاره به مکانی خاص درباره برگزاری آنها نشده است؛ به همین دلیل چنان که گفته شد، بیشتر پژوهشگران با این فرض که محل سکونت اصلی صدوق ری بوده است، محل تشکیل این مجالس و به دنبال آن، محل آغاز مجالس املاء را ری دانسته‌اند. در این باره، با دقت بیشتر در بعضی موارد که تاکنون مغفول واقع شده است، می‌توان به احتمال قریب به یقین چنین نظری را رد کرد و محل برقراری این مجالس را نیز نیشابور دانست.

۱ شواهد بیشتر درباره این مدعا در ادامه ارائه شده است.

اگر دقیق‌تر به ساختار کلی کتاب/امالی نظر کنیم، متوجه می‌شویم که نگارندگان احادیث یا همان «مُستملیان» که مجالس املاء صدوق را به رشته تحریر درآورده‌اند، با وجود آنکه در ابتدای هر مجلس و پیش از املاء، به دقت روز و تاریخ مجلس را قید کرده‌اند، اما محل مجالس را مشخص نکرده‌اند. آنها تنها در ابتدای شش مجلسی که در طوس و در جوار بارگاه امام رضا(ع) املاء شده، محل برگزاری مجالس را قید کرده بودند؛ روالی که در نسخ نسبتاً پرشماری که از کتاب/امالی باقی مانده، کاملاً مشابه است. چنین روندی این نکته را برجسته می‌سازد که اگر مجلسی در محلی غیر از محل معمول برقرار شده، نگارندگان آن را قید کرده‌اند و در غیر این صورت نیازی به تأکید بر مکان ندیده‌اند؛ زیرا در صورت حضور در مکان معمول و برقراری جلسات طبق روال عادی، مکان جلسه مشخص بوده است. به عبارت دیگر، اگر مجالس از ابتدا در ری تشکیل می‌شد نیازی به قید کردن مکان مجالس نبود، اما پس از انتقال آنها به نیشابور لازم بود این تغییر مکان همانند روالی که درباره طوس اتخاذ شده - مورد توجه قرار گیرد که چنین امری در امالی دیده نمی‌شود. در هیچ جای کتاب، قبل از مجلس املاء و پس از ذکر تاریخ و روز، قید نشده که مجلس در نیشابور برقرار شده؛ زیرا حضور در نیشابور بدیهی بوده است.

ضمن اینکه (همان‌طور که پیش از این گفته شد) پس از مجلس بیست و پنجم و بیست و ششم در طوس، در ابتدای مجلس بیست و هفتم چنین عبارتی پس از ذکر تاریخ و روز برقراری جلسه آمده است: «بعد رجوعه من المشهد» (صدوق، ۱۳۸۴: ۱۲۶) و مُستملی تأکید کرده که این مجلس پس از بازگشت از مشهد برقرار شده است. چنین عبارتی را تنها در صورتی می‌توان به کار برد که پیش از رفتن به مشهد نیز در همین محل مجلس برقرار شده باشد. از آنجا که می‌دانیم پس از این زمان صدوق قطعاً در نیشابور بوده، پس می‌توان گفت که پیش از این نیز مجالس املاء در نیشابور برقرار بوده است.

علاوه بر این نکات، نشانه‌های دیگری نیز در این باره وجود دارد؛ از آن جمله توجه به این امر است که در شیوه‌آمالی نویسی، مجموع مجالس توسط چند نفر به صورت کامل نوشته شده و آنها پس از قرائت نسخه بر استاد، گاه اجازه نقل آن را نیز پیدا می‌کرده‌اند (سمعانی، ۱۴۰۹: ۱۰۱). از همین رو گاهی به مجموعه‌هایی که به این شیوه گردآوری شده‌اند، کتب «مجالس» نیز گفته می‌شود (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۲: ۳۰). مجالس شیخ صدوق نیز توسط دو تن از شاگردان وی نوشته شده است. با توجه به این روند، بسیار بعید است که نگارندگان امالی

پس از نگارش تنها بیست و چهار جلسه، به همراه صدوق مسافت طولانی ری تا نیشابور را طی کرده و ادامهٔ مجالس -در مدت حدود ده ماه باقیمانده تا پایان امالی- را نیز ثبت کرده باشند. ضمن اینکه در سلسله روایان کتاب امالی نیز می‌بینیم که ابوالحسن علی بن عبدالصمد بن محمد التمیمی در خانهٔ خود در نیشابور، از هر دو مستملی اصلی کتاب *امالی* یعنی ابوبکر محمد بن احمد بن علی و سید ابوالبرکات علی بن الحسین الحسینی کتاب را نقل کرده است (صدوق، ۱۳۸۴: ۱).

علاوه بر موارد گفته شده، یکدستی محتوایی ملموسی در سراسر کتاب *امالی* صدوق وجود دارد که به نوعی نشان دهندهٔ یکسان بودن محیط برگزاری مجالس است. می‌دانیم که محیط فرهنگی- اجتماعی ری و خراسان، خاصهٔ نیشابور، در قرن چهارم هجری کاملاً متفاوت بوده است؛ برای مثال، در حالی که در ری مذهب تشیع و به‌خصوص تشیع زیدی و در کنار آن گرایش کلامی معتزلی تحت حمایت صاحب بن عباد در حال رشد بوده (میرزایی، ۱۳۹۴: ۸۰؛ گرجی‌پور و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۲۸)، در نیشابور گرایش‌های مذهبی بیشتر تحت تأثیر سامانیان و گروه‌های مختلف اهل تسنن بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۷۴/۲؛ بولیت، ۱۳۹۶: ۱۳۷). حتی برخی گروه‌های تندرو همچون کرامیان (باسورث، ۱۳۶۷: ۱۳۰) در این بازهٔ زمانی مانعی بر سر راه گسترش تشیع در نیشابور بوده‌اند (جرفادقانی، ۱۳۴۵: ۳۷۰؛ فارسی، ۱۳۸۴: ۱۳). بر این اساس، طبیعی به نظر می‌رسد که در صورت تغییر مکان برگزاری مجالس از ری به نیشابور، در این دو فضای کاملاً متفاوت، محتوای مجالس و روایاتی که توسط بزرگ محدثان شیعه در آنها نقل می‌شده است، تمایز محتوایی آشکاری داشته باشد. امری که توجه به آن، توسط زعیم شیعیان آن روز -به‌خصوص در زمینهٔ اختلافات تشیع و تسنن- اجتناب‌ناپذیر بوده است. البته در سراسر کتاب *امالی*، رویکرد ثابت شیخ صدوق در قبال موارد اختلافی همچون امامت و جایگاه اهل بیت را شاهدیم. رویکردی که می‌توان گفت کاملاً هوشمندانه، مطابق با ترکیب مذهبی نیشابور و با احتیاط در قبال موارد حساسیت‌برانگیز اتخاذ شده است (نویدفر، ۱۳۹۷: ۱۵۸-۱۵۵).

در پایان و به عنوان یک شاهد بیرونی، می‌توان از توجه به تحولات سیاسی آن دوره برای حل این مسئله کمک گرفت. در اوایل سال ۳۶۶ ق. حاکم مقتدر آل‌بویه و اصلی‌ترین حامی شیخ صدوق یعنی رکن‌الدوله دیلمی (حکومت: ۳۲۲-۳۶۶)، پس از امارتی طولانی، در ری از دنیا رفت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۶۶۹/۸). این در حالی بود که حدود بیست سال پیش از این تاریخ،

شیخ صدوق به عنوان یکی از عالمان برجسته امامی، به دعوت او از قم به ری رفته بود. شیخ صدوق از همان ابتدای اقامت در این شهر، با حمایت حسن بویه در مقابل سایر جریان‌های کلامی غیرشیعی قرار گرفت (صدوق، ۱۴۱۸: ۱۹). علاوه بر آن در این مدت، مناظراتی در محضر رکن‌الدوله با اصحاب سایر فرق صورت می‌گرفت که امیر بویه در موارد اختلاف، رأی صدوق را فصل‌الخطاب و صائب می‌دانست (شوشتری، ۱۳۷۵: ۴۵۳-۴۶۳). با مرگ رکن‌الدوله و شروع درگیری‌های جانشینی در ری، در نهایت مؤیدالدوله (حکومت در ری: ۳۶۶-۳۷۲) با حمایت عضدالدوله (متوفای ۳۷۲ق) بر کرسی قدرت تکیه زد و فخرالدوله (متوفای ۳۸۷ق) به سوی نیشابور گریخت. شهری که به علت سیطره سلطه امیران سامانی بر آن، مکانی مناسب برای پناه گرفتن بزرگان مغضوب بویه به نظر می‌رسید. پس از مرگ عضدالدوله و مؤیدالدوله به ترتیب در سال‌های ۳۷۲ و ۳۷۳ق، با حمایت صاحب‌بن عباد (متوفای ۳۸۵ق) فخرالدوله به ری بازگشت و تا هنگام مرگ خود در سال ۳۸۷ق، قدرت را در این شهر در دست داشت (مسکویه، ۱۳۷۹: ۱۱۴/۷). با توجه به این نکته که در ۱۷ ذی‌الحجه سال ۳۶۷ق، شیخ صدوق بیست و پنجمین مجلس املاء خود را در جوار مرقد امام رضا(ع) برگزار کرده است، بنابراین می‌توان این امکان را مطرح کرد که شیخ برای دور ماندن از درگیری‌ها و گزند مخالفان خود که در زمان حیات رکن‌الدوله به وی دسترسی نداشتند، در سال ۳۶۶ق ری را به مقصد نیشابور ترک کرده است. او سپس از رجب سال ۳۶۷ق مجالس املاء خود را در محیط آرام نیشابور برقرار کرده و این مجالس را بدون تغییری ملموس در نحوه گزینش و نقل روایات نسبت به مجالس قبلی، تا سال ۳۶۸ق - که خراسان را به سوی ماوراءالنهر ترک کرده - ادامه داده است؛ زیرا بازگشت او از ماوراءالنهر به ری نیز تنها پس از درگذشت مؤیدالدوله (متوفای ۳۷۲ق) و همزمان با قدرت‌یابی فخرالدوله (حکومت: ۳۷۳-۳۸۷) و بازگشت آرامش به این شهر صورت گرفته است (صدوق، ۱۳۶۷: ۵۶۸/۶).

ردیف	شماره مجلس	زمان برگزاری	مکان قید شده در کتاب	مکان استنتاجی از داده‌ها	توضیحات مدعا
۱	مجلس ۱	۱۸ رجب ۳۶۷	_____	نیشابور	۱. قید روز و تاریخ و عدم قید مکان توسط مستملیان، در صورت برگزاری مجالس در مکان معمول (تنها اشاره به استثنائات مثل مشهد). ۲. ذکر «بعد رجوعه من المشهد» در ابتدای مجلس ۲۷ بدون قید مکان، نشان دهنده آن است که مجالس ۱-۲۴ نیز در نیشابور بوده است (با توجه به قطعیت برگزاری مجالس ۲۷-۹۳ در مشهد). ۳. عدم تغییر مستملیان در طول املاء، کتاب و بعید بودن سفر آنها به نیشابور و استقرار ده ماهه در آن برای نگارش مجالس. ۴. یکدستی محتوایی کتاب/امالی حاکی از عدم تغییر محیط برگزاری مجالس است (تفاوت زیاد میان ری و نیشابور به لحاظ گروه‌های فعال مذهبی). ۵. مرگ رکن‌الدوله حامی اصلی صدوق در ابتدای سال ۳۶۶ و شروع درگیری‌های جانشینی و فرار فخرالدوله به نیشابور تحت سیطره سامانیان. احتمال رفتن صدوق به نیشابور برای دوری از درگیری‌ها و گزند بدخواهان و بازگشت او به ری پس از قدرت‌یابی فخرالدوله.
۲	مجلس ۲۴	۳ شوال ۳۶۷	_____		
۳	مجلس ۲۵	۱۷ ذی‌الحجه ۳۶۷	مشهد	مشهد	قید در ابتدای مجالس.
۴	مجلس ۲۶	۱۸ ذی‌الحجه ۳۶۷	مشهد		
۵	مجلس ۲۷	۱ محرم ۳۶۸	_____ قید: «بعد رجوعه من المشهد»		۱. قید در ابتدای مجلس: «بعد رجوعه من المشهد». با توجه به فاصله ۲۳ منزلی (۱۶۰ فرسخی) میان مشهد و ری، دست‌کم زمان

