

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال بیست و یکم، دوره جدید، شماره ۱۰، پیاپی ۹۳، تابستان ۱۳۹۰

سنخ‌شناسی نظام مشروعیت در دوره تیمور (۷۷۱-۵۸۰۷).

مسعود بیات ۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۰/۷/۱۶

چکیده

در عصر حکومت تیمور، در جامعه اسلامی بحران مشروعیت ظهور کرده بود زیرا، مشروعیت ناشی از خلافت عباسی به علت سقوط آن دچار تزلزل شده بود و مشروعیت ناشی از مغول نیز نتوانسته بود به طور کامل جایگزین آن گردد. این مسئله در حکومت تیمور که به صورت توأمان از هر دو منبع مشروعیت بهره می برد انعکاس بیشتری داشت، بنابراین مقاله درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که تیمور با چه راهکارهایی با این بحران روبرو شد؟ به نظر می‌رسد تیمور با شناخت دقیق از منابع مشروعیت در هر منطقه کوشید به آن منابع دست یابد. او در ابتدا به منابع مشروعیت مغولی متوسل شد و هر چه حکومت او به طرف غرب گسترش یافت، با توجه به کم‌اعتباری منابع مغولی به منابع مشروعیت اسلامی روی آورد. در ارزیابی نهایی، بنیان‌گذار این حکومت با وجود مشغله‌های فراوان نظامی موفق شد برخی از حداقل‌های مقبولیت را از نگاه نخبگان و مردم کسب نماید.

روش تحقیق در این مقاله تاریخی و مبتنی بر توصیف و تحلیل رخدادهای معطوف به سوال‌ها و فرضیه‌های مقاله است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ ایران، مشروعیت، تیمور

مقدمه

در ایران تا ظهور مغول تنها یک منبع مشروعیت رسمی وجود داشت و آن مشروعیت ناشی از خلفا، به‌ویژه خلفای عباسی بود. عباسیان دعوی خلافت خویش را بر پایه خویشاوندی با پیامبر اکرم (ص) بنا نهاده بودند. آنها مدعی بودند که اهل بیت پیامبر (ص)، وارثان مشروع پیامبر و بهترین رزمندگان راه و شریعت ایشان هستند (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۰۸-۱۰۹).

به عقیده فقهای اسلام، هر حکومتی حتی اگر با زور و استیلا نیز به سلطنت می‌رسید، می‌بایست برای کسب مشروعیت به خلیفه متوسل می‌شد و تنها در صورت اطاعت و فرمان‌برداری مذهبی بود که خلیفه بخشی از قدرت خود را به او واگذار می‌کرد. لمبتون به نقل از غزالی می‌نویسد: از آنجایی که دست‌یابی امام به خلافت مطابق شرع بوده، لازم است همه مردم از او اطاعت کرده و یاری‌اش کنند. هر گونه قدرت قانونی و شرعی را، امام تفویض می‌کند (همان، ۱۹۷). با توجه به فلسفه چنین تفکری در ایران، همه حکومت‌های ایرانی پیش از مغول ناچار بودند برای کسب مشروعیت دست به دامان خلفای عباسی شوند. با هجوم مغول و سقوط خلافت عباسی بغداد در سال ۶۵۶ ه. ق خدشه زیادی بر این باور سنتی وارد شد؛ به طوری که مبنای مشروعیت جدیدی که از حق الهی اروغ‌چنگیزی ناشی می‌شد در بخش‌هایی از جهان اسلام شکل گرفت و این باور برای مدتی حتی بعد از سقوط ایلخانان سبب ایجاد مشروعیت برای برخی حکومت‌ها از جمله تیموریان بود.

فرار ابوالقاسم محمد، عموی، آخرین خلیفه عباسی به مصر و استفاده ابزاری حکومت ممالیک از او برای ایجاد کانون مشروعیت بخش دیگر در جهان اسلام، مانع زوال کامل کارکرد مشروعیت‌بخش دستگاه خلافت عباسی، با وجود سقوط بغداد شد و این مسئله حکومت‌های

اسلامی شکل گرفته بعد از سقوط ایلخانان را بین کسب مشروعیت از مغول و خلافت عباسی یا اصولاً بین مغول و راه‌های سنتی موجود در جهان اسلام متحیر ساخت. شاید به همین دلیل است که گفته شده زمانی که نظم مشروعی بنا به عللی فرو ریزد و نظم جدیدی با قوت نظم گذشته، جایگزین آن نشود، چندگانگی مشروعیت در آن قلمرو آشکار می‌شود. این وضع نماد عینی دوره پس از سقوط ایلخانان تا ظهور صفویه در ایران است. نکته جالب توجه در مورد حکومت تیموری، تلاش هم‌زمان و متعارض این دولت برای کسب مشروعیت از این دو منبع مشروعیت است. این تعارض بیشتر معلول گسترده‌گی قلمرو تیموری و ترکیب جمعیتی آن و دیدگاه‌های متفاوت آنان در مورد منابع مشروعیت است.

به طور کلی، تاکنون تحقیق جدی و مستقلی روی سازمان‌بندی ساختار حکومت تیموریان که بحث مشروعیت نیز جزوی از آن است، صورت نگرفته است (تاریخ ایران کمبریج، ۱۳۷۸: ۱۳۹). با وجود این در تحقیقات کلی که درباره تیموریان در ایران انجام شده و یا به زبان فارسی ترجمه شده، می‌توان مطالبی در این زمینه یافت؛ بنابراین، این مقاله تلاش دارد با بحثی مستقل پیرامون این موضوع، تلاش تیمور را برای مشروعیت‌سازی برای حکومت خود، با استفاده از منابعی که در سرزمینش شناخته شده بود بررسی نماید.

مبانی نظری

اگرچه تلاش برای تبیین چارچوب‌های نظری مشروعیت عمر چندانی ندارد، فلسفه نیاز به آن از ابتدای تاریخ - که عناصری به نام حاکم و محکوم شکل گرفت - وجود داشته است. امروزه از مشروعیت تعاریف متعدد، ولی غالباً متشابهی صورت گرفته است. ولی به طور کلی مشروعیت عبارت است از: «قانونی بودن» (عالم، ۱۳۷۷: ۲۰۹) و به عبارتی روشن‌تر مشروعیت عبارت است از دلایلی که حکومتگران و حکومت‌شوندگان برای حکومت و اطاعت خود ارائه می‌کنند. برای درک درست مفهوم مشروعیت باید معنی و مفهوم قدرت را بازشناخت. اگر چه از نظر برخی مفهوم قدرت، گاهی مترادف مفهوم مشروعیت تلقی شده است، به طور کلی، مفهوم قدرت غالباً با اجبار و مفهوم مشروعیت با رضایت همراه است. بر این اساس، قدرت به «توانایی‌ای گفته می‌شود

که یک طرف بر اساس آن، طرف دیگر را وادار به کاری می‌کند که در وضع عادی آن را انجام نمی‌دهد.» (کلک، ۱۳۷۸: ۱۲۴) و به عبارت دیگر قدرت به معنی توانایی عملی کردن خواست‌ها به رغم مخالفت دیگران است (عالم، ۱۳۷۷: ۹۰).

با این تعریف، مشروعیت سیاسی عبارت خواهد بود از: پذیرش قلبی حکومت حاکمان و نظام سیاسی از طرف حکومت‌شوندگان (نقیب‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۵۴). تفاوت این دو، به نوع اعمال قدرت بر می‌گردد. در قدرت، اعمال حاکمیت با زور است و در مشروعیت، نوعی رضایت مطرح است. البته نباید رضایت را با حقانیت یکی پنداشت؛ یعنی رضایت مردم برای اطاعت از قدرت به معنی حقانیت آن قدرت نیست، بلکه امکان دارد یک حکومت با حيله و فریب، افراد را پیرو خود کند؛ در این صورت مشروعیت سیاسی شکل گرفته است، ولی حقانیت وجود ندارد (همان‌جا).

در ضرورت تلاش حکومت‌ها برای کسب مشروعیت می‌توان گفت، پذیرش عامه موجب می‌شود هزینه اعمال قدرت برای حکومتگران کاهش یابد. از طرفی در صورتی که حکومت مشروعیت نداشته باشد، این بیم وجود دارد که مردم بلافاصله در پی هر تهدیدی برای حکومت، از آن روی گردانند و با دیگری بیعت کنند و از همین رو است که گفته شده؛ «مشروعیت کیفیتی است که قدرت خالص را به صورت اقتدار قانونی درآورد. مشروعیت به نظم یا فرمان خصلتی اقتدارگرایانه یا الزام‌آور می‌دهد و تضمین می‌کند که نه به دلیل ترس، بلکه بر اساس وظیفه از آن اطاعت می‌شود.» (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۰۹؛ راش، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۲). روسو در قرارداد اجتماعی در ضرورت کسب مشروعیت سیاسی می‌نویسد: قوی‌ترین فرد هرگز به قدر کافی قوی نیست تا همیشه ارباب باشد، مگر اینکه توان خود را به حق و اطاعت را به وظیفه تبدیل کند (راش، همان: ۶۱-۶۴) و به تعبیری دیگر؛ «برقراری دیکتاتوری یا رأی موافق و هلهله مردم اگر چه زیاد دیده شده، اما دیکتاتوری، فقط در سکوت مردم بر سر قدرت مانده است.» (عالم، ۱۳۷۷: ۲۵۹).

