

باسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال دوم، شماره ی ششم، پاییز ۱۳۸۹

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه ی این مجله به موجب نامه ی شماره ی ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی - پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده ی تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه ای

سر دبیر: دکتر علیمحمد ولوی قائم مقام سر دبیر: دکتر فهیمه فرهمندپور

### هیئت تحریریه

دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهرا (س)

دکتر امامی، محمد تقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر خضری، احمد رضا، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر فره جانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر مجتبابی، فتح الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

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

دکتر ولوی، علیمحمد، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهرا (س)

مدیر اجرایی: فریده حشمتی ویراستار فارسی: دکتر غلامرضا برهمند

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه ی حقوق برای پژوهشکده ی تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.Pte.ac.ir E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه‌ی سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه‌ی مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده‌ی نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه‌ی آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه‌ی word با قلم B karim14 و با فاصله‌ی ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

## ضوابط مربوط به مقالات

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

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
  - چکیده‌ی فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
  - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
  - مقدمه، شامل: طرح مسئله‌ی پژوهش و پیشینه‌ی آن، شیوه‌ی تحقیق و بیان هدف
  - بدنه‌ی اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه‌ی تحلیل‌های مناسب با موضوع
  - نتیجه
  - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
۳. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه‌ی علمی، شماره‌ی تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه‌ی مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه‌ی اول ذکر شود.
۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

## شیوه‌ی استناد به منابع و مآخذ در پانویشت

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

### - ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

### - ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) *عنوان مقاله* (داخل گیومه)، *نام مجله*، شماره‌ی نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «*عنوان مقاله*»، *نام مجموعه مقالات*، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «*عنوان مقاله*»، *نام دایرةالمعارف*، شماره‌ی جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «*عنوان پایان‌نامه*»، *مقطع پایان‌نامه*، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره‌ی سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره‌ی جلد و صفحه کافی است.

## شیوه‌ی ارائه‌ی فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:  
نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.



## فهرست مطالب

- محمد تقی ایمانپور، زهیر صیامیان گرجی، ساناز رحیم بیکی  
\* سرکوبگر بدعت و نماد عدالت: انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی ..... ۷
- مجید حاجی بابایی، ابراهیم اصلانی ملایری، امامعلی شعبانی  
\* مسجد و سیاست در عصر سلجوقی (با تأکید بر کارکرد تبلیغی - رسانه‌ای مسجد) ..... ۲۹
- حسن حضرتی، منیره ناصح ستوده  
\* تبیین نظری نهضت‌های شیعی - صوفی در ایران (قرون هفتم تا دهم هجری) ..... ۵۱
- سیاوش شوهانی  
\* پارادایم تاریخ‌نویسی در ایران: الگویی از تاریخ‌نگاری هزار ساله (از اواخر قرن سوم تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی) ..... ۷۵
- مریم معزی  
\* بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نيمروز بر پایه‌ی متنی نو یافته ..... ۱۰۳
- سید جمال موسوی، طاهر بابایی  
\* مجمع جانقی: تحقیقی درباره‌ی شورای عالی دربار صفوی ..... ۱۳۹
- علیمحمد ولوی، شهلا بختیاری  
\* سیاست مذهبی خلفای راشدین ..... ۱۵۱



## سرکوب گر بدعت و نماد عدالت

### انوشیروان در تاریخ نگاری اسلامی

محمدتقی ایمانپور<sup>۱</sup>

زهیر صیامیان گرجی<sup>۲</sup>

ساناز رحیم بیکی<sup>۳</sup>

**چکیده:** مفهوم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام دوره‌ی میانه، مبتنی بر حفظ نظم جامعه و عمل سیاسی فضیلت‌محور و اخلاقی بوده است. بر این اساس، مهم‌ترین وظیفه‌ی فرمان‌روا مقابله با گروه‌هایی بود که نظم جامعه را، به خصوص از لحاظ عقیدتی، برهم می‌زدند، و این امر نمادی از عدالت‌پیشگی وی تلقی می‌شد؛ شیوه‌ی عملی که انوشیروان بر اساس آن، به دلیل سرکوب بدعت مزدکیان، در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، دارنده‌ی این شاخص نشان داده می‌شود. به نظر می‌رسد برجستگی جایگاه انوشیروان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی از این زاویه قابل تبیین است؛ چرا که متون تاریخ‌نگاری اسلامی دارای کارکرد سیاسی و فرهنگی در قالب عبرت‌آموزی هستند. هرچند شاخصه‌های دیگری غیر از سرکوب بدعت مزدکیان توسط وی، در این انتخاب اهمیت داشته است.

در این مقاله، سعی شده است با بررسی شیوه‌ی انعکاس شخصیت انوشیروان در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، بر اساس مبانی نظری رهیافت هرمنوتیک، از کارکرد عبرت‌آموزی متون تاریخ‌نگاری اسلامی رمزگشایی گردد و رابطه‌ی آن با بازنمایی شخصیت انوشیروان به عنوان نماد عدالت، در متون تاریخ‌نگاری اسلامی نشان داده شود. به دیگر سخن، در این مقاله تلاش بر آن است تا نشان داده شود که تبدیل انوشیروان به نماد عدالت در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی، به دلیل واقعی بودن شخصیت انوشیروان، آن‌گونه که متون تاریخی گزارش می‌دهند، نیست؛ بلکه بر اساس برداشتی است که مورخان مسلمان از مفهوم عدالت داشته‌اند؛ و بر همین مبنا، شخصیت انوشیروان را به عنوان نمادی از الگوی عدالت در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی بازنمایی کرده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** متون تاریخ‌نگاری اسلامی، انوشیروان، عدالت، عادل، روایت، حکایت

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد mimanpour@hotmail.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران zohairsiamian@yahoo.com

۳ کارشناس ارشد ادبیات فارسی از دانشگاه تربیت مدرس rahimbeiki@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۱، تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۱۰

## مقدمه

تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان یک قالب معرفتی، دارای چارچوبی روش‌شناسانه است که منظری ویژه را برای نگرش به رویدادهای تاریخی پدید می‌آورد. این چارچوب معرفتی به مؤلف اثر تاریخی اجازه می‌دهد تا از طریق آن، موضوع‌های تاریخی را بر اساس کارویژه‌هایی که در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی برای علم تاریخ تعریف شده است، به صورت «موضوع شناخت»<sup>۱</sup> درآورد و نگرش و روش برآمده از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی را بر روی آن اعمال کند. برای شناخت دستگاه معرفت‌شناسی این سنت فکری، می‌توان به عنوان نمونه مواردی را انتخاب کرد تا با بررسی انتقادی آن‌ها به این سازوکار پی برد. در این مقاله، شخصیت انوشیروان به عنوان نمونه برای این بررسی انتقادی انتخاب شده است. این تحلیل انتقادی بر اساس شاخصه‌های روش هرمنوتیک و با کمک گرفتن از الگوهای تحلیل روایت انجام می‌شود.

## چارچوب نظری

با در نظر گرفتن این نمونه، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که متون تاریخ‌نگاری به عنوان یک متن، از وجوه هرمنوتیکی تألیف یک اثر، یعنی نقش بافت، پیش‌فرض‌های مؤلف، معنایی که مؤلف برای مخاطبان مدتظر دارد، و معنایی که مخاطبان به عنوان مفسران یک متن بر اساس دانش زمینه‌ای خود از یک متن می‌فهمند، متأثر می‌شوند.<sup>۲</sup> نگرش به متن تاریخی از این منظر، بر اساس دستگاه معرفتی تفسیری و فاصله‌گیری از پارادایم معرفتی تجربی امکان‌پذیر است. بر این اساس، هر متن تاریخی، برابرنهادی عینی با واقعیت نیست، بلکه تفسیری از واقعیت توسط مؤلف است.<sup>۳</sup> از این منظر، واقعیت و متن تاریخ‌نگاری گزارش‌گر واقعیت، برساخته‌ی فرهنگ و جامعه‌اند و تولید آن‌ها بر اساس برساخت‌گرایی اجتماعی صورت می‌گیرد.<sup>۴</sup> بر این اساس، پیش‌ساخته‌های کلی، پیش‌فرض‌ها و نیت‌ها، بافت، دانش زمینه‌ای مؤلفان،<sup>۵</sup>

۱ ابروه (object)

۲ بابک احمدی ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ص ۵۲۲؛ محمد مجتهد شبستری ۱۳۸۴. هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، صص ۱۷-۳۰.

۳ محمد تقی ایمان ۱۳۸۸. مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۲۰.

۴ ای. دی. مک کارتی ۱۳۸۹. معرفت به مثابه فرهنگ، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۱۰-۲۴.

۵ دانش زمینه‌ای، معرفتی است که بافت در قالب یک میراث فکری، آن را برای کنش‌گر پدید می‌آورد و منجر به شکل‌گیری نگرش کنش‌گر به موضوع‌هایی می‌گردد که با آن مواجه می‌شود.



مخاطبان و مفسران، ارزش‌های تولید شده در روایتی فرهنگی از زیست‌جهان<sup>۱</sup> مؤلف اثر تاریخی، در نوع نگرش مؤلف برای توصیف و گزارش یک رویداد تاریخی تأثیر می‌گذارد.<sup>۲</sup> از طرف دیگر، یک متن تاریخی نیز مشمول قرارگیری در حوزه‌ی متون ادبی، و بدین ترتیب، متأثر از سازوکارهای ژانر [نوع] ادبی برای بازنمایی واقعیت تاریخی است.<sup>۳</sup> بر همین مبنا، در تدوین متن تاریخی متأثر از همین قالب ادبی، الگوی حکایت‌وارگی برای توصیف واقعیت وجود دارد.<sup>۴</sup> در نتیجه، بایسته‌های تولید یک حکایت داستانی در یک قالب ادبی، بر انعکاس واقعیت تاریخی توسط مؤلف تأثیر می‌گذارد. بدین معنی که، از هر رویداد، در قالب یک حکایت و یک ژانر حماسی یا تراژدی، یک پیش‌برداشت کلی توسط مؤلف بر اساس فهم و درک احساسی‌اش از موضوع صورت می‌گیرد، که پس از آن، مؤلف، بر اساس همان پیش‌برداشت کلی، در قالب یک طرح‌واره و پیرنگ، حکایت خود را از رویداد بیان می‌دارد. به این دلیل که این حکایت معطوف به برداشت و نتیجه‌ای است که مؤلف از رویداد مدنظر دارد، مقدمه و پیکره‌بندی خاصی را در راستای رسیدن به آن نتیجه، برای قالب روایت خود از رویداد تعریف می‌کند و گزارش‌ها را در قالب این حکایت نظم می‌بخشد. در نتیجه، مؤلف، در حکایت به بازآفرینی روایت‌های موجود از واقعیت رویداد دست می‌زند.<sup>۵</sup> برای فهم معنایی که متون تاریخ‌نگاری در گزارش یک رویداد مدنظر دارند، باید به این توضیحات توجه کرد، چرا که این ساختار روایت در انعکاس و انتقال معنی به مخاطب تأثیر می‌گذارد.<sup>۶</sup>

۱ زیست‌جهان، مفهومی در پدیدارشناسی تفسیری است که مبنای تولید همه‌ی ارزش‌ها و معرفت‌های انسان‌هایی است که در آن می‌زیند، و به این ترتیب، زیست‌جهان مبنای پیشاشناختی هر کنش انسانی است.

۲ این شاخصه‌های گفته‌شده، جزو ادبیات نظری رویکرد هرمنوتیک هستند که با تکیه بر هر کدام، روش‌های مختلفی را در درون این رویکرد پدید می‌آورند؛ در این باره نگاه کنید به: یوزف بلایشر ۱۳۸۰. *گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر*، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش؛ بابک احمدی ۱۳۸۷. *ساختار و هرمنوتیک*، تهران: گام نو؛ ریچارد پالمیر ۱۳۸۷. *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس؛ احمد واعظی ۱۳۸۵. *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی؛ جونل واینسهایمر ۱۳۸۹. *هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس؛ امداد توران ۱۳۸۹. *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر*، تهران: بصیرت، فصل‌های مختلف آن.

۳ جفری رابرتز و دیگران ۱۳۸۹. *تاریخ و روایت*، ترجمه‌ی جلال فرزانه‌ی دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق، صص ۳۵-۶۲.

۴ کیت جنکینز ۱۳۸۶. *بازاندیشی تاریخ*، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران: نشر آگه، ص ۱۱۶.

۵ بابک احمدی ۱۳۸۷. *رساله‌ی تاریخ*، تهران: نشر مرکز، صص ۱۴۲-۱۴۶.

۶ برایان فی ۱۳۸۳. *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی، صص ۲۵۷-۲۸۴. درباره‌ی نظریه‌های روایت، نگاه کنید به: دیوید ام. بژه ۱۳۸۸. *تحلیل روایت و پیش‌روایت*، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعه و توسعه‌ی رسانه‌ها؛ مایکل تولان ۱۳۸۶. *درآمدی بر روایت‌شناسی*، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت؛ فائزه رودی ۱۳۸۹. *روایت فلسفی روایت*، تهران: نشر علم، فصل‌های مختلف آن.

از طرف دیگر، از آنجا که هر اثری به عنوان یک فرآورده‌ی فرهنگی ریشه در یک بافتار و زمینه‌ی فرهنگی دارد، بنابراین، از یک روایت فرهنگی متأثر است و در واقع، یک روایت فرهنگی را نمایندگی می‌کند. این روایت فرهنگی دارای کارویژه‌های هویت‌سازی فرهنگی است که برای متعلقان، مخاطبان و مؤلفان آن روایت، معنی‌ساز و الگوساز است. بر این اساس، هر روایت فرهنگی، برای تولید معنای خود، تاریخ خود را در قالب گزارشی تاریخی بیان می‌دارد، که این گزارش نیز در نهایت، در درون یک متن تاریخی وارد می‌شود. در این مورد خاص، انعکاس شخصیت انوشیروان به عنوان شاه عادل در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، نشانه‌ای از کارکرد سیاسی و اخلاقی تاریخ برای مخاطبان بر اساس مصرفی است که هر متن تاریخی برای پاسخ به نیازهای عصر خود دارد. این امر از آنجا ناشی می‌شود که متن تاریخی را فقط گزارش واقعیت گذشته ندانیم؛ بلکه نقطه‌ی عزیمت تألیف هر متن تاریخی، اکنون معاصر و زمانه‌ی حال مورخ است. بنابراین، نیازهای عصری مؤلف، در نگرش مورخ به گذشته و بازنمایی واقعیت توسط وی تأثیر می‌گذارد.<sup>۱</sup> در عین حال، به این نکته نیز باید توجه داشت که متون تاریخی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی، راجع به تاریخ قدرت هستند و از این منظر هر یک به تنهایی، متنی سیاسی محسوب می‌شوند و در منظومه‌ی روابط دانش/ قدرت عمل می‌کنند،<sup>۲</sup> و دارای مضمون ایدئولوژیک و عصری خاص خود هستند.<sup>۳</sup>

از دیگر سوی، نظر به این که متن‌های تاریخی راجع به سیاست و قدرت هستند و مؤلفین آن‌ها به سیاست نگاه هنجاری و ارزشی دارند، در نتیجه رویدادهای تاریخی در خدمت تبیین و درک آنان از سیاست در قالب سنتی آن قرار می‌گیرند. این را باید دانست که سیاست در نگرش سنتی مبتنی بر فضیلت و عدالت به مثابه یک میزان راستین اخلاقی در شکل‌دهی به یک جامعه‌ی بسامان است؛ در نتیجه، مؤلفان نیز در گزارش رویدادهای تاریخی در ایجاد این درک از سیاست، واقعیت را بازنمایی می‌کنند.<sup>۴</sup>

ظهور و برجسته‌سازی شخصیت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی، به دلیل همین سازوکار

۱ فی ایچ کار ۱۳۷۸. تاریخ چیست؟، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی، صص ۳۵-۵۸.

۲ برای اطلاع از چگونگی رابطه‌ی دانش/ قدرت در روابط متون سیاسی و بافت فکری دوره‌ی تاریخ میانه‌ی اسلام و ایران، نگاه کنید به: داوود فیرحی ۱۳۸۷. دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، صص ۶۸-۱۳۷.

۳ درباره‌ی مضمون عصری متون سنت تفکر اسلامی، حتی در بعد فلسفی، نگاه کنید به: محمد عابد الجابری ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی مان، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.

۴ توماس اسپریگنز ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه، ص ۶۷.

الگوسازی تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی است. بر این اساس، این بافت فرهنگی، روایت‌های خود از تاریخ را به گونه‌ای تولید می‌نماید که در آن واقعیت به شیوه‌ای خاص بازتاب پیدا می‌کند و در همین قالب، انوشیروان تبدیل به پادشاهی عادل می‌شود. برای فهم این روند الگوسازی، بنابر ترتیب گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری، روند توصیف و تعریف واقعیتهای به‌نام شخصیت انوشیروان را گزارش می‌دهیم. در این شیوه، نوع تقدم و تأخر روایت‌هایی که رویدادها را بازنمایی می‌کند و نحوه‌ی چیدمان و نظم‌بخشی به ساختار کلی حکایت رویداد تاریخی، نشانه‌ای از اولویت‌ها و ارجحیت‌های این رویدادها در نزد مؤلفان و مخاطبان و جایگاه آن‌ها در بافت، زمینه و زیست‌جهان آن فرهنگی است که متن در آن تولید می‌شود. از همین منظر است که یک رویداد برای مؤلف متن تاریخی اهمیت پیدا می‌کند و در متن تاریخ وارد می‌شود، و رویداد دیگری از اهمیت می‌افتد و در متن تاریخ نمی‌آید.

با توجه به این رهیافت نظری، هدف این مقاله گزارش تاریخی حیات انوشیروان و عمل‌کردهای وی نیست، بلکه بررسی موردی چگونگی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی و شناسایی معنی و هدفی است که از شیوه‌ی خاص انعکاس شخصیت انوشیروان به‌عنوان شاه عادل در این متون حاصل می‌شود؛ و نیز چرایی تولید این معنای خاص است که مؤلفان متون مورد نظر، آن را برای مخاطبان خود نشان می‌دهند.

پرسش این نوشتار آن است که شیوه‌ی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی چگونه است؟ این پرسش، پرسش دیگری را نیز در پی دارد که به چرایی این شیوه‌ی بازتاب می‌پردازد. فرضیه‌ی مقاله در پاسخ به پرسش فوق آن است که متون تاریخ‌نگاری اسلامی، به غیر از کارکرد تولید اطلاعات و دانش تاریخی، کارکرد دیگری به شکل یک مضمون پنهان دارا هستند که از آن می‌توان در قالب عبرت اخلاقی برای بهینه‌سازی آگاهی و عمل سیاسی مخاطبان یاد کرد؛ اما از آن‌جا که مؤلفان این متون در درجه‌ی نخست وظیفه‌ی خود را تولید اطلاعات مرتبط با موضوع‌های تاریخی تعریف کرده‌اند، از بیان صریح دیگر معانی رویدادهای تاریخی که در قالب اهداف تاریخ‌نگاری اسلامی قابل فهم است، خودداری می‌کرده‌اند.

با وجود این، می‌توان مدعی شد که این معنای پنهان رویدادهای تاریخی، یعنی عبرت‌افزایی اخلاقی مخاطبان، در واقع، پیش‌فرض‌های مؤلفان را در نگرش به رویدادهای تاریخی می‌ساخته و در نحوه‌ی چیدمان و تنظیم و ارائه‌ی گزارش آن‌ها از رویداد، تأثیر روشنی می‌گذاشته‌است، به نحوی که با داشتن منظری متفاوت و با به‌کارگیری روش‌شناسی‌های جدید تحلیل روایت و

هرمنوتیک، می‌توان این معانی پنهان در متن را مورد شناسایی قرار داد.

### عدالت نوشیروانی در مطالعات اخیر

علاوه بر متون تاریخی و ادبی دوره‌ی میانه، که از انوشیروان به عنوان پادشاهی دادگستر و باکفایت نام برده‌اند، که چرایی آن در تاریخ‌نگاری اسلامی موضوع بحث این مقاله می‌باشد، در پژوهش‌های دهه‌های اخیر و به تأثیر از این متون نیز، بارها به شخصیت انوشیروان به عنوان پادشاهی دادگر و عدالت‌گستر و به عنوان یک واقعیت تاریخی اشاره شده است. چنان‌که، هر چند در تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم، به ویراستاری یارشاطر، به نگرش منفی متون تاریخ‌نگاری به جنبش مزدک اشاره شده است، اما تاریخ این جنبش بر اساس همان رویکرد سنتی تاریخ‌نگاری و با نگاهی منفی نسبت به جنبش، و دفاع از عمل‌کرد انوشیروان، به نگارش درآمده است.<sup>۱</sup> همچنین، تورج دریایی در اثر پژوهشی خود، تحت عنوان *شاهنشاهی ساسانی*، نیز با تکیه بر همین نگرش، انوشیروان را مظهر شاه فیلسوف و نماد عدالت معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> عبدالحسین زرین کوب نیز در *تاریخ مردم ایران*، با تکیه بر همین نگرش، لقب عادل را برای انوشیروان به کار می‌برد و او را فرمان‌روای آرمانی می‌نامد.<sup>۳</sup> ریچارد فرای در کتاب *تاریخ باستانی ایران* نیز انوشیروان را به عنوان درخشان‌ترین پادشاه ساسانی معرفی می‌کند که دادگستری‌اش در تمام آثار تاریخ‌نگاری اسلامی آمده است.<sup>۴</sup> در همین راستا، انوشیروان در کتاب *تاریخ ایران قبل از اسلام*، اثر عباس اقبال و حسن پیرنیا، به عنوان پادشاهی عادل معرفی شده است.<sup>۵</sup> به علاوه، در اثر ماندگار آرتور کریستن سن، یعنی در کتاب *تاریخ ایران در زمان ساسانیان*، نیز دوره‌ی انوشیروان به عنوان درخشان‌ترین دوره‌ی ساسانیان توصیف شده است.<sup>۶</sup> به نظر می‌رسد این تصویر از انوشیروان در پژوهش‌های اخیر، بیش از این که مبتنی بر واقعیت‌های تاریخی باشد، بیش‌تر به دلیل تکیه و اعتماد به گزارش متون تاریخ‌نگاری از منظر گزارشی برابر با واقعیت است، که در عمل، همان نگرش تاریخ‌نگاری اسلامی در قرون میانه به

۱ احسان یارشاطر (ویراستار) ۱۳۷۷. *تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان*، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، صص ۴۵۱-۴۵۷.

۲ تورج دریایی ۱۳۸۳. *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، ص ۴۵.

۳ عبدالحسین زرین کوب ۱۳۸۰. *تاریخ مردم ایران*، تهران: امیرکبیر، ص ۴۹۳.

۴ ریچارد فرای ۱۳۸۰. *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۱۸.

۵ عباس اقبال و حسن پیرنیا ۱۳۸۰. *تاریخ ایران قبل از اسلام*، تهران: نشر نامک، ص ۲۱۶.

۶ آرتور کریستن سن ۱۳۷۷. *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

انوشیروان به عنوان نماد عدالت به سبب اقداماتش در این دوران نیز تداوم یافته‌است. می‌توان این تصویر ارائه شده در تاریخ‌نگاری معاصر را فهم طبیعی شده و بدیهی تلقی کرد. در حالی که در این مقاله تلاش شده است با تغییر نگرش به متون دوران میانه‌ی اسلامی و بررسی مفهوم عدالت در نگرش تاریخ‌نگاران دوره‌ی اسلامی، از منظر تفسیر‌گرایی و برساخت‌گرایی اجتماعی، معنای این گزارش‌های متفاوت مورد ارزیابی قرار گیرد. البته، باید به این نکته توجه داشت که در میان تحقیقات جدید راجع به تاریخ‌نگاری اسلامی، بر این جنبه‌ی تعلیمی و اخلاقی متون تاریخ‌نگاری تأکید شده‌است، اما چگونگی شناسایی و تحقق این کارکرد توضیح داده نشده‌است.<sup>۱</sup>

### تحلیل روایت‌های راجع به انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی

با بررسی گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری اسلامی نخستین، از شخصیت و حیات سیاسی دوران انوشیروان بر اساس زاویه‌ی دید این مقاله، می‌توان شاخصه‌های چندگانه‌ای را، مانند سرکوب بدعت، مقابله با دشمن خارجی همچون رومیان و ترکان - هیاطله - تلاش برای به‌سامان نمودن وضعیت اقتصادی و اجتماعی جامعه از طریق اصلاحات مالیاتی و شیوه‌ی خراج‌گیری، به عنوان مهم‌ترین محور رابطه‌ی حکومت با رعایا به مثابه شاخصه‌های مهمی که تاریخ‌نگاری اسلامی برای معرفی کردن معیارهای عدالت و مصداق بودن انوشیروان همچون نمونه‌ای از حاکم عادل در تاریخ‌نگاری اسلامی دانست؛ اما از آن‌جا که پرداختن به همه‌ی این موضوع‌ها در قالب یک مقاله میسر نیست، در این نوشتار به بحث راجع به معیار سرکوب بدعت به عنوان عاملی برای قرار گرفتن در دایره‌ی عدالت، می‌پردازیم. هرچند باید گفت برجسته‌سازی شاخصه‌های دیگر به‌منظور نماد عدالت دانستن انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی نیز، دارای مضمونی ایدئولوژیک و عصری است، و معیار و مبنایی را برای خوانندگان عصر خود مشخص می‌کند، که بین سرکوب بدعت و برقراری نظم اجتماعی و تلاش برای اصلاح وضع اقتصادی رعیت، رابطه‌ای منطقی برقرار است؛ تا بر این اساس، مفهوم عدالت در قالب یک بسته‌ی نظری و عملی همه جانبه به خواننده منتقل شود. براساس سامانه‌ی نظری رهیافت تحلیل روایت، انتخاب

۱ صادق آئینه‌وند ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۲ و ۲۴-۲۶؛ حسن حضرتی ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب، ص ۱۲۱؛ سیدصادق سجادی و هادی عالم زاده ۱۳۸۵. تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت، صص ۱۶-۱۹.

سرکوب بدعت به عنوان نماد نخست تعریف عدالت، دارای بار معنایی خاص خود است، و نشان از برجستگی و تأکید مؤلفان این متون بر این وجه دارد.

از طرف دیگر، انتخاب انوشیروان به عنوان نماد عدالت در تاریخ‌نگاری اسلامی و برجستگی وی به صورت خاص، نه به دلیل منحصر به فرد بودن وی در این اقدامات - سرکوب بدعت، ایجاد اصلاحات و تلاش برای عمران و آبادانی و اصلاح امور رعیت - بلکه از منظر فرهنگی، حاکی از این امر است که انوشیروان در ذهنیت فرهنگی مخاطبان این متون، که عمدتاً از ایرانیان مسلمان بوده‌اند، جایگاهی برجسته و دیرآشنا دارد، و نیز این که چنین متونی در بافت فرهنگی ایران اسلامی نوشته می‌شوند، و از این نظر، انوشیروان در ذهنیت فرهنگی مخاطبان و مؤلفان دارای پیشینه‌ی فرهنگی است. بنابراین، مورخان، ناگزیر برای کاربرد و مصرف تولیدات خود مجبور به قلم‌فرسایی در قالب ارزش‌های برآمده از زیست‌جهان فرهنگی ایران‌گرایی فرهنگی بوده‌اند که در آن، میراث فرهنگی ایران ساسانی و باستانی، با سقوط وجوه سیاسی‌اش، در قالب فرآورده‌ی فرهنگی در زیست‌جهان جدید ایرانی - اسلامی تداوم داشته است و از این لحاظ، انوشیروان در قالب این بافت بهتر فهمیده می‌شود؛ بنابراین، با برجسته‌سازی ویژگی‌های وی در این بافت، فهم مخاطبان برای تبدیل این ارزش‌های فرهنگی به هنجارهای اجتماعی - سیاسی کاربردی‌تر است. پس، جایگاه انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی نشان از تداوم جایگاه ارزش‌های فرهنگی ایران باستانی در قالب زیست‌جهان جدید ایرانی - اسلامی دارد.

نخستین متن تاریخ‌نگاری اسلامی که درباره‌ی تاریخ ایران گزارش‌هایی دارد، *اخبار الطوال*، نوشته‌ی ابوحنیفه دینوری است. با توجه به مؤلفه‌هایی که این متن در ذکر تاریخ اساطیری ایران دارد، می‌توان آن را متأثر از بافت و روایت ایران‌گرایی فرهنگی دانست که مطالبات هویت‌خواهی ایرانیان مسلمان را در دوره‌ی نخست خلافت عباسی - قرن‌های دوم و سوم - نشان می‌دهد. دینوری، پس از ذکر آشوب‌های عصر قباد در هجوم هیاطله و جنبش مزدکیان، پیش از ورود به شرح پادشاهی انوشیروان، آورده‌است که «قباد چند پسر داشت، ولی هیچ یک از آنان در نظرش گزیده‌تر از خسرو نبودند که تمام آثار شرف و بزرگواری در او جمع بود»<sup>۱</sup>. بدین ترتیب، دینوری بین شرف و بزرگواری انوشیروان قبل از پادشاهی، و عمل کرد وی بعد از

۱ ابوحنیفه دینوری ۱۳۴۶. *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۹۶.

پادشاهی، برای خواننده‌ی متن خود رابطه‌ای منطقی برقرار می‌کند. این توصیف از شخصیت انوشیروان در دیگر متون نیز تکرار می‌گردد، به نحوی که انوشیروان به عنوان نمادی از یک پادشاه عادل نشان داده می‌شود. یعقوبی نیز در گزارش خود از اقدامات اولیه‌ی انوشیروان، این‌گونه گزارش کرده‌است که انوشیروان «به مردم وعده‌ی نیکی داد و به آنچه خیرشان در آن است امر فرمود و خیرخواهی و فرمانبری را در عهده‌ی آنان نهاد و مخالفین خود را بخشید».<sup>۱</sup> بلعمی نیز درباره‌ی وی نوشته‌است: «مردمان به وقت پدرش - او را - عاقل دیده‌بودند و کار بدو سپردند و تاج بر سرش نهادند. چون به پادشاهی بنشست، مردمان شاد شدند و سوی او آمدند»<sup>۲</sup> و «او را انوشیروان عادل گفتندی و اندر همه ملوک عرب و عجم پادشاه نبود از او عادل‌تر، ... و پیامبر ما چنین گفت که من در زمان ملک عادل زاده شدم».<sup>۳</sup> گردیزی در زین الاخبار درباره‌ی انوشیروان چنین نقل کرده: «او را انوشیروان عادل نام کردند، که مرد عادل بود و ستم از هیچ کس نپسندید و اندر داد رسم‌ها آورد که هیچ کس پیش از وی نیاورده بود».<sup>۴</sup> ثعالبی نیز در *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* درباره‌ی انوشیروان آورده است: «وی بهترین پادشاهان و خردمندترین و داد‌گرتین و داناترین‌شان بود که از سعادت بهره‌ی بیشتر داشت».<sup>۵</sup> مقدسی نیز گفته‌است: «وی پادشاهی نیک سیرت بود».<sup>۶</sup> بیش‌ترین شرح و توضیح درباره‌ی انوشیروان در *تجارب الامم ابوعلی مسکویه آمده*، که وی را پادشاهی معرفی می‌کند که «کار کشور را با کوشایی و کاردانی و دوراندیشی به دست گرفت. نیک‌رای بود. درست‌اندیش و پراندیش بود و رای‌خواهی بسیار می‌کرد».<sup>۷</sup> مؤلف مجهول *مجموع التواریخ و التخصص*<sup>۸</sup> در اثر خود نقل کرده که انوشیروان «به داد و عدل و سیرت خوب و قاعده‌ی پادشاهی و سخن‌های حکمت مشهور است و جهانیان را امید کرد به همه خوبی».<sup>۹</sup> *منهاج السراج جوزجانی در طبقات ناصری* با ذکر این حدیث از پیامبر که ایشان در زمان ملک عادل به دنیا آمده‌اند، بر

۱ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی ۱۳۵۶. *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰۲.

۲ محمد بلعمی ۱۳۸۰. *تاریخ نامه‌ی طبری*، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش، ص ۶۷۹.

۳ همان، ص ۶۸۰.

۴ عبدالجی گردیزی ۱۳۴۷. *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸۱.

۵ ثعالبی ۱۳۶۸. *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه‌ی محمد فضالی، تهران: نشر نقره، ص ۳۹۰.

۶ مطهر بن طاهر مقدسی ۱۳۷۴. *آفرینش و تاریخ*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، صص ۶-۸ و ۵۱۹.

۷ ابوعلی مسکویه رازی ۱۳۶۹. *تجارب الامم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش، ص ۱۶۲.

۸ این کتاب در ابتدای قرن ششم توسط مؤلفی ناشناس تألیف شده است.

۹ *مجموع التواریخ و التخصص* ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور، ص ۷۴.

عدالت‌پیشگی انوشیروان صحنه گذاشته است. مؤلف تاریخ‌گزیده نیز با ذکر سخن‌های حکمت‌آمیز انوشیروان درباره‌ی عدل، بر برداشت خود از عدالت‌پیشگی انوشیروان و این‌که وی «عادات و آیین نیکو داشت»، مهر تأیید زده است.<sup>۱</sup> میرخواند، مؤلف *روضه الصفا* نیز با انتخاب عنوان عادل برای انوشیروان، بر «حسن تدبیر و لطف تقریر و مکارم اخلاق و رعایت رعایا» توسط وی تأکید کرده است.<sup>۲</sup> خواندمیر معتقد به همین دیدگاه بوده و انوشیروان را «پادشاهی عالی‌جاه در تمهید بساط معدلت و رعیت‌پروری و تشیید اساس مکرمت و مرحمت‌گستری و فراغ حال عامه‌ی رعایا و ...» دانسته است.<sup>۳</sup>

با دقت در بافت فرهنگی‌ای که این متون در آن به نگارش درآمده‌اند، می‌توان به نکته‌ای پی‌برد: نخستین بار در تاریخ بلعمی، که به ظاهر ترجمه‌ای از تاریخ طبری است، انوشیروان با نام عادل بیان شده، در حالی‌که در تاریخ طبری از این عنوان برای انوشیروان ذکری به میان نیامده است.<sup>۴</sup> همان‌طور که در متون دیگری، مانند *مروج الذهب* مسعودی،<sup>۵</sup> *الکامل ابن اثیر*،<sup>۶</sup> و *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء* حمزه‌ی اصفهانی<sup>۷</sup> نیز از این لقب انوشیروان خبری نیست. به نظر می‌رسد توصیف انوشیروان در متون تاریخ‌نگاری عمومی فارسی در قالب صفت عادل و اتکاء بر حدیث پیامبر اسلام، که در زمان ملک عادل به دنیا آمده است، متأثر از بافت ایران‌گرایی فرهنگی باشد که روایت فرهنگی خود را از تاریخ سرزمین ایران دارد، چرا که عمده‌ی متونی که انوشیروان در آن‌ها به عدالت شهره شده، در جغرافیای فرهنگی ایران فرهنگی به نگارش درآمده و عمدتاً نیز به زبان فارسی نوشته شده‌اند. بدین ترتیب، نظام معنایی این زبان و ارزش‌هایی که در فرهنگ برآمده از این زبان رایج است، در قالب یک روایت سیاسی و اخلاقی وارد متون تاریخی می‌شود که تحت تأثیر این بافت به نگارش در می‌آید. اما شاخصه‌های عدالت که انوشیروان مصداقی از آن می‌شود، به نظر این متون چیست؟

۱ حمدالله مستوفی ۱۳۶۲. تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۱۷.

۲ محمد میرخواند ۱۳۸۰. تاریخ *روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک و الخلفاء*، تصحیح: جمشید کیان‌فر، ج ۱، تهران: نشر اساطیر، ص ۹۱۷.

۳ غیاث‌الدین خواندمیر ۱۳۳۳. تاریخ *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، ج ۱، تهران: خیام، ص ۲۴۱.

۴ محمد بن جریر طبری ۱۳۵۴. *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۴۵.

۵ علی بن حسین مسعودی ۱۳۵۶. *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۵۸.

۶ عزالدین ابن اثیر ۱۳۷۰. *الکامل فی التاریخ*، ترجمه‌ی حمید روحانی، ج ۱، ص ۵۰۳.

۷ حمزه اصفهانی ۱۳۶۷. *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ص ۵۵.



به نظر می‌رسد که گزارش این متون از دوره‌ی انوشیروان مبتنی بر این برداشت بوده است که عدالت پیشگی انوشیروان را بازنمایی کنند. با دقت در کارکرد این متون برای دوره‌ی معاصر و مخاطبان زمانه‌ی خود، باید گفت، تصویری که از انوشیروان در این متون ارائه می‌شود، مبتنی است بر نوعی اندرزنامه‌نگاری که در آن مختصات شاه عادل به تصویر کشیده می‌شود و پنداری به مخاطبان این متون آموخته می‌شود که شاه عادل چگونه شاهی است. این همان کارکرد تولید اخلاق سیاسی برای مصرف در تجربه‌ی عملی حیات سیاسی مخاطبان است که متون تاریخ‌نگاری آن‌را تولید می‌کنند. این امر به دلیل نگرش هنجاری و ارزشی متون تاریخ‌نگاری به سیاست، در قالب امر اخلاقی و فضیلت‌مدار است، که در این منظر، انوشیروان نمونه‌ی خوبی برای توصیف در این قالب بوده است.

بنابراین، با بررسی اقدامات انوشیروان در دوره‌ی حکمرانی‌اش، می‌توان به شاخصه‌های عدالت از نظر مؤلفان این آثار پی برد. آنچه برای ما اهمیت دارد، شیوه‌ی بازنمایی شخصیت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی است، که در آن، بین مفهوم سرکوب بدعت و تبدیل شدن به نماد عدالت رابطه‌ی خاصی برقرار می‌شود؛ هرچند، همان‌طور که پیش‌تر هم گفته شد، شاخصه‌های دیگری را نیز می‌توان برای به تصویر کشیدن این مفهوم برای انوشیروان توصیف کرد.

اگر وقایع دوره‌ی انوشیروان را در متون تاریخ‌نگاری مورد دسته‌بندی قرار دهیم، می‌توان آن‌ها را به دو دسته‌ی سیاست داخلی در قالب سرکوب مزدکیان و شیوه‌ی اداره‌ی ایران و دریافت خراج به روشی جدید، و سیاست خارجی، یعنی مقابله با رومیان و هیاطله، تقسیم کرد. دینوری در اولین گزارش خود از وقایع دوره‌ی انوشیروان، به تعقیب مزدکیان و قلع‌و‌قمع ایشان توسط وی اشاره می‌کند و در عین حال از مزدک شخصیتی منفی باز می‌نماید و می‌نویسد: «مزدک برای مردم ارتکاب کارهای حرام را روا دانسته بود و مردم فرومایه را به انجام کارهای زشت تشویق می‌کرد و غصب اموال را برای غصب‌کنندگان و ستم را برای ستم‌کاران آسان کرده بود».<sup>۱</sup> بدین ترتیب، یکی از شاخصه‌هایی که دینوری درباره‌ی شخصیت انوشیروان بر اساس عمل‌کرد وی تعریف می‌کند، تلاش وی برای جلوگیری از ستم‌کاری بدعت‌گزاران است. یعقوبی نیز بلافاصله پس از توصیف شخصیت انوشیروان، با اشاره به این گفتار مزدک که، «می‌گفت باید زنان و اموال مردم مشترک باشند و زردشت بن خرکان که

۱ دینوری، همان، ص ۹۶.

در کیش مجوس بدعت نهاده بود»، از سرکوب مزدکیان توسط انوشیروان سخن می‌گوید.<sup>۱</sup> بلعمی نیز بلافاصله پس از توصیف شخصیت انوشیروان، اولین اقدامی که در شرح دوران او گزارش می‌کند، سرکوب مزدکیان است؛ و پس از شرح اقدامات وی در سرکوب مزدکیان، از عدالت‌پیشگی وی یاد کرده است،<sup>۲</sup> به نحوی که با توجه به مقدمه‌ی روایت خود از شخصیت انوشیروان، به خواننده این گونه معنی را منتقل می‌کند که عدالت‌پیشگی انوشیروان به دلیل سرکوب بدعت‌گزاران مزدکی بوده است؛ همان‌طور که گردیزی نیز، این جنبه از اقدامات انوشیروان را در همان ابتدای روایت دوران او بیان کرده و از زبان انوشیروان، بعد از سرکوب مزدکیان، گفته است: «دین آموزید و کار دین را پیردازید تا اندر شناختن و دانستن دین ماهر گردید، تا چون مزدکی بیرون آید، مخرقه‌ی خویش بر شما روا تواند کرد».<sup>۳</sup>

با تلقی کارکرد تعلیمی برای متون تاریخ‌نگاری و معاصریدین تولید و مصرف دانش برآمده از متون تاریخ‌نگاری، می‌توان به نیت و معنایی پی‌برد که گردیزی از رابطه‌ای که بین عدالت‌پیشگی انوشیروان و سرکوب بدعت مزدکیان برای خواننده‌ی معاصر خود برقرار می‌کند. همین منظر را می‌توان برای شیوه‌ی گزارش‌گری دیگر متون متأخر، از شخصیت انوشیروان در نظر گرفت. مقدسی نیز در شرح اقدامات انوشیروان، ضمن اشاره به سرکوب و کشتار مزدکیان توسط او در همان بند نخست روایتش در این دوران، بیان داشته است که انوشیروان «همه‌ی مردم را در آیین جمع کرد».<sup>۴</sup> ثعالی نیز، پس از توصیف عدالت‌پیشگی انوشیروان، از اعدام مزدک توسط وی یاد کرده و نوشته است که این پادشاه ساسانی، پس از کشتار مزدکیان، به «انوشیروان» معروف گشت و «ملکش نیرومند شد و فرمائش روا و آوازه‌اش بلند گردید. برکاتش نمایان و کردارش نیکو و اخبارش دلپذیر و روزگارش درازمدت شد. شاهان به او نزدیک شدند و پیوسته مالیات تقدینه به سوی او می‌رسید».<sup>۵</sup> در ادامه، با اشاره به حدیث پیامبر درباره‌ی به دنیا آمدن ایشان در زمان شاه دادگستر، گفته است که پیامبر به او فخر می‌جست و در این حدیث اشاره به کسری داشت.<sup>۶</sup> بدین ترتیب، ثعالی نیز این معنی را برای خواننده ایجاد می‌کند که

۱ یعقوبی، همان، ص ۲۰۲.

۲ بلعمی، همان، ص ۶۷۹-۶۸۰.

۳ گردیزی، همان، ص ۸۴.

۴ مقدسی، همان، ص ۵۱۸.

۵ ثعالی، همان، ص ۳۹۰.

۶ همان، ص ۳۹۱.

بزرگی و عدالت انوشیروان به دلیل سرکوب بدعت مزدکیان شکل گرفته است، و برای تقویت اندیشه‌ی خود حتی به حدیثی از پیامبر - که به روشنی رنگ و بوی شعوبی دارد - در راستای تأیید سخن خود استناد می‌کند. جوزجانی نیز در همان ابتدای شرح دوران انوشیروان، از کشتار مزدکیان توسط وی و اینکه «دین زرتشت را بر قاعده‌ی شریعت او تازه کرد»<sup>۱</sup> یاد کرده است. می‌خواند نیز بر این نکته که اولین سیاست انوشیروان، قتل مزدک و اصحاب و اتباع او بود، تأکید کرده؛<sup>۲</sup> چنان که خواندمیر نیز به اقدام انوشیروان در سرکوب مزدکیان اشاره کرده است.<sup>۳</sup> با مروری بر چیدمان و نظم بخشی روایت‌های متون تاریخ‌نگاری توسط مورخان مسلمان، می‌توان حاکمیت پیش‌فرض‌های مؤلفان آن‌ها را به عنوان مسلمانانی شریعت‌مدار که بهروزی جامعه‌ی اسلامی را در اقتدار یک قرائت راست‌گیشانه از اسلام و حاکمیت شریعت و اجماع امت بر برداشتی واحد از دین می‌دانند، درک کرد. این همان برداشت و فهمی است که مورخان مسلمان از رابطه‌ی عدالت و سرکوب بدعت در راستای حفظ نظم دینی جامعه براساس الگوی تفکر اسلامی مدنظر داشتند.

این در حالی است که مؤلفان *مجمل‌التواریخ و القصاص*<sup>۴</sup> و *تاریخ‌گزیده*<sup>۵</sup> هیچ گزارشی از موضوع سرکوب مزدکیان توسط انوشیروان نقل نکرده‌اند. ولی مورخان عربی نویسی مانند *تاریخ طبری*، به روشی که بیان‌گر وضعیت ترتیب زمانی وقایع است، پس از بیان تلاش‌های انوشیروان در سروسامان دادن به اداره‌ی امور، اقدام وی در سرکوب مزدکیان را این چنین گزارش کرده‌اند: «آیین مرد منافقی ... که بدعتی در دین مجوس آورده بود و مردم پیرو بدعت او شده بودند ... از جمله اینکه رواج می‌داد مساوات در مال و زن و ... فرومایگان را بر ضد بزرگان تشویق کرد و به نزد وی سفله با شریف درآمیخت و راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت اقناع هوس یافتند ... و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس نظیر آن را نشنیده بود و کسری ... مردم را از پیروی بدعت بازداشت و بدعت آنها را از میان برداشت و ... آیین مجوس را استوار کرد».<sup>۶</sup> این اثر نیز با الگوبرداری از طبری، همین

۱ جوزجانی، همان، ص ۱۶۵.

۲ می‌خواند، همان، ص ۹۱۸.

۳ خواندمیر، همان، ص ۲۴۰.

۴ همان، صص ۷۴-۷۹.

۵ مستوفی، همان، صص ۱۱۶-۱۲۰.

۶ طبری، همان، صص ۶۴۵-۶۴۶.

رویکرد را در شرح دوران انوشیروان اقتباس کرده است.<sup>۱</sup> مسعودی نیز در *مروج الذهب* بر همین بُعد عمل کرد انوشیروان تأکید کرده و آورده است: «از آن روز وی انوشیروان نامیده شد که به معنای شاه نو است. وی مردم مملکت خود را بر دین مجوس هم سخن کرد و تأمل و اختلاف و مباحثه درباره‌ی ادیان را ممنوع داشت».<sup>۲</sup> مسکویه رازی هم با اشاره به اقدام انوشیروان در براندازی آیین مزدک با اشاره به مفاسد دین مزدک، گفته است که «با این سخنان - برابری در دارایی و زن - فرومایگان را بر والاتباران بجنابید».<sup>۳</sup>

با توجه به رهیافت نظری مقاله، برای فهم چگونگی کارکرد اخلاقی و تأثیر فرهنگ معاصر مؤلفان در نگارش متون تاریخ‌نگاری، کافی است که به جای کلمه‌ی دین مجوس، دین اسلام را در این جملات قرار دهیم، آن‌گاه خواهیم دید که چگونه مورخان مسلمان در قالب کارکرد ظاهری گزارش تاریخی یک رویداد، یا زندگی یک شخصیت، مانند انوشیروان، به ارائه‌ی تصویر مطلوب خود از یک جامعه‌ی «به‌دین» پرداخته‌اند. این امر، بر اساس کارکرد دلالت‌های ضمنی متون تاریخ‌نگاری است که در آن ناخودآگاه، با خواندن گزارش یک رویداد تاریخی، تصویری تطبیقی از گذشته با حال معاصر مخاطب پدید می‌آید و بر اساس این مقایسه، برداشت و فهمی از آن رویداد برای ارائه‌ی یک راه حل عملی سیاسی در بهبود وضع اکنون معاصر مخاطبان شکل می‌گیرد.

با تعمق بیشتر در روایات منابع مورد بررسی، این پرسش مطرح می‌شود که علت این برجسته‌سازی و نسبت برقرار ساختن بین تعریف کردن انوشیروان به عنوان شاه عادل، و سرکوب بدعت مزدکیان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی چیست؟ به نظر می‌رسد در همین جاست که باید مضمون ایدئولوژیک و عصری متون تاریخ‌نگاری مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که هر متن تاریخی قرار است برای مخاطبانی مصرف شود و مسئله‌ای از دشواری‌های زمانه و زیست‌جهان‌شان را حل کند. شاید تاریخ‌نگاری سنتی به این شیوه بازنمایی واقعیت دوران انوشیروان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی این‌گونه پاسخ دهد که مورخان اسلامی وقایع را بر اساس ترتیب زمانی بیان کرده‌اند. اما باید گفت که این وضع در تمام متون تاریخ‌نگاری حاکم نیست و بعضی مورخان، بدون اشاره به این واقعه، از کنار آن رد شده‌اند. انتخاب این موضوع

۱ ابن اثیر، همان، صص ۵۰۲-۵۰۶.

۲ مسعودی، همان، ص ۲۵۸.

۳ مسکویه رازی، همان، ص ۱۶۲.

به عنوان اولین گزارش از دوران انوشیروان و نیز اهمیت‌دادن و برجسته‌کردن آن به‌عنوان نخستین اقدام او، در عین وجود وقایع دیگری پیش‌تر از سرکوب مزدکیان که در متون تاریخ‌نگاری بیان نشده، نشان می‌دهد که آن وقایع برای مورخان دارای اهمیت نبوده‌است. این امر نشان از انعکاس جایگاه این موضوع در نظام ارزشی مؤلفان متون تاریخی دارد و خود نشان‌گر اهمیت‌یافتن این موضوع به‌عنوان یک الگوی عمل برای حل مسئله‌ای از زمانه‌ی معاصر مؤلفان است. اگر به مخاطبان این آثار تاریخ‌نگاری توجه کنیم که طیفی از نخبگان درباری و سیاسیون عمل‌گرا هستند<sup>۱</sup> و نیز مخاطب متون فارسی‌نویس را عموماً مردم عامه و نخبگان ایرانی مسلمان سرزمین‌های تابعه‌ی حکومت‌های متقارن قرن‌های سوم تا ششم هجری قمری، و دربارهای سلسله‌های سامانی و غزنوی تا سلجوقی بدانیم<sup>۲</sup>، آن‌گاه به فهم علت برجسته‌تر شدن این شیوه‌ی چیدمان و نظم بخشی به روایت‌ها در بازنمایی عصر انوشیروان و نسبت‌برقرار کردن بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت در این دوران نزدیک خواهیم شد. البته، این فرضیه در مورد متون تاریخ‌نگاری اسلامی که تا عصر سجوقی نوشته شده‌اند در نظر گرفته شده است، هرچند این دیدگاه قابل تعمیم به دوران‌های بعدی، به خصوص با تکیه بر بعد تعلیمی این متون، نیز هست.

به نظر می‌رسد، پاسخ این پرسش را در آنچه شورش‌های دینی ایرانی در عصر نخستین عباسی خوانده می‌شود و شورش‌هایی را شامل می‌گردد که از بعد از مرگ ابومسلم در قالب قیام‌های سنباد و استادسیس و ابن مقنع و بابک خرم‌دین در فضای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ایران ظهور کرده‌اند،<sup>۳</sup> می‌توان جستجو کرد. این وضعیت را در منظری که خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* گشوده،<sup>۴</sup> و در یک پیوستار سیاسی- فرهنگی، بین شورش‌ها و بدعت‌های فوق و جریان سیاسی- دینی اسماعیلیه که از عصر سامانیان ظهور و رشد، و تا دوره‌ی سلجوقیان ادامه داشته، و جنبش مزدکیان در دوره‌ی ساسانی و انوشیروان ارتباط برقرار کرده‌است، می‌توان مشاهده کرد. به نظر می‌رسد، همین دشواره‌ها باعث برجسته‌شدن و اهمیت‌یافتن

۱ چیس رابینسن ۱۳۸۹. *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام، صص ۱۸۷-۲۰۷.

۲ آذرتاش آذرنوش ۱۳۸۷. *چالش میان فارسی و عربی*، تهران: نشر نی، صص ۲۷-۴۹.

۳ غلامحسین صدیقی ۱۳۷۵. *جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوم و سوم هجری*، تهران: پازنگ، فصل‌های مختلف.

۴ خواجه نظام‌الملک طوسی ۱۳۷۲. *سیرالملوک*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۳۹ و فصول ۴۳ تا ۴۷، به‌خصوص به حکایت شورش مزدک در دوره‌ی انوشیروان و ارتباط دادن بین مزدکیان با «بدمذهبان» و «خارجیان» معاصر خواجه نظام‌الملک، یعنی اسماعیلیه، توجه شود.

سرکوب بدعت مزدکیان به فرمان انوشیروان توسط مورخان مسلمان گردیده است؛ چراکه متون تاریخ‌نگاری کارویژه‌ی شکل‌دهی به ذهنیت سیاسی و عقیدتی نخبگان دربارهای شاهی و فرهنگ سیاسی توده و عامه را دارند و بر این اساس تلاش کرده‌اند بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت دینی و اجتماعی مزدکیان برای مخاطبان خود در اکنون معاصرشان، ارتباط برقرار کنند و از طریق این الگوسازی عملی و اخلاقی در ذیل اخلاق و عمل سیاسی، تجربه‌ای برای مخاطبان عصر خود پدید آورند و برای سرکوب این بدعت‌های معاصر خود، پیشینه‌سازی و تبارسازی نمایند و این سرکوب‌ها را در دوره‌ی معاصر خود ضروری و بایسته معرفی کنند و به آن مشروعیت دهند. بر این اساس، مورخان مسلمان تلاش داشته‌اند این‌گونه به ذهنیت سیاست‌مداران و فرهنگ عمومی جامعه‌ی مخاطب خود القا نمایند که برای قرار گرفتن در ذیل مفهوم عدالت، باید به سرکوب بدعت‌های دینی و اجتماعی پرداخت و از طریق نمادسازی در گذشته‌ی فرهنگ ایرانی به عنوان فرهنگ مرجع در این دوران، این امر را برای مخاطبان خود مشروع و مقبول نشان دهند. زیرا در نظر این مؤلفان، به عنوان کسانی که در فرهنگی اسلامی جامعه‌پذیر شده‌اند، عدالت یعنی هرچیزی در سر جای خودش حفظ‌شدن.<sup>۱</sup> همان‌طور که در تعریف عدالت‌پیشگی به این معنی، نقش پادشاه برای قرارگیری در این تعریف از عدالت، به عنوان کسی که حافظ دین و نظم جامعه و وظیفه‌اش اجرای شریعت است، تبیین می‌شد.<sup>۲</sup> البته، این امر متأثر از جهان‌بینی خیمه‌ای است که در فرهنگی

۱ امام محمد غزالی در این باره می‌آورد: «و اعلم ایها السلطان و تبیین ان ظهور العدل من کمال العقل، و کمال العقل ان تری الاشیاء علی ما هی»، (محمد غزالی ۱۴۰۹، *التبرالمسیبک فی نصیحة الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۲). به رابطه‌ی عدل و عقل و قرارگیری هر چیزی در جای خود و برابر بودن آن با عدل و عقل در این تعریف توجه نمایید. به نظر می‌رسد وجه مغفول این سامانه‌ی نظری، چگونگی تحقق و پذیرش تغییر یا آنچه این متفکران به آن بدعت می‌گویند، می‌باشد. نتیجه‌ی عملی این دیدگاه نظری، حفظ وضع موجود و توجیه امر واقع است. (در این باره نگاه کنید به: فیرحی، همان، صص ۱۵-۴۲).

۲ در متون سیاسی اسلامی، نمونه‌های معرف این دیدگاه به فراوانی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه: «چه اگر سلطان شیوه‌ی عدل ورزد ... مواد فساد و فتنه از فراج جهان منقطع گردد... امانت و دیانت میان اهل معاش فاش گردد... مردم از سر فراغت روی به طاعت حق تعالی آرند، برکات آن عواید دولت ملک عادل باشد» (تحفه (در اخلاق و سیاست) ۱۳۴۱، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۲-۱۸). غزالی نیز در *نصیحة الملوک*، بر رابطه‌ی دین و پادشاهی و عدالت تأکید کرده و از قول انوشیروان آورده است: «دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه، سپاه به خواسته، خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل استوار است» (محمد غزالی ۱۳۶۱، *نصیحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات بابک، ص ۱۰۰). همان‌طور که در جای دیگر می‌آورد: «و نیکوترین چیزی که پادشاه را بیاورد، دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی دو برادرند» (همان، ص ۱۰۶). خواجه نظام الملک طوسی در *سیرالملوک*، به عنوان نمونه‌ای از متون سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلامی، می‌نویسد: «یزدتعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازیند و ذر فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند، و آمن همی باشند و بقای دولت ←

اسلامی مبنای شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی قرار گرفته و در آن، همان‌طور که خداوند در رأس ساختار جهان و طبیعت قرار دارد، پادشاه نیز همچون خداوند محور جامعه‌ی انسانی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> بر این مبنا، به‌نظر متفکران اسلامی، آنچه به‌عنوان امر واقع وجود دارد، محصول مشیت و اراده‌ی الهی است و بر اساس عدالت و حکمت الهی پدید آمده‌است؛ بنابراین، باید به‌عنوان مبنای نظریه‌پردازی و عمل‌گرایی سیاسی قرار گیرد؛<sup>۲</sup> علی‌رغم این که امر واقع، مطلوب‌ترین

← همی خواهند» (سیرالملوک، ص ۵). با دقت بر این متن می‌توان متوجه شد که چگونه بین عدالت‌پیشگی پادشاه و نقش وی در بستن در فساد و آشوب و فتنه رابطه‌ی بهم‌بسته‌ای برقرار می‌شود و این امر در راستای مصلحت جهان - بر اساس حکمت الهی - و آرامش بندگان - حفظ نظم جامعه - تعریف می‌گردد. خواجه بر این اساس به صراحت می‌آورد: «تیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند» (همان، ص ۸۰). مسکویه رازی در *جولان‌خرم* مشابه همین دیدگاه را از زبان انوشیروان درباره‌ی خصال پادشاه شایسته چنین می‌آورد: «پرسیدند کدام هیبت نافع‌تر و سودمندتر است پادشاهان را در پادشاهی ایشان و نفعش عام‌تر است در رعیت؟ گفت هیبت عدالت و نزاهت و دفع قباحت‌ها بدان و اهل فتنه» (ابوعلی مسکویه رازی، ۱۳۷۸). *جولان‌خرم*، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش، ص ۹۲. به رابطه‌ی عدالت‌پیشگی پادشاه و رفع فتنه و نفع رعیت در آن دقت کنید. این دیدگاه در تفکر سیاسی اسلامی به آن‌جا سوق می‌یابد که ابن‌ارزق در *بلع السک فی طبایع الملک* در دوره‌ی پیش از ابن‌خلدون، می‌نویسد: «توهم استغنا از سلطان اندیشه‌ی باطلی است، اما در دین، زیرا که واداشتن مردم به عمل بر آنچه با میل یا به اجبار از دین آموخته‌اند، بدون سلطان ممتنع و محال است» (به نقل از: قیرچی، همان، ص ۲۰۵). پس از وی نیز، ابن‌خلدون در کتاب *مقدمه‌اش* در حکایت انوشیروان، همان دیدگاه مسعودی را درباره‌ی نسبت عدالت و اجرای شریعت بیان می‌کند (عبدالرحمن ابن‌خلدون، ۱۳۶۱). مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۵۳. ابن‌سمرشق جهان‌بینی، اختصاص به فرهنگ اسلامی ندارد و در دوره‌ی باستانی ایران و در دیانت زرتشتی نیز معیار و مبنا بوده‌است. در این رابطه واژه‌ی «ارته» به معنای «استی» در ایران باستان در قالب این درک از تعریف عدالت، یعنی حفظ هر چیز در سرچای خود، فهمیده می‌شد. (در این باره نگاه کنید به: محمد رضایی‌راد، ۱۳۷۸). *مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد مزدایی*، تهران: طرح نو، صص ۱۶۸-۱۸۴).

۱ برای نمونه: عبدالرحمن شیزری ۱۴۱۴. *النهج المملوک فی ریاسة الملوک*، تحقیق محمد احمد دمج، بیروت، مؤسسه‌ی بحسون، صص ۶۵-۶۶ وی در صص ۹۵-۱۰۰ پادشاه را تشبیه به کشتی نجات در دریای متلاطم اجتماع می‌کند. علی ابن‌رزین ۱۴۲۰. *آداب الملوک*، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالعطیه، صص ۳۲-۳۳. می‌نویسد: «لان الملک بمنزله الناس من الجسد، و جمیع الاعضاء، فانما تمام فعلها و حرکتها به». عبدالملک ثعالبی ۱۹۹۰. *آداب الملوک*، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب اسلامی، ص ۳۳. نمونه‌ای دیگر است که می‌نویسد: «و ما اشبه حاجة الرعیة الی الراعی کحاجة الجسد الی الراس و لولا الملوک لاکل الناس بعضهم بعضا». در هر صورت، عمده‌ی این متن‌ها تلاش می‌کنند قدرت سلطان را به خداوند نسبت دهند؛ مانند ابن‌شبهه: «ملوک و سلاطین روزگار، نواب انبیاء و مایه‌ی فضل کردگاران، هر کرا برآرند، بزرگ شود و هر کرا فرود آرند، خرد گردد» (محمد بن علی سمرقندی ۱۳۴۹. *اعراض السیاسة فی اعراض الریاسة*، به تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۹۳)؛ و نیز در تحفه، ص ۴: «پس اخص و اشرف موجودات ذوات ملوک با داد تواند بود». در این رابطه نگاه کنید به: فرهنگ رجایی ۱۳۷۳. *معرکه‌ی جهان*

بینی‌ها: در *خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیای کتاب، فصل‌های اول و دوم.

۲ نمونه‌ای از این دیدگاه در تاریخ‌نگاری اسلامی در *مروج‌الذهب* بیان شده‌است: «که روش عدل مایه‌ی دوام دولت است و جهان را به عدالت ساخته‌اند و جز به حق قوام نگیرد که حق میزان خداست که در زمین میان بندگان نهاده و حکمت وی از انحراف و خطا برکنار است و هر که آن را رعایت نکند، عمرش کوتاه و دورانش سپری شود» (مسعودی، همان، ص ۴۱). در این رابطه نگاه کنید به: داود قیرچی ۱۳۸۷. *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ۱۵-۴۲؛ محسن طباطبائی فر ۱۳۸۴. *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی، صص ۲۵۹-۳۳۵؛ سید جواد طباطبائی ۱۳۷۸. *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو، صص ۹۷-۱۲۷؛ و درباره‌ی دیدگاه‌های متفکران اسلامی راجع به عدالت، نگاه کنید به: همان، صص ۲۵۶-۲۹۲.

وضعیت و یا آرمانی‌ترین شکل حیات بشری نیست. به همین دلیل، مورخان و متفکران اسلامی با تأمل در فلسفه‌ی قدرت، با ارائه‌ی یک صورت‌بندی خاص از وقایع تاریخی گذشته، تلاش کرده‌اند بین وضع موجود و وضع مطلوب رابطه برقرار کنند و همان‌طور که سرکوب بدعت را برای حفظ هویت راست‌دینانه‌ی جامعه از طریق اعمال شریعت، یک شاخصه‌ی مهم عدالت دانسته‌اند، در عین حال، تلاش برای اصلاح وضع رعیت و اقدام به عمران و آبادانی را نیز دیگر شاخصه‌ی عدالت معرفی کرده‌اند، تا به این طرق، راه برون‌رفت از ایجاد بدعت‌ها را نیز معرفی کنند؛ امری که در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی از آن به عنوان چرخه‌ی عدالت نام برده می‌شود و در متون مختلفی ارائه شده است. یکی از این متون تاریخ‌نگاری، تاریخ مروج‌الذهب مسعودی است که به صراحت دیدگاه مورخان اسلامی را درباره‌ی مفهوم عدالت بیان می‌کند. مسعودی در شرح داستان بهرام ساسانی، درباره‌ی عدالت چنین می‌آورد: «ملک جز به شریعت و طاعت خدا و عمل به امر و نهی از او قوت نگیرد، و شریعت نیز جز به ملک قوام ندارد. قوت ملک به مردان است و قوام مردان به مال و مال جز به آبادی حاصل نشود و آبادی جز به عدل صورت نگیرد، زیرا عدل ترازوی خداست که میان خلق نهاده و سرپرستی بر آن گمارده که شاه است»<sup>۱</sup>.

بدین ترتیب، مورخان اسلامی، با برساختن تصویری از واقعیت انوشیروان در قالب ارزش‌های فرهنگی و ذهنی خود، تلاش کرده‌اند به روند امر سیاسی در جامعه‌ی سیاسی عصر خود سمت‌وسو دهند. بدین منظور، آنان، در نمونه و اسوه‌ای در قالب شخصیت انوشیروان، به شاهان و نخبگان معاصر خود، تصویر شاه آرمانی و مطلوب را نشان داده‌اند، تا شاهان و نخبگان معاصرشان با عمل کردن بر اساس این الگو، عمل کرد خود را معنی‌دار سازند. به علاوه، باید این نکته را نیز در نظر گرفت که مخاطبان صورت‌بندی ارائه شده از کنش‌های سیاسی در این متون، یعنی نخبگان سیاسی و فرهنگی درباره‌ی حکومت‌های متقارن، ایرانیان مسلمانی بودند که علی‌رغم حذف ایران سیاسی ساسانی از جغرافیای فرهنگی خود، در زیست‌جهانی سرشار از ارزش‌های ایران‌گرایی فرهنگی، تنفس فرهنگی و سیاسی می‌کنند و آن ارزش‌ها را

۱ مسعودی، همان، ص ۲۴۷. همین گزارش در مقدمه‌ی ابن خلدون تکرار شده است (ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۵۵۳). در متون سیاسی اسلامی نیز همین گفتار از قول انوشیروان آورده شده است: «العالم بستان و صلاحة الدولة، و الدولة ولاية تحرسها الشریعة و الشریعة سنة یستنها الملک، و الملک راع یعضده الجیش، و الجیش اعوان یفیههم المال، و المال رزق تجمعه الرعیة و الرعیة عبید یستعبدهم العدل و العدل مألوف به قوام العالم» (شیزری، همان، ص ۹۸).



در خاطره و اسطوره‌های فرهنگ ایرانی به میراث دارند؛ بنابراین، نزد عامه‌ی ایرانی مسلمان که هنوز در درون زیست‌جهان ایرانی می‌زیند، برای توجیه سرکوب بدعت‌ها در دوره‌ی معاصرشان، چه الگویی می‌توانست مناسب‌تر از انوشیروان عادل باشد.

یکی از مسیرهای الگوی عملی‌سازی، مجرای متون تاریخ‌نگاری است؛ متونی که در گزینش و چینش و برش روایت‌های آن‌ها، به صورت طبیعی از گزارش‌هایی استفاده شده که در درون ذهنیت فرهنگی عامه و نخبگان پرورده شده و تداوم یافته‌است. این روایت‌های فرهنگی، در نهایت، شکل و قالب گزارش پیدا کرده و به متون تاریخ‌نگاری راه یافته‌اند. ظهور انوشیروان به عنوان نماد عدالت در این متون، در همین راستا قابل تبیین است. فایده‌ی این الگوسازی متون تاریخ‌نگاری آن بود که بدین طریق الگوی عملی دست‌یافتنی و مشروعیت‌ساز برای شاهان و نخبگان و عوام عصر خود پدید می‌آوردند؛ آن‌ها هم از منظر مورخان اسلامی، که تلاش برای الگوسازی برای معاصران و مخاطبان‌شان، یکی از کارویژه‌های طبیعی آثارشان بود. سرکوب بدعت، شاخصه‌ای است که به نظر مورخان اسلامی می‌توان آن را برای عدالت تعریف کرد. بدین ترتیب، مورخان پیش از آن که تلاش برای توصیف عینی رویدادهای گذشته داشته باشند، تلاش می‌کردند با توجه به مخاطبان خود، در قالب حکایت‌های اخلاقی و ریختن رویدادهای سیاسی در درون این قالب‌ها و طرح‌واره‌ها، پیش فرض‌های خود را در درون یک پیرنگ داستانی بازنمایی کنند و تاریخ را آن‌گونه گزارش و جلوه دهند که فایده‌ای عملی برای مخاطبان معاصر خود داشته باشد. این رویکرد چیزی غیر از برساخت‌گرایی اجتماعی در تولید واقعیت تاریخی نیست.

### نتیجه

متون تاریخ‌نگاری در سنت اسلامی آن، دارای کارویژه‌هایی هستند که در قالب مضامین پنهان این آثار قرار می‌گیرد. یکی از این کارویژه‌ها، عبرت‌افزایی این متون برای معاصران‌شان است. این امر، پیش‌فرض مورخان را برای گزارش واقعیت شکل می‌دهد. این پیش‌فرض‌ها باعث می‌شود بعضی موضوع‌ها برای مورخان، دارای اهمیت باشد و بعضی دیگر از موضوع‌ها از اهمیت و بیان در درون متن کنار گذاشته شود. انعکاس شخصیت انوشیروان نیز از همین زاویه در متون تاریخ‌نگاری قابل تحلیل است. با توجه به رویکرد هرمنوتیک می‌توان این مسئله را شناسایی کرد که چگونه متون تاریخ‌نگاری با ارتباط برقرار کردن سرکوب بدعت در کنار

دیگر شاخصه‌های عدالت و در عین حال برجسته سازی این وجه عمل کرد وی، از انوشیروان یک الگوی تاریخی و شاه آرمانی ساخته‌اند. چرا که در پیش فرض‌های مورخان مسلمان، بین سرکوب بدعت و عملی‌سازی شریعت و عدالت‌پیشگی پادشاه، رابطه‌ای به هم بسته برقرار است. این امر نشان می‌دهد بیش از آن که هدف مورخان گزارش صرف و عینی رویدادهای تاریخی باشد، تلاش برای بازنمایی این رویدادها در درون یک پیرنگ داستانی است که نتیجه‌ی آن تولید یک حکایت اخلاقی و نمونه‌ای تجربی برای عمل سیاسی معاصران در قالب برساخت‌گرایی اجتماعی است.

