

اندیشه غالب بر نوشته‌های تاریخی دوره سلجوقی در ایران: کلام اشعری و حکمت عملی

پروین ترکمنی آذر^۱

(دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۰ - پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۰۶/۱۹)

چکیده

از ویژگی‌های تاریخنگاری دوره سلجوقی، جمع میان کلام اشعری و حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام است. از سویی احیای اندیشه سیاسی ایرانشهری و تبیین آن به عنوان الگوی عملی سلاطین در دوره سلجوقی در کتاب‌های سیرالملوک و متون تاریخی تجلی یافت. از سوی دیگر نفوذ کلام اشعری در ایران با آغاز وزارت نظام الملک، به اوج رسید و نوشته اغلب مورخان این دوره را متأثر نمود. مقاله حاضر در صدد پاسخگویی به این مسائل است که چگونه و چرا دو اندیشه اشعری و حکمت عملی ایرانیان در تاریخ نگری مورخان این دوره ظاهر شد، آیا زمینه حضور و جمع میان دو تفکر نشان از تعادل و توازن دارد یا استحاله و یا غلبه یکی بر دیگری؟ تحقیق حاضر نشان خواهد داد، تاریخ نگری مورخان دوره سلجوقی، تجلی‌گاه برخی دیدگاههای مشترک دو تفکر بود. در برخی موارد دیگر مورخان این دوره موجد تحولی در اندیشه‌های ایرانیان پیش از اسلام و اسلامی کردن آن بودند و در مواردی فارغ از دیدگاه‌های اشعریان، برای تبیین جایگاه مستقل پادشاهان، از حکمت عملی ایرانیان سود جستند.

کلیدواژه‌ها: ایران، تاریخ نگاری، تاریخ نگری، حکمت عملی، سلجوقیان، کلام اشعری.

مقدمه

در بررسی حیات فکری ایران دوره اسلامی دو جریان فکری عمده می‌باید مورد توجه و بازاندیشی قرار گیرد. جامعه ایران دوره اسلامی نمی‌توانست از میراث فکری

۱. دانشیار پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران. رایانامه: ptorkamanyazar@gmail.com

گذشتگان خود جدا باشد. اندیشه سیاسی پیش از اسلام، بخصوص از قرن سوم هجری با ترجمه آثار گذشتگان که در دستور کار حکومت‌های ایرانی و برخی از خلفای عباسی قرار گرفت، به صورت رسمی وارد حوزه اندیشه سیاسی ایرانیان مسلمان شدند. جریان فکری دوم برخاسته از آموزه‌های اسلامی بودند. بر اساس تعالیم اسلامی دو مذهب فکری معتزله و اشاعره در جهان اسلام ظاهر شد که طرفداران هر گروه در مناقشه دایم فکری و سیاسی با گروه دیگر بود. این دو نحله فکری در ایران نیز، به تبع دیگر مناطق جامعه اسلامی و به مقتضای شرایط زمانی تاثیرگذار بودند؛ اما کلام اشعری جایگاه ویژه‌ای در جامعه ایران یافت و در دوره سلجوقیان اندیشه غالب بود.

مقاله حاضر با بررسی تاریخ نگری نوشته‌های تاریخی دوره سلجوقی در ایران، اعم از تاریخ‌های عمومی و تواریخ ادواری و تاریخ‌های محلی، با روش تطبیق آنها با نظریات ارائه شده در زمینه حکمت عملی مطرح در اندرزننامه‌های ایرانیان پیش از اسلام و سیرالملوک‌های دوره اسلامی و متون حاوی عقاید کلام اشعری سعی نموده است به بازخوانی تاریخ‌نگری مورخان دوره سلجوقی در رابطه با حکمت عملی ایرانیان و کلام اشعری دست یابد.

۱. انتقال اندیشه سیاسی ایران باستان به ادبیات اسلامی

انتقال خلافت از بنی امیه به بنی عباس که ایرانیان در آن نقش مؤثر و اساسی داشتند، موقعیت مناسبی برای ایرانیان فراهم آورد تا به احیای فرهنگ پیش از اسلام و بازخوانی آن با اعتقادات اسلامی خود بپردازند. بدین ترتیب، در دوره اسلامی از قرن دوم هجری، بخشی از اندیشه سیاسی اسلامی در زمینه حکمت عملی شکل گرفت که متأثر از اندیشه سیاسی ایرانیان در زمینه آداب ملوک و آیین کشور داری بود. اقدام ابن مقفع، محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه اصفهانی و... در ترجمه خدای نامه‌ها و اندرزننامه‌ها از زبان پهلوی به عربی که عنوان سیر الملوک به خود گرفت، موجب انتقال اندیشه سیاسی ایران باستان به ادبیات دوره اسلامی گردید. این امر نقش مؤثری در انتقال و حفظ یادگارهای فرهنگ و تمدن ایران باستان و تبیین این اندیشه داشت. شاهنامه فردوسی، سند باد نامه، کلیله و دمنه، نامه‌های شاهان و کارنامه‌هاشان که ابوعلی مسکویه، بخشی از آنها را در کتاب تجارب الامم جمع آورده و نامه تنسر که ابن

اسفندیار آن را در *تاریخ طبرستان* ضبط نموده از آن جمله هستند. این دسته از متون در قرن‌های بعد دست مایه اصلی تألیف کتاب‌هایی در زمینه سیرالملوک شد. بدین ترتیب، سیاست‌نامه‌ها بخشی از تاریخ‌نگاری دوره میانه اسلامی را تشکیل دادند. آن‌ها تداوم اندرز نامه‌های دوره پیش از اسلام بودند که در تبیین اندیشه سیاسی خود به آیات و احادیث اسلامی استناد کردند تا به آن صبغه اسلامی بخشند. در واقع متفکران ایرانی، اندیشه سیاسی ایرانیان پیش از اسلام را با آموخته‌های اسلامی در آمیخته و آن را به تمدن و فرهنگ اسلامی منتقل کردند. بدین ترتیب بخشی از سیاست نامه‌ها بازتاب سنت سیاسی و میراث علمی و عملی و تجارب گذشتگان ایرانی است. از آنجا که موضوعات سیاست‌نامه‌ها از متن جامعه ایران و رویدادهای تاریخی آن الهام و شکل گرفته است، تغییر و تحول آن نیز متأثر از همان جامعه و رویدادها سیاسی، اجتماعی و ساختار حکومت‌های آن است. سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی عموماً متعلق به دوره سلجوقی است. مخاطب اصلی این آثار پادشاهان و سلاطین هستند. اغلب آنها متونی‌اند که در نقد وضع قدیم یا موجود، با هدف نشان دادن راهکارهای عملی و به کار بستن این دستورالعمل‌ها توسط حکمرانان برای اصلاح جامعه تدوین شده‌اند. برای یافتن علت آن که چرا سیاست‌نامه نویسی در دوره سلجوقی رواج داشت، می‌باید نظری به حکومت‌های ایرانی داشته باشیم.

