

Identifying and Probing the Concept of “*Toleration*” in Medieval Iran;

A Study Based on Persian Historical Texts from 300 to 450 A.H.

Reza ZarrinKamar¹

Although the theoretical organization of "*toleration*" concept has occurred in the last few centuries, toleration is an ancient concept. This concept is formed in connection with "*the matter of difference*"; Therefore, wherever this difference is prominent, it is possible to search for ways to face it through either violence or tolerance. This paper aims to explore the concept of toleration in medieval Iran. The significance of Middle Ages lies in the fact that it was during that period when the initial attempts to organize the concepts and establish the institutions of Iran in the Islamic era began, and continued up to the present day. Investigating the historical development of concepts and institutions from that time can offer solutions and initiatives for today's challenges. In order to conduct this study, first the well-known *Rainer Forrester's Theory* about toleration was proposed with some considerations for this specific time. Based on this, Toleration was defined spectrally in an arc form, and its types were recognized. Toleration was divided into two main branches: "*Pragmatic toleration*": toleration as

¹ Postdoctoral student of Persian language and literature, Mazandaran University, Babolsar, Iran. Rezaza1986@yahoo.com

Date received: 6/10/2023, Date of acceptance: 4/2/2024



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

a method to improve political and social relations and "*Moral toleration*": toleration as a virtue to live an ethical life. As the first step of this study, Persian historical texts from the beginning of the Middle Ages were selected. In this regard, six texts were selected, analyzed and studied using theory and library research. The research findings indicate a strong, yet indirect connection between the texts and the concept of toleration. Also, different types of toleration were found in the texts, and as a result, "*Pragmatic toleration*" had a much higher frequency than "*Moral toleration*". Wherever the texts shifted from the narrative of political history to the narrative of cultural or social history, the frequency of "*Moral toleration*" increased.

Keywords: Toleration, Persian Historical Texts, Medieval Iran, Rainer Forst, Tarikh-i Bayhaqi (Bayhaghi's History).

مطالعات سلجوقیان، سالنامه علمی (مقاله علمی - تخصصی) سال دوم، شماره دوم، ۱۴۰۲، ۵۷-۱۰۱

شناسایی و تحقیق مفهوم مدارا در ایران سده‌های میانه؛ گزارش مطالعه‌ای درباره متون تاریخی فارسی از سال ۳۰۰ تا ۴۵۰ق

رضا زرین کمر^۲

چکیده

گرچه سامانبندی نظری مفهوم «مدارا»، در چند قرن اخیر اتفاق افتاده است، مدارا، مفهومی دیرین است. این مفهوم در پیوند با «مسأله تفاوت» شکل می‌گیرد؛ بنابراین هر جا که مسأله تفاوت پررنگ باشد، می‌توان به جستجوی اوصاف مواجهه با آن - خشونت یا مدارا- پرداخت. پژوهش حاضر در پی آن است که مفهوم مدارا را در قرون میانه ایران جستجو کند. اهمیت قرون میانه از آن روست، که در آن روزگار، نخستین تکاپوها برای نظم‌بخشی مفاهیم و شکل‌گیری نهادهای ایران در دوران اسلامی - که تا روزگار ما ادامه دارد- آغاز شد. بررسی سیر تاریخی مفاهیم و نهادها

^۲ پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. Rezaza1986@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵



شناسایی و تحقیق مفهوم مدارا در ایران سده‌های میانه... ۶۰

از آن عصر، می‌تواند راه‌حل‌ها و ابتکاراتی برای مسائل امروز در اختیار ما بگذارد. برای انجام این مطالعه، ابتدا نظریه‌ای شناخته شده درباره مدارا - نظریه رایبر فورست - مطرح و با ملاحظاتی با روزگار مورد نظر سازگار شد. بر این اساس، مدارا به صورت طیفی و در قالب کمائی تعریف و گونه‌های آن از هم بازشناخته شدند. مدارا به دو شاخه اصلی «مدارای روشی»: مدارا به عنوان روشی برای بهبود مناسبات سیاسی و اجتماعی و «مدارای منشی»: مدارا به مثابه شیوه‌ای ذاتاً ارزشمند برای زیستن، تقسیم شد. سپس متون تاریخی پارسی در دوره آغازین قرون میانه، به عنوان گام نخست مطالعه برگزیده شدند. بر این اساس، شش متن در دایره مطالعه قرار گرفتند و براساس نظریه و با شیوه کتابخانه‌ای تحلیل و بررسی شدند. دستاورد پژوهش ناظر بر آن است که متون، پیوندی غیرمستقیم اما مستحکم با مفهوم مدارا داشتند. همچنین، حضور انواع گوناگون مدارا در متون مورد نظر جستجو شد که در نتیجه، «مدارای روشی» بسامد بسیار بیشتری از «مدارای منشی» داشت. هر جا که متون از روایت تاریخ سیاسی به روایت تاریخ فرهنگی یا اجتماعی نزدیک شدند، بسامد گونه‌های «مدارای منشی» بیشتر شد.

کلمات کلیدی: مدارا، متون تاریخی پارسی، قرون میانه ایران، رایبر فورست، تاریخ بیهقی.

۱- مقدمه

مسائل زندگی انسان، یک‌شبه و خلق‌الساعه به وجود نمی‌آیند. این مسائل همواره تاریخ‌مندان؛ یا عیناً در گذشته اتفاق افتاده و ریشه دارند و یا زمینه‌ها و مشابیهاتی برای آن‌ها می‌توان یافت. از این رو، مطالعه پیشینه مفاهیم و مسائل، می‌تواند برای مواجهه امروزی با آنها راهگشا باشد؛ این توجیهی شایسته برای اهمیت بسیار مطالعات تاریخی است. یکی از مهمترین امکاناتی که

بررسی تاریخی فراهم می‌کند، گزارش کامیابی‌ها و ناکامی‌ها در مواجهه با مسائل و چرایی آن‌ها است. اینگونه می‌توانیم با فانوس تاریخ، راه تاریک پیش رو را پا کشان ببیم. مفهوم «مدارا» از مفاهیم دیرین و احتمالاً جاودان بشر است. از زمانی که جامعه انسانی شکل گرفت، یعنی دو انسان در کنار هم قرار گرفتند، «تفاوت» - که هسته مرکزی مداراست - به ناگزیر بروز کرد. مدارا یک پاسخ به مسأله تفاوت است. بنابراین، این مفهوم دیرین، قدمتی به درازنای قدمت جامعه بشری دارد و احتمالاً تا زمانی که همچنان دو انسان در بستری مشترک با هم ارتباط دارند، از مدارا بی‌نیاز نیستند.

مطالعه‌ای که در این نوشتار معرفی می‌شود، در پی آن است که مفهوم مدارا در سده‌های میانه ایران را بررسی و تبیین کند. البته چنین هدفی فراتر از مطالعه‌ای منفرد است و نیازمند به پژوهش‌های مکمل موازی و متعددی است. پژوهش مذکور، تنها قطعه‌ای از پازل مفهوم مدارا در سده‌های میانه ایران است و نویسنده مشتاق است تا در صورت امکان، این موضوع را در مطالعاتی دیگر پی‌گیرد و تکمیل کند. این پژوهش، صرفاً پایه و شالوده‌ای برای مطالعات آتی است، اما می‌تواند، اندکی به روشن شدن افق مطالعه جامع درباره مفهوم مدارا در سده‌های میانه ایران کمک کند. پژوهشی که در ادامه معرفی می‌شود - به عنوان گام اول مطالعه - در پی جستجو کردن ریشه‌های مفهوم و آزمودن نظریه بر متون مورد نظر است؛ برای این منظور، دامنه آن به متون تاریخی فارسی نوشته شده از سال ۳۰۰ تا ۴۵۰ ق محدود شده است؛ با این محدودیت، شش متن مورد بررسی قرار گرفته‌اند که در ادامه معرفی و با محک نظریه، بررسی می‌شوند. هدف آن است که دریابیم آیا متون به مدار توجه کرده‌اند؟ و اگر چنین است، با چه رویکرد و منظوری به این مفهوم پرداخته‌اند؟ و در نهایت نوع مواجهه متون به مدارا چگونه است؟ از آنجایی که پژوهش مورد نظر در قالب پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد سامان یافته است، در قالب مورد تأیید نظام‌نامه دانشگاهی نوشته شده است. در این معرفی، فارغ از تقسیم‌بندی‌های درونی پایان‌نامه، به معرفی پژوهش مذکور می‌پردازیم.

۲- نظریه

نظریه در مواجهه با متن -به ویژه متون کلاسیک- کارکردی دوگانه دارد؛ هم عینکی برای فهمی نو است و هم سنجه‌ای برای ارزیابی. در جنگل انبوه روایات متنی کلاسیک، داشتن نظریه‌ای سازگار و معناساز، به مانند چراغ راه و چوبدستی کارآرا عمل می‌کند؛ هم می‌تواند بخش‌هایی از متن را روشن سازد و زیر نور خود معنایی تازه دهد و هم بعضی موانع را کنار زند و پیمودن راه را هموار سازد. البته، نظریه‌زدگی و استفاده نادرست از نظریه‌هایی نامناسب به همین اندازه، امکان درک صحیح متن را سلب می‌کند. نظریه باید با متن و جهان آن به نوعی سازگاری داشته باشد. در صورتی کاربست نظریه‌ای مناسب با شیوه‌ای درست، متن، فربهی و توانش خود را نشان می‌دهد و مطالعه‌ای روزآمد و کارا پدید می‌آید. بنابراین، دقت در انتخاب و تعدیل نظریه برای خوانش و پردازش متن بسیار مهم است.

نظریه استفاده شده در این پژوهش، برگرفته از نشریه مدارای راینر فورست (Rainer Forst) فیلسوف آلمانی است. او از متفکران جوان مکتب انتقادی فرانکفورت و استاد دانشگاه گوته است. فورست چند اثر جامع درباره «مدارا» تألیف کرده است و شهرت او به عنوان نظریه پرداز مدارا، به آن درجه است که مرکز بسیار معتبری دانشنامه فلسفی استنفورد، نگارش مدخل مدارا را به او سپرد (فورست، ۲۰۱۷). در الگوی فورست، به مانند بعضی الگوهای پیشین، مدارا در حد فاصل میان خشونت و پذیرش تعریف شده است؛ مرحله‌ای میانجی که خشونت در برابر تفاوت را به پذیرش تفاوت می‌رساند. البته مدارا سطوح و انواع گوناگونی دارد؛ ما به طیف گسترده‌ای از رفتارها مدارا می‌گوییم. در تعریف مدارا، قدری آشفتگی وجود دارد، به دلیل آنکه مصادیق متعددی با این عنوان نامیده شده‌اند؛ بعضی برای حل این آشفتگی کوشیده‌اند تا تعریف برای بیان تمایز میان مدارا و مفاهیم مشابه (چون بی تفاوتی و تحمل) ارائه دهند (برای نمونه؛ نک: کینگ، ۱۹۹۸: ۵۴-۵۹). فورست نیز شروطی برای تحقق مدارا مطرح می‌کند؛ از دید او مدارا در حضور مؤلفه‌های منظومه زیر اتفاق می‌افتد:

الف. مؤلفه اعتراض: مدارا کننده در واقع نسبت به رفتار یا باوری که مورد مدارا قرار می‌گیرد، اعتراض داشته باشد.

ب. مؤلفه پذیرش: مداراکننده در عین اعتراض، به مصالح یا دلایلی، نسبت به رفتار خشونت به خرج ندهد.

ج. مؤلفه طرد: چنانچه دلایل پذیرش نتوانند دلایل اعتراض را ارضا کنند، مؤلفه طرد به میان می‌آید و مدارا را خاتمه می‌دهد.

بنابراین برای مدارا، باید دلایل پذیرش بر دلایل اعتراض چیره باشد. فورست این تعادل را تنها در حوزه نظری مطرح کرده است. در این مطالعه، با توجه به نظریه‌های دیگر در تعریف مدارا (مانند نظریه آرش نراقی؛ نک: ۱۳۹۸: ۷۹) عاملی عملی نیز در تعادل مدارا مطرح شده است. بنابراین، مطالعه مورد نظر، مدارا را در حضور چهار عامل بررسی می‌کند:

الف. اعتقاد: مداراکننده باید نظامی ارزشی داشته باشد تا طبق آن تفاوت فهمیده شود. چنانچه اعتقاد یا بوری برای تعریف درست و غلط وجود نداشته باشد، تفاوتی شکل نمی‌گیرد که نسبت آن مدارا شود یا نه.

ب. اعتراض: حال که مدارا کننده چیزی را ناپسند می‌داند، باید نسبت به آن اعتراض داشته باشد. بدون آنکه نسبت به چیزی اعتراض داشته باشیم، امکان تحقق مدارا وجود ندارد. مدارا با بی‌تفاوتی یکی نیست.

ج. حد و مرز: مدارا به ناچار باید تنها در مرزهایی - که گاه متغیر و بافتی هستند - روا داشته شود. مدارای مطلق - چنانکه بعضی متفکران چون هربرت مارکوزه طرح کرده‌اند: *reinen toleranz* - را نمی‌توان جزئی از مدارا دانست. مدارای بدون حد و مرز، مدارا نیست.

د. قدرت: مدارا تنها زمانی متصور است، که مداراکننده قدرت مقابله با مداراشونده را داشته باشد. این قدرت، مشروط به محو و طرد کامل طرف مقابل نیست بلکه از حد اعتراض آغاز

می‌شود. چنانکه کسی قدرت یا دسترسی مقابله نداشته باشد، نمی‌توان رفتارش را مدارا نام نهاد.

