

با اسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ششم، شماره بیست و دوم، پاییز ۱۳۹۳
شاپی: ۲۲۲۸-۶۷۱۳

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۱/۱۰ و سال ششم، شماره بیست و دوم، پاییز ۱۳۹۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی - پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سودبیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیانفر

هیئت تحریریه

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

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

دکتر اشرفی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران

دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

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

دکتر زرگوی نژاد، غلامحسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران

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

دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۵۰۰

تومان ۲۰۰۰

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه 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 حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداقل تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بردی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنمای نوشته می شود، 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 برنامه word با قلم 14 B karim و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده‌گان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداقل در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله باید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورپوینت توضیح داده شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده‌گان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ در پانوشت رعایت فرمایند:

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) عنوان /ثر، 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»، نام مجله، شماره 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، شماره 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، شماره سند.

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

شیوه ارائه 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 /ثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- عنوان /ثر (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.

فهرست مطالب

سید عبدالحمید ابطحی

* تاریخ شکل‌گیری گفتمان تحدیث در شیعیان در نیمة نخست سده دوم هجری ۷

سید احمد رضا خضری، حسین خسروی

* علل عدم گسترش و ناپایداری تشیع در اندلس

از ابتدای ورود اسلام به اندلس تا پایان دوره بنی حمود(۹۴۹-۹۲ق) ۳۳

ولی دین پرسن

* سنت سیاست‌نامه نویسی در سده نهم هجری

اندیشه‌های سیاسی ابراهیم بن محمد در خصوص امام یا سلطان در آداب الخلافه و اسباب الحضافه ۶۱

محسن رحمتی

* سلیمان شاه ایوه و حمله مغول ۸۱

یونس فرهمند، عبدالله ناصری طاهری، انسیه باقری

* سیره بنی هلال: پیدایش، نوع و تکامل آن ۱۰۵

عباس منوجهری، یبدالله هنری

* دلالت‌های سیاسی اندیشه سنائی ۱۲۱

رضیا نقدی

* بكتاشیه و آستان قدس رضوی ۱۵۱

تاریخ شکل‌گیری گفتمان تحدیث در شیعیان در نیمه نخست سده دوم هجری

سید عبدالحمید ابطحی^۱

چکیده: براساس آموزه‌های دینی، مقوله تحدیث به معنای گفت‌وگوی ملانک با پیامبر یا امام یا فرد دیگر است. این مقوله از زمان پیامبر^(ص) مطرح بود و می‌توانسته در مواردی، منبع علوم ایشان تلقی شود. این که بعد از پیامبر^(ص) کسی به وحی نبوت دسترسی ندارد در جامعه اسلامی معادل امتناع دسترسی به منابع علم الهی تلقی شده بود و هرگونه دعوی علم الهی و غیر کسبی معادل دعوی نبوت معرفی می‌شد. ائمه با استفاده از آموزه تحدیث به شیعیان آموختند که مانع ندارد کسی نبی نباشد؛ ولی از منابع علم الهی از طریق غیر عادی دسترسی پیدا کنند. روشن است که ابعاد این موضوع به تدریج مورد توجه شیعیان قرار گرفت و گفتمانی شیعی پیرامون علم الهی ائمه را سامان داد. البته این آموزه در دوران صادقین-علیهم السلام - با مشکلات و مخاطراتی روی رو بود که با هدایت امامان مهار شد و متقابلاً ائمه، تلاش کردند که در میان شیعیان، این آموزه با برداشتی علوآمیز تفسیر نشود.

واژه‌های کلیدی: تحدیث، علم امام، اندیشه شیعی

Historical Review of the development of "Tahdis" among the Shi'is during the first half of the Second century of Hijra

Abdul Hamid Abtahi¹

Abstract: According to teachings of religion, "TAHDIS" has the meaning of conversation between Allah's angels with the Prophet, or Imam or another person. This subject, since the time of the Prophet (praise and greeting from Allah to Mohammad and his descendants) has propounded and could be perceived as the source of their Knowledge. In the Islamic Society, the belief that after the Prophet, there was no access to Revelation, was seen as equivalent of abstainance to attain Divine Knowledge and all claims of Divine, or acquired Knowledge were seen as equivalent to Prophecy claim. Imams by using "TAHDIS" taught the Shi'i Community that it is possible for a person other than the Prophet to gain access to Revelation through other than usual ways.

It is clear that the dimensions of this Subject gradually caught the attention of the Shi'is and led to a Shi'i discourse on the Divine Knowledge of the Imams. It should be noted that this belief encountered difficulties and dangers during the time of the Sadeghin (Imam Bagher and Imam Sadegh), and also had to be controlled so as not to fall into exaggeration.

Keywords: Shi'ism, Tahdis, Divine Knowledge - Shi'ism

¹ PhD in Philosophy of Religion, payame noor University(PNU) habtahi5@gmail.com

مقدمه

تلقی شیعیان از علم امام در یک فرایند اجتماعی توسعه یافته است. برخی از شیعیان از ابتدا با مراتب علم امام آشنا بوده‌اند ولی بسیاری از ایشان به دلیل سابقه تسنن یا نبودن دسترسی به تبیین‌های کامل، تلقی‌های متفاوت و بعضاً متناقضی از علم امام داشته‌اند، و البته این تلقی‌ها نوعاً ناقص بوده است و به تدریج با هدایت و راهبری اهل بیت این تلقی تکامل یافته است، و ابعاد مختلف موضوع برای شیعیان به تدریج معرفی شده است. آشنایی شیعیان نخستین با مراتب و گسترۀ علم امام، امری فرایندی بوده است و عوامل مختلفی در این فرایند نقش داشته است. یکی از این عوامل، آموزه تحدیث است که زمینه مساعدی برای درک علم امام را فراهم می‌ساخت. توضیح این که بهره‌مندی از علم الهی بدون وحی نبوت در بدو امر، چندان ساده درک نمی‌شده است و درک این موضوع با موانعی مواجه بوده است. می‌توان گفت آموزه تحدیث، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های معرفتی بوده است که امامان برای تبیین ماهیت علم خود به شیعیان تعلیم داده‌اند. این آموزه جایگاه فردی که از علم الهی بهره‌مند باشد ولی نبوت نداشته باشد را برای شیعیان تبیین کرده است در ادامه با بیان زمینه‌های تاریخی این آموزه و تبیین موضع درک صحیح از علم امام نقش آموزه تحدیث را در کاهش این مشکلات و تسهیل آشنایی شیعیان با علم امام، تبیین می‌کند. شواهد نشان می‌دهد آموزه تحدیث، منشأ شکل‌گیری گفتمانی پیرامون علم امام در میان شیعیان در نیمة نخست سده دوم شد.

مفهوم تحدیث و سابقه آن در زمان پیامبر^(ص)

گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد پیامبر^(ص)، گاهی سخن از وجود افرادی در امت‌های گذشته کرده‌اند که ملائک با ایشان صحبت می‌کرده‌اند ولی ایشان نبی نبوده‌اند^۱ و گزارشی از ابوهریره در دست است که پیامبر^(ص) فرموده‌اند در امت‌های قبلی برخی محدث بوده‌اند^۲ در نقلی پیامبر^(ص) اضافه کرده‌اند که این‌ها نبی نبوده‌اند^۳ و نظیر همین مضمون از عایشه نیز نقل شده است^۴ و در گزارشی از ابوسعید خدری آمده پیامبر^(ص) فرمودند در هر امّتی

^۱ ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بخاری جعفی (۱۴۲۲)، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن الناصر، ج ۴، بیروت: دار طوق الجاہ، ص ۲۰۰.

^۲ خاری، همان، ج ۴، ص ۲۰۰.

^۳ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی (۱۴۰۵ق)، تعلیق التعلیق، تحقیق سعید عبدالرحمن موسی قرقی، ج ۴، بیروت: المکتب الإسلامي، دار عمار، ص ۶۴.

^۴ اسحاق ابن راهویه (۱۴۱۲)، مسنّد إسحاق بن راهويه، ج ۲، المدینه: مكتبة الایمان، ص ۴۷۹.

که خداوند نبی مبعوث نموده افرادی نیز محدث بوده‌اند^۱ و در گزارشی از عایشه نیز نقل شده که در امت هر پیامبری، فردی معلم هست.^۲ قسطلانی در شرح صحیح بخاری می‌گوید: محدث کسی است که صواب بر زبان وی جاری می‌شود بدون این که نبوت داشته باشد، و از خطابی نقل می‌کند که: مطلب در ضمیر وی انداخته می‌شود به طوری که: گویی با وی سخن گفته شده است و این منزلت، ویژه اولیاء خداست.^۳

گفتمان قرآنی تحدیث در امم پیشین

بحث از این که در امتهای قبل، کسی غیر از پیامبران خدا از علم الهی بھرمند باشد در قرآن مطرح شده است و پیامبر اکرم^(ص) نیز گاهی تبیین‌هایی نسبت به موضوع ارائه می‌نمودند. بنابر گزارشی به ابن عباس گفتند که نوف بکالی معتقد است که موسایی که همنشین خضر بوده غیر نبی بنی اسرائیل است، ابن عباس وی را تکذیب کرده و از طریق ابی بن کعب روایتی از پیامبر^(ص) نقل کرد که یک بار که موسی در میان بنی اسرائیل سخن می‌گفت از وی سؤال شد چه کسی اعلم است؟ وی گفت: من، و پس از آن خداوند فردی را به وی معرفی کرد که اعلم از وی است.^۴ این خبر نشان می‌دهد که علم خضر، علمی الهی بوده که خداوند آن را با علمی که به موسی اعطای کرده مقایسه نموده است. در خبری که سعید بن جییر از ابن عباس نقل می‌کند آمده است که: وقتی موسی گمان کرد که خداوند بیش از همه به او علم داده خداوند به او خبر داد کسی هست که علومی به او اعطای کردام که به تو نداده‌ام^۵ و در خبر دیگری آمده که وقتی موسی به خضر رسید به او گفت سلام بر تو ای خضر و او جواب داد که سلام بر توای موسی، موسی پرسید چه کسی به تو گفته من موسی هستم؟ خضر پاسخ داد همان کسی که به تو خبر داد من خضم.^۶ از این خبر بر می‌آید در عین این که خضر نبوده ولی

۱ محمدين يوسف صالحى شامي (١٤١٤)، سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد، تحقيق احمد عبدالموجود، ج ١٠، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٩٩.

۲ صالحى شامي، همان، ج ١٠، ص ٩٩.

۳ احمدبن محمد قسطلانی (١٣٢٣) (١ق)، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، ج ٥، مصر: المطبعة الكبری الأئمیریة، ص ٤٣٠.

۴ بخاری، الصحيح، ج ٤، ص ١٢٧ و ج ٥، ص ٣٣٠؛ قشیری نیشاپوری ابی تا، مسنند الصحیح، تدوین محمد فؤاد عبدالباقي، ج ٧، بيروت: دار احیاء التراث، ص ١٠٣؛ محمد بن عبد الله حاکم نیشاپوری (١٤١٦) (١ق)، المستدرک على الصحيحین، تصحیح مصطفی عبدالقدار عطاء، ج ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٥٧٣.

۵ عبدالرحمن بن ابی بکرسیوطی [ابی تا]، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، ج ٤، بيروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، ص ٢٣٣.

۶ سیوطی، همان، ج ٤، ص ٢٣٩.

محدث بوده است. در اینجا باید به این نکته باید توجه شود که محدث بودن غیر نبی بر امثال ابن عباس، امری روشن بوده است و در باب آن با مردم مذاکره می‌کرده‌اند و البته ریشه موضوع به صراحت در قرآن آمده است که فرموده (وَعَلَمْنَا مِنْ لَذَنَا عِلْمًا)،^۱ یعنی ما به این بنده خود علمی الهی عطا کردیم. در تفسیر این کثیر آمده، بیشتر مفسرین برآن هستند که حضر از انبیا نبوده واز اولیا بوده است^۲ و کسانی که حضر را نبی دانسته‌اند تنها دلیلی که بر سخن دارند این است که خود این آیه نشان می‌دهد که وی علمی را بدون کسب و از خود خداوند دریاقته است و هر کس علمی از خدا بگیرد او نبی است^۳ فخر رازی در تفسیر خود استدلال‌هائی که بر نبوت حضر ذکر شده را نقل و تضعیف کرده است^۴ و در عین حال، علم حضر را افاضی و الهام مستقیم خداوند دانسته است.^۵

از نمونه‌های دیگری که خود قرآن، اعطای علم الهی را بدون نبوت مطرح نموده است، حواریون حضرت عیسی هستند که قرآن سخن از وحی به ایشان گفته است. مسلم است که حواریون نبی نبوده‌اند و لذا مفسران، وحی را در اینجا وحی نبوت ندانسته‌اند. مثلاً در تفسیر مقاتل بن سلیمان آمده که وحی در اینجا به معنای الهام و قذف در قلب حواریون است.^۶ طبری نیز حواریون را وزیر عیسی در دین معرفی کرده^۷ و وحی حواریون را علم الهامی دانسته است.^۸ واز سدی نقل کرده که این وحی، قذف در قلوب ایشان بوده است^۹ و دیگران نیز آن را به الهام تفسیر کرده‌اند.^{۱۰}

۱ کهف، آیه ۶۵.

۲ اسماعیل بن عمرو ابن کثیر الدمشقی (۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، منشورات محمدعلی بیضون، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمية، ص ۱۶۸.

۳ به عنوان نمونه: احمدبن مصطفی مراجی [ای تا]، *تفسیر المراجی*، ج ۱۵، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۱۷۳.

۴ محمدبن عمر فخر رازی (۱۴۲۰) [اق]، *مفایح الغیب*، ج ۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۴۸۱.

۵ رازی، همان، ج ۲۱، ص ۴۸۲.

۶ ازدی بلخی (۱۴۲۳) [اق]، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمد شحاته، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث، ص ۵۱۷.

۷ محمدبن جریر طبری (۱۳۱۵)، *جامع البيان عن تأویل آی القرآن*، توثیق و تحریج صدقی جمیل العطار، ج ۱۱، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ص ۲۱۶.

۸ طبری، *تفسیر الطبری*، ج ۶، ص ۴۰۵.

۹ همان، ج ۱۱، ص ۲۱۷.

۱۰ همان جا؛ ابی المظفر منصور بن محمدبن عبدالجبار التمیمی سمعانی (۴۱۸)، *تفسیر السمعانی*، تحقیق یاسر بن ابراهیم، ج ۲، ریاض: دارالوطن، ص ۷۸؛ احمدبن محمدثعلبی (۱۴۲۲) [اق]، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۱۲۴؛ حسین بن مسعود بقوی (۱۴۲۰) [اق]، *معلم التنزيل فی تفسیر القرآن*، تدوین عبدالرازق المهدی، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۱۰۱.

از نمونه‌های دیگر قرآنی، تحدیث ذی‌القرنین است که در قرآن از او یاد شده است و خداوند با او سخن گفته و او را در تعذیب یا صلح با قوم مخیر نموده است. وی از طرف خداوند دارای سلطه بر برخی اسباب بوده است. نکته این جاست که وی در کار خود مورد خطاب خداوند قرار گرفته است برخی به دلیل مخاطبه خدا با وی او را نبی انگاشته اما بیشتر مفسرین، این فرض را رد کرده و این مخاطبه را از سنخ الهام دانسته‌اند.^۱ ابوطفیل از قول علی^(۲) گزارش کرده است که وی نبی بوده است و نه ملک، بلکه بنده محبوب خدا بوده است^(۳) و ابن‌کوانیز در مورد این که ذی‌القرنین ملک بوده یا نبی از علی^(۴) پرسش کرد و همین پاسخ را دریافت کرد.^(۵) به هر حال ما شاهد این هستیم که در گفتمان قرآن، وجود بنده‌گانی صالح که نبی نبوده‌اند ولی مورد خطاب و تکلم خداوند قرار گرفته‌اند امری قطعی است.

از موارد دیگری که در گفتمان قرآنی تحدیث وجود دارد قضایای حضرت مریم است که با خداوند و ملائک گفت و گوهایی داشته است. در گفت و گوی ملائک بامریم به وی اعلام می‌شود که خداوند تو را بر زنان عالم برگزیده و پاک ساخته است و او را امر به عبادت می‌کنند.^(۶) در گفت و گوی دیگر، ملائک وی را مخاطب قرار می‌دهند و بشارت عیسی که کلمه الهی باشد را به وی می‌دهند و او نیز با خداوند صحبت می‌کند که این امر چطور ممکن است در حالی که من ازدواج نکرده‌ام، و پاسخ دریافت می‌کند که خداوند اگر چیزی را بخواهد بسیار ساده است.^(۷) این گفت و گوها با خداوند و ملائک از نمونه‌های روشن و جالب تحدیث است یعنی تکلم خداوند با انسان بدون وجود نبوت.

نمونه دیگر، مادر حضرت موسی است که مخاطب خداوند قرار گرفته است و در این خطاب، هم دستوری در مورد شیردادن موسی و سپردن او به دریا آمده است، و هم اخباری از آینده نزدیک و دور موسی دال بر این که ما او را به تو برمی‌گردانیم و او را رسول قرار می‌دهیم^(۸) و به مادر موسی این خبر داده شد که دشمن خدا و موسی او را از آب خواهد

۱ بغوی، تفسیر بغوی، ج، ۳، ص ۲۱۳؛ عبدالرحمن بن حوزی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقيق عبد الرزاق المهدی، ج، ۳، بیروت: دار الكتاب العربي، ص ۱۰۶.

۲ بغوی، همان، ج، ۳، ص ۲۱۲.

۳ انجی القاسم جارالله محمود بن عمر زمخشري خوارزمي (۱۳۸۵ق/۱۹۶۶)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ج، ۲، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلي وأولاده، ص ۷۴۳.

۴ آل عمران، آیه ۴۲ و ۴۳.

۵ آل عمران، آیه ۴۴ و ۴۵.

۶ القصص، آیه ۷.

گرفت. در این آیات تصریح شده که خداوند بر مادر موسی وحی کرده است که چه کند، برخی مفسران این وحی را به الهام تفسیر کرده‌اند^۱ و البته این قول به ابن عباس و نیز حسن بصری نسبت داده شده است.^۲ و برخی گفته‌اند این وحی در خواب شیعه خواب حضرت ابراهیم در مورد فرزندش اسماعیل بوده.^۳ و از قناده نیز نقل شده که وی این وحی را قذف در قلب دانسته است و گفته، وحی نبوت نبوده است.^۴ فخر رازی در بیان این وحی گفته: مسلم است که مادر موسی نبی نبوده است پس مسلماً وحی او وحی نبوت نیست و سپس وجودی دیگر مانند الهام و قذف در قلب یا سخن گفتن با ملک یا خواب و رؤیایی که مادر موسی دیده باشد را در تبیین وحی مطرح کرده است.^۵ نکته این جاست که این وجوده به عنوان وحی پذیرفته شده است و لذا این که اهل بیت پیامبر خاتم^(ص) از این گونه‌های وحی بهره‌مند باشند امری عجیب و خلاف انتظار نیست و هیچ دلالتی بر نبوت ایشان ندارد.

مُحَدَّث در قرائت ابن عباس

عمرو بن دینار از ابن عباس گزارش کرده است که او آیة (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أَمْنِيَّتِهِ) را چنین قرائت می‌کرد من رسول ولا محدث^۶ و گزارش مشابهی نیز از عبدالرحمٰن بن عوف نقل شده است و او آیه را همراه با لفظ محدث قرائت کرده و عبدالرحمٰن توضیحی اضافه کرده است که بعداً ولا محدث نسخ شده است^۷ و افزوده که افراد محدث در امت‌های قبل لقمان و مؤمن آل فرعون و صاحب

۱ طه، آیه ۳۷-۳۹.

۲ سمرقندی [ابی تا]، بحرالعلوم، ج ۲، ص ۵۹۸.

۳ عبدالرحمٰن بن محمدابن ادریس رازی (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۹، ص ۲۹۴۱.

۴ سمرقندی، بحرالعلوم، ج ۲، ص ۵۹۹.

۵ طبری، جامع البيان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲؛ ابن أبي حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ج ۹، ص ۲۹۴۱.

۶ رازی، مفاتیح الغیب، تحقیق اسعد محمد الطیب، ج ۲۲، عربستان: مکتبة نزار مصطفی الباز، ص ۴۷؛ ذیل آیة ۳۸ سوره طه.

۷ حج، آیه ۵۲.

۸ بخاری، الصحيح، ج ۴، ص ۲۰؛ اسحاق بن راهویه، همان، ج ۲، ص ۴۷۹؛ بدراالدین محمودبن احمد عینی [ابی تا]، عمدة القاری شرح صحيح البخاری، ج ۱۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی. ابن حجر نیز در فتح الباری نقل می‌کند که اسناد این خبر به ابن عباس صحیح است، رک: احمدبن علی بن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۷، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، ص ۴۲.

۹ عن سعیدبن ابراهیم بن عبدالرحمٰن بن عوف قال: إن فيما أنزل الله: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبی ولا محدث فساخت محدث والمحدثون : صاحب پس ولقمان وهو من آل فرعون، وصاحب موسی.

موسی و صاحب پس بوده‌اند.^۱ گزارشی هم دار بر این وجود دارد که قتاده نیز همین قرائت^۲ را داشته است.^۳ ابویلیث سمرقندی بعد از بیان قرائت ابن عباس در تفسیرش می‌گوید محدث کسی است که امرش را در خواب می‌بیند ولی به او وحی نمی‌شود^۴ معنای در تفسیرش بعد از بیان قرائت ابن عباس، ابتدا سندش را به ابن عباس بیان می‌کند^۵ و می‌گوید محدث به معنای این است که ملهم است گویی خداوند در قلبش با او سخن می‌گوید.^۶ ابوبکر انباری می‌گوید محدث کسی است که در خواب به او وحی می‌شود چرا که رؤیای انبیاء، وحی است.^۷ مسلمة بن قاسم پس از ذکر قرائت ابن عباس در توجیه این که چرا محدث در ردیف انبیاء ذکر شده است می‌گوید محدثین به نبوت چنگ زده‌اند چرا که خبرهایی از غیب می‌دهند و بر حکمت‌های باطنی سخن می‌گویند و در کلامشان عصمت دارند^۸ به هر حال در مورد معنای محدث اقوالی در میان علمای اهل سنت ذکر شده است، از جمله آن را به ملهم تفسیر کرده‌اند و برخی نیز گفته‌اند مکلم اینست که ملک با فرد سخن بگوید بدون این که وی نبی باشد و در این معنا گزارش‌هایی از پیامبر^(ص) نقل شده است به عنوان نمونه، ابوسعید خدری این مطلب را از پیامبر^(ص) نقل کرده است^۹ طبیبی گوید که محدث کسی است که به او الهام می‌شود به طوری که در صدق در مرتبه نبی قرار می‌گیرد،^{۱۰} هم‌چنین گفته شده محدث مفهم یا اصابت به واقع بدون نبوت ویا القاء در ضمیر فرد است.^{۱۱} ابو جعفر طحاوی در مشکل الآثار پس از نقل روایات عایشه و ابوهریره در مورد وجود افراد محدث در این امت و بیان قرائت ابن عباس در آیه مذکوره، به این موضوع توجه می‌کند که این افرادی که در کنار انبیاء و رسول ذکر شده‌اند و افرادی ملهم هستند آیا مانند انبیاء رسالت هم دارند و رسالت ذکر

^۱ همان.

^۲ توجه شود که قرائات اساساً از اقسام تحریف بیرون شمرده شده است.

^۳ محمدبن حسن صفار(ق ۱۴۰۴)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیہم، قدم له و علق علیه و صحجه و شرح حال میرزا محسن کوچه باگی، ج ۱، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ص ۳۲۱.

^۴ سمرقندی، همان، ج ۲، ص ۴۶۶.

^۵ معنای، همان، ج ۳، ص ۴۴۷.

^۶ همان، ج ۳، ص ۴۴۷.

^۷ محمدبن احمدقرطبی(۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ج ۱۲، ص ۷۹ (البته وی از این بیان می‌خواهد در رد خبر ابن عباس استفاده کند).

^۸ همان.

^۹ ابن حجر، همان، ج ۷، ص ۴۱.

^{۱۰} همان.

^{۱۱} همان.

شده در آیه، شامل ایشان هم می‌شود یا نه، و سپس تلاش می‌کند توضیح دهد که محدثان مشمول رسالت نمی‌شوند،^۱ نکته اینجاست که طحاوی قرائت ابن عباس را معتبر تلقی می‌کند و مسئله رسالت محدثان را تبیین می‌کند.

نکته مهم در این اقوال این است که وجود افراد محدث در کنار نبی و در مرتبه بعد از وی امری است که تلقی به قبول شده است و جوهر مشترک در بیان عالمان سنی این است که فرد محدث به تأیید الهی دانشی قابل اعتماد و صحیح در دست دارد و این دانش برخلاف افراد عادی، محصول فکر و استدلال و تعلیم و کسب و امثال آن نیست بلکه اعطای الهی است. سخنی را آلوسی در تفسیر روح المعانی نقل کرده است دال بر این که وحی بر سه گونه است که یک نوع آن با حجت قاطع و از طریق ملک وحی حاصل می‌شود و پیامبر^(ص) می‌شود که وحی قرآن از این سخن است و نوع دیگر این است که به اشاره ملک، وحی حاصل می‌شود ولی تکلمی در کار نیست مانند این که پیامبر^(ص) فرموده روح القدس در ضمیرم القا کرده است و نوع دیگر آن است که در قلب شریف ایشان ظهور می‌کرده و به نور الهی و بدون شباهی و با الهام الهی حاصل می‌شده است.^۲ این تعابیر نشان می‌دهد که مقوله الهام نزد عame نیز کاملاً شناخته شده است گرچه نسبت به آن بی‌اعتنای هستند. محب الدین طبری نیز می‌گوید معنی «محدثون» کسانی هستند که حقیقت به آنها الهام شده باشد. و ممکن است که این کلمه به معنی ظاهری اش گرفته شود که عبارت است از کسانی که فرشتگان به آنها حدیث می‌گویند اما نه از راه وحی، بلکه به طریقی که به آن اسم حدیث اطلاق می‌شود و این خود فضیلت بزرگی است.^۳

تلاش برای اتصاف خلیفه به صفت محدث

مقام محدث بر اساس بیانات نبوی مقام بلندی بود که در مرتبه بعد از مقام نبوت قرار داشت و لذا اصحاب قدرت مانند عبدالرحمن بن عوف تلاش می‌کردند که خلیفه را به نحوی متصف به آن جلوه دهند نظیر این که گزارش شده که همین عبدالرحمن هنگامی که عمر درحال خطبه خواندن بوده در مقابل جمع اعلام کرده که شهادت می‌دهم که تو

۱ احمدبن محمد طحاوی (۱۴۱۵ق)، *شرح مشکل الآثار*، تحقیق شعیب ارنوط، ج. ۴، [ابی نا]: مؤسسه الرساله، ص ۳۴۱.

۲ محمود بن عبدالله آلوسی (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم والسبع المثانی*، ج. ۹، بیروت: دار الكتب العلمية، ص ۱۷۵.

۳ طبری [ابی تا]. *الریاض النصرة فی مناقب العشرة*، بیروت: دار الكتب العلمية، ج. ۲، ص ۲۸۷.

مکلم (محدث) هستی.^۱ و در برخی اخبار سنی تلاش شده عمر لایق و یا واجد این مقام معرفی شود و البته روشن است که تعابیر روایات، خالی از قدح نیست و تلویحاً نشان می‌دهد وی از این امر بی‌بهره است چرا که ظاهر این اخبار این است که در این امت محدثی نیست.^۲

در مواردی تلاش شده مصداق سخن پیامبر^(ص) را که فرموده‌اند: در این امت مانند امتهای پیشین محدث و مکلم وجود دارد یکی از خلفاً نیز ذکر کنند و این کار در مورد عمر بیشتر گزارش شده است. به عنوان نمونه ابوهریره از پیامبر^(ص) وجود چنین افرادی را در این امت نقل می‌کند و می‌افزاید که اگر در این امت کسی محدث باشد عمر است^۳ و قریب به همین معنا از عایشه نیز نقل شده است^۴ در همین راستا تلاش‌های دیگری نیز صورت گرفته نظیر گزارش‌های منسوب به پیامبر^(ص) که فرموده‌اند اگر قرار بود بعد از من کسی نبی باشد او عمر بود.^۵

مناسبت دارد در اینجا اشاره کنیم که در مقدمه کتاب سلیمان، ابان بن أبي عیاش از امام باقر^(ع) نقل می‌کند که حضرت، ضمن بر شمردن احادیثی که به دروغ ساخته شده به روایت محدث بودن عمر نیز اشاره کرده‌اند.^۶

ظهور گفتمان محدث بودن علی^(ع) در میان شیعیان

در سدهٔ نخست هجری تدریجیاً مسئله علم الهی حضرت علی^(ع) در میان اصحاب و شیعیان به صورت خبری متواتر و جدی درآمده بود و اصحاب در توجیه و تبیین آن با یکدیگر گفت و گو و اختلاف نظر داشتند.

زیادbin سوقة از حکم bin عینه گزارش نقل می‌کند امام سجاد به وی فرموده‌اند: علی^(ع) بر اساس آیه (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبی) و آیه را با تعییر محدث خواندند و حکم پرسیده آیا علی^(ع) محدث بوده است؟ پاسخ شنیده که همه امامان اهل بیت محدث هستند.^۷ در اینجا مشاهده می‌شود که حکم که از شیعیان است چیزی در مورد کیفیت علم علی^(ع)

۱ ابن حجر، فتح الباری، ج ۷، ص ۴۰

۲ برای نمونه رک: صالحی شاهی، سبل الهدی، ج ۱۰، ص ۱۰۰، الباب الخامس و العشرون فی إخباره صَلَّی اللہُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ بِأَنَّ عَمَرَ بْنَ الخطَّابَ رضِیَ اللہُ تَعَالَیْهِ عَنْهُ مِنَ الْمُحَدِّثِینَ . ضَمِّنَا مَرْحُومَ عَلَامَةَ امِينَی در الغدیر ضمن بحث «محدث در اسلام» این اخبار را نقد کرده‌اند رک: الغدیر، همان، ج ۵، ص ۴۲-۵۲.

۳ صحیح بخاری، همان، ج ۴، ص ۱۴۹ و ص ۲۰۰؛ مسنند امام حنبل، همان، ج ۶، ص ۷۵.

۴ ترمذی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۲۸۵؛ مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۱۵.

۵ برای بررسی این روایات رک: میر حامد حسین، عبقات الانوار فی امامۃ الائمه الاطهار، ج ۱۴، ص ۷۱۷-۷۴۲.

۶ سلیمان بن قیس هلالی، کتاب سلیمان، ج ۲، ص ۶۳۴.

۷ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۲۰.

نمی‌داند ولی از سؤال حضرت روشن می‌شود که به خوبی می‌داند که امیرالمؤمنین دارای اخبارهای غیبی و علوم الهی فوق العاده‌ای بوده‌اند، ولی در مورد کیفیت آن بی‌اطلاع است. حکم که از این مطلب مبتهج بوده است گاهی به برخی می‌گفته که در قرآن در مورد علم علی^(۱) آیه‌ای هست ولی از بیان آن طفره می‌رفته است و احتمالاً در این باب، مراعات احتیاط و سر بودن مطلب را می‌کرده است.

به هر حال باید توجه شود که گزارش‌های متواتر تاریخی در مورد آگاهی غیبی علی^(۲) زمینه را برای گفتمان محدث بودن علی^(۳)، فراهم کرده بود و لذا ائمه نیز در مواردی ابتدا برای تربیت فکری شیعیان تازه آشنا، از این نقطه شروع می‌کرده‌اند. در گزارش جالبی، حمران از حکم بن عینه نقل کرده که: امام سجاد آیه‌ای را به وی معرفی کرده‌اند که در آن علم علی^(۴) را تبیین نموده است ولی حکم بن عینه آیه را برای حمران نقل نکرده است. حمران نیز قضیه وجود علم علی^(۵) در آیه‌ای از قرآن را برای دوستانش نقل کرده و برای یافتن این آیه در قرآن بررسی‌هایی کرده‌اند ولی به این آیه دست نیافتن‌هاند. حمران این موضوع را با امام باقر(ع) در میان می‌گذارد و از ایشان کمک می‌خواهد و حضرت این آیه را برای او معرفی می‌کنند (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبی) و حضرت تعبیر محدث را در کنار آن قرائت می‌کنند، حمران می‌پرسد آیا علی^(۶) محدث بوده است؟ حضرت تأیید می‌کنند، وی این خبر جالب را برای دوستانش می‌برد که آیه‌ای که حکم به ایشان معرفی نمی‌کرد را یافته است و به ایشان خبر داده که ابا جعفر می‌گوید: علی^(۷) محدث بوده است. از وی می‌خواهند که از امام پرسد که چه کسی این اخبار را می‌داده که حضرت در پاسخ فرمودند که ملک با علی^(۸) سخن می‌گفته، حمران می‌پرسد منظور امام این است که او نبی است، حضرت وی را تشییه به همنشین موسی و ذی‌القرينین کرده‌اند.^(۹) و بعد به خبری از پیامبر(ص) اشاره می‌کنند که مانند آن‌ها در میان امت هست.^(۱۰) می‌دانیم حمران سابقه تسنن داشته و از قراء قرآن در

۱ نگارنده برخی از این گزارش‌ها را در مقاله دیگری معرفی کرده است. رک: ابطحی (تابستان ۱۳۹۰)، فرایند آگاهی شیعیان از علم غیب امامان، فصلنامه امامت پژوهی، ش. ۲.

۲ صفار، بصائر الدرجات، ج. ۱، ص. ۳۲۳، رقم. ۱۰.

۳ تذکر این نکته مناسب است که این تشییه بر قرایت مقام ذی‌القرينین با امامان دلالت ندارد بلکه صرفاً یکی از کمالات اهل بیت که مورد استعجاب برخی بوده است از طرف حضرات با اشاره به این که این کمال در گذشته هم سابقه داشته رفع استبعاد شده است ولی در خود این کمال، درجات اهل بیت با ذی‌القرينین و مادر موسی و سایرین متفاوت و متمایز است.

۴ صفار، بصائر الدرجات، ج. ۱، ص. ۳۲۲.

کوفه بوده^۱ و خودش نیز راوی اخباری درمورد علم علی^(۲) بوده است^۲ و پس از استبصار از بزرگان حدیثی شیعه شد. این مذاکره نشان می‌دهد که شخصیتی مانند وی در ابتدای آشنایی با معارف اهل بیت به تدریج با نحوه علم الهی امام آشنا شده به طوری که حکم بن عینه همه آنچه را می‌دانسته به وی منتقل نکرده است و محدث بودن^(ع) برای وی و دوستانش در ابتداء عجیب بوده و نخستین تلقی وی از گفت و گوی ملک با یک نفر، نبوت را تداعی می‌کرده است. از طرف دیگر امام باقر^(ع) نیز وی را از طریق محدث بودن علی^(ع) با موضوع کیفیت علم الهی امام آشنا کرده‌اند. گزارش دیگری نیز در اختیار است که نشان می‌دهد موضوع کیفیت و نحوه علم الهی علی^(ع) برای بسیاری از شیعیان، مطلبی جاذب و تا حدی معماً‌گونه بوده است. ابو حمزه ثمالي که از اصحاب امام سجاد بوده است گزارش می‌کند که: یک بار همراه با مغیرة بن سعید در مسجد مدینه بوده است که حکم بن عینه بر ایشان وارد می‌شود و ادعا می‌کند حدیثی را از ابو جعفر شنیده است که تا آن هنگام کسی از امام نشنیده است و حاضر نمی‌شود آن را برای ایشان نقل کند. ایشان به خود امام باقر^(ع) مراجعه کرده و قضیه را تعریف می‌کند، و حضرت می‌فرمایند علم علی^(ع) در آیه‌ای از قرآن است و آیه راه‌مراه محدث قرائت می‌کند، ایشان به امام می‌گویند که آیه را بدون محدث می‌خوانند و حضرت می‌فرمایند: تعبیر محدث در کتاب علی^(ع) ذکر شده است، ایشان از معنای محدث می‌پرسند که، حضرت می‌فرمایند: مطلب به نحوی در گوش خوانده می‌شود یا به گونه خاصی در قلب، القاء می‌شود، ابا حمزه از امام می‌پرسد مگر علی^(ع) نبی بوده است، امام در پاسخ وی، را به خضر و ذی‌القرنین تشبیه می‌کنند.^۳ این جریان نشان می‌دهد که مسئله علم علی^(ع)، موضوع زنده و محل گفت و گویی در شیعیان بوده و برای خود حکم بن عینه مانند سری بوده که پیش‌تر از امام سجاد در مورد آن مطالبی شنیده بوده و مجددًا از امام باقر^(ع) نیز توضیح بیش‌تری دریافت کرده بوده و با این حال برای شیعیان باسابقه‌ای مانند ابو حمزه نیز مطلب را بیان نمی‌کرده است که احتمالاً به دلیل بالا بودن سطح مطلب و جدید بودن آن بوده است.^۴ از

۱ محمدين احمدذهبي (۱۴۰۹)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والأعلام، ج ۷، بيروت: الكتاب العربي، ص ۳۴۹.

۲ الامام الحافظ ابی احمد عبد الله بن عدی البرجاني (۱۴۱۸)، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقيق ع. معوض، ج ۲، بيروت: الكتب العلمية، ص ۴۳۷؛ ابن عساکر (۱۴۱۵)، تاریخ مدینة دمشق، تحقيق علی شیری، ج ۴۲، بيروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ص ۳۹۷.

۳ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۲۴.

۴ احتمال دیگر هم این است که چون حکم به تدریج با این گفتمان شیعی فاصله گرفته و گرایش زیادی بتربیه یکی از شاخه‌های تند زیدیه هستند) پیدا کرده بود از ابراز مطلب خودداری کرده است.

طرف دیگر روش می‌شود که امام باقر^(ع) به تدریج افرادی مانند حمران و ابوحمزه را نسبت به آن روش می‌کردند. توجه شود از این که ابوحمزه از معنای تحدیث، متوجه نبوت شد معلوم می‌شود وی در زمان امام سجاد بر کیفیت علم الهی امام واقف نبوده است و از همین امر می‌توان احتمال داد که در دوره امام سجاد^(ع) شرایط اجتماعی برای تبیین موضوع علم امام، کمتر فراهم بوده است و حضرت به ندرت آموزه‌هایی درین باره مطرح می‌کرده‌اند.

عبدالله بن ابی‌یعفور به امام صادق گزارش می‌دهد که عقیده‌اش بر این است که علم در قلب علی^(ع) نکت^۱ می‌شده و یا در سینه و گوش وی خوانده می‌شده، حضرت می‌فرمایند علی^(ع) محدث بوده است. عبدالله برای توضیح بیشتر آن قدر پافشاری کرد تا حضرت توضیح دادند که در جنگ بنی قریظه و بنی‌نضیر، جبرئیل در سمت راست و میکائیل در سمت چپ علی^(ع) با او سخن می‌گفتند.^۲ شبیه همین قضیه برای ابابصیر واقع شده یعنی وقتی محدث بودن علی^(ع) را از امام صادق می‌شنود از حضرت تقاضا می‌کند که: برایش مطلب را باز کنند و حضرت فرموده‌اند که: خدا ملکی مأمور کرده بوده تا در گوش وی مطالبی بگویند.^۳

توسعه گفتمان تحدیث امامان

به نظر می‌رسد در دوران امام باقر^(ع) زمینه برای توسعه گفتمان شیعی پیرامون علم الهی امام پیشر فراهم شده است و گزارش‌هایی دال بر این وجود دارد که در جمع شیعیان، نحوه آگاهی امام از علم الهی، موضوع بحث محافل شیعی بوده است، گزارشی از سدیر صیرفی دال بر وجود مباحثه‌های شیعیان در مورد کیفیت علم امام در کوفه در دست است.^۴ گزارش جالبی نیز از سماعه بن‌مهران وجود دارد که گفته همراه با ابابصیر در مکه در منزل محمدبن‌عمران که (آزاد کرده امام صادق) حضور داشته است. محمدبن‌عمران می‌گوید که از امام صادق^(ع) شنیده است که ایشان دوازده محدث هستند، ابابصیر او را قسم داد که آیا از خود امام شنیده است و پس از اخذ تأیید، گفته که خودش هم این مطلب را از امام باقر^(ع) شنیده است.^۵ این

۱ نکت در قلب به معنای الهام است. رک: مجمع البحرين، مادة نکت .

۲ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۲۱ .

۳ همان، ص ۳۲۳ .

۴ نعمان بن‌محمدبن‌حیون (۱۳۸۵ق)، دعائیم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضايا والاحکام، تحقیق آصف فیضی، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام، ص ۵۰ .

۵ محمدبن‌یعقوب‌کلینی (۱۴۰۷ق)، الکافی، مع تعلیقات نافعه ماخوذه من عده شروح صحة و علق علیه علی‌اکبر الفقاری و شیخ محمد‌آخوندی، تهران: دار الكتب الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۳۵ .

گزارش نشان می‌دهد که محدث بودن، یکی از مطالب پر جاذبه‌ای بوده که مثل ابو بصیر با حساسیت تمام آن را دنبال می‌کرده است و با این‌که از امام باقر^(ع) هم این مطلب را شنیده بوده باز هم با ولع تمام، موضوع را دنبال می‌کرده است. نشانه آن این است که وی این مطلب را از پیشکار امام باقر^(ع) نیز قبلاً شنیده بوده^۱ ولی خودش نیز در فرصتی از حضرت استماع کرده و برای دیگران نیز از قول امام باقر^(ع) همین مطلب را نقل کرده بوده است^۲ و حتی گزارشی در دست است که از خود امام صادق نیز این مطلب را مستقیماً شنیده است.^۳

از برخی گزارش‌ها می‌توان احتمال داد که خود امام باقر^(ع) نیز روش‌هایی را به کار می‌گرفته‌اند که این موضوع را به صورتی که مصلحت و مناسب باشد نشر دهند. به عنوان نمونه، یک بار حضرت، کسی را نزد زراره می‌فرستند که او به حکم بن عینه، اعلام کند که اوصیاء علی^(ع) محدث بوده‌اند^۴ در حالی که بنا بر گزارش دیگری پیش از آن، امام باقر^(ع) به همین زراره که هنوز نوجوانی بوده و در ایام حج برای نخستین بار به ملاقات امام آمده بوده مأموریت داده بودند که به برادر بزرگترش حمران بن اعین بگوید: فعلاً درمورد محدث بودن اوصیاء با حکم و افرادی شیوه‌وی مذاکره نکند و حدیث نقل نکند.^۵ توجه شود که حمران در نشر احادیث اهل بیت در میان شیعیان، اهتمام جدی داشت.^۶ البته خود حکم در مورد محدث بودن علی^(ع)، از امام سجاد مطالبی را شنیده بوده و احتمالاً این جریان به محدث بودن امام باقر^(ع) مرتبط بوده است.

به عنوان نمونه دیگر احوال گزارش می‌کند که از امام باقر^(ع) در مورد تفاوت نبی و رسول و محدث پرسش کرده است و حضرت برای او توضیح داده‌اند که محدث، سخن ملک را می‌شنود بدون این‌که آن را بییند.^۷ دقت شود این‌که احوال از امام باقر^(ع) در مورد تفاوت این سه گروه پرسش کرده حاکی از این است که در باور وی محدث در ردیف نبی و رسول با

۱ علی بن حمزه نقل می‌کند که همراه با ابو بصیر یوده که این مطلب را از پیشکار امام باقر شنیده‌اند، رک: محمدمدن ابراهیم، الغيبة، تهران: نشر صدق، ص ۹۶.

۲ ثابت بن شریح این مطلب را از ابو بصیر و از قول امام باقر شنیده است، رک: نعمانی (۱۳۹۷ق)، الغيبة، تهران: نشر صدق، ص ۸۵.

۳ محمد باقر مجلسی (۱۴۰۳ق)، بخار الأنوار، ج ۳۶، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ص ۳۹۹.

۴ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۲۱.

۵ محمدمدن عمر کشی (۱۳۴۸ش)، اختیار معرفة الرجال، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ص ۱۷۸.

۶ همان، صص ۱۷۹، ۳۱۰.

۷ کلینی، الكافی، ج ۱، ص ۱۷۶؛ باب الفرق بین الرسول و الثئی و المحدث، ح ۳.

و حی و الہام الهی مرتبط است ولی تفاوت آن‌ها را نمی‌دانسته است و گرنه دلیلی نداشته از تفاوت این سه گروه پرسش کند. در گزارشی از بربدین معاویه چنین آمده است که وی به امام باقر^(ع) عرض می‌کند که در آیة ۵۲ سوره حج، قرائت مرسوم و رایج جامعه، تغییر محدث ندارد و سپس فرق رسول و نبی و محدث را از حضرت پرسش می‌کند و حضرت نیز بیان می‌فرمایند که: محدث صدای ملک را می‌شنود ولی صورتش را مشاهده نمی‌کند.^۱ این گزارش نشان می‌دهد که شیعیان به تدریج از وجود قرائت اهل بیت مطلع شده‌اند چنانچه حکم نیز همین قرائت را از امام سجاد دریافته بود و به برخی از شیعیان، اصل وجود آیه را اطلاع داده بود و حمران نیز همین موضوع را از امام باقر^(ع) پرسش کرده و شنیده بود و امثال ایشان به تدریج متوجه شده بودند به جز انبیاء گروه دیگری که امامان محدث باشند نیز بهره‌هایی از علوم الهی دارند و این را دریافته بودند که میان نبوت با محدث بودن تفاوت هست و در صدد بودند که معرفت خود را در این باب افزایش دهند. ما شاهد این هستیم که زراره نیز معنای محدث را در آیة سوره حج از امام باقر^(ع) پرسش کرده است و این مطلب را برای برخی شیعیان مانند عبدالله بن بکیر^۲ و علی بن جعفر حضرمی^۳ و حماد بن عثمان^۴ نقل کرده است. روشن است که نقل این روایت از زرارة^۵ حاکی از پی‌گیری وی در تبیین مطلب برای شیعیان است. جالب است که همین علی بن جعفر حضرمی، محدث بودن امامان و آیة متناظر با آن را از سلیم شامي شنیده بوده که وی این مطلب را از خود علی^(ع) گزارش کرده است^۶ یعنی مطلب محدث بودن امام به طرق مختلف در میان شیعیان در حال نشر بوده است. در گزارشی محمدبن مسلم معنای محدث را از امام صادق^(ع) پرسیده است و حضرت نیز فرموده اند که صدای ملک را می‌شنود ولی خودش را نمی‌بیند.^۷

امام صادق^(ع) به محمدبن مسلم، که از نزدیکان ایشان بود در باب آگاهی امام از احوالات شیعیان توضیحاتی را فرموده‌اند از جمله این که امام محدث است و امور به اطلاع او می‌رسد. ضمن این بیان، حضرت متذکر شده‌اند که این آگاهی از جنس کهانت و سحر نیست و در

۱ کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۷۷.

۲ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۷۱، رقم ۱۰ و ۱۲.

۳ همان، ص ۳۷۲، رقم ۱۳؛ مفید (۱۴۱۳) (اق)، الاختصاص، قم؛ کنگره شیخ مفید، ص ۳۲۹.

۴ همان، ص ۳۷۳، رقم ۱۹.

۵ همان، رقم ۱۶.

۶ همان، ج ۱، ص ۳۲۳.

عین حال اضافه کرده‌اند گروهی از جنیان مؤمن هم در خدمت امام هستند.^۱ به نظر می‌رسد در ذهنیت رایج برخی گروه‌های جامعه، اطلاع از مغیبات، ملازم ارتباط با جن است، لذا امام با اشاره به تحدیث، اطلاع از مغیبات را تأیید می‌کنند و هم کهانت وساطت جن و نظایر آن را نفی می‌نمایند و در کنار این‌ها با تأکید بر ارتباط گروهی از جنیان مؤمن با ایشان اخبارات آن‌ها را نیز به عنوان مقوله‌ای مستقل در مورد امام ثبیت می‌فرمایند. این تعابیر نشان می‌دهد که ائمه، علاوه بر تبیین تحدیث برای شیعه نگرانی‌های پیرامون موضوع را اظهار می‌کرده‌اند. به نظر می‌رسد بعد از شهادت امام حسین^(۲) که به تدریج زمینه توجه به مظلومیت و حقانیت و مقامات اوصیای پیامبر^(۳) بیشتر فراهم می‌شد در میان شیعیان این سؤال که مبدأ علوم غیبی امیر المؤمنین^(۴) چه می‌باشد نیز مطرح می‌شد و از خود اهل بیت در این باب استفسار صورت می‌گرفت و بدین‌سان محدث بودن امامان برای شیعیان مطرح می‌شد.^۵

مذاکره پیرامون علم امام در میان شیعیان در زمان امام صادق^(۶) رشد زیادی کرده بود. به عنوان نمونه عبدالغفار جازی گزارش کرده که از کسی حدیثی شنیده که امام علی^(۷) و امام حسن^(۸) محدث بوده‌اند و از وی پرسیده که نحوه این تحدیث چگونه بوده؟ و او گفته که در گوش ایشان نکت واقع می‌شده است. وی جریان این گفت و شنود را برای امام صادق^(۹) نقل کرده است و از ایشان در موضوع تأیید گرفته است.^{۱۰} از این پرسش وی از امام می‌توان احتمال داد که در مورد موضوع علم امام با احتیاط عمل کرده است. یک بار هم زراره خدمت امام صادق^(۱۱) گزارش می‌کند که از امام باقر^(۱۲) شنیده که امام علی^(۱۳) و امام حسن^(۱۴) و امام حسین^(۱۵) محدث بوده‌اند و کیفیت تحدیث ایشان نیز به صورت شنیدن صدا بوده است.^{۱۶} یعنی به تدریج در میان شیعیان هم مفهوم محدث شناخته شده بوده و هم در مورد کیفیت تحدیث، تعالیمی منتشر می‌شده است.

اثبات تحدیث ائمه و نفی نبوت ایشان

از مواردی که در فضای توسعه گفتمان تحدیث مشاهده می‌کنیم، نفی توهمندی نبوت در ادعای

۱ سعید بن هبة الله قطب راوندی (۱۴۰۹ق)، *الخرائج والجرائح*، ج ۱، قم: مؤسسه الامام المهدی(عج)، ص ۲۸۸؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۴۶، ص ۲۵۵.

۲ همان، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳ همان، ج ۱، ص ۳۲۱.

۴ همان، ج ۱، ص ۳۲۴.

تحدیث است. گفتیم که برای بعضی از افراد در مقابل ارتباط امام با ملک، شبهه مقام نبوت ایجاد می‌شد و تفاوت آن را با نبوت به روشنی درنمی‌یافتد خود امام نیز گاهی ابتداء به نفسی مقام نبوت در تحدیث می‌نمودند و برای فهم بهتر مخاطبان، نمونه‌هایی از افراد محدث را در امت‌های قبل مثال می‌زندند. گرچه این مطالب در قرآن آمده بود و خود پیامبر(ص) نیز به آن اشاره فرموده بودند با این حال، خیلی‌ها هنوز این تفاوت را نمی‌شناختند. آنچه مسلم است این است که در دهه‌های اولیه بعد از رحلت پیامبر اکرم^(ع) ذهنیت بسیاری از مردم این بود که ارتباط با ملائکه، منحصر در نبی است. در گزارشی سلیمانی از امیر المؤمنین^(ع) نقل می‌کند که حضرت فرموده‌اند که من و اوصیاء من از فرزندانم محدث هستیم^۱ و سلیمانی که هنوز در این مورد، ابهاماتی داشته در گفت و گویی با محمد بن ابی‌بکر پیرامون محدث بودن امیر المؤمنین^(ع) امکان تکلم غیر نبی با ملک، پرسش می‌کند و محمد بن ابی‌بکر نیز با تأیید موضوع، تأکید می‌کند که فاطمه نیز محدث بوده ولی نبی نبوده است.^۲ مشاهده می‌شود فردی مانند محمد که در خانهٔ علی^(ع) رشد یافته موضوع را به خوبی می‌دانسته است و محدوده و مرز نبوت و تحدیث را می‌شناخته است ولی برای برخی دیگر، این مرزاها ناشناخته و مبهم بوده و نیاز به تبیین داشته‌اند.

گزارش‌های فراوانی در اختیار است که اهل بیت برای تفهیم مرز نبوت و تحدیث، توضیحاتی به شیعیان می‌دادند. زراره می‌گوید: یک بار از امام باقر^(ع) پرسید مکه رسول کیست، نبی کیست و محدث کیست؟ و حضرت تفاوت آن‌ها را در نحوه مواجهه با ملک برای او تبیین کرده بودند.^۳ مؤمن طاق نیز گزارش همین مذاکره را از زراره شنیده بوده است.^۴

نفی شدید نبی انگاری امامان توسط شیعه

چنان‌که گذشت، علوم گسترده امامان شیعه، این توهّم را به وجود آورد که آنان نبّی هستند ولی اهل بیت آن‌ذَا به شدت، نفی می‌کردند.^۵ به عنوان نمونه خالد بن نجیح گزارش کرده است

^۱ همان، ص ۳۷۲؛ هلالی، کتاب سلیمان، همان، ص ۸۲۱؛ حسن بن محمد دیلمی (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب، ج ۲، قم: انتشارات شریف رضی، ص ۳۹۳؛ زین الدین ابی محمدعلی بن یونس العاملی نباتی بیاضی (۱۳۸۴ق)، الصراط المستقیم، الی مستحقی (التقدیم)، ج ۲، نیف: کتابخانه حیدریه، ص ۱۲۴.

^۲ صفار، همان، ج ۱، ص ۳۷۲؛ مجلسی، بخاری الأئمّة، ج ۳۶، ص ۷۹.

^۳ صفار، همان، ج ۱، ص ۳۷۳ و ۳۷۱.

^۴ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۶؛ صفار، همان، ج ۱، ص ۳۷۰.

^۵ عبدالله بن جعفر حمیری (۱۴۱۳ق)، قرب الاستناد، قم: موسسه آل‌البیت (علیهم السلام) لاحیا التراث، ص ۱۲۹.

که یک بار به منزل امام صادق^(ع) رفته و گروهی با ایشان در حال گفت و گو بوده‌اند. وی در کناری می‌نشیند و تأسف می‌خورد که چرا که با چه کسی سخن می‌گویند. بلافضله حضرت به وی تذکر می‌دهند که فقط بنده خدا هستند و اگر او را عبادت نکنند عذاب می‌شوند.^۱

بر طبق گزارشی وقتی امام باقر^(ع) از قول پیامبر^(ص) سخن از وجود دوازده محدث در اهل بیت خویش می‌گویند. عبدالله بن زید که نابرادری علی بن زید بود و در آن مجلس حضور داشته متعجب می‌شود و به صورت انکاری از امام می‌پرسد آیا محدث هستند و حضرت قسم می‌خورند که پسر مادر وی (علی بن زید) این را به خوبی می‌دانسته و سپس تأکید می‌کنند که ابوالخطاب نیز به خاطر همین که تفاوت نبی و محدث را در ک نکرده بود منحرف شده،^۲ این تذکر امام باقر^(ع) در مورد خطای ابوالخطاب در نسبت محدث و نبی را حکم بن عتبیه نیز نقل کرده است^۳ و شاهد این خطا گزارش دیگری است که حمران به امام باقر^(ع) عرض می‌کند که از وی شنیده بوده که ائمه نبی هستند.^۴ این گزارش نشان می‌دهد که موضوع محدث و ارتباط با ملک، در ذهن برخی بانبوت، یکی تلقی می‌شده و نیاز به تیزین داشته است. بر طبق شواهد، ابوالخطاب اوائل بر مسیر مستقیم و مدت‌ها مورد اعتماد شیعیان بوده است چنان‌که در گزارش حمران به امام باقر^(ع)، وی می‌گوید ادعای بانبوت امام باقر^(ع) را از فردی که متهم نبوده یعنی ابوالخطاب شنیده است. به هر حال در ابتدای آشنایی با مقوله تحدیث، مسئله تمایز آن بانبوت از موضوعات مهمی بوده که ائمه باید به شیعیان آموزش می‌دادند. یک بار حمران بن اعین خدمت امام صادق^(ع) یادآور این می‌شود که قبل از ایشان در مورد محدث بودن علی^(ع) مطالبه را شنیده است. و سپس در این مورد این که چه کسی با وی سخن می‌گفته است پرسش می‌کند و حضرت می‌فرمایند ملکی این کار را می‌کرده است، حمران بلافضله می‌پرسد که در این صورت باید معتقد به بانبوت یا رسالت علی^(ع) باشد و امام یادآور شباht وی با همنشین موسی و سلیمان شده و روایتی را در نبی نبودن ذی القرین متنذکر می‌شوند.^۵ از این گزارش بر می‌آید که اهل بیت کاملاً مراقب بوده‌اند تا ارتباط با

۱ محمدبن حسن حر عاملی (۱۳۶۴)، *إثبات الهداء بالتصوّص والمعجزات*، تصدی لتصحیحه و مقابله بالنسخ الخطیه هاشم الرسولی؛ [باشرح و ترجمه فارسی محمد نصراللهی، احمد جنتی، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۳۹۴].

۲ صفار، همان، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳ کلینی، *الكافی*، (ط - دارالحدیث)، ج ۱، ص ۶۷۵.

۴ صفار، همان، ج ۱، ص ۲۵۸.

۵ همان، ج ۱، ص ۳۶۷.

ملک، به نبوت تفسیر و تأویل نشود و شیعیان مقوله تحدیث را درست بفهمند. عمار ساباطی نیز در گزارشی منزلت، علما و محدثان اهل بیت و این که ایشان نبی هستند یا نه را پرسش کرده و حضرت با انکار نبوت، ایشان را به ذی القرنین و همنشین سلیمان و موسی تشییه کرده‌اند.^۱ این پرسش و پاسخ‌های متعدد، نشان می‌دهد که اهل بیت به تدریج، شیعیان را به کمک قرآن با امکان ارتباط امام با ملائک بدون کسب مقام نبوت آشنا می‌کرده‌اند.

نفی علم غیب و ادعای تحدیث

ائمه برای رفع مشبه علم غیب ضمن توضیح مسئله تحدیث، در موارد لازم، علم غیب را نیز از خود نفی می‌کردند. باید توجه کرد نفی علم غیب حاکمی از این است که از ائمه اخبارات از غیب صادر می‌شده است. نفی علم غیب در مواضع مختلفی ابراز می‌شده است:

۱. رفع اتهام دعوی نبوت که دشمنان نسبت می‌داده‌اند؛

۲. هدایت شیعیان به عقیده صحیح در باب علم الهی؛

۳. جلوگیری از رویکرد غلو آمیز به توانمندی علمی امامان، که خداوند به ایشان عطا کرده است.

در گزارشی ابابصیر و ضریس خدمت امام باقر^(ع) رسیده و می‌پرسند که ایشان به چه وسیله‌ای علم پیدا می‌کند، حضرت تأکید می‌کنند که علم غیب ندارند و اگر خدا ایشان را به حال خود رها کند مثل یکی از مردم می‌شود و علم وی باید دائماً به او برسد.^۲ این سرنخ‌ها کاملاً باب جدیدی از ابعاد علم اهل بیت را بر شیعیان می‌گشوده است و همواره با این تذکر همراه بوده که این‌ها علم غیب نیست و عطای الهی است.

رفع اتهامات دشمنان به دعوی علم غیب

یحیی بن عبدالله^ب حسن از امام باقر^(ع) می‌پرسد که گروهی از مردم معتقدند شما علم غیب دارید و حضرت در پاسخ قسم می‌خورند آن‌چه از پیامبر خدا^(ص) به ایشان رسیده و از او به ارث برده‌اند.^۳ از این پاسخ روشن می‌شود که اولاً علم غیب مورد پرسش، علم مستقل و

۱ همان، ج ۱، ص ۳۶۶

۲ همان، ج ۱، ص ۳۲۵ و ۱۳۵؛ راوندی، الخرائج و الجرائج، ج ۲، ص ۷۸۰ و ۸۳۱؛ عزالدین الحسن بن سلیمان الحلی (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، تحقيق مشتاق المظفر قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة التشریف الاسلامی، ص ۳۱۴.

۳ مفید، الامالی، ص ۲۳.

غیراکتسابی است ثانیاً امام(ع)، در مقام بیان اکتسابی بودن علوم ائمه(ع) است و نه انکار اصل علوم آنان حاکی است که اعتقاد به علم غیب را به شیعه نسبت می دادند. گزارش دیگری از امام صادق^(ع) حاکی است که اعتقاد به علم غیب را به شیعه نسبت و این برچسب، موجب دردرس و مشکل برای امام و شیعیان می شده است لذا می بینیم حضرت در مجلس عمومی علم غیب را از خود نفی می کنند و حتی مثال می زنند که یکی از اعضای خانواده در خانه مخفی می شود و ایشان نمی دانند در کدام اتاق است. در ادامه همین خبر مشاهده می کنیم سدیر به همراه بوبصیر و میسر همراه با حضرت به منزل ایشان می روند و از مثال آن حضرت اظهار تعجب می کنند و اعتقاد خود به علم کثیر امام را ابراز می کنند و تأکید می کنند که نسبت علم غیب به امام نمی دهند و حضرت که مجلس را از اغیار خالی می یابند در مورد جامعیت قرآن و شمول آن بر علم غیب توضیحاتی می فرمایند و تأکید می کنند که کل علم کتاب نزد ایشان می باشد.^۱ این روایت جالب هم بر وجود شرایط تقویه دلالت می کند و هم نشان می دهد در این دوره، برخی خواص شیعه کاملاً به مراتب علمی ائمه عقیده پیدا کردند. شاهد دیگری که نشان می دهد که اصحاب قدرت در مورد ائمه، مترصد برچسب زدن بوده اند گزارشی است که امام صادق^(ع) از احضار علمای مدینه توسط منصور بیان کردند. در این گزارش حضرت می فرمایند که منصور دونفر را به حضور طلبید که امام و عبدالله بن حسن نزد وی می روند و پس از نشستن ایشان منصور رو به امام می گوید آیا ایشان همان کسی است که علم غیب می دارد و حضرت هم می فرمایند که جز خدا کسی از غیب آگاهی ندارد.^۲

بنابر برخی گزارش ها مغیر بن سعید به صورتی علنی اصرار می کرده که امام باقر^(ع) مدعی علم غیب است و حضرت نیز وی را طرد می کردند و همین مواجهه را با امام صادق^(ع) نیز داشته است که توسط ایشان نیز طرد شده است.^۳ این کار وی به گونه ای انجام می شده که مخالفان نیز در جریان قرار می گرفته اند چنانچه شعبی که از علمای عامله بوده از مغیره عکس العمل امام در برابر نسبت علم غیبچه بوده و آیا وی با این کار می خواسته امام را مورد استهzaء قرار دهد؟ این قضیه حاکی از این است که مغیره تا چه حد بی پروا عمل می کرده و البته امام

۱ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲ محمد بن زین الدین ابن ابی جمهور (۱۴۰۳ق)، عوالي اللئالي العزيزية فی الأحاديث الدينية، قدم له شهاب الدین النجفی المرعشی، تحقیق الباحث‌المتبّع... مجتبی‌العرّاقی، ج ۱، قم؛ مطبعة سید الشهدا علیہ السلام، ص ۴۵، ۳۶۲.

۳ عز الدین أبوالحسن علی بن ابی‌الکرم‌بن‌اثیر (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، ج ۵، بیروت : دار صار، ص ۲۰۹.

۴ همان، ج ۵، ص ۲۰۹.

نیز به گونه‌ای با وی برخورد کرده‌اند که دیگران از انکار امام نسبت به دعوی علم غیب مطلع شوند. به علاوه از سخن شعبی نیز روشن می‌شود که ادعای اطلاع از غیب تا چه حد نزد ایشان امری غریب بوده است و نسبت دادن آن به کسی همانند تمسخر وی بوده است.

مخاطرات اتهام به دعوی علم غیب

ادعای علم غیب برچسبی بود که به تدریج برای تخریب افراد و حتی محاکمه و بعض‌آکشتن افراد مورد استفاده قرار می‌گرفت. و مسئله در حد یک بحث علمی نبود که آیا اختیار غیبی مصدق علم غیب است یا نه، بلکه شواهدی وجود دارد که افرادی کشته شده‌اند و یکی از وجوده و دلایل مباحث شدن خون ایشان ادعای علم غیب بوده است.

