

فصلنامه‌ی مطالعات تاریخ ایران اسلامی

سال اول - شماره چهارم - زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۷-۱

کارکرد حقوق در نظام قبیله‌ای و بررسی تحول و تطور آن در دوره مغولان و ایلخانان*

سید هاشم آقاجری^۱
رزگار برفروخت^۲

چکیده

رهیافت کارکردگرایانه رویکردی است که ساختارهای اجتماعی و کارکردهایشان را بررسی می‌کند. این رویکرد را می‌توان به مثابه روشی برای تحلیل ساختارهای اجتماعی در دوره‌های مختلف تاریخی به کار گرفت. این تحقیق با بهره‌گیری از این رویافت، ساختار حقوقی مغولان را در دوره استقرار آنها در ایران مورد توجه قرار می‌دهد. مهم‌ترین کارکرد ساختار حقوقی مغولان در بدو ورود به ایران، ایجاد همبستگی اجتماعی و شکل دادن به یک کل واحد بود. چنگیزخان و بازماندگان وی با استفاده از تأثیرات این ساختار - که در قالب سنن مغولی شکل یافته بود - سعی در حفظ ساختار اجتماعی قبایل تحت امر خود داشتند. پیروزی‌های فراوان قبایل مغول در مرزهای غربی و جنوبی خود، کارآمدی این ساختار را به عنوان عاملی وحدت‌بخش، نمایان ساخت. اما ورود به جامعه جدید و تغییر در شیوه زندگی و دین آنها، بسیاری از سنت‌ها و ساختارهای اجتماعی آنان را متحوّل کرد. به همین سبب، همگام با تغییر تدریجی در شیوه زندگی قبایل مغولی در ایران، ساختارهای اجتماعی آنان نیز تحول یافت. این تغییر، از یک سو، موجب استحاله جامعه مغولی در فرهنگ ایرانی و ساختارهای موجود شد و از سوی دیگر، ساختار حقوقی مغولی را در نظام حقوقی اسلامی ادغام کرد. این پژوهش با تأکید بر این سؤال اصلی استوار شده است که ساختار حقوقی مغولان واجد چه کارکردی بوده است و چرا در طول زمان در جامعه ایران دچار تحوّل و تطوّر شد؟

واژگان کلیدی:

سنت مغولی، کارکردگرایی، حقوق اسلامی، تحوّل ساختار حقوقی.

^۱ - استادیار تاریخ دانشگاه تربیت مدرس: aghajeri@modares.ac.i

^۲ - دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس: rzgar1359@gmail.com

*- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۰۳ تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱

مقدمه

حمله مغولان به آسیای غربی تفاوتی بنیادین با تهاجم گروه‌های قبیله‌ای ترک آسیای میانه داشت. این گروه‌ها، برخلاف مغولان، دین اسلام را پذیرفته بودند و دست‌کم از لحاظ دینی وجهی مشترک با گروه‌های قومی آسیای غربی داشتند. از این رو می‌توانستند به عنوان حاکمان مسلمان، بر جوامع اکثراً مسلمان این مناطق اعمال سلطه کنند. اما مغولان به‌رغم اشتراک در شیوه و نوع حیات اجتماعی با گروه‌های ترک، به سبب تفاوت و تمایز آیینی با گروه‌ها و جوامع مسلمان‌نشین، تجربه تاریخی بسیار متفاوت‌تری در زمینه سلطه سیاسی و اجتماعی داشتند. پیامد چنین تفاوتی، رویارویی دو فرهنگ متفاوت بود. این تفاوت فرهنگی در زمینه‌های عقیدتی، فرهنگی و اجتماعی بروز یافت. بررسی تاریخ مغولان در ایران، دربرگیرنده این واقعیت است که مغولان اولیه، تلاش فراوانی برای حفظ نظام اجتماعی و خصیصه‌های فرهنگی خود داشتند. اما با گذشت زمان و تغییر در شیوه زیست، مؤلفه‌های فرهنگی آنان نیز تغییر کرد و به تدریج، از ویژگی‌های فرهنگی مردمان تحت سلطه متأثر شدند.

چهارچوب نظری این نوشتار، بهره‌گیری از رهیافت کارکردی^۱ است. در این رهیافت، وجود نهادها یا عمل خاصی بر اثر پیامدها و سودمندی‌های خاص آن برای کل نظام اجتماعی یا یکی از نظام‌های تابعه آن مورد بررسی قرار می‌گیرد (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۵۱). فرض اساسی در این رویکرد این است که نظام اجتماعی برای این‌که دوام داشته باشد نقش‌هایی را برای اجزای خود تعیین می‌کند و بر اساس سودمندی یا تأثیری که برای کل نظام اجتماعی دارند، به آنها اهمیت می‌دهد.

این رهیافت، به همبستگی و تعادل در جریان‌های اجتماعی توجه ویژه‌ای دارد. به این معنی که مهم‌ترین کارکرد ساختارها و نهادهای جامعه، حفظ تعادل برای دوام و بقا و نظم و ترتیب نظام اجتماعی است. بر این اساس، ساختارها دارای فونکسیون‌هایی هستند و این فونکسیون‌ها، به صورت آشکار و پنهان، مناسب یا نامناسب، آثار و نتایجی دارند که کارکرد کلی آنها، حفظ تعادل و توازن نظام اجتماعی است.

مهم‌ترین فایده این رهیافت در تبیین مسایل اجتماعی این است که چهارچوبی مشخص در اختیار محقق قرار می‌دهد تا با توجه به آن، تحولات اجتماعی را بررسی کند و با تعریف ساختارهای اجتماعی و بررسی تأثیرات و تأثرات آنها به تحلیل جامعه بپردازد.

اما این رهیافت معایبی نیز دارد. برای نمونه، غایت این روش به این نتیجه می‌انجامد که «هر آنچه هست، بایستی باشد» (وثوقی، ۱۳۶۹: ۱). به این معنی که ساختارها، تعیین‌بخش رفتار انسان‌ها هستند و تغییر در ساختارها ناممکن است. بر این اساس، این رهیافت در تبیین علّی تغییرات بلندمدت و کوتاه‌مدت ساختارهای اجتماعی جوامع ناتوان است. از سوی دیگر، این رهیافت، نسبت به تحولات به‌وجودآمده در ساختارها بیشتر رویکردی غایت‌اندیشانه دارد و نقش اصلی در تحولات اجتماعی را به ساختارهای اجتماعی می‌دهد و ساختارهای اجتماعی را مسلط بر رفتارهای اجتماعی فرض می‌کند. شباهت میان تبیین کارکردگرا و تبیین غایت‌شناسانه به قدری زیاد است که برخی از جامعه‌شناسان نظیر کوهن، ترنر و مریانسکی غایت‌شناسانه بودن تبیین کارکردی را مهم‌ترین مشکل آن دانسته‌اند (ریتز، ۱۳۷۴: ۲۴۲). حتی دورکیم که از نخستین کسانی است که به این رهیافت توجه

ویژه داشت، هرچند غایت‌شناسانه بودن نظریه کارکردی را نمی‌پذیرد، اما از ارائه راه حلی برای احتراز از این نقد وارد بر این رویکرد، ناتوان است (دورکیم، ۱۳۶۰: ۱۱۴).

گرایش‌های به وجود آمده در این روش، از جمله فونکسیونالیسم نسبی و فونکسیونالیسم ساختارگرا، در اصلاح نقدهای اشاره شده کوشش کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد در جرح و تعدیل این روش چندان موفق نبوده‌اند.

در این پژوهش برای حل این معضل روش‌شناسی، در راستای تبیین تغییرات اجتماعی، در دو مورد از چهارچوب اساسی کارکردگرایی خارج شده‌ایم؛ نخست آن‌که برای احتراز از تأکید صرف بر ساخت‌های اجتماعی و توجه به عاملیت انسانی، نقش فاعلان تاریخی را با توجه به منابع تاریخی مورد توجه قرار داده‌ایم. همچنین برای برون‌رفت از معضل عدم تبیین تغییرات ساختارهای اجتماعی در رویکرد کارکردی، از تئوری ابن‌خلدون برای تحلیل تغییرات در جامعه مغولی استفاده کرده‌ایم.