۶	مجلس ۸۹	۱ شعبان ۳۶۸	خانه ابی محمد یحیی بن محمد علوی (نقیب نیشابور)	نیشابور	لازم برای سفر میان این دو شهر شانزده روز بوده و چنین وقفه‌ای را بین مجلس ۲۶-۲۷ نداریم. ۲. قید صریح برگزاری مجالس ۸۹ و ۹۲ در خانه سید ابی محمد، نقیب نیشابور و عدم وجود فاصله غیر معمول میان مجالس ۸۸-۸۹ ۳. برگزاری مجالس ۲۷-۹۳ به طور مرتب و هفته‌ای دو روز و منوط شدن شرح مفصل اعتقادات امامیه توسط صدوق در انتهای مجلس ۹۳ به بازگشتش به نیشابور پس از سفر به ماوراءالنهر، با توجه به قطعیت برگزاری مجلس ۹۳ در نیشابور و برگزاری مرتب جلسات، همه مجالس ۲۷-۹۳ در نیشابور بوده است.
۷	مجلس ۹۲	۹ شعبان ۳۶۸	"		
۸	مجلس ۹۳	۱۲ شعبان ۳۶۸	نیشابور (اشاره ضمن نقل گفته‌های صدوق در انتهای مجلس)		
۹	مجلس ۹۴	۱۷ شعبان ۳۶۸	مشهد	مشهد	قید در ابتدای مجالس.
۱۰	مجلس ۹۷-۹۵	۱۸-۱۹ شعبان ۳۶۸	مشهد		

نتیجه گیری

با تکیه بر مستندات همچون داده‌های مستقیم و غیرمستقیم موجود در کتاب/امالی، ساختار و محتوای این اثر، کمترین مدت ممکن برای سفر میان شهرهای ری، مشهد و نیشابور و توجه به تحولات سیاسی ری در فاصله سال‌های ۳۶۶-۳۷۳ق، می‌توان آرای پژوهشگران پیشین درباره محل برگزاری مجالس املاء شیخ صدوق را رد کرد. بنا بر یافته‌های این پژوهش، به جز شش مجلسی که صدوق آنها را ضمن زیارت بارگاه امام رضا(ع) در مشهد املاء کرده، محل برگزاری سایر جلسات شهر نیشابور بوده است. ما از چرایی وقفه ۷۴ روزه در برگزاری مجالس املاء در فاصله مجلس بیست و چهارم و بیست و پنجم اطلاعی نداریم، اما برگزاری مرتب مجالس پیش و پس از این وقفه و سایر شواهد موجود در کتاب، شاهی بر این مدعاست. بر این اساس، می‌توان روند کلی مکان‌های نقل مجالس/امالی را براساس داده‌ها و شواهد موجود، به این ترتیب مرتب کرد: شیخ صدوق مجالس خود را در روز جمعه، ۱۸ رجب سال ۳۶۷ق در نیشابور، برای طلب حدیث و سایر گروه‌های حاضر در این شهر آغاز

کرد. مقارن با همین تاریخ، دو تن از شاگردان شیخ به نگارش *امالی* او پرداختند. مجالس تقریباً به صورت مرتب در روزهای سه‌شنبه و جمعه هر هفته برگزار شد و این روند تا مجلس بیست و چهارم، در سوم شوال ۳۶۷ ق ادامه یافت. پس از یک وقفه در برگزاری مجالس، شیخ به مناسبت عید غدیر خم به زیارت مرقد امام رضا(ع) رفت و دو مجلس را در جوار این آستان مقدس برگزار کرد. با بازگشت صدوق به نیشابور، در اول محرم ۳۶۸ ق دوباره مجلس بیست و هفتم در این شهر برقرار شد و روال عادی مجالس در روزهای سه‌شنبه و جمعه تا مجلس نود و سوم در ۱۲ شعبان ۳۶۸ ق ادامه یافت. در این روز اصحاب حدیث و طلب علم برای بدرقه صدوق به سوی ماوراءالنهر، گردوی جمع شدند و درخواست کردند تا اعتقادات امامیه را به صورت مختصر برای آنان املاء کند. صدوق چنین کرد و به آنها وعده داد که اگر از سفر خود به نیشابور بازگردد، این موارد را برای آنان تشریح می‌کند. سپس در مسیر خود، دوباره در ۱۷ شعبان همان سال به مشهد الرضا(ع) وارد شد و چهار مجلس را به صورت فشرده، در دو روز املاء کرد. مجلس آخر یعنی مجلس نود و هفتم، در ۱۹ شعبان سال ۳۷۸ ق برگزار شد. پس از آن، صدوق سفر خود به سوی ماوراءالنهر را آغاز کرد. بدین ترتیب، همه مجالس املاء شیخ صدوق در نیشابور و طوس و در حد فاصل ۱۸ رجب سال ۳۶۷ ق تا ۱۹ شعبان ۳۶۸ ق برگزار شده است. آگاهی از این امر، علاوه بر اینکه بُعدی از حیات شیخ صدوق در خراسان را برای ما آشکار می‌سازد، بر چگونگی تحلیل روایات نقل شده توسط این عالم برجسته در کتاب *امالی* نیز تأثیر می‌گذارد.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۸، بیروت: دارصادر.
- ابن عنبه، احمد بن علی (۱۴۱۷)، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، قم: مؤسسه انصاریان.
- ابن فقیه، احمد بن محمد (۱۴۱۶)، *البلدان*، بیروت: عالم الکتب.
- ابن فندق، علی بن زید بیهقی (۱۳۶۱)، *تاریخ بیهقی*، تهران: فروغی.
- باسورث، ادmond (۱۳۶۷)، «ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه اسماعیل سعادت، مجله معارف، دوره پنجم، ش ۳، صص ۱۲۷-۱۳۹.
- بولیت، ریچارد (۱۳۹۶)، *اعیان نیشابور*، به ترجمه و تحقیق هادی بکائیان و حمید رضا ثنایی، مشهد: مرندیز.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۴)، «ابن بابویه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ

اسلامی.

- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۱۳۴۵)، ترجمه تاریخ یمنی، تصحیح جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۷۵)، جغرافیای حافظ ابرو، تصحیح صادق سجادی، ج ۳، تهران: میراث مکتوب.

- خراسان، سید حسن موسوی (۱۳۷۷)، فقیه ری، ترجمه علیرضا میرزا محمدی، تهران: اطلاعات.

- خسروی، محمدعلی (۱۳۷۴)، شیخ صدوق، قم: اسوه.

- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷)، تاریخ بغداد، تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- سمعانی، ابی سعد عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۹)، ادب الاملاء و الاستملاء، تصحیح سعید محمد اللحام، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۵)، مجالس المؤمنین، تهران: اسلامیه.

- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۶۷)، من لایحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، ج ۱ و ۶، تهران: صدوق.

- ---- (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضاع، ج ۱ و ۲، تهران: جهان.

- ---- (۱۳۸۴)، امالی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.

- ---- (۱۳۹۵)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، تهران: اسلامیه.

- ---- (۱۴۰۳)، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

- ---- (۱۴۱۸)، الهدایه فی الاصول و الفروع، قم: مؤسسه امام هادی.

- ---- (۱۳۹۸)، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

- ---- (۱۳۶۲)، الخصال، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.

- طالقانی، سید حسن (۱۳۹۴)، شیخ صدوق، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰)، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، تصحیح عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق طباطبائی.

- ---- (۱۳۷۳)، رجال طوسی، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین.

- فارسی، اسماعیل بن عبدالغافر (۱۳۸۴)، المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور، تهران: میراث مکتوب.

- گرجی‌پور، ضرغام و دیگران (۱۳۹۴)، «مناسبات شیعه و معتزله در قرن چهارم هجری»، ادیان و عرفان، س ۴۸، ش ۱، صص ۱۲۱-۱۳۸.

- محمودی، محمدجواد (۱۳۷۶)، ترتیب الامالی، قم: بنیاد معارف اسلامی.

- مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۷۲)، درایه الحدیث، قم: دفتر نشر اسلامی.

- مسکویه، احمد بن علی (۱۳۷۹)، تجارب الامم، به تصحیح ابوالقاسم امامی، ج ۷، تهران: سروش.

- معارف، مجید (۱۳۸۹)، محدث صادق، تهران: همشهری.
- مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- میرزایی، عباس (۱۳۹۴)، ابن قبه رازی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، فهرست أسماء مصنّفی الشیعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نویدفر، محمد (۱۳۹۷)، «عوامل مؤثر بر گزینش و نقل گزارش‌های تاریخی در امالی شیخ صدوق»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۵۶)، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بررسی تطبیقی رویکرد رساله‌های تحریم دخانیات در عصر قاجار

محمد ولی پور^۱
طاهره عظیم‌زاده تهرانی^۲
زهره علیزاده بیرجندی^۳

چکیده: دخانیات و ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن، از مباحث مهم در مطالعات تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران عصر قاجاریه است. در این دوران علمای شیعه رساله‌هایی درباره تحریم دخانیات نوشته‌اند. از جمله رساله‌های تدوین شده در این دوره، می‌توان به رساله‌های «حسن کربلایی»، «هیدجی» و «محمدباقر بیرجندی» اشاره کرد. در این نوشتار تلاش شده مقایسه‌ای تطبیقی میان سه رساله فوق درباره دخانیات انجام شود و رویکردهای مختلف اجتماعی، سیاسی و فقهی آنها مورد بررسی قرار گیرد. در میان این آثار، رساله *نصح الاستغاثه من ملاعین ثلاثه* بیرجندی به سبب دیدگاه‌های فقهی، رویکرد پزشکی و اجتماعی آن در خور توجه است و بر همین اساس، در مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه دیدگاه‌های مطرح در آثار فوق پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش نشانگر رویکرد اجتماعی به عنوان وجه اشتراک این آثار است، اما نگرش جامع بیرجندی و اهتمام وی به ابعاد اجتماعی، فردی، پزشکی و فقهی تریاک سبب شده است اثرش از سایر آثار متمایز باشد.

واژه‌های کلیدی: تریاک، محمدباقر بیرجندی، رساله‌های دخانیات، شیخ حسن کربلایی، محمدعلی هیدجی

۱ مربی گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان m.valipoor@cfu.ac.ir

۲ دانشیار گروه تاریخ و تمدن و ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد tazim@yahoo.com

۳ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند zalizadehbirjandi@birjand.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۲ تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۰۴

A Comparative Study of Different Approaches towards Tobacco Sanction Treatises in Qajar Era

Mohammad Valipoor¹

Tahereh Azaimzadeh Tehrani²

Zahra Alizadeh Birjandi³

Abstract: Tobacco and its social, economic and political dimensions are significant in cultural, social, and political studies of history in Qajar era. Shiite scholars and researchers have taken this important issue into account from different aspects and have created various works. Furthermore, several treatises about tobacco have been written in this era. Some of them are *Dokhaniya* by Karbalai, Hidaji and Mohammad-Bagher Birjandi. This paper aims to compare these three treatises and examine different approaches from social views, as well as political and juridical approaches. Among these works, *Resale Nosshal Esteghasah Men Malaeyn Salaseh* by Birjandi is significant due to its juridical, social and medical views. This paper, as a comparative study, has been done using the descriptive – analytical method. The results indicate that social approach is common in all of these works. However, the special attention of *Nosshal Esteghasah* to social, medical and juridical dimensions of tobacco is significant.

Keywords: Opium, Tobacco epistle, Mohammad-Bagher Birjandi, Sheikh- Hassan Karbalai, Mohammad- Ali Hidaji.

1 Instructor of History Education Department, Farhangian University (Corresponding Author), m.valipoor@cfu.ac.ir

2 Associate Professor History and Civilization Department, Islamic Azad University of Mashhad ta_azim@yahoo.com

3 Associate Professor, History Department Birjand University zalizadehbirjandi@birjand.ac.ir

مقدمه

در نیمه اول سده چهاردهم قمری، علمای شیعی دست به تحریر رساله‌هایی درباره دخانیات زدند. در سفر سوم ناصرالدین شاه به اروپا (۱۳۰۷ق)، میان شاه و امین‌السلطان و تالبوت انگلیسی مذاکراتی بر سر خریدوفروش انحصاری توتون و تنباکو در ایران صورت گرفت. شاه و امین‌السلطان با دریافت رشوه‌ای کلان، امتیاز خریدوفروش انحصاری توتون و تنباکو در ایران را به مدت پنجاه سال به تالبوت واگذار کردند و سرانجام قرارداد به تاریخ ۲۸ رجب ۱۳۰۷، شامل ۱۵ فصل در تهران به امضای شاه رسید (کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۸/۱)، اما یک سال بعد (۱۳۰۸ق) که تالبوت برای اجرای قرارداد اقدام کرد، مخالفت‌ها بالا گرفت. تجار، کشاورزان و روحانیون در داخل دست به مخالفت زدند و دولت روس هم که در صحنه رقابت از انگلیس عقب مانده بود، مخالفت کرد (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۲۳۰-۲۳۹). دولت فرانسه نیز به علت نزدیکی با روسیه یا برای پس نیفتادن از قافله دست به اعتراض زد (ناطق، ۱۳۷۳: ۹۱)؛ که عاقبت این قرارداد با فتوای میرزای شیرازی در رمضان ۱۳۰۹ق. فسخ شد (فوریه، ۱۳۶۲: ۳۲۸). مطالعه و بررسی این آثار از جنبه‌های گوناگون تاریخ سیاسی و اجتماعی درخور توجه است. یکی از فواید این گونه بررسی‌های نقادانه، روشن شدن رویکردهای متفاوت پژوهشگران و مجتهدان آن عصر و خاستگاه فکری آنهاست. از جمله رساله‌های تدوین شده در زمینه دخانیات، رساله دخانیه اصفهانی کربلایی در سال ۱۳۱۰ق. در سامراست که سال ۱۳۳۷ش. توسط «ابراهیم دهگان» چاپ شده و در سال ۱۳۸۲ به کوشش رسول جعفریان با افزودن مقدمه‌ای بر آن، دوباره در ۲۷۱ صفحه شامل سه قسمت به چاپ رسیده است. در قسمت اول، مطالب مربوط به قبل از صدور فتوای میرزای شیرازی شامل نفوذ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غربیان در ایران و مقاله روزنامه/ختر است. قسمت دوم، واگذاری امتیاز توتون و تنباکو به تالبوت، قیام‌های تبریز و اصفهان و صدور فتوای تحریم را در برمی‌گیرد. قسمت سوم شامل پیامدهای صدور فتوای تحریم در ایران و شکست ناصرالدین شاه است.

