



مطالعات همدانی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دوفصلنامه علمی-پژوهشی

- ۹ نزاع دیوانیان و نظامیان در اندیشه سیاسی ملا حسین واعظ کاشفی
دکتر مصطفی گوهری فخرآباد - دکتر عبدالرحیم قنوات
- ۲۷ مواضع مدرسین عثمانی در قبال مسأله تشیع در آناتولی و یورش یاووز سلیم به ایران
دکتر مهدی عبادی
- ۵۳ نقش فقهای مالکی و مولدون در شورش ربض در اندلس بر اساس نظریه تحول
انقلابی چالمرز جانسون
دکتر زینب علیزاده جورکویه
- ۷۳ پارچه بافی در دوره تیمور مطالعه موردی پارچه های بکار رفته در تزیین چادر مراسم طوی
مصطفی لعل شاطری - محمد علی رجبی
- ۹۷ مشروعیت توأمان یا چندگانگی مشروعیت در حکومت های ایران دوره اسلامی
از طاهریان تا سقوط خوارزمشاهیان
دکتر عبدالله ساجدی - دکتر هوشنگ خسروبیگی
- ۱۲۱ رویکرد علماء به مشروعیت نهاد سلطنت مطالعه موردی؛ روزگار فتحعلی شاه قاجار
سارا موسوی - بهنام علمی نصیرآباد

۹۶

بهار و تابستان ۹۵

ISSN: 2228-706X



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۶ - بهار و تابستان ۱۳۹۵ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول: دکتر عبدالرحیم قنوات

سر دبیر: دکتر اصغر منتظرالقائم

ویراستار: دکتر مصطفی گوهری

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

هیأت تحریریه

دکتر هادی عالم زاده

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد علوم و تحقیقات

دکتر مهدی جلیلی

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین قره چانلو

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

دکتر عباسعلی تفضلی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد مشهد

دکتر اصغر منتظرالقائم

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دکتر احمد بادکوبه هزاره

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

دکتر عبدالله همتی گلپان

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی

مشهد

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۲۰۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

<http://jm.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

رسالة
عبد الله بن
عمر بن الخطاب
رضي الله عنه

راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسؤل قید شود.
۹. ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱. منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲. در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳. یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۰. ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱. مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲. کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا

مصیحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.
۱۰ - ۳. گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
۱۱. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر فرج الله احمدی (دانشیار دانشگاه تهران)
۲. دکتر سید حسین اطهری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر طاهر بابایی (محقق و پژوهشگر)
۴. دکتر محمد باغستانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۵. دکتر فرهاد پوریا نژاد (استادیار دانشگاه اردبیل)
۶. دکتر مهدی جمالی فر (استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی)
۷. دکتر حسن حضرتی (دانشیار دانشگاه تهران)
۸. دکتر سیداحمد رضا خضری (استاد دانشگاه تهران)
۹. دکتر محسن خلیلی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر علیرضا روحی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۱. دکتر مجتبی سلطانی (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۲. دکتر فریده طالب پور (استاد دانشگاه الزهراء)
۱۳. دکتر مهدی عبادی (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۴. دکتر جواد عباسی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر اصغر قائدان (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۶. دکتر فریناز فرید (استادیار دانشگاه الزهراء)
۱۷. دکتر فرزانه فرخ فر (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۸. دکتر عبدالرحیم قنوات (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر اصغر منتظرالقائم (استاد دانشگاه اصفهان)
۲۱. دکتر سید جمال موسوی (استادیار دانشگاه تهران)
۲۲. دکتر عبدالله همتی گلیمان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	نزاع دیوانیان و نظامیان در اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی دکتر مصطفی گوهری فخرآباد - دکتر عبدالرحیم قنوات
۲۷	مواضع مدرسین عثمانی در قبال مسأله تشیع در آناتولی و یورش یاووز سلیم به ایران دکتر مهدی عبادی
۵۳	نقش فقهای مالکی و مؤلدون در شورش ربض در اندلس بر اساس نظریه تحول انقلابی چالمرز جانسون دکتر زینب علیزاده جورکویه
۷۳	پارچه بافی در دوره تیمور مطالعه موردی پارچه های بکار رفته در تزیین چادر مراسم طوی مصطفی لعل شاطری - محمد علی رجبی
۹۷	مشروعیت توأمان یا چندگانگی مشروعیت در حکومت های ایران دوره اسلامی از طاهریان تا سقوط خوارزمشاهیان دکتر عبدالله ساجدی - دکتر هوشنگ خسروبیگی
۱۲۱	رویکرد علماء به مشروعیت نهاد سلطنت مطالعه موردی؛ روزگار فتحعلی شاه قاجار سارا موسوی - بهنام علمی نصیرآباد
۱۴۸	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۲۶-۹

نزاع دیوانیان و نظامیان در اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی *

دکتر مصطفی گوهری فخرآباد / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۱
دکتر عبدالرحیم قنات / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

درگیری اهل قلم و سیف (دیوانیان و نظامیان) در سراسر دوره تیموری، از جمله دوران حکومت سلطان حسین بایقرا (حک. ۸۷۳-۹۱۱ ق) به شدت در جریان بود. در این نزاع، شخص سلطان و امیر علیشیر نوایی که هر دو از امرای نظامی بودند با اقدامات خود در جهت تضعیف نهاد وزارت گام برداشتند. ملاحسین واعظ کاشفی، یکی از فرهیختگان ایرانی این دوره، در آثار خود کوشید تا به احیای جایگاه وزارت و طبقه دیوانیان برآید. وی در این راستا با بیان محاسن وزارت و خطرهایی که از جانب امرای ترک حکومت را تهدید می کرد، به طور غیرمستقیم سلطان را از نزدیک شدن زیاد به امرای نظامی و تقویت آنها برحذر می داشت. کاشفی در مقابل نهضت گسترش ادب ترکی که توسط نوایی دنبال می شد، کوشید با تالیف همه آثار خود به فارسی و تحریر کتاب کلبله و دمنه در راستای تقویت زبان و فرهنگ ایرانی گام بردارد. او همچنین در کتاب مخزن الانشاء اقدام به هم طراز کردن مناصب دیوانیان و نظامیان کرد که تا آن هنگام بی سابقه بود.

کلیدواژه‌ها: تیموریان، سلطان حسین بایقرا، نوایی، کاشفی، نزاع دیوانیان و نظامیان.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۱/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۲/۲۷

۱. Email: gohari-fa@um.ac.ir نویسنده مسئول

۲. Email: ghanavat@um.ac.ir

DOI: 10.22067/history.v0i0.55140

مقدمه

نزاع میان طبقه دیوانیان و امرای نظامی در تاریخ اسلام و ایران سابقه‌ای دیرین دارد. این درگیری در بیشتر دوره‌ها رنگ قومی به خود می‌گرفت؛ چرا که تقریباً تمامی دیوانیان از طبقه تحصیل کرده ایرانی بودند، در حالی که امرای نظامی اکثراً از ترکان و اعراب بودند. درگیری میان این دو طبقه بیشتر به ضرر دیوانیان بود و با عزل و قتل و مصادره اموال آنها پایان می‌یافت. شاید از اولین نمونه‌های آن، گرفتار شدن ابن مقفع ایرانی به خشم خلیفه، منصور عباسی، باشد. پس از او نیز بیشتر دیوانسالاران ایرانی به همین سرنوشت دچار شدند. خاندان برمکی و سهل از آن جمله بودند. عباسیان پس از رویگردانی از ایرانیان و اعراب به جانب ترکان گرایش پیدا کردند و آنها را به صورت گسترده وارد دسته‌های نظامی خود کردند و بالاترین مناصب را به ایشان ارزانی کردند. آنها گرچه خیلی زود به اشتباه خود پی بردند، اما با خون خود تاوان این اشتباه را پس دادند.

موضوع درگیری میان نظامیان و دیوانیان دستمایه تحقیقات متعددی شده است. احمدرضا خضری در کتاب *علل و عوامل تجزیه خلافت عباسی درباره نقش غلامان ترک در ضعف و انحطاط خلافت عباسی*، سخن گفته است.^۱ در مورد وزارت و دیوانسالاری دوره‌های بعد نیز آثاری منتشر شده است؛ مانند کتاب عباس اقبال آشتیانی با عنوان *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*.^۲ مجتبی مینوی در مقاله‌ای تحت عنوان «ترک و تازیک در عصر بیهقی» به صورت گذرا به این رقابت‌ها اشاره کرده است (۵۲۵-۵۳۵).^۳ کلاوزنر^۴ به شکلی کامل‌تر این موضوع را در کتاب خود؛ *دیوانسالاری در عهد سلجوقی در بخشی تحت عنوان «مداخله تشکیلات لشکری در تشکیلات کشوری»* بازتاب داده است (۱۰۹-۱۱۶).^۵ خسروبیگی در قسمتی از کتاب *سازمان اداری خوارزمشاهیان از امرای مقرب دربار*، در دوره خوارزمشاهی یاد می‌کند گاه در مقام امرای حاجب، صاحب قدرت بسیار می‌شدند و عرصه را بر وزیر تنگ می‌کردند (خسروبیگی، ۱۰۶-۱۳۵).^۶

در دوره ایلخانی این نزاع و مخاصمه به صورت برخورد امرای مغول و خاندان‌های وزیر ایرانی بروز کرد. جواد عباسی در مقاله‌ای تحت عنوان «برهه‌ای از یک کشمکش تاریخی (بررسی مناسبات وزیران و

۱. خضری، احمدرضا، *علل و عوامل تجزیه دستگاه خلافت اسلامی*، تهران، غدیر، ۱۳۷۷.

۲. اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

۳. مینوی، مجتبی، «ترک و تازیک در عصر بیهقی»، *یادنامه ابوالفضل بیهقی*، مشهد، انشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۸.

۴. CarlaKlausner

۵. کلاوزنر، کارلا، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.

۶. خسروبیگی، هوشنگ، *سازمان اداری خوارزمشاهیان*، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۸.

امیران در عصر ایلخانی)» این موضوع را مورد بررسی قرار داده است. به باور او در ساختار سیاسی - اداری ایران در عصر ایلخانان، وزرای ایرانی و امرای مغول دو رکن مهم و تعیین کننده بودند. از آنجا که امرای مغول اکثراً از جایگاهی اشرافی برخوردار و بنابراین صاحب قدرت و نفوذ بسیار در دستگاه حاکم مغول بودند، نادیده گرفتن و یا تلاش برای تضعیف این جایگاه و کم توجهی به خواسته‌های ایشان مشکل و عملاً ناممکن بود. از سوی دیگر حکومت ایلخانی برای بقای خود به توانمندی‌ها و تجربه و دانش دیوانسالاران ایرانی و در راس آنها وزیران نیاز داشت. در چنین فضایی و با توجه به تفاوت و تعارض موجود در آراء، افکار و منافع این دو گروه و نیز سودجویی فرصت طلبان بروز تنش و رقابت میان آنها اجتناب ناپذیر بود (عباسی، ۱۶۹). امرای مغول نقش اصلی را در قتل دیوانیان و وزرای ایرانی داشتند (همو، ۱۷۲). در آغاز این دوره امرای نظامی به سبب ناآرامی اوضاع سیاسی مملکت، امکان و فرصت دخالت در امور دیوانیان را نداشتند، اما پس از آرام گرفتن و تثبیت اوضاع به تدریج به دخالت در امور کشور روی آوردند (همو، ۱۷۳). برای آنها قابل قبول نبود که مقام و مرتبه خود را به عنوان مقرب‌ترین افراد به خان، به عنصر دیگری یعنی وزیر و همکاران دیوانی او واگذار نمایند. به علاوه آنان هنوز پاینده اندیشه تمرکز گریزی و اشرافیت ایلی خود بودند و این رویه با شیوه تفکر و عمل دیوانسالاران ایرانی و در راس آنها جوینی در تعارض قرار داشت. پیشرفت‌های جوینی در تسلط بر امور و ترقی موقعیت او که با تمول وی و خاندانش همراه بود به زودی امرای مغول را متوجه خطرات او برای مقام و منافع خودشان کرد (همانجا).

توجه عباسی بر روی سیاست «تمرکزگرایانه» وزرای ایرانی و مخالفت آن با سیاست‌های گریز از مرکز امرای نظامی، نکته‌ای است که سابتنی در کتاب خود با عنوان *Timurids in transition* روی آن انگشت نهاده است. یکی از وزرای توانای سلطان حسین بایقرا، مجدالدین مسعود کرمانی اصلاحات اقتصادی گسترده‌ای در جهت کاستن از امتیازات مالی طبقه نظامی برداشت. او این کار را از طریق به دست گرفتن تمامی مجاری اقتصادی در جهت جلوگیری از تجزیه نظام مالی تیموریان انجام داد (Subtelny, 92). در آن روزگار نظامیان به جهت بهره مندی از سیورغالات که همراه با معافیت‌های مالی بود بیشترین منابع ثروت را در دست گرفته بودند و به کسی هم اجازه برهم زدن این وضعیت را نمی‌دادند. اما مجدالدین مسعود با ایجاد سیاست‌های تمرکزگرا درصدد کنترل این امتیازات برآمد که البته مورد تایید طبقه نخبگان تیموری یا همان نظامیان نبود (ibid, 100). از این رو با کمک یکی دیگر از وزرای ایرانی به نام خواجه نظام الملک خوافی، وی را متهم به فساد مالی کرده، از عرش به فرش رساندند. در این توطئه، امرای تیموری مخصوصاً امیر علیشیر نوایی و برادرش بیشترین نقش را داشتند. برادر نوایی، درویش علی

کوکلتاش، که حاکم بلخ بود برای تحت فشار قرار دادن سلطان، مقدمات شورش را علیه او فراهم کرد و در همین حین مصوانه از سلطان خواست تا مجدالدین را از کار برکنار سازد (ibid, 93) که در نهایت به تسلیم سلطان علی‌رغم رضایت قلبی او از اقدامات این وزیر کارداران انجامید. پس از برکناری مجدالدین و رسیدن قدرت به خواجه نظام الملک به سرعت او نیز دچار سرنوشت وزیر سابق شد؛ چرا که امرای نظامی از او می‌خواستند مالیات‌های جدیدی را بر مردم هرات وضع کند تا مقدار درآمد آنها کاهش نیابد (ibid, 100). نوایی - که عامل اصلی فتنه‌های این دوره بود و در باطن هم سلطان هرگز دل خوشی از او نداشت - وزیر را از تخت به زیر کشید و جایش را خواجه افضل الدین محمود گرفت (ibid).

درست در همین زمان در غرب ایران نیز اصلاحات مالی تحت هدایت قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی در زمان حکومت یعقوب آق قویونلو (حک. ۸۸۴-۸۹۶ق) در جریان بود که آن نیز به سبب مقاومت امرای نظامی عقیم ماند و بلافاصله پس از مرگ یعقوب آق قویونلو، حامی اصلاحات، قاضی عیسی ساوجی اعدام شد (ibid, 101-102). مجموع این اتفاقات ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که علت تامه و اصلی مخالفت‌های نظامیان با دیوانیان و عزل و نصب‌های مکرر وزرا در این دوره، احساس خطر آنها از جانب دیوانیان بود؛ چرا که می‌دیدند با انجام اصلاحات مالی و متمرکز شدن منابع، منافع آنها به خطر می‌افتد و آنان از سیورغالات هنگفت و معافیت‌های مالی گسترده خود محروم می‌مانند، از این رو به هر وسیله در مقابل اقدامات وزرا که اتفاقاً به نفع خزانه بود سنگ اندازی می‌کردند. گرچه آنان در کوتاه مدت به موفقیت دست یافتند اما با این کار، به سرعت حکومت تیموری با کمبود بودجه مواجه شد و با افزایش مالیات اسباب نارضایتی مردم بیش از پیش فراهم شد و زمینه برای تضعیف دولت تیموری و نهایتاً سقوط آن به دست اولین دشمن خارجی یعنی ازبکان فراهم شد.

مهدی فرهانی منفرد در کتاب پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان نیز این موضوع را مخصوصاً در قسمتی با نام «رساله مناظره تیغ و قلم: بازتاب نظری رقابت» مورد بررسی قرار داده است (فرهانی، ۱۰۱-۱۰۵).^۱ او همچنین فصل مربوط به نوایی، در بخشی تحت عنوان «نقش نوایی در ستیز میان امیران و وزیران» به تفصیل به زد و خوردها و درگیری‌های نوایی با وزرای ایرانی پرداخته است (فرهانی، ۱۸۰-۲۰۳) و همچون سابتلنی غالب عزل و نصب‌های وزرای این دوره را حاصل تعریک‌ها و تحریک‌های نوایی می‌داند (همو، ۱۸۱). نکته قابل تأمل این که فرهانی به درستی از نارضایتی قلبی سلطان

۱. رک فرهانی منفرد، ۱۸۹-۱۹۰: Subtelny, 87

۲. فرهانی منفرد، مهدی، پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۸۲.

حسین بایقرا از اقدامات خصمانه نوایی و سایر امرای نظامی ترک نسبت به وزرای کارآمد ایرانی اشاره می-کند (همو، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۸).

مریم اورعی هم در مقاله‌ای به صورت موردی رابطه غیاث‌الدین پیراحمد خوافی، وزیر شاهرخ تیموری، را با امرا و وزرای دیگر آن دوره مورد بررسی قرار داده است.^۳ پژوهش حاضر با تمرکز بر روی آثار ملاحسین واعظ کاشفی در پی آنست تا اندیشه و اقدامات وی را در حمایت از طبقه دیوانیان و حفظ میراث ایرانی مورد بررسی قرار دهد.

درباره اندیشه سیاسی کاشفی به زبان فارسی تنها کار صورت گرفته، مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی» تالیف حسن حضرتی و غلامحسین مقیمی است. مولفان در راستای یافتن اندیشه سیاسی وی بر روی کتاب اخلاق محسنی تمرکز کرده‌اند و از دیگر آثار او مخصوصاً انوار سهیلی که تحریری از کلیله و دمنه بهرامشاهی است و نیز مخزن الانشاء کاملاً غفلت کرده‌اند، از این رو حاصل کار آنها چندان غنی و پر فایده در نیامده است. ضمن آن که حجم زیادی از مقاله را به زندگی کاشفی و آثار او و تحقیقاتی که به فارسی درباره او صورت گرفته است اختصاص داده‌اند و حاصل کار بیشتر حالت کشکولی به خود گرفته است. در همین قسمت اندیشه سیاسی هم توجهی اندک به موضوع مهم برخورد امرا و دیوانیان در دوره تیموری و توجه کاشفی بدین مطلب کرده‌اند و کار را با چند نقل قول از کتاب اخلاق محسنی تمام شده قلمداد کرده‌اند (حضرتی، ۱۳۸، ۱۴۴).

فن رویمبک^۴ و میچل^۵ طی دو مقاله که به بررسی دو کتاب از آثار کاشفی پرداخته‌اند به تقابل دیوانیان و امرا در اندیشه سیاسی کاشفی توجه کرده‌اند که در این مقاله از آنها استفاده شده است.

۱. ملاحسین واعظ کاشفی

ملاحسین واعظ کاشفی (د. ۹۱۰ق)، واعظ و عالم برجسته اواخر دوره تیموری است. وی در حدود دهه چهل سده نهم هجری در سبزوار زاده شد و پس از انجام تحصیلات رسمی در این شهر و نیشابور، در حدود سال ۸۶۰ق، پس از اقامتی کوتاه مدت در مشهد، عازم هرات، پایتخت غنی و فرهنگی تیموریان شد تا در آنجا با استفاده از توانایی‌های علمی و عملی خود (صدای زیبا و وعظ استادانه) موقعیتی مناسب برای

۳. اورعی، مریم، «مناسبات وزیران و امیران در عصر تیموری: بررسی موردی رابطه غیاث‌الدین پیر احمد خوافی با وزیران و امیران تیموری»، تاریخ و فرهنگ، سال ۴۴، ش ۸۹، ص ۲۹-۴۲.

۴. Van Ruymbek

۵. Mitchel

خود دست و پا کند. وی به سرعت توسط جامعه سنی مذهب هرات پذیرفته شد و در جمع نخبگان فرهنگی شهر درآمد. او تا پایان عمر در همانجا باقی ماند و از خود آثار متعددی در انواع علوم (شرعی، ادبی، دقیقه و غریبه) برجای نهاد.^۶

شرح حال نویسان، ضمن همداستانی درباره جامعیت کاشفی (نوایی، مجالس النفایس، ۶۳ الف، خواندمیر، ۱۳۳۹، ۷/۲۷۷)، او را در زمینه «تفسیر، انشاء و نجوم» برتر از معاصرانش دانسته‌اند. به گفته خواندمیر «مولانا کمال الدین حسین الواعظ در علم نجوم و انشاء بی مثل زمان خود بود و در سایر علوم نیز به امثال و اقران دعوی برابری می نمود» (همانجا). نوایی هم کاشفی را در سه عرصه و عظم، انشاء و نجوم بسیار توانا یافته است (نوایی، ۶۳ الف).

گرچه کاشفی جزء منشیان و دبیران دربار تیموریان نبود، ولی با تألیف کتاب سترگ مخزن الانشاء گامی بزرگ در پیشرفت این فن برداشت. وی در این کتاب نحوه نامه‌نگاری را به طبقات مختلف مردم آموخته است. او خود اندکی پس از تألیف مخزن الانشاء، تلخیصی از آن را با عنوان صحیفه شاهی به دست داد که از اصل کتاب نیز مشهورتر شد.

۲. اندیشه سیاسی کاشفی در حمایت از اهل قلم

۲-۱. بیان محاسن وزارت و توصیه‌هایی به سلطان و وزرا در جهت همزیستی مسالمت آمیز
نزاع دائمی اهل سیف (طبقه امرا و لشکریان) با اهل قلم (طبقه وزرا و کارمندان اداری) در اخلاق محسنی، از تالیفات کاشفی، کاملاً منعکس شده است. به نظر می‌رسد کاشفی در این نزاع دائمی که در همه دوره‌ها وجود داشته است، سعی کرده است جانب اعتدال را حفظ کند و بر هر دو گروه حرمت نهد، گرچه به سبب آن که خود را از اهل قلم می‌دانسته است آنها را بر اهل شمشیر برتری داده است.

کاشفی در مورد وزارت، نخست از سختی این مسئولیت سخن گفته است و آن را دشوارترین کار در درگاه سلطان دانسته است، زیرا محسود کسانی است که اکثر ملازمان پادشاهند؛ بویژه گروهی که در «مناصب و مداخل» با وزیر شریکند، پیوسته در منصب او طمع می‌کنند (کاشفی، ۱۳۵۸، ۲۱۹). در مورد سختی کار وزارت در دوره کاشفی می‌توان به درگیری‌های جدی آنان با شخصیت مقتدر دربار سلطان حسین بایقرا، یعنی امیر علیشیر نوایی اشاره کرد. این منازعات و درگیری‌ها به ویژه میان امیر علیشیر نوایی و

۶. برای آگاهی بیشتر درباره او، ر.ک. گوهری، زمانه و کارنامه ملاحسین واعظ کاشفی، رساله دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۹۱؛ نوایی، مجالس النفایس، ۹۳، ۲۶۸؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۳۴۵/۴؛ فخرالدین علی کاشفی، رشحات عین الحیات، ۲/۱۰۷؛ فرهانی، ۳۱۴-۳۴۹؛

تعدادی از وزرای ایرانی بروز کرد که اغلب به قیمت جان وزرا و مصادره اموالشان خاتمه می‌یافت. تاریخ نمونه‌های متعددی از این‌گونه درگیری‌ها را ثبت کرده است.^۷ برخی از آنها به سعایت و بدخواهی امیر علیشیر نوایی معزول و مقتول شدند؛ از جمله خواجه علاء‌الدین صناعی که از نخستین وزرای سلطان بود و بسیار زود به زندان افتاد. ظاهراً وی نوایی را به بی‌کفایتی در امور نظامی متهم می‌کرد؛ چرا که نوایی گرچه جزء طبقه امیران بود ولی بیشتر به کارهای فرهنگی علاقه‌مند بود. خواجه علاء‌الدین به مدت ۱۸ سال زندانی بود و در ۸۹۱ق به همراه سیف‌الدین مظفر شبانکاره به قتل رسید (فرهانی، ۱۸۱ - ۱۸۲). خواجه مجدالدین کرمانی هم از دیگر وزرایی بود که به سعایت نوایی معزول و مورد شکنجه و بازخواست قرار گرفت. وی وزیری لایق و کاردان بود. در زمان او (رعایا، مزارعان، محترفات و پیشه‌وران از دست‌اندازی عمال نجات یافته در مهاده عدالت و نصف فارغ‌بال نشستند) (خواندمیر، ۱۳۱۷، ۴۰۲، ۴۰۷). وی چنان قدرت و شوکتی داشت که احدی جرأت گرفتن یک دینار رشوه نداشت و از «کمال سیاستش هیچ‌عوانی زهره نداشت که به مقدار سر مویی آزاری به بازاری رساند» (همانجا). با این حال به سبب قدرت گرفتن بسیار و شخص اول مملکت شدن وی بعد از شاه، مورد حسادت نوایی و خواجه نظام‌الملک خوایی قرار گرفت و به رغم این که سلطان به او تعلق خاطر بسیار داشت وی را به زندان افکند و بعد از گرفتن مبلغ کلانی آزاد شد و پس از مدتی هم درگذشت (همو، ۱۸۶ - ۱۹۷).

یکی دیگر از وزرای کاردان و لایق سلطان حسین بایقرا، خواجه نظام‌الملک خوایی بود که مدتی طولانی وزارت سلطان را بر عهده داشت ولی وی نیز در سال ۹۰۳ق بر اثر سعایت نوایی و دیگران معزول شد و چند ماه بعد به اتهام همکاری با بدیع‌الزمان میرزا، شاهزاده شورشی، به همراه فرزندان کشته شد (همو، ۱۳۶۲، ۲۱۹/۴). مرگ وی چنان آسیمی به حکومت حسین بایقرا وارد ساخت که منشیان تاریخ آن را «خرابی ملک» یافتند (همو، ۱۳۱۷، ۴۳۲). خواجه نظام‌الملک در تمام دوره ابوسعید هم منصب وزارت را برعهده داشت و در تمام این دوره که مدت ۱۸ سال به طول انجامید (۸۵۵ - ۸۷۳ق) با کفایت تمام به اداره امور پرداخت. وی شخصی باتقوا و «از جمیع مناهای محترز و مجتنب بود». در دوره او کسی جرأت نوشیدن شراب نداشت و حتی سلطان نیز آن را ترک کرده بود (عقیلی، ۳۵۰).

به نظر می‌رسد در این درگیری‌ها علاوه بر اختلاف جدی میان این دو گروه به سبب ماهیت ذاتی مشاغل آنها، تفاوت نژادی ایشان نیز بی‌تأثیر نبوده است و احتمالاً - چنان که فرهانی می‌نویسد - نوایی به طور مستقیم و غیر مستقیم در صدد تحقیر عنصر ایرانی برآمده بود (همو، ۱۸۰). وی وزیران ایرانی دوره

۷. برای تفصیل آنها رک. فرهانی، ۱۷۷ - ۲۰۲.

باستان را با صفاتی که در مورد وزیران عصر خود در نظر داشت (مانند حيله‌گری، آشوب‌طلبی و چاپلوسی) توصیف کرده است (همو، ۲۲۱). قضاوت وی در محاکمة اللغتين درباره زبان فارسی نیز بسیار خصومت‌آمیز و متعصبانه است.

البته باید توجه داشت که در عصر تیموریان این تحریک‌ها و دو به هم زنی‌ها به امرا، به عنوان رقبای اصلی وزرا، اختصاص نداشت؛ در مواردی این خود وزرا بودند که با همکاری نوایی علیه یکدیگر توطئه می‌کردند؛ همچون توطئه خواجه نظام‌الملک خوافی و نوایی علیه مجدالدین محمد خوافی (خواندمیر، ۱۳۳۹، ۷/۱۱۵).

کاشفی با برجسته کردن نقش و اهمیت وزرا به عنوان نمایندگان اصلی اهل قلم در مسائل مالی، ایشان را پیرایه ملک و سبب استحکام بنای سلطنت و انتظام امور مملکت می‌شمارد. از این رو ضرورت دارد که سلطان با حمایت از این دسته، بدون مشورت با ایشان به کسی اجازه و حق دخالت در مهمات امور ندهد و تدبیر آنها را مهم بداند، زیرا «ممکن است که به قلم کارها ساخته گردد که به شمشیر میسر نمی‌گردد» (کاشفی، ۱۳۵۸، ۱۹۶). گرچه در اینجا کاشفی به طور کنایه‌آمیزی به برتری وزرا اشاره می‌کند، در جای دیگری ضمن حکایتی به این نکته تصریح می‌کند که «عالم شمشیر، دشمنان را به کار می‌آید نی دوستان را و قلم هم برای نفع دوستان به کار آید و هم برای دفع دشمنان، دیگر، اصحاب سیف را هوس ملک‌داری پدید آید و بر ولینعمت خروج کنند و از اهل قلم هرگز این حرکت صادر نشود و دیگر اصحاب سیف، خزانه سلطانی را خالی می‌سازند و اهل قلم پر می‌کنند و محل دخل عزیزتر از محل خرج باشد» (همانجا). در این قسمت کاشفی به سه امتیاز دیوانیان بر امرای ترک اشاره می‌کند: نخست آن که برقراری ارتباط با دیگران (حکومت‌های دیگر) توسط دیوانیان صورت می‌گیرد و آنها باید که توانایی برقراری رابطه مسالمت‌آمیز را با دیگر ممالک از طریق نامه‌نگاری و سفارت دارند. اصولاً یکی از ماموریت‌های دبیران رفتن به ممالک دیگر به عنوان سفیر برای انعقاد صلح و تلاش برای جلوگیری از جنگ بود. دوم این که معمولاً شورش‌هایی که منجر به خلع و قتل خلفا و سلاطین می‌شد از سوی امرای نظامی صورت می‌گرفت و مواردی از شورش و قیام توسط وزراء و دیوانیان در تاریخ اسلام قابل مشاهده نیست. حتی خواجه نظام‌الملک که تقریباً او را می‌توان مقتدرترین وزیر ایرانی بعد از اسلام دانست، با وجود قدرت فوق‌العاده، هیچ‌گاه در صدد توطئه و قیام علیه مخدومان خود (آلب ارسلان و ملک‌شاه) برنیامد. طبیعتاً این موضوع به ماهیت فرهنگی و صلح طلب مشاغل دیوانی، در مقابل روحیه سرکش و اقتدارطلب امرا و توان نظامی آنها برای سرنگونی حکومت باز می‌گشت و مورد سوم این که انجام امور نظامی مستلزم هزینه‌های بسیار سنگین و در نتیجه خالی شدن

خزانه دولتی بود. در حالی که وزراء به عنوان مسئول اصلی رسیدگی به امور مالی و مالیاتی، وظیفه اصلی تأمین دخل و خرج کشور را برعهده داشتند و همواره در جهت افزایش درآمد دولت‌های خود برمی‌آمدند. کاشفی با بیان این فواید به دنبال آنست که نظر سلطان حسین را به سوی دبیران و وزیران بازگرداند و اعتماد او را به این طبقه جلب کند.

به عقیده کاشفی سلطان نباید دو کس را در یک رتبه و درجه شریک کند؛ چرا که این مسئله سبب پدید آمدن حقد و کینه می‌شود. بر سلطان لازم است که اگر میان امرا و وزرا اختلافی رخ داد پیش از محکم شدن آن خصومت در رفع آن بکوشد؛ چرا که بزرگان گفته‌اند انقطاع سر رشته مملکت وابسته به نزاع امرا و وزرا است (همو، ۱۸۹). در اینجا نیز منظور کاشفی این است که در نزاع‌های فیما بین، سلطان نباید جانب یکی از دو گروه را بگیرد و فقط در جهت حل و فصل ماجرا بدون درگیری و خونریزی بکوشد. ابن خلدون هم که درست در همین سده در غرب جهان اسلام می‌زیست برای صاحبان قلم و شمشیر و مقدار دخالت آنها در امور حکومتی یک دوره‌بندی قائل شده است. به نظر او در آغاز تشکیل یک دولت، نیاز پادشاه به شمشیر بیش از قلم است و قلم در مرحله خدمتگزاری است که تنها برای تنفیذ و اجرای احکام به کار می‌آید. همچنین در پایان عمر یک دولت نیز که عصبیت رو به ضعف می‌گذارد باز شمشیر بیش از قلم مورد نیاز دولت‌ها است. بنابراین خداوندان شمشیر در این دو مرحله شکوهمندتر و منسجم‌ترند، اما در اواسط عمر دولت، پادشاه تا حدودی از شمشیر بی‌نیاز می‌شود؛ زیرا در این مرحله فرمان او در همه جا نافذ شده و شمشیرها در نیام هستند و فقط چنانچه غائله‌ای روی دهد یا رخنه‌ای به کشور راه یابد به کار می‌آیند. از این رو در این مرحله (میانی) خداوندان قلم به پایگاه بلندتری نایل می‌شوند و نعمت و ثروت بیشتری به دست می‌آورند (ابن خلدون، ۴۹۱/۲-۴۹۲).

کاشفی در جهت حفظ جان و مال و جایگاه وزراء و سایر طبقات دیوانی رعایت پاره‌ای از امور را بر آنها واجب می‌شمرد که می‌تواند آئینه‌ای از شرایط آن دوره باشد. این حدود را که تحت عنوان «آداب وزارت» مطرح کرده است، شامل نوزده مورد می‌شود؛ از جمله این که جانب حق را نگه دارد، به منصب و مرتبه و تقرب ملوک و کمال اختیار مغرور نگردد که مزاج سلاطین، حکم آب و آتش را دارد و اعتماد را نشاید، از رجوع خلق و تردد مردم به تنگ نیاید و به وقت ملاقات با ایشان گره بر پیشانی نزند، دوستان خالص پیدا کند، از عمال رشوت‌نگیر تا کسی رشوت از دیگری نستاند و تا کسی را نیازموده باشد برو اعتماد نکند (۱۳۵۸، ۲۲۱ - ۲۲۶). در این قسمت کاشفی با تأکید بر ضرورت سلامت نفس وزراء و پرهیز از فساد مالی، عرصه را برای دادن بهانه به سلطان و امرا و در نتیجه سرنگون کردن آنها می‌بندد.

کاشفی یکی از آداب نوزده‌گانه وزارت را تقدیم اموال به سلطان به رسم تعارف ذکر کرده است. به گفته او این اقدام وزیر موجب می‌شود که «از طمع پادشاه ایمن شود»، زیرا در این صورت سلطان، اموال وی را از آن خود می‌داند و در اختیار خود به حساب می‌آورد (همو، ۱۳۵۸، ۲۲۶). به نظر می‌رسد این پیشنهاد کاشفی که در واقع نوعی رشوه به سلطان حساب می‌آید با هدف مهار کردن مطامع تمام‌نشدنی سلطان حسین بایقرا بوده باشد، امری که در آن روزگار بسیار عادی شده بود و حتی برخی از افراد پس از مصادره اموال خود، دوباره به منصب سابق باز می‌گشتند. حسین بایقرا در جهت تضعیف نهاد وزارت گام بر می‌داشت و در دربار وی همواره امرای ترک بر وزرای ایرانی مرجح بودند. وی عادت به تغییر زود به زود وزرا داشت که خواندمیر بدان اشاره می‌کند: «از جمله عادات خاقان منصور صاحب سعادت یکی آن بود که زود به زود به عزل و نصب وزرا و دیوانیان می‌پرداخت و همواره چهار پنج کس را در آن منصب با یکدیگر شریک می‌ساخت. بناء علی هذا در ایام دولت آن مهر سپهر خلافت، جمعی کثیر به منصب وزارت مشرف گشتند» (خواندمیر، ۱۳۶۲، ۳۲۸/۴). سلطان حسین بایقرا شخصا فردی طماع بود و سعی می‌کرد گاه با مصادره اموال بزرگان مملکت، مخارج خود را تامین کند. نمونه‌های بسیاری از این‌گونه رفتارها در دوره او ثبت شده است. در این موارد ابتدا صاحب منصب بر اثر سعایت رقبا به اندک بهانه‌ای متهم و روانه زندان می‌شد و پس از شکنجه شدن و دادن مبلغی کلی، آزاد می‌شد و حتی گاه دوباره به سر کار خود باز می‌گشت (فرهانی، ۸۲ - ۸۳). به عنوان نمونه قطب الدین خوافی که پس از بر تخت نشستن سلطان حسین بایقرا به مقام صدارت منصوب شد. در ۸۹۴ق به سبب «فساد اهل فساد» گرفتار شد و به زندان افتاد. وی در مدت ۱۷ روز که در زندان بود مبلغ ۱۵۰ هزار دینار کپکی به سلطان داد و چند روز بعد دوباره به مقام صدارت خود بازگشت (خواندمیر، ۱۳۳۹، ۲۵۰/۷). بسیاری از وزرای لایق وی تحت فشار امرا یا وزرای دیگر معزول و گاه مقتول می‌شدند. از جمله این وزرای مقتول در این دوره می‌توان به خواجه علاءالدوله علی صانعی، خواجه سیف الدین مظفر شبانکاره، خواجه مجدالدین خوافی و خواجه نظام الملک خوافی اشاره کرد (همو، ۱۳۱۷، ۳۹۷ - ۴۰۴). یکی از اسباب درگیری‌های وزرا در این دوره به کار گماردن دو وزیر به طور همزمان بود که طبعا با هم رقابت داشتند و در نزد سلطان سعایت همدیگر را می‌کردند.

از مجموع این وقایع می‌توان پی برد شخص سلطان تنها به فکر مصادره اموال وزرای خود بود و چندان به مصلحت رعیت نمی‌اندیشید. حتی وی بعد از مرگ وزرا نیز در پی اموال آنها بود. وقتی بعد از فوت خواجه افضل الدین محمد کرمانی در ۹۱۰ق از طریق عده‌ای از ارکان دولت خبر یافت که وی مال و اموال زیادی از خود باقی گذاشته است «از شنیدن امثال این سخنان، قوت طامعه آن حضرت در حرکت آمده»

دستور داد خانواده و بستگان او را مقید گردانده و با تعذیب و شکنجه آنها «مبلغی کلی به دست آوردند» (همو، ۱۳۱۷، ۴۴۰).

در مقابل، او سلطان را از وزرای بدنیت و ناپاک طینت می ترساند؛ چرا که ایشان سبب می شوند منافع عدل و رأفت سلطان از رعایا منقطع شود و مظلومان نتوانند در نزد سلطان دادخواهی کنند (کاشفی، ۱۳۵۸، ۱۸۷). به بیان دیگر یکی از وظایف سلطان، برگزیدن و حمایت از افراد دارای صلاحیت برای امر خطیر وزارت و اداره مملکت است.

کاشفی در مورد امرا نیز به سلطان توصیه های زیادی می کند. به گفته او سلطان باید تربیت ایشان را به وجهی کند که وهنی به قواعد تعظیم ایشان راه نیابد و باید دست ایشان را در تمام امور ملکی و مالکی (منظور امور نظامی و آنچه مربوط به امنیت کشور می شود) باز بگذارد و در این امور با آنها مشورت کند و هیچ مهمی بی رأی و تدبیر ایشان انجام نگیرد و اگر نظری دهند به سمع قبول، آن را گوش کند (همو، ۱۳۵۸، ۱۹۳). به نظر می رسد توجه فراوان کاشفی و تأکید بر لزوم حرمت نهادن بر امیران، متأثر از روابط حسنه وی با تعدادی از ایشان مانند امیر علیشیر نوایی و امیر شیخم سهیلی بوده است که هر دوی اینها جزء حامیان اصلی ملاحسین واعظ کاشفی و دیگر افراد طبقه اهل فرهنگ بودند.

کاشفی در مقابل برای امرا نیز آداب دوازده گانه ای در قبال مردم، خدا و سلطان بر می شمارد که برخی از آنها از این قرار است: فرمانبرداری حق تعالی، حفظ حقوق ولینعمت خود، حذر کردن از تشبه به سلطان در منازل و ملابس و مراکب و مغرور نشدن به خاطر اعزاز و اکرام شاه (همو، ۱۳۵۸، ۱۹۳). کاشفی یکی از آداب امرا را آن می داند که تلاش کنند از جاه تحصیل مال کنند نه از شاه؛ به این معنا که در عوض طمع بستن به اموال شاه و چشم داشتن به صله های شاهانه از قدرت و امکاناتی که به واسطه منصب خود از آن برخوردار می شوند، برای کسب مال استفاده کنند. از حکما چنین نقل شده است که «از سلاطین، اسباب منافع باید طلبید نه نفس منافع» (همو، ۱۳۵۸، ۲۱۴). به عقیده او طمع بستن در مال که محبوب هر کسی است سبب بروز عداوت خواهد شد. چنین به نظر می رسد که این عادت یعنی چشم طمع دوختن به اموال شاه یکی از عوامل شورش و طغیان امرای ترک علیه سلاطین وقت بوده است و در آن زمان شیوع داشته است. کاشفی امرا را از آن برحذر می دارد.

وی یکی دیگر از آداب دوازده گانه امرا را «مدح کردن تمامی افعال سلطان» می داند؛ جز آنچه که خلاف شرع باشد و شعری نیز در همین رابطه نقل می کند که مشوق تملق و چاپلوسی سلطان است:

اگر شه روز را گوید شب است این بیاید گفت اینک ماه و پروین (همو، ۱۳۵۸، ۲۱۵)

به نظر می‌رسد در آن هنگام ترویج فرهنگ تملق و چاپلوسی نه تنها منعی نداشت بلکه به عنوان یک ضرورت مطرح بود.

کاشفی در کتاب انوار سهیلی هم مجدداً به این موضوعات ورود پیدا می‌کند. اصولاً محور اصلی کتاب حول این موضوع می‌گردد که پادشاه نباید به سخن ساعیان گوش سپارد (همو، ۱۳۸۸، ۶۶، ۲۰۵). شاید بتوان تکرار این موضوع - خطرات مصاحبت با سلطان و لزوم گوش نسپردن به سخن ساعیان - را بازتابی از رفتار ناپسند سلطان حسین بایقرا نسبت به وزرای خود دانست که دائمیاً به عزل و نصب ایشان می‌پرداخت و از این طریق درآمدهای هنگفتی به دست می‌آورد.

۲-۲. تالیف انوار سهیلی در جهت حفظ پایگاه ادب فارسی

یکی از برنامه‌های کاشفی برای دفاع از میراث ایرانی در برابر بیگانگان، تأکید بر زبان فارسی بود. وی در همین راستا با تالیف انوار سهیلی اقدام به احیاء یکی از کتب ارزشمند ادب فارسی نمود. کاشفی انگیزه خود را از تالیف کتاب، ساده کردن و قابل استفاده عموم کردن کلیله و دمنه، انشای ابوالمعالی نصرالله منشی (مقد نیمه دوم سده ششم) ذکر کرده است که به سبب اشتمالش بر لغات غریب و عربی و «مبالغه در استعارات [و] تشبیهات متفرقه و اطناب و اطالت در الفاظ و عبارات مغلظه» خواننده را از درک لذت مطالعه داستان‌ها باز می‌دارد. به گفته کاشفی، خواننده برای فهم کتاب مجبور به مراجعه مکرر به کتب لغت است؛ همین ویژگی موجب عدم بهره‌گیری مردم و متروک و مهجور شدن این کتاب نفیس شده بود (کاشفی، ۱۳۸۸، ۴۴). از همین روی، در مورد عبارات عربی کلیله و دمنه کاشفی کوشید که تنها به ذکر آیات و احادیث ضروری‌الذکر و امثال مشهور بسنده کرده، اشعار فارسی را جایگزین ابیات عربی کند (همو، ۱۳۸۸، ۴۷). بدین ترتیب وی در صدد بود که کتاب کلیله و دمنه را لباس نوی بپوشاند «و زیبارویان معانی آن را که به تنق الفاظ مغلظه و حجب کلمات مشکله، محجوب و مستورند بر مناظر عبارات روشن و غرفات استعارات لطیف جلوه دهد» (همو، ۱۳۸۸، ۴۵).

مینوی در بررسی مختصر کتاب کلیله و دمنه بر این نکته تأکید ورزیده است که مخاطب اصلی این کتاب، شعرا و نویسندگان بوده‌اند و هدف نصرالله منشی از تألیف این کتاب، نشان دادن استادی خود به سایر منشیان و مترسلان بوده است. به گفته او نصرالله منشی مقید به تابعیت از اصل نبوده است و ترجمه و نگارشی آزاد، ساخته و پرداخته است و آن را بهانه‌ای کرده است برای انشای کتابی به فارسی که معوف هنر و قدرت او در نوشتن باشد و انصافاً نثر فارسی را به ذروه اعلی رسانیده است. در آن روزگار شعرا و نویسندگان در بند آن نبودند که مخدومشان بر ظرافت‌ها و نکته‌سنجی‌ها و معانی پردازی‌های ایشان چنان

که شاید و باید واقف شود. آنان شعر را برای یکدیگر می‌سرودند و کتاب را برای فارسی‌زبانان فهیم و فارسی‌دانان و معانی‌شناسان فاضل می‌نوشتند.^۸

کتاب انوار سهیلی بیش از هر کجا در هند رواج یافت. اکبر شاه (حک. ۹۶۳ - ۱۰۱۴ق)، یکی از سلاطین مغول هند، در ۹۹۶ق به وزیرش ابوالفضل علامی (زنده در ۱۰۰۴ق) دستور داد که فصولی را که کاشفی از کلیله و دمنه کم کرده بود بر انوار سهیلی بیفزاید که حاصل کار، کتابی با عنوان عیار دانش شد (Wickens, 2/ 141). انشاء کتاب بسیار ساده است و در آن لغات عربی دشوار کمتر یافت می‌شود. پس از چیرگی انگلیسی‌ها بر هند یکی از امیران انگلیسی به نام هیندفورد دستور داد تا عیار دانش را با عنوان نگار دانش تلخیص کنند که به دست مؤلفی ناشناس انجام شد (روشن، ۳۰ - ۳۱).

اهمیت این کتاب و سایر آثار فارسی کاشفی از اینجا روشن می‌شود که در این دوره تلاش گسترده‌ای از سوی نوایی برای ترکی سرایی و تقویت زبان ترکی به زیان ادب فارسی در جریان بود. علی‌الظاهر نوایی نسبت به زبان ترکی تعصب زیادی داشت که اطرافیانش از آن برای به خشم آوردن او بهره می‌گرفتند.^۹ این حساسیت و تعصب از پیدایی رقابت عناصر ترک و ایرانی در قلمرو تیموریان حکایت دارد که اصرار در ترکی و فارسی‌نویسی تنها یکی از جلوه‌های مسالمت‌آمیز آن بود. در این زمینه در آثار نوایی می‌توان از مواردی چون کوچک‌نمایی فرهنگ و تمدن ایرانی از طریق تحقیر رجال عصر پیش از اسلام و یا تبدیل شخصیت‌های داستانی ایرانی به قهرمانان ترک یاد کرد، مثلاً بزرگ امید، وزیر یا معلم خسرو پرویز، را فردی چاپلوس و متملق معرفی می‌کند (فرهانی، ۲۲۱). بازتاب عملی این رقابت در کنش‌های نوایی در عرصه سیاست نمود داشت که به صورت تحقیر و فشار بر وزرای ایرانی به ظهور می‌رسید.

مهمترین اقدام نوایی در این زمینه تألیف رساله محاکمة اللغتين (داوری درباره دو زبان فارسی و ترکی) است که در سال ۹۰۵ق یعنی یک سال پیش از مرگش نوشته است (شکفته، ۲۲۳). وی در این مقایسه

۸. مینوی، مقدمه کلیله و دمنه، ح - ط. از این بررسی مختصر می‌توان دریافت که علت مدافعه ادبا و مورخان ادبی از این کتاب چه بوده است. کتاب چون برای مخاطب خاص نوشته شده، همان‌ها نیز به دفاع از کتاب پرداخته‌اند و آن را ستوده‌اند. در حالی که برای آنانی که در سطحی پایین‌تر قرار دارند درک و فهم کتاب با توجه به الفاظ و عبارات عربی و دشوار و غریب آن تقریباً غیر ممکن است و این خود می‌تواند بهترین سبب برای ساده کردن کتاب از سوی کاشفی باشد. گرچه شاید به اعتقاد مورخان ادبی، وی به خوبی از عهده این کار برنیامده و کتاب را از حلاوت و شیرینی آن انداخته باشد، ولی شکی نیست که متن *انوار سهیلی* نسبت به کلیله و دمنه متن ساده‌تر و زود یاب‌تری است و اتفاقاً به سبب همین سادگی نیز در مراکز آموزشی و اداری بسیار مورد استفاده قرار گرفته است. حتی خود ادوارد براون، با وجود نکوهش سخت کتاب، آن را یکی از مواد امتحانی بخش (Cambridge Tripos) در دانشگاه کمبریج قرار داده بود. همچنین این کتاب در هند جزء مواد امتحانی ادارات غیر نظامی (Indian Civil Service) شد. به گفته رویمبک این نشان می‌دهد که براون در مقام یک مورخ ادبی، به نکوهش کتاب پرداخته، اما به عنوان یک معلم ارزش آن را برای یادگیری زبان فارسی درک کرده است (Van Ruymbek, p.574).

۹. ر. ک. به حکایتی که واصفی (۱/ ۶۶۹) نقل کرده است.

می‌کوشد برتری زبان ترکی را بر فارسی اثبات کند و در این راستا وسعت زبان ترکی را چه از لحاظ لغات و چه از حیث اصطلاحات علمی و ادبی نشان داده است. وی در این کتاب از شعرا و ادیبانی که با وجود داشتن استعداد در زبان ترکی بدین زبان ننوشته‌اند و به زبانی غیر از ترکی جغتایی سخن گفته‌اند شکوه کرده است. نوایی مدعی است که کمتر کسی قبل از او درباره زبان ترکی دقت و کنجکاوی کرده است؛ مخصوصاً در باب نزاکت و لطافت کلمات و ترکیبات آن زبان کمتر توجه شده است و اگر کسی واقعه در هر دو زبان، عالم و صاحب نظر باشد با مقایسه میان این دو زبان نظریات وی را تأیید خواهد کرد (همانجا).^{۱۰}

۲-۳. تالیف مخزن الانشاء و جابه جا کردن طبقات اجتماعی

مهمترین کوشش کاشفی در زمینه صناعت انشاء به تالیف کتاب مخزن الانشاء باز می‌گردد. مخزن الانشاء تأثیرگذاری گسترده‌ای داشت که دامنه جغرافیایی آن از استانبول تا حیدرآباد را در بر می‌گیرد. از آنجا که زبان فارسی در سده‌های ۱۶ و ۱۷ م زبان اداری در شرق جهان اسلام بود، بررسی منشآت فارسی این دوره نشان می‌دهد که از منظر نظم و ترتیب مطالب به آورده‌ها و توصیه‌های کاشفی در مخزن الانشاء شباهت دارند (Mitchell, p. 494). احتمالاً این کتاب در زمان ظهیرالدین بابر (حک. ۹۳۲ - ۹۳۷ق) توسط منشیان دربار او به هند برده شد. شباهت مطالب کتاب بدایع الانشاء یوسف بن محمد (تألیف ۹۴۰ق) در دربار همایون (حک. ۹۳۷ - ۹۴۷ق) با مخزن الانشاء صحت این نظر را تأیید می‌کند (Ibid, 495 - 494). در قلمرو صفویه نیز راه‌یابی دبیران و نویسندگان هراتی به دربار و تشکیلات شاهان صفوی، تداوم توجه و استفاده از این اثر کاشفی را در پی آورد. بررسی مکاتبات دربار صفوی با سلاطین و حکمرانان مناطق دیگر این موضوع را اثبات می‌کند (Ibid, 498). در نامه‌های ارسالی از دربار عثمانی به دربار صفوی نیز تأثیر مخزن الانشاء را می‌توان پیگیری کرد، به ویژه آن که با مهاجرت شماری از دبیران و منشیان ایرانی سنی مذهب به دربار عثمانی، سنت نامه‌نگاری دیوانی از ایران به استانبول انتقال یافته بود. در کتاب مهم جامع مراسلات اولوالالباب اثر ابوالقاسم حیدر ایوغلی شماری از این نامه‌ها موجود است که بر اقتباس از مخزن الانشاء دلالت دارد (Ibid, 499 - 500).

۱۰. گرچه نوایی با سرودن این حجم گسترده از آثار به زبان ترکی در صدد نشان دادن این نکته است که زبان ترکی هم قادر به بیان چنین مضامینی هست و چه بسا به عقیده خودش و افرادی مانند طوغان آثارش از آثار اساتید سخن فارسی برتر است، ولی با کمی تأمل می‌توان دریافت که نوایی در سرودن این اشعار کار دشواری نداشته است. زبان و ادب فارسی برای زبان ترکی همان نقشی را داشته است که برای زبان اردو داشت. یعنی ترکیبات و تعبیرات و تشبیهات آماده و فرهنگ موسع و پیش‌ساخته خود را در اختیار ترک‌زبانان مذکور قرار داده است و به آنان فرصت داد تا به آسانی و بدون نیاز به طی قرون و عبور از مراحل مختلف، ادبیات جدید ترکی را به وجود آورند، یا به عبارت دیگر شعر و نثر فارسی را تبدیل به شعر و نثر ترکی کنند (صفا، ۱۴۶/۴).

کاشفی با وجود عدم تعلق به گروه دبیران سلطان حسین بایقرا، همانند ایشان در زمره اهل قلم بود. این فصل مشترک، بازتاب خود را در مخزن الانشاء به بار آورد که به شکل برتری جایگاه اهل قلم از اهل سیف (امرای ترک) به چشم می‌آید. این می‌تواند بیش از هر چیز معلول ناخشنودی وی از ترکان تیموری به عنوان عنصری بیگانه و حتی بیم او از تسلط قدرت نظامی ترکی - مغولی بر دیوانیان ایرانی باشد (Ibid, 500). مؤید این نکته تقسیم‌بندی فراگیر و مشهود طبقات جامعه در مخزن الانشاء است. کاشفی برای تعلیم نحوه نامه‌نگاری به طبقات مختلف، ضرورتاً جامعه را به سه طبقه کلی تقسیم کرده است:

طبقه اول که آن را طبقه «اعلی» می‌خواند، هشت گروه را شامل می‌شود: (۱) ملوک و اعیان؛ (۲) اولاد ملوک؛ (۳) خواتین و محرمان حرم عصمت؛ (۴) امرا و ارکان دولت؛ (۵) صدور و مقربان ملوک؛ (۶) اعظام وزرا و اعیان ملک؛ (۷) دیوانیان و مباشران امور؛ (۸) اهل قلم و سایر ملازمان درگاه که خود گروه‌های بخشیان، پروانه‌چیان، منشیان، مستوفیان، خازن، متولی اوقاف، ایلچی و یساول را در بر می‌گیرد (کاشفی، مخزن الانشاء، ۷ - ۱۶).

