

کشاکش‌های مذهبی در ایران عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق)^۱

اکرم کرملی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

سهم الدین خزائی^۲

استادیار تاریخ ایران باستان، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

محسن رحمتی

استاد تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

چکیده

جامعه ایران عصر ناصری، نزاع‌ها، شورش‌ها و درگیری‌های مذهبی بسیاری را تجربه کرد. این مقاله این پرسش را پی گرفته که صورت‌بندی مذهبی جامعه ایران عصر ناصری چگونه بود و چرا به نزاع و درگیری منجر می‌شد؟ نزاع‌های مذهبی عصر ناصری بر بستری از زمینه‌ها و فرایندهای تاریخی و اجتماعی در سه گونه جداگانه قابل بررسی است: نزاع مداوم حیدری‌ها و نعمتی‌ها در برخی از شهرهای ایران، که این نزاع‌ها از سوی حکام و سایر عوامل قدرت برای رسیدن به اهداف خود مورد استفاده قرار می‌گرفتند؛ نزاع‌های مذهبی مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی زردشتی و یهودی که متأثر از فضای اعتقادی حاکم بر جامعه و تعصب‌های مذهبی شیعیان بود. این دسته از نزاع‌ها در همان محدوده محلی باقی می‌ماندند و حکومت و امرای محلی، به منظور جلوگیری از تداوم این نزاع‌ها در پایان دادن به آن‌ها اقدام می‌کردند؛ اما نوع سوم از نزاع‌های مذهبی عصر ناصری ماهیتی متفاوت داشت و از آن می‌توان به عنوان یک اعتراض مذهبی یاد کرد که علیه مذهب رسمی ایران و حاکمیت شکل گرفت. این اعتراض گرچه پیش از آغاز سلطنت ناصری شروع شده و فضای فکری و سیاسی برخی از شهرها را تحت تأثیر قرار داده بود، اما در عصر ناصری بنیان‌های دینی حاکم بر جامعه و مشروعیت حاکمیت قاجار را دچار چالش کرد. بنابراین با ترغیب علمای شیعه و اقدامات حکومت مرکزی سرکوب شد.

کلیدواژه‌ها: عصر ناصری، کشاکش‌های مذهبی، نعمتی، حیدری، اقلیت‌های دینی، بایه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۹

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): khazaei.s@lu.ac.ir

مقدمه

ایران عصر ناصری آستان تحولات گسترده‌ای در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود و به همین سبب یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ ایران معاصر به‌شمار می‌آید. در این دوره، اندیشه ایرانی تحت تأثیر تحولات غرب دگرگون شد و مردم ایران تا حدودی به حقوق خود آگاه شده و در موارد مختلفی اقدام به اعتراض برای کسب حقوق از دست رفته خود کردند. جایگاه زنان نیز در این دوره مورد مناقشه قرار گرفت و با آگاهی زنان، آنان نیز در عرصه‌های سیاسی-اقتصادی و اجتماعی-فرهنگی شروع به فعالیت کردند. با آگاهی مردم از قانون و حقوق اساسی خود به واسطه روشنفکران، روزنامه‌نگاران و ترجمه اندیشه‌های غربی، اعتراض‌های مردم رنگ و بوی نوینی به خود گرفت و افزون بر خواسته‌های جدید، در پی محدود کردن قدرت پادشاه و حکومت نیز بودند و در نهایت نیز در دوران مظفرالدین شده قاجار موفق به تشکیل مجلس شورای ملی و دستیابی به قانون شدند. اما در میان همه‌های عصر ناصری و اعتراض‌های زیادی که در این دوره علیه حاکمیت شکل گرفت، مردم همچنان بخشی از سنت‌های خود را حفظ کرده بودند. یکی از این سنت‌ها، کشاکش‌های مذهبی‌ای بود که از قبل وجود داشت و با وجود افزایش آگاهی‌های مردم، همچنان در عصر ناصری نیز تداوم داشت. درگیری‌های مذهبی میان حیدری‌ها و نعمتی‌ها و درگیری مسلمانان شیعه با اقلیت‌های مذهبی از جمله زردشتیان و یهودیان از جمله این کشاکش‌ها بودند که حاصل تعصب مذهبی جماعت‌های درگیر بود. البته در این دوره یک جنبش مذهبی به نام بابیه نیز شکل گرفت که با درگیری‌های مذهبی دیگر کاملاً متفاوت بود. بابیه بدعتی در مذهب رسمی مردم ایران بود که هم دین اکثریت جامعه، یعنی دین شیعه را تهدید می‌کرد و هم با نشر اندیشه‌های متأثر از غرب، به مقابله با حاکمیت پرداخت. نوع مواجهه حاکمیت با هر کدام از موارد مذکور متفاوت بود و بر اساس مصلحت حکومت صورت می‌گرفت.

در زمینه درگیری‌های مذهبی عصر ناصری آثار چندی نوشته شده است. سیمین فصیحی و مریم منصوری (۱۳۹۴) به «بررسی جرائم مذهبی در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ هـ.ق)» پرداخته‌اند. محمد خداوردی تاج‌آبادی (۱۳۹۱)، «سیاست‌های دولت قاجار در برابر شیخیه کرمان (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۸-۱۸۳۴م)» را بررسی کرده است. حسین میرجعفری (۱۳۶۱)، «منازعات حیدری و نعمتی در ایران» و (۱۳۶۲)، «حیدری و نعمتی» را بررسی کرده است. جان پری (۱۳۹۴) به بحث «حیدری و نعمتی» پرداخته است. جلیل نایبان وقادر جودی سفیدان (۱۳۹۳) به «نگرشی بر وضعیت گروه‌های حیدری و نعمتی شهر تبریز در دوره صفویه و قاجار با تأکید بر عقاید مذهبی این گروه‌ها» پرداخته است. سید امیر نیاکویی (۱۳۸۷) «ریشه‌های اجتماعی شورش‌های بابیه در ایران» را بررسی کرده و امیر تیمور رفیعی، جواد عباسی کنگوری و رضا شعبانی صمغ‌آبادی (۱۴۰۰) نیز به «تأملی بر سه عامل اصلی شکل‌گیری بابیه» پرداخته است. آثار مذکور یا به ریشه‌های شکل‌گیری و درگیری‌های حیدری و نعمتی به‌طور کلی پرداخته‌اند و یا به شکل‌گیری جنبش بابیه در دوره قاجار پرداخته‌اند و در مورد درگیری‌های شیعیان و اقلیت‌های مذهبی نیز مقاله‌ای یافت نشد، اما در مقاله حاضر هم کشاکش‌های حیدری و نعمتی، هم درگیری‌های مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی و هم جنبش بابیه اختصاصاً در عصر ناصری مورد بررسی قرار خواهد گرفت و تلاش خواهد شد تا با ارائه یک صورت‌بندی مشخص از جریان‌ها، دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های مذهبی در ایران پیش از عصر ناصری، زمینه‌های اجتماعی-سیاسی تأثیرگذار بر این صورت‌بندی مذهبی مورد تأکید قرار گیرد.

درگیری‌های مذهبی در عصر ناصری

درگیری‌های مذهبی عصر ناصری، بر بستری از زمینه‌ها و فرآیندهای تاریخی و اجتماعی شکل گرفت که پیش از این، در بدنه اجتماعی ایران تثبیت شده بودند. تنوع، گوناگونی، ماهیت و ایدئولوژی متمایز هر کدام از آن جریان‌ها سبب می‌شد تا نوع تحركات، خواسته‌ها،

اهداف و کنش‌گری‌های هرکدام از این جریان‌ها، با دیگری متمایز باشد. نکته قبل تأمل و نسبتاً پراهمیتی که در این زمینه باید بدان اشاره کرد این‌که جریان‌های مذهبی پیشین در دوره ناصری نتوانستند به یک میزان، بر روند تحولات و تحرکات مذهبی تأثیرگذار باشند. در واقع، آن جریان‌های تأثیرگذار بر بافت اعتقادی و مذهبی ایران، در دوره ناصری اگر چه کمابیش، موجودیت و حیات اعتقادیشان تداوم یافت، اما بنا بر پاره‌ای دلایل سیاسی یا درونی، کنش‌گری آن‌ها در دوره ناصری، کمتر صورت اعتراض‌های مذهبی به خود گرفت. اگر چه وجود رگه‌هایی از اندیشه‌های برخی از آن جریان‌های گفته شده، در اعتراض‌های عصر ناصری هویدا بود.

