



مطالعات تاریخ اسلام

* هیأت سردبیری

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام
مدیر مسئول: حجة الاسلام والمسلمین سیدهادی خامنه‌ای
سردبیر: دکتر علیمحمد ولوی قائم مقام سردبیر: دکتر فهیمه فرهمندپور

* هیأت تحریریه

دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر امامی، محمدتقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استادیار تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه تربیت معلم
دکتر ولوی، علیمحمد، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء

مدیر اجرایی: فریده حشمتی ویراستار فارسی: دکتر شهره روغنی
مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

چاپ و صحافی:

ترتیب انتشار: فصلنامه

شمارگان، ۱۵۰۰

۲۰۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه شهروز شرقی - شماره ۹
کد پستی: ۸۶۶۵۱ - ۱۴۳۴۸ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱ - ۸۸۶۷۶۸۶۳

E-mail: faslnameh@pajta.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیأت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیأت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مولفین می‌باشد.
- 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، نویسنده ملزم به پرداخت هزینه‌های بررسی مقاله است.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word 2003 با قلم Bzar 14 و با فاصله ۱/۵ به همراه دیسکت آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
 - مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (مشتمل بر طرح مسئله، روش و نتایج تحقیق حداکثر در ۲۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسأله 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
 - فهرست منابع باید به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله و به صورت زیر تنظیم شود:
نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.
 - ارجاعات در متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار و نشانی مطلب در داخل پرانتز قید شود.
 - حجم مقاله از بیست صفحه تایپ شده بیشتر نشود.
 - معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
 - مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا موسسه مربوطه و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
 - مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

فهرست مطالب

۶	عباس احمدوند سعید طاووسی مسرور	* شروط احراز ولایت عهدی در قرون اولیه اسلامی
۱۹	رقیه ابراهیمی	* اساسی‌ترین مولفه‌های اندیشه سیاسی ضیاءالدین برنی
۳۸	سیده فهیمه ابراهیمی	* واکنش نقشبندیان در برابر تجاوزات روس‌ها به ماوراءالنهر
۵۷	حسن حضرتی	* رویارویی سنت و تجدد در تدوین قانون اساسی عثمانی
۷۴	سیده سوسن فخرایی	* محورهای همگرایی نیروهای متخاصم در جنگهای جمل، صفین و نهروان
۱۰۱	فهیمه فرهمندپور زکیه دوست کام	* تعامل خاندان نوبختی با خلافت عباسی و تأثیر آن بر گسترش تشیع
۱۲۲	عبدالله ناصری طاهری	* مبانی و ریشه‌های تاریخی اسلام هراسی غرب

شروط احراز ولایتعهدی در دوران اموی و عصر اول عباسی

عباس احمدوند^۱
سعید طاوسی مسرور^۲

چکیده: از نظر بسیاری از نظریه پردازان مسلمان، ولعهد باید شروطی خاص در احراز منصب ولعهدی داشته باشد. در این پژوهش تلاش شده است تا با استقصای منابع و بررسی نمونه ها و شواهد، ضمن روشن شدن شروط ولایتعهدی، میزان پایبندی عملی دستگاه خلافت اموی و دوره اول عباسی به این شروط بررسی شود. بررسی وقایع سیاسی این دوره نشان می دهد که به رغم ادعای لزوم برخی شایستگی ها برای احراز ولایتعهدی، این شروط یا الزامات عملاً نادیده گرفته می شده و شاخص اصلی در تعیین و انتخاب ولعهدان و خلفای این دوره، صرفاً تأمین مصالح و منافع سیاسی فردی یا خاندانی بوده است.

واژه‌گان کلیدی: خلافت، ولایتعهدی، شروط ولعهدی، امویان، عصر اول عباسی

بسیاری از نظریه پردازان مسلمان، خلافت را با امامت مترادف دانسته‌اند و همان شروطی را که امام در کسب امامت نیاز دارد، برای خلیفه نیز در خلافت ضروری شمرده‌اند (ماوردی، ۱۳۹۳، ۵ به بعد؛ فرآء، ۱۳۸۶، ۱۹ به بعد؛ غزالی، ۲۰۰۲، ۲۵۳ به بعد؛ ابن خلدون، ۱۳۶۹، ۱، ۳۷۰-۳۷۲ و ۴۰۲ به بعد؛ رشید رضا، ۱۹۲۲، ۵۹). طبیعی

a.ahmadwand@gmail.com
Saeed.tavoosi@gmail.com

۱. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه زنجان
۲. کارشناس ارشد تاریخ تشیع از دانشگاه امام صادق
تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۱۷ تاریخ تأیید: ۸۸/۷/۲

است که ولیعهد هم که جانشین خلیفه می شود، باید دارای شروطی خاص در احراز منصب ولیعهدی باشد؛ اما وقایع سیاسی رخ داده در دوره‌ی مورد بحث، نشان می‌دهد که این نوع شروط برای احراز خلافت عملاً نادیده گرفته شده است. از زمانی که معاویه ولایتعهدی یزید را و جهة همت خویش قرار داد، تاریخ پیوسته شاهد مواردی است که ولیعهد یا خلیفه فاقد ویژگیهای بایسته بود است، بسیار پیش می‌آمد که ولیعهدان فاقد همه یا برخی از این شروط بودند.

در نگاه نظریه‌پردازان مسلمان، در دوره‌های پس از عصر اموی و عباسی نخست، امام یا خلیفه باید بالغ، مرد، مسلمان، آزاد، مجتهد، عادل، باکفایت، عالم، امین، فاضل، شجاع، پرهیزگار، قرشی، مورد اجماع امت و فضلی آن (دبوس، ۱۴۲-۱۴۳) و مورد اعتماد و وثوق (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ۴۰۲، ۱) و از حواس صحیح برخوردار باشد (اخبارالدولة العباسیة، ۱۹۷۱، ۹۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱-۲۰۳؛ ابن حزم، ۱۳۲۱، ۸۷، ۴ و ۱۶۷)؛ هر چند در برخی از این شروط، چون قرشی بودن و فضل، میان نظریه‌پردازان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد (فراء، ۱۳۸۶، ۲۰؛ نیز اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۸ و ۹) و یا آن که در تعیین مصادیق برخی دیگر از این شروط، چون صحت حواس، آراء گوناگونی ابراز شده است (ماوردی، ۱۳۹۳، ۱۸-۲۰؛ فراء، ۱۳۸۶، ۲۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۲۸، ۱). شاید به دلیل همین نوع اختلافات و نیز عدم تحقق این شروط بوده است که برخی نظریه‌پردازان مانند ماوردی، فراء، غزالی و ابن خلدون و برخی دیگر از قدما و معاصران، این شروط را به چند شرط تقلیل داده و به علم، عدالت، کفایت و سلامت حواس، آن هم حواس بایسته در امر خلافت مانند سلامت عقل و چشم بسنده کرده‌اند (فراء، ۱۳۸۶، ۲۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۸ و ۹).

با مطالعه تاریخ دوره مورد بحث، مشاهده می‌شود که شروط بایسته در خلافت، عملاً کمتر فرصت تحقق در نامزدهای خلافت را یافته و برعکس، شروطی که بیشتر برای ملوک ضرورت داشت، به منصب ظهور رسیده است. ولیعهدی که می‌خواست به خلافت برسد، می‌بایست بالغ باشد (برای نمونه‌های آن، در مورد خالد بن یزید: بلاذری، ۱۲۷-۱۲۹؛ در مورد فرزندان سلیمان: ابن سعد، ۱۴۰۵، ۳۳۵-۳۳۸؛ در مورد ولید بن یزید: طبری، ۱۴۰۷، ۷، ۲۰۹)، یعنی اگر سن کمی داشت، امکان اداره امور و تسلط قاطع بر اوضاع را نمی‌یافت و اگر هم به حکومت می‌رسید، مانند معاویه دوم از عهده کار برنمی‌آمد (یعقوبی، [بی‌تا]، ۲، ۲۵۴، به بعد؛ طبری، ۱۴۰۷، ۵۰۱-۵۰۳). با این حال،

ولیدبن یزید (۱۲۵-۱۲۶ ق) با ولیعهد ساختن دو پسر خردسالش، حکم و عثمان، نشان داد که به این شرط نیز پایبند نیست و در عمل این میل خلیفه (و صاحبان قدرت) است که تعیین می‌کند چه کسی ولیعهد گردد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ۸۲، ۷-۸۳ و ۸۵، ذیل اخبار الولیدبن یزید). شرط دوم برای یک ولیعهد اموی این بود که وی فرزند ام‌ولد (کنیززاده) نباشد. امویان دست کم تا مدت‌ها از اینکه فرزند ام‌ولدی به ولایتعهدی و سپس خلافت برسد هراس داشتند و حتی گمان می‌بردند که سقوط خلافت آنان به دست کنیز زادگان خواهد بود (ابن عبدربه، ۱۴۱۱، ۱۳۶، ۶-۱۳۷؛ صفدی، ۱۳۹۴-۱۳۹۵، ۱۳، ۱۲۲، ذیل الحکم بن الولیدبن یزید). حتی سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ ق) که با تعیین عموزاده شایسته‌اش عمر بن عبدالعزیز، دست به کاری انقلابی در جریان گزینش ولیعهد زد، هرگز نمی‌توانست تصور کند که فرزند ام‌ولدش ولیعهد گردد (میدانی، ۱۳۹۳، ۱۴-۱۵). مسلمة بن عبدالملک نیز با وجود تمام شایستگی‌هایش (ابن قتیبه، ۱۳۶۹، ۳۵۸؛ نیز Att. "Khalifa" in EI²) و محمد بن هشام، تنها به این علت امکان ولایتعهدی نیافتند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ۳۹۶-۳۹۷، ذیل اخبار عبدالله بن عمر العرجی و نسه).

شرط اصالت نژاد که سابقه‌اش به پیش از اسلام و حکومت‌هایی چون ساسانی بازمی‌گشت (ابن حمدون، ۱۹۸۳-۱۹۸۴، ۲۸، ۲، ضمن بحث از ولایتعهدی هرمزبن انوشیروان ترک‌زاد)، در حقیقت از این واقعیت ناشی می‌شد که خاندان حاکم اموی، عرب و عرب‌گرا بودند (صبحی صالح، ۱۹۸۲، ۲۶۹-۲۷۰) و در این نوع حکومت، نباید فردی غیرعرب حکومت می‌یافت. با این حال، همین شرط نیز در اواخر دوران اموی، بسته به شرایط سیاسی-اجتماعی و یا به خاطر ضعفی که در آن ایام گریبان‌گیر این حکومت شده بود، رعایت نشد و ولیدبن یزید که آغازگر نقض شرط صغیر نبودن ولیعهد بود، با انتصاب فرزندان ام‌ولدش به ولایتعهدی، نشان داد که حاضر به پذیرش این شرط نیست (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ۸۳، ۷-۸۴، ذیل اخبار الولیدبن یزید و نسه). پس از او می‌توان خلافت کنیززادگانی چون یزید ناقص (مسعودی، ۱۳۸۵، ۳، ۲۲۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۲۵۰، ۷) و مروان بن محمد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ۱۰، ۴۶) را نیز شاهد بود.

شرط دیگری که ولیعهد اموی باید می‌داشت، دانستن عربیت و فصاحت در حد عالی بود و قابل تصور نبود که شخص بی‌بهره از عربیت در جامعه آن روز به خلافت رسد. جالب اینکه، کسی که بیشترین تأکید را در لزوم این شرط داشت، یعنی عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ ق) از فرستادن ولید به بادیه امتناع ورزید (ابن

عبدربه، ۱۴۱۱، ۴۸۱، ۲ - ۴۸۲ و ۳۸۵، ۴ - ۳۸۶). او حتی معتقد بود چون فرزندش، ولید، فاقد این شرط است، واجد شرایط لازم در ولایتعهدی و خلافت نیست و حتی مدتی کار ولایتعهد ساختن او را متوقف ساخت و اذعان داشت که اصولاً لاجن (فردی که زبان عربی را به خوبی نمی‌داند) حرمت ندارد (انباری، ۱۹۶۰، ۲۴۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۵۰۳، ۱۸). با این حال، بعدها خود را با این بهانه که به عوض او سلیمان فصیح است، قانع کرد (قلقشندی، ۱۴۰۷، ۲۰۴-۲۰۵، ذیل گفتگوی عبدالملک بن مروان با خالد بن یزید؛ ابن‌عبری، ۱۹۹۲، ۱۱۴) و بدین ترتیب، باعث شد که فردی لجان به ولایتعهدی برسد (ابن‌عبری، ۱۹۹۲، ۱۱۳-۱۱۴).

برخی مورخان معاصر چون حسین عطوان، دو شرط دیگر نیز برای ولایتعهد قائل بوده‌اند که عبارت است از نجابت و اخلاق کریمانه، و ضرورت اطلاع از قرآن، سنت، فقه و علوم دینی (عطوان، ۱۴۱۰، ۹۴-۱۰۹؛ همو، ۱۴۱۱، ۵۸ به بعد)، حال آنکه بر خلاف نظر این نویسنده، روی کار آمدن برخی ولایتعهدان و خلفای فاسق چون یزید بن معاویه (۶۰-۶۴ ق)، یزید بن عبدالملک (۱۰۱-۱۰۵ ق) و ولید بن یزید (۱۲۵-۱۲۶ ق) که بنا به نقل تاریخ، قرآن را تیرباران کرد (کتبی، ۱۹۷۴، ۲۵۷، ۴، ذیل الولید بن یزید؛ حمیری، ۱۹۶۵، ۱۹۴)، نشان دهنده آن است که این دو شرط الزامی نبوده و همین که شخصی چون مسلمة بن هشام، ظاهرالصلاح و متدین می‌نمود (ابن‌کنیر، ۱۴۰۸، ۱۰، ۲-۳)، خلیفه‌ی وقت می‌توانست جامعه را به انحاء مختلف به قبول ولایتعهدی او وادارد. البته در میان ولایتعهدان اموی و عباسی، افرادی مانند عبدالملک (مبرد، ۱۴۱۳، ۳، ۱۱۵۸؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵-۱۴۲۱، ۳۷، ۱۱۴-۱۲۶) و عمر بن عبدالعزیز (ابن‌طقطقی، ۱۳۶۰، ۱۷۴؛ سیوطی، ۱۳۸۷، ۱، ۲۹۶-۲۹۷)، منصور (ماوردی، ۱۹۸۶، ۱۳۶) و هارون (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲، ۸، ۳۱۸) به اطلاع از علوم دینی و نسک و زهد مشهور بوده‌اند و شخصیت‌های چون خالد بن یزید، در نجوم، کیمیا و طب دست داشتند (جاحظ، ۱۹۶۵، ۱، ۱۷۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ۱۷، ۳۴۲) و یا مانند مأمون، جامع بسیاری از علوم بودند (ابن‌طقطقی، ۱۳۶۰، ۲۹۷-۲۹۸؛ ابن‌حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۳، ۲، ۷۴) و حتی مانند واثق علم موسیقی نیز می‌دانسته‌اند (کتبی، ۱۹۷۴، ۴، ۲۲۸، ذیل الواثق بالله)؛ اما معمولاً این حد علم آموزی برای ولایتعهدان پیش نمی‌آمد و حتی افرادی امی چون معتصم (حصری، ۸۴۱، ۳) و یا لجان چون ولید بن عبدالملک نیز به ولایتعهدی و خلافت دست یافتند (جاحظ، ۱۹۶۵، ۱، ۳۱۷).

در عهد عباسی نیز این شروط کمتر رعایت می‌شد؛ زیرا بیشتر خلفا و ولایتعهدان

عباسی کنیززاده بودند (مثلاً تنوخی، ۱۳۹۸، ۱، ۲۴۵، درباب مهدی؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۷، ۱۳۹، ۵، درباب معتصم؛ صفدی، ۱۳۹۴-۱۴۲۰، ۱۳۹، ۵، ذیل امیرالمؤمنین هارون الرشید؛ ثعالی، ۱۳۷۹، ۱۲۴-۱۲۵). هادی برای ولایتعهدی جعفر، فرزند خردسالش، تلاش کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ۱۰، ۱۵۸) و حتی امین در سن پنج سالگی به ولیعهدی (و بعدها به خلافت) رسید و هم او برای ولایتعهدی فرزند خردسالش، موسی کوشید (یعقوبی، ۲، ۴۰۸ و ۴۳۶).

همچنین با آنکه در عصر اول عباسی، برای علم اندوزی ولیعهدان تلاش فراوان می شد تا جایی که از میان آنان شخصی چون مأمون بیرون آمد، با این حال، ولیعهدی و خلافت شخصی چون معتصم که حتی هارون الرشید به دلیل امی بودن، وی را ولیعهدی نداده بود (نک: نویری، ۱۳۹۵-۱۴۰۴، ۲۲، ۲۶۰)، آن هم از سوی خلیفه‌ای دانشمند چون مأمون، نشان داد که می توان این شرط را نیز لحاظ نکرد (قلقشندی، ۱۴۰۷، ۱، ۱۸۷)؛ چنانکه ولایتعهدی و خلافت امین، اصل داشتن لیاقت و تدبیر بایسته را برای یک ولیعهد به سخره گرفت.

در مجموع، به نظر می رسد که ضرورتی وجود نداشت که خلیفه شخص دارای شروط بایسته را به ولیعهدی برگزیند و برای اطمینان از حصول آن شرایط، وی را امتحان کند (ماوردی، ۱۹۸۶، ۱۱۳-۱۱۴؛ غزالی، [بی تا]، ۲، ۱۴۱؛ خنجی، ۱۳۶۲، ۸۰؛ قادری، ۱۳۷۵، ۱۱۸ و ۱۲۹ و ۱۴۸)؛ بلکه همینکه میل او به ولایتعهدی شخصی قرار می گرفت (عطوان، ۱۴۱۰، ۱۱۹ به بعد) و یا وقتی که چون مهدی و هارون تحت فشار اطرافیان بود، بی توجه به شروط لازم، شخص را ولایتعهدی می داد. جالب اینکه بعدها، فقها و نظریه پردازان مسلمان نیز این رویه را تأیید و توجیه کردند (ماوردی، ۱۳۹۳، ۹؛ فرّاء، ۲۳؛ غزالی، ۲۰۰۲، ۲۵۷-۲۵۸؛ ابن خلدون، ۱۳۶۹، ۱، ۴۰۳؛ خنجی، ۱۳۶۲، ۸۰؛ رشید رضا، ۱۹۲۲، ۷۱).

از بررسی و مطالعه پدیده ولایتعهدی و روند تاریخی آن در دوره مورد بحث،

۱. گاهی، شروط فرعی نیز ذکر شده است. برای نمونه، رجاء بن حیوة علت ولیعهد نکردن داودبن سلیمان را غیبت وی و بی اطلاعی از زنده بودنش می داند (بدران، ۱۴۰۷، ۵، ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷، ۴، ۳۱۲-۳۱۴). برخی منابع از قول سفاح نقل کرده اند که: هرکس از عباسیان به نبرد مروان بن محمد برود و او را بکشد، ولیعهد من است» نک: صولی، ۱۳۹۹، ۲۹۷؛ یعقوبی، ۲، ۳۴۵ و ۳۶۵ به بعد؛ طبری، ۱۴۰۷، ۷، ۴۷۴؛ ازدی، ۱۳۸۷، ۲، ۱۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ۱۰، ۶۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۰، ۵، ۱۵۱).
۲. ابن خلدون معتقد است که چون پس از صدر اسلام ملاک قدرت یابی، تغلب، عصبیت و شمشیر گردید، شروط مرعی در صدر اسلام نیز کنار رفت و هرکس قدرت داشت، برکار مسلط می شد؛ ابن خلدون، ۱۳۶۹، ۱، ۳۷۵ و ۳۹۸-۳۹۹.

می‌توان برخی شروط حداقلی را برای ولیعهد، این‌گونه خلاصه کرد:

۱. اسلام و اعتقادات مذهبی موافق با عقاید خلیفه

ضرورت مسلمان بودن ولیعهد را جز در یک مورد استثنایی از ولیعهدان یعنی ایوب بن سلیمان می‌توان مشاهده کرد؛ به گفته برخی مورخان، زمانی که ایوب به نصرانیت گرایید، پدرش، سلیمان، برغم همه ضرورت‌های سیاسی و مهرپداری، او را مخفیانه به قتل رسانید (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۳، ۵۱، ۲ و ۵۲؛ صفدی، ۱۳۹۴-۱۴۲۰، ۴۵، ۱۰، ۴۷-۴۸، ذیل ایوب بن سلیمان) و نشان داد که شخص غیر مسلمان را امکان ولایتعهدی و خلافت مسلمانان نیست. علاوه بر این، اگر تمایلات مذهبی ولیعهد مشابه خلیفه نبود، امکان ولایتعهدی برایش فراهم نمی‌شود، چنان‌که اگر معتصم و واثق معتزلی نبودند و به خلق قرآن باور نداشتند، این امکان برایشان فراهم نمی‌شد (سبکی، ۱۹۷۶، ۵۹، ۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۳۰۷، ۱۰، ذیل الواثق بالله). با این حال ولایتعهدی امام رضا (ع) که در آن ولیعهد و خلیفه بر یک مذهب و عقیده نبودند، یک مورد کاملاً استثنایی در تاریخ است.

۲. گزینش از میان اعضای خاندان حاکم

با آنکه در مطاوی منابع و مآخذ به این شرط تصریح نشده است، اما ملاحظه خاستگاه خاندانی ولیعهدان اموی و عباسی نشان می‌دهد که همگی آنان، جز امام رضا (ع)، از اعضای خاندان حاکم بوده‌اند و در عمل، امکان ولیعهد شدن و خلافت برای افراد غیر اعضای خاندان حاکم فراهم نبوده است برای مثال، شایستگی که عمر بن عبدالعزیز خلافت را زینده‌ی آنان می‌دانست، هرگز به خلافت نرسیدند (یعقوبی، ۳۰۸، ۲؛ ابن جوزی، ۱۹۸۸، ۳۴۸؛ همو، ۱۳۹۰، ۸۸، ۲-۹۰؛ ذهبی، [بی تا]، ۹۶-۹۷، ذیل قاسم بن محمد بن ابی بکر؛ همو، ۱۹۶۰، ۱۳۲، ۱).

۳. بلوغ

این شرط با وجود برخی موارد استثناء، از جمله شروطی به‌شمار می‌آید که به هر حال مورد عنایت بود؛ تا جایی که وقتی امین پنج ساله به ولیعهدی رسید، برخی افراد آن را برناتفتند و تنها با تطمیع برآن گردن نهادند (بلعمی، ۱۳۷۳، ۱۱۸۵، ۲؛ العیون، ۲۹۳، ۳).

۱. سن بلوغ را از ۱۵ سالگی می‌دانستند. ولید بن یزید هنگامی که ۱۵ ساله شد، پدرش یزید افسوس می‌خورد که چرا او را ولیعهد دوم کرده است؛ (طبری، ۱۴۰۷، ۷، ۲۰۹).

با وجود این، برخی مورخان آن را نخستین وهن به اسلام در مسئله امامت دانسته‌اند (سیوطی، ۲۲۹-۲۳۰) و همین موضوع که کار ولیعهد‌های کم‌سال، کمتر سامان گرفته (مسعودی، ۱۳۸۵، ۳، ۳۳۳ و ۳۹۷). عدم موفقیت ولیعهد‌های کم سنی همچون معاویه دوم که به خلافت رسیده‌اند، نشان می‌دهد که واقعیت‌های اداره امور، این شرط را اهمیتی دوچندان می‌بخشیده است.

۴. سلامت جسمانی

بر اساس این شرط که ریشه در رسوم دولتهایی کهن چون دولت ساسانی داشت (ابن- حمدون، ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴، ۲، ۲۸؛ زرین کوب، ۱۳۷۹، ۱۳)، لازم بود که ولیعهد از سلامت کامل جسمانی برخوردار باشد. البته صرفاً عیوبی که مانع اداره امور می‌شد، مانع ولایتعهدی و خلافت می‌گردید؛ چنانکه عبدالله بن معاویه، به دلیل حمق، امکان ولیعهدی نیافت (کلبی، ۱۴۰۳، ۱، ۱۸۲ به بعد؛ طبری، ۱۴۰۷، ۵، ۳۲۹) و اما بسیاری از ولیعهدان دارای نواقص جسمی جزئی بوده‌اند که مانع ولایتعهدی و خلافت آنان نشده است.^۱

۵. شایستگی اخلاقی، علمی، ادبی، سیاسی و نظامی

شایستگی به این معنا بود که ولیعهد باید از عهده اداره امور برآید (کتبی، ۱۹۷۴، ۲، ۴۰۳-۴۰۴ خطبه عبدالملک پس از قتل عمرو بن سعید)؛ یا می‌شد به مدیریتش امید بست و یا این‌گونه تبلیغ کرد (ابن عبدربه، ۱۴۱۱، ۴، ۱۲۵). خطبه عمرو بن سعید در باب یزید اول؛ ابن حمدون، ۱۹۸۳-۱۹۸۴، ۲، ۲۸ در سخن انوشیروان). بنابراین، در کنار تواناییهای بایسته علمی، سیاسی، نظامی و نیز لیاقت، حزم، شجاعت، دلاوری و توانایی جسمی (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ۴۶۱، حکایت در باب معتصم) و مدیریتی (برای نمونه، ابن اثیر، ۱۴۰۷، ۴، ۲۳۹؛ در مورد عبدالملک، تحفه، ۱۳۴۱، ۱۶۴؛ در باب سلیمان،

۱. یزید بن معاویه چهره‌ای آبله‌گون داشت، (ابن کازرونی، ۱۳۴۹، ۸۳) عبدالملک تنگ نفس بود، (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۳، ۲، ۷۷) ولید بن عبدالملک زشت و آبله‌رو بود، (همو، همان، ۹۱؛ ذهبی، ۱۴۱۴، ۶، ۴۹۷) هشام بن عبدالملک احوال بود، (مقدسی، ۱۴۱۲، ۶، ۴۹) هادی، در لبانش کم‌رنگی به چشم می‌خورد، (ذهبی، ۱۴۱۳، ۷، ۴۴۱ ذیل موسی الهادی) مهدی و واثق اعور (=یک چشم) بودند، (ابن حزم، پیشین) و به گفته‌ی صولی با اندکی دقت در چهره رشید می‌شد، اثر حول را در یک چشم او دید، (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۸، ۳۱۹) در هر حال، ایده‌آل آن بود که ولیعهد از این نواقص جزئی نیز مبرا و جامع تمام زیباییها باشد؛ چنانکه روزی رشید به صالح، فرزند زیبا و موسیقی‌دان خود گفت: کاش زیبایی تو از آن مأمون بود (نویری، ۱۳۹۵-۱۴۰۴، ۴، ۲۳۷). به هر حال، وجود هر نقصی مایه طعن بود، چنان که مخالفان عبدالملک بن مروان، او را که نارس (هفت ماهه) متولد شده بود، به این علت شتم می‌کردند، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵، ۶، ۴۲۶، ذیل عبدالملک بن مروان؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷، ۴، ۱۴).

ذهبی، ۱۹۶۰، ۱، ۱۱۸؛ درباب ایوب، ابن منظور، ۱۴۱۱، ۵، ۱۱۹-۱۲۰؛ درباب منصور، مسعودی، [بی تا]، ۲۹۵ - ۲۹۶؛ درباب امین و مأمون، ابوحنیفه دینوری، ۱۹۶۰، ۳۸۸-۳۹۰؛ درباب مأمون، ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۱۰، ۴۹، وی می بایست از اخلاقی پسندیده برخوردار باشد و ظاهری به صلاح داشته باشد (ابوالفداء، ۱۳۲۵، ۱، ۱۹۳). البته بسیاری از ولیعهدان، حتی مأمون، مشکلات اخلاقی داشتند؛ اما مهم حفظ ظاهر بود (ابن- طقطقی، ۱۳۶۰، ۲۹۱). به زعم برخی، ولیهد برای جلب رعیت هم که شده، می بایست بخشنده و دوستدار رعیت، عفیف، ادیب، فصیح و بلیغ، کریم و با همت جلوه کند (جاحظ، ۱۹۶۵، ۱، ۱۸۶؛ ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۳، ۲، ۷۵؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ۲۶۳-۲۶۴) و از تکبر، جبن، عجب، اسراف و إفک ظاهراً مبرا باشد (بلاذری، ۴۴۵، ۴، سخن عبدالملک در باب ویژگیهای منفی عمرو بن سعید؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷، ۴، ۲۳۹؛ سخن او در باب عبدالله بن زبیر؛ نیز جاحظ، ۱۹۶۵، ۱، ۲۹۸، سخن مسلمة بن عبدالله با هشام که او را به سبب بخل و جبن، لایق طمع در خلافت نمی دانست). البته همیشه مواردی از استثناء وجود داشت (مانند رذایل اخلاقی، فسق، شراب خواری و جباری و جبن و تند مزاجی افرادی چون یزید بن معاویه، ولید بن عبدالملک، مسلمة بن هشام، ولید بن یزید، هادی و امین ثعالی، ۱۳۷۹، ۴۲؛ تنوخی، ۱۳۹۸، ۲، ۳۳۸-۳۳۹؛ ابن عبدربه، ۱۴۱۱، ۴، ۴۱۲-۴۱۳؛ جاحظ، ۱۳۲۲، ۱۵۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ۷، ۷-۸؛ بلاذری، ۴۴۵، ۴؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ۷۲ و ۱۷۴) و بسیاری از این ویژگیها در حد حرف باقی می ماند.

نتیجه

اگرچه بسیاری از نظریه پردازان اهل سنت، خلافت را با امامت مترادف دانسته اند و همان شروطی را که امام در کسب امامت نیاز دارد، برای خلیفه و ولیعهد ضروری شمرده اند؛ اما وقایع سیاسی گزارش شده در دوره مورد بحث، نشان می دهد که این نوع شروط برای ولیعهدان الزامی نبوده و بسیار پیش می آمده است که ولیعهدی فاقد همه یا برخی از این شروط باشد و در عمل، جباران و فاسقانی چون یزید بن معاویه، ولید بن عبدالملک، ولید بن یزید و هادی به ولایتعهدی رسیدند. می توان گفت در عصر اموی و عباسی تنها شروط حداقلی، همچون اسلام و اعتقادات مذهبی موافق با عقاید خلیفه، بستگی نسبی با خاندان حاکم و بلوغ مورد عنایت خلفا در انتخاب ولیعهد بود.

منابع

١. ابن ابى الحديد معتزلى، عزالدین عبدالحمید؛ شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ قاهره: داراحیاء الکتب العربیة، ١٣٨٠ق.
٢. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد جزری؛ الكامل فی التاریخ؛ تحقیق محمد یوسف دقاق و ابوالفداء عبدالله قاضی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤٠٧ق.
٣. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد؛ المنتظم فی تاریخ الملوك والأسم؛ تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٢ق.
٤. ———؛ سیرة و مناقب عمر بن عبدالعزیز الخلیفة الزاهد؛ تحقیق سید جمیل؛ بیروت: دار و مکتبة الهلال، ١٩٨٨م.
٥. ———؛ صفة الصفوة؛ تحقیق محمود فاخوری و محمد رواس قلعه جی؛ حلب: دارالوعی، ١٣٩٠ق.
٦. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أبی الفضل أحمد بن علی؛ تهذیب التهذیب [بی جا]؛ دارالکتب الإسلامی (للاحياء و النشر التراث الاسلامی)، ١٣٢٥ق.
٧. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد؛ الفصل فی الملل و الأهواء و النحل؛ بغداد: مکتبة المثنی، ١٣٢١ق.
٨. ———؛ الرسائل؛ تحقیق احسان عباس؛ بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ١٩٨٠ - ١٩٨٣م.
٩. ابن حمدون، محمد بن حسن بن محمد بن علی؛ التذکرة الحمدونیة؛ تحقیق احسان عباس؛ بیروت: معهد الإنماء العربی، ١٩٨٣ - ١٩٨٤م.
١٠. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ مقدمه؛ ترجمه ی محمد پروین گنابادی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٦٩ش.
١١. ابن سعد، ابو عبدالله محمد؛ الطبقات الکبری؛ با مقدمه ی احسان عباس؛ بیروت: دارصادر، ١٤٠٥ق.
١٢. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا؛ تاریخ فخری؛ ترجمه ی محمد وحید گلپایگانی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٣٦٠ش.
١٣. ابن عبدربه اندلسی، ابی عمر احمد بن محمد؛ العقد الفرید؛ شرح احمد امین و دیگران؛ بیروت: دارالکتب العربی، ١٤١١ق.
١٤. ابن عبری، غریغوریوس ملطی؛ تاریخ مختصر الدول؛ بیروت: دارالمشرق، ١٩٩٢م.
١٥. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله بن عبدالله شافعی؛ تاریخ مدینة دمشق؛ تحقیق علی شیری؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٥ - ١٤٢١ق.

۱۶. ابن قتیبہ دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم؛ *المعارف*؛ تحقیق عکاشه؛ قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۹م.
۱۷. ابن کازرونی، ظهیرالدین علی بن محمد بغدادی؛ *مختصر التاريخ من أول الزمان إلى منتهی دولة بنی العباس*؛ تحقیق مصطفی جواد؛ بغداد: [بی نا]، ۱۳۴۹ق.
۱۸. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل؛ *البدایة و النهایة*؛ تحقیق علی شیری؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۹. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *مختصر تاریخ دمشق*؛ تحقیق روحیه نحاس و محمد مطیع حافظ و دیگران؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
۲۰. ابوحنیفه دینوری، احمد بن داود؛ *الأخبار الطوال*؛ تحقیق عبدالمنعم عامر؛ قاهره: دار إحياء الكتب العربية، [بی تا].
۲۱. ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل بن علی؛ *المختصر فی أخبار البشر*؛ [بی جا.]، علی نفقه محمد عبدالطیف خطیب و شرکاه، ۱۳۲۵ق.
۲۲. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین بن محمد بن احمد بن هیثم؛ *الأغانی*؛ تحقیق عبدالله علی مهنا و سمیر جابر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۳. ———؛ *مقاتل الطالبيين*؛ شرح و تحقیق أحمد صقر؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۲۴. *أخبار الدولة العباسية*؛ تحقیق عبدالعزيز دوری و عبدالجبار مطلبی؛ بیروت: دارالطليعة، ۱۹۷۱م.
۲۵. ازدی، ابوزکریا یزید بن محمد آياس؛ *تاریخ الموصل*؛ تحقیق علی حبیبه؛ قاهره: دارالرشید للنشر، ۱۳۸۷ق.
۲۶. اشعری قمی، سعد بن عبدالله ابی خلف؛ *المقالات والفرق*؛ تصحیح محمد جواد مشکور؛ تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
۲۷. انباری، محمد بن قاسم؛ *کتاب الأصداد*؛ تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم؛ کویت: التراث العربی، ۱۹۶۰م.
۲۸. بدران، عبدالقادر؛ *تهذیب تاریخ دمشق الكبير*؛ بیروت: دارالإحياء التراث، ۱۴۰۷ق.
۲۹. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر؛ *انساب الاشراف*؛ (القسم الخامس)، (به کوشش ماکس اشلو زینگر، دانشگاه عبری اورشلیم، ۱۹۳۸م)؛ بغداد: افست مکتبه المثنی، [بی تا].
۳۰. بلعمی، ابوعلی؛ *تاریخنامه ی طبری*؛ تصحیح محمد روشن؛ تهران: نشر البرز، ۱۳۷۳ش.
۳۱. *تحفه* (در اخلاق و سیاست)؛ از متون فارسی قرن ششم؛ به اهتمام محمد تقی دانش پژوه؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱ش.
۳۲. تنوخی، ابوعلی محسن بن علی؛ *الفرج بعد الشدة*؛ تحقیق عبود شالچی؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۹۸ق.
۳۳. ثعالبی، ابی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل؛ *لطائف المعارف*؛ تحقیق ابراهیم

- ايبارى و حسن كامل صيرفى؛ قاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٩ق.
٣٤. جاحظ، ابى عثمان عمرو بن بحر؛ كتاب التاج فى اخلاق الملوك؛ تحقيق احمد زكى باشا؛ قاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢ق.
٣٥. ———؛ البيان و التبيين؛ تحقيق فوزى عطوى؛ بيروت: دار صعب، ١٩٦٥م.
٣٦. حصري، ابواسحق ابراهيم بن على قبروانى؛ زهر الآداب و ثمر الألباب؛ تحقيق زكى مبارك و محمد محيى الدين عبدالحميد؛ بيروت: دار الجيل، [بى تا].
٣٧. خطيب بغدادى، ابوبكر احمد بن على؛ تاريخ بغداد أو مدينة السلام؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ق.
٣٨. خنجى اصفهانى، فضل الله بن روزبهان؛ سلوك الملوك؛ تهران: خوارزمى، ١٣٦٢ش.
٣٩. دوس، صلاح الدين؛ الخليفة، توليته و عزله، اسهام فى النظرية الدستورية الاسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، اسكندرية؛ مؤسسة الثقافة الجامعية، [بى تا].
٤٠. ذهبى، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان؛ تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام؛ تحقيق عمر عبدالسلام تدمرى؛ بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤١٤ق.
٤١. ———؛ سير أعلام النبلاء؛ تحقيق شعيب أرنؤوط و ديكران؛ بيروت: مؤسسه الرسالة، ١٤١٣ق.
٤٢. ———؛ تذكرة الحفاظ؛ تحقيق عبدالرحمن بن يحيى معلمى؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٤٣. ———؛ العبر فى خبر من غير؛ تحقيق صلاح الدين منجد؛ كويت: التراث العربى، ١٩٦٠م.
٤٤. رشيد رضا، محمد؛ الخلافة أو الإمامة العظمى، قاهرة: [بى تا]، ١٩٢٢م.
٤٥. زبيدى، محب الدين ابوفيض سيد محمد مرتضى حسيني واسطى؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ چاپ على شبرى؛ بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ق.
٤٦. زرین کوب، روزبه، «وليعهد و مسألهى جانشينى در عصر ساسانى»؛ مجلهى باستان شناسى و تاريخ؛ سال چهاردهم، شمارهى دوم، شمارهى پيايى ٢٨، بهار و تابستان، ١٣٧٩ش.
٤٧. سبكى، تاج الدين ابونصر عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى؛ طبقات الشافعية الكبرى؛ تحقيق عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحى؛ قاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٦م.
٤٨. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر؛ تاريخ الخلفاء؛ تحقيق قاسم سماعى رفاعى و محمد عثمانى؛ بيروت: شركة دار الأرقم بن أبى الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع، [بى تا].
٤٩. ———؛ حسن المحاضرة فى تاريخ مصر و القاهرة؛ تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم؛ قاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧ق.
٥٠. صبحى صالح؛ النظم الإسلامية، نشأتها و تطورها؛ بيروت: دارالعلم للملايين، ١٩٨٢م.

۵۱. صفدى، صلاح الدين خليل بن ابيك؛ *الوفى بالوفيات*؛ بيروت: داراحياء التراث العربى، ۱۳۹۴ - ۱۴۲۰م.
۵۲. صولى، ابوبكر محمد بن يحيى؛ *الأوراق (أشعار أولاد الخلفاء)*؛ بيروت: دارالميسرة، ۱۳۹۹ق.
۵۳. طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير؛ *تاريخ الأمم والملوك*؛ تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۷ق.
۵۴. عطوان، حسين؛ *الشورى فى العصر الأموى*؛ بيروت: دار الجيل، ۱۴۱۰ق.
۵۵. ———؛ *نظام ولاية العهد ووراثه الخلافة فى العصر الأموى*؛ بيروت: دار الجيل، ۱۴۱۱م.
۵۶. *العيون والحدائق فى أخبار الحفائق (من خلافة الوليد بن عبدالملك إلى خلافة المعتصم)*، الجزء الثالث، بغداد، مكتبة المثنى، [بى تا] (افست از چاپ دخويه، ليدن، بريل، ۱۸۶۹).
۵۷. غزالي، ابوحامد محمد بن محمد؛ *إحياء علوم الدين*؛ بيروت: دارالمعرفة، [بى تا].
۵۸. ———؛ *الاقتصاد فى الاعتقاد*؛ شرح على بوملحم؛ بيروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.
۵۹. فرآء، ابويعلی محمد بن حسين حنبلى؛ *الأحكام السلطانية*؛ تحقيق محمد حامد فقهي؛ القاهرة: شركة و مطبعة مصطفى بابى حلبى، ۱۳۸۶ش.
۶۰. قادري، حاتم؛ *تحول مباني مشروعيت خلافت از آغاز تا فروپاشى عباسيان (با رويكردى به آراء اهل سنت)*؛ [بى جا]: انتشارات بنیان، ۱۳۷۵ش.
۶۱. قاضى عبدالجبار، ابوالحسن اسدآبادى؛ *المعنى فى أبواب التوحيد والعدل*؛ تحقيق محمود محمد قاسم؛ [بى جا]، [بى نا]، [بى تا].
۶۲. قلقشندى، احمد بن عبد الله؛ *صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء*؛ تحقيق يوسف على الطويل و محمد حسين شمس الدين؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۷ق.
۶۳. ———؛ *مآثر الانافة فى معالم الخلافة (الجزء الاول)*؛ تحقيق عبدالستار احمد فراج؛ كويت: التراث العربى، ۱۹۶۴م.
۶۴. كئبى، محمد بن شاکر؛ *فوات الوفيات*؛ تحقيق احسان عباس؛ بيروت: دار صادر، ۱۹۷۴م.
۶۵. كئبى، هشام بن محمد؛ *جمهرة النسب*؛ تحقيق عبدالستار احمد فراج؛ كويت: مطبعة حكومة الكويت، ۱۴۰۳ق.
۶۶. ماوردى، ابوالحسن على بن محمد بن حبيب بصرى بغدادى؛ *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*؛ القاهرة: مطبعة مصطفى بابى حلبى وأولاده، ۱۳۹۳ق.
۶۷. ———؛ *نصيحة الملوك*؛ تحقيق محمد جاسم حديشى؛ بغداد: دارالشؤون الثقافية العامة، ۱۹۸۶م.
۶۸. مبرّد، ابوالعباس محمد بن يزيد؛ *الكامل فى اللغة والأدب*؛ تحقيق محمد أحمد دالى؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۶۹. مسعودى، ابوالحسن على بن حسين بن على؛ *التنبيه والإشراف*؛ تصحيح عبدالله اسماعيل

- صاوى؛ قاهرة: دار الصاوى للطبع والنشر والتأليف، [بى تا].
٧٠. ———؛ *مروج الذهب ومعادن الجواهر*؛ الفهارس ليوستف اسعد داغر؛ بيروت: دار الاندلس للطباعة و النشر، ١٣٨٥ق.
٧١. مقدسى، مطهر بن طاهر؛ *البدء والتاريخ*؛ تحقيق على محمد بجاوى؛ قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٢ق.
٧٢. ميدانى، ابوالفضل احمد بن محمد بن احمد؛ *مجمع الأمثال*؛ تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد؛ بيروت: دار الفكر، ١٣٩٣ق.
٧٣. نوبرى، شهاب الدين احمد بن عبدالوهاب؛ *نهاية الأرب فى فنون الأدب*؛ قاهرة: المكتبة العربية بالإشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥ - ١٤٠٤ق.
٧٤. يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح؛ *التاريخ*؛ بيروت: دار صادر، [بى تا].
75. *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition (1960-2002), leiden, E. J. Brill.

اساسی‌ترین مؤلفه‌های اندیشه سیاسی ضیاءالدین برنی

رقیبه ابراهیمی^۱

چکیده: ضیاءالدین برنی (۱۲۸۵-۱۳۵۷)، دانشمند مسلمان عصر سلاطین تغلقی، اولین آثار نگارش شده به سبک و سیاق اندرزنامه‌های ایرانی را در شبه قاره هند به رشته تحریر در آورد و در آنها به ارائه نظریات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خویش پرداخت. علاوه بر این، وی اولین متفکر مسلمان شبه قاره بود که در آثارش تناقض میان دیدگاه‌های اسلامی و ایرانی در باب حکومت را طرح کرد و در جهت حل آن کوشید. با توجه به تلاش برنی در شناسایی آرای گوناگون سیاسی، در این پژوهش تلاش می‌شود مؤلفه‌های اصلی اندیشه سیاسی وی شناسایی و نتیجه و دستاورد تلاش او در این زمینه روشن گردد. آنچه بر اهمیت این پژوهش می‌افزاید، آن است که با وجود بهره‌گیری فراوان برنی از اندیشه‌های نظریه پردازان ایرانی و تلاش وی در انتقال این اندیشه‌ها به هند، شخصیت او کمتر مورد توجه پژوهشگران ایرانی قرار گرفته است. بررسی آثار اصلی و مهم برنی و مطالعه معدود پژوهش‌های موجود درباره وی به منظور یافتن پاسخهای بایسته به سوالات پیرامون اندیشه‌های سیاسی برنی، نشان می‌دهد که وی عاملی مهم در انتقال سیره حکمرانان بزرگ مسلمان و اندیشه‌های نظریه پردازانی مانند غزالی و فارابی به هند بوده است. همچنین، تبیین دیدگاه برنی در خصوص حاکمیت، عدل، قانون و ماهیت ذات انسان به عنوان مؤلفه‌های اساسی اندیشه سیاسی وی و نیز دیدگاه او نسبت به اولویت بخشی به آیین‌های کشورداری ایرانی، و نه سنت‌های حکمرانی اسلامی، به عنوان راهکاری در تلفیق اندیشه‌ها و حل تناقض میان آرای ایرانی و اسلامی، از دستاوردهای عمده این پژوهش است.

واژه‌گان کلیدی: اندیشه سیاسی، ضیاءالدین برنی، سلاطین دهلی، فتاوی جهانداری

مقدمه

با تأسیس حکومت‌های مسلمان دهلی، فصلی تازه از گسترش اسلام در شبه قاره هند آغاز شد. از آنجا که این حاکمان، اولین حکمرانان مسلمان هند بودند، برای توسعه اقتدار سیاسی خود نیازمند تأمین مشروعیت سیاسی و مذهبی بودند و به مشاورانی در امر حکومت نیاز داشتند که به مقبولیت جایگاه آنان در اذهان مردم کمک کنند، از این رو، دانشمندی را تکریم می‌کردند که ضمن آموزش شیوه‌های حکمرانی، آنان را با احکام و قوانین اسلامی آشنا کنند. از سوی دیگر، سرزمین هند با وجود پیوستن به جرگه سرزمین‌های اسلامی، تمایز آشکاری با سایر سرزمین‌های مسلمان داشت؛ این سرزمین با داشتن اکثریتی هندو، اندیشه سیاسی منسجم‌تر و کارآمدتری را می‌طلبد تا راه‌گشای حکمرانان مسلمان در حل قضایای هندوان و مسلمانان باشد و همین مسئله اهمیت اندیشه سیاسی را در شبه قاره هند دو چندان می‌کرد. از آنجا که سلاطین دهلی اولین تجربه‌های جدی تشکیل حکومت مسلمان در هند بودند، برخورد با دو گروه مسلمان و هندو از دغدغه‌های اصلی و گریزناپذیر این سلاطین به شمار می‌رفت.

در این میان، ضیاء‌الدین برنی از اولین متفکرانی بود که کوشید در عصر تغلقیان به این مسئله بپردازد. وی که ادیب و مورخی اندیشمند بود، در برن از توابع دهلی چشم به جهان گشود. برنی فرزند مؤیدالملک رجب بود که در کودکی در عهد سلاطین خلجی به همراه خانواده‌اش به دهلی رهسپار شد. مؤیدالدین رجب در دوره ارلیک‌خان، پسر جلال‌الدین خلجی به خدمت وی درآمد و سپس در دوره سلطان علاء‌الدین خلجی به نیابت او رسید. شایان ذکر است عموی برنی، علاء‌الملک، هم از بزرگان دربار خلجیان و پدر بزرگ وی نیز از صاحب منصبان دربار بلبنان بود. (Seyed Hassan barani, 1938, 78) مادر ضیاء‌الدین برنی نیز دختر جلال کیتھالی^۱ از بزرگان منطقه کیتھال^۲ بود.

برنی با تولد در چنین خانواده‌ای، سالهای زیادی از عمر خویش را صرف یادگیری علوم زمانش نمود و از محضر استادان زیادی کسب علم کرد. خود وی اشاره می‌کند که

1. Kaithali
2. Kaithal

در سالهای تحصیل وی در دهلی ۴۶ یا ۴۷ معلم در این شهر حضور داشتند و او مدتی در حضور برخی از آنان به کسب دانش مشغول بوده یا با آنان دیدار داشته است. نکته مهم آنکه تعداد قابل توجهی از این معلمان مانند مولانا وجیه‌الدین رازی و یا مولانا افتخار‌الدین رازی یا قاضی محی‌الدین کاشانی، ایرانی بودند (Ibid,81) که این امر می‌تواند سبب اثرپذیری برنی از آراء و اندیشه‌های آنان بوده باشد. او پس از یادگیری علوم دینی، به جرگه مریدان نظام‌الدین اولیاء در آمد و مدتی از هم مجلسان امیر خسرو دهلوی و امیر حسن دهلوی شد. بنابراین، تاثیر آراء و افکار شیخ نظام‌الدین اولیاء را نیز بر وی نباید از نظر دور داشت که عشق و ارادت برنی به او سبب نفوذ زیاد این فرد در روح و روان برنی شد (Ibid,81). شاید بتوان اخلاق‌گرایی در آثار برنی را انعکاسی از این دوره عمرش دانست. براین اساس، در بررسی اندیشه‌های برنی باید دو مؤلفه، یعنی تلمذ وی در حضور استادان ایرانی و ارادت وی به افراد مذهبی را در نظر داشت.

برنی در ایام پادشاهی محمد بن تغلق به دربار وی راه یافت و مشاور نزدیک او، حتی در خصوصی‌ترین مسائل، شد بدل گشت (Ibid,82). حضور وی در سمت مشاور ۱۷ سال به طول انجامید (Ibid,82) و در این مدت بود که برنی فتاوی جهاننداری را به رشته نگارش درآورد (بلک، ۱۳۸۵، ۲۵۹). وی در سمت خود ماندگار بود تا آنکه، به علت دخالت در امر جانشینی، از دربار طرد شده و در سال ۱۳۵۷م. در نهایت فقر وفات یافت (همانجا).

