

جایگاه خلیفه و فرمانروایان ایرانی در تاریخ‌نوشته‌های ایرانیان (از آغاز دوره اسلامی تا سقوط خلافت عباسی)

پروین ترکمنی‌آذر*

چکیده

موضوع جایگاه خلیفه و حکومتگران ایرانی در تاریخ‌نوشته‌های مورخان ایرانی، با تعلق حق خلافت به مدعیان آن آغاز می‌شود و سپس با بحث تقسیم قدرت معنوی و دنیوی خلفا و انتقال قسمتی یا تمامی آن به حکومتگران ایرانی ادامه می‌یابد. مورخان، در این مرحله، از نظریه‌پردازی‌های فقهی مذاهب برای توجیه لزوم و بیان چگونگی انتقال قدرت دنیوی خلیفه سود جستند. این بحث، با گذشت زمان و با تأثیرپذیری از حکمت عملی، بخشی از اندیشه ایرانیان پیش از اسلام درباره آیین ملک‌داری، به واگذاری قدرت معنوی به علمای دین و حکومتگران ایرانی، انجامید. منظور از پرداختن به این مقاله نشان‌دادن چگونگی تأثیرپذیری مورخان از وضع سیاسی و فکری جامعه و تأثیرگذاری آن در نوشتارهای تاریخی است. به طوری که، در بررسی سیر تحول نگاه مورخان به جایگاه خلیفه و حکومتگران، می‌توان به تحول در اندیشه متفکران نسبت به جایگاه خلیفه و حکومتگران و علل آن پی برد.

کلیدواژه‌ها: خلیفه، فرمانروایان ایرانی، ساختار قدرت، فقه سیاسی، آیین ملک‌داری ایرانیان، حکمت عملی، مورخان ایرانی.

مقدمه

در بررسی حیات فکری ایران دوره اسلامی باید به دو جریان عمده فکری توجه کرد. جامعه ایران در این دوره نمی‌توانست از میراث فکری گذشتگان خود جدا باشد. نخستین

* دانشیار پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ptorkamanyazar@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۲۳

جریان، اندیشه سیاسی پیش از اسلام بود که از قرن سوم هجری با اهتمام حکومت‌های ایرانی و برخی از خلفای عباسی در ترجمه آثار گذشتگان، رسماً وارد حوزه اندیشه سیاسی ایرانیان مسلمان شد. جریان دوم برخاسته از آموزه‌های اسلامی بود. این آموزه‌ها هرچند جهان‌بینی مشترکی داشتند، در نگاه به علت و چگونگی آفرینش انسان و جامعه و حکومت‌ها متفاوت بودند. مذاهب تأثیرگذار در ایران قرون نخستین دو فرقه اهل تسنن، حنفی و شافعی، و مذهب تشیع بودند که هر یک درباره جایگاه خلیفه و حکومتگران بنا به مقتضیات زمان و رویدادها، نظریاتی عرضه می‌کردند.

بررسی موضوعات محوری مورد توجه مورخان ایرانی نشان می‌دهد که همه آنان به ساختار سیاسی جامعه توجه داشتند. در ساختار سیاسی نیز بیشترین توجه به عامل یا عوامل قدرت معطوف بود. تسلط خلافت اسلامی بر قلمرو وسیعی از جهان اسلام که ایران را نیز شامل می‌شد و سپس تشکیل فرمان‌روایی در ایران، توجه مورخان ایرانی را به حکومت اسلامی و تقسیم قدرت میان خلیفه و حکام جلب می‌کرد.

در این مقاله، تاریخ‌نوشته‌هایی بررسی می‌شوند که در فاصله زمانی قرن سوم هجری تا سقوط خلافت عباسی تألیف شده‌اند؛ همچنین مورخان این آثار یا ایرانی‌اند یا عرب‌تبارانی که به علت اقامت اسلافشان از دهه‌های نخستین اسلامی در حوزه فرهنگی ایران، ایرانی دانسته می‌شوند.

بررسی حاضر نشان می‌دهد که چگونه رخدادهای تاریخی و عرضه نظریات جدید درباره تغییر ساختار قدرت و جایگاه خلیفه و فرمان‌روایان در حیات فکری جامعه تأثیر می‌گذاشت و مورخان، به پیروی از این نظریات، رخدادهای گزارش می‌کردند.

خلفا و حکومتگران ایرانی

بعد از رحلت پیامبر (ص) دوران خلافت آغاز شد. در ساخت سیاسی صدر اسلام دو قدرت معنوی و دنیوی در یک تن جمع می‌شد و پیامبر اولین حاکم جامعه اسلامی یا نبی - حاکم بود. پس از پیامبر، حکومت اسلامی را خلفای راشدین اداره می‌کردند که خود را جانشین آن حضرت می‌دانستند. خلافت آنان «در کلیه امور به رتبه‌های دینی شبیه‌تر بود تا به مناصب دنیوی» (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۳۴). حکومت اسلامی ابتدا در دست شاخه‌ای از خاندان قریش، امویان، قرار گرفت که هرچند صریحاً مدعی قدرت دنیوی بدون قدرت معنوی نبودند، در روزگار آنان جنبه سیاسی بر جنبه‌های دینی حکومت ترجیح داده می‌شد.

پس از امویان، عباسیان که خلافت را حق خود و تفضل الهی می‌دانستند و این ادعا در خویشاوندی‌شان با پیامبر ریشه داشت، بر مسند قدرت و خلافت تکیه زدند.

فصل مشترک تاریخ‌نوشته‌های مورخان ایرانی توافقی در رد و انکار حق امویان در خلافت است. در نگاه عموم مورخان ایرانی، امویان خلیفه و حاکم اسلامی و حکومتگر به‌حق، نبودند. در آثار آنان، چند نکته دربارهٔ امویان بارز است: اول آن‌که، امویان با عنوان عرب و حکومت عرب شناخته می‌شوند. حمزه اصفهانی، در تقسیم‌بندی اقوام، عرب‌ها را جزو اقوام بزرگ محسوب نکرده و حکومت بنی‌امیه را به‌علت ستم و جور و اهانت به ارزش‌های مسلمانان، بی‌اعتبار و تاریخ آنان را فاقد ارزش بیان دانسته است. او رویدادهای تغییر خلافت از بنی‌امیه به بنی‌عباس را تبدیل دولت عربی به دولت ایرانی می‌داند؛ زیرا حکومت بنی‌عباس را ایرانیان اداره می‌کردند (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۱۴-۲۱۵). این دیدگاه در نوشته‌های مقدسی نیز با صراحت بیان می‌شود (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲/ ۹۶۲). دیگر آن‌که مورخان ایرانی عموماً معتقدند امویان حقی در خلافت نداشتند و به همین سبب از حکومت آنان به پادشاهی یاد می‌کنند، نه خلافت. یعقوبی بر این باور است که معاویه حقی در خلافت نداشت و در خلافت او بدی‌ها به خوبی‌ها غلبه یافت، او از اکراه و اجبار مردم در بیعت با معاویه خبر می‌دهد: «هیچ‌کس با معاویه بیعت نکرد، مگر آن‌که بر او سوگندها گرفت» (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۴۴). سعدبن مالک معاویه را «شاه» خواند و در پاسخ به اعتراض معاویه که چرا او را امیر مؤمنان خطاب نکرد، گفت: «آن در صورتی بود که ما تو را امیر کرده باشیم، و تو خود بدین کار پریده‌ای» (همان). سعیدبن مسیب گفته بود: «خدا معاویه را چنین و چنان کند؛ چه، او نخستین کس است که این امر را به‌صورت پادشاهی بازگرداند» (همان: ۲/ ۱۶۶). گردیزی نیز دربارهٔ بنی‌امیه همین دیدگاه را مطرح می‌کند. او بنی‌امیه را در خلافت به رسمیت نمی‌شناسد و از حکومت آنان به دولت تعبیر می‌کند و معتقد است «معاویه ولایت به قهر بگرفت» (گردیزی، ۱۳۴۷: ۲۱۴) و به جمله‌ای از عمروبن عاص اشاره می‌کند که خطاب به معاویه گفته بود: «تو نه مستحق این کار بودی و بدین که رسیدی به اتفاق رسیدی» (همان: ۵۶). مؤلف تاریخ سیستان و حاکم نیشابوری نیز از حکومت معاویه به پادشاهی تعبیر می‌کنند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۹۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۰۸). مقدسی نیز خلافت را به سلطنت تعبیر می‌کند و از قول پیامبر می‌نویسد: «خلافت پس از من سی سال است و پس از آن به گونهٔ سلطنت درمی‌آید» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲/ ۸۹۳).