طبقه دوم یا «اشرف» که اختصاص به طبقات مذهبی دارد. اینان نیز به هشت گروه تقسیم می‌شوند: (۱) نقبای عظام و سادات ذوی الاحترام؛ (۲) ائمه اسلام و علمای اعلام؛ (۳) قضات محکمه شریف؛ (۴) مشایخ دین و ارباب طریق یقین؛ (۵) ارباب علوم شرعیه: مفسر، محدث، فقیه، خطیب، مذکر، معید و طلبه، محتسب، صدر حفاظ، قاری، حافظ و ائمه مساجد؛ (۶) اهل مناصب شرعیه سوی ما سبق؛ (۷) ارباب حکمیه شامل حکما، اطبا، منجمین، شعرا، خطاطان، نقاشان و اهل موسیقی؛ (۸) جمعی از عوام که ممتازند به فضیلتی: ارباب انزوا، زهاد و صلحا، زاویه‌داران و سایر فقرا (همو، ۱۷ - ۲۳).

طبقه سوم یا «اوسط» شامل چهار گروه: ۱. اصول و اعیان ۲. معارف و مشاهیر ۳. اوساط الناس ۴. سایر عوام (همو، ۲۳ - ۲۵).

این طبقه‌بندی کاشفی در بخش مربوط به تقسیمات طبقه «اعلی» دارای نوآوری است. برخلاف فلاسفه پیشین از جمله فارابی (د ۳۳۹ ق) و خواجه نصیر (د ۶۷۲ ق) که بر اندیشه‌های کاشفی تأثیر بسیار داشتند و با تقسیم جامعه به دو طبقه، دیوانیان را در طبقه دوم جای دادند، کاشفی با طبقه‌بندی جامعه به سه بخش، دیوانیان را در طبقه نخست و هم‌ردیف با سلاطین و امرا قرار داده است (Mitchell, 502). حتی نخجوانی هم که کاشفی از وی متأثر بوده است، در تقسیم‌بندی طبقات جامعه که از آن به «مرتب» یاد کرده، اهل قلم را در مرتبه دوم و پس از طبقه اول (سلاطین و خواتین و شاهزادگان) و هم‌ردیف با امرای اولوس قرار داده است (نخجوانی، ۲۸، ۳۰). عمری درباره قواعد حکومت فرمانرویان مغول بر ایران به نقل

از شخصی به نام ابوالفضایل یحیی بن حکیم می نویسد: «اسامی امرای بزرگ در یرلیغ‌ها بعد از نام سلطان و قبل از نام وزیر می‌آید. حتی اگر امرا از اردوی سلطان غایب باشند» (عمری، ۲۰۷/۳). بدین ترتیب در تقسیمات اجتماعی کاشفی، جایگاه طبقه دیوانی ایرانی ارتقا یافته و هم‌ردیف با امرای ترک قرار می‌گیرد و از این جهت دست کم به لحاظ نظری قائل به برابری اهمیت این دو طبقه است؛ در حالی که امرای نظامی ترک همواره خود را از دیوانیان برتر می‌دانستند و عملاً هم همین‌گونه در تاریخ اسلام جریان یافته است.

بی‌توجهی کاشفی به ترکان در این کتاب نشانه‌های دیگری نیز دارد. به عنوان نمونه می‌توان از عدم ذکر پرمعنای برخی از مناصب مهم ترکان یاد کرد که با وجود ضرورت مکاتبه با ایشان، سخن و نمونه‌ای از نامه‌نگاری با این گروه در کتاب به چشم نمی‌خورد. با توجه به جزئی‌نگری چشمگیر کاشفی در مخزن الانشاء، این بی‌اعتنایی نمی‌تواند سهو و اشتباه قلمداد شود. در تأیید این نکته می‌توان به عدم ذکر منصب «ایچکی» (ظاهر یکی از مهمترین مناصب درباری ترکان)، «بکاول»، قوش‌بگ و اخته‌بگ اشاره کرد که در کتب منشآت معاصرین وی همچون خواجه عبدالله مروارید و خواندمیر از آنها یاد شده است (Mitchell, 504). با توجه به سوابق بی‌اعتنایی به ترکان در اخلاق محسنی و برخی دیگر از آثار کاشفی، شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که وی به رغم خدمت به دربار ترکان تیموری، تعلق خاطری نسبت به ایشان نداشت و دست کم کوشیده است که دیران ایرانی را اگر نه برتر، هم طراز با امیران ترک قرار دهد.

نتیجه‌گیری

در دوره سلطان حسین بایقرا (حک. ۸۷۳-۹۱۱ق) به مانند گذشته درگیری شدیدی میان طبقه کارمندان اداری (دیوانیان) و در راس آنها وزیر با طبقه نظامیان (امرای ترک)، وجود داشت. شخص سلطان هم که خود از همین طبقه بود در جهت تقویت جایگاه این افراد و تضعیف نهاد وزارت بر می‌آمد؛ به ویژه آن که مصادره اموال آنها برای پر کردن خزانه خالی، انگیزه‌ای جذاب بود. علاوه بر سلطان، امیر علیشیر نوایی هم که خود از امرا بود با تعصب خاصی در جهت تحقیر و فروکشیدن دیوانیان برآمد و در این راه عده‌ای از وزرای کاردان ایرانی به تحریک و تضریب او از گردونه قدرت خارج شدند.

از بررسی آثار کاشفی مشخص می‌شود که وی با توجه به این که یک ایرانی تحصیل کرده بود، در این کشمکش جانب دیوانیان را گرفته و با آثار خود در جهت حفظ جایگاه و ارتقاء نهاد وزارت برآمده است.

۱۱. Mitchell, p. 503. البته وی به اشتباه منصب تواجی را جزء مناصبی می‌داند که عامدانه در این کتاب از آن یاد نشده است (ibid, p. 504)؛ در حالی که کاشفی از این منصب دست کم در صحیفه شاهی یاد کرده است (کاشفی، صحیفه شاهی، ۹۰ب).

وی در آثار خود به روشنگری در مورد اهمیت منصب وزارت و بیان محاسن وزراء پرداخته است که طبعا مخاطب اولیه او شخص سلطان است تا شاید تا حدودی دیدگاه وی را نسبت به این طبقه تغییر دهد. وی توصیه‌های متعددی به سلطان در خصوص عدم گوش سپردن به سعایت ساعیان (در این دوره مخصوصا نوایی) و پرهیز از اجحاف به این طبقه کارآمد و کم ادعا - برخلاف امرای ترک تبار که همواره از ابزار زور برای پیشبرد مقاصد خود استفاده می کردند - می نماید. در مقابل توصیه‌های متعددی به دیوانیان می کند که چگونه خود را از خشم سلطان و مصادره اموال محفوظ دارند.

کاشفی در مخزن الانشاء تعمداً طبقه وزراء را هم شأن امرای قرار داد؛ موضوعی که تا آن هنگام بی سابقه بود. بی تردید خود را در عداد اهل قلم شمردن و نیز اجحافات که در آن دوره نظامیان بر دیوانیان می کردند در این تغییر عمده جایگاه‌ها از سوی او تاثیر داشته است. ضمن آن که نه تنها برخلاف جامی نسبت به تلاش‌های نوایی در جهت تقویت ادب ترکی در مقابل ادب فارسی واکنش مثبتی از خود بروز نمی دهد، بلکه در آثار خود که همه آنها به فارسی است جانب ایرانیان و فرهنگ ایرانی را گرفته و درصدد احیاء این میراث برآمده است. شاید بازنویسی کتاب کليلة و دمنه برای استفاده همگان از آن، مهمترین اقدام او در برابر جنبش فرهنگی نوایی باشد.

کتابشناسی

- ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.
- حضرتی، حسن، غلامحسین مقیمی، «نگاهی اجمالی به حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی»، حکومت اسلامی، پاییز ۱۳۷۷، ش ۹، ص ۱۲۵-۱۵۱.
- خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۶۲.
- ، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، کتابفروشی و چاپخانه اقبال، تهران، ۱۳۱۷.
- ، مکارم الاخلاق، به کوشش محمداکبر عشیق، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۸.
- ، روضة الصفا ج ۷، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۳۹.
- شکفته، صغری بانو، شرح احوال و آثار فارسی امیرعلیشیر نوایی متخلص به فانی، الهدی، تهران، ۱۳۸۷.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، فردوسی، تهران، ۱۳۶۴.
- طوغان، زکی ولیدی، امیر علیشیر نوایی بزرگترین شخصیت ادبی ترک، مترجم مریم ناطق شریف، نامه پارسی، س ۳، ش ۳، ص ۳۹-۵۷.

عباسی، جواد، «برهه ای از یک کشمکش تاریخی (بررسی مناسبات وزیران و امیران در عصر ایلخانی)»، مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال نهم، ویژه نامه تاریخ و باستان شناسی، ش ۲۶، خرداد ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۱۹۰.

عمری، احمد بن یحیی بن فضل الله، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، المجمع الثقافی، ابوظبی، ۱۴۲۴ق.
فرهانی، مهدی، پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، انجمن آثار و مفاخر ملی، تهران، ۱۳۸۲.

کاشفی، ملاحسین واعظ، اخلاق محسنی، به کوشش حامد ربانی، کتابخانه علمیه حامدی، تهران، ۱۳۵۸.

-----، انوار سهیلی، به کوشش محمد روشن، صدای معاصر، تهران، ۱۳۸۸.

-----، صحیفه شاهی، کتابخانه مجلس، ش ۵۹۱۱.

-----، مخزن الانشاء، کتابخانه مجلس، ش ۲۲۵۸.

کاشفی، فخرالدین علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینان، بنیاد نیکوکاری نوریانی، تهران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.

گوهری فخرآباد، مصطفی، زمانه و کارنامه ملاحسین واعظ کاشفی، رساله دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.
نظامی باخرزی، نظام الدین عبدالواسع، منشأ الانشاء، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، دانشگاه ملی ایران، تهران، ۱۳۵۷.

نوایی، امیر نظام الدین علیشیر، دیوان امیر علیشیر نوایی، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.

-----، مجالس النفائس، به کوشش علی اصغر حکمت، منوچهری، تهران، ۱۳۳۲.

-----، مجالس النفائس (ترکی)، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۴۱.

-----، محاکمة اللغتين، ترجمه تورخان گنجه‌ای، چاپخانه فردوسی، تهران، ۱۳۲۷.

- Mitchel, Colin Paul, To Preserve and Protect :Husayn VāizKāshifĪ and Perso - Islamic Chancellery Culture, *Iranian Studies*, v. 36, no. 4, 2003, p. 485 - 508.

Subtelny, Maria.E, *Timurids in transition, Turko-Persian politics and acculturation in the medieval Iran*, Leiden.Boston, Brill, 2007.

- Van Ruymbek, Christian, KāshifĪs Forgotten Masterpiece: why Rediscover the Anvār-iSuhaylĪ?, *Iranian Studies*, v. 36, no. 4, 2003, p. 571 - 588.

- Wickens, G. M., " ANWĀR - SOHAYLĪ", *Encyclopedia Iranica*, New York, Bibliotheca Prisca Press, 2000.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۵۲-۲۷

مواضع مدرسین عثمانی در قبال مسئله شیعی در آناتولی و یورش یاووز سلیم به ایران*

دکتر مهدی عبادی / استادیار دانشگاه پیام نور^۱

چکیده

از زمان ظهور دولت شیعی صفوی در ایران، تشیع علاوه بر آل عثمان به مساله‌ای جدی و مهم برای طبقه علما و مدرسین قلمرو این دولت تبدیل شد. نفوذ معنوی خاندان صفوی در میان بخش قابل توجهی از ساکنان آناتولی در این مقطع زمانی، ناظران مدرسی را به این نتیجه رسانده بود که این سرزمین در آستانه تغییر مذهب از تسنن به تشیع قرار گرفته است. در شرایطی که این مهم به معنی بی نتیجه بودن فعالیتهای تبلیغی و مدرسی ادوار پیشین بود، راه حل عاجل از نظر قاطبه این مدرسین برخورد خشونت آمیز و تقابلی از سوی دولت عثمانی با گروه‌های هوادار صفویان در آناتولی بود. از این رو، مدرسین مشهور و تأثیرگذار درصدد برآمدند با ایجاد جو روانی و تبلیغی و نیز با بهره‌گیری از صدور فتاوی ضد شیعی-صفوی، دولت عثمانی را به تقابل نظامی با شیعیان آناتولی و صفویان برانگیزانند. به رغم همه این تلاشها، بازید دوم از ستیز مستقیم با دولت نوپای صفوی روی بر تافت و ضمن برخورد با برخی مظاهر شیعی، محدودیت‌هایی را برای هواداران صفویان و شاه اسماعیل به وجود آورد. اما با روی کار آمدن سلیم اول و انگیزه‌های سیاسی و شخصی او برای جدال با شیعیان و صفویان برای تثبیت قدرت خود، اوضاع را به گونه‌ای پیش برد که مدرسین توانستند با کنش‌های خود زمینه لازم را برای یورش نظامی عثمانی به ایران و شیعیان فراهم آورند. بر این اساس بخشی از دلایل وقوع جنگ چالدران را باید در موضع‌گیری‌های مدرسین در قبال رشد گرایش‌های شیعی در آناتولی و ظهور دولت شیعی صفوی جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها: تشیع در آناتولی، مناسبات عثمانی - صفوی، مدارس عثمانی، سلیم اول، فتاوی ضد شیعی، جنگ چالدران.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۲۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۶/۳۰

۱. Email: m.ebadi@pnu.ac.ir

DOI: 10.22067/history.v0i0.38843

طرح مسأله

با تثبیت جریان مذهبی برخاسته از مدارس در جامعه عثمانی، مدرسین عمدتاً سنی و حنفی مذهب، به یکی از مؤلفه‌های مهم و تأثیرگذار سیاست‌گذاری‌های سلاطین عثمانی تبدیل شدند. سطح و چگونگی این تأثیرگذاری در ادوار مختلف و با توجه شرایط تاریخی اغلب متغیر بود. میزان نفوذ مدرسین در دولت و دولتمردان و قدرت و سطح تسلط سلطان بر امور، از جمله مؤلفه‌های تاریخی مؤثر در این مهم به شمار می‌رود. با این حال، جریان مدرسی و علماء، برای اجرایی کردن سیاست‌های مدنظر خود به ویژه مسائل مهم مذهبی، اغلب به همراهی حاکمان عثمانی نیازمند بودند. با وجود این مهم، سطح و میزان حضور، نفوذ و تأثیر مدرسین در سیاست‌های مختلف، با قدرت سلاطین نسبت عکس داشت. در عهد سلطنت محمد فاتح (حک. ۸۵۵-۸۸۶ ق/۱۴۵۱-۱۴۸۱ م)، به دلیل قدرت مطلق این سلطان، نفوذ مدرسین در دولت عثمانی به شدت رو به کاستی گذاشت و این سلطان عثمانی بر خلاف رویه سلاطین پیشین، توجه کمتری به مدرسین و خواسته‌های آنها در سیاست‌گذاری‌های خود داشت. در شرایطی که احساس می‌شد در نتیجه استمرار این رویه، مدرسین جایگاه چندانی در سیاست‌های داخلی و خارجی دولت عثمانی نداشته باشند، در دورهٔ جانشین او، بایزید دوم (حک. ۸۸۶-۹۱۸ ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲ م) و به ویژه عهد سلیم اول (حک. ۹۱۸-۹۲۶ ق/۱۸۱۲-۱۵۲۰ م) بار دیگر نفوذ و تأثیر مدرسین رو به افزایش گذاشت. این در حالی بود که این سلطان عثمانی فرمانروای مقتدر به شمار می‌رفت تا جایی که حتی چندین وزیر و صاحب‌منصب عالی‌رتبه عثمانی این دوره نیز قربانی تلاش‌های او برای حفظ و گسترش قدرت مطلق او شدند و به همین دلیل نیز لقب یاووز (مهییب، تندخو، بی‌باک)^۱ به او داده شده بود. با وجود این، مدرسین در این دوره توانستند با جلب همراهی و همدلی سلیم اول، در مقابله با اشاعه تشیع و گسترش نفوذ صفویان در آناتولی از قدرت و توان نظامی دولت عثمانی بهره‌گیرند. از این رو در این پژوهش تلاش بر آن است تا این مسأله تاریخی مورد بررسی قرار گیرد که: مدرسین عثمانی در تقابل با مسأله تشیع و واکنش به فراگیر شدن گرایش‌های شیعی در آناتولی اواخر قرن نهم هجری/پانزدهم میلادی و اوایل قرن دهم هجری/شانزدهم میلادی، چگونه در فراهم شدن زمینه یورش نظامی سلیم اول در سال ۹۲۰ ق/۱۵۱۴ م ایفای نقش کردند؟

۱. تندخویی و بی‌رحمی سلیم اول تا حدی بود که حتی وزیران اعظم وی نیز از خشمش در امان نبودند تا جایی که در دورهٔ سلطنت هشت سالهٔ خود (۹۱۸-۹۲۶ ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰ م)، پنج وزیر اعظم را گردن زد. بر همین اساس نیز در افواه مشهور شده بود که اگر می‌خواستند کسی را نفرین کنند، چنین می‌گفتند که: «سلطان سلیمه وزیر اوله‌سن» (الهی که وزیر سلطان سلیم شوی) (صولاق‌زاده، ۴۲۶).

درآمد: مدرسین عثمانی و نخستین موضع‌گیری‌ها در قبال گرایش‌های شیعی در آناتولی

پس از فتح استانبول در ۱۴۵۳/۸۵۷ق، در سایه ساخته شدن مدارس متعددی در این شهر و در رأس آنها مدارس صحن ثمان (مدارس محمد فاتح)،^۱ زمینه شکل‌گیری جریان مذهبی مدرسی قدرتمندی در پایتخت عثمانی فراهم گردید.^۲ اگرچه با توجه به اقتدار مطلق محمد فاتح، مدرسین به مانند سابق نمی‌توانستند در مسائل مختلف دولت به صورت مستقیم تأثیرگذار باشند،^۳ اما جریان مدرسی در پی آن بود در صورت روی نمودن فرصت مناسب و شرایط مساعد در سیاست‌های دولت و حاکمان عثمانی به نحوی مؤثر نقش‌آفرینی کند؛^۴ امری که پس از محمد فاتح امکان تحقق پیدا کرد. در روند انتقال قدرت پس از مرگ محمد فاتح، بایزید دوم توانست پیش از برادرش جم‌سلطان (د ۹۰۰/۱۴۹۵م)، خود را به استانبول برساند (ربیع‌الاول ۸۸۶ق/مه ۱۴۸۱م) و بر تخت سلطنت جلوس کند (تاج‌زاده، ۶۱؛ روحی، ۴۶۸-۴۶۹؛ بهشتی، ۲۰۶-۲۰۷: 4v-7r؛ اوروج‌بک، ۱۳۱). با وجود این، زنده بودن جم به صورت تهدیدی بالقوه برای اتحاد و یکپارچگی دولت عثمانی درآمد (نک. Guilmartin, 729) و موجب شد تا اقتدار و قدرت بایزید دوم به شدت تحت تأثیر قرار گیرد (Itzkowitz, 29). از این رو، این سلطان عثمانی در کنار پشتیبانی ینی‌چریان، در صدد جلب حمایت جریان مدرسی برآمد. بدین ترتیب، جایگاه و سطح تأثیرگذاری این جریان در سیاست‌های دولت عثمانی در مقایسه با دوره محمد فاتح افزایش یافت و این امکان برای مدرسین فراهم شد تا اهداف مذهبی-اجتماعی خود را از طریق سلطان عثمانی پی‌گیری کنند. بایزید دوم، با هدف نشان دادن پایبندی خود به مسائل شرعی و دینی (نک. Fleischer, 239)، پس از جلوس بر سریر سلطنت بسیاری از املاک و اراضی وقفی را که از سوی پدرش مصادره شده بود و مدرسین بدان به چشم بدعت می‌نگریستند، به شرایط سابق بازگرداند که با استقبال مدرسین روبرو شد (روحی،

۱. محمد فاتح، علاوه بر صحن ثمان، مدارس دیگری مانند مدرسه جوار قبر منسوب به ابویوب انصاری، مدرسه زیرک و مدرسه ایاصوفیه را در پایتخت جدید عثمانی بنیان نهاد. وزراء، امراء، تجار و علمای برجسته نیز به تبعیت از سلطان عثمانی به تأسیس مدرسه در استانبول روی آوردند (Ali, 11/519).

۲. به نوشته عالی افندی حضور تعداد زیادی از مدرسین و علما در استانبول پس از فتح موجب «رعایت شرع نبوی و صیانت دین مصطفوی در تمامی جهات آن گردید» (Ali, 11/519).

۳. بررسی تحولات مختلف سیاسی و نظامی دوره پس از فتح استانبول (۱۴۵۳/۸۵۷) تا مرگ محمد فاتح (۱۴۸۱/۸۸۶) و مقایسه آن با ادوار پیش نشان می‌دهد که قدرت تأثیرگذاری آنها نسبت به گذشته به شدت کاهش یافته بود. دو عامل اقتدار محمد فاتح پس از این فتح و خارج شدن مناصب عالی سیاسی مانند وزارت عظمی از دست مدرسین را باید به عنوان عوامل تعیین کننده در این باره در نظر گرفت.

۴. ادريس بدلیسی در قانون شهنشاه خود، ضمن ضروری دانستن همکاری علما با سلاطین، به مدرسین توصیه می‌کند که به هر طریق ممکن درصدد تأثیرگذاری بر حاکمان برآیند (بدلیسی، ۱۳۸۷ش، ۱۷).

۴۴۶؛ VIII/3-6). *İbn Kemal*, بر همین اساس، تلاش جم برای به دست آوردن قدرت از سوی مدرسین به صورت «خروج بر امام و خلیفه زمان» تعبیر شد (بدلیسی، نسخه ۸۷۶۲، ۸/۹۵۴) و عدم پذیرش سلطنت بایزید دوم از سوی او به مثابه نافرمانی از آیه «اطیعوا الله واطیعوا الرسول و لولی الامر منکم» (سوره نساء، آیه ۵۹) محسوب گردید (*İbn Kemal*, VIII/11). حتی سرنوشت جم و سرگردانی او در مصر و اروپا بنا بر خواست و اراده خداوند در سزای نافرمانی وی از سلطان تعبیر گردید.^۱ به دلیل همین حضور تأثیرگذار مدرسین در دولت عثمانی در این زمان، به تدریج بایزید دوم در مقابل جریان‌ها و باورهای مذهبی نامطلوب از نظر آنان مواضع تندی در پیش گرفت (Shaw, 1/77-8).

سرنوشت لطف‌الله توفاتی مشهور به «ملا لطفی» (د ۹۰۰ ق/۱۴۹۵ م) را می‌توان نمونه‌ای بارز از مواضع مدرسین متعصب در قبال باورها و گرایش‌های شیعی (یا شبه‌شیعی) در این زمان مورد توجه قرار داد. پس از روی کار آمدن بایزید دوم، با توجه به جایگاه و شهرت ملا لطفی،^۲ استادی یکی از مدارس صحن ثمان به او اعطا شد. ملا لطفی در انتقاد از اشخاص مختلف و علما و مدرسین به صراحت نظر خود را بیان می‌کرد (طاشکپری‌زاده، ۱۶۹؛ مجدی، ۲۹۶؛ ابن‌عماد، ۱/۳۵؛ لطیفی، ۲۹۵-۲۹۶). او در یکی از جلسات درس خود در صحن ثمان، به فضائل حضرت علی (ع) پرداخت و داستان تیر خوردن ایشان و چگونگی درآوردن تیر از پای آن حضرت را به هنگام نماز نقل کرد. اشاره‌ی وی به این داستان در واقع برای انتقاد از شرایط عقیدتی ایام خود بود تا جایی که در ادامه بحث خود، به ذکر این مطلب پرداخت که «نماز واقعی یعنی همین و نمازی که ما می‌خوانیم چیزی جز خم و راست شدن نبوده و فائده‌ای نیز بر آن مترتب نیست» (طاشکپری‌زاده، ۱۷۰؛ مجدی، ۲۹۸). اشاره به این مطلب در جلسه درس صحن ثمان، که یکی از مراکز عمده تسنن مدرسی در عثمانی به شمار می‌رفت، با هنجارهای حاکم بر جریان مدرسی در تضاد بود (Ocak, 210). از این رو، ملا لطفی از سوی قاطبه مدرسین آشکارا به الحاد و زندقه (و نیز به مذهب تشیع) متهم گردید (نک. Evkuran, 53). بی‌تردید در کنار حسادت احتمالی دیگر مدرسین به جایگاه عملی ملا لطفی، آنچه نگرانی جریان مدرسی را برانگیخته بود، رخنه و گسترش نفوذ عقاید مذهبی دیگر از جمله عقاید شیعی در مدارس بود. علاوه بر این، در رساله‌ای که از سوی مؤلفی ناشناخته در این باره نوشته شده (Parmaks zoğlu, "Molla Lütfiile İlgili Yeni Bir Belge", 675)، «انکار شدید

۱. «هر آینه حق تعالی او را بهر نوع آفات و بهر گونه نامرادی از جهات ممتحن و مبتلی ساخت و جهت ظهور تأدیب الاهی او را بمذکت غربت و جلای اوطان انداخت» (بدلیسی، ۱۳۸۷ ش، ۸/۹۵۴).

۲. برای آگاهی بیشتر درباره جایگاه علمی و آثار ملا لطفی نک. Maraş 128et seq.; Gökyay ve Özen, "Molla Lutfi", 30.25 et seq.

نبوت»، «تعرض به مستودعات شریعت و تمسک به مهملات فلاسفه» از جمله اتهامات ملا لطفی بیان شده و طرفداران او نیز آشکارا جمعی طلبه سفیه و جاهل سخیف معرفی شده‌اند.^۱ بنا بر همین رساله، جلسه محاکمه وی به دستور بایزید دوم و با حضور اکابر، قضات عسکر و شهود برگزار گردید (Ibid). در این جلسه، دفاعیات ملا لطفی مبنی بر رد و نفی اتهامات وارده، مسموع واقع نشد^۲ و با فتوای علمای متعصب و بانفوذی چون خطیب‌زاده (د/ق/۱۴۹۵م)، ملا عذاری (د/ق/۹۰۱۵م) و شیخ‌الاسلام این دوره یعنی ملا عرب (د/ق/۱۴۹۵م)، مهدور الدم شناخته شد و بر اساس همین فتوا، به دستور بایزید دوم، ملا لطفی را در ملا عام گردن زدند (طاشکیری‌زاده، ۱۶۹، ۱۷۰؛ مجدی، ۲۹۷؛ خواجه سعدالدین، ۵۴۷/۲؛ Ali, 1₂/976-7؛ کاتب چلبی، سلم الوصول الی طبقات الفحول، ۴۰/۳؛ ابن‌عماد، ۳۵/۱؛ عاشق چلبی، 106a؛ آیوانسرای، ۸/۲).

ظهور دولت صفوی و تشدید شیعه‌ستیزی مدرسین عثمانی

یکی از رویدادهای دوره بایزید دوم که تحولات مذهبی قلمرو عثمانی را تحت تأثیر قرار داد و مدرسین را به تکاپو برای ممانعت از اشاعه باورهای شیعی و شبه‌شیعی در آناتولی به تکاپو انداخت، ظهور دولت شیعی صفوی در ۱۵۰۱/۹۰۷ در ایران بود. از زمان حضور جنید (د/ق/۸۶۴۰م) جد شاه اسماعیل در آناتولی در عهد مراد دوم (حک. ۸۲۴-۸۵۵/ق/۱۴۲۱-۱۴۵۱م) و فعالیت‌های تبلیغی وی در این نواحی، طریقت صفوی در آناتولی هواداران زیادی داشت (خنجی، ۲۶۰؛ خواجه سعدالدین، ۱۲۶/۲-۱۲۷).^۳ در کنار نفوذ معنوی صفویان در میان قبایل ترکمن آسیای صغیر، گسترش روزافزون عقاید شیعی در مناطق قابل توجهی از شرق و جنوب این منطقه (Parry, I/1120; Savory, *Iran under the Safavids*, 39; idem, "The Consolidation of Safawidpower in Persia", 83-84; idem, "The Sherley Myth", 73)، در این زمان به مثابه خطری جدی از نظر سیاسی برای دولت عثمانی و از نظر مذهبی برای مدرسین، به عنوان نمایندگان اصلی تسنن درآمد.^۴ منابع عثمانی تحت تأثیر نگرش مدرسین نسبت به

۱. برای متن رساله مذکور نک. Parmaksızoğlu, "Molla Lütfile İlgili Yeni Bir Belge", 676-7.

۲. برای جزئیات جلسه محاکمه ملا لطفی نک. مجدی، ۲۹۷؛ عاشق چلبی، 106a-105b؛ و نیز نک. Ocak, 224-7; Maraş, 122-3.

Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği", 43 et se

۳. برای دوره حضور و فعالیت‌های تبلیغی شیخ جنید در آناتولی که نفوذ معنوی طریقت صفویه را در این منطقه نهادینه کرد (نک. عاشق‌پاشا‌زاده، ۲۶۶-۲۶۷؛ و نیز نک. حذف هیئتس، تشکیل دولت ملی در ایران، ۱۹-۲۲؛ سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ۱۱-۱۸).

۴. آنچه خطر فعالیت‌های مذهبی صفویان در آناتولی را برای عثمانی‌ها و نیز مذهب تسنن مضاعف می‌ساخت این بود که ترکمن‌های ساکن 4. اینالچک، "The Rise of the İnalçık", این منطقه، بنا بر شرایط اجتماعی و فرهنگی خود، اغلب در مقابل تسنن مدرسی مقاومت می‌کردند (نک).

طرفداران صفویه در آناتولی (ولایت روم)، آنها را گمراهانی معرفی می‌کنند که واجبات شرعی مانند نماز و روزه را ترک کرده بودند و زیارت اردبیل و شاه اسماعیل را بر زیارت مکه و پیامبر اسلام در مدینه ترجیح می‌دادند و رفض خود را بدون هیچ خوف و ترسی آشکار می‌کردند (عاشق‌پاشازاده، ۲۶۸). با وجود این، بایزید دوم به دلایلی چون نفوذ صفویه در میان توده ترکمن و تمایل سپاهیان عثمانی به جریان‌های صوفیانه عامیانه با باورهای شبه‌شیعی و یا احتمالاً به دلیل محافظه‌کاری ناشی از ایام کهولت و پیری، دشمنی آشکار با شاه صفوی را به صلاح نمی‌دانست. ظاهره این احتمال وجود داشت که خصومت‌ورزی آشکار با صفویه، تمایل دو گروه مذکور به صفویان را تشدید کند (Shaw, 1/78).

مدرسیان که از تحولات مذهبی آناتولی در این مقطع به شدت نگران بودند و بر خلاف بایزید دوم در بیان نظر خود در این باره مصالح و شرایط سیاسی را لحاظ نمی‌کردند، با صدور فتوا در قبال طرفداران شاه صفوی در آناتولی و یا به تعبیر منابع عثمانی «جمع شیعه» (بدلیسی، نسخه ۸۷۶۲، ۱۱۳۲/۸)، «قزل‌باش‌ها»^۱ (تاریخ آل عثمان، ۱۲۹) یا «اعوان و انصار اردبیل اوغلی» (خواجه سعدالدین، ۱۲۷/۲)^۱ اعلام موضع کردند و خواستار اتخاذ سیاست قهرآمیز از سوی دولت عثمانی در قبال آنان شدند. گزارش کوتاه عاشق‌پاشازاده^۲ درباره فتوای فوق نشان می‌دهد که در پی صدور آن، بایزید دوم تا حدودی سیاست خود در قبال هواداران صفویه را تغییر داد و برای برآورده ساختن خواست مدرسیان، با رعایت جانب احتیاط، اقداماتی را در جهت محدود ساختن فعالیت‌های قزلباش‌ها به اجرا گذاشت. او با ارسال نامه به شاه اسماعیل او را به تجدید نظر در سیاست ضد سنی خود ترغیب نمود (اسپناقچی پاشازاده، ۵۱-۵۳؛ و نیز نک. فلسفی، ۵۳-۵۵). به‌رغم این‌که فتوای ارتداد، به معنی مهدورالدم بودن پیروان صفویه بود، سلطان عثمانی صرفه به زیر نظر گرفتن شدید فعالیت‌های قزلباش‌ها در آناتولی اکتفا نمود و تعداد قابل توجهی از ترکمن‌های هواخواه صفویان را به مناطق دور دست روم‌ایلی تبعید کرد (۹۰۸/ق ۱۵۰۲ م). علاوه بر این، محدودیت‌های زیادی برای ارتباط پیروان صفویه در آناتولی با ایران به ویژه در مناطق مرزی به وجود آمد تا بدین طریق قدرت تأثیرگذاری شاه صفوی بر تحولات مذهبی و سیاسی آناتولی به حداقل برسد (عاشق‌پاشازاده، ۲۶۸؛ خواجه سعدالدین، صولاق‌زاده، ۳۱۷). با این حال، زمانی که شاه اسماعیل طی نامه‌ای از بایزید دوم درخواست کرد تا این محدودیتها برداشته شود (فریدون‌بک، ۳۴۵/۱)، سلطان

Ottoman Empire", 1/313;id The Ottoman Empir: The Classical Age, 32; Tansel, Sultan II. Bayezit'in siyasi hayatı, 235-236.

۱. از جمله تعابیر دیگر به کار رفته درباره هواخواهان صفویه در منابع عثمانی می‌توان به «طائفه طاغیة قزلباش» و «گروه ضلال» [گروه ضلال] اشاره کرد (خواجه سعدالدین، ۱۳۹/۲، ۱۷۳).

۲. «علما کفرلرینه حکم ایندیله، پادشاه آنره غضب ایندی» (عاشق‌پاشازاده، ۲۶۴).

عثمانی در جواب خود ضمن این که بر دوستی میان دو طرف تأکید کرد، ممانعت از ترک قلمرو عثمانی از سوی «رعایای غزاة مجاهدین ببهانه زیارت» را علت این محدودیتها عنوان کرد. او در این نامه همچنین تأکید کرد که دستور داده است به شرط تعهد مبنی بر بازگشت هواخواهان طریقت صفویه، ممانعتی از رفتن آنها به سمت ایران به عمل نیاورند (فریدون بک، ۱/۳۴۶). روشن است که چنین جواب احتیاط آمیزی که در آن از شیوخ صفویه تحت عنوان «اولیاء الله» یاد شده، نمی توانست مورد پسند و رضایت مدرسین باشد که به شاه صفوی و پیروان آن به عنوان گروهی تکفیری و رافضی می نگریستند (نک. عاشق پاشازاده، ۲۶۴-۲۶۹).

مدرسین و مسأله جانشینی بایزید دوم

در اواخر دوره بایزید دوم، رقابت جریان های مختلف برای روی کار آوردن فرد مورد نظر خود به عنوان جانشین بایزید دوم به شکل رقابت میان سه فرزند سلطان (احمد، قورقود و سلیم) نمودار گردید (نک. بدلیسی، نسخه ۸۷۶۲، ۱۰۷۷/۸). در حالی که جانشینی احمد، فرزند بزرگ بایزید و حکمران آماسیه، از سوی قاطبه ارکان دولت و به ویژه خود بایزید پشتیبانی می شد (نک. بدلیسی، همان، ۸/۱۱۲۹، ۱۱۳۱؛ Celalzade, 62)، به دلیل مخالفت ینی چری ها با مانع بزرگی روبرو بود. ^۱ جریان اسلام مدرسی نیز به دلیل مصاحبت شاهزاده قورقود ^۲ با علما و احتمالاً نفوذ زیاد بر روی این شاهزاده، ^۳ منافع خود را در گروه جانشینی او می دانست (Shaw, 1/78-9). مدعی دیگر سلطنت شاهزاده سلیم، سنجاق بیک قسطنطنیه (طرابوزان)، از نظر نظامی و جنگاوری فرد مورد نظر ینی چری ها و بک های مرزی روم ایلی به شمار می رفت، ^۴ اما خلق و مزاج تندش باعث شده بود تا بایزید دوم و ارکان دولت نظر مساعدی نسبت به وی نداشته باشند. ^۵ از این رو، سلیم به پشتوانه ینی چری ها برای دست یافتن به هدف خود به زور متوسل

۱. ظاهراً ینی چری ها به دلیل اهمال و سستی وی در رویارویی با قیام شاه قولی، با این شاهزاده به شدت مخالفت می کردند (خواجه سعدالدین، ۱۸۹/۲، ۱۹۴؛ نشانچی زاده، ۴۴۳).

۲. قورقود در سال ۱۴۸۳/ق ۸۸۸م به عنوان حکمران صاروخان (مغنیسا) انتخاب شد (Ibn Kemal, VIII/52). در سال ۱۵۰۲/ق ۹۰۷م و تحت فشار برادرش احمد، حکمرانی ولایت مذکور از او گرفته شد و به جای آن امارت تکه و انطالیه بدو واگذار گردید (Gökbilgin, "Orfud", V/269).

۳. قورقود در مقایسه با برادران دیگر خود بیشتر علاقه مند به مصاحبت با علما و مدرسین بود (خواجه سعدالدین، ۱۹۴/۲، ۲۱۴؛ بدلیسی، همان، ۸/۱۱۲۹؛ قتالی زاده، ۱۰۹/۱؛ لطیفی، ۶۵-۶۶).

۴. بدلیسی، هشت بهشت، ۸/۱۱۳۴؛ سلیم در همین دوره امارت بر طرابوزان، به علت فعالیت های نظامی موفقیت آمیز در مناطق اطراف طرابوزان از جمله گرجستان مورد توجه ینی چری ها قرار گرفته بود (İnalçık, "SelEm I", IX/127).

۵. به گزارش مؤلف تاج التواریخ، تحت تأثیر همین طیف از ارکان دولت، از سوی بایزید دوم بارها نامه های عتاب آمیزی به سلیم فرستاده شده و نسبت به اعمال وی تذکر داده می شد (خواجه سعدالدین، ۱۴۰/۲).

شد و برای جلب نظر پدرش از طریق تحت فشار قرار دادن او با سپاهیان تحت فرمان خود راهی روم ایلی شد (۹۱۷/ق/۱۵۱۱م) (خواجه سعدالدین، ۱۴۱/۲-۱۴۱، لطفی پاشا، ۲۰۱-۲۰۲). در پی این تحرک سلیم، ملا نورالدین حمزه بن یوسف قراصویی مشهور به صاری گزر نورالدین افندی (د/۹۲۸/ق/۱۵۲۲م)، از مدرسان شهیر مدارس صحن ثمان^۱ برای مذاکره با سلیم به سوی او فرستاده شد. این مدرسی، به رغم همه کوشش‌ها نتوانست تغییری بر رویه‌شاهزاده عاصی برای دست یافتن به سلطنت ایجاد کند (خواجه سعدالدین، ۱۴۲/۲-۱۴۳؛ نشانجی‌زاده، ۴۴۰؛ تواریخ آل عثمان، ۱۳۰). با وجود این، نقش آفرینی مدرسی در چنین اموری از نظر بحث حاضر می‌تواند مبین دو نکته مهم باشد: یکی این‌که جایگاه مدرسین در دولت بایزید دوم تا بدان حد ارتقا یافته بودند که برای رفع چنین بحران مهمی از وجود آنها بهره گرفته می‌شد. دوم این‌که به طور قطع، این مدرسی نزد سلیم مورد حمایت ینی‌چری‌ها نیز از جایگاه بالایی برخوردار بود که سلیم به رغم امتناع از پذیرفتن توصیه‌های صاری گزر، با تکریم و احترام با وی برخورد نمود (نک. سعدالدین، ۱۴۳/۲-۱۴۴، ۱۵۲).

پس از این مذاکره بی نتیجه، رویارویی نظامی بایزید دوم و سلیم با شکست شاهزاده عثمانی در جنگ چورلو^۲ و عقب نشستن او به کفه در جنوب شرقی شبه جزیره قریم همراه شد (۸ جمادی‌الاولی ۹۱۸/ق/۳ آگوست ۱۵۱۱م) (بدلیسی، ۱۹۹۵، ۶۱-۶۲؛ Celalzade, 85-7؛ خواجه سعدالدین، ۱۵۵/۲-۱۶۲؛ لطفی پاشا، ۲۰۲-۲۰۳؛ تواریخ آل عثمان، ۱۳۱). با این حال، ینی‌چری‌های با تحركات خود در پایتخت (استانبول) هر گونه اقدام برای به سلطنت رساندن احمد یا قورود را خنثی کردند (برای تفصیل در این باره نک. عبادی، ۱۴۲ به بعد). در نتیجه این تکاپوها، بایزید دوم تحت فشار ینی‌چری‌ها مجبور شد سلطنت را به سلیم واگذار کند (بدلیسی، همان، ۱۱۳۵/۸-۱۱۳۸؛ همو، سلیم شاهنامه، ۶۶-۶۹؛ Ibn Kemal, 9/66؛ نشانجی‌زاده، ۴۶۳/۲؛ لطفی پاشا، ۲۰۲۰۲۰۳؛ Celalzade, 94-7؛ خواجه سعدالدین، ۲۰۱/۲-۲۰۳؛ تواریخ آل عثمان، ۱۳۱-۱۳۲؛ کاتب چلبی، ۱۱۴۶، ۱۱۴ و نیز نک. بدلیسی، نسخه ۸۷۶۲، ۱۱۳/۸-۱۱۳۸). با مرگ بایزید دوم که خیلی زود پس از خلع از سلطنت^۳ و در مسیر دیمتوقیه (در نزدیکی ادرنه) اتفاق افتاد (۱۰ ربیع‌الاول ۹۱۸/ق/۲۶ مه ۱۵۱۲م)، تنها مانع سر راه اقتدار مطلق سلیم اول، زنده بودن برادرانش بود (بدلیسی، همان، ۱۱۳۹/۸-۱۱۴۱؛ همو، ۱۹۹۵، ۷۶-۷۷؛ Ibn

۱. صاری گزر از مدرسین برجسته دوره بایزید دوم بود که در این زمان به مدرسی عالی‌ترین مدارس عثمانی در آن دوره یعنی صحن ثمان منصوب شده بود (نک. طاشکیری‌زاده، ۱۸۱؛ مجدی، ۳۱۴؛ خواجه سعدالدین، ۵۵۷/۲؛ قره‌چلی‌زاده، ۲۰۹).

۲. چورلو یا چورلی، قصبه‌ای است واقع در ۳۲ کیلومتری شمال شرق سنجاقتکفور طاغی در ولایت ادرنه (سامی، ۱۸۸۶/۳).

۳. برای بحث درباره مرگ مشکوک بایزید دوم نک. هامر پورگشتال، ۷۸۱/۱-۷۸۲؛ Tekindağ, 11 et seq. و نیز نک. Shaw, 1/79.

Kemal, 9/67؛ لطفی پاشا، ۲۰۳؛ نشانجی زاده، ۴۶۳/۲؛ Celalzade, 99-100؛ خواجه سعدالدین، ۲۰۷/۲-۲۰۸؛ اولیاء چلبی، ۱۴۵/۱-۱۴۶؛ کاتب چلبی، همان، ۱۱۴).

سلیم اول برای ممانعت از هر گونه تحرک ضد سلطنت خود از سوی افراد ذکور خاندان عثمانی، ابتدا پنج تن از برادرزادگانش را در شهر بروسه به قتل رساند (بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۸۱-۸۲، İbn Kemal, 9/73-4؛ نشانجی زاده، ۴۶۴/۱؛ خواجه سعدالدین، ۲۲۹/۲-۲۳۰؛ تواریخ آل عثمان، ۱۳۳؛ منجم‌باشی، ۴۴۸/۳؛ صولاق زاده، ۳۵۲-۳۵۳) و وزیر اعظم قوجه مصطفی پاشا را به اتهام ارتباط با احمد اعدام کرد (۱۹۱۸ق/۱۵۱۲م) و به دنبال آن جلب نظر علماء و مدرسین را به سوی خود در دستور کار قرار داد (بدلیسی، همان، ۸۴؛ نشانجی، ۱۸۲؛ خواجه سعدالدین، ۲۳۴/۲). او در مدت حضور در بروسه، که به علت وجود مدارس مهم در آن، یکی از سه کانون مهم مدرسی در قلمرو عثمانی به شمار می‌رفت، به دیدار علما و مدرسین شتافت و مبالغ قابل توجهی را به ایشان هبه نمود (خواجه سعدالدین، ۲۲۸/۲). بدین ترتیب، شرایط به گونه‌ای برای مدرسین پیش می‌رفت که به واسطه نیاز سلیم اول برای جلب نظر مساعد آنها نسبت به خود، بتوانند سلطان خودکامه‌ای چون او را به سوی اهداف مطلوب خود سوق دهند و از تند مزاجی و بی‌باکی او برای مقابله با صفویان و گرایش‌های شیعی در آناتولی بهره گیرند. به دنبال این تحولات، شاهزاده قورقود نیز به دستور سلطان دستگیر و کشته شد (۱۵۱۳ق/۹۱۹م) (بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۸۲-۸۳؛ İbn Kemal, 9/75-7؛ لطفی پاشا، ۲۰۵؛ نشانجی زاده، ۴۶۵/۲؛ خواجه سعدالدین، ۲۳۴-۲۳۰/۲؛ منجم‌باشی، ۴۴۸/۳؛ تواریخ آل عثمان، ۱۳۳؛ و نیز نک. Uluçay, 188-191). احمد نیز که از طریق قونیه رهسپار بروسه شده بود تا با همراهی احتمالی ارکان دولت سلطنت را از سلیم بازپس گیرد، پس از شکست در تقابل نظامی با سپاهیان سلیم در بنی‌شهر کشته شد (شوال ۹۱۹ق/ژانویه ۱۵۱۴م) (بدلیسی، همان، ۸۵؛ İbn Kemal, 9/78-81؛ لطفی پاشا، همان‌جا؛ نشانجی زاده، ۴۶۶-۴۶۵/۲؛ خواجه سعدالدین، ۲۳۵/۲-۲۳۸).

فتاوی و جوب تقابل نظامی با شیعیان و صفویان

همانطور که پیش از این اشاره شد گرایش‌های شیعی در آناتولی به دنبال رسمیت مذهب تشیع در ایران اوج گرفته بود. بنابر گزارشی ترکمن‌های آناتولی حتی حاضر بودند «اهل و عیال و مال و منال» خویش را نیز در راه صفویان فدا کنند؛ آنها هر ساله با هدایای زیادی به قصد زیارت سوی ایران می‌رفتند و یا حداقل از طریق خلفا نذور خود را بدان سوی می‌فرستادند (نک. خواجه سعدالدین، ۲۴۲/۲). این گزارش به خوبی عمق نفوذ صفویه در میان آناتولی و میان مردمان این منطقه را نشان می‌دهد. این شرایط نارضایتی شدید

علما و مدرسین (سنی عثمانی) را به دنبال داشت که بنابر تفاوت‌های عقیدتی، به شیعیان به عنوان افرادی بد دین و کج آیین می‌نگریستند.^۱ همین مهم زمینه همکاری دوجانبه سلیم اول و مدرسین قلمرو عثمانی را فراهم می‌کرد تا از این طریق، هم سلطنت سلیم مشروعیت پیدا کند و هم علما بتوانند با بهره‌گیری از بازوی سیاسی و نظامی عثمانی، مانع رواج باورهای شیعی در میان مردم آناتولی شوند. از این رو، سلیم موضعی مشابه با مدرسین و علمای متعصب در قبال تحركات هواخواهان صفویان در آناتولی در پیش گرفت (همو، ۲۲۵/۲، ۲۳۹). در شرایطی که امتناع ینی‌چری‌ها امکان جنگ با صفویان را منتفی می‌کرد

اول با استقبال جریان مدرسی همراه شد. ظاهرآ ینی‌چری‌ها تمایلی برای جنگ با شاه اسماعیل از خود نشان نمی‌دادند که این امر از رسوخ و نفوذ طریقت بکتاشی در میان آنها ناشی می‌شد.^۲ از این رو، همراهی و تشجیع مدرسین به عمده‌ترین پشتوانه سلیم برای یورش به ایران و جنگ با شاه اسماعیل تبدیل شد. مدرسین و علما که در کنار احساس خطر از فراگیر شدن عقاید شیعی در آناتولی و قلمرو عثمانی، به دلیل اخبار واصله از رفتار شاه اسماعیل با علمای سنی (خواجه سعدالدین، همان‌جا) و نیز درخواست‌های علمی سنی ایران^۳ انگیزه‌های خاص خود را برای دشمنی با دولت نوپای صفوی داشتند، صدور فتاوی‌ای تند و آتشین ضد شیعی-صفوی، عملاً جنگ با شاه صفوی را برای این سلطان عثمانی غیر قابل اجتناب کردند (İbn Kemal, 9/96؛ همو، ۲۴۰/۲). بنابر گزارش بدلیسی، «همگی علماء اسلام و جمله ارباب فتوی مسند نشینان محاکم قضا و احکام و اهل حکومت بقانون شریعت سید انام بوجوب دفع آن طایفه اوباش و جمهور طاغیان قزلباش بد معاش متفق اللفظ و المعنی و مطابق المفهوم و الفحوی فتوی دادند»^۱ (بدلیسی، همان‌جا) و اعلام کردند که «قلع و قمع این فرقه ملاحظه فجار اقدم و اهم از محاربه کفار و غزا و جهاد فرنگ و تاتار است» (همو، ۱۹۹۵م، ۹۴). علاوه بر گزارش فوق، متن فتوی‌های برجای مانده، علاوه بر به دست دادن نگاه ضد شیعی-صفوی مدرسین عثمانی، رویکرد و انگیزه‌های عقیدتی و مذهبی آنها را نیز به خوبی نشان می‌دهد. ملا نورالدین صاری‌گزر از مدرسین مشهور، که در متن برخی وقایع سیاسی

۱. به عنوان نمونه مؤلف تاج‌التواریخ، که خود یک مدرسی بود، از پیروان صفویه که در قیام شاه‌قولی در ۹۱۷ق/۱۵۱۱م مشارکت داشتند بدین شکل یاد کرده است: «اتراک این دیار [تکه ولایتی] وجود ناپاک و با لوث طبیعی ملوث گشته و در فطرت‌شان رداءت و در خلقت‌شان دناءت به مثابه عرض ذاتی درآمده بود. در درون منافقانه این ناقصان انواع مفاسد مدغم بود و هر یک از آنها حیوانی لایفهم در شکل انسان بود» (خواجه سعدالدین، ۱۶۲/۲؛ و نیز نک. İbn Kemal, 9/85-6)

۲. وجود عناصر اعتقادی شیعی مانند علاقه وافر به حضرت علی(ع) در میان بکتاشیه و به تبع آن در میان ینی‌چری‌ها، از جمله عوامل مهمی بود که می‌توانست احساس دشمنی میان آنها با صفویه (قزلباش‌ها) را کاهش دهد (نک. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 33).

۳. ادریس بدلیسی از درخواست‌های مکرر مبنی بر تنظیم خواهی اهل سنت ایران از سلطان عثمانی اشاره کرده و متن منظوم نامه‌ی خواجه ملای اصفهانی (فضل‌الله بن روزبهان خنجی: د. ۹۲۷ق/۱۵۲۱م) به سلیم اول را که در این زمان به دربار ازبکان پناهنده شده بود، در سلیم شاهنامه خود ذکر کرده است (نک. بدلیسی، سلیم شاهنامه، ۹۶-۱۰۰؛ برای متن این نامه همچنین نک. لطفی پاشا، ۱۳-۱۶؛ فریدون‌بک، ۴۱۶/۱-۴۱۸).

مهم‌ترین دوره قرار داشت، از جمله کسانی بود که مستقلاً فتوایی را ضد شیعیان و صفویان صادر کرد.^۴ با توجه به موضع‌گیری سیاسی و عقیدتی وی در قبال جریان‌های مخالف جریان مدرسی، می‌توان به عمق تعصب وی در مذهب تسنن پی برد. او در سال ۱۵۱۴/ق ۹۲۰م در پی تلاش سلیم اول برای فراهم کردن زمینه برای جنگ با شاه اسماعیل، فتوای شدیدالحنی صادر کرد و در آن ضمن ملحد خواندن صفویان، جنگ با آنها را واجب شرعی دانست (برای متن کامل این فتوی نک. پیوست ۱). این فتوا علاوه بر این که صاری گزر ملا نورالدین را به عنوان یکی از پیشگامان مدرسی بر خورده قهرآمیز با صفویه مطرح می‌سازد (نک. Imber, "arĒ or 'arĒGörez", IX/60)، از این لحاظ اهمیت دارد که موضع و نگرش جریان مدرسی عثمانی را در قبال حرکت سیاسی و مذهبی شاه اسماعیل نشان می‌دهد. بر اساس این فتوا، شاه اسماعیل به دلایلی چون استخفاف شریعت و سنت، تحقیر و سوزاندن مصاحف و کتب شریعت، اهانت به علماء (سنی) و ویران کردن مساجد و سب ابوبکر و عمر ملحد شمرده شده و آشکارا قتل وی و طرفدارانش (قزلباش‌ها) واجب دانسته شده است.^۵ فتوای ضد شیعی-صفوی دیگر در این زمان به شکل فتوای جهاد (در قالب یک رساله) علیه شاه اسماعیل و هواداران وی از سوی شمس‌الدین احمد بن سلیمان بن کمال پاشا معروف به ابن کمال و کمال‌پاشا زاده (۱۵۳۴/ق ۹۴۰م)، از مدرسان برجسته صحن ثمان صادر شد^۶ و موجب افزایش شهرت و اعتبار وی گردید.^۷ ابن کمال در فتوای خود که به رساله‌فی تکفیر الروافض موسوم شده است، «طائفه شیعه» را به دلیل سب سه خلیفه اول و انکار خلافت خلفای راشدین، مذهب باطلی به شمار می‌آورد و ضمن اشاره به شاه اسماعیل و هواداران او تأکید می‌کند که با توجه به اقوال متواتر منقول درباره آنها، «ما شکی در کفر و ارتداد آنها نداریم، دار آنها دار حرب است و نکاح مردان و زنانشان بالاتفاق باطل است...» و در صورت غلبه بر شهرهایشان، اموال، زنان و اولادشان بر مسلمانان حلال خواهد بود. او همچنین تأکید کرده است که بر جمیع مسلمانان قتال با آنها (یعنی صفویان و شیعیان)

۴. او در ۱۵۱۱/ق ۹۱۷م به عنوان قاضی استانبول منصوب شده بود و پس از به تخت نشستن سلیم، ابتدا قاضی عسگر آناتولی شد و سپس باز ارتقاء مقام یافته و به قاضی عسگری روم‌ایلی دست یافت (طاشکپری‌زاده، همان‌جا؛ مجدلی، ۳۱۵؛ خواجه سعدالدین، ۵۵۸/۲؛ قره چلبی‌زاده، همان‌جا).

۵. به احتمال زیاد به دلیل صدور چنین فتوایی، طاشکپری‌زاده وی را «سیفا من سیوف الله» نامیده است (طاشکپری‌زاده، همان‌جا).

۶. ابن کمال به طور کلی یکی از مشهورترین مدرسین دوره عثمانی نیز به شمار می‌رود. برای اطلاعات تفصیلی درباره تحصیلات و مدرسی ابن کمال در مدارس مختلف نک. -Parmaksizoglu, "Kemal Paşazade", VI/561-3; Repp, *The Müfti of Istanbul*, 227.

