

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

هیئت سردبیری

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردبیر: دکتر علیمحمد ولوی قائم مقام سردبیر: دکتر فهیمه فرهمندپور

هیئت 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 مجتبیایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه تربیت معلم

دکتر ولوی، علیمحمد، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)

مدیر اجرایی: فریده حشمتی ویراستار فارسی: سیدهادی خامنه‌ای

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

ترتیب انتشار: فصلنامه

شمارگان، ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نامبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.Pajta.ir E-mail: fasnameh@pajta.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیأت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش های علمی اجتناب کند. در غیر این صورت، نویسنده هزینه های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word 2003 با قلم B karim14 و با فاصله ۱/۵ به همراه دیسکت آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش و نتایج تحقیق حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسأله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله شامل بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
 ۲. فهرست منابع به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله و به صورت زیر تنظیم می شود:

نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر، سال انتشار.
 ۳. ارجاعات در متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار و نشانی مطلب در داخل پرانتز قید شود.
 ۴. حجم مقاله از بیست صفحه تایپ شده (در قطع A4) بیشتر نشود.
 ۵. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
 ۶. 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.
 ۷. مقالات به زبان های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

فهرست مطالب

- عباس احمدوند، حسین قرچانلو
* بررسی جاده ابریشم از بغداد تا چین (مطالعه موردی: راه جونگاریه) ۵
- محمد تقی امامی خوئی
* مزارات مشترک و برخی تشابهات باوری مسیحیان و علویان و بکتاشیان در قلمرو عثمانی ۲۵
- اسماعیل حسن‌زاده
* تحلیل رفتار سیاسی عالمان شیعی (مطالعه موردی: پدیده مهاجرت چهل روزه ۱۳۴۲) ۳۷
- سید احمد رضا خضری
* حمودیان و تشیع در اندلس ۶۱
- زهیر صیامیان گرجی
* تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی تا عهد تیموری ۷۷
- علی غلامی دهقی
* تطوّر اندیشه ارجاء از مرجه نخستین تا مرجه خالص ۱۰۳
- زهره ناعمی
* نمادهای دینی در شعر شیعی (قرن اول تا پنجم هجری) ۱۲۷

بررسی جاده ابریشم از بغداد تا چین مطالعه موردی: راه جونغاریه

فاطمه احمدوند^۱
حسین قرچانلو^۲

چکیده: در جهان باستان مجموعه‌ای از راه‌های تجاری در سراسر قاره پهناور آسیا، از چین تا مرزهای آسیای امپراتوری روم رونق داشت که بعدها نام جاده ابریشم بر آنها اطلاق شد. پس از ظهور اسلام، بخش‌های مهمی از این راه‌ها در قلمرو خلافت‌های اسلامی قرار گرفت و مسلمانان فعالانه، تجارت از طریق آنها را ادامه دادند. از نظر جغرافیایی می‌توان این راه‌ها را به راه‌های جنوبی، میانی و شمالی تقسیم کرد. بخش مهمی از راه شمالی از سرزمین جونغاریه می‌گذشت. همسایگی این سرزمین با مناطق مسلمان‌نشین آسیای میانه، حضور اقلیتی مسلمان در آن و کمتر شناخته بودن آن نسبت به سایر مناطق آسیای میانه برای محافل دانشگاهی و پژوهشی ایرانی و عربی، در کنار اهمیت جاده شمالی به عنوان جزئی بسیار مهم از جاده ابریشم در تجارت آسیا و جهان اسلام، عمده‌ترین انگیزه‌های انجام این پژوهش است. این مقاله با تکیه بر داده‌های منابع تاریخی موجود و مطالعه پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه جغرافیای تاریخی جهان اسلام و آسیای مرکزی، به شناخت جغرافیای تاریخی جونغاریه و ارتباط این سرزمین و راه تجاری آن با جهان اسلام می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: جونغاریه، جاده ابریشم، تجارت، خراسان، خانات جونغار

۱ عضو گروه جغرافیای بنیاد دایرة المعارف اسلامی و دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران
fahmadvand@yahoo.com

۲ استادگروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران
تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۴ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۱۴

مقدمه

جاده ابریشم به مسیری تجاری اطلاق می‌شود که در گذشته، دو قاره آسیا و اروپا (اوراسیا)، از چین تا مدیترانه، را به هم متصل می‌کرد. برخی از محققان، اقدامات ووتی^۱، امپراتور سلسله "هان"^۲ (۸۷-۱۴۰ ق.م)، در اتخاذ تدابیر جدی برای هم پیمانی با مردم آسیای میانه را به منظور مهار دشمنان مشترکشان در شمال این سرزمین^۳، نخستین بارقه‌های تشکیل جاده ابریشم دانسته‌اند (پاکدامن، ۱۳۷۵، ۹؛ نیز نک: فرانک و براونستون، ۱۲)^۴. در پی این اقدامات، سلسله‌هان تلاش خود را به تقویت و تثبیت راهی به آسیای مرکزی و ماوراء آن و وارد شدن به تعاملات سیاسی و سپس تجارت در امتداد آن مسیر متمرکز ساخت. در نتیجه، این مسیر تدریجاً به جاده فعالی تبدیل شد که بیش از ۳۰۰ سال رونق داشت. برخی دیگر از محققان سال ۱۰۵ یا ۱۱۵ میلادی را زمان گشایش این جاده دانسته‌اند (مظاهری، ۱۳۷۳، ۱ و ۹-۱۰) که ادعایی ساده بیش نیست. البته باید به این نکته اذعان داشت که شناخت دقیق زمان پیدایش راه‌های باستانی امری اگر نه غیر ممکن، دست کم بسیار دشوار است و از همین روست که ابهام در این زمینه امری طبیعی می‌نماید.

با فرض یکپارچگی بخش‌های مختلف این راه، گفته شده که حوالی ۲۰۰ میلادی، طول آن حدود ۱۳ هزار کیلومتر بود و با امتداد از سواحل اقیانوس اطلس در اروپا تا شانگهای چین، طولانی‌ترین جاده جهان آن روز محسوب می‌شد (پاکدامن، ۱۳۷۵، ۱۰؛ فرانک و براونستون، ۱۲، ۱۳۷۶). جاده ابریشم علاوه بر اهداف تجاری، راه تردد سفیران حکومتی نیز بود و کاروان‌های تجاری، گاه فرستادگان و سفیرانی را نیز همراه داشتند^۵. این جاده همچنین از مهم‌ترین راه‌های مبادله افکار بود و برخی از بنیادی‌ترین اندیشه‌ها و فنون تمدنی بشر همچون نوشتن، استفاده از چرخ بافندگی، کشاورزی و سوارکاری، از طریق

1 Woti

2 Han

۳ به گفته محققان، "دیوار چین" پیش از سال ۲۰۰ ق.م برای مقابله با مهاجمان شمالی که حدود ۳۰۰ سال مرزهای شمالی چین را غارت می‌کردند، ساخته شد (پاکدامن، ۹).

۴ نماینده امپراتور ووتی پس از ۱۳ سال با اطلاعات جدید و مهیجی درباره محصولات عجیب، اسبان سریع و جزئیاتی درباره پادشاهان ثروتمند فرغانه، سمرقند و بخارا که تا آن زمان در چین ناشناس بودند و نیز اطلاعاتی درباره ایران و "لی چی یی" که به احتمال زیاد اشاره به روم است، به نزد امپراتور بازگشت (پاکدامن، ۱۰-۹).

۵ چنان که در سالنامه‌های چینی سال ۱۶۶ م، گزارشی درباره سفیران روم از سوی امپراتور مارکوس اورالیوس (حک: ۱۶۱-۱۸۰ م) دیده می‌شود (شوارد نادره، ۲۰).

این شاهراه، به نقاط مختلف آسیا راه یافت. علاوه بر این، گسترش و رونق باورها و اندیشه‌های دینی نیز از طریق این مسیر تحقق می‌یافت، چنان که بسیاری از باورهای زرتشتی، مانوی، یهودی، مسیحی، مزدایی، بودایی، اسلامی و آیین‌های کنفوسیوس و تائو، از این راه در آسیا پراکنده شدند (فرانک و براونستون، ۲۰۰۷، ۲۳؛ Lui, 2007).

علاوه بر مسیر خشکی و راههای فرعی آن که از هند و جنوب ایران به این جاده می‌پیوستند، راهی دریایی موسوم به "جاده ادویه" یا "جاده هندوستان" نیز که شرق و غرب جهان مسکون را به هم متصل می‌کرد، بخش دیگری از این مسیر محسوب می‌شد و بر رونق راه خشکی می‌افزود (حورانی، ۱۳۳۸، ۳۸-۴۲؛ در مورد راه دریایی همچنین نک: استرابو، ۱۳۸۲، ۲۶۰-۲۶۳).

شاهراه سراسری اوراسیا را بارون فردیناند فون ریشتوفن^۱ (۱۸۳۳-۱۹۰۵)، جغرافی دان آلمانی قرن نوزدهم، جاده ابریشم^۲ نامید (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۲-۱۳؛ درژ و بوهرر، ۱۳۷۸، ۶). برخی نیز ریت هوفپن^۳ آلمانی را نخستین کسی دانسته‌اند که نام جاده ابریشم را بر این راه نهاد (Chakanagi, 1996, 14). ظاهراً تجارت ابریشم از طریق این مسیر به عنوان شاخص‌ترین، سبک‌ترین و گرانبهاترین کالایی که از چین به غرب فرستاده می‌شد، سبب این نامگذاری بوده است (باستانی پاریزی، ۱۹۹-۲۰۰). بعید نیست که مهارت دست کم دو هزار ساله چینی‌ها در تولید و آگاهی از راز کشت انبوه ابریشم، مدت‌ها پیش تر از جغرافی دانانی مانند ریشتوفن، تخیل ناظرانی چون مارکوپولو (۱۲۵۴-۱۳۲۴م) (سفرنامه، ۳۹-۴۰ و ۴۸ و ۲۰۲ و ۲۸۰-۲۸۱) را به خود جلب کرده و موجب نامگذاری جاده مذکور به این نام توسط ایشان نیز شده باشد (Chakanagi, Ibid).

پس از فتوحات اولیه مغولان و ایجاد دوره‌ای از صلح و امنیت که در پی تسلط آنان بر سرزمین‌های شرقی حکمفرما شده بود (اواخر سده ۱۳ / اوایل سده ۱۴ میلادی)، جاده ابریشم نیز طی چند دهه، رونق بسیار گرفت و سفرهای شرقی - غربی بازرگانان رواج فراوان یافت (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۵). یادداشت‌های جهانگردانی چون مارکوپولو (نک: ۱۴۰-۱۴۱)، سالنامه‌های چینی درباره تماس با سرزمین‌های بیگانه،

1 Baron Ferdinand Von Richthofen

2 Die Seiden Strasse

3 Rit Hopfen

گزارش‌های بازرگانان، زائران و پناهندگان مذهبی، از این رونق و رواج، اطلاع به دست می‌دهند (فرانک و براونستون، ۱۹). با سقوط امپراتوری مغول، شکوفایی جاده ابریشم که شاید از انگیزه‌های مهم فاتحان مغول نیز بود، به سر رسید و با فتح قسطنطنیه توسط عثمانیان در میانه سده پانزدهم میلادی، فعالیت جاده ابریشم به طور کامل قطع شد (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۶؛ اشراقی، ۱۳۷۶، ۱۹۱).

در اواخر دهه ۱۹۸۰ میلادی، به منظور تقویت صنعت جهانگردی، برخی از محوطه‌های باستانی چین، بخشی از دیوار چین و معابد پشت غارهای هزار بودا از سوی دولت چین بازسازی شد (Wood, 2002, 224). پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۹۱ میلادی و استقلال پنج جمهوری آسیای مرکزی و گشایش مرزهای تجارت بین المللی، به منظور تحقق منافع اقتصادی این کشورها، بخش مرکزی جاده ابریشم توسط ادوارد شوارد نادزه، رئیس جمهور گرجستان (۱۹۹۵-۲۰۰۳م)، در شهر ولادی وستوک گشوده (Wood, 2002, 225؛ شوارد نادزه، ۱۳۸۰، ۳-۴ و ۱۲) و مورد توجه کشورهای مختلف و سازمان‌های منطقه ای و بین المللی واقع شد (نک: شوارد نادزه، ۱۳۸۰، ۹-۱۰؛ عبدلی، ۱۳۷۶، ۱۰؛ پاکدامن، ۱۳۷۵، ۱۴).

موضوع و مسأله پژوهش:

شواهد و گزارش‌های مختلف تاریخی و نتایج مطالعات و پژوهش‌های مختلف باستان شناسانه و جغرافیای پژوهانه، همگی این امر را روشن می‌سازند که جاده ابریشم در مرکز آسیا در سه مسیر اصلی جریان داشت: مسیرهای شمالی (راه جونغاریه^۱)، میانی (راه ختن) و جنوبی (راه کشمیر) بود. راه شمالی یا راه جونغاریه، در منابع جغرافیای متقدم و متأخر کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته، هرچند امروزه کاوش‌های باستان شناسی مسیر آن را به روشنی معلوم ساخته است (مظاهری، ۱۳۷۳، ۱ و ۱۸۶؛ معتکف، ۱۳۷۶، ۳۲۱). در پژوهش حاضر، بخش اصلی مسیر شمالی جاده ابریشم در مرکز آسیا و بخشهایی از جهان

1 Jungaria / Zungar / dzungar

(در زبان فارسی این منطقه را می‌توان جونغارستان نیز نامید، مانند تاجیکستان و ازبکستان)

اسلام یعنی راه میان چین تا خراسان^۱ که از "چانگ آن"^۲ شروع و به جونغاریه رسیده و سپس تا خراسان ادامه می‌یافت، بررسی خواهد شد. همچنین جغرافیای تاریخی، تاریخ سیاسی و بافت جمعیتی جونغاریه به عنوان منطقه‌ای مهم از آسیای مرکزی و همسایه‌ای برای جهان اسلام، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

راه شمالی جاده ابریشم: از چانگ آن تا آنشی^۳

نخستین شهر در ابتدای مسیر شمالی از شرق به غرب، چانگ آن / چانگان (سرا)^۴، پایتخت قدیم چین واقع در نزدیکی شهر کنونی شیان^۵ بود (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۲۱؛ نیز نک: Polo Marco, 280). معبد بودا در صومعه غاز وحشی متعلق به ۶۵۲ میلادی، گور امپراتور شی هوانگ تی^۶ (حک: ۲۲۱-۲۱۰ ق.م)، گنجینه معروف مجسمه‌های گلی سربازان ارتش هفت هزار نفری محافظان این گور که در ۱۹۷۴ میلادی کشف شد، در همین منطقه قرار دارند (درژ و بوهرر، ۱۳۷۸، ۴۰-۴۱؛ فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۲۱-۲۲). چانگ آن کانون صنعت و بازرگانی و مرکز خرید و فروش کالاهایی چون پارچه‌های ابریشمی، پارچه‌های موصلی، سنگ‌های گرانبها، شیشه‌های رنگین، ظروف فلزی، عطریات، ادویه و چای بود (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۲۲-۲۳).

پس از چانگ آن، راه ما، در دره رود وی^۷ امتداد می‌یافت. این قسمت از مسیر اکثراً سنگ فرش بود و "شاهراه سلطنتی" نامیده می‌شد و مأموران چینی با دریافت عوارض از مسافرین، امنیت و رفاه کاروانیان را فراهم می‌کردند (همانجا). در اینجا، علاوه بر کاروانسراها، آذوقه مورد نیاز کاروانیان نیز در فواصل معینی از راه برای فروش عرضه می‌شد و آنان را از حمل آذوقه بی‌نیاز می‌کرد (همانجا).

جاده شمالی در علیای رود وی، با تغییر مسیر به سمت شمال غرب، پس از طی مسافتی

۱ منطقه‌ای که در گذشته خراسان نامیده می‌شد، بسیار وسیع تر از خراسان امروزی بود که می‌توان نام خراسان بزرگ را بر آن اطلاق کرد. این منطقه علاوه بر خراسان امروزی، مناطق وسیع دیگر چون ماوراءالنهر و ایالت‌های سیحون و جیحون را فرا می‌گرفت. در این پژوهش، منظور از خراسان، همان خراسان بزرگ است.

2 Chang-an

3 Anshi

4 Changan(sera)

5 Sian

6 Shi/Shih Huang Ti

7 wei

طولانی از دامنه‌های کوهستان نان شان^۱ (Polo Marco, 280)، به پادگان مرزی تونهوانگ^۲ می‌رسید(فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۲۳) که در نزدیکی محلی به نام غارهای هزار بودا^۳، متعلق به ۳۵۳ یا ۳۶۶ ق.م. بود(فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۶؛ درژ و بوهرر، ۱۳۷۸، ۶۲). ادامه مسیر پس از پادگان مرزی تونهوانگ، به شهر تونهوانگ واقع در شرق حوزه تاریخیم^۴ - یکی از خشک‌ترین مناطق جهان - می‌رفت که از مراکز مهم فرهنگ بودایی محسوب می‌شد(فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۲۴ و ۲۳۷-۲۳۸). از آن پس مسیر شمالی جاده ابریشم، به شهر آنشی/آنسی می‌رسید و از آنجا با امتداد به سمت شمال غرب و عبور از مناطق شمالی حوزه تاریخیم به تورفان می‌رسید(فرانک و براونستون، ۱۷؛ معتکف، ۳۲۰).

راه شمالی جاده ابریشم: از آنشی تا جونناربه

جاده شمالی پس از آنشی، با عبور از شهر هامی^۵ (Tucker, 2003, 141-140)، به منطقه پر آب تورفان که نزدیک به صد متر پایین‌تر از سطح دریا قرار داشت، می‌رسید (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۶ و ۳۱-۳۲ و ۳۶؛ نیز نک: Tucker, Ibid). امروزه در غرب تورفان بقایای شهر باستانی کیائو متعلق به دوره امپراتوری هان(۲۰۶ ق.م - ۲۲۰ م) و در شرق آن (تورفان) بقایای شهر مخروبه گوچن^۶/گائوچانگ قرار دارد^۷.

مسیر شمالی پس از تورفان به کوهستان تیانشان^۸ و سرزمین هفت رود می‌رسید(فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۳۹؛ پیرنیا و افسر ۸۵). در این سرزمین، عبادتگاهی بودایی به نام غارهای هزار بودای بزقلیق/بزکلیک^۹ وجود دارد^{۱۰} که دیواره‌های صخره‌های آن واقع در شرق تورفان، نقاشی‌ها و حجاریهایی با مضمون آداب و مناسک

1 NanSahn

2 Tunhuang

۳ غارهای هزار بودا دارای تورفتگی‌هایی آراسته به پیکره‌های کنده کاری و نقاشی شده است که در ۱۹۰۶ و ۱۹۱۴ میلادی، گنجینه‌ای از طومارهای نقاشی شده و نسخه‌های خطی یا چاپی قالبی بودایی مشتمل بر هزاران اثر هنری و تاریخی در آن کشف شد(فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۲۴، ۲۳۷-۲۳۸).

4 Tarim

5 Hami

6 Gutchen

۷ این شهر از قرن سوم هجری/نهم میلادی پایتخت اویغورها بوده است.

8 Tianshan

9 Bezeklik

۱۰ بزقلیق در زبان ترکی به معنای تزیین شده است.

دینی بودایی و مانوی دارد (در ژو بوهرر، ۱۱۱). پیش از میلاد مسیح، هفت رود مسکن قوم صحرا نشین و شمن پرست اوسون بود. آخرین متون تاریخی درباره اوسون‌ها متعلق به قرن پنجم میلادی، آنها را بقایای تیره قرقزی / کازاخی / اوسون و ساکن جونگاریه و مشهورترین آنها را شاخه ای به نام ساری اوسون می‌داند (Barthold, 1945, 173). مسیر شمالی با عبور از هفت رود به جونگاریه می‌رفت که دارای مراتع غنی کاج و آب و هوایی سرد و بارانی بود (بارتولد، گزیده مقالات تاریخی، ۱۸۹). سلسله جبال تیان شان، ترکستان چین را از این منطقه جدا کرده است. در جنوب تیان شان، کاشغر و در شمال آن جونگاریه قرار دارد که هم مرز هفت رود (سمیرچ) و مغولستان است و شهرهای کولجا^۲ در کنار رود ایلی^۳ و ارومچی^۴ مراکز عمده آن را تشکیل می‌دهد (اشپولر و دیگران، ۱۳۷۶، ۱۴۷)؛ از این رو، جونگاریه را می‌توان از بسیاری جهات، ضمیمه غربی مغولستان دانست (اشپولر و دیگران، همانجا؛ نیز نک: ادامه همین مقاله).

جاده شمالی: از جونگاریه تا خراسان

جاده شمالی پس از جونگاریه و گذر از دامنه‌های تیان شان، دروازه یشم (یومن گوان)، شهر لولان و صحرای شنی، به شهر کرلا می‌رسید و سپس با امتداد در مسیر شمال و عبور از کوهستان پامیر، وارد کاشغر در غربی‌ترین نقطه حوزه تاریخی می‌شد (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۷). برخی کاروانها نیز که خود را از جنوب تاریخ به کاشغر رسانده بودند، در محلی به نام برج سنگی در حوالی کاشغر و واقع در ساحل شمالی رود یارکند، به این راه می‌پیوستند (پیرنیا و افسر، ۱۳۸۰، ۸۶، بولنوا، ۱۳۸۳، ۸۴). از کاشغر یک راه به بلخ (بولنوا، ۳۷) و راه کوهستانی دیگری به فرغانه می‌رفت که با عبور از شهرهای سمرقند و بخارا به مرو و خراسان می‌رسید (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۳۷-۳۸). اساساً جاده خراسان، معروف ترین شاهراه تجاری دوره عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق) بود که بغداد را به شهرهای ماوراء النهر تا حدود چین متصل می‌کرد (نک: راه و راهسازی از

1 Semireche

2 Kuldja

3 Ili

4 Urumchi

دوره هخامنشی، ۱۹). این شاهراه از دروازه خراسان واقع در شرق بغداد شروع و با عبور از دجله و حلوان، وارد ایالت جبال می‌شد و پس از عبور از کرمانشاه و همدان به ری می‌رسید. سپس با امتداد به سوی شرق و عبور از قومس، در نزدیکی بسطام به ایالت خراسان وارد می‌شد و پس از گذر از نیشابور و طوس به سرخس و مرو می‌رفت (لسترنج، ۱۳۷۳، ۹؛ نیز نک: پیرنیا و افسر، ۱۳۸۰، ۸۴؛ فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۴۱-۴۲).

ابن خردادبه فاصله شهرهای این مسیر از غرب به شرق تا بلخ را به مقیاس فرسخ و بقیه فواصل را تا چین و مغولستان به مقیاس روز ذکر کرده‌است (جاهای متعدد؛ نیز نک: اصطخری، ۱۳۶۸، ۱۷۹؛ ابن حوقل، ۱۹۳۸، ۱۷۹). مسلمانان در دهه‌های نخستین قرن اول هجری، بر بخش‌هایی از جاده خراسان تسلط داشتند (بلاذری، ۱۳۶۷، ۴۲۸، ۳۶۸) و بررسی آثار جغرافی دانان مسلمان در آن دوره‌ها، حتی نمایانگر اطلاعات جالبی از ترکیب و شکل بازارها و ساختمان‌های آنها خواهد بود (نک: بارتولد، ۱۳۰۸، ۹۶؛ نیز نک: سعیدی، ۱۳۵۴، ۱۱-۱۲). جاده خراسان در دوره اسلامی، جزء قلمرو طاهریان، صفاریان، سامانیان، غزنویان، سلجوقیان، غزها و مغولان بود (باستانی پاریزی، ۱۳۸۰، ۲۳۳-۲۳۴). در قرون اولیه اسلامی، تجارت جاده ابریشم عمدتاً در دست بازرگانان ایرانی بود. این امر می‌تواند نشانه‌دهنده آن باشد که ایرانیان پیش از اسلام نیز تسلط کاملی بر این راه تجاری باستانی داشته‌اند. بر همین اساس است که برخی تصادمهای میان دو امپراتوری ساسانی و روم شرقی، مانند جنگ‌های امپراتور یوستی نیانوس (حک: ۵۲۷-۵۶۵ میلادی) با ایرانی‌ها، بر سر این جاده مهم تجاری دانسته شده‌اند (درژ و بوهرر، ۱۳۷۸، ۳۲).

جاده جونگاریه و خراسان نیز همچون سایر مناطق واقع در مسیر جاده ابریشم، مرکز مبادله ظروف چینی و سفالی چین (88, 1957, Addistivist, 59, 231, 1957, Carswell, 1940, Gray, 60-40)، ارزن، گاورس، کافور، دارچین، زردچوبه، زنجبیل، فلفل، مشک، ریوند چینی (مظاهری، ۱۳۷۳، ۷۷۲ به بعد)، قالی، سنگ‌های قیمتی، مرجان و مروارید دریای سرخ، منسوجات شام و مصر، آئینه‌های فولادی ختایی، سوهان‌های فلزی، آتش زنه‌های مرغوب، انواع پارچه و حریرهای گلدار، فرآورده‌های بومی هندوستان (معتکف، ۱۳۷۶، ۱۶۲-۱۶۳؛ بولنوا، ۱۳۸۳، ۲۷۹-۲۸۱، ۲۰۶)، اسب، قاطر، الاغ، شتر، انواع خضاب و داروهای گیاهی، پوست حیوانات و کالاهای تجملی خاور نزدیک بود (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۴۱).

عمده‌ترین شهرهای مسیر شمالی از غرب به شرق عبارت بودند از: مرو، سمرقند، بخارا، بلخ، تاشکند، کاشغر، یارکند، ختن، کوچا، قره شهر، لولان، تورفان، تونهوآنگ^۱، غارهای هزار بودا و پایتخت‌های باستانی چانگ آن و لویانگ (فرانک و براونستون، ۱۶). امروزه موقعیت این شهرها نیز همچون سایر مسیرهای شمالی جاده ابریشم، در اثر عوامل مختلف طبیعی و تمدنی تغییر کرده‌است. اغلب شهرهای کنار جاده شمالی گاه نزدیک به ۱۵ تا ۳۰ کیلومتر از جایگاه پیشین خود فاصله گرفته‌اند. شهرهای واحه‌ای حاشیه جنوبی حوزه تاریخ، منطقه جونگاریه و خراسان نیز که زمانی از شاخصه‌های جاده ابریشم بودند، به وسیله توده‌های شنی به ضخامت ده‌ها متر مدفون گشته‌اند (فرانک و براونستون، ۱۳۷۶، ۱۸-۱۹).

فقدان امنیت و بی ثباتی سیاسی، تکامل صنایع جدید و در رأس آن انقلاب صنعتی و متعاقباً افزایش تولیدات در اروپا، اکتشافات و گسترش حمل و نقل دریایی، گسترش راه آهن سراسری سیبری توسط روس‌ها و امتداد آن تا مرزهای مغولستان و چین که موجب تقویت هر چه بیشتر جاده چای می‌شد، از عمده‌ترین عوامل زوال جاده شمالی ابریشم به شمار می‌روند (رحیم‌پور، ۱۳۷۶، ۲۲۴-۲۲۵).

جغرافیای تاریخی جونگاریه

جونگاریه که در زبان انگلیسی جونگاریا^۲ خوانده می‌شود، بر گرفته از واژه مغولی زونگار^۳ / جونگار^۴ به معنی "دست چپ" است که در برابر منطقه بارونگار^۵ به معنی "دست راست"، از سوی مغولان به کار گرفته می‌شد. همچنین برخی "جونگار" را واژه‌ای اویغوری، متشکل از دو پارهٔ zuun / Zun به معنی "چپ یا شرق" و gar به معنی "دست یا بال" دانسته‌اند (Soucek, 2000, 169 & 145). برخی نیز آن را بر گرفته از واژه مغولی جیوئن یا جگون به معنی سمت چپ و یا غرب دانسته‌اند (نک: فضل‌الله همدانی، ۳، ۲۳۵۰).

1 Tun Huang

2 jungaria

3 Zungar/dzungar

4 Jungar

5 Barungar

۶ در زبان مغولی چپ معادل شرق و راست معادل غرب، روبرو معادل جنوب و پشت معادل شمال است.

امروزه جونگاریه در جهت غربی مغولستان واقع شده و جزئی از سین کیانگ^۱ محسوب می‌شود که خود سرزمینی وسیع، با تقسیمات اداری مختلف است (همو، ۱۷). بررسی واژه‌های قدیمی نانلو^۲ و پی لو^۳ که نمایانگر تقابل بخش‌های جنوبی و شمالی سین کیانگ است، جونگاریه را جزء سین کیانگ شمالی نشان می‌دهد. مثلث فرضی میان تیان شان^۴ در جنوب، کوه‌های آلتای^۵ در شمال شرقی و تارباگاتای^۶ در شمال غربی، منطقه‌ای است که امروزه به عنوان جونگاریه شناخته می‌شود و سرزمینی پهناور با دشت‌هایی فراخ و زنجیره‌ای از رشته کوه‌ها است (Soucek, 2000, 18-17).

مرز میان قزاقستان و سین کیانگ امروزی که ضلع غربی مثلث فرضی مورد نظر محسوب می‌شود، در واقع همان مرز کهنی است که از دیر باز شرق و غرب آسیا را از یکدیگر جدا می‌ساخت. مهاجرت‌های اقوام آسیایی باستان به این سرزمین، از میان دره‌های رودخانه‌ها و یا گذرگاه‌های طبیعی رشته کوه‌های آن، به اشکال مختلف از شرق به غرب صورت می‌گرفت. مهم‌ترین گذرگاه‌های باستانی این منطقه: دره رود ایرتیش^۷ که رشته کوه آلتای را از تارباگاتای جدا می‌سازد، دره امیل^۸ (که از تارباگاتای برخاسته و در کنار دریاچه آلاکل^۹ در قزاقستان فرو می‌نشیند) و دره رود ایلی^{۱۰} است (که مسیری برای لشگرکشی‌ها و چراگاه اقوام شرقی، خاصه مغولان بود). دیگر گذرگاه مشهور این منطقه، دروازه جونگاریه است که گسستی طبیعی در رشته کوه آلتای و محل تردد اقوام و سپاهیان به مناطق میان جونگاریه و قزاقستان بوده است^{۱۱}.

جاده‌هایی که امروزه در این نواحی کشیده شده‌اند، با توجه به راه‌های طبیعی و باستانی و در امتداد آنها قرار گرفته‌اند و مهم‌ترین آنها، راه آهنی است که از دروازه

-
- 1 sinkiang
 - 2 nanlu
 - 3 peilu
 - 4 tianshan
 - 5 altai
 - 6 tarbagatai
 - 7 Irtysh
 - 8 Emil
 - 9 alakol
 - 10 ili

۱۱ دروازه سینگیر یا جونگار که امروزه به زبان محلی جونگاری و به روسی دزونگارسکیه و وراتا یا دروازه دزونگار نامیده می‌شود، علاوه بر محل ورود تجار و بازرگانان به این منطقه، راه اصلی حمله مغولان به دشت قبیچاق نیز بود (دب، ذیل آق اردو).

جونگاریه می‌گذرد و از طریق ایستگاه آکتوگای^۱ در مسیر راه آهن ترکستان- سیبری^۲، ارومچی^۳ را به آلماتی^۴، پایتخت قزاقستان مرتبط می‌سازد (نک: Soucek, 2000, 22).

رود ایلی از پرآب‌ترین رودهای جونگاریه است که آب برخی رودهای دیگر نیز در نهایت به آن می‌ریزد؛ این رودها همگی از رشته کوه‌های تی‌یان‌شان و آلتائو^۵ سرچشمه می‌گیرند. ظاهراً سبب نامگذاری منطقه میان کوه‌های جونگاریه و دریاچه بالخاش^۶ به نام ترکی جتی سو^۷ یعنی هفت رود که در روسی سمیرچ^۸ خوانده می‌شود، به خاطر وجود همین رودها بوده است (Soucek, 2000, 22؛ Bawden, 1968, 245). به رغم آنکه سمیرچ از دیر باز ناحیه‌ای یکجانشین بوده، اما آمیزش قبایل صحراگرد با ساکنان آن در طول تاریخ، نمایانگر قابلیت این سرزمین - همچون دیگر نقاط اوراسیا - برای هر دو نوع زندگی یکجانشینی و کوچ‌نشینی است (Soucek, Ibid؛ Bawden, 1968, 246).

هنگام فتح ماوراء النهر توسط مسلمانان، حاشیه‌های جنوبی سمیرچ از کشاورزی شکوفا و جمعیت فراوان شهرنشینی برخوردار بود که از نظر دینی، زرتشتی، بودایی و یا مسیحی^۹ بودند. تعاملات سازنده و نزدیک این جمعیت شهرنشین با قبایل کوچ‌نشین ترک، شهرنشینان را از امتیاز واگذاری اراضیشان به کوچ‌نشینان به منظور پرورش و نگهداری دامهایشان بهره‌مند ساخت. این شیوه که در عهد اسلامی نیز تداوم یافت، با گسترش اسلام در سده دهم میلادی، یعنی آغاز تصرف مناطق غربی سمیرچ، منجر به گروش بسیاری از قبایل ترک به اسلام گردید (Soucek, Ibid).

در سده یازدهم میلادی، سمیرچ بخشی از قلمرو قراخانیان و از مراکز پیدایش فرهنگ ترکی - اسلامی گردید (Soucek, Ibid). روند پیشرفت‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی ساکنان سمیرچ، پس از حمله مغول و در پی استقرار آنان در سمیرچ، قطع شد و عمده‌ترین

1 aktogai

2 Turkestan-siberia (turksib)

3 urumchi

4 almaty

5 alatau

6 balkhash

7 jetisu

8 semireche

۹ در میانه سده سیزدهم میلادی، برخی مسیحیان اروپایی که به جونگاریه سفر کرده بودند، از وجود کلیسایی در نزدیکی آن منطقه گزارش داده‌اند (نک: *The Mongol Mission*, edited by Christopher Dawson, London & New York 1955).

دلایل آن را باید چنین بر شمرد: استفاده از چراگاه‌های سمیرچ توسط مغولان برای دام‌های خویش، برگزاری گردهمایی‌های مغولان (قوریلتنای) در آنجا و انجام برخی جنگ‌ها بر ضد دشمنان داخلی شان در این منطقه. کشاورزی و تمدن شهری نیز سرانجام در مقابل شیوه زندگی کوچ نشینی مغولان تسلیم شد و رو به نابودی نهاد و تنها پس از تسلط روس‌ها بر این منطقه در ۱۸۶۰ میلادی بود که دوباره رونق گرفت. پس از تسلط روس‌ها، تنها مرکز کوچک و کم اهمیت یکجانشینی در این منطقه که در زبان اهالی آن محل "آلما آتا" یا آلماتی^۱ خوانده می‌شد، اندک اندک قوت گرفت و تبدیل به مرکز اداری سمیرچ تحت عنوان "ورنی" به معنی شهر وفادار^۲ شد. قبل از آنکه مجدداً به نام اصیل ترکی خود یعنی همان آلما آتا یا آلماتی که برگرفته از نام درختان سیب در زبان بومی منطقه است، خوانده شود (Soucek, 2000, 22; Bawden, 1968, 247). بیشکک^۳ نیز که بعدها مرکز قرقیزستان شد، در آن زمان تنها پادگانی کوچک بود (Soucek, 2000, 22).

بافت جمعیتی جونغاریه

در تاریخ آسیا، مهاجرت قبایل مغول از شرق به غرب و از طریق سرزمین جونغاریه، از دیرباز رواج داشته است. در پی این مهاجرت‌ها و اقامت برخی از قبایل مهاجر در خود جونغاریه به جای عبور از آن، همواره بافت جمعیتی جونغاریه دستخوش تغییر بوده است. مهم ترین و اخیر ترین این دسته از قبایل که پس از سده پانزدهم میلادی به جونغاریه آمدند و در آنجا باقی ماندند، اویراتها^۴ یا مغولان غربی بودند. گروش ایشان به آیین بودایی خود موجب افزایش جمعیت بوداییان در این منطقه شد^۵ (نک: 1968, 196-21, Soucek). این قوم به عنوان مهم ترین قوم سرزمین جونغاریه، از سده هفدهم تا نیمه سده هجدهم میلادی، آخرین حکومت مقتدر محلی و قبیله‌ای را تحت عنوان حکومت جونغارها در آنجا تشکیل دادند و موجب شکل گیری ملیتی خاص به نام جونغارها

1 Alma ata

2 almaty

3 The loyal

4 bishkek

5 oirat

۶ این در حالی است که برخی تحقیقات نشانگر رواج مذهب نسطوری نیز در جونغاریه است (نک: بارتولد، گزیده مقالات تحقیقی، ۱۸۸)

گشتند؛ از این رو، امروزه برخی جونغارها را صرفاً همان اویراتها می‌دانند (Ibid). دومین دسته از قبایل مهاجر و مهاجم مغول که در جونغاریه باقی ماندند، کالمیک‌ها^۱ بودند. اینان به جز پاره‌ای اختلافات زبانی، هم نژاد مغولان چنگیزی بودند (Howorth, 1876, 132) و همچون مغولان، همواره به مهاجرت به سرزمین‌های غربی خود تمایل داشتند و دائماً به نواحی خوارزم و قلمرو نواده گان مسلمان شده چنگیز و تیمور در آسیای میانه یورش می‌آوردند- به ویژه حملات ایشان در سده پانزدهم میلادی- اگرچه تحرکات کالمیک‌ها هرگز اهمیت و وسعت تهاجم مغولان چنگیزی را نداشت و با آن قابل مقایسه نیست، اما در منابع اسلامی از کالمیک‌ها در قیاس با دیگر قبایل ساکن جونغاریه، سخن بیشتری به میان آمده و نام "قالماق" برای اطلاق بر ایشان در این منابع به کار رفته است. کالمیک‌ها نیز همچون مغولان چنگیزی در ابتدا آیین شمنی داشتند، ولی سپس به آیین بودایی در آمدند (نک: Soucek 169 & 146-145, 2000, Ibid, Howorth).

خانات جونغار و تاریخ سیاسی جونغاریه

از دیرباز، عدم وجود مراکز مهم شهری در جونغاریه، موجب عدم شکل‌گیری حکومتی پرنفوذ و قدرتمند در این منطقه بود. علاوه بر این، چنان‌که اشاره شد، جونغاریه بیشتر محل عبور قبایل شرقی تأثیرگذار در نظام سیاسی جهان کهن بود تا خاستگاه آنان و یا هدف مهاجرت و محل استقرارشان. این ویژگیها باعث شد تا جونغاریه نتواند در تاریخ سیاسی آسیا و آسیای میانه، جایگاه مهمی را به خود اختصاص دهد و همواره در طول تاریخ خود تحت تأثیر مناطق و دولت‌های مهم اطراف خود باشد؛ چنانکه در دوره حکمرانی سلسله‌های هان و تانگ در چین (به ترتیب: ۲۰۶ ق.م-۲۲۰ م. و ۶۸۱-۹۰۷ م)، چینی‌ها توانستند نفوذ خود را تا جونغاریه و حتی کاشغر گسترش دهند. همجواری جونغاریه با کاشغر، به ما یاری می‌کند تا با تطبیق شرایط حاکم بر هر یک از این دو، شناخت بهتری از شرایط سیاسی دیگری فراهم آوریم. در قرن هفدهم میلادی و در آستانه قدرت گرفتن منچوها^۲ در آسیای مرکزی، غلبه انسانی و بالطبع

1 Kalmyks or kalmucks

2 Manchu

قدرت بیشتر در جونغاریه با مغولان اویرات بود، حال آنکه بخش اصلی جمعیت کاشغر را اقوام ترک (اویغور) تشکیل می‌دادند (لمب، ۱۳۷۶، ۱۴۷-۱۴۸). شاید همین بافت نژادی باعث شده بود تا بر خلاف حکومت محلی کاشغر که در تلاش برای نزدیکی بیشتر با خانان اسلامی آسیای میانه در غرب خود مانند خانان خیوه، بخارا و خوقند بود، حکومت محلی جونغاریه، بیشتر خواهان نزدیکی با حاکمان غیر مسلمان مغولستان در شرق خود باشد (لمب، ۱۳۷۶، ۱۴۸).

علاوه بر جایگاه سیاسی جونغاریه در آسیای مرکزی، باید به تحولات سیاسی در درون آن نیز توجه نمود. در نیمه سده پانزدهم میلادی و پس از مرگ اسن تایشی^۱، خان مغول، قدرت مرکزی در مغولستان رو به تضعیف نهاد و از یک سو، زمینه‌های سلطه قبایل بدوی مختلف مانند اولت^۲، چوروس^۳، دربِت^۴، تورقت^۵ و خشوت^۶ فراهم شد و از سوی دیگر، نفوذ مغولستان بر مناطق اطراف خویش کم کم از میان رفت و بالطبع شرایط شکل‌گیری حکومت‌های محلی در آسیای میانه بیشتر شد. بدین ترتیب، در اوایل قرن هفده میلادی، در شرق ترکستان، مجموعه‌ای از چندین قبیله اویرات، توانستند حکومتی محلی پدید آورند. در حدود ۱۶۰۰ میلادی، فردی به نام خراخلا^۷ به ریاست قبیله چوروس رسید و توانست قبایل اولت، دربِت و خویت^۸ را بر ضد حکومت اوباسی خان^۹ در شرق مغولستان که به مراتب اویرات‌ها دست اندازی می‌کرد، متحد سازد. این اتحاد را می‌توان از زمینه‌های مهم شکل‌گیری حکومت محلی جونغاریه برشمرد. در ۱۶۳۴ میلادی، اردنی باتور^{۱۰}، پسر و جانشین خراخلا، رسماً حکومت مقتدر "خانان جونغار"^{۱۱} را تأسیس کرد. این حکومت محلی، ضمن سرکوب قوم کازاخ^{۱۲} در همسایگی غربی خود، برای روابط بازرگانی با روسیه وارد مذاکره شد و در این راستا

1 Esen Tayishi

2 Olot

3 Choros

4 Dorbet

5 Torghut

6 Khoshut

7 Khara Khula

8 Khoit

9 Ubasi Khun

10 Erdeni Batur

11 Dzungar Khanate

12 Kazakhs

روابط بازرگانی با روسیه وارد مذاکره شد و در این راستا حمایت دالای لامای^۱ تبت را نیز به دست آورد. خانات جونغار همچنین مذهب بودایی را مذهب رسمی حکومت خویش اعلام کردند (نک: لمب، ۱۳۷۶، ۱۴۷-۱۴۸؛ ۱۳۲، Howorth, 1870). قدرت جونغارها در ۱۶۳۶ میلادی، پس از سرکوب گوشه‌ی خان^۲ در تبت، به نحو چشمگیری افزایش یافت (لمب، ۱۴۹).

پس از اردنی باتور که در حوالی نیمه سده هفدهم درگذشت، سن گی^۳ و گلدان، دو تن از پسران وی، به ترتیب به فروانروایی جونغارها رسیدند. از مهم ترین اقدامات این دو می‌توان به تداوم روابط محکم با دالای لامای تبت، تصرف ارینچین لوبسانگ تای جی^۴ در ۱۶۵۳ میلادی، ایجاد و گسترش نفوذ خویش در میان قبایل غیر جونغار در همسایگی خود مانند خوشوتها، حمله به کاشغر و هفت رود، تصرف واحه‌های هامی، تورفان و قمول و تسلط بر منطقه ای که بعدها به سین کیانگ معروف شد، اشاره کرد (لمب، ۱۳۷۶، ۱۴۹ و ۲۴؛ ۲۴۹ - ۲۴۸، 1968, Bawden؛ چارلز، ۲۴۹؛ اشپولر، ۱۳۷۶، ۲۴).

در پی این گسترش قلمرو، شماری از مسلمانان آسیای میانه، خاصه مسلمانان مناطقی چون تورفان، کاشغر، یارکند و ختن، تحت حمایت جونغارها قرار گرفتند که در میان آنان خانواده‌های مهمی از درویش نقشبندی نیز حضور داشتند. هرچند گسترش اسلام در این مناطق در ادوار متأخر (از اواخر سده ۱۴ تا اوایل سده ۱۶ میلادی) صورت گرفته بود و تمدن اسلامی در این مناطق (شرق ترکستان) درخشانی و شکوفایی تمدن اسلامی در غرب ترکستان را تجربه نکرده بود، اهمیت این مناطق در تاریخ جهان اسلام، به عنوان همسایگان شرقی جهان اسلام در آسیای میانه بسیار است. حاکمیت جونغارها بر این مناطق مسلمان نشین، همراه با تعامل سازنده میان طرفین و حفظ احترام متقابل بود (Art. "Khotan" & Art. "Turfan" in *EI2*).

اقتدار روز افزون جونغارها، خاصه در عهد فرمانروایی گلدان، موجب هوشیاری منچوها نسبت به این رقیب جدید گشت و میل جونغارها نسبت به گسترش قلمرو خود در شرق، احتمال رویارویی این دو را بیشتر ساخت. گلدان در ۱۶۸۸ میلادی برای الحاق قلمرو دیگر طوایف مغول به حیطة حاکمیت خود، با نیروی بزرگی به مغولستان بازگشت، اما ظاهراً علاوه بر این، وی بر آن بود تا به سوی پکن پیشروی و منچوها را

1 Dalai Lama

2 Gushi Khan

3 Sengee

4 Erinchin Lobsang Tayiji

سرنگون سازد. به رغم توان نظامی مناسبی که گلدان برای این مقاصد فراهم آورده بود، نهایتاً ارتش ۸۰۰۰۰ نفری کانگ شی، امپراتور چین، توانست قوای او را در ۱۶۹۶ میلادی در حوالی اورگا^۱ شکست دهد (لمب، ۱۳۷۶، ۱۵۰-۱۵۱؛ اشپولر، ۱۳۷۶، ۲۴).

گلدان چندی پس از این شکست، در گذشت (۱۶۹۷ میلادی). کشمکشی که برای جانشینی گلدان میان پسران وی آغاز شده بود، در نهایت به فرمانروایی تسوان رابتان^۲ (۱۶۹۷-۱۷۲۷)، یکی از برادرزادگان گلدان انجامید (همانها؛ Bawden, 1968, 251). مهم‌ترین اقدامات تسوان رابتان و سپس فرزند و جانشینش، گلدانگ تسرنگ^۳ (۱۷۲۷-۱۷۴۵)، تصرف حوزه تاریخ و تقسیم آن به چهار حکومت مستقل کاشغر، آق سو، یارکند و ختن و پیشروی به سمت غرب و غلبه بر قزاق‌ها بود (اشپولر، ۱۳۷۶، ۲۴-۲۵). دوره فرمانروایی تسرن-دورجی^۴، فرزند و جانشین گلدانگ تسرنگ، با حملات امپراتوری کینگ در چین برای براندازی حکومت جونغارها که ظاهراً از سلاح‌های آتشین ناآشنا برای جونغارها، مثل توپ، استفاده می‌کردند، همراه شد. این حملات خانات جونغار را در هم کوبید و به حکومت محلی ایشان پایان داد (لمب، ۱۳۷۶، ۱۵۲). در حملات چینی‌ها به این منطقه (۱۷۵۵-۱۷۵۹)، تقریباً ۸۰ درصد جونغارها یعنی جمعیتی بین ۵۰۰۰۰۰ تا ۸۰۰۰۰۰ نفر از بین رفتند و جونغاریه ضمیمه "مرزهای نو" (سین کیانگ) و جزئی از امپراتوری منچو گردید (Soucek, 2000, 23; Bergholz, 1993, 1, 107, 109).

منچوها طی دوران سلطه خود بر جونغاریه، در عین احترام به اعتقادات مذهبی بومی‌ها، به منظور تضعیف زندگی عشایری، اقدام به ترویج زراعت کردند. اقلیت مسلمانان ساکن در مناطق تحت حاکمیت جونغارها نیز که از این پس تحت حاکمیت منچوها قرار گرفته بود، توانستند مانند گذشته (عهد جونغارها)، مسئولیت‌های مهمی چون گردآوری مالیات را به نیابت از حاکمان، در دست خود نگه دارند و ظاهراً در پذیرش این مسئولیتها، خانواده‌های دراویش نقشبندی، اقبال بیشتری داشتند (لمب، ۱۳۷۶، ۱۵۴؛ Art. "Turfan" in *EI2*). جونغاریه حدود یک قرن بعد، در دهه ۶۰ سده نوزدهم میلادی، تحت سلطه روس‌ها قرار گرفت (نک: Soucek, 2000, 23; Bergholz, 1993, 1, 107, 109).

1 Urga

2 Teswan Rabtan

3 galdang Tsereng

4 Teseren-Dorji

پس از سقوط امپراتوری جونغارها، قرقیزها و قزاق‌ها که تا آن زمان تحت نفوذ جونغارها بودند، با تسلط بر هفت رود و بخش‌های شمالی سلسله جبال تیان شان، دوباره در تجارت راه ابریشم فعال شدند و به منظور استمرار مبادله اسب‌ها و احشام با ابریشم چین، تا اواسط قرن نوزدهم میلادی خراج‌گذار چینی‌ها بودند. روابط تجاری قزاق‌ها و چینی‌ها که به مدت چند دهه با رغبت طرفین ادامه یافت، موجب احداث چندین پایگاه تجاری چین در مناطق قزاق نشین شد و به تردد کاروان‌های تجاری قزاق در خارج مغولستان و در حوزه تاریخ رونق بخشید؛ اما با آغاز گسترش نفوذ روس‌ها و تصرف مناطق شمالی دره ایلی از سوی آنان در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م، جریان بازرگانی این سرزمین با چین برای همیشه قطع شد (اشپولر، ۱۳۷۶، ۲۵: ۱۰۹، ۱، ۱۹۹۳، Bergholz).

منابع

۱. ابن حوقل، *صورة الارض*، لایدن، بریل: ۱۹۳۸م.
۲. ابن خردادبه، *المسالك و الممالک*، چاپ دخویه، لایدن ۱۸۸۹م.
۳. استرابو، *جغرافیای استرابو: سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان*، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۲ش.
۴. اشپولر، برتولد و بنیگسن، الکساندر و دیگران، *آسیای میانه (مجموعه مقالات تاریخی)*، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۵. اشراقی، احسان، "اهمیت تجارت ابریشم در زمان صفویه" در *مجموعه مقالات دومین اجلاس بین المللی جاده ابریشم*، به کوشش محمد یاری و آفاق حامد هاشمی، زیر نظر علی اصغر شعردوست، تهران: دومین اجلاس بین المللی جاده ابریشم، ۱۳۷۶ش.
۶. اصطخری، *مسالك و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۷. بارتولد، *گزیده مقالات تحقیقی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸ش.
۸. بارتولد، *تذکره جغرافیایی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، تهران: توس، ۱۳۰۸ش.
۹. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، *ازدهای هفت سر راه ابریشم*، تهران: نشر نامک، ۱۳۸۰ش.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۷ش.
۱۱. بولنوا، لوس، *راه ابریشم*، ترجمه م.ن. نوبان، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۲. پیرنیا، محمد کریم و افسر، کرامت اله، *راه و رباط*، تهران: سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۰ش.