مختار با این اتهام مواجه شده است که مدعی وحی و علم غیب بوده است.^۱ ظاهراً این اتهام، ناشی از برخی پیش‌بینی‌های وی بوده است که در مورد پیشبرد امورش مطرح می‌کرده است. به عنوان نمونه، شعبی می‌گوید هنگامی که همراه پدرش با مختار از کوفه خارج شده، مختار سخن از پیروزی لشکر در اطراف نصیبین مطرح کرده و وقتی وی در منزل مدائی مختار، مشغول سخنرانی بوده خبر این پیروزی را می‌آورند و مختار هم یادآور می‌شود که قبلًا بشارت آن را داده بوده است. شعبی می‌گوید پس از وصول این خبر یکی از سواران همدانی به وی گفته است که آیا به اطلاع مختار از غیب ایمان آورده است.^۲ این واقعه نشان می‌دهد که اتهام وی به ادعای علم غیب ریشه در باور مردم نسبت به وی داشته است. به نظر مرسد منشأ این توهم این است که مختار مطالبی را در مورد قیام و پیروزهای خود از محمدبن حنفیه شنیده و در هنگام قیام، برخی از آن‌ها را بیان می‌کرده است یادآور می‌شویم که محمدبن حنفیه از میراث علمی علی^(۳) نوشه‌های مختصری را در اختیار داشت که حاوی بخشی از اخبار وقایع آینده بود.

در زمان مهدی عباسی فردی به نام یوسف بن برم متهم شد که دعوی نبوت کرده و با گسلی سپاه، وی را اسیر کرده و کشتند.^۴ و یا در همین دوره فردی به نام مقنّع خروج کرد متهم بود که معتقد است روح حضرت آدم به انبیاء و سپس به پیامبر اکرم^(ص) و از ایشان به علی^(ع) و از ایشان به محمد حنفیه منتقل شده است. و نیز متهم شد که مدعی زنده کردن

۱ مظہر بن طاهر مقدسی [ابی تا]، البدء والتأريخ، تحقیق بور سعید، ج. ۵، [ابی جا]: مکتبة الثقافة الدينية، ص ۱۳۱.

۲ شمس الدین ذهبی (۱۴۰۹ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر والأعلام، ج. ۵، بیروت: الكتاب العربي، ص ۵۳.

۳ ابوالفرح ابن عربی (۱۹۹۲م)، تاریخ مختصراً للدول، بیروت: دارالشرق، ص ۱۲۶؛ مقدسی، همان، ج. ۶، ص ۹۷.

مردگان و علم غیب است وی سپاه مهدی محاصره شدو گفته شده که خودش و خانواده‌اش را سم داد و مردند.^۱ هم‌چنین افرادی مانند ابوالخطاب متهم شدند که رافضی و مدعی علم غیب هستند و به همین دلیل، کشتن ایشان توجیه می‌شد.^۲

در منابع سنی آمده است زراره از یکی از اهالی کوفه می‌خواهد که هنگام حج به ملاقات امام صادق^(۳) برود و از ایشان پرسد که آیا زراره اهل بهشت است یا اهل جهنم؟ وی چنین می‌کند و حضرت در پاسخ می‌فرمایند که زراره یک رافضی است که گمان می‌کند ایشان علم غیب دارند در حالی جز خدا علم غیب ندارد و پس از بازگشت وقتی گزارش ملاقات را به زراره می‌دهد وی می‌گوید امام تقیه کرده است.^۴ این گزارش نشان می‌دهد که این فرد در شرایط نامناسبی پرسش را مطرح کرده است یا خودش صلاحیت نداشته است ولی در عین حال نگرانی امام از برچسب دعوی علم غیب در این گزارش آشکار است و از تعییر امام بر می‌آید که این اتهام شاخصه رافضیه بوده است و پرهیز از آن امری ضرورت داشته است.

جلوگیری امامان از رویکرد غلو آمیز

نمونه جالب آن در نهج البلاغه آمده است که وقتی امیر المؤمنین از برخی اخبار مربوط به آینده اطلاع دادند فردی از قبیله کلب پرسید آیا به ایشان علم غیب داده شده است، حضرت تبسم کردند و فرمودند این علم غیب نیست بلکه تعلم از مبدأ علم است و سپس حضرت فرمودند علم غیب منحصر به خدا است.^۵ دقت شود که سؤال فرد، از اعطای علم غیب است نه از یک علم ذاتی لذا به نظر می‌رسد در دوره حضرت، علم غیب اصطلاح و تعییری بوده که برای علوم اختصاصی خداوند به کار می‌رفته است لذا حضرت در عین اشاره به علوم اکتسابی خود این تعییر را نفی می‌کنند. جابر بن یزید جعفی از امام باقر^(۶) نقل می‌کند که حضرت توصیه کرده‌اند که ائمه را از جایگاه خود فراتر نبرند یا این توضیح، که همواره ائمه را بندگانی که تحت روییت خدا هستند بدانند که هر چه دارند خدا به ایشان تمیلک کرده، نه خودشان و نه هیچ یک از پدرانشان غیب نمی‌دانند و علم غیب مخصوص خداست.^۷

۱ ابن عبری، همان، ص ۱۲۶؛ مقدسی، همان، ج ۶، ص ۹۷.

۲ احمد بن یحیی‌بلذری، انساب‌الأشراف (۱۴۱۷)، ج ۴، بیروت: دار الفکر ، ص ۲۵۵ (چاپ زکار، ج ۴، ص: ۳۴۴).

۳ أبو يوسف يعقوب بن سفيان فسوی (۱۴۰۱)، المعرفة والتاريخ ، ج ۲، بیروت : مؤسسة الرسالة، ص ۶۷۱.

۴ نهج البلاغه، ص ۱۸۶؛ عبدالحمید ابن الحید (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، ج ۸، قم: مکتبة المرعشی، ص ۲۱۵؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربي ص ۱۰۳.

۵ حسن بن محمد دیلمی (۱۳۶۶)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ص ۱۴۳.

نتیجه گیری

شیعیان تحت تعلیم اهل بیت - علیهم السلام - با مقوله تحدیث آشنا شدند. این آموزه برای ایشان روشن کرد که یکی از منابع علم امام سخن گفتن ملائک با ایشان است به گونه‌ای که این امر با وحی نبوت متفاوت بوده است. روند شکل‌گیری این آموزه تحت تأثیر اخبارات علی علیه السلام - در دوران خلافتش که امری مسلم و متواتر بود و هدایت‌های صادقین - علیهم السلام - در سدۀ دوم در میان شیعیان پذیرفته شد.

منابع و مأخذ

- ابطحی، عبدالحمید(تابستان ۱۳۹۰)، فرایند اگاهی شیعیان از علم غیب امامان، نصیلانه امامت پژوهی، ش. ۲.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۳ق)، عوالي اللائال العزيزية فی الأحاديث الدينية، قدم له شهاب الدین التنجفی المرعشی، تحقیق البجاءه المتبیع... مجتبی العراقي، ج ۱، قم: مطبعة سید الشهدا علیه السلام.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبة المرعشی.
- ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن ابی الكرم (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارصار.
- ابن جوزی، ابن الفرج جمال الدین عبد الرحمن بن علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تدوین عبدالرازق المهدی، بیروت: دارالکتاب العربي.
- ابن حجر، احمد بن علی العسقلانی (۱۴۰۵ق)، تعلیق التعلیق، تحقیق سعید عبد الرحمن موسی قرقی، بیروت: المکتب الإسلامی، دار عمار.
- [بی تا]، فتح الباری، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، دعائیم الإسلام و ذکر الحال و الحرام و القضايا والاحکام، مصحح آصف فیضی، قم: مؤسسه آل الیت علیهم السلام.
- ابن راهویة، اسحاق (۱۴۱۲ق)، مسنّد اسحاق بن راهویه، المدینه: مکتبة الایمان.
- ابن عبری، ابوالفرج (۱۹۹۲م)، تاریخ مختصر الدول، بیروت: دارالشرق.
- ابن عساکر، القاسم علی بن الحسن بن وهبة الله بن عبد الله الشافعی (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، دراسه و تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، منشورات محمد علی بیضون، بیروت: دارالكتب العلمیة.
- ازدی بلخی (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سليمان، تحقیق عبدالله محمد شحاته، بیروت: دار احیاء التراث.
- امینی، عبدالحسین احمد (۱۴۱۶ق)، العدیر فی الكتاب والسنۃ والادب، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دارالكتب العلمیة.
- بخاری، ابوعبد الله محمد بن اسماعیل جعفی (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن الناصر، ج ۹، [بی تا]: دار طوق النجاة.

- بغوی، حسین بن مسعود (١٤٢٠ق)، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تدوین عبد الرزاق المهدی، بيروت: دار احیاء التراث العربي.
- بلاذری، احمد بن یحیی (١٤١٧ق)، *انساب الاشراف*، بيروت: دار الفكر.
- بیاضی، زین الدین ابی محمد علی بن یونس العاملی الناطقی (١٣٨٤ق)، *الصراط المستقیم الى مستحقى التقديم*، نجف: کتابخانة حیدریہ.
- ثعلبی، احمد بن محمد (١٤٢٢ق)، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، بيروت: دار احیاء التراث العربي.
- جرجانی، عبدالله بن عدی (١٤١٨ق)، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقيق علی محمد مغوض، بيروت: الکتب العلمیة.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (١٤١١ق)، *المستدرک علی الصحيحین*، تصحیح مصطفی عبد القادر عطا، بيروت: دار الکتب العلمیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن (١٣٦٤ق)، *إثبات الهمة بالتصوّص والمعجزات*، تصدی تصحیحه و مقابلہ بالنسخ الخطیه هاشم الرسولی؛ [پاشح و ترجمه فارسی محمد نصراللهی، احمد جنتی]، ج ٥، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- الحلی، عزالدین الحسن بن سلیمان (١٤٢١ق)، *مختصر البصائر*، تحقيق مشتاق المظفر قم: جماعة المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (١٤١٣ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البیت (عليهم السلام) لاحیاء التراث.
- دیلمی، الحسن بن ابی الحسن (١٤١٢ق)، *ارشاد القلوب*، قم: انتشارات شریف رضی.
- ذہبی، شمس الدین (١٤٠٩ق)، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، ج ٧، بيروت: الكتاب العربي.
- رازی، عبدالرحمٰن بن محمد ادريس (١٤١٩ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقيق اسعد محمد الطیب، عربستان: مکتبة نزار مصطفی الباز.
- زمخشّری، ابی القاسم جار الله محمود بن عمر (١٣٨٥ق)، *الکشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاویل*، مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبي وأولاده.
- سمرقندی، نصر بن محمد [بی تا]، *بحر العلوم*، تحقيق عمر عمروی، بيروت: دار الفكر.
- سمعانی، ابی المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار التمیمی (١٤١٨ق)، *تفسیر السمعانی*، تدوین یاسر بن ابراهیم، ریاض: دار الوطن.
- سیوطی، جلال الدین [بی تا]، *الدر المثبور فی التفسیر المأثور*، بيروت: دار المعرفة للطباعة و التشر.
- شیبانی، ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل (١٤٢١ق)، *مسند الإمام أَحمد بن حنبل*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- شامی، محمد بن یوسف صالحی (١٤١٤ق)، *سبل الهدی و الرشد فی سیرة خیر العباد*، تحقيق شیخ عادل احمد عبد الموجود، بيروت: دار الکتب العلمیة.
- صفار (١٤٠٤ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تصحیح محسن کوچه باگی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- طبری، محمد بن جریر (١٣١٥ق)، *جامع البيان عن تأویل آی القرآن*، توثیق و تخریج صدقی جمیل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.

- -----[بی تا]، *الریاض النصرة فی مناقب العشرة*، بیروت: دار الكتب العلمية.
- طحاوی، ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملک ازادی(۱۴۱۵ق)، *شرح مشکل الاتمار*، تصحیح شعیب ارنوط، مؤسسه الرسالة.
- عینی، بدرالدین [بی تا]، *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفائق الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- فسوی، أبو یوسف یعقوب بن سفیان (۱۴۰۱ق)، *المعرفة و التاریخ*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- قرطباً، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قسطلاني، احمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملک (۱۳۲۳ق)، *إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری*، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج [بی تا]، *مسند الصحیح*، تدوین محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار احیاء التراث.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، *الخراجی و الجرائج*، قم: مؤسسه الامام المهدی (عج).
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، مصحح علی اکبر غفاری و شیخ محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مراغی، احمد بن مصطفی [بی تا]، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مفید (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، *البلاء و التاریخ*، تحقیق بور سعید، [بی جا]: مکتبة الثقافة الدينیة.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغيبة*، تهران: نشر صدوق.
- هلالی کوفی، سلیمان بن قیس (۱۴۱۵ق)، *کتاب سلیمان*، تدوین اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم: انتشارات الہادی.

علل عدم گسترش و ناپایداری تشیع در اندلس از ابتدای ورود اسلام به اندلس تا پایان دوره بنی حمود (۴۶۹-۹۲ق)

سید احمد رضا خضری^۱
حسین خسروی^۲

چکیده: با سلط سلطانان بر اندلس، به مرور آئین و فرهنگ اسلامی در میان ساکنان آنجا گسترش یافت. با این همه به رغم آن که اندیشه‌های مختلف دینی و گرایش‌های گوناگون مذهبی، مجالی برای بروز و ظهور در اندلس (در دوره اسلامی) به دست آوردند، تشیع در شمار محدود مذهبی بود که اساساً فرقی برای بیان مبانی اعتقادی خود به دست نیاورد و به سبب وجود عواملی چند، راه بر گسترش و تثیت اندیشه‌های شیعی در اندلس بسته شد. اندلس از زمان فتح تا سرنگونی خلافت اموی در قرطبه، ماهیت اموی داشت که سیاست‌های خود را بر مبنای نادیله گرفن حق اهل بیت استوار ساخته بود. در واقع امویان تلاش فراوانی برای گسترش مذهب بر اساس دیدگاه‌های خود به عمل آوردن و با حمایت همه جانبه از مذهب مالکی، مجال هرگونه فعالیت را از دیگر مذاهب، خاصه تشیع سلب کردند. این موضوع باعث شد تا فعالیت‌ها و کوشش‌های پیروان تشیع در اندلس به گونه‌ای آشکار محدود شده و شیعیان از بیان باورها و انجام مراسم مذهبی خود باز ماندند. تنها پس از برآفادن امویان بود که شیعیان فرصتی هر چند کوتاه به دست آورند و با تأسیس خلافت حمودی توانستند شمامی از حضور سیاسی - فرهنگی خود را در اندلس نشان دهند. پرسش اصلی در این پژوهش آن است که: اولاً به راستی علل و عوامل عدم گسترش و ناپایداری تشیع در اندلس چه بود؟ ثالیاً سیاست‌ها و برنامه‌های حکمران اندلس خاصه امویان چه تاثیری در این موضوع داشت؟ این مقاله بر آن است تا بر اساس روش تحلیلی و با استفاده از منابع، مأخذ و مطالعات تاریخی به این دو پرسش پاسخ دهد.

واژه‌های کلیدی: تشیع در اندلس، حکومت اموی، بنی حمود

۱ استاد دانشگاه تهران ahmadkhezri@yahoo.com

۲ دانشجوی دکتری دانشگاه معارف hkhosravi88@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۰۶ تاریخ تأیید: ۹۲/۰۱/۱۸

Reasons for the instability and non-promulgation of Shiism in Andalus

Seyyed Ahmad Reza Khezri¹

Hossein Khosravi²

Abstract: After the dominance of Muslems over Andalus, Islamic culture and teachings gradually spread among the people living there, inspite of the existing good opportunity for the spread of other religious thoughts and inclinations. However, Shiism was among those few schools of thought which couldn't take advantage of that opportunity to promulgate its doctrine.

Andalus, from the time it was captured to the fall of the Umayyad Caliphate in Cordoba, was under the influence of the Umayyads, mainly trying to follow the policy of ignoring the rights of the Household of the Prophet, infact the Umayyads tried strongly to promulgate the Sunni Schools of thought according to their own views. Having the full support of the Maleki School, they could prevent other religious, specially Shi'i, activities.

It was only after the fall of Umayyads when shi'is could find a short opportunity to show their political and cultural power after the establishment of the Hammudi caliphate. The major questions to be dealt with here are: what were the main reasons for the non-promulgation and instability of shiism in Andalus? What were the influence of the programs and policies of the Andalus rulers, specially the Umayyads in this respect?

The writers of the present article try to provide some analytical answers to these two questions with reference to historical sources.

Keywords: Shiism - Andalus, Umayyads - Andalus, Bani Hammud

1 Associate professor, Tehran Universirt

ahmadkhezri@yahoo.com

2 Ph.D student, Qom University for Islamic , Teachings

hkhosravi88@gmail.com

مقدمه

مسلمانان پس از تصرف شبه جزیره ایبری، نام اندلس را بر آن اطلاق کردند. این سرزمین همانند سایر نواحی جهان آن روز در جریان فتوحات مسلمانان مورد توجه قرار گرفت و سرانجام از سال ۷۱۱ق/۹۶م تا ۷۱۵ق/۹۶م به تصرف آنان درآمد. هم زمان با ورود مسلمانان به اندلس، اوضاع عمومی آن سرزمین بسیار نابسامان و آشفته بود؛ زیرا انواع مالیات‌ها، نبود آزادی و مساوات، فقر و تعیض، بردگی و جهل بر دوش مردم سنگینی می‌کرد. مسیحیت آیین رسمی کشور بود و اقلیت‌های دینی حق اظهار عقیده و انجام دادن مراسم مذهبی خود را نداشتند. آن‌ها گاهی مجبور بودند از عقاید خویش دست کشیده به آیین رسمی کشور درآیند و گرنه به بردگی مسیحیان در می‌آمدند.^۱

با این حال، آن گاه که این سرزمین به تصرف مسلمانان درآمد و حکومت اسلامی در آنجا استقرار یافت، وضع این کشور دگرگون شد و نظام طبقاتی از بین رفت و یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در کنار هم زندگی تازه‌ای را آغاز کردند. تشییع با ورود فاتحان مسلمان وارد اندلس گردید و در بسیاری از مناطق آن سرزمین، گسترش یافت. پراکنده‌گی جمعیتی علیيان و اندیشه‌های شیعی نشان‌دهنده این واقعیت است که رد پای علیيان در اندلس نیز هم چون سایر سرزمین‌های تحت نفوذ اسلام به ماجراهی فتوح و به تبع آن آغاز تبلیغات اسلامی و فرایند اسلامی شدن آن سرزمین باز می‌گردد. با این همه و به رغم اهمیت و حساسیت موضوع، می‌توان ادعا کرد که تاکنون پژوهشی مستقل و کامل در این زمینه انجام نگرفته و تحقیقات موجود در این باره از شمار انگشتان دست فراتر نمی‌رود.

یکی از این پژوهش‌ها توسط محمود علی مکی تحت عنوان *التشییع فی الاندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الاموية* نگاشته شده است. او در این کتاب به طور مختصر از تشییع در اندلس سخن به میان آورده و دیدگاه‌هایی را مطرح کرده که از دقت لازم برخوردار نیست، هر چند به نظر می‌رسد که وی بر آن بوده تا موضع علمی و بی‌طرفانه‌ای داشته باشد، اما در مواردی دچار لغزش شده است. مقاله‌ای هم با همین عنوان برگرفته از کتاب فوق توسط همین نویسنده در مجله معهد المصري به چاپ رسیده است.

دیگر سه مقدمه‌ای است که محققان گوناگون بر کتاب درر السسطن فی خبر السبط تأليف ابن ابیرنگاشته‌اند. مقدمه نخست توسط عبدالسلام هراس و سعید احمد اعراب در سال

^۱ محمد ابراهیم آیتی (۱۳۷۶)، *اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص. ۷.

۱۹۷۲ م و مقدمه دوم توسط عزالدین عمر موسی به سال ۱۹۸۷ نگاشته شده که هر دو، وجود تشیع را در اندلس نفی کرده و حتی مدعی اند تشیع هیچ راهی برای ورود به اندلس نیافرته است. اماً مقدمه سوم که دیدگاهی مخالف با دو مقدمه قبلی دارد، توسط ابوالفتح دعویی در ۲۰۰۱ نگاشته شده و وجود تشیع در اندلس را به رسمیت می‌شناسد. اطلاعات ارائه شده از سوی این پژوهشگران در مقدمه تحقیقات در مورد تشیع در اندلس با توجه به رویکرد اعتقادی و فکری آن‌ها متفاوت است. هم‌چنین عبدالسلام هراس پژوهشی تحت عنوان *مساهمات الحسین فی شعر الاندلسی انجام داده است*. وی در این پژوهش اذعان می‌دارد که اندلسی‌ها از ماجراهای تشیع اطلاع داشتند و تبلیغات فاطمی که در مغرب و اندلس بسیار قوی و فعلی بود، نتوانست راهی برای نفوذ و ماندگاری خود در اندلس بیابد.

پژوهش دیگری که وجود تشیع را در اندلس اثبات می‌کند، اثر عبداللطیف سعدانی تحت عنوان *حركات التشیع فی المغرب و مظاهره* است. نویسنده این اثر با اشاره به دولت حمودیان بر آن است تا وجود تشیع در اندلس را به اثبات برساند.

افزون بر آثار یاد شده باید از پایان‌نامه‌هایی که درباره موضوع نگاشته شده یاد کرد از آن جمله: پایان‌نامه کارشناسی ارشد آقای عبدالامیر عناد غزالی تحت عنوان *ادبیات تشیع در اندلس*^۱ است. غزالی همچنین پژوهشی تحت عنوان *الحسین عليه السلام في الشعر الاندلسي*^۲ منتشر کرده است. او در این پژوهش، موضوع جدیدی را مطرح نکرده و تنها به تحقیق پیشین خود استناد جسته است. دیگر رسالت دکتری آقای عیسی سلمان درویش تحت عنوان *التشیع فی الشعر الاندلسي*^۳ است که تشیع را از منظر شعر شاعران مورد توجه قرار داده است. هم چنان که دکتر سید احمد رضا خضری در مقاله‌ای با عنوان «*حمودیان و تشیع در اندلس*»^۴ بر آن است تا علل ناکامی تشیع را در اندلس، تحلیل و واکاوی نموده و آن گاه نقش خاندان بنی حمود را در انتشار و گسترش تشیع در آن دیار تبیین نماید.

پیشینه حضور علویان و افکار شیعی در اندلس

منابع و اسناد تاریخی و جغرافیایی، حاکی از حضور سیاسی و اجتماعی نسبی علویان و به تبع آن اندیشه‌های شیعی در سده‌های نخستین، در اندلس است. تشیع، همزمان با گسترش فتوحات

۱ عبدالامیر عبدالزهره عناد غزالی (۱۹۹۷)، *ادب التشیع فی الاندلس*، قم: دانشگاه آزاد.

۲ عبدالامیر عبدالزهره عناد غزالی (۲۰۰۴)، *الحسین (ع) فی الشعر الاندلسي*، مجله دراسات تجفیفی، س، ۲، ش ۳.

۳ عیسی سلمان درویش (۲۰۰۷)، *التشیع فی الشعر الاندلسي*، دانشگاه بابل، دانشکده تربیت معلم.

۴ سید احمد رضا خضری (۱۳۸۸)، «*حمودیان و تشیع در اندلس*»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، س، ۱، ش ۳.

و افزایش شمار فاتحان، به صورت تدریجی در میان برخی از قبایل عرب و برابر در حال گسترش بود و آثار خود را بر جای می‌نهاد.^۱ از این رو می‌توان گفت که تشیع نیز چون دیگر مذاهب اسلامی در آغاز ورود مسلمانان به اندلس، زمینه‌های لازم را برای گسترش مبانی اعتقادی خود فراهم می‌دید که ذیلاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. در میان فاتحان اندلس، گروهی از تابعین و عرب‌های عراقی و یمنی وجود داشت که از دیر باز جزء دوستداران اهل بیت به شمار می‌رفتند. از آن جمله حنش بن عبدالله صنعنی است. او یکی از شاگردان امام علی (ع) بود و در کنار وی با مخالفین آن حضرت به نبرد پرداخت. هم‌چنان‌که در جریان فتح اندلس از خود رشادت‌ها نشان داد و پس از فتح منطقه سرقسطه، مسجد آنجا را بنیان گذاشت و موسی بن نصیر را در فتح مناطق شمال اندلس همراهی کرد و از آن پس تا پایان عمر، امارت سرقسطه را بر عهده داشت.^۲

دیگری عبدالله بن سعید بن عمار بن یاسر است. وی که کارگزار الیره بود، با آمدن عبدالرحمن الداخل به اندلس، در برابر او ایستاد و سر انجام در نبرد با وی به قتل رسید.^۳ دیگر از این فاتحان حسین بن یحیی بن سعد بن عباده خزرچی بود که او نیز از دوستداران و پیروان اهل بیت بود و مدتی امارت سرقسطه را بر عهده داشت.^۴ این افراد و کسان دیگری چون آن‌ها می‌توانستند زمینه لازم را برای گسترش اولیه تشیع در اندلس یا دست کم در بخش‌های تحت نفوذشان فراهم نمایند.^۵

۲. بخش عمده فاتحان اندلس را قبایل برابر تشکیل می‌دادند. اینان که بیشترین نقش را در فتح آن سرزمین داشتند، پس از فتح اندلس، به دلیل تعصبات عربی فرماندهان سپاه، مورد بی‌مهری قرار گرفتند و در یک اقدام تعییض‌آمیز، از سهم برابر در تقسیم غنائم و اموال محروم ماندند. به گونه‌ای که عرب‌ها، زمین‌های حاصل‌خیز و دشت‌های زرخیز را برای خود برداشتند و مناطق کوهستانی و تپه‌های ناهموار را به بربران واگذشتند. این اقدامات ناعادلانه،

^۱ طاهر کاظم شمہود (۱۴۳۱ق). *الشیعه فی الاندلس: الخلافة الحمودية العلوية*. بغداد: دارالکتب العربي، ص ۳۷.
^۲ همان، ص ۳۷؛ کاظم عبد نتیش خفاجی (۱۳۹۰ش)، *التشیع فی الاندلس من الفتح الاسلامی حتی سقوط غرناطه ۹۲-۱۹۷ق*. بغداد: موسسه راfeld، ص ۱۳۱-۱۳۳.

^۳ عبدالرحمن بن عبدالله ابوالقاسم ابن عبدالحکم (۱۹۹۶م)، *فتح مصر و اخبارها*. بیروت: دارالفکر، ص ۳۶۵-۳۶۷.
^۴ احمد بن محمد بن احمد مقری (۱۹۶۸م)، *فتح الطیب*. ج ۱، بیروت: دارالصادر، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ شمہود، همان، ص ۳۷.

^۵ شمہود، همانجا؛ محمد بن جریر طبری (۱۹۶۴م)، *تاریخ الرسل والملوک*. تحقیق ابی‌الفضل ابراهیم، ج ۴، قاهره: دارال المعارف، ص ۵۴۷؛ علی بن احمد بن حزم (۲۰۰۲م)، *جمهرة انساب العرب*. بیروت: دارالكتاب العلمي، ص ۳۶۷.

^۶ شمہود، همان، ص ۳۷.

خشم و کینه برباران را بر انگیخت و آنان را به شعارهای شیعی که مبتنی بر عدالت و مساوات همگانی بود متمایل ساخت و چندی بعد زمینه شورش آنها را در برابر عربها فراهم ساخت. قیام شقنان عبدالواحد مکناسی ملقب به فاطمی به عنوان نخستین خیزش شیعی بربارها گواه این سخن است.^۱

۳. تأسیس حکومت ادریسی در مغرب، بازتاب گسترده‌ای در میان برباران داشت و بسیاری از آنان را با اندیشه‌های شیعی آشنا ساخت. این امر خاصه به سبب تعاملات گسترده برباران مغرب و اندلس می‌توانست اسباب آشنائی و علاقمندی اندلسی‌ها را به افکار و آموزه‌های شیعی فراهم سازد.^۲

۴. افزون بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که فرهنگ و آموزه‌های شیعی توسط اندلسی‌هایی که برای کسب علم و دانش به مشرق رفته بودند، بدان دیار انتقال یافت. اینان پس از بازگشت به اندلس، شماری از آثار و کتب شیعی را به اندلس آوردند. از آن جمله ابوالحکم عمر بن عبدالرحمان قرطبي است که پس از مهاجرت به عراق و ایران و آموختن دانش‌های دینی، آثار بدیع الزمان همدانی، ابوبکر خوارزمی، شریف رضی و دیگران را با خود به اندلس آورد.^۳

بر این اساس می‌توان انتظار داشت که عوامل یاد شده، زمینه را برای گسترش تشیع در اندلس فراهم ساخته و امکان ترویج این مذهب را هم‌چون دیگر مذاهب و فرق اسلامی پدید آورده باشند. اما بر خلاف انتظار، شرایط سیاسی در آن سرزمین به گونه‌ای پیش رفت که تمامی فرصت‌ها را از شیعیان سلب و موقعیت آنان را در برابر دیگر مذاهب، تضعیف نمود. هر چند فهم درست این موضوع، نیازمند تحلیل دقیق تحولات سیاسی اندلس از زمان فتح تا روی کار آمدن امویان در آن دیار است، اما برای پرهیز از درازگوئی ذیلاً به بررسی مهم‌ترین علل ناپایداری تشیع در اندلس پرداخته می‌شود:

۱ محمدبن محمدبن عذاری مرکاشی (۱۹۸۳م)، *البيان المغارب*، تحقيق لیفی بروفنسال، ج ۲، بیروت: دار الثقافة، صص ۸۰-۸۱؛ مجھول المؤلف (۱۹۹۴م)، *خیار مجموعه*، تصحیح ابراهیم ابیاری، قاهره: دار الفرجانی، ص ۲۵۷.

۲ شمشود، همان، ص ۳۸.

۳ ابوالقاسم احمدبن عبدالرحمن ابن صاعد (۱۹۹۳م)، *الطبقات الامم*، تحقيق حسین مونس، قاهره: دار المعارف، ص ۹۴؛ موفق الدین ابوالعباس احمدبن ابوالقاسم ابن ابی اصیبعة (۱۹۹۸م)، *طبقات الاطباء*، ثبت وضبط و تصحیح توسط محمد باسل عیون السود، ج ۲، بیروت: دارالكتب العلمیه، ص ۴۰؛ محمود علی متّی (۲۰۰۴م)، *التشیع فی الاندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية*، بیروت: مكتبة الثقافة الدينية، صص ۳۶-۳۷.

۱. فعالیت‌های پیشگیرانه امویان اندلس در برابر گسترش آموزه‌های شیعی

حکمرانان بنی‌امیه، اقتدار روزافزون شیعیان را در اطراف قلمروی خود هوشیارانه زیر نظر داشتند و برای پیشگیری از نفوذ آنان به اندلس از هیچ اقدامی فروگذار نمی‌کردند. پوشاندن نام علی بن‌ابی طالب^(ع)، جلوگیری از انتشار هرگونه مطلبی درباره عاشورا^۱، تشویق شعرا و نویسندگان و اندیشمندان برای نگارش آثاری بر ضد شیعه و اعتقادات آنان و استقبال از مخالفان تشیع^۲ بخشی از فعالیت‌های پیشگیرانه امویان در برابر گسترش آموزه‌های شیعی بود. خاصه‌پس از ظهور دولت ادريسی در مغرب و گسترش فعالیت‌های شیعیان و امکان نفوذ افکار و اندیشه‌های شیعی به اندلس، امویان با حساسیت، تمام فعالیت‌های آنان را زیر نظر گرفته و سختگیری نسبت به محدود شیعیان داخل را افزایش دادند و در همین جهت، شعرا و گویندگان شیعی را قلع و قمع و حکومت ادارسه را تهدید کرده و شهر فاس پایتخت آنان را محاصره نمودند. شایان ذکر است که امویان برای دستیابی به اهداف یاد شده، سیاست‌های خود در برابر شیعیان را متناسب با شرایط، تنظیم می‌کردند. چنان که ناصر سیاست قلع و قمع آنها و مستنصر سیاست مماشات و تزویر در برابر آنها را در پیش گرفت. هم از این رو بود که مستنصر فرمان داد این‌شباهه کتاب *الاتاج السنی* فی نسب آل علی، را تأليف نماید و بدین‌وسیله نسب فاطمیان ایجاد تردید نماید.^۳ وی همچنین از محمد بن یوسف قیروانی خواست تا کتابی راجع به شمال آفریقا و به ویژه مسائل مربوط به شیعه بنویسد.^۴

سیاست امویان نسبت به شیعه بر مبنای نادیده گرفتن اهل‌الیت و حذف اخبار آنان از متون تاریخی و محو آثارشان از جامعه اسلامی استوار بود. بخشی از این مأموریت به ابن‌عبدربه و اگذار شد وی در همین جهت، قلم و زبان خود را به کار گرفت و کتاب مشهور *العقد الفريد* را تأليف کرد و در آن کتاب، فرقه‌های شیعی را جزء اهل‌هوى و هوس برشمرد.^۵ ارجوزهٔ تاریخی ابن‌عبدربه نمود بارز سیاست شیعه‌ستیزی وی است. او در این

^۱ نک: ابوالولید عبدالله ابن‌فرضی (۱۹۸۸م)، *تاریخ العلماء والرواۃ للعلم بالاندلس*، تصحیح سید عزه عطار حسینی، قاهره: مکتبة خانجی، ط. ۲، ترجمة رقم ۱۳۷۵.

^۲ از جمله ابن‌خراز ملیلی و ابن‌الارزق حصنی اموی نک: ابن‌فرضی، همان، ترجمة رقم ۲۰۰.

^۳ ابو عبدالله محمد ابن‌ایثار (۱۹۵۵م)، *التمکله لكتاب الصله*، تصحیح سید عزه عطار حسینی، القاهره: مطبعة السعادة، ترجمة رقم ۱۰۷۸.

^۴ ابن‌عذری، همان، ج ۱، ص ۳۱۸.

^۵ احمد بن محمد ابن‌عبدربه (۱۹۹۹م)، *العقد الفريد*، تحقیق برکات یوسف هیود، ج ۲، بیروت: دارالارقم بن‌ابی الارقم، صص ۴۰۳ - ۴۱۱.

ارجوزه، معاویه را چهارمین خلیفه شمرده و نام علی(ع) را از فهرست خلفای راشدین کنار نهاده است. امری که خشم بسیاری از دوستداران اهل بیت را برانگیخت. دشمنی امویان و امرای آن‌ها نسبت به شیعه چنان بود که به گفته مقدسی: «اندلسی‌ها اگر به شیعه‌ای دست می‌یافتدند چه بسا او را می‌کشند». ^۱

هم چنان که ابن حزم اندلسی(د:۴۵۶ق) در کتاب الفصل فی الملل و النحل با بستن دروغها و تهمت‌های فراوان و انکار حقایق تاریخی درباره شیعه، دشمنی و عناد خویش را نسبت به اهل بیت پیامبر(ص) و شیعیان ابراز کرده و شیعه را از دایره مسلمانان خارج و حکم یهودی بر آن‌ها جاری کرده است.^۲

۲. سرکوب حرکت‌ها و قیام‌های شیعی در اندلس

با تأسیس حکومت مستقل اموی در اندلس، حرکت‌ها و جنبش‌هایی از سوی مخالفان آن‌ها بر پا شد که برخی از آن‌ها رنگ و بوی شیعی داشت. از این رو امویان که خود را از سوی عباسیان در معرض خطر می‌دیدند، برای پیشگیری از مشکلات بعدی و خطر سقوط، بی‌درنگ با قیام‌ها و حرکت‌هایی که رنگ و بوی شیعی یا عباسی داشت، به مبارزه برخاستند و آن‌ها را بی‌هیچ ملاحظه‌ای سرکوب نمودند. از آن جمله قیام عبدالله بن سعد بن عمار بن یاسر بود که با عبدالرحمان الداخصل به نبرد پرداخت^۳ اما جنبش او با شکست روبرو شد و عبدالرحمان پیش از سال ۱۴۳ق گردنش را زد و او را از سر راه خود برداشت.^۴

هم چنان که در سال ۱۴۶ق علاء بن مغیث جذامي بر ضد عبدالرحمان داخل برخاست و به رسم عباسیان، پرچم‌های سیاه را نشانه قیام خود قرار داد. هر چند علاء شعار عباسیان را سر داده بود و ظاهراً به تحریک منصور عباسی سر به شورش برداشته بود، اما قیام او آشکارا صبغة شیعی داشت. از این رو عبدالرحمان پیش از هر اقدامی علاء و یارانش را از دم تیغ گذراند و قیام وی را در هم شکست.^۵

۱ محمدبن احمد مقدسی (۱۳۸۵)، *حسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ج ۱، تهران: کومش، ص ۳۲۲.

۲ ابومحمدعلی بن احمدبن سعید ابن حزم [بی‌تا]، *الفصل فی الملل و الاهواء والنحل*، تحقیق احمد سید احمد علی، تحقیق احمد سید احمد علی، ج ۱، قاهره: مکتبة التوفیقیة، ص ۳۶۹؛ سید محسن امین (۱۹۸۳م)، *اعیان الشیعه*، تحقیق حسن امین، ج ۱، بیروت: دارالتعارف، نیز ترجمه کمال موسوی (۱۳۴۵م)، قم: ص ۱۱۷.

۳ مقری، همان، ج ۲، ص ۳۳۰؛ علی بن موسی بن محمدبن عبدالمک ابن سعید (۱۹۹۹م)، *المغرب فی حلی المغرب*، تحقیق شوقی ضیف، ج ۲، بیروت: دارالمعارف، ص ۱۶۱.

۴ مقری، همان، ج ۲، ص ۳۳۰؛ این سعید، همان، ج ۲، ص ۱۶۱؛ این ابار [بی‌تا]، درر السمت فی خبر السبط، تحقیق دکترعبد السلام هراس و سعید احمد اعراب، قاهره - اسکندریه: دارالسلام، ص ۱۶۰.

۵ مراکشی، همان، ج ۲، ص ۵۲-۵۳.

بزرگ‌ترین حرکت شیعی در اندلس که یک انقلاب برابری به شمار می‌آید، جنبشی است که به رهبری شقنان بن عبدالواحد مکناسی پدیدار شد. وی که از اهالی وادی الحجارة بود، خودش را فاطمی و از خاندان پیامبر و از شرفاء معرفی نمود.^۱ قیام عبدالله تا سال ۱۶۰ قادمه یافت و چندی بعد به دست گروهی از پیروان خود و شاید به تحریک عبدالرحمن به قتل رسید و قیام او نیز کاری از پیش نبرد.^۲

۳. مبارزةٌ فراغیر با حکومت‌های شیعی در خارج از اندلس

پس از ظهور دولت‌های شیعی در مغرب دور و میانه، سیاست تشیع‌ستیزی امویان با مراقبت بسیار و با توجه به میزان تحرکات دولت‌های یاد شده اجرا می‌شد. به گونه‌ای که این راهبرد در قالب برنامه‌ها و سیاست خارجی آن‌ها جای گرفت. به عنوان مثال، پس از تأسیس حکومت ادریسیان در مغرب (۳۷۵-۱۷۲) امویان تحرکات و اقدامات آنان را زیر نظر گرفته و حکمرانان ادریسی را تحت فشار قرار دادند و سرانجام بر اثر ضرباتی که حکم دوم خلیفه اموی بر آن‌ها وارد کرد، زمینه سقوط‌شان فراهم گردید. مقابله با دولت شیعی فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق) نیز بخش دیگری از سیاست شیعه‌ستیزی امویان در خارج از اندلس بود؛ زیرا تأسیس خلافت فاطمی در شمال آفریقا خطری جدی برای امویان اسپانیا به شمار می‌رفت. از این رو آنان انواع دشمنی‌ها و دشمنی‌ها را بر ضد فاطمیان به کار بستند و برخی از قبایل برابر شمال آفریقا را بر ضد فاطمیان برانگیختند و دولت فاطمی را تا آستانه سقوط پیش راندند.^۳

بی‌شک علل و عوامل ظهور درگیری میان امویان و فاطمیان نشأت گرفته از منافع سیاسی، راهبردی و اقتصادی آنان بود و طرفین درگیر از اختلافات مذهبی و قومی صرفاً به عنوان ابزاری برای تحقق بخشیدن به اهداف سیاسی خود سود می‌جستند. این درگیری طولانی که با هدف حفظ منافع حیاتی و راهبردی و تسلط بر راهها و شهرها و پایگاه‌های تجاری مغرب دور جریان داشت^۴ پای ادریسیان را نیز به صحنه درگیری‌ها باز نمود؛ زیرا آنان نیز از تسلط فاطمیان یا امویان اندلس بر گذرگاه غربی تجارت سودان بیمناک بودند.^۵

۱ ابن حزم، جمهرة انساب العرب، ص. ۷۸.

۲ مقری، همان، ج. ۲، ص. ۳۳۰.

۳ سید احمد رضا خضری (۱۳۸۸م)، الصراع الفاطمی الاندلسی فی المغرب الأقصی، پایان نامه کارشناسی ارشد، رباط، ص. ۶۵.

۴ عبدالکریم بیبعین (۹۸۷م)، الصراع الفاطمی الاندلسی فی المغرب الأقصی، پایان نامه کارشناسی ارشد، رباط، ص. ۳۸۱-۳۸۲.

۵ حبیب جنحانی (۱۹۸۰م)، دراسات المغاربية فی تاریخ الاقتصادیه والاجتماعیه للمغرب الاسلامی، بیروت: دارالتعارف، ص. ۷۳.

در واقع، دخالت امویان اندلس در امور مغرب دور نه تنها از ترس حمله قریب الوقوع فاطمیان به اندلس بلکه در واقع برای جلوگیری از تسلط آنان بر منابع تجاری در سودان بود.^۱ هم از این رو بود که ادريسیان به طور هم‌زمان هم در معرض خطر بنی‌امیه و هم حملات فاطمیان قرار داشتند، زیرا حضور آنان در منطقه‌ای پراکنده میان فاس و بصره و سرزمین غماره و حجر النسر و سواحل اقیانوس اطلس در حوزه درگیری میان فاطمیان و امویان قرار داشت. ادريسیان با توجه به متلاشی شدن دولت خود در دوران خلافت محمد بن ادريس در میان فاطمیان و بنی‌امیه حیران و سرگردان باقی ماندند. آنان با توجه به شرایط حساسان گاهی از فاطمیان و گاهی از امویان حمایت می‌کردند و با این سیاست بر آن بودند تا حیات سیاسی خود را تدام بخشیده و از تمامیت ارضی دولتشان محافظت نمایند.^۲ جریان‌های درگیر برای دست‌یابی بر پیروزی به شیوه‌های گوناگونی متولّ شدند که مهم‌ترین آن‌ها دست یازیدن به حملات نظامی بود حملاتی که به نوبه خود به میزان اقتدار و امکانات آنان وابستگی تمام داشت.

آنان همچنین با توصل به زور و تسلط و یا بخشش و دهش در صدد جلب رضایت قدرت‌های داخلی بر می‌آمدند. این شیوه در برخورد با جوامعی که چهار خلاء سیاسی و گرفتار تعصبهای قومی و مذهبی بودند، کارگر افتاد. این سه جریان قدرت طلب برای تحقق بخشیدن به اهداف خود در میدان مبارزه، از شیوه‌های جاسوسی به عنوان یک ابزار تأثیرگذار و در سطح گسترده استفاده کردند.^۳ چنان که به گفته ابن‌سعید: «الناصر در دور و نزدیک و در میان کوچک و بزرگ جاسوسانی داشت».^۴ حکم المستنصر نیز به فرماندهان خود سفارش کرده بود که در میان خاص و عام مأمور مخفی و خبرچین داشته باشند.^۵

بدیهی است که در این زمینه، برتری از آن فاطمیان بود زیرا آنان در ارتباط با انجام فعالیت‌های محترمه، تجربه و تخصص خاصی داشتند. فاطمیان، جاسوسان خود را در پوشش افراد روحانی و تاجر به مغرب دور و اندلس گسیل می‌داشتند. در میان جاسوسان مشهور فاطمیان

۱ محمود اسماعیل (۱۹۸۰)، سوسیولوجیا الفکر الاسلامی، ج ۲، مغرب: الدارالبیضاء، ص ۲۳۱.

۲ احمد بدر (۱۹۷۴م)، تاریخ الاندلس فی القرن الرابع الهجری، دمشق: مکتبه اطلس، ص ۸۲.

3 Provencal ((1950), op.cit, vol 3, parís: p.79.

۴ ابن سعید مغربی، المغرب فی حلی المغرب، ج ۱، ص ۱۸۵.

۵ ابومرون حیان بن خلفابن حیان (۱۹۷۳م)، المقتبس من انباء اهل الاندلس، تحقيق محمود علی مکی، بیروت: دارالکتاب العربی، ص ۷۶.

می‌توان از کسانی چون ابوالیسر الیاضی دانشمند و ابن‌حوقل تاجر و جهانگرد یاد کرد که اطلاعات بسیاری در مورد اوضاع و شرایط مغرب دور و اندلس گردآوری نمودند.^۱ در همین حال ادریسیان نیز برای پی‌بردن به اخبار مغرب و اندلس جاسوسانی مأمور آن مناطق نمودند.

جریان‌های درگیر هم چنین به شیوه‌های تبلیغات ایدئولوژیک متول شدند که هدف از آن جذب یاران و پیروان جدید بود. فاطمیان برای گسترش دعوت مردم به مذهب اسماعیلیه در سرزمین مغرب و اندلس و امویان اندلس نیز برای کسب مشروعیت، تمام توان خود را به کار بستند. آن‌ها برای درهم کوییدن فاطمیان اسماعیلی و ادریسیان زیدی، مذهب مالکی را برگزیده و از گسترش آن در اندلس حمایت می‌کردند. در همین رابطه، خلیفه مستنصر به فقهاء فرمان داد تا دیوان سحنون^۲ را حفظ کنند. مستنصر همچنین آن‌ها را به سرزمین مغرب فرستاد تا همتایان خود را از نظر مذهبی جذب نمایند.^۳ ادریسیان علیرغم ضعف و پراکندگی سیاسی، بر نمایان کردن تشیع زیدی خود و دعوت به آن مذهب تأکید می‌ورزیدند. آنان برای نیل بدهین هدف از مبلغان خود خواستند تا به مردم، مژده ظهور یک پیشوای عادل را بدهند که دعوتش شرق و غرب جهان را فراخواهد گرفت.^۴ بدهین ترتیب ایدئولوژی مذهبی به خدمت طرح‌های سیاسی در آمد و در واقع ایدئولوژی به عنوان یک عامل شانوی در جهت خدمت به عامل اصلی در روابط ادریسیان با فاطمیان و امویان به کار گرفته شد.

۴. پشتیبانی امویان از مذهب مالکی و گسترش آن در اندلس

ترویج و گسترش مذهب مالکی و تدریس فقه مالکی در سراسر مغرب اسلامی، طرحی بود که توسط امراء و ملوک مغرب انجام گرفت، آنان با این اقدام بر آن بودند تا از یک سو جنبش‌های شیعی را متوقف سازند و از سوی دیگر از نفوذ فقه حنفی در آن سرزمین جلوگیری نمایند، زیرا مذهب حنفی مورد تأیید و پشتیبانی عباسیان بود و گسترش آن می‌توانست زمینه‌ساز اقتدار آنان باشد و در حقیقت، خوش‌آمد گفتن به فقه مالکی، یک انتخاب مغربی؛ است، خاصه پس از زوال حکومت ادارسه و جانشینان آن‌ها، خلفای عباسی برای جلوگیری از گسترش فقه و عقائد شیعی و جلوگیری از مذهب حنفی به حمایت از آن

۱ بدر، همان، ص ۱۱۱.

۲ همان، ص ۱۰۷.

۳ همان، ص ۱۲۱.

۴ ابن‌آثار(۱۹۸۷)، درر السمعط فی خبر السبط، تحقیق عزالدین عمر موسی، بیروت، لبنان: دار الغرب الإسلامی، ص ۱۳۲.

برخاستند و از طرف مردم نیز مورد قبول قرار گرفت.^۱ این سیاست توسط امرای اموی، در اندلس نیز مورد قبول قرار گرفت و آنان اهتمام شدید در گسترش و تثیت مذهب سنی بر اساس مذهب امام مالک داشتند و این سیاست را در مغرب نیز اعمال می کردند، و تلاش می نمودند تا هر اثر شیعی را نابود کنند. به خصوص در روزگار ناصر و مستنصر، خصومت با آثار شیعه افزایش یافت چنان‌چه بنو عافیه مساجد و مراکز شیعیان را نابود کردند.^۲

۵. تلاش مورخان دربار اموی برای پوشاندن واقعیات تاریخ تشیع

واقعیّات تاریخ تشیع در اندلس از سوی مورخان آن دیار مورد بی‌مهری و اجحاف قرار گرفته است زیرا بسیاری از آنان تلاش کردند تا از طریق نوشه‌های خود این گونه به مردم بفهمانند که اندلس سرزمین امویان است و شیعیان جایگاهی در آن جا نداشته‌اند.^۳

نخستین اثر موجود در تاریخ اندلس، کتاب التاریخ است که توسط ابن حبیب اندلسی^۴ تألیف شده است. او کتاب خود را با تاریخ پیامبران و فرستادگان الهی و زندگینامه پیامبر گرامی اسلام (ص) آغاز می‌کند و آن گاه که به دوران خلافت امام علی (ع) می‌رسد، واقعیّات را مخدوش ساخته و چنین وانمود می‌سازد که مردم با اکراه با امام علی (ع) بیعت کرده‌اند. او در همین رابطه می‌گوید: «وقتی با علی بن ابی طالب (ع) بیعت شد، مالک اشتر نزد وی آمده و او را با خود برد. طلحه و زبیر و سایر مردم بر گرد وی جمع شدند. مالک اشتر به پا خاست و گفت: ای طلحه و ای زبیر بپا خیزید و بیعت کنید. آن دو برخاستند و بیعت کردن در حالی که آنان و سایر مردم پیش از بیعت گمان می‌کردند که خلیفه از راه شورا برگزیده خواهد شد. از این رو از نزد علی (ع) خارج شدند در حالی که می‌گفتند: ما با دست خود با وی بیعت کردیم اما با دل خود با او بیعت نکردیم؛ زیرا شمشیرهای آخته بر بالای سر ما قرار داشت».^۵ ابن حبیب موضع گیری منفی خود نسبت بدان امام را با تردید درباره خلافت

۱ همان، ص ۲۶.

۲ همان، تحقیق دکتر عبد السلام هراس و سعید احمد اعراب، ص ۱۶۲.

۳ عبدالامیر غزالی، من تاریخ الشیعی فی الاندلس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه آزاد قم، ص ۱۳؛ خفاجی، همان، ص ۶۵.

۴ ابومروان عبدالملک بن حبیب بن سلیمان سلمی البیری (ت ۲۳۸ق) وی در زمینه فقهه به تحصیل پرداخت و سپس به سفر رفت و با یاران مالک دیدار کرد و به یکی از مشهورترین فقهای مذهب مالکی در اندلس تبدیل شد. او کتابی به نام الواضحه و کتاب تفسیر الموطأ و چندین کتاب دیگر را به نگارش درآورد. وی در زمینه تاریخ، کتابی به نام التاریخ تأثییر کرد که نخستین کتاب تاریخ اندلس توسط یک اندلسی به شمار می‌رود.

۵ ابن حبیب اندلسی (۱۹۹۹م)، تاریخ، تحقیق سالم مصطفی‌البدري، بيروت: دارالكتب العلميه، ص ۱۰۲.

آن حضرت، آشکارتر می‌سازد آن گاه که حاکمیت خلفای سه‌گانه را با عنوان خلافت نام می‌برد در حالی که از حاکمیت امام علی (ع) به عنوان امارت نام می‌برد.^۱ در واقع ابن حیب با این داوری‌ها بر آن است تا چنین وانمود سازد که که امام علی (ع) در جنگ‌های خود بر حق نبوده است. او به عنوان کسی که بر مذهب مالکی بود، معتقد است که اقدام امام(ع) در برپایی جنگ جمل اشتباه بوده است. وی در همین رابطه عنوان می‌دارد: «از مالک در باره حرکت امام(ع) به سوی جنگ جمل پرسیده شد. وی در پاسخ گفت: خروج او اشتباه بوده است». ^۲ وی در تأیید این ادعا به سخن امام استناد جسته که فرمود: آرزو داشتم بیست سال پیش مرده بودم.^۳

این در حالی است که انصاف علمی و واقعیات تاریخی نشان می‌دهد که امام(ع) هیچ نقشی در راه اندازی جنگ جمل نداشت و این مخالفان پیمان‌شکن او بودند که به ناحق، آن نبرد را بر امام تحمیل نمودند؛ اما ابن حیب که به شدت هوادار اموی‌ها بود، چشم بر واقعیات تاریخ می‌بندد و این داوری ناروا را در جامعه اندلس رواج می‌دهد. هم‌چنان که هر گاه سخن از فضائل غیر قابل انکار آن حضرت به میان می‌آورد سعی می‌کرد تا با ذکر فضیلتی مشابه برای معاویه، آن دو را در آن زمینه همانند فرانماید.^۴

دیگر ابن عبدربه^۵ اندلسی (ت ۳۲۸ق / ۹۳۹م) است. وی نخستین نویسنده مشهوری است که از شیعه و برخی از فرقه‌های آن سخن به میان آورده و در کتاب *العقد*^۶ خود از آن‌ها به

۱ همان، صص ۹۱ و ۹۹ و ۱۰۲ و ۱۰۴.

۲ همان، ص ۱۰۳.

۳ همان‌جا.

۴ همان، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۵ ابو عمر احمد بن محمد بن عبدربه بن حبیب بن حذیر بن سالم اندلسی فرطی دریان هشام بن عبدالرحمن بن معاویه بوده است. در این پاره نکابین فرضی، *تاریخ العلماء*، ج ۱، ص ۴۹؛ حمیدی (۱۹۶۶م)، جذوة المقتبس، قاهره: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ۸۹؛ احمد بن یحیی بن احمد بن عمیره ضبی (۹۹۷م)، *بغية الملتمس فی تاریخ رجال اندلس*، تحقيق روحیه عبدالرحمان سویفی، بیروت: دارالکتاب العلمی، ط ۱، ص ۲۷۷؛ یاقوت بن عبدالله حموی آبی تا، *معجم الادباء*، ج ۴، داراحیاء التراث العربيه، بیروت: مؤسسه التاریخ العربي، صص ۲۱۱-۲۲۴؛ شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکران خلکان (۲۰۰۵م)، *وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، ج ۱، بیروت: دارصادر، صص ۱۱۰-۱۱۲.

۶ منابع قدیمی از این کتاب به عنوان *العقد* نام می‌برند و کلمه *الفريد* را به آن نمی‌افزایند. هم‌چنان که حمیدی و ضتی به این موضوع اشاره داشته و می‌گویند: «او کتاب مشهوری به نام *العقد* دارد. فتح بن خاقان نیز می‌گوید: «و تأییف معروفی تحت عنوان *العقد* دارد». شمار دیگری از مورخان اندلسی نیز همچون این صاعد اندلسی و این‌ای اصیبیه از آن به عنوان *العقد* نام برده‌اند. نویسنده‌گانی نیز همچون یاقوت حموی و این‌خلکان و حاجی خلیفه نیز از این کتاب تنها به عنوان *العقد* نام برده‌اند. شاید بتوان گفت قدیمی ترین مورخی که از این کتاب به عنوان *العقد* *الفريد* یاد کرده اشتبه‌ی است. او در مقدمه کتاب خود

عنوان راضی نام برد است. همین هوداری باعث شد تا با امویان اندلس رابطه تنگاتنگی بیابد و در میان آنان از مقام والایی برخوردار شود. شیفتگی او نسبت به خاندان اموی تا آن جا پیش رفت که واقعیت‌ها را در کتاب خود تحریف و یا کتمان می‌کرد. او از زبان اموی‌ها روایتی به نقل از الشعیبی بازگو کرده که بیان می‌نماید: ... من همه مکاتب را مورد بررسی قرار داده‌ام، اما در میان آن‌ها احمق‌تر از راضی‌ها نیافم. آن‌ها اگر می‌خواستند چهار پا باشند حتی‌الاغ می‌بودند و اگر می‌خواستند پرنده باشند حتی‌که کرکس می‌شدند.^۱ وی سپس اظهار داشت: «من تو را از تمایلات گمراه کننده برحذر می‌دارم که بدترین آنها راضی‌ها هستند. آنها یهود این امتنند و کینه اسلام را به دل دارند. همچنان که یهود کینه مسیحیان را به دل دارد و (اینان) به دلخواه خود و از ترس خدا مسلمان نشده‌اند بلکه از سر کینه‌توزی نسبت به مسلمانان، اسلام آورده‌اند».^۲ وی شیعیان را با یهودیان همسان دانسته و اظهار می‌دارد: گرفتاری راضی‌ها هم‌چون گرفتاری یهود است. یهود گفته‌است: حکومت تنها در میان خاندان داود(ع) جریان دارد و راضی‌ها گفته‌اند: حاکمیت تنها در میان خاندان علی بن ابی طالب(ع) جریان دارد. یهود برای زنان، عده قائل نیستند و راضی‌ها نیز این گونه هستند. یهود و راضی هر دو ریختن خون هر مسلمانی را حلال می‌دانند. یهودیان، تورات را تحریف کردن و راضی‌ها قرآن را. یهود از جبرئیل متنفر هستند و می‌گویند: او در میان فرشتگان دشمن ماست و راضی‌ها نیز می‌گویند:

می‌نویسد: «... ابن عبد ربه بیش از همه در کتاب خود *العقد الفريد* را ذکر کرده است». چاپ‌های معاصر، همگی از این کتاب تحت عنوان *العقد الفريد* یاد کرده‌اند بدون آن که به تاریخ این نام‌گذاری اشاره کنند. برکات یوسف همود در مقدمه تحقیق خود معتقد است که چه بسا یکی از علماء یا ادباء یا مترجمان بسیار شیفتگی کتاب *العقد* گردیده و از آن به عنوان *الفريد* نام برده باشد و پس از سایر افراد از این کتاب تحت عنوان *العقد الفريد* نام برده وزان پس این صفت با آن همراه گردیده و به بخشی از آن تبدیل شده است. نک: ابن عبدربه (۱۹۹۱م)، *العقد الفريد*، تحقیق برکات یوسف همود، ج ۱، بیروت: دارالارقم بن ای الارقم؛ ص ۳۲؛ ابوالقاسم صادق بن احمد بن عبدالرحمن (۱۹۹۳م)، *طبقات الامم*، تحقیق حسین مؤنس، قاهره: دار المعرف، ص ۱۰۰؛ حمیدی، جذوة المقتبس، ص ۸۹؛ احمد بن یحیی بن احمد بن عمری‌فضی (۱۹۹۷م)، همان، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ ابن‌الفتح بن محمد بن عبید الله فتح‌بن خاقان، مطبع الأنفس و مسرح التأسس فی مجل أهل الأندلس، ص ۹۷؛ یاقوت حموی، همان، ج ۴، ص ۱۳؛ ابن ایاصیعه، همان، ص ۴۵؛ ابن خلکان، همان، ج ۱، ص ۱۱۰؛ عmad الدین ابوالفاداء اسماعیل ابن کثیر (۱۹۹۶م)، *البداية والنهاية*، ج ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۱۸۶؛ بهاء الدین ابوالفتح محمد بن احمد بن منصور اشیهی (۱۹۹۹م)، *المستظرفی* کل فن مستظرف، ج ۱، بیروت: دار صادر، ص ۱۷؛ مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه (۱۹۹۲م)، *کشف الطّنون عن اسامي الكتب والفنون*، ج ۲، بیروت: دار الكتب العلمیه، ص ۱۱۴۹؛ جتو جبرائیل (۱۹۷۹م)، *ابن عبد ربہ و عقدہ*، بیروت: دار الافق الجدیده، ص ۵۰-۴۹.

۱ وی با عنوان رخم از آنان یاد می‌کند و رخم نوعی پرنده است که شبیه به کرکس یا لاشخور است و به حماقت، خیانت و ناپاکی موصوف است. نک: *لغت‌نامه دهخدا* ذیل ماده رخم و رخمه؛ سان العرب، ج ۱۲، ص ۲۳۵.

۲ ابن عبدربه، همان ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵.

جبرئیل با کنار گذاشتن علی بن ابی طالب(ع) و نزول وحی بر محمد(ص) دچار اشتباہ شد. شگفت آن که ابن عذریه در ادامه سخنان دشمنانه خود با شیعیان، یهودیان و مسیحیان را برابر آنها برتری می‌دهد و چنین اظهار می‌دارد: «یهود و مسیحیان بر رافضی‌ها در دو ویژگی برتری دارند. از یهود پرسیده شد: بهترین امت شما چه کسانی هستند؟ آن‌ها پاسخ دادند: یاران موسی و از مسیحیان سؤال شد و آنان جواب دادند: یاران عیسی، اما از رافضی‌ها پرسیده شد: بدترین امت شما چه کسانی هستند؟ آنان در پاسخ گفتند: یاران محمد(ص). خداوند به ایشان دستور داد تا برای یاران پیامبر(ص) استغفار نمایند اما رافضی‌ها به جای استغفار، یاران پیامبر(ص) را دشنام دادند. شمشیر تا روز قیامت بر سر آن‌ها کشیده شده و هیچ‌گاه جای پایی برای خود نخواهد یافت و پرچمی برای آن‌ها به اهتزاز در نخواهد آمد و به وحدت کلمه دست نخواهد یافت و دعوت آن‌ها مردود است و وحدت کلمه ندارند و همواره در اختلاف و چند دستگی بسر می‌برند». ^۱

هم‌چنان که این حرم ^۲(ت ۱۰۶۳/۶۳ق) در مورد شیعه می‌گوید: تمام فرقه‌های اسلامی از آن‌ها بیزارند و آن‌ها را تکفیر می‌کنند و به اتفاق آراء معتقدند که آنان مسلمان نیستند. ^۳ وی نیز همچون ابن عذریه، شیعیان را متهم کرده که جبرئیل را خائن ^۴ و امامان خود را پیامبر می‌شمارند. ^۵ ابن حزم، فضایل و مناقب پی‌شمار و غیرقابل انکار امام علی(ع) را به دیده تردید می‌نگردد و درباره فضایل نوادگان پیامبر(ص) چنین می‌گوید: «فرض کنیم شما برای علی، فضائلی همچون سابقه در اسلام و جهاد در رکاب رسول خدا(ص) و وسعت علم و زهد بیایید، آیا برای حسن و حسین نیز همین فضائل را یافته‌اید که آن‌ها را بر صحابة پیامبر(ص) مقدم می‌دارید؟». ^۶

دیگر قاضی ابوبکر، محمد بن عبدالله بن محمد بن عبده الله معافی معروف به ابن عربی ^۷(ت ۱۱۴۸/۴۳ق) است که از گردونه تمایلات و گرایش‌های اموی بیرون نیامده، از موضع مردم نسبت به حاکمیت بنی امية ابراز شگفتی کرده و عنوان می‌نماید: «من از این که

^۱ همان، ج. ۲، ص. ۳۸۵.

^۲ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفیان بن یزید الفارسی مولای بزرگ‌بین ابی سفیان. نک: حمیدی، همان، صص ۲۷۹-۲۷۷؛ ضبی، همان، صص ۳۶۶-۳۶۴؛ یاقوت حموی، همان، ج ۱۲، صص ۲۳۵-۲۵۶؛ ابن خلکان، همان، ج. ۳، صص ۳۲۵-۳۳۰.

^۳ ابن حزم، الفصل، ج ۱، ص. ۳۶۹.

^۴ همان، ج. ۳، ص. ۱۱۹.

^۵ همان، ج. ۳، ص. ۱۲۰.

^۶ همان، ج. ۱، ص. ۶۲.

حکومت بنی‌امیه برای مردم سنگین به نظر می‌آید، تعجب می‌کنم زیرا نخستین کسی که حکومت را به نام آن‌ها رقم زد، شخص پیامبر اسلام(ص) بود.^۱ بخشی از مواضع سرخтанه ابن‌عربی در مخالفت با شیعیان و حمایت از امویان در کتاب *العواصم من القواسم* وی بازتاب یافته است. در واقع می‌توان گفت او برای دفاع از بنی‌امیه و سیاست‌های آن‌ها و مخدوش کردن چهره تشیع در مکتب فکری ابن‌عبدربه و ابن‌حزم پرورش یافته و به تبعیت از آنان، شیعیان را راضی می‌خواند و آن‌ها را با یهودیان و مسیحیان هم طراز دانسته و ابراز می‌دارد: «مسیحیان و یهودیان، گفتار و رفتار یاران موسی و عیسی را نپسندیدند و راضی‌ها نیز گفتار و رفتار یاران محمد(ص) را نپسندیدند و معتقدند که آن‌ها بر کفر و باطل با یکدیگر به اتفاق نظر رسیده‌اند».^۲ هم‌چنان که در این جهت، تمامی احادیث و سخنان پیامبر(ص) درباره شخصیت و منزلت امام علی(ع) را انکار می‌نمایند.^۳ احادیثی که دیگر محدثان و راویان بزرگ اهل سنت در صحت آن‌ها تردید نورزیده‌اند.^۴

ابن‌عربی در دفاع از حکومت اموی به این اندازه بسته نکرده و جنایت امویان در کشتن امام حسین(ع) را این گونه توجیه می‌کند: «پیروان یزید بر اساس آن‌چه که از جد حسین(ع) شنیده بودند با وی جنگیدند. پیامبری که بر همهٔ پیامبران برتری داشت و به امور تباہ کشته خبر داده و مسلمانان را از وارد شدن در قته‌ها بر حذر داشته بود از جمله آنجا که فرمود: «هر کس بخواهد در میان امت مسلمان، تفرقه ایجاد کند با او بجنگید. آن شخص هر کس که می‌خواهد باشد. «از این رو مردم بر اساس این روایت و روایاتی مانند آن بر ضد او(حسین) خروج کردند با اینکه وی بزرگوار، فرزند بزرگوار و شریف، فرزند شریف بوده است».^۵

۱ ابوبکر محمدبن عبداللهبن محمد معافری ابن‌عربی(۲۰۰۷)، *العواصم من القواسم*، تحقیق محب الدین خطیب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ص ۱۵۷.

