

از این رو، آگاهی‌های ما از تحولات نخستین سده‌های دوره اسلامی محدود به نوشته‌های تاریخ‌نویسانی است که خود به اسلام گرویده بودند و بویژه از زمانی که جنبش‌های فکری ایرانی- شیعی رهبری پیکار علیه دستگاه خلافت را به دست گرفتند، برخی از تاریخ‌نویسان که به مذهب اهل سنت و جماعت بودند، نظر خوشی به رهبران آن جنبش‌ها نمی‌توانستند داشته باشند. مشکل اساسی نخستین سده‌های تاریخ اسلامی ایران به توضیح این واقعیت باز می‌گردد که در چه شرایطی ایران توانست به دنبال فروپاشی ساسانیان، «قُقُنس‌وار»، با تولدی دوباره، زمینه وحدت سرزمینی و استقلال «ملی» را فراهم کند. تاریخ‌نویسی ایرانی که در چند نوشته تاریخی، «دو قرن سکوت» فرهنگ و تمدن ایرانی به دنبال فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان را توصیف کرده و توضیح داده است، با اشاره‌ای به دگرگونی آرایش نیروها میان تازیان و عنصر ایرانی، و ویژگی قُقُنس‌وار تمدن و فرهنگ ایرانی، می‌نویسد:

اعراب که ایران را در یک دوره ضعف و انحطاط سیاسی و اداری آن فتح کردند، اندکی بعد از فتح آن، خود بیش و کم مسخر تمدن و فرهنگ ایران شدند و یک قرن پیش طول نکشید که قُقُنس ایران از خاکسترهای گذشته آن سر برآورد و آهنگ تازه‌ای ساز کرد. بدین گونه، با طلوع عباسیان، و پیدایش بغداد در مقابل دمشق، عصر عربی خالص در حکومت اسلامی به پایان آمد و رؤیای تجدید گذشته‌ها یک چند خاطر موالی ایرانی را دوباره نوازش داد.^۱

تفصیل تاریخ دوست‌ساله چیرگی خلافت بر ایران زمین برای ما که به پیکار جنبش‌های فکری ایرانی با دستگاه خلافت نظر داریم، جالب توجه نیست؛ تردیدی نیست که سکوت دوست‌ساله ایران، بیشتر از آن‌که صرفاً فرهنگی باشد، دوره‌ای از دگرگونی‌های ژرف در اعماق محافل ایرانی بود و در همین دوره زمینه نظری جنبش‌های پیکار با دستگاه خلافت فراهم آمد. بدین سان، در آغاز سومین سده هجری، دگرگونی عمده‌ای در آرایش نیروها و رابطه ناپایدار آن‌ها

۱. عبدالحمید زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران از ساسانیان تا پایان آل بویه، ج. دوم، ص. ۵۹.

پدیدار شد و این دگرگونی، ناگزیر، در شرایطی رخ داد که دستگاه خلافت، با پایان دوره آرمانی خلفای راشدین، با تقلید از سرمشق ایران دوره ساسانی از خلافت به سلطنت تبدیل می‌شد.^۱ با این تقلید، به دلیل فقدان سنتی عربی، رابطه‌ای نابرابر میان ایرانیان و تازیان پدید آمد، زیرا اینان، برای حفظ تعادل، ناچار بودند ضمن سپردن امور مالی دیوانی به کارگزاران ایرانی، بر شمشیر غلامان ترکی تکیه کنند که به خدمت خلیفه در آمده بودند. نویسنده تاریخ مردم ایران، بار دیگر، آرایش نیروهای سه‌گانه تازیان، ترکان و ایرانیان را در عبارتی کوتاه چنین آورده است:

دویست سالی بعد از قتل یزدگرد، درگاه و سپاه خلیفه در دست سرکردگان ترک و دیوان وی در دست کاتبان ایرانی و اولاد موالی فرس بود.^۲

پدیدار شدن این آرایش نیروها، در واقع، بیشتر از آنکه برای آینده مناسبات پیچیده ایرانیان و دستگاه خلافت اهمیت داشته باشد، برای تقدیر آینده ایران زمین نقشی تعیین‌کننده داشت. پیش از آنکه به این مسئله بازگردیم، به حوادث سده‌ای که در فاصله «دو قرن سکوت» سلطه خلافت و چیرگی غلامان ترک بر ایران زمین قرار داشت، اشاره می‌کنیم. سده دوم هجری با دگرگونی ژرفی در امپراتوری واحد اسلامی آغاز شد: دهه‌ها پیش از فروپاشی راستین امپراتوری اسلامی، خاندان‌های ایرانی توانستند نخستین سرزمین مستقل از دستگاه خلافت را ایجاد و راه تجدید وحدت ملی را هموار کنند. تاریخ‌نویس نخستین سده‌های دوره اسلامی، ابوالحسن علی مسعودی، در کتاب مروج الذهب، در ذیل حوادث سال ۳۳۲ و با اشاره‌ای به فروپاشی امپراتوری اسکندر، به دنبال مرگ او و ظهور ملوک طوایف، امپراتوری اسلامی و خلافت را با آن مقایسه می‌کند و

۱. بیشتر تاریخ نویسان عرب و حتی نظریه‌پردازان اهل سنت و جماعت خلافت به آن نکته‌ها اشاره کرده‌اند. ابن خلدون نیز در بسیاری از فصل‌های تاریخی مقدمه به این نکته‌ها اشاره کرده است. برای نمونه، او در فصلی توضیح داده است که «تازیان نسبت به همه ملت‌ها از سیاست و کشورداری دورترند». ابن خلدون، مقدمه، ج اول، ص. ۲۸۹ و بعد. سیزدک. «بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند» ابن خلدون، همان، ج دوم، ص. ۱۴۴۸ و بعد.

۲. زرین‌کوب، همان، ص. ۹۳.

می نویسد:

خوشبختانه خداوند، به رغم ضعف و زوال اسلام، پیروزی رومیان بر مسلمانان، بی رونق شدن حج، ترک جهاد و فقدان امنیت در راه‌ها، سدی در برابر حمله [اقوام بدوی] ایجاد کرده است، زیرا امروزه هر امیری جدا سری آغاز کرده است، چنان‌که ملوک طوایف پس از مرگ اسکندر کردند، تا زمانی که شاهنشاه اردشیر بابکان پسر ساسان، آنان را وحدت بخشید و شالوده و ستون‌های سست شده را استوار ساخت تا آن‌که خداوند محمد را برانگیخت و نشانه‌های کفر را از میان برداشت، رسم‌های ناشایست اقوام را نابود کرد و این وضعیت تا کنون که سال ۳۳۲ و دوران خلافت ابواسحاق ابراهیم، المتقی بالله امیرالمؤمنین است، ادامه دارد و در این زمان زوال در ارکان دولت اسلام افتاده است.^۱

بحرانی که مسعودی اشاره‌ای گذرا به آن کرده است، سده‌ای پیش از آن با برآمدن و قدرت گرفتن فرماتروایان ایرانی تبار که به تدریج به پیکاری بی سابقه با خلافت برخاستند، آغاز شده بود. جنبش‌های ملی، در ایران زمین و پایداری بخش‌های گسترده‌ای از آن، زیر لوای سرکردگانی با اندیشه‌هایی گوناگون، تنها نمودار وجه عملی بن بست خلافت عربی بود؛ مشکل اصلی خلافت، تدوین نظریه‌ای منسجم از منابع اندیشه اسلامی در امر حکومت و سازماندهی اجتماعی-سیاسی بود و این امر به دست تازیان نومسلمان که پشتوانه‌ای جز جاهلیت نداشتند، امکان پذیر نمی شد. بر عکس، سنت اندیشه ایرانی سلطنت و نهادهای آن، در عمل و نظر، به صورتی مدون در دسترس بود و بقیة السیف فرهیختگان ایرانی می توانستند تجربه دیرینه ایرانیان در امر فرماتروایی و کشورداری را به

۱ ابرالحسن علی مسعودی، مروج الذهب، ج دوم، ص ۷۳-۴ به نقل از متن عربی. ابن فقره از مروج الذهب، که در آن مسعودی به بحرانی اشاره می کند که در امپراتوری اسلامی آغاز شده بود، از نظر تاریخ اندیشه در دوره اسلامی دارای اهمیت است. چنان‌که در واپسین صفحات این دفتر خواهیم گفت، مفهوم بحران پیوسته از نوشته‌های دوره اسلامی غایب بوده است. ابن خلدون تنها اهل نظر در دوره اسلامی بود که کوشش کرد در مقدمه علل و اسباب انحطاط تمدن اسلامی و بنابراین، بحرانی را که در زمان او تشدید پیدا کرده بود، توضیح دهد.

دارالخلافة انتقال دهند.^۱ ابن مقفع یکی از همین فرهیختگان ایرانی بود که به عنوان یکی از پایه گذاران نشر عربی بیش از ده دفتر در حکمت، اخلاق و سیاست را از پهلوی به عربی برگرداند، و زمانی به قتل آورده شد که سی و اندی سال از عمر او نگذشته بود. مناسبات دستگاه خلافت و عمل و اندیشه ایرانی رابطه‌ای سخت پرتناقض بود: تازیان نه می‌توانستند از تجربه و دانش ایرانیان چشم‌پوشی کنند و نه می‌توانستند با ایرانیان - که به هر حال، رابطه‌ای نابرابر با آنان داشتند - به مدارا رفتار کنند. در آغاز دوره اسلامی، ابن مقفع، یکی از نخستین فرهیختگانی بود که در خدمت خلافت قرار گرفتند و سرنوشت آنان نشان داد که تکیه بر عهد بی‌بنیاد دستگاه خلافت توهمی بیش نمی‌تواند باشد. نظریه قیام به سیف که از آن پس، در محافل دیگری، در کانون نظریه پایداری ایرانیان قرار گرفت، تنها یکی از پی آمدهای شکست راه حل مسالمت‌آمیز بود.

نخستین خاندان‌های ایرانی تبار در آغاز سده سوم هجری در بخش‌هایی از ایران زمین سر بر آوردند. طاهریان، نخستین آن خاندان‌ها بودند و گویا فرزاندگی و فرمانروایی را توأمان داشتند. ابن ندیم، نام برخی از افراد خاندان طاهر را در بخش مربوط به اخبار پادشاهان و نویسندگان ... آورده و از جمله درباره منصور بن طلحه که حکومت مرو و آمل و خوارزم داشت و حکیم خاندان طاهر نامیده می‌شد، می‌گوید که او

در فلسفه کتاب‌های مشهوری دارد که از جمله کتاب المؤمنس فی الموسیقی است و کندی آن را که خواند، گفت: «به همان گونه که

۱ ابن خلدون می‌نویسد «ما با دآور شدیم که در صایع، شهرشینان ممارست می‌کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع می‌باشد پس علوم هم از آیین‌های شهریان به سمر می‌رفت و عرب از بازار رایج آن‌ها دور بود و در آن عهد، مردم شهری عذارت از عجمان (ایرانیان) با کسای مشابه و بطایر آنان بودند، از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیت آن مانند صایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند. چه ایرانیان به علت تمدن و اسخنی که از آغاز تشکیل فارس داشته‌اند، بر این امور استوارتر و تواناتر بودند و اما تازیانی که تمدن [اسلامی] و بازار رایج آن را درک کرده و از نادره‌نمایی بیرون آمده و به سوی تمدن مربوط شناخته بودند، ریاست در دستگاه دولت آنان را به خود مشغول کرده و قیام به امور کشورداری آنان را از توجه به دانش و اندیشیدن درباره حقیقت آن باز داشته بود» ابن خلدون، همان، ج دوم، ص. ۱۱۵-۱۱۶ ابن خلدون، در مقدمه، درباره کشورداری عربان و حتی ایرانیان در تدوین سیاست‌گزاری آنان بر به تکرار سخن رانده است.

