

وگرویش به معنویت اسلامی*

پدیده تغییر مذهب با تعاریفی که ویلیام جیمز و آرتور دَربِی ناک در اوایل قرن بیستم از انگاره‌های هنجاری و شکل‌های بنیادین تحول روحانی ارائه دادند، در پژوهش‌های دانشگاهی جایگاه خاصی پیدا کرد و تحقیق درباره آن رونق گرفت. در آن دوران تغییر مذهب تحت تأثیر دیدگاه‌های جیمز در باب روانشناسی دین، نوعی کنش مشخص ارادی و چرخشی در روح تصور می‌شد.^۱ به نظر ناک در تغییر مذهب «راه تازه‌ای بر روح انسانی گشوده می‌شود. انسان از مذهبی که دیگر به آن دلبسته نیست آگاهانه روی برمی‌گرداند و نوعی از دینداری را بر نوعی دیگر برمی‌گزیند؛ چرخشی که معنای آن

* این مقاله تحت عنوان "The Conversion Stories of Shaykh Abu Ishaq Kazaruni" در سال ۲۰۰۰ در کتاب *Christianizing Peoples and Converting Individuals* به کوشش Guyda Armstrong and Ian N. Wood به چاپ رسید. از حورا یآوری که آن را به فارسی برگرداند و همچنین از محسن آشتیانی و مسعود جعفری جزئی که در تهیه آن مرا یاری نمودند تشکر می‌کنم.

۱. جیمز تأکید می‌کند که دگرگون شدن، نو شدن، وصول به اطمینان خاطر و طمأنینه، اصطلاح‌هایی هستند که همه به یک فرآیند دلالت می‌کنند که در آن - چه ناگهانی و چه به آهستگی - انسان از هم گسسته، ره گم کرده، فرودست و ناشاد، پس از درک حقایق دین یکپارچه می‌شود، راه درست را پیدا می‌کند و به شادی و اطمینان خاطر می‌رسد. تغییر مذهب، دست‌کم در یک تعریف کلی، اعم از اینکه به ضرورت یک کنش مستقیم الهی در تحقق این تحول معنوی معتقد باشیم یا نه، متضمن چنین معنایی است.

William James, *The Varieties of Religions Experience* (1902; repr. New York, 1997), p. 160.

آگاهی از یک دگرگونی عظیم است، آگاهی از باطل بودن آیین پیشین و بر حق بودن دین نو.^۱ دلمشغولی اساسی ناک برگشتن از الحاد (paganism) بود به سوی مسیحیت، دور شدن از یک کیش بدوی و نزدیک شدن به یک حقیقت متعالی. نمونه عالی این دگرگونی از نظر ناک پولس قدیس بود که مسیحیت را به عنوان اعتقادی معنوی و تصمیمی اخلاقی برگزیده بود. مهمتر این که تغییر مذهب او آگاهانه و در لحظه ای بحرانی و سرنوشت ساز روی داده بود. پولس قدیس دگرگونی را در دل خود تجربه کرده بود، روحش به جانب تازه ای رو کرده بود و همین زندگیش را در مسیر تازه ای قرار می داد.

سرعت نسبی گسترش پیام محمد (ص) و قدرت نمایی برق آسای شمشیر اسلام (در قیاس با سیر تاریخی مسیحیت) در دگرگون کردن نظام مذهبی - سیاسی خاور نزدیک و آفریقای شمالی بسیاری از محققان معاصر را به این نتیجه رسانده که در چنین پسزمینه ای امکان تغییر مذهب، به معنای تحول روحانی و شخصی افراد، فراهم نبوده است. وحی الهی برای نخستین بار در حدود سال ۶۱۰ م. بر محمد (ص) نازل شد. او در سال ۱۰ هـ / ۶۲۲ م. برای استقرار نخستین جامعه اسلامی از زادگاهش مکه به مدینه رفت و در سال ۱۱ هـ / ۶۲۳ م. درگذشت. از دیدگاه تاریخ نگاران مسیحی محمد (ص) که بیشتر فرمانروایی مقتدر بود تا پیامبر، به گسترش قلمرو فرمانروایی توجه بیشتری داشت تا بر گسترش قلمرو ایمانی. فتح و پیروزی، در لوای نام محمد (ص)، جای شهادت مظلومانه و جان نهادن بر سر ایمان را گرفته بود. لشکریان اسلام، تشنه فتح و کشورگشایی، در زمانی کوتاه تر از بیست سال امپراتوری عظیمی را بنیان نهادند. معنویت کالای کیمیایی بود. به گفته آلفرد سی. آندروود «اینکه بسیاری از اعراب پس از مرگ محمد (ص) از اسلام روی برگرداندند سرشت صوری تغییر مذهب را در قبایل عرب آشکار می کنند. مسلمانی میلیون ها غیر عرب در سالیان بعد نیز بیشتر کار سپهسالاران بود تا مبلغان دینی».^۲

بسیاری از پژوهشگران پدیده تغییر مذهب در قرون میانه - از جمله جیمز مولدون و کارل موریسون الگوی «تحول ناگهانی» ناک را در بررسی و توجیه تغییر مذهب های گروهی قرون میانه نارسا دیده اند. مشکل بیش از آنکه ناشی از عدم توافق این محققان در تعریف تغییر مذهب باشد، از این سر برمی آورد که در تاریخ ها و تذکره های قرون میانه

1. A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1933), p. 7.

2. Alfred C. Underwood, *Conversion: Christian and Non-Christian* (London, 1925), p. 15.

رد پای از علل و شرایط تغییر مذهب‌های گروهی نمی‌یابند.^۱ و از این گذشته دربارهٔ چگونگی ایمان آوردن افراد نیز منابعی در دست نیست. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اگر روایت‌های تاریخی را با توجه به بافت مذهبی قرون میانه بررسی کنیم، از تغییر مذهب به عنوان یک جرقهٔ ناگهانی چندان نشانی نمی‌بینیم. به سخن دقیق‌تر، روایت تغییر مذهب به جای بازنمایی یک فرآیند دگرگون‌ساز و روی برگرداندن ناگهانی از یک نظام ایمانی، خود زمینه‌ساز این دگرگونی و یا پیشگوی استعاری جامهٔ عمل پوشیدن آن است. این نکته در باب مسیحیت نیز تا حدود بسیاری صدق می‌کند. به سخن دیگر، تحولات روحانی شگفت‌انگیزی از نوع دگرشوندگی‌های پولس قدیس،^۲ و یا اعترافاتی مانند اعترافات اتویوگرافیک اگوستین^۳ و روایت تعمید او در حقیقت همهٔ داستان تغییر مذهب را در بر نمی‌گیرد. پولس قدیس اگرچه رؤیایی می‌بیند، اما تنها پس از آشنا شدن با آیین تازه است که به آن می‌گردد. «بررسی‌های اخیر روشن می‌کند که اگوستین نه تنها در حلقهٔ مسیحیان بزرگ شده، بلکه به اغلب احتمال مسیحی به دنیا آمده است... اعترافات اگوستین روایت دگرگونی‌های فکری و قلبی جوانی است تیزهوش و حساس، اما تبیین و توجیهی از گرویدن او به آیین مسیح به دست نمی‌دهد. در حقیقت، تغییر مذهب اگوستین را در باغ میلان باید تغییر مذهب دوبارهٔ او بدانیم، یا حلقه‌ای از زنجیرهٔ رویدادهای به هم پیوسته‌ای که بخشی از روایت او را شکل می‌دهند.^۴ کتاب اگوستین بیش از آنکه گزارش یک بحران باشد پژوهش نامهٔ اگوستین است و دفاعیهٔ او در رد اتهامات کسانی که نه مشروعیت او را به عنوان اسقف می‌پذیرفتند و نه به موعظه‌هایش صحنه می‌نهادند.^۵

در بررسی کنونی، هدف به دست دادن تعریفی جامع و مانع از تغییر مذهب با قابلیت

۱. در مورد نارسایی این انگاره‌ها در بررسی تغییر مذهب‌های تاریخی، نگاه کنید به:

- Karl F. Morrison, *Understanding conversion* (Charlottesville, 1992); *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, ed., James Muldoon (Gainesville, 1997); Carole M. Cusack, "Towards a General Theory of Conversion," in *Religious Change, Conversion and Culture*, ed. Lynette Olson (Sydney, 1996), pp. 1-21.
2. Morrison, *Understanding Conversion*, pp. xiii-39.
3. James Muldoon, "Introduction: The Conversion of Europe," in *Varieties of Religious Conversions in the Middle Ages*, pp. 1-12.
4. Fredrick H. Russell, "Augustine: Conversion by the Book", in *Varieties of Religious Conversions in the Middle Ages*, p. 14; see also, Nock, *Conversion*, pp. 259 - 63.
5. Russell, "Augustine: Conversion by the Book", pp. 14-15.

اطلاق بر نمونه‌های مشابه نیست، بلکه تأکید بر فهم هرمنوتیک این پدیده است در قرون میانه، با همه تنوع و هاله‌های معنایی آن. سخن بر سر «حقیقت» تغییر مذهب در قرون میانه است، نه زدودن گرد و غبار از چهره نمونه‌های «حقیقی» تغییر مذهب.

در تاریخ‌نگاری اسلامی قرون میانه از تک‌نگاری‌هایی که در آنها درونمایه تغییر مذهب به عنوان یک دگرگونی منعکس شده باشد نشانی نمی‌بینیم. محققان معاصر برای دستیابی به «حقیقت تاریخی» فرآیند تغییر مذهب در سرزمین‌های تحت فرمانروایی اسلام گوشه و کنار متن‌های تاریخی، اعم از عمومی و منطقه‌ای، و همچنین تاریخ سلسله‌های گوناگون را کاویده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که در پذیرش اسلام - جز در موارد نادر - زور و اجبار نقشی نداشته، فرآیند مسلمانی سیری تدریجی و چندگونه طی کرده، و اگرچه در منابع تاریخی به کشتن موبدان زرتشتی و تخریب آتشکده‌ها - و یا به سخن دیگر نشانه‌های پدیدار و به چشم آمدنی دین زرتشت - اشاراتی هست، اما در بسیاری از نمونه‌های تغییر مذهب ملاحظات اجتماعی و اقتصادی بیشتر از عامل زور و اجبار مؤثر بوده است. به نظر التون دانیل روایت‌های تاریخی روشن می‌کند که نجیب‌زادگان ایرانی - دهقانان، مرزبانان و همتران آنها - برای حفظ موقعیت اجتماعی خود به اسلام روی آورده‌اند تا همچنان به روال سنت طبقاتی از پرداخت مالیات معاف بمانند.^۱ جمشید چاکسی نیز مانند دانیل گرویدن مردم به اسلام را به طفره رفتن آنها از پرداخت جزیه به فاتحان پیوند می‌زند.^۲ تورج دریایی با جرح و تعدیل دیدگاه چاکسی اشاره می‌کند که طبقات فرودست زرتشتی برای شانه خالی کردن از بار سختگیری‌های مذهبی، زورگویی موبدان و نظام استوار بر امتیازات طبقاتی به اسلام روی آورده‌اند. البته یادآوری این نکته لازم است که نظریه فرار از نابرابری‌های اجتماعی با توجه به نمونه بنگال تا حدودی اعتبار خود را از دست می‌دهد.^۳ بررسی‌های ریچارد ایتن در مورد مسلمان شدن روستاییان این منطقه نشان می‌دهد که جوامع هندی پس از گرویدن به اسلام نه تنها در بهبود موضع خود در نظام طبقاتی جامعه، به قراین و شواهد متعدد، با شکست روبرو شدند، بلکه همان نظام استوار بر تبار و نسب واحدهای اجتماعی هند را

1. Elton Dniel, "Conversion II, Of Iranians to Islam", *Encyclopaedia Iranica* (1993), IV, pp. 229-32.

2. Jamshid k. Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period", *Iranian Studies*, 20 (1987), pp. 17-30.

3. Touraj Daryace, "Review of Jamshid K. Chosky, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites*", *International Journal of Middle East Studies*, 32 (2000), pp. 158-60.

