

سیاست‌های فرهنگی سربداران: رویکردی انتقادی

مهدی مزینانی^۱

چکیده

سربداران با تکیه بر بن‌مایه‌های فرهنگی غنی و پربار که در منطقه بی‌هق موجود بود، توانستند پیش‌درآمدی بر حکومت‌های مستقل شیعی در تاریخ این سرزمین بنگارند که پس از آن، از سوی دولت‌های دیگر، الگوبرداری شد؛ بن‌مایه‌هایی همچون: فرهنگ صوفی - درویشی، فرهنگ ایرانی - پهلوانی و فرهنگ شرف؛ چنین فرهنگی در ایران کنونی، به استناد آثار منتشرشده در حوزه فیلم و کتاب و مقاله، تداوم داشته‌است و آسیب‌شناسی حکومت سربداران، نه برای نقد ایشان که برای آموختن درس‌هایی قابل‌کاربست و عنایت در زمان حاضر را بایسته می‌سازد. مقاله حاضر در چارچوب این رسالت و نگاه، با تکیه بر روش تفسیر انتقادی و تمرکز بر نقد درونی و استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای، ضمن عنایت به این نکته که تحلیل فرهنگی سربداران، اهمیت بیشتری داشته اما ادبیات کمتری دارد و همچنین نیم‌نگاهی به جایگاه بحث‌های فرهنگی در زمانه حاضر، در تلاش است تا بررسی نماید که سربداران از چه بن‌مایه‌های فرهنگی‌ای برای خیزش خود استفاده نموده و چه سرمایه‌ها و دست‌مایه‌های فرهنگی‌ای در اختیار داشتند که بتوانند از آن‌ها برای تحکیم قدرت و مدیریت اجتماع تحت امر خود بهره‌گیرند و تا چه اندازه در این راستا درست و بهینه عمل نمودند. بررسی حاضر نشان می‌دهد، بن‌مایه‌های فرهنگی پیش‌گفته (فرهنگ صوفی - درویشی، فرهنگ ایرانی - پهلوانی، فرهنگ شرف) به خوبی از سوی سربداران به کار رفت اما همین سرمایه‌ها، در ادامه مسیر با مدیریت نادرست و مصرف نابجا، نتوانست در خدمت تحکیم قدرت و مدیریت اجتماعی از سوی سربداران قرار گیرد. این بخش از تاریخ سربداران، برای امروز ما، درس‌های حیاتی بسیاری دارد.

واژگان کلیدی: سربداران، سیاست فرهنگی، رویکرد انتقادی، فرهنگی صوفی - درویشی، فرهنگ ایرانی - پهلوانی.

۱. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

مقدمه:

اکنون ما، تنیده از تار و پودهایی است که بخشی از آن را نیاکان ما به اندازه‌ی توان و امکان خویش، سرشتند و برای ما هشتند و ما نیز می‌کوشیم از این میراث، بافته‌ای برای خود و تافته‌ای برای آیندگان به یادگار گذاریم. اینکه پیمایش چنین مسیری، سنت تاریخ است یا رسمی معهود یا جبر زمان یا هر عنوان دیگر، و اینکه آیا از آن گریزی هست یا خیر، در وجود و حاکمیت آن بر همه‌ی جوامع، تفاوتی نگذاشته و تنها از جهت قوت و ضعف، می‌تواند محل بحث و تامل باشد.

بر این پایه و آن‌گاه که از فاصله‌ای به درازای حدود هفت سده‌ی زمانی و البته به غنای چندین سده‌ی تاریخی و تحوُّلی و تجربه‌اندوزی، گراگیری کرده و تیرِ نگاه، پرتاب می‌شود خروج و عروج و افولی نسبتاً کوتاه در جغرافیای «بی‌هق» ملاحظه می‌شود که تاریخ، بخشی از آن را با نام «سربداران»، به یادگار، ماندگار کرده اما این رویداد، همچون هر پدیده‌ی تاریخی دیگر، آکنده از ابهامات و پیچیدگی‌ها و البته تضادهایی است که بررسی همیشگی و بروز و پیوسته‌ی آن را بایسته می‌سازد.

گذشته از این ضرورت‌های عمومی، «قیام»، «جنبش» و حتی «نهضت»^۱ سربداران، از جهت درس‌هایی که برای زمان ما دارد دارای اهمیت و شایسته‌ی مطالعه است. شاید سربداران از جهت عده و عُدّه، با شرایط زمانی ما همانند نباشند اما همچون نمونه‌ی از اکنون ما، می‌توانند محور و مدار مطالعه قرار گرفته و اگر نه درس‌ها و قواعدی برای زمان حاضر و آینده، که هشدارها و «به‌هوش‌باش‌هایی» برای این دو حلقه‌ی زمانی فراهم نمایند.

بر این پایه و به استناد آگاهی‌های اولیه و نخستین از این جنبش، چند حوزه و زاویه‌ی نگاه برای آن می‌توان در نظر گرفت: سیاسی، نظامی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی. رویکرد اخیر از جهت فقری که ادبیات آن دارد؛ اهمیتی که در پیدایش و پایداری سربداران داشته؛ اولویتی که در زمان ما پیدا کرده و محوریتی که در برنامه‌ریزی‌ها و سرمایه‌گذاری‌های مادی و انسانی

۱. تفاوت‌های این سه را عمدتاً در بُرد زمانی آنها می‌دانند که به ترتیب از کوتاه مدت به بلندمدت و پایدار، سیر می‌کند. در عین حال، منظور نگارنده از تاکید بر این سه واژه با جای‌گذاری آنها در «»، توجه‌دادن به پیوستاری است که می‌توان برای حرکت سربداران در تاریخ تا زمان حاضر، برکشید و آن را چون ریشه‌ای از «تاریخ اکنون»، در نظر گرفت.

یافته، اگر بیش از دیگر رویکردها، مورد نیاز نباشد کمتر از آنها نیز نبایستی مورد توجه قرار گیرد.

بر این پایه، دغدغه‌ی بررسی حاضر به شکل پرسش اصلی زیر، شکل می‌گیرد:
سیاست‌های فرهنگی در حکومت سربداران چه جایگاه و نقشی داشت و چه جایگاه و نقشی بایستی می‌داشت؟

این پرسش در نگاه نخست، ساده و بی‌مایه می‌نماید اما اگر توجه شود که: سیاست فرهنگی، مفهومی جدید با مصادیقی کهن بوده و جهان امروز، در پس سال‌ها خردورزی، جایگاه بی‌گزین آن را در پایش و واپایش (نظارت و کنترل) جامعه دریافته‌اند؛ سیاست فرهنگی در یک رویکرد و بلکه در نخستین و مهمترین رویکرد خود، چنان که پسین‌تر می‌آید، نگاه انتقادی سازنده را در بر داشته و در پی اصلاح جامعه و راهبری آن در مسیر درست است؛ سربداران از این بُعد، کمتر، تحلیل شده و یافته‌ها و عبرت‌های چنین نگاهی به ایشان، کمتر در تجربه‌های بعدی، مبنای تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی‌ها شده است. آن‌گاه تایید می‌گردد که پرسش طرح شده، اهمیتی دوچندان داشته و چنین مقام و قالبی، تنها زمینه‌ساز طرح دیباچه‌ای بر بحث، به امید مطالعات و بررسی‌های گسترده‌تر می‌باشد.

پاسخ پرسش طرح شده با روش «تفسیر انتقادی» دریافت و تدوین می‌گردد: «تفسیر انتقادی یعنی بازنمایی تضادها و ابهام‌هایی که چون لایه‌ای، زندگی روزمره و آگاهی انسان‌ها از خود و دیگران و جامعه‌شان را مستور کرده است» (میرزایی، ۱۳۹۲: ۳۵۸). در رهیافت نظریه‌پردازان انتقادی، زندگی روزمره، اصلی‌ترین قلمرو تولید معناست؛ قلمرویی است که در آن، قابلیت‌ها و توان‌های فردی و اجتماعی ساخته می‌شود. بازشناختن این قابلیت‌ها و توان‌هاست که سبب می‌شود انسان هم به شناخت از خود و دیگری و روابطشان، هم به شناخت جامعه و جهان پیرامونشان، نایل آیند. با رسیدن به این شناخت است که آنان قادر می‌شوند با ایجاد تغییراتی در زندگی فردی و جمعی خود یعنی در جهان اجتماعی «آن‌گونه که هست» به جهان اجتماعی «آن‌گونه که باید باشد» دست یابند (همان: ۳۵۹).