ابن‌خلدون در بررسی تحولات جوامع انسانی به وجود نوعی چرخه (سیکل) قائل است. حرکت چرخشی این سیکل، گذر از جوامع بدوی به سمت شهرنشینی است. وی دو جامعه بدوی^۲ و شهری را از یکدیگر متمایز می‌کند و عامل این تمایز را این‌گونه شرح می‌دهد: «تفاوت در عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۲۲۵/۱). وی حرکت جوامع بدوی به سمت شهرنشینی را یک ضرورت می‌داند؛ چرا که شیوه زندگی اقوام بدوی را در حد ضروریات زندگی و تأمین ضروری‌ترین نیازهای زنده ماندن می‌داند، در حالی که نیازهای زندگی شهریان از حد ضروریات بالاتر است و آنها به تجملات و رفاه گرایش دارند. بنابراین «شهرنشینی به منزله هدفی برای بادیه‌نشینان است که به سوی آن در حرکت‌اند و با تلاش و کوشش خود سرانجام از بادیه‌نشینی به مطلوب خود شهرنشینی نایل می‌آیند» (همان: ۲۳۰/۱). ابن‌خلدون جوامع بدوی را به لحاظ مزاجی «تندخو و خشونت‌طلب» می‌داند ولی از آن‌جا که «عادات و رسوم ایشان ... بسیار ساده است، رفتارهای بد و خوی‌های ناپسندی که از آنان سر می‌زند، نسبت به همین‌گونه رفتارها و خوی‌های مردم شهر بسیار کمتر است» (همان: ۲۳۲/۱). وی محرک اصلی حرکت از جوامع بدوی به سمت جوامع «شهری» را عصبیت می‌داند. وجود عصبیت فقط در شرایط «عمران بدوی» امکان‌پذیر است. پیدایش عمران حضری، به ناپدید شدن عصبیت و در نتیجه به منحصر شدن اجتناب‌ناپذیر وضعیت می‌انجامد.

هر چند مفهوم عصبیت در آرای ابن‌خلدون دارای نوعی ابهام است؛ اما به نظر می‌رسد منظور و هدف وی از مفهوم عصبیت «همبستگی اجتماعی»، «وابستگی گروهی» یا «اتحاد در عرصه نبرد» بوده باشد؛ زیرا در مقدمه می‌نویسد: «و امر دفاع از قبیله مصداق پیدا نمی‌کند مگر هنگامی که در میان آنان عصبیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند چه از این رو شکوه و قدرت ایشان نیرو می‌یابد و بیم آنان در دل دیگران جا می‌گیرد زیرا غرور قومی هر یک از افراد قبیله نسبت به خاندان و عصبیت خود از هر چیزی مهمتر است ... و همکاری و یاریگری به یکدیگر وابسته بدان می‌باشد» (همان: ۲۴۱/۱). وی عامل ایجاد عصبیت را که عامل انسجام درون‌گروهی جوامع بدوی است، پیوند به یکدیگر یا سوگند وفاداری به رهبر یا رئیس قبیله قلمداد می‌کند. این جوامع، به موجب دلایل گفته شده، در برتری بر جوامع شهری کامیاب می‌شوند. اما در طول زمان به دلیل

یکجانشین شدن و تغییر در شیوه زیست و از بین رفتن سنن و قواعد قبیله‌ای، آرا و سنن و رسوم آنها، نیازمند بازنگری می‌شود و عواملی که در گذشته سبب اتحاد و همبستگی آنان می‌شد، در جوامع شهری کارکرد اصلی خود، یعنی همبستگی اجتماعی را از دست می‌دهد و به تدریج تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی جوامع شهری قرار می‌گیرد. هر چند ابن‌خلدون این تحول و تغییر را در ذیل مفهوم «فساد» تبیین می‌کند؛ اما این تغییرات نوعی الزام است که پس از ورود به جوامع جدید به وجود می‌آید. به همان نسبت که عصبیت عامل اتحاد و انسجام در جوامع بدوی است، رسوخ رفاه و تجمل‌گرایی و روی آوردن رؤسا به انباشت ثروت و مالیات‌گیری در جوامع شهری، موجب از میان رفتن عصبیت و انسجام گروهی در میان آنان می‌شود.

بنابراین رویکردی که در این پژوهش برای تبیین تغییرات ساختاری در سنن حقوقی مغولان استفاده شده، بر اساس نظریه ابن‌خلدون است. بر این اساس، به بررسی ساختارها اجتماعی و عوامل اتحاد مغولان در دوره قبل از اسکان قبایل مغول در جوامع ایرانی خواهیم پرداخت و به دنبال آن، مهم‌ترین تحولات ساختار اجتماعی و عوامل کاهش همبستگی و عصبیت در میان قبایل مغول در دوره اسکان را بررسی خواهیم کرد.

کارکرد حقوق در نظام قبیله‌ای

یکی از نخستین جامعه‌شناسانی که به رویکرد کارکردی به عنوان رهیافتی برای بررسی تأثیرات ساختارها بر جوامع انسانی توجه کرد، امیل دورکیم است. او شناخت آثار و وظایف اجتماعی را از مهم‌ترین وظایف جامعه‌شناسی می‌داند (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱۰۸). دورکیم شرط دوام و بقای یک واقعه اجتماعی را مفید بودن آن می‌داند. به نظر وی، در تبیین کارکردی به این سؤال پاسخ داده می‌شود که چرا یک واقعه اجتماعی خاص در یک جامعه خاص دوام یافته است؟ (همان: ۱۱۲) دورکیم در مباحث کارکردی، بر «ساختار حقوقی» جوامع تأکید می‌کند.

دورکیم رسوم اجتماعی را پایه شکل گرفتن حقوق می‌داند و معتقد است که «حقوق بازنماینده اصلی‌ترین شکل‌های همبستگی اجتماعی است، فقط باید انواع متفاوت حقوق را طبقه‌بندی کرد تا بعد معلوم شود که انواع همبستگی اجتماعی متناسب با آنها کدام است» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۶۷). بر این اساس، او حقوق را به دو حوزه «حقوق تنبیهی» و «حقوق ترمیمی» تقسیم می‌کند. حقوق تنبیهی، آن نوع حقوقی است که با عنوان «حقوق جزا» شناخته می‌شود. ضمانت اجرایی این نظام حقوقی، در نهاد وجدان عمومی همه انسان‌های جامعه قرار دارد و کسانی که اصولی را که جامعه در آن به اجماع رسیده برهم بزنند، به مجازات می‌رسند. اما در نظام حقوق ترمیمی برای متخلف محرومیتی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه «هدف، بازگرداندن روابط برهم خورده و باز آوردنشان به حالت عادی است» (همان: ۶۷). آنچه امروزه حقوق اداری، آیینی، و تشریفاتی نامیده می‌شود، همان حقوق ترمیمی است.

به دلیل تناسب ویژگی حقوق ترمیمی با جوامع مدرن، بدیهی است که ساخت نظام حقوقی در جوامع پیشامدرن از نوع تنبیهی محسوب می‌شود. بنابراین مجازات و جرم در مباحث حقوقی جوامع بدوی و قبیله‌ای، مفاهیم اساسی در شکل‌دهندگی ساختار حقوق آنهاست. البته در این رویکرد باید در نظر داشت که «جرم عبارت است از قضاوتی که افکار عمومی درباره فلان عمل دارد. اگر این را

بپذیریم باید قبول کنیم که ارزش‌یابی فلان عمل، لزوماً بر حسب تغییر احساسات و معتقدات محیط اجتماعی، که اصولاً هیچ‌گاه کیفیت ثابتی ندارد، فرق می‌کند» (لوی برول و دیگران، ۱۳۵۸: ۲۲). بنابراین در توجه به حقوق هر جامعه‌ای باید نقش سنت‌ها، آداب و رسوم و عرف و مذهب آن جامعه را مد نظر قرار داد که لازمه آن، داشتن رویکردی تفسیری به مسأله است. به این معنی که ساختارهای اجتماعی مانند نظام حقوقی در هر جامعه‌ای، برآیند ارزش‌ها، آداب، رسوم و اعتقادات آنهاست.