۲ همان، *العواصم*، ص ۱۲۵.

۳ نک: ابن‌عربی، همان، ص ۱۲۳.

۴ ابو عبدالله‌محمدبن اسماعیل‌بخاری(۱۹۸۸م)، صحیح بخاری، قاهره: دارالکتاب‌المصری، دارالکتاب‌اللبنانی، ج ۵، ص ۸۱؛ ج ۶، ص ۳۰۹؛ مسلم ابن حجاج [ابی‌تا]، صحیح مسلم، ج ۴، داراحیاء‌التراث‌العربیه، صص ۱۶۷۰-۱۸۷۱؛

ابوعبدالله‌محمدبن یزیدقزوینی‌ابن‌ماجه(۱۹۷۵م)، سنن ابن‌ماجه، ج ۱، بیروت: داراحیاء‌التراث‌العربیه، صص ۴۳-۴۲؛ محمدبن عیسی بن سوره‌ترمذی(۱۹۸۳م)، صحیح ترمذی، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن‌محمدعثمان، ج ۵، بیروت: دارالفکر، ط ۲، صن ۵۴۰-۵۴۱؛ ابراهیم‌بن محمدجوینی(۱۹۷۸م)، *فرائد السمعطین*، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: المحمدیه، ط ۱، ص ۱۱۶؛ نورالدین علی‌بن‌ای بکرهیشمی(۱۹۸۸م)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، ج ۹، بیروت: دارالکتب‌العلمیه، ص ۱۲۰.

۵ ابن‌عربی، همان، ص ۱۵۵.

در همین حال، مواضع مورخان مشهور دیگری چون ابن قوطیه^۱ (ق ۳۶۷/ ۹۷۷ م)، ابن فرضی^۲ (ت ۴۰۳/ ۱۰۱۲ م)، ابن حیان^۳ (ت ۴۶۹/ ۱۰۷۶ م) و نویسنده ناشناس اخبار مجموعه^۴ در برابر تشیع و شیعیان، بهتر از آن چه گفتیم نیست. آنان نیز یا مواضعی مشابه ابن عربی و ابن عبدربه اتخاذ کرده‌اند و یا دربرابر چنین مواضع و برخوردهایی، سکوت معناداری در پیش گرفتند.

استفاده ابزاری از مهدویت در مغرب

مغرب اسلامی، محل تلاقي اندیشه‌های اسلام، مسیحیت و یهود، درباره موضوع مهدویت و منجی بود. این نقطه اشتراک، به ویژه با دین مسیح، اهمیت بهسزایی در حوادث سیاسی و اعتقادی آن سرزمین داشت. فاطمیان و بعدها پیروان آن‌ها با ادعای مهدویت وارد صحنه شدند و امویان اندلس در برابر آن‌ها با توصل به احادیث درباره مهدویت مسیح، ادعای فاطمیان را انکار کردند.^۵

روایاتی، چون «المهدی هو عیسی بن مریم»،^۶ صرف نظر از اعتبار سند، حاکی از توجه به اندیشه مهدویت عیسی و نقش آن در حوادث سیاسی مسلمانان است؛ خاصه آن که این اندیشه در برده‌هایی از تاریخ مغرب، مورد سوءاستفاده قفترت‌های مختلف برای مقابله با ادعای مهدویت گروه‌های رقیب قرار گرفته است. از آن جمله امویان با استفاده از شعار «المهدی هو عیسی بن مریم» برای مقابله با ادعای مهدویت شیعه مشهور شدند.

در اواخر دورهٔ موحدین نیز مأمون موحدی با حدیث (لامهدی الا عیسی بن مریم)، مهدویت ابن‌تومرت را انکار نمود. مواضع خلیفه موحدین متأثر از تبلیغات و فشار نظامی مسیحیان بود که باعث می‌شد دولت‌های هم‌مرز با مسیحیان در اندلس و مغرب، مهدویت مسیح را قبول کنند. در واقع حکومت‌های اموی، خارجی، اغلبی و مرابطی از اندیشه مهدویت استفاده ارزی نمودند در حالی که اعتقادی به آن نداشتند. خاصهٔ دو حکومت اغلبی و مرابطی که وابسته به خلافت عباسی بوده و اساساً منکر مفهوم شیعی امامت و امام غایب بودند.

۱ ابویکر محمدبن عمربن عبدالعزیزبن ابراهیمبن عیسی قطبی مولای عمربن عبدالعزیز معروف به ابن قوطیه.

۲ ابوالولید عبدالله بن محمدبن یوسف بن نصر از دی حافظ ابن فرضی، تاریخ العلماء و الرواۃ للعلم بالاندلس، تصحیح سید عزه عطار حسینی، ج ۱، ص ۲۹.

۳ ابومروان حیان بن خلف بن حسین بن حیان بن محمدبن حیان بن وهب بن حیان مولای امیر عبدالرحمان بن معاویه بن هشام مجھول المؤلف، همان، ص ۱۲۹.

۴ عبدالرحمان بن علی ابن جوزی (۱۴۱۸ م)، تذكرة الخواص، قم: انتشارات رضی، ص ۳۲۵.

۵ ابن فرضی، همان، ج ۲، ص ۱۱۹.

امویان در جهت استفاده ابزاری از مهدویت تا بدان جا پیش رفتند که با جعل روایاتی، عمر بن عبدالعزیز را مهدی موعود دانستند.^۱ جعل روایاتی، مانند این که: «اگر مهدی در میان امت وجود داشته باشد، همان عمر بن عبدالعزیز است»، نشان می‌دهد که امویان علی‌رغم انکار اصل مهدویت و مقابله با آن، در موقع لازم از آن استفاده ابزاری کردند.^۲ امویان اندلس نیز همین سیاست را دنبال کردند. این فرضی، از واستگان دربار اموی اندلس، با هدف قدر فاطمیان در ادعای مهدویت، روایت «لامهدی الاعیسی بن مریم» را از قول این ازرق‌حصنه اموی (د: ۳۸۵ ق) در قیروان، قرائت کرد و چون این سخن برخلاف باور فاطمیان بود، او را زندانی کردند. از مبانی اصلی مواضع امویان در مهدویت، مخالفت با ادعای مهدویت علویان و فاطمیان بود که به نوعی هم گامی با مواضع مسیحیان قلمداد می‌شد. از جمله دیگر مدعیان مهدویت در بین امویان، احمد بن معاویه بن هشام اموی بود که در ثغر اعلی در اندلس، خود را مهدی نامید.^۳

مبارزه مرابطون با اندیشه‌های شیعی

حاکمیت بربرهای مرابطی بر مغرب و اندلس (۴۴۱ - ۵۴۱ق)، چالش‌های گسترده‌ای به دنبال داشت. آنان امکان ایجاد یک وضعیت جدید به نفع تشیع را در مغرب و اندلس، برای همیشه متنفس ساختند.^۴ زیرا جریان رشد هم‌زمان فاسسه و کلام را متوقف نموده و حوزه اندیشه را به فقه مالکی - که در آن دوران حاکم مطلق العنان مذهب و اندیشه در غرب بود - محدود کردند. جریان مرابطون در حقیقت نوعی حرکت تعصب‌آمیز سیاسی - عقیدتی بود که برای پاسداری از مذهب تسنن در برابر مذهب تشیع شکل گرفت. آنان همه امکانات خود را در دفاع از مبانی تسنن به کار گرفتند و به عنوان مجری سیاست‌های خلافت عباسی وارد صحنه شدند.

آن‌ها جریان اندیشه فلسفی را که بعد از سقوط امویان در اندلس در سایه دول ملوک الطوائف ظهرور کرده بود، در مسیر اندیشه‌های کلامی خود قرار داده و بعد از مدتی، سیاست امویان را در سرکوب حاملان فلسفه دنبال نمودند.^۵ از این رو سلطه فقهاء در دولت آن‌ها

۱ این عذری، همان، ج ۳، صص ۶۰-۶۵.

۲ عبدالواحد مراكشی [ابی تا]، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعید عريان، قاهره: مجلس الاعلى لشؤون الاسلامية، ص ۳۰.

۳ مکی، همان، ص ۱۰؛ احمد امین (۱۹۴۱م)، ضحى الإسلام، ج ۳، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، نیز ۱۹۶۲م، صص ۲۲۶-۲۲۶.

۴ مقری، همان، ج ۱، ص ۲۲۲.

۵ مراكشی، همان، ص ۲۵.

نسبت به دوره اموی از گسترش و عمق بیشتری برخوردار شد، به گونه‌ای که «غنیمی» حکومت آن‌ها را دولت فقهای می‌نامد.^۱

از همین رو نمی‌توان ورود مرابطان به اندلس را صرفاً براساس انگیزه نظامی و برای متوقف ساختن هجوم دول مسیحی دانست، بلکه انگیزه‌های اعتقادی نیز در این موضوع نقش داشت. زیرا دولت عباسی به دنبال فروپاشی سلطه اموی نگران خلاً به وجود آمده در اندلس بود و به آینده قدرت در اندلس می‌اندیشید؛ از سوی دیگر این دانش آموخته‌گان مکتب کلامی بغداد بودند که زمینه حاکمیت دولت مورد پسند عباسیان را در اندلس مهیا نموده بودند. از این رو دولت مرابطین اجرای سیاست مذهبی دولت عباسی را در متوقف ساختن پیشرفت تشیع و گسترش تسنن، بر عهده گرفت^۲ و در همین جهت به سرکوب شیعیان پرداخت. هم چنان‌که یوسف پیش از حرکت به سمت اندلس شیعیان تارودانت (مرکز ایالت سوس) را قتل عام کرد^۳ و اندک بازماندگان آن‌ها را به زور شمشیر به آیین مرابطین (اهل سنت) درآورد^۴ و حمودان حسنه را که بر سبته و طنجه تسلط داشتند از سر راه برداشت تا پس از تسلط بر آن سرزمین از سوی آنان در امان باشد.^۵

در مجموع می‌توان گفت: مرابطین تنها مهره‌هایی بودند که سیاست خارجی خلافت عباسی را در اندلس به اجرا در آوردن. وجه بارز این سیاست نیز مقابله با پیشرفت و استقرار تشیع در اندلس بود. بنابراین مرابطین نه تنها اندلس را از سقوط نجات ندادند بلکه زمینه سقوط نهایی اندلس و ورود آن به دوره دوم ملوک الطوایفی را فراهم ساختند. هم چنان‌که حضور تشیع در اندلس را محدود کرده و امکان موقعیت جدید برای آن مذهب را در اندلس از بین برداشت.

۱ عبدالفتاح غنیمی (۱۹۹۴م)، موسوعة المغرب العربي، ج. ۳، قاهره: مكتبة المديولى، ص ۸۱۳.

۲ مراكشي، همان، ص ۶۶؛ شيخ ابوالعباس احمد ابن خالد ناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الاقصي، ج ۱، ص ۱۲۲.

۳ ابن خلدون، العرش، ج ۵، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۴ همچنین حاکمیت بیش از حد فقهای مالکی بر دولت مرابطی منجر به سرکوب جریان اندیشه کلامی و فلسفی در مغرب و اندلس شد و اندیشه‌ها و کتب کلامی و فلسفی مطرود اعلام گردید. نتیجه حاکمیت مطلق فقهای بر دولت مرابطی، متوقف شدن جریان فلسفه در مغرب و اندلس بود. دولت مرابطی همچنین با روش‌های ارتقای خود حرکت اندیشه فلسفی در اندلس را از پیشرفت باز داشت. علی بن یوسف در سال ۵۰۷ در نامه‌ای که به علمای بنی‌سیه نوشت، همه کتب کلام و فلسفه و اصول را کتب بدعت خواند. نک: شیخ ابوالعباس احمد سلاوى ابى تا، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الاقصي، ج ۱، بيروت: وزارة الثقافة والاتصالات المغاربية، ص ۱۲۲؛ مراكشي، همان، ص ۱۲۱؛ محمد ابراهيم في يومي (۱۴۱۷م)، تاریخ الفلسفة الاسلامية فی المغرب، بيروت: دار الجليل، ص ۱۶۶؛ عباس نصر الله سعدون (۱۴۰۵م)، دولة المغارطون فی المغرب والأندلس، عهد یوسف بن تاشقین امير المغارطين، بيروت: دار الهضبة العربية، ص ۱۵۶ و ۳۹.

۵ ابن خلدون، همان، ج ۵، ص ۱۸۹؛ سلاوى، همان، ج ۱، ص ۱۰۲.

ناپایداری خلافت حمودی و تشییع سطحی آنان

وقتی حکومت اموی در قرطبه متلاشی و تمام تلاش‌ها برای بازگرداندن قدرت به امویان با شکست مواجه شد، زمینه برای به شمر نشستن تلاش‌های صورت گرفته جهت گسترش تشییع فراهم گردید. شیعیان از این فرصت بهره برد و حکومت حمودیان را به عنوان نخستین حکومت علوی تأسیس نمودند. نسب حکمرانان این حکومت به ادريس بن عبدالله حسن علوی می‌رسد. حمودیان در طی حدود نیم سده حکومت^۱ دو هدف اصلی را دنبال کردند: ۱. مخالفت با حاکمیت امویان در اندلس.^۲ دعوت مردم به حکومت علوی و مذهب شیعه. آنان توانستند نخستین هدف خود را نسبتاً تحقق بخشنند. هم‌چنین در تحقق هدف دوم خود یعنی برپایی حکومت علوی موفق بودند. آن‌ها حکومتی با ساختارهای کامل تشکیل داده و القابی هم‌چون «الناصر لدین الله» و «المامون» و «المعتلی بالله» و «المستنصر» و «المؤید»^۳ برای خود برگزیدند. از آن‌چه گفته شد، انتظار می‌رفت که تشییع در سراسر اندلس گسترش یافته و نیرومند شود، زیرا حسنی‌ها از فرزندان ادريس توانستند یک دولت قدرتمند مستقل سیاسی، نظامی و فکری برای خود تشکیل دهند. هم‌چنین جامعه اندلس پس از سقوط دولت اموی از هم گستته شده و زمینه گسترش تشییع فراهم گشته بود و بدین جهت دولت فاطمی به آن‌ها پیشنهاد کمک و یاری و برپایی روابط سیاسی و نظامی داد.

با این همه بر خلاف نام بزرگ و پر طمطران حمودیان بنا بر شواهد و دلایلی که به آن خواهیم پرداخت از همان آغاز پیدا بود که حکومت آنان برپایه‌های لرزان و سستی قرار دارد و از این رو امیدی به تداوم و ماندگاری آن نمی‌رفت و تشییع نتوانست در دیار اندلس، زمینه و جایگاه مناسبی برای ماندگاری خود بیابد و اقدامات تبلیغی برخی از شیعیان نخستین و قیام‌های محلی و حتی کوشش‌های حکومت‌گرانی چون ادريسیان و فاطمیان و فعالیت‌ها و تلاش‌های آنان برای انتشار این مذهب در اندلس هر بار بر اثر تبلیغات گسترده امویان و اقدامات سرکوب گرانه آنان کم اثر ماند.^۴

۱ علی اندلسی بن بسام (۱۹۹۸م)، *النخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، ج ۱، بیروت: دارالكتبالعلميہ، ص ۵۹؛ مراکشی، همان، ص ۹۰؛ ابن عذاری، همان، ج ۳، ص ۱۱۹.

۲ همان، ج ۳، صص ۱۳۱، ۱۱۹، ۲۴، ۲۶؛ عبداللطیف سعدانی (۱۹۷۱)، *حركات التشییع فی المغرب و مظاہرہ*، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ص ۱۵۶.

۳ سید احمد رضا خضری (۱۳۹۱)، *تشییع در تاریخ*، قم: نشر معارف، ص ۳۳۰؛ خضری، «حمودیان و تشییع در اندلس»، ص ۶۲.

نگاهی به تاریخ اندلس از دوره فتح تا زمان حکومت حمودیان، این جنگ و جدال دیرینه را نشان خواهد داد.^۱

ورود تشیع به اندلس و ظهور چهره‌های برجسته علمی، کلامی و فلسفی از علیان در این مقطع تاریخی، نگرانی‌های شدید امویان اندلس را در پی داشت از این رو امویان راه را بر هر گونه اندیشه و تفکری که با بن‌مایه‌های شیعی همراه بود بستند و صاحبان چنین تفکراتی را وادار به ترک اندلس کردند.^۲ مقابله با نفوذ و رواج هرگونه اندیشه فلسفی و کلامی در طی بیش از سه سده سیطره امویان بر اندلس، این منطقه را در قرنطینه کامل به لحاظ دانش فلسفه و کلام قرار داده بود؛ در واقع، مخالفت با عقل‌گرایی، طبیعت ثانوی اندیشه در غرب جهان اسلام، به شمار می‌آمد؛ به طوری که در چنین فضایی، محمدبن عبدالله بن مسره قرطبی(۲۷۰ - ۳۱۹ق)، که از بنیان‌گذاران و پیشگامان فلسفه در اندلس به شمار می‌رفت و مبدع یک روش نگارش با معانی نهان کلمات بود و جز مطالعان، کسی توانایی در ک مفاهیم آن‌ها را نداشت، از سوی امویان متهم گردید که مأمور است تا در اسپانیا، به وسیله گروههای اخوان، یک حزب فاطمی بسازد و به همین سبب در اندلس تحت فشار قرار گرفت و در اثر ستم و اختناق دستگاه اموی، از قرطبه به شمال افریقا فرار کرد.^۳

از دیگر چهره‌های معروف شیعی اندلس که از این تعقیب و گریزها در امان نماند ابوالقاسم محمدبن‌هانی ازدی مهلبی اندلسی(۳۶۱-۳۲۶ق) است.^۴ این شاعر بلند آوازه شیعی که در اشیلیه متولد شد و دیوانی کثیر داشت، به دلیل اشعار مذهبی خود به فساد اخلاقی، شراب‌خواری، کفر و زندقه و نیز گرایش به فیلسوفان یونانی، متهم گردید؛ از این رو، از اندلس گریخت و به المعز، خلیفة فاطمی(خلافت: ۳۴۱ - ۳۶۵ق) پناه برد. وی در خدمت معز و فاطمیان ماند تا آن که سرانجام در شهر برقه، به دست مخالفانش به قتل رسید.^۵

۱ خضری، همان، ص ۶۳.

۲ همان، ص ۶۴.

۳ فیلیپ حتی(۱۳۸۰)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر آگاه، ص ۶۶۶؛ خضری، «حمودیان و تشیع در اندلس»، ص ۶۴.

۴ بی. ام. ان. هولت(۱۳۷۷)، تاریخ اسلام(کمبریج)، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۴۵۷؛ خضری، همان، ص ۶۴.

۵ محمدبن احمدذہبی(۱۴۱۳ق)، سیر/علام النبلاء، ج ۱۶، بیروت: مؤسسه الرساله، صص ۱۳۲-۱۳۳؛ نورالدین آل علی(۱۳۷۰)، اسلام در غرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۸۶؛ خضری، همان، ص ۶۴.

علاوه بر فضای سیاسی و مذهبی حاکم بر اندلس در خصوص علویان و اندیشه‌های شیعی که به برخی از آن‌ها اشاره شد، سیاست تشیع‌ستیزی امویان نه تنها در داخل که در خارج از اندلس نیز ادامه یافت به ویژه در برابر دولت‌هایی هم چون ادريسیان (۱۷۲-۳۷۵ق) و فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق) که نشان دهنده خفقان سیاسی - مذهبی حاکم بر قلمرو حکومتی امویان اندلس، در این ایام است. چنان که پس از تأسیس حکومت ادريسیان در غرب، امویان تحرکات و اقدامات آنان را زیر نظر گرفته و حکمرانان ادريسی را تحت فشار قرار دادند و سرانجام بر اثر ضرباتی که حکم دوم (خلافت: ۳۵۰-۳۶۶ق) خلیفه اموی بر آن‌ها وارد آورد زمینه سقوط شان فراهم گردید. بر اساس منابع، ناصر (خلافت: ۳۵۰-۳۰۰) جهت همین سیاست فرمان داد تا فاطمیان، را بر منابر رسمی اندلس لعن کنند^۱ و مستنصر (خلافت: ۳۹۹-۳۶۶ق) خلیفه بعدی نیز در میدان فکر و اندیشه با فاطمیان، این‌شبانیه را برانگیخت تا کتاب انساب طالیان را بنویسد و نسب فاطمیان را زیر سؤال ببرد.^۲

بدین ترتیب، فضای سیاسی حاکم بر اندلس بر ضد علویان و اندیشه‌های شیعی بود و به جز برخی دوره‌های تاریخی، خاصه استقرار دولت‌های علوی و یا منسوب به علویان، هم چون بنی حمود (۴۰۷-۴۴۹ق)، زمینه‌ای برای رشد و ظهور اندیشه‌های شیعی در اندلس فراهم نشد؛ چرا که امویان اندلس به روند برخوردهای شدید خود با افکار علوی، در داخل و خارج از آن، در دوره‌های بعد ادامه دادند^۳ و دولت‌هایی مثل مرابطین (۴۴۸-۵۴۱ق)، که مروف مذهب و فقه مالکی بودند، حتی تأسیس مدارس خصوصی را ممنوع کردند و براساس مسلک اشعری، بر ضرورت بیعت با خلافت عباسی اعتقاد راسخ داشتند. این امر امکان ایجاد یک فضای مناسب به نفع علویان و افکار شیعی در غرب و اندلس را برای همیشه متنفس ساخت^۴ و متفکران و فعالان علوی در اندلس بیش از پیش تحت تعقیب قرار گرفتند؛ چنان که محمد ابن‌الابار (۵۹۵-۶۵۸ق)، مؤلف شهیر شیعی پس از سقوط بلنسیه، راهی تونس شد و سرانجام به اتهام شیعه بودن و مخالفت با سلطان محمد اول حفصی، در سال ۶۵۸ق، به دستور اوی به قتل رسید و آثارش به آتش کشیده شد.^۵

۱ خضری، همان، ص ۶۴.

۲ همان، ص ۶۵.

۳ مکی، همان، ص ۲۴.

۴ مقری، همان، ج ۱، ص ۲۲.

۵ سید محسن امین، همان، ج ۱، ص ۴۲.

البته باید توجه داشت که یکی از دلایل ناکامی حمودیان گسترش تشیع آن است که آنان در تشیع خود چندان عمیق و سخت گیر نبودند. در واقع، آنان شیعیان معتدلی بودند که اعتقادات خود را بر باورهای کلی از این مذهب استوار ساخته بودند، و مانند فاطمیان یا آل بویه، تفکرات کلامی مدون و فلسفه نظام یافته و یا مبانی فقهی استواری نداشتند. آنان ضمن بر این باور داشتن برخی از منابع تشیع، و این که دین جز با امامت تمام نمی‌شود. از این رو بر هر مسلمان واجب است که امام زمان خود را بشناسد و از وی پیروی کند تا حوادثی نظیر غصب خلافت پدید نیاید. در عین حال، تشیع آن‌ها به دور از مبانی عمیق اعتقادی و فلسفی بود و آداب مذهبی و رسوم درباری آنان نیز بر اساس تقليد از رفتارهای مذهبی خلفای فاطمی استوار گردیده بود.^۱

به طور کلی، این موضوع را می‌توان ناشی از سه عامل دانست:

۱. اندلسی‌ها از دوران حاکمیت امویان، مذهب اوزاعی و سپس مالکی را برگزیده، از دولت حمودی متنفر بودند و حمودی‌ها باید با چنین جوی روزگار می‌گذرانند. آن‌ها جز آن که میانه روی را پیشه کرده و با مذهب اهل تسنن همراهی نمایند، چاره‌ای نداشتند به همین دلیل، ساختار اداری و قضائی موجود در دوران بنی امية را تغییر ندادند.
۲. حاکمیت حمودی‌ها کوتاه مدت و با سطیزه‌جوئی‌ها و جنگ‌های داخلی همراه بود. شرایط یاد شده فرصتی برای آن‌ها جهت برقراری ثبات و تشکیل یک دولت قدرتمند که بتواند اندیشه‌ها و اعتقادات خود را گسترش دهد، باقی نگذاشت.
۳. آن‌ها بر تمام اندلس حکومت نکردند و دعوت آن‌ها تقریباً از قربه و جزیره‌الخضرا و غربناطه و ماقله فراتر نرفت و بقیه اندلس یا تحت حاکمیت فرزندخوانده هشام بود که از سوی ابن عباد^۲ منصوب شده بود و یا کاملاً مستقل و یا همپیمان کشورهای مسیحی بود. از این

۱. خضری، همان، صص ۶۸-۶۹.

۲. گفته می‌شود پس از بازگشت قاسم بن حمود ملقب به مستعلی از اشبيلیه، اهالی اندلس نسبت به استقلال یافتن از دولت حمودیه ابراز تعایل کردند و به همین منظور یک مجلس سه نفره تشکیل دادند که محمد بن عباد در رأس آن قرار داشت که حاکمیت خود را به سمت استقلال کامل پیش برد. او از ورود مستعلی به اشبيلیه پس از اخراج توسط اهالی قربه جلوگیری کرد. او به منظور اثبات مشروعیت خود در حکومت در سال ۴۲۶ق/۱۰۳۴م هشام المؤید را به عنوان خلیفه اشبيلیه تعیین کرد و از سایر روسای طائفه‌ها خواست تا او را به رسمیت بشناسند. (ابن‌بسام، همان، ج. ۱، ص ۱۷؛ ابن‌عذاری، همان، ج. ۳؛ این حزم خاطرنشان کرد که مردی به نام خلف‌الحضری شیعه خلیفه هشام المؤید در اشبيلیه پدیدار گشت. مراجعه شود به: ابومحمد علی بن احمد بن سعید ابن حزم (۱۹۵۱م)، رسالت نقط العروس، تحقیق شوقی ضیف، ج. ۱، مجله کلیات الاداب پجامعة المصرية، ص ۹۷).

رو آن‌ها نتوانستند دعوت خود را به اندازه کافی برای تثبیت پایه‌های خود گسترش دهند.^۱ بر پایه آن چه گذشت به خوبی می‌توان دریافت که چرا تشیع نتوانست راهی به اندلس بگشاید و زمینه و پایگاهی مهم در آن جا به دست آورد تا حمودیان بتوانند بر اساس آن دولتی ماندگار و حکومتی استوار پدید آورند.

نتیجه گیری

این تحقیق بر اساس این پرسش اساسی شکل گرفت که علل عدم گسترش تشیع در اندلس چه بود و چه موانعی بر سر راه تشیع در اندلس وجود داشته است؟ ملاحظه می‌شود که نوشهای پژوهشگران و پاسخ استادان فاضل در داخل و خارج به این پرسش حول سه رویکرد تمرکز یافته است. رویکرد نخست حضور تشیع در اندلس را نفی می‌کند. رویکرد دوم به حضور آن اذعان می‌نماید و رویکرد سوم به حضور آن اذعان دارد، اما آن را حضوری سطحی، کم رنگ و بی‌روح می‌داند. در این تحقیق سعی شد نخست تمامی دیدگاه‌ها مورد واکاوی قرار گرفته و پیش از پرداختن به آن‌ها و بیان واقعیت‌ها از هر گونه پیش‌داوری خودداری شود. سپس شواهد و دلایل هر یک مورد بررسی قرار گرفت و سرانجام این نتایج به دست آمد.

۱. بر مبنای یک چشم‌انداز کلی می‌توان گفت که: اندلس از زمان فتح تا سرنگونی حکومت بنونصر، دارای ماهیّتی اموی بوده است. همین امر باعث شد تا تشیع در اندلس تا اندازه زیادی بایکوت شده و بر آن سرپوش گذاشته شود. اما علی‌رغم نادیده گرفته شدن عمده یا غیرعمده تشیع در اندلس، تحقیق مزبور بیانگر واقعیت مهمی است مبنی بر این که تشیع از همان آغاز به شکل‌های گوناگون هم‌چون سفرهای علمی و یا به وسیله بربراها و حکومت‌های شیعی در شمال آفریقا و مصر (ادریسی‌ها و حکومت فاطمی) وارد سرزمین اندلس گردید.

۲. شیعیان به گونه‌ای در صحنهٔ سیاسی اندلس حضور یافتدند. موارد ذکر شده از موضع سیاسی تشیع در اندلس دلیل خوبی برای اثبات این مدعای است. بدیهی است جنبش‌های مخالف حاکمیت سیاسی، بدون پایه و اساس شکل نگرفته و قطعاً از پایگاه اجتماعی قدرتمندی برخوردار بوده است، و گرنه از چنین قدرت و گستره زمانی و مکانی طولانی و گسترده‌ای بهره‌مند نمی‌شد. هم‌چنین با بررسی جنبه‌های فکری حضور شیعیان، مشخص شد که تشیع در این سرزمین حضور فرهنگی فعالی داشته و با ارائه تألیفات بسیار در پر بار شدن میراث

۱. مکی، همان، ص ۵۰.

فرهنگی اسلام به طور کلی و به ویژه اندلس و در نتیجه شکل‌گیری و بالندگی فرهنگ و تمدن اندلسی، نقش اساسی داشته است.

۳. تشیع در اندلس با پاییندی به باورهای شیعی در هر زمان و مکان به گونه روشی حضور خود را به رخ کشیده است. در مقدمه این باورها، اعتقاد به وجود نص برخلافت امام علی بن ابی طالب (ع) از سوی خدا و پیامبر (ص) قرار می‌گیرد. هم‌چنین واقعه بزرگ شیعه یعنی شهادت امام حسین (ع) همواره حضوری محسوس و با برپایی مراسم سوگواری بر امام حسین (ع) انعکاس گسترده‌ای در اندلس داشته است.

۴. مواضع سیاسی حاکمان اندلس در برابر تشیع متناقض بود. این تناقض برآیندی از تفاوت موجود در چارچوب‌های ایدئولوژیکی و اعتقادی رژیم سیاسی حاکم بر اندلس بوده است. این تناقض از دشمنی و مبارزه در دوران حاکمیت اموی‌ها (امارت و خلافت) تا پذیرش تشیع و تسامح نسبت به آن در دوران ملوک الطوائف، حکومت حمودیان و پس از آن مرابطون و موحدون و حکومت غرناطه در نوسان بود.

به همین دلیل رویکردی که قائل به حضور تشیع در اندلس است از نظر نگارندگان قابل قبول تر به نظر می‌رسد و شواهد بسیاری برای اثبات این ایده وجود دارد. هر چند دلایل و عوامل گوناگونی که پیش از این بدان‌ها اشاره شد، مانع گسترش و ترویج آن در سطحی گسترده گردید.

منابع و مأخذ

- آل‌علی، نورالدین (۱۳۷۰)، اسلام در غرب (تاریخ اسلام در اروپای غربی)، تهران: دانشگاه تهران.
- آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۶)، اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابی‌شیهی، بهاءالدین ابوالفتح محمدبن احمدبن منصور (۱۹۹۹م)، المستطرف فی کل فن مستطرف، بیروت: دارصدار.
- ابن‌ابار، التکملة لكتاب الصله، القاهره: مطبعة السعادة.
- ----- (۱۹۸۷م)، درر السبط فی خبر السبط، تحقيق عزالدین عمر موسى، بیروت: دار الغرب الإسلامي.
- ----- [بی‌تا]، درر السبط فی خبر السبط، تحقيق دکتر عبد السلام هراس و سعید احمد اعراب، قاهره: دارالسلام.
- ----- (۱۴۲۱ق)، درر السبط فی خبر السبط، تحقيق سید ابوالفتح دعوی، تهران: مؤسسه الهدی الدولیه.
- ابن‌ابی‌اصبیعه، موفق‌الدین ابوالعباس احمدبن القاسم السعدي‌الغزرجي (۱۹۹۸م)، عيون الانباء فی طبقات الاطباء، ثبت وضبط و تصحیح توسط محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالكتب العلمیه.

- ابن بسام، على (١٩٩٨م)، *الذخیره في محسن اهل الجزرية*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن بشکوال، ابو القاسم خلف بن عبد الملک (١٩٥٥م)، *الصلة في تاريخ ائمه الاندلس و علمائهم ومحدثيهم وفقهاائهم وادبائهم*، قاهره: مطبعة السعادة.
- ابن جوزي (١٤١٨ق)، *تذكرة الخواص*، قم: انتشارات رضي.
- ابن حبيب، ابو مروان عبد الملک البيري (١٩٩٩م)، *التاريخ*، تحریش سالم مصطفی البدری، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حجاج، مسلم [ج١ تا]، *صحیح مسلم*، بيروت: دار احياء التراث العربيه.
- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید (٢٠٠٢م)، *جمهرة انساب العرب*، بيروت: دار الكتاب العلمية.
- -----[ج٢ تا]، *الفصل في الملل والاهواء والنحل*، تحقيق احمد سید احمد علی، مکتبة التوفيقية، قاهره: [ج٢ جا].
- -----(١٩٥١م)، *نقط العروس في تواریخ الخلفاء*، تحقيق شوقي ضيف، مجلة کلیات الآداب بجامعة المصرية، ش ١٣.
- ابن حیان (١٩٧٣)، *المقتبس من انباء اهل الاندلس*، تحقيق محمود علی مکی، بيروت: دار الكتاب العربيه.
- ابن حفاظان، ابو نصر فتح (١٩٨٩م)، *طبع الانفس ومسرح التأنس في ملح الاندلس*، بيروت: دار الغصون.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر (٢٠٠٥م)، *وفیات الاعیان وأنباء الزمان*، تحقيق احسان عباس، بيروت: دار صادر.
- ابن سعید مغربي (١٩٩٩م)، *المغرب في حلی المغرب*، ج ١، تحقيق شوقي ضيف، قاهره: دار المعارف.
- -----(١٩٧٣م)، *رأیات المبرزین وغایات الممیزین*، تحقيق نعمان عبد المتعال القاضی، قاهره: احياء التراث الاسلامی.
- ابن صاعد، ابو القاسم صاعد بن احمد بن عبد الرحمن (١٩٩٣م)، *طبقات الاصم*، تحقيق حسين مونس، قاهره: دار المعارف.
- ابن عبدالحكم، ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (١٩٩٦م)، *فتح مصر وخبرها*، بيروت: دار الفكر.
- ابن عبدربه (١٩٩٩م)، *العقد الفريد*، تحقيق بركات يوسف هیود، بيروت: دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن عديم، کمال الدین عمر بن احمد بن ابی جراده (١٩٨٨م)، *بغية الطالب في تاريخ حلب*، تحقيق سهيل زکار، دمشق: داربعث.
- ابن عذاري (١٩٨٣م)، *بيان المغرب*، تحقيق لیفی بروفسال، بيروت: دار الثقافة.
- ابن عربی، محمد بن عبد الله (٢٠٠٧م)، *العواصم من القواسم*، تحقيق محب الدين خطیب، بيروت: دار الكتاب العلمیه، ط ٤.
- ابن فرضی، ابوالولید عبدالله بن محمد بن يوسف بن نصران ذی حافظ (١٩٨٨م)، *تاریخ العلاماء والرواۃ للعلم بالاندلس*، تصحیح سید عزه عطار حسینی، قاهره: مکتبة خانجي، ط ٢.
- ابن کثیر، عماد الدین ابو الفداء اسماعیل (١٩٩٦م)، *البداية والنهاية*، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- ابن منظور (٢٠٠٠م)، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر.
- ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی (١٩٧٥م)، *سنن ابن ماجه*، بيروت: دار احياء التراث العربيه.

- اسماعيل، محمود (۱۹۸۰م)، سوسیولوجيا الفكر الاسلامي، مغرب: الدارالبيضاء.
- امين، احمد (۱۹۶۲م)، خصي الاسلام، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- امين، محسن (۱۹۸۳م)، اعيان الشيعة، تحقيق حسن امين، بيروت: دارالتعارف، ۱۹۸۳م؛ نيز ترجمة كمال موسوى، قم: ۱۳۴۵ش.
- بخارى، ابوعبد الله محمدبن اسماعيل (۱۹۸۸م)، صحيح البخارى، قاهره: دارالكتاب المصرى، دارالكتاب اللبناني.
- بدر، احمد (۱۹۷۴م)، تاريخ الاندلس في السلة الرابع الهجري، دمشق: مكتبة اطلس.
- بلاذري، ابوالحسن احمدبن يحيى بن جابر (۱۹۸۸)، قووح البلدان، بيروت: كتابخانة الهلال.
- بيصعين، عبد الكريم (۱۹۸۷م)، الصراط الفاطمي الاندلسي في المغرب الأقصى، رباط: رساله غير منشورة.
- ترمذى، محمدبن عيسى بن سوره (۱۹۸۳م)، سنن ترمذى، تحقيق و تصحیح عبدالرحمن محمدعثمان، بيروت: دارالفکر، ط. ۲.
- جبور، جبرائيل (۱۹۷۹م)، ابن عبربه وعقده، بيروت: دارالافق الجديد.
- جنحانى، حبيب (۱۹۸۰م)، دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الاسلامي، بيروت: دارالتعارف.
- جوينى، ابراهيم بن محمد (۱۹۷۸م)، فرائد السقطين، تحقيق محمد باقر محمودى، بيروت: المحمودية، ط. ۱.
- حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله (۱۹۹۲م)، کشف الغلو عن اسامي الكتب و الفنون، بيروت: دارالكتب العلميه.
- حتى، فيليب، تاريخ عرب (۱۳۸۰ش)، ترجمة ابوالقاسم پایانده، تهران: آگاه.
- حسين، مؤسس (۲۰۰۴م)، معلمات تاريخ المغرب والأندلس، قاهره: مكتبة الاسرة.
- حموئي جوينى، ابراهيم بن محمد (۱۳۷۸م)، فرائد السقطيني فضائل المرتضى و التبول و السبطين و الائمه من ذريتهم عليهم السلام، تهران: داود.
- حموى، ياقوت بن عبدالله [بى تا]، معجم الادباء، بيروت: داراحياء، التراث العربيه.
- حميدى (۱۹۶۶م)، جلاوة المقتبس، قاهره: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- خضرى، سيداحمدرضا (۱۳۸۸ش)، حموديان و تشیع در اندلس، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، س. ۱، ش. ۳.
- ----- (۱۳۹۱)، تشیع در تاریخ، قم: نشر عارف.
- خفاجى، کاظم عبد نیش (۱۳۹۰ش)، التشیع فى الاندلسى من الفتح الاسلامى حتى سقوط غرناطة، موسسه رافد.
- خفاجى، محمدعبدالمنعم (۱۹۸۴م)، الحياة الادبية فى عصر صادر الاسلام، دارالكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع السلسلة .
- درويش، عيسى سلمان (۲۰۰۷م)، التشیع فى الشعر الاندلسى، دانشگاه بابل، دانشکده تریست معلم.
- دهخدا، على اکبر (۱۳۷۷م)، لغتنامه، تهران: دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ روزنه.
- ذنون، عبدالله (۲۰۰۴م)، نشأة التدوين التاریخي فى الاندلس، بيروت: دار المدار الاسلامي.
- ذهبي، محمدبن احمد (۱۴۱۳ق)، سیراعلام النبلاء، بيروت: مؤسسه الرساله.
- ----- (۱۹۹۳م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاہير والاعلام، تحقيق توسط عمر عبدالسلام ندمیری، بيروت: دارالكتاب العربي.

- سعدانی، عبداللطیف(١٣٤٨)، «حرکات التشیع فی المغرب و مظاهره»، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- سعدون، عباس نصر اللہ(١٤٠٥ق)، دولۃ المرابطون فی المغرب والأندلس، عصیریوسف بن تاشفین امیر المرابطین، بیروت: دار النہضۃ العربیۃ.
- سلاوی ناصری، احمد بن خالد[بی تا]، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، بیروت: وزارة الثقافة والاتصالات المغربية.
- شمهود، کاظم طاهر(١٤٣١ق)، الشیعہ فی الاندلس: الخلافة الحمویدیة العلویة، بغداد: دار الكتب العربي.
- ضیّی، احمد بن یحیی بن احمد بن عمیره(١٩٩٧م)، بغیة الملتمس فی تاریخ رجال اندلس، تحقيق روحیه عبدالرحمن سویفی، بیروت: دار الكتاب العلمی، ط. ١.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر(١٩٦٤م)، تاریخ الرسل والملوک، تحقيق ابی الفضل ابراهیم، قاهره: دار المعارف.
- عبادی، احمد مختار[بی تا]، فی تاریخ المغرب والأندلس، دار النہضۃ العربیۃ.
- علامہ امینی، سید محمدحسن(١٤٢٠ق)، اعيان الشیعہ، بیروت: دار التعارف للطبعات.
- عمری، عبد العزیز بن ابراهیم(١٩٩٧م)، الفتوح الاسلامیة عبر العصور، الرياض: مرکز پژوهشها و تبلیغات.
- غزالی، عبدالامیر(١٣٨٢ش)، من تاریخ التشیع فی الاندلس، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: نغمات.
- غنیمی، عبد الفتاح(١٩٩٤م)، موسوعة المغرب العربي، قاهره: مکتبة المدبولی.
- فیومی، محمد ابراهیم(١٤١٧م)، تاریخ الفلسفۃ الاسلامیة فی المغرب، بیروت: دار الجیل.
- لیون افریقی(١٩٨٣م)، وصف افریقیا، بیروت: دار المغرب الاسلامی.
- مجھول المؤلف(٢٠٠٧م)، تاریخ اندلس، بررسی و تحقيق عبد القادر بوبایه، بیروت: دار الكتب العلمیہ.
- مجھول المؤلف(١٩٩٤م)، آخیار مجموعه فی فتح الأندلس و ذکر امرائها والحروب الواقعه بینهم، قاهره: دار الفرجانی.
- مراکشی، محی الدین عبدالواحد بن علی[بی تا]، المعجب فی تلخیص اخبار مغرب، تحقيق محمد سعید عربان، قاهره: مجلس الاعلى لشئون الاسلامیة.
- مقدسی، محمد بن احمد(١٣٨٥م)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، تهران: کومش.
- مصاحب، غلام حسین(١٣٨١م)، دائرة المعارف فارسی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مقری(١٩٦٨م)، نفح الطیب من غصن الأندلس الرطیب، تحقيق إحسان عباس، ج ١، بیروت: دار صادر، ط. ١.
- مکی، محمود علی(٢٠٠٤م)، التشیع فی الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأمویة، مکتبة الثقافة الدينیة.
- هولت، بی. ام. ان(١٣٧٧ش)، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمة احمد آرام، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- هیثمی، علی بن ابوبکر(١٩٨٨م)، مجمع الزوائد و منیع القوائد، بیروت: دار الكتب العلمیة.

- Watt, Montgomery(1974), historia de España Islamica , Madrid.

- Provencal(1950), op.cit, vol 3, Paris.

سنت سیاست نامه نویسی در سده نهم هجری اندیشه‌های سیاسی ابراهیم بن محمد در خصوص امام یا سلطان در «آداب الخلافه و اسباب الحصافه»

ولی دین پرست^۱

چکیده: رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه سیاست نامه‌ای است که بر مبنای شریعت در سده نهم هجری تألیف شده است. ابراهیم بن محمد در این رساله براساس حکایات ایرانی و شریعت اسلامی، احتیاج مردم به امام یا سلطان و نقش او به عنوان حافظ نظم و امنیت در جامعه را مورد تأکید قرار داده است. وی سلطان را برگزیده خداوند دانسته و معتقد است که او حافظ و نگهبان دین است. با این دیده‌گاه به بیان استقرار عدالت از سوی سلطان در جامعه پرداخته و تأکید نموده است که عدالت خواسته‌ای بوده که از سوی همه پیامبران و سلاطین در جوامع دنبال می‌شده است و با این اوصاف، فرخ یسار شیروانشاه را سلطان عادل و برگزیده خداوند می‌داند، وی سپس وظیفه امام و سلطان در مورد مشورت با علماء را به بحث گذاشته است. این که مؤلف از چه دیدگاه سیاسی به تدوین این رساله پرداخته و چگونه با تلفیق شریعت با اندیشه‌های ایرانی به تبیین اهمیت وجود سلطان یا امام در جامعه و وظایف او پرداخته است، موضوعاتی هستند که در این مقاله به شیوه تحلیلی مورد بحث قرار خواهد گرفت. تاروشن گردد که مؤلف نظریات جدیدی در مورد امام یا سلطان بیان کرده و یا به تکرار سخنان گذشتگان پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، ایران، آداب الخلافه و اسباب الحصافه، ابراهیم بن محمد

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز vali_dinparast@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۲/۰۶/۰۲ تاریخ تأیید: ۹۲/۱۲/۱۰

Tradition of policy writing in the ninth century, Political thought of Ibrahim Ibn Mohammad about Imam or Soltan in “Adab al Khalafe and Asbab al Hasafeh”

Vali Dinparast¹

Abstract: The resalah called “Adab al Khalafe va Asbab al Hasafeh” is a policy paper based on Shariah in the ninth Hijri century. Its author Ibrahim Ibn Mohammad emphasizes the need of people to have an Imam or Soltan and his role as the preserver of order and security in society. It is based on Iranian tales and Islamic Shariah. He calls Soltan the chosen of God and believes that he is the preserver and guardian of religion. With this explanation, he refers to establishing justice in society by the Solatn and stresses that justice has resulted through Prophets and Kings. Based on this, he calls Farrokh Yasar Shirvanshah as the just Solatn chosen by God. Then, he discusses the responsibilities and duties of Imam and Solatn to enter in consultation with the other religious leaders. What political views have been used by the author to write this treatise? How has he been able to explain the importance of the Soltan or Imam in society and the responsibility of integrating the Shariah with Iranian thought? These are some of the issues which will be analyzed in this paper to clarify that, does the author have new theories about Imam or Soltan or has he has just repeated the ideas of previous thinkers.

Keywords: Political thought- Iran, Adab al Khalafe and Asbab al Hasafeh, Ibrahim Ibn Mohammad

1 Assistant Professor, Department of History, University of Tabriz vali_dinparast@yahoo.com

مقدمه

رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه در سال ۱۴۶۵ق/۹۸۶م تأليف و به فرخ یسار شیروانشاه اهدا شده است. از زندگاني و حيات مؤلف، اطلاعی در دست نیست. ابراهيم بن محمد در مقدمه کتاب، به شافعی بودن خود و اين که در خدمت شیروانشاهان بوده، اشاره کرده است. اين اثر و يا نسخه‌اي از آن به قلمرو عثمانی انتقال یافته و در سال ۹۴۲هجري نسخه جديدي به نام سلطان سليمان قانوني استنساخ شده است که امروزه اين نسخه جديدي در کتابخانه موزه توپقاپي سراي استانبول نگهداري می‌شود. رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه مشتمل بر يك مقدمه و چهارده باب و يك خاتمه می‌باشد. در سال ۲۰۰۸ اين رساله به صورت پايان نامه دكترا از سوي خير الله آجار در دانشگاه آنکارا به زبان ترکي ترجمه و معرفی شده است. مترجم بدون اين که به بررسی انديشه‌های سیاسي ابراهيم بن محمد از دیده‌گاه انديشه سیاسي ايراني و شريعت اسلامي پيردازد فقط به ترجمه رساله و معرفی آن همت گماشت و همچنین در ابتداي رساله خود به اختصار به معرفی سایر آثاری که در انديشه سیاسي ايراني نوشته شده، پرداخته است.

به نظر مى‌رسد يكى از عواملی که سبب تأليف آداب الخلافه و اسباب الحصافه شده، اوضاع آشفته سیاسي حاكم بر شیروان در سده نهم هجری بوده است. در این دوران قلمرو شیروانشاهیان مورد تهدید رهبران طریقت صفوی(شیخ جنید و شیخ حیدر) قرار گرفت. شیخ حیدر به دنبال انتقام قتل پدرش به دست سپاهیان سلطان خلیل الله شیروانشاه، به شیروان حمله نمود، از سوی دیگر شیروانشاهیان با حاکمان قراقویونلو مناسبات خصم‌مانه‌ای داشتند. قلمرو آنان بارها مورد حمله قرایوسف، اسکندر میرزا و جهانشاه قرار گرفته بود. هر چند سلطان خلیل الله و فرخ یسار به ناچار به اطاعت از جهانشاه گردن نهادند اما در دهه صحت و اوایل دهه هفتاد سده نهم هجری به دلیل شورش فرزندان جهانشاه از جمله حسنعلی میرزا و پیربوداق، فرخ یسار شیروانشاه با یقین از طولانی شدن گرفتاري جهانشاه در بغداد از اطاعت وی خارج شده و به دنبال استقلال افتاد و با کشته شدن جهانشاه بدست اوژون حسن آق قویونلو، او تلاش نمود رابطة دوستانه قدیمي شیروانشاهیان با تیموریان را احیاء نماید، اما به دنبال جنگ سلطان ابوسعید تیموری و اوژون حسن به ناچار به جبهه ترکمانان آق قویونلو پیوست، پس از برقراری رابطة دوستانه میان شیروانشاهیان و آق قویونلوها، به تدریج این روابط به برقراری مناسبات خویشاوندی منجر شد.^۱

۱ اسماعيل حسن زاده(۱۳۷۹)، حکومت قراقویونلو و آق قویونلو در ایران، تهران: سمت: چ ۱، ص ۴۴.

رسالة آداب الخلافة واسباب الحصافة به دنبال آشتفتگی اوضاع سیاسی داخلی و خارجی آذربایجان و شیروان در اوخر حاکمیت جهانشاه قراقویونلو تدوین شده است. با توجه به ناامنی اوضاع سیاسی منطقه، ابراهیم بن محمد با تدوین این اثر به تائید مشروعيت حکومت شیروانشاه شافعی مذهب در برابر شیوخ صفوی که به دنبال تشکیل حکومت شیعی در ایران بودند، بر آمده است تا مهر تائیدی در برابر نیروهای صفوی به حکومت شیروانشاه زده باشد. شاید ابراهیم بن محمد با نوشتن این رساله و اهداء آن به فرخ یسار در پی نزدیکی به شیروانشاه بر آمده است. هر چند فرخ یسار به عنوان حاکم محلی منطقه شیروان در غرب دریای خزر تحت سلطه تیموریان و سپس ترکمانان قرار داشت، اما ابراهیم بن محمد در این رساله همانند امام محمد غزالی که خلافت و سلطنت و امامت تغلیبه (استیلا)، را در حوزه بحث سیاسی به معنای واحد به کار برد^۱ او نیز شیروانشاه را سلطان، پادشاه و امام خطاب کرده، در متن رساله بیشتر از دو عنوان (امام و سلطان) استفاده نموده است. از سوی دیگر مؤلف تحت تأثیر اندیشه ایرانی، سلطان را سایه خدا در روی زمین می داند.

آیا ابراهیم بن محمد از علماء و فقهاء درباری بوده یا نه؟ اطلاعی در دست نیست؛ اما با توجه به این که چند نمونه سیاستنامه از دیده گاه شریعت،^۲ اندکی پس از این رساله از سوی علماء درباری تیموریان و آق قویونلوها نوشته شده، احتمالاً او نیز از علماء دربار شیروانشاه بوده است که در مقام قصیه دربار با استفاده از روایات اسلامی، احادیث و آیات قرآن و تلفیق آن با نوشههای سیاست نامه‌ها و شریعت نامه‌ها به تألیف این کتاب پرداخته است. خود در مقدمه کتاب به این موضوع اشاره کرده است که «از کتب معتبر و مصنفات اکابر ائمه و محققین و مشتمل بر تفسیر بعضی از آیات کلام الهی و احادیث نبوی و اخبار مصطفوی و احوال بعضی از انبیاء و اصفیاء و اطوار ائمه سلف و علماء خلف و طریق سلاطین ساقیه و حکماء ماضیه و بسیاری از فواید علمیه و مسائل شرعیه در اختصار کوشیده شده»^۳

۱ سید جواد طباطبائی (آذر- اسفند ۱۳۶۵)، «منحتی تحول اندیشه سیاسی غزالی»، مجله معارف، دوره ۳، ش. ۳، ص. ۶۷

۲ اخلاق جلالی در سال ۸۸۳ق در دوره ترکمانان آق قویونلو از سوی جلال الدین دوانی به دستور سلطان خلیل پسر اوزون حسن و اخلاق محسنی در سال ۹۰۰ق از سوی ملاحسنین واعظ کاشفی به نام محسن میرزا فرزند سلطان حسین باقر و سلیمان الملوك روزبهان خنجی در سال ۹۲۰ق به نام عبیدالله خان ازبک نوشته شده است (نک، جلال الدین دوانی (۱۳۹۱)، اخلاقی جلالی، به تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، تهران: انتشارات اطلاعات، مقدمه کتاب، ص ۱۸؛ حسن حضرتی، غلامحسین مقيمی (۱۳۷۷)، نگاهی اجمالی به حیات و اندیشه‌های ملاحسنین واعظ کاشفی و اخلاق محسنی، حکومت اسلامی، س. ۳، ش. ۹، صص ۱۳۱-۱۳۳).

۳ ابراهیم بن محمد (۹۴۲ق)، آداب الخلافة واسباب الحصافة، نسخه خطی، استانبول: کتابخانه موزه توپقاپی سرای، ص. ۷.

می‌توان گفت بیشتر مباحث او از دیده گاه شرع بیان شده است. گاهی برای تحلیل موضوعات در کنار آیات قرآنی و روایات اسلامی، سخنانی از حکماء ایرانی بیان کرده است. تا کنون این اثر و محتوای مطالب آن از سوی پژوهشگران مورد بررسی قرار نگرفته است لذا شناخت اندیشه سیاسی مؤلف در خصوص امام یا سلطان در جامعه اهمیت زیادی دارد. در این مقاله تلاش شده دیدگاه مؤلف نسبت به امام و یا سلطان در جامعه و لزوم اطاعت از او و مهم‌ترین وظایف وی بیان گردد.

اندیشه سیاسی در سده نهم هجری

از سقوط ایلخانان تا روی کار آمدن صفویه، سیاستنامه‌هایی بر مبنای شریعت اسلام در ایران نوشته شد. باید توجه نمود که شریعتنامه‌ها صرفاً از اندیشه اسلامی الهام گرفته‌اند و بنا را بر تحکیم قواعد شرع گذاشته‌اند، در آن‌ها وظایف حکومت‌ها تقویت اسلام و اجرای شریعت بر مبنای قرآن، سنت پیامبر و خلفای راشدین تعریف شده است.^۱ در سده نهم هجری، جلال الدین دوانی بزرگ‌ترین نماینده سیاستنامه نویسی از دیدگاه شریعت بوده است. قبل از او قطب الدین شیرازی مؤلف درة الثاج و پس از او ملا حسین واعظ کاشفی مؤلف خلاق محسنی از نمایندگان این نوع شریعتنامه‌نویسی بوده‌اند. سیاستنامه نویسان دوره اسلامی در بیان اندیشه‌های سیاسی با تلفیق آیات قرآن، احادیث نبوی و صحابه، پند و اندرزها و کلمات قصار بزرگان ایرانی و اسلامی، آثار خود را تدوین کرده‌اند، این روشی بود که زنجیروار به نسل‌های بعدی منتقل شد. خواجه نصیر الدین طوسی در تأییف خلاق ناصری از مطالب سیاستنامه نویسان اسلامی تأثیر پذیرفته است.^۲ جلال الدین دوانی نیز در شرح اندیشه‌های سیاسی به شکل استادانه‌ای، اندیشه‌های فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی را با آموزه‌های اسلامی تلفیق کرده و به عنوان یک فقیه و متکلم، خلاق جلالی را به صورت خلاصه شده خلاق ناصری در قالب اسلام سنتی تألیف نموده است.^۳ با این تفاوت که او مانند خواجه از دیدگاه فلسفه سیاسی به بحث در موضوعات کتاب خود نپرداخته است، به همین علت گفته می‌شود که اندیشه‌های سیاسی در ایران از دوره زوال ایلخانان به انحطاط گراید.^۴ البته بین محققین در مورد علت

^۱ پروین ترکمنی آذر(پاییز ۱۳۸۸)، «تمالی بر آداب ملوک و قاعده‌های ملکداری در نگاه افضل الدین کرمانی»، مجله فرهنگ، ش. ۷۱، ص. ۱۹.

^۲ اروین آی. جی روزنтал(۱۳۸۷)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس، ص. ۲۰۲.

^۳ همان.

^۴ حسن قاضی مرادی(۱۳۸۵)، تاملی بر عقب ماندگی ما»گاهی به کتاب دیباچه ای بر نظریه انحطاط جواد طباطبائی، تهران: اختران، ص. ۲۴.

انحطاط اندیشهٔ سیاسی در ایران این دوره، اختلاف نظر وجود دارد. قاضی مرادی علت زوال اندیشهٔ سیاسی در این دوره را ناشی از تجزیهٔ قلمرو ایران تحت حاکمیت فرمانروایان منطقه‌ای می‌داند که موجب عدم رشد دیوانسلااری گستره و فرهیخته شدند.^۱ اما طباطبائی علت انحطاط را دوری از عقل‌گرایی و فلسفهٔ سیاسی می‌داند.^۲ بر خلاف نظرات این دو محقق، علی محمد پشت‌دار معتقد است: هر چند فاسفهٔ پژوهان ایران دورهٔ میان خواجه نصیر الدین طوسی تا سدهٔ نهم هجری را دوران فترت نامیده‌اند اما این تغییر درست نیست؛ زیرا طی این دوره، مکتب فلسفی شیراز شکوفا شد. فیلسوفانی مانند قطب الدین شیرازی، سید شریف جرجانی و جلال الدین دوانی و غیاث الدین دشتکی در این شهر ظهور کردند.^۳ افرادی مانند واعظ کاشفی، جلال الدین دوانی، ابراهیم بن محمد و فضل الله روزبهان خنجی در این دوره به تألیف آثاری در اندیشهٔ سیاسی با رویکرد فقهی پرداخته‌اند. اگر آثار آنان را با نوشته‌های فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیر الدین طوسی مقایسه کنیم به خوبی در خواهیم یافت که در نوشته‌های آنان بحث‌های فلسفی با دیده‌گاه عقل‌گرایی کمتر به چشم می‌خورد.

ملاحسين واعظ کاشفی با الگوبرداری از خواجه نصیر الدین طوسی و جلال الدین دوانی آراء و نظریات سیاسی خویش را در قالب موعظه و نصیحت بیان کرده است.^۴ سیاست از نظر او تدبیر امور است به نحوی که قانون‌شکنان، تأدیب و نیکان، عزیز و تشویق گردد تا جامعه بتواند در مسیر سعادت و کمال حرکت کند.^۵ خنجی نیز در عالم آرای امنی عدالت پروری سلاطین آق قویونلو را چنین توصیف می‌کند: «از استخلاف در روی زمین و تمکین دین متین و تبدیل خوف به امن و امان و نشر آثار ایمان در عهد این دولت نامی سمت تمامی یافت و یمین مبسوط به عدل و احسان عالی حضرت صاحب قران پنجه بغلی و عدوان را برتابت». ^۶ نوشته‌های او نیز عیناً و یا شیئه موضوعاتی است که در اکثر سیاست‌نامه‌ها ذکر شده است.

۱ قاضی مرادی، همان.

۲ سید جواد طباطبائی الف(۱۳۸۵)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر کویر، صص ۲۸۰-۲۸۳.

۳ امیر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی(۱۳۸۶)، اخلاق منصوری، به تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران: امیر کبیر، ص ۵۲.

۴ حسن حضرتی، همان، ص ۱۳۱.

۵ حسین بن علی کاشفی(۱۳۰۸)، اخلاق محسنی، نسخه خطی مهدی شیرازی، [بی‌جا]: مطبع ناصری(چاپ سنگی بمیثی)، صص ۱۶۴-۱۶۶.

۶ فضل الله روزبهان خنجی اصفهانی(۱۳۶۲)، سلوک الملوك، به تصحیح و با مقدمه محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۳۳.

اسلاف او مانند ملا حسین واعظ کاشفی، اخلاق محسنی را عیناً به روش آداب الخلافه با تلفیق آیات و احادیث و روایات اسلامی با حکایات و پند و اندرزهای ایرانی تألیف نموده است با این تفاوت که کاشفی موضوعات بیشتری را در خصوص صفات سلطان مطرح کرده است. ابراهیم بن محمد بر چه اساسی اندیشه‌های سیاسی خود را در خصوص امام یا سلطان بیان کرده است و چگونه در مورد جایگاه و اهمیت امام یا سلطان در رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه بحث نموده است؟ مطالبی است که به توصیف و تحلیل آن می‌پردازیم.

الف. جایگاه امام یا سلطان در جامعه از دیده گاه ابراهیم ابن محمد

ابراهیم بن محمد در شرایطی اندیشه‌های سیاسی خود در باب امامت و سلطنت را بیان نموده است که شیروانشاهیان استقلال سیاسی نداشتند و عملاً تابع حکومت مرکزی ایران و یا قدرت‌های برتر منطقه‌ای بودند در نتیجه نمی‌توانستند از نظر سیاسی، خود را جاشین خلفاً و یا حتی سلاطین سلجوقی و خوارزمشاھی بدانند، در حالی که ابراهیم بن محمد در اندیشه سیاسی خود، آنان را برگزیده خداوند معرفی کرده است. از سوی دیگر در شرایط نبود خلافت، کاربرد عنوان امام برای حاکمان محلی، معنا و مفهومی نداشته است، اما ابراهیم بن محمد هر دو عنوان پادشاه و امام را برای فرخ یسار شیروانشاه به کار می‌برد که به نوعی تناقض‌گویی در اندیشه‌های او محسوب می‌شود.

۱. لزوم وجود امام

ابراهیم ابن محمد در مقدمه رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه پس از حمد و ثنای خداوند و پیامبر اسلام (ص)، فرخ یسار شیروانشاه را به عنوان سلطان و دارنده مقام خلافت خطاب نموده و می‌نویسد: «با عنایت حضرت ایزدی به مقام حکومت نائل گشته و به آیین رعیت پروری و قوانین دادگستری و تقویت شریعت نبوی و تمشیت ملت مصطفوی توجه نموده است». ^۱ در اندیشه سیاسی ایران باستان، اعتقاد بر این بود که خداوند در هر عصری فردی از خلائق خود را بر می‌گزیند و به مقام پادشاهی مفتخر می‌گردد. ابراهیم بن محمد به تبعیت از این اندیشه، در مورد احتیاج خلائق از دیدگاه عقلی، معتقد است که بر حسب عقل و دانش و فهم و بیانش انسان، هیچ طایفه‌ای و جمعیتی بدون حاکم نمی‌تواند باقی بماند و هیچ مملکتی بدون حاکم و

^۱ ابن محمد، همان، ص ۵.

والی، نظم و امنیت پیدا نمی کند؛ زیرا نفس بشر، همواره در پی جلب منفعت و دفع مضر است. هر کس منفعت را برای خود و مضرات را برای دیگران می خواهد، این امر موجب خصومت و جدال و فساد می گردد.^۱ در چنین شرایطی، گسترش اسلام، متوقف و مسلمین، قلع و قمع می شوند.^۲ او با این استدلال، خلافت و حکومت سلاطین مسلمان پس از رحلت پیامبر(ص) را چنین توجیه می کند که: اگر چه نبوت بر طبق آیه (الْيَوْمَ أَكَملْتُ لِكُمْ دِينَكُمْ) خاتمه پیدا کرد اما مردم برای نظم امور به سلطان دین دار و پادشاه نیک اعتقاد نیازمند هستند.^۳ وی با الهام گیری از این روایات اسلامی و آیات الهی به حکومت شیروانشاهیان مشروعیت بخشیده و یاد آور شده است که حاکمیت شیروانشاه موجب شده تا اهل بلاد از شرارت و ظلم و ستم اهل فتنه، اینم گرددن.^۴ او با نقل روایتی از عمر بن خطاب گوید: مردم از ترس مجازات پادشاه بیش از عذاب آخرت می ترسند در نتیجه از ظلم و فساد و انعام گناهان اجتناب می کنند.^۵ بدین ترتیب از نظر او یکی از علل وجود سلطان در جامعه، بر قراری نظم و امنیت در جامعه و جلوگیری از ظلم و ستم خلائق نسبت به یکدیگر بوده است وی با آوردن آیه (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمانَ إِذْ يَحْكُمُانِ فِي الْحَرَثِ إِذْ نَفَّثُتُ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ)^۶ می افزاید همان طور که هدف از رسالت پیامبران بر قراری نظم و امنیت در بین بندگان بوده^۷ همین وظیفه نیز بر عهده سلطان گذاشته شده است. از دیدگاه شریعت، معتقد است که خداوند بنا بر لطف و رحمت خود نسبت به انسان، ایشان را بدون حاکم و امام در هیچ زمانی رها نساخته است، تا این که دوره نبوت و رسالت به اتمام رسید.^۸

۲. شیوه انتخاب امام

مؤلف آداب الخلافه و اسباب الحصافه معتقد است خداوند هر کسی را به رسالت و امامت (سلطنت) برنمی گزیند، بلکه پس از آزمایشات مکرر و سخت بندگان برگزیده خود،

۱ همان، ص ۶.