این در حالی است که عموم مورخان ایرانی به خلافت عباسیان معترض نشدند. مسلماً هم‌زمانی آنان با خلافت عباسی مصلحت‌اندیشی‌هایی را موجب می‌شد. بیان دیدگاه‌های نسبتاً منصفانه و بدون پیش‌داوری درباره‌ی خلفا بیشتر به مورخان محلی‌نویس اختصاص داشت و در مرحله‌ی بعد مورخان ادواری‌نویس، با این تفاوت که در نوشته‌های آنان نیز ملاحظات حکومتی و محلی بیشتر رعایت شده است.

ایرانی‌بودن مورخان مورد بحث علتی برای پرداختن به موقعیت و جایگاه ابومسلم، یعنی شاخصه‌ی اصلی در تغییر خلافت از بنی‌امیه به بنی‌عباس بود؛ درحالی‌که در نوشته‌های مورخان عرب و برخی از اولین تاریخ‌نویس‌های ایرانی، ابومسلم از عوامل شاخه‌نظامی نهضت عباسیان است. در نوشته‌های اغلب مورخان ایرانی، ابومسلم فردی تحسین‌شده و محترم بود که توانست ریشه‌ی امویان را از بیخ و بن برکند و حکومت را به «الرضا من آل رسول (ص)» برساند. اصفهانی و گردیزی ابومسلم را عامل گردش دولت از بنی‌امیه به بنی‌عباس معرفی می‌کنند (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۹۸؛ گردیزی، ۱۳۴۷: ۲۱۷). مؤلف تاریخ سیستان می‌نویسد: «دعوت رضا از آل رسول علیه‌السلام او کرد پیش‌ترین کسی» (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۳۲). مقدسی نیز ابومسلم را مردی معرفی می‌کند که قدرت شمشیرش برنده‌تر از قدرت دینش بود. او متوجه است که شمشیرداران بدون دین در جامعه‌ی ایرانی - اسلامی آن روزگار مقبول نیستند، پس بلافاصله به احترام و بزرگداشت ابومسلم نسبت به خانه‌ی خدا اشاره می‌کند تا قدرت شمشیر او را با دین‌داری‌اش در هم آمیزد (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲/ ۹۶۲). حاکم نیشابوری نیز ابومسلم را مروزی و والی خراسان و صاحب دولت می‌نامد (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

درواقع، در جریان‌شناسی قدرت خلافت در دیدگاه مورخان ایرانی، ابومسلم نقطه‌ی عطفی برای تقسیم قدرت معنوی و دنیوی خلافت بود و از آن پس، این طرح در دوره‌ی خلافت عباسی مطرح شد و سرانجام، بعد از گذشت چند دهه از خلافت عباسی عملی شد. هارون‌الرشید اولین خلیفه‌ی عباسی بود که ناگزیر به خواست ایرانیان و دیگر اقوام قلمرو اسلامی گردن نهاد و به این نتیجه رسید که دست‌کم سرزمین خراسان بزرگ باید به دست ایرانیان یا فردی اداره شود که احساس هم‌بستگی را در میان آنان برقرار کند. انتخاب مأمون برای اداره‌ی سرزمین شرق خلافت یا خراسان بزرگ بدین منظور صورت گرفت. مأمون، در جریان جنگ قدرت با برادرش امین، به این نتیجه رسید که خلیفه‌ی عباسی نمی‌تواند از شرق قلمرو خلافت بر جامعه‌ی اسلامی مسلط باشد و در عین حال حکومت بی‌واسطه بر خراسان

نیز با توجه به دوری از بغداد برای خلیفه دشوار است. با گذشت زمان و آشکار شدن ضعف خلفای عباسی در مدیریت کل جهان اسلام، فرمان‌روایان منتصب خلیفه مستقل‌تر شدند و کسانی بدون مجوز خلیفه بر بخش‌هایی از قلمرو اسلامی تسلط یافتند. مسعودی، مورخ قرن چهارم هجری، می‌نویسد:

غالب ولایت‌های دور به دست غلبه‌جویان افتاده و به وسیله سپاه و مال بر آن تسلط یافته‌اند و فقط عنوان آن‌ها را امیر مؤمنان نوشته و خطبه به نامشان می‌خوانده‌اند (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲/ ۷۴۲-۷۴۳).

این پیشامد و دیگر جریان‌های تاریخی فقهای فرق‌گوناگون مذهبی را واداشت تا راهکارهایی را در قالب فقه سیاسی مطرح کنند. آنان به قصد گریز از هرج و مرج و برقراری امنیت در جوامع اسلامی، وجود حکومتگران دنیوی را پذیرفتند. پیچیدگی روانی و رفتاری و اندیشه‌های انسان موجب می‌شود تا نظریات و اهداف آرمانی همواره با رخدادهای زندگی همخوانی نداشته باشد. زندگی جمعی انسان‌ها اغلب با چهارچوب تعیین‌شده ایدئولوژی‌ها مطابقت ندارد؛ به همین علت، با هر تغییر و تحول در زندگی بشر ایدئولوژی‌ها برای حفظ موجودیت خود درصدد چاره‌جویی برآمده‌اند و برای کاستن از شدت تغییر مسیر آرمانی نظریات جدیدی عرضه کرده‌اند. به همین سبب، ضرورت امنیت و نیاز به حکومتگرانی قدرتمند که بتواند مانع هرج و مرج شوند و امنیت را در جامعه اسلامی برقرار کنند، موجب شد تا فقه سیاسی در مواجهه با ضعف خلفا و تسلط قدرتمندان شمشیربه‌دست، برای رفع این مشکل، نظریات جدیدی مناسب و مطابق با وضع موجود عرضه کند. بدین ترتیب، اهل تسنن، با پذیرش حکومت فرمان‌روایان مقتدر، سعی در مشروعیت‌بخشیدن به قدرت دنیوی آنان داشتند. به قول طباطبایی فر، «اهل سنت به دلیل فرار از هرج و مرج و رسیدن به یک امنیت نسبی به هر سلطان مسلمانی که به زور شوکت، قدرت منطقه‌ای را در دست داشت، دل سپردند و به اندیشه‌ورزی حول مشروعیت قدرت او پرداختند» (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۲۳). مسعودی نیز سخنی در تأیید همین نظریه دارد. او نیاز جامعه بشری به برقراری نظم و عدالت در جامعه و جلوگیری از شر و ستم را علت اصلی دست‌آویختن به نهاد پادشاهی می‌داند:

چیزی که مردم این روزگار را وادار کرد پادشاهی بیارند و رئیسی نصب کنند این بود که دیدند بیشتر مردم به دشمنی و حسد و ستم و تعدی خو کرده‌اند و مردم شرور را جز بیم به صلاح نیارد (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/ ۲۱۵).

تحولات سیاسی و تقسیم قدرت خلافت، به تغییر نگرش در مورد آن نیاز داشت. از جمله آن‌که خلافت، از ابتدای تأسیس، امری متعلق به قریش دانسته می‌شد،^۱ ولی مسلمانان، با گذشت زمان، در این مسئله اختلاف کردند. مقدسی به اختلاف مسلمانان بر سر خلافت پیامبر از همان صدر اسلام اشاره دارد و می‌نویسد: «این اختلاف نیز تا روزگار ما باقی است. بعضی از مردم امامت را در عموم مردم جایز می‌شمارند و بعضی ویژه قریش می‌دانند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/۲: ۸۱۴). باید توجه داشت با این‌که مقدسی تاریخ‌نوشته‌اش را براساس خلافت اسلامی تنظیم کرده است، چون در زمان تسلط آل‌بویه بر خلفای عباسی اثر خود را تألیف کرده، راوی نیاز روزگارش به حکومتگران غیرقریشی است.