۷. در سایه چنین فتوایی بود که ابن کمال نزد سلطان عثمانی جایگاه والایی پیدا کرد تا جایی که پس از بازگشت سلیم از ایران، از سوی وی ابتدا به عنوان قاضی ادرنه (۱۵۱۶/۹۲۲) منصوب شد و اندکی پس از آن و در همان سال قاضی عسگری آناتولی را به او واگذار کرد (نک. Parmaksizoglu, op. cit., VI/563). حضور پیوسته و تأثیرگذار او در عرصه سیاسی و مذهبی عثمانی از این زمان به بعد موجب شد تا در دوره سلیمان قانونی و پس از درگذشت جمالی افندی به عنوان شیخ‌الاسلام منصوب گردد (۱۵۲۶/۹۳۲).

واجب و فرض به شمار می‌رود (ابن کمال، ۱۹۵-۱۹۶).

محبی‌الدین محمد بن عمر بن حمزه ملقب به ملا عرب (د ۹۳۸/ق ۱۵۳۱ م)^۸ مدرسی دیگری بود که با توجه تعصبی که در تسنن داشت،^۹ با تشیع و صفویه به شدت دشمنی می‌ورزید (ابن‌الحنبلی، ۲۳۳/۲) و از تحریض‌کنندگان مدرسی پیشگام برای لشکرکشی عثمانی‌ها به ایران بود. پیش از این که سلیم اول نسبت به جنگ چالدران اقدام نماید، او در حلب و از منابر این شهر بر ضد صفویان تبلیغ می‌کرد و به قسح و ذم آنها می‌پرداخت. زمانی که فرستادگان شاه اسماعیل نزد سلطان مملوک در این شهر بودند، او به شدت در مواعظ خود به شاه و شیعیان تاخت که در پی آن یکی از این فرستادگان به دست هواداران ملا عرب به قتل رسید (همو، ۲۳۳/۲-۲۳۴؛ الغزی، ۲۳۹/۳-۲۴۰). در پی این حادثه، به دلیل خشم قانصوه غوری از این رویداد، وی راهی دیار عثمانی شد و تا به تحریض سلیم اول برای حمله به شاه صفوی و قزلباش‌ها پردازد و حتی برای تحقق این مهم رساله‌سداد فی فضل الجهاد را در فضیلت جنگ با شاه اسماعیل برای سلطان عثمانی نگاشت (طاشکپری‌زاده، مجدی، ۴۱۲-۴۱۳؛ کاتب چلبی، همان‌جا؛ بلیغ افندی، ۱۹۴). او در دشمنی با صفویان و تشیع تا بدانجا افراط ورزید که علاوه بر صدور فتوا، برای حصول هدف مذهبی خود، در رکاب سلطان عثمانی راهی ایران شد و در طول مسیر پیوسته سپاهیان را به جنگ تحریض می‌کرد. او حتی پیش از آغاز جنگ چالدران، به دستور سلطان عثمانی برای پیروزی در جمع سپاهیان دست به دعا برداشت (طاشکپری‌زاده، ۲۴۸-۲۴۹؛ مجدی، ۴۱۳؛ کاتب چلبی، همان‌جا). این مدرسی سنی متعصب حتی پس از شکست شاه اسماعیل و تصرف تبریز، در این شهر نیز به تبلیغات ضد شیعی خود ادامه داد (ابن‌الحنبلی، ۲۳۴/۲).

شیخ الاسلام علی جمالی‌افندی و مسأله فتوی بر ضد صفویان

علاوه بر مدرسین فوق، موضع‌علاء‌الدین علی بن احمد بن محمد بن محمد جمالی، معروف به علی جمالی‌افندی یا زنبیلی علی‌افندی (د ۹۳۲/ق ۱۵۲۶ م)، شیخ‌الاسلام عثمانی در این زمان در قبال مسأله

۸. با توجه به اینکه مولا علاء‌الدین علی‌العربی (د ۹۰۱/ق ۱۴۹۵ م) شیخ‌الاسلام دوره بایزید دوم نیز ملا عرب مشهور بوده، برای تمییز ملا محی‌الدین از شیخ‌الاسلام مذکور از وی به عنوان ملا عرب واعظ نیز یاد می‌شود (ابن‌الحنبلی، ۲۳۳/۲؛ کاتب چلبی، همان، ۲۱۲/۳؛ بلیغ افندی، ۱۹۳؛ Özcan, "Molla Arap", 30/240).

۹. ملا عرب پس از کسب تحصیلات اولیه در انطاکیه، تحصیلات مدرسی خود را در مناطق مختلف شام، ایران (تبریز) و مصر تکمیل نمود. او در دوره بایزید دوم به قلمرو عثمانی مهاجرت کرد و در ۹۰۳/ق ۱۴۹۷ م در بروسه ساکن شد و به وعظ مردم مشغول گردید (نک. طاشکپری‌زاده، ۲۴۷-۲۴۸؛ مجدی، ۴۱۱-۴۱۲). ملا عرب بعد از مدتی به استانبول رفته و با توجه به تبحری که در وعظ داشت، خیلی زود مورد توجه بایزید دوم قرار گرفت تا جایی که سلطان در مجالس وعظ وی حاضر می‌شد (طاشکپری‌زاده، ۲۴۸؛ مجدی، ۴۱۲؛ کاتب چلبی، همان، ۲۱۲/۳).

تشیع و صفویه از نظر بحث حاضر حائز اهمیت است.^{۱۰} در این دوره، علی جمالی افندی به عنوان شیخ الاسلام در رأس تشکیلات علمی و دینی عثمانی قرار داشت و نفوذ و مداخلات قابل توجه وی در امور مهم دولتی در این دوره موجب شد تا منصب شیخ الاسلامی به صورت عنصری تأثیرگذار در دولت عثمانی درآید (Inalcik, "DjamsiÉ", II/420). با این حال، در منابع به صراحت از نقش علی جمالی، در تشجیع سلیم به حمله به ایران و شاه صفوی سخنی به میان آورده نمی‌شود. همین امر نیز موجب شده است برخی پژوهشگران معاصر، حضور علی جمالی را در بحث صدور فتوا بر ضد صفویه و کشتار قزلباش‌ها مورد تردید قرار دهند (Tansel, op. cit., 34). با وجود این، جلال‌زاده مصطفی چلبی (۱۵۶۷/ق ۹۷۵م)، از جمله معاصران این رویدادها در گزارش خود درباره تمهیدات سلیم اول برای جنگ با شاه اسماعیل به ذکر نکاتی پرداخته است که نشان می‌دهد علی جمالی نیز موافقت خود را برای جنگ با شاه اسماعیل اعلام کرده بود. بنا بر گزارش این مورخ، زمانی که سلطان عثمانی لزوم جنگ با شاه اسماعیل را مطرح نمود، «بعضی ارباب صواب» به ذکر این مطلب پرداختند که «لازم است در این خصوص از اعلما علماء سؤال شود و از مفتی دین مبین درخواست فتوا شود». بر این اساس، «از عالمی که مفتی مسلمین در آن زمان بود، استفتاء کردند». مفتی مذکور نیز در جواب خود ضمن موجه دانستن نظر سلطان شرع (سلیم اول)، جنگ با آن طائفه (صفویه) را مشروع دانست (Celalzade, 129). اگرچه برخی پژوهشگران بر این عقیده‌اند که به علت عدم تصریح جلال‌زاده به نام مفتی مذکور، در دلالت این گزارش به علی جمالی باید احتیاط نمود (Repp, 220 (no. 73)). اما شواهد موجود در آن، نشان می‌دهد که فرد مورد استفتاء در این گزارش نباید کسی جز شیخ الاسلام علی جمالی بوده باشد، به ویژه این‌که در آن مقطع استفاده از لقب مفتی برای شیخ الاسلام رواج بیشتری داشت.^{۱۱} علاوه بر این، نمی‌توان پذیرفت که شیخ الاسلام به عنوان نماینده اصلی شریعت و به عنوان عالی‌ترین چهره مذهبی عثمانی (Âli, 1/525؛ و نیز نک. Lybyer, 209; Rycout, 106) در قبال چنین مطلب مهمی، که مستقیماً با امور مذهبی و کیان مذهب تسنن در قلمرو عثمانی ارتباط داشت، موضعی اتخاذ نکرده باشد.

۱۰. علی جمالی پس از یک دوره تدریس در مدارس مختلف عثمانی (برای تفصیل در این باره نک. Repp, 202-4)، در سال ۱۴۹۵/ق ۱۵۰۰م، از سوی بایزید دوم به عنوان مدرس یکی از مدارس صحن ثمان انتخاب شد (Inalcik, "DjamsiÉ", II/420). پس از درگذشت شیخ الاسلام افضل‌زاده (۱۵۰۲/۹۰۸) منصب شیخ الاسلامی از سوی این سلطان عثمانی بدو تسلیم گردید (طاشکیری‌زاده، ۱۷۴؛ مجلدی، ۳۰۴). علی جمالی نه تنها تا پایان دوره بایزید دوم در منصب شیخ الاسلامی باقی ماند، بلکه در دوره سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶/ق ۱۵۱۲-۱۵۲۰م) و شش سال اول عهد سلیمان اول (۹۲۶-۹۷۴/ق ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) مقام و جایگاه خود را حفظ کرد.

۱۱. به عنوان نمونه طاشکیری‌زاده انتصاب علی جمالی به منصب شیخ الاسلامی را به صورت «اعطاء منصب الفتوی» گزارش کرده (همان، ۱۷۴) و مجدی نیز در ترجمه به صورت «پادشاه حضرتلری منصب فتوایی بن مکه مشرفه‌ده اولان جمالی مولانا علاء‌الدینه ویردم» (مجلدی، ۳۰۴) آورده است.

به طور کلی می‌توان گفت بر خلاف برخی نظرها که اجماع بین علما اهل سنت را برای صدور فتوا در قتل عام طرفداران صفویه و جنگ با شاه اسماعیل مورد تردید قرار داده‌اند (Tansel, op. cit., 34). علاوه بر این که نورالدین حمزه در فتوای خود به چنین اجماعی اشاره کرده است، ابن کمال نیز در تواریخ آل عثمان خود، به صراحت از اجماع علما و مدرسین برای صدور چنین فتوایی خبر می‌دهد. به گزارش این مدرسی و مورخ معاصر این وقایع، «آنها [علما صاحب فتوا] نیز بر رأی صواب اجماع کرده و این جواب مستطاب را تحریر کردند که هر کس بر این ضالی مفضل [شاه اسماعیل] منتسب شود و افعال رخصت داده شده از سوی او را مرتکب شود، مباح الدم است. لازم است جمعش تفریق و اشیاءش تمیز شود، محاربه با آنها اهم و اقدام از جنگ با سائر کفار حربی است. اعوان و انصارش ساعی فساد هستند. در هر دیار و بلاد که باشند بدانها امان نداده و هلاک کردنشان ضرورت دارد. به آیه و حدیث عمل کردن و وجه ارض را لوٹ و روٹ الحاد آن خبیثان پاک کردن ضرورت دارد» (ابن کمال، ۲/۲۴۸). علاوه بر این توجه به موضع‌گیری جریان مدرسی عثمانی در قبال شیعیان که آنها را مترادف زندیق می‌دانستند، نشان می‌دهد که بر خلاف این نظر، چنین اجماعی چندان جای شگفتی ندارد. ابن کمال در فیما تعلق بلفظ الزندیق، ضمن بررسی اقوال و وجوه مختلف فقهی برخوردار با زنداقه، در آن به ذکر این نظر غزالی پرداخته است که «قتل چنین کسی [زندیق] از قتل صد کافر افضل است» (ابن کمال، ۲/۲۴۸). توجه به رایج شدن چنین تفکری در بین علمای برجسته عثمانی در این عهد نشان می‌دهد که چنین اجماعی چندان دور از ذهن نمی‌تواند باشد. نکته مهم دیگر این که علما و مدرسین عثمانی برای توجیه هر چه بیشتر فتوای خود مبنی بر وجوب جنگ با صفویان، به مقایسه رویدادهای زمان خود با حوادث صدر اسلام پرداخته و طی آن شاه اسماعیلی را به مسیلمه کذاب و صفویان و طرفداران آنها را به خوارج نهروان تشبیه می‌کردند (بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۹۴-۹۵؛ خواجه سعدالدین، ۲/۲۴۳). بر اساس همین نگرش اهل سنت به شاه اسماعیل است که مورخ معاصر عرب نیز از وی تحت عنوان «خارجی» یاد می‌کنند (به عنوان نمونه نک. ابن طولون، مفاکهة الخلان فی حوادث الزمان، ۳۹۸). به پشتوانه این فتاوی و مواضع مدرسین، شرایط و زمینه لازم برای جنگ با شاه اسماعیل فراهم گردید (نک. Allouche, 112-3, 116). و حتی به دستور سلطان عثمانی (و البته با استناد بر فتوای مدرسین) کشتار هولناکی از هواداران صفویان در آناتولی صورت گرفت که طی آن بنا بر گزارش‌های موجود حدود چهل هزار نفر قتل عام شدند (بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۱۰۰؛ خواجه سعدالدین، ۲/۲۴۵-۲۴۶؛ ۲/۱۰۷۶-۷).^{۱۲}

۱۲. با وجود گزارش منابع مبنی بر این قتل عام گسترده، برخی پژوهشگران درصدد انکار و یا تعدیل آن برآمده‌اند (نک. Gündüz, Son

مواضع مدرسین در نامه‌های سلطان عثمانی به شاه صفوی پیش از جنگ چالدران

بررسی نامه‌های فرستاده شده از سوی سلیم اول به شاه اسماعیل پیش از جنگ چالدران، که از آنها می‌توان به عنوان بیانیه سیاسی-مذهبی عثمانی‌ها در قبال دولت شیعی نوپای صفوی یاد کرد، وجوه قابل توجهی از تأثیر مدرسین در برافروخته شدن جنگ عثمانی-صفوی و یورش سلیم اولیه ایران را نشان می‌دهد. این بررسی از این لحاظ اهمیت دارد که باید مدرسین را نگارندگان (کاتبان) اصلی این نامه‌ها به شمار آورد، بدین معنی که مواضع مدرسین آنها کاملاً در این نامه‌ها و البته از زبان سلطان عثمانی انعکاس داده شده است. از مجموع چهار نامه‌ای که از سوی سلیم اول به شاه اسماعیل فرستاده شد، سه نامه را نشانجی تاجی‌زاده جعفر چلبی (۱۵۱۵/ق/۹۲۱د) و نامه دوم را فردی به نام مولانا مرشد نوشته‌اند (Uzunçarş 1, 2/251 (no. 1)).^۱ در نامه نخست که به قلم تاجی‌زاده جعفر چلبی، از مدرسین حاضر در دولت عثمانی در ۲۰ صفر ۹۲۰/ق/۲۶ آوریل ۱۵۱۴م نگاشته شده است (بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۱۰۸؛ فریدون‌بک، ۳۷۹/۱)، سلیم دقیقاً به مثابه یک واعظ سنی ظاهر می‌شود. در ادامه پس از ذکر آیاتی از قرآن کریم،^۲ شاه اسماعیل تحت عنوان «ضحاک روزگار» و «امیر اسماعیل» مورد خطاب قرار می‌گیرد و ضمن انداز به شاه درباره اعمالی چون «احراق مراقد و مقابر و اهانت علما» و «سب شیخین کریمین» تأکید می‌شود که «ائمۀ دین و علمای مهتدین رضوان الله علیهم اجمعین کفر و ارتداد ترا با اتباع و اشیاعت که موجب قتلست و سبب علی رؤس الاشهاد متفق الکلام و الافلام باسرهم فتوی دادند» (بدلیسی، همان، ۱۱۰؛ لطفی پاشا، ۲۰۸-۲۱۱؛ خواجه سعدالدین، ۲۴۶/۲-۲۴۷؛ *Âli*, 12/1081؛ فریدون‌بک، ۳۷۹/۱-۳۸۰). اجماع علمای اهل سنت قلمرو عثمانی در این فتوا، که در نامه نیز بدان اشاره شده، نشان می‌دهد که مدرسین از فرصت پیش آمده بهره گرفتند و همانطور که پیشتر گفته شد با صدور این فتوا، ضمن تسریع برخورد نظامی دو طرف، آن را غیر قابل اجتناب کردند. نکته مهم آنکه سلیم در همین نامه علت تصمیم خود را برای جنگ با شاه اسماعیل همین فتوا و «اطاعت امر الهی» دانسته است (بدلیسی، همان‌جا، لطفی پاشا، ۲۱۱؛ خواجه سعدالدین، ۲۴۷/۲؛ فریدون‌بک، ۳۸۰/۱). در ادامه نامه نیز علاوه بر

68 *Tekindağ, op. cit.*, 56. قس. *kızılbaşŞah İsmail, 120-1; Kılıç, Kanuni devri Osmanlı-İran münasebetleri*, 68.

۱. تاجی‌زاده جعفر چلبی، که تحصیلات مدرسین خود را نزد مدرسین برجسته‌ای از جمله مولا خواجه‌زاده (۸۹۳/ق/۱۴۸۷م) سپری کرده بود، در زمان جنگ چالدران منصب قاضی عسگری را بر عهده داشت (خواجه سعدالدین، ۲۷۳/۲-۲۷۴).

۲. دو نامه اول به زبان فارسی و دو نامه بعدی نیز به زبان ترکی نوشته شده‌اند (نک. فریدون‌بک، ۳۷۹/۲، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۶).

۳. نامه مذکور بدین شکل آغاز شده است: «قال الله الملك العلام ان الدين عند الله الاسلام [آل عمران/۱۹] * ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين [آل عمران/۸۵] * فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون [بقره/۲۷۵]» (بدلیسی، همان، ۱۰۸-۱۰۹؛ خواجه سعدالدین، ۲۴۶/۲-۲۴۷؛ *Âli*, 12/1077-8؛ فریدون‌بک، ۳۷۹/۱).

تهدید لفظی شاه اسماعیل، یکبار دیگر به موعظه یا به اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر پرداخته شده و شاه به توبه و استغفار دعوت شده است (خواجه سعدالدین، همانجا؛ لطفی پاشا، ۲۱۱-۲۱۲؛ فریدون‌بک، ۳۸۰/۱-۳۸۱). توجه به محتوای این نامه از این لحاظ اهمیت دارد که نشان می‌دهد سلطان عثمانی تلاش می‌کند در واقع با ارائه وجهه‌ای دین‌ستیزانه از شاه صفوی و نیز مقایسه دین‌پروری خود با وی (که بنا بر متن از خود به عنوان «قاتل الکفرة و المشرکین قانع اعداء الدین» یاد می‌کند)، علاوه بر مشروع جلوه دادن اقدامات خصمانه نظامی خود، برای سلطنتش نیز کسب مشروعیت کند.^۱ در نامه دوم که به مانند نامه پیشین منعکس‌کننده خواست و دیدگاه مدرسین در قبال تحولات مذهبی و سیاسی ایران و نیز آناتولی است، تقریباً همان مطالب نامه اول تکرار و یکبار دیگر به فتوای «علمای اعلام ملت و اجماع اهل سنت و جماعت» تأکید و به شاه توصیه شده است که در صورتی که توبه کرده و به مذهب تسنن بازگردد و از سلطان عثمانی اطاعت نماید، امکان بخشش وی وجود خواهد داشت (همو، ۳۸۲/۱-۳۸۳).

به رغم تمامی تهدیداتی که از سوی سلیم اول در این دو نامه صورت گرفته بود، شاه اسماعیل در قبال این رفتار سلطان عثمانی سیاست عدم پاسخ را در پیش گرفت. بنابراین، برای بار سوم نیز نامه‌ای از سوی سلطان عثمانی خطاب به شاه صفوی نوشته شد. در این نامه بار دیگر تأکید گردید که با توجه به صدور فتوا در وجوب محاربه با شاه اسماعیل، وی با هدف «احیاء مراسم دین محمدی و اقامت ناموس شرایع احمدی» با سپاهیان خویش راهی قلمرو صفویان شده است (خواجه سعدالدین، ۲۵۶/۲-۲۵۷؛ لطفی پاشا، ۲۱۳-۲۱۴؛ فریدون‌بک، ۳۸۳/۱-۳۸۴). نکته قابل توجه در پاسخ شاه اسماعیل به این نامه‌ها که بعد از نامه سوم سلطان عثمانی فرستاده شد، این است که وی به احترام کثرت طرفداران صفوی در قلمرو عثمانی تاکنون به نامه‌های خصومت‌آمیز سلطان پاسخ نداده است. در پایان نامه نیز در پاسخ تهدیدات سلطان عثمانی به این مصرع اشاره شده است که «هر که با آل علی در افتاد برافتاد» (فریدون‌بک، ۳۸۴/۱-۳۸۵؛ و نیز نک. بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۱۳۵). سلیم اول در پاسخ به این نامه ضمن تهدید دگرباره، ادعاهای پیشین را تکرار کرد که نکته مهم آن از نظر بحث حاضر اشاره مجدد به فتوای مدرسین است (همو، همان، ۱۲۴-۱۲۵؛ لطفی پاشا، ۲۱۶-۲۱۸؛ خواجه سعدالدین، ۲۵۳/۲-۲۵۴؛ فریدون‌بک، ۳۸۵/۱-۳۸۶).

همان‌گونه که پیش از این نیز گفته شد نینی‌چری‌ها از نظر عقیدتی بیشتر پیرو طریقت بکتاشی بودند. بر این اساس، به رغم اینکه از نظر سیاسی پشتیبان سلطان سلیم اول به شمار می‌رفتند، اما نوعی نزدیکی میان

۱. در نامه‌ای نیز که متعاقب نامه فوق از سوی سلیم اول برای فرخشادبک اوغلی محمدبک، از بازماندگان آق‌قویونلوها فرستاده شد، ضمن دعوت از وی برای اتحاد با سلطان عثمانی، هدف خود را از لشکرکشی علیه شاه اسماعیل «اصلاح حال ممالک اسلام خصوصاً بلاد ایران زمین و استفتاح آن اقطار از دست تطاول ملحدان بی‌دین و قلع و قمع سرخیل گمراه آن زنداقه کافر نژاد» اعلام می‌کند (فریدون‌بک، ۳۸۱/۱).

خود با طریقت صفویه احساس می‌کردند (نک. 3-6/632). (Amoerti). توجه به این مسئله نشان می‌دهد که یکی از مشکلات پیش روی عثمانی برای جنگ با شاه اسماعیل مجاب کردن همین ینی‌چری‌ها بود. از این نقطه نظر، همدلی میان مدرسین و سلیم اول و استناد پی در پی وی به فتوای علما مبنی بر لزوم محاربه با صفویان کاملاً قابل درک خواهد بود؛ بدین معنی که مدرسین با صدور چنین فتاوی‌ای درصدد بودند تا ضمن تشجیع سلیم به جنگ، از احتراز ینی‌چری‌ها از آن ممانعت به عمل آورند. این سیاست در عمل نیز تأثیرگذار بود. زمانی که پس از ارسال نامه چهارم وقوع جنگ قطعیت پیدا کرد، ینی‌چری‌ها که از همان اول با اقدام علیه شاه موافق نبودند، با گوشزد کردن سختی‌های راه تا تبریز و خطرات احتمالی پیش رو، درصد منصرف کردن سلطان از تصمیم خود برآمدند و همدم پاشا بکلربک قره‌مان، که از ینی‌چری‌های مقرب سلطان به شمار می‌رفت، درخواست آنها را با وی در میان نهاد (بدلیسی، همان، ۱۲۱؛ خواجه سعدالدین، همان، ۲/۲۵۴-۲۵۵). سلیم که از علنی شدن مخالفت همه سپاهیان وحشت داشت، برای زهر چشم گرفتن از مخالفان، پاشای مذکور را به قتل رساند (بدلیسی، همان، ۱۲۱، ۱۲۵؛ خواجه سعدالدین، همان، ۲/۲۵۴-۲۵۵).^۱ همین مخالفت‌ها نشان می‌دهد که فتوای مدرسین تا چه حد در اجتناب ناپذیر شدن جنگ با شاه اسماعیل شیعی مذهب تعیین کننده بود.

با وقوع جنگ چالدران در ۱۲ رجب ۹۲۰ ق/ ۴ سپتامبر ۱۵۱۴ م، توپ‌های آتشین عثمانی عملاً در خدمت جریان مدرسی قرار گرفتند و به‌رغم همه رشادت قزلباش‌ها، در نهایت سپاه شاه اسماعیل را درهم شکستند.^۲ در فتح‌نامه‌های پرشماری که در پی این پیروزی نگاشته شده است،^۳ «احیاء مراسم دین و ابقاء نوامیس شرع مبین» بنابر فتوای صریح مدرسین در این باره مورد تأکید قرار گرفته است (فریدون‌بک، ۳۸۸، ۳۸۶/۱، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵). در واقع، خواننده شدن خطبه به نام خلفا پس از جنگ چالدران در تبریز (Ibn Kemal, 9/118-20؛ خواجه سعدالدین، ۲/۲۸۰-۲۸۱؛ اسپنقچی پاشازاده، ۱۱۶) و در هم شکسته شدن جایگاه فرا انسانی شاه اسماعیل نزد هواداران وی (Savory, "The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ismā'īl I (907-30/1501-24)", 91-3) می‌توانست گرایش به تشیع را در آناتولی تعدیل سازد، علاوه بر سلیم اول، برای مدارس و مدرسین عثمانی

۱. برای دیگر مخالفت‌های ینی‌چری‌ها با جنگ چالدران نک. خواجه سعدالدین، ۲/۲۵۷-۲۶۰.

۲. برای تفصیل درباره جنگ چالدران نک. بدلیسی، سلیم شاهنامه، ۱۴۰-۱۶۱؛ Ibn Kemal, 9/104-14؛ لطفی پاشا، ۲۱۹-۲۳۳؛ نشانچی زاده، ۴۶۸/۲-۴۷۰؛ Celalzade, 145-52؛ خواجه سعدالدین، ۲۶۶/۲-۲۷۲؛ فریدون‌بک، ۲/۴۰۲-۴۰۴؛ صولاق‌زاده، ۳۶۵-۳۷۰؛ منجم‌باشی، ۴۵۲/۳-۴۵۴؛ و نیز نک. اسپنقچی پاشازاده، ۱۰۲-۱۱۳؛ فلسفی، ۹۲-۱۰۶؛ Savory, Iran under the Safavids, 41-44.

۳. برای متن این فتح‌نامه‌ها نک. فریدون‌بک، ۳۸۶/۱-۳۹۶.

یک پیروزی بزرگ به شمار می‌رفت که توانسته بودند از نیروی نظامی عثمانی برای محقق ساختن اهداف مذهبی خود یعنی حمایت و محافظت از مذهب تسنن استفاده نمایند.^۱

وقایع پس از جنگ چالدران در سپاه عثمانی را نیز می‌توان به عنوان شاهد دیگری برای نقش مدرسیان متعصب عثمانی در یورش به ایران مورد توجه قرار داد. پس از ورود سلیم به تبریز، ینی‌چری‌ها بار دیگر نارضایتی خود را از جنگ با شاه اسماعیل به سلیم اعلام داشتند (بدلیسی، ۱۹۹۵م، ۱۷۴) بدلیسی که به عنوان یک سنی ایرانی حاضر در دولت عثمانی و شاهد این رویدادها، طرفدار استمرار حضور عثمانی‌ها در ایران بود، این رفتار ینی‌چری‌ها را ناشی از راحت طلبی و تن‌آسایی و نیز «ارتکاب بدعت» دانسته است. آنچه در اعتراض ینی‌چری‌ها اهمیت دارد اشاره آنها به نقش علما و مدرسیان در وقوع این جنگ است. در پی این اعتراض بود که علما بنا بر درخواست سلطان عثمانی، بار دیگر با صدور فتوای دیگری بر مواضع قبلی خود در مرتد اعلام کردن شاه اسماعیل و شیعیان پیرو او تأکید کردند تا شاید از این طریق از استمرار نارضایتی و عصیان ینی‌چری‌ها ممانعت به عمل آید (همو، ۱۱۸-۱۱۹). با وجود این و به رغم اینکه سلیم اول قصد داشت زمستان را در آذربایجان سپری کند، ینی‌چری‌ها بر موضع خود مبنی بر بازگشت اصرار ورزیدند و سلطان عثمانی را تحت فشار قرار دادند (Ibn Kemal, 9/122؛ لطفی پاشا، ۲۳۸؛ نشانجی‌زاده، ۴۷۱/؛ صولاق‌زاده، ۳۷۱). و به تعبیر بدلیسی، «سخنان گستاخانه را بطریقه استعطف و استرحام بمسامع جلال رسانیدند» (بدلیسی، همان، ۱۷۳-۱۷۵) که در نتیجه آن سلطان عثمانی بر خلاف میل خود و نظر مدرسیان مجبور به ترک ایران شد.

نتیجه‌گیری

مدرسیان عثمانی بنابر ماهیت اندیشه مذهبی و الزامات تاریخی، اغلب درصدد بودند با نزدیکی به حاکمان عثمانی و تأثیرگذاری بر آنها، از قدرت دولت برای مقاصد عقیدتی خود در حفظ، اشاعه و حفاظت از کیان تسنن در آناتولی و قلمرو عثمانی استفاده کنند. در دوره سلطنت بایزید دوم، به واسطه ظهور دولت صفوی و اوج گرفتن گرایش‌های شیعی در آناتولی، مدرسیان را به واکنش واداشت. در این دوره (عهد بایزید دوم) مدرسیان با صدور فتوای ارتداد هواداران صفویه، خواستار اتخاذ موضع قهرآمیز از سوی دولت عثمانی شدند. در پی این اقدام مدرسیان، بایزید دوم از سیاست خویشتن‌داری و تسامح در قبال این بخش از

۱. توجه به این مطلب که پس از انتشار شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران، حتی در قاهره جشن برپا گردید، نشان می‌دهد که این رویداد برای اهل تسنن تا چه حد اهمیت داشت (نک. ابن‌آیاس، ۳۹۳/۴).

جریان صوفیانه تا حدودی دست برداشت و محدودیت‌هایی را برای ارتباط قزلباش‌های آناتولی با شاه اسماعیل به وجود آورد. با وجود این، در دوره سلیم اول نیز جریان مدرسی با صدور فتاوی الحادی و جهادی، در اتخاذ رویکرد خصمانه و قهرآمیز دولت عثمانی در قبال صفویه و هواداران آن، نقش تعیین کننده‌ای داشتند تا جایی که می‌توان این اقدام جریان مدرسی را از عوامل اصلی قتل عام قزلباش‌ها در آناتولی از سوی سلیم اول و دشمنی عثمانی با صفویه به شمار آورد. توجه به متن فتاوی صادر شده از سوی صاری‌قزر نورالدین حمزه (۹۲۷د/۱۵۲۱م) و ملا شمس‌الدین احمد ابن کمال (۹۴۰د/۱۵۳۴م)، در کنار جهت‌گیری کلی جریان مدرسی در قبال صفویه و شیعیان نشان می‌دهد که مدرسین خود تا چه حد به برخورد قهرآمیز با شاه اسماعیل و هواداران وی رغبت نشان می‌دادند. از این رو، این فتاوی را می‌توان به عنوان سندی مهم از رویکرد جریان مدرسی در قبال مسأله تشیع به شمار آورد که به پشتوانه آن لزوم جنگ با شاه اسماعیل به شکل یک وظیفه دینی قلمداد شد. بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که مدرسین در این دوره، با تحکیم جایگاه و افزایش قابل توجه نفوذ خود در ساختار قدرت عثمانی، به برخورد خشونت آمیز و حذفی در قبال گرایشهای شیعی در آناتولی روی آورد و سعی می‌کرد دولت عثمانی را نیز در این امر با خود همراه سازد. بر این اساس، در شرایطی که بنی‌چری‌ها به عنوان بازوی جنگی و نظامی عثمانی، از جنگ با شاه اسماعیل امتناع می‌کردند، مدرسین با صدور فتاوی آتشین بر اساس باورهای مدرسی و فقهاتی تسنن، شرایط را به گونه‌ای رقم زدند که جنگ با شاه اسماعیل، که از نظر آنها فردی مرتد و گمراه بود، غیرقابل امتناع گردید. بنا بر دلایل و مستندات که ارائه گردید می‌توان گفت که مدرسین در دوره بایزید دوم و سلیم اول با افزایش سطح نفوذ و نقش آفرینی خود، زمینه را برای استفاده از قهوه قهریه دولت برای اهداف مذهبی خود آماده ساختند که طی آن دولت عثمانی چهل هزار نفر از رعایای خود را که از نظر جریان مدرسی افرادی زندق و ملحد بودند، بنا بر فتاوی مدرسین قتل عام کرد و به نام دفاع از کیان اسلام و تسنن با شاه صفوی به جنگ پرداخت و به ایران یورش آورد. بر این اساس، در بررسی روند تاریخی حضور تشیع در آناتولی و قلمرو عثمانی، روند مواجهه دولت عثمانی با این مسأله و همچنین درگیری نظامی صفویان و عثمانی‌ها، به ویژه تهاجم سلیم اول به ایران و وقوع جنگ چالدران باید تأثیر جریان مدرسی و طبقه علمیه عثمانی را به عنوان یکی از متغیرهای مهم، در کنار عوامل و دلایل دیگر مورد توجه قرار داد.

کتابشناسی

- ابن الحنبلی، رضی اللہ عنہ بن محمد بن ابراهیم بن یوسف الحلبي، دو الحیب فی تاریخ اعیان حلب، حققه محمود حمد الفاخوري و يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢م.
- ابن طولون الصالحی الدمشقی، شمس اللہ بن محمد بن علی، مفاکھة الخلالن فی حوادث الزمان، وضع حواشیه خليل المنصور، دارالکتب العلمیة، بیروت، ١٤١٨ق/١٩٩٨م.
- ابن عماد حنبلی، شهاب اللہ بن ابوالفلاح عبدالحی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق الأرنؤوط، دار ابن کثیر، دمشق و بیروت، ١٤٠٦ق/١٩٨٦م.
- ابن کمال (کمال پاشازاده)، احمد بن شمس اللہ بن، خمس رسائل فی الفرق و المذاهب، تحقیق سید باغچوان، دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمة، القاهرة-الإسکندریة، ٢٠٠٥م.
- اسپناچی پاشازاده، محمد عارف، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، تصحیح رسول جعفریان، انتشارات دلیل، ١٣٧٩ش.
- اوروج بک بن عادل القوزاق کاتب الادرنوی، تواریخ آل عثمان، فرانتس باینگره اشبو طبعک تصحیحہ و تطبیقہ باقمشدر، شرق کتبخانه سی، هانوفر، ١٣٤٣ق/١٩٢٥م.
- اولیاء چلبی، محمد ظلی ابن درویش، سیاحتنامه، طابعی احمد جودت، اقدام مطبعه سی، ١٣١٤-١٣١٨ق.
- بدلیسی، ادریس بن حسام اللہ بن، هشت بهشت، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ٨٧٦٢، به کتابت محمد معصوم زوزی در سنه ١٠٨٤.
- ، سلیم شاهنامه، به اهتمام حجابی قیرلانقیج (رساله دکتری)، دانشگاه آنکارا، آنکارا، انستیتیوی علوم اجتماعی، ١٩٩٥.
- ، قانون شاهنشاهی، تصحیح عبدالله مسعودی آرنی، میراث مکتوب، تهران، ١٣٨٧ش.
- بلیغ افندی بروسه وی، السید اسماعیل، کلدسته ریاض عرفان و وفیات دانشوران (تاریخ بروسه)، خداوندکار ولایتی مطبعه سی، بروسه، ١٣٠٢ق.
- بهشتی، سنان چلبی، تواریخ آل عثمان، چاپ نسخه برگردان تحت عنوان: *Die chronik des Ahmed SinanCelebigennantBihisti : einequellezur geschichte des Osmanischenreichesunter Sultan Bayezid II*, von Brigitte Moser, München, Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1980.
- تاجی زاده سعدی چلبی، منشآت، باهتمام نجاتی لوغال و عدنان لرزی، مطبعه استانبول، استانبول، ١٩٥٦م.
- تواریخ آل عثمان [مجهول المؤلف]: *Die altosmanischenanonymen, in text und übersetzung*: herausgegeben von Friedrich Giese, Breslau, ImSelbstverlage Breslau XVI, 1922.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، مرکز پژوهشی میراث مکتوب،

تهران، ۱۳۸۲ ش.

خواجه سعدالدین افندی، تاج التواریخ، استانبول، مطبعه عامره، ۱۲۷۹-۱۲۸۰.

روحی، تواریخ آل عثمان (تاریخ روحی): "Belgeler, c. XIV, sa. 18", *Ruhi Tarihi Oxford Ntjshast*, (1992).

سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام: تاریخ و جغرافیا لغاتی و تعبیر اصلحه كافة اسماء خاصه یی جامعدر، مهران مطبعه سی، استانبول، ۱۳۰۶ ق.

سومر، فاروق، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی، نشر گستره، تهران، ۱۳۷۱ ش.

صولاقزاده، محمد همدی چلبی، تاریخ صولاقزاده، محمودیک مطبعه سی، استانبول، ۱۲۹۷ ق.

طاشکیری زاده، احمد بن مصطفی، الشقائق النعمانية فی العلماء الدولة العثمانية، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م.

عاشق پاشا زاده، احمد، تواریخ آل عثمان، مطبعه عامره، استانبول، ۱۳۳۲ ق.

عاشق چلبی، مشاعر الشعراء: عاشق چلبی تذکره سی، گ. م. مردیث اونس طرفندن نشر اولنمشدر [چاپ نسخه برگردان]، لوندیره، ۱۹۷۱ م.

عبادی، مهدی، «بحران مشروعیة سلیم اول و ارتباط آن با جنگ چالدران»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال دهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ۱۴۱-۱۸۵.

الغزی، کامل بن حسین بن مصطفی بالی الحلبي، نهر الذهب فی تاریخ حلب، مطبعة المارونیه، حلب، ۱۹۵۲ م.

فریدون بک، احمد، منشآت السلاطین، مطبعه عامره، استانبول، ۱۲۷۴ ق.

فلسفی، نصرالله، «چالدران»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال اول، شماره ۲ (دی ۱۳۳۲)، ۵۰-۱۲۷.

قره چلبی زاده، عبدالعزیز، کتاب سلیماننامه، بولاق مطبعه سی، بولاق، ۱۲۴۸ ق.

قنالی زاده، حسن چلبی، تذکره الشعراء: yay. haz. İbrahim Kutluk, Ankara, TürkTarihKurumu, 1978

کاتب چلبی، حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله القسطنطینی، سلم الوصول الی طبقات الفحول، أشراف و تقدیم اکمل الدین احسان اوغلی، تحقیق محمود عبدالقادر الأرنؤوط، استانبول، مرکز الأبحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الإسلامية، ۲۰۱۰ م.

-----، تقویم التواریخ، ابراهیم متفرقه، قسطنطنیه، ۱۱۴۶ ق.

لطفی پاشا بن عبدالله عبدالحی، تواریخ آل عثمان، مصحح و محشیسی عالی، مطبعه عامره، استانبول، ۱۳۴۱ ق.

لطیفی، عبداللطیف چلبی لطیفی (قسطنونبولی لطیفی)، تذکره لطیفی، طابع و ناشری احمد جودت، اقدام مطبعه‌سی، در سعادت، ۱۳۱۴ق.

مجدی، محمد مجدالدین ادرنوی، ترجمه شقائق (حدائق الشقائق)، مطبعه عامره، استانبول، ۱۲۶۹ق.
منجم‌باشی، احمد بن لطف‌الله، صحائف الاخبار فی وقایع الاعصار، ندیم افندیک ترجمه‌سی، مطبعه عامره، استانبول، ۱۲۸۵ق.

نشانی‌زاده، محی‌الدین محمد، مرآت کائنات، بی‌نا، استانبول، ۱۲۹۰ق.

هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۱ش.

Âli, Gelibolulu Mustafa, *Kitabü t-tarih-i künhü l-ahbar* (Kayseri RaşidEfendiKü tü phanesindeki 901 ve 920 No. lunü shalara gore), haz. AhmetUğurveöte., Kayseri, ErciyesÜniversitesi, 1997.

Allouche, Adel, *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict: (906-962/1500-1555)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983.

Amoertti, B. S., "Religion in Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, pp. 610-55, ed. P. Jackson and L. Lokckhart, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Birge, John Kingsley, *The Bektashi order of dervishes*, London, Luzac Oriental, 1994.

Celalzade Mustafa Çelebi, Selimname, haz. Mustafa Çuhadar, AhmetUğur, Ankara, KültürBakanlığı, 1990.

Evkuran, Mehmet, "Osmanlı Bürokrasisinde Yükses Siyaset-Ulema İlişkileri: MollaLütfi Örneğinde Bir Değerlendirme", *Hittit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VII, sa. 13 (2008/1), s. 37-60.

Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, Princeton University, 1986.

Gökbilgin, M. Tayyib, "lorlud b. BŞyaz Êd", *EF²*, vol.V.

Gökyay, Orhan Şaikve Özen, Şukrü, "MollaLutfi", *DİA*. c.30.

Guilmartin, Tr., Tohn F., "Idiology and Confilict: the Wars of the Ottman Empire, 1453-1606", *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 18, No. 4, (spring, 1988), pp. 271-274.

Gündüz, Tufan, *Son k z lbaŞŞah İsmail*, İstanbul, YeditepeYay nevi, 2010.

İbn Kemal, Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tevarih-i al-i Osman: Defter 9, The reign of Sultan Selim I in the light of the Selim-name literature*(AhmetUğur), pp. 65-145, Berlin, Klaus Schwarz

Verlag, 1985.

İbn Kemal, Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tevarih-i al-i Osman: VIII. Defter* (Transkripsiyon), haz. Ahmet Uğur, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997.

Savory, R., "The Sherley Myth", *Iran*, vol. 5 (1967), pp. 73-81.

Idem, *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University, 1980.

Imber, "arĒ or 'arĒGörez", *EF*, vol. IX.

İnalcık, Halil, "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge history of Islam*, vol. 1, pp. 295-319, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and B. Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Idem, *the Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber, London, Weidenfeld and Nicolson, 1973.

Idem, "SelĒm I", *EF*, vol. IX.

Idem, "DjamşlĒ", *EF*, vol. II.

Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, The University of Chicago, 1972.

Kılıç, Remzi, *Kanunidevri Osmanlı - İran mü nasebetleri: 1520-1566*, İstanbul, İQ Kültür Sanat Yayınları, 2006.

Lybyer, Albert Howe, *The government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*, Harvard University, 1913.

Maraş, İbrahim, "Tokatlı Molla Lütfi: Hayat, eserler ve felsefesi", *Dîvan İlmî Araştırmalar*, sa. 14 (2003/1), s. 119-36.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı toplumundaki ve devlet politikasındaki İslamî düşünceler: 15-17. yüzyıllar*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Özcan, Tahsin, "Molla Arap", *DİA*, c. 30.

Özen, Şükür, "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdal zâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-Zendîk Risalesi", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 2000, sayı: 4, s. 7-16.

Idem, "İslam Hukukuna Göre Zindanlık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamına Nefisliği", *İslam Araştırmalar Dergisi*, sa. 6 (2001), s. 17-62.

Parmaks zoğlu, İsmet, "MollaLütfiileİlgiliYeniBirBelge", *Belleten*, XLIV, sa. 176 (Ekim 1980), 675-82.

Idem, "Kemal Paşa-zade", *İA*, c. VI.

Parry, V. J., "BŞyezÊd II", *EF*², vol. I.

Repp, R. C., *The Müfti of Istanbul: a study in the development of the Ottoman learned hierarchy*, London, Ithaca Press, 1986.

Rycaut, Paul, *The present state of the Ottoman Empire*, London, Gregg International Publishers, 1972.

Savory, R. M., "The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ismā'īl I (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 23, No. 1 (1960), pp. 91-105.

Idem, "Savaid Persia", *The Cambridge history of Islam*, vol. IA, pp. 394-429, ed. Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University, 1970.

Idem, "The Consolidation of Safawid power in Persia", *Der Islam*, vol. 41, issue 1 (1965), pp. 71-94.

Shaw, S., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, Cambridge University, 1988.

Tansel, Selahattin, *Sultan II. Bayezid'in insiyasihayat*, Ankara, MilliEğitimBakanlığı, 1966.

Idem, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1969.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin, "Bayezid'in Ölü mü Meselesi", *Tarih Dergisi*, sa. 24 (1970), s.1-14.

Uluçay, M. Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nası padişah oldu", *Tarih Dergisi*, Cilt 8, sa. 11-12 (1956), s. 185-200.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi İstanbul'un fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın ölü mü ne kadar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

پیوست (۱)

متن فتوی نورالدین صاری گوز

«بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ناصر لوليانه و قاهر اعدائه و الصلوة على سيد انبيائه محمد وآله و اصحابه. مسلمانان بدانید و آگاه باشید که این طائفة قزلباش که رئیس آنها اردبیل اوغلی اسماعیل است، پیغمبر مان علیه الصلاة و السلام، شریعت و سنت ایشان و دین اسلام و علم دین و قرآن مبین را استخفاف کرده و علاوه بر گناهانی که الله تعالی حرام فرموده، حلال دانسته و استخفاف نموده است و قرآن عظیم و مصحفها و کتب شریعت را تحقیر کرده و سوزانده و نیز به علما و صلحا اهانت کرده، به قتل رسانده و مساجد را ویران کرده است و نیز آنها [قزلباشها] رئیس لعین شان را معبود خود قرار داده و به او سجده می کنند و همچنین حضرت ابی بکر رضی الله تعالی عنه و حضرت عمر رضی الله تعالی عنه را سب نموده و خلافت آنها را انکار می کنند و نیز به مادرمان حضرت عائشه رضی الله عنها خاتون پیغمبرمان افترا بسته و دشنام می دهند. طائفة مذکور که درصدد از میان برداشتن شرع و دین اسلام هستند با توجه به اقوال و افعال مخالف شرع شان، این حقیر و باقی علماء دین اسلام بنا بر تواترات معلوم و اسباب معلوم و نیز حکم شریعت و نقل کتابهای مان فتوا می دهیم که طائفة مذکور کافر و ملحد هستند و نیز کسانی که بدانها متمایل بوده و به دین باطل آنها راضی و معاون باشند، آنها نیز کافر و ملحد محسوب می شوند. قتل آنها و پراکنده ساختن جماعت شان بر جمیع مسلمین واجب و فرض است. کسانی که از مسلمین [در این راه] کشته شوند سعید و شهید بوده و در جنت اعلاء خواهند بود و کشته شدگان آنها حو و حقیر بوده و در ته جهنم خواهند بود. حال اینها لشد و لقبیح از حال کافران است زیرا هر آنچه را که آنها ذبح و یا صید کرده باشند چه با عقاب، چه با تیر و چه با کلب [شکاری] مردار است. همچنین نکاح آنها چه با خودشان و چه با دیگران باطل است و از هیچ کس بدانها میراث نمی رسد و اگر ساکنان محله ای از اینها باشند بر سلطان اسلام اعز الله انصاره واجب است که مردان آنها را به قتل رسانده و اموال، نساء و اولاد آنها را در میان غزات اسلام تقسیم نماید و بعد الاخذ توبه و ندامت آنها مورد التفات و اعتبار قرار نگرفته و به قتل برسند و همچنین هر کسی از اهل این ولایت که معلوم شود از آنهاست و یا به هنگام رفتن به سوی آنها دستگیر شود به قتل رسانده شود. بالجمله این طائفة هم کافر است و هم اهل فساد، از هر دو جهت قتل آنها واجب است. اللهم انصر من نصر الدین و اخذل من خذل المسلمین آمین یا قاهر یا ناصر یا معین کتبه الفقیر العباد حمزه» (فتوای حمزه درباره قزلباشها) آرشیو توپقاپی سرای، به شماره های ۵۹۶۰، ۶۴۰۱، ۱۲۰۷۷؛ به نقل از Tansel

۵-۵۴, Tekindağ; *Yavuz Sultan Selim*, 35 (no. 61); برای تصویر این فتاوی نک. قسمت
(Tansel, op. cit. در vasikalar).

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۷۱-۵۳

نقش فقهای مالکی و مولدون در شورش ربض در اندلس بر اساس نظریه تحول انقلابی چالمرز جانسون*

دکتر زینب علیزاده جورکویه / مدرس دانشگاه فرهنگیان پردیس هاشمی نژاد مشهد^۱

چکیده

حکم بن هشام، امیر اموی اندلس (حک. ۱۸۰-۲۰۶ ق/۷۹۶-۸۲۲ م) با شورشهای مختلفی مواجه شد که یکی از آنها شورش ربض با مشارکت فقها و مولدون بود. این مقاله با رویکرد تاریخی و دیدگاه جامعه شناسی بر اساس نظریه تحول انقلابی چالمرز جانسون، متغیرها و داده های تاریخی شورش ربض را بررسی، عوامل و انگیزه های فعالیت فقها و مولدون را تبیین می کند. با استفاده از شاخص های این نظریه، در نظام اجتماعی اندلس دوره امویان که به عنوان بستر بروز جنبش ربض شناخته شد، تقابل ارزش ها و ناهماهنگی تغییرات، زمینه های جنبش ربض را فراهم ساخت. نظام اجتماعی نامتعادل اندلس در عصر امویان، تضعیف قدرت و فقدان اعتبار حکومت حکم به عنوان علل لازم جنبش ربض و خلع حکم از حکومت توسط فقها و بیعت با پسرعموی او محمد بن قاسم نیز به عنوان علت کافی (شتابزا) این شورش بود.

کلید واژه ها: فقهای مالکی، مولدون، حکم بن هشام، شورش ربض، تحول انقلابی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۳/۰۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۱۱/۲۶

۱. Email: alizadeh_z2007@yahoo.com

DOI: 10.22067/history.v0i0.56138

۱. طرح مسئله

دولت اموی اندلس (۴۲۲-۱۳۸ق/۱۰۳۱-۷۵۶م) از ابتدای حکومت خود با شورش‌های اعراب و بربرها روبرو شد. در زمان حکم (حک. ۲۰۶-۱۸۰ق/۸۲۲-۷۹۶م) مولدون^۱ نیز وارد عرصه اعتراضات شدند. یکی از این شورش‌ها به رهبری فقها در یکی از ربض‌های قرطبه رخ داد. مرحله اول شورش در سال ۱۸۷ق/۸۰۲م (ابن اثیر، ۴/۷۴؛ ابن خلدون، ۱۶۴-۴/۱۶۳) یا ۱۸۹ق/۸۰۴م (ابن عذاری، ۲/۷۱؛ ابن حیان، ۱۲۵) از شهر قرطبه آغاز شد و مرحله نهایی آن در سال ۲۰۲ق/۸۱۷م در ربض اتفاق افتاد.

منابع تاریخی از حادثه ربض، با عنوان «هیج» یاد کرده‌اند (ابن قوطیه، ۶۸؛ ابن عذاری، ۲/۷۱؛ ابن حیان، ۱۴۵). هر چند در تحقیقات جدید به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شورش ربض پرداخته شده است (رک. طقوش، ۱۸۷-۱۹۴؛ عنان، ۲۴۵-۲۵۵؛ العبادی، ۱۱۹-۱۲۷؛ نصرالله، ۸۰-۸۱؛ نعنعی، ۱۷۰-۱۷۵)، اما با نگاه جامعه‌شناسی تاریخی به آن توجه نشده است. به دلیل توجه جانسون در نظریه «تحول انقلابی» به عوامل محیطی و ساخت ارزشی^۳ پدیده‌های اجتماعی، مقاله حاضر با تکیه بر منابع تاریخی به بازخوانی واقعه ربض با استفاده از روش تحلیلی و نظریه جامعه‌شناسانه «تحول انقلابی» در پی تبیین شورش ربض برآمده است.

از مهم‌ترین عوامل شورش ربض استبداد رای حکم، محدود شدن قدرت فقها و سیاست تبعیض‌آمیز دولت اموی بود که منجر به دور کردن فقها از مراکز قدرت و شورش مولدون شد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

بر اساس نظریه جانسون «انقلاب عبارت است از رفتاری عمدی و هدف‌دار به منظور تفوق بر آثار ناشی از تزلزل در هماهنگی بین ارزش‌ها و شرایط محیطی جامعه» (جانسون، ۱۱۵). با این توضیح که جانسون با طبقه بندی سه جانبه میان رده‌های «حکومت»، «رژیم» و «اجتماع» معتقد به انواع انقلاب است. وی عوامل اساسی بروز تفاوت میان انقلاب‌ها را ناشی از نوع نظام و کیفیت عدم تعادل می‌داند (همو، ۱۴۲).

۱. نسل دوم از بومیان تازه مسلمان اندلس.

۲. «ربض» احتمالاً کلمه‌ای عربی از Barrio یا Arrabal و یا Collacion de ciudad اسپانیایی، بالباس، ۲۵۷؛ به معنی مناطق مسکونی بیرونی شهر است (مقدسی، ۲۳۳؛ ابن عبدالحق بغدادی، ۶۰۱-۲/۶۰۲؛ حموی، ۳/۲۶). گاه «ربض» و «حی» یکی فرض شده است. «حی بر کل منطقه‌ای که شامل خانه‌ها، مسجد، بازار و حتی قبرستان مخصوص قبیله بود، اطلاق می‌گردید» (الرفاعی، ۲۳-۲۴). برخی ربض‌ها مساحتشان از شهر بیشتر و بعضی از ربض‌ها نیز از شهر دور بودند. قرطبه ربض‌های متعددی داشت (بالباس، ۲۷۰-۲۶۹). بالباس به تعداد ربض‌های قرطبه اشاره نکرده است.

۳. گونه خاصی از عمل میان افراد مختلف است که موجودیت طبقات اجتماعی را از نظر اخلاقی قابل پذیرش جلوه می‌دهد (جانسون، ۲۹).

تحول در این رده شورش ساده و هدفش برکناری افرادی است که از نظر شورشیان پایگاه های اعتبار^۱ را به ناحق اشغال کرده اند. بر این اساس حرکت مولدون در ربض، از نوع شورش است. جانسون علل بروز انقلاب ها را به دو دسته لازم و کافی تقسیم می کند. علل لازم عبارتند از: نظام اجتماعی^۲ نامتعادل، تضعیف قدرت^۳ و فقدان اعتبار. وی علت کافی را رویدادی می داند که جنبش را سریع تر می کند و آن را عامل شتابزا^۴ می نامد.

بر اساس چارچوب نظری فوق، مقاله حاضر در پی پاسخ به سوالات زیر است:

۱. تاثیر حکومت حکم بن هشام بر مشارکت فقها و مولدون در شورش ربض چه بود؟
۲. علت نهایی (عامل شتابزا) شورش چه تاثیری بر حضور فقها و مولدون در آن داشت؟

۳. آغاز شورش ربض

ابن قوطیه و ابن خلدون دو شورش ربض را در قالب یک ماجرا بیان کرده اند (ابن قوطیه، ۶۹-۶۸؛ ابن خلدون، ۱۶۴-۴/۱۶۳). اما مورخین دیگر از دو شورش جداگانه سخن گفته اند. شورش اول در سال ۱۸۷ق/۸۰۲م (ابن اثیر، ۴/۷۴؛ ابن خلدون، ۱۶۴-۴/۱۶۳) یا ۱۸۹ق/۸۰۴م (ابن عذاری، ۲/۷۱؛ ابن حیان، ۱۲۵) در قرطبه آغاز شد. ربض مورد نظر در نزدیکی جامع قرطبه بر سر راه اصلی^۵ به عنوان ربض غربی و محل اتصال به قصر بود (حموده، ۱۴۱). در این ناحیه فقها، طلاب، کارمندان قصر، تجار کوچک و اهل حرف از مولدون و مستعربین ساکن بودند (طقوش، ۱۸۷؛ ترمائینی، ۲/۵۹۱).