۱۳. حورانی، جرج، دریانوردی عرب در دریای هند در روزگار باستان و در نخستین سده‌های میانه، ترجمه محمد مقدم، تهران: ابن سینا، ۱۳۳۸ش.
۱۴. درژ، ژان پیر و بوهرر، امیل، جاده ابریشم، ترجمه هرمز الهی، تهران: روزنه کار، ۱۳۷۸ش.
۱۵. رحیم پور، علی، "پیشینه تاریخی جاده ابریشم و اثرات سیاسی-اجتماعی آن بر ایران اسلامی"، در مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، به کوشش محمد یاری و آفاق حامد هاشمی، زیر نظر علی اصغر شعردوست، تهران: دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۳۷۶ش.
۱۶. زریاب خوبی، عباس، ذیل "آق اردو"، دایرة المعارف بزرگ اسلام.
۱۷. سعیدی، عباس، سرخس دیروز و امروز، پژوهشی در جغرافیای تاریخی و انسانی سرخس، تهران: توس، ۱۳۵۴ش.
۱۸. شوارد نازده، ادوارد، جاده بزرگ ابریشم، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰ش.
۱۹. عبدلی، مهشید، گامی به سوی کتابشناسی جاده ابریشم، زیر نظر علی اصغر شعردوست، تهران: دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۳۷۶ش.
۲۰. فرانک، آیرین و براونستون، دیوید، جاده ابریشم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶ش.
۲۱. فضل الله همدانی، رشیدالدین، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن - مصطفی موسوی، تهران: البرز، ۱۳۷۳ش.
۲۲. لسترنج، گی، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
۲۳. لمب، الستر، "سین کیانگ در عصر منچوها و جمهوری چین"، آسیای میانه (مجموعه مقالات تاریخی)، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۲۴. مظاهری، علی، جاده ابریشم، مترجم ملک ناصر نوبان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۵. معتکف، فریده، "راه‌های اصلی و فرعی جاده ابریشم" در مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، به کوشش محمد یاری و آفاق حامد هاشمی، زیر نظر علی اصغر شعردوست، تهران: دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۳۷۶ش.
۲۶. جاده ابریشم و سایر مسیرهای حمل و نقل تجاری آسیای مرکزی با جهان (گذشته، حال، آینده)، (توسعه تجارت از طریق همکاری منطقه‌ای در زمینه حمل و نقل ترانزیت)، تحقیقی مشترک از: برنامه توسعه سازمان ملل متحد (UNDP) و کنفرانس تجارت و توسعه سازمان ملل متحد (UNCTAD)، ترجمه رضا پاکدامن، تهیه شده در مدیریت پژوهش‌های اقتصادی و بین‌المللی، تهران ۱۳۷۵ش.
۲۷. راه و راه سازی از دوره هخامنشی تا عصر سلطنت پهلوی، وزارت راه: اداره کل طرح و برنامه‌ها، تهران ۱۳۵۰ش.

28. Addistyist, John, *Chinese porcelain of fourteenth and fifteenth centuries*, British museum , year book II, 1957;
29. Barthold, V, *Histoire Des Turcs D'Asie Ceterali*, Paris: Librairie D'Amerique 1945;
30. Bawden, Charles R., *The Modern History of Mongolia*, The Prager Asia Series Frederick A. Praeger Publishers, New York, 1968;
31. Bergholz, Fered W., *The Struggle of the Russians, Manchus and the Zunghar Mongols for impire? in central Asia,1619-1758:A study in power politics*, American University studies, series IX , History Vo1, peter Lang publishing , New York 1993;
32. Carswell, John, *Export of Chinese porcelain to the India and the Islamic World*, XII, 1957;
33. Chakanagi Alireza and Zanganah Ibrahim and fidaee , Sayyed Ahmad and morvarid, mohamad reza, *The silk Road*, Translated by The Translation Department the Islamic Research Foundation Layout, by Reza Ferdowsi, Mashhad: A. Q. R. Printing 1996;
34. Gray, Bazil, *The Influence of Near Eastern Metal Work on Chinese Ceramic*, Transaction of Oriental Ceramic Society, XVII, 1940;
35. Howorth, Henry H., *History of the Mongols: From the 9th to the 19th century: part 1.The Mongols proper and the Kalmuks*, Longmans Green and Co., London: Burt Franklin 1876;
36. Lui, Xinru, *Silk and religion an exploration of material life and the Thought of people*, Delhi-Oxford University Press 2007;
37. Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, Translated and Edited by William Marsden, F. R.S. re-Edited by Thomas Wright, M.A., F.R.S, London-New York: J. M. Dent[n.d];
38. Soucek , Svat, *A History of Inner Asia* , Cambridge University Press 2000;
39. Tucker, Jonathan, *The Silk Road: Art and History*, Philip Wilson Publisher 2003;
40. Wood, F., *The Silk Road: Two Thousands Year in The Heart of Asia*, Berkeley: University of Clifornia Press 2002;
41. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden: Brill 1973;
42. *The Mongol Mission*, edited by Christopher Dawson , London: Sheed & Ward 1955

مزارات مشترک و برخی تشابهات باوری مسیحیان و علویان و بکتاشیان در قلمرو عثمانی

محمد تقی امامی خوئی^۱

چکیده: امپراتوری عثمانی نقطه تلاقی باورها و اعتقادات گونه گون از ادیان و مذاهب و آیین‌های مختلف الهی و بشری است. در آسیای صغیر می‌توان نشانه‌ها و نمونه‌های زیادی از میراث تمدن‌های بزرگ به ویژه مسیحیت و اسلام یافت. مقاله حاضر درصدد است تا تااملاتی در این میراث مشترک یعنی مزارات و برخی تشابهات موجود در باورهای مسیحیان، علویان و بکتاشیان داشته باشد. نتیجه حاصله از این قرار است که پیران و شیوخ طریقت‌ها با تلفیق معتقدات خود با باورهای ساکنین محل و هم آهنگ نمودن آنها با اساطیر و آئین‌های مورد پرستش آنان، پس از مدتی مجادله از طرف ساکنین پذیرفته شده و در کنار هم به زندگی خود ادامه دادند و بعضاً با یکی کردن زیارتگاه‌ها از طرف دارندگان هر دو باور در روزهای خاص تنها با عوض نمودن بعضی از تصاویر از طرف زوار زیارت می‌شدند که به زیارتگاه‌های دو طرفه مشهور بودند.

واژه‌های کلیدی: عثمانی، مسیحیان، علویان، بکتاشیان، باورها و مزارات مشترک

در مقالات حاج بکتاش، بنیان گذار طریقت بکتاشی راجع به مسیحیت و یهودیت مطالبی وجود دارد. بنابر این اثر، یهودیان به گناه خود هستند. بین مسیحیان نیز افرادی هستند که درصدد پرستش صلیب‌اند. او با این جملات ضعف این دو دین را مطرح می‌کند و با

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری
تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۶ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۱۸
mtemami@hotmail.com

مقایسه اسلام، مسیحیت، یهودیت به برتری اسلام تکیه دارد. وی در این مساله به قرآن استناد می‌کند و می‌نویسد تنها جایی که عارفانش به خدای قدیم مناجات می‌کنند و رعیتش مسلمان است آناطولی می‌باشد. (Egri, 1996, 106)

او پنج نوبت وقت نماز را با عمر انسانی چنین تشبیه می‌کند: دوران کودکی را نماز صبح دوران بلوغ را نماز ظهر، دوران جوانی را نماز عصر، سنین پختگی را نماز مغرب و دوران پیری را نماز عشا تلقی می‌کند. در سومین مقام شریعت به جای آوردن نماز، روزه، حج و زکات را لازم می‌شمارد.

قرادونلو جان بابا از خلیفه‌های حاج بکتاش که مدفنش در قصبه اوغوز واقع در چوروم است، برای دعوت مسیحیان و مغولان آناطولی به اسلام ماموریت یافت. در سایه مجاهدت و تلاش وی و دیگر خلیفه‌ها، بسیاری از آنان اسلام را پذیرفتند حتی مردم قصبه‌های کوچک آناطولی برای فرار از ظلم و ستم امپراتوری روم شرقی ترکان مسلمان را به فتح قصبه‌ها و قریه‌های خود دعوت می‌کردند. (Golpinarli, 1958, 34-38; Oktem, 1998, 251)

در نتیجه اسلام آوردن آنها کلیساها و صومعه‌ها به وضع پریشانی در آمدند که در این کار برخورد مناسب مسلمانان و تعلیمات انسانی احمد یسوی و حاج بکتاش ولی بسیار موثر بوده‌است.

گفته مشهور حاج بکتاش ولی، «اگر کسی به هفتاد و دو ملت به یک چشم ننگرد، حتی اگر مدرس نیز باشد عاصی علیه حق است»، یا گفته یونس امره که چادر من آسمان است همه می‌توانند در این چادر آسمانی پناه گیرند، در جلب مردم به اسلام بسیار موثر بوده‌است. مبلغان حاج بکتاش با این اندیشه‌ها در مدت کوتاهی با مسلمان کردن اکثر مردم آناطولی به ترک شدن این سرزمین نیز کمک نمودند. آنها با تربیت صالحان شایسته، شروع به فتح قلوب اهالی بالکان نیز نمودند. خانقاه‌های ملامتیّه بکتاشیه تمام زیبایی‌های جهان اسلام را در این منطقه عرضه کردند.

با توجه به اینکه بوگومیل‌های بلغارستان و صربستان، بوشناق‌های بوسنی و آلپی ژواها به مانویّت ایرانی تمایل داشتند. فشار بیش از حد مسیحیت ارتدوکسی به این گروه‌ها، آنان را به سوی اسلام و طریقت‌های اسلامی که در بسیاری از مسایل با باورهای آنها هم‌آهنگی داشت، کشاند به طوری که بوشناق‌ها در قرن پانزدهم میلادی مسلمان شده، در مقابل مسیحیت، اسلام را ترجیح دادند. طبیعی بود که آناطولی ابتدا تحت حاکمیت بیزانس بود و

مردمش مسیحی بودند ولی در کوهستان‌ها و غارها آیین پاکان موجود بود که باعث نفوذ اسلام و طریقت‌های اسلامی نیز در این مناطق گردید. تمام پیروان مذاهب و طریقت‌ها که در این مناطق می‌زیستند به مرور زمان با حاکمیت تمام عیار امپراتوری عثمانی، اسلام را با عشق و علاقه پذیرا شدند. در این راستا تمام آداب و رسوم و آیین و فرهنگ رهبانیت و موازین پیشین خود را با دگرگونی حفظ نمودند که در آیین جمع، تاثیر این فرهنگ کاملاً مشهود است به طوری که آیین و سنن ماوراءالنهر (آسیای مرکزی)، پاکان مزدائیسیم و مانویت، عناصر جدیدی را به آیین جمع طریقت بکتاشی وارد کرد. حتی مراسم مولود مسیحیان نیز به وسیله اسلام تسنن پذیرفته شده و در آیین‌های مذهبی طریقت‌های تسنن، آداب و رسوم مسیحی وارد شده است. (Oktem, Ibid, 251, 261)

در مورد شباهت‌های ارائه شده توسط دانشمندان غرب و در مورد مسحیت و بکتاشیه باید گفت در تثلیث مسیحیت، پدر، پسر و روح القدس بر خلاف توحید یکتایی است در حالی که الله، محمد و علی، ضرر و زیانی به توحید نمی‌رساند. مساله دوازده امام نیز تنها از آن بکتاشیان نبوده بلکه طریقت‌های مولوی، قادری نیز سلسله نسب خود را به پیامبر (ص) و اهل بیت می‌رسانند. شباهت نان شراب مسیحیت نیز با شراب نوشیده شده در آیین جمع بکتاشیان به عنوان سمبل خون امام حسین (ع) نمی‌تواند درست باشد زیرا نوشیدن شراب ابتدا در طریقت بکتاشیه رسم و متداول نبوده و حاج بکتاش شراب را فعل شیطان قلمداد کرده، شراب، قمار، رمالی و بت پرستی را از صفات شیطان قلمداد می‌کند. (Golpinarli, Ibid, 136) مسلماً نوشیدن شراب بعدها وارد طریقت شده است. در مورد اقتدار کشیشان که معتقد به اخذ قدرت از خداوند هستند و شباهت آنان به مرشدان طریقت بکتاشیه باید گفت که این مرشدان طریقت در نتیجه گذشت و فداکاری، قدرت خود را از مردم می‌گرفتند که در آن انسانیت. مسامحه، دوست داشتن و فداکاری اساس کار بوده است. از این رو بود که خود مسیحیان رفتار و کردار و عملکرد درویشان را به کشیشان ترجیح می‌دادند. در بکتاشیان باش اوقوتما مطلب جدیدی است که به معنی حساب پس دادن برای عملکرد هر سال است (Yorukan, 1998, 64) و هر کس از انجام این کار اجتناب می‌کرد از طریقت اخراج می‌شد. این کار برای روشن ساختن گناه یا گناهان یکساله و حذر کردن از تکرار گناه است. در بین بکتاشیان دو نوع تاج وجود دارد یکی از آنها تاج چهار شپاری است که به تاج ادهمی مشهور است. در

نقشبندیه نیز از این تاج استفاده می‌شود و دیگری تاج دوازده شیاری است که آن را حسین تاج (الیف تاج) می‌نامند. (Golpinarli, Ibid, 142).

هر صالحی که تاج حسین بر سر نهد دوازده شرط در آن جستجو می‌شود. برای پوشیدن تاج دوازده ترکی رسیدن به مقام ذکر قلب ضروری است. این دوازده شرط عبارتند از ۱- عالم بودن ۲- گناهکار نبودن در برابر خداوند ۳- مطیع هوای نفس نشدن ۴- آزمند نشدن ۵- وابسته نبودن به دنیا ۶- گذشتن از خواسته‌ها ۷- شهوت پرست نبودن ۸- کبر و غرور نداشتن ۹- جوانمرد بودن و آزار نرساندن به دیگران ۱۰- خسیس نبودن ۱۱- تسلیم در برابر قضا و قدر ۱۲- زدودن عادات زشت زندگی. بستن تیغ بند (شال) به کمر مجاز است که از طرف مرشد با زدن سه گره به کمر داوطلب جدید عملی می‌شود (Egri, Ibid, 110). گوسفندی قربانی شده، از پشم گوسفند قربانی شالی با دوازده ردیف ابریشم بافته می‌شود. (Ibid, 110)

به روایتی این همان شالی است که حضرت ابراهیم (ع) در قربانی کردن اسماعیل از آن استفاده کرده است و در دیگر روایات بکناشی طناب سمبل اعدام منصور حلاج است و در برخی روایات منظور طناب امام محمد باقر (ع) به هنگام شهادتشان می‌باشد که هنگام بیعت گرفتن از امام جعفر صادق (ع) مورد استفاده قرار گرفت. سه گره شال نیز القا کننده سه عملکرد مهم می‌باشد. مرید با وابستگی به مرشد باید به عملکردهای خود پاسخگو باشد اولی عهد است یعنی مریدی که شال به کمر او بسته می‌شود تا از دستورات مرشد خارج نشود به نیرنگ‌های شیطان توجه نکند و از اعمال نهی شده پرهیز نماید و کسب رضای حق تعالی کند. دومی بیعت مرید یا همان عهدی که با پیامبر (ص) و اصحاب او بسته که باید آن را در مورد مراد خود مراعات کند. سومی وصیت مرید دایر بر اینکه هیچ از قبله روی بر نتافته در انجام واجبات، سنت را ترک نکند. (Ibid, 110)

بنابر این وابستگی‌های مسیحیت و بکناشیه به ادعای مورخان غرب نمی‌تواند چندان مطرح باشد. در بکناشیگری قیافه و سمبل، ارکان و معانی تماماً از اسلام الهام گرفته است.

مزارات مشترک مسیحی و علوی بکناشی در آناتولی

سیاست علویان و بکناشیان در مورد کلیساهای مسیحیت و مزار عزیزان آنها نیز قابل توجه است. بکناشیان آناتولی نه تنها به تصرف عبادتگاه‌های مسیحیان می‌پرداختند بلکه

تمام عبادتگاه‌های خود را نیز بر روی مسیحیان باز می‌گذاشتند زیرا مسیحیان در قلمروهای مسلمانان طریقت نقشبندیه از آزادی محدودی برخوردار بودند. تنها اثر تاریخی موثق در این مورد تبلیغات آزاد میان مسیحیان در اوایل قرن ۱۵ میلادی مربوط به قیام بدر الدین سماوی می‌باشد (Sapolyo, 1964, 418-430) که می‌تواند با طریقت‌های حروفی و بکناشی در ارتباط باشد زیرا قیام بدر الدین یک قیام اجتماعی، اقتصادی و دینی و هدف آن برقراری یک نظام اقتصادی عادلانه در جامعه بود که احکام حروفی و بکناشی را نیز شامل می‌شد و با استقبال فراوان از طرف مسیحیان روبرو گردید. (Ibid, 418-430) در اندیشه این قیام مسلمانانی که بر حق بودن دین مسیح را انکار می‌کرد به بی دینی متهم می‌گردید. از نظر شیخ بدر الدین مسلمان، یهودی، مسیحی یا زردشتی همه بندگان خداوند هستند و تمامی انسان‌ها با هم برادرند و داشتن عشق و علاقه برادری در بین آنها شرط است. حکومتی که محصول ظلم باشد به عدالت معتقد نمی‌باشد. در نظر وی تمامی جنگ‌ها ناشی از نابرابری جامعه‌ها و حاکمیت ظلم است. هر حکومت برای سعادت جامعه باید از طرف مردم انتخاب شود و تمام اندیشه‌ها باید آزاد باشد. به قلمرو و اعتقادات همسایگان باید احترام گذاشت. وجود چنین دیدگاه‌هایی در اندیشه بدر الدین سبب جلب بسیاری از معتقدان به باورهای دیگر به خصوص مسیحیان به طرف او گردید. (Ibid, 425) تبلیغات بکناشیان نیز در میان مسیحیان با احداث پرستشگاه‌های مسلمان مناسب حال مسیحیان، وارد نمودن نهانی اولیای مورد پرستش مسلمانان به تقدس مسیحیان و انتشار افسانه‌هایی در مورد اینکه این مراکز ابتدا از آن مسیحیان بوده، عملی می‌گردید. از طرفی در پرستشگاه‌های مسیحی نیز افسانه‌هایی در مورد وجود هزار و یک ولی مسلمان شایعه می‌شد. در آناتولی به علت حاکم بودن ذهنیت قرون وسطایی و پایین بودن دیدگاه‌های عرفانی، تفاوت چندانی میان دیدگاه‌های مسیحیان و مسلمانان ترکمن وجود نداشت. پرستشگاه‌ها با کرامات خود مشهور بودند و از طرف معتقدان هر دو دین ستایش می‌شدند به عنوان مثال حضرت خضر(ع) که در میان مسلمانان اهمیت زیادی داشت (هاسلوق، ۱۹۲۸، ۶۱) در بسیاری موارد در میان مسیحیان نیز با مقام ایایورگی تمثیل می‌شد. این شخص در میان علویان آناتولی نیز از احترام خاصی برخوردار بود. کردهای قزلباش ناحیه در سیم آناتولی سر جیوس ارامنه را به عنوان حضرت خضر(ع) قبول داشتند و مزار او را همانند پرستشگاه‌های منسوب به سر جیوس زیارت می‌کردند

ولی در غرب برای سرجیوس به اندازه ارامنه اهمیت قابل نیستند. در میان اهالی آناتولی ارتباط حضرت خضر(ع) مسلمانان با ایایورگی و ایالیاس بر عکس شده در تکیه شیخ الوان در حوالی دریای سیاه ایای تئودروس جایگزین حضرت خضر گردیده که این عزیز سوار بر اسب در حال کشتن ازدها است.

در چنین وضعی نمی‌توان وجود برخی عناصر مسیحیت را در میان مسلمانان این نواحی از طریق بکتاشیان دانست ولی آمیخته شدن بخشی از فرهنگ کردهای علوی قزلباش با ارامنه در مقایسه امام علی (ع) با حضرت عیسی، دوازه حواری با دوازه امام و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) با پطروس و پاولوسه، تغییر دین در میان مسیحیان به علت امتیازات مادی اسلام مسامحه کار براحتی عملی می‌شد.

اینک به مواردی از تکیه‌های دو طرفه اشاره می‌شود: در قیر شهر تکیه‌ای منسوب به طریقت بکتاشی به نام مرکز وجود دارد که زیارتگاه مسیحیان نیز می‌باشد. گفته می‌شود زمانی صومعه مسیحی به نام آیوس خارا لامبوس در اینجا وجود داشته‌است. مسیحیان موقعی که وارد آرامگاه حاج بکتاش می‌شوند صلیب در می‌آورند زیرا آنان آرامگاه را مربوط به خارا لامبوس می‌دانند در حالی که این عزیز با آناتولی مرکزی هیچ پیوندی نداشته‌است.

دوم مزار حیدر سلطان در حوالی آنکارا است. فرد مدفون شده در این تکیه خواجه احمد (قراجه احمد) از مریدان حاج بکتاش است. تکیه‌های زیادی در شهرهای مختلف آناتولی نظیر استانبول، آیدین، افیون، بورسه، مانیسا به او منتسب است. (Gulcicek, 2000, 208) روایت می‌شود که او با همسر مسیحی خود بنام منه ساکن آنجا بوده‌است. روایات محلی نیز وجود یک صومعه محلی مسیحی را در این محل تایید می‌کند. ساکنان روستا علوی قزلباش می‌باشند.

سوم تکیه بطلال غازی در حوالی اسکی شهر می‌باشد. تکیه در قرن شانزدهم میلادی در دست بکتاشی‌ها بوده‌است. روایت می‌شود که این مزار سید بطلال و پشت آن مزار همسر او می‌باشد. سیدبطلال در زمان بنی امیه در قرن هشتم میلادی در نبرد با بیزانسی‌ها مشهور گردید. وی از فرماندهان بزرگ جهان اسلام و فرزند حسین غازی قلمداد می‌شود

که نسبت به امام حسین (ع) می‌رسد. او تمام زندگی اش را در آناتولی گذرانده و نامش در تاریخ‌های طبری، ابن اثیر و مسعودی، به صورت عبدالله آمده و بطلال لقبش بوده‌است. به نوشته گولپنارلی بطلال غازی در زمان بنی امیه به آناتولی آمده و از نسل پیامبر (ص) می‌باشد که از طریق شاخه سیفی فتوت وارد شیعه گشته و جزء قهرمانان بزرگ علوی بکتاشی در آناتولی می‌باشد. مزار او توسط آمه خاتون مادر علاء الدین کیقباد سلجوقی احداث گردید. ابتدا کلیسایی در این محل وجود داشت. مزار در سال ۱۴۴۴م از نو با سنگ مرمت گردید. در زمان سلجوقیان این کلیسا به صورت زاویه مورد استفاده قرار گرفت. سید غازی نیز از قرن سیزدهم میلادی مرکز قلندریها و علویان بکتاشیان گردید و اطرافش نیز محل سکونت درویش مشهور قلندری نظیر عریان بابا و شیخ شجاع الدین شد (Oytan, 1945, 10). زاویه سید غازی از زمان حاج بکتاش مرکز قلندریهای آناتولی و روم ایلی و مرکز طرفداران امام علی (ع) بود. بطلال غازی نیز از طرف تمامی این گروه‌ها پذیرفته شده‌است (Golagoz, 1999, 196) ولی مسیحیان آنجا را مزار هزار و یک شاهزاده مسیحی قلمداد می‌کنند.

چهارم تکیه شمس در ایالت قسطنطنیه است که مسلمانان مدعی هستند قبلاً یک صومعه مسیحی بوده‌است و فرد مدفون را حسین غازی پدر سید بطلال غازی می‌دانند اما در روایت ترکان منطقه مزار متعلق به فرمانده قلعه بوده که به همراه سید بطلال شهید شده‌است.

پنجم تکیه نصیرالدین در ناحیه زیله است که از طرف مسیحیان به عنوان مزار چهل شهیدان زیارت می‌شود. (ها سلوق، همان، ۶۴)

ششم قلعه روم در شمال رودخانه فرات در مسیر ارتباط بکتاشیان با کردان قزلباش قرار دارد که قبلاً یک کلیسای ارمنی بوده و در قرن هفدهم میلادی از طرف مسلمانان تصاحب گردیده‌است.

هفتم مسجد آدالیا است که ساواری دوبروس این محل را مزار هزارمسیحی می‌دانند. نقاشی‌ها و تصاویر موجود و قرار گرفتن مسجد در محل غار، نظر او را تایید می‌کند.

هشتم مزار آیوس بولیکاریوس واقع بر تپه‌ای درازمیراست که ابتدا در دست مسلمانان بود تاج‌های بکتاشی موجود در اطراف زیارتگاه حکایت از زندگی درویش بکتاشی در این محل دارد.

نهم مزار آیوس تئودو روبس در بندر ارکلی در سواحل دریای سیاه که زیارتگاه مسیحیان است. ترکان منطقه این مزار را مزار سید مصطفی غازی قلمداد می‌کنند. از این رو هم از جانب زائران مسیحی و هم مسلمانان زیارت می‌شود.

دهم تکیه ماهاسون (کلیسای زیارت) در حوالی نوشهر است که به مزار آیوس ماناس شهرت دارد. زیارتگاه به وسیله زوار هر دو دین زیارت می‌شود فقط به هنگام اجرای مراسم برخی تصاویر عوض می‌شود.

در خارج از آناتولی نیز تکیه‌های زیادی از علویان و بکناشیان وجود داشت که بسیاری از آنها تخریب و غیر قابل استفاده شده‌است نظیر تکیه سید علی سلطان در بلغارستان که در جنگ جهانی اول تخریب شد ولی به خود مزار آسیبی نرسید هم چنین مزار مصطفی بابا، عزیز اسماعیل، حسن دمیر بابا، عثمان بابا، ملک بابا، بالی بابا، و بسیاری دیگر. (Taber Oglu, 2000, 161; Yasar Ocak, 1992, 196)

ملیکوف ضمن ذکر تکایا از وجود نود هزار علوی قزلباش در بلغارستان یاد می‌کند. تنها در روستای سوار جعفر لر از جمعیت سه هزار و سیصد نفری قصبه، دو هزار نفر علوی قزلباش می‌باشند که با مسلمانان تسنن قریه خویشاوندی برقرار نمی‌کنند و از بقایای بابایی‌ها هستند. یکی از مزارهای منسوب به ساری سلتوق در ناحیه بابا داغ قلیا قره واقع در سواحل دریای سیاه در این منطقه می‌باشد. اولیا چلبی می‌نویسد که در قلمرو آلبانی نیز تکیه‌های زیادی از علویان بکناشیان وجود دارد که از طرف زوار مسیحی و مسلمان زیارت می‌شود. در حوالی بالچیو مزار عزیزانی چون حافظ خلیل و یا آق یازیلی بابا قرار دارد که مسیحیان آن را آطاناش می‌نامند. در صربستان و مقدونیه نیز تکیه‌های زیادی از علویان و بکناشیان وجود داشت که بسیاری از آنها در نبرد بالکان تخریب گردید. (ها سلوق، همان، ۲۹ و ۳۰) در یونان نیز تکیه‌های زیادی از علویان و بکناشیان موجود بود. پیر تکیه تاریخی امینه بابا که مورد احترام خاص بکناشیان بود به علت انتشار اندیشه‌های زندیق گونه منصور حلاج در سال ۱۵۹۸ م در کلیسا اعدام گردید. به نظر اهالی اکثر این تکیه‌ها قبلاً اماکن مقدس رومی‌ها بوده که بعدها توسط بکناشیان تصاحب گردید. اکثر این تکیه‌ها به علت انتصابشان به هر دو دین اسلام و مسیحیت در روزهای خاص مورد زیارت هر دو دین قرار می‌گیرند که به تکیه‌های دو طرفه مشهور هستند. (Gulcicek, 2000, 201)

در تسالیا یک تکیه بکتاشی وجود دارد که تا سال ۱۹۱۴ از طرف یک شیخ آلبانیایی اداره می‌شد. در قسمت جنوبی تکیه مزار طور بالی سلطان، جعفر مصطفی و برخی دیگر از شیوخ که به آرَن‌های جهاد مشهور هستند وجود دارد. به روایت علمای محلی، تکیه در اصل، کلیسای وقف شده ایایورگی و یا ایادیتری بوده که در قرن ۱۷ میلادی از طرف دراویش مولوی تصاحب گردید ولی علی‌پاشا آن را به بکتاشیان واگذار نمود. در جزیره کرت نیز بکتاشیان در سه شهر بزرگ قندیه، رسمو، و خانیه پراکنده شدند که بعد از اغتاشاش سال ۱۸۹۷م اکثر مسلمانان این نواحی به طرابلس، آناتولی و دیگر جزایر دریای مدیترانه مهاجرت نمودند. (ها سلوق، همان، ۴۲)

در طرابلس و مجارستان نیز تکیه‌هایی وجود داشتند. تکیه گل بابا در بوداپست هنگامی که به تصرف عثمانی درآمد احداث گردید. (Zillioglu, 1960, 536) در لاقه تسالیا تکیه مشهوری وجود دارد که زمانی سی و نه نفر از دراویش در آن زندگی می‌کردند. این تکیه موقوفات زیادی داشت. دراویش ساکن این تکیه در جنگ‌ها شرکت می‌کردند. روی مزار آنها پارچه سفیدی کشیده شده و بالای سر قبر تاج بکتاشی قرار دارد (Zillioglu, Ibid, 563). روایت می‌شود زمانی این مرکز به نام کلیسای ایادیسیتی و یا ایایورگی مشهور بوده‌است. خارج از قلمروهای عثمانی نیز تکیه و درگاه بکتاشیان مشاهده می‌شود.

در فرانسه درگاه الوان بابا در کنار رودخانه سن در ایتالیا، درگاه قدیم بابادر آمریکا و درگاه رجب بابا در ایالت میشیگان از درگاه‌های علوی بکتاشی خارج از قلمروهای عثمانی می‌باشند. (Taber Oglu, Ibid, 156, 157)

پس از متلاشی شدن اجاق ینی چری‌ها در سال ۱۸۲۶م توسط سلطان محمود دوم، دستور حمله و غارت این تکیه‌ها نیز صادر گردید که بسیاری از آنها تخریب و غارت گردیدند اما بعضی از این تکیه‌ها به علت دوری از قدرت از حملات مصون ماند که هنگام جدایی این قلمروها از امپراتوری عثمانی دراویش زیادی در این تکیه‌ها زندگی می‌کردند. این دراویش حلقه‌ای به گوش راست خود آویزان می‌کردند و با انداختن سنگ ۸ ضلعی به گردن جلب توجه می‌کردند. آنان هفته‌ای یک بار موهای سر خود را از ته می‌تراشیدند و سرپوش سفید رنگی بر سر می‌نهادند (ها سلوق، همان، ۵۰ و ۵۱).

زیارتگاه‌های دو طرفه با پیشروی عثمانی‌ها به قلمروهای تازه فتح شده، دایر گردید. معتقدات پیران و شیوخ همراه عثمانی با تلفیق با باورهای قدیمی محل و هماهنگ شدن با

اساطیر و آیین‌های مورد پرستش آنان، پس از مدتی مجادله از طرف ساکنان قبلی پذیرفته گردید و هر دو در کنار هم به زندگی خود ادامه دادند. تصاحب پرستشگاه‌ها و عبادتگاه‌های ساکنان محل از همان ابتدا در گسترش علویان و بکناشیان نقش ساز بوده است. گرافوت با تحقیقاتی که در میان ایلات درقبایل علوی قزلباش انجام داده، می‌نویسد:

در حوالی آنکارا در روستای علویان به نام حیدر سلطان، مزار عزیزی به نام حیدر است که به احتمال عزیز یک عشیره بوده و به صورت غیر معقول خود را منتسب به احمد یسوی پیر حاج بکناش نموده یا عزیز عشیره خود را شاهزاده قراجه احمد از اولیای ایرانی در می‌آورد (Gulcicek, Ibid, 208). در سایر نقاط نیز به راحتی به چنان مسایلی از طرف بکناشیان برخورد می‌شود زیرا بکناشیان در صدد از میان برداشتن تکیه‌های رقبای خود بودند به طوری که آنها با استفاده از عنوان بابا و ابدال که عنوان ویژه بکناشی‌ها بوده، از نظر حقوقی تمام تکیه‌ها و مزارهای سایر طریقت‌ها را نیز از آن خود می‌نمودند (ها سلوق، همان، ۶۳).

نتیجه

با تصرف سرزمین‌های امپراتوری بیزانس به وسیله حکام سلجوقی و تداومش در زمان امپراتوری عثمانی، پیران و شیوخ طریقت‌ها به همراه نیروهای نظامی وارد قلمروهای تازه فتح شده مسیحی گردیده و زیارتگاه‌هایی دایر نمودند. پیران و شیوخ طریقت‌ها با تلفیق معتقدات خود با باورهای ساکنین محل و هم‌آهنگ نمودن آنها با اساطیر و آیین‌های مورد پرستش آنان پس از مدتی مجادله از طرف ساکنین پذیرفته شده و در کنار هم به زندگی خود ادامه دادند و بعضاً با یکی کردن زیارتگاه‌ها از طرف دارندگان هر دو باور در روزهای خاص تنها با عوض نمودن بعضی از تصاویر از طرف زوار زیارت می‌شدند که به زیارتگاه‌های دو طرفه مشهور بودند. امروز نیز بقایای بعضی از آنها در اکثر کشورهای اروپای شرقی و بالکان و حتی در بعضی از کشورهای اروپای غربی مشاهده می‌شود.

منابع

۱. هاسلوق، بکتاشیاق طریقتلری، راغب خلوصی، استانبول، ۱۹۲۸م.
2. Ruhifigrali, Ethem, Turkiyede Alevilik Bektasilik, Istanbul 1994,
3. Ozturk, Yasar, Tarih Boyunca Bektasilik, Istanbul 1990.
4. Egri, Osman, Alevilik Ve Bektasilik Hristiyanlikten Etkilenmis Midir? Turk Kulturu Ve Haci Bektas Veli Sempozyomu Bildirileri (22-24) Ekim 1998 Ankara, 1990.
5. Golpinarli, Abdalbaki, Manakibi Haci Bektas-i Veli, Vilayat Name, Istanbul, 1958.
6. Oktem, Niyazi, Anadoloda Alevi Dusuncesinin Olusumu Ve Gelisimi. Turk Kulturu Ve Haci Bektas Veli, Sempozyomu Bildirileri, 22- 24 Ekim 1998, Ankara, 1999.
7. Yorukan, Yusuf Ziya, Anadoloda Aleviler ve Tahtacılar, Ankara, 1998.
8. Melikoff, Irene, Haci Bektas Efsanesinin Gercegi, Istanbul, 1999.
9. Golagoz, Islamiyet, Turkler Ve Alevilik, Ankara, 1999.
10. Sapolyo, Enver Behnam, Mezhepler Ve Tarigatlar, Istanbul, 1964.
11. Gulcicek, Aliduran, Anadolu Ve Balkanlardaki Bektasi Dergahlari (Tekke, Zaviye, Turbeler) 13- 19, Yy. Hac Bektas Veli Arastirma Dergisi 2000, 16, S. 201.
12. Yasar Ocak, Ahmet, Kalendariler, Ankara, 1992.
13. Oytan, M. Tefvik, Bektasiligin Icyuzu, Istanbul, 1945.
14. Taber Oglu, Haydar, Hac Bektas Veli Dusungesi Haci Bektas Veli Arastirma, Ankara, 2000.
15. -----, Turk Culturu Ve Haci Bektas Veli, Ankara, 1987.
16. Nuri Ozturk, Yasar, Tarih Buyonca Bektasilik Istanbul, 1990.
17. Zillioglu, Mehmed, siyahat name Evliya Celebi, Istanbul, 1960.

تحلیل رفتار سیاسی عالمان شیعی

مطالعه موردی: پدیده مهاجرت چهل روزه ۱۳۴۲

اسماعیل حسن‌زاده^۱

چکیده: مناسبات علما و حکومت از دوران امتیازات و تجدد گرایی وارد مرحله جدیدی گردید. چالش و رویارویی جای تعامل و همکاری را گرفت. علما برای رویارویی از ابزارهایی مبارزاتی سنتی همچون مهاجرت مکرر بهره گرفتند. مهاجرت چهل روزه عالمان بزرگ کشور به تهران و شهر ری در اعتراض به واقعه ۱۵ خرداد و دستگیری آیت‌الله خمینی یکی از حلقه‌های تداوم و تقویت بخش نهضت اسلامی بود که با ابتکار مراجع وقت با توجه به سابقه موفقیت آمیز چنین تاکتیکی اتخاذ گردید.

این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی به تبیین زمینه‌ها و اهداف مهاجران و گونه‌شناسی رفتار سیاسی عالمان در این پدیده پرداخته‌است. مهاجرت، همبستگی گروهی و توانمندی‌های بسیج سیاسی آنان را به نمایش گذاشت و آنان را در به چالش کشیدن قدرت حاکم موفق نشان داد که تثبیت مرجعیت دینی و سیاسی آنان بویژه آیت‌الله خمینی از آن جمله بود. به علاوه بروز عینی تنوع و تعدد دیدگاه و رفتار سیاسی عالمان نیز در این پدیده آشکار گردید. البته نقش حاکمیت را در دامن زدن به این تعدد و شکل‌گیری جبهه بندی بعدی نباید نادیده انگاشت. اهمیت این پدیده نیز در ویژگی‌های متناقض نمای رفتاری آن است. یعنی رفتار عالمان در این واقعه، در عین وحدت ظاهری، دچار گسست بنیادی گردید و بحران نهفته‌ای بر مناسبات آن حاکم ساخت.

واژه‌های کلیدی: عالمان شیعی، حکومت پهلوی، مهاجرت، قم، شهر ری، تهران

مقدمه

مناسبات عالمان با حکومت رضاخان به خاطر سیاست‌های تجدد گرایانه رضا شاه به تدریج گسست بین عالمان و سلطنت را افزایش داد. حتی سقوط رضا شاه نیز کمکی به ترمیم این گسست نکرد. تداوم روند جدایی این دو در اصرار پهلویان به تجددگرایی مربوط می‌شد. رحلت آیت‌الله بروجردی می‌رفت بحرانی دامنگیر حوزه کند. حکومت تصور می‌کند این بحران فرصت لازم را برای اجرای تجددگرایی افراطی رژیم ایجاد خواهد کرد. اما مراجع و فضیله‌ای قم به موقعیت خطیر حوزه پی‌برده و نهضت دو ماهه ضد حکومتی را پیش بردند. حوزه تهران و عالمان برجسته آن که بیشتر به سیاست‌های رژیم احساس نزدیکی می‌کردند، رفتار خود را به مراجع قم نزدیک ساختند. حوزه مشهد نیز با گرایش‌های خاص خود نزدیکی محسوسی با حوزه قم پیدا کرد. نقطه اتصال این سه حوزه در نهضت دو ماهه تجلی یافت. هرچند در واقعه فراندوم برخی از علما با تأیید فراندوم خط خود را با اکثریت عالمان جدا ساختند. اما چنین اقدام انفرادی نتوانست به سرعت یکپارچگی و همبستگی مراجع و عالمان را از هم بگسلد. شاید تداوم سیاست همبستگی مراجع با همدیگر، ناشی از سیاست‌های سرکوبگرانه رژیم در ارتباط بود. سخنرانی تند و اهانت‌آمیز خارج از نزاکت سیاسی محمدرضا شاه در حرم حضرت معصومه قم در روزهای ۴ و ۵ بهمن زنگ خطر را برای مراجع و عالمان دینی به صدا درآورد. این سخنرانی نشان داد که نزاع سلطنت با حوزه برای پیشبرد اهداف مقطعی و کوتاه مدت نیست بلکه ستیز برای حفظ موجودیت است. (اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۱، ۵۷-۷۰ و ۵، ۳۱-۳۵) سخنرانی تند آیت‌الله خمینی در عصر عاشورا تحول اساسی در مناسبات حوزه و سلطنت پدید آورد.

انگیزه‌ها و اهداف مهاجرت

رویارویی اخیر علما و سلطنت به برنامه‌های تجددگرایی افراطی، سرکوب شدید مخالفان، هتک حرمت روحانیون و دستگیری تعدادی از روحانیون سرشناس مربوط بوده است. در خواسته‌های مهاجران سه محور اساسی دیده می‌شود. ۱. آزادی آیت‌الله خمینی، قمی و محلاتی و سایر زندانیان سیاسی ۲. برکناری دولت اسدالله علم ۳. لغو اصول شش‌گانه انقلاب شاه و مردم.

آزادی آیت‌الله خمینی و سایر زندانیان سیاسی یکی از مهمترین خواسته‌های مهاجران بود. دستگیری ایشان با توجه به جایگاه علمی اش در حوزه، شکستن خط قرمز علما محسوب می‌شد. به ویژه اینکه در اظهار نظر دولتمردان صحبت از اعدام اخلال گران امنیت عمومی می‌شد (دوانی، ۱۳۷۷، ۴۲۲) و در گزارش‌های ساواک موضوع اعدام آیت‌الله و بعد تبعید به مناطق کرد نشین و حتی لبنان مطرح شده‌است (اسناد قیام ۱۵ خرداد به روایت ساواک، ۱۳۷۸، ۳، ۲۷۱) گسترش شایعه اعدام به حدی در علما و طلاب و سایر قشرهای مردم (همان، ۳، ۳۳۳ و ۵۴۱). نگرانی ایجاد کرد که آنان را به فکر چاره اندیشی انداخت. گزارشگر ساواک در گزارش‌های خود می‌نویسد: «تاکنون احساسات مذهبی و تعصبات دینی مردم تا به این حد نرسیده بود به طوری که مشاهده می‌شود کلیه طبقات اعم از بازاری و عامی [و] حتی اکثر روشنفکران و طبقه تحصیل کرده نسبت به تصمیمات روحانیون اظهار علاقه می‌نمایند» (همان، ۳، ۳۲). انتشار این خبر هم بسیار دیر هنگام بود زیرا مراجع تصمیم خود را به مهاجرت گرفته بودند. از سوی دیگر، مساله تبعید به طور کامل مشکل را حل نمی‌کرد زیرا ترس رژیم از آن بود که احتمالاً آیت‌الله خمینی در تبعید نیز علیه دولت اطلاعیه صادر کند (همان، ۳، ۳۶۰).

در حوادث پیرامون دستگیری آیت‌الله خمینی، ادعای دولتمردان از جمله پاکروان رئیس ساواک مبنی بر «افشای اسرار خیانت روحانیت و ارائه مدارک آن» «نشر اکاذیب و جعلیات»، «دادن تهمت و افترا و مطلق دروغ» ارتباط با دولت خارجی (همان، ۵، ۷-۷۱) نیز عوامل استحکام بخش همبستگی علما شده بود.

موضع گیربها و اظهار مراجع برای حفظ اتحاد روحانیون زمانی به عنوان دغدغه مراجع بود که حکومت از مدت‌ها پیش در صدد بود با بهره گیری از اختلافات و رقابت احتمالی مراجع، آنان را با استفاده از همدیگر و پیرامونیانش کنترل نماید.

مراجع با درک سیاست بلند مدت رژیم، فرآیند تجدید گرایی افراطی و ضد دینی او را مورد حمله قرار دادند. پس بر خلاف ادعای بسیاری از خاطرات پیش گفته، انگیزه و هدف مراجع تنها آزادی امام و نشان دادن عملی همبستگی روحانیون نبوده، بلکه مخالفت با برنامه‌های تجدید خواهانه رژیم از جمله لوایح شش گانه و همگرایی با قدرت‌های استعماری نیز بوده‌است. آیت‌الله گلپایگانی در پاسخ نامه آیت‌الله میرزا عبدالله تهرانی می‌گوید: «حقیقتاً افکار را بوجود یک توطئه خطرناک برای اضمحلال اسلام و

استقلال و موجودیت کشور و حکومت شیعه مشغول کرد و هیئت حاکم به هیچ وجه در مقام جبران و جواب نصایح علما بر نیامد و آنها را متهم به مخالفت با ترقی مملکت نمود» (اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ۱، ۱۳۳-۱۳۷).

آیت‌الله شریعتمداری نیز در قسمتی از اعلامیه ۱۱ ماده‌ای خود می‌گوید: «آقایان علما با آزادی زنها مخالف نیستند ولی این آزادی را که منظور دولت است ضد آزادی می‌دانند» «علمای شیعه هدف ارتجاعی ندارند و ضد آزادی و ضد ترقی نیستند و با هر اصلاحی که حقیقتاً اصلاح باشد کمال موافقت را دارند، اعتراض عمده علمای شیعه به دولت این است که چرا قوانین مملکتی را اجرا نمی‌کند. عدالت مراعات نمی‌شود. قانون اساسی را نقض کرده و عملاً لغو می‌نماید» (همان، ۱۳۷۴، ۵، ۶۸-۷۱).

تصمیم مهاجرت

تصمیم مهاجرت یکی از اساسی‌ترین اقدامات فعالان جنبش برای آزادی امام خمینی و سایر دستگیرشدگان بود. در این که ابتکار این تصمیم تاریخی با چه کسی بود؛ برخی از راویان، آیت‌الله محمد هادی میلانی را آغازگر این مهاجرت اعلام می‌کنند (انصاری، ۹۷؛ گرامی، ۱۳۷۶، ۳۵۶). برخی دیگر از راویان آیت‌الله شریعتمداری را آغازگر و مدع این حرکت سیاسی می‌دانند (دوانی، ۱۳۷۷، ۴، ۴۲۳-۴۲۴؛ حنیف، ۱۳۸۳، ۱، ۲۱۲). در گزارش‌های دیگر، اسامی برخی دیگر از فضلا مانند صدرالدین حایری شیرازی و حسینعلی منتظری و یا اجتماعات مانند جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در ارتباط با ابتکار عمل برای مهاجرت ذکری به میان آمده‌است. در این خصوص تلاش‌های مفیدی انجام دادند (مسعودی خمینی، ۱۳۸۱، ۲۶۹-۲۷۰؛ امینی، ۱۳۷۶، ۶۳) آنچه در نوشته‌ها، سخن از «نبودن برنامه ریزی از جایی خاص» (امینی، ۱۳۷۶، ۶۳؛ بهبودی، ۱۳۸۳، ۹۲) آمده، چندان صحت ندارد. مراجع و دیگر عالمان به عمق سیاست‌های تجدد گرایانه و وابستگی حکومت به قدرت‌های بزرگ پی برده بودند. مراجع ثلاث قم (آیات شریعتمداری، گلپایگانی و مرعشی نجفی)، نشست‌های متعددی با همدیگر داشتند و این نشست‌ها از لابلای خاطرات دست‌اندرکاران بر می‌آید (مرعشی نجفی، ۱۳۷۶، ۲۳۶؛ خلخالی، ۱۳۷۶، ۱۸۷). در این نشست‌ها نخستین علائم بروز اختلاف نظر در ادامه مبارزه بین مراجع ثلاث بوجود آمد و آن خودداری آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی از مهاجرت و تأیید مرجعیت

آیت‌الله خمینی بود. (گرامی، ۱۳۷۶، ۳۵۶؛ احمدی میانجی، ۱۳۸۰، ۲۲۰)

مهاجرت در اواخر خرداد ۱۳۴۲ نیز نشان می‌دهد که بلافاصله پس از دستگیری امام و سرکوب قیام ۱۵ خرداد مراجع برای اتخاذ راهکاری جدید با هم مشورت می‌کردند. هر چند روایت‌های بالا به صراحت مبتکر طرح را اعلام نمی‌کنند اما یک نقطه مهم تحولات این گونه مرکزیت مراجع عظام در این گونه مسایل است یعنی بدون تایید مراجع بزرگ، اقداماتی از این گونه به نتیجه نمی‌رسید. اما می‌توان گفت که آیت‌الله شریعتمداری نخستین مرجعی بود که به سوی تهران هجرت کرد.

در اسناد و مدارک موجود تعداد دقیق علمای مهاجر نیامده است. پراکندگی محل اقامت علما، حضور موقتی تعدادی از روحانیون در بین مهاجران، وجود سطوح مختلف بین روحانیان از نظر علمی همچون مراجع، فضلا و طلاب، عدم وجود تشکیلات گروهی منسجم جهت هماهنگی‌های لازم از جمله عواملی است که موجب شده تا تعداد دقیق عالمان مهاجر نامشخص باشد. دوانی اسامی ۵۰ تن از مهاجران را ذکر کرده و اعلام نموده که «باید به این عده حدود پنجاه نفر از مجتهدین و علمای اعلام تهران را نیز اضافه کرد که در جلسات آقایان شرکت داشتند» (دوانی، ۱۳۷۷، ۴، ۴۲۳-۴۲۴).

تعیین آمار مهاجران مستلزم نوعی دسته بندی عالمان مهاجر به دو گروه عالمان مدعو و عالمان غیر مدعو است عالمان مدعو کسانی هستند که از طرف سرشناسان و برنامه ریزان مهاجرت به صورت رسمی دعوت شده‌اند و آنان در شهرهای خود شخصیت‌های وجیه و سرشناس بوده و از نظر علمی و نفوذ اجتماعی در سطح بالایی بودند. عالمان مدعو را دست کم می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. آیات عظام و مراجع تقلید ۲. مجتهدان متجزی ۳. فضلا و عالمان مشهور

از آیات عظام قم و مشهد که نقش محوری و موثری داشتند می‌توان به آیات عظام شریعتمداری، مرعشی نجفی، میلانی و مرتضی حائری اشاره کرد از تهران نیز آیات بهبهانی، خوانساری و محمد تقی آملی در برخی از جلسات شرکت می‌کردند. با توجه به تفاوت مواضع و دیدگاه سیاسی مراجع تهران با قم، نوعی اختلاف نظر در سبک و سیاق مبارزه بین مراجع وجود داشت.

تعداد ۲۱ نفر از مجتهدان متجزی بین مهاجران بود از دسته سوم نیز دست کم نام ۲۸ نفر از علما دیده می‌شود.

اما تعداد گروه دوم یعنی عالمان و فضیلا غیرمدعو دقیقا مشخص نیست. این گروه از نظر علمی و منزلت اجتماعی با دسته‌های سه گانه گروه اول تفاوت داشتند. هرچند اکثریت روحانیان مهاجر را گروه غیر مدعو تشکیل می‌داد اما به دلیل دعوت رسمی نشدن، متکفل کار خاصی نیز نبودند بلکه اغلب برای احساس مسئولیت شرعی و سیاسی به عنوان دستیاران گروه‌های سه گانه ایفای نقش می‌کردند. که می‌توان به ترغیب و تشویق گروه اول به مهاجرت، جمع آوری امضاء برای اعلامیه‌ها، آماده سازی محل تشکیل جلسات و سایر اقدامات تدارکاتی اشاره کرد. این گروه اغلب به صورت موقت گاهی از یک روز تا یک هفته و گاهی بیشتر در جمع حاضر می‌شدند.

سازوکار مبارزاتی مهاجران در هجرت

با گرد آمدن عالمان مهاجر در شهر ری و تهران مرحله دوم اقدامات آنان در پنج محور زیر به طور هم زمان آغاز گردید. هر کدام از این محورها حلقه‌های یک زنجیره را تشکیل می‌داد.