در چاره‌اندیشی برای پذیرش حکومتگران قدرتمند، ولی غیرقریشی، فقهای فرق گوناگون راه‌حلی‌هایی به دست دادند. فقهای حنفی اولین متفکرانی بودند که با تغییر و تحول شرایط سیاسی، راهکارهایی عملی برای ادامه و بقای حکومت اسلامی عرضه کردند. شرایط سیاسی جامعه اسلامی نشان داده بود که شرط قریشی بودن خلیفه و به‌خصوص حکومتگران می‌تواند و باید حذف شود. ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) در انتخاب جانشین خلفا و حکومتگران علاوه بر پیروی از قاعده حکومت موروثی، بر انتخاب امت یا شورای حل و عقد صحه می‌گذاشت. این عقیده می‌توانست همه حکومتگران را از هر قوم، اعم از عرب و ایرانی و ترک، و هر شکل سلطه‌گری شامل شود. ابویوسف (۱۱۳-۱۸۳ق) از شاگردان برجسته ابوحنیفه و قاضی منتصب خلیفه، گفته بود: «خداوند زمامداران را جانشین خود قرار داد تا با نور او تاریکی‌ها را برای مردم روشن و اشتباهات آنان در مورد حقوقشان را برطرف کنند» (ابویوسف، بی تا: ۵). بدین ترتیب، در فقه سیاسی حنفی به تدریج شرایط حکومتگران به دو مؤلفه قدرت و عدالت تعدیل یافت. در تاریخ سیستان، نشانه این تفکر به وضوح دیده می‌شود. مؤلف گمنام این اثر مطرح می‌کند که از شاخص‌های جانشینی پیامبر داشتن قدرت و اطاعت از خدا و پیامبر اوست (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۴۴) و اشاره‌ای به اطاعت از خلفای عباسی نمی‌کند. بیهقی نیز با او هم عقیده است. در دیدگاه بیهقی:

چون خداوند فردی را به مقام پادشاهی رساند، او را از درجه کفر به درجه ایمان رساند. از اصل او شاخه‌ها پدید آرد، قوی‌تر و قدرت جانشینی پیامبر اسلام را در آنان پدید آرد (بیهقی، ۱۳۷۸: ۳/۱).

این در حالی است که شافعی و شافعیان بر خلیفه قریشی به عنوان قدرت معنوی تأکید داشتند. به نظر شافعی، جزئیات زندگی سیاسی باید منطبق بر حکم شریعت باشد و چون فهم

قریشیان از قرآن، به‌علت همسانی زبانی، درست‌ترین فهم است، پس قریشی‌بودن خلیفه امری ضروری است. با وجود این، شافعی، علاوه‌بر خلیفه، حضور فرمان‌روایانی را رسمی می‌دانست که الزاماً افضل مسلمانان قریشی نبودند، اما امت بر امامت آنان توافق داشت. به‌نظر شافعی، امامت منحصر به قریش است و هرگاه تحقق امامت قریشی از راه بیعت ممکن نباشد، امامت به غلبه و زور نیز مشروع و مجاز خواهد بود. بدین ترتیب شافعی جدایی قدرت معنوی و دنیوی را ممکن دانست و ضمن تأیید جایگاه معنوی خلیفه، حکومت قدرتمندان و غلبه‌گران را مجاز شمرد.

هرچند هدف مباحثی که فقهای حنفی و شافعی مطرح کردند حفظ قدرت نهاد خلافت بود، در واقع راه حلی برای توجیه رخدادهای جامعه اسلامی بود. در واقع، این نظریات مجوز تفویض بخشی از قدرت سیاسی خلیفه به فرمان‌روایان محلی را صادر می‌کرد. به‌طوری‌که رابطه میان خلفا و حکومتگران به نشانه‌های اظهار اطاعت محدود می‌شد، خلیفه فرمان و منشور حکومتی صادر می‌کرد و حکومتگران خواندن خطبه و ضرب سکه به نام خلیفه را تعهد می‌کردند.

گزارش‌های تاریخی حکایت از آن دارد که تنها حکومتگران ایرانی مطیع خلفا، طاهریان و سامانیان و بازماندگان حکومت‌هایی چون صفاریان و غزنویان بودند. در حالی که در اطاعت شخص طاهر بن حسین از مأمون جای شبهه است و برخی گزارش‌ها از بی‌توجهی او به اطاعت از خلیفه حکایت دارد، به‌خصوص در سال‌های پایانی عمرش که با حذف نام خلیفه از خطبه نماز جمعه، بر این امر صحنه گذاشت (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۴۱۳). اغلب مورخان، حکومتگران مطیع خلیفه را والی و کارگزار و امیر خلیفه بر سرزمین‌ها می‌خواندند؛ به‌خصوص این عنوان‌ها اغلب بر طاهریان و سامانیان اطلاق می‌شد. در حالی که مورخان پس از قرن چهارم، حکومتگران را در قلمروشان، والیان مطلق‌العنان می‌خوانند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۰۸؛ ابن فندق، ۱۳۰۸: ۱۵۷؛ مجمل‌التواریخ و التخصیص، بی‌تا: ۴۲۸).

صرف‌نظر از آن‌که موضوع تاریخ‌نویسی مورخان خلافت اسلامی است یا حکومت‌های ایرانی یا تاریخ محلی بخش‌هایی از ایران، پایبندی به نظام خلافت در تاریخ‌نویسندگانی دیده می‌شود که تاریخ تألیف آن‌ها پیش از ۳۵۵ هجری است. این دسته از منابع تاریخی فقط شامل تواریخ عمومی^۲ نیست؛ مثلاً نرشخی، مؤلف تاریخ بخارا، هرچند تاریخ محلی نوشته، در وفاداری به دستگاه خلافت، با مورخان تاریخ‌های عمومی این دوره همراه است. از اواسط قرن چهارم هجری به بعد، مورخان ایرانی اعم از نویسندگان تاریخ‌های

عمومی و یا ادواری و محلی، اثر خود را براساس تاریخ ایران و حکومتگران ایرانی تنظیم کرده‌اند و در نوشته‌های آنان پادشاهان محور اصلی تاریخ‌اند. تشکیل حکومت‌های ایرانی از قرن سوم هجری، علت اصلی چرخش نگاه مورخان از تاریخ جهان اسلام به تاریخ سرزمین ایران با محوریت حکومت‌های ایرانی است. آنچه در دیدگاه‌های تاریخی مورخان دوره مورد بحث مشترک است، صبغه دینی و ایرانی بودن این دیدگاه‌هاست.

اغلب مورخان ایرانی حکومت‌های تشکیل‌شده در ایران را قدرت‌های دنیوی مستقلی می‌دانستند که برای توجیه شرعی حضور و عمل سیاسی خود، به تأیید مراجع معنوی نیاز داشتند. بدین ترتیب، ساختار سیاسی و دینی در تاریخ‌نوشته‌های مورخان ایرانی، به‌خصوص در چند قرن اول هجری به‌گونه‌ای ترسیم شده بود که حضور خلیفه در رأس امور معنوی و اطاعت از او، هرچند به‌ظاهر، مصلحت می‌نمود. ابن‌خلدون می‌نویسد:

وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آن‌ها تنها از لحاظ تبرک و میمنت به طاعت و فرمان‌بری 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 از آن بهره‌ای نبود (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۰۰).

مؤلف تاریخ سیستان جایگاه خلفای عباسی را فقط در خواندن خطبه به نام آن‌ها خلاصه می‌کند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۵۸)، و حتی مقام معنوی خلیفه را نیز زیر سؤال می‌برد و با ذکر غلبه یعقوب بر خراسان و مقایسه آن با چگونگی تسلط خلیفه بر مسند خلافت، قصد دارد جایگاه یعقوب لیث را هم‌ردیف خلیفه قرار دهد یا خلیفه را تا حد مقام یک حکومتگر غالب به زیر کشد. سؤال یعقوب که «آیا امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌ست؟» با پاسخ مثبت خراسانیان روبه‌رو می‌شود و یعقوب نتیجه می‌گیرد که «مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است» (همان: ۲۲۵).

در فرایند تحول جایگاه خلفا و حکومتگران ایرانی، دوره آل‌بویه وضع ویژه‌ای دارد. حکومت آل‌بویه نقطه عطفی در این زمینه بود. روایت مورخان از ضعف خلافت عباسی و برتری ایرانیان با تسلط بر خلیفه نشان‌دهنده ورود به دوره‌ای جدید از نگرش ایرانیان به حکومت‌های ایرانی و خلافت عباسی است. «از آن پس وضع خلافت رو به دگرگونی نهاد، نه رونقی برای آن ماند و نه وزارت. آل‌بویه بر مملکت تسلط یافتند، و وزرا را ایشان تعیین می‌کردند، مناصب نیز به‌دست آن‌ها بود» (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۳۹۲). مورخان ایرانی‌گرا، آن‌گاه حکومت عباسی را به‌سامان می‌دیدند که دیلمیان ایرانی‌تبار بر آن مسلط شدند.