با تعریف مفهوم مدارا، هنوز گره‌های بسیاری در تدقیق مفهوم وجود دارد؛ شمار زیادی از رفتارها مدارا خوانده می‌شود و این تعریف بسیار وابسته به بافت و زمینه اعمال آن است. در نتیجه راهکاری ارائه شده است تا مدارا در قالب طیفی از رفتارها تعریف شود. نمونه‌های تعریف طیفی مدارا را می‌توان در رویکرد مارتین والزر، (والزر، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۵). والزر، پنج گونه رفتار را زیرمجموعه مدارا می‌داند و هرکدام را بر اساس شدت و ضعف، مشخص می‌کند. در مطالعه مذکور نیز مدارا به عنوان طیفی از رفتارها تعریف شده است. این طیف، از مدارای حداقلی تا حداکثری را در بر می‌گیرد اما در همه حالات، چهار عامل سازنده مدارا - با شدت و ضعف متفاوت- وجود دارند؛ یعنی در هرکجای طیف، ما زیر چتر مدارا قرار داریم، گرچه که نگرش و نوع مدارا متفاوت است. با تعریف طیفی مدارا، گام مهمی در جهت یافتن الگوی پژوهش طی می‌شود. الگوی مورد نظر پژوهش، براساس الگوی چهارادراکی رایتر فورست بنا شده است (نک: فورست، ۲۰۱۳: ۲۶-۳۲). او برای مدارا، چهار ادراک در نظر گرفته است:

الف. ادراک مجوز: در اینجا قدرتی برتر، به میل و سلیقه خود، نسبت به قدرتی فروتر مدارا می‌کند. این مدارا، نزدیک‌ترین ادراک به خشونت است. مشخص است که این مدارا، تابع میل و ملاحظات مرجع اعمال آن است و چنانکه آن ملاحظات عوض شود، مدارا نیز به سرعت به ورطه خشونت فرومی‌گلتد.

ب. ادراک همزیستی: این وضعیت، زمانی اتفاق می‌افتد که قدرتی برتر و قاهر در میان نیست و قدرت‌ها نزدیک و مشابه بهم‌اند. در این وضعیت، طرفین، با هم مدارا می‌کنند چرا که در فرآیند خشونت آسیب‌هایی بیشتر از مدارا می‌بینند. در این ادراک، چنانچه صورتبندی قدرت عوض شود، احتمالاً مدارا به ادراک مجوز - و شاید مستقیماً به خشونت - فروکاسته می‌شود.

ج. ادراک احترام: در این ادراک، برخلاف دو مورد پیشین، مدارا تابع و محصول مستقیم مناسبات قدرت نیست. بلکه عامل مدارا، نسبت به حق مداراشونده احترام قائل می‌شود. ادراک احترام، خود به گونه تقسیم می‌شود. نخست، برابری صوری است که در آن تفکیک حوزه خصوصی و عمومی بسیار جدی است و مداراشونده تنها اجازه دارد در حوزه خصوصی رفتار مورد مدارا را انجام دهد و در حوزه عمومی، مناسبات مدارا متفاوت می‌شود. اما در برابری کیفی، مدارا در حوزه عمومی نیز صورت می‌گیرد. بنابراین، در ادراک احترام، براساس خط-کشی میان حوزه عمومی و خصوصی، دو گونه برابری صوری و کیفی تعریف می‌شوند.

د. ادراک ارجمندی: این ادراک، نزدیکترین نوع مدارا به پذیرش است. در ادراک همزیستی، مدارکننده در میان رفتارهای مداراشونده کاوش می‌کند تا در دل آنچه نمی‌پسندد، نقاطی روشن و ارجمند بیابد. این حد از گشودگی نسبت به تفاوت، پهلو به پهلو می‌پذیرش می‌زند، با این حال ما همچنان در چارچوب مداراییم، چرا که مؤلفه‌ای سازنده مدارا وجود دارند، گرچه مؤلفه اعتراض کمرنگ است.

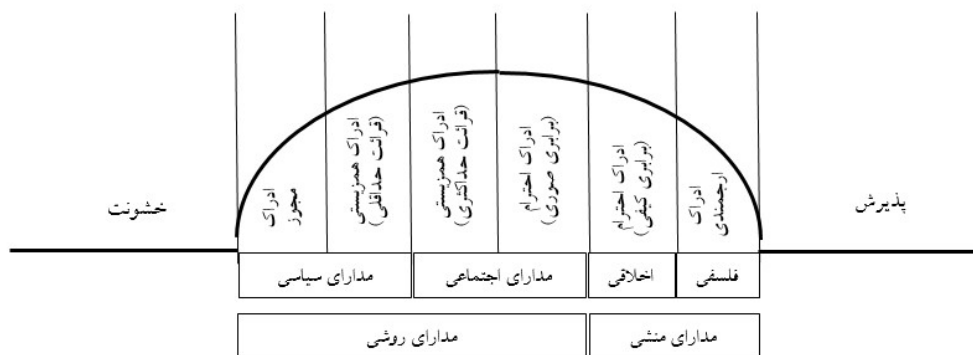
نظریه پژوهش مورد نظر، بر مدل چهار ادراکی فورست بنا شده است. البته به جهت تفاوت زمانی و جغرافیایی - میان دوران معاصر یا قرون جدید در اروپا با قرون میانه ایران - تغییرات کوچکی در مدل فورست اعمال شده است. در مدل اتخاذ شده پژوهش مذکور، ما ابتدا مدارا را به عنوان حد فاصل خشونت و پذیرش، در طیفی کمانی تعریف کردیم؛ به گونه‌ای که مؤلفه‌های مدارا در میانه کمان، بیش از کناره‌های آن مشهود و ملموس است. بدیهی است که بحث ما ارزش‌دآوری رفتارها نبود و صرفاً براساس ارزش مدارایی عمل کردیم، وگرنه هرچه از خشونت به پذیرش نزدیک شویم، ارزش اخلاقی رفتار بیشتر می‌شود. در این مدل، به جهت فاصله زمانی و محدودیت داده، گاه امکان تخصیص دقیق مصادیق در حوزه‌های مطرح شده وجود نداشت، بنابراین تقسیم‌بندی‌های بزرگتری انجام شد. این تقسیم‌بندی‌ها، ذیل کمان مدارا، در سه سطح تعریف شده‌اند:

سطح اول: کمان مدارا به دو گونه «مدارای روشی» و مدارای منشی تقسیم شد. در بعضی نمونه‌های، مدارا به عنوان روش و سیاستی برای پیشبرد اهداف به کار گرفته شده است اما در گونه‌ای دیگر، مدارا به عنوان منشی رفتاری و اخلاقی است. مدارای روشی، در همسایگی خشونت و مدارای منشی در همسایگی پذیرش است.

سطح دوم: با تقسیم‌بندی مدارا به دو دسته روشی و منشی، راه برای تقسیم‌بندی این دو کلان‌حوزه گشوده شد. «مدارای روشی»، به دو دسته «مدارای سیاسی» و «مدارای اجتماعی» تقسیم شد. در «مدارای سیاسی» هدف برآوردن اهداف مرجع قدرت سیاسی است و در «مدارای اجتماعی»، هدف حفظ انسجام و همزیستی در سطح جامعه است. «مدارای منشی» نیز به دو دسته «مدارای اخلاقی» و «مدارای فلسفی» تقسیم شد. در «مدارای اخلاقی» اصول اخلاقی حکم به مدارا می‌دهد و در «مدارای فلسفی» نوعی بینش فلسفی، عامل مدارا را به چیزی بیش از احترام گذاشتن به حق متفاوت بودن سوق می‌دهد که گشودگی در رفتارهای مورد مدارا و یافتن وجوه روشن و دارای ارجمندی آن است.

سطح سوم: حال می‌توان چهار ادراک مدارا را ذیل بخش‌های تعریف شده در سطح دوم جای داد. بر این اساس، ادراک مجوز و حالتی از ادراک همزیستی -قرائت حداقلی از ادراک همزیستی: که موقعیتی موقت و ناظر بر ناتوانی قدرت‌ها در چیره شدن بر یکدیگر است- را ذیل «مدارای سیاسی» تعریف کردیم. همچنین حالتی دیگر از ادراک همزیستی -قرائت حداکثری از ادراک همزیستی: که ناظر بر همسازی گروه‌های نظیر اجتماعی برای امکان زیستی بدون درگیری و هم‌افزایانه است- و برابری کمی از ادراک احترام را ذیل «مدارای اجتماعی» جای دادیم. برابری کیفی از ادراک احترام، ذیل «مدارای اخلاقی» قرار گرفت و ادراک ارجمندی، زیرمجموعه «مدارای فلسفی» شد. در نهایت، با این تقسیم‌بندی سه سطحی، کمان

مدارا شکل گرفت و طیف‌بندی آن مشخص شد. می‌توان الگوی پژوهش مورد نظر را در شکل زیر مشاهده کرد:



۳- بحث و بررسی

پژوهش مذکور، پیش از بررسی متون، به تحلیل روزگار نگارش آثار مورد نظر می‌پردازد و درباره اهمیت و ویژگی‌های آن عصر، سخن می‌گوید. سپس کار بحث و بررسی آثار آغاز می‌شود. ابتدا، ملاحظاتی درباره اثر و نویسنده می‌آید و سپس متن بر اساس چند عامل مورد بررسی قرار می‌گیرد. این عوامل عبارتند از: مسأله تفاوت، انواع تفاوت -شامل نژادی، دینی،

مذهبی و طبقاتی-، مسأله دفع شر و فوریت آن، حق ناحق بودن و مدارای رفتاری. با ارزیابی عوامل ذکر شده، می‌تون تا حدی رویکرد هر متن به مدارا و نمونه‌های ذکر شده در کمان مدارا را بررسی کرد.

۱,۳ بستر کلی مطالعه

بازه زمانی مورد نظر این مطالعه، حدود از آغاز قرن چهارم تا نیمه قرن پنجم هجری قمری است. این دوره یکصد و پنجاه ساله، عصری است که با پیش و پس خود تفاوت‌هایی آشکار دارد. دوره مورد نظر، با قدرت گرفتن حکومت سامانیان در فرارود و خراسان بزرگ آغاز می‌شود و با تسلط سلجوقیان بر فرارود، خراسان و عراقین، پایان می‌یابد. اهمیت این دوره در آن است که عصر نهادسازی‌های نوین در ایران به شمار می‌آید؛ نهادهایی که در حکومت سامانی ساخته و بالنده شدند و بسیاری از آن‌ها در حکومت غزنوی -به ویژه غزنویان بزرگ- ادامه یافتند. البته تمرکز این مطالعه بر تاریخ فرهنگی، موجب ناهمزمانی‌هایی با تاریخ سیاسی می‌شود؛ چه بسا شعله حکومتی خاموش گردد، اما جایگزینی سیاسی‌های فرهنگی آن با سیاست‌های جدید، چند سال یا دهه زمان برد. در هر حال، می‌توان این دوران را در انطباق با تاریخ سیاسی، از قدرت گرفتن سامانیان تا آغاز عصر نظام‌الملک، در نظر گرفت.

از ویژگی‌های مهم این دوره، که به مطالعه مورد نظر ما مرتبط است، شروع دو جنبش تاریخ‌نگاری و پارسی‌نویسی است. توجه سامانیان به زبان پارسی به عنوان شاخصه متمیز هویتی -که در شاعرپروری، نهضت ترجمه و همت بر گردآوری خداینامه‌ها متجلی است- زمینه‌ساز شروع نگارش متون تاریخی به زبان پارسی شد.

تاریخ‌نگاری اسلامی، برگرفته از سنت‌های ایرانی، یونانی و بین‌النهرینی، جریانی بسیار نیرومند بود که از استعداد و کوشش تاریخ‌نگاران از ملیت‌های مختلف بهره می‌برد. تاریخ‌نگاری فارسی از دل این جریان نیرومند بیرون آمد. با رواج نثر فارسی، تاریخ‌نگاران از ظرفیت این زبان برای نگارش آثارشان بهره بردند. نخستین اثر تاریخی به زبان فارسی، تاریخ بلعمی

است. با این حال، تاریخ‌نگاری فارسی، بیش از دربار بخارا در دربار غزنین رواج یافت، چنانکه دو متن تاریخی بسیار مهم این دوره، در سال‌هایی نزدیک به هم در غزنین نوشته شدند؛ تاریخ گردیزی و تاریخ بیهقی. در این دوره، تاریخ‌نگاری فارسی چنان گسترش یافت که در انواع گوناگون متون تاریخی، از تاریخ عمومی، سلسله‌ای و محلی، نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود و چه بسا آثاری که به زبان فارسی نگاشته شدند اما به دست ما نرسیدند.^۳ همچنین تاریخ‌نگاری فارسی در این دوره، منحصر به متون منثور نیست و متن منظوم تاریخی مهمی چون شاهنامه فردوسی در این عصر پدید آمده است. در مجموع می‌توان این دوره فرهنگی از تاریخ قرون میانه ایران را عصر پیدایش و روایی متون تاریخی فارسی دانست.

۲,۳ معرفی و بررسی متون

پژوهش مذکور، به بررسی مفهوم مدارا در متون منثور تاریخی فارسی در دوره مورد نظر سال‌های ۳۰۰ تا ۴۵۰ق - می‌پردازد. در این دوره، شش اثر با ویژگی‌های مورد نظر به دست ما رسیده است که هر یک معرفی و بر اساس الگوی نظری مطرح شده، تحلیل می‌شوند:

۱,۲,۳ تاریخ بخارا

کتاب کم حجم اما بسیار مهم تاریخ بخارا، اثر ابوبکر نرشخی، تاریخی محلی است که وقایعی مرتبط بخارا را از پیدایش شهر تا سال ۳۳۲ق روایت می‌کند. گرچه اصل کتاب - که امروز در دست نیست - به زبان عربی است، اما اهمیت بسیار این متن، وجود ترجمه‌ای پارسی از آن با فاصله‌ای نه چندان طولانی - کمتر از دو سده - سبب شد تا با تساهل، «تاریخ بخارا» در میان تون مورد نظر قرار داده شود. البته انتساب بی قید و شرط نسخه موجود از تاریخ بخارا، به نرشخی ممکن نیست، چرا که مترجم آن - القباوی - از آن کاسته و حتی چیزهایی به متن افزوده است. با این حال، تاریخ بخارا متنی بسیار کلیدی در مطالعه مورد نظر ماست.

شناسایی و تحقیق مفهوم مدارا در ایران سده‌های میانه... ۷۰

کتاب تاریخ بخارای موجود، با مقدمه‌ای کوتاه، به سراغ متن اصلی می‌رود. ابتدا فصلی درباره طبقه قاضیان بخارا می‌آید. سپس کتاب به شکل‌گیری شهرستان بخارا و تاریخ دیرین آن تا عصر اسلامی می‌پردازد و بعد از معرفی مراکز تمدنی و روستاهای پیرامون، به سراغ تاریخ شهر در دوران اسلامی می‌رود و با روایت عصر فتوحات اعراب، به ذکر آل سامان و چگونگی قدرت یافتن آنان می‌پردازد. گزارش کتاب از آل سامان چندان طولانی نیست و بیشتر آن به گزارش روزگار امیر اسماعیل می‌پردازد. در نهایت با ذکر کوتاهی از دیگر امیران، گزارش کتاب با پایان کار آل سامان، به فرجام می‌رسد.