## منابع

- آئینه‌وند، صادق ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آذرنوش، آذرتاش ۱۳۸۷. چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی.
- ابن اثیر، عزالدین ۱۳۷۰. تاریخ کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی حسین روحانی، تهران: علمی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن ۱۳۶۱. مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن رزین، علی ۱۴۲۰. آداب الملوک، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالعطیه.
- ابن مسکویه، ابوعلی ۱۳۷۸. جاودان خرد، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش.
- احمدی، بابک ۱۳۸۷. رساله‌ی تاریخ، تهران: نشر مرکز.
- ----- ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- ----- ۱۳۸۷. ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو.
- اسپریگنز، توماس ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
- اصفهانی، ابوحمزه ۱۳۶۷. تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه‌ی جعفرشعار، تهران: امیرکبیر.
- اقبال، عباس، و حسن پیرنیا ۱۳۸۰. تاریخ ایران قبل از اسلام، تهران: نشر نامک.
- ایمان، محمدتقی ۱۳۸۸. مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بژه، دیوید ام ۱۳۸۸. تحلیل روایت و پیشا روایت، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها.
- بلایشر، یوزف ۱۳۸۰. گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش.
- بلعمی، محمد ۱۳۸۰. تاریخ نامه‌ی طبری، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش.
- پالمر، ریچارد ۱۳۸۷. علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.

- تحفه (در اخلاق و سیاست) ۱۳۴۱. به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- توران، امداد ۱۳۸۹. تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش، تهران: بصیرت.
- تولان، مایکل ۱۳۸۶. روایت‌شناسی، درآمدی بر زبان شناختی-انتقادی، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت.
- ثعالی، عبدالملک ۱۹۹۰م. آداب الملوک، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب اسلامی.
- ----- ۱۳۶۸. غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضائلی، تهران: نشر نقره.
- جنکینز، کیت ۱۳۸۶. بازاندیشی تاریخ، ترجمه‌ی حسین علی نوذری، تهران: نشر آگه.
- جوزجانی، منہاج السراج ۱۳۴۲. طبقات ناصری، به تحقیق عبدالحی حبیبی، کابل: نشر انجمن تاریخ افغانستان.
- حضرتی، حسن ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب.
- خواند میر، غیاث الدین ۱۳۳۳. تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام.
- دریایی، تورج ۱۳۸۳. شاهنشاهی ساسانی، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- دینوری، ابوحنیفه ۱۳۴۶. اخبار الطوال، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- رابرتز، جفری و دیگران، ۱۳۸۹. تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رابینسون، چیس ۱۳۸۹. تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- رجایی، فرهنگ ۱۳۷۳. معرکه‌ی جهان بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران: احیای کتاب.
- رضایی راد، محمد ۱۳۷۸. مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد‌مزدایی، تهران: طرح نو.
- رودی، فائزه ۱۳۸۹. روایت فلسفی روایت، تهران: نشر علم.
- زرین کوب، عبدالحسین، و روزبه زرین کوب ۱۳۸۲. تاریخ ایران باستان، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۸۰. تاریخ مردم ایران، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید صادق، و هادی عالم زاده ۱۳۸۵. تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت.
- سمرقندی، محمد بن علی ۱۳۴۹. اغراض السیاسة فی اغراض الریاسة، تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران.
- شیرزی، عبدالرحمن ۱۴۱۴ق. النهج السلوک فی ریاسة الملوک، تحقیق محمد احمد دمع، بیروت: مؤسسه‌ی بحسون.
- صدیقی، غلامحسین ۱۳۷۵. جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوم و سوم هجری، تهران: پاژنگ.
- طباطبایی فر، محسن ۱۳۸۴. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفویه و قاجاریه)، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، سید جواد ۱۳۷۹. ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- طبری، محمد بن جریر ۱۳۵۴. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱۲ و ج ۱۳، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- طوسی، خواجه نظام الملک ۱۳۷۲. سیرالملوک، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی فرهنگی.
- عابد الجابری، محمد ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی‌مان، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.

- غزالی، محمد ۱۴۰۹ هـ.ق. *التبرالمسبوك فى نصيحة الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- -----۱۳۶۱. *نصیحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: بابک.
- فرای، ریچارد ۱۳۸۰. *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی.
- فی، برایان ۱۳۸۳. *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- فیرحی، داود ۱۳۷۸. *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- -----۱۳۸۷. *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کار، ئی. ایچ ۱۳۷۸. *تاریخ چیست؟* ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کریستن‌سن، آرتور ۱۳۷۷. *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- گردیزی، عبدالحی ۱۳۴۷. *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مارتین، والاس ۱۳۸۶. *نظریه‌های روایت*، ترجمه‌ی محمد شهباز، تهران: هرمس.
- مجتهد شبستری، محمد ۱۳۸۴. *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- *مجمعل‌التواریخ و التخصص* ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور.
- مستوفی، حمدالله ۱۳۶۲. *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین ۱۳۵۶. *مروج الذهب*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پابنده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسکویه رازی، ابوعلی ۱۳۶۹. *تجارب الامم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر ۱۳۷۴. *آفرینش و تاریخ*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مک کارتی، ای. دی ۱۳۸۹. *معرفت به مثابه فرهنگ*، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- میرخواند، محمد ۱۳۸۰. *تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبیاء و الملوک و الخلفاء*، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.
- میشل آدام، ژان ۱۳۸۳. *تحلیل انواع داستان*، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، تهران: قطره.
- واعظی، احمد ۱۳۸۵. *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل ۱۳۸۹. *هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- یارشاطر، احسان ۱۳۷۷. *تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان*، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۱۳۵۶. *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

## مسجد و سیاست در عصر سلجوقی (با تأکید بر کارکرد تبلیغی - رسانه‌ای مسجد)

مجید حاجی بابایی<sup>۱</sup>  
ابراهیم اصلانی ملایری<sup>۲</sup>  
امامعلی شعبانی<sup>۳</sup>

**چکیده:** "مسجد" به عنوان یکی از دست‌آوردهای پیدایی دین اسلام - در دوران پیامبر(ص) و پس از آن - تنها محل عبادت نبود؛ بلکه مرکز بسیاری از امور اجتماعی و سیاسی نیز به شمار می‌آمد. دوره سلجوقی (۴۲۹-۵۹۰ هـ.ق) به لحاظ مذهبی و سیاسی یکی از دوران‌های مهم در تاریخ ایران و اسلام محسوب می‌شود که در طی آن "مسجد" از اهمیت و جایگاه ممتازی، به ویژه در زمینه‌ی اطلاع‌رسانی، برخوردار گردید.

فراخوان عمومی برای بسیاری از وقایع مهمی که نیاز به حضور یا آگاهی مردم داشت، از طریق مسجد انجام می‌شد. از این رو، مساجد در هنگام جهاد مهم‌ترین عامل تبلیغی و تهییجی برای حمایت از جهاد بودند. با این حال، رویکرد تاریخی به مسجد و کارکردهای آن در عصر سلجوقی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. هدف از نوشتار حاضر آن است که ضمن توصیف مهم‌ترین کارکردهای تبلیغی - رسانه‌ای مسجد، از طریق واکاوی منابع و روایت‌های تاریخی و در بستر تحولات سیاسی، به تبیین نقش اثرگذار مسجد در اطلاع‌رسانی و آگاهی بخشی در عرصه‌های سیاست و اجتماع بپردازد و تلاش دولت سلجوقی، مخالفان سیاسی آن‌ها و نیز عموم مردم را در استفاده از مسجد به عنوان ابزاری برای فراگیر کردن پیام و خواسته‌های خویش، مورد بررسی قرار دهد. دست‌آورد حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که چگونه در شرایط نبود تکثر فضای عمومی و پیام‌رسانی، مسجد ابزاری مهم، بی‌بدیل و اثرگذار در عرصه‌ی رسانه‌ای - تبلیغی بود و گروه‌های مختلف مردم، متناسب با نیاز خویش، از آن بهره می‌بردند.

**واژه‌های کلیدی:** سلجوقیان، مسجد، تبلیغ، جهاد، ملازگرد، جنگ‌های صلیبی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک m-hajibabae@araku.ac.ir  
۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک aslani.Ebrahim@gmail.com  
۳ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک shabani.2009@gmail.com  
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۱، تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۲۴

## مقدمه

یکی از ویژگی های مهم ادیان بزرگ، داشتن محلی برای اجتماع و نیایش دسته جمعی پیروان است. این گردهم آیی مؤمنان می تواند انگیزه ها و اهداف گوناگون داشته باشد. اهداف و چگونگی تحقق آن بسته به نگرش کلان و ماهیت ادیان دارد. اگر دینی دارای ابعاد اجتماعی و سیاسی باشد، در کنار بُعد معنوی و معطوف به تجربه ی دینی، سایر وجوه نیز در اجتماعات مؤمنان برجسته می گردد. در اسلام نیز «مسجد»، به عنوان عمومی ترین و در دسترس ترین مکان برای اجتماع روزانه، در کنار کعبه، به عنوان نماد وحدت مسلمانان، بنیان نهاده شد. لیکن باید توجه داشت، با توجه به سرشت و ماهیت اسلام، مسجد تنها جایگاه عبادت و نیایش نبود، بلکه نمادی بود با کارکردهای مهم، متعدد و متنوع سیاسی - اجتماعی: کانون هدایت و ارشاد، کانون آموزش و علم آموزی، پایگاه جهاد و نهضت، مقر قضات و قضاوت، قرارگاه سیاسی دولت، مرکز تعاون اجتماعی، محل خطبه خوانی، محل اعتراض سیاسی، محل بسیج سیاسی و نظامی برای جهاد با کفار، محل قتل های سیاسی و ...

در دوره های مختلف تاریخ اسلام، مسجد نقشی مهم و محوری داشته و به نوعی مهم ترین مسائل و چالش های جامعه در عرصه های گوناگون در مسجد شکل گرفته است. اما میزان تأثیرگذاری و چگونگی آن از دوره ای به دوره ی دیگر تفاوت داشته است. همچنین، میزان توجه منابع و ارائه ی گزارشی از تحولات مرتبط با مسجد، منسجم و همه جانبه نیست. به این معنی که، به دلیل توجه خاص به بزرگان و حاکمان در متون تاریخی، به موضوع های مستقل اجتماعی پرداخته نشده است. لاجرم، نقش مسجد در کنار این تحولات مطرح گردیده است. همین پراکندگی و عدم انسجام باعث شده تا این موضوع به لحاظ تاریخی کم تر مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

در تاریخ خلافت اسلامی، دوره ی سلجوقی به لحاظ مذهبی جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا وجه مذهبی و تأکید بر اسلام سنتی، وجه غالب این دوران است. همچنین، آنان در دو عرصه ی داخلی و خارجی، جنگ ها و درگیری های عقیدتی و سیاسی و نظامی داشتند. از این رو، برای تبلیغ و تثبیت موقعیت خویش به شدت نیازمند ابزار تبلیغی - رسانه ای بودند؛ و به همین دلیل، مسجد در آن دوران، بسیار بیش تر مورد توجه قرار گرفت. به نظر می رسد سلجوقیان در استفاده از مسجد، حساب شده و دقیق بهره می بردند؛ از این رو، در کنار رشد کارکردهای نهاد مسجد، معماری آن و روند ساخت و ساز مسجد تحول بسیاری یافت. دوران سلجوقی یکی از

دوران‌های برجسته در ساخت مسجد بود. به یقین، چنین رشدی، علاوه بر بسترهای مذهبی، نیازمند زمینه‌های اجتماعی نیز بوده است.

مساجد در این دوران، دارای کارکردهای متنوعی بودند؛ اما در میان همه‌ی این کارکردها، برخی از آن‌ها دارای اهمیت و جایگاه مهم‌تری هستند. یکی از کارکردهای مهم مسجد در تاریخ اسلام و به ویژه دوره‌ی سلجوقی، کارکرد تبلیغی- رسانه‌ای مسجد است. این کارکرد به‌نوعی با سرشت و ذات مسجد درآمیخته و از زمان پیامبر(ص) که نخستین مسجد بنا گردید، این کارکرد قابل مشاهده است. مراد از کارکرد تبلیغی- رسانه‌ای در این‌جا، فضایی برای رساندن پیام و آگاه کردن مردم توسط حکومت بر اساس نیازهایش از یک سو، و همچنین محلی برای تبادل آگاهی‌های اجتماعی و اعلام اعتراض مردم یا ناراضیان سیاسی از سوی دیگر است. به عبارت دیگر، مسجد رسانه‌ای دو وجهی بود، یعنی هم از سوی حکومت و هم از سوی مردم و ناراضیان مورد استفاده قرار می‌گرفت.

شناخت کارکردهای مسجد و استفاده از این فضای عمومی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. نگاهی به تحقیقات انجام شده در این حوزه نشان می‌دهد به‌طور عمده پژوهش‌ها درباره‌ی مسجد و تحولات آن مرتبط با معماری است و شناخت بسترهای اجتماعی و سیاسی شکل‌گیری مساجد و همچنین کارکرد آن‌ها در دوره‌های تاریخی مختلف مورد غفلت قرار گرفته است. با توجه به خلاء موجود، لزوم پرداختن به این عنصر از تمدن اسلامی و درک تاریخی از مسجد اهمیت فراوان دارد.

برای ورود به متن نوشتار، ابتدا باید با طرح پرسش‌ها و فرضیه‌های موجود، به تحلیل موضوع پرداخت: نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که، مهم‌ترین نقش‌های تبلیغی- رسانه‌ای مسجد در این دوران کدام است؟ چه گروه‌ها و افرادی از مسجد برای رساندن پیام یا اندیشه‌ای بهره می‌بردند؟ آیا مسجد فقط در اختیار حکومت بود یا دیگر اقشار نیز از آن بهره می‌بردند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها این فرضیه‌ها شکل می‌گیرد: مسجد در این دوران، با توجه به شرایط زمانی و محدودیت‌های ارتباطی، به نظر می‌رسد محل مناسبی برای اطلاع‌رسانی دولتی و مردمی بوده، و البته گاهی مشاهده می‌شود که حضور حکومت در مسجد پررنگ‌تر از سایر اقشار است. همچنین، هر گروهی به فراخور نیاز خود، از رسانه‌ی مسجد استفاده می‌کرد، و وجه غالب استفاده‌ی سیاسی مردمی، بیان اعتراض به روندهای موجود در عرصه‌های گوناگون بوده است. حاکمان و شورشیان نیز نیازمند به حمایت معنوی

و قدرت بسیج مساجد بوده‌اند.

در این نوشتار، تلاش می‌گردد تا چگونگی استفاده‌ی هر یک از گروه‌های سه‌گانه‌ی بالا از مسجد، برای پی‌گیری خواسته‌های‌شان در عرصه‌ی تبلیغی-سیاسی نشان داده شود. البته، به دلیل محدودیت‌های پژوهش، تلاش شده تا مهم‌ترین کاربردهای مساجد مورد توجه قرار گیرد و زمینه‌ای برای مطالعات بعدی فراهم شود. مثلاً، استفاده‌ی تبلیغی حکومت، صرفاً معطوف به بسیج نیروها برای جنگ‌های جهادی مورد توجه قرار گرفته است؛ در حالی که مسئله‌ای همچون خطبه‌خوانی و استفاده‌ی تبلیغی از آن برای مشروعیت بخشی و تبلیغات رسمی حکومت، خود موضوعی مفصل و در خور نوشتاری دیگر است که در این‌جا به ضرورت بحث به اختصار به آن پرداخته شده است.

استفاده‌ی تبلیغی-رسانه‌ای از مسجد در جریان جنگ‌های جهادی با مسیحیان، به خوبی کارکرد مسجد را در این حوزه نشان می‌دهد. نقشی که مساجد ایفا می‌کردند، فراتر از دعا بود و به نوعی مهم‌ترین ابزار در جهت‌دهی به جنگ‌ها به‌شمار می‌آمد. دوران سلجوقی، مثل بسیاری از دوران‌های پراشوب دیگر، با بحران جانشینی و شورش روبه‌رو بود. شورشیان نگاهی ویژه به مسجد داشتند و بیان نام خویش را در منابر و خطبه‌ها ابزاری برای رساندن پیام و تثبیت موقعیت‌شان می‌دانستند. از این رو، جدالی آشکار بر سر تصاحب منابر مساجد وجود داشت. مردم نیز در این کارزار هر گاه از نابسامانی‌های سیاسی-اجتماعی به تنگ می‌آمدند، تنها راه را رفتن به مسجد و همراه کردن دیگران با خویش و یا رساندن پیام‌شان به حاکمان می‌دانستند. هنگامی که این مجموعه‌ی مطالب را در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم، میزان اثرگذاری و نقش‌آفرینی مساجد، به‌ویژه از حیث تبلیغی و اطلاع‌رسانی در این دوره‌ی پراشوب تاریخی، آشکار می‌گردد.

### مسجد در عرصه‌ی جهاد

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مساجد در موضوع‌های داخلی و خارجی اهمیت داشتند. دولت سلجوقی در عرصه‌ی خارجی با چالش‌ها و درگیری‌های جدی روبه‌رو بود. به ویژه، در درگیری با مسیحیان، نقش مساجد بسیار حائز اهمیت بود. از این رو، یکی از بارزترین کاربردهای سیاسی مسجد در دوره‌ی سلجوقی، با توجه به اوضاع سیاسی آن روز جهان اسلام، نقش حیاتی و انکارناپذیر آن در امر خطیر جهاد بود، که البته در قیاس با دوره‌های دیگر تاریخ ایران نیز بسیار برجسته و ممتاز است. مساجد در این دوره و در جای جای قلمرو گسترده‌ی



سلجوقی، به عنوان کانونی برای تحریک، تشجیع و تهییج مسلمانان به منظور جنگ با کفار مسیحی، درآمد بود. علاوه بر این، به لحاظ بُعد تبلیغی و اطلاع‌رسانی محلی و نیز برای دعاخوانی توسط خطبا و مسلمانان و به قصد پیروزی جنگ‌جویان مسلمان نیز، حائز اهمیت بود. این مجموعه کارکردهای جهادی مسجد، به خصوص در مورد جنگ‌های صلیبی، و حتی پیش‌تر از آن، در جنگ ملازگرد و در جنگ و جهاد مسلمانان با گرجی‌های مسیحی، نمود آشکار یافت.

### جنگ ملازگرد

جنگ ملازگرد (۴۶۳ ه‍.ق) یکی از مهم‌ترین جنگ‌های سلجوقیان با مسیحیان بود که نقش مساجد را در آگاه کردن مردم و فضاسازی برای غلبه بر دشمن نشان داد. اگر به منابع این دوران نگاهی بیفکنیم، درمی‌یابیم در جایی که به شرح این ماجرا می‌پردازند، نخست، شکل‌گیری فضایی معنوی پیش از آغاز جنگ و به عنوان بخشی از راهبرد نظامی سلجوقی، نشان داده می‌شود. البته، درباره‌ی دیگر جنگ‌های سلجوقیان نیز، این قاعده کم و بیش صادق است. برای نمونه، بنداری سخن خویش را درباره‌ی این جنگ چنین آغاز می‌کند: «... عزم شاهانه به دیدار دشمن بی‌تاب بود و می‌خواست این مقصود زودتر انجام پذیرد. فقیه و پیشوای مخصوص سلطان آلپ ارسلان [که] ابونصر محمد بن عبدالملک بخاری حنفی بود، به سلطان گفت: تو در دفاع از دین خدا جنگ می‌کنی و خدا خود به اظهار و اعلام دینش نوید داده است. روز جمعه دشمن را مقابله کن؛ زیرا بعد از ظهر جمعه مردم بر منابر مساجد برای تو دعا می‌کنند»<sup>۱</sup>.

ظاهراً، علاوه بر توصیه‌ی آن فقیه حنفی، نظرات امرای سپاه سلجوقی نیز در به تأخیر افتادن آغاز جنگ مؤثر بوده است؛ چرا که آنان نیز از اثرات معنوی‌سازی فضای جنگ به‌خوبی آگاه بودند. از این‌رو، توصیه‌ی آنان نیز به سلطان، تأخیر در آغاز جنگ تا روز جمعه بود. آنان به دلیل عدم توازن قوای دو طرف و چند برابر بودن سپاه روم<sup>۲</sup> استفاده از انگیزه‌های

۱ فتح بن علی بنداری ۲۵۳۶. تاریخ سلسله‌ی سلجوقی، زبدة النصره و نخبة العصره، ترجمه‌ی محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۸.

۲ اگر چه در خصوص تعداد سپاهیان طرفین اختلاف نظر جدی وجود دارد، لیکن بر آورد این اثیر مبنی بر سی هزار نفر برای لشکر سلجوقی، و دویست هزار نفر برای رومیان، قابل قبول‌تر است (عزالدین علی بن اثیر ای‌تا. تاریخ کامل، ترجمه‌ی علی هاشمی حائری، ج ۱۷، تهران: علمی، صص ۴۰-۴۱).

دینی و مذهبی را برای ارتقای روحیه‌ی سربازان خویش در دستور کار قرار دادند و اتفاقاً همین مسئله متمر ثمر واقع گردید. اگر این تحلیل را بپذیریم، فهم رفتار نظامیان که در منابع به آن اشاره شده است، آسان‌تر می‌گردد. ظهیرالدین نیشابوری از زبان یکی از سرداران معروف آلپ ارسلان، به نام امیر ملک محمد دانشمند، که سلطان سلجوقی را مخاطب قرار داده بود، چنین آورده است: «ما بنده را اندیشه‌ای از سر مسلمانی روی می‌نماید... امروز به سعادت باز می‌گردیم و... روز آدینه علما الصباح بعد از حی علی الفلاح با خشم منصور به حربگاه معرکه حاضر شویم که در آن وقت خطباء بر منابر اسلام دعا [ی] «اللهم انصر جیوش المسلمین و سرایاهم» به جمع از سر اخلاص یکسر بگوییم و بر کفار فجّار زنیم. اگر سعادت شهادت یابیم، نعم الثواب، و اگر مظفر و منصور شویم، «ذالک هو الفوز العظیم». جمله‌ی امر را غیرت و حمیت دین است که امارت بختیاری باشد، در باطن حرکت آمد و در فکر محمد دانشمند، محمدی گفتند»<sup>۱</sup>.

سلطان آلپ ارسلان سرانجام با پیشنهاد مشترک فقها و امرای همراهش، موافقت کرد و جنگ ملازگرد با تأخیر، در صبح روز جمعه هفدهم ذی‌القعدة ۴۶۳ هجری آغاز گردید. با این‌که جنگ مذکور ریشه در خودسری‌ها و تجاوزات مکرر ترکمانان سلجوقی به خاک امپراتوری روم شرقی داشته و در راستای سیاست توسعه‌طلبی ارضی آنان بوده است،<sup>۲</sup> سلطان سلجوقی می‌خواسته است با استفاده از کارکردهای مسجد و نقش خطباء و خلیفه‌ی عباسی، به آن صبغه‌ی دینی و مشروعیت مذهبی ببخشد؛<sup>۳</sup> چنان‌که در نوشته‌ی صدرالدین حسینی، مورخ دربار سلجوقی، اشاره شده است. وی در خصوص علل و ریشه‌های جنگ مذکور می‌نویسد: «در ۴۶۳ سلطان آلپ ارسلان شنید که شاه روم همراه با مخالفان مسلمین، همچون ارمنیان، غزان و فرنگیان، سوگند خوردند که خلیفه را بردارند و جائلیقی برجایش گمارند و مساجد را ویران سازند و کلیساها برآورند»<sup>۴</sup>.

۱ ظهیرالدین نیشابوری ۱۳۳۲. سلجوقنامه، تهران: کلاله‌ی خاور، ص ۲۵.

۲ ا. ک. باسورث ۱۳۷۱. «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران ۶۱۴-۳۹۰ هجری»، تاریخ ایران کمبریج، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۵، ویراستار جی. آ. بویل، تهران: امیرکبیر، ص ۳۱۴.

۳ صبغه‌ی دینی و شرعی دادن به اقدامات سیاسی- نظامی یکی از شگردهای دایمی ترکان سلجوقی- و البته به راهنمایی کار به‌دستان ایرانی‌شان- و در راستای بحث مشروعیت مذهبی بوده است. احتمالاً راز و رمز این مسئله نیز در فقدان مشروعیت ملی آنان و اتکاء صرف به مشروعیت مذهبی نهفته است.

۴ صدرالدین ابوالحسن حسینی ۱۳۸۰. زبدة التواریخ، اخبار امرا و پادشاهان سلجوقی، ترجمه‌ی رمضانعلی روح‌اللهی، تهران: ایل شاهسون بغدادی، ص ۸۱.

این شگرد، با توجه به نابرابری تعداد دو سپاه، می‌توانست به لحاظ معنوی و دینی قدرت مضاعفی به سپاه سلجوقی ببخشد. لذا وجهی جهادی بخشیدن به جنگ با رومیان و استفاده از نقش ممتاز و اثرگذار مساجد و خطباء، در دستور کار قرار گرفت. ضمناً، دعای خطیبان بر منابر و تحریک و تشجیع مسلمانان برای جهاد با کفار، می‌توانست در صورت طولانی شدن جنگ، به کمک سپاه سلجوقی- دست کم در نواحی مرزی- آید و به عنوان پشتیبان سپاه عمل نماید.

خلیفه‌ی عباسی القائم بامرالله (۴۲۲-۴۶۷ هـ.ق) که رابطه‌ی بسیار حسنه‌ای با آلپ ارسلان داشت، نیز دستور داد تا سلطان سلجوقی را بر سرمنابر مساجد دعا گویند، آن‌گاه دعای مبسوط، پرمحتوا و مهیجی تهیه کرد و برای همه‌ی خطیبان ارسال داشت تا در بلاد اسلامی بر سر منابر بخوانند و مردم را به دعاگویی سپاه مسلمان و احیاناً به منظور اقدامات عملی بعدی، تحریک و تهییج نمایند. متن کامل این دعا، که صرفاً در *زبنة‌التواریخ* صدرالدین حسینی آمده است، حاوی نکات ارزشمند و جالبی است که خود حکایت از تأثیر بسیار مهم و حیاتی کارکرد اطلاع رسانی مسجد در روند تحولات سیاسی- مذهبی آن روز جهان اسلام، به‌ویژه در امر خطیر جهاد، دارد. ضمناً، می‌تواند به عنوان نمونه‌ای ممتاز از دعانامه‌های جهان اسلام در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی و به‌لحاظ محتوا و میزان اثربخشی و ذائقه‌شناسی سیاسی و اجتماعی تلقی گردد.<sup>۱</sup>

پایان جنگ، با پیروزی شگفت‌انگیز و سرنوشت‌ساز مسلمانان همراه بود. ترسیم صحنه‌ی جنگ و تأثیرگذاری مسجد- بر روحیه‌ی جنگ‌جویان مسلمان، دست کم در بعد معنوی و روانی- در نوشته‌های صدرالدین حسینی، بنداری و ابن اثیر به خوبی انعکاس یافته است:

«دو گروه به روز آدینه، هنگام برآمدن خطیب مسلمانان بر منبر، با یکدیگر رویاروی شدند....<sup>۲</sup> همین که آن ساعت فرارسید، ابونصر برای پیش‌نمازی نماز گزارد و سلطان بگریست و مردم هم گریستند، با وی هم صدا دعا کردند.... سلطان جامه‌ی سپیدی در آمیخته با کافور پیوشید و گفت: اگر کشته شوم، همین کفن من خواهد بود.<sup>۳</sup> آتش پیکار شعله ور شد.... دو لشکر بالا و پایین می‌شد تا هنگام ظهر در رسید. نزدیک بود با اتمام جنگ، دین خدا نابود شود. آواز خطیبان از پله‌ها و چوب‌های منبرها برخاست و نیت کسانی که نماز جمعه می‌گزارند

۱ صدرالدین ابوالحسن حسینی، همان، صص ۸۱-۸۲.

۲ همان، ص ۸۳.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۱۷، ص ۴۱.

و به اخلاص، مجاهدان اسلام را دعا می‌کردند، به حقیقت پیوست.... پادشاه روم اسیر شده و به زنجیر کشیده گردید.... اسلامیان هزاران رومی را کشتند.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد دولت‌مردان سلجوقی در این جنگ و در جنگ‌های مشابهی که به آن‌ها خواهیم پرداخت، به خوبی توانستند با تمرکز تبلیغات در مساجد، افکار عمومی جامعه را نسبت به مسئله‌ی جهاد حساس کنند. بدین وسیله، آن‌را به موضوعی عمومی تبدیل کردند و به نوعی تمام اقشار جامعه را در این مسئله درگیر نمودند. این شگرد موفقیت‌آمیز سیاسی-مذهبی هم در بالا بردن روحیه‌ی سپاه سلجوقی مؤثر بود، و هم اینکه موجب آمادگی مردم برای رساندن کمک به سپاه مسلمانان در صورت لزوم بود.

### جنگ‌های صلیبی

جنگ‌های صلیبی (۴۹۰-۶۹۵ هـ.ق / ۱۰۹۶-۱۲۹۵ م) جلوه‌گاه دیگری از کارکرد رسانه‌ای مسجد در عرصه‌ی جهاد و در تاریخ ایران و اسلام بود. تحریک و تهییج مسلمانان برای جهاد با کفار مسیحی، اطلاع‌رسانی از وقایع جنگ و وضعیت سپاه اسلام، دادخواهی و تظلم مسلمانان نواحی مرزی، اعتراض سیاسی مسلمانان درگیر جنگ، و از همه مهم‌تر، بسیج سیاسی-نظامی و گردآوری نیرو و امکانات برای جبهه‌های جنگ-آن‌هم به مدت قریب به دوست سال و در طی هشت جنگ وسیع، گسترده و شدید-از مهم‌ترین کارکردهای رسانه‌ای مسجد، در سراسر جهان اسلام بوده است. مساجد به عنوان شبکه‌ای گسترده و فراگیر در قلمرو خلافت اسلامی، نقشی بی‌بدیل ایفا کردند. حکومت‌های جهان اسلام در این دوره‌ی حساس از تاریخ آن، و در رأس آن سلجوقیان، با استفاده از این شبکه‌ی گسترده، با اطلاع‌رسانی از صحنه‌ی جنگ و انتقال پیام به مردم، آنان را برای رفتن به میدان جنگ ترغیب می‌کردند. گاهی مردم، خود، با حضور در مسجد، سلاطین را وادار به جنگ می‌نمودند؛ چرا که جنگ‌های صلیبی، تحت تأثیر منازعات داخلی بین سلطنت و خلافت و یا درگیری‌های درون سلطنت سلجوقی قرار گرفته بود و لذا تلاشی جدی برای مقابله با صلیبیون انجام نمی‌شد. مسلمانان با استفاده از مسجد پیام خویش را به حاکمان می‌رساندند و بدین وسیله روند جنگ را به نفع مسلمانان تغییر دادند.

۱ بنداری، همان، صص ۴۹-۵۰.

تفرقه و آشفتگی سیاسی- مذهبی جهان اسلام در قرن‌های پنجم و ششم هجری قمری، چالش‌های عمیق و شدید بین دو نهاد سلطنت و خلافت، منازعات سیاسی و خطرات فرقه‌گرایی، کشمکش‌ها و رقابت‌های گسترده و متعددِ جانشینی، و شدت یافتن جنگ‌های داخلی در درون مرزهای اسلامی، مانع از توجه و اهتمام دو نهاد سلطنت و خلافت به مسئله‌ی مهم و حیاتی و مبتلابه جهان اسلام، یعنی جنگ‌های صلیبی، گردید. حاصل این آشفتگی و پراکندگی سیاسی نیز پیروزی چشم‌گیر صلیبیون از همان دهه‌های آغازین جنگ بود. آنان توانستند بر بسیاری از شهرها و سواحل شرق مدیترانه و در لبنان، فلسطین و شام، دست یابند.<sup>۱</sup> لذا، مسلمانان مناطق مرزی و جنگی برای استمداد، تظلم، اعتراضِ سیاسی و یا به‌منظور آگاهی‌رسانی به حاکمان اسلامی و عموم مسلمانان، «مسجد» را تنها و البته بهترین و کارآمدترین ابزار و وسیله‌ی مناسب یافتند. متون تاریخی این مقطع از تاریخ جهان اسلام نمونه‌های فراوانی از این مجموعه کارکردهای مسجد و در عرصه‌ی جهاد را ثبت و ضبط کرده است، که ذیلاً به نمونه‌هایی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

در سال ۴۹۲ ه‍.ق و پس از قتل‌عام عظیم مسلمانان بیت المقدس توسط صلیبیون،<sup>۲</sup> گروهی از ائمه‌ی مسلمانان، در ماه رمضان به بغداد آمدند و به نوشته‌ی ابن اثیر، «... و در دیوان سخنانی بر زبان راندند که سرشک از دیدگان شنوندگان ببارید و دل‌ها را به درد آورد و روز جمعه در جامع (مسجد) به پا خاستند و استغاثه کردند و گریستند و دیگران را گریاندند و گفتند که در آن شهر شریف معظم، از قتل و کشتار مسلمانان و اسارت زنان و خردسالان و غارت اموال، چه به روز آن‌ها آمده است. [آنان] افزودند که از شدت مصیبت، نیاز به فطریه یافتند [یعنی مستحق صدقه شدند]». خلیفه‌ی عباسی، المستظهر بالله (۴۸۷-۵۱۲ ه‍.ق)، که ظاهراً تحت تأثیر قرار گرفته بود، خواستار اقداماتی شد که البته اختلافات بین سلاطین سلجوقی- به‌ویژه جنگ‌های جانشینی بین برکیارق و محمد- و امراء مانع از تحقق این امر گردید.<sup>۳</sup> اندکی بعد، و به سال ۵۰۴ ه‍.ق تسلط صلیبیون بر مناطقی از شام و احتمال پیش‌روی بیشتر

۱ عبدالرحمن بن خلدون ۱۳۷۱. تاریخ (العبر)، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، ج ۴، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۱؛ حاتم قادری ۱۳۷۰. اندیشه‌های سیاسی غزالی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ص ۶۴؛ جواد طباطبایی ۱۳۷۳. زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران: کویر، ص ۱۰۸؛ نورالله کسایی ۱۳۷۴. مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران: امیرکبیر، ص ۱۶.

۲ غریغوریوس ابوالفرج ابن عبری ۱۳۶۴. تاریخ مختصر الدول، ترجمه‌ی محمد علی تاج پور، حشمت الله ریاضی، تهران: اطلاعات، ص ۲۶۶.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۱۷، ص ۲۶۰.

آنان، موجب گردید تا این بار جمعی از مسلمانان حلب، برای اعتراض سیاسی و نیز استمداد از مسلمانان، عازم بغداد شوند. به محض ورود، گروه بسیاری از فقها و سایر طبقات مسلمانان به آنان پیوستند و بالاتفاق به «مسجد سلطان محمد» رفتند و مانع برگزاری نماز جماعت در مسجد مورد نظر گردیدند و نیز منبر را شکستند. ظاهراً، این اقدام، به لحاظ تبلیغی-سیاسی و از طریق مسجد، مؤثر واقع شد و سرانجام سلطان محمد سلجوقی (۴۹۸-۵۱۱ هـ.ق) برای تسکین درد آنان و نیز به منظور کاهش اعتراض‌شان، وعده داد که برای جهاد با کافران، قشونی آماده کند و اعزام دارد. ضمناً منبری نیز از دارالخلافة برای مسجد سلطان فرستاده شد.<sup>۱</sup>

البته مسلمانان مذکور، که به تحقق وعده‌های سلطان و عملی شدن آن امید نداشتند، در روز جمعه و به اتفاق مردم بغداد به واکنش تندتری دست زدند. آنان به «مسجد قصر» واقع در دارالخلافة بغداد، هجوم بردند. دربانان از ورودشان ممانعت کردند، لیکن آن‌ها بر دربانان غلبه یافتند و وارد مسجد شدند. آن‌گاه، پنجره‌های شبستان را شکستند و به سوی منبر هجوم بردند و آن را خرد کردند و بدین ترتیب نماز جمعه باطل گردید. خلیفه مستظهر در این خصوص پیامی برای سلطان سلجوقی فرستاد و از او خواست که به این مسئله رسیدگی و آن را حل نماید. سلطان محمد نیز به امرایش دستور داد تا به شهرهای مسلمانان واقع در نواحی مرزی بروند و برای جهاد با کافران آماده شوند. وی ضمناً پسر خود یعنی مسعود را نیز به جنگ با صلیبیون فرستاد. البته، به نوشته‌ی منابع، همه‌ی این تلاش‌ها- به علت اختلافات بین امرای سلجوقی- به نتیجه‌ای نرسید.<sup>۲</sup>

بیشرفت‌های گسترده‌ی صلیبیون در دهه‌های نخستین قرن ششم هجری قمری و تصرف بخش‌های زیادی از شام و فلسطین و تشکیل حکومت صلیبی در این مناطق، واکنش‌های شدید، تند و گسترده‌تر قاطبه‌ی مسلمانان و به خصوص مسلمانان شام را نسبت به بی‌تفاوتی جهان اسلام و رهبران آن در پی داشت. البته، اوضاع آشفته‌ی سیاسی، نظامی و مذهبی این دوره از جهان اسلام، رمقی برای آنان در دفاع از کیان اسلامی و دفع خطرات "کافران مسیحی" باقی نگذاشته بود. یکپارچگی سیاسی، اتحاد اسلامی و در نتیجه، قلمرو اسلام، در معرض هجوم جدی قرار گرفته بود. لذا، اعتراض‌های سیاسی و تظلم مردم و علمای نواحی مورد هجوم، از

۱ عزالدین علی بن اثیر ۱۳۵۲. کامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، ج ۱۸، تهران: شرکت سهامی چاپ، صص ۱۳۲-۱۳۴.

۲ همان، ج ۱۸، ص ۱۳۵.

طریق رساترین و اثرگذارترین وسیله‌ی تبلیغی یعنی مساجد، و به‌ویژه مساجدِ کانون معنوی جهان اسلام - یعنی بغداد - امری اجتناب‌ناپذیر بود.

دهه‌ها صبر و شکیبایی مردم مسلمان نواحی درگیر جنگ، از سوی رهبران مذهبی و سیاسی و نظامی جهان اسلام آن روز، پاسخی در خور و شایسته نیافته بود.<sup>۱</sup> این بار می‌بایست مردم مسلمان از طریق خانه‌ی خدا شاهد و ناظر بی‌پناهی و ندای دادخواهی آنان باشند. البته، این امر به لحاظ تبلیغی نیز می‌توانست موجب تحریک مسلمانان، بیداری اسلامی و اقدامات عملی آنان در ابعاد مادی و معنوی گردد؛ به خصوص در شهر بغداد،<sup>۲</sup> که نژادها، اقوام و مذاهب مختلف اسلامی را در خود داشت.

در سال ۵۳۲ ه‍.ق، و پس از پیشروی‌های بسیار صلیبیون در شام از یک‌سو، و بی‌توجهی سلطان مسعود سلجوقی (۵۲۹-۵۴۷ ه‍.ق) به ندای استمداد طلبانه‌ی مردم و امرای درگیر جنگ از دیگر سو، موجب گردید تا عده‌ای از مسلمانان شام و بغداد به «مسجد جامع قصر» بغداد بروند و مردم را تحریک و تهییج نمایند. آنان در روز جمعه، هنگامی که واعظ بر بالای منبر بود، فریاد «وا اسلاما! وا دین محمد!» سر دادند. آن‌گاه، نعره و فریاد زدند و عمامه‌ها و لباس‌های خود را پاره پاره کردند و بر زمین زدند. مسلمانان حاضر در مسجد به هیجان آمدند، به گریه افتادند و نماز جماعت را ترک کردند و به لعن سلطان سلجوقی پرداختند.

در «مسجد جامع سلطان» بغداد نیز عین همین شورش به راه افتاد و مردم شورش کنان از آن جا به سمت قصر سلطان ره‌سپار شدند. چیزی نگذشت که مردم از همه سو اقامت‌گاه سلطان سلجوقی را محاصره کردند. سلطان مسعود که از تبعات و اثرات تحصن و تجمع مردم در مساجد بغداد و انعکاس وسیع و گسترده‌ی آن در جهان اسلام بسیار بیمناک شده بود، فوراً دستور تجهیز قشون و اعزام آن به جبهه‌های جنگ را صادر کرد.<sup>۳</sup>

حوادث تاریخی فوق، نمونه‌ی کامل و جامعی از کارکرد رسانه‌ای مسجد است که خود

۱ به طور مثال، امام محمد غزالی - فقیه مشهور شافعی - علی‌رغم حضور ده ساله‌اش در شام و در همین سال‌های پر التهاب جنگ‌های صلیبی، هیچ اشاره‌ای به این مسئله در آثارش ننموده است.

۲ با مروری بر سطور قبلی در می‌یابیم که غالباً این، بغداد و مساجد آن بودند که بیش‌ترین نقش را در کارکرد جهادی و در زمینه‌ی جنگ‌های صلیبی و در دوره‌ی مورد نظر داشته‌اند. مرکزیت مادی و معنوی این شهر، حضور چند ماهه‌ی هریک از سلاطین سلجوقی در آن و در طول سال، و از همه مهم‌تر وجود دستگاه خلافت عباسی و با وظایف مهم سیاست‌گذاری جهان اسلام در مقابل جهان خارج، و نیز اختیارات جهادی آن، مهم‌ترین پاسخی است که می‌توان به عنوان دلیل حضور مسلمانان نواحی مرزی در بغداد ارائه نمود.

۳ عزالدین علی بن اثیر، همان، ج ۱۹، صص ۳۰۲-۳۰۴.

مجموعه‌ای از نقش‌های جزئی آن را در بر گرفته است. محل دادخواهی، محل اعتراض سیاسی، محل اعلان سیاسی، مکان تحریک و تشجیع مذهبی-سیاسی، محل بسیج سیاسی، محل تبلیغات جنگ، مرکز اطلاع‌رسانی از وضعیت جبهه‌های جنگ و موفقیت‌های سپاه مسلمان و .... چنان که مشاهده گردید، این مردم بودند که از رسانه‌ی مسجد برای پیش‌برد اهداف خود و ترغیب حکومت به مبارزه با مهاجمان مسیحی بهره بردند و نهایتاً توانستند سلطان سلجوقی را مجبور به جنگ با صلیبیون کنند. به عبارت دیگر، سهم و نقش قاطبه‌ی مردم در بهره‌برداری از کارکرد رسانه‌ای مسجد و در قیاس با حکومت سلجوقی، بیش‌تر بوده است.

### جنگ قفقاز

کارکرد رسانه‌ای مسجد در عرصه‌ی جهاد یک‌بار دیگر خود را در حوادث هجوم‌های گرجیان به نواحی قفقاز و شهرهای مسلمان‌نشین شمالی در دوره‌ی سلجوقی به نمایش گذاشته است. جنگ‌های قدرت و در نتیجه نابسامانی سیاسی ایران در اواخر قرن پنجم هجری قمری، موجب گردید تا پادشاه گرجستان در سال ۵۱۳ هـ.ق به اران و تفلیس، که تحت امر سلجوقیان بود، حمله نماید. مسلمانان این منطقه به تنهایی به جهاد برخاستند، لیکن نتیجه‌ای نگرفتند و گرجی‌ها پس از کشتار بسیار در شهرهای اسلامی، تفلیس را که مهم‌ترین شهر این منطقه بود، با شدت و خشم تصرف کردند و آن‌گاه دست به غارت و کشتار مردم آن‌جا زدند. لذا، گروهی از مردم شهر که به ستوه آمده بودند، برای دادخواهی و نیز به‌منظور آگاه ساختن مسلمانان بغداد، و از همه مهم‌تر، برای تحریک و تشجیع آنان، به بغداد آمدند (۵۱۶ هـ.ق). آنان به مساجد معروف شهر بغداد رفتند و به استغاثه و استمداد پرداختند. آنان پس از آن به همدان- پایتخت سلطان محمود بن محمد (۵۱۱-۵۲۵ هـ.ق)- رفتند و در آن‌جا نیز همین عمل را انجام دادند. ظاهراً اقدامات آنان به‌لحاظ تبلیغی-سیاسی مؤثر واقع گردید؛ چون سلطان سلجوقی قشونی را برای سرکوبی گرجی‌ها و بازپس‌گیری شهرهای قفقاز و اران گسیل داشت، که البته شکست خوردند.<sup>۱</sup>

در مجموع، می‌توان مسجد را یکی از ابزارهای مهم حکومت و مردم برای پیش‌برد اهداف خویش دانست. در دوران گذشته که وسایل ارتباط جمعی بسیار محدود بود، این نقش آفرینی

۱ ابن اثیر، همان، ج ۱۸، صص ۳۰۵-۳۰۸؛ ابن عبری، همان، ص ۲۷۱.



مسجد بسیار چشم‌گیر بود، تا آن‌جا که مهم‌ترین رسانه به‌شمار می‌آمد. مسجد فضایی عمومی بود و در حیات اجتماعی و سیاسی نقش زنده و ملموسی داشت. از مجموع روایت‌های فوق درمی‌یابیم که نوع نگاه مردم به مسجد، تنها به‌عنوان محلی برای عبادت نبوده است، بلکه به کارکردهای دیگر نیز کاملاً توجه داشتند. اما این به معنای آن نیست که این کارکرد رسانه‌ای را محدود به جنگ نماییم، بلکه در عرصه‌های دیگر نیز ما با چنین فضایی برخورد می‌کنیم.

### اعلان شورش علیه سلطان

بررسی دقیق تحولات سیاسی دوره سلجوقی و به‌ویژه بحران‌های جانشینی در این دوره، نشان می‌دهد که هر یک از مدعیان تاج و تخت برای ابراز مخالفت و شورش علیه سلطان و اعلان سلطنت خواهی، از علایم و نشانه‌های مختلفی سود می‌جسته‌اند. استفاده از یک و یا مجموعه‌ای از علایم و نشانه‌های شورش که معمولاً به لحاظ تبلیغاتی حایز اهمیت بیشتری بوده است، در این دوره به امری متداول و رایج تبدیل شده بود، که البته در نوع خود و در تاریخ ایران ممتاز است. در دوره سلجوقی مهم‌ترین علایم و نشانه‌های شورش علیه سلطان عبارت بودند از: پنج نوبت طبل زدن، استفاده از عنوان سلطان، ضرب سکه، و از همه مهم‌تر، خطبه‌خوانی به نام خلیفه و خطبه‌خوانی به نام خود بر منابر مساجد.

شاهزادگان و حتی امرای سلطنت‌طلب سلجوقی، در راستای تضعیف سلطان مستقر از یک سو، و کسب مشروعیت برای تصاحب تاج و تخت از سوی دیگر، به جایگاه مشروعیت بخش خطابت در مسجد و مقام و موقعیت فرق مذهبی و رؤسای آن‌ها در این دوره، واقف بودند. بسیاری از آن‌ها، قبل از تماس با دستگاه خلافت و تقاضای خطبه‌خوانی به نامشان در مساجد بغداد، از طریق خطبا و رؤسای فرق مذهبی ترتیبی می‌دادند که به نام آنان خطبه خوانده شود. به نمونه‌های فراوانی از این نوع خطبه‌خوانی، که علامت عصیان و شورش و بیان‌گر اعلان استقلال سیاسی در ایران عصر سلجوقی بود، می‌توان اشاره نمود.

نبود قوانین مشخص در امر جانشینی در دوره سلجوقی - و حتی در تمام دوره‌های تاریخ ایران - شرایط انتخاب ولی عهد را همواره مورد چالش جدی قرار می‌داده است. جالب این است که سلاطین خود به خوبی واقف بودند که عمل آنان در انتخاب ولی عهد، حتی در فردای پس از مرگشان نیز، ضمانت اجرایی نخواهد داشت. بنابراین، در صدد برمی‌آمدند با کسب حمایت خلیفه‌ی عباسی، به‌ویژه خطبه‌خوانی به نام آن‌ها در مساجد، پس از ذکر نام خلیفه و سلطان

به‌عنوان ولی‌عهد شایسته، آینده‌ی پرابهام آنان را تقویت نمایند. در اهمیت این موضوع همین بس، که عمیدالملک کندی - وزیر سلطان طغرل بیگ (۴۲۹-۴۵۵هـ.ق) - قبل از طرح ولی‌عهدی انوشیروان - پسر آتون جن همسر طغرل بیگ - سعی فراوان کرد تا حمایت و همراهی خلیفه القائم بالله عباسی را به‌دست آورد، که البته با پی‌بردن سلطان بدین امر، وی توفیقی نیافت.<sup>۱</sup>

همچنین، پس از آن‌که سلطان ملکشاه سلجوقی (۴۶۵-۴۸۵هـ.ق)، پسر بزرگ خود، ابوشجاع احمد، را به سال ۴۸۰هـ.ق به ولایت‌عهدی منصوب داشت، فوراً از خلیفه خواست که به نام وی در بغداد و به ولایت‌عهدی خطبه خوانده شود. از این رو، به دستور خلیفه‌ی عباسی، و در شعبان همان سال، به نام ولی‌عهد سلجوقی، در مساجد خطبه خوانده شد و برخطیبان زر نثار گردید.<sup>۲</sup>

پس از مرگ سلطان ملکشاه و آغاز جنگ‌های جانشینی در دولت سلجوقی، جایگاه خلافت، و از همه مهم‌تر، اهمیت و ارزش خطبه‌خوانی توسط ایشان در مساجد جامع بغداد و در نتیجه تبلیغ آن در مساجد سراسر جهان اسلام، دوچندان گردید. ترکان خاتون - همسر پرنفوذ ملکشاه - برای استقرار سلطنت فرزند خردسالش محمود، از خلیفه‌المقتدی خواست تا به نام فرزندش در مساجد بغداد خطبه خوانده شود. او برای پذیرش رأی خلیفه‌ی عباسی امتیازات سنگینی به او داد. سرانجام، «خلیفه‌التماس او را به اجابت مقرون گردانید و به نام پسرش محمود خطبه کرد».<sup>۳</sup> البته، رقیب و دشمن بزرگ او، یعنی سلطان برکیارق، نیز در سال ۴۸۷هـ.ق به بغداد آمد و خطبه‌ی سلطنت به نام او در مساجد جامع بغداد، توسط خلیفه و یا به‌دستور او، خوانده شد؛ از همه مهم‌تر، نام محمود نیز از خطبه‌ها برافتاد.<sup>۴</sup> تاج الدوله تنش بن الب ارسلان نیز، پس از شورش علیه سلطان برکیارق، به بغداد آمد. او خود را سلطان خواند و برای تقویت ادعایش از خلیفه‌المستظهر مصرانه خواست تا به نام وی در نمازهای جمعه‌ی بغداد و در مساجد جامع آن خطبه خوانده شود و از همه مهم‌تر نام سلطان برکیارق حذف گردد؛ خلیفه‌ی مذکور نیز دستور به ذکر نام وی بر منابر مساجد و در خطبه‌ها، به عنوان «سلطان» لایق سلجوقی، داد.<sup>۵</sup>

۱ بنداری، همان، ص ۱۸.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۷، ص ۱۳۹.

۳ ظهیرالدین نیشابوری، همان، ص ۳۵.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۱۷، ص ۲۰۵؛ محمد شبانکاره‌ای ۱۳۶۳. مجمع‌الانساب، به کوشش میر هاشم محدث، تهران: امیر کبیر، ص ۱۰۶.

۵ ابی‌الفداء ۱۴۱۷هـ.ق / ۱۹۹۷. تاریخ‌ابی‌الفداء، ج ۲، بیروت: دارالکتب علمی، ص ۲۰؛ عباس اقبال آشتیانی ۱۳۸۴. وزارت در عهد

سلاطین بزرگ سلجوقی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۰۴.

مدعی دیگر تاج و تخت سلجوقی، یعنی محمد بن ملکشاه، نیز اندکی پس از شورش علیه سلطنت برادر ناتنی‌اش، یعنی برکیارق، عازم بغداد شد. خلیفه طی مراسمی وی را «سلطان» نامید و آن‌گاه فرمان داد که به نام او در مساجد بغداد خطبه خوانده شود.<sup>۱</sup> (ضمناً به نام سنجر، برادر تنی سلطان محمد، نیز به عنوان ولی عهد خطبه خوانده شد).<sup>۲</sup>

با مرگ سلطان برکیارق (۴۹۸ هـ.ق) نیز، ایاز- اتابک سلطان ملکشاه بن برکیارق- بلافاصله با اعلان سلطنت ملکشاه دوم، وی را به بغداد برد و توانست موافقت خلیفه المستظهر را برای اعطای لقب «جلال الدوله» و مهم‌تر از آن، ذکر نام او در خطبه‌های بغداد بگیرد.<sup>۳</sup> البته، حضور نظامی سلطان محمد در بغداد،<sup>۴</sup> مانع از تحقق این امر گردید و همچنان به دستور خلیفه به نام سلطان محمد در منابر بغداد و پس از ذکر نام او، می‌آمد.<sup>۵</sup>

با شروع قرن ششم هجری قمری و با شدت گرفتن جنگ‌های جانشینی، نقش سیاسی مساجد و خطبه‌خوانی در آن برای بازی‌گران سیاسی این دوره اهمیتی دو چندان یافت. غالب شاهزادگان و امرای مدعی سلطنت سلجوقی، از مسجد به عنوان محل اعلان مواضع سیاسی و استقرار سلطنت خود و نیز تخریب شخصیت رقبا استفاده می‌کردند. از این رو، در این دوره، مساجد مکرراً شاهد خلع کردن‌ها و افتادن نام سلاطین و صاحبان قدرت از خطبه‌ها بودند. نمونه‌های بسیاری در تاریخ تحولات سیاسی دوران سلجوقی از این مسئله وجود دارد. به همین دلیل، ذکر تمامی آن‌ها باعث طولانی شدن متن می‌گردد. مسئله‌ی خطبه‌خوانی به طور عام

۱ شمس الدین احمد بن محمد ابی خلکان ۱۳۸۱. منظر الانسان (ترجمه‌ی وفیات الاعیان)، ترجمه‌ی احمد بن محمد بن عثمان سنجر، ج ۳، ارومیه: دانشگاه ارومیه، صص ۱۹۶-۱۹۷؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۵۸؛ حسینی، همان، ص ۱۱.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۲۱، ص ۱۲.

۳ به نوشته‌ی ابن اثیر، در روز پنجشنبه ربیع الآخر سال ۴۹۸ هجری قمری، در دیوان خلافت به نام ملکشاه پسر برکیارق خطبه خوانده شد و فردای آن روز که جمعه بود، در جوامع (مساجد) بغداد نیز خطبه خوانده شد (ابن اثیر، همان، ج ۱۷، ص ۳۵۵). ابن عبری نیز بدین امر تصریح دارد: «... در مساجد بغداد به نام ملکشاه خطبه خوانده شد» (ابن عبری، همان، ص ۲۶۷).

۴ ورود سلطان محمد به بغداد در روز جمعه آخر ربیع الثانی سال ۴۹۸ هجری قمری، نه تنها موجب سردرگمی خلیفه المستظهر، بلکه دوگانگی و سردرگمی خطبای مساجد جامع سراسر بغداد گردید. زیرا خطبای مساجد جامع واقع در سمت غربی بغداد به نام سلطان محمد به سلطنت خطبه خواندند و خطبای مساجد جامع واقع در سمت شرقی بغداد به نام سلطان ملکشاه بن برکیارق به سلطنت خطبه خواندند. البته، خطیب مسجد جامع منصور بغداد (از مساجد جامع معروف بغداد) نیز موضع بی‌طرفی اتخاذ کرد و بدون ذکر نام هیچ یک از سلاطین مذکور، به این جمله اکتفا کرد که: «خداوند، سلطان عالم را اصلاح کن»، و پس از آن سکوت کرد.

البته، این تفرقه و اختلاف، و نیز احتمال شر و غارت بر اثر نزاع و جنگ بین دو گروه متخاصم در بغداد، موجب وحشت مردم این شهر گردید. سرانجام، با وساطت و رای‌زنی الصفی ابالمحاسن، وزیر سلطان محمد، ترک منازعه و صلح بین اتابک ایاز و سلطان محمد برقرار گردید (ابن اثیر، همان، ج ۱۷، ص ۳۵۹).

۵ مؤلف ناشناخته ۱۳۷۷. تاریخ آل سلجوق در آناتولی، تصحیح نادره جلالی، تهران: میراث مکتوب، ص ۶۳؛ ابی الفداء، همان، ج ۲، ص ۳۷.

می‌تواند موضوع پژوهشی جداگانه قرار گیرد. در این صورت، اعلان شورش بخشی از آن خواهد بود. منصب خطابت و کارکرد مسجد در عرصه‌ی اطلاع‌رسانی و مشروعیت‌سازی از جایگاهی مهم برخوردار بود. همچنان‌که مشاهده گردید، تمام کسانی که علیه سلطنت می‌شوریدند، به این جایگاه و کارکرد مسجد کاملاً واقف بودند. سایر شورش‌ها نیز در استفاده از مسجد به همین شکل عمل می‌کردند.

### مسجد به عنوان محل اعتراضات مردمی

اعتراض نسبت به اقدامات دولت سلجوقی و کارگزاران آن و کوتاهی این دولت و یا دستگاه خلافت عباسی در قبال مسایل سیاسی آن روز جامعه‌ی اسلامی، یکی از تحولات مهم سیاسی این دوره از تاریخ ایران و اسلام بوده است. این اقدام که معمولاً با محوریت مساجد صورت می‌پذیرفت، آثار تبلیغی زیادی داشت و ارتباط اقشار مختلف جامعه‌ی اسلامی را با یکدیگر بیشتر می‌نمود. این نکته را می‌توان یکی دیگر از کارکردهای مهم تبلیغی- رسانه‌ای مساجد در دوره‌ی سلجوقی دانست. در این دوره، مردم به صورت گروهی و یا انفرادی، در قبال ظلم و ستمی که نسبت به حقوق شخصی یا فرقه‌ای- مذهبی آنان از سوی سلاطین و کارگزاران حکومتی صورت می‌گرفت، از طریق مساجد ندای حق‌طلبی و دادخواهی سر می‌دادند. اقدامات مذکور، اگر چه ممکن بود نتیجه‌ی عینی نداشته باشد، ولی از حیث تنویر افکار عمومی و رساندن صدای مظلومیت آنان، و نیز افشای مظالم کارگزاران حکومتی، نتایج شگرفی داشت؛ به گونه‌ای که می‌توان در بررسی علل ضعف و سقوط دولت سلجوقی و خلافت عباسی بدان توجه نمود. جالب این‌جاست که بدانیم برخی عدالت خواهان و معترضان، با وجود آگاهی از توفیق نیافتن در اعتراضات سیاسی و نیز عدول نکردن حکومت از مواضع خویش، به چنین اقداماتی دست می‌زدند. نمونه‌های زیادی از کنش‌های مردمی از طریق مساجد، در منابع آمده است، که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

وزیر ابوشجاع، در ربیع الاول سال ۴۸۴ هـ.ق، از وزارت خلیفه المقتدی بامرالله (۴۶۷-۴۸۷ هـ.ق) عزل شد. علت این امر نفاق و کینه‌ای بود که بین وی و سلطان ملکشاه و خواجه نظام الملک وجود داشت. خواجه و سلطان معتقد بودند وی در راه پیش‌برد مقاصدشان کارشکنی می‌کند. در این بین شکواییه‌ی یهودیان بغداد به سلطان ملکشاه، مبنی بر تعدیات وزیر مذکور نسبت به آنان نیز مؤثر بود. در هر صورت، خواجه و سلطان از خلیفه خواستند که او

را از وزارت عزل کند. خلیفه نیز چنین کرد. فردای آن روز که جمعه بود، وزیر مخلوع به حالت اعتراض و از سر دادخواهی از سلجوقیان، که مسببان و محرکان اصلی این واقعه بودند، از خانه‌ی خود پیاده به سمت مسجد جامع بغداد به راه افتاد. این اقدام او با استقبال انبوهی از مردم بغداد روبه‌رو شد. مردم از هر طرف بروی می‌ریختند و با او مصافحه می‌کردند. برخی را از این شکوه و هیبت خوش نیامد؛ از این رو، برای جلوگیری از هرگونه حادثه‌ی سوئی، به وی دستور داده شد که به خانه‌اش مراجعت نماید.<sup>۱</sup>

اعتراض سیاسی و دادخواهی مسلمانان مشتاق زیارت خانه‌ی خدا در مسجد جامع قصر بغداد، نسبت به تأخیر در فراهم شدن شرایط رفتن به حج، موجب واکنش مثبت خلیفه المسترشد بالله (۵۱۲-۵۲۹ هـ.ق) و تسهیل کار حاجیان گردید. ماجرا از این قرار بود که در سال ۵۱۳ هجری قمری، حج به تأخیر افتاد و مسلمانان مشتاق حج به دادخواهی برخاستند و کمک طلبیدند و پس از تجمع در مسجد جامع قصر، برای تأثیرگذاری بیشتر اعتراض خود، درصدد شکستن منبر مسجد برآمدند، خلیفه‌ی عباسی به محض آگاهی از این قضیه، دبیس بن صدقه را فرستاد تا در تسهیل کار حاجیان مساعدت کند. او نیز دستور خلیفه را اجرا کرد.<sup>۲</sup>

واکنش سیاسی و اعتراض مردم شروان نسبت به در بند کشیده شدن پادشاه‌شان توسط سلطان محمود بن محمد سلجوقی (۵۲۵-۵۵۱ هـ.ق) شدید بود و به تخریب مسجد جامع شهر و مناره‌های آن انجامید. علت این اقدام سلطان محمود آن بود که عده‌ای از امرای سلجوقی او را به طمع دست یافتن بر دفرینه‌ها و خزاین پادشاه شروان، به جنگ با وی واداشتند. از این رو، سلطان در سال ۵۱۷ هجری قمری به بلاد شروان حمله کرد؛ شروان شاه، که به گفته‌ی بنداری «رعیتش به حکومتش قانع بودند»،<sup>۳</sup> به استقبال سلطان سلجوقی آمد، ولی به بند کشیده شد؛ در حالی که اهالی شهر انتظار می‌کشیدند شروان شاه با خلعت کامل و نیکو باز گردد. مردم چون از حقیقت حال آگاه شدند، به ناله و گریه صدا بلند کردند. مردان و زنان که به جوش آمده بودند، مسجد جامع شهر را خراب کردند و مناره‌ی آن را ویران نمودند. این واکنش سیاسی آنان موجب هرج و مرج در این ایالت تابعه‌ی دولت سلجوقی گردید و هجوم کافران سرحد به شهرها را نیز در پی داشت، که البته با زحمات فراوان سلطان محمود سلجوقی سرکوب گردید.<sup>۴</sup>

۱ بنداری، همان، ص ۸۸.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۸، ص ۲۹۳.

۳ بنداری، همان، ص ۱۶۲.

۴ بنداری، همان، صص ۱۶۲-۱۶۳.

در سال ۵۴۵ هجری قمری، یوسف دمشقی در مدرسه‌ی نظامیه‌ی بغداد به تدریس مشغول شد. چون این تدریس بدون دستور خلیفه‌ی عباسی بود، روز جمعه از ورود او به مسجد جامع جلوگیری کردند. از این رو، وی به مسجد جامع سلطانی بغداد رفت و نه تنها نماز گزارد، بلکه تصمیم به برپایی جلسه‌ی درس نیز گرفت. سلطان مسعود سلجوقی که با یوسف دمشقی مخالفت داشت و نمی‌خواست از این مسجد علیه او استفاده‌ی سیاسی شود، به شیخ ابوالنجیب توصیه کرد که در آن جا به تدریس بپردازد. ولی شیخ، چون فرمان خلیفه را در دست نداشت، از این کار خودداری کرد؛ تا آن که سلطان مسعود اجازه‌ی این کار را از خلیفه گرفت و ابو النجیب از نیمه‌ی ماه محرم آن سال سرگرم تدریس در مسجد جامع سلطانی گردید.<sup>۱</sup>

در ماه شوال سال ۵۷۰ هـ.ق، گروهی از ستم‌دیدگان منطقه‌ی غراف به بغداد آمدند و به علت آزار و اذیت و غارت شدن توسط امیر علاء‌الدین تماش پسر احمد قطب‌الدین قایماز، از امرای بزرگ بغداد، که تمایلات شیعی داشت، دادخواهی کردند. هنگامی که خلیفه‌ی عباسی المقتضی بامرالله (۵۶۶-۵۷۵ هـ.ق) به علت زبونی و ناتوانی در برابر امیر و پدرش نتوانست به داد آن‌ها برسد، آنان به مسجد جامع قصر خلیفه هجوم بردند و از مردم استمداد طلبیدند و واعظ را باز داشتند و به نوشته‌ی ابن اثیر، «کاری کردند که نماز بیشتر مردم از دست رفت. این اتفاق و بی‌اعتنایی امرا به نارضایتی خلیفه‌ی عباسی و دادخواهی ستم‌دیدگان، موجب خشم خلیفه گردید و دستور حمله به خانه‌های آنان را صادر کرد، اموالشان غارت شد و به ناچار از بغداد گریختند».<sup>۲</sup>

در سال ۵۷۳ هجری قمری نیز دادخواهی مردم مسلمان مداین در مسجد جامع کاخ، موجب آشوب و سیعی در بغداد شد. علت دادخواهی آنان این بود که یهودیان آن شهر، به دلیل هم‌جواری مسجد با کنیسه، به صدای اذان معترض بودند و سرانجام این مسئله موجب زد و خورد بین آنان شد که نتیجه‌ی آن شکست مسلمانان و پیروزی یهودیان بود. از این رو، مسلمانان برای دادخواهی به بغداد آمدند. ابن العطار، خزانه دار بغداد، دستور داد تا ایشان را به زندان اندازند. این جمعیت پس از رهایی از زندان، مستقیماً به مسجد جامع قصر رفتند و پیش از اقامه‌ی نماز جمعه، از مردم استمداد طلبیدند.

اعتراض سیاسی مردم از طریق مساجد، نسبت به خیانت‌های بزرگان شهر در هم‌دستی با

۱ ابن اثیر، همان، ج ۲۰، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۲۲، صص ۱۱۶-۱۲۱.

مهاجمان و به هنگام محاصره‌ی شهرها، نوعی دیگر از کارکرد سیاسی مساجد است. از جمله، پس از آن که میاجق به سال ۵۹۲ هجری قمری شهر همدان را محاصره کرد و قصد ورود به شهر را داشت، مردم بدین گمان که او به‌دروغ خود را نماینده‌ی سلطان تکش خوارزمشاه (۵۶۸-۵۹۶هـ.ق) معرفی کرده است، با وی به جنگ پرداختند و مانع از ورودش به شهر شدند. سرانجام، خوارزمشاه که نزدیک همدان بود، به بزرگان شهر پیغام فرستاد که امیر میاجق از سوی او آمده است، پس لازم است شهر را به وی تسلیم نمایند و اگر هم تردیدی در این پیام دارند، شخص معتمدی را به نزد او بفرستند. بزرگان همدان، جوانی با دانش، دهاء و فضل به نام رکن الدین حافظ را به نزد سلطان تکش فرستادند. این جوان پس از مراجعت، صدق مدعی فرستاده‌ی خوارزمشاه را تأیید کرد. اما مردم شهر بار دیگر در این امر تردید کردند و در مسجد جامع همدان گرد آمدند. به نوشته‌ی راوندی، در این مسجد عوام قصد کشتن او کردند که «توزن و مال مسلمانان در دست میاجق می‌نهی»؛ از این رو، رکن الدین بر سر منبر سوگند خورد که خوارزمشاه نزدیک همدان است و امیر میاجق را تأیید می‌کند و این که او عاصی نیست. اما مردم باز هم باور نکردند و از همان‌جا چند نفر دیگر به نزد سلطان خوارزمشاه فرستادند، که این بار گفته‌ی رکن الدین برای مردم مورد پذیرش و تأیید واقع شد.<sup>۱</sup>

### نتیجه

در پایان باید اشاره کنیم، مسجد در دوران سلجوقی از موقعیتی ممتاز و اثرگذار برخوردار و دارای کارکردهای متنوع و گوناگونی نیز بوده است. در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی مسجد به عنوان عاملی اثرگذار مورد استفاده قرار می‌گرفت. به ویژه، کارکرد تبلیغی و رسانه‌ای آن در امور جهادی و دفاعی و همچنین مشروعیت بخشی، مورد توجه بود. شرایط سیاسی جهان اسلام در این دوره، و از همه مهم‌تر، وقوع جنگ‌های وسیع و گسترده‌ی صلیبی و نیز جنگ با امپراتوری روم شرقی، اهمیت و جایگاه مسجد را دوچندان می‌ساخت. تحریک، تهییج و تشجیع مسلمانان، اطلاع‌رسانی و در جریان قراردادن مسلمانان از وقایع جنگ و وضعیت سرزمین‌های درگیر، بسیج مردم برای جنگ، و از همه مهم‌تر، اعتراض به بی‌توجهی و یا کم

۱ محمدبن علی بن سلیمان راوندی ۱۳۶۴. *راحة الصدور و آية السرور، در تاریخ آل سلجوقی*، تصحیح محمد اقبال، تهران:

توجهی حاکمان اسلامی، از مهم‌ترین نقش‌های جهادی مسجد در این دوره‌ی سرنوشت‌ساز از تاریخ ایران و اسلام است. از سوی دیگر، در این دوران ما با مسائل جانشینی و بحران‌های متعاقب آن روبه‌رو هستیم. در چنین شرایطی، رسانه‌ی مسجد به عنوان ابزاری در اختیار شورشیان قرار می‌گرفت تا پیام خویش را به جامعه منتقل کنند و همچنین با خواندن خطبه به نام آنان در مساجد جامع مشروعیت‌شان تأیید می‌گردید.

خلاصه‌ی کلام آن است که، کارکرد مسجد در این دوران محدود به امور عبادی نبود و استفاده‌کنندگان از آن نیز محدود به قشر خاصی نمی‌گردید، بلکه تمام اقشار، اعم از مردم و حاکمان و ناراضیان، به نوعی از مسجد برای رساندن پیام خویش بهره می‌بردند.

## منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی [بی‌تا]. تاریخ کامل، ج ۱۶ و ۱۷، ترجمه‌ی علی هاشمی حائری، تهران: علمی.
- ----- ۱۳۵۲. کامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، ج ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، تهران: شرکت سهامی چاپ.
- ابن خلدون، عبدالرحمن ۱۳۷۱. تاریخ (العبر)، ترجمه‌ی عبدالمحمدآیتی، ج ۴، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابی خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد ۱۳۸۱. منظر الانسان (ترجمه‌ی وفیات الاعیان)، ترجمه‌ی احمد بن محمد بن عثمان سنجرى، ج ۳، ارومیه: دانشگاه ارومیه.
- ابن عبری، غریغوریوس ابوالفرج ۱۳۶۳. تاریخ مختصر الدول، ترجمه‌ی محمد علی تاج پور، حشمت‌الله ریاضی، تهران: اطلاعات.
- ابی الفداء ۱۴۱۷هـ/ ۱۹۹۷م. تاریخ ابی الفداء، ج ۲، بیروت: دارالکتب علمیه.
- اقبال آشتیانی، عباس ۱۳۸۴. وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- باسورث، ادموند کلیفورد ۱۳۷۱. «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران، ۶۱۴-۳۹۰ هجری»، تاریخ ایران کمبریج، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر.
- بنداری، فتح بن علی ۲۵۳۶. تاریخ سلسله‌ی سلجوقی، زبده النصره و نخبة العصر، ترجمه‌ی محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- تاریخ آل سلجوق در آناتولی ۱۳۷۷. تصحیح نادره جلالی، تهران: نشر میراث مکتوب.
- ترابی طباطبایی، جمال ۱۳۵۰. سکه‌های شاهان اسلامی ایرانی، ج ۲، تبریز: اداره‌ی کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
- حسینی، صدرالدین ابوالحسن ۱۳۸۰. زبده التواریخ، اخبار امرا و پادشاهان سلجوقی، ترجمه‌ی رمضانعلی روح‌اللهی، تهران: ایل شاهسون بغدادی.



- راوندی، محمدبن علی بن سلیمان ۱۳۶۴. *راحة الصدور و آية السرور، در تاریخ آل سلجوقی،* تصحیح محمد اقبال، تهران: امیرکبیر.
- شبانکاره‌ای، محمد ۱۳۶۳. *مجمع الانساب، به کوشش میر هاشم محدث،* تهران: امیر کبیر.
- طباطبایی، جواد ۱۳۷۳. *زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران،* تهران: کویر.
- قادری، حاتم ۱۳۷۰. *اندیشه‌های سیاسی غزالی،* تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کسای، نورالله ۱۳۷۴. *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن،* تهران: امیرکبیر.
- مؤید ثابتی، علی ۱۳۶۳. *اسناد و نامه‌های تاریخی از اوایل دوران اسلامی تا اواخر عهد شاه اسماعیل صفوی،* تهران: طهوری.
- نیشابوری، ظهیرالدین ۱۳۳۲. *سلجوقنامه،* تهران: کلاله‌ی خاور.
- هولت. پی.ام و همکاران ۱۳۸۳. *تاریخ اسلام کمبریج،* ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.



## تبیین نظری نهضت‌های شیعی - صوفی در ایران

### قرن‌های هفتم تا دهم ه.ق

حسن حضرتی<sup>۱</sup>  
منیره ناصح ستوده<sup>۲</sup>

**چکیده:** پس از هجوم مغول به ایران و در فاصله‌ی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری، قیام‌هایی به وقوع پیوست که به‌عنوان عکس‌العمل سیاسی - مذهبی در برابر شرایط پیش آمده، نه با اعتقادات شیعی صرف و نه با عقاید سنی، بلکه با رویکردی شیعی - صوفی وارد منازعات سیاسی شد. مقاله‌ی حاضر متکی بر نظریه‌ی گفت‌وگو لاکلا و موفه و با تحلیل محتوای جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار سید حیدر آملی، در صدد فهم چیرستی مبانی نظری نهضت‌های یاد شده برآمده است. از آن‌جا که بررسی تمامی نهضت‌های مورد نظر ممکن نبوده است، محققان با بررسی سه جنبش سرداران، مرعشیان و مشعشعیان، به عنوان نمونه‌های پژوهش، تلاش کرده‌اند نشان دهند شکل‌گیری گفت‌وگو شیعی - صوفی در قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری، و تجلی فرایند حاشیه‌رانی رقیب توسط این گفت‌وگو، بروز نهضت‌های مورد نظر را موجب گردیده است.

**واژه‌های کلیدی:** نهضت‌های شیعی - صوفی، سید حیدر آملی، سرداران، مرعشیان، مشعشعیان

### درآمد

چنان‌که می‌دانیم، هجوم مغولان به سرزمین ایران و ورود ایشان به صحنه‌ی سیاسی این کشور، برهه‌ای از تاریخ را رقم زد که نه تنها در عرصه‌ی سیاسی، بلکه در حیطه‌ی فرهنگی، مذهبی و عقیدتی مردمان ایران زمین نیز، تحولی عمیق و ماندگار ایجاد نمود و تا آن‌جا پیش رفت که

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران hazrati@ut.ac.ir

۲ کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع) nasehsotudeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۳، تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۰

می‌توان قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری را از جمله مقاطع حساس و قابل تأملی برشمرد که با طرح پرسش‌های بی‌شماری در اذهان پژوهش‌گران، هر نوع کاوش علمی را اقتضا می‌نماید. از جمله نکات قابل توجه در این حیطة زمانی، شکل‌گیری یک دسته قیام‌هایی است که به عنوان عکس‌العمل سیاسی- مذهبی در شرایط پیش آمده، صورت پذیرفت و نه با اعتقادات شیعی صرف و نه با عقاید سنی، بلکه با رویکردی شیعی- صوفی، وارد منازعات سیاسی گشت. با در نظر گرفتن سیاست پیشین صوفیان، مبنی بر انزواطلبی و پرهیز از مداخله در صحنه‌های سیاسی- اجتماعی تا این زمان، و نیز با تأمل در خودداری شیعیان از مبارزات علنی، به دلیل خفقان حاکم بر جامعه‌ی مذهبی ایران زمین طی قرون گذشته، و همچنین با دقت بر شقاق و شکاف عقیدتی نسبتاً عمیق میان دو طیف شیعی و صوفی تا پیش از قرن هفتم، چگونگی شکل‌گیری قیام‌های شیعی- صوفی در طی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری و قرارگیری دو گروه شیعیان و صوفیان در صف مبارزه‌ی علنی علیه حکام وقت، به عنوان ابهامی جدی در پژوهش یاد شده قلمداد می‌گردد.

لذا، در این نوشتار در صدد برآمدم به منظور دریافت پاسخ مناسب در باب چیستی مبانی نظری قیام‌های شیعی- صوفی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری و با الگو قرار دادن نظریه‌ی تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، به طرح فرضیه از دل این چارچوب برآیم. با در نظر گرفتن این پیش فرض‌ها که گفتمان حاکم بر هر جامعه، جهت‌دهنده‌ی کنش‌های اجتماعی آن جامعه است، هر گفتمان به‌منظور حفظ بقا و موجودیت خویش، ناچار از حذف گفتمان‌های رقیب، و قیام مسلحانه از جمله‌ی شدیدترین ابزار حاشیه‌رانی رقیب در هر گفتمان است، مدعای اصلی در پاسخ به پرسش یاد شده چنین ارائه می‌گردد:

شکل‌گیری گفتمان شیعی- صوفی در قرن‌های مورد نظر و تجلی فرایند حاشیه‌رانی رقیب توسط این گفتمان، بروز قیام‌های شیعی- صوفی در طی قرن‌های هفتم تا دهم هجری را موجب گردید.

مروری بر پیشینه‌ی پژوهش یاد شده، حاکی از آن است که نهضت سربداران خراسان، ای.پ. پطروشفسکی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۱؛ زندگی فرهنگی و اندیشه‌ی سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ ق)، محسن الویری، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴؛ مشعشعیان، ماهیت فکری- اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، محمد علی رنجبر، تهران، آگه، ۱۳۸۲؛ از جمله مراجع متعدد تاریخی است که هر یک

به‌نوعی به پژوهش در حیطه‌ی مورد نظر ما پرداخته‌اند.

در معرفی زاویه‌ی دید پطروشفسکی، اشاره به این جمله کافی است که وی نهضت‌های صورت گرفته در طی قرن‌های هفتم تا دهم هج را جنبش‌های آزادی‌بخش قرن چهاردهم میلادی، و سردمداران آن را مالکین فئودال ایرانی و تاجیک معرفی می‌کند. همچنین، وی علت عمده‌ی شرکت خرده مالکین در این نبردها را ناراحتی ایشان از تصرف املاک موروثی‌شان توسط خان‌های مغول اعلام می‌کند.<sup>۱</sup> از نگاه نویسنده، جنبش‌های آزادی‌بخش قرن چهاردهم، بدون هیچ برنامه‌ریزی قبلی و تنها با هدف مبارزه علیه ظلم فئودالی مغول‌ها صورت گرفته و همواره پس از شکل‌گیری این نهضت‌ها، درگیری درون نهضتی رخ داده است.

الویری نیز در خلال مباحث کتاب خود به تفکیک، جنبش‌های سرداران، مرعشیان، و سادات کیایی، را جنبش‌هایی برآمده از تصوف آمیخته با تشیع و نعمت‌الهیان، حروفیان، نوربخشیان، و صفویان، به عنوان چهار جریان فکری مهم شیعه قلمداد می‌کند،<sup>۲</sup> و این دقیقاً همان نقطه‌ی اختلاف نظر نویسنده‌ی کتاب با پژوهش در دست ماست؛ از آن رو که ما بدون قائل شدن هیچ تفکیکی، تمامی این جنبش‌ها را برخاسته از آبشخور فکری گفتمان شیعی - صوفی و اختلاف آن‌ها را محدود به برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی برخی ابعاد و عناصر گفتمانی‌شان می‌دانیم.

همچنین، این مؤلف آورده است: «در زمینه‌ی برخورد شیعیان با صوفیان و متصوفان نیز باید گفت: گرچه در آغاز عده‌ای با عنوان شیعه‌ی صوفی در جامعه ممتاز بودند و فرقه‌های شیعی - صوفی نیز پدید آمد، ولی ... رفته رفته تصوف به عنوان یک جریان و یا گروه اجتماعی از جوامع شیعی رخت بر بست و علما و دانشمندانی پیدا شدند که با وجود طی مراحل سلوک نفسانی و تهذیب نفس، به هیچ یک از فرقه‌های صوفیه وابستگی نداشتند».<sup>۳</sup>

لیکن تعبیر ما از این معنی چنین است که در فاصله‌ی قرن‌های هفتم تا دهم هج، فضای سیاسی، فکری و عقیدتی جامعه به سمت شکل‌گیری گفتمان جدیدی به نام گفتمان شیعی - صوفی رفت و پس از آن، دیگر نه شیعه، شیعه‌ی قبلی و نه صوفی، صوفی گذشته بود، بلکه شیعی - صوفیانی با نام مؤمنین ممتحن، بازیگران فعال حوزه‌ی سیاست و اجتماع به شمار

۱ ای. پ. پطروشفسکی، ۱۳۵۱. نهضت سرداران خراسان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، آبی‌جا، پیام، صص ۱۱-۱۲.  
 ۲ محسن الویری ۱۳۸۴. زندگی فرهنگی و اندیشه‌ی سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ ق)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ص ۲۶۵.

۳ همان، ص ۲۶۷.

می‌رفتند و حرکت‌هایی به وسعت جنبش‌های یاد شده ایجاد نمودند. در نگاه کلی به مباحث کتاب مشعشعیان، ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، نیز می‌توان گفت که مؤلف با بررسی نسخ خطی متعدد کلام المهدی و نیز ترجمه و مقایسه‌ی متون عربی، توانسته است اطلاعاتی کامل و همه‌جانبه در ارتباط با جنبش مشعشعیان در اختیار علاقه‌مندان به این حوزه از تاریخ قرار دهد و به عنوان نمونه‌ای در خور در زمینه‌ی جنبش‌های ایران زمین به شمار رود.

اما اختلاف پژوهش حاضر با این کتاب، این است که رنجبر به معرفی و بررسی ماهیت خود جنبش مشعشعیان و نیز دیگر جنبش‌های صورت گرفته در طی قرن‌های هشتم تا دهم هجری قمری پرداخته است؛ حال آن‌که ما در صدد به تصویر کشاندن مبانی نظری این قیام‌ها برآمده‌ایم. بی‌شک، نگرستن به این قیام‌ها از دریچه‌ی گفتمان، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت از نتیجه‌ی دیگر پژوهش‌ها، نظیر پژوهش محمد علی رنجبر، در اختیار ما قرار خواهد داد؛ علی‌الخصوص که مؤلف این کتاب، برخلاف روال علمی پژوهش خود، چارچوب نظری برای پردازش اطلاعات تاریخی در نظر نگرفته است.

### چارچوب نظری

بر اساس دیدگاه لاکلا و موفه، گفتمان<sup>۱</sup> فضایی است که انسان‌ها فقط در آن‌جا دنیای پیرامون خود را درک می‌کنند و به سبب فهمی که گفتمان به آنان ارائه می‌کند، اعمال و رفتار اجتماعی خویش را صورت می‌دهند. از این منظر، اقتصاد، سیاست، حقوق و قانون، نه تنها مقولاتی گفتمانی پنداشته می‌شوند، بلکه خود ابزاری برای ظهور و استمرار یک گفتمان به حساب می‌آیند.<sup>۲</sup> بر این اساس، سیاست مجموعه‌ای از اعمال گفتمان‌ها و نهادهایی است که به‌منظور ایجاد نظم خاص و سازمان‌دهی اجتماع، در صدد طرد و غلبه بر جای‌گزین‌های احتمالی خود برمی‌آید و تثبیت ولو موقت گفتمان مورد نظر خویش را هدف قرار می‌دهد.

از نظر لاکلا و موفه، گرچه سوژه به عنوان شخصیتی خودآگاه که منشأ روابط اجتماعی تلقی شود، وجود ندارد، لیکن در شرایط بحرانی و هنگامی که گفتمان‌ها دچار تزلزل می‌گردند، افراد به عنوان رهبران، سیاست‌مداران و متفکران بزرگ، در نقش سوژه‌ی سیاسی

1 discourse

۲ فردینان دوسوسور ۱۳۷۸. دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی، ترجمه‌ی کوروش صفوی، تهران: هرمس، صص ۱۲۶-۱۲۸.

ظاهر می‌شوند، نه "در درون" گفتمان، که "در مورد" گفتمان تصمیم‌گیری می‌کنند و با طرح فضایی اسطوره‌های مفصل‌بندی‌های جدید را ایجاد می‌نمایند.<sup>۱</sup>

چگونگی تبدیل اسطوره به گفتمان مسلط را لاکلا با به‌کارگیری دو مفهوم بیان می‌نماید: یکی قابلیت دسترسی،<sup>۲</sup> و دیگر قابلیت اعتبار.<sup>۳</sup> نکته‌ی دیگر این‌که قدرت موجود در پس یک گفتمان همزمان که با مفصل‌بندی دال‌های مورد نظر بر حول دال مرکزی سعی در هژمونیک نمودن آن دال‌ها و ایجاد اجماع نسبت به آن گفتمان می‌نماید، همچنین با ساختار شکنی دال مرکزی گفتمان رقیب، مدلول‌ها را از دال‌ها جدا می‌کند و در نتیجه هژمونی‌اش را درهم می‌شکند و برای رسیدن به این هدف از دو فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی بهره می‌جوید.

همواره برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی به دو شکل نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بروز و ظهور می‌یابد و نوع نرم‌افزاری آن در قالب زبان، اعم از گفتار یا نوشتار، و نوع سخت‌افزاری آن به‌صورت‌های مختلفی چون قیام، شورش، تظاهرات، اعدام، حبس و ترور بروز می‌نماید.<sup>۴</sup> در تعبیری کوتاه می‌توان برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را فرایندی دانست که طی آن گفتمان‌ها نقاط قوت خود و وجوه ضعف دشمن را برجسته می‌کنند و نقاط ضعف خویش و جنبه‌های مثبت گفتمان رقیب را به حاشیه می‌رانند.<sup>۵</sup>

بنابر آنچه گذشت، تلاش می‌شود مرزبندی‌ها و غیریت‌سازی‌هایی را که سید حیدر آملی در قالب متن جامع‌الاسرار و منبع‌الانوارو به منظور طرح و بسط «گفتمان شیعی - صوفی» میان این گفتمان به عنوان «ما» و دو گفتمان «تشیع» و «تصوف» به عنوان «آن‌ها» ترسیم نمود، به‌عنوان برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی نرم‌افزاری و نیز قیام‌های صورت‌گرفته توسط حامیان گفتمان «شیعی - صوفی» علیه گفتمان «تسنن» رقیب، به عنوان حاشیه‌رانی سخت‌افزاری، مورد بررسی واقع گردد.

### زمینه‌های سیاسی - اجتماعی شکل‌گیری گفتمان شیعی - صوفی

چنان‌که اشاره شد، قرن هفتم هجری از جمله بسترهای تاریخی است که هجوم مغول بر دل آن،

1 Laclau, E 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, p.60.

2 availability

3 credibility

4 Laclau, E 1994. *The Making of Political Identities*, London, Verso, p.49.

۵ سیدعلی اصغرسلطانی ۱۳۸۴. قدرت، گفتمان، زبان‌سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشرنی، ص ۱۱۲.

۶ همان‌جا.

نظم سیاسی - اجتماعی گفتمان‌های تسنن و تشیع، به عنوان عمده‌ترین گفتمان‌های موجود را برهم زد و با فراهم نمودن زمینه‌ی رشد و ارتقای خرده گفتمان تصوف، هر یک از پیروان دو گفتمان دیگر را وارد معادلات گفتمانی جدید نمود، و به این ترتیب، فضا را برای شکل‌گیری گفتمان جدید شیعی - صوفی مساعد ساخت.

آغاز درگیری میان خلیفه الناصر لدین الله و علاء الدین تکش خوارزمشاه، به سال ۵۹۰ هجری بر سر تشریفات حکومتی،<sup>۱</sup> رفته‌رفته تا بدان‌جا پیش رفت که لشکرکشی عظیم خوارزمشاه به سوی بغداد را به سال ۶۱۴ هجری رقم زد،<sup>۲</sup> و این شد مقدمه‌ی رخداد بزرگ‌ترین اشتباه حیات سیاسی الناصر لدین الله. خلیفه‌ی عباسی برای از بین بردن ماری کوچک، افعی را به سرای خویش فراخواند، و ورود خان مغول به قلمرو اسلامی را به منظور مقابله با خوارزمشاهیان بهترین راه چاره دانست. با ورود هلاکو به بغداد در نهم ماه صفر ۶۵۶ هجری، و تاراج و یغمای خزاین و دفاين مقر خلافت و نیز قتل المستعصم در روز چهاردهم ماه صفر همین سال، نقطه‌ی نهایی عمر خلافت عباسی نیز مشاهده شد. سرانجام، بزرگ‌ترین ضربه بر پیکره‌ی تسنن وارد آمد. چینش مهره‌های اصلی حکومت بغداد به سرعت و به نحوی صورت پذیرفت که دارندگان بیش‌ترین سهم در موفقیت خان مغول، بهترین مقامات را کسب نمودند و لذا در ابتدای امر کفه‌ی ترازو به نفع تشیع سنگین گشت.<sup>۳</sup>

در حکومت جدید ایلخانی نیز نزاع روزافزون میان اهل تسنن، به خصوص نزاع حنفی و شافعی، در جلب نظر حکمران مغولی به آیین خویش از یک‌سو،<sup>۴</sup> ورود شیعیان به دستگاه خلافت و تصدی مناصب حساس مملکتی توسط ایشان و به دنبال آن تلاش شخصیت‌های حکومتی چون خواجه سعدالدین ساوجی وزیر با تدبیر اولجایتو، طرمطاز فرماندهی بنام مغولی، و نیز سید تاج‌الدین آوجی روحانی عالی‌قدر دربار، در بهبود اوضاع شیعیان از سوی دیگر،

۱ عزالدین علی ابن اثیر ۱۳۵۵. *الکامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)*، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، ج ۲۴، تهران: علمی، صص ۱۱۴-۱۱۵.  
 ۲ محمدبن علی بن طباطبایا ابن طلقی ۱۳۶۰. *تاریخ فخری (در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی)*، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر، ص ۴۷۰.  
 ۳ علاء‌الدین عطاملک جوینی ۱۳۶۷. *تاریخ جهانگشای*، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، ج ۱، تهران: بامداد و ارغون، بخش ترجمه‌ی حال مصنف؛ فضل‌الله بن عبدالله و صاف الحضرة شیرازی ۱۲۶۹. *تجزیه الامصار و ترجیه الأعصار (تاریخ و صاف الحضرة در احوال سلاطین مغول)*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، ج ۱، بمبئی: آبی‌نا، ص ۵۹؛ محمد ابن شاکر الکتبی ۱۲۹۹. *فوات الوفيات*، ج ۲، [بی‌جا]: مطبعة سعادت علی بیگ، ص ۳۵؛ غیاث‌الدین بن همام الدین خواندمیر ۱۳۳۳. *تاریخ حبیب السیر*، ج ۳، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۱۰۵.  
 ۴ و صاف، همان، ج ۱، صص ۵۲۰-۵۲۱؛ حافظ ابرو ۱۳۵۰. *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانباا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۸۸.



به موازات کاهش قدرت اهل تسنن، بر موقعیت و اقتدار اجتماعی- حکومتی شیعیان می‌افزود.<sup>۱</sup> تحولات اجتماعی- سیاسی صورت گرفته در آغازین دهه‌های قرن هفتم هجری، سیاست- های نادرست خلفا در قبال مسائل مستحدثه، نفوذ روزافزون اسماعیلیه و خطرات ناشی از آن، کشمکش‌های پی‌درپی فرق مختلف مذهبی و هرج و مرج‌های ناشی از آن، نه تنها اوضاع سیاسی- فرهنگی، بلکه وضعیت اقتصادی جامعه را نیز، دچار بحران ساخت، و تشویش خاطر و نارضایتی عموم از شرایط موجود را افزود و به این ترتیب، موجبات گسترش و رشد حوزه‌ی نفوذ تصوف و آموزه‌های زاهدانه‌ی آن را در میان اقشار مختلف جامعه فراهم می‌ساخت. گذشته از بازتاب اجتماعی تصوف، اتخاذ موضع سیاسی مناسبی که صوفیان در قبال قدرت- های موجود از خود نشان می‌دادند نیز، بر استحکام و ماندگاری‌شان می‌افزود. آنچه این گرایش و نزدیکی را قوت می‌بخشید، تشابه فرهنگی مغول با آموزه‌های صوفیان و همخوانی مقام قلمان شمنی با پیر صوفی بود.<sup>۲</sup>

در مجموع، چیزی نگذشت که متصوفه و شیوخ "همچون پادشاهان بی‌تاج و تخت"<sup>۳</sup> جامعه‌ی مغولی ایران زمین، تمامی زوایای فکر و اندیشه‌ی نه فقط مردمان، بلکه دولت‌مردان و سلاطین را تحت اختیار گرفتند.

در این میان، نه تنها سلاطین، بلکه دیگر بزرگان و صاحب‌منصبان سنی مذهب دستگام حکومت با هراس، آینده‌ی نه چندان دوری را پیش خود ترسیم می‌نمودند که در آن تشیع و متولیان آن بر کرسی زمام‌داری و رهبری جامعه‌ی اسلامی، صاحبان دست‌آوردهای سیاسی- علمی و مذهبی این دوران گردیده‌اند؛ بالاخص که تقریب و تمایل متصوفه<sup>۴</sup> به اندیشه‌های شیعی در این زمان، تشیع را از توانی دو چندان برخوردار ساخته بود.

تمایل و نزدیکی میان تصوف و تشیع از مکتب کبرویه و با فعالیت‌های نجم‌الدین کبری، سنی شافعی مذهب، که عشق و ارادت خویش نسبت به اهل بیت پیامبر را در قالب مباحثی که در منقبت علی(ع) و اهل بیتش می‌سرود، ابراز می‌داشت؛<sup>۵</sup> رفته‌رفته آغاز و منجر به تشکیل

۱ همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۲ *تربایق‌المحبین فی طبقات خرقه‌المشایخ العارفین* ۱۳۰۳. مصر: ابی‌نا، ص ۱۸.

۳ شیرین بیانی ۱۳۷۱. *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶۶۹.

۴ مراد از متصوفه در این نوشتار، پیروان گفتمان تصوف به عنوان گفتمان رقیب شیعی- صوفی، و منظور از متشیعه، پیروان گفتمان تشیع به عنوان گفتمان رقیب شیعی- صوفی است.

۵ بویل ۱۳۶۶. *تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخان*، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر، صص ۲۸۰ و ۵۱۷-۵۱۸.

طرائق صوفی - شیعی، چون حیدریه، نعمت‌اللهیه، جلالیه و نیز قلندریه و ابدالیه و به ویژه اهل فتوت، گردید.<sup>۱</sup> گرچه به منظور رویارویی با گسترش نیروی فئیان شیعی، یک سازمان فتوت سنی مذهب با نام «فتوت نبوی» در برابر «فتوت علوی» قد علم کرد و کشتن رافضیان را در هر جا که یافت شوند، در دستور کار قرار می‌داد؛ لیکن سرانجام با ورود مغول و پایان فشارهایی که همواره و از مدت‌ها پیش توسط خلفای عباسی در ممانعت از ایجاد پیوند میان تشیع و تسنن اعمال می‌شد، گوی سبقت را صوفیان شیعی مذهب ربودند.<sup>۲</sup>

### زمینه‌های فکری - کلامی شکل‌گیری گفتمان شیعی - صوفی

در طی سطور گذشته دیدیم که به دنبال تسامحات مذهبی مغولان، قدرت تسنن و نهاد حامی آن - خلافت - تضعیف گردید، جایگاه تشیع ارتقاء یافت و تصوف در میان آحاد جامعه رو به گسترش و تزايد نهاد. بی‌شک، طبیعی می‌نمود، هر یک از پیروان گفتمان‌های تشیع و تسنن به‌منظور چیرگی نهایی در میدان اندیشه و سیاست و تبدیل شدن به گفتمان مسلط جامعه، در صدد نزدیک‌سازی خود به گروه متصوفه و بهره‌گیری از توان بالقوه‌ی این طیف از جامعه برآید. لیکن، مشکل عمده بر سر راه گفتمان تشیع بود؛ چرا که تا پیش از این، خصومت و جدال دیرین میان دو گروه متشیعه و متصوفه بر سر برخی اصول و اعتقادات مذهبی، مانع هرگونه نزدیکی، تشابه و تسامح پیروان این دو گروه، در خط‌مشی‌های سیاسی - اجتماعی‌شان می‌گشت.<sup>۳</sup> با این حال، رفته رفته از قرن هفتم هجری به بعد، علما و اندیشمندان هم در میان متشیعه و هم متصوفه، بروز و ظهور یافتند که با دقت نظر در اصول و مبادی اولیه‌ی اعتقادی‌شان، رویکردی مسالمت‌آمیز در قبال یکدیگر اتخاذ می‌نمودند.

با مطالعه‌ی خط سیر این تغییر رویه‌ی اندیشمندان شیعی - صوفی، در می‌یابیم که خواجه نصیرالدین طوسی با افزودن فلسفه به کلام، و کمال‌الدین میثم بحرانی با پرده‌برداری از ابعاد

۱ عبدالباقی گولپینارلی ۱۳۶۳. مولانا جلال‌الدین، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی، ص ۱۱۳.

۲ کامل مصطفی الشیبی ۱۹۶۳-۱۹۶۴. الصلوة بین التصوف و التشیع، بغداد: ابي نا، ص ۲۰۰.

۳ دقت در این نکته که پیش از این تصوف با حذف امامت از ولایت و جای‌گزین نمودن مقام «شیخ» به‌جای «امام» بر اعتقادات خود رنگی تسننی زده بوده و به این ترتیب با یکی از اصلی‌ترین اصول اعتقادی شیعیان مخالفت می‌ورزید، جای پرسشی را در این زمینه باقی نخواهد گذاشت. بنگرید به: سیدمحمد مهدی جعفری ابي تا، «تشیع»، دایرة‌المعارف تشیع، تهران: نشر شهید سعید محبی، ص ۳۳۲.

عرفانی- فلسفی نهج البلاغه،<sup>۱</sup> و ابن عربی با تدوین اصول تصوف و عرفان بر طبق قواعد عقلی و فلسفی،<sup>۲</sup> و عبدالرزاق کاشانی،<sup>۳</sup> ابونعیم اصفهانی،<sup>۴</sup> و سراج<sup>۵</sup> و جنید<sup>۶</sup> با بزرگداشت مقام مولی الموحدین علی(ع) به عنوان قطب اولیه‌ی تصوف، دست در دست هم، زمینه‌ی نزدیکی و گرایش دو گفتمان تشیع و تصوف را به یکدیگر فراهم نمودند.

علامه ابن مطهر حلّی و تسامح صوفیانه‌ی وی در برابر عقاید ابن عربی،<sup>۷</sup> نگارش کتاب قواعد التوحید و شرح آن تمهید التواعد در باب وجود مطلق و نیز شرح فصوص الحکم ابن عربی توسط صدر الدین و صاین الدین علی ترکه‌ی اصفهانی، قصیده‌ی یانصد و هفت بی‌تی ذات الانوار<sup>۸</sup> توسط ابوالفضل عامر بن عامر بصری و جای‌گزین‌سازی اندیشه‌ی وحدت وجود، به جای عقاید حلول و تناسخ صوفیه و نیز تصویر عقاید شیعه و جایگاه علی(ع) در مقام خلافت الهی، همه به‌وضوح گویای تداوم روند الحاقی تفکرات شیعی و عقاید صوفیانه در این قرون است.

گرچه روند فکری پیش آمده در این قرون، خود به وضوح حکایت از نزدیکی دو گفتمان تشیع و تصوف به یکدیگر داشت، با این حال، هنوز دایره‌ی گفتمانی تشیع و تصوف چیزی جدای از هم به‌شمار می‌آمد و هر زمان احتمال ربوده شدن این برگ برنده توسط سخت‌ترین رقیب گفتمانی تشیع، یعنی تسنن، باقی بود. پس، به منظور پیروزی در این نزاع گفتمانی، اکثفا به‌تقریب، چندان عاقلانه نبود. طبیعی بود گفتمانی واحد با قدرت، شدت و حدّتی متشکل از توان بالقوه‌ی دو گفتمان تشیع و تصوف، موفق‌تر از دو گفتمان مجزا، هر چند تقریب یافته، عمل می‌نمود و بر خصم فائق می‌آمد. از این رو، در فضای بی‌قرار اسطوره‌ای حاکم پس از ظهور و سلطه‌ی مغول‌ها، سید حیدر آملی به‌عنوان یک کارگزار مستقل و سوژه‌ای گفتمانی، با نگاهی فراتر از اکثفا به اندیشه‌ی تقریب، تمام تلاش خویش را مصروف داشت تا گفتمانی

۱ کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی ۱۳۷۵. شرح نهج البلاغه، به کوشش قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۳۱.

۲ محی‌الدین ابن عربی ۱۳۸۳. فتوحات المکیه، به کوشش علی نقی امین، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولی، ج ۳، ص ۱۸۴ و ج ۴، ص ۱۳۹.

۳ الشیبی، همان، صص ۲۹۷-۲۹۸.

۴ احمد بن عبدالله ابونعیم اصفهانی ۱۴۰۷. حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ص ۶۱.

۵ ادیس بن بیدکین بن عبدالله ۱۹۸۶. اللمع فی حوادث و البدع، مصحح لیب، قاهره: [بی‌نا]، ص ۱۵۹.

۶ همان‌جا.

۷ حلّی ۱۳۷۹. نهج الحق و کشف الصدق، ترجمه‌ی علیرضا کهنسال، مشهد: مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات عاشورا، ص ۱۸۶.

۸ عامر ابن‌العامر بصری ۱۹۴۸. ذات الانوار، تحقیق الشیخ عبدالقادر مغربی، دمشق: [بی‌نا]؛ الشیبی ۱۳۸۵. تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراقرزلو، تهران: امیر کبیر، ۱۲۹-۱۳۵.

واحد ایجاد کند، که در آن شیعی همان صوفی و صوفی همان شیعی است؛ و برای رسیدن به این هدف، گریزی نداشت، جز طی نمودن مسیری بس دشوار؛ مسیری که در آن نه فقط تسنن، که حال تشیع و تصوف نیز در حکم گفتمان‌های رقیب وی،<sup>۱</sup> عرض اندام می‌نمودند.

### روند تثبیت معنا در گفتمان شیعی - صوفی

سید حیدر برای بنا نمودن گفتمان جدید خویش، تحت عنوان گفتمان شیعی - صوفی، می‌بایست دو گفتمان زیر را پشت سر می‌نهاد: گفتمان تشیع سنتی، که از نگاه آن، تصوف مطرود، و گفتمان تصوف سنی که در باورش تشیع محکوم بود؛ و با ساختار شکنی آن دو و بازخوانی مفاهیم اساسی‌شان، حول یک هسته‌ی مرکزی، حاشیه‌رانی رقیب را به عنوان اساسی‌ترین فرایند هویت بخش هر گفتمان، در دستور کار خود قرار می‌داد. سید حیدر با نگارش کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تلاش نمود تا از طریق حاشیه‌رانی نرم افزاری دو رقیب تشیع سنتی و تصوف سنی و نیز با مفصل‌بندی مجدد دال‌های شیعه و صوفی حول محور «ولایت»، به عنوان هسته‌ی مرکزی گفتمان خویش، نیرویی فراتر از دیگر نیروهای موجود در جامعه‌ی بحران زده‌ی آن روز، فراهم نماید؛ نیرویی که توان حاشیه‌رانی سخت‌افزاری آخرین رقیب قدرتمند، یعنی گفتمان تسنن، را داشته باشد.

اقدامات هژمونیک‌ی را که سید حیدر به منظور حاشیه‌رانی دو گفتمان تشیع و تصوف و برجسته‌سازی گفتمان خویش در پیش گرفت و از آن طریق ساختار گفتمان‌های رقیب را در هم شکست و گفتمان شیعی - صوفی را مفصل‌بندی نمود، می‌توان به اجمال چنین معرفی نمود: از نگاه سید حیدر اتحاد و یکپارچگی مسلمانان در برابر ظلم و جور سلاطین ایلخانی و در یک کلام «وحدت» به عنوان برجسته‌ترین دال خالی اهمیت یافت. از این‌رو، در نخستین گام هژمونیک‌ی خویش با برجسته‌سازی نقاط افتراق دو گفتمان رقیب با مهم‌ترین نیاز زمانه یعنی وحدت، به بازنمایی شرایطی پرداخت که در آن، شیعیان از صوفیان، و صوفیان از شیعیان، بدگویی می‌نمایند و هر یک به ذم دیگری می‌پردازند.<sup>۲</sup> آن‌گاه، با بازخوانی دال‌های شیعی و

۱ در این پژوهش، منظور از گفتمان تشیع به عنوان گفتمان رقیب، تشیع منهای تصوف، که گاه از آن به عنوان تشیع سنتی نیز یاد شده است، و منظور از گفتمان تصوف به عنوان گفتمان رقیب، تصوف منهای تشیع و به عبارتی تصوف سنی است.

۲ «بین الفرق الاسلامیه و الطوائف المختلفه المحمدیه لیس أحد ینکر علی الطائفة الصوفیه مثل الطائفة الشیعه، مع أن مأخذهم واحد و مشربهم واحد و مرجعهم الی واحد». (سید حیدر آملی ۱۳۴۷. جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، با دو مقدمه از هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، مقدمه، صص ۴ و ۳۶).

صوفی و طرح مفهوم «مؤمن ممتحن»، به ارائه‌ی حقیقت واحد شیعی و صوفی پرداخت و گفتمان خویش را تنها منادی وحدت معرفی کرد.<sup>۱</sup>

بازخوانی عنصر تقیه و محصور نمودن آن بر برخی اسرار مؤکد از سوی ائمه اقدام دیگری است که ضمن آن سید حیدر مواضع سیاسی گفتمان شیعی - صوفی را در قبال حوادث جاری بیان می‌نماید.<sup>۲</sup>

در دومین گام، سید حیدر با بازخوانی دال‌های شریعت، طریقت و حقیقت و معرفی اهل ظاهر یا شیعیان به عنوان ارباب شریعت، و اهل باطن یا صوفیان به عنوان ارباب طریقت، هر دو گروه شیعی و صوفی را از ذم و تکفیر یکدیگر باز می‌دارد و انکار یکی توسط دیگری را، همچون انکار اقوال و یا افعال پیامبر، مایه‌ی خروج از دین می‌شمارد. آن‌گاه، با زیرکی تمام پیروان گفتمان خویش و یا شیعی - صوفیان را گذر می‌کند و از مرحله‌ی اسلام و ایمان، و مقیم در مقام ایقان می‌داند و با معرفی ایشان به عنوان ارباب حقیقت، برترین جایگاه را مختص ایشان می‌شمارد.<sup>۳</sup>

پردازش هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی - صوفی، سومین گام هژمونیک سید حیدر را به خود اختصاص می‌دهد، که در طی آن سید حیدر می‌کوشد با گزینش عنصر ولایت از دو گفتمان تشیع و تصوف تنها به ساختار شکنی مصداقی این عنصر در گفتمان تصوف، که با تفکرات ابن عربی رنگی کاملاً صوفی - سنی به خود گرفته بود، می‌پردازد و با قائل شدن دو اعتبار «اطلاق» و «تقیید» برای این مفهوم، به قطعیت بخشی مقام «علی(ع)» به عنوان «ختم ولایت مطلق» و جای‌گزینی آن به جای حضرت «عیسی(ع)» و نیز پایان‌دهی هویت «مهدی(عج)»

۱ «فترید آن نستدل علی حقیقتهم... و نثبت أن هؤلاء الجماعة (الذین) هم الصوفیه (هم) الموسومون بالشیعه الحقیقیه و "المؤمن الممتحن" و غیر ذلک...». همان، مقدمه، ص ۳۶.

۲ سیدحیدر علوم رایج بین شیعه را واجب الاظهار و حتی در برخی ارکانش واجب‌القیام دانست و با اشاره به مواردی چون صلوة و حج و "جهاد"، زمینه را برای درهم شکستن تلقی رایج از مفهوم "تقیه" فراهم نمود. وی با قائل شدن بخش دیگری از علوم تحت عنوان "علم‌الطریقه" در کنار "علم‌الشریعه" و منحصر دانستن آن در مؤمنین ممتحن و به عبارتی صوفیان، "تقیه" و حفظ اسرار مؤکد از سوی ائمه را محدود به این بخش از دین به شمار آورد و به این ترتیب علاوه بر تکمیل نمودن هویت بخشی به دال تصوف، غیرمستقیم به طرح دیدگاه‌های سیاسی خویش درباب جهاد و خروج به سیف نیز پرداخت (همان، ص ۴۲).

۳ سیدحیدر با این اعتقاد که «أن الشریعه و الطریقه و الحقیقه أسماء مترادفه صادقه علی حقیقه واحده باعتبارات مختلفه...»، درصدد از میان برداشتن هرگونه «المجادله و المعارضه مع أهل الله تعالی خاصه وأهل التوحید و خلاصه» و پاک‌سازی «قلوبهم عن الظلمه الغی والضلال» و خارج سازی ایشان «عن دایره الشبهه و الاشکال» برآمد و تلاش نمود ایشان را «فی زمره قوم مدحهم الله تعالی فی کتابه» وارد نماید، چرا که خداوند تبارک و تعالی فرموده است: «فبشرهم عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه، اولئک الذین هداهم الله و اولئک هم أولوالألباب». (زمر، آیه‌های ۱۷ و ۱۸؛ همان، ص ۳۴۴).

به عنوان «ختم ولایت مقید» به جای شخص «ابن عربی» در گفتمان رقیب، نائل می‌آید.<sup>۱</sup> سید حیدر گام نهایی خویش را به طرح مبحث علوم اکسایبی و ارثی و مقایسه‌ی این دو علم و عالمان آن اختصاص می‌دهد و با مختص نمودن علوم اکسایبی به علمای ظاهری یا متشیعین و علوم ارثی و الهی به علمای باطن یا متصوفین و با اثبات برتری علوم باطنی بر علوم ظاهری، جایگاه اهل تصوف را از اهل تشیع برتر می‌داند و مؤمنین ممتحن یا شیعی- صوفیان را جامع علوم ظاهری و علوم باطنی معرفی می‌کند.<sup>۲</sup>

**تجلی فرایند حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی رقیب در قالب قیام‌های شیعی- صوفی (قرون ۷ تا ۱۰ هـ.ق)**

دیدیم که چگونه بستر سیاسی- اجتماعی پیش آمده پس از هجوم مغول، جریان فکری شکل گرفته از قرن هفتم و در نهایت انسجام و سازمان‌یابی این تفکر در قالب گفتمانی واحد توسط سید حیدر، تا بدان جا پیش رفت که نه تنها در وادی اندیشه و پندار، رقاباتی چون دو گفتمان تشیع و تصوف را از میدان به در نمود و به گفتمان مسلط جامعه بدل گردید، بلکه در عمل نیز نیرویی منسجم و متحد از مؤمنین ممتحن را به بار آورد که حال توان حاشیه‌رانی سخت- افزاری رقیبی سترگ چون تسنن را در وجود خود احساس و بی‌مهابا در مقابل خصم قد علم کردند. از این رو، پیروان و رهبران گفتمان شیعی- صوفی از جا برخاستند و با بهره‌گیری از آبشخور فکری- فرهنگی مسلط قرن، جنبش‌هایی را پی‌ریزی نمودند که تنها یک هدف و یک افق را پیش روی خود مجسم می‌ساخت: حاشیه‌رانی گفتمان تسنن.

شیخ خلیفه مازندرانی نیز از جمله‌ی این رهبران فکری بود که پس از بهره‌گیری از محضر استادانی بزرگ در هر سه حوزه‌ی گفتمان تشیع، تصوف و تسنن و آشنایی با تمامی فرقه‌ها و نحله‌های دینی، با درک ناتوانی گفتمان‌های یاد شده از برآوردن خواهش‌های درونی خویش، به دلیل وجود عناصری چون تقیه (در گفتمان تشیع)، اعتزال (در گفتمان تصوف) و ولایت- گریزی (در گفتمان تسنن)، از اساتیدی چون شیخ بالوی زاهد، شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی و خواجه غیاث الدین هبة‌الله حموی، روی گردانید و مسجدی را در سبزوار، به عنوان اقامتگاه خویش، برگزید.<sup>۳</sup>

۱ همان، صص ۳۸۴-۴۴۷.

۲ همان، صص ۴۷۲، ۴۷۸.

۳ میرمحمدبن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه میرخواند ۱۳۳۹. تاریخ روضة الصفا، تهران: کتابفروشی‌های مرکزی خیام و پیروزی، صص ۹۹۷-۹۹۸.

وی، گرچه خود صوفی‌ای بزرگ و از شاگردان بزرگ‌ترین صوفیان زمان بود، اما تنها، نشستن و وعظ کردن در مسجد را جایز نمی‌دانست، بلکه با پیروی از ائمه‌ی اطهار و با تأکید بر ظهور ختم ولایت مقید، مردمان را به مبارزه با فسق و فجور ظالمان فرا می‌خواند.<sup>۱</sup> آری، مراد «حدیث دنیا»<sup>۲</sup> می‌گفت و مریدان با واژه‌ی کلام گهربارش آتش درون خویش در تحقق یگانه آرمان مقدس شان، «عدالت اجتماعی»، را شعله‌ورتر می‌یافتند. رهبری‌ها و راهنمایی‌های شیخ خلیفه که به پیروی از گفتمان شیعی - صوفی، جدایی ناپذیری مذهب از حکومت و سیاست از دیانت را چنان در اذهان متصور می‌ساخت که ققیهان، اعیان، امیران و به‌ویژه علمای اهل سنت، بر موقعیت و جایگاه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی مذهبی خویش بیمناک شدند و فتوی به قتل شیخ خلیفه صادر نمودند.<sup>۳</sup> اما گفتمان مورد نظر قدرتی یافته بود که دیگر نه تنها با حذف مهره‌ها و سوژه‌ها متزلزل نمی‌گشت، بلکه خود با اعطای موقعیت‌های سوژگی به پیروان، حرکت‌هایی به بزرگی جنبش سربداران را سازمان‌بندی می‌نمود.

شیخ حسن جوری نیز از جمله‌ی این پیروان بود که با شنیدن کرامات و فیوضات شیخ خلیفه و حضور در محضرش، کیمیای دست نیافتنی حقیقت را به واسطه‌ی وی در گفتمان شیعی - صوفی یافت.<sup>۴</sup> گفتمان نیز با اعطای موقعیت سوژگی در حد رهبری یک جنبش (پس از شهادت شیخ خلیفه)، وی را تا بدان‌جا رسانید که دشمنان سنی مذهبش، نامه‌ها به حکام نوشتند که وی ساز و برگ، آماده داشته، مترصد فرصت است تا خروج نماید و سلطنت دنیوی در دست گیرد.<sup>۵</sup> با اتحاد شیخ حسن و امیر مسعود سربداری، بر مبنای گفتمان شیعی - صوفی و با محوریت و مرکزیت عنصر ولایت، به‌ویژه شق مهدویت،<sup>۶</sup> به منظور ظلم ستیزی و عدالت‌گستری در اجتماع، جنبش سربداران رسماً وارد گود سیاست گردید و حذف هرگونه عامل فساد و تباهی و حاشیه‌رانی گفتمان تسنن به عنوان بارزترین نماد ظلم پروری و استضعاف را در

۱ جان ماسون اسمیت ۱۳۶۱. خروج و عروج سربداران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، ص ۵۶؛ میشل مزاولی ۱۳۶۳. پیدایش دولت صوفی، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره، ص ۱۴۵.

۲ این گفته، مهم‌ترین اتهام شیخ خلیفه بود. میرخواند مضمون فتوای فقها را این‌گونه می‌نویسد: «شخصی در مسجد ساکن است و حدیث دنیا می‌کند و چون منعش می‌کنند، منجز نمی‌شود و اصرار می‌نماید. این چنین کس واجب القتل باشد یا نی؟» که پاسخ بیش‌تر فقها «باشد» بود. (نک: میرخواند، همان، ص ۹۹۸).

۳ همان، صص ۹۹۷-۹۹۸.

۴ ذیل جامع التواریخ رشیدی در تاریخ روضة الصفا، ص ۶۰۵.

۵ عبدالرزاق سمرقندی ۱۳۸۳. مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۴۹-۱۵۴.

۶ میرخواند، همان، ص ۶۹۳؛ خواندمیر، همان، ص ۳۹۶.

اجتماع آن روز در دستور کار قرار داد.<sup>۱</sup>

جنبش سربداران که بخش عمده‌ی صفحات تاریخی سال‌های ۷۳۶ تا ۷۸۸ هجری ایران زمین را به خود اختصاص داده بود، به عنوان نمادی از گفتمان شیعی- صوفی، در حاشیه‌رانی رقیب سنی مذهب خویش، تا بدان‌جا پیش رفت که افتخار انقراض حکومت ایلخانان مغول را نیز به نام خود مهور ساخت. دقت در این نکته که به‌رغم وجود دو جناح مذهبی و سیاسی در این جنبش، همواره جایگاه برتر از آن رهبر اعتقادی بوده (در مواردی چون قرائت خطبه، نام وی قبل از نام رهبر سیاسی ذکر می‌گشت)،<sup>۲</sup> خود دلیلی است آشکار بر میزان گستردگی گفتمان شیعی- صوفی در اذهان؛ تا آن‌جا که با ایجاد نفاق و جدایی میان رهبران سیاسی و مذهبی و نهایتاً فاصله گرفتن امیران از مبانی هویت بخش اقتدار خویش، بذر انحطاط و شکست در این جنبش کشت، رفته‌رفته آبیاری شد و سپس به ثمر نشست.

وضعیت در باب مرعشیان مازندران نیز به همین گونه بود. سید قوام‌الدین مرعشی، از شیعیان امامی و از شاگردان سید عزالدین سوغندی،<sup>۳</sup> که تعالیم و آموزه‌های وی به پیروی از اساتید بزرگوارش، شیخ حسن و شیخ خلیفه، به خوبی تجلی‌گر گفتمان واحدی است که ذیل آن می‌اندیشند، سخن می‌رانند و عمل می‌کنند، هنگامی که به ترویج دین حنیف و شرع شریف می‌پردازد، جلوگیری از تفرقه‌ی مسلمانان را در دستور کار خود قرار می‌دهد،<sup>۴</sup> و به واقع از همان شریعت محمدی واحدی دم می‌زند که در گفتمان شیعی- صوفی پی‌ریزی می‌شود و جامعیت و وحدت مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی آن روز را وعده می‌دهد.

بی‌شک، تفکر در چارچوب گفتمان شیعی- صوفی، بی‌آمدی نداشت، جز نگاه توأمان به ملک و دین؛<sup>۵</sup> و این یعنی تلاش برای دستیابی به قدرت و حکومت از طریق قلع و قمع

۱ حافظ ابرو پیروان شیخ حسن را شیخیان، و پیروان امیر مسعود را سربداران، نامیده است (نک: اسمیت، همان، ص ۱۳۳). آژند از دو جناح با عنوان مذهبی و سیاسی نام می‌برد. جناح مذهبی معتقد به ظهور امام زمان (عج) و برقراری عدالت و قائل به صفاتی چون دیانت و صداقت و فتوت بود، و جناح سیاسی به دنبال اهداف دنیایی و با پوششی از عقاید مذهبی (یعقوب آژند ۱۳۶۳. قیام شیعی سربداران، تهران: گستره، ص ۱۰۴). پطروشفسکی با تحلیل اقتصادی- اجتماعی با عنوان جناح رادیکال (شیخیه) و جناح محافظه‌کار (سربداران) نام می‌برد (نک: پطروشفسکی ۱۳۵۱. نهضت سربداران خراسان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، آبی‌جا: پیام، صص ۵۷-۶۸).

۲ حفظ ابرو، همان، ص ۶۰.

۳ آژند، همان، ص ۱۰۳.

۴ «ترویج دین حنیف بر همه چیز مقدم است... و امر به معروف و نهی از منکر که از اصول دینند، شعار و دثار خود باید ساخت» (سید ظهیرالدین مرعشی ۱۳۶۳. تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران: نشر گستره، صص ۱۳۶، ۲۶۷).

۵ «الملک و الدین توأمان» (مرعشی، همان، ص ۱۸۳).



متمردان دین و مخالفان راه یقین‌سرا انجام، قدرت و اعتبار سید قوام موجب شد رقبایی چون امیر افراسیاب چلاوی، گرچه در دل عقایدی از گفتمان خصم را پنهان می‌نمودند، به منظور بهره‌برداری سیاسی از این محبوبیت و قداست فراگیر، سر به اطاعت از سید قوام فرود آورند و با پذیرش ولایت درویشان، امارت چلاویان را مستحکم نمایند.<sup>۱</sup>

با این حال، قدرت معنوی سید قوام چنان قدرت دنیوی افراسیاب را تحت الشعاع قرار داده بود که علما، قتها و پیروان سنی مذهب گفتمان رقیب، با بهره‌گیری از زیاده‌خواهی‌های وی، موفق به طرح توطئه علیه این رهبر فکری- مذهبی گفتمان مسلط در جامعه گشتند.<sup>۲</sup> جلسه‌ی مناظره برپا شد و سید قوام محکوم به «ذکر جلی گفتن» گردید.<sup>۳</sup>

دقت در این نکته که گفتمان شیعی- صوفی، در بازخوانی از دال «تقیه» و مفصل‌بندی مجدد آن حول هسته‌ی مرکزی ولایت، در راستای اندیشه‌ی مهدویت، پنهان‌کاری و اختفای تأکید شده در شرع محمدی را، از اصولی چون جهاد و قیام در شریعت برداشت و محصور در اوراد و اسرار خاص وارد در طریقت دانست، به وضوح زیرکی و کیاست علمای سنی مذهب را در صدور اتهام «ذکر جلی گفتن» به جای «حدیث دنیا گفتن» مشخص می‌سازد. به این ترتیب، پیروان گفتمان خصم به ظاهر موفق گشتند رقیب شیعی- صوفی خویش را با بهره‌گیری از مبانی گفتمانی خودش از دور خارج سازند. گرچه شکی نیست آنچه پایگاه سیاسی- اجتماعی- اقتصادی آن‌ها را به لرزه می‌افکند، همان حدیث دنیا گفتن بود، نه ذکر جلی!

با دستگیری سید قوام، افراسیاب نیز جامه‌ی ریا از تن برکند و آزادانه، آن‌گونه که می‌اندیشید، عمل نمود، و فسق و فجور و عصیان و شراب‌خواری خویش را از سر گرفت. در مقابل، مریدان و پیروان گفتمان شیعی- صوفی از جا برخاستند، مراد خویش از بند رها نمودند و بیش از پیش بر اعتقاد و ارادت خود نسبت به وی افزودند.<sup>۴</sup>

درگیری میان دو جناح شیخیان و چلاویان از مرعشیان، که حال علناً به نزاع میان دو گفتمان «شیعی- صوفی» و «تسنن» بدل گشته بود، بالا گرفت و پیروزی افتخارآفرین «پرچین جلالک مار» شوکت و اعتبار شیعی- صوفیان منطقه را دو چندان نمود و اعزام مبلغان این

۱ همان، صص ۳۴۰-۳۴۱.

۲ همان، ص ۳۴۳.

۳ «ذکر یا جلی است، یعنی به زبان آورده می‌شود، و یا خفی است، یعنی به زبان آورده نمی‌شود». (بنگرید به: قاسم غنی ۱۳۵۶. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: لیبنا، ص ۳۵۹).

۴ مرعشی، همان، صص ۳۴۴-۳۴۵.

گفتمان به اطراف و اکناف، کیا جلالیان، کیا اسکندریان، رستم‌داران و دیگر ملوک تحت سلطه‌ی ملک قباد را به عنوان مدعیان گفتمان تسنن، دچار بیم و هراس ساخت. چیرگی در نبرد باول رود، تسخیر قلعه‌ی توجی،<sup>۱</sup> تسخیر ساری<sup>۲</sup> و نیز قلاع سواد کوه و فیروزکوه،<sup>۳</sup> تسخیر منطقه‌ی رستم‌دار،<sup>۴</sup> تسلط بر قزوین<sup>۵</sup> و تسخیر نواحی استرآباد<sup>۶</sup> توسط مرعشیان مازندران، همه و همه به خوبی تصاویری است از پیروزی و سلطه‌ی فراگیر گفتمان شیعی - صوفی در طی نیمه‌ی دوم قرن هشتم هجری قمری در مناطق یاد شده، و حکایتی است از تأثیر شگفت‌انگیز اندیشه بر عمل.

مروری کوتاه بر سخنان ایراد شده توسط سید قوام پیش از شروع جنگ‌ها و تأکید وی بر حفظ وحدت کلمه و پرهیز از هر گونه تفرقه و دو دلی، توکل به نیروی لایزال الهی در ریشه‌کنی ظلم و جور و برقراری عدل و تأمین صلح به منظور زمینه‌چینی ظهور ختم ولایت مقید، به روشنی تداعی‌گر اصول و مفاهیم گفتمانی است که اندکی پیش سید حیدر با مفصل - بندی دقیق آن، سنگ بنای نیروهای عظیمی به قدرت‌مندی سرداران و حال مرعشیان را پی - ریزی می‌نمود.<sup>۷</sup>

سرانجام، رقیبان، ناامید از پیروزی در میدان نبرد، دست به مبارزه‌ی مخفیانه و حذف ناجوانمردانه‌ی نیروهای مرعشیان زدند و از درون پیکره‌ی این جنبش را متزلزل ساختند،<sup>۸</sup> و چه بسا اگر نبود دعوت اسکندر شیخی پسر افراسیاب چلاوی از تیمور لنگ در سال ۷۸۰ هـ.ق به منظور سلطه‌افکنی‌اش بر مازندران، همچنان این جنبش تا سالیان سال بر پا می‌ماند.<sup>۹</sup> با این حال، خودداری تیمور از کشتن سادات مرعشی و اکتفایش به تبعیدشان به ماوراءالنهر به منظور تظاهر به اسلام و احترام به خاندان سادات و بنی اعمام پیامبر،<sup>۱۰</sup> باز خود گویای

۱ همان، صص ۳۷۳-۳۷۸.

۲ همان، صص ۳۷۸-۳۷۹.

۳ همان، صص ۳۸۲-۳۹۰.

۴ همان، صص ۳۹۴-۴۰۴.

۵ خواندمیر، همان، ص ۲۴۳.

۶ مرعشی، همان، صص ۴۱۲-۴۱۹.

۷ برای اطلاع از متن خطبه‌ی ایرادشده در نبرد پرچین جلالک مار، نک: مرعشی، همان، صص ۳۴۶-۳۴۷.

۸ «در مجالس و محافل نسبت به سادات به الحنه‌ی فاحشه فحش می‌گفتند و مهملات می‌گفتند و ندانسته که چون ارادت‌الله جاری باشد، به هذیان گفتن و تسخیر و تحقیر شخصی که مؤید من غیرالله باشد، اقدام نموده، سودی ندارد، بلکه خسران و زیان آن را نسبت به خود مشاهده خواهند کرد...» (نک: همان، ص ۳۶۸).

۹ همان، صص ۴۲۰-۴۲۱.

۱۰ همان، ص ۳۴۰؛ خواندمیر، همان، ص ۳۴۶.

قدرت و اعتبار همچنان رو به تزاید گفتمان شیعی- صوفی است. آری، رفته‌رفته، شعله‌های تابناک جنبش مرعشیان به عنوان جنبش شیعی- صوفی بی‌فروغ می‌گردید، لیکن گفتمان، همچنان زنده و پا برجاست، مبارزه در راستای حاشیه‌رانی گفتمان تسنن را در قالب جنبش‌های دیگری چون مشعشعیان از سر می‌گرفت.

سید محمد فلاح از شیعیان دوازده امامی و منسوب به امام موسی کاظم(ع)، با کسب موقعیت سوژگی از گفتمان یاد شده در راستای تأمین خواسته‌ها و اهداف متعالی گفتمان خویش، به سازمان‌دهی پیروان و حاشیه‌رانی سخت‌افزاری رقبا پرداخت و حرکتی تحت عنوان جنبش مشعشعیان بی‌ریزی و هدایت نمود. از جمله نکاتی که در خصوص جنبش مشعشعیان جلب توجه می‌نماید، صدور فتوای قتل رهبر این جنبش به وسیله‌ی احمد بن فهد حلّی است.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، این بار رهبر جنبش، توسط استاد خویش و از سوی گفتمان شیعی- صوفی مورد رد و انکار واقع می‌گردد. نگاهی سطحی به موضوع، قضاوتی آسان در اختیار خواهد نهاد: یا استاد و یا شاگرد، یکی از گفتمان خارج، و دیگری در ذیل گفتمان است. به راستی آیا چنین است؟ پیش از این، در بررسی جریان فکری شکل گرفته پس از هجوم مغول، دیدیم که ابن فهد حلّی از جمله علمای مبرز شیعی و مشهور به زهد فراوان و میل به تصوف بوده است. لذا، جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که وی از جمله حلقه‌های اصلی شکل‌گیری زنجیره‌ی گفتمانی شیعی- صوفی است.

پس ضروری است نگاهی افکنیم دقیق و موشکافانه بر اندیشه و اعتقاد سید محمد بن فلاح، تا دریابیم آیا وی به‌واقع از چارچوب گفتمان شیعی- صوفی عدول نموده است؟ که اگر این گونه باشد، جنبش را از گفتمان شیعی- صوفی خارج و فرضیه‌ی ما را از دور ساقط می‌کند. تأملی نه چندان عمیق در متن کلام المهدی،<sup>۲</sup> به عنوان اصول اعتقادی مدون شده توسط سید محمد، حکایت از محوری بودن دو آموزه‌ی «مهدویت» و «الوهیت» در میان دیگر آموزه‌های وی دارد. یادآوری هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی- صوفی و تقسیم آن به دو شق ولایت مطلق و مقید و تأکید سید حیدر در مفصل‌بندی علی(ع) به عنوان ختم ولایت مطلق، و مهدی(عج) به عنوان ختم ولایت مقید، و قرار دادن آن در کنار اندیشه‌های سید محمد فلاح، خود به تنهایی

۱ قاضی نورالله شوشتری ۱۳۷۶. مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامی، ص ۳۹۶.

۲ سیدمحمد بن فلاح موسوی مشعشعی (شماره‌ی ۱۰۲۲۲). کلام المهدی، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.

گواهی است در جای گرفتن اندیشه‌ی وی در ذیل گفتمان مورد نظر. به‌واقع، می‌توان گفت، آنچه از سوی پژوهش‌گران به عنوان بدعت و نوآفرینی در اندیشه‌ی های سید محمد فلاح مطرح می‌شود، چیزی فزون‌تر از شکافتن هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی- صوفی نیست. سید محمد، نه خارج از چارچوب اعتقادی گفتمان شیعی- صوفی، بلکه در بطن هسته‌ی مرکزی آن، به طرح و مفصل‌بندی مفهومی دیگر تحت عنوان «نایب» و «حجاب» می‌پردازد و از این طریق موقعیت سوژگی خویش را در جایگاه رهبر یک جنبش، نه تا حد خاتم ولایت مقید، برجسته می‌نماید.<sup>۱</sup> آری، دیروز سید حیدر در حاشیه‌رانی نرم‌افزاری رقیب، مؤمن ممتحن را کسی می‌دانست که صرفاً در باور و عقیده، روی از گفتمان رقیب برتابد و از مرتبه‌ی شریعت و طریقت بالاتر رود و حقیقت را که چیزی جز گفتمان شیعی- صوفی نیست، پذیرا گردد؛ لیکن امروز سید محمد فلاح با اثبات مقام نیابت خویش از ختم ولایت مقید، در راستای حاشیه‌رانی سخت‌افزاری رقیب، مؤمن ممتحن را کسی می‌داند که نه فقط در عقیده، بلکه در عمل نیز همراهی‌اش کند و سلاح در دست در میدان نبرد، در برابر گفتمان خصم قد علم نماید.<sup>۲</sup> به‌عبارتی، ابتدا سید حیدر، ختم ولایت مقیده را به‌عنوان بخشی از هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی- صوفی مفصل‌بندی نمود، آن‌گاه سید محمد فلاح در کتاب کلام‌المهدی و در امتداد جامع‌الاسرار بر شخص مهدی و آموزه‌ی مهدویت تأکید و سپس از آن بهره‌برداری سیاسی کرده است.

وضعیت در باب اندیشه‌ی الوهیت علی(ع) نیز به همین گونه است. سید فلاح در تعیین جایگاه علی(ع) دقیقاً از عناصر و مؤلفه‌هایی بهره می‌جوید که سید حیدر بر آن تأکید می‌نمود. از منظر او نیز نبوت ظاهر امامت، و ولایت باطن آن، و لذا مقام ولایت علی(ع) برتر از دیگر انبیاست. گرچه در منظر پژوهش‌گرانی چون کامل مصطفی‌الشیبی، محمد(ص) و علی(ع) را به‌یکسان مظهر خدا و تجسم صفات وی شمردن، اندیشه‌ای غالبانه و اساس دعوت مشعشعیان به‌شمار می‌رود،<sup>۳</sup> اما استدلال سید محمد با احادیثی چون «من و علی(ع) از نور واحدیم»،<sup>۴</sup> که دقیقاً سید حیدر نیز از آن بهره می‌جست، یادآور مفهوم «حقیقت محمدیه‌ای»<sup>۵</sup> است که از

۱ همان، ص ۱۲۶.

۲ همان، صص ۲۴۱-۲۴۳.

۳ الشیبی ۱۳۸۵. تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراقرلو، تهران: امیر کبیر، ص ۳۰۰.

۴ موسوی مشعشعی، همان، ص ۲۷۶.

۵ همان، ص ۲۷۷.

اندیشه‌های زیربنایی گفتمان شیعی- صوفی به شمار می‌رود. حتی محمد بن فلاح از آن رو که خداوند نور محمد(ص) را اولین فیض خود قرار داد و دیگر نورها را مشعشع از آن شعاع واحد گردانید، خود را شعشعه و جنبشش را مشعشعین نامید.<sup>۱</sup>

نگارنده بر این باور است که اندیشه‌ی الوهیت در نزد رهبر مشعشعیان به هیچ عنوان وی را خارج از گفتمان شیعی- صوفی نمی‌سازد و موجب دخول وی در صف غالیان و خوارج نمی‌گرداند. گرچه اثبات این مدعا امری است خارج از مجال حال، اما همین اشاره‌ی کوتاه کافی است که وی خود در رد فرقه‌ی نصیری<sup>۲</sup> و حاشیه‌رانی آن به‌عنوان گفتمان رقیب، آشکارا ایشان را محکوم به خدا دانستن علی(ع) می‌نماید و با طرح مبحث جسم و روح در کتاب خویش، مراد از الوهیت علی(ع) را الهی بودن روح آن حضرت می‌داند و تأکید می‌کند که جسم علی(ع) همچون دیگر اجسام و صرفاً ظرفی است که حامل روح الهی و امانت‌دار این روح است.<sup>۳</sup>

تأییدات مکرر سید محمد بر رعایت عبادات واجب، از جمله نماز، زکات، روزه، حج و جهاد، و اختصاص اوراق کثیر از کتاب *کلام المهدی* به شرح و بسط اصول اعتقادی و آداب فقهی مؤکد در شریعت محمدی، بهره‌گیری از عناصر شریعت، طریقت و آن‌گاه حقیقت به‌عنوان والاترین مرحله‌ای که پیروان مشعشعی در آن جای دارند،<sup>۴</sup> و نیز سرسختی وی در مواجهه با ادیان و فرق دیگر، به‌ویژه اهل سنت، همه به خوبی گواهی است بر شیعی- صوفی بودن اندیشه‌های سید محمد بن فلاح و جنبش ایجاد شده توسط وی.

آنچه از مقایسه‌ی اندیشه‌ی شاگرد و استاد بر می‌آید، این‌که ابن فهد بینشی حداقلی نسبت به گفتمان شیعی- صوفی داشته است، سید محمد بینشی حداکثری، ابن فهد تا حد ممکن از مبارزه و قیام مسلحانه دوری می‌گزیند، محمد بن فلاح تنها راه ترویج اندیشه را از طریق قیام و حاشیه‌رانی سخت‌افزاری محقق می‌داند. نهایت این‌که، ابن فهد هنوز زمان را برای ورود در صحنه‌ی کارزار مساعد نمی‌دانست و محمد بن فلاح صبر را جایز نمی‌دید. آری، هم شاگرد و

۱ در این راستا صاحب *روضات الجنات فی احوال العلماء و سادات*، مشعشع را از القاب علی بن محمد بن فلاح دانسته است. همچنان‌که مهدی لقب پدر او، سید محمد بن فلاح، بود (نک: الشیبی، همان، صص ۶۹۹-۷۰۰).

۲ برای آگاهی از ارکان اعتقادی آن‌ها، نک: محمدجواد مشکور ۱۳۶۲. *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، تهران: اشراقی، صص ۱۸۵-۱۸۶.

۳ موسوی مشعشعی، همان، ص ۳۶۷.

۴ همان، ص ۲۵۱.

هم استاد، هر دو، ذیل گفتمانی واحد می‌اندیشیدند، سخن می‌گفتند و عمل می‌نمودند. ابن فهد با نگاهی حداقلی به این گفتمان تا حد ممکن از قیام مسلحانه حذر می‌کند، تنها افق نجات‌بخش را در طلیعه‌ی انتظار جستجو می‌نماید و چه بسا به منظور حفظ خون‌های مؤمنان بی‌شمار، خون محمد بن فلاح- شاگرد و پسر خوانده‌ی خویش- را مباح اعلام می‌دارد.

به هر حال، نکته‌ی حائز اهمیت این‌که، در منظر رهبر مشعشی همچون گفتمان شیعی- صوفی، سرسخت‌ترین رقیب و غیرترین دشمن، گفتمان تسنن بوده، از این رو، همواره بیاناتی کثیر به ذم خلفای راشدین و امویان و وقایع اسفبار ایجاد شده توسط ایشان- از جمله واقعه‌ی سقیفه- اختصاص یافته است.<sup>۱</sup> به هر تقدیر، محمد بن فلاح جان از چنگال مرگ به در نمود و فرصت یافت ترویج گفتمان شیعی- صوفی و بی‌ریزی جنبشی بر مبنای آن را در منطقه‌ی خوزستان از سر بگیرد.<sup>۲</sup>

بی‌شک، ثبات و سکون جنبش مشعشی و دست‌یابی به قدرت و اقتداری در حد حکومت مشعشی و ارتقای جایگاه رهبران‌شان تا کسب عنوان سلطانی، در قرون ۱۱ و ۱۲ هـ.ق، اقتضانات سیاسی و دیپلماسی خاصی را پیش‌روی‌شان قرار می‌داد و ایشان را ملزم به اتخاذ تدابیری می‌نمود که گاه بر اساس قوانین گفتمانی قابل هضم نبود و حتی از در مخالفت با آن برمی‌آمد. با این حال، قدرت مشعشیان و تسلط ایشان در اداره‌ی منطقه تا بدان‌جا که هیچ‌گاه صفویان نتوانستند عنصری دیگر را جای‌گزین امرای مشعشی نمایند و همواره به منظور جلوگیری از اتحاد ایشان با عثمانی، به نوعی مماشات با ایشان را در پیش می‌گرفتند، خود به وضوح حکایت از استحکام مبانی گفتمانی ایشان و بنای‌شان بر چارچوبی اصیل از باورهای زمانه دارد.