۲ همان؛ سوره مائدہ، آیه ۳.

۳ همان، ص ۱۰.

۴ همان، ص ۵.

۵ همان، ص ۱۰.

۶ سوره انبیاء ، آیه ۷۸.

۷ ابن محمد، همان، ص ۱۱.

۸ همان، ص ۱۰.

آن را به مرتبه امامت و سلطنت انتخاب می‌کند، همان طور که حضرت ابراهیم را با آزمودن به طرق مختلف به امامت برگزید.^۱ این تفکر در بین اندیشمندان ایرانی، متداول بوده است. نجم الدین رازی در مرصاد العباد با ذکر آیه (یا داوُدَ اَنَا جَعْلَنَاكَ خَلِيفَةَ الارض فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ)^۲ گوید «بدان که سلطنت، خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین».^۳ وی معتقد است که سلطنت، منشاء الهی و آسمانی دارد. اگر سایه رحمت خداوند بر سر شخصی نیفتند آن شخص عزت و سلطنت بدست نمی‌آورد. چون خداوند از روی لطف، بندهای را برگزیند، به عنایت ظل اللهی مفتخر و به رسالت و پادشاهی متسب می‌گرداند.^۴ قطب الدین شیرازی نیز سلطنت را ودیعه‌ای الهی می‌داند.^۵

خواجه نظام الملک طوسی، نظریه شاهی آرمانی را به عناصری از شریعت اسلام درآمیخته می‌نویسد: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیده و او را به هنرهای پادشاهانه آراسته و ستوده گردانید». همین تفکر در اخلاق جلالی دوانی نیز ذکر شده است که «حضرت مالک الملوک یکی از خواص عباد خود را در مسند خلافت خاصه، ممکن داشته از انوار عظمت حقیقی پرتوی بر احوال او اندازد». ابراهیم بن محمد در ذیوالله روی از سخنان اندیشمندان گذشته و با آوردن آیاتی از قرآن، برگزیده شدن امام و سلطان به مقام حاکم جامعه را امری الهی می‌داند. او در خصوص انتخاب امام، معتقد به وجوب نصب امام بلافصله پس از فوت امام قبلی است تا حدی این وظیفه را برای مسلمانان، مهم دانسته که گوید: چون رسول الله (ص) وفات نمودند، مردم نصب امام را بر دفن آن حضرت مقدم دانسته و در خلافت با ابوبکر بیعت کردند.^۶

۱ همان، ص ۱۵.

۲ سوره ص، آیه ۶.

۳ نجم الدین ابویکربن محمدبن شاهابورین اوشیروان رازی (۱۳۵۲)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۱۱.

۴ همان، ص ۴۱۲.

۵ قطب الدین محمود بن ضیاء الدین مسعود شیرازی (۱۳۲۰)، درة الثاج لغرة الدجاج، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوک، ج ۲، تهران: چاپخانه مجلس شورای ملی، ص ۱۸۵.

۶ ابوعلی حسن خواجه نظام الملک طوسی (۱۳۴۷)، سیاست نامه، به اهتمام هیویرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۱.

۷ همان، ص ۲۵۰.

۸ همان، ص ۳۰۴.

او از یک سو از برگزیده شدن امام از سوی خداوند سخن می‌گوید، از طرف دیگر به انتخاب امام یا خلیفه بر اساس شرایط چهارگانه اتفاق امامت (اجماع اهل حل و عقد، استخلاف، شورا و استیلا)، اشاره می‌کند، بدون آن که به تناقض بین اندیشه سیاسی اسلامی و سنت انتخاب خلفا در بین قبایل عرب توجه داشته باشد، به تقلید از شریعت‌نامه‌نویسانی مانند ابن تیمیه و ابن جماعه، شیوه‌های برگزیدن خلفا را بیان کرده است. او در مورد امامت استیلا می‌نویسد که اگر کسی به قدرت و لشکر، امام را مغلوب ساخته و امامت او منعقد گردد، خواه او قریشی باشد یا نباشد، جمیع شرایط امام را دارا باشد یا نباشد، به مجرد آن که امامت را به اختیار گرفت، امام است.^۱ بنابراین می‌توان گفت او شریعت‌نامه‌نویسی است که در مورد شیوه انتخاب امام، اندیشه سیاسی ایرانی را با اندیشه شرعی و سنت اسلامی در آمیخته است.

۳. وجوب اطاعت از امام

از دیگر بحث‌های سیاسی مطرح شده در رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه در وجوب اطاعت از امام است. مؤلف یکی از وظایف امت را فرمانبرداری از امام در تمامی اوامر و نواهی می‌داند و از دیدگاه شرع، او همانند مأور دی^۲ تأکید می‌کند که چه امام عادل باشد و یا جائز، مدامی که فرامین او خلاف شرع نباشد اطاعت از او واجب است و با ذکر آیة (أطِيعُ اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ)^۳ و نقل حدیثی از پیامبر که فرمودند «هر کس از من اطاعت کرد از خدا اطاعت نمود و هر کس علیه من عصیان کند علیه خدا عصیان نموده است».^۴ می‌نویسد که امت در هیچ حال روانیست از حکم و فرمان امام سرپیچی کنند، مگر آن که خارج از قواعد اسلام، منکری را مشاهده کنند. در این حالت نیز می‌توانند اعتراض کنند اما حق شورش بر امام یا امیر و جنگ با او در هیچ حال را ندارند.^۵ او با نقل آیات و روایات متعدد، لزوم اطاعت امت اسلامی از امام یا سلطان حاکم را چنان واجب می‌داند که به نقل از پیامبر(ص) تأکید می‌کند «اطاعت کنید از امیر و حاکم هر چند آن امیر یا حاکم، سیاه زنگی باشد»^۶ او در این بخش از رساله خود نیز دنبال رو شریعت نامه نویسان اخلاق

۱ ابن محمد، همان، صص ۲۵-۲۶.

۲ ابیالحسن علی بن محمدبن حبیب البغدادی مأور دی (۱۹۸۵)، الأحكام السلطانية، بیروت: دارالكتب العلمیه، ص ۵

۳ سوره نساء، آیه ۵۹.

۴ ابن محمد، همان، صص ۲۷-۲۸.

۵ همان، ص ۲۸.

۶ همان.

خویش بوده است. ابن تیمیه با آوردن آیات قرآن و احادیث پیامبر در کتاب خود، اطاعت از امام را چنان ضروری می‌داند که فرمانبرداری از امام جائز برای مردم در مدت شصت سال را بهتر از یک شب به سر بردن بدون سلطان یا امیر می‌داند.^۱ علت اصلی بیان چنین نظرات از سوی فقهای مسلمان، ناشی از اختلاف در جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان و علی^(ع) و معاویه بوده است که منجر به کشته شدن تعدادی زیادی از امت اسلامی گردید.

ابراهیم بن محمد بدون دلایل عقلی و براهین فلسفی با آوردن در گیری‌های مسلمانان صدر اسلام و با نقل داستان رؤیای مردی که خطاب به پیامبر اسلام(ص) گفته بود که: «من در خواب دیدم ترازوی آسمان به زیر آمده، پیامبر، ابوبکر را با آن ترازو وزن کردند پیامبر بر ابوبکر سنگینی کردند، بعد از آن ابوبکر و عمر را وزن کردند ابوبکر زیاده آمد».^۲ نتیجه می‌گیرد که کمال اسلام در زمان پیامبر بود پس از آن اختلافات آغاز گردید و علت آن مخالفت مردم با امام بوده است.^۳ او بدین شکل عدم شورش علیه سلطان حتی ظالم را توجیه می‌کند بدون آن که توجه داشته باشد شرایط زمانی صدر اسلام با عصر او کاملاً متفاوت بوده است.

در سده نهم هجری، شیوخ صفوی با ادعای تشیع به دنبال کسب قدرت سیاسی برای خود بودند و حکومت‌های غیر شیعی را قبول نداشته و به شدت، حاکمیت شیروانشاه را تهدید می‌کردند. در خصوص اطاعت از امام و عدم شورش بر ضد او نوشتہ‌های ابراهیم بن محمد منطبق با شرایط زمانی نبوده است. زیرا حکومت شیروانشاهیان در خارج از مرزهای سیاسی آن حکومت از سوی صفویان و ترکمانان مورد تهدید قرار می‌گرفته است، این سخنان او در مورد مردم تحت حاکمیت قلمرو شیروانشاهیان، قابل توجیه می‌باشد؛ اما شورش و تهدید قدرت، در خارج از قلمرو شیروانشاهیان بوده است.

ب. وظایف امام یا سلطان

۱. حمایت و نگهبانی از دین

ابراهیم بن محمد همانند امام محمد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی به توأم‌انی حکومت و دین معتقد است. نظریه توأم بودن دین و ملک منسوب به اردشیر بابکان از طریق ترجمه

^۱ عبدالواحد قادری (۱۳۸۹)، «اندیشه سیاسی غزالی بر اساس المستظهري و الاقتصاد في الاعتقاد»، مجله پژوهش در تاریخ، ش. ۱، س. ۱، ص. ۱۰۷.

^۲ ابن محمد، همان، ص. ۳۱.

^۳ همان، ص. ۳۲.

عربی روایت‌های کهن به دوره اسلامی انتقال یافته است.^۱ او به تبعیت از ابن مسکویه، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و.. می‌نویسد: «نظام امور دنیوی به سلطان وابسته است» و به حکم حدیث نبی «الملک و الدين توأمان» پادشاهی و دین مانند دو بچه‌ای هستند که یک باره در شکم مادر واقع شده باشند.^۲ در ادامه می‌افزاید که دین، اصل است سلطان نگهبان اوست هر چیز را که اصل نباشد، ویران شود. او با این استدلال نتیجه می‌گیرد دین، رکن اصلی جامعه است و یکی از وظایف سلطان، حفاظت و حمایت از دین می‌باشد وی در تکمیل سخنان خود اشعاری از حکیم ابوالقاسم فردوسی بدین مضمون آورده است.^۳

دو گوهر بود در یک انگشتی چنان دان که شاهی و پیغمبری	نه بی شه بود دین یزدان به پای نه بی دین بود شهریاری به جای
--	---

خواجه نظام الملک طوسی نیز دین و پادشاهی را وابسته به یکدیگر دانسته و معتقد است که: «نیکوترين چیزی که پادشاه را باید باشد، دین راست است زیرا پادشاهی و دین همچون دو برادرند»^۴ غزالی گوید: دین اساس و پایه؛ و سلطان، حارس و نگهبان آن است، پس اگر بنیاد نباشد آن یکی نایبود شود، اگر حارس و نگهبان نباشد آن دیگری ضایع گردد.^۵

۲. عدالت سلطان یا امام

بخش دیگر مباحث ابراهیم بن محمد در رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه مربوط به صفات و وظایفی است که امام یا سلطان به عنوان رهبر جامعه باید داشته باشد. صفاتی را که او برای امام بر شمرده، در شریعت‌نامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها نیز وجود دارد. ابراهیم بن محمد صفاتی می‌نویسد: امام باید بالغ، عاقل، مسلمان، عادل، آزاد، مذکر، عالم، مجتهد، شجاع و مدبیر، بینا و شناور، گویا و قریشی باشد، اگر قریشی یافت نشود از عجم باشد به شرطی که سایر صفات در او جمع باشد، می‌تواند به منصب امامت برگزیده شود.^۶ ابراهیم بن محمد مانند

۱ سید جواد طباطبائی (۱۳۸۵)، خواجه نظام الملک، تبریز: انتشارات ستوده: صص ۱۵۶-۱۵۷.

۲ ابوحامد امام محمد غزالی (۱۳۸۹)، نصیحة الملوك، به کوشش قوام الدین طه، تهران: انتشارات جامی: ص ۱۱۴؛ ابوعلی ابن مسکویه رازی (۱۳۸۹)، تجارب الامم، ترجمه و تحسیبه، ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ص ۱۱۶؛ طوسی (۱۳۴۶)، همان، ص ۲۵۹؛ ابن محمد، همان، ص ۱۰.

۳ ابن محمد، همان، ص ۱۰.

۴ طوسی (۱۳۴۷)، همان، ص ۷۰.

۵ قادری، همان، ص ۶.

۶ ابن محمد، همان، ص ۲۳.

فصل‌الله روزبهان خنجی از شرط قریشی بودن امام عدول کرده^۱ و با توجه به این که فرج یسار شیروانشاه از حاکمان محلی ایرانی در منطقه قفقاز بوده است، حکومت او را از این نظر توجیه شرعی نموده است.^۲ شاید علت آن را بتوان در فضای سیاسی حاکم بر جهان اسلام پس از سقوط خلافت عباسی و خلاء، مشروعیت جستجو کرد. پس از این دوره در فضایی که خلافت عباسیان از بین رفته بود، فقهاء در تأیید حکومت سلاطین غیر قریشی این نظریه را ابراز نموده‌اند. در نیمة دوم سده نهم هجری، حکومت محلی شیروانشاهیان در منطقه قفقاز از سوی قراقویونلوها و سپس شیخ جنید و شیخ حیدر صفوی مورد تهدید قرار گرفته است در چنین شرایطی ابراهیم بن محمد تلاش نموده، با طرح نظریات سیاسی بر گرفته از گذشته‌گان به حکومت شیروانشاه مشروعیت سیاسی ببخشد.

مفهوم عدالت از مهم‌ترین مباحث رساله ابراهیم بن محمد در خصوص ظایف سلطان و یا امام در جامعه است. او بیشتر از دیده‌گاه شرع به تشریح آن پرداخته است و با ذکر داستان سلیمان و داود می‌نویسد «وجود سلطان عادل، نعمتی است عظیم و دولتی است بزرگ»^۳ خطاب به فرج یسار شیروانشاه می‌گوید که «انشاء الله سلاطین و امراء روزگار نیز بر فواید و منافع مطلع گرددند و به شکر خدای تعالی در کسوت عدل و انصاف و شفقت با بندگان خدای تعالی اشتغال نمایند».^۴ و با استناد به آیة (یا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحُقْقِ وَلَا تَتَّبَعْ الْهُوَى) به حاکم شیروان سفارش می‌کند که بر طبق وظیفه شرعی و حکمی که خداوند در این آیه صادر فرموده بر اساس عدالت به تدبیر امور پردازد و از هوای نفس پیروی نکند.^۵ البته در نهایت، خود شیروانشاه را حاکم عادل معرفی می‌کند که شکر ایزد تعالی از دو جهت واجب است، یکی آن که ما را در سایه مرحمت چنین سلطانی آورده است و از سایه عدل او بهره مند گردانیده؛ دوم آن که حصول این دولت، نشانه خشنودی حق است.^۶

قریب چهار دهه پس از او کاشفی نیز به همین شکل به بیان اندیشه‌های سیاسی خود در خصوص عدالت سلطان پرداخته است، در رساله خود با ذکر حدیث نبوی می‌نویسد «یک

۱ خنجی (۱۳۶۲)، همان، صص ۷۸-۷۹.

۲ همان.

۳ ابن محمد، همان، ص ۱۴.

۴ همان، ص ۲۱.

۵ ابن محمد، همان، ص ۱۱.

۶ همان.

ساعت عدل پادشاه برتر از شخصت سال عبادت عابد است» و با تمسک به آیه **(وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسَ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ)**^۱ پادشاه عادل، سایه لطف خدا بر روی زمین است، هر مظلومی از ظلم به او پناه می‌برد.^۲ ابراهیم بن محمد همانند او با ذکر آیه **(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ)**^۳ و حدیث نبوی که فرمودند «كلکم راع و كلکم مسؤول عن رعيته»^۴ می‌نویسد: «هیچ خلعتی بر قامت امامت و سلطنت برازنده‌تر از عدل و احسان نیست»^۵ همان طور که مردم از حرارت آفتاب به سایه پناه می‌برند از حرارت ظلم نیز به سلطان عادل متولّ می‌شوند.^۶ از سوی دیگر، سلطان، ظل الله است تا عدل و احسان بین خلق برقرار سازد. او در تفسیر عقلانی عدالت سلطان در جهان هستی، معتقد است که هر کدام از پدیده‌های عالم به اندازه اعتدال به وجود آمده‌اند اگر بیش تر و یا کمتر می‌شدند، نظم عالم خلت به هم می‌خورد. از جمله، اگر خورشید بیش از اندازه به زمین نزدیک می‌بود که آکنون هست، حیوانات از شدت حرارت، هلاک می‌شدند و نباتات بر روی زمین نمی‌روئیدند و یا اگر بیش از اندازه از کره زمین دور می‌شد بر اثر شدت سرما، همین مشکلات پدید می‌آمد.^۷ سپس تیجه می‌گیرد که صلاح بني آدم نیز به عدل و انصاف سلاطین وابسته است. چنین تفکری در اندیشه معاصران ابراهیم بن محمد نیز وجود داشته است. دوانی، افراد جائز در جامعه را سه گروه می‌داند: نخست جائز اعظم که ناموس الهی را اطاعت ننماید او را کافر و فاسق خوانند. دوم جائز اوسط که پادشاه زمان را اطاعت و متابعت نکند و او را کافر و فاسق، یاغی و طاغی گویند. سوم جائز اصغر که بر راه عدالت نرود و بیش از حق خود طلبد.^۸

در میان متفکرین مسلمان، غزالی و نجم الدین رازی و خواجه نصیر الدین طوسی آشکارا به مسئله عدالت سلطان پرداخته‌اند. رازی معتقد است که چون سلطان به رعایت عدالت و انصاف، جلوگیری از ظلم ظالمان و فاسقان بر ضعفا، امر به معروف و نهی از منکر پردازد به تقرب الهی نائل گردد.^۹ خواجه نصیر الدین طوسی سه شرط را برای عدالت ذکر کرده

۱ سوره نساء، آیه ۵۸

۲ کاشفی، ص ۴۷.

۳ سوره نحل، آیه ۹۰.

۴ ابن محمد، همان، ص ۳۶.

۵ همان، ص ۳۸.

۶ همان، ص ۳۷.

۷ دوانی، همان، ص ۱۱۷.

۸ رازی، همان، ص ۴۱۸.

است: شرط نخست آن که چون یک جامعه معتدل از اصناف مختلف تشکیل شده شامل اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل زراعت، باید سلطان بین این گروه‌ها عدالت برقرار سازد و از غلبهٔ یک عنصر بر عناصر دیگر جلوگیری نماید. شرط دوم آن که باید به افراد خوب، منزلتی عالی داده و افراد شریر را در مراتب پایین نگه دارد. شرط سوم آن که برابری را میان همهٔ گروه‌ها در تقسیم خیرات نگه دارد.^۱

ابراهیم بن محمد به نقل از خواجه نظام الملک طوسی، اساس پایداری حکومت‌ها را بر مبنای عدالت و دوری از ظلم می‌داند. خواجه این اندیشهٔ سیاسی را که ملک با کفر پایید و با ستم نپاید «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»^۲ شرط اصلی هر حکومتی می‌داند. ابراهیم بن محمد با بیان دستانی، انوشیروان را سلطان عادل خطاب نموده و با کلمات عوامانه، علت دوری انوشیروان از ظلم و ستم، و اشتهرار وی به سلطان عادل را به نقل قولی از امام محمد غزالی چنین شرح می‌دهد که: «انوشیروان نوبتی در شکار از لشکر و عسکر خود دور افتاد و تنها بماند. تشنگی بر او غلبهٔ کرد، به باغ اناری رسید که کودکی در آن حاضر بود از آن کودک انار خواست کودک اناری به او داد چون انار را خورد آب بسیار از آن حاصل شد که به غایت لذید بود به خاطرش آمد که این باغ را از مالکش بگیرد و به تصرف خود درآورد، بعد اناری دیگر از کودک خواست این بار چون آن را خورد بد طعم یافت. علت آن را از کودک پرسید که چرا انار اول خوش طعم بود اما انار دوم بد طعم؟ کودک گفت: شاید پادشاه مملکت را قصد ظلم کرده باشد بر رعیت، از شومی نیت او انار بد طعم شده است. انوشیروان از نیت ظلم که در خاطرش گذرانیده بود توبه کرد و نامش به عادلی در دنیا باقی ماند.^۳ او با این تعییر و بدون تفسیر فلسفی و عقلانی به سلطان پند می‌دهد که از ظلم بپرهیزد و عدالت پیشه کند و سپس با ذکر روایت زنی که از عمرین خطاب به علت فقر و بدبختی شکایت نمود، این خلیفه چون از وضع او با خبر شد فوراً به رفع مشکل مالی وی اقدام کرد.^۴ و دیگر روایات اسلامی - چنین نتیجهٔ می‌گیرد که «متصرف شدن به صفت عدالت، موجب سعادت دو جهان بود خصوصاً ملوک و سلاطین را» و هر گاه سلطان از ظلم دوری

۱ خواجه نصیر الدین طوسی (۱۳۴۶)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات جاویدان علمی، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۲ طوسی (۱۳۴۷)، همان، ص ۱۵.

۳ ابن محمد، همان، ص ۴۱.

۴ همان، ص ۴۳.

کند و عدالت پیشه نماید سبب امتداد دولت و ازدیاد شوکت حکومتش شود.^۱ او با تلفیق روایات اسلامی به حکایات پند آموز ایرانی به شرح یکی از مهم‌ترین وظایف سلطان به نام عدالت پرداخته است.

۳. مشورت امام با دیگران

با توجه اهمیت مشورت در اسلام، بخشی از رساله ابراهیم بن محمد به این موضوع اختصاص یافته است. او با ذکر آیه (وَشَارِهُمْ فِي الْأَمْرِ)^۲ و روایات تاریخی از فلاسفه یونان به تشریح این مبحث پرداخته که خداوند به پیامبر اسلام^(ص) سفارش می‌کند که در امور، با مؤمنان مشورت نماید. علی‌رغم این که پیامبر با منبع وحی ارتباط داشت با این حال او بینیاز از مشورت نبوده است.^۳ خدای تعالی پیامبر را به مشورت امر فرمود زیرا مشورت موجب ازدیاد محبت می‌گردد و زبان ملامت اصحاب هم بسته می‌شود. با مشورت اگر مقصود آن طور که مورد نظر است نائل نگردد ایشان (مردم) زبان طعن نگشایند؛ زیرا با آنان مشورت شده است.^۴ او حکایاتی از اسکندر مقدونی و مشورت او با ارسطو و دیگر حکایات دوره باستان را با احادیث و آیات قرآن و روایات اسلامی تلفیق نموده و به تشریح این موضوع می‌پردازد.^۵ وی در این فصل نیز دنباله رو دیگران از جمله خواجه نظام الملک طوسی بوده است. چرا که خواجه در این خصوص گوید «پس چنان واجب کند که چون پادشاه کاری خواهد کرد و یا او را مهمی پیش آید با پیران و هواخواهان و اولیاء دولت خویش مشاورت کند تا هر کسی را در آن معنی هرچه فراز آید بگوید.^۶ ابراهیم بن محمد با طرح این موضوع به لزوم مشورت شیروانشاه با علمای پرداخته و مخصوصاً این که خود از علمای دربار بود، به اهمیت مشورت سلطان با علمای تأکید کرده است.

۴. حسن خلق و عفو

ابراهیم بن محمد در بخش پایانی رساله خود از دیگر صفات و محسن اخلاقی امام یا سلطان

۱ همان، ص ۴۴.

۲ سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۳ همان، ص ۵۴.

۴ همان، ص ۵۶.

۵ همان، ص ۵۷.

۶ طوسی (۱۳۴۷)، همان، ص ۱۲۴.

مانند حسن خلق، حلم، شجاعت، بردباری و عفو بحث کرده و شیروانشاه را به داشتن این صفات پند و اندرز داده است. وی در این بخش از مباحث خود بیشتر با بهره‌گیری از آیات و روایات اسلامی به تبیین موضوع پرداخته است و به نقل حدیثی از رسول خدا می‌نویسد «عفو کن آن کس را که تو را محروم گردانیده است و نیکوبی کن با آن که با تو بدی کرده است»^۱ و با افزودن آیه (خُذِ الْعَفْوَ وَ أُمِرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) و آیات و روایات دیگر می‌گوید بدی را بانیکی مکافات کن و در نهایت نتیجه می‌گیرد که «منصب مهتری و مرتبهٔ سروری بدون مکارم اخلاقی به تکامل نمی‌رسد و حسن خلق و حلم و عفو از صفات الهی است که نتایج آن در این دنیا و آخرت نمایان می‌شود مخصوصاً اگر سلاطین دارای این صفات باشند موجب سعادت عالمیان می‌گردد». ^۲ از نظر ابراهیم بن محمد اگر افراد جامعه دچار خشم و غضب شوند آفت چندانی به جامعه نمی‌رسد اما خشم و غضب سلاطین، صدمهٔ فراوان به خلائق وارد می‌کند. وی با آوردن حدیثی از پیامبر^(ص) که می‌فرمایند: «هر کس خشم خود را فرو خورد و ترک غصب کند از برای رضای خدای تعالی با وجود قدرت بر آن ایزد سبحانه و تعالی دل او را پر از امن و ایمان گرداند». ^۳ در واقع این بخش از نوشهای او پند و اندرزی است که به حکمران شیروان در مملکت داری ارائه می‌دهد، به همان سیاق که اندرزنامه‌نویسان در آثار خود از حکایات و روایات برای اندرز سلاطین استفاده می‌کردند وی نیز همان روش را به کار گرفته است.

نتیجه‌گیری

صفات و ظایفی که ابراهیم بن محمد برای سلطان بر شمرده، اغلب به صورت پند و اندرز، حکایات، روایات، احادیث و آیات قرآنی است که در منابع دیگران نیز ذکر شده است. توأم بودن دین و پادشاهی در خصوص پیوند حکومت و دین و حمایت سلطان از شریعت در آثار امام محمد غزالی، ابن مسکویه رازی و ابوالقاسم فردوسی آمده است به همین ترتیب، برگزیده شدن سلطان از سوی خداوند اندیشه‌ای بوده است که در ایران باستان رواج داشت. در منابع اسلامی و قرآن نیز بر اساس آیه (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) بر این موضوع تأکید شده است. فردوسی و نجم الدین رازی بر طبق اندیشه ایرانی

۱ ابن محمد، همان، ص ۶۰.

۲ همان، ص ۱۶.

۳ همان.

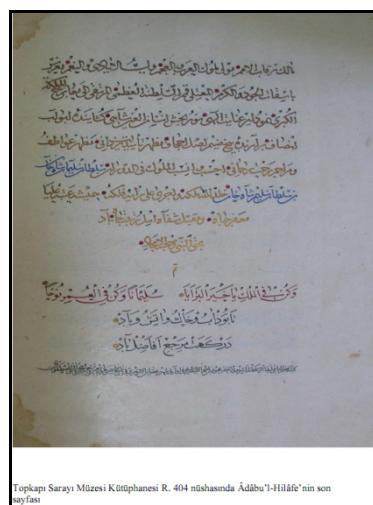
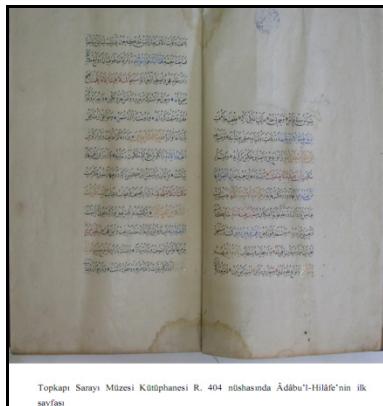
به این مسئله اشاره نموده‌اند. در بحث عدالت و عادل بودن سلطان که از جمله مباحث اغلب اندیشمندان سیاسی در دوره باستان و اسلامی است، ابن جماعه و ابن‌تیمیه، غزالی، نجم‌الدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و.. با آوردن آیات (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) و (إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) به بحث در موضوع عدالت سلطان پرداخته‌اند، ابراهیم بن محمد، مطالب این افراد را گردآوری و با آوردن آیات و احادیث دیگر و روایات اسلامی به تبیین موضوع پرداخته است. در خصوص اطاعت از امام بر طبق آیه (طِيعُوا اللَّهَ وَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولُى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) و فرمانبرداری از سلطان هر چند جائز که در نوشته‌های قطب الدین شیرازی، حافظ آبرو و خواجه نظام الملک طوسی ذکر شده است، مؤلف به تکرار سخنان آنان پرداخته است. در مورد سایر وظایفی که به سلطان تأکید شده تا آن‌ها را رعایت کند از جمله مشورت با علماء که از جمله صفات اخلاقی هستند که مکرراً در روایات اسلامی و آیات قرآن و حکایات به آن‌ها اشاره شده است، می‌توان گفت مؤلف بیشتر، از دید شریعت به اهمیت مقام سلطان پرداخته و مطالبی در خصوص اطاعت از امام و وظایف او بیان کرده است، تا بدین‌شکل به حکومت شیروانشاهیان مشروعیت مذهبی بپیخد. اما نظریه جدیدی در باب سلطنت و حکومت بیان نکرده است به همین خاطر باید گفت انحطاط اندیشه سیاسی در رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه دیده می‌شود. و در مقایسه با آثار اندیشه سیاسی از فارابی، ابن‌مسکویه تا خواجه نصیرالدین طوسی، عدم به کارگیری براهین فلسفی و عقلانی و انحطاط اندیشه سیاسی در آن احساس می‌گردد.

منابع و مأخذ

- آجار، خیرالله (۲۰۰۸)، ابراهیم بن محمد و رساله آداب الخلافه و اسباب الحصافه، دانشگاه آنکارا، انسیستیو علوم اجتماعی.
- ابن‌محمد، ابراهیم (۹۴۲ق)، آداب الخلافه و اسباب الحصافه، نسخه خطی، استانبول: کتابخانه موزه توپقاپی سراي.
- ابن‌مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۸۹)، تجارب الامم، ترجمه و تحشیه ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.
- ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۸۸)، تأملی بر آداب ملوک و قاعده ملک‌داری در نگاه افضل‌الدین کرمانی، مجله فرهنگ، ش ۷۱.

- حضرتی، حسن، غلامحسین مقیمی(۱۳۷۷)، نگاهی اجمالی به حیات و اندیشه‌های ملاحسین واعظ کاشفی و اخلاق محسنی، حکومت اسلامی، س، ۳، ش. ۹.
- حسن زاده، اسماعیل(۱۳۷۹)، حکومت قراقویونلو و آق قویونلو در ایران، تهران: انتشارات سمت.
- خنجی، فضل‌الله‌روزبهان‌خنجی اصفهانی(۱۳۸۲)، عالم آرای امینی، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: نشر میراث مکتب.
- ----- (۱۳۶۲)، سلوک الملوك، به تصحیح و با مقدمهٔ محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- شیرازی، قطب الدین محمود بن ضیاء الدین مسعود(۱۳۲۰)، درة الناج لغرة النباج، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوک، ج، ۲، تهران: چاپخانه مجلس شورای ملی.
- دشتکی شیرازی، امیر غیاث الدین منصور(۱۳۸۶)، اخلاق منصوری، به تصحیح علی محمد پشتدار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- دواني، جلال الدین(۱۳۹۱)، اخلاق جلالی، به تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- رازی، نجم الدین ابو بکر بن محمد بن شاه اورین اتوشیروان(۱۳۵۲)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- روزنال، اروین آی‌جی(۱۳۸۷)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس.
- غزالی، ابو حامد امام محمد(۱۳۸۹)، نصیحة الملوك، به کوشش قوام الدین طه، تهران: انتشارات جامی.
- قادری، عبدالواحد(۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی غزالی بر اساس المستفهی و الاقتصاد فی الاعتقاد، مجله پژوهش در تاریخ، ش، ۱، س. ۱.
- قاضی مرادی، حسن(۱۳۸۲)، تأملی بر عقب ماندگی ما «نگاهی به کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط جواد طباطبائی»، تهران: اختزان.
- کاشفی، حسین بن علی(۱۳۰۸)، اخلاق محسنی، چاپ سنگی، [بی‌جا]: مطبع ناصری.
- طباطبائی، سید جواد(۱۳۸۵)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر کویر.
- ----- (۱۳۸۵)، خواجه نظام‌الملک، تبریز: انتشارات ستوده.

- ———(۱۳۶۵)، منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی، مجله معرف، دوره ۳، ش. ۳.
- طوسی، ابوعلی حسن خواجه نظام الملک (۱۳۴۷)، سیاست‌نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۴۶)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات جاویدان علمی.
- ماوردي، ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البحرى البغدادى (۱۹۸۵)، احکام السلطانیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.



سلیمان شاه ایوه و حمله مغول

محسن رحمتی^۱

چکیده: حکومت ترکمانان ایوایی، به زمامت آل پرچم، در نیمه دوم سده ششم هجری در بخش غربی منطقه جبال، شکل گرفته و با حاکمیت سلیمان شاه ایوه در نیمه اول سده هفتم به اوج قدرت رسید. در جریان تنازع میان خلافت و سلطنت سلجوقی (و بعد از آن خوارزمشاهی)، موقعیت خود را ثابت نموده و به عنوان یک دولت حائل به رسمیت شناخته شد. پس از حمله مغول و نابودی حکومت خوارزمشاهی، ترکمانان ایوایی به سرکردگی شهاب الدین سلیمان شاه ایوه با پیوستن به جلال الدین خوارزمشاه به مقابله با مغولان برخاستند. بعد از مرگ خوارزمشاه با خلافت عباسی متعدد شده و قریب به سی سال در برابر پیشوی مغولان به سوی بغداد ایستادگی کردند؛ ولی سرانجام با فتح بغداد در ۶۵۶ق، و قتل سلیمان شاه، امارت ایوه نیز از هم پاشید. این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی، نقش و جایگاه امارت ایوایی و سلیمان شاه ایوه در تحولات سیاسی- نظامی جهان اسلام در آستانه سقوط بغداد را بررسی می کند.

واژه های کلیدی: سلیمان شاه ایوه، ترکمانان ایوایی، آل پرچم، کرمانشاهان، بغداد، خلافت عباسی، ایلغار مغول

Soleiman shah Ivayi and the Mongols Invasion

Mohsen Rahmati¹

Abstract: The Ivāyī Turkmen Emirate was formed in the western part of the Jibāl province, under the Banū Parcham, in the second half of the sixth century(A.H), and reached its height with the ruler of Soleiman Shah in the first half of seventh century. Taking advantage of the struggle between the Abbāssid Caliphate and the Saljuq Sultans (the later Khwarizm Shahs) it consolidated and was recognized as a separate state. This Emirate began to defy the Mongols. under Soleiman shah Iye, in alliance with Khwarizmshah Jalāl al dīn. After the death of Khwarizmshah, they united with the Abbāssid Caliphate and resisted the advance of Mongols to Baghdād for about thirty years. Iye Emirate disintegrated with the conquest of Baghdād and the Killing of Soleiman Shah in 656 A.H.

By using the historical analytic method, this article seeks to investigate the role of Ivāyī Emirate and Soleiman Shah in confronting the Mongol invasion.

Keywords: Ivāyī Turkmens, Soleiman shah Ivayi, Banū Parcham, Jibāl, Abbāssid Caliphate, Mongol Invasion

1 Associate Professor Department of History, Lorestan University mohsenrahmati45@gmail.com

مقدمه

رقابت خلافت و سلطنت از یکسو و حمله مغول از سوی دیگر، نیمة اوّل سده هفتم هجری را به برهه‌ای حساس در تاریخ ایران بدل کرده است. در آستانه حمله مغول، حکومت‌های محلی-ایلیاتی بزرگ و کوچک متعددی در جای ایران سربرآورده که عموماً خاستگاه ترکمانی داشتند. ایلات ترکمان که پشتونه نظامی سلجوقیان بودند، در سایه حاکمیت سلجوقیان بزرگ، مناصب مهم نظامی را به دست گرفته و با ضعف تدریجی سلجوقیان، قدرت سیاسی را نیز تصاحب کردند. از آن جمله، ترکمانان ایوای بودند که در آستانه سده هفتم، به سرکردگی سلیمان شاه، موقعیت خود را به عنوان یک حکومت ایلی- محلی، در نواحی غربی ایران تشییت کردند.

با آغاز حمله مغول و سقوط سلطان محمد خوارزمشاه، حکومت‌های ایلی- محلی ترکمان، به طرق مختلف در مقابل ایلغار مغول واکنش نشان دادند. برخی بی تفاوت مانده و برخی به مقاومت در برابر مغولان پرداخته و تا آخرین توان خود مبارزه کردند و برخی هم با ابراز اطاعت نسبت به مغول خود را از گزند مغول اینم داشتند. حال سؤال این است که واکنش و نقش حکومت محلی ترکمانان ایوای به سرکردگی سلیمان شاه ایوه در برابر حمله مغول چگونه بود؟

پیشینه تحقیق

در مورد تحولات سیاسی ایران در اوایل سده هفتم، ایلغار مغول و چگونگی استیلای آنها بر ایران تاکنون مطالب زیادی نوشته شده ولی در اکثر آنها به معرفی ایلات ترکمان ایوای، سلیمان شاه ایوه و نقش آنها در این تحولات توجه نشده است.^۱ مهجوریت سلیمان شاه ایوه تا آن حد است که لسترنج، میان او و سلیمان بن محمد سلجوقی خلط کرده و به خطاب، او را برادرزاده سلطان سنجر می‌شمارد.^۲ نخستین بار، محمد قزوینی در تعلیقات خود بر جهانگشای جوینی، اطلاعات منابع درباره سلیمان شاه را به صورت توصیفی کثار هم قرار داد تا او را برای

۱ نک: جی. آبوبیل (۱۳۷۱)، *تاریخ سیاسی و دوستانی ایران در عصر مغول*، در تاریخ ایران کمپریج، ترجمه حسن انوشه، ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۳۲۶-۳۲۸؛ برتولد اشپولر (۱۳۷۲)، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۵۵-۵۶؛ پی نن رشیدوو (۱۳۶۸)، *سقوط بغداد و حکمرانی مغولان در عراق*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس، صص ۷۱-۹۷؛ محمد دیبر سیاقی (۱۳۴۶)، *سلطان جلال الدین خوارزمشاه*، تهران: کتابخانه ابن‌سینا، ص ۱۳۴.

۲ گای لسترنج (۱۳۶۴)، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۰۸.

خوانندگان معرفی نماید.^۱ فاروق سومر نیز با تکرار و تلخیص همان مطالب قزوینی، به معرفی مختصر تر کمانان ایوه پرداخته است.^۲ مقاله «سلیمان شاه ملک الایوه و ترکمانان ایوانی» نیز از آغاز تا پایان معطوف به بررسی وجه تسمیه ایوه است و هیچ مطلبی درباره نقش آنها در تحولات منطقه ندارد.^۳ بنابراین، تاکنون در باره ترکمانان ایوایی و موضع گیری آنها در برابر حمله مغول کار قابل توجهی انجام نگرفته است.

خاستگاه و قلمرو ترکمانان ایوایی

منابع تاریخی، فقط از نیمة دوم سده ششم به بعد از این ترکمانان نام برده و نام آنها را به صورت‌های مختلف همچون ایوه، ایوا، ایوایی، الترکمان الایواییه یا الایوانیه ثبت کرده^۴ و به صراحت ایوه را از ایلات ترکمان دانسته‌اند.^۵ کاشغری و رشیدالدین در شرح طوایف اغوز به ترتیب از طایفه‌ای به نام ایوا و بیوه نام برده‌اند.^۶ اگر بپذیریم که این دو، نام یک طایفه هست می‌توان تصور کرد که (ایوه، ایوه) نیز ضبط دیگری از همین نام است، آن‌گاه می‌توان ایلات ایوه را از اغوزهایی دانست که در عهد سلجوقیان به نواحی ایران کوچ کرده بودند.^۷ با توجه به روایت و صاف درباره مهاجرت ایلات ترکمن در اوخر نیمة نخست سده ششم،^۸ برخی محققان، مهاجرت آن‌ها به غرب ایران را به همین زمان مربوط دانسته‌اند،^۹ اما تسلط وی به

۱ عظاملک جوینی (۱۳۷۵)، *تاریخ جهانگشای، تصحیح محمد قزوینی*، ج ۳، تهران: انتشارات دنیای کتاب، حواشی مصحح، صص ۴۵۳-۴۶۳.

۲ سومر فاروق (۱۳۹۰)، *اغوزها، ترجمة وهاب ولی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۴۸۸-۴۸۵.

۳ فیروز منصوری (۱۳۶۵)، *سلیمان شاه ملک ایوه و ترکمانان ایوانی*، مجله آینده، س ۱۲، صص ۵۵۷-۵۶۵.

۴ عزالدین علی بن اثیر (۱۳۹۹ق)، *الکامل فی التاریخ، تصحیح کارل یوهانس تورنبرگ*، ج ۱۱، بیروت: دارصاد، صص ۲۳۹-۲۹۴، ص ۵۰۱؛ عزالدین بن هبة‌الله ابن ابی الحدید (۱۹۶۵)، *شرح نهج البالغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۸، ابی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه، عیسیٰ البانی الحلبي و شرکانه، ص ۲۳۹.

۵ ابن ابی‌الحدید، همان، ج ۸، ص ۲۳۹؛ منهاج سراج جوزجانی (۱۳۶۳)، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب، ص ۱۹۲؛ محمدبن محمدمندرتضی زبیدی (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، ج ۸، بیروت: دارالفکر، ص ۳۲۱.

۶ محمودبن محمدبن حسین کاشغری (۱۳۳۳-۱۳۳۵ق)، *دیوان اللغات الترک*، تصحیح معلم رفت، استانبول: مطبعة عامره، ج ۱، ص ۵۶؛ رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۷)، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، ج ۱، تهران: انتشارات اقبال، ص ۴۳.

۷ برای اطلاع بیشتر نک: آن‌لمبیون (۱۳۷۲)، *تداویم و تحول در تاریخ میانه / ایران*، ترجمه یعقوب آزن، تهران: نشر نی، ص ۱۰.

۸ فضل‌الله بن عبدالله و صاف الحضره (۱۳۳۸)، *تاریخ وصف الحضره*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران: کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریزی، ص ۱۴۹.

۹ فاروق سومر، همان، ص ۴۸۵.

زبان فارسی و حمایت از شاعران پارسی گوی،^۱ خلاف این را نشان داده و مؤید آن است که از اوایل عهد سلجوقی (و شاید همزمان با ابراهیم ینال) در این منطقه مستقر شده‌اند. اخیراً برخی پژوهش‌گران با تردید در صحبت این انتساب و با استناد به این که ایوه نام محلی در اطراف اینده است، بیهوده می‌کوشند تا سلیمان شاه را از حکمرانان کرد یا لر غرب ایران معرفی کنند.^۲ اما ناکافی بودن دلایل، نارسایی مستندات و بی‌دقیقی در استدلال‌های ایشان، به طور کامل آن را از اعتبار انداخته و مانع از پذیرش دعاوی ایشان در این باره است.^۳

۱ به گفته منابع، دربار سلیمان شاه محل تجمع شاعران و سخن سرایان پارسی گوی بود. این امر مؤید تشویق‌های بی‌دریغ وی از این افراد تواند بود. در عین حال خود نیز به نجوم وقوف داشت و ابیات فراوانی به زبان فارسی سروده و از وی بر جا مانده است. (برای آگاهی بیشتر در این باره نک: جوینی، همان، ج، ۳، حواشی مصحح، صص ۴۶۱-۴۶۳؛ عبدالرزاق بن احمد بن فوطی (۱۳۷۴)، مجمع الأدباء فی معجم الألقاب، تحقیق محمد الكاظم، ج، ۴، تهران: مؤسسه الطباءة و النشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ص ۴۱۱؛ اثیر اومانی (۱۳۹۱)، دیوان اشعار، تصحیح امید سروی و عباس بیگ جانی، تهران: کتابخانه و موزه مجلس شورای اسلامی، مقدمه مصحح؛ سومر، همان، ص ۴۸۸). این شواهد حاکی از آن است که وی در فرهنگ ایرانی منطقه جذب شده است و البته نمی‌توان تصور کرد که در طول نیم سده یعنی فقط حدود دو نسل، این ترکمانان این قدر تحت تأثیر فرهنگ ایرانی قرار گرفته باشند بنابراین باستی تصور کرد که این ایلات، از آغاز تهاجم سلاجوقیان و احتمالاً همراه با ابراهیم ینال که نواحی غرب جبال را که بعداً مسکن ایوانی‌ها است را فتح کرد (نک: این اثیر، همان، ج، ۹، صص ۵۲۸، ۵۲۲-۵۲۶، ۵۲۷-۵۴۵، ۵۴۵)، به اینجا آمده باشد.

۲ منصوری، همان، صص ۵۵۸-۵۵۹. شرف‌الدین بدیلیسی تاریخچه همه فرمانروایان کرد و لر را به دقت هر چه تمامتر از متون استخراج و در شرق‌نامه تدوین کرده است اما جز در شرح منازعه میان حسام الدین اتابک لر کوچک با سلیمان شاه ایوه، هیچ‌گاه نامی از سلیمان شاه نمی‌برد. به نظر می‌رسد که این سکوت شرف‌الدین بدیلیسی درباره سلیمان شاه ایوه می‌تواند مؤید کافی برای بی‌پایه بودن ادعای همه کسانی که سلیمان شاه را کرد یا لر دانسته‌اند باشد.

۳ مقاله ایشان حاوی دو بخش است در قسمت نخست بر این است که نشان دهد ایوه اسم قبیله یا ایل نیست و صرفاً اسم مکان است و چند استدلال در این باره ارائه می‌کند: الف. با استناد به وجود اسام پرچم در میان کردهای غرب ایران در عهد قاجار و هم‌چنین استفاده از اصطلاح پرچم برای نامیدن موهای جلوی سر افراد در میان کردها، می‌کوشد تا نشان دهد که پرچم پدر سلیمان شاه و رئیس ایوه، کرد بوده است. در حالی که این مستندات قانع کننده نیست زیرا همه این موارد به دوره معاصر و عهد قاجار (یعنی حداقل شش سده بعد از سلیمان شاه) مربوط است و طبیعی است که در طول این شش سده بعد ترکمانان ایوه در جمعیت کردی منطقه هضم شده و برخی از یادگارهای فرهنگی و قومی خود را هنوز حفظ کرده باشند. ب. با ارائه فهرستی طولانی از متون تاریخی در خصوص انسنان افراد و سپاهیان به نام مکان همچون لشکر بغداد، لشکر عراق، سپاه خوارزم یا بغدادیان، خوارزمیان و جز آن می‌کوشد تا لشکر ایوه مذکور در متون تاریخی را به یک مکان منتبس کند، اما در همان متون (به ویژه راوندی که بیش از همه مورد استناد ایشان است) از اصطلاح اتابکیان، سلطانیان، قشیدیان به معنی اتباع و هواداران اتابک، سلطان یا قفسched هم استفاده شده (ابویکر علی بن سلیمان راوندی (۱۳۶۳)، راحة الصدور و آية السرور، تصحیح محمد اقبال، تهران: علی اکبر علمی، صص ۳۴۵-۳۴۶). حال به چه منطق تخلف ناپذیری می‌توان اثبات کرد که لشکر ایوه از نوع دسته اول یا دوم است؟ ج. با نقل جمله‌ای از راوندی (همان، ص ۳۸۶) مبنی بر این که «مجددالدین علاء الدوله از میان ایوه به همدان آمد» نتیجه می‌گیرد که ایوه اسم مکان است. در حالی که همین جمله بهوضوح خلاف آن را نشان می‌دهد. برای انتقال شخص از یک مکان جغرافیائی به مکان جغرافیائی دیگر، در ساختار زبان فارسی «از

در مورد نقاط استقرار ایلات ایوه اطلاع مستقیمی در دست نیست، فقط بر اساس مطالب پراکنده‌ای که در منابع آمده، شاید بتوان حدود تقریبی محل استقرار آن‌ها را تعیین کرد. در شرح مناقشات بین آخرین سلاطین سلجوقی (و بعدها خوارزمشاهیان) با خلفای عباسی، از ترکمانان ایوابی یاد می‌شود. بنابراین، می‌باشد استقرار گاه ترکمانان ایوابی را در منطقه بین همدان و بغداد، کرسی جبال و مرکز خلافت عباسی دانست. زبیدی مرکز آن‌ها را در اطراف اسدآباد می‌داند.^۱ حمدالله مستوفی نیز به حاکمیت سلیمان‌شاه ایوه بر کردستان اشاره می‌کند^۲ ولی معلوم نمی‌دارد که سلیمان‌شاه بر نواحی دیگری غیر از کردستان حکومت نداشته است. او در جایی دیگر، شرقی‌ترین ناحیه کردستان را کنگاور دانسته^۳ و تحرکات نظامی ترکمانان ایوابی در جریان لشکرکشی خوارزمشاه به قصد بغداد در ۱۴ عق، در حدود کنگاور،^۴ نیز آن را تأیید می‌کند. بنابراین باید کنگاور را مرز شرقی قلمرو ایوابی‌ها در نظر گرفت. سهولت ارتباط آن‌ها با بغداد و هم‌چنین حضور رعایای سلیمان‌شاه در اطراف خانقین^۵ نیز حاکی از آن است که از

میان» به کار نمی‌برند بلکه همان حرف اضافه از کافی است مثل «حسن از تهران به کرج رفت». و اتفاقاً همین اصطلاح «از میان» می‌تواند ناظر بر اطلاق ایوه به یک گروه انسانی (اعم ایل یا طایفه) باشد که مجدالدین فوق الذکر مدتها را در میان آن‌ها زندگی کرده و سپس از میان آن‌ها به همدان نقل مکان کرده است. د. با نقل جمله ای دیگر از راوندی (همان، ص ۳۹۲ مبنی برایین که «تورالدین کججه بسر ایوه دوانید به گمان آنکه ایشان از پیش برخیزند»، نتیجه می‌گیرد که ایوه اسم مکان است در حالی که جمله خلاف این را نشان می‌دهد. در کجا زبان فارسی برای حمله به یک منطقه جغرافیایی از اصطلاح «بسر دوانیدن» استفاده می‌شود و یا کدام انسان عاقلی به مکانی حمله می‌کند تا آن مکان از پیش برخیزد. دیگر این که در این جمله ایوه مفرد است اما «ایشان از پیش برخیزند» به صورت جمع آمده اگر منظور از ایوه اسم مکان است چرا چنین است؟ جز این که منظور از ایوه یک گروه انسانی (هم‌چون ایل، طایفه جز آن) است که در اسم مفرد ولی در افعال و رفتار چون مجموعه‌ای از انسان‌ها هستند به صورت جمع . ه در قسمت دوم مقاله در بحث درباره ترکمانان ایوانی، همه آنچه را در قسمت نخست گفته نقض می‌کند و با استناد به منابع نشان می‌دهد که ترکمانان ایوانی، گروهی از ایلات ترک و ترکمان در غرب ایران بودند که به علت سکونت در خیمه‌های موسوم به ایوه ایوانی شهرت داشتند. بنابراین هر دو بخش مقاله، یک دیگر را نقض می‌کند. و حداقل نتیجه‌هایی که از آن بر می‌آید می‌تواند این باشد که ترکمانان ایوابی از اغوزها و تیره او (ایوه) نبودند. اما با توجه به آن که ترکمانان هر چه و هر که بودند، تحت عنوان اتحادیه اغوز سازماندهی شده و همراه با سلجوقیان به ایران آمده بودند بنابراین حتی عدم انتساب ترکمانان ایوابی به فلان تیره مشخص از اغوزها تنبییری در اصل مستهله ایجاد نمی‌کند و در نتیجه مقاله آقای منصوری چیزی بر معلومات محققان و دانش پژوهان نمی‌افزاید.

^۱ زبیدی، همان، ج، ۸، ص ۳۲۱.

^۲ حمدالله مستوفی (۱۳۶۲)، نزهه القلوب، تصحیح گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب. ص ۱۰۷.

^۳ مستوفی همان، ص ۱۶۵.

^۴ ابن‌اثیر، همان، ج، ۱۲، ص ۳۱۷.

^۵ عبدالرازق بن احمد الشیبیانی ابن‌فوطی (۱۹۹۷)، «الحوادث الجامعه والتجارب النافعه في المائة السابعة، حققه و ضبط نصه و علق عليه بشار عواد معروف و عماد عبدالسلام رووف، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ص ۲۴۰.

طرف غرب نیز تا اطراف حلوان و خانقین^۱ را زیر فرمان داشته‌اند. قرار گرفتن خانقین در کنار راه بغداد به همدان،^۲ هم‌چنین عبور مسافران بغداد به همدان از میان قلمرو ایوه، حاکی از آن است که این ایلات در فاصله کنگاور تا نزدیکی بغداد در دو طرف این راه مستقر بودند. بر اساس توصیف حمدالله مستوفی به نظر می‌رسد که ایالت کردستان مشتمل بر استان کرمانشاهان و بخش‌هایی از استان کوئی کردستان در قلمرو ترکمانان ایوابی بوده است.^۳

با توجه به آن که اتابک ایلدگز، ایلات ایوه را تا نزدیکی بغداد تعقیب کرد^۴ و هم این‌که ایدغمش بعد از حرکت از بغداد به مقصد همدان، در قلمرو ایوه منتظر امداد خلیفه ماند،^۵ می‌رود که مرز غربی قلمرو ایوه تا نزدیکی بغداد امتداد داشته است. با توجه به این قضیه و هم‌چنین با عنایت به تشابهات عمیق میان اشارات مورخان در باب قلمرو سلیمان‌شاه با معلوماتی که از قلمرو علی‌شکر ییک ترکمان داریم^۶ و هم‌چنین با توجه به آن که علی‌شکر و ایلات بهارلو، به نحوی اعقاب سلیمان‌شاه و ترکمانان ایوابی محسوب می‌شوند،^۷ به نظر می‌رسد که بتوان مرزهای شمال غربی حکومت ایوه را تا اطراف شهرزور و اربیل دانست. از مرز شمالی قلمرو ایوه نیز هیچ اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به دست‌اندازی‌های مقطوعی ترکمانان ایوابی به اشنویه و اورمیه^۸ می‌توان گفت تا نواحی جنوبی آذربایجان را زیر فرمان داشته‌اند. از طرف جنوب نیز با توجه به ذکر نام هرسین و الیشت در قلمرو کردستان،^۹ می‌توان گفت که در منطقه شاپور خواست با اتابکان لر کوچک هم مرز بودند.

بدین ترتیب، بر اساس برخی اشارات متون تاریخی، اگر چه هسته اصلی حکومت سلیمان‌شاه کردستان با این حدود بوده است اما با توجه به میزان توان آن‌ها این قلمرو تغییر

۱ شهاب‌الدین عبدالله‌خواصی حافظ ابرو(۱۳۸۷)، جغرافیای حافظ ابرو (قسم مربوط به عراق، خوزستان، فارس) تصحیح و تحقیق صادق سجادی، ج.۲، تهران: میراث مکتب، ص. ۸۰ این دو شهر را حد بین جبال و عراق می‌شمارد.

۲ حافظ ابرو، همان، ج.۳، ص. ۸۰.

۳ مستوفی(۱۳۶۲)، همان، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۴ ابن‌اثیر، همان، ج.۱۱، صص ۳۹۴-۳۹۵.

۵ ابن‌اثیر، همان، ج.۱۲، ص. ۳۰۱.

۶ نک: محسن رحمتی(بایز و زمستان ۱۳۸۶)، «تأملی در باب قلمرو علی شکر»، تاریخ ایران و اسلام، دانشگاه لرستان، س. ۱، ش. ۲، صص ۸۰-۸۱.

۷ فاروق سومر(۱۳۶۹)، قاقوینلوها، ترجمة وهاب ولی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۲؛ و همچنین V. Minorsky(1960), “Bahārlū”, Encyclopaedia of Islam, New Edition, vol.1, Brill, Leiden: p.919.

۸ ابن‌اثیر، همان، ج.۱۲، ص. ۴۶۲؛ شهاب‌الدین محمد خرنذری زبدری نسوی(۱۳۶۵)، سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی‌مینوی، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۱۱-۱۵۵.

۹ مستوفی(۱۳۶۲)، همان، ص. ۱۰۸.

می کرده و در برخی موارد بخش هایی از مناطق حوضه رودهای دیاله و دجله در اطراف شهر زور و اربیل، قسمت هایی از عراق عرب، آذربایجان و لرستان را در اختیار می گرفتند.

تشکیل حکومت ایوایی

در زمان حاکمیت سلجوقیان بر ایران، تعدادی از ترکمانان به این سرزمین وارد شده و با توجه به زندگی ایلیاتی، در نواحی کوهستانی مسکن گردیدند. ضعف سلجوقیان، بعد از مرگ سلطان مسعود در ۵۴۷ق و اسارت سلطان سنجر به دست اغوزها در ۵۴۸ق، زمینه را برای قدرت یابی این ایلات فراهم آورد.^۱ در این میان ترکمانان ایوایی به سرکردگی آل پرچم، استقلال مالیاتی و دیوانی کردستان از عراق عجم^۲ را رقم زدند. با استناد به روایات تاریخی تکاپوهای ترکمانان ایوایی به سرکردگی پرچم در نیمه دوم سده ششم، به تحریکات نظامی محدود شده و در قالب دراز دستی های ایلیاتی به مناطق شهری یا به قول مورخان، به صورت «فتنه و فساد» تبلور می یافت که مخالفت سلجوقیان و خلافت عباسی را نیز در پی داشت.^۳ اما در اواخر سده، با

۱ نک: لمتون، همان، صص ۲۰-۲۱. اگر چه سلجوقیان عراق به عنوان یک قدرت ظاهیری، هنوز بر منطقه جبال مسلط بودند، ولی غرها در شرق خراسان، امیران ترکمن تابع سنجر در غرب خراسان هم جون ایتاق، مؤبد ای ابه، ترکمانان افشار به سرکردگی اتابک شمله در خوزستان، ترکمانان سلغر (سالور) به سرکردگی اتابکان سلغری در فارس، ترکمانان آذربایجان به سرکردگی اتابکان آذربایجان، ترکمانان ایوایی در نواحی غربی جبل که از این پس به کردستان معروف شد، ایلات لرستان به سرکردگی اتابکان لر بزرگ و لر کوچک برای تضاحک قدرت در جای جای کشور دست به کار شدند. (نک: ابن اثیر، همان، ج. ۱۱، ص ۲۶۸-۲۲۵، ۲۲۷-۲۳۳، ۲۳۴-۲۳۳، ۲۷۷، ۲۵۹، ۲۲۶، ۹۲-۹۲؛ جوینی، همان، ج. ۲، صص ۱۵-۱۶؛ جوزجانی، همان، ج. ۱، صص ۲۷۵-۲۷۵؛ مستوفی (۱۳۶۲)، همان، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ لسترنج، همان، ص. ۲۰۸).

۲ ما از تاریخ دقیق جدایی کردستان از عراق اطلاع نداریم ولی حمدالله مستوفی (۱۳۶۲)، همان، صص ۱۰۷-۱۰۸. نخستین کسی است که از ایالت کردستان در کنار عراق عجم نام برده و جدایی حساب اداری و مالیاتی آن ایالت را از جبال گزارش می کند و از سخن وی برمری آید که این امر پس از برافتادن سلجوقیان، در اواخر سده ششم و در اوایل سده هفتم، رخ داده باشد، یعنی زمانی که هنوز قدرت خوارزمشاهیان بر همه صفحات غربی ایران گسترشده نشده بود و لذا شهاب الدین سلیمان شاه ایوه از ترکمانان ایوه بر آن مسلط شده و استقلال خود را در رقابت خوارزمشاهیان و خلیفه حفظ کرد. وی حدود این ایالت را چنین تعیین می کند که از غرب به عراق عرب و از شمال به آذربایجان و دیار بکر (که موصل و اربیل نواحی جنوبی و شرقی آن را شامل می شد) و از شرق به عراق عجم و از جنوب به خوزستان محدود می شد.

۳ به گزارش ابن اثیر، ترکمانان ایوایی به رهبری امیر پرچم ایوایی در جبل می زیستند جمعیت آنان روز به روز در حال افزایش بود دست به فتنه و فساد می زدند در سال ۵۵۳ق، از دارالخلافه بغداد سپاهی به سرکردگی امیر منگوبوس مسترنشدی برای سرکوبی آنان اعزام شد. در این جنگ ترکمانان به سختی شکست خورند و گریختند. عده ای از ایشان هم کشته و اسیر شد و سرهای کشته شدگان و اسیران را با هم به بغداد بردند (ابن اثیر، همان، ج. ۱۱، ص. ۲۳۹). چند سال بعد در حدود ۵۶۷ق مجدداً پرچم امیر ایشان با گروهی از ترکمانان تحت فرمان خود به همدان رفت و دینور را غارت کرد و زنان و فرزندان مردم را به اسارت گرفت. با شنیدن خبر، اتابک ایلدگر، حکمران آذربایجان و همه کاره دربار سلطان ارسلان به طغول سلجوقی (حک: ۵۷۳-۵۵۵ق) به مقابلة با آنها شتافت اما آنها تا نزدیک بغداد گریخته و ایلدگر هم آنها را تعقیب کرد. خلیفه عباسی، المستضیی بالله گمان کرد که ایلدگر قصد حمله به

توجه به نزاع خلافت و سلطنت، زمینه برای تشکیل حکومت ایوابی فراهم گردید اما به دلایل متعدد از جمله نزدیکی به بغداد و همدان، غلبه زندگی ایلی و ضعف مدنیت منطقه در عهد سلجوقیان، فقدان مرکز اداری قوی جهت تجمع دیوان سالاران و در نتیجه فقدان نیروی مجرب اداری، غلبة روحیه ایلیاتی و عدم تمایل به تشکیل حکومت،^۱ امارت ایوابی نتوانست از اقتداری شیوه به اتابکان فارس و آذربایجان برخوردار شود.

ترکمانان ایوابی و تقابل خلافت و سلطنت

چنان که گفته شد منازعات میان خلافت و سلطنت، راه قدرت گرفتن ایوابی‌ها به زعمت آل پرچم را هموار نمود. سلاطین سلجوقی با انتصاب شحنه در بغداد، خلافت عباسی را زیر فرمان خود گرفتند چنان که خلافاً جز مسائل دینی و معنوی، حق مداخله در هیچ امری را نداشتند. با درگذشت سلطان محمد سلجوقی (حک: ۴۹۸-۵۱۱ق)، خلافای عباسی برای احیاء قدرت دنیوی خود دست به کار شدند. آغازگر این روند المسترشد بالله (حک: ۵۱۱-۵۲۹ق) بود که با سلطان سنجار سلجوقی و عمال وی در بغداد و جبال درآویخت و جان خود را بر سر این رقابت نهاد.^۲ جانشینان وی الراشد (حک: ۵۲۹-۵۳۰ق)^۳ و المقتضی (حک: ۵۳۰-۵۵۵ق)^۴ راه او را ادامه داده و بعد از مرگ سلطان مسعود (۵۴۷-۵۵۴ق)^۵ آن شهررا به طور کامل از سلطه

بغداد را دارد پس به تدارک لشکر و نوسازی استحکامات شهر بغداد پرداخت و برای ایلدگز خلعت و القاب فرستاد. اما ایلدگز پوزش خواسته و اظهار داشت که قصد او فقط دفع پرچم و ترکمانان ایوابی بوده و نه چیز دیگر (ابن‌اثیر، همان، ج ۱۱، ص ۳۹۵).