رساله دخانیه هیدجی در سال ۱۳۱۰ق در تهران تدوین شده و در سال ۱۳۸۱ توسط علی‌اکبر ولایتی با افزودن مقدمه و توضیحات در ۲۲۸ صفحه به چاپ رسیده است. هیدجی در ابتدا به صورت کوتاه به نفوذ فرنگی‌ها در ایران اشاره کرده و آن را زمینه‌ساز واگذاری

امتیاز توتون دانسته است. وی در بخش بعدی، به واگذاری امتیاز، قیام شیراز و تلگراف میرزای شیرازی مبنی بر نصیحت شاه و عکس‌العمل شاه پرداخته و در قسمت سوم صدور فرمان تحریم، قیام تهران و آذربایجان و نقش علمای تهران و در نهایت شکست شاه و انگلیس را بیان کرده است.

رساله دیگری که در این زمینه نوشته شده، رساله فقهی نصیح الاستغاثه من ملاعین ثلاثه تألیف محمدباقر بیرجندی است (بیرجندی، ۱۳۹۴: ۲۱). تاریخ کتابت این نسخه براساس قرائن موجود حدود ۱۳۳۵ق است که در سه استغاثه و یک خاتمه تنظیم شده است. استغاثه اول در مذمت استفاده از تریاک و حکم شرعی آن است. استغاثه دوم در مذمت سیل گذاشتن و ریش تراشیدن و حکم شرعی آن؛ و استغاثه سوم در حرمت نوشیدن شراب و مسکرات نوشته شده و نویسنده در پایان به نقد رساله دخانیه عزالدین شیرازی پرداخته است. رساله فوق به زبان فارسی تدوین شده که کلمات عربی زیادی در آن به کار رفته است. نوع قلم و درجه آن متوسط است که بر روی کاغذ شکری، در ۷۶ برگ نوشته شده است. این رساله در جلد قرار دارد. جلد آن دارای آستر و بدرقه، شامل روکش کاغذ فرنگی سبز مشجر، عطف آن کالینگور آبی و آستر آن کاغذ فرنگی شکری است. تزئینات خاص در متن به کار نرفته است، فاصله بین سطرها یکسان است. تعداد خطوط بین ۱۷ تا ۱۹ سطر متغیر است و اندازه سطور ۱۲۰×۱۵۵ و قطع آن ۱۶۸×۲۱۵ است.

برای شمارش صفحات از «رکابه» استفاده شده است. «تحمیدیه» یا شروع رساله با حمد و سپاس خداوند متعال و درود بر محمد و آل محمد (ص) و اصحاب و تابعین آنها و لعنت بر دشمنان آنها است که می‌نویسد: «الحمد لله رافع الدرجات العالمین فی الآفاق و صلی الله علی محمد المبعوث لتتمیم مکارم الاخلاق و علی آله العزّ الکرام و اصحابه التابعین الفخام و لعنه الله علی اعدائهم من الآن الی یوم الانتقام» (بیرجندی، [بی‌تا]: ۱). پس از تحمیدیه، علت نگارش رساله بیان شده است.

در رساله فوق «انجام» وجود دارد که با این عبارات آمده است: «حمد و ثنای بیرون از حد و عد خدای عزوجل را که توفیق عطا فرمود رد بر مخالف در این سه مسأله که حرمت تریاک و رجحان گرفتن شارب که صوفی مبدع طوع عوام‌فریبی در آن کرده بود و کبیر بودن تناول مسکرات نوشته شد و صلی الله علی محمد و آله محمد و سلم و لعن الله عدو آل محمد من الجن و الانس آمین رب العالمین» (همان، ۷۶).

مقاله حاضر با روش توصیفی- تحلیلی و مقایسه سه رساله فوق، در نظر دارد به پرسش‌های تحقیق به شرح ذیل پاسخ دهد: ۱. انگیزه و خاستگاه فکری نویسندگان رساله‌های مورد بررسی چه بوده است؟ ۲. وجوه اشتراک و تمایز بین رساله‌ها چیست؟ درباره پیشینه تحقیق باید گفت تاکنون مطالعه‌ای با شیوه تطبیقی درباره رساله‌های دخانیات فوق انجام نشده، اما در زمینه‌های مرتبط با این موضوع مقالات و کتب مختلفی نوشته شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

مقاله‌ای به نام «اندیشه تحریم در رسائل سیاسی» توسط موسی نجفی نوشته شده که به بررسی اندیشه تحریم در کتب و رسائل سیاسی‌ای که بعد از تحریم تنباکو نوشته شده، پرداخته است؛ که بعضی از نویسندگان رسائل از شاگردان میرزای شیرازی بوده‌اند؛ مانند عبدالحسین لاری که رساله هدایة الطالبین را نوشته است. نویسنده در این مقاله دیدگاه‌های مختلف نویسندگان را تا پایان دوره قاجار گردآوری کرده است که معمولاً نویسندگان با کالاهای خارجی و فروش آن در ایران که باعث وابستگی و نفوذ بیگانگان می‌شده، به مبارزه برخاسته‌اند (نجفی، ۱۳۹۷: ۶۲-۶۹). این مقاله به بررسی اندیشه تحریم در کتاب‌ها و رسائل پرداخته و از مطرح کردن عوامل دیگری که باعث روشنگری مردم شده، کمتر سخن گفته است.

مقاله‌ای به نام «بسیج و اقدام سیاسی در نهضت تنباکو» توسط مرشدی‌زاده و همکارانش نوشته شده است که چگونگی بسیج مردم در قیام تنباکو و ابزارهای این بسیج، مانند منبر و مسجد، روزنامه‌ها و شب‌نامه‌ها و همچنین به شیوه‌های بسیج مردمی علیه امتیاز، مانند بست‌نشینی، ارسال تلگراف و تحریم پرداخته است (مرشدی‌زاده و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۷۷-۲۰۶). وی در این مقاله به واکنش توده مردم در قیام تنباکو پرداخته و خاطرنشان کرده که تحریم اصلی‌ترین شیوه مبارزه در این جریان بوده است. در این مقاله به‌طور مختصر همه جوانب قیام را بررسی کرده که درخور توجه است. مقاله‌های دیگری در این زمینه نوشته شده که در پاورقی به آن اشاره شده است.^۱

۱ مقاله‌ای با عنوان «روحانیت و نهضت تحریم تنباکو» توسط اصغر حیدری در مجله تاریخ معاصر نوشته شده است که در آن ابتدا به حضور بیگانگان و نفوذ فرنگ غرب اشاره دارد و سپس به نقش روحانیت در مبارزه با امتیاز رژی و هشدارهای میرزای شیرازی به ناصرالدین‌شاه پرداخته است. نویسنده در این مقاله به نقش زنان در قیام تنباکو و گسترش نهضت در شهرهای مختلف اشاره دارد (ن. ک: حیدری، ۱۳۸۶: صص ۷۷-۱۱۶). در مقاله‌ای با عنوان «میرزای شیرازی و حماسه تنباکو» نوشته

همچنین در زمینه تحریم تنباکو و وقایع مربوط به آن، کتاب‌هایی تدوین شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود. کتابی با عنوان *اندیشه تحریم و خودباوری* توسط موسی نجفی نوشته شده است. نویسنده در این اثر از تأثیرگذاری حکم تاریخی میرزای شیرازی در دهه‌های بعدی و نقش آن در بیداری ایرانیان سخن گفته است. وی عقیده دارد که صدور این حکم و پیامدهای حاصله از آن، زخم‌هایی را که استعمار بر پیکره ایران وارد کرده بود، التیام بخشید. وی کوشیده است تا ثابت کند که اندیشه تحریم، در گسترش خودباوری و اعتماد به نفس ملی در نهضت بیداری اسلامی ایرانیان تأثیرگذار بوده است (نجفی، ۱۳۹۱). در این کتاب، نویسنده با استناد به اعلامیه‌ها، دستخط‌ها و سایر اسناد مرتبط با فتوی تحریم تنباکو، اندیشه تحریم را جریانی پیوسته دانسته است که ریشه‌های آن به قبل از قیام تنباکو برمی‌گردد و آن را عامل بیداری مردم و قیام‌های بعدی می‌داند، اما به تأثیر سایر عوامل، نظیر رساله‌های انتقادی، آثاری که زمینه روشنگری اذهان را در آن ادوار فراهم ساخت و به‌ویژه به نقش رخدادهای خارجی و تأثیر حرکت‌ها و جنبش‌های مشروطه‌خواهی در سایر نقاط، چندان التفاتی نداشته است.

کتاب دیگری که به موضوع تحریم تنباکو پرداخته، کتاب *تحریم تنباکو و مشروطیت* نوشته غلامعلی عباس فردوئی است. نویسنده فصل دوم کتاب خود را به بررسی تحریم تنباکو و ارزیابی گستره آن در شهرهای مختلف ایران و بازتاب آن در خارج و داخل ایران اختصاص داده و به بررسی نقش تحریم تنباکو در پیدایش انقلاب مشروطه پرداخته است (عباسی فردوئی، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۹۲). نویسنده دو نکته مهم را در اثر خویش مطرح کرده است؛ یکی نفوذ معنوی روحانیت و اطاعت‌پذیری مردم؛ و دیگری مقاومت منفی توده‌های مردم و استبدادستیزی آنها. این اثر سیر تاریخی وقایع مربوط به قیام تنباکو را به تصویر کشیده و

عبدالکریم تبریزی، به بررسی اقدامات میرزای شیرازی در مبارزه با نفوذ بیگانگان قبل از جریان تحریم تنباکو پرداخته شده و در ادامه نقش میرزا در زمینه تحریم تنباکو از زوایای مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تبیین شده است. وی در این مقاله به تبیین جایگاه فقه و فقهات در جامعه شیعه و نقش مرجعیت در جریان قیام تنباکو پرداخته و به زوایای اقتصادی و اجتماعی و دیگر عوامل تأثیرگذار کمتر اشاره کرده است (ن.ک: تبریزی، ۱۳۸۴: ۹-۱۹). مقاله‌ای با عنوان «جریان‌شناسی تحریم در تاریخ فکر سیاسی ایران و تأثیرات آن در نهضت بیداری اسلامی» توسط موسی نجفی و سجاد نجفی به رشته تحریر درآمد که در آن به جریان‌شناسی تحریم و تأثیرات آن در تاریخ معاصر ایران پرداخته شده است. مؤلفان به نقش بی‌بدیل میرزای شیرازی در بیداری ایرانیان اشاره کردند و آن را در انقلاب مشروطه مؤثر دانسته‌اند (ن.ک: موسی نجفی و سجاد نجفی، ۱۳۹۱: ۱۸۰-۲۱۸).

چندان به تحلیل رخدادهای و تبیین آنها پرداخته است. در واقع می‌توان گفت نویسنده به توصیف وقایع بسنده کرده و در سطح تحلیل و تبیین چندان ورود نکرده است. پژوهش دیگری که در مورد تحریم تنباکو صورت گرفته، کتاب تبریز در نهضت تنباکو است که توسط صمدسرداری‌نیا نوشته شده است. نویسنده در این اثر ضمن بیان چگونگی واگذاری امتیاز به انگلستان و آوردن مفاد امتیاز، به جایگاه توتون و تنباکو در اقتصاد ایران پرداخته است. در این کتاب اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران و به‌ویژه آذربایجان در آستانهٔ قیام تنباکو ارائه شده است. هدف نویسنده بیشتر تبیین نقش تبریز در این قیام است که در ضمن به معافیت آذربایجان از امتیاز رژی اشاره دارد. وی همچنین به نقش روزنامه اختر در بیداری مردم ایران تأکید دارد (سرداری‌نیا، ۱۳۷۷). این اثر در زمره مطالعات موردی است که رویدادهای تبریز را در جریان تنباکو محور مطالعه خویش قرار داده است و در ذکر رویدادها تقریباً نوعی جانبداری به چشم می‌خورد. کتاب‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که در پاورقی به آن اشاره می‌شود.^۱ در مجموع می‌توان گفت در آثار گفته شده، تحریم تنباکو به عنوان خیزش سیاسی و اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و نقش تحریم تنباکو در انقلاب‌های بعدی بررسی شده، اما در مقاله حاضر به بررسی تطبیقی سه رساله دخانیه از ابعاد فقهی، سیاسی و اجتماعی پرداخته شده است.