تا زمانی که ایران به دست ایرانیان اداره می‌شد، امرا و حکومت‌گران به علت وابستگی به ایران و ایرانیان خود احیاگر آداب و سنن ایرانی بودند یا مشوق آن. این وضع را می‌توان در دوره صفاریان، سامانیان و آل بویه به وضوح درک کرد. زمانی که حکومت ایران به دست ترکان افتاد، مسئولیت مهم احیاء و ابقای سنن و آداب ایرانی بر عهده مورخان و وزرای ایرانی قرار گرفت. ورود ترکان به ایران و تسلط آنان بر مسانید قدرت، اندیشمندان دوره سلجوقی را بر آن داشت تا با قلم، آئین ملکداری ایرانیان را به اقوام ترک که با شمشیر به قدرت رسیده بودند، یادآوری نمایند و بدین طریق حضور قدرتمند آنان را که در آن روزگار تنها راه برای برقراری امنیت و ثبات و استقلال بود، با آداب ملکداری ایرانیان در هم آمیزند تا شاید امنیت و ثبات در جامعه ایرانی تداوم یابد. مبلغان حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام از دیرباز طبقه دهقان، طبقه بازمانده از دوره ساسانیان، بودند و نظام الملک، وزیر بزرگ و تاثیرگذار سلجوقی، به آن طبقه تعلق داشت.

احیای اندیشه سیاسی ایرانشهری و تبیین آن به عنوان الگوی عملی سلاطین در دوره سلجوقی در کتاب *قابوسنامه* تالیف عنصرالمعالی، *سیاست نامه* خواجه نظام الملک و *نصیحة الملوک* غزالی و *عقد العلی للموقف الاعلی* تالیف افضل کرمان تجلی یافت. علاوه بر سیر الملوک نویسان، بسیاری از مورخان این دوره نیز سعی در احیای متون اندرنامه های پیش از اسلام نمودند.

۲. گسترش اشعری‌گری

تفکر دیگری که در حیات فکری ایران دوره سلجوقی تاثیر گذار بود، کلام اشعری است. تضعیف موقعیت کلام معتزله در ایران از غلبه محمود غزنوی بر حکومت آل بویه در شاخه ری به سال ۴۲۰ هجری رخ داد. او در مخالفت با آل بویه شیعه مذهب و پیروان معتزله کتابخانه بزرگ ری را سوزاند. مؤلف *مجمل التواریخ و القصص* می‌نویسد: «مقدار پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه، از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درخت‌ها آویختگان بفرمود سوختن» (ص ۴۰۴). کلام اشعری از قرن چهارم هجری به تدریج در ایران گسترش یافت و بسیاری از متفکران آن روزگار را تحت تاثیر قرار داد. در اوایل دوره سلجوقیان، به خصوص در زمان طغرل، اولین سلطان سلجوقی، اشعریان همچون شیعیان مورد التفات حکومت نبودند، زیرا هم پادشاه سلجوقی حنفی مذهب بود هم وزیرش، عمیدالملک کندری. به همین جهت، عمید الملک کندری با حمایت طغرل سلجوقی، با شافعیان که بیشترین طرفداران اشعری را تشکیل می‌داند، به معارضه برخاسته بود (ابن جوزی، ۸ / ۱۵۸؛ ابن عساکر، ۱۰۸). با روی کار آمدن الپ ارسلان جانشین طغرل در سال ۴۵۵ق، نظام الملک وزیر شافعی مذهب، سلطان را قانع کرد که اشعریان پیرو مذهب حق هستند و موفق به رفع تعقیب از ایشان شد. کوشش‌هایی از این قبیل موجب گردید، به تدریج کلام اشعری در همه سرزمین‌های سنی نشین مورد قبول واقع گشت و در ایران استوار و برقرار گردید (پطروشفسکی، ۲۳۳). به هر حال کلام اشعری در ایران دوره سلجوقیان به خصوص، از زمان نفوذ نظام الملک و تأسیس نظامیه‌ها و اقدامات انتقام جویانه او بر ضد مخالفان گسترش یافت و حیات فکری جامعه سلجوقی را متاثر نمود. به نوشته فرمانیان: «در دوره سلجوقی فضای جامعه اسلامی به گونه ای بود که جمود بر نقل و ظاهر روایات و پرهیز از براهین عقلی

و استدلال‌های ذهنی نشانه قداست تلقی می‌شد. از این روی اشعری در نظر مردم آن روز از جایگاه والاتری برخوردار بود» (ص ۵۱۹).

۳. تلاقی اندیشه اشعری و حکمت عملی ایران باستان

بدین ترتیب، حیات فکری دوره سلجوقی نقطه تلاقی اندیشه اشعری و حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام و جمع میان این دو شد و در نوشته‌های تاریخی این دوره ظهوری چشمگیر یافت و تاریخ نگری مورخان دوره سلجوقی، تجلی‌گاه برخی از دیدگاه‌های مشترک این دو تفکر شد. در برخی دیگر از مقوله‌های تاریخی، مورخان این دوره سعی کردند اندیشه‌های پیش از اسلام ایران را با موازین اسلامی تطبیق دهند و در مواردی فارغ از دیدگاه‌های اشعریان، حکمت عملی ایرانیان را در تاریخ نویسی خود به کار گرفتند.

آنچه در اندیشه ایرانیان پیش از اسلام و اندیشه اشاعره مشترک بود، عقیده به اصل تقدیر مطلق و قضا و قدر است. بیشتر تاریخ نگاران دوره سلجوقی، تمام رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوند دانسته و تحقق این مشیت را هدف و معنای واقعی تمام تاریخ بر شمرده‌اند.

۳-۱. جبری‌گری

الف. جبری‌گری اشاعره

از همان قرون نخستین هجری مناقشات کلامی در مورد محدوده اراده انسان و میزان دخالت او در سرنوشت فردی و اجتماعی اش، مسلمانان را درگیر بحث پیرامون اصل تقدیر مطلق یا آزادی اراده و حق انتخاب انسانها کرد. جبریان با تاکید بر آیه ۴ سوره ابراهیم: «...فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...» (خداوند هر که را خواهد گمراه کند و هر که را خواهد هدایت نماید)، عقاید خود را مطرح کردند. آنان معتقد بودند سرنوشت انسان‌ها از پیش توسط خداوند تعیین شده است. بر اساس اعتقاد جبریان، اراده انسان در اعمال فردی و زندگی جمعی او نقشی ندارد. به گفته شهرستانی: «جبریه قائل به جبر در افعال و قدرتند و استطاعت عبد اثبات نکنند» (ص ۱۳). ابن حزم به همین مناسبت اشعری را جبری می‌خواند و می‌نویسد: «در باره کارهای انسان، اختیاری برای بنده ثابت نمی‌کند» (نک: ابو زهره، ۲۸۲). نوبختی در باره عقاید جبریان می‌نویسد:

آنان معتقدند «بندگان خدا صاحب افعال خود نیستند و خیر و شر را به خدا نسبت می‌دادند و نسبت آن دو را به انسان امری مجازی می‌دانند» (نوبختی، ۹۳). بدین ترتیب بر مبنای تفکر جبریان، انسان‌ها «با سیرت و نیروها و استعدادها و افعال و اعمال آینده» آفریده می‌شوند و آنان کوچک‌ترین تأثیری در افعال خویش و طریق زندگی خود نمی‌توانند داشته باشند.