مسئله تفاوت در تاریخ بخارا بسیار مهم و پررنگ است. بخارا به جهت قرارگرفتن در چهارراه مهم تجاری جهان، محل داد و ستد اقتصادی و فرهنگی افرادی با نژادها و ادیان مختلف بود. در کتاب می‌خوانیم که نخستین ساکنان بخارا از ترکستان آمدند (نرشخی، ۱۳۸۷: ۴) و بعدها، در همان سال‌های آغاز تاریخ این شهر، شاهزاده‌ای ترک، به داد مردم بخارا رسید و آنان را از حاکمی ظالم نجات می‌دهد داد (همان: ۹). در عصر اسلامی، چندبار هنگام حمله اعراب، ملکه بخارا از ترکان یاری خواست تا شهر را حفظ کند (همان: ۵۳ و ۵۷). همچنین در کتاب آمده است که دختر پادشاه چین، با جلال و موکبه به عنوان عروس به بخارا آمد (همان: ۱۰). در تمام کتاب هیچگاه قضاوتی نژادی دیده نمی‌شود، حتی می‌بینیم که داستان دلدادگی ملکه بخارا را به سربازی عرب گزارش کرده است (همان: ۶۵). تاریخ بخارا در تعریف از پادشاهان عادل، به نژاد آنان توجهی ندارد؛ کما اینکه «شیر کشور» امیر ترکی است که اهل بخارا را از دست حاکمی ظالم می‌رهاند، سردارانی عرب چون قتیبه و اسد بن عبدالله به داد و درستکاری ستایش می‌شوند و شخصیت آرمانی این کتاب، امیری ایرانی چون اسماعیل سامانی است. شاید بهتر از هر جمله‌ای، وصف اسد بن عبدالله قسری در تاریخ بخارا، گویای رویکرد کتاب به تفاوت نژادی است: «مردی نیکوکار بود و جوانمرد، و دل او بدان جانب نگران که خاندان‌های بزرگ قدیم را تیمار کردی، و مردمان اصیل را نیکوداشتی

هم از عرب و هم از عجم» (همان: ۸۱). از منظر تفاوت دینی نیز، تاریخ بخارا کارنامه‌ای قابل قبول دارد. نرشخی، محدث و مسلمانی باورمند است؛ او بارها این باورمندی را ابراز می‌کند، مثلاً افتخار بخارا به عنوان شهر علم را به امام ابوحفص بخاری منسوب می‌کند (همان: ۷۷) و حدیثی طولانی از پیامبر اسلام در فضیلت شهر بخارا می‌آورد (همان: ۲۳). با این حال، در این کتاب، درهم‌آمیختگی ادیان مختلف دیده می‌شود: ترکان نامسلمان، چینیان بودایی و مردم بومی که تا قرن‌ها بعد از اسلام همچنان بر باورهای باستانی خویش مانده‌اند و آداب دیرینی چون سوگ سیاوش - با سه هزار سال قدمت در روزگار مؤلف - را برگزار می‌کنند؛ مؤلف خود این رسم درین را «گریستن مغان» می‌خواند (همان: ۳۳). همچنین می‌بینیم که به وجود کلیسای ترسایان در کتاب اشاره می‌شود (همان: ۷۳). از نکات جالبی که آمیختگی و همزیستی ادیان مختلف در بخارا را نشان می‌دهد، همسایگی گور افراسیاب تورانی و امام ابوحفص بخاری باهم است، در حالی که، هر دو برای مردم محترم‌اند و جزئی از تاریخ شهر به شمار می‌آیند (همان: ۲۴). اما اوج رواداری مذهبی در تاریخ بخارا، داستان بازار ماخ است؛ بازاری که سالی یکبار - در روزگار مءلف در مقابل مسجد ماخ - برگزار و در آن، رسمی قدیم برقرار می‌شد: خرید و فروش بت. این برای شهری مانند بخارا که چند قرن سابقه اسلام داشت و مسلمانان در آن قدرت مسلط بودند، جالب توجه است. نرشخی گرچه تعجب خود به هنگام جوانی از این بازار را ابراز می‌کند، از قول «پیران و مشایخ» می‌گوید که: «این رسمی قدیم است» (همان: ۲۹).

در مسأله دفع شر، گرچه تاریخ بخارا به خونریزی و غارت اهل شهر در حمله اعراب اشاره می‌کند، اما این اتفاق پس از چندبار عصیان مردم گزارش شده است (همان: ۶۶). یعنی دفع شر، آنی و قطعی نیست و زمانی اتفاق می‌افتد که طرف مقابل دست به اسلحه برده است. با این حال، کتاب هرگز موضعی حق‌مدار یا فاتحانه برای خونریزی اعراب در بخارا نگرفته است. بارها در کتاب، از همکاری میان زرتشتیان حاکم بر بخارا و با اعراب فاتح سخن رفته

است؛ چنانکه عاملان قتل بخاراخدا، که مسلمان بودند، برای کشتن حاکمی زرتشتی، توسط امیری مسلمان قصاص می‌شوند (همان: ۸۵). در ماجرای مقنع و شورش پیروان او نیز، مسلمانان اصراری در فوریت جنگ با مقنعیان و حذف آنان نداشتند. تنها زمانی که سپیدجامگان، تن به گفتگو ندادند و با قتل و غارت به جان و مال مسلمانان آسیب زدند، اهل بخارا برای جنگ با آنان جنگیدند (همان: ۹۳). اتفاقاً، رفتار و گفتار مقنع، برای تحریک پیروانش به دفع شر اهل بخارا، در کتاب با لحنی نکوهیده روایت شده است: «همه ولایت‌ها بر شما مباح کردم، و هرکه به من نگرود خون و مال و فرزندان او بر شما حلال است» (همان: ۱۰۱). ماجرای مقنع، گویای دیدگاه کتاب به حق ناحق بودن است. خطر شورش مقنع برای خلافت عباسی چنان بود که خلیفه خود به میدان آمد. چرا که «می‌ترسید و بیم آن بود که اسلام خراب شود و دین مقنع همه جهان بگیرد» (همان: ۹۳). اتفاقی چنین بااهمیت که کیان حکومت اسلامی و اساس اسلام در ماوراءالنهر را تهدید می‌کند، می‌تواند موجب واکنش تند مسلمانی معتقد به اسلام و وفادار به خلافت شود. باین حال در روایت تاریخ بخارا از قیام مقنع، نشانی از توهین و تندی بی حد نمی‌بینیم. مشخص است که نرخشی نسبت به مقنعیان معترض است و آنان را کافر می‌داند، اما آنان را صرفاً به جهت کافر بودن، لعن نمی‌کند. زمانی که سپیدجامگان به خشونت می‌گرایند، کتاب نیز رفتار آنان را محکوم می‌نماید. تندترین مواجهه نرخشی با مقنعیان، جایی است که مقنع، ادعای خدایی می‌کند. نرخشی پیش از روایت ادعای مقنع، لب به نفرین او می‌گشاید و می‌گوید: «خاک بر دهانش» (همان: ۹۱ و ۱۰۰ و ۱۰۱). گویا نرخشی با حدی از کفرورزی مقنعیان مدارا می‌کند، اما چنانچه کفر آنان از حد تحمل او بگذرد، واکنش نرخشی نیز به خشونت می‌گراید. در نهایت، برخورد با مقنعیان به خاطر کفر آنان نیست، بلکه به خاطر راهزنی و ایجاد ناامنی برای اهل بخارا است. در گزارش تاریخ بخارا می‌بینیم که برخی مقنعیان تا چند صده بعد در بخارا می‌زیستند و گرچه دیگران می‌دانستند

که آنان مقنعی‌اند، با حضور آنان مدارا می‌شد. حتی کتاب آن بازمانده کافران را به امانت‌داری و درستی می‌ستاید (همان: ۱۰۳-۱۰۴).

رفتار امیر اسماعیل سامانی - به عنوان پادشاهی آرمانی در کتاب - نمونه‌ای بارزی از مدارای رفتاری است. او در مواجهه با مردم دیهه ورخشه گفت که مالی به آنان می‌دهد تا کاخ باستانی بخاراخذات‌ها را در آن دیهه به مسجد تبدیل سازند؛ اما اهالی نپذیرفتند و گفتند که «مسجد جامع در دیهه ما راست نیاید و روا نباشد» (همان: ۲۵). امیر مسلمان نیز سخن آنان را پذیرفت و اقدام به تخریب اجباری کاخ و تبدیل آن به مسجد نکرد؛ چراکه این کاخ تا چهار نسل از امیران پس از امیر اسماعیل برجای بود و به روزگار احمد بن نوح، از میان رفت (همانجا)؛ بازهم مشخص نیست که کاخ را دست روزگار ویران کرد یا ابنای روزگار. رفتار امیر اسماعیل با رقیبان خود در قدرت نیز شایسته تأمل به عنوان نمونه‌های درخشان از مدارای رفتاری است. شاید بتوان ابراز تواضع و کهتری او هنگام پیروزی را بر برادرش امیر نصر (همان: ۱۱۶) به حساب برادری گذاشت اما مدارای رفتاری امیر اسماعیل با رقیبی چون عمرو لیث صفاری، گواه رویکرد مداراجویانه اوست. جمله امیر اسماعیل به رقیب مغلوب، چنانکه خارج از بافت اثر خوانده شود بوی تهدید و ارعاب می‌دهد: «من امروز با تو آن کنم که مردمان عجب دارند» (همان: ۱۲۴)، اما، می‌بینیم که شخص عمرو لیث نیز از میزان بزرگواری و مداراجویی امیر خراسان متعجب شد: «چون آب خواستم مرا جلاب {گلاب} دادند و در حق من انواع اعزاز و اکرام کردند» (همان: ۱۲۵).

انواع گوناگون مدارا در تاریخ بخارا قابل مشاهده است که بیشتر آن از گونه «مدارای روشی» است. مدارای اعراب فاتح و اهالی مغلوب در سال‌های آغازین ورود اسلام به بخارا، از نمونه‌های «مدارای سیاسی» است. در شرایطی که هیچیک از طرفین امکان حذف کامل دیگری را نداشتند، به ناچار با یکدیگر مدارا کردند تا شاید در زمانی دیگر، توازن قدرت به نفعشان بازگردد. می‌بینیم که هرگاه امکان خشونت میسر بود، طرفین از اعمال آن کوتاهی نمودند؛

چنانکه خاتون بخارا از ترکان برای شکست دادن مسلمانان مدد خواست. این نمونه‌ای آشکار از «قرائت حداقلی ادراک همزیستی» است. به مرور با قدرت یافتن اعراب، طرفین به نوعی همسازی و همزیستی رسیدند. این دوران که عصر حکومت طغشاده است را می‌توان ذیل «قرائت حداکثری از ادراک همزیستی» و نمونه «مدارای اجتماعی» خواند. گاه نمونه‌های «برابری صوری از ادراک احترام» نیز در این عصر دیده می‌شود؛ چنانکه ایرانیان زرتشتی این اختیار را داشتند که قوانین خود را در جامعه پیاده کنند، سختگیری برای تغییر دین به اسلام کم شده بود و حتی پارسی زبانان بخارا اجازه داشتند که نماز را به زبان مادری خود بخوانند. همچنین نمونه آشکار «ادراک مجوز» در رویکرد مسلمانان با باقی‌مانده مقنعیان دیده می‌شود. مدارا در تاریخ بخارا نمونه‌هایی از گونه «منشی» نیز دارد. برای نمونه، مدارای رفتاری امیر اسماعیل سامانی با امیران مغلوب، در قالب «مدارای اخلاقی» قابل تعریف است. او در شرایطی که امکان غلبه کامل بر رقیب و حذف خشونت‌آمیز او را دارد، مداراجویی می‌کند. گرچه شاید در رفتار امیر اسماعیل، انگیزه‌هایی برای کسب محبوبیت و خوش‌نامی وجود داشته باشد، اما مداراجویی در آن مقام‌ها، از جنس «مدارای روشی» نیست، تعامل یا همکاری در کار نیست. او بر امیر صفاری پیروز شده است و دیگر، صفاریان را بر سامانیان دستی و امکان غلبه‌ای نیست؛ امیر سامانی با رقیب شکست‌خورده مدارا می‌کند، چراکه او را لایق احترام می‌داند. بنابراین رفتارهای امیر اسماعیل با امیرانی چون برادرش و عمرو لیث، در حوزه «مدارای اخلاقی» و به تبع آن «مدارای منشی» قرار می‌گیرد. همچنین رگه‌های کم‌رنگی از «مدارای فلسفی» «ادراک ارجمندی» نیز در کتاب قبل مشاهده است؛ برای نمونه، باقی‌مانده مقنعیان را به رغم اختلاف مشرب‌های متعددی که ذکر می‌کند، به امانت‌داری می‌ستاید. در مجموع، تاریخ بخارا نظریه‌ای در باب مدارا ارائه نمی‌دهد اما این مفهوم در کتاب بسیار پر بسامد است. در کنار نمونه‌های بسیار خشونت، مدارا نیز رفتاری سنده و قابل توجه به شمار

می‌رود. بیشتر نمونه‌های مدارا از شار «مارای روشی» است گرچه نمونه‌هایی از «مدارای منشی» نیز دیده می‌شود.

۲،۲،۳ تاریخ بلعمی

تاریخ بلعمی از مهمترین متون قرون میانه ایران است. اگر از باقی‌مانده مقدمه شاهنامه ابومنصور معمری - که تنها صفحاتی از آن در متون دیگر آمده است - درگذریم، تاریخ بلعمی، دیرین‌ترین متن منشور پارسی است. نگارش کتاب در سال‌های نخست نیمه دوم قرن چهارم قمری آغاز شد. در زمانی که سامانیان، نهضت ترجمه را دنبال می‌کردند، به امر امیر منصور بن نوح، ابوعلی بلعمی وزیر کاردان و دانشمند سامانیان، مامور ترجمه دو اثر مهم محمد بن جریر طبری به پارسی شد. در ترجمه تفسیر طبری، علمای ماوراءالنهر مشارکت کردند اما وزیر، ترجمه تاریخ طبری را شخصا - یا به کمک منشیان - بر عهده گرفت. بلعمی در ترجمه تاریخ طبری، روایت‌های متعدد کتاب را با رویکردی نسبتاً علمی کاست و گاه به نقد آن پرداخت و گاه اطلاعاتی از منابع دیگر وارد متن کرد. همچنین شیوه سالشمارانه طبری را با روایتی یکپارچه جایگزین نمود. در مجموع، نه می‌توان کار بلعمی را ترجمه وفادارانه نامید و نه بازنوشتی آزادانه خواند؛ شاید بتوان گفت که بلعمی، تاریخ طبری را «باز ارائه» (Render) کرده است.

