مطالعات تاریخ اسلام
سال اول/ شماره ۴/ بهار ۱۳۸۹

گفتمان خلافت و سلطنت در *سیرالملوک*

نیره دلیر[۱]

چکیده: این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که گفتمان سیاسی حاکم در متن سیرالملوک در باب خلافت عباسی چیست و خواجه نظام‌الملک چه رابطه‌ای میان آن و سلطان سلجوقی برقرار می‌سازد؟ برای بررسی و تحقیق در این باره، حکایت‌هایی از *سیرالملوک* را که نقش خلافت عباسی در آن بارز است، به تجزیه و تحلیل کشیده می‌شود. یافته‌های این پژوهش مشخص می‌کند که خواجه نظام الملک میان خلافت عباسی و حکومت‌های مسلمان رابطه‌ای در نظر می‌گیرد که اساساً خارج از نظام معرفتی اهل تسنن نیست؛ اما بنا به دلایل مشخصی، همین نوع رفتار سیاسی را در مورد حکومت سلجوقی و خلافت عباسی به کار نمی‌بندد. از این رو، وی در مقام وزارت، طرح تحول در بنیان مشروعیت‌یابی سلطنت از دستگاه مشروعیت ساز خلافت در جهان تسنن را در کتاب خویش ارائه می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: خلافت عباسی، *سیرالملوک*، خواجه نظام الملک، سلطنت، سلجوقیان

مقدمه

پس از شکست ساسانیان، تا قرن‌ها بعد، همواره یکی از پایه‌های مهم حاکمیت در ایران، بدون آنکه از یک روند ثابت قدرت پیروی کرده باشد، خلافت بوده است؛ که علی‌رغم افول قدرتش، به نوعی در نظام سیاسی حاکمیت همچنان حضور داشته است. قابل ذکر است

---

۱ دکتر در تاریخ ایران اسلامی dalirnh@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۱۲

که خلافت، خود در روند تدریجی دگردیسی، بر اثر ممزوج گشتن عقاید اقوام مغلوب، با تغییرات شگرفی رو به رو بوده است. حاتم قادری در کتاب *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان*، به تفصیل به نقش خلافت و دگردیسی‌های آن تحت شرایط سیاسی دوره‌های مختلف، پرداخته است. ترکان سلجوقی، از همان ابتدای قدرت گیری خود، با حمایت از خلیفه‌ی عباسی و به دست آوردن تأیید آنان، روابط ویژه‌ای با نهاد خلافت آغاز کردند؛ که البته، در گذشت زمان با فراز و نشیب‌هایی رو به رو بوده است. خواجه نظام الملک در مدت سی سال وزارت سلطان الب ارسلان و پسرش ملکشاه، به عنوان متفکر تأثیرگذار در ساختار اجتماعی سیاسی و فرهنگی سلاجقه‌ی بزرگ، در اواخر عمر خود، بنا به دستور ملکشاه، کتابی در قالب اندرزنامه‌های حکومتی، که به آداب الملوک مشهورند، نگاشت؛ که مشهورترین کتاب اندرزنامه‌ای است که خطاب به حاکمی نگاشته شده است، و در آن، نظرات خود را در باب حکومت‌داری مکتوب نموده است. نکته‌ی قابل تأمل این پژوهش این است که خواجه در کتاب خود، علی‌رغم تأیید نقش مشروعیت ساز خلافت عباسی در برابر سلطان سلجوقی، بنیانی را در نظر می‌گیرد که متفاوت از کارکرد پیشین خلافت است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که خواجه از چه منظری به خلیفه‌ی عباسی می‌نگرد، و جنس رابطه‌ای که وی میان خلافت عباسی و سلطان سلجوقی برقرار می‌سازد، از چه نوع است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است به طور اجمال پیشینه‌ای در باب دستگاه خلافت، که نقشی کلیدی در تکوین نظریات مربوط به سلطنت در دوره‌ی اسلامی ایفا نموده است، ذکر شود.

۱. خلافت عباسی، اوج نفوذ ایرانیان

خلافت عباسی از دیدگاه اندیشه و نظام سیاسی، نقطه عطفی در تاریخ اسلام بود که از عصبیت گرایی عربی که در دوران بنی امیه به شدت پیگیری می‌شد، دور شد و سنن میراث اقوام مختلف، به ویژه ایرانیان، را با سنن اسلامی به هم آمیخت. البته، تأثیر تمدن ایران بر دولت بنی امیه نیز جاری بود (مسعودی، ۱۳۵۶، ۲، ۳۵).[۱] حتی برخی از روایات وجود دارند که عمر با برخی از پارسیان نشست‌هایی داشته است که در آنها شیوه‌های

۱ ابن خلدون در مقدمه اذعان می‌کند تمدن ایران به دولت‌های عرب اموی و عباسی منتقل شد. (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ۳۳۱).

شاهان ساسانی و کشورداری آنان بر او خوانده می‌شد.[۱] در زمان امویان هم این روند ادامه داشت؛ ولی در دوران عباسیان به اوج خود رسید. تحولی که بنی‌عباس با به‌کارگیری مستقیم ایرانیان ایجاد کردند، بی‌نظیر بود. این تحول پذیرش آداب و فرهنگ ایران در نظام اسلامی و آمیختگی با سنن دین جدید، کوشش موفقی برای رهایی دولت اسلامی از زمینه‌ی عربی و رسوم قبیله‌ای بود که اسلام را به فرهنگی غنی‌تر و انطباق پذیرتر و جهانی‌تر از آنچه بود، مبدل ساخت، و از طریق وزیران و خاندان‌های ایرانی، سنن قدیم و اسلام را تلفیق نمودند (ریچارد فرای، ۱۳۶۵، ۹).[۲] با خلافت عباسی تحول مهمی در ساخت و روابط قدرت، در جامعه‌ی اسلامی، ایجاد شد.

بنی‌عباس سنن ایرانی را با تفسیرهای مذهبی ترکیب نمودند و در توجیه مشروعیت خلافتشان به کار بستند. در خلافت راشدین، به هر حال، نوعی از رضایت صحابه وجود داشت. امویان بر تغلب و جبر الهی در مشروعیت خود تأکید داشتند. عباسیان بر عنصر «وراثت» (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۳۵، ۷) در خلافت تأکید نمودند، که آنان را به عنوان جانشینان به حق خلافت جلوه‌گر می‌ساخت. وراثت مورد نظر عباسیان، جانشینی پیامبر بود، که در توجیه حقانیت خود، با بعضی روایات منسوب به پیامبر مشروعیت خلافتشان را توجیه و آن را همچون تقدیری تاریخی، اجتناب ناپذیر و الزامی جلوه‌گر می‌کردند.[۳] پیش از این، امویان هم با این استدلال که مُلک از آن خداست و به هر کسی که بخواهد می‌سپارد، از همین کارکرد تقدیرگرایانه در تثبیت قدرت خود سود جستند.

عباسیان در تبلیغات خود تلاش می‌کردند مفاهیمی را که از ساسانیان به جامعه‌ی اسلامی رسوخ یافته بود، با معانی قرآنی آکنده سازند. «نور رسالت» از ناحیه‌ی شهریار ساطع است؛ سلطان سایه‌ی خدا در زمین است؛ هر کس مشکلی دارد، به آن ملتجی می‌شود، خلیفه حلقه‌ی ارتباط با کائنات است. عبارت مشهور «مُلک و دین همزادند»، و «دین شالوده‌ی مُلک است، و ملک پاسدار دین است»، از جمله‌ی دیدگاه‌های ساسانیان است که در ساختار سیاسی جامعه‌ی اسلامی مطلوب واقع شد و با ملبس شدن آن به سنن اسلامی، از

---

۱ «و کان عمر یکثر الخلوه بقوم من الفرس یقراون علیه سیاسات الملوک و سیّما ملوک العجم الفضلاء و سیّما انوشیروان؛ فانه کان معجبا بها، کثیر الاقتداء بها» (ابن مسکویه، الجزء الاول، ۱۳۶۹، ۴۱۵).

۲ همچنین ر.ک: ریچارد فرای، ۱۳۷۵، ۱۹.

۳ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی خلافت و روند تحول آن ر.ک: حاتم قادری، *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان (با رویکردی به آراءِ اهل سنت)*، ۱۳۷۵؛ *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت، ۱۳۸۰.