برنی تا آخرین لحظات عمر در تلاش بود تا به منصب خویش و جایگاه پیشین خود در دربار بازگردد. از این رو، در سن هفتاد و چهار سالگی کتابی با عنوان تاریخ فیروزشاهی به رشته تحریر درآورد و آن را به حاکم جدید، فیروزشاه تغلق، تقدیم کرد (همانجا). در همین دوره، تاریخی با عنوان، *اکرم الناس فی تاریخ برمکه فی عهد بنی‌العباس*، تألیف کرد. برنی این تاریخ را از آن جهت نگاشت تا ضمن تمثیل احوال برمکیان و پشیمانی پادشاه از برکناری و کشتن آنان، به تطبیق احوال خویش با آنان بپردازد و از این طریق، اشتباه پادشاه را غیر مستقیم به وی گوشزد نماید.

با ترسیم چنین تصویری، این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است:

۱. اندیشه‌های سیاسی تلفیقی برنی متاثر از کدام اندیشه‌ها بوده است؟
 ۲. دستاورد تلاشهای برنی در تلفیق اندیشه‌های سیاسی گوناگون چه بود؟
- محقق در این پژوهش به آزمودن این فرضیات اهتمام دارد که:
۱. اندیشه‌های تلفیقی برنی متاثر از اندیشه‌های ایرانی - اسلامی و هندی بود.

۲. تلاش‌های برنی در تلفیق اندیشه‌های سیاسی ایرانی - اسلامی و هندی دستاورد عملی عمده‌ای به بار نیاورد.

تلاش برای شناخت ضیاء‌الدین برنی و جستجو در آثار پژوهشی معاصران نشان می‌دهد که وی از جمله شخصیت‌هایی است که با وجود تالیف سه کتاب، کمتر مورد توجه محققان ایرانی قرار گرفته و برای شناخت اندیشه‌های وی گام جدی و علمی برداشته نشده است. بر این اساس، دستیابی به اطلاعاتی در این موضوع تنها از راه مراجعه به مقالات و نوشته‌های خارجی میسر می‌گردد که تلاش نموده‌اند به تبیین زوایایی از اندیشه‌های برنی بپردازند.

از جمله آثاری که در این موضوع به رشته تحریر درآمده است، مقاله نسبتاً مفصلی به زبان انگلیسی است که به ضمیمه کتاب *فتاوی جهاننداری* منتشر شده است. هرچند نویسنده این مقاله خانم ای - سلیم خان نسبت به بسیاری از اقبهای فکری برنی غفلت نموده است، به لحاظ کمبود پژوهش در این موضوع، این اثر پیشینه ارزشمندی تلقی می‌شود و تا حدود زیادی ارائه دهنده ایده و راهکار در راه شناخت افکار برنی است.

پژوهش مهم دیگر، مقاله‌ای است که توسط سید حسن برنی به رشته تحریر درآمده است. این اثر از معدود آثاری است که در مجموعه مقالات *عیدیه مجله فرهنگ اسلامی*^۱ در باب ضیاء‌الدین برنی نوشته شده است. گرچه نگارنده در این مقاله سعی داشته تا به تمام جوانب زندگی و افکار برنی بپردازد، اما اهتمام او بیشتر مصروف بیان زادگاه، نسب و معرفی پدر و عموی برنی شده است. نکته دیگر آنکه با توجه به اشتراک زادگاه برنی و نگارنده مقاله، باید مراقب جانبداریهای احتمالی نگارنده بود.

اصلی‌ترین راهنما در بررسی اندیشه‌های برنی، آثار خود وی هستند. از جمله این آثار، *فتاوی جهاننداری* است که در بیست و چهار بخش نگاشته شده است و هر بخش به بیان موعظه و حکایات خاصی اختصاص دارد. *فتاوی جهاننداری* را می‌توان در بردارنده اصلی‌ترین عقاید و نظرات برنی دانست؛ چراکه وی این کتاب را به قصد پند و نصیحت به سلطان و ارائه راهکار در امر حکومت نوشته است. هر چند که برنی در ترکیب اندیشه‌های سیاسی متنوع تلاش نموده است، در عمل تعارض‌هایی در افکار او باقی است.

1. Islamic culture

از آثار دیگر برنی، تاریخ فیروزشاهی است. وی هدف خود را از تحریر این کتاب، ادامه کار منهای سراج در طبقات ناصری بیان نموده است (حسنی، ۱۳۶۱). این کتاب شامل اخبار روزگار هشت پادشاه است که در طول ۹۵ سال بر دهلی حکومت کرده اند. وی گزارش خود را از سلطان بلبن آغاز و به فیروز شاه منتهی کرده است. نکته جالب توجه در باب این کتاب آنکه این اثر اولین اثر سالشمار حوادث هند بود که توسط مورخی هندی به رشته تحریر در آمده است. پیش از برنی، دو تاریخ در هند نوشته شد که اولین آنها به قلم صدرالدین محمد مولف کتاب تاج المآثر به رشته تحریر در آمده و دومین آنها طبقات ناصری بود که توسط ابو عمر منهای الدین عثمان نوشته شده است. شایان توجه است که هر دو این مولفان متعلق به سرزمینی غیر از هند و از مهاجران به هند بودند. تاریخ فیروزشاهی از آن جهت که حاوی برخی اندیشه های سیاسی مؤلف خود است اهمیت دارد. برنی در این کتاب تلاش کرده که اندیشه های خود را که قبلاً در فتاوی جهانداري بیان کرده است، با استناد به شواهد قرآنی و حکایات تاریخی به اثبات برساند.

کتاب اکرم الناس فی تاریخ آل برمک از دیگر آثار برنی است که به فیروزشاه تغلق تقدیم شده است. اصل کتاب به زبان عربی است و توسط ابوالقاسم طائفی به فارسی ترجمه شده است. کتاب شامل روایات گوناگونی است که از پشیمانی هارون الرشید از عزل برمکیان حکایت دارد. البته به نظر می رسد هدف واقعی نویسنده قیاس احوال خود با برمکیان است و توصیه و گوشزد به فیروزشاه تغلق که مرتکب اشتباه هارون الرشید نگردد و او را دوباره به منصب خویش برگرداند. وی می نویسد: «وزرا و مقربان، سلاطین را دیده بصیرت گشایند که هرگاه در قلع و قمع آنچنان کریمان و آنچنان بزرگان، فکر را کار فرمایند و بیشتر و بهتر از درجه پادشاهان عالم و بزرگی پادشاه بزرگی در خاطر بگذرانند» (برنی، [بی تا]، ۳۹).

الگوهای تفکر سیاسی برنی

برنی به واسطه آشنایی با علوم اسلامی و رموز حکمرانی، مورد توجه محمد تغلق قرار گرفت و به عنوان مشاور تلاش کرد تا به یاری اندرزنامه‌هایی که به هند منتقل شده بود، خلا دانش سیاسی وی را پر نماید. برنی با مطالعه اندیشه های گوناگون و سنجش آنها با زمان و مقتضیات آن، توانست منشوری برای این سلطان بنگارد تا هم یک دستورالعمل

برای او باشد و هم تاییدی برای مشروعیت دینی و سیاسی او تلقی شود. به منظور آشنایی بیشتر با اندیشه های برنی در ادامه، به الگوهای فکری برنی و سپس به بیان موارد اصلی اندیشه سیاسی وی و در نهایت به اندیشه تلفیقی او پرداخته خواهد شد.

پیش از آغاز کلام در باب ریشه های روایات و اندیشه های برنی، باید گفت که برنی در هر قسمت از کتاب *فتاوی جهاننداری* که تکیه عمده پژوهش بر آن است، برای بیان مقصود خویش، نقلها و حکایات مختلفی بیان می دارد؛ اما می توان عمده الگوهای فکری و عملی را که وی در طراحی نظام فکری- سیاسی خویش و امداار آنان بود، به چهار دسته تقسیم نمود:

۱) سیره حکمرانان مسلمان: از جمله اقوال و اعمال مورد تأسی فراوان برنی، اقدامات و بیانات خلفای نخست به ویژه عمر بود. توجه برنی به این خلفا به قدری بود که به عقیده عباس رضوی (۱۵۰)، مقصود برنی از اصطلاح جهاننداری، همین خلفای نخست بوده است. برنی در بسیاری از گزارشهای خویش به منظور اثبات سخنش به سیره این خلفا استناد می کند. شایان توجه است که در نظام فکری برنی، عمر بالاترین حکمران مسلمان بوده و حاکمان پس از وی در گفتار و اعمال باید به او تأسی نمایند. وی درباره خلیفه دوم می سراید:

به عُمر گشت عُمرِ مُلکِ دراز به عُمر شد در شریعت باز

(برنی، ۱۹۷۲، ۴۰)

البته برخی از خلفای عباسی نظیر هارون و مامون و همچنین سلطان محمود غزنوی نیز از پادشاهان مورد ستایش برنی بوده اند که وی پیروی از سیره آنان را موجب رستگاری حاکمان مسلمان دانسته است. (برای آگاهی بیشتر از تاثیر اعمال و اقوال خلفای عباسی در نزد او، برنی، همان، ۱۷، ۲۰ و ۲۳ و ۲۵ و ۱۰۳) شاید بتوان گفت که سلطان محمود غزنوی مهمترین و مقرب ترین حاکم مسلمان در ذهن و زبان برنی بوده است و او در تعداد زیادی از حکایات و روایات خویش به بیان سیره این حکمران پرداخته است (همو، ۱۷ و ۱۱۸ و ۲۲۳ و ۲۲۷ و ۲۲۸).

۲) اندیشه سیاسی متفکران ایرانی مانند غزالی و فارابی: تأثیر اندیشه اندیشمندان قرون میانه از جمله مشهورترین تاثیرها در تفکر برنی بوده است. هرچند وی به نقل خاص و صریح اقوال این اندیشمندان نمی پردازد، به نظر می رسد که برنی با مطالعه آثار غزالی، فارابی و برخی دیگر از اندیشمندان ایرانی به نگارش چنین کتابی مبادرت

ورزیده است؛ چراکه با مطالعه *فتاوی جهاننداری* برنی می‌توان شباهت فوق‌العاده آن را با نصیحه الملوک غزالی دریافت. این دو، به لحاظ مفاد کلام و مضامین حکایات و اقوال نقل شده از شخصیت‌های اسطوره‌ای ایران و بزرگان یونان شباهت فراوانی به یکدیگر دارند و به نظر می‌رسد میزان گرایش‌های ایرانی‌گری و یونانی‌گری در هر دوی آنان زیاد است. شباهتهایی که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۳) تاریخ و اقوال اندیشمندان و حاکمان یونانی، مانند اسکندر و ارسطو: وی افلاطون را افلاطون الهی (همو، همان، ۷۲) و ارسطو را وزیر اعظم اسکندر مقدونی می‌خواند (همو، همان، ۶۹ و ۷۹ و ۹۷ و ۹۸ و ۱۱۶ و ۱۲۰ و ۲۳۴ و ۲۳۵). شایان توجه است که برنی در مباحث وزارت (همو، همان، ۳۱) عزم اندیشی پادشاه (همو، همان، ۵۲) بحث عدل و لزوم اهتمام به آن در اداره کشور (همو، همان، ۷۹) و سلوک اخلاقی پادشاهان (همو، همان، ۱۵۰) استفاده فراوانی از نصایح افلاطون و ارسطو نموده است. (برای آشنایی با وسعت تاثیر اندیشه‌های افلاطون و ارسطو بر عقاید برنی، نک: ردهد، ۱۳۷۳، ۴۰-۷۰).

۴) پادشاهان اساطیری ایران: پادشاهان اسطوره‌ای ایران، مانند جمشید و انوشیروان از جرگه افراد مورد ستایش برنی بوده‌اند (برای آشنایی با میزان تأسی برنی به اقوال و کردار این دسته شاهان، برنی، ۱۹۷۲، ۱۸۹؛ نیز همو، ۱۸۶۲، ۱۶۹). برنی در مباحث وزارت (همو، ۱۹۷۲، ۲۹) و سرمایه‌های پادشاهی (همو، همان، ۹۸) و مباحث دیگر، از نصایح و توصیه‌های این افراد فراوان بهره‌جسته است. از نگاه برنی، اینها سلاطین ارزنده تاریخ بشریت بوده‌اند و او حاکمان مسلمان را به شناخت احوال و اقوال آنان تشویق کرده است.

مؤلفه‌های اساسی اندیشه سیاسی برنی

۱. حاکمیت

مفهوم حاکمیت در اندیشه برنی جایگاه خاصی دارد. از نظر وی، حاکمیت واقعی متعلق به خداوند است و خداوند «جهاندار حقیقی» است که با واگذار نمودن وظایفی به سلطان، وی را به «جهاندار مجازی» تبدیل نموده است و تمامی اختیارات خود را به حاکم مجازی انتقال داده است. براین اساس، برنی اعلام می‌دارد حکومت و دولت منشأیی الهی و خدایی دارد (همان، ۶۸). وی با استناد به این آیه قرآن که «و ما خَلَقْتُ

الجَنِّ وَّالانْسِ أَلَّا لِيَعْبُدُونَ» (ذاریات، ۵۶) «ما انسانها و جنیان را جز برای عبادت نیافریدیم» می‌گوید: قدرت سیاسی به دست حکمرانان داده شده تا انسانها به صورت درست تربیت شوند و جوامع به شکلی صحیح نظام یابند.

بر پایه چنین تصویری، برنی سلطان و حاکم را جانشین و سایه خدا و رکن الارکان مدینه فاضله دانسته و پیوسته در انتقال این اندیشه به هند کوشیده است. از این رو، باید شاه بیت سخن برنی را این چنین تعریف نمود که قدرت موهبتی است که مستقیماً از جانب خداوند در وجود پادشاه به ودیعه نهاده شده است.

وی به این منظور جمله‌ای را از وصیت نامه سلطان بلبن خطاب به فرزندش نقل می‌کند که: «چون بر تخت گاه متمکن گردی، جهانداری و جهانبانی را اندک کاری و سهل‌مصلحتی مشماری که دل پادشاه منظر ربانی است و این منظره بس شگرف است و... کار و بار عوام مملکت از دل و زبان پادشاه بیرون می‌آید و حوائج حاجتمندان از دل و زبان پادشاه تمام می‌شود و... اگر پادشاه، پادشاهی را امری بزرگ نداند و این چنین عزتی را به قبائح بدل گرداند، به نعمت خدا کفران ورزیده است» (همان، ۷۸).

بر این اساس، برنی اصلی‌ترین وظیفه پادشاه را حفاظت و نگاهبانی از این ودیعه و وقوف به ماهیت آن تعیین می‌کند. وی شاه را مدافع افراد و مسئول نگهداری گوهر پادشاهی می‌داند؛ گوهری که پادشاه نباید به هیچ قیمتی آن را از دست بدهد. وی در این راه سلطان را مخیر می‌داند و دیگران را نیز موظف به اطاعت از دستورات شاهی می‌کند. به گفته سید حسن برنی، ضیاء‌الدین برنی سلطان را فرمانروای مطلق می‌داند و در نگاه او مردم در کمترین درجه مراتب قرار دارند و کسانی به شمار می‌روند که باید توسط سلطان مهار و محدود شوند (همان، ۸۴)؛ نگاهی که پیشتر، غزالی در کتابش، نصیحه الملوک، بعد از بیان منشا الهی پادشاهی به آن اشاره می‌کند غزالی می‌گوید: «بر خلق نباید دانستن که کسی را که او پادشاهی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازع نشاید و دشمن نباید داشتن» (غزالی، ۱۳۶۷، ۲۵۹). به نظر می‌رسد که برنی با هماهنگی کامل با عقیده غزالی، با ترویج چنین ذهنیتی، قصد داشت مشروعیت حاکمان عصر خویش را تثبیت نماید؛ چرا که با تشریح و نهادینه شدن چنین باوری، مخالفت با پادشاه، مخالفت با خدا قلمداد می‌شد. این اندیشه را می‌توان محوری‌ترین اندیشه برنی دانست؛ چرا که وی در هیچ جای کتابش از اشاره به این مطلب دریغ نورزیده و همواره با اهمیتی جدی به اثبات آن پرداخته است.

عقیده الهی بودن منشا حاکمیت برنی شاید متأثر یا مشابه بیان غزالی است که می‌نویسد: «ولایت نعمتی است بزرگ. هر که به حق به شکر آن قیام کند، سعادت یابد که بر آن مزیدی نباشد و اگر تقصیری کند، در شقاوتی افتد که آن را پایان نباشد (همان، ۳۰۱). این نظر غزالی و برنی را می‌توان از عقاید رایج در باب سلطان دانست که در قرون میانه رایج بود؛ عقیده ای که بر مبنای آن، سلطان را صاحب جایگاهی ما بین خداوند عالم و قاهر و رعیت ناتوان می‌دانستند. مانند اینکه پادشاه برغم شمایل انسانی، ماهیتی جدای از جنس بشر دارد و نسبت سلطان به رعیت نسبت شبان به رمه است که با وجود تفاضلی در حد تفاوت نوع، سرنوشت آنان به هم گره خورده است (فیرحی، ۱۳۸۵، ۲۲۱).

نمایش تمام عیار سنت یونانیان در تقسیم موجودات را می‌توان در گفتار ماوردی مشاهده کرد؛ گفتاری که شباهت کلام برنی به آن انکار ناپذیر است. وی در تقسیم موجودات بر حسب نوع و جنس منطقی، انسان را «نوع الانواع» و برتر از سایر حیوانات معرفی می‌کند و در ادامه با مقایسه پادشاهان و دیگر افراد بشری می‌نویسد: خداوند متعال هم چنان که بشر را بر دیگر موجودات برتری داده بود، پادشاهان را نیز به همین سان بر دیگر طبقات بشر برتری داد و این برتری، جهات و دلایل بسیاری دارد که در عقل و نقل مشهود است (ماوردی، ۱۹۸۸، ۶۱).

برنی بعد از ارائه چنین تعریفی برای منشا پادشاهی، آشکارترین پیامد آن را دو چیز می‌داند: اول تشکیل حکومت و دوم رسیدن به مقام اولوالامری. او اشاره می‌کند که نهاد حکومت همبستگی کامل با حیات اجتماعی و دنیوی دارد. او حکومت را موهبت خداوند می‌داند که سلاطین از طرف خداوند مامور به انجام آن شدند (همان، ۱۹۷۲، ۷۶). از طرفی، اولوالامری یکی از مقاماتی بود که برنی به تکوین مصادیق آن در اندیشه خود می‌پردازد. البته به نظر می‌رسد اصرار برنی برای رسیدن به مقام اولوالامری، مصادیقی بود که برای این کلمه در ذهن خویش داشت؛ مصادیقی برگرفته از آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم (نساء، ۵۹). شایان توجه است که اندیشمندان مسلمان شیعه و سنی مصادیقی برای این آیه شریفه ذکر کرده اند، اما تعبیر برنی از این آیه، نزدیکترین تعبیر به تفسیر غزالی است؛ چنانچه از منظر غزالی معنای آیه چنین است: مطیع باشید خدای را و پیامبران را و امیران خویش را (۱۳۶۷، ۲۵۹). بنابراین، برنی نیز مانند غزالی، مصداق بارز این آیه را پادشاهان شایسته دانسته که

اطاعت از آنان بعد از خدا و پیامبر او واجب است .

بعد از تلاش در ایجاد حکومت، برنی به پادشاهان نصایحی عرضه می‌دارد که آنان را در راه رسیدن به مقام اولوالامری یا حاکم ایده آل یاری رساند؛ نصایحی مانند پرهیز از دروغ‌گویی و خیانت، (برنی، ۱۹۷۲، ۲۲۴) بزرگ منشی، اجرای سیاست و تعزیرات (همو، همان، ۲۰۰)، گسترش عدل و انصاف (همو، همان، ۷۲)، حق شناسی (همو، همان، ۱۹۵) و توصیه‌های دیگری که برنی رعایت آنها را زمینه ساز رسیدن پادشاه به مقام اولوالامری دانسته است (همو، همان، ۲۰۰). علاوه بر این، برنی حاکم آرمانی‌اش را حاکمی معرفی می‌کند که تحت نفوذ و فرمان قوانین شریعت باشد (همو، همان، ضمیمه، ۱۰۲).

مصادیق اولوالامر در نظر برنی صاحب چند ویژگی هستند:

- یگانه فرد ممتازند: خداوند حاکمیتش را تنها به فرد یگانه ممتاز اعطا می‌کند (همانجا).
- واحد قدرت غیر قابل تقسیم هستند: برنی به تک حاکمی اصرار فراوان دارد و می‌گوید همانطور که دو شمشیر در یک نیام نمی‌گنجد، تقسیم قدرت میان دو پادشاه یعنی جنگیدن تا کشته شدن یکی از آنان (همو، همان، ۱۰۲-۱۰۳).
- دارای قدرت مطلق هستند: اقتدار حاکم، تمامی افرادی را که در قلمروش زندگی می‌کنند شامل می‌شود (همانجا).
- مستبد هستند: برنی با عنایت به اینکه حاکم، اولین و تنها نماینده خدا در روی زمین است، معتقد است که وی این اختیار را دارد تا هر قانونی را به اجرا گذارد و هیچ کس نمی‌تواند مانع این کار باشد و خداوند وی را از عمل خطا باز می‌دارد (همانجا).

پافشاری برنی برای رسیدن به پای بندی پادشاه به شریعت و مقام اولوالامری علت دیگری نیز دارد؛ وی به این قول مشهور که «الناسُ علی دین ملوکهم»، یعنی «مردم به دین پادشاهان خود هستند» سخت معتقد بود (همو، همان، ۳۱۸). او از قول پادشاه محبوبش، سلطان محمود غزنوی، می‌نویسد که «برآمد و نابرآمد صالح ملک و دولت پادشاه مسلمان، بر بسته اعتقاد خوب و زشت پادشاه است و با اعتقاد صالح پادشاه، مقاصد و حاجات ملک او به اجابت مقرون گردد. بالأخره اگر پادشاه، پاک نفس و متعبد و قطب عالم باشد، علامت آن است که خود و رعایا را در جاده احکام شریعت بدارد» (همو، همان، ۳۱۹). در اینجا نیز می‌توان انعکاس اندیشه فارابی را در کلام

برنی یافت. برنی نیز مانند فارابی معتقد است حکومت موظف به اصلاح اخلاق مردم و ترویج ارزشهاست و وظیفه سوق دادن شهروندان و جامعه به سعادت و ایجاد عدالت نیز بر عهده حاکم است (برای آشنایی بیشتر با تشابه عقاید برنی و فارابی نک: مهاجر نیا، ۱۳۸۰، ۵۷-۵۹).

برنی بعد از توصیف مقام پادشاه و تشریح مقام الوهی او، به تبیین وظایف پادشاه می‌پردازد. وی عمده وظیفه پادشاه را حمایت و تبلیغ مذهب حنفی - که از نظر او تنها مذهب اصیل و حقیقی است - و نابودی سایر فرق و شاخه‌های دین اسلام می‌داند (برنی، ۱۹۷۲، ۱۱). برنی برای اجرای کامل و صحیح این وظیفه و اثبات برتری سنت اسلام، پادشاه را موظف به انجام جنگ مقدس (جهاد و قضا) می‌داند. البته او نابودی و سرکوبی بت پرستان و پیروان باورهای غلط را کاری دشوار و گاه ناممکن دانسته است و برای اثبات عقیده خویش، خلفای صدر اسلام را مثال می‌زند که تمام توان خود را از ابتدا تا انتهای عمر در راه نابودی دشمنان اسلام صرف کردند و هرگز موفق نشدند تمامی مخالفان اسلام را نابود کنند.

باید دانست که با وجود رشد برنی در محیط پرتسامح هندوستان، تساهل و تسامح در اندیشه برنی جایی نداشت. وی با تأسی به سیره عمر و از زبان وی می‌نویسد: «تا ایمان نیاورند و اسلام قبول نکنند از من ایمن نشوند» (همو، همان، ۲۴). در جای دیگر، حکایتی از اندیشه و گفتار ابوبکر نقل می‌کند که قابل تامل است: چون ابوبکر صدیق خلیفه شد، از قبائل عرب که در حیات پیغامبر، اسلام تلقی کرده بودند زکوة و صدقات طلب فرمودند، بیشتر قبائل عرب مرتد شدند و بعضی ارتداد نیاوردند؛ اما زکوة و صدقات ندادند و با محصلان به تیغ پیش آمدند. امیر المومنان ابوبکر فرمود تا بر جمیع قبائل، هم بر مرتدان و هم بر نادیدگان زکوة محاربه و مقاتله کنند و اسباب و اموال ایشان را غنیمت سازند و تا باز در اسلام در نیایند، چنانچه زکوة و صدقات می‌دادند و ندهند، تیغ محاربه در میان نیام نیندازد. بعضی صحابه به ابوبکر گفتند که این زمان از نقل مصطفی نزدیک است و باطنها متفرق گشته است. اگر با آنانکه زکوة نمی‌دهند امسال محاربه نکنند، سال آینده چون قوت گیریم، از ایشان به زور ستانیم. ابوبکر فرمود که من طرف حقم و عزم کرده‌ام هرگز ازین باز نیایم تا حق در مرکز قرار نگیرد... دست از محاربه برندارم (همو، همان، ۵۵ و ۵۶).

برنی برای نیل بهتر به هدف سیاسی مذکور، راهکارهایی سیاسی و اقتصادی ارائه می‌دهد. او می‌افزاید که باید از طریق فقر اقتصادی و بی‌اهمیتی سیاسی قدرت آنان را

از بین برد. این امور سبب نیکونامی پادشاه و ماندگاری نام او برای زمانهای بعد می شود (همو، همان، ۶۰).

برنی امر به معروف و نهی از منکر را از جمله دیگر فرایض مهم حاکمان معرفی می کند. او مانند غزالی بر این فریضه پافشاری کرده و آن را پس از انبیا و وظیفه سلاطین دانسته است (قادری، ۱۳۷۰، ۱۲۶-۱۲۳). وی امر به معروف و نهی از منکر را سرمایه دین داری معرفی می کند و آن را مایه سربلندی حکومت اسلامی و پادشاه اسلام می داند (برنی، ۱۹۷۲، ۱۲).

امر به معروف در تفکر سیاسی برنی که آن را مأموریت پادشاه می داند، مصادیق بسیاری دارد. اولین و مهمترین مورد، نابود کردن تفکرات گستاخانه و غیر سنتی است. این مورد شامل علوم دخیله، مانند منطق و فلسفه است که مزاحم علوم اسلامی همچون قرآن و تفسیر و حدیث و فقه و مخالف راه و روش انبیا است. پادشاه همچنین باید متافیزیک را تعطیل کند و کسانی را که با پرداختن به علوم عقلی، دل طلاب علوم نقلی را سرد می کنند، از میان بردارد (همو، همان، ۷۵). برنی علت این امر را شک و تردیدی می داند که ممکن است با خواندن فلسفه و منطق در اذهان مردم تداعی گردد. وی مورد ابوعلی سینا را که از ترس سلطان محمود غزنوی سالها گریزان بود (همو، همان، ۱۶) از شواهد تحقق هدف پادشاه می داند. علاوه بر این موارد، برنی از مخالفان سرسخت خوارج، معتزلیان، اسماعیلیان و باطنیان است و رشد آنان را سبب آسیب به استحکام سنت می داند (همو، همان، ۷۶). نکته مهم دیگری که برنی به شاه گوشزد می کند، حمایت و همراهی با دانشمندان علوم اسلامی و سادات و شیوخ است. به عقیده وی، پادشاه موظف به حمایت از دانشمندان و ایجاد مقرری برای آنان است. حاکمان باید برای رفع نیازهای مالی و اقتصادی علما کوشش نمایند و در امور دولتی از مشاوره و رایزنیهای آنان استفاده کنند (همو، همان، ۳۴).

از دیگر وظایف پادشاه برکندن حرفه‌های معصیت آمیز و پیشه‌های گناه آلود، مانند خمارخانه‌ها و قمارخانه‌ها و برکندن طرب‌خانه‌ها و بساط فسق و فجور فاسقان و ملعنان است (همو، همان، ۱۶۸).

۲. عدل و مصادیق تحقق آن در اندیشه برنی

عدل یکی از مهمترین مقولات جامعه بشری است که همواره اذهان متفکران را به

خود مشغول کرده است؛ به طوری که به نظر برخی، هستی براساس عدالت آفریده شده و شاخصه حکمرانی نیز عدل است (یوسفی راد، ۱۳۸۰، ۹۰). برنی نیز در کتابهایش، بخش قابل توجهی از مباحث را به بیان اهمیت این مسئله اختصاص داده است. او مهمترین وظیفه پادشاه را عدالت گستری اعلام و همواره بر آن پا فشاری کرده است. از نظر وی، عدل لازمه دین است و دین لازمه عدل (همو، همان، ۶۶). برنی تحقق مقام اولوالامری را نیز با عدل و انصاف همراه دانسته است (همو، همان، ۷۲). او عدل را یکی از موارد مهم در به سرانجام رساندن امور و تحقق آن را در جامعه با علائمی به این شرح همراه دانسته است: رواج کامل امر به معروف و نهی از منکر در سرتاسر قلمرو حکومت (همو، همان، ۱۷۰)؛ از بین رفتن جور و تعدی (همانجا)؛ انزجار کامل پادشاه از بدعتها، چه در دانشها و چه در کتابها، بویژه در آثار باطنی‌ها (همانجا)؛ صاحب جاه و مقام شدن دین داران و دین پناهان و خوارشدن بداعتقادان و دشمنان (همو، همان، ۱۶۹)؛ تعظیم سادات و علما و مشایخ و زهاد و عباد (همو، همان، ۱۷۱)؛ ترویج ارزشهای اخلاقی، به خصوص ظواهر آن (همانجا).

برنی بعداز اشاره به مصادیق عدل، به نمونه‌هایی از حکمرانان عادل اشاره می‌کند. حکمرانانی نظیر عُمَر و انوشیروان. وی در وصف انوشیروان می‌نویسد: «در سلاطین عجم، نوشیروان عادل در داد مستثنی بود» (همو، همان، ۱۸۶). و در توصیف عمر این چنین گزارش می‌کند: «ائمه تاریخ معتقدند عمر بن خطاب (رضی الله عنه در ایام خلافت و عهد سروری خویش، هفده برگ کدو بر خرقة پاره پاره خویش پیوند کرده بود ... و بارها از اجرت خشت زنی قوت روز حاصل کردی... و صحابه اعلام کردند که کان افقر بیت المدینه بیت امیرالمومنین» (همو، همان، ۱۸۷).

۳. ذات انسان در اندیشه برنی

ذات انسانی و نحوه نگرش به آن، یکی از مقولاتی است که ارتباط تنگاتنگی با سایر مفاهیم سیاسی دارد؛ چراکه بر اساس آن، نظریه پردازان به تبیین جایگاه پادشاه و وظایف او و ماهیت حکومت می پردازند.

برنی نیز در باب این مفهوم عمده به ایراد عقیده ای می پردازد که بی شباهت به عقاید ماکیاول و سایر اندیشمندان هم عصر او نیست. البته در این بحث می توان تأثیر اندیشه سیاسی هندو را مشاهده کرد؛ چراکه در اندیشه آنان، طبیعت انسان اساساً خود

خواه و تبهکار است (عزیزی، ۱۳۴۶، ۱، ۴۰). وی انسانها را موجوداتی خبیث و شرور و خشمناک و به طور کلی بد ذات می داند؛ موجوداتی که باید مورد مراقبت دائم و پیوسته قرار گیرند؛ زیرا بدی و خبائثت با وجود آنان عجین شده است. وی حتی می نویسد: «طبع انسان آنچنان سفاک است که فرماندهی و کنترل انسان بدون وحشت از شاهان و قدرت غالب آنان قابل تحقق نیست» (برنی، ۱۹۷۲، ۳۳). در این میان، دو دسته انسانها مستثنی شده اند: دسته اول، پیامبرانند که وجودهایی پاک و مطهر دارند و از بدیها دور هستند و دومین دسته، مقدسان که سلاطین نیز به منزله هادیان انسانها از ایشان هستند. این نکته را نیز صراحتاً اعلام می کند که ترس از شمشیر همین پادشاهان است که مانع رفتارهای وحشی گرایانه انسانها می شود (همو، همان، ۹۸). بنابراین، از منظر برنی، مردم توده ای بی اختیار هستند که نقشی در حکومت ندارند و یگانه وظیفه آنان اطاعت بی چون و چرا از حاکم است.

۴. ماهیت قانون از نظر برنی

قانون و قانونمندی از عوامل استحکام یک جامعه است. از نگاه برنی، قانون احتیاج مبرم جوامع بشری و عاملی مهم در جهت پیشبرد اهداف حاکم و ایجاد انتظام است. وی کلمه ضابطه را برای تعریف این مفهوم انتخاب نموده است (همو، همان، ۱۳۲) و بر این اساس، در خلال حکایات، این ضوابط (قوانین) را به سه دسته تقسیم می کند: قوانین شریعت، قوانین عرف، و قوانینی که به دست افرادی مانند پادشاهان به وجود می آید (همو، همان، ضمیمه، ۱۳۲).

او هر سه دسته این قوانین را برای اداره جامعه لازم می داند. برنی با وجود پذیرش قوانین شریعت، بسیاری از قوانین ایده آل را قوانینی می داند که به دست انسانها ایجاد شده اند، مانند قوانینی که در کتب بزرگانی مانند فارابی و افلاطون آمده. اما، دسته بزرگ قوانین مورد اعتنای وی قوانینی هستند که از سوی پادشاهان و در نتیجه مشورت با مشاوران خردمند و در پاسخ به تغییر زمان و مقتضیات آن وضع شده است (بلک، ۱۳۸۵، ۲۶۲). این قوانین از منظر برنی بسیار مهم هستند؛ چراکه بر علم و عقل استوارند و باید آنان را دائمی نمود؛ مانند بسیاری از قوانینی که از سوی محمود غزنوی وضع شد (همو، ۱۹۷۲، ۲۱۹). چنانکه گذشت، محمود غزنوی فرمانروای ایده آل برنی و نصایحش در اندیشه او حجت بوده است.

برنی از قول سلطان محمود غزنوی شرایطی را برای وضع قانون به این شرح عرضه می‌کند: مخالف احکام شرع و معارض احکام دین نباشد؛ میل خواص و عوام در آن باشد؛ نظیر آن در قوانین سایر حکمرانان مسلمان وجود داشته باشد، به منظور افزایش خیر باشد، مانند بسیاری از رسوم پادشاهان ایرانی که پیشتر در احکام اسلامی نبود، اما در راه اعتلای حکومت لازم و موثر افتاد (همو، همان، ۲۱۹ و ۲۲۰).

اما نکته جالب در نقل قول سلطان محمود غزنوی شباهت بسیار زیاد آن به سنت توماس اکوئیناس، اندیشمند قرون وسطی، است. وی نیز تحت تأثیر کتاب سیاست ارسطو شرایطی مشابه برنی برای وضع قانون بیان می‌کند. شرایطی مانند اینکه وضع قانون باید همراه با خیر و صلاح مردم باشد و نیز توسط بزرگان و پادشاهان وضع شود (عزیزی، ۳۸۴) بنابراین در این سخن و سخنان مشابه می‌توان اثرپذیری بسیار زیاد برنی از اندیشه سیاسی یونانی را مشاهده نمود.

اندیشه تلفیقی

بعد از آشنایی با عمده اندیشه‌های برنی و مشاهده شباهت‌های آن به اندیشه‌های ایرانی، اسلامی و یونانی باید به بررسی این مسئله پرداخت که وی بعد از طرح اندیشه‌های گوناگون و تلاش در تلفیق آنان به چه نتیجه‌ای نائل آمد.

به نظر می‌رسد اهداف حکومت و حاکمیت از منظر برنی، همانند سایر متفکران مسلمان، تعظیم شعائر اسلام و اعتلای کلمه حق (برنی، ۱۹۷۲، ۱۴۲) - البته در قالب مذهب حنفی - و نیز گسترش امر به معروف و نهی از منکر بوده است؛ اما نوآوری برنی در ابزاری بود که وی در راه تحقق این هدف به پادشاهان توصیه کرده و آن بهره‌گیری تام و تمام از رسم و رسوم سلاطین عجم بوده است؛ رسومی که خود وی آنها را مخالف سنن نبوت می‌دانست (همانجا). بنابراین؛ جالب به نظر می‌رسد برغم سفارش‌های مؤکد برنی به سلاطین مبنی بر دینداری و رعایت تام و تمام شرایع دینی در کتابش، سرانجام در امر حکومت، آنان را از عمل به شرایع اسلام برحذر می‌دارد و توصیه می‌کند برای کامروایی در امر حکومت، تنها باید از رسوم ایران باستان بهره تمام جست. اما اینکه این نظر چگونه در ذهن برنی نقش بست و او برای ارائه آن به مخاطبان خویش از چه ابزار و کلامی سود جست است، خود نکته مهمی است. وی با استفاده از وقایع تاریخی و قرار دادن آنان در کنار یکدیگر، می‌گوید:

۱) در میان تمامی مردم، حضرت محمد(ص) یگانه فردی است که توانست درویشی و جمشیدی را توأمان با یکدیگر داشته باشد و این خود از بزرگترین معجزات پیامبر اسلام(ص) است. ۲) ابوبکر و عمر و عثمان و علی(ع) جهاندار جهانیان شدند و از زی و زیست محمدی سر سوزنی انحراف نکردند و در زی و زیست و رسم و رسوم خسروی که لازمه پادشاهی است گرد نگشتند و مع ذلک عمر و عثمان و علی... شهید شدند (همان، ۱۴۱). نتیجه اینکه سیاست و دیانت از یکدیگر جداست و ترکیب کامل سیاست و دیانت در میان تمامی اعصار تاریخ، تنها در عصر حضرت محمد(ص) محقق شد و بس و تمامی افرادی که در این راه مجاهدت کردند، هرگز به نتیجه هم سنگ این دستاورد نرسیدند و نخواهند رسید، حتی اگر این افراد بزرگانی مانند علی(ع) و عمر و عثمان بوده باشند؛ چراکه سرانجام تمامی تلاشهای آنان مرگ بوده است. وی می گوید: « بعد از ایشان، خلفا و پادشاهان اسلام را دو کار متضاد که لازمه دین و مُلک است پیش آید، یعنی اگر اتباع سنن محمدی و زی و زیست محمدی می کنند، ملک رانی و جهانداری میسر نمی شود و با دعوی پادشاهی در هیئت درویشی زنده نمی ماند (همانجا).

برنی بعد از بیان این وقایع تاریخی این بار از مبانی عقیدتی خویش بهره جسته، علت را بیان می کند که بر اساس مبانی منطقی جامع ضدین محال است:

”نبوت کمال دین داری است و پادشاهی کمال دنیاست و هر دو کمال مخالف و متضاد یکدیگر است و جمع آن، از ممکنات نیست که لازمه دین داری بندگی است و لازمه بندگی عجز و بیچارگی و مسکنت و تواضع و ذلت و احتیاج و تضرع است و لازمه پادشاهی که کمال دنیاست، تجبر و تکبر و تنعم و ناز و بی التفاتی و عظمت و عزت است و اوصاف از جمله صفات ربوبیت است و پادشاهی نیابت و خلافت خدایی است و ملازمت صفات بندگی پادشاهی نیست“ (همو، همان، ۱۴۰)

برنی بعد از اعلام ناکارآمدی احکام اسلامی در سیاست، راهکاری برای حاکمان مسلمان طراحی کرده که حائز اهمیت است. وی می نویسد: « برای اعلای دین محمدی و غلبه دشمنان و نفاذ پادشاهان باید در رسم خسروی (ایرانیان) زنند و آن منکران او را سرمایه قوت و شوکت خود سازند... و ارتکاب مناکیر خسروی را در دین محمدی از جمله مناکیر و محرّمات دانند و چنانچه مردار که محرم است در حالت ضرورت مباح می گردد، رسم و رسوم سلاطین عجم از تاج و تخت و تفرد و تکبر و خزاین جمع کردن، زر و جواهر و ابریشم پوشیدن... و هرچه که لازمه تفرد و تکبر است و

بی آن، پادشاه را پادشاه ندانند، همچنان دارند که در حالت ضرورت، مردار مباح می‌گردد» (همو، همان، ۱۴۱).

البته در نهایت، برنی امری را بر پادشاه دین دار واجب می‌داند و آن اینکه، بر پادشاه دین دار واجب است که از ارتکاب محظورات دین متأسف و متندم باشد و شبها پیش خدای عزوجل گریه و زاری و اعتذار نماید و جمله رسوم سلطنت را به یقین مخالف نبوت داند (همو، همان، ۱۴۱-۱۴۲).

برنی بعد از شرح نظریه خود و بیان ادله، به کاربرد آن در میدان سیاست می‌پردازد و می‌نویسد: هدف حکومت و پادشاهی، اسلام و شکوه آن است؛ اما با بهره‌گیری روشهای حاکمیت ایرانیان پیش از اسلام. به بیان واضح‌تر برنی گسترش اسلام و حکومت اسلامی را تنها با روشهای حکمرانی ایرانی مقدور دانست. به نظر می‌رسد این عقیده نقطه عطف اندیشه تلفیقی برنی باشد، چرا که وی در ادامه به برشمردن ۱۰۴ صفت متعالی پادشاهان می‌پردازد؛ صفاتی نظیر امانت، راستگویی، خوش‌خویی، حافظ سربودن، حق‌گذاری، دلسوزی، تقریر خوب و نرم‌سخنی و همگی آنان را شاخصه‌های شخصیتی حکمرانان عادل و دادگر ایرانی دانسته است و براین اساس، آنان را به عنوان الگوهای پادشاهان جهان اسلام معرفی می‌کند (همو، همان، ۲۹۰-۳۰۰). از سوی دیگر، می‌توان عقیده جدایی سیاست و دیانت را در گفتار برنی مشاهده نمود؛ بخصوص که وی پادشاه دیندار را قطب عالم می‌داند، اما در حکومت، او را مقید به دینداری و رعایت اصول اسلامی نمی‌داند و بالعکس از به کارگیری رسوم حکمرانی اسلامی برحذر می‌دارد و می‌نویسد: اگر خلفا و پادشاهان بخواهند به سیره پیغمبر اقتدا کنند، یک روز خلافت و پادشاهی کردن آنان میسر نخواهد شد (همو، همان، ۱۲۷).

سخن پایانی

ضیاء‌الدین برنی در دوره سلاطین تغلقی دهلی دست به نگارش کتابهایی زد تا راهگشای این سلاطین باشد. وی در آثارش با استنتاج مفاهیمی از اندیشه‌های سیاسی رایج در روزگار خود، کوشیده است پس از طرح معضلات، راهکارهایی غیرمستقیم برای حل آنها ارائه نماید.

با نگاهی به مهم‌ترین اندیشه‌های سیاسی وی، می‌توان اندیشه‌های سیاسی ایرانی - اسلامی را اولین دسته از اندیشه‌های مؤثر بر وی دانست و سپس اندیشه‌های سیاسی

ایران باستان و پس از آن افکار یونانی را صاحب بیشترین اثر به شمار آورد و میزان تاثیر اندیشه سیاسی هندو را کم ارزیابی نمود. در خصوص پرسش دوم تحقیق، یعنی دستاورد تلاش برنی در تلفیق اندیشه‌های گوناگون نیز، پاسخ آن است که شاید تنها دستاورد تلاشهای وی را ارائه این نظریه دانست که در راه تحقق هدف اعتلای اسلام می‌توان از اهرمها و ابزارهای غیر اسلامی نیز سود جست.

البته در مواردی، تلاش برنی در تلفیق برخی آراء و اندیشه‌ها ناتمام مانده است، از این رو، محقق به چیدمانی از اندیشه‌های مختلف و گاه متناقض برخورد می‌کند که نتیجه گیری را برای وی دشوار و او را صرفاً به راوی اندیشه‌های وی (برنی) بدل می‌سازد، مثلاً: طرح تناقضهای حاکم عادل و مصداقیابی آنان در شخصیت انوشیروان و عمر (همو، همان، ۱۸۶-۱۸۷).

منابع

۱. برنی، ضیاءالدین؛ *اکرم الناس فی تاریخ آل برمک فی عهد عباسی*؛ [بی نا]، [بی تا].
۲. ——— *تاریخ فیروزشاهی*؛ به کوشش مولوی حسین؛ کلکته، ۱۸۶۲م.
۳. ——— *فتاوی جهانگیری*؛ تصحیح ای. سلیم خان، نشر اداره تحقیقات پنجاب لاهور، بیت ۱۹۷۲م.
۴. بلک، آنتونی؛ *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*؛ ترجمه محمد حسین وقار؛ تهران: نشر اطلاعات ۱۳۸۵ش.
۵. حسنی، عبدالحی بن فخر الدین، *نزه الخواطر و بهجة المسامع و النواظر*، حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس دایره المعارف العثمانیه، [بی تا].
۶. ردهد، برایان؛ *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*؛ ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران: نشر آگه، ۱۳۷۳ش.
۷. رضوی، اطهر عباس؛ *تاریخ تصوف در هند*؛ ترجمه منصور معتمدی؛ تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۸۰ش.
۸. فیرحی، داود؛ *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
۹. قادری، حاتم؛ *اندیشه سیاسی غزالی*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰ ش.
۱۰. عزیزی، محسن؛ *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا ماکیاول*؛ تهران: انتشارات دانشگاه

- تهران، ۱۳۴۶ ش .
۱۱. غزالی، محمد بن محمد؛ *نصیحه الملوك*، تصحيح جلال الدين همایي؛ تهران: نشر هما، ۱۳۶۷ ش .
۱۲. ماوردی؛ *نصیحه الملوك*، تحقيق فواد عبدالمنعم احمد، اسکندريه : موسسة شباب الجامعة، ۱۹۸۸ م .
۱۳. مهاجر نیا، محسن؛ *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش .
۱۴. یوسفی راد، مرتضی؛ *اندیشه سیاسی طوسی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش .
15. rizvi, Saiyed abbas; *History of Sufism in india from sixteenth century to modern* , New delhi pvtlid ,2002.
16. Seyed Hassan barani ,«Ziauddin barani», *Islamic culture*,vol.12, January 1938.

واکنش نقشبندیان در برابر تجاوزات روس‌ها به ماوراءالنهر

سیده فهیمه ابراهیمی^۱

چکیده: در تاریخ ماوراءالنهر سیاست و نهاد قدرت با دین که در این منطقه در شکل صوفیانه‌اش ظهور یافته، پیوند داشته است. وجود این پیوند مثلی را در این سرزمین ترسیم نمود که رابطه مشروعیت بخش میان اجزاء آن، تأثیر زیادی در تحولات منطقه داشته است. نگاهی به نقش نقشبندیان، مهم‌ترین جزء ساختار سیاسی و دینی فوق در جامعه فرارود، در دوران تجاوز روس‌ها و رابطه آنها با حکومت و توده‌های مردم در جریان مبارزات، موضوعی است که در این نوشتار به گونه‌ای توصیفی بدان پرداخته شده است.

واژه‌گان کلیدی: نقشبندیان، ماوراءالنهر، روس‌ها

مقدمه

نقشبندیان ماوراءالنهر گرچه جریانی بودند که توانستند با پیوند میان مردم گرایی و نخبه گرایی، ائتلافی شگفت‌انگیز با اجتماع مردم و نهاد قدرت به وجود آورند، اما این مثلث همواره در تاریخ این سرزمین پایدار نبود و البته بی‌ثباتی و برهم خوردن توازن قدرت در آنجا، ناآرامیها و اغتشاشاتی را به دنبال داشته است. و رای آنچه که در این ساختار موجب تنش در جامعه فرارود شد، عوامل دیگری نیز از بیرون، حیات سیاسی و

دینی ساکنان کناره‌های زرفشان را تهدید نمود. آنچه که طبعاً به هنگام هر تهدید خارجی، نیرومندی و استحکام مرزها را موجب می‌شد، حفظ ائتلاف یاد شده بود. یکی از مهمترین تهاجمات به این سرزمین، حمله ازبک خان شیبانی است که به سرنگونی حکومت تیموریان انجامید. در جریان این تهاجم، نقشبندیان به دلیل پیوندهای مستحکمی که با تیموریان داشتند، در برابر حکومت جدید قرار گرفتند و به شدت قلع و قمع شدند. نمونه دیگری از این نوع تجاوز، حمله قلموق‌های بودائی از جانب شرق بود که تجاوزات متناوب آنها در طول دو قرن مشکلات زیادی برای ساکنان این سرزمین به وجود آورد. آنچه که در تاریخ مبهم این سرزمین در این دوره، از نقش نقشبندیان نگاشته شده، حکایت از آن دارد که آنها پیش قراولی نبرد علیه مهاجمین قلموق را به یاری حکومت و توده‌های اجتماع برعهده داشتند و چنان بود که قلموق‌ها در تمامی آن سالها هرگز توفیق پایداری حاصل نکردند. آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد این است که این دو نمونه گرچه مصداق تهدیدات خارجی بود و توسط مهاجمینی بیگانه صورت گرفت، اما ماوراءالنهر تا این زمان هرگز شاهد تجاوزی منسجم، نظام‌مند، دین ستیز که تمامیت و موجودیت آن را به چالش کشد نبود، بلکه آنها صرفاً متجاوزینی بودند که به هدف سلطه سیاسی بر منطقه چنگ می‌انداختند. قدرتی که به شیوه‌ای نظام یافته به آرامی در طول چند قرن با هدف سلطه سیاسی - دینی و با ظهور پدیده‌ای به نام استعمار در این منطقه ظاهر شد، از آن روس‌ها بود. رابطه نقشبندیان با حکومت در این زمان بسیار آشفته بود. حکومت منغیت با هدف کاهش قدرت فزاینده نقشبندیان با بیان نظریه تلفیق نهاد دین و قدرت و تجلی آن در وجود حاکم سیاسی، آنها را در انزوا قرار داد. از این رو هنگامی که صدای پای سپاهیان روس در پشت درهای خان نشین خوقند شنیده شد، این ائتلاف به شدت آسیب دید. با توجه به شیوه مبارزه متفاوت روس‌ها در ماوراءالنهر، طبعاً انتظار مشاهده آنچه که در قفقاز دیده شد در اینجا بی‌مورد است. البته علاوه بر تغییر استراتژی از جانب حکومت تزاری، همان‌طور که اشاره شد، در این منطقه نه رهبر مقتدری همچون شامل، نه یک نهضت بنیادگرا همچون نهضت شریعت نقشبندیان قفقاز، و نه روحیه جهادی وجود ندارد؛ از این رو اشکال متفاوتی از مبارزه را شاهدیم که در هر منطقه‌ای شکل منحصر به فرد خود را دارد و چون سازمان دهی و انسجام خاص را ندارد لاجرم محکوم به شکست است.

