

با اسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی- پژوهشی

سال هشتم، شماره سی و یکم، زمستان ۱۳۹۵
شاپ: ۶۷۱۲-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی- پژوهشی» است.
صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام
مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای
سردییر: دکتر مهدی محقق **مشاور علمی:** جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء(س)
دکتر اشرافی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمد تقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر حسنی، عطاء الله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمد حسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبایی، فتح الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی ویراستار فارسی و انگلیسی: ابوالفضل توکلی شاندیز

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

تومان ۲۰۰۰

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نامبر: 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 پذیرفه خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخیر 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 بررسی 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.
 - پایان نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع)، «عنوان پایان نامه»، مقطع پایان نامه، نام دانشگاه، صفحه.
 - سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.
- در ارجاع های 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

محسن بهرام نژاد	
* بازشناسی توحیدخانه در ایران عهد صفوی: زوال نظام خانقاہی	۷
فریبا پات	
* اوضاع سیاسی- اقتصادی مرو در جاده خراسان تا حمله مغول	۳۱
سیده لیلا تقی سنگدهی	
سعیده وحیدفر	
* بررسی تطبیقی آرای حسن البنا و مصطفی السباعی رهبران اخوان‌المسلمین مصر و سوریه	۴۵
در مورد حکومت	
سیداحمدرضا خضری	
نعمیه ملکی	
* واکاوی اندیشه‌های اعتقادی میرزا محمد اخباری از دیدگاه میرزا اسدالله شهرخواستی مازندرانی	۶۵
علی‌اصغر ذوقی	
* دو رویه پیوندهای خاور اسلامی و باخترا مسیحی، از آغاز تا سده پانزدهم میلادی: در یک نگاه	۸۷
فیاض زاحد	
ماجد صدقی	
* نگاه مختصراً به اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی	۱۱۳
عباس منوجهری	
امیرحسین حاتمی	
فیروز جعفری	
* دلالت‌های دوبُنی در اندیشه سیاسی در ایران (قرن ۵-۷ هجری)	۱۳۵

بازشناسی توحیدخانه در ایران عهد صفوی: زوال نظام خانقاہی

محسن بهرام نژاد^۱

چکیده: توحیدخانه به عنوان یک نهاد معنوی و اجرایی وابستگی‌های منحصر به فردی با تاریخ فکری-سیاسی صفویان در ایران دارد. چنانکه طلوع و غروب آن اصطلاح را تنها باید در میان متون همان دوره جستجو کرد. پیش از اقباس و انتشار این اصطلاح در جامعه صفوی، به رغم ساختار فارسی و عربی آن، بیشتر در فرهنگ عثمانی معنا و گسترش یافته بود. بر همین اساس توحیدخانه رابطه جداتاپذیری با فرهنگ تصوف و قلندری در آناتولی داشت و در قرون متضادی مستقلانه و به دور از هیجان‌ها و ارتباطات سیاسی فعالیت می‌کرد. اما صفویان از نقطه پیدایش حکومت با عاریت گرفتن مفهوم توحیدخانه به تأسیس عبادتگاه دیگری غیر از خانقاہ اردبیل در پایتخت‌های سیاسی خود و شهرهای ایران اندیشیدند و برای آن در ساختار حکومتی خود شبهنگ‌های را به وجود آورده‌اند که در سازوکار آن اصولی همچون نظارت بر عملکرد صوفیان، ایجاد وحدت رویه در بلاد مختلف، آشنازی صوفیان با فرهنگ و سنت مذهب رسمی، اجرای رسوم طریقی در همسویی با تشیع و حفظ و تقویت رابطه ایمانی صوفیان با شاهان صفوی پیش‌بینی شده بود. این کنش حکومتی به تدریج طریقت صفویه را از سنت و نظام خانقاہی جدا ساخت و توحیدخانه مروج آداب و رسومی گردید که تنها ذکر و ثنا در پایداری حقوق الهی پادشاهان صفوی در سلطنت و مذهب‌داری برای صوفیان قربلاش جزو اصلی ترین عبادات طریقی و معنوی آنان شناخته می‌شد. صفویان آگاهانه در سایه توحیدخانه به سبیز با نظام خانقاہی برآمدند بدون آنکه به نیازهای احتمالی خود در جذب توانمندی‌های صوفیان در سال‌های سخت اندیشیده باشند. پژوهش حاضر با چنین رویکردي به بازخوانی روایات تاریخی در فراز و فرود مفهوم توحیدخانه در عهد صفوی می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: صفویه، توحیدخانه، صوفیان قربلاش، نظام خانقاہی، کارکردها

Understanding Tohidkhaneh in Iran of the Safavid Era: The Decline of the Monastery System

Mohsen Bahramnejad¹

Abstract: Tohidkhaneh as a spiritual and administrative entity has had unique ties with the intellectual-political history of the Safavids in Iran. That is why the rising and falling of the term should only be looked for among the texts of the same era. Before adoption and dissemination of this term in the Safavid society, in spite of its Persian and Arabic structure, it has been nurtured in Ottoman culture. Therefore Tohidkhaneh had inseparable relationship with Sufism and Qalandari culture in Anatolia and was independently at work for many centuries free from emotional and political connections. However, from the onset of establishment of their rule, Safavid borrowed the concept to create worship places other than the monastery of Ardabil for their political capitals in and other major cities Iran, and provided it with a governmental institutional structure with underlying tasks such as monitoring the activities of the Sufis, providing uniformity in different areas, making Sufis familiar with official culture and religion, practicing Tarighat rituals in line with the Shia', and maintaining and strengthening the relationship between Sufis with Safavid kings in terms of faith. Such a governmental action gradually separated Safavid from monastery tradition and system, and Tohidkhaneh promoted the traditions which only emphasized that praying for continuation of the divine rights of kings of the Safavid monarchy and protecting the religion for Ghezelbash Sufis are the most important ritual and spiritual tasks of them. Safavids intentionally used Tohidkhaneh as a means to come into conflict with the monastery system without careful thinking of that they would need Sufis for difficult times. This paper adopts such an approach for reviewing the historical narratives regarding raise and fall of the concept of Tohidkhaneh in Safavid era.

Keywords: Safavid, Tohidkhaneh, Ghezelbash Sufis, monastery system, functions

۱ Associate Professor of History, Imam Khomeini International University, Ghazvin, Iran
bahramnejad1345@yahoo.com

مقدمه

در پیشینهٔ تمدن‌های بشری تأسیس پرستشگاه‌ها و مراکز عبادی و آیینی به اشکال مختلفی رواج داشته است و قدمتی به درازای آن دارد. بی‌گمان این واقعیت انکار ناپذیر یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های هویت دینی و مذهبی هر جمعیتی را در طول تاریخ تشکیل می‌داده است که از این راه به حفظ و استمرار باورها و سنت‌های خود می‌اندیشیده‌اند. در تاریخ اسلام نیز علاوه بر مسجد که به حکم آیات متعدد قرآن کریم اصلی‌ترین و مهم‌ترین نیایشگاه توحیدی معرفی شده است،^۱ به تدریج مراکز دیگری با تأثیرپذیری عمیق از معنویت و قداست آن همانند آرامگاه، شهادتگاه، خانقاہ، زاویه، رباط، لنگر، تکیه و حسینیه اهمیت و رواج یافت که هر کدام به اشتراک و اختلاف تابعی از آداب و سنت‌های آیینی‌ای شدند که تاکنون بهشدت و ضعف در میان پیروان مذاهب و طرایق متعدد اسلامی زنده و پایدار مانده است. اما آنچه که در کنار این مجموعه تازگی دارد اتفاق مهمی است که در دوران صفوی روی داد و آن تأسیس یک مرکز عبادی و آیینی مستقل به نام توحیدخانه برای صوفیان قزلباش بود.

توحیدخانه هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ ایران نداشت و همین مسئله بر اهمیت آن بیشتر می‌افزاید. می‌توان حدس زد که توحیدخانه پیوند ناگسستنی‌ای با طریقت صفویه داشته است و مرشدان و مشایخ آن در همه حال از آن به عنوان یک نهاد مهم فکری برای ترویج اندیشه‌های صوفیانه خود سود می‌جسته‌اند. اما واقعیت این است که این نام پس از تشکیل حکومت صفویان در ایران در منابع و اسناد تاریخی کاربرد یافته است. از این‌رو، این گمان وجود دارد که آنان آگاهانه نام «توحیدخانه» را به عنوان مکان مقدسی برای ذکر خداوند (الله‌الاَللّه) جایگزین نام «خانقاہ» در طریقت خویش ساخته‌اند. گفتنی است که توحیدخانه نیز همچون هر پدیده اجتماعی از فرایند تحول تاریخی دور نماند. به‌طوری که در نگاه کلی می‌توان گفت توحیدخانه در این مسیر و در طی سال‌های اقتدار سیاسی دولت صفویه به تدریج کارکردی دوگانه پیدا کرد. ابتدا در خدمت ترویج سنت‌های طریقت صفویه قرار داشت و سپس با گسترش تشیع در ایران، رسالت ترویج عقاید شیعه و سنت‌های آیینی آن را به‌ویژه در میان صوفیان صفوی بر عهده گرفت. اما در همه حال ساختار تشکیلاتی آن که صورتی نسبتاً ساده داشت ثابت باقی ماند و هیچگاه از صاحب منصبانی چون خلیفة الخلفا و خادم و چند عمله فراتر نرفت. با این حال مقام نخستین آن یعنی خلیفة الخلفا نیز همواره از امرای عالی‌جاه

^۱ در قرآن کریم جمعاً ۲۶ بار کلمه مسجد، مساجد و مسجدآ به کار رفته است.

و در حکم نایب و استاد شاه به حساب می‌آمد.^۲ لیکن در پایان حکومت صفوی تنها صورتی از این مقام و تشکیلات ساده آن باقی مانده بود. در رهگذر همین رویداد است که در پایان آن دوره دیگر نمی‌توان از توحیدخانه به عنوان یک کانون خاص صوفیانه یاد کرد، زیرا در این مرحله دیگر نشانی از سنت‌های آیینی خاص تصوف و خانقاہ در آن دیده نمی‌شد. به جهت فعالیت‌های شیعی-مذهبی نیز در مقایسه با گستردگی نفوذ نهاد دینی در جامعه که در سایه هدایت متشرعین قرار داشت نتوانست نقش بنیادینی برای خود ایجاد و حفظ کند. لذا به تدریج اهمیت و اعتبار خود را از دست داد و چون به عنصری ناکارآمد تبدیل شده بود آخرین پادشاه صفوی نیز قبل از هجوم افغانی به اصفهان دیگر ضرورتی به حفظ آن تشکیلات نمید و رسماً به فعالیت‌های آن مرکز خاتمه داد و دیگر نامی از توحیدخانه نیز باقی نماند. بدین ترتیب صفویان مفهوم و تشکیلاتی را که خود مؤسس آن بودند در واپسین سال‌های حیات سیاسی و فکری خویش از میان برداشتند.

پژوهش حاضر ضمن بازخوانی تاریخی این موضوع و نگاهی تحلیل‌گرایانه به دیدگاه‌هایی که در این باره وجود دارد پاسخ سه پرسش بنیادی را جستجو می‌کند. نخست اینکه آیا شکل‌گیری توحیدخانه ریشه در باورهای فکری نخستین طریقت صفوی داشته است و یا آنکه صفویان پس از دست یافتن به قدرت سیاسی به ایجاد آن به عنوان یک مؤسسه حکومتی می‌نگریسته‌اند؛ دوم، آیا اصطلاح و ایجاد توحیدخانه ابداع صفویان است و یا آنکه از فرهنگ‌های دیگری به عاریت گرفته شده است؛ سوم، در ایجاد و ترویج فرهنگ آیینی مرتبط با آن مرکز معنوی چه مقاصدی جستجو می‌شده و چه پیوندهایی با نظام و آیین خانقاہی داشته است؟

کاربرد اصطلاحی توحیدخانه در منابع

توحیدخانه به عنوان یک اصطلاح در ادبیات دینی، صوفیانه و حتی معماری اسلامی ایران چندان سابقه‌ای ندارد. اگرچه آرامگاه بایزید بسطامی (متوفی ۲۴۶ یا ۲۶۱ ق.) از عرفای نامدار قرن سوم هجری به این نام خوانده شده و همان نیز بر کاربرد و قدامت بسیار آن در تاریخ ایران گواهی می‌دهد، اما آنچه مسلم است این است که چنین مکانی از عهد قاجار به این نام مشهور بوده و پیش از آن به موجب کتبیه‌ای که در همان محل وجود دارد صومعه نامیده

^۲ میرزا سمیعا (۱۳۷۸)، تذکرة الملوك، به کوشش سید محمد دیر سیاقی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۸؛ میرزا رفیعا (۱۳۸۵)، سستور الملوك، تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ص ۱۰۴.

می شده است نه توحیدخانه.^۱ از سوی دیگر، بررسی های اولیه بر استفاده نه چندان فراگیر مفهوم توحیدخانه از زمان صفویه به بعد دلالت دارد. اما بر اساس یکی از منابع متأخر آن دوره این اصطلاح به عنوان یک مرکز عبادی-آیینی از زمان شیخ صفی الدین اردبیلی (متوفی ۷۳۵ق.) وجود داشته است،^۲ موضوعی که هیچ یک از متون سده های هشتم هجری به بعد آن را تأیید نمی کنند و حتی مورخان نخستین صفوی نیز در نوشته های خود به این نام توجیه نشان نداده اند. اگرچه دانش پژوه معتقد است که تذکرۀ شاه طهماسب قدیمی ترین متن صفوی است که به نام توحیدخانه اشاره دارد،^۳ اما واقعیت این است که نسخه های چاچی همان اثر هرگز این ادعا را تأیید نمی کنند. بررسی های انجام یافته در این تحقیق نشان می دهد که این اصطلاح در هیچ یک از منابع و استناد صفوی که از زمان شاه طهماسب تا شاه عباس اول باقی مانده کاربردی نداشته است، با این حال نمی توان تصور کرد که مکانی بدین نام در آن فاصله وجود نداشته است. بلکه از اشارات اسکندریگ منشی در ذیل تاریخ عالم آرای عباسی می توان حدس زد که توحیدخانه در همه حال مفهومی رایج و از اهمیت معنوی برخوردار بوده است.^۴

توجه مورخان صفوی به مفهوم توحیدخانه در نیمة دوم حیات آن سلسه تا اندازه بسیاری تحت تأثیر بنای توحیدخانه در کنار عالی قاپو قرار دارد که به دستور شاه عباس اول احداث شد.^۵ بعضی از سیاحان اروپایی نیز که از زمان شاه طهماسب دوم به بعد به ایران سفر کرده اند به آن اصطلاح توجه نشان داده اند. البته نگاه آنان بسیار سطحی بوده است و غالباً بدون استفاده از لفظ توحیدخانه تنها کوشیده اند با استناد به تعریف نسبتاً درستی به وجود چنین مرکزی در شهر اصفهان اشاره کنند.^۶ گاه بعضی همانند شاردن دچار خطأ شده و آن

۱ محمدحسن بن علی اعتمادالسلطنه (۱۳۶۲)، مطلع الشمس، ج ۱، تهران: آیی نا، ص ۶۹-۷۰.

۲ میرزا سمیعا، همان، ص ۱۸.

۳ محمد تقی دانش پژوه (زمستان ۱۳۵۰)، «یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی»، ادبیات و زبانها، جستارهای ادبی، ش ۲۸.

۴ اسکندر بیگ ترکمن (۱۳۱۷)، ذیل تاریخ عالم آرای عباسی، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران: انتشارات اسلامیه، ص ۱۴۵.

۵ حسن بن مرتضی حسینی استرآبادی (۱۳۶۶)، تاریخ سلطانی: ارشیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشرفی، تهران: علمی، ص ۳۴؛ علی نقی نصیری (۱۳۷۲)، القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، تصحیح یوسف رحیم للو، مشهد: داشگاه فردوسی، ص ۵۶.

۶ انگلبرت کمپفر (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، ص ۲۰۵؛ آنتونی سانسون (۱۳۷۷)، وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی، ترجمه محمد مهربار، اصفهان: گل ها، ص ۵۷.

مرکز عبادی و آیینی را طاووس خانه نامیده است.^۱ جدای از بعضی از تواریخ رسمی و آثار سیاحان مورد اشاره گاه اصطلاح توحیدخانه در میان مکنوبات تاریخی نیز آمده است که مهم‌ترین آن فرمانی است که در زمان شاه سلیمان مبنی بر ساماندهی امور داخلی توحیدخانه و وظيفة ذاکر در انجام وظایف او صادر شده است.^۲

اشارات فوق دلالت بر آن دارد که اوج و حضیض اصطلاح توحیدخانه تنها به عهد صفوی محدود می‌شده است. زیرا گسترش جریان صوفی‌ستیزی در میان متشرعنین شیعه در اواخر صفویه موجب شد تا شاه سلطان حسین فرمان منوعیت فعالیت صوفیان و تعطیلی توحیدخانه در اصفهان را صادر نماید.^۳ به دنبال این اتفاق، فروپاشی دولت صفوی در سال ۱۳۵۱ق. و چیرگی کوتاه افغان‌ها بر ایران به آخرین نشانه‌های کاربردی و وابستگی‌های معنوی‌ای که میان خاندان صفوی و توحیدخانه وجود داشت برای همیشه خاتمه داد و پس از آن جز نام چیز دیگری از این اصطلاح باقی نماند.

توحیدخانه یا سمعاع خانه

وقتی نمی‌توان از اشارات فوق نتیجه‌ای مبنی بر نقش مستقیم مرشدان و سلاطین صفوی در ایجاد خلاقانه توحیدخانه به دست آورده و همچنین وقتی با تأمل در منابع، شواهدی دال بر تأثیرپذیری صفویان از محیط و میراث تصوف قدیم ایرانی وجود ندارد، ذهن هر پژوهشگری خود به خود به جستجو برای یافتن نشانه‌ها و مدارکی بیرون از قلمرو ایران سوق پیدا می‌کند. بی‌شک پیوندهای عمیقی که از زمان شیخ صفی و شکل‌گیری طریقت صفویه با صوفیان آناتولی به وجود آمد راه نفوذ و ترویج عقاید و رسوم آنان را نیز که بعدها به قزلباش شهرت یافته‌ند، در میان آن طریقت هموار ساخت. یکی از نشانه‌های این تأثیرگذاری را می‌توان در ترویج مفهوم توحیدخانه به عنوان کانونی برای اجتماع صوفیان جهت انجام امور عبادی و اعتقادی دانست، زیرا این اصطلاح در میان پیروان طریقت مولویه، خلوتیه و بکتاشیه مفهومی رایج و شناخته شده بود و تقریباً از قرن ششم هجری در غالب خانقاہ‌ها و تکایا‌یی که در قلمرو آناتولی و عثمانی ساخته شده بودند و به قسمت‌های مختلفی همچون مدرسه، دارالشفاء،

۱ ژان شاردن (۱۳۷۲)، سفرنامه، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۴، تهران: توس، ص ۱۴۴۶.

۲ جنگ گنج: منشات و مکاتیب ای تا، نسخه خطی، شماره ۲۲۵۵، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ‌های ۴۱-۵۲.

۳ ابوالحسن بن ابراهیم قزوینی (۱۳۶۷)، *فتویٰ الصفویہ: تاریخ سلاطین و امراء پس از سقوط دولت صفویه*، تصحیح میریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۷۸.

حمام، عمارت (دارالاطعام)، حجره‌های خلوت، تربت یا مقبره و سماع‌خانه تقسیم می‌شدند بنای مستقلی به نام توحیدخانه نیز وجود داشت که برای انجام فریضه نماز صوفیان پیش‌بینی شده بود. بر همین اساس گاه از توحیدخانه به مسجد-توحیدخانه و یا حرم-توحیدخانه که خاص زنان بود یاد می‌شد. این خانقاها با کارکردهای عبادی، آموزشی و پذیرایی مسکینان به تدریج به الگوی مستقلی در معماری خانقاہ‌سازی قلمرو عثمانی تبدیل شد.^۱ در اینجا می‌توان به عنوان نمونه از قدیمی‌ترین توحیدخانه که در شهر اسکودار واقع است و به شیخ احمد رفاعی (متوفی ۵۷۸ق.) از مشایخ طریقت رفاعیه منسوب است یاد کرد.^۲ سایر توحیدخانه‌ها که عموماً در شهر استانبول واقع هستند عبارت اند از: توحیدخانه تکیه ایوب امی سنان (متوفی ۹۷۶ق.)،^۳ شیخ احمد بخاری نقشبندی (متوفی ۹۹۴ق.)،^۴ نورالدین جراحی (متوفی ۱۳۳۱ق.)،^۵ جمال الدین اشاقی (متوفی ۱۶۴۱ق.)^۶ و توحیدخانه تکیه طاهر آقا (۱۷۱۱ق.).^۷

لازم به ذکر است که توحیدخانه‌های عثمانی صرف نظر از اشکال سه‌گانه‌ای که از آنها نام برده شد از نظر شکل معماری به دو دسته تقسیم می‌شوند. نخست توحیدخانه هایی که دارای محراب و گاه منبر هستند و از آنها به عنوان جایی برای وعظ و برگزاری نماز استفاده می‌شده است. دوم توحیدخانه‌هایی که فاقد محراب بوده و در طراحی آنها بخش‌هایی برای نشستن مردان و زنان و قولان و نوازندگان در نظر گرفته شده بود که به سماع‌خانه برای اجرای سمع صوفیانه شباهت بیشتری پیدا می‌کرد. بر همین اساس تنانمن معتقد است که در طریقت مولویه، سمعاخانه قسمت مهمی از تکیه بود؛ اما به تدریج در سایر طریقت‌ها به توحیدخانه تغییر یافت.^۸ اما مصطفی کارا در شکل کلی همه توحیدخانه‌ها را خانقاہ می‌شناسد.^۹

^۱ بها تنانمن (۱۳۸۴)، معماری عثمانی در بورسا: نخستین پاینخت امپراتوری عثمانی، ترجمه شهناز بیگی بروجنی، تهران: پانید، ص ۱۴۷-۱۴۹.

- 2 Mustafa Sabri Küçükçaçi (2005), "Rifâde, Hac döneminde hacılıca yemek dağıtma görevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol.35, pp.97-98; M. Bahâ Tanman(2008), "Rifâî Âsitânesi Rifâîyye tarikatının İstanbul'daki merkez tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 35, pp.98-99.
- 3 M.Bahâ Tannman(2012), "Ümmî Sinan Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol.42, pp. 311-313.
- 4 M.Bahâ Tanman(1995),"Emîr Buhâri Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 11, pp. 128-129.
- 5 M.Bahâ Tanman(2007),"Nûreddin Cerrâhî Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 33, pp. 253-256..
- 6 Mahmut Erol Kılıç(1993), "Cemâleddin Uşşâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 7, pp.314-315 .
- 7 M.Bahâ Tanman(2010), "Tâhir Ağa Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 39, pp. 394-395.
- 8 M.Bahâ Tanman; Sevgi Parlak (2011), "Tekke, Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 40, p.374.
- 9 Kara, Mustafa(2011), "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 40, p. 368.

در مجموع با توجه به استفاده فراگیر صوفیان آناتولی از توحیدخانه این احتمال وجود دارد که کاربرد این اصطلاح عربی-فارسی در ایران صفوی و ارتباط تنگاتنگ آن با طریقت صفویه نشان‌دهنده تأثیرپذیری و اقتباس فرهنگی از همان محیط بوده است. اما بررسی اولیه توحیدخانه صفوی، چنانکه توضیحات آن بعداً خواهد آمد، نشان می‌دهد که این کانون عبادی مانند توحیدخانه‌های عثمانی دارای محراب و منبر نبوده است که به نماز خواندن صوفیان اختصاص یافته باشد، و از جهت ویژگی‌های معماری نیز شباهتی با سمعانخانه‌های آنان ندارد. بلکه می‌توان گفت توحیدخانه صفوی به رغم اشتراک در نام بنای مستقلی بود که صوفیان طریقت تنها برای ذکرخوانی در آن گرد هم جمع می‌شدند. به عبارت دیگر، اگرچه در ابتدای فعالیت طریقت صفویه سمعان از ارکان مهم آن به شمار می‌آمد، اما این رکن مهم پس از تشکیل حکومت و حماقی که صوفیان از مذهب و فرهنگ تشیع داشتند موجب شد تا سمعان در آن طریقت منسوخ گردد. بنابراین توحیدخانه صفوی هیچ‌گاه جایی برای مراسم سمعان صوفیان شناخته نمی‌شد. یک سند مهم تاریخی که به اوآخر صفویه مربوط می‌شود این نکته را تأیید می‌کند و از توحیدخانه به «وحدت سرای توحید» نام می‌برد.^۱ شاید همین نگرش متفاوت موجب شد تا در عهد صفوی گاه گنبدخانه‌هایی به همین نام که هیچ ارتباطی با صوفیان نداشت احداث گردد. از جمله ملام‌حسن کاشانی از اندیشمندان عهد صفوی گنبدخانه‌ای را به نام توحیدخانه در جوار بارگاه امام رضا(ع) دایر کرد که در آن هم معارف شیعه تدریس می‌شد و هم اهل زهد و تقوا و نه صوفیان قزلباش گرد هم جمع می‌شدند تا در خلوت خود به عبادت و ذکر لا اله الا الله مشغول شوند.^۲ رویداد مذکور این واقعیت را می‌نمایاند که توحیدخانه به تدریج پیوند معنوی اش را با تصوف صفوی از دست داد و به مکانی معنوی برای تبلیغ فرهنگ تشیع تبدیل گشت.

تأسیس توحیدخانه: اهداف و انگیزه‌ها

بی‌گمان قبل از تأسیس حکومت صفوی در ایران خانقاہ شیخ صفوی‌الدین در اردبیل مهم‌ترین کانون عبادی صوفیان در انجام آداب طریقت و مراسم ذکرخوانی به شمار می‌آمد. اما پس از پیروزی قیام خاندان صفویه و تشکیل حکومت یکپارچه در ایران و همچنین پراکندگی

۱ جنگ گنج: منشآت و مکاتیب، برگ ۴۱.

۲ صادق سجادی (۱۳۸۳)، «آستان قدس رضوی»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۳۴۳، ۳۴۶.

صوفیان قزلباش در سراسر بلاد ایران، دیگر امکان تجمع آنان در خانقاہ اردبیل برای انجام آن رسوم به آسانی وجود نداشت. بنابراین ضروری می‌نمود تا برای «ارشاد سالکان و صوفیان» طریقت و نظارت بر رفتار آنان، مکان یا مکان‌های مستقلی را دایر می‌نمودند. این نیاز سبب شد تا موضوع ایجاد عبادتگاه‌های سیار که به «چادر توحیدخانه» شهرت یافت مورد توجه جدی قرار گیرد. به طوری که این نوع عبادتگاه‌ها تقریباً در سراسر آن دوران و بهویژه در هرجا که اردوی شاهی حضور می‌یافت جهت اجرای مراسم طریقت در شب‌های جمعه بربا می‌گردید و مدیریت آن نیز بر عهده خلیفة الخلفا، یعنی نماینده شاه و مرشد کامل در طریقت صفوی بود.^۱

همچنین تأسیس مکانی ثابت به نام توحیدخانه در اصفهان به عنوان دومین عبادتگاه صوفیانه پس از خانقاہ اردبیل که به دستور شاه عباس اول در کنار عالی قاپو احداث شد^۲ در حقیقت گام دیگری بود که پس از استقرار پایتخت حکومت در شهر اصفهان و حضور گسترده صوفیان قزلباش در همان شهر برای تحقق همان اهداف دنبال گردید. اگرچه شواهد روشی در اختیار نداریم اما به نظر می‌رسد که صوفیان نظیر آن توحیدخانه را در شهرهای دیگر ایران نیز دایر کرده‌اند^۳ و نمایندگان خلیفة الخلفا نیز بر آنها نظارت داشته‌اند.^۴

علاوه بر این تصور می‌رود که صوفیان تأسیس توحیدخانه‌ها را در تضاد با سیاست مذهبی خویش نمی‌دیدند، بلکه دقیقاً می‌کوشیدند از آن مراکز همچون مساجد و مدارس رسمی در جهت تبلیغ و ترویج سنت و فرهنگ تشیع در میان صوفیان قزلباش استفاده کنند. بر همین اساس دانش‌پژوه در تحقیق خود حدس زده است که آثاری همانند *فتح المؤمنین* تألیف *فتح الله بن عزیز الله* ایادی (متخلص به فتحی) که مشتمل بر شرح وظایف شرعی و فضایل اخلاقی است و در فاصله سال‌های ۹۳۰-۹۸۴ق. به نام شاه طهماسب نوشته شده، و همچنین *انیس المؤمنین* اثر محمدبن اسحاق حموی که در تاریخ دوازده امام شیعه است و به نام همان پادشاه در سال ۹۳۸ق. با نثری ساده نگاشته شده است در واقع آثاری هستند که مطابق طبع قزلباشان و صوفیان توحیدخانه‌ها تهیه شده‌اند^۵ و احتمالاً مورد استفاده خلیفگان و ذاکران در

۱ نصیری، همان، ص. ۳۷.

۲ استرآبادی، همان، ص ۳۴. محمدهاشم آصف معتقد است شاه طهماسب ثالثی مؤسس واقعی توحیدخانه است که البته هیچ مبنای ندارد. نک: محمدهاشم آصف (رستم الحکما)(۱۳۸۲)، رسم التواریخ، تصحیح میرزا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب، ص. ۹۱.

۳ دانش‌پژوه، همان، ص. ۹۱۹.

۴ میرزا سمیعا، همان، ص. ۱۸.

۵ دانش‌پژوه، همان، ص. ۹۶۷. نیز نک: *فتح الله بن عزیز الله* ایادی [ای تا]، *فتح المؤمنین*، نسخه خطی، شماره ۶۲۷۸، کتابخانه مرعشی؛ همان، نسخه خطی، ش. ۲۶۵۷. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. توضیح: این نسخه با عنوان «اخلاق جرجانی» ثبت شده و شرح آن در نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، دفتر ۱، صفحه ۲۱۱ آمده است. نیز نک:

وعظ و خطابهای خود در توحیدخانه‌ها بوده‌اند و به این طریق به گسترش روایی تشیع میان صوفیان قزلباش و توده‌های مردم کمک می‌کردند.

ساختار تشکیلاتی توحیدخانه

توحیدخانه صفوی برخلاف توحیدخانه‌های عثمانی نهادی مستقل و مردمی به‌شمار نمی‌آمد، بلکه تابعی از نهاد قدرت و حکومت در ایران بود. بر همین اساس صوفیان در تشکیلات اداری خود جایگاه مستقلی را برای آن تعریف کرده و به آن اختصاص داده بودند.^۱ چنانکه بر خلاف تکایا و خانقاہ‌هایی که در اصفهان وجود داشت و محلی برای آمدوشد دراویش و گدایان بود،^۲ توحیدخانه تنها به بزرگان درگاه صفوی یعنی امراء، بیگلریگیان، خوانین، سلاطین و عمال هر ولایت اختصاص داشت و حضور آنان نیز در مراسم شب‌های جمعه الزامی بود.^۳ تغییر برخی از گزارشگران اروپایی از توحیدخانه به مسجد خاص صوفیان قزلباش و یا بقعه‌ای که در مجموعه بنای‌های عالی قاپو و قصر شاه قرار داشت مبین تفاوت استثنایی و سازمانی آن مرکز با سایر خانقاہ‌ها است^۴ و نمی‌توان آن را به برداشت نادرست آن سیاحان از توحیدخانه نسبت داد. به عبارت دیگر، آنان میان خانقاہ و توحیدخانه تفاوت آشکاری می‌دیدند که ترجیح می‌دادند از آن به مسجد یا بقعه یاد کنند.

در رأس تشکیلات توحیدخانه خلیفة الخلفا قرار داشت. این منصب از ابتدای تأسیس حکومت صفوی به یکی از مناصب مهم حکومتی تبدیل شد. او نماینده پادشاه و مرشد کامل در طریقت صفوی به‌شمار می‌آمد و وظیفه داشت صوفیان را در چارچوب اصول طریقت و مشی حکومت هدایت و ارشاد نماید. در واقع توحیدخانه کانون اصلی فعالیت‌های وی محسوب می‌شد و از همان‌جا بر عملکرد صوفیان در پایتخت صفوی و سایر شهرهای ایران نظارت می‌کرد.

می‌توان گفت که نظام اداری توحیدخانه بسیار ساده بود. صاحب تذكرة الملوك اعضای اصلی توحیدخانه و یا افرادی که در زیر مجموعه خلیفة الخلفا قرار داشتند را تنها متشکل از

سید محمدعلی روضاتی (۱۳۸۹)، «فتح المؤمنين كتابی در مواعظ»، www.ical.ir. محمدين اسحاق حموی (۱۳۶۳)، *ایس المؤمنین*، تصحیح میرهاشم محدث ارمی، تهران: بعثت.

^۱ میرزا سمیعا، همان، ص ۱۸؛ میرزا رفیعا، همان، صص ۲۱۹-۲۸۱؛ نصیری، همان، صص ۳۵-۳۷.

^۲ شاردن، همان، ج ۴، ص ۱۵۶۳؛ کمپفر، همان، ص ۱۳۶.

^۳ میرزا رفیعا، همان، ص ۲۱۸؛ نصیری، همان، ص ۳۶.

^۴ شاردن، همان، ج ۴، ص ۱۴۴۶؛ کمپفر، همان، صص ۲۰۵، ۲۰۰؛ سانسون، همان، صص ۵۷، ۱۴۰.

دو نفر خلیفه و یک خادم باشی و چند نفر عمله ذکر می‌کند.^۱ اما در دستورالملوک و رسالت القاب و مواجب سلاطین صفوی به این ساختار هیچ اشاره‌ای نشده است. از این جهت نظام اداری توحیدخانه شاخصت نزدیکی به تشکیلات خانقاہها دارد. چنانکه پس از مقام خلیفة الخلفا، خلیفه و خادم را می‌توان اصلی‌ترین عناصر اجرایی آن دو مرکز برشمارد.^۲

اگرچه هیچ‌گونه شناختی از وضع تشکیلاتی توحیدخانه‌ها در سایر بلاد ایران وجود ندارد، اما تصور نمی‌رود که از این جهت تفاوتی با توحیدخانه اصلی در شهر اصفهان داشته‌اند. آنچه که این عقیده را تأیید می‌نماید اشارات همان منابع به یکی از وظایف مهم خلیفه الخلفا است. بر اساس آن متون، او وظیفه داشت که جهت ارشاد خلائق به امر به معروف و نهی از منکر، خلیفه و عمله توحیدخانه‌ها را تعیین نماید.^۳ بنابراین می‌توان گفت که توحیدخانه‌های ولایات تنها متشکل از یک خلیفه، خادم و چند عمله بوده‌اند.

نقش کارکردی توحیدخانه

نقش کارکردی توحیدخانه در ساختار حکومتی صفویه ارتباط تنگاتنگی با وظایف خلیفه الخلفا در طریقت داشت. بنابراین آنچه که در این باره منابع صفوی به وی نسبت داده‌اند، می‌تواند بر نقش کاربردی توحیدخانه در جامعه صفوی دلالت داشته باشد. چنانکه مینورسکی توحیدخانه را دفترخانه‌ای برای شغل خلیفه الخلفا جهت انجام امور صوفیه نامیده است^۴ و به تعبیر باستانی پاریزی در مقدمه تذکرة صفویه کرمان، توحیدخانه کانون فعالیت سیاسی خلیفه الخلفا و صوفیانی بود که نه تنها در تعیین و انتخاب حاکمان ولایات دخالت می‌نمودند،^۵ بلکه در اوایل حکومت صفوی گاه به واسطه انتصاب خلیفه الخلفا به حکومت یک ولایت اعتبار سیاسی توحیدخانه را پررنگ‌تر ساختند. برای مثال می‌توان از خادم بیگ خلیفه الخلفا یاد کرد که در سال ۹۱۴ق. علاوه بر سمت معنوی خود به حکومت عراق عرب

۱ میرزا سمیعا، همان، ص ۱۸.

۲ محسن کیانی (۱۳۶۹)، تاریخ خانقاہ در ایران، تهران: طهوری، ص ۴۱۰.

۳ میرزا سمیعا، همان، ص ۱۸؛ میرزا رفیعا، همان، ص ۲۱۸.

۴ ولادیمیر مینورسکی (۱۳۷۸)، سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکرة الملوك، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران: امیرکبیر، صص ۱۰۳-۱۰۵.

۵ میرمحمدسعیدین علی مشیزی (۱۳۶۹)، تذکرة صفویه کرمان، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: نشر علم، صص ۳۰-۳۱.

و متولی گری عتبات عالیات منصوب شد و بدین طریق جایگاه توحیدخانه به مرکزی برای حکمرانی سیاسی و اداری خلیفة الخلفا بر یک ولایت توسعه یافت.^۱ بدون شک باید اهمیت سیاسی توحیدخانه را بیشتر با دوره اول حکومت صفوی مرتبط دانست. در حالی که این اعتبار در دهه‌های پایانی حکومت صفوی بهشدت آسیب دیده بود.

در واقع توحیدخانه کارکردی دوگانه داشت، به طوری که هم محیطی معنوی برای انجام فرایض طریقت بود و هم نهادی اجرایی بود برای عزل و نصب‌ها و نظارت بر عملکرد مدیران توحیدخانه‌ها در خارج از پایتخت صفوی. آموزش و ارشاد صوفیان، امر به معروف و نهی از منکر، ذکرخوانی (جلی و خفی)، اعطای نان و حلوا و طعام به درویشان می‌تواند مهم‌ترین فعالیت‌های طریقته توحیدخانه به حساب آید.^۲ اما از محتوای اسنادی که به نام شجره در انتصاب برخی از خلیفة الخلفا در اواخر صفویه انتشار یافته است چنین استفاده می‌شود که علاوه بر موارد مذکور توحیدخانه پیوندش را با کارکردهای اصلی طریقت از دست داده است و همانند مسجد تنها به مکانی برای تعلیم و «اجراه احکام و اوامر شرعیه و دفع و رفع مکاره و مناهی» در میان صوفیان تبدیل شده و تغییر یافته بود.^۳

باید افزود در توحیدخانه به عنوان یک سازمان اداری، خلیفة الخلفا در رأس قرار داشت و تمامی احکام وی مبنی بر انتصاب صوفیان شایسته به خلافت و خادمی و عملگی توحیدخانه‌ها در سایر بلاد در همین مکان صادر و طغرا کشیده می‌شد.^۴

به نظر می‌رسد به موازات سیاست تضعیف صوفیان قزلباش از سوی حاکمیت صفوی به‌ویژه در دهه‌های پایانی آن دولت در اعتبار کارکردی توحیدخانه تزلزل بزرگی روی داده است. شاید بتوان گفت که از جنبه‌های آینینی و مذهبی آن کاسته شد و توحیدخانه بیشتر به یک پایگاه نظامی صوفیان تبدیل گشت. شاردن نقل می‌کند که در زمان شاه سلیمان نگهبانی کاخ پادشاه، صیانت از وی و نظارت بر امور بست در دولتخانه بر عهده صوفیان توحیدخانه

^۱ غیاث الدین بن همام الدین الحسینی خواندیمیر (۱۳۵۳)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، ج ۴، تهران: خیام، ص ۴۹۶؛
حسن روملو (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: بالک، ص ۱۳۷؛ نیز نک: راجر سیبوری (۱۳۸۰)، در باب صفویان، ترجمه رمضانعلی روح الله، تهران: نشر مرکز، صص ۲۳۳-۲۴۰؛ محمدعلی رنجبر (۱۳۷۸)، «منصب خلیفة الخلفا در دوره صفوی»، *گنجینه اسناد*، ش ۳۳ و ۳۴، صص ۱۵-۴.

^۲ میرزا سعیعا، همان، ص ۱۸؛ میرزا رفیعا، همان، ص ۲۱۸؛ نصیری، همان، ص ۳۶.

^۳ حسین میرجعفری؛ مجید هاشمی اردکانی (خرداد و تیر ۱۳۵۳)، «فرمان شاه طهماسب صفوی به مولانا رضی الدین محمد»، مجله بررسی‌های تاریخی، س ۹، صص ۹۹-۱۰۰؛ رنجبر، همان، صص ۸-۹.

^۴ میرزا رفیعا، همان، صص ۲۱۸-۲۱۹.

قرار داشت.^۱ در حالی که پیش از این بر عهده قاپوچیان دیوان قرار داشت که زیر نظر ایشیک آقاسی باشی دیوان انجام وظیفه می‌نمودند.^۲ شاردن می‌افزاید که مجموع این صوفیان تنها دویست نفر بودند و در توحیدخانه (طاوس خانه-مسجد) سکونت داشتند.^۳ اما سانسون که در زمان شاه سلیمان و تنها هفت سال بعد از شاردن به ایران سفر کرده (۱۰۹۸-۱۱۰۵ق.) وضعیت توحیدخانه را بسیار آشفته دیده و می‌نویسد که توحیدخانه به مکانی برای تجمع صوفیانی که عمدتاً به کار باربری و مهتری و نسقچی گری اشتغال داشتند تبدیل شده بود.^۴ فلسفی حتی معتقد است که در نتیجه این اتفاقات مرتبه صوفیان توحیدخانه تا سطح جاروب کشی عمارت دولتخانه و دژخیمی تنزل یافت.^۵

رسوم رایج در توحیدخانه

کم و کیف آداب و سنن رایج در توحیدخانه‌های صفوی بجز اشارات کوتاهی که در برخی از منابع آمده است، به درستی معلوم نیست. اما از همین اشارات کوتاه که در ذیل بدانها اشاره خواهد شد می‌توان فهمید که این مقدار نیز با آداب و سنن رایج در نظام خانقاہی که پیشینه زیادی دارد شباهت چندانی ندارد، بلکه در مسیر تحولات مذهبی و فرهنگی جامعه صفوی زمینه برای دگرگونی آئین‌های رایج در تصوف صفوی نیز فراهم گشت و به همین جهت توحیدخانه که محل رسمی اجرای رسوم جدید شناخته شد به تدریج برای خود هویت مستقلی در برابر دیگر خانقاہ‌هایی که در ایران فعالیت داشتند، به دست آورد.

از میان آنچه که در آداب خانقاہ به رسم گرفتن مربid، بیعت با شیخ، مقراص موی سر یا سرتراشی، کلاه یا تاج بر سر نهادن، اطعام مساکین، اعطای خلعت، خرقه‌افکنی، توبه، چله‌نشینی، وردخوانی، ذکرخوانی، شعرخوانی، موسیقی، سمع، مجالس وعظ و عُرس رواج و شهرت داشت در آداب توحیدخانه تنها بخشی از آنها حفظ و اجرا می‌گردید.

برای مثال می‌توان از رسم اعطای تاج یا کلاه یاد کرد که به «نشان کسوت شیخ صفوی الدین» طی مراسمی پادشاه (مرشد کامل) و یا خلیفة الخلفا در توحیدخانه اصفهان آن را به خلیفگانی که

^۱ شاردن، همان، ج. ۳، صص ۱۱۹۵، ۱۰۴۸، ۱۱۹۵، ۱۰۴۸، ج. ۴، ص ۱۴۴۶؛ مینورسکی، همان، ص ۱۲۶.

^۲ میرزا سمیعا، همان، صص ۲۸، ۴۱؛ میرزا رفیعا، همان، ص ۲۶۲.

^۳ شاردن، همان، ج. ۴، ص ۱۴۴۶.

^۴ سانسون، همان، ص ۵۷.

^۵ ناصرالله فلسفی (۱۳۷۱)، تاریخ زندگانی شاه عباس اول، مجلد ۱ و ۲، تهران: علمی، ص ۸۱۵.

مسئولیت هدایت و ارشاد صوفیان را در ولایات بر عهده می‌گرفتند، اعطاء می‌گردید.^۱ همچنین می‌توان در اینجا مطابق اشارات فوق، دادن طعام و نان و حلوا به صوفیان را یکی دیگر از رسوم مشترک توحیدخانه با خانقه دانست. اما از فحوات عبارات متون دیوانی صفویه چنین استفاده می‌شود که توحیدخانه‌های صفوی هیچگاه به مانند خانقه به مکانی عمومی برای غیرصوفیان صفوی جهت بهره‌مندی از اقامت و طعام رایگان تبدیل نشد، بلکه مکان ویژه‌ای بود برای صوفیان قزلباش و امرا و بیگلریگیان و خوانین و سلاطین و عمال هر ولایت. این نکته افروزنده است که حتی بر خلاف خانقه، توحیدخانه محلی برای اقامت دائمی صوفیان صفوی به شمار نمی‌آمد، بلکه آنان تنها موظف بودند که هر روز عصر و همچنین کارگزاران فقط در شب‌های جمعه در محل توحیدخانه برای اجرای مراسم ذکرخوانی گرد هم جمع شوند.^۲

همچنین تلاوت دسته جمعی قرآن یا «قرائت سوره فاتحه الکتاب» خاصتاً در شب‌های جمعه از دیگر رسماهای رایج در توحیدخانه بود^۳ که در خانقه نیز انجام می‌گرفت. اما توجه به سایر فرائض دینی همانند خواندن نماز دسته جمعی و یا روزه‌داری در توحیدخانه صراحتاً در جایی ذکر نشده است. حتی از برخی فرمان‌های موجود حکومتی نیز در خصوص وظایف خلیفة الخلفا مبنی بر اجرای امر به معروف و نهی از منکر صوفیان نمی‌توان چنین برداشت کرد که آن فرائض جزو بایستگی‌های اجتماع صوفیان در توحیدخانه بوده است.

رسم بستنشینی برای صوفیان خطاکار در توحیدخانه تا زمان بخسودگی از جانب مرشد کامل یا پادشاه صفوی^۴ تداعی بخش رسم توبه صوفیان در نزد شیخ خانقه است. عبارت مذکور نشان می‌دهد که خلیفة الخلفا اختیاری در این زمینه نداشت، اما همو در جایگاه یک مقام معنوی می‌توانست بخشنده گناهان بزرگان و مردمانی باشد که برای اعتراف به گناه خود به توحیدخانه می‌رفتند و در مقابل خلیفة الخلفا زانو می‌زدند و او متکبرانه با عصابی که در دست داشت چند ضربت بر شانه‌های مخاطی می‌زد و بدین طریق آنها را از گناهانی که مرتکب شده بودند، عفو می‌کرد.^۵ این رسم در آیین خانقه اصطلاحاً «پای ماقچان» نامیده می‌شد.^۶

۱ میرزا رفیع، همان، صص ۲۱۸-۲۱۹.

۲ میرزا سمیع، همان، ص ۱۸؛ میرزا رفیع، همان، ص ۲۱۸؛ نصیری، همان، ص ۳۶.

۳ میرزا رفیع، همان، ص ۲۱۸؛ نصیری، همان، ص ۳۶.

۴ ترکمان، همان، ص ۱۴۵؛ کمپفر، همان، ص ۲۰۵.

۵ فلسفی، همان، ج ۱ و ۲، ص ۲۴۰.

۶ کیانی، همان، صص ۴۴۳-۴۴۹.

یکی از رسوم خاص توحیدخانه رسم «ایستادن به دار» صوفیان در درب دولتخانه و یا هر مکان دیگری بود که به دلیل تظام خواهی از مرشد کامل صورت می‌گرفت. نصیری تنها کسی است که در رساله خود به توصیف این رسم پرداخته است. او می‌نویسد: صوفی متظم در مکانی رو به قبله سه شبانه روز می‌ایستاد و با کسی لب به سخن نمی‌گشود و غذا نمی‌خورد و زمین نمی‌نشست، مگر هنگام نماز خواندن تا از جانب شاه اجازه طرح ادعا به وی داده شود. خلیفة الخلفا دادخواست او را به شاه منتقل می‌کرد. اگر خواسته وی اجابت می‌شد از دار ایستادن خلاص می‌گشت و اگر درخواست وی پذیرفته نمی‌شد باید آنقدر به دار می‌ایستاد تا حاجت وی برآورده شود. اما اگر صوفی بدون دریافت پاسخ و رفع حاجت این رسم را می‌شکست صوفیان توحیدخانه او را به اتهام شکستن حرمت آن رسم، تنبیه و مبلغی را به رسم جریمه برای تأمین مخارج توحیدخانه از وی اخذ می‌نمودند.^۱

ناگاهی و سکوت مدارک موجود از سایر رسومی که احتمالاً در توحیدخانه‌ها رواج داشته است این احتمال را رقم می‌زند که صوفیان به تدریج و در نتیجه گسترش تفکر ضدصوفیانه که متشرعین و فقهای شیعه در ایران گسترش دادند دیگر اجرای رسم‌هایی همچون قولی و موسیقی و سمع را در توحیدخانه‌ها جایز نمی‌دیدند. چنانکه از تأکیدهای آمده در یک سند تاریخی مبنی بر التزام خلیفة الخلفا در «کسر آلات محمره و منع و زجر فسقه و فجره و مبتدعه» می‌توان همین استفاده را نمود.^۲ همچنین باید گفت که صوفیان با گسترش حمایت‌های همه‌جانبه خود از مذهب و فرهنگ تشیع دیگر دلیلی بر حفظ آیین طریقت و رسوم توحیدخانه نمی‌دیدند. بر همین اساس، دیگر از رسم‌هایی همانند رسم مریدگیری که در گذشته طریقت، گاه روزانه هزاران نفر به دست مرشد کامل توبه و در خانقه ارديبل خرقه تصوف را بر تن می‌کردند^۳ در سده دوم حکومت صفوی نه تنها نشان و اعتباری باقی نمانده بود، بلکه در سال‌های پایانی آن سلسله، جماعت صوفیان صفوی بهشت تقلیل یافتد و سرانجام نیز از توحیدخانه اصفهان بیرون رانده شدند.^۴

۱ نصیری، همان، ص ۳۷.

۲ دبیران دبیرخانه شاه سلیمان صفوی (۱۳۸۸)، منشآت سلیمانی، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مجلس شورای اسلامی،

ص ۳۳؛ رنجبر، همان، ص ۸.

۳ خواندمیر، همان، ج ۴، ص ۴۱۸. نیز نک: ابدال پیروزاده زاهدی (۱۳۴۳)، سلسلة النسب صفویه، برلین: ایرانشهر، ص ۳۸.

۴ قزوینی، همان، ص ۷۸.

ذکر خوانی مهم‌ترین رسم توحیدخانه

ذکر و ذکرخوانی یکی از اصطلاحات مهم تصوف است و همه طریقت‌های صوفیانه آن دو مفهوم را ستایش حق متعال می‌دانند که برای ذاکر فایده‌ای حاصل می‌شد. کمتر متون عرفانی و متصوفه را می‌توان یافت که در باب اهمیت ذکر و تقسیمات آن یعنی جلی و خفی و یا ظاهر و قلبی سخنی نگفته باشند.^۱ در طریقت صفویه نیز ذکر از مناسک مهم طریقتش به شمار می‌آمد و در رساله صفویه الصفا نیز که به شرح احوال و کرامات شیخ صفی الدین اردبیلی نیای بزرگ خاندان صفویه اختصاص یافته این موضوع بازتاب وسیعی یافته است.^۲ تقریباً در تمامی اسنادی که به موضوع اداره توحیدخانه به دست خلیفة الخلفا اختصاص یافته است مسئله توجه به آداب طریقت در ذکرخوانی صوفیان از اهم وظایف آن مقام برشمرده شده است. در حال حاضر دو سند مهم، یکی به فارسی و دیگری به ترکی که تاکنون انتشار نیافته و تحت عنوان فرمان شاه سلیمان در فرمان نسق توحیدخانه و القاب سلاطین صفوی که ذاکر بایست آن را در آن مکان قرائت می‌کرد، در مجموعه‌ای در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود. این اسناد ضمن آنکه تأکید دارند که توحیدخانه مهم‌ترین جا برای «ذکر جلیل جل شأنه عن التشییه والتتیل در خلوات و جلوات» بوده و همچنین اشاره به اینکه خاندان صفوی با ذکرخوانی «صاحب آن مقامات علیه و مالک سلطنت خفیه و جلیه گردیده‌اند»، می‌بین واقعیت مهم دیگری نیز هستند و آن فاصله گرفتن از سنت ذکرخوانی است که غالباً با ذکر لا اله الا الله، سبحان الله العظيم، بحمده استغفار الله، يا الله، يا حق، يا قیوم، يا قهار و یا هو در همه طریقت‌های صوفیانه همراه است که در این دوره با ذکر القاب تازه‌ای التقط می‌یابد و می‌توان آن را تنها وجه مشخصه طریقت صفویه در سال‌های زمامداری سیاسی مرشدان کامل آن دانست. به تعبیر دیگر، در این دوره ذکرخوانی صوفیانه تنها به دعاخوانی برای خاندان صفوی تغییر یافت. مطلبی که کمپفر نیز بر آن تأکید دارد و از آن به آواز وحشیانه صوفیان یاد می‌کند.^۳

در مجموع ذکرخوانی صوفیان در توحیدخانه صفوی به تدریج به مراسم پر تشریفاتی تبدیل گشت، چنانکه ذاکر توحیدخانه هر شب جمعه با حضور حکومتیان و صوفیان بایست آن

۱ حسین لاشی، «جایگاه ذکر در تصوف»، فقه و اصول: نامه الهیات، ش. ۱۰، صص ۸۷-۸۶.

۲ ابن بیزار اردبیلی (۱۳۷۶)، صفویه الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زریاب، صص ۸۹۱-۸۹۵.

۳ کمپفر، همان، ص ۲۰۵.

مراسم را در حضور خلیفة الخلفا اجرا می کرد. به موجب آن استاد، در این مراسم «ذاکر بعد از اتمام ذکر که لازمه ایام عربی و بعد از آن که لازمه ایام چهارده معصوم پاک» بود به یاد ارواح انبیاء و اولیاء و شهدای کربلا و عارفان و استادان شیخ صفی الدین همچون شیخ شهاب الدین اهری، سید جمال الدین تبریزی و شیخ زاهد گیلانی و سپس از شیخ صفی تاشاه عباس دوم که به دیار باقی شناختند و همچنین برای سلامتی شاهزادگان و دوام و بقای پادشاه وقت (شاه سلیمان) با ذکر القاب متعدد و خاص هر کدام سوره فاتحه الكتاب را قرائت می نمود. لازم به ذکر است که ذاکر پس از ذکر آن القاب به فارسی و ختم سوره فاتحه بایست در ادامه، همان ذکر را به زبان ترکی قرائت می کرد. اما سند ترکی در مقایسه با سند فارسی دارای یک تفاوت اساسی است و آن وجود یک لعنت نامه در انتهای آن مطابق سنت های مذهبی عهد صفوی در ذم اهل سنت است.^۱ در پایان مراسم نیز ذاکر با طلب درود و صلوات بر محمد(ص) و علی(ع)، برای بقا و دوام دولت صفوی دعا می نمود و سپس به کار خود خاتمه می داد. گفتنی است که این دو سند به ما نشان می دهد که شاه اسماعیل دوم در دوران کوتاه حکومتش به واسطه عدول از سیاست مذهبی نیاکان خود در حمایت از مذهب تشیع و همچنین اهتمام او در تغییر مذهب شیعه همواره مغضوب خاندان و صوفیان صفوی قرار داشته است. به همین جهت هرگز در مراسم ذکرخوانی توحیدخانه دلیلی نمی دیدند که از او یاد کنند و برای شادی روح او دعا و درود بفرستند.^۲

توحیدخانه و حضور شاه

هر چند از فحوای برحی از عبارات متون، به ویژه زمانی که اردوی شاهی در سفر بسر می برد با توجه به تأکید بر تشكیل «چادر توحیدخانه» به منظور انجام مناسک طریقت در شب های جمعه چنین به نظر می رسد که شاه صفوی نیز گاه در محفل و حلقة ذکر صوفیان حضور می یافته است، اما حقیقت این است که وقایع نگاری ها و استناد موجود هیچ کدام آشکارا به شرح کیفیت این حضور نپرداخته اند. اما در این میان، کتاب دستور شهریاران که در ابتدای سلطنت شاه سلطان حسین صفوی نگاشته شده و تنها پنج سال (۱۱۰۵-۱۱۱۰ق.) از وقایع تاریخ سلطنت آن پادشاه را دربر می گیرد یک استثناء است و نویسنده کتاب در این باره

۱ جنگ گنج، ۲۲۵۵، برگ های ۴۴-۵۲.

۲ همان، برگ های ۴۱-۴۴.

شرح جالب توجهی را ارائه می‌دهد. او می‌نویسد شاه سلطان حسین به همراه چند تن از امیران در عصر یکی از اولین روزهای پس از تاجگذاری اش به توحیدخانه رفت و «دوازده تومنان تبریزی نقد و دوازده خان شیرینی» را به صوفیان هدیه کرد تا در «احیای سنن و مراسم آباء و اجداد... و از دیاد عمر و دولت و توفیق عدل و داد» پادشاه دعا و فاتحه بخوانند. همچنین او و همراهانش به حلقهٔ «ذکر و توحید» صوفیان ملحق شدند و پس از اتمام مراسم، صوفیان را به اخلاص، صراط مستقیم و خصوص و خشوع در برابر خداوند دعوت کرد. سپس در وقت شام نیز از آن مکان خارج شد.^۱ این مطلب بر اهمیت توحیدخانه در نگاه شاه سلطان حسین در سال‌های پایانی حکومت صفوی دلالت می‌نماید. همچنین صاحب آن کتاب به مانشان می‌دهد که با وجود نفوذ عمیق معنوی میرزا محمد باقر مجلسی در صدور احکام حکومتی در امور دینی و امر به معروف و نهی از منکر، آن عالم دینی که تا ۲۷ رمضان ۱۱۱۰ق. زنده بود،^۲ هرگز مورد اتهام بدینسانی شاه صفوی نسبت به صوفیان و برچیدن بساط توحیدخانه قرار نمی‌گیرد. بنابراین آنچه را که صاحب فواید الصفویه در سال ۱۲۱۱ق. در این خصوص ادعا نموده است هیچ‌یک از منابع متقدم تأیید نمی‌کنند.^۳

منابع مالی توحیدخانه

همان‌طور که گفته شد توحیدخانه اصفهان و سایر شهرهایی که دارای چنین مرکزی بودند از مستحدثات و عمارت‌های حکومتی به حساب می‌آمدند. بنابراین زمامداران صفوی خود را موظف به تأمین نیازها و مخارج آن می‌دیدند. از این جهت توحیدخانه علی‌الظاهر به خانقاه‌هایی شباهت داشت که در گذشته فرمانروایان و رجال سیاسی آنها را می‌ساختند و به جهت اقتصادی نیز با وقف املاک و کمک‌های مالی و جنسی خود تدریجاً آن مراکز را توانمند و مستقل می‌ساختند. با این وجود، توحیدخانه‌های صفوی از حیث مالی وابسته به حکومت بودند تا کمک‌های مردمی که از طریق اعطای نذورات، صدقات و یا وقف املاک حاصل می‌شد و

۱ نصیری، همان، ص ۵۶

۲ همان، صص ۲۷۳-۲۷۵

۳ قزوینی، همان، ص ۷۸. لاکهارت و برن با استناد به کتاب فواید الصفویه و بدون توجه به کتاب دستور شهریاران تلاش نموده‌اند محمدباقر مجلسی را عامل اصلی در براندازی توحیدخانه معرفی نمایند. نک: لارنس لاکهارت (۱۳۸۳)، انقراض سلسله صفوی، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۳۱-۳۲؛ رهر برن (۱۳۵۷)، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۸.