جمله‌ی پایه‌های مهم دولت‌های مسلمان قرار گرفت. عباسیان مدعی شده بودند که خلافت حق آنان است و به لطف الهی خلافت را به دست گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که چنین ادعایی از طرف رهبران قومیت‌ها و عامّه‌ی مردم نیز پذیرفته شده بود. در باور بیشتر خاندان‌های سرشناس و توده‌های مذهبی سرزمین‌های اسلامی، این اصل پذیرفته شده بود که فرمانروایان مسلمان در صورتی می‌توانند ایفای نقش کنند، که خلیفه‌ی عباسی آنها را به رسمیت شناسد. عامّه‌ی اهل سنت نیز، که اکثریت جامعه‌ی اسلامی را تشکیل می‌دادند، به ادعای عباسیان خو گرفته و به حکومت آنها و اطاعت از آنها گرایش یافته بودند، و عقیده داشتند که فرمانروایی آنها بر حق است (ریچارد فرای، ۱۳۶۳، ۵۶ و ۷۹).

اگر چه در دوره‌ی سلجوقیان، مدت‌ها بود که مقام خلافت صرفاً نمادی بدون قدرت نظامی بود، اما تأیید خلیفه برای سلاطین سلجوقی، که اکثر رعایایشان به خلیفه به چشم جانشین پیامبر می‌نگریستند، بسیار مهم بود. بنابراین، یکی از مهم‌ترین مسائلی که از همان ابتدای تشکیل حکومت سلجوقیان برای سلاطین اهمیت داشت، تأیید حکومت آنها توسط خلافت عباسی بود. زمانی که طغرل برای فتح نیشابور و شرق ایران برآمد، تأیید خلیفه، روابط حسنه‌ای را در روابط سلجوقیان – عباسیان شکل داد. «خلیفه نامه به طغرل‌بک نوشت که زنهار اسلام را دریاب و در دفع این ملاعین بشتاب؛ روی از نصرت دین بر متاب، تا کار با وعده‌ی اولی و طریق و طریقه‌ی اولی رود» (ابن النظام الحسینی الیزدی، ۱۳۲۷، ۵). وقتی طغرل وارد بغداد شد، به عنوان «مَلک شرق و غرب» مورد احترام قائم، خلیفه‌ی عباسی، قرار گرفت. طغرل خلیفه القائم بامرالله را به مسند خلافت و سده‌ی امامت آورد و حق را در مرکز خویش قرار داد (همان، ص۴۱).[۱] عنوان «السلطان المعظم»، برای اولین بار به طور رسمی از طرف خلیفه‌ی عباسی به طغرل اعطا شد. پیش از آن، محمود غزنوی توسط احمد بن خلف، از امرای صفاری، به این نام خطاب شد، که باعث رواج این عنوان به نام محمود گردید. خواجه نظام الملک، که به محمود غزنوی و نظام حکومتی متمرکزش، که از آمال خواجه محسوب می‌شود، به دیده‌ی تحسین می‌نگرد، در *سیرالملوک* از وی چنین یاد می‌کند: «و پیش از او، اسم سلطانی نبود و نخستین کسی که در اسلام خود را سلطان خواند، محمود بود و بعد از او سنت گشت، و

---

۱ این روابط حسنه‌ی آغازین همیشه بر یک منوال باقی نماند و با فراز و فرودهایی رو به رو شد.

پادشاهی عادل و خداترس و دانش دوست و جوانمرد و بیدار و پاک دین و غازی بود. و روزگار نیک آن باشد که در آن روزگار پادشاهی عادل باشد» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۶۱).

۲. گفتمان خلافت در *سیرالملوک*[۱]

خواجه در کتاب خود مروج برگزیدگی سلطان[۲] توسط خداوند است، اما در هر حال، نباید از نظر دور داشت مشروعیتی که سلجوقیان در زمان طغرل به آن دست یافتند، در تأیید خلافت عباسی نهفته بود. با تأمل در این نکته که خلافت همچنان وجهه‌ی خود را در میان اهل سنت حفظ کرد، از این‌رو طبیعی است که خواجه علی‌رغم آنکه مکرراً برگزیدگی توسط خداوند را پایه‌ی مشروعیت پادشاه عنوان می‌کند، اما خلافت را نادیده نمی‌گیرد. البته، وی قصد قداست بخشی به خلافت را ندارد، ولی در حفظ خلافت تلاش می‌کند. زیرا به هر حال، می‌تواند مثمر ثمر واقع شود. تأیید خلافت عباسی برای جمعیت سنی مذهب ایران مهم تلقی می‌شد. از این رو، خواجه در فصل چهل و سوم «اندر باز نمودن احوال بدمذهبان که دشمن ملک و اسلام‌اند»، می‌نویسد:

«و کسانی هستند که امروز در این دولت قربتی دارند و سر از گریبان شیعت[۳] برکرده‌اند و از این قوم‌اند و در سرّ، کار ایشان می‌سازند و قوّت می‌دهند و دعوت می‌کنند و خداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانه‌ی بنی‌العباس[۴] را بردارد و اگر بنده غطا از سر این دیگ برگیرد، ای بسا رسوایی که از زیر آن بیرون آید» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۲۳۷).

---

۱ این کتاب از دو نیمه تشکیل شده است که در صحت انتساب نیمه‌ی دوم آن به شدت تردید است. و بعد از تصحیح شارل شفر فرانسوی در قرن نوزدهم، بر اساس عنوانی که وی برای کتاب اختیار کرده است، به *سیاستنامه* مشهور شده است.

۲ هر چند در کتب مسلمانان از جمله *سیرالملوک* به کرات واژه‌ی پادشاه استعمال می‌شود، اما باید دانست که این واژه در این آثار کاربرد صوری دارد، زیرا در ساختار سیاسی دوره‌ی اسلامی، «پادشاه» با کارکرد، وظایف و ویژگی‌های دوره‌ی باستان معنا ندارد. توزیع قدرت، مهم‌ترین وجه تفاوت «پادشاه» در دوره‌ی باستان و «سلطان» در دوره‌ی اسلامی است. در این پژوهش بر مبنای استعمال مکرر *سیرالملوک* از این عناوین به جای همدیگر، مسامحتاً پادشاه و سلطان یکسان به کار رفته است.

۳ بنا به اعتقاد برخی از محققان معاصر، مطالب ضد شیعی *سیرالملوک* از خواجه نیست، برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: علی ابوالحسنی و علی اکبر ترکان، ش ۲۹، ۱۵۹-۱۵۰، اگر این فرض را پیگیری کنیم که مطالب و فصول *سیرالملوک*، پس از فصل سی و نهم، بعد از قتل خواجه به رشته‌ی تحریر درآمده، این مطالب که در فصل چهل و سوم، تحت عنوان نظام الملک و با قلم شخص دیگری نگاشته شده است، حاوی نکات مهمی در مورد کسانی است که خواجه با آنان در پایان عمر خود مشکل داشته است و احتمالاً این کنایه خطاب به آنان و مشخص کننده‌ی ماهیت مخالفان خواجه است؛ از جمله تاج الملک، وزیری که در تحت حمایت ترکان خاتون به جای نظام الملک به وزارت رسید.

۴ در ادامه‌ی بحث، در این باره توضیح داده شده است.

در این قسمت، ضمن آنکه اقدامات کسانی که قصد سرنگونی خلافت را دارند، بیان می‌کند، به صراحت از نقش خود در سرپوش نهادن و سرکوب این تمایلات، با ذکر این جمله «اگر بنده غطا از سر این دیگ برگیرد، ای بسا رسوایی که از زیر آن بیرون آید»، یاد می‌کند. هر چند اصالت نیمه‌ی دوم کتاب، که از فصل چهل شروع می‌شود، محل تردید است، اما به هر حال، احتمال آنکه نویسنده تمایلات خواجه را در زمان حیات شنیده و آن را ذکر کرده باشد، دور از ذهن نیست. ضمن آنکه عمل‌کرد خواجه نیز خود شاهدی بر این ادعاست. رابطه‌ی وزیر بزرگ با خلیفه‌ی عباسی رابطه‌ایی حسنه بوده است، تا جایی که وی لقب «رضی امیرالمؤمنین» را از خلیفه دریافت می‌کند. خلیفه المقتدی خطاب به وی گفت: یا حسن، رضی‌الله عنک ارضی امیرالمومنین عنک (سبط ابن الجوزی، ۱۹۸۷، ۱۶۴؛ المافروخی اصفهانی، ۱۳۵۲، ۱۰۳). در ۴۷۹ هـ المقتدی بالله خلیفه‌ی عباسی، خواجه را به رضی امیرالمؤمنین ملقب ساخت. این لقب که ویژه‌ی پادشاهان بوده است، هرگز پیش از آن به وزیری داده نشده بود و بعد از آن هم به کسی داده نشد. خواندمیر در *دستورالوزراء* از قول خواجه نظام الملک آورده است که:

«... سلطان فرمود که مجموع اکابر و اعیان که از اطراف جهان حاضر گشته بودند، جهةطلب رضای خلیفه پیاده متوجه دارالخلافه شوند و خلیفه بر این معنی وقوف یافته، در محلی که اشراف و بزرگان روان شدند، کسی از نزد خلیفه رسیده، گفت که فرمان خلیفه چنان‌است که نظام الملک سوارگشته و جمیع اعیان جهان پیاده در رکاب من روان شدند و چون به سده‌ی خلافت رسیدیم، مسندی در غایت عظمت نهاده، مرا بر آن بنشاندند ...و به‌عدد هر کسی از علما و عظماء خلعتی از دارالخلافه بیرون آوردند و خلعت من مطرز بود به این طراز که "باسم وزیر العادل العالم الکامل نظام الملک رضی خلیفه"، و از ابتدای ظهور اسلام تا آن غایت کسی را از وزیر با خلیفه منسوب نکرده بودند» (خواندمیر، ۱۳۵۵، ۱۵۸).