در مورد وسیله‌های مشروع‌کننده قدرت یا روند مشروعیت‌سازی نیز همانند مفهوم خود مشروعیت اختلاف نظر وجود دارد (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۱۰). پژوهشگران راه‌های مختلفی برای کسب مشروعیت ذکر کرده‌اند که معروف‌ترین آنها مربوط به ماکس وبر است. او از سه نوع منبع مشروعیت نام می‌برد: سنت، شخصیت کاریزمایی (فره‌هی) و عقل (وبر، ۱۳۶۸: ۱۰۷). در مشروعیت

سنتی، رابطه حکم و اطاعت بر اساس سنت‌های پیشین است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۵۹). در مشروعیت کاریزمایی رابطه حکم و اطاعت، رابطه عاطفی و مبتنی بر ارادت شخصی است (وبر، ۱۳۶۸: ۱۰۷). در مشروعیت عقلایی نیز رابطه حکم و اطاعت بر حسن قوانین و هنجارهای عینی است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۵۹).

نکته مهم در مورد منابع مشروعیت این است که نباید به‌طور یک‌جانبه به ساختارهای کلیشه‌ای محققین خارجی - با توجه به جامعه‌ای که در آن بوده‌اند - قانع شد؛ زیرا منابع مشروعیت از نظامی به نظامی دیگر و از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر متفاوت است. آنچه در مشروعیت‌یابی مهم است این است که حکومتگران بدانند که مردم چه حکومتی را مشروع می‌دانند و تلاش کنند به آن باورها نزدیک شوند (قاضی، ۱۳۷۷: ۲۹۹).

منابع مشروعیت در آستانه ظهور تیمور

منابع مشروعیت، در آستانه دوره تیمور از شرق به غرب متفاوت بود. اندیشه غالب در ماوراءالنهر، مشروعیت خاندان چنگیزی برای حکومت بود. این مسئله را، به‌روشنی می‌توان از اقدام اشراف ترک در هنگام استقلال از جغتایان مشاهده کرد. امیر قزغن سرکرده اشراف ترک پس از اعلام استقلال از آنجا که ماوراءالنهر متعلق به خان جغتایی بود (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۵۸) دانشمندچه، یکی از چنگیزیان را به عنوان خان اعلام کرد (نطنزی، ۱۳۳۶: ۱۱۶). کمی بعد ناچار شد این شخص را کشته و بیان‌قلی نامی را به سلطنت برساند. علت اصلی این کار در این بود که دانشمندچه از خاندان اوگتای بود و در نظر مردم، حکومت بر ماوراءالنهر حق خاندان جغتایی بود؛ بنابراین او ناچار شد بیان‌قلی را از ترس این که فتنه‌ای رخ ندهد، بر قدرت بگذارد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۵۸). این اقدامات بیشتر معلول غلبه ترکیب مغولی جمعیت در این منطقه بود.

خراسان در غرب ماوراءالنهر وضعیت متفاوت‌تری نسبت به شرق خود داشت. در اینجا معیارهای اسلامی بیشتر غلبه داشت؛ به عبارتی روشن‌تر، در خراسان میان دو گروه ناهمگون ساکن آن در مورد مشروعیت، تفاوت‌هایی وجود داشت. عناصر نظامی آن، که در چارچوب ایلات و عشایر همراه مغول وارد خراسان شده بودند، همچنان حق حکومت را مخصوص خاندان چنگیزی

می‌دانستند؛ چنانچه زمانی که امیر قزغن نیمه‌استقلالی در ماوراءالنهر به‌دست آورد، همین گروه‌ها از حاکمیت ملک معزالدین حسین بر خراسان ناراحت بوده و به او چنین شیطنت کردند که «او از نژاد کیست که دعوی سلطنت می‌کند؟»

مگر اصل چنگیز خان برفتاد که کس گوهر شه نیارد به یاد

در نتیجه این شکایت امیر قزغن نیز بیان داشت: «تازیک را چه حد آن باشد که دعوی پادشاهی کند؟» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۶۷)، ولی در میان خود آل کرت که از نظر ماوراءالنهری‌ها تازیک محسوب می‌شدند معیارهای اسلامی برتری داشت؛ چنانچه همین ملک معزالدین حسین در وصیت خود به فرزندش غیاث‌الدین، راز مقبولیت عمومی را، عمل به شرع و خودداری از محرمات و امر به معروف و نهی از منکر می‌داند (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۴۳۵).

از خراسان به طرف نواحی غربی‌تر به‌ویژه فارس، اوضاع حتی متفاوت‌تر از خراسان بود. اینجا ضرورت کسب مشروعیت به روش‌های اسلامی، بیشتر غلبه داشت؛ به طوری که توجه آنان به منابع مغولی مشروعیت در قیاس با منابع اسلامی ناچیز بود و منابع فقط از مادر مغولی امیر مبارزالدین نام می‌برند (کتبی، ۱۳۳۵: ۵)، ولی هرگز این مسئله را دلیلی بر مشروعیت نمی‌دانند. امیر مبارزالدین محمد بار اول با خلیفه عباسی مقیم مصر یعنی ابوبکر بیعت کرد و نام او را در سکه و خطبه مقدم بر خود داشت (همان، ۴۵). از طرفی، او مجتهد دین معرفی شد که به حکم حدیث نبوی در رأس هر صد سال ظهور می‌کنند؛ زیرا از سال ۶۵۶ تا ۷۵۵ ه.ق - که او اقدام به بیعت با خلفای عباسی کرد - خطبه اسلام در بلاد عراق از ذکر خلفای عباسی عاطل مانده بود (همان‌جا) و او بود که این سنت اسلامی را تجدید کرد. به‌دنبال این اقدام علمای فارس، کرمان و یزد با او بیعت کردند (همان‌جا) و بدین‌ترتیب، ظاهر اسلامی به قدرت رسیدن او کاملاً حفظ شد. وی برای تکمیل این امور به اقداماتی دست زد که از وظایف حاکم مشروع اسلامی بود: برای نمونه، امر به معروف و نهی از منکر را وجهه همت خود ساخت و در این کار به قدری پیش رفت که از طرف ظرفای شیراز «محتسب» خوانده شد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۹۳-۲۹۴). او در راستای توجه به مسائل اسلامی به ساختن مسجد جامع و دارالسیاده برای اسکان سادات و تعیین مقرری به سادات و علما و

فضلا پرداخت (کتبی، ۱۳۳۵: ۳۳) و مردم را به شنیدن حدیث و یادگیری تفسیر فقه ترغیب کرد (همان، ۴۱-۴۲).

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث هر که خواند غیر از این گردد خبیث (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۹۳)

برگزاری نماز جمعه - به عنوان یکی از وظایف حاکم مسلمان - و غزا - به عنوان یکی از پایه‌های ثابت کسب مشروعیت - از نظر امیر مبارزالدین دور نماند (همان، ۳۲۱-۳۲۲). او با قبایل مغولی اوغانی کرمان که گفته می‌شد به نوعی به رسم مغول، پرستش بت می‌کردند، مبارزه کرد و از این راه لقب غازی گرفت (کتبی، ۱۳۳۵: ۲۸؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۶).

علاوه بر اینها، برخی امور ماورایی نیز که بیشتر مصرف داخلی داشت و نشانگر تأیید خداوندی بود به او نسبت داده شد؛ از جمله این که او در خواب دید «آفتاب از خانه اتابک علاءالدوله برآمد و در گریبان او رفت» و وقتی تفسیر آن را از یکی از بزرگان دین سؤال کرد، او گفت: بشارت باد بر تو حکومت (کتبی، ۱۳۳۵: ۴)؛ یا گفته شده یکی از مردم ولایت او که موی حضرت رسول اکرم (ص) را به تبرک در اختیار داشت، آن حضرت را به خواب دیده و ایشان فرموده بودند موی را به محمد بن مظفر بده (همان، ۳۶). فرزندش شاه‌شجاع نیز مدعی شد علمی از غیب و از سوی مدینه حضرت رسول اکرم (ص) برای تأیید او ارسال شده است (همان، ۷۹). اهمیت این موارد در این است که تیموریان نیز ادعاهای مشابه فراوانی داشتند و به نظر می‌رسد رواج این موارد، یکی از راه‌های اثبات حقانیت حکومت‌ها بوده است.

