

نایخ پژوهی

فصلنامه علمی - تخصصی
انجمن علمی تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد - دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی

سال بیستم - شماره ۷۵ - زمستان ۱۳۹۷ (دوره جدید)

- انجمن‌های زرتشتی در دوران قاجار و پهلوی اول و تأثیرات آن‌ها بر جامعه زرتشتیان ایران
دکتر مسعود دادبخش
- نقد تاریخی - کلامی نظر ناصر القفاری درباره پیدایش تشیع
محمد زارع بوشهری
- تأثیرخاندان شاذان بر علم حدیث شیعه در کتاب‌های «عیون اخبار الرضا(ع)» و «اختیار معرفه الرجال»
دکتر حسن صادقی سمرجانی، مسعود رحیمی نژاد
- گورستان قتلگاه؛ فراز و فرودی در اعصار تاریخ
نرگس صالح نژاد
- سیرالملوک، سیاست‌نامه‌ای در تداوم یا گسست با اندیشه ایرانشهری؟
سیده مریم موسوی، دکتر حمیدرضا بیگدلی
- آیین بودا در دوران اسلامی
اسدالله سورن ملکیان شیروانی / دکتر پیمان ابوالبشری
- نقش و جایگاه ایرانیان در هنر گنداره
بوریس.آ.لیتوینسکی / دکتر حسن صادقی سمرجانی
- نقد کتاب «کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی»
محمد باقری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نایخ پژوهی

فصلنامه انجمن علمی تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد
دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی
سال بیستم - شماره ۷۵ (دوره جدید)
زمستان ۱۳۹۷
شماره مجوز انتشار: ۹۵۲۲۲۶

صاحب امتیاز:

انجمن علمی تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول:

جلیل قصابی گزکوه

(دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

سردبیر:

علی باغدار دلگشا

(دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

مدیر داخلی:

تهمینه رئیس السادات

(دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

ویراستار:

نرگس صالح نژاد

(دانشجوی دکتری ایران اسلامی دانشگاه الزهراء (س))

ویراستار چکیده های انگلیسی:

مرتضی فیروزی

(دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه سگد مجارستان)

صفحه آرایی:

اسفندیار محرابی

طرح جلد:

مصطفی محمدی

اعضاء هیأت علمی مجله:

دکتر محمدتقی ایمان پور (استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر پدارم جم (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر سید جلال رجائی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر عباس سرفرازی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر زهیر صیامیان (استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر جواد عباسی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر ابوالقاسم فروزانی (استاد گروه تاریخ دانشگاه شیراز)

دکتر علی ناظمیان فرد (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر لیلا نجفیان رضوی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر هادی وکیلی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)

مشاوران این شماره:

آقای امین آریان راد (دانشجوی دکتری تاریخ/ پژوهشکده امام خمینی)، خانم دکتر آمنه ابراهیمی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه علامه طباطبائی)، آقای دکتر پیمان ابوالبشری (استاد مدعو دانشگاه نیشابور)، آقای امید اخوی (دانشجوی دکتری تاریخ/ دانشگاه شیراز)، خانم زینب امیدیان (استادیار دانشگاه حکیم سبزواری)، خانم دکتر اعظم بهرامی (دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء(س))، خانم تهmine رئیس السادات (دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی/ دانشگاه فردوسی مشهد)، آقای محسن سلطانی (دانشجوی دکتری جغرافیای سیاسی/ دانشگاه فردوسی مشهد)، آقای دکتر حسین سلیمی (دکتری تاریخ/ دانشگاه خوارزمی)، خانم نرگس صالح نژاد (دانشجوی دکتری تاریخ ایران معاصر/ دانشگاه الزهراء(س))، آقای جلیل قصابی (دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی/ دانشگاه فردوسی مشهد)، خانم دکتر منصوره کریمی قهی (دکتری تاریخ اسلام / دانشگاه الزهراء(س))، آقای علی نجف زاده (عضو هیات علمی دانشگاه بیرجند).

نشانی: مشهد - میدان آزادی - دانشگاه فردوسی مشهد - دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی - انجمن علمی دانشجویان تاریخ
صندوق پستی: ۴۸۹۷۴ - ۹۱۷۷۹ | ایمیل مجله: (Tarikhpajouhi@um.ac.ir)

ISSN 2008- 1448

شرایط پذیرش مقالات

فصلنامه تاریخ پژوهی ضمن دعوت از کلیه محققان و دانشجویان محترم به عرضه مقالات و آثار علمی خود جهت چاپ در مجله، خواهشمند است به نکات زیر در تهیه مقالات دقت فرمایند:

- ۱- مقالات باید محتوای تاریخی داشته باشد.
- ۲- مطالب نباید تکراری و جنبه تقلیدی داشته باشد. مسئولیت اصالت مقالات بر عهده نویسندگان می باشد.
- ۳- مقالات باید طبق فرمت زیر تایپ شده و به ایمیل مجله (Tarikhpajouhi@um.ac.ir) ارسال گردد. فونت و قلم اشاره: ۱۲ لوتوس. قلم کل متن: ۱۳ لوتوس. فاصله از سمت بالا: ۵/۵ - پایین: ۵/۵ - از سمت چپ: ۴/۵ - از سمت راست: ۴/۵
- ۴- مقالات ترجمه شده باید به همراه اصل متن ارسال شود.
- ۵- چکیده فارسی و انگلیسی مقالات باید حداکثر در ۲۵۰ کلمه به همراه کلید واژه (حداقل ۴ و حداکثر ۸ کلمه) در ابتدای مقالات درج شود.
- ۶- تعداد صفحات مقاله حداکثر ۲۲ صفحه باشد.
- ۷- ارجاع مقالات باید در پایین صفحات به صورت پاورقی و به شیوه زیر باشد:
کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال انتشار). *عنوان کتاب*. نام و نام خانوادگی مترجم. شماره جلد. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر، شماره صفحه.
مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله». *نام نشریه*. نام و نام خانوادگی مترجم. سال، شماره، شماره صفحه.
- ۸- در پایان مقالات باید کتابنامه به ترتیب الفبا و به همان شیوه پاورقی (بدون ذکر شماره صفحه برای کتاب) درج شود.
- ۹- مقالاتی که تصویر به همراه دارد باید واضح و قابل چاپ باشد.
- ۱۰- مقالات رسیده به دفتر نشریه پس از بررسی اولیه و سپس داوری آماده چاپ می شود.
- ۱۱- مقالات و مطالب ارسالی عودت داده نمی شود.
- ۱۲- ترتیب درج مقالات در نشریه به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده مسئول آنها می باشد.
- ۱۳- **تاریخ پژوهی** نشریه‌ای است دانشجویی که توسط جمعی از دانشجویان و زیر نظر انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد منتشر می شود و مقالات دانشجویان و دانش‌آموختگان کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری رشته تاریخ و رشته‌های مرتبط را به چاپ می‌رساند.
- ۱۴- **تاریخ پژوهی** هر سه ماه یکبار منتشر می‌شود.
- ۱۵- **تاریخ پژوهی** در ویرایش مقالات آزاد است.
- ۱۶- مطالب مندرج در مجله الزاماً دیدگاه **تاریخ پژوهی** نمی‌باشد.
- ۱۷- استفاده از مطالب مجله **تاریخ پژوهی** با ذکر مأخذ مجاز می‌باشد.

فهرست مطالب

مقالات

- انجمن‌های زرتشتی در دوران قاجار و پهلوی اول و تأثیرات آنها بر جامعه زرتشتیان ایران ۷
دکتر مسعود دادبخش
- نقد تاریخی - کلامی نظر ناصر القفاری درباره پیدایش تشیع ۳۳
محمد زارع بوشهری
- تأثیرخاندان شاذان بر علم حدیث شیعه در کتاب‌های «عیون اخبار الرضا (ع)» و «اختیار معرفة الرجال» ۵۵
دکتر حسن صادقی سمرجانی، مسعود رحیمی نژاد
- گورستان قتلگاه؛ فراز و فرودی در اعصار تاریخ ۷۱
نرگس صالح نژاد
- سیرالملوک، سیاست‌نامه‌ای در تداوم یا گسست با اندیشه‌ایران‌شهری؟ ۹۱
سیده مریم موسوی، دکتر حمیدرضا بیگدلی

ترجمه

- آیین بودا در دوران اسلامی ۱۲۵
اسم‌الله سورن ملک‌یان شیروانی / دکتر پیمان ابوالبشری
- نقش و جایگاه ایرانیان در هنر گنداره ۱۳۵
بوریس آ. لیتوینسکی / دکتر حسن صادقی سمرجانی

معرفی و نقد کتاب

- نقد کتاب «کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی» ۱۴۱
محمد باقری

انجمن‌های زرتشتی در دوران قاجار و پهلوی اول و تأثیرات آن‌ها بر جامعه زرتشتیان ایران

مسعود دادبخش^۱

چکیده

با تشکیل پنچایت‌ها در هند و قدرت‌گیری تدریجی پارسیان، آنان از اواسط قرن ۱۹ میلادی به فکر اصلاح وضعیت همکیشان خود در ایران افتادند و در همین راستا انجمن اکابر پارسیان هندوستان را تأسیس کردند. این انجمن با هدف بهبود وضعیت معیشتی زرتشتیان ایران و اصلاح امور اجتماعی و مذهبی این اقلیت، از سال ۱۸۵۵م. اقدام به فرستادن نمایندگان به ایران نمود که یکی از اهداف اصلی این نمایندگان کمک به تأسیس انجمن‌های زرتشتی برای شهرهای مختلف زرتشتی نشین ایران بود. پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود آن است که تشکیل این انجمن‌ها چه تأثیراتی در وضعیت اجتماعی زرتشتیان ایران داشته و آیا وقوع انقلاب مشروطه و قدرت‌گیری رضا شاه تغییراتی در روند تأثیرگذاری این انجمن‌ها داشته است؟ مقاله حاضر تلاش دارد که با روشی توصیفی و تحلیلی منابع موجود درباره انجمن‌های زرتشتی و نقش این انجمن‌ها در جامعه زرتشتی ایران را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد. آن‌طور که به نظر می‌رسد روند پیشرفت و اثرگذاری زرتشتیان ایران با تشکیل انجمن‌های زرتشتی شدت پیدا کرده و این اتفاق با وقوع انقلاب مشروطه و پس از آن قدرت‌گیری رضا شاه هرچند از زوایای مختلف تشدید شد.

واژگان کلیدی: پنچایت‌ها، انجمن اکابر پارسیان هند، انقلاب مشروطه، رضا شاه.

۱- دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام از دانشگاه خوارزمی. مدرس دانشگاه‌های علمی کاربردی کشور.

Zoroastrian associations during the Qajar and first Pahlavi era and their effects on the Zoroastrian community in Iran

Masoud Dadbakhsh ¹

Abstract

With the formation of Panchayat in India and gradually increasing Persian's power had been made India's Persians reform their fellow believers since the mid-19th century and, in this regard, they established the society of Akaber Parsian. The society dispatched emissaries with the aim of improving the social and religious affairs of the minority since 1855. One of their main aims was to help for establishing societies for Iranian Zoroastrians in the different cities where Zoroastrians had settled.

The question posed here is how the formation of these societies has had an impact on the social status of Zoroastrians in Iran, and whether the occurrence of the constitutional revolution and the rising power of Reza Shah had any changes in effecting the process of these associations? This paper tries to study and evaluate the sources of Zoroastrian associations and the role of these associations in the Zoroastrian society by enjoying a descriptive and analytical method. As it seems, the progress and influence of the Zoroastrian had been intensified by the formation of Zoroastrian associations, and this happened with the constitutional revolution, and after the rising power of Reza Shah, it was intensified at different aspects.

Keywords: Panchayat, Society of Akaber Parsian, Constitutional Revolution, Reza Shah Pahlavi.

1- Graduated from Ph.D. of Iran's after Islam from Kharazmi University. Teacher in the Universities of Applied Science and Technology (UAST)

۱- مقدمه

پایه ریزی اولین انجمن‌های زرتشتی جهان به حدود سال ۱۶۹۸م. در بمبئی هندوستان باز می‌گردد. این انجمن تشکلی ۵ نفره از سران و بزرگان زرتشتی بود و از این رو «پنج‌چایت» به معنی «هیأت ۵ نفره» نامیده می‌شد. پنج‌چایت، ۳ وظیفه اصلی را برعهده داشت: ۱- وضع قوانین اجتماعی و مدنی پارسیان ۲- داوری درباره دعاوی اشخاص و دادخواهی از مراجع دولتی ۳- تقسیم منصفانه و صحیح املاک و وجوه موقوفات پارسیان.

به مرور زمان و با افزایش جمعیت و نفوذ پارسیان هند بر تعداد انجمن‌ها، اعضای آن‌ها و قدرت اجرایی آنان افزوده شد، به طوری که حتی حق تنبیه و مجازات پارسیان خاطی را نیز پیدا کرده بودند. به تدریج و با بسط و قدرت‌گیری تشکیلات اداری و قضایی انگلستان در هند، قدرت اجرایی انجمن‌های زرتشتی کاهش پیدا کرده و فعالیت آن‌ها محدود به انجام امور خیریه گردید. با تشدید سیر مهاجرت زرتشتیان ایران به هند و به وجود آمدن ارتباطات بیشتر مابین پیروان اقلیت دینی زرتشتی در ایران و هند، به تدریج پارسیان هند خود را موظف به پیگیری و بهبود وضعیت زرتشتیان ایران دانستند. از همین رو در سال ۱۸۵۵م. تشکلی با نام «انجمن بهبود حال زرتشتیان ایران»^۱ توسط پارسیان تشکیل شد که هدف آن بهبود وضعیت معیشتی و اجتماعی زرتشتیان ایران بود.^۲

از سوی دیگر در حدود سال ۱۸۵۱م. پارسیان هند برای اصلاح امور دینی انجمنی به نام «انجمن راهنمای مزدیسنان» تشکیل داده بودند که وظیفه اصلی آن پیراستن دین زرتشتی از خرافات و رسوم وارداتی از ادیان دیگر بود. این انجمن به مرور و برای آموزش سواد آموزی

۱- انجمن خیریه بهبود زرتشتیان ایران که به **انجمن اکابر پارسیان هند** و یا انجمن اکابر صاحبان پارسی موسوم گشت. این انجمن در ۱۱ ژانویه ۱۸۵۵م توسط جمعی از پارسیان هند مانند فرامجی نسروانجی، کرسست‌جی نسروانجی، مهروانجی فرامجی، دینشاه مانکجی پتیت و... به منظور کمک به معیشت زرتشتیان ایران، احداث مدارس و معابد و بهبود وضع آنان تأسیس شد. این انجمن از همان ابتدا کمیته‌ای را برای جمع‌آوری اعانه و اعزام نماینده به ایران تشکیل داد. نگاه کنید به: اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). **تاریخ پهلوی و زرتشتیان**، تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، ص ۴۵۴.