«در جوامع قبیله‌ای، فردیت به معنای واقعی کلمه شکل نمی‌گیرد، بلکه اصالت بر جمع و کلان است و مهم‌ترین جنایات آنهاست که تعادل کلان واحد اجتماعی را متزلزل سازد» (همان: ۲۴). بنابراین، در این جوامع چیزی که در مقابل اعتقادات عامه و قبیله قد علم کند، به هیچ وجه قابل تحمل نیست. در این جوامع «وجدان عمومی عامل اجرایی آن است چون که مربوط به اصول اعتقادی و برآمده از وجدان عمومی یک جامعه است که جامعه و فرد را به هم پیوند می‌دهد» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

هر چند اعتقادات و مذهب، مبانی حقوق این جوامع است و مجازات، خصیصه اصلی آن؛ اما کم‌کم تقدس تابوها جایگاه خود را به متون حقوقی به دلیل تأثیر در اتحاد میان قبایل می‌دهد (امین، ۱۳۸۲: ۷۱۷). البته در این جوامع حقوق به صورت شفاهی است و صورت مکتوب ندارد، اما اگر «موارد اختلافی وجود داشته باشد که لازم باشد راه حل معینی بر آنها پیدا شود» این حقوق مکتوب می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱: ۷۳).

در این جوامع، قوانین با اصول اخلاقی سر و کار ندارند. «عبارت و منطوق مهم است. پس جنبه الزامی آن ناشی از این نیست که وجدان یا تشخیص درست به اعتبار آن گواهی دهد، بلکه از آن روست که متنی مقدس است، و باید اجرا گردد» (لوی برول و دیگران، ۱۳۵۸: ۴۹). بنابراین، قانون در این جوامع به دلیل برآمدن از اعتقاد عامه مردم جنبه تقدس پیدا می‌کند و الزامی می‌شود. «در حقوق اقوام بدوی، منطوق کلام جنبه مطلق دارد. مسئله این نیست که مفهوم یا روح قانون جستجو شود. نیروی قانون در کلمات مقدسی مسطور است که آن را تشکیل می‌دهد. بعضی از این فرمول‌ها باید لفظ به لفظ بدون پس و پیش یک واو ادا شود وگرنه راه به جایی نمی‌برد» (همان: ۴۷).

مهم‌ترین کارکردی که ساختار حقوقی تنبیهی در جامعه می‌تواند داشته باشد، افزایش همبستگی اجتماعی است. این نوع از همبستگی که دورکیم از آن با عنوان «همبستگی مکانیکی» نام می‌برد، عامل بازدارنده افراد از تخطی از اصول تصویب‌شده همه افراد قبیله است و وجدان عمومی، عامل اجرایی آن است. بنابراین، این نظام حقوقی به تشکیلات وسیع و نهادها و ساز و کارهای اداری نیاز ندارد. در این جوامع، ساختار حقوقی در درون افراد به نوعی مسجل می‌شود. همچنین به دلیل خاصیت اهمیت کلامی و مقدس‌مآبانه بودن متون حقوقی، تا حدودی این نظام حقوقی مبهم است.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان مؤلفه‌های شکل‌دهنده نظام حقوقی قبایل را به طور یکسان در مورد همه قبایل و در مرحله دوم به صورت اختصاصی در مورد جامعه مغولی مطرح کرد؟ در جواب باید گفت که اولاً به دلیل شباهت‌های نسبی شیوه زیست قبایل که مبتنی بر شکار و

صحراگردی است و همچنین شباهت‌های قبایل در بسیاری از مؤلفه‌های دیگر چون توتم، مذهب، آداب و رسوم - در عین تفاوت‌های ظاهری - اصول اکثر این جوامع یکسان است. در ادامه، این پرسش در مورد جامعه صحراگردی مغولان مورد بررسی قرار می‌گیرد. از بررسی بندهای یاسا^۳ مشخص می‌شود که این مجموعه قوانین، اکثر مؤلفه‌های مورد نظر در چهارچوب نظری مورد بحث ما - نظام حقوقی تنبیهی - را دارد. اول: از آن‌جا که در جوامع بدوی «سخن از حکم آغاز می‌شود نه از قانون» (صالح پاشا، ۱۳۴۸: ۱۹) در بررسی بندهای یاسا مشخص می‌شود که اکثر حکم‌های مندرج در یاسا، به حوزه احکام جزایی مربوط است.

دوم: این احکام، کلی و تا حدودی مبهم هستند و به صورت دقیق حدود و چهارچوب‌های حاکم بر روابط اعضای جامعه را مشخص نمی‌کنند. برای نمونه، یکی از بندهای یاسا در مورد زنا و لواط چنین است: «زناکار و مرتکب لواط بی‌توجه به این‌که متأهل است یا مجرد، مستلزم این است که به کیفر اعدام برسد» (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۹۱؛ لمب، ۱۳۶۲: ۱۹۷). چنان‌که دیده می‌شود، در این حکم یاسا، شرایط دقیق اجرای احکام مشخص نمی‌شود. به عنوان مثال بحث در مورد نحوه ثبوت عمل انجام‌شده و این‌که در ارتکاب به جرم آنها شاهدی وجود داشته باشد یا خیر، و آیا زانی در شرایط کامل سلامت عقلی و فکری بوده یا نه و ...

سوم: در حقوق جوامع بدوی جنبه منطوق بودن و مقدس بودن قوانین و احکام مورد توجه قرار می‌گیرد، به طوری که این متون و ذکر آن، به مانند اوراد برای آنها اهمیت دارد. به نظر می‌رسد در نزد مغولان نیز این مسأله از اهمیت برخوردار بوده است. برای نمونه، پس از مرگ قویبیلای و بزرگان برای تعیین جانشین وی به مشورت پرداختند و دو نفر را نامزد این امر کردند: تیمورقآن و کملا و برای آنها، شرط رسیدن به خانی را، تسلط بر خواندن و ذکر یاسا دانستند. پس «تیمورقآن چون بغایت فصیح و مقررست، بلیکها نیکو با یارغو تقریر کرد و کملا چون پاره لکنتی دارد و در آن باب او را نصابی کامل نه، در مباحثه از او فروماند، همگنان با اتفاق آواز برآوردند که تیمورقآن بهتر می‌داند و نیکو تقریر می‌کند، سزاوار تاج و تخت اوست» (همدانی، ۱۳۳۸: ۶۷۱). چنان‌که دیده می‌شود، تسلط بر احکام و توجه به آنها به عنوان امری مقدس برای تعیین جانشینی مغولان اهمیت داشته است.

چهارم: به مانند جوامع بدوی، ضمانت اجرایی دستگاه حقوقی مغول در خود اندیشه و ضمیر افراد قبایل وجود داشته است. ساختار حقوقی مغولان هرگز نتوانست ساز و کارهای اداری دقیق و گسترده‌ای برای خود شکل دهد. شکل برگزاری محاکمات در این دوره، در جلساتی تحت عنوان «یارغو» و به شکلی کاملاً ساده اجرا می‌شده است.^۴

پنجم: از مؤلفه‌های نظام حقوقی اقوام بدوی و قبیله‌ای، کارکرد حقوق در نیازمندی‌های جنگی و هماهنگ کردن آنها در جریان جنگ است. از خلال بررسی بندهای یاسا مشخص می‌شود که چهارده بند از احکام یاسا مربوط به جنگ و آماده کردن نظامیان و تاکتیک‌های جنگ بوده است، به طوری که سبب شده است تعدادی از تحلیلگران، جریانات مغولی یاسا را قانون‌نامه جنگ قلمداد کنند.^۵

ششم: یکی دیگر از مهم‌ترین مواردی که در اکثر قوانین جوامع بدوی مشترک است، ممنوع بودن جادو و سحر توسط افراد، در مقابل مشروع بودن سحر و جادوی رسمی است. در یکی از بندهای یاسا می‌خوانیم: «هر کس اقدام به سحر و جادو کند اعدام می‌شود» (همان: ۲۲۴/۳-۲۷۷؛ رشیدو، ۱۳۶۸: ۲۹۱) و این یکی از موارد یاسا است که تقریباً تا اواخر دوره مغولان در دربار مغولان اجرا می‌شده است.

بنابراین مشاهده می‌شود که سنن مغولی که در قالب یاسا مدون شده، اکثر مؤلفه‌ها و ویژگی‌های حقوقی جوامع بدوی را داراست و می‌توان آن‌چه را که دورکیم از آن با عنوان نظام حقوقی تنبیهی نام می‌برد، به سنن حقوقی مغولان اطلاق کرد.