### نتیجه

در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که مرور اجمالی بر جنبش‌های سربداران، مرعشیان و مشعشیان به عنوان برجسته‌ترین قیام‌های شیعی- صوفی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری، و دقت در مبانی اندیشه‌ای ایشان، حاکی از آن است که تمامی جنبش‌های یاد شده با اثرپذیری از گفتمان تسلط یافته در طی قرن‌های مورد نظر، و به‌مثابه بازتاب سیاسی- اجتماعی آن، بروز و

۱ همان، ص ۱۲۹-۱۳۳.

۲ مجالس المؤمنین، ص ۳۹۵-۳۹۶.

۳ سید علی خان بن سید عبدالله بن سید علی خان موسوی مشعشی (شماره ۱۵۱۳)، تاریخ مشعشیان، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی و فارسی موجود در کتابخانه‌ی سپهسالار (مدرسه‌ی عالی شهید مطهری)، ص ۲۴.

ظهور یافتند و حوادثی در تاریخ ایران زمین باز آفریدند. به واقع، گفتمان شیعی- صوفی به عنوان گفتمان مسلط جامعه‌ی ایران پس از هجوم مغول شکل گرفت و آن‌گاه از دل آن قیام‌ها، جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی- اجتماعی متفاوتی رویید، که گرچه هر یک بسته به پیش‌زمینه‌ی باورها، اعتقادات، علایق، سلاقی و فرهنگ جغرافیای خاص آن منطقه، جنبه‌ای از گفتمان را تقویت نمودند و عناصری از آن را برجسته ساختند و بعضاً مواردی به آن افزودند و یا حتی جنبه‌هایی از آن را مسکوت گذاشتند، با این حال، همگی ریشه در همان گفتمان واحد داشتند و به منظور برجسته‌سازی خویش و حاشیه‌رانی رقیب سنی مذهب خود، قد علم نمودند.

اصلی‌ترین نشانه در پیوند این جنبش‌ها به گفتمان شیعی- صوفی را می‌توان محوریت دال ولایت با تأکید بر دو چهره‌ی علی(ع) و مهدی(عج) برشمرد. این‌گونه که تمامی این جنبش‌ها با پیوند خویش به علی(ع) به عنوان نخستین نور جدا شده از حق و برترین خلائق در آسمان و زمین و با ایجاد سلسله نسبی هرچند معنوی با آن حضرت، به اثبات حقانیت خویش می‌پرداختند و آن‌گاه با اعتقاد به اصل ولایت حضرت مهدی(عج)، پی‌آمدهای مثبت این باور مذهبی و نمودهای اجتماعی آن را، که چیزی جز عدل گستری و ظلم‌ستیزی، قیام و حرکت برای بسترسازی ظهور نبود، جستجو می‌نمودند.

## منابع

- قرآن کریم
- آژند، یعقوب ۱۳۶۳. قیام شیعی سربداران، تهران: گستره.
- آملی، سید حیدر ۱۳۴۷. جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، با دو مقدمه از هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ابن اثیر، عزالدین علی ۱۳۵۵. الکامل(تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، تهران: علمی.
- ابن شاکر الکنبی، محمد ۱۲۹۹. فوات الوفیات، [بی‌جا]: مطبعة سعادت علی بیگ .
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا ۱۳۶۰. تاریخ فخری(در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی)، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
- ابن‌العامر بصری، عامر ۱۹۴۸. ذات‌الانوار، تحقیق الشیخ عبدالقادر مغربی، دمشق: [بی‌نا].
- ابن عربی، محی‌الدین [بی‌تا]. عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء والشمس المغرب، مصر: مکتبة و مطبعة محمد علی صبیح.
- ابن عربی، محی‌الدین ۱۳۸۳. فتوحات‌المکبیه، به کوشش علی نقی امین، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولی.

- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله ۱۴۰۷. *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ادیس بن بیدکین بن عبدالله ۱۹۸۶. *اللمع فی حوادث و البدع، تصحیح لیبب، قاهره: [بی‌نا].*
- اسمیت، جان ماسون ۱۳۶۱. *خروج و عروج سربداران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی.*
- الویری، محسن ۱۳۸۴. *زندگی فرهنگی و اندیشه‌ی سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه ۶۵۶-۹۰۷ ق*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم ۱۳۷۵. *شرح نهج البلاغه، به کوشش قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.*
- بویل ۱۳۶۶. *تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلیخانی، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.*
- بیانی، شیرین ۱۳۷۱. *دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.*
- پطروشفسکی، ای. پ. ۱۳۵۱. *نهضت سربداران خراسان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، [بی‌جا]: پیام.*
- جعفری، سیدمحمد مهدی ۱۳۷۵. «تشیع»، *دایرةالمعارف تشیع، تهران: نشر شهید سعید محبی.*
- جوینی، علاء‌الدین عظاملک ۱۳۶۷. *تاریخ جهانگشای، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: بامداد و ارغون.*
- حافظ ابرو ۱۳۵۰. *ذیل جامع التواریخ رشیدی، به اهتمام خانابا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی.*
- حلّی ۱۳۷۹. *نهج‌الحق و کشف‌الصائق، ترجمه‌ی علیرضا کهنسال، مشهد: مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات عاشورا.*
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن هماد الدین ۱۳۳۳. *تاریخ حبیب‌السیر، تهران: کتابفروشی خیام.*
- دوسوسور، فردینان ۱۳۷۸. *دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی، ترجمه‌ی کوروش صفوی، تهران: هرمس.*
- رنجبر، محمد علی ۱۳۸۲. *مشعشعیان ماهیت فکری- اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، محمد علی رنجبر، تهران: آگه.*
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر ۱۳۸۴. *قدرت، گفتمان، زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشرنی.*
- سمرقندی، عبدالرزاق ۱۳۸۳. *مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
- شوشتری، قاضی نورالله ۱۳۷۶. *مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامی.*
- الشیبی، کامل مصطفی ۱۹۶۳-۱۹۶۴. *الصلة بین التصوف و التشیع، بغداد: [بی‌نا].*
- شیبی، کامل المصطفی ۱۳۵۷. *تشیع و تصوف، تهران: [بی‌نا].*
- ----- ۱۳۸۵. *تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.*
- ----- [بی‌نا]. *همبستگی تصوف و تشیع، ترجمه‌ی علی اکبر شهابی، تهران: دانشگاه تهران.*
- غنی، قاسم ۱۳۵۶. *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: [بی‌نا].*
- [گم‌نام] ۱۳۰۳. *تریاق‌المحیین فی طبقات خرقه‌المشایخ العارفین، مصر: [بی‌نا].*



- گولپینارلی، عبدالباقی ۱۳۶۳. مولانا جلال‌الدین، ترجمه‌ی و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی.
- مرعشی، سید ظهیرالدین ۱۳۶۳. تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران: نشر گستره.
- مزاولی، میشل ۱۳۶۳. بیدایش دولت صفوی، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره.
- مشکور، محمدجواد ۱۳۶۲. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران: اشراقی.
- موسوی مشعشعی، سیدمحمد بن فلاح [شماره‌ی ۱۰۲۲۲]. کلام المهدی، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
- موسوی مشعشعی، سید علی خان بن سید عبدالله بن سید علی خان [شماره‌ی ۱۵۱۳]. تاریخ مشعشعیان، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی و فارسی موجود در کتابخانه‌ی سپهسالار (مدرسه‌ی عالی شهید مطهری).
- میرخواند، میرمحمد بن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه ۱۳۳۹. تاریخ روضه‌الصفاء، تهران: کتابفروشی‌های مرکزی خیام و پیروزی.
- وصاف الحضرة شیرازی، فضل‌الله بن عبدالله ۱۲۶۹. تجزیة الامصار و تزجیة الأعصار (تاریخ وصاف الحضرة، در احوال سلاطین مغول)، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، بمبئی: [بی‌نا].
- Laclau, E 1994. *The Making of Political Identities*, London, Verso.
- ----- 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso.



## پارادایم تاریخ‌نویسی در ایران: الگویی از تاریخ‌نگاری هزار ساله از اواخر قرن سوم تا برآمدن جنبش مشروطه خواهی

سیاوش شوهانی<sup>۱</sup>

**چکیده:** ارائه‌ی الگویی جامع یا حتی به نسبت جامع از تاریخ‌نگاری ایرانی با پهنه‌ی زمانی هزارساله، از اواخر قرن سوم هجری تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی، بسیار دشوار می‌نماید. زیرا این الگو، که شامل مؤلفه‌های متعددی چون پیش مورخان، نحوه‌ی گزینش رویدادها، منابع مورد استفاده‌ی مورخان، روش‌های تاریخ‌نگاری، ابزارهای سنجش درستی رویدادها، شیوه‌های تدوین و تنظیم داده‌ها، خاستگاه اجتماعی و ادبیات به کار گرفته شده‌ی مورخان است، در هر مورخی منحصر به فرد به نظر می‌رسد. اما اگر بتوان نقاط اشتراک مؤلفه‌های مذکور را در ذیل الگویی گرد آورد، به گونه‌ای که نقاط افتراق بین آن‌ها و تغییرات به‌وجود آمده در ادوار مختلف تاریخی، ناقض این الگوی کلی نباشد، می‌توان از یک پارادایم در تاریخ‌نگاری ایرانی سخن گفت. یافته‌های این مقاله بر اساس مقایسه‌ی آثار تاریخ‌نگاری در دوره‌ی مورد نظر، وجود الگویی غالب در تاریخ‌نگاری ایران پس از اسلام را، با نشان دادن تداوم هشت مؤلفه‌ی برشمرده شده، نمایان می‌سازد؛ الگوی غالبی که از آن با عنوان پارادایم تاریخ‌نویسی یاد خواهد شد.

**واژه‌های کلیدی:** تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نویسی، تاریخ‌نگاران ایرانی، پارادایم الگوی تاریخ‌نگاری، ایران دوره‌ی اسلامی

### بیان مسئله

تبدیل، تغییر، تحول و گسست در رویه‌ها و روندهای تاریخی از پربسامدترین مفاهیمی‌اند که در دانش تاریخ مورد استفاده قرار می‌گیرند و شاید به نوعی خود موضوع اصلی این دانش‌اند. در

۱ کارشناس پژوهشی تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی | [siavash.shohani@gmail.com](mailto:siavash.shohani@gmail.com)  
تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۱۸، تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۰

واقع، هدف تاریخ‌پژوهی از بررسی رخدادها چیزی جز دریافت تغییرات نیست. با وجود این، با بررسی برخی موضوع‌های تاریخی، گاه می‌توان به الگوهای کلانی دست یافت که وجود تغییرات در درون آن الگو میسر می‌شود. نگارنده قصد دارد با توجه به تغییراتی که در تاریخ-نگاری ایران از سده‌ی سوم هجری تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی به وجود آمده است، به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان حضور یک پارادایم<sup>۱</sup> غالب را در تاریخ‌نگاری ایران در دوره‌ی مورد نظر اثبات نمود؟

### سؤال

به منظور پاسخ به مسئله‌ی مزبور، پرسش زیر مطرح می‌شود:  
متون تاریخ‌نگاری ایران از سده‌ی سوم تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی دارای چه مؤلفه‌هایی هستند؟

### فرضیه

مدعای اصلی برای پاسخ به پرسش مطرح شده به این قرار است:  
تاریخ‌نگاری ایران در دوره‌ی مورد بحث- از طبری تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی- به مجموعه‌ای از الگوها و انگاره‌های ثابت در حیطه‌ی انتخاب موضوع، بینش، روش، ابزار سنجش، خاستگاه، مخاطبان و زبان، پای‌بند بود؛ چنان‌که امکان تولید متونی خارج از پارادایم مزبور میسر نبود و تفاوت‌های صوری و شکلی به عنوان ویژگی‌های مورخ محسوب می‌شد، که الگوی اصلی را نقض نمی‌کند.

### درآمد

پی‌گیری مؤلفه‌های متشابه در تاریخ‌نگاری ایرانی از قرن سوم هجری قمری تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی، هدف این مقاله است تا بتوان از آن به عنوان الگوی عمل مورخان در دوره‌ی مورد نظر، یاد کرد. انتخاب مفهوم پارادایم در این مقاله نیز از این رو مناسب است که توماس کوهن<sup>۲</sup> (۱۹۲۲-۱۹۹۶م) با بررسی علوم طبیعی به الگوهای مشابه دست یافت و آن را ذیل مفهوم پارادایم سامان بخشید. به طور خلاصه، می‌توان گفت که به عقیده‌ی کوهن،

1 Paradigm

2 Thomas Kuhn

پارادایم<sup>۱</sup> مجموعه‌ی ویژه‌ای از مفاهیم، باورها، پیش‌پندارها، نظریه‌ها، قوانین، ابزارهای اندازه‌گیری و نحوه‌ی به کارگیری آن‌ها، قواعد و موازین روش‌شناختی و معرفت‌شناختی و سرانجام، مجموعه‌ای از تعهدات مابعدالطبیعی و دستورالعمل‌های شبه اخلاقی "جامعه‌ی علمی"<sup>۲</sup> است که به دانشمندان می‌گوید چه چیزی مسئله است، برای یافتن پاسخ‌ها چگونه باید جست‌وجو کنند، این پاسخ‌ها باید در قالب کدام مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شوند و با کدام اصول و نظریه‌ها هماهنگی داشته باشند تا پژوهش آن‌ها منجر به رشد ثمر بخش علم هنجاری شود.<sup>۳</sup> بنابراین، می‌توان گفت، پارادایم «نوعی موفقیت یا دستاورد مهم جدید که مورد تصدیق جامعه‌ی علمی خاصی است و الگویی فراهم می‌سازد که از روی آن سنت منسجمی درباره‌ی پژوهش علمی و همین‌طور شیوه‌ی عامی برای نگرش به جهان تدوین می‌گردد»<sup>۴</sup>.

با توجه به آن‌چه آمد، نگارنده می‌کوشد با بی‌گیری مؤلفه‌های اصلی تاریخ‌نگاری، الگویی ثابت در تاریخ‌نگاری ایرانی، از آغاز قرن سوم هجری قمری تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی، بیابد، که مورخان به عنوان پیروان این پارادایم<sup>۵</sup>، از آن تبعیت می‌کردند. ممکن است گستره‌ی وسیع زمانی پژوهش حاضر کلی‌گویی‌هایی را سبب شود، اما این مقاله درصدد است با ذکر هرچه بیشتر مصداق‌هایی از تولیدات این پارادایم در تأیید مؤلفه‌های آن، از کلی‌گویی‌هایی که آفت این نوع نگاه کل‌نگر است، برهد.

### تاریخ‌نگاری عمومی، خاستگاهی برای استقرار پارادایم تاریخ‌نویسی ایرانی

ضروری است در ابتدا به تحولات تاریخ‌نگاری پیش از قرن سوم هجری قمری اشاره‌ای شود.

۱ پارادایم از واژه‌ی یونانی Paradeigma به معنای الگو، مدل، طرح و نظایر آن ریشه گرفته است. استفاده از این مفهوم را می‌توان در آثار افلاطون نیز پی‌گرفت (رک: شهریار زرشناس ۱۳۸۳، *واژه‌نامه‌ی فرهنگی-سیاسی*، تهران: کتاب صبح، ص ۷۷). اما کوهن، فیزیک‌دان آمریکایی، در سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۷۰م، مفهوم پارادایم را دگرگون و آن را وارد ادبیات علمی جهان کرد. پارادایم سنگ بنای نظریه‌ی کوهن درباره‌ی علم است که پس از طرح آن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی مورد استفاده قرار گرفت (تامس.س کوهن ۱۳۶۹، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: سروش؛ همچنین ترجمه‌ی عباس طاهری ۱۳۸۳، تهران: نشر قصه).

2 Scientific Community

۳ غلامحسین، مقدم حیدری ۱۳۸۵، *قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی*، تهران، نشر نی، صص ۴۰-۴۱؛ کوهن، همان، ص ۲۵ به بعد.  
۴ ژان فرانسوا لیوتار ۱۳۸۰، *وضعیت پست‌مدرن، گزارش درباره‌ی دانش*، ترجمه‌ی حسینعلی نودری، تهران، گام نو، ص ۲۰۳ (پانوش مترجم بر پیشگفتار فردریک جیمسون بر این اثر).

۵ با وجود گذشت پنج دهه از استعمال مفهوم پارادایم، در زبان فارسی هنوز برابرنهاد مناسبی برای آن متداول نشده است. به کار بردن واژه‌هایی چون الگو (Model)، نظریه (Theory)، سرمشق (Exemplar)، انگاره (Pattern) و انگاره‌ی مفهومی (Conceptual Scheme)، که خود دارای مفاهیم مستقلی در زبان اصلی هستند، به درستی حق مطلب را ادا نمی‌کنند؛ از این‌رو، در این مقاله از برابرنهادهای فارسی واژه‌ی پارادایم استفاده نشده است.

ویژگی‌های تاریخ‌نگاری ایران باستان و گسست در سنت شفاهی آن با ورود اسلام، تبدیل سنت‌های قبیله‌ای "ایام‌العرب و انساب" پیش از اسلام به "حدیث و سیره" در قرن نخست، و غلبه‌ی قالب "مغازی، فتوح و طبقات" براساس دغدغه‌های دینی و با انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی در قرن دوم هجری، و ظهور مکاتب تاریخ‌نگاری اسلامی، به ویژه مکتب حدیث‌گرای مدینه، از مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر در این تحول است. این بررسی از این منظر اهمیت دارد که نشان می‌دهد تاریخ‌نگاری اسلامی با تأسی از سنت‌های پیشااسلامی از شرق و غرب و تلفیق آن با دست‌آوردهای اسلامی، به تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی در سده‌ی سوم هجری رسید. اما به دلیل اجتناب از اطلاعاتی کلامی و لزوم بررسی پرسش اصلی این مقاله، به ناچار به این اشاره‌ی مختصر بسنده شده است.

تاریخ‌نگاری عمومی با هدف نگارش رویدادهای پس از اسلام، بدون در نظر گرفتن عوامل جغرافیایی و قومی، و با اختصاص به «امت واحده‌ی اسلامی» صورت می‌پذیرفت و در واقع تاریخ رستگاری جامعه‌ی مسلمانان بر شمرده می‌شد. اما التفات مورخان ایرانی به تاریخ ایران پیش از اسلام و پیوستگی آن در طول دودمان‌های شاهی به تأسی از *خدای‌نامه‌ها*، عزیمت گاه گسست تاریخ‌نگاری ایرانی با نوع اسلامی آن قرار گرفت. در واقع، این مسئله که مورخان آفرینش را با پادشاهی کیومرث آغاز می‌کنند یا با هبوط آدم، در فهم دغدغه‌های آن‌ها بسیار حائز اهمیت است. در واقع، تاریخ‌نگاری عمومی به روش سال‌شمار، به مثابه‌ی مهم‌ترین گونه از وقایع‌نگاری اسلامی و اولویت دادن مورخان فارسی‌نویس به تاریخ ایران پیش از اسلام، که می‌توان از این پدیده به عنوان "ایران-محوری فرهنگی" یاد کرد، مهم‌ترین خاستگاه جدایی مسیر تاریخ‌نگاری ایرانی از تاریخ‌نگاری اسلامی شد.<sup>۱</sup>

آغاز نمودن تاریخ با تاریخ اساطیری ایران یا اولویت بخشیدن آن بر تاریخ اسلام و زندگانی

۱ ترجمه‌ی فارسی ابوعلی بلعمی (متوفی ۳۸۶هـ.ق) از *تاریخ طبری* در سال‌های ۳۵۲-۳۵۵ هجری، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در این صورت‌بندی فرهنگی است. او با برجسته ساختن بخش ایران باستان نسبت به تاریخ اسلام، *تاریخ طبری* را با ایران-محوری برآمده از هستی‌شناسی خود تفسیر و به زبان فارسی ترجمه کرد (محمد بلعمی ۱۳۷۸). *تاریخ‌نامه‌ی طبری*، تحقیق محمد روشن، ج ۲، تهران: سروش، ج ۲). این دو جلد که نیمی از تاریخ بلعمی را شامل می‌شود، به تاریخ ایران پیش از اسلام اختصاص یافته است. تا آن‌جا که به تأسی از طبری خبر تولد پیامبر را در ذیل پادشاهی انوشیروان آورد (بلعمی، همان، ج ۲، ص ۷۴۷-۷۵۱). در واقع، تاریخ بلعمی صرفاً ترجمه‌ی *تاریخ طبری* نیست، بلکه اثری مستقل با زیست‌جهانی متفاوت است. شاید بتوان گفت تاریخ-نگاری ملی ایران با تاریخ بلعمی آغاز می‌شود و از این‌رو می‌توان جایگاه این اثر را با *شاهنامه‌ی فردوسی* برابر خواند (لقمان بایمت اف، ۱۳۷۹). «شکل‌گیری تاریخ‌نگاری ملی در ایران طی قرن‌های سوم و چهارم هجری»، کتاب *ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۴۰، بهمن، ص ۲۱).

پیامبر در نزد مورخانی که در جغرافیای فرهنگی ایران می‌زیستند، حاکی از آن است که هستی‌شناختی آنان نسبت به مقوله‌ی تاریخ تحت چه صورت‌بندی‌ای سامان می‌یابد. توجه به چینش فصل‌ها و چگونگی تدوین این آثار، کمک شایانی به فهم هستی‌شناختی مورخان ایرانی خواهد کرد.<sup>۱</sup> همچنین، نباید عنصر زبان را از قلم انداخت؛ تأکید بر زبان فارسی یکی از مهم‌ترین شاخص‌های گسست از تاریخ‌نویسی اسلامی-عربی، در کنار تدوین و فصل‌بندی آثار

۱ ابوحنیفه دینوری (متوفی ۲۸۲هـ.ق) در *اخبار الطوال*، پس از ذکر مطالبی در تاریخ پیامبران و سرگذشت تاریخ ایران و روم باستان، با حذف سیره و مغازی پیامبر اسلام- که با توجه به شرح تاریخ پیامبران در بخش نخست عجیب به نظر می‌رسد- تاریخ اسلام را با فتح ایران و جنگ‌های ایرانیان و عرب‌ها از زمان خلیفه عمر به بعد آغاز می‌کند. این امر حاکی از محوریت بخشیدن به ایران در تاریخ در دیدگاه اوست (رک: ابوحنیفه دینوری ۱۳۷۱. *الاحبار الطوال*، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، چ ۴، صص ۲۵-۱۲۴). شاید به دلیل تقدم دینوری بر طبری (متوفی ۳۱۳هـ.ق) و نیز بلعمی، او را باید آغازگر تاریخ‌نویسی ایرانی خواند. اما دلایل دیگری چون جایگاه یک مورخ در قوام بخشیدن به یک پارادایم را نیز باید در نظر گرفت. طبری در شکل‌گیری فکر ایران‌محوری فرهنگی در اندیشه‌ی تاریخ‌نویسی سهم عمده‌ای داشت (رک: محمدبن جریر طبری ۱۳۷۵. *تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: اساطیر، چ ۵، صص ۶۶۷-۷۹۱). همچنین، مورخان پیرو این پارادایم در فصل‌بندی و تدوین آثارشان، تاریخ اساطیری ایران پیش از اسلام را بر تاریخ اسلام الویت دادند (رک: احمد بن ابی یعقوب ابن واضح یعقوبی ۱۳۷۱. *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۶، صص ۱۹۳-۲۲۰؛ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی ۱۳۶۵. *التنبیه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲، صص ۸۱-۱۰۳؛ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی ۱۳۷۰. *مروج الذهب*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴، صص ۲۳۱-۲۷۸؛ ابوعلی مسکویه الرازی ۱۳۶۹. *تجارب الأمم*، ج ۱، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، صص ۵۵-۲۲۶؛ عبدالحی گردیزی ۱۳۴۷. *زین‌الخبار*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۳۰-۱۰۴؛ مطهرین طاهر مقدسی ۱۳۷۴. *البدء و التاریخ*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران: آگه، چ ۱، صص ۴۹۷-۵۵۹؛ مؤلف مجهول ۱۳۱۸. *مجم‌التواریخ و القصص*، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور، صص ۱۳-۱۵؛ حمدالله مستوفی قزوینی ۱۳۶۴. *تاریخ گزیده*، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چ ۲، صص ۷۵-۱۲۸؛ عبدالله حافظ ابرو ۱۳۷۲. *زبده‌التواریخ*، تصحیح حاج سیدجوادی، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ)، چنین امری بی‌تردید نمی‌تواند اتفاقی یا سهوی باشد و بی‌گمان حاکی از صورت‌بندی ذهنی مورخان است. این‌گونه مورخان تاریخ عمومی تنها در اولویت بخشیدن تاریخ ایران باستان بر تاریخ اسلام در یک گونه‌بندی قرار نمی‌گیرند، بلکه همگی آن‌ها در این راه آوایی هماهنگ دارند؛ سلسله روایاتی که از تاریخ سیاسی دارند (کیانیان، پیشدادیان، اشکانیان، ساسانیان، هماهنگی در رد و نقض شاهان، هماهنگی آن‌ها در مناسبات ادبی (نقل از *خدای‌نامه‌ها*)، شباهت سبکی و تعابیر مشترک را می‌توان از نمونه‌های این هم‌آوایی دانست. چنان‌که این قبیل مورخان با مورخانی چون منهاج السراج جوزجانی (متوفی ۶۹۸هـ.ق) که در *طبقات ناصری* با وجود فارسی‌نویسی، تاریخ ایران پیش از اسلام را پس از تاریخ اسلام و خلفای عباسی سامان می‌دهد، یا یحیی بن عبداللطیف قزوینی در *لس‌التواریخ* (تألیف ۹۴۸هـ.ق) که تاریخ پیامبر و امامان شیعی را مقدم بر تاریخ ایران باستان و در پی آن تاریخ خلفای عباسی و سلسله‌های ایرانی را می‌نگارد، تفاوت دارند (رک: منهاج سراج جوزجانی ۱۳۶۳. *طبقات ناصری*، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، تاریخ انبیا و اسلام، صص ۱۰-۱۰۳ و تاریخ پادشاهان پیش از اسلام، صص ۱۳۱-۱۷۴؛ عبداللطیف قزوینی ۱۳۱۴. *لس‌التواریخ*، تهران: کلاله‌ی خاور، صص ۵-۳۱ و ۳۱-۵۹). در واقع، در تدوین این دو اثر، اولویت مذهبی نه تنها بر ایران‌گرایی، که بر ترتیب کروئولوژیک تاریخی نیز رجحان می‌یابد. اما این دو اثر در مقابل خیل انبوه آثار اشاره شده به راستی استثناست؛ انگاره‌ی ایران‌محوری چنان در تاریخ‌نویسی فارسی قوت می‌گیرد که در عهد تیموری در *تاریخ خیرات* اثر خراسانی، «نوعی تاریخ‌نگاری تمام عیار ایرانی جلوه می‌کند» (رک: خراسانی، *تاریخ خیرات*، نسخه‌ی خطی، دانشگاه تهران، کتابخانه‌ی مرکزی، شماره‌ی ۵۵۷۶، به نقل از: زهیر صیامیان گرجی ۱۳۸۸. «تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی تا عهد تیموری»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال اول، شماره‌ی ۳، زمستان، صص ۹۸-۹۹).

براساس ایران‌محوری است. اما توجه مورخان ایرانی به تاریخ ایران پیش از اسلام تنها عزیمت‌گاه گسست تاریخ‌نگاری ایرانی با نوع اسلامی آن نبود؛ یعقوبی، دینوری و مسعودی، برای نخستین بار با طرد روایت سلسله‌ی اسناد به صورت حدیثی و همچنین با جای‌گزین کردن فصل‌بندی موضوعی به جای نگارش تاریخ بر محور سال‌نگاری<sup>۱</sup> - روشی که نشان از نفوذ تاریخ‌نگاری ایران پیش از اسلام دارد<sup>۲</sup> - از تاریخ‌نگاری اسلامی به شیوه‌ی مرسوم آن در دو قرن نخست گسستند. در واقع، آن‌ها شیوه‌ی تاریخ‌نگاری موضوعی را به گونه‌ای با تاریخ‌نگاری مبتنی بر سال‌شماری پیوند دادند. این نوع از تاریخ‌نگاری خاستگاه اصلی الگوی برای تاریخ‌نگاری ایرانی شد که در این نوشتار از آن به عنوان "پارادایم تاریخ‌نویسی" یاد می‌شود.

### پارادایم تاریخ‌نویسی،<sup>۳</sup> طرحی برای الگوی تاریخ‌نگاری ایرانی

بی‌تردید ارائه‌ی الگوی جامع یا حتی نسبتاً جامع از تاریخ‌نگاری ایرانی با پهنه‌ی زمانی وسیع - از طبری تا آغاز دوره‌ی قاجار - مشتمل بر دیدگاه‌ها و انگیزه‌های مورخان، روش‌های تاریخ‌نگاری، شیوه‌های تدوین و تنظیم داده‌ها و همچنین تحدید منابع مورد استفاده‌ی مورخان، دشوار می‌نماید. اما اگر بتوان نقاط اشتراک مؤلفه‌های ذکر شده را در ذیل الگوی گرد آورد، به گونه‌ای که نقاط افتراق بین آن‌ها ناقض این الگو نباشد، می‌توان از یک پارادایم در تاریخ‌نگاری سخن گفت. به بیانی دیگر، اگر بتوان آن مسیری را که تاریخ‌نگاری ایرانی پیمود، به عنوان انگاره‌ی مفهومی غالب یا پارادایم در نظر گرفت، باید گفت که تاریخ‌نگاری عمومی، هر چند با تاریخ‌نگاری اسلامی پیوندهایی داشت، اما دارای مبادی، مؤلفه‌ها، سبک و روش خود بود. معیار این نوع تقسیم‌بندی، نه براساس جغرافیای سرزمینی، بلکه بر مبنای جغرافیای فرهنگی مورخان استوار شده است؛ مهم‌ترین انگاره‌ای که این مورخان با جغرافیای فرهنگی به آن وابسته‌اند، در "گزینش در رویداد به منظور روایت" به مثابه‌ی دغدغه‌ی مورخ جلوه‌گر می‌شود. گزینش موضوع اهمیت زیادی در شناخت نگره‌ی مورخ به جهان پیرامونی خود و مبنای هستی‌شناختی‌اش

۱ رک: روح‌الله بهرامی ۱۳۸۲. «نقش نقل و روایت شفاهی در تکوین تاریخ‌نگاری اسلامی»، دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب قم، ص ۹۷.

۲ فرانتس روزنتال ۱۳۶۵. تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، چ ۲، ص ۱۰۶.

۳ برگزیدن مفهوم "تاریخ‌نویسی" برای پارادایم مزبور از مفهوم Writing history or historical writing اخذ شده و در برابر مفهوم "تاریخ‌پژوهی" معادل Study of history or historical research به کار رفته است. پس از ایجاد بحران در پارادایم تاریخ‌نویسی، الگوی تاریخ‌پژوهی به عنوان پارادایم جای‌گزین، حاکم شد.



دارد. همین نگره است که بین تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی گسست ایجاد می‌کند. موضوع‌های مورد افتراقی چون تاریخ انساب (برگرفته از ساختار قبیله‌ای در جوامع عربی - اسلامی)، تاریخ طبقات (توجه به طیف‌های خاصی از گروه مسلمین، مثلاً انصار)، سرگذشت‌نامه‌نویسی (تک - نگاری‌هایی به تاسی از سیره‌نویسی در دربار خلفا) و سده‌نویسی<sup>۱</sup> (تأکید بر یک پارچگی جهان اسلام) که در تاریخ‌نگاری ایرانی هرگز راه نیافت، نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری ایرانی تنها در انتخاب موضوع روایت تا چه حد با تاریخ‌نگاری اسلامی گسست دارد. در ادامه‌ی این نوشتار سعی خواهد شد مؤلفه‌های اساسی پارادایم تاریخ‌نویسی واکاوی گردد و به پرسش اصلی این مقاله پاسخ داده شود.

### مؤلفه‌های پارادایم تاریخ‌نویسی

پارادایم تاریخ‌نویسی را می‌توان با هشت مؤلفه‌ی اساسی در هر مورخی سنجید: بینش و روش، گزینش در موضوع و منابع، ابزار سنجش در درستی رویدادها، خاستگاه اجتماعی و مخاطبان، و در نهایت، ادبیاتی که به کار می‌گرفتند. هر چند در این مجال سعی شده است به مؤلفه‌های مهم‌تر التفات بیش‌تری شود.<sup>۲</sup>

۱. گزینش در رویدادها به منظور روایت. در پارادایم تاریخ‌نویسی، واحد سیاسی بر دیگر واحدها، همچون اجتماع، اقتصاد و فرهنگ، غلبه دارد؛ از این رو، موضوع در این پارادایم معطوف به نهاد سیاست در نگاه عام و سنتی آن است. این همان مؤلفه‌ای است که به عنوان "وقایع‌نگاری سیاسی" شناخته می‌شود. طبری که به گونه‌ای آغازگر این پارادایم است، به‌صراحت بر این امر تأکید کرده است:

«هدف کتاب ما... تاریخ ملوک گذشته است و شمه‌ای از اخبارشان و زمان

۱ برای آگاهی از موارد اشاره شده، رک: محمدرضا ناجی ۱۳۸۹. «تاریخ‌نگاری اسلامی»، *تاریخ و تاریخ‌نگاری*، آکتابخانه‌ی دانشنامه‌ی جهان اسلام، تهران: نشر کتاب مرجع، صص ۳۶-۵۱.

۲ ممکن است صاحب نظران عرصه‌ی تاریخ‌نگاری در اهمیت و جامع بودن این مؤلفه‌ها اجماع نظر نداشته باشند؛ با این حال، منطق انتخاب این مؤلفه (شاخص)ها و تقدم و تأخر آنها در نحوه‌ی عمل یک مورخ قابل طرح‌ریزی است؛ یک مورخ تولید خود را از "گزینش در رویدادها"ی به اصطلاح مهم به منظور گزارش آغاز می‌کند و در این راه دارای پیش‌فرض‌هایی در "بینش" است. این بینش "ابزار سنجش" او را در صدق و کذب رویدادها تحدید می‌کند. ابزار سنجش، "روش" گردآوری و پرداخت او از اطلاعات و گزینش او در "منابع" را میسر می‌سازد؛ لاجرم، او "مخاطبانی" دارد که برای آنها تاریخ می‌نویسد و در نهایت، برای بیان مطالبش "ادبیاتی" را برمی‌گزیند. در این بین، ضرورتی در تقدم و تأخر بررسی "خاستگاه اجتماعی" مورخان وجود ندارد؛ اما از آن‌جا که بیان آن نیاز به مقدماتی دارد که در مؤلفه‌های پیش از آن خواهد آمد، این مؤلفه در پایان مطرح خواهد شد.

رسولان و پیامبران و مقدار عمرشان و مدت خلیفگان سلف و چیزی از سرگذشتشان و قلمرو حکومتشان و حوادث عصرشان...»<sup>۱</sup>

از گفته‌ی طبری که در شکل‌گیری پارادایم تاریخ‌نویسی بسیار تأثیرگذار است، می‌توان دریافت که تلقی او از تاریخ، شامل تاریخ پیامبران و شاهان است؛ هم‌چنان که شایسته‌ی نام اثر اوست: *الرسل و الملوک*. طبری در موارد دیگری از اثرش اذعان داشته که «هدف ما از این کتاب ذکر شاهان است».<sup>۲</sup> چنین انتخاب موضوعی که به‌حق با نام اثر طبری همپوشی دارد، در تمام دوره‌ای که پارادایم تاریخ‌نویسی حاکم است، به‌عینه تکرار می‌شود. برای نمونه، مسعودی در *مروج‌الذهب* اشاره می‌کند:

«چیزی که مرا به تألیف این کتاب در تاریخ اخبار جهان و حوادث سلف از سرگذشت پیامبران و شاهان و موطن اقوام و ادار کرد، پیروی از رفتاری بود که عالمان کرده‌اند و حکیمان داشته‌اند تا از جهان یادگاری پسندیده و دانشی منظم و کهن به جا ماند...»<sup>۳</sup>

حتی در دوره‌ی ایلخانان که در کی نو از تاریخ جهانی به‌وجود آمد، نیز تسلط این انگاره‌ی سیاسی در درک مفهوم تاریخ به وضوح دیده می‌شود. رشیدالدین فضل‌الله آغاز تاریخ را امری سیاسی می‌داند:

«ضبط و ترتیب هر حالی غریب و حادثه‌ی عجیب که به نادر اتفاق افتاده و آن را در متون دفاتر و بطون اوراق اثبات کنند و حکماء ابتدای آن حادثه را تاریخ آن حال گویند و مقدار و کمیت زمان به واسطه‌ی آن بدانند. برین معنی ابتدای هر ملتی و هر دولتی تاریخ معین باشد و کدام حادثه و قضیه از ابتدای ظهور دولت چنگیز خان معظم‌تر بوده است که آن را تاریخ توان ساخت...»<sup>۴</sup>

کافی است تنها به صفحات نخست آثار تاریخ‌نویسی نظری افکنده شود. همه‌ی مورخان پارادایم تاریخ‌نویسی، بر ضرورت بیان وقایع سیاسی و در ذیل آن وقایع دینی، به‌طور مستقیم اشاره نموده‌اند. برای نمونه، حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده با پذیرش گزینش سیاسی مورخان

۱ محمد بن جریر طبری ۱۳۵۲. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ج ۱، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶.

۲ طبری، همان، ج ۱، صص ۴۹ و ۹۳.

۳ مسعودی، *مروج‌الذهب*، ج ۱، صص ۳-۴.

۴ رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۱۳۳۸. *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، ج ۱، تهران: اقبال، صص ۱۶-۱۷.

از تاریخ، روش «علماء تاریخ در مدت زمان ماضی» را که شامل تاریخ پیامبران و پادشاهان بود، به کار می‌گیرد.<sup>۱</sup> فضل‌الله روزبهان خنجی در بحثی مفصل در *عالم‌آرای امینی* موضوع‌های تاریخی را در هشت طبقه دسته‌بندی می‌کند؛ اما این طبقه‌بندی مفصل در نهایت به ملوک و انبیاء محدود و مختص می‌شود.<sup>۲</sup> عبداللطیف قزوینی نیز در *لب‌التواریخ*، در دوره‌ی صفویه، بر چنین‌گزینش سیاسی‌ای از موضوع‌ها تأکید دارد.<sup>۳</sup>

مورخ هم‌عصر قزوینی، یعنی خواندمیر، در *حسیب‌السیر*، تاریخ را مجموعه‌ای از حوادث و وقایع مربوط به پیامبران و بزرگان دین، سلاطین و حکمرانان می‌داند.<sup>۴</sup> بوداق منشی قزوینی، از منشیان دربار شاه تهماسب، نیز هدف خود را از تألیف *جواهر الاخبار*، «مشمول بر حالات سلاطین قبل و بعد از اسلام و بعضی از حالات پیغمبر و حیدر صفدر و اولاد غضنفرش» ذکر کرده است.<sup>۵</sup> قاضی احمد قمی نیز قصد خود را از تألیف *خلاصه‌التواریخ* «نسخه‌ای تازه در تاریخ سلطنت و سلاطین پادشاهی صفوی و خلاصه‌ی احفاد دودمان مرتضوی در تلو مجلداتی که از ابتدای آفرینش عالم با ظهور این دولت ابد پیوند نوشته»، ذکر می‌کند.<sup>۶</sup> افزون بر مطالب مذکور در مقدمه‌ها، توفی در متن یا فهرست این‌گونه آثار نیز در عمل چیزی جز انبوهی از وقایع سیاسی را نشان نمی‌دهد؛ هرچند این شواهد آورده شده، نمونه‌ای مختصر از این الگوی کلان است.

۲. *بینش*. بینش پیروان پارادایم تاریخ‌نویسی بر مبنای سلطه‌ی فراتاریخی تعریف و تحدید می‌شود و این سلطه با مفهوم "باور" ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند. فراتاریخ باورهای دینی، کلامی، فقهی، عرفانی، مشیت‌باوری، تقدیرباوری، حتی باور به تقدس سلطان یا خلیفه و ... را شامل می‌شود. در واقع، در پارادایم تاریخ‌نویسی «تاریخ‌نگاری معطوف به باور است، نه معطوف به حقیقت».<sup>۷</sup> بدیهی است در جامعه‌ای با ساختار دینی نباید تولید متونی خارج از سلطه‌ی نظام دینی را انتظار داشت. در واقع، مورخان اثرگذار، این پارادایم تاریخ را یا درون معرفت دینی،

۱ مستوفی قزوینی، همان، ص ۸.

۲ فضل‌الله روزبهان خنجی ۱۳۸۲. *عالم‌آرای امینی*، به کوشش محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، صص ۸۳-۸۸.

۳ «...این مختصری است در بیان تحوال حضرت مصطفی صلوات الله و ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام و تواریخ طبقات حکام و سلاطین که قبل از اسلام و بعد از آن لوای سلطنت برافراشتند و بر بلاد و عباد استیلاء یافتند و در ممالک ایران متصدی امر حکومت و ایالت شدند...» (یحیی بن عبداللطیف قزوینی ۱۳۶۳. *لب‌التواریخ*، تهران: بنیاد گویا، ص ۲).

۴ غیث‌الدین خواندمیر ۱۳۵۳. *حسیب‌السیر*، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام، ج ۲، صص ۲-۳.

۵ بوداق منشی قزوینی ۱۳۷۸. *جواهر الاخبار*، به کوشش محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتوب، صص ۵۸-۸۷.

۶ قاضی احمد قمی ۱۳۵۹. *خلاصه‌التواریخ*، به اهتمام احسان اشراقی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، صص ۲-۳.

۷ حسن حضرتی ۱۳۸۷. «پارادایم‌های مؤثر بر تاریخ‌نگاری دوران معاصر»، در گفتگو با داریوش رحمانیان و علیرضا ملاتی‌توانی، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره‌ی ۱۲۲، تیرماه، ص ۴۹.

تحت عنوان حکمت، می‌نگریستند، یا آن را ابزاری برای اثبات و قوام نظام دینی به‌شمار می‌آوردند. برای نمونه، ابن‌اسحاق که مهم‌ترین سیره را درباره‌ی پیامبر نوشت، عالم حدیث و متشرع‌زمان خود بود. طبری، تأثیرگذارترین مورخ در شکل‌گیری پارادایم تاریخ‌نویسی، به‌منظور تکمیل تفسیر خود بر قرآن، دست به نگارش اثر سترگ خویش زد.<sup>۱</sup> در واقع، این گونه مورخان، به منظور اثبات "باورهای دینی" خود در تاریخ، به سراغ دانش تاریخی رفتند. باورمندی به عنوان مرکز ثقل بینش در پارادایم تاریخ‌نویسی، مسئله‌ای است که در "ابزار سنجش" درستی یا نادرستی رویدادها بیش‌ترین تأثیر را دارد و در این مؤلفه به‌طور مفصل‌تر بیان خواهد شد که چگونه چنین بینشی، روش و اعتبار دانش تاریخی را تحت الشعاع قرار می‌داد.

۳. ابزار سنجش. چنان‌که اشاره شد، در پارادایم تاریخ‌نویسی، معیار درستی یا نادرستی روایات بر مبنای باورهای متأثر از سلطه‌ی فراتاریخی سنجیده می‌شود. در واقع، باورهای دینی، همچون باورهای کلامی، فقهی و عرفانی، در کنار اندیشه‌های ریشه‌داری چون تقدیرگرایی، نه فقط بینش مورخان را سامان می‌داد، که سنجه‌ی درستی رویدادها و معیار گزینش روایت نیز بود. برای مثال، طبری، تاریخ را در خدمت تبیین اراده‌ی خدا در ظهور و سقوط دولت‌ها و امت‌ها می‌دید.<sup>۲</sup> او رویدادهای تاریخی را همچون رشته‌ای می‌نگریست که از آغاز تا پایان بی‌کم و کاست سیر الهی خود را در برابر خواست خداوند می‌پیماید.<sup>۳</sup> حتی مورخی چون مسعودی که به تعقل در گزارش تاریخی شهره است، در گزارش‌های فراتاریخی، همچون آغاز آفرینش، قبر آدم<sup>۴</sup> و کارهای پیامبر،<sup>۵</sup> از تحلیل و تعلیل بهره نمی‌گیرد؛ تا آن‌جا که گزارش‌هایی که با باورهای دینی مسعودی همخوانی ندارند، به آسانی حذف می‌شوند.<sup>۶</sup> این انگاره‌ها مورخ خردگرایی

۱ محمد باقر آرام ۱۳۸۶. اندیشه‌ی تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، صص ۶۲ و ۸۸.

۲ عبدالعزیز دوری ۱۹۸۲م. بحث فی نشأة علم التاريخ عند العرب، بیروت، ص ۵۲ (به نقل از صادق سجادی. مدخل «تاریخ‌نگاری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، نسخه‌ی آن‌لاین).

۳ صادق آئینه‌وند ۱۳۶۴. علم تاریخ در اسلام، تهران: وزارت ارشاد، ص ۷۳. از همین رو طبری درست‌ترین روایت را سخن خدا می‌خواند (طبری، همان، صص ۵۵ و ۱۹۹-۲۰۴)؛ یا روایتی دیگر را صرفاً به استناد حدیثی از پیامبر درست می‌داند (همان، صص ۱۹، ۲۱ و ۳۴). او گفتار محدثان احادیث پیامبر را یکسره به مثابه داده‌های قطعی می‌پذیرد (همان، صص ۲۲، ۳۷ و ۹۲)؛ و اذعان می‌دارد که در اثرش «بر آثار و اخبار پیغمبر... و سلف صالح تکیه دارم، نه استنباط عقل و فکر، که همه خبر از گذشته و حوادثی که در درک آن به استنباط عقل نتوان کرد» (همان، ص ۴۵).

۴ مسعودی، همان، ج ۱، ص ۲۹.

۵ همان، ج ۱، ص ۲۲.

۶ برای نمونه، در جایی اشاره می‌کند که از برخی سخنان حضرت عیسی، مریم مقدس و عیسی نجار، که در انجیل آمده‌است، چون در قرآن نیامده (رک: همان، ج ۱، ص ۵۶)؛ و یا در جایی دیگر از عقاید مسیحیان، مانویان و مزدکیان، با این استدلال که کتاب او کتاب خبر است و نه نظر، صرف‌نظر کرده‌است (رک: همان، ج ۱، ص ۹۱).

چون بیهقی را نیز در درون خود مستحیل کرده است.<sup>۱</sup> مقدسی نیز در *البدء و التاریخ*، گزارش‌های شگفت‌انگیز و معجزه‌های افراد عادی را، چون اعمال جمشید، از آن رو که پیامبر نبوده‌اند، رد می‌کند.<sup>۲</sup> باور به سلطه‌ی ماوراء بر انسان، چنان راه تحلیل را در اندیشه‌ی مورخان می‌بندد، که به کاربردن عبارت‌هایی چون "والله اعلم"، به وفور در آثار آن‌ها دیده می‌شود.

باورمندی به امر قدسی چنان ابزار سنجش را تحت الشعاع قرار می‌داد که حتی در التفات و گزینش رویدادهای مورخان تأثیر ژرفی می‌گذاشت. مورخان مسلمان، تاریخ پیش از ظهور اسلام را پر از خبط و خطا انگاشته‌اند، چراکه می‌پنداشتند آن‌ها را در برآوردن وظیفه‌ی اصلی تاریخ‌نگاری - که به دست‌دادن تصویر روشنی از حقیقت اسلام بود - دور می‌کند. به ظاهر، دلیل اصلی پست انگاشتن و یکپارچه نشدن اطلاعات مربوط به تاریخ پیش از اسلام و غیرمسلمانان در تاریخ‌نگاری اسلامی، همین امر بوده است.<sup>۳</sup>

روایت متواتر، یکی دیگر از ابزارهای سنجش روایت‌های درست از نادرست در پارادایم تاریخ‌نویسی است. برای طبری، روایت مکرر پیشینیان از یک رویداد، حجت قلمداد می‌شود: «دانشمندان سلف بر این اجماع دارند».<sup>۴</sup> باور به اخبار متواتر در روش گردآوری داده‌ها، بیش‌ترین تأثیر را گذاشت؛<sup>۵</sup> امری که در بحث "روش" پی گرفته خواهد شد.

تقدیرباوری یکی دیگر از انگاره‌های اساسی مورخان در مؤلفه‌ی بینش است که ابزار سنجش رویدادها و گاه توجیه وقایع را فراهم می‌کند. تقدیرگرایی چنان با جان پارادایم تاریخ-نویسی آمیخته شده بود که می‌توان آن را واسطه‌العقد تاریخ‌نگاری ایرانی نامید. نمونه‌های فراوانی از این گونه آثار، به عنوان شاهد این مدعا، می‌توان ذکر کرد، که در این جا تنها به بیان مواردی چند بسنده می‌شود:

۱ با وجود این‌که بیهقی امور شگفت‌انگیز را خرافات و زاده‌ی ذهن بیمار مردم می‌خواند و رد می‌کند، با اشاره به معجزه‌ی موسی و بره، پیامبران را از این حکم مستثنی می‌کند و براین باور است که خداوند به پیامبران نیروی خاصی اعطا می‌کند که آن‌ها را قادر به معجزه می‌سازد (مریلین والدمن ۱۳۷۵: *زمانه، زندگی و کارنامه‌ی بیهقی*، ترجمه‌ی منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۱۱۳).

۲ مقدسی، همان، ص ۵۰۱.

۳ روزنتال، همان، صص ۱۰۸-۱۰۹. حتی مورخان که به تاریخ ایران پیش از اسلام توجه نشان دادند، پس از ظهور اسلام و زوال ساسانیان، ایران را از مرکزیت عالم خارج کردند و اسلام را به جای آن نشانده‌اند. هر چند با غلبه‌ی سیاسی عرب‌های مسلمان بر ایران و به محاق رفتن آن، چنین بی‌توجهی‌ای امری به نسبت طبیعی به شمار می‌آید، باید توجه داشت که خود این به محاق رفتن نیز به موضوعی برای پرسش و پرداخت مورخان تبدیل نشد؛ چرا که جابه‌جایی در التفات مورخان، صبغه‌ای ارزشی بر مدار باور داشت که توانست موضوعیت ایران را در برابر موضوعیت اسلام، نزد مورخان به زانو درآورد.

۴ طبری، همان، ص ۲۵.

۵ برای آگاهی از این امر، رک: پرویز ادکالی ۱۳۷۳: *تاریخ‌نگاران ایران*، تهران: بنیاد موقوفات افشار، صص ۳۷۱-۳۷۲؛ آرام، همان، ص ۱۱۷.

بیهقی که نمونه‌ی اعلا‌ی تاریخ‌نگاری تحلیلی خوانده می‌شود، تقدیر‌گرایی تمام‌عیار است؛ چنان که او را به جبر‌گرایی نیز شناخته‌اند. در پنج مجلدی که از او به جای مانده، بارها کلمه‌ی تقدیر و قضا به کار رفته است:<sup>۱</sup>

«و قضای ایزد چنان رود که وی خواهد و گوید و فرماید، و نه چنان که مراد آدمی در آن باشد، که به فرمان وی است سبحانه و تعالی گردش اقدار و حکم او راست در راندن منحت و محنت و نمودن انواع کامگاری و قدرت و در هر چه کند، عدل است، و ملک روی زمین از فضل وی رسد از این بدان و از آن بدین، الی یرث الله الارض و من علیها هو خیر الوارثین»<sup>۲</sup>

علی بن زید بیهقی در تاریخ بیهقی به گونه‌ای واضح‌تر هر گونه نقد تاریخی را معطوف به تقدیر‌باوری می‌داند و مورخان دیگر را به این اندیشه رهنمون می‌سازد: «تواریخ خزاین اسرار امور است و در آن عبر و مواعظ و نصایح، و نقد آن بر سکه‌ی تقدیر الهی مطبوع بود. پس مورخ باید به اصل جبر دینی بگراید و مشکلات تاریخی را به اراده‌ی الهی بگشاید».<sup>۳</sup> از این گونه نمونه‌ها می‌توان در متون تاریخ‌نویسی دوره‌های مختلف مشاهده کرد.<sup>۴</sup>

باور به تقدیر‌گرایی در تاریخ‌نگاری در دوره‌ی صفویه به اوج خود رسید؛ به گونه‌ای که مورخان این دوره، حتی به حکومت رسیدن والیان محلی را، بر اساس «ارادت بی‌چون و مشیت صانع کن فیکون» می‌دانند.<sup>۵</sup> در همین عصر، عبداللطیف قزوینی در *لب‌التواریخ* در تبیین کشته شدن حیدر اظهار داشت:

«از کمال قضا و قدر تیری به حضرت سلطان حیدر رسید و آن حضرت جرعه‌ی

۱ رک: محمدعلی اسلامی ندوشن ۱۳۵۰. «جهان‌بینی بیهقی»، *یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی*، مشهد، دانشگاه مشهد، ص ۱۷.

۲ ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی ۱۳۸۶. *تاریخ بیهقی*، تصحیح خلیل خطیب رهبر، ج ۱، تهران: مهتاب، ج ۱۱، ص ۳.

۳ محمدتقی دانش‌پژوه ۱۳۷۴. «بیهقی فیلسوف»، *یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی*، مشهد، دانشگاه مشهد، ج ۲، صص ۱۷۵-۱۷۶.

۴ چنان‌که غیاث‌الدین علی یزدی در *ظفرنامه*، در تبیین قدرت تیمور، به خواست خدا استناد می‌جوید: «سپاس و ستایش خداوند عالم را عز اسمه و جل ذکرة که در این عهد همایون گوی زمین را در خم چوگان قدرت صاحب قران وافر شوکت آورده که آسمان قدرش چون قدر آسمان بیرون از دریافت اوهام است و عرصه‌ی میدان خاک جولانگه یکران دولت خاقانی سپهر منقب گردانیده که مرتبه‌ی رفیعش متجاوز از مدارک افهام، عنان امور عالم در قبضه‌ی اقتدار و جهانداری نهاده که در مضمار عدل پروری و دادگستری قصب‌السبق از سلاطین آفاق روده و زمام مصالح جهان به کف ارادت دولتتاری سپرد که به حمله‌ی جهانسوز کمر شجاعت از میان بهرام گشوده، کلید فتح و نصرت به دست صاحب اختیار دولتی داده که صدمه‌ی قهرش دم صبح در سینه‌ی شام شکسته و از نهیب تیغش خنجر آفتاب در نیام ظلام نهان گشته» (غیاث‌الدین علی یزدی ۱۳۷۹. *سعادت‌نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب، ص ۲۲).

۵ خواندمیر، همان، ص ۵۸۶.

شهادت به دستور آباء رشید از جام " و منا الا مقتول شهید"، در کشید و به دار جنان و روضه‌ی رضوان خرامید...»<sup>۱</sup>

یکی از مفصل‌ترین اظهارات بر پایه‌ی باور به تقدیر در این عصر را، قاضی احمد قمی در خلاصه‌التواریخ در بیان جلوس شاه عباس اول به جای گذاشته است:

«چون مشیت ازلی و تقدیر لم‌یزلی متعلق به آن شده بود که سریر سلطنت و جهانبانی و تخت مسند گیتی ستانی و قبابی مملکت و تاج شاهی از مکنم غیب و عالم لاریب به‌مودای حقیقت اتمای "توتی الملک من تشاء" به آن حضرت حواله شود، چند روزی بنا بر صغر سن و قلت عساکر محسن در مملکت خراسان توقف داشتند. چون مدت هفت سال تمام آن روشنی دیده‌ی اهل عالم در خراسان پادشاهی نمود، وقت آن رسید و انتظار به نهایت انجامید...»<sup>۲</sup>

اعتقاد و التزام به قدرت مطلقه‌ی موجود را نیز می‌توان به موارد تعیین‌کننده‌ی ابزار سنجش مورخان اضافه کرد؛ مورخانی که به اندیشه‌ی ایرانشهری فره‌ی ایزدی - ظل‌اللهی - باور داشتند، یکی از پایه‌های میزان سنجش روایات را بر مطابقت با خواست و اراده‌ی قدرت مطلقه‌ی موجود استوار می‌کردند و از این رو التزام به قدرت موجود با باور به تقدیرگرایی گره می‌خورد. مورخان با استناد به دو آیه‌ی "والله یوتی ملکه من یشاء"<sup>۳</sup> و "توتی الملک من تشاء" و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذلل من تشاء"<sup>۴</sup>، سعی در توجیه قدرت موجود داشتند. از دیگر سو، تفسیر این دو آیه راه را برای تقدیرگرایی مورخان هموار کرده بود.

گاه این باورها ترکیب می‌شد و این مسئله به پیچیده‌تر شدن مؤلفه‌های ذهنی مورخ می‌انجامید؛ اما اساساً دو عنصر التزام به قدرت موجود و تقدیرباوری، پیوندی عجیب با یکدیگر دارند. عتبی اذعان می‌کند که تاریخ‌بینی را به منظور «تجلیل» از محمود نوشته است. او شاه را "مؤید من عندالله" و مرد خدایی می‌داند و کرامت‌هایی به او نسبت می‌دهد.<sup>۵</sup> چنین نگره‌ای حتی بینش مورخی چون بیهقی را - که به مورخی انتقادی و بی‌طرف مشهور است - در بر-

۱ قزوینی، همان، ص ۳۹۰.

۲ قمی، همان، صص ۸۵۸-۸۵۹.

۳ قرآن، بقره، ۲۴۷.

۴ قرآن، آل عمران، ۲۶.

۵ ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، ۱۳۴۵. ترجمه‌ی تاریخ‌بینی، به اهتمام جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، مقدمه‌ی مترجم، ص ۱۷.

می‌گیرد. برای نمونه، در روایت او، شاه هرگز اشتباهی مرتکب نمی‌شود و شکست از سلجوقیان را به تقدیر الهی نسبت می‌دهد:

«... و چه بود از آنچه بود پادشاهی را که امیر مسعود، رضی الله عنه، را آن نبود از حشم و خدمتکاران و عیان دولت و خداوندان شمشیر و قلم و لشکر بی‌اندازه و پیلان ستور فراوان و خزانه‌ی بسیار؟ اما چون تقدیر چنان بود که او در روزگار مُلک با درد و غین باشد و خراسان و ری و جبال و خوارزم از دست وی بشود، چه توانست کرد جز صبر و استسلام (گردن نهادن)؟ که قضا چنین نیست که آدمی زهره دارد که با وی کوشش کند. این ملک، رحمة الله علیه، تقصیری نکرد، هر چند مستبد برای خویش بود و شبگیر کرد، و لکن کارش بنرفت که تقدیر کرده بود ایزد، عزه ذکره، در ازل الازل که خراسان چنان که باز نمودم، رایگان از دست وی برود و خوارزم و ری و جبال همچنین، چنانک اینک باز خواهم نمود تا مقرر گردد، والله اعلم بالصواب»<sup>۱</sup>

و در جای دیگر تأکید می‌کند:

«... و چگونه دفع توانستی کرد قضای آمده را که در علم غیب چنان بود که سلجوقیان بدین محل خواهند رسید، يفعل الله ما یشاء و یحکم ما یرید...»<sup>۲</sup>

تأکید بر تاریخ بیهقی نسبت به دیگر آثار مورخان پارادایم تاریخ‌نویسی، از این روست که او از یک سو اثر خود را خارج از نفوذ دربار به نگارش درآورده، و از دیگر سو اثری است که بر جنبه‌های انتقادی آن تأکید ویژه‌ای شده است. بنابراین، چنان که اگر تنها یک اثر بتواند دال بر نقض مؤلفه‌های پارادایم تاریخ‌نویسی باشد، بی تردید تاریخ بیهقی از این امکان برخوردار است؛ اما چنان که مشهود است، حتی بیهقی هم نمی‌تواند خارج از قواعد تاریخ‌نویسی، «از تاریخ پایه‌ای بسازد». به بیان دیگر، خواست او در پای‌بندی به آنچه از تاریخ مراد می‌کند، در برابر نظام هستی-شناسی‌اش که بیرون از پارادایم تاریخ‌نویسی نمی‌تواند عمل کند و لاجرم بر التزام به قدرت موجود و تقدیرباوری استوار می‌شود، قد خم می‌کند؛ چنان که بارها در اثرش تأکید می‌کند که از سلطان مسعود «کریمتر و رحیم‌تر، رحمة الله علیه، کس پادشاه ندیده بود و نخوانده...»<sup>۳</sup>

۱ بیهقی، همان، ج ۳، صص ۱۰۹۷-۱۰۹۸.

۲ همان، ج ۳، ص ۷۱۱.

۳ بیهقی، همان، ج ۲، ص ۶۳۶؛ همچنین، رک: همان، ج ۱، صص ۱۹۵ و ۲۲۸.



در ادواری که تقدیرگرایی بنا به مناسبات سیاسی و اجتماعی رواج بیشتری می‌یابد، این مؤلفه‌ها بیش‌تر رخ می‌نماید. برای نمونه، شکست در جنگ چالدران در روایت مورخان دوره‌ی صفویه، چنان مختصر و مبهم جلوه‌گر می‌شود، که گویا هیچ شکستی در کار نبوده است.<sup>۱</sup> تأویل اسکندر بیگ منشی حدود یک قرن بعد از شکست چالدران - همچون تأویل بیهقی از شکست دندانقان - در نوع خود بی‌نظیر است:

«بدون شک خداوند اعلم مقدر فرموده بود که شاه اسمعیل در جنگ چالدران شکست بخورد، زیرا که اگر وی در این جنگ هم پیروز شده بود، این خطر وجود داشت که دین و ایمان قزلباش‌های ساده لوح به قدرت شاه اسمعیل به چنان مرحله - ای می‌رسید که از راه راست منحرف شده و گمان‌های غلط می‌بردند».<sup>۲</sup>

اراده‌ی ماوراء در تبیین رویدادها تنها در توجیه شکست یا اشتباه شاه مورد التفات مورخان قرار نمی‌گیرد، بلکه هر نوع پیروزی و کامیابی شاه نیز به امری آسمانی و قدسی منتسب می‌شود. برای نمونه، شاملو مؤلف *قصص الخاقانی*، تصرف آذربایجان را نتیجه‌ی "دریافت ندای آسمانی" از سوی شاه اسمعیل می‌داند.<sup>۳</sup> تقدیرگرایی چنان به عنصری پایدار در تاریخ‌نگاری بدل شده بود که وقتی مورخی چون رشیدالدین فضل‌الله در پی جویی از علت هجوم چنگیز و پذیرش پی‌آمدهای اسف‌بار آن برمی‌آید، آن را «عذاب خدا» می‌نامد، که در پی «گناهان بزرگ» ایرانیان نازل شده است.<sup>۴</sup> در یک عبارت، در پارادایم تاریخ‌نویسی، تاریخ تجلی اراده‌ی خداست و از این رو هرگونه ابزار سنجش در درستی رویدادها نیز صبغه‌ی ماورایی، آسمانی و قدسی دارد.

اقدام مورخان در رساندن نسب پادشاهان بعد از اسلام به پادشاهان ساسانی، یا یک سلسله یا خاندانی مشروع، نیز، نشان‌گر چنین التزامی است. مورخ منتقدی چون بیهقی نیز از این امر مستثنی نیست که غزنویان را در تداوم عظمت سلسله‌ی ساسانیان می‌داند.<sup>۵</sup> حتی با وجود مشخص بودن نسب مغولان، مورخان دوره‌ی ایلخانی، همچون خواجه رشیدالدین، سلطنت

۱ برای نمونه، رک: ولی قلی بن داودقلی شاملو ۱۳۷۱. *قصص الخاقانی*، به تصحیح سیدحسن سادات ناصری، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۴۴-۴۵.

۲ اسکندربگ منشی ۱۳۵۰. *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران: امیرکبیر، خرداد، ج ۲، ص ۴۳ (به نقل از راجر سیوری ۱۳۸۴). *ایران عصر صفوی*، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، ج ۱۴، ص ۴۵.

۳ شاملو، همان، ج ۱، ص ۳۵.

۴ رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۱۳۷۳. *جامع‌التواریخ*، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز، ص ۴۹۹.

۵ والدمن، همان، ص ۱۳۲.

غازان خان را از یک سو تداوم سلطنت «جمشید دادگستر» و دارای فرهی ایزدی می‌داند، و از دیگر سو وارث سلطنت چنگیز.<sup>۱</sup> چنین مشروعیت‌سازی‌ای توسط مورخان دودمانی، دست کم تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی که مبانی مشروعیت‌یافتن حکومت دچار دگرگونی شد، تداوم یافت.<sup>۲</sup>

۴. روش در پارادایم تاریخ‌نویسی. آنچه از تقسیم‌بندی معمول در روش تاریخ‌نگاری پیشامدرن برمی‌آید، این است که دو نوع روش نقلی (روایی) و تحلیلی در این دوره وجود دارد. با توجه به این تقسیم‌بندی، مورخی چون طبری جزو مورخان نقلی یا روایی قرار می‌گیرد، و مورخانی چون مسکویه یا بیهقی در شمار مورخان تحلیلی یا عقلی. داعیان این تقسیم‌بندی امثال طبری را بر پایه‌ی همین روش، خردگیز نیز خوانده‌اند.<sup>۳</sup>

اما به نظر می‌رسد که اساس این تقسیم‌بندی چندان کارآمد نیست و دچار چالش‌هایی است. چنان که روشن است، هر روایتی مبتنی بر تأویل است و هر تأویلی در درون خود جنبه‌ای از تعلیل و تحلیل را به همراه دارد. بنابراین، در بحث روایت از رویداد، هیچ‌گونه تاریخ‌نگاری نقلی وجود ندارد. برای نمونه، چرا طبری که با معیار پیشین در جزو مورخان نقلی یا روایی جای می‌گیرد، دسته‌ای از رویدادها را گزینش می‌کند و دسته‌ای دیگر را وامی‌نهد؟ چرا جامعه مورد التفات او نیست، ولی رخدادهای سیاسی هست؟ چرا از رخدادهای سیاسی، دستگاه خلافت مرکز توجه قرار می‌گیرد؟ چرا عنوان تاریخش *الرسال و الملوک* برمی‌گزیند

۱ همدانی، همان، ج ۱، صص ۵۴۳-۵۴۴.

۲ هر چند در دوره‌هایی همچون دوره‌ی صفویه، این مؤلفه دچار چرخش‌هایی می‌شود. مورخان این دوره به تأسی از ابن‌بزاز مؤلف *صفوة‌الصفاء* نسب پادشاهان صفوی را به امامان شیعی می‌رساندند (برای نمونه، رک: شاملو، همان، ج ۱، صص ۲۰ و ۲۴؛ محمدیوسف ناجی ۱۳۸۷. *رساله در پادشاهی صفوی*، به کوشش رسول جعفریان و فرشته کوشکی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، صص ۵۰ و ۶۰-۶۱ برای آگاهی از روند این انتساب، رک: سیوری، همان، ص ۳؛ اما در این دوره نیز همچنان رساندن نسب آن‌ها به شاهان پیش از اسلام امری مرسوم بود. برای نمونه، محمد طاهر قزوینی مؤلف *عباس‌نامه*، سلطنت شاه عباس دوم را به پیشدادیان پیوند می‌دهد. محمد طاهر قزوینی ۱۳۲۹. *عباس‌نامه یا شرح زندگانی ۲۳ ساله‌ی شاه عباس ثانی (۱۰۵۲-۱۰۷۳)*، به تصحیح و تحشیه‌ی ابراهیم دهگان، اراک، کتاب فروشی داودی، ص ۱۵۳).

۳ از جمله‌ی دلایل آن‌ها این است که خود طبری نیز بر روش به اصطلاح نقلی خود آگاهی داشته است: «آن کس که بر این کتاب ما نظر می‌افکند، باید بداند که در همه‌ی آنچه که این‌جا آورده یا شرط کرده‌ام که در این کتاب بیاورم، اعتماد من بر اخبار و آثاری بوده است که من روایت کرده و به راویان آن‌ها نسبت داده‌ام. من جز در اندکی از آن اخبار به دلایل عقول و استنباط اندیشه‌ی انسانی اعتماد نکرده‌ام، زیرا علم به اخبار گذشتگان و گزارش‌های متأخران جز بر کسانی که شاهدان ماجراها بوده‌اند، ممکن نیست و زمان گذشتگان را نمی‌توان جز از طریق اخبار راویان و نقل گزارش‌گران درک کرد و اخبار گذشتگان که در کتاب ما هست و خواننده از این حیث که وجهی بر آن نمی‌یابد، آن را عجب شمارد و یا شنونده به انکار آن پردازد، در این موارد، خواننده باید بداند که در حقیقت خطای آن متوجه من نیست، بلکه به راویانی مربوط می‌شود که آن اخبار را به ما گزارش کرده‌اند، ما آن اخبار را به گونه‌ای که به ما رسیده است، گزارش می‌کنیم» (طبری، همان، ج ۱، ص ۶).