۲- پور رستمی، فرامرز (۱۳۸۷). **انجمن زرتشتیان تهران**، یک سده تلاش و خدمت، تهران: فروهر، صص ۵۰-۵۱.

در میان زرتشتیان، سازمانی با نام «سازمان تعلیم و تربیت» در دل خود ایجاد کرد که وظیفه اصلی آن آموزش سواد آموزی و خواندن و نوشتن زبان انگلیسی برای زرتشتیان هند بود. این سازمان مدارس دخترانه و پسرانه زیادی در جامعه پارسیان هند تأسیس نمود و به تدریج و به دلیل ارتباطات گسترده با زرتشتیان ایران وضعیت آموزشی آنان نیز برای این سازمان حائز اهمیت گردید.^۱

آن‌طور که از سفرنامه دو روششوار فرانسوی بر می‌آید، زرتشتیان ایران نیز در عهد ناصرالدین شاه انجمنی را تشکیل داده بودند و جلساتی را در تهران، برای رایزنی و تصمیم‌گیری در مورد مسائل مختلف برگزار می‌نمودند. اعضای این جلسات ۴۵ نفره متشکل از نمایندگان تمامی صنوف زرتشتی از تاجر تا باغبان بودند و هزینه‌های هر دوره از این جلسات که نزدیک به ۳۰ شبانه روز طول می‌کشید به نوبت بر عهده یکی از اعضای جلسه بود.^۲ با وجود آن‌که دو روششوار در سفرنامه خود توضیحات زیادی درباره برگزاری این جلسات داده است لیکن از آنجایی که منابع دیگر به آن اشاره‌ای نداشته‌اند، می‌توان حدس زد که این جلسات به صورت نیمه مخفیانه برگزار می‌شده و تداوم چندانی نداشته است.

با حضور نمایندگان انجمن اکابر پارسیان هند در ایران علاوه بر انجام اصلاحات اجتماعی و دینی گسترده در میان جامعه زرتشتیان ایران، به مرور زمان انجمن‌هایی نیز در شهرهای مختلف زرتشتی نشین کشور تأسیس شد. مقاله حاضر تلاش دارد تا با استفاده از اسناد و مکتوبات موجود، به بررسی وضعیت این انجمن‌ها تا پایان حکومت رضا شاه پردازد.

در حوزه پژوهش حاضر پیش از این تحقیقاتی صورت گرفته است که هرکدام از آن‌ها محدود به بررسی یک یا چند انجمن زرتشتی می‌باشند. فرامرز پوررستمی در پژوهشی به بررسی تاریخ و اسناد «انجمن زرتشتیان تهران» پرداخته است.^۳ جهانگیر اشیدری نیز در بخش‌هایی از کتاب «تاریخ پهلوی و زرتشتیان» اطلاعاتی را درباره تعدادی از انجمن‌های

۱- همان: صص ۵۱-۵۲.

۲- کنت دو روششوار (۱۳۷۸). *خاطرات سفر در ایران*، ترجمه مهراں توکلی، تهران: نشر نی، صص ۱۵۸.

۳- پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۷). *انجمن زرتشتیان تهران*، یک سده تلاش و خدمت، تهران: فروهر.

زرتشتی به خواننده منتقل می‌سازد.^۱ همچنین تعدادی از نویسندگان زرتشتی در کتاب‌های خود اشاراتی به انجمن‌های زرتشتی شهرهای مختلف داشته‌اند^۲ و مقالاتی نیز در نشریات مختلف زرتشتی درباره انجمن‌های زرتشتیان کشور به چاپ رسیده است که هر کدام از آن‌ها حاوی اطلاعاتی در حوزه پژوهش حاضر می‌باشند.^۳ از سوی دیگر پایان‌نامه‌هایی نیز در حوزه تاریخ زرتشتیان وجود دارد که در بخش‌هایی از آنان مباحث مرتبط با انجمن‌های زرتشتی مطرح شده است.^۴

۲- تشکیل انجمن‌های زرتشتی در دوره قاجار

با حضور مانکجی به عنوان نماینده پارسیان هند در ایران علاوه بر اصلاح و بهبود وضعیت

-
- ۱- نگاه کنید به: اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*. تهران: انتشارات ماهنامه هوخ.
 - ۲- نگاه کنید به: سروش سروشیان، جمشید. (۱۳۴۵). *تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده*. تهران: علمی فرهنگی. شاهرخ، کیخسرو. (۱۳۸۲). *خاطرات ارباب کیخسرو شاهرخ*، به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رایتر، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات مازیار. شهرمدان، رشید. (۱۳۶۳). *تاریخ زرتشتیان*، فرزندگان زرتشتی، تهران: انتشارات فروهر.
 - ۳- نگاه کنید به: آذرباد شهریاری (عادل)، پرویز. (۱۳۷۱-۱۳۷۲). «بم و زرتشتیان»، *چیستا*، شماره ۹۶، ۹۷. آذر گشنسب، اردشیر. (۱۳۶۹). «تاریخچه تأسیس انجمن موبدان تهران»، *فروهر*، سال ۲۵، شماره ۱ و ۲. اشیدری، جهانگیر. (۱۳۶۵). «بررسی تحلیلی تاریخ زرتشتیان از آغاز تا...» انجمن زرتشتیان کرمان در سالهای ۱۲۹۷-۱۲۹۸، *چیستا*، سال سوم، شماره ۲۸. رضی، هاشم. (۱۳۶۵). «زندگی زرتشتیان در یک قرن اخیر: انجمن‌ها و سازمان‌ها»، *چیستا*، شماره ۳۱. شهزادی، رستم. (۱۳۴۵). «تاریخ انجمن‌های زرتشتیان»، *هوخ*، سال هفدهم، شماره ۵. «درباره انتخابات گردش تازه انجمن»، *فروهر*، سال سیزدهم، شماره ۳، خرداد ۲۵۳۷. «انجمن زرتشتیان تهران از آغاز تا بنیاد»، *ماهنامه زرتشتیان*، شماره ۳، آذر ۱۳۵۱. «کنکاش موبدان یزد»، *پیک کنکاش موبدان تهران*، شماره ۱، اردیبهشت ۱۳۵۹.

- ۴- از جمله این پایان‌نامه‌ها در مقاطع ارشد و دکتری می‌توان موارد زیر را معرفی نمود:
دادبخش، مسعود، *بررسی وضعیت اجتماعی زرتشتیان ایران از انقلاب مشروطه تا سال ۱۳۲۰*، رساله مقطع دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، به راهنمایی دکتر حسین مفتخری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۶.
جواد علیپور سیلاب، *نقش سیاسی و فرهنگی زرتشتیان در دوره قاجار*، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام، به راهنمایی دکتر جلیل نائیبیان، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸.
غلامی بادی، زهرا، *بررسی میدانی گستره داد و دهش و بندمال (وقف)*، در میان زرتشتیان معاصر ایران، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، به راهنمایی دکتر احسان قدرت الهی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه دانشگاه کاشان، ۱۳۹۳.

معیشتی زرتشتیان ایران، اصلاح ساختار دینی، مدیریتی و نظارتی جامعه زرتشتی نیز مد نظر پارسیان هند قرار گرفت. از همین رو اولین انجمن‌های رسمی زرتشتی توسط مانکجی در کرمان و یزد تأسیس شدند که وظایفی از قبیل: ۱- تأمین محل نمازگزاری و عبادت زرتشتیان کرمان ۲- مرکز آموزشی ۳- برگزاری گهنبارها^۱ و جشن‌ها ۴- برگزاری مراسم ازدواج ۵- جمع‌آوری کمک‌های زرتشتیان و... را بر عهده داشتند.^۲

به طور کلی وظیفه حل و فصل کلیه امور زرتشتیان در هر محل بر عهده انجمن زرتشتیان آن‌جا بود. هرچند که در مواقع لزوم این انجمن‌ها از دستوران دینی و یا هیئت موبدان کمک و مشورت می‌گرفتند. با وجود این، انجمن‌ها به‌طور غیر رسمی و بدون ثبت در دفاتر دولتی به کار می‌پرداختند و تنها نماینده رسمی زرتشتیان در هر منطقه یک نفر موسوم به کدخدا بود که در مواقع لزوم به حضور حاکم منطقه احضار می‌شد.^۳

با تمام این اوصاف با مرگ مانکجی فعالیت‌های این انجمن‌ها متوقف شد تا آن‌که در حدود سال ۱۳۰۹ ه.ق / ۱۲۷۰ ه.ش^۴ با تلاش کیخسرو جی (فرستاده بعدی پارسیان هند) مجدداً

۱- گهنبار یا گاهنبار از جشن‌هایی است که هر سال شش مرتبه و در زمان مخصوصی برگزار می‌شود و احتمالاً به دوران پیش از زرتشت بازمی‌گردد هرچند که برخی از محققین شش نوبت اجرای گهنبار را به شش مرحله آفرینش در باورهای سنتی زرتشتیان نسبت می‌دهند. این جشن در ابتدا جشن کشاورزی بوده است یعنی در هر فصل که تغییرات مفیدی برای زمین، گیاه، آب و هوا رخ می‌داد کشاورزان دورهم جمع شده و به شادمانی می‌پرداختند. به تدریج این گهنبارها علاوه بر شن و سرور تبدیل به همایش و گردهمایی برای بررسی بهبود شیوه‌های کشاورزی و دامداری گردید. در پایان هر گهنبار کشاورزان و دامداران بخشی از سود خود را به نیازمندان اهدا می‌کردند. نیکنام، کورش (۱۳۸۱). «ایران‌شناسی - زرتشتیان ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، شماره ۱۳، ص ۱۷۲.

۲- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*. تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، ۲۵۵-۲۵۶؛ میرانیان، کنایون (۱۳۸۶). *زرتشتیان ایران پس از اسلام تا امروز*، تهران: مرکز کرمان‌شناسی، ۴۳۷.

۳- شهزادی، رستم (۱۳۴۵). «تاریخ انجمن‌های زرتشتیان»، *هوخ*، سال هفدهم، شماره ۵، ص ۵۲.

۴- در برخی منابع تاریخ تأسیس انجمن‌ها ۱۲۷۱ ه.ش ذکر شده است که احتمالاً به دلیل عدم تطبیق درست تاریخ قمری به شمسی می‌باشد. با توجه به آن‌که برای افتتاح انجمن یزد تاریخ پنجم ماه رجب ۱۳۰۹ ه.ق ذکر شده است که مصادف است با ۱۵ بهمن ۱۲۷۰ ش، سال ۱۲۷۰ ه.ش صحیح می‌باشد.

«انجمن ناصری زرتشتیان یزد»^۱ و «انجمن ناصری زرتشتیان کرمان»^۲ برپا شدند که سال‌های بعد و پس از پیروزی انقلاب مشروطه عبارت «ناصری» از نام آنان حذف شده و به «انجمن زرتشتیان یزد» و «انجمن زرتشتیان کرمان» موسوم گردیدند. به تدریج در دهات‌های زرتشتی نشین اطراف یزد و کرمان نیز انجمن‌های زرتشتی ساخته شدند.^۳ در ۲۷ جمادی الآخر ۱۳۲۵ ه.ق، تقریباً همزمان با سالگرد پیروزی نهضت مشروطه، با همّت ارباب کیخسرو و شاهرخ «انجمن زرتشتیان طهران» با ۱۴ عضو، تشکیل شده و بعدها نام آن به «انجمن زرتشتیان تهران» تبدیل گردید.^۴ در شانزدهم محرم ۱۳۲۸ ه.ق^۵ نیز، انجمن زرتشتیان شیراز با ۱۲ عضو در باغ وقفی مسافرخانه ملت زرتشتیان شیراز تشکیل شد.^۶

به تدریج اهمیت این انجمن‌ها به حدی رسید که رهبری جامعه زرتشتی را به طور کامل بر عهده گرفتند به طوری که به اعتقاد عامه زرتشتیان، انجمن‌های زرتشتی ملجاء و پناهگاه زرتشتیان هر شهر بودند و جامعه آنان بدون حمایت و پشتیبانی این انجمن‌ها شبیه به پیکری بی سر می‌شد. زرتشتیان هرگاه که مورد تعرض اغیار قرار می‌گرفتند و یا در هنگام مراجعات و اختلافات داخلی، انجمن زرتشتیان شهر را مسئول رسیدگی و پیگیری می‌دانستند. این

۱- انجمن ناصری زرتشتیان کرمان تا سال ۱۳۱۳ ه.ق و انتخاب اردشیر ریپورتر به عنوان نماینده جامعه پارسیان هند در ایران با ۱۲ نفر به فعالیت می‌پرداخت اما با قدرت‌گیری اردشیر و حمایت‌های وی از نسل جدید روشنفکران زرتشتی اشخاص جدیدی به عضویت انجمن در آمدند. جلسات این انجمن غالباً در دبیرستان زرتشتی کیانیان برگزار می‌شد. سروش سروشیان، جمشید (۱۳۷۱). *تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده*. تهران: علمی فرهنگی، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۹.

۲- انجمن زرتشتیان یزد نیز توسط کیخسرو جی و با حمایت‌ها و تلاش «ماستر خدابخش» یکی از متجددین و روشنفکران جامعه زرتشتی تشکیل گردید. اعضای انجمن ۲۸ نفر بودند و جلسات سال‌های ابتدایی در محل دبیرستان کیخسروی یزد برگزار می‌شد. اشیدری، جهانگیر (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*، تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، صص ۲۸۴-۲۸۶.

۳- پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۷). *انجمن زرتشتیان تهران، یک سده تلاش و خدمت*، تهران: فروهر، صص ۴۰۰-۴۰۱.