از منظری دیگر می‌توان چنین به این نکته نگریست که ملقب نمودن خواجه به این عنوان، هم به قدرت خواجه و حکومت سلجوقیان برمی‌گردد، هم به ضعف حکومت عباسی که از مدت‌ها پیش گریبانگیرش شده بود. روابط خواجه و خلفای عباسی ناشی از شرایط تاریخی تحول یافته‌ای بود که حکومت عباسی در حکم نمادی مشروعیت بخش برای حکومت‌های استیلا به شمار می‌آمد. مشی سیاسی خواجه در رعایت حال خلفا،

ناشی از ضعف وی نبود، بلکه تا حدود زیادی از مصلحت اندیشی وی در محترم شمردن خلفا تأثیر می‌پذیرفت. به ویژه آنکه در مقابله‌اش با اسماعیلیان نیاز به یک ابزار عقیدتی با پایه‌های مستحکم مذهبی در میان اهل سنت داشت.

برای فهم دیدگاه خواجه درباره‌ی این نهاد مهم سیاسی جامعه‌ی اسلامی در دوره‌ی عباسیان، به بررسی حکایاتی می‌پردازیم که خلافت عباسی در آن نقش دارد. مهم‌ترین حکایتی که مورد استناد قرار می‌گیرد، حکایت «خروج یعقوب لیث بر خلیفه‌ی عباسی»[1] است که در فصل سوم و تقریباً در ابتدای کتاب روایت می‌شود:

«و یعقوب لیث از شهر سیستان خروج کرد و جمله سیستان بگرفت و به خراسان آمد و خراسان بگرفت و از خراسان به عراق آمد و جمله عراق بگرفت، و داعیان مر او را بفریفتند و در سرّ در بیعت اسمعیلیان شد و بر خلیفه‌ی بغداد دل بد کرد. پس لشکرهای خراسانَ و عراق را گرد کرد و آهنگ بغداد کرد تا خلیفه را هلاک کند و خانه‌ی عباسیان را براندازد» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۲۰).

نکات با اهمیتی که در این بخش از حکایت به نظر می‌رسد، عبارت‌اند از:

۱. ادعای اسماعیلی برای یعقوب لیث صفاری. نظام الملک در حکایت خروج یعقوب بر خلیفه‌ی عباسی، وی را اسماعیلی معرفی می‌کند که قصد براندازی خلافت عباسی را دارد. این تهمت خواجه به یعقوب، که به سبب عصیان وی در مقابل خلیفه‌ی عباسی مطرح می‌شود، با توجه به عدم ذکر آن در منابع، از چند زاویه قابل بررسی است. خواجه از حکایت‌های تاریخی قصد حقیقت گویی و بیان واقعیت ندارد، بلکه از حکایت‌هایش، فارغ از صحت و سقم آن، برای تبیین مقاصدش، به منظور دستیابی به ثبات و امنیت حکومت بهره می‌جوید. از این رو، وی نه تنها توجهی به برخی مسلمات تاریخی ندارد، بلکه حقایق تاریخی را نیز با توجه به منویات مورد نظرش، تغییر می‌دهد. احتمالاً، خواجه تحت تأثیر تهدید اسماعیلیان و خطرات آنان برای حکومت سلجوقی، آن را به دوره‌ی یعقوب و جنگ وی با خلیفه نیز تعمیم می‌دهد، و این اتهام را به این دلیل به یعقوب وارد می‌سازد، تا با استفاده از سرنوشت کسانی چون وی، که در مقابل خلافت عباسی جنگیده و شکست خورده‌اند، مشروعیت حکومت‌هایی را که توسط خلافت عباسی تأیید می‌شود، اثبات

---

۱ در این مقاله از این عنوان استفاده شده است. عنوان اصلی آن در کتاب، حکایت «امیر عادل و صفاریان» است.

نماید و عاقبت مخالفان خلافت را ، همچون سرنوشت یعقوب و برادرش، از پیش محکوم به شکست نشان دهد، و با توجه به وجود خطر بزرگی چون اسماعیلیه در دوره‌ی خودش، عاقبت آنان را با سرانجام کسانی چون یعقوب پیوند زند.

۲. خواجه در این حکایت، خلیفه‌ی عباسی را با عنوان «خلیفه‌ی بغداد» یاد می‌کند، که به نظر می‌رسد به نوعی محدوده‌ی قدرت و جایگاه خلافت را منحصر به بغداد می‌کند و آن را تصغیر می‌نماید. در دوران خواجه، خلافت چنان ناتوان و ضعیف گشته بود، که حتی در مقر اصلی خود نیز برای رهایی از قدرت پایان یافته‌ای چون آل بویه از طغرل کمک می‌طلبید. در حالی که در زمان جدال با یعقوب، خلافت عباسیان هنوز آن مقدار توان داشت تا وی را، که امیری قدرتمند محسوب می‌شد، به هزیمت وادارد؛ اما خواجه زمانی که این حکایت تاریخی را روایت می‌کند، آن را در حد خلیفه‌ی بغداد منحصر می‌نماید.

۳. به جای خلافت عباسی از «خانه‌ی عباسیان» نام می‌برد. گویی تعمداً از به کار بردن عبارت «خلافت» برای عباسیان خودداری می‌ورزد و آن را به خانه تشبیه می‌کند. در نیمه‌ی دوم کتاب نیز با همین عنوان از خلافت عباسیان یاد می‌کند، و از کسانی که سر در گریبان شیعت کرده‌اند، و ملکشاه را تحریک می‌کنند که خانه‌ی بنی‌العباس را براندازد، با خشم یاد می‌کند (همان، ۲۳۷). حتی از زبان خلیفه‌ی عباسی نیز، وقتی به سران سپاه یعقوب پیام می‌دهد، از همین عبارت استفاده می‌کند.

خلیفه در نهان به سران سپاه یعقوب کس فرستاد «که او معصیت آشکار کرده است و با شیعیان یکی شده است و بدان آمده است تا خانه‌ی ما براندازد و مخالف ما را به جای ما بنشاند» (همان، ۲۱). بار دیگر ادعای اسماعیلی بودن را تکرار می‌کند، ضمن اینکه از زبان خلیفه نیز به جای خلافت، عبارت «خانه‌ی ما» را به کار می‌برد.

خواجه در ادامه‌ی حکایت عصیان وی بر خلیفه، تأکید می‌کند که، خلیفه بفرمود به آواز بلند خطاب به سپاه یعقوب چنین گویند:

«یا معشرالمسلمین بدانید که یعقوب عاصی شده است و بدان آمده است تا خاندان عباس برکند و مخالف او را از مهدیه[1] بیارد و به جای وی بنشاند و سنت بردارد و بدعت آشکار

---

۱ شهر مهدیه در زمان یعقوب هنوز ساخته نشده بود. این شهر در زمان عبیدالله مهدی، اولین خلیفه‌ی فاطمی مصر، در شمال آفریقا در تونس، ساخته شده است. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی زمان ساخت شهر مهدیه، ر.ک: ابواسحق ابراهیم اصطخری، ۱۳۴۷، ۴۰؛ ابوالفداء، ۱۳۴۹، ۱۹۳.