مسئله دیگر این‌که در پیوند با این درگیری‌های مذهبی عصر ناصری چند نکته و مؤلفه بنیادین قابل طرح است. نخست این‌که ما در مواجهه با این درگیری‌های مذهبی، شاهد شیوه‌ها و رویکردها و همچنین فرم‌های شورشی متنوعی هستیم. دسته‌ای از این درگیری‌های مذهبی، مانند نزاع‌های حیدری-نعمتی، درگیری‌هایی خُرد، همیشگی و مداومند که علی‌رغم درگیر ساختن فضای اغلب شهرهای ایران عصر ناصری، به دلیل ماهیت صرفاً اعتقادی و متعصبانه آن‌ها و همچنین خصلت‌های غیرایدئولوژی آن‌ها، اعتراض‌هایی مستمرند که بعضاً از جانب نهاد سلطنت و حکام یا روحانیون و نخبگان، برای برخی اعمال قدرت‌های محدود محلی، از آن‌ها استفاده می‌شده است. گروهی دیگر از این نزاع‌ها را می‌توان درگیری‌های مذهبی بر علیه اقلیت‌های دینی شهرها دانست. این نوع از درگیری‌ها در دوره ناصری کم و بیش در اغلب شهرهایی که بافت جمعیتی مشخصی از اقلیت‌ها را در خود جای می‌دادند، رخ می‌داد. این دسته از درگیری‌ها در مقایسه با نزاع‌های حیدری-نعمتی، اعتراض‌هایی پایاپای قلمداد نمی‌شدند بلکه بیشتر، این گروه‌های اقلیت بودند که تحت تأثیر فضای اعتقادی، تعصبات مذهبی و تحریکات فزاینده، مورد حمله گروه‌های دیگر مذهبی اغلب شیعی قرار می‌گرفتند. این دسته از اعتراض‌ها نیز به دلیل این‌که صرفاً ناآرامی‌هایی شهری و متداول و طبیعی قلمداد می‌شدند و در همین محدوده محلی باقی می‌ماندند، حساسیت

بالایی بر نمی‌انگیختند و صرفاً در پاره‌ای مواقع، نهاد سلطنت و حکام و امرای محلی، به منظور جلوگیری از تداومشان، در فیصله بخشیدن به آن‌ها اقدام می‌کردند. افزون بر این دو گروه از درگیری‌های مذهبی، باید به جنبش بابیه اشاره کرد که ماهیتی سیاسی و ایدئولوژیک داشت و به شکلی فراگیر، فضای اغلب شهرهای مهم عصر ناصری را دربر گرفت. این اعتراض اگر چه پیش از آغاز سلطنت ناصری شروع شده و فضای فکری و سیاسی برخی از شهرها را تحت تأثیر قرار داده بود، اما با روی کار آمدن ناصرالدین شاه، تحولات مهمی را پشت سر گذاشت. در ادامه، با تکیه بر نوع درگیری‌های مذهبی و ماهیت آن‌ها، به نزاع‌های حیدری-نعمتی، درگیری‌های مذهبی‌ای که یک طرف آن را اقلیت‌های مذهبی شکل می‌دادند و در نهایت، به شورش بابیه به مثابه یک جنبش مذهبی در عصر ناصری خواهیم پرداخت. در این میان، به نوع واکنش‌ها و سیاست‌های حکومت مرکزی در قبال هر یک از این درگیری‌های مذهبی پرداخته خواهد شد و اتخاذ رویکردهای متنوع در قبال این درگیری‌ها و پیوند آن‌ها با ماهیت سیاسی یا غیرسیاسی آن‌ها برای حکومت مورد تأمل قرار خواهد گرفت.

کشاکش‌های حیدری-نعمتی

کشاکش‌های حیدری-نعمتی در دوره ناصری، از نظر میزان پراکندگی آن‌ها و درگیر ساختن مراکز بیشتری از کانون‌های شهری، نوع مواجهه حکومت با آن‌ها و نیز عوامل خرد و بسیار جزئی آغاز این اعتراض‌ها قابل توجه‌اند. در دوره ناصری این اعتراض‌ها تابع همان الگوهای پیشینی بودند، یعنی نه آن‌چنان فراگیر می‌شدند که به تهدیدی جدی در زمینه امنیت کلان شهرها بدل شوند و نه تداوم هر روزه آن‌ها، اختلالی جدی در تعاملات و حیات روزمره شهرها ایجاد می‌کردند، بلکه این کشاکش‌ها مقطعی، آئینی و محلی اما متداول و مرسوم بودند. ماهیت مذهبی نزاع حیدری-نعمتی اقتضا می‌کرد که جدا از ایام عادی، در دوره‌های حساس سال مانند فصول برگزاری عزاداری‌ها و اعیاد شیعی، اوج بگیرند. یکی از موارد مرسوم و عادی که باعث اختلاف آن‌ها و در نتیجه نزاع می‌شد، اختلاف و درگیری در ماه محرم و روزهای

سوگواری بر سر نخل بود که هر محله نخل خود را جدا می‌ساخت، ولی این که در کجا آن را قرار دهند و روز عاشورا اول کدام گروه نخل را تکان دهند، یا نخل دیگر محله باید تا کجا به استقبال بیاید و تعظیم کند، مورد نزاع بود.^۳ در بسیاری از شهرهای ایران درگیری میان این دو فرقه وجود داشته و همه ساله خون‌ها ریخته می‌شد و غارت اموال را هم به دنبال داشت.^۴ در پاره‌ای منابع، به نقش علما در تحریک و تشویق این گروه‌ها به آشوب اشاره شده است و عدم تلاش آن‌ها در جهت خاتمه بخشیدن به این منازعات، در حالی که قدرت چنین کاری را نیز داشتند، از عوامل اصلی تداوم و استمرار آن بوده است. در واقع، علما که وظیفه میانجی‌گری داشتند، در این زمینه هیچ کاری نمی‌کردند و خود در دامن زدن به این اختلافات نقش داشتند و در مواقعی خود هم به این دو دستگی‌ها می‌پیوستند. حکومت هم برای این که آن‌ها را به خود مشغول کند که فرصت اعتراض نداشته باشند به آن‌ها کاری نداشت و از دور نظاره‌گر این اختلافات بود.^۵

آبراهامیان، با تأکید بر نقش دولت و نهادهای قدرتمند در زمینه نزاع‌های حیدری - نعمتی، فقدان دیوانسالاری متمرکز و ناتوانی دولت مرکزی در فیصله بخشیدن به این نزاع‌ها را یکی از مهم‌ترین دلایل تداوم آن و همچنین استمرار آن را ابزاری مهم در جهت بقای سلطنت قاجار می‌داند و می‌گوید: «شاه برای اعمال قدرت سلطنت دیگر به بورکراسی و قشون نیازی نداشت و تنها به این اختلافات فرقه‌های داخلی دامن می‌زد تا یک گروه را از میدان به در کنند برای همین با میدان دادن به دسته‌های محلی حیدری و نعمتی در شوشتر، اصفهان، قزوین و شیراز و شیخی و متشرعه در تبریز، شاهسون و افشار و کرد و فارس و ترکمن در شمال شرق، لر و افشار و بختیاری و فارس و عرب در جنوب غرب، حضور خود را در مناطق دور افتاده

۳. عین السلطنه سالور، ۲۴۲۵/۸؛ کیوان قزوینی، ۴۴.

۴. مراغه‌ای، ۱۲۶.

۵. همو، ۱۲۷.

حفظ و شاهزاده‌های خود را به حکومت ایالات می‌گماشتند».^۶ در همین زمینه، ناتوانی دولت مرکزی و نیز نیرومندی طرفین نزاع در ولایات، سبب می‌شد تا حکومت مرکزی، بعضاً با نوعی مماشات بارهبران و طرفدارن حیدری-نعمتی برخورد کرده، به برخی تمایلات و خواسته‌های آنان در شهرها تن دهد و تقسیمات شهری را بر اساس دامنه نفوذ هر کدام از این دو طرف نزاع، سازماندهی کند و حتی حاکمان محلات حیدری و نعمتی گاه به‌طور جداگانه تعیین می‌شدند، به طوری که در ابتدای ورود مسعود میرزا ظل السلطان به اصفهان میان نعمتی و حیدری درگیری به وجود آمد. او علت را پرسید و از تقسیم شهر آگاه شد و به او می‌گویند که شما هم طبق تقسیم بندی شهر حیدری هستید، او هم امر کرد حال که ما حیدری هستیم بنزید پدر نعمتی را در بیاورید.^۷

در واقع در دوره ناصری نیز مانند دوره‌های پیشین، این نوع مواجهه‌های حیدری-نعمتی با دولت مرکزی، می‌توانست ریشه در نزاع‌های مهمتر میان نخبگان محلی با یکدیگر و فرآیند تقویت اقتدار خود در تقابل با دیگر رقیبان محلی داشته باشد. این رقابت‌های بالادستی، می‌توانست از طریق تحریک نزاع‌های حیدری-نعمتی، به نتیجه برسد. بنابراین، دشمنی و درگیری‌های آن‌ها می‌توانست در راستای مقاصد جدی‌تر سیاسی یا حزبی باشد.^۸ رابرت واتسن وابسته سفارت انگلیس در دربار ایران مقارن ایام سلطنت ناصرالدین شاه که به واسطه جایگاهش به مثابه یک دیپلمات مقتدر، مشاهدات یا اطلاعات جزئی و دقیقی از فضای شهرهای ایران داشت، درباره نزاع‌های حیدری-نعمتی در شیراز و تبدیل شدن آن به بخشی از فرهنگ شهری می‌نویسد «جمعیت شهر بین ۳۵ تا ۴۰ هزار نفر تخمین زده شده است که از فرق مختلف هستند (مسلمان و یهودی، ارمنی و گبر). مردم شیراز هم که به شرارت و لوطی‌گری معروف هستند، هر هفته روزهای جمعه دستجات حیدری و نعمتی بیرون حصار

۶. آبراهامیان، ۳۷-۳۹.