^۱ سال ۲۲۳ عق ترکمانان ایوابی شهرهای اشنیه و اورمیه در خاک آذربایجان چیره شده بودند و از مردم خوی نیز خراج گرفتند و در آن نواحی به تاخت و تاز پرداختند چرا که می‌دانستند سلطان جلال الدین خوارزمشاه در گرجستان و بعد هم در اخلاق درگیر نبرد است و گمان نمی‌کردند که متوجه ایشان گردد. پس در خاک آذربایجان پراکنده شدند و به راهزنی و یغماگری پرداختند خبرهای ایشان به سلطان جلال الدین می‌رسید، اما فرصلت پرداختن بدان‌ها را نداشت تا این که شنیدند از بازگانان تبریز اموال هنگفت و بسیاری گرفته‌اند. چون فساد و فتنه‌گری ایشان بالا گرفت و مردم به ستوه آمدند نمایندگان جلال الدین از شهرهای آذربایجان برای او پیغام فرستادند و از او یاری می‌جستند جلال الدین از خلاقت برای سرکوبی ترکمانان ایوابی حرکت کرد و آن‌ها را غافل‌گیر ساخته بسیاری از آنان را به قتل رساند و زنان و فرزندانشان را به اسیرى گرفت و اموال بی‌شمار نصیب لشکر سلطان شد (ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۴۶۲؛ نسوی، همان، ص ۱۵۵).

^۲ نک: محسن مرسلپور- مهدی اسدی (زمستان ۱۳۹۱)، «تکابوی خلیفه مسترشد عباسی برای کسب قدرت دنیوی و تقابل او با سلجوقیان عراق»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۱۵، ص ۱۶۷-۱۸۴.

^۳ نک: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (۱۱-۲۰۱م)، *تاریخ ابن خلدون* (المسنی العبر فی دیوان المبتدأ والخبر و...، تحقيق ابو صهیب الکرمی، ریاض: بیت الفکار الدولی، ص ۸۸۶-۸۸۷).

^۴ نک: همان، ص ۸۸۹-۸۹۲.

سلجوقیان خارج کردند. با روی کار آمدن طغرل بن ارسلان (حکم: ۵۷۳-۵۹۰ق)، و الناصر لدین الله (حکم: ۵۷۵-۵۷۵ق) روند دیگری آغاز شد. خلیفه قصد داشت تا دامنه نفوذ خود را به نواحی غربی ایران نیز گسترش دهد و سلطان سلجوقی قصد داشت تا مجدداً بغداد را زیر سلطه بگیرد.^۱ چنین امری به منازعه میان آن دو در اطراف دینور در سال ۵۸۴ق انجامید.^۲ در این نبرد ترکمانان ایوابی به سرکردگی محمود بن پرچم در خدمت خلیفه بودند، اما با فرار خود شکست سپاه خلیفه را رقم زند.^۳ پس از آن، خلیفه کوشید تا قزل ارسلان اتابک آذربایجان را علیه طغرل بشوراند^۴ و بعد از آن نیز خوارزمشاه تکش را به حمله علیه او ترغیب کرد.^۵ پس از انقراض سلجوقیان، خوارزمشاه جای آن را گرفت و ضمن درخواست واگذاری خوزستان به او، از خلیفه خواست تا سلطنت او را به رسمیت بشناسد. مخالفت خلیفه، تداوم رقابت خلافت و سلطنت را در بی داشت. توازن قوای آن دو و هم‌چنین احتیاط شان در انجام یک نبرد قطعی، طرفین را متقاعد ساخت تا در توافقی نانوشه، وجود امارت ایوه را به رسمیت بشناسند. نزدیکی قلمرو ایوه به بغداد باعث می‌شد تا آل پرچم با خلافت عباسی ارتباط بیشتری یافته و منافع آن‌ها بیشتر پیوند بخورد. چنان‌که در سال ۵۰۵ق حکمران ایوه، پرچم‌بن محمود به بغداد رفته و در مراسمی ویژه از خلیفه خلعت گرفت.^۶ هم‌چنین بعد از درگذشت پرچم‌بن محمود، خلیفه برای آن‌که راه را برای اعمال حاکمیت خود بر ایوه هموار کند، فرزند ارشد او سلیمان را عزل و فرزند کهتر او را که نامش دانسته نیست، به امارت برگزید.^۷

سلیمان شاه و حکومت ایوابی

تکرار نام پرچم در میان افراد سلسله خاندان حاکمه ایوابی، علاوه بر آن‌که این سلسله را به

۱ راوندی، همان، ص ۳۳۴.

۲ محمدبن علی ابن طقطقی (۱۸۶۰م)، //الغیری فی الآداب السلطانیه و الدویل الاسلامیه، تحقیق و اهلوارد، گریفزولد: [این‌نا]، ص ۳۷۲؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۲۴-۲۵.

۳ صدرالدین ابوالفوارس حسینی (۱۹۳۳م)، اخبار الدویل السلاجوقیه، تصحیح محمد شفیع، لاہور: [این‌نا]، ص ۱۷۷؛ راوندی، همان، ص ۳۴۵-۳۴۶ آورده که حتی شکر ایوه هزیمتیان را تعقیب و غارت کردند.

۴ راوندی، همان، ص ۳۶۳.

۵ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۱۰۷.

۶ علی‌ن‌اجب الخازن‌بن‌ساعی (۱۹۳۴م/۱۳۵۳ق)، //الجامع المختصر فی عنوان التواریخ و عیون السیر، الجزء التاسع، عنی‌بنشره مصطفی‌جود، بغداد: مطبعة السريانية الكاثوليكية، ص ۲۶۴.

۷ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۳۰۱.

آل پرچم مشهور ساخته، برخی پیچیدگی‌هایی هم در تنظیم شجره نسب و ترتیب حکومت این فرمانروایان به وجود آورده که با گزارش‌های تاریخی موجود قابل حل نیست.^۱ ظاهرآ نخستین بار در جدال بین ایدغمش و منگلی بر سر جبال در سال ۱۰۱۰ عق، از سلیمان شاه ایوه یاد شده است.^۲ ایدغمش به سال ۱۰۱۰ عق به دستور خلیفه از بغداد روانه همدان شد و در قلمرو ایوه منتظر امداد خلیفه ماند تا باری آن‌ها منگلی را از جبال براند، اما سلیمان شاه که از خلیفه رنجیده بود، این قضیه، را به منگلی اطلاع داد و او با قتل ایدغمش، سپاهش را تار و مار کرد.^۳ این قضیه، اقتدار منگلی را در عراق عجم در پی داشت.^۴ اما توافق سه جانبی خلیفه عباسی با اسماعیلیان الموت و اتابک آذربایجان در تقسیم جبال میان خود، به زوال منگلی در ۱۰۱۲ عق متنه‌ی گشت.^۵ هیچ آگاهی در دست نیست که سلیمان شاه در چه زمانی توانست به جای برادر، ریاست ایوه را بگیرد؟ زمانی که سلطان محمدخوارزمشاه رهسپار جبال شده و در ۱۰۱۴ عق عازم بغداد بود، در گردنۀ اسدآباد، به برف و سرمای شدید دچار شده و بعد از تلفات بسیار، عقب‌نشینی کردند و ترکمانان پرچمی بار و بنه و عقبۀ آن‌ها را غارت کردند.^۶ در اینجا نیز نامی از رئیس ایوه برده نشده، اما با توجه به آن که در هنگام بازگشت سلطان جلال الدین در ۱۰۲۱ عق، ریاست ایوه با سلیمان شاه بوده،^۷ معلوم است که سلیمان توانسته ریاست ایوه را از برادر خود بگیرد و با توجه به قدرتمندی وی به نظر می‌رسد که انتقال قدرت به وی با آرامی صورت گرفته باشد.

سلیمان شاه ایوه و اتحاد با جلال الدین خوارزمشاه

حمله مغول به ایران در سال ۱۰۱۷ عق، حکمرانان منطقه را به شدت تحت تأثیر قرار داد. عده‌ای از آن‌ها به اطاعت از مغولان گردند نهادند.^۸ برخی دیگر نیز ضمن ارتباط با مغولان و

۱ ابن‌فوطی در یکجا از قول ابن‌ساعی، سلیمان شاه را فرزند محمود و نوہ پرچم ذکر کرده (ابن‌فوطی ۱۳۷۴)، همان، ج ۵، ص ۲۹۶-۲۹۷) و در جای دیگر او را سلیمان شاه بن پرچم بن محمود ذکر می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۶۷).

۲ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۳۰۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، ص ۳۴۹؛ ابن‌خلدون، همان، ص ۸۹۸.

۴ همان‌جا.

۵ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، ص ۳۴۹؛ ابن‌خلدون، همان، ص ۸۹۸.

۶ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۳۱۷؛ ابن‌خلدون، همان، ص ۸۹۹.

۷ جوبنی، همان، ج ۲، ص ۱۵۳؛ نسوی، همان، ص ۱۹۹.

۸ هم‌چون اتابکان فارس و ملوک شبانکارهای (۱۳۶۳)، محمدبن علی شبانکارهای (۱۳۶۳)، مجمع‌الانساب، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۶۴، ۱۸۵.

پرداخت هدایا به آن‌ها، به خلیفه عباسی نیز اظهار اطاعت می‌کردند.^۱ حکمرانان مسلمان نواحی غربی نظیر خلیفه بغداد، ملوک ایوبی شام و سلاجقه روم نیز ظاهراً به تصور خاتمه حمله مغول، هم‌چنان به اختلافات خود ادامه داده و تصوری از مقاومت در برابر حمله احتمالی مغولان نداشتند. اما به رغم سکوت منابع و اختصار روایات آن‌ها، توجه به اقدامات و رفتارهای سلیمان شاه ایوه نشان می‌دهد که او خود را برای مقابله با حملات آتی مغول آماده می‌کرد. اگر چه در این زمان، او با تقدیم هدایایی مختصر به خان مغول می‌توانست سلطه خود را بر همه نواحی غربی و مرکزی ایران گسترش دهد، ولی نه تنها چنین نکرد که به محض بازگشت سلطان جلال الدین، به او پیوست.^۲ جلال الدین به خاطر شکستی که در ۱۷ عق در پروان به مغولان داده بود،^۳ به عنوان اسطوره مقاومت در برابر مغول تبدیل شده و بسیاری از افراد متمایل و امیدوار به مقاومت در برابر مغول، انتظار بازگشت وی را می‌کشیدند. او با تعداد اندکی سپاه در ۶۲۱ از هند به ایران بازگشت و از کرمان به فارس و اصفهان گذر کرد^۴ و در حالی که برای قشلاق به سوی خوزستان می‌رفت، سلیمان شاه ایوه به استقبال وی شتافته و خواهر خود را نیز به عقد وی درآورد.^۵ با توجه به ضعف موقعیت جلال الدین که حتی برادرش غیاث الدین نیز از وی گریزان بود،^۶ و هم‌چنین دستور خلیفه به سرداران خود برای دفع او از پیرامون بغداد،^۷ این حرکت سلیمان شاه را جز به حس مقاومت او در برابر مغولان نمی‌توان نسبت داد. او در سال ۱۴ عق به سلطان محمد، سر تعظیم فرود نیاورد و حتی در گردنۀ اسدآباد بر سپاه خوارزم زد و غنایم فراوان گرفت.^۸ ولی حالا در برابر یک سلطان آواره و بدون قلمرو سر تسلیم فرود آورده و خواهر خود را نیز به وی می‌دهد. خلیفه که از نفوذ و قدرت سلیمان شاه در منطقه تحت حاکمیت خود آگاهی داشت، از جلال الدین

۱ هم‌چون قراختاییان کرمان، معین الدین نظری (۱۳۸۳)، منتخب التواریخ، به اهتمام پروین استخری، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۲۵؛ شبانکارهای، همان، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ دادین محمد بن‌ناکتی (۱۳۷۸)، روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ والاسباب، به کوشش جعفر شعار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۲۱۴.

۲ جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۵۳.

۳ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ نسوی، همان، ص ۹۳، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۳۶.

۴ نسوی، همان، ص ۱۲۷-۱۲۶.

۵ نسوی، همان، ص ۱۹۹؛ جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۱، ص ۳۹۳، بن‌ناکتی، همان، ص ۳۷۸.

۶ نسوی، همان، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۷ وصف، همان، ص ۵۸۴؛ شبانکارهای، همان، ص ۱۴۵؛ بن‌ناکتی، همان، ص ۳۷۹.

۸ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۳۱۷.

خواست که او و عمالالدین پهلوان (atabek lr bزرگ) را فرمانبردار خلیفه به حساب آورَد و جلالالدین نیز پذیرفت^۱، اما اندکی بعد پشیمان شد و نسوی را در ۲۷۶ق به عراق فرستاد تا از سلیمان شاه و عمالالدین در مورد تمایل به تابعیت از خوارزمشاه، نظر خواهی کند و ایشان ضمن اعلام تمایل خود به اطاعت از خوارزمشاه، سپاهی را برای خدمت به وی اعزام داشتند.^۲ این روایت به خوبی نشان می‌دهد که اتحاد سلیمان شاه با جلال الدین به چه مفهومی است. اگر هدف جلال الدین از اعمال حاکمیت، فقط اخذ مالیات و انباشت خزانه بود، بایستی بلافاصله به سفیر خلیفه جواب منفی می‌داد، ولی چون مالیات و پول برای او اهمیتی ندارد، به راحتی این درخواست را می‌پذیرد. اما وقتی به برنامه‌های خود در برابر حملات مغولان می‌اندیشد متوجه می‌شود که یک هم‌فکر و هم‌رزم را از دست داده و بدون سلیمان شاه، قادر به دفاع از عراق عجم در برابر مغولان نخواهد بود. لذا پشیمان شد و برای این‌که از هم‌فکری سلیمان شاه با خود مطمئن شود، سفیر فرستاده و از وی جویا شد. سلیمان شاه هم به رغم نزدیکی به خلیفه و اطمینان به این‌که شرح این مذاکرات به گوش خلیفه خواهد رسید، باز هم تابعیت از خوارزمشاه را می‌پذیرد. بنابراین به نظر می‌رسد که سلیمان شاه، به دنبال گسترش قلمرو و اقتدار مادی خود نیست، بلکه در پی رسیدن به هدف عالی‌تر یعنی ایجاد اتحادیه‌ای در برابر مغولان است که جلال الدین را با تجربه دوبار شکست دادن مغولان، سزاوار ریاست بر این اتحادیه می‌داند. او حتی برای تحکیم این اتحادیه، خواهر دیگر خود ملکة خاتون را نیز به عقد ازدواج اتابک لر شرف الدین ابوبکر درآورده بود^۳ تا بر اتحاد بین آن‌ها با خوارزمشاه بیفزاید. اما با حمله جرماغون نویان و ناپدید شدن جلال الدین خوارزمشاه در اوایل سال ۲۷۸ق^۴ این اتحاد بی‌ثمر ماند. با توجه به آن‌که مغولان در راه تعقیب جلال الدین به سوی دیاربکر، در حدود اریل، ترکمانان ایوایی را قتل عام کردند^۵ می‌توان تصور کرد که ایوایی‌ها تا آخرین لحظه به خوارزمشاه وفادار مانده‌اند.

۱ نسوی، همان، ص ۲۰۰.

۲ نسوی، همان، ص ۲۲۶-۲۲۷. «ایشان خود در طاعت راغب و بر محو اسم از دفتر اسامی جماعت معاتب بودند».

۳ شرف الدین بدليسی (۱۳۷۷)، شرفنامه، تصحیح زرنوف، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۳۸؛ بعد از وی به عقد جانشینیش عزالدین گرشاسف درآمد نک: نظری، همان، ص ۵۲.

۴ ابوالفرح گریگوریوس ابن عبری (۱۹۸۶)، تاریخ الزمان، نقله‌الی العربية الاب إسحق أرمله، قدم له الاب الدكتور جان موریس فیبه، بیروت: دارالمشرق ش ۴، ص ۲۷۷.

۵ ابن اثیر، همان، ج ۱۲، ص ۵۰.

سلیمان‌شاه و مبارزه با مغول

با ناپدید شدن خوارزمشاہ، سلیمان‌شاه خود را مسئول مقابله با مغولان می‌دید. از طرف دیگر، مغولان قصد داشتند تا در قلمرو سلیمان‌شاه، نفوذ کرده و در هنگام فرصت بر بغداد بتازند. لذا هر سال لشکرکشی‌هایی را از دو جهت شمال (یعنی از سمت اربیل و موصل) و شرق (یعنی خانقین و لحف^۱) انجام داده و گاهی تا نزدیکی‌های بغداد پیش می‌رفتند.^۲ سلیمان‌شاه به مقابله با آن‌ها درایستاد. چنان‌که از این زمان تا فتح بغداد، نزدیک به سی سال ((۶۲۸-۵۶ عق)), «با کفار مغول بیغ زده»، و بارها حملات آن‌ها را در هم شکست.^۳ رشادت‌های او در این نبردها، در نظر ایرانیان و مخالفان مغول، چنان حیثیتی به او داد که رشادت‌های او در این نبردها را با رستم دستان و امام علی(ع) مقایسه کرده^۴ و بعدها نیز مرگ او به دست مغول را به شهادت تعییر کنند.^۵ به گفته وصف در همین اوان، مغولان به سرکردگی شخص جرماغون تا نزدیکی بغداد تاختند، اما سپاه پر تعداد بغداد، آن‌ها را در هم شکسته و وادر به عقب‌نشینی کرد.^۶ به نظر می‌رسد که این قضیه توجه سلیمان‌شاه را جلب کرده و او را وادار کرد تا برای ایجاد سدّ دفاعی مورد نظر خود به دربار خلافت نزدیک شود.

سلیمان‌شاه و اتحاد با خلافت عباسی

تهاudid همزمان بغداد و قلمرو ایوه از سوی مغول، زمینه را برای نزدیکی آن دو به یکدیگر فراهم کرد. سلیمان‌شاه که می‌خواست با بسیج نیروهای اطراف، به مقابله با نفوذ مغولان در غرب ایران برخاسته و یک کمربند حفاظتی در این منطقه ایجاد نماید، تنها راه چاره را در اتحاد با خلافت عباسی می‌دید. زیرا دربار بغداد، شصت هزار سوار مواجب بگیر داشت^۷ و در

۱ لحف نام ناحیه‌ای است که در جنوب شرقی بغداد و غرب کوه‌های زاگرس قرار داشته است و در کتب جغرافیایی به ویژه یاقوت حموی به این نام از آن یاد شده است.

۲ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۸۹؛ ابن عربی (۱۹۸۶)، همان، صص ۲۸۳-۲۸۵؛ ابن عربی (۱۳۷۷)، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۴۷.

۳ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۴ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۵ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۹۶؛ بدیلیسی، همان، ص ۴۱؛ هم‌چنین رشیدالدین‌فضل‌الله، همان، ج ۲، ص ۷۱۲ در شرح فتح بغداد، آورده که: دواتدار را به قتل آورده‌اند، تاج‌الدین پسر دواتدار بزرگ را نیز بکشتند اما در همان سطور درباره سلیمان‌شاه گوید: او را با تمامت اتباع و اشیاع شهید کردند. این مؤید احترام قلبی است که رشیدالدین برای او قائل است.

۶ وصف، همان، ص ۳۰.

۷ وصف، همان، ص ۲۷.

زمان اضطرار و با جمع آوری نیروهای موقتی، این تعداد به یکصد و بیست هزار تن^۱ هم می‌رسید. خلافت عباسی نیز که همیشه به دنبال اعمال نفوذ در قلمرو ایوه بود، به طمع استفاده از نیروهای ایوایی از چنین اتحادی استقبال کرد. بنابراین، سلیمان شاه، مطیع خلیفه عباسی شده^۲ و سپس کوشید با ازدواج دختر خود برای پسر قشتمر سپهسالار وقت بغداد، پیوند خود با دربار خلافت را تقویت نماید.^۳ در مراسم عزاداری المستنصر بالله و جلوس المستعصم در سال ۴۰ عق سلیمان شاه نیز حضور داشت.^۴ به نظر می‌رسد که او از همین زمان در بغداد ساکن شده و طی روالی روندی نامعلوم، ترکمانان ایوایی به عنوان بخش ثابت جناح چپ لشکر بغداد در آمده^۵ و سلیمان نیز عنوان سپهسالاری گرفت.^۶ از سخنان او در هنگام مرگ^۷ بر می‌آید که او امیدوار بود با تصدی فرماندهی سپاه، بتواند خلیفه عباسی را با خود همراه ساخته و آمال خود در مقابله با مغول را محقق سازد.^۸

سلیمان شاه و اتحادیه ضد مغول

چنان که گفته شد، بعد از مرگ جلال الدین خوارزمشاه، و پذیرش سپهسالاری خلیفه، دربار سلیمان شاه به صورت یک هسته مرکزی تلاش برای تشکیل اتحادیه مقاومت علیه مغولان در آمده و با توجه به اتحادی که با اتابکان لر کوچک پیدا کرده بود، تا حدودی به این هدف نیز دست یافته بود. اما با روی کار آمدن اتابک حسام الدین خلیل بن بدر در لرستان، اوضاع دگرگون گشت. او اتابک قبلی عزالدین گرشاسف، متحد و همسر خواهر سلیمان شاه را به قتل رسانده و

۱ وصف، همان، ص ۳۰.

۲ حمدالله مستوفی (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۳۶۷.

۳ ابن فوطی (۱۹۹۷)، همان، ص ۱۳۱.

۴ همان، ص ۱۹۶.

۵ حسینی، همان، ص ۱۷۷؛ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۶ منابع از سلیمان شاه ایوه با نام‌های امیر علم خلیفه مستعصم، قائد لشکر مستعصم، سردار سپاه و پهلوان لشکر مستعصم یادگرده‌اند. نک: جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۹۸-۹۰؛ محمدبن خاوندشامیرخوادن (۱۳۸۰)، روضة الصفا، به اهتمام جمشیدکیان‌فر، ج ۸، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۴۰-۲۵؛ بناتی، همان، ص ۴۱۸؛ وصف الحضره، همان، ص ۲۷.

۷ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۱۲. اورده که هلاگ او پرسید: «که چون اختر شناس و منجم بودی و بر احوال سعود و نحوس ملک واقف، چگونه روز بد خود را ندیدی و مخدوم خود را پند ندادی تا از راه صلح به خدمت ما مبادرت نمودی. سلیمان شاه گفت خلیفه مستبد و بی سعادت بود، پند نیکخواهان نمی‌شنید».

۸ با توجه به زندگی ایلیاتی و استقلال طلبی که در وجود ایلات هست، و در نتیجه آن سلیمان شاه می‌باشد از زندگی در شهر بیزار و از فرمانبری گریزان باشد و هم با عنایت به این که او به جای تلاش برای تحکیم بیشتر قدرت خود و بی ریزی یک سلسه حکومتی توانمند، جایگاه خود را به عنوان یکی از کارگزاران تحت فرمان خلیفه تنزل بخشید و به فرمانده سپاه و اقطاع از خلیفه اکتفا کرد، می‌توان تصور کرد که او در مبارزه با مغولان از اعتقادی راسخ برخوردار بود.

بلافاصله نسبت به مغولان ابراز اطاعت کرده و به رغم تردید بی‌دلیل برخی پژوهشگران^۱ خود را به عنوان یکی از شحنگان مغول معرفی کرد.^۲ از آن‌جا که این قضیه، هم خروج وی از اطاعت خلیفه بود و هم تدابیر دفاعی سلیمان‌شاه را مخدوش می‌ساخت، واکنش تند سلیمان‌شاه را در بی‌داشت؛ چنان‌که در یک ماه ۳۱ بار با یکدیگر جنگیدند.^۳

در نهایت اتابک لر، با یاری مغولها به قلمرو ایوه در حدود خانقین حمله و آن‌جا را قتل و غارت کرد و در ادامه، مرکز حکومت سلیمان‌شاه یعنی قلعه بهار را تاخت و ضمن تصرف آن، عمریگ برادر سلیمان‌شاه و گروهی از خویشانش را به قتل رساند.^۴ سلیمان‌شاه در سال ۴۲ عق با سپاه دارالخلافه به مقابله شتافته و در نزدیکی حلوان حسام‌الدین را به قتل رساند و سرش را از دروازه خانقین آویزان ساخت.^۵ به روایت رشید‌الدین دو قلعه از ولایت حسام‌الدین خلیل به دست سلیمان‌شاه افتاد، قلعه مستحکم شنگان و قلعه دزبر در میان شهر شاپور خواست.^۶

در سال ۴۳ عق، مغولان برای انتقام حسام‌الدین خلیل، از دو سو قلمرو سلیمان‌شاه را مورد حمله قرار دادند؛ از یک سو به سمت اربیل تاختند و از دیگر سو از سمت لرستان و خانقین حمله برد و پس از قتل و غارت اتباع سلیمان‌شاه تا حدود بعقوبا پیشروی کردند، اما مقاومت سلیمان‌شاه آن‌ها را بدون حصول نتیجه بازگرداند.^۷ بدین ترتیب سلیمان‌شاه ضمن غلبه بر

۱ روح الله بهرامی، مهدی صلاح (۱۳۹۰)، «دولت آل خورشید و خلافت عباسی»، پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، س. ۳، ش. ۳ (پیاپی ۱۱)، صص ۹۲-۹۱. بدون ارائه دلیلی منطقی در اطاعت خلیل نسبت به مغول تردید دارند ولی روایت بدیلیسی درباره سخنان برادر و جانشین خلیل خطاب به منگو قاآن مبنی براین که «ما از قدیم هوایخواه خاندان شما بودایم» (بدیلیسی، همان، صص ۴۱-۴۰)، نیز به خوبی مؤید اطاعت خلیل از مغول است. البته شادروان قزوینی به درستی اقدام خلیل بن‌بدر علیه عزالدین گرساسراف را به اطاعت او از مغول مربوط می‌داند.

۲ ابن‌الحدید، همان، ج. ۸، ص ۲۲۹؛ رشید‌الدین، همان، ج. ۱، ص ۶۰۶؛ بناتکی، ص ۲۱۳؛ ابن‌فوطی (۱۹۹۷)، همان، ص ۲۳۰. نیز خلیل بن‌بدر را از رهبران کردها می‌داند که بر خلیفه خروج کرد و در زی متصرفه بود و خود را مرید سید احمد رفاعی می‌دانست و عقاید اباجی‌گری داشت و مبلغ آن بود و به مغولان پیوست در نهایت توسط سپاهیان سلیمان‌شاه کشته شد.

۳ مستوفی (۱۳۶۴)، همان، ص ۵۵۶. ممکن است آنچه را که جوزجانی، همان، ج. ۲، ص ۱۹۲ درباره نبردهای متعدد سلیمان‌شاه با مغولان آورده انکاسی از همین نبردها باشد.

۴ بدیلیسی، همان، صص ۳۹-۴۰؛ نظری، همان، ص ۵۲-۵۳.

۵ ابن‌الحدید، همان، ج. ۸، صص ۲۳۹-۲۴۱؛ ابن‌فوطی (۱۹۹۷)، همان، ص ۲۳۰.

۶ رشید‌الدین‌فضل‌الله، همان، ج. ۱، ص ۶۰۶؛ بناتکی، همان، ص ۱۳؛ مستوفی تاریخ نبرد را در ۴۰ عق در صحراه شاپور خواست می‌داند. مستوفی (۱۳۶۴)، همان، ص ۵۵۶.

۷ ابن‌الحدید، همان، ج. ۸، صص ۲۳۹-۲۴۱؛ ابن‌فوطی (۱۹۹۷)، همان، ص ۲۴۰؛ ابن‌عبری (۱۹۸۶)، همان، ص ۲۸۹؛ رشید‌الدین، همان، ج. ۱، صص ۶۰۶-۶۰۷.

مغولان، بخش‌هایی از لرستان را نیز در تصرف گرفت تا از نفوذ مغولان در آن منطقه و اعمال فشار بر بغداد ممانعت کند.

سلیمان شاه و سقوط بغداد

تلاش‌های سلیمان شاه در مهار پیشوای مغولان به سوی بغداد به دلیل بی‌توجهی خلیفه عباسی بی‌نتیجه مانده و سرانجام در سال ۵۵۵ عق بغداد مورد حمله مغول قرار گرفت. لشکریان مغول که در آذربایجان و جبال بودند و سلیمان شاه با آن‌ها جنگیده و عده‌ای از آن‌ها را کشته بود، نزد هولاگو که در آن زمان در خراسان بود، رفته و از وی یاری خواستند.^۱ بنابراین، بعد از فتح الموت در ۵۴۴ عق، هولاگو خان بر فتح بغداد مصمم شد. به ادعای جوزجانی، در این زمان سلیمان شاه همراه با ابوبکر پسر خلیفه، نیروهای پیش تاخته مغول را عقب راندند.^۲ هولاگو خان نیز بعد از فتح الموت به همدان رفت. در این زمان بسیاری از حکمرانان محلی^۳ با هولاگو همراه شدند.^۴ هولاگو از آنجا ایلچی نزد خلیفه فرستاد و خواست که یا خود به نزد او بیاید یا این‌که وزیر، سلیمان شاه و دوتدار را نزد او بفرستد.^۵ این‌که نام سلیمان شاه به عنوان یکی از سه رکن اساسی دربار بغداد نام برده می‌شود، گویای اهمیت و نقش کلیدی سلیمان شاه در تنظیم امور دفاعی در برابر مغول است. پاسخ نامساعد خلیفه، هولاگو را در حمله به بغداد راسختر کرد. اما با توجه به آوازه بلند و توان دفاعی سلیمان شاه و دربار بغداد در برابر مغولان، سعی کرد که با دقت، تمام روزنه‌ها و مسیرهایی را که می‌توانست به دربار بغداد کمک کند، مسدود نماید. بنابراین، او «خواست که پیش‌تر لشکر به اطراف و جوانب بغداد فرستد که کوههای سرافراز منیع است مسخر کند»^۶ از آنجا که اکثر این کوههای منیع در قلمرو ایوه قرار داشت و هم این‌که رکن اساسی لشکر خلیفه، فوج ایوایی بودند، هولاگو نخست در صد برامد تا در قلمرو ایوه نفوذ کرده و کمک آن‌ها به بغداد را قطع کند.

لذا هولاگو ضمن برقراری ارتباط با حسام الدین عکه، رئیس کردهای ساکن در قلمرو ایوه^۷

۱ جوزجانی، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲ جوزجانی، همان، ج ۲، ص ۱۹۲؛ و صاف، همان، ص ۳۰.

۳ همچون بدرالدین لؤلؤ حکمران موصل، بدرالدین مسعود اتابک لر کوچک و اتابک فارس ابوبکر.

۴ مستوفی (۱۳۶۴)، همان، ص ۵۵۷.

۵ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۲، ص ۷۰۰؛ این عبری (۱۳۷۷)، همان، ص ۳۷۱؛ بناکتی، همان، ص ۴۱۶.

۶ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۲، ص ۷۰۵.

۷ ابن خلدون، همان، ص ۸۹۹.

که از سوی خلیفه به امارت قلعه در تنگ منصوب شده و با سلیمان‌شاه رقابت داشت، حکومت برخی از دژهای استراتژیک قلمرو ایوه را به او واگذار کرد. در نتیجه «مطلوب دیرینه او به حصول پیوست و لشکریان سلیمان‌شاه (ترکمانان ایوه) نزد او جمع شدند». ^۱ اگر چه او مدتی بعد پشیمان شده و درخواست صلح با خلیفه کرد، ولی افشاء ماجرا، خشم هولاگو خان و تخریب تمامی دژها و کشتار اهل و عیالش را در پی داشت.^۲ این قضیه پایی لشکر مغول را به قلمرو ایوه گشود و در عین حال، امکان وصول امداد از این منطقه به بغداد را از بین برد. شکست مذاکرات بعدی با خلیفه،^۳ هولاگو را در لشکرکشی به بغداد مصم نمود. او لشکر خود را از سه قسمت روانه بغداد نمود: یکی از راه اربل، شهر زور و دوقا، دیگر از راه لرستان و بیات، و خود هولاگو از راه کرمان شاهان و حلوان.^۴ ظاهراً به خاطر احتمال تحرکات ایوه‌ها است که مسیر اردوی اصلی، از قلب قلمرو ایوه تعیین شد.

این اردو، در هنگام عبور از کرمانشاه «قتل و غارت کردند» و بلا فاصله به فرماندهان دو جناح دیگر ایلچی فرستادند تا «به تعجیل حاضر شوند» و آن‌ها در طاق گرا به حضور هولاگو رسیدند.^۵ با توجه به شیوه معمول مغول، که به افراد و شهرهای تسليم (ایل) شده تعرضی نمی‌رسانند، این قتل و غارت می‌تواند مؤید مقاومت ترکمانان ایوه در آن حدود باشد.^۶ چنان‌که گفته شد، بعد از قتل اتابک خلیل، قلمرو اتابکان لر کوچک نیز زیر فرمان

۱ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۰۵.

۲ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۰۶.

۳ نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵)، ذیل جهائیش؛ کیفیت واقعه بغداد، ضمیمه تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۸۱.

۴ طوسی، همان، ص ۲۸۲-۲۸۳.

۵ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۰۸.

۶ مؤید دیگر مقاومت این که تا فاصله‌ای که ایلچی فرماندهان اردوهای شمالی و جنوبی را دعوت کرده و بیاینده، اردوی هولاگو فقط از کرمانشاه تا طاق گرا پیش رفته بود. در حالی که فاصله کرمانشاه تا طاق گرا به صورت کاروان روی هم بیش از سه روز نبوده، بنابراین به نظر می‌رسد که دامنه مقاومت ایوابی‌ها آن قدر بوده که اردو را تا این زمان معطل کرده و باعث کندی حرکت آن‌ها شده بود. جالب‌تر آن که فرماندهان سپاه، دو تن از طلايهداران لشکر بغداد را اسیر کرده با خود آورده بودند، و این بدان معنا است که آن سپاه آن‌قدر جلو رفته بودند که با طایله لشکر بغداد مصادف شده بودند در حالی که اردوی هولاگو، تازه به طاق گرا رسیده بود. علاوه بر این، هولاگو برای این‌که بتواند به دو جناح شمالی و جنوبی که از قبل به بغداد رسیده بودند، برسد ناچار شد تا اغروف و بار و بنه خود را در خانقین جاگذاشته و با سرعت خود را به بغداد برساند. آن‌کندی اولیه و این تعجیلی آخری نشان می‌دهد که عبور آن‌ها از قلمرو ایوه راحت و بدون درد سر نبوده است (رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۱). مستوفی نیز تصریح دارد که هولاگو «ر ولایت کردستان (– یعنی همان قلمرو سلیمان‌شاه) قتلی عظیم کرد و اکثر امراء آن ولایت را بکشت». مستوفی (۱۳۶۴)، همان، ص ۵۸۹.

سلیمان شاه به حساب می‌آمد، بدین معنی که مسیر اردوی جنوبی نیز در لرستان و بیات، از قلمرو سلیمان شاه عبور می‌کرد. از روایت خواجه رشید مبنی بر آن که «در آن ایام کیتو بوقا هم از بلاد لرستان بسیاری بگرفته لطفاً و عنفاً^۱ آشکاراً بر می‌آید که هواداران و کارگزاران سلیمان شاه، اجازه عبور لشکر مغول از قلمرو خود را نداده‌اند. اما با توجه به حضور اتابک لر بدرالدین مسعود در اردوی مغول و همراه با کیتبوقا،^۲ به نظر می‌رسد که برخی لرها به هواداری از وی، شهرها و قلاع خود را تسليم کرده‌اند.

هنگامی که مغولان به این طریق در حال پیشروی بودند، عده‌ای از بزرگان دارالخلافه از جمله سلیمان شاه ایوه، نزد وزیر رفته و با او مشورت کردند. سلیمان شاه با انتقاد از غفلت دربار خلیفه، ضمن اشاره به لزوم شتاب در گردآوری و تنظیم نیروی دفاعی، درباریان خلیفه را از بی‌رحمی مغولان انداز داد. او در ادامه با اظهار این که «... و در این حال اگر مغول جمله جوانب را فرو نگرفتندی جمع لشکر اطراف سهل بودی و من با لشکری شیخون برده ایشان را پراکنده گردانیدمی...» تأکید می‌کند که بر اثر غفلت دربار خلیفه، مغولان توانسته‌اند، با اعمال نفوذ در قلمرو ایوه، حاکمیت خلیفه بر آن قلمرو را سلب کنند و سپس اضافه کرد که «و اگر برخلاف متصور اتفاق، جوانمردی را اولی آن که در میدان جنگ به نام ننگ کشته شود.»^۳ هنگامی که این سخنان به گوش خلیفه رسید آن را «پسندیده داشت و با وزیر گفت: سخن سلیمان شاه در جان خسته اثر دارد.»^۴ و به وزیر دستور داد تا با سلیمان شاه همکاری کند تا بتواند لشکر را تجهیز کند، اما با تعلل وزیر و عدم کمک مالی خلیفه، کاری از پیش نرفت.^۵

با پیشروی مغول، بخشی از سپاه بغداد به فرماندهی دواتدار صغیر، فتح‌الله بن کرد و قراستقور در ناحیه انبار به مقابله با مغولان شناختند و به رغم پیروزی اولیه، شکست خورده و فقط دواتدار با عده کمی به بغداد باز گشت.^۶ سرانجام، بغداد محاصره شد و سلیمان شاه مسئولیت حفاظت از دیوارهای شهر را بر عهده گرفت.^۷ او به همراه «دیگر وجوه لشکر و

۱ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج، ۲، ص ۷۰۹.

۲ مستوفی(۱۳۶۴)، همان، ص ۵۵۷.

۳ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج، ۲، ص ۷۰۳.

۴ همان‌جا.

۵ همان‌جا.

۶ همان، صص ۷۰۴-۷۰۳.

۷ وصف، همان، صص ۳۴-۳۳؛ ابن عبری، همان، ص ۳۷۲؛ بناتی، همان، ۴۱۷.

۸ ابن عبری(۱۹۸۶)، همان، ص ۳۰۷.

مالیک خاصه تکثیر سواد را از عامه بغداد گروهی انبوه با انواع اسلحه مدد فرستادند.^۱ هولاگو برای جلوگیری از فرار اهالی، دستور داده بود که «از بالا و زیر بغداد جسر بسته و کشته گذاشته که کسی از جانب غربی فرار نکند».^۲ بعد از پنجاه روز مقاومت، سرانجام، در روز دوشنبه ۲۸ محرم مغولها «سر دیوارها را از مردم خالی کرده و تمامی دیوارهای شرقی را مسلم کرده بودند».^۳

بنابراین، خلیفه پس از نومیدی از مقاومت، باب مذاکره را گشوده،^۴ سلیمانشاه را وادر کرد تا در روز پنجشنبه غرہ صفر ۵۶ عق نزد هولاگو بیاید. هولاگو او را باز پس فرستاد و دستور داد تا «متعلقان خود را» نیز به تسليم وادرد^۵ سپاهیان به فرمان او و دیگر سرداران که تسليم شده بودند، دست از مقاومت برداشته و به امید آن که شاید از مرگ رهایی یابند، از شهر خارج شده و به اردوی هولاگو آمدند. اما هولاگو با خلف وعده، دستور داد «تا تمامت را بکشند و آنج در شهر ماند در نقابها و گلخنهای گریختند».^۶

در این هنگام، بدرالدین مسعود اتابک لر کوچک که به مغولان پیوسته و می‌خواست سلیمانشاه را از هولاگو بگیرد؛ اما او نپذیرفت^۷ و در روز بعد یعنی دوم صفر، سلیمانشاه را با هفتصد تن از نزدیکانش به حضور طلیلیه و او را محاکمه کرد که «چون اخترشناس و منجم بودی و بر احوال سعود و نحوس ملک واقف، چگونه روز بد خود را ندیدی و مخدوم خود را پند ندادی تا از راه صلح به خدمت ما مبادرت نمودی».^۸ پاسخ شجاعانه سلیمانشاه به وی مبنی براین که «خلیفه مستبد و بی سعادت بود، پند نیکخواهان نمی‌شنید»، مؤید استواری وی در راه مبارزه با مغول و ناخرسنی از بی تدبیری خلیفه و اهمال وی در مقابله با مغولان است و در عین حال، رنجی را که برای همراه نمودن خلیفه با خود کشیده، بازگو می‌کند. پس از این محاکمه، فرمان شد تا او را با تمامت اتباع و اشیاع شهید کردن.^۹ سر سلیمان را از تن جدا ساخته و همراه سر دیگر سرداران به موصل فرستاد، تا بدرالدین لؤلؤ حکمران آن شهر از دروازه موصل بیاویزد. بدرالدین که با سلیمانشاه دوست بود، بگریست، لکن از بیم جان سر ایشان بردار کرد.^{۱۰} زن و

۱ وصف، همان، ص ۳۵؛ حافظ ابرو، همان، ج ۲، ص ۶۴.

۲ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۱۰.

۳ همانجا.

۴ طوسی، همان، ص ۲۸۷.

۵ همان، ص ۲۹۱.

۶ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۱۱.

۷ مستوفی، همان، ص ۵۵۷؛ بدليسی، همان، صص ۴۰-۴۱.

۸ رشیدالدین فضل الله، همان، ج ۲، ص ۷۱۲.

فرزندان وی را به اتابک لر بدرالدین مسعود دادند.^۱ اتابک با آن‌ها به احترام رفتار کرده و بعد از آبادانی بغداد، آن‌ها در بازگشت مخیر گذاشت و فرزند او پرچم بن سلیمان شاه، بازگشت و با لقب قطب الدین یکی از عناصر متنفذ بغداد در عهد ایلخانان باقی ماند.

نتیجه گیری

ترکمانان ایوابی بخشی از اغوزها بودند که در نیمة نخست سدهٔ ششم مهاجرت کرده و در مراتع کوهستانی در غرب ایالت جبال مستقر شدند. ضعف سلجوقیان در نیمة دوم سدهٔ ششم، زمینه را برای قدرت‌یابی ایلات ترکمان در نقاط مختلف کشور هم‌چون آذربایجان، فارس و خوزستان فراهم کرد. در این زمان، ایلات ایوه نیز به زعمات آل پرچم، برای تشکیل حکومت دست به کار شدند. از آن پس با افزایش اختلاف میان خلافت و سلطنت، امارت ایوه نیز به عنوان یک دولت حائل به رسمیت شناخته شد. با حمله مغول و نابودی حکومت خوارزمشاهی، ترکمانان ایوابی به سرکردگی شهاب‌الدین سلیمان شاه ایوه به مقابله با مغول برخاستند. سلیمان شاه برخلاف دیگر حکومت‌های محلی در مبارزه با مغول اصرارداشت. او نخست با پیوستن به جلال‌الدین خوارزمشاه از یک سو و اتحاد با اتابکان لر کوچک، به عضویت هستهٔ مرکزی یک اتحادیه ضد مغول به ریاست خوارزمشاه درآمد. او بعد از مرگ خوارزمشاه کوشید تا این اتحادیه را به زمامت خلیفه عباسی ادامه دهد؛ ولی پیوستن اتابک لر کوچک به مغولان، این اتحادیه را از هم پاشید. لذا سلیمان شاه با انتقال به بغداد و تصدی منصب سپهسالاری، سعی کرد آمال و اهداف ضد مغولی خود را از طریق دربار خلافت پیگری نماید. اگر چه او قریب به سی سال در برابر پیشروی مغولان به سوی بغداد ایستادگی کرده بود، به خاطر اهمال کاری خلیفه، در لشکرکشی نهایی مغول به سرکردگی هولاگو در ۵۵۵ عق، نتوانست کاری از پیش ببرد و سرانجام بعد از پنجاه روز دفاع از شهر بغداد، تسلیم و در دوم صفر ۵۶۶ عق به دست مغولان کشته شد و امارت ایوه نیز از هم پاشید.

منابع و مأخذ

- ابن‌الحیدد، عزّالدین بن‌هبة‌الله (۱۹۶۵م)، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، [ب]جا: داراییاء الکتب العرییه، عیسیٰ الباجی الحلی و شرکائه.

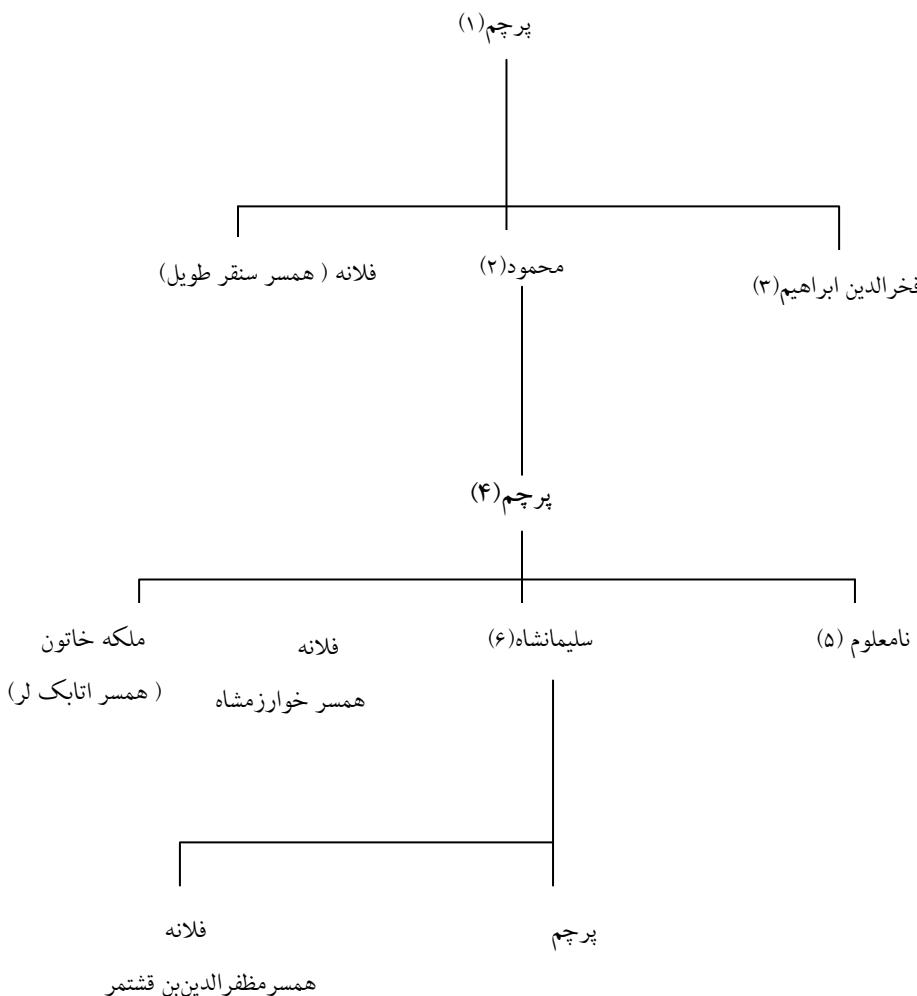
۱ مستوفی (۱۳۶۴)، همان، ص ۵۵۷؛ بدیلسی، همان، ص ۴۱.

۲ ابن‌فوطی (۱۳۷۴)، همان، ج ۳، ص ۳۶۷.

- ابن اثیر، عزالدین علی (١٣٩٩ق)، *الكاممل فی التاریخ*، تصحیح کارل یوهانس تورنبرگ، بیروت: دارصادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (٢٠١١م)، *تاریخ ابن خلدون المسمی بالعبر فی دیوان المبتدأ والخبر و... تحقیق ابوصہب الکرمی*، ریاض: بیت الفکار الدولیة.
- ابن سعی، علی بن انجب الخازن (١٣٥٣م)، *الجامع المختصر فی عنوان التواریخ و عیون السیں*، الجزء *التاسع*، عَنْ بنشره مصطفی جواد، بغداد: مطبعة السریانیة الكاثولیکیة.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (١٨٦٠)، *النھری فی الآداب السلطانیه والدول الاسلامیه*، تحقیق وائلهوارد، گریفزوولد: [بی نا].
- ابن عربی، ابوالفرح گریگوریوس (١٣٧٧)، *مختصر تاریخ الدول*، ترجمة عبدالحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ----- (١٩٨٦م)، *تاریخ الزمان*، نقله الى العربیه الاب إسحق أرمله، قدم له الاب الدكتور جان سوریس فیی، بیروت: دارالمشرق ش م م.
- ابن فوطی، عبدالرازاق بن احمد الشیبانی (١٩٩٧)، *الحوادث الجامعه والتیجارب النافعه فی المائة السابعة*، حققه و ضبط نصہ و علّق علیه بشار عواد معروف و عماد عبدالسلام روؤف، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- ----- (١٣٧٤)، *مجمع الآداب فی معجم الألفاب*، تحقیق محمد الكاظمی، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامی.
- اشپول برتوولد (١٣٧٢)، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمة محمود میرآفتاب، تهران: علمی و فرهنگی.
- اومنی، اثیر (١٣٩١)، *دیوان اشعار*، تصحیح امید سروری و عباس ییگ جانی، تهران: کتابخانه و موزه مجلس شورای اسلامی.
- بدیلیسی، شرف الدین (١٣٧٧)، *شرف نامه*، تصحیح زرنوف، تهران: انتشارات اساطیر.
- بن‌اکی، داوود بن محمد (١٣٧٨)، *روضۃ اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب*، به کوشش جعفر شعار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بویل، جی. آ. (١٣٧١)، «*تاریخ سیاسی و دوستانی ایران در عصر مغول*» در *تاریخ ایران کمبریج*، گردآوری جی. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، ج ٥، تهران: انتشارات امیر کیمی.
- بهرامی روح الله، صلاح مهدی (١٣٩٠)، «*دولت آل خورشید و خلافت عباسی*»، پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، س ٣، ش ٣ (پیاپی ١١).
- جوز جانی، منهج سراج (١٢٦٣)، *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالحی حیبی، تهران: دنیای کتاب.
- جوینی، عطاملک (١٣٧٥)، *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ ابرو، شهاب الدین عبدالله خوافی (١٣٨٧)، *جغرافیای حافظ ابرو* (قسم مربوط به عراق، خوزستان، فارس) تصحیح و تحقیق صادق سجادی، تهران: میراث مکتب.
- حسینی صدرالدین ابوالفوارس (١٩٣٣)، *اخبار الدولة السلاجوقية*، تصحیح محمد شفیع، لاهور: [بی نا].
- دیر سیاقی، محمد (١٣٤٦)، *سلطان جلال الدین خوارزمشاه*، تهران: کتابخانه ابن سینا.

- راوندی، علی بن سلیمان(۱۳۶۳)، راجحة الصدور و آیة السرور، تصحیح محمد اقبال، تهران: علی اکبر علمی.
 - رحمتی، محسن(۱۳۸۶)، «تأملی در باب قلمرو علی شکر»، مجله تاریخ ایران و اسلام دانشگاه لرستان، س۱، ش۲.
 - رشید الدین فضل اللہ(۱۳۶۷)، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران: اقبال.
 - رشیدوو، بی بن(۱۳۶۸)، سقوط بغداد و حکمرانی مغولان در عراق، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس.
 - زبیدی، محمد بن محمد مرتضی(۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر.
 - سومر فاروق(۱۳۹۰)، اغوزها، ترجمة وهاب ولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - -----، قراقوینلوها، ترجمة وهاب ولی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 - شبانکارهای، محمد بن علی(۱۳۶۳)، مجمع الانساب، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: انتشارات امیر کبیر.
 - طوسی نصیر الدین(۱۳۷۵)، ذیل جهانگشا، کیفیت واقعه بغداد، ضمیمه تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد قزوینی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
 - کاشغری محمود بن محمد بن حسین(۱۳۳۵-۱۳۳۲ق)، دیوان اللغات الترك، تصحیح معلم رفعت، استانبول: مطبعة عامرة.
 - لسترنج، گای(۱۳۶۴)، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمة محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
 - لمبتوں، آن(۱۳۷۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمة یعقوب آژند، تهران: نشر نی.
 - مرسلپور، محسن - اسدی مهدی(۱۳۹۱)، «تکاپوی خلیفه مسترشد عباسی برای کسب قدرت دنیوی و تقابل او با سلجوقیان عراق»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ش ۱۵.
 - مستوفی، حمد اللہ(۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
 - -----، نزههۃ القلوب، تصحیح گای لسترنج، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
 - منصوری، فیروز(۱۳۶۵)، «سلیمان شاه ملک ایوه و ترکمانان ایوانی»، مجله آینده، س ۱۲.
 - میرخواند، محمد بن خاوند(۱۳۸۰)، روضۃ الصفا، به اهتمام جمشید کیان فر، تهران: انتشارات اساطیر.
 - نظری، معین الدین(۱۳۸۳)، متنبھ التواریخ، به اهتمام پروین استخری، تهران: انتشارات اساطیر.
 - نسوی، شهاب الدین محمد خرنذی زیدری(۱۳۶۵)، سیرت جلال الدین منکربنی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: علمی و فرهنگی.
 - وصف الحضره، فضل اللہ بن عبداللہ(۱۳۳۸)، تاریخ و صاف الحضره، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران: کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریزی.
- Minorsky, V(1960), "Bahārlū", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: Brill.

نسب نامه خاندان پرچم



سیره بنی هلال: پیدایش، نوع و تکامل آن

یونس فرهمند^۱

عبدالله ناصری طاهری^۲

انسیه باقری^۳

چکیده: این مقاله به بررسی سیره بنی هلال می‌پردازد و به دنبال این پرسش است تا چگونگی پیدایش این سیره، نوع و شیوه نگارش آن و روند گسترش آن را بیان کند. این پژوهش نشان می‌دهد که این سیره پس از مهاجرت این قیلۀ عربی از جزیره‌العرب به دو صورت شفاهی و مکتوب، ابتدا در میان خود هلالیان و سپس در مناطق مختلف جهان اسلام به ویژه در مصر و مغرب رواج یافته بود، اما نگارش شرح احوال بنی هلال و ذکر وقایع و سرگذشت آن‌ها از نجد تا مغرب نخستین بار در سده ششم در مغرب آغاز شد. شمار کمی از این سیره‌ها نیز حد فاصل سده‌های هشتم تا یازدهم هجری به نگارش در آمدند، با وجود این، بیشترین آن‌ها در سده‌های دوازده و سیزده هجری قمری به استناد روایات شفاهی و با نام راویان آن مکتوب شدند. ویژگی اصلی این سیره‌ها که در زمرة سیره گروهی به شمار می‌روند و ریشه در واقعیت تاریخی نظام قیلۀ‌ای دارند، داستانی بودن آن‌هاست که در قالب نثر، شعر و آواز، ثبت و ضبط شده‌اند. مهم‌ترین دستاوردهایی که از این پژوهش حاصل می‌شود این است که موضوعات سیره هلالیان به سه بخش تقسیم شده است: نخست بیان تولد قهرمانان اصلی و بیان سرگذشت جوانمردان آنان؛ دیگر سفر قهرمانان سیره از حجاز به تونس؛ و سرانجام بیان سرگذشت آنان در مغرب.

واژه‌های کلیدی: سیره، بنی هلال، ذیاب، جازیه

۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران: گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی noorfarahmand@yahoo.com

۲ استادیار دانشگاه الزهرا(س) naseri_na@yahoo.com

۳ دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی baqeri_ensiye@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۸/۰۸/۹۲ تاریخ دریافت: ۲۶/۰۵/۹۲

Banu Hilal's Sirah: Creation, Kind and its Gradual

Uones Farahmand¹

Abddullah Naseri Taheri²

Ensiyeh Baqeri³

Abstract: This paper is studying the Banu Hilal Sirahs, and explains how they emerged, what kinds there were and introduces the process of their expansion. Also it shows that these Sirahs had been current in two styles as oral and in writing among the Hilalid's in different parts of the Islamic world especially in Egypt and the Maghrib. The first writings of Banu Hilal's biography and explanation of events and adventures from Najd to Maghrib had been started in the 6 century AH. A few numbers of these Sirahs had been written between 8 until 11 centuries AH, but most of them belong to 12 and 13 centuries AH, according to the names of their narrators. The main characteristic of these Sirahs is their narrative form, as Collective biographies, they are recorded in both prose and poetry. The main result of this research is that the subjects of Banu Hilal's Sirahs are divided in three sections: The first, introduces the main Heroes, their lives and adventures, second is the explanation about their immigrations from Najd to Tunisia, and finally the description of their adventures in Maghrib.

Keywords: Sirah, Banu Hilâl, Dhiyâb, Jâziyah

1 Assistant Professor, of Islamic Azad University, Science and Branch of Teheran noorfarahmand@yahoo.com

2 Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations Al-Zahra University naseri_na@yahoo.com

3 Ph.D of History and Civilization of Islamic Nations baqeri_ensiye@yahoo.com

بیان مسئله

سیره‌نویسی در تاریخ اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و سیره‌نگاری پیامبر(ص) در شمار نخستین منابع تاریخ اسلام محسوب می‌شود. سیره در لغت به معنی راه و سفر کردن یا حرکت کردن است،^۱ اما در معنای اصطلاحی به زندگی نامه، رفتار، سلوک و ذکر رخدادهای زندگی یک انسان یا گروهی از آن‌ها اطلاق می‌شود.^۲ اگرچه اطلاق خاص سیره در صدر اسلام ناظر به زندگی نوشه‌های پیامبر(ص) بود و افرادی چون ابن‌اسحاق و ابن‌هشام پیشگام نگارش این گونه آثار بودند، اما سیره‌های دیگری مانند سیره عنتربن‌شداد^۳، سیره الظاهر بیبرس (حاکم مصر)،^۴ سیره حمزه عمومی پیامبر-پهلوان، سیره ذات‌الهمة، ملکه زن قهرمان و جنگ‌هایش بر علیه بیزانسیان،^۵ سیره سیف‌بن‌ذی‌یزن^۶ (حاکم حمیری یمن در دوره ساسانی) و... در دوره اسلامی نوشته شده‌اند که هر یک از آن‌ها در تحلیل سیره‌نویسی در جهان اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. در این میان سیره نویسی به ویژه سیره نویسی بنی هلال در بین نوشه‌های عربی حائز اهمیت بسیار است. این نوشه‌ها با عنوانین مختلف،^۷ بیان کنندهٔ شرح حال بنی هلال و به ویژه قهرمانان سیره مانند سَرْحان، رَزَق، غَانِم و ابُو زَيْد هلالی است که از زیباترین نوشه‌های عامیانه زبان عربی به شمار می‌رود.

این مقاله به دنبال این مسئله است تا نوع و چگونگی پیدایش این سیره و تکامل آن را در طول تاریخ نشان دهد. تحقیقاتی درباره این موضوع به صورت پراکنده و در قالب کتاب‌هایی که تاریخ این قبیله را بررسی می‌کنند، وجود دارد،^۸ اما مهم‌ترین اثر در باره این موضوع، مقاله

۱ طاهر احمد الزواوی (۱۹۷۹)، ترتیب القاموس المحيط على طرقه المصباح المنير و أساس البلاغة، ج ۲، بيروت: دار المعرفة، ص ۶۵۶؛ الطبری، مجتمع البحرین، ج ۳، تهران: مرتضوی، ص ۳۴۰.

۲ سیره عنتربن‌شداد نمونه‌ای از داستان‌های جوانمردی عربی است که حدود پانصد سال در تاریخ عرب باقی مانده و حاوی ست‌های پیشین اعراب است.

۳ Heller. B, "The Romance of 'Antar", EI2, I, 518 .
۴ سیره عربی مفصلی است که داستان زندگی ملک بیبرس (۱۲۷۷-۱۲۶۰ م) را در بردارد. مردم و قبایع این سیره تاریخی هستند اما به طور کلی این سیره در جزئیات ساختگی و افسانه است (Paret. R, "Sirat Baybars", EI1, I, 1126). Paret. R, "Sirat Baybars", EI1, 439. Leiden: Brill, p.p1913-24.

۵ Canard. M, "Dhu l' Himma or Dhat al Himma", EI2, II, 232.
۶ Paret. R, "Saif b. Dhi Yazan" EI1, 71-3.
۷ به عنوان نمونه «الزيارة البهية و ما جرى لأمير ابن زيد و العرب الهلالية» و «السبع تخوت و سلطنة دباب و أبي زيد و تملك الأربع عشرة خليفة من بعد قتلها الزنانى خليفه و هي أحسن سیرة لبنى هلال». ابو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري و عبد الحليم عويس، بنوهلال اصحاب التغريبة في التاريخ والادب، ص ۱۳۹.
۸ برخی از آن‌ها عبارتند از: ابو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري و عبد الحليم عويس، بنوهلال اصحاب التغريبة في التاريخ والادب؛ محمد عبدالرحيم، سیره بنی هلال؛ عبدالحمید یونس، "سیره بنی هلال او قصه ابی زید الهلالی". Dwight F. Reynolds, "Sirat Bani Hilal Introduction and Notes to an Arab Oral Epic Tradition".

رینولد وایت با عنوان معرفی سیره و توجه به سنت شفاهی عربی است. این مقاله اگرچه حاوی مطالب ارزشمندی از سیره‌های مکتوب بنی هلال است و نوع و گونه این سیره‌ها را معرفی می‌کند، اما دسته‌بندی مشخصی از دوره‌های کتابت سیره ارایه نمی‌دهد. تلاش نگارندگان این مقاله بر این است تا چگونگی پیدایش سیره بنی هلال را از ابتدا بررسی کنند و به نوع این سیره و روند تکاملی آن پیرامون زند.

قبائل بنی هلال

بنی هلال از جمله اعراب عدنانی هستند^۱ که به هلال بن عامر بن صعصعه بن معاویه بن بکر بن هوازن بن منصور بن نزارین معدبن عدنان نسب می‌برند.^۲ سکونتگاه اولیه این طائفه در سرزمین حجاز و نجد، در اطراف مکه بوده است؛^۳ چنان که بنی عامر بن صعصعه در نجد و بنی هلال بن عامر در حوالی طائف و کوه غزان ساکن بودند.^۴

بطون بنی هلال از آغاز بادیه نشین بودند و به دامداری، پرورش اسب و کشاورزی اشتغال داشتند. آنان همواره به صورت گروهی در میان حجاز و نجد در کوچ بودند و چه بسا در کوچ‌های تابستانی و زمستانی خود و در بی خشکسالی‌های آن جا برای جستجوی چراگاه‌های مناسب و امراض معماش قبیله خود تا حوالی عراق و شام نیز می‌رفتند و به کشتار و تاراج کاروان‌ها دست می‌زدند.^۵ آن‌ها با ظهور اسلام به دین جدید گرویدند^۶ و به ویژه در منازعات سیاسی- مذهبی علیه حکومت‌های امویان و عباسیان چون قیام عبدالله بن زییر در دوره اموی و جنبش فرامطه در عهد عباسی شرکت داشتند.^۷ آن‌ها پس از شکست فرامطه به دست خلیفه العزیز

^١ ابن خلدون (١٩٨٨-١٤٠٨ق)، العبر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي شأن الأكب، تعلقة خلما شحادة، جع بـ سـوت: ١٥ الفك، طبع الثانـ، ١٨.

^٢ ابن حزم (١٤٠٣ق)، *جمهرة انساب العرب*، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٢٧٣؛ عمر رضا كحاله (١٤١٤ق)، *معجم قبائل العرب*، ج ١، س ٥٧: *الأسال*، ص ٤.

٣ ابن خلدون، العبر، ج٦، ص ١٨.

۴ همانجا.

۵ همان، ص ۱۳.

^٦ آسان پس از غزوه حنین و هوازن و به سبب ازدواج پیامبر با میمونه - بنت حارث بن حزن بن یحیی بن هزم بن روبیه بن عبد الله بن هلال بن عامر بن صعصعه - زنیب - بنت خزیمه بن حارث بن عبد الله بن عمر بن عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعه - پیامبر بعثت کردند و به اسلام گرویدند (ابن حزم، همان، ص: ٢٧٩، ابن هشام ای تا، سیرة النبوة، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأدباری و عبدالحافظ شناسی ج: ٤، بیروت: دار المعرفة، ص: ١٠٦؛ ابن کثیر دمشق: ١٤٠٧)، البداية والنهاية، ج: ٥، بیروت: دا الفکر، ص: ٩٢، ابن خلدون، العبر، ج: ٢، ٤٥٥، ٤٥٦.

^٧ صالح شامي (١٤١٦ق)، سبل الهدى، تحقيق عادل احمد و علي محمد موسى، ج٦، بيروت: دار الكتب العلمية، ص(٤٢٥).
^٨ طبرى (١٩٦٧ق)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، ج٦، بيروت: [ابن نا]، ص(٥٣٥)؛ ابن خلدون، هملان، ج٤، ص(١٥).