در بینش جبریان، مشیت و اراده خداوند بر سرنوشت انسان جاری است و به همین علت، آنچه رخ می‌دهد بر پایه سرنوشت غیر قابل تغییری است که خداوند آن را تعیین کرده است و از انسان نفی فعل می‌شود (شهرستانی، ۱۰۲). کلام اشعری نیز برگرفته از اندیشه اهل حدیث در مورد اصل تقدیر مطلق بود. با این تفاوت که اشعری با طرح عنصر «کسب» در عین حالی که قدرت افعال را از خدا می‌دانست، معتقد بود فعل به وسیله انسان محقق می‌شود. بدین معنی که پدیده‌ای که توسط خدا آفریده شده با عمل انسان همراه می‌گردد. اشعری این فعل بنده را کسب می‌نامید؛ «پس این فعل از جانب خداوند خلق می‌شود از این نظر که ابداع و احداث آن از سوی اوست و کسب است از ناحیه بنده که تحت قدرت خداوند قرار دارد» (نک: بدوی، ۶۰۵). بدین ترتیب در دیدگاه اشاعره «انسان جز بر افعال ارادی قدرتی ندارد و خداست که به انسان این قدرت کاسبه را می‌بخشد و مراد از آن این است که خدا افعال را می‌آفریند و برای بنده قدرت بر فعل آنها را می‌بخشد» (حلبی، ۹۴). ابو زهره نیز توضیح می‌دهد که «اشاعره معتقدند که فعل بنده آفریده خدای تعالی است و از بنده فقط کسب، واقع می‌شود و به وسیله کسب، تکلیف به وی تعلق می‌گیرد و پاداش و کیفر تحقق می‌یابد» (ص ۳۰۱). با وجود این، احمد امین مصری نظریه اشعری را همان جبر می‌داند و می‌نویسد: «این نظریه در موضوع جبر هیچ گونه تغییری نداده، بلکه تعبیر جدیدی از آن است» (۵۷/۳).

این عبری به طور مفصل به باورهای اشعریان زمان خود توجه نشان داده و برداشت‌های خود از آن را این گونه شرح می‌دهد:

«آنها فعل و توانایی بر فعل را از بندگان سلب می‌کنند و می‌گویند خداوند تعالی فعل را می‌آفریند و قدرت و توانایی انجام آن را در انسان نیز می‌آفریند و این چنین قدرت در انجام دادن آن فعل تأثیری ندارد. بعضی از ایشان برای انسان در انجام دادن فعل قدرت مختصری قائل می‌باشند و می‌گویند خداوند مالک خلق خود است و آنچه بخواهد در باره آن‌ها انجام می‌دهد و از کارهایی که انجام می‌دهد باز خواست

نمی‌شود و به عبارت ساده مسئولیتی متوجه خدا نیست. اگر همه مردم را به بهشت ببرد حیف و دریغ نیست و اگر همه مردم را به جهنم ببرد ستم نخواهد بود بلکه خداوند در تمامی این دو مورد عادل است؛ زیرا عدل بنا به تعریف آن‌ها عبارت است از دخل و تصرف مالک در مایملک خود» (ص ۱۵۶).

ب. جبری‌گری ایرانیان باستان

بررسی اندیشه ایرانیان باستان نیز حکایت از تسلط جبری‌گری بر آن دارد. در اندیشه ایرانیان این باور که نمی‌توان از قضای خداوندی جلوگیری کرد، همچنان اصلی تعیین کننده تلقی می‌شد. در متون تاریخی از قول پادشاهان و وابستگان آنان، عباراتی در تسلیم و تأیید تقدیر الهی وجود دارد. دینوری سخن داریوش را چنین آورده است: «به درستی دانسته‌ام که همه چیز بستگی به قضای الهی و سرنوشتی که او مقدر می‌فرماید دارد و همه چیز جز خداوند فانی است» (دینوری، ۵۸). همچنین به قول خسرو پرویز اشاره می‌کند که «سرنوشت‌ها به انسان چیزهایی را که به اندیشه او نگذشته است نشان می‌دهد و پیشامدها بر خلاف آرزو می‌رسد... و دوراندیش کسی است که به آنچه برای او مقدر شده است قانع باشد و آرزومند بیش از آن نباشد» (همو، ۱۱۳-۱۱۴).

در متون تاریخی ایرانیان در باره کیومرث و اعتقاد او به قضای خداوندی آمده است: «مرا با قضای خدای عز و جل کاری نیست که اندر این کار او گفتار نیست که او آن کند که خود خواهد و من به قضای او راضیم» (بلعمی، ۷۹). و هوشنگ، پادشاه دیگر پیشدادی گفته بود: «ترس من قضای خدای عز و جل باز ندارد» (همو، ۸۷) و «این قضایی است رفته و زمانه کار خویش بکند» (همو، ۴۷۴). قضای الهی چنان بر افکار منوچهر مسلط بود که علاوه بر آنکه به اصل تقدیر مطلق معتقد بود، تسلیم شدن در مقابل آن را به اصرار توصیه می‌کرد. منوچهر در خطبه خود به مردم توصیه می‌کند «خود را به خدای سپارید و به قضای او راضی شوید و اگر نشوید چه کنید و کجا گریزید از قضای او... خدای شما را نصرت دهد بر دشمن» (همو، ۲۶۱).

مسعودی در تبیین عقاید جبری ایرانیان، در گزارشی که از اردشیر پادشاه ساسانی می‌دهد، او را سازنده نرد معرفی کرده و در تبیین بازی نرد می‌نویسد: «بدین وسیله کار جهان را وا نمود که چگونه در تغییر است و جهانیان را بازیچه خویش دارد و خانه‌های نرد را به شمار ماه‌ها دوازده کرد و مهره‌ها را به تعداد ایام ماه کرد و مهره‌ها را نمودار

تقدیر کرد که مردم دنیا را بازیچه دارد و کسی که نرد بازی می‌کند با مساعدت تقدیر در کار بازی به مراد تواند رسید و هوشمند باریک بین بی مساعدت تقدیر در کار جهان حتی همسنگ ابلهان نتواند شد که روزی و توفیق را در این دنیا جز به کمک بخت نمی‌توان بکف آورد» (مسعودی، ۷۳/۱) مسعودی سپس به گفته صاحب نظری استناد می‌کند که «واضع نرد جبری بوده و بوسیله بازی نرد نشان داده که انسان اختیاری ندارد و به حکم تقدیر عمل می‌کند» (همو، ۷۰۷/۲).

با وجود این، بررسی نامه تنسر نشان می‌دهد اندیشه قضا و قدر الهی در زندگی انسان‌ها به مرور زمان دستخوش تحولاتی شده بود. در نامه تنسر، که در دوره ساسانی نوشته شده است، میان تقدیر الهی و اراده آدمی تعادلی برقرار است و این دو به موازات هم می‌توانند در چگونگی رویدادها دخالت داشته باشند:

«و به حقیقت بدان که هر که طلب فرو گذارد و تکیه بر قضا و قدر کند خویشتن خوار داشته باشد و هر که همگی در تکاپو و طلب باشد و تکذیب قضا و قدر کند جاهل و مغرور بود، عاقل را میان طلب و قدر پیش باید گرفت و نه به یکی قانع. چه قدر و طلب همچو دو هاله رخت مسافرت بر پشت چهار پای. اگر از آن دو یکی گران‌تر و دیگری سبک‌تر شود رخت به زمین آید و پشت چهارپای گسسته شود و مسافر به رنج افتد و از مقصود باز ماند و اگر هر دو هاله متساوی بود هم مسافر به جان نگردد و هم چهار پای آسوده باشد و به مقصود رسد» (نک: ابن اسفندیار، ۳۹-۴۰)

۳-۲. مورخان اشعری و اندیشه «قضا و قدر» ایرانی - اسلامی

این طرز نگاه به قضا و قدر در میان متون تاریخی دوره سلجوقی، در *قابوسنامه* دیده می‌شود. رهنمودهای عنصرالمعالی تبیین همین نگاه به قضا و قدر است. تأثیر تفکر اصل تقدیر مطلق بر عنصرالمعالی - که خاندانش، آل زیار، در احیای فرهنگ ایران پیش از اسلام کوشیدند - دیده می‌شود. عنصرالمعالی برای پسرش می‌نویسد: «اگر چه کار همه به تقدیر خدای عز و جل باز بسته است، تو آنچه شرط تدبیر است همی کن بر طریق صواب که آنچه تقدیر است خود باشد» (ص ۲۰۲).