تاریخ بلعمی، تاریخی عمومی است و وقایع را از دیرین‌ترین اعصار، تا روزگار نویسنده روایت می‌کند. بلعمی کوشیده است با انتخاب میان گزارش‌های متعدد طبری و سلسله انتسابی که به شیوه محدثان آمده بود، کتابی مختصرتر و چالاک‌تر پیش روی مخاطب قرار دهد. همچنین او به شیوه طبری که روایت‌های مختلف را بدون گزینش بیان می‌کند، اعتراض دارد (بلعمی، ۱۳۸۸: ۶۶). بلعمی گاه روایت‌های طبری را به ناهمسازی با خرد و حتی تعالیم دینی منسوب می‌دارد و از این منظر نیز انتقاداتی به متن اصلی وارد می‌نماید (همان: ۴۱۲). در

نهایت، بلعمی گاه چنان در متن اصلی دخالت کرده و از آن کاسته و بر آن افزوده است که خود نگران اصالت متن می‌شود: «کنون با سر حدیث خویش شویم که این بحث نه از علم محمد جریر است و بود که بر ما خشم گیرد که کالای خویش بر بساط ما افکندی» (همان: ۳۰۶). در مجموع می‌توان گفت که تاریخ طبری، از دریچهٔ بازنمایی بلعمی گذشته است و رنگ و بوی روزگار و جایگاه او را دارد. تاریخ بلعمی، متنی مبتنی بر روایت تاریخ سیاسی است.

مسئلهٔ تفاوت در تاریخ طبری بسیار مهم است. این کتاب تاریخی عمومی است و از ادیان، اقوام و نحله‌های مختلف سخن می‌گوید. همچنین طبری، اثرش را در تختگاه عباسیان نوشت که در آن روزگار، عصر زرین فرهنگی خود را می‌گذراند، مادرشهر دنیا به شمار می‌رفت و از ترک، ایرانی، حبشی، هندی، رومی و عرب را در خود جای داده بود. بازنوشت اثر نیز در شهری با وضعیت مشابه بغداد انجام شد، بخارای عصر سامانی که مادرشهری در مسیر جاده ابریشم بود و محل تقاطع و ملاقات فرهنگ‌ها، ادیان و اقوام مختلف به شمار می‌رفت. این بستر، موجب طرح تفاوت‌های بسیار در متن تاریخ بلعمی شده است. تفاوت نژادی در تاریخ بلعمی عادی انگاشته شده است؛ او به دختران شعیب اشاره می‌کند که یکی «روی سپید بود و دیگر سیه‌چرده بود» و هر دو را به زیبایی می‌ستاید (همان: ۲۵۹). کتاب در توصیف موسی نیز می‌گوید که «روی و اندام او سیه‌چرده بودی و بر سیاهی زدی» (همان: ۲۶۷) اما هیچ داوری منفی بر آن وارد نمی‌کند. همچنین گاه از زبان شخصیت‌های تاریخی، نکوهش‌های قومی دیده می‌شود اما در نگاه بلعمی، اقوام مختلف ستوده شده‌اند. این رفتار نرم در تفاوت مذهبی دیده نمی‌شود. طبری فقیه و محدث بود و بلعمی نیز رویکرد دینی متعصبانه‌ای داشت، بنابراین عجیب نیست که واکنش تاریخ بلعمی به زندقه بسیار تند و خشن باشد: «و اندر مذهب‌ها که اندر جهان است، هیچ مذهب نیست زشت‌تر و بی‌منفعت‌تر از مذهب زنداقه. و همه علما متفقند که مذهب زنداقه بتر است از مغی و جهودی و ترسایی و بت‌پرستی...»

(همان: ۱۱۷۲). در روایت بلعمی، اوضاع ادیان آسمانی، بسیار بهتر از زندیقان است. بلعمی «خداوندان کتاب» را به اسلام نزدیکتر می‌شمرد (همان: ۵۲)، از آنرو، با ترسایان و جهود و حتی زرتشتیان، به تندی و خشونت رفتار نمی‌شود. نکته جالب توجه آن است که بلعمی، ادیان دیگر را پیش از ظهور اسلام، مسلمان می‌خواند؛ چنانکه بنی اسرائیل در عصر فرعون (همان: ۲۷۱)، یهودیان در عصر سلیمان (همان: ۳۹۷) و مسیحیان در عصر اصحاب کهف (همان: ۵۸۶)، مسلمان خوانده شده‌اند. این رویکرد، می‌تواند نوعی همسازی میان پیروان به ادیانی توحیدی ایجاد کند و زمینه مدارا با آنان را فراهم آورد. اوضاع مذاهب اسلامی نیز، در تاریخ بلعمی چندان خوب نیست. بلعمی مدارای چندانی با مذاهب اسلامی دیگر ندارد، چنانکه باورهای باطنیان در توحید را رد و آنان را «بی‌راه» می‌خواند (همان: ۳۰۵). رویکرد تند و غیریت‌ساز کتاب با ادیان و مذاهب متفاوت از باور نویسنده، از مدارا به دور است. در تاریخ بلعمی، مدارا و نرم‌خویی، ستوده و خشونت و خون‌ریزی، نکوهش شده است. بلعمی معتقد است که صفاتی چون نرم‌خویی و بخشش، حائز ارزش ذاتی‌اند. از دید او: «کس به‌جز حلم مهتر نگردد و اصل مهتری به حلم بود» (همان: ۵۲۰). بلعمی، در ستایش از انوشیروان می‌گوید که او دانست: «هیچ نیست از عدل و داد بهتر و رعیت را منفعت‌کننده‌تر» (همان: ۷۲۴) و مهدی عباسی را به‌عنوان «عفو‌کن‌ترین» خلیفه بنی‌عباس می‌ستاید (بلعمی، ۱۳۸۸: ۱۱۶۵). در مقابل، «ملک با ظلم پای ندارد» (بلعمی، ۱۳۹۹: ۶۲۲) و بسیاری از بزرگان، به‌رغم فضل، به خاطر تندی اخلاق، فروافتادند؛ اهمیت نرم‌خویی در تاریخ بلعمی چنان است، که عبدالرحمن ابن عوف، در مشورت با ابوبکر، در شایستگی عمر برای خلافت تردید دارد، چرا که «درستی» رفتار او را نمی‌پسندد (بلعمی، ۱۳۸۸: ۴۲۴). نمونه دیگر از نفی خشونت، بیزاری از خونریزی است. موسی، که ناخواسته کافری قبطی را کشته بود، خود را به جهت این کار، ملامت می‌کرد و کشتن را «کار دیو» می‌دانست (همان: ۲۷۵). حتی خونریزی

شناسایی و تحقیق مفهوم مدارا در ایران سده‌های میانه... ۷۸

به اهداف مقدس نیز، در تاریخ بلعمی پسندیده نیست. خداوند به داود می‌گوید که تو نمی‌توانی بیت‌المقدس را بنا کنی، چراکه «خون خلق ریختی و خلق را بسیار کشتی... ولیکن از پس تو، پسر تو این مزگت تمام کند و او از خون‌ها ریختن به سلامت باشد» (همان: ۳۹۲). نمونه‌ای دیگر از نفی خونریزی، ناراحتی عمر بن خطاب از حمله به خراسان است؛ او آرزو می‌کند که ای‌کاش میان مسلمانان و خراسان «دریای آتش» بود تا نمی‌توانستند به آن دیار روند، چراکه: «مردمان خراسان سه بار عهد بشکستند و آنجا خون ریختن‌های بسیار باشد. و نخواستی که مسلمانان بدان اندر بودندی» (بلعمی، ۱۳۸۸: ۵۳۹).

نمونه‌های «مدارای سیاسی» در تاریخ بلعمی بسیار است. ادراک مجوز، نمونه‌های بسیاری دارد، چنانکه در معرفی قتیبه به بزرگ بادغیس دیده می‌شود: «او مردی بزرگ است به سلطانی خویش اندر، اگر با او مدارا کنی به بود که او مردی است سهل و آسان، و اگر سختی کنی سخت است و دشوار...» (همان: ۸۲۰). قرائت حدائق از ادراک همزیستی نیز پر بسامد است، چنانکه پادشاه چین، در پاسخ کمک خواستن یزدگرد می‌گوید: «تو را حیل آن است که با ایشان {اعراب} مدارا کنی و ایشان را نجبنانی و ایشان تو را نجبناند» (همان: ۵۴۱). «مدارای اجتماعی» نیز نمونه‌های زیادی در تاریخ بلعمی دارد. رفتار بهرام گور، هنگامی که با سپاه اعراب به تیسفون بازگشت (همان: ۶۵۰)، نمونه قرائت حداکثری از ادراک همزیستی است. مدارای دینی هرگز با جهودان و ترسایان، به رغم مخالفت موبدان، از نمونه‌های قرائت حداکثری از ادراک احترام و در دایره «مدارای اجتماعی» است: «پادشاهی بزرگ را از مخالفان چاره نیست، و به پادشاهی بزرگ اندر از هر لونی مردم باشند» (همان: ۷۴۵).

با اندکی تساهل، می‌توان نمونه‌های «مدارای اخلاقی» را نیز در تاریخ بلعمی یافت. از آ دست، مدارای پیامبر اسلام هنگام فتح مکه با مکیان است که «اگر خواستی همه را برده کردی و میان مسلمانان قسمت کردی» (بلعمی، ۱۳۸۸: ۲۶۲)، اما پیامبر این نکرد و عفو و مدارا را برگزید. نمونه دیگری از برابری کیفی از ادراک احترام، در موسم حجی به سال ۶۸ق، اتفاق

افتاد. در آن مراسم، چهار مدعی خلافت، علم خود را در برافراشتند؛ گرچه بیم آن می‌رفت که میان پیروان این چهار امام، درگیری ایجاد شود، اما هر چهار علم را به عرفات بردند و مراسم حج برگزار شد (بلعمی، ۱۳۸۸: ۷۷۲). این نوع از مدارا، برآمده از «ادراک احترام» است. از آنجا که عمل عبادی در محضر جامعه شکل گرفته، فراتر از برابری صوری و در چارچوب برابری کیفی از ادراک احترام قابل تبیین است؛ بنابراین، ذیل «مدارای اخلاقی» قرار می‌گیرد. بنابراین، همه ادراکات گوناگون به مدارا، به جز ادراک ارجمندی، در تاریخ بلعمی قابل مشاهده است. در این کتاب، نمونه‌های بسیاری از «مدارای سیاسی» و «مدارای اجتماعی» را بازتاب می‌دهد و رگه‌هایی از «مدارای اخلاقی» نیز در آن دیده می‌شود. با این حال، جای «مدارای فلسفی» در کتاب، خالی است.^۱

۳،۲،۳ زین الاخبار

زین الاخبار یا تاریخ گردیزی، از مهمترین متون فارسی قرون میانه است. چنانکه پیشتر اشاره شد، تاریخ بلعمی به نوعی ترجمه یا بازآرائه تاریخ طبری است. بنابراین، در به رسمیت شناختن آن به عنوان اثری مستقل، بحث وجود دارد. چنانکه تاریخ بلعمی را کنار بگذاریم، زین الاخبار، نخستین متن تاریخی پارسی است که به روزگار ما رسیده است. زین الاخبار، محصول روزگاری است که غزنویان متصرفات بزرگ خود در خراسان، ری و جبال را از دست داده و به نواحی غزنین و هندوستان محدود شده بودند. با این حال، حمایت‌گری سلاطین غزنه از اهل فرهنگ، همچنان ادامه داشت، چنانکه در یک دهه دو اثر شاخص تاریخی به نگارش درآمد؛ زین الاخبار و تاریخ بیهقی. مؤلف زین الاخبار، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی است. از نام او بر می‌آید که متولد گردیز (گردیز) در نزدیکی غزنه است. او در دربار غزنویان به کار مشغول بود و از شاگردی خود نزد ابوریحان بیرونی سخن گفته است (گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۳۸). تاریخ گردیزی، تاریخی عمومی است و دو بخش

دارد؛ بخش نخست به روال دیگر متون تاریخ عمومی، بازنوشتی از متون پیشین از جمله تاریخ طبری است و تنها در وقایع روزگار نویسنده، نویی و اصالت متن به چشم می‌آید. این بخش از کتاب، با انتقام مودود بن مسعود، از عمو و عموزادگان به پایان می‌رسد، بنابراین، وقایع را تا شعبان ۴۳۲ق روایت کرده است. با این حال، با توجه به استنداتی که از کتاب بر می‌آید، نگارش اثر مابین ۴۴۲-۴۴۴ق به انجام رسیده است. بخش دوم تاریخ گردیزی که برای پژوهش مورد نظر ما اهمیتی ویژه دارد، نوعی قوم‌نگاری کلاسیک است. در واقع گردیزی، شاید به تبعیت از ابوریحان بیرونی، در بخش دوم زین‌الخبار، از تاریخ سیاسی عبور می‌کند و به تاریخ فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد. ابتدا به ملاحظات تقویمی و گاهشماری رومی، عربی، ایرانی و هندی می‌پردازد و سپس به بیان اعیاد و مناسبت‌های اقوام مختلف اشاره می‌کند. در نهایت، بخش دوم زین‌الخبار، در سه باب به اقسام قبائل و معارف و انساب ترکان، رومیان و هندوان اختصاص دارد.