و نه «الرجال والوزراء»؟ با پاسخ به پرسش‌هایی از این گونه، می‌توان به مؤلفه‌هایی دست یافت که متعلق به پارادایم تاریخ‌نویسی است؛ مؤلفه‌هایی که در مسعودی، که به نظر مورخ‌ی تحلیلی است، نیز قابل تعمیم است. بنابراین، آنچه از تاریخ‌روایی مراد می‌شود، یعنی روایت خالص از رویدادها، تبیین دقیقی نیست. به بیانی دیگر، روایت یا توصیف رویدادها نمی‌تواند جدا از تفسیر و تأویل باشد؛ هر توصیفی به تأویل توصیف‌گر قائم است. در واقع، در تاریخ‌نگاری معرفت‌آینه‌وار<sup>۱</sup> وجود ندارد، و هر خبر نقل و روایت شده مستثنی از گزینش، بیان و تفسیر مورخ از امور واقع نیست.<sup>۲</sup> بدین معنی تاریخ‌نگاری توصیفی صرف (روایی، نقلی، دست اول) وجود ندارد.<sup>۳</sup>

با این توضیحات، باید گفت، میان مورخانی چون طبری، ابن‌اثیر، ابن‌اعثم کوفی و ...، که به تاریخ‌نگاران نقلی یا روایی مشهور شده‌اند، با مورخانی چون مسعودی، بیهقی، مسکویه‌ی رازی و ابن‌خلدون، تفاوت ماهوی‌ای که دو پارادایم متفاوت ایجاد کند وجود ندارد، بلکه تفاوت آن‌ها درجه‌ای و مرتبه‌ای است.<sup>۴</sup> در پارادایم تاریخ‌نویسی، وجه توصیفی بر وجه تحلیلی غلبه دارد، در واقع، «وجه تحلیلی به صورت گسست‌وار در اجزاء دیده می‌شود، اما وجه توصیفی نه در اجزاء، که در کلیت و به صورت غالب وجود دارد».<sup>۵</sup> بنابراین، می‌توان گفت روش در این پارادایم غالباً روایی، نقلی و توصیفی است و فقدان تبیین علی در آن بارز است. اما این بدان معنی نیست که دو نوع روش در این پارادایم وجود دارد. ممکن است مورخان دسته‌ی دوم به تعقل و تحلیل بیشتر از دسته‌ی اول اهمیت داده باشند، اما این تفاوت‌ها در پارادایم تاریخ‌نویسی شکافی ایجاد نمی‌کند.<sup>۶</sup>

اگر بتوان از پارادایم سنتی به عنوان یک گفتمان یاد کرد، می‌توان برای معیار تفاوت دو دسته مورخانی که نام برده شدند، از یک "خرده گفتمان" سخن گفت و بهره برد؛ خرده گفتمانی که در مبادی و مؤلفه‌های پارادایمیک، با گفتمان اصلی، نه تنها هیچ تضادی ندارد، که

1 Correspondence.

۲ هاشم آقاجری، غلامحسین زرگری‌نژاد، عطاءالله حسینی ۱۳۸۱. تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، به اهتمام حسن حضرتی، تهران: نقش جهان، ص ۲۹.

۳ سیدابوالفضل رضوی ۱۳۸۶. «تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی و جایگاه تاریخ‌نگاری جهانی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره‌ی ۱۱۴-۱۱۵، آبان و آذر، ص ۴.

۴ آقاجری، همان، ص ۲۴.

۵ حضرتی، همان، ص ۴۹.

۶ همان، ص ۹۳.

همسو و منطبق است. به عنوان نمونه، تاریخ مسعودی جزو تاریخ‌نگاری خرده‌گفتمانی قرار دارد که نویسنده‌اش برای تعقل سهم بیشتر قائل می‌شود و به مورخ تحلیلی در برابر مورخان روایی معروف است. پرسش این‌جاست که آیا مبادی و مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری او، یک انقلاب تاریخ‌نگاری و به دنبال آن پارادایم جدیدی به وجود آورده است؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، باید مؤلفه‌های چنین پارادایمی را در تاریخ‌نگاری ایرانی برشمرد و مسیری را که طی کرده است دنبال کرد، امری که ناممکن به نظر می‌رسد.

نکته‌ای که باید انگشت تأکید بر آن نهاد، این است که روش، همواره مبتنی بر بینش است؛ و از آن‌جا که بینش این پارادایم مبتنی بر سلطه‌ی فراتاریخ و آسمانی است، دیگر نباید انتظار تبیین‌های زمینی داشت. گرچه کیفیت این حضور آسمانی در انواع سه‌گانه‌ی پارادایم تاریخ-نویسی (عمومی، دودمانی و محلی) متفاوت است، اما این تفاوت کیفی نمی‌تواند قواعد پارادایم را برهم زند. برای مثال، در تواریخ عمومی، سرسپردگی به حضور و قدسیت خدا، جای خود را به سرسپردگی به حضور و قدسیت شاه به مثابه‌ی سایه‌ی خدا در تاریخ دودمانی می‌دهد که با صبغه‌ی رسمی و فرمایشی (درباری) همواره راه اغراق در پیش می‌گیرد. اما در هر دو، تحلیل رویدادها جای خود را به احاله‌ی آن‌ها به امری ماورایی، قدسی و فراتاریخی داده است. همچنین، در این پارادایم، همواره بین تاریخ، اسطوره و افسانه-تاریخ و فراتاریخ-خلط ایجاد می‌شود. گردآوری اطلاعات نیز بخشی از مسائل روش‌شناختی مورخان است که به دلیل اهمیت آن در مؤلفه‌ی «گزینش در منابع»، بدان پرداخته خواهد شد.

۵. گزینش در منابع. با توجه به چهار مؤلفه‌ی پیشین، دور از انتظار نیست که غلبه‌ی منابع مورد استفاده‌ی مورخان با منابع رسمی-درباری باشد. مراد از منابع درباری نگره‌ی ارزشی و امری قبیح بدان معنی که این منابع یکسره با اغراض سیاسی تولید شده و عاری از واقعیت‌اند، نیست. البته، این منابع به راستی سیاسی و معطوف به وقایع سیاسی‌اند، اما این بدان معنی نیست که بدین واسطه صدق گزاره‌های آن‌ها کاملاً مورد تردید است.

در انواع سه‌گانه‌ی پارادایم تاریخ‌نویسی، اندک تفاوت‌هایی در مفهوم منابع رسمی وجود دارد. برای نمونه، در تاریخ عمومی مشاهده‌ی مستقیم مورخان یا بیان "شاهدان عینی"، یعنی دیده‌ها و شنیده‌ها، برای نگارش رویدادهای همزمان مورخ ملاک است. روایت طبری از فتح کرمان و فارس به دست یعقوب لیث صفار، از این گونه است.<sup>۱</sup> اما در گزارش‌های تواریخ

۱ م.م.حسین ۱۳۸۰. «تاریخ نگاری دوره‌ی صفاری» تاریخ نگاری در ایران، ترجمه و تألیف یعقوب آژند، تهران: گستره، ص ۲۱.

عمومی که به زمان پیش از مؤلف می‌پردازد، منابع مکتوب درباری و دودمانی مهم‌ترین منابع‌اند. همچنین، در تواریخ دودمانی که مورخان خود از دیوانیان بودند و به منابع رسمی دربار (فرمان‌ها، نامه‌ها و اسناد رسمی) دسترسی داشتند، دیگر جای تردیدی در نوع منابع باقی نمی‌گذارد. منابع تواریخ محلی نیز گرچه گاه متغیر است، اما قاعده‌های پارادایم تاریخ‌نویسی را بر هم نمی‌زند. با توجه به مباحث مطرح شده، می‌توان گفت مهم‌ترین روش گردآوری داده‌ها در پارادایم تاریخ‌نویسی عبارت است از: ۱) روایت نوشتاری با نقل خبر از کتاب‌ها و منابع؛ ۲) روایت شفاهی از اشخاص؛ ۳) روش مشاهده.<sup>۱</sup> هرچند هر سه روش در انواع تاریخ‌نگاری عمومی، دودمانی و محلی رایج است، اما روش نخست بیش‌تر در تاریخ‌نگاری عمومی، و دو روش دیگر در تواریخ دودمانی و محلی، متداول است.

نکته‌ی قابل تأمل در روش نخست گردآوری داده‌ها این است که در ادوار بعد استفاده‌ی کج‌اندیشانه از این روش منجر به ظهور "ذیل‌نویسی و حاشیه‌نویسی" به عنوان مهم‌ترین ویژگی‌های روشی پای‌بندان به پارادایم تاریخ‌نویسی شد. در واقع، مورخان هر آنچه را که مورخان پیشین خود به جای گذاشته بودند، به یکباره محل یقین و ملاک وقوع رویدادها قرار می‌دادند و از آن رونویسی می‌کردند. در واقع، در پارادایم تاریخ‌نویسی، همواره فضل تقدم به معنای تقدم فضل فرض می‌شد و مورخان با استناد به روایت مورخان متقدم به یک رویداد، آن را امین‌ترین و درست‌ترین روایت می‌پنداشتند.

درباره‌ی رواج روش استفاده از منابع نوشتاری، ذکر این نکته ضروری است که، گرچه مورخان تواریخ عمومی خود ادعا می‌کنند، هدف آن‌ها از پرداختن به گذشته به منظور عبرت‌آموزی شاهان است (بنگرید به ادامه‌ی مقاله، ذیل مؤلفه‌ی مخاطبان)، آثار آن‌ها چیزی برخلاف این ادعا، یعنی توجه به حیات معاصر مورخان، را نشان می‌دهد. آن‌ها برای نیل به مقصود خود گزارش رویدادهای گذشته را از متون تاریخی پیشین به نوعی رونویسی می‌کردند، اما تاریخ عصر خود را از طریق مشاهده و یا شنیده‌ها به نگارش درمی‌آوردند. اطلاق واژه‌ی "پارادایم تاریخ‌نویسی" به تاریخ‌نگاری سنتی در این مقاله نیز از این رو معنی می‌یابد. در واقع، مورخان پای‌بند به این پارادایم، به گذشته به مثابه‌ی مقدمه‌ای می‌نگریستند که توضیح‌گر زمان معاصر مورخان بود و نه آن‌که گذشته به صرف این‌که رویداد در آن روی داده است، می‌تواند به مثابه‌ی موضوعی برای شناخت باشد؛ امری که در دوران جدید به وقوع پیوست. از

۱ عبدالرحیم عبدالرحمن خضر ۱۳۸۹. مسلمانان و نگارش تاریخ، ترجمه‌ی صادق عبادی، تهران: سمت، ص ۲۱۹.

این رو، اکثر مورخان تواریخ عمومی به زمان حال خود توجه بیشتری نشان می‌دادند و جزئیات دقیق‌تری را بیان می‌کردند. این نکته در جمله‌ی شاه صفی خطاب به مورخ خلاصه-السير به خوبی برمی‌آید:

«باید که در ایجاز و پاکی کلام سعی نمایی و چون به نوشتن حالات زمان رسی، رسم اجمال را منسوخ داشته جمال عبارت را به زیور تفصیل زیب و زینت دهی»<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، تاریخ‌نگاری عمومی با ابتدال روش استفاده از منابع نوشتاری در ادوار متأخرتر در دام تقلید افتاد و بر دانش تاریخی خود هیچ نیفزود، به گونه‌ای که تمامی وقایع متأخر یک مورخ، در صورت دسترسی به متون مورد استفاده‌ی او، خالی از ارزش و اعتبار است و تنها وقایع معاصر او را می‌توان به عنوان گزارش رویداد قابل بررسی دانست.<sup>۲</sup> اما گاه همین رونویسی‌ها تنها رونوشت باقی مانده از متن اصلی است که مورخ از آن بهره گرفته است و از این رو، اهمیت می‌یابند. لیکن، نمونه‌ی اعلاء در روش گردآوری اطلاعات از منابع نوشتاری را نیز می‌توان در برخی تاریخ‌نویسی‌های دودمانی جست، چنان‌که بیهقی خود اذعان می‌کند که منابع او رسایی است که در دوره‌ای که منصبی در دربار مسعود غزنوی داشته، گردآورده است.<sup>۳</sup> استناد کم‌نظیر او به این اسناد را که در طول زندگی دیوانی خود با نسخه‌برداری از اسناد رسمی گرد آورده بود، می‌توان در جای‌جای اثر او دید.<sup>۴</sup> اما نباید این فرض پیش‌آید که پیروان پارادایم تاریخ‌نویسی همگی به شیوه‌ی او عمل می‌کردند. برای نمونه، ابن اثیر به طرز ماهرانه‌ای از ذکر منابع مأخوذ خویش خودداری می‌کند، که سنجش کار او را دشوار می‌سازد. پیش از او، دینوری در اخبار الطوال چنین شیوه‌ای برگزیده بود. یعقوبی نیز از ذکر سند مطالب خود خودداری می‌کند. به‌ناچار ضروری است که مجدداً تأکید شود چنین تفاوتی نمی‌تواند پارادایم جدیدی بسازد و یا پارادایم را وارد بحران کند. در مؤلفه‌ی "روش" به طور خاص، اشتراک پیروان پارادایم مورد نظر (تاریخ‌نویسان) این بود که آن‌ها در گردآوری اطلاعات دست‌کم

۱ محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی ۱۳۶۸. خلاصه‌السير، به کوشش ایرج افشار، تهران ج ۱، صص ۲۷-۲۸.  
 ۲ برای نمونه، روایت ابن اثیر در الکامل از تاریخ عمومی جهان اسلام تا آغاز قرن چهارم نعل به نعل از تاریخ طبری است؛ یا روایت راحة‌الصدور راوندی در تاریخ سلجوقیان، برگرفته از سلجوق‌نامه‌ی ظهیری نیشابوری است؛ هر چند راوندی در راحة‌الصدور، جزئیات بارزشی از گزارش‌های سلجوق‌نامه را حذف کرده است (در این باره، رک: ک. کاهن ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی سلجوقی»، تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران، گستره، صص ۸۶-۸۷).

۳ برای نمونه، رک: بیهقی، همان، ج ۱، ص ۲۰۶.

۴ کلیفورد ادموند باسورث ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی غزنوی»، تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران، گستره، ص ۴۹.

یکی از سه روش مزبور را برمی‌گزینند، یا از ترکیبی<sup>۱</sup> از آن‌ها بهره می‌برند؛ این الگو وقتی دچار بحران می‌شود که روشی متفاوت بتواند آن را به چالش بکشد؛ امری که در تاریخ بیهقی نمود نیافت. ویژگی بیهقی این است که از همین روش به بهترین نحو ممکن بهره می‌گیرد تا اثری موثق به جای گذارد.

۶. **مخاطبان.** بی‌تردید، مهم‌ترین مخاطب مورخان، شاهان و درباریان بوده‌اند. این مسئله با موضوعیت یافتن حوزه‌ی سیاست به معنای عام آن، یعنی وقایع و رخدادهای سیاسی، به مثابه‌ی با اهمیت‌ترین بخش از کنش جامعه برای گزارش توسط مورخان، نیز همسو است. در تواریخ دودمانی، مخاطبان سفارش‌دهندگان اثر نیز بوده‌اند و گرچه تواریخ عمومی متقدم بر حسب علاقه‌ی شخصی شاه نوشته نمی‌شد، اما آن‌ها نیز خالی از این نیت نبودند؛ چنان‌که مسعودی در توجیه نگارش اثرش اظهار داشته است: «این کتاب را مروج الذهب و معادن الجواهر نامیده‌ام و آن را هدیه‌ی بزرگان ملوک اهل درایت کردم که از اخبار روزگاران سلف نکاتی ضمن آن آوردم که مورد حاجت است».<sup>۲</sup> حدود پنج قرن بعد میرخواند در *روضه‌الصفاء* بر انتخاب مخاطبان ویژه‌ی مورخان، یعنی پادشاهان، تأکید کرد:

«باید دانست که هیچ طایفه‌ای بیشتر از فرمانروایان و پادشاهان محتاج به آگاهی تاریخ نیستند، زیرا چون تدبیر مصالح مردم به ایشان واگذار شده است، ناچارند بدانند فرمانروایان پیشین در تدبیر کار مردم و اصلاح امور زیردستان چه روش‌هایی به کار بسته‌اند و در جنگ‌ها چه حیل‌هایی به کار برده‌اند و با حوادث مهم چگونه برخورد کرده‌اند و طبیعی است که آگاهی از این امور جز با مطالعه‌ی تاریخ میسر نشود...»<sup>۳</sup>

شاید یکی از مفصل‌ترین بحث‌ها درباره‌ی مخاطبان تاریخ‌نویسان را فضل‌الله روزبهان خنجی در *عالم آرای امینی مطرح کرده است*؛ او در بیان فایده‌ی علم تاریخ، فوایدی را در نسبت با هر طبقه برشمرده است. این طبقات عبارت‌اند از سه طبقه‌ی حکومتی، «سلاطین و حکام، امراء

۱ ذکر نمونه‌ای از روش ترکیبی در گردآوری اطلاعات خالی از لطف نیست: مسکویه در نوشتن *تجارب‌الأمم* تا سال ۲۹۵ هجری قمری از تاریخ طبری، و از این زمان تا ۳۴۰ هجری قمری، از اثر ثابت بن سنان (منابع نوشتاری) بهره جسته است. وی همزمان از برخی اسناد و متون کتابخانه‌ی آل‌بویه استفاده می‌کند؛ اما از سال ۳۴۰ تا ۳۶۹ هجری قمری، روشی دیگر برمی‌گزیند و به گفته‌ی خود «از مشاهده‌ها و دیده‌های خود من، یا گزارشی است همسنگ دیده‌های من که از دیگران شنیده‌ام»، که ترکیبی است از روایت شفاهی و روش مشاهده، بهره می‌گیرد (رک: مسکویه، همان، ج ۱، ص ۳۸).

۲ مسعودی، همان، ج ۱، ص ۸.

۳ محمدبن خواندشاه بلخی میرخواند ۱۳۷۳. *روضه‌الصفاء*، تصحیح عباس زریاب خویی، ج ۱، تهران، علمی، ص ۷.

حرب و شمشیر، و وزراء»، و یک طبقه‌ی دینی که از آن‌ها با نام «ارباب انتباه» یاد می‌کند. از این رو، چنان انگاره‌ای که طبری درباره‌ی مخاطبان خود در مقام نظر ایجاد کرد، در دوره‌ی صفویه نیز باقی است. خنجی در فایده‌ی علم تاریخ در نسبت با سلاطین و حکام، می‌نویسد:

«آنکه پادشاهان کامگار که در روزگار دست اقتدار او قوی و مطلق است، چون بر احوال سابقان سلاطین مطلع گردد و به نظر مطالعه، وقایع و امور ایشان را ملاحظه نماید و بداند که هیچ آفریده همگن مالک ملک عالم نیست و ملک بقاء هیچکس را مسلم نه، روزگار اقتدار را غنیمت باید شمرد و گوی دولت از میدان عمر باید برد و نیز مشاهد نماید که ملوک ماتقدم، مثل اکاسره و قیاصره و تابعه و خواقین و خلفا و سلاطین، از آنها هر یک سیرت محمود داشتند، بر برخورداری از مزرع عالم برداشته و نام نیکو یادگار گذاشته و هر یک خصال مذمومه پیشه ساخته، نقد دولت درباخته و نام بد خود در افواه عالم انداخته»<sup>۱</sup>.

این مدعا وقتی رخ می‌نماید که به این نکته توجه شود که بعد از مرگ ابوسعید، در ۷۳۶ هـ.ق، به عنوان آخرین نماینده از سلسله‌ی حامی و مخاطب تاریخ‌نویسان، تا به قدرت رسیدن تیمور - مخاطب و حامی بعدی - سنت سترگ تاریخ‌نگاری ایلخانی متوقف ماند. نظام‌الدین شامی از علاقه‌ی تیمور به تاریخ گزارش کرده است؛<sup>۲</sup> از این رو، می‌توان گفت که تیمور در مقام مخاطب، سبب برانگیختن مورخان و موجب احیاء سنت تاریخ‌نویسی گردید.<sup>۳</sup> بنابراین، می‌توان گفت که در پارادایم تاریخ‌نویسی، تاریخ‌نگاری به مخاطبان خود - شاهان - وابسته است و بدون آن دوام و حیاتی ندارد.

۷. **خاستگاه اجتماعی مورخان.** با توجه به شش مؤلفه‌ی پیشین، بدیهی است که مورخان از دربار و از طبقه‌ی دیوانیان باشند؛ هر چند که در تواریخ عمومی متقدم (چون تاریخ طبری و تاریخ گردیزی) مورخان حکیمانی بودند که به علم تاریخ به مثابه‌ی دانشی غیر تخصصی می‌نگریستند. در واقع، دانش مورخان موضوع‌های بسیار گسترده‌تری، چون فلسفه، نجوم، پزشکی و حتی ریاضیات، را شامل می‌شد و تاریخ نیز به‌عنوان بخشی از حکمت مورد الثفات آن‌ها بود. چنان که محمد بن جریر طبری، متکلم و مفسر روزگار خود به‌شمار می‌آمد. گاه مؤلفان تواریخ عمومی

۱ خنجی، همان، صص ۸۰-۸۱.

۲ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، ج ۲، صص ۱۹۲-۲۰۱؛ به نقل از جان وودز ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی تیموری»، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره، ص ۱۱۶.

۳ برای آگاهی از مداوم سنت تاریخ‌نویسی در این دوره، رک: همان، ج ۱، صص ۱۲۴ و ۱۳۰.



از خاستگاه درباری نیز برخوردار بودند. مسکویه، رشیدالدین فضل‌الله و میرخواند، نمونه‌های خوبی از این گونه مورخان‌اند که تجربه‌ی تاریخ‌نویسی عمومی را به دربار منتقل می‌کردند. بنابراین، آنچه در پارادایم تاریخ‌نویسی در این‌باره غالب است، آن است که مورخان درباری پیشه‌ی تاریخ را یک وظیفه می‌پنداشتند؛ هرچند این وظیفه با ترغیب حاکمان و علاقه‌ی خود ایشان انجام می‌پذیرفت، عمل مورخان درباری به نسبت حکیمان تا حدی پیشه‌ای تخصصی‌تر محسوب می‌شد.

۸ ادبیات. تردیدی در این نکته، که هر عصری نثر خود را تولید می‌کند، وجود ندارد؛ اما نثر به کار گرفته شده در پارادایم تاریخ‌نویسی، با وجود تفاوت‌های ادبی، نثری دبیری است؛ حتی اگر مورخان دیوانی نبوده یا خاستگاه اجتماعی دیوانی نداشته باشند. نثر دبیری، به مثابه‌ی نثر رسمی جامعه، در هر دوره‌ای سبکی خاص به خود می‌دیده است: گاه مرسل، گاه متکلف و گاه مصنوع. در واقع، گفت‌مان حاکم بر جامعه، نوع بیان مورخان را تعیین می‌نمود. این نکته درباره‌ی تواریخ دودمانی تا حدی جاری است که حتی زبان مورخ را نیز تعیین می‌کرد؛ برای نمونه، تمامی تواریخ دودمانی آل بویه به زبان عربی است و آثار دودمانی سامانیان یکسره پارسی است؛ در حالی که نه تنها فاصله‌ی زمانی چندانی ندارند، بلکه قریب به هفت دهه - ۳۲۰ تا ۳۹۰ هجری قمری - حضور سیاسی همزمان داشته‌اند. بنابراین، در این پارادایم، ادبیات مورخان تابعی از شرایط سیاسی است. پدیدار شدن ترکان غزنوی، سلجوقی و خوارزمشاهی در تاریخ ایران، باعث اعتلای زبان فارسی و معرفی آن به شکل زبان دوم جهان اسلام، پس از زبان عربی، شد،<sup>۱</sup> و نقش مؤثری در تثبیت تاریخ‌نویسی ایرانی داشت. اما این نکته به آن معنی نیست که با روی کار آمدن یک سلسله، این زبان یکسره دگرگون می‌شود؛ حتی ظهور مغولان که تحولی عظیم در تاریخ‌نگاری ایرانی موجب گردید، در این مؤلفه تأثیر چندانی نداشت؛ ساختمان جملات مرکب و وفور کلمات دشوار را که شاخص مورخان این دوره است، می‌توان به‌عنوان میراث دوره‌ی سلجوقیان به‌شمار آورد.<sup>۲</sup>

نباید فراموش کرد که ویژگی‌های شخصی یک مورخ در به کار بردن زبان، تفاوت‌هایی ایجاد خواهد کرد؛ برای نمونه در عصر ایلخانان، جهانگشای جوینی از سبکی فنی برخوردار

۱ کلیفورد ادموند باسورث، ۱۳۸۱. «سهم ایرانیان در تاریخ‌نگاری اسلامی پیش از حمله‌ی مغول»، حضور ایرانیان در جهان اسلام، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ص ۳۱۶.  
 ۲ یان ریپکا، ۱۳۵۹. «تاریخ‌نگاری ایران در اواخر سلجوقیان و عصر مغول»، ترجمه‌ی آوانس آوانسیان، آینده، سال ششم، شماره‌ی ۹-۱۲، آذر - اسفند، ص ۸۰۳.

است؛ حال آن که جامع‌التواریخ زبانی بی‌پیرایه و روان دارد و در مقابل، تاریخ و صاف دارای سبکی مصنوع و حتی مغلق است؛ اما همه‌ی این آثار از زبان مختص به پارادایم تاریخ‌نویسی، یعنی زبان دیوانی، تبعیت می‌کنند؛ یعنی حتی زبان بی‌پیرایه‌ی جامع‌التواریخ، که مؤلف آن وزیر غازان و اولجایتو بود، زبان روزمره یا محاوره‌ی عصر خود نیست. در واقع، گزارشی از رویدادهای تاریخی تولید نمی‌شود، مگر آن که به زبان رسمی این پارادایم گردن نهد.

\*\*\*

نکته‌ی بسیار مهمی که درباره‌ی این مؤلفه‌ها باید به آن اشاره کرد، آن است که این مؤلفه‌ها دارای ارتباط منطقی و منسجمی‌اند و مجموعه‌ی این مؤلفه‌ها و روابط هستند که پارادایم تاریخ‌نویسی را می‌سازند؛ برای نمونه، تنها از وقایع‌نگاری سیاسی می‌توان انتظار داشت که در گزارش خود به قدرت مطلقه‌ی موجود التزام داشته باشد، ادبیاتی درباری برگزیند و با این ادبیات آن التزام را نشان دهد. در واقع، آن چه این پارادایم می‌تواند تولید کند، کارکردی از نتیجه‌ی ارتباط درونی مؤلفه‌های مزبور است، و نه معلولی از یک مؤلفه به طور مجزا. یکی از نشانه‌های حضور پارادایمی غالب در این هزاره، نگارش تواریخ عمومی است که پیش‌تر به مناسبت به‌اختصار در شیوه‌ی تدوین و تدوین آن، و نیز سربرآوردن آن از حاشیه‌نویسی و ذیل‌نویسی در سده‌های متأخر، سخن گفته شد. نگاهی اجمالی به فهرست مختصر این گونه آثار، به همراه سال نگارش آن، به خوبی حضور قاطع این نوع تاریخ‌نویسی را در طول این هزاره نمایان می‌سازد.<sup>۱</sup>

۱ تاریخ الرسل و الملوك اثر طبری (تألیف ۳۱۰هـ.ق)؛ ترجمه‌ی تاریخ طبری اثر بلعمی (۳۶۳هـ.ق)؛ تجارب الامم اثر ابوعلی مسکویه (۳۷۰هـ.ق)؛ زین‌الاکبار اثر گردیزی (نیمه‌ی اول سده‌ی پنجم هـ.ق)؛ طبقات ناصری اثر منهاج سراج (۶۵۸هـ.ق)؛ نظام‌التواریخ اثر بیضاوی (۶۷۴هـ.ق)؛ جامع‌التواریخ اثر خواجه رشیدالدین فضل‌الله (۷۱۰هـ.ق)؛ تاریخ بناکتی (۷۳۰هـ.ق)؛ تاریخ گزیده اثر حمدالله مستوفی (قرن هشتم هـ.ق)؛ زبده‌التواریخ اثر ابوالقاسم کاشانی (۷۳۸هـ.ق)؛ منتخب‌التواریخ اثر مولانا معین‌الدین نطنزی (۸۱۶هـ.ق)؛ روضه‌الصفاء اثر میرخواند (متوفی ۹۰۳هـ.ق)؛ حبیب‌السیر اثر خواندمیر (متوفی ۹۴۲هـ.ق)؛ لب‌التواریخ اثر یحیی بن عبداللطیف قزوینی (۹۴۸هـ.ق)؛ تاریخ جهان آرا اثر قاضی احمد غفاری قزوینی (۹۷۲هـ.ق)؛ تکملة‌الاکبار اثر عبدی بیگ شیرازی (تألیف ۹۷۸هـ.ق)؛ جواهر‌الاکبار اثر بوداق منشی قزوینی (۹۸۴هـ.ق)؛ زبده‌التواریخ اثر ملاکمال بن جلال‌الدین منجم یزدی (۱۰۶۳هـ.ق)؛ خلدبرین اثر میرزا محمدیوسف واله اصفهانی (۱۰۷۸هـ.ق)؛ تاریخ سلطانی اثر سیدحسن بن مرتضی استرآبادی (۱۱۱۵هـ.ق)؛ زبده‌التواریخ تألیف محمدحسن مستوفی (۱۱۵۴هـ.ق)؛ زینة‌التواریخ (۱۲۱۸-۱۲۲۱هـ.ق) اثر میرزا محمد رضا منشی‌الممالک تبریزی و عبدالکریم علی‌رضا اشتهاردی؛ شمس‌التواریخ (۱۲۵۷هـ.ق) اثر عبدالوهاب قطره؛ اکسیر‌التواریخ (۱۲۵۸هـ.ق) اثر علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه؛ روضه‌الصفاء ناصری (۱۲۷۱هـ.ق) اثر رضا قلیخان هدایت؛ ناسخ‌التواریخ (۱۲۷۳هـ.ق) اثر میرزا محمدتقی خان سپهر؛ تاریخ منتظم ناصری (۱۳۰۰هـ.ق) اثر اعتمادالسلطنه؛ منتخب‌التواریخ مظفری (۱۳۲۴هـ.ق) اثر صدیق‌الممالک شیبانی (متوفی ۱۳۲۷هـ.ق).

بدیهی است که اثری چون *تاریخ منتظم ناصری* (تألیف ۱۳۰۰ ه.ق)، با وجود فاصله‌ی زمانی هزار ساله با *تاریخ طبری* (تألیف ۳۱۰ ه.ق)، نسبت بسیار نزدیک‌تری با این اثر دارد، تا با *تاریخ بیداری ایرانیان* اثر ناظم‌الاسلام کرمانی (تألیف ۱۳۲۷ ه.ق)، که به فاصله‌ی کم‌تر از سی سال بعد از *تاریخ منتظم* به نگارش درآمد. چنین قرابت‌هایی به رغم دوری‌ها، بی‌شک حاصل تبعیت اعتمادالسلطنه از پارادایمی است که در این نوشتار به اجمال بررسی شد. ذکر این نکته ضروری است که (بنا به چارچوب نظریه‌ی کوهن) "پارادایم تاریخ‌نویسی" پس از آن‌که نتوانست وضعیت ایران را پس از مواجهه با تمدن غرب توضیح دهد، در دوره‌ی قاجار دچار مرحله‌ی بحرانی خود شد و در شرایطی که امکان تولید آثاری خارج از پارادایم مزبور میسر شد، در آغاز قرن چهاردهم خورشیدی "تاریخ‌پژوهی" به عنوان پارادایم جای‌گزین مجال حضور یافت.

### نتیجه

در این نوشتار، سعی شد ابتدا چگونگی گسست تاریخ‌نگاری ایرانی از سنت اسلامی بررسی شود. مشاهده شد که چگونه دو عنصر زبان فارسی و توجه به تاریخ باستانی ایران با اندیشه‌ی فره‌ی ایزدی درهم آمیخت تا با سامان بخشیدن وقایع به روش‌هایی چون بیان تواریخ موضوعی، راه خود را از سنت‌های قبیله‌ای عربی متمایز کند. بدین ترتیب، تواریخ عمومی ایرانی توانست عزیمت‌گاه پارادایمی گردد که از قرن سوم هجری قمری، حضوری قوام‌یافته داشت. پارادایم تاریخ‌نویسی از این پس مؤلفه‌های ویژه‌ای را تحدید نمود که در این مجال سعی شد با ذکر شواهدی به جنبه‌هایی از این مؤلفه‌ها اشاره شود. بیان این نکته ضروری است که هر پارادایمی مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و امکان‌ها را به پیروانش می‌دهد؛ امکان‌ها و محدودیت‌های تاریخی پارادایم تاریخ‌نویسی به مورخان اجازه می‌داد تا نوع خاصی از متون را تولید کنند که از مؤلفه‌های برشمرده شده تبعیت می‌کرد و تولید تاریخ‌نگاری خارج از آن را غیرممکن می‌ساخت. بدین گونه، پارادایم تاریخ‌نویسی از طریق اعمال سلطه‌ی مؤلفه‌های برشمرده شده در متون تولیدی در این پارادایم، توانست یک هزاره موجودیت خود را حفظ کند. همچنین، بیان شد که ویژگی‌های منحصر به فرد این قبیل آثار، پارادایم جدیدی نمی‌آفرید و یا پارادایم مسلط را وارد بحران نمی‌کرد. در واقع، اگر بتوان چیزی افزون بر موارد یاد شده از متون تاریخ‌نویسی یافت، به ویژگی‌های شخصی‌ای چون سبک و علائق مورخان بازمی‌گردد؛ و همان‌گونه که اشاره شد، چنین ویژگی‌هایی در تاریخ‌نگاری تفاوت ماهوی ایجاد نمی‌کرد.

## منابع

- آئینه‌وند، صادق ۱۳۶۴. علم تاریخ در اسلام، تهران: وزارت ارشاد.
- آرام، محمد باقر ۱۳۸۶. اندیشه‌ی تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران: امیرکبیر.
- اذکائی، پرویز ۱۳۷۳. تاریخ‌نگاران ایران، تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی ۱۳۵۰. «جهان‌بینی بیهقی»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- اصفهانی، محمد معصوم بن خواجگی ۱۳۶۸. خلاصه السیر، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی، چ ۱.
- باسورث، کلیفورد ادموند ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی غزنوی»، تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره.
- ---- ۱۳۸۱. «سهم ایرانیان در تاریخ‌نگاری اسلامی پیش از حمله‌ی مغول»، حضور ایرانیان در جهان اسلام، مجموعه مقالات کنفرانس جورجولوی دلاویدا، ویراسته‌ی ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بایمت اف، لقمان ۱۳۷۹. «شکل‌گیری تاریخ‌نگاری ملی در ایران طی قرن‌های سوم و چهارم هجری»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۴۰، بهمن.
- بلعمی، محمد ۱۳۷۸. تاریخ‌نامه‌ی طبری، تحقیق محمد روشن، ج ۱ و ۲، تهران: سروش، چ ۲.
- بهرامی، روح‌الله ۱۳۸۲. «نقش نقل و روایت شفاهی در تکوین تاریخ‌نگاری اسلامی»، دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، حسن حضرتی، قم: بوستان کتاب قم.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین ۱۳۸۶. تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، ج ۳، تهران: مهتاب، چ ۱۱.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر ۱۳۴۵. ترجمه‌ی تاریخ یمنی، به اهتمام جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جوزجانی، منہاج سراج ۱۳۶۳. طبقات ناصری، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ ابرو، عبدالله ۱۳۷۲. زبدة التواریخ، تصحیح حاج سیدجواد، تهران: وزارت فرهنگ.
- حضرتی، حسن ۱۳۸۷. «پارادایم‌های مؤثر بر تاریخ‌نگاری دوران معاصر»، گفتگو با داریوش رحمانیان و علیرضا ملائی توانی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۲۲، تیرماه.
- خضر، عبدالرحیم عبدالرحمن ۱۳۸۹. مسلمانان و نگارش تاریخ، ترجمه‌ی صادق عبادی، تهران: سمت.
- خنجی، فضل‌الله روزبهان ۱۳۸۲. عالم آرای امینی، به کوشش محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- خواندمیر، غیاث‌الدین ۱۳۵۳. حبیب السیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام، چ ۲.
- دانش پژوه، محمدتقی ۱۳۷۴. «بیهقی فیلسوف»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: دانشگاه مشهد، چ ۲.
- دینوری، ابوحنیفه ۱۳۷۱. الاخبار الطوال، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، چ ۴.
- رضوی، سیدابوالفضل ۱۳۸۶. «تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی و جایگاه تاریخ‌نگاری جهانی»، کتاب ماه، شماره ۱۱۴-۱۱۵، آبان و آذر.
- روزنتال، فرانتس ۱۳۶۵. تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، ج ۲، مشهد: آستان قدس رضوی، چ ۲.

- ریپکا، یان ۱۳۵۹. «تاریخ‌نگاری ایران در اواخر سلجوقیان و عصر مغول»، ترجمه‌ی آوانس آوانسیان، آئینده، سال ۶، شماره‌ی ۹-۱۲، آذر-اسفند.
- زرشناس، شهریار ۱۳۸۳. *واژه‌نامه‌ی فرهنگی - سیاسی*، تهران: کتاب صبح.
- سجادی، صادق؛ مدخل «تاریخ‌نگاری»، در *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، نسخه‌ی آن‌لاین.
- سیوری، راجر ۱۳۷۴. «تحلیلی از تاریخ و تاریخ‌نگاری دوران صفویه»، *ایران‌نامه*، سال ۱۳، شماره‌ی ۳، تابستان.
- ----- ۱۳۸۴. *ایران عصر صفوی*، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، چ ۱۴.
- شاملو، ولی قلی بن داود قلی ۱۳۷۱. *قصص الخاقانی*، به تصحیح سیدحسن سادات ناصری، ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صیامیان گرجی، زهیر ۱۳۸۸. «تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی تا عهد تیموری»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ۱، شماره‌ی ۳، زمستان.
- طبری، محمدبن جریر ۱۳۷۵. *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، چ ۵.
- قزوینی، محمد طاهر ۱۳۲۹. *عباسنامه یا شرح زندگانی ۲۲ ساله‌ی شاه عباس ثانی (۱۰۵۲-۱۰۷۳)*، تصحیح و تحشیه‌ی ابراهیم دهگان، اراک: کتاب فروشی داودی.
- قزوینی، بوداق منشی ۱۳۷۸. *جواهر الاخبار*، به کوشش محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتوب.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف ۱۳۱۴ و ۱۳۶۳. *لب التواریخ*، تهران: کلاله‌ی خاور و بنیاد گویا.
- قمی، قاضی احمد ۱۳۵۹. *خلاصه‌التواریخ*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- کاهن، کلود ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی سلجوقی»، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره.
- کوهن، تامس.س ۱۳۶۹. *ساختار انقلابهای علمی*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: سروش.
- گردیزی، عبدالحی ۱۳۴۷. *زین الاخبار*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- لیوتار، ژان - فرانسوا ۱۳۸۰. *وضعیت پست‌مدرن، گزارش درباره‌ی دانش*، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- م.م. حسین ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی صفاری»، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه و تألیف یعقوب آژند، تهران: گستره.
- *مجملة التواریخ و القصص* ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور.
- مستوفی قزوینی، حمدالله ۱۳۶۴. *تاریخ گزیده*، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین ۱۳۶۵. *التنسیه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲.
- ----- ۱۳۷۰. *مروج الذهب*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.
- مسکویه الرازی، ابوعلی ۱۳۶۹. *تجارب الأمم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر ۱۳۸۱. *آفرینش و تاریخ*، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱ تا ۳، تهران: آگه.
- مقدم حیدری، غلامحسین ۱۳۸۵. *قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی*، تهران: نشر نی.

- میرخواند، محمدبن خواندشاه بلخی ۱۳۷۳. *روضه‌الصفاء*، تصحیح عباس زریاب خوئی، تهران: علمی.
- ناجی، محمدرضا ۱۳۸۹. «تاریخ‌نگاری اسلامی»، *تاریخ و تاریخ‌نگاری*، [کتابخانه‌ی دانشنامه‌ی جهان اسلام]، تهران: نشر کتاب مرجع.
- ناجی، محمدیوسف ۱۳۸۷. *رساله در پادشاهی صفوی*، به کوشش رسول جعفریان و فرشته کوشکی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- والدمن، مریلین ۱۳۷۵. *زمانه، زندگی و کارنامه‌ی بی‌هقی*، ترجمه‌ی منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران: نشر تاریخ ایران.
- واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف ۱۳۸۰. *خلدبرین (ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس اول)*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وودز، جان ۱۳۸۰. «تاریخ‌نگاری دوره‌ی تیموری»، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله ۱۳۳۸ و ۱۳۷۳. *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران: اقبال؛ تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.
- یزدی، غیاث‌الدین علی ۱۳۷۹. *سعادت‌نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح ۱۳۷۱. *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۶.

## بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نیمروز بر پایه‌ی متنی نو یافته

مریم معزی<sup>۱</sup>

**چکیده:** یکی از متمایزترین چهره‌های اسماعیلیه، در دوران نزاری به جهانیان معرفی گردید؛ دورانی که رهبران از درون دژهای دست‌نیافتنی و بر فراز کوه‌های ایران جوامع خود را هدایت می‌کردند؛ دورانی که دکترین (آموزه‌ی) جنجالی قیامت را عرضه کرد و دورانی که اطلاعات اندکی از آن باقی ماند. مغولان، دژهای آنان را ویران کردند، امام اسماعیلی و بسیاری از افراد خاندانش را کشتند، پیروان او را قتل عام نمودند؛ اما کتابخانه‌هایشان به دست دشمنان داخلی در آتش سوزانده شد. در نبود منابع درونی، روایت‌های جسته گریخته، یک سویه و گاه دشمنانه‌ی بیرونیان باقی ماند، و این‌گونه، تاریخ این دوران بر اساس همین منابع نوشته شد.

اینک متنی نویافته از دست‌نوشته‌های درون دژهای نزاری برای نخستین بار در این‌جا ارائه می‌شود، تا بر تاریخ و عقاید نزاریه‌ی ایران در واپسین دهه‌های حیات آن، و به‌ویژه بر روابط ایشان با ملوک نیمروز، روشنی افکند. این متن، پس از معرفی کامل، به شیوه‌ی تک نسخه، تصحیح و همراه یک مقدمه و روشنگری‌ها و افزودگی‌ها، در این‌جا ارائه می‌شود. در این‌جا کوشش شده است تا با استفاده از نقد درونی و بیرونی، آگاهی‌های به‌دست آمده از متن، با منابع دیگر سنجیده شود. نتیجه‌ی کار، علاوه بر به‌دست دادن اطلاعات جدیدی درباره‌ی اسماعیلیان ایران در این دوران، روشن شدن این نکته نیز هست که ظاهراً نویسنده‌ی این متن و کتاب *روضه‌ی تسلیم*، منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی، یکی است و او هم‌گویا از اهالی قومس و دامغان، و یا شمیران، باشد.

**واژه‌های کلیدی:** اسماعیلیان، الموت، سیستان، ملوک نیمروز، نزاریان

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد maryammoezzi@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۸، تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۲۴

## مقدمه

با توجه به نحوه‌ی انتشار اسماعیلیه در ایران، به نظر می‌رسد که نخستین دعوت‌های اسماعیلی در شهرها و مراکزی از ایران آغاز شد که دارای پیشینه‌ی استقرار گروه‌های مذهبی مخالف با اهل سنت بود. سیستان، سرزمینی که به دلیل دوری و انزوایش از دیرباز پایگاه خوارج به شمار می‌رفت، از این نظر می‌توانست مکان مناسبی برای داعیان اسماعیلی به شمار رود.

گفته شده که نخشی (نسفی)، داعی اسماعیلی ماوراءالنهر در قرن چهارم/دهم دعوت اسماعیلی را به سیستان کشاند.<sup>۱</sup> دور از ذهن نیست که پیش از او نیز داعیان قرمطی، مذهب اسماعیلیه از نوع سبعی آن، را به این دیار برده باشند. زیرا ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی، داعی اسماعیلی و از اهالی سیستان، در آغاز بر مذهب اسماعیلی فاطمی نبود و این از نوشته‌های او در کتاب *النصره*، که در تأیید نظر ابوحاتم رازی (از نخستین داعیان سبعی مذهب ری) نوشت، برمی‌آید.<sup>۲</sup> معلوم نیست که وی در زادگاهش به قرمطیان پیوسته باشد؛ اما وی را مسئول انتشار مذهب اسماعیلیه در سیستان معرفی کرده‌اند.<sup>۳</sup> آورده‌اند که سجستانی را امیر ولی الدوله خلف بن احمد سجستانی (حک: ۳۵۲-۳۹۳/۹۶۳-۱۰۰۴) کشت.<sup>۴</sup> این خبر می‌رساند که ابویعقوب سجستانی در اواخر عمر، نه در ری که سابقاً پایگاهش بود، بلکه در سیستان مسکن داشته و به امر دعوت سرگرم بوده است.

ظاهراً در نتیجه‌ی کوشش‌های وی بود که پیروان اسماعیلیه در سیستان رو به فزونی گذاشتند. چنان‌که، عبدالجلیل قزوینی رازی، نویسنده‌ی شیعی امامیه در قرن ششم/دوازدهم، این گونه نوشت: «معلوم است که اگر صد ملحد [اسماعیلی] به تاختن مسلمانان شوند، پنجاه سگری باشند؛<sup>۵</sup> که بنا بر این اظهار، پنجاه درصد فداییان اسماعیلی ایران را سیستانیان تشکیل می‌دادند. این ادعا هر چند گزاف به نظر می‌رسد، اما نمی‌تواند به طور کلی از حقیقت عاری باشد.

۱ تمامی تاریخ‌هایی که در متن حاضر و افزودگی‌های پایانی آمده، به ترتیب به هجری قمری و میلادی است.

۲ جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله کاشانی، ۱۳۶۶. *زبدة‌التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۳.

۳ فرهاد دفتری، ۱۳۷۵. *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه، صص ۱۶ و ۱۹؛ زریاب خویی، ۱۳۷۳. «ابویعقوب سجزی»، *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، ص ۴۲۹.

۴ ابوالمظفر اسفراینی، ۱۹۴۰. *التبصیر فی‌التدین*، تصحیح محمد زاهد بن الحسن الکوثری، [دون ذکر المكان]: النقاة الاسلامیه، ص ۸۴.

۵ عبدالجلیل قزوینی رازی، ۱۳۵۸. *نقض بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۳۱۲.

۶ همان، ص ۱۲۳.



با وجود این، به علت نقصان منابع و مدارک، از اسماعیلیان این دیار آگاهی‌ای در دست نیست. رساله‌ی مختصری که ظاهراً از اواخر دوران الموت به جای مانده است و در پی می‌آید، بار دیگر به حضور اسماعیلیه در این دیار اشاره می‌کند و این بار گرویدن یک ملک نیمروزی را به این آیین مطرح می‌سازد.

### معرفی نسخه

به این رساله، برای نخستین بار، در میان دست‌نوشته‌های صدرالدین میرشاهی، نوه‌ی فدایی خراسانی، مؤلف کتاب *هدایة المؤمنین الطالبین*<sup>۱</sup>، برخوردیم، که به قلم خود صدرالدین میرشاهی و از روی نسخه‌ای که پس از این وصف آن خواهد آمد، استنساخ شده بود. بنا به گفته‌ی میرشاهی، کتابی که این رساله نیز جزئی از آن بوده، از شخصی اسماعیلی، ساکن یکی از روستاهای مرزی جنوب خراسان، به نام روستای سَرَحَد، به دست او رسیده بود، و صاحب کتاب نیز، به طور تصادفی در هنگام تجدید بنای خانه‌اش، آن را در پی ساختمان یافته بود. با نشان دادن دست‌نوشته‌ی میرشاهی به مرحوم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، تا حدودی از اصالت متن اطمینان یافتیم؛ اما مسئله‌ی دسترسی به نسخه‌ی اصلی، به این آسانی میسر نبود؛ زیرا صاحب نسخه از روستایش رفته بود. اما جستجوها بی‌نتیجه نماند؛ و سرانجام یکی از اسماعیلیان، به طریقی که بر من آشکار نشد، پس از دسترسی به نسخه و آگاهی از علاقه‌ی نگارنده، آن را برایم آورد.<sup>۲</sup>

این حکایت در آغاز کتابی جُنگ مانند، به ابعاد ۱۸×۱۰ در ۲۷ صفحه، به خط نستعلیق نسبتاً زیبایی، در سال ۱۰۵۹/۱۶۴۹، توسط معصوم بن فرخ حسین قائمی، استنساخ شده است. این نسخه پوسیده شده و در حال از میان رفتن است. حاشیه‌ی آن از میان رفته، به خصوص در یکی دو صفحه‌ی نخست، کلمات آخر هر سطر به علت پوسیدگی نسخه افتاده است. حاشیه‌ی برخی از برگ‌های میانی کتاب، همچنین جلد چرمی ساده و ابتدایی آن، حکایت از یک ترمیم اولیه در زمانی نامشخص می‌کند.

مستنسخ، آن گونه که خود را معرفی می‌کند، و بنابر شواهد موجود دیگر، احتمالاً از خاندان داعیان موروثی قهستان بوده است. تاریخ این خاندان و آثار آنان را به طور مفصل در

۱ محمد بن زین‌العابدین فدایی خراسانی ۱۳۶۲. تاریخ اسماعیلیه یا هدایة المؤمنین الطالبین، تصحیح الکساندر سیمیونوف، تهران: اساطیر.

۲ با تشکر از آقای کریم جوان که این نسخه را در اختیار نگارنده نهادند.

جای دیگری معرفی کرده‌ام؛<sup>۱</sup> اما از خود او تاکنون نوشته‌ی دیگری ندیده‌ام. اگر چه لهجه، نثر و سبک نویسنده و کاتب، به دلیل فاصله‌ی زمانی حدود چهار قرن، و فاصله‌ی مکانی - احتمالاً از الموت تا قهستان - بسیار بوده است، با وجود این، کاتب، تا آن‌جا که دیده می‌شود، با حفظ امانت این متن را استنساخ کرده است. غلط‌ها عمدتاً سهوی است. شاید به سبب اهمیت مذهبی‌ای که کاتب برای متن قایل بوده، دخالت کم‌تری در نگارش آن کرده است. نام نویسنده‌ی اثر معلوم نیست. در هیچ‌یک از کتاب‌ها و رسالات دیگر اسماعیلی نیز، تا آن‌جا که موجود و شناخته شده است، به این اثر و نام نویسنده‌ی آن اشاره‌ای نشده است. تنها فدایی خراسانی (متوفی ۱۳۴۲/۱۹۲۳) در یکی از کتاب‌های چاپ نشده‌ی خود، این حکایت را با دخل و تصرف بسیار و بدون اشاره به نام نویسنده یا خود اثر، ذکر کرده است؛<sup>۲</sup> که با اطمینان نمی‌توان گفت که به این متن دسترسی داشته است یا نه؛ زیرا روایت دیگری نیز از این حکایت در دست است، که با توجه به اشارات تاریخی و سبک نگارش آن، حد اکثر می‌توان تاریخ نوشته شدن آن را به اواخر قرن ۱۲/۱۸ نسبت داد.<sup>۳</sup> بیش‌ترین شباهت این روایت به متن حاضر، در قسمت‌های کلامی آن است. گویی نویسنده آنچه از این متن را که در حافظه داشته، با شاخ و برگ‌های بسیاری که به آن افزوده، دوباره نگاشته است. از این رو، نمی‌توان برای پی‌بردن به قسمت‌های از میان رفته‌ی متن حاضر، به آن استناد کرد.

### نقد نسخه

نویسنده‌ی این متن ناشناس باقی مانده است؛ اما لهجه، نثر، سبک، طرز استدلال و استناد وی، بسیار به نویسنده‌ی کتاب *روضه‌التسلیم* یا *روضه‌ی تسلیم*،<sup>۴</sup> که ایوانف آن را به خواجه نصیرالدین طوسی نسبت داده است، شباهت دارد. تنها تفاوت این دو نوشته در این است که متن حاضر عامیانه‌تر از *روضه‌التسلیم* است. ظاهراً، علت این تفاوت را باید در غرض و هدف کتاب و

۱ مریم معزی ۱۳۷۰. «رساله‌ی حسین بن یعقوب‌شاه»، *فصلنامه‌ی مطالعات تاریخی*، ش ۳ و ۴، صص ۴۰۳-۴۲۵.

۲ فدایی خراسانی «دانش اهل بئیش»، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی موجود در نزد صدرالدین میرشاهی، نوه‌ی فدایی.

۳ از این روایت متأخر نسخه‌های متعددی در دست اسماعیلیان ایران (خراسان) و بدخشان تاجیکستان موجود است. ظاهراً ایوانف به این روایت به نام «جنگنامه‌ی سیستان» اشاره کرده است:

W. Ivanow 1363. *Ismaili Literature*, Tehran: p. 156.

۴ ایوانف نسخه‌ای از این اثر را در سال ۱۹۳۵ در شهر بمبئی به چاپ رسانده است، اما نسخه‌ی بهتری از این کتاب را سید جلال حسینی بدخشانی در پایان رساله‌ی دکتری خود که در دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۸۹ نوشته است، تحت عنوان "The Paradise of Submission" آورده است.

پیش‌بینی مخاطبان آن جستجو کرد. بنا به مشابهت‌هایی که ذکر شد، همچنین تشابه در استعمال لغات و ترکیبات خاص و نادر،<sup>۱</sup> احتمال می‌رود که نویسنده‌ی هر دو متن یک نفر باشد. احتمال ضعیف‌تری که به ذهن می‌رسد، این است که نویسنده‌ی این متن، علاوه بر هم‌کیشی، هم‌شهری و هم‌ولایتی، نویسنده‌ی *روضه‌التسلیم* نیز بوده و به شدت تحت تأثیر شیوه‌ی کلامی وی قرار داشته است، که شخصاً به دلیل شباهت لحن و نثر این دو متن، فرضیه‌ی نخست را ترجیح می‌دهم. از سوی دیگر، لهجه‌ی نویسنده‌ی هر دو متن، که در جای خود معرفی خواهد شد، به نوعی است که بنا بر نظر ملک الشعراء بهار لهجه‌ای بسیار نادر و کم‌یاب و متعلق به مردمان قومس، دامغان و شمیران است. از این رو، پذیرش انتساب این متون را به خواجه نصیرالدین طوسی دشوار می‌کند.

### نقد تاریخی روایت

متن این حکایت، روایتی است از چگونگی تغییر مذهب ملکی از ملوک نیمروز و گرایش به مذهب اسماعیلیه، و شامل دو نامه و یک مناظره است، که مؤلف هر سه قسمت یکی است. نخستین نامه، آن گونه که از لابه‌لای مطالب برمی‌آید، به ظاهر از سوی امیری است از اصفهان به نام علاءالدین نصر، به یکی از ملوک نیمروز. نامه‌ی دوم که در پایان این رساله آمده، در واقع پاسخ به نامه‌ی نخست، یعنی از ملک نیمروزی به علاءالدین نصر، است. روایت مناظره و مباحثه‌ای نیز که توصیف شده، به‌ظاهر در حضور ملک نیمروز، میان فردی اسماعیلی مذهب به نام محمود، پسر قاضی ابوالمحاسن، قاضی قائن، و ققه‌های درگاه ملک نیمروزی، به خصوص فقیهی حنفی به نام رشیدالدین طوسی، صورت گرفته است. پایان این مناظره با مجاب شدن ملک نیمروز و پیوستن وی به اسماعیلیان خاتمه می‌یابد. نامه‌ی نخست نیز متضمن چنین جدلی است، اما مختصرتر، میان یکی از اسماعیلیان فارس که هنگام بازگشت از الموت در ری دستگیر شده و به نزد علاءالدین نصر برده شده است، با فقیه دیگری به نام جمال‌الدین اسعد مرغزی.

تعیین زمان دقیق این وقایع، البته به شرط صحت وقوع، دشوار است. با توجه به شواهد متن و مقایسه‌ی آن‌ها با منابع دیگر، تنها می‌توان با اطمینان گفت که اشارات تاریخی این متن مربوط به روزگار فترت میان خوارزمشاهیان و ایلخانان مغول (۶۱۶-۶۵۵ / ۱۲۱۹-۱۲۵۷)

۱ در افزودگی‌ها و روشنگری‌ها به این مشابهت‌ها، با دادن ارجاع، اشاره شده است.

است؛ زیرا از یک سو از ویرانی ارجان، توسط اسماعیلیان در دو سال پیش از نوشته شدن نامه‌ی نخست خبر می‌دهد،<sup>۱</sup> و از سوی دیگر به امامی که «بر سر سنگ الموت نشسته»،<sup>۲</sup> اشاره می‌کند. از آنجا که منابع دیگر ویرانی ارجان را توسط اسماعیلیان به زمان فترت مذکور نسبت می‌دهند،<sup>۳</sup> بنابراین زمان مورد نظر از حمله‌ی مغول (۱۲۱۹/۶۱۶) عقب‌تر نمی‌رود، و به علت یاد کردن از امامی در الموت، از سقوط الموت (۱۲۵۷/۶۵۴) جلوتر نمی‌آید؛ یعنی به یک فاصله‌ی سی و هشت ساله محدود می‌شود.

برخی اشارات دیگر، این فاصله‌ی زمانی را محدودتر نیز می‌کند؛ اما با قطع و یقین نمی‌توان سخن گفت. مثلاً، اشاره به عهدنامه‌ی خوارزمشاه<sup>۴</sup> با اسماعیلیان، می‌تواند این فاصله‌ی زمانی را به سی سال محدود کند؛ اما از آنجا که با اطمینان نمی‌توان گفت این عهدنامه همان مصالحه‌ی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه با اسماعیلیان بر سر شهر دامغان باشد (منعقدشده در ۱۲۲۶/۶۲۴)،<sup>۵</sup> و نه پیمان سلطان محمد خوارزمشاه با اسماعیلیان (۱۱۹۹/۵۹۶) بر سر خطبه خواندن به نام او و تعهد پرداخت باج سالیانه‌ای به مبلغ صد هزار دینار،<sup>۶</sup> از چنین اظهارنظری خودداری می‌کنیم. اشاره‌ی دیگری نیز در متن وجود دارد که اگر شخصیت مورد گفتگو، یعنی امیرقراچه،<sup>۷</sup> همانی باشد که در منابع دیگر به او اشاره شده است، حتی این محدوده‌ی زمانی را به حدود دو سه سال تنزل می‌دهد. منابع دیگر از امیرقراچه نامی، از امرای سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه، یاد کرده‌اند که در حدود طوس و نیشابور به سر می‌برد و مغولان وی را به سیستان فراری دادند. وی، برابر نوشته‌ی صریح تاریخ سیستان، در سال ۱۲۳۲/۶۳۰ به سیستان رسید و مغولان در پی او به سیستان رفتند و در سال ۱۲۳۳/۶۳۱ شهر را تصرف کردند و در سال ۱۲۳۴/۶۳۲ ارگ را مسخر ساختند. مغولان، ملک نیمروز و بسیاری از قلعه‌نشینان ارگ سیستان را کشتند. عده‌ی زیادی نیز بر اثر طول مدت محاصره و بیماری مهلکی که شایع شده بود،

۱ نسخه‌ی حاضر، نامه‌ی نخست.

۲ همان‌جا.

۳ حمدالله مستوفی ۱۹۱۳. *نزهة القلوب*، به کوشش گای لیسترنج، لیدن: بریل، ص ۱۲۹؛ احمد زرکوب شیرازی ۱۳۱۰. *شیرازنامه*، به کوشش بهمن کریمی، تهران: کتابخانه‌ی احمدی، ص ۲۰.

۴ نسخه‌ی حاضر، نامه‌ی نخست.

۵ نورالدین محمد زیدری نسوی ۱۳۶۶. *سیره‌ی جلال‌الدین یا تاریخ جلالی*، ترجمه‌ی محمدعلی ناصح، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات سعدی، ص ۱۱۸.

۶ همان، ص ۱۸۵.

۷ نسخه‌ی حاضر، متن جدلی

درگذشتند.<sup>۱</sup> پس از سقوط ارگ به دست مغولان، دیگر از امیرقراچه در منابع یادی نشده است و معلوم نیست که سرانجام وی به کجا کشید. به نظر می‌رسد که اگر به دست مغولان یا در جنگ با آنان کشته نشده باشد، همچون کسان بسیاری که در مدت محاصره بر اثر بیماری مردند، وی نیز می‌بایست بدان بیماری در گذشته باشد.

در این متن از امیرقراچه به عنوان امیری در خدمت ملک نيمروز یاد شده است.<sup>۲</sup> ملک نيمروزی، که در این جا به او اشاره شده، ملکی است که با اسماعیلیان جنگیده و چند هزار نفر در این راه کشته داده است. تا آن جا که می‌دانیم، دو تن از حاکمان سیستان به دشمنی با اسماعیلیان مشهور بوده‌اند: نخستین نفر، ملک یمین‌الدوله (شمس‌الدوله) بهرامشاه (حک: ۶۱۲-۶۱۸/۱۲۱۵-۱۲۵۱) از نوادگان تاج‌الدین ابوالفضل، ملک نيمروز، بود؛<sup>۳</sup> اما تا آن جا که می‌دانیم، وی هیچ گاه به اسماعیلیان و مذهب آنان گرایشی نشان نداد. سرانجام نیز بر اثر تهدید اسماعیلیان به دست فداییان این فرقه، در سال ۶۱۸/۱۲۵۱ کشته شد.<sup>۴</sup>

دومین حاکم سیستان که با اسماعیلیان جنگید، ملک تاج‌الدین ینالتگین (مقتول به سال ۶۲۷ یا ۶۳۲/۱۲۲۹ یا ۱۲۳۴) بود که از عموزاده‌های سلطان محمد خوارزمشاه به شمار می‌رفت.<sup>۵</sup> وی یک بار نیز منہاج سراج را برای صلح و آشتی نزد اسماعیلیان قهستان فرستاده بود (۱۲۲۶/۶۲۳)، اما اندکی بعد پشیمان شده و از منہاج سراج خواسته بود تا برای اعلان جنگ به نزد آنان برود، که وی نیز نرفته و به همین دلیل برای مدتی به زندان افتاده بود.<sup>۶</sup> در روزگاری که امیرقراچه به سیستان پناه برده بود، همین ملک تاج‌الدین ینالتگین، ملک سیستان بود و هم او بود که در هنگام سقوط ارگ سیستان، به دست مغولان افتاد و کشته شد.<sup>۷</sup>

۱ [گم‌نام] ۱۳۱۴. تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران: کلاله‌ی خاور، ص ۳۹۵. منہاج سراج، تاریخ این واقعه، یعنی رفتن مغولان را به سیستان، در سال ۱۲۲۷/۶۲۵ ذکر می‌کند: (منہاج سراج ۱۳۶۳. طبقات ناصری یا تاریخ ایران و اسلام، به کوشش عبدالحی حبیبی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۸۵). منابع دیگری که این واقعه را ثبت کرده‌اند، از تاریخ این واقعه به‌صراحت یاد نکرده‌اند. برای آگاهی بیش‌تر در این زمینه، رک: افزودگی‌ها و روشنگری‌های همین کار.

۲ نسخه‌ی حاضر، متن جدلی

۳ نویسنده‌ی احیاءالملوک، لقب وی را شمس‌الدین ضبط کرده است (ملک‌شاه حسین سیستانی ۱۳۴۴. احیاءالملوک، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۵).

۴ [گم‌نام] همان، ص ۳۹۳؛ منہاج سراج، همان، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ میر محمدخواندشاه مشهور به میرخواند ۱۳۳۹. تاریخ روضه‌الصفاء، ج ۴، تهران: مرکزی، صص ۶۵۷-۶۵۸.

۵ منہاج سراج، همان، ج ۱، ص ۲۸۴؛ شاه حسین سیستانی، همان، ج ۴، ص ۷۶؛ میرخواند، همان، ص ۶۵۹.

۶ منہاج سراج، همان، ج ۲، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۷ همان، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۵؛ ج ۲، صص ۱۵۹-۱۶۱؛ [گم‌نام]، همان، صص ۳۹۵-۳۹۶؛ خواندمیر، همان، ج ۴، ص ۶۵۹؛ ملک‌شاه حسین سیستانی، همان، ص ۷۶.

اگرچه در منابع هیچ اشاره‌ای به گرایش ملک ینالتگین به مذهب اسماعیلیه وجود ندارد،<sup>۱</sup> اما با سابقه‌ی صلحی که پیش‌تر به آن اشاره شد، بعید نیز به نظر نمی‌رسد که با اسماعیلیان مماشاتی کرده باشد؛ به‌خصوص که پس از آمدن امیرقراچه، بدون تردید، احتمال حمله‌ی مغول به ذهن هر کسی از سیستانیان ممکن بود خطور کند. پس در این صورت می‌بایست به دنبال متحدی گشت تا اگر یاری نکند و پناه ندهد، دست کم با دشمن نیز هم پیمان نشود.

از سوی دیگر، گرویدن ملوک و سلاطین به مذهب اسماعیلیه بر اثر تبلیغات داعیان اسماعیلی، در این روزگاران، مورد بی‌سابقه‌ای نبوده است. چنان‌که سلطان علاءالدین حسین غوری، مشهور به جهان‌سوز (سلطنت ۵۴۴-۵۵۶ / ۱۱۴۹-۱۱۶۱)، به این فرقه پیوست.<sup>۲</sup> این مورد از این حیث قابل ملاحظه است که ملوک نیمروز رسماً از سال ۱۱۷۷/۵۷۳ نسبت به سلاطین غور اظهار اطاعت می‌کردند.<sup>۳</sup> ابن اثیر می‌نویسد که تعداد پیروان اسماعیلیان در شهرهایی که تابع سلاطین غوری بودند، زیاد شده بود.<sup>۴</sup>

با وجود این، این احتمال نیز وجود دارد که نویسنده‌ی متن، پس از حمله‌ی مغول و کشته شدن ملک، امرا و درباریان سیستان، یعنی زمانی که کسی نمی‌توانست صحت و سقم این سخنان را تأیید یا تکذیب کند، چنین نسبتی (پذیرفتن دعوت اسماعیلیان) را به ملک نیمروز داده، تا حربه‌ی تبلیغاتی بیش‌تری فراهم کرده باشد. اما گذشته از این فرضیه‌ی بعید، تمام اشارات تاریخی متن می‌تواند به نحوی با هم هم‌آهنگ و سازگار باشد، بجز یک مورد، و آن این نکته است که در نامه‌ی علاءالدین نصر به ملک نیمروز، در یک‌جا اظهار می‌کند که «بنده‌ی خدمتکار به یک جهت از آن خاندان است»؛<sup>۵</sup> و کمی بعد، سخن از «تاج‌الدین ابوالفضل که جدّ ما بود»، به میان می‌آورد.<sup>۶</sup> در حالی که تاج‌الدین ابوالفضل (حک: ۴۹۶-۵۵۹ / ۱۱۰۳-۱۱۶۴)، که مورخان وی را مؤسس سلسله‌ی ملوک نیمروز دانسته‌اند، نسب او

۱ هاجسن به نقل از منهای سراج می‌نویسد: «ملاحظه، یکی از سران خوارزمی را به اسم بینلتگین... به عنوان داوطلب دیگر حکومت سیستان فراخواندند» و منظورش از بینلتگین همان ینالتگین است. متأسفانه آن چایی از کتاب منهای سراج که مورد استفاده‌ی نگارنده قرار گرفت، فاقد چنین مطلبی است. برای آگاهی از نوشته‌ی هاجسن، رک: مارشال ک. س. هاجسن ۱۳۶۹. فرقه‌ی اسماعیلیه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۳۱۸.

۲ منهای سراج، همان، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳ همان، ص ۳۵۸.

۴ عزالدین علی بن اثیر ۲۵۳۵. کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، ج ۲۱، تهران: علمی، صص ۹۷-۹۸. البته، جانشین وی، اسماعیلیان را از شهرهای قلمرو خود بیرون راند و «حدی از آنان را در آنجا باقی نگذاشت»، (همان‌جا).

۵ نسخه‌ی حاضر، نامه‌ی نخست.

۶ همان‌جا.

را به صفاریان رسانده‌اند؛<sup>۱</sup> ولی تاج‌الدین ینالتگین، همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، از عموزادگان سلطان محمد خوارزمشاه بود. شاید بتوان این تناقض را این گونه رفع کرد که علاء‌الدین نصر (و شاید هم او و هم تاج‌الدین ینالتگین، هر دو) به هر دو خاندان خوارزمشاهی و نیمروزی نسب می‌رسانده‌اند، که البته غیرممکن نیست؛ یا این که چون ینالتگین بر تخت ملوک نیمروز نشسته بود، از آن خاندان به‌شمار آورده شده است. در هر صورت، با توجه به شواهد موجود، به نظر می‌رسد ملک نیمروزی‌ای که به اسماعیلیان پیوست، همین ملک ینالتگین بوده باشد.

با وجود این، حتی اگر تمامی وقایع مورد اشاره در این حکایت، حقیقت محض باشد، به‌هیچ روی مانع از آن نیست که ما این حکایت را نوشته‌ای تبلیغی ندانیم. شیوه‌ی یک‌سونگرانه و غیرواقعی‌گرایانه‌ی نویسنده در ترسیم مناظره‌ی میان فقها و اسماعیلیان که در آن فقها به محض برخورد با استدلال‌های نه‌چندان محکم و تازه‌ی آنان، از میدان به در می‌روند،<sup>۲</sup> در حالی که پیش از این غزالی به این شیوه‌ی استدلال پاسخ چشم‌گیری نیز داده بود،<sup>۳</sup> گمان ما را تقویت می‌کند. همچنین است تهدیدی که در کنار این تبلیغ گنجانده شده است.<sup>۴</sup>

تبلیغی و یا حتی تخیلی بودن این حکایت، چیزی از ارزش تاریخی و ادبی آن نمی‌کاهد و دست کم ما را با شیوه‌های تبلیغی اسماعیلیان دوران الموت آشنا می‌کند. در متن، غیر از موضوع اصلی، اشاره‌های تاریخی دیگری نیز وجود دارد که در منابع شناخته شده، دیده نمی‌شود. مانند اشاره به حمله‌ی اسماعیلیان به شهر یزد و کشتن تعداد زیادی از مردم آن شهر، که احتمالاً به‌منظور منحرف کردن توجه کسانی که از قم، اصفهان، کاشان و قزوین قصد حمله به طبرس و خوسف داشته‌اند، صورت گرفته بود. ظاهراً غازیان این شهرها با ملک نیمروز ائتلاف کرده و قصد داشته‌اند از دو سوی اسماعیلیان طبرس و خوسف را مورد حمله قرار دهند.<sup>۵</sup> موضوع تاریخی جالب دیگر، اشاره به اسماعیلیان شیراز است،<sup>۶</sup> که در منابع دیگر این دوره، وجود ندارد. از نظر تاریخ اجتماعی نیز، این متن حاوی یک نکته‌ی جالب است، و آن رسم بلند کردن

۱ معین‌الدین محمد زمچی اسفزاری ۱۳۳۹. *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، به کوشش سید محمد کاظم امام، ج ۱، تهران:

دانشگاه تهران، صص ۳۳۰-۳۳۱؛ شاه حسین سیستانی، همان، ص ۲۰.