حکم بر خلاف پدرش هشام (حک. ۱۷۲-۱۸۰ق/۷۸۸-۷۹۶م) که به مرد دین شهرت داشت، به لهو و لعب مشغول بود (عبدالواحد مراکشی، ۴۴؛ حمیدی، ۱۱؛ مقری، ۱/۲۶۶؛ ابن خطیب، الاحاطه فی تاریخ غرناطه، ۱/۲۶۹). این مسئله موجب عکس العمل اهل علم و تقوا چون یحیی بن یحیی لیشی، طالوت فقیه و عیسی بن دینار و برخی از بزرگان قرطبه گردید؛ لذا تصمیم گرفتند کار امیر حکم را یکسره کنند.^۶

۱. اعتبار (authority) کیفیتی ذهنی است که مردم در یک کشور برای حاکمان خود قائل هستند و بدان وسیله آنها را در اشغال آن منصب محق می دانند (جانسون، پاورقی ۱ مترجم، ۴۱).

۲. عناصر هر نظام «system» دارای وابستگی متقابل بوده و در حالت تعادلی «equilibrium» قرار دارند (جانسون، ۵۳).

۳. Power deflation کاهش غیرعادی در نظام قدرت (همو، ۴۴ و ۴۷).

۴. Accelerators

۵. جاده «محجه العظمی» یک راه رومی بود که از قادس در جنوب شروع و به اربونه در شمال می رسید و از قرطبه، اشبیلیه و سرقسطه می گذشت و به «Via augusta یا السکة العظمی» (راه بزرگ) نیز معروف بود (مختار العبادی، ۱۲۲).

۶. در راس این مشورت کنندگان، مالک بن یزید تجیبی، موسی بن سالم خولانی، ابن عبدالبر و برادرش عیسی و... بودند. ابن قوطیه، ۶۸؛ ابن عذاری، ۲/۷۱؛ ابن خلدون، العبر، ۱۶۴-۴/۱۶۳؛ مقری، ۱/۲۶۷. ابن اثیر، این واقعه را در حوادث سال ۱۸۷ق. آورده است (۴/۷۴).

پس وی را در خفا خلع کردند و با پسرعموی وی محمد بن قاسم معروف به «ابن شماس»^۱ قرار بیعت گذاشتند (ابن قوطیه، ۶۸؛ ابن عذاری، ۲/۷۱). ابن شماس موضوع را به حکم اطلاع داد و ضمن گرفتن امان، دو جاسوس امیر را نیز در محل قرار خود با بیعت کنندگان، پنهان کرد. بزرگان متوجه حضور جاسوسان شدند و ابن شماس را متهم به خیانت کردند. حکم دستور داد که هفتاد و دو تن از سران توطئه دستگیر و زندانی شوند و چون معلوم گردید که در توطئه عزل حکم شرکت داشتند، همگی اعدام شدند (ابن قوطیه، ۶۹؛ ابن عذاری، ۲/۷۱؛ تاریخ اندلس، ۱۸۱؛ ابن حیان، ۱۲۵-۱۲۴).

بعد از قتل فقها، مردم قرطبه در سال ۱۹۰ق/۸۰۵م هنگامی که حکم برای سرکوب شورشی از قرطبه بیرون رفته بود، دست به شورش زدند. خبر رسید مردم قرطبه به مسئول بازار (صاحب السوق) حمله کردند. امیر به سرعت بازگشت و اوضاع پایتخت را آرام کرد. به گزارش ابن عذاری، مردم قرطبه از سال ۱۹۰ق/۸۱۶م تا ۲۰۲ق/۸۱۷م آرام بودند (ابن عذاری، ۲/۷۲).

داستان شورش دوم مردم قرطبه در ربض چنین نقل شده است: سربازی از نگهبانان حکم برای تعمیر شمشیر نزد آهنگری در ربض رفت، اما میان آن دو اختلاف افتاد و به جدال کشیده شد (ابن اثیر، ۴/۱۴۵). نتیجه این که سرباز، آهنگر را که از مولدون بود، به قتل رساند. پس اهل ربض سرباز را کشتند، از پل گذشتند، قصر را محاصره کردند و تصمیم به قتل امیر گرفتند (ابن سعید مغربی، ۱/۴۲). اما نیروهای امیر به داخل ربض نفوذ کردند و آنجا را به آتش کشیدند. شورشیان به سوی خانه‌های خود برگشتند و در محاصره نیروهای حکم گرفتار و به شدت سرکوب شدند (ابن عذاری، ۲/۷۶؛ مقری، ۲۶۸-۱/۲۶۷؛ حمیدی، ۱۱).^۲ امیر دستور داد سیصدتن از اهل ربض را وارونه به دار آویخته (ابن ابار، ۳۴)؛ ربض را تخریب و به مزرعه تبدیل کنند. این محله تا پایان حکومت بنی امیه هیچ گاه آباد نشد (ابن سعید مغربی، ۱/۴۲؛ سلاوی، ۱/۱۳۴). امیر سپس دستور قتل زندانیان ربض را داد (ابن قوطیه، ۷۲) و اهالی ربض را پس از اینکه سه روز امان داد، از ربض و قرطبه بیرون راند. مردم آواره در میان راه مورد غارت سپاهیان و اوباش قرار گرفتند و تعدادی کشته شدند. برخی از فقها چون طالوت و یحیی بن یحیی پیش از این به طلیطله گریخته بودند (ابن سعید مغربی، ۱/۴۲؛ سلاوی، ۱/۱۳۴). گروه اندکی از مردم نیز به طلیطله و گروه دوم به مراکش رفتند (سلاوی، همانجا) و در منطقه جبال ریف مسکن گزیدند. ادریس دوم ایشان را که اهل حرف

۱. ابن قوطیه از او با عنوان «ابن شماس» نام می‌برد، (۶۸؛ ابن اثیر، ۴/۷۴)؛ مقری می‌نویسد طالوت فقیه می‌خواست منذر برادر حکم را جانشین او کند (۱/۲۳۳).

۲. ابن قوطیه پایان ماجرا را تسلیم شورشیان به علت شمار بسیار سپاهیان دانسته، اخراج آنها از اندلس را نظر یکی از وزیران حکم می‌داند (۶۹).

بودند (ابن ابی زرع، ۲۳) در فاس سکنی داد (ابن قوطیه، ۶۹؛ ابن عذارى، ۲/۷۷؛ جزنائی، ۲۶). گروه سوم به اسکندریه رفتند.^۲ گروه اخیر چندی بعد به دلیل درگیری با قبطیان، از اسکندریه اخراج شدند (ابن قوطیه، ۶۹؛ مقدسی، ۱/۳۲۰؛ ابن عذارى، ۲/۷۷؛ ابن سعید مغربی، ۱/۴۲؛ سلاوی، ۱/۱۳۴؛ مقری، ۱/۲۶۸). ایشان سرانجام به رهبری عمر بن عیسی بلوطی^۳ جزیره اقریطش^۴ را از رومیان گرفتند (ابن سعید مغربی، ۴۲؛ ابن خطیب، اعمال الاعلام، ۲/۱۷؛ مقری، ۱/۲۶۷). اقریطش تا سال ۳۵۰ ق/۹۶۱ م در دست آنان و نوادگانشان ماند (ابن عذارى، ۲/۷۷؛ مقری، ۱/۲۶۷؛ حمیدی، ۲۸۳-۲۸۲). پس از آن برخی به اندلس بازگشتند، گروهی به صقلیه و تعدادی نیز به اسکندریه رفتند (عبدالواحد مراکشى، ۴۵).

ملقب شدن حکم به «ریضی» (ابن ابار، ۳۳؛ حمیدی، ۱۱؛ عبدالواحد مراکشى، ۴۴؛ ابن سعید مغربی، ۱/۳۸) و همچنین نامه حکم پس از این واقعه به ولایات اندلس (ابن عذارى، ۲/۷۷؛ ابن حیان، ۱۴۳-۱۴۲) اشاره به اهمیت این شورش و زهر چشم گرفتن از مردم دیگر شهرها دارد. نویسنده تاریخ الاندلس معتقد است که پس از این واقعه هیبت و ترس از حکم بن هشام در قلوب مردم ایجاد شد (۱۷۸). میزان شادمانی حکم را می‌توان در قطعه شعری از او کاملاً دریافت (ر.ک. ابن عذارى، ۷۲-۷۱/۲؛ ابن حیان، ۱۴۵؛ ابن سعید مغربی، ۱/۴۴؛ ابن ابار، ۳۶-۳۵). ابن حیان اشاره می‌کند حکم همه ممالیک خاصه خود را آزادکرد و اموالشان را به آنها بخشید (۱۵۵-۱۵۴). این اقدام نوعی ابراز شادی به جهت پیروزی بر مخالفان قدرتمندش بود.

حکم پس از واقعه ربض به علت بیماری، چهار سال قادر به خوشگذرانی نبود و در حال پشیمانی و استغفار (ابن سعید مغربی، ۴۳) در سال ۲۰۶ ق/۸۲۲ م درگذشت (ابن عذارى، ۲/۷۷؛ حمیدی، ۱۱؛ ابن ابار، ۳۵). مخالفت مؤلدون با امویان تا زمان عبدالرحمن ناصر (۳۰۰-۳۵۰ ق/۹۱۲-۹۶۱ م) ادامه داشت و مهم‌ترین آنها شورش عمر بن حفصون بود (ر.ک. ابن عذارى، ج ۲).

۴. بررسی علل شورش ربض بر اساس نظریه تحول انقلابی جانسون

۱/۴. نظام اجتماعی نامتعادل در اندلس

جانسون واژه «نظام»^۷ را معرف گروهی از عناصر متغیر اما دارای روابط خاص با یکدیگر می‌داند که به

۱. سلاوی تعداد این گروه را چهار هزار خانواده آورده است (۱/۱۳۴).

۲. ابن اثیر این واقعه را در رمضان سال ۱۹۸ ق آورده است (۴/۱۴۵).

۳. ملقب به ابی حفص (حموی، ۱/۲۳۶).

۴. همان جزیره کرت Crete است که بزرگترین جزیره یونان و پنجمین جزیره بزرگ دریای مدیترانه است.

۵. نویسنده کتاب بلغه الطرفا ربض را «ربض» و حکم را نیز «ریضی» خوانده است (روخی، ۱۶۳).

۶. ابن قوطیه مدت بیماری حکم را هفت سال می‌داند (۷۲).

طریقی در کنار هم قرار گرفته‌اند تا مجموعه‌ای را تشکیل دهند. وی معتقد است این عناصر در «حالت تعادلی» قرار دارند و این نظم حاکم «نظام اجتماعی» نامیده می‌شود (جانسون، ۵۳). بر اساس نظریه جانسون هر پدیده اجتماعی باید در ارتباط با نظام اجتماعی آن بررسی شود (همو، ۷۰).

هر نظام اجتماعی بر اساس چهار عامل: ارزش‌ها، هنجارها، نقش‌ها و تجمعات انسجام می‌یابد (بشیری، ۵۱). هر گاه ارزش‌ها فاقد ثبات شوند، تنها هنجارهای اجتماعی^۲ هستند که موجب تداوم فعالیت جامعه می‌شوند. در این زمان هنجارها به کمک قوه قهریه نیرو می‌گیرند. جدایی هنجارها از ارزش‌ها نیز موجب فقدان مشروعیت هنجارها شده، صاحبان قدرت در تحمیل آنها با اشکال مواجه می‌شوند (جانسون، ۵۴-۵۶). هنگامی که میان ارزش‌ها و هنجارها شکاف ایجاد شود، رهبران جامعه باید یگانگی را حتی به کمک قوه قهریه حفظ کنند تا از ناهماهنگی بین نظام اجتماعی و دولت جلوگیری کنند (رفیع‌پور، ۴۲). بنابراین حالت تعادلی یک نظام اجتماعی وابسته به درجه سازگاری میان ارزش‌ها و شرایط محیطی است.

جانسون از میان کارکردهای ارزش‌ها، اهمیتی ویژه برای تقسیم کار-توزیع منابع قدرت، ثروت و اعتبار- و مشروعیت بخشیدن به استفاده از قدرت، قائل است (جانسون، ۴۲-۴۰). ارزش‌ها همراه با عوامل محیطی نه تنها ساخت اجتماعی را پدید می‌آورند، بلکه عوامل بروز تعارضات داخلی آن نیز هستند (همو، ۴۹). وی ریشه منابع تحول اجتماعی را در داخل و یا خارج از نظام می‌داند (همو، ۷۴). با بررسی منابع موجود تاریخی می‌توان تغییر حکومت از والیان به دولت اموی و ازدیاد مهاجرت قبایل عرب طرفدار امویان به اندلس را به عنوان منابع بیرونی تغییر محیط، تحرک اجتماعی قشرهای اجتماعی از جمله مولدون به دنبال تشکیل دولت اموی اندلس را به عنوان منبع درونی تغییر محیط، موروثی شدن حکومت در خاندان اموی اندلس به عنوان منبع بیرونی تغییر ارزش‌ها و سرانجام گسترش مذهب مالکی توسط فقها (نوآوران داخلی) را به عنوان منبع درونی تغییر ارزش‌ها در اندلس معرفی کرد. در ادامه به استدلال مباحث فوق پرداخته می‌شود.

۱/۴. تغییر حکومت از والیان به امویان و ازدیاد مهاجرت قبایل طرفدار امویان به اندلس (منبع بیرونی تغییر محیط)

در نظریه جانسون، عواملی چون مهاجرت افراد، روابط سیاسی بین جوامع و اشغال نظامی بر نحوه تقسیم

۱. values ارزش‌ها ایده‌های رایجی است درباره درستی و نادرستی چیزی. در واقع معیارهای فرهنگی که مردم بر اساس آن مطلوبیت و خوبی شخص یا چیزی را ارزیابی می‌کنند و آن را راهنمای زندگی اجتماعی خود قرار می‌دهند (عضدانلو، ۳۲-۳۳).

۲. norms یا شیوه‌های رفتاری معین (جانسون، ۵۵).

کار تحمیل می‌شوند و بر هماهنگی با محیط تاثیر می‌گذارند (جانسون، ۷۸). در دوره عبدالرحمن داخل (حک. ۱۷۲-۱۳۸ق/۷۸۸-۷۵۶م) به دلیل عصبیت و اختلافات قومی میان اعراب یمنی و مضر، بلدی و شامی و عرب و بربر، شورش‌های چندی رخ داد (ر.ک. ابن قوطیه، ۶۰-۴۹ و ۱۰۰، ۱۰۵؛ اخبار مجموعه، ۹۶-۹۵). علاوه بر موارد فوق، عصبیت‌های قومی دیگری نیز در اندلس توسط مولدون، مسیحیان مستعربه و غیرمستعربه ظاهر شد. عبدالرحمن و پسرش هشام ضمن فرونشاندن شورش‌ها (ضیف، ۲۶-۲۵) فقهارا مورد توجه قرار دادند و میان اعراب و بومیان مسلمان تبعیض آشکاری قائل نشدند (ر.ک. ابن قوطیه، ۵۸).

حکم به استبداد رای،^۱ خوشگذرانی و عدم توجه به فقها و مولدون پرداخت. وی حکومت را ارث بلامنازع خود می‌دانست و به تایید فقها احساس نیاز نمی‌کرد. حکم تنها به انتخاب قاضیانی از میان فقها (خشنی، ۷۳-۷۶ و ۸۵ و ۹۳) اکتفا کرد و بیش از این اجازه دخالت در امور سیاسی را به فقها نداد. منابع گزارشی از جلسات مشورت حکم با فقها و یا استفاده از مولدون در اداره امور ارائه نمی‌کنند. بر اساس این تغییر رویه در حکومت امویان اندلس که به عنوان تغییر محیطی می‌توان از آن یاد کرد، دو نوع تعارض در اندلس پیدا شد: اول آن که منابع قدرت، ثروت و منزلت بیش از پیش از مولدون گرفته شد و به موالی و اعراب طرفدار امویان و نیز نگهبانان خاص حکم که از میان زنگیان و بیگانگان مزدور انتخاب می‌گردیدند و عربی نمی‌دانستند، واگذار شد (ابن سعید مغربی، ۳۹؛ تاریخ اندلس، ۱۷۵؛ مقری، ۱/۲۶۸). تعارض دوم در ارتباط با مشروعیت قدرت حکم بن هشام بود، که با اشتغال وی به لهر و لعب زیر سوال رفته بود (عبدالواحد مراکشی، ۴۴).

یکی از شاخص‌های بیرونی تغییر محیط از نظر جانسون، مهاجرت است (جانسون، ۷۸). مهاجرت شکلی از تحرک جغرافیایی است که به تغییر محل اقامت فرد یا گروه می‌انجامد (ریحانی، ۵). مهاجرت عرب‌ها، بربرها و موالی در جریان فتوحات در سال ۹۳ق/۷۱۱م، به اندلس آغاز شد (ابن عبدالحکم، ۷۶) که در دو مقطع در ولایت ابی‌الخطار کلبی در سال ۱۲۵ق/۷۴۲م (ابن عذاری، ۴۹، ۴۶، ۳۳-۳۰/۲) و دوره عبدالرحمن داخل ازدیاد یافت (ابن عذاری، ۲/۴۹). عبدالرحمن آنها را به مناصب مهم گماشت (ذنون طه، ۳۷۹).^۲ سکونت این مهاجران همزمان با قحطی در اندلس گزارش شده است. در دوره حکم با وجود این مهاجرت‌ها، سخنی از برتری ایشان در حرف و پیشه‌ها در منابع نیست. از آن جایی که مولدون

۱. وی جبار بنی‌امیه در اندلس نامیده شده است (تاریخ الاندلس، ۱۷۷).

۲. مهاجرت‌ها تا سال ۱۶۴ق گزارش شده است (همان، ۱۶۸).

نیروی اصلی تولید به شمار می‌رفتند، اما قدرت سیاسی و نظامی به آنان واگذار نمی‌شد، لذا همیشه ناراضی و مترصد فرصتی برای دست‌یابی به حقوق خویش بودند.

۴/۱/۲. تحرک اجتماعی قشرهای مختلف (منبع درونی تغییر محیط در نظریه جانسون)

تحرک اجتماعی به جابجایی فرد یا افراد از یک پایگاه اجتماعی^۱ به پایگاه اجتماعی دیگر گفته می‌شود. این جابجایی ممکن است به لحاظ طبقه اجتماعی به بالا یا پایین باشد. گاه نیز ممکن است در همان سطح باقی مانده، تنها شغل دیگری اختیار کنند (کوئن، ۲۶۱). در زمان بروز نارضایتی یکی از سیاست‌های تقریباً موثر برای تسهیل تحرک اجتماعی، جذب رهبران شورشی در هیأت حاکمه است (جانسون، ۱۰۳-۱۰۱).

عبدالرحمن داخل به دلیل شورش‌ها به قیسی‌ها، یمنی‌ها و حتی بربرها اطمینان نداشت. زیرا بربرها پس از ناکامی در شورش خود در اندلس، با هر شورش و انقلابی بر ضد حکومت همکاری می‌کردند، لذا عبدالرحمن داخل چاره‌ای جز استفاده از بومیان منطقه (نصرانی و مسلمان) نداشت. وی تعداد زیادی از اسرای صقلی^۲ اروپا و نیز گروهی از بومیان مسلمان و مسیحی را وارد سپاه خود کرد. حتی در مناصب غیر قضا که نیازی به آشنایی با قرآن و حدیث نداشت، به دلیل آگاهی بیشتر ایشان نسبت به سازمان‌های اندلس، از بومیان بدون توجه به عقیده انتخاب می‌کرد. هشام نیز به همین دلایل به بومیان و مولدون توجه داشت. علاوه بر آن مسلماً مولد بودن هشام نیز در این امر موثر بود، زیرا هشام بن عبدالرحمن از مادری اسپانیایی به نام «جمال» متولد شده بود (ابن عذاری، ۲/۶۱؛ نعنعی، ۱۳۳-۱۵۴).

حکم بر خلاف پدر و جد خود، تمامی مناصب و مقامات را به اعراب، موالی طرفدار امویان و برخی بربرها داد (تاریخ الاندلس، ۱۷۶-۱۷۵ و ۱۷۰-۱۶۹ و ۱۶۱-۱۶۰). وی حتی امور نظامی را نیز از مولدون دریغ داشت.^۳ علاوه بر این یکی از اموری که او را به خاطر آن سرزنش کرده‌اند، مالیات عشر بود که از مردم گرفت (ابن سعید مغربی، ۴۳). جذب رهبران شورشی در هیأت حاکمه می‌توانست موجب تسهیل تحرک طبقاتی شده، در نتیجه از شورش جلوگیری کند (جانسون، ۱۰۱)، اما حکم این کار را هم نکرد. در حالی که جدش عبدالرحمن، علاوه بر احسان و انفاق به بومیان بسیاری از مراکز اداری و حکومتی را - به دلیل خیره بودن ایشان - به آنان واگذار کرده بود (نعنعی، ۸۰).

۱. منظور موقعیتی است که حقوق و مسئولیت‌های خاصی را ایجاد می‌کند (جانسون، ۵۷).

۲. معرب اسلاوها Slaves و آن را به صورت جمع صقاله می‌گفتند.

۳. برای نمونه از این گروه افرادی به عنوان نگهبان به «خُرس» یعنی گنگ و عجم معروف شدند (ابن اثیر، ۴/۱۹۴؛ ابن سعید مغربی، ۳۹؛ ابن خلدون، ۴/۱۶۳؛ تاریخ الاندلس، ۱۷۵؛ مقرئ، ۱/۲۶۸).

۳/۱/۴. موروثی شدن حکومت در خاندان اموی اندلس (منبع بیرونی تغییر ارزش ها)

پس از فتح اندلس، والیان هر چند تلاش می‌کردند چند صباحی بیشتر قدرت داشته باشند، اما اندلس را ملک شخصی خود نمی‌دانستند. از سویی تعداد مسلمانان بومی در این دوره کم بود، اما با گذشت حدود نیم قرن بر تعداد مسلمانان بومی و در نتیجه مولدون افزوده شد. از سویی با روی کار آمدن امویان در اندلس که از شام آمده بودند، مسئله ارزشی جدیدی مطرح شد: این که اندلس را برای خود به صورت موروثی می‌خواستند و استبداد رای پیشه ساختند. چنان که منابع تاریخی گزارش می‌دهند: عبدالرحمن داخل پس از مرگ یحیی بن یزید تجیبی، قاضی قرطبه در سال ۱۴۲ق/۷۵۹م (ابن فرضی، ۲/۸۹۵) برای انتخاب قاضی جدید، به مصعب بن عمران حمدانی پیشنهاد قضاوت داد. مصعب که مردی دانشمند و پارسا بود، از پذیرش منصب امتناع ورزید. عبدالرحمن که تحمل مخالفت نداشت، سخت خشمگین شد، ولی به ناچار دست از او برداشت (ابن قوطیه، ۶۳-۶۲). هشام نیز در حکومتش پس از مرگ قاضی پدرش، مصعب بن عمران را احضار کرد و با تهدید وی را وادار به پذیرفتن این منصب کرد. توجه عبدالرحمن و هشام به فقها علاوه بر این که خود اهل تقوی بودند (ر.ک. اخبار مجموعه، ۱۱۰)، به جهت نیاز آنها به تایید شرعی در مقابل دولت عباسی بود (طقوش، ۱۸۷). حکم این شیوه را ادامه نداد، لذا آشوب‌هایی در اندلس برخاست (پالنتیا، ۱۷-۱۸).

۴/۱/۴. گسترش مذهب مالکی توسط فقها در اندلس - نوآوران داخلی - (منبع درونی تغییر ارزش‌ها)

ارزش‌ها در خلاء پدید نمی‌آیند، بلکه شبکه‌ای متشکل از فعالیت‌های اجتماعی بشر در فضایی مرکب از عوامل متعدد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجب ظهور و تداوم ارزش‌ها می‌شوند (جانسون، ۴۹). تضاد بر سر ارزش‌ها، علایق و منافع می‌تواند موجب درگیری شود. تفاوت بین این دو نوع تضاد است که فرق میان شورش و انقلاب را نشان می‌دهد (همو، ۳۰). با قدرت‌یابی هشام، فقهایی چون زیاد بن عبدالرحمن و یحیی بن یحیی بن لیثی به ترویج مذهب مالکی در اندلس پرداختند و این مذهب، جای مذهب اوزاعی را گرفت.^۱ یحیی نزد هشام از مقام بالایی برخوردار بود و قضات با مشورت وی انتخاب می‌شدند (ر.ک. ابن فرضی، ۶۶۶، ۱/۴۵۸؛ سلاوی، ۱۱۴-۱/۱۱۳).^۲ به همین علت فقهای مالکی در زمان حکومت حکم

۱. دشمنی میان دولت عباسی حنفی مذهب و دولت امویان اندلس، موجب شد تا امویان به سوی مذهب مالک که به عباسیان گرایشی نداشت، متمایل شوند (ساله، ۵۴). همچنین شاید به دلیل سادگی مذهب مالکی که بر قرآن، حدیث و سنت تأکید داشت، نسبت به مذهب حنفی که بر پایه فتاوی و اجتهادات بود و رنگ فلسفی داشت، به روحیات بیشتر عرب ساکن اندلس که از اهالی حجاز بودند، نزدیک‌تر بود (نعنعی، ۱۶۱).

۲. البته مقری تبدیل مذهب اوزاعی به مالکی را در اندلس مربوط به عصر حکم بن هشام می‌داند (۱/۲۳۳)؛ با توجه به گزارش منابع پیش از آن نمی‌توان این قول را پذیرفت.

برای خود حقی در قدرت قائل بودند و محروم شدنشان از آن را بر نمی‌تاییدند. لذا از شرایط فرهنگی بی-ثبات در ربض استفاده کردند و با طرح فساد اخلاقی حکم، تبدیل به مهمترین محرک شورش مولدون و دیگر اهالی قرطبه گردیدند. هر چند حکم بر اساس تعالیم مالک بن انس عمل می‌کرد؛ اما بر خلاف پدرش، علاقه‌ای به دخالت فقها در امور و مجالست با آنها نداشت و با ادبا و شعرا همنشین می‌شد (شبانہ، ۵۳؛ طقوش، ۱۸۸).^۱

مذهب مالکی از زمان هشام وارد اندلس شد، اما رواج آن در دوره حکم اتفاق افتاد (تاریخ الاندلس، ۱۷۵). این نوآوری ارزشی یک عامل مهم در جذب مردم به فعالیت سیاسی و اجتماعی همسوی با فقهای مالکی شد. از جمله فقهایی که از رفتار حکم ناراضی بودند و به تحریک مردم و مخصوصاً مولدون پرداختند و به عنوان عاملان نوآوری داخلی و منبع درونی تغییر ارزش‌ها در اندلس محسوب می‌شوند، می‌توان به یحیی بن یحیی لیثی، طالوت بن عبدالجبار معافری و عیسی بن دینار اشاره کرد.

۱/۴/۱/۴. یحیی بن یحیی لیثی (د ۲۳۴ق/۸۴۸م)

یحیی از بربرهای مضموده و ساکن قرطبه بود (ابن فرضی، ۲/۱۷۶؛ حمیدی، ۳۵۹). وی به مشرق رفت و از صحابه مالک بن انس گردید (سلاوی، ۱/۱۱۴)، چنان‌که مالک وی را «عاقل اندلس» نام نهاد (مقری، ۲/۹). یحیی پس از بازگشت به انتشار فقه مالکی پرداخت (حمیدی، ۳۵۹-۳۶۰). به دنبال سرکوب شورش ربض، یحیی به طلیطله گریخت؛ اما حکم به او امان داد. یحیی در دوره عبدالرحمن دوم به منصب قضاوت منصوب شد (ابن عذاری، ۲/۸۰).

۲/۴/۱/۴. طالوت بن عبدالجبار معافری

طالوت از جمله فقهایی بود که نزد مالک تلمذ کرده بود (عبدالواحد مراکشی، ۴۵؛ ابن حیان، ۱۵۶). وی در کنار دیگر فقها، مولدون را در شورش ربض همراهی کرد، اما پس از شورش ربض گریخت (ابن سعید مغربی، ۴۳؛ مقری، ۱/۲۳۳) و مدت یک سال نزد فردی یهودی سپس نزد ابی‌السام وزیر مخفی شد (ابن قوطیه، ۷۰؛ عبدالواحد مراکشی، ۴۵، ۴۷؛ ابن سعید مغربی، ۴۳؛ مقری، ۱/۲۳۳). طالوت نیز سرانجام مورد عفو امیر حکم قرار گرفت (ابن قوطیه، ۷۲-۷۱؛ ابن سعید مغربی، ۴۳).

۳/۴/۱/۴. عیسی بن دینار

عیسی بن دینار بن واقد غافقی، فقیه مالکی اندلس از مردم طلیطله و ساکن قرطبه بود. وی در زمان هشام نزد مالک رفت و همراه فقهای دیگر، مذهب مالکی را وارد اندلس کرد. عیسی به اتهام شرکت در

۱. تنها در کتاب تاریخ الاندلس آمده است که در مجلس او قاضیان و فقها حاضر می‌شدند (۱۷۸).

شورش ربض از قرطبه گریخت. حکم به او امان داد و به قرطبه بازگشت. عیسی که فقیهی عابد و اهل تقوا بود، در سال ۲۱۲ق/۸۲۷م در طلیطله درگذشت (ابن فرضی، ۵۵۷-۲/۵۵۶)؛ اما فرزندش محمد همراه تبعیدیان ربض به اسکندریه رفت و در فتح اقریطش حضور داشت (مقری، ۲/۲۹۵). عفو فقها نوعی انعطاف از سوی امیر نسبت به سران شورش بود؛ چرا که بعد از دو بار سرکوب، کشتار مجدد، به یقین خطر قیامی دیگر را به دنبال داشت.

۲/۴. تضعیف قدرت و فقدان اعتبار دولت حکم

جانسون معتقد است پس از نظام نامتعادل اجتماعی، تضعیف (رکود) قدرت و فقدان اعتبار از پیش شرط های بروز یک جنبش اجتماعی است (جانسون، ۹۷). اگر ارزش های یک جامعه با واقعیت های محیطی آن سازگار نباشد، تعادل از بین رفته و حکومت دچار تضعیف قدرت می شود. در این حالت اتکای صرف به قوه قهریه برای حفظ نظام، غیر مشروع است (شایان مهر، ۲/۳۱۲). در این شرایط رهبران جهت کاهش تنش اجتماعی یا باید دست به اصلاحات بزنند و یا از موضع تدافعی استفاده کنند. جانسون حالت اخیر را انعطاف ناپذیری نخبگان سیاسی و حاکم می نامد که منجر به انقلاب خواهد شد (جانسون، ۹۹-۱۰۰). استفاده از قوای مسلح برای حفظ نظم اجتماعی، در شرایط فقدان اعتبار به چشم می خورد. این اقدام هر چند احتمالاً آغاز انقلاب را به تعویق می اندازد، اما این نوع ساخت اجتماعی حاکی از عدم اشتراک ارزش ها در میان افراد جامعه است که بروز انقلاب در آن حتمی است (همو، ۴۶). البته رهبران سیاسی می توانند با جذب رهبران شورشی در هیأت حاکمه (همو، ۱۰۳-۱۰۱)، بحران را کنترل کنند.

منابع تاریخی حکم را دو گونه توصیف کرده اند: برخی وی را شخصیتی شجاع، پیروز در جنگ ها، فرو نشاننده آتش فتنه ها، دارای عزت نفس، متواضع در برابر حق (اخبار مجموعه، ۱/۱۱۳)، شکوهمندترین و قوی ترین در عمل (ابن سعید مغربی، ۳۹-۱/۳۸) دانسته و افرادی دیگر حکم را اولین کسی می دانند که در لعب و لهو زیاده روی می کرد (حمیدی، ۱۱؛ مقری، ۱/۲۶۶؛ ابن خطیب، الاحاطه فی اخبار غرناطه، ۱/۲۶۹).

حکم در حکومت خود با مشکلاتی مواجه بود: شورش های داخلی و جهاد با دشمن مسیحی در مرزها. علاوه بر این وی با اهمیت ندادن به فقها، زمینه ایجاد مشکل سوم را برای خود فراهم کرد (طقوش، ۱۸۱). امیر با جنگ علیه مسیحیان شمال (ابن قوطیه، ۶۴) وجهه مذهبی «مجاهد» را برای خویش کسب کرد. اما پس از مدتی با ایجاد نیروی نظامی ویژه از غلامان صقالبه، به نوعی به مقابله با مردم برخاست. این اقدام نشان داد که امیر یا از نیروهای بومی احساس امنیت نمی کرد و یا برای آنها بهایی قائل نبود. حکم

می‌توانست با بروز اولین اعتراضات - پرتاب سنگریزه به سویش (ابن اثیر، ۴/۷۴) و تمسخر توسط اهل قرطبه (ابن قوطیه، ۶۸) که شب‌ها بالای صومعه‌ها رفته، او را خطاب قرار می‌دادند و می‌گفتند: «نماز ای مست، نماز» - (ابن سعید مغربی، ۴۳؛ عبدالواحد مراکشی، ۴۴)، دست به اصلاحات تدریجی بزند؛ اما این گونه عمل نکرد. از سویی در فاصله اعدام فقها در سال ۱۸۹ق/۸۰۴م تا سال ۲۰۲ق/۸۱۷م، مشغول سرکوب شورش‌های اعراب، بربرها، مولدون طلیطله و عموهای خود سلیمان و عبدالله بلنسی و جهاد با مسیحیان شمال اندلس شد (ابن عذاری، ۷۴-۲/۷۲). این شرایط خود فرصتی برای مخالفین داخلی جهت تداوم شورش ایجاد کرد.

جانسون معتقد است در یک نظام اجتماعی نامتعادل، «ارزش‌ها دیگر تبیین سمبولیک قابل قبولی برای زندگی ارائه نمی‌دهند» (جانسون، ۸۲). یعنی زمانی که نهادها با زندگی اجتماعی مطابقت نداشته باشند، اهداف افراد نیز ناهماهنگ با یکدیگر به نظر خواهد رسید. شخصی که بر این ناهماهنگی واقف شود، دچار تنش درونی شده، واکنش نشان می‌دهد. فعالیت هر فرد در ایفای نقش اجتماعی^۱ خود، در حقیقت گوشه‌ای از نظام اجتماعی را تشکیل می‌دهد. هر چند یک نظام شخصیتی به مراتب گسترده‌تر از ایفای نقش‌ها و فعالیت‌های اجتماعی است. در واقع نظام اجتماعی و نظام شخصیتی با هم مرتبط و بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند (همانجا). در نتیجه می‌توان گفت یک نظام اجتماعی نامتعادل از طریق تاثیر بر نظام‌های شخصیتی به عنوان یکی از شرط‌های لازم جهت ایجاد جنبش اجتماعی عمل می‌کند.

یکی از نتایج ناهماهنگی میان تغییرات ارزشی و تغییرات محیطی، سرخوردگی و احساس محرومیت نسبی فردی و گروهی افراد جامعه است. محرومیت نسبی تصور اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی است. اگر نهادهای جامعه به این انتظارات جواب ندهد، احساس سرخوردگی و محرومیت نسبی پدید می‌آید (رابرت گر، ۳۳-۳۴).

۴/۲/۱. محرومیت نسبی و سرخوردگی مولدون

حکم با انتخاب عمال خود از میان اعراب، بربرها (ابن عذاری، ۲/۶۸) و ایجاد گارد امنیتی از غلامان صقلی، مولدون مسلمان متقاضی تساوی حقوق و توانا در حرف و پیشه‌ها را عملاً از دستیابی به مناصب و امکانات دولتی محروم کرد. امیر بر خلاف اسلاف خود بر مواد غذایی مردم نیز مالیات بست (ابن اثیر، ۴/۱۴). از طرفی منابع تاریخی با وجود اشاره به وقوع سیل عظیمی در سال ۱۸۲ق/۷۹۸م که خرابی زیادی

۱. نمونه‌های رفتاری میان اجزای یک نظام اجتماعی است که بر مبنای توقع رفتار مشابه سایرین بروز کرده و دارای تکالیفی است که به آنها نقش‌های اجتماعی گویند (جانسون، ۵۴ و ۵۷).

در قرطبه و ربض به وجود آورد (ابن عذاری، ۲/۷۰) گزارشی از رسیدگی امیر به وضع سیل زدگان به دست نمی‌دهند. هر چند حکم در پی قحطی سال ۱۸۷ق/۸۰۲م، اموالی به آسیب دیدگان بخشید؛ اما قحطی و وبای سال بعد در مغرب و اندلس دوباره مردم را گرفتار کرد (تاریخ الاندلس، ۱۸۰). این بلاهای طبیعی مسلمة در بدتر شدن وضعیت معیشت و پایگاه اجتماعی اکثریت ساکنان قرطبه (مولدون) تاثیر بسزا داشت.

۲/۲/۴. بحران هویتی مولدون

بروز از خود بیگانگی و بحران هویت در یک جامعه یکی دیگر از نتایج تاثیر نظام ناهماهنگ اجتماعی بر نظام‌های شخصیتی یک جامعه است. تضعیف قدرت و فقدان اعتبار این حالت را تشدید می‌کند. بحران هویت، پدیده یا حسی است که از احساس نوعی عدم ثبات، اختلال در کارکردها، عناصر موجود در نظام یا گسیختگی ساختی در یک «من» فردی یا اجتماعی خبر می‌دهد. در این احساس هم عناصر عینی و هم عوامل فکری و ذهنی دخیل است (سینایی، ۴۸).

مولدون در دوره حکم به دلیل مواجهه با ارزش‌هایی متضاد ارزش‌های خود، در یک حالت تعارض ارزشی قرار گرفتند. بنابراین ارزش‌های خود را فاقد کارکرد یافته، با ارزش‌ها و هنجارهای ارائه شده نیز احساس بیگانگی کردند و دچار نوعی بحران هویت شدند.

هشام بن عبدالرحمن با مردم حسن رفتار داشت (اخبار مجموعه، ۱۰۹). در زمان وی برای کم کردن فضای میان فاتحین و مغلوبین، «عربی کردن» اندلس مورد توجه خاص قرار گرفت (نصرالله، ۷۳). هر چند شورش‌هایی علیه هشام به وقوع پیوست؛ اما این شورش‌ها توسط اعراب و بربرها صورت گرفت (ابن عذاری، ۶۴-۲/۶۲؛ ابن سعید مغربی، ۳۹-۴۰). با وجود این، دوره کوتاه حکومت هشام را ایام عافیت، آرامش (ابن خطیب، اعمال الاعلام، ۲/۱۵) و نظارت بر کار غلامان گزارش کرده‌اند (تاریخ الاندلس، ۱۷۳؛ ابن عذاری، ۲/۶۶).

در دوره حکم بن هشام اوضاع دگرگون شد. میان اقشار مردم مخصوصه بربر، مولدون و عرب به دلیل شوکت و تسلط عرب بر مناصب و مقامات درگیری بسیار رخ داد. حکم قضات، حکام، فرزندان و خاصانش را بر خود مسلط کرده بود (ابن خطیب، الاحاطه فی اخبار غرناطه، ۲/۲۷۰). هر چند نظر ابن قوطیه مبنی بر نیکو بودن فرمانداران و کارگزاران حکم (ابن قوطیه، ۶۴)، قابل توجه است؛ اما کنار گذاشته شدن فقها و مولدون از میدان فعالیت سیاسی، در میان مولدون احساس بحران هویت و میان فقها نارضایتی ایجاد کرد (بروفنسال، ۱۳؛ مختار العبادی، ۱۲۰) و تاثیر نیکو عمل کردن کارگزاران حکم را تحت الشعاع خود قرار داد.

مولدون همراه مستعربین پیش از این در شهر طلیطله در سال ۱۹۱ق/۸۰۶م شورش کرده (ابن قوطیه، ۶۵-۶۴) و در پی کسب استقلال بودند (مختار العبادی، ۱۲۱-۱۲۰؛ نصرالله، ۷۸-۷۷). امیر اموی به کمک عمرو بن یوسف که خود از مولدون بود، دست به حمله زد و با ایجاد اعتماد در اهالی، هفتصد تن از بزرگان ایشان را در یک مهمانی کشت. پس از این قتل عام (ابن قوطیه، ۶۷؛ ابن حیان، ۱۰۷-۱۰۸؛ ابن عذاری، ۷۶-۲/۷۵)، تا چند سالی اهالی طلیطله جرات مخالفت نداشتند، اما در قرطبه این حادثه کنار دیگر عوامل، موجب خشم بیشتر مردم نسبت به حکم گردید.

ابن عذاری به وجود اختلاف روایت در علل شورش ربض اشاره می‌کند و بدون این‌که از منبعی نام ببرد، کسانی که فساد و سرکشی حکم را موجب شورش ربض می‌دانند را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی شورش را نه در نتیجه زورگویی در امور اقتصادی، شکستن حرمت‌ها، سوء تدبیر و... دانسته، بلکه از سیری شکم می‌داند. استدلال ابن عذاری این است که نه حکم چیزی بر آنها تحمیل کرد، نه مردم را دست انداخت، نه مالیات زیادی گرفت، نه آنها را موظف به انجام کار زیادی کرد و نه هیچ چیز دیگری که موجب شورش شود. وی این عمل مردم ربض را بر اثر طبیعت خشن و عمل غیرعقلانه و کوشش آنها برای هلاکشان می‌داند (ابن عذاری، ۷۶-۲/۷۵). نگارنده این نظر ابن عذاری را نمی‌پذیرد؛ چرا که تخریب شخصیت و از بین بردن هویت یک گروه، تنها تمسخر و یا کار زیاد بر گرده ایشان گذاشتن نیست؛ بلکه واگذار نکردن مناصب و موقعیت‌های بالای اجتماعی خود می‌تواند عامل تحقیر به حساب آید. این موضوع در کنار دیگر عوامل، حالت محرومیت نسبی و بحران هویت را ایجاد و مولدون را آماده گرایش به سوی افرادی کرد که مشکلاتشان را حل کنند؛ لذا با اعتراضات فقها همراه شدند.

۳/۴. قتل فقها به دستور حکم (علل کافی جنبش ربض)

وقوع جنبش‌های اجتماعی علاوه بر علل لازم به علت نهایی هم نیاز دارد. جانسون فشارهایی که جامعه را دچار تضعیف قدرت و ضعف اعتبار می‌کنند، حرکت انقلابی را سرعت می‌بخشند و معمولاً به طور اتفاقی وقوع می‌یابند، «عامل نهایی»^۲ می‌نامد (جانسون، ۹۷). وی یکی از عوامل شتابزا را عملیاتی مشخص می‌داند که توسط گروهی توطئه‌گر با برنامه‌ای انقلابی علیه حکومتی به اجرا در آید (همو، ۱۰۴). ساخت طبقاتی خشک، فساد و تباهی گروه یا خاندان حاکم، مسدود بودن طرق حرکت اجتماعی و قرار دادن وابستگان بی‌کفایت در مناصب عالی منجر به بی‌کفایتی سیاست‌های طبقه حاکم شده و در نتیجه حاکم از بقیه جامعه منزوی می‌شود. در این زمان اگر عامل و یا عوامل شتابزا نیز وارد شود، اصلاحات بی‌نتیجه

است (همو، ۱۰۲-۱۰۱). در تحلیل جنبش ربض، همان طور که پیش از این اشاره شد، قتل بزرگان و فقها توسط حکم در سال ۱۸۹ق/۸۰۴م نقش عامل شتابزا را داشت.

حکم در سال ۱۸۹ق/۸۰۴م در پی توطئه فقها جهت عزل او (ابن عذاری، ۲/۷۱؛ تاریخ الاندلس، ۱۸۱؛ ابن حیان، ۱۲۵-۱۲۴؛ ابن ابار، ۳۴)، باکشتار جمعی از اهل قرطبه، نه تنها موفق به ایجاد ترس نشد، بلکه مردم را به ستوه آورد. چنان که به تحریک فقها، مردم قرطبه به سوی امیر سنگریزه پرتاب و او را تخفیف کردند (ابن قوطیه، ۶۸؛ ابن سعید مغربی، ۴۳؛ عبدالواحد مراکشی، ۴۴). به دنبال آن امیر برای از بین بردن تضعیف قدرت، به تحکیم دیوار قرطبه، حفر خندق و ساخت برج و بارو، افزایش غلامان، سواران و نگهبانان کاخ خود پرداخت (ابن سعید مغربی، ۳۹؛ تاریخ الاندلس، ۱۷۵؛ مقری، ۱/۲۶۸). وی حتی ده تن از رؤسای شورشیان را دستگیر کرد و به دار آویخت (ابن اثیر، ۴/۱۴۵). از آنجایی که نسبت مشارکت تعداد پرسنل نیروهای نظامی جامعه نسبت به جمعیت غیرنظامی، یکی از شاخص‌های بروز انقلاب است (جانسون، ۱۳۲-۱۳۱)، مسلمة اهالی قرطبه با مشاهده اقدامات فوق‌العاده یقین کردند که امیر قصد انتقام دارد؛ لذا بر کینه آنها افزوده شد و همچون آتش زیر خاکستر مترصد فرصت شدند.

همزمان با این حوادث، حکم درگیر شورش اعراب، بربرها، مولدون طلیطله، عموهایش، جنگ با مسیحیان شمال و خطر ادریسیان در فاس بود (ابن حیان، ۱۳۰). سرانجام نارضایتی‌های مردم قرطبه و ربض غربی در رمضان سال ۲۰۲ق/۸۱۷م تبدیل به یک حرکت گسترده مردمی علیه حکم شد و می‌رفت تا پایه‌های قدرت سومین امیر اموی را براندازد. در این موقعیت حساس حيله ضد انسانی حکم - آتش زدن خانه‌ها، بازار و مسجد ربض - موجب پراکنده شدن و رفتن محاصره‌کنندگان قصر برای نجات اهل و عیال خود شد. مولدون نه تنها موفق به خاموش کردن آتش ربض نشدند، بلکه گروهی قتل عام و برخی تبعید شدند.

جانسون معتقد است در جوامع سالم این ضربه‌ها به آسانی جذب شده، به شورش منجر نمی‌شود. برای مهار شورش، حکومت از قوه قهریه مشروع استفاده می‌کند. تا زمانی که افراد جامعه به بهبود وضع نظام اجتماعی اطمینان نسبی داشته باشند، استفاده از زور نیز مشروع تلقی می‌شود (جانسون، ۹۷-۹۸). در ربض، با وجود اتحاد ظاهری معترضان، شورش به پیروزی منجر نشد. علت عدم موفقیت مولدون در شورش ربض خود به عنوان پژوهشی مستقل می‌تواند مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

شورش اجتماعی ربض، حرکت اعتراضی خشونت‌آمیز نسبت به وضع موجود بود. شورشگران ناروایی‌های

موجود را به امیر نسبت دادند. آنها خواستار الغای تغییرات و اعاده حقوق و امتیازات از دست رفته بودند. نظام اجتماعی اندلس به عنوان بستر بروز جنبش، تقابل ارزش‌ها و محیط اجتماعی، همچنین ناهماهنگی تغییرات درونی و بیرونی در ارزش‌ها و محیط اجتماعی، زمینه‌های ایجاد جنبش اجتماعی و بوض را فراهم کرد. با این توصیف شورش و بوض را می‌توان یک شورش قومی نامید. حرکت اعتراض آمیز مردم علیه حکم اموی هر چند منجر به شکست و تبعید ایشان شد، اما نتایجی نیز به دنبال داشت.

نتایج داخلی شورش و بوض

- اهل بوض از اندلس بیرون رانده شدند و به سوی مغرب رفتند.
 - از نفوذ و هیبت فقها کاسته شد. دستشان از سیاست کوتاه و نفی بلد شدند.
 - ادامه حکومت بنی امیه در اندلس ممکن گردید و امنیت در اطراف بلاد مستقر شد.
 - استبداد و خشونت حکم، جلوی ظهور رقبا و منازعان را تا پایان عمر حکومت او گرفت.
- تأثیر شورش و بوض بر اوضاع خارجی اندلس
- اخراج اهل بوض از اندلس و رفتن ایشان به سوی مغرب موجب رشد فنون و صناعات اندلسی در مغرب خصوصاً فاس گردید.
 - گروهی از اهل بوض که به اسکندریه و سپس به جزیره اقریطش - تحت حکومت بیزانس - رانده شدند؛ توانستند با تصرف جزیره اقریطش، دولت مسلمان کلیبان را در آنجا تاسیس کنند.

کتابشناسی

- ابن ابار، الحله السیراء، حواشی علی ابراهیم محمود، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۸م.
- ابن ابی زرع فاسی، الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینه فاس، دارالمنصور للطباعه و الوراقه، الرباط، ۱۹۷۲م.
- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، حقه علی شیری، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۹م.
- ابن حیان قرطبی، حیان بن خلف، السفر الثانی من کتاب المقتبس، تحقیق محمد علی مکی، مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیه، ریاض، ۲۰۰۳م.
- ابن خطیب، لسان الدین، اعمال الاعلام فیمن بویع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام و ما یتعلق بذلك من الکلام، تحقیق سید کسروی حسن، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۳م.
- ، الاحاطه فی اخبار غرناطه، شرحه یوسف علی طویل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۳م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی تاریخ العرب و العجم و البربر و من عاصرهم

- من ذوی الشان الاکبر، تحقیق خلیل شهاده، دارالفکر، بیروت، ۱۹۸۸م.
- ابن قوطیه، تاریخ افتتاح الاندلس، تحقیق ابراهیم الایاری، دارالکتب المصری، دارالکتب اللبنانی، قاهره و بیروت، ۱۹۸۹م.
- ابن سعید مغربی، المغرب فی حلی المغرب، حققه و علق علیه دکتر شوقی ضیف، دارالمعارف، قاهره، (بی تا).
- ابن فرضی، تاریخ علماء الاندلس، تحقیق ابراهیم الایاری، دارالکتب المصری، دارالکتب اللبنانی، قاهره و بیروت، ۱۹۸۹م.
- ابن عبدالحق بغدادی، صفی الدین عبدالمومن، مرصد الاطلاع علی اسماء الامکنه و البقاع، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، فتوح افریقیه و الاندلس، دارالکتب اللبنانی، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ابن عذاری مراکشی، البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، تحقیق ج. س. کولان و ا. لیفی بروفنسال، دارالکتب العلمیه، لبنان، ۲۰۰۹م.
- اخبار مجموعه فی فتح الاندلس، تحقیق ابراهیم الایاری، دارالکتب اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۰م.
- بالباس، لیو بولدو تورس، المدن الاسبانیه الاسلامیه، ترجمه به عربی، الیو دورودی لابنیا، مرکز الملک فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه، ریاض، ۲۰۰۳م.
- بروفنسال، لیفی، حضاره العرب فی الاندلس، ترجمه به عربی ذوقان قرقوط، منشورات دار مکتبه الحیاه، بیروت، (بی تا).
- بشیریه، حسین، انقلاب و بسیج سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ش.
- پالنتیا، آنخل جنثال، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه به عربی حسین مونس، مکتبه الثقافه الدینیه، قاهره، ۲۰۰۶م.
- تاریخ الاندلس، تحقیق عبدالقادر بوبایه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۹م.
- ترمانینی، عبدالسلام، ازمنه التاريخ الاسلامی، مصحح شاکر مصطفی، المجلس الوطنی للثقافه و الفنون الاداب، کویت، ۱۹۸۲م.
- جانسون، چالمرز، تحول انقلابی، ترجمه حمید الیاسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.
- الجزنائی، علی، جنی زهره الآس فی بناء مدینه فاس، تحقیق عبدالوهاب ابن منصور، الرباط، المطبعه الملکیه، ۱۹۹۱م.
- الحمیدی، ابی عبدالله محمد بن فتوح بن عبدالله، جذوه المقتبس فی ذکر ولاء الاندلس، تصحیح محمد بن تاویر الطنجی، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، قاهره، (بی تا).
- حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نشر آگاه و انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- حموده، علی محمد، تاریخ الاندلس السیاسی و العمرانی و الاجتماعی، دارالکتب العربی بمصر، ۱۹۵۷م.

- حموی، یاقوت، معجم البلدان، دارصادر، بیروت، ۱۹۹۵م.
- الخشنی القیروانی الاندلسی، ابی عبدالله محمد بن حارث بن اسد، قضاہ قرطبہ، صححہ سید عزت العطار الحسینی، مکتبہ المثنی ببغداد و مکتبہ الخانجی، قاهرہ، ۱۳۷۲ق.
- ذنون طه، عبدالواحد، الفتح و الاستقرار العربی الاسلامی فی شمال افريقيا و الاندلس، دار المدار الاسلامی، لیبی، ۲۰۰۴م.
- رابرت گر، تد، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشد زاد، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- الرفاعی، انور، تاریخ هنر در سرزمینهای اسلامی، ترجمه عبدالرحیم قنوات، انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد، مشهد، ۱۳۷۷.
- رفیع پور، فرامرز، توسعه و تضاد، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۰ش.
- روحي، ابی الحسن علی بن محمد، بلغه الظرفاء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق محمد حسن محمد حسن اسماعیل، کتاب - ناشرون، بیروت ۲۰۱۰م.
- ریحانی، حبیب الله، مهاجرت، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۰ش.
- سالم، سید عبدالعزیز، قرطبہ حاضرہ الخلافہ فی الاندلس، دارالنهضة العربیہ، بیروت، ۱۹۷۱م.
- سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصاء لخبار دول المغرب الاقصی، تحقیق محمد عثمان، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۰۷م.
- سینایی، حسین، «بحران هویت»، نامه فرهنگ، فصلنامه تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی، سال اول ش ۴۰، ۱۳۷۰ش.
- شبانہ، محمد کمال، الاندلس در اسہ تاریخیه حضاریہ، دارالعلم العربی، قاهرہ، ۲۰۰۸م.
- ضیف، شوقی، عصر الدول و الامارات الاندلس، دارالمعارف، قاهرہ، بی تا.
- طقوش، محمد سهیل، تاریخ المسلمین فی الاندلس، دارالنفاثس، بیروت، ۲۰۰۸م.
- عبدالواحد مراکشئی، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب من لدن فتح الاندلس الی آخر عصر الموحدین، تحقیق استاد محمد سعید العریبان، الجمهوری العربیہ المتحدہ، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیہ لجنه احیاء التراث الاسلامی، بی تا.
- عنان، محمد عبدالله، دولہ الاسلامی فی الاندلس، العصر الاول القسم الاول من الفتح الی بدایه عهد الناصر، الناشر مکتبہ الخانجی، القاهرہ، ۱۹۹۷م.
- کوئن، بروس، مبانی جامعہ شناسی، ترجمه غلام عباس توسلی و رضا فاضل، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۲ش.
- العبادی، احمد مختار، فی تاریخ المغرب و الاندلس، دارالنهضة العربیہ، بیروت، (بی تا).

- عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ش.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۴۱۱ق.
- مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- نعنعی، عبدالمجید، دولت امویان در اندلس، ترجمه محمد سپهری، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۰ش.
- نصرالله، سعدون، تاریخ العرب السیاسی فی الاندلس، دارالنهضة العربیه، بیروت، ۱۹۹۸م.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۷۳-۹۶

پارچه بافی در دوره تیمور* **(مطالعه موردی پارچه های بکار رفته در تزئین چادر مراسم طوی)**

مصطفی لعل شاطری / دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد^۱
محمد علی رجبی / عضو هیأت علمی دانشگاه شاهد تهران^۲

چکیده

با توجه به جایگاه پارچه بافان در تمدن ایران و از جمله در دوره تیموری، پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی می کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که جلوه نمایی این هنر در غالب منسوجات پارچه ای مورد استفاده در طوی های تیمور در قالب پوشش چادرها از سوی بافندگان بر اساس روایات متون و نگاره های بازمانده از مجالس تیمور مبتنی بر چه سیاستی از سوی دربار و دارای چه ویژگی های هنری از سوی بافندگان بوده است؟ یافته ها مبتنی بر تحلیل کلامی و بصری روایات و نگاره ها، حاکی از آن است که از سویی بنا به طبع هنردوست تیمور و از سوی دیگر به دلیل نمایاندن اقتدار و ثبات سیاسی- نظامی در عرصه ملی و فراملی، نشان دادن رشد و تعالی فرهنگی- هنری سرزمین های تحت حکومت و کسب وجه و پایگاه در میان سایر ملل، همواره سعی می شد چادرهای مربوط به طوی های تیمور که گاه سفیران سایر کشورها در آن حضور داشتند، به نحوی منحصر به فرد تزئین شود. متعاقباً در پی نیاز و سیاست حمایتی تیمور نسبت به آثار تولیدی در این حوزه، سبک های هنری پارچه بافان این دوره به اوج بالندگی و رشد خود دست یافت، چنانکه پارچه های بکار رفته در چادرهای طوی مبتنی بر نبوغ هنری پارچه بافان ایرانی تا حد بسیاری از سبک چینی فاصله و با بهره گیری از الیاف، نقوش و رنگ بندی ویژه، به استقلال هنری مطلوبی دست یافت.

کلیدواژه‌ها: دوران تیموری، مراسم طوی، چادرها، پارچه، بافندگان.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۲/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵

۱. Email: mostafa.shateri@yahoo.com نویسنده مسئول

۲. Email: m.a.rajabi@yahoo.com

DOI: 10.22067/history.v0i0.54263

۱- مقدمه

عصر تیموری یکی از باشکوه ترین ادوار حیات فرهنگی - هنری ایران در سیر تاریخ هنر محسوب می گردد، چنانکه نوزایی عظیمی را به همراه داشته و زمینه اعتلا و شکوفایی ابعاد گوناگون هنری در زمینه های متعدد را فراهم آورد. تیمور (۸۰۷-۷۷۱ق/ ۱۴۰۴-۱۳۶۹م) که بیش از همه به جهانگشایی، یورش و قتل عام های بی رحمانه در فتوحات شهرت داشت، آغازگر احیای هنر و حمایت از هنرمندان گردید. این امر با وجود کارکردهای گوناگون سیاسی، منبعث از دو علت بود. نخست مبنی بر طبع هنری و سیاست حمایتی تیمور از اصحاب هنر و دیگری به واسطه ثروت سرشاری بود که از تصاحب غنائم بدست آورد. یکی از گونه های هنری مورد توجه از سوی تیمور هنرهای ظریفه به صورت کلی و پارچه بافی به صورت خاص بود. این گونه هنری که تا پیش از عصر تیموری تا حد زیادی با حفظ نسبی سنت های تولیدی کهن خود در حال حیات بود، در این زمان تحولاتی چشمگیر و خلاقیت های گسترده ای در آن به وقوع پیوست. این جریان از سویی به واسطه نبوغ هنرمندان و از سویی در پی سیاست های تیموری بود که در نتیجه این هنر به رشد و تکامل بیش از پیش دست یافت.

در دهه های اخیر، پژوهش هایی در حوزه رویکرد هنری تیمور انجام شده است؛ اما بسیار اندک به نقش پارچه بافان و ویژگی های هنری آنان در تزیین چادرهای طوی های تیمور و ویژگی آن ها اشاره شده است. در این میان صرفاً آرتور آپهام پوپ در سیری در هنر ایران، موریس اسون دیماندر در راهنمای صنایع اسلامی و عبدالحی حبیبی در هنر عهد تیموریان، بهشتی پور در تاریخچه صنعت نساجی ایران، حمید صادقیان در طلای بدون زر، بتول احمدی در سیری بر هنر پارچه بافی در ایران، نیز محمد باقر وثوقی در پارچه های دوره مغول بر اساس نسخه خطی المرشد فی الحسب و زهره روح فر در پارچه بافی دوره ایلخانی به ادوار نزدیک به تیموری که تا حدودی تاثیر گذار بر افکار هنرمندان پس از خود می باشد، اشاراتی گذرا و عمومی داشته، که آن نیز فارغ از توجه به بعد اسنادی می باشد.

بر این اساس سعی شده است تا به این پرسش پاسخ داده شود که نحوه آراستن چادرهای طوی های تیمور با بهره گیری از چه نوع پارچه های موجود و به چه شیوه و ویژگی های ظاهری آن از جمله نقوش و رنگ بندی به چه صورت و متعاقباً حمایت از این هنر در پی چه اهدافی بوده است؟ هر چند در این دوره عواملی از جمله نفوذ نسبی هنر چین در نگرش هنرمندان و نیز خلق آثاری با توجه به خواست و تا حد زیادی منطبق با نظر و سلیقه تیمور مطرح است، اما با توجه به روایات متون و تک نگاره های باقی مانده از طوی های برپا شده می توان تا حد زیادی به ماهیت انواع پارچه های این دوره دست یافت. چنانکه از نظر

جنسیت اکثرا از ابریشم و مخمل و از جهت تزئین، بهره‌گیری از نقوش گیاهی به روش اسلیمی در اولویت و رنگ بندی بیشتر مبتنی بر ویژگی‌های روانشناختی می‌باشد، که این موضوعات به عنوان شاخص‌های هنری پارچه‌های این دوره محسوب می‌گردد. علاوه بر این سیاست‌های همچون نمایاندن قدرت و شکوه مجالس بزم به سفیران و سایر ملل و نیز پیشرفت هنری پارچه‌بافان ایرانی از جمله اهداف مد نظر بوده است. در این مقاله تلاش می‌گردد از زوایای مختلف هنری-تاریخی و با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به طوی‌های تیموری و حضور بافندگان پرداخته و سپس با بررسی متون تاریخی و نگاره‌ها این دوره، ویژگی‌های پارچه‌های به کار رفته در چادرهای تیمور در مراسم طوی مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد.

۲- طوی‌های تیموری و حضور بافندگان

یکی از ادوار تاریخی ایران که موجب رونق جنبه‌های متنوعی از هنرهای اسلامی را به همراه داشت، دوره حکمرانی تیمور بود. در این عصر با توجه به فراهم‌سازی شعبه‌های از گونه‌های هنر ایرانی که مقدمات رواج بعضی از آن‌ها به دوره‌های پیشین تعلق داشت، به کوشش تیمور در اعتلای هنرهای ظریفه‌ا‌هتامی ویژه گردید. از این رو نقش این حکمران را می‌توان غیر قابل‌انکار و منحصر به فرد دانست (حبیبی، ۱۳۵۵: ۳۲؛ دیمانند، ۱۳۳۶: ۵۳). هر چند تیمور با رویکرد سلطه‌جویانه و شخصیت قدرت‌طلبانه، اکثرا به جنگ و ستیزهایی مشغول بود که حاصلی جز ویرانگری به همراه نداشت،^۱ اما به واسطه هوش ذاتی، بهره‌گیری از هنرمندان و حمایت از آنان را یکی از عناصر دوام و استمرار قدرت و کسب وجهه می‌دانست. با وجود این که گاه تیمور با رفتاری سخت‌گیرانه خواسته یا ناخواسته موجب رنجش هنرمندان می‌گردید، اما با استفاده از سیاست ایجاد کانون‌هایی برلی متمرکزسازی آنان، بسترهای لازم برای ظهور و بروز توانایی این قشر از جامعه را فراهم می‌آورد. بر این اساس تیمور با استفاده از دستاوردهای غنی ایران، در پی آن بود تا با تشکیل یک هسته فرهنگی-هنری بر اعتبار ملی و فراملی خود بیفزاید، چنانکه این موضوع را می‌توان از فعالیت‌ها و دستورات صادره از جانب او برای رونق هنری پایتختش سمرقند دریافت (لعل شاطری، ۱۳۹۳: ۶۱).

تیمور علاوه بر هنردوستی دارای طبع شادخواری بود و ایجاد لحظاتی توام با شادی و نشاط بیانگر این موضوع می‌باشد. چنین به نظر می‌رسد که او بنا به سنت رایجی از دوره مغول مبنی به برپایی مراسمات

۱. برای اطلاع بیشتر از وجوه رفتاری و شخصیتی تیمور رجوع کنید به: (Golden, 2011: 97; Parker, 2010: 8; Subtelny, 2007: 28).

باشکوه برای عیش و عشرت با حضور بزرگان لشکری و دیوانی تحت عنوان طوی (همان: ۶۲) با وجود خاستگاه و ریشه صحراگردی، بیش از همه پس از فراغت از جنگ ها و حضور در سمرقند، به دلایلی از جمله برای رهایی از دشواری ها و کاهش رنج های لشکریان و نیز نمایاندن اقتدار و ثبات سیاسی - نظامی، همانند خاندان چنگیزی که طوی های مداومی برپا می کردند، جشن های و ضیافت های باشکوهی به همراه درباریان و با حضور هنرمندان برگزار می کرد (نطنزی، ۱۳۸۳: ۲۹۴؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۸۸۴/۲).

در این راستا برای این گونه مجالس، مکان خاصی در نظر گرفته شده بود، به نحوی که بیشتر این طوی ها را که غالباً با جشن عروسی تیمور یا یکی از فرزندان و نوادگانش همراه بود، در محلی به نام «کان گل» که در مرغزار خوش آب و هوا و زمین وسیع و سرسبزی در حوالی سمرقند که با مناطق اطرافش تقریباً به میزان ده فوسنگ وسعت داشت (لعل شاطری، ۱۳۹۴ (الف): ۱۶۲۲) برگزار می شد. کان گل به هنگام جشن ها، مطابق دستور تیمور آذین بسته و در آن خیمه های بسیاری برای تیمور و درباریان و گاه سفرای سایر کشورها - هر یک به فراخور شأن و جایگاهشان - برپا می گردید (خوافی، ۱۳۸۶: ۱۰۰۲/۳؛ شامی، ۱۳۶۳: ۱۶۹). از این رو در وصف این مکان که به همت تیمور مبدل به مکانی منحصر به فرد گردیده بود یزدی سروده است:

«بلندی و پستی و صحرا و دشت به نزهت چو روضات جنان گشت

خسک لاله شد سنگ لعل و گهر گیا کیمیا گشت و شد خاک زر

ز نزهت شده کان گل «کان گل» زمان خزان رشک دوران گل

(یزدی، ۱۳۸۷: ۱۲۵۷/۲).

با وجود این که بیشتر وقت تیمور در جنگ و لشکرکشی های پیاپی سپری می شد، به «اهل صنعت و پیشه نیک شیفته بود» (ابن عربشاه، ۱۳۵۶: ۲۹۷) و به همین دلیل پس از غلبه بر هر شهر و ناحیه، هنرمندان آن مناطق را به سمرقند کوچ می داد (یزدی، ۱۳۷۹: ۲۱؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۷۳۵/۱). بر این اساس حضور صنوف مختلف در نزد تیمور به واسطه برپایی هر یک از طوی های، از جمله امور مداوم محسوب می شد، چنانکه «در آن هنگام فرح و سرور عموم یافته پرتو نشاط و انبساط بر خواطر و ضمائر تافته هر وظیفه از محترفه مناسب شغل و حرفه خویش لعب های طرفه و بدیع ابداع و اختراع نمودند و مجالس

انس و محافل تماشا انعقاد می پذیرفت» (میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۱۱۷/۹). نیز حافظ ابرو ضمن توصیف مجلس بزم تیمور پس از دستیابی به سمرقند، به چادرهایی ابریشمی که به بهترین نحو تزئین شده بودند و نیز بافندگانی که از شهرهای مختلف حضور داشتند، اشاره می کند (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۰۲۷/۲).

ابن عربشاه نیز در توصیفی مفصل از بزم عروسی الغ بیک، فرزند شاهرخ، که در ربیع الاول ۸۰۷ق/ ۱۴۰۴م به فرمان تیمور برگزار شد، از تزئینات متعدد و متفاوت خیمه گاه و سراپرده های تیمور و تلاش پارچه بافان برای هر چه باشکوه برگزار شدن این بزم گزارش می دهد (ابن عربشاه، ۱۳۵۶: ۲۱۷). بر این اساس یکی از گروه های حاضر و ثابت در طوی های تیموری را می توان بافندگان دانست، چنانکه اشاره به آثار هنری آنان، گواه این امر است. ضمن آنکه حضور پارچه بافان را می توان نشانگر جایگاه ویژه در نزد تیمور قلمداد کرد که تا حد زیادی نشانگر ایجاد منزلتی اجتماعی برای این قشر از هنرمندان در دربار تیمور بود. البته این موضوع به احتمال فراوان در راستای بهره گیری از تولیدات این هنرمندان برای نشان دادن اقتدار دربار و در نگاهی ویژه تطمیع علایق شخصی تیمور بود، به نحوی که گاه در یورش های خود به قلمرو سایر حکمرانان این امر را مد نظر داشت «از جمله روپوش چوخایی^۲ که از خزانه سلطان بایزید ر بوده بود و به پهنای ده ذرع^۳ با نقش های بدیع از رستی ها و اماکن و اشکال پرندگان و درندگان و صورت پیران و جوانان و زنان و کودکان و خط های زیبا و اعجوبه های شهرها و کوه ها به بهترین رنگ آمیزی و نقاشی شده بود [را از آن خود نمود]» (ابن عربشاه، ۱۳۵۶: ۲۱۸-۲۱۷).

با این حال چنین به نظر می رسد که تیمور در پی دستیابی به سیاست خود مبنی بر اقتدار سیاسی- نظامی و سپس مبتنی بر علایق هنری، شرایطی مطلوب برای رشد و خلق آثار ممتازی را در سمرقند برای پارچه بافان فراهم آورد که ثمره آن اجتماع بزرگی از هنرمندان سرتاسر ایران بود و از این رهگذر فرصتی برای تعامل و تبادل نوآوری های هنری میان این طیف فراهم گردید. علاوه بر این به این دلیل که مراسم طوی، بهترین مکان برای عرضه اوج نبوغ هنری نزد سلطان محسوب می گردید، آثاری که بافندگان در طوی از خود بر جای می نهادند، تا حد بسیار زیادی مبدل به الگویی برای هنرمندان پس از آنان در عصر جانشینان تیمور می گردید^۴ و متعاقباً هنرمندان در حرکتی رقابتی در راستای خلق آثار هنری ممتاز، شکوفایی بیش از پیش این هنر را به ارمغان می آورد.

۲. لباس پشمی ضخیم (عمید، ۱۳۸۱: ۵۴۳).

۳. هر ذرع عبارت است از ۱/۰۴ متر. این واحد اندازه گیری بر اساس فاصله دستان یک مرد به صورت باز محاسبه می شده است (همان: ۶۷۶).
 ۴. با توجه به سیاست کوچ اجباری هنرمندان به سمرقند، آثار هنری دربار تیمور را تا حد زیادی می توان شتاب زده دانست، زیرا از سویی می بایست اثر مورد علاقه تیمور در کوتاه ترین زمان خلق می شد و این موضوع بر کیفیت کار تأثیر می گذاشت و از سوی دیگر، بسترهای لازم برای پذیرش آثار این هنرمندان در جامعه فراهم نیامده بود، اما در دوره جانشینان تیمور، این آثار از اعتدال و ارزش بیشتری برخوردار شدند.

۳- ویژگی پارچه چادرها به روایت متون

یکی از نتایج نخستین یوروش مغول (در حدود ۶۱۹-۶۱۶ق/۱۲۲۲-۱۲۱۹م)، علاوه بر ویرانی شهرهایی همچونی ماورالنهر و خراسان، کشتار هنرمندان و متعاقباً از بین رفتن کانون های هنری و توقف جدی رشد هنر در این مناطق بود. در دوم حمله به ایران با فرمان منگوقآن و به رهبری هلاکو خان (۶۶۳-۶۵۷/۱۲۶۴-۱۲۵۸م) صورت گرفت. با وجود این که او بر ایران تسلط یافت، سیاست های هنری برای او در اولیت قرار نداشت، ولی در میان جانشینان او کسانی چون غازان خان (۷۰۳-۶۹۴ق/۱۳۰۳-۱۲۹۴م) و الجایتو (۷۱۶-۷۰۳ق/۱۳۱۶-۱۳۰۳) را می توان از حامیان ممتاز هنرمندان برشمرد (Morgan, 1989: 199; Jackson, 2000: 199; Virani, 2010: 198; Stewart, 2002: 7). که به احتمال فراوان موجبات رونق فعالیت های هنری را در زمینه های گوناگون از جمله پارچه بافی را فراهم آوردند.^۵ چنانکه تغییرات ایجاد شده در طراحی و تولید پارچه های این دوره تا حدودی در نگاره های بر جای مانده مشهود است. با وجود چنین زمینه ای، پس از تسلط تیمور بر ایران، پارچه بافی ادامه حیات یافت، اما با توجه ای ویژه و تا حد زیادی همراه با تغییر در سبک های هنری و تولیدی، چنانکه با مذاقه و بررسی در تعداد بسیار اندکی از پارچه های ابریشمی متعلق به عصر تیموریان که در مراکز مهمی همچون موزه ایران باستان موجود است، می توان از این جریان هنری اطلاعاتی به دست آورده و نسبت به آن آگاهی نسبی یافت^۶ (Komaroff, 2002: 169; Salam, 1992: 22).

بر اساس اندک شواهد تاریخی و اطلاعات مختصری که برخی محققان بیان داشته اند، در این دوره صنعت نساجی به شکوفایی بی مانندی دست یافت، چنانکه علاوه بر هنرمندان ممتاز ایرانی و سیاست های حمایتی، تیمور به دعوت گروهی از بافندگان چین و شام به سمرقند پرداخته و آنان را مورد حمایت قرار داد (محمد حسن، ۱۳۶۳: ۲۳۹)، به نحوی که می توان این اقدام را تاحد زیادی در راستای بهره گیری

چنان که در زمان شاهرخ و سلطان حسین بایقرا، هنرمندان داوطلبانه به هرات وارد شده و متعاقباً به دلیل ایجاد جوی آرام و رشد باورهای فرهنگی - اجتماعی در سطوح مختلف اجتماع، هنرمندان با آرامش و تمرکز بیشتری از پیش به خلق آثار منحصراً به فرد می پرداختند (لعل شاطری، ۱۳۹۵: ۹۶-۹۵).

۵. یکی از نکات مهم در پیشینه پارچه بافی ایران، سیر تاریخی آن در ادوار گوناگون می باشد. به نحوی که این هنر بنا به عقیده اکثر پژوهشگران از دوره ایران باستان دارای جایگاهی ممتاز در نزد پادشاهان ایلام، ماد، هخامنشی، سلوکی و ساسانی بود و پس از آن با حمله اعراب از سوی خلفای اموی و عباسی مورد استقبال قرار گرفت و حکومت های ایرانی تا پیش از روی کار آمدن تیموریان توجهی ویژه به آن داشته و پیوسته از آن در راستای اهداف خود و به ویژه نشان دادن سطح آرامش حاکم بر جامعه در روابط با حکومت های مجاور بهره می بردند (Wulff, 1996: 172; Baker, 1995: 60; Serjeant, 1972: 42-45; Kawami, 1992: 9-11; Barber, 1991: 160).

۶. اکثر کارشناسان بر این باورند که هیچ اثری از پارچه های بافته شده در دوره تیمور باقی نمانده است (بهشتی پور، ۱۳۴۳: ۱۵۳). بر این اساس تنها راه شناخت ویژگی های پارچه های این دوره با اتکا به متون تاریخی و نگاره های باز مانده می باشد.

از شیوه های هنری رایج در چین و شام و فراگیری ویژگی ها و تکنیک های هنری این مراکز از سوی هنرمندان ایرانی در راستای رشد صنعت بافندگی در ایران دانست. از سویی دیگر، تیمور پیوسته در جنگاوری از اصولی پیروی می کرد که قاطعانه آن ها را دنبال می کرد و فقط در موارد خاص و نادر شاهد انعطاف از سوی او می باشیم. به عنوان نمونه در سال ۷۹۸ق/ ۱۳۵۹م با توجه به شورش شهر یزد و حمله تیمور به این منطقه، تیمور فرمانی مبنی بر جلوگیری از غارت شهر صادر و تاکید کرد که از اهالی یزد مالی اخذ نشود. او حتی به مدت دو سال برای آنان معافیت مالیاتی در نظر گرفت، چراکه در این زمان یزد مرکز و قطب تولید منسوجات محسوب می شد. احتمالاً علت انعطاف تیمور با اهالی شهر به این دلیل می باشد؛ زیرا بنا به سیاست های مد نظر، تیمور نیازمند بهره گیری از صنایع و هنرهای محلی برای نشان دادن عظمت حکمرانی خود بود (رویمر، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۵).

یکی از ویژگی های ایران در عصر تیمور، برخورداری از مناطقی بود که ابریشم، ماده اولیه مورد نیاز نساجان، را تامین می کرد. چنانکه تولید منسوجات گوناگون و ممتاز ابریشمی از طریق شواهد ادبی-تاریخی و گزارش های شاهدان عینی موجود در متون، در توصیف کیفیت و کمیت ابریشم برای مصرف داخلی و صادرات مستند شده است (Liebich, 1992: 22). در این باره کلاویخو، سفیر وقت اسپانیا به هنگام اقامت در سلطانیه می نویسد: «هرگونه ابریشم از گیلان که در کنار ساحل جنوبی دریای خزر واقع است و در آن کالاها و محصولات بسیاری ساخته و تهیه می شود به این شهر حمل می گردد. ابریشم گیلان از سلطانیه به دمشق و دیگر قسمت های سوریه و ترکیه و کفه در کریمه صادر می شود. از این گذشته همه گونه ابریشم محصول شماخی (واقع در شیروان) که پارچه های ابریشمی در آن بسیار تهیه می شود به سلطانیه صادر می گردد و بازرگانان ایرانی و نیز ژن و ونیز به آنجا می آیند [...]». از کشورهای پیرامون شیراز که نزدیک مرز هند کوچک واقع است پارچه های گوناگون ابریشمی و پنبه ای و تافته و کرپ و از یسن و سرپی و از استان خراسان پنبه بافته و خام و قماش رنگارنگ بسیار به سلطانیه می آورند» (کلاویخو، ۱۳۳۷: ۱۶۷-۱۶۶).

بر این اساس ایران و به ویژه گیلان منطقه ای بود که در آن علاوه بر تولید ابریشم مورد نیاز بافندگان داخلی، سایر کشورها برای دستیابی به آن گروه هایی بازرگانی را اعزام داشتند، چراکه ایران را قطب صادر کنندگی مواد اولیه بافندگان دانسته و به احتمال فراوان این امر به واسطه وفور و مرغوبیت ابریشم تولیدی بود. علاوه بر این واردات و صادرات پارچه های بافته شده را می توان عاملی در رشد صنعت نساجی عصر تیموری دانست، چراکه به احتمال فراوان تا حد زیادی موجب ایجاد فضایی رقابتی برای فعالان این عرصه

را فراهم آورد که ثمره آن تولید محصولات هنری سرشار از نبوغ و خلاقیت هنرمندان این دوره بود. دربار تیمور به دلیل دارا بودن مواد اولیه مورد نیاز پارچه بافان، از جمله اصلی ترین مراکز بود که در آن پارچه هایی نفیس و خلاقانه بافته و مورد استقبال و استفاده قرار می گرفت. ابن عربشاه در مراسم جشن تزویج الغ بیک در کان گل به سال ۸۰۷ق/ ۱۴۰۴م با اشاره به حضور گسترده ارباب صنایع درباره گوشه ای از خلاقیت نساخان حاضر در این مراسم گزارش می دهد: «حریرباغان سواری جنگی از حریر پرداختند و اسباب نبرد وی را از تیر و کمان و شمشیر و تمام پیکرش را حتی ناخن و مژگان از پرنیان بساختند و در جایگاه خویش قرار دادند. کتان بافان مناره ای بلند و استوار با پیکری به لطافت حور و قامتی به ارتفاع قصور بساختند و در آن بزم بهشت آیین برافراشتند و آن به نکویی چنان بودی که بیننده به دیدنش از رفتار فرو ماندی و به بلندی آن را درفش ستارگان می خواندند» (ابن عربشاه، ۱۳۵۶: ۲۱۸).

همچنین کلاویخو که در مدت اقامت خود در ایران پیوسته ملازم تیمور بود، در شرح یکی از طوی های، در توصیف ویژگی های هنری پارچه های بکارگرفته شده از سوی بافندگان اشاره می کند که بر سرتاسر خیمه ها پارچه هایی رنگی با نقش و نگارهای گوناگون با نهایت سلیقه و مهارت به وسیله نخ های ابریشمی سیاه و سفید و زرد، گل دوزی شده و در شاه نشین به صورت زربفت و سیم بفت تزئین گردیده که ارتفاع یکی از آنان به اندازه قامت یک نفر و پهنای آن به میزان بازوان گشاده سه تن می باشد. همچنین در پشت این پرده بستری قرار دارد از تشک های کوچک که بعضی از آنان با پارچه زربفت و برخی از پارچه های ابریشمی با الیاف زری پوشیده شده و بر دیوارهای این مکان که جایگاه خواب تیمور محسوب می گردد پرده های به رنگ سرخ قرار دارد که با منجوق هایی از زر و یاقوت و مروارید و منگوله هایی ابریشمی تزئین گردیده اند (کلاویخو، ۱۳۳۷: ۲۳۳). او همچنین در شرح دیگر چادرهای این باغ به کاربرد پارچه هایی با رنگ سرخ که همچون مخمل زبر بوده اشاره و بیان می دارد که «بافت آن چنان بود که پنداری نقش هایی را بر کاشی رسم کرده باشند» (همان: ۲۴۵). کلاویخو در پایان درباره ویژگی های نساجی منحصر به فرد به کار رفته در سراپرده تیموری می افزاید که «همه این ظواهر چنان زیبا بود که نه در سرزمین تاتار چنین اثر شگرفی می توان یافت و نه در دیار مغرب و اسپانیا» (همان: ۲۷۳).

علاوه بر این یزدی ضمن اشاره به مراسم تزویج ازدواج شاهدگان تیموری در طوی کان گل به خیمه هایی می پردازد که از «سقرلاط»^۱ بوده و سروده است:

زده خیمه های پریشم طناب در او فرش زربفت بیش از حساب

۱. نوعی پارچه نفیس پشمی یا ابریشمی به رنگ سرخ یا کبود. به آن سقلاطین، سقلاط و سقرلات نیز گفته اند (عمید، ۱۳۸۱: ۷۹۳).

همه پرده‌ها دیبه^۱ ششتری همه فرش‌ها سندس و عقببری

چنان نقش‌ها کرده بر وی نگار که نقاش چین گشته زو شرمسار»

(یزدی، ۱۳۸۷: ۱۲۵۷/۲).

نیز در ادامه درباره چادرهای طوی چنین اشاره می‌کند:

«به تدبیر آن زمره ارجمند شد افراخته چارطاقی بلند

گرفته همه زیر و بالای آن به دیبا و استبرق^۲ و پرنیان

بگسترده در وی بساز حریر شده خوب رویان در آن جای گیر»

(همان: ۱۲۶۰/۲).

با توجه به دیگر گزارشات مورخان از چگونگی آراستن خیمه‌های طوی تیمور می‌توان دریافت که وجه مشترک تمامی آن‌ها تزئین بیرون چادرها با سقرلاط هفت رنگ و درون با مخمل‌های ملون بوده است (میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۱۱۶/۹؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۵۲۷/۳). سمرقندی درباره شوکت و عظمت حاصل از این گونه بکارگیری پارچه‌های چادرها در نگاه حاضرین اشاره دارد:

«سپهری به صنعت برافراخته جهان در جهان سایه انداخته»

(سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۲۱/۲).

بهره‌گیری از پارچه‌های بافته شده در سایر سرزمین‌ها برای تزئین این خیمه‌ها نکته‌ای دیگر است که از سوی اندرکاران برپاسازی طوی‌ها، بنا به طبع هنردوست تیمور در کانون توجه قرار داشت و در این میان، دیبای روم و زربفت چین از جایگاهی خاص برخوردار بود (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۰۲۷/۱). با این حال چنین به نظر می‌رسد که اکثر این تزئینات به امر تیمور و زیر نظر او صورت می‌پذیرفت، به نحوی که

۱. نوعی از پارچه ابریشمی که در رنگ‌های گوناگون می‌باشد (همان: ۶۶۹).

۲. پارچه‌ای که با ابریشم و زر بافته شود (عمید، ۱۳۸۱: ۱۵۹).

«آغایان و شاهزادگان سرپرده و بارگاه و خیمه و خرگاه به امر شهنشاه عالم پناه از سقرلاط برافراشته و با چرخه اطلس برابر داشته بودند» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۲۱/۱).

علاوه بر بعد تزینی، گویا پارچه بافی در این عصر به دلیل مرغوبیت پارچه های تولیدی از چنان قابلیت بر خوردار بود که گاه در مسائل نظامی و امنیتی مورد استفاده قرار می گرفت. کلاویخو در ذکر ویژگی های یکی از طوی های تیمور، به نوعی از پارچه اشاره می کند که به صورت «تجیر»^۱ به مانند حصار یا دژی مستحکم عمل می کرده است. سفیر اسپانیا درباره ظاهر و کارکرد این پارچه ها گزارش می دهد: «بر بالای این تجیرها پرده های سرخی آویخته اند. اما در پایین تجیرها، پارچه پنبه ای. تجیرهای این چادرها با نقش های ظریف و اشکال بدیع مانند چادرهای دیگر آرایش نشده اند. تنها زینت آنان نوارهای سفیدی است که به دور تجیر کشیده شده است و پهنای این نوارها آنچنان است که تا نیمی از ارتفاع تجیر می رسد و نیز در قسمت عقب این چادر درست از وسط ارتفاع تجیر سه نوار سفید کنانی کشیده شده است که چین های بسیاری مانند مغزی های جامه زنان دارد و بر آن ها با نخ های زری نقش های گوناگون گل دوزی کرده اند»^۲ (کلاویخو، ۱۳۳۷: ۲۴۵-۲۴۴).

از جمله نکات دیگری که نشانگر ویژگی هنری پارچه بافی در این دوره است، تولید انواع البسه و تزیینات آن بود که در هر ناحیه از قلمرو حکومتی تیمور به نوع خاصی تولید می شد. سمرقندی در توصیف پوشش بزرگان هر ایل و منطقه^۳ برای دیدار با تیمور در طوی های به این امر چنین اشاره داشته است: «هر یک به رسم خویش در تکلف پوشیدنی کوشیدندی. هر روز ده هزار لاقل بل بیشتر به ساوری^۴ جمع آمدندی. اکثر به قماش اسکندرانی و شرب مصری و صوف^۵ مربع و سقرلاط عمل بنات^۶ به بسمه مذهبی و کمخاء^۷ مهذب^۸ به کلاه نوروژی و کمر جتای طلادوزی ملبس بودی» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۴۰/۱). از این

۱. پرده بزرگ و ضخیم (عمید، ۱۳۸۱: ۴۱۵).

۲. به نظر می رسد تیمور از برگزاری جشن هایی با شکوه در حضور کلاویخو (سفیر وقت اسپانیا) و نیز سایر سفرا، مقاصدی همچون نمایش قدرت و ثبات آرامش قلمرو خود را در نظر داشته است؛ از این رو، به کارگیری منسوجاتی بی مانند در تزین خیمه ها عاملی برای باشکوه جلوه دادن این مراسم محسوب می شده اند.

۳. یکی از نکات مورد توجه در نوع پوشش مناطق گوناگون ایران به ویژه حکام، پیروی از نوع پوششی بود که تیمور نسبت به آن علاقه داشت. در این باره کلاویخو با توصیفی کامل از حاکم ارزنجان مبنی بر پوشش لباسی با رنگ آبی زیتونی و زردوزی شده و کلاهی بلند که مزین به جواهرات که از آن دو طره موی سرخ اسب بر روی شانه های حاکم قرار داشته، اطلاعاتی را ذکر کرده و این سبک از پوشش را طریقی می داند که توسط تیمور معمول شده بود (کلاویخو، ۱۳۳۷: ۱۳۲).

۴. تحفه و پیشکش که گاه جنبه باج داشته است (عمید، ۱۳۸۱: ۷۶۲).

۵. پشم گوسفند (همان: ۸۸۰).

۶. دختران.

۷. رنگارنگ.

۸. پاک.

رو یکی از کالاهای اهدایی به هنگام برگزاری طوی ها از سوی امرای سایر سرزمین ها برای تیمور، اقمشه و لباس هایی بسیار نفیس و گران بها بود (میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۸۸۴/۹).

با این حال پس از تیمور، فرزندان و نوادگان او که در محیط فرهنگی- هنری سمرقند و تحت تاثیر هنرمندان و زمینه های هنری فراگیر، به افرادی هنردوست و هنرمند مبدل و سیاست حمایت از ارباب حرف و به ویژه نساجان را در پیش گرفتند. چنانکه این امر به صورت ویژه از سوی شاهرخ (۹۱۱-۸۰۷ق/ ۱۵۰۵-۱۴۰۴م) که در زمان حیات پدرش حکومت خراسان را در دست داشت دنبال گردید. از این رو او با ایجاد جوی آرام و امنیت منحصر به فرد در دربار و نیز با تشویق گسترده مادی و معنوی صنعتگران و هنرمندان در حوزه فرمانروایی خود در هرات، مرکزی هنری مهمی را به وجود آورد (Soucek, 2000: 123؛ Dicosmo, 2005: 429؛ Vaughn findly, 2005: 102) که در واقع می توان آن را مکانی برای تجمع گروه های گوناگون هنری همچون پارچه بافان برجسته دانست و متعاقبا به گونه ای ویژه سیاست هنری تیمور دنبال گردید.

۴-مختصات هنری

با توجه به اشارات اندک متون به ویژگی های هنری چادرهای طوی، عنصر دیگری که می تواند ویژگی های این گونه از پارچه ها را نشان دهد، نگاره های بازمانده از مراسم طوی می باشد. یکی از سیاست های هنری تیمور پس از دستیابی به قدرت، جذب و حمایت از برجسته ترین نقاشان ایرانی در سمرقند و متعاقبا ایجاد بسترهای مناسب آنان بود. با این حال عصر درخشان نگارگری ایران از دوره جانشینان او آغاز گردید و مهم ترین شاهزاده تیموری که با توجه به تخصص هنری خود به اقداماتی ویژه پرداخت، میرزا بایسنقر، فرزند شاهرخ بود (Shreve, 1988: 3-5؛ Robinson, 1982: 25). این هنر^۱ که از زمان شاهرخ به صورت علمی و عملی پی ریزی شده بود، پس از گذشت چندین سال در دوران سلطان حسین بایقرا با توجه خاص امیرعلی شیرنوایی به هنرمندانی همچون کمال الدین بهزاد، به دوران رشد و تعالی خود مبتنی بر باورهای اصیل هنرمندان ایرانی دست یافت^۲ (Wilkinson, 2011: 82؛ Gray, 1977: 67).

۱. نقاشی در عصر تیموریان به جایگاهی مطلوب دست یافت، چنانکه از سویی با پرهیز از تقلید محض از سبک های چینی، بلکه با اقتباس هایی سنجیده، در سیر تکاملی خود، به استقلالی دست یافت که تا حد زیادی بازتاب هنری اصیل ایرانی در دو مکتب منسوب به هرات و دیگری منسوب به شیراز بود (Robinson, 1976: 139؛ Binyon, 1971: 49؛ لعل شاطری، ۱۳۹۴: (ب): ۸۳-۸۲).

۲. در پی حمایت دربار استادان نگارگری همچون «قاسم علی چهره گشا»، «ملا حاجی محمد»، «خواجه میرک نقاش» و «کمال الدین بهزاد»، به خلق آثاری جاودانه پرداختند (خواندمیر، 1380: ۴/ ۳۶۲؛ دوغلات، ۱۳۸۳: ۳۱۸؛ خواندمیر، ۱۳۷۲: ۲۴۲؛ واصفی، ۱۹۶۱: ۹۰۹/۲)، چنانکه تا حد زیادی سبک آنان در ادوار بعد نیز ادامه یافت (Purinton, 1991: 125-127).

با این حال اکثر آثار هنرمندان نگارگر دربار تیموریان، در کتاب های مصور این دوره قرار گرفته است، که سرشار از نوع تصویرگران در توجه به وقایع می باشد. اما آنچه مشهود است، این امر در سایه حمایت های حکمرانان وقت و تا حد زیادی متأثر از ویژگی های ظاهری زندگانی دربار تجلی یافت. با توجه به ویژگی بارز این آثار که تاثیرپذیری از جلوه های حقیقی و تا حد زیادی متکی برعنیت گرایی می باشد، می توان شاخص های تزینی چادرهای طوی تیمور را مورد بررسی قرار داد. چراکه نگارگران بیش از پیش بر آن بودند تا تمامی عناصر و جزئیات را با محوریت تیمور به صورت کامل و با دقت ترسیم کنند. از این رهگذر نگاره های برجای مانده و قابل دسترس مرتبط با طوی های تیمور در واکاوی مسائلی همچون هنرهای صنعتی از جمله نساجی مؤثر است. چنانکه در نگاره های بازمانده از طوی های تیمور، اکثراً تمامی فضا آذین بسته و تیمور به عنوان عنصر اصلی در کانون تصویر قرار گرفته و کلیه تزینات تیمور را احاطه کرده اند. با این حال بکارگیری خیمه هایی با پارچه های منقوش - که تیمور در زیر (تصاویر ۱، ۲) یا کنار آن (تصاویر ۳، ۴) ترسیم گردیده - دومین رکن برجسته این تصاویر محسوب می شود.^۱

بر این اساس با تطبیق روایات تاریخی و نگاره های باقی مانده چنین به نظر می رسد که منسوجات این دوره در ابتدا تا حد زیادی از نظر طرح و نقوش تحت تأثیر هنر چین بود، چراکه به علت روابط گسترده ایران و چین در این عصر، الگو برداری از هنر چین در آثار تولیدی هنرمندان به ویژه در سمرقند قابل مشاهده و بررسی می باشد. با این حال به احتمال فراوان با گذشت اندک زمانی، هنرمند ایرانی با اقتباس هایی سنجیده به استقلال هنری مختص به خود دست یافت و متعاقباً پارچه های این دوره از ماهیتی متمایز و ویژه برخوردار شد. بر این اساس نقوش و رنگ بندی بدیع، از سوی بافنده ایرانی متکی بر پیش فرض های هنری و توانایی فردی، به دگرگونی منحصر به فردی انجامید به نحوی که موجب شد تا وجوه مشخص و معینی میان هنر ایرانی و سایر ممالک به ویژه چین ایجاد گردید. از سویی دیگر علاوه بر اهمیت هنری آثار تولیدی در این دوره، گویا قابلیت کاربردی این آثار در تعاملات بین المللی نیز مد نظر قرار داشت، چنانکه گاه این مراسم با حضور نمایندگان حکومت های مجاور و یا اروپایی صورت می گرفت و متعاقباً بهره گیری از کلیه هنرها و به ویژه پارچه های ممتاز، موجبات اعتبار فرهنگی - هنری را برای دربار تیمور فراهم می آورد. بر این اساس در زمینه هنر پارچه بافی هر میزان نوآوری و خلاقیت صورت می گرفت، بر عمق اعتبار هنری دربار و به تبع آن بر اعتبار سیاسی حکمرانی تیمور در گستره ای فرا منطقه ای افزوده می شد.

۱. به احتمال فراوان یکی از مهم ترین پیش فرض های نگارگران - که گویا چند دهه پس از مرگ تیمور به ترسیم طوی های او اقدام کرده اند - گزارش های تاریخی، روایات شاهدان عینی و پارچه های بازمانده از این دوره بوده است.

مبتنی بر این امر پارچه های بکار گرفته شده در طوی های تیمور، از مختصات هنری خاصی برخوردار بود، به نحوی که می توان این موضوع را از پارچه های مورد استفاده در اجزای چادرهای، نقوش پارچه ها و رنگ بندی خاص آن ها دریافت.

۴-۱- پارچه های مورد استفاده

با توجه به این که منابع درباره وجود کارگاه های پارچه بافی مستقل در شهرهای ایران و یا به صورت متمرکز و زیر نظر مستقیم دربار تیمور اطلاعاتی را بیان نداشته اند، اما می توان این نظریه را مطرح کرد که این هنر تا حد بسیار زیادی به صورت بومی و هنرمندان در کارگاه های شخصی در شهرها به فعالیت پرداخته و صرفا حاصل کار آنان برای دربار ارسال می شد. گویا در این بین تعدادی از برجسته ترین پارچه بافان به دربار دعوت و صرفا به تولید پارچه هایی با مصارف مشخص همچون پوشش تیمور و دربارانش مشغول بوده اند. با این حال نخستین نکته قابل توجه در پارچه بافی این دوره، بی شک جنس پارچه های بکار رفته در چادرهای طوی می باشد. رایج ترین ماده اولیه تولید این پارچه های ابریشم محسوب می گردد. این امر تا حد زیادی به سبب وجود مراکز پرورش ابریشم مانند گیلان و به احتمال فراوان پرداخت مالیات جنسی از سوی برخی ولایات با ابریشم بود، که این جریان موجب رونق ابریشم بافی در دوره تیمور، در غالب پارچه های سقرلاط و مخمل گردید.

از جمله پارچه های ابریشمی رایج در این دوره، نوعی خاص تحت عنوان «سقرلاط» با رنگ سرخ مایل به کبود می باشد که گویا بیشترین استفاده از آن برای تزیین نوارهای بالایی خیمه و فضای بیرونی بود (تصاویر ۱، ۲) و پس از آن پارچه های مخمل قرار داشتند که در رنگ های گوناگون تولید می شد. تفاوت مخمل با دیگر پارچه های این دوره در نوع جنسیت آن بود که کارکردی متمایز را برای آن به همراه داشت، چراکه علاوه بر تار و پود، دارای پرز بود که این امر پیچیدگی روش بافت را به همراه داشت. به احتمال فراوان پارچه مخمل در این دوره به صورت یک رو یا دورو تولید می گردید و قسمتی از آن پرزدار و قسمتی ساده بود. بر این اساس بافت مخمل در این دوره بسیار پیچیده، همراه با تنوع رنگ و کارکرد آن بیش از همه، در فضای درونی خیمام بود.

با این حال بر اساس گزارش های تاریخی و نگاره های باز مانده می توان دریافت که پارچه های تولید شده در این دوره با غلبه نگاه طبیعت گرایانه عبارت بودند از: ۱. پارچه های ابریشمی (شامل دیبا، استبرق و به ویژه سقرلاط). ۲. پارچه های مخمل. ۳. پارچه های زربفت. ۴. پارچه های نقاشی (که به صورت نقاشی و یا قالب زنی، طراح های مورد نظر بر آن منقوش می گردید).

هر چند منابع صرفاً به این گونه از پارچه‌ها اشاره داشته‌اند که بیشترین توصیفات نیز به وسیله کلاویخو-سفیر اسپانیا- می‌باشد، با این حال چنین به نظر می‌رسد که سایر موارد تولیدی با الیاف متفاوت^۱ همچون پارچه‌هایی که به صورت مستقیم از موی بز تولید می‌شده است و به احتمال فراوان در دوره مغول و ایلخانان به واسطه طبع صحراگردی آنان رواج و در دوره تیمور نیز مورد استقبال بوده و یا سایر انواع پارچه‌ها که جنبه عمومی و امکان خلق اثری باشکوه به واسطه استفاده از آن وجود نداشته، اشاره نگردیده. از سویی می‌توان این امر را به عدم تسلط کافی راویانی همچون کلاویخو در موضوع تشخیص الیاف و از سوی دیگر کاربرد اندک این گونه از پارچه‌ها در چادرهای طوری دانست، اما نمی‌توان عدم کاربرد آن‌ها را بیان داشت، چرا که به احتمال فراوان به دلیل عدم زیبایی چشم نواز و محدودیت در خلق تکنیک‌های هنری ظریف بر روی چادرهای مجلل تیمور، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. اما چنین به نظر می‌رسد که با توجه به پیشینه استفاده از آن، در چادرهای امرای سطح پایین و یا در میان مردم کاربرد داشته است.^۲

فارغ از جنسیت پارچه‌های بکار رفته، به احتمال فراوان تراکم تارها و پودهای پارچه‌های مورد استفاده، از کیفیت قابل توجهی برخوردار بود، چراکه می‌بایست در برابر هرگونه شرایط جوی از استقامت لازم برخوردار باشد. بر این اساس بافندگان ملزم بودند با بکارگیری برترین روش‌های بافندگی به تولید آثاری هنری و مرغوب پردازند، چنانکه پارچه‌های تحت عنوان «تجیر» در این دوره به رنگ غالباً سفید و گاه با تزییناتی خاص، گواه این امر است که گویا اکثر برای قرارگیری بر روی سقف چادرها از آن‌ها استفاده می‌شد (تصاویر ۱، ۲). همچنین از سایر پارچه‌ها با تراکم گوناگون برای اطراف خیم‌ها همراه با تزیینات، گاه مبتنی بر نیاز با شیوه یک لایه و چند لایه مورد تولید قرار می‌گرفت. بر این اساس به احتمال فراوان برای هر یک از اجزای پارچه‌ای چادرها، همچون سقف، جدار درونی و بیرونی، از نوعی خاص از پارچه در یک ارتباط دوسویه مبتنی بر درخواست دربار و تکنیک‌های هنری بافندگان تولید می‌شده است. علاوه بر این، بهره‌گیری از تزیین بر روی پارچه‌ها از جمله دیگر ویژگی‌های مورد کاربرد از سوی بافندگان محسوب می‌گردید. به نحوی که این امر بنا به روایات تاریخی بیشتر با به کارگیری نخ‌های ابریشمی سیاه، سفید و زرد، برای گل‌دوزی و با منجوق‌هایی از زر، یاقوت و مروارید و در شاه‌نشین به

۱. برای اطلاع بیشتر درباره الیاف طبیعی پارچه‌ها از جمله: پنبه، ابریشم، پشم، کنف، کتان و غیره رجوع کنید به: (Smith, 2009: 37).

۲. چنین به نظر می‌رسد که اقشار بهره‌مند از منسوجات این دوره شامل سه گروه عمده بودند: ۱. پارچه‌های کاربردی با نقش‌هایی ساده و با قیمت ارزان. ۲. پارچه‌های نسبتاً مرغوب و داری بافتی معمولی. ۳. پارچه‌های با کیفیت ممتاز و دارای نقوشی هنرمندانه و خلاقانه که دارای قیمت فراوان بود. گویا این نوع از پارچه‌ها بیشتر برای مصرف درباریان و یا صادرات مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

صورت زربفت و سیم بفت مورد استفاده بود.^۳ بر این اساس می توان بیان داشت که گل دوزی و بهره گیری از عناصر تزئینی بر روی پارچه ها یکی از شیوه های تزئینی جدار بیرونی و درونی چادرهای طوی بود که به فراخور جنسیت پارچه مورد استفاده، تغییر می یافت. هرچند چنین به نظر می رسد که از این نوع پارچه بیشتر برای نمای داخلی چادرها استفاده می شد، اما به موازات توسعه سبک های بافندگی، رودوزی دچار تحول و اغلب بر روی پارچه های قیمتی مرغوب همچون ابریشمی انجام و معمولا با نخ قرمز - به علت القای حس شادی، در مراسم جشن - صورت می پذیرفت (تصاویر ۱، ۲). همچنین یکی از تکنیک های ایجاد برجستگی در پارچه های این دوره به احتمال فراوان بهره گیری از نخ هایی با جنس طلا و نقره در قسمت هایی مشخص از پارچه های ابریشمی بود که غالبا به صورت یک نوار باریک در حاشیه چادرهای طوی مورد استفاده قرار می گرفت (تصویر ۱، ۳).

۴-۲- نقوش بکار رفته

با توجه به جریان تغییر نقوش پارچه های ایران در بستر تاریخ؛ خواه مبنی بر تغییر نگرش درباریان و هنرمندان و یا نفوذ و تاثیرپذیری از سبک های هنری سایر ملل، نقوش به کار رفته گرفته شده از سوی بافندگان عصر تیموری از اهمیتی ویژه برخوردار بود. چنانکه تمایل زیادی به جنبه تصویری و نقش و نگار در سطح پارچه در کانون توجه بافندگان قرار گرفت. در این زمان، با توجه به آنکه بافندگان در طراحی از پیشرفت مطلوبی برخوردار بودند، تا جایی که می توانستند به خلق ظریفترین نقشمایه ها با مهارت و اسلوبی خاص پردازند، با این حال آنچه بیش از همه با وجود پیشینه طراحی نقوش انسانی و حیوانی در ایران مورد توجه قرار داشت، نقش مایه های گیاهی در کانون توجه قرار گرفت.^۴ چنین به نظر می رسد که وجود گل های چند پر و به صورت غالب چهار پر، دارای بیشترین کاربرد در نقوش پارچه ها می باشند. چنانکه مبتنی بر نگرش فلسفی و جهان بینی خاص هنرمندان تعداد گلبرگ ها را می توان نمادی از جهات چهارگانه ایران و یا فصول یک سال دانست. با این حال از مهمترین علل اهتمام ویژه هنرمندان برای بهره گیری از اجزای گیاهان به ویژه در تزئینات حواشی پارچه ها به احتمال فراوان برای خلق زیبایی بصری، در همسان سازی پارچه ها با باغ های برگزاری طوی بود. از سویی دیگر می توان این کاربرد این نقوش را برای

۳. بهره گیری از پارچه های زری بافی شده از ایران باستان مورد استفاده و پس از آن نیز در سلسله های اسلامی تداوم یافت (Hardin, 1992: 45-46). شیوه تولید این نخ ها بدین صورت بود که زر و یا نقره را تبدیل به ورقه های نازک نموده و به دور نخ می پیچیدند. برای بافت این گونه از پارچه ها معمولا دو کلاف مورد استفاده قرار می گرفت که شامل ابریشم خالص و دیگری نخ طلا پیچیده بود، چنانکه ابریشم برای زمینه و طلا برای نقش ها مورد استفاده قرار می گرفت (بهشتی پور، ۱۳۴۳: ۱۷۴).

۴. این امر را تا حدودی شاید بتوان مبتنی بر جلب نظر و علایق شخصی تیمور بر اساس روحیه و خاستگاه صحراگردی او دانست.

برقراری هماهنگی نسبی میان سایر اجزای هنری به کار رفته در پارچه ها و نیز پر کردن فضاهای خالی دانست که بیش از همه در دو قالب نقوش «اسلیمی» و «ابری» بروز یافت.

از جمله نقوش مورد توجه بافندگان در دوره تیمور، اسلیمی محسوب می گردید که در آن، بیش از همه توجه بر مصورسازی شکوفه های درختان، غنچه، گل، شاخ و برگ گیاهان، به ویژه گلواره های مترکم به علت القای روحبخش و نشاط در مخاطبین، مبتنی بر تکنیک قرینه پردازی بود (تصویر ۱، ۲). با این حال بکارگیری فراوان نقوش اسلیمی در پارچه های مورد نظر به احتمال فراوان به این دلیل می باشد که به دلیل دارا بودن نظم و انسجام درونی، از سویی نقش یکنواخت سازی و از سویی دیگر به صورت بسیار ظریف و ماهرانه وظیفه پو کنندگی زمینه پارچه برای چشم نوازی هرچه بیشتر نقوش اصلی دارا بودند.

تزیینات ابری در پارچه های چادرهای طوی تیموری اکثرا به شکل مارپیچ هایی نامنظم و گاه حلزونی می باشد که از نظر ظاهری غیر واقعی، نامتعادل و فارغ از انسجامی درونی - نسبت به نقوش اسلیمی - بود. چنین به نظر می رسد که هدف هنرمندان از خلق تزیینات ابری نوعی ایجاد حس ابرهای آسمان محسوب می گردید، چراکه رنگ بندی آن (آبی آسمانی) نیز به احتمال فراوان منبعث از این نوع نگرش بود. این نقوش که تا حد زیادی نشأت گرفته از هنر چین بود، در واقع جزئی از ساختار طرح را تشکیل می داد، با این حال کاربرد آن گستره فراوانی از پارچه ها را شامل نمی شد. با این حال پارچه بافان ایرانی با بهره گیری از ترکیب بندی رنگ ها و نیز استفاده از سایر نقوش ایرانی در کنار نقوش ابری، تا حد زیادی به تلفیق هنر چینی و ایرانی پرداختند که این جریان، ایجاد کننده زیبای بصری متقارنی را برای مخاطبین به همراه می آورد (تصویر ۴). با این حال چنین به نظر می رسد که به کارگیری از این نقش مایه چندان مورد استقبال پارچه بافان عصر تیمور نبوده است، چراکه اکثر نگاره ها و توصیفات تاریخی حاکی از غلبه کاربرد نقوش اسلیمی می باشد.^۵

استفاده از تکنیک نقاشی بر روی پارچه نوعی دیگر از مصورسازی پارچه های چادرهای طوی محسوب می گردید. بر اساس این شیوه گروهی از پارچه بافان که در طراحی از مهارت ممتازی برخوردار بودند موضوعات مورد توجه دربار را هنرمندانه بر روی پارچه ها ترسیم می کردند و از این رهگذر تلفیقی از نقاشی و پارچه بافی ایجاد گردید. چنین به نظر می رسد که پارچه هایی که با این تکنیک منقوش شده بودند برای اولین بار در عصر ایلخانان و به تقلید از چین در ایران رواج یافت^۶، اما بافندگان عصر تیموری

۵. پارچه های دوره تیمور به دلیل کثرت استفاده از نقوش گیاهی متصل، سبکی ویژه محسوب می گردید، چنانکه نمونه هایی از الگوبرداری از این شیوه در منسوجات عراقی و مصری آن دوره قابل مشاهده است (محمد حسن، ۱۳۶۳: ۲۳۹).

۶. برای اطلاع بیشتر رک: (یاوری، ۱۳۸۵: ۱۵).