به استناد منابع تاریخی، در این دوره یکی از عوامل اساسی در توفیق مغولان هنگام ورود به جوامع دیگر، همبستگی شدیدی بوده که بین آنها وجود داشته است. مغولان تحت تسلط فرمانده‌های دهه، صده و هزاره با تبعیت کامل از آنها به سان ارتشی یکپارچه وارد جوامع دیگر شدند. در این بین، یاسا مهم‌ترین نقش در ساماندهی همبستگی میان قبایل مغول را بر عهده داشت.

کارکرد ساختار حقوقی در جامعه قبیله‌ای مغول‌ها

یکی از مهم‌ترین وجوه برآمدن مغولان در میانه سده هفتم، موفقیت‌های پیگیر نظامی آنان بر کشورهای دور و نزدیک بود. در حقیقت، ماشین جنگی مغولان مرزهای امپراتوری‌های آن دوره را درنوردید. در این میان، مجموعه‌ای از عوامل سبب موفقیت‌های چشمگیر مغولان بود. شخصیت کاریزماتیک چنگیزخان و تأکید وی بر حفظ سنن و اصول زندگی صحرانوردی از یک سو، و ساخت جامعه همبسته مغولی مبتنی بر همبستگی‌های اولیه صحراگردی و انگیزه ورود به زندگی شهرنشینی و کام گرفتن از رفاه زندگی شهری از سوی دیگر موجب شد که در دوره‌ای کوتاه، بر مناطق بزرگ تمدنی آن دوره فایق آیند.

چنگیز با شناختی که از جامعه بدوی خود پیدا کرده بود و درک خلاقیت بالای روح جنگندگی آنها، کوشید تا نیروی بالقوه آنها را به سرزمین‌های دیگر منتقل کند. یکی از مهم‌ترین ابزارهای چنگیز، استفاده از سنن و اعتقادات و عرف جامعه مغولی بود. وی این سنن را در قالب یک نظام حقوقی خاص مغولی مدون کرد و اطاعت از آنها را واجب قلمداد کرد. بنابراین، چنگیزخان استفاده از ساختار حقوقی جامعه مغولی را جزو اولین اقدامات برای حرکت فزاینده خود دانست.

در کتاب *تاریخ و صاف*، در ذکر تدوین یاسا و قوانین مغول به نکته‌ای بسیار جالب اشاره شده است: «در آغاز خروج [چنگیز] در سال ۵۵۹ یاسای نیکو نهاد و رسم‌های نکوهیده چون ظلم و سرقت و دروغ و نفاق را برانداخت و پیوسته فرزندان خود را به موافقت دعوت می‌کرد و در این باره مثل‌های نیکو می‌زد چنان‌که روزی در محضر پسران بزرگ تیری از کیش برکشید و بشکست. بار دیگر دو تیر بر هم نهاد و بشکست و یک یک بیفزود تا آنجا که نیرومندان زورآزمایی از شکستن آن بازماندند. پس گفت مثل شما مثل این تیرهاست که اگر با هم گرد آید کس بر شما چیره نشود و اگر راه تفرق و جدایی پویید، مغلوب و مکسور شوید» (آیتی، ۱۳۴۶: ۲۶۷). هر چند این مثال در جاهای دیگری از تاریخ دوره میانه ایران برای توجیه وحدت در بین شاهزادگان مکرراً

آمده، اما آنچه در این جا جالب است، تأکید بر تأثیر یاسا در ایجاد همبستگی اجتماعی بین مغولان است.

چنگیزخان به تأثیرات شگرف یاسا در این همبستگی اجتماعی آگاهی داشت. بناکتی از زبان چنگیز نوشته است: «اگر همین یوسون و یاساق نگاه دارند و دگرگون نکنند، هم از آسمان مدد دولت ایشان بیاید و پیوسته در عیش و جیرغامیشی باشند و ... از نعمتها تمتع یابند» (بناکتی، ۱۳۷۸: ۳۷۱-۳۷۲).

هر چند همبستگی اجتماعی در ساختار قبیله‌ای، از عواملی پیچیده از شبکه خویشاوندی و سنت‌ها و هنجارها و آداب و رسوم ناشی شده، اما یاسا برآیندی از همه عوامل ذکر شده است که در هنجارهای حقوقی این دوره تعیین یافته است و چنگیز و جانشینانش هوشمندانه از آن استفاده کرده‌اند.

چنگیزخان با مأمور کردن جغتایی برای نظارت بر اجرای یاسا (همان: ۳۷۱-۳۷۲) و منع آنها در سکنی گزیدن در شهرها و حفظ زندگی صحراگردی و سعی در حفظ نظام قبایل در مقابل زندگی یکجانشینی ممالک مفتوحه، تلاش کرد که از سنن و قواعد مغولی برای همبستگی اجتماعی در قالب یاسا بهره بگیرد.

تا زمانی که مغولان به زندگی صحراگردی و سنن و آداب و رسومی که در قالب یاسا مدون شده بود پایبند بودند، از یکپارچگی برخوردار بودند، به طوری که در تاریخ تحولات سیاسی این دوره تا زمان اسلام آوردنشان در دوره غازان، شاهد کم‌ترین تمرّد و قیام در بین اعضای جامعه مغولی بر ضد خوانین خود هستیم. در حقیقت، تأکید بر حفظ ساخت اجتماعی زندگی صحراگردی که در قالب یاسا تدوین یافته بود، سبب شد در دوره زمانی کوتاهی، مغولان که دارای کم‌ترین ساز و برگ جنگی به نسبت کشورهای قدرتمندی مانند چین و ایران بودند، مرزهای این کشورها را درنوردند و تا مرزهای اتریش پیش بروند. تأثیر شگرف همبستگی اجتماعی و اطاعت بی چون و چرای قبایل در سایه ساختار حقوقی و رهبری کاریزماتیک چنگیز، سبب این تحول شگرف بود. اما ورود به جوامع جدید در کشورهای تسخیر شده، مغولان را در برابر مشکلات پیش‌بینی نشده قرار داد و این آغاز دوره‌ای تازه بود.

تحولات و تطورات کارکردی سنن مغولی در دوره ایلخانان

همچنان‌که تحولات سیاسی متفاوتی در طول حکومت مغولان در ایران رخ داد، شیوه زندگی مغولان نیز تغییر کرد. می‌توان دو دوره متفاوت برای تحولات شیوه زندگی مغولان در این دوره تعیین کرد: الف) دوره زندگی صحراگردی مغولان و استقرار آنها در پادگان‌های مغولی در حاشیه شهرها با تأکید بر زندگی صحراگردی؛ ب) دوره اسلام آوردن و ورود به حوزه شهرهای ایران و تأکید بر ایجاد قدرت مرکزی قدرتمند و پذیرفتن سنن ایرانی^۶. به تبع انتخاب هر یک از شیوه‌های فوق، تغییرات و تحولات فراوانی در ساختار حقوقی مغولان پدید آمد. بنابراین لازم بود مغولان در ساختارهای اجتماعی خود تغییراتی به وجود آورند تا تعادل اجتماعی و آنچه پیروان رهیافت کارکردی آن را «تعادل پویا» می‌نامند، به وجود آید تا عاملی در جهت ثبات اجتماعی شود.

الف) کارکرد یاسا در دوره استقرار در پادگان‌های مغولی

در توصیه‌های چنگیز، بر حفظ زندگی قبیله‌ای و چادرنشینی و عدم اختلاط با یکجانشینان تأکید فراوان شده بود. بررسی بندهای یاسا و گنجانده شدن بندهایی که بر این شیوه زیست تأکید دارند، این مهم را کاملاً مشخص می‌کند، از جمله: پرداختن به شکار در فصل زمستان و به کار بردن آرایش‌های نظامی در هنگام شکار مانند شیوه نبرد علیه دشمنان (جوینی، ۱۳۲۸: ۴۱/۱؛ بناکتی، ۱۳۷۸: ۳۷۴؛ همدانی، ۱۳۳۸: ۴۹۴/۱؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ۶۸-۶۷/۵)؛ ممنوعیت ترک واحدهای نظامی توسط اعضای رده‌های نظامی (جوینی، ۱۳۲۸: ۴۲/۱) که کارکرد اصلی آن، وابسته کردن افراد به سیستم سلسله‌مراتبی مد نظر مغولان به منظور همبستگی بیشتر آنان بود؛ عدم استفاده از القاب و عناوین پرطمطراق (میرخواند، ۱۳۳۹: ۶۴) که برخلاف روحیه برابری قبایل و نماد فرورفتن در جریانات سلسله‌مراتبی و تشکیلات درباری شهری است.