۴- همان، صص ۶۲-۶۴؛ رضی، هاشم (۱۳۶۵). «زندگی زرتشتیان در یک قرن اخیر: انجمن‌ها و سازمان‌ها»، *چیستا*، شماره ۳۱، ص ۱۵.

۵- ۸ بهمن ۱۲۸۸ / ۲۸ ژانویه ۱۹۱۰.

۶- اشیدری، جهانگیر (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*، تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، ص ۲۹۴.

انجمن‌ها مسئولیت تمام مسائل اجتماعی جامعه زرتشتیان از قبیل ازدواج، طلاق، ارث و میراث، سرپرستی مؤسسات مربوط به متوفایان و موقوفات، تأسیس مراکز فرهنگی، آموزشی و عام المنفعه و رسیدگی به آن‌ها و حفظ و نگهداری سرمایه‌های منقول و غیر منقول جماعت زرتشتی را بر عهده داشتند.^۱

باستانی پاریزی معتقد است که تمامی امور اجتماعی جامعه زرتشتی ایران به ویژه در کرمان و یزد بیش از یک و نیم قرن تحت سرپرستی و نظارت **انجمن‌های زرتشتی** قرار داشته و تمامی تصمیمات این جامعه به صورت شورایی گرفته می‌شد؛ که همین امر باعث گردید تا جامعه زرتشتی علیرغم فقر و گرفتاری‌های اجتماعی متعدد بتواند از نظر فرهنگی و سیاسی خود را در میان اقشار جامعه بالا کشیده و به تبع آن در زمینه‌های اجتماعی نیز پیشرفت کند.^۲

در اواخر حکومت قاجار بر اساس قانون مصوب مجلس شورای ملی نظارت و سرپرستی تمامی موقوفات کشور در اختیار وزارت معارف قرار گرفت، با وجود این به دلیل تلاش‌های انجمن‌های زرتشتی و نفوذ گسترده آن‌ها در میان جامعه زرتشتی ایران، وزارت معارف در تاریخ ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۳۲ ه.ق موقوفات زرتشتیان را از این قاعده مستثنی اعلام کرد و سرپرستی این موقوفات را در اختیار انجمن‌های زرتشتی هر منطقه قرار داد و این انجمن‌ها را تنها موظف به اعلام گزارش وضعیت به وزارت معارف دانست.^۳

۱-۲- انجمن زرتشتیان کرمان

انجمن زرتشتیان کرمان در دوران حکومت قاجار مسئولیت رسیدگی به امور و هزینه‌های دو مدرسه دخترانه و پسرانه و معلمین و مستخدمین آن‌ها و دو آتشکده زرتشتیان کرمان و هزینه‌های نگهداری و خدمه آن‌جا و همچنین کمک به نیازمندان و برگزاری جشن‌ها، مراسم

۱- «درباره انتخابات گردش تازه انجمن»، فرور، سال سیزدهم، شماره ۳، خرداد ۲۵۳۷، ۲.

۲- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳). «سازگاری و سازواری زرتشتیان با مردم کرمان»، مجموعه مقالات یادواره بزرگداشت سه هزار سال فرهنگ زرتشتی، انجمن زرتشتیان تهران، صص ۱۰۴-۱۰۵.

۳- سازمان اسناد ملی ایران، شناسه سند: ۲۵۰/۶۹۳.

دینی، اعیاد و گهنبارها را برعهده داشت. علاوه بر هزینه‌های ذکر شده این انجمن به صورت دوساله مالیاتی را به اداره مالیه کرمان می‌پرداخت و همچنین در مراسم مخصوص مسلمانان نیز کمک‌های مالی انجام می‌داد به‌طور مثال انجمن زرتشتیان کرمان مبلغی را برای برگزاری مراسم عزاداری آقا سید محمد کاظم طباطبایی^۱ در کرمان پرداخت نمود^۲.

این انجمن هزینه‌های خود را از طریق کمک‌های ارسالی انجمن اکابر پارسیان هند، کمک‌های زرتشتیان خیر کرمان، بم و رفسنجان، هدایا و کمک‌هایی که برخی از تازه دامادان انجام می‌دادند، شهریه پرداختی برخی از دانش‌آموزان، عواید حاصل از فروش محصولات باغچه مدرسه، عواید املاک موقوفه، سود سرمایه مدارس نزد اشخاص مختلف، مبلغ جریمه غیبت معلمین، مبلغ جریمه تأخیر اعضای انجمن، عواید حاصل از فروش کتاب، عواید حاصل از برگزاری نمایش^۳، عواید حاصل از فروش بلیت‌های بخت آزمایی، کمک‌های جنسی

۱- محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ ه.ق) معروف به «صاحب عروه» در سال ۱۲۴۷ ه.ق در یک از روستاهای اطراف یزد به دنیا آمد. وی به تحصیل علوم دینی در شهرهای اصفهان و نجف پرداخته و پس از چند سال با رسیدن به درجه اجتهاد در شهر نجف به تدریس علوم دینی مشغول گشت. جایگاه دینی و علمی وی به تدریج افزایش پیدا کرد به طوری که با مرگ آخوند خراسانی تبدیل به بزرگترین مرجع تقلید شیعیان گردید. در جریان انقلاب مشروطه طباطبایی حاضر به حمایت از مشروطه نگردید و بیانه‌ای را با این مضمون به قلم فرزند خود سید علی صادر نمود: «بر اخوان مؤمنین مستور نماند که حضرت مستطاب آیت‌الله فی العالمین آقا سید کاظم طباطبائی (مد ظلّه العالی) در تأسیس امر مشروطیت ایران نفیاً و اثباتاً داخل نشدند و تصویب و تکذیب آن را خارج از وظیفه شرعیه خود می‌دانند، و از بدو امر تا کنون با آنکه جمعی از اهل عمامه که مربوط با مجلسیان و محرک و مدیر آن در نجف بودند به انواع لطائف و حیل هر چه خواستند ایشان را هم اغواء و داخل در آن نمایند قبول نفرمودند، کار به تهدید و لوایح مجعوله نوشتن و دروغ و افتراء و بهتان بستن و به اداره روزنامه‌جات فرستادن منتهی شد» نگاه کنید به: حبل المتین، کلکته، سال ۱۶، شماره ۲۰، ۵ ذیقعه ۱۳۲۶، صص ۱۶-۱۸.

۲- اشیدری، جهانگیر (۱۳۶۵). «بررسی تحلیلی تاریخ زرتشتیان از آغاز تا...» انجمن زرتشتیان کرمان در سالهای ۱۲۹۷-۱۲۹۸، چپستا، سال سوم، شماره ۲۸، صص ۵۸۰-۵۸۱.

۳- به نظر می‌رسد که این روش برای کسب درآمد مابین مدارس اقلیت‌های مذهبی متداول بوده است. اقلیت‌های مذهبی در ایران به دلیل بازتر بودن فضای فکری و اعتقادی‌شان اقدام به برگزاری این‌گونه نمایش‌ها می‌کردند هرچند که در نگاه بخشی از جامعه و حتی در برخی اسناد دولتی این‌گونه نمایش‌ها غیر اخلاقی خوانده می‌شد. در اسنادی که مربوط به مدارس آلیانس یهودیان ایران در اواخر دوره قاجار است یکی از راه‌های کسب درآمد برگزاری نمایش و بلیت فروشی برای آن ذکر شده است. نگاه کنید به: سازمان اسناد ملی ایران، شناسه اسناد: ۲۹۷/۱۷۲۶۸.

کشاورزان زرتشتی از قبیل گندم، جو، ارزن، و یا کاه، یونجه و علوفه برای اسب‌های گاری و ... تأمین می‌نمود. همچنین بزازان زرتشتی موظف بودند که به ازای هر عدل پارچه خریداری شده مبلغی بین ۵ تا ۱۰ شاهی به انجمن زرتشتیان اعانه دهند و همچنین مبلغ کمی نیز به گاری‌های حمل درگذشتگان اختصاص دهند.^۱

۲-۲- انجمن زرتشتیان یزد

انجمن زرتشتیان یزد در تاریخ پنجم رجب ۱۳۰۹ ه.ق به همت کیخسرو جی نماینده پارسیان هند در ایران تشکیل شد. این انجمن نیز برای تأمین هزینه‌های خود از موقوفات مختلف جامعه زرتشتی و وقف‌نامه‌های اماکن مذهبی زرتشتیان (که به امضای علمای زرتشتی رسیده بود) استفاده می‌کرد. این وقف‌نامه‌ها تمام معابد و آتشکده‌های زرتشتیان یزد و دهات اطراف یزد و همچنین زیارتگاه‌ها و اماکن مقدسی مانند خاتون بانو، نارکی، پیر هریشت، سستی پیر، شاه ورهام ایزد و ...^۲ و همچنین تمامی گور دخمه‌ها و اطراف آن را شامل می‌شد. این انجمن علاوه بر ثبت موقوفات و نظارت بر آن‌ها، وظیفه ثبت احوال زرتشتیان از قبیل تولد، مرگ و ازدواج آنان را نیز بر عهده داشت و هر پنج سال یک‌بار به سرشماری زرتشتیان یزد می‌پرداخت. همچنین تمامی امورات دینی، تحت نظر این انجمن انجام می‌شد و تمامی اصلاحات در این امور، می‌بایست با صلاح دید انجمن زرتشتیان شهر یزد صورت می‌پذیرفت.^۳

۱- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۶۵). «بررسی تحلیلی تاریخ زرتشتیان از آغاز تا...» _ انجمن زرتشتیان کرمان در سالهای ۱۲۹۷-۱۲۹۸، *چپستا*، سال سوم، شماره ۲۸، صص ۵۸۰-۵۸۱.

۲- به مرور زمان و با تأسیس انجمن های زرتشتی در شهرها و روستاهای اطراف یزد اداره زیارتگاه ها و تمامی امور هر منطقه در اختیار انجمن زرتشتیان آنجا قرار گرفت. به طور مثال سرپرستی اماکن مقدسی مانند پیرسبز، پیر هریشت و پیر پارس بانو پس از تأسیس انجمن زرتشتیان شریف آباد اردکان در اختیار آن انجمن قرار گرفت.

۳- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان، تهران: انتشارات ماهنامه هوخست*، ص ۲۸۶؛ میرانیان، کتابون (۱۳۸۶). *زرتشتیان ایران پس از اسلام تا امروز*، تهران: مرکز کرمان شناسی، صص ۴۴۴-۴۴۷.

۳-۲- انجمن خیرخواه زرتشتیان یزد

علاوه بر انجمن زرتشتیان یزد انجمنی دیگر با نام انجمن خیرخواه زرتشتیان با آئین نامه‌ای ۷۰ ماده‌ای در مدرسه خسرو شاهجهان یزد تأسیس شد. تاریخ دقیق تشکیل این انجمن مشخص نیست اما آن‌طور که مشخص است، این انجمن از ۶۳ عضو تشکیل و دخالت در امور سیاسی جزو خطوط قرمز آن محسوب می‌شد. مواد ۱۱ و ۱۲ آئین نامه به‌طور دقیق مشخص می‌کند که اهداف این انجمن نظارت بر امور اجتماعی، مذهبی و اقتصادی جامعه زرتشتی و انجام اصلاحاتی در آن حوزه‌ها بوده، هرچند که در امور مربوط به انجمن زرتشتیان یزد بدون اجازه و تصویب آن انجمن اجازه ورود و دخالت را نداشت^۱.

۴-۲- انجمن موبدان یزد (کنکاش)

در سال ۱۲۹۴ ه.ش با مهاجرت دستور بزرگ زرتشتیان (دستور نامدار) به هند و به وجود آمدن اختلالات در امور موبدان، برای هماهنگی در برگزاری آئین‌ها و مراسم دینی و فرهنگی زرتشتیان و رفع اختلافات مابین موبدان در یزد هیئتی به نام «کنگره آتورنان» به وجود آمد و پس از چهار ماه با پیشنهاد ارباب کیخسرو شاهرخ به کنکاش موبدان موسوم شد. از جمله مهمترین فعالیت‌های این انجمن ۱- رسیدگی به امور داخلی موبدان ۲- پاسخگویی به پرسش‌های دینی ۳- افتتاح دبستان‌هایی برای آموزش موبدان پسر و دختر (مانند مدرسه پسرانه موبدان که در سال ۱۲۹۵ ه.ش افتتاح شد و بعدها به نام دبستان پسرانه دینیاری در اختیار آموزش و پرورش قرار گرفت) ۴- ممنوع ساختن قربانی کردن ۵- افتتاح

۱- ماده ۱۱: «مقصود از تشکیل این انجمن ملاقات دوستانه و تبادل افکار در کارها و تشیید مبانی اتفاق و اتحاد میان قوم زرتشتی و صحبت و گفتگوی علمی و بحث و تکرار در نواقص مذهبی به اقتضای موقع وعظ و اندرز آئینی و نطق و گفتار در علوم و صنایع و غیره است.»

ماده ۱۲: « این انجمن کلیتاً در امورات ملتی و تجارت و فلاح که ترقی و اصلاح و پیشرفت قوم زرتشتی در آن منظور است مداخله می‌نماید ولی در اموری که رجوع به انجمن ناصری می‌شود خود را دخیل نمی‌نماید مگر به تصویب ان انجمن نسبت به امورات مهم ملتی، این دو انجمن به صلاح و مشورت همدیگر کار را صورت می‌دهند.» اشیدری، جهانگیر. همان، ص ۲۸۹.