۲ نسخه‌ی حاضر؛ در هر سه قسمت، این شیوه‌ی مناظره به چشم می‌خورد.

۳ محمد غزالی ۱۳۳۸. *المنتقد من الضلال*، ترجمه‌ی زین‌الدین کیایی نژاد، تهران: آبی‌نا، صص ۶۴-۶۶.

۴ متن حاضر، نامه‌ی نخست.

۵ همان‌جا.

۶ همان‌جا.

گیسو و بافتن آن در نزد علویان، به نشانه‌ی سیادت است،<sup>۱</sup> که سعدی نیز از این رسم یاد کرده است.<sup>۲</sup> همچنین، این متن از لحاظ نشان دادن سیر تفکر اسماعیلی نیز مفید و نشان دهنده‌ی این است که چگونه مباحثات و مناظرات متکی بر استدلال‌های عقلی، در آغاز دوران الموت، جای خود را، در اواخر این دوران، به کلام نقلی داده است.<sup>۳</sup>

### نقد ادبی متن

شاید بتوان گفت که ارزش ادبی این متن، اگر بیش‌تر از ارزش تاریخی آن نباشد، دست کم هم‌سنگ آن است. به‌خصوص که شیوه و سبک نگارش آن از روزگار خود نیز کهنه‌تر است و به نوشته‌های تاریخ بیهقی، تاریخ سیستان و تفسیر ابوالفتح رازی بیش‌تر شباهت دارد. چیزی که ارزش آن را بیش‌تر می‌کند، ضبط لهجه‌ای است که بنا به تشخیص ملک‌الشعرای بهار، مخصوص اهالی ری و قومس بوده و بسیار نادر و کمیاب است.<sup>۴</sup>

استعمال لغات و اصطلاحات نادر و کمیاب در این کار، با توجه به حجم رساله، اندک نیست. مانند: اصحاب محکمه، برتر ببايد اندیشیدن، به درست کردن (به معنای اثبات کردن)،<sup>۵</sup> اصفاهی، به زبان گرفتن (به معنای بر زبان راندن)، باز دادن (به معنای ترک کردن، انکار کردن)، با سر ... شدن، بگفتن و بنگفتن (به معنای ایمان آوردن و نیاوردن)، خداوند کلاه (اشاره به سلطان)، کور و کبود، سروپن، نیک (به معنای به‌غایت، بی‌نهایت)، دیدار درافکندن (به معنای حجت آوردن و استدلال کردن)، با در (کسی) شدن (به معنای پیوستن به کسی)، از دست هادادن (به معنای بی‌قرار شدن)، از آن روز برتر (به معنای از آن روز به بعد)، بسپاردن (به معنای پذیرفتن و قانع شدن). همچنین افعالی با پیشوند «ها» مانند: هادهند، هاداشتند، هانداز، هاداد، مکرر در متن به کار رفته است.

رسم‌الخط متن اصلی به شیوه‌ی املا‌ی رایج پیش از حمله‌ی مغول به ایران نوشته شده است. البته، جز استثناهای نادری که به احتمال بسیار ناشی از سهو کاتب بوده است. در این جا املا‌ی

۱ همان‌جا.

۲ سعدی ۱۳۶۹. گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ص ۸۱.

۳ نسخه‌ی حاضر، هر سه قسمت.

۴ ملک‌الشعرای بهار ۱۳۷۳. سبک‌شناسی، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۳۴۳.

۵ بسیاری از معانی‌ای که در این جا و در افزودگی‌ها و روشننگری‌ها آورده شده است، استنباط از متن است، زیرا در فرهنگ‌های مشهور فارسی و نثرهای معاصر آن، تا آن جا که دیده شد، این لغات و ترکیبات که با معنای متن حاضر مناسب باشد، یافته نشد، اما برخی از این لغات و ترکیبات که در کتاب‌های دیگر، مانند تاریخ بیهقی و روضة‌التسلیم نیز وجود داشت، در تعلیقات به آن اشاره شد.



متن، به رسم الخط امروزی تغییر داده شد. قسمت‌هایی از متن که بر اثر فرسایش و پوسیدگی افتاده بود، تا آن‌جا که نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی میرشاهی واجد آن بود، با ذکر آن در زیرنویس، به متن افزوده شد. استدلال نگارنده برای این کار آن بود که میرشاهی حدود سه‌الی چهار دهه پیش که این نسخه در وضعیت بالنسبه بهتری قرار داشته، آن را دیده و از روی آن استنساخ کرده است.

از آن‌جا که ظاهراً این متن نسخه‌ی دیگری ندارد، یا دست کم تاکنون نسخه‌ی دیگری از آن به دست نیامده است، به شیوه‌ی تک نسخه تصحیح شد، و چون فاقد نام بود، نام آن را «حکایت اسماعیلیان و ملک نیمروزی» گذاردم، تا نشان‌دهنده‌ی محتوای آن باشد؛ اگرچه بدین ترتیب از نامی که روایت‌های جدیدتر این رساله در میان اسماعیلیان ایران بدان شناخته می‌شود (حکایت سیستان) و به همان ترتیب در بدخشان (جنگ‌نامه‌ی سیستان) دور می‌شود.

### حکایت اسماعیلیان و ملک نیمروزی

«... به جای خود و پیش خدای و خلق پسندیده و عاقبت بخیر، در این وقت که آوازه به بنده رسید، پنج هزار مرد از اصحاب محکمه که بدین ولایتند، از قم و اصفهان و کاشان و قزوین<sup>۱</sup> همه را خبر دادیم و در بیعت آوردیم [یم] تا سر ماه شعبان را ببینند به در طبس و خوسف و به لشکر حق پیوندند و سزای ملاحده [ه] هادهند (۱) و بنده با ایشان در خدمت باشد. چون لشکر گرد شدند از جانب یزد خبر افتاد که لشکر قرمطی کارد بر مسلمان انداختند و قرب پنج هزار مرد شهید کردند (۲). الحق نه آن درد<sup>۲</sup> و غم به مسلمانان رسید که در وهم هیچ آفریده [بگنجد<sup>۳</sup>]، و هم از آنجا لشکر حق از آن عزیمت که داشتند [باز]<sup>۴</sup> گشتند، چنانکه پنداشتی که او قوم را زده‌اند. بنده<sup>۵</sup> ندانست که حال چون بوده است. و چون با مقامگاه<sup>۶</sup> می‌شود خدای سهل گرداناد و عاقبت بخیر آورد. و حمل برین جمله تواند بود که مدت صد سال است<sup>۷</sup> که

۱ در اصل: غزوین

۲ نسخه‌ی میرشاهی

۳ میرشاهی: «گنجد»

۴ نسخه‌ی میرشاهی

۵ همان

۶ همان

۷ همان

۸ نسخه‌ی میرشاهی

تا مردم عراق و پا [د] شاهان در دست آن ظالمان گرفتار و عاجز شده‌اند (۳). چنان که به سمع خداوند ملک رسیده باشد و سال دو بیش نیست که تا کم از هزار مرد ملحد بیامدند و شهری چون ارجستان که نوشیروان عادل بنیاد نهاده بود، آن را خراب کردند (۴) و از آن وقت هیچ پادشاه به دل نتوانست اندیشید که چنان کاری کند. ایشان بیامدند و در آن شهر و سواد هزار مرد مسلمان شهادت گوی را شهادت دادند. مردم عراق در مکافات هیچ نتوانستند کرد. آن<sup>۲</sup> یک پهلوان عراق بود که در مکافات او سخنی می‌گفت، بیش از دو ماه نگذشت که کارد زنی را بفرستادند تا او<sup>۳</sup> را بکشت (۵). خدای تعالی بیداد ایشان را از سر مسلمانان باز دارد. بنده چون به همه وقت و روزگار نعمت<sup>۴</sup> خورده آن خاندان قدیم بوده، واجب دید این<sup>۵</sup> خدمت به شرح نوشتن، تا خداوند ملک در کار خصمی ایشان اندیشه تمام کند. آخر جمله مسلمانان با آن قوم نه بگزارف شمشیر در نیام کرده‌اند و از پی مراد ایشان می‌شوند. چه کار آن قوم گزافی نیست و این کلمه [ای] نصیحت را می‌شاید.

وقتی از کسان بنده مرد ده در جانب ری می‌رفتند. در راه یکی از آن قوم بگرفتند و پیش من آوردند. مردک مجهول بود. از او پرسیدم که از کجایی و چه کسی؟ در جواب گفت که آن کسم و از آن جایم که همه عالم را به چیزی ندارم و چیزی دانم که اگر یک کلمه بگویم به همه عالم و عالمیان جواب نتوانند دادن (۶). گفتم: آن چیست که می‌دانی؟ گفت: با تو چه گویم تو مرد اصفاهی (۷)، دانشمندی (۸) باید که حق خود با او به درست کنم (۹). گفتم: چیزی بگویی تا بدانم که چه می‌گویی. گفت: از خدانشناسی خواهم گفت.

بنده [را] آن سخن از وی عجب آمد، که بنده را تصور چنان بود که ایشان نام خدای عزوجل بر زبان نگیرند (۱۰) و به آفریدگار ایمان ندارند. بنده از او پرسید که چه خواهی گفت؟ گفت: در شناخت خدای تعالی به دلیل حاجت هست یا نه؟ اندیشه کردم. اگر می‌گفتم نیست، کفر بود و جمله بیغمبران را باز می‌دادم (۱۱) و یا می‌گفتم هست، مذهب من نبود. در آن عاجز شدم (۱۲).

۱ در اصل: پشاهان

۲ نسخه‌ی میرشاهی

۳ نسخه‌ی میرشاهی

۴ نسخه‌ی میرشاهی

۵ نسخه‌ی میرشاهی

۶ کذا در اصل. احتمال می‌رود اضافی باشد.

دانشمندی به همسایگی بنده بود، جمال‌الدین اسعد مرغزی نام (۱۳)، او را طلب کردم و این معنی از او پرسیدم. جواب نتوانست داد. از سر تیرگی تمام از آن ملحد پرسیدم که چرا دست از نماز برداشته‌اید؟ (۱۴) به جواب گفت: آنچه اصل است تو بدان و جواب ده و بعد از آن در فرع سخن می‌گوی. اصل دین خداشناسی است و فرع، طاعتش. دانشمند و بنده را از جایی در گرفت (۱۵) که اگر می‌گفتم به دلیل حاجت نیست، پس محمد و دیگر پیغمبران به چه کار آمده بودند؟ و یا حاجت است، مذهب آن قوم است. در این سخن جواب نتوانستم داد.

در فرع سخن رفت. از روزگار آدم در گرفت که ابلیس که مهتر فرشتگان بود، سجده آدم نکرده؛ معلوم است که نام ابلیس بدان سبب برو [نهادند] و به لعنت کردند، و آن که سجده کرد، برست، که می‌آید که: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۱۶)، و جای دیگر می‌آید که: «من يطع الرسول فقد اطاع الله» (۱۷)، و هم به قرآن در است که: «أنتی جاعل فی الارض خلیفة» (۱۸)، و این چنان است که در این هیچ نتوانستم گفتن.

بعد از آن دانشمندان (۱۹) باسر [شدند] که شما نماز و روزه و تطوع و امثال این چرا بگذاشتید و نمی‌کنید؟ به جواب گفت: نماز حقیقی ما می‌کنیم. چنانکه به قرآن در است که: «الذین هم علی صلواتهم دائمون» (۲۰)، و نماز شما که خویشان را مسلمان می‌خوانید هم به قرآن در است که: «فلا صدق ولا صلی و لکن کذب و تولی» (۲۱)، و جای دیگر می‌فرماید که قوله تعالی: «وما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه فذوقوا العذاب» (۲۲). گفتم: شما نیت به امام حق نمی‌کنید و ما نیت به امام حق می‌کنیم که «فلیعبدوا رب هذا البیت الذی» (۲۳) آن که آیت و خبر آورد از پیغمبر علیه السلام و از قرآن عظیم باز که «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته» (۲۴). و اخبار: «من کنت مولا، فهذا علی مولا» (۲۵)، «اللهم وال من والاهم و عاد من عاداهم و انصر من نصرهم و اخذل من خذلهم و ادر الحق معه حیث الدار» (۲۶) و به قرآن در است که: «یوم ندعوا کل اناس به امامهم» (۲۷)، و آن که [قد] سمت کننده است بر بهشت و دوزخ. جای دیگر می‌فرماید که «ان الله اصطفی آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین ذریة بعضها من بعض والله سمیع علیم» (۲۸).

و از آن شما که مسلمانید می‌پرسند که چه مذهب دارید؟ یکی می‌گوید: بوحنیفه و یکی شافعی و یکی کرامی (۲۹) و یکی حنبلی و یکی ادراکی (۳۰) و امثال این تا به هفتاد و سه مذهب (۳۱) و چون از این مذهبها که هریکی دارید می‌پرسند که چرا صلوات بر محمد می‌دهید؟ اگر شاید که مذهب حمزه ادراکی یا ابو عبدالله کرام دارید، چرا نشاید که مذهب آل

محمد دارید؟ در این سخن هیچ انکار نتوانستیم کردن و من و دانشمندان چند روز در این فکر هاگردیم. سر از این حکایت بیرون نتوانستیم آوردن.

با سر امام شدید (۳۲). گفتیم: چهار یار<sup>۱</sup> را بعضی گذاشته‌اید. او گفت: ابوبکر به قول که امام بود؟ گفتیم: به قول رسول. گفت: رسول فرموده است که «لو خلت الارض من امام ساعة<sup>۲</sup> لمادت باهلها» (۳۳) و جای دیگر می‌فرماید که «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة و الجاهل فی النار» (۳۴). اکنون اگر ابوبکر امام است باید که داند که آسمان و زمین به او ایستاده است (۳۵) و اگر کسی بمیرد و او را نشناسد، مرگش مرگ جاهلان باشد (۳۶)، و گفت: ابوحنیفه امام هست؟ نتوانستیم گفت که هست، به سبب آنکه چهار صد سال است که جهان از او خالی است، و به دل ندانیم [تا به کدام امام]<sup>۳</sup> حق اقرار بایست آوردن.

گفتم که این امام کیست تا بدانیم؟ گفت: پیغمبر گفته است که «ستفرق امتی من بعدی، ثلاث [و] سبعین فرقة، منها الواحد ناجیة والباقون هالک» (۳۷). یک گروه بیش ناجی نیست و باقی همه هالک، و این هفتاد و دو نماز کن و روزه‌دار و حاجی و جهاد کننده و همه روی به یک قبله دارند و یکی بیش ناجی نیست. اینجا می‌توان دانست که ناجی به امام حقتند، و امروز در همه عالم هیچ کس این دعوی نمی‌کند، الا یک مرد که بر سر سنگ الموت نشسته و دعوی و دعوت فرزندان محمد مصطفی و علی مرتضی از بطن فاطمه زهرا<sup>۴</sup> می‌کند، و دعوتش به همه عالم رسیده و قبول بکرده‌اند.

و اگر شما گوید که چرا به خراسان و عراق دعوت نیست؟ [گویم] زیرا که به روزگار محمد مصطفی چنین بوده است که به اقصای روم و ترکستان و هندوستان هیچ جای دعوتش قبول نکرده‌اند و محمد و اهل بیتش را از آن هیچ خلل نبوده است. امروز همین است و این سرگردانی خلق امروزی نیست. به روزگار ابراهیم، مردم به ابراهیم بنگفتند (۳۸) و بر فرمان نوح بایستادند و پنداشتند که حق آن است که دین و مذهب پدران خویش نگاه دارند. هم به پیغمبر گذاشته<sup>۵</sup> می‌گفتند، و به روزگار موسی همچنین به او بنگفتند و به ابراهیم بایستادند. باطل چیزی دیگر نیست الا آن که به گذشته و آینده ایمان دارند. حق، خود حق است و هیچ

۱ کذا در اول. چهار یاران؟ چهار یار؟

۲ در اصل: ساعت

۳ در اصل: ناکام نام، تصحیح قیاسی شد.

۴ در اصل: زهرا دعوی می‌کند.

۵ کذا در اصل

کس دیگر را مهیا نیست الا این قوم اسماعیلیان را (۳۹).

فی الجمله بنده خدمتکار به یک جهت از آن خاندان است و به دیگر حساب بنده [ای] از آن خداوند، بر ملک روا نمی‌دارم که با آن جماعت خصمی کند که از گفته آن مرد معلوم می‌شود که حق با آن جماعت است و چون چنین باشد، هر که خصمی با آن جماعت کند، همچنان باشد که یزید و معاویه که با امیرالمؤمنین و فرزندان او حسن و حسین مصاف کردند. در این باب به سعادت اندیشه تمام بکند.

اگر می‌خواهد که خبر دیگرش معلوم شود در حق ایشان، عهدنامه خوارزمشاه که با آن قوم نوشته است برگردد و بخواند تا معلوم شود که در حق ایشان چه نوشته است که: «با طایفه محقه که اسماعیلیانند و بندگان مولانا نزار، صاحب العصر ولی الامر خلف الصدق قائم الحقتد، عهد می‌کنم» (۴۰). چون کسی که خداوند کلاه باشد ایشان را حق خواند، کسی دیگر که باشد که نخواند؟ و حق خود یک گروه بیش نیست. به قول رسول دیگر هر وقت که پادشاه ایشان را حق خواند، دیگر مذهبها را باطل خوانده باشد، و دانشمندان اهل اسلام سر و بن این نمی‌دانند، اما معذورند که خدای تعالی می‌فرماید: «صم بکم عمی فهم لایعقلون» (۴۱). از این کورترو و کبودتر (۴۲) نتوان بود که در روزی پنج وقت «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله» بر زبان می‌گیرند، و می‌گویند در خداشناسی به محمد حاجت نیست. به عاقبت خود را مسلمان می‌خوانند. بیزارم از چنین مسلمانی.

دیگر پیغمبر علیه السلام در حق امیرالمؤمنین علی گفت که «انا مدینه العلم و علی بابها» (۴۳) ابوبکر گفت: کاشکی سوسماری بودی و علی نبودی. هاخواستند و ابوبکر را به رای و قیاس هاداشتند و از آن روز همه خلق را برتر سرگردان بکردند به دوزخ بردند، و هم مسلمانان بشدند و حسن و حسین را به آن نوع بطلبیدند و بعد از آن بکشتند و چون بکشتند، بر ایشان صلوات می‌دهند. امروز هر کجا به خراسان و عراق مخنتی دو گیسو به دروغ بیاخته، حرمتش می‌دارند که اینان از نسل حسن و حسینند (۴۴). خدای تعالی به فریاد رساد.

و چون برین خدمت واقف شود، در این اندیشه تمام بکند که از شهر دامغان (۴۵) دوستان معتقد خبر با من داده‌اند که پنجاه مرد فدایی اینجا منتظرند، به آن که اشارت فرمان بود، تا به هر وقت که فرمایند، خون تو و پسران تو بریزد. ترا این چه مهم گرفته است، چون بیازمودی که به زور مرد ایشان نه [ای] و هیچ کس خود را شبگیر بد نکند و نخواهد. من اول به قول دانشمندان ایشان را قرمطی و ملحد می‌دانستم، فاما چنین که معلوم می‌شود خود را بهتر از این

درمی‌باید یافتن، و از خدای تعالی بترسیدند که حال دنیا گذرنده است و از آن جدان خود شنیده [ای] و دیده [ای] که از روزگار زال زر<sup>۱</sup> (۴۶) و رستم تا چه بوده است و امروز چه مانده است. تا به روزگار سعد سعید تاج‌الدین ابوالفضل (۴۷) که جد ما بود، بنگر که داشت در همه عالم نام او سمر شده بود. امروز بنگر که تا از آن چه مانده است. خدای تعالی بندگان چشم روشن کناد و بر راه راست بداراد. بحق محمد و آله.

این مرد که این حال تقریر کرد و سخنهای بی‌رنج بدین روشنی به ما رسانید، از فارس شیراز بود. اما از الموت می‌آمد و با فارس می‌شد. در راه با قوم ما افتاد؛ بگرفتند و به نزدیک بنده آوردند. خیری بود هر چند تمامتر، رسیدن او به نزدیک ما و این سخنان بازگفتن. خدای تعالی ما را حق [گزاراد]...<sup>۲</sup> عاقبت بخیر آورد.»

«...<sup>۳</sup> بفرماید تا حاضر آید تا سخن گوئیم. اگر حق خود بدرست توانیم کردن، ملک را معلوم شود که هرچه در حق ما گفته‌اند و می‌گویند به سهو و گراف بوده است و اگر به درست توانم کردن، پس بفرمایند تا آتش بیفروزند و ما دو برادر را در آتش اندازند و بسوزند. ملک بفرمود تا دانشمندان بیامدند و با او سخن آغاز کردند. این محمود نام پرسید از دانشمندان که در خداشناسی آنچه اصل است...<sup>۴</sup>»

ملک گفت: هرچه از قرآن به درست می‌کنی، من قبول آن می‌کنم. محمود گفت: از هر که در جهان پرسند که ترا که آفرید؟ گوید: خدای تعالی. «و لئن سألتهم من خلقهم ليقولنَّ الله» (۴۸). و جماعتی گفته‌اند: «و ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار» (۴۹) یا آن که گویند: «لا تتخذوا الشمس و القمر»<sup>۵</sup> و هر کس به عبارتی گفته‌اند و هیچ کس نمی‌گوید که خدای نیست و همه به هستی او اقرار دارند و پیغمبران که بر عقب یکدیگر می‌آمدند، می‌گفتند که بگوئید: «لا اله الا الله». اگر به این لفظ و عبارتها خدای شناس بودندی، پیغمبر نبایستی که خلق را با خدای خواندی یا از خداشناسی بازداشتی.

اکنون معلوم است که این همه خالق بوده‌اند که نام خدای بر زبان داشته‌اند و هیچ کس نمی‌گوید خدای نیست (۵۰). هر کس به عبارتی می‌گوید، خدای هست و پیغمبران نشان

۱ در اصل: زرد

۲ حدود نصف بیش‌تر یک سطر بر اثر پاره‌شدگی قابل خواندن نیست.

۳ در این‌جا نصف صفحه افتاده است.

۴ در این‌جا نیز نصف صفحه که پشت ورق قبلی باشد، افتاده است.

۵ کذا در اصل؛ اما احتمالاً، «لا تسجدوا للشمس و لا للقمر»: (قرآن، ۳۷/۴۱) مورد نظر بوده است.

۶ در اصل: می‌گویند

خداشناسی می‌دانند. اگر نه، نگفتندی: «لا اله الا الله». چون است آن خدایی که شما می‌گویید لفظی است؟ [چنان‌که] به قرآن در است که «انّی جاعل فی الارض خلیفه» (۵۱). هر کس به روزگار خود، خداشناس بوده است که او را عزّ و علا چنان شناخته است که خلیفتش گفته است؛ اگر نه «هباء منثورا» (۵۲) بوده است، و از آن روز برتر بیاید اندیشید که به هر دو [ر]ی و روزگاری که هر که به قول خلیفه خدای بنکرد، اسم گبر و جهود و ترسا بر آن قوم نهاده‌اند و آن کس که پیرو قول بوده است، به حق داشته‌اند و حق‌ها او بوده یا نه؟

ملک چون این سخن بشنید بسپارد (۵۳) و گفت: این سخن به جای خویش است که این مرد می‌گوید. دانشمندان بعد از آن نیک از جای خود بشدند و هیچ جواب نتوانستند دادن. از آن جمله یک دانشمند که او را رشید [الدّین طوسی] (۵۴) گفتندی از این محمود مسئله پرسید، گفت: آنچه گفتمی همه نیک بود، اما یک چیز هست که شما خالق را به مخلوق می‌شناسید و قول خدای عزّوجلّ را با کنار نهاده‌اید. اول خدای است و محمّد خاتم النبیین بود و شما دست از طاعتش برداشدید و می‌گویید خدای را به قول محمّد می‌پرستیم. محمود گفت: لعنت خدای و همه خلق و اهل طاعتش بر آن کس باد که خالق به مخلوق می‌شناسد و اگر نه بر آن کس باد که حواله به ما می‌کند.

رشید گفت: به چه دست از نماز و طاعت و پرستیدن خدای برداشتید؟ محمود گفت: یک مسئله [می‌گزارم]. اول از خداشناسی که پرسیدی، بگویم؛ بعد از آن از خداپرستی. تو می‌گویی خالق را به مخلوق نباید شناخت، و من می‌گویم بیاید شناخت. اکنون از تو که رشیدی می‌پرسم که خدای را چون شناسی؟ گفتمی به عقل خود شناسم. چون عقل بداد و چشم و گوش که در آسمان می‌نگرم و در زمین و در گونه گونه خلقان خدای می‌نگرم، دانم که خدایی هست. محمود گفت: انصاف بده تا همین ساعت ملک را و دانشمندان را معلوم کنم که خالق را به مخلوق که می‌شناسد، و اگر دیدار در نیفکنم (۵۵) و تو حجت گوی باشی، هم ملک را معلوم شود. محمود گفت: تو که رشیدی، خالق یا مخلوق؟ و عقل تو خالق است یا مخلوق؟ گفت: مخلوق. محمود گفت: چون مقرّی که عقل تو مخلوق است و تو خدای را به عقل می‌شناسی، من می‌گویم این است که خدای را چنان شناسیم که فرموده است، بر زبان خلیفتش. اکنون بنگر تا خالق شناس کیست؟ و آنچه گفتمی محمّد خاتم النبیین بود، تو می‌گویی که ختم کرد، پس از او کسی دیگر باید یا نه؟ گفت: نه. محمود گفت: این جا چون ختم بکرد و برفت و پس از او کسی دیگر نبود و نایست، اگر همچنین باشد، بوحنیفه که بود و تو چرا

مذهب او داری؟<sup>۱</sup> یا بعد از محمد کسی دیگر بایست، آن کس باید که خدای فرمود و محمد هاداشت، و یا دیگری؟ چون این سخن برفت، ملک و جمله دانشمندان انصاف بدادند و گفتند حق با این است.

پس از آن ملک گفت: نماز کردن که بر شما حرام کرده است که دست از نماز برداشتید؟ محمود گفت: نماز دو است: یکی کردنی حلال و یکی نا کردنی حرام. گفت: به حجّت بتوانی گفتن چنان که درش؟ گفت: از قرآن عظیم باز نمایم. دانشمندان حیران بماندند تا از قرآن چون باز خواهد نمود. گفت: در قرآن هست که «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضُرًّا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَارْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (۵۶)، می گوید آن نماز و آن مسجد و آن سجده حرب خدای است و با رسول. پس آن نمازی است که حرام است، و نماز، آن نماز است که «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَتِهِمْ دَائِمُونَ» (۵۷) دائم باشد (۵۸). اگر حجّت است، بگوی و اگر نیست هم بگوی. ملک گفت: روشتر از آفتاب بگفتی. هرچه در حق شما گفته اند به سهو و گراف بوده است. مرا دانشمندان بر این بداشتند تا ملک و پادشاهی و شش هزار مرد به باد دادم. به قیامت دست من و دامن ایشان. خدای عاقبت به خیر کند.

پس از آن بفرمود تا دو مرد را گرامی دارند و اسب و ساخت و قبا و کلاه و کمر به زر و جامه های تشریف گرانیه دادند و با دانشمندان نیک متغیر شد و از پیش براند، و به آن مشغول شد که کسی فرستد و در صلح و صلاح کوشد و عذر گذشته باز خواهد. حالی بادار سام (۵۹) را طلب فرمود [که] هر چه تو گفتی نصیحت وار گفتی و مرا امروز سخن تو با یاد آمد. فاما پشیمانی سود نمی دارد. آن خود رفت مگر خیری در این بود که اگر در ملک و پادشاهی خللی بود، دین من امروز درست شد، و بدانستم که حق چیست و محق کیست. چون بادار سام این سخن بشنید، نیک خرم شد و با ملک گفت تو امروز از دوزخ با بهشت آمدی و پیش از این [از] ترس عوام سیستان نمی توانستم گفت. چون ترا دیدار در افتاد، آنچه دانم بگویم. و گفت پیغمبر علیه السلام گفته است که «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیته والجاهل فی النار». اکنون ترا به کدام امام راه بوده است و که را می شناختی؟ اکنون بحمدالله تعالی از آفتاب روشتر شد و بدانستی که این که به تو رسیده است از برکت<sup>۲</sup>

۱ در اصل: ترا چرا مذهب او داری؟ شاید، ترا چه که مذهب او داری؟

۲ کذا در اصل

۳ در اصل: برکه



امیرقراچه (۶۰) است که این دو شخص را اینجا آورده است. خداوند داند که از ایشان در سیستان چه خیر هاخیزد. اکنون در آن باید کوشید که معروفی به قهستان<sup>[ن]</sup> فرستی تا عذر گذشته از معلّم ایشان بخواهد و باز نماید که اینجا چه رفت و ما را چه معلوم شد و ملک به سعادت دل فارغ دارد که چون با در ایشان شوی (۶۱)، من در عهده‌ام که بعد از این ایمن نشینی. آنکه ایشان شش هزار مرد تو کشته‌اند، تو از ایشان کشته باشی. چون به در ایشان شوی و آنچه در ضمیر است تقریر دهی، ایشان از سر خصمی تو برخیزند که ایشان قوّت آل محمد می‌دهند و هر کس با در ایشان گردد و انصاف دین و دعوت بدهد از ایشان ایمن نشیند و عهد ایشان درست باشد. ملک گفت: تو مرد عاقلی هانداز که عاقل و زیرک باشد تا بشود و رسالتی [بگزارد] و جواب نامه علا<sup>[ال]</sup> دین<sup>۱</sup> نصر باز نویسد.

چون بزرگ<sup>۲</sup> (۶۲) نامزد شد، دبیری را طلب فرمود که جواب نامه قهستان باز نویسد. دبیر گفت: ایشان «بسم الله الرحمن الرحيم» بر سر نامه نمی‌نویسند. من چه دانم که به آن جماعت چه باید نوشت. ملک فرمود که آن دو برادران را که آورده‌اند، طلب باید فرمود تا ایشان بگویند که به چه عبارت باید نوشت. آن دو برادر را طلب کردند و پرسیدند که شما از قهستان از کدام شهید؟ گفتند از شهر قاتنیم، پسران قاضی شهریم و پدر ما را قاضی ابوالمحاسن (۶۳) گویند. ملک گفت که شما بیرون از آنچه خدای تعالی فرموده است، بر سر نامه چه نویسید؟ گفت: ما آن نویسیم که خدای فرموده و دیگران آن می‌نویسند که خدای فرموده. چرا آن که «بسم الله» می‌نویسید، آن را نیز نمی‌خوانید؟ گفت: شما بتوانید گفت که «بسمک اللهم» نه خدای فرموده است؟ در آن وقت که او فرمود بر زبان عیسی و موسی یا پیغمبر دیگر، حق آن بود و آن روز که بر زبان محمد مصطفی علیه السلام «بسم الله الرحمن الرحيم» فرمود، حق آن بود، و امروز که «اللهم یا مولانا» فرمود، حق این است. نام بزرگترین خدای می‌بریم که بر همه خلق نهان است و بر ما آشکارا و فرموده‌اند، و همه عالم را معلوم است، که خدای عزوجل را هزار و یک نام است. هزار بر همه عالم آشکار است و یکی پوشیده و آنچه بر شما پوشیده است، بر ما آشکار است، و او عزوجل می‌فرماید که من خدای مؤمنانم، نه خدای کافران (۶۴): «ذلک بانّ بالله مولى الذین آمنوا و انّ الکافرین لا مولى لهم» (۶۵). این دانشمندان شما، گو باز نمایید که آسمان و زمین که آفرید؟ و زیور و فرقان عظیم

۱ نسخه‌ی میرشاهی

۲ نسخه‌ی میرشاهی

که به خلق فرستاد؟ و کجاست و که راست آلا ما را؟ و از قرآن عظیم باز نمایم و به درست کنم که «واعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولانا. فانصرنا علی القوم الکافرین» (۶۶). چون محمود این سخنان بگفت، این بار ملک خود را به یک بار از دست هاداد (۶۷) و بدانست و گفت: هر چه این رفیق قائمی می گوید راست است و به جای خویشتن است.

پس ملک گفت بگوئید بر سر نامه قهستان اللهم یا مولانا بنوشتند و بادار همایون را نامزد رسالت قهستان فرمود و بعد از آن فرمود که جواب نامه علاءالدین<sup>۱</sup> نصر باز نویسند و نامه را جواب نوشتند به این عبارت:

«بسم الله الرحمن الرحيم. خدای تعالی حافظ و معین باد و آنچه صلاح است ساخته و میسر گرداناد. بمنه و رحمته. عزیز نامه علاءالدین<sup>۲</sup> رسید و در بارگاه ما عرضه داشتند. الحمد لله والمنه که سلامت به اصفهان می باشد (۶۸). خرم بودیم. خدای تعالی اسباب ملاقات میسر گرداناد و حدیث جواب و سؤالی که مردم سیستان را با آن جماعت رفته است چون از قرآن و اخبار رسول علیه السلام به درست می کردند، الحق چشم زخم تمام<sup>۳</sup> بود که بر ما افتاده بود. از روزگار رستم و ...<sup>۴</sup> برتر هیبتی چنین بر لشکر سیستان نیفتاده است. ...<sup>۵</sup> آن است که نوشته بودی که من به یک حساب از آن خاندانم. تو جان و دل منی و همان نصیب که در ملک سیستان فرزندان مراست، تو را همان است. به هیچ روزگار تقصیر نکرده [ای] در خدمت اما خاصه در این وقت که مرا از دوزخ برهانیدی و با دین حق و بهشت آوردی که سبب دانستن، جست و جوی این سخن کردن [بود] که ذکر کرده بودی و نوشته بودی. اگر نه پیش از این بدترین خلق خدای ایشان را می دانستم. چون نامه تو بخواندم و در آن اندیشه کردم و از هر جایی دیگر جست و جوی او بکردم مرا معلوم شد که حق آن است که تو گفتی و دانشمندان سیستان را در سخن عاجز کردی. چون حق فرزندی گزاردی توقع است که تمام کنی. چنین می گویند که از مقامگاه تو تا الموت راه بسیار نیست. باید که فرزندی کنی و بشوی و عذر این<sup>۶</sup> بنده ضعیف بخواهی و بگویی از بنده گناه از<sup>۷</sup> خداوند عفو. جمال [ال]دین اسعد

۱ در اصل: علاءالدین

۲ در اصل: علاءالدین

۳ تمام در اصل دو بار نوشته شده است.

۴ احتمالاً و به قرینه‌ی قبل: زال زر.

۵ افتادگی دارد.

۶ نسخه‌ی میرشاهی

۷ نسخه‌ی میرشاهی

مرغزی را با خود ببری؛ هرچه تو نتوانی گفتن او بگوید و به تمام رساند انشاء الله. من از آن روز برتر که این کار پیش گرفته‌ام، یک روز خوش نرفته‌ام. مثل من به رسم کافر و درویش است. نه دنیا و نه دین. بعد از آن که شش هزار مرد شمشیرزن به باد دادم و جمله مردم سیستان را به خصم خود کردم امر [وز] عهد می‌کنم و می‌پذیرم از خدای که به شرط نیکو بندگی به جای آرم و به همه انواع بجز از رضای ایشان نجویم. خدای تعالی بر همه رحمت کند و عاقبت کارها به خیر آورد. آمین رب العالمین»

خدای تعالی صاحب این حرزنامه و خواننده را پیامزاد که در وقت مطالعه نمودن از این عام ناتمام کثیرالتقصیر، خاک پای جمیع درویشان یادآوری می‌نموده باشند. ذره بی‌مقدار، معصوم بن فرخ حسین قائی، سنه ۱۰۵۹هـ.

### افزودگی‌ها و روشنگری‌ها

۱. در این نوشته، چندین مورد افعال با پیشوند «ها» به کار رفته است. مانند: هادهند، هاداشتند، هانداز، هاداد و غیره. ملک الشعراى بهار معتقد است که «این پیشوند از روی لهجه‌های قومس و ری در کتاب آمده و بسیار نادر و کمیاب است». وی می‌افزاید که هنوز در روستاهای ری، سمنان، دامغان و شمیران، این پیشوند به کار می‌رود.<sup>۱</sup> نمونه‌های فراوانی از کاربرد این پیشوند را می‌توان در کتاب *روضه‌التسلیم یا تصورات*، منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی، یافت.<sup>۲</sup>

۲. هیچ یک از منابع تاریخی این دوران، که مورد مطالعه قرار گرفت، چنین واقعه‌ای را ثبت نکرده است. تا آنجا که می‌دانیم، حسن صباح، پس از بازگشت از مصر، مدتی در یزد به دعوت پرداخت.<sup>۳</sup> پس از آن، دیگر از وجود اسماعیلیان در یزد تا به روزگار فتحعلی‌شاه قاجار (سلطنت ۱۲۱۲- ۱۲۶۰/۱۷۹۷-۱۸۴۴) خبری در دست نیست. در این روزگار، شاه خلیل‌الله (متوفی ۱۸۱۷/۱۲۳۲)، امام اسماعیلی و پدر آقاخان یکم (متوفی ۱۸۸۱/۱۲۹۸)، در یزد ساکن شد و سپس در غوغایی در همانجا به قتل رسید.<sup>۴</sup> امروزه تا آنجا که نگارنده جستجو کرده

۱ محمدتقی بهار ۱۳۷۳. سبک‌شناسی، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۳۴۳.

۲ برای نمونه: خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۶۳. *روضه‌التسلیم یا تصورات*، به کوشش و ایوانف، تهران: جامی، صص ۵۱، ۵۲، ۶۶، ۱۰۳، ۱۰۵ و ۱۰۷.

۳ عظاملک جوینی ۱۳۳۷. *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، ج ۳، تهران: چاپخانه‌ی خاور، ص ۶۹.

۴ محمدتقی سپهر ۱۳۴۴. *ناسخ‌التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، ج ۱، تهران: کتابفروشی اسلامیة، صص ۲۹۳-۲۹۴؛ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه ۱۳۵۷. *صدرالتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران: روزبهان، ص ۸۴؛ رضاقلی‌خان هدایت ۱۳۳۹. *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، ج ۹، قم: [بی‌نا]، صص ۵۵۱-۵۵۳.

است، طوایفی از ایل عطاءاللهی در شهر بابک و روستاهای پیرامون آن زندگی می‌کنند و به‌درستی معلوم نیست که از چه زمانی بدین صفحات آمده‌اند، یا در چه زمانی به مذهب اسماعیلیه گرویده‌اند. تنها می‌دانیم که در روزگار امامت سید حسن بیگ، چهل و دومین امام اسماعیلی بر مبنای فهرست‌های رسمی امامان قاسم شاهی و جد چهارم آقاخان یکم، مقر امامت، به منظور کوتاه کردن راه پیروان هندی، به شهر بابک منتقل شد.<sup>۱</sup>

به هر روی، در روزگاری که نویسنده‌ی این متن به آن اشاره می‌کند، خبری درباره‌ی اسماعیلیان یزد یا شهرهای نزدیک آن، در دست نیست. البته، سابقه‌ی عناد و دشمنی میان اسماعیلیان و حاکمان یزد وجود داشته است؛ چنان‌که وردان روز (متوفی ۶۱۵ / ۱۲۱۸) پسر عزالدین لنگر، که پس از مرگ پدر (۶۰۴ / ۱۲۰۷) به ضبط شهر یزد مشغول بود، در پای الموت با اسماعیلیان بسیار جنگیده بود؛ به حدی که از دارالخلافه برای او منشور فرستادند و ملقب به حسام امیرالمؤمنین کردند.<sup>۲</sup>

با وجود این، اگر تاریخ نوشته شدن این نامه را دوران فترت میان خوارزمشاهیان و ایلخانان (۶۱۶-۶۵۵ / ۱۲۱۹-۱۲۵۷) بدانیم، باید توجه کرد که وردان روز، پیش از نخستین حمله‌ی مغول در گذشته بود. در نتیجه، اگر حمله‌ی اسماعیلیان به یزد و کشتن حدود دو هزار نفر صحّت داشته باشد، این امر باید در زمان جانشینان وی، یعنی برادرش اسفهلار ابومنصور معروف به قطب‌الدین (متوفی ۶۲۶ / ۱۲۲۸) و برادرزاده‌اش، محمودشاه (متوفی ۶۳۷ / ۱۲۳۹)، رخ داده باشد. این زمان مصادف است با اتابکی علاءالدوله اتاخان (مقتول ۶۲۴ / ۱۲۲۶)، پسر رکن‌الدین سام، و پسر علاءالدوله، به نام یوسف شاه، و نوادگانش، سلغرشاه و طغی‌شاه (متوفی ۶۷۰ / ۱۲۷۱) که عمدتاً در میبد ساکن بودند.<sup>۳</sup> در این صورت، هیچ آگاهی از عداوت و دشمنی میان آنان با اسماعیلیان در منابع دیگر وجود ندارد. تنها می‌دانیم که در لشکرکشی هلاکو به الموت (۶۵۴ / ۱۲۵۶) سپاه یزد نیز به کمک هلاکو آمده بود.<sup>۴</sup>

۳. اگر منظور، تأسیس حکومت نزاریان در ایران باشد، باید گفت که آغاز آن با تصرف

۱ احمدعلی‌خان وزیری ۱۳۶۴. تاریخ کرمان، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، ج ۲، تهران: علمی، ص ۶۹۹.

۲ جعفر بن محمد بن حسن جعفری ۱۳۴۲. تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۰.

۳ همان، صص ۴۱-۴۲؛ احمد بن حسین بن علی کاتب ۱۳۴۵. تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: ابن سینا، صص ۶۶-۷۲.

۴ رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۱۳۷۳. جامع‌التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، ج ۱، تهران: البرز، صص ۵۴۹-۵۵۰.

۵ عطا ملک جوینی، همان، ج ۳، ص ۴۶؛ میرخواند ۱۳۳۹. روضه‌الصفاء، ج ۴، تهران: مرکزی، ص ۴۴۷.

الموت در سال ۱۰۹۰/۴۸۳ آغاز شد، که تا زمان تقریبی نوشته شدن این متن، حدود صد و پنجاه سال فاصله داشته است.

۴. به احتمال قریب به یقین، منظور همان ارّجان است، که آن را با خرابه‌های نزدیک بهبهان منطق دانسته‌اند.<sup>۱</sup> بنای شهر ارّجان را حمدالله مستوفی به قباد، پدر انوشیروان، نسبت می‌دهد.<sup>۲</sup> تا سال ۱۲۱۰/۶۰۷ از این شهر در منابع مورد مطالعه، یاد شده است؛<sup>۳</sup> ولی پس از آن، دیگر ذکری از این شهر در میان نیست. حمدالله مستوفی می‌نویسد: «به روزگار استیلای ملاحده» این شهر ویران شده است.<sup>۴</sup> نویسندگی شیرازنامه نیز، بدون ذکر نام اسماعیلیان، می‌نویسد، این شهر به دست قلعه‌نشینان همان حدود در روزگار فترت خراب شده است.<sup>۵</sup>

۵. مشخص نیست که منظور از پهلوان عراق، که در این متن به آن اشاره شده، چه کسی است. اگر منظور حاکم عراق عجم باشد، در این صورت می‌توان گفت که آخرین حاکم این دیار که به دست اسماعیلیان کشته شد، امیر اغلمش (ایغلمش، اوغولمیش) نام داشت که غلام برادر اتابک اوزبک (حک: ۶۰۷ - ۶۲۲ / ۱۲۱۰ - ۱۲۵۷)، از اتابکان آذربایجان، بود. امیراغلمش حاکم شهرهای همدان، اصفهان، ری و شهرهای دیگر این ناحیه بود و به نام خوارزمشاه در عراق خطبه می‌خواند. اسماعیلیان، در لباس زائران خانه‌ی خدا، وی را در سال ۱۲۱۷/۶۱۴ کشتند.<sup>۶</sup>

۶. دعوی دانستن «یک کلمه»، که «هیچ کس» در عالم نمی‌تواند پاسخ آن را بدهد، ادّعایی است که نویسندگی رساله‌ی مشهور به «رساله‌ی بابا سیدنا» نیز مدّعی آن است: «این دعوت یگانه که در همه عالم هیچ کس یک کلمه چنین نتواند گفت و یک کلمه را جواب ندارند و همه اهل عالم را به این یک کلمه در پای گیرد».<sup>۷</sup>

۷. اسفاهی: سپاهی

۱. و. بارتولد ۱۳۰۸. تذکره‌ی جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه‌ی حمزه سردادور، تهران: چاپخانه‌ی اتحادیه، ص ۲۲۰.

۲ حمدالله مستوفی ۱۳۶۲. تاریخ‌گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۱۶.

۳ عزالدین علی بن امیر ۲۵۳۵. کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، ج ۲۵، تهران: علمی، ص ۲۵۶.

۴ حمدالله مستوفی ۱۹۱۳. نزهة القلوب، به کوشش گای لیسترانج، لیدن: بریل، ص ۱۲۹.

۵ ابوالعباس احمد زرکوب شیرازی ۱۳۱۰. شیرازنامه، به کوشش بهمن کریمی، تهران: کتابخانه‌ی احمدی و معرفت، ص ۲۰.

۶ ابن اثیر، همان، ج ۲۶، ص ۲۸؛ نورالدین محمد زیدری نسوی ۱۳۶۶. سیره‌ی جلال‌الدین یا تاریخ جلالی، ترجمه‌ی محمدعلی ناصح، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات سعدی، صص ۲۲ و ۳۳ - ۳۴.

۷ این رساله که به حسن صباح نسبت داده شده، در پایان نامه‌ی چاپ‌نشده‌ی دکتر سید جلال حسینی بدخشانی به زبان اصلی آورده شده است:

۸. دانشمند: فقیه

۹. به درست کردن: اثبات کردن، مبرهن کردن

۱۰. بر زبان گرفتن: بر زبان راندن. این اصطلاح در «روضه‌ی تسلیم» نیز آمده است: «رسول آن خدایی است که به فتوی ایشان واجب نیست نام او بر زبان گرفتن و بر یگانگی او اقرار دادن».<sup>۱</sup>
۱۱. باز دادن: ترک کردن، رها کردن: «اکنون بنگرند تا محمد مصطفی و رسالت او، ایشان باز داده‌اند یا این جماعت؟»<sup>۲</sup> و «در دیگر ارکان شریعت نیز ایشان باز داده‌اند یا این جماعت؟»<sup>۳</sup>
۱۲. این همان استدلال حسن صباغ است،<sup>۴</sup> که غزالی پیش از این پاسخ آن را داده بود.<sup>۵</sup>
۱۳. از چنین شخصی، تا آن جا که در منابع تاریخی، طبقات و کتاب‌های اعلام دیده شد، یاد نشده است. تنها در حاشیه‌ی سقوط مرو (۶۱۸/۱۲۲۱) به دست تولی، پسر چنگیز خان، آمده است که وقتی مجیرالملک، حاکم مرو، از مقاومت و پایداری در برابر مغولان ناامید شد، «امام جمال‌الدین را که از کبار ائمه مرو بود به رسالت بفرستاد و امان خواست».<sup>۶</sup> از آن جا که افراد منسوب به مرو را، به غیر از مروی و مروزی، مرغزی نیز گفته‌اند، بعید نیست که امام جمال‌الدین اهل مرو، که بنابر نوشته‌ی همان منابع، مورد تکریم و احسان مغولان نیز واقع شد، پس از ویرانی آن شهر به اصفهان رفته باشد. میرخواند نیز از «شیخ الاسلام جمال‌الدین» نامی در اصفهان یاد کرده که معاصر خواجه شمس‌الدین محمد صاحب دیوان بود.<sup>۷</sup> با این حال، نمی‌توان با اطمینان هیچ یک از شخصیت‌های بالا را با جمال‌الدین اسعد مرغزی یکی دانست.
۱۴. شبیه به این عبارت در «روضه‌ی تسلیم» آمده است: «آنچه گفته‌اند چرا دست از نماز و روزه نداشته‌اید».

۱۵. در گرفتن: آغاز کردن

۱۶. قرآن، سوره‌ی ۴، آیه‌ی ۵۹

۱ [گم‌نام]، «روضه‌ی تسلیم»، پیوست رساله‌ی دکتری سید جلال حسینی بدخشانی، صص ۴۱۷، ۴۱۸؛ این مطالب در کتاب روضة‌التسلیم، چاپ ایوانف موجود نیست.

۲ همان

۳ همان

۴ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی ۱۳۴۸. الملل و النحل، ترجمه‌ی افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به کوشش سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: علمی، صص ۲۱۴-۲۱۷؛ جوینی، همان، ج ۳، ص ۷۱.

۵ محمد غزالی ۱۳۳۸. المنقذ من الضلال، ترجمه‌ی زین‌الدین کبایی‌نژاد، تهران: عطایی، ص ۶۴.

۶ جوینی، همان، ج ۱، ص ۸۳؛ معین‌الدین محمد زمچی اسفزاری ۱۳۳۸. روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش محمداکظم امام، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۷۸.

۷ میرخواند، همان، ج ۵، ص ۲۸۱.

۱۷. قرآن، سوره‌ی ۴، آیه‌ی ۸۰

۱۸. قرآن، سوره‌ی ۲، آیه‌ی ۳۰

۱۹. تا به حال سخن از یک دانشمند (جمال‌الدین اسعد مرغزی) بود و در این جا به صورت جمع آمده است.

۲۰. قرآن، سوره‌ی ۷۰، آیه‌ی ۲۳

۲۱. قرآن، سوره‌ی ۷۵، آیات ۳۱-۳۲

۲۲. قرآن، سوره‌ی ۸، آیه‌ی ۳۵

۲۳. قرآن، سوره‌ی ۱۰۶، آیه‌ی ۳

۲۴. قرآن، سوره‌ی ۵، آیه‌ی ۶۷

۲۵. شیخ صدوق، خصال شیخ صدوق، به کوشش کمره‌ای (ج ۲)، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۴ خورشیدی، ص ۳۵۸.

۲۶. این حدیث در کتب شیعیان امامیه‌ی متقدم به شکل: «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» آمده است (برای نمونه، رک: کلینی ۱۳۸۱ هـ.ق. کافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، صص ۲۹۴، ۲۹۵؛ ج ۸، ص ۲۷).

۲۷. قرآن، سوره‌ی ۱۷، آیه‌ی ۷۱

۲۸. قرآن، سوره‌ی ۳، آیات ۳۳-۳۴

۲۹. منظور، پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام است، که مخالف تفسیر و تأویل آیات و معتقد به تشبیه بودند. این مذهب در میان غوریان تا سال ۵۹۵/۱۱۹۸ رواج داشت. از آن پس، سلطان غیاث‌الدین غوری، به‌رغم برخی اعتراض‌هایی که از جانب علمای این مذهب به او شد، از آن روی گردانید و به همین سبب، پیروان کرامیه رو به کاهش نهادند.<sup>۱</sup> پیش از این نیز، میان برخی از علمای این مذهب و اسماعیلیان جدل و جدال‌هایی موجود بود؛ چنان‌که محمشاد، پیشوای کرامیان، در سال ۴۹۶/۱۱۰۲ به دست فداییان اسماعیلی کشته شد.<sup>۲</sup>

۳۰. منظور پیروان حمزه بن ادرک یا آذرک است، که از رهبران خوارج بود. وی معاصر دومین امیر طاهری، طلحه (امارت: ۲۰۷-۲۱۳/۸۲۲-۸۲۸) بود. حمزه در سیستان می‌زیست،

۱ این اثر، همان، ج ۲۴، صص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۲۲؛ منهاج سراج، همان، ج ۱، ص ۳۶۲.

۲ رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۱۳۳۸. جامع‌التواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس‌زنجانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۳۶.

- ولی پیوسته بر شهرهای نیشابور، هرات، بیهق و دیگر شهرهای خراسان تاخت و تاز می‌کرد.<sup>۱</sup>
۳۱. اشاره به حدیث تفرقه است که کمی بعد در همین متن، خود حدیث را ذکر کرده است.
۳۲. با سر ... شدن: به ... پرداختن
۳۳. این حدیث با کمی اختلاف در منابع حدیث شیعیان امامیه‌ی متقدم نیز هست: «لوان الامام رفع من الارض لماجت الارض باهلها كما يموج البحر بأهله».<sup>۲</sup>
۳۴. این حدیث نیز با اختلاف‌هایی، در میان احادیث شیعه‌ی امامیه‌ی متقدم وجود دارد (برای نمونه، رک: کلینی ۱۳۸۱ هـ.ق. الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، صص ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۹۷؛ همان‌جا، ج ۲، صص ۲۰، ۲۱؛ ج ۸، ص ۱۴۶).
۳۵. نویسنده‌ی «روضه‌ی تسلیم» به چنین موردی اشاره کرده است که خداوند امام را «مرکز آسمان و قطب زمین گردانیده تا آنچه گردنده و ایستاده است به او بر جای مانده است».<sup>۳</sup>
۳۶. این حدیث در میان کتب شیعه‌ی امامیه‌ی متقدم نیز وجود دارد (برای نمونه، رک: شیخ صدوق ۱۳۵۴. خصال شیخ صدوق، به کوشش کمره‌ای، ج ۲، تهران: کتابفروشی اسلامی، ص ۳۷۲).
۳۷. در «روضه‌ی تسلیم» نیز چنین استدلالی آمده است.<sup>۴</sup>
۳۸. بگفتن: گرویدن، ایمان آوردن
۳۹. به این دلیل است که اسماعیلیان خود را اهل حق می‌خوانند و سخن خود را «سخن اهل حق» می‌نامند.<sup>۵</sup>
۴۰. دقیقاً معلوم نیست که نویسنده‌ی این متن به کدام عهدنامه اشاره می‌کند. تا آن‌جا که می‌دانیم، در روزگار سلطان محمد خوارزمشاه (سلطنت: ۵۹۶-۶۱۷/۱۱۹۹-۱۲۲۰) پیمانی میان خوارزمشاهیان و اسماعیلیان منعقد شده بود. این پیمان توسط قاضی مجیرالدین، سفیر خوارزمشاه، با امام اسماعیلی، جلال‌الدین حسن، معروف به نومسلمان (حک: ۶۰۷-۶۱۸/

۱. آمورتی، ب. س ۱۳۷۲. «ملل و نحل»، تاریخ ایران کمبریج: از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، صص ۴۴۰-۴۴۱.

۲. محمد بن بابویه قمی ۱۳۸۹ هـ.ق. اکمال‌الدین و اتمام النعمه، تصحیح السید محمد مهدی الموسوی الخراسانی، نجف: مطبعة الحیدریه، ص ۱۹۷.

۳. اگم‌نام، «روضه‌ی تسلیم»، ص ۳۶۸.

۴. همان، ص ۴۱۸.

۵. برای نمونه، رک: همان، صص ۳۵۱، ۳۶۴، ۴۰۵.



۱۲۱۰-۱۲۲۱)، منعقد شده بود. از مفاد کامل این عهدنامه خبری نداریم، تنها می‌دانیم که اسماعیلیان موظف به پرداخت سالیانه صد هزار دینار زر به خوارزمشاه شده بودند، به علاوه خواندن خطبه به نام او؛<sup>۱</sup> ولی ظاهراً این پیمان عمری کوتاه داشت و با ائتلاف جلال‌الدین حسن با خلیفه‌ی عباسی، الناصر (خلافت: ۵۷۵-۶۲۲ / ۱۱۷۹-۱۲۲۵)، این پیمان سست شده بود. چنان‌که ایلغمش حکم‌ران عراق عجم که به خوارزمشاه پیوسته بود و خطبه به نام او می‌کرد، به دست فداییان اسماعیلی در سال ۶۱۴/۱۲۱۷ کشته شد.<sup>۲</sup>

از عهدنامه‌ی دیگری میان اسماعیلیان و خوارزمشاهیان آگاهی داریم که در سال ۶۲۴/۱۲۲۶ میان جلال‌الدین خوارزمشاه و اسماعیلیان به روزگار امامت علاء‌الدین محمد (حک: ۶۱۸-۶۵۳ / ۱۲۲۱-۱۲۵۵) بسته شده بود. براساس این معاهده، شهر دامغان در دست اسماعیلیان باقی ماند، و در برابر، اسماعیلیان پذیرفتند که سالیانه مبلغ سی هزار دینار زر به خوارزمشاه پردازند. نسوی تأکید می‌کند که «در [این باب توقیعی برای آنان نگاشته آمد»<sup>۳</sup>

القاب و عناوینی که نویسنده در این‌جا ادعا کرده است که خوارزمشاه در حق آنان نوشته بود، اگر منظور همین عهدنامه باشد؛ بعید نیست که درست باشد، چه این عهدنامه در حالی نوشته شد که شرف‌الملک، وزیر سلطان جلال‌الدین، به شدت از اسماعیلیان ترسیده بود. اندکی قبل از آمدن نماینده‌ی الموت به نزد سلطان، فداییان اسماعیلی یکی از امرای خوارزمشاه، یعنی اورخان، را کشته بودند و در همان روز به جستجوی شرف‌الملک برآمده بودند.<sup>۴</sup> شرف‌الملک که بسیار ترسیده بود، نماینده‌ی الموت را که در همین اثنا از راه رسیده بود و نگران خشم مردم بود، دل‌داری داده و وعده داده بود تا کارشان را درست کند. در این زمان، خضوع و خشوع و حتی تملق‌گویی شرف‌الملک نسبت به فرستاده‌ی الموت، تا بدان حد رسید که چون به گوش سلطان رساندند، بسیار خشمگین شد و دستور داد تا شرف‌الملک فداییانی را که از جمله‌ی خدمه‌ی او بودند و خود به آنان امان داده بود، بسوزاند. شرف‌الملک هرچه در امتناع از این کار اصرار ورزید، سلطان پذیرفت. پس از سوزاندن فداییان هم، وقتی فرستادگان امام اسماعیلی به نزد شرف‌الملک رفتند و بابت دیه هر فدایی مبلغ ده هزار دینار طلب کردند، وی از ترس نسوی را بر آن داشت تا «فرمانی دیوانی به کاستن سالی ده هزار دینار از آن سی هزار

۱ نسوی، همان، ص ۱۸۵.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۲۶، ص ۲۸؛ نسوی، همان، ص ۲۲.

۳ همان، ص ۱۱۸.

۴ همان، ص ۱۱۷.

دینار» خراج سالیانه‌ی دامغان بنویسد «و نیز برای اثبات اسقاط وجه مزبور بر بالای آن مبلغ، چنانکه بر متن فرمان علامت گذاشته بود، نشان کرد»<sup>۱</sup>.

اوج مودت و دوستی میان سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه و امام اسماعیلی الموت، زمانی بود که غیاث‌الدین، برادر جلال‌الدین خوارزمشاه، به الموت پناهنده شد. علاء‌الدین محمد، امام وقت اسماعیلیان، به میانجی‌گری میان دو برادر پرداخت. در این زمان، بنا به شهادت نسوی، «عنوان خطاب وی [علاء‌الدین محمد] را از جناب شریف به مجلس شریف مبدل ساخت»<sup>۲</sup>.

به این ترتیب، احتمال دارد که نویسنده‌ی متن حاضر به این روابط توجه داشته که چنین چیزی را مدعی شده است.

۴۱. قرآن، سوره‌ی ۲، آیه‌ی ۱۷۱

۴۲. اصطلاح کور و کبود، به معنای زیانکار و خسارت دیده، در تاریخ بیهقی نیز به کار رفته است: «دشمنان کور و کبود باز گشتند»<sup>۳</sup>.

۴۳. شیخ صدوق، خصال شیخ صدوق، ج ۲، ص ۳۵۸.

۴۴. ظاهراً در آن روزگار مرسوم بوده است که علویان، به نشانه‌ی سیادت موهای خود را بلند می‌کردند و به شکل دو گیسو می‌بافتند. سعدی نیز به این مسئله اشاره کرده است؛ آن‌جا که می‌گوید: «شیادی گیسوان بافت که: علویم»<sup>۴</sup>.

۴۵. پس از این که لشکری از مغول به فرماندهی سبتای (سوبدای) به دنبال سلطان محمد خوارزمشاه به دامغان رسید، بزرگان دامغان به گردکوه، که در اختیار اسماعیلیان بود، پناهنده شدند.<sup>۵</sup> از این زمان (۶۱۶ / ۱۲۱۹)، باوجود حملات سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه به قلاع اسماعیلیان در این حدود،<sup>۶</sup> دامغان در دست اسماعیلیان باقی ماند، و هرگاه اهالی این شهر با خطر مغولان رو به رو می‌شدند، به گردکوه پناه می‌بردند.<sup>۷</sup> این وضع تا آمدن کیتبوقا نویان، که مقدمه‌ی لشکر هلاکو بود، ادامه داشت و توسط او دامغان از دست اسماعیلیان به در آمد

۱ نسوی، همان، ص ۱۲۷.

۲ همان‌جا.

۳ ابوالفضل بیهقی ۲۵۳۶. تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه مشهد، ص ۳۴۵.

۴ سعدی ۱۳۶۹. گلستان، به کوشش غلامحسن یوسفی، تهران: خوارزمی، ص ۸۱.

۵ جوینی، همان، ج ۱، ص ۷۶؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، ص ۵۰۸.

۶ ابن اثیر، همان، ج ۲۷، ص ۷۹.

۷ جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۶۴؛ میرخواند، همان، ج ۵، ص ۱۸۹.

(۱۲۵۳/۶۵۱)،<sup>۱</sup> و تنها قلعه‌ی گردکوه برای آنان در این نواحی باقی ماند. ساکنان آن حتی پس از سقوط الموت (۱۲۵۴/۶۵۴) و کشته شدن امام اسماعیلی، رکن‌الدین خورشاه (۶۵۵/۱۲۵۷)، و بسیاری از اسماعیلیان مناطق رودبار و قهستان، همچنان به مقاومت خود ادامه دادند، و پانزده سال پس از سقوط الموت بود که اهالی گردکوه فرود آمدند و تسلیم شدند.<sup>۲</sup>

۴۶. در تاریخ سیستان آمده است که زرنگ، نام سابق سیستان، از روی نام زال زر گذاشته شد، زیرا بیش‌تر آبادانی، رودها و کشت‌زارها را او ساخت. وی می‌نویسد، علت اینکه زال را به زر نسبت داده‌اند، به سبب آن بود که «موی او راست به زر کشیده مانستی».<sup>۳</sup>

۴۷. تاج‌الدین ابوالفضل (ابوالفتح) ناصر بن طاهر، در روزگار سنجر (سلطنت: ۵۱۱-۵۵۲/۱۱۱۷-۱۱۵۷) در سیستان به حکومت نشست (۴۸۳-۵۵۹/۱۰۹۰-۱۱۶۳). وی در بسیاری از جنگ‌های سنجر شرکت کرد و به قول راوندی، «پهلوان لشکر» سنجر بود.<sup>۴</sup> تاج‌الدین ابوالفضل در جنگ با قراختاییان شرکت کرد و اسیر شد. بعدها از نزد آنان گریخت (یا آزاد شد)<sup>۵</sup> و تخته بند و زنجیری را که به پای داشت، به همراه خود به سیستان برد و بر در مسجد جامع بیویخت؛ به طوری که وقتی منہاج سراج در سال ۶۱۳/۱۲۱۶ به سیستان رفت، آن تخته بند و زنجیر هنوز برجای بود.<sup>۶</sup> تاج‌الدین ابوالفضل نخستین کسی از ملوک نیمروز بود که عنوان ملکی یافت و پس از وی تمام حاکمان این خاندان را ملک خواندند.<sup>۷</sup>

۴۸. قرآن، سوره‌ی ۴۳، آیه‌ی ۸۷

۴۹. قرآن، سوره‌ی ۱۲، آیه‌ی ۳۹

۵۰. این بحث، که هیچ‌کس وجود خدا را انکار نمی‌کند، بلکه تفاوت کفر، شرک و ایمان در هر دوره‌ای بستگی به اطاعت از، یا عناد با، خلیفه‌ی خدا، یعنی امام وقت، دارد، با استناد به همین آیات در «روضه‌التسلیم» هم آمده است.<sup>۸</sup>

۵۱. قرآن، سوره‌ی ۲، آیه‌ی ۳۰

۱ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۲، ص ۹۸۱.

۲ همان، ج ۲، صص ۹۹۰، ۱۰۹۸.

۳ [گم‌نام] ۱۳۵۲. تاریخ سیستان، به کوشش ملک‌الشعراى بهار، تهران: کلاله‌ی خاور، ص ۲۳.

۴ محمد راوندی ۱۳۳۳. راحة‌الصدر و آية‌السرور در تاريخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال، تهران، ص ۱۶۹.

۵ میرخواند، همان، ج ۴، ص ۶۵۶.

۶ منہاج سراج، همان، ج ۱، ص ۲۷۶.

۷ ملک شاه حسین سیستانی ۱۳۴۴. احیاء الملوک، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۴.

۸ [گم‌نام]، «روضه‌ی تسلیم»، ص ۲۷۵.

۵۲. قرآن، سوره ی ۲۵، آیه ی ۲۳
۵۳. سپاردن: ظاهراً به همان معنای سپردن: مصمم شدن، یکدل شدن، عزم کردن<sup>۱</sup>
۵۴. نام این شخص در کتب تاریخی این روزگاران، اعلام و طبقات، که مورد مطالعه ی نگارنده قرار گرفت، دیده نشد.
۵۵. دیدار در افکندن: حجت آوردن، استدلال کردن. در کتاب روضه ی تسلیم نیز به همین معنی به کار رفته است.<sup>۲</sup>
۵۶. قرآن، سوره ی ۹، آیه ی ۱۰۷
۵۷. قرآن، سوره ی ۷۰، آیه ی ۲۳
۵۸. چنین بخشی درباره ی نماز حقیقی در «روضه ی تسلیم» آمده است.<sup>۳</sup>
۵۹. بادار یا پادار، همان گونه که ملک الشعرا ی بهار نیز متذکر شده،<sup>۴</sup> لقبی برای دهقانان بوده است. امروز نیز در روستاهای قهستان و بدخشان، این لفظ به معنای ارباب بزرگ به کار می رود. نویسنده ی *احیاء الملوک* نیز لقب پادار را برای اشخاص متفاوتی آورده است.<sup>۵</sup> اما نام سام ظاهراً در این روزگار در خطه ی سیستان فراوان بوده است. چنان که در تاریخ سیستان از امیرسام پادار نامی یاد شده است،<sup>۶</sup> که ظاهراً در حدود سال ۱۳۷۸/۷۸۰ می زیسته است. همچنین، از دو سام دیگر خبر داریم که هر دو از امرای سپاه بودند و در سیستان می زیستند. یکی شجاع الدین سام اصرم کمری است که در سال ۱۲۲۱/۶۱۸ بر ضد تاج الدین نصرت و به نفع رکن الدین ابومنصور بن بهرام شاه (هر دو از ملک زادگان نیمروز) در سیستان قیام کرد.<sup>۷</sup> دیگری امیرسام جو جندیزی است که در سال ۱۲۲۳/۶۲۰ علاء الدین احمد بن عثمان بن حرب، از ملک زادگان سیستان را بکشت.<sup>۸</sup> غیر از اینها، از امیرسرهنگ سام در منابع یاد شده که از سرهنگان سپاه سیستان بود و در سال ۱۲۱۹/۶۱۶ بنا به درخواست سلطان محمد خوارزمشاه

۱ علی اکبر دهخدا ۱۳۷۳. لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران، تحت عنوان «سپردن».

۲ اگم نام، همان، ص ۴۱۹: «و اگر این سیم قسمت به صدق و حق دارند که بعضی خداشناسانند و بعضی نه، حال اینان که خداشناس باشند، آنان را که نه خداشناس باشند، دیدار درافکنند و با یگانگی خدای تعالی و خداشناسی خوانند».

۳ همان جا.

۴ اگم نام، تاریخ سیستان، زیرنویس ص ۳۵۹.

۵ برای نمونه، رک: شاه حسین سیستانی، همان، صص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۷، ۱۶۳ و ۲۵۵.

۶ همان، ص ۱۰۱.

۷ اگم نام، همان، ص ۳۹۴.

۸ همان جا.

بدان سوی فرستاده شد. وی و پهلوانان سپاهش به ولخ و تخارستان فرستاده شدند.<sup>۱</sup> به هر روی، نمی‌توان با قطع و یقین هویت بادار سامی را که در این متن آمده، با شخصیت‌های بالا تطبیق داد یا تکذیب کرد.

۶۰. از امیرقراچه نامی که از امرای سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه بود و در حدود کوه‌های نیشابور و توس به سر می‌برد، در منابع اطلاعاتی موجود است. برابر این آگاهی‌ها، وی به همراه یغان سنقر (سنقر) از طرف سلطان بر حدود ده هزار نفر از قتلقیان (قتلیان) ریاست داشت. این گروه در فواصل حملات مغول به خراسان، ایلچیان و مأموران حکومتی مغول، همچنین هر آن کس را که نسبت به مغولان اظهار تابعیت کرده بود، می‌کشتند. چون خبر این مقاومت‌ها به منکوقاآن رسید، طایر بهادر را مأمور دفع آنان کرد. طایر بهادر در راه بود که خبر رسید یکی از امرای مغول به نام امیر کلبلات به دستور چین تیمور، امیر قراچه را منهزم کرده است. پس از آن، یغان سنقر به قهستان رفت و امیرقراچه در سال ۶۳۰/۱۲۳۲ به سیستان رسید. مغولان در پی او به سیستان آمدند (۶۳۱/۱۲۳۳) و پس از دو سال پایداری مردم سیستان، سرانجام، در سال ۶۳۲/۱۲۳۴ ارگ سیستان به تصرف مغولان درآمد.<sup>۲</sup> دیگر از این زمان به بعد، از امیرقراچه خبری در دست نیست. احتمال دارد که اگر به دست مغول کشته نشده باشد، به بیماری عامی که در طول مدت محاصره، سبب مرگ بسیاری از اهالی آن جا شده بود، دچار شده و درگذشته باشد.