مغولان اولیه برای حفظ شیوه زندگی صحراگردی، سیاست عدم استقرار در شهرها را پیش روی خود قرار دادند. حفظ شیوه صحراگردی به معنای تمایل مغولان به حفظ ساختارهای اجتماعی و از جمله ساختار حقوقی بود. با بررسی منابع مشخص می‌شود که چنگیز به کارکرد همبسته کردن قبایل در ذیل یک کل واحد و از بین بردن افتراقات و نابسامانی‌ها توسط این ساختار آگاه بوده است. رشیدالدین در جامع‌التواریخ درباره تأثیر یاسا و ساختار حقوقی مغولان با مقایسه دو دوره از زندگی مغولان قبل و بعد از اجرای یاسا، کارکرد این ساختار را نشان داده است. وی در توصیف جامعه مغولی قبل از اجرایی شدن یاسا نوشته است: «مردمانی که پسران ایشان بلیک پدران نمی‌شنیده‌اند و اینیان [بزرگان] بسخن آقایان التفات ننموده و شوهر به خاتون اعتماد نکرده و خاتون بفرمان شوهر نشسته و قاینان [داماد] عروس را نپسندیده و عروس قاین را حرمت نداشته و بزرگان کوچکان را سرمی‌نکرده و کهتران نصیحت مهتران نپذیرفته و بزرگان دل غلامان نزدیک نداده و یوسون و یاساق به طریق عقل و کفایت درنیافته و سبب آن دزد و یاغیان و حرامی آنچنان کسان را در مقام خویش نگذاشته، یعنی به تاراج برده‌اند و اسبانی را که به منقلا برمی‌نشستند، آسوده نداشته و تا لاجرم آن اسبان مانده شده، مرده و پوسیده و نیست گشته. این قوم، بی‌تربیت و نابسامان بوده‌اند [اما پس از اجرای یاساها] چون اقبال چنگیزخان پیدا شد، بفرمان او درآمدند و یاساق سخت و محکم او، ایشان را یاسامی [منظم] کرد» (همدانی، ۱۳۳۸: ۴۳۴).

نگاه رشیدالدین فضل‌الله به جریان سنت مغولی و کارکرد ساختار حقوقی آنان این‌گونه است که چنگیز به دلیل وجود هرج و مرج و بی‌نظمی در بین قبایل و عدم اطاعت افراد از همدیگر و وجود نوعی درهم‌ریختگی و بی‌نظمی، اقدام به ایجاد یاسا نمود که در واقع پاسخی به نیازها و راه حل مشکلات پیش روی بوده است و این مجموعه قوانین و سنن، عامل ایجاد نظم در بین قبایل، و عامل موفقیت مغولان در حملات و جهانگیری آنها بوده است. چنان‌که از زبان چنگیز می‌نویسد: «بعد از این تا به پانصد و هزار و ده‌هزار که فرزندان در وجود آیند و بجای بنشینند همچنین یسوق و یاساق چنگیزخانی که از خلق بهمه سرغامی‌کنند و خلق عالم ایشانرا دعا کند و دراز عمر باشند و از نعمتهای این جهان تمتع یابند من حسنت سیاسته دامت ریاسته، اشارت بدین معنی است» (همان: ۴۳۵).

مغولان اولیه برای حفظ ساختار حقوقی و عدم اختلاط با ساختارهای از پیش موجود جوامع اسکان‌یافته تلاش‌های فراوانی کردند، چنان‌که در همین دوره کرکوز که به عنوان والی خراسان به آن

دیار فرستاده شد، شهر طوس را مرکزی برای خود قرار داد و «بنای خزاین و باغ نهاد و تمامت صدور و ملوک و اکابر بسرای خریدن مشغول گشته» (جوینی، ۱۳۲۸: ۲۳۸/۲) اما به واسطه تأکیدی که در این دوره بر حفظ زندگی صحراگردی و رعایت یاسای چنگیزی وجود داشت، «چون کرکوز برخلاف رسم مغولان خزانه محکم بر میان حصار ساخته بود و مقام آنجا داشت ایلچیان بفرستادند و از امیران لشکر مدد خواستند» (همان: ۲۳۸/۲). عاقبت، این اقدام سبب هلاک شدن وی گشت.

این شیوه زندگی که بر حفظ سنن و رسوم قبایل تأثیر داشت، تا اسلام آوردن مغولان همچنان وجود داشت. اگر از ورود مغولان اولیه در این دوره بگذریم و موج دوم حمله مغول را که با آمدن هلاکو به ایران آغاز شد مد نظر قرار دهیم، مشخص می‌شود که انتخاب شیوه زندگی صحراگردی و قدرتمندی سنت‌های مغولی، به هم وابسته بوده‌اند. هلاکوخان که از جانب برادر مأمور حمله به ایران شد، موظف بود که یاسای چنگیز را برقرار دارد (خواندمیر، بی‌تا: ۹۵/۳). تأکید بر حفظ سنن در دوره پس از وی نیز ادامه پیدا کرد. اباقا در هنگام جلوس بر تخت سلطنت حکم کرد که همه قوانینی که هلاکو برقرار ساخته بود، مرعی و پابرجا بماند و هر گروهی رسم و آیین نیاکان خود را حفظ کند. پس از اباقا نیز این سنن حفظ شدند و اقداماتی که برای تغییر در میان قبایل صورت می‌گرفت، با واکنش جامعه مغولی مواجه می‌شد. برای نمونه، تگودار با پذیرش اسلام اقداماتی برای تغییر و تحول در یکسری سنن و قواعد مغولی انجام داد. مثلاً وی طی فرمانی، شرب خمر را ممنوع کرد و دستور داد بتخانه‌ها را تخریب کنند. صومعه‌ها به مساجد تبدیل شدند، مساجد بازسازی شدند و از روحانیان دلجویی شد (آیتی، ۱۳۴۶: ۶۸). وی همچنین طی فرمانی پوشیدن لباس را برای اهل ذمه اجباری کرد و فرامینی مربوط به حرمت نگاهداشتن قضات صادر کرد. از دوران کوتاه حکومت تگودار و سکوت منابع در مورد تأثیر اقدامات وی در مورد اجرای احکام صادره، چنین به نظر می‌رسد که نه تنها اقدامات وی با استقبال مواجه نشده، بلکه مغولان ارغون را تحریک کرده‌اند که به وی حمله کند. ارغون علت حمله خود به تگودار را نادیده گرفتن سنن و قواعد یاسا و پذیرفتن اسلام وی ذکر می‌کند. در واقع در جدال و کشاکش بین سنت مغولان و قواعد یکجانشینی، هنوز سنن مغولی آن قدر مهم بودند که نادیده گرفتن آنها از جانب مغولان قابل تحمل نبود. در دوران ارغون، گیخاتو و بایدو نیز، به تصریح اکثر منابع این دوره، این سنن اهمیت خود را حفظ کردند و در تحولات دوران مغولان به صورت قدرتمند خودنمایی کردند.