برای رقابت با این گونه هنری چین و متعاقبا جلب نظر تیمور مبنی بر سبک های اصیل ایرانی، به خلق آثاری پرداختند^۷ که تا حد زیادی متأثر از نقوش قالی های ایرانی بود، چنانکه با مذاقه در نگاره های می توان دریافت که عناصر آن را بیشتر، ترنج، لچک و بته جقه تشکیل می دادند (تصاویر ۲، ۳).

۴-۳- رنگ بندی

رنگ بندی^۸ پارچه های به کار گرفته شده در چادرهای طوی نکته ای می باشد که در متون تاریخی و نیز از سوی نگارگران به آن توجه ای ویژه شده است. به احتمال فراوان در دوره تیمور به کار بردن رنگ های متعدد در تولید پارچه ها از سوی بافندگان رواج یافت و تاثیر منحصر به فردی در تکامل هنر پارچه بافی ایرانی بر جای نهاد، که این امر را می توان از سویی مبتنی بر نیازهای متنوع دربار و و از سوی دیگر متأثر از خواست فزاینده عموم دانست.^۹ با این حال به احتمال فراوان رنگ بندی مورد توجه از سوی پارچه بافان، نشات گرفته از نوعی نگاه نمادگرایانه^{۱۰} و نیز تحلیل رنگ های به کار رفته در پارچه چادرها مبتنی بر خوانش هرمنوتیکی تا حد زیادی نشان دهنده باورهای اجتماعی و فرهنگی حاکم و دارای معنایی خاص بود.

نخستین رنگ پر کاربرد در پارچه های این دوره مبتنی بر روایات و نگاره ها، بنفش می باشد. این رنگ بیانگر نگاهی مرموزانه و بکارگیری آن در سطح وسیع موجب ایجاد حس ترس و تردید در مخاطب بود. از سویی این رنگ نشان تنهایی و یکتایی و و نیز بنفش مایل به قرمز نشانه عشق یزدانی و سلطه روحانی محسوب می شده است. دیگر رنگ پر کاربرد آبی و نیلی بود که دارای خاصیت آرامش بخشی و کاهش دهنده تنش های روحی و جسمی و گویا بیشتر برای ایجاد تمرکز استفاده می شده است که از سویی دارای مفاهیم الهی بود. رنگ قرمز نیز که به معنی محرک و هیجان آور و به مفهوم اعتماد به نفس و پیوست نمادی از آتش، شهوت، جنگ و عشق و پسند افراد مبارزه طلب و شجاع و دارای شخصیت روانی برونگرا بود، از جمله رنگ های کاربردی محسوب می گردید. دیگر رنگ به کار رفته در پارچه های چادرهای طوی، نارنجی می باشد که بیشتر مورد نظر افراد سلطه طلب و سرشار از آرزوهای سترگ است و از سویی نماد نشاط، سرزندگی و رضایت و نیز در بردارنده احساس صمیمت اجتماعی محسوب می گردد. بر این

۷. عصر تیموریان را می توان دوره گذر از سبک های چینی وارد شده در عصر ایلخانان و آفرینش های بدیع در هنر پارچه بافی ایرانی دانست.

۸. بهره گیری از رنگ در صنعت پارچه بافی در جهان دارای قدمتی ۱۵ هزار ساله است. با این حال تاریخچه دقیق رنگ آمیزی برای ایجاد نقوش بر روی پارچه چندان مشخص نمی باشد (پوپ، ۱۳۸۰: ۵؛ گلاک، ۱۳۵۵: ۱۸۵).

۹. رنگ کردن پارچه سابقه ای دیرینه دارد چنانکه اولین استفاده از یک رنگ در حدود ۱۸۰۰۰۰ سال پیش تخمین زده شده است که با استفاده از گل اخری (در اصل اکسید آهن)، یک رنگدانه معدنی از بستر رودخانه ها به وجود آمد (Christie, 2007: 45).

۱۰. رنگ بندی پارچه های هر دوره بازتابی از هنجارهای اجتماعی، فرهنگی و مذهبی حاکم بر جامعه می باشد که از سویی دارای ماهیت نمادین (زبان روح و یا حاصل یک گرایش احساسی) است (Guenon, 2001: 102; Stiver, ۱۹۹۶: ۷۷؛ بوکهارت، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۴).

اساس رنگ های مورد استفاده از سوی بافندگان، تا حد بسیار زیادی مبتنی بر شخصیت روانی و علائق تیمور بود که گویا در هر طوی بنا به افراد حاضر و مراسم اجرایی این رنگ بندی تا حدودی تغییر می یافته است.

علاوه بر این، چنین به نظر می رسد که بهره گیری از رنگ های متضاد عاملی دیگر در تکنیک رنگ بندی پارچه ها محسوب می گردید، چنانکه گاه هنرمند با استفاده از این شیوه، رنگ ها را متفاوت جلوه می داد (تصویر ۴). علاوه بر این به کارگیری رنگ های سرد و گرم در یک زمینه مشترک برای ایجاد هارمونی چشم نواز، در بسیاری از موارد مورد توجه بافندگان بوده است. با این حال ضمن مذاقه در نگاره های برجای مانده می توان دریافت که رنگ های گرم در اولویت رنگ بندی هنرمندان قرار داشته اند، چراکه به احتمال فراوان، القای حس تهییج کننده گی - به واسطه جنبه کاربردی این پارچه ها در مراسم طوی مبتنی بر رنگ بندی شاد - مد نظر قرار داشته است. از این رو عدم استفاده از رنگ های تیره از سویی به دلیل القای حس بی تحرک و غم و از سویی کوچکتر نشان دادن فضای بیرونی چادرها را می توان تعمدی خاص و ریزبینانه از سوی پارچه بافان در عدم استفاده از طیف رنگ های تیره در چادرهای طوی دانست.

نتیجه گیری

دربار تیمور از جلال و شوکت خاصی برخوردار بود، به نحوی که یکی از نمودهای آن برپایی طوی های پیوسته با بهره گیری از آثار ممتاز هنرمندان هنرهای ظریفه از جمله بافندگان محسوب می گردید. در این راستا سیاست حمایتی تیمور و متعاقبا حضور پارچه بافان و آثارشان در این مراسم را می توان نشانگر شأن و مرتبه ای ویژه برای این هنرمندان در ارتباطی دوسویه دانست. با این حال بیان کلامی و بصری از پارچه های این دوره در روایات و نگاره ها دربردارنده این مهم است که بافندگان تا حد زیادی در تولید پارچه های مخصوص چادرهای طوی و متعاقبا به کارگیری عناصر هنری به استقلال و خلاقیت ویژه ای بیش از پیش دست یافته و به الگویی برای هنرمندان دربار جانشینان تیمور مبدل گردیدند. چراکه بهره گیری از انواع پارچه های ابریشمی و مخمل و نقوش بدیع و ظریف اسلیمی توام با رنگ بندی مبتنی بر روحیات و نیازهای مد نظر تیمور، پیشرفت شگفت انگیزی داشت.

بر این اساس علاوه بر جبران عقب ماندگی های احتمالی در اثر یورش های تیموری در زمینه پارچه بافی و نیز تقلید از چین از آغاز عصر ایخانی، هنرمندان به سبک هایی مختص به خود دست یافته و زبان تصویری جدیدی را خلق کردند که تا حد زیادی متأثر از فرهنگ اصیل ایرانی بود. می توان بیان داشت که

ثبات سیاسی، رونق اقتصادی، اراده استوار تیمور مبنی بر حمایت از هنرمندان، موجب رشد صنعت پارچه بافی را در این دوره فراهم آورد. با وجود این، حضور پارچه بافان و کاربرد آثار آنان در چادرهای طوی تیمور را نمی توان صرفاً در راستای خوش گذرانی و عشرت دانست، بلکه به احتمال فراوان نمایانند اقتدار و ترغیب حاضرین - به ویژه نمایندگان سایر کشورها - بر اطاعت هر چه بیشتر از تیمور و اموری از قبیل نشان دادن گستره قدرت، شکوه دربار و کسب اعتبار فرهنگی - هنری در عرصه ملی و فراملی، در این زمینه تاثیر گذار بوده است.

کتابشناسی

- ابن عربشاه، احمدبن محمود، زندگانی شگفت آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۶.
- احمدی، بتول، «سیری بر هنر پارچه بافی در ایران»، هنر، ۱۳۶۳، شماره ۷: ۱۳۹-۱۳۰.
- بورکهارت، تیتوس، مبانی هنر اسلامی، ترجمه محمود بینای مطلق، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- بهشتی پور، مهدی، تاریخچه صنعت نساجی ایران، ج ۱، اکونومیست، تهران، ۱۳۴۳.
- پوپ، آرتور آپهام، سیری در هنر ایران، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱۰، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.
- _____، شاهکارهای هنر ایران، ترجمه پرویز ناتل خانلری، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، زبدة التواریخ، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، ج ۲، ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
- حبیبی، عبدالجی، هنر عهد تیموریان، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵.
- خوافی، احمد بن جعفر، مجمل فصیحی، تصحیح سید محسن ناجی نصرآبادی، ج ۳، اساطیر، تهران، ۱۳۸۶.
- خواندمیر، غیاث الدین، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمود دبیر سیاقی، ج ۳، ۴، خیام، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، مآثر الملوک به ضمیمه خاتمه خلاصه الاخبار، تصحیح میرهاشم محدث، رسا، تهران، ۱۳۷۲.
- سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین و مجمع البحرین، به اهتمام عبدالحسین نواوی، ج ۱، ۲، منوچهری، تهران، ۱۳۸۳.
- دوغلان، حیدر میرزا، تاریخ رشیدی، تصحیح عباس قلی غفاری فرد، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳.
- دیماند، موریس اسون، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریاد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۶.

- رجبی، محمدعلی، بهزاد در گلستان، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۲.
- روح فر، زهره، «پارچه بافی دوره ایلخانی»، پژوهش هنر اسلامی، ۱۳۸۴، شماره ۳: ۱۵۲-۱۴۳.
- رویمر، ه.ر، «تیمور در ایران»، تاریخ ایران در دوره تیمور؛ پژوهشی از دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، جامی، تهران، ۱۳۹۰، ۱۵-۱۰۷.
- زکی، محمد حسن، صنایع ایران بعد از اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی، اقبال، تهران، ۱۳۶۳.
- سودآور، ابوالعلا، هنر دربارهای ایران، کارنگ، تهران، ۱۳۸۰.
- شامی، نظام الدین، ظفرنامه، از رو نسخه فیلکس تاور، با مقدمه پناهی سمنانی، تهران، بامداد، تهران، ۱۳۶۳.
- صادقیان، حمید، طلای بدون زر، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ۱۳۸۷.
- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
- کلاویخو، رویی گونسالس، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۷.
- گلاک، جی، سیری در صنایع کهن ایران، بانک ملی، تهران، ۱۳۵۵.
- لعل شاطری، مصطفی، «موسیقی عصر تیموری، با تکیه بر نگاره ها و روایات تاریخی»، پژوهش های علوم تاریخی، ۱۳۹۳، شماره ۱۰، ۵۹-۷۸.
- _____، «بررسی اوضاع موسیقی در عصر وزارت امیر علیشیر نوایی» مجموعه مقالات همایش بین المللی آثار و خدمات امیر علیشیر نوایی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۹۴ (الف)، ۱۶۳۲-۱۶۰۳.
- _____، «تاثیر هنر چین بر مصورسازی کتب در عصر ایخانان (۷۵۶-۶۶۳ق)»، مطالعات تاریخی جهان اسلام، ۱۳۹۴ (ب)، شماره ۵، ۱۰۹-۷۹.
- لعل شاطری، مصطفی، «هنر خراسان در دوره سلطان حسین بایقرا (۹۱۱-۸۷۵ق)»، مطالعات فرهنگی-اجتماعی خراسان، ۱۳۹۵، شماره ۳۹، ۱۲۰-۹۱.
- میرخواند، محمد، تاریخ روضة الصفا، تصحیح جمشید کیان فر، ج ۹، اساطیر، تهران، ۱۳۸۰.
- ندافی پور، مسعود، «بررسی تضادهای هفت گانه رنگی در دو نگاره از نسخه ظفرنامه تیموری شرف الدین علی یزدی ۹۳۵ (ه.ق)»، مطالعات تطبیقی هنر، ۱۳۹۰، شماره ۱، ۷۶-۵۹.
- نطنزی، معین الدین، منتخب التواریخ، تصحیح ژان او بن، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳.
- واصفی، زین الدین محمد، بدایع الوقایع، ج ۲، با مقدمه الکساندر بالدیروف، بی نا، مسکو، ۱۹۶۱ م.
- وثوقی، محمد باقر، «پارچه های دوره مغول بر اساس نسخه خطی المرشد فی الحساب»، پژوهش های علوم تاریخی، ۱۳۹۲، شماره ۱: ۱۷۵-۱۹۳.
- یاوری، حسین، قلمکار اصفهان، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵.
- یزدی، شرف الدین علی، ظفرنامه، تصحیح سید سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، ج ۱، ۲، کتابخانه، موزه

و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.

یزدی، غیاث‌الدین علی، سعادت نامه، به کوشش ایرج افشار، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.

Baker, Patricia, *Islamic Textiles*, British Museum Press, London, 1995.

Barber, E. G. W, *Prehistoric Textile*, Princeton University, Newjersey, 1991.

Binyon, Lawrence, *Persian Miniature Painting*, Dover, New York, 1971.

Christie, R. M, *Environmental aspects of textile dyeing*, England, Cambridge, 2007.

Dicosmo, Nicola, *Mongols, Turks, and Others*, Leiden, Bostsn, 2005.

Golden, Peter, *Central Asia in World History*, University Press, Oxford, 2011.

Gray, Basil, *Parsian Painting*, Macmillan, London, 1977.

Guenon, Rene, *Symbols of Sacred Science*, Sophia Perenis, United States, 2001.

Hardin, Ian, "Microanalysis of Persian textiles", *Iranian Studies*, 1992, Vol 25, 43-59.

Jackson, Peter, "The Mongol Empire", *Medieval History*, 2000, Vol 24, 189-210.

Kawami, Trudy, "Archaeological evidence for textiles in pre-Islamic Iran", *Iranian Studies*, 1992, Vol 25, 7-18.

Komaroff, Linda, *The Legacy of Gengghis Khan: Courtly Art and Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256- 1353*, The Metropopolitan Muesum of Art, New York, 2002.

Liebich, Hayat Salam, "Masterpieces of Persian textiles from the Montreal Museum of Fine Arts collection", *Iranian Studies*, 1992, Vol 25, 19-29.

Morgan, David, "The Mongols and the eastern Mediterranean", *Mediterranean Historical Review*, 1989, Vol 4, 198-211.

Parker, Charles, *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400-1800*, Cambridge University Press, United States, 2010.

Purinton, Nancy, "A Study of the Materials Used by Medieval Persian Painters", *Journal of the American Institute for Conservation*, 1991, Vol 30, 125-144.

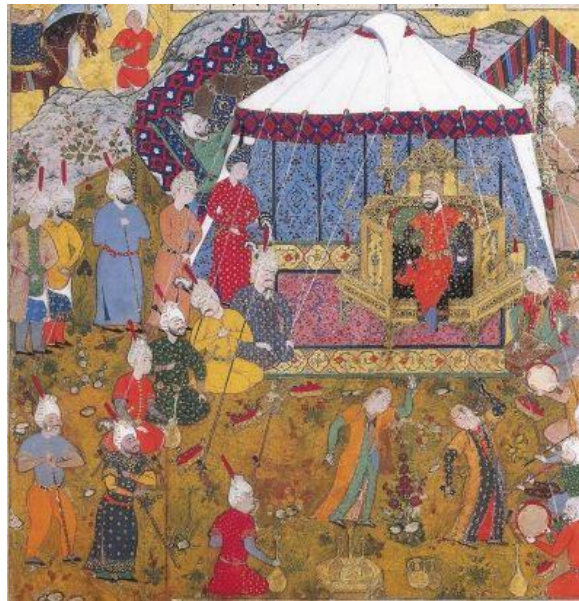
Robinson, Basil William, *Islamic Painting and the Art the Book*, Limited, London, 1976.

Robinson, Basil William, 1982, "A Survey of Persian painting (1350-1896)", *Art Societe dans le monde iranien*, 1982, Vol 26, 13-89.

- Salam, Hayat, "Masterpieces of Persian textiles from the Montreal Museum of Fine Arts collection", *Iranian Studies*, 1992, Vol 25, 19-29.
- Serjeant, R.B, *Islamic Textiles, Material for a History up to the Mongol Conquest*, Librairie du Liban, Lebanon, 1972.
- Sherve Simpson, Marianna, "Islamic painting and history", *Asian Art*, 1988, Vol 4, Pp 3-6.
- Smith, J. L, *Textile Processing*, Abhishek Publications, Chandigarh, 2009.
- Stewart, Angus, "The Logic of Conquest: Tripoli, 1289; Acre, 1291; why not Sis, 1293, Al-Masaq", *Journal of the Medieval Mediterranean*, 2002, Vol 14, Pp 7-16.
- Stiver, Dan R, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, John Wiley & Sons, United States, 1996.
- Soucek, Svat, *A History of Inner Asia*, Cambridge University Press, United States, 2000.
- Subtelny, Maria, *Timurid in transitions: Turko-persian politics and acculturation In Medieval Iran*, Brill, Leiden, 2007.
- Vaughn Findley, Carter, *The Turks in World History*, University Press, Oxford, 2005.
- Virani, Shafique, "The Right Path: A Post-Mongol Persian Ismaili Treatise", *Iranian Studies*, 2010, Vol 43, Pp 197-221.
- Wilkinson, J, "Persian painting", *Royal Central Asian Society*, 2011, Vol 18, Pp 81-82.
- Wulff, Hans, *The Traditional Crafts of Persia*, MIT Press, Massachusetts, 1966.



تصویر ۱: تفرجگاه تیمور در سمرقند (رجبی، ۱۳۸۲: ۲۲).



تصویر ۲: مجلس بزم تیمور و مشاوره با امیران (ندافی پور، ۱۳۹۰: ۶۳).



تصویر ۳: آوردن پسر سلطان مراد عثمانی در بز می نزد تیمور (رجبی، ۱۳۸۲: ۲۶).



تصویر ۴: به تخت نشستن تیمور (سودآور، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۹۷-۱۱۹

مشروعیت توأمان یا چندگانگی مشروعیت در حکومت‌های ایران دوره اسلامی (از طاهریان تا سقوط خوارزمشاهیان)*

دکتر عبدالله ساجدی / استادیار دانشگاه پیام نور^۱
دکتر هوشنگ خسروبیگی / دانشیار دانشگاه پیام نور^۲

چکیده

هر حکومتی برای کسب مقبولیت و حق اعمال حاکمیت بر مردم، نیازمند یک منطق اجتماعی و یا هر عامل وحدت‌بخش دیگر در جهت توجیه کردن قدرت خویش است. در ایران نه دین و نه عاملی دیگر، به تنهایی نمی‌تواند این نقش را ایفا کند، بلکه مجموعه‌ای از عوامل به صورت توأمان این وظیفه را عهده‌دارند به این معنی که حکومت‌ها در ایران مشروعیتشان بر بنیان‌های چندگانه استوار است که ما از آن به مشروعیت توأمان یاد می‌کنیم و به همین دلیل است که فرمانروا در ایران، در اصل نماینده مذهبی و سیاسی و در کنار آن نماینده‌ی اداری، نظامی، فرهنگی و مظهر گذشته و تاریخ این کشور نیز است. ما با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال اثبات این دیدگاه هستیم که حکومت‌های ایران بعد از اسلام تا سقوط خوارزمشاهیان به لحاظ مشروعیتی دارای یک نوع مشروعیت توأمان یا چندگانه هستند.

کلیدواژه‌ها: مقبولیت، مشروعیت توأمان، مشروعیت‌یابی، حکومت‌های ایران بعد از اسلام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۳/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۲۳

۱. Email: a_sajedi@pnu.ac.ir نویسنده مسئول

۲. Email: kh_beagi@pnu.ac.ir

DOI: 10.22067/history.v0i0.36453

مقدمه

ورود اندیشه‌های جدید ملهم از اندیشه‌های سیاسی اسلام و دگرگونی در زندگی اجتماعی حاصل از قبول تدریجی آیین اسلام توسط ایرانیان، زمینه تغییراتی را در بافت اجتماعی جامعه ایجاد کرد، ولی این دگرگونی کاملاً نتوانست بنیان‌های سازمان اجتماعی پیش از اسلام را دچار تغییر کند.

با روی کار آمدن عباسیان دوره جدیدی در خلافت اسلامی آغاز شد که در نتیجه آن، تحولی نیز در شیوه اداره ایران پدیدار گشت. به علاوه ایرانیان که در پیروزی این سلسله جدید و در اجرای نظم تازه‌ای که جانشین سازمان عربی اموی شده بود، سهم قاطعی داشتند، با اوضاع و شرایط موجود، امکان یافتند تا در امور کشور به ایفای نقش پردازند. در ادامه این راه، خلیفه برای تأمین وفاداری اعیان و دهقانان ایرانی و ایالات مختلف نسبت به خود، ناگزیر بود متنفذترین نماینده و فرد اعیان و بزرگان را - که امیر نامیده می‌شدند- به حکومت موروثی آن ایالات منصوب نماید (طبری ۵۶۸۵/۱۳-۵۷۰۸؛ دینوری، ۴۴۴-۴۴۷). به تدریج این امارت‌ها به صورت دولت‌های مستقلی درمی‌آمدند و برخی از این امرای محلی، حق خطبه و سکه که در جهان اسلام مهم‌ترین نشانه‌های ظاهری استقلال دولت شمرده می‌شد و در آغاز فقط از آن خلیفه بود، از آن خود می‌کردند و نام خویش و پدران خود را زیر نام خلیفه بر سکه‌ها می‌نوشتند.

تشکیل دولت و استمرار آن نتیجه فضیلت مجموعه قوایی است که ناشی از عقل‌گرایی و انطباق آن با شرایط حاکم بر جامعه است و نتیجه آن نیز قدرت و اقتداری است که به دست می‌آید. در ایران بعد از اسلام، منشأ این نوع تفکر را که منجر به پایداری و استمرار و یا مشروعیت بخشی به حکومت‌ها بود، باید در باورهای مذهبی، سنت و آموزه‌های قومی، توانایی خاندان‌های حکومتگر، منشأ پادشاهی، شیوه‌های حکومت‌داری، وضع دیوانسالاری، استیلا و غلبه و ... جستجو کرد.

بر همین اساس هدف تحقیق حاضر ارائه مدل و دیدگاهی است که بر اساس آن، مبانی مشروعیت حکومت‌های ایران بعد از اسلام از یک دیدگاه چندبعدی و توأمانی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

مشروعیت توأمان (طرح مسئله)

مشروعیت^۱ به معنای قانونمندی و حقانیت نظام سیاسی به موقعیتی اطلاق می‌شود که یک حکومت برای توجیه عقلانی اطاعت مردم و اعمال قدرت خود بر مردم به دنبال آن است؛ زیرا اعمال قدرت و تمکین در برابر آن مستلزم یک پشتوانه معنایی است که مجوز حاکم برای حکومت و توجیه مردم برای اطاعت را

^۱legitimacy

مشخص می‌کند؛ بنابراین مراد ما از مشروعیت، مشروعیت مصطلح در علوم سیاسی است که صرف توجیه پذیر بودن و مقبولیت داشتن است و موجه بودن حکومت از نظر شهروندان مدنظر است. حال در جوامعی این توجیه پذیری و مقبولیت می‌تواند یکی از ارکان اصلی اش (آن چنان که در مورد حکومت‌های بعد از اسلام مطرح است) مبنای دینی باشد. مشروعیت یک نظام سیاسی به عبارت دیگر همان ارزشمندی آن است، به این معنی که آن نظام مبین اراده عمومی است. این پشتوانه معنایی و ارزشمندی نظام سیاسی همان مشروعیت است (وینست، ۶۷). در بعضی از حکومت‌ها ممکن است قرارداد اجتماعی، سنت قبیله‌ای، قابلیت کارزمایی هر یک به تنهایی پشتوانه معنایی توجیه‌گر قدرت باشند ولی همه‌ی حکومت‌ها چنین نیستند؛ خصوصاً حکومت‌هایی که اجتماع آنها دارای ساختار ترکیبی و چندگانه هستند؛ بنابراین، بسیاری از حکومت‌ها دارای مشروعیت توأمان‌اند. به این معنی که اتباع یک کشور به دلایل گوناگون تن به انقیاد و اطاعت می‌سپارند. ممکن است که در حدوث حکومتی یک نوع مشروعیت خاص نقش داشته باشد، ولی آن حکومت در استمرار، آمیخته به انواع دیگر مشروعیت گردد؛ مانند حکومتی که بر اساس قهر و غلبه بر سرکار آید، ولی بعداً به حکومت و جایگاه حاکم جنبه خدایی و الهی داده شود؛ اتفاقی که در مورد بسیاری از پادشاهان ایران افتاده است. یا این که با زور و استیلا حکومت تشکیل شود ولی بعداً جنبه سنتی و مشروعیت موروثی آن مطرح گردد (تقوی، ۱۸۹-۲۰۸)؛ باز آنچه در تاریخ ما تکرار شده است.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که وقتی پادشاهان مشروعیت خود را الهی و عطیه الهی معرفی می‌کنند این کفایت نمی‌کند و در واقع امر، این «قدرت» است که پدیدآورنده نوعی مشروعیت است و به کارگیری و اعمال مستمر قدرت به خودی خود و فی حد ذاته مشروعیت آور است. بنابراین نمی‌توان گفت منشأ اصلی مشروعیت در این موارد زور و قوه قهریه و یا سنت و وراثت است و به جهت کاستی و نقصانی که در این انواع از مشروعیت دیده می‌شود، به جهت ترمیم این نقص و کاستی، پادشاهان با سوءاستفاده از فطرت خداجوی آحاد مردم، رنگ الهی بدان می‌بخشیدند. در حقیقت این مسئله در راستای همان فرضیه است که اصول مشروعیت بیشتر جنبه ابزاری دارند که حاکمیت‌ها برای ایجاد حقانیت و تصاحب و اعمال قدرت از طریق خود، در نزد فرمان‌برداران از آن استفاده می‌کنند. حتی همین سیره مستمر و گستردگی آن در ادوار تاریخ باعث شده تا در لایه‌های فرهنگی جامعه، این اندیشه ریشه دواند که پادشاهان در هر عصری برگزیدگان خداوند و سایه او بر روی زمین هستند. چنان که نمونه‌هایی از این اندیشه را در نوشته‌های توجیه‌گرانی چون خواجه نظام الملک می‌بینیم که در مقام مدح پادشاه سلجوقی می‌گوید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و

سیرت‌های ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب را بدو بسته گرداند...» (نظام الملک طوسی، ۱). کراسلی از این نوع حکومت‌ها که فرمانروا در آن‌ها از منابع چندگانه مشروعیت استفاده می‌کند تحت عنوان فرمانروائی توأمان^۱ یاد می‌کند (Crossly, 97).

در مفهومی دیگر فرمانروایان تلاش کرده‌اند تا حکومت خود را در ارتباط با فرمانروایان پیشین مشروعیت ببخشند و خود را به‌عنوان وارث بر حق یک سنت فرمانروایی قلمداد نمایند. این شکل از فرمانروایی نشانگر شکلی از تجلی حکومت پادشاهی بود که در آن، فرمانروا به‌منظور خلق واقعیت تاریخی (فرمانروایی خود) و نگاره‌ها و نمادهای مناسب، از قلمرو پادشاهی و از مرزهای امپراتوری‌اش فزاینده می‌رفت (نک. فردوسی، ۹-۸/۴؛ Crossly, Ibid). این رهبری توأمان بیانگر چهره‌های چندگانه فرمانروایی در وجود یک حاکمیت سیاسی بود که در بستر یک فرهنگ کیهان‌شناختی (آسمانی، روحانی و معنوی) و سیاسی سلسله‌مراتبی، عمل می‌کرد. در این میان، فرمانروا به‌عنوان نماینده خلافت، نقش میانجی را میان خدا و اتباع خویش ایفا می‌کرد، در نتیجه، خدا، دستگاه خلافت و فرمانروا (توأمان) بر مردم استیلا داشتند؛ بنابراین با استیلای یک قوم و تباری در برهه‌ای از زمان، سنت‌های ایلی، سنت‌ها و شیوه‌های پادشاهی ایرانی، تأیید و موافقت خلافت و در نهایت تعامل فرمانروا با جامعه و حکومت شوندگان تعیین‌کننده جریان فرمانروایی هستند. فرمانروا به لحاظ برخورداری از مقام‌های مذهبی، سیاسی، اداری، نظامی و فرهنگی، نماینده و مظهر این گروه‌ها به‌شمار می‌رفت.

به لحاظ پیشینه تحقیق لازم به یادآوری است که پژوهش‌های متعددی در حوزه مشروعیت سیاسی و درکل اندیشه سیاسی در ایران انجام شده است. آثار سید جواد طباطبایی با طرح نظریه زوال و انحطاط اندیشه سیاسی از جمله دیدگاه‌های قابل بررسی در این زمینه است. در این خصوص باید گفت هرچند به‌صورت مدون و منظم ما شاهد حاکمیت تدوین اندیشه‌ی سیاسی ایران در بعد از اسلام نیستیم ولی نمی‌توان به‌طورکلی چنین طرحی را پس زد و انکار کرد، چون حداقل حکومت‌ها برای جلب پایگاه ایرانی و بالا بردن مقبولیت در میان آن‌ها مجبور به تسلیم در برابر بعضی از ظواهر این اندیشه و یا تکیه و تأکید بر آن‌ها و درست کردن اصل و نسب حتی جعلی برای خود بوده‌اند. پس باوجود فراز و نشیب، از انحطاط به‌طور قاطع نمی‌توان صحبت کرد.

کتاب اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران حاتم قادری حاوی مطالب مفیدی در این حوزه است. ایشان در این اثر و بقیه‌ی آثار خویش در باب اندیشه‌ی سیاسی، منابع و مبانی مؤثر بر تفکرات و نظام‌های

1 - Multiple empire

سیاسی اسلامی دیدانی را در چهار مورد خلاصه کرده است؛ تعالیم اسلام، فلسفه یونانی، آداب ملک‌داری ایرانی و باورهای اعراب. مبانی مطرح‌شده توسط ایشان با توجه به مباحث مطرح‌شده در این پژوهش و نیز تحقیقات دیگر محققین با اصول و مبانی فکری سیاسی در ایران زیاد مطابقت ندارد. چون ما در ایران تعالیم اسلامی را در قالب فاکتور دینی به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار همیشه مطرح می‌کنیم ولی نمی‌توان سنت عربی را در این بررسی‌ها وارد کرد و البته برعکس آن می‌تواند صادق باشد. در ثانی فلسفه یونانی به‌عنوان یکی از بنیان‌های اندیشه سیاسی ایرانی در بعد از اسلام را نمی‌توان به‌عنوان یک فاکتور اصلی در کنار تعالیم اسلامی و سنت ایرانی قرارداد؛ اما در باب دو منبع؛ سنت‌های ایرانی و منابع دینی، مطالب مذکور در آثار ایشان می‌تواند کمک شایانی به روشن شدن مباحث موردبحث ما داشته باشد.

یکی از آثار دیگر در این زمینه می‌تواند کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام اثر داود فیروزی باشد. نویسنده در آن به دنبال توضیح و تبیین رابطه سه مفهوم قدرت، دانش و مشروعیت در سده‌های میانه است. وی معتقد است که دانش سیاسی مسلمانان تحت تأثیر مناسبات قدرت در سده میانه و با وام‌گیری از سنت قبیله‌ای عرب، شاه آرمانی ایرانی و فیلسوف شاه یونانی، تعبیری اقتدارگرا از نصوص دینی ارائه داده است. گفتمان سیاسی مسلمانان یک‌بار برای همیشه در سده میانه تولید شده و بعدها نیز جز حاشیه‌نویسی چیزی بر آن افزوده نشده است. تمام تلاش مؤلف این است که روش و قرائت اقتدارگرایانه را از بین گفتمان‌های موجود در دوره میانه، قرائت مسلط فرض کند که دیگر قرائت‌ها را به حاشیه رانده است.

اما به نظر بحث دانش سیاسی و مبانی مشروعیت همواره در بعد از اسلام ایران خاصه در دوره مورد بحث (اوایل دوره اسلامی) به‌صورت نهادینه در لایه‌های مختلف جامعه‌ی وجود داشته و هر نیرویی که توانسته تفوق نظامی و در پی آن تفوق سیاسی پیدا کند مجبور به تطبیق خود با این دانش سیاسی و مبانی مشروعیت دینی و غیردینی بوده و برای همین است که ما شاهد یک اندیشه‌ی سیاسی ترکیبی و به‌تبع آن مبانی مشروعیت چندگانه هستیم. هیچ نیروی مقتدری بدون چنگ زدن به مبانی اسلامی و ایرانی نتوانسته است برای خود استمرار و ماندگاری رقم بزند.

کتاب سیاست، دانش در جهان اسلام امید صافی (هم سویی معرفت و ایدئولوژی در دوره‌ی سلجوقی) یکی دیگر از آثار در این زمینه است. درست است که نویسنده در کتاب فوق در بررسی نهادهای دانش و رابطه‌ی آن با قدرت سلجوقی بسیار موفق عمل کرده اما لازم است در بررسی مسئله‌ی مشروعیت در هر دوره و خصوصاً دوره‌ی سلجوقی نگاهی فراگیرتر به این مسئله داشت تا همه‌ی ابزارها و نهادهای درگیر در مشروعیت بخشی مانند؛ سنت‌ها و آداب قومی و قبیله‌ای، دیوانسالاری، دین و دستگاه خلافت و... بررسی

و دیده شوند؛ چیزی که در اینجا بیشتر مدنظر ما هست.

اما پژوهش حاضر در پی این مدعاست که هر یک از منابع مشروعیت به تنهایی نمی‌توانند مفسر مشروعیت حکومت‌های دوره مورد بحث باشند. چون ما بر این اعتقادیم که برای دستیابی به نتیجه‌ای منطقی و درخور در این مبحث نمی‌توان به یکی از این منابع پرداخت و دیگر منابع را نادیده گرفت، بلکه بررسی مبانی مشروعیت حکومت‌ها در ایران بعد از اسلام نگاه عمیق‌تر و فرآیندی می‌طلبد تا همه منابع در کنار هم نگریسته شوند و قوت و ضعف هر یک در هر دوره سنجیده شود؛ زیرا مشروعیت، یک مبنای چندبعدی و چندگانه در این دوره دارد که بعد از توجیه اولیه که ناشی از قدرت و غلبه است به ترتیب ما شاهد تلاش برای دستاویز شدن رؤسای نظامی به منابعی چون سنت و آداب سیاسی ایرانی، دین و نهاد دینی که خلافت آن را نمایندگی می‌کرد و در نهایت رضایت و مقبولیت مردمی هستیم تا سطح معناداری و استمرار حاکمیت خویش را تحقق ببخشند زیرا تاریخ ایران تحت تأثیر شرایط مختلف و همچنین موقعیت سیاسی، قدرت نظامی، وجهه دینی، سلطان حاکم و غیره، صورت‌های متنوعی از مشروعیت را به نمایش گذاشته است که در ادامه سعی خواهیم کرد همه این صورت‌ها را مورد بررسی قرار دهیم.

مصادیق مشروعیت توأمان در تاریخ ایران دوره‌ی اسلامی

این مبانی را در بحث مشروعیت توأمان در حکومت‌های ایران بعد از اسلام تا حمله مغول تحت عناوین؛ استیلا و غلبه، دستگاه خلافت، سنت ایلی، مشروعیت پیشینی؛ سنت ایرانی، وراثت، اصل و نسب و دیوانسالاری مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۱- استیلا و غلبه

ماوردی و غزالی دو تن از اندیشمندان سیاسی دارای دیدگاه‌های برجسته در ارتباط با کانون‌های قدرت سیاسی و روابط حاکم بین آنها در دوره تاریخ میانه ایران هستند. ماوردی سعی در تثبیت خلافت در برابر واقعیت عینی وجود حاکم متغلبی داشت که با قدرت زور و اعمال آن توانسته بود حکومت را در اختیار بگیرد (ماوردی، ۱۹۸۷، ۲۸) به همین دلیل تلاش شد که مبنای مشروعیت حکومت را فراتر از شکل مشروع تاریخی خلافت در میزان پایبندی حکومت به فقه و شریعت جستجو کند (انصاری قمی، ۸).

غزالی نیز مانند ماوردی خلافت را به حکم شریعت ضروری می‌دانست و البته با توجه به تمهیداتی که آل بویه در ارتباط با خلافت در پیش گرفته بودند این امر بسیار ضرورت می‌یافت و انگیزه مهمی در میان اندیشمندان سیاسی و به ویژه ماوردی و غزالی شد تا در امر مشروعیت سازی به این مهم توجه کنند. البته

غزالی در ادامه شاهد یک تحول سیاسی مهم دیگر مربوط به فتوحات ترکان و استقرار سلطنت سلجوقیان در مقابل نظام سیاسی خلافت بود. بنابراین او می‌بایستی رابطه ظریف و نوینی را بین دفاع از خلافت سنی (موقعیتی که قبلاً موردی گرفته بود) و حمایت از نظم در حال تولد سلجوقیان برقرار می‌کرد (ایزدی ادلو، ۳۰). به همین دلیل مهم‌ترین بخش اندیشه سیاسی غزالی درباره ارتباط بین خلیفه و سلطان است. با آنکه سلجوقیان نقش مدافعان سرسخت سنت را داشتند، اما تحولی عظیم در نوع رابطه‌ی دستگاه دین و سیاست پدید آمد. خلیفه‌الله، دیگر امامی بود محروم از حکومت دنیوی که سلطان ظل‌الله شده بود (بارتولد، ۳۵). غزالی شاید اولین کسی است که تقابل بین مشروعیت (خلافت) و ضرورت (سلطنت) و تقابل بین قدرت (خلیفه) و توانمندی را که سلطان سلجوقی در اختیار داشت به‌گونه‌ای نظام‌مند سامان داد (بدیع، ۴۸). همین طرز تفکر در دوره دوم عمر سیاسی غزالی، به نگارش نصیحه الملوک انجامید. ارزیابی غزالی از ماهیت طبیعت زمانه، او را به این نتیجه هدایت می‌کند که باید میان جور سلطان و خرابی جهان به انتخاب دست بزند و طبیعی است که آن را بر این ترجیح می‌دهد: «پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بود؛ زیرا که سلطان خلیفه خدای است... و نعوذ بالله اگر سلطان در میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود، بی‌شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان، فی‌المثل صدسال چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر...» (غزالی، ۱۳۶۷، ۱۳۱-۱۳۶). غزالی همه امور را به شوکت و هیبت سلطان منوط می‌کند. تصریح می‌کند که ولایت جز به تبع شوکت نیست و بنابراین چنانچه صاحب زور و شوکت با او بیعت کنند، امام مشروع خواهد بود و هر که مستقل باشد به شوکت و مطیع خلیفه بود، در اصل خطبه و سکه، او سلطان نافذ حاکم است (همو، ۱۳۷۵، ۳۰۴). در حقیقت نظریه غزالی نیز همانند اکثر نظریه‌های حول قدرت سیاسی در این دوره، به این جمله کوتاه اشاره دارد که هرکس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب‌تر است.

با نگاه به دیدگاه این نخبگان سیاسی می‌توان گفت که، موضوع مشروعیت در بیشتر سلسله‌های بعد از اسلام ایران، یک شرط مقدم و لازم برای تصاحب حکومت محسوب نمی‌شد؛ بلکه واقعیت متدوجی بود که می‌بایست با نشان دادن توانایی و استحقاق و بالاخره پیروزی بر دیگر مدعیان تاج و تخت به اثبات برسد. محمود بن محمد اصفهانی مؤلف دست‌ورالوزراء در ارتباط با ملازمه سلطنت و غلبه از زبان بهرام گور و منتسب به اندیشه ایرانشهری می‌نویسد: «من تخت شاهی را با به خاک مالیدن بینی سیاستمداران و رعیت و به قهر و غلبه از شما گرفتم. عذاب و قهر من به قومی می‌رسد و آنها را نابود می‌سازد و بخشش من به قومی دیگر می‌رسد و به آنها زندگی و نشاط می‌بخشد» (اصفهانی، ۹۳، ۲۰۶).

از این جهت است که مشروعیت این حکومت‌ها، علاوه بر اتکای بر «دین» و «سنت ایرانی» و ... شدیداً به عامل غلبه و استیلا و تداوم سلسله نیز بستگی داشت. به همین دلیل با بروز ضعف و فتور در پایه‌های اقتدار سیاسی و صولت نظامی آنان، مشروعیت دینی و انتساب‌های دودمانی و ... به کلی زایل یا مورد تشکیک واقع می‌شد. مشروعیتی که از ناحیه زور و شمشیر حاصل می‌آمد، در تمام دوران مورد بحث و حتی بعد از آن، احیاء کننده و در همان حال زایل کننده هر نوع مشروعیت دیگر به شمار می‌رفت. نقل است از یعقوب لیث صفاری که وقتی بزرگان نیشابور از وی «عهد و لوائی» امیرالمؤمنین در تأییدیه امارتش را طلب کردند، او شمشیر برهنه بر کشید و آن را «عهد امیرالمؤمنین» نامید. «امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشاندهست؟ ... مرا بدین جایگاه نیز همین تیغ نشانده، عهد من و عهد امیرالمؤمنین یکی است» (تاریخ سیستان، ۲۲۲-۲۲۳). به نوشته ابن فراء: «کسی که به زور شمشیر بر مسلمانان غلبه کند و خود را خلیفه و امیرالمؤمنین بنامد بر هیچ کس از مسلمانان که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جایز نیست حتی یک‌شب بدون این‌که او را امام خود بدانند، سر به بالش بگذارد. چنین کسی، نیک یا فاجر، امیر مؤمنان است» (ابن فراء، ۲۰، ۲۳).

با خلافت عباسی، قدرت سیاسی در جهان اسلام با یک سری تنزل‌های متوالی در میانی خود مواجه گردید که حاکم اسلامی را به چشم‌پوشی از همه شروط، از جمله شروط سه‌گانه و اساسی عدالت، علم و نسب فریسی منتهی کرد. سیر تصاعدی زورمداری و تغلب و حضور قهرآمیز شوکت و غلبه در زندگی سیاسی را جایگزین کرد. غزالی به‌عنوان یکی از اندیشمندان صاحب‌رأی در این دوره معتقد است که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و نه اعتبار کافه خلق، بلکه بیعت شخص واحد (سلطان) ذی شوکت هست (غزالی، ۱۹۶۱، ۱۷۶-۱۷۷). فضل بن روزبهان خنجی معتقد است که در اصطلاح سیاسی دوره میانه، «سلطان» به کسی اطلاق می‌شد که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قدرت لشکر (خنجی، ۱۳۶۲، ۸۲).

اساس هرگونه مشروعیتی در آغاز زور بود و هر نظام حاکم فقط تا زمانی مشروع قلمداد می‌شد که بتواند قدرت فائقه خود را حفظ کند. این امر معنایی جز جواز جنگ دائمی برای قدرت و بروز ناامنی دائمی در جامعه نبود. به گفته‌ی «لیکاک» این نظریه بدان معناست که حکومت، محصول تجاوزگری بشر است. پیدایش دولت را باید در غلبه انسان بر انسان و پیروز شدن و به زیر انقیاد درآوردن قبیله‌های ضعیف‌تر و به‌طورکلی در سلطه‌یابی زورمندان جستجو کرد. رشد پیشروانه قبیله به پادشاهی و پادشاهی به امپراتوری چیزی نیست، مگر تداوم روند (عالم، ۱۷۰). این نظریه به همراه شعار «الحق لمن غلب» در طول تاریخ،

وقایع تأسف باری را برای بشر به دنبال داشته است. ارنست کاسیرر معتقد است که اولین مدافعان این نظریه سופسطانیان بودند که علم آن را در برابر دولت آرمانی افلاطون برافراشتند (کاسیرر، ۹۷).

از سلسله طاهری و سامانی که بگذریم که یک نوع امارت استکفایی بودند، بقیه سلسله‌های ایرانی این ویژگی را دارا بودند. البته لازم است یادآوری شود که در ارتباط با طاهریان و سامانیان نیز نمی‌توان این عامل را نه در به قدرت رسیدن آنها و نه در تداوم حکومتشان نادیده گرفت و مطمئناً اگر لیاقت و شوکت نظامی نبود اولاً آنها به عنوان نمایندگان خلیفه انتخاب نمی‌شدند، در ثانی در ادامه روند فرمانروایی خود، دوام و استمرار نمی‌یافتند.

۲- دستگاه خلافت

نماینده برحق دین که در این دوره خلافت عباسی باشد به لحاظ «وراثت» و «نص» موقعیت ممتاز و بی‌رقیبی داشت و این موقعیت را تا پایان خلافت عباسی، حداقل در ظاهر حفظ نمود (مستوفی، ۳۷۰-۵۰۰؛ بناکتی، ۲۱۷-۲۴۰ و نیز ر.ک. فرای، ۵۶/۴؛ ثواقب، ۱۳۹). اگرچه در بعضی از مقاطع تاریخی، خصوصاً به هنگام تأسیس سلسله‌ها، برخی عناصر دیگر چون «قدرت فائمه» در مشروعیت بخشیدن به سلسله یا حکمرانی پادشاه نقش داشته‌اند و برآن مقدم بوده‌اند، اما به‌طور کل در تمام دوره مورد بحث، یکی از اصلی‌ترین اساس و بنیاد مشروعیت دولت‌ها در ایران، دستگاه خلافت عباسی به عنوان نماینده برحق دین بوده است. تا سقوط خلافت عباسی تمامی سلسله‌های ایرانی، از امرای منتخب خلیفه؛ چون پادشاهان طاهری و سامانی تا امیران تحمیلی صفاری و بویه‌ی، تماماً و به‌جد طالب دریافت «عهد و لوای» خلافت بودند؛ چرا که ارسال فرمان از سوی دستگاه خلافت به‌منزله تأیید مشروعیت دینی دولت مستقر قلمداد می‌شد (ابن مسکویه، ۲۳۱/۲؛ خنجی، ۹۲ و نیز ر.ک. بارتولد، ۲۲) و با این اقدام خلافت، قدرت این سلسله را در نزد عامه مسلمین قابل تأیید و ناشی از قدرت رسمی خویش می‌ساخت (زرین‌کوب، ۹۸/۲).

ابن خلدون می‌نویسد: «وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود که هآن‌ها تنها از لحاظ تبرک و میمنت به طاعت و فرمان‌برداری از خلیفه اعتقاد داشتند ولی امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن به خود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را بهره‌ای از آن نبود» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ۴۰۰).

در آنچه به اصل مسئله خلافت مربوط می‌شد، عامه مسلمین خلیفه عصر را «اولی الامر مفترض الطاعه» می‌دیدند؛ عباسیان را هم که از خاندان هاشمی بودند مثل اموی‌ها که هم از قریش محسوب

می‌شدند در جانشینی رسول خدا دنباله خلفای راشدین تلقی می‌کردند، در طرز حکومت آنها به خود اجازه اعتراض نمی‌دادند. استقرار آنها را در خلافت، منشأ حق رهبری آنها و ضرورت طاعتشان را ناشی از عقد بیعت با آنها می‌دانستند. این لزوم اطاعت از اولی الامر را هم در مورد عمال و حکام محلی که از جانب خلیفه نصب می‌شدند نیز امری قطعی و تخلف ناپذیر تلقی می‌نمودند؛ و قدرت این حکام و فرمانروایان محلی را مادام که نسبت به خلیفه وقت اظهار طاعت نمایند و با عهد و منشور وی به ولایت و حکومت آیند از حق رهبری خلیفه ناشی می‌دیدند و در آنچه به جبایت خراج و جمع صدقات و استقرار صلح و حرب و اجرای احکام و حدود ارتباط داشت تخطی از احکام و اوامر آن را در حکم تجاوز از امر اولی الامر مفترض الطاعه و در ردیف خلع طاعت از جانشین رسول خدا و عدول از فحوی حکم قرآن کریم درین باب می‌شمردند (بیهقی، ۴/۱ و ۵۶۱/۲-۵۶۳؛ زرین کوب، ۱۴۵/۲-۱۴۶).

البته در ارتباط با سلسله‌های غیر ایرانی به قدرت رسیده حمایت سلاطینی چون محمود، مسعود، طغرل، آلپ ارسلان و دیگران از خلفای عباسی علت دیگری نیز داشت، این شهریاران ترک و اجنبی در میان مردم ایران بیگانه بودند و حامی و پشتیبان قوی که بتواند قدرت و استیلای آنان را تلطیف کند و مقبول عام سازد، وجود نداشت. علاوه بر این، رفتار آنان با مردم زیاد مقرون به عدل و انصاف نبود و در گرفتن مالیات و بیگاری و خراج، سختگیری می‌کردند. در چنین شرایط و احوالی آنان نقطه اتکایی جز «بغداد» و دستگاه خلافت نداشتند و ناگزیر بودند از دو سلاح «شمشیر» یعنی نیروی قبیله‌ای و «سلاح دین» که همان نیروی معنوی خلیفه بود برای تثبیت قدرت و فرمانروایی جابرا نه خود استفاده نمایند (ابن بلخی، ۱۱-۱۲ و نیز ر.ک. راوندی، ۱۳۸۲، ۲۷۱/۲).

البته شاید گاهی عصیان‌هایی از جانب کسانی چون یعقوب لیث صفاری در حمله به بغداد و درگیری وی با سپاه خلیفه به سال ۲۶۲ق (نظام الملک طوسی، ۱۱-۲۰؛ گردیزی، ۳۰۴-۳۱۱؛ خواندمیر، ۳۴۷/۲) و یا کوشش ملک‌شاه سلجوقی در ۴۷۳ق برای آن که خلیفه مقتدی را مجبور کند که مقرر خلافت را از بغداد به دمشق یا حجاز انتقال دهد (حسینی، ۱۷۶-۱۸۰؛ نیشابوری، ۵۳) و ستیزه سنجر و المسترشد در ۵۲۸ق سرانجام موجب مرگ خلیفه شد (بنداری، ۲۱۲) صورت گرفت، اما به هر حال از تأسیس خلافت عباسی تا انقراض آن، همه سلاطین و امرای مسلمان سیادت اسمی و ظاهری خلیفه را پذیرفته بودند. اهمیت و اعتبار دینی دستگاه خلافت که حتی دولت شیعی بویهی نیز پس از فتح بغداد و مسلط شدن بر دستگاه خلافت، براندازی آن را به مصلحت خویش ندانست و پس از رضا دادن به جابه‌جایی خلیفه وقت، به منصب «امیرالامرای» اعطا شده از سوی دستگاه خلافت، اکتفا کردند (ابن مسکویه، ۱۲۰/۶-).

۱۲۲؛ طقوش، ۲۳۰-۲۴۴ و نیز ر.ک. الگار، ۹). آل‌بویه میان گرایش‌های شیعی و فشار و سلطه اهل سنت سعی کردند موازنه دقیق برقرار سازند. آنان از دیدگاه اهل سنت، غاصبان قدرت و به اصطلاح فقهی، «امیران استیلا» بودند، برای برخورداری از مشروعیت به هاله تقدس خلافت سنی نیازمند بودند؛ اجازه رسمی حکومت را از خلیفه گرفتند و خود را محافظان خلیفه عباسی قلمداد کردند که در واقع بازیچه دستشان بودند (کرمر، ۷۵-۷۶). در دوره سلجوقیان بزرگ نیز که دستگاه خلافت عملاً تحت‌الحمایه سلطان قرار گرفت، رابطه و پیوند سلطنت و خلافت همچنان مستحکم باقی ماند و تقدس منصب خلافت، تا به آخر به‌طور جدی حفظ شد (حسینی، ۵۸ به بعد؛ بنداری، ۹۰ به بعد؛ آقسرائی، ۱۴ به بعد و نیز ر.ک. لمبتون، ۱۳۵۹، ۲۲-۲۳).

در ارتباط با سلسله‌های ایرانی باید این نکته نیز اشاره شود که ارتباط نهاد سلطنت و دین علاوه بر مسئله مشروعیت بخشی دینی، به سنت ایرانی پادشاهی که سلطنت را تقدیر الهی، سلطان را سایه هیبت خدا و مسئله توأمان بودن دین و دولت نیز بر می‌گردد. حتی اندیشمندان در این دوره به تأثیر این سنت‌ها، سلطنت را تقدیر الهی می‌دانستند که تحقق آن خارج از تدبیر بشر بوده و ناشی از مشیت و اراده خداوند است. خواجه فصل اول سیاست‌نامه را با این جمله آغاز می‌کند که: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند...» (نظام الملک طوسی، ۱).

غزالی سلطان را ظل الله فی الارض می‌داند و می‌نویسد: «سلطان هیبت خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش... هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد» (غزالی، ۱۳۶۷، ۸۲).

در این تفکر مقام سلطانی مقامی فراتر از انسان‌های عادی استوار آن روی که در جایگاهی ما بین خداوند عالم و رعیت ناتوان قرار دارد، سایه هیبت خداوند در زمین است. ماوردی تلقی پارسیان از «دین»؛ تجربه توأم بودن و تفکیک‌ناپذیری دین و پادشاهی نزد ایرانیان را به اندیشه و زندگی سیاسی دوره میانه انتقال داد که از دیرباز، استقلال از خلافت را تجربه می‌کردند، او بر حقانیت دین اسلام تأکید نموده و آن را به عنوان تنها دین مشروع، اساس و مقیاس زندگی سیاسی قرار می‌دهد که سلاطین، حتی به‌منظور حفظ قدرت خود نیز، ناگزیر به پاسداری از آن هستند: «... گفته می‌شود که پادشاهی، جانشینی خدا در زمین است و مسلم‌امر جانشینی خدا با مخالفت (دین) او استوار نخواهد بود. پس سعادت‌مند کسی است که دین را به سلطنت خود نگه دارد... تا قواعد سلطنت او محکم شده و اساس دولتش تقویت گردد»

(ماوردی، ۱۹۸۷، ۲۰۲).

ابن مقفع به تأثیر از اندیشه سیاسی ایران باستان، توأمان بودن دین و ملک را چنان در پیوند با یکدیگر می‌دید که هیچ‌یک بی دیگری قابل دوام نبود (ابن مقفع، ۵۳). در گفته زیر از ابن مسکویه که منسوب به اردشیر بابکان است، این ملازمه و توأمان بودن دین و سلطنت در ایران به خوبی مشخص است: «دین و سلطنت توأماند که یکی جز دیگری استوار نباشد؛ زیرا دین اساس است و سلطان نگهبان. سلطنت را از اساس و اساس را از نگهبان گزیری نیست؛ زیرا آنچه نگهبان ندارد، تباہ شود و آنچه پایه و اساس ندارد، ویران گردد» (ابن مسکویه، ۱۱۶/۱).