قرائت خانه بود.^۱

همچنین این انجمن به منظور تعلیم و تربیت موبدان، دو تن از موبد زادگان را برای ادامه تحصیل به دبیرستان آمریکایی تهران (البرز) فرستاد. آن‌ها پس از دو سال به منظور تکمیل معلومات دینی به بمبئی رفته و زیر نظر انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی، در مؤسسه دینی کاما آتورنان معلومات دینی را تکمیل کرده و در سال ۱۳۱۵ه.ش به ایران بازگشتند.^۲

۵-۲- انجمن زرتشتیان تهران

در ابتدای حضور مانکجی در ایران، جمعیت زرتشتیان تهران از یکصد نفر تجاوز نمی‌کرد به همین دلیل اقدامی جدی برای تأسیس انجمن در این شهر صورت نگرفت. هر چند که مانکجی برای بررسی وضعیت زرتشتیان تهران جلساتی را با بزرگان این اقلیت مذهبی در منزل خود ترتیب داده و محلی را به نام وکالت‌خانه پاریسیان تهران تعیین نمود که کلاس‌های درس کودکان زرتشتی نیز در همان‌جا تشکیل گردید^۳؛ همچنین فردی ملقب به وکیل الرعایا از میان معتمدین زرتشتی انتخاب شد که وظیفه پیگیری مشکلات و معضلات زرتشتیان تهران را داشت.^۴ به مرور زمان و با افزایش جمعیت زرتشتیان تهران و بهبود اوضاع معیشتی ایشان در دوران حکومت مظفرالدین شاه انجمنی متشکل از بزرگان زرتشتی تهران تشکیل شد. هر چند

۱- آذر گشنسب، اردشیر. (۱۳۶۹). «تاریخچه تأسیس انجمن موبدان تهران»، *فروهر*، سال ۲۵، شماره ۲۱، ص ۶. «کنکاش موبدان یزد»، *پیک کنکاش موبدان تهران*، شماره ۱، اردیبهشت ۱۳۵۹، صص ۵-۷؛ نادری، افشین (۱۳۸۲). «گزارشی از وضعیت ایرانیان زرتشتی»، *اخبار ادیان*، سال اول، شماره ۳، ص ۶۴.

۲- «کنکاش موبدان یزد»، *پیک کنکاش موبدان تهران*، شماره ۱، اردیبهشت ۱۳۵۹، ص ۸.

۳- در دوران حضور اردشیر ریپورتر در ایران و در ایام مشروطه وکالت‌خانه پاریسیان در طبقه اول منزل ارباب جمشید قرار داشت و طبقه همکف منزل وی نیز محل تشکیل کلاس‌های درس کودکان زرتشتی بود. نکته جالب آن‌که در این ایام این ۲۴ کودک زرتشتی تحت نظارت و تعلیم فردی مسلمان به نام شیخ غلامرضا قزوینی قرار داشتند. شاهرخ، کیخسرو. (۱۳۸۲). *خاطرات ارباب کیخسرو شاهرخ*، به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رایتر، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات مازیار، ص ۴۸.

۴- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*، تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، ص ۳۰۵.

که این انجمن فعالیت چندانی نداشته و به نظر می‌رسد که با وقوع انقلاب مشروطه منحل گردید.^۱

با پیروزی انقلاب مشروطه با همت و تلاش ارباب کیخسرو شاهرخ^۲ انجمن زرتشتیان تهران در تاریخ ۲۷ جمادی الآخر ۱۳۲۵ ه.ق تحت نظارت اردشیر ریپورتر در سرای مشیر خلوت تهران تشکیل شد^۳ و ۱۴^۴ نفر با هدف «اصلاح امور زرتشتیان به هر قسمی که مقتضی و مصلحت می‌دانند» انتخاب شدند و نظامنامه داخلی انجمن را با ۴۵ ماده تصویب نمودند. در این جلسه کیخسرو شاهرخ به عنوان رئیس، اردشیر مهربان نایب رئیس، جمشید مهربان دبیر و شهریار خداداد به عنوان دفتردار انجمن انتخاب شدند. همچنین کیخسرو شاهرخ، اسفندیار رستم و اردشیر خسرو زارع به عنوان ناظرین مدرسه زرتشتیان و بهمن بهرام، شهریار خداداد و اردشیر مهربان به عنوان نظار محاسبات انجمن زرتشتیان تهران انتخاب شدند.^۵

به طور کلی انجمن زرتشتیان تهران در تمام دوران فعالیت خود اهداف اجتماعی زیر را

۱- آن‌طور که از بررسی اسناد مشخص می‌شود، انجمنی از زرتشتیان در تهران متشکل از ۲۶ عضو در دوران حکومت مظفرالدین شاه، در حدود سال ۱۳۱۷ ه.ق، تشکیل شده بود که رئیس انجمن ارباب نوذر مهربان، دبیر انجمن میرزا اسفندیار رستم و امین انجمن ارباب جمشید بودند و جلسات انجمن در بالاخانه منزل ارباب جمشید برگزار می‌شد. از فعالیت‌های این انجمن اطلاعات دقیق و درستی در دست نیست اما آنچه که مسلم است با پیروزی مشروطه و تشکیل انجمن زرتشتیان تهران به همت ارباب کیخسرو شاهرخ انجمن سابق به فراموشی سپرده شد. پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۷). **انجمن زرتشتیان تهران، یک سده تلاش و خدمت**، تهران: فروهر، صص ۵۳-۶۰.

۲- در آن ایام هنوز ملقب به ارباب نشده بود و در صورت جلسات نام وی میرزا کیخسرو شاهرخ می‌آمد.

۳- اولین جلسه رسمی انجمن در تاریخ ۲۹ جمادی الآخر در محل وکالتخانه پارسیان (طبقه اول منزل ارباب جمشید) تشکیل شد.

۴- این ۱۴ نفر عبارت بودند از: کیخسرو شاهرخ، اردشیر مهربان، فریدون خسرو اهرستانی، شهریار خداداد مهر رستم، جمشید مهربان کرمانی، جمشید خداداد، نامدار کیخسرو، اسفندیار رستم، بهمن بهرام، گیو شاهپور، اردشیر خسرو زارع، بهمن رستم دینیار، شهریار بهرام و خسرو شاهجهان.

۵- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). **تاریخ پهلوی و زرتشتیان**، تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، صص ۳۰۶-۳۰۷؛ پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۷). **انجمن زرتشتیان تهران، یک سده تلاش و خدمت**، تهران: فروهر، صص ۶۲.

برای بهبود وضعیت معیشتی، آموزشی و اعتقادی زرتشتیان مد نظر قرار داده بود:

۱- اداره مؤسسات آموزشی ۲- انجام بهتر مراسم و گهنبارها ۳- توجه بیشتر به دروس دینی زرتشتیان و استخدام معلمین واجد شرایط برای تدریس اوستا و دروس دینی ۴- احیای سنت و مراسم نیاکان و دوری جستن از رسوم و آداب جدید و بیگانه. ۵- سرمایه گذاری و تلاش در زمینه ترجمه و نشر کتب دینی و فرهنگی ایران باستان. ۶- تشویق جوانان به یادگیری دانش‌های دینی و علمی مفید ۷- انجام کارهای عمرانی برای آبادانی اماکن زرتشتی^۱.

ارباب کیخسرو شاهرخ بزرگترین راه سعادت و موفقیت زرتشتیان را سوادآموزی و رهایی از بی‌دانشی می‌دانست و معتقد بود که «اگر به دیده انصاف نظر کنیم و به ترازوی عقل سلیم بسنجیم باز هم در میان همه پریشانی‌ها فقط یگانه بضاعتی که برای ما بازمانده و در ضمن سراسر نومیدی‌ها راه امیدی برای ما باقی گذارده همان مختصر مدرسی است که در میان طایفه موجود است.»^۲ از همین رو انجمن مزبور تلاش گسترده‌ای را برای ساخت و تجهیز مدارس زرتشتی صورت داد.

۲-۶- انجمن برادری پارسیان تهران

در سال ۱۲۸۹ ه.ش به غیر از چند خانوار زرتشتی که از شهرهای یزد و کرمان به تهران مهاجرت کرده بودند و به تجارت و صرافی مشغول بودند، غالب زرتشتیان به صورت مجرد

۱- شهزادی، رستم (۱۳۴۵). «تاریخ انجمن‌های زرتشتیان»، *مویخت*، سال هفدهم، شماره ۵، ص ۵۳.

۲- در ذی حجه سال ۱۳۲۶ ه.ق انجمن زرتشتیان تهران به جمع‌آوری وجوهی از زرتشتیان تهران برای استخدام واعظی از هند برای شادی روح فریدون خسرو اهرستانی اقدام کرده و مبلغ ۹۸۱ تومان جمع‌آوری نمود. نکته جالب آن که ۲۵۰ تومان را ارباب جمشید به تنهایی تقبل کرده و کیخسرو شاهرخ رئیس انجمن زرتشتیان تهران تنها ۱۰ تومان پرداخت نمود. با توجه به آن‌که واعظ مذکور به ایران نیامد و میزان مبالغ جمع‌آوری شده ازدیاد یافته و به مبلغ ۱۴۳۰ تومان رسیده بود انجمن زرتشتیان در بیانیه‌ای به قلم ارباب کیخسرو در تاریخ ۲۰ ذی الحجه ۱۳۳۰ ه.ق اعلام نمود که این مبلغ را برای کمک به تجهیز و ساخت مدارس که واجب تر است به کار خواهد برد و از تمام زرتشتیان خواست که در این زمینه انجمن زرتشتیان تهران را کمک مالی کنند همچنین اهدا کنندگان کمک‌های مالی در شرایطی که به این امر اعتراض دارند، اعتراض خود را اعلام کنند. سازمان اسناد ملی ایران، شناسه سند: ۲۵۰/۶۹۳.

زندگی می‌کردند و در کاروانسراها و تیمچه‌ها به معاملات کوچک، دلالی و بزازی می‌پرداختند. این افراد از دوران کودکی و پس از آن‌که مختصری خواندن و نوشتن می‌آموختند با مبلغ صد تا صد و بیست تومان اجیر شده و در تهران از صبح تا نیمه‌های شب بدون تعطیلی به کارهای زیاد و سخت مشغول می‌شدند. عده ای از این جوانان و کارگران از جمله خداداد رشیدی، شهریار اردشیر، سروش خیام، فریدون سهراب کرمانی و ... با کمک‌های ارباب رستم گیو، ارباب رستم آبدیان و ارباب گشتاسب فیروزگر توانستند ۵۵ نفر را دور هم جمع کرده و از طریق ارباب کیخسرو شاهرخ و انجمن زرتشتیان تهران، انجمنی موسوم به «انجمن برادری پارسیان تهران» متشکل از ۱۲ عضو^۱ اصلی تشکیل دهند. این انجمن از نوروز سال ۱۲۹۰ ه.ش آغاز به کار نمود و آن‌طور که از مفاد اساسنامه و سوگندنامه آن بر می‌آید هدف آن بهبود اوضاع معیشتی اقشار پایین جامعه زرتشتی تهران از قبیل دلالان، کاسبان خرده پا و کارگران با استفاده از بازتر شدن فضای اجتماعی و سیاسی کشور پس از پیروزی انقلاب مشروطه بود.^۲

۲-۷- انجمن زرتشتیان شیراز

همان‌طور که ذکر شد انجمن زرتشتیان شیراز در ۱۶ محرم ۱۳۲۸ ه.ق تأسیس شد. در فصل سوم نظامنامه انجمن هدف از تأسیس آن «خیر عموم زرتشتیان و رسیدگی به حساب اعانه خیریه گذشته و ترتیب آتیه و سرپرستی و رتق و فتق باغ مسافرخانه و انتظام آن و ترقی همکیشان و تولید و تزئید جهات اتحاد» بیان شده است^۳ که نشان از دغدغه‌های اجتماعی این اقلیت بسیار کوچک در شیراز دارد. به‌طور کلی اهداف انجمن زرتشتیان شیراز از بدو امر

۱- این ۱۲ نفر عبارت بودند از: گشتاسب فریدون، مهربان جمشید خرمشاهی، رستم مهربان کوچه بیوکی، رستم بهمن کوچه بیوکی، شهریار هرمزدیار اهرستانی، رشید گشتاسب اهرستانی، کیومرث خسرو، خدامراد خسرو، شهریار اردشیر رحمت آبادی، خسرو مهربان و رستم شهریار.

۲- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*. تهران: انتشارات ماهنامه هورخت، صص ۳۲۵-۳۲۸.

۳- همان، صص ۲۹۴-۲۹۷.

عبارت بودند از: قبول تولیت و وصیت و اداره کردن موقوفات زرتشتی طبق مقررات دولتی، انجام امور مذهبی، اجتماعی و فرهنگی، کمک به مستمندان زرتشتی، تأسیس و تعمیر معابد و درمانگاه‌ها و مبارزه با خرافات دینی و اشاعه و آموزش مفاهیم آئین زرتشت^۱.
با وجود این به نظر می‌رسد که این انجمن فعالیت گسترده و پیوسته‌ای نداشته است زیرا در اطلاعات انجمن زرتشتیان شیراز تاریخ تأسیس آن ۱۳۰۵ ه.ش و اعضای بنیان‌گذار آن ۱۵ نفر معرفی شده است^۲ و در سندی دیگر ۲۹ بهمن ۱۳۳۸ به عنوان تاریخ اولین جلسه انجمن زرتشتیان شیراز آمده است که در این جلسه ۱۱ نفر حضور داشته‌اند.^۳ از اسناد و مکتوبات فوق این‌طور بر می‌آید که انجمن زرتشتیان شیراز چندین بار با ترکیب اعضای مختلف تشکیل شده است و فعالیت‌های آن بعد از چندی متوقف شده تا آن‌که از اواخر سال ۱۳۳۸ ه.ش فعالیت آن به صورت رسمی و منظم مجدداً آغاز شده است.

۸-۲- انجمن زرتشتیان بم

انجمن زرتشتیان بم در سال ۱۲۷۹ ه.ق و سال‌ها پیش از مشروطه به همت بهرام مهربان، هرمز قاضی و حاجی مهربان آغاز به کار نمود آن‌هم در شرایطی که جمعیت زرتشتیان شهر تنها ۲۵ نفر بود. در آن روزگار تجارتخانه جمشیدیان در بم شهرت و اهمیت بسیار زیادی داشت و هدف انجمن زرتشتیان این بود که با استفاده از این شهرت پای زرتشتیان دیگر را به این شهر باز کند. سرانجام انجمن زرتشتیان توانست با حمایت‌های زرتشتیان متمول بازارچه‌ای به نام بازارچه قیصریه در بخش جنوبی بم احداث کند که عامل مهاجرت زرتشتیان دیگر مناطق به بم شد.^۴

۱- پوررستمی، فرامرز. (۱۳۸۷). *انجمن زرتشتیان تهران، یک سده تلاش و خدمت*، تهران: فروهر، ص ۴۰۵.

۲- همان، ص ۴۰۴.