در این نوشتار تلاش می‌شود که با بررسی منابع باقی مانده و با پشتوانه اندک انجام شده در ایران، پژوهشهای توصیفی از حضور و مقاومت مهمترین جریان دینی منطقه در برابر متجاوزان روسی داشته باشیم و از روی روایت‌های پنهان مانده از تلاشهایی پرده برداریم که در ترکستان از معدود مجاهدتهای مسلحانه‌ای بود که برای لرزدان پایه‌های اقتدار حکومت تزاری در منطقه صورت گرفت.

اوضاع عمومی ماوراءالنهر در آستانه تجاوز روس‌ها

در گریبهای پیوسته و دامنه‌داری که از روزهای شکل‌گیری حکومت منغیت‌ها در ماوراءالنهر آغاز شده بود، به پراکندگی و واگرایی سیاسی در مراکز اصلی قدرت در منطقه دامن زد. مراکزی که صاحب اقتدار سیاسی بودند، با تکیه بر نیروهای قومی و قبیله‌ای و وضعیت اقتصادی خود، در برخی موارد موقعیت خود را برتر و بالاتر از بخارا می‌دانستند و به همین دلیل تمایل چندانی به تبعیت از آن نداشتند. به عنوان مثال، خان نشین خوقند به پشتوانه تولیدات کشاورزی قابل توجه و قرار گرفتن در مسیر تجاری چین که از این طریق درآمد خوبی به دست می‌آورد و همچنین با تکیه بر توانمندی عناصر و نیروهای قبیله‌ای که بعضاً به خاطر منافع مشترک در فرغانه گردهم می‌آمدند، به تدریج خود را یک قدرت برتر در منطقه مطرح نمود و پس از اندک زمانی در صدد توسعه قلمرو در نقاط دیگر برآمد. البته منغیت‌ها همواره این توسعه‌طلبی را با قدرت خود در تضاد می‌دیدند و همین عامل سبب درگیری مداوم میان آنها می‌شد (وامبری، ۱۳۸۰، ۲۳۸).

کانون دیگر قدرت از مدتها پیش در منطقه خوارزم شکل گرفته بود. این مرکز سابقه سیاسی بیشتری از خوقند داشت. در دوره شیبانیان و سپس اشترخانیان، هرچند حاکمان خوارزم به گونه‌ای خویشاوند نزدیک از بکان بخارا محسوب می‌شدند، این نسبت قبیله‌ای هرگز مانع از آن نشد که منازعه و کشمکش میان آنها رخ ندهد (لین پول، ۱۳۷۰، ۲۴۳). بدیهی است که این جدالها با شدت فزونی به دوره منغیت‌ها منتقل شد و ادامه یافت. علاوه بر این، باید به مرزهای جنوبی بخارا نیز اشاره کرد؛ جایی که قدرت افغان‌ها در حال افزایش بود و آنها در مورد حواشی و سواحل جنوبی جیحون مدعی بودند، منطقه‌ای که حکام ازبک وابسته به دربار بخارا، مدتها پس از زوال قدرت ایران در منطقه، بر آن حاکمیت داشتند. (وامبری، همانجا).

ورای این آشفتگیها و درگیریها، رخداد بسیار مهم اواخر قرن هجده و قرن نوزده این سرزمین، روی کار آمدن آل منغیت^۱ در بخارا است. این خاندان که در واقع غاصبان حکومت اشترخانین بودند، (گروسه، ۱۳۵۳، ۷۹۷) در مبانی مشروعیت خود که سبب پذیرش آنها از سوی اجتماع و نهادهای قدرت موجود در منطقه می‌شد، با مشکلی جدی مواجه بودند. منغیتان برای ترمیم این آسیب کوشیدند که از نفوذ معنوی شیوخ بهره‌مند شوند. آنها علاوه بر ایجاد پیوندهای خویشی با نقشبندیان، اعضای طریقت را به مناصب سیاسی مهم گماردند (امیر عالم خان، ۱۳۷۲، ۳۷). بدین ترتیب، پس از گذشت چند سال، با قدرت سیاسی شگفت‌انگیز این طبقه و به تبع آن، قدرت نمایی آنها در عرصه سیاست روبرو شدند. مسلم بود که حذف این جریان به آسانی امکان‌پذیر نبود و بلکه انجام آن، مستلزم خطرپذیری بالایی نیز بود؛ زیرا طبقات اجتماع در برابر شیوخ نقشبندی که جامه صوفیانه به تن کرده بودند تمکین نمودند. اقدام جسورانه و البته نابخردانه در این عرصه از آن امیر نصرالله منغیتی بود (وامبری، ۱۰۴). این امیر صاحب نظریه جدیدی برای قطع دست نقشبندیان از دامان قدرت است. این نظریه بر تلفیق نهاد قدرت و دین استوار و معنایش این بود که برای مشروع نمودن حکومت، نیازی به حضور دو قدرت در عرصه سیاست نیست، بلکه حاکم سیاسی در عین حال می‌تواند عالم دینی نیز باشد. امیر نصرالله که به شدت تظاهر به دینداری و زندگی زاهدانه و عالمانه می‌کرد، با این تدبیر که البته فرآیند آن به آسانی طی نشد نقشبندیان را از قدرت به زیر کشید. (Ram, 1979, 29). علاوه بر مقاومت خود نقشبندیان که آزار و تعقیب آنها را به دنبال داشت، مردم و حاکمان نواحی اطراف بخارا نیز واکنش تندی نشان دادند (وامبری، ۱۰۴؛ گروسه، ۴۴۵). این درگیریها در زمان امیر مظفر فرزند امیر نصرالله نیز ادامه داشت، اما امیر مظفر اقتدار و زیرکی پدر را نداشت؛ از این رو در زمان او آشوب و اغتشاش بیشتری خصوصاً در بخارا به وجود آمد (وامبری، همانجا). وجود این اغتشاشات در کنار سه کانون قدرت، در اطراف بخارا و منازعات حاکم نشین بخارا با آنها بخش اعظم حوادث سیاسی قرن نوزده ماوراءالنهر را رقم زده است.

آغاز پیشروی روس‌ها به سمت ترکستان

ریشه تلاشهای آغازین روسیه برای استیلای بر ترکستان به قرن ۱۰ ق / ۱۶ م و عصر

۱. منغیت به معنی بینی پهن می‌باشد.

ایوان چهارم (مخوف) برمی‌گردد (کولائی، ۱۳۷۶، ۲۱). او هیأت‌های تبشیری را برای تبلیغ به منطقه می‌فرستاد و این هیئت‌ها با حفظ صلح و نظم و مداخله کمتر در آداب و رسوم و شیوه زندگی مردم، اهداف سیاسی خود را به طور منظم و سازماندهی شده پیش می‌بردند. آزادی مذهبی مردم حفظ شده بود و تعلیمات دینی‌شان عمومیت داشت. علت اتخاذ چنین رویه‌ای از جانب روس‌ها، عدم وجود بستر مناسب برای پذیرش نیروهای بیگانه در منطقه بود. آنها می‌دانستند که پا به سرزمینی نهاده‌اند که مردمانش سابقه دوازده قرن حیات مذهبی دارند. نسلهائی که در طی این قرون بر پهنه حیات این منطقه ظاهر شدند ملهم از فرهنگ اسلامی بودند. محو فرهنگی که با خون مردم عجین گشته بود، البته بسیار دشوار می‌نمود و زمان قابل توجهی را می‌طلبد؛ زمانی به فاصله انقراض نسل موجود و ظهور نسلی جدید در محیطی با ارزشهای جدید (سارلی، ۱۳۶۲، ۱۷۴).

عامل دیگر کندی تلاش روس‌ها، جنبشهای بنیادگرایانه داخلی بود که حکومت تزاری را تهدید می‌کرد و دربار فاسد، ناتوان‌تر از آن بود که دست به اقدام برد. به همین دلیل، ماوراءالنهر از زمان آغاز فعالیت‌های استعماری روس‌ها یک دوره آرامش نسبی را که با توسعه روسیه در جهت غرب مقارن بود و عملاً تا زمان سلطنت کاترین دوم به طول انجامید، تجربه کرد (کولائی، همانجا). شروع مجدد تحرکات روس‌ها در ماوراءالنهر و ترکستان از آغاز قرن ۱۱ ق / ۱۷ م و با استقرار حکومت رومانوف‌ها در روسیه بود و تا سال ۱۹۰۰ م ادامه یافت.^۱ در قرن ۱۱ ق / ۱۷ م روس‌ها پس از آنکه جنبه‌های مختلف را جهت پیشروی در ماوراءالنهر مورد بررسی قرار دادند، فعالیت‌های خود را به دو روش تنظیم نمودند:

مرحله اول، اعزام نمایندگان متعدد برای شناسایی دقیق خانات و برآورد امکانات مادی و انسانی این منطقه بود و مرحله دوم، پیشروی گام به گام و مرحله‌ای برای وصول به قلمرو خانات، از بازگشت آخرین فرستاده روس‌ها به منطقه چیزی نگذشته بود که نیروهای آنها به دهانه سیحون رسیدند و پیشروی را از خاک خوقند آغاز کردند (کنستنکو، ۱۳۸۳، ۱۳۶) اوضاع سیاسی خوقند در این زمان بسیار آشفته بود. بی‌توجهی

۱. شکست روسیه تزاری در جنگ کریمه در سالهای (۱۸۵۳-۱۸۵۶ م/ ۱۲۷۰-۱۲۷۳ ق) ضرورتی به میان آورد که روسیه سمت و سوی سیاست خود را از بالکان و شرق نزدیک به شرق میانه و دور، ب ویژه آسیای مرکزی تغییر دهد. نفوذ در این منطقه و رشد مناسبات اقتصادی با سایر کشورهای شرق این امکان را برای روسیه به وجود می‌آورد تا اعتبار نظامی و سیاسی خود را که تا آن زمان کاهش یافته بود برقرار سازد و برای فشار آوردن به رقیب اصلی خود، یعنی بریتانیا، شرایط لازم را فراهم سازد (نیکولایو، لارسیا، تاجیکستان، ۱۰).

محمدعلی خان به اوضاع کشور و درگیری گسترده او در نبرد با چینیان سبب شد تا بخشی از اهالی خوقند امیر بخارا را به این دیار دعوت نمایند. به دنبال این حرکت، جنگهای دنباله دار خوقند و بخارا که پیش از این نیز برقرار بود مجدداً آغاز شد. ثمره چنین درگیریهای بی‌سرانجامی، هدر رفتن نیرو و امکانات مالی طرفین بود. در دومین عملیات علیه خوقند، محمدعلی خان دستگیر و کشته و در نتیجه، اوضاع بدتر شد. بحرانهای سیاسی داخلی و کشمکشهای قبیله‌ای مداوم بنیادهای دولت خوقند را دچار تزلزل کرد. جنگ میان فتودالهای قرقیز و قیپاق بر سر قدرت در گرفت (کنساریف، ۱۳۸۰، ۵۸) چنین اوضاع پرآشوبی البته هرگز از دایره توجه و دقت نظر روس‌ها خارج نبود. آنها پس از آنکه شرایط عمومی را با دقت رصد نمودند، به این نتیجه رسیدند که «هیچ نیازی به سیاستهای تهاجمی نیست» (کنستکو، همانجا) و این منطقه بی‌ثبات به مثابه در بازی برای حکومت تزاری خواهد بود (کنساریف، همانجا). ژنرال کافمن که فرماندهی پیشروی به خوقند را برعهده داشت، به سن پترزبورگ اطلاع داد که اهالی خوقند روابط خوبی با روس‌ها دارند. در چنین شرایطی، خدایارخان که برای سومین بار به کمک اطرافیان حاکم خوقند شد، در سال ۱۸۶۸م / ۱۲۸۵ق موافقتنامه‌ای ظاهراً تجاری با کافمن امضاء نمود. به موجب همین توافقنامه، که در واقع یک سند سیاسی مهم بود، خوقند تیول روسیه شد. (کنستکو، همانجا).

در سوی دیگر این حوادث، توده‌های خسته مردم بودند که به دنبال قدرتی انسجام بخش برای واکنش و اعلام اعاده استقلال و قدرت خان نشین خوقند می‌گشتند. شاید بی‌مناسبت نباشد اگر جایگاه شیوخ نقشبندی را در این سرزمین با موقعیت مراجع تقلید در جوامع شیعی مقایسه کنیم. در ماوراءالنهر، توده‌های اجتماع همواره نیروی تبعی شیوخ خود بودند و سرها و جانها به اراده آنها در راه هدف می‌باختند. نکته افتراق میان مرجعیت جامعه شیعی و شیوخ نقشبندی در جامعه ماوراءالنهر استقلال آنها از نهاد قدرت است. گرچه در جامعه ماوراءالنهر، حکومت مشروعیت خود را از قدرت و نفوذ مشایخ که شبکه خانقاهی آنها در میان مردم پایگاهی نیرومند برای آنها فراهم آورده بود، می‌گرفت، اما ائتلاف حکومت و مشایخ از اهمیت بالایی در این جامعه برخوردار بود. در واقع باید گفت همان قدر که شیوخ به نهاد قدرت مشروعیت می‌بخشیدند، حمایت آنها از مشایخ نیز دوام و پایداری برای آنها به ارمغان می‌آورد. مراجع جامعه شیعی از قدرت بی‌نیازند، اما به نظر نمی‌رسد که شیوخ جامعه

ماوراءالنهر نیازی به قدرت نداشته باشند. به هر حال از سال ۱۲۸۸ق / ۱۸۷۰م به تدریج تحرکاتی در نقاط مختلف دره فرغانه آغاز شد (اشپولر، ۱۳۷۶، ۹۳). نکته بسیار مهم، اینجاست که در هر کانون قدرت شیوه مبارزه و قیام متفاوت از دیگری بود. در بررسی ریشه‌های این دگرگونی و تفاوت بستر اجتماع، آنچه اهمیت زیادی دارد، عبارت است از رابطه حکومت و مشایخ، فضای حاکم بر توده‌های مردم، حلقه‌های صوفیه و ساختار قدرت. در خوقند فضای سیاسی به شدت آشفته بود و این آشفتگی در آن زمان، عنصر مشترک در سراسر ماوراءالنهر بود. توده‌های مردم نیز به تبع آشفتگی اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اوضاع مشخصی نداشتند. حلقه‌های صوفیه که با اقدامات مغیبتیان سرکوب شدند، در انزوا قرار گرفتند و گروه‌های زیادی از آنها از بخارا گریخته، و به خوقند آمدند (وامبری، ۱۰۴ / گروسه، ۴۴۵، شمس بخارایی، همانجا) در چنین شرایطی بود که مشایخ، بی‌امید از یاری حکومت و بدون قدرت و توان قابل توجه، به بسیج نیرو پرداختند و آرام آرام بدون هماهنگی با یکدیگر، قیام را آغاز نمودند. عمل انفرادی مشایخ در این منطقه، خود نشان از آسیب دیدن حلقه‌های نقشبندی و ضعف عنصر رهبری در این منطقه داشت. از اولین تحرکات ضد روسی و دینی در منطقه که به صورت اعتراضی عمومی جامعه مسلمان علیه متجاوزین در دارالاسلام رخ نمود شورش اندیجان بود.^۱

شورش اندیجان

در سال ۱۲۵۳ق / ۱۸۸۵م مرزهای اُش، مرغیلان و اندیجان شاهد شورشی به رهبری درویش‌خان توره بود. وی زمینداری بزرگ بود که روس‌ها هرگز موفق به دستگیری اش نشدند. پس از این شورش، روس‌ها تا مدتی شاهد آرامش در منطقه بودند. اندکی پس از آن، فرد دیگری به نام اسماعیل خان توره در اُلی‌آتا سر به شورش برداشت که وی نیز در سال ۱۳۱۳ق / ۱۸۹۵م دستگیر شد. او برای شورش خود از مریدانش کمک مالی جمع‌آوری نمود. البته، روس‌ها علیه اقدامات خرابکارانه سیاسی او شواهد و مدارک کافی نداشتند به همین دلیل او را آزاد نمودند. در سالهای بعد شاهد شورهای

۱. اندیجان شهری است در ماوراءالنهر، واقع در جنوب شرقی دره فراغه و کرانه چپ سیحون علیا، که چندین سده مرکز سیاسی و فرهنگی ناحیه فرغانه بوده است. این شهر اکنون در جمهوری ازبکستان و در نزدیکی مرز آن با قرقیزستان قرار دارد (پاکتچی، احمد، «اندیجان»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ۳۶۲).

2. Auli ata

پراکنده‌ای از جانب مسلمانان این منطقه هستیم. سرانجام این جریانهای پراکنده با حضور رهبری مذهبی که یک ایشان نقشبندی بود، به یک رود بزرگ مبدل شد. نام او محمدعلی (مدالی یا دوکچی ایشان) بود. وی که یک رهبر دینی و شخصیتی برجسته بود در مرغیلان به دنیا آمد و در سن چهل و دو سالگی شهرتش تمام فرغانه را گرفت. برگرد او علاوه بر مردم عامی، شخصیت‌هایی جمع شده بودند که قبل از تصرف منطقه از افراد شناخته شده‌ای بودند و پس از آن، توسط روس‌ها از کارشان برکنار شدند. آغاز حرکت او نخستین بار در سال ۱۲۶۳ق / ۱۸۶۵م بود. حرکت تدریجی او نشان از طرحی نظام‌مند داشت (مدیر شانچی، ۱۴۱۳۷۸). وی سرانجام در ۱۸ می ۱۸۹۸م / ۱۳۱۶ق اعلان جهاد کرد و به همراه ۲۰۰۰ نفر به سمت اندیجان براه افتاد. فرمانده سپاه او همزمان عازم اش و مرغیلان بود. جمع‌گیری از مردم ترکستان به طور همزمان و خودجوش با شعار احیای دوباره خان‌نشین خوقند و بیرون راندن روس‌ها از ماوراءالنهر متحد شدند. محمدعلی امید داشت که بتواند مردم تاشکند و سمرقند را نیز با خود همراه سازد و از آن طریق، دشمن را از دارالاسلام بیرون براند (carrer Dencauss, 1988, 167) فرمان جهاد او لرزشی در تمام ماوراءالنهر ایجاد کرد و مسلمانان را به فکر اتحاد با یکدیگر انداخت.

محمدعلی قبل از ورود به شهر با سپاه قدرتمند و تاندان مسلح روس مواجه شد. فاصله این رویارویی تا شکست کامل کوتاه بود. ۵۴۶ نفر برای بازجویی و محاکمه توسط نیروهای روس دستگیر و باقی سپاه کاملاً ریشه‌کن شدند (مدیر شانچی، همانجا). پس از این ماجرا، حکومت استعماری تهدید ناشناخته و شتابزده‌ای را نسبت به جوامع نقشبندی نشان داد. این تهدید از جانب قدرت حکومت غیرمسلمانی بود که نه قداست این جماعت را می‌دانست و نه نفوذ معنوی رهبران آن را می‌فهمید. روس‌ها که از این مقابله شگفت زده شده بودند به بررسی علل قیام پرداختند. در ابتدا، آنها معتقد بودند که چنین حرکتی از جانب عثمانی‌ها هدایت و تغذیه می‌شود و در تأیید ادعای خود به نامه‌ای اشاره می‌کردند که نزد مدالی یافتند. با استناد به این نامه، آنها مدعی بودند که محمدعلی برای شورش خود از سلطان عثمانی مأذون بود (همانجا). طبیعی است که چنین استنادی به این دلیل بود که اولاً روس‌ها همواره از جانب عثمانی‌ها منافع خود را در خطر می‌دیدند، از این رو تصور می‌کردند که این تحرکات کارشکنی عثمانی‌ها در مسیر توسعه‌طلبی آنهاست. مدالی علاوه بر این اتهام، متهم به خروج علیه حاکم

جامعه اسلامی بود؛ زیرا طبق سخن آنها، حاکم علی القاعده به خاطر قدرت معنوی اش باید در سراسر جهان اسلام مورد اطاعت باشد. جهاد دینی زمانی مشروعیت می یابد که اذن آن از سوی حاکم جامعه اسلامی صادر شده باشد (Krausse, 1899,66).

به هر حال این قیام شکست خورد. محمدعلی و ۵ نفر از فرماندهانش در ۱۸ جولای همان سال در اندیجان اعدام و بسیاری از وفاداران و مریدانش یا به حبس ابد محکوم شدند یا برای مدتهای طولانی به زندان افتادند (Carrer Dencauss, ibid). روس ها علاوه بر این، ساکنان چندین روستا در مرغیلان را به دلیل حضورشان در شورش اخراج نمودند و گروهی از مهاجمین را در آنجا ساکن کردند و کشت پنبه را رواج دادند. مردم مرغیلان نیز از آنجا رانده و به سرزمینهای خشک و بی آب و علف کوچانده شدند (Ibid).

گرچه روس ها با هدف خفه کردن هر نوع جنبش ملی و مذهبی در منطقه، سرسختی زیادی علیه مسلمانان به خرج دادند اما اقدامات آنها حتی در خوقند نیز تأثیری بر جای نگذاشت؛ زیرا آنها قبل از خروج از این خان نشین با قیام دیگری مواجه شدند. قیام دره چرچیک به رهبری خواجه ایشان، قول قره، سازماندهی شد. در این دره قلعه ای به نام نیازبیگ احداث شده بود که کنترل ذخائر آب تاشکند از آنجا صورت می گرفت. ماجرا چنان بود که چرنیایف، فرمانده روسی، در می ۱۸۶۵م / محرم ۱۲۸۲ ق حمله نظامی خود را به طرف اوراتپه آغاز نمود. وی پس از آن عازم تاشکند شد، اما قبل از رسیدن به آنجا با سپاه ایشان قول قره خوقندی روبرو شد. گفته می شود که این نبرد از خونین ترین مبارزات مردم منطقه در برابر روس ها بود (Alworth, 1989, 134). وامبری درباره این قیام می گوید: «این شورش را قپچاق ها سازماندهی کردند. آنها با دلاوری در برابر روس ها ایستادگی نمودند تا آنکه رهبرشان عالم قل در جلوی دروازه تاشکند از پای درآمد» (وامبری، ۳۹۰).

همان طور که مشاهده شد در طول مبارزات و مقاومت توده های اجتماع، کوچکترین همکاری از جانب حکومت صورت نپذیرفت. در واقع، حکومت خوقند پیش از آن سروری روس ها را پذیرفته بود و ترجیح می داد که در سایه اقتدار روس ها حاکمیت ظاهری خود را در سالهای آینده حفظ نماید (کنستنکو، همانجا).

مشایخ و رهبران نقشبندی نیز که امیدی به ائتلاف با حکومت نداشتند و گویا قدرت فشار وارد آوردن بر حکومت را نیز در خود نمی دیدند، ناگزیر با مردم همراه شدند و هر گروه و رهبری، شخصاً سازماندهی مجزایی را برعهده گرفت و به راه افتاد.

به هر حال، روس‌ها پس از سرکوبی بی‌رحمانهٔ مقاومتها در خوقند، در میان سیل خون در حالی که یوغ بندگی برگردن خان نشین خوقند نهاده بودند، سرمست از پیروزی به سوی بخارا رهسپار شدند.

خان نشین بخارا و مقاومت علیه روس‌ها

در میان خانان منطقه، بخارا نقشی محوری و اساسی داشت. سالها بود که این منطقه پایتخت حکومت بود و تمرکز قدرت در این محدوده، در مقایسه با دیگر خانان، به خوبی محسوس بود. جایگاه معنوی تثبیت شدهٔ بخارا در تمام قلمرو آسیای مرکزی برای روس‌ها خطرناک بود. آنها فکر می‌کردند با تسلیم بخارا بسیاری از نقاط دیگر به تبع آن سرفرود خواهند آورد (کنستکو، ۵۶).

موقعیت جغرافیایی بخارا نیز برجستگی خاصی بدان بخشیده بود. این خان نشین میان خیوه، خوقند و افغانستان قرار گرفته بود و در مسیر تجاری ایران و هندوچین با روسیه قرار داشت (عشقی، ۱۳۷۴، ۱۳). در کنار موقعیت مکانی، باید به جمعیت قابل توجه این منطقه اشاره نمود که می‌توانست بازار مصرف مطلوبی برای روس‌ها باشد (همانجا).

از دیگر نشانه‌های شتاب روسیه برای تصرف بخارا، حضور نمایندگان و جاسوسان انگلیسی تمرکز یافته آنجا و طبعاً برای روس‌ها بسیار نگران کننده بود (وامبری، ۲۶۲).

عملکرد خان نشین بخارا زمینه‌ای را فراهم کرد که امکان مقاومت‌های محلی را از بین برد و موجب شد که نیروهای درونی و بیرونی متعدد بخارا انگیزه‌های لازم را برای دفاع نظام‌مند در برابر روس‌ها از دست بدهند. استبداد امیر نصرالله و فضای سرکوب و خشونت که پدید آورد، عملاً بخشهایی از شهرهای حاشیه‌ای بخارا را نسبت به منغیت‌ها دلسرد و ناراحت ساخت. ساکنان شهر سبز و حتی سمرقند و ایالات این منطقه هیچ‌گونه نظر موافقی نسبت به حکومت مرکزی بخارا نداشتند و به دنبال فرصتی برای ساقط نمودن حاکمیت منغیت‌ها می‌گشتند. علاوه بر آن، در آستانه به قدرت رسیدن امیر مظفر، مجدداً درگیری بر سر جانشینی آغاز شد و رقابتها و دسته‌بندیها شکل گرفت. چالش تا هنگام قرار گرفتن روس‌ها در آستانه تاشکند ادامه یافت. امیر نیز با بی‌تدبری در رقابت با سیاست‌پدر بر سخت‌گیریهای داخلی افزود. مالیاتها را افزایش داد و نبردهای بی‌فرجامی را با مناطق شهر سبز، حصار و کولاب آغاز نمود که سبب کینه مردم این شهرها نسبت به بخارا شد (همانجا).

پس از شکست قیام چرچیک، امیر مظفر نامه‌ای پر از خودستایی به ژنرال چرنیایف، جانشین ژنرال پروفسکی در فرماندهی سپاه روس، نوشت و او را به عقب‌نشینی از سرزمینهای متصرفه فراخواند و اعلام کرد که در غیر این صورت همه مسلمانان توران را به جنگ با روس‌ها برخواهدانگیخت (وامبری، ۳۹۱). وی برای اینکه ادعایش را ثابت کند به مصادره داراییهای بازرگانان روس که در آن هنگام در بخارا بودند پرداخت. پاسخ روس‌ها، در تندی، از نامه امیر مظفر کمتر نبود و چون آنها بدون توجه به تهدید امیر در اورنبرگ دست به شورش زدند، او نیز بدون آنکه در نامه‌های دو طرف به طور رسمی اعلام جنگ شده باشد، آماده نبرد با روس‌ها شد و خواجه نجم‌الدین را با هیأتی دوستانه به پترزبورگ فرستاد و از ستمهای فرمانده به تزار شکایت کرد (همانجا). روس‌ها که دریافتند هدف امیر یافتن فرصتی برای سامان دادن نیروهاست، نجم‌الدین را به زندان افکندند. اختلاف میان دو طرف بالا گرفت و روس‌ها آماده حمله به بخارا شدند. اما هنگامی که به سختی از بیابان جیزک، نخستین بیابان متصل به بخارا، گذشتند، خود را در برابر نیرویی که بیست برابر آنها بود دیدند. روس‌ها که دریافتند چاره‌ای جز عقب‌نشینی ندارند، از مرز بخارا کنار کشیدند. در نبرد بعدی که در بیستم می ۱۸۶۶م / محرم ۱۲۸۳ق در نزدیکی «یرجار»، در کناره چپ سیحون رخ داد، توپخانه روسیه توانست صفهای به هم پیوسته ازبکان را درهم ریزد. نبرد یرجار به منزله ضربتی نابود کننده برای ترکستان بود؛ زیرا به واسطه آن، استقلال ترکستان از میان رفت (همانجا). در این میان ژنرال کافمن، فرمانده روس، از برای اظهار دوستی نزد امیر مظفر ایلچی فرستاد. امیر که طعم شکست را چشیده بود و امیدی به یاری همسایگان نداشت، حاضر شد با روس‌ها مذاکره کند (سامی، ۱۹۶۲، ۷۱).

همان‌طور که ملاحظه شد، اوضاع در بخارا کاملاً به عکس خوقند بود. امیر بخارا با تکیه بر نیروی نظامی و معنوی که برای خود قائل بود، پس از تهدید نمودن روس‌ها جسورانه در برابر آنها ایستاد. درست پس از شکست در برابر روس‌ها و ناامیدی از مدد همسایگان و پذیرش ایلچی روس از جانب امیر مظفر نقش نقشبندیان آغاز شد. عبدالعظیم سامی گزارش داده است مبنی بر اینکه پس از شنیدن اخبار مربوط به مذاکره با روس‌ها در دارالخلافه صدای جهاد گروهی از ملایان و ایشان‌های نقشبندی به گوش رسید. در حکم جهاد آنها که در آن زمان در بخارا در نقش عالمان دینی در کنار حکومت عمل نمودند چنین آمده که دین مبین اسلام مدارا با دشمن نصارا و به

زیر سلطه آنها رفتن را به هیچ عنوان نمی‌پذیرد. این گروه «بقاخواجه»، صدرنشین بخارا، را با گروهی دیگر از مریدان و طالبان تحریک نمودند و پس از نوشتن صورت وجوب جهاد، آن را طوعاً و کرهاً به مهر علما رسانیده و آن روایت شرعی را دست آویز خود قرار دادند، و با جمع کثیری از مریدان و غزاطلبان به دروازه ارگ دویدند و فریاد برآوردند و با پرتاب سنگ به طرف پنجره قصر، خواستار اعلام جنگ از جانب امیر مظفر شدند. امیر برای آرام نمودن آنها چند نماینده نزدشان فرستاد تا آنها را متقاعد کند و شرایط را برایشان تشریح نماید؛ اما نتیجه‌ای بر این مذاکره مترتب نشد و امیر به ناچار به خواست آنها تن داد (همانجا).

وامبری در گزارش خود چنین اظهار می‌دارد: «مردمان به گونه‌ای به جهاد برخاستند که نه کسی در جای مانند آن را دیده بود و نه در اسلام پیشینه‌ای داشت. خرد و کلان، دین مردمان و سپاهیان به آن پاسخ مثبت گفتند تا آنجا که به گونه‌ای بی‌نظمی و شورش انجامید» (ملا صالح، ۷۱۹). از طرف مشرق از درون سمرقند نیز قبایل و ایلات، «عمرخان ایشان»، از اولاد مخدوم اعظم نقشبندی، را سردار و سرهنگ خود کردند و با جمعیت خود از یک جانب رسیده، با روس‌ها درافتادند (همانجا)؛ اما از صدمه توپ و ضراب و تفنگ، افراد بسیاری به شهادت رسیدند و امیر به همراهی باقی مبارزان به طرف شهر سبز روانه شدند (وامبری، ۳۹۶).

گرچه سپاهیان مسلمان در بخارا، به رهبری مشایخ نقشبندی و یاری حکومت، نیز نتوانستند در برابر دشمن تا بن دندان مسلح و مجهز به انواع سلاحها توفیقی حاصل نمایند، اما شکل ائتلاف و شیوه سازماندهی قیام در بخارا قابل توجه است. نقشبندیان در اینجا در نقش عالم دینی عمل کرده، حکومت را با حکم شرعی تحت فشار می‌گذاشتند و مردم نیز به حکم وجوب جهاد تن داده و در برابر متجاوزان ایستادند. قیامها و حرکتها در این منطقه پراکنده و مجزا نیست، بلکه یک صلاهی جهاد و یک حرکت عمومی واحد به رهبری یک شیخ نقشبندی است؛ به همین دلیل در باب شکوه لشکریان مسلمان بخارا مبالغه بسیار زیادی شده است (وامبری، همانجا). در کنار قدرت و قوت رهبران نقشبندی این دیار و توانایی بر ایجاد فشار بر حکومت، ظاهراً باید این مطلب را مورد توجه قرار داد که اوضاع سیاسی در این زمان در بخارا بسیار سامانمندتر از خوقند بود و حاکم بخارا نیز مقتدرانه‌تر عمل می‌کرد. علاوه بر این بستر سیاسی، شاید عامل قابل توجه دیگر در بخارا، عدم قساوتی است که در خوقند وجود داشته است. در خوقند، نیروهای روسی

به دلیل بی‌تجربگی و به دلیل اینکه احتمال مقاومت از جانب اجتماع و حکومت را نمی‌دادند و ترس از جدی بودن واکنشها، با شدت و سنگدلی هر چه تمامتر به سرکوبی پرداختند. نکته دیگری که در اینجا قابل توجه است، نقش علمای شریعتمدار در صحنه مبارزات است. این جریان که حضورش در دارالخلافه تاحدودی پررنگ تر بود، همواره در برابر طریقت قرار گرفته و معتقد بود که حضور طریقتها، بی‌رونتی را برای بازار علم و دین در بخارا به ارمغان آورده است (Hambly, 1969, 168). این گروه که هرگز در طول تاریخ این سرزمین نتوانسند با طریقتها کنار بیایند و همواره آنها را متهم به دینداری عوامانه و خرافی می‌کردند، حضورشان در منابع بسیار کم رنگ می‌نماید. شاید بتوان این مطلب را تأییدی بر سخن الکساندر بنیگسن گرفت، که گفته است: «همان تلاشهای مسلحانه اندکی که علیه روس‌ها صورت پذیرفت، از جانب رهبران نقشبندی بوده است» (بنیگسن، ۱۳۷۸، ۴۶).

در هر صورت، آنچه که در نهایت در بخارا به وقوع پیوست، قرار داد صلحی بود که امیر بیچاره این دیار توانست در پناه آن، چند سال مانده از عمرش، سایه‌ی پادشاهی را برای خود نگاه دارد. در این قرارداد، بخارا موظف به پرداخت غرامت جنگی، معادل صد و بیست هزار تیل (نیم میلیون دلار) شد (وامبری، ۴۰۱). پس از پایان سلطه بر بخارا و افزودن آن به مستعمرات روسی، فرماندهان حکومت تزاری راهی دیار ترکمانان شدند. آنها مدتی بود که در مناطق شرقی دریای خزر، جنوب آمودریا، جای پای خود را محکم کرده بودند. از اواسط سال ۱۸۶۹م / ۱۲۸۶ق قوایی از منطقه قفقاز، قرارگاهی در قزل‌سو تأسیس نمودند. مناطق اطراف قزل‌سو به عنوان بخشی از استان داغستان که تحت نظارت فرمانداری کل قفقاز قرار گرفت، ضمیمه‌ی خاک روسیه شد. در سال ۱۸۷۳م / ۱۲۹۰ق هنگامی که قزل‌سو به یکی از پایگاههای عملیاتی علیه خوارزم تبدیل شد، اراضی بیشتری به تصرف روس‌ها درآمد. این ولایت دور افتاده جز آنکه دارای تعدادی استحکامات ساحلی راهبردی بود، که ممکن بود در روابط با ایران و بریتانیا به کار آید، جاذبه‌ی دیگری برای روس‌ها نداشت. طولی نکشید که یورشهای پیاپی ترکمن‌ها، استقرار مواضع پیشرفته‌ای را در داخل منطقه ضروری ساخت. اقدام علیه ترکمن‌های «تکه» و تصرف سرزمینهای آنان، البته دلیل دیگری داشت و آن این بود که احداث راه آهن که از قزل‌سو آغاز شده بود، باید از این منطقه می‌گذشت و این اقدام تنها بعد از تسلط کامل بر ترکمنها مقدور بود؛ زیرا آنها منطقه را از ساحل دریای خزر تا ساحل آمودریا اشغال کرده بودند.

همان طور که پیشتر نیز اشاره شد، در منطقه ماوراءالنهر یک رهبری منسجم برای مبارزه با روس‌ها وجود نداشت و اشکال متفاوتی از مقابله و جهاد در هر منطقه دیده می‌شد. در جامعه‌ای همچون جامعه ترکمن‌ها که مردم در آن با پیوستگی‌های دودمانی و قبیله‌ای زندگی می‌کردند، نقش رهبران دینی بسیار چشمگیر بود. شیوخ نقشبندی در این دیار از حمایت توده مردم برخوردار بودند و در بین قبایل و خانها در عمل مقام میانجی می‌نمودند. گاهی رهبری شورش علیه ایران و یا خیوه را عهده دار می‌شدند، آنها که فرزندان پیامبر(ص) و یا چهار خلیفه‌ی اول دانسته می‌شدند، جایگاهی برجسته و شگفت‌انگیز در جامعه ترکمن داشتند و اعتقاد عامه بر آن بود که این خواجه‌ها قدرت مذهبی اسلاف مقدس خود را به ارث برده‌اند. این دودمانهای مقدس، منزله و واجب‌الاحترام تلقی می‌شدند و مصون از تعرض و دستبرد بودند. در نبرد روس‌ها با مردم ترکمن، آنها به طور ویژه در خیزش و سازماندهی رهبری نبرد نقش داشتند.

در منطقه، این اندیشه رایج بود که هیچ کس قادر به شکست ترکمن‌های تکه نیست. امیر بخارا معتقدند بود باری گرفتن گوگ‌تپه، صد هزار قشون روس لازم است. روس‌ها برای حفظ ابهت و موقعیت خود می‌بایست به هر روش ممکن مقاومت ترکمانان را درهم شکنند، از این رو در جلسه اضطراری تمامی صاحب منصبان ارشد روس در حضور تزار بر تصرف این منطقه به هر راه ممکن تأکید نمودند و سرانجام با تصویب تزار فرمان یورش صادر شد (اسکوبلف، میکروفیلیم شماره ۱۹۵۶، ۱۸).

همان طور که گفتیم، وجود ساختار قبیله‌ای در جامعه ترکمن سبب شد که شکل منسجم‌تری از مبارزه را در این دیار شاهد باشیم. ترکمانان آخال پس از شنیدن خبر، مجلس شورایی تشکیل دادند. از این مجلس چنین برمی‌آمد که تمام ساکنان آخال تکه باید در «دنکیل تپه» جمع شوند و انجام رسانیدن این حکم بر عهده «تیکمه سردار» و «قربان مراد نقشبندی»، که سمت قاضی‌گری تمام آخال را داشت، گذاشته شد. نقش قربان مراد در رهبری برای ایجاد انسجام و یکپارچگی میان توده‌های مردم و مریدانش نقشی شگفت‌انگیز بود؛ به گونه‌ای که روس‌ها برای اولین بار در طول سالهای اشغالگری خود، در آخرین اقدام جنگی برای تصرف کامل منطقه، طعم شکست را از جانب کوچ‌نشینان ترکمن چشیدند.

اولین درگیری میان ترکمن‌ها و روس‌ها در سال ۱۸۷۹م / ۱۲۹۷ ق ژنرال بی. د. لازارف، فرمانده ارتش اول قفقاز، ستون نظامی نیرومندی را علیه ترکمن‌های تکه از

منطقه آخال رهبری کرد. لازارف در خلال پیشروی نیروها جان سپرد، ولی معاون وی دوماکین ستون مزبور را همچنان به سوی واحه مورد نظر پیش برد. در ۹ سپتامبر ۱۸۷۹م/ رمضان ۱۲۹۶ ق، نیروهای روسی به گوگ تپه رسیدند. بخش اعظم ترکمن های آن سامان که حدود ۱۸۰۰ خانوار می شدند، در پشت دیوارهای حاکی استحکامات نقطه مزبور موضع گرفته بودند. این امکان وجود داشت که گوگ تپه را با آتش توپخانه با خاک یکسان سازند، ولی دوماکین که برای کسب افتخارات نظامی صبر و قرار از دست داده بود، پس از وقت دستور قطع آتش توپخانه را داد تا پیاده نظام امکان یورش به سمت استحکامات را بیابند. ترکمن ها از این موقعیت استفاده کردند و هنگامی که روس ها دست به حمله زدند، با مقاومتی بسیار عجیبی روبرو شدند. حتی زنها که از دیدن وحشی گری آنها به خشم آمده بودند، همچون ببری به طرف آنها یورش برده، سنگ پرتاب می کردند و یا آب جوش بر سرشان می ریختند. در این نبرد، ترکمن ها مقدار زیادی از اسلحه های روس ها را به غنیمت گرفتند. در حالی که روس ها شب را در بدبختی و بدون کمک سپری کردند، ترکمن ها در حال بررسی موقعیت خود بودند.^۱ آنها فکر می کردند با ادامه نبرد، بقیه افراد خود را نیز به کشتن می دهند. بنابراین، تصمیم گرفتند که نماینده های به اردوی دشمن بفرستند. چهار نفر برای انجام این مأموریت انتخاب شدند؛ اما هنگامی که به نقطه مزبور رسیدند، دیدند که آنها با خاک یکسان شده و از فاصله دور گرد و غباری را دیدند. گویا لشکریان روس در حال عقب نشینی بودند. آنها با این خبر مسرت بخش با عجله بازگشتند مردم نفس راحتی کشیدند(همانجا).

تأثیر این شکست در بیرون امپراتوری روسیه و در سراسر ماوراءالنهر بسیار عمیق بود و سبب فرو ریختن اقتدار روسیه شد. سپاهیان روس در سرزمین ترکمن ها با مقاومت سخت تر از آنچه که در سایر قسمت های این سرزمین دیده بودند مواجه گردیدند(بارتولد، ۳۰۸). دولت تزاری بیمناک از اثر این شکست در خدشه دار شدن اعتبار روسیه، فوراً ژنرال اسکوبلف را که در جنگ های روس و عثمانی افتخارات بسیاری کسب کرده بود، در رأس نیرویی بدان ناحیه اعزام نمود. فرمان تزار به این سپاه چنین بود: «تحت هیچ شرایطی از برنامه تعیین شده تخطی نکنید و عقب نشینی ننمایید؛

۱. البته تلفات ترکمن ها بیشتر از روس ها بود. از ۳۰۲۴ نیروی روسی که درگیر نبرد شدند، تقریباً ۲۰۰ نفر کشته و بیش از ۲۵۰ نفر دیگر مجروح شدند؛ اما تعداد کشته شدگان ترکمن چهار هزار نفر بود که از این تعداد ۲۰۰۰ نفر زن و کودک بودند. (اشپولر، ۱۱۱)

زیرا این مسئله در نظر آسیا و اروپا ضعف ما تلقی می‌شود و سبب جسور شدن دشمنانمان می‌گردد» (Carrer Dncauss, Ibid. 149).

نبرد دوم

قوای اسکوبلف در نوامبر ۱۸۸۰م/ ۱۲۹۷ق با نیرویی معادل ۷۱۰۰ نفر به واحهٔ تکه آخال رسید و استحکامات گوگ تپه را محاصره کرد. مدافعین گوگ تپه همچون گذشته، سرسختانه مقاومت کردند؛ ولی اسکوبلف در عین حال که مواضع آنها را زیر آتش مداوم توپخانه قرار داده بود، واحد مهندسی را مأمور نمود که با حفر نقبهایی به زیر استحکامات ترکمن‌ها، مواد منفجره تعبیه کند. اسکوبلف در حین عملیات از فرماندهان خود می‌خواست که فقط به وظیفهٔ خود عمل کنند و با دیدن صحنه‌های دلخراش، سرگرم مسائل احساسی نشوند. ۱۲۰۰ نفر نیرو برای سپاه روس از ارتش قفقاز رسید و آنها تقاضای ۱۰۰ اسلحهٔ سنگین نمودند (مدیر شانچی، ۸۳). نیروهای فاتح به تعقیب فراریان پرداختند و همه را، از زن و مرد و پیر و جوان، از دم تیغ گذراندند. قتل‌عام گوگ تپه مقاومت ترکمن‌ها را درهم شکست. آنها که طعم اقتدار روسیه را چشیده بودند، شاهد الحاق سرزمینشان به متجاوزان تزاری بودند. پس از آن، با الحاق سرزمین ترکمن‌های مرو به قلمرو روس‌ها که بدون عملیات نظامی صورت گرفته بود، تصرف آسیای مرکزی کامل شد (بارتولد، همانجا).

ژنرال انگلیسی سرپرسی سایکس دربارهٔ مقاومت ترکمن‌ها چنین می‌نویسد:

« چند سال پس از پیروزی، وقتی که بر این خرابه‌ها (گوگ تپه و اطراف آن) گذر کردم، از شجاعت نومیدانه‌ای که ترکمانان نشان دادند و مدت بیست روز این قلعه را که دارای دیوارهای ساده‌ای بود در مقابل ارتش روس حفظ نمودند، حیرت کردم» (سارلی، ۲۷). سقوط گوگ تپه منجر به استیلای روسیه بر ماوراءالنهر و تشکیل ایالات ماوراءالنهر خزر شد. این حادثه همچنین به منزلهٔ پایان چندین دهه مقاومت در برابر تجاوزات ارضی روسیه به شمار می‌رفت. مقاومت و کشتار بی‌رحمانهٔ هزاران نفر از ترکمانان، تأثیر شگرفی در فرهنگ و ادبیات ترکمنی بر جای نهاد. شاعران این سرزمین، متأثر از این رخدادی سابقه، به بیان مشاهدات خود از این ماجرا و احساسات سوزناک خود در قالب شعر، مرثیه، داستان و غیره پرداختند. شاید نوشتن تاریخ ترکمن در این برههٔ زمانی حساس که پایان استقلال آنها و آخرین نقطهٔ اشغال شدهٔ منطقه بود، بدون توجه به آثار

بر جای مانده از شاعرانی که خود در صحنه مبارزه حاضر بوده‌اند، ممکن نباشد. البته این نکته نیز باید مورد توجه باشد که در دوران بلشویک‌ها، تحریفات زیادی برای کم رنگ نمودن و یا مخدوش کردن این مقاومت صورت گرفته است. ۱۲ ژانویه، روز سقوط گوگ‌تپه از ترکمنستان، «روز خاطره» نامیده شد و طی آن، مردم با اجتماع در بقایای قلعه‌ی گوگ‌تپه و اجرای مراسم دعا و نیایش یاد و خاطره قربانیان را گرامی می‌دارند (سارلی، ۱۳۷۴).

اینجا پایان مبارزه علیه تجاوزات روس‌ها نبود، بلکه پایان تصرف ماوراءالنهر بود. مبارزه نقشبندیان علیه حکومت تزاری از این پس سیر متفاوتی را طی نمود که البته بررسی آن در این مقال نمی‌گنجد. حضور در صفوف نهضت جدیدی‌ها و مبارزات مخفی دیگر، به بقای حلقه‌های این طریقت که اکنون به شدت تحت نظر روس‌ها بودند، کمک زیادی نمود. اقدام دیگر روس‌ها پس از سلطه کامل، تلاش برای کاهش قدرت نقشبندیان بود که به دلیل در دست داشتن اوقاف در نقاط مختلف ماوراءالنهر از توان اقتصادی نسبتاً خوبی برخوردار بودند. حکومت تزاری با اسکان روس‌ها در بسیاری از زمینهای وقفی نقشبندیان که متعلق به «بنیاد احرار» بود و همچنین مسدود نمودن خانقاهها، ضربات بسیاری بر آنها وارد نمود؛ اما هیچ یک از این تلاشها برای نابودی نقشبندیان و حلقه‌های آنها کافی نبود.^۱ شورش با سماچیان و نقش رهبری نقشبندیان در این قیام چندین ساله، مؤید این ادعا است (بنیگسن، ۴۹).

نتیجه

جامعه ماوراءالنهر در آستانه شدت بخشی تجاوزات روس‌ها چند کانون قدرت دارد که حاصل تجزیه ای سیاسی است که پس از تیموریان در دوران شیانیان و اشترخانیان رخ داده است. هر یک از این کانونها بستر سیاسی و فرهنگی خاصی وجود دارد که تغییر شکل واکنشها و مقاومت در برابر روس‌ها منوط به فهم آنهاست. گذشته از درگیریهای میان خانان و تنشهای شدید داخلی که تاریخ ماوراءالنهر در این دوران آکنده از آن است، در تفسیر نقش مهم‌ترین جریان دینی منطقه در این زمان نمی‌توانیم قضاوتی قطعی داشته باشیم. عملکرد و نقش نقشبندیان در هر منطقه خاص همان است. آنها گاه

1. Jo. Ann. Gross, "The waqf of khoja "ubaydollh in Ninteenth century central Asia", Naqshbandiyyeh in western and central Asia, Elizabeth Ozdalga, Swedish Research institute, Istanbul, 1997

فرماندهان نظامی، گاه مراجع دینی و گاه رئیس قبیله‌اند که تلاش می‌کنند مردمان سرسپرده جامعه‌ی خود و در صورت امکان، حکومتیان را که اکنون تقریباً هیچ پیوندی با آنها ندارند، به حرکت و جنبش علیه دشمن نصارا وادارند.

در هر حال، برخلاف نهضت شریعت نقشبندیان قفقاز که رهبران آن، از زمان شیخ منصور تا قیام ۱۹۲۰، با روحیه‌ی جهادی بالا توانسته بودند تماماً جریانها و نهضتهای ملی - لیبرال را در خود حل نمایند، در ماوراءالنهر با ضعف روحیه‌ی جهاد و عنصر رهبری، اشکال متفاوتی از مبارزه و مقاومت را شاهدیم که غالباً توسط نقشبندیان این دیار به منظور لرزاندن پایه‌های اقتدار روس‌ها صورت پذیرفته است و اگر همین تلاشهای اندک برای بسیج نیروی مسلمانان توسط رهبران و شیوخ صوفی نبود، این سرزمین در تاریخ خود هرگز خاطره‌ای باشکوه از مقاومت و ایثار برای حفظ دارالاسلام در برابر تزاری‌ها نداشت.