صاحبش، آن را نامیده، مانوس کننده است.^۱

طاهریان، به مدت نیم سده، تنها در بخشی از ایران زمین فرمانروایی کردند و از ویژگی‌های فرمانروایی آنان در ارتباط با دستگاه خلافت آن بود که به رغم خواست خلفا، نخستین حکومت موروثی را در بازگشت به اندیشه شاهی آرمانی ایران باستان و در مخالفت با اصول حکومتی سلاطین ایجاد کردند. وانگهی، طاهریان به خلاف رهبران بسیاری از جنبش‌های ایرانی که بویژه پس از قتل ابومسلم خراسانی، هر یک به نوعی به قیام به سیف رانده شده و آهنگ برانداختن خلیفه و خلافت را در سر داشتند، به رویارویی با خلافت میل نکردند، بلکه با قبول مشروعیت خلیفه توانستند همچون فرمانروایانی قانونی به نام خود سکه زنند و نام خلیفه را از خطبه حذف کنند و هم آنان بودند که نخست، درآمدهای هنگفت مالی خراسان را که عباسیان به بغداد منتقل می‌کردند، در خراسان نگهدارند.^۲ التون ذنیل در تحقیقی درباره این دوره از تاریخ خراسان درباره موضع طاهریان در قبال خلافت می‌نویسد:

بدین گونه، برجستگی و اهمیت پیدایش طاهریان در میدان

۱. این ندیم، الفهرست، ص ۱۹۲، ۳ از طاهر بن حسین ندیم به شرح عبدالله بن محمد باقی مانده است که از بخشین اندروز مدهای سیاسی-اجتماعی دوره اسلامی است. حمیری، در تاریخ، متن آن را آورده و این خلدون بیرون نقل آن، در مقدمه، آن را «بیشتر» و جامع‌تر از آن‌ها در این باره» توصیف کرده است این خلدون، همان، ص ۲۹۱ در مقدمه.

۲. بحث مفصل درباره مسائل عمومی دوره طاهریان در معبد غنی، تاریخ خاندان طاهری آمده است. التون ذنیل در تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان می‌نویسد: «در فضای اقتصادی هم مانند سیاسی و اجتماعی، پیدایش طاهریان هم‌زمان شد با دگرگونی‌های اصولی آشکارترین کامیابی طاهریان همان آن بود که در عهد عباسان زمان خراسان نگاه دانشمند و صرف نیازهای خراسانیان کردند درست است که مانند طاهریان پادشاهی از درآمد خود را برای خلیفه می‌فرستادند در رأی شایع آن به عنوان فرمانروایی خراسان، ولی شاهی در دست نیست که این نظر را بپذیریم که اینان هم مانند عثمان گذاشتند، همه حراج گردآوری شده را برای حکومت مرکزی می‌فرستادند که مرا آشکار است که طاهریان بر امور سیاسی خراسان نظارت داشتند و بعضی بی‌شکوه می‌گردیدند که در زمان خود حاصل از خراسان را به همان‌گونه که دلخواهشان بود صرف می‌کردند به سبب طاهریان از حراج ثروت از خراسان به عراق جلوگیری کردند، بلکه سیزده میلیون در هر سال از حراج دریافت می‌داشتند که حاصل املاکی بود که آن خاندان در جاهای مختلف داشتند که در سطح آن‌ها خودمختاری سیاسی طاهریان همراه با استقلال اقتصادی شد، التون ذنیل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان، ص ۲۱۷، ۲۱۸.

سیاست نباید ناچیز گرفته شود. نخستین دودمان موروثی مستقل اسلامی در خراسان پدیدار گشت، نه به سبب ناتوانی موقت خلافت که بدان صورت قانونی بخشید، بلکه در نتیجه یک سده پیکار پیگیر.^۱

با طاهریان شکافی در امپراتوری واحد اسلامی ایجاد شد و رؤیای حکومت امت واحد به پایان رسید. فرمانروایان، بویژه در بخش‌هایی از ایران که از چنبر خلافت بیرون بود، با نیروی تیغ آبداده به قدرت می‌رسیدند، و از آن پس، وظیفه خلیفه به مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان خودمختار این مناطق آزاد منحصر می‌شد،^۲ اما مناسبات خاندان‌های فرمانروای ایرانی با دستگاه خلافت، پیوسته، مانند مورد طاهریان با مصالحه و به مسالمت برگزار نمی‌شد. به تدریج، در بخش‌هایی از ایران زمین نسبت به چیرگی عنصر عربی و دستگاه خلافت کینه ژرفی به وجود آمده بود. پیش از طاهریان، جنبش‌های چندی زیر لوای ایران‌خواهی و مخالفت با امپراتوری اسلامی بر دستگاه خلافت شوریدند، اما با گذشت زمان و دور شدن دستگاه خلافت از آرمان‌های خلفای راشدین و بویژه کسانی از آل علی که اعتقادی به خلافت اهل سنت و جماعت نداشتند، قیام‌های دینی نیز وارد میدان کارزار شدند. زید بن علی، از شمار همین مخالفان دینی خلافت بود که با نظریه قیام به سیف به میدان آمد، اما در این مصاف نیز خلیفه پیروز شد. نوشته‌اند که پسر او یحیی بن زید به یاری دهقانی مدائنی به خراسان گریخت و «از ناخشنودی مردم از امویان، هیچ چیز گویاتر از آن نیست که با آمدن یحیی، سراسر شرق به این فرقه شیعی روی نمود».^۳ اگرچه یحیی بن زید نیز

۱. دنیل، همان، ص. ۱۹۷.

۲. «... فقط نام خلافت در میان [عباسیان] به علت بقای عصیت عرب به جای مانده بود و دو مرحله خلافت و پادشاهی به یکدیگر منسب می‌شدند. آن‌گاه رسم خلافت به سبب از میان رفتن عصیت و نابود شدن نژاد عرب و پراکندگی آداب و رسوم عرب برافتاد و خلافت درست به صورت سلطنت مطلقه درآمد، چنان‌که وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آن‌ها تنها از لحاظ تشرک و میمنت به طاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند، ولی امور سلطنت با تمام عناوین القاب و تشکیلات و خصوصیات آن، به خود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را از آن بهره‌ای نبود». ابن خلدون، همان، ص. ۳۳۹-۴۰۰.

۳. دنیل، همان، ص. ۸۳.

سرانجام گرفتار آمد و در جرجان کشته شد، اما این شورش نافرجام یحیی چنان آشوبی در خراسان افکند که تا زمان سرنگونی امویان آرام نگرفت. مسعودی می‌گوید که پس از کشته شدن یحیی بن زید، پیکر او را

در جوزجان پیاویختند و هم‌چنان آویخته بود، تا ابومسلم، بنیان‌گذار دولت عباسی، خروج کرد و سلم بن اخوز را بکشت و جثه یحیی را فرود آورد و با جماعت یاران خود بر آن نماز و همان‌جا دفن کرد. مردم خراسان که از بیم بنی‌امیه امان یافته بودند، در همه جا هفت روز برای یحیی بن زید عزاداری کردند و از بس که مردم از کشته شدن او غمگین بودند، در آن سال هرچه پسر در خراسان زاده شد، یحیی یا زید نامیدند.^۱

به همت پیشوای صفاریان، مناسبات خاندان‌های ایرانی و دستگاه خلافت صورت دیگری به خود گرفت. یعقوب لیث صفار، به تجربه و با تأمل در گذشته خلافت دریافته بود که بر عهد بی‌بنیاد عباسیان تکیه کردن از حزم و احتیاط به دور است و بنابراین تکیه بر شمشیر آخته خود را به مسالمت‌جویی ترجیح داد. نویسنده ناشناخته تاریخ سیستان، مطلبی را از یعقوب لیث نقل می‌کند که مبین دریافت داهیانه‌ای است که او از سرشت خلافت پیدا کرده بود. چنین می‌نماید که بنیادگذار صفاریان از شمار نخستین مدعیان سلطنت در ایران بود که با درک درستی که از علل و اسباب شکست ایران و رابطه نیروها داشت، به اهمیت قیام به سیف در رویارویی با خلافت پی برده بود. نویسنده تاریخ سیستان می‌گوید:

و [یعقوب] بسیار گفتی که دولت عباسیان بر غدر و مکر بنا کرده‌اند. نبینی که با بومسلمه و بومسلم و آل برامکه و فضل سهل، با چندان نیکویی کایشان را اندر آن دولت [بود]، چه کردند؟ کسی مباد که بر ایشان اعتماد کند!^۲

یعقوب مردی رزم‌آزموده بود و چنان‌که از اشاره‌های تاریخ‌نویسان می‌توان

۱. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج دوم، ص. ۲۱۶.

۲. تاریخ سیستان، ص. ۲۶۷-۸.

دریافت، در عین حال، توجهی نیز به منطق رابطه نیروها داشت، سرشت دشمن را به خوبی می شناخت و می دانست که «جنگ ادامه سیاست با ابزارهای متفاوت است» و «جنگ هدفی جز نابودی کامل دشمن ندارد». اشاره‌ای که در سخن یعقوب به ماهیت دولت عباسیان و نیز به سرنوشت ابو مسلم، خاندان برمکیان و فضل بن سهل آمده، ناظر بر این واقعیت رابطه نیروهاست که در زمان یعقوب لیث جز تیغ ابداده بر فاصله میان استقلال ایران و تبدیل آن به ناحیه‌ای از خلافت عربی سایه نمی انداخت. با تکیه بر چنین ارزیابی بود که یعقوب لیث، تیغ ابداده را نشانه یگانه فرمانروایی خویش و عهد منشور امیرالمؤمنین خواند. نویسنده تاریخ سیستان می گوید:

یعقوب به نیشابور قرار گرفت. پس او را گفتند که مردمان نیشابور می گویند که یعقوب، عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد و خارجی است. پس، حاجب را گفت: «رو منادی کن تا بزرگان و علما و فقهای نیشابور و رؤسای ایشان فردا این جا جمع باشند تا عهد امیرالمؤمنین بر ایشان عرضه کنم...» حاجب فرمان داد تا منادی کردند. بامداد، همه بزرگان نیشابور جمع شدند و به درگاه آمدند و یعقوب فرمان داد تا دو هزار غلام همه سلاح پوشیدند و بایستادند، هر یک سپری و شمشیری و عمودای اسیمین یا زرین به دست، هم از آن سلاح که از خزانه محمد بن طاهر برگرفته بودند، به نیشابور؛ و خود به رسم شاهان بنشست و آن غلامان، دو صف، پیش او بایستادند. فرمان داد تا مردمان اندر آمدند و پیش او بایستادند. گفت: «بنشینید!» پس، حاجب را گفت: «آن عهد امیرالمؤمنین بیار تا بر ایشان برخوانم.» حاجب اندر آمد و تیغ یمانی [به دست میان دساری مصری اندران پیچیده، بیاورد و دستار از آن بیرون کرد و تیغ پیش یعقوب نهاد و یعقوب تیغ برگرفت و بجنبانید. آن مردمان بیشتر بهوش گشتند. گفتند: «مگر به جان‌های ما قصد دارد؟» یعقوب گفت: «تیغ، نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصدی

دارم، اما شما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد، خواستم بدانید که دارم! مردمان باز جای خود آمدند، باز گفت یعقوب: "امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده است؟" گفتند: "بلی! گفت: "مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است."^۱

یعقوب می دانست که عهدی که بر تیغ آبداده استوار نباشد، بی بنیاد خواهد بود. با آغاز بحران مشروعیت معنوی خلافت، که به گفته ابن خلدون، سی سال پس از رحلت پیامبر اسلام و با قتل چهارمین خلیفه، به سلطنت تبدیل شده بود، خلافت، بیشتر از آنکه نهادی دینی باشد، درباری برای اداره امور دنیا بود و چنین حکومتی، که به ظاهر دینی و در باطن، نظام سلطه و سرکوبی سیاسی بود، جز با تکیه بر «تیغ یمانی» نمی توانست دوام داشته باشد. بدین سان، با گذشت زمان، تیغ آبداده بر مشروعیت معنوی خلافت، که پس از خلفای راشدین، دست کم، در نزد گروه‌هایی از مسلمانان، اعتبار خود را از دست داده بود، چیره شد و ایرانیان به این واقعیت پی بردند که تجدید استقلال ملی و وحدت سرزمینی ایران جز با پیکاری علیه سیطره خلافت عربی امکان پذیر نخواهد شد. البته، رویارویی نظامی خاندان‌های ایرانی با دستگاه خلافت، محتوم و همیشگی نبود، چنان‌که با نیرومند شدن سامانیان که پادشاهان آنان، به ظاهر، سر از چنبر اطاعت خلیفه بیرون نمی کردند، تنش کاهش یافت و سلسله‌ای ایرانی برقرار شد. برخی از شاهان سامانی نیز گرایش‌های باطنی داشتند، چنان‌که اعتقادات نصر بن احمد که به باطنی‌گری متهم بود، موجب ناخرسندی قشریان را فراهم آورد و، به احتمال بسیار، به همین سبب، او از تخت سلطنت کناره گرفت. کاهش تنش میان سامانیان و دستگاه خلافت، از سویی، به سبب توجهی بود که آنان به رعایت حقوق خلیفه داشتند. ابوبکر نرشی در تاریخ بخارا این مطلب را درباره ابو ابراهیم اسماعیل بن احمد سامانی، نخستین شاه سامانی، می‌گوید

که به حقیقت پادشاه سزاوار به استحقاق بود [او] مردی عاقل،

عادل، مشفق، صاحب رای و تدبیر ... و پیوسته با خلفا اظهار اطاعت کردی و متابعت ایشان واجب و لازم دانستی.^۱

هم‌او در مورد امیر اسماعیل سامانی نیز تأکید می‌کند که پیوسته خلیفه را اطاعت نمودی و در عصر خویش یک ساعت بر خلیفه عاصی نشدی و فرمان او به غایت استوار داشتی.^۲

اما از سوی دیگر، این نکته را نباید از نظر دور داشت که شالوده سلطنت سامانیان به دنبال خروج صفاریان بر خلافت استوار شد و، در واقع، خلفا آن را هم چون نقطه پایان رویارویی خلافت و صفاریان تلقی می‌کردند، زیرا، به گفته نرشخی، «امیر اسماعیل، عمر لیث را نزدیک خلیفه فرستاد» و «خلیفه، منشور خراسان به وی فرستاد».^۳ با گذشت زمان و با نیرو گرفتن امرای ترک که واپسین پادشاهان سامانی نیز بر سر نیزه آنان تکیه داشتند و نیز با عدم پذیرش خلافت القادر بالله که با عزل الطایع لله از سوی بهاء‌الدوله به خلافت نشانده شده بود،^۴ اختلافی اساسی ظاهر شد، زیرا در قلمرو سامانیان خطبه به نام الطایع لله خوانده می‌شد.^۵ بدین سان، ضعف و سستی فزاینده سامانیان و نیرومند شدن غزنویان، که با القادر بالله مناسبات حسنه‌ای داشتند، اینان را هم چون سلاطینی در خدمت

۱. ابوبکر محمد نرشخی، تاریخ بخارا، ص. ۱۰۶.

۲. نرشخی، همان، ص. ۱۲۷. ۳. همان‌جا.

۴. «امیر بهاء‌الدوله و ضیاء‌الملک ابونصر بن عضدالدوله به حکم آن‌که امیرالمؤمنین الطایع لله در مهمات ملک از مشاورت او عدول می‌جست و به خلاف رضا و موافقت او کارها می‌راند و از آن سبب خلل‌ها روی می‌نمود و از هر جایی فتنی حادث می‌شد، همگی همت بر آن گماشت که از بهر منصب خلافت و تقلد امامت، کسی را اختیار کند که حق این شغل عظیم و قدر این کار جسیم بشناسد و رعایت مصلحت خاص و عام واجب داند و در حمایت بیضه اسلام و کلائت حوزه شریعت از اتباع هوا و اختیار مراد نفس دور باشد. و این فرصت نگاه می‌داشت تا در شعبان سنه احدی و ثمانین و ثلث مائه او را از خلافت خلع کرد و اسباب و اموال او با تصرف گرفت و به بطایح فرستاد و امیرالمؤمنین، القادر بالله ... آن جایگاه بود. به بغداد خواند و بر او بیعت کرد و سد ثلثت و قوام امت به مکان او حاصل آورد».

ابوالشرف ناصح جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی، ص. ۲۹۸-۹.

۵. «عمرو بن لیث، دومین نماینده دوران طغیانگر صفاری که در سال ۸۸۵ م به فرمان خلیفه در مسجدها لعنت شده بود، در بخش باختری سرزمین ایران همین کار را کرد هنگامی که عمرو صفاری در سال ۹۰۰ م از اسماعیل، نماینده خاندان سامانی، شکست خورد، اسماعیل سامانی خود را بنده و فادار خلیفه خواند، اما پس از اندکی تزلزل ... از نوآوری عمرو صفاری پیروی کرد.» و. و. بارنولد، خلیفه و سلطان، ص. ۲۰.

خلافت نمودار ساخت، بویژه این که از برخی از پادشاهان سامانی رایحه‌ای از بددینی به مشام می‌رسید. بدین ترتیب، «یکبارگی شعله آل سامان فرو مُرد و کوکب دولت ایشان ساقط شد»^۱ و این در حالی بود که

علی استمرارالایام، عرصه مُلک [سلطان محمود] منفسخ می‌گشت و شعله دولت او مشتعل می‌شد و کوکب اقبال او در برج سعادت و سیادت ترقی می‌کرد، تا منابر اسلام در فرّ القاب همایون او منور گشت و فرمان او در اطراف و اکناف عالم چون قضا روان شد...^۲

با پایان کار سامانیان، امرای ترک بر سرزمین‌های خاوری ایران چیره شدند، اما در سرزمین‌های باختری، با نیرو گرفتن خاندان ایرانی بوییان در کرانه‌های دریای خزر که سده‌ها کانون پیکار علیه تازیان بود، کوشش برای احیای فرهنگ و تمدن ایران‌زمین بار دیگر آغاز شد. گفتیم که برخی از شاهان سامانی، ضمن گرایش به اندیشه فلسفی، به تعلیمات باطنی و اسماعیلی نیز بی‌میل نبودند، زیرا در آن زمان، در محافل و کانون‌هایی که مشعل سنت فلسفی را زنده نگاه می‌داشتند، میان آن دو جریان اندیشه - اندیشه خردگرای فلسفی و نوعی از تعلیمات باطنی - پیوندی ناگسستنی برقرار بود.^۳ اگرچه برخی از شاهان بویه‌ای میلی به تشیع زیدی داشتند، اما آنان نیز به نوعی تشیع فلسفی توجه داشتند و از

۱. جرفادقانی، همان، ص. ۱۹۹. ۲. جرفادقانی، همان، ص. ۲۰۱.

۳. «روی کار آمدن خاندانی شیعی مذهب و مقارنت یافتن آن با شکوفایی فرهنگ برمیایدی که صاحب نظران و وظیفه‌خواران آن غالباً از مسلمانان غیر سنی یا مسلمانان بودند. امری انتزاعی نیست. وسعت نظری را که به این شکوفایی فرهنگی کمک کرد نیز می‌توان به ایرانی بودن اعضای خاندان و نمایندگان آن نسبت داد. قبول فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، نگرش مثبت نسبت به میراث فرهنگی سایر تمدن‌های بزرگ قبل از اسلام را تقویت می‌کرد. محض نموده. ابوعلی مسکویه یکی از دوستانان ایران، شیفته حکمت باستانی ایران و نیز حکمت سایر ملل بود - جای شگفتی نیست که مسکویه شیعه نیز بود.» جوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۸۲-۳. کرمر در جای دیگری از تحقیق خود درباره سازگاری تشیع فلسفی عصر آل بویه با مشروعیت سلطنت آنان می‌نویسد: «اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیه نیز مناسب بود و به آنان اجازه می‌داد که بیعت با امام خود را حفظ کنند و در عین حال، حکومت امرای آل بویه را نیز قبول کنند. وفاداری به حکومت آل بویه طرفدار تشیع به شیعیان امامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن منصب‌هایی در اداره امور حکومت مناصد خود را پیش ببرند، بدان امید که از این راه نفوذ تسنن را کاهش دهند و، شاید، سرانجام، اسلام سنی را برانندازند.» کرمر، همان، ص. ۸۰.