که از پیش می‌شناختند در ساختار جامعه اسلامی مستقر کردند. نکته قابل تأمل و برخلاف تصور رایج، این که به نظر این تا اواخر قرن دهم هـ / شانزدهم م، و حتی پس از آن، به توده وسیع مسلمانان روستائین این مناطق اشاره‌ای هم نمی‌شود، در حالی که تماس این مسلمانان با اعراب و مسلمانان آسیای مرکزی از اواخر قرن چهارم هـ / دهم م. آغاز شده است. از این گذشته، بیشتر مردم این نواحی، در دوران سلطنت گورکانیان (۹۳۲ هـ / ۱۵۲۶ م - ۱۲۷۴ هـ / ۱۸۵۸ م) که گسترش دین اسلام در مثنی سیاسی آنان جای آشکاری نداشته، به اسلام گرویده‌اند.^۱ اما نکته مهم این است که تمرکز این بررسی‌ها بیشتر بر پیامدها، و یا به سخن دقیق‌تر، بر فهم فرآیند تاریخی تغییر مذهب معطوف بوده است.^۲ این که تغییر مذهب از نظر مسلمانان قرون میانه چه معنایی داشته پریشی است که همچنان به جای خود باقی است.

این بی‌اعتنایی به معانی و نمونه‌های فردی تغییر مذهب در قرون میانه اسلامی هنگامی بیشتر جلب توجه می‌کند که به یاد بیاوریم که قرآن بیش از آنکه زندگینامه یک پیامبر باشد و یا تاریخ اقوام عرب و مسلمان، در درجه نخست، فراخوانی است به نوعی تغییر مذهب و روی برگرداندن از بت‌پرستی و چندخدایی و روی آوردن به وحدانیت ازلی. قرآن نه سرگذشت یک جامعه دینی است، نه روایت پرداخته‌ای در باب دین و سیرت محمد (ص)، بلکه فراخوانی است به ترک چند خدایی و تک خدایی کاذب و دعوتی است به ایمان بدون قید و شرط به خدای یگانه و آفریدگار زمین و آسمان. فهم این فراخوان در پس‌زمینه احیای تک خدایی میسر می‌شود، نه در بنیان‌گذاری آن. خطاب قرآن در درجه نخست به مؤمنان است. بی‌ایمانان با نام‌های بیشماری که می‌پذیرند، از جمله منافقان و دو رویان، بت‌پرستان و کافران محض، در حاشیه قرار می‌گیرند. با توجه به این پس‌زمینه قرآنی آیا جای شگفتی نخواهد بود اگر ایمان ناب و دگرگونی روحانی در نوشته‌های دینی قرون میانه ظاهراً جایگاه درخوری نداشته باشد؟

ریچارد بولت در توضیح اینکه چرا جای تحولات روحانی در منابع اسلامی قرون

1. Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley, 1993), pp. 113-37.

۲. مایکل مورونی اخیراً نظریات مختلف درباره چگونگی و میزان تغییر مذهب در اسلام را مورد بررسی قرار داده است. نگاه کنید به:

M.G. Morony, "The Age of Conversions: A Reassessment," in *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, *Papers in Mediaeval Studies* 9 (Toronto, 1990), pp. 135-50.

میان‌ه خالی است چنین استدلال می‌کند که در قرون اولیه اسلامی نومسلمان بدون آنکه زبان دین تازه را بفهمد، بیشتر از راه اخذ رسوم، نظام ارزش‌ها و لباس عربی به سلک مسلمانان می‌پیوست. نومسلمان از این راه خود را از بافت مذهب پیشین متمایز می‌کرد و به رنگ نظام ارزشی جامعه اسلامی درمی‌آمد. به این ترتیب تغییر مذهب نوعی هم‌رنگ جماعت شدن بود؛ هرچه بر تعداد واحدهای مسلمان‌نشین در درون سرزمین‌های فتح شده اضافه می‌شد شماره نومسلمانان هم فزونی می‌گرفت. نومسلمان، از نظر بولت، اسلام را تنها پس از مسلمان شدن می‌شناخت و «به همین دلیل در روایت‌های به جا مانده از تغییر مذهب‌های انفرادی نشانی از موعظه‌های دینی، مطالعه درباره اسلام و دگرگونی‌های اخلاقی و فکری نمی‌بینیم»^۱ بولت گذشته از این، و بر پایه نمونه‌هایی از تغییر مذهب که از کتاب فتوح البلدان بلاذری (مرگ حوالی ۸۹۲ م / ۲۷۹ هـ) برگرفته، اضافه می‌کند که «دستیابی به موقعیت اجتماعی و یا حفظ آن بیش از ایمان مذهبی در پیوستن مردم به دین فرمانروایان مؤثر بوده است»^۲ نظر بولت را مندرجات بندهشن بزرگ، کتاب مذهبی زرتشتیان که در قرن‌های سوم هـ/نهم م و چهارم هـ/دهم م گردآوری شده، تأیید می‌کند. طبق این کتاب «بسیاری از نجیب‌زادگان ایرانی برای حفظ موقعیت اجتماعی خود از دین زرتشت کناره گرفتند»^۳ بولت اضافه می‌کند که در حدود قرن چهارم هـ/دهم م، پس از مسلمان شدن اکثریت ساکنان سرزمین‌های فتح شده، رفته رفته معیارهایی مانند زبان و لباس از معنای مذهبی تهی شدند و تغییر مذهب جنبه ایمانی گرفت. اما این جابه‌جایی دقیقاً چگونه صورت گرفت و استنباط مسلمانان قرون میانه از تغییر مذهب واقعی چه بود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها نگاهی خواهیم کرد به دو روایت نمونه‌وار از تغییر مذهب‌های ناگهانی، و درست به همین دلیل ظاهری و صوری، از قرون میانه اسلامی که در پژوهش‌های جدید کراراً به آنها استناد شده است. نخست باید گفت که در هر دوی این روایت‌ها، تغییر مذهب، مثل همه موارد مشابه دیگر، با زبانی موجز و قاطع بیان شده است. مجلس و صحنه وقوع تغییر مذهب بسیار محدود و کوتاه است و کل ماجرا معمولاً به شیوه سوم شخص و بدون ذکر جزئیات روایت شده است. دانیل بومون سادگی و ایجازی را که در گزارش‌های مرتبط با ایمان آوردن به اسلام به کار رفته است از ملزومات نوع خاصی از روایت می‌داند که به سنت خبر معروف است و از طریق

1. Richard Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", in *Conversion and Continuity* p. 131.

2. Richard Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", p. 131.

3. *Greater Bundahishn*, ed. By Tahmuras Anklesaria, as *The Bundahishn* (Bombay, 1908).

آن قصص صدر اسلام به دست مورخان قرن‌های سوم هـ/نهم م و چهارم هـ/دهم م. به کتابت درآمده است. در سیر تحول قصه به خبر احتمالاً مرحله‌ای وجود داشته که در آن نکات اصلی روایت به عصاره‌ای کاهش می‌یافته یا تقطیر می‌شده و صورت خبر می‌گرفته است. این کار یا از راه تبدیل روایت‌های «نمایشی» [و چند صدایی] به روایت‌های «گفتاری» [و تک صدایی] صورت می‌گرفته، یا از راه دوباره آفرینی روایت‌های «گفتاری». و در هر دو مورد هدف یکی بوده است: تحمیل معنایی یگانه به واقعه‌ای با معناها و جنبه‌های گوناگون مذهبی.^۱ به هر حال، استدلال بومون مبنی بر این که شاید تغییر مذهب‌های انفرادی، به‌ویژه در مورد بزرگان و نخبگان حکومتی، به گونه‌ای پرداخته‌تر و سازگارتر با تحولات روحی در یک نسخه مفقوده «اصیل» منعکس شده باشد، در مورد تغییر مذهب گروهی اکثریت مسلمانان مصداقی پیدا نمی‌کند.

داستان ایمان آوردن یکی از این ایرانیان سرشناس، شاهزاده‌ای ساسانی، در یک متن تاریخی قرن چهارم هـ/دهم م روایت شده است. هنگامی که لشکریان اسلام در حوالی سال ۱۹ هـ/۶۴۰ م. به سرزمین ایران رسیدند، شاهزاده‌ای ایرانی به نام هرمزان خود را به اعراب که پیروزی آنها مرهون خیانت یکی از ایرانیان بود، تسلیم کرد. فرمانده سپاه عرب تنها شرط شاهزاده را، که او را به بارگاه عمر (خلافت ۱۳ هـ/۶۳۴ م - ۲۳ هـ/۶۴۴ م) در مدینه بفرستند، پذیرفت. چون هرمزان را نزد عمر بردند، عمر به او گفت اگر اسلام بیاورد از خونس خواهد گذشت. شاهزاده نپذیرفت و عمر به او رخصت داد که آخرین آرزوی او بر زبان بیاورد. شاهزاده جامی آب خواست، اما از نوشیدن آب به این بهانه که هرگز جز از جام مرصع آب ننوشیده سر باز زد. ملازمان بارگاه این بار در جامی مزین به سنگ‌های قیمتی آب آوردند. شاهزاده باز هم آب را ننوشید. چون عمر علت را جویا شد شاهزاده گفت بیم آن دارد که مسلمانان پیش از نوشیدن آخرین قطره آب جانس را بگیرند. خلیفه سوگند خورد و به او تا نوشیدن آخرین قطره آب امان داد. هرمزان به محض شنیدن سوگند خلیفه آب را بر زمین ریخت. عمر را زیرکی شاهزاده پسند افتاد و از خدا خواست او را به راه اسلام هدایت کند. سپس روی به حاضران کرد و نظر آنان را جویا شد. علی ابن ابی طالب (خلافت ۳۵ هـ/۶۵۶ م - ۴۰ هـ/۶۶۱ م)، بزرگترین رقیب عمر، پسرعم و داماد پیامبر، در میان حاضران بود. نظر علی (ع) این بود که جایز نیست خلیفه از سوگند خود در مورد رعایت جان هرمزان عدول کند، و پیشنهاد کرد به هرمزان

1. Daniel Beaumont, "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions", *Studia Islamica*, 83.1 (1996), p. 22.

اجازه دهند در مدینه بماند و جزیه بپردازد. هر زمان از قبول این پیشنهاد نیز به خاطر حفظ موضع اجتماعی خود سر باز زد. آنگاه علی (ع) گفت که اگر شاهزاده در امتناع از پذیرش اسلام و پرداخت جزیه مصر بماند خلیفه را جز کشتن او چاره‌ای نیست. «آنچه از دستم برمی‌آمد در حفظ جان شاهزاده و نجات این وجود شریف و گرامی به کار گرفتم. اسلام دین حق است، بهترین ادیان؛ و پیروان آن مقربان درگاه خداوندند. هر آن کس که به اسلام ایمان بیاورد از آتش دوزخ در امان خواهد بود.» هر زمان به لرزه درآمد و گفت «به راستی این چنین است. من به اراده خود اسلام می‌آورم. مرا نشاید که از هدایتی این چنین برخوردار نباشم.»^۱

این روایتی است از ایمان آوردن به اسلام در بارگاه یکی از بزرگترین شخصیت‌های صدر اسلام، عمر بن خطاب، صحابی، داماد و پدرزن پیامبر، خلیفه دوم مسلمین و امیر مؤمنان. اگرچه در مسلمانی هر زمان تأملات درونی کوچکترین جایی ندارد، اما این غیاب از اهمیت آن نمی‌گاهد. نویسنده این روایت، ابن اعثم کوفی مورخ شیعه و از پیروان علی (ع) بود و عمر را غاصب خلافت می‌دانست. روایت او که سال‌ها پس از مرگ هر دو شخصیت داستان و استقرار کامل تسنن نوشته شده، دادگری، نفوذ کلام و اصابت رأی علی (ع) را نشان می‌دهد. آنجا که عمر از گفتار باز می‌ماند و از دیگران نظر می‌خواهد، کلام اندیشیده علی (ع) راهگشا می‌شود و به رویداد ارزش تاریخی می‌دهد. به همین دلیل این حکایت تا امروز باقی می‌ماند.