فاطمی (حـ۴۲۷-۳۶۵ق) به مصر تبعید شدند و سپس خلیفه المستنصر بالله فاطمی (حـ۴۴۲-۴۵۰ق) به پیشنهاد وزیرش ابو محمد حسن بن علی یازوری (وزارت: ۴۴۲-۴۵۰ق)، با هدف تادیب زیریان سرکش که از سلطه آنان تمرد جسته بودند و نیز رهایی از دردسرهای هلالیان در مصر، آنان را به افریقیه کوچاند.^۱ آن‌ها پس از ورود به افریقیه و مغرب و غلبه بر شهرهای مهم آن جا چون قابس و قیروان تقریباً حدود صد سال حکمرانی کردند. پس از آن دوران اتحاد پیروزمند آنان در هم شکسته شد و خاصه با ظهور دولت موحدون در مغرب الاقصی و سیطره آنان بر سراسر مغرب، هلالیان در برابر آنان تاب مقاومت نیاورده و به اطاعت آن‌ها درآمدند.^۲

پیدایش سیره بنی هلال

سیره بنی هلال در چارچوب تاریخی مهاجرت و تهاجم‌های آنان از حجاز تا مغرب پدید آمده و با تحولات سیاسی، اجتماعی و تاریخی این قبیله عجین شده است؛ چه، این سیره‌ها مهاجرت گسترده هلالیان از سرزمینشان در شبه جزیره عربستان به مصر و پیش روی آنان در شمال آفریقا و شکست‌های آنان چون پیوستن به قرامطه و کوچاندن آنان از صعید مصر به مغرب در سده‌های چهارم تا ششم هجری را روایت می‌کند.

داستان‌ها و روایات شرح احوال این قبیله، نخستین بار در میان مردم هلالی بصورت شفاهی بیان می‌شد و هلالیان سرگذشت اجداد و مهاجرت‌های آن‌ها را برای فرزندان خود بازگو می‌کردند. به تدریج حکایت این سیره به میان مردم قبایل دیگر راه یافت و از سده هفتم هجری به بعد در مناطق وسیعی از جهان اسلام از جمله مراکش در سواحل اقیانوس اطلس تا عمان در ساحل اقیانوس هند همچنین آفریقای مداری تا نیجریه، چاد و سودان به کتابت درآمد^۳ و حتی شاعران حمامه سرای مصری نسخه‌های مشهوری از این مکتوب‌های سیره را شبها با کمک آلات موسیقی چون ریباب و تار می‌سرایدند.^۴ این سیره در مناطق روسی‌تایی بیشتر از مراکز شهری جهان اسلام مشهور و شناخته شده بود و به صورت نثر، شعر و آواز بیان می‌شد.^۵ با وجود این محیطی نیز که خاستگاه این داستان‌ها بوده موجود روایت‌های مختلفی از سیره

۱ نک. ابن خلدون همان، ج. ۶، صص ۲۱-۱۷؛ ابن اثیر (۱۳۷۱)، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، ج. ۲۲، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی، صص ۲۷۰-۲۷۴.

۲ نک. ابن خلدون، همان، ج. ۶، ص ۳۱۶.

3 Dwight F. Reynolds, "Sirat Bani Hilal Intrroduction and Notes to an Arab Oral Epic Tradition", Oral Epic tradition, 4/1-2(1989), 80.

4 Dwight F. Reynolds, 81.

5 Dwight F. Reynolds, 81.

بنی‌هلال شده که از آن جمله می‌توان به روایات بومی و قومی- محلی نجد، الجزائر و تونس اشاره کرد.^۱ از این رو ذکر سیره بنی‌هلال به دو گونه روایات شفاهی و مکتوب در میان مردم رواج داشت. علاوه بر این می‌توان سیره هلالیان را صرف نظر از گستره عظیم در قلمروی اسلامی، بهترین نمونه و سند روایات شفاهی عامیانه عربی و میراث ادبیات عصر جاهلیت شبه جزیره دانست که این اعراب آن را حفظ کردند و در مناطق دیگر گسترانیدند.

نوع و گونه سیره بنی‌هلال

سیره بنی‌هلال مجموعه‌ای است از افسانه‌های پیچیده و درهم و تشن میان شخصیت‌های اصلی داستان. مهم‌ترین حلقه این سیره که از آن با نام «التغیریه»^۲ به معنی به سمت غرب رفتن و غربی شدن، یا «الریاده»، یعنی جستجوی چراگاه، یاد شده است، به انتقال دسته جمعی بنی‌هلال به غرب اختصاص دارد.^۳ از این رو این سیره سیره‌ای اجتماعی و گروهی است که شروع و شکل گیری تاریخ جامعه هلالی را نشان می‌دهد^۴ و با دیگر سیره‌های عربی چون سیره ملک بیرس، سیره حمزه و... که یک شخصیت حمامی محور آن است، تفاوت دارد. به دیگر سخن تفاوت سیره‌های گروهی با فردی در این نکته خلاصه می‌شود که سیره‌های گروهی برخلاف سیره‌های فردی شخصیت اصلی سیره یک فرد یا قهرمان نیست، بلکه قهرمانان متعددی در سیره وجود دارند. در طول مهاجرت این قیله از عربستان به مغرب قهرمانان متعددی مانند ابوزید، ذیاب، جازیه و... معرفی می‌شوند که هر یک از آن‌ها نقش محوری خود را حفظ می‌کنند.

رشد سیره‌نویسی بنی‌هلال

رونده گسترش نگارش سیره بنی‌هلال را می‌توان به سه دوره تاریخی تقسیم کرد: نخستین دوره کتابت این سیره‌ها در قرون هفتم و هشتم صورت گرفته است و روایات ابن خلدون،

۱ ابو عبدالرحمن بن عقیل الظاهري (۱۹۸۱-۱۴۰۱ق)، بنو هلال اصحاب التغیرية فی التاریخ والادب، النادی الأدبي، ریاض: انتشارات، صص ۱۴۵-۱۴۷.

۲ تغیریه بنی‌هلال بازگویی یک حمامه عربی از سفر بنو‌هلال از نجد به مصر و تونس و بیان پیروزی‌های بعدی این حمامه به زبان عامیانه و شفاهی است. قصه تغیریه بنی‌هلال عبارت است از مجموعه قصه‌های کوتاه که تمامی آنها اعم از شخصیت‌ها، حوادث و مقدمات و نتایج داستان، وحدتی را دنبال می‌کنند و قصه‌ها در وحدت موضوع، انتظام یافته‌اند. تغیریه بنی‌هلال ۱۴ داستان کوتاه و ده رخداد را که به ترتیب با موضوع اصلی قصه ارتباط دارند، بیان می‌کند (جمانه کعکی ۲۰۰۳م)، تغیریه بنی‌هلال الکبری الشامية الاصلية، بیروت: دارالفکر العربي، ص ۷.

۳ رحاب عکاوی، فرائد الالال فی سیرة بنی‌هلال، بیروت: دارالحرف العربي، ص ۱۹.

۴ عبدالحمید یونس (۱۹۹۵م)، «سیره بنی‌هلال او قصه ابی زید الهلالی»، مجله تراث انسانیه، ج ۱، ص ۳۰۹.

مورخ مشهور عرب، درباره این قبیله در سده هشتم هجری، برگرفته از مکتوبات این سیره است. دوره دیگر سده‌های نهم تا یازدهم هجری قمری را در بر می‌گیرد و مرحله آخر گسترش سیره هلالی در سده‌های دوازده و سیزدهم هجری است.

نخستین شواهد سیره‌نگاری در باب بنی هلال به صورت یک روایت شعری عامیانه، از سده هفتم هجری و تقریباً دویست سال پیش از شکست هلالیان در جنگ سطیف از عبدالمومن موحدی (۵۲۴-۵۵۸ق) و پایان یکه تازی آنان در مغرب، پدید آمد. با وجود این که از نخستین نویسنده‌گان این سیره‌ها در آن عصر اطلاعی در دست نیست، اما نخستین اشاره جدی به نگارش تاریخ بنی هلال و ذکر اعلام و وقایع خاص آن‌ها را ابن خلدون در سده هشتم هجری انجام داده و در تاریخ و مقدمه خود از هلالیانی که از شبے جزیره به شمال آفریقا سفر کرده‌اند مانند حسن بن سرحان، ذیاب، شکر، خلیفه الزناتی و.. نام برده است.^۱ او همچنین با ذکر مشاهیر، شاعران و شعر محلی آنان، روایت سرگذشت بنی هلال به صورت منظوم را نمادی از هنر شعر محلی دانسته است.^۲ اگر چه اطلاق نام سیره به مکتوب‌های ابن خلدون صحیح نیست، اما حضور وی در میان برخی از قبایل هلالی، به عنوان میانجی صلح از سوی بنی مرین،^۳ می‌توان استنتاج کرد که دست کم او به این سیره‌ها دسترسی داشته و از آن‌ها یاد کرده است.^۴ از مضامین نقل شده از منقولات ابن خلدون چنین بر می‌آید که در دوره وی سیره بنی هلال از حیث ادبی به تکامل رسیده بوده است.^۵

در دوره دوم رواج سیره بنی هلال، یعنی حد فاصل عصر ابن خلدون تا سده یازدهم هجری قمری، شمار کمی از این سیره‌ها مکتوب و شناخته شده بودند؛ زیرا در آن مقطع روایات سیره بیشتر به صورت شفاهی بیان می‌شد.^۶

بیشترین مکتوب‌ها درباره سیره هلالیان از سده‌های دوازده و سیزدهم هجری قمری به جای مانده است و در این زمان گزارش‌هایی از سیره بنی هلال به وسیله مستشرقان و مورخان گردآوری شده است که اغلب جزئیات ارزشمندی از شیوه‌ها و متون شفاهی و نوشتاری ارائه

۱ ابن خلدون (۱۳۷۵)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گتابادی، ج. ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۱۲۴۷؛ ابن خلدون، العبر، صص ۱۷-۱۱۵.

۲ ابن خلدون، مقدمه، ج. ۲، ص ۱۲۴۷.

۳ ابن خلدون، العبر، ج. ۷، ص ۴۳۷.

۴ ابن خلدون، مقدمه، ج. ۲، ص ۱۲۴۷.

۵ عبدالحمید یونس، همان، ج. ۱، ص ۳۰۹.

کرده‌اند.^۱ در یک دوره هفتاد ساله یعنی از سال ۱۱۹۹ق تا ۱۲۶۱ق شمار انبوهی از نسخ خطی به زبان عربی محاوره‌ای در این باره با الهام از روایات شفاهی تدوین شد. بخش دیگری از اشعار در باب سیره بنی‌هلال به همراه شکل منتشر آن نیز پس از گذشت ششصد سال از بیان شفاهی آن، در سده سیزدهم هجری در تونس و مصر تألیف گردید. هم اکنون چندین نسخه از این سیره‌های مکتوب که نام نویسنده‌گان و شاعران آن‌ها نیز ذکر شده است، در یک مجموعه تقریباً ۸۰۰ صفحه‌ای از شعر و نثر بنی‌هلال در کتابخانه اشتاتس برلین وجود دارد. مجموعه کوچکتری از این نسخ هم در چندین کتابخانه اروپایی موجود است.^۲

ادوارد لین، مستشرق و عرب‌شناس بریتانیایی سده سیزدهم هجری قمری (۱۸۱۰-۱۸۷۶م)،^۳ توصیف قوم شناسانه‌ای از سرزمین مصر ارائه کرده و بخش‌های ۲۱ تا ۲۳ کتاب خود را به روایات داستانی و اسطوره‌ای اختصاص داده است. وی در ابتدا به سیره بنی‌هلال پرداخته و خلاصه شش صفحه‌ای از یک رخداد واقعی در این سیره یعنی تولد «ابو زید»^۴ یکی از قهرمانان هلالی را معرفی کرده که گفته می‌شود در میان مصریان از شهرت عام برخوردار بوده است.^۵ او معتقد است که تقریباً پنجاه شاعر معروف در مصر به طور خاص به سیره بنی‌هلال اهتمام داشته که این تعداد در مقایسه با سی شاعری که به وصف سیره ظاهر بیبرس پرداخته بودند، بیشتر است.^۶ از این گزارش توان دانست که به رغم اشتهرابی بیبرس به عنوان قهرمان ملی و مذهبی مصر، اما مصریان به سیره هلالیان توجه بیشتری نشان می‌دادند. اگر چه پیشینه حضور بنی‌هلال در مصر سبب آشنایی آن‌ها با این قبیله شده بود، اما به یقین اقدام‌های آنان در مقایسه با نام آوری فعالیت‌های بیبرس

۱ رینه باسیه (۱۸۵۵-۱۹۲۴م) به نوشه‌های عامیانه عربی توجه داشت. او نخستین کسی بود که اذهان را به سیره بنی‌هلال معطوف ساخت. ولیم آلقارد مستشرق آلمانی (۱۸۲۸-۱۹۲۴م)، معمجی ده جلدی از مخطوطات عربی را در برلین فهرست کرده که نسخه‌های سیره بنی‌هلال در آن میان به چشم می‌خورد. مستشرق آلمانی مارتین هارتمان (۱۸۵۱-۱۹۱۸م) نیز در سال ۱۸۹۸م در مجله عالم‌الاسلام به طور مفصل به سیره بنی‌هلال پرداخته است. ولفرد سکاون بلنت جزئیات وقایع سیره بنی‌هلال را به انگلیسی ترجمه کرده است (نک: رحاب عکاوی (۲۰۰۵م)، فرائد الالل فی سیرة بنی‌هلال، بیبرس: دارالعرف العربي، ص ۲۰).

۲ Dwight F. Reynolds, p.84.

۳ نام کتابش: *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* که در سال‌های ۱۸۳۳ تا ۱۸۳۵م آن را در مصر نوشته و در سال ۱۸۳۶م آن را منتشر کرده است.

۴ ابو زید هلالی در سده پنجم هجری می‌زیست. او هنگام وقوع جنگ‌های عرب و ببر در افریقیه، از شخصیت‌های مشهور هلالی به شمار می‌رفت. در داستان‌های سیره بنی‌هلال آمده است که او از مادری به نام خضراء الشریفه متولد شد.

۵ Edward W. Lane, *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p.p360-7.

۶ همان، ص ۳۶۰.

خاصه در جنگ‌های مکرر عليه صلییان ناچیز است؛ از این رو شاید بتوان توجه ویژه مصریان به سیره هلالیان را معلوم وجود قهرمانان متعدد، شرح داستانی و احوال متفاوت و قصه‌های مختلفی که درباره هر یک از این اسطوره‌های هلالی مطرح شده است، دانست و این امر جذابیت و تنوع بسیاری برای مصریان به آن بخشیده بود.

کتاب‌های متعددی درباره سیره بنی هلال وجود دارد که بیشتر آن‌ها توسط نویسنده‌گان معاصر گردآوری شده‌اند. با وجود این در برخی از کتب موجود نام گردآورنده آن‌ها مشخص نیست. این کتاب‌که با عنوانین مختلف و از روی مکتوب‌های به جای مانده از سیره‌ها جمع‌آوری شده‌اند، شرح احوال بنی هلال را بیان می‌کند و اغلب با نام سیره بنی هلال و تغريبه بنی هلال شناخته می‌شوند. اسمی پاره‌ای از این آثار و مؤلفان به شرح ذیل است: سیره بنی هلال اثر محمد عبدالرحیم، تغريبه بنی هلال الکبری از جمانه کعکی، فرائد اللال فی سیرة بنی هلال نوشته رحاب عکاوی، سیره بنی هلال اثر شوقی عبدالحکیم، تغريبه بنی هلال قصه ابو زید الهلالی از جمال رسید فوزی رسید، سیره بنی هلال تحتوى على قصه جابر و جبیر و قصه الخضرا ام ابو زید و قصه شمما و زهراللبان و سیره بنی هلال با گردآورنده‌گانی ناشناس.

از برسی کتاب‌های مذکور با یکدیگر چنین استنتاج می‌شود که فضول و روایات داستانی در برخی از این کتب مشابه و در کتابی دیگر متفاوت است. به عنوان نمونه کتاب‌های تغريبه بنی هلال اثر جمانه کعکی و فرائد اللال فی سیرة بنی هلال نوشته رحاب عکاوی به رغم داشتن نام‌های متفاوت، در ۲۱ فصل جمع‌آوری شده‌اند و داستان‌های مشابه از این قبیله را به صورت شعر و نثر ذکر کرده‌اند.^۱ در حالی که کتاب‌های سیره بنی هلال اثر محمد عبدالرحیم در ۳۰ فصل و سیره بنی هلال نوشته شوقی عبدالحکیم در ۱۹ فصل تدوین شده‌اند و روایت‌های دیگری از سیره این قبیله هلالی را در خود جای داده‌اند.^۲ به رغم تشابه اسمی دو کتاب اخیر، اما بیان روایت‌های آن دو با یکدیگر متفاوت است و هر یک از دو نویسنده به داستان‌های مختلفی از آن‌ها اشاره کرده‌اند که همان‌گونه که ذکر شد، نشان از روایات متعدد این سیره دارد.

قهرمانان سیره بنی هلال

سیره بنی هلال اساساً در برگیرنده رویارویی چند عنصر کلیدی مرد با یک زن است و به

^۱ رحاب عکاوی، همان، ص ۵۵۲؛ جمانه کعکی، همان، ص ۳۳۶.

^۲ نک. محمد عبدالرحیم، سیره بنی هلال، بیروت: موسسه الكتب الثقافية، صص ۲۷۱- ۲۷۲؛ شوقی عبدالحکیم (۱۹۸۳)، سیره بنی هلال، بیروت: دارالتنویر، صص ۱۴۵- ۱۴۶.

نقش‌های آنان در این مواجهه می‌پردازد:

ابو زید هلالی^۱ کسی است که اغلب از وی به عنوان نخستین قهرمان سیره بنی هلال یاد می‌شود و محور وقایع در سیره بنی هلال است. نام پدرش رزق و مادرش خضرا بود و سیاهی پوستش در بد و تولد، او و مادرش را در مظان اتهام قرار داد و آن‌ها به سوی بنی زحلان دشمن قبیله بنی هلال فرستاده شدند.^۲ امیر بنی زحلان دستور داد که علوم مختلف چون حیل، طب، کیمیا و... به ابوزید آموختش داده شود و او عالم مشهور عرب از این قبیله شد.^۳ او فردی زیرک و مکار^۴ و یکی از چهار رئیس مشهور قبیله بنی هلال بود^۵ که با نیرنگ و سیاست، غالباً خود را به دور از منازعات و جنگ‌ها نگه می‌داشت. و شاید از این روست که نام وی در شمار جنگجویان هلالی ذکر نشده است. تعابیری که از شخصیت ابوزید بیان شده در شعرها و منطقه‌های گوناگون، متفاوت است. این خصیصه او را فردی میانه رو نشان می‌دهد و مردم نیز با وی از سر اعتدال گاه با احترام و گاه با بی‌احترامی رفتار می‌کردند. او که فردی سیاه چرده بود و برخی او را به اشتباه بردۀ خارجی می‌پنداشتند، پنهانی به سرزمین دشمن سفر می‌کرد تا اطلاعات صحیحی از اوضاع شهرها و چگونگی ورود هلالیان از دروازه‌های شهرها کسب کند.^۶ داستان‌های ورود او به تونس با لباس مبدل زنانه یکی از روایات مهم سیره درباره ابوزید است^۷ که این داستان نزد مصریان خواهان بسیار داشت و شنوندگان مصری می‌نشستند تا به آواز شاعر حمامی گو درباره ابوزید گوش فرا دهند.^۸

قهرمان مشهور دیگر در سیره بنی هلال، ذیاب^۹ رئیس قبیله زغبه، قدرتمندترین و مشهورترین جنگجوی و آخرین امید بنی هلال برای اتحاد و جلوگیری از سرگردانی بود. او از

۱ ابو زید که نامش «برکات» بود، فرزند رزق و از نسل تامرین جابرین هلال به شمار می‌رفت (نک: محمد عبدالرحیم، همان، ص ۲۲؛ شوقی عبدالحکیم، سیره بنی هلال، ص ۶).

۲ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۷.

۳ همان، ص ۱۰.

۴ جمانه کعکی، همان، ص ۲۹.

۵ رؤسای هلالیان حسن بن سرحان ملقب به سلطان، ذیاب بن غانم، بدیرین فاید و ابو زید بن رزق الهلالی هستند (رحال عکاوی، همان، ص ۱۳).

۶ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۱۷.

۷ او به همراه قوم خود برای آزادی یحیی، مرعی و یونس که اسیر حاکم تونس بودند، راهی آن‌جا شده بود و با حیله و با لباس زنانه از دروازه تونس عبور کرد و راه را برای ورود قوم خود به تونس هموار کرد (نک. شوقی عبدالحکیم، ۹۵).

۸ Dwight F. Reynolds, p. 86.

۹ ذیاب فرزند غانم و از نسل ریاح بن جبیر بن هلال است (نک: محمد عبدالرحیم، همان، ص ۲۲؛ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۶).

سوی بزرگان قوم به ریاست قبیله برگزیده شد تا آنها را از آوارگی و نابودی نجات دهد.^۱ او فردی خشن و بیپروا بود و به رغم تندخوبی در میان قبیله احترام بسیار داشت. به نظر می‌رسد کشتن خلیفه الزناتی، دشمن قبیله، سبب اصلی این احترام و تکریم بوده است.^۲

ابو سعید بن خلیفه‌الیفرنی موسوم به خلیفه الزناتی (۴۵۰ق)، وزیر و فرمانده امیر تلمسان، بختی، از فرزندان بنی یعلی از امرای دولت بنی خزر برابر در شمال آفریقا و دشمن هلالیان بود که در افریقیه حکم می‌راند.^۳ شرارت و بدخوبی‌هایی که از وی نقل شده است در شعرهای آن دوران متفاوت است. در مصر روایتی افسانه‌ای از سیره خلیفه زناتی نقل می‌شد که او هفتاد تن از خاندان پیامبر را در مکه و در حال نماز به قتل رساند و بدین‌سان سیمای شریرانه ای از وی را به نمایش می‌گذاردند. این روایت بر اساس استنادهای تاریخی کاملاً افسانه‌ای است.^۴ شاعران دیگر نیز تقریباً سیمای غم‌انگیزی از قتل وی به دست ذیاب را بیان کرده‌اند.^۵

قهرمانان دیگر سیره، سلطان حسن بن سرحان^۶ است که هنگام ورود هلالیان به افریقیه ریاست آن‌ها را به عهده داشت.^۷ او حاصل ازدواج سرحان با دختری موسوم به شما است که یکی از داستان‌های سیره بنی هلال به شرح حال پیوند ازدواج آن دو اختصاص دارد.^۸ او در منازعه‌ها و تنشی‌های میان هلالیان واسطه و میانجی‌گری بزرگ بود و رقابت‌ها و منازعه‌های رهبران قبایل را حل و فصل می‌کرد.^۹ از این رو می‌توان سلطان حسن را سیاستمدارتر از دیگر قهرمانان این سیره چون ابوزید و ذیاب دانست.

در سیره بنی هلال عاطفه و عشق بین زن و مرد خارج از ازدواج زناشویی پدید نمی‌آمد. تعییر عشق در میان بنی هلال، عشق مرد به زن و وفای زن به شوهر بود و جدایی از یکدیگر به سبب کوچ و جنگ میان تیره‌ها صورت می‌گرفت.^{۱۰} که مهم‌ترین نمونه آن عشق جازیه به همسرش

^۱ Dwight F. Reynolds, p.86.

^۲ Dwight F. Reynolds, p.86.

^۳ ابن خلدون، *العبر*، ج ۷، صص ۶۰-۶۲.

^۴ بر اساس مستندات موجود در *العبر* و منصب وزارت او در دستگاه بنی یعلی در مغرب، حضور الزناتی در مکه و کشتار خاندان پیامبر در آن جا نمی‌تواند سندیت تاریخی داشته باشد (نک: ابن خلدون، *العبر*، ج ۷، صص ۶۰-۶۲).

^۵ Dwight F. Reynolds, pp.86-87.

^۶ حسن بن سرحان فرزند حازم بن جامون بن حازم بن جابر بود (نک. محمد عبدالرحیم، همان، ص ۲۲؛ شوقی عبد‌الحکیم، همان، ص ۶).

^۷ نک. ابن خلدون، *العبر*، ج ۶، ص ۲۳.

^۸ نک. محمد عبدالرحیم، همان، ص ۴۴؛ شوقی عبد‌الحکیم، همان، ص ۸.

^۹ Dwight F. Reynolds, pp.86-87.

^{۱۰} رحاب عکاوی، همان، ص ۳۱.

شکر بود.^۱ او نمونه یک زن کامل و اغلب به عنوان زیباترین و عاقل‌ترین زن دنیا وصف می‌شود که در میان شورای شیوخ قبیله حضور داشت. او بارها در سرنوشت قبیله خود تأثیر گذار بود به طوری که برای به دست آوردن چراگاه و تسهیل امنیت عبور افراد قبیله‌اش از مناطق مختلف، تن به ازدواج می‌داد و پس از کوچ قبیله طلاق می‌گرفت و به قوم خود می‌پیوست.^۲

موضوعات اصلی سیره بنی‌هلال

موضوعات سیره بنی‌هلال غالباً به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود: بخش نخست سیره به تاریخ قبیله و تولد قهرمانان اصلی و بیان سرگذشت جوانمردان آن‌ها اختصاص دارد و جنگ‌ها مبارزه‌های بنی‌هلال در هند و یمن و جنوب شبه جزیره را بیان می‌کند.^۳ سپس به خشکسالی شدید در نجد اشاره می‌شود که شورای قبیله برای حفظ و بقای ساختار قبیله‌ای، تصمیم به یافتن چراگاهی جدید گرفتند.^۴ آن‌ها برای نیل به این مقصود سرزمین‌های شام، فلسطین، مصر، لیبی و تونس را درنوردیدند.^۵

نخستین بخش سیره با روایت بنی‌هلال، نسب و ذریه آنان یعنی هلال بن عامر در دوران صدر اسلام آغاز می‌شود. در این بخش به چگونگی اسکان آنان در وادی العباس از سوی پیامبر و شهرت هلال به شجاعت و کرم اشاره شده است.^۶ سپس ازدواج هلال با زنی به نام‌های هذبا و مهاجرت آن‌ها از وادی العباس به سرزمین سرو^۷ ذکر می‌شود. هلال در آن سرزمین مجددًا با زنی به نام عنبا ازدواج می‌کند که ثمرة این دو ازدواج، دو پسر به نام‌های جابر از هذبا و جیر از عنبا است.^۸ زندگی زناشویی هلال با عنبا دیری نپایید و به طلاق منجر شد. سپس مهاجرت عنبا به اتفاق فرزندش جیر از سرو به نجد سخن می‌رود^۹ و بدین

^۱ شُكْرِبْنَ ابْي الفتوح أمير مكه در سال ۴۳۰ق که به شریف‌بن‌هاشم معروف است. اوبا جازیه خواهر حسن بن سرحان ازدواج کرد، اما به سبب اختلافی که میان وی و حسن رخ داد، حسن به اتفاق خواهرش تصمیم به ترک مکه گرفتند. اشعاری که شکر در فراق جازیه سروده است، مشهور است (نک: ابن خلدون، مقدمه، صص ۱۲۴۷-۵۰؛ جمانه کمکی، همان، ص ۲۴؛ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۷۴).

² Dwight F Reynolds, pp.86-877.

^۳ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۸.

^۴ نک. محمد عبدالرحیم، همان، صص ۱۳-۲۱.

^۵ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۸.

^۶ محمد عبدالرحیم، همان، ص ۷.

^۷ سرزمین سرو جایی در نزدیکی اردن و فلسطین است (نک. شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۸).

^۸ همان، ص ۶.

^۹ نک: محمد عبدالرحیم، همان، صص ۲۲-۷؛ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۶.

ترتیب نسل‌های هلالیان از جابر و جیر معرفی می‌شوند.^۱ گفته می‌شود ابوزید از نسل جابر و ذیاب از نسل جیر است. به طور کلی بنی هلال بر اساس سیره هلالیان به سه نسل تقسیم می‌شود: آغاز نسل اول از هلال بن عامر است که مقارن با ظهور اسلام در سده اول بوده است و به سرحان، رَزَق و غائِم ختم می‌شوند. نسل دوم هلالیان به حسن بن سرحان، ابوزید و ذیاب اختصاص دارد که نام آنان در شمار قهرمانان اصلی این سیره درج شده است. آنان در حد فاصل اواسط سده چهارم و اواسط سده پنجم می‌زیستند و مهم‌ترین حلقه سیره بنی هلال را تشکیل می‌دهند. بریقع فرزند سلطان حسن،^۲ الیتامی و علی ابوالهیجات فرزندان نسل دوم به شمار می‌روند، نسل سوم این سیره را در بردارند.^۳ می‌توان حدس زد که وقایع مربوط به این نسل در سده‌های ششم و هفتم هجری صورت گرفته باشد.

در ادامه سیره سفر ابو زید به همراه فرزندانش یحیی و یونس و مرعی پسر حسن بن سرحان به تونس برای یافتن مکانی مناسب برای قبیله خود، ذکر شده است^۴ و با مطالبی از مبارزه‌های و جنگ‌های هلالیان در یمن و هند پایان می‌پذیرد.^۵

بخش دوم داستان سیره، در برگیرنده حوادثی درباره مهاجرت حسن بن سرحان و ابوزید از سرزمین سرو به نجد به سبب قحطی در آن منطقه است، که به تبع آن دو قabil آنها بنو درید، قوم حسن، و بنی زحلان، قبیله ابوزید، نیز به نجد کوچ کردند.^۶ در این بخش ازدواج سلطان حسن با جازیه خواهر ذیاب بن غانم در طول این سفر بیان می‌شود.^۷ علاوه بر این شرح وقایع سفر ابوزید با مرعی فرزند سلطان حسن و یونس و یحیی فرزندان خواهر حسن نیز بیان شده است^۸ که اسیر ملکه سعدی، دختر خلیفه الزناتی، می‌شوند.^۹ سعدی عاشق مرعی شده بود و آن‌ها را در حبس نگه داشت. ابوزید به رغم تلاش‌های بسیار توانست آن‌ها را از بند برهاند؛ از این رو تنها به سوی قبیله خود بازگشت و اسباب نارضایتی بسیاری به ویژه ذیاب را

۱ نک: محمد عبدالرحیم، همان، صص ۲۲-۴۳؛ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۶.

۲ رحاب عکاوی، همان، ص ۵۲۴.

۳ نک: همان، ص ۲۲.

۴ نک. جمانه کعکی، همان، ص ۱۱؛ رحاب عکاوی، همان، ص ۳۶.

۵ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۸؛ عقیل الظاهري، همان، ص ۱۴۱؛ محمد عبدالرحیم، همان، ص ۹۶-۸۹.

۶ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۸؛ محمد عبدالرحیم، همان، ص ۴۴-۷.

۷ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۹؛ محمد عبدالرحیم، همان، ص ۸۰.

۸ رحاب عکاوی، همان، ص ۳۶.

۹ همان، صص ۵۶-۶۳.

فراهم آورد^۱، اما این شرایط دیری نپایید و خشکسالی در نجد، سبب اتحاد مجدد نیروهای هلالی با یکدیگر شد و این قبیله برای یافتن چراگاهی جدید و نجات آن سه زندانی، عازم مناطق غربی شدند.^۲

سومین بخش سیره هلالیان به سفر مغرب و کوچ آنها به شمال آفریقا اختصاص دارد. بی تردید این بخش از سیره از نظر تاریخی کمتر رنگ افسانه به خود گرفته و از واقعیت بیشتری نسبت به دو بخش پیشین برخوردار است؛ زیرا مورخان اسلامی چون این خلدون کوچ هلالیان از شبه جزیره به شام و سپس مهاجرت اجباری آنها به مغرب توسط المستنصر فاطمی را ذکر کرده‌اند.^۳ مهم‌ترین رخدادهای سیره در بخش سوم به جنگ‌های هلالیان با بربرها به رهبری خلیفه الزнатی اختصاص دارد.^۴ در تونس آخرین رویارویی آنان با خلیفه الزнатی سرنوشت غیر قابل اجتناب را برای قبیله رقم زد.^۵ بنی هلال که همیشه با یکدیگر متحد و یکپارچه بودند، در این زمان به شاخه‌های متعددی تقسیم شده بودند و دیگر از آن انسجام و اتحاد قبیله‌ای آنان خبری نبود. آنان وادر به مصالحه با بربرها شده بودند. رقابت‌های داخلی میان رهبران هلالی مانند ذیاب و ابوزید، عواملی را که شعب قبایل هلالی را در کنار یکدیگر نگه می‌داشت، از میان برد و به تدریج اختلاف و جنگ‌های فرقه‌ای، آنان را نابود کرد.^۶

نتیجه گیری

سیره بنی هلال که در زمرة سیره‌های گروهی عربی محسوب می‌شوند، به دو گونه نثر و شعر و به صورت روایات شفاهی و مکتوب در مناطق مختلفی از جهان اسلام، به ویژه در مصر و

۱ نک: جمانه کعکی، همان، ص ۱۴۲؛ Dwight F Reynolds, p.87.

۲ ابوزید به همراه قومش بنی زحلان، سلطان حسن به همراه بنی درید و ذیاب بن غانم با قبیله‌اش زغیه مهاجرت کردند (نک: شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۱۰؛ جمانه کعکی، همان، ص ۱۴۲؛ Dwight F Reynolds, p.p 86-88).

۳ نک. همین مقاله، ص ۳؛ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۱۰.

۴ شوقی عبدالحکیم، همان، ص ۱۸.

۵ نک: جمانه کعکی، همان، صص ۶۶-۲۰۰.

مغرب رواج یافت. این سیره نخستین بار به وسیله هلالیان بازگو می‌شد و به تدریج به صورت داستان‌های عامیانه در میان مردم دیگر قبایل گسترش یافت و از سده هفتم هجری به بعد به کتابت درآمد. مکتوب‌هایی به جای مانده از این سیره با درج نام نویسنده‌گان آن‌ها که غالباً نام آشنا نیستند، در کتابخانه اشتاتس برلین و چند کتابخانه اروپایی نگهداری می‌شود. امروزه کتاب‌های متعددی درباره سیره بنی هلال وجود دارد، که نویسنده‌گان معاصر روایات این سیره را از لای نسخ خطی سیره گردآوری کرده‌اند. در برخی از این کتب روایات مشابه و در برخی دیگر داستان‌های مختلف ذکر شده است که نشان از تعدد روایات و داستان‌های این سیره دارد. با وجود این از بررسی این کتب و روایت این سیره چنین استنتاج می‌شود که موضوعات اصلی در تمامی سیره‌های بنی هلال از سه بخش تشکیل شده است: بخش نخست بیشتر به نسب این قبیله و قهرمانان این سیره و مبارزه‌ها و جنگ‌های آن‌ها در یمن و هند هم چنین یافتن چراگاه در سرزمین‌های فلسطین، مصر و المغرب اختصاص دارد. در بخش دوم به مهاجرت این قبیله از موطن اصلی خود و شرح رخدادهای پدید آمده برای شخصیت‌های اصلی داستان‌های سیره بنی هلال، اشاره می‌شود و بخش پایانی این داستان‌ها به مهاجرت مغرب اختصاص دارد. این بخش از سیره که به تعریفه مشهور است، به بیان شرح احوال هلالیان به ویژه قهرمانان هلالی می‌پردازد.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر (۱۳۷۱ش)، *تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن حزم (۱۴۰۳ق)، *جمهرة انساب العرب*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن خلدون (۱۹۸۸-۱۴۰۸ق)، *العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأکبر*، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دارالفکر، طبع الثانی.
- ابن خلدون (۱۳۷۵ش)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن كثير دمشقی (۱۴۰۷ق)، *البداية والنهاية*، بیروت: دارالفکر.
- ابن هشام [بی تا]، *سیرة النبوة*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأیساري و عبد الحفیظ شلبي، بیروت: دارالمعرفة.
- جمانه کعکی (۲۰۰۳م)، *تعریفه بنی هلال الکبیر الشامیة الاصلیة*، بیروت: دارالفکر العربي.
- رحاب عکاوی (۲۰۰۵م)، *فرائد الالال فی سیرة بنی هلال*، بیروت: دارالحرف العربي.
- شوقی عبدالحکیم (۱۹۸۳م)، *سیرة بنی هلال*، بیروت: دارالتنور.

- صالحى شامى(١٤١٤ق)، سبل الهدى، تحقيق عادل احمد و على محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية.
- طاهر احمد الزاوي(١٩٧٩م)، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير واسس البلاغة، بيروت: دار المعرفة.
- طبرى محمد بن جرير(١٩٦٧ق)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابوالفصل ابراهيم، بيروت: دار التراث.
- الطريحي(١٣٦٢ش)، مجمع البحرين، مرتضوى.
- الظاهري، ابو عبد الرحمن بن عقيل و عبدالحليم عويس(١٩٨١-١٤٠١ق)، بنوهلال اصحاب التغريبة في التاريخ والادب، النادى الأدبي، رياض: النادى العربى.
- عبدالحميد يونس [ب]ـ[ت]ـ[بـ]ـ[سـ]ـ[سـ]ـ[يـ]ـ[رـ]ـ[هـ]ـ[لـ]ـ[أـ]ـ[وـ]ـ[قـ]ـ[صـ]ـ[هـ]ـ[بـ]ـ[زـ]ـ[يـ]ـ[دـ]ـ[هـ]ـ[لـ]ـ[أـ]ـ، تراث الانسانية، ج. ١.
- عمر رضا كحاله(١٤١٤ق)، معجم قبائل العرب، بيروت: الرسالة.
- محمد عبد الرحيم [بـ]ـ[ت]ـ[ا]ـ، سيرة بنى هلال، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
- Heller. B(1960), “The Romance of ‘Antar”, *EI2*, Leiden: Brill.
- Dwight F Reynolds(1989), “ Sirat Bani Hilal Introduction and Notes to an Arab Oral Epic Tradition”, Oral Epic tradition, 4/1-2 .
- Edward W. Lane(1978), *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, PRT, London, 1833-35. East- West Publications and Cairo: Livers de France.
- Levi Della Vida. G(1913-1924), “Sira” *EII*, Leiden: Brill.
- Canard. M(1960), “Dhu l’ Himma or Dhat al Himma”, *EI2*, Leiden: Brill.
- Paret. R(1960), “Sirat Baybars”, *EII*, Leiden: Brill.
- Paret. R(1913-1924), “Saif b. Dhi Yazan”, *EII*, Leiden: Brill.

دلالت‌های سیاسی اندیشه سنائی

عباس منوچهری^۱

یدالله هنری^۲

چکیده: مؤلفه شاخص و بنیادین اندیشه سیاسی و وجه تمایز آن از سایر شاخه‌های دانش بشری، دلالت‌های هنجاری است. اندیشه سیاسی از رهگذار توجه به فضایل مدنی به متابه حلقة رابط دو ساحت نظر و عمل، در صدد سامان پختشیدن به جامعه بشری است. در این نوشتار ضمن واکاوی آثار مهم سنایی، عارف بزرگ ایرانی، ابعاد سیاسی اندیشه وی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. مدعای مقاله این است که علاوه بر دلالت‌های معرفتی و تیسی، می‌توان از عدالت، دوستی و مدارا، به عنوان شاخص ترین دلالت‌های هنجاری و فضیلت‌های مدنی در اندیشه سنائی نام برد.

واژه‌های کلیدی: سنایی، اندیشه سیاسی، فضیلت مدنی، عدالت، دوستی، مدارا

۱ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس Amanoocheri@yahoo.com

۲ استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا همدان honari@basu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۹/۰۳ تاریخ تأیید: ۹۲/۰۳/۲۶

The political implications of Sanaî's thought

Abbas Manoochehri¹

Yadullah Honari²

Abstract: The fundamental component of political thought that distinguishes it from other branches of human knowledge is its normative implications. Political thought through civic virtues, as the link between theory and practice, tries to bring order to the human society. In this paper we analyze major works of Sanaî, the great Iranian arif (mystic) and the political capacity and potentials of his ideas (thoughts). The article claims that in addition to the epistemological and explanatory implications, justice, friendship, and tolerance are the most significant normative implications and civic virtues in Sanaî's thought.

Keywords: Sanaî, political thought, mystism

1 Associate Professor , Department of Political Science , Tarbiat Modares University Amanoocheri@yahoo.com
 2 Assistant Professor , Department of Political Science , Bu - Ali Sina University honari@basu.ac.ir

مقدمه

اندیشه سیاسی همواره معطوف به سامان بخشیدن به زندگی انسان بوده است. در حقیقت، اندیشه سیاسی^۱ در بی پاسخ گفتن به پرسش‌هایی از این دست است که چگونه ممکن است انسان‌ها در کنار یکدیگر زیستی شایسته، عادلانه و بخردانه و اخلاقی و عاری از تهدید و خشونت و فساد را تجربه کنند. بدین ترتیب، جزء لاینک اندیشه سیاسی، هنجاری بودن آن است. به این معنا که اندیشه سیاسی علاوه بر توصیف و توضیح سرشت «امر سیاسی» در بی دستیابی به معیاری برای خوب یا درست زیستن از طریق سامان و مناسبات نیک است. اندیشه هنجاری در حقیقت وضعیت مطلوبی را ترسیم می‌کند که در عالم واقع وجود ندارد، اما می‌توان آن را مستقر کرد. مفهوم هنجاری آن گونه مفهومی است که مستقیماً یا به صورت استعاره‌ای، نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطه مقابل بی‌نظمی و نقص است. در اندیشه سیاسی کلاسیک، هدف از همزیستی و اجتماع آدمیان در کنار هم نه تنها «زندگی کردن» بلکه «خوب زندگی کردن» است.^۲ وصول به این هدف بنيادین، مستلزم وجود فضایل و ملکاتی است که معطوف به اصلاح و سامان دهی فضای زیست همگانی جامعه انسانی باشد؛ به همین دلیل است که بحث از فضایل مدنی و تعیین شاخصه‌های آن همواره یکی از موضوعات مهم مورد توجه فلسفه سیاسی در سنت‌های مختلف اندیشه‌ای بوده است. نکته مهم دیگر این که اندیشه سیاسی در قالب‌های بیانی مختلفی ظهر و بسط یافته است که البته بارزترین و مهم‌ترین صورت آن، «فلسفه سیاسی» است. از جمله صور دیگر اندیشه سیاسی، می‌توان به ادبیات سیاسی، ایدئولوژی سیاسی، الهیات سیاسی – که شامل فقه سیاسی، عرفان سیاسی و کلام سیاسی است – اشاره کرد. وجه تمایز اندیشه سیاسی از سایر شاخه‌های دانش بشری، هنجاری بودن آن است، و در حقیقت اندیشه سیاسی از رهگذر توجه به فضایل مدنی به متابه حلقه رابط دو ساحت نظر و عمل، در صدد سامان بخشیدن به مناسبات انسانی است. فضایل مدنی نه تنها تعهد و التزام به مصلحت و خیر عمومی است، بلکه در برداشت کلاسیک، اساساً دو حوزه خصوصی و عمومی، قابل تمایز و انفکاک از هم نیستند و فضایل‌های نفسانی و خصوصی در عین حال، فضایل مدنی هم تلقی می‌گردند.

۱ Political thought .

۲ ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۴.

هدف این مقاله، سنجش ابعاد سیاسی و هنگاری اندیشه سنایی به عنوان یکی از نماینده‌گان تفکر عرفانی است. عرفان یکی از حوزه‌های مهم فکری در تاریخ ایران است که تأثیر گسترده‌ای بر قلمروهای معرفتی، سیاسی و اجتماعی ایران نهاده است. موضوع بحث این مقاله، اگرچه داوری درباره قابلیت‌ها و دلالت‌های سیاسی عرفان به معنای مطلق و عام آن نیست، اماً سنجش جنبه‌های سیاسی اندیشه سنایی می‌تواند گامی در جهت ارزیابی نسبت عرفان و سیاست به شمار آید. اهمیت این بحث از آن جهت است که برخی از محققان با استناد به پاره‌ای از عناصر و مبادی معرفتی عرفان، هرگونه امکان استنتاج اندیشه سیاسی و مدنی را از اندیشه عرفانی منتفی دانسته‌اند.^۱ توفيق در رسیدن به هدف این نوشتار، متضمن پیامدهای نظری مهمی همانند شکستن حصر تبعات ادبی در مواجهه با متون و آثار عرفانی، و فاصله گرفتن از رویکرد معرفت‌شناسانه صرف در مواجهه با اندیشه عرفانی است. اهمیت سنایی، به عنوان نمونه‌ای جهت پژوهش در اندیشه عرفانی، از این جهت است که وی بی‌شك یکی از نماینده‌گان برجسته تفکر عرفانی اسلامی - ایرانی است: «هیچ اندیشه‌های از اندیشه‌های مرکزی عالم تصوف وجود ندارد که رگه‌ای از آن در شعر سنایی انعکاس نیافته باشد». وی نخستین شاعر فارسی زبان است که کوششی موفق برای بیان مضامین عرفانی در قالب شعر، که مؤثرترین صورت و قالب بیان اندیشه در دوران میانه است، به عمل آورده است.^۲ به علاوه، برخی از شاخص‌ترین عارفان سده‌های بعدی که نقشی ممتاز در شرح و بسط اندیشه عرفانی ایفا کرده‌اند مستقیماً متأثر از اندیشه‌های سنایی بوده‌اند.

درباره ابعاد مدنی و سیاسی اندیشه سنایی، پژوهش قابل اعتمایی صورت نگرفته است، اما

۱ سید جواد طباطبایی(۱۳۶۸)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۲، ص ۱۳۸.

۲ محمد رضا شفیعی کدکنی(۱۳۸۰)، تازیانه‌های سلوك: نقد چند تصصیله از حکیم سنایی، تهران: نشر آگه، ص ۴۳.

۳ درباره رابطه شعر و تفکر در تاریخ ایران اشاره به دو مطلب زیر، روشن‌گر خواهد بود. دو فوشه کور درباره اهمیت شعر در دوره میانه می‌نویسد: این که چرا اندیشمندانی چون مولانا و سنایی و... آثار شاخص خود را به زبان شعر بیان داشته‌اند حاکی از این است که اشاعه دیرپای یک تفکر در قرون وسطی جز از راه شعر تحقق نمی‌یافتد. (دوفوشه کور(۱۳۷۷)، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم، ترجمه محمدعلی امیر معزی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ص ۳۳۳). «ادبیات فارسی، به خصوص شعر گنجینه‌های است که تقریباً همه فعالیت‌های عقلی و ذوقی ایرانیان را در خود جای داده است،... محققی که درباره تاریخ فلسفه و حکمت ایرانی تحقیق کند ولی آثار و متون ادبی و به ویژه اشعار شعرایی چون حکیم فردوسی و... و صوفیانی چون حکیم سنایی و... را نادیده بگیرد در حقیقت، از افکار فلسفی و حکمت ناب ایرانی غافل مانده است.» (پور جوادی(۱۳۷۲)، همان، ص ۳۹).

برخی از مطالعات انجام شده درباره سنایی را می‌توان به مثابه مقدمه‌ای بر ارزیابی دقیق دلالت‌های هنگاری وی تلقی کرد که در اینجا به آنها اشاره می‌شود.

دوفوشه کور تأکید می‌کند که سنایی از اندیشمندانی است که در سنت عرفان و تصوف قرار دارد و اثر عمده وی حدیقه، بدون تردید رساله‌ای صوفیانه است.^۱ از نگاه وی «یکی از مؤلفانی که به تبع غزالی و بلکه فراتر و صریح‌تر از او اخلاق معطوف به جامعه را موضوع آثار خود کرده است سنایی است».^۲ وی می‌خواهد از طریق شعر خود، عصر خویش را ترغیب کند و به تحرک وا دارد. سنایی با ترسیم تصویری آرمانی از بهرام‌شاه که برای اجرای عدالت رنج برده و به همین سبب هم به افتخار و اعتبار رسیده است، قطعاً در این اندیشه بوده است که سلطان را نسبت به آن‌چه باید باشد متنبه و حساس کند. از این رو به سلطان هشدار می‌دهد که باید نسبت به عدالت، هشیار باشد و مسئولیت هر گونه فساد و تباہی را به گردن سلطان می‌افکند. دوفوشه کور هم چنین بر این عقیده است که سنایی در وجه سلیمانی، ضمن بر شمردن اخلاقیات بد و نکوهش آن‌ها، بر اهمیت دوستی صمیمانه و خالص به مثابه یکی از فضایل اخلاقی تأکید نموده است.^۳ نوع نگاه دوفوشه کور به اندیشه‌های سنایی اگر چه به طور خاص معطوف به ارزیابی اخلاق مدنی و اجتماعی سنایی نیست، می‌تواند به عنوان بستری برای تدوین نظام اندیشه اجتماعی سنایی و به خصوص آن بخش از اخلاقیاتی که معطوف به بهبود بخشیدن به فضای زیست عمومی است مورد تأمل و بهره برداری قرار گیرد. اسماعیل حسن‌زاده با رویکرد تحلیلی کوشیده است تا وجود سیاست اندیشه سنایی را آشکار سازد. وی با تأکید بر این نکته که اندیشه سنایی علاوه بر ابعاد ادبی و عرفانی، دارای وجود سیاسی نیز هست؛ بحث خود را با این پرسش مهم آغاز می‌کند که «آیا تفکر سیاسی سنایی ذاتاً سیاسی است یا زیر مجموعه تفکر عرفانی اوست؟»^۴ از نظر نویسنده، سیاست شناسی سنایی پدیده‌ای خارج از تفکر عرفانی اوست؛ با این همه وی بلافضله یادآور شده است که نباید از این نکته مهم غافل بود که نگرش عرفانی سنایی به تفکر سیاسی او جهت داده است. به بیان دیگر قالب و محتوای تفکر سیاسی وی ذاتاً سیاسی است و مبانی تفکر سیاسی او

^۱ شارل هانری دوفوشه کور، همان، ص ۳۳۰.

^۲ همان، ص ۳۳۰.

^۳ همان، ص ۳۴۲.

^۴ اسماعیل حسن‌زاده (۱۳۸۸)، «سیاست در اندیشه سنایی» چاپ شده در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت حکیم سنایی با عنوان ثنای سنا، به اهتمام مریم حسینی، تهران: خانه کتاب، ص ۳۴۱.

اقتباسی از اندیشه‌ایرانشهری است؛ اما جهت گیری متعهدانه آن متأثر از اندیشه‌های عرفانی است و نوآوری سنایی نیز در همین نکته نهفته است.^۱ نویسنده بر این باور است که سنایی با تغییر رویکرد اندیشه‌ایرانشهری از تفکر معطوف به امر واقع (آنچنان که در نزد خواجه نظام الملک و نصیحه الملوک غزالی دیده می‌شود) به تفکری معطوف به وضع آرمانی، شائبه تنافض در اندیشه خود را نفی کرده است. با این دگرگونی، او هم ماهیت تفکر سیاسی خود را حفظ کرده است، و هم با آمیختن آن با ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی - عرفانی، رویکردی نوین در سیاست اندیشی ایجاد نمود که می‌توان آن را عرفان سیاسی نام نهاد.^۲

شفیعی کدکنی، تأکید می‌کند که «سنایی شاعری است نگران پیرامون خویش و سخت در سیزه با نارواجی‌های اجتماعی و بیداد حکام و فرمانروایان، و همین نکته است که شعر او را در ردیف بهترین شعرهای اجتماعی و سیاسی زبان فارسی در می‌آورد و از این لحظه می‌توان او را بزرگترین سرایندهٔ شعر اجتماعی در تاریخ ادبیات کلاسیک فارسی دانست». ^۳ شعر سنایی تنها جنبهٔ سلبی و نقی و وضع موجود را ندارد. سنایی در شعر خویش جویای یکی از «رایگان آباد»‌های^۴ تاریخ است. اما این رایگان آباد (مدینهٔ فاضله) او چندان هم خیالی نیست؛ زیرا بخش‌هایی از اصول اخلاقی آن در عصر رسول «ص» و خلفای راشدین تحقق یافته است و بدین سبب او در تمامی نقدهای اجتماعی خویش، معیاری از نوع سیرهٔ رسول و صحابه به ویژه در شکل اسطوره‌ای و آرزوخواه آن دارد که با چنان معیاری همهٔ پدیده‌های اجتماعی عصر خویش را می‌سنجد و می‌نکوهد.^۵ مریم حسینی داستان رمزی دیدار سنایی را با پیر یا به تعییر سنایی «نفس کل» تحلیل و بررسی کرده است. از نظر حسینی، سنایی در اندیشهٔ مدینهٔ فاضله‌ای است که در آن فضیلت، مدار و محور زندگی باشد، و زمینهٔ بسط و توسعهٔ معنویت و صلح و صفا و پاکی را فراهم کند.^۶

مریم مشرف در مقالهٔ خود با عنوان «اندرزهای سیاسی سنایی در مثنوی حدیقه و سرچشمه‌های آن» ضمن اشاره به این موضوع که اندرزهای سیاسی، بخشی مهم از حدیقه

^۱ همان، ص ۳۴۱.

^۲ همان، ص ۳۵۳.

^۳ شفیعی کدکنی، همان، ص ۳۹.

^۴ واژه «رایگان آباد» از استاد محمد رضا شفیعی کدکنی است (تازیانه‌های سلوک، ص ۴۱).

^۵ همان، ص ۱۰۱.

^۶ مریم حسینی (۱۳۸۹)، «شهر خدای سنایی در حدیقه الحقیقه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س ۶۷، ش ۲۰، ص ۴۷.

سنایی را تشکیل می‌دهد، به بررسی سرچشمه اندرزهای سنایی در این اثر پرداخته است. وی با این پیش فرض که متون صوفیه، نسبتی با سیاست و حکمت عملی ندارند، بازتاب این گونه افکار در حدیقه را، که اثربن عرفانی و موضوع اصلی آن تعلیم معرفت باطنی است، امری خلاف عادت و تنافض آمیز دانسته و در صدد حل آن بر آمده است، و پس از اشاره به برخی از آثار ایران باستان در زمینه حکمت عملی، آشخور اندیشه‌های سیاسی سنایی را اندرزنامه‌های ایران باستان دانسته است.^۱ آن‌چه مهم است این است که نویسنده بر دلالت‌های سیاسی اندیشه سنایی تصریح نموده است، اگرچه ادعای وی درباره آشخور این اندیشه‌ها موضوعی متنازع فیه و خود مستلزم بحثی مستقل است. سید محمد تقی مدرس رضوی نیز در مقدمه تصحیح خود از حدیقه سنایی ضمن تأکید بر ظرفیت‌های فکری و ابعاد اجتماعی و اخلاقی حدیقه، می‌نویسد:

«کتاب حدیقه در حقیقت یک دوره حکمت عملی است که سرمشق زندگی مردم و راهنمای اخلاق فردی و اجتماعی پسر است، و حکیم در این کتاب طرز معاملة مردم را با یکدیگر آموخته است؛ و هم‌چنین به پادشاه و وزرا و طبقه حاکمه و قصاصات، رسم کشورداری و روش رعیت پروری و طرز عدالت گستری را به فصاحتی تمام بیان و تعلیم داده است.»^۲

در یک جمع‌بندی کلی، راجع به آثاری که درباره ابعاد اجتماعی و سیاسی اندیشه سنایی نوشته شده است می‌توان گفت، مجموعه این پژوهش‌ها بر وجود انتقادی، آرمان‌خواهانه و هنجاری اندیشه سنایی تأکید داشته‌اند، اگر چه برخی از آن‌ها به دلیل پیشداوری و باور بدینانه نسبت به عرفان، کوشیده‌اند تا اندیشه‌های سیاسی وی را به سرچشمه‌هایی غیر از عرفان نسبت دهند. به علاوه، پژوهش‌های موجود، عموماً فاقد چارچوب نظری منسجم، جهت ارائه تفسیری روش از اندیشه‌های سیاسی سنایی هستند. در تحلیل نهایی باید گفت از پژوهش‌های یاد شده می‌توان به عنوان بستری جهت سامان دادن به پژوهشی جامع درباره جنبه‌های مدنی و سیاسی اندیشه سنایی بهره گرفت.

بحث

در این مقاله، از رهیافت دلالتی، به عنوان چارچوبی برای فهم اندیشه سیاسی سنایی بهره

۱ میریم مشرف (۱۳۸۷)، «اندرزهای سیاسی سنایی درمنوی حدیقه و سرچشمه‌های آن»، *فصلنامه تاریخ ادبیات*، ش. ۵۹، ص. ۱۵۰.

۲ ابوالمسجد مجذوبین آدم سنایی (۱۳۸۷)، *حدیقة الحقيقة و شريعة الطريقة*، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران: ص. ۶، مقدمه.

می‌گیریم. بر اساس این رهیافت، که به کار تحلیل و تبیین اندیشهٔ سیاسی می‌پردازد، هر اندیشهٔ سیاسی دست کم مرکب از سه عنصر و مقوم اصلی است که عبارتند از: دلالت‌های معرفتی، دلالت‌های تبیینی، و دلالت‌های هنجاری. مقوم تبیینی یا وضعیتی مشعر بر تبیین وضع موجود و تحلیل اوضاعی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد. اندیشه‌های سیاسی، غالباً در پاسخ به ضرورت‌های موجود اندیشه‌یده شده‌اند؛ این ضرورت‌ها به شکل‌های گوناگون در هر اندیشهٔ معینی تبیین شده‌اند که به طور کلی می‌توان آن را مقومات تبیینی اندیشه نام نهاد. بر این اساس در کوشش برای فهم اندیشهٔ سیاسی یک متفکر باید دید که آیا آن متفکر دربارهٔ وضعیت سیاسی و اجتماعی زمانهٔ خود دغدغه و تأملی داشته است یا خیر. نوع نگاه اندیشمند به وضع موجود و تصویر ذهنی وی، عامل تعیین کننده‌ای در تکوین اندیشهٔ سیاسی است. مقوم دیگر اندیشهٔ سیاسی، مبانی معرفتی است. هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی مشخص است که بر مبنای آن، معضلات موجود، منشأ‌شناسی می‌شوند و با ابتناء به آن‌ها دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شوند.^۱

اما عنصر سوم هر اندیشهٔ سیاسی، دلالت هنجاری است. دلالت هنجاری ناظر بر وضعی است که موجود نیست، اما ایجاد آن مطلوب است. نکتهٔ مهم در این بارهٔ این است که چه بسا متفکری در اندیشه‌اش مقومات تبیینی و نیز دلالت‌های معرفتی وجود داشته باشد، اما هیچ‌گونه توجه و اشاره‌ای به شرایط مطلوب و آرمانی خویش نکرده باشد. در چنین موقعی در حقیقت، متفکر یا به لوازم منطقی اندیشهٔ خود توجه نداشته است و یا عامدانه و از سر اختیار از تصريح به نتایج هنجاری مبانی معرفتی اندیشهٔ خود و نوع تحلیل و تبیین خویش از وضعیت موجود، خودداری ورزیده است. در این صورت، موضوع فهم دلالت‌های هنجاری اندیشهٔ متفکر، اهمیت بیشتری می‌یابد. اگر اندیشهٔ متفکری دارای دلالت هنجاری باشد، قاعده‌تاً باید دارای دلالت وضعیتی و تبیینی نیز باشد، چرا که هرگونه پیشنهادی برای ایجاد اوضاع مطلوب، مستلزم وجود مقومات و مبانی معرفتی، و تبیینی است. به سخن دیگر هرگونه پیشنهادی در راستای تغییر وضع موجود و ایجاد شرایط مطلوب مبتنی بر فهم متفکر، از عالم و آدم و تحلیل و تبیین وی از شرایط موجود است. رهیافت دلالتی ضمن توجه به این نکتهٔ مهم که فهم اندیشهٔ سیاسی یک متفکر منوط به آگاهی و اشراف بر مقومات تبیینی و زمینه‌های عینی و نیز مبانی معرفتی آن است، توجه ویژه‌ای به دلالت‌های هنجاری اندیشه

۱. توماس اسپریگنز (۱۳۸۸)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمهٔ فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه، چ، ۴، ص. ۸۵

مبنول می‌دارد. اهمیت رهیافت دلالتی در این است که رابطه آراء را با زمینه‌های عینی و فضای ذهنی زمانه و هم‌چنین با چشم اندازها و راه حل‌ها به خوبی نشان می‌دهد.^۱

زندگی و زمانه سنایی

ابوالمجدمجدوبدین‌آدم‌سنایی، عارف بزرگ ایرانی در سال ۴۶۷ در غزنی متولد شد و در همین شهر به سال ۵۲۹ درگذشت.^۲ اگرچه اطلاع دقیقی از روند تعلیم و تربیت و استادان وی در دست نیست، مطالعه آثار او آشکارا نشان دهنده آشنایی اش با علوم متداول زمان است.^۳ مهم‌ترین آثار سنایی عبارتند از حدیقه و دیوان اشعار و مثنوی سیر العباد که «محتوای غنی این آثار، تأثیر فراوانی بر تاریخ اندیشه داشته است».^۴ اطلاع دقیقی از زمان و ترتیب تاریخی تألیف آثار سنایی در دست نیست، و همین امر فهم سیر تحول اندیشه وی را با مشکل رو به رو کرده است، نکته حائز اهمیت این است که حدیقه که بیش از بقیه آثار در این جستار مورد رجوع و استناد است، متعلق به دوران کمال و پیری سنایی است.^۵ یک رویداد مهم که نحوه تحلیل و فهم آن تأثیر تعیین کننده‌ای بر فهم اندیشه‌های سنایی دارد، واقعه انقلاب روحی و چرخش معرفتی وی است. تحلیل‌های متفاوتی در مورد علل دگرگونی احوال و در نتیجه تحول شعر او و نیز وجود مفاهیم متناقض و ظاهرآ ناسازگار در اشعار سنایی وجود دارد؛ به گونه‌ای که از او گاه به عنوان شاعری «دون مایه» و «کهرت» و گاه به عنوان شاعری با اندیشه‌های والا نام برده شده است.^۶ داوری درست درباره اندیشه سنایی - به خصوص اندیشه سیاسی او - مستلزم فهم دقیق پیچیدگی‌ها و ابهامات مربوط به زندگی وی و به خصوص واقعه مهم تحول روحی سنایی است. اصل واقعه، از این قرار است که سنایی پس از گذراندن دوره‌ای از زندگی خود در محافل درباری و ستایش ممدوحانی که از سلاطین تا شخصیت‌های معروف عصر او را شامل می‌گردد،

۱ عباس منوچهری (۱۳۸۸)، «نظریه‌ی سیاسی پارادایمی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش سیاست نظری، دوره جدید»، ش. ۶، ص. ۲.

۲ شفیعی کدکنی، همان، ص. ۱۴.

۳ غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۸۹)، دفتر عقل و آیت عشق، چاپ دوم، تهران: طرح نو، ص ۲۵۸.

۴ بروین، ی.د. (۱۳۷۸)، حکیم اقاییم عشق: تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیادپژوهش‌های اسلامی، ص ۵۳۷.

۵ «سنایی در سال‌های پایانی حیات خود به اتمام این اثر (حدیقه) اهتمام ورزیده، اما قبل از ممکن ساختن این امر وفات یافته است. در پایان اثر شاعر از پیری خود شکایت می‌کند، و از ناقص ماندن اثر و این که اگر فرصتی یابد آن را بسط و تفصیل خواهد داد سخن به میان می‌آورد.» (حسینی (۱۳۸۸)، همان، ص. ۳۰).

۶ بروین، همان، ص. ۱۵۰.

به دلایلی نه چندان روشن که گاهی به افسانه آمیخته شده، دچار انقلاب روحی و تحول معرفتی می‌شود. تردیدی نیست که این تحول دفعی و بدون زمینه‌پیشینی نبوده است؛ چنان‌که محققان از تأثیر عواملی چون خانواده‌مندین و منسوب به رضی‌الدین للا عارف بزرگ، گرایش‌های شیعی، علاقه به علم و ذوق و فقر و نادری، و حضور در شهر غزنین به عنوان یک مرکز مهم علم و ادب، و دوستان بخشندای چون خواجه حسن هروی، و بالآخره روحیه عصیان‌گر و زود رنج سنایی، در تحول روحی سنایی یاد کرده‌اند.^۱ بر اثر این تحول، سنایی از یک شاعر مدیحه سرای متوسط، به یک شاعر صاحب سبک و تأثیرگذار، با رویکرد عمیق زهدی و عرفانی و انتقادی تبدیل می‌شود که مورد تکریم عارفان بزرگ و اندیشمندی چون مولوی قرار گیرد. مشکل مهمی که در خوانش متن سنایی وجود دارد آن است که ما اطلاعات قابل اعتمادی از تاریخ دقیق تولید فقراتِ آثار او در دست نداریم، و آنچه امروزه به عنوان آثار وی در دسترس ماست - صرف نظر از تردیدهایی که نسبت به برخی از آن‌ها وجود دارد - مشتمل بر متونی است که به طور عمده توسط دیگران و پس از مرگ سنایی و بر اساس سلیقهٔ تدوین‌کنندگان تنظیم گشته است. به نظر می‌رسد میان دیدگاه برخی پژوهشگران که اندیشه‌های سنایی را به سه دوره جوانی و میانسالی و کمال و پیری بخش کرده‌اند،^۲ و دیدگاهی که همزمان از سنایی مداخ و هجاگو، سنایی واعظ و ناقد اجتماعی، و سنایی قلندر و عاشق یاد کرده است جمع کرد.^۳ به این معنا که به اعتبار نوع نگاه و رویکرد سنایی به سیاست و قدرت می‌توان سه دوره یا سطح در تطور اندیشه او قائل شد، و بر اساس آن از سه سنایی جوان، میانسال و پیر یاد کرد. در دوره نخست، سنایی با تمکن به آموزه‌های اسلامی و ایرانی در پی برقراری نوعی ارتباط و هماهنگی بین نظم کیهانی و نظم سیاسی موجود است. در دورهٔ میانسالی اندیشهٔ سنایی در حال گذار یا حیرانی است و ثبات و تداوم در آن یافت نمی‌شود. وجه مشترک دو ساحت فکری جوانی و میانسالی سنایی، پاییندی وی بر درستی و صحت ساختارهای سیاسی - اجتماعی است. در دورهٔ پیری، سنایی معتقد سیاسی اجتماعی و آرمان خواه است و در نقد خود، ساختارها را هدف گرفته و اصلاح آن‌ها را خواهان است.^۴ چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بنابر رهیافت دلالتی،

۱ علی اکبر افراصیاب پور(۱۳۸۸)، *شرح جامع حدیقة الحقيقة و شریعة الطريقة سنایی*، تهران: محمد ابراهیم شریعتی افغانستانی(عرفان)، ص ۴۴.