بررسی عوامل انگیزشی مؤثر در تدوین رساله‌های دخانیات

پیشینهٔ حضور علما در تبیین مقررات مواد مخدر و موعظهٔ مردم در این زمینه، به دوران آقا محمدخان قاجار برمی‌گردد. او پس از منع شدید میگزاساری و به دنبال رواج استعمال تریاک در جامعه آن روزگار، از علما خواست بر ضد مواد مخدر و استعمال آن مردم را موعظه

۱ اثر دیگری که صرفاً به امتیاز توتون و تنباکو پرداخته، کتاب تحریم تنباکو، اولین مقاومت منفی در ایران، نوشتهٔ ابراهیم تیموری است. این اثر دربارهٔ امتیاز انحصاری تنباکو و وقایع مربوط به آن است که مؤلف ابتدا سابقهٔ انحصار تنباکو و دادن امتیاز به انگلیس را بررسی کرده و سپس مقاومت مردم ایران را توضیح داده و در پایان به نتیجهٔ قیام و فتوای میرزا شیرازی پرداخته است (ن.ک: تیموری، ۱۳۵۸). یکی دیگر از آثاری که در زمینه تحریم تنباکو به رشتهٔ تحریر درآمده، کتاب/اسناد سیاسی دوران قاجار نوشتهٔ ابراهیم صفایی است. این اثر در ده بخش تنظیم شده است که بخش اول آن به معرفی اسناد قرارداد انحصار دخانیات اختصاص دارد. نویسنده تلاش کرده تا نهضت مقاومت مردم در برابر شاه و لغو قرارداد را به ضرر مردم ایران معرفی کند. وی لغو قرارداد را باعث بی‌اعتباری ایران و ناصرالدین‌شاه در برابر اروپاییان دانسته است. او عامل نهضت را تجار و دولت روسیه می‌داند. صفایی در اصالت تلگراف رسیده از سامرا، تشکیک دارد. وی نقش تجار و دولت روسیه در قیام تنباکو را پررنگ دانسته و نقش دیگر جریان‌ها و عوامل دخیل در قیام را کم‌رنگ جلوه داده است (ن.ک: صفایی، ۱۳۵۲: ۸-۸۷).

کنند (الگار، ۱۳۶۹: ۸۲). در دوره ناصرالدین‌شاه این حضور به دنبال واگذاری انحصاری امتیاز خرید و فروش توتون و تنباکو شدت گرفت و منجر به فتوای تحریم آن و نگارش رساله‌های دخانیه شد که یکی از این رساله‌های تدوین شده رساله دخانیه شیخ حسن کربلایی است. نویسنده این رساله، همزمان با تحریم تنباکو در سامرا بوده و در جریان مسائل سیاسی و اجتماعی روزگار خویش و پیامدهای جنبش تنباکو قرار داشته است. چنانچه آدمیت در مورد تاریخ دخانیه او می‌نویسد: «در میان نوشته‌های گوناگون راجع به امتیازنامه رژی تنها رساله دخانیه و اجازه کمپانی و تلگراف، تدوین شیخ حسن کربلایی را سراغ داریم که اصالت دارد و از جهات معین معتبر و درخور توجه است. او همزمان با وقایع رژی بوده و با پیشوایان مذهبی ارتباط مستقیم داشته است» (آدمیت، ۱۳۶۰: ۱۴۴-۱۴۵). شیخ حسن کربلایی از شاگردان ممتاز میرزای شیرازی، اسماعیل صدر و اصفهانی فشارکی است که از فقها و فضلاء بنام سامرا و کربلا بوده‌اند و شخصیت شناخته‌شده‌ای در دانش‌های حوزوی به‌ویژه فقه داشته‌اند (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۱۰). او در کربلا متولد شد و دروس مقدماتی را در همان شهر خواند و حدود سال ۱۳۰۰ ق. به سامرا مهاجرت کرد و مدت مدیدی در درس مجدد شیرازی شرکت کرد. هنگامی که قضیه تنباکو پیش آمد، رساله‌ای به فارسی در نهایت زیبایی نوشت که اثری منحصر به فرد است و در سال ۱۳۱۰ ق. آن را خاتمه داده است. وی تا سال فوت میرزای شیرازی در کنار او بود و سپس به کربلا آمد و مصاحبت اسماعیل صدر را برگزید (تهرانی، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۲۰-۴۲۱).

عالم شیعی دیگری که در این دوره دست به تحریر رساله دخانیه زد، ملا محمد علی هیدجی است. او در سال ۱۲۷۰ ق. در قریه «هیدج» از توابع ابهر متولد شد. تحصیلات اولیه را در محل تولد گذراند و سپس در قزوین و تهران به تحصیل پرداخت و در تهران نزد میرزا حسین سبزواری و میرزا ابوالحسن جلوه تلمذ کرد (امین، ۱۴۲۰: ۵۷/۱۰). از آثار معروف وی تعلیقه بر منظومه حاج ملاهادی سبزواری است که به قول خودش مورد علاقه طلاب قرار گرفته است (زنجان، ۱۳۸۰: ۱۳۵). همچنین وی در عتبات نزد میرزای شیرازی به تحصیل پرداخت و با دستی پر به تهران برگشت و در مدرسه منیریه مشغول به تدریس شد (فخیمی، ۱۳۷۶: ۲۴۷).

نویسنده دیگری که در این دوره به تحریر رساله دخانیه پرداخت، محمدباقر بیرجندی است که در سال ۱۲۷۶ ق. در روستای «گزار» از توابع بیرجند به دنیا آمد و پس از گذراندن

تحصیلات مقدماتی در زادگاه خود، در مدرسه «جعفریه» قاین نزد سید ابوطالب بن ابی تراب زانوی تلمذ زد (سعیدزاده، ۱۳۶۹: ۴۸۷/۱). وی برای ادامه تحصیلات، با مساعدت اعتصام الملک به مشهد عزیمت کرد (اعتصام الملک، ۱۳۵۱: ۲۰۳). آنجا نزد استادان مجرب به کسب فیض پرداخت و فقه را نزد میرزا هدایت الله ابهری آموخت. او عمده تحصیلات عالیه خود را در نجف و سامرا گذرانید (آیتی، ۱۳۷۱: ۳۱۲). در نجف اشرف، خارج اصول را نزد میرزا حبیب الله رشتی که از شاگردان شیخ انصاری بود، فرا گرفت (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۰۷). استاد اصلی وی در سامرا، میرزای شیرازی بوده که از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۵ ق. نزد او به تحصیل پرداخته بود و در بین تمامی استادان خود تعلق خاطر خاصی به میرزای شیرازی داشته و با القاب شایسته‌ای او را می‌ستوده است. میرزای شیرازی نیز همواره شاگرد جوان خود را تشویق می‌کرد. محمدباقر بیرجندی کتاب وثیقه الفقهای خود را جهت بررسی به میرزای شیرازی داد و میرزا پس از خواندن کتاب، او را به نوشتن تشویق کرد (مرعشی، ۱۴۱۶: ۷-۱۳). وی پس از اتمام تحصیلات در عتبات و زیارت مکه در سال ۱۳۰۵ ق. به ایران برگشت و در بیرجند اقامت کرد (رازی، ۱۳۵۲: ۲۶۶/۳).

کربلایی قصد خود از نگارش رساله دخانیه را عبرت‌آموزی برای آیندگان دانسته است؛ یعنی درواقع به نوعی وظیفه خود را انتقال موارث فرهنگی به نسل آینده از بُعد تربیتی آن دانسته که آیندگان از آن درس بگیرند و چراغ هدایتی فرا روی آنان باشد. وی می‌نویسد: «غرض اصلی ما از همه این رنج بردن‌ها که صورت این مکاتیب و سؤال و جوابات را به وسائلی چند با مشقت به دست آورده و عیناً می‌نگارم، این که در این مقام به فراخور حال خودمان خدمتی به رؤسای ملت کرده باشیم که رؤسای ملت در آینده ان شاء الله تعالی از ملاحظه خصوصیتی که این قصه مشتمل است، وضع و ترتیب طبعی دخول در مطالب مهمه را با تجربه آموخته باشند» (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۱۳۰). آنگاه در ادامه، ضمن اشاره به اقدامات میرزای شیرازی مبنی بر هشدار و نصیحت به ناصرالدین‌شاه، از صدور فتوای تاریخی وی سخن می‌گوید (همو، ۸۰-۱۱۰).

هیدجی در نگارش رساله دخانیه با اتخاذ رویکردی تاریخی، انگیزه خویش را حفظ اسناد و مدارک و انتقال صحیح اخبار واقعه رژی به آیندگان جهت بهره‌برداری اصحاب اعتبار می‌داند و می‌گوید: «چون در باب تخصیص دخانیات به کمپانی انگلیسی میان حضرت حجة الاسلام آقا میرزا محمدحسن شیرازی و سلطان عجم ناصرالدین‌شاه و آقا میرزا حسن

آشتیانی، معاوضاتی کتابی و تلگرافی واقع گردید که الانصاف نظر در آنها برای اصحاب اعتبار فواید بسیار داشت و عده‌ای از دوستان از این حقیر خواستند که صورت وقایع را به ترتیبی که افتاده است بنویسم و جای هر یک را نشان داده و شأن نزول هر یک را بیان کنم. لذا جمله‌ای از کلمات و سخنان مشایخ گرامی را باب تبرک و تیمّن و پاره‌ای از مکاتبات و مکالمات دیگران جمع‌آوری کرده و به نحوی که آگاهی داشته نگاشتم و نامش را رساله دخانیه گذاشتم» (هیدجی، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

البته انگیزه نگارش محمدباقر بیرجندی بنا به نوشته او در رساله نصیح الاستغاثه من ملاعین ثلاثه ادای تکلیفی است که خداوند بر دوش علما و دانشمندان برای بیان حق گذاشته است؛ چنان که می‌گوید: «چند کلمه‌ای است موسوم به نصیح الاستغاثه من ملاعین ثلاثه که به جهت امتثال امر حضرت جبار و حدیث رسول مختار(ص) بر قلم قاصر تبهکار محمدباقرین محمدحسن نزیل البیرجند جاری شده» (بیرجندی، [بی‌تا]: ۱). با توجه به شیوع استعمال تریاک در منطقه بیرجند (هیل، ۱۳۷۸: ۳۷) و آگاهی نویسنده از مضرات آن و مطالعه رساله‌های متقدم در مورد دخانیات، وی بر خود فرض دانسته که حرمت تریاک را آشکار و تکلیف شرعی خود را ادا کند تا خود را از عذاب الهی برهاند؛ ولو اینکه بر اهل زمانه او گران آید و او را ملامت کنند (بیرجندی، همان، ۱). آنچه در انگیزه هر سه مؤلف مشترک است، آگاهی بخشی به جامعه است که هر سه نویسنده در رساله‌های خویش بر آن تصریح کرده‌اند.

بررسی رویکرد فقهی در رساله‌های دخانیات

محمدباقر بیرجندی در رساله نصیح الاستغاثه علاوه بر تحریم استعمال تریاک، حرمت شراب و تراشیدن ریش را نیز اثبات کرده است. او در حرمت مصرف تریاک، ابتدا به آیات قرآن استناد کرده و گفته است اگرچه در قرآن و احادیث به‌طور مستقیم در مورد حرمت استعمال این ماده چیزی نیامده، اما حکم کلی آن از دیگر موارد قابل استنباط است. برای مثال، در قرآن درباره حرمت اسراف و تبذیر و ضرر زدن بر جسم آیاتی نازل شده و حرمت آن ثابت شده است و از آنجایی که مصرف تریاک هم اسراف است و هم به جسم صدمه می‌زند، پس حرام است (همان، ۲۰). وی همچنین آیه (وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَقْلُوا بَأْيَدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (بقره: ۱۹۵) را بر تریاکی‌ها انطباق می‌دهد و

می‌گوید: «شکی نیست که این ذلت‌ها و احتیاج که تریاک و شیرافکن^۱ و نگاری^۲ بر سر این نگارها می‌آورد، عین هلاک است» (بیرجندی، همان، ۲۷).