۱. ملاقات با مردم: انتشار خبر مهاجرت مراجع به تحرک سیاسی مردم دامن زد. مردم اعم از بازاری، کشاورز و کارگران، کارمندان، دانشجویان و دانش آموزان و سایر گروه‌های اجتماعی به دیدار عمومی مراجع شتافتند. علی دوانی با تاکید بر صحت آمار خود، صف طولانی جمعیت دیدار کنندگان با آیت‌الله شریعتمداری را در روز اول بیش از یک کیلومتر و بیش از ۱۲۰ هزار نفر دانسته‌است. هرچند آمار به نظر اغراق آمیز می‌رسد، اما واقعیت امر آن است که حوادث خونین هفته‌های گذشته به عنوان سازوکار موثر در ترغیب مردم برای اعلام همدردی با مراجع نیز به فعالیت همدلانه آنها کمک کرده بود. مهاجرت، علما را از زیر فشار سیاسی- نظامی ناشی از حکومت نظامی خارج می‌ساخت و هم برای مردم مایه امید و دلگرمی به مبارزه بود. حکومت نیز که تازه بحران گسترده‌ای را پشت سر نهاده بود، توان ادامه وضعیت بحرانی دیگری را نداشت مراجع با آگاهی از وضعیت خاص به دیدارهای خود با مردم ادامه می‌دادند.

۲. صدور اعلامیه‌های رسمی، انفرادی و مشترک از دومین سازو کارهای مبارزاتی عالمان دین بود. اعلامیه‌های رسمی، اعلامیه‌هایی بود که مجمع اصلی مهاجرت که متشکل از چند تن از آیات عظام بودند منتشر می‌کردند، تلاش بر این بود که این گونه

اعلامیه‌ها با امضای همه مراجع عظام مهاجر و غیر مهاجر منتشر شود که مهمترین آن اعلامیه «مرجعیت آیت‌الله العظمی خمینی» بود که به امضای آیات شریعتمداری، میلانی، مرعشی نجفی، و محمد تقی آملی رسیده بود. همچنین مراجع چند اعلامیه پشت سرهم در تبیین مواضع مهاجران منتشر کردند. این گونه اعلامیه‌ها معمولاً کوتاه و دارای موضع معتدل بود (اسناد انقلاب اسلامی ۱۳۷۳، ج ۵)

منظور از اعلامیه‌های انفرادی، اعلامیه‌هایی بود که هر یک از مراجع و آیات به تناسب ضرورت‌های سیاسی و دینی منتشر می‌کردند و در آن به درخواست‌ها و پرسش‌های مردم پاسخ می‌گفتند و یا مواضع شخص خود را اعلام می‌نمودند. این اعلامیه‌ها به تناسب روحیه‌های شخص مراجع و علما دارای لحن متفاوتی بود اما محتوای آنها بدون در نظر گرفتن لحن گفتار تا حدودی مشترک بود. اعلامیه مراجعی مانند مرعشی نجفی و میلانی تندتر از شریعتمداری بود. اعلامیه‌های آن سه تن تندتر از اعلامیه‌های بهبهانی و خوانساری بود (همان).

منظور از اعلامیه مشترک، اعلامیه‌هایی است که به امضای بیش از یک مرجع منتشر می‌شد گاهی دو تن و گاهی بیشتر پای این اعلامیه‌ها را امضاء می‌کردند. هر چند این اعلامیه‌ها، رسمیت اعلامیه‌های نوع اول را نداشت اما با توجه به اهداف مشترک مراجع اغلب بیانگر نگرش کل مهاجران تلقی می‌شد. در حالی که خاطرات نشان می‌دهد که برخی از مراجع و آیات عظام از امضای اعلامیه‌های تند خودداری می‌کردند و خواهان تعدیل دیدگاه‌ها بودند. برای مثال، اعلامیه‌هایی که دو تن از آیات بهبهانی و خوانساری امضاء کردند لحن شان بسیار ملایم تر از اعلامیه‌هایی است که سه تن از آیات شریعتمداری، میلانی و مرعشی صادر کرده‌اند. گستره تاثیر اعلامیه‌های مراجع خواه رسمی، انفرادی و مشترک به مراتب زیادتر از انواع دیگر بود.

سطح دوم از اعلامیه، آنهایی بود که توسط مجتهدان متجزی صادر می‌شد. این اعلامیه‌ها از نظر محتوی، برخی جنبه‌های منطقه‌ای داشت یعنی به تناسب ضرورت‌های سیاسی-دینی مردم منطقه صادر می‌شد و برد محلی و اغلب به گونه‌ای جنبه خبررسانی هم داشت. گونه دوم، اعلامیه‌هایی بود که در سطح ملی منتشر می‌شد. این اعلامیه‌ها نیز گاهی انفرادی و گاهی اشتراکی منتشر می‌شد بر خلاف اعلامیه‌های مراجع، تعداد کثیری، این اعلامیه‌ها را امضاء می‌کردند. به طوری که اغلب حد فاصل بین مجتهدان

متجزی و عالمان مشهور نادیده گرفته می‌شد و در اعلامیه آیات متجزی اسامی عالمان مشهور نیز دیده می‌شود. با این همه، ثقل اصلی در این اعلامیه‌ها، آیات متجزی بود این اعلامیه‌ها نیز اغلب با گرایش‌های تند تر از سطح اول منتشر می‌شد. (اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ۳، ۸۷-۹۲)

سطح سوم از اعلامیه‌ها، اعلامیه عالمان مشهور بود که با امضاهاى کثیر و گاهی نیز با عناوین تشکیلاتی همچون «جامعه روحانیت مبارز» منتشر می‌شد. این اعلامیه‌ها بویژه اعلامیه‌های بی نام از لحن تندتر از بقیه برخوردار بودند(همان). دلیلش نیز این بود که حکومت نمی‌توانست فرد خاصی را به دلیل صدور آن متهم نماید.

۳. سومین سازوکار مبارزاتی مهاجران تشکیل جلسات تصمیم‌گیری و هماهنگی مواضع و دیدگاهی بود که اغلب در محل اقامت برخی از مراجع یا منازل آیات متجزی و عالمان مشهور و مساجد تشکیل می‌شد. از اسناد موجود چنین بر می‌آید که این جلسات در چند سطح تشکیل می‌شد. برخی از جلسات فقط با حضور چند تن از مراجع قم و مشهد بدون شرکت آیات عظام تهران برگزار می‌شد. اغلب جلساتی که درباره تصمیم‌های اساسی تشکیل می‌شد تنها چند تن از آیات عظام قم و مشهد حضور می‌یافتند. این جلسات یا در باغ ملک محل اقامت آیت‌الله شریعتمداری و یا محل اقامت آیت‌الله مرعشی نجفی، آیت‌الله محمد تقی آملی و سایر مراجع می‌شد (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۳/۳۲۳). در جلساتی که بحث نوعی به حکومت مربوط می‌شد سعی بر این بود که آیات عظام تهران از جمله خوانساری و بهبهانی، حضور پیدا کنند. نظر به روابط حسنه این شخصیت‌ها با دربار و نفوذ کلام شان در پایتخت، توانمندی بیشتری در چانه زنی‌های سیاسی داشتند. در سطح سوم، جلسات با حضور مراجع عظام قم، تهران و مشهد و تعدادی از آیات متجزی و با نفوذ و مسن مثل آیات روح‌الله کمالوند، آخوند ملاعلی معصومی همدانی، حاج آقا بنی صدر و حاج آقا حسین خادمی و تعداد دیگری برگزار می‌شد. این جلسه جنبه نیمه عمومی و مشورتی داشت. بخشی از تصمیم‌های جلسات سطوح بالا در این جلسه مطرح می‌شد و راهکارهای اجرایی تصمیمات مورد مشورت قرار می‌گرفت. مثلاً: بحث مذاکره با دولت پس از طرح در جلسات دو گانه فوق، در این جلسه در تاریخ ۱۳/۴/۱۳۴۲ مطرح گردید (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۳، ۴۰۰). جمع بندی جلسات این سطح نیز به صورت پیشنهاد در اختیار سطوح بالاتر قرار می‌گرفت.

سطح دیگر، جلسات عمومی مهاجران است که با شرکت همه مراجع، علما و طلاب و حتی هواداران مهاجران تشکیل می‌شد. در این جلسات بحث‌های عمومی، نتایج مذاکرات، آینده جنبش و برخی پیشنهادات عملی برای قاعده مند سازی رفتار سیاسی مطرح می‌شد «تشکیل کنگره روحانیون» به منظور تبادل نظر در مسایل مختلف هرچند سال یک بار، در یکی از این جلسات عمومی مطرح گردید (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۳، ۴۱۸). به نظر می‌رسد این پیشنهاد تحت تاثیر تحولات سیاسی جامعه به ذهن پیشنهاد دهنده رسیده بود زیرا رژیم در اردیبهشت ماه ۱۳۴۲ در گردهمایی بنام «کنگره آزاد مردان و آزاد زنان» زمینه هم اندیشی درباره مجلس آتی را برگزار کرده بود اما در جلسه محدود تری که در منزل آقا سید علی اصغر خویی برگزار شد این پیشنهاد طرفدارانی در نزد مراجع بزرگ و به تبع آن سایر سطوح علما نیافت (همان، ۳، ۴۱۷). اما در یکی از جلسات مقرر گردید یک هیات چهار نفره به منظور پیشبرد کارها تشکیل شود. نظر کلیه روحانیون بر این بود که آیات شریعتمداری، میلانی، مرعشی نجفی سه عضو شورای مرکزی روحانیون باشند و نفر چهارم با نظر آیت‌الله بهبهانی و از بین آیات خوانساری، شیخ محمد تقی آملی، آخوند ملا علی همدانی یکی برگزیده شود (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۳، ۴۰۰).

سطح پنجم جلساتی که بدون حضور مراجع بزرگ و عالمان درجه یک برگزار می‌شد. هر چند اینگونه جلسات جنبه عمومی تری نداشت بلکه با حضور تعدادی از فضلا و آیات همفکر جهت تبادل نظر، تنظیم اعلامیه‌ها، هم اندیشی در عملیاتی ساختن تصمیمات مراجع تشکیل می‌شد. (همان، ۳، ۴۳۷). تشکیل چنین جلساتی بیانگر پیچیدگی روند تصمیم گیریها، گستره پراکندگی و تعداد فعالان، تسهیل در تحلیل مواضع و تعدد مرجعیت و منطقه‌ای بودن مرجعیت بوده است. هرچند اهداف عالی روحانیون با ایجاد دسته بندی‌های محدود مغایر بود، اما این گونه نشست‌ها، نقش بازوی اجرائی جلسات مراجع را ایفا می‌کرد. حداقل غیر از مراجع، در منزل سه تن دیگر از علما یعنی آیت‌الله روح اله کمالوند، حاج میرزا عبدالله چهلستونی و آقا سید علی اصغر خویی تشکیل شده بود. آنچه اهمیت برگزاری جلسات در سطوح مختلف را بیشتر نشان می‌دهد این است که مهاجران سال ۴۲ بر خلاف مهاجران دوره مشروطیت در یک مکان جمع نشده بودند بلکه محل اقامت آنان بسیار پراکنده بود. این پراکندگی هرچند به کنندی تصمیم

گیری‌ها می‌انجامید اما نیازمند اطلاع رسانی دقیق و فعالانه بود که اکثراً نیز فعالان جلسات سطح پنجم وظیفه هماهنگی مراجع و اطلاع رسانی را بر عهده داشتند.

۴. ساز و کار دیگر مراجع مهاجر، برگزاری جلسات تبادل نظر با شخصیت‌ها، گروه‌های سیاسی مستقل و فعالان سیاسی مخالف رژیم بود. البته نمی‌توان ادعا کرد که همواره مراجع در تشکیل این‌گونه جلسات پیشقدم بودند. تداوم بحران سیاسی، کسب اطلاعات، بالابردن جایگاهشان در چانه زنی سیاسی، ایجاد همبستگی و پیوند با سایر جریان‌های سیاسی برای تشدید فشار به رژیم از جمله اهداف آن بود. این جلسات اغلب به دلیل تبعات سیاسی محرمانه برگزار می‌شد اما محرمانه بودن دلیل بر مکتوم ماندن مطلق آن نبود. اغلب خبر برگزاری و محتوای جلسات معمولاً در بین مهاجران و دیگر فعالان سیاسی پخش می‌شد و این عامل باعث بروز حساسیت در بین روحانیون به جلسات می‌گردید.

در اسناد و خاطرات به برگزاری جلسات هم‌اندیشی محرمانه بین آیت‌الله شریعتمداری و برادرش سید صادق و تنی چند از عالمان مانند سید صدرالدین جزائری [باجناق آیت‌اله میلانی]، حاج سید محمد حسین علوی طباطبایی (داماد آیت‌الله بروجردی)، سید محمد علی سبط (امام جماعت مسجد مروی) سید رضی الدین شیرازی با تعدادی از اعضای جبهه ملی، تشکیل جلسات آیت‌الله میلانی با طرفداران جبهه ملی (اسناد ۱۵ خرداد به روایت ساواک، ۳، ۳۸۴)، دیدارهای مظفر بقایی کرمانی رهبر حزب زحمت کشان ملت ایران «با آیت‌الله شریعتمداری با میانجیگری محمدرضا صالحی کرمانی فرزند آیت‌الله علی اصغر صالحی کرمانی از علمای مهاجر (معادیخواه، ۱۳۸۲، ۳۸۴)، دیدارهای احمد بنی احمد از اعضای حزب مردم (که اواخر عمر رژیم رهبری گروه اقلیت مخالف دولت در مجلس بیست و چهارم را بر عهده داشت) با آیت‌الله شریعتمداری (همان، ۳۸۵)، دیدارهای آیت‌الله صالحی کرمانی با مظفر بقایی کرمانی (خزعلی، ۱۳۸۲، ۱۱۳-۱۱۴) و آیت‌الله بهبهانی اشاره شده است. بنابر گزارش ساواک، جمع شدن جبهه ملی و ترکها دور میلانی و شریعتمداری را بسیار خطرناک ارزیابی کرده است (اسناد ۱۵ خرداد به روایت ساواک، ۳، ۴۱۷).

این‌گونه جلسات به بروز نوعی بدبینی نسبت به رفتار سیاسی برخی از مراجع و شخصیتها منجر شده است. برخی از ناظران وقایع با گرایش‌های سیاسی بعدی، در صداقت

مبارزاتی و رفتار سیاسی بعضی از مراجع تردید کرده‌اند. معادخواه که در آن اوان طلبه‌ای جوان در حوزه قم بوده با استناد به «خاطره‌های شماری از مهاجران درجه سوم و چهارم سخن از دیدار و گفتگوهای شبانه میان آقای شریعتمداری و دکتر بقایی با نقش محمدرضا صالحی فرزند آیت‌الله صالحی کرمانی» سعی می‌کند بزعم خود، و بانگاه انتقادی پرده از واقعیت سیاسی این‌گونه جلسات بردارد (معادخواه، ۱۳۸۲، ۳۸۴) او با نگرشی محافظه کارانه نه شنیده‌های خود را از واقعیت آن روزگاران به روشنی بیان می‌کند و نه به قول خود از «همسو شدن با دوستانی که در متهم کردن این و آن به اصولی پایبند نیستند» (همان، ۳۸۵) استقبال می‌کند. هر چند به قول خود «گمانه زنی‌ها» را «خرد ناپذیر» می‌داند (همان، ۳۸۳)، اما خود در قضاوت پیرامون چنین دیدارها و گفتگوهای شبانه به گمانه زنی می‌پردازد و پرسش‌هایی مطرح می‌سازد مثلاً تا چه حد کارگردان‌ها از قدرت خود در آن چانه زنی سیاسی آگاه بوده‌اند؟ کهنه‌کاران بازی سیاست که پیرامون آن جمع پرسه می‌زند چه می‌خواسته‌اند (همان ۳۸۵) خزعلی نیز در به نقل از شیخ محمدهاشمیان یکی از مهاجران از تلاش بقایی برای متقاعد کردن آیت‌الله صالحی کرمانی جهت برچیدن مهاجرت سخن می‌گوید و هاشمیان با رویای ساختگی سعی دارد شخصیت دیدار کنندگان را به تصویر بکشد (خزعلی، ۱۳۸۲، ۱۱۴)

۵. پذیرش نمایندگان دولت برای دیدار توسط مراجع از دیگر سازو کارهای مبارزاتی مهاجران است. تداوم فضای بحرانی کشور از نظر داخلی و خارجی به ضرر رژیم بود. زیرا حکومت تلاش می‌کرد بعد از چند مدت تعطیلی مجلس به دنبال ثقل در انتخابات مجلس بیستم، انتخابات آبرومندانه با تغییر چهره‌های کهنه کار سیاسی و واگذارن مناصب به نیروهای جوان برگزار نماید. اما تداوم مهاجرت علما و اعلامیه‌های آنان در «اعلام حرمت شرکت در انتخابات» (اسناد انقلاب اسلامی ۱۳۷۴، ج ۵۱) فضای پیچیده‌ای را بر کشور حاکم ساخته بود. هر چند شاه در ظاهر نمی‌خواست خود را پیشگام رفع سریع بحران سیاسی نشان دهد. زیرا آن را موجب افزایش توقعات عالمان مهاجر ارزیابی می‌کرد (اسناد ۱۵ خرداد به روایت ساواک، ۳، ۴۱۸). مراجع نیز به آسانی تمایل به برقراری ارتباط نشان نمی‌دادند. از این رو، گزارشگر ساواک از این وضع، به «بن بست دولت در توقیف خمینی ویا آزادی ایشان و یا تبعید» یاد می‌کند (همان، ۳، ۳۶۰). با این ارزیابی گزارشگر ساواک از زبان شیخ بهاء‌الدین نوری از حامیان

دولت می‌گوید! «نوری اضافه کرد به هیچ وجه من الوجوه کوچکترین گذشت و محبتی نباید از طرف اعلیحضرت همایون شاهنشاهی قبل از توسل آقایان به عمل می‌آمد» (همان، ۳، ۴۱۸). اما از اسناد چنین برمی‌آید، که دولت سعی می‌کرد راهکار بیرون رفت از بحران را بدست سطوح پایین تر از نخست وزیر بجوید و خود را درگیر این قضیه نکند. شاید این امر بیشتر دلیل روانی سیاسی داشت بدین معنی که شاه و نخست وزیر چنین بحرانی را اساسی و خطرناک تلقی نمی‌کردند. اما رفت و آمدهای نمایندگان متعدد به نزد مراجع، حکایت از واقعیت مهمتری داشت و آن این که حکومت با وجود ظاهرسازی، به هر قیمت حاضر به چانه زنی سیاسی و بازگردان علماست.

براساس گزارش‌های ساواک، حکومت پیش از آنکه وارد گفتگو با مراجع مهاجر شود در صدد برآمد تا با مراجعی که به دلایلی از همراهی با مهاجران خودداری کرده‌اند، ارتباط پیدا کند و در صورت لزوم، با توسل به آنها جبهه‌یی در مقابل مهاجران ایجاد کند. دیدارهای متعدد شیخ باقرانصاری به نمایندگی از شاه و یا پاکروان رئیس ساواک با آیت‌الله گلپایگانی در قم (۱۳۴۲/۴/۱) از آن جمله است. براساس گزارش ساواک، «مشارالیه به هیچ وجه حاضر به عدول در اقدامات خود نیستند و فقط آزادی آیت‌الله خمینی را بدون قید و شرط خواستارند» (همان، ۳، ۳۳۲).

در گزارش مدیریت کل اداره سوم به ریاست ساواک در تاریخ ۴۲/۴/۳، ضمن اشاره بر افزایش تعداد علمای مهاجر در تهران، برای رفع بحران پیشنهاد می‌دهد که با استفاده از عده‌ای از علمای بیطرف و شاهدوست و وطن پرست و مورد اعتماد از جمله آیت‌الله زنجانی، سید محمدرضا بهبهانی، شیخ مهدی مهدوی، شیخ ابوالقاسم تویسرکانی، شیخ عبدالحسین قمی (ابن الدین)، آیت‌الله میرزا خلیل کمره‌ای میانجی‌گری شود و یا از بازاریان مذهبی برای میانجیگری استمداد جسته شود (همان، ۳، ۳۳۷-۳۳۸).

در تاریخ ۴۲/۴/۴ بهبودی نماینده دربار با آیات مرعشی نجفی و بهبهانی در منزل آیت‌الله خوانساری دیدار کرد. در این دیدار مراجع مهاجر خواستار «برکناری دولت علم» شدند. منتهی برای حفظ اقتدار دولت پیشنهاد گردید. شاه دولت علم را به عنوانی غیر از خواسته علما مثلاً به عنوان عدم تعادل بودجه مملکتی یا تزلزل سطح اقتصادی و غیره بر کنار سازد. نخست وزیر جدید بنابه مصالح مملکتی دستور آزادی علما و مبلغین و همچنین بازگشت طلاب علوم دینی از سربازی را صادر کند. تا بدینوسیله باب مذاکره

بین دولت و روحانیون باز شود (همان، ۳، ۳۴۵)

در گزارش دیگر، از حضور نماینده دربار نزد آیت‌الله شریعتمداری جهت کسب «نظر علما» و «حتی تقاضای مذاکره و آشتی» سخن رفته‌است. همچنین از طرف دربار به شریعتمداری پیشنهاد شده تا «با وساطت چند نفر از علمای نجف که به عنوان حکم تعیین خواهند شد. به اختلافات موجود خاتمه داده شود. اما ایشان مذاکره با دولت را بدون حضور آیت‌الله خمینی منتفی دانسته‌است (همان، ۲۹۴). اما در همان سند از متن نامه ارسالی شریعتمداری به بهبهانی سخن رفته‌است مبنی بر اینکه «در مذاکرات بعدی میان علما و نماینده دربار توافق‌هایی شده و دولت حاضر شده‌است فقط دو اصل از اصول ششگانه را قبل از افتتاح مجلس اجرا نماید همچنین موافقت شده که آیت‌الله خمینی را بشرط آنکه اعلامیه‌ای علیه دربار و دولت صادر نکند آزاد نمایند. همچنین با تعویض دولت نیز موافقت شده‌است. ولی علما این پیشنهادات را نپذیرفته‌اند و گفته‌اند: اولین شرط الغاء اصول شش گانه است که آن هم مورد موافقت دربار و دولت نمی‌باشد. همچنین اظهار شده که بالاخره توافق شد عده‌ای از علما از مراکز روحانیت در این مذاکرات شرکت نمایند از آن جمله آیت‌الله میلانی است» (همان، ۳، ۲۹۵).

در گزارش مورخ ۴۲/۴/۱۳ از تشکیل جلسه‌ای با شرکت اکثر علمای مهاجر جهت بحث بر سر پیشنهاد آیت‌الله خوانساری مبنی بر شروع مذاکره با دولت سخن رفته اما با پیشنهاد مذاکره موافقت نشد. در این گزارش از تشکیل یک هیات چهار نفره با عنوان «شورای مرکزی روحانیون» که پیشتر بدان اشاره رفت، سخن آمده‌است. در گزارش دیگری در همان تاریخ، از ارسال خواسته‌های شفاهی علما توسط شریعتمداری به شاه از دو کانال (پاکروان و امام جمعه تهران) سخن گفته شده، اما تأکید دارد که علما جوابی دریافت نکرده‌اند (همان، ۳، ۳۹۶).

در گزارش مورخ ۴۲/۴/۱۴، پیشنهادات شیخ بهاء‌الدین نوری از روحانیون طرفدار دولت جهت پایان بحران سخن رفته‌است ایشان نیز همچون پیشنهادات گزارشگر ساواک در تاریخ ۴۲/۴/۳ معتقد به رفع بحران از طریق بهره‌گیری از سیستم ریش سفیدی است (همان، ۳، ۴۱۸). در خاطرات فعالان دهه ۱۳۴۰ نیز از دیدارهای متعدد نمایندگان دربار با مراجع سخن بسیار رفته‌است (مسعودی خمینی، ۲۷۲-۲۷۴، خلخال، ۱۳۷۶، ۱۸۷ مرعشی نجفی، ۱۳۷۲، ۲۳۶-۲۳۷)

دیدارها و گفتگوهای متعدد بین مراجع مهاجر و نمایندگان دولت سبب نزدیکی مواضع آنها به همدیگر شد. بر اساس رویدادهای بعدی، به نظر می‌رسد هر دو طرف مخاصمه از برخی از خواسته‌های خود عدول کرده‌اند. در گزارش مورخ ۴۲/۴/۱۵ صحبت از تعیین دو نماینده از طرف روحانیون برای مذاکره با دولت است که احتمالاً آیات خوانساری و کمالوند می‌باشند. اولی با آیت‌الله خمینی در زندان دیدار کرد و خبر صحت و سلامتی ایشان را به مراجع اعلام نمود. فراهم سازی دیدار آیت‌الله خمینی از مواضع تازه حکومت حکایت داشت که گامی به جلو جهت مذاکره تلقی می‌شد. نفر دوم به نزد شاه رفت و پیام علما را به ایشان اعلام کرد. در این ملاقات شاه قول داد که به زودی آیت‌الله خمینی را آزاد کند. (دالوند، ۱۳۸۴، ۷۰)

گونه شناسی رفتار سیاسی علما در قبال مهاجرت

در مهاجرت چند گونه رفتار سیاسی علما قابل تشخیص است. البته مبنای این گونه رفتارها، تنها مسایل سیاسی نیست بلکه عرصه سیاست به خود نمایی این گونه رفتارها کمک کرده‌است. در یک تقسیم بندی کلی می‌توان علما را به دو دسته: ۱) طرفدار مرجعیت مراجع نجف ۲) طرفدار مرجعیت مراجع ایران (قم و مشهد) تقسیم کرد. هر چند مبنای این تقسیم بندی میزان پایبندی به مرجعیت در بعد جغرافیایی است اما در آن نوعی تفاوت در دیدگاه‌ها و نگرش‌های فقهی و سیاسی نیز نهفته‌است. یعنی کانون اصلی توجه به نوع استدلالات فقهی و سیاسی است که در حوزه نجف و قم تبلور پیدا می‌کرد. جریان اول، طرفدار حکومت قلمداد می‌شود. هر چند نمی‌توان به این جریان به معنی کامل کلمه «آخوند درباری» اطلاق کرد، اما رفتار سیاسی آنان موید عملکرد و رفتار سیاسی حکومت است. هر چند نباید تفکر حمایت از دولت را بر جغرافیای خاصی محدود کنیم اما به وضوح می‌توان علمای بزرگ تهران از جمله آیات بهبهانی، احمدآشتیانی در سطوح پایین تر میرزا عبدالله چهلستونی و محمدباقر کمره‌ای، میرزا خلیل کمره‌ای، میرحجازی (لاله زار)، بهاء الدین نوری و غیره را یاد کرد. در کنار آنها از حوزه مشهد نیز آیت‌الله میرزا احمد کفایی پیرو چنین مشی سیاسی بود. مشی این جریان همچون سایر جریان‌های فکری و سیاسی کاملاً همبسته و در خدمت قدرت سیاسی نبود. بلکه در گروش‌ها و رفتارهای آنان تفاوت دیده می‌شد اما این تفاوت‌ها مبنایی نبود و بیش از آنکه

بر آیند نوع نگرش باشد ناشی از روحیات و مسایل شخصی یا «تفاوت سلیقه» بود و این تفاوت‌ها به رقابت در عرصه سیاسی و اجتماعی بین آنان می‌انجامید. رقابت محسوس بین خوانساری، بهبهانی و آشتیانی بر اساس اسناد ساواک از آن جمله است که در خودداری خوانساری از تأیید نامه اعتراض آمیز آشتیانی تجلی یافته است.

نگرش‌ها و رفتارهای سیاسی جریان اول را می‌توان به تندروی حامی دولت و میانه روی حامی دولت تقسیم کرد. منظور از گونه تندرو آن دسته از روحانیونی است که حمایت صریح و بی پرده‌ای از سیاست‌های تجدد گرایانه رژیم انجام داده و آن را مغایر با اسلام و حذف روحانیت نمی‌دانند. مانند بهاء‌الدین نوری، حاج میزا احمد کفایی، حاج میرزا خلیل کمره‌ای، محمد باقر کمره‌ای، محمدرضا بهبهانی، شیخ مهدی مهدوی، شیخ ابوالقاسم تویسرکانی، شیخ عبدالحسین قمی (ابن‌الدین) (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۳، ۳۳۸) که به تعریف و تمجید از انقلاب سفید و همه پرسی و مطابقت دادن آن با شرع و قانون پرداختند. به گزارش ساواک نوری از رویارویی علما با رژیم تحلیل زیر را ارائه داده است: "من از ابتدا چه در قسمت انجمنهای ایالتی و ولایتی و چه در قسمت اخیر نظرم بر این بود که نباید تا این حد تندروی بکنیم که نتیجه این شد که ما را در مقابل شاه قرار بدهند و روی همین علت و فکر هم شخصاً تندروی نکردم و حتی سعی می‌کردم آقایان علما را وادار به اجرای همین رویه بکنم و با فعالیتی که هیئت علمیه [تهران] همین روش را اتخاذ کرد و اعضای هیئت علمیه هیچیک تندروی نکردند ولی متأسفانه در اثر افکار تند و غلط عده‌ای دیگر نحوی عمل کردند که امروز درست روحانیت و اعلیحضرت را در دو صف مقابل قرار دادند و اعلیحضرت اگر هم مایل باشند یک قدم نرمش نشان بدهند و بخواهند گذشته بکنند امکان برای معظم له نیست. چون اگر یک کمی عقب برود اینها خیال می‌کنند اعلیحضرت ترسیده و یک مرتبه هجوم می‌کنند و می‌خواهند تمام کارها را باطل کنند و این دسته مقابل هم تصور می‌کنند اعلیحضرت کمر بسته که ریشه روحانیت و مذهب را از بین ببرد در صورتی که چنین نیست. و من از روحیه اعلیحضرت بیشتر آشنایی دارم و ایشان اهل این اعمال و افکار نیست...." (همان، ۳، ۴۲۹ و ۴۳۰). محمد باقر کمره‌ای جزوهای در تأیید مبانی شرعی و اجتماعی اصول انقلاب سفید صادر کرد و بعد در پاسخ به اشکالات و پرسش‌های مردم تکمله به آن نوشت و ادله فقهی و عقلی بیشتری برای موضع‌گیری خود

و همراهان روحانی‌اش ارایه داد. ساواک از این دسته که "هم طرفدار دولت و هم تا حدی مورد اعتماد" یاد می‌کند (همان، ۳، ۳۳۸). این دسته شروع کننده بحران را روحانیت می‌داند.

دسته دوم از جریان اول را علمای میانه روی تشکیل می‌داد که در صدد بودند بحران سیاسی حاکم بر رابطه روحانیت و دربار به گونه‌ای مطلوب رفع شود که به هیچکدام از طرفین ضربه‌ای وارد نشود. به نظر می‌رسد اجبار اجتماعی - سیاسی این دسته را به جریان مخالف رژیم نزدیک کرده بود. این دسته از همان ابتدای شروع مهاجرت مساله "شروع مذاکره با دولت" را مطرح می‌کردند اما با امتناع جریان مهاجر بتدریج نوعی دلسردی و ناراحتی در آنها پدید آمد (همان، ۳، ۴۰۱) و این ناراحتی به بروز اختلافات دامنه دار انجامید، بطوری که ساواک از قول آیت‌الله مرعشی نجفی از وجود اختلاف بین مراجع و علمل و ضرورت مهار آن سخن می‌گوید (همان، ۱۴۳۰) برای رفع بحران اختلاف نظر، مقرر گردید جلسه‌ای جهت همفکری برای ادامه مبارزه در منزل آیت‌الله شریعتمداری تشکیل شود. اما هیئت علمیه تهران که در راس آن آیت‌الله خوانساری قرار داشت این جلسه را تحریم کردند (همان، ۳، ۴۳۱). در کنار خوانساری، در این قضیه آیت‌الله سید محمد بهبهانی، حاج میرزا احمد آشتیانی و میرزا عبدالله چهلستونی قرار داشتند.

پنهانکاری آیات مهاجر در تصمیم گیری‌های مهم از این جریان، خودداری حضور دارو دسته بهبهانی در مذاکره با دربار جهت رفع اتهام درباری بودن، تجلیل‌های اختلاف برانگیز بهبهانی از رفتار سیاسی مهاجران، خودداری آیات تهران از امضاء مرجعیت امام خمینی، خودداری شریعتمداری از امضاء نامه اعتراض آشتیانی (همان، ۳، ۳۹۶) پس گرفتن امضاء توسط آشتیانی در نامه اعتراض آمیز علمای قم (همان، ۳، ۴۲۶)، خودداری بهبهانی و خوانساری از حضور در برخی جلسات علمای مهاجر (همان، ۳، ۳۲۷-۳۵۵) مصداق برجسته اختلاف نظر این دسته با جریان مهاجرت بود (همان، ۳، ۳۵۵). رفتار سیاسی آیت‌الله بهبهانی نیز تحت تاثیر دو جبهه علما و دربار به شدت کژدار و مریز بود. او سالیان متمادی به حمایت از سلطنت پرداخته و بخشی از قدرت و نفوذ خود را مدیون آن بود و به دلیل این سابقه سیاسی علمای مهاجر وی را چندان در تصمیم گیری‌های اساسی دخالت نمی‌دهند و این امر سبب شد تا او به تحلیلی ضد مهاجرت برسد اما علنی کردن این تفکر تبعات زیادی در بین همگان برایش ایجاد می‌کرد. هرچند چنین تحلیل

ضد مهاجرت در بین تعدادی از علما حتی مهاجر نیز گسترش پیدا کرد اما گزارش دیگری از ساواک در تاریخ ۴۲/۴/۱۴ گلابیه و ناراحتی آیت‌الله بهبهانی از رفتار پنهانکارانه علمای مهاجر خود را نشان می‌دهد. آیت‌الله بهبهانی اظهار داشته بود که جمع شدن جبهه ملی و ترکها دور میلانی و شریعتمداری بسیار خطرناک و کار به جایی رسیده که رشته از دست من هم خارج شده و آن قسمی که استنباط می‌نمایم آقایان مطالب خود را به طور کامل با من در میان نمی‌گذارند» (همان، ۳، ۴۱۸). در این گزارش آیت‌الله بهبهانی به صراحت نظر مراجع نجف را قابل صحبت دانسته و معتقد است «بر فرض اینکه روحانیون هدفی داشته باشند از ما بزرگترها امثال آیات حکیم، خوئی، شاهرودی هستند که بدون جلب نظریات آنها نباید کوچکترین اقدامی به عمل آید» (همان، ۳، ۴۱۷). موضع گیری‌های سیال آیت‌الله بهبهانی بیانگر عدم ثبات رفتار سیاسی ایشان در نتیجه فشارها و بحران ماه‌های اخیر بوده است. او نمی‌توانست حمایت صریح و آشکار از جریانی خاص داشته باشد حتی اگر قائل به تغییر مواضع و دیدگاه‌های سیاسی آیت‌الله بهبهانی در جریان ۱۵ خرداد باشیم باز هم زمینه‌های سیاسی پیشین مانع جدی در اعتماد سازی رفتاری با علمای دیگر بوده است.

جریان دوم: حوزه علمیه قم و مشهد و سایر حوزه‌ها و علمای تابع آنان است که معتقد به حفظ مرکزیت مرجعیت در ایران بودند. این جریان را می‌توان جریان انقلابی دانست که به طور علنی به نقد عملکرد حکومت پرداخته و خود را فعالانه به عنوان مخالفان جدی برنامه‌های تجدد گرایانه و سیاست همگرایانه با استعمار حکومت نشان دادند. مهاجرت چهل روزه بر آیند تفکر و رفتار سیاسی این دسته از عالمان است. این جریان نیز همچون دسته نخست - دست کم در پدیده مهاجرت - از همبستگی کاملی برخوردار نبودند، عدم مهاجرت آیت‌الله گلپایگانی و خود داری ایشان از امضای نامه مرجعیت امام خمینی نیز بیانگر وجود اختلاف نظر بین این جریان است. می‌توان گفت اختلاف نظر ایشان با سران این جریان بر سر مبانی فکری و رفتاری نیست و همچنین بیانگر نزدیکی وی به قدرت نبود.

سیاست حکومت در قبال رفتار سیاسی علما

یکی از راهکارهای مبارزه حکومت با نهضت اسلامی، تلاش برای ایجاد شکاف بین علما

با استفاده از زمینه‌ها یا رقابت‌های احتمالی بین آنان بود. در گزارش‌های ساواک، با تاکید بر روانشناسی شخصیت و تفکر و رفتار سیاسی هرکدام از مراجع بزرگ، رژیم چند گسست بین مراجع انقلابی و مهاجرشناسایی کرد. هرچند این گسست‌ها، بیانگر اختلاف بنیادین درمبانی نیست حتی ممکن است تحلیل و برداشت گزارشگران ساواک و عناصر امنیتی باشد، اما همین تحلیل‌ها مبنای عمل و رفتار سیاسی حکومت در قبال علما می‌شد. در گزارش‌های ساواک (قیام ۱۵ خرداد به روایت ساواک، ج ۳)، نوعی اختلاف نظر بین علمای انقلابی مهاجر نشان داده می‌شود. اختلاف نظر آیات میلانی با قمی، آیات خمینی با میلانی و شریعتمداری، آیات شریعتمداری با گلپایگانی، آیات میلانی و قمی با کفایی، اختلاف نظر مراجع مشهد و قم با آیات تهران خوانساری و بهبهانی و آشتیانی و اختلاف این سه نفر با همدیگر از آن جمله است. حکومت در صدد بود با بهره‌گیری از اختلافات و رقابت‌های احتمالی مراجع، آنان را درگیر مسایل شخصی نماید و از طریق رفتار سیاسی آنان را کنترل کند. به این دلیل گزارشگر ساواک پیشنهاد می‌دهد: «در میدان مبارزات برای خنثی کردن و تجزیه نیرو الزام آور است که برای سازشکاران امتیازاتی قائل بود» (همان، ۳، ۳۷۲).

ساواک در تحلیل شخصیت و رفتار سیاسی آیت‌الله میلانی معتقد است ایشان شخصی محتاط و واقف به مسایل سیاسی است که تمایلاتی به جبهه ملی دارد. توجه به برخی از خواسته‌های وی مانند ممنوعیت فروش مشروبات، کمک به طلاب و عفو سربازی آنان موجب نزدیکی مواضع ایشان به سیاست‌های رژیم خواهد شد (همانجا). اما در همین گزارش، آیت‌الله قمی را فردی تندرو و سازش‌ناپذیر دانسته و معتقد است با تبلیغ علیه وی، بزرگ‌نمایی اظهارات مردم مبنی بر طرح مطالب کهنه و فراموش شده توسط ایشان، عدم رغبت و علاقه مردم به این‌گونه سخنان می‌توان به وی ضربه وارد ساخت (همانجا). ساواک برای ایجاد اختلاف معتقد است «با توجه به محاذ بودن دستگاه به روحانیون چنانچه برای میلانی [امتیازاتی] قائل شود قادر است اعمال او [قمی] را کنترل نماید» (همانجا). ساواک مهمترین منفذ برای آغاز دشمنی را نیز ایجاد رقابت و اختلاف بین پسران آن دو مرجع یعنی بین محمد علی میلانی (فرزند) و سید محمود طباطبایی قمی (فرزند) می‌داند (همان، ۳/۲۷۴). گزارشگر ساواک در تکمیل جبهه بندی بین مراجع مشهد و یارگیری آنها تاکید می‌کند باید سعی کرد بین آیت‌الله احمد کفایی حامی

حکومت و آیت‌الله میلانی روابط حسنه‌ای برقرار ساخت و از تضاد بین آنها جلوگیری کرد. (همانجا). با این سیاست، جبهه علمای تندرو یعنی قمی به شدت تضعیف شده و از صحنه خارج می‌شود. گزارشگر ساواک درباره جدا ساختن آیات شریعتمداری و خمینی معتقد است «آیت‌الله شریعتمداری را می‌توان با روش صحیح از گروه خمینی جدا نمود و گویا مشارالیه باطناً با خمینی روابط حسنه‌ای ندارد» (همان، ۳، ۲۷۵).

ساواک در گزارش هفتگی اداره بررسی‌ها در تاریخ ۴۲/۳/۳۰ رابطه آیت‌الله بهبهانی با آیت‌الله شریعتمداری و آیت‌الله خمینی را تا تشریح تردید ایشان در حرکت مهاجران چنین تحلیل می‌کند: «مهمترین خبر مذهبی که در هفته گذشته مورد توجه محافل روحانی و مردم متدین و متعصب قرار گرفته خبر مسافرت آیت‌الله شریعتمداری از قم به شهر ری بود که تا اندازه‌ای بین عده‌ای از روحانیون تهران من جمله آیت‌الله بهبهانی با تعجب و تردید تلقی شده است» (همان، ۳، ۳۰۳) این در حالی است که بهبهانی از عدم اعتماد شریعتمداری و میلانی نسبت به خود سخن گفته و در گزارش ساواک به نقل از بهبهانی آمده است: «آن گونه که استنباط می‌نمایم آقایان مطالب خود را به طور کامل با من در میان نمی‌گذارند» (همانجا؛ معادیکخواه، ۱۳۸۲، ۳۸۳).

در گزارش مورخ ۴۲/۴/۱۳ از بروز اختلاف غیر محسوس بین علما در تهران سخن رفته است. امتناع آیات شریعتمداری و خوانساری از تأیید نامه اعتراض آمیز حاج میرزا احمدآشتیانی، امتناع آیات خوانساری و گلپایگانی از امضای نامه علما به شاه در تاریخ ۴۲/۴/۵، امتناع آیت‌الله بهبهانی از شرکت در جلسه عمومی مورخ ۴۲/۴/۱۳ مسجد حاج افضلی به بهانه پادرد، امتناع آیات خوانساری و بهبهانی از امضاء نامه مرجعیت امام خمینی، امتناع خوانساری از امضاء اعلامیه علمای مهاجر به شاه در تاریخ ۴۲/۴/۱ به بهانه خوب نیامدن استخاره، امتناع آیت‌الله گلپایگانی از مهاجرت، نشانه‌های استنادی رژیم بر وجود اختلاف بین مراجع بوده است (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۳۵۵ و ۳۹۶ و ۴۰۰).

از دیگر راهکارهای رژیم در کنترل رفتار سیاسی علما، انتشار جزوات سراسر توهین آمیز به منظور «لکه دار کردن نام آیت‌الله خمینی» و «تحقیر مسلمانان» با امضاء حوزه علمیه قم بود (همان، ۳، ۳۹۲) که می‌توان فعالیت گروهی تحت عنوان «هیات مصلحین حوزه علمیه قم» به رهبری فرزند یکی از مراجع متوفی (اسنادی از انجمنها و مجامع

مذهبی در دوره پهلوی، ۱۳۸۱، ۲۷ و ۴۳۲) را در جهت سیاست تبلیغاتی رژیم تلقی کرد. این گروه نه تنها قیام ۱۵ خرداد که مساله مهاجرت را مورد حملات شدید و انتقاد و توهین قرار می‌داد.

با این همه، تکاپوی فعالان مهاجر نگرشی کاملاً مثبت در قبال رفتار سیاسی آنان بوجود نیاورد. سیاست دولت و اخبار و شایعات متعددی موجب گردید تا اخبار متناقض و مبهم در فضای پیچیده مهاجرت منتشر گردد، فضا سازی خاصی علیه وله برخی از مراجع پدید آورد که به نظر می‌رسد، رسوبات اخبار و شایعات آن دوره با جناح‌بندی جدید پس از پیروزی انقلاب موجب شد تا در صداقت سیاسی برخی از مراجع تردید شود (آذری قمی، ۱۳۷۶، ۳۳؛ امینی، ۱۳۷۶، ۶۵؛ محتشمی، ۱۳۷۶، ۲۸۹؛ مسعودی خمینی، ۱۳۸۱، ۲۷۱؛ روحانی، ۱۳۸۱، ۱، ۶۶۸-۶۶۹).

ناظران و تحلیل گران فوق در تحلیل تحولات به نوعی دچار تناقض گفتاری شده‌اند از یک سو، مهاجرت را عامل «شکسته شدن اسطوره وحشت و اختناق پس از کشتار فجیع و دسته جمعی ۱۵ خرداد» دانسته که «روح تازه‌ای در کالبد نهضت ملت ستمدیده و به خون کشیده ایران» دمید (روحانی، ۱/۶۷۲). از سوی دیگر، مهاجرت را یک پدیده ساخته و پرداخته ساواک با هدایت آیت‌الله شریعتمداری اعلام می‌کنند (همان، ۱، ۶۶۹). برون رفت از این تناقض منطقی در تحلیل یک پدیده سیاسی-اجتماعی امری ساده نیست مگر اینکه معتقدان به این تحلیل عناصر ماورایی را در نتیجه بخشی معکوس دخیل بدانند.

نتیجه

مهاجرت سیاسی به مثابه اعتراض در تاریخ ایران ریشه در دوران مشروطیت دارد. حدود شصت سال بعد علمای دین بار دیگر برای بیان اعتراض خود بدان تمسک جستند. میان مهاجرت چهل روزه علماء در نهضت اسلامی با آن مهاجرت از نظر شکل و تاحدودی محتوی شباهت‌هایی دیده می‌شود. اما وجه افتراق شان نیز قابل تامل است. در دوره مشروطه علما به همراه سایر گروه‌های اجتماعی به مهاجرت پرداختند در حالی که در نهضت اسلامی مهاجرت پدیده‌ای صرفاً متعلق به عالمان دین بود.

مهاجرت چهل روزه، کارکرد دوگانه در تحلیل رفتار سیاسی علما ارائه می‌دهد از یک سو، نشان از ادامه مبارزه علیه سیاست‌های تجدد گرایانه افراطی شاه که از انقلاب

سفید آغاز شده بود، دارد. بیانیه‌ها و اعلامیه‌ها و مصاحبه‌های مراجع و علما همگی نشان از همبستگی سیاسی آنان برای حفظ کیان اسلام دارد. به طوری که، اختلاف نظرهای فقهی و رویکردهای فلسفی و کلامی متفاوت آنان مانعی جدی در همبستگی آنان برای مبارزه با رژیم ایجاد نکرده‌است و می‌توان گفت که اتحاد علما از واقعه لایحه انجمن‌ها تا مهاجرت چهل روزه نوعی تداوم مبارزه را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، بیانگر فعال شدن گسست‌های سیاسی در عمل و تفکر علماست که ریشه در نوع رویکرد آنان به سیاست و حکومت، مسائل اجتماعی و فرهنگی و سایر مسایل حاشیه‌ای دارد که در بطن تحولات سیاسی از واقعه لایحه انجمن‌ها تا مهاجرت در رفتار سیاسی علما به چشم می‌خورد.

ادامه مهاجرت و خستگی برخی از علما، اختلافات موجود بین آنها را بروز داد. اگرچه برخی ملاحظات سیاسی، دینی و اجتماعی آن دو را به طور موقت به هم نزدیک ساخته بود اما احساس بیهودگی عمل مهاجرت در نزد برخی شکاف بین دو جریان را نشان داد. به طوری که علمای تهران تمایل زیادی به کنار آمدن با حکومت داشتند. زیرا آنان فشار دو جانبه یعنی از سوی مهاجران و رژیم را متحمل می‌شدند. شواهد نشان می‌دهد که جریان دوم نیز تمایل چندانی به ادامه وضع موجود نداشتند از رد هر گونه مذاکره با دولت و دربار تا انجام مذاکره و اعزام نماینده به دربار جهت اعلام مستدعیات این موضوع را نشان می‌دهد. بخشنامه ساواک مرکز به ادارات ساواک در شهرستان‌ها مبنی بر «کنترل نامحسوس فعالیت نهانی و آمد و رفتها و کلیه اقدامات مشکوک روحانیون مزبور و طرفداران آنان» (همان، ۳، ۵۵۳) بیانگر تداوم مخالفت این جریان است.

باید گفت، مهاجرت چهل روزه دستاوردهای مهمی در بر داشت که می‌توان فهرست وار به شرح زیر مطرح کرد: ۱. تاکید بر همبستگی سیاسی علما علی‌رغم وجود برخی اختلاف نظرها. ۲. تجلی قدرت علما به عنوان یک گروه اجتماعی همبسته در حفظ و حراست از دین. ۳. تبدیل زندان آیت‌الله خمینی به حصرو آزادی تدریجی سایر علمای در بند در ۱۱ مرداد ۱۳۴۲ یعنی حدود کمتر از یک هفته از پایان مهاجرت. ۴. شکست فضای خفقان و سرکوب ناشی از حکومت نظامی پس از قیام ۱۵ خرداد. ۵. تثبیت مرجعیت دینی مراجع قم. ۶. تثبیت مرجعیت دینی و رهبری سیاسی آیت‌الله خمینی.

منابع

۱. آذری قمی، احمد، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه هنری، ۱۳۷۶ش، دفتر ششم.
۲. *اسنادی از انجمن‌ها و مجامع مذهبی در دوره پهلوی*، مجموعه اسناد تاریخی مرکز اسناد ریاست جمهوری، به کوشش صحبت فلاح نونکار و رضا مختاری اصفهانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۳. *اسناد انقلاب اسلامی*، به کوشش حمید روحانی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۴. امینی، ابراهیم، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶ش، دفتر پنجم.
۵. انصاریان، حسین، *خاطرات*، تدوین گران محمدرضا دهقانی و دیگران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۶. بنی فضل، مرتضی، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶ش، دفتر ششم.
۷. بیات، مسعود، *انقلاب اسلامی در زنجان*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۸. بهبودی، هدایت الله، *تبریز در انقلاب*، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۳ش.
۹. حنیف، محمد، *اصفهان در انقلاب*، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۳ش.
۱۰. *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶ش، دفتر پنجم و ششم.
۱۱. خزعلی، ابوالقاسم، *خاطرات*، تدوین حمید کرمی پور، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۱۲. خلیخالی، صادق، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶ش، دفتر ششم.
۱۳. دالوند، حمید رضا، *انقلاب اسلامی در لرستان*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۱۴. دوانی، علی، *نهضت روحانیون ایران*، چاپ دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۵. روحانی، حمید، *نهضت امام خمینی*، چاپ پانزدهم، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۱ش.
۱۶. روز نامه اطلاعات، ۱۳۴۲/۳/۲۶ تا ۱۳۴۲/۵/۱۵ش.
۱۷. روزنامه کیهان، ۱۳۴۲/۳/۲۶ تا ۱۳۴۲/۵/۱۵ش.
۱۸. طاهری خرم آبادی، حسن، *خاطرات*، به کوشش محمدرضا احمدی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۹. علم، محمد رضا، *انقلاب اسلامی در اهواز*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۲۰. *قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک*، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۸ش.
۲۱. گرامی، محمدعلی، *خاطرات*، تدوین محمدرضا احمدی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۲۲. گرامی، محمد، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶ش، دفتر ششم.