در غرب و شمال غرب، یعنی مناطق تحت تصرف آل جلایر، راه‌های کسب مشروعیت بیش از قلمرو فارس ظاهر اسلامی داشت؛ به طوری که اگر در فارس، امیر مظفری برای کسب مشروعیت به خلیفه عباسی مصر متوسل می‌شد، در قلمرو آل جلایر، سلطان اویس (۷۵۷ ه. ق تا ۷۷۶ ه. ق) خود ادعای خلافت داشت و این امر در نتیجه تحول دیدگاه فقیهان در مورد راه‌های انتخاب خلیفه بود (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۱۶۸). اگر چه جلایریان ریشه مغولی و ترکی داشتند و در ابتدای کار همراه حکومت‌هایی از این سنخ، با باور حکومت چنگیزیان، به افرادی از این خاندان توسل

جستند، ولی خیلی زود به تبعیت از سرزمین‌هایی که در آن واقع شده بودند، به مشروعیت اسلامی روی آوردند.

اقدام جلایریان در عمل به راه‌های کسب مشروعیت اسلامی به قدری برای آنان مشروعیت به دنبال آورد که همه حکومت‌های اطراف آنان ناچار به پذیرش این موضوع شدند؛ چنانچه شیخ ابراهیم شروانشاه بعد از این که مدتی کوتاه تبریز را تصرف کرد؛ چون خبر آمدن سلطان احمد جلایری را شنید ضمن تأیید حق جلایریان برای حکومت، تبریز را به آنان باز پس داد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۶۸) یا قرایوسف زمانی که به تبریز دست یافت، ناچار شد به طور صوری هم که شده مراسمی شکل دهد و در آن مراسم، شیخ احمد جلایری را وادار سازد طی منشوری ایالت آذربایجان را به پیر بوداق، فرزند قرایوسف و بغداد را به فرزند دیگر او محمد واگذارد (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۵۷۸) و بدین ترتیب مراسم انتقال قدرت کاملاً به طور مشروع صورت گیرد.

در حالی که نگاه توده مردم به مشروعیت چنین بود، نخبگان مقوله مشروعیت را با چارچوب‌های علمی‌تر و محکم‌تری مطرح می‌کردند. یکی از راه‌های مشروعیت از نظر آنان استفاده از زور بود؛ زیرا نزد عقلا، مقرر است که: «ملک بی سیاست قرار نگیرد و پادشاهی بی شمشیر پایدار نماند.» (شامی، ۱۳۶۳: ۱۵). البته این نظر، پایه فقهی نیز داشت؛ زیرا از وقتی که امور خلافت به پراکندگی گرایید و اختلاف در آن راه یافت، مردم ناچار شدند به هر غلبه‌یابنده و زورآوری دست بیعت دهند و دارنده این مقام را سلطان بنامند و سبب نامیدن آن به خلافت آن است که صاحب آن منصب در میان امت جانشین پیامبر می‌شود و از این رو می‌توان وی را هم به طور مطلق خلیفه و هم خلیفه رسول الله خواند (ابن خلدون، ۱۳۶۸: ۳۶۶) پطروشفسکی با اعمال نظر در منابع اسلامی از آن تعبیر به «البیعه القهریه» می‌کند که مسلمانان به دلیل صلاح جامعه مسلمین، سلطان را قبول می‌کنند تا آنان را از هرج و مرج و جنگ خانگی مانع آید و اگر چنین سلطانی به موجب شریعت حکومت کند، می‌توان او را خلیفه دانست (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۱۶۶-۱۶۸). حامی این نظر ابن جماعه و ابن خلدون هستند که اولی در ابتدا و دیگری در انتهای دوره تیمور قرار دارد. در میان مورخان دوره تیموری، شامی نیز معتقد است فلسفه وجودی سلطان، برای جلوگیری مردم از فساد از راه اعمال ترس است (شامی، ۱۳۶۳: ۸). پس از این که سلطان بدین گونه خلیفه شد، می‌بایست

از راه‌های مرسوم اسلامی برای برخورداری از این منصب استفاده کند و به ناچار وظایفی را که خلیفه بر دوش دارد، بر دوش بکشد. از مهم‌ترین راه‌های تعیین امام شورای «خداوندان حل و عقد است» که همه باید از آن اطاعت کنند (ابن خلدون، ۱۳۶۸: ۳۶۹). خنجی در این باره می‌نویسد: به مجرد این که اوصاف لازم امام، در کسی جمع شد، او واجد شرایط امامت نیست، بلکه لازم است اهل حلّ و عقد با او بیعت کنند (خنجی، ۱۳۶۲: ۷۹). در منابع دینی در باب وظایف خلیفه - بالاترین مقام قانونی در جهان اسلام - بسیار سخن‌ها گفته شده که در اینجا مجال بیان مجدد آنها نیست، ولی از آنجا که سلاطین دوره تیموری به دلیل احساس داشتن چنین مقامی، انجام برخی از این وظایف را، بر خود تکلیف می‌دیدند، به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود. این وظایف به‌عمد از آثار خنجی، مهم‌ترین نظریه‌پرداز این قرن که نشوونمو خود را از دربار تیموری آغاز کرد، استخراج شده است:

۱. سدّ مداخل کفار به بلاد اسلام (همان، ۷۷)؛
۲. روان گرداندن لشکرها (همان‌جا)؛
۳. تنفیذ احکام میان مردم (همان‌جا)؛
۴. قهر کردن متغلبان، دزدان و قاطعان طریق (همان، ۷۸)؛
۵. اقامت جمعه‌ها و عیدها و... (همان‌جا)؛
۶. اجرای قوانین شریعت در میان مردم؛
۷. تعیین مسئولین شرعی (شیخ الاسلام) توسط او (همان، ۹۳)؛
۸. تعظیم شیخ الاسلام و در وظایف او دقیقه‌ای نامرعی ندارد؛ چون او نماینده علما است (همان، ۹۵).

علاوه بر شرط‌های بالا برخی شروط ثانوی نیز برای امام ذکر شده است از جمله:

۱. علم به احکام دین (همان، ۱۴۳)؛
۲. سلامت و صاحب نظری در تدبیر جنگ و حفظ ثغور مملکت‌داری (همان، ۱۵۰)؛
۳. عدالت (همان، ۱۵۲).

علاوه بر فقیهان، مورخان نیز شرایطی برای سلطان ذکر می‌کردند. یزدی تقویت دین، تمشیت احکام شرع، امر به معروف و نهی از منکر، دفع شر، انجام خیر (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۰۲)، پرهیز از عادات نامحمود (همان، ۳۴) تقویت دین و تمشیت مسلمانی (همان، ۴۰۲)، رای ثاقب، شجاعت (همان، ۲۶۳) و عدالت (همان، ۴۵۸) را از شروط اصلی برای بر خور داری از مقام سلطانی می‌داند. عدالت موضوعی است که در آثار این دوره بر آن بسیار پافشاری می‌شود. خنجی، لازمه سایه خداوند شدن را عدل می‌داند (۲۵۳۵: ۳۷) او در سال ۹۱۴ ه. ق در خطبه‌ای در هرات با اشاره به حدیثی از حضرت رسول اکرم (ص) می‌گوید: خداوند تعالی روز قیامت، هفت کس را در سایه خود، که سایه‌ای جز آن نباشد، جای می‌دهد که یکی از آنها امام عادل است (همان، ۳۳). مورخان وقت نیز به لزوم عادل بودن سلطان توجه داشتند؛ چنانچه شامی، مورخ دربار تیموری می‌گوید:

عدل کن زانکه در ولایت دل در پیغمبری زند عادل

(۱۳۶۳: ۲۱۰)

یا حافظ ابرو، مورخ دربار شاهرخ، در این باره می‌نویسد: نشان آخر عمر و زوال ملک حاکم آن است که در مصالح بیچارگان نظر نکند و ظلم روا دارد (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۶۶). یزدی نیز یک ساعت عدالت را برابر با ۶۰ الی ۷۰ سال عبادت دانسته است (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۵۸) و سرانجام، در اواخر دوره، ادیب بنام، جامی، در نامه‌ای به سلطان حسین بایقرا می‌سراید:

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| حق ز شاهان به غیر عدل نخواست | آسمان و زمین به عدل پیاست |
| سلطنت خیمه‌ایست بس موزون | کش بود راستی و عدل ستون |
| گر نباشد ستون خیمه به جای | چون بود خیمه بی‌ستون برپای |

(فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: ۳۰۸)

در این دوره بر اکرام علما نیز که از شروط اولیه احراز مقام خلافت بود، بسیار تأکید شد. صاحب کتاب تاریخ رشیدی یکی از شرایط پادشاهی را زیارت و صحبت با علمای دین می‌داند (دوغلان، ۱۳۸۳: ۴۹۶) یا به تعبیر ابن خلدون: لازم است در همه بلاد، مسجدها و مدرسه‌ها بسازد و علما و فقها را به خود نزدیک نماید و آنان صلّه دهد (ابن خلدون، ۱۳۶۸: ۷۶۸). حافظ ابرو نیز

بنیاد حکومت و قاعده سلطنت را بر آبادانی جهان می‌داند (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۳۳۷). همچنین زیارت قبور صالحان نیز به سلطان توصیه می‌شود؛ زیرا این کار موجب حصول فیض غیبی و برکات عالم ارواح می‌شود (خنجی، ۲۵۳۵: ۳۳۳)؛ به طور خلاصه، امامت، از نظر نخبگان عبارت بود از خلافت حضرت پیغمبر (ص) در اقامت دین و حفظ حوزه ملت (خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲) و در این صورت است که می‌توان سلطان را «خلیفه رسول الله» نامید (همان، ۸۲).