با چنین تحلیلی از رابطه دین و دولت و مسئله توأم بودن آن بر اساس سنت پادشاهی ایرانی، حضور سلطان (اعم از عادل یا جائر) در مرکز اندیشه سیاسی این دوره قرار دارد و اندیشمندان مسلمان، «اصل پادشاهی» را نه نیاز بشری، بلکه «تقدیر الهی» دانستند که در راستای براهین و ادله وضع شریعت از جانب خداوند، وجودش برای اجرا و استمرار شریعت اجتناب‌ناپذیر است (اصفهانی، ۳۱-۳۲، ۱۴۰). درنهایت این که در این فرمانروایی توأمان، شاه به‌عنوان نماینده دستگاه خلافت نقش میانجی را میان خدا و اتباع خویش ایفا می‌کرده، در نتیجه خدا، دستگاه خلافت و فرمانروا (توأمان) بر مردم استیلا داشتند.

۳- مشروعیت پیشینی

سقوط دولت ساسانی و تغییر در وضعیت سیاسی و دینی ایران ایجاب می‌کرد که ایرانیان هم در ساختارهای خود و هم در برخی از آداب و رسوم اجتماعی دگرگونی ایجاد کنند. اما هیچ‌یک از این موارد توانست حالتی سلطه مآبانه بر مردم ایران داشته باشند. پیوندی که بین ایرانیان بود چنان ژرف و استوار بود که تاریخ ایران قبل و بعد از اسلام را مانند یک جان به هم پیوند داده (ملایری، ۹-۲۴) و این دو فرهنگ در کنار هم تداوم یافتند و آنچه در بعد از اسلام قرار داشت کاملاً نوظهور و نویافته نبود، بلکه عناصر ایرانی را در کنار خود حس و با تلفیق این دو، مدل جدیدی از اجتماع ایرانی ارائه گردید (مستوفی، ۲۳).

براین اساس، تمام فرمانروایان موفق ایران تلاش کرده‌اند تا حکومت خود را در ارتباط با فرمانروایان پیشین مشروعیت ببخشند و خود را به‌عنوان وارث بر حق یک سنت فرمانروایی قلمداد نمایند؛ بنابراین مشروعیت فرمانروا صرفاً ناشی از نمایندگی او از جانب حکومت شوندگان و تعامل میان آنان نبود، بلکه از رابطه بین فرمانروا و سنت فرمانروایی و از رابطه او با تاریخ سرچشمه می‌گرفت. این شکل از فرمانروایی نشانگر شکلی از تجلی حکومت پادشاهی بود که در آن، فرمانروا به‌منظور خلق واقعیت تاریخی (فرمانروایی خود) و نگاره‌ها و نمادهای مناسب، از قلمرو پادشاهی و زمان حاکمیت خویش فراتر می‌رفت

(ر.ک. فردوسی، ۸/۴-۹؛ کراسلی، ۹۷). مشخص است که اگر آثار عصر هخامنشی محو نشد، به دلیل این بود که اردشیر بابکان خود را از پشته داریوش شاه می‌دانست. این رویه از همان زمان در تاریخ ایران رسم شد که مؤسس هر سلسله‌ای برای کسب مشروعیت و اثبات اصالت سیاسی و احیاناً نژادی، خود را به یک مقام یا سلسله افتخارآفرینی وصل می‌کند (ر.ک. مرادی غیاث‌آبادی، صفحات متعدد؛ بیگدلی، ۱۴۸).

اندیشه سیاسی دوره‌ی باستان ایران (نظریه شاهی آرمانی)

بدون تردید گونه‌ای خاص از اندیشه موجود در ایران بعد از اسلام، اندیشه سیاسی باستان است که خاستگاه اصلی و آبشخور آن، نظریه شاهی آرمانی (پادشاه با فر و عدل) است. کانون اندیشه ایرانشهری وجود شاهنشاه است. «خاندان‌ها، شهرها و مملکت‌ها به هر وقتی به مردی باز بسته باشد که چون او را از جای برگیرند، آن خاندان برود و آن شهر ویران شود و آن ملک زیر و زبر گردد، چون پادشاه را فر الهی باشد» (نظام الملک طوسی، ۸۱-۱۵۸).

خواجه به تأثیر از اندیشه آرمان شاه ایرانی، لطف و خواست پروردگار را دخیل در این ماجرا می‌داند. همچنان که در ایران باستان پادشاهان نام خود را با نام پروردگار متصل و موقعیت خود را موهون و مدیون او می‌دانستند؛ در اینجا هم نوعی فرمانروائی توأمان (شاه- پروردگار) شکل می‌گیرد. مشروعیت فرمانروا بازتابی از جایگاه وی به‌عنوان نماینده ایزد تعالی بر روی زمین است؛ و این همان فر ایزدی است که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد و از پرتوی این فروغ است که کسی به پادشاهی برسد و برازنده تاج و تخت گردد و آسایش‌گر و دادگر شود (نظام الملک طوسی، ۱؛ ونیز ر.ک. پوردادوود، ۳۱۵)؛ بنابراین وقتی برای کسی ویژگی داشتن فر ایزدی متصور می‌شوند بدین معنی است که او واجد صفاتی چون پادشاهی، پرهیزکاری، خردمندی، بزرگی و اشرافیت است (صفا، ۱۳۴۶، ۱۵۳).

این گفتمان سیاسی بر محور تفضل سلطان استوار بود و برای سلطان صفاتی خدایی و انبیاپی تصور می‌کرد. این تفکر آنگاه که به تفکر «السلطان ظل الله فی الارض» می‌انجامید، سه وجه گوناگون می‌یافت؛ خدا، سلطان و ارض نشینان یا رعیت. در این تصویر سه وجهی حاکم یا سلطان نقش خلیفه خدا را برای آدمیان بازی می‌کند؛ چرا که هم مسئول معاش آنهاست و هم معاد؛ اما آنچه صاحب هیچ اراده و اختیاری نیست، ارض نشینان و رعیت‌اند (ابن جماعه، ۳۸۵؛ غزالی، ۱۳۵۱، ۱۳۱-۱۳۶ و نیز ر.ک. احمدوند، ۱۲۶). نتیجه این نگرش این بود که شاه منشأ و سرچشمه دارایی، مقام و قدرت اجتماعی مردم است و از هرکه بخواهد می‌گیرد و به هر که بخواهد می‌دهد و حرف او قانون است و قانون، حرف او. نسبت او به

اجتماع، نسبت خدا و عالم است (جوینی، ۹؛ غزالی، ۱۳۶۷، ۸۲؛ و نیز ر.ک. طباطبائی، ۱۳۸۲، ۲۹۸؛ رجایی، ۹۲).

از آنجا که سلطان، پادشاه برگزیده ایزد است، نخستین صفت چنین پادشاهی عدل است که خود فرع بر فر پادشاهی است؛ بنابراین نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فر ایزدی بر آن فرمانروایی می‌کند، در غیر این صورت نظم و تعادل جامعه از بین می‌رود.

«غایت اصل حکومت در معنای کلی و صورتی آن اجرای عدالت در عرصه زندگی عمومی است و عدالت متضمن امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه است. همین معنای وسیع از عدالت، مبنای اصلی اطاعت و فرمان برداری اتباع از قدرت عمومی را تشکیل می‌دهد» (غزالی، ۱۳۶۷، ۱۴؛ بشیریه، ۱۳۸۲، ۹۷).

تأکید اندرزنامه نویسان، سیاست‌نامه نویسان و تاریخ نویسانی از قبیل خواجه نظام الملک بر عدالت حکومت، معطوف به ویژگی مشروعیت بخشی استراتژیک آنها برای استمرار قدرت است که در مفهوم امنیت تجلی می‌یابد. نه این که خود عدالت مدنظر باشد؛ عدالت ابزارگونه‌ای است که حاکم خواه عادل باشد خواه نه باید آن را میان رعایا اعمال کند (حلبی، ۱۳۳-۱۳۴).

حمید عنایت درباره اندیشه سیاسی حاکم بر این دوره می‌نویسد: «تصویر، دگرگونی از رابطه بین حکومت‌کنندگان و اتباع حکومت ارائه می‌کند و نظریه‌ای راجع به پادشاهی در آن مطرح شده است که به روشنی متأثر از عقاید و آرای ایرانیان پیش از اسلام راجع به حکومت است هرچند که به هیئت مناسب اسلامی آراسته شده است. در اینجا بر عدالت به عنوان شرط لازم و لاینفک حکومت و بر عواقب ناگوار بی‌عدالتی و نیز خدمت در راه آرمان دینی و رفاه مردم به عنوان تنها عامل مشروعیت دهنده به استفاده استثنائی از استبداد تأکید شده است» (عنایت، ۳۵-۳۶).

درنهایت این که اندیشه ایرانشهری با مفاهیم نظری خویش مانند عدالت و فر ایزدی و فر پادشاهی در پیوند با اندیشه اسلامی در این دوره، تنها در تلاش برای توجیه قدرت مبتنی بر استیلا بود تا بتواند به گونه‌ای این مفاهیم را به ابزاری برای تداوم سلطه و مشروعیت حکومت تبدیل گرداند.

تبار و سلسله نسب

تبار و سلسله نسب یکی از منابع مهم مشروعیت نظام سیاسی در ایران باستان بوده است. در تاریخ ایران پیش از اسلام انتساب به خاندان شاهی چه در دوره هخامنشی و چه در دوره ساسانی مکرر آمده است: «منم کوروش... پسر کمبوجیه، پادشاه بزرگ، پادشاه انشان، نواده کوروش، پادشاه بزرگ، پادشاه

انشان، از اعقاب چیش پیش، پادشاه بزرگ، پادشاه انشان، از دودمان جاودانه پادشاهی» (مرادی غیاث‌آبادی، بند ۷).

به نظر می‌رسد که اصل تبار و نسب به تأثیر از ایران باستان، برای پادشاهان و امرای بعد از اسلام ایران نیز ضروری بوده است چنان‌که هیچ‌یک از سلاطین و مدعیان سلطنت ایران در قرن سوم و چهارم هجری نبوده‌اند که نسبت خود را به نوعی به شاهان و پهلوانان قدیم نرسانند. مثلاً یعقوب لیث صفار نسب خود را به ساسانیان می‌رساند (تاریخ سیستان، ۲۰۰-۲۰۱). سامانیان معتقد بودند که نسب ایشان به بهرام چوبین و از او به منوچهر، پادشاه پیشدادیان می‌رسد (نرشخی، ۸۲) و (خواندمیر، ۳۵۲/۲). پسران بویه بعد از رسیدن به قدرت، نسب خود را به بهرام گور رسانیدند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ۶۱۱/۲؛ حکیم زجاجی، ۱۰۲۸/۲). غلو در این کار به جای رسید که مهاجمان خارجی به قدرت رسیده در ایران نیز به جعل نسب برای خود مبادرت می‌کردند. مثلاً آل سبکتکین نسب خود را به یزدگرد، شهریار ساسانی می‌رسانیدند (جوزجانی، ۲۲۶/۱). سلجوقیان مدعی بودند که نسبشان به افراسیاب می‌رسد (خواندمیر، ۴۷۹/۲). سلجوقیان از روایت و احادیث ایرانی درباره کلمه توران و مشتق بودن آن از «تور»، نام فرزند فریدون، پادشاه بزرگ داستانی ایران، استفاده کرده بودند و بدین ترتیب سعی نمودند که نسب خود را به پادشاهان داستانی توران برسانند تا بتوانند بنا بر عادت ایرانیان که شرف نسب و انتساب به خاندان قدیم سلطنتی را شرط پادشاهی می‌دانستند، بر آنان حکومت کنند (صفا، ۱۳۷۸، ۹۶/۲). این علاقه به نسب و نسب‌سازی در دوره سلاطین و سلسله‌های قریب به سلسله سامانی و دوره رواج و غلبه عقیده نژادی (نهیضت شعوبیه) در ایران در اوج بوده است.

وراثت (فرشاهی)

شاید این بحث کمی با مبحث تبار و نسب پهلوی بزند اما در اینجا بررسی سیر و تداوم حاکمیت‌ها بر اثر توارث مطرح است که از این دید کمی با مطالب قبل متفاوت می‌نمایند به همین دلیل نیز جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است.

پس، اصل وراثت هم در تداوم سلسله‌ها به عنوان یکی از یادگارهای دوره باستان و اندیشه شاه آرمانی ایران نقش اساسی داشته است. به گفته داریوش شاه: «از این ما هخامنشی نامیده می‌شویم ما از دیرباز نژاده بوده‌ایم. از دیرباز دودمان ما شاهی، ما پشت اندر پشت شاه بوده‌ایم» (مرادی غیاث‌آبادی، بند سوم). در این نوع حکومت‌ها هیچ قدرتی مافوق قدرت شاه متصور نیست و هیچ مدعی قدرتی مادام که از نسل پادشاه نباشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. (نظام الملک طوسی، ۱۳؛ شجاعی زند، ۶۷). شاهزادگانی

که با استناد به «فرشاهی» یا اصل وراثت مدعی حکومت می‌گردند، این ادعای خود را یا بر این پایه استوار می‌کنند که فرزند ارشد شاه و یا از نسل یک شاه هستند چنان‌که داریوش کرد؛ و بنابراین حکومت را به ارث می‌برند. فرشاهی یا اصل وراثت در واقع تعلقات شاهزاده را به گروه بزرگان تضمین می‌کند.

مؤلف گمنام خردنامه معتقد است که حتی خواجه نظام الملک پا از اصل وراثت در مسئله پادشاهی فراتر گذاشته و در ارتباط با ارجح بودن وراثت، مسئله را به وزارت هم می‌کشانند: «اگر وزیر وزیر زاده باشد، نیکوتر بود و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان یا یزدگرد شهریار، آخر ملوک عجم، همچنان پادشاه، فرزند پادشاه بایستی، وزیر هم فرزند وزیر بایستی و تا اسلام درنیامد همچنین بود. چون ملک از خانه ملوک عجم برفت، وزارت از خانه وزرا نیز برفت» (خردنامه، ۱۱۹).

دیوانسالاری

در کنار عناصر اسلامی و سنت‌های کهن ایرانی که یاد شد، در نظریه سلطنت دوره مورد بحث، عنصر دیگری نیز وجود داشت که به طور رسمی در نوشته‌ها به عنوان یکی از بنیان‌های مشروعیت بخشی از آن یاد نشده، اما تأثیری به جا گذاشته و همواره حکومت‌های بعد از اسلام ایران ناگزیر از پناه بردن به آن بودند تا بتوانند به کمک آنها جریان مشروعیت دهی به قدرت خود را روان و جاری کنند و آن عامل دیوانسالاری ایرانی بود (لمبتون، ۱۳۸۲، ۳۲۲). حتی در دوره تسلط خاندان‌های خارجی حکومتگر در ایران، بیم آن می‌رفت که همه نظام‌ها و تشکیلات اجتماعی دستخوش تحول و تغییر گردد. لیکن از خوشبختی، اعراب و دولت‌های ایرانی و غیر ایرانی حکومتگر در ایران، نمی‌توانستند بدون استفاده از تشکیلات منظم ایرانی که بازمانده عهد ساسانی بود، سر پای ایستند و ناگزیر از رجال و معارف دیوانی ایرانی برای اداره امور مملکت استفاده کنند (صفا، ۱۳۷۸، ۱۱۸/۲-۱۱۹).

نظام الملک با آشنایی با وضعیت دیوانسالاری ایرانی، وزیر را اساس و مدار حکومت می‌داند: «چون وزیر نیک‌روش و نیک‌رأی باشد، مملکت آبادان بود و لشکر و رعایا خشنود و آسوده و با برگ باشند و پادشاه فارغ‌دل و چون بد روش باشد، در مملکت آن خلل تولد کند که در نتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان بود و رنجور دل و ولایت مضطرب» (نظام الملک، ۲۳)، یا «وزیر نیک پادشاه را نیکونام و نیکوسیرت گرداند» (همو، ۲۱۷). حتی نقش وزیر را در تداوم نظام دیوانسالاری و قوام بخشیدن به ملک تا آنجا بالا می‌برد که به مانند پادشاه که در سنت ایرانی باید پادشاه زاده باشد، معتقد است که: «... اگر وزیر وزیرزاده باشد نیکوتر و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان تا روزگار یزدگرد... پادشاه فرزند پادشاه بایستی و وزیر هم فرزند وزیر بایستی» (همو، ۲۱۸).

خواجه همچنین بعد از این که ملک‌شاه در پایان دوران صدارتش از او رنجور شد و او را سرزنش کرد در اهمیت جایگاه دیوانسالاری و نقش وزیر خطاب به او چنین می‌گوید: «که دوات من و تاج تو در هم بسته‌اند» (راوندی، ۱۳۶۴، ۱۳۴). منظور خواجه این بود که اگر تو دوات وزارت را از ما بگیری، حکومت هم زایل خواهد شد. بقای یکی به وجود دیگری وابسته است. راوندی همچنین به نقل از اردشیر بابکان در این زمینه یادآور می‌شود که پادشاه باید وزیر رابه دست آورد و حاجبی را گمارد و ندیمی را بدارد و دبیری بیارد که وزیر قوام مملکت بود و ندیم نشان عقل شود و دبیر زبان دانش او باشد و حاجب سیاست افزاید» (همو، ۱۲۹).

در تأیید این مدعا که تداوم نظام دیوانسالاری ایرانی به‌عنوان یک عامل وحدت‌بخش در بعد از اسلام ایران عمل کرده است؛ کافی است به اداره امور کشور در عهد سلاطین غیر ایرانی حاکم توجهی شود تا ایرانیان یا تاجیکان دیده شوند که در طول این دوره هر قسم کار درباری و دیوانی مثل نویسندگی، مستوفی، صاحب بریدی، استیفا، نیابت، وکیل دری و وزارت در همه نقاط مملکت بدون استثناء به تازیکان (ایرانی‌ها) مفوض بود (نسوی، ۷۷-۷۸).

۴- مشروعیت ایلی

ایلات و عشایر در طول تاریخ ایران وزنه سیاسی مهمی بودند و اکثر حکومت‌های ایرانی از زمان مادها تا قاجاریه منشأ ایلی داشته‌اند (شعبانی، ۸۸-۸۹). قبایل کوچ‌نشین با برتری نظامی خود و تضعیف حکومت‌های مرکزی، بر روستاها و شهرها سلطه پیدا می‌کردند. خانم نیکی. آر. کدی معتقد است که تمام سلسله‌های مهم ایرانی یا اجداد و دودمان ایلی داشته‌اند و یا آن‌که برای رسیدن به قدرت بر قدرت‌های نظامی قبیلگی تکیه کرده‌اند (کدی، ۵۶-۵۷). در جوامع ایلی، همه چیز از جمله امور سیاسی و نظام‌های اجتماعی مشروعیت خود را از «سنت» می‌گیرند. سنت به‌منزله زیرساخت همه مقولات فرهنگی و مؤسسات اجتماعی عمل می‌کند. در جوامع ایلی، «قانون» بخشی از سنت به ارث رسیده نیاکان است. زندگان، تقویت‌کننده اقتدار نیاکان می‌باشند. در چنین جوامعی نه تنها هیچ نوع عمل قانون‌گذاری ضرورت ندارد (Tansey, 27)، بلکه اصولاً تخطی از سنت تصور ناپذیر است.

در نظام قبیلگی اساس بر این واقعیت استوار است که حق با کسی است که نیرومندتر باشد (الحق لمن غلب) هر کس شمشیر برنده‌تر و بازوی نیرومندتری داشت، فرمان سلطه از آن وی بود و حق نیز با وی بود. حق چیزی جز زور و قدرت نبود. به همین دلیل است که مشروعیت مبتنی بر زور و غلبه در تأسیس بیشتر سلسله‌های بعد از اسلام ایران نقش اولیه و مهمی داشته است (قربانی، ۹۸).

گرایش عمده در نظام سیاسی مبتنی بر سنت ایلی، در قالب خشونت تجلی دارد. این تجلی می‌تواند آینه تمام‌نمای شکل ابتدائی سیاست باشد که برای حقانیت خود عامل اساسی را برتری قهری و فیزیکی تلقی می‌کند (نورایی، ۱۲۵). پس آنچه را که در ارتباط با قبایل و ایلات به لحاظ مشروعیت‌یابی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، اندیشه سیاسی نیست، بلکه «عمل سیاسی» است. بدین معنی که عملکردهایی که زائیده شرایط هستند و در مواردی می‌توان از آنها تعبیرهای سیاسی کرد. در این شکل از اندیشه، قدرت تجدید نمی‌گردد و در بیشتر موارد با خشونت برابر است؛ بنابراین این نوع جوامع تا تعیین حد و مرزی برای قدرت می‌بایستی مراحل طی کنند. بدین صورت قدرت تا «نهادی شدن» فاصله دارد. در این حال شکل قدرت در «رابطه اقتداری» قابل طرح و بحث است.

موریس دوورژه در وصف این رابطه می‌گوید: «رابطه‌ای نابرابر است که در آن یک یا چند نفر بر دیگران مسلط شوند و آنان را کم‌وبیش بازبچه اراده خویش قرار دهند (دورژه، ۲۳). نهایت تلاش در حاکمیت گروه‌های بدوی دست‌یابی به منافع قبیله‌ای است. اگرچه شاید مانند حکومت‌های بعد از اسلام ایران به حاکمیت دست یابند یا مانند مغولان به سیطره جهان نائل آیند (نورایی، ۱۲۶).

رئیس ایل مکانیسم‌هایی در اختیار دارد که مشروعیت عملکرد و اعمال نفوذ رئیس ایل را تعیین می‌کند. این مکانیسم‌ها می‌تواند سلسله نسب، شیخوخیت، اخلاق، خصوصیات، توانایی‌های فردی و... باشد که می‌توانند یک رهبر را در قبیله خود نسبت به سایرین برتری دهد. این فرآیندها بنا بر نظر «ماکس وبر» می‌تواند در نوع مشروعیت «کاریزمایی» و «سنتی» گرد آیند (وبر، ۹۹-۱۰۲). این شیوه و سنت ویژه، خصوصاً هم‌زمان با سرازیر شدن دسته‌های عظیمی از اقوام ترک به ایران، وضوح بیشتری یافت؛ اما به‌زودی دریافتند که بدون سمت‌گیری به طرف نهادهای رسمی و مبنای موردقبول عامه مردم ایران چون مذهب، سنت‌های ایرانی و... در معادلات سیاسی ایران دوام و استمرار نخواهند داشت (نظام الملک طوسی، ۱۸۶-۱۹۷؛ ر.ک. فرای، ۱۴۲-۱۴۸؛ بویل، ۵۱-۵۴). همچنین به کمک اندیشمندان سیاسی ایرانی تلاش‌های زیادی در تبیین و تشریح روابط و وظایف حکومت و تطبیق آن با احکام شرعی و نهاد دینی و نیز سنت‌های ایرانی در آثار چندی مانند نصیحه الملوک (غزالی، ۱۳۶۷، صفحات متعدد)، سیاست‌نامه (نظام الملک طوسی، صفحات متعدد) و... به انجام رساندند. اینان از جمله کسانی بودند که در راه مشروعیت بخشیدن به قدرت امیران ایلی تلاش بسیاری کردند (لمبتون، ۱۳۶۳، ۱۲-۱۵).

اما عامل موفقیت و تداوم سیستم ایلیاتی در هرم حاکمیت ایران، تلازم نظامی‌گری با زندگی ایلیاتی است که تا قرن سیزدهم یعنی تأسیس سلسله قاجار در ایران دوام یافت. تسلسل این روند، سقوط و صعود

رهبران طوایف را و در نتیجه ایجاد حکومت‌های متعدد در تاریخ ایران را در پی داشت و موجب شد ایل و نهاد رهبری آن از حالت و صورت بندیا اجتماعی خارج شود و به صورت یک ساختار و نظام سیاسی در آید (Tapper, 45)؛ اما وقتی قدرت را به دست گرفتند، به زودی دریافتند که بدون سمت‌گیری به طرف نهاد‌های رسمی اسلامی و ایرانی توان حفظ موجودیت و استمرار حاکمیت خود را در این منطقه ندارند؛ بنابراین به بنیان‌های قوی مشروعیت اسلامی و ایرانی چنگ زدند تا به قدرت خود معنایی تازه ببخشند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که ذکر شد با ورود اندیشه‌های جدید ملهم از اندیشه‌های سیاسی اسلام، شاهد دگرگونی در زندگی اجتماعی ایرانیان با قبول تدریجی آیین اسلام از جانب آنها هستیم. بافت‌های اجتماعی دچار دگرگونی شدند اما این اندیشه‌ها کاملاً نتوانست بنیان‌های سازمان اجتماعی ایران را دچار تغییر کنند؛ بنابراین منطق اجتماعی که از آن به مشروعیت سیاسی تعبیر می‌شود در حکومت‌های بعد از اسلام ایران صفتی توأمان و چندگانه یافت. لذا حکومت‌های بعد از اسلام ایران نیز از انواع و اشکال ابزارهای مشروعیت‌یابی استفاده کردند. دین، سنت ایرانی، قهر و غلبه و یا عوامل دیگر هیچ‌کدام به‌تنهایی نمی‌توانستند نقش این منطق اجتماعی را که معنا بخشی به قدرت سیاسی عطا می‌کرد، ایفا کنند. البته ممکن است در دوره‌ای یکی از این عوامل از دیگر عوامل قوی‌تر و مؤثرتر باشد چنان‌که در حکومت صفاری قهر و غلبه این موقعیت را داشت ولی جامعه صفاری هم نتوانست به‌طور کامل از عوامل دیگر بی‌نیاز باشد؛ با همه دشمنی و موضع سرسختانه در مقابل دستگاه خلافت عباسی، حداقل در ظاهر مجبور به گرفتن عهد و لوا بود. بر همین اساس، نتیجه کلی که از این مبحث حاصل می‌شود این است که در دوره مورد بحث (از ورود اسلام تا سقوط خوارزمشاهیان) مبانی مشروعیت همه حکومت‌ها از صفت چندگانگی برخوردارند که ما از آن به مشروعیت توأمان یاد می‌کنیم.

کتابشناسی

آقسرائی، محمد بن محمد، تاریخ سلاجقه یا مسامره الخبر و مسایره الاخیار، تصحیح عثمان توران، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.

ابن بلخی، فارسنامه، بنیاد فارس‌شناسی، شیراز، ۱۳۸۵.

ابن جماعه، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، به اهتمام یوسف ابیش و یاسوشی کوسوجی، دارالحمراء، بیروت، ۱۹۹۴.

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۹.
- ، العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- ابن فراء، ابی یعلی محمد بن حسین، الاحکام السلطانیة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
- ابن مسکویه، احمد بن علی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی و علی نقی، سروش، تهران، ۱۳۶۹.
- ابن مقفع، نامه تنسر به گشنسب، ترجمه ابن اسفندیار، تصحیح مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۴.
- احمدوند، شجاع، قدرت و دانش در ایران، فرهنگ و اندیشه، تهران، ۱۳۸۴.
- اصفهانى، محمود بن محمد، دستورالوزرا، تصحیح رضا انزابی نژاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- الگار، حامد، دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار، توس، تهران، ۱۳۵۶.
- انصاری قمی، حسن، «دین و دولت در سده پنج هجری در زمینه های تاریخی و دینی»، کتاب های احکام و سیر سلطانی»، کتاب ماه، شماره ۹۷-۹۸، آبان و آذر ۱۳۸۴.
- ایزدی اودلو، «اندیشه سیاسی ابوحامد محمد غزالی»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۳۰، آذر ۱۳۸۴.
- بارتولد. و.و، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۸.
- بدیع، برتراند، دو دولت؛ قدرت و جامعه در غرب و سرزمین های اسلامی، ترجمه احمد نقیب زاده، نشر مرکز بازنشاسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۰.
- بشیری، حسین، جامعه شناسی سیاسی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- ، عقل در سیاست، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲.
- بناکتی، فخرالدین ابوسلیمان بن داود، روضه اولی الالباب (تاریخ بناکتی)، به کوشش جعفر شعار، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.
- بنداری، فتح بن علی، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمد حسین خلیلی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۳۱.
- بویل، جی.آ، تاریخ کمبریج؛ از ورود سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان، ترجمه حسن انوشه، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۶.
- بیگدلی، علی، تاریخ یونان و روم، پیام نور، تهران، ۱۳۸۵.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، نشر مهتاب، تهران، ۱۳۸۴.
- پورداوود، ابراهیم، یشت ها، به کوشش بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶.
- تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراى بهار، نشر پدیده خاور، تهران، ۱۳۶۶.
- ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹.

- تقوی، محمدناصر، «تأثیر انواع مشروعیت بر مشارکت سیاسی با نگاهی به مشروعیت حکومت دینی و نظریه ولایت فقیه»، نشریه فقه و اصول، سال ششم، شماره ۲۰، ۱۳۸۰.
- ثواقب، جهانبخش، «سامانیان و نظام خلافت عباسی»، کیهان اندیشه، سال چهارم، شماره ۱۴، تهران، ۱۳۷۸.
- جوزجانی، منہاج الدین سراج الدین ابوعمر عثمان، طبقات ناصری، به تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- جوینی، منتخب الدین بدیع بن علی بن احمد، عتبه الکتبه، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، شرکت سهامی چاپ، تهران، ۱۳۲۹.
- حسینی، صدرالدین ابوعلی بن ناصر بن علی، اخبار الدول السلجوقیه، ترجمه رمضان علی روح‌اللهی، تصحیح محمد نورالدین، نشر ایل شاهسون بغدادی، تهران، ۱۳۸۰.
- حکیم زجاجی، همایون نامه، به تصحیح علی پیرنیا، نشر آثار، تهران، ۱۳۸۳.
- حلبی، علی اصغر، مبانی اندیشه سیاسی در ایران و جهان، نشر زوار، تهران، ۱۳۸۲.
- خردنامه، به کوشش منصور ثروت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، با تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، حبیب‌السیر، خیام، تهران، ۱۳۸۰.
- دورژه، موریس، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، جاویدان، تهران، ۱۳۵۸.
- رازی، حسین، «دین و ناسیونالیسم در خاورمیانه»، ترجمه سعید حجاریان، ماهنامه فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸، خرداد و تیر ۱۳۷۴.
- راوندی، محمد بن سلیمان بن علی، راحه الصدور و آیه السرور، تصحیح محمد اقبال، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، نشر نگاه، تهران، ۱۳۸۲.
- رجائی، فرهنگ، معرکه جهان بینی‌ها در خرد ورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، احیاء کتاب، تهران، ۱۳۷۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- شجاعی زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تبیان، تهران، ۱۳۷۶.
- شعبانی، رضا، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، نشر قومس، تهران، ۱۳۷۴.
- صفا، ذبیح‌الله، آئین شاهنشاهی ایرانی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
- ، تاریخ ادبیات در ایران، نشر فردوسی، تهران، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، جواد، تأملی درباره ایران؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲.
- ، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، کویر، تهران، ۱۳۷۲.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷.

- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- غزالی، ابوحامد، فضائح الباطنیة (المستظهری)، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۱م.
- ، نصیحه الملوك، تصحیح جلال‌الدین همایی، نشر هما، تهران، ۱۳۶۷.
- ، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد مؤید‌الدین مجد خوارزمی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- فرای، ریچارد، تاریخ کمبریج (ایران از ورود اسلام تا سلاجقه)، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، چاپ مسکو، نشر رافع، بی‌جا، ۱۳۷۹.
- فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران، ۱۳۸۸.
- قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- قربانی، زین‌العابدین، علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۱.
- کاتوزیان، محمد علی، تضاد دولت و ملت، نظریه‌ی سیاست و حکومت در ایران، ترجمه علیرضا طیب، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- کاسیرر، ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی، تهران، بی‌تا.
- کدی، نیکی. آر، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۵۷.
- کرمر، جونل، احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ترجمه سعید حنایی کاشانی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
- کوزر، لوئیس؛ برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیاد جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود، زین‌الاکابر، تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- لمبتون، آن، نظریه‌های دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، کتاب آزاد، تهران، ۱۳۵۹.
- ، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- ، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- ماوردی، ابوالحسن، تسهیل النظر و تعجیل الظفر، تحقیق رضوان سید، دارالعلوم العربیه، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ، الاحکام السلطانیة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- مجمّل التواریخ و القصص، تصحیح محمد تقی بهار، کلاله خاور، تهران، بی‌تا.
- محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوره انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، نشر توس، تهران، ۱۳۷۹.
- مرادی غیاث‌آبادی، رضا، کتیبه‌های هخامنشی، نوید شیراز، شیراز، ۱۳۸۷.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به تصحیح مهدی مدائنی و دیگران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- نرخسی، ابوبکر محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، به تصحیح مدرس رضوی، نشر توس، تهران، ۱۳۶۳.

نسوی، شهاب‌الدین محمد، سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
نظام‌الملک طوسی، ابوالحسن بن علی بن اسحاق، سیاست‌نامه، تصحیح عباس اقبال، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.
نورایی، مرتضی، «ارزیابی مشروعیت ایلی مغولان»، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، علوم انسانی، جلد پنجم، تابستان ۱۳۷۲.

وبر، ماکس، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۱.

وینست، اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.

Crossley.pamela kyle, *The ralership chin*, American historical renew. 1992.

Tansey.astephe, *politics*, London and new York, routledge. 2000.

Tapper.richard, *The conflict of tribeand state in Iran and Afghanistan*, new York. 1983.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۴۱-۱۲۱

رویکرد علماء به مشروعیت نهاد سلطنت* مطالعه موردی؛ روزگار فتحعلی شاه قاجار

سارا موسوی / دانشجوی کارشناسی ارشد ایران اسلامی دانشگاه تهران^۱
بهنام علمی نصیرآباد / دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه تهران^۲

چکیده

اوایل عهد قاجار بویژه عصر فتحعلی شاه در تاریخ تشیع دارای اهمیت بسزایی است. از یک سو با وحدت مجدد ایران و ایجاد یک حکومت مرکزی، آرامشی نسبی به مملکت بازگشته و راه تعامل میان علما و حکومت باز شده بود و از سوی دیگر حکومت مستقر برای تداوم خود و نیز حفظ مرزها و مقابله با دیگر قدرت‌های داخلی و خارجی نیازمند پشتیبانی‌های مختلفی بود که حمایت علمای شیعه می‌توانست یکی از بهترین گزینه‌ها باشد. مقاله پیش رو به بررسی آراء چهار تن از علمای شیعه- میرزای قمی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، ملا احمد نراقی و سید جعفر کشفی- در باب نهاد سلطنت می‌پردازد. در بررسی متون فقهی، رساله‌ها و حتی کتب ادبی این دوره که به قلم علمای شیعه به نگارش درآمده‌اند در ظاهر نوعی ناهماهنگی و عدم انسجام نسبت به مشروعیت نهاد سلطنت دیده می‌شود که پرسش اصلی این رساله را تحت عنوان «چگونگی رویکرد علمای شیعه به مشروعیت نهاد سلطنت در عصر فتحعلی شاه قاجار» به دنبال داشت. در پاسخ به این پرسش اصلی است که با کاربست چارچوب نظریه نهاد سلطنت اسلامی و با ارائه یک مدل سه وجهی دولت آرمانی شیعه، حوزه اختیارات فقیه و واقعیت امر سیاسی موجود، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علمایی چون میرزای قمی، احمدنراقی، کشفی و کاشف الغطاء با وحدت بر سر موضوع اختیارات فقیه و وجه دولت آرمانی شیعه و با توجه به واقعیات سیاسی موجود درصدد تعامل با نهاد سلطنت آن هم تحت شرایط خاصی بودند.

کلیدواژه‌ها: علمای شیعه، سلطنت، مشروعیت، قاجاریه، فتحعلیشاه قاجار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۸/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶

۱. Email: utmoosavi@gmail.com نویسنده مسئول

۲. Email: elmihistory24@gmail.com

DOI: 10.22067/history.v0i0.50946

پیشینه پژوهش

۱. نظریه های دولت در فقه شیعه، محسن کدیور، تهران: نی، ۱۳۷۶.

کدیور در تقریرهای نظریه سلطنت مشروعه از جمله به آرای میرزای قمی و سید جعفر کشفی استناد کرده و چنین استنباط می کند که گویی صاحبان این نظریه به تفکیک دین و دولت به عنوان امری الهی قائل بوده- اند، به طوری که اولی را به فقها و دومی را به شاهان واگذار کرده اند. در حالی که با تمایز میان اندیشه سیاسی فقها از عملکرد سیاسی آنان باید این تفکیک را نه برخاسته از بنیانی نظری بلکه منبعث از ضرورت های تاریخی در نظر گرفت.

۲. تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، جمیله کدیور، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.

این اثر تحول گفتمان سیاسی شیعه را با تأکید بر دیدگاه های فقهای شیعه مورد بررسی قرار می دهد. تأکید اصلی کتاب بر احکام، گزاره ها، مفاهیم و قرائت های جدیدی است که فقهای شیعه در ادوار مختلف تاریخی ارائه داده اند و در نتیجه هفت دوره گفتمانی را در اندیشه سیاسی شیعه شناسایی می کند. فرضیه محوری این کتاب بدین قرار است که تغییر نگرش علمای شیعه نسبت به قدرت سیاسی یعنی تحول گفتمان سیاسی شیعه همچون تحولات گفتمانی دیگر، فرآورده ای تاریخی و نه ذاتی و تغییرناپذیر است. آنچه بحث مقاله حاضر نمی پذیرد در نظر گرفتن تحولات تاریخی به مثابه تحولاتی گفتمانی است؛ چرا که با توجه به تعریفی عام از مفهوم گفتمان به مثابه شیوه ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن، نمی توان رویکرد علمای شیعه عصر فتحعلی شاه را با این تعریف منطبق دانست. در حالی که رویکرد علما نسبت به نهاد سلطنت امری تاریخی است اما با توجه به تضادهای موجود میان آرای اصیل این فقها و عملکرد سیاسی آنها، صورت بندی این بحث به صورت یک گفتمان سیاسی مشخص چندان قابل دفاع نیست.

۳. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه شیعه؛ دوره صفویه و قاجاریه، سید محسن طباطبایی فر، تهران:

نی، ۱۳۸۴.

از نظر طباطبایی فر وجه تمایز میان الگوی سلطنت شیعی با نمونه های رقیب، در تبیین چگونگی رابطه سلطنت و امامت یعنی یافتن نسبتی میان حکومت های شیعی غیر معصوم و امامت است. در ارتباط با این بحث این فرضیه مطرح می شود که نظام سلطانی به صورت مستقل از درون گفتمان سیاسی تشیع قابل استنتاج است و از این رو امری مستقل و نه عرضی است.

چارچوب نظری: نظریه نهاد سلطنت اسلامی (دولت آرمانی) _ حوزه اختیارات فقیه - واقعیت امر سیاسی)

با تضعیف نهاد خلافت در پی یک جنگ داخلی بود که نهاد سلطنت برای اولین بار در تاریخ مسلمانان سر بر آورد؛ تنظیم ولایتعهدی سه گانه پس از هارون الرشید و جنگ داخلی میان امین و مأمون به سلسله نیمه مختار طاهریان که از هواداران مأمون در جنگ با برادرش بود فرصت داد تا در شرق سرزمین‌های خلافت (خراسان) مستقر شوند. بعد از طاهریان سلسله‌هایی چون غزنویان، آل بویه و سلاجقه توانستند یکی بعد از دیگری به بسط قدرت خود در سرزمین‌های تحت فرمانروایی خویش بپردازند. با پیدایش نهاد سلطنت و حکومت‌های مستقل یا شبه مستقل قدرت خلافت محدود شد و در برخی از ادوار از آن جز اسمی باقی نماند؛ نهاد خلافت بیشتر جنبه نمادی یافت و در عمل، اداره جوامع اسلامی به رقبا واگذار شد. در چنین شرایطی بود که متفکران جهان اسلام همچون ماوردی و غزالی به تبیین روابط میان نهاد سلطنت و خلافت پرداختند تا این ضعف را به صورت اندیشه‌ای جبران کنند. ماوردی که قاضی القضاة بغداد و از معتمدان خلیفه عباسی القائم بود در کتاب الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة در باب امارت استیلا چنین بحث می‌کند که گاه ممکن است فرمانروایی به زور بر جایی مسلط و بر آن حکم براند و خلیفه نیز به ناچار او را به فرمانروایی آن سرزمین گمارده و تدبیر و سیاست آن سرزمین را به او داده باشد تا وی مستقلاً به اداره امور بپردازد. به نظر ماوردی هدف خلیفه از این کار آن است که از نابسامانی اوضاع در این گونه مناطق جلوگیری کند. به اعتقاد ماوردی اگر فرمانروایی شروطی همچون حفظ جایگاه خلیفه، تدبیر امور امت، حفظ ظاهر فرمانبری دینی، عدم مخالفت با خلیفه، دریافت وجوهات شرعی مطابق با قواعد شرع، استیفا حدود مطابق حق و حفظ دین از آنچه حرام خداست را رعایت کند نباید تردیدی در گماردن او داشت (قادری، ۵۵). در واقع ماوردی سعی ندارد تا نظام ایده‌آل حکومتی را مطرح کند بلکه می‌خواهد وضع موجود را توجیه کند و در چارچوب قواعد دینی فرمانروایان مستولی در مناطق مختلف جهان اسلام را به تبعیت هرچند ظاهری از خلیفه عباسی وا دارد. غزالی اندیشمند دیگری که به طور کلی اندیشه سیاسی‌اش را در سه کتاب المستظهری، الاقتصاد فی الاعتقاد و احیاء علوم الدین به نگارش در آورده بود نیز در دوره‌ای می‌زیست که دستگاه خلافت با دو خطر عمده _ جنبش شیعی و اسماعیلیان در داخل و تهاجمات صلیبیان در خارج _ روبرو بود و هر آن می‌توانست پایه‌های خلافت را به لرزه در آورد. خلافت در برابر این خطرات عملاً توان رویارویی نداشت و به حمایت سلطنت شدیداً نیازمند بود. در چنین شرایطی غزالی برای توجیه وضع موجود میان منصب خلافت و منصب حکومت قائل به تفاوت می‌شود. از نظر او خلیفه

کسی است که به موجب عهدی که با جماعت مسلمانان بسته است منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده، اما منصب حکومت متعلق به شهریاران یا سلاطینی است که صاحب شوکت، یعنی نیروهای مادی و نظامی اند و در عین حال به خلیفه وفادارند که این وفاداری را با ذکر نام خلیفه در نماز و ضرب سکه به نام او ابراز می دارند (عنایت، ۱۵۸). بدین ترتیب غزالی همچون ماوردی با توجه به واقعیات موجود، با بسط و شرح نظریه سلطنت خویش در راه تقویت و حفظ قلمرو سیاسی و اجتماعی جهان اسلام گام بر می دارد.

اندیشه سیاسی شیعه اما تمامی الگوهای حکومتی را از آن جهت که فاقد دو عنصر بنیادین «عصمت» و «امامت» هستند غاصب می داند. فقه شیعه به واسطه تلقی خاصی که از مسئله امامت و غیبت و ارتباط آن با موضوع دولت داشت هرگز نیازی به پرداختن به مسئله دولت احساس نمی کرد (طباطبایی فر، ۴-۶۳) در نتیجه نظریه پردازی پیرامون مسئله سیاست و قدرت به مدت زیادی به تأخیر افتاد و زمانی به آن پرداخته شد که در عمل می بایستی برای حکومتی که شیعه را رسمی اعلام کرده و نسب از «امام شیعه» می برد، پایه ای در شرع می یافتند.

یکی از مهم ترین مبانی نظری برای درک رویکرد علما به مسئله حکومت، نظریه «سلطنت مشروعه» است که پیش از پرداختن به مفردات این نظریه مهم، باید به این مسئله اشاره داشت که موضوع مهم در اینجا، چگونگی «مشروع» شدن حکومتی است که اساساً از دیدگاه فقه شیعه، در عصر غیبت، «حکومت جور» است. نظام سلطانی در نزد مسلمانان ترتیبی است مبتنی بر شوکت و اقتدار که هر چند در ابتدا دلیلی برای حجیت آن وجود نداشت اما در ادامه به علت حفظ کافه مردم از آشوب و هرج و مرج و صیانت از نظام اجتماعی، مشروعیتی برای خود دست و پا کرد (همو، ۶۱). با تأسیس حکومت صفوی به دست شاه اسماعیل، فقها به سمت «امکان مشروعیت» حکومت در زمان غیبت رهنمون شدند. ادعای سیادت پادشاهان صفوی، رسمی کردن مذهب تشیع در ایران و اهتمام سلاطین صفوی به امور دینی و مذهبی از سویی و تحکیم پایه های وحدت ملی، تمامیت ارضی و استقلال ایران از سوی دیگر موجب شدند علما در این دوره بر دو نکته تأکید کنند: نخست در دسترس نبودن امام در زمان غیبت و ضرورت حکومت برای مسلمانان و دیگر ظهور حاکمان وقت معتقد به امامیه. با در نظر گرفتن این دو نکته می شد شرایطی را فراهم کرد که در آن سلطنت مشروع امکان پذیر شود (همو، ۵-۶۴).

نظریه «سلطنت مشروعه» از دو رکن ولایت شرعی و سلطنت عرفی تشکیل شده است: رکن اول:

ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه

۱. مراد از امور حسبیه، افتاء و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه

جمعه و جماعات، قضاوت و لوازم آن از قبیل اجرای حدود و تعزیرات، جمع آوری مالیات‌های شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی سرپرست است.

۲. فقها در محدوده فوق از جانب شارع مقدس به ولایت منصوب شده‌اند و بدون اذن ایشان تصرف در امور یاد شده جایز نیست (کدیور، ۹-۵۸).

رکن دوم: سلطنت مسلمان ذی شوکت

۱. خارج از محدوده امور حسبه که به آن «عرفیات» اطلاق می‌شود، سلطان صاحب شوکت با شرایطی به رسمیت شناخته می‌شود. مراد از قلمرو عرفیات قلمرو حقوق عمومی، روابط داخلی و خارجی جامعه اسلامی است و قدر مشترک این امور ارتباطشان با حکومت و دولت است. مهمترین مصادیق عرفیات، امنیت، نظم، اداره جامعه، دفاع در مقابل متجاوزان و روابط بین الملل است.

۲. شرایط سلطان عبارت است از این که مسلمان باشد، قائل به ولایت اهل بیت باشد، شوکت و اقتدار لازم در اداره مملکت اسلامی و دفاع از مسلمانان در مقابل اجانب را داشته باشد، ظواهر شریعت را محترم بدارد، در مقابل عالمان دین متواضع باشد و ولایت فقیهان در شرعیات را به رسمیت شناخته باشد. این که سلطان ذی شوکت از چه طریقی به قدرت رسیده مهم نیست، مهم این است که شوکت و اقتدار خود را در خدمت ترویج مذهب حقه و آسایش ایتام آل محمد قرار دهد.

۳. در این نظریه فقیه و سلطان دو قدرت مستقل از یکدیگرند و هیچ یک واقعه منصوب دیگری نیست. اگرچه در بعضی زمان‌ها، برخی از فقها از جانب سلاطین به مناصب صدر، شیخ الاسلام و ملامباشی منصوب شده‌اند یا در مقاطعی سلاطین با اذن فقها تاجگذاری کرده یا روانه جنگ شده‌اند اما استقلال فقاها و سلطنت از مقومات این نظریه است. سیطره هر یک از این دو بر دیگری بیشتر متوقف بر اقتدار خارجی آنهاست تا به مبانی نظری و فقهی.

به این ترتیب تلقی شیعی از حکومت، گرچه همیشه حکومت حقیقی را از آن امام زمان می‌شناخت از دوره صفویه دچار تحولات مهمی شد و زمینه را برای دگرگونی‌های مهم‌تر در دوره قاجار فراهم کرد. به نحوی که باید بیان نظری و شرعی این دگرگونی‌ها را در اوایل حکومت قاجار، به خصوص در دوره فتحعلی شاه قاجار دانست (آجودانی، ۲-۶۱) که موضوع مقاله حاضر اشاره به بخشی از این دگرگونی‌هاست. همچنین باید به این نکته اشاره کرد که اگر چه در عصر غیبت، اصل اولی، تعامل با حکومت بر مبنای عدم همکاری و تقویت نکردن دولت ظالم است، اما احکام ثانویه‌ای در فقه شیعه وجود داشت که در شرایط تقیه، مصلحت جامعه مسلمانان، امر به معروف و نهی از منکر و یا ضرورت و اجبار بر این همکاری مهر تأیید می‌زد. در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که علمای شیعه بدون آنکه از مواضع اولیه خود عدول کنند.

در پی پاسخ به این پرسش بودند که در شرایط استیلای حکام جور، بهترین راه حل ممکن کدام است؟ از این منظر است که می توان مدلی ترسیم کرد که بر آمده از دل نظریه سلطنت اسلامی شیعی است و در فضای سیاسی اجتماعی اوایل دوره قاجار در متون فقهی این دوره بازتاب می یابد:

۱- در وجه دولت آرمانی شیعه، فقها برترین نوع حکومت را حکومت پیامبر و امامان معصوم می دانند که از لحاظ عملی یک بار در گذشته تاریخی شیعه در حکومت پیامبر (ص) در مدینه و دوران کوتاه خلافت امام علی (ع) به ظهور رسیده و بار دیگر در آینده با ظهور امام دوازدهم که اکنون در غیبت به سر می برد برپا خواهد شد.

۲- در وجه دیگر که حوزه اختیارات فقیه را شامل می شود، علمای شیعه با وجود برخی از اختلاف نظرها در برخی از مصادیق و موارد فقهی، در تمامی آثارشان بر این نکته صحه گذارده اند که امور حسبیه در حوزه اختیارات فقیه جامع شرایط قرار دارد و باید توسط فقیه و یا به اذن او به این امور رسیدگی شود و دخالت شخص دیگری بیرون از این حوزه حتی شخص شاه، تنها زمانی دارای مشروعیت است که به اذن و اجازه مجتهد صورت گرفته باشد.

۳- وجه واقعیت سیاسی موجود، بیانگر آن است که قدرت لشکری و قهریه در دست شخص شاه و نهاد سلطان متمرکز بوده و علاوه بر این واقعیت های دیگری چون حمله دولت روس به قلمرو اسلامی و رقاباتی هم چون شیخیه و متصوفه دست به دست هم می داد تا نوعی از فشار را بر ذهنیت علمای شیعه وارد آورد تا متناسب با چارچوب فکری و فقهی در نظریه سیاسی خود تجدید نظر کنند.

بررسی رویکرد و اندیشه میزرای قمی، احمد نراقی، کاشف الغطاء و شیخ جعفر کشفی در باب نهاد سلطنت قاجار

شناخت تعاملات میان علمای شیعه و فتحعلی شاه قاجار در ابتدا باید با شناخت از علما آغاز شود و در این میان چهار تن از علمای شیعه یعنی میزرای قمی، ملا احمد نراقی، کاشف الغطاء و جعفر کشفی به دلیل همزمانی تاریخی با تاسیس حکومت قاجار و ارتباطات و مکاتباتی که با حاکمانی چون آقا محمد خان و فتحعلی شاه قاجار داشتند از نقطه نظر اندیشه سیاسی و پژوهش تاریخی دارای اهمیت زیادی است که در ادامه به طور جداگانه به بررسی آرای هر یک از آنان خواهیم پرداخت.

میرزا ابوالقاسم بن حسن جیلانی ملقب به میزرای قمی

میزرای قمی (۱۲۳۱-۱۱۵۱ق) از تبار خانواده ای متعلق به شفت گیلان بود. او در ابتدا نزد پدر به فراگیری علوم ادبیه پرداخت و سپس اصول و فقه را نزد آقا سید حسین خوانساری فرا گرفت. پس از آن میرزا به

جانب عتبات رفت و در خدمت آقا محمد باقر بهبهانی که از علمای بنام اصولی بود به تحصیل پرداخت تا این که از وی اجازه اجتهاد گرفت. میرزا پس از فراغت از تحصیل به ایران بازگشت و پس از طی یک دوره سختی و مشقت، سرانجام به سوی قم حرکت کرد و در آنجا از نظر روزی و علم و اعتبار و مقبولیت به مقامی بلند دست یافت (تتکابنی، ۸۷-۱۸۳). از میرزا آثاری در دست است که ارشادنامه، اصول دین، جامع الشتات و قوانین از جمله آنهاست.

از ارشاد نامه که آقا محمدخان قاجار را مخاطب خود ساخته است تا جامع الشتات که در اواخر عمر میرزا به نگارش درآمده است، در ظاهر راهی طولانی از تأیید تا رد حکومت وقت به چشم می خورد. میرزای قمی از آن دسته علمایی است که با حکومت وقت همکاری می کرده و به ویژه با فتحعلی شاه رابطه‌ای دوستانه داشته است (مدرسی طباطبایی، ۲۵۸) و این از آن رو است که علمای شیعه در عین حفظ اصل غاصب بودن حکومت‌ها در زمان غیبت، به حاکمیت نظم در جامعه و دوری از هرج و مرج قائل بودند. علاوه بر این در این دوره دو اصل دیگر نیز وارد حوزه اندیشه سیاسی علمای شیعه شد؛ حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران در برابر سلطه بیگانه و حفظ دین اسلام و مذهب شیعه در مقابل مکاتب انحرافی (بشیری و جمالزاده، ۲-۱۸۱).

میرزا در ارشاد نامه که آقا محمدخان را مخاطب ساخته است، لحنی محتاط و تأییدی همراه با کنایه دارد که علت را باید در خشونت و وجه جدایی ناپذیر عهد آقا محمدخان بود و نشانه‌هایش در نامه هم آشکار است جستجو کرد. میرزا نامه خود را بدون تعارفات معمول آغاز می کند و آن را این گونه توجیه می کند که نمی خواهد با لفاظی توجه را از مفهوم کلام دور سازد چرا که قصد دارد مطلب مهمی را به عرض شاه برساند. میرزا به آقا محمدخان هشدار می دهد که پادشاهی که ادعای "ظل الله" بودن دارد باید بداند چگونه رفتار کند تا شایسته این مقام باشد. در ادامه میرزا اشاره می کند که منشأ حکومت بر اساس مشیت الهی است که "یکی را تاج سروری بر سر نهاده و روی زمین شبیه به جانشین از برای خود قرار داده و او را مالک و رقاب سایر بندگان کرده" (قاضی طباطبایی، ۳۷۷) است اما این تقدیر الهی سبب نخواهد شد "هر که را خداوند عالم ملک و سلطنت کرامت کرد پس در لوازم آن بر او حرجی نخواهد بود و به سبب آنچه از او سر زند مؤاخذه نمی شود" (همو، ۷۹-۳۷۸).