۳- امینی، تورج (۱۳۸۰). *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران؛ صص ۳۰۴-۳۰۵.

۴- آدرآباد شهریاری، پرویز. (۱۳۷۱-۱۳۷۲). «بم و زرتشتیان»، *چیستا*، شماره ۹۶، ۹۷، ص ۶۴۶.

۹-۲- انجمن زرتشتیان شریف آباد

این انجمن در سال ۱۲۷۶ ه.ش^۱ با عضویت ۲۱ نفر و به ریاست رستم نوشیروان آبادان در شریف آباد اردکان تأسیس شد. هدف از تأسیس انجمن، اداره و سرپرستی امور دینی، آموزشی و اجتماعی و رسیدگی به موقوفات زرتشتیان بود. انجمن مذکور مسئولیت نگهداری کلیه بناها، معابد و زیارتگاه‌های زرتشتی به ویژه معابد و زیارتگاه‌های پیرسبز، پیر هریشت و پیر پارس بانو^۲ را نیز برعهده داشت و به نظر می‌رسد که یکی از دلایل تأسیس انجمن زرتشتیان در این شهر زودتر از بسیاری دیگر از شهرهای مهم دیگر وجود همین زیارتگاه‌های مهم بود. از سال ۱۳۳۸ ه.ش به دلیل مهاجرت گسترده زرتشتیان به تهران شعبه‌ای از این انجمن در تهران شروع به فعالیت کرد و در سال ۱۳۴۳ ه.ش با نام «کانون زرتشتیان شریف آباد اردکان یزد مقیم مرکز» به ثبت رسید تا آن‌که پس از انقلاب نام این نهاد به «انجمن زرتشتیان شریف آباد اردکان یزد مقیم مرکز» با نام اختصاری «اشا» تغییر پیدا کرد.^۳

۳- انجمن‌های زرتشتی در دوران پهلوی اول و تأثیرات آنان در جامعه زرتشتی

درباره چگونگی تشکیل و نوع فعالیت‌های انجمن‌های زرتشتی در شهرهای مختلف در دوره قاجار صحبت شد. این انجمن‌ها در دوران حکومت پهلوی نیز به نوعی ادامه فعالیت‌های دوران قاجار را داشته و بیشتر در زمینه‌های فرهنگی، مذهبی و اجتماعی جامعه زرتشتی نقش

۱- مانند اکثر انجمن‌های زرتشتی تاریخ‌های مختلفی برای شروع به کار این انجمن ذکر شده است که ناشی از عدم ثبت انجمن‌های زرتشتی از ابتدای فعالیت و توقف و راه اندازی چندباره آن‌ها می‌باشد. به طور مثال کوروش نیکنام تاریخ شروع به کار انجمن زرتشتیان شریف آباد را ۱۳۲۵ ه.ش می‌داند. نگاه کنید به: نیکنام، کوروش (۱۳۸۱). «ایران‌شناسی- زرتشتیان ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال چهارم، شماره ۱۳، ص ۱۶۶.

۲- زیارتگاه‌های مهم زرتشتیان در اطراف یزد یعنی مهریز، عقدا و به ویژه اردکان قرار دارند. پیر سبز چک چکو، پیر هریشت و پیر پارس بانو از زیارتگاه‌های بسیار مهم زرتشتیان در اردکان می‌باشند که همواره بازدیدکنندگان زیادی از آنان دیدار می‌کنند. امیدوار، کمال. (۱۳۸۹). «گفتگوی تمدن‌ها و همگرایی قومیت‌های مذهبی در استان یزد»، *مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی جغرافیدانان جهان اسلام*، زاهدان-ایران، صص ۲۵-۲۷.

۳- پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۷). *انجمن زرتشتیان تهران، یک سده تلاش و خدمت*، تهران: فروهر، صص ۴۰۰-۴۰۳.

سرپرستی، نظارتی و گاه اصلاحی داشتند.

با وجود این با توجه به سیاست تمرکزگرایی و از سوی دیگر باستان ستایی حکومت رضا شاهی آن طور که به نظر می‌رسد حوزه اختیارات انجمن‌های زرتشتی در بخشی از امور مدیریتی جامعه زرتشتی کاهش پیدا کرد ولی از طرفی دیگر افزایش ارتباط با جامعه پارسیان هند باعث قدرت‌گیری انجمن‌های جدیدی در راستای بهبود وضعیت آموزشی و معیشتی زرتشتیان ایران گردید و همچنین آشنایی‌های فرهنگی بیشتر این دو جامعه زرتشتی با یکدیگر را رقم زد.

۱-۳- انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی

بی تردید تاثیر گذارترین انجمن زرتشتیان در این ایام انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی بود. در ۱۹ دسامبر ۱۹۱۷م.^۱ تشکلی با نام انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی توسط دینشاه ایرانی با همراهی بهمرد نوشیروان یزدانی و خسرو رشید نرسی آبادی و... تأسیس شد و پس از تنظیم نظام‌نامه و مرام‌نامه از ماه مارس سال ۱۹۱۸ م. هر هفته یک بار باهدف جمع‌آوری اعانه برای انجام فعالیت‌های فرهنگی و خیریه در ایران تشکیل جلسه می‌داد و توانست خدمات بسیاری را در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و بهداشتی در ایران انجام دهد. در مرام‌نامه این انجمن هدف اصلی از تأسیس این تشکل بهبود اوضاع زرتشتیان ایران، توسعه علم و دانش در میان آنان و کمک‌های مادی و معنوی برای پیشرفت و ترقی ایشان و همچنین انجام تحقیقات تاریخی و مذهبی راجع به آئین زرتشت و تاریخ باستانی ایران و رفع اختلافات مابین زرتشتیان و ایجاد روابط نزدیک با پارسیان هند عنوان شده است.^۲

۱- ۲۸ آذر ۱۲۹۶ه.ش / ۵ ربیع الاول ۱۳۳۶ه.ق.

۲- ثروت این انجمن تا حدی افزایش پیدا کرد که در سال ۱۳۱۶ه.ش سرمایه آن به نزدیک ۱ میلیون روپیه رسید. انجمن مذکور بخش زیادی از سود سرمایه خود را به مصرف امور خیریه در یزد مانند ساخت مدارس و ارسال لوازم پزشکی و دارو می‌رساند. سازمان اسناد ملی ایران، شناسه سند: ۲۹۷/۶۰۴؛ شهردان، رشید. (۱۳۶۳). *تاریخ زرتشتیان، فرزندگان زرتشتی*، تهران: انتشارات فروهر، ۴۹۲.

آن‌طور که به نظر می‌رسد نفوذ این انجمن رفته رفته افزایش پیدا کرد، تا جایی که در دوران حکومت پهلوی اول به نوعی ثروتمندترین و تأثیرگذارترین انجمن زرتشتی بوده و بسیاری از مؤسسات درمانی و آموزشی زرتشتیان به ویژه در شهر یزد از طرف این مؤسسه از نظر مالی و ابزاری تأمین می‌شدند. در فهرست تهیه شده توسط انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی در سال ۱۳۱۵ه.ش تمام یا بخش زیادی از مخارج مؤسسات خیریه زیر توسط این انجمن تأمین می‌شده است:

۱- مطب سررتن تاتا و داروخانه دنیابائی یزد (سالانه حدود ۴۵ هزار بیمار را درمان می‌نمودند). ۲- دبستان و دبیرستان پسرانه و دخترانه و پرورشگاه پشوتن مارکار یزد. ۳- زایشگاه بهیمن یزد. ۴- دبستان دخترانه اردشیری خرمشاه یزد ۵- دبستان دخترانه خیرآباد یزد. ۶- دبستان دخترانه رحمت آباد یزد. ۷- دبستان دخترانه اله آباد یزد. ۸- دبستان دخترانه ریباد یزد. ۹- دبستان دخترانه کوچه بیک یزد. ۱۰- دبستان زین آباد یزد. ۱۱- دبستان نصرت آباد یزد ۱۲- دبستان علی‌آباد یزد. ۱۳- دبستان دخترانه قاسم آباد یزد. ۱۴- هنرستان جهانگیری یزد.

علاوه بر مؤسسات ذکر شده انجمن مذکور در مسائل خیریه دیگر نیز به فعالیت می‌پرداخت:

۱- کمک به کشاورزان بی‌بضاعت یزدی برای تأمین بذر و وسایل زراعت. ۲- کمک مالی به عاجزین و بیوه‌گان یزدی. ۳- کمک‌های مالی به تازه عروس و دامادان زرتشتی بی‌بضاعت در یزد. ۴- کمک مالی به انجمن زرتشتیان یزد. ۵- پرداخت کمک‌های مالی به انجمن زرتشتیان کرمان برای تأمین هزینه‌های اداره مدارس زرتشتی شهر کرمان ۶- پرداخت کمک مالی به مدرسه فیروز بهرام تهران. ۷- پرداخت هزینه‌های ساخت برج ساعت در یزد برای یادبود فردوسی.^۱

۱- سازمان اسناد ملی ایران، شناسه سند: ۲۹۷/۱۲۲۲۸.

۲-۳- انجمن ایران لیگ

۷ سال پیش از تأسیس انجمن ایران لیگ در سال ۱۹۱۵م. پارسیان هند برای زنده کردن فرهنگ ایران باستان و شناسایی دین زرتشت به اروپاییان و جوانان پارسی، انستیتوی کاما اورینتال را تأسیس کردند. این مؤسسه برای نیل به هدف خود اقدام به تألیف و ترجمه کتاب‌های زیادی درباره آئین زرتشت و فرهنگ و تاریخ ایران به زبان‌های مختلف نمود به تدریج و با مطالعات بیشتر درباره تاریخ و فرهنگ ایران و نزدیکی جامعه پارسیان هند به ایران در سال ۱۳۰۱ه.ش/۱۹۲۲م انجمنی با نام ایران لیگ در میان پارسیان تأسیس شد. کاما اورینتال تنها به فعالیت در حوزه تاریخ و ادبیات ایران می‌پرداخت اما انجمن ایران لیگ دیدگاهی گسترده تر داشته و در امور سیاسی، اقتصادی و ... نیز رابط میان پارسیان، مردم و دولت ایران را تشکیل می‌داد و شکلی نوین تر از انجمن بهبود وضعیت زرتشتیان ایران بود که علاوه بر زرتشتیان به ارتباط با تمامی ایرانیان می‌پرداخت^۱.

این انجمن تقریباً همزمان با به قدرت رسیدن رضا خان در ایران، با پیشنهاد دینشاه ایرانی و با مدیریت هرمزگی عدن والا و با همکاری شخصیت‌های مهم سیاسی و اقتصادی جامعه پارسیان هند تأسیس شد. ایران لیگ نشریات زیادی را به زبان‌های فارسی، انگلیسی و گجراتی چاپ می‌کرد که یکی از مشهورترین آن‌ها مجله ایران لیگ بود که پشت جلد آن عکس رضا شاه و کورش کبیر چاپ می‌شد. انجمن مذکور از همان ابتدا زرتشتیان ایران را تحریک به افزایش جمعیت کرده و تاجران و جهانگردان پارسی را برای بازدید از ایران تشویق می‌نمود^۲ از سوی دیگر این انجمن توجه زیادی به مسئله آموزش و پرورش و به ویژه تعلیم مسائل و دروس دینی در میان کودکان زرتشتی ایران از خود نشان می‌داد از این رو زنان پارسی بمبئی را

۱- هوا واله، صبر. روابط پارسیان هند با ایران، پایان‌نامه مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما دکتر محمد مقدم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴، صص ۱۲۰-۱۲۲.

۲- اشیدری، جهانگیر. (۱۳۵۵). تاریخ پهلوی و زرتشتیان، تهران: انتشارات ماهنامه هوخ، صص ۴۵۵-۴۵۶؛ شهردان، رشید. (۱۳۶۳). تاریخ زرتشتیان، فرزندگان زرتشتی، تهران: انتشارات فروهر، ص ۴۹۲.

موجب کرد که برای برگزاری کلاس‌های دینی در شهرهای زرتشتی نشین ایران و به ویژه شهر یزد اقدام به جمع‌آوری کمک‌های مالی نمایند که آنان نیز توانستند ۲۱۱۵ روپیه از طرف انجمن مذکور به ایران ارسال کنند.^۱

دینشاه ایرانی با همکاری انجمن ایران لیگ اقدام به ترجمه و تألیف کتاب‌های زیادی درباره تاریخ و فرهنگ ایران به زبان انگلیسی نمود و هدفش از انجام این کار شناساندن فرهنگ ایرانی به جامعه پارسیان هند بود و حتی برای نزدیکی فرهنگی دو جامعه در سال ۱۳۱۱ ه.ش به همراه تاگور به ایران آمد و سخنرانی‌هایی را در مجامع مختلف انجام داد. دینشاه تصمیم داشت که با ایجاد ارتباط بهتر بین جامعه ایرانی و پارسی و ساخت کولونی‌های زرتشتی نشین در مناطق بایر ایران، پارسیان را راضی به بازگشت به ایران کند که این تصمیم با مرگ وی در سال ۱۳۱۷ ه.ش نافرجام ماند.^۲ دینشاه ایرانی در سال ۱۹۳۲ م. به پاس خدمات گسترده فرهنگی از سوی دولت ایران نشان علمی دریافت نمود.^۳

۳-۳- جلسه دانش‌پژوهان بانوان زرتشتی یزد

در سال ۱۹۲۵ م. به همت یکی از زنان پارسی با نام زربانو ملا در شهر یزد انجمنی از زنان تشکیل شد که نام خود را جلسه دانش‌پژوهان بانوان زرتشتی یزد نهاد. اهداف کلی این انجمن عبارت بودند از:

- ۱- ایجاد ارتباط و دوستی میان زنان شهرنشین و روستا نشین زرتشتی. که به همین مناسبت جلساتی با حضور این زنان در یزد تشکیل می‌شد. ۲- تدریس مسائل مربوط به خانه داری به زنان و دختران زرتشتی. ۳- جلوگیری از اسراف و آموزش صرفه جویی به زنان. ۴- رسیدگی و کمک به فقرا. ۵- تشکیل و اداره کلاس‌های مخصوص زنان. ۶- برگزاری

۱- هواواله، همان.

۲- شهرمدان، رشید، همان: ۴۹۳-۴۹۹.