به نظر می‌رسد «تفسیر انتقادی»، دست‌کم مستلزم دو پایه و اساس باشد:
یکی تفکر انتقادی که خود ویژگی‌هایی دارد: «پرسش از آنچه که از گذشته به ما رسیده، آشنایی‌زدایی از مفاهیم مألوف و بدیهیات، نشان دادن تحریف‌های شناختی و بازنمایی

ایدئولوژی و واسازی قدرت، ویژگی اساسی تفکر انتقادی است» (مک گوئیگان، ۱۳۸۸: ۱۱). البته جان‌مایه‌ی این تفکر، «آگاهی انتقادی» است که همیشه در وجدان و نهان و درون متفکر، تلویحاً یا آشکارا بایستی حاضر و ناظر باشد. «آگاهی انتقادی به معنای آگاهی عمیق از لایه‌های گوناگون و زندگی فرهنگی جامعه است. فرهنگ، مقوله‌ای تودرتو و پیچیده است و نمی‌توان با رویکرد کمی و محافظه‌کارانه تمام جوانب مهم آن را شناخت» (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۲۳).

دیگری، معیار و ملاکی برای نقد و انتقاد. «نقد عمدتاً بر دوگونه است: نقد بیرونی و نقد درونی. در نقد درونی، ملاک‌ها و ادعاهای خودِ متن برای سنجش خود آن متن مورد استفاده قرار می‌گیرد» (میرزایی: ۳۷۹). در اینجا، با استفاده از نقد درونی، روایت‌های تاریخ، همچون متنی، زمینه‌ی بحث و نقد قرار می‌گیرد. «مفهوم متن، تنها به معنای کلمات نوشته‌شده نیست، این هم یکی از معانی آن است. متن، مشتمل بر تولید معنا از طریق ایماژها، صداها، ابژه‌ها (برای مثال لباس) و فعالیت‌ها (مانند ورزش و رقص) است. از آنجا که ایماژها، صداها، ابژه‌ها و فعالیت‌ها، نظام‌های نشانه‌ای هستند که با سازوکارهایی مانند زبان به دلالت می‌پردازند، ما آنها را متون فرهنگی تلقی می‌کنیم» (بارکر، ۱۳۸۷: ۲۲).

تاکید می‌گردد که این رویکرد که از پس چندسده مُکنت و تجربیت، در پیش گرفته شده، نمی‌تواند و نمی‌خواهد اِشکال و ایرادی بر سربداران بگیرد چرا که اصولاً: «اتخاذ رویکردی انتقادی به سیاست فرهنگی، پروژه‌ای اصلاح‌گرایانه است که هم شناخت شیوه‌های سنتی اجرای سیاست فرهنگی و هم بررسی نظام‌مند از گزینه‌های جایگزین و بدیل را ضروری می‌نمایند» (مک گوئیگان، ۱۳۸۸: ۱۱) بنابراین بررسی حاضر در نهایت می‌خواهد از نواقص و معایبی که در حکومت آنها وجود داشت برای امروز، آموزه‌هایی فراهم نماید.

چارچوب مفهومی

گزاره‌ای این چنینی: «فراهم آوردن تعریفی واحد از فرهنگ، نه تنها کاری آسان نیست که در اصل ناممکن است» (پهلوان، ۱۳۸۸: ۶۸) یا گزاره‌هایی با مفاهیمی نزدیک به آن، برای مخاطبان و خوانندگان متون فرهنگی - اجتماعی، آشنا و پُرگُذَر است. حقیقت این است که در علوم انسانی و اجتماعی و همچنین علوم اسلامی، چنین گزاره‌ای، به صورت گسترده و حتی

عام، صادق بوده و بجای «فرهنگ»، هر اصطلاح و واژه‌ی تخصصی دیگر و حتی عناوین رشته‌های مختلف را می‌توان جایگزین نمود.

چنین ماهیتی به معنای بی‌بهره‌بودن تلاش‌ها برای دریافت‌گنه و پیرامون یک موضوع و اصطلاح نیست، بلکه ضمن پرهیز از نومی‌دی، بایستی به تلاش‌های یادشده، ادامه داده، در کنار آن و برای پرهیز از گسست در نظام ارتباطی و تبادل معنا بین افراد و جوامع، به رسم معهود و سنت موجود، تعریفی از مفاهیم ارائه داد یا برگزید و موضع و مقصود خود را روشن نمود.

سیاست فرهنگی به عنوان معرفتی میان‌رشته‌ای که فرهنگ، یکی از برسازنده‌های اصلی آن می‌باشد نیز تحت شمول این احکام قرار دارد. به همین جهت و در چارچوب قالب و رویکرد حاکم بر این بخش، بحث حاضر، گذرا و در حد تعیین موضع و منظور و نه تعیین ماهیت و حدود فرهنگ و سیاست فرهنگی تدوین می‌گردد.

کالبدشکافی «سیاست فرهنگی» آن را مرکب از دو واژه می‌نمایاند: «سیاست»^۱ و «فرهنگ»^۲.

سیاست را این‌گونه تعریف کرده‌اند: تصمیم‌پایا که از سوی یک منبع دارای اقتدار مانند یک دولت، یک شرکت یا رئیس یک خانواده اتخاذ می‌شود (شافریتز و بریک، ۱۳۹۰: ۴۱). در خصوص فرهنگ نیز نوشته‌اند: «از فرهنگ، تعاریف متعددی ارائه شده که محدود به بازی‌های زبانی نیست. در تعاریف مطرح‌شده، معانی متعددی مورد نظر است که شناسایی فرهنگ با هر یک از آنها به دستاوردهای متفاوتی منجر می‌شود. محور و مدار اصلی اتصال این نوع مفهوم‌پردازی‌های متنوع را، «باورهای بنیادین، ارزش‌های رابط و رفتارهای آشکار در ارتباطات انسانی» تشکیل می‌دهد» (موسی‌پور، ۱۳۹۲: ۸).

جوهره‌ی تعریف‌های این دو واژه در تعریف‌هایی که از سیاست فرهنگی به‌عنوان یک رشته‌ی علمی یا معرفت بشری شده نیز ملاحظه می‌گردد. از جمله درباره‌ی آن گفته‌اند: «سیاست فرهنگی به طور عام، بر ارزش‌ها و اصولی که موجودات اجتماعی را در مسائل فرهنگی هدایت و راهنمایی می‌کند اطلاق می‌شود» (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۴۲). در این تعریف، نقش

۱. Policy

۲. Culture

قدرت و حکومت که اکنون بیش از گذشته، فرهنگ را برای مدیریت جامعه به خدمت گرفته و در چارچوب رویکردهایی چون مهندسی فرهنگی، سیاست‌گذاری فرهنگی و مدیریت امور فرهنگی، می‌کوشد این رابطه را برقرار و استوار نماید کم‌رنگ دیده شده و همان‌گونه که در متن تعریف نیز تصریح شده، معنایی بسیار عمومی از آن مراد شده است.

در تعریف دیگر آمده است که: «سیاست فرهنگی همواره دلالت بر مدیریت اجتماعات از طریق رفتار تلقینی دارد. بهنجارسازی، دارای نیروهای اجرایی در دوران‌ها و مکان‌های مختلف بوده که بعضاً با تجویز انطباق فراگیر با شیوه‌های بورژوازی یا بواسطه طبقه‌بندی دسترسی به منابع مادی یا فرهنگی بر مبنای گروه‌بندی‌های جمعیت‌شناختی (مانند گروه‌بندی‌های پنج‌طبقه‌ای مختص آمریکا، دسته‌بندی بازارهای مصرفی و رسانه‌ای و بلوک‌های رای‌دهی سیاسی) صورت می‌پذیرد» (میلر و یودیس، ۱۳۸۹: ۵۳). بخش نخست این تعریف، سیاست فرهنگی در پیوند با قدرت و حاکمیت را مد نظر قرار داده که با رویکرد و محتوای بررسی حاضر، تناسب بیشتری دارد اما چون در نظر است رویدادی تاریخی با این مفهوم نسبتاً مدرن، تجزیه و تحلیل گردد مناسب و شاید لازم است تعریف تازه‌ای از سیاست فرهنگی ارائه شود. بر این پایه و با آمیختن دو تعریف یادشده، «سیاست فرهنگی» در این بررسی به شرح زیر، تعیین معنا شده و بکار گرفته می‌شود:

«(۱) علم و هنر (۲) بکارگیری ارزش‌ها و اصول فرهنگی که موجودات اجتماعی را در مسائل گوناگون، هدایت و راهنمایی می‌کند (۳) از سوی نهاد قدرت (۴) و برای بر ساخت و تحکیم این نهاد در اولویت نخست و نهاد جامعه در اولویت دوم».

تبیین اجمالی پاره‌های این تعریف گزاره به شرح زیر است:

پاره‌ی یکم، بر آموختنی بودن و هم‌زمان بن‌مایه‌ی فطری و درون‌زاد «سیاست فرهنگی»

اشاره دارد؛

دومین پاره بر نقش کارگزار یا عامل سیاست فرهنگی در زمان‌سنجی و ترکیب درست و

تناسب سیاست‌ها تاکید دارد؛

سومین پاره، با شناوردیدن و تاکید بر امکان حضور قدرت در هر سطح و لایه‌ای از

جامعه، شناخته‌شده‌ترین زادگاه و خاستگاه و پایگاه آن، یعنی سیاست و حکومت را مورد تاکید

قرار می‌دهد؛

چهارمین پایه بر اهداف و غایاتی که بایستی منطقی یا به استناد سنت و تجربه از این سیاست‌ها به دست آید دلالت دارد.