منابع

۱. ابن میر عبدالاحد، امیر عالم خان؛ تاریخ حزن الملل بخارا (خاطرات امیر عالم خان)؛ ، تهران: مرکز مطالعات ایرانی، ۱۳۷۳ش.
۲. اسکوبلف، جنگ در ترکستان، میکروفیلم شماره ۱۹۵۶، دانشگاه تهران، تالار خطی کتابخانه و مرکز اسناد.
۳. اشپولر، و دیگران؛ آسیای میانه: مجموعه مقالات تاریخی؛ ترجمه کاوه بیات؛ تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۴. بارتولد، و.، خاورشناسی در روسیه و اروپا، ترجمه حمزه سردادور، تهران: ابن سینا، ۱۳۵۱ش.
۵. بنیگسن، الکساندرو اندرس ویمبوش؛ صوفیان و کمسیرها: تصوف در اتحاد شوروی؛ ترجمه افسانه منفرد؛ تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
۶. سارلی، اراز محمد؛ ترکستان در تاریخ، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.
۷. سامی، عبدالعظیم؛ تاریخ سلاطین منغیته، مقدمه و ترجمه ل.م. پیفانووا؛ مسکو: آکادمی فهای رس‌رس. اوزبکستان، انیستیتوت شرقشناسی، ۱۹۶۲م.
۸. عشقی، ابوالفضل؛ ویژگیهای جغرافیایی آسیای میانه و قزاقستان؛ مشهد: نشر نیکا، ۱۳۷۴ش.

۹. کنستنتکو؛ شرح آسیای مرکزی و انتشار سیویلیزاسیون روسی در آن؛ ترجمه مادروس داودخانف؛ تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.
 ۱۰. کنساریف؛ قرقیزها و خانات خوقند؛ ترجمه علیرضا خداقلی پور؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۱. کولانی، الهه؛ سیاست و حکومت در آسیای مرکزی؛ تهران: سمت، ۱۳۷۶ ش.
 ۱۲. گروسه، رنه؛ امپراتوری صحرانوردان؛ ترجمه عبدالحسین میکده؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳ ش.
 ۱۳. لین پول، استانلی؛ تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر؛ ترجمه صادق سجادی؛ تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۰ ش.
 ۱۴. مدیر شانچی، محسن؛ در میانه‌ی آسیا: مجموعه مقالات و گفتگوها درباره‌ی افغانستان و آسیای مرکزی؛ تهران: انتشارات کتاب باز، ۱۳۷۸ ش.
 ۱۵. ملاصالح، تاریخ جدید، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
 ۱۶. نیکولایووا، لارسیا؛ تاجیکستان؛ تصحیح صفا اخوان؛ تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۷. وامبری، آرمینیوس؛ تاریخ بخارا: از کهن‌ترین روزگار تاکنون؛ ترجمه سیدمحمد روحانی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۰ ش.
18. Alworth, Edward: *Central Asia: 120 years of Russian Rule*, Duke university Press, Durham & London, 1989.
 19. Dencauss, Helene Carres, *Islam and Russian Empire: reform and: relevation in central Asia*, London, I.B. Tauris and co. 1988.
 20. Hombly, Gavin, *Central Asia*, Weidenefeld and Nicolson, 1969.
 21. Ram, Rahul, *Politics of central Asia*, London, Curzon, press, 1979.

مقالات

۱. پاکتچی، احمد؛ «اندیجان»؛ دایره‌المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱۰، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۰.
۲. سارلی، ارازمحمد؛ «تأثیر فاجعه گوگ‌تپه در ادبیات ترکمن»؛ فصلنامه‌ی آسیای مرکزی و قفقاز، س چهارم، دوره‌ی دوم، ش ۱، پاییز، ۱۳۷۴ ش.
3. Gross,jo, "The waqf of khoja ubaydollh in Ninteenth century central Asia: Naqshbandiyyeh in western and central Asia", Elizabeth ozdalg, Swedish research institute, Istanbul, 1997.

رویارویی سنت و تجدّد در تدوین قانون اساسی عثمانی (۱۸۷۶ م.)

حسن حضرتی^۱

چکیده: در این نوشتار سعی بر آن است تا با نگاهی به تحولات مربوط به تدوین نخستین قانون اساسی در جهان اسلام، تقابل دو جریان قدرتمند سنت گرا و تجددگرا مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. مقاله، با رویکردی توصیفی به موضوع، تلاش می کند اندیشه های نمایندگان برجسته دو جریان مذکور را با استناد به مذاکرات صورت گرفته در کمیسیونهایی که به دستور عبدالحمید دوم به همین منظور تشکیل شده بود، تبیین کند. آنچه به عنوان نتیجه و حاصل پژوهش در بخش پایانی مقاله ارائه شده، ناظر بر این است که قانون اساسی مشروطه اول عثمانی، به سبب اینکه از مؤلفه های دو تفکر متعارض سنت گرایی و تجدد گرایی ترکیب یافته بود، تناقضهایی درونی داشت و به همین سبب، خیلی زود در ساختار سیاسی امپراتوری عثمانی با موانع کارکردی و مشروعیتی روبرو گردید.

واژه‌گان کلیدی: عثمانی، قانون اساسی مشروطه اول عثمانی، سنت گرایان، تجددگرایان.

درآمد

نخستین تجربه تدوین و استقرار قانون اساسی در جهان اسلام، به امپراتوری عثمانی باز می گردد. در سال ۱۸۷۶ م/ ۱۲۹۳ ق. قانون اساسی مشروطه اول عثمانی که محصول تراوشات

فکری نوعثمانیان بود، با فرمان عبدالحمید دوم در ساختار سیاسی عثمانی رسمیت یافت. اگرچه اندیشه پارلمانتاریستی تبلور یافته در قانون اساسی ۱۸۷۶م. به نام نوعثمانیان تجددگرا ثبت شد، واقعیت امر این است که قانون یاد شده، تجلی گاه اندیشه های نخبگان سنت گرای عثمانی نیز است. به عبارت دیگر، متن مذکور نه تماماً مبتنی بر مؤلفه های تجددگرایی غربی است و نه کاملاً متکی بر آموزه های اسلام سنتی. قانون اساسی مشروطه اول عثمانی، ملغمه ای است از شاخصه های تجددگرایی و سنت گرایی که هر کدام از این دو نحله، به وسیله نمایندگان تأثیرگذار خود در کمیته های مختلف تدوین آن، توانستند تأثیرگذار باشند.

درباره اندیشه های موجود در مشروطه اول عثمانی، به طور کلی مباحث زیادی مطرح شده است، اما به ندرت اتفاق افتاده که پژوهشگری با نگاه از نزدیک به متن تحولات مربوط به تدوین قانون اساسی ۱۸۷۶م. کشاکشها و جدالهای سنت گرایان و تجدد گرایان را در درون کمیسیونهای مختلف تدوین قانون اساسی، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. مدعای این نوشتار جستجو و تأملی استنادی در موضوع مذکور است.

شرایط سیاسی

تشدید بحران اقتصادی و سیاسی در سالهای ۷۶-۱۸۷۵م/۹۳-۱۲۹۲ ق در امپراتوری عثمانی، زمینه مساعدی را برای شکل گیری نهضت مشروطه فراهم آورده بود. وضع مالی وخیم امپراتوری و ناتوانی در پرداخت بدهیهای خارجی که به تبع آن، دولت اعلام کرده بود که نصف بهره وامهای خارجی را پرداخت نخواهد نمود، جدال مسلمانان و مسیحیان در بالکان که در این زمان تأثیرات زیادی بر سیاستهای اروپاییان در ارتباط با عثمانی بر جای گذاشت و احتمال مداخله دولتهای اروپایی را در امور داخلی امپراتوری به صورت جدی مطرح نمود^۱، همچنین عدم همراهی و همدلی سلطان عبدالعزیز و صدراعظمش، محمود ندیم پاشا، با اصلاح طلبان و مشروطه خواهان که با جدیت به دنبال اعلان قانون اساسی و استقرار حکومت مشروطه بودند، شرایط لازم را برای ناخشنودیهای عمومی فراهم نموده بود. (Engelhardt, 1999, 329) در این زمان، مدحت پاشا رهبری جریانهای اعتراضی نسبت به باب عالی و باب همایون را برعهده داشت.

۱. برای اطلاع بیشتر درباره مسائل عثمانی در بالکان در عهد تنظیمات و اصلاحات، نک: Şentürk, 1992.

نخستین جریان اعتراضی، شورش سفتاها یا طلاب علوم دینی استانبول بود (شرف، ۱۳۳۹، ۱۹۲-۱۹۳). آنان در اعتراض به صدارت محمود ندیم پاشا، که دارای گرایشهای روسی بود و به شدت تحت تأثیر ایگناتیف قرار داشت، و نیز در اعتراض به حسن فهمی افندی^۱ شیخ الاسلام، کلاسهای درس را تعطیل و در میدان بایزید و فاتح اجتماع نمودند و خواستار پاسخگویی شدند (Uzunçarşılı, 2000, 13). سلطان عبدالعزیز که شرایط را مناسب نمی‌دید، بلافاصله محمود ندیم پاشا را از مقام صدارت عزل و مترجم رشدی پاشا^۲ را جایگزین او نمود. همچنین، مدحت پاشا به عنوان رئیس شورای دولت،^۳ حسین عونی پاشا^۴ به سمت سرعسکر و حسن خیرالله افندی^۵ جایگزین حسن فهمی افندی شیخ الاسلام شد و به این ترتیب، عملاً دولت جدیدی شکل گرفت.

فاصله زمانی از شورش سفتاها تا خلع سلطان عبدالعزیز، هیجده روز بیشتر طول نکشید. مترجم رشدی پاشا، صدراعظم و مدحت پاشا، رئیس شورای دولت، و حسین عونی پاشا، سرعسکر، و حسن خیرالله افندی، هیئتی بودند که تصمیم به خلع عبدالعزیز گرفتند.^۶ هدف مشترک آنها از این اقدام، ممانعت از اوج‌گیری شورشهای داخلی و رفع خطر تهدیدات دولتهای خارجی بود. آنها همه در این هدف مشترک بودند؛ اما تفکرات یکسانی نداشتند. مدحت پاشای مشروطه‌خواه تفاوت فکری زیادی با حسین عونی پاشای نظامی‌گرا داشت، یا مترجم رشدی پاشا که مردم را کم عقل و صغیرالفکر می‌خواند و هیچ اعتقادی به واگذاری اختیار و آزادی به مردم نداشت و در نهایت حسن خیرالله افندی شیخ الاسلام که چندان جایگاه مطلوبی در میان مردم نداشت و اشتها او به جاه‌طلبی و «امام مفسد» و «شرالله» موقعیت مناسبی برای او به جا نگذاشته بود (همو، ۱۵). با این حال، مدحت پاشا و همراهانش در ۳۰ می ۱۸۷۶م/ ۷ جمادی الاول ۱۲۹۳ ق با حکمی از طرف مفتی اعظم که خلع سلطان را تجویز کرده بود، به طور رسمی عبدالعزیز را عزل و برادرش مراد را به جای او بر تخت نشانند.

1. Hasan Fehmi Efendi

2. Mütercim Rüştü Paşa

۳. نهاد شورای دولت در سال ۱۸۶۸م، ۱۲۸۵ ق تأسیس شد. برخی از نویسندگان معتقدند که می‌توان از این تشکیلات به عنوان نخستین مجلس در امپراتوری نام برد (Tunaya, 1986, 43)

4. Hüseyin Avni Paşa

5. Hasan Hayrullah Efendi

۶. نک: سلیمان پاشا، ۱۳۲۶، ۱۳. اثر حاضر مهم‌ترین متن در انعکاس گفتگوهای سلیمان پاشا، مدحت پاشا، خیرالله افندی و حسین عونی پاشا درباره عزل سلطان عبدالعزیز و روی کار آمدن سلطان مراد است.

چند روز پس از عزل عبدالعزیز (۴ ژوئن ۱۸۷۶م/ ۱۲ جمادی الاول ۱۲۹۳ ق) از سلطنت، جسد وی را در قصر چراغان، در حالی که میچ دستهایش سخت شکافته شده بود، پیدا کردند. ظاهر امر حاکی از آن بود که وی با قیچی کوچکی که برای آرایش موهای سر و ریش در اختیار داشته، اقدام به خودکشی کرده است. وزیران همراه با وزیر اعظم در محل حاضر شدند و کمیته تحقیق، مرکب از نوزده تن از پزشکان برجسته، از جمله چند تن از پزشکان وابسته به سفارتخانه‌های خارجی، نظریه خودکشی را تأیید کردند (شاو، ۱۳۷۰، ۲، ۲۸۶).

مدحت پاشا امید و آرزوهای زیادی به پادشاه جدید بسته بود. این که مراد شدیداً خواستار انجام اصلاحات بود، از نخستین فرمان وی آشکار می‌شود. او در آن فرمان، حکم به انجام تغییراتی در سطح سازمانها و وزارتخانه‌ها داده و داوطلبانه، بخشی از سهام شخصی سلطان را از خزانه کشور که مبلغی حدود سی میلیون غروش در سال می‌شد، قطع کرده بود.^۱ در این زمان همچنین مقرر شد که شریعت تحت حمایت حکومت قرار گیرد، اما در عین حال، همه اتباع بی‌هیچگونه تبعیض در مذهب یا نژاد، از آزادی و مساواتی همپای عثمانی‌ها برخوردار شوند تا در کنار یکدیگر برای سرزمین مادری، کشور و ملت خود فعالیت کنند (شاو، ۱۳۷۰، ۲، ۲۸۵).

ماه غسل اصلاح‌طلبان با مراد پنجم خیلی زود به پایان رسید. در بحبوحه منازعات مشروطه‌خواهان با گروههای سنت‌گرا، بر سر قانون اساسی و اعلام آن، بیماری مراد مطرح شد (قلعه جی، ۱۹۴۷، ۳۴). مراد پیش‌تر در زمان سلطنت عبدالعزیز، روابطی با روشنفکران و آزادیخواهان داشت و به دلیل فاش شدن تماسهای مخفی او با آزادیخواهان تبعیدی، سلطان با وی رفتاری توأم با سوءظن در پیش گرفت و او را به زندگی در شرایطی تقریباً منزوی و تحت مراقبت شدید مجبور کرد (لوئیس، ۱۳۷۲، ۲۱۹). فشارهای ناشی از این شکل زندگی و استعمال فراوان مشروبات الکلی برای تسکین روحی، مراد را دچار اختلالات فکری شدیدی کرد. ابتدا، امیدواری زیادی به بهبودی او وجود داشت و پزشکان زیادی بر بالین او آوردند. بعضی از آنها معتقد بودند ناراحتی عصبی و روحی سلطان گذراست و به زودی خوب خواهد شد، اما بعضی از آنها خلاف این نظر را داشتند. تا اینکه پزشکی از وین مداوا به استانبول آمد و

۱. این موارد در فرمان جلوس آمده است (نک: Nuri, 1327, 31-32).

بعد از معاینه نظر داد که در عرض سه ماه سلطان سلامتی خود را باز خواهد یافت. (مدحت افندی، ۱۲۹۵، ۴۳۷)؛ اما نه مدحت پاشا (که در آن زمان رئیس شورای دولت بود) و نه مترجم رشدی پاشا (صدراعظم) نمی توانستند صبر کنند: مترجم رشدی پاشا به این علت که از نظر او، دولت بدون پادشاه سالم هیچ کاری نمی تواند بکند و کارها در امپراتوری در این شرایط بحرانی تا سه ماه معطل خواهد ماند؛ و مدحت پاشا نیز به دلیل عجله برای اعلان قانون اساسی، چون شرایط جهانی را به هیچ وجه به نفع امپراتوری نمی دانست. او می بایست قبل از تشکیل کنفرانس بین المللی استانبول — که قرار بود سفرای شش دولت قدرتمند اروپایی، یعنی انگلستان، فرانسه، آلمان، اتریش، روسیه و ایتالیا، برای ملزم نمودن باب عالی به انجام اصلاحات اساسی در امپراتوری در ۲۳ دسامبر ۱۸۷۶م/ ۷ ذی الحجه ۱۲۹۳ ق در استانبول گردهم آیند^۱ — به این موفقیت نایل می آمد. به همین علت، مدحت پاشا به سراغ عبدالحمید رفت. او سلطانی را می خواست که قانون اساسی و مشروطه را بپذیرد و هرچه سریع تر آن را اعلام کند. عبدالحمید در همه مذاکرات پیش از روی کار آمدن، در نزد مدحت پاشا از قانون اساسی و مشروطه دفاع کرد.^۲ به گفته بعضی از مورخان، او به طور کلی تمام شروط مدحت پاشا را برای احراز مقام سلطنت پذیرفت (Berkes, 2002, 316). بنابراین، دولت مستعجل نود و سه روزه سلطان مراد با تصمیم شورای دولت و فتوای شیخ الاسلام که به استناد و سابقه بیماری سلطان و بنا بر تأیید پزشکان استانبول صادر شده بود، به پایان رسید (صائب، ۱۳۲۶، ۱۵) و در همین روز، عبدالحمید دوم (حکومت: ۱۸۷۶ — ۱۹۰۹م / ۱۲۹۳-۱۳۲۷ ق) به تخت سلطنت تکیه زد تا آمال و آرزوهای اصلاح طلبان خوشبین را با اعلام قانون اساسی و استقرار حکومت مشروطه، جامه عمل پوشاند؛ اما گردش ایام بر پاشنه دیگری بود. خیلی زود روشن شد که شرایط آن گونه که مدحت پاشا و یارانش امید داشتند، پیش نخواهد رفت.

همان طوری که پیشتر گفته آمد، عبدالحمید با قول مساعدی که به مدحت پاشا داد

۱. این کنفرانس قرار بود با شرکت نمایندگان شش دولت اروپایی در یکم دسامبر ۱۸۷۶م / ۱۴ ذی القعدة ۱۲۹۳ ق آغاز شود و تا ۲۲ دسامبر / ۶ ذی الحجه تداوم یابد. همین گونه هم شد، مضافاً بر اینکه از روز ۲۳ دسامبر تا ۲۰ ژانویه سال بعد، با حضور نمایندگان دولت عثمانی که در رأس آنها مدحت پاشا قرار داشت، ادامه یافت و در نهایت به سبب مقاومت های مدحت پاشا بدون کسب هیچ نتیجه ای به پایان رسید (Baykal, 1942, 58).

۲. به گفته بکیر صدقی بایکال، هیچ سندی از این مذاکرات وجود ندارد. فقط می توان در این باره به گفته های مدحت پاشا در خاطراتش (Tabsira-i İbret, 394) تکیه کرد (Baykal, 51).

و با پذیرفتن اعلان مشروطه و استقرار قانون اساسی^۱ روی کار آمد. بنابراین، در ابتدای امر طبیعی بود که تا زمان تحکیم پایه‌های قدرت مطلقه خود، نمی‌توانست آنها را نادیده بگیرد. از سوی دیگر، شرایط داخلی و خارجی امپراتوری هم به گونه‌ای بود که انجام اصلاحات را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت.

در این زمان، روسیه دیپلماسی سیاسی خود را برای دستیابی به شرق آسیا، حوزه بالکان و آق‌دیز^۲ بسیار تقویت کرده بود. حضور ایگناتیف در استانبول، به‌عنوان سفیر روسیه، و تلاشهای گسترده و همه‌جانبه او در این راستا و همچنین تحریک ملت‌های حوزه بالکان برای جدایی‌طلبی و استقلال، از نشانه‌های بارز آن به شمار می‌رفت. چالش پان‌اسلاویسم در بالکان، حمایت دولت‌های اروپایی را از حقوق مسیحیان مقیم بالکان به دنبال داشت. به همین منظور، همان‌گونه که گفته آمد، شش دولت بزرگ اروپایی در استانبول برای مجبور کردن دولت عثمانی به حفظ حقوق اتباع مسیحیان بالکان و همچنین انجام اصلاحاتی در امپراتوری گردهم آمدند.

بنابراین، بحران حوزه بالکان که روسیه را آماده جنگ با عثمانی نموده بود، به همراه تلاشهای نوعثمانیان در استانبول برای دستیابی به حکومت مشروطه و همچنین بحران مالی شدیدی که امپراتوری به واسطه دریافت وام‌های خارجی در دوره عبدالعزیز و ناتوانی در بازپرداخت آنها، به آن دچار شده بود، شرایط را برای انجام اقداماتی به منظور جلب نظر مساعد دولت‌های اروپایی، بیش از پیش اضطراری نمود. (Ortaylı.268)

تحولات قانون اساسی

در همین زمان، تلاشهای زیادی از سوی مدحت پاشا برای تهیه و تصویب متن نهایی قانون اساسی صورت گرفت. در ظاهر امر هم مخالفتی از سوی عبدالحمید بروز نکرد. سلطان، مدحت پاشا و چند نفر دیگر را مأمور تهیه پیش‌نویسهای اولیه برای قانون اساسی و همچنین تشکیل کمیسیونهای مختلف برای بررسی آنها نمود. در این مرحله مخالفت مستقیمی از سوی عبدالحمید با حکومت مشروطه و قانون اساسی صورت

۱. شروط مدحت پاشا به این شرح بود: الف) بلافاصله قانون اساسی اعلام شود؛ ب) سلطان به توصیه‌های مشاوران باب‌عالی گوش کند؛ ج) شخصاً در امور دولت دخالت نکند؛ و د) از افرادی مانند سعدالله و نامق کمال همچنان برای منشی‌گری دربار استفاده شود (کین‌راس، ۱۳۷۳، ۵۳۴).

۲. Akdeniz یا دریای مدیترانه.

نگرفت؛ اما او تلاش زیادی نمود تا در قانون اساسی مورد نظر اختیارات سلطان تحدید نشود و نهادهایی مانند مجلس از قدرت حداقلی برخوردار شوند. (صائب، ۱۳۲۶، ۳۰) عبدالحمید بعدها نشان داد که ذاتاً سلطان مستبد الرأی و خودکامه‌ای است و به هیچ‌وجه اعتقادی به توزیع قدرت در نهادهای سیاسی و تقلیل قدرت سلطان ندارد؛ اما در اوان روی کار آمدنش، به علت شرایط خاصی که وجود داشت، با عدم مخالفت مستقیم با مشروطه و قانون اساسی، به گفته نویسنده‌ای، «در درون حکومت مشروطه، استبداد را جستجو می‌کرد» (Celalettin Paşa, 1329, 222). به عبارت دیگر، برای او مخالفت انتزاعی با مفاهیمی مانند قانون اساسی مهم نبود. مهم نوع و محتوای آن قانون بود. از نظر او، اگر قانون اساسی خللی در جایگاه سلطان و اختیارات و اقتدار او وارد نمی‌کرد، اعلان آن مشکلی نداشت. بنابراین، عبدالحمید به جای مخالفت با مفهوم «قانون اساسی» به مصادیق آن توجه نمود.

عبدالحمید در ۷ اکتبر ۱۸۷۶م. / ۱۸ رمضان ۱۲۹۳ ق. دستور تأسیس کمیسیون بررسی پیش‌نویسهای قانون اساسی را - که به وسیله افراد مختلفی تهیه و تنظیم شده بود - صادر نمود. بنا به گفته نیازی برکس، حدود بیست پیش‌نویس به سلطان تقدیم شده بود. که از میان آنها، سه پیش‌نویس مدحت پاشا و سعید پاشا و سلیمان پاشا شناخته شده‌تر بود. از قرار معلوم، همین سه پیش‌نویس مورد بحث کمیسیون بوده است.^۱ پیش‌نویس مدحت پاشا که عنوان «قانون جدید» را داشت، متشکل از هشت بخش و پنجاه و نه ماده و عناوین بخشهای آن به این شرح بود: ممالک دولت عثمانیه (ماده‌های ۲ و ۱)؛ حضرت پادشاه و خاندان جلیلیش (ماده‌های ۳ تا ۱۶)؛ مأموران (ماده‌های ۱۷ تا ۱۹)؛ شورای دولت (ماده‌های ۲۰ تا ۲۵)؛ مجلس مبعوثان (ماده‌های ۲۶ تا ۴۳)؛ تابعیت عثمانی و حقوق و وظایف عثمانیان (ماده‌های ۴۴ تا ۵۵)؛ قوه اجرائیه (ماده‌های ۵۶ تا ۵۷)؛ تعدیل قانون جدید (ماده‌های ۵۸ تا ۵۹).

مدحت پاشا در تنظیم «قانون جدید»، از قوانین اساسی کشورهای اروپایی مانند

۱. در اکثر منابع مربوط به قانون اساسی و مشروطه اول عثمانی، غالباً از این سه پیش‌نویس سخن به میان آمده است. برخی از آنها حتی سخنی از پیش‌نویس سلیمان پاشا به میان نیاورده‌اند، مانند yücel Özkaya در مقاله Özkaya, 1989, 301-321؛ اما در سال ۱۹۹۳م. خانم سلدا کلیچ (Selda Kılıç)، استاد تاریخ دانشگاه آنکارا، در مقاله‌ای از دو پیش‌نویس دیگر (علاوه بر سه پیش‌نویس یاد شده) سخن به میان آورد که یکی از آنها متعلق به صفت پاشا (Saffet Paşa) بود و دیگری را نامق کمال به همراه چند نفر دیگر تهیه نموده بود (Kılıç, 1993, «Sayı»: 4, 557-600).

آلمان، بلژیک و فرانسه بهره برده بود. با این حال، نمی‌توان گفت که پیش‌نویس او ترجمه‌ای از آن قوانین است. در حالی که پیش‌نویس دوم که از سوی سعید پاشا تنظیم شده بود؛ ترجمه صرف و سطر به سطر از قوانین اساسی ۱۸۴۸ و ۱۸۵۸ م. ۱۲۶۴ و ۱۲۷۵ ق. فرانسه بود تا آنجا که با بی‌توجهی، حتی واژه‌هایی مانند «سنا»، «فرانک» (برای پرداخت حقوق اعیان) بدون تبدیل به معادل‌های بومی آورده شده بود. جالب‌تر اینکه، در جایی دیگر، «خاک فرانسه» به جای «خاک عثمانی» سهواً به کار رفته بود. این پیش‌نویس دوازده فصل به این شرح داشت: فصل اول: در خصوص متبوعیت؛ فصل دوم: در خصوص حقوقی که به واسطه قانون اساسی برای اتباع تأمین می‌شود؛ فصل سوم: در مبحث قوه حکومت؛ فصل چهارم: درباره قوه قانونیه؛ فصل پنجم: درباره قوه اجرائیه؛ فصل ششم: در خصوص شورای دولت؛ فصل هفتم: درباره اداره داخلی؛ فصل هشتم: در بیان قوه عدلیه؛ فصل نهم: در مبحث قوه عسکریه؛ فصل دهم: ماده خصوصیه؛ فصل یازدهم: در تعدیلات [بازنگری] قانون اساسی؛ و فصل دوازدهم: احکام موقت دیوان اعیان. (مدحت افندی، ۱۲۹۵، قسم ثانی، ۳۵۱).

یکی از مهم‌ترین ماده‌های «قانون جدید» مدحت پاشا، حذف مقام صدر اعظمی و جایگزین کردن مقام نخست‌وزیری (همو، ۳۲۲) به جای آن بود؛ کاری که در اواخر سلطنت محمود دوم هم اتفاق افتاده بود. مدحت در ادامه روند تلاش‌هایش به منظور آنکه هیأت وزیران صرفاً در برابر مجلس مسئول باشد، به دنبال آن بود تا عنوان نخست‌وزیر را جایگزین لقب صدراعظم کند. در مقابل، حذف حکم اعدام از جرایم سیاسی را می‌توان مهم‌ترین ماده در پیش‌نویس سعید پاشا دانست (Karal, 1999, 8.cilt, 218-219).

پیش‌نویس سلیمان پاشا با عنوان «مسوده قانون اساسی» که متن کامل آن در کتابی که پسرش چاپ کرده، (Süleyman Nesip, 1328, 63-66) آمده است، چهل و پنج ماده دارد و بدون بخش‌بندی است. سلیمان پاشا در انتهای پیش‌نویس یادآور شده که آن را با عجله تنظیم کرده و فرصت مطالعه دوباره آن را پیدا نکرده است. راقم این سطور متن مسوده سلیمان پاشا را پیدا نکرد. اما به زعم سدا قلیچ، این پیش‌نویس با بی‌توجهی نوشته شده و چندان در خور اهمیت نیست (Kılıç, Ayni, 563).

به دستور عبدالحمید، در ۳۰ سپتامبر ۱۸۷۶ م. ۱۱/ رمضان ۱۲۹۳ ق.، کمیسیونی مرکب از علما و رجال حکومتی تشکیل شد تا پیش‌نویس‌های یاد شده و در رأس آنها، دو پیش‌نویس مدحت پاشا و سعید پاشا را بررسی کند. کمیسیون مزبور که از قرار معلوم دارای

بیست عضو بوده است، به خاطر دیدگاههای مخالف و موافق زیادی که دربارهٔ قانون اساسی داشت، نتوانست کاری از پیش برد و در نهایت، جای خود را به کمیسیون دیگری داد که در ۸ اکتبر/۱۹ رمضان به دستور عبدالحمید در باب عالی تشکیل و ریاست آن بر عهده مدحت پاشا گذاشته شد. دربارهٔ ترکیب و تعداد اعضای این کمیسیون، اطلاعات کاملاً دقیقی در دست نیست. ارقام بیست و چهار و بیست و هشت نفر را برای این کمیسیون نوشته‌اند؛^۱ اما در مقالهٔ پیش گفته سدا قلیچ، اعضای این کمیسیون تا سی و هفت نفر عنوان شده است (Kılıç, 567-568). اعضای این کمیسیون که مجموع تعداد آنها به سی و هفت تن می‌رسید، بر اساس مناصبشان به این شرح بوده است.

از اعضای دولت: جودت پاشا (مستشار معارف)، نامق پاشا (عضو هیأت وکلا)، محمت کانی پاشا (عضو هیأت وکلا)، مدحت پاشا (رئیس شورای دولت و عضو هیأت وکلا)، محمت صائب مُلاً (عضو شورای دولت)، و سرور پاشا (ناظر نافع).

از مسئولان رده بالای دولت: اُدیان افندی (مستشار نافع)، واهان افندی (مستشار عدلیه)، ضیاء بیگ (مستشار معارف)، الکساندر کاراتادوری افندی (مستشار خارجه)، ساوا پاشا (ناظر مکتب سلطانی)، عمر افندی (مستشار مفتش و کالت)، سامی پاشا (عضو هیأت وکلا)، و اوهانس افندی یا چامیچی (عضو شورای دولت).

علما و منصوبان عدلیه: احمد اسد افندی (عربانی زاده، قاضی عسکر روملی)، خلیل افندی (امین فتوا)، مصطفی خیرا.. افندی (یساری زاده، رئیس محکمهٔ حقوق)، عابدین بیگ (کمیسر بورسا)، عمر افندی (عضو مجلس تدقیقات)، رمزی افندی (از اعضای محکمهٔ تمییز)، و عاصم افندی (از قاضی عسکرها).

نظامیان: محمود مسعود پاشا، عزیز پاشا، و سلیمان پاشا.

از منصوبان بلدیه: قدری بیگ (امین شهر)، کوستاکی بیگ (رئیس دایرهٔ ششم)، محمت امین، اسد افندی، صف الدین افندی، زین العابدین، السید احمد حلمی، السید اسماعیل رمزی، السید محمود مسعود، السید محمت عزت، یانکو افندی، و عبدالحمید ضیاء الدین. و بالاخره از نویسندگان و اندیشمندان: نامق کمال.

۱. مدحت جمال کونتای بیست و چهار نفر، و «برکس» و «روبرت دورو» و «رودریک دیوسن»، بیست و هشت نفر آورده‌اند (در این باره نک:

(Kuntay, 1326, 75. Devereux, 1963, 47-48. Davison, 1997, 2 Cilt, 149.)

دیویسن، تاریخ اولین جلسهٔ کمیسیون مذکور را ۱۶ اکتبر دانسته است.

این کمیسیون هفته‌ای چهار روز و یا بیشتر در خانه محمود جلال‌الدین پاشا، یا منزل مدحت پاشا، یا سرور پاشا تشکیل می‌شد و در آن، درباره قانون اساسی و پیش‌نویسهای ارائه شده بحث و تبادل نظر می‌شد (Kılıç, 569). پیش‌نویس مدحت پاشا که به خاطر مشاجره‌های زیاد، حتی فرصت قرائت آن در کمیسیون پیشین پیدا نشده بود، مبنای گفتگوها و مذاکرات قرار گرفت؛ اما قرار نبود که تنها به این پیش‌نویس اکتفا شود، بلکه، پیش‌نویسهای دیگر هم مورد توجه بود. از این رو، تغییرات پیشنهادی در همان پیش‌نویس مدحت اعمال می‌شد. به طور کلی، دیدگاه‌های اعضای کمیسیون را درباره قانون اساسی، می‌توان در دو دسته مخالفان و موافقان طبقه‌بندی نمود.

موافقان و مخالفان قانون اساسی و حکومت مشروطه

موافقان حکومت مشروطه و قانون اساسی، مدحت پاشا و همراهان فکری او، یعنی نوعثمانیانی مانند نامق کمال و ضیاء پاشا، و همچنین نظامیان اصلاح طلبی همانند حسین عونی پاشا و سلیمان پاشا بودند که تمام تلاش خود را به کار بستند تا سلطان و شریعتمداران سنتی را به تصویب قانون اساسی و اعلان آن متقاعد کنند. (شرف، ۱۹۶). این گروه، تنها راه‌هایی امپراتوری از بحرانهای داخلی و خارجی را که در قرن نوزدهم به شدت دچار چالشهای جدی شده بود، استقرار حکومت مشروطه می‌دانستند. به اعتقاد آنان، خروج امپراتوری از بحران داخلی (اعم از شورش ولایات، نارضایتی اتباع غیر مسلمان، ارتشاء و فساد دستگاههای دولتی، حیف و میل اموال حکومتی به وسیله خاندان سلطنتی)، و خارجی (اعم از فشار دولتهای اروپایی برای انجام اصلاحات بنیادی و برخورداری اقلیتهای دینی از حقوق اجتماعی و اعمال فشار و تهدید روسیه در منطقه بالکان) صرفاً با اعمال اصلاحات بنیادی که منتج به اعلان قانون اساسی و استقرار دولت مشروطه بود، میسر می‌شد.

مطلب دیگر درباره موافقان مشروطه، این بود که برنامه قانون و مشروطه خواهی آنان در درون اندیشه اسلامی قرار داشت. به عبارت دیگر، آنها قائل به وجود تباین بین اندیشه‌های مشروطه خواهی و آموزه‌های اسلامی نبودند. فراتر از این، در باور آنان، رویکرد ساخت قدرت عثمانی به سمت حاکمیت خودکامه و استبدادی، عدول از آموزه‌های شرع اسلامی به شمار می‌رفت. مدحت پاشا در مقاله‌ای در روزنامه قرن نوزدهم تأکید نموده بود که در اسلام، اصل حکومت مبتنی بر اصولی است که ذاتاً

دموکراتیک باشند؛ آن قدر دموکراتیک که حاکمیت مردم در اسلام مورد شناسایی قرار گرفته است (لوئیس، ۲۲۵).

اساساً، نوعثمانیان اندیشه‌های تجددخواهی خود را در قالب آموزه‌های اسلامی مطرح می‌کردند. نوگرایی آنان به معنای نفی سنت اسلامی نبود. آنها در حالی که مدافع مفاهیم آزادی خواهانه غربی بودند، خواهان ادغام این مفاهیم با آموزه‌های مطلوب در سنت اسلامی نیز بودند. نامق کمال، یکی از بزرگان نوعثمانی، با اینکه قانون اساسی فرانسه یا بلژیک را برای بنیان‌گذاری دولت مشروطه، قوانین اساسی متناسبی می‌دانست، معتقد بود که اگر روزی در تهیه پیش‌نویس قانون اساسی عثمانی شرکت داده شود، فتوای شیخ الاسلام را برای تصویب بند بند آن لازم خواهد شمرد؛ یعنی قوانین اساسی غربی را تا حدودی که در چهارچوب احکام شرع اسلامی بگنجد و تضادی با آنها نداشته باشد، مورد قبول قرار می‌داد. مدحت پاشا و همفکرانش معتقد بودند که دولت عثمانی متکی به احکام دینی است و اگر این احکام رعایت نگردند، هستی سیاسی امپراتوری به خطر خواهد افتاد. آنها حتی نارسایی و نابسامانیهای جامعه عثمانی را ناشی از کاهش اعتنا نسبت به آموزه‌های اسلام و عدم رعایت اصول آن می‌دانستند. (نقل از: رئیس نیا، همانجا)

آنها بر این مبنا، تمام سعی و تلاش خود را به کار بردند تا شریعتمداران سنتی را متقاعد کنند که آنچه به عنوان قانون‌خواهی دنبال می‌کنند، نه تنها مبانی اسلام را دچار خدشه نمی‌کند، بلکه به طور کامل در راستای تقویت آن مبانی است. به همین علت هم بود که در کمیسیون مذکور، مدحت پاشا تغییرات عمده‌ای را در پیش‌نویس خود، بنا بر نظر سنت‌گرایان، انجام داد تا مبادا آنها دچار نگرانی و تشویش خاطر بشوند. در نشستهای متعدد کمیسیون، مدحت پاشا سعی می‌نمود با استناد به آیات «وامرهم شوری بینهم» و «شاورهم فی الامر» و همچنین با استناد به مفاهیمی مانند بیعت، توجه سنت‌گرایان اسلامی را به این مسئله معطوف کند که تمام فکر و دغدغه او در اخذ مفاهیم نوین غربی، در وهله نخست، تطبیق آنها با آموزه‌های اسلامی است. در جلسات کمیسیون، سیف‌الدین افندی به دستور مدحت پاشا، چند دقیقه‌ای را به تلاوت آیات فوق و تفسیر آنها می‌پرداخت (Berkes, 2002) و بعد، اعضا وارد مذاکره می‌شدند. در این

۱. رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، ۱۳۷۴، ۱، ۱۵۱. درباره مکتوبات و نامه‌های نامق کمال، نک: Tansel, 1967.

مذاکرات، مدحت پاشا و همفکرانش با طرح مفاهیم نوینی مانند مجلس و آزادی مطبوعات به دنبال برقراری یک رابطه همسان با آموزه‌هایی مانند شورا، امر به معروف و نهی از منکر و بیعت بودند و به نوعی می‌خواستند تفکر این همانی را برای آنها القاء کنند (همانجا). موافقان قانون اساسی، در مذاکرات این موضوع را هم یادآور شده‌اند که دولت عثمانی یک دولت اسلامی است که مبانی و قواعد آن مبتنی بر شریعت است؛ اما این دولت که براساس آن مبانی و قواعد می‌بایست مشروطه و دموکراتیک باشد، تبدیل به حکومتی مطلقه شده است. تا زمانی که مجلس و دیگر نهادهای تحدیدکننده قدرت سلطان برقرار نشود، انتظار پای‌بندی این نظام به شرایع اسلامی بی‌فایده خواهد بود؛ چون در حکومت مطلقه اساساً سلطان پاسخگو و مسئول در قبال اعمالش نیست.^۱

دسته دوم، یعنی مخالفان قانون اساسی و حکومت مشروطه، که نمایندگان شاخص آنان را در کمیسیون مزبور کسانی مانند احمد جودت پاشا و خلیل افندی (امین فتوا) و مترجم رشدی پاشا به عهده داشتند، دارای فهمی ایستا و متصلب از آموزه‌های اسلامی بودند و به هیچ روی ادله دسته اول را برنمی‌تافتند؛ هر چند مخالفت آنها از زوایای مختلف بود. گروهی از آنها، اساساً در بنیادهای فکری خود قائل به تباین اسلام با مفاهیمی مانند قانون‌گذاری و مشروطه‌خواهی بودند. به زعم آنها، حکومت حقیقی الهی است که از طرف خداوند به هر فردی که شایسته باشد اعطاء می‌شود (Mardin, 2002, 447). اطاعت از صاحب قدرت واجب است؛ چرا که قدرت او هبه‌ای از طرف خداوند به شمار می‌رود. از نظر آنها، دولت اسلامی مبتنی بر توحید، کتاب و سنت است و از این جهت، هیچ وجه اشتراکی با دموکراسی به معنای حاکمیت مردم ندارد؛ زیرا که دموکراسی مبتنی بر انکار خدا و اساساً دهریت است (Berkes, 325). این دسته معتقد بودند که در رأس نظام اسلامی فردی قرار دارد که مؤید خداست و هر آنچه را شریعت می‌گوید به اجرا می‌گذارد و تا زمانی که عدالت را اجرا می‌کند، خداوند او را در آن مقام نگه می‌دارد. فهم شریعتمداران از کارکرد قانون اساسی، تشریح بود؛ کارکردی که به زعم ایشان، تنها از آن سلطان بود که به عنوان خلیفه پیامبر (ص) و امام مسلمانان از این حق برخوردار شده است. استدلال دیگر گروه اخیر این بود که مفاهیم نوینی مانند مجلس و تساوی اتباع،

۱. آراء موافقان مشروطه در رساله‌ای به نام حکومت مشروطه که توسط شخصی بنام اسدافندی نوشته شده، بازتاب یافته است (سلیمان پاشا، همان، ۷۹-۸۸).

مدلولاتی در نصوص اسلامی ندارند. خلیل افندی (امین فتوا)، همیشه به عنوان اعتراض به مدحت پاشا یادآور می‌شد که این قدر به آیه «وامرهم شوری بینهم» استناد نکند، چرا که اولاً مرجع ضمیر «هم» - که به زعم او دلالت بر جمع محدودی از مسلمانان داشت - باید روشن شود ثانیاً، شأن نزول این آیه آن نیست که به صورت بنیادی توجهی به مسئله مشورت در امور سیاسی و اجتماعی داشته باشد، آن هم در مجلسی که غیرمسلمانان همه از حق رأی برخوردار باشند. آنها معتقد بودند که در هیچ جای قرآن مشورت با غیرمسلمانان توصیه نشده است (همانجا).

گروه دیگری از مخالفان، کسانی بودند که فی نفسه مخالفتی با مشروطه و قانون اساسی نداشتند، ولی معتقد بودند که حکومت مشروطه نه تنها حقوق مسلمانان را پایمال می‌کند، بلکه باعث می‌شود اختیار امپراتوری به دست غیرمسلمانان بیفتد و بدین وسیله زمینه‌های نفوذ کفار و دخالت آنان در امور امپراتوری فراهم شود. از نظر ایشان، راه دادن مسیحیان و یهودیان به مجلس امپراتوری، دادن اختیارات کشور اسلامی به دست نامسلمانان است (همانجا). به عبارت دیگر، این گروه به نامقبول بودن ورود غیر مسلمانان به مجلس امپراتوری اسلامی تکیه داشتند. آنها ادعا می‌کردند که در هیچ کجای دنیا این برابری و مساوات بین مسلمانان و غیرمسلمانان به اجرا گذاشته نشده است که حالا عثمانی بخواهد آن را به اجرا بگذارد. آنها می‌گفتند: مگر روس‌ها این برابری قانونی را برای میلیونها مسلمان ساکن آن سرزمین قائل شده‌اند؟ یا آنها را در حکومت سهیم کرده‌اند؟ یا کشور انگلیس که دارای حکومت مشروطه است و بر میلیونها هندی در هندوستان حاکمیت دارد، آیا در مجلسش یک نماینده از هندی‌ها وجود دارد؟ و آیا این حق به استقلال‌طلبان ایرلند داده شده است؟ (همانجا).

دسته سوم از مخالفان، بر این اعتقاد بودند که اعطای آزادی و مساوات برای اتباع غیرمسلمان در قانون اساسی ایراد ندارد؛ اما این مسئله نباید حقی برای غیرمسلمانان تلقی شود، بلکه تنها یک هبه و عطیه‌ای است از جانب حکومت اسلامی که بنا بر مصالح زمانه، می‌خواهد آن آزادیها و مساوات را به اتباع غیرمسلمانان اعطاء کند. (همو، ۳۲۷) از نظر آنها، این موضوع از این زاویه نیز با اسلام همخوانی پیدا می‌نمود؛ زیرا در اسلام، حاکمیت اگر بخواهد، می‌تواند حقوق و امتیازاتی را برای اتباعش قائل شود. جودت پاشا از کسانی بود که از این نظریه دفاع می‌کرد (همو، ۳۱۳). آخرین گروه از مخالفان قانون اساسی، معتقد بودند که مردم کوتاه فکر و جاهل

هستند و هنوز به آن پختگی و بلوغ فکری نرسیده‌اند که بتوان دولتی با تکیه بر نمایندگان آنان تشکیل داد. مترجم رشدی پاشا و خلیل افندی چنین دیدگاهی داشتند. رشدی پاشا می‌گفت: مردم جاهل از آزادیهای اعطاء شده استفاده مناسبی نخواهند کرد. خلیل افندی هم به زبان دین این گفته را تکرار می‌نمود: "معمدین دولت، شما هستید... آیا می‌خواهید از یک مشت ترک جاهل آناتولی و روملی رأی و تدبیر بگیرید؟ هر کاری را باید بر مبنای عدالت انجام داد. در هر مسئله‌ای شبهه داشتید، روی به فتوای شریف بیاورید" (همو، ۳۱۴).

او پیشنهاد داد، به جای مجلس، در فتواخانه یک «هیأت علمی» دایر شود و برای حل و فصل مسائل به آنها رجوع شود.

بعد از مذاکرات طولانی در این کمیسیون که بیش از دو ماه طول کشید، متن نهایی قانون اساسی، بعد از تصویب به وسیله هیأت و کلا به ریاست مدحت پاشا و با تأیید سلطان عبدالحمید، در ۲۳ دسامبر ۱۸۷۶م. ۷ ذی الحجه ۱۲۹۳ ق. رسماً اعلان شد (Tanör, 2002, 132). مسلم آن است که متن نهایی^۱ اولین قانون اساسی عثمانی، تفاوت عمده‌ای با «قانون جدید» مدحت پاشا داشت (صائب، همان، ۳۷). نتیجه مذاکرات کمیسیون بیشتر به نفع اسلام‌گرایان سنتی تمام شد، با این حال مدحت پاشا معتقد بود با تشکیل مجلس مبعوثان می‌توان بعدها نسبت به رفع نواقص و کاستیهای قانون اساسی مصوب اقدام نمود (Berkes, 312).

به هر حال، در قانون اساسی مورد نظر، آزادیهای فردی، برابری اتباع عثمانی، آزادی مطبوعات و آزادی آموزش به رسمیت شناخته شد. همچنین ایجاد دستگاه قضایی نو، تأسیس شوراهای ولایتی، منطقه‌ای و ناحیه‌ای و همچنین تأسیس دو مجلس اعیان و مبعوثان پیش‌بینی شد (همو، ۳۳۶). مجلس مبعوثان در ۱۹ مارس ۱۸۷۷م. ۴ ربیع الاول ۱۲۹۴ ق. با شصت و نه نماینده مسلمان و چهل و شش نماینده از اقلیتهای دینی افتتاح شد (همانجا). البته، عبدالحمید براساس اختیاری که قانون اساسی به او اعطاء کرده بود، در ۱۳ فوریه ۱۸۷۸م. ۱۰ صفر ۱۲۹۵ ق. به دنبال اعتراض برخی از نمایندگان به بعضی از تصمیمات حکومتی او، آن را به حالت تعلیق درآورد (همو، ۳۳۶) که این تعلیق بیش از سی سال دوام یافت. در این قانون، سلطان، مقدس و غیرمسئول و برخوردار از

۱. برای اطلاع از متن نهایی قانون اساسی نک: Suna Kili, Şeref Gözübüyük, 31-43

مشروعیت دینی است (ماده‌های ۳ و ۵). در ماده ۳ همچنین به موروثی بودن مقام سلطنت در آل عثمان و براساس اولاد اکبر اشاره شده است. در ماده ۴ نیز سلطان، حامی دین اسلام و حاکم بر تمامی اتباع عثمانی شناخته شده است، بدون آنکه به مذهب خاصی اشاره شود. اما، برخی از اختیارات مهم سلطان در این قانون عبارت است از عزل و نصب وزراء (ماده ۷)، اعطای درجات نظامی و نشان (ماده ۷)، ضرب سکه به نام پادشاه (ماده ۷)، اعلان جنگ و صلح (ماده ۷)، و فرماندهی کل قوا (ماده ۷). در همین جا باید یادآور شد که قانون اساسی مزبور، اختیارات سلطان را بسیار متوسّع گرفته است؛ به گونه‌ای که به هیچ عنوان نمی‌توان آن قانون را معطوف به تحدید قدرت صاحب سلطه تلقی کرد. در این قانون، کمترین جایی برای تعرض به مقام و اختیارات سلطان باز گذاشته نشده است. به نظر می‌رسد سلطان عبدالحمید زمانی که تصمیم به اعلان قانون اساسی گرفت، کوچک‌ترین دغدغه‌ای از این بابت که زمانی آن قانون مدوّن بتواند برای او دست و پاگیر شود، نداشته است.

یگانه نهاد انتخابی در این قانون، مجلس مبعوثان بود که تشکیل و انحلال آن نیز از اختیارات سلطان به شمار می‌رفت (ماده ۷ و ۳۵). اگر چه در قانون، قید شده بود که سلطان در صورت انحلال مجلس مبعوثان، در مدت معین قانونی، نسبت به برگزاری دوباره انتخابات باید اقدام کند، اما این مدت معین قانونی به طور دقیق مشخص نشد. حتی، در این قانون، تنظیم قوانین جدید منوط به اجازه سلطان بود (ماده ۶۳). بالاتر از آن، اعتراضات قانونی مجلس هم منوط به مساعدت و نظر مثبت سلطان بود (ماده ۵۴). به همین صورت، انتخاب رئیس مجلس مبعوثان از میان سه نفر پیشنهادی مجلس و انتخاب رئیس و اعضای هیأت اعیان از اختیارات سلطان به شمار می‌رفت (ماده ۷۷ و ۶۰). در این قانون حقی موقتی به سلطان داده شده بودمبنی بر اینکه در زمان عدم تشکیل مجلس مبعوثان، هر فرمانی که از طرف سلطان صادر می‌شد، در حکم قانون مصوّب به شمار رود (ماده ۳۶). اگر چه این حق، موقتی بود، در عمل با تعطیلی سی ساله مجلس مبعوثان، سلطان عبدالحمید آن را تبدیل به حقی دائمی کرد. علاوه بر این، بر اساس ماده‌های ۱۱۶ و ۱۱۷، تغییر و تفسیر قانون اساسی بر عهده مجلس اعیان بود، اما آن هم برگزیده پادشاه بود. مهم‌تر از همه اینها، ماده ۱۱۳ قانون اساسی بود که به سلطان اجازه می‌داد، «کسانی را که اخلال در امنیت حکومت کرده و موافق تحقیقات موثقه اداره ضبطیه، جنایت آنها محرز باشد»، از ممالک شاهانه تبعید نماید. اگر چه

این ماده با فشار زیاد اطرافیان سلطان عبدالحمید در پیش‌نویس گنجانده شده بود، و نامق کمال و ضیاء پاشا به شدت با آن مخالفت می‌ورزیدند،^۱ اما مدحت پاشا با این استدلال که در حال حاضر جا انداختن و اعلان اصل قانون اساسی مهم است و بعدها هیأت مبعوثان می‌تواند تقایص آن را برطرف نماید، با آن موافقت نمود. اگرچه بیش از همه و زودتر از دیگران، همین ماده ۱۱۳ دامن مدحت پاشا را گرفت و سلطان عبدالحمید با استناد به آن، دو ماه بعد از اعلان قانون اساسی، حکم به عزل و تبعید او از بلاد شاهانه نمود (Midhat Paşa, 1323, 216).