در تاریخ گردیزی، انواع تفاوت با بسامد بسیار دیده می‌شود. تنوع قومی در دولت غزنوی بسیار بود؛ عناصر نژادی ترک، ایرانی، هندی و عرب این دولت را تشکیل می‌دادند که بازتاب آن در تاریخ گردیزی به کرات دیده می‌شود. گرچه گردیزی خود ایرانی بود و سرزمین خود را بسیار دوست می‌داشت، چنانکه چندبار از «ایران‌شهر» استفاده کرده و ایران را مرکز دنیا نامیده است (همان: ۵۴۵)، اما نگاهی برابر و بدون داورى به اقوام مختلف دارد. او از بهرام گور به عنوان پادشاهی برای همه اقوام ذکر می‌کند که در شرایط مختلف، به زبان اقوام گوناگون سخن می‌گفت (همان: ۷۷-۷۸). همچنین در بخش دوم، اقوام گوناگون را به ویژگی‌هایی مثبت می‌ستاید، چنانکه از پاکدامنی ترکان (همان: ۵۴۸)، هوشیاری و دانایی رومیان (همان: ۵۹۹) و دانشمندی هندوان (همان: ۶۱۶) می‌گوید. رویکرد گردیزی به تفاوت دینی، تا حدی معتدل است. او بارها به کتب ادیان دیگر چون تورات و انجیل اشاره و حتی از آن‌ها نقل می‌کند (نک: همان: ۴۸۴ و ۴۹۹). گردیزی در گزارش ادیان ترکان و هندوان -

که از نظرگاهی اسلامی باطل‌اند - داوری و رویکرد خشونت‌بار نشان نمی‌دهد (همان: ۶۱۲). رویکرد او نسبت به تفاوت مذهبی نیز تا اندازه‌ای همدلانه است. مثلاً، در دوره‌ای که دربار غزنوی به شیعه‌ستیزی شهره و نام‌آور بود، در بیان تقویم اسلامی، بسیاری از مناسب‌های شیعه را ذکر می‌کند، از اهمیت و رسوم عاشورا سخن می‌گوید (همان: ۴۵۴) و اطلاعات کم‌نظیری از امامان شیعه ارائه می‌دهد (همان: ۴۵۸). با این حال، نسبت به مداخله مذاهب دیگر در اختیارات خلیفه و شئون جامع، مماشات درکار نیست و گردیزی به رسم دیگر مولفان بزرگ عصر خویش، مقابله با قرامطه و بدعت‌گذاران را می‌ستاید (همان: ۱۸۷).

در زین‌ال‌اخبار، خشونت ناپسند دانسته شده است. نمونه‌های بسیاری در تأیید این ادعا وجود دارد اما داوری گردیزی درباره‌ی علت دوم نیافتن پادشاهی و برکت زندگی شیرویه، گواهی روشن است. در گزارش گردیزی، شیرویه که پدر و هفده برادر خود را کشت: «ملکش به هیچ‌گونه نظام نگرفت. هر روزی مضطرب‌تر گشت. تا وی نالنده گشت از علت طاعون و هیچ لذت نیافت از پادشاهی و بس روزگار نیافت» (همان: ۱۰۰). نمونه‌های شکنجه، مانند طعام دادن و آب ندادن تا مرگ (همان: ۱۷۹) و سخت‌کشی، مانند کباب کردن انسان بر آتش (همان: ۱۸۴) نیز در زین‌ال‌اخبار با سویه‌ای منفی روایت شده است. در مقابل این رفتار، سازگاری و همسازی در کتاب، پسندیده و سزاوار ستایش است. گردیزی، در دو جا به همکاری دو وزیر سامانی و بویه‌ی عتبی و ابن‌العمید - اشاره می‌کند که «وحشت‌ها که میان بوئیان و سامانیان بود، برداشتند، و کارها بگشاد و حرب‌ها بنخواست و کارها نظام گرفت... و فسادها برخاست و مردان بیارامیدند» (همان: ۳۶۰).

نمونه‌های مدارا در زین‌ال‌اخبار، تا حدی گسترده‌تر از دیگر متون بررسی شده است. در بخش اول کتاب، نمونه‌های «مدارای روشی» بیشتر است. در بررسی «مدارای سیاسی»، گونه‌های متعددی از ادراک مجوز، در کتاب دیده می‌شود، از آن جمله، رفتار یعقوب لیث با مردم نیشابور و نمایاندن تیغ به مردم مغلوب که: «عهد و لوی من این است» (همان: ۳۰۹). رفتار

شناسایی و تحقیق مفهوم مدارا در ایران سده‌های میانه... ۸۲

سلطان محمود نیز با هندوان به ویژه مسلمان کردن ایشان، نمونه بارز ادراک مجوز است؛ هر جا که هندوان مغلوب، به خواست سلطان گردن نهادند «آمزش و نرمش بود... استادان بفرمود تا مر هندوان را شرایط اسلام بیاموختند» (همان: ۳۵۹) و هر جا مقاومت کردند «به عنف و به اکراه و به شمشیر، اسلام اندر گردن ایشان انداختند» (همان: ۴۰۲). روایت گردیزی از صلح حسن بن علی (ع) و معاویه، نمونه آشکار قرائت حداقلی از ادراک همزیستی است؛ جایی که حسن بن علی (ع) در روز خلع خود، خطبه‌ای سراسر طعنه می‌خواند و معاویه نیز در نخستین فرصت، مدارا را برهم می‌زند و رقیب را مسموم می‌کند (همان: ۲۳۴). «مدارای اجتماعی» نیز در زین الاخبار پر بسامد است؛ مثلاً همکاری مسلمانان فاتح فرارود با زرتشتیان آن دیار در سال‌های اول، به ویژه در برابر هجوم ترکان. «قرائت حداکثری از ادراک همزیستی»، در بیعت حاکم اسروشنه با امیر مسلمان خراسان - فضل بن یحیی برمکی - دیده می‌شود: «خاراخره که ملک اسروشنه بود، پیش او باز آمد، که پیش از آن پیش هیچ‌کس نیامده بود و هیچ‌کس را فرمان نبرده بود» (همان: ۲۸۷). نگاه تکثرگرای گردیزی به مسأله تنوع دینی را می‌توان در قالب برابری صوری از ادراک احترام، قرار داد. مدارای آداب و ادیان مختلف در هند (همان: ۶۱۲) و در بزرگ‌ترین شهر چین (همان: ۵۷۴) که مورد تحسین گردیزی است، از نمونه‌های «برابری صوری از ادراک احترام» است. از نمونه‌های دیگر، وعده حارث بن سریج، رهبر شورشی در خراسان علیه بنی‌امیه، به اهل ذمه برای رعایت حقوق ایشان است: «و چنان نمود که اهل ذمت را به ذمت وفا کند» (همان: ۲۵۸).

فراتر از گونه‌های «مدارای روشی»، نمونه‌های برجسته‌ای از «مدارای منشی» نیز در زین الاخبار دیده می‌شود نمونه‌های «برابری کیفی از ادراک احترام»، که «مدارای اخلاقی» نام دارد، در زین الاخبار قابل مشاهده است. از آن جمله، ذکر استدلال هندوان مخالف پیامبری است. گردیزی در مقام فردی مسلمان، به نبوت اعتقادی راسخ دارد و آن را در تاریخ خود بازنموده است، اما با اعتقاد مخالف مدارا می‌کند و آن را محترم می‌شمارد. گزارش اعتقاد هندوانی که

نبوت را رد می‌کنند، بدون داوری در زین‌الخبار می‌آورد (همان: ۶۲۵). علاوه بر «مداری اخلاقی»، «مدارای فلسفی» نیز در کتاب گردیزی دیده می‌شود. گردیزی گاه به‌طور ویژه، بر ارجمندی و امتیاز بعضی دستاوردهای اقوام دیگر بر قوم خویش اشاره می‌کند؛ چنانکه از طب، موسیقی و حساب در میان هندوان می‌گوید: «دانش ایشان اندر این باب به حدی است که نتوان گفت، که نه کار مردم باشد... هر کس او را ببیند یا بشنود، اقرار کند که ایشان مردمان نیستند، بلکه پریانند» (همان: ۶۱۶-۶۱۷). گردیزی در روایت دوران صدارت جیهانی، از رویکردی برآمده از ادراک احترام سخن می‌گوید و آن را تحسین می‌کند:

«به همه ممالک جهان نامه نوشت و رسم‌های همه درگاه‌ها و دیوان‌ها بخواست تا نسخت کردند، چون ولایت روم و ترکستان و هندوستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب. و اندر آن نیک تأمل کرد، و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود، از آنجا برداشته و آنچه ناستوده‌تر بود بگذاشت. و به رأی و تدبیر جیهانی همه کار مملکت نظام گرفت» (همان: ۳۳۰).

به گزارش گردیزی، وزیر عصر طلایی دولت سامانی، با رویکردی برآمده از ادراک ارجمندی، به کار وزارت پرداخت و توانست اوضاع مملکت را در سایه رویکردش، بهبود بخشد؛ این رفتار، نزدیک به «فلسفه میان‌فرهنگی» است. نمونه دیگر از ادراک ارجمندی، در روایت کتاب از مردمانی وحشی در دیار ترکان است؛ این مردمانی به‌رغم آنکه: «با هیچ‌کس نیامیزند و ایشان سخن دیگران ندانند گفتن و کس سخن ایشان نداند و ایشان وحوش آدمیانند، و همه کالای ایشان از پوست وحوش باشد» دارای ارجمندی نیز هستند؛ چنانکه: «و مذهب ایشان آن باشد که هرگز دست به جامه و کالای هیچ‌کس ندارند... و چون بر دشمن ظفر یابند، دست بر کالای ایشان نکنند» (همان: ۵۹۹). در روایت گردیزی، قومی که نهایت تفاوت را با او و جهانش دارند، چنانکه بیشتر به حیوانات می‌مانند تا آدمیان، همچنان می‌توانند صاحب ارزش و ارجمندی باشند. این رویکرد، برآمده از «مدارای فلسفی» و دریچه‌ای به

پذیرش تفاوت است. در مجموع، نمونه‌های مدارا در زین‌الخبار، ژگسترده‌تر از دیگر کتاب‌های مورد بررسی است، چرا که گردیزی با گذر از تاریخ سیاسی به تاریخ فرهنگی، بستری مناسب‌تر برای گونه‌های «مدارای منشی» فراهم کرده است.

۴،۲،۳ تاریخ سیستان

تاریخ سیستان از متون بسیار با اهمیت قرون میانه ایران است. این تاریخ محلی، منطقه‌ای که در حاشیه مناطق دیگر چون خراسان، گزارش می‌شد را به کانون روایت آورده و تاریخ آن را از عهد اسطوره‌ها تا قرون میانه روایت کرده است. با توجه به سبک نگارش و محتوای کتاب، به نظر می‌آید که کتاب توسط بیش از یک تن نوشته شده است. مؤلف/مؤلفان اثر نامعلومند، می‌توان کتاب را به دو یا سه بخش تقسیم کرد؛ بخش اول که از بخش‌های دیگر جداست، از نظر حجمی، زبانی و محتوایی بر بخش‌های دیگر می‌چربد و اهمیت تاریخ سیستان، بیشتر به دلیل همین بخش نخست است. همین بخش است که با دوره مورد نظر این پژوهش، همخوانی و انطباق دارد؛ لذا صرفاً بخش نخست تاریخ سیستان که وقایع این دیار را از آغاز تا ۴۴۵ق روایت می‌کند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. اهمیت کتاب تاریخ سیستان، از نظر ادبی و تاریخی بسیار است. از منظر ادبی، این کتاب در پایان دوره‌ای از نثر فارسی نوشته شده است که بهار، آن را عصر سامانی می‌نامد. متونی با زبانی ساده، با حداقل کلمات بیگانه و بدون پیچیدگی‌های نثر منشیانه نوشته می‌شدند تا عامه مردم قادر به فهم و درک آن باشند (بهار، ۱۳۸۸: ۳۹). این ویژگی‌های تاریخ سیستان، {بخش اول} متن را در شمار متونی چون تاریخ بلعمی قرار داده است. این نشانه بقای سبک نوشتاری برای حدود یک قرن است. از منظر تاریخی، تاریخ سیستان، خلاء مهم نبود تاریخ رسمی برای حکومت صفاری را پر کرده است. از آنجاکه حکومت صفاری در مقابل خلافت ایستاد، عمده متون تاریخی، نگاه مثبتی به این سلسله ندارند. در مقابل این رویکرد، تاریخ سیستان با نگاهی فخرآمیز و هواخواهانه، دوران صفاری را روایت می‌کند.

تاریخ سیستان، بستری مهم برای نمایاندن مسأله تفاوت است. این سرزمین به جهات گوناگون، پیوندی وثیقی با ایران پیش از اسلام داشت. نهضت عیاران سیستان، به نوعی با اساطیر ایرانی پیوند خورده بود. همچنین سیستان، به دلیل دوری از مراکز خلافت - مدینه، کوفه، دمشق و بغداد - همواره سرزمینی مناسب برای شورش و ناآرامی بود. از سویی دیگر، همسایگی با کشور ثروتمند هندوستان، سیستان را پایگاهی برای مطوعه و جهادگران ساخته بود. در مجموع، تنوع افکار، ادیان، مذاهب و منافع، سیستان را به عرصه درگیری مکرر و دائمی گروه‌های سیاسی مختلف تبدیل کرد، این وضعیت در روایت تاریخ سیستان، به وضوح دیده می‌شود.