همچنین برخلاف خانقاہها به دست مقامی رسمی و حکومتی به نام خلیفة الخلفا اداره می شد. با این حال از بررسی مدارک موجود چنین استفاده می شود که صفویان هیچ بودجه مالی مشخصی را برای توحیدخانه در نظر نمی گرفته اند، اما یکی از وظایف ناظر بیوتات را تأمین ملزومات مورد نیاز توحیدخانه اصفهان و توحیدخانه های سیار می دانستند. این ملزومات عبارت بودند از: مأکولات و مشروبات و فروش و خیمه و روشنایی و سایر ضروریات. او وظیفه داشت که آن ملزومات را از هر کارخانه ای (کارخانه عامره، بیوتات سلطنتی) تهیه نماید و در اختیار خلیفة الخلفا قرار دهد تا در اجرای رسوم توحیدخانه صرف نماید و اگر ناظر بیوتات در انجام این کار قصور می ورزید و یا اختلافی روی می داد خلیفة الخلفا می توانست مستقیماً درخواست خود را به پادشاه صفوی منتقل سازد تا ترتیب اثر داده شود.^۱

اما ظاهراً کمک های جنسی دریافت شده از کارخانه ها در جهت رفع نیازهای توحیدخانه کافی نبود و لذا به امر خلیفة الخلفا امرابی که منصب حکومتی دریافت می کردند و یا از جانب وی به آنها عنوان صوفیان شایسته منصبه همچون خلیفگی صوفیان در ولایات اعطا می گردید، ملزم بودند در قالب نذر و به صورت نقدی و جنسی به توحیدخانه کمک مالی و جنسی نمایند. صاحب دستورالملوک بدون آنکه رقم نقدی این نوع کمک ها را ذکر کند می نویسد که دویست دینار از جووهات نقدی دریافت شده برای شاه فرستاده می شد و مابقی میان صوفیان و مجاوران توحیدخانه تقسیم می گردید.^۲

یکی دیگر از راه های تأمین منابع مالی توحیدخانه مبالغی بود که به عنوان جریمه از صوفیان متخلف اخذ می گردید. مثلاً اگر «امرای عظام» در مراسم ذکر و فاتحه خوانی شب های جمعه مکرراً شرکت نمی کردند خلیفة الخلفا «محصل تعیین و از ایشان وجهی بازیافت» می نمود و سپس میان صوفیات تقسیم می کرد.^۳ همان طور که پیش از این نیز گفته شد صوفیانی که رسم «ایستادن به دار» را می شکستند ملزم به پرداخت مبلغی به عنوان ترجمان به خلیفة الخلفا بودند تا برای راضی کردن صوفیان میان آنها تقسیم نماید.^۴

در یکی از متون دیوانی آمده است که کل درآمد سالیانه خلیفة الخلفا از «تیول و

۱ جنگ گنج، ۲۲۵۵، برگ های ۴۲-۴۱.

۲ میرزا رفیع، همان، ص ۲۱۹؛ نصیری، همان، ص ۳۶.

۳ نصیری، همان، ص ۳۶.

۴ همان، ص ۳۷.

همه‌ساله و دفتری» ۲۰۸ تومان بود.^۱ در حالی که صاحب رسالت القاب و مواجب درآمد سالانه خلیفة الخلفا را همراه با سهمی که از رسوم و نذررات به وی می‌رسید ۱۰۰۰ تومان تبریزی تخمین زده است.^۲ هیچ سندي وجود ندارد که نشان دهد خلیفة الخلفا از درآمد شخصی خود در رفع نیازهای مالی توحیدخانه استفاده می‌کرده است. حتی می‌توان گفت که با توجه به آنچه که از نذررات و رسوم سهم می‌برد توحیدخانه به منبعی مهم برای ثروت‌اندوزی خلیفة الخلفا تبدیل شده بود و شاید این درآمد بیش از درآمدی بود که از این راه برای مرشد کامل (پادشاه) حاصل می‌شد.

نتیجه گیری

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که اولاً توحیدخانه صفوی با مراکز آیینی و عبادی‌ای که در بستری طبیعی و از درون جنب و جوش‌های مستقل فکری و اجتماعی برخاسته‌اند هیچ نسبتی ندارد، بلکه صفویان برای نهادینه‌سازی تصوف حکومتی در ورای مراکز آیینی و خودجوش تصوف، مؤسسه‌ای آیینی به وجود آورده‌اند که عهده‌دار کارکردهای مشخصی از ناحیه قدرت و سلطنت بود. از آنجا که در پیشینه تاریخ طریقت‌های صوفیانه ایران نشانه‌ای برای اقتباس مفهوم توحیدخانه به منظور توصیف چنین مؤسسه‌ای یافت نشده است می‌توان گفت که این مفهوم عمدتاً از طریقت‌های صوفیانه‌ای که در قلمروی عثمانی فعالیت داشته‌اند اقتباس گردیده و به عاریت گرفته شده است. ثالثاً نظارت سازمانی در ایجاد انسجام و کنترل رفتار صوفیان صفوی، وحدت در انجام مناسک آیینی با هدف نزدیک تر ساختن آن به فرهنگ شیعی و تبدیل توحیدخانه به کانونی تبلیغاتی برای انتشار و صیانت از سنت‌های شیعی در میان توده‌ها از اهم مقاصدی بود که صفویان از طریق تشکیلات توحیدخانه دنبال می‌نمودند. این تشکیلات علی‌الظاهر بیوند نزدیکی با نظام خانقاہی داشت، اما با قض و بسط در آداب آیینی آن شکل تازه‌ای از عبادتگاه صوفیانه پدیدار گشت که کاملاً در احاطه حکومت بود و در ساختار نهاد اداری جای گرفت و نسبت واقعی خود را با نظام خانقاہی از دست داد. از این‌رو، توحیدخانه به میزان شگفت آوری از معنویات تهی شد و تنها به محفلی برای ثناگویی نیاکان و شاهان صفوی تبدیل گشت. ثناهایی که نه تنها هیچ شباهتی به اذکار و اوراد نظام

۱ میرزا رفیع، همان، ص ۲۱۹.

۲ نصیری، همان، ص ۳۵.

خانقاہی نداشت، بلکه کاملاً رنگ و بوی مذهب رسمي را به خود گرفته بود و صوفیان الزاماً می باید در آن مجری آداب و رسومی بودند که در مناسبات های مذهبی همانند اعیاد، تولد ها و شهادت ائمه (ع) پیش بینی شده بود.

منابع و مأخذ

الف. فارسی و عربی

- اردبیلی، ابن بزار (۱۳۷۶)، *صفوة الصفا*، تصحیح غلام رضا طباطبائی مجد، تهران: زریاب.
- استرآبادی، حسن بن موصی حسینی (۱۳۶۶)، *تاریخ سلطانی/ از شیخ صفی تا شاه صفی*، به کوشش احسان اشرافی، تهران: علمی.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن بن علی (۱۳۶۲)، *مطلع الشمس*، تهران: [بی نا].
- الایادی، فتح اللہ بن عزیز اللہ [بی تا]، *فتح المؤمنین*، نسخة خطی، شماره ۲۷۸۴، کتابخانه مرعشی.
- ----- [بی تا]، *فتح المؤمنین*، نسخة خطی، شماره ۲۶۵۷، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- برن، رهر (۱۳۵۷)، *نظام ایالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- تانمان، بہا (۱۳۸۴)، *معماری عثمانی در بورسا: نخستین پایتخت امپراتوری عثمانی*، ترجمۀ شهناز بیگی بروجنی، تهران: پانیز.
- ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۱۷)، *ذیل تاریخ عالم آرای عباسی*، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران: انتشارات اسلامیه.
- جنگ گنجی: *منشآت و مکاتیب* [بی تا]، نسخه خطی، شماره ۲۲۵۵، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- حموی، محمد بن اسحاق (۱۳۶۳)، *انیس المؤمنین*، تصحیح میرهاشم محدث ارموی، تهران: بعثت.
- حیدری، سلیمان (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، «توحیدخانه و نقش آن در دوره صفوی»، *رشد آموزش تاریخ*، ش ۱۱.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی (۱۳۵۳)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، ج ۴، تهران: خیام.
- داشن پژوه، محمد تقی (زمستان ۱۳۵۰)، «زمستان یک پرده از زندگانی شاه طهماسب صفوی»، *ادبیات و زبانها: جستارهای ادبی*، ش ۲۸.
- دبیران دبیرخانه شاه سلیمان صفوی (۱۳۸۸)، *منشآت سلیمانی*، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مجلس شورای اسلامی.
- ذیلابی، نگار (۱۳۸۳)، «توحیدخانه»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- رستم الحکما، محمد هاشم (۱۳۸۲)، *رستم التواریخ*، تصحیح میرزا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- رنجبر، محمدعلی (۱۳۷۸)، «منصب خلیفه الخلفا در دوره صفوی»، *گنجینه اسناد*، ش ۳۳ و ۳۴.
- روملو، حسن (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: بابک.

- زاهدی، ابدال پیرزاده(۱۳۴۴)، سلسلة النسب صفویه، برلین: ایرانشهر.
- سانسون، آنتونی(۱۳۷۷)، سفرنامه(وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی)، ترجمه محمد مهریار، اصفهان: گل‌ها.
- سجادی، صادق(۱۳۸۳)، «آستان قدس رضوی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- سیوری، راجر(۱۳۸۰)، در باب صفویان، ترجمه رمضانعلی روح الله، تهران: نشر مرکز.
- شاردن، زان(۱۳۷۲)، سفرنامه، ترجمه اقبال یغمایی، ۵ج، تهران: توسعه.
- فلسفی، نصرالله(۱۳۷۱)، تاریخ زندگانی شاه عباس اول، ج ۱و ۲، تهران: علمی.
- قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم(۱۳۶۷)، فواید الصفویه: تاریخ سلاطین و امراء پس از سقوط دولت صفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کمپفر، انگلبرت(۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- کیانی، غلامرضا(تابستان و پاییز ۱۳۷۷)، «از خانقاہ تا مدرسه: مرمت و احیاء گنبد توحیدخانه»، هنر و معماری، ش ۳۰-۲۹.
- کیانی، محسن(۱۳۶۹)، تاریخ خانقاہ در ایران، تهران: طهوری.
- لاشیء، حسین(بهار ۱۳۸۹)، «جایگاه ذکر در تصوف»، فقه و اصول: نامه الهیات، ش ۱۰.
- لاکهارت، لارنس(۱۳۸۳)، انقراض سلسله صفوی، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مشیزی، میرمحمدسعیدبن علی(۱۳۶۹)، تذکرہ صفویہ کرمان، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: نشر علم.
- میرجعفری، حسین؛ هاشمی اردکانی، مجید(خرداد و تیر ۱۳۵۳)، «فرمان شاه طهماسب صفوی به مولانا رضی الدین محمد»، مجله بررسی‌های تاریخی، س ۹.
- میرزا رفیعا(۱۳۸۵)، دستورالملوک، تصحیح محمداسماعیل مارچینکوفسکی، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- میرزا سمیعا(۱۳۷۸)، تذکرہ الملوك، به کوشش سید محمد دیر سیاقی، تهران: امیرکبیر.
- مینورسکی، ولادیمیر(۱۳۷۸)، سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکرہ الملوك، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران: امیرکبیر.
- نصیری، محمدابراهیم بن زین العابدین(۱۳۷۳)، دستور شهریاران، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- نصیری، علی نقی(۱۳۷۲)، القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، تصحیح یوسف رحیم‌لو، مشهد: دانشگاه فردوسی.

ب. ترکی

- Erol Kılıç, Mahmut(1993),"Cemâleddin Uşşâki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 7, pp.314-315 .
- Kara, Mustafa(2011),"Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 40, pp. 368-370.
- KüÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri(2005), "Rifâde, Hac döneminde hacılara yemek dağıtmaya görevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol.35, pp. 97-98.
- Tanman, M.Baha – Sevgi Parlak(2011),"Tekke, Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 40, pp.370-379.
- - ---- (1993),"Cemâlîzâde Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 7, pp. 318-319.
- ---- (1995), "Emir Buhari Tekkesi İstanbul'un değişik yerlerinde bulunan ve aynı adla tanınan üç Nakşibendî tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 11, pp. 126-128.
- ---- (1995),"Emîr Buhâri Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 11, pp. 128-129.
- ---- (2007), "Nûreddin Cerrâhî Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 33, pp. 253-256.
- ---- (2008),"Rifâî Âsitânesi Rifâîyye tarikatının İstanbul'daki merkez tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 35, pp.98-99.
- ---- (2010), "Tâhir Ağa Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol. 39, pp. 394-395.
- ---- (2012), "Ümmî Sinan Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Vol.42, pp. 311-313.

اوضاع سیاسی- اقتصادی مرو در جادهٔ خراسان تا حملهٔ مغول

فریبا پات^۱

چکیده: اقتصاد و سیاست اگر چه بر همدیگر تأثیر می‌گذارند، اما آهنگ تغییرات و تحولات سیاسی لزوماً با تغییرات اقتصادی هم آهنگ نیست. مرو بعد از فتح اسلام تا حملهٔ مغول به واسطهٔ جایگاه خاص آن در جادهٔ خراسان و وضعیت مناسبش برای کشاورزی، برغم تغییرات و تحولات سیاسی نمونه‌ای از این رشد و ثبات اقتصادی است. جادهٔ خراسان به عنوان مشهورترین و اصلی‌ترین راه متنهٔ به چین از یک طرف و از طرف دیگر متنهٔ به بغداد پایتخت عباسیان، پس از ظهور و گسترش اسلام نقش مهمی در بازرگانی و تجارت شرق و غرب بر عدهٔ گرفت بهطوری که هر ساله چندین کاروان، هر یک مرکب از صدها تاجر از طریق این راه برای آوردن کالاهای چون ابریشم، مشک، کافور، دارچین و ... به چین می‌رفند. یکی از مهمترین شهرهایی که در مسیر این جاده و در سر راه بازرگانی آن قرار داشت شهر مرو بود. اگرچه خاندان‌های حکومتگر مختلفی بر مرو استیلا یافتد، اما وضع اقتصادی آن تقریباً از ثبات نسیی برخوردار بود و جز حملهٔ مغول آسیب جدی ندید. حملهٔ مغول هم در وضع اقتصادی و هم در بافت جمعیتی این شهر تغییر جلی ایجاد کرد.

واژه‌های کلیدی: جادهٔ خراسان، ثبات اقتصادی مرو، تغییرات سیاسی مرو، حملهٔ مغول

The Economics and Politics of Merv in Khorasan Road until Mongol Invasion

Fariba Pat¹

Abstract: Although the economics and politics have mutual influences, they do not go necessarily hand in hand. From the conquest by Arabs to Mongol invasion, because of its place in Khorasan road and suitable conditions for agriculture, Merv was a good instance of economic stability and growth, in spite of its political evolutions and changes. With the rise of Islam, Khorasan road as a well-known and main road between China and Baghdad - the Abbasid capital - and of course Merv in this road had an important role in the trade between east and west. In every year many caravans went to China to bring a lot of goods such as silk, musk, camphor and cinnamon. Merv as one of the most important city in Khorasan road, was ruled by many dynasties, however, enjoyed a relative stability most of the time. The Mongol invasion caused a serious changes in both its political and population context.

Keywords: Khorasan Road, Economic stability of Merv, Political evolution of Merv, Mongol Invasion.

1 Assistant Professor of the History of Islamic Civilization and Culture, Alzahra University
f.pat@alzahra.ac.ir

مقدمه

جاده‌خراسان^۱ معروف به راه جنگاریه^۲ مشهورترین و اصلی‌ترین راه منتهی به چین^۳ در دوره عباسیان (۱۳۲-۱۵۶ عق.) است که بین النهرين را به شهرهای ماوراءالنهر در حدود چین متصل می‌ساخت. مسیر این راه تاحد زیادی منطبق بر راهی است که جاده ابریشم نامیده می‌شود و تا قرن پانزدهم و کشف راه جدید دریابی توسط پرتغالی‌ها راه عمدۀ جهان محسوب می‌شد و انواع کالاها و محصولات تجاری بین شرق و غرب در آن مبادله می‌شد.

با ظهور اسلام و گسترش آن، جاده خراسان نقش مهمی در بازارگانی و تجارت شرق و غرب بر عهده داشت به طوری که هر ساله چندین کاروان تجاری از طریق این راه به چین می‌رفتند. یکی از مهمترین شهرهایی که در مسیر این جاده و در سر راه بازارگانی آن قرار داشت شهر مرو بود. این شهر هم به لحاظ موقعیتش در این جاده و هم به لحاظ وجود رودهای فراوانی که موجب رونق کشاورزی می‌شد شاهد دوره‌ای از رشد اقتصادی بود. سؤال این است که مرو به لحاظ اقتصادی و سیاسی چه اهمیتی برای تجار و حاکمان سیاسی داشت و تغییر و تحولات سیاسی آن چه تأثیری بر وضع اقتصادی آن گذاشت؟ می‌توان گفت که مرو از زمان فتح اسلام تا حمله مغول با آنکه تحولات سیاسی زیادی پیدا کرد و خاندان‌های حکومتگر متعددی بر آن سلطه یافتد، به سبب موقعیتش در جاده خراسان و وضعیت مناسبش برای کشاورزی نسبتاً از ثبات اقتصادی برخوردار بود و جز حمله مغول تغییرات سیاسی وضع اقتصادی آن را دستخوش تغییر عده نساخت.

رشد و ثبات اقتصادی مرو

مرو^۴ به عنوان یکی از کهن‌ترین شهرهای خراسان قبل از اسلام، جزو مهم‌ترین مراکز نظامی و

۱ کلمه خراسان مرکب از اسم خور (آفتاب) بوده که مراد از آن مشرق است و «آسان» به معنی طالع و مصدر طلوع کردن و سربرزدن است و خراسان را به طلوع خورشید ترجمه کرده‌اند. نک: ابوالفاء (۱۳۴۹)، *تقویم البلدان*، ترجمۀ عبدالمحمّد آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۰۸؛ ای: عبید عبدالله بن عبدالعزیز بکری اندلسی (۱۹۴۵)، *معجم ما استجم من اسماء البلاد والمواقع*، ج ۱، قاهره: [ای نا]، ص ۴۸۹.

۲ علت نامگذاری این راه به «جنگاریه» عبور آن از زیر دریاچه‌ای در قرقیزستان به همین نام است. البته گفتنی است که نام کنونی این دریاچه «ایسیک کول» است که با مساحتی حدود ۶۲۳۶ کیلومتر مربع بزرگترین و عمیق‌ترین دریاچه جهان است (نک: جی. آ. بویل (۱۳۶۶)، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمۀ حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ص ۳۰۵).

۳ برای آگاهی بیشتر در این زمینه نک: علی مظاہری (۱۳۷۳)، *جاده ابریشم*، ترجمۀ ملک ناصر نوبان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴ مرو یا مورو (به عربی: Meru) و به فارسی باستان مرگو) صورت تغییر یافته‌ای از کلمه مرج و مرغ است. مرج به معنی چراغه و

دادوستد بود که تاجران از سراسر آسیای میانه به آنجا می‌آمدند و به آن مرو شاهجان^۱ یعنی مرو سزاوار شاه، «شاپگان» گفته می‌شد تا از شهر جنوبی دیگری به همین نام تمایز شود.^۲

به گفته جغرافی نویسان قرن چهارم مرو مرکز اداری- فرهنگی ناحیه حاصلخیزی بود که در بخش سفلای رود مرغاب^۳ قرار داشت و از مرو الرود^۴ - شهری کوچک در بخش علیای مرغاب - جدا و به این نام نامیده شد.^۵ به گفته قریب به اتفاق آنها، مرو جزو اقلیم چهارم و از خوش‌ترین و بهترین شهرهای خراسان بوده است.^۶ مقدسی بنای آن را به «اسکندر کبیر»^۷ و برخی دیگر از جغرافیدان‌ها بنای قنهذر (کنهذر)^۸ آن را به «تهمورث

به چرا گذاشت و زمین کشتزار و همچنین به معنی مرز است و مرغ نوعی از سیزه است. خود مرو اسم جنس و نوعی از ریاحین است با اقسام مختلف. لغت مرو در عربی به معنی سنگی است سفید و رقیق و شکننده و درخشان که از آن آتشزنه گیرند و سنگ آتشزنه سفید است و سنگ سیاه و قرمز آتش ایجاد نمی‌کند (نک: دهخدا، لغتنامه، ذیل واژه)، یاقوت که در قرن هفتم به مدت سه سال در مرو زندگی کرده نویسد «مرو فارسی است و من از این نوع سنگ در آنجا ندیدم» شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت حموی (۱۳۹۹ق)، معجم البلدان، چ، بیرون: دارصادر، ص ۵۰۷.

^۱ مرو شاهجان را به جان‌شاه معنی کرداند که درواقع مغرب مرو شاهگان به معنی شاهانه و شاهوار است. مرو در قرون وسطی به این نام معروف گردید تا با مرو کوچک که مروالرود است اشتباه نشود. نک: ابراهیم‌بن‌محمد اصطخری (۱۳۶۸)، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۰۵؛ این حوقل (۱۳۴۵ق)، صوره‌الارض، ترجمۀ جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۶۹؛ نیز نک:

Bosworth, C.E. (1991), "MARW- Al- RUDH", in *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. VI, Leiden: 6/617.

^۲ ریچارد. ن. فرای (۱۳۵۸)، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات سروش، ص ۲۹.

^۳ نام باستانی این رود که یونانیان آن را به صورت «مرغ» نقل کرداند برای مدت طولانی در دوران اسلامی محفوظ ماند. نام پارسی این رود در آغاز مرغاب (رود مرغ) بوده است و نام محل از نام رود پدید آمده است. در کنیه‌های باستانی مرگوش (مرغوش) و در تأییفات یونانی مرغیانه نقل شده است. بطلمیوس مرغ (مرغاب) را شاخه‌ای از اکس (آمودریا) شمرده است (نک: حافظ ابرو (۱۳۴۹)، جغرافیای حافظ ابرو، ربع هرات، به کوشش مایل هروی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۳۴). مقدسی نیز رود مرغاب را «مروین» نامیده است که تا مرو علیا کشیده می‌شود و سپس به سوی مرو سفلی می‌پیچد و چون به فاصله یک مرحله آن مرسد به یک دره بزرگ می‌رسد که این دره به نام دره مرو رود معروف است (نک: ابوالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۶۱ق)، *حسن الاقالیم*، ترجمۀ علی نقی منزوی، چ، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ص ۴۸۴؛ اصطخری، همان، ص ۲۱۴).

^۴ این شهر به علت واقع بودن در کنار علیای نهر مرغاب، «مرو بالا یا مرو علیا» و به جهت تمایز از مرو شاهجان که شهری بزرگتر است به نام «مرو کوچک» و به خاطر قرار گرفتن در کنار قسمت سفلای رود مرو رود، مروالرود نام گرفته است. (مقدسی، همان، چ، ص ۴۵۰).

^۵ برای اطلاعات بیشتر نک: ایاکوبوسکی (۱۳۷۱)، مرو در دائرة المعارف اسلام، ترجمه وهاب ولی، تحقیقات تاریخی، س، ۲، ش ۶ و ۷، ص ۲۶۹.

^۶ اصطخری، همان، صص ۲۰۷-۲۰۸؛ این حوقل، همان، ص ۱۷۱؛ حمدالله مستوفی (۱۳۳۶)، نزمه القلوب، به اهتمام دیبر سیاقی، [ابی جا]: [ابی نا]، ص ۱۹۳.

^۷ برخی بنای شهر مرو را در دوره آنتیوخوس اول (۲۶۱-۲۸۰ق.م.) دانسته‌اند. نک: ایاکوبوسکی، همان، ص ۲۷۰.

پیشدادی» و ریض شهر را به «اسکندر رومی» نسبت داده‌اند.^۱ لازم به ذکر است که از میان چهار دروازه مرو،^۲ دروازه چهارم آن با نام درمشکان (درمسکان) به دروازه خراسان معروف بوده است. این دروازه در شمال شرقی مرو قرار داشته است که از آنجا به مواراء النهر می‌رفته‌اند و قصر مأمون و لشگرگاه او در کنار این دروازه بوده است. این مسئله می‌تواند تا حدی اهمیت آن را در قرن سوم قمری روشن سازد، اما طبق گفته‌ها و مشاهدات مقدسی، در قرن چهارم از آبادانی شهر خبری نبوده است.

در قرن دوم پس از آن که یک رشته جدید کشاورزی یعنی نوغان‌داری و تربیت کرم ابریشم تحت تأثیر چینی‌ها در آسیای میانه و ایران پدید آمد، پرورش کرم ابریشم در ایران و به خصوص در مرو با موفقیت زیادی پیشرفت کرد و این مسئله موجب شد بازرگانان رومی که پیش‌تر از باکتریا (بلخ) به فرغانه می‌رفتند و با تجارت سعدی دادوستد ابریشم می‌کردند، به زودی دادوستد خود را به مرو اختصاص دهند.^۳ در قرن اول قمری نیز هنگامی که لشکریان عرب به کرانه‌های سیحون رسیدند، بازرگانان مسلمان به تجارت با چین پرداختند، اما بعد از پیشرفت صنعت ابریشم در مرو، همه اقلام تجاری خود از جمله پارچه‌های ابریشمی و نیمه‌ابریشمی، پنبه و سایر منسوجات خود را از مرو تهیه کردند. گذشته از پارچه و دستار مروی، کنجد، خربزه، مویز، کشمکش، عسل و انجیر از اقلام دیگر تجاری مرو شمرده می‌شد.^۴

۱ در دوره باستان هر شهری دارای سه بخش بوده است. کهنده، شارستان و ریض. کهنده اسم جنس است برای قلعه‌ای که در وسط شهری بزرگ باشد و کمتر شهری در خراسان و مواراء النهر وجود دارد که کهنده نداشته باشد. تاریخ این واژه را مغرب کرده و قهنه‌ز گفته‌ند. شارستان آن قسمت از شهر بوده است که درون بازو و حصار قرار می‌گرفت و از یک سمت به دیوار حصار وصل بود و آنچه از باروی شهر بیرون بوده را ریض گفته‌ند. ریض اطراف خارج شهر و دیوار گرد آن است و دیوار داخلی را نیز به عربی ریض می‌گویند و غالباً ریض بر مجموع خانه‌ها و عمارت‌ها واقع در بیرون دروازه‌های شهر اطلاق می‌شده است که امروز به حومه ترجمه می‌شود و در واقع دیواری است که در اطراف شهر برای محافظت می‌کشند و آن را سور می‌خوانند. (ایوالدنا، همان، ص ۱۲؛ یاقوت، همان، ج ۲، ص ۷۵۰).

۲ اصطخری، همان، ص ۱۶۹؛ این حقوق، همان، ص ۱۶۹.

۳ دروازه شهرستان یا شارستان واقع در جنوب مرو؛ دروازه سنجان یا در سنجان یا دروازه شهجان در قسمت جنوب شرقی و دیگری دروازه بالین در شمال غربی. (اصطخری، همان، ص ۲۰۷).

۴ نک: در قرن دوم میلادی پس از آن که یک رشته جدید کشاورزی یعنی نوغان‌داری و تربیت کرم ابریشم تحت تأثیر چینی‌ها در آسیای میانه و ایران پدید آمد، پرورش کرم ابریشم در ایران و به خصوص در مرو با موفقیت زیادی پیشرفت کرد و این مسئله موجب شد بازرگانان رومی که پیش‌تر از باکتریا (بلخ) به فرغانه می‌رفتند و با تجارت سعدی دادوستد ابریشم می‌کردند، به زودی دادوستد خود را به مرو اختصاص دهند نک: الهمه مفتاح (پاییز و زمستان ۱۳۷۱)، «جغرافیای تاریخی مرغلب، مرو و مروالرود»، تحقیقات تاریخی، ش ۶ و ۷، ص ۹۷-۹۸.

۵ نک: مقدسی، همان، ج ۲، ص ۴۷۵؛ یاقوت، همان، ج ۴، ص ۵۰۸-۵۰۹.

اصطخری^۱ در این باره می‌نویسد «خربزه آنجا را خشک کنند و کشته خربزه به آفاق برند و هیچ جای دیگر نشنودم که خربزه کشته توان کرد که تباہ نشود». ابن حوقل نیز درباره اهمیت اقتصادی مرو می‌گوید^۲ «که در بیابان مرو اشتراخاز^۳ وجود دارد که به جاهای بسیار می‌برند و نیز در آنجا پله ابریشم و ابریشم فراوان به دست می‌آید». درباره اهمیت اقتصادی مرو نباید از وجود رودخانه مرغاب که سهم زیادی در آبادانی این شهر داشت غافل شد. چهار نهر هرمزفره، ماجان یا ماچان، زریق یا رزیق و نهر اسعدی از این رودخانه منشعب می‌شد و شهر و روستاهای مرو را آبیاری می‌کرد.^۴ نهر هرمزفره در انتهای حومه مرو جریان داشت و در سال ۲۰۶ ق طاهر بن حسین در کنار آن عمارت‌های بسیاری ساخت.^۵ نهر ماجان در قسمت شرق در جریان بود و از میان شهر و بازارها می‌گذشت و از آن سوی شهر بیرون می‌رفت و در مرداب فرو می‌رفت. قسمت عمده آب مرغاب به طرف این نهر جریان داشت و در مسیر رود در میان خیابان‌های شهر پل‌هایی از زورق تعییه شده بود که رود ماجان از زیر آنها عبور می‌کرد.^۶ ماخان یا ماخوان از روستاهای بزرگ مرو از این رود آبیاری می‌شد و به عقیده یاقوت علت نامگذاری ماجان همین شهر بوده است.

زندگی همیشه در کنار نهر ماجان با جنب و جوش فراوان ادامه داشته و قبل از اسلام در مسیر سفلای ماجان اقامتگاه مطران نسطوری بربا بوده است. به‌طور کلی مسیحیان در خراسان مراکز مهمی داشتند و شهرهای رام پیروز و ایپور در حدود ۵۵۳ م. قلمرو نسطوریان شمرده می‌شد. با وجود اینکه مردم مرو رود قبل از اسلام اغلب زرتشتی بودند، اما مقر اسقف نسطوری در مرو بوده است.^۷ اصطخری در قرن چهارم از وجود مسجد آدینه نو و سرای امارت و بازار، زندان و سرای آل‌ابی نجم و آل‌ابومحیط در کنار این آب سخن گفته است و مسجد جامع و بازار ابو‌مسلم نیز در کنار این نهر بوده است. هر چند در قرن سوم

۱ اصطخری، همان، ص ۲۰۸.

۲ ابن حوقل، همان، ص ۱۷۱.

۳ اشتراخاز گیاهی است دارای خارهای بلند که شتر آن را می‌جود. صمع آن را انگوذه خوانند و اعراب آن را زنجیل‌العجم گویند (نک: فرهنگ آتندراج (۱۳۳۵)، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران).

۴ اصطخری، همان، ص ۲۰۶؛ ابن حوقل، همان، ص ۱۷۰.

۵ اصطخری، همان، ص ۲۰۶.

۶ گی لسترنج (۱۳۳۷)، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۲۴.

۷ وو بارتولد (۱۳۵۸)، گزیده مقالات تحقیقی «مسیحیت در ترکستان»، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۰۲.

یکی از حکام شهر در صدد برآمد تا بازار و مسجد را به غرب یعنی به کنار نهر هرمزفره منتقل کند، اما فرصت انجام این کار را نیافت و همچنان کرانه نهر ماجان محل استقرار مردم و حکام مختلف بود تا اینکه مغلان تمام نواحی آن را ویران کردند.^۱ نهر رزیق یا رزیق نیز از کنار ضلع غربی ویرانه گبر قلعه^۲ می‌گذشت و آب آن به شهر جریان می‌یافتد و حوضها را پر می‌کرد. آب این نهر به وسیله قنات به کهن دژ شهر که در محلی مرتفع قرار داشت منتقل می‌شد. یاقوت می‌گوید «نهر رزیق که در کنار آن مدفن بریده‌الاسلمی از صحابه رسول اکرم واقع است اکنون نیست و رود مرغاب را نیز بدین نام می‌خوانند».^۳ نهر اسعدی خراسانی نیز محله باب سنجان در جنوب شرقی و بنی‌ماهان و ابنيه مرزبان را مشروب می‌ساخت و شهر و روستاهای مرو به وسیله آن آبیاری می‌شد.

در قرن چهارم ق پس از آنکه توان اقتصادی آسیای میانه با گسترش مبادلات تجاری تمایز پیدا کرده، در مرو تولید مواد خام در سطحی گسترده رواج یافت و همان‌طور که ابن‌حوقل گفته مردم بیشتر به تربیت کرم ابریشم پرداختند. اصطخری از جمله جغرافی نویسانی است که مکرر از تولید ابریشم خام در مرو، شهرت دستگاه‌های ابریشم‌بافی آنجا و پنهان‌های ظریف آن که به صورت مواد خام و یا پارچه به سرزمین‌های مختلف صادر می‌شد سخن گفته است.^۴ پیشرفت اقتصادی شهر مرو تا قبل از حمله مغول همچنان ادامه داشت تا اینکه مغلان شهرهای ایران از جمله مرو را مورد تاخت و تاز قرار دادند.

تحولات سیاسی مرو

بنا به گزارش‌های متعدد، مرو قبل از اسلام در دوره ساسانیان مرکز مرزبان‌ها بود.^۵ در سال ۳۱۴^۶ یعنی سالی که مرو توسط اعراب فتح شد، یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی در روستایی

۱ اصطخری، همان، ص ۶۰۶ و بارتولد (۱۳۵۰)، آبیاری در ترکستان، ترجمه کریم کشاورز، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ص ۶۷.

۲ گبر قلعه قدیمی ترین خرابه‌های قدیم مرو یا همان مرو دوران ساسانیان است که وسعتی به مساحت ۴ ورست تقریباً معادل چهار کیلومتر مربع داشت و همین کافر قلعه در قرن چهارم قمری شهرستان یعنی شهر داخلی مرو بود ولی پس از مدتی اهمیت نظامی خود را از دست داد و ارگ شهر به حال خراب و ویران افتاد (نک: بارتولد، همان، ص. ۶۷).

۳ شهاب‌الدین‌ابی‌عبدالله یاقوت حموی (۹۶۵)، معجم‌البلدان، ج ۲، تهران: افست تهران، ص ۷۷۷.
۴ اصطخری، همان، ص ۲۰۸.

۵ فرای، همان، ص ۴۹؛ تندور نولدکه (۱۳۵۸)، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۶۶۹.

۶ محمدبن جریرطبری (۱۳۵۲)، تاریخ الرسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج ۲، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۴۶.

واقع در زریق در نزدیکی مرو به قتل رسید.^۱ گفته شده یک اسقف مسیحی (نسطوری) جنازه او را به «بابان»^۲ برد و در آنجا دفن کرد. مسئله‌ای که اهمیت دارد این است که سالی که مرو فتح شد بنا به نوشه طبری سال سی و دوم ق. بوده است^۳ در حالی که مرگ یزدگرد به سال سی و یک ق. در زمان خلافت عثمان اتفاق افتاده است. به هر رو این مسئله و برخی حوادث دیگر نشان از آن دارد که صومعه مشهور نسطوری‌ها به نام مسرقان^۴ در شمال سلطان قلعه بوده و مسیحیان در این دوره آنجا فعالیت داشته‌اند.^۵

با کشته شدن یزدگرد و ورود مسلمانان به این شهر، دوره تاریخی جدیدی در منطقه آغاز شد که تا دوران هجوم مغولان ادامه پیدا کرد. در این فاصله زمانی شهر بین گروه‌های نژادی و قبیله‌ها و سلسله‌های گوناگون چون طاهربیان، صفاریان، سامانیان، غزنویان، سلجوقیان و سرانجام آخرین خاندان حکمران پیش از مغولان یعنی خوارزمشاهیان دست به دست گشت. مرو برای مدتی طولانی پیوسته زیر فشار حملات اقوام بیابانگرد ترک‌زبان و گروه‌های ترک شده بعدی بود که حضور خود را آرام در سرزمین‌های ایرانی نشین آسیای مرکزی تقویت می‌کردند. در هر صورت این شهر طی سده‌های اولیه دوران اسلامی رو به گسترش بود و در زمینه‌های مختلف فرهنگی و اقتصادی اهمیت یافت تا آنکه به یکی از شهرهای باشکوه و درخشنان امپراطوری اسلامی تبدیل شد به‌طوری که نویسنده‌گان مسلمان از آن با نام ام القری خراسان یاد کردند.^۶ بنا به گفته زرین کوب: مرو در زمان یزدگرد واحدهای بود که «آن سوی بیابان‌هایش ولایات طخارستان و خوارزم و باختر و سعد و فرغانه را شامل می‌شد و با آنکه درین ایام ولایات مزبور دیگر تحت نظارت بلاواسطه یا مع‌الواسطة ملکان ملکان نبود از حیث کیش و نژاد و زبان با آنچه در خراسان بود تفاوت زیادی نداشت و طول سابقه باز رگانی با چین و ماوراء‌النهر، آن نواحی را همواره مثل بخشی از دنیای ایران و کانون اقامت و مسافت دایم بازرسان ایران ساخته بود».^۷

۱ یاکوبوسکی، همان، ص ۲۷۵.

۲ محله‌ای در پایین مرو که از منسویان آن ابوسعید عده‌بن عبدالرحیم بن حیان البیانی المروزی (متولد ۲۲۴ ق)، را می‌توان نام برد. نک: یاقوت حموی (۱۹۶۵)، همان، ج ۱، ص ۳۹۲.

۳ محمدبن جریرطبری (۱۳۶۲)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج ۵، تهران، انتشارات اساطیر، ص ۲۰۰۳.

۴ Hesarecesan.

۵ همان‌جا، نیز نک: یاقوت، همان، ج ۲، ص ۶۸۴.

۶ نک: مقدسی، همان، ص ۲۳۷؛ مستوفی، همان، ص ۲۲۱.

۷ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۶۸)، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ص ۱۸.

بعد از کشته شدن یزدگرد تا زمان طاهریان (۲۵۱-۲۰۵ق.)، مرو به مرکزی مهم و یکی از پایگاه‌های مسلمانان در خراسان و مأوراء النهر تبدیل شد و از اینجا بود که فتح مأوراء النهر و سازماندهی جدید آن شروع شد.^۱ در اواسط قرن دوم ق. با تشکیل نخستین گروه‌های مقاومت در برابر بنی امیه به نفع بنی عباس، مرو مرکزیت یک جنبش سیاسی - اجتماعی را عهده دارشد که در رأس آن ابو مسلم خراسانی قرار داشت که نقش مهمی را در انتقال قدرت از یک سلسله به سلسله حکومتی دیگر ایفا کرد. او تلاش زیادی برای براندازی خلافت امویان انجام داد تا اینکه سرانجام عباسیان روی کار آمدند.^۲ ایرانیان که از سیاست نژادپرستانه امویان جز ستم و قتل و غارت و انزوا و بندگی نصیبی نداشتند، ابو مسلم را به چشم کسی می‌دیدند که خواب از دیده امویان در می‌ربود. پس نه تنها برخی دهقانان خراسان به وی یاری رسانندند،^۳ بلکه از هرسوی بر او گرد آمدند و با «کافر کوب»‌های خویش کین خواستند و حتی در دوستی وی بسی غلو کردند.^۴

پس از به قدرت رسیدن عباسیان (۱۳۲-۵۶عق.)، مرو مرکز جنگ و نبرد میان امین و مأمون - فرزندان هارون الرشید (حک: ۱۷۰-۱۹۳ق.) - گردید^۵ و بعد از پیروزی مأمون، این شهر به عنوان مرکزی مهم در امپراتوری عباسی اهمیت یافت و با آنکه شهر بغداد مرکز رسمی حکومت بود، اما بیشترین حمایت‌ها از عباسیان در شهر مرو صورت می‌گرفت که پایتخت خراسان به شمار می‌رفت.

در زمان طاهریان هم پس از آنکه طاهر بن حسین ملقب به ذوالیمینین (۲۰۵-۲۰۷ق.)، از سوی مأمون به امارت خراسان برگزیده شد، در سال ۲۰۷ به مرو رفت و در دارالاماره نام مأمون را از خطبه انداخت و برای نخستین بار در تاریخ اسلام بنیان سلسله‌ای ایرانی را در خراسان احیا کرد^۶ و مرو را پایتخت خود قرار داد. ازین رو تا ابتدای قرن سوم مرو مرکز حکومت اسلامی باقی ماند و کم و بیش رونق یافت، اما پس از آنکه عبدالله بن طاهر اقامتگاه

۱ نک: برتوک اشپیولر (۱۳۶۹)، تاریخ ایران در قرون نخستین /سلامی، ترجمه جواد فلاتروری، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۲۰.

۲ ابوسعید عبدالحی بن الضحاک گردیزی (۱۳۴۷)، زین الانجیار، ترجمه عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ص ۹۳.

۳ همان، ص ۲۶۶.

۴ احمد دینوری (۱۳۷۹)، الاحیار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره: مکتبة المثنی، ص ۳۶۱.

۵ اصطخری، همان، ص ۲۰۸.

۶ احمد بن طیفور (۳۶۸)، تاریخ بغداد، صص ۶۴-۷۱؛ گردیزی، همان، ص ۲۹۷.

خویش را به نیشابور منتقل کرد، مرو اهمیت سیاسی خود را از دست داد.^۱ در زمان سامانیان (۲۷۹-۳۷۹ق.) شهر مرو برای مدت بسیار کوتاهی پایتخت آنها شد تا آنکه به علت تهدیدهای سلطان محمود غزنوی ابوالفوارس عبدالملک بن نوح مجبور به عقب‌نشینی گردید و پایتخت به بخارا منتقل شد.^۲

در زمان سلجوقیان (۴۲۹-۵۵۲ق.) مرو مجدداً به عنوان پایتخت اهمیت یافت و بر وسعتش افروده شد. تصرف مدام آن باعث می‌شد که همواره راههایی که به خوارزم و ماوراء النهر می‌رسید زیر نظر گرفته شود. چفری بیگ سلجوقی (۴۲۹ق.) پس از اشغال خراسان و نبرد دندانقان^۳ این شهر را مرکز حکومت خود قرار داد،^۴ ملکشاه بارویی بر اطراف آن کشید و سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱-۵۵۲ق.) این شهر را اقامتگاه خود قرار داد و به آبادانی شهر و تربیین بناهای آن توجه نمود. بنابر گزارش‌ها مرو در دوره سلجوقی دو بار ساخته شد که یکبار آن در زمان سلطنت سنجر بود که مرو کهنه را ساخت و برای حفظ و نگهداری سد مرغاب افراد زیادی را به کار گماشت. علاقه و توجه سلطان به مرو تا حدی بود که هنگام اشغال مرو، وقتی بختیار یکی از سران غزان از سنجر خواست تا مرو را به اقطاع به وی دهد، سلطان گفت: «این پایتخت خراسان است و آن را به کس به اقطاع نتوان داد».^۵ غزان این سخن او را به ریشخند گرفتند و به حملات و غارت‌های خود ادامه دادند.^۶

۱ اشپول، همان، ص ۶۷؛ ابن طیفور، همان‌جا؛ سید منصور سجادی (۳۸۳)، مرو، بازسازی جغرافیای تاریخی یک شهر بر پایه نوشته‌های تاریخی و شواهد باستان‌شناسی، تهران: سازمان میراث فرهنگی، ص ۲۱۸. ۲ سجادی بدون آنکه منبع خود را ذکر کند می‌نویسد در دوره حکومت طاهریان مرو همچنان پایتخت و مرکز حکومت خراسان بود و استقرار آن‌ها در نیشابور به خاطر اهمیت سیاسی- نظامی شهر بود نه به عنوان پایتخت. این عمر و لیث دومین حکمران سلسله صفاریان بود که تصمیم به تغییر پایتخت و مرکز حکومت خود گرفت.

۲ جرفاذقانی، همان، صص ۱۹۹-۲۰۱؛ نیز نک: زرین کوب، همان، ص ۲۲۲.

۳ برای آگاهی بیشتر درمورد علت جنگ دندانقان نک، محمدبن علی بن محمدشبانکارهای (۱۳۶۳)، معجم الائساب، به کوشش محمد هاشم محدث، تهران: امیرکبیر، ص ۹۷؛ محمدبن علی بن سلیمان راوندی (۱۳۳۳)، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوقد، تصحیح محمد اقبال و حواشی و فهارس مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰۰.

۴ راوندی، همان، ص ۱۰۴.

۵ بر اساس گزارش منابع سلطان سنجر در تمامی یورش‌ها و تهاجم‌های غزان به ناخواسته همراه آنان بود. غزان به منظور جلوگیری از فرارش او را در قفسی آهنین نگاه می‌داشتند. جوینی می‌گوید احتمالاً او را مورد تحقر هم قرار می‌دادند، گرسنه نگاه می‌داشتند و محرومیت‌های دیگری نیز به او می‌دادند، به طوری که در میان مردم بغداد نام سنجر برای بیچارگی و زیونی ضربالمثل شده بود. عطاملک جوینی آئی‌تا، تاریخ جهانگشای جوینی، به اهتمام محمدبن عبدالوهاب قزوینی، تهران: بامداد، ص ۱۲.

۶ رشیدالدین فضل الله‌همدانی (۱۹۶۰)، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، ج ۲، آنکارا: دنیای کتاب، ص ۱۸۶.

بنابر روایت‌های تاریخی شهر مرو در حمله اول یا دوم غزان سه روز متوالی در معرض غارت قرار گرفت و آنها اغلب مردم شهر را اسیر کردند.^۱ پس از این همه غارت و چپاول در سال ۵۵۴ هـ. سلطان محمود - جانشین سنجر - از سوی غزان به مرو برد شد^۲ و بار دیگر مرو برای آنها که کاری جز غارت و چپاول نداشتند اهمیت پیدا کرد و تا حدی موقعیت پیشین اش را به عنوان مرکز کار و سیاست بدست آورد. اندکی بعد از تسلط غزان این شهر مورد تهاجمات غوریان و خوارزمشاهیان قرار گرفت و همراه دیگر شهرها رو به انحطاط رفت.^۳

با حمله مغولان به ایران، سرزمین خراسان و بهویژه منطقه مرو از هجوم آنها آسیب فراوان دید. کتابخانه‌های معروف شهر از میان رفت و تعداد زیادی کشته شدند. با وجود قتل عام‌های وحشتناک در شهر، بسیاری از بازماندگان فراری و ساکنان بخشی از روزستاهای موفق شدند در رمضان سال ۱۸ عق. قیامی را علیه مغولان به راه اندازند.^۴ حملات مغولان چنان ترس و وحشتی بر منطقه حکم‌فرما کرد که حتی پس از گذشت یک قرن از حملات اولیه آنها به آسیای مرکزی و ایران، مردم مرو، ابیورد و دیگر شهرهای خراسان همچنان از ترس تاتاران به هرات فرار می‌کردند تا تحت حمایت حاکمان آن شهر قرار گیرند. در دوره غازان‌خان (حک: ۶۹۴-۷۰۳ق). نیز به رغم کوشش‌های فراوانی که در امر آبادانی مرو صورت گرفت اما در عمل از روتق فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی آن کاسته شد و عناصر ایرانی سفارسی باقی‌مانده در خرابه‌های آن رو به تحلیل رفتند و عناصر ازبک و ترک که از پیش به نواحی مختلفی چون مرو دست‌اندازی داشتند با استفاده از ضعف حکومت‌های ایرانی و فترت فرهنگی در بسیاری از مناطق جنوب و جنوب‌غربی آمودریا سکنی گزیدند و به این ترتیب شهر مرو که زمانی جزو آبادترین و خوشترین شهرهای خراسان بود به یکی از ویران‌ترین و خرابترین شهرها در این دوران تبدیل شد.^۵

نتیجه‌گیری

شهر مرو به عنوان شهری مهم در مسیر جاده خراسان قبل از اسلام یکی از مهمترین مراکز

۱ راوندی، همان، ص ۱۸۰.

۲ همان، ص ۱۸۶.

۳ همان‌جا.

۴ و. و بارتولد (۱۳۵۲)، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۹۲۷، ۹۳۲.

۵ برای آگاهی بیشتر از وضعیت مرو در دوره‌های بعد نک: ناصر تکمیل همایون (۱۳۷۱)، «نگاهی به مرو از حمله مغول تا پایان دولت نادری»، مجله تحقیقات تاریخی، ش ۶ و ۷، ص ۶۸۸.

نظامی و مرکز دادوستد بود و تاجران از سراسر آسیای میانه به آنجا می‌آمدند. پس از ظهور اسلام نیز با گسترش صنعت ابریشم در مرو بازار گانان اسلامی به جای چین به آنجا می‌رفتند و همه اقلام تجاری خود را از مرو تهیی می‌کردند. این رونق اقتصادی در مرو تا قبل از حمله مغول همچنان ادامه یافت، تا اینکه مغولان شهرهای ایران از جمله مرو را مورد تاخت و تاز قرار دادند. از نظر سیاسی نیز از همان آغاز مرو مورد توجه حاکمان، والیان و سلاطین دوره‌های مختلف قرار گرفت، اما بر اثر حملات، مهاجرت‌های انواع قبایل ترک، اختلافات ریشه‌دار قومی و مذهبی و جنگ‌های ملوک الطوایفی و نهایتاً حملات مغولان آسیب‌های فراوانی دید. اما آنچه در این میان حائز اهمیت است این است که از زمان فتح اسلام تا حمله مغول با آنکه مرو تحولات سیاسی زیادی پیدا کرد و خاندان‌های حکومتگر متعددی بر آن سلطه یافتد به سبب موقعیتش در جاده خراسان و وضعیت مناسبش برای کشاورزی به‌واسطه وجود رودها، از ثبات اقتصادی نسبی برخوردار بود و جز حمله مغول تغییرات سیاسی وضع اقتصادی آن را دستخوش تغییر عده نساخت.

منابع و مأخذ الف. فارسی

- ابن حوقل (۱۳۴۵)، *صورة الارض*، ترجمة جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن خردادبه (۱۳۷۰)، *المسالك والممالك*، ترجمة حسین قرچانلو، تهران: نشر نو.
- ابن رسته، احمد بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الاعلاق النفيسة*، بيروت: [بنی نا].
- ابن طیفور، احمد (۱۳۶۸)، *تاریخ بغداد*، [بنی جا]: [بنی نا].
- ابوالقداء (۱۳۴۹)، *تعویم البلدان*، ترجمة عبدالحمد آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اشپولر، بر تولد (۱۳۶۹)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمة جواد فلاطوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۳۶۸)، *مسالک و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بارتولد، و.و. (۱۲۵۰)، آبیاری در ترکستان، ترجمه کریم کشاورز، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
- ———— (۱۳۵۸)، گزیده مقالات تحقیقی، مسیحیت در ترکستان، ترجمه کریم کشاورز، تهران: امیرکبیر.
- بکری اندلسی، ابی عیید عبد‌الله بن عبدالعزیز (۱۹۴۵م)، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواقع*، قاهره: [بنی نا].

- بوسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۰)، *تاریخ سیستان از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاری*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بویل، جی. آ. (۱۳۶۶)، *تاریخ ایران کمربیج*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- تکمیل همایون، ناصر (پاییز و زمستان ۱۳۷۱)، «نگاهی به مرو از حمله مغول تا پایان دولت نادری»، *مجله تحقیقات تاریخی*، ش ۷۶ و ۷۸، (۳۸۸)، تهران.
- جوبینی، عظاملک [بی‌تا]، *تاریخ جهانگشای جوبینی*، به اهتمام محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن.
- حافظ ابرو (۱۳۴۹)، *جغرافیای حافظ ابرو، ربع هرات*، به کوشش مایل هروی، بنیاد فرهنگ ایران.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۷۲)، ترجمه میر حسین شا، تصحیح و حواشی مریم میر احمدی، غلامرضا و رهرام، تهران: دانشگاه الزهراء(س).
- حموی، یاقوت (۱۳۹۹ اق)، *معجم البلدان*، بیروت: دار احیاء التراث عربی.
- حمیری، محمدبن عبدالمنعم (۱۹۸۴)، *الروض المطار فی خبر الاقطار*، بیروت: مکتبة لبنان.
- دینوری، احمد (۱۳۷۹)، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره: مکتبة المشنی.
- راوندی، محمدبن علی بن سلیمان (۱۳۳۳)، *راحة الصدور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوقد*، تصحیح محمد اقبال و حواشی و فهارس مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید منصور (۱۳۸۳)، *مردو، بازاری جغرافیای تاریخی یک شهر بر پایه نوشتۀ‌های تاریخی و شواهد باستان‌شناسی*، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- شبانکارهای، محمدبن علی بن محمد (۱۳۶۳)، *معجم الانساب*، به کوشش محمد هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۲)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج ۵، تهران: انتشارات اساطیر.
- فرای، ریچارد ن. (۱۳۴۸)، *بخارا*، ترجمه محمود محمودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ——— (۱۳۵۸)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات سروش.
- فرهنگ آندراج (۱۳۳۵)، *زیر نظر محمد دیر سیاقی*، تهران: کتابفروشی خیام.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الصحاک (۱۳۴۷)، *زین الاخبار*، ترجمه عبدالحی حبیب، تهران: دنیای کتاب.
- لسترنج، گی (۱۳۳۷)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۲۶)، *نزهۃ القلوب*، به اهتمام دیر سیاقی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- مظاہری، علی (۱۳۷۳)، *جاده ابریشم*، ترجمه ملک ناصر نوبان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مفتاح، الهمه (پاییز و زمستان ۱۳۷۱)، «جغرافیای تاریخی مرغاب، مرو و مر والرود»، *تحقیقات تاریخی*، ش ۷۶ و ۷۸.

- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۲۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمة على نقى منزوى، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- نولدکه، نودور (۱۳۵۸)، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمة عباس زریاب خوئی، تهران: انجمن آثار ملی.
- همدانی، رشید الدین فضل الله (۱۹۶۰)، *جامع التواریخ*، به کوشش حمد آتش، آنکارا: دنیا کتاب.
- یاقوت حموی، شهاب الدین ابی عبدالله (۱۳۹۹ق)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- یاکوبوسکی، ا. (۱۳۷۱)، *مرо در دائرة المعارف اسلام*، ترجمة وهاب ولی، تحقیقات تاریخی، س، ۲، ش ۶ و ۷.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۴۳)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمة محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ب. لاتین

- Bosworth, C. E. (1991), "MARW- Al- RUDH", in *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol. VI, Leiden.

بودسی تطبیقی آرای حسن البنا و مصطفی السباعی رهبران اخوان‌المسلمین مصر و سوریه در مورد حکومت

سیده لیلا تقیوی سنگدهی^۱

سعیده وحیدفر^۲

چکیده: حسن البنا بانی جنبش اخوان‌المسلمین در کشور مصر و شهر اسماعیلیه است، مصطفی السباعی نیز پیرو راه ایشان بود و همین جنبش را در کشور سوریه و در شهر حلب پایه گذاری کرد. این دو متفکر مسلمان درباره عدم جدایی دین و سیاست، تشکیل حکومت بر اساس قوانین اسلامی البته به صورت تاریجی و به دور از خشونت هم عقیده بودند، لیکن در برخی زمینه‌ها از جمله نحوه قانونگذاری در حکومت اسلامی و شیوه اداره نمودن جامعه از هم متمایز می‌شوند. رهبر جنبش اخوان‌المسلمین مصر بیشتر از دید صوفیانه به مسائل حکومت می‌نگریست و معتقد بود اسلام اصل است و یک جامعه اسلامی باید اسلام و شریعت را مبنای قرار دهد و براساس آن اداره شود. در حالی که رهبر جنبش اخوان‌المسلمین سوریه به تبیین نظریه سوسيالیسم اسلامی می‌پرداخت و معتقد بود که اسلام و مسلمانان، بهترین نمونه برای تحقق سوسيالیسم هستند. ضمناً سباعی بیشتر از حسن البنا عملگرا بود.

واژه‌های کلیدی: حکومت، حسن البنا، مصطفی سباعی، سوسيالیسم اسلامی، پیوند دین و سیاست

۱ استادیل گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه زنجان sangdehi@yahoo.com

۲ دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه زنجان saeede.vahidfar@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۷/۱۰

A Comparative Analysis of the Views of Hassan al-Banna and Mustafa al-Siba'i the Muslim Brotherhood leaders in Egypt and Syria Regarding Government

Seyyedeh Leila Taghavi Sanghdehi¹

Saeedeh Vahidfar²

Abstract: Hassan al-Banna is the founder of Muslim brotherhood Movement in Egypt and city of Ismailia, while Mustafa al-Siba'i has been his follower and has founded this movement in Syria, and Aleppo. These two Muslim thinkers had similar views towards the connection between religion and politics, as well as establishment of a government according to Islamic Sharia, although through a gradual and non-violent process; however, they had different tendencies regarding legislation in Islamic government and administration of society. The leader of Muslim brotherhood movement of Egypt considered governmental issues almost from a Sufism point of view and believed that Islam is the base, and Islamic society must be administered according to Sharia. While the leader of Muslim brotherhood movement in Syria began to elaborate the “Islamic Socialism” theory. He believed that Islam and Muslims are the best example for realization of Socialism. Furthermore, al-Siba'i was more practical than Hassan al-Banna was.