امکان‌سنجی تحلیل سرداران از دریچه‌ی سیاست فرهنگی

حکومتی که سرداران تشکیل دادند و تعداد و ترتیب و مدت حکمرانی حکمرانان آنان را با تفاوت‌هایی به این شرح، ثبت نموده‌اند:

- ۱- خواجه عبد الرزاق باشتینی از ۷۳۶ تا ۷۳۸
- ۲- خواجه وجیه‌الدین مسعود برادر او از ۷۳۸ تا ۷۴۵
- ۳- آقا محمد آیت‌مور از ۷۴۵ تا ۷۴۷
- ۴- خواجه شمس‌الدین برادر عبد الرزاق از ۷۴۷ تا ۷۴۹
- ۵- خواجه شمس‌الدین علی چشمی از ۷۴۹ تا ۷۵۳
- ۶- خواجه یحیی کرابی از ۷۵۳ تا ۷۵۹
- ۷- خواجه ظهیر کرابی برادر خواجه یحیی از ۷۵۹ تا ۷۶۰
- ۸- پهلوان حیدر قصاب از ۷۶۰ تا ۷۶۱
- ۹- میرزا لطف‌الله بن خواجه مسعود از ۷۶۱ تا ۷۶۲
- ۱۰- پهلوان حسن دامغانی از ۷۶۲ تا ۷۶۶
- ۱۱- خواجه نجم‌الدین علی مؤید از ۷۶۶ تا ۷۸۸ (اقبال آشتیانی ۱۳۸۴، ۴۷۷)

یعنی حکومت آنها حدود ۵۰ سال به طول انجامیده و درباره‌ی آن گفته‌اند که: «ویژگی این حکومت، کثرت خطرات و جنگ‌ها، کوتاه‌بودن دوره‌ی حکومت امراء در بیشتر موارد و تعلق بیشتر آنان به طبقات دون اجتماع بود» (تاریخ جامع ایران ۱۳۹۳، ج ۲۰: ۲۰۵) آیا می‌توانسته سیاست‌هایی فرهنگی داشته و آنها را بر ساخته یا بهره‌برداری نماید تا سپس، بحث تحلیل آنها از این منظر پیش آید؟

پاسخ البته مثبت است چرا که اشاره شد بحث سیاست‌های فرهنگی، دیرینگی و پیشینه‌ای به درازای تاریخ بشر داشته و هر حکومتی، شاید حتی ناآگاهانه و از روی فطرت و طبیعت یا به اقتضای شِمّ سیاسی، در چارچوبی که برای سیاست فرهنگی عنوان شد تلاش‌هایی داشته و اقداماتی صورت داده است. جز این، و در رابطه با سیاست‌های فرهنگی سرداران:

«می‌توان از دو نمونه صحبت کرد: تلاش‌هایی که شمس‌الدین علی به کار بست تا معماری عصر سربداران را توسعه بخشد و نتیجه‌ی آن بنای مسجد جامع و کارگاهی برای پیشه‌وران بود. جنبه دیگر علاقه آنان به شعر و شاعری است و شاعر مدیحه‌سرای آنان محمد طغرای معروف به ابن‌یمین بود که در تاریخ ادبیات ایران صاحب نام است» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۴۶-۴۷). البته این منبع به ارزش فرهنگی سکه‌های سربداران و نیز مصلا‌ی ایشان، اشاره‌ای نداشته است. بر اینها بایستی سیاست‌های فرهنگی‌ای را افزود که پیش و هنگام دست‌یازی به قدرت، از سوی سربداران بکار رفت و در بخش پسین، از آن و موارد دیگر، سخن می‌رود.

خیزش سربداران: بن‌مایه‌های فرهنگی

نگاهی به زمینه‌ها و بن‌مایه‌هایی که هم‌پوشان و هم‌افزا، خیزش سربداران را باعث شدند از جهت رعایت سیر منطقی بحث و همچنین دستیابی به ملاک‌ها و معیارهای درونی مورد نیاز برای تفسیر انتقادی، بایسته است. در این چارچوب و به استناد گزارش‌هایی که فرآیند شکل‌گیری و خیزش سربداران را روایت کرده‌اند می‌توان سه بن‌مایه‌ی فرهنگی برای خیزش سربداران در نظر گرفت:

بن‌مایه‌ی فرهنگ صوفی - درویشی:

این فرهنگ در واقع همان فرهنگ شیعی بود که صبغه‌های ویژه‌ای پیدا کرده بود. از اینکه خیزش سربداران در بافتی شیعی شکل گرفت و تداوم یافت؛ الهام‌بخش حکومت‌های شیعی دیگری چون مرعشیان (گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰: ۲۸۲) و صفویه شد و درباره‌ی آن تصریح کرده‌اند: «شاگردان شیخ خلیفه حکومتی محلی در باشتین در منطقه شیعه‌نشین سبزوار پی نهادند که تا چندین دهه دوام داشت و همواره ماهیت شیعی خود را حفظ کرد. منابع امامی یکایک امیران سربدار را صریحا از امامیه شمرده‌اند» (تاریخ جامع ایران ۱۳۹۳، ج ۲۰: ۲۰۵) و گزارش داده‌اند که: «خواجه علی مؤید چون بتائید الهی در سبزوار بر مسند شهریاری نشست در اظهار شعار مذهب علیه امامیه مبالغه نموده باقصی الغایه در تعظیم سادات عظام کوشید و بامید ظهور صاحب‌الزمان سلام‌الله علیه هر صباح و مساء انتظار

می‌کشید» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۶۶) همگی دلالت بر این معنا دارد که بین این فرهنگ و فرهنگ شیعی، فاصله یا تفاوت چندانی وجود نداشته است.

به هر حال، این بن‌مایه‌ها در نقش‌آفرینی‌های شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری در خیزش سربداران، بیشتر و صریح‌تر قابل ردیابی و بازشناسی است.

شیخ خلیفه که درویش و شیعه بود ایدئولوگ این جنبش به‌شمار می‌رفت (گران‌توسکی، ۱۳۵۹: ۲۳۰). او را «درویشی پاکیزه‌روزگار» معرفی نموده‌اند که «در بدایت حال به طلب علم اشتغال نمودی و قرآن حفظ کرده به تجوید خواندی، و علم فراست نیک دانستی و ترک تحصیل گفته، مرید شیخ بالوی زاهد شد ... و از آنجا به سبزوار آمده در مسجدی ساکن گشت. و چون قرآن به آواز خوش و بلند خواندی خلقی کثیر، مرید و معتقد او شدند و فقها او را انکار نموده از نشست در مسجد منع می‌کردند و شیخ خلیفه ممتنع نمی‌شد و به سخن ایشان الفتات نمی‌فرمود.» (میرخواند، ۱۳۸۰: ۴۴۹۹) او تبلیغ خود را به شکل اندرزهای صوفیانه با پندار «صلح‌خواهانه» در سبزوار، در بخش بیهق خراسان آغاز کرد (گران‌توسکی، ۱۳۵۹: ۲۳۰) فعالیت‌های او به ذوق سیاسی عده‌ای خوش نیامد و «آخر الامر فقها فتوی کردند به این صورت که شخصی در مسجد ساکن است و حدیث دنیا می‌کند و چون منعی می‌کنند منجز نمی‌شود و ...» (میرخواند، ۱۳۸۰: ۴۴۹۹) سرانجام روزی او را بر دار یافتند. اما شاگردش، شیخ حسن جوری دنباله‌ی تبلیغات او را گرفت، پیروانش را به نام فرقه‌ی درویشی حسنی سازمان داد. هرکس که به فرقه او می‌پیوست سوگند یاد می‌کرد و ناچار بود خود را مسلح کند و به دعوت شیخ آماده‌ی نبرد مسلحانه گردد، بیشتر از پیروان و مریدانش پیشه‌وران و صنعت‌گران بودند و خود او هم از میان پیشه‌وران بپا خاسته بود، اما شمار بی‌شماری از روستائیان هم به این فرقه وارد شدند. شیخ حسن جوری در شهرهای خراسان گردش می‌کرد و زیر پوشش درویشی مردم را به قیام علیه دستگاه حاکم برمی‌انگیخت. امیر مغول به نام ارغون شاه او را دستگیر کرد و به زندان افکند (گران‌توسکی، ۱۳۵۹: ۲۳۱). «چون امیر وجیه‌الدین مسعود بر مسند ایالت صعود نمود جویای سندی شد که به آن وسیله قصر دولت خود را مشید گرداند و بعد از تأمل و اندیشه، خاطر به آن قرار داد که شیخ حسن جوری را که اکثر مردم آن ولایت^۱

مخلص اویند از مجلس^۱ بیرون آورده مقتدای خود سازد...» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۵۹) و این‌گونه سربداران و شیخیان به هم پیوستند.