میرزا با تقسیم بندی حکومت‌ها به دو نوع استحقاقی و امتحانی، حکومت آقا محمدخان را از نوع دوم می داند و اگر چه به روشنی نمی توان منظور میرزا را از این دو نوع حکومت استحقاقی و امتحانی دریافت اما از متن نامه به ویژه از دعای پایانی که در حق آقا محمدخان می کند که "خدایا... پادشاه ما را بر ما

مهربان کن ... و چنان کن که پادشاهی او از راه قابلیت و استحقاق باشد نه از راه امتحان و استدراج" (همو، ۳۸۲) می‌توان چنین استنباط کرد که حکومت استحقاقی از نظر میرزا هم حکومت امام معصوم و هم غیر معصوم را در بر می‌گیرد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین بخش ارشاد نامه بندی باشد که در آن میرزا به تفکیک امور شرعی و عرفی قائل است؛ "حق تعالی چنانکه پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردان و حراست ایشان از شر مفسدان قرار داده، پس علما و غیر علما به آنها محتاجند. همچنین علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفساد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد قرار داده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقه حقه پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاجند" (همو، ۳۸۲). به خوبی پیداست که اگر چه میرزا به این تفکیک تن می‌دهد اما در نهایت بر نقش علما در امور دینی و دنیایی که عام تر از نقش پادشاهی است که تنها به امور دنیایی می‌پردازد، تأکید می‌کند. به گفته حائری، تأیید مقام و مشروعیت شاه که در ارشاد نامه آمده است در بسیاری دیگر از نوشته های میرزا چندان اثری از آن دیده نمی‌شود (حائری، ۲۲۶). بر این اساس عده‌ای بر این عقیده‌اند که میرزا در باب حکومت موضعی دوگانه داشته است؛ یک جا به پادشاه می‌تازد و حکومتش را سلطنت غاصبه می‌خواند و در جای دیگر نه تنها پادشاهی دنیوی را مذمت نمی‌کند که آن را همراه با تقدسی حیرت آور مدح می‌کند و در طول مرتبت خداوند قرار می‌دهد (بشیریه و جمالزاده، ۱۹۲). در واقع میرزای قمی در عصر غیبت تکلیف مردم و حکومت را به خوبی تبیین نکرده است و در اندیشه او ولایت فقیه به معنای حکومت فقیه به صراحت مطرح نشده است. در واقع کاری که میرزا انجام داد تلاش برای اصلاح زمامداران وقت و تقویت آنان در برابر پادشاهان غیر شیعه بود (دهقان نیری و دیگران، ۲۱۳). با این هدف که هم از سلطه دشمن کافر بر سرزمین‌های اسلامی جلوگیری کند با این استدلال که پادشاه ایران حتی اگر ظالم باشد، دست کم شیعه است و هم برای صیانت از دین و مذهب شیعه، تا همچنان مذهب اصولی مذهب غالب باشد (بشیریه و جمالزاده، ۱۸۲).

میرزای قمی در جامع الشتات از یک سو مدام تکرار می‌کند "حقیر در اجرای حدود در زمان غیبت امام علیه السلام تأمل دارم و توقف دارم" (میرزای قمی، ۳۹۵/۹، ۲۳۷، ۱۷۵، ۵۲) به این معنا که اگر چه وی علما را نایب عام امام می‌داند اما بر این باور است که "اجرای حدود را به غیر امام و نایب [خاص] او نمی‌تواند کرد" (همو، ۲۳۸/۹). وظایفی که میرزا برای مجتهد در عصر غیبت در نظر دارد همان‌هایی است که شامل امور حسبیه می‌شود (همو، ۲۰۷/۹) و وجوب اجرای آن در زمانی که امام معصوم حضور ندارد

مورد اتفاق علمای شیعی است.

رویکرد میرزا به نهاد سلطنت نیز از چند جهت قابل بررسی است؛ نخست این که اصولاً در نظر میرزا در عصر غیبت، سلطان عادل شیعه‌ای وجود ندارد و این امر تنها متعلق به امام معصوم است (نیری و دیگران، ۲۱۴). در نامه‌ای که میرزا در سال ۱۲۳۰ ق برای فتحعلی شاه می‌نویسد تا او را از گرایش به تصوف برحذر دارد به مفهوم «اولوالامر» اشاره می‌کند و می‌نویسد: «یک جا می‌شنوم که می‌خواهند لقب «اولوالامر» به شاه بگذارند... اما باید دانست که مراد از قول حق تعالی که فرموده است: اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم، به اتفاق شیعه، مراد از اولوالامر، ائمه طاهرین - صلوات الله علیهم اجمعین - می‌باشند... و امر کردن الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان، هر چند ظالم و بی معرفت به احکام الهی باشد، قبیح است. پس عقل و نقل معارضند در اینکه کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم باشد و عالم به جمیع علوم باشد، مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم، که اطاعت مجتهد عادل مثلاً واجب می‌شود و اما در صورت انحصار امر، در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان - هر که خواهد باشد - پس آن نه از راه وجوب اطاعت اوست، بلکه از راه وجوب دفع و اعانت در دفع تسلط اعدای دین است...» (رجبی، ۴۱-۱۴۰). دوم این که به نظر می‌رسد میرزا چندان به امکان تشکیل حکومت مشروع در عصر غیبت خوش بین نبوده است (نک: میرزای قمی، ۶۹/۹) و از این رو سعی دارد با توجه به واقعیت‌های موجود اقدام نکند. میرزا در عین حال که از سلطان با عناوینی چون حاکم جائز و سلاطین جور شیعه (همو، ۱/۱۶۱) یاد می‌کند اما همکاری با چنین سلطانی را جایز می‌داند. میرزا در کتاب جامع الشتات در جواب پرسشی در باب مسئله خراج به صراحت بیان می‌کند که «آنچه را سلاطین جور شیعه می‌گیرند از خراج اراضی خراجیه حلال نیست مگر آنکه به اذن مجتهد عادل باشد» (میرزای قمی ۱/۱۷۸). به عبارت دیگر آنچه می‌توان در اندیشه میرزا در باب حکومت استخراج کرد همانی است که در چارچوب حاکمیت دوگانه سلطان و مجتهد، در امور عرفی و شرعی می‌گنجد. اما آنچه موضع میرزا را اندکی با علمای هم عصرش متفاوت می‌کند این است که او در عین پذیرش این مسئله بسیار محتاط عمل می‌کند. موضع میرزا در جریان جنگ‌های ایران و روس با این استدلال که در جهاد دفاعی اذن امام معصوم هم لازم نیست چه برسد به اذن مجتهد، آشکارا نشان داد که حاضر نیست بیش از آنچه برای ختم این غائله لازم است به حمایت از پادشاه بپردازد (همو، ۱/۳۷۷-۳۷۵، ۲۸۲).

میرزا در جواب سوال ۴۸۵ در کتاب احکام الجهاد به روشنی تصریح می‌کند که ولایت فقیه را در عصر غیبت جایز نمی‌داند. در این جا میرزا در جواب سوالات حاج ملاباقر عباسی و صدرالدین محمد

تبریزی که سعی دارند از او برای حکومت فتحعلی شاه دست کم در جنگ با کفار روس مشروعیت بگیرند چنین می گوید: "این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعین نماید و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت گیری را نازل منزله غزای فی سبیل الله کند" (همو، ۴۰۱/۱).

در مجموع مسلم است که میرزا در عین این که وجود نهاد سلطنت را برای حفظ نظم جامعه ضروری می داند، هیچ گاه مشروعیت سلاطین قاجار را به رسمیت نشناخت و تنها بر اساس "اصل مماشات" به همکاری با آنان پرداخت که طبیعتاً اثرات سودمندی هم در پی داشت. از جمله امکان ارشاد سلطان، چنانچه در ارشاد نامه دیده شد و یا جلوگیری از گرایش شاه به عقاید انحرافی، آنگونه که در نامه فتحعلی شاه در رد صوفیه آمد و یا تقویت عظمت و قدرت سلطان شیعه در برابر سلاطین غیر مسلمان و یا غیر شیعه که در خلال جنگ های ایران و روس شاهد آن بودیم اما این همکاری هیچ گاه مانع از آن نشد تا میرزا در مقام تنوری و نظر پا بر روی اصول اولیه خود بگذارد.

شیخ جعفر نجفی ملقب به کاشف الغطاء

کاشف الغطاء (۱۲۲۸-۱۱۵۴ق) یکی دیگر از رهبران پرآوازه شیعه بود که سخت از فتحعلی شاه پشتیبانی می کرد. این عرب عراقی که از رهگذر تشیع با ایران و ایرانیان در پیوندی نزدیک به سر می برد (حائری، ۳۲۹) از شاگردان وحید بهبهانی، بحرالعلوم و دیگر بزرگان وقت بوده است. از تألیفات وی می توان به کشف الغطاء، اثبات فرقه ناجیه، احکام الاموات، شرح قواعد علامه و العقائد الجعفریه اشاره کرد (مدرس، ۲۴/۵).

قبل از ورود به اندیشه سیاسی کاشف الغطاء باید به وقوع جنگ های ایران و روسیه در این دوره اشاره کرد که سبب روی آوردن فتحعلی شاه و دربار قاجار به علما و مجتهدین شد. به بیان دیگر این خود از عواملی بود که دو نهاد عرفی و شرعی را به همکاری با یکدیگر وا داشت. مساعدت علمای شیعه تنها به صدور فتوا منتهی نشد و حتی علمایی چون آقا سید محمد مجتهد، حاجی ملا جعفر استرآبادی، آقا سید نصرالله استرآبادی، حاجی سید محمد تقی قزوینی، ملا احمد نراقی و دیگر علما به پا خاستند و راهی چمن سلطانیه شدند و تأکید کردند که "هر کس از جهاد با روسیان باز نشیند از اطاعت یزدان بر تافته، متابعت شیطان کرده باشد" (سپهر/۱، ۳۶۵).

کاشف الغطاء با وجود آن که جایگاه علما را هم شأن انبیاء الهی می‌دانست و رد حکم آنان را به مثابه رد حکم خدا و شرک بالله به حساب می‌آورد (کاشف الغطاء، ۸۹)، اما در ماجرای جنگ با روس پا را از فتوای جهاد فراتر گذاشت و فتحعلی شاه را نایب و مأذون از سوی خود خواند. با توجه به فعالیت‌های کاشف الغطاء در خلال جنگ‌های ایران و روس و مقابله او با اخباری‌ها که به نوشتن رساله‌ای در رد میرزا محمد اخباری انجامید و مسائلی از این دست به خوبی می‌توان سبب همکاری وی را با سلطان وقت دریافت که بی‌شک همکاری از نوع مصلحت‌اندیشانه بوده است.

کاشف الغطاء در اثر خود، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء پیرامون بحث ولایت چنین می‌آورد: "اصل بر این است که جز خداوند احدی بر دیگران سلطه نداشته باشد. چرا که در بندگی و عبودیت همه برابرند و هیچ کس از بندگان نمی‌تواند بر امثال خود تسلط داشته باشد. بلکه مطلق غیر مالک نمی‌تواند بدون اذن مالکش سلطه‌ای بر مملوک داشته باشد. پس کسی می‌تواند سلطنت را به عاریه داشته باشد که دارای حداقل یکی از شروط نبوت، امامت و ارث باشد" (همو، ۳۷).

کاشف الغطاء که در فتوای جهادش از خاقان حمایت کرد و برای جلب حمایت توده مردم او را به عنوان نایب خود در امر جهاد تعیین نمود و اطاعت از شخص شاه را در امور مربوط به جنگ بر هر شخص مسلمانی واجب دانست اما در همان متن جهادیه زمانی که بحث از مشروعیت حکومت می‌شود اظهار می‌کند که "میان وجوب اطاعت امام و خلیفه پیغمبر و وجوب اطاعت مسلمانان تفاوت است. وجوب اولی به اقتضای ذات امامت و مشروعیت ذاتی آن قدرت است و وجوب دومی به اعتبار حصول به اغراض و اهداف خاص است. به عبارت دیگر اطاعت سلطان وجوبی بالعرض است برای حصول به غرضی خاص که همان وجوب تهیه اسلحه برای جنگ باشد" (فراهانی، ۳۱۲). به این ترتیب او نهاد سلطنت موجود را فی‌ذاته فاقد مشروعیت سیاسی می‌داند و تنها زمانی حاضر می‌شود مشروعیت آن را تأمین کند که قصد و غرض خاصی مد نظر باشد. او همچنین اندیشه ولایت سیاسی مجتهدان در عصر غیبت را گامی فراتر برد و میان دانش اجتهادی و ولایت سیاسی ارتباط برقرار کرد؛ کاشف الغطاء اگر چه به بحثی مستقل در ارتباط با "ولایت سیاسی مجتهدین" نپرداخت اما هنگام بحث از موضوع کلی ولایت، اصل مهمی را تأسیس کرد و آن این که "علم و دانش" را که در اینجا مرادف "فقه" است به عنوان یکی از عوامل ایجاد کننده ولایت در کنار "نبوت"، "امامت" و "ارث" قرار داد (فیرحی، ۱۳۹۱، ۳۱۳). پس از او این اصل توسط سایر علمای شیعه هم چون نراقی و دیگران به صورت مستقل به بحث گذاشته شد.

ملا احمد نراقی

ملا احمد نراقی (۱۲۴۴-۱۱۸۵ق) در اصل از اهالی نراق بود و در کاشان اقامت داشت. قسمت عمده تحصیلاتش را نزد پدرش گذراند که با فوت پدر او را به جای وی نشانند اما او در آن زمان چندان بهره‌ای از علم نداشت، پس به عتبات رفت و نزد بحرالعلوم و آقا سید علی و سایر شاگردان آقامحمد باقر به تحصیل پرداخت. از جمله تألیفات ملا احمد می‌توان به مناهج الاصول، سیف الامة، عواید الایام، طاقدیس، معراج السعاده و مستند الشیعه اشاره کرد (تنکابنی، ۴۱-۱۴۰). نراقی اولین فقیهی است که در کتاب عواید الایام خود رساله‌ای مستقل را به بحث ولایت فقیه اختصاص داده است و به چهار روش روایات، اجماع، دلیل عقلی و حسب به اثبات ولایت فقیه می‌پردازد (مزینانی، ۲۲۸، ۱۲۰).

نراقی پس از بحث درباره اهمیت ولایت فقیه، مواردی را بر می‌شمارد که فقیه عادل می‌تواند بر آنها ولایت داشته باشد: "اول، در هر چیز که پیامبر و امام که سلاطین مردم و دژهای محکم اسلامند در آن ولایت داشته و حق آنها بوده است فقیه نیز در همان حد ولایت دارد مگر مواردی که توسط دلیلی از اجماع یا نص یا دلیل دیگر فهمیده شود که خارج از حوزه ولایت فقیه است و فقیه را در آن امر حقی نیست.

دوم، [که مربوط می‌شود به امور حسبیه] هر عملی که مربوط به امور دین یا دنیای مردم باشد و چاره‌ای از انجام آن نباشد به طوری که امور معاد یا معاش یک نفر یا جماعتی عقلا یا عادات بدان وابسته بوده و نظم امور دین و دنیای مردم در آن امور است و بر انجام آن از نظر شرع امری وارد شده یا اجماع فقها حکم کرده یا مقتضی حدیث نفی ضرر یا نفی عسر و حرج است و یا انجام آن موجب فساد بر مسلمانی می‌شود یا دلیل دیگری در بین است که باید انجام پذیرد" (نراقی، بی‌تا، ۱۶).

نراقی حدود و اختیارات ولایت فقیه را در ادامه مباحث خود چنین می‌آورد: "افتاء یا حق ولایت افتاء از آن فقها است و بر عموم مردم عادی واجب است از آنها پیروی کرده و فتاوی آنها را اخذ و تقلید نمایند؛" "فقها ولایت بر قضا و اختلافات مردم دارند و مردم باید در اختلافات خود به آنها مراجعه کنند و احکامی که آنها صادر کنند را بپذیرند؛" حفظ اموال ایتام، دیوانگان و سفها و حفظ اموال غائبان؛ ولایت فقیه در ازدواج‌ها؛ ولایت فقیه بر استخدام ایتام، دیوانگان و سفها؛ ولایت فقیه در تصرف اموال امام معصوم و اقامه حدود (همو، بی‌تا، ۹۰-۲۵).

نراقی در بحث مربوط به اقامه حدود، تصریح می‌کند که یکی دیگر از وظایف و حقوق فقیه، ولایت بر اجرای حدود و تعزیرات است. او با قبول اختلاف در این امر، اشاره می‌کند که اکثر علما به ثبوت چنین ولایتی قائل بودند و حتی در ادامه با ذکر حدیثی از امام صادق (ع) اقامه حدود را از آن کسی می‌داند که به

صدور احکام می‌پردازد (همو، بی‌تا، ۴۸). اهمیت این مسئله در این است که نراقی با توجه به گسترش دادن امور دنیایی تحت اختیار ولی فقیه، اجرای قوانین شرع را نیز در حوزه اختیارات مجتهد می‌آورد و چنانکه صاحب مرآت الاحوال اشاره می‌کند علمایی چون محمد علی بهبهانی و محمد باقر شفتی بر طبق چنین حکمی اجرای حدود را در قلمرو خود جاری ساختند (بهبهانی، ۸/۱).

نظرات سیاسی ملا احمد در باب نهاد سلطنت را بیشتر می‌توان در کتاب معراج السعاده جستجو کرد. نراقی در این اثر ابتدا به تعریفی از مفهوم عدالت می‌پردازد که در حوزه سیاست و حکومت هم کاربرد دارد و می‌گوید: "عدالت یا در اخلاق و افعال است یا در حکمرانی و سیاست و در هر یک از اینها عادل کسی است که میل به یک طرف روا ندارد... [اما] دانستن طرف افراط و تفریط کار هر کسی نیست... و میزان عدل در دانستن وسط هر امری نیست مگر شریعت حقه الهیه و طریقه سنیه نبوی. پس عادل واقعی واجب است که حکیمی باشد دانا به قواعد شریعت الهیه و عالم به نوامیس نبویه" (نراقی، ۱۳۳۲، ۸۱-۸۰). از نگاه نراقی عدالت اساسی‌ترین ستون برای برپایی نظم و سامان جامعه انسانی است و پی بردن به چنین مفهومی از عدالت تنها با شناخت فقه و از طریق روش اجتهادی ممکن است. از این رو در ساحت عمل تنها مجتهدان شایستگی برپایی چنین عدالتی را دارند و بر این نکته پای می‌فشارد که فضیلت دانش فقهی برای اثبات ولایت فقیه کافی است (فیرحی، ۱۳۸۱، ۲۱).

با این تفاسیر اما آنچه در بررسی آثار نراقی ممکن است ذهن هر پژوهشگری را دچار سردرگمی کند این است که نراقی در عین اعلام این موضع، زمانی که قرار است از فتحعلی شاه نام ببرد او را با القابی چون بانی مبانی دین مبین و مروج شریعت المرسلین... تسلیم گلستان عدل، ظل ظلیل حضرت اله، المجاهد فی سبیل الله، صدر نشین محفل عنایات حضرت آفریدگار... که آفتاب خاطر همایونش از بدو طلوع به ساحت ترویج شریعت غرا پرتو افکن" می‌خواند (همو، ۱۳۸۱، ۴-۵). در واقع از یک سو تعامل نراقی با دولت قاجار نه تنها دوستانه بوده که با استدلال‌هایی مشروعیت حکومت پادشاهی را تا اندازه‌ای گسترش داد و از سوی دیگر در بحث‌های فقهی پیرامون حکومت و پادشاهی، مجتهدان را شایسته حکومت می‌دانست (حائری، ۳۳۲). آنچه مسلم است این که نراقی نمی‌توانست در مقابل واقعیت امر سیاسی موجود [نهاد سلطنت قاجار] که ادعای گسترش و حمایت از مذهب تشیع اثنی عشری را داشت و می‌شد با حمایت و پشتیبانی از آن، هم به بسط مذهب تشیع و هم به مبارزه با رقبایی چون تصوف و شیخیه پرداخت بی‌تفاوت باشد. چه بسا که نراقی در باب جواز این همکاری خود چنین می‌گوید: "اگر کسی که ولایت را می‌پذیرد اطمینان داشته باشد که مرتکب حرام نخواهد شد و دیگر این که اطمینان داشته باشد توان امر به

معروف و نهی از منکر را دارد، در این صورت برخی گفته‌اند پذیرش ولایت جایز است، گروهی گفته‌اند مستحب و برخی گفته‌اند واجب است" (نراقی، ۱۴۱۵، ۱۴/۱۹۴).

نراقی برای حل این مشکل در ساحت نظریه خود باز به مبحث عدالت رجوع می‌کند و این بار با در نظر گرفتن مقتضیات و شرایط واقعی موجود، با این استدلال که هر سلطانی ظل الله نبوده و تنها سلطان عادل، ظل الله است به این نتیجه می‌رسد که اگر سلطانی حتی به تقلید از فقیه هم بتواند عدالت [شریعت] را اجرا کند، سلطان ظل الله خواهد بود چرا که اگر به اجتهاد می‌توان عادل واقعی شد به تقلید هم باید چنین باشد (فیرحی، ۱۳۸۱، ۱۸).

جعفر بن اسحاق کشفی

سید جعفر بن ابی اسحاق دارابی (۱۲۶۷-۱۱۹۱ق) که به دلیل داشتن کشف و کرامت به کشفی معروف گردید در قصبه اصطهبانات از توابع فارس دیده به جهان گشود. او پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی روانه یزد شد و در ۱۲۱۱ق برای نیل به مقام اجتهاد راهی نجف اشرف گردید و از محضر استادانی چون محمد مهدی بحر العلوم کسب فیض کرد (کشفی، ۱۳۷۵، ۱۳-۱۱، مقدمه مصحح). آقا بزرگ تهرانی در اعلام الشیعه، کشفی را "من اعظم علماء الامامیه فی هذا القرن" می‌خواند و شماری از تألیفات وی را از جمله تحفه الملوک، اجابه المضطربین، البلد الامین، میزان الملوک، کفایه الایتام، البرق و الشروق و سنابرق فی شرح البارق من الشروق را بر می‌شمارد (آقابزرگ تهرانی، ۲۴۱/۱)، اما آنچه بیش از هر چیز دیگری در شناخت آرای او می‌تواند راهگشا باشد، توجه به اوضاع و احوال زمانه‌ای است که او در آن می‌زیست. کشفی هم روزگار جدال بر سر تاج و تخت قدرت را در عهد بی‌ثبات زندیان تجربه کرده و هم روزگار آقا محمدخان قاجار و جانشینانش را تا سال سوم سلطنت ناصرالدین شاه درک کرده است؛ از این رو می‌توان دریافت، حوادثی چون دست به دست شدن قدرت سیاسی و نزاع‌های داخلی، جنگ‌های پی در پی ایران با همسایگانش که فضایی مملو از هرج و مرج و ناآرامی را در پی داشت، کشفی را وا می‌داشت تا با ارائه راهکارهایی عملی قدری از بحران‌های موجود بکاهد (کشفی، ۱۳۷۵، ۱۷-۱۶، مقدمه مصحح).

مهم‌ترین مسئله‌ای که کشفی در آثارش به آن می‌پردازد مسئله حکومت بر جامعه اسلامی است؛ "جامعه‌ای که مردمانش عاقل و دولتش دولت عاقلان باشد و سیاست غایتی جز هدایت آدمیان به سوی کمالات و لذات تفصیلی آخرت نداشته باشد" (فرازی، ۱۳۸۲، ۱۷۴). به عقیده او برپایی چنین دولتی که وی آن را دولت حقه می‌خواند، به دلیل آنکه از یک سو جهل همواره با عقل در ستیز است و از سوی دیگر

به دلیل غلبه فراوان جاهلان بر عاقلان به سادگی میسر نیست. هر چند ادواری از تاریخ شاهد استقرار چنین حکومتی بوده است که در بیان کشفی حکومت پیامبر در مدینه النبی دولت آرمانی پیشین است و حکومت امام عصر در آخر الزمان دولت آرمانی پسین خواهد بود (همو، ۱۳۸۲، ۵-۱۷۴). مسلم است که در زمان حضور، کسی جز امامان شایستگی آن را ندارد که بر مسند قدرت تکیه زند اما حال پرسش اینجاست که در عصر غیبت چگونه می توان چنین دولتی را متحقق ساخت؟ کشفی با تأکید بر توأمان بودن دین و دولت بر این باور است که "مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را ملک و سلطنت گویند" (همو، ۱۳۸۱، ۸۹۸). به عبارتی در اندیشه کشفی زمامدار حکومت در عصر غیبت باید مجهز به دو رکن علم و سیف باشد که در یک شخص جمع می شود. چنین شخصی نایب امام است که در روایات از آن به امام عادل یا سلطان عادل یاد می شود (همو، ۱۳۸۱، ۸۹۸) و "اطاعت او مثل اطاعت امام بر خلائق لازم و واجب است و داخل در عموم آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم می باید و مخالفت او مخالفت امام و رسول خداوند است که عین ارتداد و شرک و کفر است" (همو، ۱۳۸۱، ۹۰۰-۸۹۹). به عبارتی چنین فردی هم باید در امور اجتماعات و اوضاع عالم و به طور کلی در عرصه قدرت سیاسی دارای صلاحیت باشد و هم آگاه به دین و شریعت باشد (فرازی، ۱۳۸۲، ۵-۱۷۴).

کشفی در میزان الملوک به اهمیت جایگاه علم و سیف می پردازد و با مطرح کردن هفت طایفه ملوک و سلاطین، وزراء، اهل علم، اصحاب دولت و نعمت، زارعان، تجار و اهل صنعت و حرفت که خلیفه الله هستند، بحث خود را آغاز می کند. (کشفی، ۱۳۷۵، ۷۷)، اما اگرچه وی سلطان را در رأس خلفای الهی نشانده است و او را "خلیفه اعظم خداوند" می خواند اما مقام و مرتبه علما را برتر از آن می داند از آنجا که "سایر خلافت های دیگر همگی از باب عمل می باشند و مرتبه عمل بعد از علم و مرتبه علم قبل از عمل می باشد" (همو، ۱۳۷۵، ۱۴۳). تا بدینجا می توان اصالت حکومت مجتهدین و علما را در اندیشه کشفی شناسایی کرد. اما به نظر می رسد آنچه کشفی از این مفهوم در ذهن دارد به معنای انحصاری آن نیست. او با پذیرش سلطان به عنوان ظل الله در روی زمین که هر مظلومی به سوی او پناه می آورد و او باید "سایه خداوند و میزان عدل او" باشد (همو، ۱۳۷۵، ۴-۸۳) به اهمیت علم در سلطان اشاره می کند و چنین می آورد؛ "سلطنت بدون علم نمی شود و باید که اولاً تحصیل علم شریعت خود را در اصول و فروع و اخلاق بنماید بر وجه بصیرت خود به نحوی که آن را در این زمان ها اجتهاد گویند یا بر وجه تقلید و مصاحبت

نمودن او با عالم صاحب بصیرتی که عامل به علم خود و تمام عیار باشد" (همو، ۱۳۷۵، ۱۱۰)، اما آنچه کشفی در عالم واقع با آن روبروست جز این است؛ از یک سو شرایطی که او برای زمامدار حکومت اسلامی در نظر دارد به حدی سخت‌گیرانه است که وی از آنها به "نادر الوجود" تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ۱۴۷) و این به این معناست که او نمی‌توانسته علمای روزگار خود را شایسته چنین حکومتی بداند و از سوی دیگر از آنجایی که "علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضا به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محضه که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید" (همو، ۱۳۸۱، ۹۹-۸۹۸).

به این ترتیب می‌توان دریافت اگر چه کشفی دست از اندیشه آرمانی خود بر نداشته است، اما با توجه به واقعیت‌های موجود تلاش دارد تا مقصود خود را در قالبی دیگر دنبال کند. راه حل کشفی در اینجا استقرار حاکمیت دوگانه است که در اندیشه علمایی چون میرزای قمی هم می‌توان رد پای آن را یافت، اما ابتکاری که او در اینجا به خرج می‌دهد آن است که با پیش نهادن شروطی حاضر می‌شود مشروعیت نهاد عرفی را نیز بپذیرد. وی با استناد به عهدنامه مالک اشتر از سوی امام علی (ع) و تعمیم دادن آن به تمام سلاطین و حکامی که بر وفق آن عمل می‌نمایند، آنها را نیز نمایان خاص امام می‌خواند. نکته قابل توجه در اینجا اما تلاش کشفی در تقویت نهاد سلطنت است که برای درک آن توجه به بستر تاریخی روزگار وی که پیشتر به آن اشاره کردیم ضروری است. در اندیشه کشفی "وجود حکام و سلاطین و پادشاهان لازم و واجب است؛ زیرا که مردمان و بنی نوع انسان در آرای خود مختلف و در عقول متفاوت می‌باشند... پس اگر آنها به مقتضای طبایع و مقاصد خود واگذارده شوند...عالم را هرج و مرج و نظام را مختل می‌گردانند" (همو، ۱۳۸۱، ۸۹۱). به باور او ضرورت این امر تا بدان جاست که "اطاعت نمودن سلطان ظالم بهتر است از مهمل و معطل گردیدن رعیت" (همو، ۱۳۸۱، ۸۹۵). اما این به این معنا نیست که کشفی خروج بر سلطان ظالم را جایز نمی‌داند؛ چنانچه در ادامه، عزل چنین سلطانی را مشروط به آنکه سلطانی عادل و بهتر از آن در دسترس باشد که سلطنت در دستان وی آرام گیرد، لازم و واجب می‌داند (همانجا). از این رو اگر چه وجود علم در سلطان ضروری است اما "چون خلافت و علم و نبوت همگی داخل در [ملک و سلطنت] می‌باشد" (همو، ۱۳۷۵، ۹۴) و "نشر و رواج علم به سیف و سلطنت متحقق می‌گردد" (همو، ۱۳۷۵، ۱۴۳) بنابراین "خداوند و رسل و ائمه (ع) و هیچ یک از اهل عقل متعرض افنا و تخریب سلطنت

سلاطینی که سلطنت ایشان سلطنت حیوانیه دنیوی و بدون دین بوده است و می‌باشد نشدند و آنها را بر خذلان و بر حال خود واگذارند و تقیه و مدارات با ایشان نمودند؛ چون که سلطنت ایشان لااقل سبب حصول نظام و دفع هرج و مرج که ضد نظام است بوده است و می‌باشد" (همو، ۱۳۸۱، ۷-۸۹۶). آنچه به خوبی در این آرای اخیر قابل شناسایی است این که کشفی با وجود آنکه طرح دولتی آرمانی را در ذهن می‌پروراند اما هیچ گاه خود را از واقعیت‌های موجود جدا نمی‌سازد. او بر این باور است که وجود دولت امری ضروری است و چنانچه نتوان علم و سیف را در یک نفر جمع کرد، باید به شیوه‌هایی دیگر ارتباط میان این دو را برقرار ساخت. اندیشه‌ای که سرانجام به حاکمیت دوگانه مجتهد و سلطان رضایت می‌دهد؛ حاکمیت دوگانه‌ای که حاضر می‌شود مشروعیت نهاد عرفی را در صورتی که هم سو با نهاد شرعی باشد به رسمیت بشناسد.

به این ترتیب می‌توان پس از بررسی آرا و اندیشه‌های چهار تن از علمای شیعه عصر قاجار، رویکرد آنها نسبت به مشروعیت نهاد سلطنت را به کمک یک مدل سه وجهی چنین توضیح داد:

در وجه دولت آرمانی شیعه این چهار تن، برترین نوع حکومت را حکومت پیامبر و امامان معصوم می‌دانستند که از لحاظ عملی یک بار در گذشته تاریخی شیعه در حکومت پیامبر (ص) در مدینه و دوران کوتاه خلافت امام علی (ع) به ظهور رسیده و بار دیگر در آینده با ظهور امام دوازدهم که اکنون در غیبت به سر می‌برد برپا خواهد شد. در واقع برجسته بودن این وجه در آرای فقهی این علما نوعی نگاه منفی و سلبی نسبت به نهاد سلطنت را در پی داشت.

وجه دیگر به حوزه اختیارات فقیه باز می‌گردد و با وجود برخی اختلاف نظرها در مصادیق آن، فقهای شیعه در تمامی آثارشان بر این نکته صحه گذارده‌اند که آنچه مربوط به امور حسبیه و در ارتباط با جامعه دینی مسلمانان باشد در حوزه اختیارات فقیه جامع شرایط قرار دارد و باید توسط فقیه و یا به اذن او به این امور رسیدگی شود و دخالت شخص دیگری بیرون از این حوزه حتی شخص شاه، تنها زمانی دارای مشروعیت است که به اذن و اجازه مجتهد صورت گرفته باشد. اگر چه مجتهدی چون میرزای قمی درباره در اختیار گرفتن حکومت توسط فقها سکوت کرد و کاشف الغطاء به بحث مفصلی در این باره پرداخت، اما نراقی و کشفی در آثار خود به بحث درباره آن پرداختند. به ویژه نراقی در عواید الایام مستقلاً بحثی در این باره دارد و حوزه اختیارات فقیه را تا امکان برپایی حکومت و حاکم شدن فقیه گسترش می‌دهد.

وجه واقعیت سیاسی موجود از جمله تمرکز قدرت لشکری و قهریه در دست شخص شاه و نهاد سلطان، حمله دولت روس به قلمرو اسلامی و حضور رقاباتی هم چون شیخیه و متصوفه دست به دست هم

می داد تا نوعی از فشار را بر ذهنیت علمایی چون میرزای قمی، کاشف الغطاء، نراقی و کشفی وارد آورد تا این چهار تن متناسب با چارچوب فکری و فقهی خود در نظریه سیاسی خود تجدید نظر کنند و با حمایت از شخص شاه این تهدیدها را مرتفع سازند. علاوه بر این از این پس پادشاهان به عنوان عامل اجرایی علمای مجتهد شیعه شناخته شدند و عمل کردن به فرامین شاه تنها زمانی دارای اعتبار بود که منبع مشروعیت آن از جانب علما تأمین می شد. به عبارت دیگر می توان گفت که تنها حکومت نبود که دارای مشروعیت می شد بلکه این "علما" نیز بودند که خود را از لحاظ سیاسی به مثابه مبدأ مشروعیت مشخص می کردند و در نتیجه نوع تعاملات جدیدی را به وجود می آوردند.

نتیجه گیری

نزدیک شدن فتحعلی شاه به علما برای کسب مشروعیت سیاسی و دریافت پاسخ مثبت از سوی آنان اگرچه می تواند در نگاه نخست بیانگر نوعی عدم هماهنگی در عمل و نظر در نزد این علما باشد اما ارائه یک مدل سه وجهی - دولت آرمانی، واقعیت امر سیاسی موجود و حوزه اختیارات فقیه - این امکان را فراهم می سازد تا به این ناهماهنگی ها نوعی انسجام و نظم کلی بخشید. چنانچه اشاره شد علمای سنی همچون ماوردی و غزالی در برخورد با واقعیت زمانی خویش که نمونه آن ضعف دستگاه خلافت و تهدید جهان اسلام با خطرات داخلی و خارجی بود به ایجاد نظریه سیاسی در جهت پیوند نهاد سلطنت با نهاد خلافت پرداختند و در این نظریه برساخته خویش شخص سلطان را با دارا بودن شرایط خاصی چون اطاعت و فرمانبرداری از خلیفه مشمول مشروعیتی می دانستند که توان حاکمیت بر سرزمین های مفتوحه مسلمین را به آنان می داد.

در چند سده بعد از آن شاهد آنیم که فقه سیاسی شیعه (اصولی) نیز با واقعیاتی از همان جنس ولی به گونه ای دیگر روبه رو می شود؛ تهدیداتی چون هجوم روسیه تزاری و خطراتی چون گرایش های صوفی و اخباری در داخل امت شیعی. تمامی اینها سبب می شود که علمایی چون میرزای قمی، نراقی، کشفی و کاشف الغطاء با وحدت بر سر موضوع اختیارات فقیه و وجه دولت آرمانی شیعه و با نگاهی به واقعیات موجود سیاسی حاکم بر کشور به مشروعیت شخص سلطان تحت شرایط خاصی تن دهند. وجه اول - دولت آرمانی شیعه - علمای شیعه را برای همکاری با نهاد سلطنت و اعطای مشروعیت به آن در مقایسه با اندیشمندان سنی که فاقد چنین وجهی در فقه سیاسی شان بودند دچار مشکل و تردید می نمود. چنان که اشاره شد افرادی چون میرزای قمی و کاشف الغطاء با تمامی روابط حسنه ای که با فتحعلی شاه قاجار

داشتند اما در نهایت از اعطای مشروعیتی رسمی تحت این عنوان که پادشاهان حاضر جانشینان برحق امام غایب هستند سر باز می‌زدند. وجه دوم یعنی حوزه اختیارات فقیه نیز اگر چه با اختلافاتی میان علما در شناسایی مصادیق آنها روبرو بود اما در این که نمایندگی و ابلاغ این امور باید در اختیار شخص فقیه باشد وحدت نظری دیده می‌شود. وجه سوم نیز که بر واقعیت‌های سیاسی موجود تکیه دارد علما را به سمتی سوق داد تا بنا به مقتضیات و مصلحت زمانه راهکاری واقع بینانه را در پیش گیرند. بدین ترتیب گویی در بازنگری دوباره به مسئله سلطنت، در فقه شیعه، جایگاه شخص خلیفه که نمایندگی معنوی مسلمین را عهده دار بود با فقیه شیعی پر شده است. اگر در نظریه ماوردی و غزالی، شخص خلیفه فاقد قدرت دنیوی است تا با خطراتی که جهان اسلام را تهدید می‌کند به مقابله پردازد، در این سو نیز فقیه شیعه فاقد همان ابزار لازم برای مقابله با تهاجمات روسیه تزاری است و از همین روی شخص فتحعلی شاه را نه از آن روی که فی ذاته بلکه تنها در مقام وسیله‌ای که توانایی مقابله با این خطرات را دارد، با شرط پذیرفتن نمایندگی و نیابت علما، دارای مشروعیت سیاسی می‌پندارند. اگر در نظریه ماوردی شخص سلطان با پذیرفتن شروطی از قبیل فرمانبرداری از خلیفه، حفظ ظواهر دین و ضرب سکه و اقامه نماز به نام خلیفه دارای حق حکمرانی می‌شد، در چند سده بعد فتحعلی شاه قاجار در رویارویی با جامعه‌ای متشکل از امت شیعی برای کسب مشروعیت، خویشان را ناگزیر از تن دادن به علم و مفهوم عدالت برخاسته از آن می‌دید که علمای اصولی همچون میرزای قمی، ملا احمد نراقی، کاشف الغطاء و شیخ جعفر کشفی آن را نمایندگی می‌کردند. در اینجا مفهوم کلیدی علم و جدایی آن از سیف که اولی را فقها و دومی را پادشاه نمایندگی می‌کند همچنان یاد آور نظریه سلطنتی است که در آن شخص خلیفه پیشوای معنوی و مذهبی و سلطان نماینده قوه قهریه است. از همین رو است که در نزد شیخ جعفر کشفی و ملا احمد نراقی رهبری علمی که منظور از آن همان علم در چارچوب عقاید شیعی است بر عهده فقهای اصولی قرار دارد و پادشاه قاجار که فاقد چنین علمی است باید برای کسب مشروعیت تن به تقلید از علمای شیعه دهد و خود را مجری احکام و قواعد دینی‌ای بداند که از سوی علما به تأیید رسیده است.

کتابشناسی

- آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، اختران، تهران، ۱۳۸۲.
- آقابزرگ تهرانی، محمد حسن، طبقات اعلام الشیعه، دارالمرتضی، مشهد، بی‌تا.
- بشیریه، حسین، ناصر جمالزاده، "اشکال گفتمانی علمای شیعه از صفویه تا مشروطیت"، مجله علمی - پژوهشی مدرس علوم انسانی، ش ۸، ۱۳۷۷، ۱۹۹-۱۷۸.

- بهبهانی، آقا احمد، مرآت الاحوال جهان نما، تصحیح علی دوانی، مرکز فرهنگی قبله، تهران، ۱۳۷۲.
- تنکابنی، میرزا محمد، قصص العلماء، ویرایش محمدرضا حاج شریفی خوانساری، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور، قم، ۱۳۸۳.
- حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه بورژوازی غرب، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷.
- دو رساله از کاشف الغطاء علیه میرزا محمد اخباری، تصحیح رسول جعفریان، مرکز اسناد شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۱.
- دهقان نیری، لقمان، مرتضی دهقان نژاد، سید حسن قریشی کرین، "نگاهی به اندیشه سیاسی میرزای قمی"، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی، ش ۲۵، ۱۳۸۸، ۲۲۶-۱۹۵.
- رجبی (دوانی)، محمدحسن، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، نی، تهران، ۱۳۹۰.
- سپهر، محمد تقی لسان الملک، نسخ التواریخ، به اهتمام جمشید کیانفر، اسطوره، تهران، ۱۳۹۰.
- طباطبایی فر، محسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، نی، تهران، ۱۳۸۴.
- عنایت، حمید، نهادها و اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- فرازی، عبدالوهاب، "دولت آرمانی شیعه در اندیشه کشفی"، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی، ش ۳ و ۴، ۱۳۸۲، ۱۸۰-۱۶۹.
- ، "مبانی عقلانیت حکومت مجتهدان در عصر غیبت از دیدگاه جعفر کشفی"، فصلنامه علمی- پژوهشی حکومت اسلامی، ش ۵، ۱۳۷۶، ۱۷۹-۱۶۱.
- فراهانی، میرزا عیسی قائم مقام، احکام الجهاد و اسباب الرشاد، تصحیح و مقدمه غلامحسین زرگری نژاد، بقعه، تهران، ۱۳۸۰.
- فیرحی، داوود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- ، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نی، تهران، ۱۳۹۱.
- ، "اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی"، مجله دانشکده باقرالعلوم، ش ۵ (۱۷)، ۱۳۸۱، ۲۶-۱۳.
- قادری، حاتم، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، سمت، تهران، ۱۳۸۲.
- قاضی طباطبائی، حسن، "ارشاد نامه"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۷۸، ۱۳۴۷، ۳۸۳-۳۶۵.
- کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، نی، تهران، ۱۳۷۶.
- کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، چاپ سنگی، اصفهان، بی تا.
- کشفی، سید جعفر، میزان الملوک و الطوائف، به کوشش عبدالوهاب فرازی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۵.
- ، تحفه الملوک؛ گفتارهایی درباره حکمت سیاسی، به کوشش عبدالوهاب فرازی، مؤسسه بوستان کتاب قم،

قم، ۱۳۸۱.

مدرس، محمد علی، ریحانه الادب، تبریز، بی تا، خیام، بی تا.

مدرسی طباطبایی، "پنج نامه از فتحعلی شاه به میرزای قمی"، مجله بررسی های تاریخی، ش ۱۰ (۴)، ۱۳۵۴، ۲۷۶-۲۴۵.

مزیانی، محمد صادق، اندیشه سیاسی محقق نراقی، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، قم، ۱۳۸۱.

میرزای قمی، جامع الشتات، تصحیح مرتضی رضوی، مؤسسه کیهان، تهران، ۱۳۷۱.

نراقی، ملا احمد، شئون فقیه (ترجمه بخش تحدید ولایه الحاکم از کتاب عواید الایام)، ترجمه جمال موسوی، واحد تحقیقات بنیاد بعثت، تهران، بی تا.

-----، معراج السعاده، به اهتمام علی علمی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۳۲.

-----، مستند الشیعه، مؤسسه آل بیت، قم، ۱۴۱۵ق.

that have been written by the Shi'a scholars, there appeared to be a kind of contradiction and inconsistency in the opinions of the Shi'a scholars in their approach toward the monarchy institution of Fath-Ali Shah Qajar's era, which resulted in the main question of this article as to the quality of the approach of the four Shi'a scholars toward the monarch institution in Fath-Ali Shah Qajar's era. It is in response to this main question that by applying the framework of the theory of Islamic monarchy institution and with the provision of a trilateral pattern of ideal Shi'a government, jurist's scope of authority, and the reality of the existing policy, we come the conclusion that such scholars as Mīrza-yi Qummī, Ahmad Narāqī, Kashfī, and Kāshif al-Qiṭā' undertook to legitimize the monarchy institution, albeit in special circumstances, with unanimity on the jurist's authority, the ideal Shi'a government, and with a look at the existing political realities governing the country as well as preservation of the independence of the religious field.

Keywords: Shi'a scholars, monarch, legitimacy, the Qajar dynasty, Fath-Ali Shah Qajar.

the history and the past of this country. With the descriptive-analytical method and with the help of first hand books and texts related to each period, we intend to analyze these foundations to prove the viewpoint that, in terms of legitimacy, the rules of Iran after Islam until the fall of the Khwarizm-Shahs have a combined or multiple legitimacy.

Keywords: legitimacy, combined legitimacy, acceptability, legitimization, the rules of Iran after Islam.

The Scholars' Approach to the Legitimacy of the Monarchy Institution

Case Study; Fath-Ali Shah Qajar's Era

Sara Moosavi, M.A. Student of Islamic Iran, Ferdowsi University of Mashhad

Behnam Elmi Nasirabad, M.A. Graduate of History, Tehran University

Early Qajar period, especially Fath-Ali Shah's era, is highly important in the history of Shi'ism. On one hand, a relative peace had returned to the country and the ground was paved for the interaction between the scholars and the government due to the re-integration of Iran and creation of a central government; and on the other hand, the established rule needed various supports for safeguarding the borders and confrontation with the foreign and domestic powers, of which religion and the protection by the Shi'a scholars could be among the best choices.

The present article studies the opinions of four Shi'a master jurists (*mujtahids*) – Mīrza-yī Qummī, Shaykh Ja'far Kāshif al-Ghiṭā', Mullā Ahmad Narāqī and Sayyid Ja'far Kashfī – on the legitimacy of monarchy institution. When studying the legal texts, treatises, and even the literary books of this period

on the other hand due to representing the politico-military strength and stability in national and transnational arena, display of the artistic-cultural growth and sublimation of the land under its government, and acquisition of popularity and status among other nations, the attempts were always made that the tents for the Timurid *toy*, in which sometimes the envoys of other countries attended, to be exclusively decorated. Subsequently, as a result of and due to Timur's supportive policies toward the works produced in this field, the artistic styles of the weavers of this period achieved its pinnacle of growth and exuberance to the extent that the cloth used in *toy* tents based on the artistic talent of the Iranian weavers considerably distanced from the Chinese style and achieved an artistic independence using the special fabrics, designs, and colors.

Keywords: Timurid period, *toy* ceremonies, tents, cloth, weavers.

Combined Legitimacy or Plurality of Legitimacy in Iran's Rules of the Islamic Era

Dr. Abdullah Sajedi, Assistant Professor, Payame Nur University

Dr. Hushang Khosrow Beygi, Associate Professor, Payame Nur University

In order to acquire acceptability and the right to practice sovereignty over people, every rule needs a social logic and/or any other uniting factor for justifying its power. Neither religion nor any other factor alone can play this role in Iran; rather, a collection of factors combined, play this role together. That is to say, rules' legitimacy in Iran is based on multi-foundations, which we call them as combined legitimacy and it is for this reason that the ruler in Iran is in principle a religious and political representative and in addition to that an administrative, military, cultural representative, and a manifestation of

clarified that in the social system of Andalusia, in the Umayyad period, which was known as the ground for the occurrence of the Rabaḍ rebellion, the confrontation of values and the inconsistency of changes paved the way for the Rabaḍ rebellion. The unbalanced social system of Andalusia in the Umayyad period, decline of power and the lack of credibility of Hakam's rule were known as the essential causes of the Rabaḍ rebellion and the dethroning of Hakam by the jurists and allegiance with his cousin, Muhammad b. Qāsim, were reasons for expediting this rebellion.

Keywords: Mālikī Jurists, Muladis, Hakam b. Hisham, Rabaḍ rebellion, revolutionary change.

Cloth-Weaving in Timurid Period

(Case Study of the Cloth used in Decoration of the Tents of the *Toy* Ceremonies)

Mostafa La'l Shateri, Ph.D. Student of History of Islamic Iran, Ferdowsi University of Mashhad

Muhammad Ali Rajabi, Faculty Member, Shahed University of Tehran

With regard to the status of cloth-weavers in Iranian civilization, including the Timurid period, the present research, by relying on the descriptive-analytical method, tries to answer the question as to on what policy of the court was the manifestation of this art in most of the cloth textiles used in Timurid *toy* (merrymaking) in the form of tents coverings by the weavers according to the narratives on texts and images left behind from Timurid gatherings. The findings based on the theological and visual analysis of the narratives and designs suggest that on one hand according to Timur's art-loving nature and

Safavid Government and, while confronting with some Shi'i manifestations, imposed some restrictions on the advocates of the Safavids and Shah Isma'il. However, with the rise of Selim I to power and his political and personal motives for combat against the Shi'as and Safavids to establish his power, he succeeded in creating conditions in which the scholastics could prepare the ground for the Ottoman's military invasion of Iran against the Shi'as. Accordingly, a part of the reasons for the occurrence of the Battle of Chaldiran should be sought in the positioning of the scholastics against the growth of Shi'ism in Anatolia and the rise of the Shi'i Safavid government.

Keywords: Shi'ism in Anatolia, Ottoman-Safavid relations, Ottoman schools, Selim I, anti-Shi'a fatwas, the Battle Chaldiran war.

Role of the Mālikī Jurists and Muladis (Muwalladūn) in Rabaḍ Rebellion in Andalusia Based on the Theory of Chalmers Johnson's Revolutionary Change

Dr. Zaynab Alizadeh, Instructor, Farhangian University, Hashemi Nezhad Pardis of Mashhad

Hakam b. Hisham, the Umayyad Emir of Andalusia (Ruled 180-206 AH/796-822 CE) was faced with different rebellions, one of which was the Rabaḍ rebellion with the participation of jurists and Muladis. With a historical approach and sociological viewpoint based on the theory of Chalmers Johnson's revolutionary change, this article would examines the historical variants and data of the Rabaḍ rebellion and elucidates the factors and motives of the activities of jurists and Muladis. Using the indices of this theory, it was

tried to take steps toward reinforcing Persian language and literature by writing all his own books in Persian. Also, in his book, *Makhzan al-Inshā'*, he undertook to equalize the ranks of the officials and military men, which was unprecedented up to that time.

Keywords: Timurids, Sultan Husayn Bayqara, Nava'i, Kāshifi, dispute of the officials and military men.

Positions of Ottoman Scholastics vs. Shi'ism in Anatolia and the Invasion of Iran by Yavuz Selim

Dr. Mahdi Ebadi, Assistant Professor, Payame Nur University

Since the rise of the Safavid Shi'i government in Iran, Shi'ism has turned into a serious and important problem for the Ottomans, as well as the scholar class and the scholastics of the jurisdiction of this government. The spiritual influence of the Safavid household among a considerable part of the residents of Anatolia in this period has made the observers conclude that this land had been on the verge of converting from Sunnism to Shi'ism. In circumstances like this, this important issue was interpreted as the uselessness of propagative and scholastic activities of the past periods; the urgent solution in view of the majority of these scholastics was a violent confrontation by the Ottoman government with the groups advocating the Safavids in Anatolia. Thus, the famous and influential scholastics sought to create a psychological and propagational climate and employ the issuance of fatwas against the Shi'i-Safavids and thereby instigate the Ottoman government to engage in military confrontation against the Shi'as of Anatolia and the Safavids. Despite all these attempts, Bayezid II refused direct combat against the newly-established

ABSTRACTS

The Dispute between Officials and Military Men in the Political Thinking of Mullā Ḥusayn Wā'iz Kāshifī

Dr. Mustafa Gohari Fakhrabad, (Writer in Charge) Assistant Professor,
Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abd al-Rahim Qanavat, Associate Professor, Ferdowsi University of
Mashhad

The conflict between the people of pen and sword (officials and military men) intensely prevailed throughout the Timurid period, including during the rule of Sultan Husayn Bayqara (ruled 837-911 AH). In this dispute, the Sultan himself and Mir Alisher Nava'i, who were both military commanders, took steps in weakening the viziership institution with their own actions. In his works, Mullā Ḥusayn Wā'iz Kāshifī, one of the Iranian elites of this period, tried to revive the status of viziership and the officials (*dīvāniān*) class. To this end, stating the merits of viziership and the dangers with which the Turk commanders threatened the country, he indirectly warned the Sultan against getting too near to the military commanders and reinforcing them. Against the movement of expanding Turkish literature that was pursued by Nava'i, Kāshifī

Table of Contents

The Dispute between Officials and Military Men in the Political Thinking of Mullā Ḥusayn Wā'iz Kāshifī	9
Dr. Mustafa Gohari Fakhrabad- Dr. Abd al-Rahim Qanavat	
Positions of Ottoman Scholastics vs. Shi'ism in Anatolia and the Invasion of Iran by Yavuz Selim	27
Dr. Mahdi Ebadi	
Role of the Mālikī Jurists and Muladis (Muwalladūn) in Rabaḍ Rebellion in Andalusia Based on the Theory of Chalmers Johnson's Revolutionary Change	53
Dr. Zaynab Alizadeh	
Cloth-Weaving in Timurid Period (Case Study of the Cloth used in Decoration of the Tents of the Toy Ceremonies)	73
Mostafa La'l Shateri - Muhammad Ali Rajabi	
Combined Legitimacy or Plurality of Legitimacy in Iran's Rules of the Islamic Era	97
Dr. Abdullah Sajedi - Dr. Hushang Khosrow Beygi	
The Scholars' Approach to the Legitimacy of the Monarchy Institution Case Study; Fath-Ali Shah Qajar's Era	121
Sara Moosavi - Behnam Elmi Nasirabad	
Abstracts of the Papers in English Language	148

In the Name of Allah



Islamic Studies

History & Culture

A Quarterly Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 96, Spring & Summer 2016

ISSN 2228-706x

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Director: Dr. Abdolrahim Ghanavat

Editor in chief: Dr. Á ghar Muntazir al- 'im

Editorial Board

Dr. 'H d , ' imZ dih, Prof of Islamic z d
University, Sciences and Research Branch

Dr. Mahd Jal I, Prof
of the Department of History of civilization of
Islam, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Husain ara ch nl, Prof
of the Department of History of civilization of
Islam, University of Tehran

Dr. Abb s al Tafazul, Associate Prof of
Islamic z d University Mashhad Branch

Dr. Á ghar Muntazir al- 'im, Associate Prof
of the Department of History, University of Isfahan

Dr. Ahmad badkubeh Hazaveh Associate Prof
of the Department of History of civilization of
Islam, University of Tehran

Dr. bdull h Himmat Guly n, Assistant Prof
of History o civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: 500

Price: Rs 20000

Address:

Faculty of Theology
University Campus
Azadi Sq.
Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



Ferdowsi University of Mashhad

History & Culture

The Research Journal of The Faculty of Theology and Islamic Studies

- The Dispute between Officials and Military Men in the Political Thinking of
Mullā Ḥusayn Wā'iz Kāshif** 9
Dr. Mustafa Gohari Fakhrrabad- Dr. Abd al-Rahim Qanavat
- Positions of Ottoman Scholastics vs. Shi'ism in Anatolia and the Invasion of
Iran by Yavuz Selim** 27
Dr. Mahdi Ebadi
- Role of the Mālikī Jurists and Muladis (Muwalladūn) in Rabaḍ Rebellion in
Andalusia Based on the Theory of Chalmers Johnson's Revolutionary Change** 53
Dr. Zaynab Alizadeh
- Cloth-Weaving in Timurid Period** 73
Mostafa La'l Shateri - Muhammad Ali Rajabi
- Combined Legitimacy or Plurality of Legitimacy in Iran's Rules of the Islamic Era** 97
Dr. Abdullah Sajedi - Dr. Hushang Khosrow Beygi
- The Scholars' Approach to the Legitimacy of the Monarchy Institution** 121
Sara Moosavi - Behnam Elmi Nasirabad

Spring & Summer ~2016

ISSN: 2228-706X