چنان که از کتب و منابع اسلامی برمی‌آید، عمر اگرچه با علی (ع) خصومتی دیرینه داشت، اما هرگز از مشورت با او غافل نمی‌ماند. به نظر البرخت ناث مشورت و نظرخواهی خلفا از دیگران یک انگاره روایی تکرار شونده در روایت‌های صدر اسلام است. نظرخواهی کارکردی چندگانه دارد: آرمانی کردن گذشته اسلامی از راه مشورت خلیفه با دیگران که سنت پیامبر است؛ بر حق شدن خلیفه‌ای که نظر دیگران را، به‌ویژه اگر از صحابه پیامبر باشند، جویا می‌شود؛ و توجیه نظام قضایی دوره‌های بعد به استناد سنت خلفای صدر اسلام. در مورد روایت ابن اعثم شیعی هم نه تنها با مورخ هواخواه و خواستار حقانیت علی (ع) سروکار پیدا می‌کنیم، بلکه نکته مهمتر این است که بن‌مایه [موتیف] مشورت نیز مثل بن‌مایه‌های روایی دیگر در روایت‌هایی ظاهر می‌شود که

۱. ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی (مرگ ۱۲۰۰ هـ)، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد (تهران، ۱۳۷۲)، صص ۲۷ - ۲۲۰.

اثبات اصالت آنها آسان نیست.^۱

تأثیر هواخواهی علی (ع) و سنت قرآنی اثبات حقانیت پیام اسلام از طریق تأیید پیروان ادیان توحیدی کهن‌تر، در روایت دیگری از تغییر مذهب در تاریخ سیستان نیز دیده می‌شود. تاریخ سیستان، تاریخ محلی سرزمین‌های جنوب شرقی ایران، به احتمال قوی در اواخر قرن چهارم هـ / دهم م و یا اوایل قرن پنجم هـ / یازدهم م نوشته شده و مؤلف آن ناشناخته است. مطابق با این روایت به دنبال قتل عام اهل بیت پیامبر و نواده گرامی او حسین (ع) در دشت کربلا در سال ۶۱ هـ / ۶۸۰ م. به دست سپاهیان بنی امیه (حکومت ۳۱ هـ / ۶۶۱ م - ۱۳۲ هـ / ۷۵۰ م) سرهای بریده آنان را بر نیزه می‌کنند و از تمام شهرهایی که بر سر راه دمشق است گذر می‌دهند تا به شهر کوچکی می‌رسند که راهبی مسیحی در آن زندگی می‌کند. راهب در راه برگزاری نماز شبانه است که نوری از آسمان می‌تابد و پایش را از رفتن باز می‌دارد. از سپاهیان بنی امیه می‌پرسد که هستند و سرهای بریده از آن چه کسانی است. پاسخ می‌دهند که یکی از این سرها سر حسین (ع)، پسر علی (ع) و نواده پیامبر است. راهب را اندوهی عظیم فرامی‌گیرد و با خود می‌اندیشد که اگر فرزندی از مسیح در جهان به جای می‌ماند از جان عزیزترش می‌داشتند. آنگاه روی به سپاهیان می‌کند و می‌گوید که اگر سر حسین (ع) را تا بامداد فردا به من واگذارید ده هزار دینار زر به شما خواهم داد. سپاهیان می‌پذیرند. راهب سر حسین (ع) را شستشو می‌دهد، آداب تطهیر را به تمامی به جای می‌آورد، سپس سر را در کنار می‌گیرد و دعا و گریه آغاز می‌کند. سپیده که می‌دمد راهب روی به سوی سر می‌گرداند و می‌گوید «ای سر شریف، اکنون روح من در فرمان من است»، پس اسلام می‌آورد و پیرو حسین (ع) می‌شود. روز بعد راهب سر را به سپاهیان که راهی دمشق بودند برمی‌گرداند. سپاهیان پیش از رسیدن به دمشق در جایی توقف می‌کنند، و چون به سراغ سکه‌های زر می‌روند، جز خشت نمی‌بینند. بر خشت‌ها آیه‌های قرآن در تکفیر ظالمان و پیروان باطل نقش بسته است. بسیاری از آنان به گریه درمی‌آیند و توبه می‌کنند، خشت‌ها را به رودخانه می‌ریزند و سر به صحرا می‌گذارند.^۲

نقش این داستان در درجه نخست بی‌اعتبار کردن بنی امیه است و برجسته کردن فضایل اخلاقی هواخواهان علی (ع) و فرزندانش. راهب پرهیزکار بر حقانیت دین

1. Albercht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition; A Source-Critical Study*, 2nd edn, in collaboration with Lawrence I. Conrad, trans. by Michael Bonner (Princeton, 1994), p. 140.

۲. مؤلف نامعلوم، تاریخ سیستان، تصحیح محمد تقی بهار (تهران، ۱۳۱۴)، صص ۱۰۱-۹۹.

حسین (ع) مهر تأیید می‌زند. این روایت‌ها را نمی‌توان به گزارش ساده‌گرویدن پیروان ادیان دیگر به دین اسلام فروکاست؛ بلکه مهم نقش ثانوی آنها در تاریخ‌نگاری اسلامی است. این روایت‌ها در حقیقت برساخته‌های قرون بعد است برای بزرگ جلوه دادن صحابه پیامبر و رویدادهای صدر اسلام.^۱ به نظر ناث یکی از کارکردهای انگاره‌روایی دعوت یا فراخوانی در تواریخ فتوحات صدر اسلام، مشروع جلوه دادن موضع نومسلمانان به‌ویژه ایرانیان است و برکشیدن آنان به موقعیتی برابر با فاتحان عرب. دعوت دیگران به اسلام، و پذیرفته شدن یا نشدن آن را، نباید به حساب دگرگونی‌های معنوی ساکنان سرزمین‌های فتح شده گذاشت «چراکه در این روایت‌های صحنه دعوت به گونه‌ای آشکار با مقتضیات طبیعی چنین دعوت‌هایی بیگانه است و در قالب کلی‌گویی‌هایی عرضه شده که آن هم هیچ‌گونه پیوندی با رویدادی واقعی ندارد».^۲ روایت‌های دعوت به اسلام را باید بخشی از تلاش نومسلمانان دانست که سعی داشتند صرف‌نظر از زادگاه و تاریخ مسلمانی، جایگاه خود را تثبیت کنند و خود را به جهان اسلام بشناسانند. نظر ناث را استدلال بعدی او در مورد معنای لغوی دعوت، چنان‌که در منابع مختلف ضبط شده، تأیید می‌کند. او بر آن است که این شکل از دعوت در زمان حیات پیغمبر و هنگامی که کافران صحرای عربستان مورد خطاب بوده‌اند احتمالاً بسیار مؤثر بوده است.^۳ مفید بودن این شکل از دعوت برای ساکنان سرزمین‌هایی که در

۱۳۷

۱. طبری، برجسته‌ترین تاریخ‌نگار قرون میانه اسلامی در نیمه دوم قرن سوم ه / نهم م، روایتی از این داستان نقل می‌کند. به روایت طبری هرمان نخست خلیفه را به بازی می‌گیرد تا او را عفو کند و سپس ایمان می‌آورد. شاهزاده ایرانی چون به بارگاه عمر آمد پرسید که آیا باید چون کسی که زنده می‌ماند سخن بگوید یا چون کسی که به زودی خواهد مُرد. و پس از آنکه عمر از او خواست که چون کسی که زنده می‌ماند سخن بگوید، ادا کرد که عمر در حقیقت به او امان داده است. خلیفه که زیرکی شاهزاده را دریافته بود به او گفت یا اسلام بیاورد، یا برای مردن آماده باشد. شاهزاده ایمان آورد و عمر ماهیانه‌ای در حقش مقرر کرد و در مدینه خانه‌ای به او داد. در روایت طبری از اسلام آوردن هرمان علی (ع) نقشی بر عهده ندارد. جمشید چاکسی این روایت از داستان را در کتاب زیر نقل کرده است:

Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites In Medieval Iranian Society (New York, 1997), p. 73.

چاکسی اضافه می‌کند که با توجه به این شرایط در ایمان هرمان محل تردید است، به‌ویژه آنکه کمی بعد او را به جرم دست داشتن در قتل عمر گردن می‌زنند. چاکسی این داستان را بیان یک رویداد واقعی تلقی می‌کند و به عنوان نمونه‌ای از علل مسلمان شدن زرتشتیان مورد استناد قرار می‌دهد. این داستان به روایت‌های مختلف در منابع دیگر نیز آمده است. برای نمونه نگاه کنید به: احمد بن یحیی بن جابر البلاذری، *فوح البلدان*، تصحیح ص. منجد (قاهره، ۱۹۵۷)، ج. ۱۱ صص ۸۲-۳۷۹.

2. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition*, pp. 166.

۳. هاوتینگ اخیراً به این نکته اشاره کرده که نظریه حاکم بر مطالعات اسلامی دایر بر اینکه قرآن در میان

دوره‌های بعد فتح شدند مورد تردید است، به ویژه آنکه بسیاری از آنان به تغییر مذهب تن ندادند و پرداخت جزیه را بر آن برگزیدند.^۱

اگرچه در متون تاریخی قرون میانه از تغییر مذهب گروهی مردمان سرزمین‌های فتح شده چندان نشان نمی‌بینیم، اما تغییر مذهب به عنوان مبنای چون و چرا بر سر عوامل مؤثر در قدرت سیاسی از نخستین دوره‌ها در متون اسلامی ظاهر می‌شود. بسی پیش از آنکه فتح سرزمین‌های دیگر دولتمردان اسلام را با مردمان غیرمسلمان و غیرعرب روبرو کند، تغییر مذهب در میان اعراب مکه و مدینه در حکم سرمایه‌ای سیاسی بود و به دعوای آنان در دستیابی به رهبری و قدرت، پس از مرگ محمد (ص)، مشروعیت می‌داد. اختلاف نظر شیعیان و اهل سنت بر سر نخستین مردی که اسلام آورد قصه‌ای تکراری است. به نظر شیعیان این مرد علی (ع) پسرعم و داماد پیامبر و کسی بود که می‌بایست پس از وفات پیامبر در سال ۱۱ هـ / ۶۳۲ م. جانشین او شود. اهل سنت معتقدند که صغیر بودن علی (ع) در آن تاریخ نافی مشروعیت این مدعاست. نخستین مردی که از نظر سنی کبیر بود و مسلمان شد ابوبکر (خلافت ۱۱ هـ / ۶۳۲ م - ۱۳ هـ / ۶۳۴ م) بود که بر علی (ع) غلبه کرد و نخستین خلیفه اسلام شد. بد نیست به روایت‌هایی هم که از اسلام آوردن معاویه ابن ابوسفیان (حکومت ۴۱ هـ / ۶۶۱ م - ۶۰ هـ / ۶۶۱ م) در دست است اشاره کنیم. معاویه چند سال پس از مرگ محمد (ص) به حکومت شام رسید و پس از غلبه بر علی (ع) سلسله بنی‌امیه را بنیان نهاد. بیشتر تاریخ‌های اسلامی، البته به دلایل متفاوت، به خلافت بنی‌امیه روی خوشی نشان نداده‌اند. خود معاویه، اگرچه حکمران قابل‌شناخته می‌شد، اما به خاطر دامن زدن به اختلافات و فراهم کردن موجبات انتقال خلافت به پسرش، که تخطی آشکاری از سنت پیامبر در نظر و در عمل بود، مورد نکوهش قرار گرفته است. یکی از رایج‌ترین حربه‌ها در رد مشروعیت خلفای بنی‌امیه تعلق معاویه در پذیرش اسلام است. نکته اساسی اینجاست که پس از مرگ محمد (ص) نافذترین ضابطه‌ای که در دعوی قدرت سیاسی به کار می‌آمد تاریخ گرویدن فرد یا قبیله به اسلام بود. آن گروه از قریشیان قبیله محمد (ص) که پیش از فتح

مردمانی بت‌پرست و عموماً بی‌دین ظهور کرده باید مورد بازاندیشی قرار گیرد. بررسی‌های باستان‌شناسی و منابع موجود نشان می‌دهد که در زمان محمد در عربستان شماره معتقدان به وحدانیت خدا، به ویژه کلییمان و مسیحیان، بیش از بی‌دینان بوده است. و آیه‌های متعدد قرآن خطاب به بی‌دینان را باید در حکم انگاره‌هایی روایی مورد استفاده در بحث‌های جدلی و بلاغی دانست.