در نقل این گزاره‌ها، تکرار چندباره‌ی تاریخ، مراد نیست بلکه دریافت و تاکید بر چند اصل، مورد نظر است:

یکی اینکه پیرو این فرهنگ، انتظار می‌رفت سربداران برای مشروعیت‌بخشی به قدرت خود از نمادها و توانمندی‌های فرهنگ دینی، بیشتر (ین) بهره‌برداری (را) نمایند؛ دو دیگر اینکه همین فرهنگ، بایسته می‌ساخت که سازوکارهای نقل و انتقال قدرت، بیشتر بر پایه‌های فرهنگی و نه فرهنگ زمانه گذاشته شود چراکه فرهنگ صوفی - درویشی، پیرو پیشینه و تباری که داشت یعنی فرهنگ شیعی، در حوزه‌ی نصب عام، بر افضلیت و اعلامیت و ویژگی‌هایی تکیه داشت که انتقال نرم قدرت و چرخش مسالمت‌آمیز و تعریف‌شده‌ی آن را ایجاب می‌کرد. در این فرهنگ، دستیازی به خشونت برای دستیابی به قدرت، برخلاف آنچه در محیط محاط بر آن، رسم و مرسوم بود و طبق قاعده‌ی «الحق لمن غلب»، موجد مشروعیت می‌شد نمی‌توانست مشروعیت آفرین بوده و حتی مشروعیت‌زدا بود و فرد بایستی توانمندی‌های دیگری را کسب و احراز می‌نمود و پس از کشف، دیگران، پیروی او را بر خود فرض می‌نمودند؛

سه‌دیگر اینکه در این فرهنگ، تربیت جانشین و شاگرد و مرید، امری سنت‌مند و قاعده‌مند، و فرهنگی پذیرفته شده بود. چنین روندی، دوام حیات و تداوم فعالیت‌ها را تا سده‌ها، ممکن و تضمین می‌کرد. از این رو انتظار می‌رفت چنین فرآیندی در حکومت سربداران نیز جاری و ساری شود.

بر این پایه، انتظار می‌رفت دست‌کم سه اصل فرهنگی از فرهنگ یادشده به حکومت سربداران، راه یافته و رعایت شود که در ادامه، تحقق چنین امری، بررسی خواهد شد.

بن‌مایه‌ی فرهنگ پهلوانی - ایرانی: رگه‌های این فرهنگ و عاملیت و حضور و دوام

آن در خیزش سربداران را بایستی در دو جای جست:

۱. احتمالاً محبس درست است.

یکی شخصیت‌هایی که با این فرهنگ، پرورش یافته و نمادی از آن فرهنگ بودند از جمله عبدالرزاق بن فضل‌الله باشتینی که برابر نقل منابع گوناگون، و در تصویری که از ورود او به عرصه‌ی سیاست ترسیم می‌کنند نخست، در چارچوب فرهنگ پهلوانی - ایرانی، دیده شده، خود را نشان داده و اثبات می‌نماید بدین‌صورت و اختصار که: «از ملازمان پادشاه {سلطان سعید خدابنده} شخصی بود که او را ابومسلم علی سرخ خوافی می‌گفتند به قوت بازو و کشتی‌گیری و تیراندازی نظیر و عدیل نداشت» (میرخواند، ۱۳۸۰: ۴۴۹۳). شاه در پی آن می‌شود که آیا کسی برتر از ابومسلم به قوت بازو هست یا خیر و سرانجام عبدالرزاق، معرفی و با ابومسلم مواجه و مبارزه نموده و برتری او اثبات می‌شود. (همان، ۴۴۹۴؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۵۷) و همین شخصیت، تحت تاثیر فرهنگ ظلم‌ستیز و حامی مظلوم، در بازگشت به باشتین و آگاهی از ظلمی که از سوی کارگزاران حکومتی شده و ذکر آن، پس از این می‌آید علم مخالفت و مبارزه بر می‌افزاید. تاریخ کمبریج مدعی است: «تنها واقعیت محکمی که می‌توان بدان تکیه کرد این است که عبدالرزاق به طبقه حاکمه زمیندار خراسان وابسته بود و آشکارا از اصلاحات مالیاتی علاءالدین لطمه‌های قابل توجهی خورده بود» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۳۲) اما چنین ادعایی نیازمند شواهد بیشتر و افزون بر این، تبیین این موضوع است که چرا گروه‌های گوناگون اجتماعی از روستایی و شهری، دهقان و پیشه‌ور، به او پیوسته و او را در این قیام همراهی کردند؟ به نظر می‌رسد روحیه‌ی ظلم‌ستیزی و مامن مظلوم‌بودن که سرچشمه‌ی آن، فرهنگ ایرانی - اسلامی و البته یکی از ارکان پهلوانی بود در کنار جایگاه اجتماعی پهلوانان در نظام اجتماعی این دوره که خاستگاه اعتماد و تکیه و التجاء مردم به ایشان بود اگر بیشتر قابل دفاع نباشد نقش کمتری در این خیزش نداشت. شاید در ادامه‌ی نقش‌گزاری موثر همین فرهنگ است که پهلوان حیدر قصاب و پهلوان حسن دامغانی نیز برای مدت‌هایی هر چند کوتاه، عهده‌دار هدایت نهاد سیاست می‌شوند و از جایگاه اجتماعی و عنوان عمومی خود برای مدیریت جامعه و اجتماعی که زیر سلطه داشتند سود می‌جستند.

دیگری، تصویر و تصویری که پیروان سربداران و مردمان سرزمین بی‌هق از خود داشتند. رگه‌های این فرهنگ را می‌توان در سامان‌بخشی به جامعه و مدیریت اجتماع برای خیزش علیه یکی از نهادهای قدرت یعنی ایلخانان مغول از سوی یکی دیگر از نهادهای مدعی قدرت یعنی سربداران در گزارش‌های تاریخی دید. برای نمونه، میرخواند، گزارش می‌دهد که: «امیر

عبدالرزاق طایفه‌ای از جوانان جلد را که در آن نواحی خیال رستمی در دماغ داشتند جمع کرده و...» (میرخواند، ۱۳۸۰: ۴۴۹۵). همو در باب لشکرکشی طغاتی‌مور به جنگ سرداران عنوان می‌دارد که: «و شیخ حسن و امیرمسعود نیز با سه هزار و هفتصد (۳۷۰۰) کس که هر یک خود را رستم‌دستان و سام‌نریمان می‌پنداشتند...»^۱ (همان، ۴۵۱۰) چنین تعبیری، اگر هم ذوق تاریخ‌نگار و آرایه‌ها و استعاره‌های ادبی او باشد نمی‌تواند بی‌مایه و بی‌التفات به واقعیت‌هایی بوده باشد چرا که ایرانیان حتی تا امروز، نشانه‌هایی از این فرهنگ را در نام‌گذاری‌ها، آیین‌ها و دست‌کم باورها و احساسات خود از دل تاریخ، سالم و دست‌نخورده، بیرون کشیده و به همراه خود داشته و دارند. بر همین پایه می‌توان ادعایی که می‌گوید یکی از دلایل پیوستن مردم سبزواری به شیخ خلیفه این بود که: «سبزواری از کانون‌های میهن‌پرستی ایران بود و بر طبق یک افسانه بسیار قدیمی جنگ تن به تن رستم و سهراب، پهلوان حماسه شاهنامه در آنجا به وقوع پیوسته بود» (صدرزاده، ۱۳۸۳: ۱۰۱) را با ملاحظاتی پذیرفت.

این پایه و مایه‌ی فرهنگی، می‌توانست فرهنگ اخوت و جوان‌مردی و گذشت و ایثار و بسیاری از فضایل اخلاقی و انسانی که در فرهنگ پهلوانی و ایرانی، نهادینه و آوازه‌اش جهان‌گستر بود را چون دست‌مایه‌ای برای حکومت سرداران قرار دهد که با آن، جامعه و اجتماعشان را سامان داده و هدایت کنند یا اگر از آن بهره‌ای نمی‌برند آن را بیهوده هزینه نیز نمایند و این (پرهیز از بدهزینه‌کردن سرمایه‌های فرهنگی در صورت عدم امکان سرمایه‌گذاری و بهره‌برداری بهینه از آن)، کمترین سیاستی است که می‌توان برای ظرفیت‌ها و سرمایه‌های فرهنگی در پیش گرفت. عرضه‌ی حکومت سرداران بر این اصل نیز می‌تواند چالش‌ها و ایرادهایی را بنمایاند.