۷. تحویلدار اصفهانی، ۸۸-۹۰.

۸. میرجعفری، ۱۴۸.

جمع می‌شدند و با قلاب و سنگ با هم مبارزه می‌کردند و غالباً این منازعات هم به زد و خورد های تن به تن به همراه شمشیر و خنجر می‌رسید.^۹ این وضعیت، نشان می‌داد که نزاع‌های حیدری- نعمتی، فرهنگ ویژه قابل توجهی را در بدنه شهرها ایجاد کرده بود. بر این مبنا، خشونت‌ها و درگیری‌ها در طول تعطیلات ویژه مذهبی و گردهمایی‌ها دور از ذهن نبود. به طوری که در مراسمی چون عید قربان که در اصفهان برگزار می‌شد این دو دسته نقش مهمی داشتند. در این مراسم‌ها حیوانی قربانی می‌شد و به طور مساوی میان حیدری و نعمتی تقسیم می‌شد. در طول مراسم هر دسته با همراهان خود از شهرهای دور و روستاها با هم رژه می‌رفتند. دسته‌ها به طور جداگانه از محله‌های خود تشکیل شده بودند و همه در میدان اصلی به هم می‌پیوستند. به رغم وجود حضور نیروهای کلانتر تمام زمین کنار رودخانه زاینده رود به زمین کشتار تبدیل می‌شد.^{۱۰} از اشاره‌های این منابع چنین برمی‌آید که ظاهراً درگیری‌ها و اعتراض‌های محلی حیدری- نعمتی در برخی شهرهای ایران، آن هم شهرهایی به اهمیت شیراز یا اصفهان، از حدود نزاع‌های اعتقادی فراتر میرفت و تبدیل به نوعی عرف و عادت می‌شد که فارغ از ابعاد خشونت‌آمیز آن، در بافت اجتماعی بسته و فاقد تحرک ایران عصر قاجار، می‌توانست به مثابه یک سرگرمی قلمداد شود.

علاوه بر این، تأثیر گرایش‌های حیدری- نعمتی بر بافت اجتماعی شهرها و تقسیم آن به دو بخش هویتی متمایز، همواره این ظرفیت‌های تحریک‌پذیری را ارتقا می‌داد به نحوی که کوچک‌ترین مسئله یا اختلاف در میان نخبگان یا دیوانسالاران شهری، به سهولت می‌توانست دسته‌های حیدری- نعمتی را مهیای نزاع کند. گزارش‌های تاریخی از همین شهر شیراز در این دوره گویای این وضعیت است. در شیراز میان امام جمعه و میرزا هدایت‌الله بر سر وجوب تعطیلی روز جمعه اختلاف افتاد. امام جمعه به حکومت اظهار کرد که بستن دکان‌ها در روز جمعه خلاف شرع است. حکومت جارجی فرستادند در بازار که وای به حال کسی که در روز

۹. پری، ۳.

۱۰. واتسون، ۷۹.

جمعه دکان خود را باز نکند. این خبر به میرزا هدایت‌الله رسید و ۱۵۰ نفر با اسلحه دور خود جمع کرد که اگر بخواهند دکان‌ها را باز کنند، جهاد نمایند که با فشار حکومت میرزا هدایت‌الله قدری آرام شد و اغتشاش فرو نشست. این اختلاف میان روحانیون شهر در واقع، پنج محله نعمتی و پنج محله حیدری را آماده شورش به نفع هر یک از این روحانیون کرده بود.^{۱۱} شدت منازعات حیدری-نعمتی با توجه به ماهیت و ریشه‌های هویتی اعتقادی آن‌ها، در مراسم مذهبی سالیانه، چشمگیرتر و پررنگ‌تر بود. در دوره ناصری نیز همین الگوی تاریخی به تناوب تکرار می‌شد و برگزاری مراسم محرم یا هر اجتماع مذهبی دیگر، به عرصه زورآزمایی و اعمال خشونت‌های وسیع این دو بر علیه هم تبدیل می‌شد. در عاشورا احساسات عزاداران عمومیت می‌یافت و رقابت میان دو دسته باعث به وجود آمدن درگیری می‌شد و آتش این درگیری‌ها توسط لوطی‌ها و نوچه‌ها و جوانان محله‌های رقیب برافروخته می‌شد.^{۱۲} وجود برخی تعصبات فرامذهبی نزد هواداران حیدری-نعمتی، مانند حساسیت‌هایی که به مرزبندی‌های شهری و نظارت مستمر بر آن به منظور جلوگیری از تعرضات دسته‌مقابل از خود نشان می‌دادند، ماهیت صرفاً مذهبی این نزاع‌ها را تقلیل می‌داد و این نزاع‌ها را به زمینه‌هایی از تنفرت و تعصبات شخصی و گروهی وارد می‌کرد. افراد درگیر در محله‌های رقیب بر حفظ استقلال محلات تأکید داشتند. برای نمونه شماری از مردان از محله‌های رقیب در اردکان یزد در مراسم پارسا زنی با یک خر و خورجین و یک جفت سنج به جمع‌آوری اعانه و غذا برای روز بعد اقدام می‌کردند که اگر هر دو طرف یکدیگر را در سرحدات می‌دیدند جنگ شروع می‌شد. میان خانواده‌های آن‌ها ازدواج صورت نمی‌گرفت و برخی از حیدری‌ها معتقد به نجس بودن نعمتی‌ها بودند و به حمام محله یکدیگر نمی‌رفتند که این برای بد نشان دادن طرف مقابل بود.^{۱۳} علاوه بر کانون‌های شهری مهمی همچون شیراز

۱۱. سعیدی سیرجانی، ۴۸۹؛ فسایی، ۲۲؛ پری، ۳.

۱۲. مالکوم، ۱۳۸، ۴۲۹.

۱۳. میرجعفری، ۱۵۳-۱۵۵.

ویزد و اصفهان در عصر ناصری، شوشتر هم از مکان‌هایی بود که دستخوش کینه‌توزی چهار محله حیدری و هشت محله نعمتی بود. هر دو طرف برای اشغال مقامات اداری محل با هم رقابت می‌کردند و برای وسعت دادن به منطقه خود می‌جنگیدند و در روستاهای اطراف به دنبال جلب هم‌پیمان برای خود بودند. حیدری‌ها با افشارها و نعمتی‌ها با اعراب متحد شده بودند.^{۱۴}

در پیوند با شورش‌های حیدری-نعمتی در دوره ناصری، نمی‌توان به روشنی درباره تأثیرات عوامل اقتصادی بر شکل‌گیری یا افول این نزاع‌ها در شهرها اظهار نظر کرد. منابع تاریخی در این زمینه تأثیر مؤلفه‌های اقتصادی بر تداوم این دست از اعتراض‌ها را مورد اشاره قرار نداده‌اند. با وجود این، در خلال برخی گزارش‌های تاریخی، می‌توان به روایت‌هایی دست یافت که نزاع‌های حیدری-نعمتی در زمینه‌ای از اختلافات اقتصادی نخبگان شهری ایجاد شده‌اند. این بدان معناست که بعضا اختلافات اقتصادی و منافع مالی گروه‌های فرادست شهری، به کمک تحریکات حیدری-نعمتی حل و فصل می‌شد و هر یک از این نخبگان شهری می‌توانست گروه مقابل خود را با ایجاد این نزاع‌ها بر علیه دیگری، وادار به تسلیم کند. در این راستا می‌توان به نزاع میان روحانیون با حکام یا دو مقام روحانی با یکدیگر در شهرها اشاره کرد که هر یک برای منافع خود در تلاش بودند و همین باعث اغتشاش در شهر می‌شد. اعتمادالسلطنه در اشاره به یکی از این نزاع‌ها در تبریز می‌نویسد: «مجتهد تبریز میرزا جواد آقا که در صدد است ملک وقفی که تولیتش با ورثه قاضی تبریز است را مال خود کند. ورثه قاضی که معاش آن‌ها این ملک بود به هیچ وجه حاضر به این کار نبودند و مجتهد جمعی را تحریک کرده بود به ورثه قاضی در کوچه بی ادبی کنند. آن‌ها به ولیعهد پیام فرستادند و عارض شدند. ولیعهد طرف آن‌ها را گرفت. مجتهد هم که از این کار ناراحت شده بود به طلاب مدرسه حیدریه واقع در جنب عمارت ولیعهد پیغام داد که در شب هیاهو کنند و یا علی بکشند. ولیعهد شب اول سکوت کرد ولی روز بعد با طلاب برخورد کرد. فردا مجتهد در