نتیجه

آنچه مدحت پاشا به دنبال آن بود، یعنی استقرار حکومت مشروطه، در عمل یک طرح شکست خورده بود؛ زیرا قانونی که در نهایت به تصویب عبدالحمید رسید، نه تنها او را ملزم به پایبندی به نوع حکومت مشروطه نمی‌کرد، بلکه او به وسیله همین قانون می‌توانست از حکومتی کاملاً مطلقه برخوردار شود و هرگاه بخواهد مجلس را منحل و وزراء را عزل و صدر اعظمش را تبعید نماید. عبدالحمید با این قانون هیچ مشکلی نداشت؛ چون هیچ حق و اختیاری را از او سلب نمی‌کرد. اگر چه مدحت پاشا به دنبال حکومت مشروطه بود، اعمال فشار شریعتمداران سنتی و دستگاه سلطنت، او را به سمتی سوق داد تا تن به اعلان قانونی بدهد که خود مؤید حکومت مطلقه سلطنتی بود. مدحت در مصاحبه‌ای با روزنامه‌ی تایمز عنوان نمود که تدوین قانون اساسی در امپراتوری عثمانی در وهله‌ی نخست باعث ایجاد یک وحدت و انسجام در درون امپراتوری و در وهله‌ی دوم باعث برخورداری امپراتوری از یک موضع مقتدرانه در تقابل با دنیای غرب می‌شود (Tunaya, 2003, 42)؛ اما تحولات بعدی نشان داد که قانون اساسی مشروطه‌ی اول، به واسطه‌ی ناقص‌الخلقه بودنش، هیچ وقت نتوانست چنین نقشی را ایفا کند (Ortaylı, 2004, 269).

۱. درباره مشاجرات و گفتگوهای مدحت با نامق کمال و ضیاء پاشا بر سر قانون اساسی و دیگر سوانح مهم آن ایام، نک: Nazım Paşa'nın Anıları, 1992.

منابع

۱. رئیس نیا، رحیم؛ *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*؛ تبریز: انتشارات ستوده، ۱۳۷۴ش.
۲. سلیمان پاشا، *حسن انقلاب*؛ استانبول؛ ۱۳۲۶ق.
۳. شاو، استانفورد و ازل کورال؛ *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*؛ ترجمه محمود رمضانزاده؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ش.
۴. شرف، عبدالرحمن؛ *تاریخ مصاحبه لری*؛ استانبول: مطبعة امیره، ۱۳۳۹ق.
۵. صائب، احمد؛ *عبدالحمیدک اوائل سلطنتی*؛ مصر، ۱۳۲۶ق.
۶. صائب، احمد؛ *وقعه سلطان عبدالعزیز*؛ مصر، ۱۳۲۰ق.
۷. قلعه جی، قدری؛ *مدحت پاشا*؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۴۷م.
۸. کین راس، لرد؛ *قرون عثمانی، ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی*؛ ترجمه پروانه ستاری؛ تهران: انتشارات کهکشان، ۱۳۷۳ش.
۹. لویس، برنارد؛ *ظهور ترکیه نوین*؛ ترجمه محسن علی سبحانی؛ تهران: ناشر مترجم، ۱۳۷۲.
۱۰. مدحت افندی، احمد؛ *أسس الانقلاب*؛ استانبول: تقویم وقایع، ۱۲۹۵ق.
11. Berkes Niyazi; *Türkiye’de çağdaşlaşma*, yay. haz: Ahmet Kuyas; İstanbul: YKY, 2002.
12. Celaleddin Paşa, Mahmud; *Mirat-ı Hakikat*; İstanbul: Dersa’adet, 1329.
13. Davison, Roderic; *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform*; Çeviren: Osman Akınhay, İstanbul: Papirüs yay. 1997. 2 Cilt.
14. Engelhardt; *Tanzimat ve Türkiye*; Çeviren; Ali Reşad, İstanbul: 1999.
15. Karal, Enver Ziya; *Osmanlı Tarihi*; Ankara: Türk Tarih Kurum, 1999, 8 cilt.
16. Kılıç, Selda Kaya; “1876 Anayasası’nın Bilinmeyen iki Tasarısı” *OTAM (Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* Ankara: 1993, Sayı: 4.
17. Mardin, Şerif; *Jön Türklerin Siyası Fikirleri 1895-1908*; İstanbul: İletişim, 2002.
18. Midhat Paşa; *Tabsıra -i İbret*; İstanbul: 1323.
19. Namık Kemal’in Hususî Mektublarını Hasırlayan: Ferziye Abdullah Tansel, Ankara: 1967, TTK, 3cilt.
20. Nazım Paşa’nın Anıları (Ziya ve Mithat Paşalarla Kemal Bey’in Hayatlarına ait Hatıralar (İstanbul, 1992)
21. Nesip Süleyman, Süleyman Paşa Muhakemesi, I. Kantsantiniye, 1328.
22. Ortaylı, İlber; *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*; İstanbul: İletişim, 2004.
23. Şentürk Hüdayi; *Osmanlı Devleti’nde Bulgar Meselesi 1850-1875* Ankara, 1992.
24. Şuna kili ve Seref Gozubuyuk; *Türk Anayasa Metinleri*, Ankara: Türkiyeİs Bankası Kulturyay.
25. Tanör, Bülent; *Osmanlı- türk anayasal gelişmeleri*; İstanbul: YKY, 2002.
26. Tunaya, Tarık Zafer; *İslamcılık Akımı*; İstanbul: 2003.
27. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*; Ankara: Türk Tarih kurumu, 2000.

محورهای همگرایی نیروهای متخاصم در جنگ‌های دوره خلافت حضرت علی(ع)

سیده سوسن فخرائی^۱

چکیده: حضرت علی(ع) در دوران پنج‌ساله خلافت خویش با سه جنگ بزرگ روبرو شد؛ جنگ‌های جمل، صفین و نهروان که اصحاب آنها تحت عناوین ناکثین، قاسطین و مارقین در برابر حضرت علی(ع)، صف‌آرایی کردند. در این جنگ‌ها، تعداد زیادی از مسلمانان با سابقه کشته شدند و پایه اختلافات کلامی و سیاسی بسیاری در جامعه اسلامی نهاده شد. در این نوشتار، عوامل شکل‌گیری جریان معارض با خلیفه چهارم و ترکیب نیروهای متخاصم و بافت قبیله‌ای هر دو طرف بررسی شده است. علاوه بر آن، دلایل همگرایی آنان، با استفاده از مفاهیم به کاررفته در نظریات جامعه‌شناسانی چون وبر و مرتن، تجزیه و تحلیل گردیده است. به نظر می‌رسد عامل مهم اجتماع در سپاه علی(ع) اعتقادات دینی بوده است؛ در حالی که می‌توان مهمترین عامل همگرایی در نیروهای مخالف وی را میل بازگشت به اقتدار سنتی مبتنی بر تعصبات قبیله‌ای، دنیاطلبی سران آنان و روحیه فردگرایی اعراب بدوی دانست؛ عاملی که در نظریه مرتن، عامل ویرانگر وحدت اجتماعی شناخته شده است.

واژگان کلیدی: تعصبات قبیله‌ای، اعتقادات دینی، منفعت اقتصادی، بازگشت به سنت، فردگرایی اعراب بدوی

مقدمه

حضرت علی(ع) بعد از گذشت بیست و پنج سال از وفات پیامبر(ص)، با اصرار فراوان مردم و به خصوص صحابه و تابعین و بسیاری از انصار، خلافت را در حالی پذیرا شد که خلیفه سوم به دنبال سیاستهایی که در پیش گرفته بود، با اعتراض و شورش گسترده مسلمانان با سابقه روبرو شده و به قتل رسیده بود. قتل عثمان در شرایطی صورت گرفت که علی(ع) تلاش بسیاری برای جلوگیری از این پیشامد و برقراری صلح بین دو طرف نمود؛ اما مصالحه دیری نپایید و با توجه به حمله دسته جمعی شورشیان به مقر خلیفه و ترکیب جمعیتی آنان که از صحابه و تابعین و قاریان قرآن تشکیل شده بود، امکان قصاص فرد خاصی نیز وجود نداشت. حضرت علی(ع) از همان آغاز خلافت، روش خویش را پیروی از کتاب خدا و سنت رسول الله(ص) اعلام فرمود. عدالت و مساوات در تقسیم بیت المال و لغو امتیازات اعطائی از طرف خلفای قبلی، بارزترین خصوصیتی بود که در شیوه حکومتی حضرت علی(ع) به چشم می خورد. علی(ع) فرمانداران نقاط مختلف را انتخاب و دستور عزل بسیاری از بنی امیه و فرماندارانی را که صالح نمی دانست صادر فرمود. هنوز چیزی نگذشته بود که اولین زمره‌های مخالفت، آغاز و در نهایت به جنگهای بزرگی منجر شد که خلافت پنج ساله حضرت علی(ع) را به شدت تحت تأثیر خود قرار داد. جنگ میان مسلمین، آن هم بین صحابی بزرگ پیامبر(ص)، خوشایند هیچ مؤمنی نبود. در این جنگها، در هر دو طرف مسلمانان با سابقه و صحابی و قاریان قرآن شرکت داشتند. بسیاری از آنان، فضایل حضرت علی(ع) و سخنان پیامبر(ص) در مورد ایشان را به خوبی می دانستند و به آن معترف بودند. اکثر قبایل شرکت کننده در این جنگها در هر دو طرف، نیرو داشتند؛ هر چند که در بعضی موارد شرکت اکثریت یک قبیله در یک طرف جنگ مشاهده می شد. به طور مثال، در جنگ صفین^۱، اکثریت قبایل ربیع و همدان در رکاب حضرت علی(ع) و قبایل ازْد و بنی ضبّه در سپاه مقابل صف آرابی کرده بودند.

در علل و انگیزه‌های طراحان این جنگها مطالب بسیاری گفته شده و در کتابها و مقالات فراوانی، به جنبه‌های مختلف این جنگها پرداخته‌اند. آنچه در این تحقیق به آن خواهیم پرداخت، بررسی ترکیب جمعیتی این نیروها و علل همگرایی آنان در هر یک از

۱. صفین: بر وزن سیخین را جغرافی دانان از سرزمین بین النهرین، میان دجله و فرات است. شمرده‌اند ولی علمای تاریخ آن را از سرزمینهای سوریه دانسته‌اند که امروز از ولایت حلب شمرده می‌شود. (ابن العدیم، ابی تا، ۲۸۰۱؛ طالقانی، ۱۳۷۴، ۱۱۲)

نیروهای متخاصم است. به عبارت دیگر، این مقاله درصدد پاسخ به این سؤالهاست: بافت و ترکیب نیروهای شرکت کننده در جنگ چگونه بوده است؟ مهمترین علل و انگیزه های تجمع و تشکل و پیوند میان نیروهای شرکت کننده در هر کدام از دو طرف متخاصم چه بوده است؟ آیا در مجموع، عامل مشترکی در این جنگها می توان یافت؟

به نظر می رسد می توان محور اصلی همگرایی در نیروهای مخالف حضرت علی (ع) را میل به بازگشت به سنت و فرد گرایی اعراب بدوی و جلوگیری از بازگشت به اقتدار دینی و تسلط کاریزمای معصوم، به همراه کج فهمی و انحراف در برداشت از دین دانست که در قالب ریاست طلبی و سهم خواهی طلحه و زبیر در امر خلافت و سوءاستفاده آنان از مقام و موقعیت خویش به عنوان صحابی پیامبر (ص)، رقابت عایشه (ام المؤمنین) و بزرگان قریش با اهل بیت (ع) و بنی هاشم و کینه بنی امیه نسبت به حضرت علی (ع) و در نهایت انکار و تکفیر علی (ع) از طرف خوارج، نمایان گردید.

جنگ جمل (ناکثین)^۱

جنگ جمل به سردمداری دو صحابی بزرگ، طلحه و زبیر، و همراهی عایشه، ام المؤمنین و همسر پیامبر (ص)، در روز پنجشنبه ده روز گذشته از جمادی الاخر سال سی و شش هجری قمری در حوالی بصره در ناحیه خریبه واقع شد. (دینوری، ۱۳۷۱، ۱۸۳؛ طبری، ۱۳۷۸، ۴، ۵۰۶؛ یعقوبی، [بی تا]، ۲، ۸۰).

طلحه و زبیر بعد از بیعت با حضرت علی (ع) در مدینه که سه روز پس از قتل عثمان صورت گرفت، به عنوان بجا آوردن اعمال حج راهی مکه شدند و در آنجا به عایشه همسر پیامبر (ص) پیوستند و علی رغم اینکه هر سه از مخالفین سرسخت عثمان و بانیان اصلی شورش علیه او بودند، به بهانه خونخواهی عثمان و واگذاری امر خلافت به شورا، بر علیه حضرت علی (ع) شورش نمودند و راه بصره را در پیش گرفتند. کسانی نیز چون مروان بن حکم، داماد خلیفه مقتول، که در تحریک ناراضیان و ایجاد شورش سهم اساسی داشت، همراه آنان گردید (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱، ۹۰؛ دینوری، ۱۳۷۱، ۱۷۶؛ مقدسی، [بی تا]، ۵، ۲۱۱). قثم بن عباس در نامه ای برای علی (ع) او را از این حرکت مطلع گردانید. حضرت علی (ع) بعد از دریافت خبر احساس دلتنگی نمود و به تهیه و

۱. ناکثین: اصحاب جمل را به دلیل نقض پیمان و شکستن بیعتشان با حضرت علی (ع) بعد از آنکه از روی اختیار با ایشان بیعت کرده بودند، ناکثین می گویند.

تدارک سپاه مشغول شد (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱، ۹۶).

ترکیب سپاه جمل

دینوری طراحی جنگ جمل را بر مبنای گفته‌ها، ناشی از نقشه طلحه و زبیر و استفاده آنان از وجهه مردمی عایشه در حجاز و بصره بر ضد علی(ع) می‌داند (دینوری، ۱۸۰). عموم مردم بصره غیر از بنی سعد، با آنان بیعت کردند؛ اما بنی سعد از هر دو نیرو کناره گرفتند. کعب بن سور، قاضی بصره، ابتدا با آنان بیعت نکرد، ولی هنگامی که عائشه به دیدن او رفت، پذیرفت و گفت خوش نداشتم تقاضای مادرم را نپذیرم (همو، همان، ۱۸۱). در این میان، گروهی از صحابه معروف به دلیل شبهه دار بودن موضوع و قرار گرفتن عائشه در جبهه مقابل، از همراهی با علی(ع) در جنگ خودداری کردند. افرادی نظیر عبدالله بن عمر، سعید بن عاص، مغیره بن شعبه، احنف بن قیس و منذر بن ربیع و (همو، همان، ۸۷-۸۸). نیروهایی که به اصحاب جمل پیوستند، شامل طرفداران بنی‌امیه، فرمانداران معزول و کارگزاران سابق عثمان، چون یعلی بن امیه تمیمی در یمن، (همو، همان، ۸۵؛ ابن اعثم، [بی تا]، ۲، ۴۴۹) و عبدالله بن عامر از بصره بودند. (همو، همان، ۸۵). به علاوه عده زیادی از قبایل قریش و کنانه و سوارانی از اهل مدینه و مکه که تعدادشان بالغ بر نهصد یا هزار نفر می‌شد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ۷، ۲۳۰). به گفته ابن جوزی قبیله ازُد تحت لوای اصحاب جمل با حضرت علی(ع) جنگیدند و حدود دو هزار تن از آنان کشته شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۵، ۹۳). دینوری نیز نقل می‌کند که قبیله ازُد و ضبه، علی(ع) را قاتل عثمان تصور می‌کردند و به شدت می‌جنگید (همو، همان، ۱۸۶). عمرو بن اشرف که سوارکار شجاع بصره بود، با رجز "ای مادر ما، ای بهترین مادری که می‌شناسیم..." تعداد زیادی از یاران علی(ع) را به شهادت رساند (همو، همان، ۱۹۶). عمده پایداری سپاه بصره، حول محور شتر سرخ موی عائشه و به حمایت از ام المؤمنین بود (همو، همان، ۱۸۷). قبیله بکر بن وائل به دو دسته تقسیم گردید و گروهی در سپاه جمل و گروهی در سپاه حضرت علی(ع) و شیعه او بودند (کحاله، ۱۴۱۴، ۷، ۹۷؛ دینوری، همان، ۱۸۳).

در ترکیب سپاه جمل، شماری از قاریان قرآن چون کعب بن سور به چشم می‌خوردند که در طول جنگ قرآنی را باز کرده و گاه این گروه و گاه آن گروه را سوگند می‌داد تا آنکه کشته شد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۷، ۶۴). بیشترین افراد، به جهت نام‌م

المؤمنین با لشکر همراهی می‌کردند و خون خواهی عثمان را دلیل جنگ می‌دانستند. گروه دیگر، قریشیانی بودند که به دلیل رقابت با بنی هاشم، نمی‌خواستند به خلافت علی (ع) تن در دهند.^۱ بنا به نقل بلاذری و طبری، مجموع سپاه جمل از اهالی مکه و مدینه به سه هزار نفر می‌رسید (بلاذری، ۱۴۱۷، ۲۲۲، ۲؛ طبری، ۱۳۷۸، ۴۷۱، ۴)؛ اما در بصره، بنا به روایت مشهور تعدادشان به سی هزار نفر رسید (ابن اعثم، ۲، ۴۸۷؛ طبری، ۱۳۷۸، ۴، ۴۵۴).

ترکیب سپاه کوفه

حضرت علی (ع) به جهت موقعیت سیاسی و جغرافیایی حکومت اسلامی، ضروری می‌دید تا مقر خلافت را از مدینه به کوفه ببرد و بعد از اطلاع از پیمان شکنی طلحه و زبیر و لشکرکشی آنان به سوی بصره، تصمیم به عزیمت به کوفه گرفت. شهر کوفه در سال ۱۴ یا ۱۵ به گفته بیشتر مورخان ۱۷ هجری تأسیس شد (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۲، ۵۴۹). سعدین ابی وقاص به دستور عمر بن خطاب، خلیفه دوم، جهت استقرار سپاهیان به منظور حفظ مرزها، اجازه یافت تا لشکرگاهی بسازد (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۲، ۴۹۰). کوفه برخلاف سایر شهرهای اعراب که از انسجام قبیله‌ای برخوردار بودند، به دلیل وجود سربازان از قبایل مختلف، لازم بود تا نظمی بیابد از این رو، با مشورت نسب شناسان معروف، کوفه به هفت منطقه تقسیم شد که بر اساس الگوی سنتی عرب، قبایل مختلف در این هفت منطقه مستقر شدند (طبری، ۱۳۷۸، ۳، ۱۸۵). بر اساس این تقسیم‌بندی، چهار گروه نزاری و سه گروه یمنی در کوفه وجود داشت که عبارت بودند از:

۱. کنانه و وابستگانش از حبشیان و جدیله از تیره بنی‌قیس، ۲. قبیله قضاعه که تیره غسان بن شام از آنها بودند با بجیله و خثعم و کنده و حضر موت و ازد، ۳. مذحج و حمیر و همدان، ۴. تمیم، هوازن و رباب، ۵. تغلب و اسد و غطفان و ضبیعه و محارب و نمر، ۶. ایاد و عک و عبدالقیس و مردم هجر و عجمان، ۷. قبیله طیّ. از این هفت گروه چهار مورد از اعراب شمالی و سه مورد از اعراب جنوبی بودند (جعفری، ۱۳۷۴، ۱۳۰). دسته‌ای دیگر، ایرانیان تازه مسلمانی بودند که به فرمان عمر، حق رسیدن به مناصب عالی را نداشتند و از حقوق و مزایای کمتری در مقایسه با اعراب بهره‌مند بودند (همو، همان،

۱. مانند بنی‌امیه و مروانیان.

۱۴۰). حضرت علی(ع) قائل به مساوات در تقسیم بیت‌المال و منزلت اجتماعی بود و این مسئله، اعتراض امرای عرب را برمی‌انگیخت (ابن هلال تقفی، ۱۳۷۳، ۴۲).

حضرت علی(ع)، خلافت را در زمانی به عهده گرفت که جامعه اسلامی بعد از گذشت چندین سال از وفات پیامبر(ص)، سادگی اولیه را از دست داده و در کنار فتوحات و گسترش امکانات و سرازیر شدن غنائم سرشار و اختلاط با فرهنگها و ادیان دیگر، مسائل و شبهه‌هایی در جامعه به وجود آمده بود که تشخیص حق از باطل را مشکل می‌کرد؛ چنانکه عده‌ای از صحابه با سابقه پیامبر(ص) به دلیل آشفتگیهای موجود، شک و تردید را بهانه کردند و از بیعت با علی(ع) خودداری نمودند؛ افرادی نظیر سعد بن ابی وقاص، محمد بن مسلمه و عبدالله بن عمر که از شیوخ مدینه بودند (دینوری، همان، ۱۷۹).

حضرت علی(ع) با گروه اندکی از مدینه^۱ (طبری، ۱۹۶۷، ۴، ۴۴۵؛ بلاذری، ۱۹۹۶، ۴۹۵، ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳، ۲۸۳) به سمت عراق حرکت کرد تا شاید قبل از اصحاب جمل به آنجا برسد؛ اما موفق نشد و در "ذوقار"^۲ اردو زد و هاشم بن عتبّه را برای جمع‌آوری سپاه به کوفه فرستاد. در کوفه، ابوموسی اشعری که از طرف عثمان و پس از او، از سوی حضرت علی(ع) والی کوفه بود، از یاری علی(ع) خودداری کرد و علاوه بر آن، مردم را به کناره‌گیری دعوت نمود (دینوری، ۱۸۱). سرانجام، مالک اشتر و امام حسن مجتبی(ع) و عمار یاسر با کنار گذاشتن ابوموسی اشعری، مردم کوفه را بسیج کردند و حدود پنج تا نه هزار آمار از کوفیان در ناحیه ذوقار به امام(ع) پیوستند (طبری، ۱۳۷۸، ۴، ۵۰۰ و ۵۰۲ و ۵۱۳ و ۵۱۷؛ خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵، ۱۱۰؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ۲، ۳۶۰). در مجموع، لشکر حضرت علی(ع) بعد از تأخیری که نیروهای کوفی در پیوستن به آن داشتند، به دوازده هزار نفر بالغ شد. رقم بیست هزار و شانزده هزار نفر نیز گفته شده است (طبری، ۱۳۷۸، ۴، ۵۱۹؛ ابن اعثم، ۴۴۱).

جنگ جمل با عنوان خونخواهی عثمان و با ترکیب مذکور در طی سه درگیری سنگین، منجر به کشته شدن تعداد زیادی مسلمان در دو سپاه گردید.

در این میان، قبایل قریش و ازُد و بنی‌ضبه و بنی‌عدی بن عبدمناف بیشترین تعصب را در دفاع از اصحاب جمل از خود نشان دادند. در این جنگ نیروهای مشخص جامعه در سه

۱. در این مرحله، تعداد یاران امام هفتصد نفر برآورد شده است.

۲. ذوقار یا ذی قار موضعی است میان کرخه و واسط که به واسط نزدیکتر است و به سمت جنوب کوفه در بیابان واقع است، ولی از آب فرات دور نیست. بغدادی، ۱۴۱۲، ۱۰۵۵، ۳؛

دسته اصحاب جمل، یاران حضرت علی (ع) و قاعدین جلوه گر شدند. آرایش سپاه حضرت علی (ع)، بر اساس تقسیمات قبیله‌ای مذکور شکل گرفت و هفت گروه آماده نبرد گردیدند: قبایل قیس و عک و ذبیان به فرماندهی سعد بن مسعود ثقفی، قبایل حمیر و همدان به فرماندهی سعید بن قیس همدانی، قبایل طی به فرماندهی عدی بن حاتم، قبایل مذحج و اشعری به فرماندهی زید بن نضر حارثی، قبایل کنده و قضاعه و حضر موت و مهره به فرماندهی حجر بن عدی کندی، قبایل ازد و بجیله و خثعم و خزاعه به فرماندهی مصنف بن سلیم ازدی، مردم بکرو تغلب و ربیع به فرماندهی محدود ذهلی؛ و این ترکیب در هر سه جنگ رعایت شد. علاوه بر اینها، مردم حجاز و قریشی‌ها نیز به فرماندهی عبدالله بن عباس در جنگ شرکت داشتند. (دینوری، ۱۸۲، ۱۸۳)

محورهای همگرایی در سپاه جمل

عواملی را که ممکن است موجب همگرایی لشکریان در سپاه جمل شده باشد در چند عنوان می‌توان خلاصه کرد:

۱. دنیا طلبی و ریاست طلبی سردمداران سپاه جمل.

بعد از پیش آمدن جریان سقیفه بنی‌ساعده و بحران پیش آمده در جانشینی پیامبر (ص) که سبب شد تا حضرت علی (ع) از خلافت کنار زده شود و مدعیان دیگری زمام جامعه اسلامی را بدست گیرند و عملاً خصوصیت کاریزماتیک پیامبر (ص) و امام معصوم در سطح صحابه منتشر گردد، دور از انتظار نبود که افراد با سابقه و بزرگی چون طلحه و زبیر نیز خود را مدعی و شایسته مقام خلافت و رقیب حضرت علی (ع) بدانند و چشم به کرسی خلافت بدوزند یا حداقل زعامت و ولایت بخشی از جوامع اسلامی را حق مسلم خود بدانند؛ چنانکه طلحه در آرزوی حکومت عراق و زبیر در آرزوی حکومت شام بود و چون حضرت علی (ع) این حکومتها را به آنان واگذار نفرمود، ناراضی شدند و سر به طغیان برداشتند (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱، ۷۱). این، نکته ای است که امام علی (ع) در خطبه ۱۹۶ نهج‌البلاغه به آن اشاره کرده اند.

از طرف دیگر، در زمان خلیفه دوم، عمر، بیت المال را بر اساس امتیازاتی که خود مقرر کرده بود، به خلاف رویه پیامبر (ص) و ابوبکر، به طور نامساوی تقسیم کرد و

۱. ولوی، دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی، ۱۳۸۰، ۲۹؛ فرهمندپور، «جانشینی پیامبر (ص)، انتقال کاریزما»، فصلنامه تاریخ اسلام، ۱۳۸۳، ش ۱۸، ۵.

سهم بیشتری به صحابی بزرگی چون طلحه و زبیر و نیز بعضی از زنان پیامبر(ص) از جمله عایشه و حفصه اختصاص داد که حضرت علی(ع) این امتیازات را لغو فرمود. از دست دادن این امتیازات، می‌توانست عامل دیگری برای قیام باشد.

۲. رقابت و حسادت قبیله ای بزرگان قریش نسبت به بنی هاشم.

تفاخر و تکاثری که در جاهلیت در میان قبایل عرب قبل از اسلام وجود داشت و با بعثت پیامبر(ص) تا حدودی رنگ باخته بود، با انحراف رهبری جامعه اسلامی از مسیر اصلی خویش، مجدداً سر برآورد و، شاید یکی از عوامل اصلی محروم کردن حضرت علی(ع) در سقیفه از خلافت همین عامل بود چه به گفته خودشان، نمی‌خواستند نبوت و وصایت در یک خاندان جمع شود (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳۴۸، ۲؛ طبری، ۱۳۷۸، ۵۴۴، ۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۸۷، ۱). افزون بر این، حسادت زنانه نیز نقشی مهم در مخالفت عایشه با خلافت داماد پیامبر(ص) داشت که حضرت علی(ع) در خطبه ۱۵۶ نهج البلاغه متذکر آن شده‌اند: «و اما فلانه فادرکها رأی النساء و ضغن غلا فی صدرها کمرجل القین».

۳. انگیزه های اعتقادی.

مهمترین عامل در حضور نیروهای مردمی و همراهی با سپاه جمل را می‌توان انگیزه های اعتقادی مردم، مبنی بر تقدس مقام خلافت و لزوم خون خواهی و قصاص قاتلان عثمان و نیز وجوب احترام ام‌المؤمنین دانست که بخصوص در دوران دو خلیفه اول و به منظور مقابله و یا برابری با قداست حضرت زهرا(ع) و فرزندان بسیار به آن پرداخته شده بود؛ اما به طور قطع، در سردمداران اصلی این جنگ خون خواهی عثمان، بهانه‌ای بیش نبود؛ چرا که خود از عاملان اصلی تحریک مردم به قتل عثمان بودند (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۷۱، ۱؛ طبری، ۱۳۷۸، ۴۵۸، ۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۱۷۴، ۳) هر چند در بصره خطبه خواندند و از گناه خود توبه کردند. (مقدسی، [بی تا]، ۲۱۱/۵).

انگیزه سپاهیان کوفه

از سوی دیگر، انگیزه‌های لشکریان امام علی(ع) را می‌توان اینگونه محتمل دانست:

۱. انگیزه اعتقادی. در مورد انگیزه اعتقادی به دو جنبه می‌توان اشاره کرد:

بعضی از لشکریان حضرت علی(ع)، شیعیان وفادار آن حضرت بودند که تحت هر شرایطی ولایت ایشان را قبول داشتند و خود را ملزم به اطاعت از امام معصوم می‌دانستند. همین افراد هسته اولیه شیعیان را تشکیل می‌دادند؛ شخصیت‌هایی همچون عمار

یاسر، مالک اشتر، حجر بن عدی، و ابن عباس. گروه دیگر، اشخاصی بودند که اعتقاد به پیروی از خلیفه و همراهی با او داشتند؛ هر چند که شیعه حضرت علی (ع) به مفهوم رایج امروزی نبودند؛ اما به حکم بیعتی که با امام (ع) نموده بودند و به جهت حفظ کیان جامعه اسلامی، حضور در جنگ و جهاد در برابر طغیانگران و پیمان شکنان را لازم می‌دیدند.

۲. نارضایتی از سیاستهای عثمان و بنی امیه در کوفه. نارضایتی مردم کوفه نیز چند جنبه داشت:

اول، بدرفتاری عثمان و والیان او با بزرگان کوفه، چون عبدالله بن مسعود و تبعید آنان از کوفه به شام و برخورد توهین آمیز معاویه با بزرگان کوفه (بلاذری، ۱۴۱۷، ۱۴۷، ۶) و اصحابی چون ابوذر غفاری. دوم، سیاست تبعیض عثمان و برتری دادن عرب بر عجم و امویان بر دیگر اعراب بخصوص بر اعراب یمنی (طبری، ۱۳۷۵، ۵، ۱۹۸۵ و ۲۱۲۹ و ۲۱۸۸، ۶-۲۱۹۰؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ۱، ۶۹۳؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳، ۵۷۳ - ۵۷۶) مانند دخالت دادن بیش از حد مروان بن حکم، طرید رسول الله و داماد خلیفه، در تصمیم گیریهای حکومتی، که نشان از نفوذ گسترده بنی امیه در دستگاه خلافت و چشم پوشی خلیفه از فسق و فجور آنان به دلیل تعلقات فامیلی و تعصبات قبیله ای داشت. طبیعی است که مابینت جدی این روش با تعالیم اسلام، مسلمانان را خشمگین و معترض ساخته بود. سوم، اعمال جاهلانه و تظاهر به فسق والیان منسوب از طرف خلیفه، نظیر ولید بن عقبه، دایی عثمان و والی کوفه، و دعوت از جادوگر یهودی که البته به دست جندب بن کعب ازدی کشته شد و ماجراهای پس از آن (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱، ۵۰-۵۲؛ دینوری، ۱۳۷۱، ۱۷۴ و ۱۷۵؛ یعقوبی، [بی تا]، ۲، ۱۶۴). این عوامل در مجموع منجر به شرکت معترضین کوفه در ماجراهای منجر به قتل عثمان شد. در نتیجه، کوفیان در ماجرای جنگ جمل، مخالف بنی امیه و خون خواهان عثمان و شورشیان بودند. نارضایتی کوفیان را بیشتر می توان متأثر از رفتار تبعیض آمیز با آنان و بدرفتاری با بزرگان نشان نظیر عبدالله بن مسعود دانست و این رویکرد دستگاه خلافت، بازگشتی به سنتهای جاهلی و احیای تفاخر بزرگان قریش بر دیگر قبایل بود؛ امری که نمی توانست خوشایند تازه مسلمانانی باشد که با شعار برتری تقوی بر هر ملاک دیگر، به اسلام دل بسته بودند.

۳. انگیزه اقتصادی.

در مورد سومین انگیزه باید گفت که ساکنان دو شهر کوفه و بصره، بخصوص به دلیل حضور در لشکرگاه، غالباً از افراد سرباز و اهل جنگ و جهاد و قبایل بدوی تشکیل

می‌شدند از و در زمان خلفای سه‌گانهٔ قبلی در جنگهای فتوح، شاهد پیروزی لشکریان مسلمان و تقسیم غنائم فراوان و سرشار بلاد ثروتمندی همچون ایران و شام بودند. از این رو، می‌توان تصور کرد که شرکت در هر جنگی را همراه با کسب منافع مادی و اقتصادی می‌دانستند و به همین دلیل همراهی با لشکر خلیفه مسلمین در جنگ با یایگان را صرف‌نظر از مخاطراتش و اینکه با چه کسی باید می‌جنگیدند سودآور می‌پنداشتند. در نهایت، جنگ جمل با پیروزی حضرت علی(ع) و یارانش و قتل طلحه به دست مروان بن حکم و زبیر به دست عمرو بن جرموز و پی‌شدن شتر عایشه و کشته شدن بسیاری از دو طرف به پایان رسید. در پایان جنگ، حضرت علی(ع) فرمان دادند تا هیچ مجروحی کشته نشود، فراریان دنبال نشوند، تسلیم شدگان در امان بمانند و اموال و زنان و فرزندانشان بر دیگران حلال نباشند و به جز مرکب و وسیله جنگی که در میدان آورده‌اند، هیچ چیز دیگری از آنان به غنیمت گرفته نشود. این فرمان به خلاف انتظار گروهی از لشکریان حضرت علی(ع) بود که در انتظار کسب غنائم و اسیران و بردگان این جنگ بودند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ۱، ۵۹۴؛ مسکویه، ۱۳۷۹، ۱، ۴۷۷).

جنگ صفین (قاسطین)^۱

بعد از پایان یافتن جنگ جمل، علی(ع) عازم کوفه شد تا به رتق وفتق امور خلافت اسلامی پردازد و نامه‌هایی نیز برای معاویه فرستاد و او را دعوت به بیعت نمود؛ اما معاویه به بهانه خون‌خواهی عثمان از بیعت سر پیچید و با مستمسک قرار دادن انگشتان بریده عثمان و پیراهن خونین او، شامیان را به جنگ با حضرت علی(ع) تحریض نمود (بلادزی، ۱۴۱۷، ۵، ۵۷۹؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱، ۶۴؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۳، ۴۵۱). در ذی الحجه سال ۳۶ هجری، (طبری، ۱۳۷۸، ۴، ۵۶۳-۵۷۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳، ۲۷۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ۷، ۲۰۵) یا به روایتی در ۵ شوال (مسعودی، ۱۴۰۹، ۲، ۳۷۴) لشکر امیرالمؤمنین با لشکر معاویه در صفین روبرو شدند. دو لشکر ماههای ذی‌الحجه و محرم را به ارسال نماینده و گفتگو گذراندند. در چهارشنبه اول صفر سال ۳۷ قمری مجدداً جنگ شروع شد و یک هفته ادامه یافت. شدت جنگ از صبح چهارشنبه بعد تا جمعه ظهر طول کشید. آثار شکست که در لشکر شام مشاهده شد، ناگاه قرآن‌ها بالای

۱. قاسطین: قاسط به معنای لغوی بیدادگر وستمکار و باز دارندهٔ از حق آمده است. در اصطلاح، به معاویه و همراهان او در جنگ صفین گفته شده است (خلیل جُر، فرهنگ لاروس).

نیزه رفت (یعقوبی، [بی تا]، ۱۸۸، ۲ - ۱۹۶؛ ابن خلدون، ۶۲۵، ۲؛ طبری، ۱۳۷۵، ۶، ۲۵۲۷-۲۵۷۳). آمار شرکت کنندگان در جنگ و کشته شدگان بسیار متفاوت گزارش شده است. نصر بن مزاحم لشکریان عراق را صد و پنجاه هزار تن و سپاه شام را در همین حدود می‌داند (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴، ۱۵۷). مسعودی، همراهان حضرت علی (ع) را نود هزار تن و سپاه معاویه را یکصد و بیست هزار تن تخمین زده است (مسعودی، ۱۳۶۵، ۲۷۲). حضرت علی (ع) قبل از رسیدن به صفین در نخيله، لشکرگاهی نزدیک کوفه، اردو زد تا عبدالله بن عباس و همراهانش از بصره به او پیوستند (مسکویه، ۱۳۷۹، ۱، ۵۱۲). جنگ با معاویه، علی‌رغم مشترک بودن عنوان دستاویز طاغیان (خون خواهی عثمان در جمل و صفین) وضعیت مشخص‌تری داشت. از این رو، بسیاری از کسانی که در جنگ جمل با سپاه معارضین بودند و یا کنار گرفته بودند تا وضعیت را بسنجند به حضرت علی (ع) پیوستند؛ نظیر احنف بن قیس از قبیله بنی‌سعد، جاریه بن قدامه، و حارثه بن بدر، و زید بن جبله، و اعین بن ضبیعه، و مردان بنی‌تمیم و سادات قوم. نصر بن مزاحم می‌نویسد: "از آن میان، احنف به سخنگویی پرداخت و گفت: ای امیرمؤمنان، گرچه (قبیله) بنی سعد روز جمل تو را یاری نداد، اما بر ضد تو نیز کمکی نکرد. دیروز از کسی که تو را یاری داد در عجب بودند و امروز از کسی که تو را وانهد در شگفتند، چه آنان در مورد طلحه و زبیر تردیدی به دل داشتند ولی در کار معاویه کمترین شکی ندارند" (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۰، ۴۳).

ترکیب سپاه کوفه در جنگ صفین

علی، عمّار بن یاسر را به فرماندهی (کل) سواران گماشت، عبدالله بن بدیل بن و رقاء خزاعی را به فرماندهی (کل) پیادگان، هاشم بن عتبّه بن ابی وقاص زهری را به پرچمداری (کل) سپاه، اشعث بن قیس را به سپهسالاری جناح راست سواره نظام، عبدالله بن عباس را به سپهسالاری جناح چپ سواره نظام، سلیمان بن سرد خزاعی را به سپهسالاری جناح راست پیاده نظام، حارث بن مره عبدی را به سپهسالاری جناح چپ پیاده نظام. آنگاه، مضریان کوفه و بصره را در میانه و قلب سپاه، یمانیان را در جناح راست و بنی‌ربیع را در جناح چپ قرار داد و پرچمهای قبایل را بست و آنها را به سالاران و نامدارانشان سپرد. در مجموع، لشکریان کوفه از قبایل زیر تشکیل شده بود: قریش، بنی‌اسد، بنی‌سعد، بکریان کوفه و بصره، تمیمیان کوفه و بصره، بنی‌رباب کوفه

و بصره، ذهل کوفه و بصره، بنی عبد قیس، بجیله، بنی عمرو، بنی حنظله، قضاعه، طی، لهازم، مدحج، مردم یمن و گروهی از ازُد و قبایل دیگر(همو، ۲۸۱؛ همو ۱۴۰۴، ۲۰۵).

ترکیب سپاه شام

معاویه نیز سردارانش را این گونه گماشت: عبیدالله بن عمر را به فرماندهی (کل) سواره نظام، مسلم بن عقبه المری را به فرماندهی (کل) پیاده نظام، عبدالله بن عمر و بن عاص را به سپهسالاری جناح راست سپاه، حبیب بن مسلمه فهری را به سپهسالاری جناح چپ سپاه، عبدالرحمن بن خالد بن ولید را به پرچمداری (کل) سپاه، ضحاک بن قیس فهری را به سرداری دمشقیان که در قلب لشکر بودند، ذالکلاع حمیری را به سرداری حمصیان که در جناح راست لشکر بودند، زفر بن حارث را به سرداری اهل قنسرین که نیز در جناح راست لشکر بودند، سفیان بن عمرو و اعور سلمی را به سرداری اردنیان که در جناح چپ لشکر بودند، مسلمة بن مخلد را به سرداری فلسطینیان که نیز در جناح چپ لشکر بودند، حوشب ذوظلم را به سرداری پیاده نظام حمص، طریف بن حابس الالهانی را به سرداری پیادگان (بنی) قیس، عبد الرحمن بن قیس قینی را به سرداری پیادگان اردن، حارث بن خالد ازدی را به سرداری پیادگان فلسطین، همام بن قیصه را به سرداری پیادگان (بنی) قیس دمشق، بلال بن ابی هییره ازدی، حاتم بن معتمر باهلی را به سرداری (بنی) قیس و (بنی) ایاد حمص (همو، ۱۳۷۰، ۲۸۳ - ۲۸۵).

ترکیب جمعیتی هر دو سپاه که نصر بن مزاحم آورده و دینوری نیز به نوعی دیگر در *اخبار الطوال*، با معرفی طوایف به آن اشاره کرده است، نشان از حضور گسترده طیفهایی از صحابه و تابعین و قارئان قرآن در این جنگ دارد. از قبایل، طوایف همدان و ربیع و طی و مضر و بنی مدحج بیشتر در لشکر حضرت علی(ع) و در مقابل، آل عتیک و ازدیان و اهالی حمص و فلسطین و شام در لشکر معاویه حضور یافتند. (دینوری، ۲۱۲، ۲۱۳)

مستوفی در تاریخ گزیده، جنگ را چنین توصیف نموده است "علی می‌خواست تا به صلح انجامد؛ میسر نشد و صفر، حرب با سر گرفتند و صد روز جنگ کردند و نود جنگ واقع شد. از طرف مرتضی علی، بیست و پنج هزار کشته شدند و از جمله، بیست و پنج صحابه بدری و از طرف معاویه چهل و پنج هزار کس به قتل آمدند و بیشتر روزها، ظفر لشکر علی را بود." (مستوفی، ۱۳۶۴، ۱۹۴). جنگ صفین، در زمانی که داشت با پیروزی سپاه عراق به پایان می‌رسید، با حيله عمر و عاص و بر سر نيزه کردن

قرآن‌ها، ناتمام ماند و به اصرار افرادی در لشکر حضرت علی(ع)، ایشان مجبور شد موضوع حکمیت و حکم قراردادن ابوموسی اشعری را- که مخالفت و عدم همراهی او با امام(ع) واضح بود- بپذیرد که در نهایت به ضرر حضرت علی(ع) و سپاه عراق تمام شد. اشعث بن قیس کندی و افرادی از قاریان قرآن که عابدین و بزرگان جامعه اسلامی محسوب می‌شدند، با تهدید به قتل، امام را وادار به پذیرش حکمیت کردند و ایشان جمله معروف "لا امر لمن لا یطاع" را فرمودند که ضرب المثل شد؛ اما در همان زمان، گروهی به پذیرفتن حکمیت اعتراض کردند و خواهان بر هم زدن آن و ادامه جنگ شدند. علی(ع) نقض پیمان را شایسته ندانست و منتظر نتیجه ماند. ابوموسی اشعری، فریب عمر و عاص را خورد و حضرت علی(ع) را از خلافت خلع کرد و عمر و عاص، معاویه را به عنوان خلیفه اعلام نمود. با اعلام نتیجه، همانهایی که حضرت علی(ع) را مجبور به پذیرش حکمیت کرده بودند با شعار «لاحکم الله و لو کره المشرکون» راه خود را از جماعت جدا کردند و خواهان توبه امام(ع) از گناه پذیرش حکمیت شدند و در مسیر آغاز جنگ سوم پیش رفتند. (ابن خلدون، ۲، ۳۷۸ و ۶۳۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳، ۳۲۱ و ۳۳۴؛ نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴، ۵۱۲).

محورهای همگرایی سپاه شام در جنگ صفین

با سیری اجمالی در حوادث جنگ صفین و دقت در بافت نیروهای تشکیل دهنده سپاه شام، به نظر می‌رسد که محورهای همگرایی سپاه شام را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. حسادت و رقابت قبیله‌ای؛ ۲. انگیزه اقتصادی و ریاست طلبی؛ و ۳. انگیزه اعتقادی و خون خواهی خلیفه مقتول
- به اعتراف متون تاریخی، معاویه مردی بسیار زیرک و سیاستمدار بود. وی با تهدید، تطمیع و تحمیق، کنترل کامل نیروهای شامی را در اختیار گرفت. خاندان بنی‌امیه از زمان فتح شام، در آن نواحی نفوذ یافته، حاکمیت داشتند^۱ و با استفاده کامل از ابزارهای موجود، هدف اصلی‌شان را که دستیابی به قدرت و ثروت و احیای سروری از دست رفته بنی‌امیه

۱. خطبه ۲۷ نهج البلاغه

۲. نفوذ بنی‌امیه در شام به دوران تبعید امیه، جد آنان، در برخورد با عمویش، هاشم، باز می‌گردد. بعد از فتح شام به دست مسلمین نیز ابتدا برادر معاویه به حکم خلیفه دوم، و سپس خود معاویه، امارت شام را به عهده داشتند و کاخ سبز معاویه در شام، بهترین دلیل بازگشت به سنتهای جاهلی و ارزشهای اشرافی‌گری است که با آرایه‌های ایرانی و رومی نیز عجین گشته بود.

بود، به پیش می‌بردند. بنی‌امیه از سالیان پیش از اسلام به دلیل حسادت امیه به عمویش، هاشم، و تبعید امیه به شام، از بنی‌هاشم کینه به دل داشتند و مترصد فرصتی برای انتقامجویی بودند. حقد و کینه بنی‌امیه نسبت به بنی‌هاشم و به خصوص حضرت علی(ع)، به عنوان کسی که بسیاری از بزرگان آل ابوسفیان را در جنگ‌های صدر اسلام از پای درآورده بود، به وضوح در سخنان معاویه و بعدها یزید (در واقعه کربلا) دیده می‌شد. همراهی عمروعاص با معاویه، علی رغم اعتراف آشکارش به حقانیت حضرت علی(ع) در مباحثه ای که با پسرانش داشته و در تواریخ مختلف نیز به صراحت آمده است، (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱۱۶، ۱) ناشی از حرص او به دنیا و حکومت مصر بود و خون خواهی عثمان بهانه‌ای عوام پسند، برای "همج‌الرغایی" بود که گمان می‌کردند به جنگ قاتلین خلیفه مقتول مسلمین می‌روند و طی سالها امارت بنی‌امیه بر شام و تحریف حقایق مربوط به حضرت علی(ع)، رعایای مطیع و سربه راه معاویه بودند (دینوری، همان، ۱۹۸).

با فاصله گرفتن از سالهای اولیه بعثت پیامبر(ص) و خارج شدن خلافت از دست بنی‌هاشم، بنی‌امیه امیدوار شدند که روزی خواهند توانست زمام امور جامعه اسلامی را به دست بگیرند و در این میان پیراهن خونین عثمان، بهانه خوبی بود که بتوانند عوام الناس را حول آن محور جمع کنند؛ وگرنه به شهادت تاریخ، در شورش علیه عثمان، عملاً با اهمال و سستی در کار اعزام نیروی کمکی در موقع مقرر، نظاره‌گر قتل عثمان بودند (یعقوبی، [بی تا]، ۱۷۵، ۲).

دلایل همگرایی لشکر عراق

از آنجائی که در این جنگ، معاویه و شام تا حدودی حکم نیروی متخاصم عاصی را پیدا کرده بود که وجهه اصحاب جمل را نداشت، مشروعیت مقابله با آنها برای یاران و پیروان حضرت علی(ع) بدیهی به نظر می‌رسید؛ اما در عمل چنین نشد. با توجه به ماجراهایی که گذشته بود، شاید بتوان انگیزه های لشکر عراق را چنین دسته بندی کرد:

۱. انگیزه اقتصادی؛ ۲. انگیزه رقابت قبیله ای و تلافی تبعیضهای اعمال شده از سوی عثمان و بنی‌امیه؛ و ۳. انگیزه اعتقادی.

از اعتراضات گروهی که بعد از جنگ صفین به خوارج موسوم شدند، به حضرت علی(ع) این بود که چرا در جنگ‌هایی که صورت گرفته، اجازه تصاحب اموال شکست

خوردگان و به اسارت بردن زن و فرزندشان به آنها داده نشده است. این اعتراض خود نشانه‌ای روشن از انگیزه بعضی از شرکت کنندگان در این جنگها بوده است. جنگها و فتوحات قبلی که با نیروهای غیر مسلمان و یا مرتدین در زمان ابوبکر صورت می‌گرفت، سود سرشاری از غنائم را نصیب لشکریان خلیفه می‌کرد؛ اما در جنگ جمل، علی (ع)، اجازه تعرض به اموال و زنان و فرزندان شکست خوردگان را نداد؛ در حالی که با توجه به یاغی بودن معاویه نسبت به خلیفه مسلمین و تفاوتی که ترکیب سپاه شام با اصحاب جمل داشت، احتمال می‌رفت که غنائم فراوانی نصیب لشکر کوفه گردد.