این حیث می‌توان دربار آنان را تالی دربار سامانیان دانست. وانگهی، در دوره‌ای که عصر زرین فرهنگ ایران یا عصر نوزایش اسلامی خوانده شده، افزون بر ایران، در بخش‌های دیگری از سرزمین‌های اسلامی، مانند مصر و شام، حکومت‌هایی شیعی فرمان می‌راندند و نوعی تساهل و مدارای دینی در این سرزمین‌ها رواج داشت. چنان‌که جوئل کرمر با بررسی این دوره گفته است، «این حکومت‌های شیعی هیچ‌گاه در صدد متحد شدن یا حتی تحمیل مذهب مختارشان به جمعیت سنی برنیامدند» و همان نویسنده این تشیع فلسفی را خاستگاه جنبش فرهنگی بزرگی می‌داند که عصر آل بویه شاهد آن بود.^۱ برآمدن بوییان، یکی از نقطه‌های عطف تاریخ دوره اسلامی ایران زمین و بویژه پیکاری است که ایرانیان در عمل و نظر علیه دستگاه خلافت آغاز کرده بودند. فرمانروایی آل بویه دنباله نزدیک به دو سده ستهندگی و پیکار با دستگاه خلافت و اوج آن بود، و با زوال دولت بوییان و سقوط آن نیز کوشش‌های سرداران و سربازان ایرانی در خراسان، سیستان، آذربایجان، طبرستان و فارس، که بیش از دو‌یست سال در برابر دستگاه خلافت و غلامان ترک پایداری کرده بودند، و همراه با آن، کوشش‌های محافظی که قصد احیای فرهنگ و تمدن ایرانی را داشتند، بر باد رفت. در دوره فرمانروایی بوییان رابطه نیرو میان پادشاهان ایرانی و دستگاه خلافت دستخوش دگرگونی شد و بوییان، در عمل، نه تنها بر بغداد، بلکه بر

۱. کرمر، همان، ص. ۳۳۸. کرمر در جای دیگری از کتاب خود می‌نویسد: «تساهل و تساهل حکومت آل بویه را می‌توان به رویکرد شیعی این خاندان و طبقه حاکم و مستمکران برجسته این عصر نسبت داد. البته، در قرون اخیر، ناشکیبایی‌هایی نشان داده است، اما در قرون اولیه هجری - بیش از تسنن - به روی نفوذ جریان‌های بیگانه پنجره می‌گشود... تشیع امامی، به واسطه اعتقاد به امام معصوم، در نظر اول، مستعد قبول عقلی نمی‌نماید و حال آن‌که به نحو متناقض‌نما این اصل طرفدار مرجعیت ظاهراً الهام‌بخش طرز فکری بوییان آزاداندیشانه بوده است.» کرمر، همان، ص. ۶۴-۵. همان نویسنده در جای دیگری درباره نسبت اعتقاد به غیبت و قبول حکومت‌های عرفی می‌گوید: «اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیه نیز مناسب بود و به آنان اجازه می‌داد که بیعت با امام خود را حفظ کنند و در عین حال، حکومت امرای آل بویه را نیز قبول کنند. وفاداری به حکومت آل بویه طرفدار تشیع به شیعیان امامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن منصب‌هایی در اداره امور حکومت مقاصد خود را پیش ببرند، بدان امید که از این راه نفوذ تسنن را کاهش دهند و، شاید، سرانجام، اسلام سنی را براندازند.» کرمر، همان، ص. ۸۰.

تمامی امور قلمرو خلیفه چیره شدند. به سال ۳۳۴ هجری، معزالدوله دیلمی با گروهی از دیلمیان به دربار خلیفه درآمد، دو تن از همراهان دیلمی او به بهانه بوسیدن دست خلیفه، او را بر زمین انداختند، عمامه خلیفه را بر گردن او انداختند و پیکر او را کشانیدند. به گزارش ابوعلی مسکویه، دیلمیان المستکفی را پیاده به خانه معزالدوله بردند، زندانی کردند و موجودی دربار خلیفه را نیز به غارت بردند.^۱ معزالدوله المستکفی را از خلافت خلع و المطیع لله را به جای او نشانند و به روایتی چشمان او را میل کشید.^۲ مسعودی در گزارش از حوادث تاریخی سال سیصد و چهل و پنج هجری می نویسد که «اکنون ... معزالدوله و دبیران او بر کار مطیع تسلط دارند و امور دربار خلافت را سرپرستی می کنند». همان تاریخ نویس، با ذکر این نکته که «بیشتر رسوم خلافت و وزارت از میان رفته است»، درباره وضع خلافت در عهد سه تن از خلفای زمان خود، می افزاید که «و ما از اخلاق متقی و مستکفی و مطیع سخن نیاوردیم»، زیرا آنان چونان «محموران بودند» و عنان کارها از دست آنان بیرون رفته بود.^۳ بهاءالدوله نیز الطایع لله را از خلافت خلع کرد و با ضبط اموال او القادر بالله را به جای او بر تخت خلافت نشانند. نویسنده مجمل التواریخ و القصص می گوید:

کار مملکت بغداد به بهاءالدوله رسیده بود و به سبب حادثه ای با طایع در سخن آمده، پس، بویی برخاست و خال بهاءالدوله به کرمان با وی یار شد و طایع را از سریر بکشیدند و گوشش بریدند و باز داشت؛ و گویند که بهاءالدوله سر به طایع فراز کرد، یعنی در گوش او سخن می گویم، و پس، گوشش به دندان بر کند تا عیبناک شود و خلافت را نشاید.^۴

در دیداری میان الطایع لله و عضدالدوله به مناسبت این که شاهنشاه لقب تاج المله^۵ یافته بود، عضدالدوله سوار بر اسب وارد دارالسلام شد. در این دیدار،

۱. تجارب. ج ۶، ص ۱۲۰-۱

۲. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۳۸۶.

۳. مجمل التواریخ و القصص، ص ۳۸۱.

۴. عضدالدوله «در میان امیران نجسین کسی بود که دو لقب بدو داده شد» ابوالحسن

هلال صابی، رسوم دارالخلافة، ص ۷۲.

خلیفه همه اختیارات خود را به او تفویض کرد و به گزارش نویسنده رسوم دارالخلافة خطاب به عضدالدوله گفت :

خواستم آنچه را که خداوند تبارک و تعالی از امور رعایا و تدبیر آن، در جمیع جهات در خاور و باختر زمین به من سپرده، به تو بسپارم، به جز خاصه خود و اسبابی که از آن من است و آنچه در اندرون سرای من است. پس، تو اینها را با طلب خیر از خداوند بپذیر و متصدی شو!^۱

با این همه، در پایان فرمانروایی بوییان، خار انحطاط در همه ارکان کشور و دولت خلیفه بود و سلطان غازی، محمود، که با به تصرف درآوردن سرزمینهای سامانیان به فرمانروایی آنان پایان داده بود، به جانب ری و بغداد در حرکت بود. اگرچه پادشاهان بویه‌ای توانستند ضربه‌هایی کارآ بر پیکر مشروعیت خلافت وارد آورند و بدین سان، ایران زمین با حفظ استقلال «ملی» از نابود شدن در درون امپراتوری خلافت عربی در امان ماند، اما آنان نتوانستند شالوده‌ای از نهادهای استوار برای بقای ایرانی مستقل و احیای فرهنگی فراهم آورند. تاریخ‌نویسان اهل سنت و جماعت، به طور عمده، بددینی و رفض بوییان را عامل شکست آنان دانسته‌اند، اما نویسنده ناشناخته مجمل التواریخ و القصص در اشاره‌ای به این که زمانه بوییان به سر آمده بود، می‌گوید که در کارها، «هیچ استقامت نبود که آخر دولت بود و قاعده چنین است که آخر دولت سیرت بگردانند».^۲ بدین سان، در آخر دولت، آل بویه

مذهب رافضی و باطنی آشکارا کردند و فلسفه و مسلمانان را پیش ایشان هیچ وقعی نماند، تا خدای تعالی سلطان عمود ... را رحمة الله برایشان گماشت.^۳

۱ صابی، همان، ص ۶۱

۲ مجمل التواریخ و القصص، ص ۲۰۳

۳ مجمل التواریخ و القصص، ص ۴۰۳-۴. چنان که از نوشته خواجه نظام الملک طوسی نیز برمی آید، ترکان سلجوقی رفض و باطنی‌گری فرمانروایان و مردم بخش‌هایی از ایران را سبب جبرگی خود بر ایران می‌دانستند. در سیاستنامه از زبان آل‌ارسلان خطاب به سردار ترک آمده است: «من یک بار و دو بار و صد بار با شما گفتم که شما ترکان، لشکر حراسان و ماوراءالنهرید و در این دیار بیگانه‌اید؛ و این ولایت به شما نرسید و قهر گرفته‌ایم و ما همه

خلافت القادر بالله که بوییان در سال ۳۸۱ هجری او را به جای پدر مخلوع نشانده بودند، همزمان با زوال دولت آل بویه هم چون نوعی احیاگری در اصول سنت و جماعت تلقی شده است. هندو شاه او را «مردی متدین، متعبد، عاقل و دانا، و فاضل و بسیار خیر»^۱ می‌داند که «در روزگار او دولت عباسیان رونق گرفت».^۲ ابن طقطقی، در تاریخ فخری که تجارت السلف هندو شاه نخجوانی تحریری از آن است، از رونق دولت عباسیان به بازگشت «دولت عباسی به حالت اولیه» تعبیر کرده است،^۳ اما حقیقت این است که با چیرگی بوییان بر بغداد، مشروعیت ظاهری خلافت نیز هم چون حسابی ناپدید شد. تردیدی نیست که بحران مشروعیت خلافت بسیار پیش از برآمدن بوییان آشکار شده بود و زوال ظاهر نهاد خلافت به دست بوییان جز نمود خارجی آن نبود. ابن طقطقی که تاریخ او از نوعی «فلسفه تاریخ» تهی نیست، در اشاره‌ای به سرانجام نامیمون المستکفی، به درستی، می‌نویسد که:

از آن پس خلافت رو به دگرگونی نهاد، نه رونق برای آن ماند و نه برای اوزارت. آل بویه بر مملکت تسلط یافتند و وزراء را ایشان تعیین می‌کردند؛ مناصب نیز به دست آن‌ها بود و برای خلفا در ضمن سایر مخارج خود چیزی اندک و ناقابل تعیین می‌کردند.^۴

حتی پیش از آن، از سده سوم به بعد، خلیفه بر سربازان مزدور خود که اکثریت آنان با غلامان ترک بود، تکیه داشت. از زمان کشته شدن المتوکل که در مجلس شادخواری به سال دویست و چهل و هفت به دست فرزند خود المستنصر به قتل رسید،^۵ غلامان ترک،

بر مملکت دست یافته، بر خلفا تسلط داشتند و خلیفه در دستشان

مسلمان پاکیزه‌ایم. دیلم و اهل عراق، اغلب، بد مذهب و بد اعتقاد و بد دین باشند و میان ترک و دیلم دشمنی و خلاف امروزینه بیست، بلکه قدیم است و امروز، خدای عز و جل، ترکان را از بهر این عزیز کرده است و بر ایشان مسلط گردانیده که ترکان مسلمانان پاکیزه‌اند و هوا و بدعت شناسند» نظام الملک طوسی، سیاستنامه، ص. ۲۱۷

۱. هندو شاه نخجوانی، تجارت السلف، ص. ۲۵۲-۳.

۲. هندو شاه، همان، ص. ۲۵۳.

۳. محمد بن علی ابن طباطبا مشهور به ابن طقطقی، تاریخ فخری، ص. ۳۹۳.

۴. ابن طقطقی، همان، ص. ۳۹۱-۲.

۵. ابن طقطقی، همان، ص. ۳۲۸.