وی در تبیین مضرات تریاک، گاه به آیات قرآن (شواهد نقلی) و گاه به استدلال و آوردن براهین عقلی تمسک بسته است. چنان که در استدلال فقهی دیگری آورده است، تریاک مقدمه محرمات دیگر واقع می‌شود و به همین دلیل حرمت دارد؛ از جمله مقدمه باز داشتن از یاد حق، اسراف، مقدمه نیاز به غیر و عدم رغبت به ازدواج که در مبحث اجتماعی خواهد آمد. همچنین حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: «مَا أَضَرَ بِالْبَدَنِ فَهُوَ قِمَارًا»؛ یعنی هر چیزی که به بدن ضرر می‌رساند، معصیت قمار را دارد که خداوند آن را با خمر و انصاب بیان کرده و فرموده است خمر و انصاب رجس و از عمل شیطان است، پس تریاک هم چنین حکمی دارد و در کافی از حضرت صادق (ع) روایت کرده که خداوند حرام نفرموده شراب، مردار خوردن و گوشت خوک را، مگر برای مصلحت خلق و دانست آن را که ضرر دارد به ایشان، پس آن را حرام فرمود. سپس گفت معلوم است که هر چیزی که به بدن ضرر رساند حرام است که تریاک هم از این قاعده مستثنی نیست (همان، ۳۱). محمدباقر حکم تریاکی‌ها را همسان سفها دانسته و با استناد به آیه (لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالُكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) (نساء: ۵) آنها را از تصرف در اموالشان منع کرده است (بیرجندی، همان، ۳۱).

گفتنی است در رساله دخانیه کربلایی و رساله دخانیه هیدجی رویکرد تاریخی غالب است.

رویکرد سیاسی در رساله‌های دخانیه

هیدجی در رساله‌اش وقوع تحریم تنباکو را امری دفعی نمی‌داند، بلکه مانند یک مورخ حوادث و رخدادهایی را که به زمینه‌سازی جنبش تنباکو منجر شده است، مورد بررسی قرار می‌دهد. از مطالعه متن رساله هیدجی چنین برمی‌آید که او یک سیاستمدار آشنا و آگاه به سیاست‌های ایران و جهان و نقش استعمار در اعمال سلطه بر کشورهای اسلامی بوده است. رویکرد سیاسی وی در جای‌جای رساله دخانیه‌اش دیده می‌شود. او وقایع سیاسی را که قبل از

۱ شیرافکن همان شیر تریاک است که در گویش محلی بیرجند شیرافکن گفته می‌شود. شیر تریاک را هم از تریاک و هم از سوخته تریاک می‌توان به دست آورد (ن. ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ۹/ ۱۲۹۵۰).

۲ ابزار شیره‌کشی است (ن. ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۳/ ۲۰۰۸۰). در گویش محلی بیرجند همان چراغ قلیان یا قلیان شیره است.

جنبش در شیراز و تبریز علیه امتیاز انحصاری دخانیات اتفاق افتاده، به ترتیب وقوع نگاشته است. چنان‌که دربارهٔ اعتراض مردم تبریز می‌گوید: «هرچند مردم تبریز به شاه عریضه دادند و گفتند که این امر خلاف منافع ملت است، هیچ‌گوشی شنوا نبود. لذا عریضه‌ای به این مضمون به شاه نوشتند که بر رأی مبارک پوشیده نیست که در جنگ روس، ما خود این ولایت را از چنگ روس درآوردیم و ما به میل و رغبت خود تو را به سلطانی قبول نموده‌ایم تا پشتیبان دین باشی و به ملت اهانت نرسانی. اما هنگامی که بنای تو براین است که کفار را بر مسلمین مسلط نمایی ما تو را لازم نداریم. تو لایق سلطنت نیستی. برو با توله و تازی و ملیجک بازی کن و هر چه هم از دست برآید کوتاهی مکن. ما از ستم تو به ستوه آمده با جان خود بازی می‌کنیم (هیدجی، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰).

نیک‌ی کدی در این باره می‌گوید آگهی‌های شرکت رژی در شهر را کردند و اعلان‌های خود را نصب و تهدید کردند که اگر کارمندان ایرانی رژی استعفا ندهند کشته خواهند شد (کدی، ۱۳۵۶: ۱۲۱).

همچنین هیدجی در ادامهٔ بحث، سخن از عکس‌العمل شاه و درباریان به میان می‌آورد که دیدگاه سیاسی او را در آن می‌توان مشاهده کرد. وی می‌گوید هنگامی که مردم تبریز نامه‌ای تند و اهانت‌آمیز به شاه نوشتند، شاه تغیر و تشدد آغاز کرد، ولی پس از شنیدن رأی درباریان و اینکه به او گوشزد کردند آذربایجان ولایت کوچکی نیست، سواران خون‌خوار و کارآزموده دارد، وانگهی سربازان از خود مردم هستند و به روی آنها تیر نخواهند زد، شاه ترسیده و دستخط صادر نمود که ولایت آذربایجان معاف و باقی بلاد کمپانی تنباکو را کفاف است (هیدجی، همان، ۱۲۱). چنانچه در این باره ابراهیم صفایی در کتاب/اسناد دوران قاجاریه می‌نویسد: ناصرالدین‌شاه نوشت «در کار آذربایجان هر نوع تسهیلات که بخواهند می‌کنم؛ مثلاً حرف آنها در فرنگی است. مأمورین فرنگی را برمی‌دارم سهل است. از خارج مذهب هیچ نمی‌گذارم، کارهای آذربایجان را به خود آذربایجانی‌ها رجوع می‌کنم» (صفایی، ۱۳۵۲: ۱۹).

هیدجی هر آنچه را که از وقایع دیده و شنیده، بدون کم‌وکاست نقل کرده است؛ اعم از ریشه‌های جنبش و چگونگی آن و نتایج مترتب بر آن. در بیان واقعیت‌های تاریخی کاملاً همه‌جانبه نگریسته و ملاحظه کسی و یا مقامی را نکرده است. او در اوج مقام عرفانی و عظمت روحی، به هیچ چیز و هیچ کس اعتنا نداشت و به همین سبب به برخی از اشخاص

معاصر و دولتمردان مقارن خود طعنه‌های تندی زده که قسمتی از آنها در این رساله آمده است؛ چنان که می‌گوید: «عمده اسباب ضعف دولت ایران همین است که کار را به سزاوارش نمی‌دهد و در عملی استحقاق و استعداد صاحبش را نمی‌سنجد. مثلاً سرهنگی را به کسی می‌دهند که از صدای تفنگ می‌ترسد و سرکردگی به کسی دهند که در پشت اسب می‌لرزد. کودکی را می‌کنند مستوفی الممالک و قیاس سایر کارها نیز کذلک» (هیدجی، همان، ۱۴۶-۱۴۷).

در رساله دخانیه کربلایی، رویکرد سیاسی نیز وجود دارد. او علاوه بر اینکه از فقه‌های بلندپایه بود، بسان مورخی توانا و چیره‌دست در نگارش تاریخ دخانیه عمل کرده و اسلوب نگارش متون تاریخی را تا حدود زیادی رعایت کرده است. وی در بیان سرگذشت جنبش تنباکو، بحث را با کلیات شروع کرده و قدم به قدم وقایع را دنبال کرده و تا رسیدن به نتایج قطعی پایه‌های حوادث، کتاب خود را پیش برده است. وی در این اثر علاوه بر نقل وقایع، جهت‌گیری‌های فکری خود را که برخاسته از متن واقعیات موجود در جامعه بوده، بیان کرده است (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۶).

کربلایی در رساله‌اش رویکرد سیاسی به قضیه تنباکو دارد و بیان واقعیت‌ها را از حیث سیاسی پی می‌گیرد؛ چنان که می‌گوید: «در شبی که قرار بود فردای آن روز کمپانی عملیات اجرایی خود را شروع کند مجلس جشن باشکوهی ترتیب دادند. تمام سفرای خارجه و سایر فرنگیان مقیم دارالخلافه دعوت بودند. بسیاری از اعظام رجال دولت ایران دعوت نموده و به رغم مسلمانان و ظفری که فرنگستان بر ایران یافته، آن شب را عیشی عظیم گرفتند و در فردای همان شب به کمال استقلال و اقتدار شروع به کار کردند. نخست برای دروازه‌ها و کاروانسراها همه جا گماشتگان معین داشت که اجناس دخانیه را از جایی به جایی نقل ندهند» (همان، ۱۳۶). یا در جای دیگر می‌آورد، اولین شهری که رسماً علیه تنباکو دست به تحریم زد، اصفهان بود. علمای بزرگ برای رفع این فتنه بزرگ هرچه چاره‌اندیشی کردند، ره به جایی نبردند. استدعای علمای اسلام نزد رؤسای دولت سودی نداشت. سهل است که التماس رئیس علمای اسلام و اقداماتی که آن حضرت^۱ در این خصوص به ظهور رسانید، از هیچ روی

۱ منظور از رئیس علمای اسلام در اصفهان آقا نجفی اصفهانی است. وجود وی در اصفهان سرفصل مبارزات علیه امتیاز رژی محسوب می‌شود. ناصرالدین‌شاه درباره او از ظل‌السلطان حاکم اصفهان توضیحی می‌خواهد. او هم از حرکات آنها و اینکه استعمال دخانیات را حرام اعلام کرده‌اند و ضعف خود برای شاه گزارش می‌دهد (ن.ک. بامداد، ۱۳۵۳: ۳۲۶/۳-۳۲۷).

در مزاج دولت اثر نکرد. سرانجام علمای اصفهان به این نتیجه رسیدند که یکسره از استعمال دخانیات ممتنع گشته و باب دادوستد این اجناس در مملکت یکسره مسدود گردد. این بود که علمای اصفهان مسلمانان را از خرید و فروش منع کردند. مردمان متدین و معقول منع ایشان را پذیرفتند (کربلایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۱۲۳). صفایی در همین زمینه می‌نویسد: آقا نجفی و شیخ محمدعلی اعلانات چندی درب مساجد و معابر چسبانده‌اند و استعمال تنباکو را حرام و حمایت‌کنندگان فرنگی را مرتد و عملجات دخانیات را نجس خوانده‌اند (صفایی، ۱۳۵۲: ۴۱).

البته بیرجندی در رساله نصیح الاستغاثه به گونه‌ای دیگر در این باره سخن گفته است. او سعی می‌کند از باب فقهی حرمت تریاک را اثبات کند و موضع ضد کفار را در رساله خود بیان می‌کند. وی در رساله نصیح الاستغاثه می‌نویسد امام صادق (ع) فرمودند خدای عزوجل وحی فرمود به نبی از انبیاء که بگو به مؤمنین که «لا تلبسوا ملابس اعدائی و لا تطعموا مطاعم اعدائی و لا یسلکو مسالک اعدائی فتکونو اعدائی کما هم اعدائی» (شیخ صدوق، ۱۳۹۲: ۲۵۲/۱)؛ یعنی می‌پوشید ای مؤمنین لباس دشمنان مرا و طعام خود مسازید طعام دشمنان مرا و سلوک مکنید راه‌هایی که دشمنان من می‌روند که اگر چنین کنید شما نیز دشمنان من خواهید بود. بر همین اساس، محمدباقر عقیده دارد که چون استعمال تریاک مسلمین را به کفار شبیه می‌کند و زیر سیطره آنها می‌برد، حرام است (بیرجندی، [بی‌تا]: ۷۱-۷۲). یا در جای دیگر از قول پیامبر حدیثی نقل می‌کند که: «هرگاه اهل بدعت را بعد از من ببینید بیزاری از ایشان را ظاهر کنید و بسیار بد بگویید، ایشان را به جواب شافی رد کنید تا اهل اسلام را فاسد نکنند که از برای شما در آن حسنات و ریختن سیئات است» (همو، ۷۳).

وی مصرف تریاک را از آن جهت که بدعت دشمنان اسلام است، حرام اعلام می‌کند. محمدباقر بیشتر سعی کرده از بُعد اجتماعی و فقهی به مسئله استعمال تریاک و حکم کلی آن بپردازد. یکی از دلایل مقابله او با استعمال تریاک که از طریق نگارش رساله صورت گرفته، رواج استعمال تریاک در منطقه و معضلات ناشی از آن بوده است. یافته‌های تاریخ شفاهی در منطقه، مبین این است که دولت بریتانیا روش‌های گوناگونی را به منظور رواج این ماده مخدر انجام داده است. دلیل این مدعا خرید سوخته تریاک از مردم بوده که شیوع اعتیاد را به دنبال داشته است (رجبی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۳۶-۲۳۷). چنان‌که روزنامه خورشید که یکی از روزنامه‌های مهم خراسان بوده، یکی از دلایل خرابی خطه قاینات را مصرف شیره تریاک

بیان کرده (روزنامه خورشید، ۱۳۲۵: ۲-۳) و محمدباقر بیرجندی نیز با مشاهده این وضعیت، حکم به حرمت تریاک داده است.