۳- هوا واله، صبر. *روابط پارسیان هند با ایران، پایان‌نامه مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما دکتر محمد مقدم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴، ص ۱۲۵.*

کلاس‌های دینی و جلسات سخنرانی برای آشنایی با اخلاقیات و امور دینی. ۷- تعلیم و آموزش مسائل دینی از طریق مطبوعات^۱.

۴-۳- انجمن یگانگی ایران و پارسیان

در تیرماه سال ۱۳۱۰ ه.ش انجمنی متشکل از: پارسیان مقیم بمبئی، میرزا محمدخان قزوینی (مقیم پاریس)، میرزا جعفر شیرازی (مقیم نیس)، ابراهیم پورداود (مقیم برلین)، ابوالحسن خان حکیمی (مقیم ژنو و عضو جامعه بین الملل) و محمد علی جمالزاده (مقیم ژنو) با نام «انجمن یگانگی ایرانیان و پارسیان»، در شهر ژنو اعلام وجود کرد.

اعضای انجمن در اساسنامه ۱۱ بندی آن به حمایت‌های رضا شاه و تعدادی از رجال ایرانی و زرتشتی از فعالیت‌های انجمن اشاره کرده‌اند و اهم اهداف خود را این‌گونه معرفی کرده‌اند: «یگانگی و نزدیکی ایرانیان و برادران زرتشتی»، بازگشت پارسیان به ایران و تحصیل تابعیت ایرانی برای آنان و معافیت زرتشتیان و اولاد آنان از خدمت نظام به مدت سی سال، جذب سرمایه‌های سرمایه‌داران زرتشتی و تسهیل قوانین اقتصادی و کسب امتیازات خاص برای ورود آنان به صنعت و تجارت، چاپ مجله‌ای دو زبانه به نام یگانگی در یکی از شهرهای اروپایی و تأسیس کتابخانه و قرائت‌خانه در تهران و بمبئی، تأسیس تئاتری در تهران مخصوص طبقاتی خاص برای نشان دادن عظمت ایران باستان، انتقال محصلین زرتشتی به مدارس ایرانی و بالعکس و چاپ کتب و مقالات در جراید ایرانی و خارجی و کنفرانس‌ها برای زنده نگاه داشتن تاریخ باستانی ایران^۲.

نکته جالب آن‌که در بالای صفحه اول اساسنامه در جمله‌ای منسوب به جمالزاده این‌گونه نوشته شده است: «فکر و تصویری که ابداً واقعیتی پیدا نکرد و در هیچ‌کجا اصلاً مطرح نشد» و آن‌طور که مشخص است این پروسه آن‌چنان که خود اعضا نیز انتظار داشتند موفقیت آمیز نبوده و با شکست مواجه گردید.

۱- همان، ص ۱۱۳.

۲- سازمان اسناد ملی ایران، شناسه سند: ۹۹۸/۲۳۷۹.

۴- نتیجه

آن‌طور که از بررسی‌های صورت گرفته بر می‌آید با ایجاد حلقه ارتباطی میان پارسیان هند و جامعه زرتشتیان ایران در عهد ناصری و تأسیس انجمن‌های زرتشتی در شهرهای کرمان و یزد، مسائل اجتماعی و مذهبی زرتشتیان به صورت اصولی‌تری اداره شده و کلیه مسائل اجتماعی و مذهبی زرتشتیان ایران به تدریج زیر نظر این انجمن‌ها قرار گرفت. با وقوع انقلاب مشروطه و به واسطه نقش‌آفرینی جامعه زرتشتیان ایران در این امر، برخی از رجال معتبر این جامعه به مانند ارباب جمشید، ارباب کیخسرو و... به پایگاه‌های سیاسی کشور نیز ورود پیدا کرده و حضور زرتشتیان در پایتخت کشور پر رنگ‌تر از پیش شد. از همین دوران انجمن زرتشتیان تهران به ریاست ارباب کیخسرو شاهرخ شروع به فعالیت نمود که به دلیل حضور در پایتخت کشور جایگاه ویژه‌ای در میان جامعه زرتشتیان ایران به دست آورده و کوشش خود را بیشتر به سمت اصلاح ساختار آموزشی و فرهنگی این جامعه سوق داد.

در دوران حکومت رضا شاه با توجه به تفکرات باستان‌گرایانه حکومت وی از یک سو و تمایلات تمرکزگرایانه از سوی دیگر، حوزه اختیارات این انجمن‌ها در مسائل حقوقی، اداری و حتی سرفصل‌های آموزشی کاهش پیدا کرده اما از طرف دیگر در مسائلی مانند اشائه تفکرات ایران دوستانه و باستان‌ستایانه و ایجاد ارتباطات بیشتر با پارسیان هند و متمایل کردن آنان به سرمایه‌گذاری و بازگشت به ایران، فعالیت‌های این انجمن‌ها افزایش یافت. انجمن‌های زرتشتی در این دوره بیش از پیش بر روی مسائل فرهنگی و دینی کار کرده و تلاش داشتند تا با استفاده از موقعیت سیاسی ایجاد شده و آزادی‌های اجتماعی و دینی به وجود آمده، اقدام به نقش‌آفرینی هرچه بیشتر در مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه داشته باشند.

کتابنامه

- «انجمن زرتشتیان تهران از آغاز تا بنیاد»، *ماهنامه زرتشتیان*، شماره ۳، آذر ۱۳۵۱.
- «درباره انتخابات گردش تازه انجمن»، *فروهر*، سال سیزدهم، شماره ۳، خرداد ۲۵۳۷،
- «کنکاش موبدان یزد»، *پیک کنکاش موبدان تهران*، شماره ۱، اردیبهشت ۱۳۵۹.
- اسناد سازمان اسناد ملی ایران: شناسه سند: ۲۵۰/۶۹۳، شناسه سند: ۲۹۷/۱۷۲۶۸، شناسه سند: ۲۸/۶۶۱۸، شناسه سند: ۲۵۰/۶۹۳، شناسه سند: ۲۹۷/۶۰۴، شناسه سند: ۲۹۷/۱۲۲۲۸، شناسه سند: ۹۹۸/۲۳۷۹.
- اشیدری، جهانگیر (۱۳۶۵). «بررسی تحلیلی تاریخ زرتشتیان از آغاز تا...» انجمن زرتشتیان کرمان در سالهای ۱۲۹۷-۱۲۹۸، *چیستا*، سال سوم، شماره ۲۸.
- اشیدری، جهانگیر (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*، تهران: انتشارات ماهنامه هوجت.
- امیدوار، کمال (۱۳۸۹). «گفتگوی تمدن‌ها و همگرایی قومیت‌های مذهبی در استان یزد»، *مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی جغرافیدانان جهان اسلام*، زاهدان-ایران، فروردین ۱۳۸۹.
- امینی، تورج (۱۳۸۰). *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- آدرآباد شهریاری (عادل)، پرویز (۱۳۷۱-۱۳۷۲). «بم و زرتشتیان»، *چیستا*، شماره ۹۶، ۹۷، اسفند فروردین.
- آذر گشنسب، اردشیر (۱۳۶۹). «تاریخچه تأسیس انجمن موبدان تهران»، *فروهر*، سال ۲۵، شماره ۲۰۱.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳). «سازگاری و سازواری زرتشتیان با مردم کرمان»، *مجموعه مقالات یادواره بزرگداشت سه هزار سال فرهنگ زرتشتی*، انجمن زرتشتیان تهران.
- پور رستمی، فرامرز (۱۳۸۷). *انجمن زرتشتیان تهران*، یک سده تلاش و خدمت، تهران: فروهر.
- جواد علیپور سیلاب، *نقش سیاسی و فرهنگی زرتشتیان در دوره قاجار*، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام، به راهنمایی دکتر جلیل نائیبیان، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸.
- حبل‌المتین، کلکته، سال ۱۶، شماره ۲۰، ۵ ذی‌قعدة ۱۳۲۶.
- دادبخش، مسعود، *بررسی وضعیت اجتماعی زرتشتیان ایران از انقلاب مشروطه تا سال ۱۳۲۰*، رساله مقطع دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، به راهنمایی دکتر حسین مفتخری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۶.
- رضی، هاشم (۱۳۶۵). «زندگی زرتشتیان در یک قرن اخیر: انجمن‌ها و سازمان‌ها»، *چیستا*، شماره ۳۱.
- سروش سروشیان، جمشید (۱۳۷۱). *تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده*، تهران: علمی فرهنگی.

- شاهرخ، کیخسرو (۱۳۸۲). *خاطرات ارباب کیخسرو شاهرخ*، به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رایتر، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات مازیار.
- شهبزادی، رستم (۱۳۴۵). «تاریخ انجمن‌های زرتشتیان»، *مویخت*، سال هفدهم، شماره ۵.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۳). *تاریخ زرتشتیان، فرزندان زرتشتی*، تهران: انتشارات فروهر.
- غلامی بادی، زهرا، *بررسی میدانی گستره داد و دهش و بندمال (وقف)*، در *میان زرتشتیان معاصر ایران*، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، به راهنمایی دکتر احسان قدرت الهی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه دانشگاه کاشان، ۱۳۹۳.
- کنت دو روششوار (۱۳۷۸). *خاطرات سفر در ایران*، ترجمه مهراں توکلی، تهران، نشر نی.
- نادری، افشین (۱۳۸۲). «گزارشی از وضعیت ایرانیان زرتشتی»، *اخبار ادیان*، سال اول، شماره ۳.
- نمیرانیان، کتیون (۱۳۸۶). *زرتشتیان ایران پس از اسلام تا امروز*، تهران: مرکز کرمان شناسی.
- نیکنام، کورش (۱۳۸۱). «ایران‌شناسی - زرتشتیان ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال چهارم، شماره ۱۳.
- هوا واله، صبر. *روابط پارسیان هند با ایران*، پایان‌نامه مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما دکتر محمد مقدم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.

نقد تاریخی - کلامی نظر ناصر القفاری درباره پیدایش تشیع

محمد زارع بوشهری^۱

چکیده

ناصر القفاری، از میان نظریه‌های پیدایش تشیع به اعتقاد خود شیعیان، سه نظریه را برگزیده است که هر سه نظریه را نقد می‌کند و نیز چهار دیدگاه از غیر شیعه را بررسی و نقد می‌نماید. سپس نظریه مختار خودش را تحت عنوان «نظریه برگزیده» بیان می‌کند که: «تشیع بعنوان یک ایدئولوژی و عقیده به صورت ناگهانی پدیدار نگشته، بلکه مراحل و دوره‌های زمانی را طی کرده است. لکن طلیعه‌های اعتقادی شیعه و پایه اصول آن توسط سبئیه بنا شده است» این نوشتار بر پایه کتاب «اصول مذهب الشیعة الإمامیة الاثنی عشریة- عرض و نقد» و منابع کتابخانه‌ای به بررسی و نقد این نظریه - که طلیعه‌های اعتقادی شیعه و پایه اصول آن توسط ابن سبأ - پرداخته و ضمن رد آن، فرضیه وجود این اصول و اعتقادات را در قرآن و سنت نبوی تقویت می‌کند؛ و ادعای پایه‌گذاری اصول آن توسط سبئیه را با استناد به ادله و نقل‌های تاریخی و توصیف و تحلیل آن رد نموده و مدعای خود را اثبات می‌کند که اصول تشیع توسط پیامبر و ائمه بنا شده است هرچند تطور سیاسی اجتماعی آن را نمی‌توان نادیده گرفت.

واژگان کلیدی: قفاری، تشیع، پیدایش تشیع، سبئیه، ابن سبأ

Naser al-Qafari's historical-verbal criticism in the emergence of Shi'a

Mohammad Zar' Boushehri¹

Abstract

Naser al-Ghafari had selected three theories from among theories about the emergence of Shi'ism which criticized all of those, and also he assessed and criticized the fourth theories from non-Shi'a Islam. Then, he had come up with his theory which called as "Mokhtar" under the name of "Bargozide theory" in which he says: "Shi'a has not suddenly emerged as an ideology and belief, but, it has undergone stages and periods. However, precursors to belief Shi'a and its tenets were established by Saba'iyya ". In this paper, the theory- precursors to belief Shi'a and its tenets by Saba'iyya - based on " Uṣūl madhhab al-Shī'ah al-Imāmīyah al-Ithnay al-‘Asharīyah: ‘arḍ was-naqd" and library sources have been assessed and beside of reject it, it boosts hypothesis of being it in the Quran and Prophetic tradition. Moreover, rejects the claims of establishing it by Saba'iyya according to the evidence, historical quotes, and its description and analysis and provide his proof that Shi'a's tenets were established by Prophet. However, it cannot be overlooked its political and social changes.

Keywords: Al-Ghafari, Shi'a, The Emergence of Shi'a, Ibn Saba'.

1. Graduated from the Qom Seminary and the University of Religions and Denominations, mzboushehri@yahoo.com

رد و نقد مذاهب و ادیان سابقه طولانی به درازای وجود آنها دارد، مذهب تشیع نیز مستثنی از این موضوع نبوده است و از ابتدای پیدایش آن تا کنون توسط جریان‌های فکری مختلف به نقد کشیده شده است. جریان سلفی از اهل سنت و وهابیان بیشترین هجمه در رد و نقد اعتقادات شیعه داشته‌اند فرجام این تفکرات به تکفیر نیز انجامیده است. در دوره اخیر یکی از کسانی که به نقد اعتقادات شیعه پرداخته است دکتر ناصر القفاری است که تحقیقات دکتری خویش را به این امر اختصاص داده است و تحت عنوان «اصول مذهب الشیعة الإمامیة الاثنی عشریة - عرض و نقد» به این مهم توجه نموده است. وی در سه جلد بسیاری از اصول شیعه را مورد بررسی و کنکاش قرار داده و با رجوع به منابع متعدد کار خود را به پایان برده است. بر این کتاب شخصیت‌های مختلفی خرده گرفته و نقد نوشته‌اند. از کسانی که مفصل ناظر بر مطالب این کتاب مطالبی را بیان نموده و یافته‌های قفاری را به چالش کشیده است آیت‌الله حسینی قزوینی است. وی اهتمام خویش را به پاسخ‌گویی به این اثر به کار گرفته و تحت عنوان «نقد کتاب اصول مذهب الشیعه» در دسترس عموم قرار داده است.^۱ نگارنده این اثر به خوبی از عهده کار برآمده است. علاوه بر این اثر به صورت جزئی و تحت عناوین مقالاتی نیز برخی مدعیات قفاری به نقد کشیده شده است. یکی از مقالاتی که مورد نظر این‌جانب بوده است مقاله «بررسی آموزه رجعت کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریة» است که توسط خانم سلیمه سائری به رشته تحریر درآمده است، وی تنها آموزه «رجعت» را که قفاری به آن پرداخته است مورد نظر داشته و نقد کرده است و در دسترس علاقه‌مندان قرار داده است. این قلم از هر دو منبع به عنوان پیشینه نظر داشته است؛ و علاوه بر آن به مصادر عموی دیگری نیز که به نحوی مرتبط با موضوع مقاله بوده است مانند کتاب شیعه پاسخ می‌دهد نوشته سید رضا حسینی نسب مورد توجه واقع شده است. در این نوشتار ابتدا به معرفی نویسنده کتاب و معرفی اجمالی وی و سبک نگارش اثر پرداخته شده است. سپس موضوع مورد بحث توضیح داده شده، مدعای نویسنده طرح و نقد شده است. هر جا که نگارنده با

۱- حسینی قزوینی، (۱۴۱۳ ق) محمد، نقد کتاب اصول مذهب الشیعه، قم، موسسه ولی عصر (عج)، طبع اول.