۲ حسن‌زاده، همان، ص ۳۳۷.

۳ شفیعی کدکنی، همان، ص ۲۵.

۴ حسن‌زاده، همان، ص ۳۳۹.

هر اندیشه سیاسی دست کم مرکب از سه مقوم اصلی است که عبارتند از: مقومات تبیینی یا وضعیتی، مقومات و مبانی معرفتی، و دلالتها و دلالتها های هنجاری.

دلالتهای تبیینی (وضعیتی) اندیشه سنائی

مقصود از دلالت تبیینی، وجود تحلیل و تبیین روشن از اوضاع و شرایط زمانه، توسط متفکر است. اندیشمندی که برخوردار از تحلیل و تلقی روشنی از زمانه خود، و بحرانها و مسائل محتمل موجود در آن نباشد، یک مؤلفه و عنصر مهم اندیشه سیاسی را فاقد است. به سخن دیگر، پاسخ به این پرسش که مهم‌ترین بحران یا بحران‌های زمانه از نگاه متفکر چه بوده است، و آیا متفکر مفروض درباره وضعیت سیاسی و اجتماعی زمانه خود دغدغه و تأملی داشته است و یا بی‌اعتبا بوده است. با این مقدمه، دو پرسش مهم در بحث از دلالتها های تبیینی اندیشه سنایی مطرح است. نخست این که آیا سنایی تصویر ذهنی خاصی از اوضاع سیاسی، اخلاقی و اجتماعی زمانه خویش دارد، و در این صورت چگونه می‌توان از دیدگاه وی درباره اوضاع عصرش آگاهی یافت؟ پرسش دوم این است که از نظر سنایی بحران غالب عصر وی چه نوع بحرانی است؟ سنایی، چنان که گفته شد، در حد فاصل اوآخر سده پنجم تا اوایل سده ششم می‌زیسته است. این دوره کم و بیش مقارن است با افول قدرت غزنویان و آغاز حاکمیت سلاجقه بر ایران. از آغاز نیمة دوم سده پنجم تا میانه سده ششم، ایران عملأ تحت سلطه سلاطین سلجوقی است. پس از تسلط طغول سلجوقی بر نیشابور، در سال ۴۴۷ هجری - یعنی ۲۰ سال پیش از تولد سنایی - سپاهیان سلجوقی به بهانه حفظ خلافت از دست اندازی اسماعیلیان و در حقیقت به انگیزه کسب مشروعیت و هم تثیت قدرت خویش، بغداد را تسخیر کردند.^۱ سلجوقیان که در منابع تاریخی «نیکو اعتقاد» خوانده شده‌اند، برای مشروعیت بخشیدن به خود به عنوان حافظان مذهب اهل سنت، میان «نیکو اعتقادی» و «الحاد» خط تمایز دقیقی رسم نمودند. در چنین اوضاعی، جدال ادیان و فرق به دلیل دخالت قدرتها در اختلافات دینی، اوضاع اجتماعی پر تنشی را به وجود آورد. در این دوره هجو و تخریب و هتک و تهمت بدینی و الحاد رواج داشت، و تعصب و زهد ریایی جایگزین صراحة و روشنی اخلاقی شد. تعصب و تنگ نظری سبب به حاشیه رفتن و انزوای فلسفه و علم و

^۱ امیدصفی (۱۳۸۹)، سیاست/دانش در جهان اسلام؛ همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ص ۱۶.

تحقیق و غلبهٔ خرافات و جهل و جدل، و تشدید زد و خورد فرق و مذاهب گردید.^۱ چنانکه سنایی با افسوس می‌گوید:

تا جهانی پر جدل بینید و خلقی بر جدال
وان شده بی شک ز دعوی های بی معنی چو دال
یک رمه افراسیاب و نیست یک پیدا پور زال^۲

در چنین شرایطی قتل به اتهام الحاد و زندقه امری معمول بود. چنان‌که نظری این عمل نسبت به شیخ شهاب الدین یحییٰ سهروردی، و عین القضاط همدانی واقع شد.^۳ سنایی در زوایای آثار خود به ویژه در حدیقه و دیوان، هم به تصريح و هم به طور ضمنی، اوضاع نابسامان عصر خویش را مورد توجه قرار داده است. وی به هیچ وجه شاعر و عارفی منزوی و بی تفاوت و یا منفعل و تسلیم فضای غالب، و یا توجیه گر و موافق وضع موجود نیست؛ سنایی به شیوه‌های مختلفی کوشیده است اوضاع سیاسی و اخلاقی جامعهٔ خود را نمایان سازد. برای آگاهی از تحلیل سنایی از شرایط زمانه اش، از شیوه‌های مختلفی می‌توان بهره گرفت. یکی از این راهها ارزیابی احساسات نوستالژیک شاعر است که از مضامین قابل توجه شعر است. این دلتنگی‌ها در آثار سنایی گونه‌های مختلف دارد. شاعر با این گونه از پردازش، در عین حال که نقد ظریف و گاه کوبندهٔ خود بر اوضاع موجود را ابراز می‌دارد، با یاد کردن از وضعیت آرمانی گذشته و دلتنگی کردن برای آن، ضمن ایضاح فضای موجود و اعلام نارضایتی خود از روزگار و مردمش، وضع مطلوب خویش را نیز آشکار می‌سازد.^۴

تیز بینی، پاکدستی، رهبری غمخوار کو؟^۵
عدل گم گشت و نمی‌یابد کسی از وی نشان
دریغا کو مسلمانی دریغا کو مسلمانی^۶
فضای اندوهباری که سنایی در بی ناخرسنی از اوضاع ترسیم می‌کند، گاه تحت تأثیر اندیشهٔ آرمانگرایانه او به آرزوی گونه‌ای آرمانشهر می‌انجامد.^۷ نمونهٔ این آرمانشهر را

۱ مینتو فطوره‌چی (۱۳۸۴)، سیماهی جامعه در آثار سنایی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۳۷.

۲ ابوالمجد مجدد بن آدم سنایی (۱۳۸۸)، دیوان، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات سنایی، ص ۳۴۶.

۳ ذبیح الله صفا (۱۳۷۲)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، تهران: انتشارات فردوس، ص ۲۲۸.

۴ فاطمه کلاهچیان (۱۳۸۸)، «سنایی و دلتنگی برای گذشته» چاپ شده در ثنای سنایی: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت حکیم سنایی، به اهتمام مریم حسینی، تهران: خانه کتاب، ص ۸۵۰.

۵ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۵۷۲.

۶ همان، ص ۱۴۷.

۷ همان، ص ۶۷۸.

۸ کلاهچیان، همان، ص ۸۵۲.

می‌توان در کتاب حدیثه مشاهده کرد. تعبیر «شهر خدا» که مورد استفاده سنایی واقع می‌شود، یادآور شهرخدای سنت آگوستین است، و ویژگی‌هایی که سنایی برای آن بر می‌شمرد با اوصاف آرمان شهری فیلسوفان در طول تاریخ قابل مقایسه است.^۱ با توجه به اینکه حکمای پیشین تا امروز همگی بر این هستند که جامعه ایده‌آلی را برای بشریت متصور شوند که برخوردار از مجمع نیکی‌ها و ارزش‌های والا باشد و مردمان در آن به دور از هر بی‌عدالتی و فقر و اجحاف و اسارت بزینند، سنایی با ذکر صفاتی این‌چنین که به شهر خدا نسبت می‌دهد، گویی امکان ایجاد چنین شهری را در عالم زمینی نمی‌کند.^۲

یکی از محمل‌هایی که شاعران صاحب تفکر در دوران میانه، به دلیل فضای استبدادی زمانه برای تحلیل وضعیت موجود و بیان اندیشه‌های انتقادی خود از آن بهره می‌گرفتند، مضمونی است موسوم به «عقلاء المجانين». از مهم‌ترین این شاعران عارف می‌باید به عطار نیشابوری و حکیم سنایی اشاره کرد. شاعر از زبان این شوریدگان فرزانه که در مقام معلمان اخلاقی و دینی و منتقدان اجتماعی در میان مردم ظاهر می‌شوند، نابسامانی‌های اجتماعی و تباہی‌های اخلاقی را بر ملا می‌سازد و طبقات مختلف را نسبت به مسئولیت سنگینی که در این عالم بر عهده دارند آگاه می‌سازد.^۳ تحلیل محتوای حکایاتی که از زبان عقلاء المجانين بیان شده است نشانگر موضع متفکر نسبت به اوضاع تاریخی است. «بسیاری از داستانهای دیوانگان وسیله‌ای است برای بیان انتقادهای سیاسی از قدرمندان و حکام».^۴

یک راه دیگر برای فهم موضع سنایی از شرایط تاریخی‌اش، مطالعه آن بخش از مضامین اشعار اوست که شاعر در آن چهره‌ای انتقادی از خود، نسبت به چرخ و فلک به نمایش می‌گذارد. هر چند این گونه نگاه به هستی با نگاه و روحیه عارفانه سازگاری چندانی ندارد، و «عارف به حکم تلقی هستی شناسانه‌اش اهل گله و بدینی و نا امیدی نیست و همه چیز را در بهترین وضع می‌بیند»^۵ و خود سنایی هم در فرازهای دیگری از آثار خویش نگاه خوشبینانه اش را به نظام هستی آشکار ساخته است؛ اما می‌توان این گونه نگاه اعتراضی و شکوه‌آمیز شاعر را، با توجه به فقرات دیگر از اندیشه‌وی، نشان حساسیت هنرمندانه وی به

۱ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۳۴۹.

۲ حسینی، همان، ص ۶۰.

۳ نصرالله پورجوادی (۱۳۷۲)، بیوی جان: مقاله‌هایی درباره شعر عرفانی فارسی، تهران: مرکز نشر دانشگاه، ص ۴۰.

۴ همان، ص ۵۳.

۵ رضا داوری اردکانی (۱۳۷۰)، «نسبت عرفان و سیاست»، *فصلنامه متین*، ش ۷، ص ۲۶۳.

محیط اطراف، و نارضایتی از وضعیت جامعه، و آرمان خواهی و اراده او مبنی بر متحول ساختن جهان دانست.^۱

هستم من آن بلند که گشتم ز چرخ، پست هستم من آن عزیز که ماندم ز دهر، خوار از جوی این زمان و زمانه، نهادِ من یک لحظه می نیاید همچون زمین قرار^۲
از این منظر می توان گفت سنایی شاعری است نگران پیرامون خویش، و سخت در سیزه با ناروایی های اجتماعی و بیداد حکام و فرمانروایان.^۳ نگاه انتقادی سنایی را به زمانه اش می توان در دو سطح نقد قدرت سیاسی، و نیز نقد اجتماعی یعنی نقد فضای کلی حاکم بر جامعه و نقد گروهها و طبقات مختلف اجتماعی ارزیابی کرد.

نقد سیاسی

نقد قدرت و نیز نقد اجتماعی، مستلزم تعهد و مسئولیت اجتماعی و مدنی است که مبتنی است بر نوعی دروغه امر عمومی و دغدغه دیگری را داشتن، و این خود از شمار فضیلت‌های مدنی به شمار می آید. سنایی شاعر بیداری است. وقی می گوید «مرد هشیار در این عهد کم است»، آشکارا اشوبیق به پرسش و نقد واگاهی است.^۴ روح انتقادی و بیدارگرانه اندیشه سنایی را می توان از خلال مطالعه نقد جدی وی بر ساخت قدرت، و ساختار و مناسبات و اخلاق اجتماعی ارزیابی کرد. در وجه نخست، تأملات سنایی، معطوف به آسیب‌شناسی قدرت سیاسی، و ترسیم ویژگی‌های مطلوب و وظایف و مناسبات آن با مردمان است؛ حال آن که «مقصود از اخلاق اجتماعی، باورهایی هستند که در حالت مشتبث، امکان زیستن در جامعه‌ای نیک و دموکراتیک را ممکن می‌سازد».^۵ باورهایی که عامل انسجام و اعتمادسازی و تسهیل کننده تعامل و مفاهeme انسان‌ها در عرصه عمومی هستند. در سطح نخست یعنی نقد حاکمیت، سنایی به نقد کوینده نظام قدرت، اهتمام جدی داشته است. تأمل در مضامین زیر مؤید مدعای فوق است :

گر چه آدم صورتان سگ صفت مستولی‌اند هم کنون بینند کز میدان دل، عیار وار زین سگان آدمی کیمخت^۶ و خر مردم، دمار

۱ افراسیاب پور (۱۳۸۸)، همان، ص ۸۶.

۲ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۲۳۳.

۳ شفیعی کدکنی (۱۳۸۰)، همان، ص ۳۹.

۴ افراسیاب پور، همان، ص ۱۷

۵ علی میرسپاسی (۱۳۸۸)، اخلاقی در حوزه عمومی، تهران: نشر ثالث، ص ۳۷.

۶ کیمخت واژه‌ای است در متن شعر سنایی و به معنای پوست دیافت شده؛ مقصود شاعر سگانی است که پوست و سر و شکل آدمی دارند.

یک تپانچه مرگ و زین مردار خواران یک جهان^۱ یک صدای صور و زین فرعون طبعان صد هزار^۲
نقد سنایی بر حکومت البته، تنها جنبه تخربی و سلبی ندارد و یا ناشی از خصومت
شخصی، یا سر خوردگی و یا انزوای شاعر نیست؛ بلکه با ارائه طریق و نشان دادن راه درست
در می‌آمیزد:^۳

شاه خونخوار، نایب خرد است
گرسنه مردمان و کسری سیر

پرسش مهمی که در اینجا قابل طرح است این است که آیا نقد سنایی نسبت به قدرت سیاسی،
متوجه «نهاد» و ساختار است یا معطوف به اشخاص است؟ مفروض این پرسش آن است که نقد
قدرت سیاسی تا زمانی که نهاد قدرت را هدف نگرفته باشد، اساساً جنبه شخصی خواهد یافت و
امکان تأثیر ساقه‌ها و انگیزه‌های شخصی در آن وجود دارد؛ لذا ظرفیت کافی برای اصلاح پایدار
امور جامعه و بروز رفقن از بحران را خواهد داشت، و متقد قدرت در چنین فرضی، روح حقیقی
سیاست را که معطوف به عرصه عمومی و در بی ارائه قواعد عام برای تدبیر جامعه است در
نیافرته است؛ از این رو چنین نقدی نمی‌تواند راهگشای به منطق و غایت سیاست باشد. در پاسخ به
این پرسش می‌توان گفت برخی شواهد موجود در آثار سنایی، گواه آن است که نقددهای وی ناظر
بر نهاد و ساختار سیاسی و فارغ از انگیزه‌های شخصی است. در بسیاری از مضامینی که حکیم
واژه «شاه» و مفاهیم مشابه آن را به کار می‌برد و رفتار و منش او را مورد نقد صریح قرار می‌دهد،
اساساً غرض وی نهاد حکومت و نظام سیاسی است. یک نمونه شاخص از نقددهای معطوف به نهاد
و ساختار سیاسی، نامه حکیم سنایی به ابوالقاسم درجزینی وزیر قدرتمند سلیجویان است در پاسخ
به درخواست وی جهت ملاقات. سنایی در این نامه به صراحت به نقد رفتار سیاسی قدرتمندان
پرداخته و می‌نویسد:

«غرض از این تشییب و ترتیب و تطبیل و تذییل آن است که این داعی را عقل و روح در
پیش خدمت است و لیکن بنیت ضعیف دارد، و طاقت تفقد و قوت تعهد ندارد که «ان
الملوک اذا دخلوا قریه افسدوها» کلاتة مندرس چه طاقت بارگاه جباران دارد، و شیر زده
ناقه چه تاب پنجه شیران دارد.»^۴

۱ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۱۸۴.

۲ سنایی (۱۳۸۷)، صص ۵۴۹ و ۵۸۲.

۳ ابوالمسجد مجده‌دین آدم سنایی (۱۳۷۹)، مکاتیب سنایی، به اهتمام نذیر احمد، تهران: بنیاد دکتر افشار، ص ۱۳۳.

به علاوه به نظر می‌رسد در ارزیابی وجه انتقادی یک اندیشه، آنچه اهمیت دارد متعلق و موضوع نقد است. سنایی در نقد خود، بر مضامینی چون کیفیت اداره جامعه و مواجهه با معضلات و دردهای مردمان، انگشت تأکید می‌نمهد، و این مضامین هستند که به نقد وی صبغة انتقادی و سیاسی می‌بخشدند. نکته مهم دیگر که با موضوع انتقادی بودن اندیشه سنایی مرتبط است مدیحه‌گویی سنایی نسبت به برخی از قدرتمندان است. چنین به نظر می‌رسد که مدیحه‌گویی سنایی، در تعارض آشکار با وجوده انتقادی و آرمان‌خواهانه اندیشه وی قرار دارد. برای ارائه پاسخ روشن به این مسئله، توجه به چند نکته مهم ضروری است. نخست این‌که بخش اعظم مدایح سنایی مربوط به دوره نخست حیات فکری اوست که در دیوان، انعکاس یافته است. در این دوره، سنایی به اقتضای جوانی و نیز رقابت‌هایی که با همگنان برای جلب نظر صاحبان قدرت و نفوذ داشته است گاه و بیگاه به ثنای ممدوحین پرداخته است. اگرچه در حدیقه نیز که آخرین اثر فکری سنایی است اشعار ستایش‌آمیز راه یافته است، مدایح حکیم در این اثر ابزاری بوده است برای جلب رضایت سلطان و دیگر ممدوحان سیاسی که به هر روی، حامی مادی و معنوی شاعر و شعر اویند، و نیز وسیله‌ای که به کمک آن تلخی وعظ و نصیحت کاهش یافته، و دل و جان ممدوحان را برای پذیرش نصایح سنایی آماده سازد.^۱ و انگهی ممدوحین سنایی در اینجا عموماً از چهره‌های خوش‌نامی هستند که دارای مناسبات حسنی با سنایی بوده اند. به علاوه، شواهد روشی وجود دارد که گواه تغییر رویکرد سنایی در مقوله مدیحه‌گویی است. به طور مثال باب هشتم از کتاب حدیقه که به ظاهر، به مدح سلطان اختصاص یافته است «انصف این است که حکیم سنایی وظیفه ناصح مشفقی را با کمال شهامت و بدون اندک مداهنه ای نسبت به سلطان روا کرده و از پند دادن و انذار نمودن وی هیچ فروگذار نکرده است».^۲ سنایی ضمن انتقاد تلویحی از غلبه روحیه محافظه کارانه در برخورد با پادشاه، تصریح می‌کند که خود اهل مداهنه و سازشکاری نیست: «من مداهنه نیم چو دیگر کس پیش نارم ز ترهات هوس^۳ در چهارچوب همین رویکرد و به نحوی اصولی، سنایی مدح قدرتمندان فاسد را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد:

۱ مهدی زرقانی (۱۳۸۱)، *زلف عالم سوز*، تهران: نشر روزگار، ص ۲۵۸.

۲ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۵ مقدمه مصحح.

۳ همان، ص ۵۴۳.

از برای پاره نان، بُرد توان آبروی
وز برای جرعة‌می، رفت توان در سعیر
عقل آزاد بنگنارد همی چون دیگران
از پی نانی بدست فاسقی باشم اسیر^۱

نکته دوم این که مدیحه‌های سنایی عموماً، و به ویژه مدیحه‌های دوره کمال فکری وی آمیخته با فضایل اخلاقی، دین و ارزش‌های انسانی هستند.^۲ به گونه‌ای که از تحلیل دقیق همین مدایح می‌توان جامعه آرمانی و مطلوب عارف را ترسیم کرد. در حقیقت از خلال مدایح مؤلف، می‌توان تمایلات پنهان او را در راستای متحول کردن ارزش‌های حاکم باز شناخت. به سخن دیگر، این شعرهای مدیح، مدنیّة فاضله و شهر آرمانی موجود در ذهن شاعر و نیز نیازها و آرزوهای جامعه عصر حکیم را آینیگی می‌کند.^۳ حتی می‌توان گفت بسیاری از مدیحه‌های وی در حدیقه، اساساً ذم قدرت‌اند، و معطوف به ساختار قدرت.^۴ سرانجام این که افراط شاعر در مدح، نباید موجب سوء تفاهم گردد و قطعاً در همان هنگام هم نمی‌توانست هیچ کس را به اشتباہ بیندازد؛ این کار به شاعر امکان می‌داد تا در اثنای مدح‌های طولانی درس‌هایی را که می‌خواست، به سلطان بدهد و این مدح قطعاً یک کاربرد تشویق کننده داشته است.^۵

نقد اجتماعی

اساساً اثبات وجود فضیلت مدنی در نظام فکری یک متفسک، با صرف استناد به مجموعه ای از انتقادهایی که متوجه قدرت سیاسی است امکان پذیر نخواهد بود. سنایی علاوه بر نقد قدرت، نوعی نقد اجتماعی را وارد ادبیات عرفانی کرد و بخش عمدت‌های از درون مایه اندیشه‌وی در قصاید، بر مدار انتقادهای اجتماعی می‌گردد. وی اوضاع آشفته عصر خویش را غرق در فساد و تباھی می‌بیند و همه‌عناصر و طبقات اجتماعی را به تازیانه پرخاش و نقد خود می‌بندد. تصویری از جامعه‌ای که در آن مردمان خردمند به بی‌دینی و الحاد متهیم می‌شوند، و اهل حکمت و فلسفه از بیم اهل تعصب، خود را منزوی کرده‌اند، پادشاهان جز شهوت پرستی کاری ندارند و فقیهان، تمام سعی شان بر این است که بیداد حاکمیت را توجیه شرعی کنند، و صوفیان مشتی مردم و شکم پرست‌اند، و زاهدان، تمام همّشان در این است که مردم، ایشان را به تقوی بستایند، و غازیان(نظمیان) قصدی ندارند جز غارت اموال دیگران و به

۱ سنایی(۱۳۸۸)، همان، ص ۷۲۸.

۲ زرقانی، همان، ص ۲۵۸.

۳ شفیعی کدکنی(۱۳۷۲)، همان، ص ۸۳.

۴ حسن زاده، همان، ص ۳۳۹.

۵ دوفوشکو، همان، صص ۳۳۵ و ۳۴۳.

دست آوردن اسب و سلاح و ثروت.^۱ نقدهای اجتماعی سنایی چندان زنده و آینه‌وار است که در انحصار شرایط تاریخی عصر او نمی‌ماند.^۲

وین چه سده است این که در خواب‌اند بیداران همه

«قرنی که در آن هشیاران، اندک‌اند و اگر خردمندی یافت شود متهم به زندقه و بی‌دینی است، و اگر اهل حکمتی باقی مانده باشد از بیم سفیهان در گوشه‌ای نهان است».^۳ از میان همه گروههای اجتماعی که مورد انتقاد شدید سنایی واقع شده‌اند گویا عوام، بیش از همه در اندیشهٔ وی بی‌اعتبارند. سنایی تودهٔ عوام را بزرگ‌ترین کشتزار مساعد و آمادهٔ هرگونه غدر و سوء استفادهٔ قدرتمندان می‌داند. جهالت عوام، رویشگاه مساعدی است برای برآمدن عناصر بی‌هویت و بی‌تمیز؛ و به تعییر سنایی با غلبهٔ آنان، جهانی که ایجاد می‌شود جهان بدسازان و بوالضولان است.^۴

که چو خود مختصر کند نامت^۵
عامه از نام تو بر آرد گرد^۶
که سبک خیز همچو باد بود^۷

هیچ صحبت مباد با عامت
تاتوانی به گرد عامه مگرد
عامه مانند گرد باد بود

سنایی ماجراهی حال و کار عوام و بیماری عوام زدگی را در داستان آن سُنّی که وقتی می‌بیند گروهی از سنیان یک راضی را در تَقَ کین و تعصب خویش زیر مشت و لگد گرفته‌اند، و او نیز بی خبر از علتِ کار با آنان همراهی می‌کند و حتی بیش از آنان او را مشت و لگد می‌زند، تصویر می‌کند.^۸ توجه هوشمندانه سنایی به خطر پدیدهٔ عوام‌گرایی و غلبهٔ هیجانات عوامانه و توده گرایانه و تقليیدی بر مناسبات سیاسی و اجتماعی - به ویژه با توجه به مباحث جدید مربوط به نقش مخرب توده‌گرایی در عرصهٔ سیاست - نشان از دقت نظر و عمق اندیشهٔ این عارف حکیم دارد. همین‌جا اشاره به این نکته ضروری است که نگاه بدینانه سنایی نسبت به

۱ شفیعی کدکنی (۱۳۸۰)، همان، ص ۹۳.

۲ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۵۹۶.

۳ شفیعی کدکنی (۱۳۸۰)، مقدمه، ص ۴۱.

۴ محمود درگاهی (۱۳۷۳)، طلايه دار طریقت: تقد و شرح شعر و اندیشه سنایی با گزیده‌های از حدیثه الحقيقة، تهران و کرمان: ستارگان و خواجهی کرمانی، ص ۳۸.

۵ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۴۵۰.

۶ همان، ص ۶۵۰.

۷ همان، ص ۶۵۲.

۸ همان، ص ۳۱۷.

عوام را نباید به مثابه نوعی گرایش نخبه گرایانه که شائبه نگاه تبعیض آمیز به انسان‌ها و نفی مساوات را در بر دارد ارزیابی کرد. از نگاه سنایی در جامعه فرهنگی عصر وی، نادانان بسامان تر، هنرمندان بی‌ارزش، حکیمان گوشنهنشین و شاعران در قفر و فلاکت‌اند:

نویت شوختی و کم آزرمنی است	ایها‌الناس روز بی‌شرمی است
خاصه با آنکه خاصه خرد است	عادت و رسم روزگار، بد است
غصه در سینه‌ها مقیم بماند	مادر خرمی عقیم بماند
دل ارباب فضل محزون شد ^۱	جگر اهل دل پر از خون شد
در چنین زمانه‌ای به دلیل قدان آزادی، و غلبه فضای تعصب، زمینه برای طرح مباحث نو و تفسیرهای متفاوت و دیگر گونه مهیا نیست. در این دوره ساختار جامعه، ساختاری تک فکری است و به دلیل تسلط فقه حنفی و شافعی بر همه دستگاه فکری و دینی، دیگر گرایش‌های فکری، فرصلت بیان آزادانه عقاید خویش را نداشتند و هر گونه دگرگاندیشی بلافصله سرکوب می‌شد. حمایت سلجوکیان از غزالی و مبارزه بی‌امان او با فلسفه، عرصه را برای فیلسوفان تنگ کرده بود، به گونه‌ای که حتی امکان طرح مباحث فکری خویش را نداشتند.	
ور کسی هست به دین متهم است	مرد هشیار درین عهد کم است
راه در بسته چو جذر اصم است	وان که بیناست، بر او از پی امن
هر که جوینده فضل و حکم است ^۲	گوشه گشته بسان حکمت

دلالت‌های معرفتی اندیشه سنایی

هر اندیشه‌ای در پیوند وثيق با متن و بافت تاریخی، شکل می‌گیرد، و این نه به معنای نفی اصالت اندیشه بلکه به معنای معطوف بودن اندیشه به مسائل و بحران‌های زمانه و ارتباط قویم آن با متون و آثار و گفтар فکری مسلط عصر متفکر است. ارزیابی الگوی غالب مباحثات عصر هر اندیشمندی می‌تواند ما را در فهم بهتر دلالت‌های معرفتی وی، و به تبع آن دلالت‌های سیاسی آن یاری نماید. فرض ما نیز در این جستار این است که اندیشه‌های سنایی، حاصل تعامل وی با بستر فکری و تاریخی عصر اوست، و آنچه مهم است این که بتوانیم به «نیت» سنایی در طرح اندیشه‌های انتقادی‌اش دست یابیم.

۱ همان، ص ۷۴۲.

۲ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۸۱.

مهتم ترین مؤلفه این فضای فکری و زبانی، غلبه کلام اشعری بر اندیشه و عمل مسلمانان است. دوران سنایی، عصر رو به افول نهادن و به محاق رفتن تفکر فلسفی است. نزاع تاریخی و دوران ساز میان دو فرقه کلامی معتزله و اشاعره، به مدد دستگاه خلافت عباسی و سلاطین غزنوی و سلجوقی، به سلطه کلام اشعری انجامید. غلبه گفتمان کلام اشعری به ویژه با تأسیس مدارس نظامیه - که به تدبیر خواجه نظام الملک طوسی و به قصد مشروعیت بخشی به قدرت و تثیت و تحکیم وضع موجود صورت گرفت - موجب رواج هرچه بیشتر گرایش‌های ضد عقلی گردید. اما گام بزرگ و تأثیر گذار را به لحاظ فکری در این میان، غزالی با نوشتن کتاب اثر گذار، اما نه چندان مهم تهاافت الفلاسفه برداشت، که ضربه ای سخت بر جسم نحیف فلسفه در دوران میانی اسلامی بود. سنایی در فضای فکری ای واقع شده بود که در آن غلبه فکری با اشعری گری است، و همین امر، برخی از محققان را واداشته است تا زیر بنای فکری وی را مجموعه‌ای از آراء اشاعره بدانند، اندیشه‌هایی که در نهایت به نفی تعلق و آزادی اراده، و نفی هرگونه تلاش انسانی منجر می‌شود^۱؛ طبیعی است که در زمان غلبه یک گفتمان فکری خاص، اندیشمندان مختلف و حتی اندیشمندانی که با خطوط کلی گفتمان غالب توافق ندارند، به دلیل برخی ملاحظات و احتیاط‌های سیاسی و فشارهای اجتماعی، اندیشه‌های نوآئین خود را در قالب و واژگان مرسوم و رایج عصر بیان کنند. از این رو به نظر می‌رسد برخی تعارض‌ها موجود در اندیشه سنایی ناشی از این فضای خاص فکری و اجتماعی است. اما شواهد قابل اعتنایی وجود دارد که بر اساس آن‌ها می‌توان فاصله گرفتن سنایی را از مبانی معرفتی اشاعره مشاهده کرد. نخست این که سنایی، عارفی مشتاق است که در راه سلوک قدم بر می‌دارد، و مسلم است که وقتی انسان به مقام شهود عرفانی نایل می‌شود دیگر نمی‌تواند در حد یک متکلم، به معنای مصطلح آن، باقی بماند، زیرا عارف در تجلیات دمادم حق، مستغرق است و پیوسته با مشاهدات پیاپی سروکار دارد، حال آن که متکلم، برای اثبات مواضع مختار خود و رد اشکالات رقیب، دلیل و برهان اقامه می‌نماید، و از همین روز است که بیشتر متکلمان، راه جدل می‌پویند و برای غلبه بر خصم، از مشهورات و مسلمات بهره می‌گیرند. عارف، اما به حکم آنکه در راه سلوک گام بر می‌دارد و برای اوقات، اهمیت فراوان قائل است هرگز به مجادله و مغایظه در راه دفاع از حق نمی‌اندیشد.^۲

۱ شفیعی کدکنی (۱۳۸۰)، همان، ص ۲۹.

۲ ابراهیمی دینانی، همان، ص ۲۶۷.

دوم این که، یکی از باورهای بنیادی اشاعره، اعتقاد به نفی اختیار انسان است. نتیجه این باور، سقوط تکلیف و رفع مسئولیت‌های اجتماعی انسان است. با نفی اختیار، زبان اعتراض بسته، و شعله‌های خشم و پرخاش، خاموش می‌شود و هرگونه اعتراض به وضع موجود بدون وجه می‌گردد. این در حالی است که در مورد سنایی پس از دگرگونی فکری وی، به روشنی، شاهد اعتراض و نقد وی نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی و اخلاقی جامعه هستیم، و شعر او در ردیف بهترین اشعار اجتماعی و سیاسی است که مایه‌های معنوی و عرفانی نیز آن را تائید می‌کند.^۱

سه دیگر آن که توجه سنایی به اصل عدالت در سطح هستی شناختی، دلیل روشن دیگر بر تمایز فکری وی با اشاعره است. چنان‌که واضح است متکلمان اشعری، عدالت را در زمرة اصول نمی‌دانند و به حسن و قبح ذاتی امور که منشأ پیدایش معنی عدالت است باور ندارند. حال آن که از نگاه سنایی، نظام هستی بر محور عدل استوار است و آبادی عالم در پرتو عدل صورت می‌پذیرد، و ظالم نیز صورت مرگ را ترسیم می‌نماید.^۲ نتیجه این که اندیشه‌های سنایی، فراتر از حد اندیشه‌های یک متکلم اشعری است. از مهم‌ترین سطوح معرفتی که با تکیه بر آن، می‌توان ابعاد سیاسی اندیشه یک متفکر را ارزیابی نمود نگاه انسان‌شناختی هر متفکر است. در بحث از انسان‌شناسی پرسش‌های مهمی قابل طرح است که می‌توان پاسخ آن‌ها را با تأمل در نظام اندیشه‌ای او جستجو کرد.^۳ در این میان سه پرسش، بیش از همه با موضوع بحث ما مرتبط‌اند. پرسش از حیثیت و جایگاه انسان در نظام هستی، و گستره و حدود اختیار و اراده او، و نیز پرسش از هویت فردی یا اجتماعی داشتن انسان. با عطف توجه به سه پرسش یاد شده و به ویژه پرسش اخیر، می‌توان ماهیت اندیشه سیاسی و ظرفیت مدنی اندیشه یک متفکر را ارزیابی نمود. در حدیقه که مهم‌ترین اثر سنایی است، انسان برگزیده حق و مقصود کار دو جهان معرفی شده است:^۴

کادمی راز جمله کرد گزین
اهل تکلیف و عقل و بیانش، اوست

منت کردگار هادی بین
همه مقصود آفرینش، اوست

۱ همان، ص ۲۶۸.

۲ سنایی(۱۳۱۶)، همان، ص ۱۲.

۳ ابراهیمی‌دینانی، همان، ص ۲۶۷.

۴ مصطفی ملکیان(۱۳۸۹)، حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر، ص ۳۰۱.

۵ سنایی(۱۳۸۷)، همان، ص ۷۸ و ۳۷۵.

در این ایيات، سنایی علاوه بر تأکید بر موقعیت ممتاز آدمی در نظام آفرینش، بر خلاف گفتمان مسلط اشعری، بر مسئول و مکلف بودن انسان که نتیجه منطقی مختار بودن اوست تأکید نموده است، و این نکته ای است که می‌تواند نقطه عزیمت برای بحث از دلالت‌های سیاسی اندیشه‌وی باشد. با توجه به این حقیقت که اعتقاد به کرامت انسان، و مکلف و مختار بودن او می‌تواند متضمن آثار و دلالت‌های سیاسی مهمی باشد، پرسش این است که آیا سنایی پیامدهای منطقی انسان‌شناسی خاص خود را در حوزه سیاسی مورد توجه قرار داده است؟ شواهد و証ائق در آثار سنایی به ویژه در متنوی حدیقه وجود دارد که متضمن آثار و نتایج سیاسی است. با تکیه بر این نوع، انسان‌شناسی است که سنایی، قدرمندانی را که می‌کوشند تا از استعداد دیگران در راه منافع خویش سود ببرند به شدیدترین وجهی تحیر می‌کند؛^۱ و نقد بی‌امان خود را متوجه ساختارهای فاسدی می‌کند که کرامت و هویت انسان را مورد تحیر قرار می‌داده است. به علاوه با توجه به این حقیقت که انقاد از قدرت و مقابله با مفاسد آن از سوی انسان‌های زبون و حقیر، امکان پذیر نیست، شاعر، پیوسته مخاطبان خود را به حفظ کرامت و شأن عالی انسانی توصیه نموده و از داشتن روح ظلم‌پذیری و تسليم بر حذر می‌دارد:

بامداد ایاک نعبد گفته ای در فرض حق

چاشتگه خود را مکن در خدمت دونی حقیر^۲

یکی از نقدهایی که بر نگاه انسان‌شناسانه سنایی وارد شده است ناظر بر برخی از مضامین موجود در آثار وی است، که ادعا شده است متضمن دعوت انسان‌ها به تقديرگرایی و خمول، و نفی مسؤولیت اجتماعی و خرسندي و در نتیجه تسليم شدن به اوضاع موجود است. به عنوان مثال این بیت از حدیقه:

روزی تست بر علیم و قدیر تو زمیر و وکیل خشم مگیر^۳
که بر اساس آن سنایی هیچ تأثیر و اختیاری برای انسان قائل نیست.^۴ به نظر می‌رسد چنین برداشتی از اندیشه سنایی حاکی از درک نادرست از هستی‌شناسی عرفانی وی است که مبنای تفکر اوست، و به هیچ روی با مقوله جبرگرایی ارتباطی ندارد؛ چرا که سنایی به صراحةست بر

۱ محمود حکیمی (۱۳۸۹)، *ما از پی سنایی و عطار آمدیم؛ نگاهی به اندیشه‌های تابناک مولوی سنایی و عطار*، تهران: نشر لوح زرین، ص ۱۱۵.

۲ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۲۸۹.

۳ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۱۰۶.

۴ درگاهی، همان، ص ۴۵.

مکلف و مختار بودن آدمی تأکید نموده است. مقصود سنایی از قضای الهی جبر نیست، بلکه قضایا در اینجا تعییری عرفانی و مأخذ از هستی‌شناسی عرفانی سنایی است که به موجب آن، همه چیز حتی مختار بودن انسان در چهارچوب قضای الهی جریان می‌باید.^۱ در اندیشه سنایی در بحث از جبر و اختیار، نوعی تقسیم‌بندی میان عالمیان و آدمیان صورت گرفته است. خداوند بر اساس آیه تکریم، انسان، خلیفه الله، را در میان عقل و هوی مختار نموده است. آدمی جوهر رسته مخلوقات است. سنایی با برداشتی متفاوت از آیه «ولقد کرمنا بني آدم و حملناهم في البر و البحر و رزقناهم من الطبيات...» مقصود از اکرام الهی را همان اعطای نیروی انتخاب می‌داند و با بیان این موضوع، از تفکر اشعری عدول نموده و به دفاع از نظریه مختار بودن آدمی و مجبور بودن سایر مخلوقات می‌پردازد.^۲ مضمون زیر از حدیقه، گواه صحت این برداشت است:

کار در بندِ همت من و توست
نشوی خوار تا نباشی سست^۳

و با وضوح و صراحة بیشتر در دیوان:

چو کردی عزم، بنگر تا چه توفيق و توان یابی
به هر جانب که روی آری درفش کاویان بینی^۴
بهانه بر قضایا نهی، چو مردان عزم خدمت کن
تو یک ساعت چو افریدون به میدان باش تازان پس

در ایات اخیر نه تنها بر نقی اندیشه قضایا و قدری و جبری گری تأکید شده است، بلکه روح امید و نشاط و حماسه که فراهم کننده محیط مناسب برای سیاست ورزی است، جاری است. به علاوه، تأکید سنایی بر اهمیت علم و عمل، گواه روشنی است بر مخالفت آشکار وی با تفکر قضایا و قدری:

کاهلی کافریش بار آرد	هر که او تخم کاهلی کارد
کاهلی کرد رُستمان را حیز	بتر از کاهلی ندانم چیز
چون مهی شست روز بیکاری! ^۵	ملک و مُلک از کجا بدست آری

پرسش مهم دیگر در قلمرو انسان‌شناسی، پرسش از هویت انسان است و این که آیا انسان موجودی است دارای هویت فردی یا اجتماعی و یا بینا افسی؟ چنین پرسشی، ارتباط وثیقی با موضوع فضیلت مدنی دارد. اگر شواهدی مبتنی بر باور سنایی به هویت جمعی داشتن انسان

۱ افراصیاب پور، همان، ص ۱۲۷.

۲ حسینی(۱۳۸۸)، همان، ص ۲۳۰.

۳ سنایی(۱۳۸۷)، همان، ص ۷۰۴.

۴ سنایی(۱۳۸۸)، همان، ص ۷۰۷.

۵ سنایی(۱۳۸۷)، همان، ص ۷۳.

بیاییم در آن صورت، امکان استنتاج فضیلت های مدنی از اندیشه وی تسهیل خواهد شد. اگر چه سنابی اشاره صریح و مستقیمی ندارد، می‌توان دلایلی یافت که حاکی از باور عمیق وی به اجتماعی بودن انسان و پیوند قاطع میان سرنوشت انسان‌هاست.

دلات‌های هنجاری در اندیشه سنابی

هر اندیشه سیاسی گونه معینی از وضع هنجاری را برای برطرف کردن معضلات موجود، ترسیم می‌کند و مؤلفه اصلی‌ئی که آن را از دیگر انواع اندیشه تمایز می‌کند، دلالت‌های هنجاری آن است. سنابی پیشنهادهای خود برای اصلاح وضعیت جامعه را در دو سطح ساخت قدرت، و ساختار و مناسبات و اخلاق اجتماعی ارائه نموده است. در سطح نخست، بیش از همه بر عدالت به مثابه یک فضیلت بنیادین و قوام بخش نظام سیاسی تأکید کرده است. مهم‌ترین بحرانی که در سطح سیاسی، به نظر سنابی، نظام سیاسی از آن رنج می‌برد بحران بی عدالتی است. هرگاه از جور و ظلمی که در دوره غزنوی اقطاع گیران و زمین داران بزرگ بر خرده مالکان و کشاورزان بی‌زمین روا می‌داشتند یادآوریم، سبب این همه تأکید بر عدالت در کلام سنابی آشکارتر می‌شود. در دوره غزنوی بر اثر مالیات‌های سنگین و هزینه بالای لشکرکشی‌های بزرگ که بر دوش طبقه کم درآمد و به ویژه کشاورزان قرار داشت، زندگی روستابی و کشاورزی رو به نابودی می‌رفت و توهه‌های مردم به ویژه کشاورزان که بزرگ‌ترین طبقه محسوب می‌شدند روز به روز بیش تر در گرداب تیره روزی فرو می‌رفتند.^۱ از نظر سنابی و در چهارچوب هستی شناسی ویژه اش از آن روی که قوام و دوام نظام کائنات مبتنی بر عدالت است، قوام نظام اجتماعی نیز به تبع آن، مبتنی بر مراعات اصل عدالت و پرهیز از ظلم است. در نامه‌ای که به سلطان وقت می‌نویسد بر اهمیت عدالت تأکید می‌ورزد: «عدل بر مثال مرغی است که هر کجا سایه وی بیفتند، آنجا نیز سعد و دولت شود، و هر کجا پر زدن وی پیدید آید، آن موضع بسان فردوس اعلی شود، و هر کجا وی خانه سازد آن زمین، قبله و کعبه امید امت گردد، و جور و ظلم مرغی است که هر کجا پر... حیات و حیا از میان خلق معدوم شود.»^۲

بدین ترتیب، بی‌شک عدالت به عنوان فضیلتی اخلاقی مبنای سایر نظم‌ها و به سخن دیگر

۱ برتلس (۱۳۸۲)، همان.

۲ سنابی (۱۳۷۹)، همان، ص ۱۴۷.

هسته کانوئی نظم اخلاقی است. عدالت مایه قوام حکومت، امنیت جامعه و زمینه‌ساز همدلی و همبستگی میان مردمان است:

بذل او قهرمان دولت اوست	عدل شه پاسبان ملکت اوست
خود چه سلطان که آدمی نبود	چون از او عدل و بی‌غمی نبود
گرگ را گوسفندی آموزد ^۱	عدل وقتی که شمع افروزد

در سطح دوم که به نظر می‌رسد ابتناء آن بر مبانی عرفانی اندیشه سنایی آشکارتر است، وی بر فضیلت‌هایی چون دوستی و مدارا که نقشی بنایدن در ایجاد و تحکیم فضایی سامان یافته و مدنی دارند، تأکید نموده است. سنایی عشق را به عنوان راه غلبه بر بحران‌ها و مشکلات فردی و اجتماعی عرضه می‌کند. چون هم راهی به سوی خداست و هم بهترین وسیله برای غلبه بر معضلات فردی و اجتماعی. عشق به خدا باعث مهر به مردم و حرکت آفرین به سوی زندگی بهتر است. به همین دلیل است که در سرآغاز دیوان می‌گوید.^۲

ای در دل مشتاقان از عشق تو بستانها

این عشق شادی آفرین و کمال جو و رهایی بخش است.

بنده عشق باش تا برهی^۳
از بلاه‌ها وزشتی و تبهی^۴

سنایی عشق را مستلزم خوداگاهی و درد دیگران داشتن می‌داند، و این گونه عشق را لازمه رهایی از بلاه‌ها و تباہی‌ها قلمداد کرده است:

ای سنایی عاشقی را درد باید، درد کو
بار حکم نیکوان را مرد باید، مرد کو
مرد را درد عشق راهبرست^۵
آتش عشق، مونس جگرس^۶

از نگاه وی عشق به خداوند و حقیقت مطلق، عامل و منشأ همدلی با مردمان است:
روزی که رخ خوب تو در پیش ندارم آن روز دل خلق و سر خویش ندارم^۷
جوهر دوستی به مثابه فضیلتی مدنی، گذشتن از «خود» و توجه به دیگران است. از این رو

۱ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۱۶.

۲ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۳۲۶.

۳ همان، ص .۵۸۸

۴ همان، ص .۳۲۰

۵ همان، ص .۹۲۸

بین عشق (که همانا محبت و دوستی شدید نسبت به دیگری است) و دوستی رابطه قویی وجود دارد. حتی می‌توان گفت دوستی به دلیل قابلیت‌های ویژه اش در تحکیم همبستگی و مناسبات مدنی و اجتماعی از بسیاری جهات بر عشق ترجیح دارد. دوستی متضمن عناصر و فضیلت‌هایی همانند عفو، عدم تفرد و تکروی، جود و گذشت و ایثار و تشکر است و امکان تحقق دوستی در میان مردمان بیشتر است. سنایی فصل قابل اعتمایی از باب هفتمن حدیقه را به بحث درباره دوستی، اختصاص داده است. از نظر وی زندگی بدون وجود دوستی بی معناست.^۱

بس نکو گفته‌اند هشیاران
خانه را راه و راه را یاران
راه بی‌یار نیک نتوان رفت
ورنه پیش آیدت هزار آگفت

تاًکید سنایی بر ایثار و ترجیح دیگران بر خود، متضمن ظرفیت لازم برای شکل‌گیری و تکوین همبستگی به مثابه فضیلتی مدنی است:

کشت بیگانه پر ز باران کن
خود عبا پوش و خز به یاران ده
سنایی با وضوح تمام، مرزبندی‌های تصنیعی و تمایز «من» و «تو» را منشأ نزاع و جنگ می‌داند، و واضح است که بنیان تکوین یک نظام مدنی، ایجاد فضای صلح و سلم، و مهم‌ترین چالش آن مرزبندی‌های ساختگی بین افراد و گروه‌ها و طبقات اجتماعی است. ایات زیر از حدیقه ناظر بر همین حقیقت است:

بی «من» و «تو» تو من بوی من تو
تو چنان من چنین، سر جنگ است
بی من و تو، من و تو خوش باشیم
چون ز تو تو برفت و وز من من^۲

«تو» و «من» کرد آدمی را دو
تو توبی من منم، سر رنگ است
با «خودی» هر دو دیو و ش باشیم
خوش بوبیم اندر این کهن گلشن

مدارا

مدارا یکی از مهم‌ترین فضیلت‌های معطوف به مدینه است که هم در تاریخ اندیشه سیاسی و هم در سنت عرفان اسلامی - ایرانی مورد توجه واقع شده است. مدارا یا رواداری، گذشته از معنی سنتی، به

۱ همان، صص ۳۵۱ و ۴۸۱.

۲ همان، صص ۴۹۷.

۳ همان، صص ۴۴۵.

معنای تحمل «غیر» و محترم شمردن دگراندیشی است.^۱ به بیان دقیق‌تر، بردباری و مدارا نه به معنای تحمل صرف دیدگاه‌های مخالف، بلکه به معنی در ک واقعینانه ناظر بر مصلحت عمومی از پدیده تنوع و تفاوت است. بحث از مدارا به تصریح و یا به طور ضمنی، در فرازهای مختلفی از آثار سنایی طرح شده است. پیامد انسان‌شناسی خاص سنایی و توجه وی به ضعف‌های آدمی تأکید بر مدارا به عنوان فضیلی است که زمینه‌ساز یک زندگی مساملت‌آمیز برای انسان‌هاست:

با همه خلق جهان، گرچه از آن یشتر بر ره و کمتر به رهنـد	تو چنان زی که بمیری، برـهـی
---	-----------------------------

بر اساس همین نگاه احترام‌آمیز و بلکه مهرورزانه به انسان‌هاست که سنایی برخود می‌بالد که هیچ گاه کسی از آزار وی نیازرده است و از وی خشمی نخورده است:	
---	--

هیچ کس روزی ز من خشمی نخورد ^۲	هیچ خلق از من شبی غمگین نخفت
--	------------------------------

تأکید بر مساوات میان انسان‌ها و نفی تمایزات و دسته‌بندی‌های فکری و قومی با همهٔ پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن، نکته‌ای است که به وضوح از بیان سنایی در حدیقه قابل استفاده است:^۳

چه کشت و چه صومعه بر او همگان طالب‌ند و او مطلوب	چه مسلمان چه گبر بر در او گبر و ترسا و نیکو و معیوب
---	--

چه ز اهل عرب چه ز اهل عجم
روح را پارسی و تازی چیست^۴

مرد را چون هنر نباشد کم روح با اعقل و علم داند زیست	
--	--

نگرش سنایی به مذهب نیز دیدگاه مدارا آمیز وی را نمودار می‌سازد. در سطح هستی‌شناختی سنایی به تبع جهان‌بینی عرفانی و با نگاهی که گواه عمق اندیشه عرفانی وی است، و دلیلی روشن بر نفی مدعای کسانی که در گرایش‌های عرفانی او تردید روا داشته‌اند، با نگاهی وحدت‌گرایانه کفر و دین هر دو را در مسیر پویش به سوی خداوند دانسته است:

کفر و دین در رهـت پـوـیـان	وحدة لـاـشـرـیـکـ لـهـ گـوـیـان ^۵
----------------------------	--

^۱ محمود عبادیان (۱۳۸۰)، «تساهم سیاسی در فلسفه قدیم و جدید»، *فصلنامه نامه مفید*، ش ۲۱، ص ۱.

^۲ سنایی (۱۳۸۸)، همان، ص ۱۱۶۶.

^۳ همان، ص ۱۱۶۲.

^۴ سنایی (۱۳۸۷)، همان، ص ۹۲.

^۵ همان، ص ۴۰۳.

^۶ همان، باب اول بیت ۱۳.

هنگامی که عارف همه ذرات هستی را خدا جو می‌داند، هرگز اختلاف بین مذاهب را نمی‌پذیرد و خود نیز به هیچ جدالی وارد نمی‌شود، و اساساً در عرفان، دعواه کفر و دین مربوط به عالم کثرت است. نوع نگرش عرفان، به مذهب چنان است که با طرح «مذهب عاشق» بسیاری از اختلاف نظرهای میان مذاهب و فرق اسلامی و حتی غیر اسلامی را جدال‌های بیهوده به شمار می‌آورند.^۱ بر اساس همین نگرش هستی شناسانه سنایی است که در ساحت انسان شناختی، وی همه انسان‌ها را، به رغم دارا بودن ضعف‌های فراوان شایسته رحمت الهی می‌داند و مذهب‌ها و ادیان را راههایی به سوی خداوند می‌داند که باید از این نامها گذشت و به اصل رسید، و کسی حق ندارد دیگر مذاهب را از حوزه رحمت خداوند بیرون کند:

چه مسلمان چه گبر برد او
گبر و ترسا و نیکو و معیوب
همگان طالبند او مطابوب^۲

اساساً به دلیل همین نگرش موسوع و مدارا گرایانه است که سنایی از سوی فقهای ظاهرگرای غزنین مورد اتهام واقع می‌شود و برای نجات از دست متحجرین و در امان ماندن از تکفیر و سرنوشت تلح بزرگانی چون عین القضاط، نسخه‌ای از حدیقه را جهت تأیید به بغداد می‌فرستد.

نتیجه گیری

اندیشه سنایی به دلیل اشتمال بر دلالت‌های معرفتی، وضعیتی و به ویژه دلالت هنجاری، از ابعاد و قابلیت‌های مهم مدنی و سیاسی برخوردار است. در وجه هنجاری از میان مضامینی که بیش از همه در آثار سنایی مورد توجه قرار گرفته است، می‌توان به فضیلت‌هایی هم‌چون مدارا، عشق و دوستی، و نقد قدرت سیاسی و نیز نقد فرآگیر نا بسامانی‌های اخلاقی و اجتماعی، و تأکید بر عدالت به عنوان فضیلتی بنیادین برای اصلاح امور جامعه اشاره کرد. آنچه از این بحث می‌توان نتیجه گرفت نخست، تردید در صحت دیدگاه‌هایی است که با استناد به برخی از عناصر و مبادی نظری و معرفتی عرفان، قائل به نسبت امتناع بین عرفان و سیاست بوده و هرگونه امکان استنتاج و تولید اندیشه سیاسی و مدنی را از اندیشه عرفانی، متنفی و اساساً عرفان و سیاست را وابسته به دو پارادایم و ساحت فکری متعارض و قیاس ناپذیر دانسته‌اند، و دوم ضرورت مطالعه دقیق سنت عرفانی با رویکردی نو به منظور سنجش ابعاد و ظرفیت‌های مدنی آن است.

۱ زرقانی، همان، ص ۱۵۰.

۲ سنایی، همان، ص ۹۲.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین(۱۳۸۹)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو، چ. ۲.
- ارسسطو(۱۳۶۴)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات انتشارات امیر کیم، چ. ۴.
- اسپریگنر، توomas(۱۳۸۲)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه، چ. ۴.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر(۱۳۸۸)، *شرح جامع حدیقة الحقيقة و شریعة الطريقة سنایی*، تهران: محمدباده‌ایم شریعتی افغانستانی(عرفان).
- بروین، ی.د.(۱۳۷۸)، *حکیم اقاییم عشق: تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی*، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- بشیریه، حسین(۱۳۸۳)، *عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه شناسی و توسعه سیاسی*، تهران: نگاه معاصر.
- پورجوادی، ناصرالله(۱۳۷۲)، *بیوی جان: مقاله‌هایی درباره شعر عرفانی فارسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاه.
- حسن‌زاده، اسماعیل(۱۳۸۸)، *سیاست در اندیشه سنایی*، چاپ شده در مجموعه مقالات همایش بین المللی بزرگداشت حکیم سنایی با عنوان ثنای سنایی، به اهتمام مریم حسینی، تهران: خانه کتاب.
- حسینی، مریم(۱۳۸۹)، «شهر خدای سنایی در حدیقة الحقيقة»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س. ۶، ش. ۲۰.
- حسینی، مریم(۱۳۸۸)، *نظام احسن از منظر نگاه حکما تا سنایی چاپ در مجموعه مقالات همایش بین المللی بزرگداشت حکیم سنایی با عنوان ثنای سنایی*، به اهتمام مریم حسینی(۱۳۸۷)، تهران: خانه کتاب.
- حکیمی، محمود(۱۳۸۹) ما از بی‌سنایی و عطار آمدیم: نگاهی به اندیشه‌های تابناک مولوی سنایی و عطار، تهران: نشر لوح زرین.
- داوری اردکانی، رضا(۱۳۷۰)، *عرفان و سیاست*، فصلنامه متین، ش. ۷.
- درگاهی، محمود(۱۳۷۲)، *طلایه دار طریقت: تقدیم و شرح شعر و اندیشه سنایی با گزیده‌های از حدیقة الحقيقة*، تهران و کرمان: ستارگان و خواجه‌ی کرمانی.
- زرقانی، سیدمهدي(۱۳۸۱)، *زطف عالم سوز*، تهران: نشر روزگار.
- سنایی، ابوالمجد مجدد بن‌آدم(۱۳۸۷)، *حدیقة الحقيقة و شریعة الطريقة*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ———(۱۳۸۸)، *دیوان*، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات سنایی.
- ———(۱۳۷۹)، *مکاتیب سنایی* به اهتمام نذیر احمد، تهران: بنیاد دکتر افشار.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا(۱۳۸۰)، *تازیانه‌های سلوک: تقدیم قصیده از حکیم سنایی*، تهران: نشر اگه.
- ———(۱۳۷۲)، *مفلس کیمیا فروش*، تهران: انتشارات سخن.

- ----- (بهار تا زمستان ۱۳۸۱)، «مقام انسان در عرفان ایرانی» مجله یاد، ش ۶۳ تا ۶۶.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۲)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، تهران: انتشارات فردوس.
- صفوی، امید (۱۳۸۹)، سیاست‌دانش در جهان اسلام: همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، چ ۲.
- عبادیان، محمود (۱۳۸۰)، تسهیل سیاسی در فلسفه قدیم و جدید، فصلنامه نامه مفید، ش ۲۱.
- فطوره چی، مینو (۱۳۸۴)، سیمای جامعه در آثار سنایی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فوشه کور، شارل-هانری دو (۱۳۷۷)، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی: انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران.
- کلاهچیان، فاطمه (۱۳۸۸)، سنایی و دلتنگی برای گذشته چاپ شده در ثنای سنایی: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت حکیم سنایی، به اهتمام مریم حسینی، تهران: خانه کتاب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر
- منوچهրی، عباس (۱۳۸۸)، نظریه سیاسی پارادایمی، دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، ش ۶.

بکتاشیه و آستان قدس رضوی

رضا نقدی^۱

چکیده: در زاویه شمالی حرم مطهر امام رضا -علیه السلام- که اکنون صحن و باغ رضوان است، تا عصر رضاشاہ پهلوی، گورستان قدیمی وسیعی وجود داشت که به نام قبرستان قتلگاه یا غسلگاه معروف بود. در وسط این گورستان، خانه‌ای قرار داشت که به تکیه بکتاشی ها موسوم بود و در آن دراویش متصرفه بکتاشیه زندگی می کردند و از آستان قدس رضوی مستمری می گرفتند. مقاله پیش رو، واکاوی سابقه تاریخی این تکیه و دراویش آن است.

واژه‌های کلیدی: قبرستان قتلگاه، تکیه و دراویش بکتاشیه

۱ پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی kadkan2003@yahoo.co.uk
تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۱۲ تاریخ دریافت: ۹۲/۰۷/۰۶

Bektashi Order and Astan Quds Razavi

Reza Naqdi¹

Abstract: In the Northern corner of the Razavi Shrine that is known as the Rezvan courtyard garden, there was an old and extensive cemetery until the period of Reza Shah Pahlavi. This cemetery was known as Ghoslgah or Ghatlgah. In the middle of it, there was a house that was known as the Bektashi Tekkyah. The Bektashi Sufi dervishes lived there and the Astan Quds Razavi granted them a pension. This article is a research on the history of the Tekkyah and the Bektashi dervishes.

Keywords: Gatlghah cemetery, Bektashi dervishes, Astan Quds Razavi

¹ researcher of Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi kadkan2003@yahoo.co.uk

قبرستان قتلگاه و تکيه بكتاشي‌ها

قبل از اين که بدن مطهر امام رضا (ع) را در محل کنونی به خاک بسپارند. هارون الرشید به سال ۱۹۳ ق در آنجا دفن شد. بنا به گفته بعضی از منابع، محل دفن هارون در خانه حمیدبن ابی غانم طائی یا در قصر جنیدبن عبدالرحمن و یا در قصر حمیدبن قحطبه بوده که در آن زمان، بین دهکده سنایاد و شهر نوغان واقع بود.^۱ طبری نوشته که «المُثَقَّب» محل مزار امام رضا علیه السلام - و هارون در خانه حمیدبن ابی غانم طائی است.^۲

بعد از دفن هارون، پسرش مأمون(۱۹۸-۲۱۸ق) بر روی قبر پدر، بقعه و قبه‌ای ساخت. زیرا بنا به گزارش شیخ صدوq، امام رضا علیه السلام، هنگام مهاجرت به مرو، چون به خانه حمیدبن قحطبه رسید، به قبه‌ای که گور هارون در آنجا بود، وارد شد و محل دفن خود را در آنجا مشخص کرد.^۳

در سال ۲۰۲ ق، مأمون همراه امام از مرو به طرف مدینه حرکت کرد و در مسیرش ابتدا به زیارت پدر آمد و چند روزی نزد قبر وی ماند.^۴ در اینجا امام را مسموم و شهید کرد و بدن مطهر او را در بالاسر قبر پدرسش به خاک سپرد.^۵

به نظر می‌رسد وجه تسمیه این محل به قتلگاه یا غسلگاه و خانه درون آن - که بعدها به تکيه بكتاشي‌ها معروف شد - و مسجد امام رضا(ع) و قدمگاه وی از آنجا ناشی شده که امام رضا علیه السلام - در زمان شهادتشان در خانه حمید یا جنید در باغ قصر بوده‌اند که در آنجا شهید و با آب قناتی که در درون آن جاری بوده، بدن مطهرش غسل داده شده است. زیرا از منابع بر می‌آید که قناتی در این محل جاری بوده است.^۶ این کاریز در سده پنجم خشک شد و ابوالحسن عراقی، دوباره آن را احیا کرد.^۷

^۱ محمدبن جریر طبری (۱۳۷۵)، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۲، تهران: انتشارات اساطیر، صص ۵۳۶۸ - ۵۳۶۹؛ ابن حوقل (۱۳۶۶)، سفرنامه ابن حوقل (ایران در صوره اراض)، ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۶۹.

^۲ طبری، همان، ج ۸، ص ۳۴۴.

^۳ محمدبن علی ابن بابویه (شیخ صدوq) (۱۳۷۳)، عیون اخبار الرضا (ع)، ترجمه علی اکبر غفاری و محمد رضا مستفید، ج ۲، تهران: صدقوق، ص ۳۰۳.

^۴ طبری، همان، ج ۱۳، ص ۵۶۷۵.

^۵ ابن بابویه، همان، ج ۲، ص ۳۰۳.

^۶ همان، ص ۶۹۷.

^۷ ابوالفضل بیهقی (۱۳۶۸)، تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، ج ۳، تهران: سعدی، ص ۸۷۰.

پس از این چند بار از قتلگاه در منابع سخن به میان آمده است. نخستین بار ابن فندق در سال ۵۴۸ق، از محل دفن شیخ طبرسی در نزدیک مسجد قتلگاه مشهد سخن گفته است.^۱ قاضی احمد قمی نیز به سال ۹۶۱ق از قبرستان مذکور با نام غسلگاه یاد کرده که محل دفن رستم‌میرزا پسر سام‌میرزای صفوی بوده است.^۲ به نوشته او، امام رضا(ع) از وجه کتابت قرآن، اراضی غسلگاه را خربزاری و وقف فرموده‌اند که مسلمانان را در آن دفن نمایند. وی تصریح می‌کند، این اراضی در کنار موضعی است که حضرت را در آنجا غسل داده‌اند و در آن مکان، مسجدی است که مردم در آنجا زیارت و عبادت می‌کنند.^۳ شاه طهماسب اول صفوی در سال ۹۶۶ق برای محصور کردن قبرستان قتلگاه، مبلغ یکصد تومان تبریزی خرج کرد.^۴

متأسفانه در کتب تاریخی قبل از قاجاریه به تکیه بکناشی‌ها و درویشان آن اشاره نشده است. نخستین بار اعتنادالسلطنه گزارشی از تکیه بکناشی‌ها این چنین ارائه می‌دهد که تکیه بکناشیه به باور مردم، همان خانه حمید بن قحطبه و محل سکونت حضرت رضا(ع) بوده، وی توضیح می‌دهد که در این خانه، حجره‌ای است که سنگ سبزی در آن قرار دارد و معروف است که حضرت، شکم مبارک را بر آن سنگ مالیده‌اند، نیز سنگ سفیدی بر دیوار آن حجره نصب است که جای پائی در آن مرتسم است، این هر دو سنگ زیارتگاه است.^۵ در سال ۱۳۱۱ق عبدالغنی میرزا یاف سفرنامه نویس تاجیکی نیز به این تکیه و به سنگ‌های مقدس آن اشاره کرده است.^۶

در کتاب صورت موقوفات ارض اقدس، تألیف ۱۳۰۳ق، نیز تکایای گورستان قتلگاه ذکر شده است که از تکیه معروف به تکیه غسالخانه در قبرستان قتلگاه نام برده شده که موقوفات آن شامل دکاکین و شیشه‌گران خانه جنب تکیه‌خانه در هشت باب بوده که ۶۰ تومان درآمد داشته است و متولی آن عبدالمؤمن خطیب بوده و مصارف آن صرف تعزیه‌داری می‌شده است.^۷

۱ علی بن زید بیهقی (۱۳۶۱)، تاریخ بیهق، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: اسلامیه، ص ۲۴۲.