در رساله کربلایی، بُعد ضدّ استعماری رساله بسیار قوی و پررنگ است. وی در این رساله ضمن استناد به آیات قرآن و احادیث، بر دفع شر بیگانگان و استعمارستیزی تأکید می‌ورزد؛ چنان که برای دفع شر و مضرات ارتباط با بیگانگان - که استعمال دخانیات را مصداق آن می‌داند - گفته است از اینجاست که در متن آیات کریمه قرآن و احادیث شریفه اولیای دین، با اصرارهای بلیغ و منیع از جهت مودت و مراودت و معاشرت با خارج ملت رسیده، چنان که در سوره ممتحنه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ (ممتحنه: ۱). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زنه‌ار! دشمن من و دشمن خودتان را دوستان برای خودتان اختیار نکنید. وی به استناد آیه فوق، عملة رژی و انگلیس‌ها را به دیده دشمن می‌نگرد و ترک دوستی آنها را که همانا لغو قرارداد است، مطرح می‌کند (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۲۶۹-۲۷۰). کربلایی علاوه بر توضیحاتی که خود درباره چگونگی و دلایل صدور حکم تحریم بیان می‌کند، اسناد متعددی را که از سوی فقیهان در این زمینه صادر شده، در رساله آورده است. توضیحات و اسناد مذکور به روشنی بیانگر آن است که مبانی نظری این قیام ضد استعمار غرب، به قواعد فقهی ناظر به کفار برمی‌گردد (جوادزاده، ۱۳۸۸: ۱۴۱-۱۴۹). چنانچه در رساله خود می‌گوید نخستین بهره و فایده‌ای که از ارتباط، دوستی و مراوده با غربیان برای مردم ایران به وجود آمد، شیوع کالای فرنگستان است و پیامد ازدیاد مصنوعات غربی این بود که بسیاری از شعب بزرگ و عمده صنایع ایران که سرمایه توانگری مملکت بود، یکسره باطل و خلق کثیری از مردم ایران که ارباب این صنایع بودند، با عده‌ای بالمره از کار افتاده و عاطل ماند (اصفهانی کربلایی، همان، ۳۷-۳۸). وی در جایی دیگر می‌آورد این خلق فرنگیانی که در ایران گرد آمده‌اند، بر روی هم رفته هر یکی چندین نفر زن و مرد را خدمتکار خود گرفته‌اند؛ خاصه زنان مسلمان را که برای خدمت خانه و دایگی اطفال به تطمیع مزد و مواجب گران به خانه برده بودند. چنانچه در تهران از هر گوشه و رهگذری که می‌گذشتی هی زن مسلمان بود که یکی دو طفل فرنگی در بغل گرفته، بسا می‌شد که یکی و دو از دنبالش به زبان فارسی، نه نه جان نه نه جان گویان می‌دویدند. این زنان چون در دینداری قوی نبودند، پس از مدتی به رنگ فرنگی درمی‌آمدند و روزه و نماز را به کناری می‌نهادند و علانیه در تهران روزه می‌خوردند و کسی را یارای تعرض

به آنها نبود و اگر کسی ملایم آنها را نکوهش می‌کرد، می‌گفتند عیسی به دین خود و موسی به دین خود (همان، ۸۷-۸۸).

هیدجی در رساله خود در جریان نقل وقایع تحریم تنباکو، موضع ضد استعماری پررنگی بسان کربلایی دارد که البته به محل سکونت آنها، ارتباطشان با میرزای شیرازی و آشتیانی و اینکه در متن حادثه بوده‌اند، برمی‌گردد. هیدجی که خود در میان مردم تهران بود و با علما حشر و نشر داشته است، ضمن اشاره به تلگراف میرزای شیرازی به ناصرالدین‌شاه، می‌نویسد: «هنگام تطاول ترسایان به مسلمانان و تسامح امراء و رؤسای ایران و کشیدن راه‌آهن و کار بانک و انحصار تنباکو به مرز انگلیس غوغای فارس و نفی «جناب آقا سید علی اکبر» از شیراز و آگاه نمودن شهريار تبه‌روزگار به پاره‌ای مفساد این کار و سوء تدبیر وزرا... مرحوم آیت‌الله شیرازی تلگرافی توسط نائب‌السلطنه برای ناصرالدین‌شاه فرستاد تا آنکه از خیرگی سلطان و چیرگی فرنگ، مردم به تنگ آمده، خدمت سرکار حجت‌الاسلام تظلم و تشکی نمودند» (هیدجی، ۱۳۸۱: ۱۱۵). در همین مورد، در روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه آمده است: هرگاه سه ماه قبل که جناب میرزا تلگرافی به توسط نائب‌السلطنه به حضور شاه زده بود، اگر جواب به قاعده داده بودند، حالا فتنه برپا نمی‌گشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۷۸۰/۱۱).

هیدجی در آغاز رساله خود، درباره تسلط فرنگی‌ها بر ایران چنین می‌گوید که عمال دولت را به کارهای بیهوده سرگرم نمودند و مردم را شناختند و در اندک زمانی به پست‌های حساس دسترسی پیدا کردند. یکی به داروغگی دارالخلافه و دیگری به معلمی دارالخلافه رسید. برخی مشاق سپاهیان و برخی سبجان گناهیان. باری متصدی گمرکات شدند، بدکیشی مباشر دریا و بیشه، حبشی رئیس جمعی از صاحبان پیشه، آن یک سلطان قورخانه و دیگری سگ سرهنگ توپخانه. یکی به طبابت حضور اختصاص یافت، یکی از جهت تنباکو و توتون امتیاز گرفت. خلاصه هر یکی کاری گرفت و کوچه و بازار پر از سکنه و کسبه کفار شد (همان، ۱۱۵-۱۱۶). رویکرد ضد استعماری هیدجی در جای جای رساله او با عبارت متفاوت موج می‌زند.

رویکرد اجتماعی

شیخ محمدباقر بیرجندی در رساله نصیح‌الاستغاثه از جنبه‌های مختلف اجتماعی به قضیه مصرف تریاک و شیرافکن نگاه کرده است. او با استناد به آیات قرآن و پیامدهای اجتماعی و

زیستی تریاک، حکم به حرمت آن داده است. از بُعد ثواب اخروی که در احادیث برای ازدواج دائم و موقت آمده، به مسئله تریاک و شراب اشاره کرده که استعمال تریاک که به منزله شراب است و بلکه مفسد آن از شراب بیشتر است، مانع از آن ثواب‌های مقرر می‌شود و کسی که تریاک استعمال می‌کند این ثواب‌ها را از دست می‌دهد؛ چون تمایل به ازدواج پیدا نمی‌کند و اگر هم متأهل است کمتر می‌تواند به اهل و عیال خود برسد (بیرجندی، بی‌تا: ۱۵).

او استعمال تریاک را مسبب مفسد زیادی از جمله بی‌غیرتی می‌داند؛ چنان که می‌گوید: چه بسا که دو نفر نامحرم سر بر یک بالشت گذارند و به استعمال آن پردازند که چه مفسده‌هایی به دنبال دارد و چه بسا که این امر باعث جدایی زن و مرد از یکدیگر و فروپاشی خانواده شود (همو، ۶۹). همچنین وی از جنبه اسراف و تبذیر به قضیه مصرف تریاک نگریسته و بر این عقیده است که استعمال آن نوعی اسراف و تبذیر است و این امر باعث می‌شود فرد مُسرف عیال خود را محتاج به دیگران بگذارد (همو، ۲۷). با توجه به اینکه شخص معتاد هزینه زیادی برای استعمال تریاک می‌پردازد، لذا نیازمند دیگران می‌شود و باعث عدم مسئولیت‌پذیری می‌شود (همو، ۲۲).

دلیل اجتماعی دیگری که وی برای حرمت استعمال تریاک می‌آورد این است که مصرف آن باعث تضعیف قوای جنسی می‌شود و این مسئله باعث کاهش تمایل به ازدواج شده که در نهایت از تشکیل خانواده که در اسلام سفارش‌های بی‌حد شده است، ممانعت می‌شود و این امر نیز به دنبال خود چندین پیامد منفی دارد. اولاً باعث کاهش جمعیت مسلمانان می‌شود و زمینه نفوذ بیگانه را فراهم می‌کند؛ ثانیاً باعث سست شدن بنیان خانواده می‌شود؛ زیرا استعمال تریاک اختلاف اعضای خانواده را به دنبال دارد (بیرجندی، همان، ۲۳). دلیل سوم که وی از حیث اجتماعی برای حرمت تریاک می‌آورد، این است که تریاک باعث آبروریزی و از بین رفتن عرض مسلمان می‌شود که در اسلام حفظ آبروی مسلمان از وظایف برادران دینی محسوب می‌شود؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (حج: ۳۸) و یا در خصال صدوق روایتی آمده که مقدس‌ترین سرزمین، کعبه مکرمه است به گونه‌ای که بدون توجه به آن نماز باطل است و حیوانی که به آن سو ذبح نشود، حرام است. تکریم و احترام کعبه بر همه واجب است؛ بنابراین همان‌طور که تخریب کعبه حرام و گناه بزرگی است، تخریب مؤمن و اهانت به او نیز گناه بزرگی است

(شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۲/۲۷). با توجه به اینکه محمدباقر وضعیت اسفبار تریاکی‌های زمانه خود را می‌دیده، حکم به حرمت تریاک داده و گفته است: «اکثر تریاکی‌های عصر ما که می‌بینیم که خود را به چه فلاکت‌ها و مهانت‌ها می‌اندازند و چه مال‌ها و عرض‌ها بر باد می‌دهند سفیهانند» (بیرجندی، همان، ۲۵). بر این اساس، مؤلف رساله نصیح الاستغاثه اعتقاد دارد که بر مجتهدین واجب است معتادان را از مالشان حجر کنند و مخارج روز به روز به اقتصاد به ایشان بدهند (همو، ۲۶). همچنین وی می‌گوید: «شکی نیست که این ذلت‌ها و احتیاج که تریاک و شیرافکن و نگاری بر سر این نگاره‌ها می‌آورد، عین هلاکت است» (همو، ۲۷). او بر این عقیده است که آخر کار تریاکی‌ها دزدی و زیادی در فجور است که رویکرد اجتماعی آن را کاملاً بیان می‌کند (همو، ۲).

چهارمین دلیل اجتماعی که برای حرمت این ماده مخدر می‌آورد این است که معتاد چون نیازمند می‌شود، گرفتار تناول از هر حرامی می‌شود و افتادن به ورطه حرام هم که چه پیامدهای منفی در جامعه اسلامی دارد و چه نتایج سوئی در آخرت به دنبال دارد (همو، ۳). پنجمین دلیل اجتماعی وی برای حرمت استعمال تریاک، تبلی و کسالتی است که در نتیجه استعمال آن به انسان دست می‌دهد. او اعتقاد دارد که چون تریاک و شیرافکن با آن وصف که می‌دانی، تغییر خلق‌الله می‌دهد و انسان را به حالتی درمی‌آورد که از خود بیخود می‌شود و به حرام‌های دیگر می‌افتد و اجتماع را به فساد می‌کشاند، حرام است (همو، ۵۶-۵۷). وی از بُعد سلامت جسمانی و روانی نیز به مصرف تریاک نگریسته و حرمت آن را به اثبات رسانده است. وی می‌گوید «دلیلی که صراحتاً دلالت می‌کند بر حرمت تناول این ملعون (تریاک)، بجمیع شئون آن است که در آن ضرر به بدن بلکه به غیرت و عقل و ایمان و قوه باه است و خدا و ملائکه و مؤمنون بر آن گواه است و صورت این طایفه از آن سیاه و کار ایشان تباه است» (همو، ۳۰)؛ که «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيِّمَاهُمُ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» (رحمن: ۴۱).