بن‌مایه‌ی فرهنگ شرف: «از گزارش‌های گوناگون متناقضی که از آغاز قیام در دست است، گزارش حافظ ابرو، بسیار منطقی و قرین به صحت به نظر می‌رسد. طبق نوشته او، امیر عبدالرزاق پسر یکی از محتشمان منطقه- که خود شخصیت برجسته و توانمند داشت- در

۱- گرانوسکی نیز که می‌نویسد: «پسر مالک محلی عبد‌الرزاق جانب‌دهقانان را گرفت و توده دلیران جوان که خود را چیزی کمتر از رستم پهلوان نمی‌دانستند، او را به رهبری خود برگزیدند» (گرانوسکی، ۱۳۵۹: ۲۳۲-۲۳۱) شاید این تعبیر را از منبع یادشده وام گرفته باشد.

روستای باشتین - که بخشی از منطقه سبزوار را تشکیل می‌داد - یکی از کارگزاران حکومتی را که به احتمال، مأمور مالیاتی بود به قتل رساند و برای فرار از گوشمالی، قیامی را سامان دید. انگیزه قتل هم اعتراض علیه شیوه‌های ظالمانه جمع‌آوری مالیات مضاعف گزارش شده است» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۳۲).

این روایت از چرایی خیزش سرداران به چند دلیل، دست‌کم برای بررسی حاضر، پذیرفتنی نبوده و قابل تامل به نظر می‌رسد از جمله:

- نپرداختن به این موضوع که چرا روایت حافظ ابرو، منطقی و قرین به صحت است؛
- نپرداختن به این موضوع که چرا سیاست‌های مالیاتی احتمالاً یکنواخت و جاری در منطقه‌ای گسترده از سوی کارگزاران حکومتی، تنها در یک منطقه‌ی خاص و برای یک فرد خاص، موجب اعتراض شد؛

- نگاه غربی به موضوع و احتمالاً بی‌معنی یا بی‌اهمیت دیدن برخی معیارهای ارزشی چون غیرت و عفت در خیزش‌های فردی و جمعی شرقی یا شاید هم ندیدن این ارزش‌ها و ترجیح آگاهانه و ناآگاهانه‌ی ارزش‌های مادری بر آنها؛

- شهرت روایی بن‌مایه‌ها و پیش‌زمینه‌های دیگری که روایتی متفاوت و با رنگی فرهنگی از خیزش سرداران ارایه می‌دهند؛

از همین رو، گزارش‌هایی که ریشه‌های خیزش را به فرهنگ شرف می‌کشاند بیشتر قابل استناد و توجه هستند و حتی اگر نه در تعیین ماهیت خیزش که دست‌کم در آغاز و بهانه‌سازی برای شعله‌ور شدن آن بایستی اولویت و تقدم بالاتری برای این فرهنگ نسبت به دیگر فرهنگ‌های پیشین قایل شد چرا که چنین هنجارها و رفتارهایی به باورهای ما ایرانیان، نزدیک‌تر و محتمل‌تر بوده، حتی این فرهنگ در سطح جهانی نیز فعال است: «یافته‌های اخیر نشان می‌دهند که چنین هنجارهایی یقیناً موضوعی مربوط به گذشته نیستند برعکس آنها زنده‌اند و در بسیاری از بخش‌های جهان وجود دارند باورهای فرهنگی برانگیزاننده و حتی الزام‌کننده پرخاشگری در پاسخ به توهین به شرف در بسیاری از زمینه‌های مختلف وارد عمل می‌شود اما اثر آنها به‌ویژه با توجه به حسادت جنسی آشکار است» (بارون، بیرن و برنسکامب، ۱۳۸۹: ۶۳۸) افزون بر اینها، گزارش‌های هم‌پیوند با فرهنگ شرف، در منابع فارسی نیز بیشتر، تاکید و توجه شده و مضمونی نزدیک به هم دارند با این عبارات: «کیفیت واقعه آن که در آن

اوقات ایلچی بباشتین فرود آمده از حسن حمزه و حسین حمزه که برادران بودند شراب و شاهد طلبید حسن و حسین در باب شاهد عذری گفته ایلچی نشنید و خواست که معترض عورات ایشان گردد برادران شمشیرها کشیده گفتند ما سربداریم تحمل این رسوائی نداریم و ایلچی را بقتل رسانیدند...» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۵۷؛ فصیح خوافی، ۱۳۴۱: ۵۰؛ اقبال آشتیانی ۱۳۸۴، ۴۶۹)

جنبش سربداران: دست‌مایه‌های فرهنگی

جنبشی که چنین زمینه‌ها و بن‌مایه‌های پُرمایه و ارزنده‌ای، آن را جاری و فراگیر ساخت در ادامه‌ی مسیر برای کاربست آنها در فرآیندهای سیاست‌ورزی و سیاست‌گذاری، درایت و هوشمندی لازم را نشان نداد یا شاید هم بخت مساعدی که در آغاز، این سه فرهنگ را درهم آمیخت و خیزشی نیرومند و تنومند را موجب شد در ادامه با آن هم‌یاری و همراهی نکرد. مهمترین دست‌مایه‌هایی که سربداران در حکومت نیم‌سده‌ای خود بدان توجه نمودند همراه ارزیابی این سیاست‌ها را به شرح زیر می‌توان فهرست نمود^۱:

معماری: تلاش‌های سربداران در این حوزه به بازسازی مسجد و مصلاهی در سبزوار بر می‌گردد که تا امروز باقی مانده است. ارزش‌های معماری مسجد جامع سبزوار، در خور تحسین و توجه است. این بنا، سازه‌ای آجری و با کمترین تزئینات و آرایه‌های قابل رویت در همتایان خود است که بیان‌گر فلسفه‌ی سیاسی و جهان‌بینی حاکم بر نهاد قدرت یعنی سادگی و ساده‌زیستی در آن دوره می‌باشد (آشنایی با مساجد تاریخی ایران، ۱۳۹۳).

اما از دریچه‌ی سیاست فرهنگی، نگاهی که در دوره‌ی سربداران به معماری به‌عنوان یکی از ابزارهای پیاده‌سازی سیاست‌های فرهنگی خصوصا در قالب مسجد و نمازگاه شده است، قابل دفاع نیست چرا که اگر به تاریخ اسلام، به‌ویژه تاریخ صدر اسلام توجه شود تایید می‌گردد که مسجد در آن، کارکردهای گسترده‌ی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی برای حکومت اسلامی داشت و این کارویژه، هم‌چنان که اشاره و نقل قول شد حتی پیش از خیزش سربداران،

۱. ترتیب‌ها، دلالتی بر اهمیت و اولویت سیاست‌ها نداشته، چینش هر سیاست، تصادفی و مستقل از دیگر بخش‌هاست.

از سوی شیخ خلیفه و شیخ حسن، برای شکل‌دهی به نگاه‌های مردم و نقد قدرت حاکم و تبدیل آن از مرکزی با ماهیت و هویت فرهنگی به نهادی برای آغاز و تداوم دگرگونی اجتماع و مدیریت اجتماعی مورد توجه و استفاده قرار گرفت اما در ادامه، سربداران، از این پایگاه برای نگاهداشت و تقویت حکومت خود و نیز مدیریت اجتماعی نتوانستند یا نخواستند که استفاده نمایند و احتمالاً در مسجد همان کارویژه‌های معمول و فردی و غیرسیاسی و انحصاراً عبادی دنبال شد.

شعر و شاعری: بزرگ‌ترین شاعری که با زمینه‌سازی‌های سربداران، در خدمت اهداف و آرمان‌های این جنبش قرار گرفت ابن یمین فریومدی است: «(روی) در سرودن انواع شعر از غزل و قصیده و رباعی ترکیب‌بند و ترجیع‌بند مهارت داشت، بهترین سروده‌های خود را به مضامین اخلاقی و مناقب ائمه اطهار (ع) به‌ویژه امیر المؤمنین علی (ع) اختصاص داد، گرچه بیشترین سروده‌های او به مدح امیران سربدار، مغول، کرت و دیگر بزرگان آن زمان اختصاص یافته است» (الویری (خندان)، ۱۳۸۴: ۱۳۹). «او در جنگ زاوه به دست آل کرت افتاد و چندی شاعر دربار آنان شد تا اینکه اقدام به فرار کرد و نزد سربداران برگشت» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۴۷). از این منقوله استنباط می‌گردد که انگیزه‌های ابن یمین از مدح سربداران، عقیدتی اما فردی بوده و سربداران، آگاهانه او را برای ترویج اندیشه‌ها و آرمان‌های خود به خدمت نگرفتند که اگر چنین می‌بود هنگامی که اسیر شد بایستی برای رهایی‌اش اقدامی می‌کردند چنان‌که نسبت به حسن جوری کردند در عین حال، همین‌که زمینه و انگیزه‌های گرایش وهم‌گرایی او با سربداران را فراهم نمودند می‌تواند در چارچوب بررسی حاضر، مورد توجه و استناد قرار گیرد. این سیاست، پسین‌تر، دگرگون شد و پیوند خود را با پیشینه‌ی فرهنگی صوفی - درویشی سربداران که در آن هم ائمه اطهار (ع) به‌ویژه امیر المؤمنین علی (ع) محور و مدار بودند^۱ گسست: «سربداران در راستای سیاست گسترش تشیع، شعرای غیرشیعی