مسجد خود بالای منبر به پادشاه و ولیعهدش نسبت بی دینی زد و منتظر بود که جمعیت مجلس برخیزند و فتنه برپا کنند، ولی کسی چندان همراهی نکرد. مجتهد از در عجز و تملق در آمد و باب صلح کوید.^{۱۵}

نزاع‌های مذهبی با محوریت اقلیت‌های دینی

دسته دیگری از نزاع‌های مذهبی دوره ناصری، نزاع‌های با محوریت اقلیت‌های دینی در این نزاع‌ها، برخلاف مورد پیشین، توازنی میان نیروهای طرف درگیر برقرار نبود. در این دسته از نزاع‌ها، مسلمانان شیعی یا گروه‌ها و جریان‌های مذهبی شهری علیه طیفی از اقلیت‌های دینی همچون یهودیان، مسیحیان، ارامنه و زرتشتیان اقدام می‌کردند. وجود برخی حساسیت‌های تاریخی بر روی اقلیت‌های دینی غیرمسلمان و اهل کتاب و همچنین دسته‌بندی‌های فراوان مذهبی در شهرها، موضع اقلیت‌های دینی در دوره ناصری را نیز مانند سایر ادوار پیشین، در موقعیتی ضعیف، به حاشیه رانده شده و منفعلانه قرار می‌داد. در این میان، نقش تحریک نخبگان و از جمله روحانیون، وجود تعصبات شدید مذهبی و حساسیت‌های فراوان در زمینه برخی فعالیت‌های اقتصادی و تجاری اقلیت‌ها، همواره سبب تعرض و اعمال خشونت علیه آن‌ها می‌شد. موقعیت یهودیان ایران عصر ناصری، در مقایسه با دیگر گروه‌های اقلیت، تا حدودی موقعیتی نامناسب‌تر و بدتر بود و بسیاری از گزارش‌ها به یهودیان اختصاص یافته‌است. دامنه حساسیت‌ها نسبت به یهودیان در این دوره، از پوشش ظاهری آن‌ها تا نوع فعالیت‌های اقتصادی‌شان، فراگیر بود. پولاک با اشاره به وضعیت اجتماعی یهودیان و نوع رفتار تحقیرآمیز با آن‌ها، سختگیری‌هایی همچون منع پوشیدن عبا برای یهودیان، منع رفت و آمد در روزهای بارانی، عدم سوار بودن بر مرکب هنگام روبه‌رو شدن با مسلمانان، منع دست زدن به کالاها به دلیل نجس بودن آن‌ها، تحقیر آن‌ها و گرفتن جزیه از آن‌ها را به عنوان بخشی از

این قوانین عرفی سختگیرانه بر علیه یهودیان نام می برد.^{۱۶} پولاک همچنین اشاره می کند که از موارد دیگر قوانین متعصبانه مسلمانان علیه یهودیان عبارت بودند از: منع انتخاب نام اسلامی برای فرزندان یهود، منع استفاده از حمام مسلمانان، منع استفاده از مغازه های مسلمانان و عدم افتتاح مغازه در خیابان های شهر، عدم دیه در صورت قتل یک یهودی، عدم رفت و آمد یهودیان به تفریحگاه تابستانی، عدم استفاده از الاغ سفید، اجبار در عبور از کنار دیوار، نصب علامت مخصوص بر سر در و موارد دیگر که تخلف از آن ها باعث مرگ می شد.^{۱۷} شدت این سختگیری ها بر آن ها به حدی بود که آن ها به ناچار دین خود را تغییر می دادند یا حتی یهودیان متعصب که مقاومت می کردند، کشته می شدند. زن های آن ها باید چادر سفید می پوشیدند تا از زنان مسلمان متمایز باشند و از هرگونه برخورد و معامله منع بودند. ثروتمندان آن ها هم مورد دستبرد مالی قرار می گرفتند و به لحاظ اجتماعی هیچ برخورد خوبی با آن ها نمی شد.^{۱۸}

در زمینه سختگیری ها و تعصباتی که بر اقلیت ها به طور اعم و یهودیان به شکل اخص اعمال می شد، نقش تعصبات مسلمانان و برداشت کفر و ایمانی از موقعیت یهودیان، هر نوع اعمال خشونت و سختگیری های فزاینده در عرصه عمومی علیه آن ها، به مثابه غیریت دینی و تعصب مسلمانان قلمداد می شد. چنین بینش هایی البته در ساختار اجتماعی ایران عصر ناصری به مثابه جامعه ای سنتی و پیشامدرن و در خلأ هرگونه قوانین عرفی حمایت کننده یا تأثیرگذاری روحانیت و دستگاه سلطنت به منظور ایجاد فضایی کمتر خشن بر علیه این اقلیت ها، قابل انتظار بود. به نظر می رسد که کلیت ساختار اجتماعی اعم از دایره نخبگان سیاسی و مذهبی و طبقات اجتماعی عوام، در این مسئله همراه و هم عقیده بودند که اقلیت های دینی و به ویژه یهودیان را در موقعیتی فاقد منزلت و به حاشیه رانده شده قرار دهند. در همین دوره ناصری، شهرهایی که به صورت تاریخی، همواره طیفی از این اقلیت ها را در خود

۱۶. پولاک، ۲۲۳-۲۲۴.

۱۷. همو، ۱۰۱-۱۰۲.

۱۸. تشکری بافقی، ۱۵۶.

جای داده بودند، به محلی برای نزاع و درگیری‌های متعدد علیه این اقلیت‌ها تبدیل شده بودند. حکام محلی هم نقش مهمی در این وقایع داشته و حکومت هم این را می‌دانست و در هیچ کدام از آن‌ها دخالت نمی‌کرد که این نشان از حمایت حکومت از روحانیون و تلاش حکام در جلب اعتماد روحانیون با نفوذ، تعصبات مردم عادی و طمع غارت اموال بود. ادوارد پولاک با اشاره به قوانین عرفی مسلمانان در زمینه مواجهه با اقلیت‌ها، وجود تاریخی این باورها را در زمینه اعمال خشونت بر علیه یهودیان، تأثیرگذار دانسته و می‌گوید: «مسلمانان به دلیل پایبندی به قوانین اسلامی در مورد کافران و اهل کتاب، قوانینی داشتند که خود را ملزم به رعایت آن می‌کردند. به طوری که یهودیان را نجس می‌خواندند و اگر روی لباس آن‌ها باران می‌ریخت و تن مسلمانان به آن‌ها می‌خورد خود به خود نجس می‌شدند یا اگر یهودی بخواهد از مسلمان خرید کند باید از دور جنس مورد تقاضای خود را نشان دهد. یهودی که مسلمان شود با شهادت چند بیسواد می‌تواند ادعا کند که شخص یهودی که فوت کرده است فامیل اوست و دارائی به او برسد، ولی در مواردی این حساسیت‌ها با تحریکات و مداخله عوامل داخلی و خارجی منجر به حوادث تلخی می‌شد.^{۱۹} چنین طرز تلقی‌ها و باورهایی سبب افزایش حساسیت‌ها و نزاع‌هایی می‌شد که در این دوره علیه اقلیت‌ها، به تناوب رخ می‌داد. یکی از شهرهایی که یهودیان در آن‌جا مورد آزار قرار گرفتند، همدان بود. یهودیان محله مخصوصی در وسط شهر داشتند و کارهای مختلفی انجام می‌دادند. آن‌ها در معرض خودسری‌های حاکم بودند که از هر بهانه‌ای برای غارت کردن آن‌ها استفاده می‌کرد. اگر یک نفر یهودی با وضعی آراسته بر اسب می‌نشست، مسلمانان آن را جسارت می‌دانستند.^{۲۰} همچنین، در زمان حکومت عضدالدوله در همدان (۱۸۷۵م) مسلمانان با فتوای یکی از روحانیون شهر علیه یهودیان به پا خاستند. میرزا حاجی مجتهد همدان مردم را تحریک کرد که یهودیان را بکشند. مسلمانان با این بهانه که یکی از یهودیان کفر گفته او را نزد مجتهد برده

۱۹. پولاک، ۲۲۴.

۲۰. راوندی، ۵۲۷/۲.