از دیگر احتمالات، تعصبات قبیله‌ای را می‌توان نام برد. تبعیضاتی که عثمان و والیان او در ترجیح عرب بر غیر عرب و بنی‌امیه بر دیگر اعراب روا داشتند و آزار و تبعید بزرگان کوفی و صحابی بزرگ پیامبر (ص) سبب شد که خلیفه مسلمین به قتل برسد و حال که حرمت ریختن خون خلیفه و تقدس کارزمایی مقام خلافت شکسته شده بود، دیگر لازم نبود خود را در معرض خطر تسلط یک اموی دیگر قرار دهند. از همین رو، تحت لوای لشکر عراق و با اطاعت از خلیفه مسلمین به جنگ با معاویه رفتند.

انگیزه اعتقادی نیز عاملی مهم بود که با توجه به وجود تعداد زیاد قاریان در لشکر حضرت علی (ع) نباید از آن غفلت کرد. حضور اصحابی چون عبدالله بن عباس، عمار یاسر و اویس قرنی در لشکر حضرت علی (ع) تأییدی بر این گزینه است. شهادت عمار یاسر که همه از احادیث پیامبر (ص) در شأن او اطلاع داشتند، عاملی دیگر در تقویت این انگیزه بود (طبری، ۱۳۷۸، ۵، ۳۹؛ ابن سعد، ۱۹۱، ۳). علاوه بر این، افضلیت حضرت علی (ع) و مشروعیت خلافت او نسبت به معاویه - برخلاف موقعیت پیش آمده در جمل که تقابلی بین ام المؤمنین و تعدادی از عشره مبشره با ایشان بود - مورد اتفاق اکثر مسلمانان در ناحیه حجاز و عراق بود که با سیره نبوی و خلق و خو و فضایل حضرت علی (ع) آشنا تر بودند. انگیزه اعتقادی در نیروهای خالص همراه با حضرت علی (ع)، همچون عبدالله بن عباس و عمار یاسر و اویس قرنی بی شک مهمترین عامل و انگیزه در همگرایی آنان در هر سه جنگ بوده است که با توجه به تقلیل یافتن تعداد نیروهای مطیع و همراه حضرت در آخرین جنگ ایشان، نشان از غلبه انگیزه‌های دیگر متکی بر سنت و عافیت طلبی و رفتارهای فردی مألوف اعراب بدوی بر اکثریت نیروهای سپاه کوفه دارد که در کوره حوادث

سخت، به جز افراد معتقد و مؤمن، کس دیگری تاب مداومت و مقاومت نداشته است.

جنگ نهروان (مارقین)^۱

در باب خوارج، آثار بسیاری ارائه گردیده است. مسعودی در مروج الذهب ضمن اینکه به نام کتاب اخبارالزمان و اوسط خود و مشروح عقاید خوارج در آنها اشاره کرده، جنگ نهروان را شرح داده است (مسعودی، ۱۴۰۹، ۲، ۴۰۴-۴۰۷).

در سال ۳۷ یا ۳۸ یا ۳۹ هجری قمری و به فاصله یک سال بعد از جنگ صفین، در ناحیه نهروان^۲ جنگی دیگر میان مسلمین پیش آمد که تبعات سیاسی و اجتماعی و اعتقادی آن، تأثیرات بسیاری بر جامعه بر جای نهاد. به وجود آمدن فرقه‌های کلامی گوناگون پس از این جنگ، نشان از عمق شکاف و شبهه‌ای دارد که در جامعه ایجاد شده بود.

آنچه از تواریخ مختلف در باره قیام خوارج آورده شده در ظاهر دال بر ریشه داشتن این جریان در پیکار صفین دارد^۳ یا دست کم می‌شود گفت جنگ صفین و بر سر نیزه رفتن قرآن، سبب بروز و ظهور فتنه‌ای شد که از زمان پیامبر(ص)، زمینه‌های اولیه ظهور آن موجود بود و پیامبر خروج آنان را به خارج شدن تیر از کمان تشبیه فرموده بودند.^۴ به نقل تاریخ، شروع کار خوارج در خانه حرقوص بن زهیر در شب پنجشنبه بوده است (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱، ۱۶۳).

فتنه خوارج

خوارج از یاران و همراهان حضرت علی(ع) در جنگ صفین، به تعبّد و تدبّین مشهور

۱. مارقین: از رق گرفته شده و به معنای خارج شدن تیر از کمان است. و "مرق من الدّین" به معنای خروج از دین است و در اصطلاح به خوارج در جنگ نهروان بر اساس استناد به روایتی از پیامبر، مارقین گفته اند. (جر، ۱۳۶۴، ذیل کلمه مارقین)
۲. طبری وقوع این جنگ را در سال ۳۷ دانسته است (۱۳۷۸، ۵، ۷۲)، ابن سعد در سال ۳۸ (۲۳۰۳) و یعقوبی سال ۳۹ هجری قمری (ابی تا، ۱۹۳۲).
۳. مقدسی نهروان را محلی دانسته است که آن را «رمیله الدسکره» می‌خوانند (مقدسی، [ابی تا]، ۲۲۴، ۵؛ یاقوت، ۱۹۹۵، ۵، ۳۲۵). در این ناحیه، نهری با همین نام روان بوده است. مؤلف احسن التقاسیم، نهروان را شهری بر دو کرانه رودخانه می‌داند (مقدسی، ۱۹۹۱، ۱۲۱).
۴. مقدسی، همان؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸، ۱، ۸۸-۶۳۹.۲؛ طبری، ۱۳۷۸، ۵، ۷۵؛ بلعمی، تاریخنامه طبری، ۶۵۹.۴؛ یعقوبی، [ابی تا]، ۱، ۱۷۶؛ همان، ۲، ۱۹۳؛ ابن سعد، ۲، ۲۵؛ ابن اعثم، ۲۵۱.۴؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ۲، ۴۰۴-۴۱۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳، ۳۴۱-۳۴۷.
۵. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲، ۲۶۶؛ صحیح مسلم، کتاب زکات، ۲، ۷۵۰-۷۴۳. حرقوص بن زهیر معروف به ذوالخویصره و ذوالتدیسه از سران خوارج بود که در جنگ با هوازن در تقسیم غنائم به پیامبر(ص) ایراد گرفت. (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ۲، ۲۰؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ۲، ۳۴۱؛ زرکلی، ۱۹۸۹، ۱۷۰).

بود و به زهد و عبادت بسیار اهتمام داشتند؛ اما می‌توان گفت مسلمانانی ظاهر بین و خشک مقدس و متحجر بودند. بسیاری از آنان قاریان قرآن و مدعیان رهبری دینی جامعه محسوب می‌شدند؛ اما همین قاریان قرآن در جنگ صفین حضرت را وادار به باز گرداندن مالک اشتر از جنگ و پذیرش حکمیت ابوموسی اشعری نمودند و با تهدید به قتل حضرت علی(ع)، راه دیگری برای حضرت باقی نگذاشتند (بلاذری، ۹، ۲۹۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ۳، ۱۳۸). طولی نکشید که آنان متوجه اشتباه خود در انتخاب ابوموسی و حيله معاویه شدند و از حضرت علی(ع) خواستند که حکمیت را لغو کند و به جنگ ادامه دهد که حضرت علی(ع) خلف و عده و پیمان شکنی را جایز ندانستند و به سمت کوفه بازگشتند تا موعد حکمیت سپری شود؛ اما خوارج با شعار «لا حکم الا لله و لو کره المشرکون» سر به طغیان برداشتند و ادعا کردند ما در پذیرش حکمیت اشتباه کردیم و حالا توبه می‌کنیم؛ توهم با پذیرش حکمیت کافر شده‌ای و باید توبه کنی (طبری، ۱۳۷۸، ۵، ۷۸؛ دینوری، ۲۰۶) و در خونهای ریخته شده مسلمانان نمی‌شود حکمیت کرد. آنان از سپاه امام(ع) جدا و در ناحیه حروراء جمع شدند و به همین دلیل، به آنان حروریّه گفتند. (ابن خلدون، ۱، ۳۹۳؛ ذهبی، ۳، ۵۸۸). حضرت علی(ع) تا آنجائی که امکان داشت در برخورد با آنان به تساهل برخورد فرمود و در انتظار به سر رفتن موعد حکمیت و بازگشت به جنگ با معاویه شد (ابن اعثم، ۴، ۲۶۲).

ترکیب نیروهای خوارج

به گزارش نصر بن مزاحم، افرادی از بنی مراد و بنی راسب و بنی تمیم، هسته اولیه خوارج بودند^۱ (۱۴۰۴، ۵۱۳). شاکله اصلی خوارج، نیروهایی از درون لشکریان حضرت علی(ع) بود؛ تعداد بسیاری از قبایل بنی تمیم و بنی ربیع و عباد و نساک از قبایل متعدد کوفی و یمنی. اما، بیشتر رهبران خوارج و هسته مرکزی آنان را قبیله بنی تمیم و بکر بن وائل تشکیل می‌داد^۲ که نوعاً اعراب بدوی بودند. بنی ربیع را نیز شاخه‌ای از بنی تمیم دانسته‌اند. حضرت علی(ع) بارها به وسیله عبدالله بن عباس و گاه شخصاً به بحث و گفتگو با آنان پرداخت؛ به طوری که عده‌ای از آنان به کوفه

۱. در منابع دیگر نیز این مطلب تصریح شده است ثقفی کوفی، ۱۳۷۳، ۸۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۱۰، ۱۳۰؛ ابن خلدون، ۱، ۶۲۸.

۲. نصر بن مزاحم، ۱۳۷۰، ۷۱۰؛ دینوری، ۱۳۷۱، ۴۰؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۳، ۱۸۰.

۳. عیسی زاده، ولی الله، «تاریخچه پیدایش خوارج» www.hawzah.net به نقل از احمد امین، فجرالاسلام، ۲۵۶.

بازگشتند؛ اما باقی آنها به مخالفت زبانی اکتفا نکرد و به غارت و کشتار شیعیان حضرت علی(ع) پرداختند (ابن اعثم، ۴، ۲۷۲). نگرانی اصلی امام(ع)، معاویه بود. از این رو، در نخيله اردو زده و آنجا را لشکرگاه خود ساخته بود و تصمیم به جنگ مجدد با معاویه داشت؛ اما لشکریان از غارت و تجاوز خوارج و بی‌دفاع ماندن کوفه هراس داشتند. از این رو، لشکر امام(ع) برای دفع فتنه خوارج عازم نهروان شد. مطابق با پیشگویی امام بعد از جنگ نهروان از خوارج ده تن کمتر جان به در برد و از لشکر علی(ع) ده تن کمتر به شهادت رسید (دینوری، ۲۰۲؛ ابن اعثم، ۴، ۲۷۴).

آرایش لشکریان

دینوری صف آرای لشکرها را چنین وصف کرده است: "حضرت علی(ع)، حجر بن عدی را بر پهلوی راست و شبت بن ربیع را بر پهلوی چپ و ابویوب انصاری را به فرماندهی سواران و ابو قتاده را به فرماندهی پیادگان گماشت. خوارج هم آماده جنگ شدند. یزید بن حصین را بر پهلوی راست و شریح بن ابی اوفی را که از پارسایان ایشان بود، بر پهلوی چپ و حرقوص بن زهیر را بر پیادگان و عبدالله بن وهب را بر تمام سواران گماشتند. علی(ع) در فشی برافراشت و دو هزار مرد را زیر آن جای داد و به صدای بلند فرمود: هر کس به این درفش پناه ببرد در امان است. آنگاه، دو سپاه رویاروی هم ایستادند. در این هنگام، فروه بن نوفل اشجعی که از سران خوارج بود، به یاران خود گفت: ای قوم! به خدا سوگند نمی‌دانیم چرا با علی(ع) جنگ می‌کنیم و ما را در جنگ با او دلیل و حجتی نیست. ای قوم! بیایید برگردیم تا آنکه برای ما روشن شود که باید با او جنگ یا از او پیروی کرد. فروه یاران خود را رها کرد و همراه پانصد مرد از صحنه جنگ بیرون رفت و خود را به بند نیجین رساند. گروهی از خوارج هم خود را به کوفه رساندند و هزار تن هم به زیر پرچم پناه بردند و امان خواستند و به اینگونه، فقط کمتر از چهارهزار نفر با عبد الله بن وهب باقی ماندند. علی(ع) به یاران خود فرمود: شما جنگ را با آنان شروع نکنید تا آنان جنگ را آغاز کنند. خوارج فریاد برآوردند که حکم فقط از آن خداست هر چند مشرکان را ناخوش آید و همگان یکباره بر یاران علی(ع) حمله کردند. از شدت حمله ایشان، سواران لشکر علی(ع) پایداری نکردند و خوارج به دو گروه تقسیم شدند؛ گروهی آهنگ پهلوی راست و گروه دیگر آهنگ پهلوی چپ کردند. در نهایت جنگ با پیروزی علی(ع) به پایان رسید. چون علی(ع) می‌خواست از

نهروان برگردد، میان یاران خود به پاخت و چنین فرمود: ای مردم! خداوند شما را بر خوارج (مارقین) پیروزی داد و هم اکنون بدون درنگ آماده برای جنگ با قاسطین (اهل شام) شوید." (دینوری، ۲۵۶)

در اینجا باز لشکریان حضرت علی (ع) که عمدتاً کوفی بودند، خستگی را بهانه کردند و اردوگاه را ترک نمودند و به جز سیصد تن کسی در نخيله نماند که به جنگ معاویه برود. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳، ۳۴۸-۳۴۹)

انگیزه خوارج از قیام (علل همگرایی خوارج)

همان طور که در جنگهای قبلی اشاره شد، در این بحث نیز می توان چند مورد از انگیزه‌ها را قوی تر دانست و مطرح نمود که عبارتند از

۱. انگیزه اقتصادی؛ ۲. تعصبات قبیله‌ای؛ ۳. روحیه فردگرایی بدوی؛ ۴. انگیزه اعتقادی. یکی از اعتراضات و اشکالاتی که خوارج بیان می کردند این بود که چرا امام در جنگ جمل اجازه ندادند تا اموال اصحاب جمل به عنوان غنیمت بین سپاه تقسیم شود (بلادزی، ۱۴۱۷، ۲، ۳۶۰؛ ابن ابی الحدید، ۱، ۶۳). چطور ریختن خون آنان حلال بوده، ولی سب کردن و به غنیمت بردن اموالشان جایز نیست؟ امام علی (ع) سیره پیامبر (ص) را درباره اهل قبله یادآور شدند و اینکه گناه فرد را به پای خانواده اش نمی نویسند و دیگر اینکه چه کسی جرأت دارد تا همسر رسول خدا را به عنوان اسیر به خانه ببرد؟ آنان در نهایت، این استدلال حضرت علی (ع) را پذیرفتند و دیگر موضوع را دنبال نکردند. (مقدسی [بی تا]، ۵، ۲۲۳). علت اعتراض آنها، سیره خلفای سابق در برخورد با مرتدین و کسانی بود که زکات نمی پرداختند؛ زیرا آنان در برخورد با این دسته، همانند کفار رفتار کرده و زن و فرزندان شان را به اسارت گرفته بودند. در قیام خوارج، ظاهراً این انگیزه کم رنگ تر از سایر دلایل به نظر می رسد. چرا که شورش بر ضد حکومت، و غارت مسلمانان که مستلزم برخورد شدید حاکمان در هر دوره ای است، نمی توانست منفعت سرشاری را که انگیزه قوی برای خروج باشد نصیب بانیان کند.

نیروهای خوارج، عمدتاً از مخالفین عثمان و نیز معاویه بودند و معترضین به خلافت قریش و اجبار حضرت علی (ع) به پذیرش حکمیت ابوموسی اشعری، و نه نمایندگان مورد نظر علی (ع)، بنا به استدلال اشعث بن قیس، به این دلیل بود که حاضر نبودند نماینده شان باز هم از قریش باشد (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴، ۵۱۳؛ مسعودی،

این رفتار می‌تواند عکس‌العمل تبعیضهای اعمال شده در خلافت‌های قبلی و بخصوص تبعیضهای دوران عثمان و برتری طلبیهای قریش باشد که اعراب یمنی را بر آن داشته است تا به مقابله برخیزند و سهم خود را از حکومت بخواهند. به عبارت دیگر، تمایل بازگشت به دوران حاکمیت سنت را در این حرکت خوارج به خوبی می‌توان دید؛ سنتهایی که به صف‌آرایی قبایل در برابر همدیگر و تفاخر و تناصر منجر می‌شد. آنان به بهانه رد کردن حکمیت رجال و با شعار "لا حکم الا لله"، در واقع می‌خواستند به حکومت قریش پایان دهند. هر چند عملاً برای خود رهبر انتخاب کردند و با عبدالله بن وهب راسبی، بیعت نمودند (مسعودی، همان، ۲، ۴۱۷؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ۵، ۲۲۳) که به "ذوالثقات" معروف بود. اولین کسی که این شعار را سر داد، به گزارش یعقوبی "عروه بن ادیه تمیمی" بود. (یعقوبی، [بی تا]، ۲، ۱۹۰). حضرت علی(ع) در خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه، بزرگان قبایل را پایه‌های عصیت و ارکان فتنه معرفی کرده‌اند.

یکی از مشخصات بارز خوارج، روحیه فردیت و گریز از نظم اجتماعی آنهاست. اعراب بدوی تا قبل از اسلام، به هیچ عنوان زیر بار حکومت مرکزی و اطاعت از قدرتی بیرون از قبیله نمی‌رفتند و این عامل همچون عامل قبلی، بازگشت به عقبی است که حاکمیت مجدد سنتهای قومی و قبیله‌ای را به تصویر می‌کشد. نحوه زندگی و پراکندگی خوارج در سرزمینهای اسلامی و شورشهای مکرر آنها بر ضد حکومتهای مرکزی، شاهد خوبی بر این مطلب است.

یکی از عوامل همگرایی خوارج، بحث مخالفت آنها با حکم کردن رجال است و از آثار مترتب بر آن، کافر دانستن همه کسانی بود که ایده خوارج را قبول نداشتند و سخن آنان را تأیید نمی‌کردند (ابن اثیر، ۳، ۱۳۸۵، ۳۳۴). خوارج افراد بی‌دین و بی‌اعتقادی نبودند، اما قدر مسلم آنکه تعابیر خاصی در مفاهیم دینی به کار می‌بردند که نشانه دیدگاهی افراطی و خشک و متصلب بود و به انکار امامت و زعامت امام(ع) در آن زمان و ناسازگاری با حکومتهای بعدی منجر شد، دیدگاهی که می‌توان آن را ناشی از بد فهمی مسائل دینی و در عین حال، تکیه بر آراء فردی و نوعی خود محوری دانست. اینکه چرا در بین یاران حضرت علی(ع)، و نه سپاه معاویه، چنین شکافی ایجاد

۱. یعنی کسی که در اثر سجده زیاد، روی پیشانی اثر سجده دارد.

شد، سوآلی است که تحقیقی جدا می‌طلبد؛ اما طبیعی است که محیط ناخالص شهرهای جنگی که از آراء و عقاید سربازان با ملیتها و قومیت‌های مختلف تشکیل شده‌اند، بیشتر در معرض بروز چنین اختلافاتی است به خصوص آنکه فتوحات گسترده در زمان خلفای قبلی بدون تقویت مبانی فکری و عقیدتی سرزمینهای تازه فتح شده و نومسلمان، چنین مصائبی را نیز به دنبال داشت.

جمع بندی و نتیجه

بنا بر نظریه ویر، نظامهایی که خدا محورند به لحاظ سیاسی، متمایل به رهبری مطلقه می‌باشند که ممکن است در قالبهای مختلفی چون پاتریمونیا یا سلطانی ظهور کند. در این گونه نظامها، سلطه، مشروعیت اقتدارش را از دین می‌گیرد که اساس آن بر حاکمیت خدایی است که همه فضائل را به طور مطلق در خود جمع کرده است. (ویر، ۱۳۷۱، ۱۳۹) عهد پیامبر(ص)، عهد پیروزی اقتدار مبتنی بر مشروعیت دینی، بر اقتدار مبتنی بر مشروعیت سنتی بوده است. با وفات پیامبر(ص)، مهمترین بحران در جنبش کارزمایی، که بحران جانشینی است، رخ داد. بخش اول دوره خلفاء راشدین، یعنی عهد خلفای سه گانه، دوره زور آزمایی پنهان و در پرده مشروعیت دینی و سنتی است. این مبارزه در زمان خلیفه سوم به اوج رسید و نشانه‌های فراوانی می‌توان یافت مبنی بر آن که در آن دوره، اقتدار مبتنی بر سنت بر اقتدار مبتنی بر دین غلبه کرد. در دوران خلافت کوتاه حضرت علی (ع)، نهایتاً اقتداری که مشروعیتش را در سنت جستجو می‌کرد به پیروزی رسید. جریانی که ریشه‌های مشروعیت خود را در سنت جستجو می‌کرد، چاره‌ای جز این نداشت که خود را مدافع کارزمای انعکاس یافته در مکتب معرفی کند. این جریان، در جهت تأمین این هدف، می‌بایستی قداستهای فردی را انکار نموده و ارزشهای کارزمایی و جاذبه‌های قدوسی را در سطحی وسیع میان اصحاب پیامبر(ص) و یا حتی تابعین توزیع نماید(همو، ۲۹). براین اساس، صحابه‌ای چون طلحه و زبیر و عایشه، ام المومنین، و در مرحله بعد معاویه، خود را برتر و شایسته‌تر از حضرت علی (ع) دانستند و غیر مستقیم و به بهانه خون خواهی عثمان، داعیه خلافت یافتند و حاضر به اطاعت و التزام به بیعت با حضرت علی (ع) و اعتراف به برتری بنی هاشم نشدند. از طرفی، بازگشت به سنت در اعراب بدوی که عمده نیروهای خوارج را تشکیل می‌داد، سبب شد تا آنان نیز از اطاعت حکومت مرکزی و

خلیفه وقت سرپیچند و با داعیه دینداری و ادعای تفقه در دین، خود را محقّ ترو عالم تر از علی(ع) بدانند و حتی به ایشان نسبت کفر و خروج از دین دهند و از او بخواهند توبه کند. از این رو، نظم و وحدت اجتماعی موجود را زیر پا نهادند به ساخت قبیله ای سابق خود، با قالب جدید دینداری و مسلمانانی متعصب و متحجر و خود سر، که جز به اجتهاد شخصی و قومی خود ملزم و مقید نبودند، بازگشتند و حاضر به قبول حاکمیت دولتهای مرکزی نشدند و رسم غارت جاهلیت را در قالب مسلمانانی از نو زنده کردند.

مرتن^۱ در کتاب ساخت اجتماعی و بی‌هنجاری خود، به بررسی رفتار انفرادی می‌پردازد. مرتن، ساخت اجتماعی را «انتظام اجتماعی» و وسایل پذیرفتنی برای دست یافتن به اهداف تعبیر می‌کند. منظور از انتظام اجتماعی یا هنجارها و رسوم، در واقع، الزامات و محدودیتهایی است که فرد در حین انجام عمل و رفتار خود با آنها مواجه می‌شود (توسلی، ۱۳۸۲، ۲۳۲، به نقل از مرتن).

به نظر مرتن، هر گاه فردگرایی مفرط غالب شود و تنها هدف، کسب موفقیت باشد، دگرگونی بسیار ظریفی اتفاق خواهد افتاد. در این حال، قواعد و مقررات رسمی توانایی خود را برای نظام بخشیدن از دست می‌دهند؛ اعتقاد کلی به این قواعد، بی‌ارزش و بی‌پایه جلوه می‌کند، مجازاتهای نهادی شده که ابزارهای نظم اجتماعی هستند، اثر بخشی خود را از دست می‌دهند و همه افراد به مهارت و کاردانی خود باز می‌گردند و فردیت جای مشارکت اجتماعی را می‌گیرد. این همان نتایجی است که بعضی از جامعه شناسان آن را ویرانگر «وحدت اجتماعی» می‌نامند (همان، ۲۳۵).

بنا بر آنچه که در فصول گذشته بحث شد، بروز جنگهای سه گانه در مخالفت با حضرت علی(ع)، بر اساس هر انگیزه‌ای که صورت گرفته باشد در یک محور اساسی اشتراک داشته اند.^۲ این محور اساسی مشترک، عبارت بود از تلاش در جهت بازگشت به ارزشهای جاهلی و به عبارت دیگر، غلبه اقتدار مشروعیت سنتی بر مشروعیت دینی کاریزمایی، که به زنده شدن ارزشهای قومیتی و تعصبات قبیله‌ای اعراب بدوی منجر شد. سازو کار اصلی برای پیشبرد این هدف و انگیزش نیروها نیز معجونی است از ریاست طلبی و تقدم ارزشهای قبیله‌ای. در هر کدام از نیروهای معارض در سه جنگ

1. MORTON

۲. انگیزه‌های دیگر نیز در جای خود مطرحند اما نمی‌توانند به صورت محوری مشترک در هر سه جنگ در نظر گرفته شوند.

مذکور، نوعی از این رویکرد را - هر چند نه با ظاهری یکسان - می‌توان دید. در جنگ جمل که می‌توان آن را تداوم سقیفه دانست، ریاست طلبی و سهم خواهی طلحه و زبیر در امر خلافت، با حسادت و رقابت عایشه با اهل بیت (ع) و نیز کینه بنی امیه نسبت به حضرت علی (ع)، تلاشی است در جهت دورنگه داشتن حضرت علی (ع) از خلافت و جلوگیری از بازگشت به اقتدار دینی و تسلط کاریزمای معصوم. شک و تردید مسلمانان از همراهی با سپاه عراق نیز به دلیل وجود شخصیتی چون عایشه، ام المؤمنین، و صحابی بزرگ پیامبر در این جنگ است که به دنبال سقیفه، تلاش بسیاری صورت گرفت تا به آنها نیز تقدس داده شود و عملاً نیز چنین شد.

در جنگ صفین، رویکرد فوق واضح‌تر و مشخص‌تر جلوه‌گر می‌شود و معاویه در رأس نیروهای معارض، مدعی جبران شکست تاریخی بنی امیه از بنی هاشم تحت لوای پیراهن خونین عثمان است.

در جنگ نهروان، هر چند صبغه عقیدتی در این جنگ پررنگ‌تر به نظر می‌رسد و محرک اصلی را انحراف در برداشت از دین و کج فهمی می‌توان تعبیر کرد؛ اما با دقت بیشتر، می‌توان همان تمایل در بازگشت به سنت و فردگرایی اعراب بدوی را به وضوح دید که به دنبال آشفته‌گی‌های پدید آمده در جامعه اسلامی ناشی از قتل خلیفه و به عبارت دیگر شکستن تقدس و ابهت خلیفه رسول الله رخ داد. در اینجا نظریه ویرانگر وحدت اجتماعی مرتن و غلبه فرد گرایی بر تقید به نظم اجتماعی، در لشکر خوارج که اکثر آنها را اعراب بدوی تشکیل می‌داد، مطرح می‌شود.

می‌توان گفت در هر سه این جنگها، اصل بر این قرار گرفته بود که با به خلافت رسیدن مجدد قریش و به طور خاص بنی هاشم و وارث اصلی کاریزمای پیامبر (ص)، یعنی حضرت علی (ع)، مخالفت شود. منشأ این انگیزه مشترک در قالبهای متفاوت، رقابت و عصبیت‌های قبایل به نظر می‌رسد که با بعثت رسول الله (ص) و تأکید ایشان بر ملاک تقوی در برتری و نه مفاخر قبیله‌ای، مدتی مسکوت و چون آتش در زیر خاکستر مانده بود. اما در مورد لشکریان حضرت علی (ع)، قدر مسلم در هسته اصلی همراهان و پیروان مخلص آن حضرت، انگیزه اعتقادی و اطاعت از خلیفه مسلمین، قوی‌ترین محور همگرایی می‌تواند محسوب شود. هر چند که در سطح عمومی نیروهای امام، چنین رویکردی وجود نداشته است. در اینجا نیز رقابت‌های قبیله‌ای و بازگشت به سنت‌های جاهلی که در سخنان اشعث بن قیس در مخالفت با حکمیت ابن عباس و مالک

اشتر از طرف علی(ع) به وضوح نمایان است (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۰، ۷۰۸ و ۶۸۸)، سبب اختلاف در سپاه کوفه شد. به دلیل همین عدم توافق، در تقید به زعامت و خلافت امام (ع)، و ناخشنودی از صرف نظر کردن از منافع مادی و گرایش های قومی، تشتت و آشفتگی که در لشکریان کوفه به چشم می‌خورد، با پیش آمدن هر جنگ، بارزتر و آشکارتر شد. تا جایی که بعد از پایان جنگ نهروان، هنگامی که حضرت علی(ع) مصمم به رفتن به سوی شام و جنگ با معاویه بود، به جز سیصد تن، بقیه نخيله را ترک کردند و عملاً از اطاعت امر امام(ع) طفره رفتند و امام مجبور به بازگشت به کوفه شدند و به سرزنش کوفیان پرداخت و دیری نگذشت که شهادت امام (ع) به دست یکی از خوارج، دوران خلافت ایشان را به پایان رساند.

منابع

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم ترجمه محمد مهدوی دامغانی؛ تهران: نشرنی، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی؛ اسد الغابه فی معرفه الصحابه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق، ۱۹۸۹م.
۳. ابن اثیر، عزالدین علی؛ الکامل؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق، ۱۹۶۵م.
۴. ابن اعثم کوفی، ابی محمد احمد؛ الفتوح، چاپ اول؛ بیروت، دارالندوه الجدیده، [بی تا].
۵. ابن جوزی، ابوالفرج بن علی؛ المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم؛ تحقیق محمد مصطفی عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق، ۱۹۹۲م.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی؛ الاصابه فی تمییز الصحابه؛ تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق، ۱۹۹۵م.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ العبر و دیوان المبتدا والخبر فی تاریخ العرب والبربر و...؛ تحقیق خلیل شحاده؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق، ۱۹۸۸م.
۸. ابن خیاط، ابو عمرو خلیفه؛ تاریخ خلیفه بن خیاط؛ تحقیق فواز؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق، ۱۹۹۵م.
۹. ابن سعد؛ الطبقات الکبری؛ تحقیق محمد عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق، ۱۹۹۰م.
۱۰. ابن طباطبا، محمد بن علی؛ تاریخ فخری (در آداب ملکداری و دولتهای اسلامی)؛ ترجمه محمد وحید گلپایگانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.

۱۱. ابن العديم، كمال الدين عمر بن احمد بن ابى جراده؛ *بغية الطالب فى تاريخ حلب*؛ بيروت: [بى نا]، [بى تا].
۱۲. ابن فقيه همدانى، ابوبكر احمد بن محمد بن اسحاق؛ *البلدان*؛ تحقيق يوسف الهادى؛ طبع الاولى؛ بيروت: عالم الكتب، ۱۴۱۶ق، ۱۹۹۶م.
۱۳. ابن قتيبه دينورى؛ *الامامه و السياسه (تاريخ الخلفاء)*؛ تحقيق على شيرى؛ بيروت: دارالاضواء، ۱۴۱۰ق، ۱۹۹۰م.
۱۴. ابن قتيبه دينورى؛ *امامت و سياست (تاريخ خلفاء)*؛ ترجمه سيد ناصر طباطبايى؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۰ش.
۱۵. ابن كثير، اسماعيل بن كثير؛ *البدايه و النهايه*؛ دارالاحياء التراث العربى، ۱۴۰۸ق، ۱۹۸۸م.
۱۶. ابن مزاحم منقرى، نصر؛ *وقعه صفين*؛ تحقيق عبدالسلام محمد هارون؛ ۱۳۸۲ش؛ قاهره: مؤسسه عربى حديثه، (افست قم، ۱۴۰۴ق، كتابخانه مرعشى نجفى).
۱۷. ابن مزاحم منقرى؛ *بيكار صفين*؛ ترجمه پرويز اتابكى؛ (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، ۱۳۷۰ش).
۱۸. ابن منظور؛ *لسان العرب*؛ بيروت: دارالاحياء التراث العربى، ۱۹۸۸م.
۱۹. ابن هشام؛ *سيره النبويه*؛ تحقيق جمال ثابت؛ محمد محمود و سيد ابراهيم؛ دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
۲۰. ابن هلال ثقفى، ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن سعيد؛ *الغارات*؛ ترجمه عبدالحميد آيتى؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۱ش.
۲۱. ابن هلال ثقفى، ابو اسحق ابراهيم بن محمد؛ *الغارات*؛ تحقيق جلال الدين حسيني ارموى؛ تهران: انجمن آثار ملي، ۱۳۵۳ش؛ ترجمه م عزيزالله عطاردى؛ (انتشارات عطارد، ۱۳۷۳ش).
۲۲. امينى نجفى، شيخ عبدالحسين احمد؛ *الغدير*؛ بيروت: دارالكتب العربى، ۱۳۹۷ق، ۱۹۷۷م.
۲۳. بغدادى، صفى الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق؛ *مراصد الاطلاع على الامكنه و البقاع*؛ بيروت: دارالجليل، ۱۴۱۲ق.
۲۴. بلاذرى، احمد بن يحيى بن جابر؛ *انساب الاشراف*؛ تحقيق سهيل زكار و رياض زركلى؛ بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۷ق، ۱۹۹۶م.
۲۵. بلعمى، ابو على؛ *تاريخنامه طبرى*؛ تحقيق محمد روشن، تهران: البرز، ۱۳۷۳ش.
۲۶. توسلى، غلام عباس؛ *نظريه هاى جامعه شناسى*؛ تهران: سمت، ۱۳۸۲ش.
۲۷. جر، خليل؛ *فرهنگ لاروس*؛ ترجمه سيدحميد طبيبيان؛ تهران: اميركبير، ۱۳۶۴ش.
۲۸. جعفرىان، رسول؛ *تاريخ سياسى اسلام و تاريخ خلفاء از رحلت پيامبر صلى الله عليه و آله تا ...*؛ قم: دليل ما، ۱۳۸۲ش.
۲۹. جعفرى، محمدحسين؛ *تشيع در مسير تاريخ*؛ ترجمه سيد محمدتقى آيت اللهى؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۷۴ش.
۳۰. دهخدا، على اكبر؛ *لغت نامه دهخدا*؛ تهران: مؤسسه دهخدا، ۱۳۷۳ش.

۳۱. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود؛ *اخبار الطوال*؛ ترجمه محمود مهدوی دامغانی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۱ ش.
۳۲. ذهبی، شمس‌الدین ابی عبدالله؛ *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والاعلام*، تحقیق عمر؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. الزرکلی، خیرالدین؛ *الاعلام*؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶ م.
۳۴. طالقانی، محمود؛ *پرتوی از نهج البلاغه*؛ تصحیح سید مهدی جعفری؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۵. طبری، محمد بن جریر(م ۳۱۰)؛ *تاریخ الامم و الملوک*؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: دارالتراث، ۱۳۷۸ ق، ۱۹۶۷ م.
۳۶. طبری؛ *تاریخ طبری*؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران، اساطیر، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. العامدی الازدی کوفی، لوط بن یحیی بن سعید؛ *تاریخ ابی مخنف*؛ بیروت: دار المحججه البیضاء، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. کحاله، عمر رضا؛ *معجم قبائل العرب القدیمة والحدیثه*؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ ق، ۱۹۹۴ م.
۳۹. مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی بکر بن احمد؛ *تاریخ گزیده*؛ تحقیق عبدالحسین نوائی؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش.
۴۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین؛ *مروج الذهب و معادن الجواهر*؛ تحقیق اسعد داغر؛ قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین؛ *التنبیه و الاشراف*؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
۴۲. مسکویه رازی، ابوعلی؛ *تجارب الامم*؛ تحقیق ابوالقاسم امامی؛ تهران: سروش، ۱۳۷۹ ش.
۴۳. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد؛ *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*؛ قاهره: مکتبه المدبولی، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۱ ق، ۱۹۹۱ م.
۴۴. مقدسی؛ *احسن التقاسیم*؛ ترجمه علینقی منزوی؛ تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱ ش.
۴۵. مقدسی، مطهر بن طاهر؛ *البدء و التاریخ*؛ بورسعید، مکتبه الثقافه الدینیة، [بی تا].
۴۶. معطوف، لوئیز؛ *المنجد فی اللغه و الاعلام*؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ *پیام امام شرح تازه ای و جامعی بر نهج البلاغه*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. موسوی بجنوردی، کاظم؛ *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۴۹. نقیب زاده، احمد؛ *درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی*؛ تهران: سمت، ۱۳۷۹ ش.
۵۰. واسطی الزبیدی، محمد مرتضی؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۴ م.

۵۱. واقدی، محمد بن عمر؛ *المغازی*؛ تحقیق دکتر مارسدون جونز؛ بیروت: موسسه الاعلمی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۸۹م.
۵۲. وبر، ماکس؛ *مفاهیم اساسی جامعه شناسی*، ترجمه احمد صدارتی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۱ش.
۵۳. وثوقی، منصور؛ *مبانی جامعه شناسی*؛ تهران: خردمند، ۱۳۷۰ش.
۵۴. ولوی، علیمحمد؛ *دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی*؛ تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۰ش.
۵۵. یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبدالله؛ *معجم البلدان*؛ بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م.
۵۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب؛ *تاریخ یعقوبی*؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۵۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب؛ *البلدان*؛ ترجمه محمد ابراهیم پاینده؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶ش.

مقالات

۱. جعفریان، رسول، *تاریخ خلفاء*، مقاله اینترنتی به نقل از نصر بن مزاحم
۲. فرهمندپور، فهیمه، *جانشینی پیامبر، انتقال کاریزما، فصلنامه تاریخ اسلام*، ش ۱۸-۵ (قم، باقرالعلوم، تابستان ۱۳۸۳).
۳. عیسی زاده، ولی الله، *تاریخچه پیدایش خوارج*، به نقل از فجر الاسلام، ص ۲۶۵، سایت اینترنتی حوزه، www.hawzah.net
۴. واگلیری، ال و یکا، «ابن اشعث»، ترجمه علی اکبر عباسی، *مجله تاریخ اسلام*، ش ۱۷

تعامل خاندان نوبختی با خلافت عباسی و تأثیر آن بر گسترش تشیع

فهیمة فرهمندپور^۱
زکیه دوست کام^۲

چکیده: با وجود کاهش قدرت خلفا در دوره دوم عباسی، سخت گیری و فشار بر شیعیان که مخالفان حکومت شمرده می شدند، همچنان ادامه داشت. با این حال، برخی از خاندان های مهم و با نفوذ دستگاه خلافت عباسی، گرایش های شیعی داشتند؛ خاندان نوبختی که برخی از اعضای آن از بزرگان امامیه و اصحاب ائمه (ع) بودند و پایگاه علمی و اجتماعی بالایی داشتند، از آن جمله اند. در این پژوهش تلاش شده با واکاوی متون کهن تاریخی و اتخاذ شیوه توصیفی-تحلیلی، ضمن شناسایی چهره های شاخص خاندان نوبختی، عملکرد آنان و نوع تعاملشان با دستگاه عباسی و رجال درباری از یک سو و ارتباطشان با رهبران شیعه و عموم شیعیان از سوی دیگر بررسی شود. نوبختیان به کمک خاندان فرات و با حفظ مقام و موقعیت دینی-اجتماعی خود، به دربار راه یافتند و عهده دار مناصب مهم شدند و همواره مترصد بودند که از طریق نفوذ به بدنه حکومت و با بهره برداری از امکانات به دست آمده به مبارزه با مخالفان و بدعت گذاران مبادرت ورزند. آنان توانستند با تدبیر و کاردانی و رعایت احتیاط و تقیه و با کسب اعتماد خلیفه، برای تثبیت و گسترش تشیع تلاش کنند و در آن مقطع زمانی موجب کاهش فشار بر شیعیان شوند. شناسایی اهداف و نتایج ایجاد این مناسبات دوگانه، مساله اصلی این پژوهش است.

واژه گان کلیدی: خلافت عباسی، شیعیان، رجال شیعه، خاندان نوبختی

مقدمه

در دوره دوم خلافت عباسی، قدرت خلفا کاهش یافته بود و امور به دست سایر درباریان خصوصاً خاندانهای متنفذی اداره می شد که دارای تدبیر سیاسی، قدرت و قابلیت لازم برای اداره امور دولتی بودند. گرایشهای کلامی و جهت گیریهای فکری این رجال سیاسی طبعاً بر نحوه اداره حکومت و مواجهه آن با جریانهای فکری و اجتماعی مؤثر و در روند اداره دولت و جامعه تعیین کننده بود. به عنوان مثال، گاه این خاندانها به دلیل گرایشها و باورهای شیعی و تمایل به ائمه، پس از کسب قدرت و دستیابی به مناصب مهم در صدد خدمت رسانی به شیعیان و کاهش فشار و سخت گیری نسبت به آنان بر می آمدند و حتی موجب راهیابی سایر شیعیان به دستگاه خلافت نیز می شدند. این امر برای شیعیان - که از ابتدای شکل گیری خلافت عباسی و حتی در دوران کاهش قدرت خلفا و نابسامانی دربار، تحت فشارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بودند- مفید و قابل توجه بود.

با وجود اختناق و فشار سیاسی و محدودیتهایی که از سوی دستگاه خلافت عباسی نسبت به ائمه و پیروانشان اعمال می شد، ائمه (ع) به برخی از یاران خود اجازه می دادند در دستگاه حکومتی نفوذ کنند و دارای مشاغلی باشند تا به این طریق بتوانند به شیعیان کمک کرده، تا اندازه ای از فشار موجود نسبت به آنها بکاهند. از جمله می توان به این موارد اشاره کرد:

در زمان امام کاظم (ع)، علی بن یقظین بن موسی بغدادی عامل نفوذی شیعه در دربار عباسی بود و تا مقام وزارت هارون پیش رفت. وی در شمار اصحاب خاص امام کاظم (ع) بود (طوسی، ۱۳۸۰، ۲۷۰). زمانی که وی از امام اجازه خواست تا خدمت در دستگاه خلافت را ترک کند، امام اجازه چنین کاری نداد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۸، ۱۳۶). علی بن یقظین - با وجود سخن چینی هایی که علیه وی از سوی اطرافیان خلیفه صورت می گرفت - با کمک و راهنماییهای امام و رعایت حداکثر تقیه توانست از حقوق شیعیان دفاع و حتی برخی مشکلات حکومتی را حل کند (مفید، ۱۴۱۳، ۲، ۲۲۵-۲۲۹). در زمان امام رضا (ع) نیز مسأله ولایت عهدی ایشان، هر چند توسط مأمون یا فضل بن سهل و به جهت بهره برداری حکومت طراحی گردیده بود، نفوذ یک جریان قوی شیعی در دستگاه خلافت عباسی محسوب می شد که موجب گردید حکومت مدتی ظاهراً رنگ تشیع بگیرد و در نتیجه، فشار سیاسی و اختناق نسبت به علویان کاهش

یابد و شیعیان در این دوره از امنیت سیاسی نسبی برخوردار شوند. محمد بن اسماعیل بن بزیع و احمد بن حمزه قمی که مقامات والایی در دستگاه خلافت عباسی کسب کردند، از شیعیان امام کاظم(ع) بودند که دوران امام جواد(ع) را نیز درک نمودند (نجاشی، [بی تا]، ۳۳۱).

بستگان نوح بن دراج، قاضی کوفه، از کارگزاران امام جواد(ع) بودند (همان، ۷۴-۷۵). حسین بن عبدالله نیشابوری حاکم بست و سیستان و حکم بن علیا اسدی حاکم بحرین، به امام جواد(ع) خمس می‌پرداختند (کلینی، ۱۳۸۸، ۵، ۱۱۱) که این امر از بیعت پنهانی آنها با امام حکایت می‌کند.

جریان مشارکت شیعیان امامی در دستگاه حکومت در دوران امامان بعدی گسترش یافت و از جمله شمار زیادی در زمان غیبت صغری، صاحب مشاغلی مهم در دستگاه خلافت گردیدند (جاسم حسین، ۱۳۶۷، ۲۱۰).

از جمله دیگرانی که توانستند در بدنه اصلی دستگاه خلافت نفوذ کنند، خاندان شیعه مذهب نوبختی هستند که برخی از آنها جزء بزرگان امامیه و از خواص ائمه بودند. رجال این خاندان از راههای گوناگون مثل رهبری شیعیان، مبارزه با غالیان، مناظره و مباحثه با مخالفان تشیع و تألیف کتاب، به حمایت از دانشمندان شیعی و آحاد شیعیان پرداخته، با استفاده از توان علمی و پایگاه اجتماعی و اعتقاد نیکوی خود در پیشبرد تفکر شیعی و حمایت از شیعیان نقش اساسی ایفا کردند.

بررسی نقش این خاندان و عملکردشان در خلافت عباسی از یک سو، و روابطشان با نهادهای شیعی خارج از حکومت و میزان اثرگذاری آنها بر جریانهای اجتماعی چون وضعیت شیعیان - که به عنوان مخالفان حکومت شناخته می‌شدند- از سوی دیگر، اهمیت بسزایی دارد. برخی از افراد این خاندان از یک طرف، نفوذ زیادی در دستگاه خلافت یافتند و مقامات مهمی کسب کردند و مورد توجه و قبول خلیفه وقت قرار گرفتند و از طرف دیگر از اصحاب ائمه و بزرگان شیعه به شمار می‌رفتند. روشن شدن ابعاد مسئله و علل وقوع حوادث اتفاق افتاده در قالب این ارتباط متضاد، بسیار مهم است و فهم و داوری درباره بسیاری از جریانهای تاریخی و اجتماعی عصر عباسی و حتی ادوار بعدی را تصحیح و تسهیل می‌کند و بسیاری از نکات مهم و مبهم تاریخ اسلام و تشیع را روشن می‌سازد. مواردی از جمله راز ماندگاری تشیع امامیه و گسترش آن، نوع و دلیل تعامل شیعیان و ائمه(ع) با برخی عمال حکومتی - با آنکه

اعتقادی به مشروعیت دستگاه خلافت عباسی نداشته‌اند - و تلاش شیعیان برای راه‌یابی به بدنه حاکمیت. این پژوهش تلاش می‌کند در حد امکان به روشن شدن این زوایای تاریک از تاریخ تشیع در عصر عباسی بپردازد.

گفتنی است در مورد روابط خاندان نوبختی با عباسیان پژوهش‌های قابل تأملی در دست نیست. با این حال کتاب *خاندان نوبختی* تألیف عباس اقبال آشتیانی مطالبی بسیار مفید و ارزشمند از منابع فراوان ارائه داده است و هر چند به صورت پراکنده، به بیان اطلاعاتی درباره رویدادها و شخصیتها پرداخته، بخشی از آن به تاریخچه کلام از پیدایش تا زمان نوبختیان اختصاص یافته است.

مقاله «آل نوبخت» از عباس زریاب در *دایره المعارف بزرگ اسلامی* نیز بسیار مختصر است و تنها به معرفی تاریخچه این خاندان پرداخته است. نگاه‌های پراکنده دیگری نیز در این موضوع وجود دارد که فاقد رویکردی منسجم و نظام مند به خاندان نوبختی - به ویژه از منظر ارتباط دو گانه آنها با خلافت عباسی و بدنه تشیع آن عصر - می‌باشند.

این پژوهش در صدد تبیین چگونگی، چرایی و نتایج ارتباط خاندان نوبختی با حاکمیت عباسی است و تلاش می‌کند این فرضیه را به آزمون گذارد که ارتباط چهره‌های شاخص شیعی مذهب آل نوبخت با عباسیان، در جهت توسعه و تقویت مکتب تشیع و خدمت رسانی به شیعیان بوده و حضور آنان در دربار عباسی، موجب بهبود اوضاع شیعیان و تقویت مبانی تشیع و گسترش نفوذ آنان در بدنه قدرت سیاسی گردیده است.

۱. تاریخچه خاندان نوبختی و راهیابی آنان به دستگاه خلافت

پیشینه این خاندان ایرانی تبار که در اواخر قرن اول تا اوایل قرن پنجم می‌زیسته‌اند، به روزگار ساسانیان باز می‌گردد و با توجه به تمایز طبقات در دوره ساسانی، اینان را از طبقه دبیران آن دوره شمرده‌اند. (زریاب، ۱۳۷۷، ۲، ۱۷۷)

۱-۱. نوبخت منجم (جد این خاندان)

اولین فرد شناخته شده از خاندان نوبختی، نوبخت زرتشتی است که از مردم فارس و از عشیره گبو بن گودرز بود و افراد این خاندان به وی منسوبند. وی در عهد منصور، خلیفه دوم عباسی، می‌زیسته است. نام او که به صورت نوبخت نیز ذکر شده، مرکب از دو

کلمه‌ی «نو» به معنی تازه و جدید در فارسی، و «بخت» به معنی خط در عربی است (ابن کثیر ۱۴۰۷، ۱۵، ۶۳۰). نوبخت از جمله افرادی بود که به دستگاه منصور راه یافت و به نفوذ و قدرت رسید (مسعودی، ۱۴۰۹، ۴، ۲۲۳) و در زمرهٔ خواص و منجمان وی قرار گرفت. (محدث قمی، ۱۳۵۰، ۱، ۱۶۵) وی در دربار منصور دارای حرمت زیادی بود و خلیفه در کارهای مهم حکومتی و امور دیوانی با وی مشورت می‌نمود و نظر او را مورد توجه قرار می‌داد (ابن کثیر، ۱۰، ۱۲۲).

نوبخت قبل از به خلافت رسیدن منصور- به دلایلی که در منابع به آن اشاره‌ای نشده - در زندان به سر می‌برده است. ابن کثیر در مورد آشنایی نوبخت با منصور و ورود وی به دستگاه خلافت عباسی می‌نویسد: نوبخت در ابتدا زرتشتی بود و در علم نجوم تبحر داشت. زمانی که در زندان اهواز به سر می‌برد، روزی ابوجعفر منصور وارد زندان شد، نوبخت وی را دید و پرسید از کدام شهری؟ گفت از مدینه نبی و از عرب مدینه‌ام. کنیه او را پرسید گفت: ابوجعفر. گفت خوشا به حالت! مژدگانی بده که در آینده مالک دولت و مملکتی خواهی شد. او از منصور خواست که اگر این پیشگویی درست درآمد، وی را فراموش نکند و از او نوشته‌ای در این مورد گرفت. بعد از به خلافت رسیدن منصور، نوبخت پیش او رفت و نوشته را نشان داد. منصور او را پذیرفت. وی به دست منصور مسلمان شد و جزء خاصان و منجمان دربار او گردید (همان، ۱۰، ۱۲۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۷، ۳۳۷). در سال ۱۴۵ ق زمانی که خبر پیش گویی نوبخت مبنی بر پیروزی منصور بر ابراهیم بن عبدالله محض (برادر محمد نفس زکیه) درست درآمد، منصور دوهزار جریب زمین نزدیک بغداد به وی هدیه داد که نوبخت و فرزندانش در همین اراضی املاک و خانه‌هایی برپا کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۵، ۵۷۰). نوبخت در اواخر عمر که به خاطر ضعف و کهولت نمی‌توانست آنچنان که بایسته بود در دربار منصور خدمت کند، به پیشنهاد منصور پسر خود را به جای خویش گماشت.