Keywords: Government, Hassan al-Banna, Mustafa al-Siba'i, Islamic Socialism, religion and politics connection

1 Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Zanjan University
sangdehi@yahoo.com

2 Masters student Department of History and Civilization of Islamic Nations, Zanjan University,
saeede.vahidfar@znu.ac.ir

مقدمه

در قرن بیستم جهان اسلام شاهد ظهور اندیشمندانی در عرصه سیاست و حکومت بود که تأثیرات شگرفی بر دنیای اسلام و مسلمانان گذاشتند. این اندیشمندان و مصلحان دینی با تأکید بر ضرورت نقش اسلام در جهت حل معضلات و مشکلات مسلمانان در جوامع اسلامی و رهایی آنها از گرفتاری‌ها، اندیشه‌های خود را درخصوص سیاست و حکومت بیان نمودند و به اجرا گذاشتند. حسن البنا یکی از پیشگامان و بنیانگذاران این جریان جدید فکری و سیاسی در جهان عرب بود که در نیمه اول قرن بیستم در مصر و در شهر اسماعیلیه، جنبش اخوان‌المسلمین را تأسیس و رهبری کرد. تلاش‌های وی چنان دنیای عرب و مسلمان را تحت تأثیر خود قرار داد که از بلاد سوریه نیز اندیشمند دیگری به نام مصطفی السباعی در واقع دنباله‌روی همین مسیر شد و شعبه دیگری از اخوان‌المسلمین را در شهر حلب بنیان نهاد. از آنجا که در مورد موضوع این مقاله کار پژوهشی صورت نگرفته است انجام این تحقیق ضرورت بیشتری می‌یابد. البته در مورد اخوان‌المسلمین مصر و سوریه برخی کارهای پژوهشی صورت گرفته است از جمله:

۱. پایان‌نامه‌ای با عنوان «از جنبش تا نهاد: گذار از رادیکالیسم به واقع گرایی (بررسی مقایسه‌ای حزب الله لبنان و اخوان‌المسلمین مصر)»، از اسلام‌الدین کاظمی‌جو؛
۲. پایان‌نامه‌ای با عنوان «ریشه‌های فکری و اجتماعی و ساختار تشکیلاتی جنبش اخوان‌المسلمین» از عبدالله فرهی؛
۳. پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش اخوان‌المسلمین در تحولات سیاسی-اجتماعی مصر» در دوره حُسني مبارک، از صدیقه غلامیان.

هدف این مقاله بررسی تطبیقی نظرات و آرای این دو اندیشمند مصری و سوری در مورد حکومت است. تلاش پژوهش حاضر آن است که با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که وجوده اشتراک و افراق آرای حسن البنا و مصطفی السباعی درباره ویژگی‌های حکومت اسلامی چیست؟

زندگی نامه حسن البنا

حسن البنا در ۱۴ آکتبر ۱۹۰۶م/ ۱۳۲۴ق. در ناحیه بحیره از شهر کوچک محمودیه (در ۹۰ مایلی شمال غربی قاهره) به دنیا آمد. پدر او شیخ احمد عبدالرحمن البنا ساعاتی از

تحصیل کرد گان دانشگاه الازهر در زمان شیخ محمد عبده، امام جماعت و معلم مسجد محلش بود.^۱ محیط رشد و تربیت البنا محيطی کاملاً اسلامی بود. او در جوی اسلامی بالیدن آغاز کرد، چنانکه خود صادقانه می‌گوید: «اسلام، پدر من است و من جز او پدری ندارم».^۲ تحصیلات اولیه خود را در مدرسه دینی «الرشاد» شروع کرد، اگرچه پس از اندک زمانی تصمیم به ترک آن گرفت. در مدرسه ابتدا به عضویت جمعیت «الأخلاق الادبية» درآمد^۳ و پس از مدت کوتاهی رهبر انجمن گردید. در همان ابتدای زندگی بود که البنا شاهد اولین جلسه ذکر در محفل صوفیانه برادران «حصافیه» بود و این امر تأثیر فوق العاده عمیقی بر وی گذاشت.^۴ او در سال ۱۳۴۱ق. ۱۹۲۲م. رسماً به سلک این حلقه درآمد و با عبدالوهاب حصافی، شیخ حلقه، آشنایی یافت^۵ و در تمامی طول زندگی شدیداً تحت تأثیر تصوف بود.

وی در طی دوران نوجوانی و جوانی خود به فعالیتهای فکری و سیاسی متعددی پرداخت که از جمله می‌توان به این مسائل اشاره نمود که به عنوان دانش‌آموز در تظاهرات انقلاب ۱۳۳۷ق. ۱۹۱۹م. شرکت می‌کرد و در سرودن اشعار میهنی در این ایام شهره بود.^۶ همچنین در همین مدت، مجله المثار رشید رضا نیز در دسترسن شد و به تقلید از آن مجله ماهانه‌ای را به نام الشمس منتشر کرد.^۷ ضمناً با گروهی از مردان مذهبی و سرشناس روزنامه الفتاح را نیز منتشر کرد. او همچنین انجمنی به نام «انجمن جوانان مسلمان» را ایجاد نمود.^۸ از فعالیتهای دیگر حسن البنا قبل از تأسیس اخوان می‌توان به این موارد اشاره نمود:

۱. ریاست جمعیت ادبی برادران در مدرسه.

۲. همکاری با دیگر شاگردان مدرسه در تشکیل جمعیت منع محرمات.

۳. تشکیل جمعیت خیریه حصافیه و بر عهده گرفتن دبیری آن.

۱ ریچارد میشل (۱۳۸۷)، تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا امروز، ترجمه و توضیحات سید هادی خسروشاهی، ج ۱، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ص ۸۹.

۲ اسحاق موسی الحسینی (۱۳۷۵)، اخوان‌المسلمین بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات، ج ۲، ص ۵۵-۵۶.

۳ علی اکبر علیخانی و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۲، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی- فرهنگ و مطالعات اجتماعی، ص ۱۷۲.

۴ میشل، همان، ج ۱، ص ۸۹-۹۰.

۵ علیخانی، همان، ج ۲، ص ۱۷۴.

۶ میشل، همان، ج ۱، ص ۹۱.

۷ علیخانی، همان، ج ۲، ص ۱۷۵.

۸ الحسینی، همان، ص ۲۱-۲۵.

۴. عضویت در انجمان مکارم اخلاق اسلامی در قاهره.

۵. همکاری در تشکیل گروهی از دانشجویان دانشگاه الأزهر و دارالعلوم برای سخنرانی در مساجد و مراکز تجمع شهرها و روستاهای.

شاید در میان اهل سنت، نخستین کسی که بر ضرورت ایجاد سازمان و تشکیلاتی تأکید نمود تا در نهایت به تشکیل نظام اسلامی منجر شود، حسن البنا بود.^۱ او در نهایت نیز در سال ۱۳۴۶ق. ۱۹۲۸م. در شهر اسماعیلیه جمعیت اخوان‌المسلمین (انجمان برادران مسلمان) را بنیان نهاد.^۲ حسن البنا از همان زمان تأسیس به صراحة راه و سلوک اخوان را اسلام حقیقی می‌خواند چنانچه می‌گفت: «عقیده اخوان‌المسلمین یک عقیده خالص اسلامی است که به اندازه یک مو از اسلام منحرف نشده است، ... راه ما، راه رسول الله و عقیده ما از کتاب الله و سنت پیغمبر سرچشمہ گرفته است».^۳ وی کوشش نمود هدف تجدید یک حیات اسلامی را در عباراتی کوتاه چون «بازگشت به اسلام»، «اسلام قانون اساسی ماست» و امثال آن به‌طور مختصر و موجز بیان نماید.^۴

حسن البنا که از اوضاع زمان خود در مصر نگران بود، فعالیت‌های خود را ابتدا در ابعاد فرهنگی، اخلاقی و فکری و عقیدتی آغاز کرد.^۵ وی با تأسیس جمعیت اخوان‌المسلمین فعالیت‌های خود را که شامل احیای احکام و شعائر مذهبی، مبارزه با فسق و فجور و بی‌بندوباری، از بین بردن روحیه شک و بی‌اعتقادی بود گسترش داد و برای عملی کردن آن، یک مسجد، آموزشگاه اسلامی حراء، مدرسه «امهات المؤمنین» و روزنامه‌ای به‌عنوان اخوان‌المسلمین را منتشر نمود. فعالیت البنا و اخوان ابتدا غیرسیاسی و بیشتر اخلاقی و به‌دور از خشونت بود، اما به‌تدربیج به سمت امور سیاسی و گاه خشونت تمایل یافت.^۶

۱ راشد غنوشی (۱۳۷۷)، حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلام، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات، ج ۲، ص ۴۰-۴۱.

۲ عبدالله فرهی و صادق آئینه‌وند (۱۳۹۰)، بررسی سیر رشد و ساختار تشکیلاتی جنبش اخوان‌المسلمین بین سالهای ۱۹۲۱ تا ۱۹۵۲م، فروغ وحدت، س ۷، ش ۲۶، ص ۳۵.

۳ حسن البنا (۱۳۶۵ش)، خاطرات زندگی حسن البنا، ترجمه ایرج کرمانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۲۵۳.

۴ مجید خدوری (۱۳۵۹)، تجدید حیات سیاسی اسلام از سید جمال تا اخوان‌المسلمین، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات الهمام، ص ۳۴.

۵ کمال حاج سیدجوادی (۱۳۵۸)، اخوان‌المسلمین مصر در امتحان تاریخ، تهران: نشر میثاق، ص ۱۳.

۶ محمدعلی میرعلی (۱۳۹۱)، چالش سنت و مدرنیته در لبنان و سوریه، قم: مؤسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص ۲۲۰-۲۲۱.

حسن البناء در زمینه فکری نیز فعال بود، از کتبی که وی نگاشته است می‌توان به این موارد اشاره کرد: دعوتنا (دعوت ما)، نحو النور (به سوی نور)، تحقیقتنا (عقیده ما)، الاخوان المسلمون تحت رأیة القرآن (برادران مسلمان تحت بیرق قرآن)، مشکلاتنا فی صنوه النظام الاسلامی (مسائل ما در پرتو نظام اسلامی)، مذکرات الدعوة و الداعیة (یادآوران دعوت و صادر کننده آن).^۱

حسن البناء سرانجام در نیمه شب ۱۳۶۸ ربیع الثانی ۱۴۴۹ فوریه ۱۲/۱۳۶۸ م. در سمت «مرشد» جمعیت اخوان‌المسلمین، در بی‌توطنه رژیم وقت مصر به هنگام خروج از سازمان الشیبان‌المسلمین در وسط خیابان ترور شد.^۲

زنگی نامه مصطفی السباعی

مصطفی الحسنی السباعی در سال ۱۳۳۴ ق. ۱۹۱۵ م. در شهر حمص سوریه به دنیا آمد. وی با کمک پدرش در سنین کودکی، قرآن را حفظ کرد، دوران ابتدایی را در مدرسه مسعودیه گذراند و در سال ۱۳۴۸ ق. ۱۹۳۰ م. از تحصیل در دوره متوسطه فراغت یافت.^۳ او در ادامه تحصیلات در نهایت در سال ۱۳۶۸ ق. ۱۹۴۹ م. دکترای خود را در رشته قانون‌گذاری اسلامی (تشريع) آخذ کرد.^۴ او مدتها ریاست دانشکده فقه اسلامی و مدرسه عالی حقوق در دمشق را نیز بر عهده داشت.^۵ او مجله‌ای با عنوان *الحضرارة الاسلامية* یا *تمدن اسلامی* را منتشر کرد که فعالیت آن هنوز هم ادامه دارد.^۶

مصطفی السباعی با وجود اینکه تحصیل کرده الأزهر بود ولی به سمت اخوانی‌ها و حسن البناء گرایش یافت.^۷ اشغال سوریه به دست فرانسه و نتایج سیاسی و اقتصادی ناشی از تقسیم و

۱ انور عبدالملک (۱۳۸۴)، *اندیشه سیاسی عرب در دوره معاصر*، ترجمه سید احمد موتفی، تهران: انتشارات دانشگاه مفید، ص ۸۹.

۲ جابر رزق (۱۳۸۴)، *دین و دولت در اندیشه حسن البناء*، ترجمه محمد جواد حاجی کرمانی، تهران: انتشارات اطلاعات، ص ۴۱، ۱۰۶.

۳ علیخانی، همان، ص ۴۶۶.

۴ هرایر دکمچیان (۱۳۷۷)، *جنیش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران: کمیهان، ج ۳، ص ۲۰۳.

۵ مقصد فراستخواه (۱۳۷۷)، *سراغاز تو اندیشه دینی و غیر دینی از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم*، تهران: شرکت سهایی انتشار، ج ۳، ص ۲۳۸.

۶ میرعلی، همان، ص ۲۲۶.

۷ فرهی و آینه‌وند، همان، ص ۳۶-۳۷.

شکاف جهان عرب به واحدهای ملی جداگانه، انگیزه عمدۀ فعالیت سباعی را فراهم کرد.^۱ وی در سال ۱۳۶۰ق./۱۹۴۱م. با هدایت حسن البنا رسمًا شعبه اخوان‌المسلمین را در شهر حمص تأسیس کرد و خواستار وحدت گروه‌های مختلف «شباب المسلمين»، «شباب محمد» و... شد. از همین رو در اجتماعی که با حضور همه گروه‌ها در سال ۱۳۶۳ق./۱۹۴۴م. در شهر حلب تشکیل داد، ادغام همه گروه‌ها را در جماعت الاخوان‌المسلمین پیشنهاد داد.^۲ او در نهایت در سال ۱۳۶۳ق./۱۹۴۴م. به عنوان اولین سرپرست کل (مراقب العام) اخوان‌المسلمین سوریه انتخاب شد.^۳ ضمناً در انتخابات مجلس مبعوثان سوریه در سال ۱۳۶۸ق./۱۹۴۹م. همراه با اکرم حورانی شرکت نمود و در نتیجه جبهه سوسیالیست مسلمان به رهبری السباعی چهار کرسی و حزب بعث سه کرسی را در اختیار گرفتند.^۴

السباعی ۲۱ اثر علمی اعم از کتاب و رساله از خود بر جای گذاشت. اولین اثر مكتوب او کتاب *السنة في التشريع الإسلامي* است. این کتاب پایان‌نامه دکترای او در الأزهر است.^۵ دومین اثر مهم السباعی اشتراکیه‌الاسلام است که به خاطر نظریاتی که درباره مسائل اقتصادی و اجتماعی ارائه کرده است جنجال‌برانگیزترین اثر او محسوب می‌شود. موضوع این کتاب بررسی و تحلیل قوانین و احکامی است که در اسلام برای تنظیم حق مالکیت و تحقق تکافل (مسئلیت متقابل) اجتماعی صادر شده است. سباعی نظریه سوسیالیسم اسلامی را در این کتاب مطرح ساخت.^۶ ترجمه این کتاب در ایران نیز در آبان‌ماه ۱۳۵۷ش./ذی القعده ۱۳۹۸ق. با عنوان جامعه توحیدی اسلام و عدالت اجتماعية انتشار یافته است.^۷

آثار دیگر وی عبارت‌اند از: دعوة الإسلام واقعية لا خيال، أخلاقنا الاجتماعية، عظماؤنا في التاريخ، السيرة النبوية، هكذا علمتني الحياة، أحكام الصيام وفلسفته، القلائد من فرائد الفوائد (مختارات من

^۱ میرعلی، همان، صص ۲۲۶-۲۲۷.

^۲ علیخانی، همان، ص ۴۷۰.

^۳ عبدالله عقیل (مستشار)، (۱۴۲۶)، من *علام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة*، تقدیم: مصطفی مشهور، محمد مهدی عاکف، بدرا محمد بدرا، قاهره: دار التوزیع و النشر الاسلامیه، ج ۳، صص ۵۳۹-۵۴۰.

^۴ میرعلی، همان، ص ۲۲۶.

^۵ علیخانی، همان، صص ۴۷۲.

^۶ میرعلی، همان، ص ۲۲۷.

^۷ فراتخواه، همان، ص ۲۴۱.

كتب التراث)، العلاقات بين المسلمين وال المسيحيين في التاريخ، والاستشراق والمستشرقون السباعي در سال ۱۳۸۴ق. سکته کرد و قسمت چپ بدنش فلنج شد و در نهایت در ظهر روز شنبه ۲۷ جمادی الاولی ۱۳۸۴ق./اکتبر ۱۹۶۴م. در سن پنجاه سالگی در منزل خود چشم از جهان فرو بست و در دمشق به خاک سپرده شد.^۱

حکومت در دیدگاه حسن البنا

چند عامل فکری و جریان فرهنگی در تکوین ساختار فکری حسن البنا مؤثر بودند که آنها را می‌توان چنین خلاصه نمود:

الف. جریان انديشه‌های طریقت یا صوفی‌گر؛ حسن البنا در اوایل جوانی به حلقه «طریقت حضافیه» پیوست و اصول اخلاقی و شیوه تعامل محبت‌آمیز با مردم و جامعه را از آنها فراگرفت.

ب. جریان اصلاح طلب سید جمال الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده؛ مفردات انديشه جریان اصلاح‌گری آنان و شیوه‌های آن نقش مؤثری در انديشه البنا داشته است.

ج. افکار و آرای محمد رشید رضا؛ وی از هواداران بازگشت به سلف بود و در مجله المثار، به تبلیغ این انديشه می‌پرداخت و حسن البنا هم تحت تأثیر گرایش‌های سلفیه رشید رضا قرار گرفت.^۲

علاوه بر این فضای سیاسی آن زمان نیز در شکل‌گیری و تطور انديشه حسن البنا و ایجاد جنبش اخوان‌المسلمین به دست او تأثیر داشت. در اواخر نیمه اول قرن بیستم در اکثر کشورهای عربی و اسلامی، مبارزه با استعمار گسترش یافت. در عین حال مصر در شرایط نابسامانی به سر می‌برد که از مهم‌ترین شاخصه‌های آن فساد اخلاقی، وابستگی رجال سیاسی، فقر و جهالت، استثمار و استبداد و در کل انحطاط اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی بود. این نابسامانی‌ها بسیاری را به فکر راهکاری برای بروز رفت از این اوضاع انداد. در چنین اوضاعی تفکرات سکولاریستی بین روشنفکران و احساسات ملی گرایانه برای اصلاح اوضاع مورد توجه تعداد قابل توجهی از صاحبان فکر قرار گرفت.^۳ البته تعداد قابل توجهی هم

۱ علیخانی، همان، صص ۴۷۴-۴۷۵.

۲ مهدی فرمانیان (۱۳۸۸)، «تاریخ و فرهنگ اسلامی: گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز»، مشکو، ش ۱۰۴، ص ۹۴.

۳ میشل، همان، ج ۱، ص ۳۲-۳۴، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۴.

۴ عباس خامه‌یار (۱۳۷۱) «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر اخوان‌المسلمین»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ص ۶۵.

گرایش‌های اسلام‌گرایانه داشتند و در چنین شرایطی حسن البنا با تأسیس اخوان‌المسلمین در شهر اسماعیلیه که نیروهای انگلیسی در آنجا حضور داشتند و در امور داخلی مصر دخالت می‌کردند^۱ و تنفر از حضور استعمارگران خارجی و وابستگان داخلی‌شان در این شهر در اوج بود، به بیان آرای خود و ارائه راهکارهای جدیدی برای حل معضلات پرداخت.

البنا همچون مصلحان اسلامی پیشین احساس می‌کرد که جامعه اسلامی باید اصلاح شود. اما بر خلاف اسلاف خود که می‌کوشیدند از طریق روش‌نگری فکری تحول بیافرینند، او می‌کوشید از طریق اخلاق عملی به این هدف دست یابد.^۲

مهم‌ترین موضوعات در حوزه سیاست و حکومتداری که مورد توجه البنا قرار گرفت و او به بیان نظرات خود نسبت به آنها پرداخت عبارت بودند از: تشکیل حکومت اسلامی، سکولاریسم، ناسیونالیسم و پان اسلامیسم، وحدت و غیره.

نظرات البنا در مورد ایجاد حکومت اسلامی به‌طور کامل در تقابل با طرفداران تفکر سکولاریسم و مدافعان جدایی دین از سیاست بود، لذا ارتباط بین دین و سیاست و اثبات آن در نظرات او جایگاه خاصی دارد. ضمن اینکه او ایجاد حکومت بر پایه تعالیم اسلامی را تنها راه حل برای پایان دادن به بحران‌های متعددی می‌دانست که جامعه مصر با آن سرو کار داشت.

البنا معتقد بود اسلام بهترین شریعت است، اسلام دولت را برپایه عدالت پایه‌ریزی می‌نماید و حق همه طبقات امت را به آن‌ها می‌دهد و دیگر مظلوم و معبوثی وجود نخواهد داشت. از نظر وی از زمانی که ملت‌های شرقی از تعالیم اسلامی دور شدند و آن را با قوانین دیگری جایگزین نمودند با این خیال موهوم که با آن قوانین می‌توانند پیشرفت کنند مشاهده می‌کنیم که مدام در حال تحمل شکست‌های بی در بی بودند.^۳ البنا معتقد بود که اسلام هم عبادت و قیادت، هم دین و حکومت، هم روحانیت و عمل، هم نماز و جهاد و هم کتاب و شمشیر است و هیچ کدام از اینها از دیگری جدا نیست. اسلام، شریعت الهی است که همراه با آموزه‌های بشری و احکام اجتماعی آمده است و نظارت بر اجرای آنها میان معتقدان و تبلیغ آن میان کسانی که به آن معتقد نیستند، برای دولت الزامی است و اگر قوانین دولت این مأموریت را نادیده بگیرد، آن حکومت، حکومت اسلامی نخواهد بود.^۴

۱ الحسینی، همان، ص. ۳۲.

۲ عمر عرض و محمد جواد مهدوی (۱۳۷۵)، «اسلام و ملی‌گرایی غیرمذهبی در قرن بیستم»، مشکو، ش. ۵۳ صص ۱۰۱-۱۰۰.

۳ البنا (۱۳۶۶)، همان، صص ۲۵۴-۲۵۵.

۴ ابراهیم غلام‌البیومی (۱۴۱۲ق)، «مفهوم «الدولة الإسلامية» المعاصرة في فكر حسن البنا»، مجله الاجتهاد، العدد ۱۴۵، صص ۱۴۷-۱۴۸.

حسن البنا برای حکومت اسلامی وظایفی را مشخص می‌کند. برخی از این وظایف به وظایف حکومت‌های دموکراتیک غربی نزدیک است و در برخی از مسئولیت‌ها، حکومت اسلامی ویژگی‌های خاص خودش را دارد. به اعتقاد او در اسلام دو قدرت وجود ندارد که در جامعه اسلامی با هم نزاع کنند. قدرت، یگانه و یکپارچه است و در دولت تجسم می‌یابد که بر امور دین و دنیا اشراف دارد. بنابراین دولت قدرتی است که دارای رویکرد اجتماعی است و قدرتی است که احکام را اجرا می‌کند، حافظ امنیت و نظم است و عدالت را در بین مردم حاکم می‌نماید.^۱ لذا برقراری حکومت اسلامی واجب است. به نظر البنا هدف عمده و اساسی چنین حکومتی، اجرا و پاسداری از احکام و قوانین اسلامی از یکسو و ابلاغ پیام الهی و دعوت مردم به اسلام از سوی دیگر است. در اینجا فهم البنا از کارکردها و وظایف دولت اسلامی با برداشت رایج از دولت مدرن متفاوت است. وظیفه عمدۀ دولت به مفهوم جدید آن در اندیشه غربی پاسداری از حقوق و آزادی‌های فردی و تأمین امنیت است، اما او عمدۀ ترین هدف و وظیفه دولت را ارشاد و هدایت مردم و دعوت آن‌ها به پذیرش و عمل به احکام مقررات دینی می‌داند. در واقع کارکرد اساسی حکومت در اسلام وجهی هنجاری، دینی و ارشادی دارد، مسئله‌ای که در اندیشه رایج سیاسی در عصر مدرن امری خصوصی تلقی می‌شود و دولت با آن سروکاری ندارد.^۲

البنا توجه خاصی به بدنۀ اجرایی حکومت اسلامی و نیز مسئولان اجرایی دارد، کسانی که هم در وضع قوانین و هم در اجرای آن باید میزان مطابقت آن با اسلام را در نظر داشته باشند. چنانچه می‌گوید اسلامی که اخوان بدان ایمان دارند، حکومت را رکنی از ارکان خود می‌داند و همان‌گونه که بر ارشاد تکیه دارد، بر اجرا نیز تکیه دارد. حکومت هم تشريع و تعلیم است و هم قانون و قضا؛ و هیچکدام از اینها از دیگری انکاک پذیر نیست و بنابراین اگر اصلاح‌گر اسلامی به همین دلخوش داشت که خود فقیه و مرشد باشد و احکام اسلامی را تقریر کند و تعلیمات اسلامی را پیوسته فروخواند و فروع و اصول را تشریح کند، اما دست‌اندرکاران را به حال خود بگنارد که برای امت قوانینی بگنارند که خدا اذن نداده و امت را با نیروی اجرایی‌شان و ادار سازند با اوامر خدا مخالفت کنند، نتیجه طبیعی چنین

۱ حسن البنا (۱۹۷۸)، منبر الجماعة (مجموعه احاديث المنشورة بجريدة الاخوان المسلمين (اليومية)، اسکندریه: دارالدعوه، ص ۲۴).

۲ علیخانی، همان، صص ۱۹۲-۱۹۳.

وضعیتی این است که صدای چنین اصلاح‌گرایی همانند فریاد کردن در دشت یا دمیدن در خاکستر باشد.^۱ البنا همچنین تأکید دارد در بدنۀ اجرایی حکومت باید از تشریفات بی‌جا، حقوق کلان، پارتی‌بازی، رشوه خواری و نشانه‌های رفاه خودداری نمود و دولت‌مردان باید ضمن تماس مستقیم با مردم با رقبای سیاسی نیز مدارا داشته باشند و به مسائل اقتصادی مردم توجه نمایند.^۲

البنا اگرچه بر اسلامی بودن حکومت تأکید دارد، اما بر قرائت صحیح از اسلام نیز به همان میزان اصرار می‌نماید. او معتقد است اگر ما حکومت اسلامی‌ای داشته باشیم که دارای دیدگاه اسلامی صحیح و فکری مستقل باشد و ایمان داشته باشد که درمان ملت و هدایت همه مردم در آن است در آن هنگام است که حق داریم مردم را بدان فراخوانیم و دنیا را به نام اسلام دعوت کنیم.^۳

یکی از ارکان دولت اسلامی از دیدگاه البنا احترام به اراده ملت است. این رکن در حق نظارت امت بر حاکم و حق مشاوره با او تجسم می‌یابد. وی این رکن را به نظام انتخاباتی ربط می‌دهد و توضیح می‌دهد که احترام به اراده امت به این معناست که آنان به گونه درست و شایسته‌ای در حکومت مشارکت داده شوند و حکومت، نماینده آنان باشد.^۴ البنا پارلمان را خانه ملت و رمز آرزوها و آمال آن‌ها می‌داند.^۵ حسن البنا سه ویژگی برای یک دولت اسلامی نام می‌برد:

۱. دولت اسلامی، دولت دعوت است یعنی دعوت، پایه و اساس دولت به شمار می‌رود؛
۲. دولت اسلامی، دولتی جهان‌شمول است یعنی دولت باید دعوت خود را گسترش دهد و همه مسلمانان زیر پرچم اسلام باشند و توانایی رسیدن به اسلام سیاسی آرمانی را داشته باشند؛
۳. دولت اسلامی، دولت شریعت است یعنی بر ارکان نظام اجتماعی قرآنی استوار است و ابزاری برای خدمت در رسالت اسلام است.^۶

^۱ رزق، همان، صص ۹۲-۹۳.

^۲ البنا(۱۳۶۶)، همان، ص ۳۷۱.

^۳ رزق، همان، ص ۹۴.

^۴ مجید مرادی (۱۳۸۱)، «نظریه دولت در اندیشه حسن البنا»، مجله علوم سیاسی، س، ۵، ش ۱۹، ص ۱۴.

^۵ البنا(۱۳۶۶)، همان، ص ۲۵۷.

^۶ الپیومی، همان، صص ۱۵۲-۱۵۶.

آن گونه که از نوشه‌های البنا بر می‌آید او به کارگیری هر گونه نیرو و قدرت نظامی در شکل خشونت‌آمیز جهت رسیدن به حکومت اسلامی و تغییر وضع جامعه را نمی‌پذیرد و آن را منوط به شرایط و ملاحظاتی کرده است.^۱

همان‌طور که گفته شد حسن البنا راه حل مشکلات جهان اسلام را در بازگشت به این دین توحیدی و قرآن می‌دانست. او که در تمام زندگی اش قرآن برایش معیار بود تأکید داشت باید به طریق قرآن و رسول خدا اعتماد نمود و برپایه آن به وحدت رسید و به علاج مشکلات و دردهای جامعه پرداخت.^۲ حسن البنا اسلام را نه تنها برای کشورهای اسلامی بلکه برای دولت‌های مشرق زمین نیز بهترین راه و روش می‌داند. او معتقد بود تنها راه اصلاح بازگشت مصر به تعالیم اسلام و اجرای صحیح آن است. ضمناً از هر ایده قدیم یا معاصر شرقی و غربی آنچه را که با اسلام منافات ندارد می‌توان اقتباس نماید، در عین حال کسانی که اصلاحات را

برعهده دارند باید از کسانی باشند که مشهور به محترم شمردن این ایده و نظر باشند.^۳

به نظر البنا اسلام نه تنها «برای پاسخگویی به تمام حوايج خلق‌های در راه پیشرفت کافی است»^۴ بلکه برای استقرار یک نظام اقتصادی عادلانه هم کافی است زیرا حقوق اسلامی سرشار از قوانین مالی است.^۵

علاوه بر مطالب گفته شده در عرصه حکومتی او با تفکراتی که بر پایه تعصبات نژادی باشد مخالف بود. با وجود اینکه در نیمه اول قرن بیستم موج ناسیونالیسم بسیاری از مردم کشورهای اسلامی را ربوه بود، اما حسن البنا مخالف ناسیونالیسم بود، از نظر او و اخوان، سیاست اسلامی باید بر این مبنای تشکیل شود که به مؤمنان به عنوان «امت واحدی» بنگردد، حتی اگر آنها به کشورهای گوناگون تقسیم شوند. باید به سبب همبستگی معنوی شان به مثابه یک «امت» متحد بمانند. البته او بر دفاع از حقوق ملی و ناسیونالیستی ملت در موقع لزوم نیز تأکید دارد.^۶

البنا به وحدت مسلمین معتقد بود و می‌خواست حکومت در عرصه سیاست خارجی و

۱ علیخانی، همان، صص ۱۹۶-۱۹۸.

۲ حسن البنا (۱۴۲۳ق)، نظرات فی کتاب الله، قاهره: دار التوزیع و النشر الاسلامیہ، صص ۴۳، ۷۱.

۳ البنا (۱۳۶۶)، همان، صص ۲۵۴-۲۵۵، ۳۶۸.

۴ حسن البنا (۱۹۹۷)، نحو النور، قاهره: دارالتوزیع والتشریف الاسلامیہ، صص ۸۵-۸۹.

۵ علی السمان (۱۳۵۷)، رویارویی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷، ترجمه حمید نوی، تهران: قلم، ص ۴۷.

۶ سید احمد مونتی (۱۳۷۱)، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغاتی اسلامی، ص ۱۱۵.

۷ البنا (۱۳۶۶)، همان، ص ۳۷۲.

داخلی به این امر توجه نماید. او تأکید داشت اخوان‌المسلمین از هر اندیشه‌ای که منجر به وحدت کلمه مسلمین در تمام نقاط عالم شود استقبال می‌نماید و از ایده برقراری جامعه اسلامی به عنوان پیامدی از بیداری شرقی پشتیبانی می‌نماید. اخوان‌المسلمین نسبت به تمامی گروههای اسلامی اظهار مودت و محبت می‌کند و عقیده دارد دوستی بین مسلمانان بهترین اساس برای بیداری ایشان است.^۱

البنا در سطح کلان خلافت را نماد وحدت اسلامی و مظهر ارتباط بین ملت‌ها و ریسمان پیوندی اسلامی می‌دانست که بر مسلمانان واجب است در جهت احیای آن اهتمام ورزند و خلیفه معیار بسیاری از احکام خدا است.^۲ البته احیای خلافت را نیز آنها منوط به برداشتن گام‌هایی می‌داند.

حکومت در دیدگاه مصطفی السباعی

مصطفی سباعی در سال ۱۳۷۸ق. ۱۹۵۹م، با انتشار کتاب *الاشتراكية الإسلام* (سوسیالیسم اسلامی) کوشید تا به عنوان نخستین فرد آشکارا اندیشه اسلام را با سوسیالیسم که در کشور همسایه‌اش یعنی مصر به عنوان برنامه دولتی در زمان حکومت انقلابی جمال عبدالناصر (۱۹۱۸-۱۹۷۰م)، اعلام و اجرا می‌شد، مطابقت دهد.^۳ سباعی نظریه پرداز اشتراکی است که سعی دارد به تبیین عناصر سوسیالیسم در اسلام پردازد. وی احکام اسلامی فی، تسلط دولت بر مصارف اجتماعی ثروت، تحقق خدمت دولت برای تمامی اعضای جامعه و تأمین زندگی شرافتمدانه برای آحاد جامعه را تشریح می‌کند.^۴ سباعی ضمن طرفداری شدید از سوسیالیسم، مخالفان آن را نیز شدیداً مورد تهاجم قرار می‌دهد و می‌گوید: «آنچه زمان ما را از سایر دوره‌ها ممتاز می‌سازد، وجه سوسیالیستی این عصر است. بسیاری از دولت‌ها ادعا می‌کنند کار خود را بر اساس آن انجام می‌دهند، غالب متفکران تحقیق آن را تنها راه نجات انسان از اضطرابات سیاسی و اقتصادی و مظلوم اجتماعی می‌دانند. همان‌گونه که می‌دانید سوسیالیسم دارای اشکال مختلفی است، زیباترین تعییری که تاکنون در تنوع و کثرت این پدیده اجتماعی به کار رفته، تشییه آن به

۱ همان، ص ۲۷۴.

۲ عبدالله عطایی و بهزاد قاسمی (۱۳۹۴)، «خواشی از اندیشه امام خمینی (ره) و حسن البنا پیرامون نظام سیاسی»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ش ۱۴، ص ۷۶.

۳ فراستخواه، همان، ص ۲۳۸.

۴ میر علی، همان، ص ۲۲۸؛ حمید عنایت (۱۳۵۰)، *اسلام و سوسیالیسم در مصر*، تهران: انتشارات موج، صص ۳۹-۳۸.

حیوانی است که بیست سر داشته باشد. در تمام اشکال سوسيالیسم، نظارت دولت بر بهره‌برداری از ثروت در جامعه، و استقرار مسؤولیت مشترک اجتماعی در میان تمام افراد مردم و بالاخره تضمین شرافت انسانی بشر لحاظ گردیده است. اما ما امت اسلامی، با داشتن تشریعی جهانی و انسانی و تمدنی که بیش از ده قرن از بنای آن می‌گذرد، تازه بر سر آئیم که نقش خود را در این اساس عظیم بازیابیم. از این روی حق داریم نظر اسلام را درباره سوسيالیسم جویا شویم، نحوه تلقی آن را از این پدیدهٔ نو مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم. بعضی گمان می‌کنند اسلام با تقریر مالکیت شخصی و تجویز ارت قادر به ایجاد جامعه‌ای بر اساس برادری و برابری نخواهد بود. بلکه جمعی به پندار خود اسلام را نظام سرمایه‌داری می‌دانند که در آن به ثروتمندان رخصت داده‌اند تا از هر طریق و هرچه بخواهند بر ثروت خود بیفزایند. بدون شک این پندار باطل را دشمنان اسلام از مبلغین کمونیسم و معدودی از خودی‌های نوکرمانی و چاپلوس نسبت به فتووالیسم و سرمایه‌داری الهام گرفته‌اند.^۱

به نظر سباعی سوسيالیسم اسلامی از چهار عنصر فراهم می‌آید: ۱. حقوق طبیعی همه اعضای امت؛ ۲. قوانینی برای تضمین این حقوق و تنظیم آنها؛ ۳. قوانین مسؤولیت متقابل اجتماعی (تکافل اجتماعی) و ۴. ضمانت اجرایی یا به گفته سباعی «مؤبدات». ^۲ تعالیمی از اسلام که سباعی با سوسيالیسم مقایسه می‌کند بدین قرار است: ۱. خدا مالکی یعنی ملکیت حقیقی همه چیز از آن خداست. ۲. استخلاف و امانت گذاری یعنی او امکانات مادی را برای آدمی به ودیعت و امانت سپرده است؛ و ۳. مالکیت در اسلام بر اساس کار مشروع است نه تکدی و ظلم و فربیض و اضرار و...^۳

سباعی تلاش دارد تا آن قسمت از احکام و آموزه‌های اسلامی که به اعتقاد او خصوصیت سوسيالیستی دارند را با تأکید بیشتری مورد بررسی قرار دهد. او ضمانت اجرای غایات سوسيالیستی اسلام را شرح می‌دهد و آنها را به انواع ایمانی، اخلاقی، مادی و حقوقی تقسیم می‌کند. شرح او از ضمانت اجرایی و مادی، ضرورت نظارت دولت را بیشتر نشان می‌دهد چون دولت اسلامی بر همه وجوده زندگی افراد خود نظارت تمام دارد. وی سه منبع قانون گذاری اسلامی را که مخصوصاً با سوسيالیسم اسلامی مربوط است بیان می‌کند:

۱ مصطفی السباعی آیی تا، جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی، تهران: حکمت، صص ۴۵-۴۶.

۲ عنایت، همان، ص ۳۹.

۳ فرانستخواه، همان، ص ۲۴۰.

الف. استحسان به معنی لفظی نیکو شمردن که هدف مبدع آن ابوحنیفه، حل مسائل قانون گذاری بر وفق مقتضیات زندگی روزمره بود.

ب. استصلاح به معنی لفظی چیزی را مناسب یا به صلاح دانستن که غرض از ابداع آن تأمین مصالح مسلمانان است. مصالح بر سه گونه‌اند: ۱. مصالحی که شریعت آن‌ها را شناخته است همچون حمایت از معتقدات، جان و مال و حرمت مسلمانان؛ ۲. مصالحی که در شریعت به رسمیت شناخته نشده همچون کسب و کار از راه می‌فروشی یا رباخواری؛ و ۳. و آن‌ها که سابقه و نظری در زمان پیامبر نداشتند.

ج. عرف که عادت یا روش عمومی درباره سه نوع مصالح بالاست. بنابراین عرف نیز بر سه گونه است: ۱. عرفی که شارع اسلام بنیان گذار آن است؛ ۲. عرفی که اسلام آن را رد می‌کند؛ و ۳. عرفی که سابقه ندارد.^۱

سباعی برای رسیدن به شرایط جامعه مطلوب، اصلاحات را در سه زمینه فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی لازم می‌داند. به اعتقاد او «حقیقت اسلام حسن همکاری، راستی گفتار، تلاش برای پیشبرد جامعه، شمولیت نظام دین و اصلاح فرد، خانواده، مردم و حکومت است». به نظر سباعی در میدان فرهنگ و اندیشه، نیاز ضروری به اصلاح اندیشه و اعتقاد مردم و نیز از بین بردن خرافات از جامعه وجود دارد. در کتاب این باید آموزش از سلطه استعمار خارج شود تا هدف آن تربیت نسلی باشد که مؤمن، مجاهد، عالم و متخلق با اسلام است. در حوزه اجتماع نیز باید اقدامات زیر را انجام داد:

۱. رسیدگی به وضع کارگران و کارمندان جامعه، تعلیم آنها، رفع بی‌سوادی کامل، آشنا کردن آنها به حقوق و وظایف خود و برآوردن مطالبات آنها بر اساس عدالت؛

۲. رسیدگی به امور روستاهای بالا برden سطح کشاورزی؛

۳. اجرای احکام مالی و اقتصادی اسلام و رسیدگی به طبقات مظلوم؛

۴. تأسیس تعاوونی در امور خیریه و کمیته‌های خیریه برای کمک به سالمندان، مریضان و درماندگان و بالا برden سطح معیشت مردم.

۵. پرداختن به وضع تغیریحی مردم و تأسیس باشگاه‌های ورزشی و تقویت روح جوانمردی در مردم.^۲

۱ عنایت، همان، صص ۴۴-۴۵.

۲ علیخانی، همان، ص ۴۷۷.

سباعی در حوزه سیاست اصلاحات خاصی را مطرح می‌کند. مهم‌ترین اقدام در این زمینه دعوت برای برپایی یک حکومت صالح است که با انحرافات مبارزه کند. این حکومت صالح از نظر سباعی می‌تواند یک نظام جمهوری باشد. سباعی تأکید می‌کند که دعوت برای حکومت صرفاً جنبه اصلاحی و تدریجی دارد و رسیدن به حکومت از طریق کودتا و ابزارهای نظامی و خشن را نه تنها توصیه نمی‌کند، بلکه از اخوان می‌خواهد که در مقابل کسانی که دست به کودتا و توطئه می‌زنند، ایستادگی کنند. این مسئله دیدگاه سباعی را در خصوص وفاداری او به آزادی، دموکراسی و نظام پارلمانی نشان می‌دهد. سباعی که خود شاهد کودتای شیشکلی علیه دولایی بود از این عمل بسیار به ستوه آمد. او در عین حال تأکید می‌کند: «برای مبارزه با استعمار و دشمن خارجی هیچ حد و مرزی نیست و تا زمانی که امت اسلامی به لحاظ نظامی، سیاسی، اقتصادی و فکری از سلطه آنها رهایی یابد، باید با آنها مبارزه کرد مبارزه با یاران استعمار - افراد مستبد که مردم را به بیگاری گرفته‌اند - نیز مبارزه با استعمار است».

تفکر اخوانی مبنی بر شمولیت اسلام و عدم جدایی میان دین و سیاست از ویژگی‌های فکری بارز سباعی بود. در عین حال او به مرحله‌ای و تدریجی بودن اجرای شریعت اعتقاد داشت. از نظر او احکام اسلام دارای انسجام است و رسیدن به آثار و نتایج هر حکم مشروط به اعمال قوانین دیگری خواهد بود که تنفیذ و اجرای آن جز از طریق یک حکومت و دولت صالح ممکن نخواهد بود.^۱ سباعی ملیت عربی و اسلامی را خانه‌ای برای زندگی می‌داند که حیات جامعه اسلامی در آن ادامه می‌یابد. او معتقد است در راه عقیده نباید از اتهامات غرب ترسید چراکه آنها همواره جنبش‌های رهایی‌بخش را به تعصبات قومی نسبت دادند.^۲

سباعی با این پیش فرض که دین اسلام کلید حل معماه فقر را ارائه کرده است، مجموعه قوانین و احکامی را که در اسلام برای تنظیم ثروت و تشییع مسئولین متقابل اجتماعی آورده است، اشتراکیت یا سوسيالیسم اسلامی نام می‌نهاد.^۳ وی اضافه می‌کند: «اگر نظام عادلانه اسلامی در جوامع ما، جامه عمل بپوشد، همه مردم ما اعم از مسلمان و مسیحی از آن بهره‌مند خواهند بود. چون کیفیت وضعی این نظام به گونه‌ای است که قبول یا گرایش به آن هیچ گاه به عنوان پیروزی دینی بر دین یا مسلکی دیگر نخواهد بود و یا از طرف مسلمین موضع گیری

۱ علیخانی، همان، صص ۴۷۸-۴۷۷

۲ سباعی [ای تا]، همان، ص ۴۲

۳ همان، ص ۴۸۴

خاصی علیه مسیحیان محسوب نمی‌گردد، بلکه ثروت قانونی شگفتی است که اگر تحت نظارت و شورای اندیشه‌هایی روشن به کار گرفته شود، شکوهمندترین نظامی را خواهیم داشت که چشم‌ها و جان‌ها آرزوی دیدن و رسیدن به آن را دارند».^۱

سباعی در پاسخ به منتقدان و مخالفان عنوان سوسيالیسم اسلامی می‌گوید: «من قوانین و احکامی را که در اسلام برای تنظیم ثروت و تثیت مسئولیت مشترک اجتماعی آمده است، سوسيالیسم نام نهادم و می‌دانم که برخی از متعصبان به اسلام این نامگذاری را خوش ندارند. به عقیده آنها سوسيالیسم پدیده‌ای مدرن است و در نتیجه گرایش به این مکتب برای ما صحیح نخواهد بود. دسته دیگر گمان می‌کنند این کار اشاعه کمونیسم را در کشورهای اسلامی تسریع خواهد کرد. آن‌ها می‌گویند اسلام نظامی مستقل است و ما حق نداریم اسم تازه‌ای برای آن انتخاب کنیم. عده‌ای از ما نیز هستند که هر گونه گرایش به سوسيالیسم را موجب بدناهی و مسخر اسلام و مانع پیشرفت آن می‌دانند. عده‌ای دیگر از طرفداران جاهل، اسلام را دین سرمایه‌داری می‌پندازند؛ از این جهت به دلیل منافع سرمایه‌داری خود با سوسيالیسم مخالف هستند ... اما من با علم به آنچه می‌گویند، واژه سوسيالیسم اسلامی را انتخاب می‌کنم؛ چرا که من سوسيالیسم را یک پدیده زوال‌پذیر نمی‌شناسم، بلکه آن را کششی انسانی می‌دانم که از دورترین زمان‌ها در تعالیم انبیاء و چاره‌جویی‌های مصلحان آشکار بوده است و ملت‌های جهان در عصر حاضر مخصوصاً ملت‌های عقب مانده می‌کوشند با تحقق آن از مظالم اجتماعی و امتیازات بی‌رویه طبقاتی آزاد شوند. هدف سوسيالیسم در تمام اشکال آن جلوگیری از سلطه فرد در بهره‌برداری از سرمایه برای انباشت ثروت، رعایت منافع اکثریت، نظارت دولت بر فعالیت‌های اقتصادی فرد، ایجاد مسئولیت مشترک اسلامی در میان افراد، از بین بردن آثار فقر و گرسنگی و هر گونه تبعیض است. فقر از سویی محرومیت و تحکیر و توهین به شرافت انسانی را سبب می‌شود و از طرفی با تنعم و قساوت و تباہی فطرت انسانی همراه است ...».^۲

نتیجه‌گیری

در قرن بیستم جهان عرب به‌ویژه کشورهای مصر و سوریه با بحران‌های سیاسی متعددی

۱ علیخانی، همان، ص ۴۱.

۲ همان، ص ۲۷-۲۹.

روبه رو شدند در چنین شرایطی اندیشمندان مسلمان این کشورها راه حل کاربردی را بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی بر پایه آن می دانستند. بی شک از بزرگترین اندیشمندان مسلمان، حسن البنا و مصطفی سباعی سردمداران جنبش اخوان‌المسلمین به ترتیب در مصر و سوریه بودند که آرای آنان در حوزه سیاست و حکومت دارای وجود اشتراک و اتفاقی است. رهبران اخوان‌المسلمین مصر و سوریه در اعتقاد به تعالیم دینی، تطبیق قوانین با شریعت اسلامی و اجرای قوانین اسلامی در جامعه با هم مشترک‌اند. هردو معتقدند که اسلام دینی جامع و کامل است که ضامن سعادت همه انسان‌هاست و از نظر مادی و معنوی زندگی انسان‌ها را تأمین می‌نماید. از نظر هردوی آنها اسلام هم عبادت، هم اخلاق، هم قانون، هم مذهب و هم حکومت است. لذا آنها بر بازگشت به ارزش‌های اسلامی، احیای اسلام اصیل و اجرای شریعت به عنوان تنها راه نجات از بحران‌های موجود در جهان اسلام تأکید کرده‌اند و شعار اصلی‌شان «بازگشت به اسلام» بوده است. هر دو معتقد بودند که دین و قوانین از یکدیگر جدا نیز نباید و یک حکومت اسلامی در چهارچوب اسلام و قوانین آن بر امت حکمرانی باید کند. هر دو برخلاف روندی که بعداً اخوان‌المسلمین در پیش گرفت برای به‌دست آوردن حکومت و به سمت خشونت رفت بر به کارگیری روش‌های اصلاحی و تدریجی برای تشکیل حکومت تأکید دارند.

اما در این میان سباعی با نگاهی به مکاتب موجود غربی واژه سوسياليسم اسلامی را در برنامه‌های فکری و سیاسی خود قرار داد و شدیداً بر آن تأکید کرد. البته او معتقد بود که این مکتب او وجهه‌ای کاملاً اسلامی دارد و با سوسياليسم غربی فرق دارد. در حالی که حسن البنا بی‌توجه به مکاتب فکری آن زمان معتقد است که همه برنامه‌های دولت باید بر اساس قوانین اسلام پیش رود و اجرا شود. ضمناً برخلاف فعالیت مستمر و پیگیر و صریح اخوان‌المسلمین مصر برای ایجاد حکومت اسلامی، اخوان‌المسلمین سوریه در زمینه تلاش عملی برای به‌دست گرفتن قدرت و ایجاد یک حکومت دینی، فعالیت کمتری داشته‌اند.

منابع و مأخذ

الف. فارسی و عربی

- قرآن کریم (۱۳۸۶)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: نشر دانش، چ. ۳.
- البنا، حسن (۱۹۹۷)، نحو النور، قاهره: دارالتوzیع والنشر الإسلامیه.

- -----(۱۹۷۸)، منبر الجمیعه (مجموعه احادیث الجمیعه المنشورة بجريدة الاخوان المسلمین الیومیة)، اسکندریه: دار الدعوه.
- -----(۱۴۶۶ش)، خاطرات زندگی حسن البنا، ترجمة ایرج کرمانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- -----(۱۴۲۳ق)، نظرات فی کتاب الله، قاهره: دار التوزیع و الشر الاسلامیة .
- الیومی غانم، ابراهیم (۱۴۱۲ق)، «مفهوم»الدولۃ الاسلامیة» المعاصرة فی فکر حسن البنا، مجلة الاجتہاد، العدد ۱۴۴.
- الحسینی، اسحاق موسی(۱۳۷۵)، اخوان‌المسلمین بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمة سید هادی خسرو شاهی، تهران: انتشارات اطلاعات، چ ۲.
- السمان، علی (۱۳۵۷)، رویارویی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷، ترجمة حمید نوحی، تهران: قلم.
- حاج سید جوادی، کمال (۱۳۵۸)، اخوان‌المسلمین مصر در امتحان تاریخ، تهران: نشر میثاق.
- خامه‌یار، عباس (۱۳۷۱)، «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر اخوان‌المسلمین»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- خدوری، مجید (۱۳۵۹)، تجدید حیات سیاسی اسلام از سید جمال تا اخوان‌المسلمین، ترجمة حمید احمدی، تهران: انتشارات الهام.
- دکمیجان، هرایر (۱۳۷۷)، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمة حمید احمدی، تهران: کیهان، چ ۳.
- رزق، جابر (۱۳۸۴)، دین و دولت در اندیشه حسن البنا، ترجمة محمد جواد حجتی کرمانی، مقدمه و مؤخره هادی خسرو شاهی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- السباعی، مصطفی [بی‌تا]، جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی، تهران: حکمت.
- عبد‌الملک، انور (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی عرب در دوره معاصر، ترجمة سید احمد موشقی، تهران: انتشارات دانشگاه مفید.
- عرض، عمر و محمد جواد مهدوی (۱۳۷۵)، «اسلام و ملی گرایی غیر مذهبی در قرن بیستم»، مشکوكة، ش ۵۲.
- عطایی، عبدالله و بهزاد قاسمی (۱۳۹۴)، «خوانشی از اندیشه امام خمینی (ره) و حسن البنا پیرامون نظام سیاسی»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ش ۱۴.
- عقیل، عبدالله (مستشار) (۱۴۲۶)، من اعلام الدعوه و الحركة الاسلامية المعاصرة، تقدیم: مصطفی مشهور، محمد مهدی عاکف، بدر محمد بدر، قاهره: دار التوزیع و النشر الاسلامیة، چ ۳.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، چ ۲، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی - فرهنگ و مطالعات اجتماعی.
- عنایت، حمید (۱۳۵۰)، اسلام و سوسیالیسم در مصر، تهران: انتشارات موج
- غنوشی، راشد (۱۳۷۷)، حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلام، ترجمة سیدهادی خسرو شاهی، تهران: انتشارات اطلاعات، چ ۲.

- فراستخواه، مقصود(۱۳۷۷)، سرآغاز نوآندیشی دینی و غیر دینی از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم، ج ۳، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۳.
- فرمانیان، مهدی(۱۳۸۸)، «تاریخ و فرهنگ اسلامی: گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز»، مشکو، ش ۱۰۴.
- فرهی، عبدالله و صادق آینه‌وند (۱۳۹۰)، «بررسی سیر رشد و ساختار تشکیلاتی جنبش اخوان‌المسلمین بین سالهای ۱۹۲۸ تا ۱۹۵۲»، فروغ وحدت، س ۷، ش ۲۶.
- مرادی، مجید(۱۳۸۱)، «نظریه دولت در آندیشه حسن البنا»، مجله علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۹.
- موتهی، سیداحمد (۱۳۷۱)، استراثری وحدت در آندیشه سیاسی اسلام، ج ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغاتی اسلامی.
- میرعلی، محمدعلی(۱۳۹۱)، چالش سنت و مدرنیته در لبنان و سوریه، قم: مؤسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- میشل، ریچارد(۱۳۸۷)، تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا امروز، ترجمه و توضیحات سید هادی خسروشاهی، ج ۱، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

واکاوی اندیشه‌های اعتقادی میرزا محمد اخباری از دیدگاه میرزا اسدالله شهرخواستی مازندرانی

سیداحمدرضا خضری^۱

نعیمه ملکی^۲

چکیده: بسیاری از مورخان و تراجم‌نگاران طرح دیدگاه‌های میرزا محمد نیشابوری اخباری در اوایل قاجاریه را تلاش نافر جام اخباری گری افراطی می‌دانند، اما بر اساس گزارش‌های برگای مانده از میرزا اسدالله شهرخواستی اندیشمند سده سیزدهم، نیشابوری یک صوفی بی‌اعتقاد و چندچهره بود که باوری به اخباری گری نداشت و از آن برای درهم شکستن اقتدار فقیهان اصولی سود می‌جست. او در این زمینه می‌کوشید از مساعدت قاجاریان و ممالیک عراق هم بهره‌مند شود و با غرب نیز مراوده داشت. از دستاوردهای این پژوهش در بررسی و تبیین دیدگاه شهرخواستی، دستیابی به مستداتی هم‌سو با پیشتر دعاوی وی است. بر اساس این یافته‌ها، نیشابوری با اقدام به تحرکات سیاسی و ترویج افراطی نگرش تلقیتی اخباری‌صوفی، به دشمنی با مجتهدان شیعه پرداخت و سرانجام در ۱۲۲۲ق. در کاظمین کشته شد. صدور فتوای قتل وی که فقیهان عتبات عالیات آن را صادر کردند از عوامل اصلی این حادثه به شمار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: اخباری، اصولی، تصوف، شهرخواستی، میرزا محمد اخباری

۱ استاد دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) akhezri@ut.ac.ir

۲ دانشجوی دکترای تاریخ اسلام دانشگاه تهران malekinaimeh@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۵/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۰۵

An analysis of Religious Ideas of Mirza Mohammad Akhbari from Viewpoint of Mirza Asadollah Shahrkhasti Mazandarani

Seyyed Ahmadreza Khezri¹

Naimeh Maleki²

Abstract: Many of historians and biographers consider the views of Mirza Mohammad Neyshabouri Akhbari as an unsuccessful attempt of the extreme Akhbarism in the early of Qajar era. However, according to the survived manuscripts of Mirza Asadollah Shahrkhasti, an scolar of 19th century, Neyshabouri just was a Sufi and a hypocritical man who had no belief in Akhbarism and just used it as a tool to strip the Osolian faqihs from power. He tried to make most of his relation with Qajar magistrates in Iran and Baghdad's mamluk pashas for this purpose, and Shahrkhasti also accused him to have concealed relationships with the West. One of the outcomes of this study for explaining Neyshabouri's political-intellectual attitudes is revealing some evidence consistent with most of Shahrkhasti views about Neyshabouri. Based on such evidence, Mirza Mohammad Neyshaboury showed hostility towards the Shia clergies by promotion of eclectic Sufi-Akhbari attitudes as well as political activities. Finally he was killed in Kazemein by as a result of a Fatwa issued by Shia clergies in 1232 AH.

Keywords: Akhbari, Osoli, Mysticism, Shahrkhasti, Mirza Mohammad Akhbari

1 Professor, University of Terhan (corresponding author) akhezri@ut.ac.ir

2 PhD Student of Islamic History, University of Terhan malekinaimeh@gmail.com

مقدمه

سقوط صفویه در سدهٔ دوازدهم در ایران به دست افغان‌ها، شیوهٔ زمامداری نادرشاه افشار، تجدید نظر در وحدت سیاسی ایران بر اساس تشیع، کشمکش‌های قبیله‌ای پس از مرگ وی و حکومت کم‌دوم زندیه، موجب بی‌ثباتی سیاسی در این دوران شد.^۱ در این ایام، مکتب اخباری بر عتبات سیطره داشت، اما در نیمه دوم سدهٔ دوازدهم، وحید بهبهانی نهضت احیای علم اصول را به راه انداخت و بر سیطرهٔ اخباریان خاتمه داد.^۲ فرزندش آقامحمدعلی کرمانشاهی نیز در جلوگیری از نفوذ تصوف کوشید.^۳

در آغاز قدرت یافتن خاندان قاجار، مجتهدان زیادی از تربیت یافتنگان مکتب اصولی وحید، نفوذ یافتند.^۴ این اقتدار در معرض چالش‌های بیرونی و درونی قرار داشت. میرزا محمد نیشابوری هندی مشهور به اخباری و محبوب برخی از صوفیان^۵ از کسانی بود که در لوای اخباری گردی به سبیز با مجتهدان پرداخت و برخی از آنان فتوای قتل وی را صادر کردند.^۶ بسیاری از مورخان و تراجم‌گاران این چالش را که با قتل میرزا محمد اخباری پایان یافت، تلاش نافرجام اخباری گردی افراطی دانسته‌اند.^۷ در این میان، متکلم و اندرزنامه‌نویس سده

^۱ عباس اقبال آشتیانی [ای‌تا]، *تاریخ مَقْصَل ایران*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، [ای‌جا]: انتشارات کتابخانه خیام، صص ۷۲۵-۷۰۶؛ حامد الگار (۱۳۵۶)، *دین و دولت در ایران (نقش علماء در دورهٔ قاجار)*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توکس، ص ۴۳؛ عبدالحسین نوابی (۱۳۵۶)، *کریم‌خان زند*، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، صص ۱۱-۳۴.