کند. هر آن کس که بر خلیفه‌ی رسول خدای عزوجل مخالف شود، با رسول‌خدای عزوجل خلاف کرده باشد و هر کس که سر از طاعت رسول علیه السلام بیرون برد، همچنین باشد که سر از طاعت خدای تعالی بیرون کشیده باشد و از دایره‌ی مسلمانی بیرون شده باشد؛ چنان که خدای تعالی می‌گوید در محکم کتاب خویش «اطیعوالله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم.» اکنون کیست از شما که بهشت را به دوزخ بگزیند و حق را نصرت کند و روی از باطل بگرداند؟ با ما باشد نه با مخالف ما» (نظام‌الملک، ۱۳۴۰، ۲۳-۲۲).

خواجه با تکرار تهمت اسماعیلی بودن، بار دیگر از عنوان «خاندان عباس» به جای عبارت «خلافت عباسی» استفاده می‌کند. وی همچنین از خلیفه‌ی عباسی به عنوان «خلیفه‌ی رسول الله» نام می‌برد. خلفا از دوره‌ی معاویه به بعد، تمایل داشتند که خود را خلیفةالله بنامند و مستقیماً پایه‌ی مشروعیت خود را خدا قرار دهند.[1] علی‌رغم آنکه سنت عربی در این زمینه وجود نداشت، بعد از فتوحات و تماس با ملل مغلوب، به ویژه ایرانیان، با سنت‌های پادشاهی و نمایندگی خدا آشنا شدند و آن را با مفاهیمی از قرآن و حدیث، مستند به دین اسلام ساختند. اصولاً، اعراب حکومت گریز حجاز، پیش از حکومت پیامبر، با چنین نگرش‌هایی درباره‌ی حاکمان و انتساب آنان به خداوند، بیگانه بودند. این امر، بنا به شرایط اقلیمی آنان ایجاد شده بود. بنا به دلایلی، آنچه در عربستان، حتی در صدر اسلام، شکل گرفت، با آنچه به عنوان نمونه در ایران باستان شکل گرفته بود، از تمایزات خاصی برخوردار بود که موجب شکل‌گیری نوعی از فرمانروایی در صدر اسلام شد که تفاوت‌های آشکاری با امپراتوری‌های همسایه‌ی خود داشت. پیشینه‌ی این نوع از فرمانروایی در سنت قبیله‌ای عربستان قرار داشت. قبایل عربستان هر چند در شرق می‌زیستند، اما متفاوت از الگوی حکومتی مسلط بر شرق عمل می‌کردند. اصولاً نظریه‌ی پادشاهی، به گونه‌ای که در ایران ساسانی پذیرفته شده بود و ترویج می‌شد، در میان صحرانشینان عرب موضوعیت نداشت. این تفاوت ظریف اما بسیار با اهمیت، بنا به دلایل اقلیمی به وجود آمده بود. قبایل عربستان بیشتر یک خانواده‌ی همخون بودند که به زحمت در حد قبیله سازمان یافته بودند و حتی بسیاری از منازعات میان قبیله‌ای رخ می‌داد، و به زحمت و تحت شرایط خاصی به سطح وفاداری قبیله‌ایی دست می‌یافتند و بیشتر تیره‌هایی بودند که ارتباط خونی نزدیکی به

---

۱ این امر بنا به شرایط سیاسی بنی امیه و ناموجه جلوه کردن انتساب به پیامبر و در نتیجه اکراه از آن بروز کرد.

همدیگر داشتند و سطح وفاداری آنها اکثراً در همین حد قرار داشت و تنها در صورت هجوم دشمن خارجی، در قالب قبیله سازمان می‌یافتند. قلّت تعداد باعث شده بود میان رئیس و اعضا فاصله و تمایز خاصی وجود نداشته باشد، و حضور مداوم رئیس قبیله در زندگی روزمره، مانع از تقدس بخشی و جنبه‌ی الوهیت یافتن، از آن نوع که در شرق رواج داشت، گردید.[1] با آغاز خلافت اسلامی، هر چند بر مبنای دین اسلام شکل گرفته بود، اما سنت قبیله‌ای عرب نیز در آن تأثیر عمیقی داشت. گزارش‌های تاریخی حکایت از آن دارد که در صدر اسلام و دوران خلفای راشدین، نوعی از حکومت شکل گرفت که دست‌کم در شرق بی‌بدیل بود. معاذ بن جبل فرمانده سپاه مسلمانان در جنگ با رومیان در زمان عمر بن خطاب، در توصیف امیر مسلمانان، خطاب به رومیان چنین می‌گوید:

«باید دانست که امیر ما مردی باشد هم از جنس ما که بر ما ظلم نکند و پیرامن عدوان نگردد. مادام که خدای تعالی را مطیع باشد و کار را بر وفق کتاب منزل و سنت پیغمبر مرسل کند و طریق معدلت سپرد و بر جاده‌ی انصاف روزگار گذراند، بر ما والی و امیر تواند بود؛ والا، معزول می‌کنیم» (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲، ۸۸).

واقعه‌ی قتل عثمان را اوج این دیدگاه می‌توان شمرد. گروهی از مسلمانان خلیفه‌ی مستقر را به علت آنچه خلاف دین تشخیص دادن، انذار کردند و سپس به قتل رساندند. پس، مقبولیت و مشروعیت خلیفه در صدر اسلام از دیدگاه اهل سنت منوط به پذیرش بیعت کنندگان بود (حاتم قادری، ۱۳۸۰، ۴۳). بنابراین، وجهی از رضایت بیعت کنندگان[2] در پذیرش خلیفه در صدر اسلام ملحوظ شده است، البته، این به مفهوم حکومتی مردمی با مفهوم مدرن نیست، اما به هر حال، با آن نوع از حکومت که در دنیای باستان، به ویژه شرق، مستقر بوده است، تمایزات اساسی دارد. با تغییر مناسبات قدرت و تعاطی افکار و تمدن‌های مختلف، این وضعیت به همین منوال باقی نماند. با آغاز فتوحات، مسلمانان با اندیشه‌های حکومتی دیگر سرزمین‌ها، به خصوص ساسانیان، آشنا گردیدند.

---

۱ اعراب هر چند از دیرباز با ایرانیان در تماس و ارتباط بودند، ولی از نظریات سیاسی ایرانیان، زمانی تقلید کردند که بر این کشور دست یافتند. بارتولد در تحقیقات خود در آسیای مرکزی به تشخیص مشابهی در مورد صحرانشینان آن دیار می‌رسد. نظر ایرانیان در مورد پادشاهی واحد که آمر و ناهی مطلق در امور ملک و دولت باشند، برای صحرانشینان بیگانه بود. (و. و. بارتولد، ۱۳۶۶، ۶۴۵؛ داود فیرحی، ۱۳۷۸، ۱۲۶).

۲ هر چند در دوران سه خلیفه‌ی اول بیعت کنندگان مدینه تکلیف مسلمین و اطاعت آنان در تمام مرزهای اسلامی را تعیین می‌نمودند و برای هر خلیفه نیز روشی متفاوت برای به قدرت رسیدن انجام پذیرفته است.

با روی کار آمدن آن نوع از قدرت که مبانی بنیادین آن با خلافت مدینه متفاوت محسوب می‌شد، نیاز به کارگیری این گونه از اندیشه‌ها و سنن احساس شد که در ذات خود با سنت قبیله‌ای عرب و خلافت راشدین متفاوت بود. پس، آن بخش از این اندیشه‌ها که می‌توانست برای حاکمیت تازه به قدرت رسیده کاربرد داشته باشد، مورد استفاده قرار گرفت. در نتیجه، توجه به سنت‌های پادشاهی و ملکداری ایرانیان[1] قبل از اسلام و بیزانس، خلافت اسلامی را دچار دگردیسی نمود که به راحتی خط تمایز آن با روی کار آمدن معاویه قابل تشخیص است. خلیفةالله جایگزین خلیفه‌ی رسول‌الله شد، و هر کس علیه وی شورش می‌کرد، گویی علیه خداوند عصیان می‌نمود، و با ذکر احادیث و آیاتی از قرآن کریم، به ویژه آیه‌ی اولی الامر، اطاعت از اولی الامر را در ردیف اطاعت از رسول او قرار می‌دادند و مخالفان خود را با این توجیهات، کافر و خارج از دین معرفی می‌کردند.

۳. اولی الامر و جایگاه آن در *سیرالملوک*

همچنان که ذکر شد، خواجه نظام الملک، در حکایت «عصیان یعقوب علیه خلیفه‌ی عباسی»، دلایل مشروعیت خلیفه را از زبان وی، چنین بیان می‌کند:

«... هر آن کس که بر خلیفه‌ی رسول خدای عزوجل مخالف شود، با رسول‌خدای عزوجل خلاف کرده باشد و هر کس که سر از طاعت رسول علیه‌السلام بیرون برد، همچنین باشد که سر از طاعت خدای تعالی بیرون کشیده باشد و از دایره‌ی مسلمانی بیرون شده باشد؛ چنان که خدای تعالی می‌گوید در محکم کتاب خویش «اطیعوالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم» (نظام الملک، ۲۳-۲۲).