۲-۱. ابوسهل نوبختی

وقتی نوبخت بیمار و ناتوان شد، منصور از وی خواست تا پسرش را به جای خود بگمارد. چون وی به ملاقات منصور رفت، خود را خرشاذماه طیماذاه ماباذار خسرو ابهمشاذ معرفی کرد. خلیفه به جهت آسان شدن ذکر نام او، کنیه ابوسهل را برایش

انتخاب نمود. از آن پس نام ایرانی او فراموش شد و همه او را ابوسهل خواندند (ابن قفطی، ۱۳۴۷، ۴۰۹؛ ابن عبری، ۱۹۹۲، ۱۲۵).

ابوسهل از زمان بنای بغداد در خدمت منصور بوده است و چنانچه نقل شده، بر اساس طالع و احکام نجومی پیش‌بینی کرده بود که اگر شهر به آن طالع بنا شود، همواره آباد و برقرار و مورد اقبال مردم خواهد بود (یاقوت حموی، ۱۴۱۴، ۴۰۶). المنتظم نیز به نقل از خطیب آورده که اساس شهر بغداد و محل بنای آن را نوبخت منجم بر اساس طالع مشخص نموده بود (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۷۴، ۸).

ابوسهل تا فوت منصور در خدمت وی و جزء ندیماناش بود و او را در سفر حجی که منصور در آن وفات یافت همراهی کرد. پس از منصور نیز در خدمت هارون عباسی قرار گرفت. ابن ندیم ابوسهل را از منجمین ایرانی و از مترجمین کتب فارسی به عربی دانسته و گفته است وی در نجوم نیز نوشته‌هایی داشته است (ابن ندیم، ۱۳۴۳، ۲۷۴). هم چنانکه، فرزندان ابوسهل نیز اهل علم و از منجمین و مترجمین بوده‌اند. (اقبال آشتیانی، ۱۳۱۱، ۲۲-۲۳).

۲. مذهب خاندان نوبختی

در مورد چگونگی گرایش نوبختیان به مذهب تشیع اطلاع دقیقی در دست نیست. بر اساس قرائن موجود، اسلام‌پذیری آنان باید همزمان با روی کار آمدن عباسیان باشد. از آنجا که عباسیان با شعار «الرضا من آل محمد» و دعوت به اهل بیت و ادعای تشیع به حکومت رسیدند، می‌توان محتمل دانست که آل نوبخت تحت تأثیر تبلیغات عباسی، ابتدا با تفکر شیعه آشنا شدند و بعد از تغییر موضع عباسیان از تشیع به تسنن، آنها همچنان تفکر شیعی خود را حفظ کردند.

شاید معروف بودن این خاندان به تشیع و دفاع آنان از تفکر شیعی، در طول چند قرن، موجب شده است تا چگونگی گرایش این خاندان به مذهب شیعه مورد توجه جدی قرار نگیرد. برخی نویسندگان گرچه خاندان نوبختی را شیعه می‌دانند، در مورد تشیع نوبخت و فرزندش ابوسهل، به دلیل خدمت به منصور عباسی تردید دارند (امین، [بی تا]، ۹۴، ۲). البته این دلیل درستی نیست؛ زیرا بسیاری دیگر از افراد این خاندان که تشیع آنها ثابت و آشکار است، در کارهای حکومتی و در خدمت خلفا و مصدر مشاغل در دستگاه خلافت بوده‌اند. علاوه بر این، پیش‌تر بیان شد که افراد دیگری نیز

از اصحاب ائمه به دستور ایشان وارد دستگاه خلافت شده‌اند. در هر حال فرزندان ابوسهل بعدها به تشیع مشهور و یا به قول ابن ندیم به ولایت آل علی (ع) معروف شده‌اند (ابن ندیم، ۱۷۷).

۳. حضور در دستگاه خلافت عباسی و خدمت‌رسانی به تشیع

خاندان نوبختی از طریق انجام خدمات سیاسی- اجتماعی، حضور در دربار عباسیان و هم‌نشینی با خلفا و برخی وزرا از جمله ابن فرات و عهده‌داری مناصب اداری، به حفظ و پیشرفت تشیع یاری رساندند. اینان گر چه از اساس با حکومت عباسی مخالف بودند، با مهارت و هوشیاری و با حفظ و رعایت نکات امنیتی، در سطوح بالای دربار عباسیان نفوذ کردند تا به تشیع خدمت کنند (ماسینیون، ۱۳۴۸، ۵۶). در ادامه به عملکرد برخی چهره‌های این خاندان که در خلافت عباسی مصدر مشاغلی بودند و از این راه موجب بهبودی وضعیت شیعیان و تغییر سیاست حکومت نسبت به آنان گردیدند، پرداخته می‌شود.

۱-۳. ابو یعقوب اسحاق بن اسماعیل

ابو یعقوب اسحاق بن اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت، از رجال معتبر و از عمال دیوانی و اعیان دربار در زمان المقتدر و القاهر عباسی است. وی که در زمان حیات بحتری (د. ۲۸۴م) در منطقه عواصم (مابین حلب و انطاکیه) و قنسرین مأموریتی داشته، مورد مدح این شاعر قرار گرفته است. زمانی که المقتدر، یحیی بن خاقان را از وزارت عزل و خصیمی را به جای وی گماشت، وی از جمله کارگزاران و کاتبانی بود که خصیمی آنها را مبحوس کرد. در این زمان اموال ابو یعقوب هم مصادره شد (ابوعلی مسکویه، ۱۳۷۹، ۵، ۲۱۱).

وی پس از عزل خصیمی آزاد شد و عهده دار اموال نهروانات و واسط گردید. کار او از آن پس، روز به روز رو به ترقی نهاد، به طوری که پس از قتل المقتدر از رجال صاحب نفوذ و توانای دربار محسوب می‌شد که در به خلافت رسیدن القاهر نقشی بسزا ایفا کرد (همان، ۵، ۳۲۹). القاهر او را مأمور مصادره و ضبط اموال مادر المقتدر مقتول و وکیل فروش اموال آنان نمود.

زمانی که ابو علی محمد بن علی بن مقله در دوران القاهر به وزارت رسید، عده ای

از کتاب و عمّال قبل، از جمله ابو یعقوب نوبختی را دستگیر و زندانی نمود؛ اما پس از به وزارت رسیدن محمد بن قاسم بن عبیدالله بن وهب، وی باز هم قدرت و نفوذ یافت. وی - که املاک واسط و حوالی فرات را در ضمان داشت - به لحاظ شهرت و ثروت با خلیفه رقابت می‌کرد. همین قدرت سیاسی - اجتماعی سبب شد که وی پناهگاهی برای شیعیان و معزولان باشد (اقبال آشتیانی، ۱۸۹).

در آن زمان، محمد بن قاسم یکی از عمّال دیوانی وزیر قبلی را به نام ابو جعفر بن محمد بن شیرزاد توقیف و مال زیادی از وی مطالبه نمود. اسحاق به خاطر رابطه دوستانه ای که با وی داشت، پیش وزیر رفته و وساطت نمود که ابن شیرزاد با قبول پرداخت ۲۰۰۰۰ دینار از زندان آزاد گردد و سپس او را به خانه‌اش فرستاد (همان، ۲۷۰). امری که میزان نفوذ او را در دستگاه خلافت نشان می‌دهد. همین امر موجب گردید که خلیفه از شهرت و ثروت نوبختی به وحشت افتد و پس از شور با یکی از اطبای دربار، دستور دستگیری وزیر و اسحاق نوبختی را صادر کند. اسحاق سرانجام در سال ۳۲۲ ق به دست القاهر - که در به خلافت رساندنش تلاش فراوان کرده بود - زنده به گور شد (ابن اثیر، ۶، ۲۴۳).

۳-۲. ابوالحسین علی بن عباس

وی کاتب، ادیب و شاعر معاصر ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی از بزرگان بغداد بود و به وی - که در آن زمان - عهده دار ریاست امامیه این شهر بود - به دیده احترام می‌نگریست (یاقوت حموی، ۱۴۱۴، ۴، ۱۷۷۹) و در مدح او شعر گفته بود. ابوالحسین در دستگاه خلافت عباسی مصدر مشاغلی بوده است از جمله: وکیل المقتدر عباسی در فروش املاک (ابوعلی مسکویه، ۲۷۷، ۵) و در زمان خلافت القاهر وکیل او در فروش اموال المقتدر بود (همان، ۳۳۳، ۵). او در این زمان، املاک المقتدر را با ارزان‌ترین قیمت به مردم واگذار نمود (همان، ۲۷۷، ۵).

ورود و حضور وی در حکومت همزمان با آزادی حسین بن روح - نایب امام دوازدهم و از مهم‌ترین و سرشناس‌ترین چهره‌های شاخص شیعیان بغداد - از حبس در سال ۳۱۷ بود. همو به همراه دو تن دیگر از متنفذان این خاندان در دربار، موجب شدند ابن‌روح دوباره در بغداد با همان عزت و احترام سابق به اداره امور دینی بپردازد و کسی او را مورد اذیت و آزار قرار ندهد (اقبال آشتیانی، ۱۳۱۱، ۱۸۳) و به تبع آن، سایر

شیعیان نیز در امان قرار گیرند.

۳-۳. ابو عبدالله حسین بن علی

ابو عبدالله حسین بن علی، پسر ابوالحسین علی بن عباس از منشیان و عمال دیوانی بود که در بغداد در عصر حسین بن روح، نفوذ و اقتدار بسیار داشت و از رجال درجه اول شمرده می‌شد. وی در دوره‌ای نیز قائم مقام وزارت بود. از سال ۳۲۲ ق به نیابت از هارون بن غریب، در واسط حکومت می‌کرد و تا زمان خلافت الراضی نیز در این موقعیت باقی بود. مدتی هم زیر دست ابو یعقوب اسحاق بن اسماعیل نوبختی کار می‌کرد. زمانی نیز که ابن رائق حکومت واسط و بصره را داشت، وی را منشی خود ساخت و به خاطر تدبیر و کاردانی اش، همه امور دولتی و دیوانی را به عهده وی گذاشت و او در نقش وزیر ایفای مسئولیت نمود (همان، ۲۰۲) و در همین زمان فتنه ساجیه و حجریه را خواباند. این فتنه مربوط به سپاهیان مسلحی بود که به دلیل ضعف خلیفه دائماً در امور حکومتی مداخله می‌کردند و به مجرد نرسیدن نفقاتشان سر به شورش برمی‌داشتند و خلیفه و وزرایش را دچار مشکل می‌کردند. سرانجام ابن رائق با تدبیر و نقشه‌سنجیده حسین بن علی نوبختی موفق به مهار اینان شد (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۳، ۴۸۵-۴۸۸).

وی همچنین از محرم ۳۲۵ ق همزمان با آغاز استقلال و استیلای قطعی ابن رائق بر بغداد و امور خلافت، تدبیر و اداره همه امور او را بر عهده داشت و در واقع به جای ابن رائق، وزیر خلیفه بود (ابن اثیر، ۳۲۸، ۸-۳۲۹). در این دوره بود که وزرا و درباریان معزول که از میزان قدرت و استیلای حسین بن علی آگاه بودند، حسین بن روح را - که در آن وقت نایب سوم امام زمان (عج) بود و حسین بن علی به وی احترام خاصی می‌گذاشت - واسطه قرار می‌دادند تا مشکلات و گرفتاریهای آنها را حل و فصل نماید (همان، ۸، ۳۳۰). اما این دوره بسیار کوتاه بود و او پس از سه ماه و هشت روز وزارت، سرانجام در اواخر سال ۳۲۵ با نیرنگ اطرافیان از کار برکنار شد و در سال ۳۲۶ وفات یافت (همان، ۸، ۳۳۰-۳۳۳).

۳-۴. ابو جعفر محمد بن علی بن اسحاق

ابو جعفر محمد بن علی بن اسحاق، برادر ابو سهل نوبختی و از رجالی است که در ایام غیبت صغری از جانب سفرای امام زمان (عج) توقیعاتی در حق وی صادر شده است (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۷۲). وی از متکلمین و مؤلفین شیعه و در علم کلام پیرو برادر بود و تألیفاتی نیز

داشت. او همچنین شاعر و ادیب و در زمرة منجمان بوده است (ابن ندیم، ۱۷۷). به علاوه، در امور سیاسی و حکومتی نقش داشته و مصدر مشاغلی از جمله امور دیوانی دربار بوده، مدتی نیز حکومت قریه النعمان را داشته است (اقبال آشتیانی، ۱۲۴).

۳-۵. ابو القاسم حسین بن روح نوبختی

ابو القاسم حسین بن روح بن ابی بحر نوبختی، پس از ابو سهل اسماعیل بن علی، مشهورترین فرد خاندان نوبختی است. عمده اشتها وی به واسطه مقام مهم دینی اش در میان شیعه امامیه به عنوان نائب خاص امام دوازدهم (عج) می باشد. نسب دودمانی، تاریخ تولد تا دوران جوانی و قرابت او با سایر افراد خاندان نوبختی، نامعلوم است. هر چند با القاب روحی و قمی (طوسی، ۱۴۱۱، ۱۹۵) نیز از او یاد شده، اما نوبختی بودنش مسلم است و اصحاب رجال و علمای اخبار او را در شمار نوبختیان آورده اند. به علاوه، وی در مقبره اختصاصی نوبختیان دفن شده است (اقبال آشتیانی، ۲۱۲). وی با بزرگان این خاندان، همچون ابو سهل اسماعیل بن علی و ابو عبدالله حسین بن علی، وزیر ابن رائق، مأنوس و محشور بوده؛ به گونه ای که در کارها با یکدیگر مشورت و مصلحت اندیشی می کرده - اند (همان، ۲۱۳). همچنین در زمان حیاتش نیز عده ای از بنی نوبخت از محارم اسرار او محسوب می شدند و سمت کتابت او را داشته اند.

علت برخی تردیدها درباره وابستگی وی به نوبختیان، به احتمال زیاد ناشی از این مسئله است که وی از طرف پدر از خاندان نوبختی نبوده و قمی بوده است. او تنها از طرف مادر نوبختی بوده و نسبت نوبختی وی به لحاظ وصلت پدرش با خاندان نوبختی بوده است که همه اهل بغداد محسوب می شدند. به همین منظور، در فهرست اعضای خاندان نوبختی، نه اسم روح، پدر وی، دیده می شود و نه اسم جدش ابوبحر (همان، ۲۱۴). وی فردی فهیم و در ایام امامت امام حسن عسکری (ع) از صحابه خاص ایشان بود و برخی نیز او را باب آن حضرت معرفی کرده اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۵، ۴۵۸). در ایام حیات ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید عمری، نائب دوم حضرت مهدی (عج)، از خواص و معتمدین او بود و از چند سال قبل از فوت وی، به عنوان وکیل در امر املاک او نظارت داشت و اسرار دینی را از جانب او به رؤسای شیعه می رسانید (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۴۲-۲۴۳). با وفات ابو جعفر عمری در سال ۳۰۴ ق ابن روح در بغداد به نیابت امام مهدی (عج) رسید (ذهبی، ۱۴۱۳، ۲۵، ۱۹۰).

۱-۵-۳. حسین بن روح و خلافت عباسی

این روح به رغم داشتن مقام نیابت و اعتقاد به امامان شیعه، نزد خلفای عباسی از مقام بالایی برخوردار بود و در دربار نفوذ داشت. هوشیاری و مصلحت‌اندیشی وی اقتضا می‌کرد تا پیوسته در حال تقیه باشد. وی مخصوصاً نزد المقتدر خلیفه و مادر او، سیده، منزلتی عظیم داشت و مورد احترام آنان بود (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۵). علاوه بر این، از موقعیت اجتماعی خوبی نیز برخوردار بود. به طوری که شیخ صدوق بیان می‌کند: «یکی از علویان به نام عقیقی به دیدار وزیر، علی بن عیسی جراح، رفت و از او درخواست کرد تا مسائل مالی وی را حل و فصل کند، ولی وزیر به سخن او گوش نداد. از این رو، نوبختی پیامی به عقیقی فرستاد و مشکلات او را حل کرد» (صدوق، ۱۳۵۹، ۵۰۵).

شاید بتوان این نقل را نشانه آن دانست که ابن روح در رفع گرفتاریها و مشکلات شیعیان می‌کوشیده و به همین دلیل در میان آنان دارای عظمت و بزرگی و حرمت ویژه‌ای بوده است. او از سال انتصاب خود به مقام نیابت تا اوایل وزارت حامد بن عباس، با احترام تمام در بغداد می‌زیست و منزلت محل رفت و آمد امرا و اعیان و وزرای معزول بود و مخصوصاً خاندان فرات که از پیروان مذهب امامی بودند، به وی احترام می‌گذاشتند. تا زمانی که خاندان فرات در دستگاه خلافت المقتدر بودند و مشاغل عمده دولتی از جمله وزارت را در دست داشتند، کسی مزاحم ابن روح و اصحاب او نمی‌شد و شیعیان از اطراف، اموالی را به خدمت او می‌آوردند (اقبال آشتیانی، ۲۱۷).

وی پیش از نیابت نیز در دستگاه عباسی دارای منزلت و زمانی مسئول املاک خاصه خلیفه (دیوان الضیاء الخاصه) بود. این موقعیت، مانند نفوذ سایر افراد خاندان نوبختی از جمله ابوسهل و دیگران، به خاطر وجود آل فرات شیعه مذهب در دربار و انجام امور اجرایی و دولتی به وسیله آنها بود. ولی با عزل آل فرات و دستگیری و حبس آنها و مصادره اموالشان و آغاز دوران وزارت حامد بن عباس، دوران سختی و محنت وی آغاز شد (طوسی، ۱۴۱۱، ۱۸۷). در سال ۳۱۲ ق ابن روح به علت ممانعت از پرداخت مالی که دیوان از او مطالبه کرده بود، به مدت پنج سال محبوس گردید. ظاهراً قبل از دوره حبس، مدتی را پنهانی زندگی می‌کرده و در این مدت ابو جعفر محمد بن علی شلمغانی را به نیابت خود نصب کرده و شلمغانی بین او و شیعیان واسطه می‌شده است (اقبال آشتیانی، ۲۱۷). این دوره استتار، قبل از شروع حبس او بوده است؛ زیرا تا این زمان شلمغانی مورد تأیید بود و هنوز با امامیه مخالفت نکرده بود و ادعای

نبوت و الوهیت او مربوط به بعد از این تاریخ است. ظاهراً ابتدای انحراف شلمغانی از همین سال ۳۱۲ ق می‌باشد؛ چرا که حسین بن روح از زندان، توقیعی در لعن او از جانب امام زمان (عج) دریافت کرد (طوسی، ۱۴۱۱، ۱۸۸).

المقتدر خلیفه نیز در حبس حسین بن روح بی‌دخالت نبوده است، اما بعدها خود دستور به آزادی او داد و گفت: او را رها کنید گرچه هر بلایی که بر سر ما آمده از خطاکاری او بوده است. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۲۵، ۱۹۱) اما نقش وی در گرفتاری‌های المقتدر چه بوده و چرا وی چنین سخنی گفته، نامعلوم است.

هر چند یکی از دلایل حبس ابن روح، طمع خلیفه و درباریان در اموال وی بوده است؛ اما دشمنانش، او را به مراوده با قرامطه که در این ایام بر سواحل خلیج فارس و حجاز استیلا یافته و اسباب وحشت مردم را فراهم ساخته بودند، متهم کرده بودند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۲۵، ۱۹۱)

ابن روح در سال ۳۱۷ ق در دوره وزارت ابن مقله از زندان آزاد شد (ذهبی، ۱۴۱۳، ۲۵، ۱۹۱) و بعد از آزادی از حبس، دوباره در بغداد با همان عزت و احترام سابق به اداره امور دینی شیعه مشغول گردید. در این دوره چند نفر از آل نوبخت، مثل ابو یعقوب اسحاق بن اسماعیل و ابو الحسین علی بن عباس و ابو عبدالله حسین بن علی نوبختی در دربار خلفا و نظام لشکری مقامهای مهمی داشتند و از این‌رو، دیگر کسی نمی‌توانست اسباب زحمت ابن روح را فراهم آورد. علاوه بر اینکه در این دوره، منزل او محل رفت و آمد بزرگان و اعیان و رجال درباری و وزرای سابق شد. بعضی از ایشان برای پیشرفت کارهای خود نزد خلفا و امرا یا برای حل مشکلات اداری خود به ابن روح پناه می‌بردند و خواهان وساطت او می‌شدند. وی نیز در پیشبرد کار آنان دریغ نمی‌ورزید؛ چنانکه ابوعلی بن مقله در سال ۳۲۵ ق به او متوسل شد و ابن روح - شاید به تلافی وساطت ابن مقله نزد خلیفه در ۳۱۷ ق که موجب آزادی ابن روح از زندان گردید - در باب اصلاح کار او با ابو عبدالله حسین بن علی نوبختی، وزیر ابن رائق، گفتگو کرد و ابو عبدالله مشکل او را حل نمود. ابن رائق بعد از تسلط بر امور مملکت، املاک ابن مقله و پسرش را تصرف و توقیف نمود. پس از مراجعه ابن مقله نزد ابن روح و وساطت او، ابو عبدالله نوبختی با وزیر مذاکره کرد و به دستور ابن رائق، منزل ابن مقله را که بسته بودند باز کردند و املاکش را بازگردانیدند (ابوعلی مسکویه، ۱، ۱۲۲).

همچنین در قسمت عمده خلافت الرازی (۳۲۲-۳۲۹ ق) ابن روح در بغداد در میان

شیعیان جایگاهی والا داشت و به سبب اموال زیادی که طایفه امامیه نزد او می‌آوردند، توجه خلیفه و عمال دیوانی را نیز که در این اوقات دچار تنگدستی بودند، جلب کرد (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۵۱).

۲-۳. حسین بن روح و شلمغانی

نفوذ حسین ابن روح در میان شیعیان و درباریان و همچنین نیابتش، با حسادت و مخالفت تنی چند از بزرگان شیعه روبرو شد. از جمله این مخالفان، شلمغانی بود. او در ابتدا در زمره بزرگان شیعه امامیه و مورد احترام همگان بود (نجاشی، ۳۷۸-۳۷۹). ابن روح پس از انتصاب به مقام نیابت و اجرای آداب رسمی این کار در حضور بزرگان، به وی احترام خاصی گذاشت و به همراه تعدادی از بزرگان شیعه به خانه وی رفت. همچنین در دوره زندگانی مخفی‌اش، وی را به اداره کارهای خود و سامان دادن امور شیعه گماشت (طوسی، ۱۴۱۱، ۳۷۳).

گویا شلمغانی در مدت استتار ابن روح از موقعیت استفاده کرد و جماعتی از خواص و متنفذین شیعه را به طرف خود خواند. هدف او ابتدا گرفتن مقام ابن روح بود و بعدها ادعای نبوت و الوهیت نیز کرد (ابوعلی مسکویه، ۱۲۳، ۵).

ابن روح، بزرگان نوبختی را از عقاید انحرافی و ارتداد شلمغانی آگاه و ضمن نامه-هایی او را لعن نمود و آنان را از دوستی و معاشرت با وی منع کرد (ابن اثیر، ۶، ۲۴۱) و سپس توفیق حضرت قائم (عج) را در لعن و تبری از او علنی نمود (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۶۳-۲۶۵). بعد از این، امامیه بغداد از او دوری جستند و آنچنان که خواهد آمد، ابو سهل، رئیس امامیه بغداد، با وی به مبارزه پرداخت.

شلمغانی سرانجام با تلاش خاندان نوبختی و پیگیری بزرگان شیعه، پس از مدتی زندگی مخفی، در شوال ۳۲۲ ق دستگیر و زندانی و در ذیقعد همان سال پس از چند مرتبه محاکمه، به مرگ محکوم شد (ابن اثیر، ۶، ۲۴۱).

۶-۳. ابو سهل اسماعیل بن علی بن اسماعیل نوبختی

ابو سهل اسماعیل نوبختی از معروف ترین و مشهورترین افراد خاندان نوبختی و اثرگذارترین آنان در دفاع، تثبیت و گسترش تشیع بوده است. وی در سال ۲۳۷ ق همزمان با دوره امامت امام هادی (ع) به دنیا آمد و از یاران خاص امام حسن عسکری (ع) شد. وی از

افرادی بود که به تولد امام مهدی (عج) و امامت ایشان و همچنین شهادت امام حسن عسکری (ع) گواهی داد (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۷۳). گواهی وی به عنوان مشهورترین فرد خاندان نوبختی و یکی از بزرگان شیعه، برای شیعیان حجت بود.

ابو سهل ساکن بغداد و از متکلمین مشهور شیعه امامیه بود (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ۱۱۸، ۴). علاوه بر این، ریاست فرقه امامیه در بغداد را بر عهده داشت. وی هم شاعر و کاتبی بلیغ بود و هم در دستگاه خلافت مقامات اداری مهم داشت؛ اما شهرت عمده-اش به خاطر اشتغال وی به علم کلام و احتجاج او با مخالفین امامیه است (اقبال آشتیانی، ۹۶).

گذشته از مقام علمی و نفوذ اجتماعی و دینی، ابو سهل در دستگاه خلافت به ویژه در دوره خلافت المقتدر عباسی، مقامات اداری مهمی نیز داشته است. المقتدر فردی ضعیف-النفس، شهوت‌ران و بی‌اراده بود و در روزگار وی اختیار کارهای دولتی و امور اجرایی در دست زنان حرمسرا و عمال دیوانی و درباریان بود و هر کس به وزارت می‌رسید، به دلیل اختلافات فراوان و رقیبان زیاد، بعد از مدتی کوتاه عزل می‌شد (سیوطی، ۱۳۷۱، ۳۵۲). خاندان شیعه مذهب فرات نیز جزء این افراد بودند که چندین بار به وزارت نصب و پس از مدتی عزل شدند. در همین دوران، ابوسهل وارد دستگاه خلافت شد و در بعضی ولایات از طرف رؤسای دواوین مأمور و عامل گردید. حتی گفته‌اند وی مقامی نزدیک به وزارت داشت (نجاشی، ۲۳).

۱-۶-۳. ابوسهل نوبختی و اوضاع اجتماعی مذهبی عصر غیبت

هنگام شهادت امام حسن عسکری (ع) ابوسهل ۲۳ سال داشت. بنابراین، قسمت اعظم عمر وی در دوران غیبت صغری، یعنی دوره بحران و آشفتگی اجتماعی شیعه سپری شد، چرا که بعد از شهادت امام حسن عسکری (ع)، مخفی بودن فرزند ایشان، مخالفین طایفه امامیه خصوصاً خلفای عباسی را در مخالفت با آنان مصمم تر کرد تا آنجا که برای برچیدن بساط امامیه همه تلاش خود را به کار بردند و از هیچ گونه آزار و اذیت و سخت‌گیری نسبت به آنان دریغ نکردند. سرانجام نیز المعتمد عباسی با آنکه دستور داد خانه امام و اموال ایشان را تفتیش و همه را مهر کنند و به دنبال فرزند حضرت باشند، موفق به یافتن وی نشد (کلینی، ۵۰۵؛ مجلسی، ۳۲۸، ۵۰؛ صدوق، ۱۳۵۹، ۲، ۴۷۶). سایر مخالفین امامیه نیز در این دوران با انتقاد و رد عقاید تشیع و ایجاد خدشه در اصول آنان

از طریق تألیف کتب و مباحثات و غیره، برای نابودی تشیع تلاش می‌کردند. از آنجا که در این دوران بر اثر ترجمه کتب فلسفه و منطق یونانی و کتابهای مذهبی ملل غیر مسلمان از قبیل یهود، نصاری و زرتشتیان، بازار مباحثه و مناظره و مجادله رواج داشت (ابراهیم حسن، ۱۳۷۸، ۳، ۴۲۳-۴۲۴)، همه فرق مذهبی با تألیف کتاب در صد ردّ و نقض عقاید مخالفین و تأیید مذهب خود بودند. به علاوه، غیبت امام دوازدهم موجب اضطراب و تردید بسیاری از طرفداران این مذهب شد. به واسطه بروز اختلافات زیاد بعد از شهادت امام حسن عسکری(ع)، تشیع به شاخه های زیادی منشعب و به چهارده فرقه تقسیم شد که هر کدام در مورد امامت بعد از ایشان نظری متفاوت داشت (نوبختی، ۱۳۵۳، ۹۶-۱۱۲؛ اشعری قمی، ۱۹۶۳، ۱۰۲-۱۱۶).

تشتت آراء امامیه در این دوره در موضوع امامت و غیبت تا آن جا رسیده بود که حتی در مورد تعداد ائمه نیز اختلاف پیدا کرده بودند. هر فرقه، فرقه دیگر را لعن و تکفیر می‌کرد و نزدیک بود به خاطر این اختلافات و تلاش دشمنان امامیه، اصول و عقاید و پایه‌های شیعه که در نتیجه تلاش پیشینیان قوت یافته بود، نابود شود. (طوسی) دیدگاههای اصلی این فرقه‌ها را نقل کرده و با استناد به روایات و استدلالهای کلامی به نقد آنها پرداخته است. (طوسی، ۱۴۱۱، ۱۳۰-۱۳۵)

در چنین اوضاعی وجود افرادی در فرقه امامیه برای دفاع از عقاید و ردّ اندیشه‌های مخالف ضروری بود.

۲-۶-۳. اقدامات ابوسهل در دفاع از تشیع

ابو سهل نوبختی که در آن زمان ریاست این فرقه را بر عهده داشت و با توجه به داشتن املاک و ثروت و اعتبار شخصی و اجتماعی و مقامات علمی و اداری در بغداد از نفوذ فراوانی برخوردار بود، در این میان دست به تلاشها و اقداماتی زد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حمایت از بزرگان امامیه و از میان برداشتن مخالفان و غالیان به کمک دستگاه خلافت. خاندان فرات به خاطر گرایش و تمایل به شیعیان، پس از کسب مقامات عالی درباری، عناصر شیعی خصوصاً خاندان نوبختی را وارد دستگاه و امور سیاسی کردند و از آنان جانبداری و در کارهای مهم با آنها مشورت می‌نمودند، به طوری که ابن فرات هر بار به وزارت می‌رسید، ابو سهل نوبختی را نیز به امور دیوانی می‌گماشت (سیوطی، ۱۳۷۱،

۳۴). می‌گویند ابوسهل مقامی نزدیک به وزارت داشت و از نفوذ بالایی برخوردار بود (نجاشی، ۲۳). وی از مجرای سیاست، به رفع تفرقه امامیه و دفع مخالفین ایشان مبادرت نمود و با تدبیر و زیرکی و حفظ تقیه و احتیاط لازم، به کمک ابن فرات توانست از سختگیری و آزار و اذیت دستگاه خلافت نسبت به شیعیان بکاهد. همچنین، با نفوذ در دربار باعث راهیابی عناصر شیعی بیشتری به دربار عباسی شد.

به خاطر نفوذ فوق‌العاده وی در دستگاه خلافت به کمک ابن فرات وزیر، سایر بزرگان شیعه، مانند حسین بن روح نوبختی نائب خاص امام زمان (عج) و دیگران به عزت و شوکت و احترام زندگی می‌کردند و عموم شیعیان نسبتاً در آسایش بودند (اقبال آشتیانی، ۱۰۱). او از طریق مخالفت و مبارزه با غالیانی که به نام تشیع دست به تبلیغ و ترویج عقاید نادرست و افراطی از جمله الوهیت ائمه می‌زدند، نظر خلیفه را که امامیه را فرقه‌ای افراطی و تندرو می‌دانست تغییر داد و به این ترتیب، از شیعیان در مورد چنین عقاید افراطی رفع اتهام کرد (طبری، ۱۳۸۷، ۱۱، ۸۸؛ ابوعلی مسکویه، ۵، ۱۴۰؛ ابن عبری، ۲۱۷).

برخورد و رفتار توأم با تسامح و تساهل وی با درباریان، خصوصاً درباریان معزول، در اجرای هدف دفاع از تشیع کمک بسیاری نمود و با وجود اختلاف مذهبی، باعث شد آنان در بعضی مواقع با وی همراهی نمایند. از جمله زمانی که ابو الحسن بن فرات برای بار سوم به وزارت رسید، ابو سهل را همراه فرد دیگری مأمور محاسبه بدهیهای حامد بن عباس - وزیر سابق - به دولت و مصادره اموال او نمود. ابوسهل در برخورد با او از در رفق و مدارا و احترام وارد شد و از سختگیری خودداری نمود (سیوطی، ۳۴)؛ چرا که حامد بن عباس در زمان وزارتش در سال ۳۰۹ در دستگیری و قتل حسین بن منصور حلاج - که با دعوتش اساس تشکیلات دینی فرقه امامیه را تهدید می‌کرد - با ابوسهل همراهی کرده بود. ابو سهل در برخورد با او این سابقه را در نظر گرفت. (ابوعلی مسکویه، ۵، ۱۴۰)

۲. مبارزه با منصور حلاج و مجازات او. ابو عبدالله حسین بن منصور حلاج عارف و صوفی مشهور عالم اسلام بود. وی در سال ۲۴۴ ق در فارس متولد شد. در کودکی همراه پدر به واسط رفت. از شانزده سالگی به حلقه شاگردی سهل بن عبدالله تستری در آمد و پس از تبعید او به بصره، حلاج نیز به بصره رفت. وی پس از آنکه چند سال برای درک حضور مرشدان در بغداد بود، به شوشتر رفت و به تبلیغ آئین اسلام

پرداخت. آنگاه، به قصد ارشاد و هدایت به هندوستان و ترکستان و عربستان، افغانستان، کشمیر و چین سفر کرد و بت پرستان آن دیار را به آئین اسلام دعوت نمود و در سال ۲۹۴ ق بار دیگر به بغداد بازگشت. در آن دوران، یعنی عصر غیبت که زمام اداره امور دینی و دنیایی امامیه در دست نواب و وکلا بود، حلاج در بغداد به تبلیغ و انتشار عقاید خود پرداخت و عده‌ای از شیعیان امامیه و رجال درباری خلیفه را به عقیده خویش درآورد (ابن عبری، ۲۱۷).

وی ابتدا خود را رسول امام غائب و وکیل و باب آن حضرت معرفی کرد؛ حال آنکه در آن زمان، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی مقام و کالت و باییت امام (ع) را داشت. حلاج با این ادعا با خاندان نوبختی اعلان خصومت صریح نمود. در سال ۳۰۱ ق در زمان المقتدر، دعوی ربوبیت کرد و در کتابها و مقالاتش مدعی شد روح خدا در وی حلول کرده است (طبری، ۲۱۸، ۱۱-۲۱۹). او تلاش می‌کرد ابو سهل نوبختی را طرفدار خود کند؛ چرا که با این کار؛ شیعیان زیادی که در قول و فعل تابع اوامر او و سایر بنی نوبخت بودند، طرفدار وی می‌شدند. در این صورت، او که عده‌ای از درباریان را نیز پیرو خود کرده بود، با تکیه بر کثرت اصحاب و نفوذ بزرگان و عمال و منشیان درباری به راحتی می‌توانست دین جدید خود را تبلیغ کند و گسترش دهد. اما ابو سهل در ملاء عام با وی مناظره کرد، عقاید باطلش را در بغداد فاش نمود و کذب دعاوی او را نزد همگان آشکار ساخت. با این اقدام عامه مردم از او روی گرداندند (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۴۶-۲۴۷؛ اقبال آشتیانی، ۱۱۲). ابوسهل با تدبیر و فراست ویژه‌ای که در مبارزه با انحرافات حلاج از خود نشان داد، سبب دوری افکار عمومی از وی و تمایل آنها به خود شد. او حتی توانست رأی دربار عباسی و قضات اهل سنت را نیز با خود هماهنگ کند. حلاج سرانجام در زمان وزارت اول ابو الحسن بن فرات به بغداد آمد و توسط وی مورد تعقیب قرار گرفت و دستگیر و زندانی گردید و پس از صدور حکم قتل او توسط فقهای اهل سنت در زمان وزارت حامد بن عباس، وزیر المقتدر، به دار آویخته شد (ابوعلی مسکویه، ۵، ۱۴۰).

۳. مبارزه با شلمغانی. جریان دیگری که ابو سهل در آن از امامیه دفاع نمود، مربوط به ابو جعفر محمد بن علی شلمغانی معروف به ابن ابو العزاقر بود که مذهبی جدید ایجاد کرد و در عالم تشیع قائل به تناسخ و حلول خداوند در اجسام دیگر و امثال آن شد. او معتقد بود از آنجا که خدا قدیم و ازلی و ظاهر و باطن و روزی‌دهنده است، در

هر جایی که بخواهد به قدر لزوم حلول می‌کند. او در زمینه عقاید خود تألیفاتی نیز داشت. محسن بن فرات پسر وزیر ابوالحسن بن فرات طرفدار وی بود و برایش تبلیغ می‌کرد (ابن اثیر، ۱۵، ۲۰).

شلمغانی در سال ۳۲۲ ق قیام کرد. به پیشنهاد ابو سهل که پیوسته علیه شلمغانی مبارزه می‌کرد (ابن ندیم، ۳۳۰)، دستور ابن مقله وزیر المقتدر، او را دستگیر و خانه‌اش را تفتیش کردند و کتابهایش را که حاوی عقاید باطل و دعوی ربوبیت بود، پیدا کردند و او و برخی پیروانش را به قتل رساندند (مسعودی، بی‌تا، ۳۸۲). مبارزه ابو-سهل که منکر حلول بود، با شلمغانی و حلاج و رسوایی و نابودی آنها که ادعای ربوبیت داشتند، خلیفه و درباریان را نسبت به شیعیان میانه رو، خوشبین‌تر و رفتار آنان را متعادل‌تر و ملایم‌تر نمود (ابن ندیم، ۳۳۰).

نتیجه

بررسی نقلهای موجود در مورد این خاندان نشان می‌دهد که آنان با وجود اینکه به مذهب تشیع اعتقاد داشتند و بعضاً از بزرگان امامیه و اصحاب ائمه (ع) بودند، برای راهیابی به دستگاه خلافت سنی مذهب و رفق و مدارای با برخی رجال درباری در رسیدن به هدف خدمت‌رسانی به تشیع تلاش نمودند. میزان نفوذ و اقتدار آنها در دستگاه خلافت عباسی به میزان قدرت افرادی بستگی داشت که موجب نفوذ آنها به حکومت شده بودند. خاندان فرات که با برخی افراد نوبختی رابطه دوستی داشتند، بعد از به قدرت رسیدن، آنها را نیز وارد امور سیاسی می‌نمودند. در نتیجه، هنگام زوال قدرت آل فرات، آنان نیز عزل و دستگیر می‌شدند و اموالشان مصادره می‌گردید.

آنها با زیرکی و تدبیر خاص، سعی داشتند در دستگاه خلافت نفوذ کنند و هر چند گاه مشاغلی مثل وزارت را مستقیماً به دست نمی‌آوردند، اما تلاش داشتند در شخص خلیفه، وزیر و یا رجال سیاسی نفوذ کنند تا هم خود در امان بمانند و رسالتشان را انجام دهند و هم به شیعیان کمک کنند. آنان در برابر عقاید جدید و بدعت‌هایی که در مذهب تشیع ایجاد می‌شد، علاوه بر تألیف کتاب، مباحثه و مناظره، با نفوذ در دستگاه خلافت سعی در رسوا نمودن بدعت‌گزاران و آشکار ساختن انحراف فکری آنان داشتند و به دستگیری و سرکوبی آنان توفیق می‌یافتند.

آل نوبخت با خاندان فرات که به تشیع گرایش داشتند، رابطه و تعامل دوستانه

برقرار نموده و گرچه با سایر درباریان به دلیل اختلاف عقیده، درگیر همان مشکلات و رقابت‌هایی بودند که آل فرات نیز به آن مبتلا می‌شدند. اما برخی از نوبختیان، با درایت و رفق و مدارا حتی در مقابل مخالفانشان توانستند در مواقع نیاز، از جمله از بین بردن غالیان و دشمنان خود، از آنها نیز کمک و یاری بخواهند.

در مجموع، حضور این خاندان شیعه مذهب در آن برهه زمانی و راهیابی آنان به دستگاه خلافت عباسی و احراز مسؤولیتها و مناصب مهم، موجب ارائه خدماتی به شیعیان گردید که می‌توان آنها را به ترتیب ذیل دسته بندی کرد:

- آنان با توجه به نفوذ اجتماعی و سیاسی‌شان موجب کاهش فشار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نسبت به شیعیان، به عنوان مخالفین حکومت، گردیدند.

- با کاهش سخت‌گیری، شیعیان از آزادی و امنیت بیشتری برخوردار شدند و تحت رهبری ائمه و سایر رهبران مذهبی خود با استفاده از این فرصتها به تبلیغ و گسترش عقاید مکتب تشیع پرداختند.

- با گسترش عقاید امامیه و مبارزه با مخالفان و بدعت‌گذاران و غالیان، شمار امامیه روز به روز افزایش یافت و حتی حضور آنها در دستگاه خلافت نیز پررنگ‌تر و بیشتر شد.

در نهایت می‌توان حضور و نفوذ خاندان نوبختی در دستگاه خلافت را، در دراز مدت، از جمله عواملی دانست که موجبات روی کارآمدن حکومت‌های شیعی را فراهم آورد و موجب تثبیت، استحکام، نفوذ و گسترش عقاید امامیه و انتقال آموزه‌های آن به آیندگان گردید.

منابع

۱. ابن اثیر، ابوالحسن عز الدین علی؛ *الکامل فی التاریخ*؛ بیروت: دارصادر، داریروت، ۱۳۸۵ق، ۱۹۶۵م.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی؛ *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*؛ تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق، ۱۹۹۲م.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ *العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و*

- من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر؛ تحقیق خلیل شحاده؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق، ۱۹۸۸م.
۴. ابن داوود حلی، تقی‌الدین حسن بن علی؛ الرجال؛ نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق، ۱۹۷۲م.
۵. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ابو عبدالله محمد بن علی؛ مناقب آل ابی طالب؛ نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۳۷۵ق، ۱۹۸۱م.
۶. ابن العبری، غریغوریوس بن اهرن؛ تاریخ مختصرالدول؛ تحقیق انطون صالحانی الیسوعی؛ بیروت: دارالشرق، ۱۹۹۲م.
۷. ابن قفطی، علی بن یوسف؛ تاریخ الحکماء؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش.
۸. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر؛ البدایه والنهایه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق، ۱۹۸۶م.
۹. ابن ندیم، محمد بن اسحاق؛ الفهرست؛ ترجمه محمدرضا تجدد؛ تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۳ش.
۱۰. ابراهیم حسن، حسن؛ تاریخ الإسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی؛ بیروت: رواع التراث العربی، ۱۳۷۸ق.
۱۱. اشعری قمی، سعد بن عبدالله؛ المقالات و الفرق؛ تصحیح محمدجواد مشکور؛ تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۹۶۳م.
۱۲. اقبال آشتیانی، عباس؛ خاندان نویختی؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۱۱ش.
۱۳. امین، محسن؛ أعیان الشیعه؛ بیروت: دارالتعارف، [بی تا].
۱۴. امیر علی (سید)؛ مختصر العرب و التمدن الإسلامی؛ تحقیق ریاض رأفت؛ قاهره: دارالآفاق العربیه، ۱۴۲۱ق، ۲۰۰۱م.
۱۵. بحر العلوم طباطبائی، محمد مهدی بن مرتضی؛ الفوائد؛ تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ش.
۱۶. حسین، جاسم؛ تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم؛ ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف؛ رجال؛ قم: رضی، ۱۴۰۲ق.
۱۸. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد؛ تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام؛ تحقیق عمر بن عبد السلام تدمری؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۳م.
۱۹. ———؛ سیر الأعلام النبلاء؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۰. سیوطی، جلال‌الدین عبد الرحمن بن ابوبکر؛ تاریخ الخلفاء؛ تحقیق محمد محی‌الدین عبد الحمید؛ مصر: مطبعة السعاده، ۱۳۷۱ق.
۲۱. صدر، سید محمد؛ تاریخ الغیبة الصغری؛ [بی جا]: منشورات مکتبه الرسول الأعظم، ۱۳۹۲ق.
۲۲. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی (ابن بابویه)؛ کمال‌الدین و تمام‌النعمة؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۵۹ش.
۲۳. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر؛ تاریخ الأمم و الملوک؛ تحقیق ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق، ۱۹۶۷م.

۲۴. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ *الفهرست*؛ نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ ق، ۱۹۶۰ م.
۲۵. ———؛ *الغیبه*؛ قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. ———، *رجال*، نجف: *المطبعة الحیدریه*، ۱۳۸۰ ق.
۲۷. قمی، عباس بن محمد رضا؛ *مشاهیر دانشمندان اسلام*؛ (ترجمه الکنی والألقاب) ترجمه محمد جواد نجفی؛ تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۰.
۲۸. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۲۹. ماسینیون، لویی؛ *قوس زندگانی منصور حلاج*؛ ترجمه عبدالغفور روان فرهادی؛ [بی جا]: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
۳۰. مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الأنوار*؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد؛ *تجارب الأمم*؛ تحقیق ابوالقاسم امامی؛ تهران: سروش، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین؛ *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ تحقیق اسعد داغر؛ قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. ———؛ *التنبیه والإشراف*؛ تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی؛ قاهره: دارالصاوی، [بی تا]، (افست قم، مؤسسه نشرالمنابع الثقافه الإسلامیه).
۳۴. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد؛ *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*؛ قم: المؤتمر العالمی لالغیبه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. نجاشی، ابو العباس احمد بن علی؛ *الرجال*؛ تصحیح آیت الله زنجانی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، [بی تا].
۳۶. نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی؛ *فرق الشیعه*؛ ترجمه محمد جواد مشکور؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ش.
۳۷. همدانی، احمد بن محمد بن اسحاق؛ *البلدان*؛ تحقیق یوسف الهادی؛ بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۶ ق، ۱۹۹۶ م.
۳۸. یاقوت حموی، شهاب الدین یاقوت بن عبدالله؛ *معجم الادباء*؛ بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. ———؛ *معجم البلدان*؛ بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ ق.

مقاله

زریاب، عباس، «آل نوبخت»؛ *دایره المعارف بزرگ اسلامی*؛ ۱۳۶۸-۱۳۷۷.

مبانی و ریشه های تاریخی اسلام‌هراسی غرب بررسی موردی جنگهای صلیبی

عبداله ناصری طاهری^۱

چکیده: بی تردید امروزه، «اسلام‌هراسی» یکی از راهبردی ترین دغدغه های جهان غرب و دنیای مسیحیت است. ظهور انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی(ره) و پی آمدهای فکری و سیاسی آن در جهان معاصر، شوق مطالعه و پژوهش درباره اسلام و تشیع را به شدت افزایش داد. فروپاشی رقیب قدرتمند غرب، یعنی اتحاد جماهیر شوروی در ادامه آن و رشد حرکت‌های اسلامی متأثر از اندیشه انقلاب اسلامی، عطف توجه بیشتر غرب به خاورمیانه اسلامی و بازخوانی مجدد تاریخ اسلام، خصوصاً روابط تاریخی اسلام و مسیحیت را ضروری تر نمود. نمایش چهره ای هولناک از مسلمانان و «دیگر بودگی» آنان از نظر مسیحیان، «اسلام‌هراسی» را روز به روز شدت بخشید. با این حال نمی توان انکار کرد که «اسلام‌هراسی» در یک بستر طولانی تاریخی شکل گرفته و پرورش یافته است. مسأله اساسی تحقیق حاضر آن است که خاستگاه اولیه «اسلام‌هراسی» چیست و مبانی فکری آن کدام است. نگارنده بر آن است که گر چه شناخت مسیحیان و غربی ها از اسلام، از رهگذر بیژانس و سیسیل و اندلس را نباید نادیده گرفت، ولی جنگهای دویست ساله مشهور به صلیبی بیشترین سهم را در شکل گیری ذهنیت تاریخی پر غلط مسیحیان داشته است. مقاله حاضر بر آن است تا نقش و جایگاه جنگهای صلیبی را که یکی از بنیادی ترین عناصر «اسلام‌هراسی» غرب است بررسی کند.

واژه‌های کلیدی: اسلام‌هراسی، برخورد تمدنها، اسلام و غرب، جنگهای صلیبی، اسلام‌شناسی، مدارای مذهبی.