ایلخانان «در سرتاسر دوره حاکمیت خودشان، همراه با کل ساز و برگ حکومتی به بیلاق و قشلاق می‌رفتند. در چنین شرایطی، یکی از مأمورین به نام یورتچی عهده‌دار برپایی اردو و اختصاص مراتع به گروه‌های مختلف بود» (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۳-۳۴). هنوز اختلاط با جوامع یکجانشین صورت نگرفته بود و آنان، یکجانشینان را به مثابه منبعی برای دریافت مالیات نگاه می‌کردند. بنابراین خصوصیت ویژه این دوره، حفظ چهره زندگی صحرا نشینی و تأکید بر یاسا در حفظ همبستگی و وحدت جامعه مغولی است. از سوی دیگر، چون یاسا به لحاظ کارکردی هنوز ویژگی تحکیم همبستگی بین مغولان را حفظ کرده بود، کم‌تر شاهد بروز قیام یا خیانت در بین امرای مغول هستیم و ایشان قدرت خود را همچنان حفظ کردند.^۷ حال اگر شاهد رقابت سیاسی در بین امرای سطح بالای حکومت چون ارغون، بایدو، و گیخاتو هستیم، علت آن، عدم اجرای یاسا توسط آنها یا حداقل اذعان کردن قیام بر ضد ایلخانان به سبب عدم اجرای یاسا از سوی آنهاست که

در هر صورت، نشان‌دهنده‌ی باقی‌ماندن اهمیت یاسا در حوزه‌ی نظری و کارکردی در بین مغولان است. تا این مرحله، مغولان از سنن و نظام حقوقی تنبیهی خود به مثابه عاملی برای همبستگی هر چه بیشتر قبایل و جلوگیری از ترمرد آنان از یک سو، و ایجاد جوّ وحشت برای ایرانیان از سوی دیگر، استفاده می‌کردند که همگی این موارد، برآیند حفظ عصیّت قومی و استحاله‌نشدن در جریانات زندگی شهری بود. اما در دوره‌ی ایلخانان متأخر، با تصاحب زمین‌های کشاورزان توسط مغولان و اسکان بعضی از آنها در شهرها، کم‌کم بین منافع جامعه‌ی مغولی با جوامع اسکان‌یافته تنش به وجود آمد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۴). این مرحله را می‌توان سرآغاز استحاله‌ی تدریجی مغولان در جامعه‌ی یکجانشین ایران دانست.

ب) اسلام آوردن مغولان و اسکان یافتن آنها

این دوره که از آن با عنوان «دوره‌ی اسکان قبایل مغول» یاد می‌شود، از دوره‌ی غازان‌خان شروع می‌شود. این دوره را می‌توان دوره‌ی استقرار مغولان در جوامع اسکان‌یافته و اضمحلال قبایل مغولی در جوامع یکجانشین دانست. هر چند منابع این دوره و به ویژه جامع‌التواریخ، اسلام آوردن غازان را عامل تحولات و اقدامات اصلاحی وی قلمداد می‌کند و تا حدودی به حمایت از این اقدامات می‌پردازد، اما باید توجه کرد که در حوادث تاریخی، الزام، اصلی‌ترین عامل شکل‌دهنده به جریانات تاریخی است. پس از فتح کامل ایران، حضور نیروی جنگنده‌ی مغولان در ایران لزومی نداشت و اقدامات مغولان در جبهه‌ی عربی با ممالیک هم چندان قرین موفقیت نبود؛ بنابراین از ظرفیت جنگندگی آنها به صورت کامل استفاده نشد. از سوی دیگر، مصادره‌ی زمین‌های کلان از سوی مغولان باعث به وجود آمدن اختلافات فراوان بین منافع یکجانشینان و مغولان می‌شد تا جایی که در زمان غازان این اختلافات به اوج خود رسید. هر چند «معلوم نیست اقدامات غازان تا چه پایه توانست کشاورزی را که تنش بین عناصر اسکان‌یافته و خانه‌به‌دوشی بدان صدمه زده بود، احیا کند و باز روشن نمی‌باشد که این روند تا چه مایه موجب دگرگونی محلی شده است، مآلاً چنین می‌نماید که اختلاف بین این عناصر خیلی شدید نبوده است» (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۴). در واقع، اقدامات اصلاحی غازانی علاوه بر عقیده‌ی شخص وی به اسلام - که به نظر می‌رسد در آن صداقت کامل داشت - نتیجه‌ی برآیندی بود که وی از اوضاع پیدا کرده بود. اسکان تدریجی قبایل مغولی و ورود مغولان به جریان زندگی یکجانشینی که خواهان مشارکت در جریانات اقتصادی شهری بودند و لزوم به‌کارگیری عناصر دیوانسالاری ایرانی و در رأس آنها رشیدالدین فضل‌الله، نوعی الزام و نیاز زمانی غازان بود که به درستی تشخیص داده شد و به انجام رسید. اما نباید فراموش کرد که تغییرات در اجرای سنن مغولی و تبدیل آن به حقوق اسلامی - به مانند اسلام آوردن مغولان در این دوره - به صورت یک‌دفعه و همه‌جانبه صورت نگرفت، زیرا قواعد حقوقی مغول از شیوه‌ی زندگی مغولان و اعتقادات آنان سرچشمه گرفته بود و این جایگزینی، نمودی تدریجی داشت.

از آن‌جا که مغولان همگی و به صورت دسته‌جمعی اسکان پیدا نکردند و حداقل در حوزه‌ی جغرافیایی آذربایجان هنوز تعداد قبایل خانه‌به‌دوش زیاد بود و زیاد هم باقی ماند، در جریان تحول سنّت مغولی هم نظام حقوقی آنان تغییر نسبی داشت و از دوره‌ی غازان به بعد، شاهد التقاط سنن و قواعد مغولی و نظام حقوقی آنها با قواعد اسلامی ایرانی هستیم. یکی از این موارد، احکام صادره در مورد دزدی و قطاع‌الطریق است. چنان‌که می‌دانیم در حقوق اسلامی، بر طبق آیه‌ی قرآن «و السارق و

السارقه فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله و الله عزیز حکیم (مائده: ۳۸)، دستان دزد، چه زن و چه مرد، باید قطع شود. هر چند اجرایی شدن این حکم بر اساس تفسیر و تأویل فقها از آن، دارای مراحل است که الزامی کردن حکم را تعیین می‌کند. به عنوان مثال، دزدی در دوره‌ای باشد که قحطی وجود نداشته باشد؛ مال دزدی از مقدار معینی که شارع تعیین می‌کند بیشتر باشد؛ فرد در سلامت عقل و کفایت عقل باشد و ... اما در این دوره بر طبق یرلیغ غازان، چون «پیش از این تطاول و استیلاء راهزنان و دزدان تا چه غایت بود و با آنکه انواع ایشان از مغول و تازی و مرتد و کرد و لور و شول و شاهی هر چه تمامتر بودند ... فرمود کی هر موضعی از خیل خانه و دیرکی باشد بانجا راه زده باشند نزدیکتر باشد عهده پی بردن و دزد با دید کردن بریشان باشد ... دیگر فرمود هر آفریده از مسلمان و مغول در خیل خانه و دید شهر با دزدان متفق باشد و خلافی گردد، او را بی محابا به یاسا رسانند» (همدانی، ۱۳۳۸: ۴۸۸-۴۸۶). چنان‌که دیده می‌شود، اقدام غازان در مبارزه با دزدان و فرمان‌های صادره از وی، التقاطی از یاسا و قواعد اسلامی است. زیرا بر طبق حکم یاسا «دزد اگر کالایی به غیر از اسب به سرقت برد، باید تازیانه خورد (مارکوپولو، ۱۳۶۳: ۷۸) و اگر اسب به سرقت برد، باید در ازای هر اسب ۹ اسب تحویل حکومت دهد وگرنه کشته خواهد شد» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۷۵۵؛ مارکوپولو، ۱۳۶۳: ۷۸).

مورد دیگر: بر طبق قانون یاسا «هیچ یک از فرماندهان و افراد ارتش دهه و صده و هزاره حق ترک واحد خود و پناهنده شدن به واحدهای دیگر را ندارد و هر کس مرتکب چنین کاری شود هم فرد فراری و پناه‌دهنده به کیفر اعدام می‌رسند» (جوینی، ۱۳۲۸: ۴۲). غازان با اتکا به این بند یاسا، وقتی با مهاجرت تعداد زیادی از روستاییان به مناطق مختلف - به دلیل وضع مالیات کمرشکن و از بین رفتن پویایی کشاورزی در این دوره - روبه‌رو شد، حکم کرد که هیچ کس حق ندارد روستا یا زمین خود را ترک گوید و به جای دیگر برود و اگر چنین چیزی مشاهده شود، وی را با زن و فرزندان به جای نخست بازخواهند گرداند. این در حالی است که در قانون اسلامی، روستاییان و افراد به هیچ جا وابسته نیستند و می‌توانند از زمینی به زمین دیگر و یا از جایی به جای دیگر نقل مکان کنند.

در موردی دیگر، بر طبق یرلیغ غازان که حکم کرد «اگر کسی ملکی به دیگری فروخته باشد یا رهن کرده و دیگر بار همان کس بدیگری فروشد یا برهن نهد و معلوم و محقق گردد، آن کسان را بیاسا رسانند» (همدانی، ۱۳۳۸: ۴۳۷/۳). لازم است ذکر شود در این‌جا منظور از به یاسا رساندن افراد، اعدام کردن آنهاست.