این آیه که خلیفه‌ی عباسی به آن استناد کرده، مهم‌ترین آیه‌ی قرآن برای توجیه حکومت‌ها پس از پیامبر قرار گرفته است که عموما با احادیثی از پیامبر مبنی بر اطاعت از امرا آورده می‌شود: «...من اطاعنی فقد اطاع الله و من یعصنی فقد عصی الله و من یطع

---

۱ هر چند از سنت ملکداری ایرانیان باستان در دوره‌ی اسلامی استفاده شده است، اما لازم به ذکر است که این سنت پس از اسلام با همان عناصر و الزامات به کار گرفته نشده است و مهم‌ترین بخشی که ساختار سیاسی نیاز داشته و مورد استفاده قرار داده است برگزیدگی توسط خداوند است و بقیه‌ی عناصر مورد غفلت واقع شده است. از این رو، اندیشه‌ی ایرانشهری با همان الزامات قابل تکرار در دوره‌ی اسلامی نبوده است؛ در حالی که محققان معاصر، از جمله سید جواد طباطبایی، خواجه نظام الملک را مروج اندیشه‌ی ایرانشهری ترسیم نموده‌اند. ر.ک.: سید جواد طباطبایی، *خواجه نظام الملک*، ۱۳۷۵؛ *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، ۱۳۷۲.

الامیر فقد اطاعنی و من یعص الامیر فقد عصانی»[۱] (البخاری، الجزء الرابع، بی‌تا، ۸؛ مسلم النیسابوری، الجزء السادس، ، بی‌تا، ۱۳؛ ابویوسف، ۱۳۸۲، ۹)، که مضمون آن بر این مبناست که اطاعت از امیر همان اطاعت از پیامبر و خدا، و عصیان علیه امیر عصیان علیه رسول خدا و خدا محسوب می‌شود. با ذکر آیه‌ی اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم،[۲] که مورد استناد تقریباً اکثر فقها و بزرگان مسلمان به‌منظور مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان و حاکمان پس از پیامبر می‌باشد، وزیر اعظم سلجوقی به حیطه‌ی دانش سیاسی‌ای که مسلمین در طی چند قرن پس از پیامبر و بنا بر ضروریات زمانه به آن دست یافته بودند، وارد می‌شود. این آیه که به «اولی الامر» معروف شده است، مورد استفاده‌ی علمای مسلمان قرار گرفت که می‌خواستند حکومت‌های متعددی که یکی پس از دیگری در جهان اسلام قدرت را به دست می‌گرفتند، شرعی جلوه دهند. البته، نمی‌توان موضع تمام دانشوران اسلامی را در باب امامت و خلافت (حکمرانی) یکسان دانست، اما می‌توان با اندکی اغماض، به یک برداشت کلی از دیدگاه متفکران مسلمان دست یافت. ماوردی در *احکام السلطانیه*، اطاعت از اولی الامر را با استناد به این آیه واجب می‌داند (ماوردی، ۱۹۸۵، ۵؛ اشعری، ۱۴۱۰، ۴۴). به طور کلی، می‌توان گفت اکثریت متفکران اهل تسنن، برای احتراز از هرج و مرج، به تدریج مصداق «اولی الامر»[۳] را تمام فرمانروایان و حاکمانی دانسته‌اند، که توانسته‌اند امر حکومت را به هر ترتیبی در دست بگیرند.

غزالی در *نصیحة‌الملوک* به صراحت از اولی‌الامر به پادشاهان تعبیر می‌کند و اطاعت از آنان را به استناد این آیه واجب می‌شمرد: «پادشاهان را متابع باید بودن، و با ملوک

---

۱ روند استفاده از این آیه و احادیث همچنان در جامعه‌ی اسلامی ادامه داشته است.

۲ قرآن کریم، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء. نکته‌ی مهم دیگر آیه‌ی اولی الامر این است که عبارت «اطیعوا» برای خداوند و رسول جدا آمده است، در حالی که برای رسول و اولی الامر از یک «اطیعوا» استفاده شده است، که بحث‌های متفاوتی در میان مفسران قرآن و علماء به وجود آورده است. آیا اطاعت از رسول چیزی جدای از اطاعت وحی الهی است و به طور کلی جنس اطاعت از رسول و اولی الامر چیست که هر دو با یک «اطیعوا» آورده شده است؟ در برخی از تفاسیر در این باب آمده: اطاعت از رسول نفس اطاعت از خداوند است که از طریق وحی می‌رسد. (فخر رازی، ج۵، ۱۴۱۵= ۱۹۹۵، ۱۵۵- ۱۵۴). طبرسی در نفسیر خود اعتقاد دارد که پیامبر جداگانه ذکر شده است تا در بیان مطلب مبالغه‌ای باشد. طاعت پیامبر، امتثال اوامر خداوند است. (طبرسی، ج۵، ۱۳۵۱، ۲۰۱). علامه طباطبایی اطاعت از رسول را اوامر نبوی که به صورت وحی الهی نیامده، می‌داند. شاید همین باعث تکرار امر به اطاعت شده، نه آنچه مفسرین می‌گویند که تکرار برای تأکید است. چون اگر تأکید بود، ترک تکرار مقصود را بهتر می‌رساند (سید محمد حسین طباطبایی، ج۴، بی‌تا، ۵۶۴- ۵۶۳).

۳ یقول ابوالاعلی المودودی: «الحاکم الحقیقی فی الاسلام انما هو الله وحده. والذین یقومون تنفیذ القانون الالهی فی الارض هم اولوالامر. تعریفی که مودودی از اولی الامر ارائه می‌دهد، شامل کسانی است که قانون الهی را در زمین عملی می‌کنند. (به نقل از: محمد القطب طبلیه، ۱۹۸۲، ۵۲).

منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن که خدای تعالی گفته است اطیعوا الله و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم. تفسیر این چنان است که مطیع باشید خدای را و پیغامبران و امیران خویش را. پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای دهد و آن را دهد که او خواهد» (غزالی، ۱۳۶۱، ۸۲-۸۱).

ابن بی‌بی در *الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه*، از «پادشاهان اولوالامر که مخصوص خطاب و اولوالامر منکم‌اند»، نام می‌برد (ابن بی‌بی، ۱۹۵۶، ۹۱). ثعالبی نیز در *آداب الملوک*، این حدیث از پیامبر را می‌آورد که با صراحت عنوان سلطان در آن ذکر شده است: «قال (ص): السلطان ظل ا... فی ارضه، فمن اطاعه فقد اطاعنی و من عصاه فقد عصانی» (ثعالبی، ۱۹۹۰، ۴۰)؛ و بدین‌گونه، حکومت‌هایی که یکی پس از دیگری در جامعه‌ی اسلامی قدرت می‌گرفتند، بدون توجه به اینکه شرایط مورد نظر را داشته باشند، وجهه‌ی دینی و شرعی می‌یافتند و اطاعت مردم از آنان واجب شمرده می‌شد. این اطاعت، مطلق و فریضه‌ی دینی شمرده می‌شد. بنا به اعتقاد ابویوسف در کتاب *الخراج*، شرط لازم و کافی اعمال قدرت، دارا بودن بالفعل قدرت، است. او اطاعت مطلق از قدرت‌های موجود را تکلیف مذهبی می‌داند که با حدیثی منسوب از پیامبر با سند روایی از ابوذر آن را توجیه و تفسیر می‌کند: «از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و اگر حکومت و قدرت بر شما به برده‌ی لب کلفت کوچک سر حبشی داده شد، به فرمان او گوش دهید و از او اطاعت کنید» (ابویوسف، ۱۳۸۲، ۹). ابویوسف این حدیث را در کتاب *الخراج* در دفاع از اطاعت کورکورانه از قدرت حاکم ذکر می‌کند: «ایها الناس اتقوا ا... و اسمعوا و اطیعوا، و ان امر علیکم عبد حبشی اجدع فاسمعوا له و اطیعو...» (همان، ۹).[۱] در *صحیح مسلم* این حدیث با راویان متعدد و سلسله‌ی اسناد آورده شده که مهم‌ترین آنان ابوذر است: «اسمع و اُطیع و ان کان عبداً مجدّع الاطراف» (مسلم، بی‌تا، ۱۵-۱۴). ماوردی نیز این حدیث پیامبر را پس از آیه‌ی اولی الامر می‌آورد: «اطیعوا الامام و لو کان عبدا حبشیا ما اطاع الله فیکم» (ماوردی، ۱۹۸۶، ۸۰). مجموعه‌ی این احادیث، که در آثار علمای مسلمان از زبان پیامبر ذکر شده است، به تدریج به این سمت و سو گرایش پیدا می‌کند که تمام شروط امامت و

---

۱ سه قرن بعد غزالی همین حدیث را در حمایت از مشروعیت حاکمان نظامی عصر خود در کتاب *احیاء علوم الدین* می‌آورد. (ر. ک: غزالی، ۱۳۶۴، ۱۲۴و ۲۰۴).