علاوه بر موارد بالا، از گذشته در قلمرو اسلامی یک پیوندی بین خلیفه بودن و شهرهای مقدس مکه و مدینه وجود داشت. جاذبه مکه و مدینه در میان سنیان و شیعیان به قدری بود که فرمانروایانی که این شهرها در قلمرو آنان نبود، جسارت نمی‌کردند خودشان را امیرالمؤمنین یا خلیفه بنامند (بارتولد، ۱۳۷۷: ۲۴). در دوره تیموریان نیز این ارتباط به گونه‌هایی از جمله فرستادن پرده به کعبه برقرار بود.

تیمور و منابع متعدد مشروعیت

تیمور مانند چنگیز از مشروعیت سنتی برخوردار بود؛ زیرا پدر او «ترغای» یکی از ارکان دولت سلطان بود (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۸) و در نتیجه، در انظار عمومی از خاندان حکومتگر بوده است. از طرفی او در طول مبارزه برای کسب قدرت همانند چنگیز موفقیت‌های بسیاری به دست آورد و این موفقیت‌ها او را به مقام کاریزمایی رساند؛ به طوری که ابن عربشاه می‌نویسد:

دوری از خدا و نزدیکی با تیمور، یارانش را به جایی کشیده بود که اگر هر آینه دعوی خدایی یا پیغامبری می‌کرد، او را تصدیق می‌کردند. هر گاه به دشواری و صدمه‌ای دچار می‌شدند، به تیمور نذر می‌کردند و آنرا به جای می‌آوردند. در مدت زندگانی با وی چنین بودند و بعد از مرگش نیز نذرها و قربانی‌ها به گورش می‌بردند (همان، ۳۲۲).

حتی به گزارش ابن عربشاه، یارانش از سر ارادت حاضر به ادای اسمش نبودند (همان، ۳۰۶). تیمور در آغاز قدرت‌یابی، عملاً برای خود مشروعیت مبتنی بر انتساب به چنگیزیان مطرح کرد و منابع دیگری که ادعا شده و به او انکار کار او انتساب داده می‌شود، عمدتاً مسائلی است که بعدها ساخته و پرداخته شده‌اند تا روند مشروعیت‌سازی را کامل و همه‌گیر نمایند. او در وهله اول به کلی

منکر حق حکومت خاندان خود شد و در دیدار با امیران مغولی ماوراءالنهر که به حکومت‌خواهی حاجی برلاس، عموی تیمور معترض بودند گفت: «مملکت ارتا و اکتساباً تعلق به پادشاه می‌دارد قراچور را به فضولی چه کار... به حکم یرلیغ آسمانی و توره چنگیزخانی اطاعت واجب است.» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۳۳۰). او بدین‌وسیله توانست حکومت خود بر شهر سبز را به‌دست آورد. بازگشت مغولان به سرزمین ایللی، زمینه را برای گسترش قلمرو تیمور فراهم کرد، ولی چون بیشتر نظامیان موجود ماوراءالنهر، به حق حکومت خاندان چنگیزی عقیده داشتند، او و شریکش - ملک حسین - ناچار شدند کابلشاه ازدودمان چنگیزی را به سلطنت برسانند (شامی، ۱۳۷۷: ۲۷). بعدها تیمور، دو نفر به نام‌های سیوغاتمیش و فرزندش محمود را به این سمت تعیین کرد (همان، ۵۸؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۴۲۷-۴۲۸ و ۶۰۷). او حتی پس از فتح شام و بخش‌هایی از عثمانی از آنان خواست تا به نام محمودخان سکه زده و خطبه خوانند (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۱۲۵ و ۱۹۴).

تیمور حتی نخستین لشکرکشی‌هایش به مناطق همجوار ماوراءالنهر، چون خوارزم و هرات را به منظور احیای حق خاندان جغتایی در سلطنت بر این مناطق انجام داد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۴۵۶ و ۵۲۷) ابوسعید تیموری در ملاقاتش با یونس خان جغتایی، ارزیابی بسیار دقیقی از این اقدامات ارائه کرد. او گفت: «میرتیمور را در اول خروج، امرا گردن اطاعت - کما ینبغی - نمی‌نهادند و اگر جمع را استیصال می‌فرمود موجب کسر قوت خود می‌شد. امرا گفتند خانی باید نصب کرد تا خان را اطاعت کنیم.» (دوغلالت، ۱۳۸۳: ۱۱۰). ابن عربشاه در تحلیل این اقدام می‌نویسد: در آن زمان نام خان و سلطان خاص خاندان چنگیز بود و آنان در قبایل ترک چون قریش در طوایف عرب ممتاز بودند و کسی را یارای آن نبود که شرف تقدم از آنان بازگیرد (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۱۷).

به مرور که قدرت تیمور بیشتر شد، برای او ریشه مغولی درست شد. گفته شد قراچار (قراچور) جد او یکی از سوارکاران چنگیز بود که توسط چنگیز به جغتای بخشیده شده است و او مهم‌ترین یاور جغتای بوده است (شامی، ۱۳۶۳: ۱۰-۱۳) و این که شجره دولت این حضرت (تیمور) در بستان سعادت و اوروغ مبارک چنگیزخان نشو و نمو یافته بود (همان، ۱۲)؛ بدین ترتیب قدمی دیگر به برخورداری خود او از حکومت برداشته شد. با ازدواج تیمور با خاندان چنگیزی و رسیدن به لقب گورکانی این روند تقویت نیز شد؛ زیرا داماد ملوک همواره با خاندان پادشاهی در سلوک

بود (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۸) و کار به جایی رسید که تیمور در نامه خود به مملوک مصر نوشت: «و چون در این وقت سایه معدلت حضرت پادشاهی کامکار از نسل چنگیزخان تخت مملکت را مشرف گردانید... شایسته است باب دوستی باز کنیم.» (همان، ۲۲۱).

با گسترش قلمرو تیمور و کاهش کارایی انتساب به چنگیزیان، مورخان دلایل دیگری نیز به مشروعیت او اضافه کردند. سمرقندی نوشت: او نیازی به این انتساب ندارد و این گردش کائنات بود که موجب سلطنت او شده است. اگر چه او، از این انتساب نیز بی بهره نیست (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). سمرقندی حتی پیش تر رفته و هم‌زمانی تولد تیمور با سال فوت ابوسعید بهادر را حکمت خداوندی برای تولد بدیل سلطنت ایلخانی دانست (همان، ۱۳۴).

برای توجیه سلطنت تیمور به عنوان عطیة الهی، داستان‌های دیگری نیز ساخته و پرداخته گردید و برای مصرف داخلی در جامعه مطرح شد. از جمله گفته شد:

«روزی در وقت چاشت به فکری مشغول بود، آوازی شنید که شاد باش که حق تعالی شما را فیروزی داد. امیر صاحبقران چون دانست که آنجا کسی هیچ سخن نگفت، یقین شد که آن سخن از هاتف غیب به گوش هوش او آمده، خاطرش به عنایت مستوثق شد.» (شامی، ۱۳۶۳: ۲۶؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۳۴۲). هم شامی و هم سمرقندی این گونه الهام‌های غیبی را ارثی می‌دانند که سلاطین از انبیاء به ارث برده‌اند. «چنانچه نسبت با رسول (ص) پیش از بعثت از دریچه منام این نوع پیام می‌رسید.» تا ایشان را آماده قبول رسالت نمایند (همان‌جا). یزدی داستان‌های دیگری از این الهامات بیان کرده است (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۴۵، ۳۶۶ و ۲۳۵) و یا گفته شده که تیمور به قرآن کریم تفأل کرده و آیه شریفه انا جعلناک خلیفه فی الارض... مبنی بر برگزیده شدن او به خلافت آمده است (حسینی تربتی، ۱۳۴۲: ۸۸) یزدی نیز تیمور را برگزیده خداوند متعال معرفی می‌کند (یزدی، ۱۳۸۷: ۹۳۲) و از این مطالب، موارد چند دیگری نیز ذکر شده است.