به نظر می‌رسد اقدامات غازان خان و التقاطی که در حوزه قوانین یاسا و سنن مغولی و قواعد اسلامی ایجاد کرد، از مسائل و مشکلات اجتماعی این دوره ناشی شده بود و نشان‌دهنده این است که سنن و رسوم مغولی هنوز به طور کامل در بین جامعه مغولی حذف نشده بود.

در جامع‌التواریخ به مشکلات این دوره اشاره شده است: غازان خان «فرمود کی بوقتی که امور یاساق و سیاست باطل گشته باشد و خلل تمام بدان راه یافته یاسامیشی آن بیشتر بامور کوچک باید کرد تا جهانیان بدانند کچون جهت مختصر مواخذات و بازخواست می‌رود و سیاست می‌فرمایند... و نیز فرمود کچون سررشته هر کاری و اصل‌الباب آن نگاه دارند، تمامت جزوات داخل آن گردد» (همدانی، ۱۳۳۸: ۴۶۱/۳). این سخنان رشیدالدین به دو نکته ظریف اشاره دارد: اول آن‌که اقدامات

اصلاحی غازان به این دلیل صورت گرفته که یاسا و سنت مغولی قدرت خود را از دست داده و در امور کشور بی‌نظمی و هرج و مرج برقرار بوده است. بنابراین این اقدامات و تلفیق یاسا با حقوق اسلامی یک الزام زمانی بوده است. ثانیاً این اقدامات به منظور به نظم درآوردن امور، و تنبیه متخلفان و ایجاد حکومت مرکزی قدرتمند و مورد توافق جوامع یکجانشین صورت گرفته است.

البته خود غازان همیت سنن مغولی و لزوم توجه به آنها را مد نظر داشت و به همین سبب، همگی این سنت‌ها را به یکباره حذف نکرد. در جامع‌التواریخ که یرلیغ غازان را نقل کرده، چنین می‌خوانیم: «تمامت ولایات از آب آمویه تا حدود مصر بدانند کی بقوه خدای تعالی و تقدس جد بزرگ ما چنگیزخان در بدو فطرت بتأیید الهی و الهام ربانی مخصوص بود و یاساق خود را از موی باریکتر رعایت می‌کرد و هیچ آفریده از بنی آدم مجال نداد که سر از رقه امراد بتابد یا پای از جاده راستی بیرون نهد، لاجرم بدین وسیلت با لشکرهای مغول خود بسیط زمین و عرصه گیتی مشارقها و مغاربها مستخلص و مصفی گردانید» (همدانی، ۱۳۳۸: ۵۱۱/۳). البته این در حالی بود که در موارد دیگر، احکام اسلامی را سرلوحه برنامه اصلاح حقوقی و قضایی خود قرار داد، از جمله: منع شرب خمر؛ خراب کردن بتخانه‌ها؛ اصلاح امور قضایی؛ قدرتمند کردن حوزه حقوق اسلامی و ...

در دوران پس از غازان نیز مجموعه اقدامات اصلاحی وی در زمینه‌های حقوق اسلامی ادامه پیدا کرد. وقتی اولجایتو پس از مرگ غازان «بسلطنت نشست، مردم را نوازش کرده بداد و عدل و عده داد ... احکام غازانی را امضا کرد و مجموع عمال و کارکنان هم بر آن منصب و شغل و راه که بودند، بگذاشت و در آن تغییر نکرد» (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۶۶). از این دوره به بعد، شاهد افزایش شهرنشینی و یکجانشینی مغولان هستیم و آن قسمت از یاسا که برای حفظ زندگی قبیله‌ای تدوین شده بود، کارایی کم‌تری یافت و حقوق اسلامی قدرت و ماهیت پیشین خود را بازتولید کرد. از موارد جالب توجه در این زمینه، تأسیس شهرهای جدید توسط مغولان و توسعه آنها بود. مثلاً شهر سلطانیه که ساخت آن به دستور ارغون شروع شد و اولجایتو آن را تکمیل کرد و در آن، عمارات و مساجد ساخت. در حالی که طبق حکم یاسا، استقرار مغولان در شهرها و ساختن عمارات و کوشک صریحاً ممنوع شده بود و با آن برخورد می‌شد، چنان‌که در دوره مغولان اولیه، کرکوز به همین دلیل به یاسا رسید.

به طور کلی، پس از غازان، سنن و رسوم مغولی قدرت و ماهیت اساسی و کارکردی خود را بیش از پیش از دست داد. از این دوره به بعد، تنها در موارد ظاهری و تشریفاتی نظیر مراسم بر تخت نشستن پادشاهان، از سنن و رسوم مغولی استفاده می‌شد و یا در بعضی موارد خاص و استفاده‌های شخصی، مانند موردی که ابوسعید دلباخته دختر امیر چوپان شد و کوشید تا از مفاد یاسا برای به دست آوردن او استفاده کند؛ بندی از یاسا که اشاره می‌کرد: «خاتونی که پادشاه را پسند افتد، توره ایشان است که شوهرش بطیب نفس ترک او بگوید و بر پادشاه فرستد» (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۴). اما دیگر این رسوم در جامعه مورد قبول نبود. نوع واکنش امیر چوپان که توسط حافظ ابرو ذکر شده، این نکته را آشکار می‌کند: «امیر چوپان با استماع این خبر سراسیمه و مدهوش گشت و آتش غیرت و حمیت درون سینه او زبانه زدن گرفت، و از وهم عار و خوف طعن بغایت متغییر شد» (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۴).

این مرحله را باید استحالۀ قبایل مغول در جوامع اسکان‌یافته دانست و همان‌گونه که ابن‌خلدون اشاره دارد، بدویان پس از بهره‌مندی از شیوۀ زندگی شهرنشینان، وارث ساز و کارهای اداری و ساختاری آنان می‌شوند و این امر، سبب دگرگونی زندگی قبایل و گرفتار شدن آنها در فساد شهریان و به همان نسبت از دست دادن عصیبت در آنها می‌شود و شاید جامعۀ خود را آمادۀ ورود دسته‌ای دیگر از بدویان نماید که دارای درجۀ بالاتری از عصیبت هستند.

در این مرحله، پا به پای تحول در شیوۀ زیست مغولان، در ساختار حقوقی آنان نیز تحول به وجود آمد. مهم‌ترین این تحولات را می‌توان در دو بُعد کارکردی و ساختاری مورد توجه قرار داد. در بُعد کارکردی، برخلاف دورۀ زیست قبیلگی مغولان، تأکید ساختار حقوقی بر همبستگی بود که برآیند آن، ورود به سیستم زیست یکجانشینی بود. از این دوره به بعد، ساختار حقوقی، عاملی برای برپا داشتن تمرکز در دیوانسالاری ایرانی و همچنین از میدان به در بردن رقبای سیاسی و آمادۀ نگاه داشتن سپاه بود.^۸ در بُعد ساختاری نیز در این دوره شاهد استحالۀ ساختار نهاد حقوقی سادۀ مغولان در ساختارهای حقوقی ایرانی-اسلامی هستیم. مثلاً در این دوره جلسات یارغو که اصلی‌ترین ساختار نهاد حقوقی مغولان بود و به صورت ساده برگزار می‌شد (نخجوانی: ۳۶۵) دیگر جوابگوی جامعۀ مغولی نبود. با بررسی اصلاحات غازانی (همدانی، ۱۳۳۸: ۳/۲۷-۴۵۰) مشخص می‌شود که بخش عمده‌ای از این اصلاحات مربوط به ساختار حقوقی بود و هدف از آن، بازگرداندن ساختارهای پیشین حکومت‌های قبلی در ایران، به‌ویژه بازگشت به دورۀ سلجوقیان بود (همان: ۳/۲۹-۴۴۰).