بیشتر مورخان اشعری مذهب دوره سلجوقی از قضا و قدر همان تعبیر ایرانیان پیش از اسلام را داشتند. آنان حوادث تاریخی را با اصل تقدیر مطلق بررسی می‌کردند و برای

انسان‌ها در سرنوشت فردی و جمعی، اراده و اختیاری نمی‌شناختند. مورخان جبرگرا و اشعری مذهب معتقد بودند خداوند سرنوشت فردی و جمعی انسان‌ها را از قدیم تعیین نموده است، علت آفرینش انسان‌ها حکمتی از جانب خدا است که روشن می‌کند که انسان در طول زندگی همان خواهد کرد که خداوند تعیین کرده و برای او خواسته است. در حلقه تفکر جبریان و اشاعره، تمامی ارتباطات این جهان از قدیم تعیین شده بود. مؤلف *مجمل‌التواریخ* به تبعیت از اغلب معاصران خود و با توجه به رواج عقاید اشاعره، به طور ضمنی اشاره می‌کند که انسان‌ها فاقد اراده در تغییر و دخالت در سرنوشت خود هستند. در نوشته‌های او، اتفاق و قضای ایزدی بر امور جهانیان جاری و مسلط است و همه رویدادها به قضای ایزدی منسوب می‌شود «و قضای ایزد تعالی کار بکرده بود» (ص ۱۶۴، ۲۱۰). او تاکید دارد که «اگر بودنی است و خدای تعالی در آن حکمی نهادست کس نتواند که آن را بگرداند» (همو، ۶۶). در نگاه مولف تاریخ سلجوقیان نیز تقدیر خداوند در وقایع تاریخی جریان دارد. آنچه بر قلم تقدیر رفته است به انجام می‌رسد و تدبیر نمی‌تواند بر رقم تقدیر تغییری ایجاد کند؛ «آزمایش‌ها به من آموخت که از سرنوشت فرار نتوان کرد و از تقدیر نمی‌توان منحرف شد. دانستم که در ایام نکبت و بدبختی درخواست عزت فایده ندارد همانطور که در سال‌های خشکسالی نعمت و فراوانی حاصل نمی‌گردد» (بنداری، ۱۶۵-۱۶۶).

چیرگی اندیشه تقدیر الهی (اذا ارادَ اللهُ امرًا هبَّأ سبَابَه) بر رویدادها و جریانات تاریخی حکایت از نگاه تقدیرگرایانه سیر الملوک نویسان ایرانی دوره اسلامی دارد. اعتقاد آنان بر این است که شروع و پایان امور به تقدیر الهی صورت می‌گیرد «... سِنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (احزاب، ۳۸) (افضل الدین کرمانی، ۴۲). تقدیر الهی بر اراده انسان غلبه دارد به طوری که هر چه تدبیر می‌کند و به عمل در می‌آورد، در سایه و هاله مشیت الهی است. قضای خداوندی که گاه از آن به قضای آسمانی نیز یاد می‌شود، در دیدگاه مورخان دوره سلجوقی، جایگاه ویژه‌ای دارد. قضای خداوندی غیر قابل پیش بینی است و مقاومت در برابر آن بی فایده. عبارت «قضا آمده بود، هیچ نتوانست کرد» در نوشته‌های تاریخ نویسان این دوره بارها تکرار شده است. ابن فندق معتقد است انسان‌ها از تغییر یا دفع تقدیر الهی عاجزند «خلق عالم عاجز باشند از دفع کردن اجل مسمی و عاجزتر باشند از نزدیک گردانیدن اجل مسمی و او را عمر قطع نیوفتاد» (ص ۹۳).

جایگاه تقدیر در نوشته‌های نیشابوری حکایتی تکرار شدنی است. تایید آسمانی تعیین کننده اقبال است و خواست خداوند بر تدبیر بندگان غالب (ص ۱۷). در اعتقاد راوندی، هر چند با عقل و بصر مانع تقدیر نتوان شد «تقدیر سابق لاحق، لا مَرَدَّ لِقَضَائِهِ وَ لا مَانِعَ لِحُكْمِهِ وَ بَلَائِهِ» (ص ۱۲۱) و در حالی که بندگان تدبیر کارها می کنند، تقدیر بر تدبیر غلبه می یابد (همو، ۳۳۸)، تدبیر و مشورت و اقدام به هر امری فقط به خواست خداوند صورت می گیرد و در هر صورت قضای خداوند عمل انسان را هدایت می نماید. او می نویسد: «چو کار به رأی کند بملک رسد و چون در کارها جهد بهلک شود، قضا چنان بود» (همو، ۱۴۳). مؤلف تاریخ سلجوقیان معتقد است همه امور به دست خداوند رقم می خورد. جنگها را خداوند به پیروزی و شکست می انجاماند «تقدیر آسمانی به سلطنت طغرل رقم زده بود و از این رو نیکبخت گردید» (بنداری، ۱۸۷)، زیرا «خداست که بر هر چیزهای مستولی است و از هر کس بخواهد سلب دولت می کند» (همو، ۲۲۰) خداوند با لطف خود بلايا را از انسانها دور می سازد و شر دشمنان سلجوقی را خداوند کفایت می نماید (همو، ۶۰، ۲۲۹).

این همه نشان می دهد که بیشتر تاریخ نگاران این دوره همه رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوند دانستند و تحقق این مشیت را هدف و معنای واقعی تمام تاریخ بر شمردند. اصل تقدیر و مشیت الهی در متون تاریخی دارای اهمیت سیاسی خاصی بود، زیرا قدرت خلفا و سلاطین را حقانیت می بخشید. بدین ترتیب، از سویی اصل وجود سلطان در پیوند ناگسستنی از اصل تقدیر الهی جستجو شد و از سوی دیگر، توجیه حکومتها و مشروعیت بخشیدن به آنها با توسل به اصل تقدیر و مشیت الهی در انتخاب خاندان و فردی خاص به حکومت و برقراری ارتباط میان سلطان و نهادهای دینی صورت پذیرفت. غلبه کلام اشعری و حکمت عملی ایرانیان بر دیدگاه مورخان سلجوقی موجب شد تا تاریخ نگاری آنان تقدیرگرایانه باشد. اعتقاد آنان به مشیت الهی در تبیین وقایع تاریخی جایی برای استدلال باقی نمی گذاشت. در دیدگاه آنان رابطه علت و معلولی و یافتن سبب برای آنچه که رخ داده مفهومی نداشت، زیرا سبب و مسبب تمام رخ دادها را خداوند و خواست او می دانستند و بر آن باور بودند که انسانها در تغییر و ایجاد آن سبب نه توانایی دارند و نه علم. این اندیشه، زورگویی و استبداد و قدرت طلبی حکام را توجیه می کرد.