از مهمترین گونه‌های تفاوت در تاریخ سیستان، تفاوت سرزمینی است. کتاب، مردم سیستان را بهترین مردمان جهان می‌شمارد (تاریخ سیستان، ۱۳۹۱: ۱۱) و از برتری آن دیار بر دیگر سرزمین‌ها می‌گوید: «اندر همه عالم معروف است که زمین نیست بهتر از زمین سیستان» (همان: ۷). نویسنده تاریخ سیستان، تا حدی نسبت به تفاوت نژادی نیز حساس است. بارها می‌بینیم که پهلوانان و بزرگان خاندان صفاری، به رستم مانده می‌شوند تا بدین وسیله، پیوند نژادی آنان با اسطوره‌های سیستان تقویت شود (همان: ۱۹۲). صحنه نخست مواجهه سیستانیان با امیر عرب، صحنه‌ای شاهنامه‌ای است که در آن «ایران» در برابر اهریمنی خونریز و ضحاک - گون قرار می‌گیرد (همان: ۴۳). با این حال، حضور اقوام دیگر در کتاب بسیار است و گاه از بعضی از افراد غیرایرانی، تجلیل بسیاری شده است؛ چنانکه درباره «طلحه الطلحات» که امیر قوم فاتح عرب بود، ستایش‌های بسیار آمده است (همان: ۵۴). تفاوت نژادی در کتاب چنان طبیعی است که این امیر عرب، وصیت می‌کند تا او را در سیستان مدفون کنند که «این مردمان مرا دوست دارند تا ذکر من اینجا بماند» (همان: ۵۵). گرچه مؤلف، حضور ترکان در سیستان را «ابتدای محنت» آن دیار خوانده است (همان: ۱۹۷)، ترکان به جهت نژادی مورد داوری قرار نمی‌گیرند. گاه می‌بینیم که مردم سیستان، هواخواهی از آنان می‌کنند تا از ظلم و بی‌لیاقتی

حکام بومی نجات یابند: «و {مردم} بانگ محمود کردند» (همان: ۱۹۵). درباره رویکرد به تفاوت دینی، تاریخ سیستان به مانند متون دیگر همعصر، رویکردی نسبتاً تند دارد. نگاه کتاب به برتر بودن اسلام، دوگانه دینی ساخته است. کتاب، میان اسلام و کفر - دارالاسلام و دارالکفر - تفاوت قائل شده است؛ بعضی رفتارها در دارالکفر، پذیرفته است اما در دارالاسلام نیست؛ چنانکه می‌گوید، سپاه مودود غزنوی در سیستان چنان کردند «که اندر دارالکفر نکنند» (همان: ۲۰۵). یعقوب نیز در تحلیل رفتار خوارج، می‌گوید که پیش‌تر «غزواتشان به دارالکفر» بود و اکنون در دارالاسلام نیز قتل و غارت می‌کنند (همان: ۱۰۳). کتاب، در میان مسلمانان نیز، دوگانه می‌سازد. تاریخ سیستان، آشکارا معتزله را «اهل بدعت» (همان: ۹۲) و کفر (همان: ۹۳) می‌خواند. در مقابل همسازی ادیان نیز در کتاب بسیار دیده می‌شود. در تاریخ سیستان می‌بینیم که هنگام حمله سلطان محمود، در اواخر کتاب، از همزیستی مسلمانان و مسیحیان در سیستان سخن می‌رود و هر دو دوشادوش و هم‌ارز یکدیگر وصف می‌شوند: «و اندر کلیسا ترسایان کشتند و مرد مسلمان را اندر خانه او بکشتند» (همان: ۱۹۹). وجود کلیسا در سیستان، در سال‌های آغازین قرن پنجم جالب توجه است.^۷ همچنین در چند جا به گبرها اشاره شده است؛ از نمونه‌های روشن آن، پناه بردن منصور ابن اسحاق - امیر سامانی سیستان - به خانه گبران است (همان: ۱۶۴).

تاریخ سیستان در زمانی نوشته شد، که این سرزمین روزهای پرافتخار عهد یعقوب و عمرو لیث را گذرانده بود و عصر فترت را سپری می‌کرد. در نگاه مؤلف، یکی از عوامل این تغییر، تغییر سیاست امیران سیستان و راحت‌طلبی و مداراجویی بسیار آنان بود. از این منظر، تاریخ سیستان، مدارای بسیار - بی‌مرز - را بر نمی‌تابد و آن را موجب عصیان مخالفان و ادبار ملک می‌داند. نمونه این حکومت، دولت طاهر و یعقوب، نوه‌های عمرو لیث هستند.^۸ از دید مؤلف، سیاست طاهر مبنی بر هزینه کردن در آبادانی، عدم اخذ مالیات از مردم و مهربانی با انسان‌ها و حتی حیوانات، موجب نابودی دولت شد. در مقابل این رویکرد، مؤلف حامی گفتمانی

است که دولت صفاری را به بهره‌گیری از ضرب تازیانه و تیزی شمشیر فرامی‌خواند؛ امیری عرب از بازماندگان عصر یعقوب لیث، نماینده این سیاست است که به امیران آسان‌گیر، چگونگی فراهم آمدن دولت صفاری و راه نگاهداشت آن با سختگیری را یادآور می‌شود.^۹ تاریخ سیستان، همواره از امیران نیرومند، که با اخذ مالیات و نظم دادن به وسیله «آهن» کشور را ایمن می‌کنند، حمایت می‌کند.

روایت تاریخ سیستان، سرشار از کشمکش‌های سیاسی و درگیری‌های نظامی است. چنین فضایی، امکان بروز گونه‌های متعالی‌تر مدارا را محدود می‌کند و سهم اصلی به «مدارای روشی» اختصاص دارد. در این گونه هم، «مدارای سیاسی» پر بسامدتر است. عالی‌ترین نمونه ادراک مجوز، برخورد یعقوب لیث با مردم نیشابور است. مردم آن دیار از یعقوب، عهد و لوای خلیفه خواستند تا حکومتش مشروع باشد و یعقوب، در پی نمایش قدرت با سپاهیان، تیغ بر می‌کشد که «عهد من و آن امیرالمونین یکی است... من داد را برخاسته‌ام... شما را بر چنین کارها کار نیست» (همان: ۱۱۴). روابط خلفا با یعقوب و عمرو، نمونه آشکار قرائت حداقلی از ادراک همزیستی است. ارتباطی در ظاهر دوستانه، در حالی که طرفین مترصد فرصتی برای حذف دیگری‌اند. مؤلف در توجیه علت همسازی خلیفه با یعقوب می‌گوید: «چاره نداشت و یعقوب قوی گشته بود: صواب استمالت کردن دید او» (همان: ۱۱۵). علاوه بر «مدارای سیاسی»، «مدارای اجتماعی» نیز در کتاب فراوان است. رفتار بعضی از حاکمان خردمند، نمونه قرائت حداکثری از ادراک همزیستی است. مثلاً محمد بن خلف، فریقین سمکی و صدقی که همواره معارض هم بودند را گرد آورد و کوشید میان آنان همسازی ایجاد کند تا «ولایت به دست شما بماند و به دست غربا و ناسزایان نیفتد» (همان: ۱۴۹).

چنانکه گفته شد، یافتن نمونه‌های «مدارای منشی» در تاریخ سیستان دشوار است. شاید با تساهل، بتوان رفتار مردم سیستان در تحویل ندادن امیر اموی به سپاه پیروز ابومسلم را از جنس «مدارای اخلاقی» دانست؛ سیستانیان، امیر خلیفه مغلوب را به سپاهسالار خلیفه پیروز

تحويل ندادند و در برابر تهدید به جنگ ابومسلم ایستادند. در نهایت با پرداخت فدیة، امیر اموی را به خانه فرستادند (همان: ۷۰). حضور اقلیت‌های دینی در سیستان نیز می‌تواند مدخلی به «مدارای اخلاقی» باشد. حضور گبریان در این ولایت، به خاطر ریشه تاریخی زرتشتی‌گری در سیستان و قدرت احتمالی اقلیت گبری، تا حدی با «مدارای روشی» قابل توجیه است. اما حضور مسیحیان، در سرزمینی که گاه فرقه‌های تندروی اسلامی در آن قدرت دارند و خلافت بر یک‌دست‌سازی تأکید می‌کند، قابل تحلیل در «مدارای اخلاقی» است. هیچ‌جا قدرت مسیحیان مورد اشاره قرار نگرفته و هیچ قدرتمندی از ائتلاف با آنان در پی برآوردن کام‌خویش نبوده است. باین‌حال، این اقلیت متفاوت تا پایان روایت تاریخ سیستان، در آن سرزمین حضور دارند و حتی عبادتگاه خویش را نگاه داشته‌اند. آنان چنان با جامعه سیستانی درهم آمیخته‌اند که مؤلف از کشته شدن آنان در حمله نیرویی خارجی، مانند کشته شدن مسلمانان ابراز تأسف می‌کند و ناامن شدن «کلیسای ترسان» را نماد ناامنی و برهم‌خوردن اوضاع سیستان می‌شمرد (همان: ۱۹۹). نمونه دیگر از «مدارای منشی» در تاریخ سیستان، احترام حاکمان عرب مسلمان به دهقانان سیستان است. نخستین حاکم عرب سیستان، در دیدار با والیان دوران پیشین، بر صلح دوستی تأکید دارد و سخن دهقان -والی سیستان- را خردمندانه می‌شمرد: «از خرد چنین واجب کند که دهقان می‌گوید» (همان: ۴۲). همچنین جایی دیگر، حاکم عرب سیستان، مردی مجوسی -رستم ابن مهرهمزد، متکلم سیستان- را نزد خویش نشاند و از او خواست تا از حکمت با او سخن گوید که «دهاقین را سخنان حکمت باشد» (همان: ۵۶). دهقان زرتشتی نیز، از حکمت‌های دیرین برای امیر دانش‌دوست عرب گفت. این رفتار، کاملاً به ادراک ارجمندی شبیه است و در چارچوب «مدارای فلسفی» قرار می‌گیرد؛ تنها چیزی که می‌تواند این رفتار را از «مدارای فلسفی» به «مدارای اخلاقی» فروکاهد، دانستن این نکته است که گبران و دهقانان در سیستان، گروهی قدرتمند بودند و چه‌بسا که امیر عرب، به ملاحظه این قدرت، سعی در مدارا با دهقان کرده است. اگر این رفتار در بافتی دیگر اتفاق

می‌افتاد، بی‌شک به «مدارای فلسفی» منسوب بود، باین‌حال، این رفتار چه در برابری کیفی ادراک احترام گنجانده شود و چه در ادراک ارجمندی، در دایره «مدارای منشی» قرار دارد.

۵،۲،۳ تاریخ بیهقی

تاریخ بیهقی، نه تنها از مهمترین متون قرون میانه که در شمار برجسته‌ترین متون تاریخ نثر ادبیات فارسی است. بخشی از این اهمیت، به دلیل ویژگی‌های ادبی و بخشی دیگر برای شیوه روایت تاریخی اثر است. خواجه ابوالفضل بیهقی، پس از آنکه سال‌ها در دربار غزنویان به منشی‌گری اختصاص داشت و حتی تا مقام ریاست دیوان رسائل بالا رفت، به دلیل دگرگونی‌های سیاسی معزول و گوشه‌نشین شد. در این ایام، او شروع به نگارش اثر مهم تاریخی خود کرد؛ اثری که سال‌ها اسناد و تقویم‌های آن را گرد آورده بود. به نظر می‌رسد که تاریخ بیهقی از سال ۴۴۸ق نگاشته شده است و مشتمل بر تاریخ سلسله غزنوی - تاریخ آل سبکتگین - است. او خود از عان می‌کند که کتابش را در دنباله تاریخ عمومی مفصل محمود وراق - که اینک در دست نیست - نوشته است (بیهقی، ۱۳۷۶: ۴۱۱). تاریخ بیهقی، متنی بسیار مفصل‌تر از آنچه بود که امروز در دست داریم؛ او خود بارها به بخش‌های دیگر - ناموجود - کتاب و حتی از بین رفتن بخشی از نوشته‌هایش اشاره کرده است (همان: ۴۳۹). به اظهار منابع تقریباً معاصر، اصل کتاب او بالغ بر سی مجلد بود (ابن فندق، بی‌تا: ۱۷۵) که اکنون تنها حدود شش مجلد آن برجا مانده است. آنچه بر جای است، از پیش از بر تخت نشستن سلطان مسعود اول تا اندکی قبل از کشته شدن او را در رباط ماریگله در بر می‌گیرد، بدین ترتیب وقایع سال‌های ۴۲۱ تا ۴۳۲ق را روایت می‌کند. به این مناسبت، تاریخ بیهقی را تاریخ مسعودی نیز نام نهاده‌اند. البته شیوه‌های بدیع و نوآورانه بیهقی در روایت، تاریخ او را از روال خطی مألوف آثار تاریخی خارج کرده و به گزارشی جامع‌تر از دوران سلطان غزنوی بدل ساخته است. همچنین، ویژگی‌های روایت بیهقی، باعث شده است تا تاریخ او گاه از حلقه بسته تاریخ‌نگاری

سیاسی خارج شود؛ چنانکه او خود نیز تاریخ را گسترده‌تر از روایت تاریخ سیاسی می‌دانست (بیهقی، ۱۳۷۶: ۴۹۱). تاریخ بیهقی متنی فراتر از گزارش تاریخ سلطنت پادشاهی شکست خورده است، روایت او گزارشی جاندار، تصویری و تحلیلی برای چگونگی پیروزی و شکست‌های حکومت‌ها پیش روی مخاطب می‌گذارد.

آنچه دربارهٔ زمینه‌های متنوع تفاوت در تاریخ گردیزی گفته شد، عیناً دربارهٔ تاریخ بیهقی هم صدق می‌کند. این دو اثر در جغرافیایی یکسان، وضعیتی مشابه و حتی موضوعی کم و بیش نزدیک نوشته شده‌اند اما تفاوت شیوهٔ روایت، دو اثر را بسیار از هم دور کرده است. در هر صورت، تاریخ بیهقی نیز بستری آماده برای بیان انواع گوناگون تفاوت ایجاد می‌کند. در تاریخ بیهقی، گاه نمونه‌های بسیار پررنگی از مواجههٔ خشن با تنوع قومی می‌بینیم؛ شاید برجسته‌ترین آن حکایت افشین و بودلف باشد که خلیفه و معتمد او نسبت‌های ناپسندی به افشین و تبار او می‌دهند و عرب را به آشکارگی بر عجم برتر می‌دانند (همان: ۲۳۳). اما به صورت کلی، بیهقی نمونه‌های متعددی از برابری نژادی در دیدگاه خود را ارائه داده است؛ در کتاب، بارها از افرادی که نژادهای گوناگون داشتند، تجلیل می‌شود؛ چنانکه از خوارزمشاه آلتون‌تاش ترک با عنوان ترک خردمند یاد می‌کند (همان: ۴۶۷)، رشد امیر تلک هندو از پایکاری تا سپاهسالاری را می‌ستاید (همان: ۶۳۵) و بسیاری از چهره‌های پارسی چون خواجه بونصر مشکان و وزیر احمد حسن را بزرگ می‌شمارد. در مقابل، می‌بینیم که نمونه‌های منفی نیز در نژادهای مختلف گزارش می‌شود اما هرگز این برکشیدن و تخفیف، به نژاد و قوم اختصاص ندارد. ذات و ماهیت حکومت غزنوی نیز چنین بود، حکومتی که عناصر قومی و نژادی مختلف آن را ساخته بودند. به نظر می‌رسد، بیهقی فراتر از قومیت، بر اساس فرهنگ قضاوت می‌کند؛ چنانکه غزنویان ترک‌تبار را بارها به فرهنگ‌دوستی و خردمندی می‌ستاید اما درباب سلجوقیان ترک/ترکمان که فرهنگی متفاوت داشتند، نگاهی منتقدانه دارد؛ این داوری بر اساس نژاد نیست بلکه از دیدگاهی فرهنگی است. قابل انتظار است که دولت غزنویان که با