هم چون اسیری بود که هرگاه می خواستند، وی را نگاه می داشتند و گرنه او را خلع کرده یا به قتل می رساندند.^۱

بحران ژرف مشروعیت در دستگاه خلافت، در آغاز، و بحران سیاسی به گونه ای که با تسلط غلامان ترک و شاهان ایران که در زمان فرمانروایی بوییان به اوج رسید، چنان نبود که امکانی برای «بازگشت به حالت اولیه» خلافت گذاشته باشد. بدین سان، کوشش های خلیفه ای به «فرقه ناجیه» مانند القادر بالله و سلطان محمود غازی از همان آغاز محتوم به شکست بود، زیرا در واقع، چنان که گذشت، خلافت با خلفای راشدین به پایان رسیده و اندک اندک به سلطنت میل کرده بود و به نظر نمی آمد که «دو پادشاه در اقلیمی جای گیرند». شایان ذکر است که آل بویه سعی کرده بودند علویان بغداد را به صورت گروهی خودمختار و به ریاست مقامی که نقیب خوانده می شد، در برابر اهل تسنن و خلافت آنان سازمان دهند و این برتری در اندیشه، چیرگی سیاسی بوییان بر بغداد را در زمان شکوفایی دولت آنان ممکن می ساخت.^۲ با خلیفه القادر و همزمان با ضعف پادشاهان بویه ای، تعادل میان تشیع و تسنن دگرگون شد و نخستین پاسخی که به ندای القادر برای احیای سنت داده شد، از سوی سلطان محمود بود که با فتح خراسان به جانب ری میل کرده بود. نویسنده *مجموع التواریخ و القصص* در اشاره ای به دگرگونی های دینی دوره خلافت القادر و سیاست سلطان محمود که در هماهنگی با اهداف دستگاه خلافت پیش برده می شد، می نویسد:

در این عهد، سلطان محمود... پادشاهی مشرق فراز گرفت؛ و دولت بوییان نیز به ظلم و ناشایست پیوست گشت و سیرت بد و مذهب نکوهیده فراز آوردند تا محمود به ری آمد و شهنشاه رستم مجدالدوله را قبض کرد و قمع بواطنه و دیلمان بکرد، و همیشه مکاتبت داشتی با

۱ ابن طلفطقی، همان، ص ۳۳۵

۲ افرون براس، *عصرالدوله جور لقب شاهنشاه یافت و همه اخبارات حلیفه به او واگذار شد*، دحمر بزرگ حیدر را به عهد الطابع در آورد و چنان که مسکویه می گوید، هدف او از این کار آن بود که پسری از اردواح از دو تولد باشد تا به یکسان و بعهده خلیفه و شاهنشاه باشد و بدین سان، خلافت به خاندان از بویه انتقال پیدا کند و خلافت و سلطنت به نهادی بگانه تبدیل شود. *نحارم*، ج ۶، ص ۴۸۱

دارالخلافة و تعظیم ایشان به واجبی کردی و بدین فتح نامه نوشت به
قادر، سخت نیکو و به شرح تمام ...^۱

در لشکرکشی به ری، سلطان محمود همه قرمطیان، سران دیلمیان، باطنیان،
معتزلیان، «که بی آزارتر بودند و فیلسوفان را که به واسطه ضعف مذهب تسنن،
مجاللی برای انتشار نظرات خود یافته بودند، بی رحمانه از دم تیغ گذراند»^۲ و به
گزارش همان تاریخ نویس:

بسیار دارها بفرمود زدن و بزرگان دیلم را بر درخت کشیدند و
بهری را پوست گاو دوخت و به غزنین فرستاد و مقدار پنجاه خروار
دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه از سراهای ایشان بیرون آورد و
زیر درخت های آویختگان بفرمود سوختن.^۳

از آن پس، القادر هیأتی را به دربار سلطان محمود فرستاد و به او پیشنهاد کرد
پیکار مشترکی را علیه رافضیان، باطنیان و معتزله آغاز کنند.^۴ القادر رساله ای با
عنوان القادریه در توضیح مبانی فرقه ناجیه، در دفاع از سنت و جماعت و در رد
رافضیان و معتزلیان، نوشت که در مسجدها و دارالخلافة خوانده می شد تا
مؤمنان پندار و کردار خود را با آن سازگار کنند.^۵ سلطان محمود نیز نام القادر را
که سامانیان در خراسان از خطبه حذف کرده بودند، به خطبه بازآورد و به پاداش
آن لقب ولی المؤمنین و یمین الدوله از خلیفه دریافت کرد.^۶ اما به هر حال،
بحران خلافت چنان ژرفایی پیدا کرده بود که کوشش برای اصلاح دینی که القادر
آغاز کرده بود، و غزای سلطان محمود که «انگشت گرد جهان کرده بود و قرمطی

۱. مجمل التواریخ و القصص، ص. ۳۸۲.

۲. آی برنلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ص. ۱۱۱.

۳. مجمل التواریخ و القصص، ص. ۴۰۴. در این یورش به ری، سلطان محمود کتابخانه ای
را که به وزیر فریبخته ابراهیم، صاحب ابن عبّاد، نعلق داشت و گویا فهرست آن برده محمد
بالغ می شده و برای حمل آن به چهار صد شتر نبار برده است. طعمه آنش کرد بد گمنه
تاریخ بویسان، به سبب این که صاحب می نواست که بحانه خود را به بحارا انقلد دهد.
وزارت نوح بن منصور سامانی را نیز برفت کرمر. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۳۵۱.

۴. مارتین مکدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص. ۲۳.

۵. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, p. XXIV, XCVI.

بزرگ، ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج. بهم، ص. ۴۱۵.

۶. کلیفورد اسورت، تاریخ بویان، ج. اول، ص. ۵۱.

می‌جست»، نمی‌توانست مشروعیت خلافت را تجدید کند. اگرچه سلطان محمود، در دیانت خود، مردی متعصب و سختگیر بود، اما چنان‌که از نوشته‌های تاریخی می‌توان دریافت، جنگ‌های او، بیشتر از آن‌که جهاد در راه دین و حفظ بیضه اسلام باشد، هدفی جز گرد کردن ثروت هنگفت نداشته است و رافضی‌کشی و قرمطی‌ستیزی او که با اهداف پنهان و آشکار دستگاه خلافت هماهنگ بود، جز حجابی بر چهره مال‌دوستی، فساد عقیده و تعصبات قومی او نبود. این‌اثیر که محمود را به عنوان شاهی دادگستر، گشاده‌دست، باگذشت و با همت در امر جهاد توصیف کرده است، داستان زیر را نیز درباره او می‌آورد که مؤید این نظر است. او می‌نویسد که سلطان محمود

شنید که در نیشابور شخصی توانگر زندگی می‌کند. پس، او را به غزنه احضار کرد و به او گفت: «ما شنیده‌ایم که تو قرمطی هستی!» آن مرد جواب داد: «من قرمطی نیستم؛ آنچه از مال و خواسته دارم، از من بگیرید و مرا از این تهمت معاف دارید.» محمود مالی از او گرفت و نامه‌ای در درستی اعتقاد او نوشت و بر آن صحه گذاشت.^۱

از اشاره‌های تاریخ‌نویسان آشکارا می‌توان دریافت که انگیزه بسیاری از لشکرکشی‌های سلطان محمود دستیابی به ثروت شهرهایی مانند مولتان بود و نه تعصب مذهبی. تردیدی نیست که غزنویان مذهب اهل سنت و جماعت را اساس و شالوده سلطنت می‌دانستند؛ آن‌جا که مقتضی موجود بود، در عمل، ظاهر دیانت را حفظ می‌کردند و چنان‌که در دیوان‌های باقی مانده از چهار صد شاعر زرین‌کمری که ریزه‌خوار خوان او بودند، می‌توان دید، بویژه همه اعمال سلطان محمود توجیهی مذهبی داشت.^۲

۱ ابن اثیر، همان، ص. ۴۰۶.

۲ در دیوان‌های شاعران دربار سلطان محمود قصیده‌های بلند بسیاری در مدح او آمده است. برای نمونه، ر. ک. بیت‌های زیر که دو تن از بزرگ‌ترین شاعران آن دوره سروده‌اند: کنون دو چشم بهاده است روز و شب گویی / به فتح‌نامه خسرو، خلیفه بعد از خلیفه گوید کامسال هم‌چو هر سالی / گشاده باشد جسدین حصار و آمده نباد / بسای کفر فکنده است و کنده از سپاد / حیر ندارد کامسال شهریار جهان

پیش از غزنویان خلافت مشروعیّت خود را از دست داده بود و با برآمدن آنان نیز دریافتی قشری از دیانت، بیشتر از آنکه شالوده نظری مشروعیّت یابی سلطنت دینی باشد، به ابزاری برای توجیه کردارهای سلطان و اعمال قدرت مطلق او تبدیل شد. همسویی کوشش‌های دستگاه خلافت و خلیفه‌ای مجاهد مانند القادر و اسلام‌نمایی سلطان غازی نیز بیشتر از آنکه نشانه تحولی در شالوده اندیشه دینی و نظریه پردازی برای تجدید مشروعیّت خلافت باشد، مبین این واقعیت بود که کوشش‌های القادر بالله را باید به مثابه واپسین شعله شمعی در نظر آورد که در حال فرومردن بود، اما از میان رفتن مشروعیّت دینی خلافت و سستی گرفتن ارکان آن، به ضرورت، پایان سیطره اسلام قشری خلیفگان و غلامان ترک نبود. با شکست کوشش‌های خاندان‌های ایرانی تبار - که نزدیک به دو سده، زیر لوای آیین‌های گوناگون و اندیشه‌هایی فراهم آمده از منابع متفاوت - در راه تجدید فرهنگ و تمدن ایرانی، با تازی‌گری و چیرگی خلافت به پیکار برخاسته بودند، دریافتی قشری و خردستیز از اسلام اهل سنت و جماعت با پشتوانه قدرت سیاسی غلامان ترک، به طور عمده، به مذهب مختار دنیای اسلام تبدیل شد و عمده آن‌چه در عصر زرین فرهنگ ایران، طی نزدیک به دو سده، فراهم آمده بود، بر باد رفت. با چیرگی غلامان ترک و یورش‌های پی در پی آنان، و البته، یورش امام محمد غزالی در قلمرو نظر بر اندیشه ایرانی شهری و خردگرایی که در فاصله سده‌های سوم تا پنجم، بویژه در محافل شیعی، بازپرداختی از آن عرضه شده بود، دوره‌ای از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به پایان رسید و از آن پس نیز تجدید نشد. فرمانروایی خاندان‌های ایرانی تبار، چنان‌که به اشاره آمد، در عمل و نظر، مهم‌ترین عامل سستی ارکان قدرت مادی و معنوی دستگاه خلافت بود، اما این پیکار با دستگاه خلافت و استقلال‌طلبی ایرانیان که در تاریخ‌های فرهنگ و تمدن ایران، بر حسب معمول، با تأیید از آن یسار می‌کنند، از امور

بفشان باد که از نیغ او و باروی اوست
 بسای گسار حراب و بسای دین آمد
 فرخی سپستانی، دیوان، ص ۳۲؛ میرزا ابوالقاسم حسن عصری، دیوان، ص ۱۱
 اگر بعمبر اکبیر زنده بودی
 به حای پیرباز بر سره او
 به نام و بصورت سردان داور
 رزای حدیثی - بسنی بیخبر

خلاف‌آمد عادت تاریخ فرهنگ و تمدن ایران‌زمین است و از دیدگاه پی‌آمدهای شگرف آن برای تقدیر تاریخی ایران‌زمین، به درستی، مورد بررسی قرار نگرفته است. در واقع، ایرانیان، در پیکاری نابرابر با دستگاه خلافت، اگرچه در نبردی پیروزی شدند، اما از دیدگاه دگرگونی‌های آتی، در جنگی خطیر و پرمخاطره شکست خوردند. دستگاه خلافت که با برآمدن و نیرو گرفتن بویان، هم‌چون پرنده نحیفی به چنگال آنان افتاده بود، در نیروی آزاد شده غلامان ترک که بسط یدی در دستگاه خلافت یافته بودند، و در تعصب و تعبد آنان در راه اهداف سیاسی اسلام قشری اهل سنت و جماعت، پشتوانه‌ای مطمئن یافت. بدین سان، ائتلاف خلافت و سلطنت، فرهنگ و تمدن ایران را در برابر دشمنی نیرومند قرار داد و با چیرگی غلامان ترک، ایران‌زمین تاوان گران پیکار با دستگاه خلافت را بازپرداخت و دوره‌ای آغاز شد که باید آن را - بویژه با یورش مغولان - «سده‌های میانه» این کشور خواند. در این سده‌های زوال اندیشه و انحطاط تاریخی، ایرانیان، به عنوان قومی که پیشگام «نوزایش اسلام» به شمار می‌آمدند - و شاید، فرهیخته‌ترین قومی بودند که بر دستگاه خلافت شوریدند - در سرایش انحطاطی فرو افتادند که نزدیک به یک هزاره به طول کشید.