۱. برای آشنایی با الگوهای اسلام آوردن زرتشتیان نگاه کنید به:

مکه به دست مسلمانان در سال ۹ هـ / ۶۳۰ م ایمان آورده بودند، و از جان و مال خود، پیش از آنکه نشانی از پیروزی در افق پدیدار باشد، گذشته بودند، بر آنان که پس از استقرار اسلام دسته دسته مسلمان می شدند حق تقدم داشتند. مدافعان معاویه، از جمله، ادعا می کنند که معاویه پیش از سال ۹ هـ / ۶۳۰ م، در حدود سال های ۷-۸ هـ / ۶۲۸-۶۲۹ م. ایمان آورده، اما دین خود را به دلیلی مهمتر، یعنی رعایت امر پدر، آشکار نکرده است. به نظر این هواخواهان مادر معاویه از مابوق مطلع بوده و از او خواسته که دین خود را تا روزی که پدرش زنده است پوشیده نگاه دارد.^۱

اینکه قصه های تغییر مذهب در قرون میانه هرگز به منظور ثبت فرآیند واقعی دگرگون شدگی های روحی نوشته نشده، احتمالاً بیش از هر مورد دیگر در تغییر مذهب های ناپایدار غیر ایرانی چون فرمانروایان ایلخانی (و مغول) ایران انعکاس یافته است. محمد خدابنده اولجایتو (حکومت ۷۰۳ هـ / ۱۳۰۴ م - ۷۱۶ هـ / ۱۳۱۶ م) نمونه بارزی از این دسته تغییر مذهب های ناپایدار است. اولجایتو مسیحی به دنیا آمد، بعد بودایی شد، تا سال ۷۰۲ هـ / ۱۳۰۳ م. با مراعات اصول مکتب حنفی زندگی کرد، در این سال رسماً شافعی شد، و سرانجام در سال ۷۰۹ هـ / ۱۳۱۰ م. به تشیع گروید.^۲ بررسی های چارلز ملویل نشان می دهد که غازان، برادر اولجایتو، که از سال ۶۹۴ هـ / ۱۲۹۵ م. از آیین بودا دست شسته بود، تنها پس از اینکه اکثر سپاهیان مسلمان شدند به اسلام گروید. به نظر ملویل اسلام آوردن غازان، با توجه به روایت های گوناگونی که از مسلمانی او در دست است، نقطه عطفی است در تاریخ ایران «که از جمله انتقال از بهره کشی پرآوازه چنگیزیان و ایلخانیان را از ایران به برخورد آگاهانه تری با حکومت در چارچوب مستقر رفتار اسلامی میسر کرده است.»^۳ اما رویدادهای بعدی با نظریه ملویل

1. Isaac Hasson, "La Conversion du Mu'awiya ibn Abu Sufyan," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), pp. 214-42.

۲. عبدالله بن لطف الله حافظ الأبرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانبابا بیانی (تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۰) ص ۱۰۱.

3. Charles Melville, "Padshah-i Islam: The Conversion of Sultan Mahmud Ghazan Khan," *Pembroke Papers*, 1 (1990), pp. 159-177.

آمیتای - پرایس در بررسی اخیر خودش صحت نظر ملویل را مورد تردید قرار داده است. آمیتای - پرایس نتیجه گیری می کند که غازان بیش از آنکه تلفیق نظام حکومتی مغول با موازین اسلامی را به خاطر بیابورد اصولاً «به عنوان یک مسلمان راست کیش مؤمن مورد شک است. به این ترتیب ما با نومسلمانی دمدمی مزاج، و حتی سردرگم، اما بی گمان، از نظر تاریخی، پذیرفتنی تر سروکار داریم».

Reuven Amitai-Preiss, "Ghazan, Islam, and Mongol Tradition: View from the Mamluk Sultanate," *BSOAS*, 9:1 (1996), pp. 1-10.

همخوان نیست. درست در همان سال که غازان با وجود مسلمانی ظاهری از حمله به مملوکان شام و مصر (حکومت ۹۲۳ هـ / ۱۵۱۷ م - ۶۴۸ هـ / ۱۲۵۰ م) چشم پوشیده بود، خبر مسیحی شدن او جهان مسیحی را در شور و شعل تمام فرو برد. «خبر اشغال شام از طرف غازان با شاخ و برگ فراوان به غرب مسیحی رسیده بود؛ اورشلیم در دست غازان بود و به رومیان برگردانده می شد، حتی خود غازان هم، به روایت‌هایی، به کیش عیسی گرویده بود [...] همچنان که سیلویا شاین نشان داده است شوری واقعی و هیجانی شگفت همه را فراگرفته بود. رامون لیول (مرگ ۱۳۱۵ م)، عالم و راهب مشهور اروپایی، «خبر «تغییر مذهب» غازان را آنچنان درست پنداشته بود که بی درنگ به سوی قبرس به راه افتاد، به این امید که با غازان ملاقات کند و آیین تعمید ایلخانیان و اتباع آنان را شخصاً به جا بیاورد».^۱ شاه اسماعیل اول (حکومت ۹۰۷ هـ / ۱۵۰۱ م - ۹۳۰ هـ / ۱۵۲۴ م) که در دوران حکومت او تشیع آیین رسمی ایران شد، بنا به دو نوشته مجزا و همزمان، یکی فرانسوی و یکی آلمانی، در سال ۹۱۴ هـ / ۱۵۰۸ م. به دست چهار راهب فرانسیسکن مراسم تعمید را به جا آورده است.^۲ نواده او شاه عباس اول (حکومت ۹۹۵ هـ / ۱۵۸۷ م - ۱۰۳۸ هـ / ۱۶۲۹ م) نیز پس از پیروزی بر ترکان عثمانی، باز هم بر اساس نوشته‌های مسیحیان آن زمان، باید در سال ۱۰۱۴ هـ / ۱۶۰۵ م. در ایام پنتکوست (Pentecost) به دست یسوعیان به آیین مسیح گرویده باشد.^۳ نظر آدام نابلر بر این است که داستان‌های مربوط به گرویدن شاهزادگان شرق به آیین مسیح یکی از تدابیری بود که در توجیه اتحاد نظامی با آنها به کار می آمد، به ویژه آنکه این روایت‌ها هرگز در آرشیوهای «رسمی» دربار ثبت نمی شد، بلکه قصه‌هایی بود که دهان به دهان می گشت، و در همه آنها، به پیروی از یک انگاره روایی واحد، پای یک زن مسیحی درباری در میان بود. به دنبال قرن‌ها تلاش در سیاه‌نمایی چهره اسلام، «باید» «نودینان» و مؤمنان پنهانی در

۱۴۰

1. Sylvia Schein, "Gesta Dei per Mongolos 1300: the Genesis of a Non-Event," *English Historical Review*, 94 (1979), pp. 805-19; as quoted in Adam Knobler, "Pseudo-Conversions and Patchwork Pedigrees: The Christianization of Muslim Princes and the Diplomacy".

2. Palmira Brummett, "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kingship," in John Victor Tolan, ed., *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays* (New York, 1996), pp. 331-59.

3. Knobler, "Pseudo-Conversions and Patchwork Pedigrees," pp. 194-5

برای آشنایی با تغییر مذهب‌های ناپایدار و بنا بر مصالح سیاسی و نقش زنان سرشناس در وقوع آنها نگاه کنید به: Rasa Mazeika, "Bargaining for Baptism: Lithuanian Negotiations for Conversion, 1250-1358," in *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, pp. 131-40.

جهان اسلامی پیدا می شدند که با آشکار کردن ایمان خود راه را برای غلبه بر دشمن مشترک و نجات جهان مسیحیت از خطر تصوری اسلام هموار کنند.^۱

بدین ترتیب برای شناختن ماهیت تغییر مذهب در قرون میانه به جای آنکه نمونه های روایت شده در این باب را حقیقت مسلم فرض کنیم، بهتر است زبان استعاری آنها را بفهمیم. در همه این روایت ها تلاش بر این است که تجربه تغییر مذهب در قالب زبان ریخته شود. دانشمندان قرون میانه آنچه را که نادانستی و استعلایی می نمود به واقعه هایی ملموس پیوند می زدند و با استعاره های آشنا و فهمیدنی برای مردم روایت می کردند. در حد فاصل آنچه به عنوان تغییر مذهب می شناسیم و واقعیت این فرآیند، و یا به گفته موریسون، میان متن و رویداد، فضایی است که شناخت آن می تواند ما را به درک مفهوم تغییر مذهب در قرون میانه و بوطیقای آن نزدیکتر کند. به عقیده موریسون «میان احساس قلبی و بوطیقای آن عدم توازن ناگزیری وجود دارد. آنچه در مورد چگونگی برخورد علمای مسیحی با مسئله تفسیر کتب مقدس می توان گفت در مورد فهم آنان از تفاوت میان تجربه مینوی تغییر مذهب نیز - در مقام یک رویداد حسی - و نوشتن درباره تغییر مذهب - چون چیزی برساخته - صادق است. نقطه اشتراک هر دوی این پدیده ها یکی است: نقطه ای که در آن واقعه ای قلبی از راه بوطیقا به فرم فروکاسته می شود». ^۲ همچنان که می دانیم یکی از کارکردهای تصوف آفریدن واژگان و اصطلاحات لازم برای این تحول روحی در قلمرو اسلام بوده است. نوشتن درباره تاریخ قرون میانه به طور اخص ایجاب می کند که از زاویه های گوناگون به روایت های موجود نگاه کنیم. چندگانگی زاویه دید، به ویژه، از الزامات نوشتن درباره تاریخ این دوره است، زیرا آنچه نوشته شده، یا آنچه می توانست به نوشتن درآید، تنها بخشی یا پاره ای از این تاریخ است. ناهمخوانی میان آنچه بر کاغذ نوشته می شد و آنچه در دل می گذشت، و همچنین مقتضیات ذهنی مخاطبان نوشته، باید همواره در مد نظر باشد.