اصفهان‌ی صریحاً به این مطلب اشاره می‌کند که سرانجام آنچه اوضاع پایتخت خلافت را سامان بخشید معزالدوله از خاندان آل‌بویه بود. خلافت عباسی در این دوره نه فقط قدرت دنیوی بلکه عملاً قدرت معنوی خود را نیز از دست داده بود. تسلط آل‌بویه بر دستگاه خلافت موجب شد تا به قول مقدسی «فرمان‌روایی بنی‌هاشم روی در ضعف نهاد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/۳۷۹). مسکویه در این باره به پاسخ مطیع به درخواست معزالدوله برای صدور فرمان جهاد و کمک مالی برای نبرد با رومیان اشاره کرده که گفته بود:

غزا هنگامی بر من واجب است که فرمان‌روایی به دست من باشد، دارایی و سپاه در اختیار من بود. اکنون که من جز به اندازه بخور و نمیر ندارم، همه آن‌ها در دست شما و فرمان‌روایان دیگر کشور است، نه غزا، نه حج، نه هیچ‌یک از وظایف پیشوا بر من واجب نیست. من برای شما تنها این نام را دارم که خطیبان شما بر منبرها می‌آورند تا مردم را برای شما آرام کنند. هرگاه می‌خواهید از این نیز کناره گیرم، کنار خواهم رفت و همه کارها را به شما می‌سپارم (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶/۳۶۹).

عُتبی اهل تسنن، مورخ دستگاه غزنویان، نیز اقدام آل‌بویه در خلع خلفا را تأیید می‌کند و با بهاء‌الدوله دیلمی در خلع خلیفه الطائع لله و جانشینی القادر بالله موافق است؛ زیرا خلیفه الطائع لله «در مهمات ملک از مشاورت او عدول می‌جست و برخلاف رضا و موافقت او کارها می‌راند و از آن سبب خلل‌ها روی می‌نمود» (جرفاذقانی، ۱۳۷۴: ۲۹۸).

نظر مسکویه در گفتمان حکومت و خلافت، به آل‌بویه معطوف است. او از نظر تاریخی در دوره‌ای زندگی می‌کند که دو دستگاه خلافت عباسی و حکومت آل‌بویه توأمان در صحنه سیاست و به خصوص در بغداد حاضرند. نگاه متأمل او به خلافت از عملکرد و موضع ضعیف خلفا در عرصه سیاست حکایت دارد «پادشاهی بر ایشان پشت کرده، خلافت زبون شده است، پیش از این، ما از سلطان سود می‌بردیم امروز او همانند ماست، بلکه او از ما سود می‌برد» (مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/۴۵۸). قمی، دیگر مورخ دوره آل‌بویه، از خلافت فقط به چند خلیفه پیش از دوره حکومت آل‌بویه مختصر اشاره‌ای می‌کند و در اغلب موارد خلفای عباسی را به علت اتخاذ روش‌های اشتباه در زمینه مسائل مالی به نقد می‌کشد. در برخی از تاریخ‌نوشته‌ها، حضور خلیفه و حق معنوی او نادیده گرفته شده است. اصفهان‌ی و حاکم نیشابوری از آن جمله‌اند که به کسب مشروعیت پادشاهان ایرانی با فرمان و منشور خلیفه توجهی نشان نداده‌اند.

از آن‌جا که هم آل‌بویه شیعه‌مذهب بودند و هم ابوعلی مسکویه و قمی، اشاره به تفکر

سیاسی شیعیان درباره پذیرش حکومت‌های غیرولایی ضروری می‌نماید. در تفکر سیاسی شیعه، هر حکومتی غیر از حکومت ائمه نامشروع بود، ولی شیعیان در سرزمین‌هایی سکونت داشتند که با حاکمیت اهل تسنن، خلافت امویان و سپس عباسیان، اداره می‌شد و باید برای حفظ جامعه شیعیان راه‌حلی ارائه می‌شد. یعقوبی اولین تاریخ‌نویس شیعه ایرانی^۳ هرچند به امر خلافت پیامبر توجه نشان داده و رویدادهای پس از پیامبر را نقد کرده است، ضمن آن‌که خلافت را حق و متعلق به خاندان پیامبر می‌داند، از اختصاص آن به خاندان خاصی از اهل بیت آن حضرت سخنی نمی‌گوید و در بخش شرح زندگی و سخنان ائمه، به اختصاص خلافت یا حتی ولایت به خاندان علی (ع) و به‌طور خاص ائمه، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. یعقوبی فقط با نقد عملکرد خلفای پیشین، رفتار علی (ع) را در خلافت که «مردم را در عطا برابر نهاد و کسی را بر کسی برتری نداد و موالی را چنان عطا داد که عرب اصلی را» (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۸۲/۲)، پسندیده می‌خواند.

هرچند امامیه، رهبری امام معصوم بر جامعه را لطف و رحمت خداوند در حق انسان‌ها می‌داند که نتیجه آن نجات و سعادت‌مندی انسان‌هاست، فقهای شیعه با توجه به مقتضیات زمانی دوره خود و با نگرشی فقهی شیوه اجتهادی را در مسائل سیاسی وارد کردند. بدین ترتیب، تفکر سیاسی علمای شیعه به همکاری با حکومت‌ها، برای تحقق عدالت و برابری در جامعه و دفع ضرر از اقلیت شیعه گرایش یافت. فقهای شیعه در زمینه ولایت حکومتی، سلطنت را به خلافت ترجیح دادند؛ زیرا خلفا مدعی جانشینی پیامبر و قدرت معنوی بودند، ولی سلاطین به قدرت دنیوی بسنده می‌کردند. «فقهای شیعه نمی‌توانستند با نهاد خلافت مدعی امامت به هم‌سازی برسند. آن‌ها در دیدگاه شیعی ماهیت غاصبانه و جائر داشتند، ولی سلطنت فاقد این ادعا بود. پس تکاپو برای هم‌سازگاری امامت و سلطنت در سطح تئوری کمتر دچار تناقض درون منطقی شیعه می‌شد» (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۲۰۸).

بدین ترتیب، فقهای شیعه حکومت را لطفی از جانب خداوند دانستند که عقل آن را واجب می‌داند و اگر در غیبت معصوم، حاکمی نباشد که متجاوزان را ادب و سلطه‌جویان را دفع کند و مانع قدرت‌نمایی اقویا بر ضعفا شود، جامعه از فساد پر شده، نیکی در آن کم می‌شود (الطوسی، ۱۴۱۱: ۵). بدین ترتیب، فقهای شیعه^۴ با این استدلال، برای جلوگیری از هرج‌ومرج و برقراری عدل نسبی در جامعه، حکومت آل‌بویه شیعه‌مذهب را که برخلاف عباسی نیز مسلط شده بود، پذیرفتند.

به‌نظر می‌رسد تعالیم و نظریات فقهای شیعه و جاه‌طلبی‌های عضدالدوله موجب شد تا

به تدریج در جامعه ایران این تصور که خلافت می‌تواند به ایرانیان نیز منتقل شود امری پذیرفتنی و ممکن تلقی شود. مسکویه از تلاش عضدالدوله برای انتقال مقام خلافت به خاندان بویه سخن گفته است. از نوشته‌های او چنین برمی‌آید که عضدالدوله به جمع خلافت و پادشاهی می‌اندیشیده است (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶/ ۴۱۴، ۴۸۸)؛ در واقع او به خلافت چشم داشت و می‌خواست آن را به آل‌بویه منتقل کند. این مطلب بارها در نوشته‌های مسکویه مورد توجه قرار گرفته است. اقدام عضدالدوله در برقراری رابطه خویشاوندی با خلیفه برای انتصاب فرزند حاصل از این خویشاوندی به مقام ولیعهدی خلیفه، بعدها در دوره سلجوقیان نیز تکرار شد.