علاوه بر موارد پیش گفته، تیمور و اطرافیانش، به نحوه سلطنت رسیدن او چهره اسلامی نیز بخشیدند و آن را نتیجه اجماع «خداوندان حل و عقد» معرفی کردند و همان‌طور که می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین روش‌های رسیدن به خلافت در میان مسلمین همین روش بود. در تتروکات آمده است؛

چون اهالی ماوراءالنهر از تعرضات اوزبکان به جان آمده بودند، بنابراین اکابر و اصاغر اهالی ماوراءالنهر با تیمور متفق شدند و علما و مشایخ فتوا به دفع آنان دادند و بعضی امرای اولوس‌ها و قشون نیز بر این معنی اتفاق کردند. آنها طومارمانندی تهیه کرده و برای تیمور ارسال کردند که «مطابق سیرت و صورت خلفای راشدین رضوان‌الله تعالی علیهم و اجمعین اهل اسلام، سپاه و رعیت و علما و مشایخ، وی را اکرام دیده ملقب بر سلطنت قطب‌السلطنه امیر تیمور» نموده‌اند و تا او به دفع این طایفه اقدام می‌نماید، آنان در عهد و بیعت خود استوارند (همان، ۱۳۴۲: ۲۹-۳۰).

این بیعت در سال ۷۷۱ ه.ق تکرار شد؛ یعنی بعد از فتح بلخ و شکست امیرحسین مجموع امرا و نوینان اولوس جغتای که آنجا جمع بودند، به همراه بزرگان سادات روزگار با تیمور که «در تقویت و تمشیت مسلمانی از همه ممتاز بود» بیعت کرده و او را به سلطنت انتخاب کردند (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۰۲).

با بالا گرفتن شریعت‌خواهی تیمور و هم‌زمانی او با قرن هشتم و نهم، موضوع رأس مائه و مجدّد دین بودن او را مطرح شد: «چون تزوک دین نمودم و در بلاد اسلام شریعت را رواج دادم و چون آوازه رواج دین و اسلام، به مسامع صغار و کبار اهل اسلام رسید، علمای اسلام فتوی نوشتند که چون الله تعالی در هر صد سال مروّجی و مجدّدی از برای رواج و تجدید دین محمدی (ص) بر می‌انگیزد و در این صد هشتم، تجدید را امیر صاحبقران شود؛ پس مجدد دین محمدی (ص) ایشان باشند.» (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۱۸۰). شامی نیز او را از مجدّدان دین می‌داند که در رأس هر صد سال ظهور می‌کنند (شامی، ۱۳۶۳: ۸-۹). در این بین ارتباطی نیز با مقوله حرمین و شریفین داده شد و گفته شد سید برکه از مکه معظمه نزد تیمور آمده طبل و علم «که اظهر علامات سلطنت است» پیشکش کرده از روح سیدالمرسلین (ص) و خاندان طیبین و طاهرین برای تیمور استمداد طلبیده و نفس‌های نیکو رانده است (همان، ۵۷ و ۸۴۵). تیمور در لشکرکشی به شام نیز پیوند خود با حرمین شریفین را بروز داد و به سلطان فرج قول داد در صورت اطاعت، از او پشتیبانی کند تا به مراسم خدمات حرمین شریفین قیام تواند نمود و از این ناحیه ثوابی نیز به دولت تیمور عاید شود (همان، ۲۷۵). او همچنین دستور داد اموال بی‌وارث را به مکه معظمه بفرستند (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۷۲).

علاوه بر این نقل قول‌ها، برخی نخبگان برای جا انداختن فرمانروایی تیمور دست به اسطوره‌سازی و گذشته‌گرایی زدند. همان‌طور که می‌دانیم، اسطوره نوعی تبیین گذشته است که فرضیه مجازی یا افسانه‌ای را جانشین تحلیل علمی می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۱: ۷۳). جامعه‌شناسان مهم‌ترین نقش اسطوره را در جامعه، نقش تأسیسی دانسته‌اند (همان‌جا). نظریه پردازان برای استفاده از اسطوره، در مشروع جلوه دادن فرد، به سمبل‌ها متوسل می‌شوند. آنان شخص مورد نظر خود را به سمبل‌ها و اسطوره‌هایی که در ذهن مردم جامعه خود محبوب‌اند، نزدیک می‌سازند و به تطبیق می‌پردازند (روشه، ۱۳۶۶: ۳۱۱). چنانچه شامی عمل تیمور در بخشش ایلدرم بایزید را، تشبیه به اقدام حضرت رسول اکرم (ص) در بخشش مردم مکه پس از آن می‌کند (شامی، ۱۳۶۳: ۲۶۰) یا جنگ‌های تیمور را با غذای محمود غزنوی و حتی بالاتر، با صحابه و تابعین مقایسه می‌کند (همان، ۲۸۳). وی در جنگ تیمور با ارامنه آبخاز نیز، آن را برابر با مباحله حضرت رسول اکرم (ص) با اسقف نجران دانست؛ به طوری که «آنچه اسقف نجران در آن محل از تجلیات جمالی مشاهده کرده بود امرای گبران در این مقام، در تجلیات جمالی از این حضرت مشاهده کردند.» (همان، ۲۸۵). یزدی در شبیه‌سازی دیگری شکست سپاه مجهز به فیل هندیان را با شکست اصحاب فیل برابر دانسته (یزدی، ۱۳۸۷: ۹۳۰) و در جای دیگر لشکرکشی تیمور به هند در سال ۸۰۰ را که از روی حساب سال «فتح قریب» است مطابق عدد اصحاب بدر معرفی می‌نماید (همان، ۸۶۷). مورخان دربار او، در این تشبیهات، حتی پا را فراتر گذاشته و برای تحقق ظل‌اللهی او اقداماتش را تجلی برخی صفات مبارکه حضرت باری تعالی نمودند (شامی، ۱۳۸۳: ۲۸۹؛ سمرقندی، ۱۳۸۹: ۴۹۳).

ظل‌اللهی و در حمایت خداوند بودن تیمور، توسط دستگاه تبلیغاتی‌اش در مواقع مختلف گفته و برای باور بیشتر مردم تأکید می‌شد؛ چنانچه این موضوع تقریباً از شکل‌گیری قدرت او تا آخرین اقدام حیات او، یعنی لشکرکشی به چین ذکر می‌شود؛ برای مثال در برخورد با مردم حلب (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۴)، در برخورد با بایزید (همان، ۲۵۴)، در نامه تیمور به حاکم حلب (همان، ۲۲۸)، در اقدام سلطان ممالیک در توطئه قتل تیمور (همان، ۲۳۰)، در لشکرکشی به گرجستان (همان، ۲۴۳)،

در لشکرکشی به هند (همان، ۱۸۹) و موارد بسیار دیگر، که ذکر همه آنها به درازا می‌کشد (شامی، ۱۳۶۳: ۲۵۹-۱۹۰-۱۳۹-۳۴-۲۹ و ۲۱۲؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۶۸۹-۸۴۶ و ۹۴۷).

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، جهاد رکن بزرگی در کسب مشروعیت در جهان اسلام محسوب می‌شد و تیمور به این موضوع آگاه بود، چنانچه خود می‌گفت: «جهاد کردن چند فایده دارد: نام نیکو در دنیا و ثواب وافر در آخرت» (شامی، ۱۳۶۳: ۲۰۰). او تقریباً به همه جنگ‌های خود جنبه جهادی داد، حتی به جنگ‌هایی که با مسلمانان داشت؛ زیرا به سرزمین‌هایی لشکر می‌کشید که به تعبیر خودش با وجود مسلمانی، شریعت را ضعیف کرده بودند و بزرگ کرده‌های خود را عزیز نمی‌شمردند (تزوکات تیموری: ۳۳۲) و اقدام او در برانداختن این نوع حکومت‌ها برای تأیید حضرت رسول اکرم (ص) را به‌بار می‌آورد (همان‌جا) تیمور چنان خود را برای جهاد مشتاق نشان می‌داد که گفته می‌شود در لشکرکشی به هند از «شعف شرف جهاد» بیماری‌اش مرتفع شد (همان، ۱۹۶). تیمور نه تنها خود بر جهاد مبادرت می‌کرد، بلکه از رقیبان خود نیز تقدیر می‌کرد؛ چنانچه او عثمانی‌ها را به همین علت بزرگ می‌شمرد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۹۰۲). او در داغستان از قبیله قازی قومق به علت جهاد با کفار داغستان تمجید کرد (یزدی، ۱۳۸۷: ۸۳۱). نویسندگان دوره تیموری لشکرکشی تیمور به عراق عجم و فارس را جنگ با الحاد و زندقه (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۳۴)، لشکرکشی او به هند را تقویت اسلام و جنگ با کفار (یزدی، ۱۳۸۷: ۸۶۹ و ۸۶۱)، شام را تغییر عقیده از عقاید خاندان حضرت سید المرسلین (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۳۴) و لشکرکشی به گرجستان را جهاد در راه خدا دانسته‌اند (یزدی، ۱۳۸۷: ۷۸۰).