خلافت را کناری نهد و به هر کسی که با قدرت و زور حکومت را به دست می‌گیرد، مصداق روایات پیامبر[۱] و آیات قرآن قرار گیرد.

خواجه نظام الملک نیز، در این عبارات، از زبان خلیفه، با استناد بر احادیثی که به کرات در آثار علمای مسلمان به کار رفته است، حقانیت خلافت عباسی را در این حکایت که در دوره‌ی امرایی چون صفاریان و سامانیان است، اثبات و مخالفان خلافت را از دایره‌ی مسلمانی خارج می‌کند. وی با استناد به حدیثی از پیامبر و آیه‌ی اولی الامر، که مهم‌ترین آیه‌ی قرآن در توجیه اطاعت از امرا و خلفاست، حق و باطل را مشخص می‌کند. البته، وزیر بزرگ سلجوقی، چنین رابطه‌ای را برای سلطان ملکشاه و خلیفه‌ی معاصرش برقرار نمی‌سازد. برای سلطان سلجوقی مستقیماً از برگزیدگی توسط خداوند به عنوان مبنای مشروعیت‌بخشی استفاده می‌کند، بدون نیاز به تأیید غیر، و این، یعنی رهایی از مهر خلافت عباسی بر حاکمان فعلی سرزمین اکاسره. در حقیقت، تفاوت ظریف اما بسیار با اهمیتی در نگرش خواجه به خلافت عباسی در دوره‌ی خودش و پیش از آن وجود دارد.

«ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دل‌ها و چشم خلایق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن همی باشند و بقای دولت او می‌خواهند» (نظام الملک توسی، ۱۳۴۰، ۱۳).

از دیدگاه نظام الملک، گزینش سلطان از سوی خداوند صورت می‌گیرد، سپس فضائل پادشاهی را در وی جمع می‌کند. آن‌گاه، نه تنها آرامش بندگان، که مصالح جهان نیز، به او وابسته می‌شود، تا عدل و امنیت برای خلایق به وجود آورد، و در سایه‌ی آن بقای دولت وی خواهند. بنابراین، مشروعیتی که وی در کتاب خویش برای سلطان در نظر می‌گیرد، برگزیدگی توسط خداوند است. خواجه در *سیرالملوک* می‌کوشد تا مشروعیتی از جانب خداوند برای ملکشاه و به طور کلی سلاطین به تصویر کشد، و بنا به قول کلود کاهن، نظام الملک درصدد بود طرح نهادی را به رشته‌ی تحریر درآورد که در آن، سلطان از خود مشروعیت داشته باشد (کلود کاهن، ۱۳۸۵، ۱۳۸). محور توصیه‌ها و

---

۱ جالب این است که احادیث پیامبر با عناوین مختلفی که حاکمان می‌یابند، تغییر پیدا می‌کند و هماهنگ با عنوان آنان می‌شود.

طرف توجه خواجه نظام الملک در *سیرالملوک* شخص سلطان است؛ زیرا او محور تمام نظام است: «ملک و رعیت همه سلطان را ست» (نظام الملک توسی، همان، ۱۷۱)؛ و یا «سلطان کدخدای جهان باشد و جهانیان همه عیال و بنده‌ی وی‌اند» (همان، ۱۵۳). چنین مالکیتی برای سلطان، نتیجه‌ی همان دیدگاهی است که سلطان را نماینده و جانشین خدا در زمین معرفی می‌کند، که با تفاوت‌هایی پیشینه‌ی آن در سنت پادشاهی ایرانی، و به نوعی تداوم آن در خلیفة اللهی دانستن خلفای اموی و عباسی، نهفته است.

به حکایت «عصیان یعقوب بر خلیفه‌ی عباسی» باز می‌گردیم، تا همچنان به روایت خواجه، حقانیت (مشروعیتی) را بررسی کنیم که آنان برای خود باور داشتند، و به استناد آن در محکوم کردن یکدیگر می کوشیدند. پس از شکست و هزیمت یعقوب، نامه‌ی خلیفه رسید که در آن پیروزی خود و شکست یعقوب را به خواست خداوند منوط کرد: «...دیدی که ایزد تعالی صنع خود به تو نمود و تو را هم به لشکر تو بشکست و خاندان ما را نگاه داشت» (همان، ۲۳). خواجه، با نگرشی تقدیرگرایانه شکست یعقوب را به خداوند نسبت می‌دهد و تأییدات خدا را نسبت به خلافت عباسی و نگاهداشت خاندان آنان را، از زبان خلیفه خطاب به یعقوب، یادآور می‌شود. جواب یعقوب به فرستاده‌ی خلیفه جالب است و نکات بهتری را نشان می‌دهد. یعقوب در جواب می‌گوید: «برو و خلیفه را بگوی که من مردی روگرزاده‌ام و از پدر روگری آموخته‌ام ... و این پادشاهی و گنج و خواسته از سر عیاری و شیرمردی به دست آورده‌ام، نه از پدر میراث دارم و نه از تو یافته‌ام...» (همان، ۲۴).

در حالی که یعقوب با افتخار پایه‌ی حکومت خود را نه میراث پدری و نه تأیید خلافت می‌داند، اکثر حکومت‌هایی که پس از اسلام تا دوره‌ی مغول در ایران حاکم می‌شوند، به ویژه اگر خاستگاه غیر ایرانی داشته باشند، سعی دارند مهم‌ترین بنیان مشروعیت خود را فرمان خلافت عباسی قرار دهند. در حالی که منشاء مشروعیتی که یعقوب برای خود در نظر می‌گیرد، شیرمردی و عیاری است، که نه تنها باَ الزاماتی که تا آن زمان در جامعه‌ی اسلامی حاکم بود مناسبتی نداشت، بلکه با سنت ایران باستان که حکومت را موهبتی الهی که صاحب آن لزوماً باید رشته‌ای از الزامات، به ویژه نسب از خاندان شاهی ایران، را داشته باشد، نیز مغایر بود. به طور کلی، می‌توان گفت، در گفتمان سیاسی جامعه‌ی ایران آن دوره، پاسخ یعقوب لیث از هر سو که بررسی شود، ساختارشکن است. بررسی

سایر خاندان‌های حکومتی در ایران پس از اسلام و کوشش برای رساندن نسبشان به خاندان‌های شاهی ایران باستان، شاهد مثالی است در توجه و درک موقعیت سلسله‌های شاهی ایران، نسب ایرانی داشتن، از خاندان شاهی بودن و تداوم اهمیت آن در دوران اسلامی با ساخت نسب‌های غیر واقع. تمایل عمومی حکومت‌های ایرانی نژاد، حتی اگر از تأیید خلافت عباسی نیز استفاده می‌کردند، بر این مبنا استوار بود که نسب خود را به خاندان‌های شاهی ایران باستان می‌رساندند. قابل ذکر است که در *تاریخ سیستان* نیز از همین روند کلی استفاده شده، و علی‌رغم چنین پاسخی از شخص یعقوب لیث، نویسنده‌ی *تاریخ سیستان*، همچون سایر اسلاف و اخلافش، سعی دارد نسب وی را به ساسانیان، انوشیروان و اردشیر... فریدون و جمشید برساند (*تاریخ سیستان*، ۱۳۶۶، ۱۹۳). از این رو، نسب یعقوب را به شاهان پیشدادی ایران رسانده است؛ در حالی که در خود *تاریخ سیستان* درباره‌ی ورود یعقوب به نیشابور و اعتراض مردم به خارجی بودن یعقوب، به دلیل فقدان تأیید خلافت عباسی، آمده است:

«یعقوب به نیشابور قرار گرفت. پس او را گفتند که مردمان نیشابور می‌گویند 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 اینجا جمع باشند تا عهد امیرالمؤمنین بر ایشان عرضه کنم... . همه‌ی بزرگان نیشابور جمع و به درگاه آمدند... پس، حاجب را گفت: آن عهد امیرالمؤمنین بیار تا بر ایشان برخوانم. حاجب اندر آمد و تیغ یمانی [به] دست میان دستاری مصری اندران پیچیده، بیاورد و دستار از آن بیرون کرد و تیغ پیش یعقوب نهاد و یعقوب تیغ برگرفت و بجنبانید. آن مردمان بیشتر بی‌هوش 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... امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌است؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشاند، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است» (همان، ۲۲۳-۲۲۲).