۳-۳. جایگاه معنوی سلطان

شباهت دیگر اندیشه ایرانیان پیش از اسلام و اشاعره در تعیین جایگاه معنوی برای پادشاهان است. اندیشه ایرانیان پیش از اسلام، بر حق خدا داد پادشاهی استوار بود. در خداینامه‌ها و اندرزنامه‌ها، پادشاهان برگزیدگان خدایند. در سیاست نامه‌های دوره اسلامی نیز وجود و جایگاه پادشاهان به عنوان برگزیده خدا، باوری مشترک بوده است. در نگاه این دسته از مورخان حکومت را خداوند می‌دهد و او باز می‌ستاند. شاه به اراده خداوندی که بر عدل و لطف استوار است، گزینش می‌شود؛ «ایزد شخصی شریف از جمله بندگان خویش اختیار کند و زمام ملک و پادشاهی در قبضه او نهد» (ابن بلخی، ۱). تاریخ دوره سلجوقی، حکایت از آن دارد که این تفکر علاوه بر سیرالملوک‌ها، بر نوشته‌های تاریخی نیز حاکم است. در نظر مورخان این دوره، حق پادشاهی در خاندان پادشاهی بر قرار و حتی موروثی تلقی می‌شده است.

اصل تقدیر مطلق، در اندیشه ایرانیان و تفکر اشعری، در توجیه برگزیده بودن پادشاهان بار سیاسی مثبتی برای حکام داشت. زیرا حقانیت و قدرت آنان را تضمین می‌کرد. تفکر تقدیر مطلق توانست خدمت مؤثری در مشروعیت بخشی و توجیه عملکردهای سیاسی و نظامی حاکمان داشته باشد. طرفداران اصل تقدیر مطلق، حکومت را حقی از پیش تعیین شده از جانب خداوند برای حکومتگران جلوه می‌دادند. بازتاب این اندیشه، اطاعت محض مردم از حکام بود. بر مبنای همین تفکر، به تدریج تقدیر و اراده و مشیت الهی به مثابه حربه‌ای در دست حکومتگران قرار گرفت و با آن بر حکومت خود صحه گذاشتند. یکی از علل مهم ماندگاری عقاید جبریه همین امر بود. این تفکر به وسیله حکام و خلفا تقویت و حمایت شد، زیرا این تفکر توانسته بود استقرار حق حکومت پادشاهان بر خواسته و اراده خداوند را توجیه نماید و پادشاهان به عنوان فردی منتخب که شامل لطف خداوند قرار گرفته بودند، مورد پذیرش جامعه قرار گیرند و در مورد حق حکومت و چگونگی انتخاب آنان چون و چرایی نشود.

بدین ترتیب، از سویی اصل وجود سلطان در پیوند ناگسستنی از اصل تقدیر الهی جستجو شد و از سوی دیگر، توجیه حکومت‌ها و مشروعیت بخشیدن به آنها با توسل به اصل تقدیر و مشیت الهی در انتخاب خاندان و فردی خاص به حکومت و برقراری ارتباط میان سلطان و نهادهای دینی صورت پذیرفت. کلام اشعری در زمینه برگزیده بودن پادشاهان و اطاعت بی چون و چرا از آنان و تحریم خلع پادشاهان حتی اگر به ظلم عمل

کنند با حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام همخوانی داشت. در دیدگاه اشعریان، سلاطین با تقدیر و مشیت الهی به حکومت می رسیدند و بر مردم سلطه می یافتند و عملکرد آنان اعم از خوب و بد فقط توسط خداوند ارزیابی می شد نه مردم. اشاعره، مردم را به اطاعت از پادشاهان حتی در صورت عملکرد ظالمانه حکم کرده و آنان را به سکوت سیاسی و عدم شورش در برابر ظلم و تعدی حکام دعوت می کردند. ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ق) که حنبلی مذهب بود و از نهضت‌های علوی به علت خطر بی ثباتی خلافت ترس داشت، با قاطعیت معتزله را، که امت را در شورش بر امام غیر صالح محق می دانستند، رد کرده و بر اساس حدیث «پشت سر امام نماز گزارید، چه صالح باشد و چه غیر صالح» اطاعت مطلق از امام را مطرح می کند (ابن قتیبه، ۳۸، ۶۵). نتیجه عملی چنین اعتقادی موجب می شد تا مقاومت در برابر پادشاهان و اعتراض به آنان در حکم اعتراض و مقاومت در برابر خواست و اراده خداوند تلقی شود. این دیدگاه مانع و سدی در مقابل اعتراض‌های احتمالی مردم بر ضد حکمرانان بود. فیرحی نتیجه عملی تفکر آنان را این گونه بیان می دارد: «پس داوری عقلی نسبت به عدل و ظلم و صحت و سقم سیاسی حاکمان نمی شود کرد» (ص ۲۴۸). این تفکر حضور و وجود سلطان غیر ایرانی، ترکان، را نیز در بر می گرفت. افضل الدین کرمانی وقتی از جایگاه سلاطین به عنوان خلیفه خداوند در زمین یاد می کند، می نویسد: خداوند «طاعت او به اطاعت خویش برابر گردانید»، و با توسل به حدیثی از پیامبر (ص) «اطیعوا لامام و لو کان عبداً حبشیاً» در صدد توجیه علت اطاعت از سلطان ترک بر می آید (ص ۴۸).

مورخان دوره سلجوقی علاوه بر آنکه با اعتقاد به کلام اشعری، همخوانی عناصر فکری این کلام با اندیشه ایرانیان پیش از اسلام را در نوشته‌های تاریخی به کار گرفتند، در مواردی نیز موجد تحول عناصری از اندیشه ایرانیان شهری شده و آنها را با آموزه‌های اسلامی منطبق و تعریف جدیدی ارائه دادند.

تحول عنصر فره ایزدی پادشاهان در اندیشه ایرانیان پیش از اسلام به اندیشه پادشاهان به منزله سایه خدا در اندیشه مورخان اشعری مذهب از نمونه‌های بارز است. ایرانیان بر این باور بودند که خداوند در میان انسان‌ها، بعضی خاندان‌ها و از میان آنان، بعضی افراد را برگزیده و بخشی از فره ایزدی خود را در وجود آنان نهاده و آنان را بر مردم حکومت داده است. این فره در میان سلاله آن خاندان باقی مانده، از فردی به فرد بعدی، معمولاً از پدر به پسر، منتقل می‌شود. به همین لحاظ پادشاهان ایران پیش از