و او امر به قتل او داد. مردم بدون این که صبر کنند حاکم نظر بدهد او را کشتند و آتش زدند و شروع به غارتگری یهودیان کردند.^{۲۱} این مسئله گاهی اعتراض نهادهای داخلی یا خارجی مرتبط با یهودیان را در پی داشت، اما این اعتراض‌ها صرفاً در حد یک اعتراض ساده باقی می‌ماند و نمی‌توانست دولت ناصری و مقامات محلی را نسبت به این گونه رفتارها پاسخگو کند. به عنوان نمونه، در اتفاق پیش گفته، کمیته مرکزی آلیانس به دولت ایران اعتراض کرد، ولی جواب دولت ایران این بود که عدالت به عمل آمده اگرچه واقعه‌ای تأسف بار بود. ولی بعد از این جریان صدراعظم به عضدالدوله تلگراف زد که شورش همدان و سوزاندن یک نفر و عدم اجازه به آن‌ها در خروج از خانه‌هایشان و این که مامورین دولت نتوانسته‌اند این شورش را سرکوب کنند، باعث ناراحتی شاه شده است.^{۲۲} در چنین موقعیت‌هایی، سلطان قاجاری، تلاش می‌کرد تا ولو در ظاهر، وانمود کند که نسبت به این مسائل حساسیت دارد و در جهت رفع و رجوع آن می‌کوشد، اما با وجود این، حتی ناصرالدین شاه هم در جهت اقامه عدالت در این موارد، چالش‌هایی داشت و نمی‌توانست با قاطعیت و به شیوه‌ای مقتدرانه، این وضعیت را پایان بخشد. در این خصوص به خواست ناصرالدین شاه «صدراعظم دستور دستگیری مقصرین را به حاکم داد و یک مامور (عبدالرحیم) هم به همدان فرستاد. حاکم خواستار پایان دادن به این جریان بود ولی شاه با قبول سه شرط پذیرفت. نخست: تمام کسانی که در این جریان دخیل بودن باید دستگیر شوند، دوم: اعلامیه‌ای کتبی به یهودیان داده شود تا زمان معینی بابت خسارت‌هایی که به آن‌ها زده شده پرداخت شود. سوم: به رؤسای محلی هم اطلاع داده شود که از این به بعد تحت تأثیر تحریکات یهودیان یا آخوندها عمل خصمانه‌ای علیه یهودیان صورت نگیرد وگرنه مجازات می‌شوند. در نهایت شاه عضدالدوله را از حکمرانی همدان عزل کرد و حاجی میرزا هادی که حکم او باعث سوزاندن یهودیان شده بود را محکوم

۲۱. لوی، ۷۲۵/۳.

۲۲. همو، ۷۲۵-۷۲۶.

به پرداخت هزار تومن کرد.^{۲۳} علیرغم چنین برخوردهایی، اما شورش علیه یهودیان در همدان ادامه پیدا کرد. به طوری که در دوران آخوند ملا عبدالله بروجردی سختگیری بر اقلیت‌ها و درگیری با یهودیان و سادات و شیخیه مجدداً تکرار شد و همین باعث شد مجدداً از سوی حکومت به تهران فراخوانده شود. در زمان او چون پوشش یهودیان به مسلمانان شبیه بود، او برای شناسایی آن‌ها از مسلمانان دستور داد که آن‌ها تکه‌ای به نام یهودانه را بر روی لباس خود دوختند تا از مسلمانان قابل شناسایی باشند.^{۲۴} این موضوع منجر به ناراحتی یهودیان شد. حاکم هم که در این زمان سیف الدوله بود از یهودیان حمایت می‌کرد و حاضر به قبول فتوای ملا عبدالله و اجرای آن نشد و چون مردم متوجه شدند کار به شورش و بلوا کشیده شد که در نهایت اعتراض آلیانس منجر به این شد که دولت قشونی به آن‌جا بفرستد که مانع اقدامات ملا عبدالله علیه یهودیان شوند.^{۲۵} در سال ۱۳۱۲هـ ق دختری یهودی در حین عبور از کوچه برای رفتن به خانه توسط مسلمانان دستگیر شد و با تهدید آن‌ها مسلمان شد. اقوام او به حاکم شکایت بردند و حاکم عاملین را احضار کرد، آن‌ها اظهار داشتند که او خود مسلمان شده است. ملا عبدالله عده‌ای را نزد حاکم فرستاد و دختر را به عقد مسلمانی درآورد. این اقدام منجر به اعتراض یهودیان در تلگرافخانه شد. جمعی از یهودیان از ترس مسلمان شدند و جمعی هم فرار کردند در نهایت با اعتراض آن‌ها از سوی دولت قشونی به همدان فرستاده شد ولی مردم علیه آن‌ها به پا خاستند و حتی مقر حکومت را غارت کردند. در نهایت با فشار ملا عبدالله و مردم حکمران همدان را عزل و جهانسوز میرزا حکمران جدید آن‌جا شد و آشوب با وساطت میرزای آشتیانی پایان یافت.^{۲۶}

در این میان، برخی رفتارهای عرفی و عادات مرسوم و متداول یهودیان و حتی زرتشتیان،

۲۳. همو، ۷۳۱.

۲۴. نظام السلطنه، ۴۳/۲.

۲۵. صفایی، ۸۱.

۲۶. لویی، ۷۵۷-۷۵۸؛ صفایی، ۸۲.

یا حتی برخی فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها در سطح شهرها، می‌توانست به شدت حساسیت برانگیز باشد و در حکم تحریکی سریع، جریان‌های مذهبی مسلمان شهرها را به واکنش وا دارد. به عنوان نمونه، در زمان حکمرانی عبدالحسین میرزا (۱۳۱۲ هـ.ق)، عده‌ای به او خبر دادند که شراب و عرق توسط زردتشتی‌ها و یهودی‌ها درست می‌شود. ملا علی اکبر عده‌ای را با خود همراه کرد و به منزل یهودی‌ها که عرق درست می‌کردند وارد شده و خمره‌های عرق و شراب آن‌ها را شکست. عده‌ای دیگر از این فرصت استفاده کردند و به خانه‌های آن‌ها ریخته و آن‌ها را غارت کردند.^{۲۷} در این مواقع هم واکنش حکومت به مسئله قابل تأمل بود. دربار تلاش می‌کرد تا حمایت خود را از اقلیت‌ها به شکلی عرفی و به دور از هیاهوها و غوغاهای عوامانه انجام دهد و در مقام حمایت از آنان به مثابه رعیت‌های ایرانی برآید. شاهزاده عبدالحسین در مورد این ماجرا این‌گونه به شاه گزارش داد: «ملا علی اکبر مسلمانی متعصب و دین دار است که به جنون مبتلاست. او باش و الواط از فرصت استفاده کرده و خانه یهودی‌ها و زرتشتی‌ها را غارت کردند و متخلفین در حال تعقیب و مجازات می‌باشند». علی‌رغم این تلاش‌ها اما اقتدار ضمنی روحانیون، اختتام همراه با عدالت این مسائل شهری را در دوره ناصری با چالش و تأخیر مواجه می‌ساخت. در یک مورد، ملا علی اکبر به ورود و بارعام منجم باشی زرتشتی اعتراض داشت و علت آن این بود که او زرتشتی و نجس است و در روز بارانی حق ندارد از خانه خود خارج شود، زیرا باران همه جا را خیس می‌کند و آمد و رفت کافران هم باعث نجس شدن بازار می‌شود.^{۲۸} در دوران صدر اعظمی امیرکبیر در وضعیت یهودیان، تغییراتی ایجاد شد. امیرکبیر به دور از تعصبات مذهبی و با انجام اصلاحاتی در همه زمینه‌ها، از شدت خشونت‌های مذهبی علیه آن‌ها کاست.^{۲۹} ولی این دوران کوتاه بود و بعد از آن بدرفتاری حکام و خودسری ماموران علیه یهودیان منجر به آزار و اذیت یهودیان در یزد

۲۷. وزیری کرمانی، ۳۰۵.

۲۸. همو، ۳۰۵-۳۰۷.

۲۹. شیل، ۷۸.

شد. از طرفی چون در یزد قدرت و نفوذ علما بسیار بالا بود، بنابراین با صدور فرامین از سوی آن‌ها مسلمانان به یهودیان فشار می‌آوردند. از جمله این فرامین محدود کردن قدرت اقتصادی آن‌ها برای رونق بخشی به امور تجاری مسلمانان بود.^{۳۰}

زرتشتی‌ها نیز مانند یهودیان دوره ناصری و البته همچون دوره‌های پیش از این، به دلیل نوع مناسبات و فعالیت‌های اقتصادی‌شان و همچنین تفاوت‌های سبک زندگی روزمره‌شان با مسلمانان، در معرض این خشونت‌ها و فشارها قرار می‌گرفتند. این مسئله می‌توانست هم فعالیت‌های خارج از نُرَم زرتشتیان را در زمینه اقتصادی را شامل شود و هم دیگر رفتارهای آنان را. به عنوان نمونه، اتهام احتکار به زرتشتیان کرمان در دوره ناصری، به یک غوغا و آشوب مبدل شد. اگر چه زمینه این شورش‌ها بر علیه اقلیت‌ها، بعضاً اقتصادی بود، اما از آن‌جا که طرف مقابل، زمینه اعتقادی متفاوتی با اکثریت جمعیت شهرها داشت، نوع برخورد با آن‌ها و میزان خشونت‌هایی که علیه آن‌ها اعمال می‌شد، قابل تأمل بود. در زمان حکمرانی مرتضی قلی-خان (وکیل الملک ثانی) به علت کمبود بارندگی غلات نایاب و قحطی شروع شد. در نانوایی‌ها آشوب برای گرفتن نان به راه افتاد. یکی از الواط به نام علی محمد عده‌ای را تحریک کرد که به خانه زرتشتی‌ها حمله و انبارهای گندم آن‌ها را غارت کنند و غلات آن‌ها را به مردم دهند. مردم هم با آن‌ها همراه شدند و انبارهای آن‌ها را گشودند و تمام غلات آن‌ها را خالی کردند.^{۳۱}

ارامنه هم وضع مناسبی نداشتند به طوری که آن‌ها در ایران محکمه نداشتند و به محاکم شرع ایران مراجعه می‌کردند. آن‌ها شراب می‌خوردند، اسب زین‌دار سوار می‌شدند و خانه خود را بلندتر از خانه مسلمانان می‌ساختند و ناقوس‌های کلیسا را به صدا می‌آوردند و در بازار رفت و آمد داشتند و با مسلمانان منازعه داشته و اگر مسلمانی به آن‌ها ناسزا می‌گفت، حاکم

۳۰. آفاری، ۱۴۳-۱۴۵.