او در این رساله می‌آورد این ملعون حبّ زنان را کم می‌کند و مقدمه کاهش جمعیت می‌شود و از آفت‌های این ملعون آن است که نسل را قطع و یا کم می‌کند و از طرف دیگر، در احادیث ما آنقدر فضیلت در حیات و ممات اولاد است که حد ندارد (بیرجندی، [بی‌تا]: ۳۱). در رساله دخانیه وی نیز رویکرد اجتماعی به چشم می‌خورد. برای نمونه، او در رساله خود آورده است هنگامی که مقرر شد مردم توتون خود را به کسی غیر از کمپانی نفروشدند

و در صورت عدم رضایت صاحب مال به قیمت کمپانی، او نمی‌توانست به دیگری بفروشد، عده‌ای مردم از جمله در شیراز توتون خود را آتش زدند و یکی از معتمدین فارس که صاحب املاک و مزارع بسیار بود و دوازده هزار کیسه توتون در انبار داشت، با فرنگیان بر سر قیمت به توافق نرسید و یک روز را مهلت خواست و شبانه همه را در میدان کومه کرد و آتش زد و این‌گونه اعتراض خود را به آنها نشان داد (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۱۱۱). وی همچنین روایت کرده است هنگامی که شایع شد میرزا حسن آشتیانی به دستور حکومت شهر را ترک خواهد گفت، غوغایی به پا شد و عده‌ای از زن‌ها روانه بازار شدند و در مغازه‌ها را بستند و بر سر خود گل ریختند و عده‌ای از مردم گریه‌کنان روانه خانه میرزا حسن شدند و وا اسلاما سر دادند (همو، ۱۹۵-۱۹۸) و بر اثر انتشار این خبر «در شهر غلغله‌ها و غوغایی به پا شد که در تصور نمی‌گنجد» (همو، ۲۰۰). قهرمان میرزا در همین زمینه می‌نویسد: حدود دوهزار نفر مرد و زن در خانه میرزا و اطراف تجمع و بر تبعد او اعتراض کردند (سالور، ۱۳۷۴: ۴۳۷/۱). در رساله کربلایی، از تأثیرات فرهنگی فرنگیان بر آداب و رسوم و تفکر ایرانی‌ها نیز سخنانی به میان آمده و او از استحاله فرهنگی ایرانیان نمونه‌هایی را بیان کرده و گفته است بر اثر ارتباط با فرنگستان، افکار فرنگی هر روزه در نظرها رونقی تازه گرفت و به تدریج مقام فرنگیان در ایران خیلی بلند و متنسب فرنگستان کلاً خیلی رل پسند افتاده و بدین ترتیب هر کار فرنگی و فرنگی‌مآبی در ایران رواج یافت و بازار اسلام و مسلمانی کاهش یافت تا جایی که بسیاری از منکرات اسلامی از نظر افتاد (همو، همان، ۴۴).

در رساله دخانیه هیدجی، رویکرد اجتماعی در برخی موارد وجود دارد که تفاوت‌هایی با رویکرد بیرجندی دارد. نمود رویکرد اجتماعی این نویسنده، درباره حضور پررنگ مردم در صحنه مبارزه علیه استکبار دیده می‌شود. برای مثال، می‌گوید: هنگامی که کمپانی رژی شروع به کار کرد و طبق بخشنامه دولت همه تجار مجبور بودند در زمینه خرید و فروش فقط با عاملان شرکت تجارت کنند، مردم اعم از تجار و کشاورز و کاسب به فریاد آمدند و هرچند که به دربار خود تضرع و الحاح نمودند سود نبخشید و هرچند که نامه به شاه نوشتند که ثلث مردم ایران از راه خرید و فروش و تولید توتون و تنباکو ارتزاق می‌کنند، لذا با این کار یک‌سوم مردم از نان خوردن می‌افتند، شاه التفاتی نکرد (هیدجی، ۱۳۸۱: ۱۱۷). یا زمانی که شاه با تندی از میرزای آشتیانی می‌خواهد که او به مردم بگوید کشیدن قلیان مانعی ندارد (تیموری، ۱۳۵۸: ۱۵۰ و ۱۵۴)، هیدجی می‌نویسد «این چه اصراری است که مردم قلیان

بکشند. خوب بود این غمخواری را از جهت رعیت در باب نان و گوشت و دیگر چیزها می‌کرد که مردم از گرسنگی نمیرند. غصه آن دارد که بر رعیت از بی‌قلیانی بد بگذرد اما در امر نان که مایه زندگانی است هیچ نمی‌گوید که چرا به این گرانی است و گوشت از چه پیدا نمی‌شود؟» (هیدجی، همان، ۱۴۸). یا نمونه دیگری از رویکرد اجتماعی مرحوم هیدجی را در قضیه شکستن قلیان‌ها می‌توان پی گرفت؛ چنان‌که آورده است بعد از صدور فتوای تحریم، به یکباره مردم قلیان‌ها را کنار گذاشتند. بسیاری از کسانی که گمان نمی‌رفت بتوانند بدون قلیان باشند، به رغبت آن را رها کردند و «اکثر مردم از عام و خاص آلات و اساس دخانیه را شکستند و دور انداختند» (همو، ۱۲۶).

رویکرد اجتماعی کربلایی و هیدجی با صاحب رساله *نصح الاستغاثه* کاملاً متفاوت است. رساله *دخانیه* کربلایی و هیدجی به حضور پرشور مردم شهرهای بزرگ در لغو امتیاز تنباکو و نقش آنها در این واقعه تأکید دارند و گاهی به تغییر روحیه مردم و رواج اندیشه غربی و غرب‌گرایی مردم و استحالة فرهنگی آنها نیز پرداخته‌اند. کربلایی در سامرا به اسناد و مدارکی که از ایران به بیت میرزای شیرازی می‌رسیده، دسترسی داشته است (اصفهانی کربلایی، ۱۳۸۲: ۱۸) و هیدجی در تهران در متن حادثه بوده و حضور مردم را گزارش داده است، اما شیخ محمدباقر در این رساله گزارش تاریخی نمی‌دهد. آنچه که وی در رساله خود آورده، این است که براساس رویکردهای اجتماعی، در نقش یک فقیه و مجتهد با استناد به قرآن و احادیث براساس فقه استدلالی حرمت تریاک را اثبات کرده و اصلاً به تاریخ‌نگاری نپرداخته است. او به صورت جامع از زوایای اجتماعی گوناگون، مانند کاهش جمعیت، تنبلی، فسق و فجور، ضرر به بدن و عقل، به تریاک نگاه کرده و به دلیل پیامدهای ناگوار این ماده برای جامعه و روح و جسم انسان، آن را حرام اعلام کرده است، اما کربلایی و هیدجی پیامدهای فتوای تحریم میرزای شیرازی را همراه با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی صدور این فتوا بررسی و تحلیل کرده‌اند.

خاستگاه اندیشه محمدباقر بیرجندی در زمینه حرمت تریاک

شیخ محمدباقر بیرجندی در سال ۱۳۰۰ق. به سامرا رفت و نزد میرزای شیرازی زانوی تلمذ زد (تهرانی، ۱۳۶۳: ۱۱۶). وی یکی از شاگردان ممتاز و مورد توجه میرزای شیرازی بود که از طرف او به نگارش آثار علمی تشویق شد (مرعشی، ۱۴۱۶: ۱۳/۲). شیخ محمدباقر شاگرد

مکتب اصولی سامرا بوده است. مکتب سامرا نامی است که بر شیوه علمی جمعی از فقها و محدثان امامیه در قرن سیزده و چهارده قمری اطلاق می‌شود. این شیوه علمی جدید، با هجرت میرزای شیرزای از نجف به سامرا شکل گرفت و ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد؛ از جمله اینکه بر پژوهش و شاگردمهوری متکی است (مفید، ۱۳۸۵: ۱۲۱-۱۲۳). در این مکتب فکری، آموزش بر پایه ژرف‌نگری در مسائل و نظریه‌پردازی به جای تمرکز بر نقل دیدگاه‌های دیگران بود. نزد میرزا تفکر از اهمیت خاصی برخوردار بود. در این مکتب، پژوهش جایگاه ویژه‌ای داشت. میرزای شیرازی برای نگارش ارزش زیادی قائل بود. از دیگر ویژگی‌های مکتب سامرا بیان ساده و قلم شیوا، گرایش به عرفیات، تقدم فقه بر اصول و توجه به مسائل سیاسی روز بود (دارابی، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۵).

به نظر می‌رسد تأثیرات فقهی که استاد بر شاگرد به جا گذاشته، در صدور این حکم و نوشتن رساله بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا چهار سال بعد از ورود او به بیرجند، یعنی در سال ۱۳۰۹ق، قضیه تحریم تنباکو پیش آمد. شیخ محمدباقر در سال ۱۳۰۵ق پس از تحصیل در سامرا و نجف، به ایران برگشت (علیزاده بیرجندی، ۱۳۸۲: ۷۸). در رساله محمدباقر ردّ پای از تحریم تنباکو توسط میرزا حسن شیرازی دیده نمی‌شود، اما با توجه به ارادتی که محمدباقر به میرزای شیرازی داشته، اندیشه‌های شیرازی در این زمینه در او بی‌تأثیر نبوده است؛ به‌ویژه آنکه محمدباقر از بُعد فقهی به حرمت تریاک نگاه کرده و به عرفیات پرداخته است. مطالعه رساله‌های دخانیه‌ای که قبلاً نوشته شده، در شکل‌گیری اندیشه او مبنی بر حرمت تریاک اثرگذار بوده است. از جمله رساله دخانیه عزالدین شیرازی که در سال ۱۰۴۸ق نوشته شده است. شیخ محمدباقر در پایان رساله نصیح‌الاستغاثه از این رساله نام برده و آن را نقد کرده است. او بر این عقیده است که رساله عزالدین شیرازی درباره دخانیه خوب است، اما براهین او برای اثبات حرمت افیون کافی نیست (بیرجندی، [بی‌تا]: ۶۵). عزالدین شیرازی به زهد و تقوی شهرت داشته که در دوره شاه‌عباس به دستور «خلیفه‌سلطان» وزیر شاه‌عباس، به مقام شیخ‌الاسلامی اصفهان منصوب می‌شود و تا زمان فوتش (۱۰۶۰ق) در این سمت می‌ماند (افندی، ۱۳۸۹: ۴/۲۷۱). با توجه به ذکر نام مصنفان رسائل دخانیه متقدم در پایان رساله فوق، پیداست که رساله‌های قبلی را دیده و خوانده و مبانی نظری اندیشه‌اش از آنها تأثیر پذیرفته است. وی از رساله‌های کسانی چون مولی خلیل قزوینی، سید نصرالله حائری، فخرالدین نجفی و شیخ حر عاملی و شیخ علی بن سلیمان البحرینی و سید جزایری نام می‌برد

(بیرجندی، [بی‌تا]: ۷۶). یکی از براهینی که مبین تأثیرپذیری محمدباقر از رساله‌های پیشین است، ارجاعات او به رساله‌های قبلی است؛ چنان که می‌نویسد «شیخ حر عاملی در فوائد الطوسیة نیز نقل و قول بحرمت در قهوه و قلیان فرموده و فرموده احتیاط مقتضی ترک است من احتیاط می‌کنم» (همو، ۷۵). همچنین می‌نویسد سید جزائری در *انوار* آورده است دلالی که عزالدین شیرازی برای حرمت قلیان ذکر کرده، کافی نیست؛ و یا در جای دیگر می‌نویسد سید جزائری در *الربیع* دلایل خود را در ناکافی بودن دلایل عزالدین شیرازی بر وجه اختصار ذکر کرده است (همو، همان‌جا). دلیل دیگری که باید درباره تأثیرپذیری از رساله‌های قبلی گفت، اشاره به رساله‌های متقدم به منزله پیشینه تحقیق او و همچنین فهرست منابع برای رساله است که امروزه در تحقیقات مرسوم است. ذکر آثار و نام نویسندگان قبلی، ضمن اینکه گستره مطالعاتی مؤلف را در زمینه مورد نظر نشان می‌دهد، بیانگر تأثیرپذیری مؤلف در انتخاب موضوع مطالعه است. وی با آگاهی از پیشینه تحریم تنباکو، به حیطه‌های جدیدی در بحث تحریم ورود کرده و بحث تحریم را از حالت مقطعی سیاسی به یک بحث فقهی و فرهنگی و اجتماعی تبدیل کرده است. البته فتوای حرمت استعمال دخانیات سابقه طولانی در اروپا و ایران داشته است؛ چنان که دخانیات در اروپا توسط پاپ اوربان هشتم در سال ۱۶۲۳ م. و پاپ انیوسان دوازدهم در سال ۱۶۹۱ م تحریم شد و استفاده کنندگان را کافر اعلام کردند (محمود، ۱۳۷۸: ۴/۱۶۱۴). در ایران در سال ۱۰۲۰ ق به علت شیوع بیش از حد استعمال دخانیات، تحریم آن توسط شاه‌عباس دوم صورت گرفت، اما موفق نبود (آزند، ۱۳۶۷: ۲۷). محمدباقر در رساله خود از اینکه شاه‌عباس با صدور حکم تحریم نتوانست منع استعمال دخانیات کند، یاد می‌کند (بیرجندی، [بی‌تا]: ۷۰).