۲۳. محتشمی، علی اکبر، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه هنری، ۱۳۷۶ش، دفتر ششم.
۲۴. مسعودی خمینی، علی اکبر، *خاطرات*، تدوین جواد امامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۲۵. مرعشی نجفی، سید محمود، *خاطرات ۱۵ خرداد*، تدوینگر علی باقری، تهران، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه هنری، ۱۳۷۶ش، دفتر ششم.
۲۶. معادیخواه، عبدالمجید، *جام شکسته*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۲۷. ملکی میانی، احمد، *خاطرات*، به کوشش عبدالرحیم اباذری، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۲۸. مومن، ابوالفتح، *انقلاب اسلامی در همدان*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ش.
۲۹. منتظری، حسینعلی، *خاطرات*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].

حمودیان و تشیع در اندلس

سید احمد رضا خضری^۱

چکیده: خلافت حمودیان را علی بن حمود به سال ۴۰۷ ه.ق در بخشی از اندلس بنیاد نهاد. وی که نسب به ادریسیان مغرب می‌برد، با استفاده از اوضاع آشفته دستگاه خلافت اموی که ناشی از فساد اداری و نابسامانی سیاسی حاکم بر آن بود، سلیمان بن حکم را در بند کرد و به قتل رساند و خود را خلیفه خواند. از آن پس او و شماری از برادران، فرزندان و برادرزادگانش با فراز و فرود تا سال ۴۴۹ ه.ق بر بخشهایی از اندلس فرمان راندند. مسأله اصلی در این پژوهش آن است که چرا و چگونه خلافت امویان پس از سقوط به حمودیان انتقال یافت، و این خاندان چه نقشی در گسترش و انتشار تشیع در اندلس داشتند. بر اساس آنچه از منابع و مأخذ و مطالعات این پژوهش برمی‌آید، حمودیان خود بر مذهب تشیع بودند و با آن که از تفکرات کلامی مدون، فلسفه‌ای نظام یافته و مبانی فقهی استواری برخوردار نبودند، اما ساختار مذهبی موجود در اندلس آن روز که مبتنی بر حمایت بی چون و چرا از اهل سنت مالکی بود را درهم ریخته و مجالی برای صاحبان مذاهب دیگر، به‌ویژه شیعه، فراهم ساختند و زمینه بروز و ظهور حداقلی تشیع را در آن سرزمین ایجاد نمودند. این پژوهش بر اساس روش تاریخی سامان یافته و پس از استخراج داده‌ها و مواد تاریخی، نخست زمینه‌های ظهور حمودیان را تعیین نموده، آن‌گاه نقش آن خاندان را در گسترش تشیع و حمایت از اندیشه‌های شیعی تحلیل کرده است.

واژه‌های کلیدی: حمودیان، تشیع، اندلس، امویان

۱. زمینه‌ها و چگونگی ظهور حمودیان

خلافت بنی حمود اندلس را علی بن حمود در نیمه اول سده پنجم هجری بنا نهاد (پایه‌گذار حکومت ادریسیان مغرب) است و نسب به امام حسن بن علی (امام دوم شیعیان) می‌برد.^۲ علی به سال ۳۵۴ هجری زاده شد و از دوران جوانی به سپاه سلیمان بن حکم خلیفه اموی اندلس پیوست و پس از ابراز رشادتها و توانمندیهای، مورد اعتماد سلیمان قرار گرفت و از سوی او به عنوان فرمانروای دو شهر سبته و طنجه در آن سوی جبل الطارق گمارده شد (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۲۶۹، ۹). علی که از اوضاع نابسامان و مشکلات درونی خلافت اموی آگاه بود؛ شماری از بربران و بادیه نشینان شمال آفریقا را با خود همراه ساخت و بر قرطبه پایتخت امویان یورش برد و پس از تسخیر آنجا سلیمان و پدرش حکم را دستگیر و در سال ۴۰۷ به قتل رساند (مقرئ، ۱۹۶۸، ۱، ۳۳۳) و خود با لقب الناصر لدین الله به خلافت نشست و بدین ترتیب حکومت بنی حمود را در محرم آن سال بنیاد نهاد (نک: ابن عذاری، [بی‌تا]، ۱۱۳، ۳؛ ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۹، ۲۶۹؛ ابن بسام، ۱۹۷۹-۱۹۸۵، ۱، ۷۸؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۴، ۱۹۵). با اینهمه بر خلاف نام بزرگ و پرطمطراق حمودیان، بنا بر شواهد و دلایلی که بدان خواهیم پرداخت، از همان آغاز پیدا بود که حکومت آنان بر پایه‌هایی لرزان و سست قرار دارد و بدین روی امیدی به تداوم و ماندگاری آن نمی‌رفت. مهمترین دلیل این سخن آنست که تشیع بر خلاف دیگر سرزمینهای اسلامی نتوانست زمینه و جایگاه مناسبی برای ماندگاری خود در دیار اندلس بیابد و اقدامات تبلیغی برخی از شیعیان نخستین و قیامهای محلی و حتی کوششهای حکومتگرانی چون ادریسیان و فاطمیان و فعالیت‌ها و تلاشهای آنان برای انتشار این مذهب در اندلس، هر بار بر اثر تبلیغات گسترده امویان و اقدامات

۱. نسب ابن حمود محل گفتگو و اختلاف است. با آنکه عموم منابع وی را از بازماندگان امام حسن می‌دانند (ابن حزم، ۳، ۱۹۴۸؛ ابن اثیر؛ ۱۴۰۲، ۹، ۲۶۹؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ۲۸، ۱۷۶؛ صفدی، ۱۴۲۰، ۱، ۱۷۸؛ محسن امین، بی‌تا، ۳، ۲۲۹). قس: ابن کثیر (۱۴۰۸، ۱۲، ۶) که با عنوان علی بن حمود علوی، و ابن شاکر (۱۴۴۸، ۲۰۰) که با عنوان علی بن حمود فاطمی، از وی یاد کرده‌اند، اما به سبب آمیزش طولانی مدت اجداد علی با بربران شمال آفریقا و ناشنایی او و بازماندگانش با زبان عربی برخی در صحت این انتساب شک کرده (نک: ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۹، ۲۶۹) و آنان را از شمار بربران مغرب دانسته‌اند. (نک: ابن الخطیب، ۱۹۵۶، ۱۲۱) به هر حال این اثر نسب علی را اینگونه به امام حسن (ع) رسانده‌است: علی بن حمود بن ابی العیش بن میمون بن احمد بن علی بن عبدالله بن عمر بن ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع) (۹، ۲۶۹، ۱۴۰۲).

سرکوبگرانه آنان کم‌اثر ماند (Historia de España, 3-684 -689). نگاهی به تاریخ اندلس از دوره فتح تا زمان برآمدن حمودیان، این جنگ و جدال دیرینه را نشان خواهد داد. در واقع روند گسترش اسلام و پراکندگی‌های جمعیتی علویان و اندیشه‌های شیعی در سده‌های نخستین، نشان دهنده این واقعیت است که رد پای علویان در اندلس نیز هم‌چون سایر سرزمین‌های تحت نفوذ اسلام، به ماجرای فتوح و به تبع آن آغاز تبلیغات اسلامی و فرآیند اسلامی شدن آن سرزمین باز می‌گردد. چرا که همواره در کنار اکثریت مسلمانان سنی گروهی از شیعیان نیز در ماجرای فتوح حضور یافته و در کنار اهداف مادی و معنوی مشترک با سایر مسلمانان، در صدد بودند تا با مشارکت در امور عمومی اسلام جایگاه خود را در قلمرو قدرت حفظ کرده و هرگونه بهانه را از هم‌کیشان مخالف خود مبنی بر عدم همراهی با عامه مسلمانان، از آنان سلب نمایند. از این رو شماری از شیعیان در جریان فتح اندلس حضور یافته و تا هنگام ظهور دولت عباسی سرگرم استوار ساختن دولت اسلامی در آن سرزمین بودند.

ظهور خلافت عباسی کار را در اندلس به کلی دگرگون ساخت. زیرا به دنبال تعقیب و کشتار بی‌رحمانه امویان به دست عباسیان، واپسین بازماندگان اموی به زحمت خود را از دست تعقیب‌گران نجات داده و پس از تسلط بر اندلس حکومت و خلافت اموی را در آنجا بنا نهادند (Ahmad Thomson y M. Ata Ur-Rahim, 128-130). عبدالرحمن اموی پایه‌گذار این حکومت به خوبی می‌دانست که اندلس آخرین و تنها پایگاهی است که می‌تواند موجودیت آنها را حفظ نماید و در صورتی که آنجا به تصرف عباسیان در آید، هیچ مکانی برای تداوم حضور سیاسی و حتی ادامه زندگی عادی نخواهند داشت (Historia de España, 3-330). از این رو در صدد برآمد تا از نفوذ هرگونه تفکر و تحرکی که شائبه علوی و شیعی داشته باشد جلوگیری نماید و این مکان دور و جدا افتاده از قلمرو عباسی را برای امویان نگاه دارد. حکمرانان اموی از عبدالرحمن داخل (نخستین والی) تا سلیمان بن حکم (واپسین والی پیش از برآمدن حمودیان) همواره سیاست مبارزه با شیعیان و هواداران عباسی را سر لوحه کار خود قرار داده و تحرکات آنان را زیر نظر گرفتند. چنانکه روایات متعدد تاریخی بر این سخن گواهی می‌دهد. به گفته ابن قوطیه (د: ۳۶۸ هـ)، مورخ نامدار اندلسی و معاصر با امویان در کتاب تاریخ فتح اندلس؛ گروهی از مردم جیان که منسوب به خاندان پیامبر (ص) بودند، بر ضد عبدالرحمن بن معاویه (حک :

۱۷۲-۱۳۸)، قیام کردند (۵۴ و ۷۰ و ۷۸). منابع دیگر نیز در این باره گفته‌اند که در حدود سال ۱۵۱، مردی به نام شقنا در شنت بریه، پس از گردآوری گروه کثیری از بربران مکناسه، قیام کرد. او که عبدالله بن محمد نام داشت و به شقنا مشهور بود، خود را از فرزندان امام حسین شهید (ع) معرفی کرد و مذهب خود را به کودکان تعلیم می‌داد. وی پس از کشتن سلیمان بن عثمان از سران اموی و جمع دیگری از امویان بر برخی مناطق شرق اندلس دست یافت، اما در سال ۱۶۱، به دست دو تن از یاران خود کشته شد و ماجرای او به پایان رسید (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۵، ۶۰۵). در همین حال چند مدعی دیگر به هواداری از عباسیان در شرق و شمال شرق اندلس سر به شورش برداشته و از سوی خلیفه عباسی مورد حمایت قرار گرفتند اما با عکس العمل شدید عبدالرحمن روبرو و سرکوب شدند. از همین رو بود که عباسیان به دلیل هزینه‌های سنگین بازپس‌گیری اندلس، آنجا را رها ساخته و بجای آن قلمرو خود را در مناطق شرقی گسترش بیشتری دادند.

چندی بعد به دنبال آغاز تزلزل سیاسی در خلافت عباسی و تاسیس دولت‌های شیعی همچون ادریسیان در مغرب، فاطمیان (۵۶۷ - ۲۹۷) در شمال آفریقا، مصر و شام؛ حمدانیان (۳۹۴ - ۳۱۷) در موصل، حلب و دمشق؛ و آل بویه (۴۴۷ - ۳۲۰) در عراق و ایران و نیز برخورداری شیعیان از کثرت نسبی جمعیت در مصر، مراکش و الجزایر و امکان مهاجرت آسان آنان در قلمرو مسلمانان، خطر نفوذ تشیع و آموزه‌های علمی، کلامی و فلسفی آن در اندلس آشکارتر و جدی‌تر شده و نگرانی‌های شدید امویان اندلس را در پی داشت. از این رو آنان راه را بر هرگونه اندیشه و تفکری که با بن‌مایه‌های شیعی همراه بود، بستند و صاحبان چنین تفکراتی را وادار به ترک اندلس می‌کردند. از آن جمله محمد بن عبدالله بن مسره قرطبی (۳۱۹ - ۲۷۰)، از بنیان‌گذاران و پیشگامان فلسفه در اندلس است که متهم به ترویج اندیشه‌های اخوان‌الرضا و انتشار دعوت فاطمی شد و به همین سبب تحت تعقیب و فشار قرار گرفت و به ناچار از قرطبه به شمال آفریقا فرار کرد (نک: حتی، ۱۳۸۰، ۶۶۶).

هم‌چنانکه ابوالقاسم محمد بن هانی از دی اندلسی (۳۶۱-۳۲۶) از این تعقیب و گریزها در امان نماند. وی که از شاعران برجسته شیعی بود در اشیلیه زاده شد و دیوانی کبیر داشت، اما به دلیل اشعار مذهبی‌اش متهم به فساد اخلاقی، انتشار افکار فلسفی یونان و ترویج کفر و زندقه شد و ناگزیر از اندلس گریخت و به المعز، خلیفه فاطمی (خلافت:

۳۶۵ - ۳۴۱)، پناه برد و مورد استقبال وی قرار گرفت (ذهبی، ۱۴۰۷، ۱۶، ۱۳۲ - ۱۳۳). سیاست تشیع ستیزی امویان نه تنها در داخل، که در خارج از اندلس نیز با مراقبت بسیار و با توجه به میزان تحرکات دولتهای شیعی همجوار، اجراء می‌شد. به گونه‌ای که این موضوع در قالب برنامه‌ها و سیاست خارجی آنان جای گرفته بود. چنان‌که پس از تاسیس حکومت ادریسیان در مغرب (۱۷۲ ق) امویان تحرکات و اقدامات آنان را زیر نظر گرفته و حکمرانان ادریسی را تحت فشار قرار دادند سرانجام بر اثر ضرباتی که حکم دوم، خلیفه اموی بر آنها وارد آورد، زمینه سقوطشان فراهم گردید (نک: ابن سعید، ۱۹۵۳، ۱، ۱۸۲).

مقابله با دولت شیعی فاطمیان (۵۶۷ - ۲۹۷) نیز بخش دیگری از سیاست شیعه ستیزی امویان در خارج از اندلس بود زیرا فاطمیان خود را وارثان راستین خلافت پیامبر (ص) دانسته و عباسیان بغداد و امویان اندلس را غاصبان حق الهی خود می‌شمردند. از این رو تاسیس خلافت فاطمی در شمال آفریقا، نه تنها خلافت عباسی را در معرض تهدید قرار می‌داد، بلکه خطری جدی نیز برای امویان اسپانیا به شمار می‌رفت. چرا که آنان در راستای سیاست‌های راهبردی خود برای انتشار تشیع و با لمآل، گسترش دامنه اقتدار خود، تبلیغات گسترده‌ای را در شمال آفریقا و اندلس به راه می‌انداختند و داعیان و مبلغان خود را در هیأت عالمان، تاجران، جهانگردان و اهل پیشه و هنر به اندلس گسیل می‌داشتند و اندیشه‌ها و تفکرات کلامی خود را تبلیغ می‌کردند. از این رو بی‌سبب نبود که امویان در صدد تلافی برآمده و انواع دسیسه‌ها و دشمنی‌ها را بر ضد فاطمیان هدایت نمایند. چنانکه برخی از قبایل بربر شمال آفریقا را بر ضد فاطمیان برانگیختند و دولت فاطمی را تا آستانه سقوط پیش راندند.

بر اساس منابع؛ ناصر خلیفه اموی در راستای همین سیاست فرمان داد تا فاطمیان را بر منابر رسمی اندلس لعن کنند (ابن عذاری، بی تا، ۲، ۲۳۰) و مستنصر خلیفه بعدی نیز برای آنکه بتواند در میدان فکر و اندیشه با فاطمیان مقابله نماید، ابن شبنانه را برانگیخت تا کتابی در انساب طالبیان بنویسد و نسب فاطمیان را زیر سوال برد (ابن ابار، ۱۹۹۵، ۲، ۶۹۹). هم چنانکه قاسم بن اصبح یکی از عالمان درباری خود را تشویق به نوشتن کتابی در فضائل بنی‌امیه کرد (مقری، ۱۹۶۸، ۱، ۱۸۴). چندی بعد ابن عبد ربه ادیب برجسته اندلسی، شعری حماسی درباره خلفای راشدین سرود و نام علی (ع) را به عنوان خلیفه چهارم حذف و نام

معاویه را بر جای وی ذکر کرد (نک: ابن ابار، ۱۹۹۵ م، ۲۹۳، ۱؛ ابن بسام، ۱۹۷۹ - ۱۹۸۵ م، ۲۱۰، ۱). این اقدام چنان بر معز فاطمی گران آمد که فرمان داد تا یکی از شاعران دربارش سروده ابن عبدربه را پاسخ گوید (ابن خلکان، ۱۹۶۸ - ۱۹۷۲، ۱۱۱، ۱ - ۱۱۲).
 بر پایه آنچه گذشت به خوبی می‌توان دریافت که چرا تشیع نتوانست راهی به اندلس بازگشاید و زمینه و پایگاهی مهم به دست آورد تا حمودیان بتوانند براساس آن دولتی ماندگار و حکومتی استوار پدید آورند. با این همه، دوره نه چندان طولانی خلافت حمودی تأثیرات قابل توجه خود را در زمینه‌های مختلف سیاسی و فرهنگی بر جای نهاد که واکاوی برخی از این موضوعات به ویژه زمینه‌سازیه‌های آنان را برای گسترش نسبی تشیع، در ادامه این پژوهش بررسی خواهیم کرد.

۲. خلفای حمودی

هم چنانکه پیش از این گفته شد علی بن حمود به سال ۴۰۷ بر قرطبه دست یافت و خود بر مسند خلافت تکیه زد. وی پیش از آن ولایت سبته و طنجه را بر عهده داشت و برادرش قاسم بن حمود در جنوب اندلس بر جزیره خضراء حکومت می‌راند (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۹، ۲۶۹). علی به تحریک فردی به نام خیران که از سرداران بربر بود، بر سلیمان، خلیفه اموی بشورید و پس از تصرف قرطبه سلیمان و پدرش حکم را به قتل رساند و با لقب المتوکل علی الله به خلافت نشست. وی چندی بعد بر مردم قرطبه سخت گرفت و بسیاری از آنان را به سبب شورش به دم تیغ سپرد. هم چنانکه بر برخی از بربران به درشتی رفتار کرد (مقری، ۱۹۶۸، ۲، ۲۴). در همین حال فردی به نام عبدالرحمن از نوادگان عبدالرحمن ناصر که از فتنه‌های قرطبه جان بدر برده و به کوهستان جیان گریخته بود، بر علی بن حمود شورش کرد و خیران بربر که اکنون از علی ناخشنود شده بود و امیران سرقسطه، شاطبه و والنسیا نیز بدو پیوستند. از این رو علی سپاهی برای نبرد با شورشیان به راه انداخت و هنگامی که به جنگ آنان می‌رفت به دست سه تن از غلامان سقلابش کشته شد (ذی القعدة ۴۰۸). غلامان انگیزه خود را از کشتن علی، ستم بر مردم اعلام کردند (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۹، ۲۷۱).

پس از علی، برادرش قاسم بن حمود با لقب مامون بر جای وی نشست و تا سال ۴۱۳ حکومت قرطبه را در دست داشت. اما در این سال برادرزاده‌اش یحیی بن علی بن حمود

که والی سبته بود بر ضد وی بشورید و مدعی خلافت شد و به قرطبه یورش برد. قاسم که تاب برابری با برادرزاده را نداشت به ایشیلیه گریخت و در آنجا نیرویی از بربران فراهم کرد و به قرطبه بازگشت و پس از یک سال آنجا را باز پس گرفت و به مدت شش سال دیگر حکومت کرد. اما یحیی نیز آرام ننشست و دیگر بار قرطبه را از چنگ عمویش قاسم بیرون آورد و این بار وی را به زندان افکند. قاسم همچنان در زندان به سر می‌برد تا به سال ۴۳۱ و در دوره خلافت ادریس برادر یحیی در هشناد سالگی به قتل رسید (مقری، ۱۹۶۸، ۲، ۲۵ - ۲۷). در گیرودار درگیری‌های داخلی حمودیان مردم قرطبه چند بار در صدد برآمدن تا یکی از بازماندگان اموی را به قدرت بازگردانند. از این رو یک بار عبدالرحمن بن هشام و دیگر بار یکی دیگر از امویان را به حکومت گماشتند (نک: همو، ۱۹۶۸، ۲، ۲۵ - ۲۶). اما هرگونه تلاش برای بقاء امویان به دلیل شهوترانی نامحدود آنان بی‌نتیجه ماند.

در همین حال یحیی بن علی که با لقب معتلی خلافت می‌کرد، قرطبه را به عبدالرحمن بن عطف یفرنی سپرد و خود در مالمه اقامت گزید. قرطبیان با استفاده از غیبت طولانی یحیی در سال ۴۱۷ با ابو بکر هشام نواده عبدالرحمن ناصر با عنوان المعتمد بیعت کردند و چند سالی بدین منوال گذشت تا آنکه یحیی دیگر بار در ۴۲۰ به قرطبه رفت و سرانجام دوران پر از فتنه خلافت وی به پایان رسید.

پس از یحیی برادرش ادریس بن علی که ولایت سبته و طنجه داشت به سال ۴۱۷ با لقب المتاید بالله به خلافت رسید. ادریس مالمه را پایتخت کرد و ولایت سبته را به برادرزاده خویش سپرد، دوران حکومت ادریس نسبتاً طولانی بود و تا ۴۳۱ دوام داشت (مقری، ۱۹۶۸، ۲، ۳۳۴). پس از ادریس، پسرش محمد اول حکومت یافت. ایام او دوامی نداشت هم چنانکه دوران حسن بن یحیی حمودی خلیفه بعد نیز چندان نپائید و در سال ۴۳۴ درگذشت. از این رو بربران، ادریس دوم را با لقب عالی به خلافت برگزیدند (مقری، ۱۹۶۸، ۲، ۳۳۶). وی مردی نیک‌نفس بود و نیازمندان را بسیار یاری می‌کرد. تبعیدیان را به وطن باز آورد و املاک و دارائیشان را بازپس داد. در عین حال مردی ادب دوست بود و شعر نیکو می‌سرود، اما از سیاست ملکداری بهره‌چندانی نداشت. بدین سبب با اشرار ملایمت کرد و قلعه‌ها را بدانان سپرد و در یک خطای آشکار وزیرش موسی بن عفان را به آنها تسلیم کرد تا خونش را بریزند و آنان را در برابر حکومت

جسور ساخت. از این رو یارانش از اینهمه بی‌تدبیری به اوشوریدند و او را از خلافت برداشتند و با محمد اول با لقب مهدی بیعت کردند (۴۳۸ - ۴۴۴ق). محمد مردی شجاع بود و بربران از او بیمناک شدند. از اینرو وی را از خلافت برداشتند و ادریس بن یحیی را با لقب موفق بر جای او نشانند (۴۴۴ - ۴۴۵ق). واپسین خلیفه حمودی، محمد بن ادریس ثانی بود که به سال ۴۴۶ با لقب مستعلی به خلافت رسید. وی نیز چون بیشتر اسلاف خود قدرتی نداشت و دوران سه ساله خلافتش یکسره در آشوب و فتنه بسر شد. تا آنکه بسال ۴۴۹ بادیس بن حبوس بر مالمقه دست یافت و محمد را برداشت و او را به افریقیه فرستاد و بسال ۴۶۰ در آنجا در گذشت.

به گفته مورخان در آخر دوران بنی حمود کارها چنان آشفته شد که همزمان چهار تن از آن خاندان در منطقه‌ای که وسعت آن بیش از سی فرسخ نبود عنوان خلافت داشتند. هم چنانکه به گفته مَقْرئ «دولت حمودیان که مدعی خلافت بودند از اندلس برافناد و دولت امویان نیز از زمین منقرض شد و امیران بربر و عرب و غلامان هر یک در ناحیه- ای فرمانروا شدند و برای به کف گرفتن قدرت با هم به رقابت پرداختند» (همو، ۱۹۶۸، ۲، ۳۳۸).

۳. تشیع در دوره حمودیان

یکی از ویژگی‌های خلافت حمودی آنست که فضای بسته فرهنگی و اجتماعی اندلس عهد اموی را در هم شکست و محیطی نسبتاً آزاد برای انتشار و تبلیغ افکار و اندیشه‌های رقیبان فراهم ساخت. از مهم‌ترین پیامدهای این فضای باز فکری، گسترش اندیشه‌های شرقی در اسپانیای اسلامی از طریق آثار علمی شرق اسلامی بویژه ایران بود. در این میان به دلیل آنکه حمودیان بر مذهب تشیع بودند، تفکرات و اندیشه‌های شیعی در پرتو حمایت‌های آنان گسترش چشمگیری یافت و بسیاری از بدبینی‌هایی که بر اثر تبلیغات جهت‌دار امویان نسبت به این مذهب پدید آمده بود تعدیل شد و تا حدودی از میان رفت. با این همه باید توجه داشت که حمودیان در تشیع خود چندان سختگیر نبودند. در واقع آنان شیعیان معتدلی بودند که اعتقادات خود را بر باورهائی کلی از این مذهب استوار ساخته بودند. از اینرو بسان فاطمیان یا آل بویه از تفکرات کلامی مدون یا فلسفه‌ای نظام یافته و یا مبانی فقهی استواری بر خوردار نبودند. آنان برخی از مبانی

عمومی تشیع را باور داشتند و معتقد بودند که دین جز با امامت تمام نمی‌شود (نک: ابن بسام، ۱۹۷۹ - ۱۹۸۵، ۱، ۱۴۱-۱۴۲). برپایه باورهای مذهبی حمودیان، امامانی چون علی بن ابی طالب و حسین بن علی (ع) تنها افراد شایسته روزگار خود برای خلافت بوده و دیگران غاصبان آن بوده‌اند. از این رو بر هر مسلمان است که امام زمان خود را بشناسد و از وی پیروی کند تا حوادثی نظیر غضب خلافت پدید نیاید. با این همه می‌توان گفت که تشیع آل حمود تشیعی ظاهری و به دور از مبانی عمیق اعتقادی و فلسفی بود و آداب مذهبی و رسوم درباری آنان نیز بر اساس تقلید از رفتارهای مذهبی خلفای فاطمی استوار گردیده بود (نک: مقّری، ۱۹۶۸، ۱، ۱۷۷).

از مطالعه تاریخ تشیع چنین برمی‌آید که شیعیان به دلیل دوری از ساختار قدرت و محرومیت از ابزارهای رسمی تبلیغ نظیر منابر، مساجد و امامت نمازهای یومیه و جمعه، همواره کوشیده‌اند تا باورها و اندیشه‌های خود را از طریق نگاهشده‌های ادبی، سفرنامه‌ها، تذکره‌ها، مقتلها، ملاحم و ... به گوش دیگران برسانند. چنانکه احمد امین بر این سخن تاکید ورزیده است. به گفته وی درست همان گونه که تشیع، نخستین حزب دینی سیاسی در اسلام است؛ ادب شیعی نیز نخستین ادب سیاسی در تاریخ اسلام به‌شمار می‌رود. ابزاری که شاعران شیعی با استفاده از آن در برابر مخالفان خود به احتجاج پرداخته و از نظریه امامت دفاع کرده‌اند. در واقع ادب شیعی از نظر داشتن حرارت و اخلاص از دیگر بخشهای ادب اسلامی متمایز است (۱۹۷۸، ۳، ۳۰۰).

بی‌شک چهره بارز تشیع در دوره حمودی نیز همین گونه است. از این رو شاهد ظهور شماری از سخنوران و شاعران برجسته در این دوره هستیم که کم و بیش تحت حمایت و تشویق دولتمردان حمودی هستند. خاصه آنکه به دنبال فروپاشی خلافت اموی و همزمان با ظهور حمودیان، چندین حکومت کوچک و بزرگ نیز در کنار آنان به ظهور رسیده و هر یک برای جلب نظر عامه می‌کوشیدند تا شاعران و ادیبان را که بر مردم نفوذ داشتند، به سوی خود متمایل و به دربار خود فراخوانند. چنانکه علی بن حمود با آنکه زبان عربی را به زحمت می‌فهمید و به زبان بربران سخن می‌گفت، به مدایح و سروده‌های عربی گوش می‌سپرد و به بهترین آنها (که به اشاره مشاورانش انتخاب می‌شد) پاداش می‌داد (مقّری، ۱۹۶۸، ۲، ۲۸). چرا که به اهمیت شعر در سیاست و نفوذ شاعران بر سیاستمداران پی برده بود. هم چنین جانشینان علی در راستای همین سیاست و به پیروی از

وی در رونق بازار ادب از بذل و بخشش‌های شاهانه دریغ نورزیدند. از همین رو شماری از شاعران برجسته اندلس پس از روی کار آمدن حمودیان بدانان پیوستند و تحت حمایت آنان به بیان افکار شیعی، مناقب، فضائل و مدح اهل بیت عصمت در قالب شعر پرداختند و البته در کنار آن در صدد اثبات حقانیت خلافت حمودیان نیز برآمدند (نک: ابن بسام، ۱۹۷۹-۱۹۸۵، ۱، ۷۰-۷۳؛ ابن حزم، ۱۹۶۲، ۳۶۴).

از آن جمله ابن ماء السماء (د: ۴۲۱ ق) که نامش عباده بن عبدالله انصاری و از بازماندگان قبیله مشهور خزرج و ادیب و شاعری زبر دست بود، در عصر ملوک الطوائف اندلس رشد کرد و در پایان سده چهارم هجری در شمار برجسته‌ترین شاعران آن دیار قرار گرفت. ابن بشکوال او را از مردم قرطبه (۱۳۷۴ق، ۲، ۴۲۶) و مقری وی را اهل مالقه دانسته است (۱۳۵۹، ۲، ۲۵۴). عباده در عصر عامری به دربار منصور بن ابی عامر پیوست و او را در مدائح خود مورد ستایش قرار داد. اما پس از پایان استبداد عامری پرده از گرایشهای درونی خود برداشت و در قرطبه به علی بن حمود پیوست و به زودی محبوب دربار و مقرب او و جانشینانش شد. ابن ماء السماء سه تن از خلفای حمودی یعنی علی، یحیی و قاسم را در مدائح خود ستایش کرد. (نک: ابن خاقان، ۱۳۰۲، ۸۴؛ حمیدی، ۱۹۵۲؛ ۲۷۵).

از بررسی منابع چنین برمی آید که عباده آثار مهمی از خود بر جای نهاده که از آن جمله کتابی با عنوان "اخبار شعراء الاندلس" بوده است. بسیاری از ادیبان و شاعران بعدی این اثر را ستوده و در آثار خود از آن بهره برده اند (نک: ابن حیان، ۱۳۹۳، ۲۷۹؛ ابن سعید، ۱۹۵۳؛ ۱۲۵). شماری از نویسندگان بعدی نیز از دیوان شعر او یاد کرده و قطعاتی از اشعار او را در آثار خود آورده اند (نک: ابن کثانی، ۱۴۰۶، ۲۷-۲۹). نمونه‌ای از شعر او خطاب به علی بن حمود پس از اعلام خلافتش، اینست:

أبوکم علی کان بالشرق بدء ما ورثتم وذا بالمغرب ایضا سمیه
فصلوا اجمعون وسلموا له الامر اذ ولاه فیکم ولیه

دیگر از شاعران برجسته این روزگار ابو عبدالله محمد بن سلیمان الرعینی مشهور به ابن حنّاط (د: ۴۳۷ ق) است. وی که از کاتبان و شاعران برجسته اندلس بود، در سده چهارم هجری در قرطبه زاده شد و بیشتر عمر خود را در همانجا گذراند. از آنجا که پدرش در

قرطبه دکان گندم فروشی داشت، به ابن حنّاط شهرت یافت (نک: ابن سعید، ۱۹۵۳، ۱، ۱۲۱؛ مقرئ، ۱۹۶۸، ۱، ۲۹۶). ابن حنّاط از دوران کودکی دچار بیماری چشم شد و تا عهد جوانی به مرور بینائی خود را از دست داد. با این همه از هوشی سرشار و حافظه‌ای پرکار برخوردار بود و ظاهراً نبود حس بینائی، حواس دیگر او را شکوفا ساخت و از همین رهگذر توانست به دربار برخی از بزرگان قرطبه از جمله خاندان ثروتمند و متنفذ ذکوانی که از قضات با نفوذ قرطبه بودند، راه یابد. ابن حنّاط در سایه حمایتها و تشویقهای این خاندان به تحصیل دانشهای گوناگونی چون فلسفه، منطق، نجوم، پزشکی و ادبیات پرداخت و در بسیاری از این زمینه‌ها در شمار برجسته‌ترین مردم روزگار خود قرار گرفت. فی‌المثل در دانش پزشکی بدان پایه رسید که ابن ذکوان وزیر، فرزندش را برای معالجه نزد او فرستاد (ابن سعید، ۱۹۵۳، ۱، ۱۲۲) در همین حال در مجالس و محافل ادبی حضور می‌یافت و با بزرگان ادب اندلس هم‌اوردی می‌کرد (حمیدی، ۱۳۷۲، ۱، ۱۰۱). از بررسی حوادث بعدی در زندگی ابن حنّاط می‌توان نتیجه گرفت که وی نیز چون شماری از شاعران و نویسندگان این عصر باورهای درونی خود را از بیم حاکمان اموی نهان می‌داشته و تا زمان ظهور حمودیان در قرطبه صبر پیشه کرده‌است. اما به محض تسلط حمودیان بر قرطبه در سال ۴۰۷ تشیع خود را آشکار ساخت و در سایه توجهات آنان کارش به سرعت بالا گرفت. وی با اغتنام فرصت در دوران علی، قاسم و یحیی به هواداری از بنی حمود برخاست و چند قصیده مهم در مدح آنان و اولاد حضرت فاطمه (ع) سرود. با این همه عهد آزادی و آزادگوئی این شاعر شیعی دیری نپائید و با بر افتادن سلطه موقتی آنان از قرطبه، ابن حنّاط مورد خشم اهالی سنی مذهب شهر قرار گرفت. چرا که شیعه بودن او هم به سبب حمایت از حمودیان و هم به دلیل سردون رسایل و اشعاری با عنوان «مکارم هاشمیه و افعال علویه» بر همگان آشکار شده بود. (عمادالدین کاتب، ۱۹۷۱، ۲، ۳۰۰-۳۰۷). هم از این رو بود که پس از سلطه ابو حزم جهور بر قرطبه در سال ۴۲۲، ابن حنّاط از بیم انتقام جوئی او، شهر مورد علاقه خود را رها ساخت و به جزیره الخضراء گریخت و در سایه حمایت حمودیان آن دیار آرام گرفت. (ابن ابار، ۱۹۹۵، ۱، ۳۸۷). نمونه‌ای از شعر ابن حنّاط خطاب به قاسم بن حمود به مناسبت پیروزی او بر مرتضی اموی و دیگر مدعیان قدرت، اینست:

لک الخیر خیر ان مضی لسیله واصبح ملک الله فی ابن رسوله

وفرق جمع الکفر واجتمع الوری
 وقام لواء النصر فوق ممنوع
 واشرقت الدنيا بنور خلیفه
 وانشققت الدنيا بنور خلیفه

دیگر از شاعران، ادیبان و نویسندگان برجسته این دوره، ابن درّاج قسطلی است که به سال ۳۴۷ در اندلس زاده شد. وی که نقش بسزایی در اعتلای شعر عربی در پایان قرن چهارم و آغاز سده پنجم هجری قمری داشت، با استفاده از فضای بازی که در نتیجه تاسیس دولت حمودی ایجاد شد، تشیع خود را آشکار ساخت و افزون بر پدید آوردن سبکی نوین در شعر عربی، قصائد با شکوهی در حمایت از حمودیان و تشیع سرود که به هاشمیّات مشهور است. (نک: حسن امین، ۱۴۱۵، ۲۷۴-۲۷۶). به ویژه قصیده لامیه که ابن درّاج آن را برای علی بن حمود سرود و به گفته ابن بسّام از هاشمیّات کسانی چون کثیر عزه و شیعیّات دعبل خزاعی برتر است (ابن بسّام، ۱۹۷۹، ۱، ۵۸-۶۰) از آنجا که این درّاج در یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ اندلس می‌زیست و شاهد چگونگی عبور آن سرزمین از استبداد دوره عامری به عهد حمودی بود و به هر مناسبت قصیده یا شعری سروده‌است (رک: ابن درّاج القسطلی، ۱۳۸۹)، به جرأت می‌توان گفت که اشعار او افزون بر ارزشهای ادبی و هنری، منبع مهمی درباره حوادث آن روز اندلس به شمار می‌رود (نک: ضیف، ۱۹۹۸، ۱۱۲؛ الثعالبی، [بی تا]، الجزء الثاني، ۱۰۴؛ محمود علی مکی، ۱۳۸۹، در مقدمه دیوان ابن درّاج القسطلی، ۱۳۸۹، ۲۴-۲۵؛ هیکل، ۱۹۶۸، ۳۲۷). نمونه‌ای از شعر این شاعر شیعی درباره حقانیت و استحقاق حمودیان بر خلافت اینست:

فأنتم هداة حياة وموت وأنتم ائمه فعل وقيل
 وسادات من حل جنات عدن جميع شباههم والكهول
 وأنتم خلّاق دنيا ودین بحکم الكتاب وحکم العقول

ابوزید عبد الرحمن بن مقانای اشبونی یکی دیگر از شاعران عهد حمودی است. با آنکه منابع ما اطلاع چندانی از زندگانی و آثار او ارائه نمی‌دهند، اما از برخی منابع آن دوره بر می‌آید که ابن مقانا نیز چون دیگر شاعران این عصر پس از روی کار آمدن حمودیان، پرده از گرایشهای شیعی خود که تا آن روز از دیگران پنهانش داشته‌بود، برداشت و اکنون با

استفاده از حمایت‌های آن خاندان شیعی، باورهای خود را بانگ می‌زد و بی‌پروا به بیان آنها می‌پرداخت. نمونه‌ای از شعر او خطاب به ادريس بن يحيى بن علی حمودی اینست:

يا بنی احمد یا خیر الوری لایکم کان وفد المسلمین
نزل الوحی فاجتبی فی الدجی فوقهم الروح الامین
انظرونا نقتبس من نورکم انه من نور رب العالمین

این مقانا در جای دیگر در باب اهمیت و جایگاه امامان شیعی چنین گفته‌است:

خلقوا من ماء عدل و تقی و جمیع الناس من ماء وطنین

شایان ذکر است که صرف نظر از بیان ارزش و کیفیت شعر شاعران حمودی، می‌توان گفت که این شاعران و اشعار آنها تحت تاثیر شخصیت، فکر و سبک شعری شاعران برجسته شیعی ایران و عراق نظیر شریف رضی و مهیار دیلمی بوده‌اند. هم چنان که اینان به نوبه خود بر شاعران و ادیبان دوره‌های بعد سرزمین اندلس اثرگذارده و آنان را به تبعیت از خود سوق داده‌اند. از این رو است که می‌توان رد پای شاعران حمودی را چه در سبک و چه در محتوا در شاعرانی چون أبو عبدالله محمد بن أبی الخصال (۴۶۵ - ۵۴۰)؛ صفوان بن ادريس (۵۶۱ - ۵۹۸)؛ ناهض الوادی آشی (د: ۶۱۵)؛ موسی بن عیسی الناصف (د: ۶۲۷ ق)؛ أبو عبدالله محمد بن التجیبی (۵۴۰ - ۶۱۰ ق)؛ أبو البقاء الرندی (۶۱۰ - ۶۸۴ ق)؛ ابن جابر الالبیری؛ ابن هانظ الأندلسی؛ امیر یوسف سوم حکمران بنی الأحمر (حک: ۸۰۳ - ۸۱۲)؛ وابن الأثیر البلسی (۵۹۵ - ۶۵۸) دنبال کرد.

نتیجه

از آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که خلافت مستعجل حمودی با استفاده از اوضاع آشفته حاکم بر امویان اندلس در آستانه سده پنجم قمری در قرطبه بر سر کار آمد. علی بن حمود پایه‌گذار این دولت و جانشینان او از باز ماندگان ادیبان مغرب و شیعه بودند. با این همه به دلیل دور ماندن آنها از مراکز، نهادها و عالمان و نظریه-پردازان دینی و مذهبی خود، آشنائی چندانی با مبانی فکری، اندیشه‌های کلامی و فلسفی شیعه نداشتند. افزون بر این از مطالعه اوضاع سیاسی و شرایط تاریخی اندلس آن روز

چنین بر می آید که حمودیان به هیچ روی زمینه را برای رسمیت دادن به مذهب تشیع یا حتی ترویج آشکار آن در میان اکثریت سنی آن دیار مناسب نمی دیدند. از این رو است که آنان در کنار فعالیت گسترده و جدی برای حفظ موجودیت خود، به ابزارها و روشهای غیر مستقیم برای انجام این مهم روی آوردند. از آن جمله بهره گیری از ابزار اثرگذاری چون شعر و ادب بود که توسط شماری از شاعران و ادیبان برجسته دربار حمودی به خدمت گرفته شد و از رهگذر آن افکار و اندیشه های عام شیعی و نه دیدگاههای خاص کلامی مذاهب گوناگون، آن را تبیین و ترویج کردند. از آن جمله حقانیت و اولویت خاندان پیامبر (ص) بر خلافت و ضرورت شناخت امام زمان و تبعیت از او و شایستگی حمودیان بر حکومت اندلس بود که در سروده های ادبی شاعران حمودی بازتاب گسترده ای یافته است.

منابع

۱. ابن الابار، التکمله لکتاب الصلوة، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۹۹۵ م.
۲. ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار بیروت، ۱۴۰۲ ق.
۳. ابن بسام، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، بیروت، دار الثقافة، ۱۹۷۹ - ۱۹۸۵ م.
۴. ابن بشکوال، خلف، الصلوة، قاهره، [بی نا]، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م.
۵. ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۲ م.
۶. همو، [بی تا]، الفصل فی الملل و الهوا و النحل، بیروت، دار الجیل.
۷. ابن حیان، حیان، المقتبس، بیروت، [بی نا]، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م.
۸. ابن خاقان، فتح، مطمح الانفس، قسطنطنیه، [بی نا]، ۱۳۰۲ ق.
۹. ابن الخطیب، اعمال الاعلام، بیروت، [بی نا]، ۱۹۵۶ م.
۱۰. ابن خلکان، وفيات الاعیان، بیروت، دار الثقافة، ۱۹۶۸ - ۱۹۷۲ م.
۱۱. ابن خلدون، عبد الرحمن، العبرودیوان المبتدء و الخبر...، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. ابن دراج القسطلی، دیوان، تحقیق محمود علی مکی، [بی جا]، المکتب الإسلامی، ۱۳۸۹ ق.
۱۳. ابن سعید المغربی، المغرب فی حلی المغرب، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۵۳ م.
۱۴. ابن شاکر، الکتبی، فوات الوفيات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰ م.
۱۵. ابن عذاری المراكشی، بیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، بیروت، دارالثقافه.

۱۶. ابن کثیر، البدایه و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق، ۱۹۹۸م.
۱۷. ابن کثانی، محمد، التشیبهات من اشعار اهل الاندلس، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. امین، احمد، ضحی الاسلام، قاهره، [بی نا]، ۱۹۷۸.
۱۹. ضیف، أحمد، بلاغة العرب فی الأندلس، [بی جا]، دار المعارف، ۱۹۹۸.
۲۰. هیکل، أحمد، الأدب الأندلسی من الفتح إلى سقوط غرناط، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۸ م.
۲۱. امین، محسن، [بی تا]، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۲۲. امین، حسن، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعة، [بی جا]، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۲۳. بوسورث، کلیفورد ادموند، [بی تا]، سلسله های اسلامی، ترجمه فریدون بدره ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۴. الثعالبی، أبی منصور، [بی تا]، یتیمه الدهر فی محاسن أهل العصر، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، دت، [بی جا].
۲۵. حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پابنده، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.
۲۶. حمیدی، محمد، ۱۹۵۲م، جذوة المقتبس فی ذکر ولایة الاندلس، قاهره، [بی نا]، ۱۳۷۲ق.
۲۷. ذهی، شمس الدین، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، [بی جا]، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق، ۱۹۸۷ م.
۲۸. صفدی، صلاح الدین ابیک، الوافی بالوفیات، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ ق.
۲۹. عمادالدین کاتب، محمد، خریده القصر، تونس، [بی نا]، ۱۹۷۱م.
۳۰. المقرئ، ابو العباس احمد، نفخ الطیب من غصن الاندلس الرطیب، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۸م.
۳۱. همو، ازهار الرياض، قاهره، [بی نا]، ۱۳۵۹ق، ۱۹۴۰م.

32. José Luis Martín, 2004, Historia de España, Editor Víctor Alvarez, Madrid, Biblioteca El Mundo.
33. Ahmed Thomsomy M. Ata ur- Rahim, 1993, Historia del Genocidio, Junta Islamica, Granada.
34. Gran Enciclopedia universal, 2004, editora Marisa Palés Castro, España, Biblioteca el mundo.

تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی-ایرانی تا عهد تیموری

زهیر صیامیان گرجی^۱

چکیده: در سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی تا عهد تیموری رویکردی قابل‌رهنمایی است، که از آن می‌توان به عنوان سنت تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی نام برد. این سنت با شاخصه‌های نگارش متون به زبان فارسی و مرکزیت تاریخ‌باستانی ایرانی در کانون توجه مولفان، از سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی متمایز می‌شود. دلیل عمده ظهور چنین رویکردی را باید در پیدایش فارسی دری تا قرن چهارم و رشد تعداد تازه‌مسلمانان ایرانی دانست که منجر به تصاعد نظام معرفتی ایرانی در بافتی گردید که از آن به ایران‌گرایی فرهنگی یاد می‌کنیم؛ به نحوی که بازتاب آن را در متون تاریخ‌نگاری عمومی فارسی این عصر شاهد هستیم. پس از هجوم مغول نیز، به دلیل تبدیل زبان فارسی به زبان رایج در سرزمین‌های شرق اسلامی و تمایزبایی که به لحاظ سرزمینی بین ایران زمین و دیگر سرزمین‌های خلافت اسلامی پدید آمد، روند ایران‌گرایی فرهنگی تصاعد مضاعفی یافت و منجر به ظهور متن‌هایی در این قالب در تاریخ‌نگاری ایران اسلامی گردید، که تبدیل سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی را به سنت مسلط و رایج، از عهد مغول تا دوره تیموری نمایان می‌سازد. به نظر می‌رسد عنصر مقوم ظهور و برجستگی این سنت تاریخ‌نگاری را در طول این دوران را باید در تصاعد مفهوم ایران‌گرایی فرهنگی در زیست جهان ایرانی-اسلامی این قرون دانست. بنابراین، رهگیری عنصر ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان مساله این تحقیق به شمار می‌رود و ما از طریق کاربرد

روش تحلیل گفتمانی، به حضور سنت تاریخ نگاری ایرانی - اسلامی به عنوان یکی از دستاوردهای این تحقیق دست یافتیم.

واژه‌های کلیدی: تاریخ نگاری عمومی اسلامی، تاریخ نگاری ایرانی - اسلامی فارسی، ایران گرایی فرهنگی، تاریخ بلعمی، تاریخ گردیزی، تاریخ گزیده، تاریخ خیرات

مقدمه

سنت تاریخ نویسی عمومی فارسی در عهد مغولی و تیموری به عنوان روشی طبیعی توسط مورخان این دوران مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آنجا که هیچ پدیده فرهنگی بدون تبار خاص به ناگاه نمایان نمی‌شود، رهگیری چگونگی تبدیل سنت تاریخ نگاری عمومی فارسی نویس به سنتی غالب، نیازمند موشکافی دقیق در آثار تاریخ نگاری عمومی فارسی نویس دوره پیش از مغول می‌باشد. از همین رو بررسی این موضوع را از نگاهی به روند تاریخ نگاری عمومی در عصر متقدم اسلامی یعنی دوران قبل از حمله مغول با شرح رویکرد طبری در تاریخ الرسل و الملوک به عنوان الگوی کلان و نقطه عطف در سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی آغاز کرده و سپس این روند را در تاریخ نگاری بلعمی در ترجمه تاریخ طبری به زبان فارسی و تاریخ زین الاخبار گردیزی به عنوان قالب‌هایی تازه هرچند حاشیه‌ای از سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی پی می‌گیریم. آنگاه با بررسی کتاب مجمل التواریخ در عهد سلجوقی به عنوان نمونه تثبیت این روند و طبقات ناصری اثر منهایج السراج و تاریخ گزیده حمدالله مستوفی در عصر پس از مغول و آثاری از این دست در عهد تیموری این روند را به پایان می‌رسانیم. بنابراین مساله این تحقیق شناسایی رویکرد حاکم بر کتاب‌های تاریخ نگاری عمومی فارسی و در کنار آن بررسی تبارشناسانه این رویکرد می‌باشد. به این ترتیب پرسش‌های این تحقیق عبارتند از:

۱. الگوی حاکم بر آثار تاریخ عمومی فارسی نویس را در درون کدام دیدگاه می‌توان تعریف کرد؟

۲. تبار سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی به عنوان الگوی نگارش تاریخ نگاری پس از مغول از کدام آثار سرچشمه می‌گیرد؟

بنا بر فرضیه تحقیق می‌توان ادعا کرد تاریخ نگاری بعد از عصر مغولی را باید در ادامه سنت تاریخ نگاری عمومی دانست که رویکرد ایرانی اسلامی داشته و با نگارش به زبان

فارسی مخاطبان عامه را هدف قرار داده است و به این طریق نیت مولف و نظام ارزشی را می‌توان شناسائی کرد که در بافت فرهنگ ایرانی و نظام معنایی زبان فارسی، زیست جهان^۱ شان شکل گرفته و هویتی را برجسته می‌سازد که می‌توان آنرا هویت ایرانی - اسلامی دانست که دارای تباری ویژه و مشخص در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی است. این سنت با ایران‌گرایی فرهنگی در دوره متقدم، در اثر فارسی تاریخ بلعمی به عنوان گفتمانی حاشیه‌ای در مقابل سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی آغاز شده و در دوران متاخر پس از حمله مغول و تا عصر تیموریان به عنوان گفتمانی مسلط خود را نمایان می‌سازد.

چارچوب نظری

در این جا باید مفهومی را توضیح دهیم که به کرات در این پژوهش از آن به مثابه محوری بنیادین نام برده می‌شود و آن «ایران‌گرایی فرهنگی» است. کاربرد این مفهوم به این معنی است که بافت فرهنگی هر حوزه تمدنی از نظام دانایی خاصی برخوردار است که در تعامل با اجزای درونی خود یعنی نظام معرفتی، نظام ارزش‌ها، نظام باورها و همزمان با اجزای هویت بخش بیرونی مانند امر سیاسی، امر اقتصادی، امر اجتماعی که زیست جهان اهالی آن فرهنگ را تشکیل می‌دهند، قرار دارد. محصول این تعامل، فرهنگ عامه را شکل داده و هویت‌های تشخص یافته‌ای را پدید می‌آورد که حتی در صورت قرارگرفتن در یک وضعیت ارتباطی همواره میل به ثبات دارند. همین امر موجب می‌شود که تحول در هویت افراد زمانبر شود که به لحاظ عاطفی ثبات نسبی را برای اهالی آن فرهنگ پدید می‌آورد. مهمترین بُعد این فرایند، در نظام معنایی زبان فرهنگ نمایان می‌شود و اهالی هر فرهنگ از دریچه زبان، فرهنگ خود را درونی ساخته و جامعه پذیر می‌شوند.