۳۱. کرمانی، ۲۸۴/۱.

عرف از آن‌ها جزیه می‌گرفت.^{۳۲} اگرچه در مواردی در دوران قاجار تلاش‌هایی شد تا حقوق آن‌ها در جامعه رعایت شود، ولی جو عمومی و تصورات عامه مردم و روحانیون باعث شده بود حقوقشان رعایت نشود و تنها اگر یکی از اعضای خانواده آن‌ها مسلمان می‌شد می‌توانست ارثیه را ادعا کند.^{۳۳} درباره مسیحیان دوره ناصری با توجه به جایگاه بهتر آن‌ها و نقشی که در روابط بین‌المللی دولت‌های خارجی با دربار ایران از زمان‌های قبل ایفا می‌کردند، نزاع‌های چندانی در عصر ناصری به وقوع نپیوست. مسیحیان در این دوره، تحت تأثیر همان شرایط، حمایت بیشتری از جانب شاه و دربار ایران متوجه خود می‌دیدند و فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی قابل تأملی نیز داشتند. علیرغم تمام این تعصبات مذهبی مردم و تنش‌هایی که میان مسلمین و غیر مسلمین به وجود آمد، دولت یک سیاست آزادی مذهبی حداقل برای اقلیت غیر مسلمان در پیش گرفت. به طوری که لیدی شیل می‌گوید: اگرچه حکومت ایران به وسیله یک حکومت استبدادی اداره می‌شود، ولی در این جا کم و بیش آزادی‌های مذهبی رعایت می‌شود و غیر از تعدیات گاه و بی‌گاه مردم متعصب نسبت به یهودیان و مسیحیان، به طور کلی هیچ‌گونه مجوزی بر مبنای اصول مذهبی، قوانین جاری و سیاست دولت جهت بدرفتاری با پیروان عقاید دیگر وجود ندارد.^{۳۴}

جنبش بابیه

جنبش بابیه، به مثابه مهم‌ترین شورش مذهبی-براندازانه دوره نخست حکومت قاجارها در ایران شناخته می‌شود. آن‌چه باعث می‌شود که نهضت بابیه، در میان جنبش‌های مذهبی عصر ناصری قرار بگیرد، استوار شدن جنبش او بر بنیان‌های انتقادی نسبت به مذهب رسمی، و در انداختن طرحی نو در درون همین آموزه‌های مذهبی موجود بود. به یک معنا نهضت باب،

۳۲. میرزای قمی، ۴۰۲/۱.

۳۳. اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۸، ۶۸؛ پولاک، ۶۵.

۳۴. شیل، ۱۵۱.

هم به نوعی ضد مذهب ساختاری موجود بود و هم در عین حال، نهضتی اصلاحی در زمینه دینی قلمداد می‌شد که بر شانه مهم‌ترین آموزه اعتقادی شیعیان، یعنی آموزه ولایت و ظهور موعود، استوار شده بود. بنابراین، گنجاندن شورش باب علیه ساختار سیاسی-مذهبی قاجاریه در زمره شورش‌های دینی، از این منظر است. این حرکت اعتراضی، که پایه‌های تئوریک و نظری آن، نخستین بار در اندیشه‌های شیخیه بازتاب یافته بود، به فاصله درگذشت شیخ احمد احسایی، بنیان‌گذار شیخیه در کرمان و سیدکاکم رشتی جانشین او، با قرائت نسبتاً متمایزی از آموزه‌های نخستین احسایی، روایتی پرتحرک‌تر، پویاتر و معطوف به تغییرات بنیادین دینی و سیاسی به دست داد. آن‌چه مشخص بود این‌که آموزه‌های شیخ احمد احسایی از همان دوره‌های اولیه رونق آموزه‌های او در کرمان، با بنیان‌های تئوریک روحانیت شیعه درباره امامت، ولایت، مسئله جسمانی یا غیرجسمانی بودن معاد، خوانشی نسبتاً غلوآمیز از موقعیت ائمه شیعه، کمیت یا کیفیت اتکای آن‌ها به منابع حدیثی شیعه، چگونگی تفسیر یا تأویل این منابع، عدم اعتقاد به موقعیت واسطه‌گری علما در دوران غیبت و بسی مؤلفه‌های دیگر تفاوت-های عمیقی داشت. احسایی با درانداختن چنین اندیشه‌هایی و البته با تکیه بر شخصیت متنفذ، تأثیرگذار و معنوی خود توانست تقریباً به مهم‌ترین چهره مذهبی نواحی جنوب ایران یعنی فارس و کرمان و یزد تبدیل شود و در مواقعی نیز احترام دربار قاجار را جلب کند.^{۳۵}

این در واقع، مهم‌ترین بستر و زمینه‌هایی بود که شیخ احمد احسایی درانداخت و علی محمد باب، بنیان آموزه‌ها و حرکت اعتراضی-انتقادی خود را بر آن استوار ساخت. پیشینه علمی و سابقه تحصیلی باب به عنوان یکی از پیروان شیخیه در کربلا، وی را در کانون این اندیشه‌ها می‌نشانند. آن‌چه که در نخستین مرحله، فصل تمایز آشکاری میان باب و اصول اعتقادی شیخیه درانداخت، تلقی ویژه او از مسئله نیابت و ولایت بود. باب صراحتاً اعلام کرد که او باب به روی حقیقت است و دعوت خود را شروع کرد. او برای اثبات ادعای خود سوره‌هایی به سبک قرآن انشاء کرد. باب با اعلام این‌که ظهور مهدی (عج) نزدیک است، در

۳۵. احسایی، ۷۳/۱؛ کرمانی، ۸۵؛ گرین، ۲۱؛ مدرسی تبریزی، ۸۱؛ مدرسی چهاردهی، ۹-۲۵.

سراسر ایران و مناطق شیعی عراق طرفدرانی یافت. با گسترش اندیشه باب در شیراز او متهم به کافر بودن و مورد آزار و اذیت قرار گرفت. از طرفی شیخی‌ها که هنوز به مکتب قدیمی پایبند بودند بر ضد او بودند.^{۳۶} همین مسئله، مهم‌ترین چالش را بر سر راه روحانیت رسمی شیعه اثنی‌عشری قرار می‌داد. در واقع دعوی تئوری بر سر چگونگی تفسیر چرایی و چگونگی قیام مهدی موعود بود. به صورت سنتی و کلاسیک، مجتهدان شیعی معتقد بودند که وارث مشروع پیامبر نه خلفای سنی، بلکه پسرعموی او علی (ع) است و وارثت از طریق فرزند شهید امام حسن (ع) تا امام دوازدهم ادامه پیدا می‌کند و امام زمان زمانی که ظلم و ستم و بیداد همه جا رافرا می‌گیرد او برای برقراری عدل ظهور می‌کند. آنان به عنوان مجتهدی اعتقاد داشتند که امام غایب وظیفه تفسیر شریعت را به مراجع مذهبی (علما) به طور اعم و به بالاترین مراجع مذهبی (مجتهدین) به طور اخص تفویض کرده‌است.^{۳۷} باب به درانداختن طرح جدیدی از مسئله ظهور، کل این بنیان تئوریک رسمی را به چالش کشید و خود شخصا اعلام کرد که دوران جدیدی با ظهور او آغاز شده‌است.

این مرحله از فعالیت‌های باب را می‌توان به صورت رسمی، آغاز جنبش دینی او و شروع پراکنده شدن آموزه‌های اصلاحی-انتقادی او در ایران دانست. می‌توان مدعی بود که مدعیات بدعت‌آمیز باب در زمینه ظهور و تنویریه کردن اهداف دینی و سیاسی‌اش، فصل تمایز او با جنبش نخستین شیخیه بود و باب را رسماً و به تنهایی، در قامت یک اصلاح‌گر با برنامه و منظم به جامعه، هواخواهانش و البته ائتلاف سلطنت و روحانیت شناساند. این مسئله و نوع آموزه‌های باب، سبب شد تا طیف نسبتاً وسیعی از طبقات اجتماعی، جذب جنبش او شوند. در واقع، از آن جا که به‌زعم برخی محققان، خاستگاه اجتماعی قیام باب تنها معلول عوامل فکری و عقیدتی نبود، بلکه زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی هم در آن نقش داشت، ولی آن چه تأثیر بیشتری داشت، از دست رفتن پایگاه اقتصادی آن‌ها بود که مسئول آن راجاه

۳۶. امانت، ۲۶۶-۲۶۹.