۱. از جمله در مورد یکی از گرایش‌های این جریان نوشته‌اند: «فتیان و اخوان جماعتی از عوام متصوفه بودند که سعی داشتند اصول عالیه عرفان و تصوف را در میان عامه نیز جاری ساخته با تصفیه اخلاق و استحکام مبانی صفا و و داد بین خود از آن بهره بردارند و این جماعت که از عهد خلافت الناصر لدین الله به علت گرویدن او باین طایفه در جمیع ممالک اسلامی تشکیلات و زوایا و خانقاه‌ها و مهمان‌خانه‌ها داشتند متفرق بودند و حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب را مطلقاً فتی و مولی و حامی جمعیت خود می‌شمردند و از تعصب مذهبی و آزار

را نیز مورد حمایت قرار داده ... اما این اقدام سربداران در حمایت از شعراء زمانی دچار انحراف از اهداف اولیه خود شد که شعراء به سرودن اشعاری در مدح حکومت و سران دولت پرداختند و حاکمان نیز از این امر که مخالف معارف شیعی و مرام‌نامه نانوشتی سربداران بود استقبال کردند» (پرهیزکاری، ۱۳۹۲: ۳۸). بنابراین، سیاست یادشده، نتوانست پیوندها و پیوستگی خود را با یکی از مبانی و بن‌مایه‌های فرهنگی که به خیزش و جنبش سربداران کمک کرد حفظ نموده و آن را تقویت نماید.

ضرب سکه: گرچه سکه در گام نخست، ابزاری اقتصادی است در مقام «نماد» و «نشانه»، همچون متنی، دارای ارزش‌های خوانشی بالا و نمودار و دربرگیرنده‌ی داده‌های فرهنگی والایی است. دلیل این ادعا، گرچه روشن و بدهی است می‌تواند گزارشی باشد که از ابن‌خلدون در خصوص ضرب سکه در جهان اسلام رسیده و جهت‌گیری ارزشی و فرهنگی را در آن بخوبی نشان داده است. او می‌نویسد: «عبدالملک بن مروان در آغاز نامه‌ای که برای پادشاه روم فرستاد، نوشت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». سپس از پیامبر یاد کرد آنگاه تاریخ را نوشت. پادشاه روم را این شیوه ناخوش آمد و گفت که: اگر ترکش نگوئید ما نیز در دینارهایی که سکه می‌زنیم، نام پیامبرتان را به صورتی که شما را ناخوش آید، نقش می‌کنیم. عبد الملک چاره این مهم را به مشورت پرداخت، خالد بن یزید^۱ اشارت کرد که خود سکه بزینم و دینارهای رومی را ترک گوئیم. عبد الملک چنین کرد. حجاج بر سکه‌هایی که ضرب کرده بود «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» نقش کرده بود و مردم از آن سکه‌ها کراهت داشتند زیرا کسانی که ناپاک (جنب) بودند، بر آن دست می‌کشیدند» (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ج ۲، ۷۷)

درباره‌ی سکه‌هایی که از سربداران در دست است دو روایت بظاهر متضاد آمده است: یکی روایتی که معتقد است: «سکه‌های موجود از این دوران بر وسعت قلمرو سربداران گواهی می‌دهد. اولین سکه که در سال ۷۴۸ تا ۷۵۰ هـ. ق در دوران اوج قدرت سربداران در سبزووار و

یکدیگر و قتل و غارت و دزدی نیز احتراز داشتند بلکه مثل فرسان جاهلیت عرب و شوالیه‌های قرون وسطی در اروپا متحلی بیک سلسله اخلاق مردانه بودند» (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۴۶۶).

۱. در مرجعی دیگر، پیشنهاددهنده، امام باقر(علیه‌السلام) معرفی شده (محمود تقی زاده داوری، تصویر امامان شیعه در دایرةالمعارف اسلام، قم، موسسه شیعه شناسی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷) که چون موضوع بحث نیست بدان پرداخته نمی‌شود.

اسفراین ضرب شده است، نشان از اعتقادات شیعی آنان دارد، زیرا بر روی همه آنها «علی ولی‌الله» و اسامی دوازده امام نقره‌کوب شده است (حاجیلو، ۱۳۸۶: ۱۴۷). اگر روایت‌های پیشین مبنی بر شیعه بودن تمامی امرای سربداری را بپذیریم که اسناد و مدارک، بیشتر بر این جهت، میل و کشش دارد روند ضرب سکه با رویکردهای شیعی را نیز می‌توانیم در تمام دوران سربداران محتمل بدانیم. روایت دیگر معتقد است: «حکومت سربداران، به مدت ده سال، از سال ۱۳۴۸ / ۷۴۸ تا ۱۳۵۷ / ۷۵۸ سنی مذهب بود و این نکته از روی سکه‌هایی که با ذکر تاریخ ضرب شده‌اند، روشن و مشخص گردیده است» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۳۸). جمع این دو روایت را می‌توان چنین انجام داد که اصل و اساس در ضرب سکه، نگاهداشت فرهنگ و ارزش‌های شیعی بوده اما با توجه به محیط بسیار متغیر سربداران و احاطه‌ی حکومت‌های نیرومند و پر قدرت غیر شیعی بر ایشان و در اطراف ایشان، از سکه‌ها به‌عنوان ابزاری برای بهبود روابط و کاهش تنش‌ها استفاده می‌نموده‌اند در این صورت بایستی آن را به‌عنوان یکی از شاخص‌های «هوش فرهنگی» سربداران در نظر گرفت و تصریح نمود که از جانب ایشان، اقدام مثبتی از یک ظرفیت و فرصت فرهنگی برای مدیریت اجتماعی صورت گرفته هر چند شاید این سیاست، نتیجه‌ی مورد نظر آنان را به همراه نیاورده باشد.

تداوم ادبیات حماسی و تولید ادبیات سیاسی: ادبیات، یکی از فرهنگی‌ترین دستاوردهای انسانی است که از گذشته در خدمت نهاد قدرت بوده، نماد و نمودی برای آن بوده است. حضور پیوسته و همیشگی شاعران و ادیبان در دربارها، انتصاب وزیران از میان فرهیختگان و منصب دبیری در کنار سنت دیرپای ایرانی که تجربه‌های سیاسی را در سیاست‌نامه‌ها، آن‌هم عمدتاً آراسته با دُررکلام، می‌نگاشتند نمونه‌های از پیوندها و هم‌زیستی این دو حوزه است که امروزه در چارچوب «سیاست فرهنگی»، معنا و مفهوم تازه‌ای پیدا کرده‌اند.

سربداران، در این خصوص، چنان‌که در بخش فرهنگ ایرانی - پهلوانی گذشت از ادبیات حماسی، استفاده‌هایی هر چند اندک نموده و توان نظامی خود را شکل بخشیدند اما اینکه این همه‌ی ظرفیت و استعداد این ادبیات بود یا شرایط بیش از این اجازه نمی‌داد یا سربداران در این زمینه، توان و مایه‌ی لازم را نداشتند احتمالاتی است که با اسناد موجود نمی‌توان پاسخی

برای آن دریافت و مورخان محترم بایستی داده‌های بیشتری در این زمینه فراهم آوردند تا سپس، نگاهی فرهنگی به آن انداخته و اعلام نظر نمود.

اما نکته‌ی مهم‌تر اینکه سربداران، دایره‌ی بهره‌برداری از ادبیات به‌عنوان عنصری فرهنگی را گسترش داده و به گنجینه‌ی دیگری که همان ادبیات فقهی شیعی باشد با ظرفیت‌های گسترده‌ی آن توجه نمودند. در همین رابطه از شهید اول (ره) خواستند تا با هجرت به مملکت ایشان و حضور در آن، مرجعیت شیعیان را برعهده گیرد. مرحوم شهید اول (ره) این خواسته را به هر دلیلی نتوانست پاسخ گوید^۱ اما در برابر، کتاب «للمعه الدمشقیه» را برای ایشان نگاشت و در آغاز آن نگاشت: «فهذه اللّمة الدمشقیة فی فقه الإمامیة إجابةً لالتماس بعض الدّیانین و حسین الله و نعم الوکیل» (شهید اول (ره)، ۱۴۱۰ هـ. ق: ۲۱). و پسین‌تر، شارحان کتابش نوشتند: «و هذا البعض هو شمس‌الدین محمد الآوی من أصحاب السلطان علی بن مؤید ملک خراسان» (شهید ثانی (ره)، ۱۴۱۰ هـ. ق: ج ۱، ۲۳۸).