یکی دیگر از وظایف خلیفه و یا هر مقام مدعی این نقش، علم به احکام دین و بزرگداشت علما بود. تیمور به‌خصوص این وظیفه را بسیار پاس می‌داشت و رابطه بسیار خوبی با علما برقرار کرده بود. این ویژگی تیمور حتی مورد تأیید مورخان مخالفش نیز بود. ابن عربشاه می‌نویسد: تیمور دوستدار دانش و دانشمندان بود. فضلا، سادات و بزرگان را بسزا نواخته آنان را گرامی و به‌خود نزدیک و بر همه عالمیان مقدم می‌داشت. هر یک را به جایگاهی شایسته برآورده، حق حرمت آنان را نیک می‌شناخت (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۹۹۷).

تیمور در برخورد با مردم حلب، به صراحت علاقه خود را به علما بیان کرد. او گفت: «مرا با دانشمندان آمیزش، بستگی، دوستی و پیوستگی است.» (همان، ۱۳۴) در علم تیمور به احکام دین گفته شده: «در علم حدیث تمام صحیح بخاری را از علامه زمان و یگانه جهان... استماع نموده و از شیخ محمدالجزری اجازه روایت داشته است.» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

تیمور همانند امیر مظفری اقداماتی در نهی از منکر انجام داد؛ چنانچه باغ‌های انگور گرجیان را برای جلوگیری از تولید شراب از بین برد (شامی، ۱۳۶۳: ۲۱۴) و فاحشه‌خانه شهر سلطانیه را که به «کوی دراز سلطانیه» شهرت داشت تعطیل نمود (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). مورخان دربار او، شراب‌خوری آخر او را که به تشدید بیماری‌اش منجر شد، اتفاقی و در حالت غیر ارادی معرفی کرده‌اند (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۱۰۳۳). سمرقندی وجود ویژگی‌های ذکر شده را چنین خلاصه می‌کند:

«در تعظیم سادات و علما و تکریم ائمه و صلحا اهتمام تمام فرمودی و در تقویت دین و شعار شرع مبین، مبالغه به نوعی نمودی که در زمان او، کسی را در علم حکمت و منطق، شروع نبودی. طلبه علوم را از مدارس و فقرا را از بقاع خیر و خوانق، به قدر استحقاق و شروط واقفان رعایت می‌فرمود و در اموال اوقاف اصلاً مدخل نمی‌نمود و با اهل علم و حکمت، به‌غایت مستأنس بود و ایشان را به‌غایت معظم و مکرم می‌داشت.» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

یکی از شروط اصلی رهبری جامعه اسلامی قهر کردن دزدان و قاطعان طریق بود. در این میان راه‌های حج از اهمیت بیشتری برخوردار بود. تیمور برخی از نبردهای خود با مخالفینش را به همین بهانه انجام داده است؛ چنانچه جنگ خود با قرايوسف قراقویونلو و ملک عزالدین، والی سرزمین لر کوچک را با این دستاویز که به راهزنی و آزار قافله‌های حجاج عازم به حرمین شریفین می‌پردازند انجام داد (شامی، ۱۳۶۳: ۹۸، ۱۰۳ و ۲۹۳؛ تزوکات، ۱۳۴۲: ۱۵۲؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۵۷۶). علاوه بر راه‌های حج، اصولاً امن کردن راه‌ها از قطاع‌الطریق به طور کلی، وجهه همت تیمور بوده است؛ چنانچه خود در تزوکات می‌گوید: «امر کردم دزدان و قطاع‌الطریق هر ملک را بیاسا رسانند.» (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۴۶). او برخورد خود با اوغانیان کرمان و اکراد را به همین علت اعلام کرد (یزدی، ۱۳۸۷: ۷۳۴).

عدالت نیز از نگاه تیمور دور نماند. او با علم به اهمیت آن می‌گفت: سلطان باید در همه چیز عدالت به کار برد و وزیرای عادل به خدمت گیرد؛ زیرا ملک به کفر باقی می‌ماند، ولی به ظلم نه (تزوکات، ۱۳۴۲: ۳۴۰). ابن عربشاه عدالت فراوان را عامل دولتمند شدن بایزید ایلدرم می‌داند (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۱۷۳، ۱۹۲ و ۱۹۳). تیمور برای پخش شدن آوازه عدالت خواهی‌اش، از جمعیت علمای ایران و توران که در محضرش بودند سؤال کرد: چرا چنان که علما عصر پیشین، سلاطین را به خیر و عدل ارشاد می‌کردند شما مرا ارشاد نمی‌کنید (شامی، ۱۳۶۳: ۲۸۷)؟ آنان جواب‌های موافق تیمور گفتند، ولی او آن را نپسندیده و از ایشان خواست گزارشی از اوضاع مناطقی که از آنجا آمده بدهند و سپس تعدادی از علما را به همراه فردی از دیوان مأمور کرد به سراسر کشور رفته و رفع ظلم نمایند (همان، ۲۸۸). تیمور همچنین براندازی آل کرت را تلاشی برای برکناری حاکم ظالم و مورد اعتراض مردم دانست (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۳۲) و پس از برگشت از فتوحات عراقین به احوال رعایا پرداخت و با ظلم مبارزه کرد، ظالمان را بند کرد و مجازات نمود و در نهایت، جمعی کاردان متدین معدلت نهاد را به چهار سوی کشور فرستاد تا احوال رعایا را تحقیق کرده، بر هر که پیدادی رفته باشد آن را رفع نمایند (یزدی، ۱۳۸۷: ۸۴۶).

تیمور در راستای این که عمارت مساجد نتیجه صدق ایمان (یزدی، ۱۳۸۷: ۹۸۶) و در کل آبادانی نشانه‌ای از خلیفه‌اللهی است (شامی، ۱۳۶۳: ۲۸۹)، مساجدی در سمرقند (همان، ۲۱)، شهری در سرزمین بیلقان (همان، ۲۸۹)، شهری بر ارس (همان، ۲۹۱)، شهری به نام شاهرخیه در کناره سیحون (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۵۱) و شهری به نام شباره (همان، ۱۹۶) بنا کرد و برای عبور کاروان حجاج از بغداد دستور به آبادانی آن داد (شامی، ۱۳۶۳: ۲۷۸).

زیارت قبور نیز که گفته می‌شد برکات بسیار دارد، از نظر او دور نماند و گزارش‌های فراوانی از زیارت قبور بزرگان و صلحا توسط تیمور وجود دارد؛ مانند زیارت شاهزاده قثم العباس و استمداد از روح مبارک او (همان، ۲۱۱)، زیارت مقابر پیامبران ادریس و جرجیس و ادای نذورات و استمداد از آنان (همان، ۱۴۵)، زیارت مقبره متبرکه جام (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۱۰۲۵)، زیارت قبر حضرت نوح (ع) در بعلبک و قبور همسران حضرت رسول اکرم (ص) و بلال حبشی در دمشق (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۸۶۵ و ۸۵۵؛ شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۹ و ۲۳۴). همچنین، در راستای عمل به دستور

اقامه جمعه و اعیاد مذهبی، تیمور در برگزاری نمازهای جمعه و نماز عید سعید فطر اهتمام بسیار داشت.

یکی از راه‌های مهم کسب مشروعیت در دوره تیموری مشروعیت، کانال تصوف است. تصوف غالب در نیمه دوم دوره تیموری، نقشبندی است. ولی همان‌طور که می‌دانیم، با وجود این که بهاء‌الدین نقشبند در عهد تیمور می‌زیست، آغاز قدرت‌یابی جدی طریقت او از نیمه دوم قرن نهم هجری یعنی پس از شاهرخ است. در عهد خود تیمور دو فرقه صوفی بیش از همه در آسیای مرکزی نقش آفرینی می‌کردند؛ یکی نعمت‌اللهیه و دیگری کبراویه.