اسلام خود را آسمانی می‌خواندند. ابن مسکویه در بیان سخنان منوچهر با عنوان اینکه «نخستین سخنی است با مردم که به ما رسیده است» از قول منوچهر به بخشش فره ایزدی از سوی خدا به خاندان خود اشاره دارد (مسکویه، ۶۳/۱). این نیرو، یعنی فره ایزدی محافظت کننده از مملکت بود (همو، ۱۷۴) و سامان بخشیدن به امور مملکت با وجود فره ایزدی امکان پذیر می‌گشت. متفکران دوره سلجوقی با عنایت به عنصر فره ایزدی پادشاهان پیش از اسلام (غزالی، ۱۲۷)، در تعامل با آموزه های اسلامی، شاهان را به مثابه سایه خدا دانستند. اعتقادات اسلامی اجازه نمی‌داد تا نور خداوند که تعلق به انبیا داشت و در اندیشه شیعیان پس از انبیا به ائمه تخصیص می‌یافت، به پادشاهان منسوب گردد. با وجود این در تفکر آنان پادشاهان انسان‌هایی فوق انسان‌های عادی بودند، به همین جهت، در جایگاهی فراتر از انسان‌های عادی، سایه خداوند تلقی گردیدند (افضل الدین کرمانی، ۴۸، نیشابوری، ۴۵، ۷۶). فیرحی در این زمینه اشاره می‌کند که «مقام سلطانی در اندیشه دوره میانی، مقامی فراتر از انسان‌های عادی جامعه است و از آن روی که در جایگاهی ما بین خداوند عالم و قاهر و رعیت ناتوان قرار دارد، سایه هیبت خدا در زمین است» (فیرحی، ۲۲۱، برای اطلاع بیشتر در این زمینه نک: ترکمنی آذر، «سیر تحول...»، *جستارهای تاریخی*، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰). این تفکر نیز اطاعت از پادشاهان را توصیه و عصیان بر ضد آنان را مذموم می‌دانست. در نگاه راوندی شاه سایه خداست که عصیان بر او عصیان بر خداوند محسوب می‌شود «شور بخت دو جهان آنست که سر از فرمان او پیچد، و تا در خدای عاصی نشود با سایه خدا عصیان که کند، و ر کند سرش در سر عصیان شود» (راوندی، ۲۲).

۳-۴. بازتاب‌های حکمت عملی ایرانیان باستان در تاریخ‌نگاری

الف. دین و دولت

تاریخ‌نگاری این دوره، در مواردی، بازتاب صریح حکمت عملی ایرانی بود. از جمله در باره ارتباط دین و دولت، ارکان جامعه و ارتباط آن با یکدیگر و عدالت. در ادامه بحث در روشی تطبیقی خواهیم دید که چگونه مورخان دوره سلجوقی، مفاهیم و تعاریف اندرنامه‌ها و متون تاریخی ایرانشهری را در نوشته‌های خود منعکس نموده‌اند.

در متون پیش از اسلام، به پیوند میان دین و دولت در رابطه مستقیم میان پادشاهان و خداوند به طور صریح اشاره شده است. از جمله اردشیر وقتی پسرش را به

جانشینی خود منصوب می‌کرد به او گفته بود «پسر من، دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست. دین اساس ملک است و ملک نگهبان دین است هر چه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد تباهی گیرد» (مسعودی، ۲۴۳/۱). آنچه از اردشیر در اندرزنامه آمده است تأکیدی است بر آن که «بدانید که پادشاهی و دین، دو برادر همزادند که پایداری هر یک جز به آن دیگری نباشد. زیرا دین شالوده پادشاهی است، و تا کنون، پادشاهی پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از شالوده و دین را از پاسدار گزیری نباشد. زیرا آن چه را نه پاسدار است تباه شود و آن چه را نه پایه، ویران گردد... چه، دین پایه کشور است و شهریاری ستون آن، و دارنده پایه، از دارنده ستون، در چیره شدن بر همه کاخ، تواناتر است» (نک: مسکویه، ۱۱۶/۱). تنسر در نامه خود به جنشسب می‌نویسد: «عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و ملک هر دو به یک شکم زانند دو سیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (ابن اسفندیار، ۱۷/۱). با آنکه تفکر اشعری، خلافت عباسی را تجلی گاه دین به شمار می‌آورد و سلاطین ایرانی به مثابه فرمانروایانی دیده می‌شدند که قدرت دنیوی آنان در پرتو فرمان خلیفه بر قرار بود، در متون سیر الملوک، سایه قدرت معنوی خلیفه از حکومت پادشاهان حذف شد و دین به عنوان یک اصل از همراهان بلامنازع و ناگسستنی پادشاهی به شمار می‌رفت. سایه دین و دیانت بر تمامی مباحث سیاست نامه‌ها حاکم است و از آن جا که در جامعه ایران باستان دین جایگاه ویژه‌ای داشته، سیاست نامه‌نویسان دوره اسلامی به سهولت توانستند حضور دین اسلام را در نوشته‌هایشان بارز نمایند و در صدد جمع میان اندیشه ایران باستان و حکومت اسلامی موجود بر آیند، به طوری که تمامی سیر الملوک‌ها - اعم از خدا/ینامه‌ها و اندرز نامه‌ها و سیاست نامه‌های پیش از اسلام و دوره اسلامی - بر این مفهوم پای فشرده‌اند.

در دوره سلجوقی متون تاریخی و سیر الملوک به تبیین اندیشه همزادی دین و دولت پرداخته‌اند. نظام الملک به این همبستگی اشاره دارد: «مملکت و پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هرگاه که مملکت اضطرابی دارد، در دین خلل آید و بد دینان و مفسدان پدید آیند و هر گه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند» (نظام الملک، ۷۱). ابن بلخی در تاریخ خود تأکید دارد که «مدار دولت بر دین است و تا از کار دین فارغ نیفتند، به هیچ کار دیگر التفات نتوان کردن و لشکر را

باید کی در دین، اعتقاد شبهتی نبود» (ص ۲۲۷) و پایداری ملک را به دین یاد آور شده و خلل در دین را عامل زایل شدن ملک می‌داند (همو، ۴۱). راوندی پادشاهان را محافظان دین خدا می‌داند و از آنجا که خداوند جهان را بدون کدخدا رها نمی‌کند، پس پادشاهان برای محافظت از دین خدا، برگزیده می‌شوند «یکی بگذرد دیگر آید بجای» (ص ۲۹، ۶۱).

سیرالملوک نویسان برای برقراری پیوند و ارتباط نزدیک میان دین و ملک، پادشاهان را به رعایت موازین و قواعد شریعت دعوت کرده‌اند و غزالی می‌نویسد: «نیکوترین چیزی که پادشاه را ببايد دین درست است. زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده باید که تیمار دارنده مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض به وقت خویش و از هوا و بدعت و شبهتها و ناشایست و آنچه در شریعت نقصان آورد، دور باشد» (ص ۱۰۶).

و افضل الدین ضمن تأکید بر توأم بودن دین و ملک مطرح می‌کند که سلطان می‌باید دین را به ملک نگاه دارد، «دین اساس است و ملک پاسبان»، و اداره مملکت و سیاست را بر قاعده شریعت قرار دهد و اسلام را تقویت کند (ص ۱۴). فیرحی نتیجه می‌گیرد که «سلطان - خوب یا بد - چنان جایگاهی در اندیشه میانه داشت که در غیاب او، نه دین درست می‌نمود و نه مردمان راست بودند» (ص ۲۰۴). این نگاه در نوشته‌های تاریخی دیگر مورخان، هرچند نه در قالب عبارت صریح توأم بودن دین و ملک، بلکه با مفهومی نزدیک به آن تکرار می‌شود.

رکن اساسی و مشترک در اندرزنامه‌ها، وجود شاه است که به مثابه محور و کانون و مرکز جامعه در نظر گرفته می‌شود. متون تاریخی این دوره نیز پادشاهان را محور جامعه دانستند. بنداری بر آن بود که پادشاهان سلجوقی هر یک ستونی محکم بودند و کشور در زمان آنان «یکپارچه بود و اطراف و شهرهایش از آزمندان مصون بود» (ص ۵۵). ابن بلخی نیز جامعه را به بدن انسان تشبیه کرده و پادشاه را به مثابه سر در جامعه می‌داند. پس همان طور که سر نقش فرمانده بدن را بر عهده دارد، پادشاه نیز همان نقش را در جامعه ایفا می‌کند و جامعه بدون پادشاه همچون تن بدون سر مفهومی نخواهد داشت (ص ۱۹۰). همچنین در نگاه راوندی «مثال ملوک چون مرکزست و لشکر و رعایا چون محیط دایره پس دایره را چون مرکز بر جای باشد محیط بر جای ماند» (ص ۴۱۴).