Hadi Hairi (1988), “The legitimacy of the early Qajar Rule as viewed by the Shi'i Religious Leaders”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 24, No.3, p. 271; R. M. Savory (1970), *Safavid Persia*, the Cambridge History of Islam, London, Vol. 1, p. 427.

^۲ الگار، همان، ص ۴۸؛

Juan Cole (1985), “Shi'i clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: te Akhbari-Usuli conflict reconsidered”, *Iraian studies*, vol. 18, p.3.

^۳ میرزا محمد تکابنی [ای‌تا]، *قصص العلماء*، [ای‌جا]: انتشارات علمیه اسلامیه، ص ۱۹۹؛ عبدالهادی حائزی (۱۳۸۰)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر، ص ۳۵۹؛

Sir John Malcolm (1976), *The history of Persia from the most early period to the present time*, London: Imperial organization for the social services, Vol.2, p.388.

^۴ الگار، همان، ص ۶۳؛ سید مصلح‌الدین مهدوی (۱۳۶۸) *بيان المفاحير*، ج ۱، اصفهان و قم: نشر کتابخانه مسجد سید و نشر ذخائر، ص ۵۲.

Ann K.S. Lambton (1970), *Persia: The breakdown of society*, the Cambridge History of Islam, London, Vol. 1, p.430.

^۵ علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه (۱۳۷۰)، *کسیر التواریخ*، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: نشر ویسمن، ص ۲۸۴.

^۶ حاجی زین‌العابدین شیروانی [ای‌تا]، *بستان السیاحه*، تهران: بازچاپ از چاپ سنگی، انتشارات کتابخانه سنایی - کتابفروشی محمودی، ص ۶۱؛ تکابنی، همان، ص ۱۸۰.

^۷ محمدحسن اعتمادالسلطنه (صنیع‌الدوله) (۱۳۶۷)، *تاریخ منظم ناصری*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۳، تهران: دنیای کتاب، ص ۱۵۳۸؛ میرفضل‌الله شیرازی خاوری (۱۳۸۰)، *تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح و تحقیق ناصر افشارفر، ج ۱، تهران: وزارت

سیزدهم، میرزا اسدالله شهرخواستی (در قید حیات: در ۱۲۵۸ق) ماهیّت اخباری این نزاع را نفی کرده است. پرسش مطرح در این پژوهش آن است که ماهیّت فکری میرزا محمد اخباری با توجه به دیدگاه شهرخواستی چه بوده است؟ بنابر رشك بهشت (کاشف الاسرار)، اثر مخطوط بر جای مانده از نامبرده، نیشابوری یک صوفی بی اعتقاد و چندچهره است که در پوشش اخباری گردی، به دنبال ضربه زدن به فقهای اصولی و درهم شکستن قدرت آنهاست. همچنین به طور ضمنی به ارتباط وی با فرنگ اشاره می‌کند.^۱ پژوهش حاضر در پی بررسی این دعاوی شهرخواستی است. با تحقیق در منابع و مأخذ مختلف می‌توان به مطالیه همسو با بیشتر نظرات وی دست یافت. اثبات قطعی تمامی دعاوی مطرح شده و یا جزئیات آنها نیازمند مستندات بیشتری است. بر اساس این یاقته‌ها میرزا محمد، مروج افراطی نگرش تلفیقی صوفی- اخباری بود که به دشمنی با مجتهدان پرداخت. در این زمینه تلاش وی برای بهره‌گیری از قدرت پادشاه وقت ایران و امرای بغداد گزارش شده است. در ادامه این چالش، میرزا محمد اخباری کشته شد. صدور فتوای قتل وی که مجتهدان شیعه آن را صادر کردند از عوامل اصلی این حادثه بوده است. تبیین وضعیت اخباری گردی و جایگاه میرزا محمد در این جریان و نگرش تلفیقی اخباری-صوفی با گزارش و تحلیل درباره روند تاریخی محله‌های یادشده، پیش‌درآمدی ضروری در بررسی نظرات شهرخواستی است.

میرزا محمد اخباری و اخباری گردی

مکتب اخباری پیش از قیام وحید بهبهانی در تمام جهان تشیع گسترش چشمگیری داشت،^۲ اماً با نهضت اصولی وی سلطه آن محدود شد. وی شاگردان و پیروان مبرز و نخبه‌ای داشت که روش او را به درستی حفظ کردند و فقه شیعی را به سوی تکامل به پیش بردن.^۳ عصر حیات شاگردان وحید در آغاز سلسۀ قاجار در سده سیزدهم به علت اقتدار علماء و علل سیاسی و اجتماعی دیگر در بالاترین سطح خود قرار داشت. شیخ جعفر کاشف الغطا، برای مسروعیت حکومت فتحعلی‌شاه قاجار به هنگام جنگ ایران و روس به وی اذن سلطنت عطا

فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۴۰؛ محمد

ابراهیم جاتی (۱۳۷۲)، ادوار/جتهاد از دیدگاه مناهب اسلامی، تهران: سازمان انتشارات کیهان، ص ۳۴۶.

^۱ اسدالله بن عبدالغفار شهرخواستی مازندرانی (گیل گیلانی) [ابی تا]، رشك بهشت (کاشف الاسرار)، نسخه خطی، قم: کتابخانه آستانه مقائمه حضرت مصطفی، شماره ۲۵۳، برگ ۹۰-۱۰۰.

^۲ ابوالقاسم گرجی (۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقهاء، تهران: سمت، ص ۲۳۸.

^۳ سیدحسین مدرسی طباطبائی (۱۳۶۲)، زمین در فقه اسلامی، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۷۲.

کرد.^۱ برخی از تاریخ‌نگاران این دوره از روابط برتر فقها با نظام سلطانی با عنوان «سلطنت مأذون» یاد کرده‌اند.^۲

محمد بن عبدالنبي بن عبدالصانع نیشابوری معروف به اخباری از اهالی اکبرآباد هند در مشاهد مشرفه عراق به تحصیل پرداخت و سرانجام به سال ۱۲۳۲ق. در کاظمین به قتل رسید و همان‌جا مدفون شد. جمعی از مؤلفان تراجم‌نگار، فضل و علم وی را ستوده و او را در علوم غربیه، ماهر دانسته و به شرح آثار مکتوب وی پرداخته‌اند.^۳ شیخ جعفر کاشف الغطاء نیشابوری را در استنباط مسائل فقهی ناتوان دانسته است.^۴ وی سه پسر و یک دختر داشت. یکی از پسران در کاظمین به همراه پدر به قتل رسید. تنها دختر وی به همسری حاج ملا‌هادی سبزواری فیلسوف عصر قاجاری درآمد.^۵

میرزا محمد اخباری در اوان حکومت قاجار با داعیه دفاع از اخباری گری به دشمنی با مجتهدان پرداخت. صدور حکم قتل وی از ناحیه علماء در کشاکش این جدال، ارتباطی به نزاع اخباری و اصولی ندارد. در این رویارویی فکری نه تنها قتوای قتل صادر نشده، بلکه موارد بی‌شماری از تعامل و مدارا میان آنها در جریان بوده است. وحید بهبهانی پس از درگذشت شیخ یوسف بحرانی اخباری و بنابر وصیت خود شیخ بر جنازه وی نماز خواند.^۶ ملا‌احمد نراقی از فقهای بزرگ اصولی با وجود نقد اخباریان^۷ نماز گزاردن پشت سر اخباری را با قید اوصافی جایز می‌دانست.^۸ شیخ جعفر کاشف الغطاء با همه تصلی که در جدال با اخباریان داشت، کتاب رسالة الحق‌الممین فی تصویب المجتهدين و تخطیه جهال الاخبارین را برای پسرش شیخ علی، در تبیین حقیقت مذهب طرفین اخباری و اصولی نگاشت و اینکه عقایدشان در اصول دین مثل هم است و درباره روایات مربوط به فروع دین، مرجع همه آنان روایات

۱ شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، ج ۱، قم؛ بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)، ص ۳۳۳.

۲ سید محسن طباطبائی فر (۱۳۸۴)، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران: نشر نی، ص ۱۷۵؛

۳ میرزا محمدعلی مدرس [ابی تا]، ریحانة الأدب، ج ۱، تبریز؛ کتابفروشی خیام، ص ۸۵؛ محمد معصوم شیرازی (۱۳۳۹)، طراقب الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب، ج ۱، تهران: کتابخانه بارانی، ص ۱۸۳.

۴ سید محمدحسن امین (۱۴۰۳ق)، أعيان الشیعه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ص ۱۰۲.

۵ محمدعلی معلم حبیب‌آبادی (۱۳۵۱)، مکارم الآثار، ج ۳، اصفهان: انتشارات انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، ص ۹۴۴.

۶ عباس محدث قمی [ابی تا]، فوائد الرضویه، ج ۲، [ابی جا]: انتشارات مرکزی، ص ۴۰۷.

۷ ملا احمد نراقی (۱۳۹۰)، معراج السعادۃ، به کوشش مجید جلینی و نیلوفر قلی‌پور، تهران: نشر جمهوری، ص ۸۹.

۸ سیدسجاد ایزدی‌هی (۱۳۸۶)، اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی، قم؛ بوستان کتاب، ص ۲۳.

مأثور از امامان(ع) است. پس مجتهد، اخباری است و اخباری، مجتهد است و فضلای طرفین از رستگاران اند و طعنه زندگان از هلاک شوندگان اند.^۱ همچنین میرزا قمی می‌نویسد گفتهایی که در میان اصولی و اخباری و مجتهد و غیر مجتهد است، نقلی به دین و ملت و کفر و اسلام ندارد.^۲ این شواهد همگی نشان می‌دهد که مواضع فقها علیه نیشابوری به علت رویکرد اخباری وی نیست. پس باید علتهای دشمنی شدید فقیهان علیه او را در عوامل دیگری جست و جو کرد.

در بررسی سوانح ایام حیات میرزامحمد گزارش‌های متعددی درباره روابط خصم‌انه او با فقها وجود دارد. به نظر می‌رسد وی در ابتدا چنین رویکردی نداشته و بعدها به تندي گراییده است. در این زمینه او در رجال خود، علامه بحرالعلوم شاگرد بر جسته و جانشین وحید بهبهانی را یک فقیه مدقق، شفه، ورع و نادره عصر خود وصف می‌کند که عدالت و فقاہتش مورد اتفاق همه عالمان شیعه است.^۳ از میرزامحمد‌مهدی شهرستانی شاگرد بر جسته و مورد عنایت وحید بهبهانی و آقامحمدعلی کرمانشاهی فرزند وحید نیز به عنوان دو تن از مشایخ اجازه خود با اوصاف بلند و احترام فراوان یاد کرده است.^۴ اماً مواضع بعدی وی در اهانت به مجتهدان نشان‌دهنده تغییر روش و گرایش به افراط شدید است. او به تنقیص علمی وحید بهبهانی پرداخته و تعابیر موهنه را علیه وی به کار می‌برد. بهبهانی را «بهتانی» و گاه «نهروانی» می‌خواند و به سیدمحسن کاظمی، حلال دانستن برخی از معاصری را نسبت می‌داد. میرزا ابوالقاسم قمی و یارانش را «قاسمه» و سیدعلی صاحب‌ریاض و یارانش را «ازارقه» و شیخ‌جعفر کاشف الغطا را اموی می‌خواند و فقیه مروانیان خطاب می‌کرد. روز درگذشت کاشف الغطا را عید قرار داده و اظهار سرور می‌کرد و در بالای منبر، آیات قرآنی پیرامون فرجام کافران و ستمگران را برای درگذشت وی به کار می‌برد. روابط او با دو تن از مراجع

۱ شیخ جعفر کاشف الغطا [ابی تا]، الحق المبین فی تصویب رأی المجتهدین و تخطئة جهال الاخبارتین، نسخه خطی، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۶۹۷۴، برگ ۴-۱؛ سیدمصلح‌الدین مهدوی (۱۳۶۷)، بیان سبل الهدایة فی ذکر اعقاب صاحب الهدایة یا تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دوران اخیر، ج ۱، قم: دار الذخائر، ص ۶۶

۲ میرزا ابوالقاسم محقق قمی (۱۳۶۴)، «جوابات مسائل رکنیه»، قم‌نامه، سید حسین مدرسی طباطبائی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ص ۳۵۵

۳ سیدمحمد‌مهدی بحرالعلوم طباطبائی (۱۳۸۵/۱۹۶۵)، رجال السید بحرالعلوم، تحقیق و تعلیق محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، ج ۱، نجف: مطبعة الآداب، ص ۴۸

۴ میرزامحمدباقر موسوی خوانساری (۱۳۹۲ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، ج ۷، قم: انتشارات اسماعیلیان، ص ۱۳۸

اصفهان یعنی حاجی کلباسی و سیّدشفتری تیره بود. هوداران نیشابوری لعن بر علماء را بر روی دیوارها می‌نوشتند و علمای اصفهان را لعن می‌کردند. او به تقابل با سید دلدار علی نقوی نیز پرداخت. بر کتاب اساس الاصول وی که در نقد فوائد مدنی استرآبادی بود، ردی به نام معاول العقول لقطع اساس الاصول نوشت. دلدار علی، ریاست مذهبی شیعیان هند را داشت و صاحب جواهر، وی را با عنوانی چون «خاتم المحتدین» و «آیت الله العظمی فی الْأَوَّلِینَ وَ الْآخَرِینَ» می‌ستاید. یکی از فقهاء شیعه هند به نام احمدعلی حسینی لکنه‌وبی در پاسخ میرزا محمد، کتاب مطارق الحق و اليقین علی معاول العقول را نگاشت.^۱ بنا بر نوشته صنیع‌الدوله: مقتول، به علمای عهد خاقان مغفور فتحعلی شاه قاجار توهینات می‌آورد لاسیماً با فقیه اجل شیخ جعفر نجفی صاحب کشف الغطا – رضی الله عنه – مکاتبات ناسراوار دارد.^۲

با وجود اینکه میرزا محمد در ناسراگوبی و دشنام علیه مجتهدان بی‌باک بود، اما دو عامل مهم بر عمق دشمنی وی و علماء افزود. نخست چنگ انداختن بر علوم غریبه و طلسمات و در نتیجه مشهور شدن به اهل کرامات و دیگری مراوده با رجال سلطنتی قاجاریه در ایران و والیان ممالیک در بغداد چرا که تلاش می‌کرد آنان را به مخالفت و دشمنی با مجتهدان برانگیزاند.^۳ میرزا محمد پس از اینکه مراجع شهرهای مقدس نجف، کربلا و کاظمین وی را طرد کردن به ایران نقل مکان نمود و چون در بیشتر علوم غریبه از نیرنجات، طلسمات، اعداد و تسخیرات مهارت خوبی داشت، مورد نظر فتحعلی شاه واقع و مقرب خاقان شد.^۴ از جمله کارهای مشهور او کشته شدن «ایشپیخدر» سردار روسی با توصل به ریاضت و طلسمات او بود.^۵ به گفته جعفریان موارد تردیدآمیزی هم درباره آن وجود دارد،^۶ اما توجه خاندان

^۱ خوانساری، همان، ج، ۲، ص ۲۰۵ و ج، ۷، ص ۱۳۸؛ تنکابنی، همان، ص ۱۸۰؛ محمدحسین کاشف‌الغطاء (۱۴۱۸ق)، العقبات العنبریة فی الطبقات الجعفریة، تحقیق جودت القزوینی، بیروت: بیسان، للنشر والتوزیع، ص ۹۹؛ مدرس، همان، ج ۶، ص ۲۳۱؛ جعفر سیجانی (۱۴۱۸ق)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ص ۱۳۷، ۱۲۷، ۴۸۱.

^۲ محمدحسین اعتمادالسلطنه (صیغه‌الدوله) (۱۳۰۱ق)، مطلع الشمس، ج، ۳، تهران: چاپ سنگی، [ابی نا]، ص ۱۶۷.

^۳ تنکابنی، همان، ص ۱۷۹؛ کاشف‌الغطاء، همان، ص ۱۸۵؛ اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، ج، ۳، تهران: دنیای کتاب، ص ۱۵۳۸؛ میرزاحسن حسینی فساوی (۱۳۶۷)، فارسنامه ناصری، تصحیح منصور ستگار، ج، ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۶۹۱.

^۴ محمدنقی بن محمدعلی سپهر کاشانی (۱۳۰۴ق)، ناسخ التواریخ (قاجاریه)، ج، ۱، ایران: [ابی نا]، ص ۷۶؛ علی دوایی (۱۳۶۲)، وحید بهبهانی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۹۶.

^۵ رضاقی خان هدایت (۱۳۷۳)، فهرس التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوابی و میرهاشم محدث، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۴۹؛ رضاقی خان هدایت (۱۳۸۰)، تاریخ روضة الصفا ناصری، تصحیح جمشید کیان‌فر، ج، ۱۳، تهران: اساطیر، ص ۷۵۵۷.

^۶ شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (۱۳۹۱)، دو رساله «المسائل والاجوبة» و «کشف الغطاء عن معایب میرزا محمد عدو العلماء»،

قاجار به نیشابوری تداوم یافت. برخی از تأثیفات وی به درخواست شاهزادگان و امراء قاجاری تألیف شد، مانند پاسخ به پرسش‌های کلامی حاکم همدان^۱ و آئینه عباسی و یا/اما لی عباسی که در ۱۲۳۰ق. به امر عباس‌میرزا لیعهدام (۱۲۴۹ق.) در رذیهود و نصاری و مجوس و اثبات نبوّت خاصّه نگارش یافت^۲، اما این دوستی میرزامحمد با دربار، فراز و فرودهایی داشت. دربار فتحعلی‌شاه به علت تعامل با فقهاء قدرتمند وقت در ایران و عراق که مخالف الفت شاه با نیشابوری بودند و نیز به جهت ترس از آسیب‌های احتمالی وی به شاه به سبب دست داشتن در طسلمات و تسخیرات، از او حمایت کامل نکرد و وی را راهی عتبات نمود.^۳

تصوّف و اخباری گری

ماهیّت غالب اخباری گری، نگرش خاصّ در چگونگی تبیین احکام و فقه امامیّه و منابع اجتهد است که در نیمه نخست سده یازدهم هجری توسط محمدامین استرآبادی بنیان نهاده شد.^۴ با در نظر گرفتن چیستی جداگانه هر یک از دو جریان صوفی گری و اخباری گری، تمایز آنها روشن و بدیهی است؛ چنانچه برخی از شخصیّت‌های مشهور اخباری نظیر شیخ حرّ عاملی و صاحب حدائق و غیره مخالف تصوّف بودند. الاّنّا عشریّة فی رذ علی الصوفیّة و نفحات الملکوتیّة فی رذ علی الصوفیّة را این دو شخصیّت اخباری در نقد تصوّف نگارش کرده‌اند.^۵ از سویی، برخی از عارفان و صوفیان با گرایش به اخباری گری، موجب پیدایی یک نگرش تلفیقی شده‌اند.

ابن‌ابی‌جمهور احسائی صاحب کتاب عوالی‌اللائلی و یکی از دانشمندان بنام شیعه در اواخر سده نهم و اوایل سده دهم،^۶ به حکمت و تصوّف گرایش داشته است.^۷ وی حدود یک قرن پیش از امین استرآبادی زندگی می‌کرد و در کتاب‌های خود و از جمله عوالی‌اللائلی از مشرب

۱ تصحیح و تحقیق رسول جعفریان، نشر کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۱۸.

۲ خوانساری، همان، ج ۷، ص ۱۲۹.

۳ شیخ آقا بزرگ تهرانی [ابی تا]، التبریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱، [ابی جا]: دار الكتب العلمیّة، اسماعیلیان نجفی، صص ۵۳، ۳۱۸.

۴ تناکانی، همان، ص ۱۷۹؛ خاوری، همان، ج ۱، ص ۲۴۰.

۵ جاتایی، همان، ص ۳۰۷.

۶ محمدبن حسن حرّ عاملی (۱۴۰۰ق.)، الاّنّا عشریّة، تحقیق شیخ‌محمد درودی تفرشی و سیدمهدی حسینی‌الازوری، ج ۱، قم: دار الكتب العلمیّة، ص ۲۰۲؛ محدث قمی، همان، ج ۲، ص ۷۱۳.

۷ مدرس، همان، ج ۷، ص ۳۳۱.

۸ عبدالله تبریزی اصفهانی افندی (۱۴۰۱ق.)، ریاض العلاماء، تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۵، قم: مطبوعه خیام، ص ۱۵؛ عبدالله مامقانی (۱۳۵۲ق.)، تتفییح المقال، ج ۳، نجف اشرف: مطبعة مرتضویة، ص ۱۵۱؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی [ابی تا]، رساله سه‌اصل، مقدمه سیدحسین نصر، [ابی جا]: [ابی تا]، مقدمه ص ۱۸.

اخباری پیروی کرده و دور نیست که فکر او در پیدایش اندیشهٔ امین استرآبادی و همفکرانش مؤثر بوده است.^۱ البته در اوج گسترش اخباری گری شخصیت‌هایی با نگرش تلفیقی ظاهر شدن. فیض کاشانی یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان نظری در جهان تشیع به شمار می‌رود. وی در حوزهٔ تبیین احکام فقهی، مسلک اخباری افراطی داشته و در کتاب خود به نام سفینهٔ النجاة روش اجتهاد را کفر دانسته است.^۲ جعفری لنگرودی، فیض کاشانی را از سردمداران بزرگ اخباری گری در جنبش اخباری عصر صفوی برمی‌شمارد و از مواضع تلفیقی وی اظهار شگفتی می‌کند.^۳ باید توجه کرد که افراطی گری بزرگان متقدم جنبش اخباری گری نظیر استرآبادی و کاشانی مورد نقد مجتهدان و حتی اخباریان میانه‌رو چون صاحب حدائق قرار گرفته است.^۴ اما این همه نشان از همانندی رویکرد آنان با میرزا محمد نیست. هیچ‌یک از فقهاء دیدگاهی که نسبت به میرزا محمد داشتند، حتی علیه اخباریان تندرو هم اتخاذ نکرده‌اند. میرزا محمد نیشابوری از جمله کسانی است که نظرات تلفیقی دارد. او از یک سو بهشدت از اخباری گری جانبداری کرده و آثار متعددی در این موضوع پدید آورده است^۵ و از سوی دیگر، گرایش خود به عرفان و تصوّف را نشان می‌دهد. این جهت‌گیری در جانبداری وی از ابن عربی بزرگ ترین شخصیت تصوّف نظری آشکار می‌شود. نیشابوری از ابن عربی با تعییر «اکابر العرفاء» یاد کرده^۶ و تلاش می‌کند وی را به امامیه منسوب کند.^۷ مستند میرزا محمد در این انتساب آوردن مطلبی از ابن عربی در نفعی قیاس است.^۸ این استناد فاقد اتقان لازم است. نفعی قیاس به فقه امامیه اختصاص ندارد، بلکه فقه ظاهري اهل سنت که

۱ دوانی، همان، ص ۸۹.

۲ ملامحسن فیض کاشانی [ابی تا]، سفینهٔ النجاة، ترجمهٔ محمدرضا تفرشی، [ابی جا]: مؤسسهٔ تحقیقات و نشر معارف اسلامی، ص ۱۴۱.

۳ محمد جعفر جعفری لنگرودی (۱۳۷۰)، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، تهران: گنج دانش، ص ۲۸۴.

۴ شیخ یوسف بحرانی (۱۴۰۵)، حدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تصحیح محمد تقی ایروانی و سید عبدالرzaق مقرم، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ص ۱۴؛ شیخ یوسف بحرانی (۱۴۲۹)، لوثة البحرين فی الاجازات و تراجم رجال الحديث، تحقیق سید محمد صادق بحرالعلوم، منامه بحرین: مکتبة فخر اوی، ص ۱۱۶.

۵ معلم حبیب‌آبادی، همان، ج ۳، صص ۹۴۴-۹۲۵؛ نیشابوری در کتاب خود (مصادر الانوار [ابی تا]: [ابی جا]: [ابی نا]، چاپ سنگی) به تفصیل به نقد اجتهاد پرداخته؛ همچنین در اثر دیگرش (رساله البرهانیة (۱۳۴۱) ق)، مطبعة الفلاح، دنکور) در ترویج سلوک اخباری گری کوشیده است.

۶ خوانساری، همان، ج ۸، ص ۵۶.

۷ محسن جهانگیری (۱۳۶۷)، محی‌الدین بن عربی چهرهٔ برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص ۳۵۴-۳۶۰.

۸ همان، ص ۳۵۸.

خاستگاهش اسپانیا بود نیز آن را نفی می‌کند^۱ و بنا بر نوشه خود ابی عربی و چند منبع دیگر زادگاه وی شهر مرسيه در اندلس بود.^۲ نبهانی وی را سنی مالکی می‌داند;^۳ همچنین ابن عربی را در فروع پیرو احمد بن حنبل نوشه‌اند.^۴ این خلکان و جهانگیری وی را مقلد کسی ندانسته‌اند، بلکه یک صوفی سنی مجتهد می‌شمارند.^۵ بنابر نوشتۀ شهرخواستی میرزا محمد در کتاب میزان التمييز فی علم العزیز، شرحی در منازل عشق و دفاع تمام عیار از عقیدة «وحدت وجود» به عمل آورده است.^۶ با وجود این، دو جلد از آثار میرزا محمد در نقد تصوف نگارش یافته است: نفثة الصدور و رساله‌ای در ردّ وجود و توحّه تصوفیان در نماز و دعا به مرشد.^۷ از سوی میرزا محمد، نظر شیخ یوسف درازی بحرانی را نقد می‌کند^۸ که ملاصدرا را فیلسوف و صوفی بحث دانسته است.^۹

نقد نیشابوری نسبت به تصوف را نمی‌توان به معنای نفی تصوف پنداشت، بلکه می‌توان آن را مشابه نگرش بسیاری از عارفان و فیلسوفان اشراقتی دانست که در عین پایبندی به جهان‌شناسی عرفان و تصوف از میان تفسیرها و قرائت‌های متفاوت از این معرفت‌شناسی، به نفی برخی از آنها پرداخته‌اند و در ابرام بعضی دیگر می‌کوشند. مسئله دیگر مواضع جانبدارانه برخی از تراجم نگاران صوفی گرا درباره میرزا محمد است که وی را شهید وصف کرده‌اند.^{۱۰} حاج

۱ جعفری لنگرودی، همان، صص ۲۴۳-۲۴۲.

۲ محی الدین محمد بن علی بن عربی (۱۴۲۰ق)، *الفتوحات المکیة*، تصحیح احمد شمس الدین، ۷، بیروت: منشورات محمد علی بیضون دارالکتب العلمیة، ص ۳۰۴؛ احمد بن ایبک حسینی ابن دمیاطی، به نقل از ابن نجارتی، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد او مدینة سلام*، تحقیق قیصر ابوفرح، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۴۸؛ احمد بن محمد مقری تلمساني (۱۳۸۸ق)، *نفح الطیب من غصن الأنداس الرطیب*، تحقیق احسان عباس، ۲، بیروت: دارالفکر، ص ۱۶۳.

۳ یوسفین اسماعیل نبهانی (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، *جامع کرامات الاولیاء*، تحقیق ابراهیم عطوه عوض، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ص ۲۰۰.

۴ محی الدین محمد بن علی بن عربی (۱۳۷۷ق)، *ترجمان الاشواق*، ترجمه و شرح رینولد نیکلسون، پیشگفتار مارتین لینگر، ترجمه و مقدمه گل‌بابا سعدی، تهران: انتشارات روزبه، مقدمه ص ۱۱.

۵ ابی عباس شمس الدین احمد بن خلکان (۱۲۶۴م)، *وفیات الأعلیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، قم: منشورات شریف رضی، چ ۷، ص ۱۱؛ جهانگیری، همان، ص ۳۵۹.

۶ شهرخواستی، رشک بهشت، برگ ۶۰ و ۶۰ و ۹۳ و ۹۵.

۷ سیدعبدالله ابی تا، *لؤلؤ الصدق فی تاریخ النجف*، [ابی جا]، [ابی نا]، ص ۱۳۰؛ محمد تقی دانش پژوه (۱۳۴۰)، *فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، چ ۱، تهران: [ابی نا]، ص ۱۶۸۶.

۸ مقدمه جعفریان بر شیخ جعفر کاشف الغطاء، دو رساله ... ، ص ۱۶.

۹ بحرانی، همان، ص ۱۲۷.

۱۰ هدایت، *فهرس التواریخ*، ص ۳۷۷؛ حاجی زین‌العابدین شیروانی [ابی تا]، *بستان السیاحه*، تهران: باز چاپ از چاپ سنگی، انتشارات کتابخانه سنایی-کتابخانه محمودی، ص ۶۱۱.

زین العابدین شیروانی (م. ۱۲۵۳) ملقب به «مستعلی شاه» یا «مستعلی شاه» که پس از درگذشت مجدد علی شاه در ۱۲۳۸ق. بیشتر یارانش وی را به عنوان قطب انتخاب کردند،^۱ یکی از صوفیان اخباری مسلک بوده و گرایش تلقیقی دارد. وی به صورت جانبدارانه از میرزا محمد و مشی اخباری او دفاع می‌کند.^۲ الگار به نقل از یک منبع خارجی می‌نویسد: مکتب اخباری فقط مدت کوتاهی در همدان تداوم حیات یافت.^۳ شهرخواستی به مرادوه میرزا محمد اخباری با مشایخ صوفیه همدان چون صدرالدین ذرفولی، مجدد و کوثر اشاره می‌کند.^۴ میرزا محمد رضا همدانی ملقب به کوثر (نخست) (م. ۱۲۴۷) از جانب نورعلی شاه سمت معاضد و رفیق مجدد علی شاه را داشت.^۵ بنا بر نوشته اعتمادالدوله، میرزا محمد رضا همدانی، کوثر (نوة کوثر نخست و همنام و هم‌لقب وی) به میرزا محمد اخباری می‌پیوندد.^۶ حاج میرزا علی نقی معروف به جنت علی شاه (م. ۱۲۹۶ق) ساکن کرمان پسر ملارضا همدانی (کوثر پدر) و پدر میرزا محمد رضا همدانی (کوثر پسر) بود. او و یکی دیگر از اقطاب صوفیه به نام صمد علی شاه، هر دو اخباری بودند و از آن پس بزرگان سلسله کوثریه مشی اخباری اختیار کردند.^۷

نظرات میرزا اسدالله شهرخواستی در اندیشه‌های اعتقادی میرزا محمد اخباری

میرزا اسدالله بن عبدالغفار بن آقای (آقای) شهرخواستی متخصص به «نادر» و «نادر طبری» متصف به «شهرخواستی گیل گیلانی»، «شهرخواستی مازندرانی» و «اشرفی»، بنا به تصریح خود و تراجم نگاران از اهالی اشرف (بهشهر) مازندران است. وی در نواحی مختلف ایران از جمله شمال، اصفهان و تبریز به تحصیل پرداخت و مدتی هم در نجف بوده است.^۸ اشکوری از وی

۱ سعید نفیسی (۱۳۶۱)، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، ج. ۲، تهران: انتشارات بنیاد، ص. ۴۱؛ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۶۹)، *دنبله جستجو در تصویف ایران*، تهران: امیرکبیر، صص ۴۰۶، ۳۴۲.

۲ شیروانی، همان، صص ۶۱۱-۶۱۳.

۳ Algor, Hamid (1969), *Religion and state in Iran (1785-1906) The role of the Ulama in the Qajar period*, Berkeley and Los Angeles: University of California press, p66.

۴ شهرخواستی، رشک بهشت، برگ. ۹۰.

۵ زرین کوب، همان، ص. ۳۴۱.

۶ محمدحسن اعتمادالسلطنه (صنبی الدوله) (۱۳۷۴)، *المأثر والآثار*، به کوشش ایرج افشار، ج. ۱، تهران: اساطیر، ص. ۲۲۱.

۷ نورالدین مدرتسی چهاردهی (۱۳۶۰)، *سلسله‌های صوفیه ایران*، [ای] جا: انتشارات بتونک، ص. ۱۹۴.

۸ اسدالله بن عبدالغفار شهرخواستی مازندرانی (گیل گیلانی) (۱۳۸۶)، *«خصایل الملوک»*، سیاست‌نامه‌های نسخه خطی ۳۶۱۶: برگ. ۴؛ اسدالله بن عبدالغفار شهرخواستی مازندرانی (۱۳۸۶)، *«خصایل الملوک»*، سیاست‌نامه‌های قاجاری (رسائل سیاسی)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، ج. ۱، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ص. ۵۱۳؛ غلامحسین زرگری نژاد (۱۳۸۶)، *سیاست‌نامه‌های قاجاری*، ج. ۱، ص. ۵۱؛ رضاقلی خان هدایت (۱۳۸۸)، *تذکره ریاض*

با عنوان «اسدالله اشرفی» و فردی فاضل، ادیب، منشی، شاعر، متبحر در فلسفه و کلام و آگاهی‌های وسیع در ادیان و عقاید نام می‌برد.^۱ درباره استادان وی گزارشی در دست نیست. یک بیت از اشعارش حاکی است که تولدش در سال ۱۹۰۱ق. بوده است.^۲ میرزا اسدالله به سال ۱۲۵۸ق. از تأثیف ریاض الارواح فراغت یافت (همو، برگ آخر) و پس از آن اطلاعی از او در دست نیست، اما یکی از دوستانش، رسالتة عبرة الناظرين وی را به همراه کتاب خود مطارح الانظار به چاپ رسانده و از او با عبارت «تعمده الله بعفرانه و اسکنه بحبوحة جنانه» یاد کرده است. تاریخ چاپ سنگی این رسالته ۱۲۸۵ق. ذکر شده و نشان می‌دهد که در این تاریخ، شهرخواستی در قید حیات نبوده است.^۳

آثار شهرخواستی در شعر، ادب، کلام، اخلاق و سیاست است. کامل‌ترین فهرستی که از مکنوبات وی در میان کتاب‌های تراجمی ارائه شده، بیشتر از نه اثر است.^۴ نگارندگان این مقاله که در بی پژوهش درباره اندیشه سیاسی نامبرده بودند، توانستند نه اثر دیگر را بر آنها بیفزایند که مجموع آنها بالغ بر هجده جلد می‌شود: خصایل الملوك؛ رشک بهشت (کاشف الاسرار)؛ عبرة الناظرين و استبصر الباقرین؛ فرجیه؛ اصول و فروع عقاید صوفیه؛ دیوان؛ زشت و زیبا؛ لب لباب؛ ریاض الشفاعة؛ نصیحة الولد؛ مجموعه ریاض الجنة یا هشت بهشت، مشتمل بر ریاض الارواح؛ ریاض الدھور؛ ریاض الاحبار؛ ریاض الاطهار؛ ریاض الاطوار؛ ریاض الاوراد؛ ریاض الاحراز و ریاض الاجور.^۵ چهار اثر نخست به اضافه ریاض الارواح به صورت مطبوع و مخطوط موجودند و از سرنوشت باقی آنها اطلاعی در دست نیست.

شهرخواستی یکی از رجال سیاسی جهانگرد عصر خویش بوده است و در دفاع از عقاید و اندیشه‌های کلامی شیعه به نقد و رد نحله‌ها و فرقه‌های غیرشیعی و غیراسلامی می‌پردازد.^۶ با

^۱ العارفین، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص۵۴.

^۲ غلامحسین زرگری نژاد (۱۳۸۲)، مجمع الفصحاء، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ص ۵۲۰.

^۳ سیداحمد حسینی اشکوری (۱۴۲۲ق)، تراجم الرجال، ج ۱، قم: دلیل ما، ص ۱۴۶.

^۴ شهرخواستی، ریاض الارواح، برگ ۷.

^۵ محمودین میرزا کاظم مازندرانی (۱۲۸۷ق)، مطارح الانظار، بمیثی: چاپ سنگی، ص ۲۵۶.

^۶ نورالدین علیلو و دیگران (۱۴۲۹ق)، موسوعه مؤلفی الامامية، ج ۴، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ص ۳۵.

^۷ همان؛ شهرخواستی، «خصایل الملوك» سیاست نامه‌های قاجاری، ج ۱، ص ۵۲۷؛ شهرخواستی، ریاض الارواح، نسخه خطی شماره ۳۶۱۶، برگ ۵.

^۸ اسدالله بن عبدالغفار شهرخواستی مازندرانی (گیل گیلانی)، عبرة الناظرين و استبصر الباقرین، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، نسخه خطی به شماره ۹۰۲۳/۳: برگ ۷۳ و ۷۴؛ شهرخواستی، «خصایل الملوك» سیاست نامه‌های قاجاری، ج ۱، ص ۵۲۸.

دراویش و صوفیان که چندی با آنان بسر برده و اشعاری در مذاق آنان سروده و آن را «زشت و زیبا» نامیده و مورد تحسین آنان قرار گرفته است،^۱ سر ستیز دارد و چهار اثرش را به نقد آنان اختصاص داده است.^۲ اما رضاقلی خان هدایت که خود از مسلک تصویف پیروی می‌کرد، در زندگی نامه شهرخواستی می‌نویسد: «او کتاب‌هایی در ضدیت با تصویف نگاشته بود که از سوی جمعی مورد ملامت و تهدید قرار گرفت و شاهنشاه آن کتاب‌ها را توقیف و ضبط کرد و وی را از معارضه با تصویف بازداشت». هدایت سپس درباره ندامات میرزا اسدالله از خصوصت با تصویف و روی آوردن به این مسلک خبر می‌دهد. به نظر می‌رسد در اینجا مقصود از شاهنشاه، محمدشاه (م. ۱۲۶۴ق) است. این شاه قاجاری همراه با صدراعظم حاجی میرزا آغا‌سی، در حمایت از تصویف کوشان بودند.^۳ هدایت می‌افزاید: میرزا اسدالله از مشایخ علمای معاصرین، به شیخ احمد لحسوی و میرزا ابوالقاسم شیرازی اظهار اخلاص می‌کرد.^۴

در آثار شهرخواستی قرایین موجود است که صحّت چرخش وی را مورد تردید قرار می‌دهد؛ همانند آثار ترس و تقیه در عدم طرح نقد علیه صوفیه و آن هم در رویکرد کلامی و نقد تمامی محله‌های مشهور.^۵ همچنین شهرخواستی با وجود سخن هدایت به مخالفت با میرزا ابوالقاسم شیرازی پرداخته و از وی برائت جسته است.^۶ با این همه، حقیقت مبانی اعتقادی شهرخواستی و تحولات آن و دیدگاه او نسبت به تصویف و عرفان نظری، یا شیخ احمد احسایی و کشف درستی سخنان رضاقلی خان هدایت به بررسی و تحقیق نیاز دارد که از حوصله این نوشتار خارج است.

شهرخواستی در کتاب کاشف الاسرار یا رشک بهشت که در سال ۱۲۲۷ق. و در زمان حیات میرزا محمد اخباری (م. ۱۲۳۲ق) در رد تصویف نگاشته، بخشی از این کتاب را به نقد وی اختصاص داده و بر این باور است که دفاع میرزا محمد از اخباری گری، پوششی بیش نیست. وی یک صوفی بی‌اعتقاد و چندچهره است که در پی ضربه زدن به فقهای اصولی و درهم شکستن قدرت آنهاست؛ همچنین او را به صورت تلویحی با فرنگ مرتبط دانسته است

۱ شهرخواستی، رشک بهشت، برگ ۱۵.

۲ شیخ آغا‌بزرگ تهرانی، همان، ج ۱۶، ص ۱۵۷؛ نورالدین علیلو و دیگران، همان، ج ۴، ص ۳۵.

۳ هدایت، مجمع الفصحاء، ص ۶۵۴.

۴ اقبال آشتیانی، همان، صص ۸۱۰، ۸۱۸.

۵ هدایت، همان، ص ۶۵۵.

۶ شهرخواستی، عبرة الناخبين، برگ ۷۳ و ۷۴؛ شهرخواستی، خصایل الملوك، سیاست نامه‌های قاجاری، ج ۱، ص ۵۲۸.

۷ شهرخواستی، رشک بهشت، برگ ۷۷.

که در اینجا به گزارش کوتاهی از آن بسنده می‌شود. شهرخواستی می‌نویسد: « حاج میرزا محمد اخباری در مملکت ایران مدعی بود که من از خواص شیعیانم و با وجود اینکه در باطن اخباریین را لعن می‌کند و در ظاهر ایشان را سپر الحاد خویش کرده و در مملکت ایران رساله ردّ بر مذهب حقّة مجتهدین عظام تصنیف و تأثیف کرده، آن رساله را میزان التميیز نام نهاده. بعضی از فقرات آن رساله را درین کتاب خواهم نوشت که مسلمانان را از کفر آن گمراه مطلع و آگاه کنم و چون از مملکت ایران بحسب الامر خاقان ملایک پاسبان ایران - فتحعلی شاه - خلدالله ملکه او را راندند در مملکت روم - قلمرو عثمانی و شهر بغداد - رفت و رساله ردّ بر مذهب امامیّه نوشته است». شهرخواستی در ادامه می‌افزاید: «میرزا محمد اخباری بخشی از این کتاب ضدّ شیعه را برای برخی از مشایخ صوفیّه غرب ایران فرستاد که اگر مصلحت شد آن را میان عوام و خواص پخش کنند و آنرا وقت مقتضی و مناسب پنهان دارند تا آن زمان نشر کنند». ^۱ مطالبی که شهرخواستی از آن اثر ارسالی نقل می‌کند، حاوی مواضع سلفیان افراطی در برابر شیعیان و عقاید شیعه و مخالفت با عزاداری امام حسین(ع) و حتّی دفاع از معاویه و عدم جواز لعن بر بیزید است. ^۲ همچنین شهرخواستی گزارشی درباره شرح شهرهای عشق و مراحل آن و دفاع تمام و کمال از عقیده وحدت وجود از نظر میرزا محمد اخباری ارائه می‌کند. ^۳ شهرخواستی در انتهای گزارش خود، به صورت کنایه نیشابوری را با غرب مرتبط دانسته و می‌نویسد: «وی خود، ترک مصاحب مشتاقان بزم وصال کرده و هرزه گردی شعار فرموده، اکنون از قرار طرق اخبار مختلفه، به مملکت فرنگ تشریف برداشت تا در آن مملکت مذهب خویش را کامل فرمایند». ^۴ این گزارش شهرخواستی، با ادبیات تندی اینگونه پایان می‌یابد:

اذا كان الغراب دليل قوم سَيِّدِيهِمْ سَيِّيلُ الْهَالَكِين

در نوشته‌های شهرخواستی سه موضوع قابل توجه وجود دارد. ارتباط میرزا محمد اخباری با غرب، مواضع متضادّ اعتقادی به عنوان یک صوفی چندچهره و ملحد و دشمنی شدید با مجتهدان. در مورد بخش نخست سخن شهرخواستی در بررسی چندین منبع و آثار تراجمی، مطالبی یافت نشد؛ جز اینکه خوانساری از کتاب تحضیه‌لامین میرزا محمد، مطالبی درباره

۱ شهرخواستی، همان، برگ .۹۰

۲ همان، برگ .۹۲

۳ همان، برگ ۶۰ و ۹۳ - ۹۵

۴ همان، برگ .۹۹

اثبات مهدویت نقل کرده که در آن درباره ارتباط وی با پادری یوسف مسیحی انگریزی و تحقیق از محل جزیره خضرا سخن به میان آمده است.^۱ در بخش دوم گفته‌های شهرخواستی یعنی رویکردهای دوگانه و متضاد اعتقادی و مذهبی میرزا محمد اخباری له و علیه شیعه در ایران و بغداد، در برخی از منابع مطالبی همسو یافت می‌شود. شیخ جعفر کاشف الغطاء خطاب به وی می‌نویسد: کارهایی می‌کنی که کوه را از جای تکان می‌دهد. تبدیل و تحریف اخبار و اینکه مدتی به حاکمان بغداد پناه برده بودی تا تشیع را خراب کنند، اما حتی آنان نیز قبول نکرده از تو اعراض کرده و از کشور اخراجت کردند و دروغهای تو را پذیرفتد.^۲

شیخ موسی کاشف الغطاء از مراجع برجسته نجف به شمار می‌رفت از پدرش درباره برترین فقیه پرسیدند گفت: «من و پسرم موسی و شهید اول». ^۳ هنگامی که وی به بغداد رفت، شیعیان بغداد با تمہید سید عبدالله شبر مرجع دینی آن سامان از وی استقبال بسیار گرمی به عمل آوردند. میرزا محمد اخباری خبر ورود شیخ موسی به بغداد را به سعید پاشا حاکم این شهر رسانید و وی را به قتل شیخ موسی تشویق کرد. سخنان تحریک کننده او با جهت گیری ضدشیعی همراه بود، به طوری که پاشای مذکور سوگند یاد کرد که شیعیان را قتل عام کند و شیخ موسی را از طریق دعوت به یک مهمانی به قتل برساند.^۴ خوانساری، میرزا محمد را دارای کردارهای زشت و باورهای کفرآور فاسد توصیف می‌کند.^۵ محمدحسین کاشف الغطاء می‌نویسد: میرزا محمد در هند به دنیا آمده و از فیلسوفان کهن الحادی کیش هندو تأثیر پذیرفته و به ظاهر مسلمان، اما در باطن کافر بود. او صوفی مسلک و معتقد به تناسخ و حلول بود و اندیشه‌های مشابه و عقیده‌ای فاسد داشت.^۶ بر اساس مستنداتی که پیشتر در این پژوهش ارائه شد، سخنی درباره گرایش میرزا محمد به تصوّف وجود ندارد. همچنین رفارهای دوگانه و متضادی از وی نقل شده که اثبات قطعی برخی از آنها و یا جزئیاتشان نیازمند شواهد و مستندات بیشتری است. اما برای این موضوع که وی به علت زندگی در هند متأثر از کیش هندو شده یا دارای عقیده حلولی و تناسخی بوده در مصنّف العقبات العنبریة

۱ خوانساری، همان، ج ۷، ص ۱۳۷.

۲ مقدمه رسول جعفریان بر شیخ جعفر کاشف الغطاء، دو رساله ...، ص ۹۰؛ خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۰۶.

۳ جعفر شیخ باقر آل محبوبه (۱۳۷۶ق)، ماضی النجف و حاضرها، ج ۳، بیروت: مطبعة النعمان، ص ۱۹۹.

۴ کاشف الغطاء (محمدحسین)، همان، ص ۱۸۵.

۵ خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۰۲.

۶ همان، ص ۹۷، ۸۷.

منبع و مأخذی بیان نشده است. تقریرات صوفیه درباره مسئله توحید وجود متفاوت است؛ ثنویت وجود که لازمه حلول است مورد پذیرش همه صوفیان نیست.^۱ میرزامحمد در یکی از آثارش، از اصحاب حلول با دید منفی یاد می‌کند.^۲ البته می‌توان مایه‌های عقاید هندو را در تصوف یافت،^۳ اما نسبت دادن تأثیر مستقیم نیازمند اسناد و شواهد لازم است.

بخش سوم، سخنان مؤکد شهرخواستی درباره میرزامحمد اخباری و خصوصت وی با مجتهدان تا حد ضربه زدن و براندازی است.^۴ تنکابنی با این نظر کاملاً هم رأی بوده و می‌نویسد: اخباری به فتحعلی‌شاه وعده داد که سر اشیخدر (سیسیانوف) سردار روسی را در عرض چهل روز در تهران حاضر می‌کنم مشروط بر اینکه سلوک اجتهاد را منسخ نمایی و بن و بیخ مجتهدان را قلع و قمع نمایی و مسلک اخباری گری را در ایران رایج گردانی؛ شاه هم شرط وی را پذیرفت.^۵ الگار درباره ماهیت این پذیرش شاه قاجار که هرگز عملی نشد، به بحث می‌پردازد و آن را وعده‌ای جدی نمی‌داند.^۶

تاریخ آغاز دشمنی نیشابوری با مجتهدان و واکنش متقابل آنان معلوم نیست، اما دارای سوابق طولانی است. یکی از احکام صادره علیه وی به عصر حبات آقا محمدعلی کرمانشاهی (م ۱۲۱۶ق.) برمی‌گردد. کرمانشاهی و آقا سیدعلی صاحب ریاض تصمیم گرفتند نیشابوری را از عراق اخراج کنند. نامه‌ای به شیخ جعفر کاشف الغطا نوشته و پرسیدند: «چه می‌گویی در مورد کسی که در دین بدعت گذارد و تلاش در اتلاف شریعت سید المرسلین نموده و به فساد در روی زمین بپردازد و با اولیای الهی محاربه نماید؟». شیخ جعفر اکبر در پاسخ آن دو با استناد به احکام اسلامی محاربه به تبعید وی حکم کرد.^۷ میرزامحمد خود این حکم تبعید و وضعیت نابهنجار اخباریان را یادآوری می‌کند.^۸ حکم مهم‌تر فتوا قتل او است که مجتهدان صادر کرده‌اند. سیدعبدالله حسینی اصفهانی گزارش نسبتاً جامعی را درباره صدور فتوا قتل به

۱ عبدالله نعمه (۱۳۶۷ق)، *فلسفه شیعه، ترجمة سید جعفر غضبان، آیی حا*: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۴۹؛ عباس زریاب خوبی (۱۳۶۸)، *بزم آورد، تهران: انتشارات محمدعلی علمی سخن*، ص ۳۴۳.

۲ مقدمه جعفریان بر شیخ جعفر کاشف الغطا، دو رساله ...، ص ۲۵.

۳ آقامحمدبن محمدعلی آل آقا (۱۴۱۳ق)، *تنبیه الغافقین و ایقاظ الراذقین*، قم: انتشارات انصاریان، ص ۴۳-۳۳.

۴ شهرخواستی، رشک بهشت، برگ ۹۵.

۵ تنکابنی، همان، ص ۱۷۹.

۶ الگار، همان، ص ۹۳.

۷ کاشف الغطا (محمدحسین)، همان، ص ۱۰۲.

۸ مقدمه جعفریان بر شیخ جعفر کاشف الغطا، دو رساله ...، ص ۲۵.

دست فقهاء و کشته شدن اخباری تقریر کرده که در اینجا به صورت کوتاه به آن اشاره می‌شود: میرزا محمد در منابر و محافل کاظمین، شیخ مرحوم (کاشف الغطای کبیر) را سب^۱ و لعن می‌کرد. سید محمد مجاهد (م. ۱۲۴۲ق.) او را از این کار نهی فرمود، اما وی نه فقط نپذیرفت، بلکه اسباب آزار وی را نیز فراهم کرد. آقا سید محمد نزد شیخ موسی پسر شیخ جعفر (که پس از پدرش سرآمد فقهاء بود) رفت و وی را در جریان کار قرار داد. شیخ موسی بی‌درنگ با گروهی از مردم نجف با جلال و شوکت وارد کاظمین شد و در آنجا انجمنی از علماء همانند سیدعبدالله شبّر، شیخ اسدالله و آقا سید محمد مجاهد تشکیل دادند و از شیخ موسی استفتا کردند که درباره میرزا محمد اخباری چه می‌فرمایید که پیوسته به سب^۲ علما می‌پردازد؟ در پاسخ نوشته: «قتل او واجب است و هر که در قتل او شریک شود من ضامن هستم بر او بهشت را». این حکم را علمائی دیگر امضا کردند و به دست یکی از گماشتگان آقا سیدعبدالله شبّر دادند تا بر مردم عوام قرائت کردن. چون داودپاشا این فتووا را شنید، او هم کمک کرد و عوام را شورانید. جماعتی که از نجف و بغداد آمده بودند، با عوام و اشرار کاظمین همدست شدند و اجتماعی غریب بر پاشد و او را به قتل رساندند.^۳ ممالیک عراق حاکمان گرجی عصر عثمانی بودند که به آنان «آچیقباش» می‌گفتند و حکومتشان از ۱۱۶۲-۱۲۴۷ق./۱۷۴۹-۱۸۳۱م. تداوم یافت.^۴ اسعدپاشا (سعید) و داودپاشا دو تن از ممالیک بر سر حکومت بغداد نزاع داشتند. اخباری با سعیدپاشا بنای دوستی و مراوده گذاشت تا بتواند از نفوذ وی برای غلبه بر خصم خویش بهره‌مند شود. داودپاشا رقیب وی به علت ترس از گرفتاری در طلسمات و نیرنچات اخباری در قتل وی همکاری کرد.^۵ حرزالدین در بخشی از گزارش خود درباره قتل اخباری شانزده نفر از اهالی نجف با پیشگامی یکی از بزرگان بیوت نجف را عامل قتل وی نام می‌برد که به قصد قربت به این کار مباشرت کردند.^۶ شیخ آغابزرگ می‌نویسد: «میرزا محمد اخباری به خاطر نگارش کتاب السالم المرونى فیمن تکفرو تزبدق در ۱۲۳۲ق. در کاظمین کشته شد».^۷

۱ سیدعبدالله، همان، ص ۱۳۴؛ معلم حبیب‌آبادی، همان، ج ۳، ص ۹۴۳.

۲ عباس عزاوی (۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م)، *تاریخ العراق بین احتلالین*، قم؛ انتشارات شریف رضی، صص ۳۹۳، ۳۶ Cole, Ibid, vol.18, p.5.

۳ خاوری، همان، ج ۱، ص ۲۳۹؛ سیدعبدالله، همان، ص ۱۳۴.

۴ محمد حرزالدین (۱۴۰۵)، *معارف الرجال فی تراجم العلماء والأدباء*، تعلیق محمدحسین حرزالدین، ج ۲، قم؛ انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ص ۳۳۶.

۵ شیخ آغابزرگ تهرانی، همان، ج ۱۲، ص ۲۲۱.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه که گذشت اسدالله شهرخواستی مازندرانی (در قید حیات در سال ۱۲۵۸ق.) صاحب تأثیراتی در حوزه کلام و اخلاق و سیاست، بر این باور است که میرزامحمد اخباری یک صوفی بی اعتقاد با موضعی دوگانه و گاه متصاد است که باوری به اخباری گری ندارد، بلکه از این مسئله به عنوان ابزاری برای درهم شکستن قدرت مجتهادان شیعه بهره می‌برد. در بررسی این دیدگاه مشخص می‌شود که میرزامحمد نیشابوری وابسته به نگرش تلفیقی صوفی- اخباری بود که با استفاده از علوم غریبه، جانبداری از تصوف و ظاهر افراطی به اخباری گری به معارضه شدید با قاطبه مجتهادان شیعه در عراق، ایران و هند پرداخت. دشمنی وی با ابزارهایی چون شهرت یافتن به کرامات، رویارویی با ادبیاتی موهن و تلاش برای بهره‌گیری از قدرت قاجاریان در ایران و پادشاهان ممالیک عراق علیه مجتهادان همراه بود. همچنین مواردی از رفتارهای دوگانه و متصاد در طرفداری و مخالفت با تشیع در ایران و عراق از او گزارش شده است. البته مجادله و نزاعهای نوشتاری و گفتاری میان وی و فقهاء سال‌ها به طول انجامید، اما ثمری در پی نداشت. سرانجام فتوای قتل او را مجتهادان شیعه در عتبات عالیات صادر کردند و این حکم از عوامل اصلی قتل وی به شمار می‌رود.

منابع و مأخذ

الف. فارسی و عربی

- آل آقا، آقا محمود بن محمدعلی (۱۴۱۳ق)، *تنبیه العاقلین و ایقاظ الرائقین*، قم: انتشارات انصاریان به ضمیمه *فضایح الصوفیّة* آقا محمد جعفر آل آقا.
- آل محبویه، جعفر شیخ باقر (۱۳۷۶ق)، *ماضی النجف و حاضرها*، بیروت: مطبعة النعمان.
- ابن خلکان، ابی عباس شمس الدین احمد (۱۳۶۴ق)، *وفیات الاعیان و انباء الزمان*، تحقیق احسان عباس، قم: منشورات شریف رضی.
- ابن دمیاطی، احمد بن ایبک حسینی، به نقل از ابن نجارت [بی‌تا]، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد او مدینة سلام*، تحقیق قیصر ابوفرح، بیروت: دار الكتب العالمیہ.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (۱۴۲۰ق)، *الفتوحات المکیّة*، *تصحیح احمد شمس الدین*، بیروت: منشورات محمدعلی یضون دار الكتب العلمیہ.
- ----- (۱۳۷۷ق)، *ترجمان الاشواق*، ترجمه و شرح رینولد نیکلسون، پیشگفتار مارتین لینگر، ترجمه و مقدمه گل‌بابا سعدی، [بی‌جا]: انتشارات روزبه.

- اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۷۰)، *آکسیر التواریخ*، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: نشر ویسم.
- اعتماد السلطنه(صنیع الدوّله)، محمدحسن (۱۳۶۷)، *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- ----- (۱۳۰۱)، *مطلع الشمس*، تهران: چاپ سنگی، [بی‌نا].
- ----- (۱۳۷۴)، *المآثر و الآثار*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر.
- اقبال آشتیانی، عباس [بی‌نا]، *تاریخ مفصل ایران*، به کوشش محمد دیرسیاقی، [بی‌جا]: انتشارات کتابخانه خیام.
- الگار، حامد (۱۳۵۶)، *دین و دولت در ایران نقش علماء در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، انتشارات توس.
- امین، سیدمحسن (۱۴۰۳)، *أعيان الشيعة*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ایزدهی، سیدسجاد (۱۳۸۶)، اندیشه سیاسی ملااحمد نراقی، قم: بوستان کتاب.
- بحرالعلوم طباطبائی، سیدمحمد Mehdi (۱۳۸۵ ش/۱۹۶۵ م)، *رجال السید بحرالعلوم*، تحقیق و تعلیق محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، نجف: مطبعة الآداب.
- بحرانی، شیخ یوسف (۱۴۰۵)، *حاتائق الناخره فی أحكام العترة الطاهرة*، تصحیح محمدتقی ایروانی و سیدعبدالرضا مقرم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ----- (۱۴۲۹)، *ثورۃ البحرين فی الاجازات و تراجم رجال الحديث*، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، منامه بحرین: مکتبة فخر اوی.
- تبریزی اصفهانی افندی، عبدالله (۱۴۰۱)، *ربیض العلما*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم: مطبعه خیام.
- تنکابنی، میرزا محمد [بی‌نا]، *قصص العلما*، [بی‌جا]: انتشارات علمیه اسلامیه.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۰)، *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام*، تهران: گنج دانش.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۲)، *ادوار اجتهاد از دیدگاه مناهب اسلامی*، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷)، *محی‌الدین بن عربی چهره بر جسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۰)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۰)، *الاثنا عشریه*، تحقیق شیخ محمد درودی تفرشی و سیدمهدي حسینی ازوردی، قم: دار الكتب العلمیه.
- حرز‌الدین، محمد (۱۴۰۵)، *معارف الرجال فی تراجم العلما و الأدباء*، تعلیق محمدحسین حرز‌الدین، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- حسینی اشکوری، سیداحمد (۱۴۲۲)، *تراجم الرجال*، قم: دلیل ما.
- حسینی فساپی، میرزاحسن (۱۳۶۷)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح منصور رستگار، تهران: امیرکبیر.
- خاوری، میرزافضل‌الله شیرازی (۱۳۸۰)، *تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح و تحقیق ناصر افشارفر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۴۰)، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران.
- دولانی، علی (۱۳۶۲)، وحید بهبهانی، تهران: امیرکبیر.
- زریاب خوبی، عباس (۱۳۶۸)، بزم آورد، تهران: انتشارات محمد علی علمی سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، دنباله جستجو در تصویف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سبانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سپهر کاشانی، محمدتقی بن محمدعلی (۱۳۰۴ق)، ناسخ التواریخ (قاجاریه)، ایران: [بی‌نا].
- سیدعبدالله [بی‌نا]، لعلو الصدف فی تاریخ البیضا، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- شهرخواستی مازندرانی (گیل گیلانی)، اسدالله بن عبد الغفار [بی‌نا]، ریاض الارواح، نسخه خطی، قم: مرکز احیاء میراث اسلامی، شماره ۳۶۱۶.
- ----- (۱۳۸۶)، خصایل الملوک، سیاست نامه‌های قاجاری (رسائل سیاسی)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ----- [بی‌نا]، رشک بهشت (کاشف الاسرار)، نسخه خطی، قم: کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه، شماره ۲۵۳.
- ----- [بی‌نا]، عبرة الناظرين واستبعار البصرىين، نسخه خطی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، شماره ۳ / ۹۰۲۳.
- شیخ آغابرگ تهرانی، [بی‌نا]، النزیعة إلى تصانیف الشیعه، [بی‌جا]: دار الكتب العلمیة، اسماعیلیان نجفی (جلد ۱۲ تاریخ نشر ۱۴۰۸ق است).
- شیروانی، حاجی زین‌العابدین [بی‌نا]، بستان السیاحه، تهران: باز چاپ از چاپ سنگی، انتشارات کتابخانه سنائی-کتابفروشی محمودی.
- صدرالدین شیرازی، محمدمیر ابراهیم [بی‌نا]، رسالت سه اصل، مقدمه، سیدحسین نصر، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- طباطبایی‌فر، سیدمحسن (۱۳۸۴)، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران: نشر نی.
- عزاوی، عباس (۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م)، تاریخ العراق بین احتلالین، قم: انتشارات شریف رضی (افست ۱۳۶۹ش / ۱۴۱۰ق).
- علیلو، نور الدین و ... (۱۴۲۹ق)، موسوعة مؤلفی الامامیة، قم: ناشر مجتمع الفکر الاسلامی.
- فیض کاشانی، ملاحسین [بی‌نا]، سفینة النجاة، ترجمة محمد رضا تفرشی، [بی‌جا]: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اسلامی.
- کاشف الغطا، شیخ جعفر [بی‌نا]، الحق المیین فی تصویب رأی المجتهدین و تخطیة جھال الاخبارین، نسخه خطی، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۶۹۷۴.
- ----- (۱۳۹۱)، دو رساله «المسائل والا جوبیه» و «کشف الغطا عن معایب میرزا محمد علی العلاما»، تصحیح و تحقیق رسول جعفریان، تهران: نشر کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- ———(۱۴۲۲ق)، *كشف الغطاء عن مهمات شريعة الغراء*، قم: بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۱۸ق)، *العقاید العنبیریة فی الطبقات الجعفریة*، تحقيق جودت الفروینی، بیروت: بیسان، للنشر والتوزیع.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵ق)، *تاریخ نقه و فقهها*، تهران: سمت.
- مازندرانی، محمودبن میرزا کاظم (۱۲۸۷ق)، *مطراح الانظار: بمئی، چاپ سنگی*.
- مامقانی، عبدالله (۱۲۵۲ق)، *تنقیح المقال*، نجف اشرف: مطبعة مرتضویه.
- محدث قمی، عباس [بی‌تا]، *فوائد الرضویه*، [بی‌جا]: انتشارات مرکزی.
- محقق قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۶۴ق)، «جوابات مسائل رکیبه»، قم‌نامه، سیدحسین مدرسی طباطبائی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مدرس، میرزا محمدعلی [بی‌تا]، *ریحانة الأدب*، تبریز: کتابفروشی خیام.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۰ق)، *سلسلة‌های صوفیه ایران*، [بی‌جا]: انتشارات بتوونک.
- مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۶۲ق)، *زمین در فقه اسلامی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- معصوم شیرازی، محمد (۱۳۳۹ق)، *طرائق الحقائق*، تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران: کتابخانه بارانی.
- معلم حسیب‌آبادی، محمدعلی (۱۳۵۱ق)، *مکارم الآثار*، اصفهان: انتشارات انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان.
- مقری تلمساني، احمدبن محمد (۱۳۸۸ق)، *فتح الطیب من غصن الأنداز الرطیب*، تحقيق احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر (۱۳۹۲ق)، *روضات الجنات فی احوال العلما و السادات*، تحقيق اسدالله اسماعیلیان، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- مهدوی، سیدمصلح الدین (۱۳۶۸ق)، *بيان المفاخر*، اصفهان و قم: نشر کتابخانه مسجد سید و نشر ذخائر.
- ———(۱۳۶۷ق)، *بيان سُبُّ الْهَدَايَةِ فِي ذِكْرِ أَعْقَابِ صاحبِ الْهَدَايَةِ (تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر)*، قم: دار الذخائر.
- نبهانی، یوسف بن اسماعیل (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، *جامع کرامات الاولیاء*، تحقيق ابراهیم عطوه عوض، بیروت: دارالفکر.
- نراقی، ملااحمد (۱۳۹۰ق)، *معراج السعاده*، به کوشش مجید جلینی و نیلوفر قلی پور، تهران: نشر جمهوری.
- نعمه، عبدالله (۱۳۶۷ق)، *فلسفه شیعه*، ترجمه سیدجعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۱ق)، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، تهران: انتشارات بنیاد.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۵۶ق)، *کریم خان زنگ*، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- نیشابوری اخباری، میرزا محمد (۱۳۴۱ق)، *رسالۃ البرهانیہ*، مطبعة الفلاح، دنکور.

- ----- [بی‌تا]، مصادر الانوار، [بی‌جا]: [بی‌نا]: چاپ سنگی.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۸)، تذکرة ریاض العارفین، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۸۰)، تاریخ روضة الصفا ناصری، تصحیح جمشید کیانفر، تهران: اساطیر.
- ----- (۱۳۷۳)، فهرس التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۸۲)، مجمع الفصحاء، تهران: امیرکبیر.

ب. لاتین

- Algor, Hamid (1969), *Religion and state in Iran (1785-1906) the role of the Ulama in the Qajar period*, Berkeley and Los Angeles: University of California press.
- Cole, Juan (1985), “Shi’i clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered”, *Iraian studies*, Vol. 18, p.p.3-34.
- Hairi-Hadi (1988), “The legitimacy of the early Qajar Rule as viewed by the Shi’i Religious Leaders”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 24, No.3, p.p.271-286.
- Lambton, Ann K.S. (1970), “A Nineteenth Century View of Jihad”, *Studia Islamica*, No.32, pp.181-192.
- Lambton, Ann K.S. (1970), *Persia: The breakdown of society*, the Cambridge History of Islam, Vol. 1, London.
- Malcolm, Sir John (1976), *The history of Persia from the most early period to the present time*, Vol. 2, London: Imperial organization for the social services.
- Savory, R.M. (1970), *Safavid Persia*, the Cambridge History of Islam, Vol. 1, London.

دو رویهٔ پیوندهای خاور اسلامی و باختر مسیحی، از آغاز تا سدهٔ پانزدهم میلادی: در یک نگاه

علی‌اصغر ذوقی^۱

چکیده: پژوهش پیش رو به بررسی گذرای تاریخ پیوندهای غرب و شرق از آغازین روزگار پیوندشان در دوران باستان تا رویداد سقوط قسطنطیله به سال ۱۴۵۳ق/۸۵۶م، اختصاص دارد. بهویژه کوشش بر آن است تا به دو رویهٔ این پیوندها؛ یعنی سیزه‌گری‌ها و ناسازگاری‌های آسیایان مسلمان و اروپایان در چارچوب رویارویی دو مذهب اسلام و مسیحیت و سوداگری و مناسبات بازرگانی میان غرب و شرق پرداخته شود. در ادامه به عنوان نتیجه‌ای بر سرشت و ماهیت پیوندگانی دو رویهٔ این دو اردوی رویارویی، نشان داده شده است که چگونه ناهمسازگری‌های مذهبی میان باختر مسیحی و خاور اسلامی، بهویژه از سوی سوداندیشان اروپایی، دستخوش خواستهای سوداگری‌انه و فزونخواهانه قرار می‌گیرد؛ و سرانجام روش‌گردیده است که چگونه این روحیه فرونخواهانه و سوداندیشانه به مانند یک نوع «جبر تاریخ»، به عنوان بنیادی ترین انگیزه درازدستی‌ها و گسترش-جویی‌های باختر زمینیان، به روزگاران بعد دامن می‌کشد و آنان را از واپسین سال‌های سدهٔ پانزدهم میلادی بدین سو بر هستی مسلمانان در خاورزمین چیره می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: خاور اسلامی، باختر مسیحی، پیوندگان، سیزه‌گری، سوداگری

۱ عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد zoghi_ali@yahoo.com تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۷

Islamic East and Christian West: Historical Relations from a Different Perspective

Aliasghar Zoghi¹

Abstract: This study addresses the history of Islam-Christian communications from a rather different perspective. Its main purpose is to give an explanation of the causes behind the historical warlike confrontations between Islamic East and Christian West from ancient time to 1453 A.D. As it maintains, the historical confrontation has had two main faces; the first one has been culture and religion and the second face is the matter of economic and mercantile communications. The study shows that how the religious incompatibility would make ground for exploitation enforced by Europeans. Subsequently it led to a kind of historical determinism, this research argues, to make a platform for more manipulation and territorial expansion over Muslims since late 15th century.

Keywords: Islamic East, Christian West, historical ties, warlike confrontation, mercantile communications

1 Academic Staff, History Department, Ferdowsi University, Mashad

zoghi_ali@yahoo.com

مقدمه

تاکنون درباره پیوندها، مناسبات و رویارویی‌های شرق و غرب سخن بسیار رفته است. نوشته‌های پرشماری در قالب کتاب و مقاله درباره جنبه‌های گوناگون این روابط، از سوی پژوهشگرانی از هر دو سوی غرب و شرق به رشتۀ تحریر در آمده است؛ با این همه، آنگونه که در نوشتۀ پیش رو نشان داده شده، مسئله چیستی، چرایی و چگونگی این پیوندها و رویارویی‌های تاریخی غرب و شرق با تکیه بر دو رویه بنیادین این مناسبات و پیوندها؛ یعنی دشمنی و سیزه‌جویی از یک سو و سوداگری و سوداندیشی از سوی دیگر، سخنی بسنده به میان نیامده است.

به سخنی رسانتر، آنچه از دیدگاهها و تحلیل‌های ناروا و داوری‌های نابجا درباره چرایی و چگونگی پیدایش دشمنی و تضاد و رویارویی میان شرق و غرب و یا اسلام و مسیحیت از سوی نویسنده‌گان (عمدتاً غربی) به دست داده شده است، لزوماً از سر کوتاه‌بینی و تعصّب‌ورزی و یا بدخواهی نیست، بلکه به سبب غفلت و بی‌دقی در مطالعه پیوسته و توأم‌ان دو رویه مناسبات و پیوندهای این دو جهان رو در روی است. آنچه که مایه گذار تضاد و رویارویی میان دو اردوگاه شرق و غرب و پیوستگی و تداوم این رویارویی‌ها و برخوردها در درازای تاریخ تا امروز شده است، برتری نزدی و فرهیختگی قومی و ملی باختزمنیان، یا فرادستی علمی و امتیازات فناورانه آنان و یا تفاوت‌های ایدئولوژیک و رقابت‌ها و ناهمسازگری‌های مذهبی میان مسیحیت و اسلام، آنگونه که برخی اندیشه‌گران غربی می‌پندارد نیست، بلکه بیش و منش و رویه سوداندیشانه این دو اردوگاه، بهویژه اردوگاه غرب بوده است؛ و به گواهی تاریخ، ریشه در انگیزه‌های مادی و فزون‌خواهی‌ها و تکاپوی باختزمنیان در چیرگی بر منابع ثروت و اقتصاد و تجارت خاورزمین داشته است.

علاوه بر این، مطالعه و بررسی توأم‌ان و پیوسته دو رویه روابط شرق و غرب، بهویژه از رهگذر پیوند تنگاتنگ میان این دو رویه و تأثیرات گریزناپذیر آنها بر یکدیگر، روش‌نگر ابهام‌های بسیار خواهد بود؛ از جمله آنکه، دشمنی و تضاد و تقابل میان شرق و غرب از چه زمانی پیدید آمده است؟ انگیزه یا علت بنیادین دشمنی و رویارویی میان آنها چیست؟ رابطه اسلام و مسیحیت، به عنوان نمادها و نمایندگان دو تمدن شرق و غرب، چگونه است؟ آیا میان این دو تمدن و دو اندیشه و دو ایدئولوژی، به طور اساسی تضاد و رویارویی وجود دارد؟ در این صورت، این تضاد و برخورد از چه گونه‌ای است؟ آیا یک برخورد و تقابل صرفاً

سیاسی و ملی است یا ریشه در اختلاف‌های دینی و ناهمسازگری‌ها و رقابت‌های ایدئولوژیک دارد؟ و یا اینکه برخاسته از روحیه گسترش جویانه و اندیشه سودگرایانه در سرپوش فریبندۀ مذهب است؟

اینها و پرسش‌هایی دیگر از این دست، بنیاد پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد و کوشش بر آن است تا بدانها، با تکیه بر رهیافت «دو رویه پیوندها و رویارویی‌های شرق اسلامی و غرب مسیحی» پاسخ‌هایی درخور داده شود.

شرق افسانه‌ای و غرب باستانی، نهادینه شدن جنگ و ستیزه‌جویی

به نظر می‌رسد پیوندها و مناسبات جهان باخترا و دنیای خاور از همان آغاز، بر بنیاد کینه و ستیزه استوار شده است. دنیای شرق (ایران هخامنشی) برای نخستین بار با چیرگی بر ساراد^۱ (ق.م.) از سوی کوروش بزرگ، با جهان غرب (یونان) به شیوه‌ای مستقیم پیوند یافت.^۲ نخستین پیوندها، به‌ویژه از سوی یونانیان با نگرشی ستیزه‌جویانه همراه بود و باختراز مین به تعبیر «یاسپرس» از همین زمان «پایه خود را در تضاد و رویارویی غرب و شرق نهاد». بدینسان، دو اردی رویاروی چهره گرفت: یونانیان و بربرها؛ غرب و شرق.

به کار بردن واژه «بربر» از سوی یونانیان درباره بیگانگان و به‌ویژه درباره ایرانیان، نشان از کینه ژرف و ناهمسازگری پایدار نزد آنان بود. کینه دیرپایی که هیچ‌گاه در درازای دو سده پیوندشان با هخامنشیان، کاهش نیافت؛ حتی آنگاه که دیگر «شاه بزرگ دشمن و مهاجم نبود و با سیم و زر خود یونان را اداره می‌کرد». به نوشته دیودوروس سیسیلی^۳: «یونانیان... با خود عهد کردند که کینه نسبت به ایرانیان را برای فرزندزادگان خود به میراث گذارند، و سوگند یاد کردند که این کینه تا آن زمان که رودها به طرف دریا روان است و تا آن زمان که نوع بشر برقرار است و زمین بارمی‌دهد،

۱. پایتحث لیدیه از کوچ نشین‌های آسیای صغیر. Sardis

۲. برخی پژوهشگران، جنگ افسانه‌ای تروا (Troy) میان یونانیان بورشگر و مردم شهر تروا بر کرانه آسیای صغیر به سال ۱۹۴ (پ.م.) را نخستین رویارویی شرق و غرب دانسته‌اند. هومر در منظومه/پلید، علت برپایی این جنگ را بروید شدن هلن زیبا از سوی پارسی، فرزند پادشاه پرگام، فروانروای تروا، می‌داند و حال آنکه بسیاری از نویسنده‌گان امروزین و از جمله عبدالهادی حائری، علت بنیادی آن را برتری جویی دو اردی جویی در شرق و غرب در چیرگی بر کرانه‌های بسفر و دارالن و دریای سیاه، به عنوان کانون بر جسته بازگانی و ثروت آسیا در دوران باستان یاد کردند: عبدالهادی حائری (۱۳۶۷)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورزوازی غرب، تهران: امیرکبیر، ص ۵۱.

۳. کارل یاسپرس (۱۳۶۳)، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ص ۹۷.

۴. امیرمهدی بدیع (۱۳۵۲)، یونانیان و بربرها /روی دیگر تاریخ/، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات پرواز، ص ۲۶۷.

5. Diodorus siculus.

باقی خواهد ماند...». ^۱ بر روی هم، پیوندهای ستیزه‌گرانه «شرق و غرب» ریشه‌ای کهنه داشت چنانکه حتی هرودت را برا آن داشت تا تاریخ خود را با پرسشی از انگیزه آن آغاز کند؛ ^۲ و نیز جنگ‌های تروا، کشمکش‌های یونان و ایران، رویارویی‌های دیرپایی ایران و روم، همه با این ماجراهی دراز در پیوند بودند. حال این پرسش جای طرح دارد که آیا این برخوردهای پایدار میان خاور و باختر، گونه‌ای جبرتاریخ بود یا یک سرنوشت گریزناین‌زیر که دامنه آن به روز گاران اسلامی کشیده شد. ^۳

خاور اسلامی و باختر مسیحی: روند بنیادی پیوندها در راستای ستیزه‌گری

با پیدایش مسیحیت و گسترش آن در غرب و سپس ظهور و گسترش اسلام در شرق، روند پیوندها و رویارویی‌ها از مرحله سیاسی و ملی فراتر رفت و رنگ مذهبی به خود گرفت. جهان اسلام از پایان سده هفتم تا میانه سده پانزدهم میلادی در سه چهره یا سه موج عربی، سلجوقی و عثمانی به یک رشته پیکارها و پیشوایی‌های گسترده بر ضد دنیای مسیحیت اقدام کرد و در همه این رویارویی‌ها و پیشوایی‌ها(که رنگ جهاد و جنگ مذهبی داشت)، از هماورد غربی خود همواره برتر بود.

«موج نخست» پیشوایی‌های خاور زمین اسلامی در چهره عربی، به شیوه‌ای شگفت، با پیروزی‌های بزرگی همراه بود. در واپسین روزهای خلافت نخستین جانشین پیامبر، نبردی که پیامبر در سرزمین شام آغاز کرده بود، پی گرفته شد. با آغاز خلافت عمر (۶۴۳ق/۱۳ع)، دمشق، حمص، بعلبک و دیگر شهرهای شام از قلمرو مسیحیت غربی جدا شد. بیت المقدس در برابر عربان ایستادگی کرد، ولی آنگاه که خلیفه خود به شیوه مستقیم با سرکردگان مسیحی این شهر به گفت و گوی صلح نشست، به سال ۶۴۸ق/۱۷ع. در دستان آنان آرام گرفت. مصر انبار غله بیزانس نیز اندک زمانی بعد به قلمرو خلافت اسلامی درآمد؛ اسکندریه هم با تلاش‌های فاتح مصر(عمرو بن العاص) به صلح گشوده شد. ^۴

۱ Diodorus of Sicily, *The Library of History*, trans. By C. H. Oldfather, Cambridge& London, The Leob Classical Library, Book IX, paragraph 33.

۲ Herodotus, *Histories*, Book I, trans. By A. D. Godley, London & Massachusetts: Harvard University Press, 1920, p. 3.

۳ در این باره نگاه کنید به: عبدالحسین زرین کوب (۱۳۶۹)، کارنامه اسلام، تهران: امیر کبیر، ج ۴، ص ۱۷.

۴ برای آگاهی بیشتر پیرامون پیشوایی‌های آغازین عربان مسلمان در قلمرو باخترزمین مسیحی(بیزانس) در زمان خلافت عمر، به ویژه چیرگی آنان بر شهرهای حمص، بعلبک، بیت المقدس و گشودن مصر و اسکندریه، نگاه کنید به: محمدمبن جریر طبری (۱۳۸۳)، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج ۵، تهران: اساطیر، صص ۱۷۷۵-۱۷۹۴، ۱۹۲۸-۱۹۱۹؛ عزالدین علی ابن اثیر (۱۳۵۳)، کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمۀ عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، ج ۲، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، صص ۲۸۹-۲۸۰، ۳۰۹-۴۱۲.

گسترش جویی‌های امویان دنباله همان موج نخست پیشروی‌هایی بود که سه دهه پیش، با گشودن شام آغاز شده بود. پیروزی‌های مسلمانان در این روزگار بیشتر به کمک نیروی دریایی، چهره گرفت. گشايش جزیره‌های قبرس و رودس^۱ و محاصره قسطنطیل^۲ به سال ۴۶۸ق/۱۰۷۰ق م بدین شیوه انجام یافت.^۳

گشايش آفریقای شمالی به سال ۱۰۸۲ق/۷۰۱م. و رهنمون شدن عربان تا کرانه‌های اقیانوس اطلس، آنان را با سرزمینی تازه و ناگشوده روبه‌رو ساخت: شبه‌جزیره ایبری-اسپانیا و پرتغال. مردمان شمال آفریقا که به تازگی اسلام گزیده بودند، همراه با عربان فاتح، با توانی افرون و به شیوه‌ای مستقیم، اروپای مسیحی را از سوی جنوب جولانگاه تاخت و تاز خود قرار دادند. با گذشت از تنگه میان مراکش و اسپانیا که امروزه جبل الطارق نامیده می‌شود، در زمان اندکی سراسر اسپانیا و پرتغال به چنگ مسلمانان افتاد و به مانند مصر و سوریه و آفریقا، یکی از استان‌های امپراتوری اسلام به شمار آمد.^۴

اوپاص عآشفته و از هم گسیخته سرزمین‌های جنوبی اروپا بر خواسته‌های گسترش جویانه مسلمانان افزود و آنان را به آن سوی رشته کوه‌های پیرنه^۵ روانه ساخت. هنوز بیش از دو دهه از گشايش اندلس (اسپانیا) نگذشته بود که مسلمانان توانستند بر ایالت‌های جنوبی فرانسه نیز چیره شوند و بر دشت‌های دو سوی رود رن^۶ دست یابند و در قلب فرانسه تا نقطه دوردستی پیش روند.^۷ با این همه، دیری نپایید که «اسپانیای اسلامی» دستخوش شور و آشوب و کشمکش‌های کهنه قبیله‌ای شد. با ختر مسیحی که رفتارهای از آسیبی که دیده بود بیدار می‌شد، خود را آماده مبارزه و ایستادگی می‌کرد. واپسین رویارویی که سرنوشت اسلام و مسیحیت و شرق و غرب را در بخش باختり قلمرو اسلام تعیین می‌کرد، نزدیک می‌شد: نبرد پواتیه^۸ یا پیکار تور.^۹

۱ Rhodes.

۲ Constantinople.

۳ فیلیپ ک. حتی (۱۳۴۴)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تبریز؛ کتابفروشی حاج محمد باقر کتابچی حقیقت، صص ۲۵۸-۲۶۶.

۴ این اثیر، همان، ج ۷، صص ۱۶۰-۱۷۳؛ حتی، همان، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۷.

۵ Pyrenees.

۶ Rhone.

۷ Roger Collins, *The Arab Conquest of the Spain, 710-797*, Oxford & Cambridge: 1989, p. 213; William E. Watson, *Tricolor and Crescent, France and the Islamic World*, USA: Preager: 2003, p. 1.

محمدعبدالله عنان (۱۳۷۴)، صندنهای تکان‌دهنده در تاریخ اسلام، ترجمه علی دواني، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۵۶؛ شکیب ارسلان ای تا، تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا: فرانسه، سوئیس، ایتالیا، حزاير دریای مدیترانه، ترجمه و مقدمه و پاورقی علی دواني، تهران: حکمت، صص ۲۶-۸۷.

۸ Poitiers.

۹ Tours.

پیکاری که در شمال شهر پواتیه، میان مسلمانان و مسیحیان، به سر کردگی «عبدالرحمن غافقی» و «شارل مارتل»^۱ فرانسوی روی داد، نه فقط نبرد اسلام و مسیحیت، بلکه نشانه‌ای روش از ستیزهٔ دیرینهٔ غرب و شرق را نیز به همراه داشت. این رویارویی دهشتناک، به شکست مسلمانان از مردمان فرانک انجامید(۱۱ق/۷۳۲م)^۲ و بدینگونه موج نخستین گسترش اسلام و پیشرفت مسلمانان به سوی غرب، در درازای رشته کوه‌های پیرنه به شیوه‌ای گریزناپذیر از جنبش بازیستاد.

آنگاه که «جهاد و جنگ مقدس در نخستین نمود بزرگ خویش به پایان رسید»^۳، جهان اسلام نیز به شیوه‌ای فراگیر گرفتار سستی و پراکندگی و جدایی شد؛ در مشرق، دولت فاطمی مصر(بزرگ ترین دولت اسلامی در آغاز سدهٔ پنجم هجری) رو به سستی و فروپاشی نهاد؛ در برابر، دشمن بزرگ آن بیزانس، در میدان نبرد و سیاست، پیوسته بر آن برتری می‌یافتد و جای پای خود را در شهرهای شمال شام که از قلمرو فاطمیان جدا ساخته بود، استوار می‌ساخت.^۴ دولت عباسی مدت‌ها بود که مرکزیت خود را به عنوان خلافت اسلامی از دست داده بود. در غرب(اسپانیا) پایگاه‌های اسلامی یک‌به‌یک برچیده می‌شد و به جای آنها امیرنشین‌های مسیحی سربر می‌آوردند.^۵

با این همه، درست در زمانی که سیاست فشار و هجوم عربان، در حال پژمردن بود، یک نیروی تازه با توانی افزون، از آسیای مرکزی سربرآورده و به یک مفهوم اسلام را رهایی بخشید: ترکان سلجوقی.

باختر مسیحی، به‌ویژه امپراتوری بیزانس(که از پس سده‌های دراز بیم و شکست و گسیختگی، جانی تازه می‌گرفت و رو به سوی شرق می‌نهاد) به ناگاه با «دومین موج» پیشروی و تهدید همه‌سویهٔ خاور اسلامی روبرو شد. امپراتوری نیرومند سلجوقی که اینک با عنوان نمایندهٔ قدرت اسلام در خاورزمین چهره نموده بود، به شیوه‌ای گریزناپذیر با امپراتوری بیزانس همسایه شد. چنین می‌نمود که کشمکش میان شرق و غرب و اسلام و مسیحیت بار دیگر در درازای رشته کوه‌های آناتولی چهره خواهد بست.

1 Charles Martel.

۲ ارسلان، همان، صص ۱۱۶-۱۱۱. برای آگاهی بیشتر درباره نبرد پواتیه، بنگرید به:

Nicolle, David (2008), *Poitiers AD 732: Charles Martel Turns The Islamic Tide*, Oxford: Osprey Publishing.
3 Lewis, Bernard (1982), *The Muslim Discovery of Europe*, New York: W.W. Norton p.20.

۴ عنان، همان، ص ۱۰۹.

5 O'Callaghan, Joseph F. (2013), *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University Pennsylvania Press, pp. 23 – 123.

پیشبرد پیکارهای گستردهٔ سلجوقیان و بیزانس از سوی سلطان آلبارسلان (۴۵۵-۴۶۵ق/ ۱۰۶۳-۱۰۷۲م)، پیامدهای شگرفی چون شکست بیزانسیان در ناحیهٔ ملازگرد در خاور آناتولی و گرفتاری امپراتور آنان به دست سلجوقیان (۴۶۳ق/ ۱۰۷۱م) را به همراه داشت.^۱

پاسخ مسیحیت اروپایی بر «دومین موج» پیشروی‌های خاور اسلامی، رویارویی نظامی گرایانه و بسیج همه‌سویهٔ اروپا در راستای ستیز با اسلام و نبرد با مسلمانان بود. چنین واکنشی، به‌ویژه از سوی دستگاه کلیسا شگفت‌انگیز می‌نمود. همانگونه که می‌دانیم مسیحیت هرگز یک آئین نظامی گرایانه نبود و هیچ‌گاه تا این زمان ویژگی جنگ‌خواهانه از خود به نمایش نگذاشته بود؛ از این رو، این پرسش پیش می‌آید که آئین مسیحیت که بی‌سلاح و سپاه و به شیوه‌ای صلح‌جویانه، از شرق به غرب رفته بود، چگونه شد که با یک چهرهٔ جنگ‌جویانه از آنجا به شرق باز‌گشت؟ شاید دیدگاه «رینو» نویسندهٔ فرانسوی دربارهٔ انگیزهٔ پیدایش جنگ‌های صلیبی تا اندازه‌ای پاسخ شایسته‌ای جلوهٔ کند:

تردید نیست که یادآوری فتوحات اسلامی در این کشورها، در پیدایش جنگ‌های صلیبی و آن جنبش عمومی که به وسیلهٔ آن، اروپاییان به آسیا و آفریقا راه یافتد و طی قرون متوالی پیروان انجیل را در مقابل پیروان قرآن قرار داد، بی‌تأثیر نبود.^۲

به دیگر سخن، اصولاً اندیشهٔ «جنگ مقدس» و «جهاد» بر ضد کافران که همواره در سده‌های مختلف برانگیزندۀ مسلمانان در پیکار با نامسلمانان بود و پیروزی‌های بیشمار برای آنان به همراه آوردہ بود، به شیوه‌ای بر جسته، مورد توجه جهان مسیحیت قرار گرفت. مسیحیت اروپایی به تجربه دریافته بود که آنچه دنیای مسیحی را در واپس راندن مسلمانان، باز پس‌گیری سرزمین‌های از دست رفته و چیرگی بر دنیای شرق یاری می‌دهد، اندیشهٔ برانگیزاندۀ «جهاد و جنگ مقدس» است؛ از این رو، می‌توان گفت که اروپای عیسوی با برگرفتن اندیشهٔ جهاد و جنگ مقدس از جهان اسلام و با یکپارچه کردن دنیای مسیحیت، به یک خیزش «ضد جهاد» بر ضد خاور اسلامی دست زد و آن جنگ‌های صلیبی بود. به هر روی، جنگ‌های صلیبی پاسخی بسیار روشن بر گسترش‌جوبی‌های ترکان سلجوقی و بازتابی

۱ خواجه امام ظهیر الدین نیشابوری (۱۳۳۲)، سلجوقنامهٔ ظهیری، به کوشش اسماعیل افشار، تهران: کلله خاور، صص ۲۶-۲۷؛
جی. آ. بول [گردآورنده] (۱۳۷۱)، تاریخ ایران از برآمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ترجمهٔ حسن انوشه، ج ۵،
تهران: امیرکبیر، صص ۶۸-۶۹؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ جنگ ملازگرد، نگاه کنید به:

Nicolle, David (2013), Manzikert 1071: The Breaking of Byzantium, Oxford: Osprey Publishing.

۲ به نقل از ارسلان، همان، صص ۳۵-۳۶.

از چهار سده فشار و تهدید و چیرگی خاورزمین بر اروپا بود و به باور اشپولر:

جنگ‌های صلیبی وقتی همچون حادثه‌ای ضمنی در سلسله توالی برخوردهای بین شرق و غرب نگریسته آید، به مثابه اولین ضربت متقابلی به نظر می‌رسید که غرب بر پیشرفت اسلام در داخل قلمرو خویش وارد آورد.^۱

پیشوی‌های گسترده ترکان سلجوقی و چیرگی آنان بر بیت المقدس، در برپایی جنگ‌های صلیبی مؤثر بود، اما به گفته مایر: نه دشواری‌های زائران «اماکن مقدسه» به آن اندازه بود که عامل اصلی جنگ‌ها به شمار آید و نه اساساً ترکان، بر اقلیت ترسایان آن همه ستم روا داشته بودند که پاپ اوربان دوم^۲ در شورای کلمون^۳ با شور بسیار از آن سخن به میان آورده بود.^۴ «در آنچه جنگ‌های صلیبی خوانده می‌شد «مزار مقدس» بهانه بود و حقیقت عبارت بود از تجاوز به شرق و تسلط بر آن».^۵

فریاد «این خواست خداست»^۶ که در پاسخ فراخوان شورانگیز پاپ اوربان دوم، در فضای کلمون طنین‌انداز شد، سیل انبوه طایفه‌های جنگجوی اروپا را به شتاب از راه قسطنطینیه به سوی خاورزمین روانه ساخت. در آن هنگام همه چیز در خاور اسلامی راه را به روی این جنگجویان هموار می‌ساخت: خلافت فاطمی مصر که نزدیک به یک به سده دامنه سلطنت نیرومند خود را تا کرانه‌های شام و آسیای صغیر گسترش داده بود، اینک به سنتی و وارفتگی گرفتار آمده بود. سرزمین‌هایی را که ترکان سلجوقی در پی سیزه‌هایی چند با فاطمیان (در ناحیه شام) از قلمرو آنان جدا ساخته بودند، در این زمان به گونه امیرنشین‌های مستقل سلجوقی و در عین حال، دشمن یکدیگر خودنمایی می‌کردند؛ همچنین آتش دشمنی و ناسازگاری که میان بغداد و مصر (خلیفه‌های عباسی و فاطمی) افروخته شده بود، نشانه‌های پریشانی و پراکندگی را در ناحیه‌ای که سرنوشت آن را میدان نبردها و رویارویی‌های

^۱ برتولد اشپولر(۱۳۵۴)، جهان اسلام، ترجمه قمر آریان، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۱۴۱.

² Urban II.

³ Council of Clermont.

⁴ هانس ابرهارد مایر(۱۳۷۱)، جنگ‌های صلیبی، ترجمه عبدالحسین شاهکار، شیراز: دانشگاه شیراز، ص ۷. برای آگاهی از متن سخنرانی پاپ اوربان دوم در شورای کلمون و تحلیل آن از جنبه‌های گوناگون، بنگرید به: Munro, Dan Carleton (1909), "The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095", Vol. 11, No. 2, Oxford: The American Historical Review, pp. 231 – 242.

⁵ زرین کوب، همان، ص ۱۷.

⁶ Richard, Jean (1999), The Crusades: c. 1071 – c. 1291, Cambridge: Cambridge University Press, p.28.

گوناگون قرار داده بود، آشکارتر کرده بود.^۱ بدینسان، صلیبیان با بهره‌وری از اوضاع نابسامان کشورهای اسلامی برای دستیافت آنچه که در پی آن بودند، به سوی مرزهای خاوری تاختن آغازیدند. انطاکیه نخستین پایگاه بزرگی بود که به دست صلیبیان افتاد. پیشروی‌های سپاهیان صلیبی سرانجام به واپس راندن سلجوقیان، محاصره بیتالمقدس و گشاش این شهر انجامید.^۲ برپایی دولت‌های کوچک صلیبی در خاور مدیترانه، در درازای کرانه‌های سوریه و فلسطین، با ویژگی‌های «فتووالیسم»^۳ فرانسوی، پیامد آنی جنگ‌های صلیبی بود. بازتاب رویداد سقوط بیتالمقدس و پایه‌ریزی دولت‌های مسیحی در قلب سرزمین‌های اسلامی هرچند به شیوه‌ای کند، زمینه واکنش‌های سخت در میان مسلمانان را فراهم ساخت. چنین می‌نمود که موج دوم پیشروی‌های خاور اسلامی، هنوز از جنبش باز نایستاده بود. خیزش تازه سلجوقیان، با چیرگی عmad الدین زنگی (م ۵۴۱ق/۱۴۶م) بر اساساً(رها) پناهگاه دولت لاتینی در شمال، به سال ۵۳۹ق/۱۱۴۴م. چهره بست.^۴ ادامه جهاد از سوی سلسۀ تازه‌بنیاد ایوبی پی‌گرفته شد. خیزش مصر به روزگار صلاح‌الدین (۵۶۴ق/۱۱۶۹م-۵۸۹ق/۱۱۹۳م) و چیرگی او بر بیهوده‌ای که از سوی صلیبیان یکی پس از دیگری برپا شد، سرنوشت نهایی برخوردها را دیگر گونه نساخت. یورش ویرانکارانه مغولان به جهان اسلام و هم‌پیمانی مسیحیان با آنان نیز نتوانست دنیای عیسوی را از کابوس شکست رهایی بخشد و در نهایت، با برچیده شدن واپسین نشانه‌های حضور صلیبیان از سرزمین‌های اسلامی از سوی مملوکان مصر و چیرگی آنان بر بازماندگان صلیبی در عکا(۹۱۶ق/۱۲۹۱م)،^۵ به ماجراه طولانی جنگ‌های صلیبی پایان داده شد. پایان جنگ‌های معروف صلیبی، به معنی پایان ستیزه‌ها و رویارویی‌های دشمنانهٔ غرب و شرق نبود؛ زیرا برخوردهای سخت و سهمگین میان این دو اردو، آنگاه که رویارویی‌ها

۱ عنان، همان، ص ۱۳۱. برای آگاهی بیشتر درباره وضعیت سرزمین‌های اسلامی در آستانه جنگ‌های صلیبی، نگاه کنید به: Hillenbrand, Carole (2000), *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York: Routledge, pp. 47–48.

2 Ibid, pp. 56 – 65; Tyerman, Christopher (2006), *God's War: A New History of The Crusades*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 143- 157.

3 Lewis, op. cit, p. 23.

4 Edessa.

۵ ابن‌اثیر، همان، ج ۲۰، صص ۸۶ - ۸۷.

۶ همان، ج ۲۳، صص ۱۱۴ - ۱۲۹.

7 Richard, op. cit., pp. 464 – 466;

درباره رویداد جنگ‌های صلیبی و علت‌ها و پیامدهای آن، نگاه کنید به: استیون رانسیمان (۱۳۶۰)، جنگ‌های صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

گریزناپذیر می‌نمود، چهره می‌بست. اندیشه جهاد و جنگ مقدس، هر از گاه از سوی اربابان کلیسا به مردمان قرون وسطایی اروپا یادآوری می‌شد؛ با این همه، آنچه را که می‌توان بر آن، رویارویی گسترده میان شرق و غرب نام نهاد، تا واپسین سال‌های سده‌های میانه روی ننمود. «موج سوم» گسترش جویی‌های خاور اسلامی و در حقیقت، واپسین موج خیزش و جهاد اسلامی بر ضد باختر مسیحی، رنگ عثمانی داشت و از سوی عثمانیان به جنبش درآمد. چنین به نظر می‌آید که عنوان «غازی» یا سرکرده غازیان که به‌ویژه از سوی عثمانیان آغازین به کار گرفته می‌شد، برای نشان دادن مایه‌های اصلی خیزش ضدیعیسوی، یک توجیه بسته باشد. در یکی از نوشته‌های ترکی سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی، عنوان «غازی» در مفهوم «شمیر مطمئن خداوند» یا «ربنده الهی» که زمین را از ناپاکی و شرک می‌زداید،^۱ به کار می‌رفته است. نوشته‌هایی از این دست، نشان‌دهنده آن است که اندیشه جنگ مقدس یا جهاد اسلامی برای «تبیغ اسلام و تمدن و قانون و صلح» در میان «مردمان وحشی اروپا»،^۲ عاملی نیرومند در رویکرد عثمانیان به سوی مرزهای باختり بوده است؛ هر چند نباید انگیزه‌های اقتصادی و دستیابی به «سرزمین‌های ثروتمند»^۳ آن سوی مرزهای باختری و شمالی را در راستای این رویکردها نادیده گرفت.

غازیان عثمانی در درازای یک سده، از زمان چیرگی اورخان (۱۳۲۴-۱۳۲۶-۱۳۵۹) یا جانشین عثمان بنیان‌گذار دودمان عثمانی، بر بورسه^۴ به سال ۱۳۲۶ق/۷۲۷ به عنوان یک گام بر جسته در تبدیل امیرنشین عثمانی به یک دولت واقعی^۵ تا برپایی امپراتوری بزرگ در زمان سلطان محمد دوم (۱۴۵۱-۱۴۸۱-۸۵۵ق) به گسترش جویی در سرزمین‌های مسیحی، در چهره بیزانسی آن پرداختند و به شیوه گام‌به‌گام و از طریق جداسازی پاره‌هایی از خاک بیزانس، خود را به خواست بنیادین خویش؛ یعنی گشايش شهر قسطنطینیه نزدیک ساختند.^۶

محمد دوم نخستین سلطان عثمانی بود که از همان آغاز و به شیوه‌ای پیگیرانه، برای

1 Lewis, op. cit., p. 29.

2 ibid, p. 29.

3 ibid, p. 29.

4 Bursa.

5 Y., M. E. (1977), "Ottoman Empire and Turkey, History of the", The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 13, Chicago: The University of Chicago, 771.

6 درباره نبردها، پیروزی‌ها و پیشروی‌های عثمانیان در خاک بیزانس تا برآمدن سلطان محمد دوم، نگاه کنید: به: یوزف فون هامر پورگشتال (۱۳۶۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزاکی علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر (۱)، تهران: انتشارات زرین، صص ۱۵۱-۴۴۹؛ لاموش (۱۳۱۶)، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران: کمیسیون معارف، صص ۲۴-۴۹.

برآوردن خواست و اندیشه دیرین چیرگی بر باختر مسیحی کمر بست. خواست بنیادین او دستیابی بر قسطنطینیه بود و برای دستیابی به این خواسته، با شتاب بسیار بر کرانه اروپایی بسفر، درست روبروی قسطنطینیه، قلعه استواری برپا ساخت و از آنجا با همه توان شهر را در محاصره سنگین قرار داد.^۱

واپسین بورش ترکان به شهر قسطنطینیه، در نیمه شب ۲۸ ماه می ۱۴۵۳ م. چهره گرفت. سپاهیان ترک، به ویژه پس از آنکه توپخانه سنگین عثمانی سینه دیوارها و باروهای کهن شهر را از هم درید، به آسانی به درون شهر ریختند. ناوگان عثمانی نیز پس از درهم شکستن زنجیری که بر دهانه خلیج شاخ زرین کشیده شده بود، به این آبراه راه یافتند و به کمک نیروهای زمینی شناختند^۲ و در نهایت، فریاد تلح «شهر از دست رفت»^۳ بر سقوط این کانون کهن تمدن یونانی-رومی و واپسین دژ دفاعی مسیحیت اروپایی گواهی داد.

دادوستد و بازرگانی: رویه دیگر پیوندها

خاور افسانه‌ای و باختر باستانی از همان آغاز به سبب نیازمندی‌های فزاینده، به شیوه‌ای برجسته در راستای برپایی پیوندهای بازرگانی گام نهادند. میانجی‌گری پرسود پیوندهای بازرگانی را در آغاز، دولت‌های دریایی فینیقیه، یونان و کارتاش در دست داشتند؛ و در سایهٔ تکاپوهای این «سوداگران نخستین» بود که کرانه خاوری مدیترانه، به بازار کالاهای پرشمار خاورزمین و کانون بزرگ اقتصادی جهان کهن تبدیل شد.^۴

با برآمدن روم و چیرگی آن بر کرانه‌های خاوری مدیترانه، انحصار تجارت میان شرق و غرب به دست روم افتاد و این دولت، نخست در چهره «جمهوری» و سپس «امپراتوری»، به عنوان یگانه نمایندهٔ بازرگانی دنیای غرب، مناسبات و دادوستدهای گسترده‌ای با خاورزمین افسانه‌ای، به ویژه با سرزمین‌های دوردست هند و چین، از راه خشکی و دریا (که گاه با

۱ Finkel, Caroline (2007), *Oman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, New York: Basic Books, pp. 49–50.

۲ استانفورد جی شاو (۱۳۷۰)، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید ۱۸۰۸ – ۱۲۱۰*، ترجمه محمود رمضان‌زاده، ج ۱، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قنس رضوی، صص ۱۱۱–۱۱۰.

Finkel, op. cit., p. 51.

۳ برنارد لوئیس (۱۳۶۵)، *استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی*، ترجمه مامملک بهار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ص ۱۰.

۴ آگاهی‌های بیشتر دربارهٔ تکاپوهای بازرگانی بازنگان نخستین را در این کتاب‌ها ببینید: اریک سیمونز (۱۳۶۱)، *تاریخ تجارت، ترجمه ابوالقاسم حالت*، تهران: امیرکبیر، صص ۲۴–۳۹.

Curtin, Philip D. (1984), *Cross – Cultural Trade in World History*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75–81.

میانجی‌گری ایرانیان نیز همراه بود) برقرار کرد.^۱ به گاه فروپاشی امپراتوری روم غربی، آنگاه که بیزانس در نقش نمایندهٔ تکاپوهای بازرگانی باختزمین رخ نمود، باختزمین، پارهای از سرچشمehای تجارت و ثروت خود در مصر و سوریه را در نتیجهٔ فتوحات عربان و بخش بزرگی از آسیای صغیر را در نتیجهٔ گسترش جویی‌های سلجوقیان از دست داده بود، اما روند پیوندهای بازرگانی میان شرق و غرب، بیشتر به علت اوضاع ناسامان اقتصادی غرب و رشد فرایندهای اروپاییان، شتابی افرون تر و گسترشی در خور نگرش یافت‌تر یافت.^۲

آلبر ماله و ژول ایزاک، پیوندهای بازرگانی میان باختر و خاور و فرآوردهای گوناگونی که در سده‌های آغازین میلادی از فراسوی سرزمین‌های خاوری به مصر (انبار غله امپراتوری روم) سرازیر می‌شد، چنین برمی‌شمارند:

... مصر انبار غله روم و مخزن مال‌التجاره شرق اقصی محسوب می‌شد، از هند پنبه و ادویه‌جات و مروارید و احجار کریمه و از عربستان مروء عود و سنگ مرمر دریافت می‌کرد؛ از چین منسوجات ابریشمی با کشتی تا بحر احمر می‌رسید، اسکندریه پایتخت ایالت مذبور دومین شهر امپراتوری و اولین بندر مدیترانه محسوب می‌شد، آفریقا گندم و روغن و سنگ مرمر نمیدی می‌فرستاد، از داخله، غلامان سیاه و حیوانات درنده برای آمفی‌تلائر می‌رسید، آسیای صغیر و سوریه گله‌های گوسفند زیادی داشتند که با پشم آن، قالی‌های قیمتی و منسوجات نفیسه ساخته و مانند عصر فینیقی‌ها به رنگ ارغوانی درمی‌آوردند.^۳

گزارش کوتاه ماله و ایزاک و نیز فهرست بلندی که «پلینی»^۴ تاریخ‌نگار رومی سده یکم میلادی، از کالاهای پرشار وارداتی غرب به دست می‌دهد،^۵ گواه روشن وابستگی زرف باختزمین به منابع و سرچشمehای اقتصادی شرق است. در حقیقت، همواره بخش شایان نگرشی از نیازمندی‌های بنیادین جهان باختر را منابع سرشار اقتصادی خاورزمین فراهم می‌کرد؛ سرچشمehایی ثروتمند و بی‌پایان که دست نیازمند امپراتوری روم، به سبب چیرگی امپراتوری‌های نیرومند آسیایی، همواره از آنها کوتاه بود. کوشش‌های پیگیر روم برای دسترسی

1 Ball, Warwick (2002), *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, New York: Routledge, pp. 123 – 139.

2 Postan, Michael Moissey, Habakkuk, H. J. [Eds] (1987), *Cambridge Economic History of Europe: Trade and Industry in the Middle Ages*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 136 – 150.

^۳ آلبر ماله و ژول ایزاک (۳۶۲)، تاریخ رم، ترجمه غلامحسین زیرکزاده، تهران: دنیای کتاب و علمی، ص. ۲۷۳.

4 Pliny.

5 Young, Gary K. (2003), *Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy 31 BC – A.D. 305*, New York: Routledge, pp. 199 – 200; McLaughlin, Raoul (2010), *Rome and Distant East: Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London: Hambledon Continuum, p.182.

مستقیم و بدون میانجی بدین کانهای بی‌کران، که به‌ویژه در هندوستان و خاور دور جا خوش کرده بود، یکسره به ناکامی انجامید. آسیای باستان، در چهره‌های پارتی و ساسانی خود، به عنوان هماورد نیرومند بازارگانی غرب، بیشتر سبب این ناکامی‌ها بود. موقعیت جغرافیایی ویژه ایران و چیرگی ایرانیان پارتی بر راههای بازارگانی میان باخترا و خاور دور، رومیان را سخت آزار می‌داد. آنان «بدین میانجی‌گری پرهزینه پارتیان وابسته بودند؛ از این رو، می‌کوشیدند که به دور از پارتیان، راهی دریایی به سوی هند و از آن جا به چین جستجو نمایند». ^۱ ایران ساسانی نیز به مانند پارتیان، اجازه چنین تکاپویی را به اروپا نداد. جنگ‌های ساسانیان و بیزانسیان، گاه ریشه در تلاش‌های اروپاییان برای دستیابی به راههای بازارگانی داشت؛ چنانکه شاپور دوم ساسانی (۳۱۰-۳۷۹م) «در سال ۳۳۷م برای تسلط بر راههای بازارگانی به خاور دور، جنگ با روم را از سر گرفت و با چند فاصله زمانی از صلح آن را تقریباً تا هنگام مرگ ادامه داد».

با پیدایش اسلام، خاور اسلامی و باخترا مسیحی در گونه جدیدی از پیوندهای بازارگانی و آمدوشدۀای تجاری قرار گرفتند. پیشوی مسلمانان تا سرزمین‌های خاور دور تا چین و هند و اندونزی و مالزی از یک سو و چیرگی آنان بر دنیا مditرانه از سوی دیگر، جریان دادوستد و رفت‌وآمدۀای بازارگانی را سامانی تازه بخشید و زیر نظرارت مسلمانان در آورد. قافله‌ها، چین و هند را به ایران و شام و مصر پیوند دادند؛ بازارگانان دریانورد نیز از کرانه‌های خاور دور، از کانتون(خانفو) چین، از بندرهای هند، حبشه، سیلان، یمن، ظفار و کرانه‌های دریای سرخ و عربستان جنوبی، بغداد و بصره به همراه کالاهایی مانند فلفل، دارچین، صمغ خوشبو، کندر، مر، ابریشم و غیره به سوی کرانه‌های مدیترانه، شام، مصر، تونس، مراکش، سیسیل و اسپانیا بادیان افراشتند.^۲

در سیسیل بازارگانی خارجی به شیوه‌ای برجسته در دست مسلمانان بود. آنان از رهگذر دادوستد گسترده با سرزمین‌های اسلامی و همچنین با دولت‌های ساحلی ایتالیا، به‌ویژه ناپل،^۳ سالرنو^۴ و آمالفی^۵، ثروت بسیار هنگفتی بدین جزیره سرازیر کرده بودند.^۶

^۱ Samhaber, Ernst (1963), *Merchants Make History: How Trade has Influenced the Course of History Throughout The World*, London: G.G. Harrap and Co, p. 85.

^۲ ویل دورانت (۱۳۷۱)، تاریخ تمدن: عصر ایمان (بخش اول)، ترجمه ابولطالب صارمی، ابوالقاسم پائیندۀ و ابوالقاسم طاهری، ج ۴، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۳، ص ۱۷۷.

^۳ احمد اقتداری (۱۳۶۴)، از دریایی پارس تا دریایی چین، تهران: شرکت تحقیق و انتشار مسائل حمل و نقل ایران، ص ۲۸-۲۹.

⁴ Naples.

⁵ Salerno.

⁶ Amalfi.

اسپانیای اسلامی نیز بهویژه از بندر اشیلیه (سویل)^۱، روغن زیتون و پنبه فراوان صادر می‌کرد؛ و از یک سو با انگلستان و فرانسه و نیز^۲ و از سوی دیگر با سرزمین‌های اسلامی تحت نفوذ حکومت‌های فاطمی و عباسی دادوستدهای پویا و گسترده داشت. «در حقیقت، اسپانیا در عین حال که نیازمندی‌های بازرگانی خود را به بهترین صورت برطرف می‌کرد، نقش یک تجارت‌خانه بزرگ و فعلی را در میان دیگر سرزمین‌های اسلامی و اروپا داشت».^۳

در واپسین سال‌های سده پنجم هجری قمری/یازدهم میلادی، در پی پیدایش بحران در پیوندهای میان خاور اسلامی و باختر مسیحی، بازرگانی رو به گسترش مسلمانان در حوزه مدیترانه، با شکست‌ها و کاستی‌های بزرگ رو به رو شد. با این همه گسترش جویی‌های اروپاییان در چارچوب جنگ‌های صلیبی و برپایی دولت‌های صلیبی در بخش‌هایی از کرانه خاوری مدیترانه، به بازرگانی پرسود کشورهای اسلامی زیان بسیار رساند، اما موجب نابودی آن به طور کامل نشد. در حقیقت «مرکز بازرگانی جهان اسلام و عرب، مدیترانه نبود، بلکه در اقیانوس هند قرار داشت». از سوی دیگر، مصر پایگاه نیرومند اسلامی نیز هنوز بر کرانه مدیترانه از استواری و آرامشی در خور نگرش برخوردار بود؛ از این رو، بخش شایان نگرشی از بازرگانی خاور دور، از راه اقیانوس هند و دریای سرخ رو به سوی این کشور آورد.^۴ راههای بازرگانی هم همچنان در حوزه اقتدار مسلمانان قرار داشت.

اگر جنگ‌های صلیبی، دسترسی مستقیم بازرگانان اروپایی به هندوستان و خاور دور را ممکن نساخت، گسترش جویی‌های مغولان این امکان را برای آنان فراهم کرد.^۵ یکپارچگی و آرامش بی‌خدشه‌ای که بر سراسر قلمرو مغولان حاکم شده بود، بازرگانان را بر آن داشت که از راه خطر خیز پهنه اقیانوس هند دوری جویند و به جای آن، راه خشکی چین را از میان ترکستان برگزینند و از آنجا یا از شمال دریای مازندران به سوی سرزمین‌های ساحلی دریای سیاه همچون کافا کاروان براند، یا آنکه دادوستدهای خویش را از جنوب این دریا؛ یعنی از

^۱ عزیز احمد (۱۳۶۲)، *تاریخ سیسیل در دوره اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۰۸-۲۰۹.

² Seville.

³ Venice.

⁴ محمدحسن کاظمی شیرازی (۱۳۷۱)، *تاریخ جهان اسلام و روابط خارجی آن از آغاز تا امروز*، شیراز: انتشارات نوید شیراز، ص ۱۶۷.

⁵ Samhaber, op. cit., p. 89.

⁶ رانسیمان، همان، ج ۳، ص ۴۲۵.

⁷ Ball, op. cit., p. 139.

راه ایران با طرابوزان در جنوب دریای سیاه، یا با ایاس در سرزمین ارامنه کیلیکیه پی بگیرند. از سوی دیگر، گشايش عراق به دست مغولان سبب شد بخشی از بازرگانی هندوستان با باختزمنی از طریق خلیج فارس به انجام برسد؛ افزون بر این، بخشی از این بازرگانی، از راه دمشق و حلب به بندرهای دولت‌های صلیبی می‌رسید. مصر، هنوز بازار ثروتمند فراآوردهای خاور به شمار می‌رفت، ولی دیگر در مسیر ارزان‌ترین راه خاور دور به اروپا قرار نداشت.^۱ نیکبختی‌های بازرگانی اروپاییان، برای همیشه پایدار نبود. با برافتادن حکومت‌های مغولی و برآمدن دولت‌های اسلامی در خاورزمین، سرچشمدهای این کامروایی بار دیگر به دست مسلمانان درافتاد.