ترکان شاه نعمت‌الله ولی را حامی گله و رمه می‌دانستند و محبوبیت ایشان به قدری بوده است که در شهر سبز یعنی خاستگاه تیمور مردم دسته‌دسته نزد او می‌آمدند تا به طریقت او درآیند (لویزن، ۱۳۸۴: ۴۸۱). شاه نعمت‌الله پس از ورود به سمرقند با استقبال گرم تیمور روبه‌رو شد ولی این مودت زیاد دوام نیاورد و در نهایت، با سعایت امیر کلال (احتمالاً نقشبندی) تیمور از او خواست که قلمرو او را ترک نماید. آنچه تیمور را تحت تأثیر قرار داد، این بود که امیر کلال به او گفت: «جمعی از اهل سلاح با او بیعت نموده‌اند، اگر او را داعیه سلطنت باشد، مجال مقاومت نیست» تیمور گفت: «غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی» (همان، ۴۷۸). رهبر کبراویه هم‌زمان با قدرت‌یابی تیمور، سید علی همدانی بود. کبراویه منسوب به نجم‌الدین کبری (۵۶۱۸ ه. ق) و همدانی، سومین رهبر طریقت پس از بنیان‌گذار اولیه آن است. سلسله کبراویه نیز در ماوراءالنهر ریشه دار بود (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۸۳) و طرفداران بسیاری داشت. با وجود این، همدانی، سرسلسله این طریقت نیز همانند شاه نعمت‌الله ولی به اتهام دخالت در فعالیت‌های سیاسی مورد غضب تیمور بود؛ گو این که این سوءظن زیاد دور از واقعیت نیز نبوده است؛ زیرا اولین رهبر کبراوی پس از همدانی یعنی خواجه اسحق ختلانی به اتهام ایجاد ناآرامی در هرات توسط شاهرخ دستگیر و کشته شد (لویزن، ۱۳۸۴: ۵۳۳).

با وجود این نوع گزارش‌ها از برخورد تیمور با سرسلسله‌های مهم تصوف در آسیای میانه، گزارش‌های فراوانی نیز وجود دارند که نشان‌دهنده علاقه بی‌حد و حصر تیمور به متصوفه است. به نظر می‌رسد این تناقض این‌گونه حل می‌شود که می‌توان گفت، تیمور به‌شخصه از متصوفه منفرد

و بدون تشکیلات و عدم مدعی قدرت حمایت می‌کرد و با مشایخی که از سازمان تشکیلاتی معطوف به بسیج سیاسی برخوردار بودند ارتباط خوبی نداشت. گفته می‌شود که او با بهاء‌الدین نقشبند سرسلسله نقشبندیه رابطه بسیار خوبی داشت؛ این در حالی بود که سازمان نقشبندیه نیز مشابه نعمت‌اللهیه و کبراویه بود؛ با این تفاوت که نقشبندیه از همان ابتدا به خدمت حکومت تیموری درآمدند. تیمور در تزوکات مشایخ، صوفیان و عارفان را ستون‌های سلطنت خود برمی‌شمارد و می‌گوید:

«به مشایخ و صوفیان و عارفان پیوستم و با ایشان صحبت‌ها داشتم و فواید اخروی اخذ نمود و سخنان خدا می‌شنیدم و کرامات و خوارق از ایشان مشاهده می‌نمودم و مرا از صحبت ایشان سرور و حضور تمام حاصل می‌آمد.» (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۲۰۴).

در جای دیگر می‌گوید: «بر دل‌های اصحاب قلوب رفتم و از ایشان دریوزه همت نمودم و از انفاس متبرکه ایشان التماس فاتحه کردم.» (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۱۶۶). تیمور در ارزیابی موفقیت‌های سیاسی خود معتقد بود که آنچه از پیروزی و قدرت به‌دست آورده و از گشایش و توانایی برخوردار شده، به دعای شیخ شمس‌الدین فاخوری و همت شیخ زین‌الدین خوافی و برکت سید برکت بوده است (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۹). او در تمام لشکرکشی‌ها مشایخ صوفیه را همانند دیگر علما و بزرگان تکریم کرده و برای آنان سیورغال و مقرری تعیین کرده است (تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۴۴) همچنین در برگشت از فتوحات مشایخ قلمرو خود را از غنایم بهره‌مند می‌کرد (یزدی، ۱۳۸۷: ۸۴۶) و در بیشتر مناطق دیدار از مشایخ صوفیه را در اولویت برنامه‌های خود قرار می‌داد؛ خواه آن مشایخ به او روی خوش نشان بدهند خواه ندهند (عربشاه، ۱۳۴۳: ۶ و ۲۶؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۴۹ و ۴۹۱). در نهایت، تیمور مزار شیوخ صوفی را نیز از نظر دور نمی‌دانست و ضمن زیارت و تعمیر این بقاع و جوه و اموالی برای اداره بهتر آنها واگذار می‌کرد (یزدی، ۱۳۸۷: ۸۴۳ و ۸۶۱؛ لویزن، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۲؛ تیمور گورکانی، ۱۳۴۲: ۳۵۸).

در تحلیل رفتار تیمور با مشایخ صوفیه چند احتمال می‌توان داد؛ فرض نخست این که قول خود تیمور را بپذیریم و اعتقاد به دعای خیر شیوخ موجب رفتار احترام‌آمیز او به این طبقه بوده و به عبارتی علت نفوذ صوفیه در میان حکمرانان کراماتی بوده باشد که از آنها نقل می‌شده است

(لویزان، ۱۳۸۴: ۴۶۳). مورخان چند گزارش‌های از کرامات شیوخ نسبت به تیمور ذکر کرده‌اند.
ابن عربشاه می‌نویسد:

«در شهر کش پیری از اهل طریقت می‌زیست به نام شیخ شمس‌الدین فاخوری که مردم را بدو عقیدتی به کمال و در امور دین دنیا مرجع و معتمد خاص و عام بود. تیمور در نهایت تنگدستی تمام دارایی خود را فروخته و بزی می‌خرد و در حالی که سر خود و بز را در ریسمانی بسته به درگاه شیخ می‌آید و شیخ خطاب به درویشان حلقه می‌گوید: این مرد تمام دارایی خود را به حضور آورده و درخواست دعا دارد، دعا کنید متعالی شود.» (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۶)

عکس این مسئله نیز صادق است. تیمور به شاه نعمت‌الله ولی بی‌محل می‌کند و بلافاصله بیمار می‌شود. او این بیماری را نتیجهٔ بدرفتاری خود با ایشان دانسته و در صدد عذرخواهی برمی‌آید. از این داستان‌ها در دوره تیموری بسیار زیاد است، به طوری که نه تنها سلاطین و امرا، بلکه فقیهان نیز در اثر سوء برخورد با درویشان به فلاکت گرفتار می‌شوند (لویزان، ۱۳۸۴: ۴۶۳).

فرض دوم با تحلیل کارکردی به‌دست می‌آید؛ به‌عبارتی باید دید که صوفیه چه کارکردی برای تیمور می‌توانست داشته باشد. به نظر می‌رسد، از آنجا که شیوخ طراز اول صوفیه از پایگاه اجتماعی قدرتمندی برخوردار بوده و با طبقهٔ فرودست جامعه پیوند تنگاتنگی داشتند و از این جهت می‌توانستند بر لایه‌های زیرین جامعه اثر گذاشته و موجب ایجاد مقبولیت و مشروعیت برای حکومت‌ها شوند؛ مورد توجه تیمور بودند (فرهانی منفرد، ۱۳۸۴: ۱۷۰). کارکرد دوم شیوخ صوفی در جنگ‌ها بود؛ معمولاً آنها توسط تیمور به سفارت برای درخواست تابعیت حکومت‌ها و شهرها فرستاده می‌شدند و به دلیل مقبولیت معمولاً سفارت آنها نیز نتیجه‌بخش بود (برای نمونه یزدی، ۱۳۸۷: ۴۲۲). در مواردی نفوذ کلام آنها در میان سپاهیان کارساز بود؛ چنانچه در درگیری بین توقتمش و تیمور، تیمور شکست خورد و سپاهش منهدم شد. تیمور به سید برکت گفت: سید دریاب! سید مشتی ریگ برداشت و به‌سوی دشمن دمید و فریاد زد یاغی گریخت و تیمور نیز آن را تکرار کرد. سرانجام وی با اعتقاد قلبی به صائب بودن حرف شیخ گرد آمده و پیروزی را نصیب خود ساخت (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۱۹).