در ایران پس از ورود اسلام، عنصر اصلی هویت ایرانی یعنی زبان، دچار تنش و در نتیجه تحولاتی شد که منجر به تبدیل امر سیاسی (سقوط امپراتوری ایرانی ساسانی) به امری فرهنگی در دوره گسترش اسلام گشته و ایران فرهنگی هویت خاص خود را یافت. از همین روی گرچه در ایران در حال پذیرش اسلام، این عناصر هویت بخش فرهنگی حضور مداوم داشتند، اما به حاشیه رانده شده بودند و در واقع ایران سیاسی تبدیل به

ایران فرهنگی شده بود. اما با پیدایش زبان فارسی دری و اسلام پذیری اکثریت ایرانیان، ایران گرایی فرهنگی نیز بازتولید شده و اندک اندک از حاشیه به متن راه یافت. از آنجا که هر بروندادی در نظام فرهنگی نشان از امری درونی دارد، فرایند ظهور متون فارسی، به عنوان بروندادی اصلی در تاریخ نگاری ایرانی اسلامی محسوب می‌گردد که در آن توجه به تاریخ باستانی ایران در دو بعد اساطیری و سیاسی به مثابه یک میراث مورد توجه قرار می‌گیرد و هم ارز با وجه اسطوره‌ای - استعاره‌ای نظام دانایی ایرانی، امکان رسوب یافتگی در بافت فرهنگی ایرانی و تبدیل آن به وجه هژمونیک در گفتمان ایران گرایی فرهنگی را امکان پذیر می‌سازد و در فرایند برجسته سازی و تفاوت گذاری به عنوان یک سنت غالب نهادینه می‌شود.^۱ در اینجا به تبعات سیاسی این امر فرهنگی نظر نمی‌کنیم و این روند را درباره متونی مورد بررسی قرار می‌دهیم که در نظر نگارنده، نشان از سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی داشته و در این قالب قابل تعریف هستند. بنابراین خصیصه عمده ای که می‌توان در جهت تعریف ایران گرایی فرهنگی از آن یاد کرد قرار گرفتن تاریخ باستانی و اساطیری ایران به عنوان دال مرکزی^۲ یک خرده گفتمان در آن تاریخ فرهنگی ایران است که در قالب روایتی سیاسی از عهد پیشدادیان تا دوره ساسانیان در آثار تاریخی ذکر می‌شود. البته چنانکه ذکر شد در دوره ابتدایی، یک گفتمان حاشیه ای است اما تا زمان تیموریان و مشخصاً در تاریخ خیرات به یک گفتمان مسلط تبدیل شده و خود را در یک پیکربندی درهم تنیده با تاریخ مقدس اسلامی نمایان می‌سازد. در عین حال به این نکته باید توجه داشت که متون تاریخی در سنت تاریخ نگاری اسلامی، راجع به تاریخ قدرت هستند و از این منظر هر یک به تنهایی، متنی سیاسی محسوب شده و در منظومه روابط دانش/قدرت عمل می‌کنند^۳ و دارای مضمون ایدئولوژیک خاص به خود هستند که از نیت‌های صریح مولف نیز فراتر رفته و برای آن کارکردهای گوناگون قرار می‌دهد^۴ که گاه از خواست مولف نیز خارج است. بنابراین باید متن را در

۱ درباره مفاهیم تحلیل گفتمانی فوق همچون رسوب یافتگی، برجسته سازی و به حاشیه رانی نگاه کنید به سلطانی، ۱۳۸۴، ۷۱ و میلز، ۱۳۸۲، ۵۷ - ۶۲ و ۸۲

2 center point

۳ برای نگاهی بر چگونگی رابطه دانش/قدرت در روابط متون و بافت فکری دوره تاریخ میانه اسلام و ایران نگاه کنید به فیرحی، ۱۳۷۸، ۳۱

۴ درباره مضمون ایدئولوژیک هر متن حتی متون فلسفی که در حوزه انتزاعی سخن می‌گویند نگاه کنید به عابد الجابری، ۱۳۸۷، ۵۱ - ۵۷.

نسبت با بافت فرهنگی و فرایند هم‌ارزی اش با دیگر خطوط فرهنگی - اجتماعی و وجه استعاری - اسطوره‌ای آن مورد بررسی قرار داد. در این صورت یک متن دچار تفسیرهای مختلف شده و در راستای برقراری هژمونی لازم در فرایند جدال گفتمانی عمل می‌کند تا بتواند گفتمانی را تثبیت کرده و به مرکز آورد و یا اینکه آنرا به حاشیه براند.^۱

تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی

تاریخ عمومی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به یک نوع از تاریخ‌نگاری اطلاق می‌شود که به شرح تاریخ بشر از آغاز پیدایش تا زمان مولف اثر به صورت طولی می‌پردازد. اما از آنجا که این نوع از تاریخ‌نگاری در بافت اسلامی آن تالیف می‌شد، انعکاسی از جهان بینی و ارزش‌ها و باورهای فرهنگی زیست جهان مولف را نیز در خود مستتر داشت. مشکلی که مولفان نخستین تاریخ‌های عمومی با آن مواجه بودند - به خصوص مولفانی که در بافت فرهنگی ایران و برای مخاطبین دارای فرهنگی ایرانی به نگارش تاریخ دست می‌زدند - مسئله حضور باور فرهنگی دینی عبرانی - اسلامی که سر آغاز آفرینش را از آدم در نظر می‌گرفت و به طوفان نوح معتقد بود، در کنار باور فرهنگی دینی ایرانی در اعتقاد به کیومرث به عنوان نخستین انسان و عدم اطلاع از طوفان نوح به عنوان سرآغاز مجدد حیات بشر بود که معضلی برای مورخان قرون نخستین اسلامی ایجاد می‌کرد. نوع واکنش به این تفاوت فرهنگی از حذف یکی و ذکر دیگری با توجه به جهان بینی نص‌گرایانه اسلامی مولفین مسلمان و یا ترکیب و تلفیق این دو سنت با ذکر هر دو مولفه در کتب تاریخی، جایگاه ارزش‌های ایران‌گرایانه فرهنگی را در هر کدام از این کتب نشان می‌دهد.^۲ نمونه‌ای از این ترکیب‌گرایی را می‌توان در تاریخ بلعمی به عنوان یکی از نخستین نمونه‌های تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی ایرانی مشاهده کرد.

البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که چنانکه گفتیم پارادایم نخستین سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی ایرانی، پیش از بلعمی در آثار دینوری یعنی اخبار الطوال (دینوری،

۱ درباره روابط حاکم بر دال مرکزی و چند معنایی بودن یک مفهوم و نسبت آن با گفتمان و هژمونی و خوانش‌های مختلف نگاه کنید به معینی علمداری، ۱۳۸۰، ۷۳ و ۸۳.

۲ در مورد کاربرد اسطوره‌های ایرانی در متون تاریخی و سرمنشاء پهلوی آنها نگاه کنید به اثر ارزشمند کریستن سن، ۱۳۷۷، ۱۷۹ - ۲۶۵ و ۳۹۳ - ۴۴۵

۱۳۴۶، ۱ - ۱۵۳) و تاریخ طبری (طبری، ۱۳۷۵، ۱ و ۲) با حضور دال حاشیه ای ایران گرای فرهنگی شکل گرفته بود چرا که این کتب در جغرافیای فرهنگی ایران زمین نوشته شدند و در نتیجه ارزش‌های خود را از زیست جهان ایرانی اسلامی دریافت کرده‌اند. آنان هرچند تاریخ خود را به زبان عربی به نگارش در آورده‌اند اما نباید فراموش کرد که کتب خود را به این زبان، در بافت فرهنگی ایران فرهنگی که قلب آن بین النهرین بود و در دستگاه دیوانی عباسیان و برای دیوان سالارانی که به ایران گرای مشهورند به نگارش در آوردند.

همچنین از نخستین تاریخ‌های عمومی که به غیر از نگاه طولی، تاریخ را در عرض و در زمان مولف مورد بررسی قرار می‌دهد، کار ابن واضح یعقوبی (م ۲۸۴) است. اثر وی را می‌توان همچون دانشنامه‌ای در نظر گرفت که تلاش دارد گستره تمدنی بشری را با محوریت تمدن اسلامی ایرانی در عصر خویش به رشته تحریر درآورد چراکه در اثر خود به شرح سرگذشت فرهنگی ملت‌های پیرامونی جهان اسلام یعنی هندیان و یونانیان و ایرانیان نیز پرداخته‌است (یعقوبی، ۱۳۴۳، ۱، ۱۰۱ - ۱۹۳ و حضرتی، ۱۳۸۲، ۳۰۷). این روش دانشنامه‌ای را می‌توان در اثر باقی مانده از مسعودی (م ۳۴۵) یعنی مروج الذهب نیز مشاهده کرد (مسعودی، ۱۳۵۶، ۱، ۴ - ۱۲). «از این آثار روشن می‌شود که نوعی عنصر جدید روشنفکرانه وارد تاریخ نگاری اسلامی عربی شده، عنصری که می‌توان آنرا با عنوان علم به خاطر خود علم نامید» (گیب، ۱۳۶۱، ۲۳). هرچند که نگارش این چنین آثاری را باید از منظر ادعای سیادت جهانی اسلام و داعیه جهان‌مداری آن بدانیم که مفاهیمی آخر الزمانی را در خود مستتر داشته و از این منظر به عنوان یک شاخصه خود را نشان می‌دهد. تاریخ الرسل و الملوک طبری (م ۳۱۰) که به عنوان تاریخی کلاسیک شناخته می‌شود، با رویکرد حدیث‌گرایانه خاصی به تاریخ ایران و اسلام می‌نگرد. طبری به عنوان یک حدیث‌شناس، تاریخ خود را در تکمیل رویکرد حدیثی خود در تفسیرش از قرآن که با نام تفسیر طبری معروف شد به نگارش درآورده‌است. اما می‌توان نخستین رگه‌هایی از ایرانی‌گرایی فرهنگی را در اثر طبری نیز مشاهده نمود که آغازگر الگوی عمومی برای تاریخ نگاری اسلامی ایرانی به شمار می‌آید چراکه در کتاب خود به شرح تاریخ سلسله‌ی پادشاهی ایران در بخش نخست اثرش می‌پردازد. البته پس از آنکه جهان بینی اسلامی‌اش را از نظام آفرینش و داستان خلقت آدم و شرح پیامبران (طبری، ۱۳۷۵،

۱ و ۲) تحت تاثیر الهیات و تاریخ مقدس توراتی آورده است. امری که تحت تاثیر آن، منظری در تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی پدید آمده که در تدوین تاریخ مقدس اسلامی از دریچه آن به قرآن به عنوان منبع اصلی تاریخ مقدس بشری نگریسته می‌شود (آینه وند، ۱۳۷۷، ۱، ۱۰۲ - ۱۱۴). هرچند شاید تقسیم بندی کورونولوژیک در انتخاب این روش طبری بی تاثیر نبوده باشد اما ذکر تاریخ پادشاهی ایران پیش از تاریخ اسلامی که با شرح سرگذشت پیامبران ترکیب شده است (طبری، همان، ۲)، نشان از نیت مولف و جایگاه ارزشی ایران‌گرایی فرهنگی و سیاسی در نظام معنایی و ذهنیت او دارد که به عنوان یک تاریخ‌نگار ایرانی که در بافت فرهنگ ایران زمین زیست می‌نماید به تاریخ می‌نگرد.

عربی نویسی در این آثار متقدم نیز نشان از تاثیر فرهنگ رسمی اسلامی بر این آثار دارد که خود بازتابی از طیف مخاطبان خاص عربی دان آنها که بیشتر نخبگان سیاسی و فرهنگی بودند، می‌باشد. چرا که زبان عربی در این دوران زبان علمی، سیاسی و دینی در فرهنگ اسلامی به شمار می‌آمد و البته این زبان در این دوران متعلق به قشر خواص و نخبگان جامعه اسلامی نوین بود و نه عوام که همچنان به زبان مادری یعنی پارسی سخن می‌گفتند و می‌اندیشیدند (آذرنوش، ۱۳۸۵، ۱۸). می‌دانیم که هر زبان نظام معنایی خاص به خود را دارد و جهان‌نگری خاص خویش را برای مخاطبانش پدید می‌آورد و در واقع اجزای یک فرهنگ، خود را در نظام زبانی آن فرهنگ نمایان و معنادار می‌سازند بنابراین انتخاب زبان عربی در اثر طبری نشان از تلاش وی در شکل دهی به نظام معنایی ویژه‌ای دارد که در آن با ایران‌گرایی فرهنگی اش، قصدی خاص یعنی شکل دهی به فرهنگ رسمی ایرانیانی که دانش اسلامی را پدید می‌آوردند و در زیست جهان فرهنگی اسلامی می‌زیسته‌اند، داشته‌است.

با این همه تاریخ بلعمی با ترجمه‌ای که به زبان فارسی از اثر طبری ارائه کرد رویکردی متفاوت را ابداع نمود که به عنوان یک الگوی عمل متمایز برای شکل دهی به تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی^۱ عمل کرد.

بلعمی و تاسیس تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

تاریخ بلعمی با نگارش فارسی تاریخ خود و تاسیس سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی روند

۱ تقدم ایرانی در این ترکیب نشان از تاکید نویسنده مقاله دارد.

متفاوتی را از سنت مسلط تاریخ نگاری اسلامی پدید آورد که اختصاص به مخاطبان عامه ایرانی به همراه نخبگان فارسی زبانی داشت که در زندگی روزمره خود به زبان فارسی گفتگو می کردند و بنابراین در نظام معنایی خاص زبان فارسی که شکل نوینی از آن در قالب زبان فارسی دری در حال تکوین بود زیست می نمودند و دنیای فرهنگی خاص به خود را داشتند. این سنت تاریخ نگاری نوین گرچه هنوز در حاشیه سنت تاریخ نگاری اسلامی قرار دارد اما به دلیل رویکرد متفاوتش در تاریخ نگاری از اهمیت خاصی برخوردار است چراکه با گسترش سیر پذیرش اسلام توسط ساکنان سرزمین های شرق خلافت اسلامی به خصوص خراسان بزرگ و ماوراء النهر تا قرن چهارم، (بولت، ۱۳۶۴، ۱۴۸) و همزمانی با تکوین زبان نوین فارسی در قالب فارسی دری (آذرنوش، همان، ۳۱۴) ماندگاری و تداوم حیات این سنت را نیز شاهد هستیم. تا آنکه در عصر متاخر پس از هجوم مغولان با غلبه زبان فارسی دری در فرهنگ ایرانی اسلامی سرزمین های شرقی خلافت عباسی در بین نخبگان و عامه مردم، دیگر این نظام معنایی زبان فارسی بود که بر زیست جهان فرهنگ ایرانی مسلط شده و بازتاب آنرا در تقویت و خروج از حاشیه و ورود به متن و تبدیل به گفتمان مسلط تاریخ نگاری ایرانی اسلامی را در این دوران شاهد هستیم که نمونه های آنرا می توان در طبقات ناصری و تاریخ جهانگشای جوینی و جامع التواریخ و پس از آنها در تاریخ گزیده رهگیری نمود. پس از این شرح به بررسی تاریخ بلعمی به عنوان متنی موسس در هویت بخشی به سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی فارسی نویسی می پردازیم.

تاریخ بلعمی که نخستین اثر تاریخی به زبان فارسی به شمار می رود از جایگاه برجسته ای در قالب یک آغاز متفاوت در سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی فارسی نویسی برخوردار است. این اثر به نظر آذرتاش آذرنوش نباید به عنوان ترجمه معرفی شود چراکه کلمه ترجمه در دوره نگارش تاریخ بلعمی به معنی تفسیر بکار می رفته و این معنی را می توان در تدوین ترجمه ای از تفسیر طبری که در همین زمان و هم عصر با تاریخ بلعمی به نگارش درآمده است، نیز مشاهده کرد (آذرنوش، ۱۳۷۵، ۳۲). در تاریخ بلعمی فصولی قرار دارد که به نظر می رسد رویکرد بازنویسی ترجمه تاریخ طبری در آن غالب و برجسته شده و از این روی آنرا می توان به عنوان اثری مستقل بشمار آورد. (بلعمی، ۱۳۴۱، مقدمه، ۵-۴۰ و بهار، ۱۳۸۲، ۲، ۱۰۵۸-۱۰۵۰). تاریخ بلعمی با الگوگیری از تاریخ طبری، با ذکر بنیان جهان (بلعمی، همان، ۱۸) و داستان آفرینش آدم شروع می شود (همان، ۲۹-۷۴) و سپس با

پیگیری تاریخ پیامبران در قالب نسب فرزندان حضرت آدم تا زمان ادريس اين روند ادامه می‌یابد. اما همانند طبری این روایت از تاریخ اسلامی با تاریخ اساطیری ایران ترکیب شده و از داستان کیومرث که به عنوان اولین انسان در اساطیر ایرانی شناخته می‌شود ادامه یافته است (همان، ۱۱۲). در ادامه با آوردن داستان هوشنگ (همان، ۱۲۸)، طهمورث (همان، ۱۲۹) و پادشاهی جمشید و بیوراسب (همان، ۱۳۰-۱۳۳) و پس از آنها ذکر داستان پیامبران از نوح (همان، ۱۳۳- ص ۱۴۳) تا پیامبران بنی اسرائیل همانند طبری عمل می‌نماید (همان، ۱۴۳). با این همه بلعمی تلاش می‌کند با تغییر شکل روایت نویسی منقطع طبری به روایتی یک دست در شکل و روش اثر خود تغییر ایجاد کند و با ذکر تاریخ اساطیری ایران در میان تاریخ مقدس اسلامی که شرح داستان پیامبران تحت تاثیر تاریخ مقدس ادیان ابراهیمی است، ترکیب محتوایی متفاوتی از رویکرد طبری را بنیان نهاده و آنرا به صورت خوانشی متفاوت درآورد و به عرضه روایتی ایرانی اسلامی به خوانندگان فارسی زبان از خواص دربار سامانیان و عوام ایرانی فارسی زبان اهل خراسان بزرگ و ماوراء النهر پردازد. بنابراین می‌توان گفت که در نظام معنایی زبان فارسی، ارزش‌های ایران‌گرایی فرهنگی همچنان تداوم داشته و از این جهت متن بلعمی برای پاسخ به مطالبات هویت‌یابی ایرانیان فارسی زبان به نگارش درآمده است. مضمون ایدئولوژیک تاریخ بلعمی در خطاب قراردادن چندوجهی گروه‌های متعدد گوناگون قابل توجه است. این رویکرد بلعمی را در برجسته‌سازی تاریخ ایران‌گرایانه فرهنگی می‌توان به طرز واضحی مشاهده کرد در آنجا که بخش‌هایی از اثر خود را به ذکر داستان پیامبران با عناوین زیر اختصاص می‌دهد: «اندر خبر ملوک عجم در عهد سلیمان» و «خبر کیخسرو بن سیاوخش» (همان، ۵۹۵-۶۱۸) که در آن از ذکر نام پهلوانان اسطوره‌ای ایران زمین مانند داستان رستم هر چند در قالب روایتی ترکیبی استفاده شده (همان، ۵۹۸) و به این ترتیب بر بعد ایرانی خوانش خود در روایت تاریخ بشری تاکید می‌نماید. در ادامه اثر، بلعمی نشان می‌دهد با اولویت به تاریخ اساطیری و باستانی پادشاهی ایرانی در عهد نخستین، تا زمان هجوم اسکندر و پادشاهی اشکانیان (همان، ۶۳۹-۷۳۴) به تدوین این اثر پرداخته در حالیکه این تاکید خود را بر ایران‌گرایی فرهنگی در فصول بعدی نیز ادامه می‌دهد. هرچند وی در کار خود با ذکر ملوک یمن (همان، ۶۷۸) و ملوک روم و شام و عرب، بعد اسلام‌گرایی و پیروی اش از الگوی کلان تاریخ عمومی اسلامی را که مبدا آن همان تاریخ طبری است، نشان می‌دهد اما این اسلامی

است که برای مخاطبان فارسی‌زبانی به نگارش درآمده است و در آن تاریخ اسلام در ذیل تاریخ ایران به صورت ترکیبی و با محوریت ایران زمین عرضه می‌گردد. آنجا که بعد از قصه شعیب پیامبر (همان، ۳۳۲)، داستان ملک منوچهر و پادشاهی وی را می‌آورد (همان، ۳۴۱) و نیز در میانه داستان پیامبران بنی اسرائیل، «حدیث منوچهر و ذویب بن طهماسب الملک العجم» و از «خبر کیتباد الملک» سخن گفته و حتی با عنوان کردن یک بخش «اندر یاد کردن اخبار ملوک یمن از روزگار کیکاووس تا روزگار بهمن» نشان می‌دهد در نظام ارزشی وی تأکید بر ایران‌گرایی تمدنی وجود دارد به طوری که محوریت این روایت اسلامی را در ذیل تاریخ ایران قرار داده و تاریخ فرهنگ بشری در یمن را با محوریت تاریخ ایران نگاشته است. بلعمی پس از ذکر پیامبران بنی اسرائیل است که به ذکر پادشاهان ساسانی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه با اولویت دادن به یاد تاریخ پادشاهی ایرانی ساسانی تلاش دارد هویت فرهنگی سیاسی ایرانی را در نظام ارزشی خود و مخاطبانش برجسته سازد (همان، ۸۷۴-۱۰۳۸). حتی وی مانند طبری خبر مولود پیامبر اسلام را نیز در ذیل پادشاهی انوشیروان آورده است (همان، ۱۰۵۳-۱۰۶۹) و با بسنده کردن به این امر دیگر از ذکر تاریخ خلفای راشدین به عنوان بخشی از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی خودداری کرده و تاریخ خود را با انتها رساندن تاریخ سلسله ایرانی ساسانیان به پایان می‌رساند. به این ترتیب بلعمی تلاش می‌کند با تدوین این الگو رویکرد متفاوتی را در قالب سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی فارسی‌نویس ایجاد کند که با کارگردیزی در نگارش زین الاخبار به فارسی، این الگو همچنان تداوم خود را نشان می‌دهد.

به این ترتیب رویکرد تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی با تأکید بر هویت زبانی که برآمده از نظام دانایی ایران‌گرایی فرهنگی است، در حاشیه سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی توسط بلعمی ابداع می‌شود. می‌توان کاربرد زبان فارسی و مرکزیت یافتن تاریخ اساطیری سیاسی ایران زمین را در کانون آثار مورخین فارسی‌نویس همچون شاخصه‌ای برای رهگیری سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی مانند تاریخ بلعمی و تاریخ گردیزی دانست اما باید متوجه بود که قالب این نوع از تاریخ‌نگاری فارسی به غیر از شاخصه زبان از مولفه دیگری مانند قرار گرفتن تاریخ ایران به عنوان دال مرکزی این خرده‌گفتمان برخوردار است^۱ که حضور

۱ درباره نظام معرفتی و گفتمان نگاه کنید به: میلز، ۱۳۸۲، ۷۳ و ۸۶.

آن شرط لازم برای سخن گفتن از این سنت نوپیدا است. قالب این الگو از سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی از آن جهت متفاوت است که در آن سنت، نظام معنایی زبان عربی، نظام شناختی روایت مولفان از تاریخ عمومی اسلامی را شکل می‌دهد و مهمتر از آن تاریخ مقدس اسلامی و تاریخ خلفا به عنوان دال مرکزی این گفتمان مسلط شناخته می‌شود که خود شرط لازم قرارگیری این آثار در ذیل این گفتمان می‌باشد.

با این توضیح اثر فارسی دیگری مانند تاریخ بیهقی را نیز می‌توان از جهت نگارش به زبان فارسی در هم ارزی با سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی دانست هرچند که به دلیل فقدان بخش‌های مهمی از این اثر که در قالب تاریخ‌نگاری عمومی به نگارش درآمده بود نمی‌توان از جایگاه این اثر تبیینی مناسب ارائه کرد (بیهقی، ۱۳۴۴، مقدمه، ۱۳) اما با توجه به وجود گزارشهایی از اقتباس آثار متأخر دوره متقدم از این کتاب (حمیدی، ۱۳۷۲، ۸۹-۹۷) می‌توان حدس زد که تاریخ بیهقی به گفتمان مسلط تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی نزدیک تر بوده است تا خرده گفتمان تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی زیرا در باقی مانده اثر وی علی‌رغم فارسی‌نویسی اش، اشارات چندانی به تاریخ اساطیری ایران مشاهده نمی‌شود. هرچند نباید جایگاه برجسته بیهقی را در بنیان نهادن مبانی تاریخ‌نگاری متفاوت در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی فراموش کرد که همچون یک میراث تا به امروز باقی مانده است (میلانی، ۱۳۸۷، ۲۹).^۱ اما تاریخ بلعمی و تاریخ گردیزی را می‌توان به عنوان دو نمونه مشهود از سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی تلقی نمود که با انتخاب زبان فارسی و قراردادی خود در نظام معنایی زبان فارسی این امکان را یافتند که از طریق روند رسوب یافتگی با دستگاه اساطیری - استعاری نظام فرهنگی زیست جهان ایرانی پیوند برقرار کرده و خود را در درون نظام ارزشی ایرانیان باز بنمایانند.

گردیزی و تداوم سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در دوره میانه

رویکرد بلعمی در تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی گردیزی تداوم یافت و هرچند زین الاخبار

۱ در اینجا باید به اثر معروف عباس میلانی، تجدد و تجدد ستیزی در ایران اشاره کرد که در مقاله‌ای به شرحی مبسوط از جایگاه بیهقی در سنت تاریخ‌نگاری ایران و پی افکندن مبانی متفاوت در این سنت پرداخته و دیدگاهی جامع را ارائه کرده است. شاید انتخاب زبان فارسی توسط بیهقی برای ارائه اثری که چندان رنگ و بوی ایران‌گرایی ندارد از ظرفیت نظام معنایی زبان فارسی برآید همانطور که در این زمان کار حکیمانه شاهنامه فردوسی به عنوان نمونه‌ای از این رویکرد در دسترس بوده است. نگاه کنید به: میلانی، ۱۳۸۷، ۲۹-۵۳.

وی اثری به نسبت کوتاه به نظر می‌رسد اما تاریخ عمومی‌ای را به نگارش درآورده که اساطیر باستانی ایران، زندگی پیامبر و تاریخ سرزمین‌های اسلامی و حاکمان آنرا همراه با اشاراتی ویژه به ایران تا سال ۴۳۲ یعنی عصر غزنویان در این اثر گرد آورده است. پیدایش تاریخ گردیزی نشان از تداوم سنت ایران‌گرایی فرهنگی دارد که بلعمی در ترجمه تاریخ طبری بنیان‌گذار آن بود زیرا با مشاهده فصول کتاب گردیزی این ایران‌گرایی به نحوی خاص برجسته می‌شود آنجا که آغاز اثر خویش را با ذکر پادشاهان اساطیری ایران شروع می‌نماید که پس از آن بر اساس تقسیم‌بندی کتاب به طبقات مختلف، طبقات بعدی اثر خود را به کیانیان، ملوک الطوائف، ملوک ساسانی و اکاسره اختصاص می‌دهد (گردیزی، ۱۳۴۷، ۳۱-۱۰۴). این امر نشان از جایگاه ایران‌گرایی فرهنگی در نظام دانایی و ارزش‌های فرهنگی مولف دارد. چرا که هر تاریخی، تاریخ معاصر است و برای خوانندگان آن عصر به نگارش در می‌آید و این امر خود نشان از افق تاریخی مشترکی دارد که بین مولف هر اثر و مخاطبان و خوانندگان آن وجود دارد. گردیزی در ادامه با ذکر تواریخ خلفا و ملوک اسلام در بخش بعدی در بابی مستقل جایگاه اسلام‌گرایی اش را به عنوان یک ایرانی مسلمان در نظام ارزشی خود نمایان می‌سازد که پس از ایران‌گرایی اش قرار گرفته است. بنابر این رویکرد زین‌ال‌اخبار گردیزی را با توجه به دیگر باب‌هایی که در اثرش آورده مانند «اندر استخراج تاریخ‌ها از یکدیگر و اندر باب عیدهای اقوام» (همان، ۲۹) و آوردن بابی مستقل در شرح جشن‌ها و عیدهای مغان می‌توان نشانگر مرکزیت ایران‌گرایی فرهنگی به عنوان دال مرکزی گفتمان حاکم بر تاریخ گردیزی دانست.

این نکته را باید مورد توجه قرار داد که از طرفی هر متن تولیدی در فضای فرهنگی سیر می‌کند و بازتابی از زیست جهان فرهنگ خود را شکل می‌دهد و از طرف دیگر با تولید یک متن و برجسته شدن و بروز آن از بافت فرهنگ شفاهی به اثری مکتوب، می‌توان آنرا در راستای تلاش برای هژمونیک شدن گفتمان برساننده هویت خودی‌ای دانست که در تمایزیابی با هویتی با نام دیگری، خود را نمایان می‌سازد و از طریق رسوب یافتگی با نظام دانایی هر گفتمان تلاش می‌کند دانش تولیدی خود را در پیوند با قدرت ماکرو فیزیک یا سخت (نهادهای سیاسی اقتصادی فرهنگی مانند دربار، دستگاه سلطنت و نخبگان ارگانیک) و قدرت میکرو فیزیک یا نرم (باورهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی) قرار داده و گفتمان خود را از حاشیه به متن سوق دهد و آنرا تبدیل به گفتمان مسلط

نماید تا از آن طریق رژیم حقیقت خاص به خود را پدید آورده و جهان و تاریخ را به نحوی خاص به عنوان یک واقعیت برای مخاطبان خویش بر سازد که حقیقتی منحصر به فرد را داراست.

در این میانه متون تاریخی به عنوان جایگاه این رقابت‌های ایدئولوژیک عمل کرده و این کشاکش‌ها را نیز در خود مستتر دارند. نگارش تاریخ سلسله‌های پادشاهی و امرای سرزمین‌های اسلامی، در واقع نگارش تاریخ قدرت نیز محسوب می‌شده و از آنجا که بحث مقبولیت، نیازمند هم ارزی با سپهر اسطوره‌ای - استعاره‌ای هر فرهنگ نیز می‌باشد تا هر گفتمان را قادر سازد هژمونی خاص خود را پدید آورد، مسئله چیدمان تاریخ به نحوی که با نظام دانایی بافت فرهنگی ایرانی، رسوب یافتگی مناسبی برقرار سازد، از اهمیت بسزایی برخوردار شد. به همین دلیل زبان به عنوان دریچه انتقال و درونی سازی این مفاهیم و به عنوان سرپلی شناخته شد که به واسطه آن گروه‌های هدف مناسب مورد شناسایی قرار گرفته تا به این واسطه مضمون ایدئولوژیک متون تاریخی، کارویژه خاص خود را برای قدرت سیاسی برآورده سازد و به همین جهت کاربرد زبان فارسی و یا عربی در متون، بنا به کارکرد ایدئولوژیک هر اثر تاریخی، متفاوت می‌نماید همانطور که مضمون ایدئولوژیک متون از محتوای متفاوتی برخوردار است.

نمونه‌هایی از این کاربرد را می‌توان در آثار تاریخ سنی الملوک الارض و الانبیاء اثر حمزه اصفهانی (اصفهانی، ۱۳۶۷، ۱) و تجارب الامم ابن مسکویه رازی (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ۵۵) مشاهده کرد هرچند که این آثار به زبان عربی نوشته شدند اما انعکاس ایران‌گرایی فرهنگی را در این متون به روشنی می‌توان مشاهده کرد. با این همه ارزش‌های تاریخ‌نگاری ابن مسکویه در استفاده از نوع خاصی از تاریخ‌نگاری تجربی از اهمیت بسزایی برخوردار است (طباطبائی، ۱۳۸۳، ۱۹۳).^۱

حضور پر رنگ مولفه ایران‌گرایی فرهنگی در آثار فوق نشان از افزایش چشمگیر

۱ طباطبائی در آثار متعدد خود به شرح مبسوطی از وضعیت تاریخ‌نگاری ایران و انحطاط تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان پرداخته و رابطه آنرا با منحنی تحول اندیشه نشان می‌دهد. وی در آثار متأخرش نشان می‌دهد که چگونه اندیشه سیاسی که تابعی از رشد تفکر تاریخی است و تلاش‌های بی‌بختی و ابن مسکویه علی‌رغم قرارگیری آنها در منظومه مثبت تحول اندیشه رو به انحطاط رفته و از این جهت منجر به افول روند تحول اندیشه در تمدن ایرانی اسلامی گردید و تلاش‌های ابن خلدون نیز در انتهای این روند نتوانست منجر به تاسیس بنیان امر جدید بر اساس سنت قدمایی شود در نتیجه روند تحول تفکر در ایران و اسلام روی به محاق رفت. نگاه کنید به: طباطبائی، ۱۳۷۹، ۷۴ - ۸۶ و همو، ۱۳۸۶، ۲۸۶ - ۲۸۷

ارزش‌های مبتنی بر این امر در سراسر پهنه ایران فرهنگی و به خصوص در سطح نخبگان دربار شاهان دارد. شاهانی که نیازمند بودند مشروعیت و مقبولیت قدرت خویش را در نزد عامه مردمی که در جغرافیای ایران فرهنگی می‌زیند و در درون نظام معنایی آن می‌اندیشند و به تاریخ و جهان از دریچه آن می‌نگرند، حفظ نمایند و از همین روی دربارهای خود را برای مورخانی که این ارزش‌ها را بسط و ترویج می‌دادند می‌گشودند. البته آنها در نهایت مجبور بودند گوشه چشمی نیز به کشاکش‌ها و تضادهای قدرت خویش با دربارهای رقیب داشته و به نحوی در این چیدمان عمل کنند که برآیند آن، برافراشتگی بیشتر قدرتشان باشد حتی اگر نمونه آن نگارش تاریخ ایران به زبان عربی در رقابت با دربار سامانی یا غزنوی و یا خلافت عباسی باشد.

با این همه از تدوam این میراث حتی تا دوره سلاطین سلجوقی نیز گریزی نبود که ایشان ترک‌زبانانی کوچ‌نشین بیش نبودند و از دیگر سوی نیازمند فرهنگ غنی ایرانی، چراکه خود داعیه دار حمایت اسلام راست کیشانه سنی دستگاه خلافت بوده و توانسته بودند سرزمین‌های امرای سامانی، غزنوی و بویهی را با قدرت شمشیر سربازان متعصب شان تحت لوای قدرت ایشان قرار دهند و به این وسیله دستگاه خلافت عباسی در بغداد را نیز از سیطره امرای شیعی بویهی‌رهایی بخشند. اما بی‌پیشینه‌گی سیاسی سلاطین سلجوقی، ایشان را نیازمند استفاده از نخبگان دربارهای برافتاده و حرکت در دایره بافت فکری فرهنگی ایران اسلامی رواج یافته در آن عصر جهت کسب مشروعیت سیاسی و مقبولیت عمومی می‌نمود. بنابراین چه‌اندیشه‌ای بهتر از اندیشه ایران شهری و شاه‌آرمانی ایرانی می‌توانست برای ایشان مبنایی ایجاد کند برای اعمال قدرت متمرکز خویش بر خلاف سنت ترکی رایج در اصالت داشتن قدرت غیرمتمرکز. به همین روی بازار متونی که چنین اندیشه‌ای را ترویج می‌کردند گرم شد که مهمترین آن در این دوران مجمل‌التواریخ و القصص است.

مجمل‌التواریخ و القصص و تثبیت سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی

در این چارچوب می‌توان به متنی تاریخی در قالب تاریخ عمومی اشاره داشت که به فارسی سره در میانه عصر سلجوقیان در حدود ۵۲۰ در فارس به نگارش درآمده است و از همین روی قابل اهمیت می‌نماید و آن هم تاریخ مجهول‌المولف مجمل‌التواریخ و

القصص است. این کتاب اثری بدیع و متفاوت است که وجودش نه تنها نمایان‌گر بافت فکری فرهنگ عصر مولف می‌باشد بلکه نوع چیدمان و فصل‌بندی‌اش آنرا به عنوان متنی هم‌ربط با عصر بلعمی و گردیزی و الگوی عمل‌بودن برای متون بعدی‌اش نمایان می‌سازد و نشان از تثبیت سنت تاریخ‌نگاری عمومی ایرانی اسلامی در عصر مولف فوق دارد. زیبایی این اثر در آن است که ایران‌گرایی فرهنگی و چشم‌اندازی که به پیشینه و تبار آن در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی ایرانی دارد را به طور واضحی در ادبیات خود در دیباچه کتاب آشکار می‌نماید. نیت مولف مجمل‌التواریخ در این بخش با این گفتارش نمایان می‌شود که «محمد بن جریر طبری شرح داده‌است همه اخبار و سیرت و سیر و ملوک پادشاهان عجم را که در اقلیم رابع بوده‌اند و بزرگتر پادشاهان عالم را و شرحی زیاده‌تر نکرده‌است الا ذکر مختصر اندر سیاحت پادشاهی ایشان اندر تاریخ خویش»، «اگرچه اخبار ملوک و اکاسره و شاهان و بزرگان ماتقدم ظاهرست بیرون از تاریخ جریر، و هر یک حده بجایگاه خویش شرفی تمام دارد...»، «اما ما خواستیم که تاریخ شاهان عجم و نسب و رفتار و سیرت ایشان در این کتاب علی‌الولی جمع کنیم بر سیل اختصار» (مجمل‌التواریخ و القصص ۱۳۷۸، ۲) و به این ترتیب بر تلاش خود در رقم زدن شیوه‌ای متفاوت با تاریخ طبری علی‌رغم استفاده از آن به عنوان یک منبع اصلی و در عین حال آغازین درباره تاریخ اساطیری ایران تأکید می‌نماید. این گفتار وی برای ما حاوی پیامی خاص است در تداوم حضور پررنگ ایران‌گرایی فرهنگی و تثبیت سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در این دوران که در مجمل‌التواریخ و القصص مشهود است. مولف این اثر با ذکر منابع متعدد خود از تاریخ طبری و شاهنامه فردوسی تا تاریخ حمزه اصفهانی، به روشنی ادعای خود را در نگارش تاریخ عمومی ارائه کرده که در آن «تاریخ پیامبران و پادشاهان و خلفا و حکما تا بدین‌غایت که این کتاب تحریر افتاد و در اول بنبشتم، شرح آنکه در روزگار هر پادشاه، پیامبر کدام بود... و از هر کس چه آثار ظاهر شد و چه سیرت داشتند... و ذکر اخلاق، اندر تواریخ و مدت پادشاهی ملوک عجم» و در ادامه «ذکر نسب ترکان و هندوان و تاریخ پادشاهان روم و یونان و قبط و بنی اسرائیل و نسب و تاریخ ملوک عرب... و ملوک اسلام و خلفا و سلاطین تا بدین روزگار... بر وجهی مختصر جمع کرده شد و این کتاب را نام نهادم مجمل‌التواریخ و القصص و مخصوص کردم...» (همان، ۳) و بر اساس تقدیمی که حتی در عبارت «شرح

آنکه در روزگار هر پادشاه پیامبر کدام بود» تقدم تاریخ شاهی را بر تاریخ مقدس پیامبری در ذهنش نشان می‌دهد و این پادشاهان به جز ملوک عجم نیستند که «بزرگتر پادشاهان عالم» هستند. تاکید نویسنده با ذکر اینکه می‌خواهد «شرح اخبار ملوک عجم که میانه جهانست و از همه اطراف مرجع پادشاهان عالم از ربع مسکون است» را بیان کند مرکزیت جایگاه ارزشی ایران گرایی فرهنگی را در کانون تفکر تاریخ نگاری اش نمایان می‌سازد و حتی تاکید می‌کند که «قصه پیامبر را شرح زیادت ندادیم مگر مختصری» و به این ترتیب وی به خوانش ایرانی از تاریخ فرهنگی سرزمین خود تاکید می‌کند. وی با اشاره به اینکه فهرست اثرش را بر بیست و پنج باب آورده و به ذکر آنها پرداخته اما جالب است که فهرست اثر وی ضرورتاً بر اساس تقسیم بندی کرونولوژیک نیست (همان، ۶-۷) چرا که علی رغم اختصاص باب ثانویه به تاریخ پیامبران تا وفات پیامبر اسلام (همان، ۱۲) می‌توان ادعا کرد که کل فصل‌ها بر محوریت تاریخ باستانی ایران تنظیم شده است. چرا که وی پس از این بخش به شرح پادشاهان عجم در باب سوم (همان، ۱۴) و تداوم بخش‌های کتاب با تاریخ حکمای روم و بعضی پادشاهان آن (همان، ۱۶) و تاریخ ملوک عرب و اسلاف پیامبر در باب پنجم (همان)، به شرح خلفای راشدین با بشمارآوری حسن بن علی در این دسته (همان، ۲۳۳) و سپس خلفای بنی امیه (همان، ۲۳۴-۲۴۸) و خلفای بنی عباس (همان، ۲۵۳) پرداخته و سپس به ارائه تاریخ ملوک و سلاطین اسلام در باب‌های بعدی از آل سامان تا دولت آل سلجوق و زمان مولف می‌پردازد. به این ترتیب وی با ایجاد پیوستاری بین تاریخ اساطیری ایران و تاریخ خلافت اسلامی، با تاریخ سلسله‌های حاکم در پهنه ایران در عصر خلافت عباسی، تاریخ یکپارچه قدرت را در ایران اسلامی به نگارش درآورده و این عمل را مبنای تولید مشروعیت فرهنگی و مقبولیت سیاسی برای حاکمان عصر خویش یعنی سلاجقه می‌سازد. اما مجدداً نویسنده از باب هشتم به صورت اختصاصی به شرح تاریخ اساطیری ایران از کیومرث به بعد می‌پردازد اما این بار به عنوان یک رویکرد روشی که بر محتوای اثر نیز تاثیرگذار است، بر اساس روایت‌های آثاری مانند تاریخ طبری و حمزه اصفهانی و روایت بهرام موبد این بخش را توضیح می‌دهد (همان، ۲۱-۲۲). ولی شاهدیم که دوباره در باب دهم به این بحث می‌پردازد که «اندر روزگار هر پادشاه... پیامبر کدام است» (همان، ۷۱) و «اندر نسب ملوک عجم» که در آن ابتدا از پادشاهان پیشدادی سخن گفته (همان، ۲۳-۲۳)

(۲۴) و سپس از شاهان طبقه کیانیان (همان، ۲۵-۲۸) و سپس اشکانیان به صورتی مختصر (همان، ۲۸) و بعد به طبقه ساسانیان و ذکر ایشان به ترتیب پادشاهی پرداخته است (همان، ۳۳). اما در فصل دوم از همان باب مجدداً به ذکر «مدت پادشاهی این طبقات و ذکر بناها و کارهایی که در عمر خود کرده‌اند از پادشاهان پیشدادی تا پایان ساسانیان» بر اساس روایت‌های منابع مورد استفاده اش به صورت تفکیک شده می‌پردازد (همان، ۶۷). با انتخاب این نوع چیدمان یعنی مرکزیت ایران‌گرایی فرهنگی در تمام بخش‌های کتاب، این اثر تبدیل به تاریخ عمومی‌ای می‌شود با محوریت ایران همانطور که خود مولف نیز اشاره می‌کند، قصدش را «شرح اخبار ملوک عجم که میانه جهان است از همه اطراف مرجع پادشاهان عالم» (همان، ۳) نمایان می‌کند. به این ترتیب در مرکز نظام اندیشه مولف اثر، ایران‌گرایی فرهنگی به نحوی مشهود است که حتی می‌توان بار ایران‌گرایی سیاسی را نیز برای مضمون ایدئولوژیک آن مد نظر قرار داد و کارکردی سیاسی برای دستاوردهای این متن شناسائی کرد. هنگامیکه به افق تاریخ متن رجوع می‌کنیم می‌توانیم این درون‌مایه سیاسی را در اثر مشاهده کنیم آنگاه که می‌بینیم این متن در دوره‌ای نوشته می‌شود که امرای سلجوقی در غرب ایران در رقابت با یکدیگر برای رسیدن به عنوان «سلطان معظم» هستند (همان، ۳۱۴-۳۱۸) در برابر «سلطان اعظم» (همان، ۳۱۷) یعنی سلطان سنجر سلجوقی به عنوان آخرین سلطان بزرگ سلجوقی که اقتدارش بر شرق قلمروی سلجوقیان کامل است و با این قدرت، امکان‌های سلطنت به هر کدام از شاهزادگان سلجوقی در غرب ایران را داراست و چه میراثی پررنگ‌تر از مفاهیم برآمده از ایران‌گرایی فرهنگی که خود را در قالب تاریخ سیاسی ایران باستانی و در ذیل مفهوم پادشاهی عجم نمایان می‌سازد و درون‌مایه‌ای مناسب را برای مشابهت‌سازی با سلاطین معظم سلجوقی در بافت فکری فرهنگی ایرانی که اکنون به زبان فارسی سخن می‌گوید و در زبان فارسی فکر می‌کند، فراهم می‌سازد (آذرنوش، ۱۳۸۵، ۳۱۱)، همانند کارکرد تاریخ بلعمی در افق تاریخی عصر خویش.

طبقات ناصری و ماندگاری سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در دوران گذار

این رویکرد تاریخ‌نگاری به عنوان یک الگوی عمل در رقابت با گفتمان مسلط تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی حضور خود را در حاشیه حفظ کرد تا زمان حمله مغولان و عصر

گذار از فرهنگ عربی اسلامی به فرهنگ فارسی ایرانی اسلامی که این روند را در اثر دیگری نیز می‌توان مشاهده کرد و از آن روی که در عصر گذار به رشته تالیف درآمده از اهمیت خاص برخوردار است. چرا که نشان دهنده تداوم و ماندگاری سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در عصر گذار و عمل نمودن به عنوان یک الگوی عمل برای متون دوران بعد از خود می‌باشد. این اثر با نام طبقات ناصری تالیف منهج السراج جوزجانی است که برای سلاطین غوری به نگارش درآمده است اما با ذکر ۲۳ طبقه به عنوان تقسیم بندی کتاب، تاریخ عمومی‌ای را نمایان می‌سازد که شامل شرح حالی از شیوخ، بزرگان، پیامبران، خلفا و شاهان باستانی ایران بوده و داستان ملوک جنوب عربستان و سلسله‌های مختلف اسلامی در ایران و هند تا حمله مغولان به ایران را مورد بررسی قرار می‌دهد و از این حیث اثری منحصر به فرد است. هرچند وی تاریخ خود را با تاریخ انبیاء آغاز نموده است (جوزجانی، ۱۳۴۲، دیباچه، ۸) و پس از آن به ذکر تاریخ خلافت از خلفای راشدین تا پایان عباسیان از طبقه دوم تا چهارم پرداخته است (همان، ۷۷-۱۳۰)، اما با آوردن بخشی در پنج طبقه و ذکر طبقات ملوک عجم از ظهور اسلام در قالب طبقه اول باستانی، طبقه دوم کیانی، طبقه سوم اشکانی، طبقه چهارم ساسانی و طبقه پنجم اکاسره، جایگاه ایران گرایی فرهنگی را در نظام اندیشگی اش نمایان می‌سازد. هرچند می‌توان رویکرد روشی وی را در تالیف این اثر متأثر از قالب و الگوی رایج در سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی دانست که به نظر تحلیلی مناسب تر از این اثر به دست می‌دهد. پس از آن نیز وی در مابقی طبقات به ذکر سلسله‌های ایرانی حاکم از ظاهریان تا غوریان بر سرزمین‌های اسلامی پرداخته که با هجوم مغول به پایان می‌رسد. می‌توان این چیدمان و انتخاب آن توسط جوزجانی را که در تداوم تاریخ اساطیری سیاسی ایران زمین و سلسله‌های ایرانی پس از ظهور اسلام نمایان شده است، دلیلی دیگر بر قرارگیری سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در دال مرکزی گفتمان حاکم بر طبقات ناصری و پیرو آن در نظام معنایی زبان فارسی در آن عصر و البته زیست جهان فرهنگ ایرانیان عصر گذار دانست که با نگارش چنین اثری تلاش می‌کند دانش تولیدی خود را در پیوند با دستگاه قدرت (دربار سلاطین غوری) قرار دهد و از طریق رسوب یافتگی در نظام شناختی ایرانیان ساکن در پهنه فرهنگی ایران زمین حضور خود را معنادار ساخته و خود را از حاشیه به متن رسانده و گفتمان خود را تبدیل به گفتمان مسلط سازد. این نظر در مورد منهج سراج و اقتضائات

دیگر فرهنگی سیاسی اجتماعی آن عصر به نظر همگرایانه تر است چرا که در این دوران دیگر زبان فارسی، زبان رایج فرهنگی ایران فرهنگی شده است و زیست جهان ساکنان ایران زمین در نظام معنایی زبان فارسی نمایان می‌شود. همانطور که می‌توان مدعی شد با نگارش آثاری به این شیوه و تقسیم بندی سلسله ای تاریخ سرزمینی مستقلی برای جغرافیای فرهنگی ایران اسلامی پدید می‌آید که آخرین حاکمان هر عصر در زمان مولف، میراث داران قدرت مشروع فرهنگ سیاسی ایران در پیوند آنها با دیرینه ترین روزگار تا به امروز مولف محسوب شوند. بنابراین می‌توان ادعا کرد تالیف طبقات ناصری نشان از رشد گفتمان سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی و تبدیل آن به گفتمانی هم طراز دیگر سنت‌های تاریخ‌نگاری داشته و از این جهت زمینه ای را می‌سازد که در عصر متاخر پس از حمله مغول خود را تبدیل به الگوی عملی برای آثار بعدی نماید. این امر مرهون رشد عنصر ایران‌گرایی فرهنگی در زیست جهان جغرافیای فرهنگی ایران زمین است.