البته، این فرهیختگی دشمنان دستگاه خلافت را باید نسبی و با توجه به اوضاع و احوال دوره‌ای درک کرد که چهار سده‌ای پیش از آن با سقوط ایران آغاز شده بود و تا سقوط فرمانروایی خاندان‌های ایرانی ادامه یافت.^۱ از دیدگاه تاریخ

۱. مسکوبه زاری به برخی از اقدامات آل بویه در نفیوت غلامان ترک در رویارویی با سرکنشی‌های دیلمیان اشاره کرده است. او می‌نویسد که معزالدوله به هنگام مرگ به فرزند خود بختیار وصیت کرد که با ترکان نیکویی کند، زیرا آنان هم‌چون «حرفه سیاه‌اند»، و چنان‌که از دیلمیان بی‌می‌دانه باشد، «می‌تواند برای براندازی آنان از ترکان سود جوید». نجارب، ج. ۶، ص. ۲۸۷. یادآور می‌شویم که مهاجرت‌های گروه‌های گسرنده‌ای از قبایل ترک از زمان سامانیان به بغداد آغاز شده بود. مسکوبه در گزارش حوادث سال ۲۹۷ هجری می‌گوید که در این سال غلام اسماعیل بن احمد سامانی «با چهار هزار غلام ترک و حر آن به بغداد آمده پناهنده شد» و این در حالی است که نیم سده‌ای پس از آن، در ۳۲۹، در یک مهاجرت جمعی «نزدیک دویست هزار خرگاه از ترکان اسلام آوردند». نجارب، ج. ۵، ص. ۶۴۵ و ج. ص. ۲۲۹. به گزارش مسکوبه، از سال ۳۶۳، الپتکین، با مرگ سسکتکین، ترکان را گرد آورد و بغداد را پایگاه فعالیت خود قرار داد و از آن پس، هر بار که ترکان بیرومند می‌شدند و بر آل بویه می‌شوریدند، اهل سنت و جماعت نهر به پشتیبانی از آنان بر می‌خاستند، چنان‌که سسکتکین در

اندیشه سیاسی که ما در این دفتر دنبال می‌کنیم، این نکته را نباید از نظر دور داشت که به هر حال، پیکار خاندان‌های ایرانی با چیرگی دستگاه خلافت - که اگرچه سیاسی بود، اما بر مشروعیتی دینی تکیه داشت - در صورتی می‌توانست به استقلال «ملی» ایران بینجامد که پشتوانه‌ای از اندیشه‌ای «ملی» پیدا می‌کرد. ایران بزرگ، به عنوان پلی میان خاور دور و مغرب‌زمین، در منطقه‌ای میان خراسان بزرگ تا بین‌النهرین قرار گرفته بود و این ناحیه گسترده از کهن‌ترین زمان‌ها کانون آیین‌ها، دین‌ها و نیز مکان تلاقی بینش‌های فلسفی بسیاری بود. پیش از ظهور اسلام، ترکیبی از این بینش‌های فلسفی و دین‌ها و آیین‌ها فراهم آمده و در محافل گسترده‌ای شناخته شده بود، اما با گسترش اسلام، که افزون بر این‌که هم‌چون انقلابی سیاسی بود، نظام اجتماعی و آرایش طبقاتی کشورهای نومسلمان را نیز بر هم زد، گروه‌های جدیدی از فرهیختگان پدیدار شدند که با دیانت‌های متفاوت و دریافت‌های فلسفی گوناگون اسلام آورده یا با حفظ دیانت خود در خدمت نظام دینی - سیاسی جدید درآمد بودند. پیکار خاندان‌های ایرانی با دستگاه خلافت نیازمند پشتوانه‌ای از اندیشه بود، اما ترکیبی از اندیشه ایرانی، روایت‌هایی نوافلاطونی و مسیحی‌مآب از فلسفه یونانی و تفسیرهای گوناگونی از دیانت اسلام که نتوانسته بود به نظام فکری منسجمی تبدیل شود، می‌توانست شالوده استواری برای پیکار باشد و زمینه‌ای برای از میان برداشتن تنش‌های قومی و تشنت‌های قبیله‌ای فراهم آورد. اختلاف‌های اساسی و دشمنی‌های دیرینه میان افراد و خاندان‌هایی که برای هدف یگانه وحدت «ملی» و احیای فرهنگی ایران به پیکار برخاسته بودند، آنان را نه تنها به رویارویی کشانده بود، بلکه هم‌چون زهری در پیکر پایداری «ملی» رسوخ و آن را فلج کرده بود. آن وحدت عملی نیز که پیکار با چیرگی دستگاه خلافت و دفع خطر نیرو گرفتن تدریجی غلامان ترک به آن نیاز داشت، هرگز به وجود نیامد و وضعی پیش آمد که نویسنده تاریخ مردم ایران، به عنوان نتیجه‌گیری، در پایان کتاب خود

در همان سال مرگ خود در بغداد بر دبلمیان شورید، هواداران حلیفه بزرگ او پیوستند و او لشکری از آنان فراهم آورد. محارب، ج. ۶، ص ۳۹۸-۳۹۹ و ج. ۶، ص ۳۹۰-۱

آورده است که بهرغم طولانی بودن، همه آن را می‌آوریم:

طی چهار قرن، حوادث گونه‌گون ... که از پایان عصر ساسانی تا فرجام عهد آل بویه روی داد، آنچه از مرده‌ریگ باستانی ایران باقی ماند، هرگز وحدت گذشته خود را به نحو کامل (و) جامع، دیگر بار، به دست نیاورد و هویت واقعی خود را بازشناخت. طی سال‌ها، خراسان با طبرستان و گیلان جنگید؛ دیلم، ولایت فارس و جبال را زیر و رو کرد؛ سیستان، کرمان و اهواز را به نابودی کشانید و برای ویرانی و تاراج آذربایجان و جبال عناصر کرد و دیلم بجهز گشت. در این مدت، اصفهان به وسیله غزنه، و جرجان به وسیله نیشابور به باد فنا رفت. سلاله‌های محلی که در گوشه و کنار این سرزمین سربرداشته بودند، با هجوم مستمر و بی‌امان که به قلمرو یکدیگر کردند، زندگی مردم ایران را عرصهٔ زلزله و پریشانی نمودند. انعطاط قدرت در دستگاه خلافت، کشمکش مدعیان قدرت، هم‌چنین وحشت خلفا از به وجود آمدن یک دولت مستقل متمرکز در مشرق بغداد، همراه با ناسازگاری عناصر جا به جا شده در گوشه و کنار ایران، عوامل عمده‌ای بود که این پراکندگی هویت و انقسام وحدت را طی این مدت استمرار بخشید.^۱

از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی این پرسش اساسی است که سبب این‌که وحدت عملی نه تنها تحقق پیدا نکرد، بلکه، در واقع، نوعی وحدت عملی در خلاف جهت استقلال ایران به وجود آمد و به واسطهٔ آن همهٔ کوشش‌ها سترون ماند و راه شکست نهایی هموار شد، چه بود. عمده‌ترین دلیل عدم امکان وحدت در عمل، از دیدگاه تاریخ اندیشه، این بود که وحدت در عمل، در نهایت، جز بر پایهٔ دریافتی از مصالح امکان‌پذیر نمی‌شد و با توجه به ترکیبی از نظام‌های گوناگون اندیشه که به آن اشاره کردیم، تدوین مفهوم مصلحت عمومی ممکن نبود. اندیشهٔ «ملّی» راستین پایداری، در میان بازماندگان دهقانان ایرانی و

در محافل زیرزمینی آنان شکل گرفت - که شاهنامه فردوسی بارزترین نمونه تجلی آن است - اما در زمان تدوین شاهنامه دیری بود تا پایداری عملی غیر ممکن شده بود. از خلاف آمد عادت بود که وحدت «ملّی» و سرزمینی ایران، نخست، به دست سلجوقیان امکان پذیر شد که توانستند غزنویان و بوییان را به یکسان از میدان پیکار سیاسی بیرون کنند و خود را به بغداد برسازند و این چیرگی در شرایطی ممکن شد که سستی در ارکان دستگاه خلافت افتاده بود و امیدی به تجدید حیات آن نمی رفت. بارتولد، به درستی، یادآور شده است که اشاره‌ای نیست بر این که در آن روزگار، اجتماع، امید خود را بر عباسیان دوخته و از آن‌ها چشم داشته باشد که یوغ فرمانروایان شیعی را از گردن خود به دور اندازند و دوباره مسلمانان استی را در زیر سیطره خود متحد گردانند. ظاهراً نظر مؤمنان نه به بغداد، بلکه به بخش‌های غربی ایران دوخته شده بود که در آن جا سامانیان و پس از آن‌ها غزنویان و استیلاگران ترک ایلک‌خانی و سلجوقی، بر عکس بوییان که حکومت بغداد را به دست آورده بودند، بیرق سنت را بلند افراشته و آرمان اتحاد دولت و دین را در زیر فرمانروایان دنیوی در اسلام پدید آورده بودند. این فرمانروایان، در عمل، یکسره استقلال داشتند، اما خود را اتباع وفادار خلیفه - مقتدای روحانی همه مسلمانان - می‌نامیدند.^۱