در *احیاءالملوک* نیز آمده است که یعقوب در پاسخ خلیفه، که قصد منصرف کردن وی را از حمله‌ی مجدد به بغداد داشت و از او می‌خواست که از مخالفت با وی توبه کند و به جانب خراسان متوجه شود و به آن مملکت قانع شود، گفت:

«از حرفه‌ی رویگری قصد جای بزرگان عجم کردم و به این مرتبه رسانیدم، اگر دست به

گردن شاهد مراد آید، مطلبی حاصل شده باشد، والّا آن حرفه‌ی رویگری و کشکینه جو به سلامت» (ملک شاه حسین سیستانی ، ۱۳۴۴، ۶۰-۵۹).[۱]

در ادامه‌ی حکایت عصیان و شکست یعقوب لیث در *سیرالملوک*، خلیفه که از عمرولیث جانشین یعقوب نگران بود، به اسماعیل بن احمد سامانی در بخارا نوشت:

«خروج کن بر عمرولیث و لشکر بکش و ملک از دست او بیرون کن که تو حق‌تری امارت خراسان و عراق را که این ملک سال‌های بسیار پدران تو را بوده است و ایشان به تغلب دارند. یکی آنکه خداوند حق توی، و دیگر آنکه سیرت‌های تو پسندیده‌تر است، و سه دیگر آنکه دعای من در قفای تو است».

خواجه از زبان خلیفه مواردی را برای حقانیت امیر اسماعیل سامانی ذکر می‌کند که با دقت نظر در آن می‌توان به میزان اهمیتی که وی برای خلافت قائل بوده‌است، پی برد. در درجه‌ی اوّل، تغلب و ارث از پدران، «تو حق‌تری امارت خراسان و عراق را که این ملک سال‌های بسیار پدران تو را بوده است و ایشان به تغلب دارند»، که تقدم آن قابل توجه و با اهمیت است؛ و آنجا که می‌گوید: «خداوند حق توی»، داشتن ملک به تغلب را حق دانسته است. آن‌گاه، سیرت‌های نیکو، و تنها در مرتبه‌ی آخر، خشنودی خلیفه را بیان می‌کند، که با عبارت دعا از آن یاد می‌شود. خلیفه خود این سه نکته را جمع می‌زند و چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «بدین هر سه معنی، شک نکنم که ایزد تعالی تو را بر وی نصرت دهد» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۲۵). ترتیب دلایل می‌تواند گویای درجه‌ی اهمیت آنها و حتی بیان کننده‌ی چرخه‌ی قدرت و مشروعیت باشد که بعدها در روند ثابت قدرت در جامعه‌ی اسلامی می‌توان آن را مکرراً مشاهده نمود؛ یعنی ابتدا فرمانروای استیلا حکومت را به دست می‌گرفت آن‌گاه توسط خلیفه‌ی عباسی مورد تأیید واقع می‌شد.

در این حکایت اسماعیل، به قدرت رسیدن عمرو و برادرش یعقوب را از اتفاق آسمانی می‌داند و می‌گوید: «پدر شما مردی روگر بود و شما را روگری آموخت و از اتفاق آسمانی ملک به تغلب گرفتید و به تهور کار شما برآمد» (همان، ۲۷). پس از شکست عمرو از

---

۱ نگارش *احیاء الملوک*، هر چند در سنه‌ی ۱۰۲۷ هجری اتمام یافته است، اما کتبی از تاریخ سیستان در اختیار داشته و استفاده کرده است که بیشتر آنها امروز از میان رفته است، از جمله *تاریخ سیستان* ابو عبدا... به همراه ترجمه‌ی فارسی آن از ابومحمد، *تاریخ سیستان* تألیف امیر فاضل امیر محمد امیر مبارز، *تاریخ سیستان* تألیف محمد یوسف اصفهانی که احتمالا پس از *تاریخ سیستان* مجهول المؤلف نگاشته شده است و همچنین *تاریخ سیستان* مجهول المؤلف که بسیار از آن استفاده کرده است. (ملک شاه حسین سیستانی ، ۱۳۴۴، مقدمه‌ی کتاب به قلم منوچهر ستوده، ص۲۳).

سپاه اسماعیل سامانی، وی دلایل شکست خود را برمی‌شمارد و جالب آن است که تقریباً به همان نکاتی اشاره می‌کند که خلیفه برای تحریک اسماعیل به جنگ بیان کرده بود.

«اسماعیل را بگو که مرا نه تو شکستی، بل که دیانت و اعتقاد و سیرت نیک تو و ناخشنودی امیرالمؤمنین شکست؛ و این مملکت، خدای عزوجل از من بستد و به تو داد و تو بدین نیکی ارزانیی و سزاوارتری این نعمت را (همان‌جا).

«خشنودی» خلیفه به طور ضمنی با عبارت «دعای من در قفای تو است»، از زبان خود خلیفه خطاب به اسماعیل و به نوعی دیگر، با عبارت «ناخشنودی» امیرالمؤمنین از گفتار عمرو لیث در بیان علت شکست خود ذکر می‌شود، و به طور تلویحی ناخشنودی امیرالمؤمنین و سیرت‌های نیک اسماعیل را در رقم خوردن تقدیر خداوندی در شکست عمرو و پیروزی اسماعیل و گرفتن مملکت، مؤثر می‌داند. البته، خواجه در پی آن نیست که برای خلیفه جایگاهی فراتر از سلطان قائل شود. در طرحی که خواجه برای مشروعیت سلطان ترسیم می‌کند، نیاز به تأیید خلیفه دیده نمی‌شود و حتی در مقایسه‌ی دوران خلفا و سلطان ملکشاه، دومی را بی‌نقص‌تر و مبارک‌تر می‌داند، به‌گونه‌ای که حتی با اغراق از اطاعت همگان از وی یاد می‌کند:

«و اگر به روزگار بعضی از خلفا اندر ملک بسطتی و وسعتی بوده است، به هیچ وقت از دل مشغولی و خروج خارجیان خالی نبوده است، و اندر این روزگار مبارک بحمدالله و المنه، اندر همه جهان کسی نیست که به دل خلاف او اندیشد و یا سر او از چنبر طاعت بیرون است...» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۱۵).

در این جملات، نوعی تناقض به چشم می‌خورد. «بسطت و وسعت مملکت» را فقط به دوران بعضی از خلفا محدود می‌کند، با جمله‌ای مشروط، که با «اگر» شروع می‌شود و آن هم لحنی کنایه آمیز که با خروج خارجیان به کام خلفا تلخ شده است، و دوران خود را خالی از هر گونه مخالفی می‌داند؛ که چنین اظهار نظری از سوی خواجه، با توجه به اینکه در همین کتاب از وجود شیعیان و اسماعیلیان شکایت می‌کند، عجیب به نظر می‌رسد. پس، به چه دلیل، خواجه چنین قیاسی نموده است؟ به نظر می‌رسد این مقایسه در راستای همان خواست خواجه برای بالا بردن مقام سلطانی و مبارکی دوران آنان در مقابل خلیفه و دوره‌ی حکومت آنان باشد. در *سیرالملوک* خلفا در واقع، با توجه به فرمانروایی و کارکرد ویژه‌ی آنان در دوره‌ی امرا مورد توجه قرار می‌گیرند، و برای

دوره‌ی سلاطین بزرگ سلجوقی با همان کارایی پیشین در نظر گرفته نمی‌شوند. خلفا به حکم فرمانروایی حافظ نصیب و «حقوق مردم»[۱] می‌باشند که از ظلم وی می‌توان به درگاه خدا عارض شد. در حکایت دیگری در *سیرالملوک*، جماعتی از مستحقان عرض‌حالی به هارون الرشید نوشتند:

« ... نصیب ما در بیت المال به دست تو است از بهر آنکه تو کدخدای جهانی و امیرمؤمنانی. اگر مال مؤمنان است، بر ما هزینه کن، که ما مستحق‌ایم و تو را به حکم پادشاهی و حافظ‌المالی بیش از ده یکی نمی‌رسد، بدان قدر که کفاف تو باشد... اگر نصیب ما بیرون کنی، والّا از تو به درگاه خدای تعالی شویم و تظلم کنیم و درخواهیم تا بیت المال از دست تو بیرون کند و به دست کسی دهد که او را بر مسلمانان شفقتی باشد و زر و نعمت از بهر مردمان دارد نه مردمان از بهر زر (همان، ۱۸).»