از دیگر عوامل تأثیرگذار بر اندیشه محمدباقر در تحریم استعمال تریاک را می‌توان شرایط اجتماعی و سیاسی منطقه ذکر کرد. انگلیسی‌ها که برای حفظ هندوستان به اهمیت ژئوپلیتیک بیرجند واقف بودند، برای نفوذ و تسلط بر شرق ایران به‌خصوص بیرجند تلاش گسترده‌ای را آغاز کرده بودند و حفظ روابط حسنه با حاکم بیرجند را توصیه می‌کردند (فردوست، ۱۳۶۹: ۲۳۳-۲۳۴). در راستای این پروژه استعماری، انگلیسی‌ها از طریق هند تریاک را در بلوچستان، سیستان، خراسان و کرمان رواج دادند. هدف انگلیسی‌ها از رواج تریاک آن بود که از حملات مردان جنگجوی این منطقه به هندوستان که احساس خطر می‌کرد، جلوگیری کنند (افشار، ۱۳۹۰: ۵۶). با توجه به آزاد بودن مصرف تریاک، رواج

کشت تریاک در دوره ناصرالدین شاه و تبدیل مزارع گندم به آن (کرزن، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۷۳) و همچنین اختصاص سهمیه ماهانه برای اهالی هر منطقه در بیرجند و تبدیل اجباری آن به شیرۀ تریاک، استعمال این ماده رواج یافت (رجبی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۳۵-۲۳۶). شیوع اعتیاد در بیرجند و روستاهای حومه به گونه‌ای بود که محل‌های عمومی برای کشیدن تریاک، مانند قهوه‌خانه‌ها پدید آمد (رضایی، ۱۳۸۱: ۶۶۰) که به قول «اف. هیل» جسم و روح مردم را به تباهی کشاند (هیل، ۱۳۷۸: ۳۷). مشاهده این وضعیت اسفبار که در منطقه پدید آمده بود، محمدباقر را وا داشت تا رساله‌ای درباره حرمت تریاک بنویسد و فساد آن را با فساد شراب و خمر برابر بداند و تریاک را ملعون بخواند.

نتیجه‌گیری

مقایسه تطبیقی رساله‌های دخانیه کربلایی و هیدجی با رساله نصیح الاستغاثه بیرجندی، بیانگر نکات مهم و درخور توجهی است. وجوه تفاوت و تشابهی در آنها دیده می‌شود که ناشی از جایگاه علمی و خاستگاه اندیشه و محل سکونت آنهاست.

از جمله وجوه اشتراک رساله کربلایی و هیدجی، بُعد استعمارستیزی آنهاست که به دلیل حضور نویسندگان در متن واقعه تحریم دخانیات و ارتباط با علما در تهران و عتبات، وجه استعمارستیزی آنها پررنگ‌تر شده است. هیدجی و کربلایی با نوعی رویکرد تاریخی، به‌سان مورخی توانمند و آگاه به مسائل روز ایران و جهان، سیر تاریخی حوادث مربوط به قضیه تحریم دخانیات را با روحیه ضداستعماری دنبال کرده و با محوریت فتوای میرزای شیرازی و اصالت اسلامی جنبش، دست به تدوین رساله زده‌اند، اما در رساله محمدباقر بیرجندی رویکرد مبارزه با بیگانه، نسبت به دیگر وجوه از رجحان کمتری برخوردار است و رویکرد اجتماعی آن پررنگ‌تر از دیگر رویکردها است. از دیگر وجوه اشتراک رساله‌های فوق، توجه به جنبه‌های اجتماعی دخانیات است که در هر سه رساله به چشم می‌خورد. کربلایی و هیدجی به حضور پرشور مردم در قضایای تحریم دخانیات و نقش بی‌بدیل آنها در اطاعت از روحانیت و لغو قرارداد اشاره دارند، اما نوع نگاه و رویکرد محمدباقر در نصیح الاستغاثه با کربلایی و هیدجی متفاوت است. محمدباقر با مشاهده پیامدهای سوء مصرف تریاک در منطقه که ناشی از سیاست‌های استعماری انگلیس بوده و با تأثیرپذیری از رساله‌هایی چون رساله دخانیات عزالدین شیرازی و مولی خلیل قزوینی و سید نصرالله حائری، دست به نگارش

رساله نصیح الاستغاثه زده و با استناد به آیات قرآن و احادیث، به اثبات حرمت تریاک پرداخته است. در نصیح الاستغاثه به دلیل توانمندی‌ها و جایگاه فقهی و علمی نویسنده آن و همچنین دغدغه‌های اجتماعی او که ناشی از اثرات سوء تریاک در منطقه بوده، به جنبه‌های اجتماعی توجه ویژه‌ای شده و به همین دلیل براهین و استدلال‌های او درباره حرمت تریاک با دو نویسنده دیگر متفاوت است. وی با تکیه بر مضرات تریاک از بُعد سلامتی جسم و روان و معضلات اجتماعی، مانند کاهش جمعیت، فساد و ناهنجاری‌های اجتماعی، در کنار تبیین دلایل فقهی تلاش کرده است تا جامعه را متوجه آسیب‌ها و مضرات مصرف تریاک کند.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- آژند، یعقوب (۱۳۶۷)، قیام تنباکو، تهران: امیرکبیر.
- آیتی، محمدحسین (۱۳۷۱)، بهارستان در تاریخ و تراجم رجال قایمات و قهستان، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- اصفهانی کربلایی، سیدحسن (۱۳۸۲)، تاریخ دخانیه، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- اعتصام‌الملک، خانلرخان (۱۳۵۱)، سفرنامه میرزا خانلرخان اعتصام‌الملک، به کوشش منوچهر محمدی، تهران: چاپخانه فردوسی.
- اعتمادالسلطنه (۱۳۵۰)، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- افشار، ایرج (۱۳۹۰)، سیاست‌های استعماری در خاور ایران، زاهدان: تفتان.
- افندی، عبدالله (۱۳۸۹)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ترجمه شیخ محمدباقر ساعدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران؛ نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابولقاسم سری، تهران: توس.
- امین‌الحسینی‌العاملی، محسن (۱۴۲۰)، اعیان الشیعه، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات.
- بامداد، مهدی (۱۳۵۳)، تاریخ رجال ایران، تهران: زوار.
- بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۳۹۱)، صحیح بخاری، تحقیق محمدبن زهیر ناصر، بیروت: دارالطوق نجات.
- بیرجندی، محمدباقر (۱۳۹۴)، کبریت احمر فی شرایط منبر، قم: نغمه قرآن.
- ---- [بی‌تا]، رساله نصیح الاستغاثه من ملاعین ثلاثه، نسخه خطی، کتابخانه ملی.
- تهرانی، آقا بزرگ (۱۳۶۳)، میرزای شیرازی، ترجمه هدیه الرازی الی الامام المجدد الشیرازی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ---- (۱۴۰۴ق)، نقباء البشر فی قرن الرابع/العشر، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی و محمدطباطبایی، مشهد:

دارالمرتضی.

- تیموری، ابراهیم (۱۳۵۸)، *تحریم تنباکو، اولین مقاومت منفی در ایران*، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- تبریزی، عبدالکریم (۱۳۸۴)، «میرزای شیرازی و حماسه تنباکو»، *مبلغان*، ش ۶۶، صص ۹-۱۹.
- جوادزاده، علی رضا (زمستان ۱۳۸۸)، «موضع فقهای شیعه در قبال تمدن غرب با تأکید بر مقطع نهضت تنباکو تا مشروطیت»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، سال ششم، ش ۱۹، صص ۱۴۱-۱۶۱.
- حیدری، اصغر، (تابستان ۱۳۸۶)، «روحانیت و نهضت تحریم تنباکو»، *تاریخ معاصر*، س ۱۱، ش ۴۲، صص ۷۷-۱۱۶.
- دارابی، بهنام (بهار ۱۳۹۲)، «حوزه علمیه تقریب گرای سامرا و نقش میرزای شیرازی»، *مطالعات تقریب مذاهب اسلامی*، س ۸، ش ۳۱، صص ۳۹-۴۹.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *فرهنگ لغت*، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، محمدشرف (۱۳۵۲)، *گنجینه دانشمندان*، تهران: کتابفروشی اسلامییه.
- رجبی، نجیب الله، مریم دهقانپور و معصومه رجبی (۱۳۹۴)، *تاریخ خراسان جنوبی*، تهران: شهرآشوب.
- رضایی، جمال (۱۳۸۱)، *بیرجندنامه*، به اهتمام دکتر محمود رفیعی، تهران: هیرمند.
- روزنامه خورشید (۱۳۲۵)، س ۱، ش ۲۹۲۹، صص ۲-۳.
- زنجانی، موسی (۱۳۸۰)، *الفهرست لمشاهیر و علماء زنجان*، قم: آل عبا.
- سالور، قهرمان میرزا (۱۳۷۴)، *روزنامه خاطرات عین السلطنه*، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- سعیدزاده، محسن (۱۳۶۹)، *بزرگان قاین*، قم: ناصر.
- سرداری نیا، صمد (۱۳۷۷)، *تبریز در نهضت تنباکو*، تبریز: انتشارات اشینا.
- شیخ صدوق، محمدعلی ابن بابویه (۱۳۷۷)، *خصال*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران: کتابچی.
- ---- (۱۳۹۲ق)، *من لایحضره الفقیه*، تهران: مکتب الصدوق.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۵۲)، *اسناد سیاسی دوران قاجاریه*، تهران: بابک.
- عزیزاده بیرجندی، زهرا (۱۳۸۲)، *تاریخ برگزیدگان و مشاهیر بیرجند*، بیرجند: رزقی.
- عباسی فردوئی، غلامعلی (۱۳۹۱)، *تحریم تنباکو و مشروطیت*، قم: انتشارات زائر.
- فخمی، آقاجان (۱۳۷۶)، *تاریخ ابهر*، ابهر: زنگان.
- فردوست، حسین (۱۳۶۹)، *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، تهران: اطلاعات.
- فوریه، ژوانس (۱۳۶۲)، *سه سال در دربار ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: دنیای کتاب.
- کاظم زاده، فیروز (۱۳۷۱)، *روس و انگلیس در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کرزن، لرد جرج ناتانیل (۱۳۷۳)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: ابن سینا.

- محمود، محمود (۱۳۷۸)، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، تهران: اقبال.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۹)، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللقب، تهران: خیام.
- مرعشی، محمود (۱۴۱۶)، المسلسلات فی الاجازات، قم: مطبعة آیت الله مرعشی نجفی.
- مرشدی‌زاده، علی و همکاران، (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، «بسیج و اقدام سیاسی در نهضت تنباکو»، دوفصلنامه دانش سیاسی، س ۶، ش ۱۲، صص ۱۷۷-۲۰۶.
- مفید، حسین (تابستان ۱۳۸۵)، «باورداشت امامت - مهدویت در مکتب سامراء»، مجله سفینه، ش ۱۱، صص ۱۰۳-۱۴۰.
- ناطق، هما (۱۳۷۳)، بازرگانان در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو، تهران: انتشارات توس.
- نجفی، موسی و محمدسجاد نجفی (بهار ۱۳۹۱)، «جریان شناسی تحریم در تاریخ فکر سیاسی ایران و تأثیرات آن در نهضت بیداری اسلامی»، علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، ش ۱۸، صص ۱۷۹-۲۱۸.
- نجفی، موسی (۱۳۹۱)، اندیشه تحریم و خودباوری، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ---- (۱۳۹۷)، «اندیشه تحریم در رسائل سیاسی (از قیام تحریم تنباکو تا نیم قرن بعد از آن)»، کیهان فرهنگی، ش ۳۷۶ و ۳۷۷، صص ۶۲-۶۹.
- هیدجی، ملا محمدعلی (۱۳۸۱)، رساله دخانیه، به کوشش علی اکبر ولایتی، تهران: وزارت خارجه.
- هیل، اف. (۱۳۷۸)، نامه‌هایی از قهستان، ترجمه محمدحسن گنجی، مشهد: آستان قدس رضوی.

بسمه تعالی

خواننده گرامی

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

مبلغ اشتراک سالانه: ۴۰۰۰۰ تومان

تک شماره: ۱۰۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

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

Contents

<i>Riyadh Al- Ohama's Report of the Financial Resources of the Safavid's Clergies</i>	Nozhat Ahmadi	7
The Tools Used for Punishment of Criminals in Medieval Iran	Omid Bahraminia Seyyed Ahmadreza Khezri	29
Ilkhanan and Necessities of Reconstruction of Baghdad	Fatemeh Sadat Seyyed Ghavami Mostafa Naserirad	61
The Rise and Fall of Esmaili Parsian in Azerbaijan during the Sixth Century (AH)	Seyyed Massood Shahmoradi	89
Analyzing the Reflection of Religious Changes in Iranian Society on Dream Interpretation Books from Timurid to Safavid and Qajar Era	Zeynab Eyvazi Alireza Mollaiy Tavani	111
An Analysis of the Place of Formation of Sheikh Sadouq's <i>Amali</i>	Mohammad Navidfar Leila Najafian Razavi Mahmoud Mahdavi Damghani	131
A Comparative Study of Different Approaches towards Tobacco Sanction Treatises in Qajar Era	Mohammad Valipoor Tahereh Azaimzadeh Tehrani Zahra Alizadeh Birjandi	153

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J. Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Late Professor Ayinehvand, S. Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

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

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

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji.M.H, Professor Geographi, Tehran University

Late Professor Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

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

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

Moftakhari, H, Professor of Iran History, kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

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

Executive Manager: L. Ashrafi

English Editor: A. Tavakoli Shandiz

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran, Iran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

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

Samaneh: Journal.pte.ac.ir

Fax: +982188676860