۱ بارتولد، همان، ص ۲۲ مسعودی در التّیبه و الاشراف - در اشاره‌ای به حوران خلافت در نیمه نخست سده چهارم هجری و به تدریجی میان ایجاد ملوک طوائف در ایران پیش از برآمدن ساسانیان - می‌نویسد: «در حالی که از خلافت حرّ سامی در حطبه‌ها نامیده است، «عالم و ولایت‌های دور دست به دست علیه حوریان افتاده» که «با سپاه و مال بر آن‌ها تسلط یافته‌اند». در دربار خلافت بیزانکارها از دست خلفا بیرون رفته و آنان بر حان خود بمساک شده‌اند، تنها «به نام خلافت فضاغت کرده و به سلامت رضا داده‌اند» از گداز مسعودی می‌افزاید که آبادی کم و راه‌ها نامن است و رومیان و ممالک دیگر بر بسیاری در سده و شهرهای اسلام استیلا یافته‌اند». مسعودی، التّیبه و الاشراف، ص ۳۸۷. یادآور می‌شویم که تاریخ‌نویسان دوره اسلامی درباره روال نهاد خلافت سخنان بسیاری گفته‌اند این جمله، به استناد حدیثی از پیامبر اسلام، بیان خلافت و تبدیل شدن آن به سلطنت را می‌توان پس از رحلت پیامبر اسلام و مقارن با حریت حدیثی چهارمین حبیبه از خاندان راشدین می‌داند. بسیاری از تاریخ‌نویسان به نفس آن بویه در روال دولت اشاره کرده و گفته‌اند که - بر اساس

همزمان با توجهی که اکثریت مسلمانان به شاهان سلجوقی مبذول داشتند، نظریه پردازان حکومتی نیز که پیش از پیش به بی بنیادی اساس خلافت پی برده بودند، شالوده نظری سلطنت را با بازگشت به اندیشه ایرانشهری شاهی که با ظهور اسلام صبغه‌ای دینی پیدا کرده و بر پایه برخی مآثورات و روایات مورد تفسیر قرار گرفته بود، استوار کردند. روایتی که راوندی، تاریخ‌نویس آل سلجوق، در مقدمه راحة الصدور از ابوحنیفه نقل می‌کند، نشان می‌دهد که تا چه اندازه بقای اسلام اهل سنت و جماعت در دوره‌ای که مشروعیت خلافت دستخوش بحران شده بود، جز در سایه تیغ غلامان ترک ممکن نبوده است. راوندی به روایت از جد مادری خود از طریق امام کبیر، افضی القضاة ظهیرالدین استرآبادی، می‌نویسد:

که او گفت به ایننادی درست از ائمه دین، ثِقَّةٌ عَن ثِقَّةٍ، سماع دارم که چون امام اعظم، ابوحنیفه کوفی، رضی الله عنه، به حجة الوداع بود، حلقه در کعبه بگرفت و گفت: "خداوندا اگر اجتهاد درست است و مذهب من حق است، نصرتش کن که از برای تو خدا تقریر شرع مصطفی کردم." هاتنی از خانه [کعبه] آواز داد و گفت: "... حق گفتی، و رایت مذهب تو افراشته و صفة اعتقاد تو نگاشته خواهد بود، مادام که شمشیر در دست ترکان حنیفی مذهب باشد و بحمدالله تعالی پشت اسلام قوی است و اصحاب ابوحنیفه شادان و نازان اند و چشم روشن! و در عرب و عجم و روم و روس، شمشیر در دست ترکان

و بعد از خلافت حرّومی باقی نمانده بود. ابوریحان بیرونی با ذکر این نکته که «بنا بر رأی بحسین» مذات حکومت هیچ یک از خلفا و شاهان پیش از بیست و پنج سال نمی‌تواند باشد، در سبب این که مذات خلافت المطیع به سه دهه رسید، می‌نویسد که «سلطنت، در آخر ایام منتهی، اندر امام مکتبی، بر آل عباس به آن بجه انتقال یافت و تنها ریاستی که در دست می‌عباس ماند، امری دینی و اعتقادی بود، نه آن که سلطنت دبیوتی باشد» هم‌او به پیشگویی احمد بن حنبل سرحسی اشاره می‌کند که گفته بود، «در قرآن بحسین در برج سرطان... سلطنت از دست می‌عباس خارج... و به برودی که از اصفهان خروج خواهد کرد، منتقل خواهد شد» بیرونی، آثار الناقیه، ص ۲۰۳-۴ درباره این که پیشگویی‌هایی نیز وجود داشته است که بواسطه آن‌ها در زمان مکتبی و مشنلر «سلطنت به بارسیان» بر خواهد گشت و «دولت ایرانیان و دین» آن را جدید خواهد شد. بیرونی، همان، ص ۳۰۳

است و سهم شمشیر ایشان در دل‌ها راسخ.^۱

راوندی، در این فقره از *راحة الصدور*، هوشمندان، دگرگونی ژرفی را که با چیرگی سلجوقیان در رابطه نیروهای سیاسی و نیز در احوال زمانه به وقوع پیوسته بود، توضیح می‌کند. مشروعیت قدرت سیاسی، در دوره فرمانروایی سامانیان و بوییان، که مشروعیت دینی دستگاه خلافت را به رسمیت نمی‌شناختند، مبتنی بر اندیشه‌ای خردگرایی و تفسیری عقلایی از دیانت بود، اما با چیرگی ترکان، نخست، با غزنویان و از آن پس با سلجوقیان، پیکاری بی‌سابقه با جنبه‌های خردگرایی فرمانروایی خاندان‌های ایرانی آغاز شد و، در عمل و نظر، میان سلطنت ترکان و نظام مشروعیت مبتنی بر ظاهر شریعت، همسویی و هماهنگی پدید آمد. مؤلف *راحة الصدور*، در اشاره‌ای به جنبه‌های فکری انقلابی که در سایه شمشیر ترکان حنفی‌مذهب به وقوع پیوست، می‌نویسد:

و به برکت پرورش علما و علم‌دوستی و حرمت‌داشت سلاطین آل سلجوق بود که در روی زمین، خاصه ممالک عراقین و بلاد خراسان، علما خاستند و کتب فقه تصنیف کردند و اخبار و احادیث جمع کردند و چندان کتب در محکم و متشابه قرآن و تفاسیر و صحیح اخبار با هم آوردند که بیخ دین در دل‌ها راسخ و ثابت گشت، چنان‌که طمع‌های بددینان منقطع شد، و طوعاً او کره‌ها فلاسفه و اهل ملل منسوخ و تناسخیان و دهریان به کلی سر بر فرمان شریعت و مفتیان امت محمد نهادند و جمله اقرار دادند که *الطُّرُقُ كُلُّهَا مَسْدُودَةٌ إِلَّا طَرِيقَ مُحَمَّدٍ* و هر بزرگی از علما به تربیت سلطانی سلجوقی منظور جهانیان شد... و در هر ولایتی، امراء به عدل و سیاست پادشاهی مشغول بودند و آنچه موجب دیوان ایشان بود، به مساهلت و مساحت از رعیت حاصل می‌کردند، هم رعیت مرفه می‌بودند و هم امراء می‌آسودند؛ لشکری، مسلمان می‌مُرد و عوان و غماز و بددین در آن دولت بر هیچ کار نبودند؛ و آنچه از شهری در این وقت به

۱. محمد بن علی بن سلیمان راوندی، *راحة الصدور و آفة البرود*، ص ۱۱-۱۲.

جور و ظلم حاصل می‌کنند، در آن روزگار از اقلیمی برنخاستی، لشکر، آن وقت، آراسته‌تر و پادشاهان آسوده و باخواسته‌تر بودند.^۱ با برآمدن خاندان‌های ایرانی سامانی و بوییان، که اهل نظر پناهگاهی مطمئن پیدا کرده بودند، دانشمندان، فیلسوفان و حتی شریعتمداران خردگرای به سوی دربار آنان روان شدند. با التفاتی که سامانیان و بوییان به ترویج علم و دانش داشتند، محفل‌های علمی برقرار شد و کتابخانه‌های بزرگی فراهم آمد و دانشمندانی مانند ابن سینا، بیرونی و مسکویه توانستند تحقیقات علمی خود را دنبال کنند. ابوعلی مسکویه از عضدالدوله گزارش کرده است که در عهد او تنشرهای شهری و عصبیت‌های قومی و گروهی کاهش یافت و «مردم در زیاتگاه‌ها و نمازخانه‌ها یکدل شدند». عضدالدوله که پادشاهی دانش‌پرور بود، برای همه گروه‌های دانشوران، اهل علم و حتی شاعران، اهل فقر و محدثان مستمری برقرار کرد و در قصر شاهی، «در اتاق پرده‌داران کوشکی ویژه برای فیلسوفان» اختصاص داد تا به دور از «غوغای عوام نادان» به بحث و گفتگوهای فلسفی بپردازند و برای آنان ماهیانه‌ای مرتب تعیین کرد تا جایی که «این دانش‌ها که مرده بود، زنده شد، مردان آن که پراکنده شده بودند، گردآمدند؛ جوانان به اموختن و پیران به آموزش دادن پرداختند».^۲ بر عکس، با چیرگی ترکان و توجهی که آنان به صرف امر دیانت قشری داشتند، احترام به دانشوران عقلی کاهش یافت و شریعتمداران اهل سنت و جماعت به سلاطین ترک تقرب جستند تا جایی که حتی برخی از خلفای پیشین که التفاتی به علوم عقلی نشان داده بودند، مورد لعن و طعن واقع شدند. به گفته ابوحنیفه دینوری، مأمون از لحاظ علم و حکمت ستاره درخشان بنی عباس بود و از همه فنون

۱. زاویسی، همان، ص ۲۹۳.

۲. نجارب، ج ۶، ص ۴۸۱. مسکویه، در دنباله همین گزارش می‌افزاید که همه وجوهات برای ترویج دانش از بیت‌المال پرداخت می‌شد و عضدالدوله در بحثش چنان گشاده‌دست و در مدارای شبی به مؤلفانی رسیده بود که به دستور او «کمک به بیمارستان‌ها می‌دادند و به درمیان می‌رساند» و به وزیر خود دستور داد تا «کسب‌ها و دیرها را بزرگساری و به حال جمعیت از همه رسیدگی کند». نجارب، ج ۶، ص ۴۸۲.