نکتۀ جالب این است که با کمرنگ‌تر شدن سنن و رسوم مغولی در بین مغولان اسکان‌یافته در ایران در دورۀ متأخر، منابع مملو از گزارش‌هایی هستند که بر از بین رفتن همبستگی اجتماعی بین آنها صحه می‌گذارند. منابع تا دورۀ هولاکوخان دارای کم‌ترین گزارش‌ها از وجود اختلاف در بین رؤسای قبایل یا افراد تحت سلطۀ آنان است، در حالی که گزارش‌های بسیاری از حساسیت نشان دادن مغولان در برابر اجرای یاسا در بُعد اجتماعی به دست ما رسیده است. حتی اختلافات درون‌ساختاری دورۀ تکودار، ارغون و بایدو که برای به دست آوردن حکومت رقابت می‌کردند، به بهانه‌ی بازگرداندن اصول فراموش‌شده سنن حقوقی انجام می‌شد.

اما پس از دورۀ التقاط غازان، گزارش‌های فراوانی وجود دارد که رقابت مغولان برای سهم شدن در ساختار قدرت را نشان می‌دهد. با بررسی منابع مشخص می‌شود که «طغیان علیه خان» و «دلایل سیاسی»، بیشترین آمار به یاسا رسیدگان دورۀ متأخر را به خود اختصاص داده است که آوردن نمونه‌های فراوان آن، سبب اطالۀ کلام می‌شود. کسانی که از چشم ایلخانان می‌افتادند یا احتمال طغیان و سرکشی آنها وجود داشت، نه تنها خود، بلکه وابستگان آنها نیز معدوم می‌شدند، چنان‌که در جریان به قتل رساندن امیر چوپان، شمس‌الدین جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، خواجه سعدالدین وزیر، برکه اغول، بایدو، سید تاج‌الدین، هرقداق، خلیفه بغداد و تعداد زیادی افراد بی‌گناه به جرم وابستگی به آنها به قتل رسیدند.^۹

نتیجه:

شیوه زندگی مغولان و سنن و حقوق قبیله‌ای ارتباط تنگاتنگی با همدیگر داشته‌اند. تا زمانی که مغولان در اطراف شهرها و در پادگان‌های مغولی اطراف شهرها به صورت صحراگردی زندگی می‌کردند، یاسا و حقوق مغولی، تنظیم‌کننده روابط بین اعضای جامعه مغولی بود و به همین دلیل، از درجه بالایی از همبستگی اجتماعی برخوردار بودند و همین عامل، تأثیر مهمی در توانایی ایلخانان در فتح مجدد ایران و از بین بردن حکومت عباسیان در عراق و بین‌النهرین داشت.

مهم‌ترین کارکرد ساختار حقوقی برآمده از سنن مغولی، حفظ شیرازه‌های زندگی قبیله‌ای و جمع کردن آنان در ذیل یک واحد همبسته بود. این امر، سبب به وجود آمدن میزان بالایی از همبستگی اجتماعی بود و جنبه‌ای وحدت‌بخش داشت. این کارکرد تا دوره تغییر در شیوه زندگی مغولان ادامه داشت. با تغییر تدریجی شیوه زندگی مغولان از صحراگردی به اسکان قبایل و همزمان با آن، گسسته شدن روابط قبیله‌ای و لزوم انطباق با جامعه یکجانشینی، افتراق جای همبستگی اجتماعی را گرفت. التقاط به وجود آمده در دوره غازان، نتیجه این تحول و پیشروی تدریجی بود. این وضعیت با اسلام آوردن مغولان همچنان ادامه یافت و از این دوره به بعد، قبایل مغول بیش از پیش درگیر زندگی یکجانشینی و سکونت در شهرها شدند. به همین نسبت، از روح جنگندگی مغولان کاسته شد و همبستگی اجتماعی آنها کم شد. قیام‌های فرماندهان و امرا که در نهایت باعث فروپاشی حکومت ایلخانان شد، دلیلی بر از بین رفتن همبستگی اجتماعی در قبایل مغول است. شاید صفحات تاریخ برای اقوام بدوی‌تر که دارای همبستگی اجتماعی بالاتری بودند، خود را آماده می‌کرد.

پی‌نوشت‌ها:

1-Functionalism

- ۲- منظور از «بدوی» در این پژوهش، قبایل و اقوام صحراگردی است که هنوز اسکان نیافته‌اند و شیوه و سبک زندگی آنان، صحراگردی است.
- ۳- برای آگاهی از بندهای یاسا ر.ک: برفروخت، ۱۳۸۹.
- ۴- برای بررسی تشکیلات قضایی مغولان ر.ک: نخجوانی، ۳۶۵.
- ۵- از جمله کسانی که یاسا را برآیندی از قوانین جنگ می‌دانند، یواخیم بارکهاوزن و عباس اقبال آشتیانی هستند.
- ۶- این تقسیم‌بندی نخستین بار توسط پطروشفسکی در بررسی تاریخ مغول مطرح شده است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک:
 - پطروشفسکی، ایلپا پاولویچ (۱۳۵۹). ایران‌شناسی در شوروی، ترجمه یعقوب آژند. تهران: نیلوفر.
 - بویل، جی. آ. (۱۳۸۷). تاریخ ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۵. تهران: امیرکبیر.
 - ۷- برای بررسی بیشتر ر.ک: برفروخت، ۱۳۸۹: ۹۰-۱۰۰.
 - ۸- برای بررسی هر یک از موارد مطرح شده ر.ک: برفروخت، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۹۰.
 - ۹- برای اطلاعات بیشتر برای بررسی دلایل به یاسا رساندن محکومان در دوره‌های مختلف ر.ک: معدن‌کن، ۱۳۷۵.

منابع

- ابن بطوطه (۱۳۴۸). *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۸). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۷۹). *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*. تهران: امیرکبیر.
- امین، سیدحسن (۱۳۸۲). *تاریخ حقوق ایران*. تهران: دایره‌المعارف ایران‌شناسی.
- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۴۶). *تحریر تاریخ و صاف*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بارکهاوزن، یواخیم (۱۳۴۶). *امپراتوری زرد چنگیزخان و فرزندانش*، ترجمه اردشیر نیکپور. تهران: داورپناه.
- برفروخت، رزگار (۱۳۸۹). «چالش سنت مغولی و نظام حقوقی اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه تهران، شماره ثبت ۹۰-۴۵.
- بناکتی، داود بن محمد (۱۳۷۸). *تاریخ بناکتی*، به کوشش جعفر شعار. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بویل، جی. آ. (۱۳۸۷). *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۵۹). *ایران‌شناسی در شوروی*، ترجمه یعقوب آژند. تهران: نیلوفر.
- جوینی، محمد (۱۳۲۸). *تاریخ جهانگشای جوینی*، به اهتمام محمد قزوینی. تهران: نقش قلم.

- حافظ ابرو (۱۳۵۰). ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، به اهتمام خان‌بابا بیانی. تهران: نشر انجمن آثار ملی.
- خواندمیر (بی‌تا). حبیب‌السیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی. تهران: خیام.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۰). فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۳). قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱). درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، ویرایش دوم. تهران: نشر مرکز.
- رشیدوو، پی‌نن (۱۳۶۸). سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق، ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ریترز، جرج (۱۳۷۴). بنیان‌های جامعه‌شناسی، خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی، ترجمه آزاد آرامکی. تهران: سیمرغ.
- صالح پاشا، علی (۱۳۴۸). سرگذشت قانون. تهران: دانشگاه تهران.
- لمب، هارولد (۱۳۶۲). چنگیز خان، ترجمه رشید یاسمی. تهران: امیرکبیر.
- لمبتن، ان (۱۳۷۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند. تهران: نشر نی.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: نشر مؤسسه فرهنگی صراط.
- مارکوپولو (۱۳۶۳). سفرنامه مارکوپولو، ترجمه سیدمنصور سجادی و آنجلا دی جوانی رومانوا. بی‌جا: نشر گرایشی.
- معدن‌کن، معصومه (۱۳۷۵). به یاسا رسیدگان عصر ایلخانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۳۹). روضه‌الصفا. تهران: نشر جام.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه. دستور الکاتب فی تعیین المراتب، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، نخستین کتاب‌های خطی فارسی، ش ۴۶۲ فیلم ش ۷۴۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- لوی برول، هانری و ارمان گوویله و ژرژ گورویچ (۱۳۵۸). جامعه‌شناسی و حقوق، ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: امیرکبیر.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۳۸). جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی. تهران: اقبال.
- وثوقی، منصور (۱۳۶۹). «فونکسیونالیسم و تغییر اجتماعی»، نامه علوم اجتماعی، زمستان، شماره ۱، جلد دوم.