تاریخ‌گزیده و الگوی تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در دوران متاخر

تاریخ‌نگاری عمومی پس از هجوم مغولان از گسترش خاصی برخوردار شد که بازتاب آنرا حتی در اثر رشیدالدین فضل‌الله همدانی یعنی جامع‌التواریخ نیز می‌توان مشاهده کرد. تفاوت عمده‌ای که در رویکرد تاریخ‌نگاری عمومی دوران متاخر پدید آمد، گسترده تر شدن نوعی از تاریخ‌نگاری عمومی با محوریت تاریخ حاکمان مغول است که به دلیل وسعت نظر به وجود آمده در زیست جهان مولفان عصر مغولی است که خود ناشی از فتوحات و گستره سرزمین‌های تحت سیطره مغولان یعنی از چین تا مرزهای فرنگ می‌باشد. اما متأسفانه بخش‌های مختلف جامع‌التواریخ به صورت ناقص به دست ما رسیده و تنها می‌توان حدس زد که وی هم در روش تاریخ‌نگاری خود با توجه به بخش‌های باقی مانده، به اسلوب تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی عمل کرده است. اما این روند که با فارسی‌نگاری نیز همراه بود نشان از تحولات خاصی داشت. هرچند تاریخ‌نگاری عربی نیز به حیات خود ادامه داد اما می‌توان استنتاج کرد که با توجه به رویکرد زبانی آنها، مخاطبان عرب زبان آثاری مانند تاریخ منتظم (ابن جوزی، ۱۴۱۲، جلد‌های مختلف) و تاریخ اسلام ذهبی (ذهبی، ۱۴۱۹، جلد‌های مختلف) که نمونه‌ای خالص از تاریخ‌های عمومی اسلامی اند و به خصوص تاریخ‌الکامل ابن‌اثیر را که نمونه کامل از الگوبرداری از تاریخ طبری است (ابن‌اثیر، ۱۴۲۰، ۱)، همچنان طیف

نخبگان سیاسی و فرهنگی و دینی و عامه مردمان عرب زبان غرب اسلامی را شامل می‌گشت و نه مخاطبان عامه ای را که غرق در زیست جهان ایرانی اسلامی و در درون نظام معنایی زبان فارسی بودند. رویکرد این آثار برای ارائه یک تاریخ پویا از طریق جمع‌آوری وقایع در یک چهارچوب سالنامه‌ای، قابل توجه است که خود معیاری برای نویسندگان بعدی گشت (گیب، ۱۳۶۱، ۱۲۲). در این چهارچوب می‌توان مشاهده کرد که این روند با نگارش تاریخ جهانی جامع التواریخ به عنوان نمونه‌ای منحصر به فرد تکمیل تر و برجسته تر گشت که مرکب از اطلاعاتی راجع به نژادهای ترک و مغول، تاریخ چنگیزخان، اسلاف و اخلاف وی خصوصاً ایلخانان ایران تا زمان غازان خان است. قسمت دوم اثر وی نیز که نمونه‌ای از سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی است حاوی تاریخ انبیاء و شاهان باستانی ایران، زندگی حضرت محمد (ص)، تاریخ خلفا و سلسله‌هایی است که تا زمان هجوم مغولان حکومت کرده‌اند. این رویکرد وی و فارسی‌نویسی این اثر نیز نشان از تداوم سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی و نهادینه شدن آن هرچند به صورت ترکیبی در سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی دارد. از این گذشته وی با نگارش تاریخ چین، یهود، فرنگیان و هندیان به همراه فصلی درباره بودا، رویکرد نوین اما بی‌ادامه‌ای را در قالب تاریخ عمومی نیز ابداع کرد. این روند در عصر فترت مغولان با نگارش تاریخ گزیده در قالب تاریخی ایرانی اسلامی عمومی به زبان فارسی به حیات خود ادامه داد و از آن پس در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی تبدیل به روندی شد که تلاش داشت به عنوان متن مرکزی شناخته شده و جایگاه حاشیه‌ای اش را با توجه به سپهر معرفتی ایرانیان که در رایج شدن زبان فارسی نمایان شده بود، تغییر دهد. می‌توان با این ادله مدعی شد این روند تا حدودی نیز موفق بود چرا که با نگارش آثاری همچون تاریخ خیرات و اصح التواریخ و تاریخ‌نگاری‌های دیگر مانند مجمع التواریخ السلطانیه حافظ ابرو، توانست حیات خود را تضمین کند. همانطور که ذکر شد در دوران متاخر پس از هجوم مغولان می‌توان این رویکرد را در اثر حمدالله مستوفی یعنی تاریخ گزیده مشاهده کرد که البته این رویکرد در آن از برجستگی خاصی نیز برخوردار است. زیرا که مولف در نظام معرفتی زیست جهانی زندگی می‌کند که دیگر در آن نظام دانایی ایران گرایی در قالب غلبه زبان فارسی حیات پایدار خود را ایجاد کرده است. مستوفی در تاریخ گزیده خود از ذکر داستان آفرینش کاینات و داستان پیامبران تحت تاثیر الگوی غالب تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی استفاده کرده و پس از آن با رویکردی فرهنگی به ذکر بخشی

در باب حکما پرداخته که نشان از جایگاه برجسته این عده در نظام باورهای وی دارد (مستوفی، ۱۳۶۲، ۶۲ - ۷۴). این انتخاب در فصل بندی و قراردعی این بخش‌ها در باب اول و دوم و فصول آن با تاریخ آفرینش و پیامبران و ذکر حکما، در این کار نشان از رویکرد مولف و نظام ارزشی وی در تالیف اثر خود دارد که اولویت‌های ارزشی وی را در نظام دانائی دستگاه معرفتی اش هویدا می‌سازد. اما وی در باب دوم به عنوان بخشی مستقل به ذکر پادشاهانی که پیش از اسلام بوده‌اند در چهار فصل مجزا می‌پردازد که شاهان پیشدادی، کیانیان، ملوک الطوائف و سلسله ساسانی معروف به آکاسره را در چهار فصل شامل می‌شود (همان، ۷۵ - ۱۲۷). پس از آن وی در باب سوم به ذکر داستان زندگی پیامبر پرداخته (همان، ۱۲۸) که نشان از اولویت ارزشی وی در انتخاب تاریخ اساطیری ایران پیش از تاریخ مقدس اسلامی در نزد نظام اندیشگی اش دارد. در ادامه با ذکر تاریخ خلفای راشدین با بشمار آوردن حسن بن علی در این مجموعه، فصلی را به صورت مستقل به امامان شیعی اثنی عشری اختصاص می‌دهد (همان، ۲۰۱ - ص ۲۰۷) و سپس با اختصاص فصل مستقلی به صحابه عظام و جمعی از تابعین، اولویت دهی نظام عقیدتی شیعی اش را در تدوین اثرش هویدا می‌سازد چرا که در نزد اهل سنت صحابه و تابعین از جایگاه اندیشگی مهمی در تکوین دستگاه معرفتی شان برخوردارند هرچند که مستوفی با این اقدام خود ترکیبی متوازن را در ارائه تصویری جامع از دنیای مذهبی عصر خود نمایان می‌سازد و طیف مخاطبان خود را نیز نشان می‌دهد. در ادامه بخش صحابه و تابعین، وی به شرح تاریخ خلفای بنی امیه با عنوان «ذکر پادشاهان بنی امیه» پرداخته و پس از آن به ذکر خلفای بنی عباس می‌پردازد. در ادامه بخش‌های کتاب باب مستقلی را شاهدیم در ذکر پادشاهانی که در صدر اسلام بوده‌اند البته در فصل‌های مجزایی که از صفاریان آغاز و با ذکر پادشاهی مغول در فصل انتهایی به پایان می‌رسد (همان، ۱۳۱). با این رویکرد مولف تاثیرپذیری اش را از سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی نمایان می‌سازد و انتخاب الگوی قالبی آن نیز این امر را تایید می‌کند. وی باب پنجم را به ذکر ائمه سنت و قراء و مشایخ و علمای دین و شعرا اختصاص داده و کتاب خود را با رویکرد جغرافیای تاریخی در مورد شهر قزوین به پایان می‌رساند.

تاریخ خیرات و رشد ایران‌گرایی فرهنگی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

این اثر از اهمیت خاصی در تاریخ‌نگاری عصر تیموری برخوردار است زیرا الگوی تاریخ

نگاری مستوفی با تغییراتی نیز در تاریخ خیرات، از آن روی که از تاریخ گزیده در نگارش تاریخ خیرات استفاده شده، با تفاوت هایی همراه با حذف بخش صحابه و تابعین و علمای اهل سنت ادامه یافته است و از این جهت می توان تاریخ خیرات را تأثیرپذیر از تاریخ گزیده دانست.

تاریخ خیرات اثری است در قالب تاریخ عمومی که در عصر تیموریان به نگارش درآمده است. در این اثر با توجه به دوره زمانی تالیف، تأثیر بافت فرهنگی و زیست جهان مولف به طرز واضحی آشکار است به نحوی که گرایش ایران گرایی فرهنگی به عنوان گفتمان مسلط این دوران در رویکرد نگارشی وی بازتاب یافته است. آنجا که در طبقات اول قسم اول اثر خویش تاریخ اساطیری ایران فرهنگی یعنی پیشدادیان و کیانیان را به همراه تاریخ سلسله ای و سیاسی پادشاهی ساسانی به صورتی مستقل آورده است و در آن با اقتباس از تاریخ نگاری های پیشین و سنت تاریخ نگری اسلامی ایرانی در دوره متقدم مانند تاریخ طبری و در دوره گذار پس از حمله مغول مانند جامع الثواریخ، طبقات ناصری و تاریخ گزیده و تاریخ حافظ ابرو استفاده شده است، همانطور که مولف نیز با ذکر نام این کتب، تأثیرپذیری خویش را از این آثار در تدوین تاریخ خیرات نشان می دهد. به نظر می رسد تاریخ خیرات را نیز باید در همین الگوی تاریخ نگاری ایرانی اسلامی قرار داد چراکه با توضیحات فوق انتخاب این الگو برای مولف تاریخ خیرات دیگر امری طبیعی جلوه می کند که نشان از تثبیت این الگو به عنوان سنتی رایج در تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی دارد. خود مولف نیز معترف است از تاریخ حافظ ابرو استفاده کرده ولی با تفاوت هایی که ناشی از تأثیر تاریخ گزیده در آن است.

وی اثر خود را به سه بخش با عنوان «قسم» تقسیم کرده است که قسم اول آن که در تاریخ باستانی ایرانیان است از کیومرث تا یزدجرد و چهار طبقه دارد که در آن پیشدادیان (عباس علیزاده، ۱۳۸۷، ۱۴ - ۴۰)، کیانیان (همان، ۴۰ - ۸۲)، اشکانیان (همان، ۸۳ - ۸۸) و طبقه چهارم ساسانیان (همان، ۸۹ - ۱۲۵) را معرفی می نماید و همین روند تاریخ نگاری ایرانی اسلامی را ادامه می دهد. وی در تمام بخش های تاریخ باستانی ایران به شرح حکایت های مختلف راجع به شاهان ایرانی و سیرت آنها در قالب «خبر» پرداخته و داستان های شاهنامه فردوسی را که شرح پهلوانان ایران قدیم است مانند رستم و زال و کیکاووس و اسفندیار و ... را در جای جای این بخش ذکر می نماید به نحوی که دیدن این

بخش به صورت مستقل، خود نوعی تاریخ‌نگاری ایرانی تمام عیار جلوه می‌یابد. انتخاب این بخش نخست به تاریخ اسطوره‌ای ایران که به قول نویسنده به ترتیب ارباب تاریخ صورت گرفته است معنی خاصی را برای مخاطبین آن به همراه دارد و آن هم تصاعد عنصر ایران‌گرایی فرهنگی در زیست جهان این دوره است که در انتخاب تقدم تاریخ ایران نسبت به تاریخ اسلام جلوه پیدا کرده است. پس از آن است که خراسانی در قسم دوم، ذکر داستان زندگی پیامبران را که از «شیت نبی است که پیامبر ما را نسب به او می‌رسد» (خراسانی، بی تا، ۷) آورده که طبقه اول آن اجداد نبی (عباس علیزاده، همان، ۱۲۵)، طبقه دوم خلفای راشدین تا زمان حضرت علی (همان، ۱۴۲ - ۱۷۰)، و طبقه سوم را ائمه معصومین می‌آورد و پس از آنها در طبقات بعدی به ذکر خلفای بنی امیه و بنی عباس می‌پردازد. وی با اولویت دادن به این بخش باستانی نسبت به تاریخ زندگی پیامبر اسلام و خلفای راشدین، اولویت ایران‌گرایی فرهنگی اش را که در نظام معنایی زبان فارسی این اثر حضور دارد، نشان می‌دهد. به این ترتیب باید تاریخ خیرات را هم در ادامه منحنی رشد یافته سنت تاریخ‌نگاری عمومی ایرانی اسلامی فارسی دید که البته از دوره مغول به بعد با اقتباس از تاریخ گزیده پیوستی مذهب گرایانه نیز در آن راه یافته‌است.

قابل اشاره است که این الگوی تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی در دوره‌ای که تاریخ گزیده نمونه‌ای بارز از آن را نشان می‌دهد، روندی را پدید آورد که از امکانات نظام معنایی زبان فارسی یعنی شعر استفاده کرده و خود را در تدوین آثار منظومه‌نامه‌ای تحت تاثیر شاهنامه فردوسی نمایان ساخت (مرتضوی، ۱۳۴۱، ۱۳۸).

مجمع التواریخ السلطانیه و کاربرد تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی

تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی در همین روند در دوره تیموری نیز ادامه یافت و در آثار حافظ ابرو نیز نمایان گشت هرچند کار حافظ ابرو نگارش تاریخ عمومی‌ای است با اقتباس از جامع التواریخ اما می‌توان آنرا با سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی هم زمینه در نظر گرفت. اثر مشهور حافظ ابرو با عنوان مجمع التواریخ السلطانیه به چهار مجلد تقسیم می‌شد (حافظ ابرو، ۱۳۷۲، مقدمه). جلد اول آن حاوی شرح زندگی پیامبران قبل از اسلام، اساطیر و داستان‌های ایران باستان تا زمان فتوحات اعراب بوده، جلد دوم شامل زندگی پیامبر اسلام و تاریخ خلافت تا زمان سقوط آن در ۶۵۶ بوده و جلد سوم آن نیز به تاریخ

ایران تا زمان حمله مغول می‌پردازد. جلد چهارم این اثر که عنوان مجزای زبده التواریخ بایسنقری را داشت شامل دو قسمت می‌شد. قسمت اول در واقع ظفرنامه شامی را تکمیل می‌کرد و بعضی از قسمت‌ها به آن مجموعه اضافه شده و تاریخ ایران را تا زمان مرگ تیمور مورد بررسی قرار می‌داد. تمام این موارد در این مجلد نیز به صورت سالشماری به سالهای مجزایی تقسیم شده بود. قسمت دوم نیز شرح حال سلطنت شاهرخ تا سال ۸۳۰ بوده و سومین و بزرگترین بخش را تشکیل می‌دهد (تایوئر، ۱۳۶۱، ۱۷۶). رویکرد و روش حافظ ابرو در روضه الصفا میرخواند (۱۳۸۰، ۳-۶) نیز ادامه پیدا کرد و پس از وی نیز در نگارش حیب السیر خواندمیر (۱۳۳۳، ۲-۵) تداوم یافت. مشاهده می‌شود که در این دوران الگوی تاریخ نگاری اسلامی هم به عنوان محتوا و هم به عنوان فرم قالبی آثار فارسی از جایگاه تثبیت شده‌ای برخوردار گشته‌است چرا که دیگر درگفتنمان مسلط زیست جهان ایران فرهنگی، عنصر ایران گرایی فرهنگی دارای هژمونی گردیده و در نتیجه این موضوع در متونی که به زبان فارسی به نگارش درمی‌آیند منعکس می‌گردد.

نتیجه

در این تحقیق تلاش شد پرسش‌های تحقیق درباره الگوی حاکم بر تاریخ نگاری عمومی فارسی تا عهد تیموری مورد شناسائی قرار گیرد و تبار آن الگو مشخص شود. بنا بر فرضیه تحقیق نیز ریشه این امر را باید در ایران گرایی فرهنگی جستجو کرد که با رشد زبان فارسی دری از قرن چهارم به بعد تا عصر تیموری همچون عنصری ثابت برای تکوین سنتی در تاریخ نگاری عمومی اسلامی با عنوان سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی قرار داشت که در آن تاریخ باستانی ایران حضوری پر رنگ داشته و از همین روی به عنوان یک عنصر دیگر در این سنت به حساب می‌آید. این روند در تاریخ بلعمی ابداع و در تاریخ گردیزی تداوم یافت و با مجمل التواریخ و القصص و طبقات ناصری تثبیت شد. در دوران مغول نیز با حاکم شدن زبان فارسی به عنوان زبان رایج این سنت تداوم یافت که نمونه آن را در تاریخ گزیده به طرز واضحی می‌توان مشاهده کرد. همین روند تا عصر تیموری ادامه یافته و در تدوین مجمع التواریخ حافظ ابرو خود را باز نمایاند. تاریخ خیرات نیز با الگوبرداری از تاریخ گزیده و تاریخ حافظ ابرو پیوستگی خود را در سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی مشخص می‌نماید در عین حال که با آغاز تاریخ خود با تاریخ اساطیری ایران، برجستگی و

هژمونیک شدن عنصر ایران‌گرایی فرهنگی را در نظام معنایی زبان فارسی آشکار می‌نماید. از همین جهت تاریخ خیرات به عنوان الگویی تکامل یافته از سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی فارسی نویس خود را برای آثار آینده باز می‌نمایاند که در روضه الصفا و حبیب السیر نیز به صورتی امری عادی و طبیعی تداوم یافت.

منابع

۱. آذرنوش، آذرتاش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران: سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲. آذرنوش، آذرتاش، چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
۳. آینه وند، صادق، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۴. ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم فی التاریخ والامم، بیروت: دارالکتب، ۱۴۱۲ ق.
۶. ابن مسکویه، احمد، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۶۹ ش.
۷. اصفهانی، ابوحمزه، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.
۸. بلعمی، محمد، تاریخ بلعمی، به تصحیح محدثی بهار، تهران: انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۴۱ ش.
۹. بهار، محمد تقی، سبک‌شناسی، ج ۲ و ج ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. بولت، ریچارد، گروهش به اسلام در قرون میانه، ترجمه محمد حسین وقار، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: دانشکده ادبیات، ۱۳۴۴ ش.
۱۲. تاپوئر، فلیکس، مکتب تاریخ‌نگاری ایرانی در اسلام، تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. جوزجانی، منهاج السراج، طبقات ناصری، به تحقیق عبدالحی حبیبی، کابل: نشر انجمن تاریخ افغانستان، ۱۳۴۲ ش.
۱۴. حافظ ابرو، عبدالله، زبده التواریخ، تصحیح حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. حضرتی، حسن، دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. حمیدی، جعفر، تاریخ نگاران، تهران: انتشارات دانشگاه بهشتی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. خراسانی، تاریخ خیرات، نسخه خطی، دانشگاه تهران: کتابخانه مرکزی، شماره ۵۵۷۶.
۱۸. خواند میر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. دنوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشات، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ ش.

۲۰. ذهبی، شمس‌الدین، تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعیان، تصحیح عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. رازی، مسکویه، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۶۹ ش.
۲۲. سلطانی، علی اصغر، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. طباطبایی، جواد، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. طباطبایی، جواد، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. عابد الجابری، محمد، ما و میراث فلسفی امان، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. عباس‌علیزاده، علی، تصحیح تاریخ خیرات، پایان نامه، دانشگاه تهران: کتابخانه دانشکده ادبیات، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. فیرحی، داود، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ ش.
۳۳. گیب، همیلتون، تطور تاریخ نگاری در اسلام، تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱ ش.
۳۴. لمبتن، آن، تداوم و تحول در تاریخ ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. مرتضوی، منوچهر، تحقیقی درباره ایلخانان ایران، تهران: کتابفروشی تهران، ۱۳۴۱ ش.
۳۶. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶ ش.
۳۷. مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۳۸. معینی علمداری، جهانگیر، موانع نشانه شناختی گفت و گوی تمدن‌ها، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران، تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۸ ش.
۴۰. میرخواند، محمد، تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک و الخلفاء، مصحح: جمشید کیان فر، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۰ ش.
۴۱. میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۷ ش.
۴۲. میلز، سارا، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، تهران: نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲ ش.
۴۳. همدانی، رشید‌الدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، چاپ چهارم، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ ش.
۴۵. -----، مجمل التواریخ و القصص، تصحیح سیف‌الدین نجم‌آبادی، آلمان: دومونده، ۱۳۷۸ ش.

تطور اندیشه ارجاء از مرجئه نخستین تا مرجئه خالص

علی غلامی دهقی^۱

چکیده: اندیشه ارجاء در نیمه دوم سده نخست هجری از سوی برخی تابعان آشکار شد. این اندیشه که واکنشی در برابر تکفیر خوارج و دیگر جریان‌های فکری و سیاسی جامعه مسلمانان بود، به تدریج تطور یافت و از مرجئه نخستین به ارجاء فقها و سپس مرجئه خالص و در نتیجه تضعیف شریعت و ترویج اباحی گری رسید. در حالی که سخن مرجیان نخستین، ترک قضاوت در باره صحابه و واگذاری آن به قیامت بود، به تدریج این اندیشه تطور یافته و به جدایی ایمان از عمل و در اصطلاح به ارجاء فقها منتهی گردید. پس از آن برخی مرجیان راه افراط پیموده و ارجاء غالبانه را طرح کردند؛ که پیامد آن تضعیف شریعت بود. این جریان فکری به دلیل نداشتن مرامنامه منسجم به عنوان یک تشکل مستقل از میان رفت و در میان فرق اسلامی هضم گردید. بررسی مراحل و چرایی تطور این جریان فکری و هضم آن در میان اکثریت جامعه، با رویکرد تحلیلی و جامعه شناسی تاریخی، مسأله این پژوهش است.

واژه‌های کلیدی: ارجاء، تطور، مرجئه نخستین، مرجئه فقها، مرجئه خالص، غلو

۱ استاد یار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی اصفهان
تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۱۲ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۱۴
ali_gho_d@yahoo.com

مقدمه

برخی محققان بر این باورند که پیدایش اندیشه‌های کلامی و فلسفی، زمینه‌های سیاسی و اجتماعی دارند. (وات، ۱۳۷۰، ۲۰) این باور در پیدایش بسیاری از اندیشه‌ها، فرقه‌ها و مذاهب در جهان اسلام به خصوص صدر اسلام قابل تطبیق است. پس از رحلت رسول خدا (ص) مسلمانان دچار اختلافات زیادی شدند که بیشتر آن‌ها از اختلاف در مسأله امامت و جانشینی نشأت می‌گرفت. در دوران کوتاه حکومت ابوبکر، در بیشتر شهرهای جزیره العرب شورش بر ضد حکومت مدینه پدید آمد. با این که انگیزه شورشیان یکسان نبود، اما برای همه آن‌ها، از طرف دستگاه نوپای خلافت، یک گونه حکم صادر گردید و همگی سرکوب شدند. سرکوب شورش مانعان زکات از سوی حاکمیت، بذر پرسش‌ها و ابهاماتی را پیرامون تعریف ایمان و اسلام در میان مسلمانان افشاند؛ هر چند هنوز به مجادلات عقلی و استدلالی نینجامید. پس از گذشت دو دهه از آن حادثه و کشته شدن عثمان در سال ۳۵ هجری و تبدیل آن به فتنه‌ای بزرگ، مسلمانان به دو گروه بزرگ شیعه علی (ع) و شیعه عثمان و جانبداران دین علی (ع) و دین عثمان منشعب شدند. (البلاذری، ۱۴۱۷، ۲۵۸، ۳۹۹، ۴، ۱۳۸۷، ۵۱۲ و ۵۱۷ و ۵۱۹ و ۵۳۱؛ ۵، ۲۷۶ و ۴۳۵) در آستانه به قدرت رسیدن علی (ع)، گروهی از صحابه با استناد به برخی سخنان رسول خدا (ص) و فتنه خواندن حوادثی همچون جنگ جمل، با کناره‌گیری از دخالت در جنگ‌های داخلی، بذر اعتزال سیاسی را افشاند و به قاعدین شهرت یافتند. استدلال برخی از اعتزالیون این بود که جنگ میان دو گروه مسلمان باطل و فتنه است و برخی بر این باور بودند که ما قدرت تشخیص حق از باطل را نداریم. این اعتزال، بذر ابهام‌ها و سؤال‌هایی را که در حادثه رده و مانعان زکات افشاند شده بود، آبیاری کرد و جامعه را به طور غیر مستقیم به بی‌تفاوتی و پرهیز از دخالت مستقیم در مسائل سیاسی فراخواند. با روی کار آمدن امویان، این دشمنان دیروز اسلام و مسلمان نمایان امروز صاحب قدرت، دو جریان فکری و سیاسی یعنی شیعه و خوارج که از پیش قدم به عرصه حوادث سیاسی نهاده بودند، فعال تر شدند و وجه مشترک آن‌ها ضدیت با امویان بود. خوارج، امویان و همچنین شخصیت‌های درگیر منازعات مسلحانه و هر مرتکب گناه کبیره ای را تکفیر می‌کردند. امویان هم که قدرت را در دست داشتند، علی (ع) را ناسزا می‌گفتند. شیعیان نیز نسبت به خلفای نخستین نظر مساعدی نداشتند و گاهی از سوی غلات آن‌ها، مورد سب و

دشنام نیز قرار می گرفتند. در نیمه دوم سده ی نخست هجری و در زمان حاکمیت امویان، مکتب فکری ای ظهور کرد که به گمان بنیان گذارانش به دنبال راه میانه و پرهیز از افراط دو جریان یاد شده بود. این جریان فکری که برای تأیید نظر خود به آیه ۱۰۶ سوره توبه استناد می کردند، در منابع فرقه شناسی مرجئه نام گرفت.

با این که مرجئه ی نخستین، بر مؤخر دانستن علی (ع) از خلفای پیشین و پرهیز از اظهار نظر در باره ی برخی صحابه پیامبر (ص) مانند علی (ع)، عثمان، طلحه و زبیر بسنده می کردند، اما در دهه های بعدی، اندیشه ارجاء تطوّر یافت و بر خلاف تعریفی که خوارج و دیگر فرق اسلامی از ایمان ارائه می کردند، تعریف خاصی از آن مطرح نمود که با مخالفت جمع زیادی از فقیهان و محدثان آن زمان و دوران های بعدی روبرو گردید. این تعریف عبارت بود از یکسان دانستن اسلام و ایمان و این که تنها شهادتین در مؤمن دانستن افراد کافی است و عمل در ایمان دخالتی ندارد. از سوی دیگر، تفکیک عمل از ایمان هم به مذاق حاکمان خوش آمد و به همین سبب مرجئه، به صورت سلبی و نه ایجابی، هم مدافع مشروعیت حکومت اموی بود و هم با روحیه مسالمت جو و عافیت طلب اکثریت مردم که امنیت و رفاه دغدغه اصلی آن ها را تشکیل می داد، سازگار بود.^۲ در این نوشتار مراحل تطوّر اندیشه مرجئه از ارجاء نخستین تا ارجاء خالص و غالی و چرائی آن، شاخه های گوناگون مرجئه و در نهایت هضم این جریان فکری در میان اکثریت جامعه اسلامی به سبب فقدان مرامنامه منسجم بررسی شده است.

مرجئه نخستین

نخستین بنیاد اندیشه ارجاء در پی قتل عثمان و داوری در باره او و علی (ع) آشکار گردید. در منابع کهن از مرجئه اولی یاد شده است. اینان کسانی بودند که داوری در باره علی (ع) و عثمان را به خدا واگذار کرده و گواهی بر ردّ یا قبول آن دو نمی دادند. مورخان، از محارب بن دثار سدوسی قاضی کوفه (م ۱۱۶) با عنوان فوق یاد کرده و در

۱ جهت آگاهی بیشتر از خاستگاه مرجئه و نوع تعامل آن با حاکمیت رک: نگارنده، مرجئه، علل و عوامل پیدایش و گرایش به آن، مجله علمی - ترویجی معرفت، سال هفدهم شماره ۱۲۹، شهریور ۱۳۸۷، ۱۰۳ - ۱۲۴؛ همو، نشأة المرجئه، مجله العلوم الانسانیة الدولية، السنة الخامسة عشر، العدد ۱۵، الخریف ۲۰۰۸ / ۱۴۲۹، ۱۳۳ - ۱۵۹؛ همو، مرجئه و بنی امیه، همسازی یا ناهمسازی، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۸۳، ۱۲۹ - ۱۴۶ و همو، همان، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۳، ۷۷ - ۱۱۰.

تعریف آن نوشته‌اند: مرجئه نخستین کسانی بودند که کار علی (ع) و عثمان را (تا قیامت) به تأخیر انداخته و به ایمان یا کفر آنان گواهی نمی دادند. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۳۰۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۶، ۳۳۳ و ۷، ۴۵۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ۱۰، ۴۶) هم چنین از پاسخ بریده بن حصیب اسلمی (م ۶۲) به سؤال فردی در باره ی علی (ع)، عثمان، زبیر و طلحه معلوم می‌شود که وی نیز پیش از محارب بن دثار، بر اعتقاد مرجئه بوده‌است. او با شنیدن سؤال یاد شده، رو به قبله ایستاد و دستهایش را بلند کرد و گفت:

خدایا عثمان و علی بن ابی طالب و طلحه بن عبید الله و زبیر بن عوام را بیامرز، سپس گفت: آنان قومی هستند که در راه خدا کارهای پسندیده بسیار انجام داده‌اند، اگر خدا بخواهد آنان را برای آن کارهای پسندیده‌شان می‌آمزد و اگر بخواهد آنان را به سبب دیگر کارها که پدید آوردند عذاب می‌کند. هر چه خدا بخواهد عمل خواهد کرد و حساب ایشان با خداوند است. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۴، ۱۸۳)

برخی مورخان در تعریف مرجئه نخستین افزون بر ترک داوری در باره ی صحابه، پذیرش ولایت شیخین را نیز آورده‌اند. ذهبی می‌نویسد مرجئه نخستین می‌گفتند: ما ولایت شیخین (ابوبکر و عمر) را می‌پذیریم اما قضاوت در باره ی عثمان و علی (ع) را به تأخیر می‌اندازیم. پس نه ولایتشان را می‌پذیریم و نه از آن‌ها براءت می‌جوئیم. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۶، ۳۳۳) مؤمن و مصیب دانستن هر دو جناح طرفدار علی (ع) و عثمان، یا مصیب دانستن یکی از آن دو و واگذاری قضاوت در مورد دیگری به خداوند، منظور اولیه بانیان ارجاء بود؛ بدون این که وارد مباحث ایمان و کفر شوند و عمل را از ایمان موخر بدانند. (شهرستانی، ۱۳۶۷، ۱، ۲۲۸)

با این که موضع مرجئه نخستین صبغه سیاسی داشت و پدیده ارجاء به گفته فان فلوتن در آغاز پیدایش، پدیده ای صرفاً سیاسی بود (مشکور، ۱۳۶۸، ۴۰۳) و به تعبیر برخی طریقه مرجئه در ابتدا یک مسلک اجتماعی ساده بود و هنوز وارد مباحث دینی و عقیدتی نشده بود اما از آنجا که مسائل دینی از مسائل سیاسی جدا نیست و با وجود ارتباط تنگاتنگ میان آنها، از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، به تدریج این مسائل سیاسی، رنگ دینی و مذهبی گرفت (همائی، ۱۳۴۲، ۶۹) و وارد عرصه مباحث کلامی گردید؛

مباحث کلامی که با رأی سیاسی آن‌ها همساز بود. هر چند صبغه سیاسی و دینی مرجئه، هر دو نیازمند یک تحلیل فلسفی مبتنی بر واژه ارجاء بود که در اوّلی، داوری در باره طرفین متخاصم را به تأخیر انداخته و به خدا واگذار می‌کرد و در دوّمی عمل را از ایمان به تأخیر افکنده و از هم تفکیک می‌نمود. در واقع با نگاهی به منابع به دو گونه ارجاء دست می‌یابیم: ارجاء سیاسی و ارجاء کلامی _ فلسفی. ارجاء سیاسی پس از کشته شدن عثمان پدید آمد که داوری در باره علی (ع)، عثمان، طلحه و زبیر و نیز شرکت کنندگان در جنگ‌های دوران خلافت علی (ع) را به تأخیر می‌انداخت. بنیان‌گذار این نوع ارجاء، حسن بن محمد حنفیه بود که نامه‌ای در این زمینه به شهرها نوشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵، ۲۵۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۶، ۳۳۲؛ ابن کثیر، بی تا، ۹، ۱۴۰ و ۱۶۰ و ۲۰۹) رساله او با تحقیق برخی مستشرقان اکنون موجود است.^۴ این نوع ارجاء به مرور زمان منقرض شد؛ چون هم عقیده اصلی نخستین آن‌ها در باره چهار خلیفه نخست اندک اندک جاذبه خود را از دست داد (مادلونگ، ۱۳۷۷، ۳۸) و هم این که رأی علمای اهل سنت نیز بر این قرار گرفت که حق با علی (ع) بوده است. (الاشعری، ۱۹۲۹، ۲، ۱۲۷) شیعه و خوارج هم، هر دو، ارجاء سیاسی را ردّ می‌کردند. ردیه‌هایی هم بر اندیشه حسن بن محمد حنفیه نوشته شد. (Cook, 1981, 159- 163) اما ارجاء کلامی _ فلسفی بدین معنی که ایمان امری بسیط و اعتقادی قلبی است و به عمل فرد ارتباطی ندارد، در سده دوم و بیشتر در عصر عباسیان که این گونه مباحث رونق گرفته بود، پدید آمد. مهم‌ترین بحث آن‌ها در باره تعریف ایمان، کفر، مؤمن و کافر بود.

ارجاء فقها

با این که مرحله نخست ارجاء فقط پرهیز از داوری در مورد برخی صحابه درگیر منازعات سیاسی به عنوان واکنشی در برابر خوارج بود، اما معتقدان به ارجاء به سرعت مسأله تعریف ایمان و کفر را مطرح کردند؛ زیرا می‌دیدند که خوارج عمل را جزء

۱ نگارنده در نوشتاری با عنوان «حسن بن محمد حنفیه نخستین نظریه پرداز ارجاء» به تفصیل به این مسئله پرداخته است. رک: فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ویژه تاریخ اسلام و ایران شماره پیاپی ۷۷، دوره جدید شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸.

2 Josef Van Ess, DAS KITAB AL_IRGA, DES HASAN B. MUHAMAD B. AL_HANAFIYYA, ARABICA, TOME XXI, ANNEE 1974, PP 248 - 255.

جدانشدنی از ایمان می‌دانند که داشتن هر یک از آن دو، موجب بی‌نیازی از دیگری نمی‌شود. خوارج همچنین می‌گفتند مرتکبان گناهان زشت و آشکار مسلمان نیستند و باید با آنان همچون کفار جنگید. با این که فرق مختلف خوارج با یکدیگر اختلاف نظرهایی داشتند، اما در تکفیر علی (ع) بعد از حکمیت، تکفیر عثمان، معاویه و یاران و دوستدارانش، تکفیر حکمین (ابو موسی اشعری و عمرو عاص) و کسانی که به مسأله حکمیت تن دادند، تکفیر مرتکب کبیره و همچنین خروج بر امام جائر، همداستان بودند. (مسعودی، ۱۴۰۹، ۳، ۱۹۳) در برابر خوارج، مرجئه برآن بودند که حتی با مرتکبان گناهان کبیره باید معامله ای همچون مؤمنان شود. از این رو، مرجئه بر آن شدند که از توجه به افعال آدمی همچون برترین اعمال، انصراف حاصل کنند و به تکامل بخشیدن به مفهوم ایمان به عنوان معرفت و اقرار خارجی بپردازند؛ (مکدموت، ۱۳۷۲، ۳۱۱) زیرا مرجئه به معوق داشتن حکم در باب مرتکب گناه کبیره به قیامت اعتقاد داشتند، ناچار با مشکل تعریف ایمان، به نحوی که با آنچه یک فرد را عضوی از کل جامعه می‌کرد سازگار در می‌آمد، مواجه شدند. به همین دلیل اعمال را از تعریف ایمان جدا ساختند. (لالانی، ۱۳۸۱، ۱۲۴؛ مادلونگ، ۱۳۷۷، ۳۸) آن‌ها مفهوم ایمان را بسط داده و آن را موجب عضویت در امت اسلامی دانستند. در تعلیمات آنان بین ایمان و اسلام یا پیوستن ظاهری به امت هیچ فرقی نبود. (وات، ۱۳۷۰، ۵۰) مرجئه اساس نجات را، ایمان قلبی و شهادت لفظی می‌دانستند. برخی از رهبران و فرق مرجئه در تحقیر و بی‌ارزش کردن عمل به حدی پیش رفتند که ایمان یک انسان گنهکار را همسان ایمان جبرئیل و پیامبر (ص) دانستند. مساوی گرفتن ایمان با عمل یا داخل کردن عمل در مفهوم ایمان از لحاظ اجتماعی مرجئه را با مشکل مواجه می‌ساخت؛ زیرا آن آرامش و آشتی که آن‌ها بدنبال آن بودند را برآورده نمی‌ساخت. آن‌ها از لحاظ نظری نیز ایمان را عمیق‌تر از آن دانستند که بتواند در میدان عمل نمایان گردد. از این رو به تبیین ایمان بر اساس شناخت و معرفت پرداختند و آن را عنصری درونی دانستند که فراتر از امور ظاهری است. گستره بحث جدائی عمل از ایمان و پیامدهای آن بسیار وسیع‌تر از ارجاء نخستین بود؛ زیرا توجیه کلامی که برای این باور بکار برده می‌شد شامل رفتار دینی همه مسلمانان بود و بسیار فراتر از بحث‌هایی از منازعات سیاسی صحابه و تابعان و شخصیت‌های صدر اسلام بود. شخصیت‌های زیادی در شکل‌گیری ارجاء فقها (شهرستانی، ۱۳۷۶، ۱، ۱۳۹؛

ذهبی، ۱۴۱۳، ۵، ۲۳۳؛ ابن تیمیّه، ۱۴۱۶، ۳۳۹) مؤثر بودند که برخی در شورش‌های ضد اموی شرکت داشتند و برخی تنها به اندیشه نظری ارجاء بسنده کردند.

اعتقاد به ارجاء فقها در عراق و خراسان نسبت به مناطق دیگر، طرفداران بیشتری داشت. مسعر بن کدام عامری هلالی (م ۱۵۳ یا ۱۵۵) از مرجئه کوفه بود (سمعانی، ۱۴۰۸، ۴، ۱۱۴) که در قیام ابراهیم بن عبد الله ضد عباسیان، به همراه ابوحنیفه، مردم را برای ابراهیم دعوت می نمود. به همین سبب، مرجئه مسعر و ابوحنیفه را به باد انتقاد گرفتند. (الاصفهانی، ۱۴۱۶، ۳۱۴) از نشانه‌های اعتقاد او به ارجاء آن است که خود می گوید مسلم بطنین را دیدم که در مسجد مرجئه را هجو می کرد. گفتم: سبحان الله. (الفسوی، ۱۴۰۱، ۲، ۶۵۸)

از دیگر تابعان کوفه و از عالمان مرجئه ذر بن عبد الله مرهبی همدانی (م ۹۹) است. شرح حال نویسان از وی به عنوان من عبّاد الکوفه یاد کرده‌اند. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۲۹۷ - ۲۹۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ۷، ۳۱۴) نوشته‌اند سعید بن جبیر به جهت ارجاء او را ترک کرد. (ابن حجر، ۱۴۰۴، ۳، ۲۱۸) او را اول من تکلم فی الارجاء در کوفه شمرده‌اند که شاگردش حماد بن ابی سلیمان آن را در مباحث عدم استثناء در ایمان و کم و بیش نشدن آن توسعه داده‌است. گفته شده ابراهیم نخعی به سبب مرجئه بودن ذر جواب سلامش را نمی داده‌است. (ذهبی، ۱۳۸۲، ۲، ۳۲؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ۱، ۲۳۸) افزون بر ذر، پسرش عمر (م ۱۵۳ ق) نیز اهل کوفه و از رؤسای مرجئه بود. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۳۶۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۴۵، ۱۹ - ۲۰)

حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰) یکی دیگر از رؤسای مرجئه کوفه بود. وقتی به او گفته شد تو جایگاهی از نظر اجتماعی و علمی در میان مردم داشتی، چگونه پیرو مرجئه شده ای؟ پاسخ داد: من در مسیر حق، تابع باشم بهتر از آن است که در مسیر باطل، رئیس باشم. ابراهیم نخعی که استاد حماد بود، او را به جهت داشتن اعتقاد ارجاء، ملعون می نامید. (العقیلی، ۱۴۱۸، ۱، ۳۰۳ و ۳۰۵) اعمش به جهت اعتقاد حماد به ارجاء به وی سلام نمی کرد. (ذهبی، ۱۳۸۲، ۱، ۵۹۵) وی وابسته (مولی) ابراهیم بن ابو موسی اشعری بود. (طبری، ۱۳۸۷، ۱۱، ۶۴۳؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ۳، ۱۶) گویا اندیشه قاعدی گری خاندان اشعری در گرایش وی به ارجاء مؤثر بوده‌است؛ زیرا حوزه درس ایشان مرجئه پرور و پیروانش در میان فقهای کوفه بسیار بود و امثال ابوحنیفه شاگردی او را کرده‌اند؛ همان گونه که

حماد نیز شاگردی محارب بن دثار را کرده بود. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۷، ۳۴۷ و ۴۵۹) وقتی حماد از بصره به کوفه بازگشت، از او پرسیدند اهل بصره را چگونه دیدی؟ پاسخ داد: بصره، قطعه ای از سرزمین شام است که در کنار ما قرار گرفته‌اند. منظور او این بود که آنان در باره علی (ع) مانند ما نمی‌اندیشند. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۳۲۵) او چنان به اندیشه ارجاء باور داشت که دیگران را در برابر خود مثل قطره در برابر دریا می‌دید. (ابن حنبل، ۱۴۰۸، ۲، ۱۴۷) با این که به دلیل عثمانی مذهب بودن بصریان گرایش به اندیشه ارجاء در این شهر می‌بایست بیش از کوفه باشد، اما به نظر می‌رسد وجود افراد ذی نفوذی همچون ابوحنیفه در کوفه که خود از نظریه پردازان ارجاء فقها بود، استقبال از این فکر در کوفه بیشتر از بصره بود.

افزون بر شخصیت‌های یاد شده از افراد زیر نیز می‌توان به عنوان مرجئه یاد کرد. قدید بن جعفر، شاگرد ابوحنیفه و فقیهی از اصحاب رأی، از مرجئه کوفه بود. (کحاله، بی تا، ۸، ۱۲۹) مندل بن علی عنزی (م ۱۶۸) اهل کوفه و مرجئی عابدی بوده‌است. (سمعانی، ۱۴۰۸، ۴، ۲۵۱) شبابه بن سوار فزاری ساکن مدائن و بغداد که مردم را به ارجاء فرا می‌خواند. از او سؤال شد: آیا ایمان قول و عمل نیست؟ پاسخ داد: گفتار همان کردار است. (سمعانی، ۱۴۰۸، ۸، ۳۸۱) محمد بن ابان بن صالح قرشی کوفی از دعوات مرجئه معرفی شده‌است. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۱۰، ۴۱۸؛ ابن حجر، ۱۳۹۰، ۵، ۳۱) موسی بن ابی‌کثیر انصاری کوفی از متکلمان و بزرگان مرجئه بود که بر عمر بن عبد‌العزیز وارد شد و با او در باره ارجاء سخن گفت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۳۳۹؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ۱۰، ۳۲۸) محمد بن خازم (حازم)، وابسته بنی‌سعد بن زید مناه معروف به ابو معاویه تیمی (م ۱۹۵)، رئیس مرجئه در کوفه بوده‌است. (سمعانی، ۱۴۰۸، ۴، ۱۶؛ ابن‌الجوزی، ۱۴۱۲، ۲۱، ۱۰؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۹، ۷۶) ابویحیی عبد‌الحمید بن عبد‌الرحمن کوفی (م ۲۰۲) داعیه فی‌الارجاء معرفی شده‌است. جواب بن عبیدالله تیمی کوفی از قصه سرایان مرجئی مذهب کوفه بوده‌است که مدتی در جرجان سکنی گزید. (ابن قتیبه، ۱۴۱۵، ۲۹۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۷، ۳۳۹) عمرو بن مره عجلی کوفی (م ۱۱۶) از تیره مراد می‌گفت من در آراء مختلف نظر کردم و گروهی بهتر از مرجئه نیافتم و بنابراین من مرجئی هستم. (العجلی، ۱۴۰۵، ۲، ۱۸۵ - ۱۸۶)

مورخان از حسان بن بلال مزنی به عنوان نخستین کسی که مکتب ارجاء را در میان مردم بصره تبلیغ کرد، نام برده‌اند. (ابن قتیبه، ۱۴۱۵، ۲۹۸) مرجئه با اقامت در بصره از

نعمت و رفاه برخوردار شدند، بی آن که از سوی حکام آن دچار سختی و گرفتاری گردند؛ زیرا مردم بصره، علی‌الخصوص موالی آن، گم‌شده خویش را در مذهب ارجاء یافته بودند. (اسماعیل، بی تا، ۳۶؛ معروف حسنی، ۱۳۷۱، ۱۷۵) این تمایل به ارجاء ناشی از تسامحی بود که در این اندیشه وجود داشت و ایمان را برابر با اسلام می‌دانست. طلق بن حبيب (م ۹۴) اهل بصره بود که در مکه سکنی گزید. وی را از تابعانی به شمار آورده‌اند که اعتقاد به ارجاء داشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۷، ۲۲۷ - ۲۲۸) او همان است که به همراه سعید بن جبیر و به دست خالد بن عبد الله قسری زندانی شد و در حال طواف نیز زنجیر بر گردن داشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۲۶۴؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ۳، ۱۶۳) طلق بن عبد الله عنزی نیز از نسل تابعان بصره بود که در مکه سکنی گزید. از او که اعتقاد به اندیشه ارجاء داشت، به عنوان عابدترین فرد زمان خویش یاد شده و مورد ستایش بسیاری از بزرگان آن روز قرار گرفته که در سخنان خود مردم را به رعایت تقوی و عمل به طاعت الهی و ترک معصیت دعوت می‌کرد. (ابن کثیر، بی تا، ۹، ۱۰۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۷، ۱۲۱ - ۱۲۲) گفته شده سعید بن جبیر، مردم را به جهت ارجاء طلق بن حبيب از همنشینی با او بر حذر می‌داشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۷، ۱۶۹ و ۲۲۸)

وجه نامگذاری این مرحله به ارجاء فقها از این روست که تنی چند از فقیهان اهل سنت به آن باور داشتند. ابن حزم زدبیک ترین فرقه مرجئه به اهل سنت را پیروان ابو حنیفه (ارجاء فقها) دانسته و دورترین آن‌ها را جهمیه و کرامیه معرفی نموده‌است. او با بررسی ماهیت ایمان از دیدگاه مرجئه، آن‌ها را به چهار شاخه تقسیم نموده و شاخه‌هایی که ایمان را صرف اعتقاد قلبی یا اقرار زبانی دانسته‌اند از مرجئه غلات معرفی کرده و این دو شاخه را به همراه شاخه سوم که ایمان را هم اعتقاد قلبی و هم اقرار زبانی دانسته‌اند، به نقد کشیده‌است. اما اعتقاد شاخه چهارم که افزون بر اعتقاد قلبی و اقرار زبانی به عمل نیز بها داده‌اند، تأیید کرده‌است. او می‌نویسد این اعتقاد فقها، اهل حدیث، معتزله، شیعه و خوارج است که ایمان با انجام عمل نیک، افزایش و با نافرمانی، کاهش می‌یابد. (ابن حزم، ۱۳۹۰، ۳، ۱۸۸ - ۱۸۹) ابن تیمیه نیز با وجود بدعت خواندن ارجاء، مرجئه را بهتر از قدریه معرفی کرده‌است؛ زیرا فقهای کوفه در آن وارد شده‌اند و اهل حدیث، روایت ثقات مرجئه فقها را پذیرفته‌اند. او از نویسندگانی است که واژه ارجاء الفقها را بکار برده‌است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۳۳۹)

غلو در ارجاء

پس از عبور مرجئه از مراحل مذکور، مرحله سوم ارجاء پدید آمد و آن غلو در ارجاء بود که ایمان را تنها به معرفت قلبی تعریف می کرد و نسبت به انجام فرائض دینی با تسامح مواجه می شد. مرجئه جهمییه یا غالیه در صدر این مرحله قرار دارد. مرجئه نیز همچون دیگر فرق اسلامی دارای گروه‌های غالی بوده‌اند. در منابع کهن بارها به گروه‌های افراطی از مرجئه اشاره شده‌است که باورشان بر این بود که با تحقق ایمان، هیچ معصیتی زیان بخش نیست و مؤمن با ارتکاب هر گناهی، باز هم مستوجب دوزخ نخواهد شد. (مشکور، ۱۳۵۶، ۲۷؛ الصالحی الشامی، ۱۴۱۴، ۱۰، ۱۵۹) ذهبی می نویسد: غلات مرجئه دو دسته‌اند: یک دسته می گویند ایمان گفتار زبانی است و اگر کسی در قلبش معتقد به کفر باشد، باز مؤمن، ولی خدا و اهل بهشت به شمار می رود. این سخن محمد بن کرام سجستانی و هواداران او است. دسته دوم می گویند: کسی که اقرار به شهادتین کرده، مؤمن است گر چه با زبانش اعلان کفر کند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۱۹، ۳۱۳) ابن حزم نیز از دو طائفه به عنوان غلات مرجئه یاد کرده‌است :

۱. کرامیه، پیروان محمد بن کرام سجستانی، معتقدند ایمان صرف گفتار به زبان است اگر چه در قلب کافر باشد، او نزد خدا مؤمن است. جایگاه این گروه در خراسان مقدس است. به گفته مادلونگ کرامیان در مذهب پایگاه اصلی مرجئان را حفظ کرده و عمل‌ها را جزء لاینفک مذهب نمی دانستند. (مادلونگ، ۱۳۷۷، ۷۳) به همین جهت برخی گروه‌های کلامی، کرامیه را به عنوان افراد افراطی که ایمان را تنها اقرار زبانی، و نه معرفت و تصدیق قلبی، می‌دانستند متهم ساختند و گفتند اگر چنین باشد، پس منافقان صدر اسلام نیز مؤمنان واقعی خواهند بود. (Made lung, 1993, VII, 606)

۲. جهمییه پیروان جهم بن صفوان معتقدند ایمان امری قلبی است اگر چه با زبان و بدون تقیه اعلان کفر کند و بت بپرستند. اینان نیز در خراسانند. (حسن صادق، ۱۴۱۴، ۲۱۱ - ۲۱۲) در باره همین گروه‌است که فان فلوتن می نویسد: برخی از آن‌ها گام را فراتر می نهند و بر عقیده توحید یک معنی اخلاقی و دینی عمیقی می گذارند. عقیده آن‌ها در توحید، اعتراف قلب به وحدانیت خداست نه زبان. جملات زیر را به یکی از رؤسای مرجئه، جهم بن صفوان، راز دار حارث بن سریج، نسبت می دهند که ایمان یک پیمان پنهانی در قلب است، هر چند به زبان اعلان کفر دهد، بی پرهیز بت

پرستی کند یا یهودی و مسیحی شود، در شهر اسلام پرستش صلیب کند و آگهی به تثلیث دهد. چون در همین حال بمیرد، شخص مومنی است و ایمان کامل به خداوند تبارک و تعالی دارد. دوست خداوند تبارک و تعالی است و در بهشت جای دارد. (ابن حزم، ۱۳۹۰، ۴، ۲۰۴؛ فلوتن، ۱۳۲۵، ۷۳ - ۷۴) به گفته وات، اساس نهضتی که جهم از متفکران آن به حساب می آمد این بود که حکومت باید بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر رفتار نماید. این حرکت سپس به مرجئه منتقل شد. برخی گفته اند جهمیه تحت تأثیر افکار یونانی بودند. (Watt, 1993, vol 2, 388)