نکته بر غزوات هندوستان نام و اعتبار گرفت، تفاوت دینی و مذهبی تا چه اندازه اهمیت داشته باشد. بازتاب رویکرد متعصبانه غزنویان بزرگ در امر دین و مذهب، در تاریخ بیهقی نیز دیده می‌شود. در کتاب می‌بینیم که گاه کلمه «مسلمانی» در معنای مطلق خوبی و درستی به کار رفته است (همان: ۲۰۲). دیگر ادیان، در برابر اسلام، وزن و اعتباری ندارند. بیهقی از «آئین پرخلل گبرکان» سخن می‌گوید (همان: ۴۷۲) و انوشیروان را به جهت کشتن بزرگمهر که از دین گبرکی به مسیحیت انتقال کرده بود، سزاوار دوزخ می‌شمرد (همان: ۴۷۵). با توجه به حساسیت و رقابت سیاسی میان عباسیان و فاطمیان، تفاوت مذهبی نیز در تاریخ بیهقی مسئله‌ساز و آشکار است. بیهقی، «معتزلی و زندیق و کافر» را در یک طبقه قرار می‌دهد (همان: ۱۵۳) و از زبان خلیفه، یکی از وظایف سلطان مسعود را «راندن زنداقه و قرامطه» برمی‌شمرد (همان: ۵۰۷). در داستان حسنک نیز می‌بینیم که هیچ جرمی بالاتر از ارتباط با قرامطه نیست؛ سلطان محمود، کوشش‌های خود برای حذف قرامطیان را به رخ خلیفه می‌کشد^۱ و بالاترین حجت برای قتل یک شخص، ارتباط با قرامطه عنوان می‌شود؛ چنانکه سلطان مسعود -به دروغ- مدعی است که خطاها و استخفاف‌های حسنک را بخشیده است اما او را اعدام می‌کند، چرا که «در اعتقاد این مرد سخن می‌گویند» (همان: ۲۲۸). در داستان حسنک و ماجرای افشین و بودلف نیز می‌بینیم، که از زبان شخصیت‌ها، قرامطی و کافر به «سگ» مانند می‌شوند.^۲ برخلاف تفاوت نژادی، تفاوت دینی و مذهبی در تاریخ بیهقی، چندان طبیعی نیست. این تفاوت تحمل نمی‌شود و می‌تواند بستری برای حذف و خشونت باشد. دلیل این نوع برخورد را می‌توان در وضعیت اجتماعی و سیاست‌های حکومت غزنوی جست، حکومتی که در مرزهای دارالکفر مستقر بود و خود را ناجی و محیی اسلام، آن‌هم به قرائت خلافت می‌دانست. از تفاوت‌های شاخص و منحصر به فرد در تاریخ بیهقی، تفاوت نسلی است. توجه به این تفاوت، برآمده از حساسیت‌های سیاسی عصری است که بیهقی آن را روایت می‌کند. در آن عصر، گروهی جوان، تازه به میدان آمده بودند و می‌کوشیدند تا با حذف پیران محمودی،

مناصب سیاسی بالاتر و لقمه‌های چرب‌تری به دست آورند. در این میان، بسیاری از بزرگان که حق خدمت قدیم داشتند و سلطان به کارآیی و تجربه آنان نیاز داشت، از میان رفتند و چه بسا که دولت غزنوی بر سر همین تصفیه حساب متوقف و مغلوب شد. بیهقی گرچه در آن روزگار جوان بود، اما از نظر طبقه سیاسی، به پیران تعلق خاطر داشت، چراکه استاد او خواجه بونصر - که واسطه حضور بیهقی در دایره قدرت بود - از پیران به شمار می‌رفت. بیهقی، بارها از اصطلاح «جوانان کارناده» (همان: ۶۸۸) یا «جوانان کارنایدگان» (همان: ۶۷۷) استفاده می‌کند و منشأ بسیاری از شکست‌ها را در تسلط جوانان خام و بی‌تجربه بر مسند کارها می‌داند (همان: ۴۹۳). تفاوت و تمایز نسلی، در این جملات بونصر، خطاب به وزیر - احمد عبدالصمد - به خوبی متجلی است: «خداوند را امروز سخن ما پیران ناخوش می‌آید و این همه {کارها} جوانان کارناده می‌خواهند و بدین سبب، صورت پیران زشت می‌کنند و جز خاموشی روی نیست» (همان: ۹۲۰). بیهقی از زبان خوارزمشاه آلتون‌تاش، پیران را «پیرایه ملک» می‌خواند و جوانانی را می‌ستاید که «خرد پیران» دارند (همان: ۷۴۲). تفاوت نسلی در تاریخ بیهقی از تفاوت‌های جالب توجه و برآمده از مسائل روزگار اوست. خواجه ابوالفضل بیهقی، در این داوری جانب پیران را نگاه داشته است، چراکه خرد و تجربه آنان، در اداره ملک واجب است. اشاره و تأکید تاریخ بیهقی به تفاوت نسلی، در میان متون هم‌عصر، دیده نمی‌شود.

نمونه‌های مدارای رفتاری در تاریخ بیهقی بسیار است. از آن جمله، رفتار امیر مسعود در قبال نامه‌های کسانی است که پیش از تسلط، جانب برادر - امیر محمد - را گرفته بودند. مشابه آن در داستان موازی مأمون و امین افتاد؛ جایی که مأمون، از عقوبت کسانی که پیش‌تر به حمایت از برادرش پرداخته بودند یا از خراسان با امین مکاتبه داشتند، گذشت (همان: ۲۸). بیهقی همواره به رفتار نرم و گذشت‌گرایش دارد؛ حسنک، هنگامی که اعدام او مشخص است، از خواجه احمد حسن - که پیش از او در کسوت وزارت بود - می‌خواهد تا حرف‌هایی که به

میل سلطان محمود درباره‌ی خواجه زده بود را ببخشد و او را حلال کند. بیهقی تصویری مهربان از خواجه احمد نشان می‌دهد که در عین قدرت، بر حسنک می‌بخشد، او را حلال می‌کند و حتی برایش اشک می‌ریزد (همان: ۲۳۳). در مقابل این رفتار، نامداراگری بوسهل با حسنک بارها شماتت می‌شود، چنانکه دشنام‌های فاحش خواجه علی میکائیل، در میدان اعدام به حسنک، هم خشم بیهقی و هم غوغای اعتراض حاضران را برمی‌انگیزد (همان: ۲۳۴). رفتار نامداراگرانه بگنگین -حاجب مسعود- در تفتیش اموال امیرمحمد و حرمش -که مبادا از جواهرات سلطنتی و اموال شاهی چیزی برداشته باشند- مورد اعتراض جدی بیهقی قرار گرفته چنانکه «نامردمی» خوانده شده است. بیهقی درباره‌ی این تفتیش بخیلانه، ایباتی می‌آورد و مفتشان را به «گله دزدان» تشبیه می‌کند (همان: ۶۰). در مجموع، مدارای رفتاری همواره در تاریخ بیهقی ستوده و از پادشاهان حلیم و کریم ستایش شده است (همان: ۱۸۲). در مقابل، از دید بیهقی، نامداراگری و سخت‌گیری، نکوهیده و ناپسند است.

مرزهای مدارا در تاریخ بیهقی، گاه بر اساس دین اهالی آن سرزمین تعیین می‌شود؛ یعنی کارهایی که در سرزمین کفار، با بی‌تفاوتی از آن‌گذر یا حتی پسندیده دانسته می‌شود، در سرزمین مسلمانان فاجعه و جنایت قلمداد می‌گردد. چنانکه بیهقی بارها بافتخار از قتل و غارت سلطان در سرزمین «ملاعین غور» (همان: ۱۷۱) و «کافران هند» (همان: ۷۵۶)، سخن می‌گوید. او که آن‌همه از خونریزی ابراز انزجار می‌کند، بدون ذره‌ای تأسف، قتل و غارت در خارج از جهان اسلام یا در برابر دشمنان سلطان را روایت نموده است. در مقابل، هنگامی که این اتفاق، در درون مرزهای جهان اسلام می‌افتد، زبان روایت، متفاوت است. نمونه آن حسرت خوردن بیهقی بر قتل کردن سپاه سلطان در آمل و ذکر شهادت زاهدان و قرآن‌خوانان آن شهر است (همان: ۶۷۸). نویسنده از آنکه «بهشت آمل دوزخی شد» (همان: ۶۷۹) ابراز تأسف می‌کند، اما سوزاندن و ویران کردن سلطان محمود و فرزندش در هند، به چشم او نیامده است.^۳ این تفاوت رویکرد در روایت، گویای مرزهای مداراست.

در تاریخ بیهقی -از آنجاکه بیشتر بر تاریخ سیاسی و روابط درونی قدرت تمرکز دارد- نشانه‌چندانی از «مدارای منشی» -شامل «مدارای اخلاقی» و «مدارای فلسفی»- نیست. در مقابل، نمونه‌های «مدارای روشی» -شامل «مدارای سیاسی» و «مدارای اجتماعی»- بسیار است. رفتار سلطان مسعود با اهل ری، به هنگام ترک آن سرزمین، نمونه‌مثالی برای «ادراک مجوز» است. او با نمایش قدرت، «حشمتی بزرگ» در دل مردم ایجاد می‌کند و در پایان می‌گوید: «اگر طاعتی ببینیم بی‌ریا و شبهت، در برابر آن عدلی کنیم و نیکوداشتی که از آن تمام‌تر نباشد و پس اگر به خلاف آن باشد، از ما دریافتن ببینید فراخور آن» (همان: ۱۸). زبان قدرت و خشونت، در وعید و هشدار سلطان آشکار است. این رفتار کارگر افتاد، چنان‌که اعیان ری، جرات سخن گفتن مستقیم با سلطان نیافتند، پس درجایی دیگر با نماینده سلطان صحبت کردند و وعده دادند که از قاعده مدارای سلطان خارج نشوند. در کلام اعیان ری، جمله‌ای آمد که به خوبی وضعیت مدارا در «ادراک مجوز» را از سوی مداراشوندگان نشان می‌دهد: «اگر امروز تازیانه‌ای اینجا به پای کند، او را فرمان‌بردار باشیم» (همان: ۱۹). گونه‌ای دیگر از «مدارای سیاسی»، رفتاری برآمده از «قرائت حداقلی از ادراک همزیستی» سلطان با پسر کاکو است. جایی که امیر مسعود، به هنگام بازگشت به خراسان، پسر کاکو را در حکومت بر اصفهان به نمایندگی از خود تثبیت می‌کند و هم‌زمان، او را از نافرمانی می‌ترساند: «وحشت ما بزرگ است و ما چون به وحشت بازگردیم، دریافت این کار از لونی دیگر باشد و السلام» (همان: ۱۴). نامه سلطان با تهدید و بدون خداحافظی مرسوم میان امیران به پایان می‌رسد تا پسر کاکو را متوجه خشونتی که تضمین مدارای سلطان است، کند. سلطان در نامه به برادرش امیرمحمد نیز، او را به مدارایی مشابه -قرائت حداقلی از ادراک همزیستی- دعوت کرد؛ اصطلاحاتی مانند «مصرح گفته آمد»، «راه رشد خود بندید» و «حد وجوب» در نامه سلطان مسعود، گواه «مدارای سیاسی» است. این پیشنهاد، از سوی امیرمحمد پذیرفته نشد و مدارا به سطحی پایین‌تر -ادراک مجوز- رسید؛ جایی که امیرمحمد به فرمان برادر پیروز، در قلعه

کوهتیز و سپس مندیش، به زندان افتاد و البته سلطان به حد تشخیص و جواز خود با برادر، مدارا و در حق او نیکویی کرد. می‌توان گفت که برای صاحب‌قدرتی چون مسعود، تنها شیوه مطلوب مدارا، «ادراک مجوز» بود. حتی «قرائت حداقلی از ادراک همزیستی»، انتخابی به ناچار است. سلطان مسعود می‌گفت: «دو تیغ اندر یک نیام نتواند بود» (همان: ۲۶۵). بیهقی، نسبت به شیوه حکومت ملوک‌الطوایفی، که نزدیک به «ادراک همزیستی» است، بدبین است و آن را تدبیر ارسطو برای ضعیف نگاه‌داشتن دشمنان و بقای حکومت یونانیان می‌داند (همان: ۱۵۱). نمونه‌های «مدارای اجتماعی» در تاریخ بیهقی، بیشتر منحصر به «قرائت حداکثری از ادراک همزیستی» است. رابطه سلطان مسعود و خلافت، از این جنس است. او پادشاهی را حق خود می‌داند اما مراعات جانب خلیفه را برای رعایت شرع، لازم می‌شمرد (همان: ۶۷). پیوسته نیز میان غزنین و بغداد، قاصد و رسول روان است و البته سلطان از آنکه شکوه و قدرت خویش به رخ رسول خلیفه بکشد، کوتاهی نمی‌کند. روابط این دو قدرت همساز، گاه بر سر مسئله‌ای چون فتح کرمان، آشفته می‌شود اما چون هر دو قطب، به همزیستی و همکاری باهم نیاز دارند، اختلاف بالا نمی‌گیرد، گرچه «آزار در میان بماند» (همان: ۶۵۵). تاریخ بیهقی با طرح مفهوم «نیم‌دشمن» رویکردی قابل‌تأمل به مدارا دارد. در این کتاب، این مفهوم، گویای کسی است که نه دوستی قابل‌اعتماد باشد و نه «دشمنی تمام». با چنین کسی می‌توان مدارایی از جنس «قرائت حداکثری از ادراک همزیستی» داشت. تاریخ بیهقی، هرگاه که کسی را «نیم-دشمن» خوانده، بلافاصله، مدارا با او را تجویز کرده است؛ چنانکه در یک مورد، «مواضعت» (همان: ۴۱۳) و در موردی دیگر «مجاملت» (همان: ۷۱۸) با «نیم‌دشمن» پیشنهاد شده است. این‌ها نمونه‌هایی از فراوانی بسیار «مداری روشی» در تاریخ بیهقی است.