در زمان تسلط آل‌بویه بر خلفای عباسی، آنان نه تنها قدرت دنیوی جامعه اسلامی را در دست داشتند، بلکه از مقر حکومتی خلفا بر مسلمانان حکم می‌راندند و، در صورت صلاح دید، خلیفه را خلع می‌کردند. خلفای عباسی در این دوره، ضعیف‌ترین موضع سیاسی و کمترین اختیارات معنوی و دنیوی را داشتند. ماوردی، نظریه پرداز شافعی که از مهم‌ترین متفکران فقه شافعی و کلام اشعری در آن زمان بود، برای خروج حکومت اسلامی از وضع موجود و بازگرداندن حیثیت معنوی خلیفه، نظریه جدیدی عرضه کرد که براساس آن، در جامعه اسلامی، علاوه بر خلیفه، که قدرت مطلق معنوی داشت، فرمان‌روایان دیگری پیش‌بینی شدند که فرمان‌روایی آنان یا «سرچشمه گرفته از کفایت و مستند به عقدی ناشی از اختیار» بود یا «مستند به استیلا و متکی به عقد ناشی از اضطرار» (ماوردی، ۱۳۸۳: ۶۹). بدین ترتیب حکومت سلاطین ترک نیز می‌توانست مورد تأیید ماوردی باشد.

با ورود ترکان به ایران و تصاحب قدرت، رابطه غلبه و استیلا میان فرمان‌روایان و خلیفه در دوره آل‌بویه تغییر کرد. ترکان تازه‌وارد برای حکومت فاقد مقبولیت و پذیرش عمومی مردم بومی ایران بودند، ولی کسب مشروعیت از خلیفه می‌توانست حضور آنان بر مسند قدرت و دست‌یافتن به حکومت را توجیه کند. این نیاز و الزام، با وجود اذعان به ضعف خلیفه و دست‌گاه خلافت، به شناسایی مجدد خلیفه یا صاحب قدرت معنوی در نوشته‌های تاریخی این دوره انجامید. در نگاه عتبی، خلعت و لقب، سعادت و کرامت و لطفی بود از جانب خلیفه در حق سلطان با این التفات که «حکم سلطنت و پادشاهی او در نصاب ثبات مقرر» می‌شد (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۱۸۲). گزارش‌های بیهقی نشان می‌دهد که دست‌خط خلیفه برای اعلام تعزیت و تهنیت به مسعود غزنوی در مرگ پدر و جانشینی او، بنا به رسم برای مردم سندیت داشته و مورد توجه بیهقی نیز بوده است (بیهقی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۵). منشور

و القاب ارسالی خلیفه برای سلطان مسعود، عامل قوت دل و برای بیهقی رویدادی شایان ذکر بود (همان: ۴۰).

بیهقی ضمن آن‌که سلطان محمود را «خلیفه مصطفی علیه‌السلام» (همان: ۴) می‌نامد، قدرت خلیفه را در موقعیتی ضعیف‌تر از گذشته ترسیم می‌کند. هرچند رابطه عباسیان با غزنویان براساس دوستی دوجانبه بود خلیفه موظف بود منشور حکومت سلطان را بفرستد، ولی قلمرو حکومتی را سلطان تعیین می‌کرد. خلیفه وظیفه داشت از مکاتبه مستقیم با خانان ترکستان یا ارسال لقب و خلعت برای آنان بدون واسطه غزنویان بپرهیزد، و راه حج را گشاده و امن کند و سلطان مسعود خلیفه را تهدید می‌کرد که «ما اینک حجت گرفتیم و اگر در این باب جهدی نرود، ما جد فرماییم» (همان: ۲/۴۴۳). از نوشته بیهقی برمی‌آید که این شرایط در رابطه غزنویان با خلیفه قبلی نیز مراعات می‌شده است. گردیزی به حضور خلفا در تاریخ ایران، فقط در حد فرستادن فرمان و منشور و عهد و لوا و لقب برای امیران ایرانی اشاره می‌کند (گردیزی، ۱۳۴۷: ۱۳۴).

با وجود رعایت ضمنی مقام خلافت در ایران دوره غزنوی، خلیفه همچنان در بغداد زیر سلطه آل‌بویه بود. راهکار عملی ماوردی برای نجات خلیفه در این شرایط حضور سلطانی قدرتمند و به‌ظاهر اهل سنت و پایبند اطاعت معنوی از خلیفه بود. ماوردی از قدرت استغلابی طغرل سلجوقی در برابر قدرت استیلایی آل‌بویه، که مطیع خلیفه عباسی نبودند، حمایت می‌کرد (ماوردی، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

بدین ترتیب، با احیای قدرت معنوی خلفا، هرچند به‌ظاهر، تبیین جایگاه خلفا و سلاطین سلجوقی وارد مرحله جدیدی شد و مفهوم تازه‌ای یافت و هریک از آن دو تکمیل‌کننده قدرت دیگری به‌حساب آمد. در تاریخ دوره سلجوقی، کار دین و دولت با خلیفه و سلطان منظم می‌شد، به‌طوری‌که «رخنه‌های خلافت و سلطنت به لیاقت اینان مسدود گردید» (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶: ۲۶۷) و «نکاح دو دولت خلافت و طغرل‌بگ به یکدیگر مخلوط شد. دین و دولت قرین یکدیگر شد» (همان: ۱۳). در نگاه مؤلف تاریخ سلسله سلجوقی، خلیفه به‌سبب انتساب به پیامبر، پیشوایی همیشگی بر میراث پیامبری را عهده‌دار بود و با بستن دستار بر سر طغرل «تاج عرب و افسر خسروی برای طغرل فراهم شد» (همان: ۱۶). ملاحظه می‌شود که در این دوره نیز از خلافت عباسی تعبیر به حکومت عرب شده است. خلیفه برخلاف دوره آل‌بویه، در دولت سلجوقی، حقوق معنوی خود را بازیافت. ابن بلخی اشاره دارد که در زمان او، قضات پارس و

کرمان و مکران و عمان نیز با حکم خلیفه که در مقام معنوی بالاتری قرار داشت، منصوب می‌شدند (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۲۷۸).

مؤلف *مجملة التوارىخ والتقصص* از احیای قدرت خلافت و بازگشت فرّ نبوت و شکوه و هیبت خلیفه سخن می‌گوید و با ذکر این عبارت که «اگرچه از دیر سال‌ها این عادت فرو گذاشته بودند»، از اطاعت همگان از خلیفه یاد می‌کند و می‌نویسد: «از خاص و عوام جز ذکر صلوات و گریه و دعا نبود و همهٔ امرا، از ترک و عرب و غیرهم و نایبان سلطان، پیش وی آمدند و کمر بندگی در بستند» (*مجملة التوارىخ والتقصص*، بی‌تا: ۳۸۵)؛ اما، جایگاه خلیفه و فرمان‌روایان را هم‌تراز می‌خواند. سه حکومت مسترشد عباسی، محمود و سنجر سلجوقی، حکومت‌های متصلی هستند و خلیفه جایگاهی هم‌ردیف دو رقیب سلجوقی دارد.

ابن فندق، مورخ محلی‌نویس بیهق، ضمن آن‌که فرمان‌های حکومتی صادرشدهٔ حکومتگران ایرانی را در ردیف فرمان خلیفهٔ عباسی برمی‌شمرد (ابن فندق، ۱۳۰۸: ۶۹)، در اشاره به مکاتبات دربار سلجوقی و وزرای خلیفه، نشانه‌هایی از کم‌اهمیتی نقش خلیفه و وزیر او در مسائل سیاسی ایران ارائه می‌دهد (همان: ۱۰۲). در تاریخ‌نوشتهٔ نیشابوری نیز، خلیفه عاملی ضعیف قلمداد می‌شود که گاه با ترکان خاتون بر سر پادشاهی محمودبن ملک‌شاه و بازگرداندن جعفر پسر مشترک خلیفه و خواهر فوت‌شدهٔ ملک‌شاه وارد معامله می‌شود (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۳۵) و گاه حتی در موقعیتی ضعیف‌تر با نظر سلطان منصوب می‌شود (همان: ۵۶)، و متعاقباً جایگاه سلطان سلجوقی برتر از گذشته مطرح شده است.