چنین به نظر می رسد که آنچه گفتگو بر سر تغییر مذهب را در جهان مسیحی قرون میانه شکل می داد و «آنچه در جامعه اروپایی به صورت یک نهاد عظیم درآمد - و تا قرن ها با حضور و آموزه های خود زندگی روزانه مردم را در سراسر قاره اروپا تحت نفوذ خود گرفت - نه روایت های تاریخی گرویدن بی دینان به آیین مسیح، بلکه آفریده های ادبی حلقه های راهبانه بود، که چونی ها و چرایی های دگرگونی های روحانی را نشان می داد. زندگی راهبانه به روایت سنت بندیکت (مرگ ۵۴۷ م)، در حقیقت، زنجیره ای از

1. Knobler, p. 197.

2. Morrison, *Understanding Conversion*, p. 39.

دگرگونی‌های معنوی است؛» مدرسه‌ای برای خدمت به خدا «که راه را بر دگرگون شدن انسان هموار می‌کند: سلسله‌ای از تحولات و دگرگونی‌های کوچکتر که در پیوند با یکدیگر در طول زندگی راهب به تحول او می‌انجامد.^۱ به این ترتیب می‌توان با بولت هم عقیده بود که تذکره‌ها و تاریخ‌های سلسله‌های پادشاهی را باید در بررسی تغییر مذهب در قرون میانه اسلامی کنار گذاشت. چنین به نظر می‌رسد که تذکره‌های شخصی و خانوادگی را هم باید به این فهرست بیفزاییم. به جای آن بهتر است، همچنان که از مدت‌ها پیش در تحقیقات مربوط به چگونگی گسترش دین مسیح معمول شده، به سراغ زندگی‌نامه مشایخ و اولیاء برویم. در این گونه نوشته‌هاست که از تجربه‌های روحانی و مینوی، از جاذبه و توان روحانی مسلمانانی که غیرمسلمانان را به اسلام فرامی‌خواندند و از مذهب اصلی نومسلمانان سخن می‌رود. اما پیش از اینکه به این بررسی تطبیقی بپردازیم، باید به چند نکته روش شناختی اشاره کنیم. ریچارد کیکهفر در بررسی اخیرش دربارهٔ باز نمودهای زندگی قدیسانه در مذاهب جهان، با هدف زدودن عناصر مسیحی از عوامل مؤلفهٔ این پدیده، قدیس را کسی فرادست یک روحانی و فرودست یک پیامبر و نمونه‌ای درخور تکریم و تقلید، در نظر می‌گیرد.^۲ هدف ما در این بررسی که بر روش کیکهفر استوار است، به دست دادن معادلی اسلامی برای قدیس مسیحی، اثبات اصالت قدیس بودن و یا ارائهٔ تعریف جهانشمولی از پدیدهٔ قدیسی نیست،^۳ بلکه

1. Muldoon, "Introduction," p. 1.

2. Richard Kieckhefer, "Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition," in *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, ed. Richard Kieckhefer & George D. Bond (Berkeley, 1988), pp. 1-42.

هم‌چنین باید به بررسی لیون - کفری در مورد تشابهات رهبانیت مسیحی و زهد اسلامی اشاره کرد. لیون - کفری این نمونه‌ها را در کنار هم ردیف می‌کند، اما از ترکیب آنها که لازمهٔ این‌گونه مباحث است غافل می‌ماند.

Ofer Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), pp. 105-29.

۳. برای آشنایی با نمونه‌هایی از این اظهارنظرها نگاه کنید:

Frederick M. Denny, "Prophet and Wali: Sainthood in Islam," in *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, pp. 69-97.

و همچنین نگاه کنید به تأکید نامستدل کارل ارنست که «بشریت همیشه به میانجیانی میان جهان روزمره و جهان برین نیاز داشته است... پیتر براون چند مشخصهٔ اصلی برای قدیسان در مسیحیت لاتین برشمرده که بسیاری از آنها، با تغییراتی در اسلام هم دیده می‌شود. به اعتقاد براون قدیسان نظرکردگان خداوندند و جانسین فرشتگان در مقام میانجی خدا و انسان، و رابطهٔ آنها با خدا بازتابی است از شبکهٔ قدرت اجتماعی، که امکان جلب الطاف خدا را به بندگان فراهم می‌کند. از نقطه نظر تاریخ مذاهب می‌توان گفت که همهٔ این شرایط در وجود اولیای مسلمان جمع است. بنابراین اگر جوانب حقوقی «نظام قدیسی» را کنار بگذاریم، می‌توانیم واژهٔ قدیس را به

سعی بر این است که با نشان دادن مشابهت‌های این پدیده در ادیان گوناگون، بر جوانب تاریک آن نور تازه‌ای بیفکنیم.^۱ هدف این نیست که از راه برابر نهادن قدیسان قرون وسطی با مشایخ صوفیه به الگویی قابل اطلاق بر همه مردان خدا در همه ادوار تاریخی و همه فرهنگ‌ها برسیم. در حقیقت، در این بررسی نقش حلقه‌های رهبانیت در اروپای قرون میانه با نقش صوفیان مسلمانی که به ریاضت، پارسایی، نماز و پیروی از سیرت پیامبر روزگار می‌گذراندند و مسلمانانی مخلص بودند - در معنایی محدود و منحصرأ از نقطه‌نظر پارسایی و تحولات روحانی - برابر نهاده شده است. میان مشایخ صوفیه و هم‌ترازان مسیحی آنها همسانی‌های دیگری هم هست؛ صوفیان نیز حلقه‌ها و جمعیت‌هایی به وجود می‌آوردند، در غزوات نقشی داشتند، تعلیم شاهزادگان را به عهده می‌گرفتند، قدرت سیاسی فراوان داشتند، برای نظام مستقر مذهبی خطری بودند و شاید مهم‌تر از همه اینکه از قرن هشتم هـ / چهاردهم م. به بعد در تشکیل حکومت‌های محلی با امیران و صاحبان قدرت مشارکت و همکاری می‌کردند. پادشاهان صفوی (حکومت ۹۰۷ هـ / ۱۱۳۵ م - ۱۵۰۱ هـ / ۱۷۲۲ م) از یک سلسله صوفیانه برخاسته بودند و مشایخ چشتیه در همان دوران با خاندان آل کورت هرات (حکومت ۶۴۳ هـ / ۱۲۴۵ م - ۷۹۱ هـ / ۱۳۸۹ م) روابطی نزدیک برقرار کرده بودند. در شمال آفریقا، پی‌ریزی فرقه سانوسیه در سال ۱۲۵۳ هـ / ۱۸۳۷ م. به ایجاد کنفدراسیون ادیسی‌ها در سال ۱۹۰۵، و سرانجام تشکیل کشور لیبی در سال ۱۹۶۳ میلادی انجامید. پادشاهان بهمنی هند (حکومت ۷۴۸ هـ / ۱۳۴۷ م - ۹۳۴ هـ / ۱۵۲۸ م)، با چندین فرقه صوفیان پیمان بستند؛ از سنی‌های چشتیه آغاز کردند، بعد به شیعیان قادریه نزدیک شدند و سرانجام با فرقه نعمت‌اللهی از در دوستی درآمدند.^۲ اما با وجود این

۱۴۳

راحتی درباره «ولی» اسلامی به کار بگیریم». نگاه کنید به :

Carl W. Ernst, et. al., "Introdcotion," in *Manifestations of Sainthood in Islam* (Istanbul: 1993), pp. XI - XXVIII.

به عنوان رده‌ای بر این نگرش نارسا نگاه کنید به بررسی پیترون درباره شیطان که تأکیدی است بر چند معنایی این عناوین هم در سنت مسیحی و هم در سننش با سنت اسلامی:

Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (Leiden, 1983), pp. 1-6.

1. Kieckhefer & Bond, "Afterword: Toward a Comparative Study of Sainthood," *Ibid.*, pp. 243-54.

۲. برای آشنایی با نقش براندازنده مشایخ صوفیه در قرون میانه نگاه کنید به :

Neguın Yavari, "Nizam al-Mulk Remembered: A Study in Historical Reprression," Columbia University. 1992 chapter 5. On the Safavids, see, Kathryn Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran," in *Safavid*

ویژگی‌های مشترک نمی‌توان جانب احتیاط را فرو گذاشت و پدیده قدیسی قرون میانه را به چند عامل مؤلفه فروکاست که دارای خاستگاهی ثابت در یک سنت دینی است ولی دگردیسی‌ها و تنوع‌های گوناگونی دارد. جولین بالدیک بر پایه همسانی‌های گاه به گاه و ریشه‌یابی‌ها و پیوندهای پراکنده، به گونه‌ای ناپذیرفتنی، نتیجه‌گیری می‌کند که «در سال‌های اخیر این نظریه که عرفان اسلامی، به ویژه تصوف، از درون روحانیت مسیحی سر برکشیده، با اهمیت بیشتری مورد توجه قرار گرفته است.»^۱ عدم توفیق بالدیک در نشان دادن روند این اقتباس و ابزارهای آن ضعیف استدلال او را آشکارتر می‌کند. رهبانیت و تصوف قرون میانه، هر دو، در سنت‌هایی ریشه دارند که از درون آن سر برکشیده‌اند، و راهی که پشت سر گذاشته‌اند نیز تنها در همین زمینه‌های خاص و مؤثر تاریخی معنادار خواهد بود. از این گذشته، مشایخ صوفی قرن سوم ه / نهم م. که هنوز تا تشکل و استقرار راه درازی در پیش داشتند، شاید تنها به ظاهر امر به همتایان اروپایی خود در قرن هشتم ه / چهاردهم م. شباهت دارند.^۲ همچنان که خواهیم دید، همه مآخذی که درباره صوفیان قرن‌های سوم و چهارم هجری در دست داریم، محصول دوره‌های اخیرتر فرهنگی‌اند. پژوهنده این مآخذ از توجه مداوم به پیامدهای گوناگون این فاصله زمانی ناگزیر است. آنچه در این متون آمده بیشتر بازگوکننده شرایط تاریخی خود این نوشته‌هاست نه شرایط تاریخی کسانی که موضوع این نوشته‌ها هستند. در مجموعه‌های صوفیانه قرن‌های بعد است که به گرایش‌های یک‌دست‌کننده‌ای برمی‌خوریم که هدف آنها خلق گذشته‌ای همسان برای مشایخ و رساندن نسب آنان به پیامبر است. البته این آثار نیز غالباً در حد کلیشه‌هایی فارغ از نظم زمانی باقی می‌مانند و به شگردهای روایی نزدیک‌ترند تا دستاوردهای اندیشمندان.

Persia, ed. Charles Melville (London, 1996), pp. 117-38. The Al-e Kart are discussed in Lawrence G. Potter, "Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran," *Iranian Studies*, 27: 1-4, pp. 77-103. For the Sanusiyya, see, Knut S. Vikor, *Sufi and Scholar of the Desert Edge, Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and his Brotherhood* (Norway, 1995); for the Bahmanids, see, Muhammad Suleman Siddiqi, "Sufi-State Relationship Under the Bahmanids, 1348-1538," *Revista Degli Studia Orientali*, XLIV: 1-2 (1990), pp. 71-96.

1. Julian Baldick, *Mystical Islam* (London, 1989), pp. 15-24.

2. Jurgen Paul, "Au Début du genre hagiographique dans le Khurasan," in *Saints Orientaux*, ed. Denise Aigle (Paris, 1995), pp. 15-38;

یورگن پل مسیر فکری مشایخ صوفیه را از نهضت‌های فردی در قرن سوم هجری تا استقرار جمعیت‌ها و فرقه‌ها در دوره مغول ترسیم کرده.

تردید نیست که در خارج از مرزهای سیاسی اسلام بازرگانان نقش بسیار مؤثری در اشاعهٔ مسلمانی داشته‌اند. این بازرگانان به جای آنکه خود مبلغان دین باشند، مسلمانان مؤمن را در حلقهٔ خود می‌پذیرفتند. به گفتهٔ نهمیا لوتزیون «گسترش مرزهای اسلام نه حاصل کوشش علمای شهرنشین، بلکه مرهون زحمات روستاییان باایمانی است که بسیاری از آنها صوفی و چه بسا عضو فرقه‌های معتبر تصوف بودند».^۱ این نهضت جریانی است که به اعتقاد او در قرن چهارم هـ / دهم م. در فراسوی سلطهٔ سیاسی اسلام پا گرفته است. «بار اصلی گسترش اسلام در سرزمین‌های تازه به دوش صوفیانی بود که نسبشان به نخله‌های گوناگون می‌رسید. این صوفیان، هم‌چنین، در مسلمان کردن ساکنان سرزمین‌های تابع خلافت اسلامی، به‌ویژه مناطقی که از قرن چهارم هـ / دهم م. به بعد فتح شده بودند، مثل آناتولی، هندوستان و سودان، نقشی عمده داشتند».^۲ اما نقش مؤثر مشایخ صوفیه در درون حاکمیت سیاسی اسلام و تأثیر آنها بر تحولات معنوی و روحانی خود مسلمانان هنوز ناشناخته مانده است.