۳۷. آبراهامیان، ۱۴-۱۵.

و قدرت‌های خارجی می‌دانستند.^{۳۸} به دلیل همین خصلت‌های فراگیر و دامنه‌اصلاحات سیاسی-اقتصادی-اجتماعی باب بود که برخی از پژوهشگران، جنبش اصلاحی او را در ردیف قیام‌های مردمی دانسته‌اند. نگرشی که می‌تواند بنا بر ماهیت این آموزه‌های بایی، درست به نظر برسد. در واقع، این نهضت در مقام نهضتی مردمی برای نخستین بار دگراندیشان کل ایران را از هر گروه اجتماعی گردآورد تا این بار نه بر اساس وفاداری سنتی بر پایه جغرافیا یا قومیت، بلکه بر اساس عقاید شخصی خود اهداف مشترکی را پیگیری کنند. نهضت باب در زمان بسط و گسترش خود نهضتی مستقل از دولت و طبقه علما بود که در نهایت با آن دو در تضاد قرار گرفت. بنابراین بایه بیشتر با مطالبات بازار همخوانی داشت تا با مدرسه‌های دینی و بیشتر با ترس و امیدهای تاجران و پیشه‌وران همدردی می‌کرد و به دیگر گروه‌های حاشیه‌ای تحت ستم اهمیتی نمی‌داد.^{۳۹}

برخلاف دیگر مسائل مذهبی عصر ناصری، نهضت بایی در این دوره، پیچیدگی‌های خاص خود را داشت. نهضت باب به شدت ایدئولوژیک، سیاسی و دارای برنامه‌ای اصلاحی در زمینه‌های سیاسی-اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی بود. بنابراین، طبیعی است که این نهضت، در ادوار بعدی از چشم‌اندازهای متعددی مورد تحلیل قرار بگیرد و هر تحلیل‌گری، در تبیین چگونگی ظهور و تداوم نهضت بایه، هم بسترها و زمینه‌های ساختاری ایران در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی را در نظر بگیرد و هم موقعیت بین‌المللی ایران و شکل گرفتن نخستین آموزه‌های فکری مدرن در ایران را. بنابراین، شگفت‌انگیز نیست اگر انبوهی از تحلیل‌گران و مورخان معاصر، از چشم‌اندازهای متنوع، این جنبش را تحلیل کرده‌اند. این چشم‌اندازهای تحلیلی بسته به این‌که بر کدام بُعد از ابعاد اقتصادی، سیاسی، دینی، بین-المللی، تاریخی و مدرن یا سنت‌گرا بودن آموزه‌های باب تمرکز کرده باشند، نتیجه تحلیل‌ها

۳۸. فوران، ۲۴۵.

۳۹. امانت، ۲۷۰-۲۷۱.

و چشم‌انداز تبیینی آن‌ها نیز متمایز است.^{۴۰}

بر همین اساس، چشم‌انداز اصلاحی نهضت باب، از اصلاحات اقتصادی شروع می‌شد. از جمله این شعارها لغو همه مالیات‌ها، تعهدات و مالکیت خصوصی و حمایت از مالکیت اشتراکی و برابری زن و مرد بود.^{۴۱} در مورد عوامل اقتصادی و اجتماعی مؤثر بر جنبش بابیه باید به نقش بازرگانان، پیشه‌وران و دهقانان توجه کرد. در دوران حکومت محمدشاه، نفوذ انگلیس در ایران افزایش یافت و همین امر منجر به ورود کالاهای اروپایی به کشور شد. اهل بازار برای رقابت با محصولات اروپایی دچار مشکل شدند. از نمونه اعتراض‌های بابیه برای بهبود اوضاع اقتصادی قیام نیریز بود که با شورش دهقان‌ها علیه ملاکین و مالیات‌گیران همراه بود، ولی در همه این موارد باب محرک نارضایتی بود و به مردم احساس عاملیت و امید به پیروزی می‌داد.^{۴۲} این دست اعتراض‌های اقتصادی در برخی شهرها، در واقع بازتابی بود از موقعیت کلان‌تر ایران در حوزه بین‌المللی. بر این اساس، تماس با غرب، علاوه بر گسترش طبقه روشنفکر جدید و طبقه متوسط سنتی، نارضایتی اجتماعی را به دنبال داشت. طبقه روشنفکر خواستار پیشرفت سریع بودند و از کند پیش رفتن نوسازی و فساد زیاد در بار نارضایتی بودند. طبقه متوسط هم به دلیل حضور رقبای اروپایی که منجر به پایین آمدن سطح زندگی آن‌ها شده بود، به این نتیجه رسیدند که دولت به فکر تقویت جامعه در برابر قدرت‌های اروپایی نیست، بلکه به فکر تقویت خود است.^{۴۳}

از چشم‌انداز سیاسی، ماهیت براندازانه و ضد استبدادی نهضت باب و الگوی سیاسی او مبنی بر کنارگذاشتن نهاد سلطنت، تا حدودی خودجوش به نظر می‌آمد. اما برخی بر این باورند که تأثیر انگلستان بر این جنبش، خصلت‌های سیاسی آن را تقویت کرده بود. به زعم

۴۰. دوگوبینو، ۵-۶؛ براون، ۴/۲۱؛ کرزن، ۶۴۲-۶۴۴؛ فشاھی، ۲۱۶-۲۱۷؛ کاتوزیان، ۷۱.

۴۱. کرین، ۱۰۰.

۴۲. امانت، ۲۶۶-۲۷۰.

۴۳. آبراهامیان، ۹۰.

این گروه از تحلیل‌گران، اگرچه جنبش باب در ابتدا جنبه سیاسی نداشت ولی در جهت منافع دول استعماری رنگ سیاسی به خود گرفت.^{۴۴}

از منظر اجتماعی، نیز شاید بتوان مهم‌ترین خصلت نهضت بابیه را تئوریزه کردن مسائل بسیار بغرنج و حساسیت‌زایی همچون حضور فعال‌تر زنان در عرصه عمومی دانست. چنین آموزه‌هایی، در فضای بسته اجتماعی دوره ناصری و با هنجارها و عرف و عادت‌های سنتی و مردسالارانه ایران عصر قاجار، بسیار بدعت‌آمیز، پیشرو و ناظر بر وجود چشم‌اندازهای وسیع اصلاحی از جانب بابیه بود. باب در این زمینه صراحتاً اعلام می‌کرد که زنان نباید در عزلت به سر برند.^{۴۵} همین عقیده در جامعه قاجار مورد توجه زنان قرار گرفت. از طرفی باب خواستار لغو همه مالیات‌ها، تعهدات و مالکیت خصوصی، حمایت از مالکیت اشتراکی و برابری زن و مرد بود. یکی دیگر از آراء هنجارشکنانه باب در مورد زنان و خانواده، حکم معروف باب در مورد زنان متأهلی بود که از شوهر خود بچه‌دار نمی‌گشتند؛ که مطابق این حکم صریحاً به آنان اجازه داده می‌شد که به اذن شوهر با مرد دیگری ارتباط برقرار کنند و صاحب فرزند شوند.^{۴۶} محوری‌ترین شخصیت جنبش در این زمینه، طاهره قره‌العین بود. او در مقابل هنجارها و رویکردهای مرسوم و نهادینه شده در قبال زنان جامعه ایران ایستاد و نماینده گسست از محدودیت‌های شریعت حاکم بود. محدودیت‌هایی که تمام زنان آن را به خوبی حس می‌کردند. او در روستای بدشت در شمال ایران انجمنی از بابی‌ها را گرد آورد که در مورد آینده نهضت و سرنوشت باب صحبت کنند. بر این اساس او به رهبر رادیکال بابیه تبدیل شد که نه تنها در پی گسست از اسلام بود، بلکه می‌خواست با علمای شیعه در بیفتد. حضور بدون روبند در سخنرانی انجمن بدشت، غافلگیری بابی‌ها را در پی داشت، زیرا آن نقض

۴۴. کسروی، ۷۶.

۴۵. حائری، ۹۰.

۴۶. کدیور، ۱۵۴.