مملوکان مصر با چیره شدن بر فلسطین به سال ۱۲۶۰/۴۵۹ عق، و سپس دست‌اندازی بر سراسر سوریه طی سال‌های ۱۲۹۹-۱۳۰۱ ق/۶۹۹-۷۰۱ م. در حقیقت، پل بازرگانی میان آسیا و اروپا را گستیند و از پیوند مستقیم بازرگانی مسیحیان و مسلمان جلوگیری کردند. با بند آمدن راه بازرگانی خشکی، راههای آبی نیل و مسیر اسکندریه در شمال مصر، از شکوفایی تازه‌ای برخوردار شد و بندر اسکندریه با موقعیت جغرافیایی شایسته‌ای که داشت، بازرگانی خاورزمین را در خود متتمرکز کرد.^۲

گشايش دوباره کرانه خاوری مدیترانه به دست مسلمانان، پیوند مستقیم بازرگانان اروپایی را با منابع اقتصادی خاورزمین گستیت، ولی به مناسبات بازرگانی آنان با قلمروهای اسلامی مدیترانه از یک سو و با اروپا از سوی دیگر، پایان نداد. بیشتر نمایندگی‌های بازرگانی دولت‌شهرهای ایتالیایی و اروپایی که پیشتر در زمان فرمانروایی دولت‌های صلیبی در بسیاری از مرکزهای بازرگانی مدیترانه خاوری برپا شده بودند، همچنان پابرجا ماندند و به تکاپوهای بازرگانی با قلمروهای اسلامی ادامه دادند.^۳ فرمانروایان مسلمان نیز هیچ‌گونه کوششی در براندازی این نمایندگی‌ها به کار نبردند؛ زیرا گسترش و تشویق این شیوه‌های سودآور بازرگانی را شایسته‌تر یافتند.^۴

۱ راسیمان، همان، صص ۴۳۰-۴۳۱.

۲ همان، ص ۴۳۱.

۳ برای آگاهی بیشتر درباره پیوندهای رو به گسترش بازرگانی میان شهرهای سوداگر اروپایی چون ونیز، جنووا، راگوسا، سیسیل، ناپل، پالرمو، مارسی، جزاير قبرس، کرت و غیره با مصر و سوریه اسلامی و نیز برپایی نمایندگی‌های بازرگانی اروپایی در مدیترانه، بنگردید به:

Ashtor, Eliyahu (1983), *Levant Trade in the later Middle Ages*, Princeton, N.J: Princeton University Press, pp. 17 - 44.

۴ Lewis, op. cit., p. 25.

بر روی هم، چنانکه می‌دانیم باختزمین از همان آغاز در برآوردن نیازمندی‌های حیاتی خویش به شیوه‌ای زرف وابسته به کالاها و فراوردهای سرشار و بیشمار خاورزمین بود و همانگونه که پیشتر یادآور شدیم، برای اروپا پایان دادن به این وابستگی سترگ و رهایی از بار چیرگی و برتری اقتصادی خاورزمین و دسترسی بی‌مانع و میانجی به آن سرچشمدهای ثروت و حیات، به رغم همه کوشش‌ها و رویارویی‌های ستیزه‌گرانه، امکان‌پذیر نشد. اروپا طی سده‌های طولانی همواره در کرانه باختری مدیترانه با دریغ بسیار و فقط با میانجی‌گری پرهزینه سوداگران مسلمان، به کالاها و فراوردهای مورد نیاز خویش دست می‌یافت. افزون بر این، اروپا در برابر حجم گستردۀ واردات شرقی هیچ فرآورده درخور نگرشی جز «بردگان اسلام، اسلحه فرانکی و پشم انگلیسی»^۱ آن هم در اندازه ناچیز، برای گسیل به خاورزمین نداشت. بدینگونه، دادوستد نابرابر غرب و شرق، به شیوه‌ای گریزنای‌پذیر مبالغ بسیار هنگفت پول، طلا و نقره روانه کشورهای خاوری و دارندگان کالاها و فراوردهای مصرفی کرد.^۲ این امر از یک سو تضعیف بنیة مالی و اقتصادی غرب را در پی داشت و از سوی دیگر، به نیرومندی روزافزون اقتصادی شرق یاری داد؛ و به یک سخن، این مسئله به معنی برتری همه‌سویۀ شرق بر غرب بود.

کوتاه سخن آنکه، برپایی امپراتوری نیرومند عثمانی که با فتح قسطنطینیه به سال ۱۴۵۳ق/۸۵۶م، به عنوان یک قطب برتر در معادلات جهانی آن روزگار چهره نمود، بیش از هر عامل دیگر بر روند پیوندهای بازارگانی میان آسیا و اروپا تأثیر گذاشت. فروپاشی بیزانس و در پی آن، چیرگی عثمانیان مسلمان بر قسطنطینیه به عنوان پیوندگاه و کانون مهم بازارگانی میان آسیا و اروپا و نظارت همه‌سویۀ آنان بر آمدورفت‌های بازارگانی شرق به غرب و از این رهگذر، اجرای محدودیت‌های بازارگانی برای سوداگران اروپایی و گاه حتی جلوگیری از ورود برخی کالاهای اساسی به اروپا، اروپاییانی را که تا آن زمان به کالاها و فرآوردهایی که از سوی خاورزمین بدان سوی گسیل می‌شد وابستگی بسیار پیدا کرده بودند، به گونه‌ای در بحران و محاصرۀ سخت اقتصادی فرو برد.

۱ Ibid, p. 187; Postan & Habakkuk, op. cit., p. 139.

۲ نگاه کنید به:

Runciman, Steven (1961), *Byzantine Civilization*, London: Methuen, p. 15; McLaughlin, op. cit., p. 160.

نیاز به فرآوردهای خاورزمیں، بهویژه نیاز حیاتی اروپاییان عصر سده‌های میانه به ادویهٔ شرق، اروپای وامانده در تنگی‌ای تلخ شکست و محاصره را به شیوه‌ای گریزناپذیر به جست‌وجوی چاره‌ای نو وا داشت. به دیدهٔ اروپاییان سدۀ بازپسین میانه، چارهٔ رهابی از بار چیرگی اقتصادی و سیاسی عثمانیان مسلمان، فقط در انگیزش و بازآفرینی اندیشه و روحیه‌ای نهفته بود که در سده‌های پیشین، پیشینیان صلیبی آنان را تا کرانه‌های خاوری مدیرانه پیش رانده بود. «احیای اندیشهٔ صلیبی گری» و بسیج دوبارهٔ باختزرمیں مسیحی بر ضد خاورزمیں اسلامی، ولی این بار در چارچوب «اکتشاف‌های جغرافیایی»، با همان انگیزه و هدف همیشگی؛ یعنی جست‌وجوی راهی تازه به سرچشممه‌های ثروت و فرآوردهای حیاتی مشرق‌زمین، سیاست، شیوه و رویکرد تازهٔ غرب در مبارزه و رویارویی با شرق بود.

دو رویۀ پیوندها در یک نگاه

مناسبات و پیوندھای پر فراز و نشیب شرق و غرب، از همان آغاز، نهادی دور رویه و سرشتی دوسویه و در عین حال پیوسته داشته است: ستیزه‌گری و سودگرایی، دو رویۀ درهم‌تنیده و جدایی‌ناپذیر پیوندھایی که در طول تاریخ همواره به گونهٔ یک مکمل و یا یک همزاد خودنمایی کرده است.

چنین می‌نماید که ستیزه‌گری‌ها و ناسازگاری‌های میان باختر و خاور باستان، ریشه در روحیهٔ سوداگرایانهٔ گردانندگان آنها داشته است و به گواهی تاریخ کم‌ویش ناشی از انگیزه‌های مادی و کوشش‌های آنان در چیرگی بر منابع اقتصادی موجود آن روزگار بوده است؛ برای نمونه، دکتر حائزی ریشه‌های «مسئلهٔ شرق» را در یک رشته ستیزه‌هایی می‌داند که در دنیاً باستان چهره بسته است و به نقل از یکی از تاریخ‌نگاران دربارهٔ این مسئله، چنین می‌نویسد:

... با نگاهی به نقشه آسیا و اروپا و مطالعه در موقع و وضع جغرافیایی این دو

قاره و درنظر گرفتن راه ارتباط آنها که همان تنگه‌های سفر و داردانل و دریای سیاه

و دریای اژه باشد، می‌توان ریشه «مسئلهٔ شرق» را در همان حوزهٔ جغرافیایی

دریافت ... آثار هومر شاعر یونانی نمایانگر یک دستهٔ زد خوردهای اقتصادی است

که از قدیم‌الایام در حوالی تنگه‌ها و دریای اژه به وقوع پیوسته و مقصد اصلی از

این مجادله‌ها شاید نجات غرب از بار تسلط شرق بوده است. بسیاری از جنگ‌های

داریوش هخامنشی و خشایارشا با یونانیان نیز در همان منطقهٔ رخ داد. به یک سخن،

چیرگی بر آن تنگه‌ها که وظیفه مهمی را در تأمین خواروبار یونان به‌خصوص تجارت گندم‌های خارجی انجام می‌داده است، اهمیت حیاتی برای شرق و غرب داشته است و در جهان کهن این مسئله همواره خودنمایی می‌کرده است.^۱

چیرگی خاورزمینیان بر ثروت‌های بی‌پایان و منابع حیاتی اقتصادی دنیاً باستان و استیلای بی‌چون و چرای آنان بر راه‌های بازرگانی از یک سو، و ناتوانی باخترزمینیان در دستیابی مستقیم بدین سرچشممه‌های نیکبختی و دورماندن آنان از شریان‌های بازرگانی از سوی دیگر، در پیدایش روحیه ناسازگاری، کینه‌ورزی و ستیزه‌گری به‌ویژه در میان اروپاییان، نقش بسزایی داشت. به باور بدیع، این «کینه نسبت به بربراها» که برای فیلیپ و اسکندر مقدونی «عنوان شعار بسیج عمومی داشت»، در حقیقت «بهانه‌ای بود تا بدین وسیله بر ثروت‌های ایران دست یابند». جنگ‌های رومیان با پارتیان و ساسانیان نیز بیشتر برای آن بود که راه بازرگانی خود را به هند همچنان باز نگه دارند.^۲

پیدایش اسلام و گسترش آن، به شیوه‌ای گریزناپذیر، بخش بزرگی از منابع ثروت و راه‌های بازرگانی آسیا و خاور دور را در اختیار مسلمانان قرار داد. پیش روی اسلام تا کرانه‌های خاوری و جنوبی مدیترانه و از آنجا تا اسپانیا و جنوب فرانسه، خاور اسلامی را فرمانروای بی‌چون و چرای زندگی اقتصادی اروپا ساخت.

وابستگی فزاینده اقتصادی غرب به خاورزمین (که زایدۀ نیازمندی‌های حیاتی آن به فرآورده‌های آن سوی دریاها بود) و افزون بر آن، ناتوانی اروپای عیسوی در رهایی از بار استیلای اقتصادی مشرق‌زمین، نشان دهنده برتری خاور اسلامی در برابر باختر مسیحی بود. این مسئله از دید پژوهشگری چون بارتولد نیز دور نمانده است: «مسیحیت هرقدر هم فرق داشته باشد، تا زمانی که راه‌های بازرگانی در کنترل مسلمانان قرار داشت، تمدن دنیاً اسلامی نیز برتر از مدنیت مسیحی بود».^۳

کوشش‌های پیگیر برای پس راندن آسیا آنگاه که اروپا سامانی تازه یافت، آغاز شد. روحیه ستیزه‌گری و سودگرایی اروپاییان این بار در سرپوش فریبنده مذهب چهره نمود: جنگ‌های صلیبی. این رشتۀ دراز جنگ‌ها رنگ مذهبی داشت، ولی از همان آغاز،

۱ حائزی، همان، صص ۵۱-۵۲.

۲ بدیع، همان، ص ۲۲۳.

۳ ویل دورانت، مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریان پور، ج ۱، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۴۹۶.

۴ بارتولد، و. و. (۱۳۳۷)، فرهنگ و تمدن مسلمانان، ترجمه و توضیح علی اکبر دیانت، تبریز: ابن‌سینا، ص ۱۳.

انگیزه‌های پرکشش اقتصادی، گرایش‌های ظریف مذهبی را در سایه گرفت. توصیف پاپ اوربان دوم از مشرق‌زمین و ثروت‌های آنده آن، در فراخوان انبو شوالیه‌های جنگجو و تهیدستان ستمدیده اروپایی بر ضد مسلمانان، از میان همه انگیزه‌ها انگیزشی شایسته‌تر داشت و همانگونه که ماله و ایزاک می‌نویسند: «شور محاربه و امید کسب تمول در مشرق‌زمین که در آن ازمنه، به ثروت مشهور بود»^۱، یکی از عامل‌های بر جسته پیدایش جنگ‌های دیرپایی صلیبی بود.

پیامدهای جنگ‌های صلیبی نیز نشان داد که تا چه اندازه اندیشه جنگ و جهاد مقدس دستخوش خواست‌های سوداگرایانه قرار گرفته بود: انحراف جنگ‌ها از هدف آغازین خود، گشايش سیاهکارانه قسطنطینیه از سوی صلیبیان^۲ (که در حقیقت برای نگاهبانی آن شتافته بودند)، برپایی دولت‌های صلیبی و برقراری پیوندهای بازارگانی و آشتی‌جويانه با همسایگان مسلمان (که در اصل برای نابودی آنان، صلیب بر گرفته بودند)، همه از خواست‌ها و انگیزه‌های سوداندیشانه صلیبیان مایه گرفته بود.

پوشیده نیست که ستیزه‌جويی‌های مسيحيت اروپایی در چارچوب جنگ‌های صلیبی، در گسترش فراينده پیوندهای بازارگانی میان اروپا و آسیا تأثیر بسزایي بر جای نهاد. اين پیشامد، کم‌وپيش برخواست‌های سودجوييانه فرونخواهان اروپایي جامه عمل پوشاند؛ بدین معنی که اين فرصت به دست آمده، به شيوه‌اي شایان نگرش، دست شهرهای سوداگرمنش ايتالياني و اروپایي را در آمد و شدهای بازارگانی پرسود با کشورهای مسلمان مدیرانه خاوری گشاده‌تر ساخت. چنین می‌نمود که دشمنی‌ها و ناهمسان‌گری‌های اروپایيان در سایه گسترش سوداگری ها و دادوستدهای بازارگانی با خاورزمین، رفته‌رفته رنگ می‌باخت. بسته شدن قرارداد‌های بازارگانی بيشمار میان دولت‌های سوداگر اروپایي و فرمانروایان کشورهای اسلامی مدیرانه^۳ و گاه برقراری پیوندهای دوستانه و آشتی‌جويانه (به رغم ناخوشایندی پاپ‌ها و اربابان کليسا) با فرمانروایان مسلمان،^۴ نشان آشکار اينگونه رنگ باختگان بود.

۱ نگاه كيد به ارجاع شماره ۴ در پاپوشت صفحه ۱۰.

۲ ماله و ایزاک، تاریخ قرون وسطی، ص ۲۱۹.

۳ برای آگاهی درباره سقوط و تاراج و ویرانی قسطنطینیه در جریان جنگ چهارم صلیبی مراجعه کنید به:

Bartlett, W.B. (2000), *An Ungodly War: The Sack of Constantinople & Fourth Crusade*, Stroud: Sutton Publishing.

۴ Lewis, op. cit., p. 24.

۵ يكى از آن پيمان‌های صلح، که ناخشنودی مسلمانان و مسيحيان را در پی داشت، قرارداد صلحی بود که میان فدریک، امپراتور آلمان و الكامل، حاكم مصر به سال ۱۲۹۶/۶۴۶ق.م. به امضان رسید. برای آگاهی از مقاد اين پيمان‌نامه نگاه کنید به: ابن‌اثير، همان، ج ۲۷، ص ۱۰۹-۱۱۱؛ راتسيمان، همان، ج ۳، ص ۲۲۴؛ مایر، همان، ص ۲۷۱.

کوتاه سخن آنکه، تا سالهای پایانی سده‌های میانه آمدورفت‌های گستردۀ بازرگانی میان اروپا و آسیا، به شیوه پیوسته و فراینده، بی‌هیچ مانعی ادامه داشت و سیل انبوه کالاهای فرآوردهای خاورزمین بی‌هیچ کاستی و دشواری درخور نگرشی به آن سوی آبها سرازیر بود. در نزد اروپاییان، ضرورت چندانی برای مطالعه و شناسایی راهها و گزینه‌های احتمالی چون سقوط قسطنطیلیه در برهه ویژه‌ای از تاریخ «قرون وسطی»، شناخت و جست‌وجوی راه‌های تازه‌ای را برای دستیابی مستقیم و کم‌هزینه اروپا به سرچشم‌های ثروت و تجارت شرق گریزناپذیر ساخت.

نتیجه‌گیری

دو رویه مناسبات و پیوندهای میان شرق و غرب؛ یعنی رویه ستیزه‌گری و رویه سودگرایی، اگر به عنوان یک پیکره واحد یا یک جریان بهم‌پیوسته و همزاد نگریسته آید، درک و دریافت چگونگی پیدایش دشمنی و چراجی تضاد و رویارویی و به یک سخن، شناخت و دریافت روح حاکم بر روابط میان این دو، مفهوم‌تر خواهد بود. از این گذشته و بر بنیاد این رهیافت، راه برای ترسیم دورنمای پیوندها و آسیب‌شناسی آینده روابط این دو اردوگاه نیز هموارتر خواهد بود.

با چنین برداشت و رهیافتی می‌توان دریافت که رویارویی‌های دیرینهٔ غرب و شرق از روزگار باستان تا سده پانزدهم میلادی و پس از آن، بیش از هر عامل دیگری، ریشه در انگیزه‌های اقتصادی و برتری‌جویی‌های این دو اردوی رویارویی، در به دست گرفتن نسب تکاپوهای اقتصادی و بازرگانی جهان داشته است. جنگ‌های ایران و یونان بر سر چیرگی بر تنگه‌های سفر و داردانل، به عنوان کانون مهم بازرگانی شرق و غرب در دوره باستان، نبردهای دیرپایی روم و ایران، به عنوان نمایندگان دو اردوگاه غرب و شرق در روزگار باستان، در به دست گرفتن نظارت بر راه‌های بازرگانی اروپا به آسیا و خاور دور، پیشوی‌های عربان مسلمان و چیرگی آنان بر راه‌های بازرگانی و بیرون شدن مصر انبار غله روم از دست رومیان و واکنش‌های ستیزه‌جویانه اروپاییان، بهویژه در چارچوب جنگ‌های صلیبی و سرانجام فتح قسطنطیلیه از سوی امپراتوری عثمانی و از این رهگذر، محاصره اقتصادی اروپا و رویکرد اروپا به سوی شرق (اکتشاف‌های جغرافیایی) برای رهایی از بار چیرگی اقتصادی و بازرگانی آسیاییان،

همه و همه نشان دهنده یک رشته ستیزه‌ها و رویارویی‌هاییست که به شیوه بنیادی، در پیوند با رقابت‌ها و برتری‌جویی‌های اقتصادی و بازرگانی میان شرق و غرب قرار داشته است.

در همین راستا و بر پایه همین رهیافت، ناگفته پیداست که ستیزه‌ها و برخوردهای میان شرق و غرب هیچ‌گاه ریشه و سرشت مذهبی نداشته و به هیچ‌روی برخاسته از تفاوت‌های ایدئولوژیک و یا حتی آنگونه که برخی می‌پندارند، ناشی از رقابت‌های دو دین اسلام و مسیحیت نبوده است. تضاد و رویارویی میان شرق و غرب، قرن‌ها پیش از پیدایش این دو آیین، دست کم از هنگام برپایی جنگ‌های معروف «مدیک» میان یونانیان و ایرانیان، شکل گرفته و تکوین یافته بود. مسحیت، چنانکه پیشتر دانستیم، در سرشت خود، یک آیین نظامی گرایانه و جنگ‌خواهانه نبود. آنچه که کیش مسیح را به زورگویی و خشونت و جنگ آراست، همان معادلاتی بود که مایه گذار پیدایش جنگ‌های صلیبی شد.

سیر تاریخ پیوندها و رویارویی‌های شرق و غرب و از آن مهم‌تر، دو رویه این رویارویی‌ها، آشکارا نشان می‌دهد که همان هدف‌ها، محرك‌ها و انگیزه‌ها که شرق و غرب را در چهرهٔ امپراتوری‌های آسیایی و اروپایی باستان، رو در روی یکدیگر قرار داده بود، همان‌ها در برانگیختن روح ستیزه‌جویی و دشمنی و تقابل میان باختر مسیحی و خاور اسلامی، نقش و تأثیر بنیادینی داشته است؛ با این تفاوت که از این پس احساسات مذهبی جایگزین گرایش‌های ملی و سیاسی در پیشبرد خواست‌ها و مقاصد سوداندیشانه و گسترش‌جویانه قرار گرفته بود.

مفهوم جهاد و جنگ مقدس و اندیشهٔ ضدیت با اسلام (که در قرون وسطی و از پس جنگ‌های صلیبی، به یک راهبرد جدید و بنیادین در مسحیت غربی در مقابله و رویارویی با خاورزمین اسلامی تبدیل شده بود)، در تحولات مربوط به عصر «اکشاف و فتح و گسترش‌جویی» از نمود روشن‌تر و آشکارتری برخوردار شد. پیشتر نویسنده‌گان غربی، سفرهای اکتشافی سده پانزدهم میلادی را از آن روی که آمیخته با انگیزه‌های دینی و شور مذهبی و رویکردی تازه در راستای جهاد بر ضد مسلمانان بوده است، «ادامه جنگ‌های صلیبی» قلمداد کرده‌اند؛ برای نمونه، گفته شده است که هنری دریانورد شاهزاده پرتغالی ۷۹۵-۱۳۹۴ق/۱۴۶۰م) در تکاپوهای اکتشافی خود به سوی آسیا، متأثر از انگیزه‌های مذهبی باقیمانده از سده‌های میانه بوده و هدفش علاوه بر کشف سرزمین‌های نو و منابع ثروت، جهاد بر ضد مسلمانان و مسیحی کردن «کافران» بوده است. واسکو دو گاما کاوشگر پرتغالی نیز چنین ادعایی را مطرح کرده بود. او در ورود به کالیکوت، در جنوب باختری هندوستان، به میزانان هندی

سرکش خود گفته بود که: «به جستجوی مسیحیان و ادویه آمده است»؛ همچنین «برنال دیاز» رویدادنگار همراه کورتز در جریان فتح مکریک، در نوشته هایش از همین هدف سخن به میان آورده بود؛ آنان آمده اند تا «به خدا و اعلیحضرت خدمت کنند و به آنان که در تاریکی میزیند نور ببخشد و ثروت را افزایش دهند».

در حقیقت، اکتشاف های جغرافیایی، دنباله همان دشمنی ریشه دار غرب و شرق، با همان خواست و آرزوی دیرینه و نقطه اوج رویارویی های این دو اردوی رویارویی بود. در آنچه که این سه کاشف و فاتح عصر اکتشافات، به عنوان هدف مذهبی می دانند، «مسیحی کردن کافران» بیانه بود و حقیقت عبارت بود از: گسترش جویی و فتح و استعمار.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عز الدین علی (۱۳۵۳)، *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- احمد، عزیز (۱۳۶۲)، *تاریخ سیسیل در دوره اسلامی*، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ارسلان، شکیب [بی تا]، *تاریخ تقویات اسلامی در اروپا* (فرانسه، سویس، ایتالیا، جزایر دریای مدیترانه)، ترجمه، مقدمه و پاورقی علی دوانی، تهران: انتشارات حکمت.
- اشپولر، بر تولد (۱۳۵۴)، *جهان اسلام، ترجمه قمر آریان*، تهران: امیر کیم.
- اقتداری، احمد (۱۳۶۴)، از دریای پارس تا دریای چین، تهران: شرکت تحقیق و انتشار مسائل حمل و نقل ایران.
- بارتولو، و. (۱۳۳۷)، *فرهنگ و تمدن مسلمانان*، ترجمه و توضیح علی اکبر دیانت، تبریز: ابن سینا.
- بدیع، امیر مهدی (۱۳۴۶)، *یونانیان و بربرها [روی دیگر تاریخ]*، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر پرواز.
- بولیل، جی آ. [گرد آورنده] (۱۳۷۱)، *تاریخ ایران از برآمدن سلاجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ترجمه حسن انوش، تهران: امیر کیم.
- جی شاو، استانفورد (۱۳۷۰)، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ۱۲۱۰/۱۸۰۱، ترجمه محمود رمضان زاده، ج ۱، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)، *نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیر کیم.
- حتی، فیلیپ ک (۱۳۴۴)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز: کتابفروشی حاج محمد باقر کابچی حقیقت.

- رانسیمان، استیون (۱۳۶۰)، جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، کارنامه اسلام، تهران: امیر کبیر.
- سیمونز، اریک (۱۳۶۲)، تاریخ تجارت، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: امیر کبیر.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۳)، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- عنان، محمدعبدالله [بی‌تا]، صحنه‌های تکان‌دهنده در تاریخ اسلام، ترجمه علی دوانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کاظمی شیرازی، محمدحسن (۱۳۷۱)، تاریخ جهان اسلام و روابط خارجی آن از آغاز تا امروز، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- لاموش (۱۳۱۶)، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران: کمیسیون معارف.
- لوئیس، برnard (۱۳۶۵)، استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، ترجمه ماهملک بهار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ماله، آبر و ژول ایزاک (۱۳۶۲)، تاریخ روم، ترجمه میرزا غلامحسین زیرکزاده، تهران: دنیای کتاب و علمی.
- مایر، هانس ابرهارد (۱۳۷۱)، جنگهای صلیبی، ترجمه عبدالحسین شاهکار، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- نیشابوری، خواجه امام ظهیرالدین (۱۳۳۲)، ساجوقنامه ظهیری، به کوشش اسماعیل افشار، تهران: کلاله خاور.
- ویل دورانت (۱۳۷۱)، تاریخ تمدن: عصر ایمان (بخش اول)، ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ———— (۱۳۷۱)، تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریانپور، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- هامر پور گشتال، یوزف فون (۱۳۶۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا کی علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: انتشارات زرین.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- Ashtor, Eliyahu (1983), *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University.
- Ball, Warwick (2002), *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, New York: Routledge.
- Bartlett, w. B. (2000), *An Ungodly War: The Sack of Constantinople & Fourth Crusade*, Stroud: Sutton Publishing.
- Collins, Roger, (1989) *The Arab Conquest of the Spain, 710-797*, Oxford & Cambridge.
- Curtin, Philip D. (1984), *Cross – Cultural Trade in World History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Diodorus of Sicily, (1968) *The Library of History*, trans. By C. H. Oldfather, Cambridge&

- London, The Leob Classical Library, Book IX.
- El Cheikh, Nadia Maria (2004), *Byzantine Viewed by the Arabs*, Cambridge: Harvard CMES.
 - Finkel, Caroline (2007), *Osmans Dream: The History of the Ottoman Empire*, New York: Basic Books.
 - Herodotus, (1920) *Histories*, Book I, trans. By A. D. Godley, London & Massachusetts: Harvard University Press.
 - Hillenbrand, Carole (2000), *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York: Routledge.
 - Krey, August C. (2012), *The First Crusade: The Accounts of Eye-witnesses and Participants*, Pennsauken: Arx Publishing.
 - Lewis, Bernard (1982), *The Muslim Discovery of Europe*, New York: W. W. Norton.
 - McLaughlin, Raoul (2010), *Rome and Distant East: Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London: Hambledon Continuum.
 - Munro, Dan Carleton (1909), "The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095", *American Historical Review*, Vol. 11, No. 2, pp. 231-242.
 - Nicolle, David (2008), *Poitiers AD. 732: Charles Martel Turns the Islamic Tide*, Oxford: Osprey Publishing.
 - ----- (2013), *Manzikert 1071: The Breaking of Byzantium*, Oxford: Osprey Publishing.
 - O'Callaghan, Joseph F. (2013), *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University Pennsylvania Press.
 - Parry, J. H. (1981), *The Age of Reconnaissance*, Berkeley: University of California Press.
 - Richard, Jean (1999), *The Crusades, c. 1071- c. 1291*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Postan, Michael moissey, Habakkuk, H. J. [Eds] (1987), *Cambridge Economic History of Europe: Trade and Industry in the Middle Ages*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Runciman, Steven (1961), *Byzantine Civilization*, London: Methuen.
 - Samhaber, Ernst (1963), *Merchants Make History: How Trade has Influenced the Course of History throughout the Word*, London: G. G. Harrap and Co.
 - Tyerman, Christopher (2006), *God's War: A New History of the Crusades*, Cambridge: Harvard University Press.
 - Watson, William E., (2003) *Tricolor and Crescent, France and the Islamic World*, USA: Preager.
 - Y., M. E. (1977), "Ottoman Empire and Turkey, History of the", *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 13, Chicago: The University of Chicago.
 - Young, Gary K. (2003), *Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy 31 BC – AD 305*, New York: Routledge.

نگاه مختصری به اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی

فیاض زاده^۱

ماجد صدقی^۲

چکیده: ابوالاعلی مودودی از متفکران و اندیشمندان بر جسته شبے قاره هند است. افکار او تأثیر بلافضلی بر آراء و عقاید مسلمانان منطقه و دیگر بلاد اسلامی گذاشت. باور بسیاری از محققان آن است که او محرك و مشوق بسیاری از گروههای مسلمانی است که در جهان اسلام به کنش‌های سیاسی و اجتماعی روی آوردن. مودودی به تحقیق جهان آرماني-اسلامی باور داشت. نظریه‌ای که برای بسیاری از مسلمانان خسته و نامید در دوران معاصر، دوایی شفابخش بود. بسیاری بر این باورند که گروههای مسلح و فعالان زیرزمینی در نقاط مختلف مناطق اسلامی تحت تأثیر گفتمان «حاکمیت خداوند»، «جهالیت»، «تمدن غرب» و «ازوم تحقق جامعه اصیل اسلامی» قرار گرفتند. یعنی همان دنیای خیال‌انگیزی که از نظر مسلمانان سنتی مذهب در صدر اسلام محقق شده بود و جنبش سلفی چیزی نبود جز دست یازیدن به آن خلوص تاریخی و میراث طاهری که تنها در دوران پیامبر(ص) و خلفای راشدین تحقق یافته بود. در این مقاله برآئیم تا برداشتی عمومی از این نکره ارائه دهیم و در نهایت نشان دهیم که آیا تصویری که مودودی از تفکر سیاسی خود ارائه می‌دهد وارد آن جامعیت و اثرگذاری بوده است یا خیر؟ در نهایت، به تحلیل این مهم پردازیم که مودودی تا چه اندازه‌ای در سیاسی کردن پیروان شریعت محور در جهان سنت نقش داشته است. نکته مهم در این میان اذعان به این حقیقت است که وی نمی‌تواند تصویری دقیق و خواناً از تفکر سیاسی خود برای آنچه آرمان اسلامی می‌داند ارائه دهد. این اندیشه‌ها بیش از آن که دقیق و راهگشا باشند، تصویری مبهم از جامعه مد نظر مودودی ارائه می‌دهند.

واژه‌های کلیدی: مودودی، اندیشه‌های سیاسی، حکومت اسلامی، جهالیت مدرن. جهان

سنت

۱ استادیار گروه تاریخ و باستان‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی fayyaz.zaahed@gmail.com

۲ دانشجوی دوره دکتری تاریخ گرایش ایران بعد از اسلام؛ عضو باشگاه دانش پژوهان جوان و نخبگان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران m1351s@chmail.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۴/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۱/۱۲

A Review of Ideas of Abul Ala Maududi

Fayyaz Zahed¹
Majed Sedghi²

Abstract: Abul Ala Maududi is one of the most brilliant religious thinkers of Indian subcontinent. He had long lasting and immanent impact on thoughts and opinions of Muslims in the Indian subcontinent and other Islamic countries. Many of scholars believe that he was promoter and motivator of some Muslim groups which have started their political and religious activities. Maududi believed in realization of Islamic utopian world. The ideas that was a remedial treatment for the most weakened and hopeless contemporary Muslims. Some believe that Muslim secret army groups in the different Islamic areas were deeply influenced by his discourses, like “holy sovereignty”, “ignorance”, “Western civilization” and “necessity of realization of pure Islamic society”. This means the same dreamy world which from Sunni Muslims viewpoint was established only in the Prophet’s era, and thus Salafi movements are nothing but an attempt to achieve such historical purity and heritage that had only realized in the Prophet’s and Kholafay-e-Rashedin. In this paper, we are trying to provide a general conception of this vision, and to demonstrate that whether or not the portrait depicted by Maududi of his political thought has been comprehensive and effective. Finally, we want to analyze the point that to what extent Maududi has played a role in politicalizing the believers in Sharia in the Islamic world.

Keywords: Maududi, Political thought, Islamic government, Modern ignorance, Sunni world

1 Assistant Professor, Department of History and Archaeology, Islamic Azad University, Central Tehran Branch fayyaz.zaahehd@gmail.com

2 Condident PhD Student in Iranian History after Islam, Young Researchers and Elite Club, Central Tehran Branch Islamic Azad University, Tehran , Iran, m1351s@chmail.ir

مقدمه

ابوالاعلی مودودی^۱ یکی از متفکران بر جسته دنیای اسلام در دوران جدید است. اسلام سیاسی مورد نظر وی در جنوب و جنوب‌غربی آسیا و همچنین در خاورمیانه مورد اقبال قرار گرفت. وی در زمانی چشم به جهان گشود که حکومت مغولان هندی از کار برکنار و انگلستان به قدرت تامه بدل شده بود. متفکران مسلمان در قبال این رویداد مهم سه راه را برگزیدند. برخی شیوه‌ای غیرسیاسی در زندگی پیش گرفتند. گروهی دیگر همانند شاه ولی الله، به رغم عام گرایی اسلام، به خاص گرایی و جزئی نگری روی آوردن و به اختلافات مسلمانان و هندوها دامن زدند. سومین واکنش از آن نخبگان سیاسی مسلمان بود که سعی کردند بین اسلام و مدرنیته آشتی برقرار کنند.

سیاست مورد نظر مودودی، آمیزش دین و سیاست است که دوران طلایی پیامبر و خلفای راشدین را بازتاب می‌دهد. اندیشه مودودی از منابع مختلفی تغذیه می‌کند. وی از یکسو از ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب تأثیر گرفته است و از سوی دیگر از اندیشه‌های شاه ولی الله دھلوی و نیز اندیشه‌های اخوان الصفا متأثر است. مودودی اگرچه از حیث نوادری و پذیرش علوم غربی به سیداحمد خان شباهت دارد، اما از جهاتی نیز به سیدجمال الدین اسدآبادی می‌ماند. او نیز همانند سیدجمال معتقد است که اگر قرار است به پیامبر و مسلمانان صدر اسلام تأسی جوییم، ناجاریم تن به پویایی دینی دهیم. افزون بر این، وی نیز همانند سیدجمال در کنار توجه به مفهوم امت و پان اسلامیسم، به عناصر ملی گرایانه هویت‌طلبانه توجه داشت و یکی را فدای دیگری نمی‌کرد. او می‌کوشید بین این دو همسازی ایجاد کند. به همین دلیل بود که جماعت اسلامی، گاه در نقش یک سازمان مقدس بر پایه امت ظاهر می‌شد و بیانگر خواسته‌های امت اسلامی بود و گاه به صورت یک حزب عمل می‌کرد. مودودی از اندیشه تلقیقی شیخ محمد عبد و همچنین از دیدگاه‌های محمدرشید رضا در باب خلافت نیز تأثیر پذیرفته بود. مودودی صرفاً به اجتهد تکیه نداشت، بلکه در کنار آن به تفسیرهای ادبی و استدلال عقلی نیز پایبند بود. وی تکیه صرف به اجتهد و تقليد را برنمی‌تایید. علم مدرن از نظر وی ارزشمند بود و میان مدرنیسم و غربی شدن فرق می‌نهاد. از نظر مودودی می‌توان به مدرنیزاسیون رسید و در عین حال غربی نشد. وی کسانی را که علم مدرن را به دلیل نشئت

1 Abul Ala Maududi.

گرتن از غرب، مردود می‌شمارند به نادانی متهم می‌کند. مودودی منابع استنباط احکام را کتاب خداوند، سنت پیامبر، سیرهٔ خلفای راشدین و احکام و قوانین وضع شده از سوی فقهاء بزرگ می‌داند. البته مشخص نمی‌کند که منظور از فقهاء بزرگ چه کسانی هستند و با تنواع موجود میان آنها، در صورت تعارض آراء باید به کدامیک تمسک بجوییم.

مودودی در باب حکومت اسلامی واجد اندیشه‌ای نوین در جهان سنت بود. اینکه فرد در جامعه اسلامی به تنهایی و در تفرد خود نمی‌تواند راه به صلاح برد. او در برابر پرسش‌های نسل جدید مسلمانان دربارهٔ چگونگی و چراًی نظام‌های دمکراتیک و تعامل مسلمانان با این تحولات پاسخ‌هایی داشت. او به پیوند میان دولت اسلامی و دمکراسی قائل بود. مهم‌ترین این ویژگی تکیه به فرآیند تاریخی سنت حل و عقد در انتخاب امام و رهبر بود. وی حکومتی را مسلمان و دمکراتیک می‌داند که رهبر آن را مردم انتخاب کنند. در این حکومت، قوانین بر اساس قرآن و سنت وضع می‌شوند و حکومت بر این اساس صورت می‌گیرد. هرچند این نظریه در تقابل با تنوکراسی^۱ اشرافی‌گرا است. این نوشه مختص در تلاش است تا به برخی از زوایای این نظریه نگاهی اندازد.

فلسفه سیاسی مودودی

از نظر مودودی، اسلام نظامی جامع، کامل و فraigیر است که ناظر بر تمام شئون زندگی بشر است و برای رفع نیاز و حاجات آن، پاسخ‌های لازم را دارد. این نظام فraigیر، افزون بر آن که تضمین‌کننده سعادت و خیر حقیقی انسان است، می‌تواند او را از تمام ناملایمات، بیماری‌ها، گرفتاری‌ها، شرارت‌ها و ظلم‌ها رهایی بخشد. در عین حال، دین برای تحقق اهداف مزبور، در بی‌از بین بردن نظام‌های ناصالح حاکم و جایگزین کردن خود به جای آنها است.^۲ مودودی در اثبات فraigیری و جامعیت دین، به کاربرد مفهومی و لغوی این واژه در چهار معنا به قرآن استناد می‌کند. از نظر او دین اسلام نظام کاملی است که از چهار رکن شکل یافته است:

۱. حاکمیت و تسلط قدرت بزرگ به معنای قدرت سلطه و چیرگی خداوند؛
۲. قبول و اطاعت این حاکمیت برتر، یعنی قبول اطاعت و بندگی خداوند؛
۳. نظام فکری و عملی حاکمیت برتر که مشتمل بر شرع و قانون الهی و زیربنای اساسی حاکمیت خداوند است؛

۱. تنوکراسی (Theocracy) یا حاکمیت خداوند.

۲. ابوالاعلی مودودی (۱۳۸۹ق)، *الجهاد فی سبیل الله، [بی‌جا]*: الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیة، ص ۳۱.

۴. نظام مجازات و تشویق یا قضاوت و پاداش که خداوند آن را برای اطاعت یا تحفف بندگان از این نظام در نظر گرفته است.^۱

مودودی برای توضیح نظام سیاسی اسلام در چهارچوب نگرش دینی تلاش فراوانی کرد. او در گام نخست به توضیح جهان‌بینی اسلام و سپس نظام سیاسی اسلام مبادرت ورزید. مودودی برای اثبات عقاید و آرای خود به قرآن و سنت استناد می‌کند، اما در مباحث اغلب به قرآن ارجاع می‌دهد و از این رو سعی دارد به نظرات خود اعتبار و مرجعیت بیشتری ببخشد.^۲ وی فضیلت و پرهیزکاری را در کنار صلاحیت ذهنی و جسمی از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمان اسلامی می‌داند.^۳

به نظر مودودی در آیه ۲۹ سوره توبه به صورت صریح، دین در چهار معنای ذکر شده به کار رفته و آنچه مراد است، نظامی جامع و کامل برای زندگی انسان‌ها است که تمام شئون اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و عملی بشر را شامل می‌شود. در این چارچوب، دین صرفاً به معنای امری درونی و اخلاقی که ناظر بر روابط معنوی و درونی بین انسان و خدا است، فهم نمی‌شود؛ بلکه یک نظام اجتماعی و مدنی را نیز در بر می‌گیرد که اساس آن رابطه میان دین و سیاست است. او می‌نویسد: «اگر در قرآن کریم آیات مربوط به داستان موسی و فرعون را مورد مطالعه قرار دهید، به این نتیجه می‌رسید که در این آیات، دین فقط به معنای روش و دیانت به کار برده نشده و منظور از آن یک دولت یا نظام اجتماعی و سیاسی است که دارای قوانین و مبانی خاص خود برای سامان دادن حیات اجتماعی انسان‌ها است».^۴

از نظر او رابطه مردم و حاکم در اندیشه دینی و در قرائتی که از اسلام و نظام اسلامی ارائه می‌شود بر اساس یک عقد صورت می‌گیرد، یک تراضی طرفین است که اگر نباشد، مانند هر عقد دیگری باطل است.^۵

ابوالاعلی مودودی با طرحی نو از آموزه‌های دینی برخی از آرای سلفیه کهن را نیز به نقد می‌کشد. مودودی با ارائه الگوی «تئودمکراسی» و مطرح کردن نظریه جواز خروج بر حاکم

۱ مودودی (۱۳۴۸)، مزهای عقیده یا اینتویژی اسلامی، ترجمه جواد هشتگردی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ص ۱۹۹.

۲ حمید عنایت (۱۳۸۹)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چ ۵ ص ۱۸۹.

۳ مودودی (۱۴۰۵)، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد، پاوه: انتشارات بیان، ص ۵۴.

۴ غلامرضا خسروی (۱۳۹۰)، مودودی مندرج در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ص ۱۹۹-۱۹۸.

۵ محسن آرمین (۱۳۸۰)، اسلام/اجتماع و سیاست، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ص ۲۱۹.

ظالم که بعدها توسط گروههای جماعت‌التحریر و یا تنظیم‌الجهاد در مصر مورد استفاده قرار گرفت و همچنین با ارائه ساختاری جدید از مفهوم عدالت صحابه، بنیادهای نظری این جریان را تبیین کرد. مودودی که سخت در اندیشه تشکیل حکومت اسلامی بود، تحقق آن را در گرو وقوع یک انقلاب و نهضت اسلامی در جامعه می‌داند. به نظر او اسلام، نهضتی است که در پی برقراری و سامان زندگی اجتماعی بر مبنای اصول و عقاید دینی است.^۱

حکومت اسلامی مورد نظر مودودی

در باب حکمرانی اسلامی و موضوع خلافت و امامت، علمای متقدم نیز بحث‌هایی کرده‌اند. چهار شخصیت مشهور و نامور قرن پنجم هجری از جمله قاضی ابویکر محمدبن‌باقلانی در کتاب التمهید فی الرد علی الملاحة المعطلة والرافضة والخوارج والمعزلة ابو منصور عبدالقاهر بغدادی در کتاب اصول الدین، امام الحرمنی عبد‌الملک الجوینی در کتاب الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أصول الاعتقاد، و حنفی سرخسی در کتاب المبوسط از این دسته‌اند که بحث‌هایی را در این زمینه مطرح کرده‌اند. به این فهرست باید فقیه معروف قرن ششم هجری، ابو‌احمد غزالی (ف ۵۰۵ق) که در دو کتاب فضایح الباطئیه و الاقتصاد فی الاعتقاد به این مسئله پرداخته را نیز افزود. هرچند دو تن از فقهاء نامور قرن پنجم هجری نیز درباره بنیادهای قانونی ممالک اسلامی و مسئولیت‌ها و اختیارات حکام و نظم و نسق مملکت مطالبی نوشته‌اند. یکی از این‌ها قاضی ابوالحسن ماوردی و دیگری قاضی ابوعلی محمدبن الفراء است. هر دو نفر عنوان کتاب خود را الاحکام السلطانیه گذاشته‌اند.

در قرن هشتم این کار روتق یافت. ابن‌الطقطقی در الفخری فی الآدب الآداب السلطانیه و الدول الاسلامیه این موضوع را مطرح کرده است. لیکن بعد از وی این تیمه آن را کامل کرد. کتاب‌های متعدد امام موصوف، مسئله خلافت و امامت را به عنوان عقیده و نظریه، انتظام و اختیارات و حدود کار، با شرح و بسط همراه با دلایل و براهین بیان می‌کند. در میان این‌ها منهاج السنّة النبویة فی نقض الشیعیة والقداریّة، السیاسة الشرعیة فی إصلاح الراعی والرعیة، نظام الحسبة فی الإسلام و کتاب جهاد در رأس قرار دارند.^۲ این کتاب‌ها در تکوین و گسترش

۱ مودودی [ابی تا]، منهاج الانقلاب الاسلامی، تعریف: مسعود الندوی، [ابی جا]: دارالفکر، ص. ۹۸.

۲ مودودی، خلافت و ملوکیت، مقدمه.

آفاق جدید اندیشه مودودی اهمیت بسزایی دارند؛ لذا مودودی تمام قدرت‌های تشریعی و قانون‌گذاری به جز الله را مردود می‌شمارد و این حق را منحصر به ذات الله می‌داند. او معتقد است به جز خداوند هیچ کس حق ورود در دایره قانون‌گذاری را ندارد. بنابراین حق تشریع مختص به خداوند است.^۱

از نظر مودودی پادشاهی (ملوکیت) همان قدرت و حکومت است. قدرت و حکومت اگر به صورت نادرست مورد استفاده قرار گیرند، موجب لعن و نفرین است و اگر به صورت صحیح مورد استفاده قرار گیرند، نعمت خداوند است. مودودی کشورها را از آن خداوند می‌داند و معتقد است که خداوند مالک همه چیز است. از نظر وی هیچ شخص، خاندان، گروه و قومی حق حاکمیت ندارند.^۲ از نظر مودودی شکل واقعی حکومت انسانی براساس قرآن تنها آن است که حکومت باید امتیاز و برتری قانونی خدا و پیامبر را به رسمیت بشناسد.^۳

مودودی در تبیین حکومت اسلامی آن را تئوکراسی برمی‌شمارد. تئوکراسی در غرب یعنی حکومت روحانیون و کلیسا بر شئون سیاست. مودودی این تفاوت را در نوع اعمال قدرت معنا می‌کند. اینکه در غرب روحانیون کلیسا برای خود طبقه و قدرت قائل شده است و این در تفکر اسلامی جایی ندارد. از نظر مودودی، تئوکراسی اسلامی که به جهان عرضه شده، هیچ گاه تحت تأثیر طبقه و افرادی خاص و مشخص نیست، نه روحانیت اسلامی در وضع آن دست دارد و نه متولیان مذهب و بزرگان قوم، بلکه این مطلب به دست همه مسلمان‌ها است؛ آن‌ها هستند که متولیان امور خویش هستند و امور کشوری و شئونات زندگی خود را مطابق دستور الهی و سنت پیامبر انجام می‌دهند. اگر واژه‌ای را بتوان برای انواع حکومت یافت، مسلماً بهترین واژه کلمه تئوکراسی است، زیرا حکومت اسلامی به توده مردم حاکمیت می‌بخشد. در این نوع حکومت دولت و رئیس آن به وسیله آرای مسلمین انتخاب می‌شوند، و عزل و نصب آن‌ها در دست خود مردم است. اگر در موردی دستور صریح و آشکاری از جانب شارع مقدس نرسیده باشد، به آرای جمهور مسلمین مراجعه می‌شود. همچنین در هر مورد که نیاز به توضیح و تشریح قانون باشد، طبقه با گروهی خاص نیستند که آن را توضیح و تشریح کنند، بلکه شرح، بیان و تفسیر قانون را هر کس که به مرحله

۱ مودودی (۱۳۵۹)، نظام سیاسی اسلام، ترجمه علی رفیعی، قم: انتشارات مکتب قم، ص ۴۳.

۲ مودودی (۱۳۸۸)، اندیشه‌های اسلامی در سخنان امام ابوالاعلی مودودی، ترجمه احمد سلامی نذیر، تهران: نشر احسان، ص ۲۹.

۳ مودودی، خلافت و ملوکیت، ص ۲۳.

اجتهد رسیده باشد می‌تواند انجام دهد. بنابراین، از این دیدگاه می‌توان حکومت اسلامی را یک حکومت صدرصد دمکراتی نامید. اما اگر درباره یک قانون و موضوعی از طرف شارع مقدس سخنی صریح و دستوری آشکار رسیده باشد، هیچ یک از مسلمان‌ها (چه مراجع، علماء و چه امرا و حتی مجلس شورای اسلامی و همه مسلمان‌ها) حق ندارند آن قانون را تغییر دهند. این جا است که می‌توان این حکومت را حکومت تئوکراسی نامید.^۱ مودودی این حکومت چهار منبع قانون‌گذاری در نظر گرفته است: قرآن، گفتارهای پیامبر (ص)، رفتارهای خلفای راشدین و فتاوی مجتهدین.^۲ به عبارت دیگر، وی نقش عقل را در پیشبرد امورات جامعه اسلامی مهم و اساسی می‌داند. بر این‌اساس، این موارد را برابر حکومت اسلامی تئوریزه نموده و پرسش‌هایی را با محوریت حکومت برآزنده، حدود و وظایف آن، ارکان حکومت، هدف و مشخصات آن مطرح می‌نماید.^۳

خلافت

مودودی درباره خلافت الهی و استقرار حکومت به سؤالی مهم اشاره دارد. از نظر وی حق حاکمیت در مقام اثبات از آن خدا است، اما در مقام ثبوت چگونه خواهد شد؟ به عبارت دیگر، منشأ حق حاکمیت در اندیشه دینی خدا است، اما این حق حاکمیت که در مقام اثبات از آن خدا است، در مقام ثبوت و عمل به چه کسی متنه می‌شود؟ این مسئله‌ای در اندیشه سیاسی دینی است که باید به آن پاسخ گفت. مرحله دوم این است که مسیر انتقال این حق از خداوند در مقام اثبات، به فرد یا گروه یا هر مرجعی در مقام ثبوت چگونه است؟ پاسخ‌های متنوع به این پرسش اساسی، موجب پیدایش دیدگاه‌های مختلفی در اندیشه سیاسی دینی شده است. اگر بگوییم که این حق به یک گروه نخبه منتقل می‌شود، قائل به نوعی تئوکراسی خواهیم بود. اما اگر بگوییم این حق به گروهی متنه می‌شود، آن وقت تئودمکرات خواهیم بود، یعنی نظریه تئودمکراسی از قالب این تفکر بیرون می‌آید.^۴

از این‌رو انسان در این وادی مالک و خود مختار نبوده، بلکه خلیفه یا جانشین مالک حقیقی است.^۵ در حکومت اسلامی موقعیت رهبر (امیر) یا رئیس اجرا چیزی بیش از این

۱ مودودی، نظام سیاسی اسلام، صص ۴۸-۴۹.

۲ مودودی [بی‌تا]، قانون اساسی در اسلام، ترجمه محمدعلی گرامی، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالفنون، ۲۷-۳۲.

۳ مودودی، قانون اساسی در اسلام، صص ۴۱-۴۲.

۴ آرمین، همان، ص ۲۱۶.

۵ مودودی، خلافت و ملوکیت، ص ۲۶.

نیست که هیئت عمومی مسلمانان قدرت نیابتی را که دارا هستند به صورت یک امانت به او به عنوان بهترین فردی که از میان خود انتخاب کرده اند تفویض نموده‌اند. استفاده از کلمه خلیفه که برای مخاطب ساختن او به کار می‌رود به معنی انحصاری بودن «خلیفه» گری در او نیست، بلکه به معنی تمرکز یافتن خلافت عامه مسلمانان در شخص او است.^۱ در سیاست^۲ سیاسی‌ای که مودودی طرح می‌کند این قدرت مجدداً به تode مردم مؤمن تفویض می‌شود.^۳ هرچند، مودودی نشان نمی‌دهد که فرآیند بازپس‌گیری قدرت چگونه تواند بود!

ساز و کار حکومت اسلامی

مسئله بعدی شرایط و شروطی است که در این عقد انتقال حق حاکمیت مطرح می‌شود. آن شروط، شروطی است که دین برای حکومت تعیین می‌کند. اگر قرار است که دین، دینی باشد که نسبت به عرصه اجتماع و سیاست مدعی باشد و حرفي برای گفتن داشته باشد، در مقام اجرا هم باید افرادی عهده‌دار اجرای این دین باشند که به مسائل اسلامی آشنا باشند. این‌ها در اندیشه‌های دینی متفاوت است.^۴

وی راهکارهای انتخاب امیر و حاکم اسلامی را این گونه برمی‌شمرد:

۱. امیر بر اساس آیه شریفه *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ*... انتخاب می‌گردد، یعنی کسی به امارت برگزیده می‌شود که مسلمانان به خرد و سیرت او اعتماد داشته باشند و او مطابق کتاب خدا و سنت پیامبر فرمان می‌دهد پس باید از وی فرمان برداری شود.^۵
۲. زمامدار و رئیس حکومت اسلامی نسبت به سایر مسلمان‌ها هیچ‌گونه برتری و فضیلتی ندارد و از نظر قانون اسلامی او نیز چون دیگر افراد ملت است. در مواردی که اشتباه و خطأ از او سرمی‌زنند و یا از قانون و نظام الهی منحرف می‌شود باید مورد انتقاد قرار گیرد و اگر امت اسلامی بخواهد می‌تواند او را بر کار کند.^۶
۳. امیر باید در امور مشورت کند و مجلس شورا از مسلمانان قابل اعتماد به وجود آید و انتخاب اعضای مجلس با آرای عمومی اگرچه در عهد خلفای راشدین سابقه

^۱ مودودی (۱۳۵۷)، *تئوری سیاسی اسلام*، ترجمه محمد Mehdi حیدرپور، تهران: بعثت، ص ۴۵.

^۲ مودودی، *خلافت و ملوکیت*، ص ۵۲.

^۳ آرمین، همان، ص ۲۱۹.

^۴ مودودی (۱۳۵۸)، *نظر سیاسی اسلام یا جمهوری اسلامی*، ترجمه زین العابدین زاخری، تبریز: چاپ خورشید، ص ۴۹.

^۵ مودودی، *نظام سیاسی اسلام*، ص ۸۲.

نداشته، ولی... از لحاظ شرع اشکال ندارد.^۱

لواحی که برای تصویب به مجلس شورای اسلامی ارائه می‌شود باید با اکثریت آراء تصویب شود تا وجه قانونی پیدا کند. گرچه در اسلام اکثریت ملاک نیست، چنان‌که خداوند در سوره مائده آیه ۱۰۰ می‌فرماید: «ای پیامبر ما بگو شخص خبیث و ناپاک با انسان نجیب و منزه برابر نیست، گرچه کثرت ناپاکان تو را به تعجب و حیرت وا دارند». بنابراین، رئیس حکومت اسلامی حق دارد که با نظر اکثریت یا اقلیت در مجلس شورای اسلامی موافقت کند و هر کدام از اقلیت یا اکثریت که رأی و نظرشان بر صواب باشد مورد تأیید خود قرار دهد.^۲

برای احراز امارت یا نمایندگی مجلس شورا یا تصدی سایر مناصب حساس، تنها علاقه و تلاش داوطلب برای احراز صلاحیت او کافی نیست، بلکه وی باید دارای صلاحیت دینی باشد. وی باید از رسانه‌ها و تبلیغات برای معرفی خود بهره برد. این‌ها راه‌های مردود جمهوریت اهریمنی است. اگر مردی به یکی از معاصی آلوده باشد از لحاظ اسلامی شدیداً مجازات می‌شود، چه رسد به اینکه برای نمایندگی مجلس یا خلافت انتخاب گردد.^۳

در مجلس شورای اسلامی نمایندگان حق ندارند دست به گروه‌بندی و فرآکسیون بازی بزنند، بلکه هر کس باید در کمال آزادی و آگاهی رأی خود را ابراز کند. زیرا در اسلام باندباری و گروه‌سازی و جیهه‌بندی وجود ندارد و باید در مجلس شورای اسلامی که عالی‌ترین مقام قانون‌گذاری است، از این اعمال ناپسند دیده شود. اگر یک نماینده دارای رأی و نظری صحیح و مطابق با اصول اسلامی است، باید او را تأیید کنند و با او هم رأی باشند.^۴

به این ترتیب، ابوالاعلی مودودی همانند سلف خود حسن‌البنا با نظام حزبی مخالف است و این کار را برنمی‌تابد و حزب را واژه‌ای بیگانه می‌شمارد. ضمناً در این حکومت، امر قضا و محاکم دادگستری از حدود اختیارات قوه مجریه خارج است.^۵

۱ مودودی، نظر سیاسی اسلام یا جمهوری اسلامی، ص ۵۰.

۲ مودودی، نظام سیاسی اسلام، صص ۸۴-۸۳.

۳ مودودی، نظر سیاسی اسلام یا جمهوری اسلامی، ص ۵۱.

۴ مودودی، نظام سیاسی اسلام، ص ۸۶.

۵ مودودی، نظر سیاسی اسلام یا جمهوری اسلامی، ص ۵۲.

چنین حکومتی با این صفات و خصال بر شمرده شده باید از سوی قاطبه مردم مطاع باشد.^۱ اما نباید تصور نمود که این یک حکومت دمکراتیک با معیارهای غربی آن است، زیرا هر چند در اداره امور باید به رأی مردم توجه کرد، اما توده مردم از نظر وی قدرت مطلق العنان در اختیار ندارند.^۲ البته مودودی این فرض را می‌پذیرد که اگر جامعه مؤمنان از دایره دین خارج شوند در کار خود مختارند.^۳

جاھلیت مدرن و راه درمان آن

مودودی در کتاب مصطلحات الاربعه (اصلاحات چهارگانه قرآن) به تحول اساسی در نظام عقیدتی مسلمانان معاصر اشاره کرده است و به بسیاری از واژه‌های قرآن و به‌طور خاص چهار واژه «الله، عبادت، رب و دین» که از مفهوم اولیه خود در زمان نزول قرآن به دور افتاده‌اند، اشاره دارد. او معتقد است هر که بخواهد آیات قرآن را به دقت مورد بحث و بررسی قرار دهد و در معانی آن تأمل و تعمق کند، ناگزیر باید معانی صحیح اصطلاحات چهارگانه را به‌خوبی بفهمد و همچنین مفهوم هر یک را به صورتی کامل و فراگیر درک نماید؛ زیرا مادام که انسان با مفهوم الله و نیز معنای رب و عبادت بیگانه باشد و نداند که واژه دین بر چه چیزی اطلاق می‌شود، قرآن نیز از دیدش کلامی مهم‌ل و بی‌فائیده به نظر می‌رسد که از معانی آن چیزی فهمیده نمی‌شود و در نتیجه قادر نخواهد بود حقیقت توحید را بشناسد، ماهیت شرک را دریابد، عبادتش را مخصوص خدای سبحان نماید و دینش را برای او خالص گردداند.^۴ وی در ادامه توضیح می‌دهد که زمانی که قرآن بر عرب نازل شد همه آن‌ها معنی الله و رب را می‌دانستند، چون این واژه پیش از نزول قرآن هم در زبان آن‌ها جاری و ساری بود. همچنین دو کلمه عبادت و دین نیز در زبان عرب پیش از نزول وحی مرسوم و آشنا بود.^۵ از این رو چون پیامبر به آن‌ها گفت: خدا را عبادت کنید و در دین او وارد شوید، دقیقاً می‌دانستند مراد پیامبر چیست؛ اما با گذشت زمان، مسلمانان قرون بعد از معانی حقیقی آن واژه‌گان دور افتادند و معنای آن‌ها به چیز دیگری تبدیل شد و به‌ویژه دایره دلالت آن‌ها

۱ مودودی، تئوری سیاسی اسلام، ص ۲۷.