اشتیاق نخستین عارفان مسلمان قرن‌های دوم هـ / هشتم م. و سوم هـ / نهم م. به تجدید حیات روحانی و گزینش سلوکی پویا و از بنیان متفاوت در تقرب به خدا، به بهترین وجه ممکن در تلاش آنان برای آفرینش یک نظام اخلاقی تازه از طریق به کارگیری واژگان آشنای قرآنی در کارکردهای معنایی متفاوت جلوه می‌کند. نظرگره‌ها در بورینگ دربارهٔ این تحولات روحانی این است که رودررویی نخستین حرکت‌های صوفیانه با خصومت و دشمنی نظام‌های مستقر دینی سرآغاز همت گماشتن صوفیان بود. به برکندن بیخ ظلم و تباهی به کمک تجدید حیات روحانی، و از راه توبه و تحول درونی. مفهوم توبه از دید صوفیان بسیار فراتر از روی برگرداندن ساده از یک مذهب و روی آوردن به مذهبی دیگر بود. توبه از دید صوفیان، در مقام نیرویی که راه رسیدن به خدا را از بنیان دگرگون می‌کرد، ترک زندگی مجازی این جهانی بود و گزینش راهی که وصال بی‌واسطهٔ حق را میسر می‌کرد. به همین دلیل بود که صوفیان خود را در جایگاهی نزدیک به جایگاه پیامبر، نمونهٔ کامل دریافت‌کنندهٔ کلام قرآنی، می‌دیدند. صوفیان از طریق این کلام آسمانی که در زبان نمادین توبه نمود می‌یافت، انگاره‌ای توانا در بیان دیدار

1. Nehemia Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization," in *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion (New York, 1979), pp. 16-18.

2. Nehemia Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization," pp. 16-18.

بی واسطه با خدا کشف کردند.^۱

این برداشت خاص از توبه که به انگاره تحول ناگهانی ناک نزدیک می شود، در نخستین تذکرة های صوفیانه هم دیده می شود. باورینگ از میان تذکرة های موجود، پنج تذکرة را به عنوان نمونه بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که درست مثل واقعه ای که در راه دمشق بر پولس رسول گذشت، در همه این پنج تذکرة نمونه وار دگرگونی زندگی عابد از یک سناریوی مشابه پیروی میکند. رویدادی ناگهانی و غیر قابل پیش بینی عابد را تکان می دهد؛ عابد لرزان بر سر ایمان و اسیر خوف، به زندگی این جهانی پشت می کند، از همه تعلقات زندگی به یکباره دست می شوید؛ توبه می کند و خود را یکسره به خدا وامی گذارد. «چرخشگاه زندگی در همه این نمونه ها برخورد عابد با یک عنصر نمادین است. به عارف افسانه ای، ابراهیم ادهم، (مرگ، ۱۶۱ هـ / ۸ - ۷۷۷ م) ندایی می رسد، فضیل بن عیاض (مرگ، ۱۸۷ هـ / ۸۰۳ م) آیه ای می شنود که چون تیری بر دلش می نشیند و کسی در رؤیا بر بشر حافی (مرگ، ۲۲۷ هـ / ۸۴۱ م) ظاهر می شود. شقیق بلخی (مرگ ۱۹۴ هـ / ۸۰۹ م) در ترکستان با بودایی سر و روی تراشیده در ردایی زعفرانی دیدار می کند، که اگرچه بت پرست است، اما معنای واقعی توکل بر خدای روزی رسان را بر او آشکار می کند.^۲

۱۴۶

از تذکرة های صوفیانه قرن های چهارم هـ / دهم م. و پنجم هـ / یازدهم م. به بعد است که استعاره تغییر مذهب به معنای ایمان آوردن به خدا، که هم به فضای کتب آسمانی

1. Gerhard Bowering, "Early Sufism between Persecution and Heresy," in *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong & Bernd Radtke (Leiden, 1999), pp. 45-69.

بورینگ در این مقاله صورت بندی ساده انگارانه ژوزف ون اس را در مورد فقدان تغییر مذهب های استوار بر دگرگونی های معنوی در دین اسلام نمی پذیرد. ون اس، در مقاله ای که در واقع به منظور برقراری گفت و گو میان ادیان مختلف نوشته شده چنین اظهار نظر می کند که چون در عربی واژه (conscience) وجود ندارد، هیچ معادلی برای دگرگونی های رازآلوده درون که با واژه (conversion) به ذهن متبادر می شود به دست نمی دهد. اسلام آوردن یعنی «طی صراط مستقیم»، به معنای رسمی صوری. در نتیجه برداشت های متفاوت از اصول و مبانی دین، که روایت های تغییر مذهب در اروپای غربی بر محور آن دور می زند و نمونه آن را بید (Bede) در توضیح اختلافات میان کلیسای سنت و رم به دست می دهد، قیامت فرارسنده خیر و شر را به ذهن مسلمانان متبادر نمی کند. انعکاس نظریات ون اس را در نوشته های مورسون هم می بینیم که معتقد است که دگرگونی های معنوی به ندرت در نوشته های تاریخی اسلامی مطرح می شود و در تاریخ جهان هم به صورت یک جریان غالب و تأثیرگذار در نیامده است.

Josef Van Ess, "Sunnites and Shi'ites: The State, Law, and Religion," in *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism* (Garden City, NY: 1986), p. 46; as quoted in Morrison, *Understanding Conversion*, pp. 6-7.

2. Bowering, "Early Sufism between Persecution and Heresy," pp. 46-9.

نزدیک است و هم مؤلفه‌های قدسیت را می‌آفریند، به ویژه در تذکره‌های ایرانی، ظاهر می‌شود. تغییر مذهب در قرون میانه، برخلاف مواردی که در آنها دگرگونی‌های عمیق و کامل قلبی به شکلی ناگهانی و معمولاً از یک نظام ایمانی به نظام ایمانی دیگر صورت می‌گیرد، نشان‌دهنده یک فرآیند تدریجی متحول‌کننده است و تمرکز روزافزون انسان بر حیات معنوی. اگر نشانه این دگرشوندگی در قرن‌های دوم هـ / هشتم م و سوم هـ / نهم م. ناگهانی بودن وقوع آن است، در تذکره‌های صوفیانه دوره‌های بعد «انگاره‌های مشروعیت» را بر پایه قرآن و سیرت محمد (ص)، به دست می‌دهد. اکنون صوفی هرچه بیشتر شبیه به پیامبر ترسیم شود بهتر است. این تذکره‌ها، اگرچه درباره صوفیان نوشته شده‌اند، اما باز نمودی هستند از زندگی و سیرت محمد (ص)؛ پیامبری که الگوی آرمانی پارسایی است. این صوفیان گرچه در زمین زندگی می‌کنند ولی سیرت و رفتارشان آسمانی است. مشایخ صوفیه که مشروعیت دینی را در نظام حکومتی نیمه دوم قرن چهارم هـ / دهم م برپا داشتند و از زهدفروشی طبقه متشکل علما و سنت‌گرایانی که تفسیر اصول دینی را به کمک سازوکار دقیق و اندیشیده سنت و حدیث در انحصار گرفته بودند آزرده بودند، سر آن داشتند که به مفهوم زهد و پارسایی در مذهب اسلام جان دوباره‌ای بدهند. در نیمه دوم قرن چهارم هـ / دهم م. سیر تاریخی مسلمان شدن ایرانیان هم به پایان می‌رسد.^۲ و در همین قرن است که بازنمایی دگرگون شدن‌های روحی راه آینده تذکره‌های صوفیانه را در ایران مشخص می‌کند.

در این بخش از مقاله به روایت‌هایی از تغییر مذهب خواهیم پرداخت که در زندگی‌نامه شیخ ابواسحاق ابراهیم ابن شهریار کازرونی، یکی از مشایخ پرآوازه صوفیه، آمده است. شیخ ابواسحاق از سال ۳۵۲ هـ / ۹۶۳ م. تا سال ۴۲۶ هـ / ۱۰۳۳ م. در کازرون در جنوب غربی فارس می‌زیست. تاریخ فتح نهایی کازرون به دست اعراب را سال ۲۶ هـ / ۶۴۷ م. ذکر کرده‌اند. نسخه فارسی تذکره شیخ ابواسحاق، فردوس المرشدیه فی

۱. به عنوان نمونه‌ای از اظهارنظرهای مستدل درباره از میان رفتن مشروعیت دینی در نظام سیاسی و انعکاس آن در تذکره‌های قرون میانه نگاه کنید به:

Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography* (Cambridge, 1999).

۲. برای آشنایی با روش بولت در ترسیم مسیر تاریخی تغییر مذهب در ایران نگاه کنید به: ریچارد بولت، گوش به اسلام در قرون میانه. پژوهشی نوین در تاریخ اجتماعی اسلام، ترجمه محمد حسین وفار (تهران، ۱۳۶۴).

برای آشنایی با قابلیت انطباق مراحل زمانی فرآیند تغییر مذهب در ایران و اسپانیا با فلسطین نگاه کنید به: Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study* (Princeton, 1995), pp. 139-58.

اسرارالصمدیه، اقتباسی است از تذکره‌ای به زبان عربی. مؤلف کتاب امام ابوبکر محمد بن عبدالکریم بن علی بن سعد، بر پایه قراین موجود در تذکره، در سال ۵۰۱/۱۱۰۸ م. در گذشته و شخصی به نام محمود بن عثمان آن را در سال ۷۲۷/۱۳۲۷ م به زبان فارسی برگردانده است.^۱

شیخ ابواسحاق کازرونی نامدارترین صوفی زمان خود در خطه فارس بود.^۲ از پدر و مادری نومسلمان زاده شده بود و نیاکانش هر دو زرتشتی بودند (یک انگاره روایی دیگر که در روایت‌های تغییر مذهب تکرار می‌شود). ابواسحاق فرقه کازرونی را بنیان نهاد^۳ که اعضای آن در سال‌های بعد در فتح آسیای صغیر و مسلمان شدن مردم آن خطه نقش مؤثری بازی کردند. پیروان ابواسحاق در این زمینه از خود او پیروی می‌کردند که گذشته از تبلیغ اسلام در میان اهالی کازرون، در غزوات متعدد «معنوی» در سرزمین‌های مرزی امپراتوری روم شرقی برای گسترش قلمروی اسلام، دست‌کم به مجاز، شرکت داشت.^۴ شیخ، مثل شخص محمد (ص)، محاربه با کافران را تشویق می‌کرد. شیخ نیز مثل صحابه پیامبر که به همراه خود او، قهرمانان روزهای آرمانی شده اما پرمشقت صدر اسلامند، هرگز فرماندهی سپاه مسلمین را به عهده نگرفت. اصولاً مشارکت خلفا، به‌ویژه عمر، در نبردهای صدر اسلام، همچنان که ناث اشاره می‌کند، جنبه نمادین داشته است. اینکه گاه

۱۴۸

۱. زندگینامه شیخ ابواسحاق برای نخستین بار در سال ۱۹۴۸ م. به دست مایر ویراسته شده است. نگاه کنید به:

Mahmud b. 'Uthman, *Die Vita des Scheich au, Ishaq al-Kazaruni*, ed, F. Meier (Leipzig, 1948).

چند سال بعد چاپ تازه‌ای از این کتاب با مقدمه‌ای مفصل درباره نسخه‌های گوناگون و روایت‌های مختلف داستان همراه با کتابشناسی مشروح منابع موجود درباره کازرونی انتشار یافته است. نگاه کنید به: محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، چاپ دوم، تصحیح ایرج افشار (تهران، ۱۳۵۸).