۲ قاضی احمد قمی، (۱۳۶۳)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران: ص ۵۵۱.

۳ قاضی احمد قمی (۱۳۵۹)، گلستان هنر، تصحیح سهیلی خوانساری، تهران: کتابخانه منوچهری، صص ۱۵-۱۴.

۴ همان، ص ۵. قاضی احمد قمی نیز در ضمن مطلبی از تکیه درویش یحیی، مابین بالین گاه و پس پشت روضه مقدسه در حرم مطهر رضوی، نام می‌برد که نشان از وجود تکیه‌ای دیگر از درویشان در این محل دارد. رک: قمی، قاضی احمد، خلاصه التواریخ، همان، ج ۲، ص ۷۳۵.

۵ محمدحسن خان اعتنادالسلطنه (۱۳۶۲)، مطلع الشمس، بهاهتمام تیمور برهان لیموده‌ی، ج ۲، تهران: فرهنگسرای، ص ۴۱۷.

۶ عبدالغنی میرزا یاف (۱۳۵۳)، «تصویر شهر مشهد و حرم مطهر امام رضا(ع) در سفرنامه واضح»، نشریه دانشکده الهیات مشهد، ش ۱۲، ص ۱۲.

۷ محمد شفیع اعتنادالتولیه (۱۳۸۰)، صورت موقوفات ارض اقدس، مشهد: مرکز خراسان شناسی، ص ۳.

از آنجایی که در اسناد آستان قدس از درویشان بکتاشیه تکیه غسلگاه از عصر صفوی به بعد نام برده شده است.^۱ مشخص می‌شود که تکیه بکتاشی‌ها و تکیه غسلگاه یکی است. همچنین در خلال وقfnامه‌ای که بر سنگ دیوار قدمگاه قبرستان قتلگاه مسطور است از تکیه بکتاشی‌ها نام برده شده که در داخل آن مقبره خانوادگی حاجی حق نظر ترکمان بوده است. متن سنگ چنین است: «وقف نمود تقوی شعار حاجی الحرمین الشریفین، حاجی حق نظر ترکمان، مقبره واقعه در تکیه بکتاشیه را بر خود و اولاد خود و دیگری را حقی و دخلی در مقبره مذکور نیست و اگر کسی اراده مدفن بی اذن او داشته باشد از شفاعت پیغمبر -صلی الله عليه و آله - بی نصیب گشته، به لعنت خدا و نفرین رسول گرفتار شود».

نعلین صفت سجدۀ دلخواه کند
هر کس به در شاه نجف راه کند
نقش قدمش را به لحد بردم از آن
تا تربت من کار قدمگاه کند^۲

اگرچه تاریخ وقف مذکور مشخص نیست ولی در اسناد آستان قدس بین سال‌های ۱۰۹۰ تا ۱۱۱۶ از حق نظر نام برده شده که از آستان قدس مستمری می‌گرفته است (اسناد: ۲۸۶۰۰، ۳۲۷۲۵۶، ۳۲۲۵۶ و...).

قبرستان قتلگاه و به تبع آن تکیه بکتاشی‌ها به سال ۱۳۰۹ ش به دستور رضا شاه تخریب و قسمت وسیعی از آن، ضمیمه فلکه حرم گردید. بخشی از اراضی متروکه گورستان نیز به تدریج تسطیح و محصور و با غرس درختان و گلکاری به باع رضوان نام گذاری شد.^۳

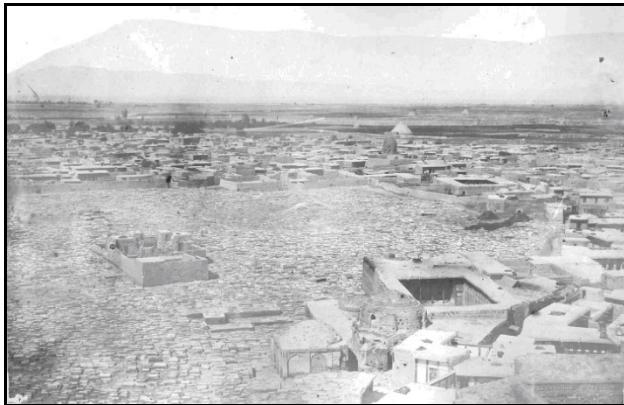
اگرچه در کتاب‌های پیش از قاجاریه، ذکری از تکیه بکتاشی‌ها و دراویش ساکن آن در گورستان قتلگاه مشهد نشده است ولی اسنادی از آستان قدس رضوی از عصر صفوی و بعد از آن باقی مانده نشان می‌دهد، در این دوره، تکیه بکتاشی‌ها وجود داشته و در آن دراویش بکتاشیه زندگی می‌کرده‌اند و از آستان قدس مستمری می‌گرفته‌اند.

^۱ مرکز اسناد آستان قدس، اسناد شماره ۳۵۰۵۷: ۲۸۶۴۵.

^۲ اعتمادالسلطنه، همان، ج ۲، ص ۵۵۸.

از جمله دیگر تکیه‌هایی که در این کتاب ذکر شده، یکی تکیه حاجی آقاجان، معماریاشی آستان قدس است که در تولیت میرزا موسی خان (تولیت از ۱۲۴۷ تا ۱۲۶۲) ساخته شده است و موقوفات آن حمام معروف حاجی آقاجان، تیمچه کنار قتلگاه، مزرعه عمارت، دکان‌های بازارچه قتلگاه بوده که متولی و ناظر و خادم داشته است. دیگر تکیه جعفر خان که موقوفه آن یک دکان متصل به تکیه بوده است که ۱۰ تومان درآمد داشته و مباشر آن محمدعلی ترک بوده و مصارف آن تعزیه‌داری بوده است. رک: اعتمادالتولیه، همان، ص ۳.

^۳ علی مؤمن (۱۳۴۸)، تاریخ آستان قدس، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۴۱۵، مدرس رضوی و ... (۱۳۸۶)، مشهد به گزارش مکتب شاهپور، تصحیح مهدی سیدی، مشهد: آهنگ قلم، صص ۵۷ و ۱۷۸.



از آمدن درویشان بکشاشه به مشهد و سکونت آنها در قبرستان قتلگاه، تاریخ دقیق و روشنی در دست نیست. ولی با غور و بررسی در تاریخ بکشاشه مشخص می‌شود که عده‌ای از درویشان این طریقت در نیمة دوم سده نهم هجری یعنی در عصر تیموری به زیارت امام رضا علیه‌السلام آمده‌اند. برای بررسی این موضوع لازم است کمی به عقب برگردیم و به ارتباط حاجی بکشاش و فرقه بکشاشه با امام رضا علیه‌السلام و سپس ورود آن‌ها به حرم مطهر رضوی پیردادیم.

حاجی بکشاش ولی و ارتباط او با امام رضا علیه‌السلام

بکشاشیان شاخه‌ای از متصوفه‌اند که خود را از پیروان حاجی بکشاش می‌دانند و طریقت‌شان در میان عثمانیان و ممالک تحت نفوذ آنان رواج داشت. این طریقت از آغاز خود را به نوعی به امام رضا (ع) منتبه دانسته و یکی از مراتب سلوک آنها زیارت آن امام بوده است.^۱ در منابع آمده که سرسلسله و پیر این طریقت، سید محمد بن ابراهیم بن موسی خراسانی معروف به حاجی بکشاش ولی (۶۴۶-۷۳۸ق)، از مردم فوشنجان (بوشتنقان) نیشابور و از سادات موسوی یا رضوی بوده است^۲ بعضی از منابع نیز او را به چند واسطه از اولاد امام رضا (ع) دانسته‌اند.^۳

حاجی بکشاش ولی، مرید لقمان پرنده یکی از خلفای احمد یسوی بود که با یورش مغولان به خراسان، همانند دیگر مشایخ معروف تصوف، نظیر مولانا جلال الدین بلخی (متوفی ۲۲۶عق)،

۱ محمد معصوم علیشاه شیرازی [ابی تا]، طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب، ج ۱، تهران: سنایی، ص ۳۴۶.

۲ توفیق سبحانی، قاسم انصاری (زمستان ۱۳۵۵)، «حاجی بکشاش ولی و طریقت بکشاشه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۱۲، ص ۵۰۵ به نقل از رساله احمدیه، صص ۵۰۵..۱۱؛ کامل مصطفی شیبی (۱۳۵۹)، تصوف و تشیع تا آغاز سده دوازدهم، ترجمه علیرضا ذکاوی قراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۵۶.

۳ زین العابدین شیروانی [ابی تا]، بستان السیاحه، تهران: انتشارات سنایی، ص ۱۵۲؛ معصوم علیشاه، همان، ص ۳۴۶.

اوحدادلین کرمانی(متوفای ۶۳۵ق)، نجم دایه(متوفای ۶۴۵ق) به آسیای صغیر مهاجرت کرد و با توجه به تساهل و تسامح حاکمان سلجوقی این سرزمین و احترامی که آن‌ها نسبت به عرفان و متصرفه داشتند به گسترش عقاید خود در آن نواحی پرداخت.^۱ حاجی بکناش در این‌جا، با هم ولایتی‌های خود، مولانا جلالالدین بلخی و خلیفه بابا اسحاق، مشهور به بابا رسول‌الله ارتباط برقرار کرد.^۲ در آماسیه به بابا اسحاق رهبر جنبش بابائیان (۶۳۸ق) پیوست و به احتمال زیاد در شورش آنها بر ضد سلاجقه که به کشتار بابائیان انجامید، شرکت داشت.^۳ وی سپس به قیر شهر و از آنجا به روستای قره اویوک رفت و در سال ۶۶۹ یا ۷۳۸ در آنجا درگذشت و این روستا نیز به نام وی حاجی بکناش نامیده شد.^۴

نفوذ حاجی بکناش در میان بابائیان سبب شد که در میان آنها به عنوان پیر قلندران و سرور ابدال، طریقتی بنا نهاد که بکتاشیه نامیده شد، ولی سندی که بنواند او را مؤسس طریقت معرفی کند، وجود ندارد. این طریقت از سده ۸ ق در آناتولی گسترش پیدا کرد و به ویژه بین سده‌های ۹ - ۱۳ از نفوذ دینی و سیاسی وسیعی برخوردار بود.

در مناقب‌نامه حاجی بکناش که احتمالاً در سده نهم تحریر یافته، به سیادت وی از نسل امام رضا و این که برخی نشان‌ها چون تاج الف، خرقه، چراغ، سفره، عَلَم و سجاده، از این طریق، به‌واسطه از امامان و پیامبر به دست حاجی بکناش ولی رسیده، اشاره شده است. همچنین، از میان دوازده امام شیعیان، تنها هشت امام نخست در بین بکناشیان شناخته شده بوده و ایشان را به عنوان اجداد حاج بکناش می‌شناخته‌اند.^۵ در کتاب بیرگ (birge) نیز اشاره شده که قبر حاجی بکناش و سقف میدان تکیه حاج بکناش و ابدال موسی هشت‌ضلعی بوده است.^۶

طریقت حاج بکناش بعد از مرگ وی به دو شاخه چلپی‌ها و بابائیان تقسیم شد. بالیم‌سلطان (۱۹۲۲ق) که از چلپی‌ها بود، در آیین و اساس طریقت، ابداعاتی آورد و از این زمان عقاید شیعی بیشتری وارد این طریقت شد.^۷

۱ عبدالباقي گولپینارلی، (۱۳۷۸)، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه، ص ۱۹۹؛ شبی، همان، ص ۳۵۶.

۲ احمدالافقی (۱۳۷۵)، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، ص ۳۸۱؛ شبیروانی، همان، ص ۱۵۲؛ معصوم علیشاه، همان، ج ۲، صص ۲۴۶، ۲۴۸.

۳ همان.

۴ شبیروانی، همان، ص ۱۵۲؛ محمدعلی مدرس تبریزی (۱۳۷۴)، ریحانة الادب، ج ۲، تهران: انتشارات خیام، ص ۶.

۵ فهیمه مخبر ذرفولی (۱۳۸۹)، پیدایش علوی - بکشاشی در آناتولی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۸۴ به نقل از مناقب‌نامه.

۶ همان جا.

۷ شبی، همان، ص ۳۶۰.

دراویش مولویه و بکناییه در مشهد

در این زمان که مصادف با اواخر عصر تیموریان بود مشهد به جهت توجه شاهرخ و جانشینانش به خصوص سلطان حسین بایقرا و وزیرش امیر علیشیرنوایی یکی از شهرهای معظم بلاد اسلامی بود که در آن مساجد و محافل و مدارس بزرگی دایر بود و امور مشهد و حرم مطهر را سادات موسوی و رضوی اداره می‌کردند که آن‌ها «همواره هم عالیه بر ترویج و تعمیر آن مزار قدس آثار و ضیافت صادر و وارد می‌گماشتند»^۱ از جمله گروههایی که در این زمان به حرم مشرف می‌شدند درویشان متصرفه شیعی بودند که در آستان قدس از آن‌ها استقبال می‌شد و به آن‌ها هدایایی از جمله علم و شده داده می‌شد.^۲

از جمله این درویشان، دیوانه محمد چلبی از دنباله روان طریقت مولانا بود که همراه چهل درویش مولوی، به خانقاہ حاجی بکنایی رفت، چهل ابدال بکنایی را همراه برداشت و به جانب عراق سفر کرد. بعد از زیارت ائمه اهل بیت در نجف، کربلا، بغداد و سامراء، به قصد زیارت امام علی بن موسی الرضا^۳ (ع) به جانب مشهد عزیمت نمود. محمد چلبی در مشهد با احترام شایانی رو به رو شده و قلندریه ایران به او سخت ابراز محبت کردند. دو پرچم موجود در آستان قدس، دیگ و چند دست از ظروف موقوفه آنجا به وی هدیه شد، در اثنای زیارت، این رباعی را سرود:

گر چشمۀ خورشید شود بی نور است در دایره عین کرم محشور است	چشمی که ز درگاه رضا مهجور است جانی که به خدمت سپرد حلقه به گوش
---	---

در حالی که مولویه در جانب راست و بکناییه در طرف چپ، صف کشیده بودند، از مشهد عزیمت کرد. یکی از پرچم‌ها در جانب راست به دست درویشی مولوی به نام درویش محمد بود و پرچم دیگر در جانب چپ به دست درویشی بکنایی به نام علی‌الرومی قرار داشت.^۴ از سفینه ثاقب دده بر می‌آید که در درگاه دیوانه محمد چلبی در قره حصار، سالانه در

۱ خوانمیر، غیاث الدین بن همام الدین حسینی (۱۳۶۲)، *حبیب السیر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، ج ۴، تهران: خیام، ص ۳۳۳.

۲ رضا نقדי (۱۳۹۲)، «سجاد جواز علاء‌الملک موسوی متولی حرم مطهر رضوی برای شیخ محمد الحموی به تاریخ دوم محرم سال ۹۰۶»، *مجموعه رسائل فارسی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی*، ش ۱۱، ص ۳۰۸؛ عبدالواسع نظامی (۱۳۵۷)، *منشاء الانشاء*، به کوشش رکن الدین همایونفرخ، تهران: دانشگاه ملی ایران، ص ۷۵.

۳ گولپیاری، همان، ص ۱۴۷ به نقل از ثاقب دده، سفینه، جزء اول، ص ۲۲.

ماه محرم، در دیگي که از آستانه امام رضا(ع) برایش هديه داده بودند، شله می‌پختند.^۱ در اين كتاب آمده: ظروفی که در خراسان به محمد چلي هديه داده بودند، در درگاه بود و روی آنها اين نوشته به چشم می‌خورد: «وقف آستان على بن موسى الرضا». چوب‌های علم نizer که در آتش‌سوزی از بين رفته، در جانب راست و چپ صندوقه او قرار داشت، دیگ بزرگی که وقف امام رضا بود در ماه محرم برای پختن شله زرد به کار می‌رفت.^۲

با روی کار آمدن صفویه خود به خود بکناشی‌ها نizer از آن دولت پشتیبانی کردن و مقابلاً آنها نizer مورد حمایت صفویان بودند. به خصوص که دولت عثمانی دشمن خونی صفویان و شیعیان بود. شاهد این ارتباط را می‌توان از اشاره‌ای که در كتاب عالم آرای شاه اسماعیل شده، دریافت. در اين كتاب آمده که درویشی به نام دده محمد که دو هزار مرید در قسطنطینیه داشت یکی از مریدانش به نام دده حسن تصمیم به زیارت مکه و عتبات می‌گيرد و برای رخصت پیش وی می‌رود دده محمد ضمن رخصت به وی، دده حسن را مأموریت می‌دهد که بعد از فراغت از زیارت «به تبریز خواهی رفت و پادشاهی [منظور شاه اسماعیل] از اولاد حضرات خروج کرده خواهد بود و همان روز سکه زده و خطبه خواهد گفت و در میدان تبریز، آن حضرت چوگان بازی خواهد کرد، پیش آن شهریار رفته سلام مارا به او می‌سان و این ابلق می‌دهی که بر سر تاج خود بند کند و این زنگ را می‌دهی که روز جنگ به گردن اسب خود بندد».^۳ اگرچه به كتاب مذکور که متن تبلیغی است اعتماد نمی‌توان کرد

۱ همان به نقل از ثاقب دده، جزء اول، ص ۵۶.

۲ همان، ص ۱۵۴ به نقل از ثاقب دده، صص ۲۳، ۲۵.

صادق دده از درویشان دیوانه محمد چلي، در زیارت امام رضا(ع) غزلی فارسي سروده و در آن به محبت اهل بيٰت اشاره کرده است:

ما شاهباز حضرت داور قلندریم
خاص از برای آل پیامبر قلندریم
باشیم صادقی به طریق حسینیان
ما در وفاي احمد و حیدر قلندریم

عاشق چلي، در ترجمة حال یوسف سینه چاک که مثل دیوانه محمد چلي به زیارت نجف، کربلا و خراسان رفته و در مدینه خاک پیامبر و ائمه دیگر را زیارت کرده بود و ابتدا از گلشنیه بود، بعد به مولویه پیوست، می‌نویسد که: در سال ۱۹۵۴ ق روز دهم محرم، مولویان «شوری» و «گناهی» که پیروان یک طریق بودند، در سوتلجه، در گورستانی که سینه چاک مدفون است، گرد آمده، شله زرد پخته، به سماع برخاسته بودند، سپس گروهی از آنان سر خود را تراشیده بودند، در راه عشق امام حسین و شوق شاه خراسان یعنی امام رضا(ع)، سر و سینه خود را با تیغ می‌شکافتند. ناتراشیدگان از اين کار شانه خالي می‌کردند، عزاداري خونینی بريا شده بود. رک: گولپينيارى، صص ۲۸۱-۲۸۰.

۳ نویسنده ناشناس(۱۳۸۴)، عالم آرای شاه اسماعیل، با مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۱.

ولی این نکته مهم هم‌چنان قابل توجه است که حتی سال‌ها پس از تشکیل دولت صفویه، انصاری وجود داشته است تا ریشه دولت صفویه با حلقه‌های صوفیان پیوند خویش را حفظ کند.^۱ علاوه بر این، بکتاشی‌ها برای شاه اسماعیل احترام فراوان قائل بودند و اشعار ترکی شاه اسماعیل مورد علاقه آن‌ها بوده است. و شاه اسماعیل را در جرگه شاعران خود می‌دانند^۲

در این زمان، علوی –بکشاشیان در آناطولی و روم ایلی به سود صفویه تبلیغات می‌کردند و شاه ایران را شرعاً مُتّبع می‌دانستند، نذورات خود را برای او می‌فرستادند، از او حمایت می‌کردند، اگر فرصتی به دست می‌آوردنده به نام او قیام می‌کردند و اگر هم با شکست مواجه می‌شدند و یا امکاناتی می‌یافتدند به ایران می‌گریختند. از این رو عثمانیان در عین آن‌که با بکشاشیان ساکن قصبات و شهر، کاری نداشتند، علیه علویان، از زمان یاوهوز(سلطان سلیم)، سیاست شدید تعقیب را آغاز کرده بودند.^۳ مهم ترین شورش بکشاشی‌ها در سال ۹۳۳ق در ولایت قرامانیه به رهبری قلندر چلبی که خود را از تبار حاجی بکشاش می‌دانست، رخ داد و وی در این جنگ کشته شد. و این شورش از عواملی بود که پیشروی سلیمان قانونی را در اروپا متوقف کرد و تهاجمش را بر علیه دولت صفوی سوق داد.^۴

در اسناد آستان قدس از درویشان بکشاشی با عنوان‌های دده و بالم و بابا نام برده شده است.^۵ واضح است که این عنوان‌ها از زمان بالیم سلطان(متوفای ۹۲۲ق) و برادر و جانشینش قلندر چلبی(متوفای ۹۳۳ق) به وجود آمد و سه سال بعد از مرگ قلندر چلبی، در خانقاہ حاجی بکشاش، همراه چلبی‌ها مقامی به نام دده بابا به وجود آمد این مقام به وسیله یکی از پیروان بالیم سلطان به نام سرسم علی بابا به این طریقت افزوده شد.^۶

به این ترتیب از سده ۱۰ق قدرت مرکزی طریقت بکشاشی به دو بخش تقسیم شد، به این معنی ارکانی که بالیم سلطان پریزی کرده و علویان و بکشاشیان را از هم جدا کرده بود، چلبی‌ها و دده باباها، آن جدائی را تکمیل کردند. رابطه چلبی‌ها و دده باباها بعضاً دوستانه و اکثر اوقات خصم‌مانه بود، افرادی که به مقام چلبی می‌رسیدند ناگزیر از دده بابا اجازه خلافت

۱ منصور صفت‌گل (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: رس، صص ۱۳۴-۱۳۵.

۲ عبدالله شهبازی، «يهودیان مخفی و طریقت بکشاشی»، www.lookiran.com ص ۳.

۳ همان، ص ۳۳۰.

۴ شهبازی، همان، ص ۴.

۵ مرکز اسناد آستان قدس رضوی، اسناد شماره: ۲۸۶۴۵؛ ۳۵۲۷۳.

۶ سیحانی و انصاری، همان، ص ۵۲۳.

بکتاشی می گرفتند. علیانی که تحت تأثیر صفویان بودند و امپراطوران عثمانی را حکام مشروع نمی دانستند، از چلبی‌ها و دده باباها پیروی می کردند.^۱ علاوه بر این، بنابر اسنادی که از عصر شاه تهماسب اول صفوی از امپراطوری عثمانی باقی مانده بکتاشیانی که به ایران وابسته بوده‌اند، تحت تعقیب قرار گرفته‌اند.^۲ شاید در همین زمان بوده که با توجه به اعتقادات بکتاشیان به امام رضا علیه السلام و ارتباطی که ادعا می شود سر حلقه طریقت‌شان حاجی بکتاش با آن امام همام داشته و از طرفی مورد تعقیب عثمانی‌ها قرار گرفته و مورد حمایت شاه تهماسب بودند، تعدادی از آن‌ها به مشهد مهاجرت کردند و در قبرستان قتلگاه حرم رضوی، تکیه‌ای ساختند و در آن‌جا ماندگار شدند و مقام خلافت دده بابای بکتاشی را بر عهده گرفتند. نه تنها در مشهد که در کربلا و نجف نیز در این زمان، باباها به عنوان نماینده‌گان بکتاشی تکیه داشتند. به عنوان نمونه یکی از این تکیه‌ها به نام تکیه عبدالمؤمن در کربلا بود که در سال ۹۶۱ق به مناسبی از آن نام برده شده است.^۳

بعد از بالیم سلطان، نظام خانقه تغییر کرد و در خانقه آن‌ها که پیروان طریقت حضرت نام گرفته‌اند در مقابل دوازده مقام موجود در میدان (سماعخانه تکایای بکتاشی)، دوازده خانه وجود داشته که بعدها به هشت خانه تقسیل یافته است. در واش نیز تحت اداره بابای خود و باباها هم تحت اداره دده بابا بودند.^۴ در طریقت بکتاشی پنج مقام وجود دارد، نخستین مقام از آن محب است. محب فقط در آیین جمع شرکت می‌کند و دومین مقام درویش است و سومین مقام بابا است. چهارم مقام تجرد است. در اسناد آستان قدس نیز درویشی که به نماینده‌گی از دیگر درویشان بکتاشی حقوق آن‌ها را دریافت می‌کرده: دده بالم، حاجی بکتاش و یا بابا دوست بوده است.^۵

در آیین ورود به طریقت بکتاشی، یکی از مراسم آن پس از غروب آفتاب این بوده که همگی در اطاقی بزرگ که میدان نام دارد به ترتیب قدمت سلوک وارد می‌شوند و بابا صلوتانمه‌ای می‌خواند که حاوی نام دوازده امام است. در آخر مراسم، مرشد یا یکی از

۱ گولپیناری، همان، ص ۱۵۶.

۲ احمد رفیق (فرودین - تیر ۱۳۷۳)، «شیعیان و بکتاشیان در قرن دهم / شانزدهم»، ترجمه توفیق سبحانی، معارف، دوره دهم، ش ۱، ص ۶۲.

۳ ناشناس (اردبیهشت ۱۳۸۰)، «عاشورا در ادبیات بکتاشیه آلبانی»، گلستان قرآن، دوره جدید، ش ۶۲، ص ۲۰.

۴ سبحانی و انصاری، همان، ص ۵۲۶.

۵ مرکز اسناد آستان قدس رضوی، اسناد شماره: ۲۸۶۴۵؛ ۳۵۲۷۳؛ ۱۶۹۹۲؛ ۲۱۴۱۸.

حاضران جارو را چنان که گویی به نظافت پرداخته – روی زمین می‌کشد و بدین‌سان مراسم ورود به طریقت پایان می‌یابد.^۱ شیوه این مراسم نیز از عصر صفوی تاکنون در حرم رضوی – که به مراسم صفویه معروف است – برگزار می‌شود. به این ترتیب که بعد از غروب آفتاب، حفاظ آستان قدس در دارالحفظ حرم مطهر به تعداد دوازده نفر و یک خطیب جمع شده و لاله‌ها را روشن نموده، بعد از خواندن چند آیه از قرآن توسط هر حافظ، صلوان‌نامه دوازده امام خوانده می‌شود و در پایان همگی به جارو کردن دارالحفظ می‌پردازند. اضافه می‌شود که مسؤول تکیه بکتاشی‌های آستان قدس در سال ۱۳۰۳ق. شخصی به نام عبدالمؤمن خطیب بوده است.^۲

اگرچه رسم قرائت قرآن به صورت دسته جمعی قبل از دوره صفوی در آستان قدس مرسوم بوده است ولی به نظر می‌رسد که مراسم صفة از زمان شاه طهماسب صفوی (حاکومت ۹۳۰-۹۸۴ق) در حرم معمول شده باشد. زیرا شاه مذکور شخصاً وقت خویش را صرف ترویج و تنسيق امور آستانه کرد.^۳ و برای موقوفات و امور اداری آن‌جا تشکیلاتی وضع نمود که در اعصار بعد، این تشکیلات همچنان حفظ شد. وی برای این که نظارت دقیقی بر امور حرم، موقوفات آن و متولی داشته باشد ناظرانی گماشت.^۴ او به امیر اسدالله مرعشی شوستری صدر و میر نظام‌الملک رضوی متولی آستانه و مسیحا خواجه روح‌الله اصفهانی خوزانی ناظر آستانه مأموریت داد تا به تشکیلات اداری و مالی حرم سر و صورتی بدهند و طوماری از خدمه حرم مطهر با وظایف آن‌ها و میزان حقوقشان به تهماسب ارائه نمایند.^۵ بنابراین احتمال می‌رود که متولی و ناظر حرم مطهر، تشکیلات اداری و مالی حرم را در این زمان پی‌ریزی کرده باشند.^۶ خدام حرم مطهر در این زمان در سه کشیک انجام وظیفه می‌کردند که ریاست آن‌ها در دست شخصی به نام خادم‌باشی بود.^۷ که از طرف شاه منصوب می‌شد.^۸ اگرچه از این زمان به علت غلبه علماء و فقهاء شیعه دوازده امامی کم نفوذ متصوفه کم رنگ شد ولی فعالیت‌های تصوف شیعی ادامه داشت از آن جمله

۱ سیحانی و انصاری، همان، ص ۵۲۹.

۲ اعتمادالتولیه، همان، ص ۳.

۳ قمی، خلاصه التواریخ، ج ۱، ص ۵۸۱.

۴ خوزانی اصفهانی، افضل‌بن‌زین‌العبدین، افضل‌التواریخ، نسخه خطی بریتیش میوزیوم، شماره OR.4678، ص ۷۴.

۵ همان، ص ۹۷.

۶ قمی، همان، ج ۱، ص ۳۸۱؛ خوزانی، همان، صص ۲۱۶-۲۱۹.

۷ همان، ج ۱، ص ۳۳۰.

۸ همان، ج ۱، ص ۳۹۱.

سلسله‌های نوربخشیه، نعمه اللهیه بودند.^۱ شاه عباس خود را صوفی بزرگ و کلب آستان علی می‌دانست. در این زمان حروفیان به دستور وی قتل عام شدند و بسیاری از پیروان این جنبش ناگزیر شدند عقاید خود را پنهان سازند و در آمدن به زی بکتاشیه از راههای فرار آن‌ها بود.^۲ با توجه به مطالعی که پیش از این آمد، به نظر می‌آید علت حمایت صفویان و سلسله‌های بعد از آن از درویشان بکتاشی را این‌طور بیان کرد که درویشان بکشاشی سرحلقه خود را از انساب امام رضا می‌دانستند؛ و در تحکیم و استقرار دولت صفوی به خصوص از زمان جنید و حیدر و در آناتولی نقش به سزاگی داشتند؛ چنان‌که بعضی از عقاید و اطوار صوفیگری آن‌ها شیوه هم بود مثل غلو در حق امام علی (ع) و کلاه دوازده ترک قزلباشی.^۳ احتمال می‌رود مراسم صلوات دوازده امام را نیز در مراسم تکیه خود هر صبح و شام برگزار می‌کردند که بعداً حفاظ آستان قدس از آن تقلید نموده‌اند شاید یکی از عوامل رجوع به تکیه آن‌ها نیز وجود دو سنگ مقدس، یکی سنگ قدمگاه امام رضا و دیگری سنگ سبزی بوده که امام در هنگام مسمومیت شکم خود را بر آن می‌مالیده‌اند. طبیعتاً از این راه نیز نذور و صدقاتی جمع‌آوری می‌کرده‌اند و فقط به شهریه آستان قدس قانع نبوده‌اند.

بعد از صفویه بازار تصوف تا حدی رواج یافت و در بین فرقه‌ها مخصوصاً دو سلسله، اهمیت بیشتر کسب کرد: نعمه اللهی و ذهیه که هر دو به تشیع منسوب‌اند و مخصوصاً ذهیه. از این روست که در عصر افشاریه چند سند درباره بکشاشی‌های قبرستان قتلگاه باقی مانده است. در طومار علیشاهی که به سال ۱۱۶۰ تنظیم شده و مربوط به موقوفات و تشکیلات حرم مطهر رضوی است، وظیفه درویشان تکیه بکشاشیه به صورت نقدی ۶ تومان و به صورت جنس ۳۰ خروار گندم و جو بوده است.^۴ این شهریه و مستمری که در عصر صفوی برای درویشان مذکور منظور شده بود ثابت بوده است که به نماینده درویشان بکشاشیه داده می‌شده است، لازم به ذکر است با توجه به اسنادی که خواهد آمد ظاهراً شهریه مذکور در عصر قاجاریه در نوسان بوده و به صورت کسر پرداخت می‌شده است. ظاهراً این شهریه تا اواخر عصر قاجاریه جاری بوده است.^۵

^۱ عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۶۶)، *دنبله جستجو در تصوف ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۳۲.

^۲ انوشه، همان، ج ۳، ص ۳۸۹.

^۳ زرین‌کوب، همان، ص ۲۳۰.

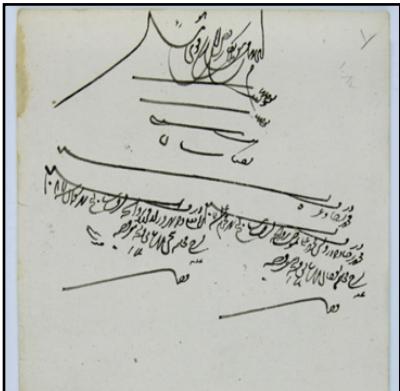
^۴ علیشاه افشار (۱۳۸۰)، *طومار علیشاهی*، مشهد: مرکز خراسان شناسی، ص ۸۳.

^۵ اسناد شماره: ۳۶۶۴، ۲۱۴۱۸، ۱۶۹۹۲، ۴۴۶۳۸.

اسنادی که در مرکز آستان قدس موجود است از عصر شاه عباس و از سال ۱۰۰۰ق به بعد است ولی از بکتاشیه و تکیه آنها در قبرستان قتلگاه حرم رضوی تا سال ۱۰۶۹ق یعنی حکومت شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷) سندي در دست نیست.

متن و تصاویر اسناد تعدادی از مربوط به بکتاشیه در مرکز اسناد آستان قدس بازخوانی و تصویر اسنادی که از این زمان به بعد موجود است، به صورت محدود باقی مانده که به ترتیب سال قمری در ذیل می‌آید

۱. سند شماره ۳۳۲۷۲/۴ به تاریخ ۱۰۶۹ و ۱۰۷۰ صورت جمع و خرج انبارداران آستان قدس از جمله درویش مسلم بکناش یک خروار و هفتاد و یک من. گندم یک خروار، جو هفتاد و یک من.



۲. سند شماره ۳۲۲۶۹/۱ پرداخت مرسوم و مقرری به درویشان بکتاشیه از طرف آستان قدس به تاریخ محرم ۱۰۷۴ و شوال ۱۰۸۷ «هو. انجام مهمات و معاملات سرکار فیض آثار سنه قویئل.

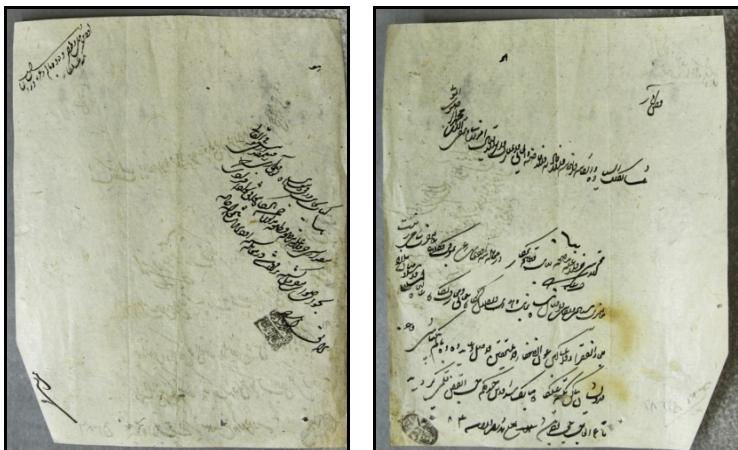
توجیهات و مقررات توجیهات

مرسوم بکشاشیان درویشان محمد رضا وغیره درویشان محمد رضا ولد درویش محمدعلی به موجب پروانچه اشرف به تاریخ شهر محرم الحرام سنه ۱۰۷۴ به شرح محاسبه توشقانیل سابق و نسخه معروضه. غله سه من. قبض.

درویش براعلی ولد بهروز از قرار پروانچه اشرف به تاریخ شهر شوال سنه ۱۰۸۷. به شرح محاسبه بنچیئل سابق و نسخه معروضه. غله سه من. فوت شد. قبض.

۳. اسناد شماره ۲۸۶۴۵/۳ و ۲۸۶۴۵/۵. پرداخت مستمری به درویشان بکشاشیه تکیه غسلگاه مبارک به تاریخ ماه رب ۱۰۸۴ توسط آستان قدس رضوی «هو، فیض آثار شمساً الفلك السياده و النقاشه و النجابته والافاده و الافتضه و الحقائق و و المعارف و الاقبال میرزا

شاه تقى الدین محمدالرضوی المتولی مقدار سی خروار غله مناصفه از بابت وظیفه سرکار در معامله سنه او دئیل به معرفت و کلاه عالیحضرت سامی رتبت معالی منزلت سیادت و نقابت الاقبال پناه نجابت و هدایت و اجلال عالیجاه حقایق و معارف آگاه عالیجاه اسلامی و اسلامیان ملاذ ملجاء القراء و المساکین عنون الضعفاء و المستحقین واصل و عاید دده بالم بیکنائی و غیره درویشان ساکن تکیه غسلگاه مبارک شد و این چند کلمه حسب القبض قلمی گردید تا عند الحاجت حجت بوده باش به تاریخ شهر ربیع المرجب سنه ۱۰۸۴ «سجع مهر» دده بالم غلام علی بود. ۱۰۷۹.».



پشت سند دستور متولی آستان قدس به مضمون است: «هو. سی خروار کتابات نجابت و رفعت و متعالی پناه توفیق آقاری رفع مقداری مستوفی القابی به مقدار سی خروار غله مناصفه وظیفه مذبوره ضمن هرگاه موافق سواد افرادی که به جواب صواب مقرون گشته برقرار شد در معامله سنه او دئیل تنخواه داده براتی داده شود.»

سجع مهر چهار گوش «تقى الدین محمد الرضوی».

در گوشۀ راست سند نوشته: «قبض او دئیل وظیفه ده بالم و غیره درویشان تکیه غسلگاه». ظاهراً سند مذکور مفقود شده و از دفتر خانه آستان سند دیگری به همان مضمون صادر شده و تأکید شده چون قبض متن تلف شده پیدا شود یکی از قبضها از درجه اعتبار ساقط است. متن سند به این قرار است:

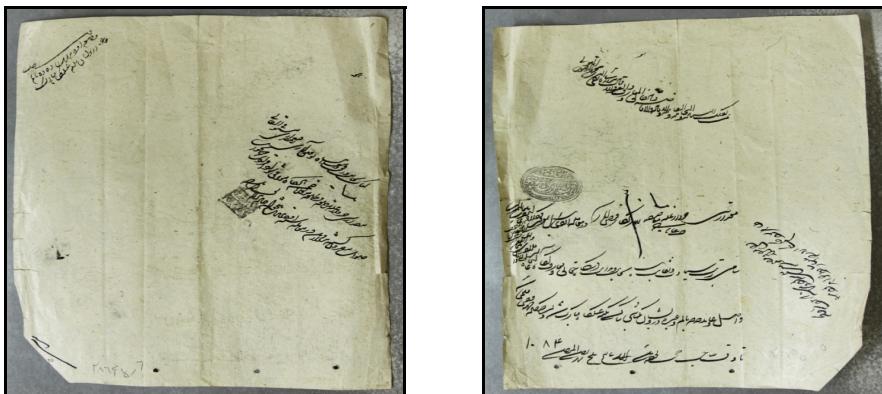
«شمسالفلک السیاده و النجابة و النقاوه و الایاله و الافاضه و الحقایق و المعارف و العزّ و

الاقبال میرزا شاه تقی‌الدین محمد رضوی المولی مقدار سی خرووار غلّه مناصف از سرکار
فیض آثار در معامله او دی نیل به معرفت و کلاه عالی حضرت متعالی منزلت سامی رتب
سیادت و نقابت پناه نجابت و هدایت دستگاه حقایق و معارف آگاه عالیجاه اسلام ملاذی
ملجاء الفقراء و المساکین عنون الضعفاء و المستحقین واصل و عاید ده بالم و غیره درویشان
بکنایی ساکن تکیه غسلگاه مبارک شد و این چند کلمه جهت قبض قلمی شدت و وقت
حاجت حاجت بوده باشد. به تاریخ سلح شهر رجب المرجب سنه ۱۰۸۴.

بر بالای سجع مهر بیضی شکل به این مضمون است «العبد تاج الدين الموسوي الخادم
سنده که تلف شده و چنانچه ظاهر شود حکم یکی از درجه اعتبار ساقط خواهد بود».

۱۰۶۶

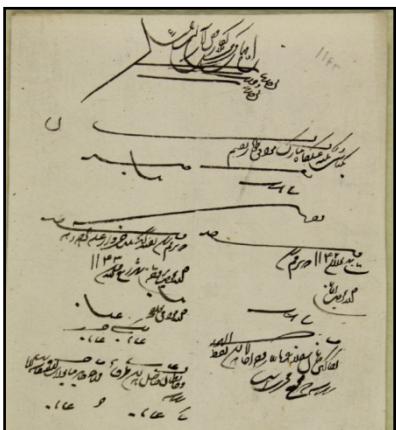
بر حاشیه راست سند اضافه شده است «قبض مقرر و مضمون متن قلمی شده بود و متن
سنده که تلف شده و چنانچه ظاهر شود حکم یکی از درجه اعتبار ساقط خواهد بود».



پشت سند نیز دستور متولی آستان قدس تقی‌الدین محمدالرضوی چنین است: «هو. سی
خروار کتاب نجابت و رفت و متعالی پناه توفیق آثاری رفیع مقداری مستوفی القابی به مقدار
سی خروار غله مناصفه وظیفه مذبوره ضمن هرگاه موافق سواد افرادی که به جواب صواب
مقرن گشته برقرار باشد در معامله سنده او دئیل تنخواه صادر براتی داده شود».

سجع مهر چهار گوش «تقی‌الدین محمدالرضوی».

در گوشۀ راست سند نوشتۀ: «قبض او دئیل وظیفه ده بالم و غیره درویشان تکیه غسلگاه
مبارک».



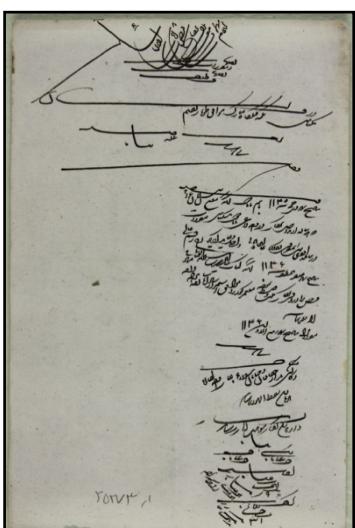
۴. سند شماره ۳۵۰۵۷/۱ پرداخت وجوهات نقدی و جنسی به درویشان بکتاشی تکیه غسلگاه مبارک از طرف آستان قدس رضوی سال ۱۴۲-۳ هجری قمری. «افتتاح مهمات و معاملات سرکار فیض آثار» سنه ایت ئیل توجیهات و مقررات توجیهات درویشان بکتاشی تکیه غسلگاه مبارک موافق طومار تقسیم نقد ۶ تومان. جنس سی خروار. قبض

قبض به تاریخ شهر شوال ۱۴۲۱ هجری قمری.

مقرراً به موجب برات ۶ تومان.

مستأجران: دکاکین خیابان سفلا و غیره از بابت وجه اجاره هذه السنّه به قسط الشهور برسانید که شرح مجری است.

قبض که به رقم رسید به قید آن که یک خروار غله باشد مقرراً به موجب پروانچه به تاریخ شهر ربیع الاول سنه ۱۴۳۱ سی خروار. مقررا موافق تعییقجه ۲۰ خروار. گندم ۱۰ خروار، جو ۱۰ خروار. رعایا و ضابطان هذه السنّه سنّه طرق برسانید: گندم ۱۰ خروار. مستأجران مزرعه جنابد میان ولایت از قرار نوشته برات: جو ۱۰ خروار.



۵. سند شماره ۳۵۲۷۳/۱ پرداخت وظیفه و مقری به درویشان بکتاشی تکیه قتلگاه در سنّه او دئیل ۱۱۴۶ توسط آستان قدس رضوی «انجام مهمات و معاملات و توجیهات سرکار فیض آثار سنّه او دئیل توجیهات و مقررات توجیهات وظیفه درویشان بکتاشی تکیه قتلگاه مبارک موافق طومار تقسیم

نقد شش تومان، جنس: غله سی خروار

قبض

قبض به تاریخ شهر ذی حجه سنه ۱۴۵۱ به اسم بابادوست آن که مبلغ شش تومان عراقی که همه ساله

از مداخل سرکار در وجه داعی بابادوست بیکناشی مقرر است در معامله ادویه‌ئیل به معرفت وکلاه عالیجاه متولی واصل و عاید گردید به شرح رقم عالی به تاریخ شهر صفر المظفر سنه ۱۱۴۶ آنکه کتاب عالیحضرت سلاطین التجانی قبض را در دفتر سرکار ثبت و ضبط نموده مبلغ را موافق استمرار سادات بوده برات داده قلمی نمایند.

مقررآ برات به تاریخ شهر ربیع الاول سنه ۱۱۴۶ شش تومان.

مستأجران دکاکین بازار خفافان و خیابان سفلاء بابت وجه اجاره هذهالسنن به قسط الشهور برسانید.

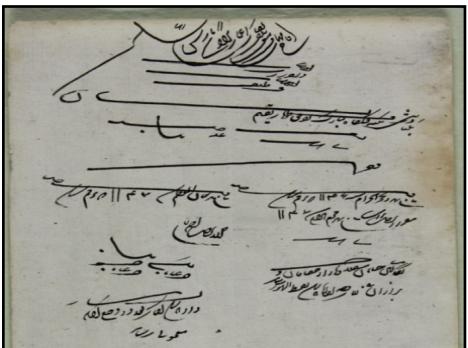
انبادرار هذه السنن سرکار موہبত آثار برسانید: سی خروار. گندم ۱۵ خروار، جو ۱۵ خروار.

اصل ۱۶ خروار ۴۳ من و ۹ سیر. بذر ۱۷ خروار ۲۷ من از قرار حاشیه برات.

کرایه ۳ خروار و ۵۶ من و ۳۱ سیر. بذر دو خروار و ۷۳ من.

۶. سند شماره ۳۵۳۱۷/۳ پراخت

وظیفه درویشان بکناشی تکیه قتلگاه به تاریخ بارس نیل ۱۱۴۷ از طرف آستان قدس رضوی «افتتاح مهمات و تنسيق معاملات سرکار اعجاز مراد بارس نیل توجیهات و مقررات توجیهات وظیفه درویشان بکناشی تکیه قتلگاه مبارک موافق طومار تقسیم نقد: ۶ تومان، جنس



۳۰ خروار قبض قبض به تاریخ شهر ذیحجه الحرام سنه ۱۱۴۶ که به رقم رسید مقررآ به موجب برات به تاریخ شهر محرم الحرام سنه ۱۱۴۷ شش تومان. مستأجران دکاکین خیابان سفلاء و بازار خفافان و بزاران و غیره از بابت وجه هذه السنن به قسط الشهور برسانید.

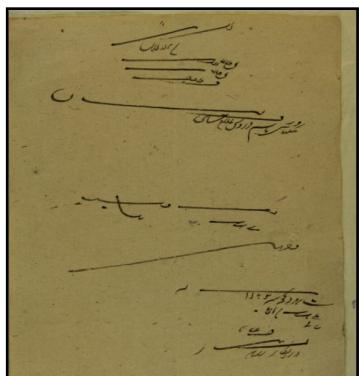
قبض به تاریخ شهر شعبان معظم سنه ۱۱۴۷ که به رقم برسانید.

مقررآ به موجب برات: سی خروار. گندم ۱۵ خروار، جو ۱۵ خروار.

انبادرار هذهالسنن سرکار بعد از وضع کرایه معمولی برسانید.

۷. سند شماره ۳۵۷۵۸/۱ پرداخت وظیفه به یکی از درویشان تکیه بکناشیه توسط آستان

قدس به تاریخ ماه ذی حجه سال ۱۱۶۲.



«هوسرشته سنه ..ئیل توجیهات و مقررات
توجیهات وظیفه درویشان بیکتاشی به اسم درویش
غلام حسین نقد ۶ تومان. جنس ۳۰ خروار. قبض
برات شهر ذیحجه سنه ۱۱۶۲ سه تومان و دو هزار
دینار سالی ۱۵ تومان انباردار سرکار برسانید.

۸. سند شماره ۳۷۳۷۱ پرداخت وظیفه به درویشان
تکیه بکتاشی و غیره سال ۱۱۷۲

درویشان تکیه بکتاشی و غیره
نقد ۱۷ تومان و ۸۵۰۰ دینار

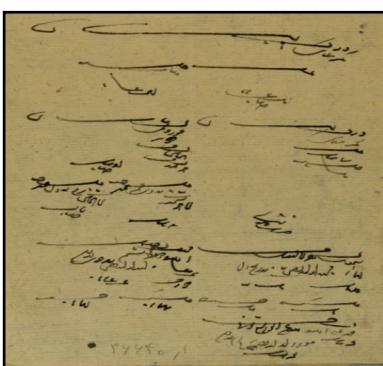
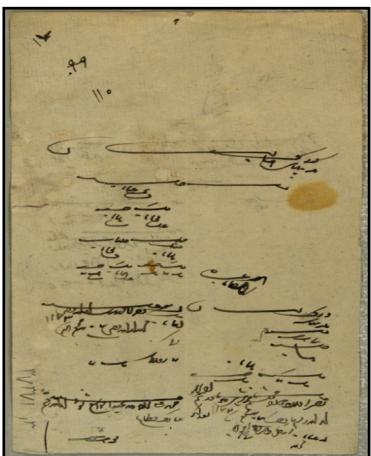
جنس ۱۲ خروار و ۸۰ من

گندم ۹ خروار و ۲۰ من، جو سه خروار و ۶۰ من.
مشهد مقدس ۳ خروار: گندم دو خروار، جو ۱ خروار.
ولايات ۹ خروار و ۸۰ من. گندم ۷ خروار و ۲۰ من،
جو دو خروار و ۶۰ من.
درویشان تکیه بکاشیه نقد ۶ تومان، جنس ۳۰ خروار.
گندم ۲ خروار، جو یک خروار.

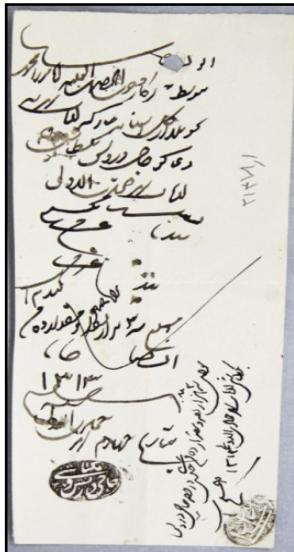
۹. سند شماره ۳۶۶۴۰/۱ پرداخت وجوهات نقدی
و جنسی به درویشان تکیه بکتاشیه توسط آستان قدس
تاریخ ۱۱۷۶ اق.

«درویشان تکیه بکتاشی و غیره نقد ۱۳ تومان و
پنج هزار دینار، جنس و غیره چهارده خروار
درویشان تکیه بکتاشی نقد ۶ تومان، جنس ۳۰
خروار».»

سند شماره ۳۹۶۸۰/۱ اعطای تخفیف به تاریخ
۱۲۷۱ «سرشته معاملات سرکار فیض آثار سنه
توشغان ئیل توجیهات و مقررات توجیهات تخفیف



اعطای تخفیف اعطای تخفیف در وجه عالیحضرت آقا سید میرزا خان زیارت نامه خوان از بابت مال الصلاح خانه بالای حوض بکناییه سی تومن سه ساله از قرار برات به تاریخ شهر ذی الحجه الحرام سنه ۱۲۷۱ حواله عالیجاه میرزا حسنعلی تحویلدار کل از بابت مال الصلاح خانه بالای حوض صحن عتیق سی تومن.



۱. سند شماره ۲۱۴۱۸/۱ پرداخت شهریه و مستمری به حاجی درویش بکنایی در ماه جمادی الاول ۱۳۱۳ توسط آستان قدس رضوی

«الوصل به توسط سرکار فیض آثار صدرالعلیه آقا میرزا محمد تحویلدار کل آستانه مبارکه از بابت شهریه دعاگو حاجی درویش بکنایی از بابت شهر جمادی الاول نقد ۲ هزار دینار. گندم ده من.

برات صادر شد. مبلغ ده من گندم است و مبلغ سه هزار دینار نقد به تاریخ چهارم شهر جمادی الاول سنه ۱۳۱۳». سجع مهر «درویش حاجی بکنایی».

در حاشیه سند نوشته شده «به موجب سه هزار نقد و مقدار ده من جنس در وجه حاجی درویش بکنایی از بابت شهر جمادی الاول ۱۳۱۴ صحیح است». سجع مهر «دادو الحسینی».

۱۳۰۳

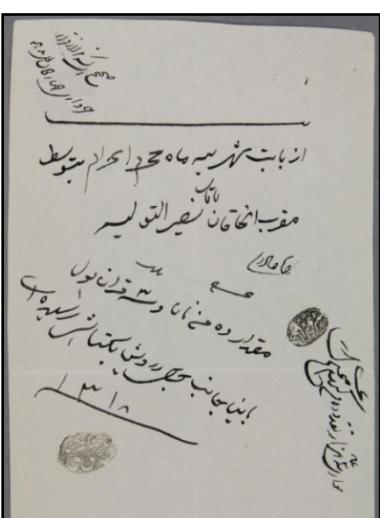
۱۱. سند شماره ۱۶۹۹۲/۱ پرداخت شهریه به درویش حاجی رضا بکنایی در ماه صفر سال ۱۳۱۸ توسط آستان قدس رضوی

«از بابت شهریه ماه محرم الحرام به توسط مقرب الخاقان به آقای نصیرالدولیه.

مقدار ده من نان و سه قران پول به این جانب حاجی درویش بکنایی رسیده است سنه ۱۳۱۸».

سجع مهر «عبده حاجی رضا بکنایی».

در حاشیه راست سند: «موازی سه هزار نقد و ده من گندم صحیح است». سجع مهر: «بها دولیه».



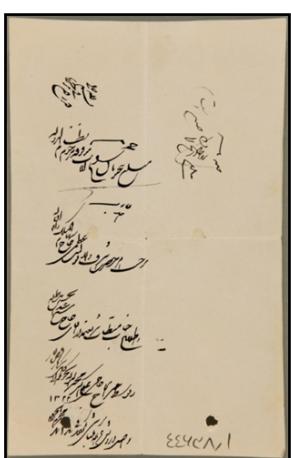
در بالای سند: «صحیح است گندم از قرار خرواری چهار تومان نقد بدهید.



۱۲. سند شماره ۱۶۹۹۲ پرداخت شهریه به درویش حاجی بکتاش به تاریخ صفر ۱۳۱۸ «از بابت شهریه ماه صفر المظفر مبلغ سه قران پول و ده من نان به جهت درویش بکشاشی برسد از توسط تحويلدار آستانه مبارکه» «برات صادر شد» مقدار ده من نان و سه قران نقد برسد. فی سنه ۱۳۱۸. سبع مهر «عبده حاجی رضا بکشاشی».

در حاشیه راست سند «سه هزار دینار و ده من گندم صحیح است». سبع مهر: «بهاء التولیه» در حاشیه چپ سند: «صحیح است. گندم از قرار خرواری چهارده تومان بدهید».

۱۳. سند شماره ۴۴۶۳۸ کمک‌های آستان قدس به درویش علی اکبر بکشاشی در ماه



محرم ۱۳۲۲ «مبلغ پنج تومان رایج از بابت موقوفه مرحوم نظام الدوله بر حسب امر حضرت اشرف والا و اطلاع جناب مستطاب شریعتمدار آقای حاج شیخ عبدالحسین مدظله توسط خیرالجاج حاجی علی اکبر مخبر الدوله به تحويلدار کل سرکار فیض آثار واصل درویش علی اکبر بکشاشی گردید فی شهر محرم الحرام ۱۳۲۲. در حاشیه سمت راست بالای سند: «مبلغ پنج تومان صحیح است».

در بالای سند: «بسم الله تعالى»

در پشت سند: «ثبت شد». سبع مهر: «یا معین الغرباء».

از درویش حاجی رضا بکشاش دو سند دیگر به شماره‌های ۱۶۹۷۷ و ۱۷۲۸۲ مربوط به سال‌های ۱۳۱۸ و ۱۳۲۱ در مرکز اسناد آستان قدس رضوی است که در آن به پرداخت شهریه وی اشاره شده است.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی(شیخ صدوق)(۱۳۷۳)، عيون اخبار الرضا(ع)، ترجمه علی اکبر غفاری و محمد رضا مستفیی، ج ۲، تهران: صدوق.
- ابن حوقل(۱۳۶۶)، سفرنامه ابن حوقل (ایران در صوره الارض)، ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابن خردابه(۱۳۷۱)، مسالک و ممالک، ترجمه سعید حاکرنده، تهران: موسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ممل.
- ابن رسته(۱۳۸۰)، اعلاق النفیسه، ترجمه و تعلیق حسین قره چانلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- احمد رفیق، رفیق(فروتن-تیر ۱۳۷۳)، «شیعیان و بکناشیان در سده دهم/شانزدهم»، ترجمه توفیق سبحانی، معارف، دوره دهم، ش ۱.
- اسفزاری، معین الدین محمد(۱۳۳۹)، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، تصحیح سید محمد کاظم امام، ج ۲، تهران: [بی‌نا].
- اعتقادالتولیه، محمد شفیع(۱۳۸۰)، صورت موقوفات ارض اقدس، مشهد: مرکز خراسان شناسی.
- اعتقادالسلطنه، محمدحسن خان(۱۳۶۲)، مطاع الشمس، بهاهتمام تیمور برhan لیمودهی، ج ۲، تهران: فرهنگ سرا.
- افلاکی، احمد(۱۳۷۵)، مناقب العارفین، به کوشش: تحسین یازیجی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب.
- انشاء، حسن(۱۳۷۵)، «بکناییه»، دایرة المعارف تشیع، ج ۳، تهران: نشر شهید محبی.
- بسطامی، نوروز علی(۱۳۱۵ق)، فردوس التواریخ، چاپ سنگ، تهران: [بی‌نا].
- بیهقی، علی بن زید(۱۳۶۱)، تاریخ بیهقی، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: اسلامیه.
- بیهقی، ابوالفضل(۱۳۶۸)، تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، سعدی، تهران: [بی‌نا].
- ترکمان، اسکندر بیگ(۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، زیرنظر با تنظیم فهرست‌ها و مقدمه ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیر کبیر.
- خراسانی، ملا‌اله‌شیخ(۱۳۸۲)، منتخب التواریخ، تهران: اسلامیه.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین‌حسینی(۱۳۶۲)، حبیب السیر، زیر نظر محمد دیر سیاقی، ج ۴، تهران: خیام.
- خوزانی اصفهانی، افضل بن زین‌العابدین، افضل التواریخ، نسخه خطی میزیوم پرشیو، ش OR.4678.
- رستمی، عادل(زمستان ۱۳۸۵)، «مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه»، تاریخ در آینه پژوهش، س ۳، ش ۴.
- زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۶۶)، دنیله جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- رستمی، عادل(زمستان ۱۳۸۵)، «مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه»، تاریخ در آینه پژوهش، س ۳، ش ۴.

- سیحانی، توفیق؛ انصاری، قاسم(زمستان ۱۳۵۵)، « حاجی بکاش ولی و طریقت بکاشیه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۱۲.
- سمرقدی، عبدالرازاق(۱۳۵۳)، مطبع سعدیین و مجمع بحرین، تصحیح عبدالحسین نوابی، ج ۲، تهران: انتشارات طهوری.
- شبیک، کامل مصطفی(۱۳۵۹)، تصوف و تشیع تا آغاز سده دوازدهم، ترجمه علیرضا ذکاوی قراگزلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شیروانی، زین العابدین[بی‌تا]، بستان السیاحه، تهران: انتشارات سنایی.
- شهبازی، عبدالله، «یهودیان مخفی و طریقت بکاشی»، www.lookiran.com، ص ۳.
- طبری، محمدبن جریر(۱۳۷۵)، تاریخ طبری(تاریخ الرسل و الملوك)، ترجمه ابوالقاسم پائیده، ج ۱۲، تهران: انتشارات اساطیر.
- قدامه بن جعفر(۱۳۷۰)، کتاب الخراج، تصحیح حسین قره چانلو، تهران: انتشارات البرز.
- قمی، قاضی احمد(۱۳۵۹)، گلستان هنر، تصحیح سهیلی خوانساری، تهران: کتابخانه منوچهری.
- ———(۱۳۶۲)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- گولپیارلی، عبدالباقي(۱۳۶۶)، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: کیهان.
- ———(۱۳۷۸)، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
- مؤمن، علی(۱۳۴۸)، تاریخ آستان قدس، آستان قدس، مشهد: آستان قدس.
- مخبر دزفولی، فهیمه(۱۳۸۹)، پیدایش علوی - بکاشی در آناتولی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مدرس تبریزی، محمدعالی(۱۳۷۴)، ریحانة الادب، ج ۲، تهران: خیام
- مدرس رضوی و ... (۱۳۸۶)، مشهد به گزارش مکتب شاهپور، تصحیح مهدی سیدی، مشهد: آهنگ قلم: مرکز اسناد آستان قدس، اسناد شماره ۵۰۷۵؛ ۲۸۶۴۵؛ ۳۲۲۶۹؛ ۹۳۲۷۲؛ ۲۸۶۴۵؛ ۳۲۶۴۵؛ ۲۸۶۴۵؛ ۳۵۲۷۳؛ ۱۶۹۹۲؛ ۳۵۲۷۳؛ ۲۱۴۱۸؛ ۱۶۹۹۲؛ ۲۱۴۱۸؛ ۳۶۶۴۰؛ ۲۱۴۱۸؛ ۱۶۹۹۲؛ ۲۱۴۱۸؛ ۳۶۶۴۰.
- معصوم علیشاه شیرازی، محمد[بی‌تا]، طائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب، ج ۱، تهران: انتشارات سنایی.
- میرزايف، عبدالغنى(۱۳۵۳)، «تصویر شهر مشهد و حرم مطهر امام رضا(ع) در سفرنامه واضح»، نشریه دانشکده الهیات مشهد، ش ۱۲.
- ناشناس(اردیبهشت ۱۳۸۰)، «عاشورا در ادبیات بکاشیه آلبانی»، گلستان قرآن، دوره جدید، ش ۶.
- نظامی، عبدالواسع(۱۳۵۷)، منتشرالانشاء، به کوشش رکن الدین همایونفرخ، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- نقدي، رضا(۱۳۹۲)، «سود جواز علا، الملک موسوی متولی حرم مطهر رضوی برای شیخ محمد الحموی به تاریخ دوم محرم سال ۹۰۶»، مجموعه رسائل فارسی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ش ۱۰.

بسمه تعالیٰ

خواننده گرامی

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

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان
تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۰۶۰۱۰۴۷۰۰۰، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
ریال	تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:
به مبلغ:	شماره فیش بانکی:	نشانی:
امضا و تاریخ:	تلفن:	

Contents

Historical Review of the development of "Tahdis" among the Shi'is during the first half of the Second century of Hijra	Abdul Hamid Abtahi	7
Reasons for the instability and non-promulgation of Shiism in Andalus.....	Seyyed Ahmad Reza Khezri Hossein Khosravi	33
Tradition of policy writing in the ninth century, Political thought of Ibrahim Ibn Mohammad about Imam or Soltan in "Adab al Khalafe and Asbab al Hasafeh" ..	Vali Dinparast	61
Soleiman shah Ivayi and Mongols the Invasion	Mohsen Rahmati	81
Banu Hilal's Sirah: Creation, Kind and its Gradual	Uones Farahmand Abddullah Naseri Taheri Ensiyeh Baqeri	105
The political implications of Sana'i's thought	Abbas Manoochehri Yadullah Honari	121
Bektashi Order and Astan Quds Razavi	Reza Naqdi	151

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M.Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

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

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

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

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

Eshraghi, E. Professor of History, Tehran University

Late Professor Ganji.M.H, Professor of Geoghraphy, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

Khezri.A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari,H. Associate Professor of Iranian History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of History of Sciences, Tehran University

Mujtabaei,F. Professor of Religion History, Tehran University

Zargarinezhad, G.H, Professor of Islamic History, Tehran University

Executive Manager: L.Ashrafi

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas Poor Avenue, Tehran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Fax: +982188676860