۶۱. با در [کسی] شدن: به معنای پیوستن

۶۲. چنین شخصی در منابع تاریخی دیده نشد. تنها سیفی هروی در ذیل واقعه‌ی کشته شدن علی بن مسعود، ملک نیمروز، به دست شمس‌الدین کرت، می‌نویسد که وقتی او در سال ۶۵۶/۱۲۵۸ به سجستان رفت، بنا به درخواست خود ملک نیمروز، ملک‌زادگان سیستان او را در کوشک سجستان جای دادند. در این هنگام، سیفی هروی، از جمله‌ی بزرگان سیستان و خراسان، که در کوشک با ملک شمس‌الدین کرت بودند، از شخصی به نام حسن بزرگ تهرانی یاد کرده است،<sup>۳</sup> که معلوم نیست آیا بزرگ به عنوان صفتی برای وی بوده، یا جزئی از

۱ منهای سراج، همان، ج ۲، ص ۱۱۰.

۲ اگم‌نام، تاریخ سیستان، صص ۳۹۵-۳۹۶؛ جوینی، همان، ج ۲، صص ۱۲۸-۱۲۹؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، صص ۶۶۰-۶۶۱؛ سیف بن محمد بن یعقوب الپروی ۱۹۴۳. تاریخ نامه‌ی هرات، به کوشش محمد زبیر الصدیقی، کلکته: بهتیس، صص ۹۱-۹۳؛ اسفزاری، همان، ص ۷۰.

۳ سیفی هروی، همان، ص ۲۳۴.

نام او محسوب می‌شده است، و در این صورت، آیا او را به تنهایی بزرگ هم می‌نامیدند یا خیر. به هر روی، مشکل می‌توان او را با شخصیت نام‌برده در متن، یکی دانست.

۶۳. در منابع مورد جستجو، چنین شخصیتی دیده نشد.

۶۴. چنین توضیح و استدلالی در «روضه‌ی تسلیم» نیز آمده است.<sup>۱</sup>

۶۵. قرآن، سوره‌ی ۴۷، آیه‌ی ۱۱

۶۶. قرآن، سوره‌ی ۲، آیه‌ی ۲۸۶

۶۷. از دست هادادن: از جا در رفتن

۶۸. آن‌گونه که از لابه‌لای مطالب متن برمی‌آید، علاء‌الدین نصر، نویسنده‌ی نامه به ملک سیستان، در اصفهان می‌زیسته و مردی سپاهی بوده است. وی ظاهراً نسبتی با ملوک نیمروز داشته و از جایگاهی در اصفهان برخوردار بوده است که کسانی می‌توانسته‌اند به دستگیری افراد و مسافران بپردازند. از وی نامی در منابع یافت نشد. امکان این که وی حکومت ماندنی در اصفهان می‌داشته، وجود دارد؛ زیرا پس از حمله‌ی مغول، وضع اصفهان، به نسبت سایر شهرهای این منطقه، استثنایی بوده است.

در پی حمله‌ی مغول و فرار سلطان محمد خوارزمشاه، رکن‌الدین غورسانجی، پسر سلطان، که از قبل او در عراق عجم حکومت می‌کرد، نیز از اصفهان گریخت، و چون دوباره به اصفهان بازگشت، قاضی اصفهان، قاضی رکن‌الدین مسعود بن صاعد، ترسید و به فارس رفت. مردم شهر نیز شورش کردند. در نتیجه، رکن‌الدین، ماندن در اصفهان را صلاح ندانست، از آن‌جا رفت، و سرانجام در سال ۱۲۲۲/۶۱۹ به دست مغولان کشته شد.<sup>۲</sup>

غیاث‌الدین، پسر دیگر سلطان محمد خوارزمشاه، که در زمان اقامت سلطان جلال‌الدین منکبرنی در هند، عراق عجم را تصرف کرده بود، تا سال ۱۲۲۳/۶۲۰ در آن‌جا باقی ماند.<sup>۳</sup> پس از آن، سلطان جلال‌الدین در سال ۱۲۲۴/۶۲۱ به اصفهان رفت و حکومت اصفهان را به اتابک علاء‌الدوله، پسر اتابک رکن‌الدین سام، از اتابکان یزد، واگذار کرد. اما چیزی نگذشت که اتابک در جنگ با مغولان (۱۲۲۷/۶۲۵) در نزدیکی اصفهان کشته شد،<sup>۴</sup> ولی ظاهراً اصفهان در دست گماشتگان سلطان جلال‌الدین باقی ماند. پس از مرگ سلطان جلال‌الدین

۱ اگم‌نام، «روضه‌ی تسلیم»، صص ۳۸۹-۳۹۰.

۲ نسوی، همان، صص ۶۸-۶۹؛ جوینی، همان، ج ۲، صص ۲۰۸-۲۰۹؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، ص ۵۵۶.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۲۶، صص ۲۵۱ و ۲۶۲؛ نسوی، همان، صص ۳۱-۳۲.

۴ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، صص ۵۴۹-۵۵۰؛ میرخواند، همان، ج ۴، ص ۴۲۶.

(۱۲۳۰ / ۶۲۸)، از اوضاع اصفهان ديگر خبری در دست نیست؛ زیرا غياث‌الدین، برادر سلطان جلال‌الدین، پیش از وی، به دست براق حاجب کشته شده بود.<sup>۱</sup> بنابراین، یک دوره‌ی فترت ده ساله‌ای از کشته شدن جلال‌الدین تا تصرف شهر به دست مغولان (۱۶۳۸-۱۲۴۰)، وجود دارد که به‌درستی معلوم نیست در این مدت چه کسی یا کسانی بر اصفهان حکومت کرده است یا کرده‌اند. تنها برابر نوشته‌ی منهای سراج، می‌دانیم که اصفهان در مقابل مغولان پانزده سال ایستاد<sup>۲</sup> و در این مدت، قاضی اصفهان، که احتمالاً همان قاضی رکن‌الدین مسعود بن صاعد بود که در اصفهان نفوذ بسیاری داشت،<sup>۳</sup> سبب پایداری مردم شهر در مقابل مغولان شد؛ زیرا منهای سراج می‌افزاید که اگر قاضی اصفهان کشته نمی‌شد، شهر هنوز می‌توانست مقاومت کند.<sup>۴</sup> اما رئیس اصفهان کس دیگری بود که نام وی بر ما معلوم نیست.<sup>۵</sup> حتی پژوهشگرانی که درباره‌ی اصفهان تحقیق کرده‌اند، به این بخش از تاریخ اصفهان نپرداخته‌اند.<sup>۶</sup>

به هر روی، این امکان وجود دارد که امیرعلاء‌الدین نصری، که در این جا از او نام برده شده، همان رئیس اصفهان، یا یکی از مقامات حکومتی این شهر بوده، که در روزگار فترت از وی یاد شده است.

## منابع

- آمورتی، ب. س ۱۳۷۲. «ملل و نحل»، تاریخ ایران کمبریج: از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
  - ابن اثیر، عزالدین علی ۲۵۳۵. کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، تهران: علمی.
  - ابن بابویه قمی، محمد ۱۳۸۹ هـ.ق. اکمال‌الدین و اتمام النعمه، تصحیح السید محمد مهدی الموسوی الخراسان، نجف: مطبعة الحیدریه.
  - ابن زرکوب شیرازی، ابوالعباس احمد بن ابی الخیر ۱۳۱۰. شیرازنامه، به کوشش بهمن کریمی، تهران: احمدی و معرفت.
  - ابن علی کاتب، احمد بن حسین ۱۳۴۵. تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: ابن سینا.
- 
- ۱ ابن اثیر، همان، ج ۲۷، ص ۹۱؛ نسوی، همان، صص ۱۲۰-۱۲۴؛ جونی، همان، ج ۲، صص ۱۶۸-۲۰۴؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، صص ۶۵۷-۶۵۸.
  - ۲ منهای سراج، همان، ج ۲، صص ۱۵۸، ۱۸۹-۱۹۰.
  - ۳ نسوی، همان، صص ۶۸ و ۸۸.
  - ۴ منهای سراج، همان، ج ۲، صص ۱۵۸ و ۱۹۰.
  - ۵ نسوی، همان، صص ۱۲۰ و ۱۲۱.
- 6 70. A. K. S. Lambton 1978. "Isfahān", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. edition, Vol. IV, pp. 97-105.

- اعتماد السلطنه، محمد حسن ۱۳۵۷. صدرالتواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران: روزبهان.
- بارتولد، و ۱۳۰۸. تذکره‌ی جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه‌ی حمزه سردادور، تهران: چاپخانه‌ی اتحادیه.
- بهار، محمدتقی ۱۳۷۳. سبک‌شناسی، تهران: امیرکبیر.
- بیهقی، ابوالفضل ۲۵۳۶. تاریخ بیهقی، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه مشهد.
- جعفری، جعفر بن محمد ۱۳۴۲. تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جوینی، عطاملک. ۱۳۳۷. تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، تهران: چاپخانه‌ی خاور.
- حمدالله مستوفی ۱۳۶۲. تاریخ‌گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- ----- ۱۹۱۳. نزهة القلوب، به کوشش گای لیسترانج، لیدن: بریل.
- دفتری، فرهاد ۱۳۷۵. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- راوندی، محمدبن علی بن سلیمان ۱۳۳۳. راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال، تهران: طهوری.
- زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد ۱۳۳۹. روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش سید محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- سپهر، لسان‌الملک، محمدتقی ۱۳۳۴. ناسخ‌التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- سعدی ۱۳۶۹. گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سیفی هروی، سیف بن محمد بن یعقوب ۱۹۴۳. تاریخ‌نامه‌ی هرات، به کوشش محمد زبیرالصدیقی، کلکته: بیپیتست.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم ۱۳۴۸. الملل و النحل، ترجمه‌ی افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: چاپخانه‌ی علمی.
- شیخ صدوق ۱۳۵۴. خصال شیخ صدوق، به کوشش کمره‌ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- غزالی، محمد ۱۳۳۸. المتقذ من الضلال، ترجمه‌ی زین‌الدین کیایی‌نژاد، تهران: عطایی.
- فدایی خراسانی، محمد بن زین‌العابدین. «دانش اهل بینش»، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی موجود در نزد نوه‌ی فدایی: صدرالدین میرشاهی.
- ----- ۱۳۶۲. تاریخ اسماعیلیه یا هداية المؤمنین الطالبین، تصحیح الکساندر سیمونوف، تهران: اساطیر.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل ۱۳۵۸. نقض بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض، تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
- کاشانی، ابوالقاسم عبدالله ۱۳۶۶. زبده‌التواریخ، به کوشش دانش‌پژوه، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کلینی، ابوجعفر محمد ۱۳۸۱ ه.ق. الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- [گم‌نام] ۱۳۱۴. تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران: کلاله‌ی خاور.
- [گم‌نام] [منسوب به حسن صباح] ۱۹۸۹. «رساله»، پیوست رساله‌ی دکتر سید جلال حسینی بدخشانی، لندن: آکسفورد.
- معزی، مریم ۱۳۷۰. «رساله‌ی حسین بن یعقوب‌شاه»، فصلنامه‌ی مطالعات تاریخی، ش ۳ و ۴.
- ملک‌شاه حسین سیستانی ۱۳۴۴. احیاء الملوک، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.



- منهای سراج ۱۳۶۳. طبقات ناصری یا تاریخ ایران و اسلام، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
  - میرخواند، میرمحمد بن سید برهان‌الدین خواندشاه ۱۳۳۹. تاریخ روضه‌الصفاء، تهران: مرکزی.
  - نسوی، نورالدین محمد زیدری ۱۳۶۶. سیره‌ی جلال‌الدین یا تاریخ جلالی، ترجمه‌ی محمدعلی ناصح، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: سعدی.
  - نصیرالدین طوسی ۱۳۶۳. روضه‌التسلیم یا تصورات، به کوشش و ایوانف، تهران: جامی.
  - ----- ۱۹۸۹. «روضه‌ی تسلیم»، پیوست رساله‌ی چاپ نشده‌ی دکتر سید جلال حسینی بدخشانی، لندن: آکسفورد.
  - وزیری، احمد علی خان ۱۳۶۴. تاریخ کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علمی.
  - هاجسن، مارشال ک. س ۱۳۶۹. فرقه‌ی اسماعیلیه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
  - هدایت، رضاقلی خان ۱۳۳۹. تاریخ روضه‌الصفای ناصری، قم: [بی‌نا].
  - همدانی، رشیدالدین فضل‌الله ۱۳۷۳. جامع‌التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.
  - ----- ۱۳۲۸. جامع‌التواریخ، قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- 
- Ivanow. W. 1963. *Ismaili Littrature*, Tehran, tehranuniversity.
  - Lambton, A. R. S. 1978. "Isfahan", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed. Vol. IV, PP. 97-105.



## مجمع جاتقی

### تحقیقی درباره‌ی شورای عالی دربار صفوی

سید جمال موسوی<sup>۱</sup>

طاهر بابائی<sup>۲</sup>

**چکیده:** در دیوان‌سالاری دوره‌ی صفویه، مجمعی به نام جاتقی دیده می‌شود که از دیوان‌سالاری دوره‌ی مغول و تیموری، به حکومت صفویه راه یافت و به تکامل رسید. این مجمع، وظیفه‌ی ارائه‌ی مشورت به شاه و حل و عقد امور مربوط به جنگ و جانشینی شاه صفوی را بر عهده داشت و تعدادی از صاحب‌منصبان عالی رتبه و با نفوذ دوره‌ی صفوی، که در رأس آنان صدر اعظم قرار داشت، عضو این مجمع بودند. در پژوهش‌های مربوط به حیطه‌ی دیوان‌سالاری صفویه، این مجمع با دیگر مجامع درباری این دوره - به خصوص با مجلس بهشت آیین - خلط گردیده و مجمع مستقلی به حساب نیامده است. این پژوهش در پی اثبات این مدعاست که مجمع جاتقی، مجمع کاملاً مستقلی بوده و از جنبه‌های گوناگون، یعنی از حیث اعضاء و وظایف، با مجامع دیگر، تفاوت داشته است. در این پژوهش، مجمع جاتقی از حیث نام، اعضاء، کارکردها و اهمیت آن در دیوان‌سالاری دوره‌ی صفویه، با تکیه بر شواهد تاریخی، مورد بررسی قرار گرفته و بدین سان معلوم شده است که هفت تن از صاحب‌منصبان تشکیلات صفوی عضو اصلی و دائمی مجمع جاتقی بوده‌اند. این مجمع، در غیاب شاه، با ریاست صدر اعظم تشکیل می‌شد. در کارنامه‌ی این مجمع، بررسی دو موضوع دیده می‌شود: یکی امور جنگی، و دو دیگر مسئله‌ی تعیین جانشین پادشاه. نظر به اهمیت این دو موضوع، و نیز جایگاه والای سیاسی و دیوانی اعضاء مجمع، می‌توان مجمع جاتقی را شورای عالی دربار صفوی نامید.

**واژه‌های کلیدی:** صفویه، دیوان‌سالاری صفوی، مجمع جاتقی، مجلس بهشت آیین

۱ استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران jmoosavi@ut.ac.ir

۲ دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران Taherbabaei65@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۱، تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۱۰

## مقدمه

دولت صفوی (۹۰۶-۱۱۳۵ هـ.ق) با در هم شکستن حکومت آق‌قویونلوها، حکومت خود را بر ایران مستقر ساخت و تشکیلات حکومتی جدیدی با تکیه بر مذهب و تصوف بنیان نهاد. این تشکیلات که ابتدا متأثر از تشکیلات حکومت‌های پیشین بود، به تدریج دستخوش تغییرات بسیاری گردید و ابداعات فراوانی، در شکل اداری امور و همچنین در اسامی، القاب و وظایف مناصب، در آن راه یافت. دستگاه اداری صفوی، دستگاهی بسیار بغرنج و پیچیده بود که هدف آن برقراری نظام نظارتی دقیق بر جریان رسمی امور، به‌علاوه‌ی برآوردن امیال و خواست‌های صاحبان مقام‌ها و منصب‌ها بوده است.<sup>۱</sup> همین پیچیدگی در ساختار، سبب شده است که بخش‌های مختلف تشکیلات اداری صفوی، دچار درآمیختگی و ابهام شدید شود. در این میان، کمبود منابع خاص حوزه‌ی دیوان‌سالاری صفوی و همچنین وجود تناقض در گزارش‌های منابع، به پیچیدگی این حوزه افزوده است.

مجامع سلطنتی نیز، که در بطن تشکیلات حکومتی قرار داشتند، از این ابهام و پیچیدگی بی‌نصیب نمانده‌اند. از این میان، «مجلس بهشت آیین» و «مجمع جانقی»، که مهم‌ترین نهادهای مشورتی دربار صفوی محسوب می‌شدند، در حیطه‌ی کارکردها، اعضا و تشریفات به شدت با یکدیگر خلط شده‌اند که تمییز این دو از یکدیگر، با دشواری میسر است.

این تحقیق، جستاری است برای پاسخ گفتن به پرسش‌های زیر:

اعضای حقیقی و حقوقی مجمع جانقی چه کسانی بودند؟ کارکردها و وظایف مجمع چه بود؟ جایگاه و اهمیت مجمع جانقی در دیوان‌سالاری صفوی چه بوده است؟

## معانی و شکل تلفظ واژه‌ی «جانقی»

واژه‌ی جانقی، واژه‌ای است مأخوذ از زبان ترکی که در فرهنگ‌های لغت و کتب تاریخی به‌معنای مصلحت، مشورت، تصمیم و مشاوره، کنکاش جمعی، مشاوره‌ی جمعی، مجلس و انجمن آمده است.<sup>۲</sup>

۱ ولادیمیر مینورسکی ۱۳۷۸. سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر، ص ۲۸۵.  
 ۲ میرزا مهدی‌خان استرآبادی ۱۳۷۳. سنگلاخ، به کوشش روشن خیاوی، تهران: نشر مرکز، ص ۱۳۹؛ علی اکبر نفیسی ناظم الاطباء [بی‌تا]. فرهنگ نفیسی، ج ۲، تهران: کتابفروشی خیام، صص ۱۱۳۰، ۱۵۰۶؛ محمدحسین بن خلف تبریزی برهان ۱۳۶۱. برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، ج ۲، تهران: امیرکبیر، صص ۵۶۰، ۵۹۱-۵۹۲؛ فضل‌الله بن روزبهان خنجی ۱۳۸۴. مهمان‌نامه‌ی بخارا، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۲؛ حسن انوری ۱۳۸۱. فرهنگ بزرگ سخن، ج ۳، تهران: سخن، صص ۲۰۹۰، ۲۲۰۰.

شکل تلفظ آن در فرهنگ‌های واژگان به یک صورت نیامده است؛ آن‌چنان که این واژه، به صورت‌های جَنقی<sup>۱</sup> (Janki) و جانتقی<sup>۲</sup> (Jānki) ضبط شده است؛ که در هر دو شکل، به یک معناست؛ مضافاً این که شکل آن به صورت جَنقی (Janaki) و جانتقی (Jānaki) نادرست می‌نماید.<sup>۳</sup> این واژه، در آثار تاریخی نگاشته شده در دوره‌ی صفوی، بجز در یک منبع که به صورت جَنقی آمده،<sup>۴</sup> به صورت «جانتقی» ضبط گردیده است. شاردن در *سفرنامه‌ی خویش*، واژه‌ی جانتقی را به صورت نادرست و با لفظ Ichengui آورده است.<sup>۵</sup>

### پیشینه‌ی مجمع جانتقی

اصطلاح جانتقی که برای شورای مملکتی صفویان به کار می‌رفته است، به سازمان اصلی مغولی و تیموری برمی‌گردد.<sup>۶</sup> گزارش‌های معدودی وجود دارد که از وجود این مجمع در پیش از صفویه، در عهد ایلخانی و تیموری، حکایت می‌کند. بنا بر گزارش حبیب السیر «ارتق بوکا از هراس حمله [ی] هولاکو به ماوراءالنهر و ترکستان، مجمع جانتقی تشکیل داد و با امرای مشورت پرداخت».<sup>۷</sup> در دوره‌ی تیموری نیز، با توجه به اهمیت کنکاش و مشورت نزد امیر تیمور (حک: ۷۲۶-۸۰۷ ه.ق)، مجمع جانتقی برای مشورت در امور، تشکیل می‌شد.<sup>۸</sup> با گذشت زمان، این مجمع به دولت آق‌قویونلو و ازبکان معاصر صفویان نیز راه یافت.<sup>۹</sup>

### مجمع جانتقی در دوره‌ی صفویه

در دوره‌ی صفویه، به طور کلی، دو مجمع سلطنتی وجود داشت، که یکی را مجلس (مخفل)

۱ ناظم الاطباء، همان، ج ۲، ص ۱۱۳۰، مجهول المؤلف ۱۳۵۰. *عالم آرای صفوی*، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، صص ۲۷۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۴۰، ۴۴۶؛ برهان، همان، ج ۲، ص ۵۹۱.  
۲ استرآبادی، همان‌جا؛ ناظم الاطباء، همان، ج ۲، ص ۱۰۵۶؛ برهان، همان، ج ۲، ص ۵۶۰.  
۳ انوری، همان‌جا.

۴ *عالم آرای صفوی*، همان‌جا.

5 Jean Chardin 1811. *Voyages du Chevalier Chardin in Perse*, Paris: Le Normant Imprimeur- Libraire.

۶ مینورسکی، همان، ص ۷۸.

۷ غیاث‌الدین بن همام خواندمیر [بی تا]. *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، [بی جا]: کتابخانه‌ی خیام.

۸ ابوطالب حسینی تربتی ۱۳۴۲. *تذکره‌ی تیموری (به همراه ترجمه‌ی انگلیسی)*، مقاله اول، طهران: کتابفروشی اسدی؛ شرف‌الدین علی یزدی ۱۳۸۷. *ظفرنامه*، تصحیح سعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی، ج ۲، تهران: مجلس شورای ملی، ص ۱۱۸۹.

۹ فضل‌الله بن روزبهان خنجی ۱۳۸۲. *تاریخ عالم آرای امینی*، تصحیح محمدکبیر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ص ۱۳۹، خنجی ۱۳۸۴. همان‌جا؛ ابوبکر طهرانی ۱۳۵۶. *کتاب دیار بکر*، تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، صص ۱۷۹-۱۸۰، ۲۶۳، ۲۷۲، ۴۲۰؛ مجهول المؤلف ۱۳۸۴. *عالم آرای شاه اسماعیل*، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۴۲۸، ۳۲۹؛ محمودبن هدایت الله افوشته‌ای نطنزی ۱۳۷۳. *نقاوه‌الآثار فی ذکر الاخیار*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۲۳.

بهشت آیین و دیگری را مجمع جانقی می‌نامیدند. مجلس بهشت آیین، نهاد ناظر بر اداره‌ی کشور بود،<sup>۱</sup> که در اوایل دوره‌ی صفویه، با شرکت دوازده نفر از صاحب‌منصبان صفوی، به‌طور مرتب در دربار تشکیل می‌گردید،<sup>۲</sup> و در عهد شاهان نابالغ صفوی بسیار اهمیت پیدا کرد، آن‌چنان که اداره‌ی امور حکومتی، عملاً در اختیار اعضای مجلس بهشت آیین قرار می‌گرفت.<sup>۳</sup> ریاست هر دو مجمع بر عهده‌ی شخص شاه بود و اعضای هر دو مجمع را صاحب‌منصبان درباری، اداری و نظامی تشکیل می‌دادند. مجلس بهشت آیین، نسبت به مجمع جانقی، دارای اعضای بیش‌تری بود. اعضای این مجمع، علاوه بر اعضای اولیه و ثانویه مجمع جانقی،<sup>۴</sup> شامل بسیاری از مناصب درباری، که به امور تدارکات و پذیرایی مجلس اشتغال داشتند، نیز بود.<sup>۵</sup> در منابع اداری باقی‌مانده از این عصر، در بیان اعضای مجلس بهشت آیین، به اعضای مشترک، با قید عضویت در مجمع جانقی تأکید شده است. وظیفه‌ی اصلی هر دو مجمع، مشاوره و تصمیم‌گیری در باب مسائل خاصی بود که اعضای آن فقط نظر مشورتی و تصمیم‌سازی داشتند و تصمیم نهایی به وسیله‌ی شخص شاه گرفته می‌شد.<sup>۶</sup>

در ابتدای دوره‌ی صفوی، چهار تن از امراء در جرگه‌ی مشاوران اصلی شاه قرار داشتند،<sup>۷</sup> که می‌توان گفت مشاوره‌ی شاه با این افراد به منزله‌ی کاشت هسته‌ی اولیه‌ی نهادهای مشورتی دربار صفوی بود؛ اما بعدها امر مشورت نهادینه شد و اعضای بیش‌تری به جرگه‌ی مشاوران شاه پیوستند و مجموعاً هفت مقام عالی‌رتبه به شرح زیر، اعضای اصلی مجمع جانقی را تشکیل می‌دادند: ۱. وزیر اعظم یا اعتمادالدوله؛ ۲. قورچی‌باشی؛ ۳. قوللر آقاسی؛ ۴. ایشیک آقاسی‌باشی دیوان اعلی؛ ۵. تفنگچی آقاسی؛ ۶. دیوان بیگی؛ ۷. مجلس‌نویس یا واقعه‌نویس.<sup>۸</sup> در اواخر دوره‌ی شاه سلطان حسین صفوی (حک: ۱۱۰۵-۱۱۳۵هـ.ق)، در چند مجمع، ناظر بیوتات، مستوفی الممالک و امیر شکارباشی نیز حضور داشته‌اند، و اگر مجمع در خصوص فرستادن سپه‌سالار

۱. ویلم فلور ۱۳۸۷. دیوان و قشون در عصر صفویه، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: نشر آگه، ص ۴۸.

۲. وینچنتودالساندری ۱۳۸۱. سفرنامه‌ی ونیزیان در ایران، ترجمه‌ی منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ص ۴۷۰؛ فلور، همان، ص ۵۰.

۳. مینورسکی، همان، ص ۷۹؛ فلور، همان، ص ۴۹.

۴. نک: ادامه‌ی مقاله.

۵. میرزا رفیعا ۱۳۸۵. تعلیقات دستور الملوک، تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، ترجمه‌ی علی کردآبادی، با مقدمه‌ی منصور صفت‌گل، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۴۲۱-۴۳۶.

۶. میرزا علی‌نقی نصیری ۱۳۷۱. القاب و مواجب دوره‌ی سلاطین صفوی، تصحیح یوسف رحیم‌لو، مشهد: دانشگاه فردوسی، ص ۳۱؛ فلور، همان‌جا.

۷. دالساندری، همان، ص ۴۷۱.

۸. میرزا رفیعا، همان، ص ۱۸۶؛ میرزا سمیعا ۱۳۷۸. تذکره‌الملوک، تصحیح محمددبیر سیاقی، تهران: امیرکبیر، ص ۵.

«به سمتی از اطراف ممالک محروسه» منعقد می‌گردید، حضور سپه‌سالار نیز الزامی بود.<sup>۱</sup> به‌همین سبب، در کتاب *القباب و مواجب دوره‌ی سلاطین صفوی*، این مقام به اشتباه - به جای دیوان بیگی، از اعضای اصلی مجمع شمرده شده است.<sup>۲</sup>

شاردن، در بیان ترتیب اعضای مجمع جانتقی، بجز مناصب مذکور، مناصبی مانند منجم‌باشی، حکیم‌باشی، خواجه سرایان و مهتر را نیز نام می‌برد و درباره‌ی دو منصب اخیر می‌افزاید که پیش‌تر در حضور شاه و در این‌گونه جلسات، اجازه‌ی جلوس نداشته‌اند.<sup>۳</sup> به‌نظر می‌رسد که حضور این صاحب منصبان در مجمع جانتقی همیشگی نبوده، و مربوط می‌شده‌است به زمان مرگ شاه عباس دوم (حک: ۱۰۵۲-۱۰۵۷) که مجمع در شرایط آشفته و غیر عادی در دربار منعقد گردیده بود. لازم به ذکر است که توپچی‌باشی نیز گاهی در زمره‌ی اعضای مجمع جانتقی بوده است.<sup>۴</sup>

اعضای مذکور، زمانی در مجمع جانتقی حضور می‌یافتند که مجمع در دولخانه (دربار) تشکیل می‌شد، اما در مواردی که اضطرار یا موقعیت نامناسب زمانی، مانند جنگ یا لشکرکشی موجب تشکیل مجمع می‌گشت، امرای لشکری و صاحب‌نظران همراه - که البته در منابع به طور کلی به آن‌ها اشاره شده است -<sup>۵</sup> در مجمع شرکت می‌کردند و شاه با آنان به مشورت می‌پرداخت. بنابراین، در مواقع جنگی، قاعده‌ی خاصی در باب صاحب منصبان حاضر در مجمع وجود نداشت، که این بی‌قاعدگی علاوه بر اینکه شامل اعضای مجمع می‌شده است، در مورد تعیین مکان مجمع و تشریفات معمول نیز دیده می‌شود.

۱ میرزا رفیعا، همان‌جا؛ میرزا سمیعا، همان‌جا.

۲ نصیری، همان، ص ۳۱.

۳ شاردن، همان، ج ۴، ص ۱۱۶۴.

۴ نصیری، همان، ص ۲۳.

۵ در منابع به صاحب منصبان خاصی اشاره نشده و عناوین متعددی برای حاضران در مجمع ذکر شده است. برای نمونه: *جهاگشای خاقان* [بی تا]. به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ص ۳۵۸ (امرای عالی شأن و مقربان اقدس)؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، همان، ص ۵۲۰ (امرای عظام)؛ ابراهیم امینی هروی ۱۳۸۳. *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۱۰۶، ۱۰۷ (امرای لشکر و رؤس عساکر)؛ شاه طهماسب صفوی ۱۳۴۳. *تذکره*، به اهتمام عبدالشکور، برلن: چاپخانه‌ی کاویانی، صص ۲۱، ۵۳ (امراء، یوزباشیان، قورچیان، عقلا و لشکریان)؛ احمدبن شرف‌الدین قمی ۱۳۸۳. *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۲۱۷ (امراء، یوزباشیان و قورچیان)؛ اسکندربیک ترکمانی منشی ۱۳۸۷. *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ج ۲، ص ۶۲۴ (امرای عظام و ریش سفیدان عاقبت بین).

## مکان و تشریفات برگزاری مجمع

با توجه به شرایط، مکان تشکیل مجمع متغیر بود. در شرایط عادی که مجمع در دولخانه تشکیل می‌شد، مکان گردهم‌آبی اعضا، کشیک‌خانه‌ی ایشیک آقاسی‌باشی حرم،<sup>۱</sup> یا کشیک‌خانه‌ی وزیر دیوان‌اعلی، یا در اتاق مهتر و یا هر مکانی که به اعضا دستور داده می‌شد، بوده است.<sup>۲</sup> در موارد دیگر، که مجمع خارج از دولخانه بود، از جمله در زمان جنگ یا مواقع اضطرار، در همان مکان که اعضا یا شاه حضور داشتند، برگزار می‌شد. برای نمونه، شاردن در ضمن بیان مسئله‌ی جانشینی شاه عباس دوم، از خیمه‌های آراسته به انواع اثاثیه و اسباب عالی که در یکی از باغ‌های اقامتی شاه قرار داشت، سخن می‌راند، که بزرگان در آن خیمه‌ها به مشورت می‌پرداختند.<sup>۳</sup>

در مواقع جنگ، تشریفات در تشکیل مجمع و روند تصمیم‌گیری در آن دیده نمی‌شود؛ اما عموماً هنگامی که امر مورد مشورت غیر جنگی بود، تشریفات خاصی صورت می‌گرفت و اعضا برای حضور در مجمع، لباس مخصوصی می‌پوشیدند و مانع حضور افراد غریبه در اطراف مکان برگزاری مجمع می‌شدند.<sup>۴</sup>

ترتیب استقرار اعضای مجمع، بنا به گزارش شاردن، در دو ردیف راست و چپ، بدین قرار بوده است:

صدر اعظم یا اعتماد الدوله، قوللر آقاسی و دیوان بیگی در طرف راست؛ تفنگچی آقاسی و واقعه نویس در طرف چپ.<sup>۵</sup> در گزارش شاردن، مکان قورچی باشی و ایشیک آقاسی‌باشی نامعلوم مانده است، که با توجه به ترتیب استقرار مناصب در مجلس بهشت آیین، می‌توان این گزارش را این‌چنین تکمیل کرد: قورچی باشی در جانب چپ، پس از وزیر اعظم می‌نشست، و ایشیک آقاسی‌باشی دیوان‌اعلی نیز در جانب چپ و پایین تر از قوللر آقاسی قرار می‌گرفت.<sup>۶</sup> در روند تصمیم‌گیری در مجمع، تشریفات خاصی حکم‌فرما بوده است. در این باره، گزارش میرزا علی نقی نصیری به اجمال ذکر می‌شود:

۱ این منصب با ایشیک آقاسی‌باشی دیوان‌اعلی تفاوت دارد. نک: میرزا رفیعا، همان، صص ۲۶۳، ۲۶۴؛ میرزا سمیعا، همان، صص ۲۷؛ نصیری، همان، صص ۳۰، ۳۱.  
 ۲ نصیری، همان، صص ۳۱.  
 ۳ شاردن، همان، ج ۴، صص ۱۱۶۴.  
 ۴ نصیری، همان‌جا؛ شاردن، همان‌جا.  
 ۵ شاردن، همان‌جا.  
 ۶ نصیری، همان، صص ۱۳، ۱۸.



«ضابطه آن است که بعد از آنکه نواب اشرف اعلی در خصوص مقدمه‌ای مقرر فرمایند که امرای جاقی نمایند، باید هفت نفر امیر همگی حلقه زده، آن امری را که پادشاه فرموده باهم شور نمایند و آنچه را که رای همگی قرار گرفته صلاح دانند. مجلس نویس، عریضه از جانب امرای جاقی که بنا گذاشته‌اند قلمی و اگر احدی از امرای عظام اختلاف رای با سایر امرای نماید، رای آن امیر را مجلس نویس علی حده قلمی و همگی ضمن آن عریضه را به مهر خود مهور ساخته، مجلس نویس به اعتبار آن که خود عریضه را نوشته و قائل به مضمون آن نیست، مهر نمی‌کند. بعد از آن، وزیراعظم سر آن عریضه را مهر و به ایشیک آقاسی باشی حرم محترم داده، او به ریش سفید حرم علیه تسلیم نموده، به خدمت اشرف می‌فرستد. ساعتی، امرای در مکانی که نشسته‌اند، توقف می‌نمایند تا جواب برآید. بعد از آمدن جواب، به هر نحوی که مقرر شده باشد، عمل می‌نمایند.»<sup>۱</sup>

### کارکردهای مجمع جاقی

همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، هدف از تشکیل مجمع جاقی، مشورت در امور مهم و وظیفه‌ی اصلی اعضای آن ارائه‌ی مشورت به شاه بوده است. برخی از محققان، در ضمن نگاشته‌های خود، به طور گذرا به مجمع جاقی اشاره کرده و ضمن بی‌اهمیت دانستن آن، کارکردی اساسی برای آن قائل نشده‌اند.<sup>۲</sup> رهبرین نیز- به اشتباه- کارایی این مجمع را در مواردی می‌دانند که شاه، صغر سن داشته و یا به دلایل دیگر، امکان حاکمیت برای وی میسر نبوده است.<sup>۳</sup> برخلاف گفته‌ی رهبرین، هیچ گزارشی از تشکیل مجمع، به دلیل صغر سن یا ناتوانی شاه در اداره‌ی امور، وجود ندارد و احتمالاً این محققان مجمع جاقی را با مجلس بهشت آیین یکی دانسته و نتوانسته‌اند حوزه‌ی کارکردی این دو مجمع را از هم تمیز دهند.

همچنین، مجمع جاقی در دوران اقتدار شاهان صفوی، به کرات تشکیل شده است و این نشان دهنده‌ی عدم ارتباط تشکیل مجمع با صغر سن و ناتوانی شاه است. صفت گل نیز در نقد تعلیقات مارچینکوفسکی بر دستورالملوک، این سخن محققان غربی را رد می‌کند و می‌نویسد:

۱ همان، ص ۳۱.

۲ میرزا رفیعا، همان، ص ۳۷۶. مارچینکوفسکی این سخن را به سیوری نسبت می‌دهد، در حالی که سیوری، این موضوع را در مورد دیوان اعلی مطرح کرده است، نه در باب مجمع جاقی. نک:

Roger M. Savory 1960. *The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmāsp I*, pp 71-77.

۳ به نقل از فلور، همان، ص ۴۹.

«جائقی، در حکم شورای عالی دربار بود که در موارد مهم تشکیل می‌شد و ربطی به صغر سن شاه صفوی نداشت». اما وی نیز به اموری که مجمع بر آن اساس تشکیل می‌شد، اشاره‌ای نمی‌کند. با مطالعه‌ی تاریخ دوره‌ی صفویه و دقت در مواقعی که مجمع جائقی تشکیل می‌شد، می‌توان متوجه کارکرد آن شد. بر اساس شواهد تاریخی موجود، این مجمع در باب دو موضوع تشکیل جلسه می‌داد:

**الف. برای مشورت در امور جنگی.** مجمع جائقی در مواقع جنگی، خارج از دولخانه و با شرکت امرای لشکر و صاحب نظران و بدون هرگونه تشریفات خاص، تشکیل می‌شد، که در زیر به نمونه‌هایی از تشکیل مجمع مذکور در زمان جنگ، اشاره می‌گردد:

در دوره‌ی شاه اسماعیل اول (حک: ۹۰۶-۹۲۹هـ.ق) و در حمله به ارزجان؛<sup>۲</sup> در سال ۹۱۶هـ.ق، برای دفع شیبک خان و فتح خراسان؛<sup>۳</sup> در سال ۹۲۰هـ.ق، در آستانه‌ی جنگ چالدران؛<sup>۴</sup> در زمان طهماسب اول (حک: ۹۲۹-۹۸۶هـ.ق)، برای دفع شورش اولامه سلطان در تبریز؛<sup>۵</sup> در سال ۹۳۸هـ.ق و در زمان شاه طهماسب اول، برای مقابله با حمله‌ی عثمانی؛<sup>۶</sup> در زمان طهماسب اول، در جریان شورش القاس میرزا و حمله‌ی عثمانی؛<sup>۷</sup> در زمان محمد خدابنده (حک: ۹۸۶-۹۹۶هـ.ق) در حمله به خراسان و دفع فتنه‌ی خراسانیان؛<sup>۸</sup> در زمان محمد خدابنده، پس از تسلط عثمانی بر ایروان؛<sup>۹</sup> در زمان شاه عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸هـ.ق) به سبب درگیری با دینم سلطان در خراسان؛<sup>۱۰</sup> در سال ۱۰۱۲هـ.ق، در جنگ با ازبکان؛<sup>۱۱</sup> در سال ۱۱۳۳هـ.ق و در زمان سلطان حسین صفوی، در حمله‌ی افغانان به کرمان.<sup>۱۲</sup>

۱ میرزا رفیعا، همان، ص ۷۹.

۲ امینی هروی، همان جا.

۳ جهانگشای خاقان، همان، صص ۳۵۸، ۳۵۹.

۴ عالم آرای صفوی، همان، ص ۴۸۴؛ عالم آرای شاه اسماعیل، همان، ص ۵۲۰؛ مرشدنامه، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ثبت ۱۱۶۷۱/۷۹۰۶۰، گ ۱۳۸ ب.

۵ عبدی بیگ نویدی شیرازی ۱۳۶۹. تکملة الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: نشر نی، ص ۷۲.

۶ شاه طهماسب صفوی، همان، ص ۲۱؛ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۱۷.

۷ شاه طهماسب صفوی، همان، ص ۵۳.

۸ منشی، همان، ج ۱، ص ۲۸۰.

۹ همان، ج ۱، ص ۲۹۶.

۱۰ میرزا بیگ حسن جنابدی ۱۳۷۸. روضة الصفویه، تصحیح غلامرضا مجد طباطبایی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ص ۶۹۰.

۱۱ منشی، همان، ج ۲، ص ۶۲۴.

۱۲ محمدحسن مستوفی ۱۳۷۵. زبدة التواریخ، به کوشش بهروز گودزری، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ص ۱۲۷.

ب. برای تعیین جانشین شاه صفوی. تشکیل مجمع در این گونه موارد، با تشریفات فراوان صورت می‌گرفت و در دو برهه از تاریخ صفوی نقش ایفا کرده است:

در سال ۱۰۷۷هـ.ق، پس از مرگ شاه عباس دوم، برای تعیین جانشین وی، این مجمع برگزار گردید که شاه سلیمان صفوی (حک: ۱۰۷۷-۱۱۰۵هـ.ق) به تخت نشاند شد؛<sup>۱</sup> در سال ۱۱۰۵هـ.ق، پس از مرگ شاه سلیمان که منجر به سلطنت شاه سلطان حسین گردید.<sup>۲</sup>

با توجه به موارد ذکر شده، مجمع جاققی در دو زمینه‌ی جنگ و جانشینی تشکیل می‌شد، که تشکیل آن در مواقع جنگی از ابتدای حکومت صفویه وجود داشته است؛ اما تشکیل جلسات آن برای مشورت درباره‌ی تعیین جانشین، تنها در اواخر دوره‌ی این حکومت، صورت گرفته است. قابل ذکر است که در مواردی که امر مورد مشورت، جنگی بود، شخص شاه به‌طور مستقیم ریاست مجمع را بر عهده می‌گرفت؛ اما در تعیین جانشین، به علت درگذشت شاه، ریاست مجمع بر عهده‌ی بالاترین مقام پس از وی، یعنی وزیر اعظم، بوده است. با توجه به مورد اخیر و همچنین گزارش میرزا علی نقی نصیری در باره‌ی روند تصمیم‌گیری در مجمع، می‌توان این گونه نتیجه گرفت، که برخلاف مجلس بهشت آیین، مجمع جاققی، جز در مواردی که در دربار تشکیل می‌شد، تحت ریاست مستقیم شاه قرار نداشته است.

### اهمیت مجمع جاققی

جایگاه و اهمیت والای مجمع جاققی در دیوان‌سالاری صفوی، از دو راه قابل تشخیص است: یکی از طریق وظایف این مجمع، و دیگری اعضای آن. با توجه به فراوانی انعقاد مجمع در زمان جنگ، می‌توان آن را نوعی شورای جنگی نامید. در واقع، این مجمع، یکی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های حکومتی را به کنکاش می‌گذاشت. با مرور در تاریخ این دوره، می‌توان دریافت که عمدتاً دو رویداد کلی همواره ذهن شاهان و صاحب منصبان صفوی را به خود مشغول می‌داشت: یکی جنگ و دیگری مسئله‌ی جانشینی بود، که برجستگی و اهمیت هر دو، در حکومت صفوی آشکار است. وجود اضطرار و ناپهنگامی هر دو مسئله، اهمیت تصمیم‌ها را دو چندان می‌کرد. در نتیجه، مجمع جاققی، که مجلس مشورت درباره‌ی دو موضوع مهم

۱ شاردن، همان، ج ۴، صص ۱۶۱۴-۱۶۲۴.

۲ محمد ابراهیم بن زین‌العابدین نصیری ۱۲۷۳. دستور شه‌یاران، به کوشش محمد ناصر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ص ۱۶.

مذکور بود، با اهمیّت تلقی می‌گردد.

عضویت صاحب منصبان ارشد حکومت صفوی نیز در این مجمع بیان‌گر اهمیت آن است.<sup>۱</sup> اعضای اصلی مجمع، در رأس دیوان‌سالاری صفویه قرار داشتند و بالاترین مراجع رسیدگی به وظایف گروه‌های زیردست خود محسوب می‌شدند؛ به طوری که وزیر اعظم، اولین و مهم‌ترین منصب اداری را دارا بود و بیش‌ترین اختیارات را در دست داشت. در باب اهمیت چهار منصب قورچی باشی، قوللر آقاسی، ایشیک آقاسی باشی دیوان‌اعلی و تفنگچی آقاسی، همین بس که به عنوان ارکان چهارگانه‌ی دولت صفوی شناخته می‌شدند.<sup>۲</sup> آنچه مسلم است، این است که اعضای مجمع جاقی را برجسته‌ترین مقامات دربار تشکیل می‌دادند و حضور مهم‌ترین مناصب دیوان‌سالاری صفوی در مجمعی که دارای محدودیت‌هایی برای حضور مناصب کم‌اهمیت‌تر بوده است، مبین اهمیت مجمع است.

### نتیجه و پیشنهاد

مجمع جاقی یا شورای عالی دربار، بیش‌تر در مواقع جنگ یا دفاع در برابر دشمن تشکیل می‌گردید و در این مجمع، در باب شیوه‌ی برخورد با دشمن، به مشورت پرداخته می‌شد. در این گونه‌ی مواقع، به علت نیاز به سرعت عمل، عموماً تشریفات معمول در تشکیل مجمع رعایت نمی‌شد و اعضای مجمع را صاحب منصبان همراه شاه تشکیل می‌دادند که تحت ریاست مستقیم شاه قرار داشتند. کارکرد دیگر مجمع، گردهم‌آبی و مشورت درباره‌ی تعیین جانشین بود که با تشریفات کامل و با حضور اعضا، صورت می‌گرفت، و به دلیل فقدان شاه، ریاست مجمع بر عهده‌ی وزیر اعظم بود. اعضای اصلی مجمع را صاحبان هفت منصب مهم تشکیل می‌دادند؛ اما در برهه‌های مختلف، اعضای دیگری که کم‌اهمیت‌تر نیز بودند، مجال حضور در مجمع را می‌یافتند. این در حالی است که در مجلس بهشت آیین که در دربار تشکیل می‌شد، امر مورد مشورت، مربوط به یک مسئله‌ی خاص نبود و برای موضوع‌های متعدد تشکیل می‌گردید. تعداد اعضای این مجلس نیز، نسبت به مجمع جاقی، بیش‌تر، و محدودیت‌های حضور صاحب منصبان در مجلس بهشت آیین، نسبت به مجمع جاقی، کم‌تر بوده است. همچنین، مجلس

۱ برای اطلاع بیش‌تر در مورد جزئیات مناصب، وظایف و اختیارات آنان، نک: تعلیقات مارچینکوفسکی بر دستورالملوک؛ مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی؛ فلور، دیوان و قشون در عصر صفوی.  
۲ میرزا رفیعا، همان، ص ۱۸۶؛ میرزا سمیعا، همان، ص ۵.

بهشت آیین، با تشریفات و تدارکات فراوان و همواره تحت ریاست مستقیم شاه، تشکیل می‌گردید.

اهمیت مجمع جائقی، هم در تصمیم‌هایی بود که به شورا کشیده می‌شد، و هم در اهمیت موقعیت صاحب منصبانی که اعضای مجمع را تشکیل می‌دادند؛ به طوری که اعضای اصلی مجمع، همگی از بزرگان دربار صفوی بودند و در حیطه‌ی مسئولیت‌های خویش، بالاترین مقام و منصب‌ها را در اختیار داشتند. اهمیت اموری که در مجمع، مورد مشورت قرار می‌گرفت، به‌حدی بود که تداوم دولت صفوی در گرو تصمیم‌هایی بود که درباره‌ی این امور اتخاذ می‌شد. نیاز به سرعت عمل در تصمیم‌گیری در خصوص امور محول شده به مجمع، خود میبایست اهمیت تصمیم‌ها بوده است، که بی‌تردید، اهمیت مجمع را افزایش می‌داد. گفتنی است که این پژوهش بیش‌تر در صدد تبیین مجمع جائقی بوده و حسب مورد اشاره‌ای گذرا به مجلس بهشت آیین کرده است، که جا دارد تحقیق مستقلی در خصوص این مجلس و مقایسه‌ی کامل آن با مجمع جائقی، با استناد به شواهد تاریخی، صورت گیرد.

## منابع

- استرآبادی، میرزا مهدی خان ۱۳۷۳. سنگلاخ، به کوشش روشن خیای، تهران: نشر مرکز.
- افشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت الله، ۱۳۷۳. *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- امینی هروی، ابراهیم ۱۳۸۳. *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- انوری، حسن ۱۳۸۱. *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن.
- برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی ۱۳۶۱. *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- جنابادی، میرزا بیک حسن ۱۳۷۸. *روضه‌الصفویه*، تصحیح غلامرضا مجد طباطبائی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- *جهانگشای خاقان* [بی‌تا]. مجهول المؤلف، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حسینی تربتی، ابوطالب ۱۳۴۲. *تزوکات تیموری (به همراه ترجمه‌ی انگلیسی)*، طهران: کتابفروشی اسدی.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان ۱۳۸۲. *تاریخ عالم آرای امینی*، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- ----- ۱۳۸۴. *مهمان نامه‌ی بخارا*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام [بی‌تا]. *حیب السیر فی اخبار افراد بشر*، [بی‌جا]، کتابخانه‌ی خیام.
- دالساندری، وینچنتو ۱۳۸۱. *سفرنامه‌ی ونیزیان در ایران*، ترجمه‌ی منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.

- شاردن، ژان ۱۳۷۴. سفرنامه، ترجمه‌ی اقبال یغمایی، تهران: توس.
  - شاه طهماسب صفوی ۱۳۴۳. تذکره، به اهتمام عبدالشکور، برلن: چاپخانه‌ی کاویانی.
  - طهرانی، ابوبکر ۱۳۵۶. کتاب دیاربکریه، تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
  - عالم‌آرای شاه اسماعیل ۱۳۸۴. مجهول المؤلف، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
  - عالم‌آرای صفوی ۱۳۵۰. مجهول المؤلف، به کوشش یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
  - فلور، ویلم ۱۳۸۷. دیوان و قشون در عصر صفویه، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: نشر آگه.
  - قمی، احمد بن شرف الدین ۱۳۸۳. خلاصه‌التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
  - مرشدنامه. مجهول المؤلف، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ثبت: ۷۹۰۶۰/۱۱۶۷۱.
  - مستوفی، محمدحسن ۱۳۷۵. زبدةالتواریخ، به کوشش بهروز گودرزی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
  - منشی، اسکندریک ترکمان ۱۳۸۷. تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
  - میرزا رفیعا ۱۳۸۵. دستورالملوک، تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، ترجمه‌ی علی کردآبادی و با مقدمه‌ی منصور صفت گل، تهران: وزارت امور خارجه.
  - میرزا سمیعا ۱۳۷۸. تذکره‌الملوک، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: امیرکبیر.
  - مینورسکی، ولادیمیر ۱۳۷۸. سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، تهران: امیرکبیر.
  - ناظم الاطباء، علی اکبر نفیسی [بی‌تا]. فرهنگ نفیسی، تهران: کتابفروشی خیام.
  - نصیری، محمدابراهیم بن زین العابدین ۱۳۷۳. دستور شهریاران، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
  - نصیری، میرزا علی نقی ۱۳۷۱. القاب و مواجب دوره‌ی سلاطین صفوی، تصحیح یوسف رحیم‌لو، مشهد: دانشگاه فردوسی.
  - نویدی شیرازی، عبدی بیگ ۱۳۶۹. تکملة الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: نشر نی.
  - یزدی، شرف الدین علی ۱۳۸۷. نظرنامه، تصحیح سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوائی، تهران: مجلس شورای اسلامی.
- Chardin, Jean 1811. *Voyages du Chevalier Chardin en Perse*, Paris, Le Normant Imprimeur-Libraire.
  - Savory, Roger.M 1960. *The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmāsp I (930-984/1524- 1576)*, london, Bulletin of the School of Oriental and African Studies(BSOAS), vol 24.

## سیاست مذهبی خلفای راشدین

علیمحمد ولوی<sup>۱</sup>

شهلا بختیاری<sup>۲</sup>

**چکیده:** در جامعه‌ی نوپای اسلامی، خلفای راشدین سیاست‌هایی را طراحی و اجرا کردند که مبین نوع تفکر و رفتار مذهبی آنان است. این نوشته در صدد تطبیق سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات آنان با آموزه‌های دینی است. می‌توان فرض کرد که کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) منابع تعیین سیاست خلفا و ملاک و معیار سنجش رفتار مذهبی آنان به حساب می‌آید. از نظر روشی، اصل کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) به عنوان "اصول معیار" در سنجش میزان تطبیق به‌شمار آمده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که با وجود مقابله با برخی خطرها، سیاست‌گذاری‌ها و اقداماتی انجام شد که به نام سیره‌ی شیخین در کنار دو اصل پیشین مورد تأسی قرار گرفت. برکنشیدن و برتری دادن به امویان نیز سبب بروز یرسش‌ها و حتی اعتراض‌های کسانی شد که اعمال همه و به ویژه خلیفه را با دین محک می‌زدند. در نتیجه، برخی اعمال آنان به قدری از ملاک‌های معیار دور بود که کوشش علی (ع) برای بازگرداندن جامعه به وضعیت دوران پیامبر (ص) و واداشتن آن به عمل به کتاب خدا و سنت نبوی، برای افرادی که برتری و امکاناتی یافته بودند، چندان خوشایند نبود.

**واژه‌های کلیدی:** سیاست مذهبی، خلفای راشدین، رفتار مذهبی، کتاب خدا، سنت پیامبر

### مقدمه

پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) امور حکومتی به دست افرادی رسید که به نام خلیفه یا جانشین پیامبر نام برده شده‌اند. آنان در جانشینی پیامبر (ص) مصدر همه‌ی تصمیم‌گیری‌ها و

۱ استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء amv571@yahoo.com

۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء dr\_shba@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۸، تاریخ تأیید: ۹۰/۱/۲۰

اقداماتی بودند که جامعه را هدایت و راهبری می‌کرد. جامعه‌ای که پیامبر به وجود آورده بود، با مبانی و اصول دین راهبری و هدایت می‌شد. در چنین جامعه‌ای که در دوران نبی با موازین، ملاک‌ها و سیاست‌های دینی خو گرفته بود، می‌بایست طراحی هر سیاست جدیدی با توجه به انتظار جامعه و در تطابق با آموزه‌های وحیانی و سیره‌ی پیامبر(ص) باشد. با این حال، تحولات جامعه‌ی اسلامی پس از پیامبر(ص)، نظر فوق را کاملاً تأیید نمی‌کند. افرادی که به عنوان خلیفه‌ی پیامبر، جانشین او شدند، سیاست‌هایی را گذاردند و اقداماتی را انجام دادند که گاه با قوانین دین تطابق نداشت.

چهار خلیفه‌ی نخست به دلیل وفاداری به سنت پیامبر(ص) در نزد اهل علم خلفای راشدین نام گرفته‌اند؛ اما دقت در وقایع دوران خلافت هر کدام از آنان، نشان می‌دهد که در نوع رفتار مذهبی و وفاداری به سیره و سنت پیامبر با یکدیگر تفاوت دارند. این نوشته درصدد تبیین چگونگی سیاست مذهبی خلفای راشدین و نشان دادن میزان تطابق آن با آموزه‌های دینی است. برای بررسی و تبیین نوع سیاست دینی خلفا می‌توان فرض را بر این نهاد که «کتاب خدا و سنت پیامبر، عمده‌ترین منابع تعیین سیاست خلفا بودند» و «ملاک سنجش رفتار مذهبی آنان هم- حداقل در جنبه‌ی نظری- همان کتاب خدا و سنت رسول‌الله بوده است». کتاب خدا و سنت پیامبر، مهم‌ترین منابعی بودند که پس از پیامبر(ص)، به عنوان ملجأ و منبع استنباط احکام فقهی و دستورالعمل‌های سیاسی و اجتماعی مورد استفاده‌ی عالمان سلفی و کارگزاران حکومت- که خود مدعی دیانت بودند- قرار می‌گرفت. در مقابل، مخالفان آنان نیز در تبیین علل مخالفت و اهداف قیام خویش، همین دو مرجع را مبنای مشی سیاسی و عمل اجتماعی خود قرار داده بودند.

مسلم است، در جامعه‌ای که ملاک‌ها و ارزش‌های اسلامی با قاطعیت حاکم بود، عمل براساس اصول روشن کتاب خدا مهم‌ترین و اصلی‌ترین معیار و ملاک نشان‌دهنده‌ی وفاداری به سیره و سنت پیامبر به حساب می‌آمد. همچنین، حضور صحابه در سال‌های نخست پس از درگذشت پیامبر(ص)، سبب شد تا جامعه نتواند از ملاک‌ها و موازین عصر پیامبر(ص) فاصله‌ی چندانی بگیرد. با گذشت سالیانی از رحلت پیامبر(ص)، و با کشته شدن یا درگذشت صحابه، از تعداد کسانی که پیامبر(ص) را درک کرده بودند، کاسته شد. از این رو، از تعداد کسانی که می‌توانستند به شناسایی و تطبیق رفتار خلفا با مبانی اسلام و سیره‌ی پیامبر کمک کنند، کاهش یافت. به این سبب، با داشتن معیارهایی، از جمله دو اصل فوق در نزد صحابه‌ی منتقد، می‌توان به تطبیق فوق دست زد.



هرچند چهار خلیفه‌ی پس از پیامبر(ص) را با عنوان راشدین نامیده‌اند، اما به سبب تفاوت سیاست‌ها و رفتار، اندیشه و رفتار مذهبی هر یک به طور مجزا مورد بررسی قرار خواهد گرفت. لازمه‌ی دستیابی به این مهم، مشخص کردن شاخصه‌های سیاست دینی و عمل مذهبی آنان است.

از نظر روشی، در جامعه‌ی نوپای اسلامی، که براساس قواعد و قوانین دین اسلام شکل گرفته بود، می‌توان به ارزش‌ها و قواعد مطروحه در کتاب الله و سنت رسول الله به عنوان ارزش‌ها و ملاک‌های «معیار» نگریست. سنجیدن و تطبیق نوع سیاست‌گذاری و رفتار هر خلیفه با کتاب خدا و سنت پیامبر، مبنای سیاست مذهبی آنان و تطابق با سیاست‌های عصر پیامبر-سیاست معیار-است.

سیاست مذهبی در این نوشتار در دو بعد منظور شده است: جنبه‌ای از آن ناظر به اندیشه‌ی دینی، و جنبه‌ی دیگر به رفتار مذهبی دلالت دارد. در این مقاله شاخص‌های اصلی اندیشه‌ی دینی به قرار زیر است:

۱. برنامه‌ریزی‌ها و تصمیم‌هایی که به منظور اعتلای ارزش‌ها و امور دینی انجام می‌شود. ۲. پافشاری بر پایدار ماندن آموزه‌های دینی یا تخلف از این امر، به‌ویژه تعیین جایگاه فرد سیاست‌گذار در تقابل سنت و دین. ۳. بررسی میزان تبلور دین باوری، دین‌گرایی و دین‌ستیزی در افعال، احکام، دستورها و تصمیم‌های فرد و بازتاب اجتماعی آن. ۴. موضع یا تصمیمی که خود در قبال مؤسسه‌های دینی اتخاذ می‌کند.

در رفتارهای فردی که در رابطه با آموزه‌های دین سنجیده می‌شوند، این موارد را می‌توان از شاخص‌ها دانست: ۱. میزان هم‌سویی سیاست‌های هر خلیفه با آموزه‌های اولیه‌ی دینی و یا سیاست‌های شخصیت بنیان‌گذار، ۲. مطالعه در رفتار فرد یا کانون‌ها و یا شخصیت‌های نزدیک و یا دور به تفکر دینی (مانند مؤمنان، سست‌دینان، منافقان، دین‌ستیزان، کفار و ...).

#### • ابوبکر (۱۱-۱۳ هـ.ق)

ابوبکر در حالی به خلافت رسید که جو عمومی جامعه با کوشش بیست و سه ساله‌ی پیامبر(ص) و آموزه‌های اسلام، جلوه‌ای دینی یافته بود. از خلیفه، به عنوان جانشین پیامبر(ص)، انتظار می‌رفت تا تمامی هم خود را در راستای اجرای احکام دین و طراحی و سازمان‌دهی اصولی هم سو با آن مصروف کند. بدین ترتیب، دو عامل فضای دینی جامعه و انتظارات مردم

از خلیفه‌ی پیامبر (ص) اقتضا می‌کرد تا اقدامات ابوبکر صبیغی مذهبی داشته باشد. مسیر حوادث دوران ابوبکر نشان داد که نقاطی از جزیره‌العرب و حجاز سر سازگاری با مدینه را ندارند و یا دست کم به دنبال یافتن بهانه‌ای برای ضدیت با خلیفه‌ی «جدید الانتخاب» بودند. حرکت‌های ارتدادی که سر بازگشت به خوی و خصلت جاهلی را داشت، در کنار پیدا شدن متنبیان و بروز مخالفت‌هایی در پرداخت زکات به مدینه، حوادثی را به وجود آورد که فضای معنوی جامعه را مورد تهدید قرار می‌دادند.<sup>۱</sup> این حوادث - صرف نظر از کسانی که از دین بازگشتند - مبین این واقعیت است که اعراب آموخته بودند از دین استفاده‌ی ابزاری کنند. ابوبکر، مبنای سیاست خود را بر سازش نکردن با همه‌ی جریان‌های فوق گذاشت و خود را در سرکوبی این حرکت‌ها محق دید.<sup>۲</sup> موضع ابوبکر در قبال این وقایع، سیاست مذهبی او را نشان می‌دهد. شاخص‌هایی چون ویژگی‌های شخصیتی وی، میزان تقیّد به ارزش‌ها و آموزه‌های دینی، قاطعیت مدیریتی و ساختار حاکمیت شکل گرفته در مدینه، عواملی بودند که سیاست وی از آن‌ها منبعت می‌شد.

در کنار برخورد با مرتدان و متنبیان، ابوبکر، مانعان زکات را نیز جزو اهل رده به شمار آورد و پرداخت زکات را همراه با شهادت به یگانگی خداوند و برپاداشتن نماز، از مأموریت‌های پیامبر (ص) ذکر کرد.<sup>۳</sup>

گروهی از صحابه‌ی پیامبر بر او ایراد گرفتند که چگونه به جنگ مردمانی می‌رود که به خدا و رسول او گواهی داده‌اند؛ در حالی که پیامبر (ص) مأموریت خود را جنگ با مردمان، تا گفتن لا اله الا الله اعلام کرده بود و پس از آن خون و اموالشان را در امان می‌دانست. پاسخ ابوبکر، سیاست مذهبی خلافت او را برای همگان مشخص ساخت. او اعلام کرد که با

۱ وات، اساس حرکت‌های ارتدادی را پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، که به نام «رده» شناخته شدند - بر این فرضیه نهاده است که کسانی که پس از پیامبر (ص) در مقابل حکومت اسلامی قیام می‌کردند، نمی‌توانستند تفکری غیر از مفاهیم قرآنی داشته باشند و برای رهبران حرکت‌های مخالف در جریان رده در ضدیت با خلیفه‌ی مدینه، امکان ابراز مخالفت فقط در قالب مذهبی وجود داشت؛ مانند کوشش پیامبران دروغین برای آوردن آیاتی شبیه قرآن (برای مطالعه‌ی بیشتر، ر.ک:

Watt, Montgomery 1994. *The Majesty that was Islam*, London, Sidgwick and Jackson Press, P58.

سخن وات در مورد استفاده از تفکر مبتنی بر مفاهیم قرآنی، بیش‌تر با حرکت‌های سده‌ی دوم هجری قمری سازگاری دارد و حرکت‌های ارتدادی سده‌ی نخست هجری قمری، بیش‌تر بر اساس استفاده‌ی ابزاری از مفاهیم دینی به طور کلی، ره می‌سپردند.

۲ مادلونگ، با اعتماد بر منابع اسلامی، معتقد است: «ابوبکر اعلام کرد در تمام زمینه‌ها از سیاست‌ها و اعمال محمد پیروی خواهد کرد. به همین خاطر او لقب خلیفه‌ی رسول‌الله را اختیار کرد». (برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: مادلونگ، ویلفرد ۱۳۷۹. *جانشینی حضرت محمد*، ترجمه‌ی احمد نمایی و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۷۱).

۳ ابن قتیبه دینوری ۱۹۹۷. *الامامة و السياسة*، به کوشش خلیل المنصور، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۹.

هر کس که میان نماز و زکات تفرقه بیندازد، جنگ خواهد کرد، و به خدا سوگند یاد کرد که اگر از پرداخت بزرگاله‌ای - یا به روایتی زکات یک سال شتری و یا عقالی - سرباز زنند، با ایشان خواهد جنگید.<sup>۱</sup>

به سبب این سخن است که سعید بن مسیب،<sup>۲</sup> ابوبکر را از همه‌ی اصحاب پیامبر در کار دین آگاه‌تر توصیف کرده است.<sup>۳</sup> نخستین اقدام بزرگ خلیفه، پس از درگذشت پیامبر (ص)، با عنوان سرکوبی «اهل رده»، اصول سیاسی حکومت او را با برداشت‌های منبعث از دین هم سو نشان می‌داد. سخن ابوبکر بدان معنی بود که جدایی انداختن میان نماز و زکات و یا خودداری از پرداخت زکات - که می‌توان آن را به ایستادگی در مقابل خلیفه هم تعبیر کرد - در اندیشه‌ی سیاسی او ارتداد محسوب می‌شد و تنها راه مقابله با آن جنگ بود.<sup>۴</sup> پافشاری خلیفه برای گرفتن زکات، اقدامی دوسویه بود: هم مخالفان خلیفه را سرکوب می‌کرد، و هم مانع جدایی زکات از دیگر عبادات می‌شد، و تصمیم خلیفه را به اجرای امور دینی نشان می‌داد.

مقابله با متنیانی چون اسود عنسی، مسیلمه بن حبیب (کذاب)، طلحه بن خویلد و سجاح جهت‌گیری سیاسی خلیفه را نشان داد، که اساس آن با تکیه بر دین طراحی شده بود. از نظر او، ادعای نبوت پس از خاتم النبیین (ص) ارتدادی بزرگ به حساب می‌آمد و به هیچ روی قابل تحمل نبود.

مطالعه‌ی حوادث تاریخ دوران خلافت ابوبکر، نشان می‌دهد که سیاست او در برخورد با «اهل رده» تند و سخت‌گیرانه بود. به نقل از عبدالله بن مسعود، روایت شده است که ابوبکر تصمیم به جنگ با آنان گرفت، که یا آنان را خوار کند و یا با جنگ آنان را وادار به ترک وطن نماید؛ یعنی آنان اقرار کنند که کشته شدگانشان در آتش هستند و اگر دست به جنگ زنند، مسلمانان حق گرفتن غنیمت از ایشان را دارند؛ و یا مسلمانان با جنگ آنان را از سرزمینشان بیرون برانند.<sup>۵</sup>

۱ خلیفه بن خیاط ۱۹۹۳. تاریخ خلیفه، به کوشش سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ص ۶۴؛ بلاذری، احمد بن یحیی ۱۹۹۱. فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۳۰؛ ابن قتیبه دینوری، همان، ج ۱، ص ۱۹.  
۲ سعید بن مسیب از روایان حدیث، و نزد بسیاری از فقها، محدثان و عالمان علوم اسلامی شناخته شده و ثقة است. شرح حال او در کتب متعدد آمده است، از جمله: ابن سعد ۱۹۹۷. طبقات الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، صص ۱۱۹ - ۱۳۳.

۳ مطهر بن طاهر مقدسی ۱۳۷۴. آفرینش و تاریخ، ترجمه و تعلیق محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۴، تهران: انتشارات آگه، ص ۸۳۸.  
۴ مادلونگ در بحثی گسترده به مسئله‌ی مخالفان پرداخت زکات توجه کرده است. او معتقد است، در نظر ابوبکر، پرداخت زکات، میزان وفاداری قبایل به اسلام را نشان می‌داد. (برای مطالعه‌ی بیشتر، رک: مادلونگ، همان، ۷۳).

۵ بلاذری، همان، ص ۱۰۴؛ ابن اثیر ۱۹۹۷. الکامل فی التاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ص ۲۰۱.

بدین ترتیب، ابوبکر شیوه‌ای را برگزید که طی آن هیچ مصالحه‌ای با گروه‌های شورشی پذیرفته نمی‌شد و مخالفان چاره‌ای جز جنگ یا ابراز اطاعت نداشتند. او خالد بن ولید را برای سرکوبی اهل رده فرستاد.<sup>۱</sup> به دستور خلیفه، با اشعث بن قیس کندی، که به دلیل نپرداختن زکات سرناسازگاری با حکومت مدینه را داشت، مقابله شد.<sup>۲</sup> با این حال، تصمیم خلیفه مبنی بر سرکوبی اهل رده، حکمی عام بود که از آن در مورد کسانی هم استفاده شد که هیچ سندی دال بر ارتداد و یا ادعای دروغین نبوت آنان وجود نداشت. از جمله، کشته شدن مالک بن نویره به دست خالد بن ولید، اقدام خود سرانه‌ای از سوی فرمانده اعزامی خلیفه بود که اعتراض برخی صحابه همراه او را نیز برانگیخت؛ و در مدینه هم سبب اعتراض‌هایی به ابوبکر شد.<sup>۳</sup> اما خلیفه از عمل خالد در گذشت و توجیهاات او را پذیرفت. این رفتار در نظر صحابه‌ی معترض، به جانبداری خلیفه از سردار خود در مقابل اصول دین، تعبیر شد. مادلونگ، در بحث از اقدامات ابوبکر، معتقد است او در مقام خلافت به بهانه‌ی وظیفه‌تغییراتی به وجود آورد که در آن خلیفه بیش‌تر از آن که رهبر دینی امت و جامعه‌ی اسلامی باشد، حاکم مطلق تمامی عرب بود و مردم می‌بایستی به نام اسلام از او اطاعت می‌کردند. از این رو، مسلمانان صلح‌جو که زکات نمی‌پرداختند، و مرتدان واقعی، همه در دیدگاه او در زمره‌ی مرتدان قرار گرفتند.<sup>۴</sup> هر چند حوزه‌ی بحث این خاورشناس تطبیق رفتار ابوبکر با اصول دین نیست، اما می‌توان نوشته‌ی او را تعبیری ظریف از اندیشه‌ی ابوبکر به حساب آورد؛ خلیفه‌ای که پس از حوادث سقیفه قدرت را در دست گرفته بود و اقتدار خود را در دین جستجو می‌کرد. از این رو، تمسک به دین کمک بسیاری به تقویت او نمود. سرکوبی اهل رده، بزرگ‌ترین خطر داخلی را که از دین استفاده‌ی ابزاری می‌نمود، از سر راه

۱ این اعثم کوفی روایت کرده است که ابوبکر به هنگام اعزام به او گفت که اگر صدای بانگ نماز شنید، شمشیر نکشد و مردم را نکشد. چون خالد از او پرسید مردم را به چه اموری فرا بخواند، گفت کلمه‌ی شهادت و قبول دعوت پیامبر(ص) و مسائل دیگر (ابن اعثم کوفی ۱۳۷۲//فتوح، ترجمه‌ی محمدبن احمد مستوفی هروی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۱۳).