این اقدام در اصل و اساس، مثبت و بجا بود اما چند پرسش اساسی در خصوص آن مطرح است که ارزیابی مثبت از این سیاست فرهنگی را به چالش می‌کشد از جمله:

- درخواست پذیرش مرجعیت شیعه از سوی شهید اول (ره) در دهه و بلکه سال‌های پایانی حکومت سربداران مطرح شد. چنین درخواستی تا چه اندازه می‌توانست اصالت و خلوص داشته باشد به‌ویژه آنکه در مواجهه‌ی سربداران با زمامداران دینی و خصوصاً شیخ حسن جوری و درخواست از ایشان برای پیوستن به قیام، از میرخواند نقل شد که برای تشیید حکومت، بدین سیاست متمایل شدند و آن‌گاه که از قدرت او در هراس شدند به حيله، او را کشتند. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۸۰ به بعد)

- جهان‌بینی شهید اول (ره) به جهان‌داری سربداران تا چه اندازه نزدیک بود؟ به‌نظر می‌رسد این نسبت و تطابق، به‌اندازه‌ای نبود که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای سربداران باشد. نگاهی به باب‌ها و محتوای کتاب لمعه و مقایسه‌ی آن با متون فقهی دیگر شیعه که در عصر بی‌قدرتی و حاشیه‌نشینی در دایره‌ی سیاست نوشته شده بود نشان می‌دهد کمترین اثری از حضور

۱. فضای سیاسی حاکم بر دمشق را مانع از پذیرش این خواسته معرفی کرده‌اند. بنگرید به: (شهید ثانی (ره)،

۱۴۱۰ هـ. ق: ج ۱، ۱۰۸)

متغیری به نام حکومت شیعی در این فقه نمی‌توان یافت. کتاب لمعه نیز دارای ابواب فقهی فردی غنی اما ابعاد فقهی اجتماعی نحیفی است که نمی‌توانسته مبنا و پایه‌ای برای مدیریت اجتماع قرار گیرد. برای نمونه در باب خمس که یکی از منابع تامین درآمد دولت اسلامی بشمار می‌رود محیط فقهی سربداران مورد توجه و مبنای فتوا قرار نگرفته‌و در حالی که بخشی از درآمد ایشان از غنایمی تامین می‌شد که عمدتاً در جنگ با دیگر دولت‌های مسلمان (و نه شیعه) به دست می‌آمد موضوع، بسط نیافته و شکافته نشده است.^۱ بدیهی است که این دیدگاه، خرده‌گیری بر شهید اول (ره) نیست چرا که هنوز هم فقه ما با تجربه‌ی دولت شیعی مستقل چندصدساله، در این خصوص مشکلات و چالش‌هایی دارد و آن اندازه که از احکام فقهی فردی در آن بحث می‌شود احکام و موضوعات اجتماعی آن گشوده نشده و تبیین نشده است.

مدیریت سرمایه‌های فرهنگی: سربداران از سرچشمه‌های فرهنگی خود توانستند سرمایه‌ای گران‌قدر اندوخته و برای خیزش و تداوم و جنبش خود از آن استفاده نمایند اما این سرمایه، در طول مسیر، بیش از اندازه و بی‌مورد هزینه شد. درحالی که خاستگاه‌های فرهنگی سربداران به‌ویژه خاستگاه پهلوانی آنها، رشد و گسترش اخلاق و عفت و غیرت و دیگر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را بایسته و مورد انتظار می‌ساخت اقداماتی در طول حکومت آنها گزارش شده که با این خاستگاه و جایگاه، سازگار نیست بلکه آن را آسیب زده و سست و بی‌بنیان و سرانجام، ویران می‌ساخت. از جمله گزارشی که بیان‌گر میل امیرعبدالرزاق به دختر خواجه علاءالدین محمد بوده و البته از نگاه دختر، این میل بر پسر صاحب‌جمال او بوده است و گریز او از حوزه‌ی حکومتی سربداران و فرستادن امیروجیه‌الدین مسعود در پی او و بقیه‌ی ماجرا (ر.ک. به: میرخواند، ۱۳۸۰: ۴۴۹۶ به بعد؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۵۷ به بعد) که این گزارش هر چند احتمال دارد برچسبی از ناحیه‌ی دشمنان بر او باشد اما با گزارش‌هایی که از عیاشی‌های عبدالرزاق، پیش از حکومت بر سربداران در همان منابع آمده و منابع دیگر، رسیده (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۴۶۸)، محتمل‌تر می‌نماید.

۱. نگارنده عنایت دارد که اصل در نگارش شهید اول (ره)، اختصار و کلام قلیل اما دلیل بوده در عین حال مقایسه‌ی مطالب در همین رویکرد نیز در جهت تایید دعوی نگارنده است.

بسیاری از امرای سربداری را به فضایل و آرایه‌های اخلاقی ستوده‌اند اما چون چنین خصلتی با خاستگاه و آرمان‌هایی که در نظر داشتند برایشان بایسته و واجب بوده نمی‌توان آن را تمجید نمود. در برابر، آنچه که از رفتارها با این رویکرد در تعارض باشد را می‌توان نقدی بر ایشان و وضعی در حکومتشان دانست. از همین رو، گرچه برای شمس‌الدین علی سربداری گفته‌اند: «با زندگی ساده و درست‌کرداری و صرفه‌جویی که در جریان امور در پیش گرفت، شمار زیادی از مردم را با خود هم‌دل و هم‌رأی کرد. از جمله موازین برقرار شده او می‌توان از مبارزه با فحشا و بدکارگی، بنگ و چرس و میگساری نام برد» (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹: ۲۷) «و قرب پانصد زن فاحشه کشته، دفین مطهوره خاک ساخت» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۶۳ به بعد). وقتی این گزارش از زندگی او می‌شود که در برابر حیدر قصاب، آن‌گاه که از پرداخت مالیات تمغا، درمانده شد: «در جواب گفت زن خود را در خرابات نشان و از آن ممر، وجه دیوان بهم رسان» (همان). ملاحظه می‌شود که چه آسان، سرمایه‌های فرهنگی و حتی انسانی و مادی خود را در این راه هزینه می‌کردند چنان‌که پیرو همین موضع، حیدر قصاب او را کشت.

فرهنگ چرخش قدرت: «انسان‌شناسان دریافته‌اند که کشمکش مسلحانه در هر جامعه‌ای و با هر سطحی از سازمان سیاسی رخ می‌دهد ... جنگ‌افروزی هزاران سال است که وجود داشته است و پیشینه‌ی آن شاید به دیری پیش از توسعه قبایل برسد» (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۶۶۰) در عین حال، آنچه بین جوامع، تفاوت ایجاد می‌کند سازوکارهایی است که برای دگرگونی این روند پیوسته و همیشگی، اندیشیده و آنها را بکار بسته‌اند.

بر این پایه، پیوستاری قابل ترسیم است که:

در یک سر آن جوامعی قرار دارند که درگیری، نزاع و ستیزه را تشویق نکرده، از آن پرهیز می‌نمایند. «اکثر مردم‌شناسان ضمن مطالعات خود متوجه شده‌اند که در برخی اقوام، علاقه و روح پرخاشگری و ستیزه‌جویی وجود ندارد؛ یعنی در ارزش‌های فرهنگی آن منطقه، جنگ و خشونت تشویق نشده است» (ارشدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵۵) یا «برخی از دودمان‌ها یا خطوط تباری، مقدس انگاشته می‌شوند. افراد این دودمان‌ها که به خاطر مقدس انگاشته شدن از تهدید حمله‌ی دودمان‌های دیگر در امانند (زیرا زخمی ساختن افراد این دودمان کفر بزرگی به شمار می‌آید) می‌توانند در امر میانجیگری میان گروه‌های متخاصم نقشی اساسی ایفاء کنند. در میان ترکمن‌های شمال شرقی ایران، دودمان‌هایی مرکب از افراد مقدس وجود دارند که تصور

می‌شود تبارشان به نخستین شخصیت‌های اسلام می‌رسد. این دودمان‌ها به خاطر جلوگیری از برخورد گروه‌های متخاصم در زمین‌های مورد اختلاف گروه رقیب، سکونت می‌کنند» (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۵۸).

در سر دیگر پیوستار، جوامعی وجود دارند که خشونت و ستیزه‌جویی را نه تنها رد نمی‌کنند که ارزش و افتخار شمرده و آن را سازوکاری رسمی و مشروع برای پیشبرد اهداف و سودهی به کنش‌هایشان می‌شمارند.