نویسنده کتاب هم‌داستان بوده است بیان شده و در نهایت آراء غیر قابل قبول وی نقد شده است. این مقاله نظریه پیدایش اصول و پیدایش پایه‌های تشیع توسط عبدالله سبأ یهودی را با ذکر ادله در دو بخش یک بخش تحت عنوان اصول و اعتقاد شیعه و بخش دیگر با بررسی مختصر شخصیت ابن سبأ رد نموده است؛ و مدعای خود که ریشه این اصول در قرآن و سنت نبوی است را اثبات کرده است.

معرفی اثر و نویسنده

القفاری، ناصر بن عبدالله بن علی، اصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية - عرض و نقد -، بی‌جا، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه. ق، سه جلد. این پژوهش رساله دکتری وی است که تبدیل به کتاب شده است. القفاری از اساتید دانشگاه محمد بن سعود ریاض و وهابی است. مؤلف در جلد اول در «تمهید» کتاب از صفحه ۵۷ - ۸۱ به بحث پیدایش تشیع پرداخته است و از صفحه ۷۸ - ۸۱ نظر خود را اظهار نموده و پیرامون آن توضیح داده است که این بخش مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. او در این کتاب تلاش نموده است شبهاتی که در طول قرون گذشته در خصوص تشیع مطرح بوده است را مستند و مستدل نماید. از نکات قابل توجه استنادات وی است به کتب مهم شیعه که در مقدمه کتاب خود با ترتیب خاصی به معرفی منابع شیعی که به آن رجوع کرده پرداخته است.^۱ شاید همین نکته که به ظاهر اسلوب علمی را رعایت کرده است موجب شده تا به عنوان کتاب درسی در مقطع کارشناسی ارشد در دانشگاه بین‌المللی مدینه تدریس گردد. این کتاب معروف‌ترین اثر نویسنده است که مورد توجه برای نقد و بررسی توسط علمای شیعه واقع شده است. علاوه بر این کتاب آثار دیگری را نیز تألیف نموده است.^۲

۱- قفاری، ناصر بن عبدالله، (۱۴۱۴ ق) اصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض و نقد، ج اول، اول، بی‌جا، ص ۱۷ - ۲۴.

۲- از جمله آثار وی: کتاب مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة؛ الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة؛ حقيقة الصحيفة السجادية المنسوبة للإمام علي بن الحسين؛ رابط التحميل حقيقة المهدوية و الغيبة دراسة تأصيلية نقدية لشبهات؛ الموجز في فضائل القرآن المعجز.

وی سبب تألیف و علت گرایش به تألیف اثر فوق را این‌گونه بیان می‌کند که: چون در دوره دانشجویی کارشناسی ارشد گرایشش «فکره التقرب بین اهل السنه و الشیعه» بوده است برخی اساتید فاضل توصیه کردند که ادامه تحصیل در خصوص مسئله شیعه به دلیل اهمیتی که دارد باشد. لذا پس از مشورت و استخاره عزم خودم را برای تحصیل در این خصوص جزم کردم و از میان مذاهب شیعه مذهب اثنی عشری را برگزیدم. وی در ادامه دلیل انتخاب این طایفه را نیز متذکر می‌شوند.^۱

این کتاب معتقدات تشیع را مورد نقد قرار داده است و کتابی اعتقادی با رویکرد انتقادی است. جنبه عمومی نداشته و مخصوص مراکز دانشگاهی است. نگارنده از نوع ورود و خروج مؤلف به مباحث، چینش مطالب و وسعت منابع و ارجاعات کتاب بهره‌مند شده است. این اثر نسبت به تألیفات مشابه از جهت روشمندی مقدم است. اگرچه فاقد مطلب تازه‌ای است و صرفاً مدعیات پیشینیان را مسند ساخته است. کتاب از حیث ساختاری دارای مقدمه، تمهید، پنج باب، خاتمه، پاورقی و مصادر و منابع است؛ و تلاش نویسنده استفاده از منابع دسته اول بوده است؛ و سعی بر استفاده فنی داشته است تا تأثیرپذیری آن را بیشتر نماید. در ادامه به نقد بخش مورد نظر از کتاب پرداخته می‌شود.

قفاری و پیدایش تشیع

قفاری پس از انتخاب نظریه‌های مطرح در خصوص پیدایش تشیع از منظر شیعه و غیر شیعه و نقد هرکدام از آن نظریه‌ها،^۲ دیدگاه خود را بیان می‌کند او معتقد است: تشیع به عنوان یک ایدئولوژی و عقیده دارای تطور بوده است و به صورت تدریجی شکل گرفته است و این‌گونه نیست که دفعی به وجود آمده باشد اما طلبعه اعتقادی، اصول و پایه‌های آن توسط سبئی

۱- همان، ص ۸.

۲- از نگاه تشیع سه نظریه: الف. تشیع مسئله‌ای قدیمی است و پیش از رسالت پیامبر تولد یافته است، ب. پدیدار شدن تشیع در عصر پیامبر ج. پیدایش تشیع در روز جنگ جمل؛ از نگاه غیر شیعه: الف. پیدایش تشیع بعد از رحلت پیامبر، ب. بعد از کشته شدن عثمان، ج. منشأ تشیع به بعد از سال ۳۷ برمی‌گردد، د. بعد از کشته شدن حسین - علیه‌السلام - قفاری، پیشین، ص ۵۷ - ۷۸.

پایه‌گذاری شده است.^۱ به گواهی دسته‌ای از کتب شیعه اولین کسی که قائل به وجوب امامت امام علی - علیه‌السلام - و وصی پیامبر بودن وی شده‌اند ابن سبأ و جماعتش بوده‌اند و نیز این گروه اولین کسانی بودند که به طعن و بدگویی نسبت به خلفای ثلاثه و برخی اصحاب پرداختند. وی طراحي رجعت و بازگشت علی - علیه‌السلام - بعد از وفات را نیز به ابن سبأ نسبت می‌دهد. تخصیص علوم سری ویژه (علم غیب) به علی و اهل بیت - علیهم‌السلام - از دیگر نسبت‌های است که منشأ آن ابن سبأ است.^۲

او منصوص بودن امامت، رجعت و داشتن علوم سری ویژه (علم غیب) را از اصول مذهب شیعه می‌داند^۳ که به آن‌ها پایبند می‌باشند؛ و معتقد است تشیع پس از کشته شدن عثمان در دوران خلافت علی به وجود آمده است؛ و با استناد به نظر ابن تیمیه، ارتباط پیدایش تشیع با ابن سبأ را به قسمت غلو آمیز تشیع نسبت می‌دهد و تشیع میانه‌رو که مضمون آن علی و مقدم داشتن حضرت بر دیگران است را از نوآوری‌های زنادقه نمی‌داند؛ و تصریح می‌کند طراح منصوص بودن امامت و عصمت، ابن سبأ، همدستان یهودی ملحد وی، کینه توزان و منافقین انتقام‌جو از اسلام بودند.^۴

نقد و بررسی

با توجه به این نظریه و نسبت طلیعه اعتقادی شیعه و اصول و پایه‌های اعتقادی شیعه به سبئیه شایسته است پیش از بررسی سبئیه اصول و پایه‌های اعتقادی تشیع را روشن نمود و با آنچه قفاری به عنوان اصول و پایه‌های اعتقادی شیعه معرفی کرده است تطبیق داده و ریشه این اصول و اعتقاد را مشخص کرد تا روشن شود وی در صحت این انتساب چقدر منهج علمی را پیموده است. سپس به شخصیت ابن سبأ پرداخته و مدعای وی را بررسی کرد.

۱- همان، ص ۷۸.

۲- قفاری، پیشین، ص ۷۹.

۳- همان.

۴- همان.

اصول و پایه‌های اعتقادی تشیع اثنی عشری

پایه‌های اعتقادی تشیع اثنی عشری بر این موارد استوار است:

- جانشینی پیامبر در همه زمینه‌ها به جز دریافت وحی، توسط علی - علیه‌السلام - و یازده فرزندش
- نصب الهی همه امامان
- ویژگی‌ها و صفت مخصوص از جمله عصمت و علم
- بیان نصب از طریق نص به مردم
- غیبت امام دوازدهم - علیه‌السلام -^۱
- رجعت

قفاری از میان پایه‌های اعتقادی شیعه، وجوب امامت، وصایت امام علی - علیه‌السلام -، علم امام، رجعت و نیز بدگویی و طعن به خلفا را از ابداعات ابن سبأ دانسته و بر این باور است که کتب شیعی معترف‌اند: وی اولین کسی است که این مطالب را ذکر نموده است.^۲ در ادامه به ریشه تاریخی وصایت، علم امام و رجعت پرداخته می‌شود تا میزان صحت مدعای وی روشن گردد و صرف‌نظر از شخصیت ابن سبأ و نظرات مطرح پیرامون وی به این پرسش پاسخ داده شود که آیا کتب شیعه چنین اعترافی دارند و اولین شخصی که این اصول را مطرح نموده است ایشان است یا خیر؟

الف. وجوب امامت امام علی - علیه‌السلام - و وصی پیامبر بودن

قفاری مدعی است بر اساس اعتراف کتب شیعه اولین کسی که ادعای وجوب امامت امام علی - علیه‌السلام - و وصی پیامبر بودن ایشان را داشته است ابن سبأ بوده است و برای اثبات

۱- الویری، محسن، (۱۳۹۱ ش) «گونه شناسی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع» *مجله تاریخ و فرهنگ*

تمدن، سال سوم، شماره ۸.

۲- قفاری، پیشین، ص ۷۷.

آن به آثار مختلفی استناد نموده است.^۱ وی به جایگاه این شخصیت‌ها و اعتماد بزرگان شیعه به آن‌ها نیز اشاره نموده است تا از این طریق به صحت ادعای خود کمک نماید.

نقد این ادعا

۱. انتساب قول برخی از علما بر فرض صحت به اعتراف کتب شیعه به صورت مطلق خلاف منهج علمی است.
۲. برخلاف ادعای مطرح شده در خصوص طرح وصی پیامبر بودن امام علی - علیه‌السلام - توسط ابن سبأ، متون و احادیثی وجود دارد که پیش از وی این موضوع مطرح بوده است و منابع اهل سنت نیز آن را نقل نموده‌اند. به عنوان نمونه به برخی اشاره می‌گردد:

- حدیث الدار:

دعوت خویشان پیامبر توسط ایشان پس نزول کریمه «و انذر عشیرتک الاقربین»^۲ که شرح آن در کتب اهل سنت نیز آمده است^۳ پیامبر فرمود: «ان هذا اخی و وصیی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا» این روایت تصریح به موضوع وصایت دارد که سومین سال بعثت است و عبدالله سبأ در میان نبوده است. برخی مورخین مانند ابن اثیر این حدیث را مسلم گرفته است^۴ و ابوجعفر اسکافی معتزلی نیز تصریح به صحت این حدیث نموده است.^۵

۱- قمی، مقالات و الفرق: ص ۲۰، نوبختی فرق الشیعه: ص ۲۲ - ۲۳، کشی، رجال: ص ۱۰۸ - ۱۰۹. به عنوان نمونه در رجال کشی وی با نقل نظر برخی دانشمندان می‌گوید او اولین کسی بود که قائل به وجوب امامت امام علی - علیه‌السلام شد و ... در ادامه می‌گوید از همین جا مخالفین شیعه او را پایه‌گذار تشیع دانستند. (ر. ک، کشی، رجال، ص ۱۰۸).

۲- قرآن کریم، شعرا: ۲۱۴.

۳- ر. ک: ابن اثیر شافعی، (۱۹۶۵ م) *تاریخ الکامل*، بیروت، دار حاذر، ج ۲، ص ۶۲، ابن ابی الحدید، (۱۳۸۵ ق) *شرح نهج البلاغه*، طبع مصر، تحقیق محمد ابوالفضل، ج ۱۳ ص ۲۴۴، حنبلی، احمد (۱۴۲۰ ق) *مسند احمد حنبلی*، بیروت، الرساله، ج ۵ ص ۴۱ و ص ۴۲، ابن عساکر، (۱۴۱۵ ق) *تاریخ دمشق*، ترجمه الامام علی بن ابی‌طالب، بیروت، دارالفکر، ج ۱ ص ۸۵ ح ۱۳۹ و ۱۴۰ و ۱۴۱.

۴- ابن اثیر، پیشین، ج ۲ ص ۶۲ و ۶۳.

۵- اسکافی، محمد بن عبدالله، (۱۳۸۳ ق) *نقض العثمانیه*. قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ص ۲۶۳.