در این حکایت، به خلیفه با عناوین کدخدای جهان و امیر مؤمنان و پادشاه و حافظ المال اشاره شده است، که از این همه اشارات و عبارات یک هدف برداشت می‌شود: استیفای حقوق مستحقانی که در این حکایت، به صراحت سخن از تظلم‌خواهی نزد خداوند برای براندازی خلیفه‌ی وقت و آرزوی حکم‌فرمای عادل دارند تا نصیب خود را از بیت المال دریافت کنند. البته، خواجه به عنوان ایرانی سنی مذهب به بنیان خلافت اعتقاد داشته است. خواجه، خواستار محو این پایه از مشروعیت حاکمان نیست؛ ولی در عین حال، لزومی نمی‌بیند که به آن جایگاهی قداست‌آمیز و دست نیافتنی ببخشد. بنابراین، عصیان علیه خلیفه به عنوان فرمانروا در حد آرزو و دعا و تظلم به درگاه خداست، تا متوجه وظیفه‌ی خود در اجرای عدالت بشود، و به هیچ عنوان حق شورش و طغیان را به مردم اعطا نمی‌کند. در حالی که بر طبق گزارش‌های تاریخی، مواردی وجود دارد که در ابتدای تشکیل خلافت به صراحت از این حق مردم، حتی توسط خود خلیفه، دفاع شده است. خطبه‌ی آغازین ابوبکر، به نوعی، هدایت توسط مردم را در صورت خطا تا آن حد که اصلاح شود خواستار است: «... من تابعم نه مبدع، اگر به راه راست رفتم اطاعتم کنید و اگر خطا کردم به استقامتم آرید» (طبری، ۱۳۶۴، ۱۳۵۰). وی اطاعت مردم را تا زمانی درست می‌داند که خود در راه راست بوده باشد، و در صورت خطا، بر مردم است که او را به راه راست بیاورند.

---

۱ البته، حقوق مردم به معنایی که در آن دوره مدّ نظر بوده است، با مفاهیم مدرن امروزی همخوانی ندارد.

نتیجه

حاکم مورد نظر خواجه، سلطان است نه خلیفه، خطاب وی در این اندرزنامه، سلطان است، و وی این کتاب حکومت‌داری را برای سلطانی نگاشته است، و از خلیفه به طور ضمنی و در لابه‌لای برخی حکایات خود برای آموزش مملکت‌داری به سلطان یاد کرده است. با تحلیل حکایت «خروج یعقوب بر خلیفه»، برخی نکات مهم درباره‌ی دیدگاه وی راجع‌به خلافت عباسی روشن می‌گردد. هر چند وی در این حکایت کاملاً بر تأیید خلیفه‌ی عباسی به عنوان یکی از پایه‌های مهم مشروعیت امرا مهر تأیید می‌نهد و خروج کنندگان بر آن را از دایره‌ی مسلمانی خارج می‌نماید، اما مشروعیتی که خود برای سلطان سلجوقی در نظر می‌گیرد، مستقیماً از خداوند اخذ می‌شود که ریشه در سنت‌های ایرانی پیش از اسلام دارد. وی مبنای مشروعیت حکومت‌های مسلمان را در زمان امرا، خلافت عباسی می‌بیند؛ اما با تبدیل امرای کوچک با قدرت‌های محدود ناحیه‌ای به سلاطین با قدرت سلجوقی، طرح دیگری برای مشروعیت بخشی ترسیم می‌کند. در حقیقت، با اتصال مشروعیت سلطان ملکشاه به طور مستقیم به خداوند، او را از تأیید غیر بی‌نیاز می‌سازد، و این، سرآغاز استقلال تفکر سیاسی در میان اهل تسنن محسوب می‌شود؛ که با استناد به کتاب *سیرالملوک* می‌توان گفت مشهورترین طراح آن وزیر بزرگ سلجوقی بوده است.

منابع

- ابن اعثم کوفی، *الفتوح*، ترجمه‌ی محمد بن احمد مستوفی هروی، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ابن بی بی، ناصرالدین یحیی، *الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه*، آنکارا، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۵۶.
- ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ابن فراء، ابی‌یعلی محمد بن الحسین، *الاحکام السطانیه*، صححه محمد حامد الفقی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳= ۱۹۸۳.
- ابن مسکویه، *تجارب الامم*، الجزء الاول، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ج۱، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
- ابن النظام الحسینی الیزدی، *العراضه فی الحکایة السلجوقیه*، به‌اهتمام فارل زوسهایم، لیدن، بریل، ۱۳۲۷.
- ابوالحسنی علی و علی اکبر ترکان، «مندرجات ضد شیعی *سیاستنامه* از آن خواجه نظام الملک نیست»، نشریه‌ی تخصصی *کلام اسلامی*، سال هشتم، شماره‌ی ۲۹.

- ابواسحق ابراهیم اصطخری، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- ابوالفداء، *تقویم البلدان*، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- ابویوسف، *الخراج*، الطبعة الثانیه، قاهره، المطبعة السلفیه، ۱۳۸۲.
- اشعری، *الابانه عن اصول الدیانه*، المدینة المنوره، مرکز شئون الدعوه، ۱۴۱۰ق.
- و. و. بارتولد، *ترکستان نامه*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ج۱، چ۲، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- البخاری الجعفی، ابی عبدا... محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، الجزء الرابع، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی‌تا].
- ثعالبی، *آداب الملوک*، تحقیق جلیل العطیه، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۰.
- خواجه نصیر طوسی، *رسالهٔ امامت*، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین حسینی، *دستورالوزراء*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۵۵.
- سبط ابن الجوزی، *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، تحقیق الغامدی، الجزء الاول، مکه، جامعة ام‌القری، ۱۹۸۷.
- غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌اهتمام حسین خدیو جم، چ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- -----، *نصیحة الملوک*، چاپ جلال الدین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱.
- کاهن، کلود، *بغداد در روزگار آخرین خلفای عباسی*، ایرج پروشانی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۵.
- طباطبایی، سید جواد، *خواجه نظام الملک*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- -----، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران*. چ۳. تهران، کویر، ۱۳۷۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، ترجمه‌ی سید محمدرضا صالحی کرمانی و سید محمد خامنه، ج۴، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، [بی‌تا].
- طبرسی، *تفسیر مجمع البیان*، ترجمه‌ی سید هاشم رسولی محلاتی، ج۵، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۵۱.
- -----، *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج۴، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۴.
- طبلیه، القطب محمد القطب، *الوسیط فی النظم الاسلامیه الحلقه الثلاثه الاسلام والدوله*، قاهره، دارالاتحاد العربی، ۱۹۸۲.
- فرای، ریچارد، *بخارا دستاورد قرون وسطی*، ترجمه‌ی محمود محمودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- -----، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- -----، *تاریخ ایران: از اسلام تا سلاجقه*، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۴، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج۵، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵= ۱۹۹۵.
- فیرحی، داود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- -----، *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان (با رویکردی به آراء اهل سنت)*، تهران، بنیان، ۱۳۷۵.
- المافروخی اصفهانی، *محاسن اصفهان*، تصحیح جلال‌الدین الحسینی، طهران، مطبعه‌ی مجلس، ۱۳۵۲.
- الماوردی، ابی‌الحسن البصری، *الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۵.

- ـــــــ، *الادب الدنیا و الدین*، حققه مصطفی سقا، الطبعة الرابعه، القاهره، مطبعة مصطفی البابی، ۱۹۷۳.
- ـــــــ، *نصیحة الملوک*، تحقیق محمد جاسم الحدیثی، بغداد، دارالشوون الثقافیة العامه، ۱۹۸۶.
- مسعودی، ابوالحسن، *مروج الذهب*، ج۲، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
- مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، *الجامع صحیح؛ صحیح مسلم*، الجزء السادس، بیروت، دارالجیل و دارالافاق الجدیده، [بی‌تا].
- ملک شاه حسین سیستانی، *احیاءالملوک*، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- مؤلف مجهول، *تاریخ سیستان*، تصحیح ملک الشعراء بهار، چ۲، تهران، خاور، ۱۳۶۶.
- نظام الملک، حسن بن علی، *سیرالملوک (سیاستنامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۰.