راوندی، دیگر مورخ دورهٔ سلجوقی، مقام سلطان را نه در کنار خلیفهٔ عباسی، بلکه در جایگاهی بعد از خلفای راشدین قرار می‌دهد: «در ملت اسلام، بعد از خلفای راشدین در دولت بنی‌العباس پادشاهانی دین‌دارتر و بزرگوارتر از آل‌سلجوق نبودند» (راوندی، ۱۳۳۳: ۶۵). او حتی در یادکرد از مقابلهٔ خلیفهٔ عباسی با سلطان سلجوقی، بی‌محابا راشد، خلیفهٔ عباسی، را در لشکرکشی علیه مسعود سلجوقی ملامت می‌کند و خلع و نصب خلیفه به حکم سلطان مسعود را موجه می‌خواند (همان: ۲۲۹). خلیفه در نوشته‌های تاریخی راوندی جایگاه ویژه‌ای ندارد. او به‌جای تبیین رابطهٔ میان خلیفه و سلطان، میان خدا و سلطان رابطه‌ای نزدیک برقرار می‌کند. چنان‌که «هر روز الطاف ایزدی بر صفحات احوال دولت او ظاهر و لایح است» (همان: ۱۲۳). به همین علت که «اساس مملکت و

بنیاد سلطنت او بر رضای ایزد تعالی است و اعلام دولت و معالم اقبال او که در جهان منصور و معمور است و از نوایب و حوادث ایام مصون و محروس به مراقبت جانب ایزد تعالی است» (همان: ۱۴۹) و برای توجیه مشروعیت سلطان سلجوقی از نظریه غزالی تبعیت می‌کند که گفته بود: «والی بدان سیاست یابد که همیشه به علما تقرب کند تا علما وی را از ناصواب بازدارند و راه به شایسته‌ها نمایند و طریق عدل درآموزند» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۴۳). بدین ترتیب در دیدگاه راوندی، اساس دولت سلجوقی نه قائم به مقام معنوی خلافت بلکه «بر مراقبت جانب ایزدی و اعلا‌ی اعلام دین و احیای مراسم شرع و اعزاز ائمه اسلام که خزانه علوم دین و حفظه قواعد شرع‌اند نهاده است» (راوندی، ۱۳۳۳: ۱۲۳). البته سلاطین سلجوقی از این نظریه هم فراتر رفتند، به طوری که از نظارت، مشاوره، و هم‌فکری با علمای دین، که در دیدگاه متفکران ایرانی این دوره جانشین مقام معنوی خلافت شده بود، اجتناب ورزیدند. به گفته فیرحی:

دورانی از حکومت اسلامی آغاز شد که هرچند در نظر مؤدی به حاکمیت و ولایت دوگانه دانشمندان و سلاطین بود، اما در عمل علما به نفع اقتدار سلاطین در حاشیه قرار گرفتند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۹۶).

اشاره به این مطلب ضروری می‌نماید که آنچه ابن خلدون درباره تحول دولت اسلامی بیان کرده است با سیر تحول جایگاه خلیفه و فرمان‌روایان ایرانی در نوشته‌های تاریخی مورخان ایرانی منطبق است. ابن خلدون تحول دولت اسلامی را در سه مرحله خلافت، امتزاج خلافت و سلطنت، و سرانجام انقلاب کلی خلافت به سلطنت تحلیل می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۶۲). این سیر تحول خلافت به سلطنت را پیش از ابن خلدون، مورخان ایرانی تبیین کرده بودند.

در این زمان، آسیب‌های ناشی از شدت ضعف خلفا و نبود امنیت در جوامع اسلامی، اندیشمندان و مورخان ایرانی را، به‌خصوص آنان که تاریخ‌های خود را بر محور حکومت‌ها و حکومتگران ایرانی تنظیم کردند، بر آن داشت تا برای تبیین جایگاه پادشاهان، اندیشه ملک‌داری ایرانیان باستان را همچون الگویی مناسب و جانشین به کار گیرند. متون تاریخی ایرانیان از اواسط قرن چهارم گرایشی به انتقال قدرت دنیوی و تا حدودی قدرت معنوی از خلافت اسلامی به حکومتگران ایرانی نشان می‌دهد. این گرایش هرچند در میان اغلب مورخان ایرانی مشاهده می‌شود، اوج آن در دوره سلجوقی است که رواج سیرالملوک‌نویسی بر پایه اندرزنامه‌های پیش از اسلام، در تاریخ‌نوشته‌های این دوره تأثیر گذاشت. مورخان

ایرانی در تأثیرپذیری از حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام جایگاه پادشاهان را تا برگزیدگان خداوند بالا کشیدند. این اندیشه راه حلی برای رفع مشکل حیاتی جامعه ایران دوره اسلامی برای رسیدن به امنیت و آرامش در مقابل هرج و مرج و آشوب و اغتشاش بود. ضعف خلفای عباسی وجود سلطان را برای برقراری امنیت در جامعه ضروری می‌کرد. حضور پادشاهی با هیبت و سیاست در جامعه لازم بود تا به گفته غزالی: «هرکسی از پس کار خویش باشند و خلق از یکدیگر ایمن بود» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۴۸). اغلب اندیشمندان ایران دوره اسلامی، براساس همین تفکر، وجود شاه و حکومتگران ایرانی را پذیرفتند. به قول فیرحی «اندیشه دوره میانه در ناخودآگاه خود از شیخ هولناک هرج و مرج، احساس ناامنی می‌کرد و با فقدان هرگونه بدیلی تنها راه حل موجود در چشم‌انداز خود را منحصر در حضور سلطان می‌دید» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۰۶).

در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی، شاه به اراده خداوند که بر عدل و لطف استوار است، گزینش می‌شود. اندیشه سیاسی نظام‌الملک بر آن است که «ایزد سبحانه و 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 بدو باز بندد» (نظام‌الملک، ۱۳۲۰: ۱ و ← غزالی، ۱۳۵۱: ۸۱).

در نگاه عتبی، شاه برگزیده خدا و حامل برکات او برای حکومت است (جرفاذقانی، ۱۳۷۴: ۹۷)؛ بیهقی پیامبران و پادشاهان را دو بازوی قدرتمند می‌داند که قدرت را از خداوند گرفته‌اند. قدرت پیامبران در معجزه آنان است و قدرت پادشاهان «در اندیشه باریک و درازی دست و ظفر و نصرت بر دشمنان و داد که دهند موافق با فرمان‌های ایزد تعالی» (بیهقی، ۱۳۷۸: ۱/۱۵۳)، او می‌نویسد: پادشاهان منصوبان و برگزیده خداوند در روی زمین‌اند؛

"الی ان یرث الله ارض و من علیها و هو خیر الوارثین" این گزینش و انتخابی ازلی است زیرا پادشاهی میراثی است حلال که خداوند به بندگان خود عطا می‌کند (همان: ۴).

این اندیشه در میان مورخان دوره سلجوقی بارزتر بیان شده است. ابن بلخی می‌نویسد: «ایزد شخصی شریف از جمله بندگان خویش اختیار کند و زمام ملک و پادشاهی در قبضه او نهد» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱). این مضمون در نوشته فضل‌الدین نیز مشاهده می‌شود: «سنت حق تعالی در امضای حکم ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده سایق تقدیر و قاید و قضا را بفرستاد» (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۳۹: ۷۱). در دیدگاه مؤلف *مجمّل‌التواریخ*

والتقصص، پادشاهان خلیفه خدا و برگزیده اویند. او پادشاهان را شایستگی می‌داند که به آنان علم و حکمت داده شده تا با عدل و راستی بر مردم حکومت کنند. پادشاهان افراد برگزیده خداوند بودند «تا جهان را به عدل آبادان داشتند، و طریق راستی سپردند، و فضل کرد ایشان را بر دیگران، قوله تعالی وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ [فِي] الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ [۶: ۱۶۵] و ایشان را علم و حکمت ارزانی داشت، و توفیق داد» (مجملاً لتواریخ و التقصص، بی تا: ۲). نیشابوری نیز پادشاهان را خلایقی برگزیده می‌خواند که در درجه‌ای بعد از ملائکه مقرب، انبیا و امامان قرار دارند. اگر پیامبران «واسطه‌اند میان خالق و خلایق و مبین راه هدی و ضلال و ممیز میان حلال و حرام»، ملوک «راعی رعیت و حامی شریعت و طریقت و حقیقت خلایق از انواع آفت و مخافت و حلیت ملائکه تسبیح و تهلیل» اند (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۹).