برخی بر این باورند، صوفیان در دولت تیمور نقش ترغیب قبایل صحراگرد شرق آسیای مرکزی به اسلام را ایفا می‌کردند. آنان پس از اسلام آوردن از تکاپو بر ضد دولت تیموری خودداری می‌کردند (لوین، ۱۳۸۴: ۴۷۸). در داخل قلمرو اصلی تیموری که مسلمان‌نشین بودند، مشایخ مورد لطف تیمور ناچار بودند در پاسخ به الطاف وی بر نیروهای معنوی تیمور مهر تصویب بزنند و سلطه او بر سرزمین‌های اسلامی را توجیه کنند (همان، ۴۷۳). بی‌سبب نیست خواجه عبیدالله احرار- که طریقتش بیش از او مورد احترام تیمور و جانشینانش بوده- سلطنت را چنین توصیف می‌کند: «سلطنت مرتبه رفیع است، قریب مرتبه نبوت، بعد از نبوت هیچ مرتبه‌ای اشرف از سلطنت نیست. امداد دین و ملت و مهدویت شریعت بر وجهی که از سلاطین متصور است از هیچ طایفه‌ای متصور نیست.» (همان، ۱۳۸۴: ۴۵۶). پیداست که این‌گونه سخنان با توجه به نفوذ این طایفه نزد مردم تا چه حد می‌توانست مؤید مشروعیت تیموریان باشد.

در یک ارزیابی نهایی، تیمور دو سال قبل از مرگ خود صفات یک حاکم خوب را چنین برمی‌شمارد. دقت در این خصوصیات نشان می‌دهد که تیمور در سال‌های پایانی عمر خود بر منابع مشروعیت اسلامی تأکید دارد و از منابع مشروعیت مغول سخنی به میان نمی‌آورد. این خصوصیات عبارت‌اند از:

۱. رعایت تقوا؛
۲. اخلاق خوب؛
۳. انفاق بر خدم و حشم از مواجب و انعام و سیورغال؛
۴. پرهیز از افراط و تفریط؛
۵. پرهیز از ظلم و تأکید بر عدالت؛
۶. حفظ ثغور سرحدات
۷. حفظ و حراست راه‌ها (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۱۰۱۸-۱۰۱۹).

شامی مورخ دربار او در ارزیابی نهایی خود از تیمور، او را به عدل بسیار، تعظیم اوامر شرع محمدی و تکریم سادات و علما توصیف می‌کند (همان، ۹).

نتیجه گیری

بر اساس آنچه که گفته شد، متداول ترین راه کسب مشروعیت برای حکومت ها این است که بر منابع مشروعیت در مناطق متصرفی شناخت داشته باشند و سعی نمایند خود را به آن منابع نزدیک سازند. تیمور با علم به این موضوع در مناطق مختلف، مشروعیت خاصی که مقتضی مردم آن مناطق بود به دست آورد. در ماوراءالنهر به خصوص در میان سپاهیان مغول و ترک خود که اعتقاد به حق حکومت خاندان چنگیزی داشتند، خود را امیری در خدمت خان مغول معرفی کرد. همچنین او در میان این قشر به مقام کارزمایی رسید. این اعتقاد در بین سایر اقشار جامعه تعبیر به *ظل‌اللهی* شد و سلطنت عطیه خدائندی برای تیمور تلقی گردید. به مرور که قلمرو تیمور به طرف بخش های غربی جهان اسلام که در آنجا منابع مشروعیت دیگری مطرح بود گسترش یافت، تیمور به آن منابع نیز متوسل شد؛ منابعی چون قرار داشتن در رأس مائه و مجلد دین بودن و مسائلی از این دست.

تیمور بدون آنکه به صراحت داعیه خلافت را مطرح کند، از تحول رخ داده در جهان اسلام یعنی سقوط خلافت عباسی، بهره برد و تلاش کرد نهاد سلطنت را در خلافت ادغام کند. جا افتادن این موضوع مستلزم طی مراحل بود که یک خلیفه از طریق آن به مقام خلافت می رسید. بنابراین او به منابعی چون شورای خدائندان حلّ و عقد و انتخاب او به این مقام متوسل شد. او در مقام سلطانی که بار خلافت را به دوش می کشد، ناچار بود وظایفی را که از یک خلیفه انتظار می رفت نیز بر عهده گیرد. مسائلی چون؛ جهاد، امر به معروف، عدالت و... در واقع انجام این وظایف جایگاه او را به عنوان سلطان و خلیفه تثبیت می کرد.

در جا افتادن مشروعیت تیمور نخبگان خاصی چون فقها، متصوفه و مورخان وارد میدان شدند. آنان توانستند برای کسی که به طریق نظامی قدرت را به دست گرفته بود، حداقل های مشروعیت را تأمین نمایند.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۸). *مقدمه*. ترجمهٔ عبدالحمید آیتی. ج ۲. تهران: مطالعات فرهنگی.
- ابن عربشاه. (۱۳۷۳). *زندگی شگفت‌آور تیمور*. ترجمهٔ محمد علی نجاتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: نشر نی.
- بارتولد، و. و. (۱۳۷۷). *خلیفه و سلطان*. ترجمهٔ سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- بارتولد. (بی‌تا). *الغ بیگ و اوضاع زمان وی*. ترجمهٔ حسین احمدی پور. تهران: کتابفروشی چهر.
- بوات، لوسین. (۱۳۸۴). *تیموریان*. ترجمهٔ محمود بهفروزی. تهران: نشر آزاد مهر.
- پطروشفسکی، ای. پ. (۱۳۵۰). *اسلام در ایران*. ترجمهٔ کریم کشاورز. تهران: انتشارات پیام.
- تیمور گورکانی. (۱۳۴۲). *نزوکات تیموری*. تحریر ابوطالب حسینی تربتی تهران: کتابفروشی اسدی.
- حافظ ابرو، نورالله عبدالله بن لطف‌الله البهدادینی. (۱۳۷۲) *زبدۀ التواریخ*. ج ۱-۳. مقدمه و تصحیح سید کمال حاج سیدجوادی. چ ۱. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی. (۱۳۳۳). *تاریخ حبیب‌السیر*. تهران: کتابخانه خیام.
- خنجی، روزبهان. (۱۳۶۲). *سلوک الملوک*. به تصحیح محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
- _____ (۲۵۳۵). *مهمان‌نامهٔ بخارا*. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دوغلات، میرزا محمد. (۱۳۸۳). *تاریخ رشیدی*. تصحیح عباسقلی غفاری فرد. تهران: میراث مکتوب.
- دوورژه، موریس. (۱۳۷۲). *بایسته‌های جامعه‌شناسی*. ترجمهٔ ابوالفضل قاضی شریعت پناهی. تهران: نشر دادگستر.

- روشه، گی. (۱۳۷۷). *تغییرات اجتماعی*. ترجمه دکتر منصور وثوقی. تهران: نشر نی.
- راش، مایکل. (۱۳۷۷). *جامعه و سیاست*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیر کبیر.
- سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *مطلع السعدین و مجمع البحرین*. بدون ج ۱، دفتر اول و دوم. به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شامی، نظام الدین. (۱۳۶۳). *ظفر نامه*. با مقدمه و کوشش پناهی سمنانی. [بی جا]: انتشارات بامداد.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۷). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- فرهانی منفرد، مهدی. (۱۳۸۱). *پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال ایلیخانان و ...*. تهران: انجمن آثار اسناد فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴). «باز کاوی آگاهی‌های تاریخ در معدن الدرر». *آیینة میراث*. ش ۲۹.
- قاضی، ابوالفضل. (۱۳۷۲). *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کتبی، محمود. (۱۳۳۵). *تاریخ آل مظفر*. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: انتشارات ابن سینا.
- کلک، استوارت. (۱۳۷۸). *چارچوبه‌های قدرت*. ترجمه مصطفی یونسی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مجموعه نویسندگان. (۱۳۷۸). *تاریخ ایران تیموریان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: امیر کبیر.
- لمبتون، آن. (۱۳۷۴). *دولت و قدرت در اسلام*. ترجمه سید عباس صالحی. تهران: عروج.
- لویزن، لئونارد (ویراستار). (۱۳۸۴). *میراث تصوف*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: [بی جا]
- میرخواند، محمدبن خاوند شاه بلخی. (۱۳۷۳). *روضه الصفا. تهذیب و تلخیص عباس زریاب خوئی*. تهران: علمی.
- نطنزی، معین الدین. (۱۳۳۶). *منتخب التواریخ*. به تصحیح ژان اوین. تهران: کتابفروشی خیام.
- نقیب‌زاده، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: سمت.
- هیوود، اندرو. (۱۳۸۳). *مقدمه نظریه سیاسی*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نشر قومس.

- وبر، ماکس. (۱۳۶۸). *دانشمند و سیاستمدار*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- یزدی، شرف‌الدین. (۱۳۸۷). *ظفرنامه*. به تصحیح سید سعید میر محمد صادق. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