فراتر از این، گاه گونه‌هایی از مداری «منشی» نیز گاه در تاریخ بیهقی دیده می‌شود. دیگر عبارت مرتبط با مدارا در تاریخ بیهقی، عبارت پرتکرار «العفو عند القدره» {بخشودن به هنگام چیردستی و توانایی} است. بیهقی، چند مرتبه این اصطلاح را به‌کار برده و همواره ستوده

است. این وضعیت در زمانی اتفاق می‌افتد که یکی از طرفین مدارا، اختیار و امکان کامل برای حذف دیگری دارد، اما به میل خویش، چنین نمی‌کند. لازم به توضیح است که در این وضعیت، هر چهار مؤلفه «اعتقاد، اعتراض، حد و مرز و قدرت» وجود دارند، بنابراین کاملاً در محدوده مدارا قرار می‌گیرد. از دید بیهقی، «العفو عند القدرة» نشانگر «غایت حلیمی و کریمی» است (همان: ۱۸۲) و «مردمان بزرگ، نام بدان یافته‌اند... آن نیکویی برتر از استخفاف باشد و سخت ستوده است» (همان: ۵۳). بیهقی، این رفتار را شرط مروت و مردانگی می‌شمرد (همان: ۲۲۷). «العفو عند القدرة» از منظر انگیزه و امکان، با گونه‌های سیاسی و اجتماعی مدارا متفاوت است؛ چرا که در آن، مدارا یک اجبار یا ترجیح نیست، بلکه به خودی خود، فضیلت است. همچنین راهکاری موقتی به شمار نمی‌آید. مداراگر، امکان، توجیه و اختیار کافی برای خشونت دارد، اما مدارا را از آن برمی‌گزیند که رفتاری درست است. در اینجا، ما در بازه «مدارای اخلاقی» و «ادراک احترام» قرار داریم. از آنجا که «العفو عند القدرة» به تشخیص مداراکننده بازمی‌گردد نه ارزش ذاتی مدارا شونده، هنوز تا «مدارای فلسفی» و «ادراک ارجمندی» فاصله دارد. با این حال نمونه‌های ادراک ارجمندی و «مدارای فلسفی» در تاریخ بیهقی یافت نشد.

۴. نتیجه‌گیری

پیش از بیان نتایج پژوهش، باید چند ملاحظه را درباره آن مدنظر قرار داد. نخست آنکه این متون حدود هزار سال پیش نوشته شده‌اند، بنابراین در فضایی متفاوت از روزگار ما پدید آمدند. از این رو، انتظار نیست که ادراک این متون از مفاهیم تاریخی کاملاً مشابه روزگار ما یا عصر سامان‌بندی نظریات مدارا در قرون روشنگری به بعد باشد. همچنین این متون به منظور روایت تاریخ نوشته شده‌اند و هدف و غایتی مبنی بر لزوم اثبات مدارا یا مفاهیم هم‌ارز آن نداشتند. پیوند متون با مفهومی چون مدارا، پیوندی طبیعی و غیرمستقیم است. در نهایت باید مدنظر داشت که در هر یک از متون، در کنار نمونه‌های مدارا—که گزارش مختصری از

آن ارائه شد- نمونه‌های بسیاری از خشونت دیده می‌شود اما از آنجا که این پژوهش در پی یافتن فهم متون مورد نظر از مدارا بود، تمرکزش را بر این مفهوم گذاشت.

در هیچیک از متون مورد نظر، نظریه‌ای درباب مدارا ارائه نشد. نویسندگان، فصل یا بخشی مستقل را به بررسی این مفهوم در اثر خود اختصاص ندادند. اما در روایت تاریخ، زمینه‌ها و نمونه‌های مدارا بسیار بود. درهم‌آمیختگی این مفهوم با زندگی انسان چنان است که نویسندگان متون تاریخی مورد نظر ما در قرون میانه ایران، خواه ناخواه، بازتاب پررنگی از این مفهوم ارائه داده‌اند. مسأله تفاوت در تمامی متون پررنگ و پر بسامد بود. انواع تفاوت‌های گوناگون در کتاب‌ها طرح و درباره آن موضع‌گیری‌های گوناگون ارائه شد. در این میان بعضی متون بر بعضی گونه‌ها تأکید بیشتری داشتند. مثلاً، تاریخ سیستان که تاریخی محلی است، بر اهمیت تفاوت نژادی و جغرافیایی، حساسیت بیشتری نشان داده است. در مقابل تاریخ گردیزی، تفاوت قومی و نژادی را طبیعی‌تر جلوه داده است. یا تاریخ بیهقی، نوع خاصی را از تفاوت -تفاوت نسلی- به جهت وضعیت نگارنده پررنگ کرده است. تفاوت دینی و مذهبی، کم و بیش در همه متون پررنگ بود. گرچه در تمامی متون، تنوع دین و مذهب دیده می‌شود، پذیرش تکثر و تنوع دینی به سادگی تنوع نژادی نیست. در این میان، تاریخ بخارا گرچه با رویکردی دینی نوشته شده است، تا حدی بازتاب طبیعی‌تری از مدارای دینی و مذهبی ارائه می‌دهد. در مقابل، تاریخ بلعمی سخن‌گیری بیشتری بر تنوع دینی و به ویژه مذهبی -مسأله هل بدعت- نشان می‌دهد.

مدارا در کتب مورد بررسی، مرزهایی آشکار داشت. شاخص‌ترین آن مرز اسلام و کفر بود. مطالعه نشان می‌دهد که وضعیت مفهوم مدارا در دو سوی مرز، وضعیتی متفاوت و گاه متضاد است؛ چه بسا چیزهای در آن سوی مرز، ناپسند نباشد اما در این سو، فاجعه به نظر آید. تاریخ سیستان، برای نمایش این مرز از اصطلاح «اهل تهلیل» استفاده می‌کند؛ مدارا با اهل تهلیل پسندیده است اما این سطح یا گونه از مدارا در باره غیر آن روا یا لازم دانسته نمی‌شود.

برای مفهوم مدارا، کلماتی متفاوت در متون مطرح شده است که بعضی از آنها در جهت مفهوم‌سازی به کار گرفته شده‌اند. در مقابل، مفاهیمی برای تعصب به کار رفته‌اند. مثلاً در زین الاخبار و تاریخ سیستان و گاه تاریخ، دوگانه «تألف و تعصب» آمده است که جایگزین «مدارا و خشونت»‌اند. این دو اصطلاح، در متون ذکر شده پرداخته و مفهوم‌سازی شده‌اند. همچنین زین الاخبار، چند بار از کلمه «سطبردلی» در جایگاه خشونت استفاده کرده است. در تاریخ بیهقی، اصطلاحاتی چون «نیم‌دشمن» و «گرگ‌آشتی» آمده است که کاملاً با مفهوم مدارا نسبت دارد؛ «گرگ‌آشتی» گونه‌ای از مداراست که بسیار به «قرائت حدقلی از ادراک همزستی» و «مدارای سیاسی» نزدیک است. همچنین تأکید بیهقی بر «العفو عندالقدره» که چندبار در متن به عنوان شیوه‌ای اخلاقی مطرح شده است، نزدیک به «مدارای اخلاقی» است.

گونه‌های مختلف مدارا در متون بررسی شده دیده شد. در واقع تمامی آنچه ذیل کمان مدارا مطرح شده بود، مصادیقی در متون مورد نظر داشتند. البته وزن و فراوانی آنها یکسان نبود. چنانکه انتظار می‌رود، گونه‌های «مدارای روشی» فراوانی بسیار بیشتری از انواع «مدارای منشی» داشتند. توجه متون به تاریخ سیاسی آن‌هم در دوره‌هایی پر از جنگ و تنازع، موجب غلبه بسیار «مدارای سیاسی» و «مدارای اجتماعی» بود. چنانکه نمونه‌های «مدارای منشی» بیشتر در موقعیتی آشکار می‌شدند که متون از تاریخ سیاسی به سوی تاریخ فرهنگی می‌رفتند؛ بخش دوم زین الاخبار، که قوم‌نگاری و فرهنگ‌نویسی بود، بیشترین نمونه‌های «مدارای منشی» را بازتاب داده است. همچنین در «مدارای منشی» نیز، تکرار «مدارای اخلاقی» بسیار بیشتر از «مدارای فلسفی» و ادراک ارجمندی بود. در نهایت می‌توان گفت که گونه‌های مختلف مدارا در متون بازتاب داشتند و مفهوم مدارا، مفهومی مهم و پر بسامد در متون بود. البته مطالعه این مفهوم در آن دوره محدود به متون تاریخی پارسی نیست و می‌توان با گسترش دامنه مطالعه به متن‌هایی با زبان‌ها و موضوعات دیگر، تصویری روشن‌تر از مدارا در قرون میانه ایران ارائه داد.

کتابنامه

- ابن فندق، علی بن زید بیهقی. (بی تا). تاریخ بیهقی. تصحیح: احمد بهمنیار، چاپ دوم، تهران: کتاب فروشی فروغی.
- باسورث، ادموند کلیفورد. (۱۳۷۰). تاریخ سیستان: از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان. ترجمه: حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۸). تاریخنامه طبری. تصحیح: محمد روشن. تهران: سروش.
- بلعمی، ابوعلی. (۱۳۹۹). تاریخ بلعمی. تصحیح: محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۸۸). سبک‌شناسی. جلد دوم. تهران: زوار.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. (۱۳۷۶). تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ ششم، تهران: مهتاب.
- زرین کمر، رضا. (۱۴۰۰). مفهوم مدارا در دوره سامانیان و غزنویان بر اساس متون تاریخی فارسی (از سال ۳۰۰ تا ۵۵۰ ه.ق)، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته تاریخ، استاد راهنما: شهرام یوسفی فر. تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- سجادی، سید صادق و عالم‌زاده، هادی. (۱۳۹۵). تاریخ‌نگاری در اسلام. تهران: سمت.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳). زین‌الخبار. تصحیح: عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- نراقی، آرش. (۱۳۹۸). مدارا و مدنیت. چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر. (۱۳۸۷). تاریخ بخارا. ترجمه ابونصر احمد القباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی. تهران: توس.
- والزر، مارتین. (۱۳۹۱). در باب مدارا. ترجمه صالح نجفی، تهران: پردیس دانش.

Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present* (No. 103). Cambridge University Press.

Forst, Rainer, "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration>

King, P. T. (1998). *Toleration*. Psychology Press.

پی نوشت

^۱ این مطالعه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ ایران اسلامی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران است که با موضوع «مفهوم مدارا در دوره سامانیان و غزنویان بر اساس متون تاریخی فارسی (از سال ۳۰۰ تا ۴۵۰ ه.ق)» توسط رضا زرین‌کمر، با راهنمایی آقای دکتر شهرام یوسفی‌فر و مشاوره آقای دکتر حسن حضرتی نوشته و در تاریخ ۱۴۰۰/۱۱/۳۰ دفاع شد.

^۲ صاحب‌نظران، مکتب تاریخ‌نگاری ایرانی را مقدم بر تاریخ‌نگاری فارسی می‌دانند. مکتب تاریخ‌نگاری ایران، بر پایه تشخیص سبکی، اندیشگی و مضمونی، نه تنها در آثار ایرانیان عربی‌نویس، که در آثار دانشمندان و تاریخ‌نگاران غیرایرانی نیز قابل مشاهده است (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۹۵: ۸۱).

^۳ برای نمونه، بیهقی از تاریخ عمومی چند هزار صفحه‌ای محمود وراق سخن می‌گوید که در سال ۴۵۰ ق نگارش یافت. احتمالاً این کتاب به فارسی و در غزنین نوشته شده است، چرا که بیهقی به آسانی با نویسندگان و خانواده او در ارتباط بود (بیهقی، ۱۳۷۶: ۴۱۱).

^۴ نمونه آن بوعلی‌الله وزیر است که «او را با همه هنرها عیبی بود که متکبر بود و تواضع نکردی. و مردمان را خوار داشتی و حق کس را به جای نداشتی» (بلعمی، ۱۳۸۸: ۱۱۵۹). به همین دلیل بزرگان برای او نقشه‌ها کشیدند تا وزیر را ساقط کنند.

^۵ گرچه عمر بن خطاب، چهره‌ای ستوده در تاریخ بلعمی است، به خاطر تند و ترشی در برخورد با زنان نیز، ملامت شده است (همان: ۵۲۵).

^۶ با توجه به آنکه تاریخ بلعمی، بر روایت سیاسی از تاریخ متمرکز و از تاریخ فرهنگی و اجتماعی دور است، احتمال بازتاب «مدارای فلسفی» در آن اندک است.

^۷ برای آگاهی از وضعیت زندگی مسیحیان و یهودیان در سیستان؛ نک: (باسورث، ۱۳۷۰: ۲۳-۳۲).

- ^۸ «ایشان برنا بودند. هرچه فراز آوردند، اندر بناها و بساتین و لهو و مرادها که بودی، صرف همی کردند. پس مالها کمتر شدن گرفت و عملها ضعیف گشت و مئونات بسیار گشت و دولت به آخر رسید. از هیچ کسی چیزی نستدی و از رعیت مال نخواستی. گفتی: ظلم و جور چرا کنم؟» (تاریخ سیستان، ۱۳۹۱: ۱۴۹).
- ^۹ «این پادشاهی ما به شمشیر ستدیم و تو به لهو همی خواهی که داری. پادشاهی به هزل نتوان داشت. پادشاه را داد و دین باید و سیاست و سخن و سوط {تازیانه} و سیف» (همان: ۱۵۰).
- ^{۱۰} مشابه این در معرفی سلجوقیان دیده می‌شود: «بیایان ایشان را پدر مادر است چنانکه ما را شهرها» (همان: ۷۵۹).
- ضمیر «ما» به ترکان، تازیکان و دیگر اقوام شهرنشین درون دولت غزنوی باز می‌گردد.
- ^{۱۱} «من از بهر قدر عباسیان، انگشت در کرده‌ام در همه جهان و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته آید و درست گردد، بر دار می‌کشند» (بیهقی، ۱۳۷۶: ۲۳۰).
- ^{۱۲} «سگ ناخویشتن‌شناس نیم‌کافر» (همان: ۲۲۱) و «سگ قرمطی» (همان: ۲۳۲).
- ^{۱۳} تنها یک‌جا در تاریخ بیهقی، وزیر احمد عبدالصمد، به هنگام بر حذر داشتن سلطان از بردن غنائم به هندوستان، به جنایت‌های تاریخی غزنویان در حق هندوان اشاره کرده است: «سخت نیکوکار نبوده باشیم {نبوده‌ایم} به راستای هندوان» (همان: ۹۹۴).