آداب اسلامی بود که پس از آن نیز تا نیم قرن تکرار نشد.^{۴۷}

فارغ از این چشم اندازهای تحلیلی درست یا غلط، جنبش باب هر چه بود، نوعی چالش دینی برای روحانیت نهادینه شده شیعی به وجود آورد و آن‌ها را چنان به چالش کشید تا در برخی زمینه‌ها، به تدریج، مجبور به نوسازی ایدئولوژیکی شوند. علاوه بر نهاد روحانیت، دولت هم برای حفظ بقای خود در حیطه اقتصاد تلاش زیادی نمود، زیرا این جنبش نظام اجتماعی و اقتصادی رازیر سؤال برده بود. بنابراین بایه باعث حرکتی در جامعه شد که جان فوران آن را نوعی گذار یک جنبش اجتماعی در ایران عهد قاجار نامید.^{۴۸} در نهایت به تحریک مجتهدین که از رشد این نهضت ترسان شده بودند، مقامات حکومتی وارد عمل شدند به خصوص زمانی که باب مدعی شد که مهدی موعود خود اوست و بعد از مدتی اعلام کرد که نه تنها مهدی شیعیان، بلکه آغازگر دوران جدیدی از پیامبری است. او دین جدیدش را پایانی بر اسلام و دینی دانست که در آن شریعت اسلامی و نمایندگانش دیگر مشروعیت ندارند. بنابراین فقها تلاش‌های او را کفر دانستند و بایی‌ها تحت تعقیب قرار گرفتند و خواستار اقداماتی سخت علیه مخالفان خودشان شدند، به خصوص علیه علما که بایی‌ها آن‌ها را بابت مال‌اندوزی نامشروع، محافظه‌کاری و اهانت به پیامبر جدید نقد می‌کردند. در بین سال‌های ۱۸۴۸-۱۸۱۵ م بایی‌ها مجبور شدند در برابر حکومت دست به اسلحه ببرند. نهضتی که برایشان مرگبار بود. تا سال ۱۸۵۲ م نهضت باب سرکوب و رهبران آن کشته، تبعید یا مخفی شدند و در دهه بعد به صورت یک دین زیرزمینی و اعتراضی مجدداً ظاهر شدند و در نهایت در دهه پایانی قرن ۱۹ م با تفوق جناحی از نهضت که خشونت را به نفع بازسازی اخلاقی کنار نهاده بود، بهائیت به وجود آمد.^{۴۹}

۴۷. امانت، ۲۷۲-۲۷۳.

۴۸. فوران، ۲۴۶.

۴۹. امانت، ۲۷۵-۲۷۷.

نتیجه

نزاع‌های مذهبی دوران ناصرالدین شاه، در بستری از زمینه‌ها و فرآیندهای تاریخی و اجتماعی به وجود آمدند که می‌توان آن‌ها را در سه گونه جداگانه بررسی کرد. یکی از آن‌ها نزاع حیدری-نعمتی در برخی از شهرها بود که به صورت مداوم تمام این شهرها را درگیر می‌کرد. این نزاع‌ها از سوی حکام و سایر عوامل قدرت برای رسیدن به اهداف خود مورد استفاده قرار می‌گرفتند. نوع دیگری از نزاع‌های مذهبی این عصر درگیری مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی بود که متأثر از فضای اعتقادی حاکم بر جامعه و تعصب‌های مذهبی شیعیان بود. این دسته از نزاع‌ها در همان محدوده محلی باقی می‌ماندند و نهاد سلطنت و حکام و امرای محلی، به منظور جلوگیری از تداوم این نزاع‌ها در پایان دادن به آن‌ها اقدام می‌کردند. ولی نوع سوم از نزاع‌های مذهبی عصر ناصری ماهیتی متفاوت داشت و از آن می‌توان به عنوان یک اعتراض مذهبی یاد کرد که علیه مذهب رسمی ایران عصر ناصری شکل گرفت. این اعتراض بیشتر ماهیتی سیاسی داشت. این اعتراض گرچه پیش از آغاز سلطنت ناصری شروع شده و فضای فکری و سیاسی برخی از شهرها را تحت تأثیر قرار داده بود، با روی کار آمدن ناصرالدین شاه، تحولات مهمی را در جامعه ایجاد کرد و بنیان‌های دینی حاکم بر جامعه را دچار چالش کرد و مشروعیت حاکمیت قاجار را زیر سؤال برد. بنابراین در نهایت با ترغیب علمای شیعه و اقدامات حکومت مرکزی سرکوب شد.

کتابشناسی

- آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران، مرکز، ۱۳۸۶ ش.
- آفاری، ژانت، انقلاب مشروطه ایران (۱۹۰۶-۱۹۱۱ م)، ترجمه رضا رضائی، تهران، بیستون، ۱۳۷۹ ش.
- احسائی، احمد بن زین‌الدین، شرح الزیاده، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
- همو، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوائی و میر هاشم محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
- امانت، عباس، تاریخ مدرن ایران، تهران، نشر نی، ۱۴۰۰ ش.
- براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه فتح‌الله مجتبابی، تهران، مروارید، ۱۳۶۱ ش.
- پری، جان. آر، «حیدری و نعمتی»، ترجمه محمد جلالی ماخانی، جندی شاپور، سال اول، شماره ۴، ۱۳۹۴.
- پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
- تشکری بافقی، علی اکبر، کارکرد انجمن تبلیغی کلیسا در عصر قاجار، تاریخ ایران، ش ۵، ۱۳۹۱ ش.
- تحویلدار اصفهانی، حسین بن محمد ابراهیم، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۲ ش.
- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- خداوردی تاج‌آبادی، محمد، «سیاست‌های دولت قاجار در برابر شیخیه کرمان (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق ۱۷۹۸-۱۸۳۴ م)»، پژوهش‌های تاریخی، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، ۱۳۹۱ ش.
- دوگوبینو، کنت، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، بی جا، بی تا.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران (فرقه‌های مذهبی ایران)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- رفیعی، امیر تیمور، جواد عباسی کنگوری و رضا شعبانی صمغ‌آبادی، «تأملی بر سه عامل اصلی شکل - گیری بایه»، جستارهای تاریخی، سال ۱۲، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، ۱۴۰۰ ش.
- سالور (عین السلطنه)، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات عین السلطنه، جلد ۸، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۴ ش.
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر، وقایع اتفاقیه، تهران، نشر آسیم، ۱۳۸۳ ش.
- شیل، لیدی، خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲ ش.

- صفایی، ابراهیم، پنجاه‌نامه‌ی تاریخی، تهران، کتابفروشی سخن، بی‌تا.
- فسایی، حاج میرزا حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.
- فشاهی، محمد رضا، تکوین سرمایه داری در ایران، تهران، انتشارات کوتنبرگ، ۱۳۶۱ش.
- فصیحی، سیمین و مریم منصوری، «بررسی جرائم مذهبی در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳هـ)»، تاریخ نو، شماره ۱۰، ۱۳۹۴ش.
- فوران، جان، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران)، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷ش.
- کاتوزیان، همایون، دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ش.
- کدیور، پریسا، پرده نشینان عصر ناصری: نگاهی به حیات اجتماعی زنان در عهد قاجار، تهران، گل آذین، ۱۳۹۶ش.
- کرین، هانری، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعه، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران، چاپ تابان، ۱۳۴۷ش.
- کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹ش.
- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
- کرمانی، حاج محمدکریم خان، موعظه در عقاید شیخیه، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۲۸۸ق.
- کسروی، احمد، بهایی‌گری، بی‌جا، ۱۳۶۶ش.
- کیوان قزوینی، عباسعلی؛ عباسی، محمود، استوار رازدار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، تهران، راه نیکان، ۱۳۸۷ش.
- لوی، حبیب، تاریخ یهود در ایران، تهران، کتابفروشی بروخیم، ۱۳۳۹ش.
- مالکوم، سرجان، تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران، انتشارات یساولی، ۱۳۸۰ش.
- مدرسی تبریزی، محمدعلی، ریحانه الادب، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۴۷ش.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، شیخی‌گری و بایی‌گری (فلسفه و اجتماع)، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۵ش.
- مراغه‌ای، حاج زین العابدین، سیاحت‌نامه ابراهیم بیک، به کوشش م. ع سپانلو، تهران، آگه، ۱۳۶۴ش.
- میرجعفری، حسین، «منازعات حیدری و نعمتی در ایران»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه اصفهان، شماره ۱، ۱۳۶۱ ش.

میرجعفری، حسین، «حیدری و نعمتی»، آینده، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۶۲ ش.

میرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، تهران، بی نا، بی تا.

نایبان، جلیل و قادر جودی سفیدان، «نگرشی بر وضعیت گروه‌های حیدری و نعمتی شهر تبریز در دوره صفویه و قاجار با تأکید بر عقاید مذهبی این گروه‌ها»، پژوهشنامه تاریخ، سال ۱۰، شماره ۳۷، ۱۳۹۳ ش.

نظام السلطنه، حسین قلی خان، خاطرات و اسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی، به کوشش معصومه مافی و دیگران، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ ش.

نیاکویی، سید امیر، «ریشه‌های اجتماعی شورش‌های بایه در ایران»، فصلنامه سیاست، سال ۳۷، شماره ۳، ۱۳۸۷ ش.

واتسن، رابرت گرنت، تاریخ ایران در دوران قاجاریه، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، امیرکبیر. وزیر کرمانی، احمد علی خان، تاریخ کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، علمی، ۱۳۵۸ ش.