مقدمه

بی‌تردید اسلام‌هراسی یکی از راهبردی‌ترین موضوعات جهان غرب و دنیای مسیحیت است. این راهبرد فقط نتیجه یک دکترین مانند دکترین برخورد تمدنها نیست، بلکه در یک بستر طولانی تاریخی شکل گرفته و پرورش یافته است. اگرچه تئوریهای «ناهمگونی تمدنها» از سوی ریمنون آرون^۱، جامعه‌شناس مشهور فرانسوی، یا «برخورد فرهنگها»^۲ توسط برنارد لوئیس^۳، اسلام‌شناس و شرق‌شناس معروف، و اثر گذارترین آنها، یعنی «برخورد تمدنها»^۴ از طرف ساموئل هانتینگتن^۵ در شکل‌گیری پدیده اسلام‌هراسی تأثیر عمده داشته‌اند، اما «دیگر بودگی»^۶ مسلمین از نظر مسیحیان و برتر انگاری خود که ریشه در آموزه‌های کلیسا دارد و عامل اصلی اسلام‌هراسی غربی هاست، بیشتر بر تاریخی استوار است که آموزه‌اش «دشمنی قرآن و محمد با تمدن و آزادی» و اینکه «اسلام دینی است که نمی‌تواند پیشرفت کند و دینی غیر اخلاقی، غیر علمی و استبدادی است» (زقزوق، ۱۳۸۷، ۲۰)؛ تاریخی که آثار ادبی‌اش، مانند قصیده رولان، مسلمانان را بت پرست توصیف می‌کند (همو، ۱۴۶) و پیشینه‌ای که بر این باور است که «اندیشه اسلامی بر این اساس استوار است که باید با غیر مسلمانان تا وقتی که در تمام عالم بندگی الله را نپذیرفته‌اند پیکار کرد» (مایر، ۱۳۷۱، ۳۴۰). حتی نظریه اثرگذار برخورد تمدنها، فرآیند همین نگاه تاریخی است که به قول شیرین هانتنر^۷ از نظر آنان فقط در صورت عرفی شدن (سکولاریزه) جوامع اسلامی این برخورد اجتناب پذیر خواهد بود (هانتنر، ۱۳۸۰، ۲۶ و ۵۱) و تا این نگاه تاریخی بازکاوی، نقد و بررسی و بازنویسی نشود، اساساً نمی‌توان همزیستی تاریخی و تضمین شده و گفتگوی تمدنها را میان دو جامعه فراگیر و مخاطب نهادینه کرد. آن‌طور که واضح نظریه گفتگوی تمدنها گفته است، لازمه گفتگوی تمدنها، جدال‌شناسی و بررسی زمینه‌های منازعه است (خاتمی، ۱۳۸۰، ۱۴ و ۴۶). تا این بررسی و جدال‌شناسی که جنگ‌های صلیبی اساس آن است شناخته نشود، گفتگو مقطعی خواهد بود؛ خواه بر اساس تئوری کانت^۸، دو طرف مناسبات خود

-
1. Raymon Aron
 2. cultures in conflict
 3. Bernard Lewis
 4. clash of civilization
 5. Samuel Huntington
 6. otherness (West and Rest)
 7. Shireen Hunter
 8. Immanuel Kant

را بر اساس دوستی و رفاقت تعریف کنند (خانیک، ۱۳۸۴، ۱۷۴)، یا بر پایه نظریه هابز^۱ و جان لاک^۲، که در عین تفاوت یک نتیجه را در بردارد، تصمیم‌گیری شود. اولی معتقد است که ملت‌ها در عین آنکه دشمن هستند، بر اساس مصلحت، مناسبات جهانی را می‌پذیرند و دومی با تأکید بر ضرورت توجه به منشورهای جهانی، رقابت ملل و تمدن‌ها را تأکید می‌کند (همو، ۱۷۳).

اگرچه شناخت مسیحیان و غربیها از اسلام از رهگذر بیزانس، سیسیل و اندلس را نباید نادیده گرفت، ولی جنگهای دویست ساله مشهور صلیبی بیشترین سهم را در شکل‌گیری ذهنیت تاریخی پر غلط مسیحی داشته است و اگر با برخی همراه نباشیم که معتقدند «جنگهای صلیبی به هر حال منشأ و موجد تمامی تلقی خصمانه‌ای است که امروزه در دو جهان مسیحی و مسلمان نسبت به یکدیگر احساس می‌شود»، حتماً می‌پذیریم که این جنگها اوج تجلی خصومت مضموری بود که پیش از آن نسبت به مسلمانان وجود داشت (اسعدی، ۱۳۸۱، ۱۹). در مقاله حاضر نقش جنگهای صلیبی به عنوان یکی از بنیادی‌ترین عناصر اسلام‌هراسی غرب مورد توجه قرار می‌گیرد.

جنگهای صلیبی و اسلام‌هراسی

شمار اندکی از مورخان و متفکران مسیحی جنگهای صلیبی را تراژدی ناشی از بی‌خردی مسیحیان دانسته‌اند. تراژدی‌ای که خصومت ممتدی بین شرق و غرب پدید آورد.^۳ برخی نیز این حادثه را بزرگ‌ترین مصیبت عالم و سخت‌ترین زخم وارد شده بر پیکر تمدن و عامل عمده کینه و آزرده‌گی شرق و غرب دانسته‌اند (استووار، ۱۳۲۰، ۳۳).

این تصمیم (جنگ صلیبی) که برای «رسیدن به یک آرمان»^۴ بود، تا همین اواخر مهم‌ترین حادثه تاریخ قرون وسطی و عاملی برای رشد شهرها و استقرار نظم سیاسی با ثبات در غرب شمرده می‌شد و صرفاً در سالهای اخیر است که از سوی برخی، به عنوان حادثه‌ای پرخرج و پرضایعه نگریسته می‌شود که موجب تباهی روابط غرب با مسلمانان شده است. نگاه غالب و نگرش عمده در غرب، بیشتر برگرفته از مبانی و انگیزه اعتقادی جنگهای صلیبی بوده است. مبانی و اصولی که اساساً گزاره‌های تاریخی

1. Thomas Hobbes

2. John Locke

۳. مانند استیون رانسیمان (Steven Runciman)، نویسنده کتاب تاریخ جنگهای صلیبی (۱۳۸۴، ۳، ۵۶۶).

۴. این تعبیر از موریس بی‌شاپ است (Moris Bishop 1983,104).

را مانند گزاره‌های ریاضی بدیهی می‌داند و با مراجعه به واقعیت‌های تاریخی، حقایق مسلم عقلانی یک دین را تبیین می‌کند (براون، ۱۳۷۵، ۸۶ - ۸۷). از سوی دیگر، نگاهی تاریخی که هر غیر رومانی (غیر یونانی یا غیر مسیحی) را بربر و یا غیرمتمدن یا متوحش می‌داند و مانند پرودنتیوس^۱، نویسنده قرن چهارم میلادی، اختلاف آن دو را اختلاف حیوان و انسان می‌داند (Jones, 1971, 382)، جامعه مسیحی را ملتی برگزیده برای تحقق اراده الهی بر روی زمین می‌پندارند (عبده قاسم، ۱۴۲۸، ۴۷)؛ احساس منحصر به فرد بودن که آن را از یهودیت به ارث برده است (ناردو، ۱۳۸۴، ۱۹). این نگاه حتی منشأ تفسیری خاص از جغرافیای جهان شد. تفسیر توراتی یوسفوس^۲، متفکر یهودی در قرن اول میلادی، از جهان با استناد به سفر تکوین تورات، جهان را به سه حوزه اروپا متعلق به یافث بن نوح و نسل او، آفریقا مختص حام و نسل او، و آسیا از آن سام و بازماندگانش تقسیم کرد. در قرن چهارم و پنجم میلادی، آگوستین^۳ و ژروم^۴ همین نگاه را دنبال کردند و در این میان، سرزمین فلسطین مرکز جغرافیای سامی و مهم‌ترین نقطه جغرافیای جهان و به تعبیر آگریا بوردویی^۵ میعادگاه مردم مسیحی شد (کول، ۱۹۹۴، ۱۰۸ - ۱۱۹). در راستای همین اندیشه، امپراتور روم شرقی پس از مجمع نیکیه^۶ در ۳۲۵ م به ساخت و ساز کلیسا در فلسطین و مسیحی سازی بخش شرقی امپراتوری خود خصوصاً فلسطین مبادرت کرد و مشاور او به نام یوسیوس^۷ که اسقف قیساریه^۸ بود در کتابش به نام oromasticon حج گذاری در فلسطین را رواج داد. بدین ترتیب، فلسطین محل ظهور حضرت مسیح و مرکز مقدس جهان شد و در نقشه جغرافیایی Beatus که در قرن هشتم میلادی رسم شد، فلسطین نسبت به سایر نقاط جهان وسیع تر نشان داده شد (کول، ۱۹۹۴، ۱۰-۱۱).^۹

1. Prudentius
2. Josephus
3. Augustine
4. Jerome
5. Egeria of Bordeaux
6. Nicea
7. Eusebius
8. Caesares

۹. البته حدود دو قرن پس از شروع جنگ صلیبی (در ۱۲۸۵ م) نقشه کش انگلیسی، Richard of Haldham، در نقشه خود فلسطین و بیت المقدس را مرکز جهان رسم کرد و نقشه Hereford هم همین طور. در این نقشه‌های قرن سیزدهم میلادی، فلسطین حدود ۱/۶ مساحت جهان را شامل می‌شد (نک: ، ۱۹۹۴، ۱۴۱ - ۱۴۲).

بدیهی بود که با این شرایط، فلسطین به عنوان ارض مقدس در جغرافیای مسیحیت اهمیت ویژه‌ای کسب کند و خارج‌سازی آن از جغرافیای اسلام یک ضرورت و باور دینی تلقی شود. اینجاست که هدف جنگهای صلیبی را حتی باید فراتر از دفاع از همکیشان مسیحی دانست، نه آنگونه که کلود کاهن^۱ معتقد است که این جنگ برای دفاع از مسیحیان شرقی بود (مایر، ۱۳۷۱، ۴۸۱). نگاهی گذرا به خطبه پاپ اوربان دوم^۲ در مجمع کلرمون^۳ که امیران و نجیب زادگان و شوالیه‌ها را گرد آورده بود تا حرکت مسلحانه‌شان را به صفحات شرقی مدیترانه توجیه کند، این نظر را تأیید می‌کند که هرچند زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در مغرب زمین عامل مهمی در شکل‌گیری جنگ صلیب بود، ولی در اصل، رویکرد اعتقادی و دینی به این جنگها بود که توانست بسیجی گسترده را شکل داد و این رویکرد پس از جنگ نیز نقطه عطفی در نگرش تاریخی مسیحیان به اسلام و مسلمین شد. پاپ در آن مجمع چنین خطابه کرد:

بیت المقدسی که مایه افتخار و سرچشمه فیاض بود، اینک به دست مسلمانها افتاده است، مسلمانانی که غیر از تأثیر دینی خود اثر دیگری در آن باقی نگذاشته‌اند. آسیایی که مملو از ثروت و تمول بود (آسیای صغیر)، امروز به واسطه مظالم و تعدیات مسلمانان، هستی و ثروت خود را از دست داده و با فقر و بدبختی هم آغوش شده است. انطاکیه و فینیقیه به تصرف مسلمانان درآمده است و ترکها تا پشت دروازه‌های قسطنطنیه تاخته‌اند، و به زودی تمام کشورهای اروپا را تصاحب خواهند کرد.

ای دلاوران عزیز! آن شمشیرهایی که تا کنون به سینه یکدیگر فرو می‌بردید و در مقابل اهانتی کوچک با برادران دینی خود دوئل می‌کردید، اکنون باید به سینه دشمن فرو برید. امروز وقت آن رسیده است تا به اهانتهایی که به قبر مسیح می‌شود خاتمه دهید. این جهادی که امروز عازم آن هستید، فقط برای فتح بیت المقدس نیست، بلکه باید تمام اقلیم پرثروت آسیا و خزاین آکنده و بی‌حساب آن را تصاحب نمایید. امروز باید به جانب بیت المقدس روید و تمام آن سرزمینها را از دست اشغال‌گران بگیرید و خود وارث آنها شوید. اراضی بیت المقدس و شام همان‌طوری که تورات تعریف نموده است، سرزمین شیر و انگبین است. ای دلاوران! با این شمشیری که به جهاد مقدس می‌روید، خزائن آسمانها را تملک خواهید کرد. اگر در این جنگ فاتح شوید، تمام کشورهای مشرق زمین از آن شما خواهد شد و اگر کشته شوید، به شرافتی

1. Clud Cahen
2. Urban II
3. Clermont

بس بزرگ نائل آمده‌اید، یعنی در نقطه‌ای شهید شده‌اید که عیسی در آن شربت شهادت نوشیده است (ناصری، ۱۳۸۷، ۱۰۵-۱۰۶).

این همان توصیف تورات است که بیت المقدس را سرزمین شیر و عسل می‌داند (کول، ۱۹۹۴، ۱۰۲) یا همان بیان مسیح در انجیل لوقا و یوحنا (همو، ۱۹۹۴، ۱۰۴).

جنگ مقدس

بعضی از پژوهشگران معاصر همچون برخی از مورخان قدیم، حوادث نزدیک به جنگ‌های صلیبی را مانند نبرد ملازگرد که بیزانس را در برابر سلاجقه منهزم کرد، عامل اصلی راه‌اندازی جنگ‌های صلیبی فرض کرده‌اند. (مثلاً ویلیام صوری، ۱۴۱۰، ۲۹) رنه گروسه^۱ نیز معتقد است که ضعف شاهان مسیحی روم شرقی و به تعبیر او «فقدان میهن پرستی مسیحی» عامل شکست ملازگرد بود و مسیحیان غربی برای جبران آن لشکرکشی کردند (۵). بعضی نیز جنگ صلیبی را جبران حضور مسلمین در شبه جزیره ایبری می‌دانستند (برای اطلاع بیشتر، نک: ناصری، ۱۳۸۷، ۱۰۳)؛ اما همان‌طور که ماکسیم رودنسون^۲ می‌نویسد: جنگ‌های صلیبی نمونه‌ای از آن اعمال سیاسی به شمار می‌آیند که به انگیزش عقیدتی انجام می‌گیرند. تردیدی نمی‌توان داشت که به نظر بسیاری از افراد، و دست کم به نظر خود جنگجویان صلیبی، نیرویی که آنها را به این لشکرکشی‌های دوردست واداشت، میل به اطاعت از اراده خداوندی بود (۲۵۸).

جان لامونت^۳، متخصص جنگ‌های صلیبی، نیز معتقد است که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی در عصر جنگ‌های صلیبی و جهاده‌ها، دین همان نقشی را داشت که ایدئولوژی سیاسی امروز دارد، به جز چند استثنای چشمگیر، هیچ مسلمان و مسیحی‌ای نبود که از دین به جز سرپوشی برای هدفهای سیاسی غیر دینی استفاده کند؛ اما با این همه، مردان زیر پرچم عقیدتی می‌جنگیدند و غالباً از برای همین پرچم بود که به استقبال مرگ می‌رفتند. تعصبات دینی در عصر جنگ‌های صلیبی، یک انگیزه مهم و با ارزش بود؛ اما به ندرت علت اصلی و انگیزه غالب را تشکیل می‌داد (۱۶۵-۱۶۶).

اگرچه اعتقاد به جنگ مسلحانه در دو حوزه شرقی و غربی مسیحیت یکسان نبود، در شرق مسیحی، جنگ را کشتار جمعی می‌دانستند. قدیس باسیل، قانونگذار کلیسای

1. Reneh Grosseh
2. Maxime Rodinson
3. John La Monte

ارتودکس، معتقد بود اگر سرباز مسیحی در میدان جنگ کشته شود، شهید نیست؛ شهید کسی است که با سلاح ایمان بمیرد (پراور، ۱۹۸۱، ۹). آنا کامنا که خود نمونه‌ای کامل از مردان بیزنطه است، با آنکه به سلحشوری و سپاهیگری علاقه بسیار نشان می‌دهد ... در تاریخ خود، جنگ را کاری ننگین و تنها هنگامی روا می‌پندارد که راهی جز آن نمانده باشد و حتی در چنین صورتی آن را نوعی اعتراف به شکست می‌شمارد (رانسیمان، ۱۳۸۴، ۱، ۱۱۰).

این، در حالی بود که در کلیسای غرب کسانی بودند که مانند شرقی‌ها به جنگ می‌نگریستند^۱، اما نگاه غالب، غیر از این بود. در غرب، جنگ در راه کلیسا مجاز شمرده می‌شد و هرکس در این راه کشته می‌شد، شهید بود و مقام آسمانی داشت (همو، ۱۳۸۴، ۱، ۱۱۱). پس از مدتی که درگیری مسلمین اندلس با مسیحیان شدت گرفت، اندیشه «جنگ مقدس» در اروپای غربی و حوزه کلیسای کاتولیک روم تقویت شد (همو، ۱۳۸۴، ۱۱۹-۱۲۰). در واقع، آنچه در مغرب زمین بنیان گرفت، اندیشه مشروعیت جنگ مذهبی علیه کسانی بود که میراث جغرافیایی مسیحیت را تصاحب کرده بودند. آنچه توصیه‌های متنی و آموزه‌های انجیلی مسیحیت را تحت الشعاع قرار داد^۲، تعبیر «جنگ دادگرانه»^۳ از سوی سنت آگوستین^۴ بود؛ یعنی جنگی که برای دفاع از مسیحیت و بازپس‌گیری سرزمین تاریخی مسیحیان باشد.

از آنجا که کلیسای کاتولیک با اعتقاد به فراگیری و محوریت خود و اینکه کلیسا را «مادر» همه مؤمنان می‌دانست،^۵ «نجاتی خارج از کلیسا را» باور نداشت و مسیحی بودن را بر انسان بودن مقدم می‌داشت (کونگ، ۱۳۸۴، ۲۰)، جنگ پیشنهاد شده از سوی کلیسا را

۱. مانند برونو کورفوتی (Bruno of Querfurt) آلمانی که در سال ۱۰۰۹م در جنگ با پروس کشته شد یا گوی آنژویی (Guy of Anjou)، اسقف لوپوی، که معتقد بود بدون صلح و آرامش کسی به خدا نمی‌پردازد (رانسیمان، ۱۳۸۴، ۱، ۱۱۱-۱۱۳).

۲. آموزه‌هایی بر این اساس که «کسانی که شمشیر را با شمشیر پاسخ دهند، هلاک می‌شوند» (انجیل متی، ۲۶، ۵۲؛ همان، ۵، ۳۸-۳۹؛ یا نامه پطرس رسول به رومیان، ۱۲، ۱۷-۲۱).

3. Just war

4. ST. Augustine

۵. این نگاه محوری به کلیسای کاتولیک را نیز آگوستین تقویت کرد. او معتقد بود، «ما باید به دین مسیح و پیروی از آن کلیسایی که کلیسای کاتولیک است و اعضای این کلیسا و نیز مخالفانش آن را کلیسای کاتولیک نامیده‌اند، اعتقاد راسخ داشته باشیم» (لونگ، ۱۳۸۴، ۹۶). از سوی دیگر، چون از نظر مسیحیان بنیانگذار کلیسای روم، پطرس، برترین رسولان مسیح است، کلیسای او بر همه کلیساها ارجحیت دارد.

نیز مقدس می دانست؛ زیرا هر کس صلیب بر نمی‌گرفت و از پی عیسی (اهداف او) نمی‌شد، لایق مسیح نبود.^۱ بر این اساس بود که جنگ‌های صلیبی به تعبیر جان لامونت زیر پرچم کلیسا و ایدئولوژی و کاملاً با رویکرد «جهادی» شکل گرفت (۱۹۶۵، ۱۶۵ - ۱۶۶) و چون مسیحیان به سعادت پس از مرگ چشم دوخته بودند و از گناه و شرارت رها می‌شدند تصمیم گرفتند «تمرین مردن کنند»^۲ (بولتمان، ۱۳۸۵، ۳۹).

آمیختگی سه جریان یا باور «جنگ در راه خدا»، «حج با هدف آمرزش گناه» و «افسانه هزاره یا پایان دنیا» زمینه‌ای مناسب شد تا مسیحیان مغرب زمین سلاح برگیرند، صلیب بر تن کنند و راهی ارض مقدس شوند. در قرون اولیه و با تأکید بر جنبه خدایی حضرت مسیح، سفر به فلسطین شوقی نداشت، اما پس از ساخت کلیسای قیامت در بیت المقدس توسط هلنا^۳، مادر امپراتور روم شرقی، موج زائران به فلسطین سرازیر شد. رانسیمان معتقد است این روند رو به رشد با خارج شدن ایتالیا و جنوب فرانسه از دست مسلمین وارد دوره جدیدی شد (رانسیمان، ۱۳۸۴، ۵۸، ۱) و کم کم بهبود شرایط زیارت تقویت شد. از آن پس، زیارت بیت لحم، زادگاه عیسی و محل معراج در فلسطین، شوقی برای سفر معنوی بر می‌انگیخت.^۴ حتی در قرن یازدهم میلادی، پاپ اوربان دوم به عنوان نظریه پرداز جنگ صلیبی، قبل از جنگ توصیه می‌کرد که غریبها به جای هزینه زیارت، پول خود را صرف تجدید بنای کلیسای تاراگونا^۵ (طركونه) در شمال غرب اسپانیا کنند (مایر، ۱۳۷۱، ۳۵). پاپ حتی نتوانست کنت بارسلون^۶ (برشلونه) را ترغیب کند که در اسپانیا بماند. او به عشق زیارت به بیت المقدس رفت و در ۱۰۹۶ م / ۴۸۹ م در همان جا در گذشت (همو، ۱۳۷۱، ۳۸). رشد اندیشه زیارت با عنایت به بخشش از گناه که به نظر پژوهشگرانی همچون مایر^۷، بیشتر از ناحیه آن دسته از واعظان و خطیبان مسیحی بود که فرمان کلرمون را بیش از حد بزرگ کرده بودند (همو، ۱۳۷۱، ۴۱ - ۴۲)، در عین حال مستمسکی شد تا ایده «مسیح آزاری مسلمین» در غرب مسیحی زاده شود؛ ایده‌ای که به قول مایر یا از بی خبری پاپ اوربان دوم بود، یا بهانه‌ای بود برای تحریک احساسات مسیحیان

۱. انجیل لوقا، ۱۴، ۲۷؛ انجیل متی، ۱۰، ۳۸؛ همان، ۱۶، ۲۴.

۲. این تعبیر از افلاطون است.

3. Helena

۴. رانسیمان سیر تاریخی اندیشه زیارت در جهان مسیحیت را به تفصیل بحث کرده است (نک: ۱۳۸۴، ۱، ۴۹-۶۷).

5. Tarragona

6. Barcelona

7. Mayer

مغرب زمین علیه مسلمانان (همو، ۱۳۷۱، ۸). مایر بر این باور است که هیچ مدرکی از سده یازدهم در دست نیست که حاکی از سیاست ضد مسیحی خلیفه فاطمی، الحاکم بامرالله، باشد (مایر، ۱۳۷۱، ۷)؛ بلکه برعکس، مسیحیان آناتولی در عصر سلاجقه به قدری آزاد و از سلطه مسلمانان خرسند بودند که سرودهایی در تحسین و ستایش ملک‌شاه ساخته‌اند (همانجا). پیش‌تر، در سده نهم میلادی، سندی بر جای مانده که حکایت از ایمنی و سلامت مسیحیان شرقی در پناه دولت اسلامی دارد. تئودوسیوس^۲، اسقف بیت المقدس، در نامه‌ای به اگناتیوس^۳ همتایش در قسطنطنیه، در سال ۸۶۹ م تصریح می‌کند که «مسلمانان قومی عادلند و ما از آنها هیچ آزار و اذیتی ندیدیم» (تامسون، ۱۹۵۳، ۱، ۳۸۵).

هزاره گرای و افسانه پایان جهان

پدیده دیگری که عشق به زیارت بیت المقدس و بالمآل مشارکت در بسیج نظامی را تقویت می‌کرد، افسانه «پایان جهان» در پایان قرن دهم و یا افسانه هزاره بود. دان ناردو^۴ می‌نویسد: در شب سال نو ۹۹۹ م، جمعیت انبوهی از مردم در رُم گرد آمدند تا شاهد آنچه بسیاری پایان جهان گمان می‌کردند باشند. البته نیمه شب فرارسید و هیچ اتفاقی نیفتاد. با وجود این، رخدادی مهم بود؛ چون در سالهای پس از آن، اروپاییها به لحاظ روان شناختی احساس می‌کردند در عصر جدیدی با افقها و امکانات هیجان انگیز تازه زندگی می‌کنند (ناردو، ۱۳۸۶، ۱۱۱؛ لین، ۱۳۸۰، ۱۴۴).

انتشار این افسانه در اواخر قرن دهم، موجب شد تا روی آوری به زهد و تعبد رشد کند و تبرک جستن به مکان قبر مسیح قبل از مرگ ضرورت یابد (نسیم یوسف، ۱۹۸۱، ۴۶). این اندیشه الفیه یا هزاره که از قرن دهم به بعد و با الهام از کتاب مکاشفه یوحنا ترویج شد و آن گونه که نورمن کان در کتاب در جست و جوی هزاره بررسی کرده، حتی موجب شکل‌گیری جنبشهای پایان دنیا در اروپای شمالی در فاصله قرون ۱۱ تا ۱۶ میلادی شد (مک اوان، ۱۳۸۷، ۳۹)^۵، مورد تأکید آگوستین نیز بود. وی

۱. مایر البته در جای دیگر به سیاست مسیح آزاری الحاکم اشاره می‌کند (۱۷ - ۱۸).

2. Theodosius

3. Egnatius

4. Don Nardo

۵. در انجیل یوحنا، باب ۱۳، آیه ۱۸ آمده است، «در اینجا حکمت است. پس هر که فهم دارد عدد وحش را بشمارد. زیرا که عدد انسان است و عدد ششصد و شصت و شش است». منظور این است که اسلام حداکثر ۶۶۶ سال برقرار خواهد بود و با احتساب ۶۲۲ م، سال ظهور اسلام، بدین معناست که ۱۲۸۸ م / ۶۸۷ ق قدرت اسلام فرو خواهد ریخت.

گفته بود که در هزاره هفتم آفرینش آدم ابوالبشر، جهان به پایان خواهد رسید (طحاوی، ۲۰۰۳، ۲۷۹).^۱ مطالعه تاریخ اروپا و مسیحیت کاتولیک نشان می‌دهد ظهور و بروز اندیشه هزاره در قبل، حین و پس از پایان جنگ صلیبی آن قدر فراگیر و شایع بود که واعظان در کلیسای پاریس نیز هشدار می‌دادند که ما در روزگار آخرالزمان هستیم (بلوخ، ۱۳۶۳، ۱، ۱۵۵). اوتو، اسقف فرایزینگ^۲ و رویداد نویس جنگ صلیبی در نیمه قرن ۱۲ میلادی، در وقایع‌نامه خود آورده است که: «... ما که دست تقدیر در آخرالزمان جایمان داده است...» (همو، همان، ۱۵۴). به قول مارک بلوخ همه اروپا از بیم نزدیک شدن پایان هزاره اول تا آن حد بر خود نرزیده بود که مجبور باشد ... به خود آید (همو، همان، ۱۵۶) و به تعبیر دیگری از این تاریخ‌نگار مشهور فرانسوی مکتب آنال، این ترس یکی از قوی‌ترین نیروهای اجتماعی آن عصر شد (همو، همان، ۱۵۹). این باور در فاصله قرن یازدهم تا سیزدهم میلادی، دقیقاً روزگار منازعات طولانی مدت مسیحیان و مسلمانان، در صفحات شرقی مدیترانه تقویت شد. این نظریه بیشتر بر محو اسلام متمرکز بود، اما از آنجا که صلیبی‌ها در نبرد خود با مسلمانان «وعده پیروزی حتمی» را محقق ندیده بودند، با ظهور نیروی جدید در شرق جهان، یعنی مغولان و وحشی زردپوست امید دیگری یافتند که جبهه متحد در دو سوی جغرافیای اسلام، یعنی شرق مغولی نسطوری و غرب مسیحی، اسلام را محو و نابود کند. اما پس از ناامیدی و خروج از صفحات شام و مصر، تصمیم گرفتند مسیری را که پطر مقدس، رئیس دیرکلونی، در نیمه قرن دوازدهم با ترجمه ناقص و جهت دار قرآن کریم طی کرده بود دنبال کنند: «به شما خواهم تاخت، نه چنان که بعضی از ما بارها با سلاح تاخته‌اند، بلکه با الفاظ و واژه‌ها، نه به زور که با عقل و منطق. نه با نفرت و بیزاری، که با عشق و شیدایی. شما را دوست می‌دارم، خطاب به شما می‌نویسم، شما را به نجات و رستگاری فرامی‌خوانم» (مایر، ۱۳۷۱، ۲۶۳؛ صمیمی، ۱۳۸۲، ۱۹۴).

ویلیام طرابلسی هم که از دومینیکن‌های مقیم عکا بود، تحت تأثیر اندیشه هزاره

۱. این ایده آگوستین در کتاب شهر خدا (Civitas Dei, XXII, 30) ثبت شده است. کریستف کلمب بر اساس همین ایده در نامه‌ای به فردیناندو و ایزابل، پادشاهان مسیحی اسپانیا، در ۱۵۰۱ م خواستار حمله مجدد صلیبیها به بیت المقدس شد؛ زیرا طبق نظر آنها با احتساب ۵۳۴۳ سال از خلق آدم تا میلاد مسیح و ۱۵۰۰ سال پس از آن، پایان هزاره هفتم جهان و نظریه آگوستین محقق خواهد شد.

2. Otto

3. Freising شهری در ایالت باواریا در آلمان.

و پایان عمر اسلام معتقد شد باید به ضرب تبلیغ و موعظه، مسلمین را نابود کرد (سوذن، ۱۹۸۴، ۱۰۷ - ۱۰۸؛ رانسیمان، ۱۳۸۴، ۳، ۴۰۶).

جنگ تمدنها

این روند همچنان ادامه پیدا کرد. پس از اصلاح دینی و آغاز عصر جدید در اروپا، گروهی از اسلام شناسان اهتمام کردند تا دیدگاه خود را نسبت به اسلام علمی تر کنند، اما همان طور که هانری بولینگ بروک^۱ گفته، مسیحیان مفلوک بازگشته از جنگ صلیب، اتهاماتی را بر مسلمین وارد کردند (صمیمی، ۱۳۸۲، ۳۱۴). با این حال، این نگاه اتهام آمیز غلبه داشت، زیرا به قول مونتهگمری وات^۲، تصور غالب بر این چهار محور استوار بود: اسلام (۱) دین دروغ، (۲) دین شمشیر، (۳) طرفدار شهوت آزاد، و (۴) محمد ضد مسیح است (الویری، ۱۳۸۱، ۵۸). حتی اعلامیه شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵) که سایر ادیان را به رسمیت شناخت و تأکید داشت که چون خدا با آدمیان، متفاوت سخن می گوید، ادیان دیگر رسمیت دارند، اثر نداشت. امروز پیام کسانی چون برنارد لوئیس^۳ در غرب مسیحی بیشتر شنیده می شود. از نظر برنارد لوئیس، غرب (اروپا و امریکا) یک برتری ذاتی نسبت به شرق دارد. غرب به رغم وجود کشورها و زبانهای مختلف، یک کلیت منسجم و از نظر فرهنگ، مذهب و ارزشها یک جامعه اصیل و یکدست است. برخلاف آسیا و افریقا که متنوعند (لوئیس، ۱۳۸۰، ۷۳). غربی ها ملتهای هم فکرنده که به ارزشهای بنیادین مانند آزادی، حقوق بشر و ضوابط اخلاقی اعتقاد دارند (همو، همان، ۸۵ - ۸۸) و واژه‌هایی مانند امپریالیسم، تبعیض نژادی و تبعیض جنسی اگرچه واژه‌هایی غربی اند، ولی غرب این شرارتها را ابداع نکرده، بلکه به هویت شیطانی آنها پی برده و آنها را محکوم کرده است (همان، ۹۰). از نظر لوئیس، هم زمانی کشف قاره امریکا و فتح غرناطه که به سقوط مسلمین در اندلس انجامید، پیروزی غرب را در برابر دشمنانش (مسلمین) تسریع کرد (همان، ۸۲). این خاورشناس و

1. Henry Bolingbroke

2. Montgomery Watt

۳. برنارد لوئیس که نظریه پرداز جنگ تمدنها و ام‌دار و متأثر از اوست، در سال ۱۹۱۶م در لندن متولد شد و پس از تحصیل در دانشگاه لندن و خدمت در وزارت امور خارجه انگلیس و مؤسسات شرق شناسی آن کشور در آستانه شصت سالگی روانه امریکا شد و تابعیت آن کشور را پذیرفت. او در عمر طولانی خود آثار متعددی نگاشت و در نیمه دوم قرن بیستم یکی از اثر گذارترین متفکران غربی بر افکار عمومی و نخبگان مغرب زمین بود.

اسلام شناس مشهور غربی وقتی سخن از تمدن شرقی می‌گوید، تمدن اسلامی را از سایر حوزه‌های مذهبی و تمدنی شرق مانند هندوئیسم، بودیسم و کنفوسیوس جدا می‌کند، زیرا هندی‌ها و چینی‌ها، هیچ گاه قلمرو روم را متصرف نشدند و کتاب مقدس مسیحیان را تحریف شده ندانسته‌اند و صرفاً مسیحیت را پدیده‌ای نو دانسته‌اند (لوئیس، ۱۳۸۴، ۷۳). نگرش لوئیس نسبت به گسترش و پیشرفت و توسعه اسلام به خارج از جزیره العرب، نگاهی از نوع استعمار طلبی در دوره جدید است. وی معتقد است که اساساً اسلام دینی است با صبغه نظامی و تاریخ اسلام غیر از جهاد نیست (لوئیس، ۱۳۸۷، ۱۴۳ و ۱۶۳ - ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۰، ۱۴). نباید از این نکته غافل بود که مبنای نگرش لوئیس، آموزه‌های تاریخی او از روزگار جنگ‌های صلیبی است که بر اساس یافته‌های نادرستش از نزاریان اسماعیلی، به عنوان سبب اسلام، معتقد است آنها قتل مخالفان را یک فریضه دینی دانسته‌اند (لوئیس، ۱۳۸۳، ۲۰۱). تفسیرهای نادرست موردی لوئیس از حوادث تاریخ اسلام یا برداشتهای نادرست و جزئی او از آیات، احادیث و واژه‌ها و اصطلاحات فقهی و حقوقی اسلام که شأن نزولی خاص دارند و عدم توجه او به کلیت مکتب و اندیشه فراگیر اسلام، خودش و دیگران را به اشتباه انداخت (لوئیس، ۱۳۸۱، ۷۴ - ۷۵). لوئیس علت مهم فقر و عقب ماندگی کنونی مسلمین را در عدم عرفی شدن حکومتها، تبعیض جنسیتی، عدم آزادی اندیشه و نادیده گرفتن حقوق زنان دانسته (لوئیس، ۱۳۸۱، ۲۶ - ۲۷؛ همو، ۱۳۸۴، ۲۳۰ و ۲۲۷) و معتقد است به علت این فقر و ضعف علمی، مسلمانان باید از غرب تبعیت کنند. طبعاً چنین تمکینی از سوی مسلمین هم محال است.

بنابراین، به استناد برداشت لوئیس، ستیز مسلمین و مسیحیان (غربیها) قطعی است و چون اسلام و مسیحیت، مانند هر دین دیگری، فقط خود را حیات بخش (اسعدی، ۱۳۸۱، ۳) جهانی (هانتر، ۱۳۸۰، ۱۸) می‌دانند و از سوی دیگر، اسلام به حق مدعی خاتمیت و کمال است و از جانب دیگر ترس از قدرتمندی اقتصادی جهان اسلام به علت برخورداری از منابع نفت و گاز (انرژی) دغدغه اصلی جهان غرب است، وحشت غرب از مسلمین به مدد قدرت رسانه‌ای غرب مسیحی تقویت شده و اسلام‌هراسی این پدیده جدید در مغرب زمین روز به روز قوت گرفته است.

منابع

۱. استووارد، لوتروپ؛ *عالم نو اسلام یا امروز مسلمین*؛ ترجمه احمد مهذب؛ تهران: شرکت طبع کتاب، ۱۳۲۰ش.
۲. اسعدی، مرتضی؛ *مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان: از آغاز تا شورای روم واتیکان (۱۹۶۵م)*؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱ش.
۳. الویری، محسن؛ *مطالعات اسلامی در غرب*؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱ش.
۴. براون، کالین؛ *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکائیلیان؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۵. بلوخ، مارک؛ *جامعه فتودالی*؛ ترجمه بهزاد باشی؛ تهران: آگاه، ۱۳۶۳ش.
۶. بولتمان، رودلف؛ *مسیح و اساطیر*؛ ترجمه مسعود علیا؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵ش.
۷. پراور، ژوزه؛ *عالم الصلیبیین*، ترجمه قاسم عبده قاسم و حسن خلیفه؛ قاهره: ۱۹۸۱م.
۸. خاتمی، محمد؛ *مبانی نظری گفتگوی تمدن‌ها*؛ تهران: نشر سوگند، ۱۳۸۰ش.
۹. خانیکی، هادی؛ «گفتگوی تمدن‌ها: زمینه‌ها و چشم انداز پیدایش یک نظریه»، *گفتگوی تمدن‌ها مبانی مفهومی و نظری*؛ ویراسته بهرام مستقیمی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۰. رانسیمان، استیفن، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*؛ ترجمه منوچهر کاشف؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
۱۱. رودسون، ماکسیم؛ *اسلام و سرمایه‌داری*؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۸۵ش.
۱۲. زقزوق، محمد حمدی؛ *اسلام و غرب*؛ ترجمه حجت الله جودکی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
۱۳. سوزرن، ریچارد؛ *صورة الاسلام فی اروپا فی العصور الوسطی*، ترجمه رضوان السید؛ بیروت: دارالفکر العربی، ۱۹۸۴م.
۱۴. صمیمی، مینو؛ *محمد در اروپا*، ترجمه عباس مهر پویا؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲ش.
۱۵. صوری، ویلیام؛ *تاریخ الحروب الصلیبیه «الاعمال المنجزة فیما وراء البحار»*؛ ترجمه سهیل زگار؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۱۶. طحاوی، عبدالرحمن؛ *دراسات فی تاریخ العصور الوسطی*؛ القاهرة: عین للدراسات و البحوث الانسانیة و الاجتماعیة، ۲۰۰۳م.
۱۷. قاسم عبده قاسم؛ *بین الادب و التاريخ*؛ القاهرة: عین للدراسات و البحوث الانسانیة و الاجتماعیة، ۱۴۲۸ق.
۱۸. کول، پنی؛ *الصراع الاسلامی الفرنجی علی فلسطین فی القرون الوسطی*، «فلسطین فی کتابات العالم الغربی اللاتینی فی القرنین الثانی عشر و الثالث عشر للمیلاد»؛ زیر نظر

- هادیه دجانی و برهان دجانی؛ بیروت: مؤسسه الدراسات الفلستینیه، ۱۹۹۴م.
۱۹. کونگ، هانس؛ *تاریخ کلیسای کاتولیک*؛ ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش.
 ۲۰. گروسه، رنه؛ *تاریخ جنگ‌های صلیبی*؛ ترجمه ولی الله شادان؛ تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۷۷ش.
 ۲۱. لویس برنارد؛ *برخورد فرهنگها*؛ ترجمه بهمن دخت اویسی؛ تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰ش.
 ۲۲. ———؛ *خاورمیانه*؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران، نشر نی، ۱۳۸۱ش.
 ۲۳. ———؛ *حشاشین فرقه‌ای تندرو در اسلام*، ترجمه حسن خاکباز، تهران: نشر زمان، ۱۳۸۳ش.
 ۲۴. ———؛ *مشکل از کجا آغاز شد*، ترجمه شهریار خواجهان، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴ش.
 ۲۵. ———؛ *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
 ۲۶. لین، تونی؛ *تاریخ تفکر مسیحی*؛ ترجمه روبرت آسریان؛ تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰ش.
 ۲۷. مایر، هانس ابرهارد؛ *جنگ‌های صلیبی*، ترجمه عبدالحسین شاهکار، شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۷۱ش.
 ۲۸. مک اوان، یان؛ «تأثیر آخر الزمان گرایی مسیحی بر سیاست»؛ *مجله شهروند امروز*، ۵۷؛ ۱۳۸۷ش ۵۷.
 ۲۹. ناردو، دان؛ *پیدایش مسیحیت*؛ ترجمه مهدی حقیقت خواه؛ تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۴ش.
 ۳۰. ناصری طاهری، عبدالله؛ *نقش اسماعیلیان در جنگ‌های صلیبی*؛ تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۷ش.
 ۳۱. نسیم یوسف، جوزیف؛ *العرب و الروم واللاتین*؛ بیروت: دارالنهضة العربیه، ۱۹۸۱م.
 ۳۲. هانتز، شیرین؛ *آینده اسلام و غرب*؛ ترجمه همایون مجد؛ تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰ش.
33. Bishop, Moris; *The Pelican Book of the Middle Ages*; London: Penguin, 1983.
 34. Jones, W.R; "The image of the Barbarian in Medieval Europe"; *Comparative Studies in Society and History* (1971), vol 13
 35. lamont, John; *Crusade and jihad in the Arab Heritage*; U.S.A: Princeton, 1994.
 36. Thompso ; *Economic and Social History of the Middle Ages*; London: 1953 vol 1.

Islamphobia and where are its intellectual origins.

The writer believes that although knowing Christians and western people from Islam aspect of view, using experiences such as Byzantium, Sicily and Andalus, should not be forgotten but 2 century the famous Crusades played a very significant role too to shape this fault historical memory in Christians' minds.

At the same time this article tries to research the role and position of the Crusades as one of the main factors of Islam phobia in West.

Historical bases and roots of Islamphobia in the west Case by case survey of the Crusades

Abdollah Nasser Taheri ¹

Abstract

Without any doubt nowadays Islamphobia is one of the most strategic fears of the West and Christianity. Islamic revolution happening with leadership of Imam Khomeini (PGOH) and its intellectual and political side effects on contemporary world increased the passion for study and research of Islam and Shiism in a very notable way. At the same time breakdown of Soviet Union as the most powerful rival of the West and growth of Islamic movements under the effect of Islamic revolution idea, made paying attention to Islamic Middle East and reviewing Islamic history more necessary especially when it comes to historical relations between Islam and Christianity.

Showing a horrible face of Muslims and emphasizing on them as an outsider accelerated Islamphobia day by day. However it's undeniable that Islamphobia has been formed and developed up on a long historical basic. The main problem of current the research is to outline what are the source of

1. Assistant professor of Islamic history and Civilization, Al Zahra University.

naseri_na@yahoo.com

the court and possessed significant positions. They always were ready to face with opponents and heretics. With tact and skill and caution, dissimulation and gaining caliphate trust they tried to expand Shiism and reduce the pressure on Shiites and stabilize and expand it, at that period of time. Identifying the goals and results of these interactive relationships is the main target of this essay.

Keywords: Abbasid caliphate, Shiites, Shiite men, Nowbakhti extended family.

Nowbakhti family interaction with Abbasid Caliphate and its effect on the expansion of Shi'ism

Fahimeh Farahmandpoor ¹
Zakieh Doostkam ²

Abstract

However in the time of second Abbasid Caliphate, government power had been decreased but rigor and pressure on the Shiites, as the opposites of the rule continued just like before. Meanwhile some important and influential families in Abbasid court had Shiite tendencies. Nowbakhti family was one of these families with high scientific and social level and some members among Emamiye and Imams (PBUT) companions.

This article tries to identify important members of Nowbakhti family and their works and interactions with Abbasid court and court men from one aspect and also Shiite leaders and Shiite people from another aspect. On his way to do this, the writer reloads ancient historical documents and uses a descriptive-definitive method.

With the help of Forat House and by saving their political - social position and status, Nowbakhti family made their way to

1. Assistant professor of The department of Islamic Theology, Tehran University

2. Master of Art, Islamic civilization history, Tehran University

farahp@ut.ac.ir
zdoostkam@yahoo.com

main reason of his enemies convergence; these factors in Morton theory considered as a destructive factor for unity.

Keywords: Axes of convergence, tribal prejudices, religious beliefs, economic interest, the tradition's termidor individualism of primitive Arabs.

Axes of hostile forces convergence against caliphate of highness Ali (PBUH)

Sayedeh Susan Fakhraie ¹

Abstract

Highness Ali (PBUH) faced three major wars during his five years old Caliphate; Jamal, Seffin and Nahravan which in them his opponents has been gathered against him under the titles of Nakethin, Ghasetin and Mareghin. In these wars many famed Muslims has been killed and the basis of many of theological and political differences in Islamic society was founded. In this article reasons behind formation of this opponent stream against 4th caliph and composition of the opponent forces and their tribal context were been research. Besides, the causes of their alliance were been investigated by using theories of social scientists such as Weber and Morton. Religious beliefs always considered as the most important reason of alliance in Ali's (PBUH) army, however on the other side Intentions to go back to traditional power based on tribal prejudices, and materialism of their leaders and individualism of primitive Arabs are the

1. Ph.D. candidate of history in Al-Zahra University and Faculty member of Ahvaz Payam-e- Noor University.
s_fakhraie@yahoo.com

Confrontation of traditionalism and modernism in compilation of Ottomanid constitution (1876 A.D.)

Hasan Hazrati¹

Abstract

Taking a look on evaluations refers to providing first constitution in Islamic world, confrontation of the two powerful streams consisted of traditional and modernist has been researched and investigated on this article.

The article has a descriptive way to open up thoughts of dominant representatives of two sides in commissions gathered by Abdolhamid II order and on its way it uses documents which exist on this regard. Researches show that the first constitution of Ottoman government because was consisted of two opposite traditional and modernist thoughts had natural paradoxes and for the very same reason soon faced with functional and constitutional barriers in Ottoman political structure.

Keywords: Ottoman Empire, The first Ottoman constitution, traditionalist, modernist.

1. Assistant professor of History in the department of history, Tehran University.

hazrati@ut.ac.ir

Naghshbandies reaction to the response against Russians aggression to Transoxiana

Sayedeh Fahimeh Ebrahimi¹

Abstract

In the past politics and power base developed a link with religion, in its Sufi form in Transoxiana. By adding this link to the masses of people a triangle has been formed which its legalizing relationship between the three power points deeply affected events in the region.

This article tries to investigate the role of Naghshbandies - as the most important part of Transoxiana society political and regional structure- during Russian invasion in a descriptive way. In the essay it is shown that however in this region you could never find out a disciplinary defensive organization like Caucasus region or a charismatic leader like Shamel but yet even those rare forced attempts ended up by challenging Russian power. Meanwhile leaders of this active Sufi cult during the silence of Muslim governments in Transoxiana against progress of Tsar forces remained political and defensive activists, like before.

Keywords: Naghshbandies, Transoxiana, Russians.

1. Ph.D. candidate of Islamic history in Tehran university

fahimeebrahimi@gmail.com

theoreticians like Ghazzali and Farabi to India.

This article also describes Barani visions on governance, justice, law and nature of humanity as main factors of political thought as its main achievement and meanwhile announces his theories about giving a higher priority to Iranian method of governance than Islamic traditions as a way to combine these two paradoxical methods.

Keywords: political thoughts, Zia Aldin Barani, Kings of Delhi, Ruling sentences, (Fatwas).

The most fundamental factors in political thoughts of Zia Aldin Barani

Roghayeh Ebrahimi ¹

Abstract

Zia Aldin Barani (1285-1352), Muslim scientist of Toghloghid kings era wrote the first works in the style of Iranian advice books and in those announced his political, social and economic thoughts. Besides he was the first Muslim thinker in subcontinent who came up with the idea of paradox between Islamic and Iranian visions on government and tried to solve it.

According to Barani's persistence to identify different political thoughts, in this article the writer has tried to make the main factors of his political thought clear and describe their consequences and achievements. The fact that against vast influence of Barani on Iranian theoreticians and his efforts to conduct these ideas to India, his character was rarely noticed by Iranian researchers and it makes this article very prominent.

By studying Barani's important books and researching rare articles about him to find proper answer about doubts in his political thoughts, proves that he was an affective partner factor in conducting behavior of great Muslim rulers and thoughts of

1. Master of Art, Islamic history, Al-Zahra university

ebrahimi_ro@yahoo.com

Conditions of becoming the crown prince during the Umayyads and the first era of Abbasids

Abbas Ahmadvand¹
Saeid Tavoosi Masroor²

Abstract

Many Muslim thinkers believe crown prince should have some special conditions to achieve this position. This essay tries to examine how much Umayyad Caliphate and the first caliphs of Abbasids practically kept their vows to so called conditions and on its way the writer tries to dig up new resources research samples and documents.

A look on political events of this time shows that against all claims about necessity of some merits for achieving crown prince position these conditions and requirements never been respected practically and the main reason for appointment and election the crown princes and caliphs of this era was just to save personal or family benefits.

Keywords: the caliphate, the crown prince, crowning conditions, Umayyads, the first Abbasid era.

1. Assistant professor of the department of the history and civilization of Islamic nations, Zanjan University. a.ahmadvand@gmail.com
2. Master of Art, shiithistory, Emam-e- sadegh University. Saeid.tavoosi@gmail.com

Contents

Conditions of becoming the crown prince during the Umayyids and the first era of Abbasids	Abbas Ahmadvand Saeid Tavoosi Masroor	2
The most fundamental factors in political thoughts of Zia Aldin Barani	Roghayeh Ebrahimi	3
Naghshbandies reaction to the response against Russians aggression to Transoxiana	Sayedeh Fahimeh Ebrahimi	5
Confrontation of traditionalism and modernism in compilation of Ottomanid constitution (1876 A.D)..	Hasan Hazrati	6
Axes of hostile forces convergence against caliphate of highness Ali (PBUH)	Sayedeh Susan Fakhraie	7
Nowbakhti family interaction with Abbasid Caliphate and its effect on the expansion of Shiism.	Fahimeh Farahmandpoor Zakieh Doostkam	9
Historical bases and roots of Islamphobia in the west Case by case survey of the Crusades	Abdollah Nasser Taheri	11

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: A.M. Valavi,Ph.D.

Asistant of Editor-in-Chief: F.Farahmandpoor,Ph.D.

THE EDITORIAL BOARD

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

Bazoon.E, Professor of Islamic History, Beirut University

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

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

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

Mujtabaei.F Professor of Religion History, University of Tehran

Moftakhari.H, Associate Professor of Iran History, Tarbiat Moalem University

Valavi.A.M , Associate Professor of Islamic History, Al-Zahra University



Executive Manager: F.Heshmati

Persian Editor: Sh.Rowghani,Ph.D.

English Translation and Editor: Gh.R.Barahmand,Ph.D.

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

Postal Code:14348-86651

E-Mail: faslnameh@pajta.ir

Web: www.pajta.ir

باسمه تعالی

خواننده‌ی گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه «مطالعات تاریخ اسلام» برگه زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه‌ی شهروز، شماره ۹، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۶۰۰۰۰ ریال

تک شماره: ۱۵۰۰۰ ریال

شماره حساب: ۴۶۴۳، 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:	