ب. ارکان جامعه

ارکان جامعه و پیوستگی جدای ناپذیر آن‌ها، از دیگر ویژگی‌های حکمت عملی ایرانیان است که در دوره سلجوقی مورد توجه مورخان قرار گرفته است. عموماً سیرالملوک‌ها بر سه یا چهار رکن اساسی در جامعه اشاره دارند و پیوند منطقی و جدایی ناپذیر میان آن‌ها قایلند: شاه، لشکر، خزانه و رعیت. خزانه، از عوامل مهم در حفظ این سه رکن دیگر است. نظام الملک نیز همان چهار رکن را برای جامعه در نظر گرفته است (ص ۲۷، ۲۹۱). افضل الدین کرمانی نیز به همان راه نظام الملک رفته است. او از شاه، رعیت، لشکر و خزانه به عنوان ارکان اساسی مملکت یاد می‌کند که چون با هم جمع آیند، امنیت حاصل می‌شود. شاه برای برقراری امنیت نیاز به لشکر دارد و برای داشتن لشکری مطیع و کارآمد می‌باید مواجب آنان را به موقع پرداخت کند و برای این منظور نیاز به خزانه‌ای پر دارد. خزانه را رعیت تامین می‌کند و رعایت حال رعیت و عمران و آبادانی در جامعه این منافع را تامین خواهد کرد. این اندیشه توسط مورخان دوره سلجوقی الگو برداری شد و آنان در صدد تبیین ارکان جامعه و ارتباط آن‌ها بر آمدند. نگاه نیشابوری نیز به جامعه و تاریخ متأثر از حکمت عملی در نزد ایرانیان است. ارکان جامعه و ارتباط آنها با یکدیگر بارها در نوشته او تکرار می‌شود. سپاه و خزانه و رعیت در کنار هم، در حالی که زیر سایه پادشاه قرار دارند، عامل رفاه جامعه خواهند بود.

ج. عدالت سلطان

در اندیشه ایرانیان پیش از اسلام، شاهان برای حفظ ارکان جامعه و قوام زنجیره آن می‌باید به عدل و عدالت آراسته گردند. انوشیروان، پادشاه ساسانی، گفته بود: «پادشاهی به سپاه است و سپاه به مال و مال به خراج و خراج به آبادی و آبادی به عدل و عدالت به اصلاح عمل است و...» (نک: مسعودی، ۲۶۴/۱). تنسر، عدل را اولین سنت در پادشاهی می‌نامد (ابن اسفندیار، ۱۸). اغلب سیرالملوک نویسان نیز ضرورت آراستگی پادشاهان به ویژگی عدل را در اولویت اندیشه خود قرار می‌داده‌اند. سلطان آرمانی مورد بحث در سیاست نامه‌ها سلطانی عادل است. در سیر الملوک‌ها از عدل تعریف‌های بسیار ارایه شده است. از جمله نظر بر آن است که عدالت، قرار دادن هر کس در جای مناسب خود و برقراری حق شایسته برای هر طبقه و تعادل میان اجزای سازنده جامعه است. نظام الملک در این رابطه می‌نویسد: «میانه رفتن پادشاه در معنی مال دنیا و در کارها

چنان است که منصف باشد و بر عادت قدیم و آیین ملکان نیک رود و سنت بد نهد» (ص ۵۶). و در جایی دیگر، تحکیم «ترتیب ملک و قواعد سیاست» را از نشانه‌های عدالت برمی‌شمرد (همو، ۵۳). تعبیر افضل الدین کرمانی از عدالت، حُسن سیاست است و «معنی سیاست آن باشد که پادشاه طبقات مردم را از ابناء ملک و شرف و ارباب انساب و اصحاب احساب و علما و اهل فضل و عباد و اهل سلاح و دهاقین و ارباب ضیاع و تجار و محترفه هر یکی را در مرتبت خویش و منزلت لایق به وی بدارد و اگر از محل و حرمت اهل شرف و بیوتات و اهل علم بار کم کند ... این معنی را ظلمی صریح شناسند» (ص ۵۴). تعریف غزالی از عدل، احقاق حق و انصاف مظلوم از ظالم است «عدل به تمامی آن بود که مجهول بی نام را با معروف با جاه و حشمت در خصومت و داوری برابر داری و بهر دو به یک چشم نگری و یکی را بر یکی فضل نهدی» (ص ۱۲۱). از آنجا که نتایج عملی عدل، آسودگی و رفاه رعیت بود، مورخان و سیر الملوک نویسان دوره سلجوقی به ترغیب پادشاهان سلجوقی به رعایت عدالت تأکید داشتند و آن را عامل پایداری حکومت‌ها می‌دانستند. غزالی اشاره دارد «ایران را چهار هزار سال مغان داشتند و مملکت اندر خاندان ایشان بود و از بهر آن بماند که میان رعیت عدل کردند و رعیت را نگاه داشتندی و اندر کیش خویش جور و ستم روا نداشتندی و جهان به داد و عدل آبادان کردند» (همو، ۸۲). افضل نیز تأکید می‌کند «عدل شاه پاسبان ملک اوست» (ص ۵۳). راوندی عدالت پادشاهان را لازمه جهانداری می‌داند و معتقد است، ظالم‌ترین افراد با روی آوردن به عدل می‌توانند بقا یابند، «پادشاه که با سهم و سیاست نبوذ جهان آرام نگیرد و ظالمان دست کوتاه نگردانند و رعیت آسوده نماند» (راوندی، ۷۹). او این قاعده را حتی شامل غزان نیز می‌داند و معتقد است چنانکه «اگر آن ناکسان بعد از فتحی چنان و اموال جهان که حاصل کردند تمهید قواعد عدل کردند کجا کسی مقابلگی ایشان نمودی که اسباب جهانگیری و جهانداری داشتند چو عدل نبوذ همه هرزه نمود» (همو، ۱۸۶).

در نگاه مورخان دوره سلجوقی، پادشاهان عادل در زمره خلائق برگزیده خداوند قرار دارند و بدان جهت استحقاق و شایستگی پادشاهی می‌یابند. در نگاه ابن بلخی پادشاهان، انسانهای شریفی بودند که خداوند آنان را برگزیده و زمام ملک و پادشاهی را به آنان سپرده است و به آنان علم و عدل عطا کرده است. علم و عدل دو فضیلت لازم برای پادشاهان است و همت و هنر پادشاهی به داشتن آن دو به دست می‌آید که ودیعه

و میراث پیامبران است. نیشابوری تأکید دارد «برگزیدگان خلایق، ملائکه مقرب و انبیاء و امامان دین و پادشاهان عادلند» (ص ۹).