۲ زیاد بن لبید که فرستاده‌ی پیامبر(ص) بود، اشعث را به آهن بست و نزد ابوبکر فرستاد. اشعث ادعای ارتداد پس از اسلام آوردن را رد کرد و نپرداختن زکات را ناشی از بخل خود خواند. ابوبکر نیز او را بخشید و خواهر خود، فروه، را به ازدواج وی درآورد. اشعث و قبیل‌های او در فتوح عراق شرکت داشتند. (بلاذری، همان، ص ۱۱۰).

۳ خبر کشته شدن مالک بن نویره به شکل مشروح در کتاب‌های ذیل آمده است: ابن اثیر، همان، ج ۲، صص ۲۱۲-۲۱۵؛ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۳۱ و ۱۳۲.

۴ مادلونگ، همان، ص ۷۴. لازم به ذکر است که در فرضیه‌ی مادلونگ، ابوبکر به پشتیبانی قریش اقدامات خود را انجام می‌داد، و قریش نیز منافع خود را در سرکوبی اعراب می‌دید(ر.ک: همان، ص ۷۵).

او برداشت. به دنبال چنین وقایعی، خلیفه جایگاه خود را به عنوان اصلی‌ترین فرد تصمیم‌گیرنده در امور، به دست آورد.

ابوبکر خود را «خلیفه‌ی رسول الله» معرفی کرد.<sup>۱</sup> این تعبیر، تضمین‌کننده‌ی جنبه‌ی دینی خلافت او بود. او در خلافت خود را جانشین پیامبر خدا (ص) می‌دانست نه خداوند.<sup>۲</sup> به همین دلیل، او را «خلیفه‌ی الرسول» نامیدند.<sup>۳</sup> این عبارت، بر انتظاری تأکید دارد که در آن وفاداری و عمل به اصول پیریزی شده توسط بنیان‌گذار دین و تأکید بر حرکت در مسیری که او مهیا کرده است، نشان داده می‌شود. از این رو، از جانشین پیامبر (ص) انتظار می‌رفت در تمامی اعمال و رفتار خود به اصول فوق‌الذکر وفادار بماند. با وجود آن‌که عناصر نظارت‌کننده‌ی بسیاری برای مطابقت دادن رفتار خلیفه با مبادی دین وجود داشت، باز در مواردی، چون ماجرای خالد، خلیفه بنا به نظر خود رفتار کرد.

نگاهی گذرا به دوران خلافت ابوبکر، به روشن شدن نوع رفتار سیاسی او کمک بیشتری خواهد کرد. او در واقعه‌ی سقیفه، برای مشروعیت‌سازی و تقویت پیشنهادی که وی را به‌عنوان جانشین پیامبر (ص) معرفی می‌کرد، با یک جمله‌ی پرسشی خود را نخستین کس معرفی کرد که نماز خواند و سپس کارهایی را برشمرد که به همراه پیامبر (ص) انجام داده بود.<sup>۴</sup> با این حال، او در یکی از خطبه‌هایش آموزه‌هایی را که پیامبر (ص) از طریق قرآن به مسلمانان داده بود، اساس کار خود اعلام کرد.<sup>۵</sup> ابن‌سیرین برای اثبات ویژگی فوق‌در ابوبکر، نقل کرده است که اگر مسئله‌ای پیش می‌آمد که اصل آن در کتاب خدا نبود و یا در سنت پیامبر اثری از آن دیده نمی‌شد، وی به اجتهاد خود عمل می‌کرد و می‌گفت اگر عمل او درست باشد، از آن خداست و اگر اشتباه بود، از خود اوست.<sup>۶</sup> با وجود این، وی در یکی از خطبه‌های خود گفت که مردم او را مکلف کرده‌اند که مانند رسول خدا رفتار کند و وی عهده‌دار آن نمی‌شود؛ زیرا پیامبر (ص) به دلیل وحی و عصمت گرامی داشته شد؛ اما وی بشری مانند خود مردم است و بهترین آنان نیست.<sup>۷</sup>

۱ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۳۷.

۲ «مردی به او گفت: ای خلیفه‌ی خدا. گفت: من خلیفه‌ی خدا نیستم، بلکه خلیفه‌ی رسول خدا هستم و به آن راضی هستم» (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۳۷).

۳ یعقوبی، احمد بن واضح ابی‌نا. *التاریخ*، ج ۲، بیروت: دار بیروت، ص ۱۳۶.

۴ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۳۵.

۵ همان، ج ۳، ص ۱۳۶.

۶ همان، ج ۳، ص ۱۳۲.

۷ همان‌جا.

این سخن ابوبکر، راهی برای توجیه امکان سهو و خطا بود و این که انتظار مردم از او، که همانند پیامبر (ص) باشد، انتظاری بیش از حد بود که باید تعدیل می‌شد. در بسیاری از امور، او وفادار به مبادی اساسی دین بود. در تقسیم اموال میان مردم به مساوات عمل کرد.<sup>۱</sup> او از دارایی بیت المال، شتر، اسب و سلاح می‌خرید و آن را در راه خدا صرف می‌کرد.<sup>۲</sup>

دوره‌ی کوتاه خلافت ابوبکر، فرصت اقدامات پیش‌تر را به وی نداد و طراحی‌های سیاست مذهبی وی نیز در همین حد متوقف ماند. اگر چه اقدامات او در دوران خلافت نشان از کمک گرفتن از عناصر دینی برای استوار ساختن حکومت مدینه در مقابل مخالفان داشت، اما حوادثی که از زمان سقیفه به بعد رخ داد و حتی سخنانی که در زیر آن سایبان رد و بدل شد، مبین تمسک افراد به اصول قبیله‌ای بود، که نه تنها با ملاک‌های مبتنی بر تقوای اسلامی سازگاری نداشت، بلکه ارزش‌های جاهلی را تداعی می‌کرد، که پس از درگذشت پیامبر (ص) و از همان روزهای نخست، در پوشش دین، رجعتی رو به رشد را آغاز کرد. ماجرای متنبیان و اهل رده، یعنی مقاومت نظام قبیله‌ای در مقابل حکومت نوپای دینی مدینه، در واقع، عرض اندام مجدد سنت در مقابل دین بود.<sup>۳</sup> با توجه با شواهدی که بدان اشاره شد، حاکمیت جامعه‌ی اسلامی در عصر خلیفه‌ی اول، از این تمایل عمومی منزّه و برکنار نبود.

#### • عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ هـ.ق)

با وجود آن که ابوبکر ادعای تاسی به پیامبر (ص) را داشت، و با نفی موضع‌گیری صریح پیامبر در امر جانشینی به قدرت رسید، اما خود اقدام به تعیین جانشین کرد. عمر وارث جامعه‌ای بود که سلف او برای طراحی سیاست‌های حکومت از دین بهره‌ی بسیار گرفته بود. اما این جامعه، تفاوت‌های اساسی با دوران ابوبکر داشت؛ خطر ارتداد از بین رفته بود و دیگر تهدیدی برای کیان جامعه‌ی اسلامی به حساب نمی‌آمد. در زمان عمر، مسلمانان با عنوان «مؤمنین» شناخته شدند و او امیرالمؤمنین خوانده شد.<sup>۴</sup> بدین ترتیب، عبارت «خلیفة الرسول» به همراه عنوان دیگری که «امیرالمؤمنین» بود، برای خطاب به خلیفه به کار برده شد. پیش از عمر، ابوبکر تنها

۱ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۳۶؛ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۴۴ و ۱۵۹.

۲ وی در سالی قطیفه‌هایی را برای بیوه زنان خرید و میان آنان تقسیم کرد (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۶۰).

۳ بحث گسترده‌تر این موضوع در نوشته‌ی دکتر ولوی آمده است. برای مطالعه‌ی بیشتر، رک: علی محمد ولوی ۱۳۸۰. سیاست و دیانت در قرون نخستین اسلامی، تهران: دانشگاه الزهراء، صص ۱۲۹ و ۱۳۸.

۴ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۲۱۳.

با واژه‌ی ترکیبی «خلیفه‌ی پیامبر» خوانده شده بود؛ اما وی خلیفه‌ی خلیفه‌ی رسول خدا، «خلیفه» خوانده شد؛<sup>۱</sup> و مغیره بن شعبه یا ابوموسی اشعری، در سال ۱۸ هجری قمری او را امیرمؤمنان نامید.<sup>۲</sup>

بدین‌سان، انگشتر پیامبر(ص) به او رسید.<sup>۳</sup> این امر می‌توانست هم بر جنبه‌ی معنوی حکومت او دلالت داشته باشد، و هم برای خلیفه‌ی تازه مشروعیت بیاورد. زیرا در گزینش او نه توصیه‌ای از پیامبر(ص) وجود داشت و نه اجتماعی همانند سقیفه تشکیل شد؛ بلکه صرفاً انتصاب خلیفه‌ی پیشین ایفای نقش کرده بود. تغییر عنوان خلیفه‌ی الرسول به امیرالمؤمنین، می‌تواند در عین حال میّین تغییر رویکرد از وجاهت دینی و کاریسمایی، به وجاهت اجتماعی هم باشد.

این مسائل در آغاز به خلافت رسیدن خلیفه‌ی دوم و در کسب مشروعیت او و مقبولیت حکومتش مؤثر بود؛ اما پرسش اساسی به جای خود باقی است که او چه سیاستی را از نظر دینی طراحی و اجرا نمود.

هر چند مادلونگ درباره‌ی عمر معتقد است که او کوشید با اجرای اصول اسلامی و محدود کردن قدرت بیش از اندازه‌ی اشراف جاهلی مکه، ماهیت اسلامی حکومت خود را تقویت کند؛<sup>۴</sup> اما باید متذکر شد که در عصری که کم‌ترین فاصله را با زمان شخصیت بنیان‌گذار داشت، اجرای آموزه‌های دینی از وظایف اصلی کسی بود که به جای پیامبر(ص) اداره‌ی امور را به دست می‌گرفت. در جامعه‌ای که حکومت آن را پیامبر اسلام(ص) با مبانی دینی و به کمک وحی بنیان نهاده بود، هیچ کس، حتی خلیفه، نمی‌توانست مانع اجرای این اصول گردد و یا آن را تعطیل کند. صبغه‌ی معنوی باقی مانده از دوران مؤسس حکومت مدینه، و وجود صحابه‌ی پیامبر، بزرگ‌ترین مانع در راه تعطیل کردن احکام دین بود.

مادلونگ در جای جای نوشته‌ی خود می‌کوشد مسئله‌ی ارتباط اشراف مکه را با حکومت خلفای راشدین پی‌گیری کند. با وجود این، در این جمله‌ی او نمی‌توان رابطه‌ای میان اشراف جاهلی مکه و تقویت ماهیت حکومت عمر یافت. زیرا تکلیف اشراف مکه در زمان

۱ همان‌جا.

۲ گزارش مبسوط در نوشته‌ی یعقوبی آمده است (یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۵۰).

۳ خاتم پیامبر(ص) ابتدا در دست ابوبکر بود و سپس به عمر و پس از او به عثمان رسید، تا این که از دست او به چاه آریس در مدینه افتاد (مسعودی، التنبیه، صص ۲۱۴ و ۲۹۳).

۴ مادلونگ، همان، ص ۸۶.

پیامبر(ص)، پس از فتح مکه و نزول سوره‌ی بقره، روشن شده بود. در این زمان، به فرض این که اشراف مذکور اقدامی در مقابل دین انجام می‌دادند، باز مجبور بودند آن را در لفافه‌ای بپیچند. زیرا جامعه‌ی نبوی تفکر غیر دینی را نمی‌پذیرفت.

خلیفه‌ی دوم نبردهایی را که از زمان ابوبکر آغاز شده بود، همچنان پی گرفت. این نبردها با عنوان «فتوح» شناخته می‌شدند که شرکت آن‌ها «جهاد در راه خدا» بود. پی‌گیری فتوحات نیز با منسوب کردن آن به سخنان پیامبر(ص) نشان می‌داد که وی در صدد مذهبی جلوه دادن اقدام خویش است. از جمله او برای تقویت نیروهای جبهه‌ی ایران، مردم را به شرکت در جهاد دعوت کرد و وعده‌های خداوند را که برای فتح روم و فارس به پیامبر(ص) داده بود، یادآور شد. وی سعادت دنیا و آخرت را در گرو شرکت در غزا و جهاد دانست، که هم پیروزی و غنیمت در آن بود و هم ثواب و پاداش اخروی.<sup>۱</sup>

ماهیت مذهبی فتوحات در دوران حکومت عمر مورد تأکید بود. دشمن در تمامی این جنگ‌ها ابتدا به پذیرش اسلام دعوت می‌شد، و در صورت امتناع، با او می‌جنگیدند. نمونه‌ی این رفتار در دعوت کسری توسط نعمان بن مقرن، و دعوت رستم فرخزاد پیش از قادسیه، دیده می‌شود.<sup>۲</sup>

برخی را عقیده بر این است که عمر اختیارات خود را، به عنوان یک حاکم، بسیار گسترده‌تر می‌دانست و نه تنها در محدوده‌ی امور سیاسی و اجرایی حکومت، بلکه در تشریح و قانون‌گذاری، حق ویژه برای خود قائل بود.<sup>۳</sup> این گروه با آوردن فهرستی از اقدامات متعدد خلیفه‌ی دوم و قیاس براساس آن، نتیجه‌ی دلخواه خود را از مسائل می‌گرفتند. تعیین امامت، نماز برای شهرهای مختلف، مسئول خراج و قضاوت در میان مردمان و تصدی امور بیت المال، در حیطه‌ی اختیارات خلیفه بود. این امر دست خلیفه را در امور مختلف باز می‌گذاشت. عمر در سال هفتم خلافت خود، سیاست تقسیم عطایا و مقرری‌ها را به روشی کاملاً بدیع اجرا کرد. در این روش، سبقت افراد در گروه به اسلام، ملاک تعیین میزان عطایا شناخته شد.<sup>۴</sup> بدین

۱ (ابن اعثم کوفی، همان، ص ۹۴) سعد بن ابی وقاص نیز در قادسیه در مقابل رستم فرخزاد وعده‌های خداوند از زبان پیامبر(ص) را یادآور شد (یعقوبی، همان، ج ۲، ۱۴۴).

۲ بلاذری، همان، ۲۵۷؛ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۴۳ و ۱۴۴.

۳ برای مطالعه‌ی بیشتر، رک: رسول جعفریان، ۱۳۷۴. سیره‌ی خلفا، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۸۰.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۲، ص ۳۳۱.



ترتیب، او با تمسک به عامل معنوی سبقت در اسلام، «بعضی را بر بعضی تفضیل نهاد».<sup>۱</sup> از دیدگاه او سبقت در پذیرفتن اسلام، ملاک برتری دادن برخی از افراد بر برخی دیگر به هنگام تقسیم عطایا بود؛<sup>۲</sup> و این ملاک با معیار قرآن، که تقوا را عامل برتری خوانده بود، هماهنگی نداشت.

او، امارت حج را نیز در اختیار خود داشت.<sup>۳</sup> از نظر شکل حکومت، با وجود قوی بودن جنبه‌های مذهبی ناشی از کوشش و حضور پیامبر(ص)، حکومت خود را به پادشاهی نزدیک می‌دید. از این رو، این پرسش را که «آیا او پادشاه و ملک دانسته می‌شود یا خلیفه؟» از سلمان فارسی و چند نفر دیگر پرسید.<sup>۴</sup> در میان کارهای او، اولین‌های بسیاری را برشمرده‌اند،<sup>۵</sup> که بسیاری از آن‌ها به مسائل دینی باز می‌گشت؛ مسائلی از قبیل سنت قرار دادن نماز تراویح،<sup>۶</sup> تعیین مقرری بر گروهی از مسلمانان، دادن نفقه به کودکان سرراهی و بی‌سرپرست از بیت المال، و توسعه دادن مسجدالحرام<sup>۷</sup> و مسجد رسول الله،<sup>۸</sup> همه اموری بودند که بر سیاست‌گذاری‌های دینی او تأکید دارند.

در امور حکومتی نیز، با وجود آن که وی تأکید داشت که کارگزارانش کتاب خدا و سنت پیامبر را به مردم آموزش دهند،<sup>۹</sup> در مواردی نسبت به آنان سخت‌گیر بود. مشاطره‌ی اموال<sup>۱۰</sup> آنان توسط وی، نشان می‌داد که او می‌کوشید کارگزاران خود را زیر نظر داشته باشد. اقدام دیگر او، کوشش برای یک دست کردن دینی حجاز بود. از این رو، یهود را از خیبر بیرون کرد<sup>۱۱</sup> و اهل نجران را در کوفه سکونت داد.<sup>۱۲</sup> این رفتار، در حالی بود که پیامبر(ص) با آنان پیمان بسته و اجازه‌ی سکونت به گروه‌های یهودی و مسیحی را در خیبر و نجران داده

۱ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۵۳ و ۱۵۴.

۲ ابن سعد، همان، ج ۳، صص ۲۱۴ و ۲۲۵ و ۲۲۷.

۳ عمر بجز سال اول در همه‌ی سال‌های خلافت خود، با مردم حج گزارد (یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۵۹).

۴ همان، ج ۲، صص ۲۳۳.

۵ همان، ج ۲، صص ۲۱۴ و ۲۱۳.

۶ یعقوبی آورده است که وی در پاسخ اعتراض به بدعت بودن این عمل که در سنت پیامبر و ابوبکر دیده نشد، آن را بدعتی نیکو خواند (یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۴۰). مسعودی معتقد است که نماز تراویح تبدیل به سنت شد (مسعودی، التنبیه، ۲۸۸).

۷ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۴۹، ۱۵۰.

۸ همان، ج ۲، صص ۲۱۴.

۹ همان، ج ۲، صص ۲۱۳.

۱۰ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۴۰ و ۱۵۷؛ ابن سعد، همان، ج ۲، صص ۲۳۳.

۱۱ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۵۵.

۱۲ ابن سعد، همان، ج ۳، صص ۲۱۴.

بود. عمر این اقدام خود را به منابع دینی مستند کرد و آن را به حدیثی از پیامبر منسوب ساخت.<sup>۱</sup> در مجموع، خلافت عمر را می‌توان ادامه‌ی دوران خلافت ابوبکر دانست، که در آن، جامعه‌ی اسلامی با صبغه‌ی دینی خود در تعیین سیاست‌گذاری و رفتار حاکم اثرگذار بود. عمر نیز به رعایت مبانی دین تأکید می‌کرد؛ هرچند که گاه اعمالی از او دیده شد که با سیاست‌های پیامبر، که بنیان‌گذار امت اسلامی بود، سازگاری نداشت. از این رو، اندیشه‌ها و اقدامات عمر، به عنوان خلیفه‌ی رسول الله و امیرالمؤمنین، ناشی از چنین فضایی بود.

مجموعه‌ی اقدامات ابوبکر و عمر، با نام «سیره‌ی شیخین»، در استنادات و سیاست‌گذاری‌های مسلمانان وارد شد.<sup>۲</sup> البته، باید به خاطر داشت که با توجه به دوران کوتاه‌تر خلافت ابوبکر، عمده‌ترین بخش این سیره مربوط به سلوک عمر است. از این زمان به بعد، سیره‌ی شیخین و تأسی به آن، نقش مهمی در بسیاری از حوادث تاریخ اسلام بازی کرد. تمسک به سیره‌ی شیخین، گاه به قدری قوت می‌یافت که کتاب خدا و سنت پیامبر را تحت الشعاع قرار می‌داد. در ادامه‌ی بحث به این امورشاره خواهد شد.

#### • عثمان بن عفان (۳۲-۳۵هـ.ق)

در شورایی که عمر برای تعیین خلیفه‌ی پس از خود تشکیل داده بود، در پیشنهاد عبدالرحمن بن عوف، علاوه بر شرط عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر، سیره‌ی شیخین نیز گنجانده شد.<sup>۳</sup> آمدن عبارت «سیره‌ی شیخین» در کنار دو شرط پیشین، به عنوان شرطی تازه برای بیعت، به استوار شدن نظر و جایگاه رفتاری آن دو خلیفه در کنار دیگر مبانی تفکر رسمی جامعه کمک کرد. همان‌طور که اشاره شد، از زمان شورای فوق، توجه به سیره‌ی ابوبکر و عمر در کنار دو اصل پیشین، به عنوان یکی از اصول اساسی اقدامات خلیفه، مطرح و بارها مورد استناد قرار گرفت.<sup>۴</sup>

در آن شورا نیز عثمان، با اعلام تقید به سه اصل فوق، به خلافت رسید؛ و با در اختیار

۱ عمر در حدیثی از پیامبر (ص) روایت کرد که دو دین در حجاز نمی‌گنجد، از این رو یهود را بیرون کرد.  
 ۲ از عمر بن عبدالعزیز نقل شده است که پیامبر (ص) را در خواب دید که ابوبکر و عمر در سمت راست و سمت چپ او بودند. پیامبر (ص) به او گفت که اگر به حکومت رسید، به سیره‌ی این دو نفر عمل کند (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۲۲۱).  
 ۳ در شورای شش نفره‌ی تعیین خلیفه، عبدالرحمن بن عوف به علی (ع) و عثمان پیشنهاد رفتار براساس کتاب خدا، سنت پیامبر و سیره‌ی شیخین را نمود، که علی (ع) شرط سوم را نپذیرفت، اما عثمان پذیرفت و به خلافت رسید (یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۶۲).  
 ۴ اخباری که از ابوذر در مسجد مدینه به اطلاع عثمان رسید، یادآور دیگرگون شدن سنت رسول خدا و حتی سنت ابوبکر و عمر توسط عثمان بود (ر.ک: یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۷۱).

گرفتن انگشتری پیامبر(ص)<sup>۱</sup> خلافت او نیز جنبه‌ی معنوی یافت. عثمان با گزینش لقب «خلیفه الله»، تبدیل به خلیفه‌ی خدا شد، نه جانشین رسول خدا. به سبب موضع متفاوتی که علی و عثمان نسبت به پیشنهاد عبدالرحمن بن عوف اتخاذ کردند، بحثی درباره‌ی موضوع و طریقت اجتهاد صحابه مطرح شد که اهمیت بسیار زیادی در جامعه‌ی اسلامی دارد. زیرا سیاست دینی از آن پس بر حجیت یا موضوعیت اجتهاد صحابه قرار گرفت. این امر مهم‌ترین شقاق در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام محسوب می‌شود که در کنار کتاب خدا و سنت پیامبر، اجتهاد صحابه را، که از خطا مصون نبودند، وارد کرد.<sup>۲</sup>

با این حال، دوران خلافت عثمان با زمان دو خلیفه‌ی پیشین تفاوت‌هایی داشت؛ به ویژه که برخی از اعمال او و کارگزارانش مورد اعتراض گروه‌هایی از جامعه‌ی اسلامی قرار گرفت که به «عدم تعهد» خلیفه و عاملان او به دین و سنت‌های نبوی اعتراض داشتند. با به خلافت رسیدن عثمان، بنی امیه به مناصب حکومت دست یافتند و دستشان در امور باز شد.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، اقدامات خود عثمان، با رفتار دو خلیفه‌ی پیشین تفاوت بسیار داشت. این اقدامات، که به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد، دور شدن حکومت از فضای معنوی زمان پیامبر(ص) را مورد تأکید قرار می‌داد. از جمله، در آغاز خلافت، نشستن عثمان بر پله‌ای از منبر پیامبر که جایگاه پیامبر(ص) بود، سبب طعنه به وی شد.<sup>۴</sup> مواردی چون باده‌گساری و لید بن عقبه، در حال مستی نماز خواندن او و چهار رکعت نماز خواندنش در صبح، سبب شکایت اهالی کوفه نزد عثمان شد،<sup>۵</sup> و این که عثمان بی‌میل نبود از خطای او در گذرد، مواردی بود که نشان داد، خلیفه در اجرای احکام اسلامی کوتاه آمده و از خطاهای خاندان خود چشم پوشیده است.

۱ پیش از این، به رسیدن خاتم پیامبر(ص) به خلفا تا زمان افتادن آن انگشتر در چاه اریس در زمان عثمان، اشاره شد (مسعودی، همان، صص ۲۹۳ و ۲۹۴).

۲ ورود این بحث در سال‌های بعد به حوزه‌ی فقه و کلام اسلامی، سبب شد تا شیعه برای اجتهاد طریقت قائل شود، و سلفیه برای استحسان و قیاس، در کنار کتاب خدا و سنت پیامبر، حجیت قائل شوند (برای مطالعه‌ی بیشتر، رک: ولوی، همان، صص ۱۳۲، ۱۳۳؛ محمود شهبازی ۱۳۶۸. /دوار فقه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۶۱ تا ۶۷).

۳ در مقاله‌ای که به حکومت عثمان اختصاص دارد، کوشش شده است نقش امویان در ارکان مختلف حکومتی عثمان و میزان اتکای آنان به عثمان و بالعکس تبیین شود. برای اطلاع بیشتر، رک: شهلا بختیاری، «ساختار سیاسی حکومت عثمان و نقش حزب اموی در آن»، فصلنامه‌ی کیهان اندیشه، ش ۷۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، صص ۵۶ تا ۷۶.

۴ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۶۳.

۵ همان، ج ۲، ص ۱۶۵.

خلیفه، خاندان خود را به رأس هرم قدرت بالا کشید و تمامی سیاست‌های حکومتی خود را با توجه به چنین وضعیتی طراحی کرد. می‌توان در یک نگاه کلی به حکومت عثمان، دریافت که او حکومت خود را با گرایش به برتری دادن خویشاوندان خویش آغاز کرد و این سیاست ابتدا با تأنی و سپس با سرعت بیشتر در تمام دوران حکومت وی دنبال شد. در دوران او بارها عبارت «عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر» به زبان آمد و مورد تأکید قرار گرفت. رفتارهایی که از او سر زد، همانند درگیر شدن با برخی از صحابه‌ی پیامبر، چون ابوذرو عمار یاسر، بخشش از بیت المال به اطرافیان خود، و اقدامات دیگری از این قبیل، سبب شد به او ایراد گرفته شود که خویشان خود را برگزیده است و از اموال خدا و مسلمانان، زمین و اموال برای خود برگرفته است؛ و مواردی از این قبیل.<sup>۱</sup> چنین به نظر می‌رسد که نیمه‌ی دوم خلافت عثمان، زمینه‌ی چنین عیب‌جویی‌هایی را برای مردم فراهم کرده بود.<sup>۲</sup> در واقع، حمایت و جانبداری او از خویشان اموی خود، با تعهدی که در آغاز کار به شورای تعیین خلیفه سپرده بود، در تضاد بود.

او سیاستی را در پیش گرفت که امکان استفاده‌ی آزاد از بیت المال را برای وی فراهم می‌آورد. از این رو، بیت‌المال را مال خدا خواند و تأکید کرد، خدا به هر که بخواهد، می‌دهد و هر که را نخواهد، خوار می‌کند.<sup>۳</sup> این سیاست، زمینه‌ی تصرف را برای او مهیا می‌ساخت؛ زیرا خلیفه‌ی خدا در مال خدا حق تغییر و تصرف داشت. درحقیقت، او استفاده‌ی آزادانه از قدرت و خلافت را، به‌دلخواه، حق خود می‌دانست، و از اعتراض به آن رنجیده خاطر می‌شد.<sup>۴</sup> این اقدامات را در کنار اندیشه‌های او، که اغلب با شیوه‌ی دو خلیفه‌ی پیشین نیز تفاوت داشت، می‌توان به اقداماتی تعبیر کرد که با بهره‌جویی از دین و تحت لوای آن، رفتار خلیفه و اطرافیان او را توجیه می‌نمود.

عثمان، خلافت را جامه‌ای می‌دانست که خداوند بر اندام او پوشانده بود.<sup>۵</sup> قصد او از این

۱ همان، ج ۲، ص ۱۷۳.

۲ زهری روایت کرده است که او در شش سال نخست، مورد عیب‌جویی واقع نشد و قریب او را بیش‌تر از عمر دوست داشتند زیرا عمر نسبت به قریش سخت‌گیر بود، اما عثمان در شش سال دوم، خویشان و اهل بیت خود را به کار گرفت و خمس مصر را به مردمان داد؛ به خویشان خود اموال بسیار بخشید و آن را به صلّه تعبیر کرد و از خاندان خود جانبداری نمود، که سبب ناراحتی مردم شد (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۴۷).

۳ ابن العبری ۱۳۶۴. تاریخ مختصر الدول، ترجمه‌ی محمد علی تاج پور و حشمت الله ریاضی، تهران: اطلاعات، ص ۱۶۴.

۴ مواردی، چون بخشیدن صد هزار درهم به سعیدبن عاص، عموزاده‌ی خود، اعطای خمس غنایم افریقیه به مروان حکم، دادن فدک به مروان، نمونه‌هایی از آن است. (ر.ک: ابن قتیبّه دینوری، همان، ج ۱، ص ۳۱).

۵ (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۴۹؛ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۶۶) سیوطی در حدیثی، به نقل از پیامبر(ص) آورده است که آن حضرت به عثمان فرمود: ای عثمان خداوند به تو لباسی می‌پوشاند که منافقان می‌خواهند آن را در بیاورند، آن را از تن خود خارج مکن تا من را ملاقات کنی (سیوطی، همان، ص ۱۶۰).

سخن آن بود تا خلافت خود را به خدا منسوب کند و با بهره جویی از آن، با دامن زدن بر نوعی از جبرگرایی، راه هرگونه اعتراض و چون و چرا را بر مخالفان خود ببندد.

با این حال، در سالهای پایانی خلافت عثمان، اعتراض به دگرگون شدن کتاب خدا و سنت پیامبر و دوری از سیره‌ی شیخین، از موارد اساسی اعتراض‌ها به عثمان بود، که جهت‌گیری مذهبی و سیاسی خلافت او را نشان می‌داد.<sup>۱</sup> رها شدن سنت پیامبر و کهنه شدن آن، به ادعای عایشه، معیاری برای نشان دادن میزان خشم مردم نسبت به دوری عثمان از سیره‌ی پیامبر بود.<sup>۲</sup> اعتراض‌ها، حکایت از آن داشت که هنوز جامعه تا حدودی حال و هوای معنوی زمان پیامبر(ص) را حفظ کرده است و تخفیف در دین را بر نمی‌تابد. هنگامی که عثمان در مقابل مخالفان تسلیم شد، متعهد گردید تا به کتاب خدا و سنت پیامبر عمل کند؛<sup>۳</sup> اما توبه‌ی سیاسی عثمان نیز نتوانست اعتراض‌ها را تحت نظارت درآورد.

با نگاهی کلی به قضایای دوران خلافت عثمان، می‌توان گفت که اندیشه و اقدامات مذهبی عثمان تحت‌الشعاع حضور امویان در امور حکومتی قرار داشت. تاریخ اسلام نشان داده است که بنی‌امیه تنها در شرایطی دین را پذیرفتند که راه و چاره‌ای دیگر پیش پا نداشتند.<sup>۴</sup> کوشش عثمان برای افزودن قدرت سیاسی-اداری دستگاه حکومت خود، سبب رشد نفوذ بنی‌امیه در ارکان حکومت شد. آنان عامل به دین نبودند. از این رو، بسیاری از آموزه‌های دین توسط آنان تعطیل شد.<sup>۵</sup>

هر چند این عقیده وجود دارد که جهت شورش‌های ضد عثمان ضد ظلم بود، اما شاید بتوان کشته شدن عثمان را به دنبال شورش برخی نواحی، به عکس‌العمل جامعه‌ی اسلامی در مقابل بی‌اعتنایی بنی‌امیه به اصول دین تعبیر و تفسیر کرد. علاوه بر آن، از عثمان، به عنوان خلیفه‌ی پیامبر، انتظار می‌رفت سنت پیامبر را به طور کامل اجرا کند. اما برآورده نشدن این انتظار، سبب شد تا گروهی از اصحاب پیامبر در نامه‌ای، تفاوت‌های شیوه‌ی او را با سنت رسول خدا و دو خلیفه‌ی پیشین یادآور شوند. در نظر آنان وقایع دوران خلافت عثمان و

۱ این قتیبه دینوری، همان، ج ۱، ص ۳۴.

۲ (همان‌جا) مادلونگ، بر این باور است که شورش علیه عثمان ناشی از آزدگی قبایل از سلطه‌ی قریش بود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مادلونگ، همان، ص ۱۳۷).

۳ ابن اعثم کوفی، همان، ج ۱، ص ۲۱۶.

۴ تاریخ شهادت می‌دهد که بنی‌امیه و ابوسفیان تنها به هنگام فتح مکه و بسته دیدن تمامی راه‌های مقاومت در برابر پیامبر(ص)، دین اسلام را پذیرفتند.

۵ نمونه‌های زیادی از این موارد را جعفریان جمع کرده است. برای مطالعه‌ی بیشتر، ر.ک: جعفریان، همان، ص ۱۴۸.

سیاست و رفتار او، وفاداری کامل به دین را نشان نمی‌داد.<sup>۱</sup> از این رو، سیاست دوران او را می‌توان سیاستی مسامحه کار، سهل‌گیر و حتی تعطیل‌کننده‌ی بعضی از آموزه‌های دین،<sup>۲</sup> و در مجموع، حرکتی پرشتاب به سمت حاکمیت سنت معرفی کرد.

#### • علی بن ابی‌طالب (۳۵-۴۰ ه.ق)

سیر وقایع تاریخ نشان داد، کسانی که از عثمان شکایت داشتند، برای بیعت با علی هجوم آوردند، و بیعت با او در شرایطی انجام شد که از نظر بسیاری ویژگی‌ها، با شرایطی که ابوبکر و یا حتی دو خلیفه‌ی پس از او در آن به خلافت رسیده بودند، بسیار متفاوت بود. از نظر زمانی، جامعه‌ی زمان علی (ع) از دوران پیامبر (ص) دور شده بود و به همان نسبت گرفتار بازگشت ارزش‌های سنتی بود که پس از دوران پیامبر (ص) به اشکال و صور مختلف بازگشته بودند.<sup>۳</sup> بازگشت گروهی از اعراب به جاهلیت از زمان رحلت پیامبر (ص) و در جریان رده آغاز شد، و ابوبکر بلافاصله پس از دست گرفتن خلافت، با ارتداد گروه‌هایی از اعراب مواجه گردید. مرتدان زمان او، کار اسلام را با درگذشت پیامبر (ص) آن خاتمه یافته می‌دانستند. عمر با سخت‌گیری‌های خود، در مقابل احیای برخی ارزش‌های جاهلی ایستاده بود. با این حال، سیاست او در برتری افراد به هنگام تقسیم عطا، خود به رشد اشرافیت کمک کرد. این تحول، در زمان عثمان بروز کامل یافت و با باز گذاشتن دست خاندان اموی و سهل‌انگاری افراد خاندان مذکور نسبت به دین، سبب رجعت ضد ارزش‌ها شد. عمده‌ترین مسئله از این مجموعه، که مشکلات عدیده‌ای را برای علی (ع) سبب شد، برتری دادن عرب بر مردمان دیگر مناطق، و به ویژه گروهی از موالی بود، که به مرکز حکومت آمده بودند. در آغاز با علی (ع) نیز براساس کتاب خدا و سنت پیامبر بیعت شد.<sup>۴</sup> گفته شده است، شخصی اصرار داشت سیره‌ی شیخین را نیز در کنار دیگر شروط بیعت بیاورد، که علی (ع)

۱ این قتیبه، رؤس تفاوت‌های فوق را آورده است (ابن قتیبه، همان، ج ۱، ص ۳۱).

۲ مثل زدن حد شراب بر شراب‌خوار، که با وجود شراب خوردن ولید، اطرافیان خلیفه جرئت اجرای این حد را نداشتند.

۳ به عنوان نمونه، ولید بن عقبه برای بیعت با علی (ع) شرط کرد که علی (ع) از آنچه در دست آنان است، درگذرد، تا با وی بیعت کند. اما علی (ع) نپذیرفت (یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۷۸ و ۱۷۹).

۴ محمد بن جریر طبری ابی‌نا. تاریخ الرسل و الملوک، ج ۴، تهران: جهان، افسست از چاپ لیدن، ص ۴۳۵؛ ابن اعثم، همان، ص ۳۹۶؛ ثقفی کوفی ۱۳۷۱. الغارات، تحقیق میرجلال الدین ارموی، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان چاپ و انتشار وزارت ارشاد اسلامی، ص ۷۵.

نپذیرفت.<sup>۱</sup> امام تنها حق افراد را در بیعت، عمل به کتاب خدا و سنت رسول دانست.<sup>۲</sup> علی (ع) با اعلام این که، شما را به شیوهی پیامبران و اادار خواهم کرد، پای بندی خود را به سنت پیامبر اعلام کرد،<sup>۳</sup> که «محکم گرفتن کتاب خدا و عمل به سنت جامع رسول خدا»، شرط بازگرداندن مردم به آن است.<sup>۴</sup> این اعلام، می توانست اساس تفکر سیاسی او باشد که با اقدام در دیگر زمینه ها، از جمله زمینهی اقتصادی، تکمیل شود و تأثیر خود را نشان دهد. در سیاست مالی، او با تأکید بر تساوی افراد، مبنای تقسیم اموال را کتاب خدا می دانست.<sup>۵</sup> این شیوه، برای کسانی که پس از پیامبر (ص) با سنت عمر و با تفضیل افراد در گرفتن عطایا تربیت شده بودند، چندان خوشایند نبود. با این حال، پاسخ او، اشاره به کتاب خدا بود که در آن برای فرزندان اسماعیل فضیلتی نسبت به دیگران نیافته بود.<sup>۶</sup>

علی (ع)، در نامه‌ی خود به مالک اشتر، گفت که دین اسیر دست اشرار و بدکارانی شده بود که به نام دین، دنیا را می خورند.<sup>۷</sup> او معتقد به رسوخ شبهه و کج فهمی در میان مردم بود.<sup>۸</sup> از این رو، در آغاز کار، در پاسخ به اعتراض طلحه و زبیر، اطاعت از حکم کتاب خدا و پیروی از آن و بازگشت به سنتی را که پیامبر (ص) نهاده بود، معیار حکومت خود اعلام کرد و گفت: «به خاطر هیچ کس سنت پیامبر (ص) را رها نمی کنم».<sup>۹</sup> او در خطبه‌ی خود تأکید کرد: «انی حاملکم علی (ع) منهج نیکم».<sup>۱۰</sup>

حسن بصری، این اقدام امام را بدین گونه توصیف می کند: «او راه را به مردم نمایاند و زمانی که دین به کجی گراییده بود، آن را راست کرد».<sup>۱۱</sup> جامعه‌ی زمان علی (ع) در برخورد با او و دریافت اهدافش دچار مشکل بود، به ویژه با تبلیغاتی که امویان درباره‌ی کشته شدن عثمان و ضرورت قصاص قاتلان او انجام می دادند، و بهره جویی از اموال عمومی به سبب سیاست

۱ طبری، همان، ج ۵، ص ۷۶؛ ابن قتیبه دینوری، همان، ج ۱، ص ۱۱۸.

۲ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۷۸ و ۱۷۹.

۳ همان، ج ۲، ص ۱۷۹.

۴ نهج البلاغه ۱۳۷۹. ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی، نامه‌ی ۵۳.

۵ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۸۳؛ ابن ابی الحدید ۱۳۶۸. شرح نهج البلاغه، ترجمه‌ی مهدوی دامغانی، ج ۷، تهران: نشرنی، ص ۴۲.

۶ یعقوبی، همان جا.

۷ نهج البلاغه، همان، ۳۳۲، نامه‌ی ۵۳.

۸ همان، ۱۲۱. خطبه‌ی ۱۲۲.

۹ همان، ص ۲۳۹؛ عمر ابن شنه ۱۴۱۰. تاریخ مدینه‌ی منوره، به کوشش محمد فهیم شلتوت، ج ۳، افسس قم: دارالفکر، ص ۱۰۴۴.

۱۰ ابن ابی الحدید، همان، ج ۷، صص ۳۶ و ۳۷.

۱۱ ابن ابی شیبه ۱۴۰۹ ق. المصنف فی الاحادیث و الآثار، به کوشش کمال یوسف الحوت، ج ۱۲، بیروت: دارالتاج، ص ۸۳.

تفضیل و یا بذل و بخشش‌های خلیفه، همانند عثمان، راه اندیشه‌ی عاقلانه بر مردم تنگ‌تر شده بود و از این رو، بسیاری از اندیشه‌های علی (ع) برای مردم تفهیم نشد.

دوران کوتاه خلافت علی (ع) به درگیری با عناصر داخلی گذشت. در این میان، مخالفان سیاست‌های علی (ع) به دنبال یافتن دستاویزهایی برای موجه جلوه دادن خود در مقابل او بودند. با وجود این، علی (ع) دلیل جنگ‌های داخلی را رسوخ انحراف، شبهه، کج‌فهمی و اعوجاج در میان مسلمانان خواند،<sup>۱</sup> و به هیچ وجه از پای‌بندی به اصول اعلام شده‌ی حکومت خود- کتاب خدا و سنت پیامبر- بازنگشت. تأکید وی در جنگ جمل بر کتاب خدا، سبب شد تا ابتدا عبدالله بن عباس را با قرآنی برای بحث نزد طلحه و زبیر بفرستد و آنان را به کتاب خدا دعوت کند،<sup>۲</sup> و بازقرآنی به دست جوانی داد تا به میدان برود و شورشیان را به قرآن فرا بخواند.<sup>۳</sup>

این رفتار در حالی بود که شورشیان احکام دین، یعنی قصاص قاتلان عثمان، را بهانه قرار داده بودند.<sup>۴</sup> او به عنوان کسی که با تربیت اسلامی پرورش یافته بود، پس از پایان نبرد جمل، دستوراتی را مبنی بر خودداری از کشتن مجروحان، دنبال نکردن فراریان، امان دادن به کسانی که سلاح بر زمین انداخته بودند، صادر کرد.<sup>۵</sup> این فرامین در مقابل رفتاری بود که عرب جاهلی در جنگ‌ها از خود نشان داده بود. یکی از اعتراض‌ها به او درباره‌ی علت روا نبودن اخذ غنیمت از اصحاب جمل، می‌تواند به حضور خصلت جاهلی فوق دلالت داشته باشد. از این رو، می‌توان اندیشه و رفتار علی (ع) را، با کوشش پیامبر اسلام (ص) در زدودن آثار جاهلی، هم سو دانست.

در وقایعی که به نبرد صفین منجر شد، او نامه‌ای به معاویه نوشت و وی را به اطاعت دعوت کرد. اما معاویه در مقابل او، راه عدم اطاعت را پیش گرفت؛ و سرانجام، کار به نبرد سپاه معاویه و سپاه امام در صفین منتهی شد. امام در نامه‌ای دیگر به معاویه، او را به کتاب خدا و سنت پیامبر و جلوگیری از خون‌ریزی فرا خواند؛ اما معاویه پاسخ داد میان آن‌ها جز شمشیر نخواهد بود.<sup>۶</sup> بررسی مفاد نامه‌های رد و بدل شده میان امام و معاویه، به روشن شدن اندیشه‌ی امام و جبهه‌ی مقابل او کمک بسیاری خواهد کرد. امام برای مقابله با معاویه، مردم را به

۱ نهج البلاغه، همان، ص ۱۲۱.

۲ محمد بن شیبان مفید ۱۳۷۱. الجمل، تحقیق علی میر شریفی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۳۳۶.

۳ ابن ابی شیبه، همان، ج ۷، ص ۵۳۷؛ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ابن اعثم، همان، ص ۴۲۹، مسعودی، همان، ج ۲، ص ۳۶۱.

۴ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۸۲.

۵ همان، ج ۲، ص ۱۸۳.

۶ نصر بن مزاحم منقری ۱۳۸۲. وقعة الصفین، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، صص ۱۵۰ و ۱۵۲؛ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۲۷۹.



جنگ با «احزاب شیاطین و دشمنان سنت و دین و دشمنان اسلام و قرآن» دعوت کرد.<sup>۱</sup> علی (ع) در صفین، در پاسخ ندای اهالی شام، که سپاه علی (ع) را به کتاب خدا فرامی خواندند، به یاران خود گفت: «ما با ایشان پیکار کردیم تا به کتاب خداوند و حکم آن ایمان بیاورند».<sup>۲</sup> این سخن به این منظور ادا شد تا نشان دهد تمسک معاویه به دین، ظاهری و ساختگی است. در بحبوحه‌ی جنگ نیز امام قرآنی به دست یکی از سپاهیان خود داد تا به سوی سپاه شام برود و آنان را به کتاب خدا دعوت کند؛ اما سپاهیان شام او را کشتند.<sup>۳</sup> به هنگام تعیین حکمین، قرار شد تا شرط حکم براساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) باشد.<sup>۴</sup> بدین ترتیب، علی (ع) همچنان و در همه‌ی وقایع این دو اصل را عاملی برای اجماع مردم می‌دانست.<sup>۵</sup>

در دو جنگ داخلی و پس از آن به دنبال اقدام حکمین، بار دیگر مردم زمان علی (ع) گرفتار دغدغه‌ی خاطر در مسائل دینی شدند. تمسک خوارج به حکم خدا و اصل شمردن آن در برابر حکم مردان در دین، بوجود برداشت‌های متفاوت از دین دلالت داشت. پس از آن، اعتراض خوارج به علی (ع) در سه زمینه (داورقراردادن مردان در کار دین خدا، گرداندن نام امیرمؤمنان از خود، و کشتار کردن و اسیر نگرفتن)، گرفتاری‌های ذهنی جامعه‌ای را نشان می‌داد که پس از گذشت حدود یک ربع سده از دوران پیامبر (ص)، گرفتار آن شده بودند.

اصل ثابت علی (ع) در تمامی این موارد، اصرار بر کتاب خدا و سنت پیامبر بود.<sup>۶</sup> او در پاسخ یکی از سپاهیان که پیشنهاد کرد برای جلوگیری از خون‌ریزی، سپاهیان عراق به عراق و سپاهیان شام به شام بازگردند، ابراز کرد، دست برداشتن از جنگ به معنای انکار وحی خدا و پیامبر (ص) است که در مقابل آن خداوند از دوستان خود امر به معروف و نهی از منکر را خواسته است.<sup>۷</sup>

در رویارویی با اعتراضات خوارج، علی (ع) ابتدا با ادله‌ی قرآنی با آنان سخن گفت و در پاسخ آنان، که وی را به سبب پذیرفتن حکمیت متهم به کفر می‌کردند، گفت، داوری حکمین

۱ ابن اعثم، همان، ص ۵۰۴.

۲ ابن قتیبہ دینوری، همان، ج ۱، ص ۶.

۳ منقری، همان، ص ۲۴۴.

۴ ابن قتیبہ دینوری، همان، ج ۱، ص ۱۰۷؛ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۳۲۹؛ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۳۴۹.

۵ مقدسی، همان، ص ۸۲۳.

۶ پاسخ علی (ع) به اعتراضات در زمینه‌ی فوق این امر را ثابت می‌کند.

۷ منقری، همان، ص ۴۷۴؛ ابن اعثم، همان، ص ۶۴۳.

تنها زمانی دارای ارزش است که براساس کتاب خدا صورت گرفته باشد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، علی(ع) در حکومت خود با مردمانی روبه‌رو بود که مدعی دین شناسی بودند.<sup>۲</sup> این ادعا راه را برای تفسیرهای متفاوت از دین هموار می‌کرد. حضور چنین مردمانی در تحولات سیاسی منجر به ظهور خوارج شد. خوارج معتقد بودند که باید خود درباره‌ی دین و امور سیاسی تصمیم بگیرند، و اصولاً آنان با داشتن قرآن، خود را از حضور هر کس دیگر بی‌نیاز می‌دیدند. با این حال، علی(ع) در تمامی مناظرات و نبردهای خود با آنان به کتاب خدا به همراه سنت پیامبر تأکید داشت. اصرار او بر جدا نداشتن کتاب خدا از سنت پیامبر به قدری بود که در تجدید بیعتی که پیروانش پس از خروج خوارج از کوفه با او کردند، چنگ زدن به سنت پیامبر را مورد تأکید قرار داد.<sup>۳</sup>

در زمانی که علی(ع) خلافت را به دست گرفت، معیارهای برتری قبیله‌ای قوت پیدا کرده بود. در سالهایی که دستگاه خلافت قدرت داشت، حکومت مدینه با استناد به دین، معیارهای قبیله‌ای را تا حدودی تحت الشعاع قرار داده بود. اما در سالهای پایانی حکومت عثمان و در دوران خلافت علی(ع)، با فروکش کردن فتوحات، قبایل متوجه مسائل داخلی شدند و در مقابل علی(ع) ایستادند.

نظر کلی به دوران خلافت علی(ع) از سیاست او در بازگرداندن جامعه به ارزشهای دینی زمان پیامبر(ص) حکایت دارد که از آغاز خلافت سعی در عملی ساختن این اندیشه داشت. توجه به امور اصیل دین و کمک نگرستن از دیگر عوامل غیردینی و جدای از دین، سیاست مذهبی او را در وفاداری به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) نشان می‌دهد. تأکید او بر این اصول در تمامی سخنان و احتجاج‌های وی با مخالفانش دیده می‌شود. او در اندیشه و رفتار به دنبال اجرای دین از طریق تأکید ورزیدن بر اصول آن و به ویژه دو اصل کتاب خدا و سنت پیامبر بود. از این رو، سیاست او با سه خلیفه‌ی پیش از وی تفاوت بسیار داشت.

۱ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

۲ این مردمان به دو گروه تقسیم می‌شدند: گروهی از زمان شورش ضد عثمان و کشته شدن او با نام «قراء» کوفه و دیگر نواحی، به اتکای قرآن خواندن خود سعی می‌کردند تا در نبردها جبهه‌ی حق را شناسایی کنند. هسته‌ی اولیه‌ی خوارج از چنین کسانی شکل گرفت. دسته‌ی دیگر را عبدالله بن عباس در نامه‌ای که در زمان خلافت امام حسن به وی نوشت، معرفی کرده است: «بدان که ما با کسانی می‌جنگیم که با خدا و رسول خدا جنگیدند تا خدا امر خود را بر آنان آشکار کرد. آنان اظهار اسلام کردند و قرآن می‌خواندند، ولی آیه‌های قرآن را به مسخره می‌گرفتند... و چون دیدند در این دین عزت از آن نیکان و عالمان صالح است، خود را به ظاهر به سیمای صالحان درآوردند تا مؤمنان چنین پندارند که آنان از نیکان‌اند، ولی آنان از آیات خدا روی گردان بودند...» (ابن اعثم کوفی، همان، صص ۷۵۶ و ۷۵۷).

۳ طبری، همان، ج ۱۱، ص ۲۳۶۷؛ ابن قتیبه دینوری، همان، ج ۱، ص ۱۱۸.

## نتیجه

سیاست مذهبی دوران خلفای راشدین را از جهات گوناگون می‌توان مورد مطالعه قرار داد. می‌توان تاریخ اسلام را در مقطع مورد بحث، تاریخ تقابل سنت‌گرایی و دین‌باوری دانست. خلافت خلفای راشدین، نمادی از شیخوخت عرب بود که با دین تقویت شده بود. در این جامعه، تصمیم رهبر برای همه‌ی افراد جامعه محترم بود و امکان دسترسی به او آسان بود و مانعی بر سر راه آن وجود نداشت. عمر نیز نزدیک بودن حکومت خود را به پادشاهی دریافته بود که پرسش‌هایی از افراد در این باره داشت. از طرف دیگر، در تقابل سنت‌گرایی و دین‌باوری، در دوران سه خلیفه‌ی نخست، سنت‌گرایی ریشه گرفت و رشد خود را ادامه داد. ظهور مجدد این جریان را از استدلال‌های افراد در اجتماع سقیفه‌ی بنی‌ساعده می‌توان پی‌گیری کرد. پیدا شدن جریان ارتداد در دوران خلافت ابوبکر، بازگشت سنت و مقابله‌ی دین را با آن، نشان می‌داد.

سیاست عمر مبنی بر تفضیل دادن افراد به هنگام تقسیم عطایا، تفاخر قبیله‌ای اعراب را دامن می‌زد و احتمالاً به آن امکان رشد مجدد داد. رشد تفاخر طلبی قبیله‌ای در دین جایگاهی نداشت و این امر از خصلت‌های رایج عرب در دوران جاهلی بود، که در دوران اسلامی به شکل جدیدی خود را نمایان ساخت. بازگشت سنت در دوران عثمان، با توجه ویژه‌ی او به خاندان اموی، بسیار قوت یافت. این خاندان، پیش از پذیرفتن اسلام، اصلی‌ترین نمایندگان تکفّر جاهلی بودند، که در زیرسایه‌ی شمشیر اسلام، دین تازه را پذیرفتند و پس از آن، خود را با شرایط جدید وفق دادند. به حاکمیت رسیدن عثمان، فرصت تازه‌ای برای آنان بود تا افکار و اندیشه‌های خود را دنبال کنند. نتیجه‌ی این وضعیت، پیدا شدن اشرافیت جدید در سطح گسترده بود که نارضایتی خود را در برابر اقدامات علی (ع) در دوران خلافت وی، نشان دادند.

علی (ع)، نماینده‌ی جریان دین‌باور بود که پس از بیست و پنج سال دور بودن از قدرت، به آن نزدیک شده بود. دوران خلافت او در سیطره‌ی جریان سنتی و قفه‌ای پیش آورد و سبب اعتراض‌های بسیار به وی شد، که سرانجام آن، به وجود آمدن نخستین جنگ‌های داخلی در دنیای اسلام بود. حضور این دو جریان، سبب شد تا طراحی سیاست مذهبی خلفای راشدین و اجرای آن تحت تأثیر تقابل آن‌ها باشد. البته، پس از علی (ع)، بار دیگر، نمایندگان جریان

۱ ابن سعد روایتی را نقل کرده است که در ضمن آن، زیدین اسلام مانع ورود زبیر به خانه‌ی عمر شد، و زبیر زید را سیلی زد، و عمر پس از خروج از خانه گفت که اجازه‌ی رد کردن کسی را نداده است (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۲۳۵).

سنت گرا به قدرت نزدیک شدند، که بحث درباره‌ی آن، به مجالی دیگر موکول می‌شود. در تطبیق سیاست‌های سه خلیفه‌ی نخست پس از پیامبر، با دو اصل معیار مورد نظر این نوشته - کتاب خدا و سنت پیامبر - اقداماتی دیده می‌شود که حکایت از خودسری و یا اجتهاد شخص خلیفه و یا اطراف‌ایانش بدون جستجوی ریشه‌ای مبتنی بر دین دارد. با وجود این، در دوران شیخین اقداماتی نیز از آن دو دیده می‌شود که مانع اعتراض‌های گسترده‌ی معاصران و برخی صحابه‌ی دین شناس بود؛ اما در حکومت عثمان، با انجام گرفتن اقداماتی که در نتیجه‌ی آن خاندان اموی قوت و قدرت یافتند، توجیه‌های خلیفه، و دامنه‌ی گسترده‌ی اعتراض‌ها، می‌تواند نشان دهنده‌ی نگاه ابزاری به دین نیز باشد. با این حال، سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات علی(ع) در عمل کردن به دو اصل مهم کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) و کوشش در بازگرداندن مردم به آن، نشان‌گر تطابق بیش‌تر وی با دو اصل معیار این نوشته دارد؛ اصولی که علی(ع) خود و جامعه‌ی عصر خویش را ملزم به رفتار براساس آن‌ها دانست، و سرانجام در راه اجرای آن نیز به دست دشمن به شهادت رسید.

## منابع

- ابن ابی الحدید ۱۳۶۸. شرح نهج البلاغه، ترجمه‌ی مهدوی دامغانی، تهران: نشرنی.
- ابن ابی شیبہ ۱۴۰۹ ه.ق. المصنف فی الاحادیث والآثار، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت: دارالتأج.
- ابن اثیر ۱۹۹۷. الکامل فی التاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن اعثم کوفی ۱۳۷۲. الفتوح، ترجمه‌ی محمدبن احمد مستوفی هروی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن سعد ۱۹۹۷. طبقات الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شیه، عمر ۱۴۱۰ ه.ق. تاریخ مدینه‌ی منوره، به کوشش محمد فهیم شلتوت، افسس قم: دارالفکر.
- ابن العبری ۱۳۶۴. تاریخ مختصر الدول، ترجمه‌ی محمد علی تاج پور و حشمت الله ریاضی، تهران: اطلاعات.
- ابن قتیبه دینوری ۱۹۹۷. الامامة و السياسة، به کوشش خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی ۱۹۹۱. فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- [بی تا]. انساب الاشراف، بغداد، مکتبه المثنی.
- ثقفی کوفی ۱۳۷۱. الغارات، تحقیق میرجلال الدین ارموی، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان چاپ و انتشار وزارت ارشاد اسلامی.
- جعفریان، رسول ۱۳۷۴. سیره‌ی خلفا، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- خلیفه بن خیاط ۱۹۹۳. تاریخ خلیفه، به کوشش سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی ۱۹۹۲. تاریخ خلفا، به کوشش رحاب خضری عکاوی، بیروت: مؤسسه عزالدین.
- شهابی، محمود ۱۳۶۸. ادوار قعه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، تهران: جهان، افست از چاپ لیدن.
- مادلونگ، ویلفرد ۱۳۷۹. جانشینی حضرت محمد، ترجمه‌ی احمد نمایی و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مسعودی، علی بن حسین ۱۸۹۳. التنسیه و الاشراف، بیروت: دار صادر، افست از چاپ لیدن.
- ----- ۱۴۰۴ هـ.ق. مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: دارالهجر.
- مفید، محمد بن شیبان ۱۳۷۱. الجمل، تحقیق علی میر شریفی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر ۱۳۷۴. آفرینش و تاریخ، ترجمه و تعلیق محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- منقری، نصر بن مزاحم ۱۳۸۲ ق. وقعه الصفین، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره.
- وبر، ماکس ۱۳۶۸. مفاهیم اصلی جامعه شناسی، ترجمه‌ی احمد صدارتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ولوی، علی محمد ۱۳۸۰. سیاست و دیانت در قرون نخستین اسلامی، تهران: دانشگاه الزهراء.
- نهج البلاغه ۱۳۷۹. ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن واضح [بی تا]. تاریخ یعقوبی، بیروت: دار بیروت.

- Watt, Montgomery 1994. *The Majesty that was Islam*, London, Sidgwick and Jackson Press.



# Religious Policy of the Right Guided (Rashidun) Caliphs

A.M.Valavi<sup>1</sup>  
Shahla Bakhtiari<sup>2</sup>

## Abstract

In newly established Islamic society, the Right Guided (Rashidun) Caliphs designed and executed policies which indicated their kind of thinking and religious manners. The present writing has the intention of comparing their policy-makings with religious teachings. It is supposed that the *Holy Quran* and the *Prophet's Tradition (Sunnah)* (May God Bless Him) are considered as sources of designating of the caliphs' policies and a yardstick for measuring their religious manners. Methodically, the origin of the *Holy Quran* and the *Prophet's Tradition (Sunnah)* are considered as "standard principles" in measuring the correspondence rate.

The studies point out that in spite of resistance, some policies were made and followed, beside the pervious principles, as the *Sirah of the two Sheikhs* (Abu-Bekr and Omar). Giving preference and advantage to the Umayyads also, brought about appearance of questions and even protests by persons who tested the deeds of every body and especially of the Caliph based on religion. As a result, some of their acts were so far from the standard yardsticks that Ali's attempts to return the society to the state of the Prophet's Period and to persuade them practicing on the *Holy Quran* and the *Prophet's Sunnah* was not so pleasant for those who had attained superiority and possibilities.

**Keywords:** religious policy, the Right Guided Caliphs, religious manners, the Holy Quran, the Prophet's Sunnah

---

1 Professor of History, Al-Zahra University

2 Assistant Professor of History, Al-Zahra University

## ***Madjma' of Jānki* :A Study on Supreme Council of Safavid Court (906-1135 A.H.)**

Seyyed Jamal Moosavi<sup>1</sup>

Taher Babaei<sup>2</sup>

### **Abstract**

In the administration of Safavid Period, there was a council, called *Jānki*. It entered to the Safavid Rule from the Mongol and Timurid Periods, and evolved. The main tasks of the council were giving advice to the King and resolve the matters related to the war and succession of Safavid Kings. Some of the members of this council were senior and influential officials in the Safavid State that Grand Secretary (*Vazir-e-Azam*) has headed them. In the studies of Safavid Period, this council with other councils has been mixed and it is not considered as an independent council. This research is seeking to prove this hypothesis that *Madjma' of Jānki* was a complete independent Council and in various aspects was different from other councils. This study, relying on historical evidence, surveys on *Jānki* Council, from the respect of name, members, functions and its importance in the bureaucracy of Safavid State and as it turned out seven senior ranking officials of the Safavid organization were major and permanent members of *Jānki*. In record of this council is seen two topics: 1. Military affairs; 2. Issue of succession appointment. Considering the importance of this two topics, political and administrative position of (the association) members, this council can be called as supreme council of Safavid Court.

**Keywords:** Safavids, Safavid Bureacrey, *Madjma* (Council) of *Jānki*, *Madjlis* (Assembly) of *Behesht Ā'in*

---

1 Assistant Professor of Islamic Nations History and Civilization, Tehran University

2 M.A. Student of Islamic Nations History and civilization, Tehran University



## Reviewing the Relationships between Ismailis and *Nimruzi Muluk* (Sistani Kings) on the Base of a New Found Text

Maryam Moezzi<sup>1</sup>

### Abstract

One of the most different figures of Ismailis, was introduced to the people of the world in Nizari Period, when the communities were led from the inside of unreachable castles above the mountains in Iran; a period that the tumultuous doctrine of the Resurrection was presented; which a little information about it was remained. The Mogols destroyed their castles, killed their Ismaili *Imam* and many of his family and massacred his followers; but their libraries were burned by the domestic enemies. In the absence of internal sources, remained scattered, one-sided and sometimes hostile narratives from outdoors and so according to these sources, the history of the Nizari Period was written. Now, a new found text, which was written in their castles, is presented here to shed a light on the history and beliefs of Iranian Nizaris in the last decades of their life, especially on their relationships with Nimruzi Muluk. After a full introduction, the text edited by single version edition method, will be presented here with some enlightenments and additions. Here has been tried by using internal and external criticism the gained data from the text would be compared with other sources. In addition to giving some new information about the Iranian Ismailis in this period, the results, also bring up the fact that apparently the author of this text and *Rauzat al-Taslim*, which is attributed to Khwaja Nasir al-din Tusi, is the same and apparently that person must had been one of a residents of Damghan, Qumis or Shimiran.

**Keywords:** Ismailis, Alamut, Sistan, Nimruzi Muluk (Sistani Kings), Nizaris

---

<sup>1</sup> Assistant Professor in History, Ferdousi University

## **The Paradigm of Historiography in Iran: A Model for a Thousand Years History Writing in Iran (3/9<sup>th</sup> to 13/19<sup>th</sup> centuries)**

Siavash Shohani<sup>1</sup>

### **Abstract**

It seems very difficult to draw a comprehensive or even a semi-comprehensive model for Persian historiography during a long period of a thousand years. Because this model should be a very sophisticated and well-integrated one capable to include various factors such as: historians' approaches, their attitudes toward historical events, their sources and documents, their methods in research and source using, their manners of evaluating historical data and finally the historians social background and their rhetoric. Factors may change according to the historians' methods and attitudes. However, it would be possible to speak about a paradigm in Persian historical writing at conditions that one was able to construct a relatively comprehensive model which includes the common dimensions of these factors.

The findings of this research based on a comparative survey of historical sources show that one could speak about a dominant model for Persian historiography. This model is, in turn, composed of eight component factors and we may call it the Persian writing history paradigm.

**Keyword:** Historiography, Writing History, Iranian Historians, Paradigm, Model of Historiography, Persian's Islamic Period

---

<sup>1</sup> researcher in history at the Institute of Humanities and Cultural Studies (IHCS)

## Explanation of Shiite-Sufi Movements in Iran (7<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> centuries A.H.)

Hasan Hazrati<sup>1</sup>

Monireh Naseh Setoodeh<sup>2</sup>

### Abstract

After the mongol onslaught to Iran, and during the seventh to tenth centuries A.H., uprisings occurred which were political-religious reflections to conditions and then they entred to political discussions with Shiite-Sufi approach.

This article tried to understand the quality of basis of Shiite-Sufi movement, based on Lakla & Moofe dialogue and by analysing the Jame' ul Athar & Manba' ul Anwar, compiled by Seyyed Heydar Amoli.

By studing the three movements: Sarbedaran, Mara'shian, Mosha'sha'eyan, as researching samples, the researchers have tried to express that existence of Shiite-Sufi dialogue (7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries) caused those movements.

**Keyworde:** Shiite-sufi movements, Seyyed Heydar Amoli, Sarbedaran, Mara'shian, Mosha'sha'eyan

---

1 Assistant Professor in History, Tehran University

2 MA of History of Islam in Bagher al-Olum University

## Mosque and politics in the Saljuqe Era (emphatically on its preaching function)

Majid Hajibabaei<sup>1</sup>  
Ebrahim Aslany Malayery<sup>2</sup>  
Emamali Shábāny<sup>3</sup>

### Abstract

"Mosque" as one of the religious institutions of Islam- during the Prophet (PBUH) Era and then- was not only the place of worshipping but also the center of many social and political affairs. Seljuqe Period (429-590 A.H./1036-1193 A.D.) is one the most important eras in the history of Iran and Islam, regarding its religious and political aspects. In this era "mosque" had a very important position, especially in the field of dissemination of information. Public invitation for many important events that required the people presence or awareness were managed through the mosque. So in the time of *jihad* (holy war), mosques had the most important supporting role in advertising and promoting the people. However, according to historical approach less attention has been paid to the mosque and its functions in the Seljuqe Era.

The aim of the present article is to describe the most important preaching functions of mosque through analyzing the historical sources and narratives on the basis of political developments, and to explain the role of mosques in dissemination of information and informing the field of politics and society, then to examine the efforts of Seljuqe government, political opposition and general public to use the mosque as an instrument to expand their messages and wishes. Achievement resulting from this research shows that regarding the lack of public networks of communication in the past, mosques had a key role in giving or sending information and different groups of people, according to their needs, took advantage of it.

**Keywords:** Saljuques, mosque, propaganda, *jihad*, Melazgerd, Crusades

---

1 Assistant Professor of History, Arak University

2 Assistant Professor of History, Arak University

3 Assistant Professor of History, Arak University

# The Crusher of Heresy and the Symbol of Justice: Anushirvan in Islamic Historiography

Mohammad-Taghi Imanpour<sup>1</sup>  
Zohair Siyamian Gorji<sup>2</sup>  
Sanaz Rahim-Beiki<sup>3</sup>

## Abstract

The concept of Justice in the Islamic Middle Ages thought was based on keeping order in society and having virtue politicians with high merit. Accordingly, based on this thought, the most important role of a ruler was to stand firm against the heretics and those broke the rule of law and order in society. In other words, suppression of the heretics was a kind of justice and brought the title of “the just” for rulers. The title of that Anushirvan has received from Moslem historiographers in the Middle Ages in fact, originated from such a kind of thought and idea; because he could suppress Mazdakians uprising as a heretic movement. It seems this factor has had an important role in calling Anushirvan as a just king, though other factors also can not be ignored.

However, by using the hermeneutic methodology, in this paper it has been tried to examine the reflection of Anushirvan character as a just king in Islamic historiography in the Middle Ages and find out why and how he got such a position. In other words, in this paper the writer has tried to demonstrate that calling Anushirvan as a just king in Islamic historiography is not based on historical facts, but originated from the concept of justice among Moslem historians.

**Keywords:** Islamic Historiography Texts, Anushirvan, Justice, Just, narration, story

---

1 Assistant Professor of History, Ferdousi University of Mashhad

2 PhD student of History, Tehran University

3 MA student of Persian Literature, Tarbiyat Modarres University

# Contents

The Crusher of Heresy and the Symbol of Justice: Anushirvan in Islamic Historiography .....	Mohammad-Taghi Imanpour Zohair Siyamian Gorji Sanaz Rahim-Beiki	1
Mosque and Politics in the Saljuqe Era (emphatically on its preaching function) .....	Majid Hajibabaei Ebrahim Aslany Malayery Emamali Shābāny	2
Explanation of Shiite-Sufi Movements in Iran (7 <sup>th</sup> to 10 <sup>th</sup> centuries A.H.) .....	Hasan Hazrati Monireh Naseh Setoodeh	3
The Paradigm of Historiography in Iran: A Model for a Thousand Years History Writing in Iran (3/9 <sup>th</sup> to 13/19 <sup>th</sup> centuries) .....	Siavash Shohani	4
Reviewing the Relationships between Ismailis and Nimruzi Muluk (Sistani Kings) on the Base of a New Found Text .....	Maryam Moezzi	5
<i>Madjma'</i> of <i>Jānki</i> : A Study on Supreme Council of Safavid Court (906-1135 A.H.) .....	Seyyed Jamal Moosavi Taher Babaei	6
Religious Policy of the Right Guided (Rashidun) Caliphs	A.M.Valavi Shahla Bakhtiari	7

# **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, Tehran University

Mujtabaei.F, Professor of Religion History, Tehran University

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

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



**Executive Manager:** F.Heshmati

**Persian Editor:** Gh.R.Barahmand, Ph.D.

**English Translator 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@pte.ac.ir](mailto:faslnameh@pte.ac.ir)

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

Fax: 88676860

باسمه تعالی

### خواننده‌ی گرامی

در صورت تمایل به مطالعه‌ی مداوم فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه‌ی زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه‌ی شهروز، شماره‌ی ۹، کد پستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه‌ی ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام

### برگه‌ی درخواست اشتراک

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