بدین ترتیب، تلقی مورخان ایرانی از سلطان به‌خصوص در دوره سلجوقی، به اندیشه‌های ایرانیان پیش از اسلام نزدیک‌تر شده بود. سلطان مرجع قدرتی بود که نه تنها نیازی به مرجع معنوی خلفا برای مشروعیت‌یابی نداشت، بلکه براساس باورهای مستتر در حکمت عملی ایرانیان برگزیده خداوند نیز محسوب می‌شد و اطاعت از او با این پشتوانه الزامی بود.

پذیرش فرد برگزیده و منتخب خدا یا سایه و خلیفه او در زمین، تداوم اندیشه ایران شهری شاه آرمانی است که بر مفهوم فره ایزدی یا موهبت الهی اهدایی به پادشاهان بنا شده است و بر آن پای می‌فشارد. در خدای‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها، پادشاهان دارای فره ایزدی‌اند و برگزیدگان خدای‌اند. کیومرث اولین پادشاه ایران گفته بود: «خدای عز و جل مرا بر شما پادشاه کرده است» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۸۴ / ۱)، مسکویه از قول منوچهر می‌نویسد: «یزدان فرهمند، کشور را به ما بخشوده است» (همان: ۶۳). این بخشش فقط به دارندگان فره ایزدی داده می‌شد، فره ایزدی حافظ مملکت بود (همان: ۱۷۴) و سامان‌بخشیدن به امور مملکت با وجود آن ممکن می‌شد. توجه مورخان دوره اسلامی به فره ایزدی تداوم همین اندیشه است. بلعمی در بخش‌هایی از کتابش از فره ایزدی و تعلق آن به کیومرث سخن می‌گوید (بلعمی، ۱۳۷۴: ۷۸). غزالی نیز بر این باور است که «ملکان بزرگان‌اند به فره ایزدی و روشنایی جان و پاکی تن و فزونی خرد و دانش و بزرگی اصل خویش و به دولت قدیم که در خاندان ایشان بوده است، پادشاه و ملک بوده‌اند» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۲۷).

تاریخ دوره اسلامی حکایت از آن دارد که این حق در خاندان پادشاه پابرجا و حتی موروثی تلقی می‌شده است. با این تفاوت که در هم‌آوایی با آموزه‌های اسلامی، شاهان به

سایه خدا و خلیفه او تبدیل شده‌اند؛ زیرا عنصر فرّه ایزدی به لحاظ سابقه قومی به برخی از پادشاهان و سلاطین تعلق نمی‌گرفت، به‌خصوص آن‌که در اعتقاد اسلامی نور خداوند به پیامبران و در اعتقاد شیعه پس از پیامبر اسلام به ائمه تعلق داشت. پس اندیشمندان حکمت عملی باید از معنای دیگری برای نشان‌دادن جایگاه مجزای پادشاهان از مردم جامعه سود می‌جستند. بدین ترتیب، به سایه خدا روی آوردند و پادشاهان را چنین نامیدند. فیرحی در این زمینه اشاره می‌کند که «مقام سلطانی در اندیشه دوره میانی مقامی فراتر از انسان‌های عادی جامعه است و از آن روی که در جایگاهی مابین خداوند عالم و قاهر و رعیت ناتوان قرار دارد، سایه هیبت خدا در زمین است» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۲۱). این سایه، سایه هیبت و قدرت و رحمت خداوندی است که در شاهان تجلی می‌یابد. ظهیری سمرقندی با استناد به حدیثی از پیامبر (ص): «السلطان ظل الله فی الارض یاوی الیه کل مظلوم، پادشاه سایه آفتاب رحمت آفریدگار است در بسیط زمین» می‌نویسد:

محروران بحران یرقان ظلم و گرم‌زدگان جور و تشنگان تموز بی‌مرادی در سایه رأفت و سامه معدلت او قرار گیرند (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱: ۵).

ابوالمعالی نیز می‌نویسد: «به حقیقت نباید شناخت که پادشاهان اسلام سایه آفریدگارانند عز اسمه که روی زمین به نور عدل ایشان جمال گیرد و به هیبت و شوکت ایشان آبادانی جهان و تألف اهواء متعلق باشد که به هیچ تأویل حلاوت عبادات را در آن اثر نتواند بود که مهابت شمشیر را و اگر این مصلحت بر این سیاق رعایت نیافتی نظام کارها گسسته گشتی و اختلاف کلمت میان امت پیدا آمدی» (کلیله و دمنه، ۱۳۴۷: ۹). افضل‌الدین پادشاه را سایه حق و نایب و خلیفه حق نامیده «پادشاه در زمین خلیفه خدای است» و در ادامه حدیثی از پیامبر نقل می‌کند: «السلطان ظل الله فی ارضه» (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۳۹: ۴۸). در دیدگاه نیشابوری پادشاهان سایه بلندپایه خدا هستند که «رعایا در سایه عدل و ظل ظلیل عاطفت ایشان بیاسودند» (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۴۵، ۷۶).

در نظر راوندی، شاه سایه خداست که عصیان علیه او عصیان علیه خداوند محسوب می‌شود: «شوربخت دو جهان آن است که سر از فرمان او بیچد، و تا در خدای عاصی نشود با سایه خدا عصیان که کند، و ر کند سرش در سر عصیان شود» (راوندی، ۱۳۳۳: ۲۲). او بارها و صریحاً شاهان را سایه خداوند خوانده است (همان: ۱۱۴، ۲۰۶، ۲۷۰). مسلماً تعبیر سلطان به سایه خداوند نمی‌تواند بی‌ارتباط با صاحب سایه باشد. دینانی در این باره توضیح می‌دهد: «اصلاً سایه منفک از صاحب سایه نیست و با آن مرتبط است و این عین‌الارتباط

است. سایه عین ربط به صاحب سایه است و عین ربط است و لحظه‌ای منفک نیست. حتماً خداوند با سایه‌اش مرتبط است» (دینانی، ۱۳۸۹: بخش سوم).

افضل‌الدین کرمانی، علاوه بر آن‌که شاه را سایه‌خداوند در روی زمین می‌داند، با قرائت جدیدی از جایگاه سلاطین، پادشاه را نگاه‌دارنده زمین نیز می‌خواند و سلاطین را در جایگاهی موازی با ملائکه قرار می‌دهد «خدای را در آسمان و زمین نگاهدارانند، نگاه‌داران آسمان ملائکه‌اند و نگاه‌داران زمین پادشاهان» (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۳۹: ۴۸). حتی مقام ملک‌بودن پادشاهان، با قدرت مالک‌بودن خداوند همسان می‌شود «اما فضیلت پادشاهی آن است که حق تعالی نام خویش ملک کرده است و نام بنده که او را برگزیده است و زمام حل و عقد و عنان قبض و بسط جهان در دست تصرف او نهاده ملک، از آن‌جا که گفت: توتی الملک من تشاء ... آتیه الله الملك والحکمه» (همان).

پس، بدین ترتیب در تاریخ‌نوشته‌های ایرانی دوره اسلامی، به تدریج حق حکومت پادشاهان بر خواست و اراده خداوند استوار شد و جایگاه پادشاهان یعنی فردی منتخب و مشمول لطف خداوند، مورد پذیرش جامعه نیز قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

خلافت ساختاری دینی - سیاسی بود که پس از پیامبر (ص) شکل گرفت و خلیفه، شخصیت سیاسی - دینی جانشین پیامبر (ص)، یگانه قدرت معنوی و دنیوی در قلمرو جهان اسلام شناخته می‌شد. در تاریخ‌نوشته‌های مورخان ایرانی، پس از خلفای راشدین، قدرت معنوی خلفای اموی به رسمیت شناخته نشد. شاید اگر مصلحت‌جویی‌های سیاسی در میان نبود، این رد و انکار شامل خلفای عباسی نیز می‌شد. در مقابل، آنان نقش ابومسلم را در برچیدن دولت امویان و انتقال آن به عباسیان چنان جلوه دادند که گویی این امر بدون او به نتیجه نمی‌رسید. او را صاحب دولت نامیدند و قیامش را نقطه آغازین انتقال قدرت دنیوی خلافت به فرمان‌روایان دانستند. متون تاریخی نشان می‌دهد مقاومت خلافت عباسی برای حفظ قدرت توأمان معنوی و دنیوی در برابر طرح تقسیم قدرت بیش از چند دهه دوام نیاورد. ضعف خلفا وجود قدرت یا قدرت‌های دنیوی برای برقراری امنیت و جلوگیری از هرج و مرج در جوامع اسلامی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد.