و دانش‌ها بهره‌ای به سزا داشت ...^۱ مجالسی برای مناظرهٔ ادیان و مذاهب تشکیل می‌داد و استاد او در این مسایل ابو هذیل ... عَلاَف بود؛^۲

ابوالحسن بیهقی، تاریخ‌نویس اندیشه نیز آورده است که خلیفه المعتضد بالله در گرامی داشت ثابت بن قُرّة خَرَانی که دانشمندی صابئی مذهب بود، به مثابقی رسید که روزی در طواف بستان‌سرای، دست بر دست ثابت نهاده و بُغْتَتاً بازکشید. ثابت، مستشعی شد، خلیفه فرمود که خطایی رفت، دست بر زبرِ دستِ تو نهادن؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ يَعْطُو وَ لَا يُعْلَى؛^۳

حال آن‌که با گذشت زمان، به مأمون، نظر به توجهی که به اندیشه‌های عقلی داشت، نسبت زندقه داده شد.^۴ المتوکل علی الله، نامه‌هایی در ممانعت از جدال و بحث دربارهٔ قرآن نوشت و مردم را از پرداختن به جدل نهی کرد.^۵ هم‌او تدابیری سخت‌گیرانه دربارهٔ غبار پوشیدن اهل ذمه اتخاذ و امر کرد تا آنان «فوطه‌های عسلی بپوشند و ... بر درهای خود چوب‌هایی قرار دهند که پیکر شیاطین در آن‌ها باشد».^۶ این خلیفه، نه تنها کسی از اهل ذمه را در کارهای دولتی راه نمی‌داد، بلکه به فرمان او «کنش‌ها و کلیساهای تازه ویران و اهل ذمه از عمارت ساختن ممنوع شدند».^۷ این محدودیت‌ها به جایی رسید که مسعودی، در اشاره‌ای به تحریم بحث دربارهٔ قرآن و اجبار به تقلید، در اخبار المتوکل، آورده است که

وقتی خلافت به متوکل رسید، بحث و جدل و مناظره را که در ایام معتصم و واثق و مأمون، میان مردم معمول بود، ممنوع داشت و کسان را به تسلیم و تقلید واداشت و بزرگان محدثین را گفت تا حدیث

۱. ابو حنیفه احمد دینوری، اخبار الطوال، ص ۴۴۲

۲. دینوری، همان، ص ۴۴۳

۳. ابوالحسن علی بیهقی، تمة صوان الحکمة ترجمه فارسی با عنوان درة الاخبار و

لمعة الانوار، ص ۱۱. ۴. ابن ندیم، الفهرست، ص ۶۰۱

۵. احمد بن ابی یعقوب، معروف به یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج دوم، ص ۵۱۳

۶. یعقوبی، همان، ص ۵۱۵. ۷. یعقوبی، همان، ص ۵۱۶

گویند و مذهب سنت و جماعت را رواج دهند.^۱

المتوکل، به دنبال تعطیل مجالس بحث و مناظره علمی، در مخالفت با سنت خلفای عباسی پیشین، مسخرگی و هزل‌گویی را جانشین بحث علمی کرد. مسعودی می‌نویسد که «در مجالس هیچ یک از خلفای بنی عباس، مسخرگی و هزل و مضحکه معمول نبود، مگر متوکل که این روش را پدید آورد و باب کرد و غالب خواص و بیشتر رعیت به تقلید آن برخاستند».^۲ تعطیل مناظره علمی، در دارالخلافه المتوکل، در بخش‌هایی از ایران‌زمین، پی‌آمدهای مهمی برای تعطیل علوم عقلی داشت که با افول دولت آل بویه، نخست، به دست غزنویان افتاد و از آن پس سلجوقیان بر آن سرزمین‌ها چیره شدند و بدین سان، در مدرسه‌هایی که در نیمه دوم سده پنجم در خراسان و عراق بنیاد گذاشته شد، به تدریس ادبیات و علوم دینی توجهی خاص مبذول می‌شد و همین امر یکی از عوامل رویگردان شدن طلاب از تحصیل علوم عقلی شد.^۳ هدف تأسیس مدرسه‌های بزرگ دوره فرمانروایی سلجوقیان نیز ترویج علم و تحقیق درباره حقیقت نبود، بلکه غایت این مدرسه‌ها تربیت مبلغان و دفاع از اصول مذهب مختار بود. فاطمیان مصر توجهی ویژه به دانش‌های عقلی داشتند و جامعه‌الازهر را که مدرسه‌ای شیعی بود، بنیادگذاشتند. این مدرسه شیعی از چنان اهمیتی برخوردار بود که به گفته مقریزی یک میلیون و ششصد هزار نسخه خطی در کتابخانه آن وجود داشت که بیشتر آن‌ها در حمله صلاح‌الدین ایوبی از میان رفت؛^۴ خواجه نظام‌الملک، وزیر سنی مذهب سلجوقیان، برای مقابله با ترویج اندیشه شیعی فاطمیان مصر، نخست، مدرسه‌ای در بغداد و آنگاه مدرسه‌های دیگری در قلمرو فرمانروایی سلجوقیان تأسیس کرد که نظامیه نامیده می‌شدند. هم‌او امام محمد غزالی را به نظامیه بغداد فراخواند تا به تدریس علوم دینی اهل سنت و جماعت بپردازد. در این مدرسه تنها به تدریس علوم دینی، یعنی فقه، اصول، حدیث،

۱. ابوالحسن علی مسعودی، مروج الذهب، ج. دوم، ص. ۴۹۶.

۲. همان‌جا.

۳. ذبیح‌الله حسنا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص. ۱۳۷.

۴. نفی الدین علی مقریزی، کتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج. دوم، ص.

تفسیر، و ادبیات عرب بسنده می‌شد و فلسفه که در سده‌های سوم و چهارم آزادانه تدریس می‌شد، از برنامه مدارس حذف شد.^۱

در سده ششم، نیرومند شدن اسماعیلیان، از سویی، و شدت یافتن جنگ‌های داخلی در درون مرزهای اسلامی و جنگ‌های صلیبی در مرزهای غربی امپراتوری اسلامی، از سوی دیگر، راه تعصب و قشریگری را هموار کرد. البته، عامل معاشی در بی‌توجهی به دانش‌های عقلی نیز بسیار نیرومند بود، زیرا نه تنها عامه مردم به دانایان به علم شریعت روی می‌کردند و اینان در نزد پادشاهان ارج نهاده می‌شدند، بلکه اشتغال به دانش‌های عقلی، مایه فقر و نیز موجب مزاحمت از سوی قشریان و فقیهان بوده است. آنچه، در واپسین دهه‌های سده ششم، بر شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، گذشت، و قتل او، نشانه‌ای از آشتی‌ناپذیری مبانی حکمت و فقاہت رسمی و، به طور کلی، میان دانش‌های عقلی - و درک عقلی از دیانت - و صرف توجه به ظاهر شریعت بود.^۲ به تدریج، عامل بسیار نیرومندی در صحنه اندیشه، بویژه در ایران، پیدا شد که جنبه‌های عقل‌ستیزی اهل شریعت را با توجهی به برخی از وجوه قشریت شرعی جمع می‌کرد و به جنبه غالب اندیشه ایرانی تبدیل شد، تا جایی که اهل تصوف به متفکران واقعی ایران تبدیل شدند که خود، در واقع، بزرگ‌ترین مخالفان تفکر و اندیشه عقلی به شمار می‌روند.^۳

۱ فاسم عنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۶۵

۲ ابن فططی رویارویی دو دیدگاه دیباگریزی و توحه عقلانی به پدیدارهای عالم را در گفتگویی میان ماشالله، منجم بهودی، و سفیان نوری، را هلد، آورده است: «اورده اند که سفیان نوری را با ماشالله اتفاق ملاقات افتاد. سفیان او را گفت: "تو از رحل می‌رسی و من از رحل رحل می‌نرمم! تو از مشتری امید می‌داری و رحای من از رب مشتری است! تو، هر زوره، در کارها استناره می‌نمایی و من کارها به استخاره می‌کنم." ماشالله گفت: "فرقی بسیار است حال تو، ارجی و کار تو ایجج و اخجج" است.» ابن فططی، تاریخ الحکماء، ۴۴۵-۶

۳ رضا داوری، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی، ص ۲. در نوشته‌های عرفانی، درباره عجم‌ستیزی گروه‌هایی از عارفان داستان‌های بسیاری آمده است. حامی در شرح ملاقات مولانا و شمس تبریزی می‌نویسد: «بعضی گفته‌اند که چون خدمت مولانا شمس‌الدین به قویبه رسید و به مجلس مولانا درآمد، خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده، پرسید که این چه کتاب‌هاست؟ مولانا گفت: "این را قبل و قال می‌گویند، ترا با این چه کار؟" خدمت مولانا شمس‌الدین دست دراز کرد و همه کتاب‌ها را در آب انداخت. خدمت مولانا به ناسف تمام گفت: "همی درویش چه کردی؟" بعضی از کتاب‌ها از فواید الدین بوده‌اند

بدین سان، مقدمات سقوط امپراتوری اسلامی و همراه با آن، سقوط ایران زمین فراهم شد و با یورش مغولان ضربه‌ای کاری و نهایی بر پیکر فرهنگ و تمدن ایرانی فرود آمد. بارزترین ویژگی این دوره، از دیدگاهی که مورد توجه ماست، زوال تدریجی اندیشه عقلی و هبوط در خردستیزی بود که چیره شدن جریان‌های تصوف مبتذل بر دیگر شیوه‌های اندیشیدن و، بیشتر از آن، پدیدار شدن شعر عرفانی، به عنوان برترین تجلی نبوغ ایرانی را می‌توان از نشانه‌های آن دانست. کوشش خاندان‌های ایرانی تبار برای تجدید عظمت ایران زمین و نمایندگان اندیشه ایرانی‌شهری برای احیای فرهنگ و تمدن ایرانی، از آن‌جا که فاقد پشتوانه‌ای از اندیشه عقلی بود، راه به جایی نداشت و طبیعی است که محتوم به شکست بود. مفهوم «مصلحت عمومی» و در بهترین حالت، اندیشه وحدت «ملی» که در نهایت می‌توانست راه رستاخیزی «ملی»، علمی و فرهنگی ایجاد کند، در اندیشه سیاسی دوره اسلامی تدوین نشد. نویسندگان تاریخ مردم ایران که پیشتر نیز سخن او را نقل کرده‌ایم، در دنباله همان فقره و این‌که برای پشت سر گذاشتن «پراکندگی هویت و انقسام وحدت»، راه برون‌رفتی در این دوره پیدا نشد، می‌گویند:

نیل به نوعی وحدت البته که گه گاه آرمان مدعیان قدرت و بهانه هیجان‌انگیزی آن‌ها می‌شد، اما آن‌ها این آرمان را جز به مقیاس

دیگر یافت نمی‌شود! شیخ شمس‌الدین گفت: «این چه سزا است!» شیخ شمس‌الدین گفت: «این دوق و حال است؛ نرا از این چه حسرت!» عبدالرحمن حامی، نقحات الانس من حضرات القدس، ص ۴۶۶-۷، بیروت، شرح حیات علی‌الترجمان جمال‌الدین گیلانی، حامی، همان، ۴۳۲. پشیمانی از اشتغال به علم و کتاب‌سورانی در پایان عمر نه تنها در محافل صوفیان، بلکه در میان اهل اندیشه سیر رواج دانسته است گفته‌اند که ابوحنیفان توحیدی، در پایان عمر، گوشه‌نشینی اختیار کرد و، در مخالفت از یارسانان و راهدار سلف، برخی از کتاب‌های خود را طعمه آتش کرد. ابوحنیفان مدعی بود که «سوزاندن کتاب‌ها در خواب به وی الهام شده و این کار صرف مخالفت از اعرافی بوده است، مانند ابوعمرو بن علاء، که کتاب‌هایش را در خاک کرد، داوود طائی، که کتاب‌هایش را به دریا افکند، یوسف بن اسط که کتاب‌هایش را در غار گذاشت، ابوسلیمان دارانی که کتاب‌هایش را در احاق سوزاند؛ سفیان نوری که کتاب‌هایش را به باد داد، ابوسعید سیرافی که کتاب‌هایش را به بسروش، سیرد و با او شرط کرد که اگر این کتاب‌ها او را از فصاحت محروم کردند، آن‌ها را در آتش بیسازد.» حوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آن بویه، ص ۳۰۳.