تضعیف شریعت

در پی تطور تدریجی اندیشه مرجئه، برخی اندیشه های ارجاء خواسته یا ناخواسته منجر به تضعیف شریعت و عدم اهتمام لازم به فرائض مذهبی می گردید؛ هر چند خود مرجئان در عمل به فرائض پای بند بودند. فلوتن در باره عدم اهتمام مرجئه به واجبات و فرائض دینی می گوید: جهم (بن صفوان) می گوید اسلام صحیح و ایمان بحق یک چیز واحد است و طبیعی است که پیروان این گونه عقاید با نظر تحقیر به فرائض عملی دین اسلام می نگرند و وظایف شخصی خود را نسبت به اطرافیان و معاشرین خود واجب تر از احکام تمام و کمال قرآن می دانند. (فلوتن، ۱۳۲۵، ۷۳ - ۷۴) گلذیه هم پس از معرفی مرجئه به عنوان گروهی از مسلمانان که پذیرش خدای یگانه را اساس مسلمانی دانسته و همه فرائض را رها کرده بودند، صفت مشخص آنان را تحقیر عمل (کار اندام) می داند. (گلدتسیهر، ۱۳۵۸، ۲۴۷) حسنی رازی بدون نام بردن از گروه خاصی از مرجئه، به بی اعتنائی آن ها به احکام شرعی اشاره کرده و می نویسد: مرجئه معتقد بودند که عبادت فقط، معرفت و محبت خدای تعالی است. (حسنی رازی، ۱۳۱۳، ۵۰) همچنین گفته اند مرجئه معتقدند ایمان اعتقاد قلبی است گرچه نماز و زکات را ترک کند و شرب خمر نماید و قتل نفس و زنا کند. تمام این ها مؤمن کاملند و داخل آتش نمی شوند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۹، ۴۳۶) مقریزی مرجئه را غلاة فی اثبات الوعد و الرجاء و نفی الوعید و شهرستانی آن ها را وعیدیه خوانده اند. (مشکور، ۱۳۶۸، ۴۰۶) نوشته اند که معتزله و خوارج آیات وعید را عام می دانستند در حالی که در مقابل آن ها، مرجئه آیات وعید را عام می پنداشتند؛ چون با صفات رحمت، عفو و غفران الهی سازگارترند. (ماتریدی، ۱۳۶۵، ۳۴۲)

با افراط و غلوی که مرجئه در ترویج اندیشه ارجاء داشتند، در برخی دوره‌ها اباحت رواج یافت. چنین باوری، به ویژه برای عامه مردم که معتقد می شدند عمل رکن ایمان نیست، موجب کاهش التزام به عمل و تسامح و تساهل می گردید. (امین مصری، ۱۹۷۵، ۳، ۳۲۰) از همین رو است که برخی خاورشناسان اندیشه مرجئه را دارای عکس العمل ضعف و سستی اخلاقی دانسته‌اند. (گیب، ۱۳۶۷، ۱۳۰ - ۱۳۱) تسامح مرجیان چنان افراطی بود که حتی قضاوت در باره کفار و مشرکان را نیز ناروا می شمردند؛ زیرا خداوند از قلب آنان آگاه است. شاید در دل آنها نیت ایمان نهفته باشد. این خداست که باید در باره آنان قضاوت کند. (امین مصری، بی تا، ۱، ۳۲۵ - ۳۲۸)

مرجئه برای محکم نمودن اندیشه ارجاء، دست به تأویل روایات زده و قرائت ویژه‌ای ارائه می نمودند. در میان فرق اسلامی روایتی مشهور وجود دارد که در صورت صحت انتساب به رسول خدا (ص)، آن حضرت فرموده‌است: یفترق أمتی علی ثلاث و سبعین فرقة، اثنتان و سبعون فی النار و واحدة ناجیه. بر اساس این روایت، تنها یک فرقه از هفتاد و سه فرقه، اهل نجات خواهند بود. در حالی که مرجئه بر خلاف مشهور، در این روایت معتقد بودند پیامبر (ص) فرموده‌است: امت من بر هفتاد و سه گروه تقسیم می شوند، هفتاد و دو فرقه بهشتی و یک فرقه دوزخی خواهند بود. مقدسی پس از نقل این دو گونه روایت، روایت اخیر را اصح اسناداً و روایت نخست را ا شهر دانسته‌است. (مقدسی، ۱۴۱۱، ۳۹) این برداشت از روایت یاد شده که منحصر به مکتب فکری مرجئه است، با تعریف آنان از ایمان نیز سازگارتر است؛ زیرا دایره مؤمنان را بسیار وسیع تر از سایر فرق اسلامی می داند. مقدسی از مردمی در کوه دماوند و کوه‌های خرم دینان سخن به میان آورده که نشانگر استقبال مردم این خطه از اندیشه‌های مرجئی و بی اعتنائی به فرائض دینی است. او در وصف این منطقه می نویسد: ایشان گروهی بی گمان از مرجئانند غسل از جنابت نمی کنند، در دیه‌هایشان مسجد ندیدم، با ایشان مناظره کرده گفتم: با این مذهب که شما دارید چگونه مسلمانان به جنگ شما نمی آیند؟ ایشان می گفتند: مگر ما توحیدگرا [و مسلمان] نیستیم؟ گفتم: آری ولی شما فریضه‌های پروردگار را ترک کرده، مقررات مذهب را موقوف داشته‌اید! گفتند: ما همه ساله مالیات بسیار به سلطان می دهیم. (مقدسی، ۱۴۱۱، ۳۹۸) ابن ابی الحدید در باره پیامد اندیشه ارجاء و ترغیب مردم به گناه می نویسد: و به حق استاد ما ابوهدیل گفت: اگر مذهب ارجاء نبود خداوند در زمین

معصیت نمی شد؛ چون بیشتر گناهکاران به رحمت خداوند تکیه می کنند و میان مردم مشهور است که خداوند گناهکاران را می آمرزد. آن‌ها زمان محدودی عذاب می شوند و پس از آن به بهشت می روند. از سوی دیگر، نفوس انسان‌ها با تمایلی که به شهوات زودگذر دارند، با تکیه بر همین باور به طرف گناهان ترغیب می شوند. اگر اعتقاد مرجئه در میان مردم پدید نیامده بود یا اصلاً نافرمانی خداوند صورت نمی گرفت یا این که بسیار اندک بود. (ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۸، ۲۴۳ - ۲۴۴)

شاید یکی از دلایل لعن و بیزاری از مرجئه در روایات همین بی‌اعتنایی آن‌ها به عمل و فرائض دینی است. از زید بن علی (ع) روایت شده که می گفت: من از قدریه که گناهان خود را به خدا می بندند و از مرجئه که فاسقان را به عفو الهی امیدوار می سازند، بیزارم. (متز، ۱۳۶۲، ۱، ۲۳۱) برخی شواهد تاریخی نیز مؤید این ادعا است که برخی اندیشه‌های مرجئه موجب ترویج بی بند و باری و انحطاط اخلاقی جامعه بوده است. در کتاب الاغانی آمده است که یک نفر شیعی با فردی مرجئی برسر عقیده خویش به بحث و جدل می پردازند. سرانجام هر دو توافق می کنند که کسی را به داوری برگزینند. به ناگاه دلال از راه می رسد. آن‌ها از او می پرسند به اعتقادات کدام یک از دو گروه شیعه و مرجئه بهتر است؟ او پاسخ می دهد: من نمی دانم، همین اندازه می دانم که من برای بالا تنه ام، عقیده شیعه را پذیرفته ام و برای پائین تنه ام، عقیده مرجئه را دوست دارم. (اصفهانی، ۱۳۶۸، ۱، ۴۲۱) شعر ابو نواس^۱ نیز نمونه بارز ارجاء مبتذل و غیر اخلاقی است. او در پاسخ حسن بن رایه که از وی می خواهد او را موعظه کند، اشعاری سرود که ترجمه آن چنین است: تا می توانی بسیار گناه کن، زیرا تو با پروردگار آمرزنده ای ملاقات خواهی کرد. به زودی هنگام ورود نزد او، از عفو و بخشش او آگاه خواهی شد و آقا و پادشاه توانمندی را دیدار خواهی نمود. آنگاه انگشت خود را از پشیمانی خواهی گزید که چرا از ترس آتش جهنم، بدی‌ها (شادی‌ها) را رها کردی. (ابن کثیر، بی تا، ۱۰، ۲۳۴) به دلیل رواج چنین اندیشه‌هایی است که امام صادق (ع) در شعری که منسوب به اوست، پیش از ابونواس، به نقد آن‌ها پرداخته است. (ابن شهر

۱ حسن بن هانی مشهور به ابو نواس، شاعر قرن دوم هجری (۱۴۶ - ۱۹۸) است. شعر او درباره شراب و غلام بارگی معروف است و چندان پایبند به اصول اخلاقی و دینی نبوده است، برای اطلاع بیشتر از شرح حال وی ر. ک: ابن قتیبه، ۱۹۶۹، ۶۸۰؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ۴، ۲۰۴؛ ابن کثیر، ۱۰، ۲۲۷.

آشوب، ۱۳۷۶، ۴، ۲۷۵) از دیگر شواهد تاریخی مبنی بر ابتذال اخلاقی مرجئه، قصیده ای است که عصام بن حسین در باره صالح بن محمد ترمذی - که بسیاری وی را از مرجئان به شمار آورده‌اند - سروده‌است. وی در سروده خویش قاضی ترمذ را شیخ فتنه گری، هم ردیف جهم بن صفوان، معرفی می کند که جزو صالحان نیست و مرتکب زشتی‌های گوناگونی می شود. (ابن حبان، بی تا، ۱، ۳۷۰ - ۳۷۱؛ ابن حجر، ۳، ۱۴۰۴، ۱۷۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۲، ۳۰۰ - ۳۰۱)

شواهد تاریخی نشان می دهد که این اندیشه مرجئه، گرایشی افراطی از اصل اندیشه ارجاء است و نباید با بسنده کردن و استناد به این تندروی‌ها، همه معتقدان به اندیشه ارجاء را به ابتذال اخلاقی متهم نمود. در میان مرجئان نیز، همچون دیگر فرق اسلامی، گروه‌های معتدلی وجود داشتند که با اعتقاد به ارجاء در حدّ ثابت شمردن ایمان، در صورت ارتکاب گناه، با افراط در آن مخالف بوده و خود نیز به واجبات دینی و اخلاق اسلامی پایبندی داشتند. گفته شد که از طلق بن عبد الله عنزی با وجود اعتقاد به اندیشه ارجاء، به عنوان عابدترین فرد زمان خویش یاد شده و مورد ستایش بسیاری از بزرگان آن روز قرار گرفته‌است؛ که در سخنان خود مردم را به رعایت تقوی و عمل به طاعت الهی و ترک معصیت دعوت می کرد. (ابن کثیر، بی تا، ۹، ۱۰۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۷، ۱۲۱ - ۱۲۲)

می توان گفت هیچ یک از متکلمان مرجئی در مراعات اخلاق، سهل انگار و بی بند و بار نبودند و از بی توجهی به شرح و فرائض دینی پشتیبانی نمی کردند. بر همین اساس برخی ارجاء ابوحنیفه را به جهت اهتمام او به فرائض و عبادات انکار کرده‌اند. سهل انگاری و تسامح در برابر تکالیف دینی از پیامدهای اندیشه مرجئه، آن هم در میان توده مردم بود نه این که هر متکلم یا فقیهی که معتقد به ارجاء بود، خود نیز شخصاً در این مورد اهل سهل انگاری بوده باشد. البته موضوع سخت گیری بی جای امویان نسبت به نومسلمانان از طرفی و تفکیک عمل از ایمان از طرف دیگر، باعث شد که مرجئه با تسامح و تساهل به فرائض دینی بنگرند و به طور طبیعی عامه مردم نیز از اهتمام شان به عمل کاسته شود.

فقدان مرامنامه منسجم

اگر به زبان منابع فرقه شناختی سخن بگوئیم بدون تردید، مرجئه یکی از فرقه‌های اصلی

در میان دیگر فرق اسلامی است که در درون خود نیز به گروه‌های زیادی منشعب شده‌است. نویسندگان منابع فرقه شناختی از مرجئه به عنوان یکی از کبار فرق اسلامی و یکی از چند فرقه اصلی در ردیف شیعه، خوارج و معتزله یاد کرده‌اند. (جرجانی، بی تا، ۸، ۳۹۶؛ الملطی، ۱۴۱۳، ۱۰۵ - ۱۱۲) آنها ریشه تمام مذاهب مسلمانان و اختلاف میان آنها را منشعب از چهار فرقه اصلی شیعه، خوارج، مرجئه و معتزله دانسته‌اند. (مقدسی، ۱۴۱۱، ۳۸؛ ناشی الاکبر، ۱۹۷۱، ۲۰ - ۲۱؛ نوبختی، ۱۳۵۵، ۱۷) ابن حزم فرقه‌های اصلی را پنج فرقه و اهل سنت را به عنوان فرقه پنجم ذکر کرده‌است. (ابن حزم، ۱۳۹۰، ۱، ۳۶۸) ابو الحسن اشعری مسلمانان را به ده صنف تقسیم کرده که مرجئه یکی از آنهاست. (اشعری، بی تا، ۱، ۶۵)

اما حقیقت این است که جز با تسامح نمی توان این جریان فکری را فرقه یا مذهبی در ردیف مذاهبی همچون شیعه، خوارج، معتزله و اهل سنت قرار داد؛ همچنان که قدریه را نمی توان مذهب یا فرقه مستقلی خواند. برای آن که بتوان جریانی را مذهب خواند و در ردیف مذاهب یاد شده به شمار آورد نیازمند احراز شرایطی چند هستیم. هر یک از مذاهب شیعه، خوارج و معتزله، افزون بر ممیزات فکری ویژه که جریان‌هایی همچون مرجئه و قدریه نیز آنها را داشتند، دو ویژگی دیگر را دارا بودند. آنها هم دارای سازمان و تشکیلات منسجم بودند و هم برای خود ویژگی‌های کلامی، عقیدتی، فقهی و اصولی داشتند. به تعبیر بهتر، هر جریانی برای مذهب شدن نیازمند دو شرط بلوغ مرامی و بلوغ ساختاری است که مرجئه فاقد آن دو بود. در حالی که مذاهب شیعه، خوارج و معتزله دو شرط بلوغ مرامی و بلوغ ساختاری را دارا بودند. شاید به دلیل فقدان همین دو شرط بلوغ مرامی و ساختاری و هویتی مستقل است که در منابع تاریخی و فرقه شناختی، واژه مرجئه بیشتر به صورت مضاف بکار رفته‌است؛ مانند مرجئه الخوارج، مرجئه الشیعه، مرجئه المعتزله، مرجئه القدریه، مرجئه الجبریه و مرجئه الخالصة. (طوسی، ۱۴۰۴، ۲، ۵۱۶؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹، ۱۰، ۴۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۱۳، ۳۷۷؛ ابن الجوزی، ۱۴۱۲، ۱۶، ۸۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۳۰، ۴۰۲)

همین فقدان بلوغ و انسجام کافی در مرام و ساختار در ارائه نظریه‌ها که لازمه اظهار وجود مستقل هر مذهبی است، موجب شد که مرجئه به عنوان یک تشکل سازمان یافته به مرور زمان از میان برود و هضم جریان اکثریت اهل سنت گردد. در اصل مرجئه

بخشی از روند عمومی اهل سنت بودند که به تدریج در آن ذوب شدند. اندیشه ارجاء یک اندیشه مشترک بود که نشانه‌های آن را می‌توان در بیشتر مذاهب اسلامی یافت؛ بدون این که خود مذهب مستقلی به شمار آید. پیروان برخی فرق اسلامی، عقیده ارجاء را پذیرفته بودند و از همین جهت شهرستانی مرجئه را به چهار صنف مرجئه خوارج، مرجئه قدریه، مرجئه جبریه و مرجئه خالص تقسیم کرده‌است. (مشکور، ۱۳۶۸، ۴۰۶)

تطور اندیشه در شاخه‌های مرجئه

مرجئه همچون دیگر فرق اسلامی دارای انشعابات بسیاری بوده‌است. از این رو برخی مثل واصل بن عطاء معتزلی کتابی با عنوان اصناف المرجئه و احمد بن داود فزاری (زنده تا پیش از سال ۲۴۰) کتابی با عنوان الغوغاء من اصناف الأمة من المرجئة و القدیة و الخوارج داشته‌اند. (ابن ندیم، ۲۰۳؛ کحاله، بی تا، ۲۱۸، ۱۳ و ۱۵۹) شاخه‌های مرجئه در باورهای خود دارای اشتراکات و اختلافاتی بودند. آنان به دلیل تأثیر پذیری از محیط پیرامون خود از مسیحی، یونانی و ایرانی به اصناف گوناگون تقسیم شدند. برخی میان ارجاء و قدر و برخی دیگر میان ارجاء و جبر و گروهی به ارجاء خالص پای بند باقی ماندند. به نوشته اشعری، معرفت به خدا و اقرار به آن باور مشترک میان انشعابات مرجئه است که بر اساس تفاوت دیدگاهشان در باره ی ایمان به دوازده فرقه و بر اساس تفاوت دیدگاهشان در باره ی کفر به هفت فرقه تقسیم می‌شوند. (اشعری، بی تا، ۶۹ - ۷۳؛ ابن جوزی، ۱۳۶۸، ۱۷) بنابراین، فرق و انشعابات مرجئه در این که ایمان به شناخت پیوستگی دارد، تردیدی ندارند. اما چون معرفت، مفهومی اضافی است و متعلق می‌خواهد، در تبیین آن دچار اختلاف شده‌اند. این اختلاف‌ها بیشتر به محتوای آن بر می‌گردد؛ زیرا در این که ایمان بدون معرفت خدا تحقق نمی‌یابد، هیچ یک از سران مرجئه که عنصر معرفت را برای ایمان لازم می‌دانستند، تردید نکرده‌اند. نقطه اشتراک همه اندیشه‌های منسوب به مرجئه در تعریف ایمان و کاربرد مفهوم ارجاء نهفته‌است. البته برخی ایمان قلبی را بر اقرار زبانی و برخی ایمان و اقرار زبانی را بر ایمان قلبی، مقدم می‌دارند. اما همه بالاتفاق عمل را در مرتبه بعد از ایمان قرار می‌دادند و آن را رکن ایمان نمی‌دانستند. ابن حزم چهار نظر را در باره ی ماهیت ایمان مطرح کرده‌است که سه نظر نخست آن مربوط به شاخه‌های مختلف مرجئه است:

۱. نظر نخست باور کسانی است که معتقدند ایمان فقط همان شناخت خدای تعالی است؛ گر چه یهودیت و نصرانیت و سایر انواع کفر را با زبان و عبادت اظهار نماید. هنگامی که کسی خدا را با دلش شناخت، مسلمان و بهشتی خواهد بود. این عقیده جهم بن صفوان و ابو الحسن اشعری بصری و پیروان آن دو است.

۲. نظر دوم اعتقاد افرادی است که ایمان را اقرار زبانی به وجود خداوند می دانند؛ گر چه در دل کافر باشد. وقتی کسی اقرار زبانی کرد مؤمن و بهشتی است. این عقیده محمد بن کرام سجستانی و پیروان او است.

۳. معتقدان به نظر سوم کسانی هستند که می گویند ایمان شناخت قلبی و اقرار زبانی است. وقتی انسان خدا را با قلبش شناخت و با زبانش به آن اقرار کرد، مسلمان کامل الایمان است. اینان معتقدند که اعمال دینی ایمان نامیده نمی شوند بلکه آن ها شرایع ایمان به شمار می روند. این باور ابوحنیفه و جماعتی از فقها است.

۴. دسته چهارم شامل نظر سائر فقها، اصحاب حدیث، معتزله، شیعه و تمام خوارج است که معتقدند ایمان شناخت قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی است. اینان بر این باورند که هر عمل خیری، چه واجب باشد یا مستحب، ایمان است و هرگاه انسان عمل نیکی انجام دهد، ایمانش افزایش و هرگاه نافرمانی کند، کاهش می یابد. (ابن حزم، ۱۳۹۰، ۳، ۱۸۸ - ۱۸۹)

ابن حزم در ادامه بحث از ماهیت ایمان، با مرجئه نامیدن معتقدان به سه نظر نخست، نظر اول و دوم را عقیده غلات مرجئه دانسته است و به طوری کلی هر سه نظر را به تفصیل به نقد کشیده است. (ابن حزم، ۱۳۹۰، ۳، ۲۱۲ - ۲۱۴) اختلاف عمده فرق مرجئه همچنان که ونسینک اشاره کرده است، در وارد کردن یا وارد نکردن کیفیاتی دیگر همچون قهر و بیم و فرمانبرداری در تعریف ایمان است. (مکدرموت، ۱۳۷۲، ۳۱۱) با شناخت بیشتر انشعابات مرجئه و مشخصات هر یک، تعامل هر کدام با حاکمیت و ستیز و سازش آن ها با بنی امیه نیز بهتر شناخته خواهد شد. بغدادی ابتدا مرجئه را به سه صنف تقسیم کرده که عبارتند از :

۱. معتقدان به ارجاء در ایمان و معتقدان به قدر بنا بر مذاهب قدریه

معتزله مانند غیلان دمشقی، ابی شمر و محمد بن شیبب بصری (مرجئه قدریه).
(عطوان، ۱۳۷۱، ۱۶ و ۳۴)

۲. معتقدان به ارجاء در ایمان و جبر در اعمال بنا بر مذهب جهم بن صفوان (مرجئه جبریه).

۳. گروه سوم خارج از جبریه و قدریه هستند که خود به پنج فرقه یونسیه، غسانیه، ثوبانیه، تومنیه و مریسیه تقسیم می شوند. جرجانی و بغدادی این پنج فرقه مرجئه را جداگانه تعریف کرده و تفاوت آن‌ها را گفته‌اند. جالب این که هر یک از این فرق، دیگری را به ضلالت متهم می کند. شهرستانی و مقریزی از گروه سوم با عنوان مرجئه خالصه یاد کرده‌اند. (جرجانی، بی تا، ۸، ۳۹۶ - ۳۹۷؛ بغدادی، ۱۴۱۷، ۱۸۷ - ۱۸۹. فخر رازی، ۱۴۰۷، ۹۳ - ۹۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۱، ۱، ۱۸۰)

ابن حبان مرجئه را به دو نوع کلی مرجئه السنه و مرجئه المبتدعه تقسیم کرده‌است. او می گوید: نوع نخست مانند ابوحنیفه و بسیاری از اساتید و شاگردان او و گونه دوم شامل مرجئه خوارج، مرجئه قدریه، مرجئه جبریه و مرجئه خالصه می شود. (ابن حبان، بی تا، ۱، ۵) ابن ابی الحدید مرجئه خالصه را پیروان مقاتل بن سلیمان دانسته که معتقد بودند با وجود شهادتین اصلاً معصیت زیانبار نیست و کسی که در دلش ذره ای ایمان باشد، وارد آتش نمی شود. (ابن ابی الحدید، بی تا، ۷، ۲۵۴) تعالیم مقاتل بر این اساس استوار بود که ایمان واقعی بالضرورة هر گناهی را نزد خداوند حبط می کند و خداوند هیچ مسلمانی را که وحدانیت او را تصدیق نماید، مجازات نخواهد کرد. (Made lung, 607, VII, 1993) مقاتل بن سلیمان را که معاصر با جهم بن صفوان در خراسان بود، از بزرگان مرجئه به شمار آورده‌اند که می گفت با ایمان هیچ گناهی، کوچک باشد یا بزرگ، زیان نمی‌رساند. (ابن حزم، ۱۳۹۰، ۴، ۲۰۵)

به نظر می رسد نوبختی و اشعری قمی بهتر از دیگر فرقه شناسان، انشعابات مرجئه را بررسی کرده‌اند. آن‌ها ضمن اشاره به عقاید هر یک از این فرق و سرزمینی که این جریان فکری در آن حضور داشته‌است، مرجئه را به چهار فرقه تقسیم کرده‌اند:

۱. فرقه ای که در اعتقادات خود غلو می کردند و از پیروان جهم بن صفوانند و از این رو، جهمیه نامیده می شوند. اینان مرجئه خراسانند.

۲. پیروان غیلان بن مروان دمشقی که به غیلانیه مشهورند و مرجئه شامند.

۳. پیروان عمرو بن قیس ماصر که ماصریه نامیده می شوند و مرجئه عراقند. ابوحنیفه و مانند او از این گروهند.

۴. فرقه ای که شکاک و بتریه نامیده می شدند و اصحاب حدیث از آن‌ها مانند سفیان بن سعید ثوری (۹۷ - ۱۶۱)، شریک بن عبد الله (۹۵ - ۱۷۷)، ابن ابی لیلی، محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴)، مالک بن انس و مانند آن‌ها از فرومایگان و توده مردم که حشویه نامیده می شوند. (نوبختی، ۱۳۵۵، ۶؛ اشعری قمی، ۱۹۶۳، ۵ - ۶)

شهرستانی نیز از فرقه نخست (جهمیه) با عنوان مرجئه غالیه یاد کرده است که ایمان را مجرد معرفت دانسته که معصیت به آن زیانی نمی رساند. او هم چنین از فرقه دوم (ماصریه) با عنوان مرجئه الفقها یاد کرده و می نویسد بسیاری از اشاعره، ماتریدیه و ابوحنیفه و برخی دیگر از فقهاء در میان آن‌هایند. اینان به تأخیر عمل از ایمان، دخیل ندانستن کردار در معرفت قلبی و عدم زیاده و نقیصه و استثناء در ایمان معتقد هستند. (شهرستانی، ۱۳۶۷، ۱، ۱۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۵، ۲۳۳) اشعری نیز جهمیه را از نخستین غلات از مرجئه دانسته است. (اشعری، بی تا، ۱، ۲۱۴)

به نوشته ابن ابی الحدید نخستین قائلان به ارجاء محض، معاویه و عمرو عاص بودند؛ چون معتقد بودند که معصیت به ایمان زیانی نمی رساند. از این رو، هنگامی که کسی به معاویه گفت: حاربت من تعلم و ارتکبت ما تعلم، یعنی با کسی جنگ کردی که او را می شناختی و مرتکب رفتاری شدی که از آن آگاه بودی، پاسخ داد: وثقت بقول الله تعالی ان الله یغفر الذنوب جمیعاً (زمر: ۵۳) یعنی به سخن خداوند اطمینان داشتم که فرمود همانا خداوند همه گناهان را می آمرزد. (ابن ابی الحدید، بی تا، ۶، ۳۳۵) بنابراین افرادی همچون معاویه و جهم بن صفوان هر دو معتقد به جدائی عمل از ایمان بودند، ولی جهم آن را از این موضع می نگریست که مستضعفان از ستم حکام در پناه باشند اما دیدگاه معاویه برای تجویز سلطه ستم بود. او با این اندیشه اتهام فسق و کفر و نفاق را از خود دفع می کرد. (حسن صادق، ۱۴۱۴، ۲۱۸)

ملطی مرجئه را به یازده گروه تقسیم کرده که هر یک در باره ایمان نظر خاصی

را ابراز می‌دارند. او پاسخ یکایک آن‌ها را داده‌است. (الملطی، ۱۴۱۳، ۱۰۵-۱۱۲) برخی انشعابات مرجئه را به شمار کمتری کاهش داده‌اند. حسنی رازی فرق مرجئه را به هفت فرقه یونسیه، غسانیه، ثوبانیه، تومنیه، مریسیه، صالحیه و غیلانیه تقسیم کرده و در معرفی رهبران غسانیه می‌گوید: اینان مرجئان کوفه‌اند مثل ابوحنیفه، ابو یوسف، محمد بن حسن، جهم، غیلان، ابن عمران، ابو شمر و فضل رقاشی. (حسنی رازی، ۱۳۱۳، ۵۹-۶۱) حسینی علوی نیز بدون هیچ تعریفی، از شش فرقه از مرجئه به نام‌های رزامیه، غیلانیه، تومنیه، صالحیه، شمیره و جهمیه یاد کرده‌است. (الحسینی العلوی، ۱۳۷۶، ۲۶)

نتیجه

گاهی اندیشه‌ای در راستای هدفی خاص در جامعه مطرح می‌شود اما پس از طرح در جامعه اختیار از دست طراحان آن فکر خارج شده و با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی جامعه آن اندیشه تغییر یافته و دچار تطور می‌شود. اندیشه ارجاء در آغاز برای نجات جامعه از منازعات سیاسی در باره ی صحابه طرح شد و به زعم طراحان آن راه میانه‌ای را در پیش گرفته بود و آن این که داوری در باره ی صحابه را به خدا در قیامت واگذار می‌کرد؛ اما به مرور این اندیشه تحول یافت و وارد عرصه مباحث کلامی و تعریف ایمان و کفر گردید. مرجئان در این مرحله، عمل را از ایمان جدا کرده و اسلام را مساوی با ایمان پنداشتند. این افکار هم مورد سوء استفاده حاکمیت اموی قرار گرفت و هم توده مردم از آن برداشت ناصوابی کردند و هر دو عامل موجب غلو در ارجاء شد. در این مرحله به ایمان قلبی برای مؤمن بودن بسنده شد؛ هر چند در زبان اظهار کفر شود یا در عمل مرتکب اعمال قبیح گردد. تضعیف شریعت آخرین مرحله از این تطور بود به طوری که ترک فرائض معمول گردید. این اندیشه به دلیل فقدان مرامنامه فکری و انسجام ساختاری در میان دیگر فرق اسلامی هضم گردید. انقراض حاکمیت اموی نیز مزید بر علت شد.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۲. ابن اثیر الجزری، عز الدین، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م.
۳. ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸ ش.
۴. ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۲ م.
۵. ابن تیمیه، تقی الدین، کتاب الایمان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م.
۶. ابن حبان البستی، محمد، کتاب المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، تحقیق محمود ابراهیم زاید، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۷. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۸. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن حزم الاندلسی، ابو محمد علی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۰ ق.
۱۰. ابن حنبل، احمد، العلل و معرفه الرجال، تحقیق وصی الله بن محمود عباس، الرياض: دار الخانی، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م.
۱۲. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، النجف الاشرف: مطبعه الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۱۳. ابن عساکر، علی بن الحسن الشافعی، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم، المعارف، تحقیق ثروه عکاشه، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۵ ق / ۱۳۷۳ ش.
۱۵. ابن قتیبه الدینوری، عبد الله بن مسلم، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۹۶۹ م.
۱۶. ابن کثیر، اسماعیل، البدايه و النهايه، بیروت: مکتبه المعارف، [بی تا].
۱۷. اسماعیل، محمود، محمود، الحركات السريه فی الاسلام، رؤیه عصریه، بیروت: دارالقلم، [بی تا].
۱۸. الاشعری القمی، سعد بن عبد الله، المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۹۶۳ م.
۱۹. الاشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیر کبیر، [بی تا].
۲۰. الاشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، استانبول: جمعیه المستشرقین الالمانیه، ۱۹۲۹-۱۹۳۰.
۲۱. اصفهانی، ابو الفرج، گزیده ترجمه، تلخیص و شرح اغانی، ترجمه محمد حسین مشایخ فریدنی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.

٢٢. الاصفهاني، ابو الفرج، *مقاتل الطالبيين*، تحقيق السيد احمد صقر، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٤١٦ ق/ ١٣٧٤ ش.
٢٣. الامين المصري، احمد، *فجر الاسلام*، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٩٧٥م.
٢٤. الامين المصري، احمد، *ضحى الاسلام*، بيروت: دارالكتاب العربي، [بى تا].
٢٥. البغدادي، عبد القاهر، *الفرق بين الفرق*، ترجمه مشكور، تهران: انتشارات اشراقى، ١٣٦٧ش.
٢٦. البلاذري، احمد بن يحيى، *انساب الاشراف*، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧ق/ ١٩٩٦م.
٢٧. الجرجاني، على بن محمد، *شرح المواقف*، قم: منشورات الشريف الرضي افست، [بى تا].
٢٨. حسن صادق، اللواء، *جذور الفتنة فى الفرق الاسلامية*، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٤ق.
٢٩. الحسنى الرازى، سيد مرتضى بن داعى، *تجصره العوام فى معرفه مقالات الانام*، تصحيح عباس اقبال، تهران: مطبعه مجلس، ١٣١٣ق.
٣٠. الذهبى، شمس الدين محمد، *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*، تحقيق على محمد البجاوى، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٢ق.
٣١. الذهبى، شمس الدين محمد، *تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام*، تحقيق عمر عبد السلام تدمرى، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤١٣ق/ ١٩٩٣م.
٣٢. الذهبى، شمس الدين محمد، *سير اعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الارناؤوط و محمد نعيم العرقوس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
٣٣. الرازى، فخر الدين محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمين و المشركين*، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٤٠٧ق/ ١٩٨٦م.
٣٤. السمعانى، ابو سعد عبد الكريم بن محمد، *الانساب*، تعليق عبد الله عمر البارودى، بيروت: دارالجنان، ١٤٠٨ ق.
٣٥. الشهرستانى، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، *توضيح الملل و النحل*، ترجمه مصطفى خالقداد هاشمى، تصحيح سيد محمدرضا جلالى نائينى، تهران: انتشارات اقبال، ١٣٦١ش.
٣٦. الشهرستانى، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، *الملل و النحل*، تحقيق شيخ احمد فهمى محمد، بيروت: دار السرور، ١٣٦٧ق.
٣٧. الصالحى الشامى، محمد بن يوسف، *سبل الهدى و الرشاد فى سيره خير العباد*، تحقيق عادل احمد عبد الموجود و على محمد المعوض، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٤ق/ ١٩٩٣م.
٣٨. الطبرى، ابو جعفر محمد بن جرير، *تاريخ الامم و الملوك*، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث، ١٣٨٧ق/ ١٩٦٧م.
٣٩. الطبرى، ابو جعفر محمد بن جرير، *المنتخب من ذيل المذيل*، بيروت: مؤسسه الاعلمى، [بى تا].
٤٠. الطوسى، محمد بن الحسن، *اختيار معرفه الرجال*، تحقيق ميرداماد و غيره، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٤ ق.
٤١. العجلى، احمد بن عبد الله، *معرفه النقات*، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥ ق.

۴۲. عطوان، حسین، *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی*، ترجمه حمید رضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۴۳. العقیلبی المکی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، تحقیق عبد المعطی امین قلجی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۴۴. الفسوی، أبو یوسف یعقوب بن سفیان، *کتاب المعرفة و التاريخ*، تحقیق اکرم ضیاء العمری، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
۴۵. فلوتن، فان، *تاریخ شیعیه و علل سقوط بنی امیه*، ترجمه سید مرتضی حائری‌هاشمی، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۳۵ش.
۴۶. کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت: مکتبه المثنی، [بی تا].
۴۷. گلدتسهر، ایگناس، *درسهایی درباره اسلام*، ترجمه علی نقی منزوی، [بی تا]، تهران، ۱۳۵۸ش.
۴۸. گیب، همیلتون، *اسلام بررسی تاریخی*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
۴۹. لالانی، ارزینا آر، *نخستین اندیشه‌های شیعی، تعالیم امام محمد باقر (ع)*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۱ش.
۵۰. الماتریدی، ابومنصور، *شرح الفقه الاکبر المنسوب الی الامام الاعظم ابی حنیفه النعمان بن ثابت الکوفی*، حیدرآباد، ۱۳۶۵ق.
۵۱. مادلونگ، ویلفرد، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابو القاسم سری، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷ش.
۵۲. متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۵۳. المسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۵۴. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، با توضیحات کاظم مدیرشانه چی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۵۵. معروف حسنی، هاشم، *جنبش‌های شیعی در تاریخ اسلام*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۵۶. المقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱ش.
۵۷. المقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، القاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
۵۸. مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۵۹. الملطی، محمد بن احمد بن عبد الرحمن، *التنبیه و الرد علی اهل الأهواء و البدع*، تحقیق محمد زینهم محمد غرب، القاهره: مکتبه الدبولی، ۱۴۱۳ق.

۶۰. الناشء الاكبر، عبد الله بن محمد، اصول النحل، به اهتمام يوزف فان اس، بيروت، ۱۹۷۱ م.
۶۱. النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۵ق.
۶۲. وات، مونتغمري، فلسفه و كلام اسلامي، ترجمه ابو الفضل عزتي، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۶۳. همائي، جلال الدين، غزالي نامه، [بی جا]، کتاب فروشی فروغی، ۱۳۴۲ش.
۶۴. اليعقوبي، احمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر، [بی تا].

65. Josef Van Ess, DAS KITAB AL_IRGA, DES HASAN B. MUHAMAD B. AL_HANAFIYYA, ARABICA, TOME XXI, ANNEE 1974.
66. M. Cook. Early Muslim Dogma, Cambridge University Press, 1981.
67. Made lung , W. " Murdji " , Encyclopedia of Islam , new edisien , Leiden : York ; Brill , 1993 , Vol . VII.
68. W. Montgomery Watt, DJAHMIYYA. Encyclopedia of Islam. 1993 VOL, II
69. W. Montgomery Watt , DJAHM B. SAFWAN, Encyclopedia of Islam , 1993 .Vol , II

نمادهای دینی در شعر شیعی (قرن اول تا پنجم هجری)

مطالعه موردی: امام علی (ع) و امام حسین (ع)

زهره ناعمی^۱

چکیده: رمزگرایی و نماد شناسی از مباحث مورد توجه در همه علوم و دانش‌های بشری است. ادبیات به عنوان شاخه‌ای از علوم، با نماد و رمز، پیوندی عمیق و دیرینه دارد. نماد دینی به عنوان یکی از تقسیمات نماد در ادبیات و یکی از اصطلاحات رایج در علم جامعه‌شناسی دینی، از جایگاه ویژه‌ای در شعر شیعه برخوردار است که اثبات این مدعا، رویکردی ادبی-جامعه‌شناختی را طلب می‌کند. نماد دینی در هر دو بخش خود، حقیقی و غیر حقیقی، به طور کلی به پنج دسته تقسیم می‌شود که عبارتند از: شخصیت‌های مقدس، اعمال مقدس، اشیاء مقدس، مکان‌های مقدس و زمان‌های مقدس. این تحقیق با محوریت شخصیت‌های مقدس در بخش نماد دینی حقیقی و با توجه به مجال اندک این مقاله، در نظر دارد تنها به بررسی و تحلیل نمادهای دینی مربوط به امام علی (ع) و امام حسین (ع) بپردازد و در پایان، این نمادها را در طول پنج قرن اول هجری با یکدیگر مقایسه و تغییرات و تحولات موجود را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. نمادهای دینی مورد بررسی، از قرن اول تا اواخر قرن سوم حکایت از گرایش علوی و از اواخر قرن سوم تا اواخر قرن پنجم نشان از گرایش حسینی دارد.

واژه‌های کلیدی: شعر شیعه، نماد دینی، شخصیت‌های مقدس، امام علی (ع)، امام حسین (ع)

مقدمه

نماد کلمه‌ای فارسی است که به معنی فاعل و ظاهر کننده (دهخدا، ۱۳۷۷، ۲۲۷۳۱) و نیز به مفهوم نشان و علامتی با معنای خاص آمده است مثلاً صلیب نماد مسیحیت است. (انوری، ۱۳۸۱، ۷۹۶۲)

این کلمه به عنوان یکی از اصطلاحات رایج در علوم مختلف بشری، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. آن چه در این تحقیق مد نظر است، نماد از دیدگاه ادبیات و جامعه‌شناسی دینی است. به عبارتی، این دو علم در این تحقیق به هم وابسته‌اند زیرا در تحلیل نمادها در شعر شیعه از هر دو علم و اصول آن‌ها استفاده می‌شود. توضیح اینکه نماد در علم بیان، یکی از زیر شاخه‌های ادبیات، نیز مطرح است که خصیصه اصلی آن این است که «به یک معنی مجازی محدود نمی‌گردد و امکان شکوفایی معنی‌های مجازی متعددی را بالقوه در خود نهفته دارد. هر یک از این معنی‌های مجازی بالقوه، ممکن است در ارتباط با یکی از تجربه‌های ذهنی و عینی انسان‌ها آشکار شده و فعلیت یابد. لذا از صور خیال جدا می‌شود و از نظر ابهام، از استعاره و کنایه در می‌گذرد و در حدی بالاتر از آن‌ها قرار می‌گیرد. (پور نامداریان، ۱۳۶۴، ۲۰-۲۵)، اما از دیدگاه جامعه‌شناسی دینی، «نمادگرایی به منزله حیات بیشتر مذهب است؛ هر نیت و مقصودی، هر هدف و آرمانی و هر رسم معمول در عرف جامعه که با پدیده مذهب در ارتباط است، در فضای سمبول‌ها و نمادها زندگی کرده است؛ نمادهایی که مذاهب از طریق آن‌ها در دل ما زنده بوده‌اند و در میان ما باقی مانده‌اند و نمادهایی که ما از طریق آن‌ها به زندگی مذهبی گذشته و یا فرهنگ‌های بیگانه راه یافته ایم. گفتنی است سرنوشت دین و نماد به هم گره خورده است به طوری که اگر نمادها قدرت خود را از دست بدهند سنت‌های مذهبی در آن‌ها جان تازه‌ای می‌دمند و هنگامی که آداب و رسوم مذهبی در آستانه سقوط قرار گیرد، نمادها، نیروی از دست رفته آن‌ها را برایشان فراهم و سازمان دهی می‌کنند.» (Eliade, 1987, 198) همچنین در جامعه‌شناسی «نماد به عنوان یکی از عناصر و ابزارهای مفید برای شناخت گستره ظرفیت و پویایی فرهنگ جامعه مطرح است در حقیقت یک نشانه ارتباطی است که نوعی آگاهی را با ساده‌ترین و سریع‌ترین شکل منتقل می‌کند.» (شایان مهر، ۱۳۷۹، ۶۲۵)

از دیدگاه جامعه‌شناسی دینی، نماد زبان دین است که سرشار از تمثیل، استعاره،

کنایه، اعمال خاص و حتی سکوت است چرا که نماد یکی از راه‌های ارتباطی با عالم حقیقت به شمار می‌آید؛ (الیاده، ۱۳۷۵، ۷۳-۷۲) از طرفی شعر شیعه که سرشار از نمادهای دینی است، از جنبه‌های مختلفی همچون زندگانی اهل بیت (ع)، تاریخ، سیاست، عرفان و ... مورد بررسی قرار گرفته‌است اما تا کنون این شعر از این منظر کمتر مورد توجه قرار گرفته‌است لذا با توجه به اهمیت این نوع نمادها در هر آیینی، شناساندن نمادهای دینی شیعه و تأثیر فهم آن‌ها در فهم اشعار شیعه و شناساندن فرهنگ شیعی گذشته اعم از سفارشات دینی و سنت‌های جامعه و نیز تحقیق درباره آن‌ها که با ادبیات درآمیخته است، ضروری می‌نماید.

بنابراین می‌توان نماد دینی^۱ را این گونه تعریف کرد: به کلیه شخصیت‌ها، اعمال، اشیاء، مکان‌ها، زمان‌های مقدس که همگی در نزد پیروان ادیان مختلف، مقدس شمرده می‌شوند و از احترام و جایگاه ویژه‌ای در میان آنان برخوردارند و به نوعی با آداب و رسوم اجتماعی آن‌ها پیوند خورده‌است، نماد دینی گفته می‌شود. شایان ذکر است نماد دینی خود به دو بخش عمده نمادهای حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌شود. منظور از نمادهای دینی حقیقی کلیه مواردی است که در دین بدان فرمان داده شده‌است اعم از ذکر آن در کتاب آسمانی، یا اقوال و گفته‌ها و اعمال بزرگان دین. در دین اسلام، قرآن کریم و سنت^۲ منبع مهمی هستند که نمادهای دینی حقیقی را تغذیه می‌کنند اما نمادهای دینی غیر حقیقی مجموعه‌ای از نمادها هستند که بر خلاف نمادهای دینی حقیقی، در اصل دین به آن‌ها اشاره، سفارش و یا دستور داده نشده‌است بلکه بر اساس فرهنگ دینی جامعه و یا سفارش بزرگان در هر عصری همچون مراجع تقلید، دانشمندان و علمای دینی و ... شکل می‌گیرد که در این مجال نمی‌توان بیشتر بدان پرداخت. به دلیل تمرکز این مقاله بر شخصیت‌های مقدس و نمادهای دینی حقیقی، باید گفت هر چند این اشخاص، در ذات خویش، حقیقت هستند و نماد نیستند اما از آن جا که صفاتی از صفات پسندیده در آنان برجسته تر شده‌است لذا از آن‌ها به عنوان نمادهای دینی یاد می‌شود مثلاً پیامبر اسلام (ص) که به مهربانی، رحمت و رأفت شهره آفاق‌اند را نماد رحمت الهی دانسته‌اند و یا حضرت ابوالفضل (ع) نماد غیرت و مردانگی و حضرت امیر مؤمنان (ع) نماد عدالت و

۱ گفتنی است از آنجا که نماد دینی در جامعه شناسی دین تعریف نشده‌است تعریف ارائه شده در این تحقیق بر اساس دریافت‌ها و در راستای مطالعات شخصی نگارنده و با مشورت دکتر سارا شریفی استاد دانشگاه تهران صورت گرفته‌است.

شجاعت محسوب می‌شوند. لذا در این تحقیق برآنیم که شعر شاعران شیعه در پنج قرن اول هجری را از این منظر مورد کاوش قرار دهیم و دریابیم شخصیت امام علی (ع) و امام حسین (ع) در قرون یاد شده به عنوان چه نمادهایی مطرح بوده‌اند.

گفتنی است به دلیل نو بودن این تحقیق، تنها به بررسی و تحلیل شعر شاعران شیعه در قرون پنجگانه اول هجری که معروف تر و نام آشنا تر بودند، اکتفا شده‌است؛ این شاعران عبارتند از: کمیت بن زید اسدی، سید حمیری، منصور نمری، دیک الجن حمصی، دعبل بن علی خزاعی، صنوبری، ابوفراس، شریف مرتضی، شریف رضی و مهیار دیلمی. در بررسی و تحلیل شعر این شاعران ترتیب زمانی آنان نیز رعایت شده‌است؛ همچنین با توجه به آن که شاعران مذکور به طور قطع در یکی از قرون تولد و وفات نیافته‌اند و بخشی از حیات آن‌ها در قرنی و بخشی در قرن دیگر سپری شده‌است لذا قرن‌ها به این ترتیب از یکدیگر تفکیک شده‌اند: قرن اول-دوم هجری، قرن دوم-سوم هجری و..

از آن جا که امامان علی (ع) و حسین (ع) بیشترین حجم نمادهای دینی حقیقی در بخش شخصیت‌های مقدس اهل بیت (ع) در قرون یاد شده را به خود اختصاص داده‌اند، لذا این تحقیق بیشتر بر وجود آن دو بزرگوار و نمادهای دینی مربوط به آن دو تکیه دارد؛ هر چند که در بخش پایانی این مقاله به امامان دیگر و حجم نمادهای دینی مربوط به آن‌ها نیز پرداخته و به تفصیل سخن رانده شده‌است.

بررسی و تحلیل نمادهای مربوط به امام علی (ع) و امام حسین (ع) در قرن اول - دوم هجری

کمیت بن زید، سید حمیری و منصور نمری قصاید فراوانی در خصوص امام علی (ع) و امام حسین (ع) دارند به طوری که کمیت در قصاید دهگانه خود که به هاشمیات شهرت دارد، از پیامبر (ص) و بیشتر از امام علی (ع) و امام حسین (ع) سخن می‌گوید؛ در این قصاید، امام علی (ع) به عنوان نماد شجاعت (علی الصالح، ۱۹۳۲، ۱۸ و ۱۹)، عدالت و داد گستری (همان، ۱۹)، تقوی (همان، ۴۱) و مظلومیت (همان، ۷۹) و امام حسین (ع) نماد مظلومیت (همان، ۲۰ و ۴۲ و ۶۵)، کرم (همان، ۲۱) و شجاعت (همان، ۶۶) می‌باشند. به عنوان مثال، وی در بیان واقعه شهادت امام علی (ع)، آن حضرت را نماد عدالت معرفی می‌کند و معتقد است که هیچ قاضی و دادستانی همانند او در میان قاضیان گذشته نبوده‌است: (همان، ۱۹۹)

قَتَلُوا يَوْمَ ذَاكَ إِذِ قَتَلُوهُ حَكَمًا لَا كَغَابِرِ الْحَكَامِ

کمیت در دفاع از حقانیت امام حسین (ع) و بیان واقعه عاشورا، به مظلومیت ایشان اشاره می‌کند که آن حضرت با وجود هیچ گونه عداوت و کینه با سپاهیان دشمن از آب فرات محروم شد و به شهادت رسید. کمیت مصیبت هیچ مخذول و بی یار و یاور را بزرگ تر از مصیبت امام حسین (ع) و امری را واجب تر از یاری رساندن به او در آن زمان نمی‌داند: (همان، صص ۶۶-۶۵)

يُحَلِّثَنَّ عَنْ مَاءِ الْفُرَاتِ وَ ظَلَّهٗ حُسَيْنًا وَّ لَمْ يُشْهَرْ عَلَيْهِنَّ مُنْضَلُّ
فَلَسْمَ أَرَّ مَخْذُولًا أَجَلٌ مُصِيبَةٌ وَّ أَوْجَبَ مِنْهُ نُصْرَةً حِينَ يُخْذَلُ

سید حمیری از عشق اهل بیت (ع) لبریز است اما بیش از همه، شیفته شخصیت بی نظیر حضرت علی (ع) است به طوری که ۱۱۴ قصیده از ۲۲۱ قصیده دیوان خود را به آن حضرت اختصاص داده است. علی (ع) در دیوان او نماد شجاعت (السیدالحمیری، بی تا، ۵۴ و ۱۰۲ و ۱۰۵ و ۱۲۳ و ۱۳۰ و ۱۳۳ و ۱۶۱ و ۱۷۰ و ۱۷۹ و ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۲۱۵ و ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۸۰ و ۳۲۲ و ۳۲۴ و ۳۳۴ و ۴۰۳ و ۴۱۸ و ۴۴۵ و ۴۵۹ و ۴۶۶)، عدالت (همان، ۵۷ و ۵۸ و ۱۳۱ و ۱۶۱ و ۴۱۳)، کرم و ایثار (همان، ۵۶ و ۷۳ و ۱۳۱ و ۱۳۳ و ۲۲۶ و ۲۲۷ و ۴۳۱ و ۴۳۲)، علم (همان، ۵۷ و ۵۸ و ۱۶۱ و ۲۱۴ و ۳۲۴ و ۴۱۹ و ۴۶۰ و ۴۶۶)، سخنوری (همان، ۵۸)، صراط مستقیم (همان، ۶۴ و ۴۲۹)، پاکی و نیکی (همان، ۶۶ و ۷۳ و ۱۸۷ و ۳۲۲ و ۴۲۰)، جبل الهی (همان، ۷۱ و ۱۸۷)، مظلومیت (همان، ۱۹۵ و ۳۸۴ و ۳۹۷)، هدایت (همان، ۱۱۳ و ۱۳۱ و ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۳۲۱ و ۳۹۹ و ۴۰۰ و ۴۵۹ و ۴۶۰ و ۴۶۲ و ۴۶۶)، صبر (همان، ۱۲۷)، عزت (همان، ۱۳۰ و ۲۳۶)، نور (همان، ۱۳۳ و ۱۸۶ و ۳۹۹ و ۴۶۶)، حلم (همان، ۱۳۳)، تقوی (همان، ۱۳۳ و ۱۶۸ و ۱۸۷ و ۳۲۲)، ایمان (همان، ۱۴۲ و ۱۵۷ و ۱۶۱ و ۱۶۶ و ۱۶۹ و ۱۷۰ و ۱۷۹ و ۱۹۳ و ۲۰۲ و ۲۱۷ و ۲۲۶ و ۲۳۷ و ۲۴۰ و ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۴ و ۲۷۵ و ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۳۲۵ و ۳۳۴ و ۳۴۲ و ۳۸۳ و ۳۹۹ و ۴۲۰ و ۴۵۹) و حکمت (همان، ۴۵۹) است. به عنوان مثال سید حمیری با استناد به احادیث نبوی، آن حضرت را نماد عدالت در این دنیا و روز قیامت معرفی می‌کند و می‌گوید: (همان، ۴۱۳)

وَقَوْلُهُ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَمَا
غَيْرُ عَلِيٍّ فِي غَدِّ مِيزَانِهِ
وَيَلِّ لِمَنْ خَفَّ لَدَيْهِ وَزَنَّهُ
وَفَوْزٌ مِّنْ أَسْعَدِهِ رُجْحَانُهُ

هفت قصیده از قصاید سید حمیری به امام حسین (ع) تعلق دارد. آن حضرت در نظر سید، نماد مظلومیت (همان، ۷۴ و ۴۷۰ و ۴۷۱)، علم (همان، ۴۵۴)، پاکی (همان، ۴۷۰) و نور (همان، ۳۶۰) است. برای نمونه، سید ضمن رثای ایشان به شدت به نکوهش بنی امیّه می‌پردازد، کسانی که به فرزند پیامبرشان رحم نکردند و با هزاران نفر از سپاهیان خود، گستاخانه به قتل امام و یاران ایشان دست یازیدند: (همان، ۴۷۱)

جَعَلُوا ابْنَ بَنِي نَبِيِّهِمْ
غَرَضًا كَمَا تَرَى الدَّرِيَّةَ
فَعَدَوْا لَهُ بِالسَّابِغَا
تَعَلَّيْهِمْ وَالْمَشْرِفِيَّةَ
وَالْبَيْضِ وَالْيَلْبِ أَلِيمَا
نِي وَالطُّوَالِ السَّمْهَرِيَّةَ
وَهُمُ الْوُفُ وَهُوَ فِي
سَبْعِينَ نَفْسًا هَاشِمِيَّةَ

منصور نمری از دیگر شاعران شیعه با نه قصیده، حضرت علی (ع) و امام حسین (ع) را به عنوان برجسته‌ترین نمادهای دینی معرفی می‌کند. امیر مؤمنان (ع) در نزد او نماد کرم (النمری، ۱۹۸۱، ۸۲ و ۹۹ و ۱۰۲)، هدایت (همان، ۹۰)، رحمت (همان، ۱۰۲)، مظلومیت (همان، ۱۴۰) و شجاعت (همان، ۱۴۳) و امام حسین (ع) نماد مظلومیت (همان، ۱۲۱ و ۱۲۷ و ۱۴۳ و ۱۴۴) و شهادت (همان، ۱۲۸) است.