آنچه با تشکیل فرمان‌روایی‌ها در قلمرو جهان اسلام رخ داده بود، با آرای فقهای حنفی و شافعی، موجد نظریه‌هایی درباره تحول حکومت اسلامی شد. به طوری که هرچند به ظاهر

با اطاعت فرمان‌روایان از خلفا، قدرت معنوی بی‌رقیب به خلفا سپرده می‌شد، قدرت دنیوی از آن فرمان‌روایان عام بود. در این مرحله اطاعت مردم از پادشاه با اطاعت پادشاه از خلیفه معنا می‌یافت.

تسلط آل‌بویه بر خلافت عباسی در بغداد، نقطه عطف دیگری در تاریخ‌نوشته‌های ایرانیان به‌شمار می‌آید. در این مرحله تفکر سیاسی فقهای شیعه در ترجیح سلطنت به خلافت، موجب شد تا عضدالدوله، فرمان‌روای قدرتمند بویی، به طرح انتقال قدرت معنوی خلیفه به خاندان بویه یا شراکت آل‌بویه در خلافت بیندیشد.

ورود ترکان به ایران و تشکیل حکومت، هرچند در نوشته بعضی از مورخان با طرح ترمیم جایگاه و قدرت معنوی خلفا همراه می‌شود، ضعف خلفا مورخان را بر آن داشت تا با تأکید بر فرهنگ ملک‌داری ایرانیان پیش از اسلام و توجه به حکمت عملی ایرانیان در تبیین جایگاه پادشاهان ایران بکوشند. بدین ترتیب، سیرالملوک‌نویسی با الگوپذیری از اندرزنامه‌های پیش از اسلام رواج بیشتری یافت و مورخان با تأثیرپذیری از آن به تبیین جایگاه پادشاهان، با طرح نظریه «پادشاهان به‌عنوان برگزیدگان خداوند و سایه او» پرداختند. انتخاب پادشاهان از جانب خداوند و لزوم همراهی آنان با علمای دین، نیاز به وجود جایگاه معنوی خلفا یا حلقه رابط میان خداوند و پادشاهان را از میان برد. بدین ترتیب، قدرت معنوی خلافت نیز در روند احیای آیین ملک‌داری ایرانیان، به تدریج به علمای دین و پادشاهان ایرانی منتقل شد.

پی‌نوشت

۱. ماوردی در تأیید شرط قریشی بودن خلفا می‌نویسد: «بدان اعتبار که هم در این‌باره متنی دینی رسیده و هم بر آن اجماع انعقاد یافته است» و ادامه می‌دهد «ابوبکر برای بازداشتن انصار از تصدی خلافت به این سخن پیامبر استناد کرد که «پیشوایان از قریشند» (ماوردی، ۱۳۸۳: ۲۴).
۲. برخلاف آنچه تصور می‌شود که تاریخ‌های عمومی از آفرینش آدم آغاز و با پیگیری تاریخ انبیاء و اسلام ادامه می‌یابد و بر مبنای تاریخ خلفا تنظیم شده است، برخی از تاریخ‌نوشته‌های ایرانی از سال ۳۵۵ هجری به بعد از تاریخ آفرینش آغاز شده ولی با تاریخ ایران و ایرانیان ادامه یافته است. از جمله این آثار تاریخ سنی‌الملوک و الانبیاء تألیف حمزه اصفهانی، زین‌الانخبار تألیف گردیزی و مجمل‌التواریخ و القصاص تألیف مؤلفی ناشناخته است.
۳. درباره شیعه‌بودن یعقوبی می‌توان به مطالبی از تاریخ او استناد کرد، از جمله یعقوبی واقعه غدیر خم را مفصل شرح می‌دهد و از آن به حج واجب اسلامی یاد می‌کند و صریحاً نزول آیه «اکملت

لکم دینکم...» (مأئده: ۳) را در روز غدیر قطعی می‌خواند و به شرح حدیث ثقلین می‌پردازد. دیگر آن‌که یعقوبی وقتی از فراهم آمدن سپاهی به فرماندهی اسامه، به دستور پیامبر و در روزهای پایانی زندگی ایشان گزارش می‌دهد، متذکر می‌شود که به‌رغم تأکید آن حضرت این سپاه هرگز راهی نشد و نافرمانی ابوبکر و عمر و ایراد ایشان به تصمیم پیامبر را به نقد می‌گیرد و پاسخ پیامبر به خرده‌گیران را مطرح می‌کند که: «اگر هم اکنون بر اسامه طعن می‌زنید پیش از این بر پدرش نیز طعن زدید با این‌که هر دو به‌راستی برای فرماندهی شایستگی داشتند» (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۱/ ۵۰۹).

۴. شیخ صدوق، شیخ مفید، احمد موسوی، شریف رضی، و شریف مرتضی.

منابع

- ابن بلخی (۱۳۷۴). *فارسنامه*، تصحیح و مقدمه لسترنج و نیکلسون، توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۵۰). *تاریخ فخری: در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی*، ترجمه محمدوحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن فندق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی (۱۳۰۸). *تاریخ بیهقی*، تصحیح و تعلیقات احمد بهمنیار، مقدمه محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: فروغی و اسلامیه.
- ابویوسف (بی‌تا). *کتاب الخراج*، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
- اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- افضل‌الدین کرمانی، احمد بن حامد (۱۳۳۹). *عقد العلی للموقف الاعلی*، تهران: کلاله خاور.
- بلعمی، محمد بن محمد (۱۳۷۴). *تاریخ‌نامه طبری*، تحقیق محمد روشن، تهران: سروش.
- بنداری اصفهانی (۱۳۵۶). *تاریخ سلسله سلجوقی: زیادة النصره و نخبة العصرة*، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۷۸). *تاریخ بیهقی*، به‌کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: زریاب: مهتاب.
- تاریخ سیستان* (۱۳۶۶). تحقیق ملک‌الشعراى بهار، تهران: کلاله خاور.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن زفر (۱۳۷۴). *ترجمه تاریخ یمینی*، تحقیق جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۳۷۵). *تاریخ نیشابور*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). «هستی و قواعد آن»، بخش سوم، *اطلاعات*، ش ۲۴۹۳۵.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۳۳). *راحة الصدور و آية السرور: در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح محمد اقبال، حواشی و فهارس مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.

پروین ترکمنی آذر ۲۱

- طباطبایی فر، محسن (۱۳۸۴). *نظام سلطانی: از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی.
- الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (شیخ الطائفه) (۱۴۱۱ق). *کتاب الغیبه*، تحقیق عبادالله الطهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه.
- ظهیری سمرقندی، محمد بن علی (۱۳۸۱). *سندبادنامه*، مقدمه و تصحیح و تحقیق محمدباقر کمال‌الدینی، تهران: میراث مکتوب.
- غزالی طوسی، محمد بن محمد بن محمد (۱۳۵۱). *نصیحه الملوک*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- کلیده و دمنه (۱۳۴۷). *ترجمه ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید*، با مقابله چاپ عبدالعظیم قریب، تهران: بنگاه مطبوعاتی فروغی.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود (۱۳۴۷). *زین‌الخبار*، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (۱۳۸۳). *آیین حکمرانی*، ترجمه و تحقیق حسین صابری، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجمعل‌التواریخ والتقصص (بی‌تا). *تحقیق ملک‌الشعراى بهار*، تهران: کلاله خاور.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مسکویه الرازی، ابوعلی، (۱۳۶۹). *تجارب الامم*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مسکویه الرازی، ابوعلی (۱۳۷۶). *تجارب الامم*، ج ۵ و ۶، ترجمه علی‌تقی منزوی، تهران: توس.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبای، تلخیص محمد بنز فر بن عمر، تحقیق محمدتقی مدرس رضوی، تهران: توس.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی (۱۳۲۰). *سیاست‌نامه*، تصحیح عباس اقبال، تهران: مطبعه مجلس.
- نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲). *سلجوق‌نامه*، با ذیل سلجوق‌نامه، ابوحامد محمد بن ابراهیم، تهران: کلاله خاور.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب ابن واضح (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.