۲. برای آشنایی با شرح حال کامل کازرونی نگاه کنید به:

H. Algar, "Kazaruni, Shaykh Abu Ishaq Ibrahim b. Shahriyar," *Encyclopaedia of Islam*, new edition, IV; 851-852.

3. Denise Aigle, "Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le Cheikh Abu Ishaq de Kazarun," in *Saints Orientaux*, pp. 181-209.

۴. به عنوان نمونه‌ای از برداشت‌های نادرست از سفرهای روحی شیخ که در معنای لغوی لشکرکشی به کار گرفته شده، نگاه کنید به مقاله فوق‌الذکر از الگار. شیخ این غزوه‌ها را ترغیب می‌کرد و پیروانش در آنها شرکت می‌کردند، اما خود او هرگز در غزوه‌ها حضور نمی‌یافت (فردوس المرشدیه، صص ۸۲ - ۱۸۰). در واقع، در متن کتاب به صراحت آمده که شیخ اصحاب را به جنگ با کافران می‌فرستاد، آنان را مدد می‌داد، اما خود از کازرون بیرون نمی‌رفت. «و شیخ مرشد هر سال ترتیب نفقات ایشان کردی و ایشان را به غزو فرستادی و خود در وطن بنشستی و به همت مدد و معاونت ایشان کردی و یک نفس از ایشان خالی نبودی و هر کجا که ایشان فروماندندی به فریاد ایشان رسیدی و مدد کردی.» در واقع، شیخ با اصحاب غازی در تماس معنوی بود، و آنگاه که بخت مدد نمی‌کرد از کازرون به معاونت ایشان برمی‌خواست.

از متون اسلامی چنین برمی آید که گویی خلفا خود در این نبردها جنگیده‌اند «به اغلب احتمال، سرشتی جبران‌کننده دارد و در واقع بیان آرزومندی خلفا برای شرکت در این نبردها از تلخی این حقیقت که جانشینان پیامبر در فتوحات اسلام نقشی نداشته‌اند می‌کاهد»^۱.

کازرونی، همچنین، شبکه گسترده‌ای مرکب از دست‌کم ۶۵ خانقاه برای تأمین غذا و مایحتاج روزانه مستمندان ایجاد کرده بود. شیخ گذشته از محسنات این جهانی، اهل کرامات هم بود، توانایی‌های خارق عادت داشت و از اسرار عالم غیب آگاه بود. شیخ از او ان کودکی از اقران متمایز بود، بنا به روایات در رحم مادر او راود مذهبی تلاوت می‌کرد و صدایش به گوش حاضران می‌رسید. از همان آغاز رحیم و بخشنده بود و تا زمانی که طفل دیگری گرسنه بود از خوردن شیر مادر امتناع می‌کرد. اهل تعصب هم نبود. در فردوس آمده که یکی از معاصران عیسوی شیخ، ابوالعلا، از بزرگان دربار آل بویه (حکومت ۳۲۰ هـ / ۹۳۲ م - ۴۵۴ هـ / ۱۰۶۲ م) از او به نیکنامی یاد کرده است.^۲ شیخ مثل محمد (ص) با اهل کتاب از در مذاکره وارد می‌شد و پیمان می‌بست. از این گذشته احسانی شامل داشت و با آنکه به برکت کرامات غیبی از اعتقاد دینی مسافری یهودی که به رباط آمده بود و دین خود را پوشیده می‌داشت آگاه بود جا و غذا را از او دریغ نکرد.^۳ شیخ، برخلاف همترازان و یارانش، تأهل اختیار نکرد و هیچگاه به مصاحبت زنان رغبتی نشان نداد.^۴ در روایات آمده که شیخ در سال‌های متأخر زندگیش با شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (مرگ ۴۴۰ هـ / ۱۰۴۹ م)، که او هم از بزرگان مشایخ زمان در خراسان بود، تبادل نظر می‌کرد. شیخ ابوسعید هم مثل کازرونی در شریعت از شافعیون بود و در کلام به اشعریون اقتدا می‌کرد.^۵

زندگینامه شیخ که هفت قرن پس از وفات پیامبر، چهار قرن پس از مسلمان شدن ایرانیان و سه قرن پس از مرگ خود شیخ نوشته شده مشحون است از جزئیات توفیق‌های او در برخورد با زرتشتیان منطقه. داستان اسلام آوردن بیست و چهار هزار

1. Noth, *The Arabic Historical Tradition*, pp. 140-41, 181.

۲. همان، ص ۱۵۸.

۳. فردوس، ص ۱۶۷.

۴. همان، ص ۱۴۶. در واقع برخی از عرفای اسلامی از تأهل امتناع می‌کردند. اما اکثریت علمای اسلامی، منجمله مشایخ صوفیه تجرد را در نظر و عمل جزئی از سنت مسیحیت می‌دانستند و آن را منع می‌کردند. نگاه کنید به:

Ofer Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism," p. 111.

۵. برای آشنایی با شرح حال یکی دیگر از مشایخ تقریباً معاصر با ابواسحاق نگاه کنید به: محمد بن منور بن ابوسعید بن ابوطاهر بن ابوسعید مبهنی، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، دو جلد (تهران، ۱۳۶۶).

زرتشتی و کلیمی به دست شیخ، قصهٔ مکرری است که در طول سالیان دراز به بسیاری از عرفا نسبت داده شده است. در بسیاری از تذکره‌های صوفیانهٔ قرن چهارم هـ / دهم م. از جمله تذکرهٔ شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، به قصه‌های مشابهی برمی‌خوریم. به راستی آیا چند نفر زرتشتی به دست شیخ مسلمان شده‌اند؟ زندگینامهٔ شیخ مشحون است از تلاش‌های خستگی‌ناپذیر او در گستراندن قلمروی اسلام. نقل است که شیخ روزی در جمع مریدان پیشگویی کرد که «روز باشد که کافران در میان مسلمانان بتوان شمرد از اندکی ایشان»^۱. آیا معنای این سخن این است که در اواخر قرن چهارم هجری شمارهٔ زرتشتیان کازرون بر مسلمانان منطقه فزونی داشته است؟ در ادامهٔ داستان می‌خوانیم که پیشگویی شیخ در زمان حیات او به تحقق پیوسته و زرتشتیان کازرون دسته دسته به دست شیخ اسلام آورده‌اند. اما در سراسر داستان به اینکه این پیروزی چگونه حاصل شده اشاره‌ای نمی‌بینیم.

شاید داستان‌های مربوط به بنای نخستین مسجد جامع کازرون گویاترین نمونه‌ای است که می‌توان در مورد اسلام آوردن زرتشتیان به دست شیخ به آن اشاره کرد. شیخ نخست محراب مانندی رو به مکه می‌سازد که زرتشتیان خرابش می‌کنند. کاری که چند بار تکرار می‌شود و سرنوشتش همان است. شیخ حتی از آلبویه مدد می‌خواهد، اما آلبویه که شیعیان مخلصی بودند، دست یاری به سوی شیخ سنی راست کیشی که داعیهٔ گسترش قلمروی اسلام داشت دراز نمی‌کنند. شیخ بدون اعتنا به فرمان وزیر آلبویه در مورد پرهیز از کشتارهای مذهبی، حصاری به دور مسجد می‌سازد که باز زرتشتیان آن را خراب می‌کنند. اما در سراسر ماجرا شیخ هرگز به اصحاب رخصت درگیری با حمله‌کنندگان نمی‌دهد. اگرچه در یک مورد اصحاب شیخ به حفاظت مسجد می‌ایستند و چون شکست می‌خورند دل آزرده به خدمت شیخ می‌روند، و شیخ که از عالم غیب باخبر است اصحاب را دعوت به صبر می‌کند. شیخ سال ۳۷۰ هـ / ۹۸۰ م. را یکسره نماز در صحرا می‌گذارد، تا اینکه شبی رسول (ص) را در خواب می‌بیند که ریسمانی در دست دارد و بنیاد مسجد می‌نهد. شیخ به حضور پیامبر می‌شتابد. «رسول علیه‌السلام شیخ را در بر گرفت و بناخت و تا شیخ مرشد زنده بود بوی وجود مبارک رسول علیه‌السلام از وی می‌آمد». آنگاه شیخ می‌داند که زمان بنای مسجد فرارسیده است. بنای مسجد، بی‌آنکه با مانعی روبه‌رو شود، در طی چهار سال به آخر می‌رسد. مؤلف فردوس المرشدیه در اینجا روایت دیگری هم از بنای مسجد نقل می‌کند. در این روایت

هم شیخ عزم بنای مسجد دارد، و زرتشتیان، بی آنکه از مسلمانان آزاری ببینند، خصومت آغاز می‌کنند و به مهتر خویش شکایت می‌برند. مهتر زرتشتیان در پی آزار شیخ برمی‌آید. شیخ را به نزد او می‌برند. مهتر زرتشتیان که از خشم مسلمانان در اندیشه است به سرزنش شیخ اکتفا می‌کند، او را نصیحت می‌کند و از عاقبت کار برحذر می‌دارد. اما شیخ تشویشی به دل راه نمی‌دهد. هر روز بانگ نماز می‌گوید تا زرتشتیان درمانده می‌شوند. شیخ از درماندگی زرتشتیان قویدل می‌شود و در صدد بزرگ کردن مسجد برمی‌آید، و در اینجا نیز به متابعت پیامبر، از یاران و اصحاب نظر می‌خواهد. اصحاب نیز به متابعت صحابه پیامبر حکم را به شیخ وامی‌گذارند. شیخ چندین بار بر وسعت مسجد می‌افزاید. زرتشتیان که چاره کار را ناچار می‌بینند، فرو می‌مانند و اسلام می‌آورند. نیازی به گفتن نیست که معجزات و کرامات شیخ همچنان تداوم می‌یابد و زرتشتیان را حیرت زده به جای می‌گذارد.^۱

از این داستان چه می‌فهمیم؟ مورونی از خواندن داستان به این نتیجه می‌رسد که زرتشتیان بیشتر روستائین بوده‌اند تا شهرنشین، و از این نتیجه‌گیری برای رد نظریات بولت و فرای کمک می‌گیرد.^۲ اما هدف اصلی این روایت نه تأمین اطلاعات تاریخی در مورد شماره زرتشتیان نومسلمان است و نه نقل چگونگی ایمان آوردن آنان. پیام مستتر در این داستان زنده کردن خاطره کشمکش‌های پیامبر است با خویشان خودکامه و کافر قبیله قریش، و توفیق او در استقرار جامعه مسلمان مدینه که در بنای یک مسجد تجسم می‌یابد. متابعت از سیرت پیامبران، هم‌چنانکه اشاره شد، در زندگی عارفان و قدیسان، اعم از مسیحی و مسلمان، نقشی اساسی داشته است. روایت مسجد بنا نهادن شیخ روایتی است برخوردار از عناصر نمایشی و دارای سبکی خاص.^۳ همه عناصر درام، همچون هیاهو، کشمکش و شجاعت در صحنه حاضرند.^۴ روی آوردن به یک ایمان تازه پایه‌های قدرت حاکم را، ولو قدرت وزیر آل‌بویه در فارس، می‌لرزاند. در دوباره‌سازی داستان زندگی پیامبر، زرتشتیان کافر با خاندان شیعی مذهب آل‌بویه و وزیر مسیحی آنان دست به یکی می‌کنند. نشان دادن دشمنان تصویری به جای دشمنان واقعی، در مقام یک شگرد بلاغی، از مشخصه‌های بارز تاریخ‌نگاری اسلامی است. ورا مورین نمونه جالبی

۱. فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، صص ۲۹ - ۲۷.

۲. Morony, "The Age of Conversion: A Reassessment," pp. 145-50.

۳. فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، صص ۳۰ - ۲۶، ۹۱ - ۴۸۷.

۴. در این چارچوب سبکی از قصه‌های تغییر مذهب از نظریات مورسون استفاده شده است. نگاه کنید به:

Morrison, *Understanding Conversion*, pp. 14-6.