۲ مودودی، خلافت و ملوکیت، ص ۵۳.

۳ مودودی، همان، ص ۵۴.

۴ مودودی (۱۳۸۹)، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ترجمه سامان یوسفی نژاد، تهران: نشر احسان، ص ۵۴.

۵ مودودی، همان، صص ۵۸-۵۵.

بر مدلولات غامض و تنگ شد. این امر خود دو سبب داشت:

۱. کاهش ذوق عربی و زوال عربی فصیح در قرون بعدی

۲. کسانی که در جوامع اسلامی بعد از پیامبر به دنیا آمدند و در آن جوامع رشد کردند، پیش‌زمینه‌ای که عرب جاهلی زمان پیامبر از واژگان الله، رب، عبادت و دین داشت را دارا نبودند. به همین دلیل، زبان‌دانان و مفسران دوران متأخر در کتاب‌های لغت و تفسیر به شرح آن لغات پرداختند و معانی‌ای را ارائه دادند تا مسلمان متأخر آن را دریابند و فهم کنند. در حالی که این معانی، مفاهیم اصیل آن لغات نبود. به عنوان مثال، کلمه «الله» را چنان شرح دادند که گویی واژه‌ای هم ردیف بت و صنم است و کلمه «رب» را با مریب و پرورش گریک‌سان تلقی کردند و عبادت را محدود به «تاله، تنسک، خضوع و نماز» کردند و دین را چیزی شیوه نحله و گروه معرفی کردند و نیز طاغوت را به شیطان تقلیل دادند. این امر سبب شد تا آن‌ها معنا و مقصد اصلی قرآن و دعوت پیامبر را درک نکنند؛ اگر قرآن گفته بود که از غیر از خدا، الله دیگر برنگزینید، گمان کردند که فقط باید بت‌ها را کنار نهند، حال آن که سایر معانی الله بجز بت، زندگی آن‌ها را احاطه کرده بود. با این حساب زندگی آن‌ها سراسر مملو از عبادت غیرخدا بود و خود نمی‌دانستند. حق این است که اکثریت مردم دین خود را برای خدا خالص نگرده‌اند.^۱

پس از رحلت رسول خدا (ص)، مسلمانان تعیین و تکلیف خلافت را طبیعی‌ترین و در عین حال ضروری‌ترین امر می‌دانستند. مسلمانان در اینکه از چه طریقی می‌باید جانشین رسول اکرم انتخاب شود و نیز در اینکه چه کسی شایسته خلافت و زمامت سیاسی است، اختلاف نظر داشتند، اما در اینکه دین از آنان اهتمام به امور اجتماع را می‌خواهد، متفق بودند.^۲ از نظر مودودی حاکمیت الله یعنی وجوب سلطه برتر به گونه‌ای که همه احکام، اوامر و نواهی به یک مرجع واحد قاهر برگشت داده شود.^۳ در اندیشه دینی هم نظریه‌های مختلفی در مورد حق حاکمیت ارائه شده است. آن عبارت معروف آیه قرآن «إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» که خوارج هم بدان تمسک می‌کردند، در واقع به نحوی بیانگر این امر بود که حق حاکمیت از آن خدا است.^۴

۱ مودودی، مزهای عقیده یا/ینتویزی اسلامی، صص ۴۴-۵۰.

۲ آرمن، همان، ص ۱۹۰.

۳ مودودی، مزهای عقیده یا/ینتویزی اسلامی، ص ۴۸.

۴ آرمن، همان، ص ۲۱۵.

- مودودی در ادامه روش جاھلیت محض را به این شکل دسته‌بندی و تئوریزه می‌کند و ویژگی‌های زیر را برای آن برمی‌شمرد:
۱. بنیان سیاست مبتنی بر حاکمیت بشری تأمین شود. در چنین کشوری قدرت قانون گذاری در درست مردم خواهد بود و قوانین و مقررات قهرآ بر اساس تمایلات و آرزوها و تجربیات بشری استوار خواهد شد. بدیهی است که وی نفس انتخاب مردم را برنمی‌تابد و امکان خطای مردم را بسیار می‌داند.^۱
 ۲. نظام عمران و حیات اجتماعی بر اساس خودخواهی و شهوت پرستی استوار خواهد شد. بدین سان دیگر در جامعه حدود اخلاقی باقی نخواهد ماند تا بتواند اشخاص را از سیر در مسیر شهوت و هوا و هوس نفسانی مانع شود.
 ۳. طبیعی و قهری است که در چنین محیطی آداب و فنون یا صنعت و هنر تحت تأثیر همین عوامل قرار خواهد گرفت.
 ۴. حیات اقتصادی و به عبارت دیگر امور معيشیت مردم در چنین محیطی بدلواً به صورت فتوالیسیم درخواهد آمد و پس از آن نظام سرمایه داری جانشین آن خواهد شد و بالاخره نوبت انقلاب کارگران فرا می‌رسد و حکومت دیکتاتوری کارگری به وجود می‌آید و خلاصه کلام اینکه نظام اقتصادی در هیچ حالتی از وضعیت متقن و استواری برخوردار نخواهد بود.
 ۵. نظام تعلیم و تربیت اطفال و پرورش دادن مردان کار و عمل در چنین محیطی مانند همان نظام اقتصادی است که قبلًا تشریح شد. طبیعی است که چنین نظام تعلیم و تربیتی نیز از هر جهت متناسب با همان فکر و موفق با همان نوع تصویری است که درباره حیات کرده اند و راه علمی آن همان است. در نتیجه و با توجه به این سابقه در مدارس چنین جوامعی، از رابطه انسان با جهان و از شرکت و مقام انسان در عالم وجود به نسل جدید درسی آموخته نمی‌شود و چیزی که در برنامه تعلیماتی چنین جامعه‌ای وجود دارد مبتنی بر آموزه‌های دنیوی و صرفاً عقلانی خواهد بود.^۲

چه باید کرد؟

ابوالاعلی مودودی جامعه معاصر را ناهمگون توصیف می‌کند. بسان تعریفی که می‌توان از

۱ مودودی، تئوری سیاسی اسلام، ص ۸

۲ مودودی (۱۳۳۳)، اسلام و جاھلیت، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: کتابفروشی فردوسی، صص ۱۰-۱۲.

اجتمع حیوانات با گونه‌های مختلف ارائه کرد. وی برای کعبه، منزلتی چون قلب برای کالبد انسانی قائل است. تا زمانی که این قلب می‌تپد کالبد به حیات خود ادامه می‌دهد.^۱ اما این جامعه بیمار است. او از اجتماع مسلمانان انتقاد می‌کند چرا که خود را در چنبره‌ای از بیماری‌های مختلف گرفتار کرده است. اما وی مصلحی است که به دنبال راه چاره است. از خود و مخاطبانش می‌پرسد چه باید کرد؟

وی مسلمانان را به انقلابی درونی و بیرونی توصیه می‌کند. انقلابی که خصلت ملی و منطقه‌ای ندارد، بلکه رسالت دگرگون‌سازی را در سراسر جهان نصب‌العین خود قرار داده است. این مقدس‌ترین و عالی‌ترین هدفی است که مسلمانان پاک‌نهاد و بلندهمت در چشم‌انداز افکار خود دارند.

به باور مودودی مصائب و رنج‌هایی که انسان امروز با آن روبرو شده، زمانی بر سرش فرود آمد که خود را موجودی مستقل و غیرمسئول در برابر خدا فرض کرد. چه انسان در اوضاع و شرایطی که در برابر هیچ کس احساس مسئولیت و پاسخگویی نکند به موجودی شرور، متجاوز، خودخواه، دیکتاتور و خودپرست تبدیل می‌شود که خود، سرچشمه همه گرفتاری‌ها و بدیختی‌هایش می‌شود.^۲ از نظر مودودی تا وقتی که این روند استمرار یابد، وضع بشر نیز چنین خواهد بود و هیچ روزنه امید و بهبودی برای آن وجود نخواهد داشت و هر کوششی برای بروز رفت از آن بی‌نتیجه خواهد ماند.^۳ پس برقراری حکومت و وضع اسلامی و براندازی وضع طاغوتی یک تکلیف و ضرورت شرعی است.

به نظر مودودی تمام رژیم‌های موجود، طاغوتی و غیرالله‌ای اند. در جهان اسلام، حال حکومت‌ها بهتر از دیگر مناطق نیست و رژیم‌های مستقر به رغم ادعای اسلامی بودن، همگی جاهل هستند و نمی‌توان عنوان حکومت اسلامی را بر آن‌ها نهاد.^۴ او با تکیه بر این نکته که هر دولتی ریشه در ساخت اخلاقی، ایدئولوژیک و هنگار سیاسی جامعه دارد و متناسب با آن ویژگی‌ها شکل می‌گیرد، عقیده دارد که حکومت اسلامی از این قاعده مستثنی نیست.^۵ به نظر مودودی همان‌گونه که سایر انقلاب‌ها و جنبش‌ها مانند انقلاب فرانسه، انقلاب کمونیستی و

۱ مودودی (۱۳۸۸)، *اندیشه‌های اسلامی در سخنان امام ابوالاعلی مودودی*، صص ۳۹-۴۰.

۲ مودودی، *اسلام و جاهلیت*، ص ۹.

۳ مودودی، *منهاج الانقلاب الاسلامی*، صص ۱۰۱-۱۰۲.

۴ مودودی (۱۳۴۸)، *برنامه انقلاب اسلامی*، ترجمه غلامرضا سعیدی، اصفهان: خرد، صص ۸۷-۹۰.

۵ مودودی، *همان*، صص ۶۸-۷۱.

جنبیش نازی آلمان در محیط مناسب اخلاقی، فکری و اجتماعی خاص خود به وجود آمدند، انقلاب اسلامی نیز محیط مناسب و مساعد فکری و اخلاقی ویژه خود است.^۱ از این منظر تا زمانی که ساخت ذهنی و معنوی افراد و جامعه متناسب با حکومت اسلامی شکل نگیرد، تحقق حکومت اسلامی غیرممکن می‌نماید پس باید پرسید که انقلاب مورد نظر مودودی چه ماهیتی دارد و چگونه به وقوع می‌پیوندد؟ می‌توان گفت مفهومی که مودودی از انقلاب بیان می‌کند، با معنای رایج آن در علوم سیاسی و اجتماعی متفاوت است. ماهیت انقلاب اسلامی مورد نظر او، یک انقلاب ذهنی، معنوی و روحانی مبتنی بر الگوی تعلیم و تربیت اسلامی است که به صورتی تدریجی و گام به گام تحقق می‌یابد و در حد امکان از خشونت فیزیکی به دور است.^۲ در نظام مورد نظر مودودی، توازنی میان قدرت فرد و حکومت برقرار می‌شود. به افراد آزادی داده می‌شود، ولی نه بـیـقـید و كـتـرـل. حکومت قدرت جامع دارد، ولی نه بدون نظارت و بازخواست. این نظامی است که پرهیزگاری فردی که حکومت اسلامی آن را به جامعه و عده داده، قوام جامعه را استوار می‌سازد.^۳

وی سه اصل در دولت اسلامی را عامل تمایز آن با دیگر حکومتها می‌داند:

۱. در حکومت اسلامی برای فرد، جمع یا طبقه و حزب، حق حاکمیت شناخته نشده و این حق مختص خدا است و سایر موجودات بندگان در گاه کبیریابی او هستند.
۲. هیچ کس غیر از خدا حتی تمام مسلمانان به طور فردی یا جمیع حق قانون‌گذاری ندارند و نمی‌توانند جزئی از دستورهای خدا را دگرگون سازند.
۳. اساس حکومت اسلامی بر قانونی استوار است که پیامبر اسلام از جانب خدا بیان می‌کند و از زمامدار حکومت به شرطی فرمان برداری می‌شود که فرمان‌های خدا را به کار بند و امر خدا را بین مردم ترویج و تنفیذ کند.^۴

مودودی و تمدن غرب

از نظر مودودی، تمدن غرب، خصلتی ماده‌گرا و فایده‌گرا دارد و به رغم آن که ظاهرآً معتقد به دین مسیحیت است ولی به شرک، کفر و الحاد آلوه است. چنین طرز تفکری مایه اصلی گمراهی

^۱ مودودی، همان، صص ۱۹-۱۸.

^۲ خسروی، همان، ص ۲۳۶.

^۳ مودودی، خلافت و مملوکیت، ص ۵۴.

^۴ مودودی، همان، ص ۲۴.

تمدن غرب است و به همین سبب به بیماری‌ها، گرفتاری‌ها، دردها و رنج‌های گوناگونی مبتلا است که هر روز او را ضعیفتر و نحیف‌تر می‌کند و در آخر مایه نابودی اش می‌شود.^۱ به نظر مودودی، پایه و اساس تمدن غرب آن گونه که خود مدعی است، عقل و علم نیست، بلکه ماده گرایی و فایده گرایی محض است که خود را در جامه زیبای عقلانیت و علم نشان داده است و چهره قابل قبولی از خود ارائه می‌دهد. در عصر جدید علم مدرن با تکیه بر اصل عینیت، مشاهده و تصدیق و تکرار پذیری چهره‌ای کاملاً مادی یافته است و چیزی جز امور محسوس و مادی را نمی‌پذیرد و هر آنچه را که با حواس قابل درک نباشد، یک سره غیرعلمی، مهمل و خرافه معرفی می‌کند. به نظر مودودی علوم جدید، حامل روح سکولاریستی و ضدین است و در شناخت جهان، بدون آنکه توجهی به خالق و آفریدگار هستی داشته باشد، صرفاً بر علل و اسباب مادی پدیده‌ها تأکید می‌کند. شناسایی ماهیت تمدن غربی بر بسیاری از آثار ابوالاعلی مودودی سایه افکنده است.^۲ او مبانی این نگره دوران را در عواملی چون ناسیونالیسم^۳، سکولاریسم^۴ و دمکراسی می‌داند.

ناسیونالیسم

مودودی معتقد است اندیشه ناسیونالیسم در واکنش به ظلم و ستمگری‌های کلیسا و متولیان امور دینی و سزارها به وجود آمده است. این ایدئولوژی در آغاز ظهور خود با تکیه بر اصل حاکمیت و این نکته که قدرت سیاسی ناشی از درخواست و اراده ملت‌ها است، در بی‌رهایی انسان از زیر یوغ ظلم و ستم قدرت‌های سیاسی و معنوی در دوران قرون وسطی بود. اما آنچه در این میان تازه به نظر می‌آمد، جایگزینی اندیشه حاکمیت انسان به جای متولیان امور دینی بود. در چنین جوامعی مبنای قوانین، مقررات، تصمیمات، اقدامات، برنامه‌ها و کنش‌های فردی و اجتماعی، اراده و تمایل مردم است و مشی سیاسی نیز طبق منافع و مصالح انسان‌ها و ملت‌ها تعیین می‌شود.^۵

با این حال، مودودی با تمایز میان دو مفهوم ملیت و ناسیونالیسم با ملیت مخالفتی ندارد. او عقیده دارد که ملیت^۶ امری فطری است که فرد از بدو تولد تا مرگ در درون و ذات خود دارد.

۱ مودودی (۲۵۳۶)، اسلام و تمدن غرب، ترجمه ابراهیم امنی، تهران: کانون انتشار، ج. ۳، صص ۴۰-۴۴.

۲ Sayyid Abul Ala Maududi (1989), *Our message*, Delhi: Makazi Maktaba Islami, p.16.

۳ Nationalism.

۴ Secularism.

۵ مودودی، اسلام و تمدن غرب، ص ۱۰.

۶ Nationality.

سکولاریسم

بر پایه این اصل استدلال می‌شود که دو نهاد دین و سیاست جدا از هم و مستقل از یکدیگرند. دین به عنوان یک نهاد اجتماعی مهم صرفاً به حوزه خصوصی انسان‌ها تعلق دارد و در عرصه عمومی هیچ نقشی ندارد. عبادت، پرستش، اطاعت، هدایت و ارشاد انسان‌ها به وسیله خداوند در حوزه حیات زندگی بشر، تنها معطوف به زندگی فردی است و فراتر از آن، خدا هیچ نقش و جایگاهی در این میانه ندارد. عرصه عمومی و اجتماعی بجای آنکه متکی بر احکام و دستورهای خداوند باشد، اساساً باید بر مصلحت، آرزو، خواست و عقل انسان‌ها متکی باشد و در واقع اداره امور اجتماع و سیاست، امری واگذار شده به عقل و مصالح انسان‌ها است و نه به چیزی یا کسی دیگر.^۱

دمکراسی

دمکراسی به معنای حاکمیت مردم است و طبق آن حکومت و قدرت سیاسی از آن توده مردم است و حکومت، متعلق به هیچ فرد، گروه، طبقه، قشر و طیف خاصی نیست. به این ترتیب، هیچ کس حق ندارد اراده و خواست خودخواهانه خود را بر سایرین تحمل کند. هر ملت و مردمی در اراده و عمل خود کاملاً آزاد و مستقل هستند و به هیچ وجه نمی‌توان این آزادی و استقلال اراده آن‌ها را محدود کرد. بر این اساس، در هر حوزه‌ای، آنچه خواست و اراده عمومی پیذیرد، درست، مشروع، قانونی و در حکم قانون است و آنچه رد شود، غلط و غیرقانونی است. از این رو جهت و هدف قدرت سیاسی کسب رضایت توده‌ها است و نه کسب رضای خدا. هر چند مودودی بارها از رعایت نظر مردم در حکومت‌داری سخن رانده است، اما واضح است که وی دمکراسی را با معیارهای برشمرده برنمی‌تابد.

نتیجه گیری

با مطالعه محدود درباره کلیات نظریه مودودی می‌توانیم به تحلیل بهتر یافته‌هایش پردازیم. مودودی را می‌توان به آن دسته از متفکران مسلمان منتبه کرد که دغدغه نجات جوامع مسلمان را از دو بلیه استبداد و عقب‌ماندگی داشتند. البته وی در صدد بود از منظر یک مصلح

۱ مودودی [ای‌تا]، دین حق، لاهور: دارالعروبة للدعوة الإسلامية، صص ۳۶-۳۸.

۲ خسروی، همان، ص ۲۴۸.

معتقد به اسلام و احکام دینی برای این مشکلات راه حلی ارائه نماید. این امر صعوبت کار مودودی و اندیشمندان نزدیک به او را دوچندان می‌کند. چرا که فهم راههای اصلاح و درمان جوامع تنها از بستر آن مسیر دینی که می‌توانست مطلوب مودودی و جامعه مورد هدف باشد میسر بود. از سوی دیگر، عنصر مذهب به عنوان یکی از اصلی‌ترین ارکان جوامع مسلمان نقش علماء و فقها دینی را برجسته ساخته است. این نقش و اهمیت نفوذ و مناصب دینی کار امثال مودودی را نیز سخت‌تر می‌کرد. چه بسا هر راه حلی نمی‌توانست از منظر عمیقاً محافظه کارانه این جوامع، مورد پسند واقع شود. خوب می‌دانیم که تا زمانی که کار به کلیات امور مربوط یاشد اختلاف نظر چندانی وجود ندارد. اما به محض پرداختن به جزئیات و راههای اصلاحی، اختلافات و تفاوت برداشت‌ها می‌تواند به برخوردهای نامناسبی منجر گردد. مودودی نیز البته از این فرآیند تاریخی استثناء نشده است.

مودودی در نظریه مورد نظر خویش حاکمیت را تنها برای خداوند واجب و لازم می‌داند. از نظر وی هیچ شخص، خاندان، گروه و قومی حق حاکمیت ندارند. این تنها قرآن است که شکل زندگی و حاکمیت را مشخص می‌کند. اما این کلیات نمی‌تواند مشکلاتی را که مودودی تصور می‌کند برطرف نماید. شاید طرح این مسئله با توجه به جامعه مخاطب مودودی، طرد استبداد و خودکامگی و مقابله با استعمار خارجی بوده باشد؛ دو مشکل اساسی که سرمیم مادری مودودی با آن‌ها درگیر بوده است. اما در عمل تنها بیان کلیاتی است که در عمل چاره کار نیست. کلام مودودی تا زمانی که از منظر یک متقد و وضع زمانه بیان می‌شود می‌تواند برای آرمان‌خواهان تحقق جامعه دینی مفید باشد، اما وقتی که به مصاديق و اجرای آن در جوامع مسلمان می‌رسد ناکارآمدی خود را در جزئیات نشان می‌دهد.

مودودی بر این باور بود که برخلاف جوامع غربی، روحانیون مسلمان نه طبقه‌ای را شکل داده‌اند و نه انحصار ارتباط با خداوند را در دستان خویش داشتند. اما نگاهی به اسلام تاریخی و مدعاهایی که در طول تاریخ توسط قبایل و عشایر مسلط و یا خانواده‌های مت念佛 در تاریخ گستره‌ای اسلامی صورت گرفته نشان می‌دهد که در این امر نمی‌توان تنها به اقوال مودودی اتكا نمود. چرا که از زمان استقرار امویان و بعدها عباسیان رابطه معناداری میان اصحاب قلم و شمشیر محقق شده است. طرفه آن که شدت این بدعت‌ها در زمان امویان و عباسیان از حکومت‌های پس از خود به مراتب کمتر شده است. آنجا که پای قدرت و ثروت به میان آمده است، از همه ابزارهای بشری برای تقطیع و تحمیق مردم استفاده شده است و چه ابزاری مهم‌تر و مؤثرتر از ایمان مردم.

نظام سیاسی مودودی متکی به آموزه‌های دینی است. خلیفه تنها از طریق رأی مردم انتخاب می‌شود. فرض مودودی آن است که جامعه هدف از اکثریتی مسلمان برخوردار است. در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که وی می‌خواهد تعریفی از مسلمانان ارائه دهد که در دیگر تعاریف شهروندی معنی می‌یابد، اما در می‌یابیم که وی همان محدودیت‌هایی را که دیگر فقهها برای تعریف شهروند مسلمان دارند، در نظریه خود دارد. او تجربه تاریخی غرب را می‌ستاید. اما در صدد است که آن تجربه تاریخی را با الگوی اسلامی خوش همانند کند. کاری که چندان راحت به نظر نمی‌رسد؛ لذا دمکراسی در این تفسیر جدید نه آنی است که در تجربه تاریخی غربی آزمایش شده و نه اینی است که مودودی می‌خواهد ارائه کند. لذا مودودی به جای تحلیل تجربه تاریخی و مشکلات فلسفی و عقلانی جوامع مسلمان، به دنبال طرح مشکلات دیگری است که سبب این مشکلات شده است. بدون تردید با اندک واکاوی و دقت در علل مطروحه مودودی در می‌یابیم که تحلیل وی از این مشکلات بیش از آن که عمیق، ساختاری و هدفمند باشد، در شکل پرپاگاندای عقیدتی رخ می‌نمایاند. وی تفاوت نسلی و گفتمان‌های متفاوت و تغییر یافته پس از پیامبر را علت این تفاوت‌ها می‌داند و البته فراموش می‌کند که جوامع مسیحی پس از دوران اولیه ایمان در غرب نیز با چنین مشکلاتی روبرو بوده‌اند، اما فرجام‌های متفاوتی داشته‌اند. مودودی حکومت‌های مسلمان را به دلیل این فاصله معنوی با آموزه‌های دینی طاغوتی می‌داند. مفهوم اندیشه طاغوت از دو بستر بر می‌خizد: یکی استبداد فردی و دیگری فقدان ارزش‌های اخلاقی. البته مودودی به این نکته نمی‌پردازد که فقدان ارزش‌های اخلاقی در جوامع مسلمان می‌تواند ناشی از وجود استبداد فردی نیز باشد. موضوع مهم دیگر در این میانه تأکید و اهمیتی است که مودودی برای محیط اجتماعی قائل است. می‌دانیم که او با اندیشه‌های جدید آشنا بوده و می‌توان این گونه تصور کرد که وی تا حدی در این حوزه تحت تأثیر آموزه‌های روسو در کتاب امیل قرار داشته است. او در نقد غرب از همان الگویی بهره می‌برد که حاصل و نتیجه تمدن غربی است. مودودی ایده‌آل خود را باز تولید جامعه سلف در صدر اسلام می‌داند، اما راه حل وی برای تحقق آن، الگو و روشی است که جوامع غربی بدان تمسک جسته‌اند. این همان تعارض بنیادین و لاينحلی است که در کلام مودودی و برخی دیگر از مصلحان مسلمان دیده می‌شود. تکیه صرف بر آرمان خواهی و ارائه مدل‌های نظری بدون آنکه بتوان از منظر عملی و الگوی تاریخی نمونه‌ای برای آن یافت!

او بهترین نوع حکومت را تئوکراسی الهی می‌داند. این‌که فردی به نمایندگی از سوی جامعه مسلمانان و با سلاح فضیلت و دینداری به قدرت برسد. وی هرچند به انتخابات باور دارد، اما آن را اصولی نمی‌داند. مودودی در دو گانه انتخاب آزاد و رهبر با فضیلت گرفتار است. هرچند رأی اکثریت را برمی‌تابد، اما در ارائه الگویی کارآمد از این الگو ناتوان است. کار دیگری که مودودی در صدد انجام آن است، ارائه مدلی است که با جاهلیت تاریخی مخدوش نشده باشد. در مدل سیاسی ایده‌آل او نمی‌توان راهی برای سنجش دقیق و همه‌جانبه رهبر و جامعه فاضل یافت. کاری که تلاش سترگ او را ابتر می‌سازد.

منابع و مأخذ

الف. فارسی و عربی

- آرمین، محسن (۱۳۸۰)، اسلام اجتماع و سیاست، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- الحسن، مشیر (۱۳۶۷)، جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- خسروی، غلامرضا (۱۳۹۰)، مودودی، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خضری، سیدمحمد (۱۳۵۹)، «فلسفه جهاد در اسلام»، مجموعه مقالات مودودی، البناء و قطب، تهران: انتشارات اسلامی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۳۳)، اسلام و جاهلیت، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی، تهران: کتابفروشی فردوسی.
- —— (۱۳۵۶)، اسلام و تمدن غرب، ترجمه ابراهیم امینی، تهران: کانون انتشار.
- —— (۱۳۸۸)، اندیشه‌های اسلامی در سخنان امام ابوالاعلی مودودی، ترجمه سلامی نذیر احمد، تهران: نشر احسان.
- —— (۱۳۸۹)، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ترجمه سامان یوسفی نژاد، تهران: نشر احسان.
- —— (۱۳۴۸)، برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه غلامرضا سعیدی، اصفهان: خرد.
- —— (۱۳۵۷)، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمدمهدی حیدرپور، [بی‌جا]: بعثت.
- —— (۱۳۴۶)، تئوری اخلاقی اسلام، ترجمه ابراهیم سیدعلوی، تهران: انتشار.
- —— (۱۳۸۹)، الجهاد في سبيل الله، [بی‌جا]: الاتحاد اسلامي العالم للمنظمات الطالبية.
- —— (۱۴۰۵ق)، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد، پاوه: انتشارات بیان.
- —— [بی‌تا]، دین حق، لاہور: دارالعروبة للدعوة الاسلامية.

- ----- [بی تا]، قانون اساسی در اسلام، ترجمهٔ محمدعلی گرامی، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالفکر.
- ----- (۱۳۴۸)، مزهای عقیده یا ایدئولوژی اسلامی، ترجمهٔ جواد هشترودی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ----- [بی تا]، منہاج الانقلاب الاسلامی، تعریب: مسعود الندوی، [بی جا]: دارالفکر.
- ----- (۱۳۵۹)، نظام سیاسی اسلام، ترجمهٔ علی رفیعی، قم: انتشارات مکتب قم.
- ----- (۱۳۵۸)، نظر سیاسی اسلام یا جمهوری اسلامی، ترجمهٔ زین العابدین زاخربی، تبریز: چاپ خورشید.

ب. لاتین

- Maududi, Abul Ala (1989), *Our message*, Delhi: Makazi Maktaba Islami.

دلالت‌های دوئنی در اندیشه سیاسی در ایران (قرن ۷-۵ هجری)

عباس منوجهری^۱

امیرحسین حاتمی^۲

فیروز جعفری^۳

چکیده: اندر زنامه‌های باستانی، سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها همه مصاديقی از اندیشه سیاسی هستند که می‌توان از آنها بنام مشترک «نصیحت‌نامه» یاد کرد. این نوع گفتار با معیارهای مختلفی تفسیر و تحلیل شده است. این نوشتار با تحلیل محتوای چند متن نصیحت‌نامه‌ای یعنی سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی، نصیحت‌الملوک امام محمد‌زالی و بوستان، گلستان و نصیحت‌الملوک سعدی نشان می‌دهد که چهار گونه دو بنی یعنی «نصیحت‌الملوک - نصیحت‌العموم»، «دین‌مداری-سیاست»، «اقدار-دادگری» و «حکمران-وزیر»، مقوم هر متن نصیحت‌نامه‌ای است.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، دلالت‌های چهارگانه نصیحت‌نامه‌نویسی، نصیحت‌الملوک، نصیحت‌العموم، حکمران، وزیر، اقدار، عدالت، دین، سیاست

۱ استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس manoocha@modares.ac.ir

۲ عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی hatami1361@gmail.com

۳ کارشناس ارشد علوم سیاسی firooz.j@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۱/۱۶

Dual-based Implications in Iranian Political Thoughts (5th to 7th AH Centuries)

Abbas Manouchehri¹

Amir Hossein Hatami²

Firooz Jafari³

Abstract: Ancient *Andarznameh* and *Nasihat al muluk* are examples of the kind of political thought which can be called *Nasihat Name*. Such a discourse has been interpreted from various standpoints. This paper is aimed to indicate that as a genre in political thought, *nasihat nameh* is constituted by four constitutive elements of *Du Boni* (dual-based), namely *Nasihat ul Mulook* – *Nasihat ul Uoom*, Religious – Political, Authority - Justice, and Ruler – Advisor.

Keywords: Political thought, Four-fold implications, *Nasihat ul Mulook*, *Nasihat ul Uoom*, Religion, Politics, Authority, Justice, Ruler, Advisor.

1 Professor of political science, Tarbiat Modares University manoocha@modares.ac.ir

2 Faculty member for Department of History, Imam Khomeini International University hatami1361@gmail.com

3 MA in Political Science firooz.j@gmail.com

مقدمه

نصیحت‌نامه‌نویسی یکی از جریانات تأثیرگذار در تمدن ایرانی-اسلامی و برای مدت زمان طولانی الگوی غالب تفکر سیاسی در ایران بوده است. آثاری همچون سیاست نامه اثر خواجه نظام‌الملک طوسی، نصیحة الملوک نوشته امام محمد غزالی، قابوسنامه نوشته کیکاووس بن اسکندر، الفخری فی الادب الاصطلاحی و الدواع الاسلامیه نوشته ابن طقطقی، ساز و پیرایه شاهان پرمایه اثر بابا‌فضل کاشانی و بوستان و نصیحت‌الملوک سعدی از جمله مهم‌ترین آثاری هستند که در این عرصه به نگارش درآمده‌اند. واقعیت آن است که در مطالعات و تحقیقات جدید وجوه مختلف سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها مورد بررسی قرار گرفته‌اند. آثار غلامحسین زرگری نژاد به‌ویژه مقدمه‌های وی بر سیاست‌نامه‌های قاجاری و رسائل سیاسی قاجار و آثار سید جواد طباطبائی به‌ویژه خواجه نظام‌الملک و درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران از جدی‌ترین این تحقیقات‌اند. اما نه این تحقیقات و نه تحقیقات دیگر هیچ‌کدام به دلالت‌های دوبنی مورد نظر این مقاله نپرداخته‌اند. به همین منظور در اینجا به نقش و کارکرد این دلالت‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی ایران پرداخته می‌شود.

به نظر لنو اشتراوس^۱ قدمت اندیشه سیاسی به اندازه قدمت بشر است که در قوانین، مقررات، شعر، داستان و ... تبلور می‌یابد. نزد وی، اندیشه سیاسی را می‌توان آرای سیاسی دانست که همانا خیال یا مفهومی است که ذهن به تفکر در باب آنها می‌پردازد و به نوعی با امر سیاسی در ارتباط است.^۲ اندیشه سیاسی را می‌توان چونان نوعی از اندیشه‌ورزی دانست که سامان نیک را ترسیم می‌کند و برای امکان زندگی اجتماعی بهتر راهکار ارائه می‌دهد. چنین اندیشه‌ای، دارای مقومات نظری و مؤلفه‌های هنجاری است که مختصات یک «وضع مطلوب» را ترسیم می‌کنند.^۳ اندیشه سیاسی از جمله شامل «فلسفه سیاسی»، «ایدئولوژی سیاسی»، «کلام سیاسی» و «نصیحت سیاسی» می‌شود. بر این اساس، می‌توان نصیحت‌نامه را به عنوان بخشی از میراث اندیشه سیاسی دانست.

اروین روزنثال در کتاب اندیشه سیاسی اسلام در دوره میانه تقسیم‌بندی سه گانه‌ای را از

۱ Leo Strauss.

۲ لنو اشتراوس (۱۳۸۱)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ، ۲، ص ۵
۳ درباره چیستی اندیشه سیاسی نگاه کنید به عباس متوجه‌ری [ای‌تا]، «نظریه پارادایمی اندیشه سیاسی»، *فصلنامه پژوهش سیاسی*، ش ۶

اندیشه‌های سیاسی در اسلام ارائه می‌دهد که عبارت است از: فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی.^۱ از نظر روزنال سیاست‌نامه‌ها را دییران و صاحب‌منصبان می‌نوشتند، چرا که آنان «علاقة‌مند به راهنمایی و نصیحت حاکمان و وزیران حال و آینده در چگونگی اداره امور دولت هستند».^۲

فیرحی تقسیم‌بندی روزنال را متأثر از مطالعات شرق‌شناسانه می‌داند. از نظر فیرحی، روزنال با انکا به روش «نسخه‌شناسی» اروپایی دست به این تقسیم‌بندی زده است. از نظر وی روزنال، متون دوره میانه را نه بر اساس استقلال و اعتبارشان بلکه «به اعتبار دوره‌ای از یک تاریخ طولانی و مداوم می‌بیند که به رغم گسترهای مقطعی و قابل درک، همچنان تداوم داشته و از سرچشممه‌ای اصیل یعنی ایران قدیم الهام گرفته است».^۳

در بحث از ماهیت اندیشه سیاسی در حوزه تمدنی ایرانی-اسلامی، سیدجواد طباطبایی معتقد است که گفتار سیاسی حوزه‌ای از گفتار به معنای عام است که در آن «حیثیتی از شهر و مدینه موضوعیت پیدا می‌کند که به تولید قدرت و توزیع آن می‌پردازد». از نظر طباطبایی بخش بزرگی از اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام در سیاست‌نامه‌ها آمده است که بازپرداختی از اندیشه سیاسی ایرانشهری هستند.^۴ به نظر وی، نصیحت‌نامه‌نویسان بدون تفکر فلسفی به تأمل در باب قدرت، مناسبات و روابط آن پرداخته‌اند و اکثر آنان نیز در خدمت دستگاه حاکم‌اند یا بهنوعی با آن در ارتباط بودند، از این‌رو به نظر وی «برخلاف فیلسوفان سیاسی، در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی سیاسی نقش بسزا داشته‌اند».^۵ فیرحی اما سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی را مستقل و جدا از اندیشه ایرانشهری و دارای منطق خاص خود دانسته است. به تعبیر وی «در غیاب دستگاه مفهومی فلسفه و فقهه مدنی که با تمهید مبانی، شرایط امکان و استمرار سیاست‌نامه‌ها در تمدن اسلامی را تدراک نموده‌اند، وجهی بر شرایط وجود سیاست‌نامه‌ها متصور نخواهد بود».^۶

۱ البته در تاریخ فکر سیاسی در غرب، سنت نصیحت‌نامه‌نویسی بسیار برجسته است. ایزوکرات، هم‌عصر افلاطون تا سنکا، و اندرز نامه‌نویسان رنسانس، از جمله ماکیاولی از شاخص ترین مصادیق نصیحت‌نامه‌نویسی در میراث فکری غرب هستند.

۲ اروین روزنال (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس، ج ۲، ص ۱۶۰.

۳ داود فیرحی (۱۳۸۵)، قدرت، داشت، مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ج ۵، ص ۷۶.

۴ جواد طباطبایی (۱۳۶۴)، «مقدمه‌ای بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، مجله معارف، ش ۲، دوره ۲، ص ۸۰.

۵ جواد طباطبایی (۱۳۸۵)، خواجه نظام‌الملک، تبریز: ستوده، ج ۲، ص ۷۹.

۶ طباطبایی (۱۳۸۵)، همان، ص ۱۱.

۷ فیرحی، همان، ص ۷۵.

متفاوت از تعابیر فوق، زرگری نژاد با رویکردی تاریخی اندیشه سیاسی و مشخصاً نصیحت‌نامه‌ها را در پیوند با شرایط تاریخی آنها تحلیل می‌کند. به تعییر وی، «اگر درست باشد که اندیشه و فکر انسانی و حیات فرهنگی در عالم مثل پدید نیامده و در پیوندی مستقیم با شرایط عینی و حیات اجتماعی و دوره تاریخی جوامع بشری قرار دارند، لاجرم می‌توانیم نتیجه بگیریم که میراث اندرزنامه‌نویسی تاریخ ایران نیز چه در تکوین و چه در امتداد حیات خود، حیاتی توأم با تکرار ارکان، مفاهیم و مقوله‌ها و مضامین، با زیرساخت‌های اجتماعی و تاریخی خود پیوندی تنگاتنگ داشته‌اند و به همین دلیل هم، چه شالوده‌های اولیه و ساختار نخستین آن و چه مبانی سکون و رکود آنها را باید در ربط با تحول یا رکود همین زیر ساخت مورد مذاقه و بررسی قرار داد.^۱

زمینهٔ تاریخی

پرسشی که در ابتدا باید به آن پاسخ داد این است که زمینهٔ تاریخی پیدایش و نگارش اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی کدام است؟ بدین معنا که آیا این گونه متون واحد ماهیتی کاملاً اسلامی و مستقل از اندیشه ایرانشهری هستند یا اینکه استمرار و «بازپرداختی» از همین اندیشه در قالب و شکلی اسلامی‌اند؟ دوم اینکه زمینهٔ تاریخی پیدایش و نگارش اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها در یک دوره معین و خاص کدام است؟ بدین معنا که نگارش این گونه متون پاسخ به چه ضرورت‌های عینی (تحولات تاریخی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی و فکری) بوده است؟

در مورد نخست، می‌توان گفت که ادبیات اندرزنامه‌نویسی به عنوان یکی از مضمون‌های اساسی اندیشه سیاسی ایرانی در دوره ساسانی به تکامل رسید. یکی از مهمترین مضامین اندرزنامه‌های ایران پیش از اسلام برعهده گرفتن کارکردهای نهاد شاهی بود و بازتاب کارکردهای نهاد شاهی، مهم‌ترین دغدغه نویسنده‌گان اندرزنامه‌ها به شمار می‌آمد. با آغاز نهضت ترجمه و ترجمه متون ایرانی به عربی، مضامین اصلی اندرزنامه‌ها به دوره اسلامی انتقال یافت^۲ و البته محیط تازه اسلامی، تغییراتی در چگونگی کارکردهای نهاد شاهی پدید آورد. در این

۱ غلامحسین زرگری نژاد (۱۳۸۶)، سیاست‌نامه‌های قاجاری، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی تهران، ص ۱۱.

۲ برای نمونه‌هایی از این ترجمه‌ها بنگرید به ابن‌النديم (۱۳۸۱)، //فهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، صص ۱۱۹-۱۶۳.

میان نگاهی تطبیقی به اندرزنامه‌های ایرانی و اسلامی، روش‌نگر خواهد بود. برای نمونه اندرزنامه طاهر بن حسین را می‌توان نخستین جلوه بروز اندرزنامه‌نویسی حاکمان ایرانی پس از اسلام دانست. مخاطب این اندرزنامه، عبدالله پسر طاهر است که مأمون وی را حاکم دیار ریبعه کرد. در آن زمان طاهر پدر عبدالله در خراسان حکومت داشت و هنوز در باب خلیفه عباسی طریق متابعت می‌پیمود. طاهر به فرزندش نامه مطولی درباره سیاست و آیین ملکداری نوشت که با فاش شدن مفاد آن، اشتهر عظیمی یافت. طاهر در این نامه که طبری متن کامل آن را ذکر کرده،^۱ آموزه‌های اسلامی را با کارکردهای نهاد شاهی با هم آورده است. نامه به‌زودی شهرت عام یافت و مأمون در مورد آن گفت «ابوطیب از کارهای دین و دنیا و تدبیر و رأی و سیاست و سامان ملک و رعیت و حفظ بنیاد و اطاعت خلیفگان و به‌پا داشتن خلافت چیزی فروونگداشت، مگر آنکه استوار داشته و درباره آن سفارش کرده است».^۲ این خلدون نیز نامه را آورده و آن را از طبری استنساخ کرده و در موردش نوشت «این نیکوترین چیزی است که درباره سیاست اجتماع بشری بر آن دست یافتیم».^۳ صاحب مجلمل التواریخ نیز نامه را پرفایده دانسته و آن را برابر عهد اردشیر شمرده است.^۴ از متن نامه بر می‌آید که طاهر با ادبیات اندرزنامه‌نویسی عهد باستان و چارچوب و کارکردهای نهاد شاهی آشنایی داشته و از محتوای عهد اردشیر^۵ نیز مطلع بوده است. نامه حاوی مضامینی در زمینه مناسبات حکومتی و کارکردهای نهاد شاهی است و نشانگر آگاهی طاهر در آن باره است.

یکی از مضامین مهم اندرزنامه طاهر این بود که شهریاری را از آن خدا می‌دانست. در جهان‌شناسی ایرانی، شهریاری اساساً متعلق به اهورامزداست و او شهریاری کل شمرده می‌شود و اوست که پادشاهی را در زمین به نمایندگی از خود به شاه می‌دهد. در اوستا آمده

^۱ محمدبن جریرطبری (۱۳۶۹)، *تاریخ طبری*، ترجمة ابوالقاسم پائینده، ج ۱۳، تهران: اساطیر، صص ۵۶۹۲-۵۷۰۵.

^۲ طبری، همان، ص ۵۷۰۵.

^۳ عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمدپرورین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۰۷.

^۴ مجلمل التواریخ و القصص (۱۳۱۸)، به تصحیح ملک الشعراei بهار، تهران: کالله خاور، ص ۳۵۳.

^۵ عهد اردشیر کتابی است که نام آن در تواریخ اسلامی آمده است. نامه و یا خطبه‌ای است از اردشیر بابلکان در آین ملکداری. این کتاب را نباید با کتاب کارنامه اردشیر بابلکان اشتباه کرد. از عهد اردشیر در کتاب تجارت الامم ابن مسکویه نام برده شده و نسخه آن در آنجا نقل شده است (نک: ابوعلی مسکویه (۱۳۸۹)، *تجارب الامم*، ترجمة ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش، صص ۱۱۴-۱۳۲). این عهد در قرن ششم نیز در میان مورخان اسلامی شهرت داشته است. بردن نام آن در مجلمل التواریخ و القصص دلیل بر شهرت کتاب مذکور در حدود سال ۵۲۰ ق.ق. است. این ندیم نیز از عهد نام برده است و آن عهد را از سوی اردشیر بابلکان به سوی پرسش شاپور می‌نویسد. برای بحث بیشتر در این باره نک: محمدجواد مشکور (۱۳۶۹)، کارنامه اردشیر بابلکان، تهران: دنیای کتاب، ص ۱۱.

«شهریاری از آن اهوره است». ^۱ همچنین در اوستا بارها از شهریاری اهورامزدا سخن رفته «ای اهورامزدا، بشود که از شهریاری نیک تو هماره بهرمند شویم». ^۲ بر این اساس است که طاهر نیز در نامه خود اساس ملک را از آن خدا خوانده «بدان که ملک از آن خداست که به هر که خواهد دهد و از هر که خواهد برکنند. نعمتداران صاحب قدرت - که دست دولتشان گشاده است - اگر نعمت و احسان خدای را کفران کنند و بدانچه خدایشان از فضل خویش داده گردن فرازی کنند، زود باشد که نعمتاشان دیگر شود و به جای آن نکبت آید». طاهر در این بخش به فرزندش گوشزد کرده که پادشاهی اساساً متعلق به خداست و آن را به یکی از مردمان می‌دهد که به عنوان کارگزار خدا در زمین باید همواره سپاسگزار پروردگار باشد. البته در اسلام نیز ملک از آن خدا دانسته می‌شد، اما معرفی خلفاً به عنوان خلیفه خدا اساساً انحراف از آموزه‌های اسلامی و اقتباس از الگوی ملکداری ایرانی بود. همچنین آموزه عدالت و دادگری - که یکی از کارکردهای اساسی شاهان در ایران باستان بود - چندین بار مورد تأکید قرار گرفته است که اهمیت آن را در اندیشه طاهر نشان می‌دهد. طاهر در نامه‌اش نوشت «خدای با تو نیکی کرده و رافت با بندگان خویش را که کارشان سپرده به توسط بر تو واجب کرده و عدالت با بندگان و اجرای حق و حدود خویش را در میان آنها» لازم شمرده است. پیوستگی و ماندگاری حکومت و دادگری که در عهد اردشیر نیز آمده و به نظر می‌رسد که طاهر از آن اطلاع داشته است. دین‌یاری، عمران و آبادانی، رعایت مردم و پرسش از احوال آنها و بار عام دادن نیز از دیگر کارکردهایی نهاد شاهی در ایران باستان است که در نامه طاهر به روشنی بازتاب یافته است.^۳

اما در مورد دوم زمینه تاریخی بدین معناست که ضرورت‌های عینی و تحولات تاریخی چگونه بر نگارش و پیدایش یک اندیزه‌نامه سیاسی اثر گذارد است. در این مقاله متون سه تن از اندیزه‌نامه‌نویسان که هر کدام متعلق به سه دوره تاریخی متفاوت‌اند، مورد تحلیل قرار گرفته است: خواجه نظام‌الملک (۴۸۵-۴۰۸ق)، غزالی (۴۵۰-۵۰۶ق) و سعدی (۶۰۶-۶۹۱ق). به دیگر سخن این سه شخصیت فکری به سه عصر مختلف، یعنی «عصر تثیت و استقرار»، «عصر فترت» و «عصر انحطاط» تعلق دارند. نظام‌الملک گرچه در عصری

^۱ اوستا (۱۳۸۷)، جلیل دوستخواه، ج ۱، تهران: انتشارات مروارید، ص ۵۷۹.

^۲ اوستا، ج ۱، ص ۲۱۰.

^۳ برای بحث بیشتر نک: فریدون اللهیاری و دیگران (زمستان ۱۳۸۹)، «بازتاب کارکردهای نهاد شاهی در نامه طاهر به عبدالله»، *فصلنامه گنجیجه اسناد*، س ۲۰، دفتر چهارم، ش ۸۰، صص ۱۶-۲۹.

می‌زیست که عصر تشییت و استقرار قدرت دولت سلجوقی بود، اما این عصر واجد ویژگی‌هایی بود که او را واداشت تا سیاستنامه خود را بنگارد. یکی وجود نظامی متغلب، دیگری سطح نازل فرهنگی خاندان حکومتگر، تنش میان نظام فیلیه‌ای ترکان و اندیشه سیاسی ایرانشهری^۱ و نیز بحران در روابط سلطان و خلیفه. در حقیقت سیاستنامه نظام الملک پاسخی بود به این مسائل.

اما پس از مرگ نظام الملک و ملکشاه، گرچه عصر درخشش علمی و فکری غزالی بود، اما جهان اسلام دوره‌ای از فترت سیاسی و اجتماعی را نیز تجربه نمود. این عصر فترت نیز واجد ویژگی‌های مهمی بود که بی‌تردید زمینه‌های افول و انحطاط بعدی تمدن ایرانی و اسلامی را فراهم نمود؛ نظریه تعصب‌ورزی حاکمان و وزرای سلجوقی در برخورد با علماً و داشمندان و یکسونگری آنان در زمینه علم و دین، ضعف اقتدار و تمرکز سیاسی پس از مرگ ملکشاه سلجوقی، شکست سنجر در نبرد قطوان و به‌دلیل آن هجوم مکرر غزها به خراسان و ویرانی مراکز علم و تمدن خراسان بزرگ مانند مرو و نیشابور، در گیری‌های خانمان برانداز مدعیان قدرت پس از مرگ سنجر.^۲ ابوالحسن بیهقی مورخ معاصر با سنجر (نیمه نخست قرن ششم) که خود در این زمان «پر محن» زندگی کرده است، فضای حاکم بر جامعه آن روزگار را چنین توصیف کرده است: «آثار علم در این ایام در بلاد خراسان مندرس گشته است»^۳ و «همم بقای امم در مهاوی قصور و نقصان قرار گرفته و هر کس لذت در جمع و منع می‌داند». حتی خود غزالی نیز در اواخر عمرش (ظاهراً ۵۰۳ ق.) در پاسخ به نامه سلطان سنجر که از او برای پیوستن به لشکر گاهش دعوت نموده بود، به دقت اوضاع خراسان آن روز را تشریح می‌کند: «...بر مردمان طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده‌اند و غله به سرما و بی‌آبی تباش شده و درخت‌های صدساله از اصل خشک شده و هر روستایی را هیچ نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه. و اگر رضا دهد که پوستین از پشت باز کند تا زمستان برهنه با فرزندان در تنوری شوند، رضا مده که پوستانشان باز کنند. و اگر از ایشان چیزی خواهند، همگان بگریزند و در میان کوهها هلاک شوند و این پوست باز

۱ در این زمینه نک: جواد طباطبایی (۱۳۷۵)، *خواجه نظام‌الملک*، تهران: طرح نو، ص. ۵۰.

۲ برای بحث مبسوط پیرامون این وضعیت نک: آج بویل (۱۳۸۱)، *تاریخ ایران کمبیریج*، ترجمۀ حسن انوشه، ج. ۵، تهران: امیرکبیر، صص ۱۰۵-۱۵۶.

۳ ابوالحسن بیهقی [بی‌تا]، *تاریخ بیهق*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: کتابفروشی فروغی، ص. ۱۰.

۴ همان، ص. ۱۱.

کردن باشد.^۱ این جملات آشکارا فترت اقتصادی و اجتماعی خراسان بزرگ را در عصری که غزالی نصیحت‌الملوکش را می‌نوشت باز می‌نمایاند.

این دوره فترت در عصر سعدی یعنی اوایل قرن هفتم هجری و با هجوم مغولان به انحطاط کامل انجامید. ایلغار مغول بسیاری از بنیان‌های سیاسی، اجتماعی و فکری و فرهنگی را ویران کرد و این ویرانی اثرات مستقیم و بلندمدتی بر جامعه ایرانی-اسلامی داشت. به زبان اندکی اغراق‌آمیز یکی از مورخان معاصر ایلخانان، «اگر تا هزار سال دیگر هیچ آفتی و بلایی نرسد و عدل و داد باشد جهان با آن قرار نرود که در آن وقت بود».^۲ اضمحلال قدرت سیاسی مرکزی، هرج و مرج سیاسی - اجتماعی، کاهش شدید جمعیتی بر اثر قتل عام‌های متعدد، حکومت بیگانگان نیمه متمند، رکود اقتصادی و کشاورزی و ... همگی محصول این هجوم ویرانگر بود. گذشته از پیامدهای فوق، تغییر روش فکری و الگوی اعتقادی ایرانیان بعد از مغول و گرایش به باطن و امور ذهنی نیز ضربه مهلکی بر ذهنیت و اندیشه ایرانی وارد کرد. رشد سریع و وسیع نهضت‌های صوفیانه و گرایش‌های زلت‌گزینانه که واکنشی در مقابل واقعیت‌های تلح تهاجم به حساب می‌آمد.^۳ بنابر آنچه گفته شد، در ادامه نشان داده خواهد شد که ضرورت‌های عینی و تاریخی هر یک از دوره‌های سه‌گانه فوق چگونه بر متن آثار این اندیشنامه نویسان تأثیر مستقیم نهاده است.

دلالتهای اندیشه‌ای و دو بنی‌های چهارگانه

در تاریخ اندیشه در ایران، «اندرزنامه»، «سیاست‌نامه» و «نصیحت‌الملوک»، هر یک به عنوان نوعی از اندیشه سیاسی شناخته شده‌اند. البته در تاریخ اندیشه سیاسی غرب نیز این نوع گفتار^۴ با ایزوکرات، هم‌عصر افلاطون آغاز شد، با سنکا و سپس مرآتنویسان^۵ قرون وسطی ادامه پیدا کرد و نهایتاً با اومنیست‌ها (اصحاب مطالعات انسانی) در عصر رنسانس مجددأً احیاء شد. در مورد مختصات هر یک از این گفتارها و همچنین جایگاه آنها در میراث فکری ایرانی، نظرات گوناگونی ارائه شده است. در این پژوهش با ابتنا به رویکرد دلالتی/پارادایمی در اندیشه سیاسی

۱ ابو حامد غزالی (۱۳۶۳)، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران: کتابفروشی سنتائی - کتابفروشی طهوری، ص ۴.

۲ حماله مستوفی (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، عبدالحسین نوابی، تهران: امیرکبیر، ص ۵۸۲.

۳ آ. لمبتن (۱۳۷۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه غربی ایران، ترجمه یعقوب آزاد، تهران: نشر نی، ص ۳۵۰.

۴ Discourse.

۵ از سنت مرآت‌الامراء یا The Mirror of the King در طول قرون وسطی آثار زیادی بر جای مانده است.

سعی شده نشان داده شود که مجموعه این گفتارها در طول تاریخ ایران را می‌توان به جهت مختصات مشترکی که دارند، علی‌رغم تفاوت بین آنها از جهت زمینه‌های تاریخ ظهور و از حیث مشخصات ظاهري، به عنوان یک پارادایم در اندیشه سیاسی محسوب نمود.

هر اندیشه سیاسی حاصل چهار «دلالت» است. دلالت اول به معضل عمده جامعه می‌پردازد. این امر را می‌توان دلالت وضعی نامید. دلالت دوم معرفی است، یعنی جهان بینی، انسان شناسی و اخلاق که ارکان مقومات نظری هر اندیشه سیاسی هستند. دلالت هنجاری نیز بر وضعی که موجود نیست اما مطلوب است، دلالت دارد. دلالت کاربردی- اندیشه سیاسی برای ارائه راه حل‌های عملی در وضعیت معین اجتماعی - سیاسی پردازش می‌شود. بدین معنا اندیشه سیاسی مبنای خط‌مشی‌ها و راهکارها در سیاست‌گذاری اجتماعی است. بنابراین آراء و مکاتب سیاسی را می‌توان برای اساس پاسخی که به چیستی مصلحت عمومی و چگونگی سامان اجتماعی و صورت‌بندی نظری خط‌مشی‌های کلان برای استقرار زندگی بهتر داده‌اند دسته‌بندی کرد. بنابراین در مجموع باید از دو سطح تنوع و گوناگونی در اندیشه سیاسی سخن گفت. یکی انواع اندیشه سیاسی است که از نظر مبانی و دلالتهای معرفتی با یکدیگر متفاوت‌اند، یعنی فلسفه سیاسی، ایدئولوژی سیاسی، الهیات سیاسی و در سطح دیگر، در درون هر یک از این انواع آنگاه که در راه حلی که ارائه داده‌اند و هنجار اصلی که پردازش کرده‌اند، تفاوت و تنوع بسیاری وجود دارد. این تنوع در دوره‌های مختلف تاریخی و در حوزه‌های تمدنی گوناگون، مشاهده می‌شود.^۱

با توجه به اینکه وجه ممیزه اندیشه سیاسی وجه هنجاری آن یعنی ترسیم وضع مطلوب است، می‌توان انواع مکاتب و آرای سیاسی را حول وجه هنجاری آنها نوع‌شناسی و دسته‌بندی کرد. اندیشه سیاسی همیشه به چگونگی رفع مشکلات و استقرار وضعی متفاوت با وضع نابهنجار موجود اندیشیده است. این کار را مشخصاً متفکر سیاسی انجام می‌دهد. متفکران سیاسی معضلات و بحران‌ها را مشاهده و فهم می‌کنند و پس از تشخیص منشأ آنها با ترسیم

^۱ طبق منطق عملی اسپرینگر، هر «متفکر فکری» یا هر «متفکر سیاسی»، در شرایط تاریخی خاص خود، چهار مرحله را در سیر پیدایش و شکل‌گیری اش طی می‌کند. اول «مشاهده بحران»، دوم «تشخیص درد»، سوم ارائه «وضع مطلوب بدیل» و چهارم ارائه «راهکار» برای دستیابی به وضع جایگزین. برای مثال، افلاطون در کتاب سامان سیاسی (*politeia*) اولین پاسخ به بی‌نظمی در جامعه و در اخلاق را ارائه کرد. در دنیای اسلام فارابی مدینه فاضله را در دوران بحران خلافت در قرن چهارم هجری به عنوان وضع بدیل مطلوب ارائه کرد. (نک: به توماس اسپرینگر (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آکه، ج ۲).