افضل الدین کرمانی با بیان آیات قرآنی و احادیث در مورد امر به عدالت و جایگاه عادلان در نزد خداوند، به باورهای زمانه‌اش، بر ترجیح سلطان عادل کافر بر سلطان ظالم مسلمان «المَلْکُ یبْقِی مَعَ الْکُفْرِ وَ لَا یبْقِی مَعَ الظُّلْمِ» (ص ۵۳) که در دیدگاه فلاسفه و متکلمان و فقها نیز به مقتضای اوضاع سیاسی و اجتماعی جایگاه پیدا کرده بود، صحنه می‌گذارد. او با استناد به این حدیث از پیامبر اکرم «یک روز از روزگار سلطان عادل بهتر است از شصت سال طاعت و پادشاه عادل. روز قیامت در سایه رحمت خدا باشد تا میان خلق حکم کند» (همانجا؛ نیز نک: غزالی، ۱۲۴)، در صدد بود عدل پادشاهان را در مرتبه‌ای حتی بالاتر از دین آنان قرار دهد. همان‌گونه که تفکر ایرانشهری نیز چنین مفهومی را از عدالت مطرح می‌کرده است.

نتیجه

در این مقاله دو ویژگی تاریخ نگاری سلجوقی، یعنی تأثیرپذیری تاریخ‌نگری مورخان از حکمت عملی ایرانیان و کلام اشعری، بررسی شد. این دو تفکر به علت دارا بودن برخی مشترکات عقیدتی، با توجه به مقتضیات سیاسی، مذهبی و کلامی در بینش مورخان این دوره با هم جمع آمدند.

ورود ترکان به ایران، توجه جامعه را به اندیشه ایرانیان افزون‌تر نمود. اگر در حکومت‌های ایرانی، پادشاهان خود در صدد احیای حکمت عملی ایرانیان برآمده بودند، حال این مهم بر عهده وزرا و فرهیختگان جامعه ایرانیان گذاشته شده بود. تسلط ترکان بر مسانید قدرت، اندیشمندان دوره سلجوقی را بر آن داشت تا اقوام ترک را که با شمشیر به قدرت رسیده بودند با آیین ملکداری ایرانیان آشنا نمایند تا حضور قدرتمند آنان را که در آن روزگار تنها راه برای برقراری امنیت و ثبات و استقلال بود، تداوم بخشند. مبلغان حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام از دیرباز طبقه دهقان، طبقه بازمانده از دوره ساسانیان، بودند و نظام الملک، وزیر بزرگ و تاثیر گذار سلجوقی، به آن طبقه تعلق داشت. علاوه بر آن، او در عقاید کلامی، پیرو کلام اشعری بود. بدین ترتیب سعی او در جمع بندی بین دو اندیشه حکمت عملی ایرانیان و کلام اشعری بعید نمی‌نماید.

آنچه در اندیشه ایرانیان پیش از اسلام و اندیشه اشاعره مشترک بود، عقیده به اصل تقدیر مطلق و قضا و قدر است. بیشتر تاریخ نگاران دوره سلجوقی، تمام رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوند دانستند و تحقق این مشیت را هدف و معنای واقعی تاریخ بر شمردند.

همخوانی دیگر اندیشه ایرانیان پیش از اسلام و اشاعره، برگزیده بودن پادشاهان از سوی خداوند بود. کلام اشعری در زمینه برگزیده بودن پادشاهان و اطاعت بی چون و چرا از آنان و تحریم خلع پادشاهان حتی اگر به ظلم عمل کنند با حکمت عملی ایرانیان پیش از اسلام همخوانی داشت. اصل تقدیر مطلق، در اندیشه ایرانیان و اندیشه اشعری، در توجیه برگزیده بودن پادشاهان و آسمانی بودن آنان، دارای بار سیاسی مثبتی برای حکام بود. زیرا حقانیت و قدرت آنان را تضمین می‌کرد. بازتاب این اندیشه، اطاعت محض مردم از حکام بود. بر مبنای همین تفکر، به تدریج تقدیر و اراده و مشیت الهی به مثابه حربه ای در دست حکومتگران قرار گرفت و با آن بر حکومت خود صحنه گذاشتند. در مواردی نیز مورخان دوره سلجوقی در صدد تحول اندیشه ایرانیان و انطباق آن با آموزه های اسلامی بر آمدند. عنصر فره ایزدی در تعامل با آموزه های اسلامی، به اندیشه شاهان به مثابه سایه خدا و خلیفه او تغییر ماهیت داد.

تاریخ نگاران دوره سلجوقی همچنین، برای رسیدن به پادشاهی مستقل سلجوقیان از خلافت عباسی، در مواردی، فارغ از دیدگاههای اشعری، از حکمت عملی ایرانیان سود جستند. در دوره اسلامی، متون تاریخی و سیر الملوک به تبیین اندیشه همزادی دین و دولت و قرار دادن پادشاهان در محور و کانون اندیشه سیاسی پرداختند و پادشاهان را به شرط بهره برداری از علوم شریعت و عدالت در جایگاهی نزدیک به انبیا قرار دادند. در ضمن دیگر ارکان جامعه، سپاه و خزانه و رعیت زیر سایه پادشاه قرار می‌گرفتند. و این همه با هدف رسیدن به جامعه‌ای دارای امنیت، رفاه و آبادانی صورت می‌گرفت.

منابع

۱. ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، تصحیح عباس اقبال، به اهتمام محمد رضائی، تهران، کتابخانه خاور، ۱۳۲۰.
۲. ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش علی نقی بهروزی، شیراز، اتحادیه مطبوعاتی فارس، ۱۳۴۳.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.

۴. ابن عبری، غریغوریوس ابوالفرج اهرون، ترجمه تاریخ مختصر الدول، ترجمه محمد علی تاج پور و حشمت الله ریاضی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.
۵. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، دمشق، دارالفکر ۱۳۹۹ق.
۶. ابن فندق، علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح و تعلیقات احمد بهمینیار، مقدمه محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران، فروغی و اسلامی، ۱۳۰۸.
۷. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، امامت و سیاست (تاریخ الخلفاء)، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۰.
۸. ابو زهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۹. افضل الدین کرمانی، احمد بن حامد، عقد العلی للموقف الاعلی، تهران، چاپخانه خاور، ۱۳۳۹.
۱۰. امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ۱۳۸۸.
۱۲. بلعمی، تاریخنامه طبری، تحقیق محمد روشن، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
۱۳. بنداری اصفهانی، تاریخ سلسله سلجوقی: زبده النصره و نخبه العصر، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶.
۱۴. پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۴.
۱۵. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، ۱۳۸۹.
۱۶. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱.
۱۷. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال، حواشی و فهارس مجتبی مینوی، اصفهان، تأیید و تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۳.
۱۸. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ترجمه خالقداد هاشمی، تصحیح محمد رضا جلالی نایینی، تهران اقبال، ۱۳۶۲.
۱۹. عنصرالمعالی، کاوس بن اسکندر بن قابوس شمس المعالی، قابوس نامه، دیباچه رضا قلیخان امیرالشعرا (هدایت)، طهران، کارخانه آقا میر باقر طهرانی، ۱۲۸۵ق.
۲۰. غزالی طوسی، محمد بن محمد، نصیحة الملوک، با تصحیح و حواشی و تعلیقات و مقدمه جلال الدین همایی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.

۲۱. فرمانیان، مهدی، مجموعه مقالات فرق تسنن، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.
۲۲. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۲۳. مجمل التواریخ و القصص، تحقیق ملک الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور.
۲۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۲۵. مسکویه رازی، ابوعلی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
۲۶. نظام الملک، ابوعلی حسن، سیاست نامه، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۰.
۲۷. نوبختی، فرق شیعہ، ترجمه جواد مشکور، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
۲۸. نیشابوری، ظهیرالدین، سلجوقنامه (با ذیل سلجوقنامه ابوحامد محمد بن ابراهیم)، تهران، کلاله خاور، ۱۳۳۲.