از این جانشین‌سازی‌ها را مورد بررسی قرار داده است. در روایتی منسوب به امام حسن عسکری (ع) (وفات حدود ۴۶۰ هـ / ۸۷۴ م) - که از اواخر قرن چهارم هـ / دهم م. باقی مانده و در ایران نو شیعه قرن یازدهم هـ / هفدهم م. مثل سائر بوده آمده است که از یهودیان مدینه دعوت می‌شود که در صف سنیان بنشینند و در مباحثه‌ای، بنا به روایت در محضر محمد (ص) شرکت کنند. روشن است که کلیمیان - سنیان می‌بازند و محمد (ص) به حقانیت علی (ع) در خلافت و مشروعیت شیعیان در حکومت مهر تأیید می‌زند. مورین نتیجه می‌گیرد که «بهتر است از جستجوی ریشه‌های تاریخی این داستان چشم‌پوشیم. این یهودیان که هستند؟ داستان در چه سالی و در کجا روی داده است؟ به این پرسش‌ها که، همانگونه که دیدیم، در هسته جدلی داستان و کارکردهای سیاسی آن نقشی ندارند، پاسخی نمی‌توان داد. اما نقش واگذار شده به این یهودیان خیالی هم قابل چشم‌پوشی نیست.^۱ در این حدیث هم، شبیه به آنچه در مورد شیخ کازرون می‌بینیم، موضع یهودیان در مباحثه روشن نیست؛ همچنان که بحث‌های کلامی در اختلاف نظرهای شیخ با زرتشتیان جایی ندارد. نقش هویت مذهبی دشمنان در سیر رویدادهای داستان نقشی ثانوی است. اینکه دشمنان شیخ یهودی هستند یا مسیحی یا کافر و غیره، در سیر تحولی رویدادهای داستان کوچک‌ترین اثری ندارد. پیام معنوی داستان نه اثبات دشمنی زرتشتیان با اسلام، بلکه آفریدن موانع طبیعی و مافوق طبیعی بر سر راه رسالتی است که بر عهده شیخ قرار گرفته است، و نشان دادن اینکه این موانع چگونه در برابر عزم راسخ شیخ فرو می‌ریزند. به این ترتیب آنچه در سیرت شیخ می‌بینیم آمیزه‌ای است از درونمایه‌ها و انگاره‌های روایی قرآن، سیرت‌های معتبر رسول (ص) و آن چه از گفتار و کردار پیامبر به ما رسیده است. در سیرت شیخ به پیروی از سبک قرآن، به جای ذکر

1. Vera Basch Moreen, "Salman Farisi and the Jews: An Anti-Jewish Shi'I Hadith from the Seventeenth Century?" in *Irano-Judaica II*, ed. Shaul Shaked & Amnon Netzer (Jerusalem, 1990), pp. 144-57.

این مباحثه میان کلیمیان و سلمان فارسی، ایرانی نومسلمان افسانه‌ای و صحابی پیامبر برگزار می‌شود. برای آشنایی با سلمان نگاه کنید به:

Josef Horowitz, "Salman al-Farisi," *Der Islam*, 12 (1922), pp. 178-83; as quoted in Noth, op. cit., p. 157. See also, Louis Massignon, *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*, tr. J.M. Unvala (Bombay, 1955).

استدلال مسینیون این است که اسطوره شدن سلمان فارسی که یک شخصیت تاریخی است برخاسته از تلاش ایرانیان است برای پذیرفته شدن در جامعه اسلامی، و به همین دلیل هم او را یکی از چهار نفر اول از صحابه شیعه علی (ع) قلمداد کرده‌اند.



● دکتر نگین یاوری

جزئیات در تبیین مطالب، از عامل تکرار، با تفاوت‌های جزئی از موردی به موردی دیگر، استفاده می‌شود. قرآن را در مقام یک کتاب آسمانی با ذکر جزئیات رویدادهای تاریخی و بازیگران آنها سروکاری نیست. گویی که سیرت شیخ جلوه‌گاهی است برای تأویل و تفسیر و در خلال آن انگاره‌های روایی قرآن در رویدادهای زندگی شیخ از نو تعبیر می‌شوند و معنا می‌یابند. شیخ با بنای مسجد کازرون عمل پرآوازه محمد (ص) را تکرار می‌کند. معاندان او زرتشتیانند که مانند یهودیان قرآن از نظام ایمانی مشخص و به ظاهر مشروعی پیروی می‌کنند. رسالت شیخ، اگر به چشم «اهل کتاب» خطری باشد، رسالت موجهی است. همچنان که در قرآن هم نیروی متمایز محمد (ص) نخست بر پیروان ادیان توحیدی دیگر، یعنی مسیحیان و یهودیان، آشکار می‌شود.¹ منافقین هم، همچنان که در قرآن به صراحت می‌بینیم، شیخ را برنمی‌تابند، اما این بار، حکمرانان شیعه ایالت فارس نقش منافق را به عهده می‌گیرند. غلبه شیخ بر معاندان و منافقان، نه به دلیل شجاعت و جنگاوری، بلکه به برکت الطاف الهی است. شبیه به روایت فتح مکه در قرآن، شیخ هم نخست در رشته‌ای از نبردهای بی‌سرانجام با زرتشتیان رودرو می‌شود. روایت مشهور قرآن از جنگ بدر که در آن خداوند برای نخستین بار همراهی خود را با

مسلمین بر آنها آشکار می‌کند، در سیرت شیخ در قالب یک رؤیا نمایان می‌شود، که از انگاره‌های روایی تکرار شونده در تذکره‌های دینی و صوفیانه قرون میانه است. این قصه با تفاوت‌هایی جزئی و با به‌کارگیری تصویرها و تمثیل‌های شناخته شده قرآنی در سراسر کتاب تکرار می‌شود. رخ‌نمایی دوباره و همسان این روایت‌ها در سیره شیخ و سیره‌های دیگر، و در همه کتاب‌های مذهبی، است که به زندگی مشایخ مشروعیت و به رسالت آنها حقانیت می‌دهد. همچنان که موریسون در مورد مسیحیت اشاره می‌کند، «قرائت کتاب‌های مذهبی و نوشته‌های عارفانه از یک خمیره است. هر یک از آنها دیگری را باز می‌تاباند. در هر دو مورد جزئیات تاریخی بی‌معنا می‌نماید و توجه خواننده باید به فهم معنای پنهان در پس کلمه‌ها معطوف باشد. کوتاه کلام آنکه در این قصه‌گویی‌هایی که کار آنها پدیدارسازی و عینیت بخشیدن به حقیقت است چیزی می‌گذرد که از بی‌اعتنایی به جزئیات تاریخی بسی ژرفتر می‌نماید؛ چیزی که از تاریخ تغییر مذهب جدایی‌ناپذیر است»^۱.

بعد استعاری این روایت هنگامی آشکارتر می‌شود که مسجد را در همان معنایی در نظر بگیریم که عبدالقادر طیب در بررسی اخیر خود درباره معنای فضاهاى مقدس در مدینه صدر اسلام به آن اشاره می‌کند. اقدام محمد (ص) به بنای مسجد از نظر طیب «بخشی از هویت جامعه اسلامی مدینه است. مسجد به معنای محل سجود به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به مفهوم وحدانیت در پیام محمد (ص) پیوند می‌خورد»^۲. مسجد همچنین به استقرار جامعه‌ای ایمانی اشاره می‌کند که نشانه پیروزی آن تأسیس مکان مقدسی است که جایگاه سر فرود آوردن در برابر اراده خداست. مسجد عملاً جایگاه دعوت به اسلام است و محلی برای اقرار به مسلمانی و از نظر معنایی بیان‌کننده تسلیم شدن به دین خدا. روایت‌های تغییر مذهب در سیرت شیخ از تحولات روحی خود بی‌ایمانان چیزی نمی‌گوید. جاذبه شیخ و کرامات آشکار و فوق بشری اوست که بی‌ایمانان را شیفته اسلام می‌کند. اما این همه ماجرا نیست. شیخ می‌خواهد در درجه نخست مسلمانان، و نه بی‌ایمانان را، با زندگی مسلمانانه آشنا کند. سرشت تدابیر او در برخورد با غیرمسلمانان آشکارا جنبه دفاعی دارد. از این گذشته، این روایت‌ها، به جای اینکه صرفاً روایت‌هایی

1. Morrison, *Understanding Conversion*, p. 41.

2. Abdelkader I. Tayob, 'Negotiating a Sacred Space in *Sirah*: Finding the Masjid for the Prophet', in *Literary Heritage of Classical Islam*, ed. by Mustansir Mir (Princeton, 1993), pp. 227-54, quote on p. 236.

تاریخی باشند، ابزارهایی هستند برای هرچه بیشتر بزرگ جلوه دادن شیخ، و حلقه‌ای در رشته به هم پیوسته دستاوردهای او. در یکی دیگر از این داستان‌ها ابدال لبنانی شیخ او را ملامت می‌کنند که چرا چون زاهدان وارسته دیگر در عبادت حق از خلق کناره نگرفته است. شیخ پاسخ می‌دهد که رسالت او که واسطه دعوت خلق است به اسلام، او را به زیستن با خلق ناگزیر می‌کند.^۱ پیتر براون اخیراً درباره معنای افسانه‌های رایج درباره قدیسان از چشم‌انداز مسیحیان قرون میانه نظریه تازه‌تری ارائه داده است. از وجود این قدیسان که حاملان «جوهره نظام ارزشی» کلیسای مسیحی بودند چیزی برمی‌خاست که تحقق صورت خدا در انسان را ممکن می‌کرد، و به مسیح چهره‌ای انسانی می‌داد.^۲ مؤلفان تذکره‌ها باید نشان می‌دادند که زندگی قدیس مورد نظر طابق النعل بالنعل با نص کتاب مقدس سازگار است تا بتوانند قدسیت او را اثبات کنند.^۳ بیشتر مسلمانان ایرانی نیز مثل مسیحیان، برای نخستین بار در قرن سوم ه / نهم م، یعنی پس از اینکه همه ایرانیان «تغییر مذهب» داده بودند، قادر به خواندن کتاب‌های مذهبی شدند. دیگر اینکه کار مشایخ صوفیه هم، مثل تدوین‌کنندگان سنت پیامبر، بیان معانی قرآن بود و آشکار کردن رسالت محمد (ص). دیگر اینکه در قصه‌های زندگی شیخ از روال خطی خبری نیست، پارسایی شیخ هم، مثل پارسایی شخص محمد (ص)، به سیر تکاملی نیازی ندارد و همیشه همان است. شیخ از لحظه تولد، و حتی پیش از آن، از دیگران ممتاز است. او برگزیده خداست. منش و احوال شیخ در طول زمان متغیر نمی‌شود و ناگزیر روایت‌های زندگی او از متابعت نظم زمانی بی‌نیاز است.^۴ روایت‌های زندگی شیخ مجاهدات محمد (ص) را در استقرار یک جامعه ایمانی، در تحکیم مبانی دین و در نشان دادن طریق صواب از نو روایت می‌کنند. قرآن هم مانند سیرت شیخ دعوتی است به احیای وحدانیت بر باد رفته دین ابراهیم؛ بازگشتی به صراط مستقیم. بوطیقای تغییر مذهب در قرون میانه اسلامی نیز از همین انگاره پیروی می‌کند.

۱. فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، صص ۹۲-۹۱.

2. Peter Brown, 'The Saint as Exemplar in Late Antiquity', *Representations*, 1:2 (1983), pp. 1-20.

3. Morrison, *Understanding Conversion*, p. 41.

۴. برای آشنایی با مفهوم زهد در قرون میانه و سیر ممکوس زمان در زندگیاها نگاه کنید به:

M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, trans. by Caryl Emerson and Michael Holquist, (Austin, 1981), pp. 43-138.