یک وضعیت هنجارین برایشان راه حل ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر هر اندیشه سیاسی دارای تعیناتی و تضمناتی است. از یک طرف هر اندیشه سیاسی از متن ضرورت‌هایی عینی که می‌تواند مجادلات فکری تا بحران‌های اخلاقی یا بحران‌های اقتصادی-اجتماعی باشد، به وجود آمده است. از طرف دیگر اندیشمند سیاسی با عطف توجه به این معضلات و سعی در ریشه‌کاوی آنها به پردازش اندیشه هنجاری که متضمن وضع بدیل برای جایگزین شدن به جای وضعیت موجود است، دست می‌زند. مفاهیم و گزاره‌ها در تفکر سیاسی هم «تبیینی» هستند و هم «هنچاری». «تبیینی» به این معنا که وضع موجود را تبیین و تحلیل می‌کنند و به چیستی و چراجی این وضعیت می‌پردازند و «هنچاری» به این معنا که به مؤلفه‌ها و عناصر و الگویی نظری از وضعیت بهتر می‌پردازند.

بنابراین اگرچه هر اندیشه سیاسی مشتمل بر چهار نوع مؤلفه (دلالت) معرفتی، وضعی، هنجاری و کاربردی است، اما می‌توان اندیشه‌ها، آراء و مکاتبی را که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف اندیشیده شده‌اند، به رغم تفاوت‌هایی که در مؤلفه مبنایی و وضعی با یکدیگر دارند به خاطر شباهت در وجه هنجاری آنها در کنار هم قرار داد. پس می‌توان مکاتب و آراء و آموزه‌های سیاسی متفاوتی را در تاریخ که در وجه هنجاری قرابت و «هم‌خانوادگی» هنجاری دارند، تحت عنوان یک «پارادایم» یکسان در آورد.^۱ کوهن پارادایم را برای تاریخ و فلسفه علم و به معنی «عدم پیوستگی تاریخی در دستگاه‌های فکری آن دو» به کار برد. بر اساس نظریه پارادایمی کوهن، هر الگوی تفحص از مفروضات بنیادین، شیوه‌های خاص تحقیق، سازوکارها، مقولات و مفاهیم خاص خود تشکیل شده است که آن را در مجموع از دیگر الگوهای تفحص متمایز می‌کند. بحث اصلی کوهن این است که «علم» در تاریخ صورت پارادایمی داشته است یعنی در مقاطع مختلف زمانی، الگوهای متفاوت تفحص علمی برای کسب دانش شکل گرفته است و هر یک مفروضات قبلی و حتی اصول و تبیین‌های ارائه شده پیش از خود را کنار گذاشته و با مفروضات، شیوه‌ها و سازوکارهای جدیدی به تفحص علمی پرداخته است. به این معنا «دانش» نه به صورت «افزودنی»^۲ بلکه با

۱ واژه *paradigma* به معنای «الگو»، «نمونه»، و «مثال» توسط افلاطون در آثاری همچون *تیمائوس* و *جمهوری* استفاده شده است. در قرون وسطی *paradigmatic* به معنی «توشنن زندگی شخصیت‌های مذهبی» در مقام الگو و نمونه‌ای برای زندگی دیگران بوده است. در قرن بیستم، کوهن «پارادایم» را در چارچوب فلسفه علم بر الگوهای تفحص علمی اطلاق کرد.

2 Incremental.

انقطاع از یک مجموعه از دانسته‌ها و روش‌های کسب دانش و با آغازی جدید در تاریخ ادامه پیدا کرده است. به این ترتیب «علم» هم در طول زمان به صورت انقطعی شکل گرفته است و هم در هر مقطع از تاریخ، به صورت انحصاری. یعنی پارادایم‌های علم در مقاطع مختلف تاریخ هم از دوره‌های پیش منقطع شده‌اند و هم اینکه در هر دوره یک پارادایم منفرد و منحصر به فرد مسلط شده است. امروزه در قلمرو مطالعات اجتماعی و انسانی از پارادایم استفاده می‌شود. البته بر خلاف پارادایم‌ها در تاریخ علوم طبیعی، در این پارادایم‌ها تغییر^۱ از جنس زمانی نیست بلکه «نوعی» است. یعنی این گونه نیست که پارادایمی تایک مرحله‌یا دوره‌ای از زمان مسلط باشد و بعد پارادایم دیگری جانشین آن شود، بلکه پارادایم‌ها در «عرض زمان» و نه در طول آن وجود داشته‌اند و در طول تاریخ نیز تداوم یافته‌اند. بنابراین بر خلاف علوم طبیعی که تغییر پارادایمی را حاصل بحران‌های نظری در انجام تفحص می‌داند، در علوم انسانی به معنای اعم و در اندیشه سیاسی به معنای اخص، بحران می‌تواند یا در زمینه‌ها باشد یا در عین وجود شرایط مشابه، بحران در پاسخگویی نظری به وجود آید. البته در روایت پارادایمی هم شرایط تاریخی برای شناخت اندیشه یا مفهومی که مورد نظر است لحاظ می‌شود، اما یک پارادایم به یک شرایط واحد و معین تاریخی تقلیل داده نمی‌شود و محدود نمی‌ماند. بنابراین بر خلاف علوم طبیعی که تغییر پارادایمی را حاصل بحران‌های نظری در انجام تفحص می‌داند، اندیشه سیاسی عموماً در مواجهه با بحران‌های در زمینه‌های اجتماعی سیاسی شکل گرفته است.

بر اساس این منطق تحلیل، آراء و نظریات سیاسی را که در طی تاریخ اندیشه سیاسی تدوین شده‌اند می‌توان در قالب پارادایم‌های متفاوت شناسایی کرد. آنچه یک پارادایم را مشخص و تعلق اندیشه سیاسی معینی به آن را تعیین می‌کند نوع سامان و راه حلی است که آن مکتب یا تفکر سیاسی معین ارائه کرده است. به عبارت دیگر مقولات هنجاری با یکدیگر متفاوت‌اند و در مکاتب مختلف به هر یک از آنها در مقایسه با دیگر مقولات اولویت بخشیده شده است، اما مکاتب با مقومات نظری متفاوتی به مقومات هنجاری یکسانی قائل شده‌اند. از آنجا که اندیشه سیاسی اساساً مقولات هنجاری را پردازش می‌کند، پس می‌توان اندیشه سیاسی را نه بر اساس مقومات نظری آنها، بلکه بر اساس مقولات هنجاری

محوری آنها دسته‌بندی کرد، هر چند که مقومات نظری و شرایط تاریخی-اجتماعی آنها با هم متفاوت باشد. مکاتب و آراء و متفکرانی که مقومات هنجاری یکسان را ترسیم کرده‌اند، در واقع مصاديق یک پارادایم هستند. آن‌ها ممکن است در مقومات نظری هم با هم متفاوت باشند، ولی در مقومات هنجاری یکسان‌اند.

بر این اساس می‌توان گفت در مقاطع مختلف تاریخ، الگوهای متفاوتی برای حل معضلات اجتماعی و استقرار سامان مطلوب سیاسی شکل گرفته‌اند. هر یک از این الگوها مشتمل بر مفروضات بنیادینی بوده‌اند که متضمن پاسخ‌های معینی به پرسش قدرت و راه تحقق مصلحت عمومی بوده‌اند. اندیشه سیاسی به چگونگی رفع مشکلات و استقرار وضعی متفاوت با وضع نابهنجار موجود اندیشیده است. این کار را مشخصاً متفکر سیاسی انجام می‌دهد. متفکران سیاسی معضلات و بحران‌ها را مشاهده و فهم می‌کنند و پس از تشخیص منشأ آنها، با ترسیم یک وضعیت هنجارین برایشان راه حل ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی تعیناتی دارد و تضمناتی. از یک طرف از متن ضرورت‌هایی به وجود آمده است که اندیشمند سیاسی به آنها پرداخته است و از سوی دیگر، اندیشه‌ای هنجاری پردازش می‌شود که متضمن وضع بدیل برای جایگزین شدن به جای وضعیت موجود است. انواع مکاتب و آرای سیاسی را می‌توان حول وجهه هنجاری آنها نوع‌شناسی و دسته‌بندی کرد.

می‌توان با ابتنا به یک نوع صوری^۱ به نام «نصیحت‌نامه»^۲ پارادایمی را در تاریخ اندیشه سیاسی ایران مشخص کرد که مشخصه عمده آن دو بنی‌های چهارگانه است. به این معنا که این نوع گفتار سیاسی در مقومات معرفتی خود متکی بر عقل - شرع (کلام، فقه و عرفان)، در نظریه نظام خود مشتمل بر حکمران- وزیر، در دلالت هنجاری در بردارنده دو گانه عدالت- اقتدار و در دلالت عملی کاربردی، مبتنی بر تربیت زمامداران و رعایا است. البته این چهارگانه با هم رابطه‌ای تقویمی و متقابل دارند و یک کل را به عنوان «نصیحت‌نامه» بر

^۱ ماکس ویر در جامعه‌شناسی تفهیمی خود Type Ideal را به عنوان یک مقوله پژوهشی ابداع کرد که به «نوع آرمانی» ترجمه شده است. اما با توجه به منظور ویر از آن این معادل فارسی از مدلول فاصله گرفته است. در اینجا آیده‌آل ویر به ایده‌های افلاطونی نزدیک است. محقق بر اساس انواع متکر از مصاديق عینی، یک نمونه کلی که مفهوم کلی و نظری است و در بردارنده همه مختصات ممکن یک پدیده به معنای تام و کامل آن است را می‌سازد. در عالم واقع مصاديق بسیار با درجات متفاوتی از دوری و نزدیکی به این نوع تصویری وجود دارند. شاید بتوان گفت در سنت عرفانی هم «انسان کامل» به این معنا یک نمونه آرمانی است. در این پژوهش اندرزنامه‌های باستان، سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها، و آینه شهریاران و در غرب همگی مصادیقی از این نوع کلی (و نه آرمانی) هستند. آرمانی در اینجا در مقابل خاص و منفرد است نه واقع صرف.

^۲ نصح در اصل به معنی اخلاق است و کلمه جامعی است و هر گونه عمل مخلصانه و خیر خواهی را معنی می‌دهد.

می‌سازند. این پارادایم همچون دیگر انواع اندیشه‌ورزی سیاسی چون «فلسفه سیاسی» یا «آرمان‌گرایی سیاسی» دارای مختصاتی همچون مقومات نظری و دلالت‌های هنجاری و تضمنات کاربردی است، اما نوع این مختصات در این گفتارها به گونه‌ای است که آنها را از دیگر انواع اندیشه سیاسی متمایز می‌کند. بنابراین بحث اصلی این است که نصیحت‌نامه‌نویسی نوعی از اندیشه‌ورزی سیاسی است که نوع خاصی از مقومات اندیشه سیاسی را دارد.

دلالت وضعیتی: گفتار دو بنی: نصیحت‌الملوک و نصیحت‌العموم

زمینهٔ تاریخی نصیحت‌نامه‌ها بحران‌های سیاسی و اجتماعی بوده است و نصیحت‌نامه‌ها هر یک بر وضعیت تاریخی و معضلات زمانهٔ خود دلالت داشته‌اند. شاید بتوان گفت «بحران اقدار» بازترین بحران در جامعه ایرانی بوده است و دیگر بحران‌ها در پی آن آمده‌اند. در دوران باستان پراکنده‌گی سرزمینی و آسیب‌پذیری در مقابل تهاجمات اقوام مهاجم، اقتدار متصرف را به یک هنجار بدل ساخته بود و اندرز به شهریاران با هدف استقرار حکومت نیکی صورت می‌گرفت که از عهده ضرورت‌های تاریخی سرزمین ایران برآید. از قرن چهارم تا قرن سیزدهم، بی‌قاعدگی و ناپایداری حکومت‌های بدیوی در ایران انگیزه اصلی نوشتن نصیحت‌نامه‌ها بود. حکومت بدیوی «نه در فرمانروایی قاعده و قانونی مستحکم داشت، نه در قالب خاندانی دیرپایی دوام و استمرار می‌یافت». در شرایط ناپایدار حکومت و دست به دست شدن مکرر اقدار سیاسی، «نه امکانی برای دوام مالکیت‌های پایدار وجود داشت تا در پرتو قرار و آرامش خود اقتصاد زراعی را توسعه بخشد، نه تجارت بستر امنیت مطلوب می‌یافت و نه طبقه سوداگر که تحرك اقتصادی وی از جمله عوامل سبب ساز تحرک اندیشه اجتماعی بود، نه مقید به کمترین قاعده و قانونی اراده یگانه خان بزرگ و سلطان، تنها قانون ساری و جاری در ممالک محروسه بود». لذا در بسیاری از نصیحت‌نامه‌ها، از سلطان ظالم در مقایسه با فتنه و آشوب استقبال و به این معنا، دغدغه‌ها و باورهای مردم در نصیحت‌نامه‌ها منعکس شده است.^۱

با توجه به اینکه نصیحت‌نامه‌ها عموماً گفتاری سیاسی و اخلاقی هستند، علاوه بر خطاب به حکمران، عموماً خطاب به مردم نیز نوشته شده‌اند. بنابراین می‌توان از عنوان «نصیحت‌العموم» نیز برای نصیحت‌الملوک استفاده کرد. این در حالی است که مخاطب بودن حکمران در عین حال مطرح کردن وی به عنوان یک الگو برای همگان بوده است. در

۱ زرگری‌نژاد، همان، ص ۱۰.

نصیحتنامه روی سخن بیش از هر کس با انسان بالغ، صاحب خانه و مال و مقام است و مورد شخص حاکم موردنی جداگانه است. بنابراین مخاطب آنها صرفاً حاکمان نیستند و آنگاه هم که هستند هدف همیشه تأیید آنها نیست، بلکه مثلاً برای سنایی و سعدی نقد و هشدار و به منظور «تربیت» حکمران است. دیگر مخاطبان نصیحت عموم و حتی عامه مردم بوده است. یونانیان تربیت عمومی را به تربیت مدنی تغییر می‌کردند چرا که واژه «سیاسی» برای یونانیان همان «مدنی» بود؛ زیرا شهروند با واژه *polites* شناخته می‌شد. می‌دانیم که ایزوکرات در مقابل افلاطون الگوی تربیتی متفاوتی را مطرح کرده بود و در سرآغاز دوران مدرن ماکیاولی الگویی به مراتب متفاوت‌تر را رائه نمود. تا جایی که به مقومات نصیحتنامه مربوط می‌شود طباطبایی مفهوم ایرانشهری و دوفوشه کو بحث عرفان را مطرح می‌کنند. البته این دو مانعه‌الجمع نیستند. اما آنجا که عرفان مقوم باشد عامه مردم کانون توجه است و آنجا که مفهوم ایرانشهری، شهریار. اما اهمیت این همه در چیست و چه نسبتی می‌تواند با زمانه ما داشته باشد؟ مدعایی که می‌توان داشت این است که نصیحتنامه با محور تقوم عرفانی و کانون توجه عامه مردم ظرفیت بالایی برای کاربردی شدن در جهت اخلاق شهروندی و فضیلت مدنی و حتی روان‌درمانی اجتماعی دارد. نصیحتنامه‌ها خطاب به انسان‌های بالغ و معمولاً شخص اول مملکت نوشته می‌شوند. آن‌ها مخاطبان خویش را به گوش دادن به ندای انسان‌های با تجربه که وجدان پیدار جامعه هستند، فرا می‌خوانند. همچنین هدف نهفته در آنها ادغام فرد در جامعه و معیارهای آن است.^۱ از ویژگی‌های مهم این اخلاقیات این بود که «انسان در برابر مجموعه‌ای از عوامل مؤثر و محرك قرار دارد و در واکنش در برابر آنها مجموعه‌ای از رفتارهای نیک یا بد از خود نشان می‌دهد و بالاخره این واکنش‌ها نتیجه‌هایی به دنبال دارند که در زندگی او تأثیر می‌گذارند». ^۲ همچنین ویژگی دیگر اخلاقیات سنتی گذرا دانستن جهان و ناپایداری آن است که انسان باید در آن تلاش کند نام نیک از خود به جای بگذارد و زندگی در این جهان فرصتی برای وی به منظور آباد کردن این جهان و کسب توشه خیر برای جهان آخرت.

اندرزنامه‌ها حاوی نکات و پندهای اخلاقی بودند که به منظور تولید رفتار درست در عرصه عمومی و رسیدن به خیر و صلاح این جهان و کسب سعادت اخروی ارائه می‌شدند.

^۱ شارل هانری فوشه کور (۱۳۷۷)، /اخلاقیات، ترجمه محمد علی امیر معزی، عبدالمحمد روح بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ص ۱۷.

^۲ فوشه کور، همان، ص ۱۶

نقش اصلی اندرزنامه‌ها «برانگیختن نوعی نگرانی و حدت بخشیدن به آن، بر حذر داشتن وجدان از خواب آلودگی و متقاعد کردن آن است به اینکه راحتی و آرامش واقعی در این بیداری است».۱ در واقع فرض نهفته در اندرزنامه‌ها این بود که «افرادی با علم نافذ و حکیمانه نکاتی را که به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون است، بیان کرده‌اند و اینها بشر باید تلاش کنند حکمت‌های نهفته مزبور را درک و به آن عمل کنند».۲ از این‌رو اندرزنامه‌ها از آنجا که در بردارنده تجربه‌های افراد حکیم و دانا هستند رو به گذشته دارند، اما به دلیل ماهیت آموزشی و با فرض اینکه حوادث دوباره تکرار می‌شوند و برای جلوگیری و مقابله با آنها رو به آینده دارند. بر این اساس اندرزنامه مبتنی بر اندیشه‌ای نظری نیست بلکه «مبتنی بر واکنشی اخلاقی است در برابر وقایع کلی‌ای که زندگی اجتماعی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند». بنابراین می‌توان گفت هم برای خیر و صلاح عمومی است و هم در راستای سلطنت.^۳

نصیحت‌نامه‌ها حاوی اندرزهایی خطاب به پادشاهان هستند و هدف از آن‌ها دقیقاً این است که او را به در پیش گرفتن راه درست که موجب نیکنامی می‌شود تشویق کنند. غزالی نهایتاً خلیفه را سرمنشأ قدرت قانونی برای تفسیر شرع و سلطان را حامل قدرت اجرایی آن می‌دانست.^۴ از آنجا که «کار خلق خدای توانا تقلید کردن عظیم است» سلطان با قبول این مسئولیت و انجام آن سعادتی می‌یابد «که ورای آن هیچ سعادتی نبود و اگر تقصیر کند به شقاوتی افتد که ورای آن هیچ شقاوت چنان نباشد».^۵ بنابراین نصیحت‌نامه‌ها هم برای حکمرانی خوب معیار می‌دادند و هم رعایا را به اخلاق در زندگی اجتماعی دعوت می‌کردند. خواجه نظام‌الملک می‌گوید «ایزد متعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را بهره‌های پادشاهان ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بند و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و حشمت او اندر دلها و چشم خلائق بگستراند».^۶ خواجه در ادامه کار کرده‌ایان نهاد پادشاهی را به قاعده درآوردن و آبادسازی جهان می‌داند. وی معتقد است شاه باید «زیرستان خویش را هر یکی را بر اندازه خویش بدارد و هر

۱ همان، ص ۲۳.

۲ رستم‌وندی، به نقل از قاسمی، همان، ص ۲۶۳.

۳ فوشه کور، همان، ص ۱۷.

۴ همان، صص ۴۹۸، ۵۴۳.

۵ همان، ص ۵۳۱.

۶ خواجه نظام‌الملک (۱۳۸۳)، سیاست‌نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷، ص ۱۱.

یک را بر قدر او مرتبی و محلی نهد و خدمتکاران و کسانی را که شایسته باشند از میان مردم برگیرد و هر یکی از ایشان را پایگاهی و منزلتی دهد و در کفایت مهمات دینی و دنیوی بر ایشان اعتماد کند و رعایا را آنکه راه اطاعت سپرند و به کار خویش مشغول باشند او از رنجها آسوده دارد تا در سایه عدل او بهواجب روزگار می‌گذراند. و باز اگر کسی از خدمتکاران و گماشتگان ناشایستگی و درازدستی پیدیدار آرد، اگر تأییبی و پنلی و مالشی ادب گیرد و از خواب غفلت پیدار شود او را بر آن کار بدارد و اگر پیداری نیابد هیچ ابقا نکند، او را به کسی دیگر شایسته باشد بدل کند.^۱ خواجه در ادامه و درباب وظیفه شاه در مورد آبادسازی جهان می‌گوید «و دیگر آنچه به عمارت جهان پیوند از بیرون آوردن کاریزها و کندن جویهای معروف و پلها کردن بر گذر آبهای عظیم و آباد کردن دیهها و مزرعه‌ها و برآوردن حصار و ساختن شهرهای نو و برآوردن بناهای رفیع و نشستگاههای بدیع ...».^۲

سعدی نیز کتاب گلستان را با بحثی در مورد «سیرت پادشاهان» آغاز می‌کند و کتاب گلستان وی نیز با فصلی به نام «عدل و تدبیر رای» آغاز شده است. همچنین، کتابچه‌ای به نام نصیحة الملوك که متناسب به سعدی است در بردارنده مؤلفه‌ها و تصمنات سیاسی اندیشه وی است. سعدی به تشریح جایگاه حکومت و وظایف حاکمان نسبت به مردم پرداخته است. از نظر وی، پادشاهان سرند و رعیت جسد «پس نادان سری باشد که جسد خود را به دندان پاره کند».^۳ از نظر سعدی حاکمان از جایگاه مهم و قابل توجهی در جامعه برخوردارند و در باب اهمیت آنان می‌گوید: «پادشاهانی که مشق درویشنند نگهبان ملک و دولت خویشنند، به حکم آنکه عدل و احسان و انصاف خداوندان مملکت موجب امن و استقامت رعیت است و عمارت و زراعت بیش اتفاق افتد. پس نام نیکو و راحت و امن و ارزانی غله و دیگر متعاب به اقصای عالم برود و بازار گانان و مسافران رغبت نمایند و قماش و غله و دیگر متعابها بیارند و ملک و مملکت آبادان شوند و خزاین معمور و لشکریان و حواشی فراخ دست، نعمت دنیا حاصل و به ثواب عقی و اصل و اگر طریق ظلم رود بر خلاف این».^۴ در اندیشه سیاسی سعدی نیز این تضاد به چشم می‌آید. در کتاب گلستان و در فصل «در عدل و تدبیر رای» می‌گوید:

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۱۲.

۲ همان، ص ۱۳.

۳ غزالی، نصیحة‌الملوک، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما، ج ۴، ص ۹۰۹.

۴ همان، ص ۹۰۳.

که کردند بر زیرستان ستم
نه آن ظلم بر روستایی بماند
جهان ماند او با مظالم برفت
کند مُلک در پنجۀ ظالمی
که خشم خدای است بیدادگر
که زایل شود نعمت ناسپاس^۱

خبر داری از خسروان عجم
نه آن شوکت و پادشاهی بماند
خطا بین که بر دست ظالم برفت
چو خواهد که ویران شود عالمی
سگالند از او نیکمردان حذر
بزرگی از او دان و منت شناس

دلالت معرفتی: نسبت دین و سیاست

دو ساحت نصیحت یعنی نصیحت ملوک و نصیحت عموم در نهایت برآمده از یک دوبنی معرفتی یعنی دین و سیاست است. خواجه نظام‌الملک در این رابطه می‌گوید «نیکوترين چیزی که پادشاه را باید، دین درست است؛ زیرا که پادشاهی و دین دو برادرند. هرگه که در کار مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید، بدینان و مفسدان پدید آیند و هرگه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج رو آرند».^۲

از نظر خواجه بر پادشاه واجب است که «در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمان‌های خدای تعالی بجای آوردن و کار بستن و علمای دین را حرمت داشتن و کفاف ایشان از بیت‌المال پدید آوردن و زاهدان و پرهیز کاران را گرامی داشتن».^۳ به باور خواجه این امر موجب می‌شود که پادشاه قوی‌دل گردد و بدمنذهبان نتوانند در وی نفوذ کنند و در فساد و فتنه بسته گردد و بر عدل و انصاف وی افزوده شود.

سیاست‌نامه‌نویسان، همچنین از آنجا که شاهان با آموزه‌های اسلامی آشنایی نداشتند، آنان را به یادگیری آموزه‌های اسلامی و حرمت نهادن به علماء توصیه می‌کردند. سعدی در کتاب نصیحة الملوک از رابطه دین و سیاست نیز سخن به میان آورده است. سعدی در رابطه بین دین و سیاست مبنای را برابر قرار می‌دهد و معتقد است سلطنت باید پیرو شریعت باشد. «علماء و ائمه دین را عزت دارد و حرمت و زیردست همگان نشاند و به استصواب رأی ایشان حکم

۱ شیخ مصلح الدین سعدی (۱۳۸۶)، بوستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: قنوس، ج ۱۳، ص ۵. ۲۰۵.

۲ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۸۰.

۳ همان، ص ۷۹.

راند تا سلطنت مطیع شریعت باشد نه شریعت مطیع سلطنت.^۱ از نظر وی هر آن کس که سر اطاعت شریعت بیرون نهد لیاقت فرمانروایی را ندارد. «هر آن که نفسش سر اطاعت بر فرمان شریعت ننهد فرماندهی را نشاید و دولت بر او نپاید». ^۲ پادشاه باید در رعایت آداب دینی و عمل به دستورات دین پیشقدم باشد و نباید وظایف خود را در این زمینه فراموش نماید. همچنین باید در بی آن باشد که نظر مساعد علماء را نسبت به خود جلب نماید. «عزت و اوقات نماز را نگاه دارد و به هیچ از ملاحتی و مناهی در آن وقت مشغول نشود و در نظر علماء و صلحاء مناسب حال ایشان سخن گوید و حرکت کند».^۳

غزالی نیز در عصری که خواجه می‌زیست، زندگی می‌کرد و با مشکلات و تهدیداتی که خلافت را تهدید می‌کرد آشنا بود. همچنین وی به دعوت خواجه نظام‌الملک به تدریس در مدارس نظامیه پرداخت و حتی در سال ۴۸۴ق. به ریاست نظامیه منصوب شد. غزالی نیکوترين ویژگی برای پادشاه را دین درست می‌دانست؛ زیرا که «دین و پادشاهی چون دو برادرند که یک شکم مادر آمده، باید که تیمار دارند، مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض بوقت خویش و از هوا و بدعت و شبیهت‌های ناشایست و آنچه در شریعت نقصان آورد، دور باشد». ^۴ از نظر غزالی ایمان پادشاه باید مبنی بر شریعت اسلامی باشد و برای آگاهی از این امر باید «با علمای دیندار بیامیزد و تشنۀ شنیدن اندرزهای ایشان باشد». ^۵ غزالی در باب برخورد پادشاه با کسی که بدمنذهب است و به دنبال تفرقه افکنی است می‌گوید «بیاوردش و تهدیدیش نمایدش تا توبه کند، یا عقوبت کند، یا نفعی کندش از ولایت خویش، تا مملکت او پاکیزه بود از اهل هوا و بدعت و اسلام عزیز باشد. و ثغرها آبادان دارد بفرستادن سپاه و لشکر و عز اسلام جوید و سنت پیغمبر تازه دارد».^۶

دلالت هنجاری: اقتدار دادگرانه

عمده‌ترین محورهای سیاسی اندرزنامه‌های ایران باستان ترغیب پادشاهان به اعمال نیک و پرهیز دادن آنان از اعمال بد است. پادشاهان در این اندرزنامه‌ها به آخرت‌گرایی ترغیب و به

۱ غزالی، *نصیحة الملوك*، ص ۹۰۴.

۲ همان، ص ۹۱۲.

۳ همان، ص ۹۰۶.

۴ همان، ۱۰۶.

۵ همان، ص ۱۰۰.

۶ همان، ص ۱۰۶.

پرهیز از دنیاگرایی توصیه می‌شوند. در نصیحت‌نامه‌ها بر مفهوم عدل یا «داد» و ضرورت عدالت یا «دادگری» تأکید بسیار شده است و به مردم وظیفه همگانی آنها در فرمانبری از حکمران نیک توصیه گردیده است. البته باید توجه داشت که در یک گستره تاریخی ۵۰۰ ساله شرایط تاریخی گوناگونی برقرار بوده است که باعث شده اندرزنامه‌ها بر مقولات متفاوتی تأکید داشته باشند. برای مثال تأکید بر «دادگری» برای «شهریاری نیک» و توصیه به «فرمانبرداری» از پادشاه ممکن است در دو دوره یا دو شرایط تاریخی مختلف و با توجه به وضعیت اجتماعی - سیاسی صورت گرفته باشد.

گرچه عدالت «در سنت ایرانی عنایتی شهریاری بود، اما ریشه‌ای عقلانی داشت و ضرورت تداوم فرمانروایی شمرده می‌شد». ^۱ بحث عدالت در سیاست‌نامه‌ها برخلاف فلسفه سیاسی قدیم در زمینه بحث تغلب و سلطه سیاسی مطرح شده است و کسب فضیلت و دستیابی به سعادت در آن مطرح نبوده است. در واقع در سیاست‌نامه‌ها اجرای عدالت معطوف به برقراری مملکت و استمرار قدرت بوده است. در نصیحت‌الملوک‌ها نوعی هماهنگی و یکپارچگی اندیشه وجود دارد که این امر با توجه به مفهوم «خیر و صلاح عمومی» صورت پذیرفته است. مفهوم عدالت با توجه به «برداشتی که از این خیر و صلاح حاصل شده، رشد یافته است». البته مبحث عدالت در سیاست‌نامه‌ها با عدالت مطرح شده در شریعت‌نامه‌ها متفاوت است. عدالت مطرح شده در شریعت‌نامه‌ها در محدوده شرع و اجرای احکام آن خلاصه می‌شده است و فراتر از چارچوب‌های شرعی تصویری از عدالت وجود نداشته است. اما عدالت در نظر گرفته شده در سیاست‌نامه‌ها برای پادشاه از شرع فراتر می‌رود و می‌کوشد خود را به الگوی فلسفه سیاسی نزدیک سازد.^۲

مبانی سیاست‌نامه‌ها پادشاهی و کارکردهای آن است. بر مبنای نظریه شاهی آرمانی، شاه خوب موجب عمران و آبادانی جهان می‌شود و موجودات عالم می‌توانند در پناه حکومت در امنیت و رفاه زندگی کنند و از سوی دیگر شاه بد نیز موجب ویرانی و نابسامانی اوضاع می‌شود. در واقع در این نظریه شاه مبدأ و منشأ همه تحولات انگاشته شود. خواجه نظام‌الملک هدف از تألف سیاست‌نامه را درخواست ملکشاه سلجوقی از اطرافیان خود به منظور آگاهی از این امر بیان می‌کند که «چیست که در عهد روزگار مانیک است و بر

۱ زرگری نژاد، همان، ص. ۱۰.

۲ فوشه کور، همان، ۴۸۶.

در گاه و در و دیوان و بارگاه و مجلس ما شرط آن به جای نمی‌آرند یا بر ما پوشیده شده است و کدام شغل است که پیش از این پادشاهان شرایط آن به جای می‌آورده‌اند و ما تدارک آن نمی‌کنیم و نیز هر چه از آیین و رسم ملک و ملوک است و در روزگار گذشته بوده است از ملوک سلجوق ییندیشید و روشن بنویسید و برای ما عرضه کید تا در آن تأمل کنیم و بفرماییم تا پس از این کارهای دینی و دنیاوی بر آیین خویش رود.^۱

در همین زمینه خواجه نظام‌الملک گوید «ایزد متعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را بهره‌های پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و صالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و حشمت او اندر دلها و چشم خلائق بگستراند».^۲ خواجه در ادامه کارکردهای نهاد پادشاهی را به قاعده درآوردن امور و آبادسازی جهان می‌داند. وی معتقد است شاه باید «زیرستان خویش را هر یکی را بر اندازه خویش بدارد و هر یک را بر قدر او مرتبی و محلی نهد و خدمتکاران و کسانی را که شایسته باشد از میان مردم برگیرد و هر یکی از ایشان پایگاهی و منزلتی دهد و در کفایت مهمات دینی و دنیوی بر ایشان اعتماد کند و رعایا را آن که راه اطاعت سپرند و به کار خویش مشغول باشند او از رنج‌ها آسوده دارد تا در سایه عدل او بواجب روزگار می‌گذراند. و باز اگر کسی از خدمتکاران و گماشتگان ناشایستگی و درازدستی پدیدار آرد اگر تأدبی و پندی و مالشی ادب گیرد و از خواب غفلت بیدار شود او را بر آن کار بدارد و اگر بیداری نیابد هیچ ابقا نکند، او را به کسی دیگر شایسته باشد بدل کند».^۳ خواجه در ادامه و در باب وظیفه شاه در مورد آبادسازی جهان گوید «و دیگر آنچه به عمارت جهان پیوندد از بیرون آوردن کاریزها و کندن جوی‌های معروف و پلهای کردن بر گذر آبهای عظیم و آباد کردن دیه‌ها و مزرعه‌ها و برآوردن حصار و ساختن شهرهای نو و برآوردن بناهای رفیع و نشتگاههای بدیع ...».^۴ خواجه تا اینجای کار بر مبنای نظریه ایرانشهری و جایگاه شاه آرمانی به تشریح موقعیت شاه و کارکردهای آن پرداخته است. اما در ادامه نظری خلاف نظریه اولی خود در مورد جایگاه شاه ارائه می‌دهد و خوبی و بدی شاه را ناشی از خوبی و بدی مردم می‌داند. به باور خواجه «و چون والعیاذ بالله از بندگان عصیانی و استخفافی بر شریعت و یا

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۳.

۲ همان، ص ۱۳.

۳ همان، ص ۱۲.

۴ همان، ص ۱۱.

تقصیری اندر طاعت و فرمان‌های حق تعالیٰ پیدار آید و خواهد که بدیشان عقوبی رساند و پاداش کردار ایشان را بچشاند - خدای عز و جل ما را چنین روزگار منمایاد و از چنین مدبیری دور دارد - هر آینه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالیٰ در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هر که را دست قوی‌تر هرچه خواهد می‌کند.^۱

امام محمد غزالی نیز کتاب نصیحة‌الملوک را برای پادشاه سلجوقی معاصرش سلطان محمد بن ملکشاه یا سلطان سنجر سلجوقی تألیف کرد. وی در مورد جایگاه پادشاهان معتقد است، آنان هم‌تراز پیامبران هستند و خداوند این دو گروه را بر دیگران برتری نهاد و علت فرستادن آنان به این منظور بود که «پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را بموی راه نمایند. و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی ایشان در ایشان بست بحکمت خویش».^۲ غزالی به دنبال اندیشه شاهی آرمانی، خوبی و بدی جهان را ناشی از شاهان می‌داند و معتقد است «اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود، چنانکه بوقت اردشیر و فریدون و بهرام گور و کسری انوشیروان بود. و چون پادشاه ستمکار بود، جهان ویران شود، چنانکه بوقت ضحاک و افراسیاب و یزدگرد بزهکار و مانند ایشان».^۳ از این‌رو، غزالی به فرهایزدی معتقد است و آن را در شانزده چیز می‌داند که عبارت‌اند از: «خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هر چیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری و زین افوار کاربستان و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک خوبی و داد دادن ضعیف از قوی و گشاده‌دستی و دوستی و قهری نمودن و احتمال و مدارا بجای آوردن و رأی و تدبیر در کارها و اخبار بسیار خواندن و سیرالملوک نگاره داشتن و بر رسیدن از کارهای ملوک پیشین».^۴ غزالی تمام ویژگی‌هایی که شاه باید داشته باشد را زیر عنوان فرهایزدی جمع کرده است و اگر پادشاه دارای چنین ویژگی‌هایی باشد فرهایزدی با وی است و لیاقت پادشاهی را دارد. بر این اساس معتقد است «السلطان ظل الله في الأرض».

غزالی در مورد در تنگدستی نگهداشتن رعیت و ظلم و ستم مدعی است که این کار موجب می‌شود سودش متوجه محتکران و انبارداران شود و بدنامی از آن پادشاه گردد. این

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۱۲.

۲ غزالی، نصیحة‌الملوک، ص ۸۱

۳ همان، ص ۸۳.

۴ همان، ص ۱۲۸.

امر می‌تواند پایه‌های حکومت وی را متزلزل سازد و وی را در امر کشورداری دچار استیصال سازد. بر این اساس پادشاه باید ستمکاران را تنیه کند، چرا که وی خلیفه خدا بر روی زمین است. از این‌رو، «هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور بیند نیارند برخاستن». از نظر غزالی پارسایی مردم از نیکوسریتی ملک است. از این‌رو، ملک باید «بکار رعیت از اندک و بسیار نظر کند و بید کردن ایشان همداستان نباشد و نیکوکار را گرامی دارد و به نیک‌کرداری پاداش دهدشان و بدکردار را از بدی باز دارد و بدکرداری ایشان را عقوبت کند و محابا نکند تا مردمان بنیکوبی رغبت کنند و از بدی پرهیز کنند. و چون پادشاه با سیاست نبود و بدکردار را رها کند، کار او با کار ایشان تباش شود». از نظر وی ویرانی زمین در دو چیز است: عجز پادشاه و جور وی.^۱ سعدی دزدان را به دو قسمت تقسیم می‌کند. «چندی به تیر و کمان در صحراها، چندی به کیل و ترازو در بازارها. دفع همگان واجباند». وی مجازات ظالمان را از آنجایی مهم می‌داند که «کام و مراد پادشاهان حلال آنگاه باشد که دفع بدان از رعیت بکند چنانکه شبان دفع گرگ از گوسفندان، اگر نتواند که بکند و نکند مزد شبانی حرام می‌ستاند».^۲ سلطانی که داد ستمدیدگان را نمی‌ستاند و ستمکاران را مجازات نمی‌نماید «در حقیقت خود کاروان می‌زند».

از نظر سعدی چنانکه پادشاه نیک و عادل باشد خدمت به خلق حتی از عبادت و زهد نیز برتر و واجب‌تر است. وی در حکایتی نقل می‌کند که یکی از پادشاهان پیشین که خواهان کناره‌گیری از قدرت و رفتن در بی‌راز و نیاز و عبادت بود با توصیه فردی عاقل و خردمند روبرو می‌شود که خطاب به وی می‌گوید:

طريقت بجز خدمت خلق نیست
به تسیح و سجاده و دلقد نیست

تو بر تخت سلطانی خویش باش
به اخلاق پاکیزه درویش باش

ز طامات و دعوی زبان بسته دار
به صدق و ارادت میان بسته دار

در سیاست‌نامه عدالت از جایگاه و اهمیت بالایی برخوردار بود. اما نوع عدالتی که در سیاست‌نامه‌ها از آن سخن به میان آمده است با نوع عدالتی که در فلسفه سیاسی قدیم مطرح بوده، متفاوت است. عدالت در فلسفه سیاسی قدیم فی‌نفسه هدف تلقی می‌شده است و گفتار

^۱ غزالی، *نصیحة الملوك*، ص ۱۰۷.

^۲ همان، ص ۹۰۷.

^۳ همان‌جا.

^۴ سعدی، *بوستان*، ص ۲۰۱.

عدالت معطوف به نظمی بوده که در کل جهان آفرینش وجود داشته است و رئیس مدینه به واسطه فیض الهی آن را در ک و در مدینه اجرا می کند.

نzd خواجه اولین مؤلفه برای عدالت نzd پادشاه این است که وی خود نزد باید دادگستر باشد. «چاره نیست پادشاه را از آنکه هر هفتاهی دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت بگوش خویش بشنود بیواسطه‌های و چند قصه که مهم‌تر بود باید که عرضه کنند». ^۱ خواجه نظام‌الملک به شاه توصیه می‌نماید که در صورت بروز خطا از نزدیکان در درجه اول از خطای وی چشم پوشی نماید و فقط در صورت تکرار خطا با وی به سختی برخورد کند. وی می‌گوید «اولی تر آن باشد که چون کسی خطابی کند در حال اغماض کرده آید و پوشیده او را بخوانند و بگویند چنین و چنین کردی و ما از بهر آن تا برآورده خویش را فرو نیاریم و برکشیده خویش را نیفگنیم از سر آن در گذشتم. پس از این خویشن نگاه دارد و نیز چنین دلیری نکند، پس اگر جز این کند از پایگاه و حشم ما بیوقتد و آنگاه آن کرده او بود نه آن ما». ^۲ نظام‌الملک به پادشاه توصیه می‌کند که در موقعی که خشمگین است باید سعی کند عقل وی بر خشمش چیره شود. چرا که «هر که را هواي نفس او بر خرد چیره باشد چون بشورد خشم او مرچشم خرد را بپوشاند و همه آن کند و فرماید که از دیوانگان بوجود آید و باز هر که را خرد او بر هواي نفس او غالب باشد بوقت خشم خرد او خواست نفس او را بشکند و همه آن کند و فرماید که بنزدیک همه عاقلان پسندیده باشد و مردمان ندانند که او در خشم شده است». ^۳ شاه در موقعی لازم بداند از قدرت بخشش خود استفاده می‌کند و در موقعی که هم نیاز به سختگیری است، خشم خود را نشان می‌دهد. غزالی نیز در این زمینه می‌گوید عدل ورزیدن دارای دو وجه است. یکی اینکه سلطان به داد مظلوم برسد و دیگر اینکه وی را از فقر و تنگدستی نجات دهد. به گفته وی «بر پادشاه واجب است که عدل کند و اندر عدل نیک نظر و تأمل کند و نگاه دارد آنچه فرماید از سیاست تا تمام کنند کسان او چون وزیر و حاجب و نایب و شحنه، که بسیاری عدل و نظر و سیاست در زیر رشوت و بر طیل می‌ماند و فایت می‌شود و آن از خوارکاری و غفلت سلطان بود، جهد باید کردن تا اندر یافته شود».^۴

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۱۸.

۲ همان، ص ۱۶۶.

۳ همان، ص ۱۶۷.

۴ غزالی، نصیحة‌الملوک، ص ۱۵۳.

از نظر سعدی حاکم عادل در حکم دیوار محکم است «هرگه که میل کند که روی در خرابی دارد». ^۱ از نظر وی، زمانی از پادشاهان به نیکی یاد می‌کنند که که حکومتشان بر مبنای عدالت باشد، «پادشاهی که عدل نکند و نیکنامی توقع دارد بدان ماند که جو همی کارد و امید گندم دارد». ^۲ سعدی معتقد است لازمه عدالت عدم ظلم و ستم در حق با مردم است یکی از ملوک بی‌انصاف پارسایی را پرسید از عبادتها کدام فاضل‌تر است گفت تو را خواب نیمروز تا در آن یک نفس خلق را نیازاری». ^۳ از نظر سعدی شاه باید خود الگو و سرمشق دادگری باشد و از ظلم و ستم دوری نماید تا اطرافیانش نیز به تأسی از وی از بیدادگری در حق مردم اجتناب ورزند.

برآورند غلامان او درخت از بیخ
زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ^۴

اگر زباغ رعیت ملک خورد سیبی
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد

پدروار خشم آورد بر پسر
گھی می‌کند آبش از دیده پاک
و گر خشم گیری شوند از تو سیر
چورگزن که جراح و مرهم نه^۵

به فرمانبران بر، شه دادگر
گھش می‌زند تا شود در دنای
چون رمی کنی خصم گردد دلیر
درشتی و نرمی به هم در به است

دلالت راهبردی: حکمران و وزیر

سنت اندرزها بیانگر دلمنقولی عمدہ‌ای است و آن این است که می‌کوشد همواره یک وزیر اندرزگو را در پیرامون سلطان جای دهد. در دوره‌های میانی تاریخ اندرزنامه‌نویسی هنوز شرایط مطلوب برای دلالت کافی برای سلطان «به مشورت در امور و اجتناب وی از استبداد رأی فرا نرسیده بود»، بنابراین اندرزنامه‌نویسان در این دوران «کوشیدند تا سلطان را به اهمیت نصب وزرای کارдан و خردمند و مردان رأی و تدبیر و دستوران تیزبین رهنمون شوند». ^۶

۱ غزالی، همان، ص ۹۱۱.

۲ همان، ص ۹۱۵.

۳ شیخ مصلح الدین سعدی (۱۳۸۷)، گلستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، ج ۲۱، ص ۳۰.

۴ سعدی، همان، ص ۳۸.

۵ سعدی، بوستان، ص ۱۹۰.

۶ زرگری‌نژاد، همان، ص ۱۲.

دوفوشه کور به نقل از کتاب آداب سلطنت و وزارت که بنا به گفته وی متعلق به اوایل عهد غزنوی است در باب جایگاه و اهمیت نهاد وزرات می‌نویسد: «بایستی دانست که وزیر امیری دیگر است و وظيفة او بسیار دشوارتر (از وظيفة پادشاه) است... مردم نظم و امنیت کشور را ناشی از سلطان می‌دانند و بی‌نظمی‌ها را به گردن وزیر می‌اندازند. پس ضرورت دارد که وزیر به برکت عقل و حکمت خود فیلسوف و با آباد کردن زمین‌ها کشاورز و با گردآوردن مال بازرگان و با نشان دادن گستاخی سپاهی باشد تا کشور به برکت مال اندیشی او بهشت گردد و مردم از بیم او فروتنی پیش گیرند».^۱

خواجه نظام‌الملک و سایر سیاست‌نامه‌نویسان سعی کردند با تکیه بر اهمیت وزیر از مفهوم قبیله‌ای قدرت بگاهند و به آن تمرکز و سروسامان ببخشند. سیاست‌نامه‌نویسان اهمیت وزیر را تا بدانجا بالا بردنده که آبادانی یا ویرانی مُلک را در گرو وجود وزیر می‌دانستند. خواجه در این زمینه می‌گوید که شاه باید بر کارهای وزیر نظرات داشته باشد، چرا که «صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو بازبسته باشد که چون وزیر نیکروش باشد مملکت آبادان بود و لشکر و رعایا خشنود و آسوده و با برگ باشند و پادشاه فارغ دل و چون بدروش باشد در مملکت آن خلل تولید کند که در نتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان و رنجور دل بود و ولایت مضطرب».^۲

اهمیت وزارت نزد خواجه به عنوان نهادی ایرانی که وارث آموزه‌های ایران باستان و همچنین به عنوان جایگاه خردمندان و عالمان است به حدی بوده که خواجه در صدد آن برآمد که این نهاد را همچون سلطنت امری موروثی کند. وی در این زمینه می‌گوید «اگر وزیر وزیرزاده باشد نیکوتر بود و مبارکتر که از روزگار اردشیر بابکان تا یزدگرد شهریار آخر ملوک عجم همچنانکه پادشاه فرزند پادشاه بایستی وزیر هم فرزند وزیر بایستی و تا اسلام در نیامد همچنین بود».^۳

غزالی نیز آبادانی مملکت را ناشی از حضور وزیری کارдан و خردمند می‌داند و از سوی دیگر یکی از علل تباہی پادشاه را وزیر بد می‌داند. وی حتی معتقد است که وزیر باید رفشار پادشاه را کنترل کند و وی را از کج روی باز دارد. در این رابطه می‌گوید «و اگر پادشاه نیکو دل

۱ فوشه کور، همان، ص ۵۱۷ به نقل از آداب سلطنت و وزرات، ص ۲۱.

۲ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۳۱.

۳ همان، ص ۲۳۴.

باشد و مهربان بر رعیت، وی را بدان یار باشد و اگر نامهربان بود، او را با اندک مایه چیزی به آهستگی براه باز آورد. و چنان باید که جز نیک نسگالد و نکند و بداند که اول کسی باید و بست.^۱ در همین زمینه نویسنده کتاب آداب سلطنت و وزارت می‌نویسد: «او در نزد سلطان سمت والای رایزنی دارد و لذا هر کاری که می‌کند مخصوصاً باید در جهت پیشگیری از بی‌عدالتی باشد، بزرگ‌ترین خطای این است که فقط مطابق میل و سلیقه سلطان سخن بگوید و در نتیجه بر تمایلات او دامن بزند».^۲ از نظر غزالی وزرا موظف‌اند «راه و آیین پیشینگان را نگاه دارند و مال‌ها که از رعیت بخواهند، مصلحت پادشاهی را بوقت و بهنگام خواهند و رسوم بدانند و به اندازه و توانایی بر رعیت باز نهند... و جاه و کفايت و شایستگی خویش اندر مصلحت رعیت بدانند، تا اندرين جهان نیک نام باشند و اندر آن جهان ثواب یابند».^۳

غزالی نیز همچون خواجه نظام‌الملک در پی تشییت نهاد وزارت و حفظ ارج و قرب وزیر بود. البته نه از طریق توصیه به موروشی نمودن وزارت بلکه با ارائه دستوراتی به پادشاه برای در پیش گرفتن رفتاری صحیح با وزیر. از نظر غزالی پادشاه باید با وزیر سه کار بکند: «یکی آنکه چون از وی زلتی در وجود آید، به عقوبت آن نشتابد و دیگر آنکه چون توانگر شود، به مال وی طمع نکند، سه دیگر آنکه چون حاجتی خواهد، روا کند». همچنین وی معتقد است که پادشاه باید سه چیز را از وی دریغ نکند، «یکی آنکه هر وقت که خواهد پادشاه را ببیند و دیگر سخن بدگویان بر وی نشنود و سه دیگر آنکه راز ازو پنهان ندارد، که دستور نیک رازدار پادشاه بود».^۴

برخلاف خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی، سعدی در دوره‌ای می‌زیست که بر اثر حمله مغولان دیگر خبری از حکومت متبرک و قوى با تشکیلات گسترده اداری نبود و هر گوشه از ایران در دست یکی از خاندان‌ها و قبایل بود. از این‌رو نهاد وزارت در این نظام حکومتی فاقد کارایی لازم بود و نمی‌توانست مورد توجه قرار گیرد. همچنین سعدی نیز اگرچه در دربار شاهان سلغری حضور داشته و به مدح شاهان و درباریان می‌پرداخته، اما هرگز دارای مقام و منصب دولتشی نبوده است و از این‌رو، نمی‌توانسته همچون سایر

۱ غزالی، *نصیحة الملوك*، ص ۱۷۷.

۲ فوشه کور، همان، ص ۵۱۷ به نقل از آداب سلطنت و وزارت، صص ۲۴-۲۵.

۳ غزالی، همان، ص ۱۸۵.

۴ همان، ص ۱۷۶.

۵ همان، ص ۱۷۶.

سیاستنامه‌نویسان مانند خواجه نظام‌الملک و غزالی دغدغه‌های اداره حکومت را داشته باشد. سعدی اگرچه گهگاه داستان‌هایی را از وزیران نقل کرده است و حتی به مدح دو تن از وزیران ایلخانیان — شمس‌الدین محمد جوینی و علاء‌الدین عطاملک جوینی — پرداخته است، اما این امر نمی‌تواند دلیلی بر اهمیت نهاد وزارت نزد وی بوده باشد.

نتیجه‌گیری

نصیحتنامه‌نویسی در کنار فلسفه سیاسی و شریعت‌نامه‌نویسی یکی از جریان‌های مهم و تأثیرگذار در حوزه اندیشه سیاسی در دوره اسلامی محسوب می‌شود. این جریان با اتكا به متفکرانی همچون خواجه نظام‌الملک طوسی، امام محمد غزالی، کیکاووس بن اسکندر و ... توانست خود را به عنوان وجه غالب اندیشه‌ورزی سیاسی ایرانیان مطرح سازد. متفکران این حوزه سعی کردند با تکیه بر میراث بهجای مانده از پیشینینان خود در عرصه زمامداری مجموعه‌ای منسجم و نظاممند از الگوی حکومتداری به حاکمان زمانه خوش عرضه دارند که از پند و اندرزهای اخلاقی و نحوه برخورد با رعیت گرفته تا سرکوب مخالفان و دشمنان و حفظ نظم و امنیت جامعه را شامل می‌شد.

بر اساس الگوی نظری ارائه شده در این مقاله کتاب سیاستنامه خواجه نظام‌الملک طوسی، نصیحتنامه امام محمد غزالی و آثار بوستان، گلستان و نصیحت‌الملوک سعدی در قالب دو بنی‌های چهار گانه نصیحت‌الملوک-نصیحت‌العموم، اقتدار-دادگر، دین-سیاست و حکمران-وزیر مورد بررسی قرار گرفتند. سیاستنامه‌نویسان در آثار خود با مخاطب قرار دادن شاهان راه و رسم ملک‌داری و به سامان درآوردن امور را به آنها یادآور می‌شدند. سیاستنامه‌ها برای حفظ قدرت نوشته می‌شدند و از این‌رو در آنها راههای حفظ قدرت و تداوم فرمانروایی به حاکمان ارائه می‌شد. دو بنی عدالت - اقتدار به نحوه چگونگی حفظ این قدرت اشاره دارد که در آن ناصحان از حاکمان می‌خواستند برای حفظ آرامش جامعه و جلوگیری از ظلم و ستم عدالت را در جامعه برقرار نماید و داد مظلوم را از ظالم بستاند.

همچنین از آنجا که شاهان مخاطب سیاستنامه‌ها آشنایی چندانی با احکام و قواعد دینی نداشتند، لزوم حفظ و اجرای احکام شرعی و توجه به توصیه‌های بزرگان دینی به آنان گوشزد می‌شد. در این قالب رابطه دین-سیاست رابطه‌ای دوطرفه بود و هر دو لازم و ملزوم یکدیگر محسوب می‌شدند که بدون یکی، دیگری نیز دوام نداشت. وزیر دانا و خردمند و

اگاه به امور نیز به کرات در سیاست‌نامه‌ها مورد اشاره قرار می‌گرفت. وزیر کاردان بقا و استمرار سلطنت را تضمین می‌کرد و وزیر ضعیف و ناگاه موجب تضعیف سلطنت می‌شد. بعد از حمله مغولان به ایران حکمرانان افرادی ناگاه به شیوه ملک‌داری ایرانیان بودند و از زیروبم فرهنگ ایرانی اگاهی نداشتند. بنابراین به افرادی اگاه از رسم و رسوم حکمرانی ایرانیان نیاز بود. به همین منظور سیاست‌نامه‌نویسان می‌کوشیدند این امر را در قالب وزارت به حاکمان یادآور شوند. دو بنی حکمران-وزیر یکی از محورهای عمدۀ سیاست‌نامه‌نویسی بود و در آن توصیه می‌شد وجود وزیر اگاه به امور در کنار پادشاه، از ملزمات حکمرانی محسوب می‌شود.

منابع و مأخذ

الف. فارسی

- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن النديم (۱۳۸۱)، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- اسپرینگر، توماس (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: اگه، چ. ۲.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، فاسخه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ. ۲.
- اوستا (۱۳۸۷)، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران: انتشارات مروارید.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۸)، آین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران: طرح نو، چ. ۲.
- خواجه نظام‌الملک (۱۳۸۳)، سیاست‌نامه، به اهتمام: هیوبت دارک، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ. ۷.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: قومس.
- ----- (۱۳۷۶)، معرکه جهان‌بینی‌ها، [بی‌جا]: احیاء، کتاب، چ. ۲.
- رستم‌وندی آغمیونی، نقی (۱۳۸۸)، اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی، تهران: امیرکبیر.
- روزن تعال، اروین (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس، چ. ۲.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۶)، سیاست‌نامه‌های قاجاری، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- سعدی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۸۶)، بوستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ. ۱۳.
- ----- (۱۳۸۶)، قصاید، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ. ۲.
- ----- (۱۳۸۷)، گلستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ. ۲۱.

- شیخ، سعید (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- طباطبایی، جواد (مرداد-آبان ۱۳۶۴)، «*مقدمه‌ای بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*»، *مجله معارف*، ش. ۲، دوره دوم.
- ——— (۱۳۸۵)، *خواجه نظام الملک*، تبریز: ستوده، چ. ۲.
- ——— (۱۳۸۳)، *درآمدی فاسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چ. ۷.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۹)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پائینده، تهران: اساطیر.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۷)، *نصیحة الملوک*، تصحیح: جلال الدین همایی، تهران: نشر هما، چ. ۴.
- ——— (۱۳۶۳)، *مکاتیب فارسی*، به کوشش عباس اقبال، تهران: کابفوشی سنایی - کابفوشی طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدنیه فاضله*، ترجمه و تحسیه: سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ——— (۱۳۷۹) *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحسیه: سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ. ۳.
- فوشه کور، شارل هانری (۱۳۷۷)، *اخلاقیات*، ترجمه محمد علی امیر معزی، عبدالحمد روح بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- فیرحی، داود (۱۳۸۵)، *قدرت*، دانش، مشروعيت در اسلام، تهران: نشر نی، چ. ۵.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت، چ. ۶.
- کسایی، نورالله (۱۳۶۳)، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران: امیر کبیر، چ. ۲.
- مجمل التواریخ و القصص (۱۳۱۸)، به تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران: کلامه خاور.
- ناظرزاده، فرناز (۱۳۷۶)، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.

بسم الله الرحمن الرحيم

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: ۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولايت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده
تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:	
ریال	به مبلغ:	شماره فیش بانکی :
		نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

Contents

Understanding Tohidkhaneh in Iran of the Safavid Era: The Decline of the Monastery System	Mohsen Bahramnejad	7
The Economics and Politics of Marv in Khorasan Road until Mongol Invasion.....	Fariba Pat	31
A Comparative Analysis of the Views of Hassan al-Banna and Mustafa al-Siba'i the Muslim Brotherhood leaders in Egypt and Syria Regarding Government	Seyyedeh Leila Taghavi Sanghdehi Saeedeh Vahidfar	45
An analysis of Religious Ideas of Mirza Mohammad Akhbari from Viewpoint of Mirza Asadollah Shahrkasti Mazandarani	Seyyed Ahmad Reza Khezri Naimeh Maleki	65
Islamic East and Christian West: historical relations from a different perspective	ali Asghar zoghi	89
A Review of Ideas of Abul Ala Maududi.	Fayyaz Zahed Majed Sedghi	115
Dual-based Implications in Iranian Political Thoughts (5th to 7th AH Centuries)	Abbas Manouchehri Amir Hossein Hatami Firooz Jafari	137

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

Late Professor 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 Iran History, Tehran University
Late Professor Ganji.M.H, Professor Geographi, Tehran University
Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University
Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University
Khezri,A.R, Professor of Islamic History, Tehran University
Moftakhari, H, Professor of Iran History, kharazmi University
Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University
Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Executive Manager: L.Ashrafi

English Editor: A. Tavakoli Shandiz

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