به نظر می‌رسد فرهنگ‌های صوفی - درویشی و پهلوانی، که آکنده و آمیخته با سازوکارهای فرهنگی انتقال قدرت و کسوت بوده، احترام پیر و مرشد، انتخاب افضل و تابعیت مفضول از او، اثبات فضایل و دارایی‌ها برای انتصاب در جایگاه ریاست و راهبری و مانند اینها، را چون سازوکارهایی فرهنگی برای مهار قدرت و انتقال بی‌هزینه و آرام و با کمترین تنش آن بکار می‌بستند از نوع فرهنگ‌هایی باشد که در سر نخست پیوستار قرار داشت.

چنین سرمایه‌ای در حکومت سربداران، جایگاهی نیافت و تنها سازوکاری که بر هر دربار و دستگاه‌یدر این سده‌ها حاکم بود یعنی انتقال خشن قدرت از طریق غلبه بر حریف و محو او با قتل و توطئه (گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۱۸)، برای تقریباً تمامی نقل و انتقالات قدرت در این حکومت، ملاحظه می‌شود.

نتیجه‌گیری

«اهمیت سربداران نه از نظر مدت حکومت و نه قلمرو آن بود بلکه اهمیت آن را در روش به حکومت رسیدن آنان دانسته‌اند. روشی که تکیه بر عالمان دینی درویش‌مسلك و تکیه بر تشیع داشت و بعداً توسط قوام‌الدین مرعشی در مازندران و نیز شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی در آذربایجان به تقلید یا به ابتکار تکرار شد» (الویری (خندان) ۱۳۸۴، ۴۳). چنین دیدگاهی شاید برای هنگام نگارش این منقوله، درست بوده است اما اکنون و با نگاه به سربداران از دریچه‌ی «طلیعه و تباری برای تجربه‌های بعدی»، «پایگاه و نردبانی برای تکامل و تعالی بیشتر و بالاتر حکومت‌های شیعی» و «تصحیح گام‌ها با کمترین تجربه‌های هزینه‌بردار»، ملاحظه می‌شود ابعاد گسترده‌تری در حکومت سربداران وجود دارد که شناسایی و اندیشه‌ورزی درباره‌ی آنها،

بیش از ارزش‌های تاریخی، دارای ارزش‌های فعلی و بلکه ضرورت‌های منطقی، اجتماعی و حتی اقتصادی برای زمانه‌ی حاضر می‌باشد.

سربداران از دفینه‌ها و گنجینه‌های فرهنگی، با نیروی فکر یا پشتوانه‌ی بخت و سعادت، بخوبی بهره بردند و مردم و اجتماع خود را در مسیر آرمان‌های خود قرار دادند اما در ادامه از این سرمایه‌ها و دست‌مایه‌های دیگری که در دسترس داشتند چنین خوب و شایسته، استفاده نکردند.

درسی که از نقد سیاست‌های فرهنگی سربداران برای زمانه‌ی حاضر می‌توان گرفت بر محورهای زیر است:

۱- کانون‌ها و نمادهای مذهبی تا چه اندازه، در زمانه‌ی ما، نقش‌های اجتماعی - سیاسی خود را حفظ نموده و در خدمت این بُعد از جامعه هستند؟

۲- تا چه اندازه برای چرخش فرهنگی قدرت، سازوکارهای فرهنگی پیش‌بینی و نهادینه شده است؟

۳- تربیت و تامین رجال سیاسی در کشور در کدام بخش انجام گرفته و تا چه اندازه با سیاست‌های فرهنگی، جایگاه و ارزش آنها شناسانده شده و با فرایند اقناع، تحکیم شده است؟

۴- روند فرهنگ و سیاست چگونه است؟ از کدام برای کدام هزینه می‌شود و چگونه باید باشد؟

۵- سرمایه‌های فرهنگی تا چه اندازه شناسایی و تا چه اندازه در خدمت سامان سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد؟

۶- هوش فرهنگی اجتماعی ما تا چه اندازه است و چه سیاست‌هایی برای بهبود آن داریم؟

و ...

امید است این دیباچه، دریچه‌ای باشد برای بررسی‌های بیشتر فرهنگی - اجتماعی و حتی اقتصادی سربداران و آموختن درس‌های گران‌بها و پرازش و البته پرهزینه‌ی ایشان برای مسیری که به سوی تمدن نوین و ان‌شاءالله روشن اسلامی در پیش است.

منابع

۱. "آشنایی با مساجد تاریخی ایران (۴) مسجد جامع سبزوار؛ تنها یادگار سربداران". هنر آنلاین.
۲. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳). تاریخ ابن‌خلدون. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. ارشدی، علی‌یار؛ ملکی، وحید و حمیده سعیدی روشن (۱۳۹۲). "خشونت از منظر جرم‌شناسی؛ عوامل گرایش و راهکارهای مقابله با آن"، کارآگاه، ۱۶۹-۱۴۶.
۴. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴). تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری. تهران: امیرکبیر.
۵. الویری (خندان)، محسن (۱۳۸۴). زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه ۹۰۷-۶۵۶ ق. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
۶. بارکر، کریس (۱۳۸۷). مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد)، ترجمه‌ی مهدی فرجی و نفیسه حمیدی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی واجتماعی.
۷. بارون، رابرت؛ دانبیرنوناایلا برنسکامب (۱۳۸۹). روان‌شناسی اجتماعی. ترجمه‌ی یوسف کریمی. تهران: روان.
۸. بیتس، دانیلو فردپلاگ (۱۳۷۵). انسان‌شناسی فرهنگی. ترجمه‌ی محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۹. پرهیزکاری، سید روح‌الله (۱۳۹۲). "نقش دولت شیعی سربداران خراسان در گسترش تشیع و تمدن اسلامی"، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۵۰-۳۱.
۱۰. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸). فرهنگ و تمدن. تهران: نشر نی.
۱۱. تاریخ جامع ایران (۱۳۹۳). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی - اسلامی).

۱۲. حاجیلو، محمدعلی (۱۳۸۶). ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران. قم: مجمع جهانی شیعه شناسی.
۱۳. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب‌السیر: از حمله مغول تا مرگ شاه اسمعیل اول. تهران: خیام، چاپ چهارم.
۱۴. دانشگاه کمبریج (۱۳۷۹). تاریخ ایران: دوره تیموریان. تهران: جامی.
۱۵. شافریتز، جی ام؛ و کریستوفر پیبریک (۱۳۹۰). سیاست‌گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا. ترجمه‌ی حمیدرضا ملک‌محمدی. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
۱۶. شهید اول (ره)، محمدبن مکی عاملی (۱۴۱۰ هـ. ق). اللمعه‌الدمشقیه. بیروت: دارالتراث.
۱۷. شهید ثانی (ره)، زین‌الدین بن علی عاملی (۱۴۱۰ هـ. ق). الروضة‌البهیة فی شرح اللمعة‌الدمشقیة، قم: کتاب‌فروشی داوری.
۱۸. صدرزاده، مینو (۱۳۸۳). "تحلیلی بر ماهیت حکومت سربداران بیهق". تاریخ‌پژوهی، ۱۱۲-۱۰۰.
۱۹. فاضلی، نعمت‌اله و مرتضی قلیچ (۱۳۹۲). نگرشی نو به سیاست فرهنگی: سیاست فرهنگی از دیدگاه مطالعات فرهنگی. تهران: تیسرا.
۲۰. فصیح‌خوایی، احمدبن‌محمد (۱۳۴۱). مجمل فصیحی. تصحیح محمود فرخ. مشهد: انتشارات باستان.
۲۱. گران‌توسکی، ادوین آردوویچ (۱۳۵۹). تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز. ترجمه‌ی کیخسرو کشاورزی. تهران: پویش.
۲۲. گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۹۰). تاریخ تشیع. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران.
۲۳. مک‌گوئیگان، جیم (۱۳۸۸). بازاندیشی در سیاست فرهنگی. ترجمه‌ی نعمت‌اله فاضلی و مرتضی قلیچ. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
۲۴. موسی پور، نعمت‌الله (۱۳۹۲). "سبک زندگی آموزش‌گران علوم انسانی در محیط‌های دانشگاهی ایران: از آرمان‌های دینی تا واقعیت‌های سازمانی"، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۳۰-۱.

۲۵. میرخواند، محمدبن خاوندشاه (۱۳۸۰). *تاریخ روضه الصفاء فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء*. به تصحیح و تحشیه جمشید کیان‌فر. تهران: اساطیر.
۲۶. میرزایی، حسین (۱۳۹۲). *درآمدی بر روش‌شناسی مطالعات فرهنگی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۷. میلر، توبی، و جورج یودیس (۱۳۸۹). *سیاست فرهنگی*. ترجمه‌ی نعمت‌اله فاضلی و مرتضی قلیچ. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
۲۸. <http://www.honaronline.ir/Pages/News-۴۵۹۲۱.aspx>