منصور که در بیشتر اشعار شیعی خود و مخصوصاً در مدح حضرت علی (ع) با استناد به حدیث منزلت^۱ از صنعت بدیعی توریه استفاده می‌کند، در یکی از قصاید خویش به بخشش و جود آن حضرت اشاره می‌کند که هیچ گاه تمام نمی‌شود و او هر کجا پای نهد، جود و بخشش نیز در آن جا رحل اقامت می‌افکند: (همان، ۸۲)

إِذَا الْغَيْثُ أَكْدَى وَأَقْشَعَرَّتْ نُجُومُهُ
فَغَيْثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَطِيرُ
وَمَا حَلَّ هَارُونَ الْخَلِيفَةَ بَلْدَةً
فَأَخْلَفَهَا غَيْثٌ وَكَادَ يَضِيرُ

۱ پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) فرمود: «أَنْتَ مَعِي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى أَلَا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»: المجلسی، ۱۹۸۳، ۲۵۵.

مَنْبِغُ الْحَمِيِّ لَكِنَّ أَغْنَاكَ مَالَهُ يَظَلُّ النَّدَى يَسْطُو بِهَا وَيَسُورُ
وَقَفْتُ عَلَى حَالِكُمَا فَإِذَا النَّدَى عَلَيْكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَمِيرُ

بررسی و تحلیل نمادهای دینی مربوط به امام علی (ع) و امام حسین (ع) در شعر شیعه در قرن دوم - سوم هجری

در این دوره نیز حضرت علی (ع) و امام حسین (ع) شاخص‌ترین نمادهای دینی حقیقی در شعر شیعه هستند. دیک الجن حمصی، نه قصیده در مدح و رثای اهل بیت (ع) سروده‌است که سه قصیده را به طور خاص به حضرت علی (ع)، دو قصیده را به صورت ویژه به امام حسین (ع)، یک قصیده را به حضرت فاطمه (س)، یک قصیده را به صورت مشترک به امام علی و امام حسین (ع) و دو قصیده را به صورت کلی به اهل بیت (ع) اختصاص داده‌است. به نظر می‌رسد دیک الجن شدیداً متأثر از شخصیت بی نظیر امیر مؤمنان (ع) است؛ آن حضرت در نظر شاعر، نماد شجاعت (الحمصی، بی تا، ۳۶ و ۴۴ و ۴۵ و ۵۳ و ۵۴؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۹۹۴، ۳۹ و ۴۷ و ۸۲ و ۱۱۱)، مظلومیت (همو، بی تا، ۳۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۹۴، ۳۶ و ۴۸ و ۷۵ و ۸۲)، هدایت (همو، بی تا، ۵۰؛ ر.ک: همو، ۱۹۹۴، ۴۷ و ۱۱۱)، علم و دین (همو، بی تا، ۳۷) و عقل (همان، ۳۸) است. برای مثال، دیک الجن محبت و ولایت آن کسی را در دل دارد که با گمراهان در پیکار و نبرد است و به دلیل همین شجاعت و هدایتش، پروردگار متعال او را «فتی»^۱ نامیده‌است: (همو، ۱۹۹۴، ۴۷)

و وِلَايَ فَيَمِنُ فَتَكُهُ لِدَوِي الضَّلَالَةِ أَخْبَتَا
فَلَفْتِكِهِ وَ لِهَـذِيهِ سَمَاهُ ذُو الْعَرْشِ الْفَتَى

امام حسین (ع)، دومین شخصیت دینی برجسته در دیوان دیک الجن، به عنوان نماد مظلومیت (همان، ۷۴ و ۱۰۷ و ۱۱۹) مطرح شده‌است. شاعر با یاد کردن مصیبت سبط پیامبر (ص) در روز عاشورا، بیماری سخت خویش را به دست فراموشی می‌سپارد و دیگر

۱ از امام باقر (ع) روایت شده‌است که در روز بدر فرشته ای به نام رضوان از آسمان ندا داد: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ»؛ ابن المغازلی، بی تا، ۱۴۱.

به خواب و راحتی نمی‌اندیشد. او حسین را می‌بیند که یگه و مظلومانه با اندوه فرو خورده خویش مدارا می‌کند در حالی که شمشیرها بر قتل او همت گماشته‌اند ... و آن گاه جسم پاکش بر زمین می‌افتد و سر مبارکش بر فراز نیزه‌ها به اهتزاز در می‌آید: (همان، ۱۱۹)

مَرَّتْ بِقَلْبِي ذِكْرِيَاتُ بَنِي الْهُدَى فَسَيِّتُ مِنْهَا الرُّوحَ وَالتَّهْوِيْمَا
وَنظَرْتُ سَبْطَ مُحَمَّدٍ فِي كَرْبَلَا فَرَدًّا يُعَانِي حُزْنَهُ الْمَكْظُومَا
تَنَحُّوْا ضَالَعَهُ سِيُوفُ أُمِّيَّةٍ فَتَرَاهُمْ الصَّمْصُومَ فَالصَّمْصُومَا
فَالْجِسْمُ أَضْحَى فِي الصَّعِيدِ مُوزَعًا وَالرَّأْسُ أَمْسَى فِي الصَّعَادِ كَرِيْمًا

دعبل بن علی خزاعی که چهل سال است چوبه دار را بر دوش می‌کشد تا کسی را بیابد که او را بر آن بیاویزد (بطرس البستانی، بی تا، ۱۱۴-۱۱۵) در مدح و رثای اهل بیت (ع)، ۲۴ قصیده دارد که مشتمل بر هفت قصیده درباره حضرت امیر (ع)، دو قصیده درباره امام حسین (ع)، شش قصیده مستقل یا ضمنی در خصوص امام رضا (ع) و قصایدی در خصوص اهل بیت (ع) می‌شود.

علی (ع) در دیوان دعبل، نماد شجاعت (الخزاعی، ۱۴۰۹، ۱۲۹ و ۱۴۸ و ۱۷۲ و ۳۱۴ و ۳۱۹)، ایمان (همان، ۱۳۰ و ۱۷۲)، مظلومیت (همان ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۴۰)، پاکی (همان، ۱۴۷) و کرم (همان، ۱۷۴) است؛ به عنوان نمونه، دعبل به غضب کردن حق آن حضرت در امر خلافت و مظلومیت ایشان اشاره می‌کند و بیعت غاصبان را از بدترین بیعت‌ها می‌داند و می‌گوید: (همان، ۱۴۰)

سُتْسَأَلُ تَيْمٌ عَنْهُمْ وَعَدِيهَا وَيَبْعَتُهُمْ مِنْ أَفْجَرِ الْفَجْرَاتِ
هُمْ مَنَعُوا الْأَبَاءَ عَنْ أَخْذِ حَقِّهِمْ وَهُمْ تَرَكُوا الْأَبْنََاءَ رَهْنَ شَتَاتِ
وَهُمْ عَدَلُوهَا عَنْ وَصِيِّ مُحَمَّدٍ فَيَبْعَتُهُمْ جَاءَتْ عَلَى الْغَدْرَاتِ

گفتنی است امام حسین (ع) به عنوان نماد مظلومیت (همان، ۱۳۵ و ۱۳۷ و ۱۵۰ و ۱۹۶ و

۱ «تیم» نام قبیله ابو بکر بن ابی قحافه است و «عدی» نام قبیله عمر بن خطاب است.

(۲۲۵)، پس از امام رضا (ع)، سومین شخصیت برجسته در دیوان دعبل است، شاعر که از ظلم و ستم دنیا پرستان نسبت به خاندان طهارت به تنگ آمده است با مادر درد کشیده حسین، از غربت و مظلومیت او سخن می گوید: (همان، ۱۳۵)

أَفَاطِمُ! لَوْ خِلْتُ الْحُسَيْنَ مُجَدَّلًا وَقَدْ مَاتَ عَطْشَانًا بِشَطِّ فُرَاتٍ
إِذْنٌ لِلطَّمْتِ الْخَدِّ فَاطِمُ! عِنْدَهُ وَأَجْرِيَتْ دَمْعَ الْعَيْنِ فِي الْوَجَنَاتِ

بررسی و تحلیل نمادهای دینی مربوط به امام علی (ع) و امام حسین (ع) در شعر شیعه در قرن سوم-چهارم هجری

حضرت علی (ع) و به ویژه امام حسین (ع) بیشترین نمادهای دینی حقیقی در این بخش را به خود اختصاص داده اند. صنوبری از شاعران دلسوخته اهل بیت (ع) که به شاعر طبیعت معروف است به هنگام مدح و رثای آن بزرگان، طبیعت را رها کرده و به ساحت آن خاندان پناه می برد تا به بهشت، آن طبیعت شگفت انگیز دست یابد. در دیوان صنوبری حضرت علی (ع) نماد عدالت و شجاعت (همان، ۲۱۹ و ۵۱۰)، مظلومیت (همان، ۳۹۸)، کرم (همان، ۵۱۰) و ایمان (همان، ۱۲۹) است؛ وی معتقد است که حضرت، نور عدالت را که به خاموشی گراییده بود، پر فروغ نمود: (همان، ۲۱۹)

مُثَقَّبُ النُّورِ لِلْبَرِّيَّةِ نُورِ الْعَدْلِ مِنْ بَعْدِ مَا حَبَا وَ تَلَاشَى

امیر مؤمنان (ع) در دیوان ابوفراس حمدانی، نماد هدایت (الحمدانی، ۱۹۸۷، ۲۵۹) و شجاعت (همان، ۳۱۳) است؛ به عنوان مثال، وی به ماجرای تضييع حق آن حضرت در امر خلافت پرداخته و سپس با آوردن براهین و حجت های قاطع بر حقانیت او صحه می گذارد. یکی از این براهان ها، شجاعت بی نظیر علی (ع) در جنگ خیبر است که همتایی ندارد: (همان، ۳۱۳)

مَنْ كَانَ صَاحِبَ فَتْحِ خَيْبَرَ؟ مَنْ رَمَى بِالْكَفِّ مِنْهُ بَابَهُ وَ دَحَاهُ

۱ خَلَّ الرَّبِّيُّ وَالْأَضَا وَ اِخْلَلُ بِسَاحَتِهِمْ تَخَلَّلُ بِخَيْبَرِ رَبِّي مِنْهُمْ وَ خَيْرِ أَضَا
الصنوبری، ۱۹۷۰، ۲۶۹.

امام حسین (ع) بیشترین سهم نمادهای دینی شخصیتی را در این دوره داراست. صنوبری که شدیداً تحت تأثیر شخصیت امام حسین (ع) است از میان هفت قصیده اش در رثای اهل بیت (ع)، چهار قصیده را به آن حضرت اختصاص داده است ضمن این که در سه قصیده دیگر نیز به طور ضمنی به ایشان می پردازد.

آن حضرت در دیوان صنوبری نماد مظلومیت (الصنوبری، ۱۹۷۰، ۹۵ و ۱۲۹ و ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۷۰ و ۳۹۹ و ۴۷۱ و ۵۱۰)، هدایت (همان، ۱۲۹) و نور (همان، ۱۳۰) می باشد که در این میان، مظلومیت بیشترین سهم را دارد؛ برای نمونه، صنوبری در یکی از قصاید، به مبارزه سید الشهداء با سپاهیان یزید اشاره می کند که با وجود خستگی و تشنگی بسیار، تا آخرین نفس جنگید و بسیاری از آنان را به هلاکت رسانید تا جایی که دشمنان از صولت و شجاعت آن حضرت شگفت زده شدند و گمان بردند که علی بن ابی طالب (ع) حیاتی دوباره یافته است: (همان، ۲۲۱)

ذَانِدًا عَنِ حُشَاشَةِ النَّفْسِ حَتَّى لَمْ يَدْعَ لِلنُّفُوسِ مِنْهُمْ حُشَاشًا
فَتَنظَّنُوا مِنْ صَوْلَةِ ابْنِ عَلِيٍّ فِيهِمْ أَنَّهُ عَلِيُّ عَاشَا

آن حضرت در دیوان ابوفراس نماد مظلومیت (ابو فراس الحمدانی، ۱۹۸۷، ۳۱۲-۳۱۳) است؛ مثلاً وی آن زمان که طی یک مقدمه غزلی از رسیدن به محبوب خویش محروم می گردد از امام یاد می کند و مظلومیت ایشان را به تصویر می کشد: (همان، ۳۱۲-۳۱۳)

فَحُرِمْتُ قُرْبَ الْوَصْلِ مِنْهُ، مِثْلَمَا حُرِمَ الْحُسَيْنُ الْمَاءَ وَ هُوَ يَرَاهُ
إِذْ قَالَ أَسْقُونِي فَعَوَّضَ بِالْقَنَا مِنْ شَرْبِ عَذْبِ الْمَاءِ مَا أَرُوَاهُ
فَأَخْتَزَّ رَأْسُ طَالِمًا مِنْ حَجْرِهِ أَدْنَتْهُ كَفًّا جَدَّهُ وَيَدَاهُ

بررسی و تحلیل نمادهای دینی مربوط به امام علی (ع) و امام حسین (ع) در شعر شیعه در قرن چهارم-پنجم هجری

امام حسین (ع) در این دوره، بیشترین سهم نمادهای دینی حقیقی را به خود اختصاص داده است که اکثراً در شعر شریف مرتضی و شریف رضی مطرح شده است؛ و امام علی (ع) به عنوان نماد دینی در رتبه دوّم قرار می گیرد که بیشتر در شعر مهیار دیلمی مورد ستایش

واقع شده است. امام حسین (ع) در شعر شریف مرتضی، نماد مظلومیت (الشریف المرتضی، ۱۹۵۸، ۱۴۵ و ۱/۲۹۲، ۲۸، ۴۱، ۵۳، ۹۳، ۱۶۴، ۲۵۵ و ۲/۲۵۷ و ۳/۷۸، ۳۴۲)، شجاعت (همان، ۱، ۱۴۶ و ۲۹۱)، عزت (همان، ۱، ۲۹۱)، نور (همان، ۱، ۲۹۱ و ۲، ۴۱)، کرم (همان، ۱، ۲۹۱) و هدایت (همان، ۲، ۹۳) است؛ به عنوان مثال، وی در رثای امام حسین (ع) و یارانش، پس از آن که از به خاک افتادن مظلومانه جماعت عاشورایی سخن می گوید، به منظور دفع دخل مقدر و دفاع از آن بزرگواران، به شجاعت و دلآوری آنان اشاره می کند تا به همگان یادآوری کند که آن‌ها نمادهای شجاعت و دلآوری هستند نه نمادهای ضعف و سستی: (همان، ۱، ۲۹۱)

لَمْ يَطْعَمُوا الْمَوْتَ إِلَّا بَعْدَ أَنْ حَطَمُوا بِالضَّرْبِ وَالطَّعْنِ أَغْنَاكَ الصَّنَادِيدِ

حضرت امیر (ع) نیز در دیوان شریف مرتضی نماد نور (همان، ۱، ۳۶)، عزت (همان، ۲، ۳۷) و عدالت (همان، ۲، ۴۲) است. مثلاً شاعر ضمن پرداختن به حادثه عاشورا، یزیدیان را خطاب قرار می دهد که اگر شما در آن روز آب را بر این جماعت حرام کردید، بدانید که در روز واپسین از آب گوارای کوثر محروم خواهید شد، همان روزی که حاکم عادل آن، جدّ دادگستر آن بزرگواران، نماد عدالت و برابری، علی مرتضی است: (همان، ۲، ۴۲)

حَلَّاتُمْ بِالطَّفِّ قَوْمًا عَنِ الْمَاءِ فَحَلَّيْتُمْ بِهِ الْكَوْتَرَا
فَإِنْ لَقِوْا نَمَّ بَكُمْ مُنْكَرًا فَسَوْفَ تَلْقَوْنَ بِهِمْ مُنْكَرًا
فِي سَاعَةٍ يَحْكُمُ فِي أَمْرِهَا جَدُّهُمْ الْعَدْلُ كَمَا أَمَّرَا

شریف رضی، برادر کوچک شریف مرتضی، که در سرودن شعر تبحر بیشتری داشته است و از ناموران شعر شیعه به شمار می رود، قصائد فراوانی در مدح و رثای اهل بیت (ع) دارد. از نظر او، امام حسین (ع) نماد مظلومیت (الرضی، ۱۹۹۹، ۹۳ و ۹۵) و غربت (همان، ۲، ۱۶۵) است، به عنوان مثال، شاعر که مصیبت سید الشهداء، صبر و شکیبایی و خواب شیرین را از او ربوده است، آن حضرت را با عنوان غریبی که از وطن و دیار خویش دور مانده است خطاب می کند و می گوید: (همان، ۲، ۱۶۵)

يَا غَرِيبَ الدِّيَارِ! صَبْرِي غَرِيبُ وَقَتِيلَ الْأَعْدَاءِ! نَوْمِي قَلِيلُ

لَيْتَ أَنِّي ضَجِيعُ قَبْرِكَ أَوْ
أَنَّ تَرَاهُ بِمَدْمَعِي مَطْلُوقٌ

حضرت علی (ع) نیز در دیوان شریف رضی، به عنوان نماد شجاعت (همان، ۱، ۹۶ و ۱۷۷)، ایمان (همان، ۱، ۹۶)، نور (همان، ۱، ۱۷۷) و جود و کرم (همان، ۱، ۱۷۷) مطرح شده است؛ برای نمونه، شاعر در بیان سنگین بودن مصیبت امام حسین (ع) بر قلب پیامبر (ص) و امیر مؤمنان (ع)، از امام اول شیعیان با عنوان «حسام الله» یاد می‌کند که این امر نشان دهنده آن است که آن حضرت همچنان تا این قرن در جایگاه نماد شجاعت و پایداری باقی است: (همان، ۱، ۹۶)

لَوْ رَسُولُ اللَّهِ يَحْيَا بَعْدَهُ
قَعَدَ الْيَوْمَ عَلَيْهِ لِلْعِزِّ
مَعَشَرٌ مِنْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ وَ
الْكَاشِفُ الْكَرْبِ إِذَا الْكَرْبُ عَرَا
صَهْرُهُ الْبَاذِلُ عَنْهُ نَفْسَهُ
وَ حُسَامُ اللَّهِ فِي يَوْمِ الْوَعَى

از دیگر شاعران این دوره، مهیار دیلمی است که به نظر می‌رسد شیفته شخصیت بی‌همتای حضرت علی (ع) است زیرا بیشترین نمادهای دینی-شخصیتی موجود در دیوان خویش را به آن حضرت اختصاص داده است. از نظرگاه او، امیر مؤمنان (ع) نماد مظلومیت (الدیلمی، ۱۹۹۹م، ۱، ۲۵۵ و ۵۱۳ و ۲، ۱۱۵)، هدایت (همان، ۱، ۵۸۰ و ۲، ۷۲)، کرم (همان، ۱، ۵۸۰ و ۲، ۷۲)، شجاعت (همان، ۱، ۵۸۰ و ۲، ۱۱۴) و عدالت (همان، ۲، ۱۱۴) است؛ به عنوان نمونه، مهیار در بیان فضایل آن حضرت، وی را فقیه‌ترین و عادل‌ترین قاضی می‌داند و می‌گوید: (همانجا)

وَمَنْ نَامَ قَوْمٌ سِوَاهُ وَقَامَ؟
وَمَنْ كَانَ أَفْقَهَ أَوْ أَغْدَلَا؟

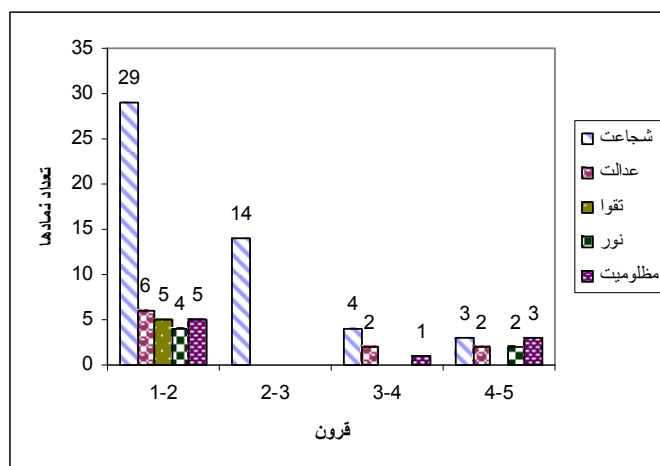
امام حسین (ع) دومین شخصیتی است که مهیار از او به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمادهای دینی شیعه یاد کرده است؛ آن حضرت از دیدگاه مهیار، نماد مظلومیت (همان، ۱، ۵۷۸ و ۷۲ و ۲، ۸۷)، غربت (همان، ۲، ۷۲)، کرم (همانجا) و هدایت (همانجا) است. شاعر دلیل کشتن سید الشهداء را تنها و تنها «احقاد بدریّه» می‌داند، همان کینه‌هایی که باعث شد جسم مطهر آن حضرت، مظلومانه بر زمین سوزان کربلا رها شود؛ امام حسین (ع) به حق، نماد مظلومیت است چرا که هدف کینه و دشمنی زبونان روزگار قرار گرفت بی آن

که به آن‌ها ظلمی روا داشته باشد: (همانجا)

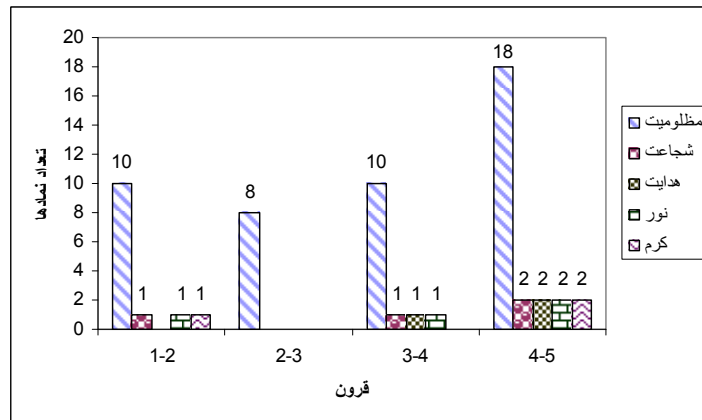
مُفْرَدٌ تَرْمِيهِ كَفُّ الْبَغْيِ عَنِ قَوْسِ اشْتِرَاكِ مُلْصِقٌ بِالْأَرْضِ جِسْمًا نَفْسُهُ فَوْقَ السُّكَاكِ
كَلَّ ذَاكِيَ الْحَقْدِ أَوْ يَخْضِبُ أَعْرَافَ الْمَدَاكِي أَظْهَرَتْ فِرْقَةً بَدْرٍ فِيهِ أَضْغَانُ النَّوَاكِي

نتیجه‌گیری، نقد و بررسی تحولات و کارکردهای نمادهای دینی مربوط به امام علی (ع) و امام حسین (ع) در طول پنج قرن اول هجری

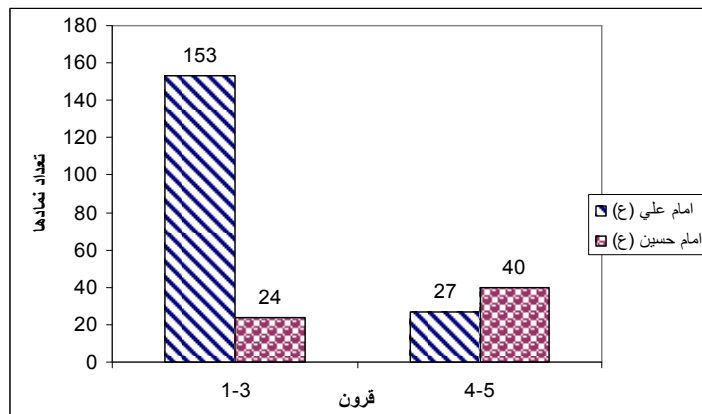
می‌توان تحول و تغییر این نمادها را در طول پنج قرن در این مطلب خلاصه کرد که حضرت امیر (ع) در قرن اول تا اواخر قرن سوم هجری، شخصیت بارز در شعر شیعه است و امام حسین (ع) در رتبه دوم قرار دارد اما از اواخر قرن سوم تا پایان قرن پنجم، توجه شاعران به امام حسین (ع) بیش از پیش معطوف می‌گردد و آن حضرت به عنوان برجسته‌ترین شخصیت مطرح این عصر، یگانه تاز میدان شعر شیعه است و پدر بزرگوارش در رتبه بعدی جای می‌گیرد. نمودارهای زیر گویای این مطلب است به طوری که دو نمودار اول مستقلاً به هر کدام از این دو شخصیت و فراوانی نمادهای دینی آن‌ها در طول پنج قرن اول هجری پرداخته‌است و نمودار سوم، گواه بر مدعای تبدیل شدن گرایش‌های علوی به سمت تمایلات حسینی است:



نمودار شماره ۱- فراوانی نمادهای مطرح مربوط به امام علی (ع) در شعر شیعه در قرون پنجگانه اول هجری



نمودار شماره ۲- فراوانی نمادهای مطرح مربوط به امام حسین (ع) در شعر شیعه در قرون پنجگانه اول هجری



نمودار شماره ۳- تبدیل گرایش‌های علوی به تمایلات حسینی در بحث نمادهای دینی مطرح در شعر شیعه در طول پنج قرن اول هجری

در نگاه کلی به نظر می‌رسد دو عامل فردی و اجتماعی بر این تغییر و تحول مترتب باشد؛ در خصوص عامل فردی می‌توان گفت هر شاعری با توجه به علاقه و تأثر روانی و فکری از شخصیت محبوب خویش، از او در شعر خود بیشتر سخن می‌گوید اما از آن جا که

شعر، آینه تمام نمای جامعه است می‌توان این امر را به عامل اجتماعی نیز وابسته دانست؛ شاید بتوان حساسیت شدید شیعیان نسبت به امر خلافت و برگرداندن آن به اهل بیت (ع) را در سه قرن اول هجری، سبب گرایش آنان به امام علی (ع) و تمایل شدید آن‌ها به قیام، انقلاب و شورش علیه دولت و حرکت برای بهبودی وضعیت شیعیان در دو قرن چهارم و پنجم را دلیل گرایش آنان به امام حسین (ع) دانست و بدین ترتیب شاعران شیعه به نوبه خود خواسته‌ها و گرایش‌های شیعیان را در شعر خویش منعکس می‌کردند.

از آن چه گفته شد چنین بر می‌آید که در تمامی این قرون پنجگانه، حضرت علی (ع) حضور خود را به عنوان نماد عدالت، شجاعت و تا حدودی مظلومیت و امام حسین (ع) جایگاه خود را به عنوان نماد مظلومیت حفظ کرده‌اند. به نظر می‌رسد امام حسین (ع) از همان دیرباز در میان شیعیان و نوع تلقی آنان از قیام آن حضرت نیز مظلوم بوده‌است، زیرا در شعر شیعه در این پنج قرن همانند آن چه امروزه مرسوم است، پرداختن به مظلومیت، تشنگی و اندوه امام در روز عاشورا از اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌است تا پرداختن به اهداف و مقاصد امام از قیام خونین کربلا.

از دیگر شخصیت‌هایی که در شعر شیعه در این پنج قرن مطرح هستند می‌توان به شخصیت بی نظیر پیامبر (ص) در قرن اول و تا حدودی قرن دوم هجری اشاره کرد که در شعر شعرابی چون کمیت و به ویژه حسّان بن ثابت نمود بیشتری دارد و غالباً به عنوان نماد نور مطرح است اما به تدریج از حضور آن حضرت در شعر شیعه دوره‌های بعدی کاسته می‌شود.

شاید بتوان دلایل متعددی را برای این امر برشمرد؛ از جمله این که در قرن اول هجری، اسلام کودکی نو پا بود و پیامبر (ص) به عنوان اولین و برجسته‌ترین شخصیت اسلامی، مدّ نظر شاعران و به ویژه حسّان - که شاعر النبی نام گرفته بود - قرار داشت و به دلیل تحول عظیمی که در سطح جامعه ظلمانی آن روز به وجود آورده بود، بیشتر به عنوان نماد «نور» در شعر حسّان مطرح شده‌است؛ از طرفی شاعران در دوره آغازین اسلام، تمام همّت خود را در جهت دفاع از دین تازه تولد یافته به کار می‌بستند و از آن جا که اسلام با نام پیامبر (ص) عجین شده بود، شاعران در حمایت از دین، به جانبداری از آن حضرت نیز می‌پرداختند. از طرفی در قرن‌های بعدی، مظلومیت امامان که مورد توجه شیعه بوده، شاعران را به سرودن مدائحی درباره آنان تشویق می‌نمود در حالی که

رسول گرامی اسلام (ص) به عنوان منادی هدایت و رحمت مورد توجه و قبول همه مسلمانان بوده و نیازی به مدح نداشته‌است.

امام حسن مجتبی (ع) تنها یک بار در دیوان کثیر عزّه و به عنوان نماد ایمان و بردباری مطرح می‌شود. فرزددق نیز تنها در قصیده میمیه خود که آن را در مدح امام سجاد (ع) سروده‌است، از آن حضرت به عنوان نماد نور و کرم یاد می‌کند.

امام صادق (ع) نیز به عنوان یکی از شخصیت‌های مقدس شیعه، تنها در شعر سید حمیری و فقط در چهار قصیده حضور می‌یابد؛ نکته در خور توجه آن است که سید به دلیل آن که به دست مبارک امام صادق (ع) از مذهب کیسانی عدول کرده و به شیعه اثنی عشری گرویده است لذا از ایشان بیشتر به عنوان نماد هدایت یاد می‌کند. همچنین دعبل از امام رضا (ع)، بیشتر به عنوان نماد غربت یاد می‌کند و شش قصیده را به مدح و رثای آن حضرت اختصاص می‌دهد.

شایان ذکر است با توجه به احادیث و روایات اهل بیت (ع) در خصوص منجی و موعود، امام عصر (عج) نیز به عنوان نماد عدالت و دادگستری از همان قرن اول در شعر شیعه مطرح بوده‌است هر چند در قرن اول و دوم، مباحث مهدویت توسط شاعران کیسانی و زیدی ره به ترکستان برده‌است.

در توضیح دلایل این امر باید گفت جنبش تشیع تا پایان قرن اول هجری جز در گرایش سیاسی ضد نظام موجود، راه خود را از سواد اعظم جامعه مسلمان جدا نکرده بود اما به مرور از اوائل قرن دوم و نتیجتاً در سال ۱۳۲، با انقلاب عباسی و فروپاشی حکومت اموی، مکتب تشیع به تدریج به صورت یک مکتب حقوقی، کلامی، فقهی و سیاسی مشخص، مستقل و متمایز درآمد که بیشتر اعضای آن در آن زمان، از امام محمد باقر (ع) و امام صادق (ع) پیروی می‌کردند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴، ۶).

البته بسیاری از شیعیانی که در آن دوره گرد امام باقر (ع) بودند با مفهوم امامت به شکل واقعی آن آشنا نبوده و ایشان را امام معصوم نمی‌دانستند؛ لازم به ذکر است که تعدادی از شیعیان بر نقش سیاسی امام باقر (ع) و امام صادق (ع) تأکید می‌ورزیدند و عده ای از شیعیان، نقش امام را تشخیص حق از باطل، تشخیص اصول اصلی اسلام از تحریف شده و حفظ شریعت [می‌دانستند] لذا گروه اول پس از امتناع امام صادق (ع) از قیام بر ضد امویان و عباسیان، طرز فکرشان نسبت به منصب امامت دچار تحولی بزرگ گردید

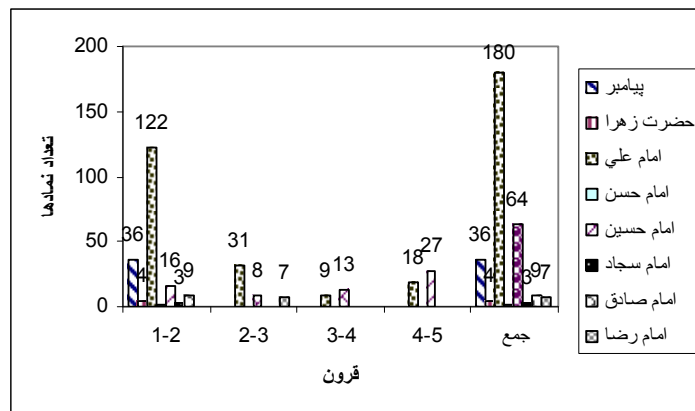
و بدین ترتیب، تأکیدی که قبلاً بر مقام سیاسی امام می‌شد اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت» (همان، ۱۳-۱۴) به همین دلیل، سید حمیری نیز که به مدح امام جعفر صادق (ع) می‌پردازد و ماجرای گرویدن خود به مذهب جعفری را به دست مبارک آن امام همام بیان می‌کند تنها بر جنبه‌های مذهبی و دینی آن حضرت اشاره می‌کند و به امور سیاسی نمی‌پردازد. کمیت نیز با وجود آن که به محضر امام باقر (ع) و امام صادق (ع) شرفیاب می‌گردد اما درباره آنان قصیده‌ای ندارد.

در زمان امام موسی کاظم (ع)، شاید به دلیل فشارهای سیاسی فراوانی که عباسیان بر شیعیان وارد می‌کردند و نیز به دلیل زندانی بودن امام در بیشتر دوران امامتش، شاعران مشهور شیعه از پرداختن به آن امام در سروده‌های خود امتناع می‌کردند. اما با شروع امامت امام رضا (ع) و انتخاب آن حضرت به عنوان ولی عهد از سوی مأمون عباسی، و با پررنگ تر شدن نقش سیاسی امام و کم شدن فشارها بر شیعیان، آن حضرت در شعر شاعری مشهور و مخلص چون دعبل ظهور می‌یابد و در قصاید متعدد مدح و پس از شهادت رثا می‌شود.

«دو امام بعدی در سن کودکی و خردسالی به مقام امامت رسیدند که خود مسأله بحث انگیز در میان شیعیان شد و در جهت کم رنگ کردن نقش سیاسی مقام امامت بود. در زمان امام هادی (ع)، شیعه از نظر سیاسی زیر فشار شدید قرار داشت. آنان از همه مناصب دولتی طرد شدند و از نظر اجتماعی منزوی گردیدند.» (همان، ۲۴)

گفتنی است «اندیشه غلو و تفویض که در دو قرن نخستین به شدت از سوی ائمه نفی شده بود از نیمه دوم قرن دوم با بازسازی خود و پرهیز از غلو و تفویض افراطی در قالب ارتقای اعتقاد به فضائل فرابشری ائمه، آرام آرام وارد اندیشه شیعی شد تا آن جا که این جریان بازسازی شده در قرن پنجم، سیطره مطلق بر اندیشه شیعی پیدا کرد.» (محسن کدیور، ۱۳۸۵، ۲۹-۴۱)

نمودار ذیل به میزان فراوانی نمادهای دینی مربوط به معصومانی غیر از امام علی (ع) و امام حسین (ع) اشاره دارد که در شعر شیعه در قرون یاد شده به آن‌ها پرداخته شده است و در صفحات اخیر از آن‌ها سخن به میان آمد:



نمودار شماره ۴- فراوانی نمادهای دینی مربوط به معصومین مطرح در شعر شیعه در قرن اول تا پنجم هجری

با توجه به آن چه گفته شد شاید بتوان گفت یکی از دلایل پررنگ جلوه نمودن نقش امامان علیّ (ع) و حسین (ع) در شعر شیعه، آن است که چون شعر شیعه ماهیتی سیاسی دارد و نقش امامان مذکور در میدان سیاست، بیش از سایر امامان بوده است لذا شاعران شیعه که در پی خونخواهی خاندان پیامبر (ص) و انتقام و برگرداندن خلافت به آنان بودند، از این دو امام بیشتر سخن می گویند هر چند شاعرانی به مدح امامان دیگر نیز پرداخته اند اما شعرای مشهور نبوده اند.

منابع

۱. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۲. ابن المغازلی، مناقب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، بیروت، دار مکتبه الحیاء، [بی تا].
۳. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۱ش.
۴. البستانی، بطرس، ادباء العرب فی العصر العباسی، [بی جا]، دار نظیر عبود، [بی تا].
۵. پور نامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش.
۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۷. السید الحمیری، اسماعیل بن محمد، الدیوان، تحقیق شاکر هادی شکر، بیروت، دار مکتبه الحیاء، [بی تا].
۸. شایان مهر، علی رضا، دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، کتاب دوم، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان،

- ۱۳۷۹ش.
۹. شریف رضی، محمد بن طاهر، دیوان، شرح محمود مصطفی حلاوی، الطبعة الاولى، بیروت، شركة دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۹۹۹م.
۱۰. شریف مرتضی، علی بن طاهر، دیوان، تحقیق رشید الصفار، [بی جا]، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۸م.
۱۱. کدیور، محسن، قرائت فراموش شده بازخوانی نظریه علمای ابرار، تلقی اولیه اسلام از اصل امامت، فصلنامه مدرسه، شماره سوم، ۱۳۸۵ش.
۱۲. المجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، الطبعة الثانية، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳م.
۱۳. مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزد پناه، [بی جا]، مؤسسه انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴ش.
۱۴. الحمدانی، ابو فراس، دیوان الامیر ابی فراس الحمدانی، تحقیق محمد التونجی، دمشق، المستشارية الثقافية الايرانية، ۱۹۸۷م.
۱۵. الحمصی، دیک الجن، الديوان، تحقیق احمد مطلوب و عبد الله الجبوری، بیروت، دار الثقافة، [بی تا].
۱۶. _____ دیوان دیک الجن الحمصی، تحقیق انطوان محسن القوالم، الطبعة الثانية، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۹۹۴م.
۱۷. الخزاعی، دعبل بن علی، دیوان دعبل بن علی الخزاعی، تحقیق عبد الصاحب عمران الدجیلی، الطبعة الثانية، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹هـ.
۱۸. الدیلمی، مهیار، دیوان مهیار الدیلمی، شرح احمد نسیم، الطبعة الاولى، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۹م.
۱۹. الصنوبری، دیوان الصنوبری، تحقیق إحسان عباس، بیروت، دار الثقافة، ۱۹۷۰م.
۲۰. علی الصالح، صالح، القصاید الهاشمیة و القصاید العلویة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۳۲م.
۲۱. النمری، منصور، شعر منصور النمری، تحقیق الطیب العشاش، دمشق، دار المعارف، ۱۹۸۱م.
22. Eliade, Mircea, The Encyclopedia Of Religion, volume 14, New york, Macmillan Publishing Company, 1987.

transformations would be studied. Religious symbols on this article within first to third centuries prone to Alavi's inclinations, while from the end of the third century their tendencies turn towards the tragedy of Imam Hussein and his life.

Keywords: Shiite poetry, Religious symbol, saints, Imam Ali (PBUH), Imam Hussein (PBUH)

Religious symbols in Shiite Poems (First to fifth Centuries A.H)

Case by Case study on Imam Ali and Imam Hussein (PBUT)

Zohre Naemi¹

Abstract

Secrecy and Symbolism is one of the discourses that most of the theoretical sciences and knowledges have shown a special interest in it. Literature as a part of the human sciences enjoys an old and deep association to symbolism and Shiite poems are no exception to this conclusion which shows religious symbols -as one of the common expressions in social-religious studies- has a high rank in Shiite literature. General Religious Symbols in their dual forms ,real and false, have been divided into five classifications alluding to; the saints, holy actions, holy materials or things, holy places and holy occurrences.

This study by giving priority to sacred characters in real symbols section and considering time limitations intends to seek and investigate religious symbols pertaining to Imam Ali (PBUH) and Imam Hussein (PBUH) in Shiite poetry from the 1st to 5th centuries A.H. Then these symbols are compared with each other within the period of so-called five centuries and their changes and

¹ Ph.D. in Arabic literature.

Putting this school of thought and its periods and reasons under spotlight besides of its digestion between majority of society are main purposes of this essay with a analytic and social- historical approach.

Keywords; *Erja'*, Metamorphosis, *Fist Morje'a*, jurists' *erja'*, Pure *Morje'a*, Exaggeration.

Metamorphosis of *Erja'* Theory from First *Morje'a* to Pure *Morje'a*

Ali Gholami Dehaghi¹

Abstract

The *Erja'* notion first appeared in second Islamic century by some of the *Tabean* (Subordinates). This idea at first was a reaction to excommunication of *Khavaraj* and the other intellectual and political affairs in Islamic society but by passing the time it changed. During this metamorphosis *Erja'* passed by first *Morje'a* to *jurisprudents' erja'* and then pure *Morje'a* which in the end resulted in weakening of the divine laws and spreading of *ebahi-gari* (believe that everything is permissible). However the first *Morje'a* insisted on preventing any kind of judgment about Islam great characters and postponing that to Resurrection during so called changes and reached to such a results the indicated belief should be separated from act which has been called *jurisprudents' erja'*. Even some succeeding *Morje'as* reached more extreme ideas which ended in weakening the divine law.

This school of thoughts due to lack of any unified manifest has been disappeared as an independent association and got digested between Islamic sects.

¹ Assistant Professor of Theology, Isfahan Medical sciences University.

Teymurid era. The conclusion is that the so called pattern of Iranian – Islamic historiography has always been present.

Key words: General Islamic historiography, Persian Tarikh-e- Bal'ami, Tarikh-e- Gozideh, Tarikh-e- Kheirat.

The Genealogy of Cultural Iranism in Iranian-Islamic Historiography Until The Teymurid Era

Zoheir Siamian Gorji¹

Abstract

In the tradition of Islamic general historiography, until the Teymurid era, a common approach is traceable which could be called Iranian - Islamic historiography. This tradition has been recognized by its criteria of writing texts in Persian and putting ancient Iran history as the beginning of its historiography which fully distinguish this method from general Islamic kind. The reason behind creation of such phenomena was that until 4th century, Frasi-e-Dari as a new Persian language had been born and meant that many new Iranians had turned to Islam. This trend resulted in the progress of a new Iranian notion in content which we would call it cultural Iranism and its footprints has appeared in common Iranian historiography texts. After Mogul invasion, Persian became the dominant language of Eastern - Islamic nations and Iran became distinguished from other Islamic countries.

The present paper is an attempt to discover the dominant pattern of Persian historiography and its genealogy until the

¹ Ph.D. student in Islamic history, Tehran University.

Hammudids and Shi'ism in Andalusia

Sayyed Ahmad Reza Khezri¹

Abstract

The caliphate of Hammudids was founded by Ali b. Hammud in a part of Andalusia in 407 A.H. Ali whose ancestors were Morocco Idrisids, enjoyed the use of disturbed situation of Umayyad caliphate system due to its corrupted officials and political disorders and arrested Soleyman b. Hakam and after a time, he murdered Soleyman and announced himself as the caliph. Since this time, in ups and downs he and some of his brothers and sons and nephews ruled over parts of Andalusia by 449 A.H.

Hammudids believed in Shi'ism, however they did not possess collective theological thoughts, systematic philosophy or sustainable jurisprudence principles, but they collapsed religious structure of Andalusia in that time which was on the base of irrational support from Maliki sect. They gave an opportunity to other sects, specially to the Shi'ite and prepared the least necessary foundation and ground for Shia activity in that land.

Keywords: Hammudids, Shiism, Andalusia, Umayyads.

¹ Associate Professor of Islamic nations History and Civilization, Tehran University.

behaviors has clearly appeared during that situation and of course government role in deepening those gaps and creating new frontiers should not be under estimated. Importance of this phenomenon is in its paradoxical features; clerics behavior in that situation however was unified to an outsider but from within had some structural gaps and started a hidden crisis.

Keywords: Shiite Clerics, Pahlavid's Government, Immigration, Qom, Shahr-e-Rey, Tehran.

Analyzing Political Behavior of Shiite Clerics

Case Study: “forty days Immigration” Phenomenon on 1342

Esmail Hasan Zadeh¹

Abstract

Interrelationship between clerics and government after contacts and modernism phase experienced a totally new climate; interaction and cooperation has been replaced by challenge and confrontation. On this new way clerics used several traditional challenging tools and Immigration was one of these protesting tools against government policies. “forty days immigration” of great Iranian clerics to Tehran and Shahr-e-Rey as a protest to events of 5th May (15 Khordad) and arrest of Ayatollah Khomeini was one the main steps which helped strength and continuity of Islamic movement. This decision made by invention of then Clerics and inspired by successful history of similar tactics.

This article tries to investigate structures and reasons of immigrated clerics and reach a Topologic pattern for political behavior of clerics in that situation. The immigration showed their unified will and their capabilities on gathering political power which stabilized their position as a source of religious and political power and specially Ayatollah Khomeini. Practical existence of different and diversified political ideas and

¹ Assistant professor of History Al Zahra University.

The common Shrines and some Religious Similarities between Christians, Alavids and Baktashis in Ottomanid Territory

Mohammad Taghi Emami Khoei¹

Abstract

Ottoman empire was a crossroad for different religions and believes with human and divine origins. Also in Asia Minor many examples and samples of great civilizations such as Christianity and Islam could be found.

In this article writer tries to study this common heritage and review some similarities between Christians, Alavids and Baktashids. The conclusion is that the leaders and greats of religions and mystical sects through synchronizing their beliefs with the local traditions and adapting their myths and rituals, after some primitive struggles tried to reach a compromise point. This process helped them to be accepted by natives and in some cases even they unified shrines of the other religions; these bilateral shrines could be worshiped by followers of different religions in different days of the week who themselves changed some representations.

Keywords: Ottoman, Christians, Alavids, Baktashids, Common believes and shrines.

¹ Assistant Professor History, Azad university, Shahre Rey Liasion.

geography of the Islamic world and central Asia, tries to study the historical geography of Jungharia and its trade way's relationships with the Islamic world.

Keywords: Jungharia, Silk Road, Trade, Khorasan, Jungharia's Khanat (the tribal chief's of Jungharian Territories).

Investigating the Silk Road from Baghdad to China;

(a Case by Case Study of Jungharia)

Fatemeh Ahmadvand¹
Hussein Gharachanlo²

Abstract

In the ancient world a system of trade roads was flourished across the vast continent of Asia and which connected China to the frontiers of Roman Empire. This system of roads was later called the Silk Road. After the advent of Islam, significant sections of this road became parts of Islamic world and Muslims started trading through it. Geographically speaking, we can divide three main sections of this system of roads: southern, middle and northern parts. An important part of the northern road was passing from Jungharia. This region was a neighbor of Islamic territory in central Asia, it had a minority of Muslims and it has been known less than the other parts of central Asia for Iranian and Arabic academies. These points added to the importance of the northern road as a part of the Silk Road and its role in the trade of Asia and Islamic world all encouraged us to do this research. This article, relying on existing historical sources and what researches carried out in the field of historical

1 Member of Geography Department in EIF and Ph.D. student of Islamic Nations History and Civilization in Tehran University.

2 Professor of Islamic Nations History and Civilization in Tehran University.

Contents

Investigating the Silk Road from Baghdad to China; (a Case by Case Study of Jungharia).....	Fatemeh Ahmadvand Hussein Gharachanlo	1
The common Shrines and some Religious Similarities between Christians, Alavids and Baktashis in Ottomanid Territory	Mohammad Taghi Emami Khoei	3
Analyzing Political Behavior of Shiite Clerics Case Study: “forty days Immigration” Phenomenon on 1342	Esmail Hasan Zadeh	4
Hammudids and Shi'ism in Andalusia	Sayyed Ahmad Reza Khezri	6
The Genealogy of Cultural Iranism in Iranian-Islamic Historiography Until The Teymurid Era .	Zoheir Siamian Gotji	7
Metamorphosis of <i>Erja'</i> Theory from First <i>Morje'a</i> to Pure <i>Morje'a</i>	Ali Gholami Dehaghi	9
Religious symbols in Shiite Poems (First to fifth Centuries A.H) Case by Case study on Imam Ali and Imam Hussein (PBUT)	Zohre Naemi	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

Fax: 88676860

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: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

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:	