- حدیث منزلت:

هنگام غزوه تبوک به امر پیامبر (ص) علی (ع) در مدینه ماند همین مسئله موجب بروز شایعاتی توسط منافقین شد. حضرت امیر به محضر پیامبر رفتند و نگرانی خود را ابراز داشتند پیامبر اکرم در پاسخ فرمود: من تو را در مدینه جانشین خود قرار دادم، «افلا ترضی علی ان تکون منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی» از این حدیث چنین دریافت می شود که همان گونه که هارون جانشین و وصی موسی بود علی هم جانشین و وصی پیامبر است. در صحت و تواتر این حدیث تردیدی نیست و بزرگان اهل حدیث از جمله: مسلم، بخاری، احمد حنبل، ترمذی، ابن ماجه آن را نقل نموده اند.^۱

- عبدالله ابن عباس می گوید:

«روزی پدرم مرا برای کاری پیش عمر فرستاد وقتی پیش او رسیدم دیدم روی تاختی دراز کشیده و از سبیدی که کنارش بود خرما برمی داشت و می خورد به من نیز تعارف کرد. دانه ای برداشتم دیدم به حدی خشک و سفت است که از ادامه خرما خوردن منصرف شدم. عمر گفت: هنوز هم آن دوست شما مدعی است که خلافت حق اوست؟ گفتم پدرم نیز همین عقیده را دارد و می گوید که رسول خدا چنین وصیت کرده بود. عمر گفت پدرت راست می گوید پیامبر خواست در آخر عمرش چیزی در این باره بنویسد اما ما مصلحت ندانستیم زیرا مردم عرب زیر بار حکومت علی نمی رفتند».^۲

۱- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۷ ق) صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر، دوم ج ۵ ص ۱۲۹، مسلم، ابو الحسین مسلم بن الحجاج النیسابوری (بی تا) صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب فضائل علی بن ابی طالب، بیروت، دارالدعوه ج ۲ ص ۳۶۰، ترمذی، محمد بن عیسی، (بی تا) صحیح ترمذی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۵ ص ۳۰۱ ح ۳۸۰۸ و ۳۸۱۳ و ۳۸۱۴، حنبل، احمد (۱۴۲۰ ق) مسند احمد حنبل، ج ۳ ص ۵۰ ح ۱۴۹۰ و ح ۱۱۵۰۵ و ح ۱۵۰۹ و ح ۱۵۳۲ و ح ۱۵۸۳، ابن ماجه، محمد (بی تا) سنن ابن ماجه، بیروت، دارالفکر، ج ۱ ص ۴۷ ح ۱۵ و ح ۱۲۱.
۲- ابن ابی الحدید، (۱۳۸۵ ق) شرح نهج البلاغه، بیروت، طبع اول، ج ۳ ص ۹۷.

- علاوه بر این روایات، حدیث متواتر غدیر^۱ نص محکمی است بر وصایت حضرت علی - علیه السلام - و نیز نصوص بسیار دیگری که می‌توان ذکر کرد و در این مقال نمی‌گنجد.
۳. نکته دیگری که قابل توجه است روایاتی که در کتب شیعی در این خصوص نقل شده منشأ آن کشی است، دیدگاه برخی رجالیان در خصوص کشی این است که وی از افراد بسیار ضعیف روایت نقل نموده است.^۲ بنابراین اینکه نظریه وی را به عنوان نظریه مورد تأیید علمای شیعه یاد نمودن صحیح نیست؛ و محل تردید است.
۴. کشی، نوبختی و اشعری مطلب مورد ادعای قفاری را با عبارت «حکمی جماعه» آورده‌اند^۳ از این عبارت روشن نمی‌شود که از دانشمندان شیعه نقل نموده‌اند زیرا اگر از دانشمندان شیعه نقل می‌کردند باید با عبارت «اصحابنا یا بعض اصحابنا» ذکر می‌شد.
۵. هیچ یک از منابع شیعی چنین سخنانی را نقل نکرده است و حتی روایت ضعیفی نیز از ابن سبأ نیآورده‌اند.
۶. مفهوم امامت نزد امامیه با آنچه که ابن سبأ نقل نموده کاملاً متفاوت است. بنابراین ادله و دلایل دیگری که می‌توان طرح نمود انتساب این نظریه به ابن سبأ به دلیل طرح اولیه آن توسط وی نادرست و خلاف واقع است.

ب. علم غیب ائمه

نکته دیگری که قفاری مدعی است از مطالبی است که نخستین بار ابن سبأ گفته است مسئله علم غیب امام است که منبع خود را رساله ارجاع حسن بن محمد حنفیه ذکر کرده

۱- ر. ک: ابن حجر عسقلانی، (بی تا) *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دوم ج ۷ ص ۷۴، ابن حجر الهیثمی، (۱۳۸۰ ق) *الصواعق المحرقة*، قاهره، بی جا، دوم، ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۰۷، ذهبی، *شمس‌الدین* (۱۴۳۹ ق). *سیر الاعلام النبلاء*، بیروت، موسسه الرساله، ج ۱۴ ص ۲۷ و برخی منابع دیگر اهل سنت.

۲- مرتضی عسگری (۱۳۷۵ ش) *عبدالله بن سبأ و دیگر افسانه‌های تاریخی*، ترجمه عطا محمد سردار نیا، تهران، مجمع علمی اسلامی، ج ۱ ص ۱۲۹.

۳- ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، (بی تا) *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، تصحیح و تحقیق، حسن مصطفوی، تهران، ص ۱۰ و ۱۰۹.

است.^۱ و از آنجا که علم غیب یکی از پایه‌ها و اصول مذهب تشیع است این انتساب موجب خدشه آن است.

بررسی این ادعا

۱. تذکر این نکته ضروری است که متکلمان شیعی علم غیب را مانند سایر اوصاف امام یعنی نص، نصب و عصمت به حساب نیاورده‌اند؛ و آنچه که مورد نظر آنان است دانش امام به همه آموزه‌های شریعت و احکام آن به صورت جامع و بالفعل و بدون نیاز به اجتهاد و استنباط و خطا ناپذیری است.^۲

۲. علم غیب به دو قسم ذاتی و تعلیمی تقسیم شده است.^۳ و با رجوع به آیات و روایات روشن می‌شود که در عصر پیامبر اسلام و ائمه اگر علم غیب کاربرد داشته است مقصود «علم غیب ذاتی» است که مخصوص پروردگار است^۴ و به همین جهت از کاربرد این واژه نهی نشده است، گمان قفاری هم این است اولین فردی که در مورد علی - علیه السلام - علم غیب را طرح نموده است ابن سبأ است. اگر وی بتواند اثبات نماید که منظور «علم غیب ذاتی» است نه «علم غیب تعلیمی» تناسبی به معتقدات تشیع ندارد. چرا که خود امام علی - علیه السلام - چنین علم غیبی را نسبت به خود نفی می‌کنند.^۵ و اگر مراد «علم غیب تعلیمی» باشد پیش از وی در خصوص پیامبر و برخی دیگر در آیات قرآن قابل ملاحظه است که به چند مورد اشاره می‌شود:

• «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»^۶ آنچه در پیش

۱- عدنی، محمد بن یحیی، *الایمان*، مخطوط فی المکتبه الظاهره بدمشق، رساله «ارجاع»، رقم ۱۰۴ حسن بن محمد حنفیه، رساله ارجاع، ص ۲۴۹ - ۲۵۰

۲- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۶ ش) *امامت در بستر اسلامی*، قم، بوستان کتاب، اول، ص ۴۱۱ - ۴۱۲.

۳- حسینی نسب، سید رضا، (۱۳۹۰ ش) *شیعه پاسخ می‌دهد*، تهران، مشعر، اول، ص ۲۲۲.

۴- سبحانی، جعفر، (۱۴۰۹ ق) *مفاهیم القرآن الکریم*، قم، موسسه امام صادق - علیه السلام - اول، ج ۳ ص ۴۱.

۵- ر. ک. ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسوی البغدادی (۱۴۱۲ ق) *نهج البلاغه*، قم، دارالذخائر، الاولى، خ ۱۲۴.

۶- *قرآن کریم*، بقره: ۲۵۵.

روی آنان و آنچه در پشت سرشان است می‌داند و به چیزی از علم او جز به آنچه بخواهد احاطه نمی‌یابند.

• «وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ» و شما را از آنچه می‌خورید و در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید خبر می‌دهم مسلماً در این [معجزات] برای شما اگر مؤمن باشید عبرت است.^۱

• «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْئَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» عالم به غیب اوست پس جز او کسی غیب نمی‌داند چون او کسی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند* مگر کسی از رسولان را که شایسته و مرضی این کار بداند که خدا برای چنین کسانی از پیش رو و پشت سر حافظانی در کمین می‌گمارد.^۲

• «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم. پیش از این، نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو.^۳

در آیات فوق به خوبی روشن است که علم غیب تعلیمی به صورت کلی و برای انبیا ممکن و واقع شده است و نیز از آیات دیگری استفاده می‌شود که غیر از انبیا دیگران نیز به امر پروردگار به برخی امور غیبی احاطه یافته‌اند از جمله: حضرت مریم^۴، همسر ابراهیم^۵، مادر موسی^۶، همراه موسی^۷، مؤمنین شاهد بر منافقین^۸، همراه حضرت سلیمان^۹ بنابراین استبعادی

۱- همان، آل عمران: ۴۹.

۲- قرآن کریم، جن: ۲۶ و ۲۷.

۳- همان، هود: ۴۹.

۴- همان، آل عمران: ۴۵.

۵- همان، هود: ۶۹ - ۷۳.

۶- همان، قصص: ۷.

۷- همان، کهف: ۶۵.

۸- همان، توبه: ۱۰۵.

۹- ر. ک.: همان، نمل: ۴۰.

استبعادی ندارد که غیر از این موارد افراد دیگری نیز به علم غیب تعلیمی دست یافته باشند که راه‌های مختلفی برای دستیابی به آن وجود دارد و موضوع بحث نیست.

۳. نکته مهم اینکه برخی خبرهایی که حاکی از برخورداری ائمه از علم غیب است در آثار روایی و کتب نقل شده و محقق شده است که با توجه به اینکه در خصوص امام علی (ع) قفاری معتقد است ابن سبأ به وی علم غیب را نسبت داده است چند مورد از سخنان خود حضرت و اخباری که از آینده بیان نموده و سپس محقق شده است نقل می‌گردد تا سستی این ادعا نمایان گردد:

- خبر از ویرانی کوفه^۱
- حمله عبدالملک مروان به کوفه^۲
- خبر از خون ریزی و دریدگی حجاج بن یوسف سقفی^۳
- خبر از آینده خونین بصره^۴
- خبر از حکومت چهار نفر از فرزندان فاسد مروان^۵
- خبر از حمله مغولان و جنایات آن‌ها^۶

بنابر ادله فوق روشن است که مسئله علم غیب پیش از ابن سبأ مطرح بوده و در خصوص حضرت امیر علاوه بر ادله کلامی اخبار ملاحم و فتن و مواردی که نقل شد روشن است که ابن سبأ اولین نسبت دهنده علم غیب به امام نیست و بر فرض طرح آن توسط وی دلیل نادرستی آن نیست.

۱- ر. ک. سید رضی، نهج البلاغه، پیشین: خ ۱۰۱.

۲- همان، ۱۰۱ و ۱۸۹.

۳- همان، خ ۱۱۶.

۴- همان، خ ۱۰۲.

۵- همان، خ ۷۳.

۶- همان، خ ۱۲۸.

ج. رجعت

اصل دیگری از معتقدات شیعه که قفاری منشأ آن را ابن سبأ دانسته است و به همین دلیل پیدایش آموزه‌های تشیع را به وی نسبت می‌دهد «رجعت» است وی می‌گوید: شیعه قائل به رجعت علی است و رجعت از اصول پایه‌های اعتقادی شیعه است. برای اثبات مدعای خود منابع متعدد شیعی را به عنوان شاهد ذکر کرده است.^۱

نقد این ادعا

در نقد این ادعا باید ابتدا منظور از رجعت را روشن نمود و سپس بررسی گردد که آیا پایه‌گذاری این عقیده توسط ابن سبأ درست است یا خیر؟ و در این خصوص ادله‌ای در قرآن و سنت یافت می‌شود یا خیر؟

چیستی رجعت

«رجعت» لغت به معنای «بازگشت»^۲ و در اصطلاح «بازگشت گروهی از انسان‌ها پس از مرگ و پیش از روز قیامت است»^۳ که مقارن با قیام حضرت مهدی (عج) رخ می‌دهد.

ادله امکان رجعت

برای امکان وقوع رجعت به دو دسته ادله اشاره می‌گردد:

۱. ادله عقلی

از نظر عقلی وقوع رجعت ممکن است چرا که باز گرداندن انسان‌ها به مراتب از آفرینش

۱- قمی: مقالات و فرق ص: ۲۱، نوبختی، فرق الشیعه: ص ۲۳، ناشی اکبر، مسائل الامامه: ص ۲۲ - ۲۳، اشعری، مقالات الاسلامیین: ج ۱ ص ۸۶، ملطی، التنبیه و الرد: ص ۱۸، بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۳۴، اسفراینی، التبصیر فی الدین: ص ۷۲، رازی، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین: ص ۲۴۲، ایجی، الموافف: ص ۴۱۹.

۲- ابن منظور، محمود، (بی تا)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۸ ص ۱۱۴.

۳- علم الهدی، علی، (۱۳۶۴ ش)، رسائل شریف مرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۲۵.

نخست آن‌ها آسان‌تر است؛ و پروردگاری که آنان را آفریده است بی‌تردید بر بازگرداندن مجدد آنان توانا است. فخر رازی معتقد است: دلیل امکان رجعت وقوع آن در گذشته و خبر دادن قرآن از آن است و هنگامی که خبر دهنده صادق (خداوند) بر پدیده‌ای که وقوع آن عقلاً ممکن است خبر دهد، ضروری است که ما به آن یقین پیدا کنیم.^۱

۲. ادله قرآنی

در آیات قرآن مواردی وجود دارد که هم به امکان رجعت و هم به وقوع آن اشاره دارد از جمله می‌توان به داستان عزیر^۲، فرار از طاعون^۳، اصحاب موسی^۴، زنده شدن قتیل بنی اسرائیل^۵، مواردی است که وقوع رجعت را بیان می‌نماید. از برخی آیات نیز تحقق رجعت استفاده می‌گردد که برخی مفسرین به آن اشاره داشته‌اند.^۶ شیخ حر عاملی ۶۴ آیه قرآن را دال بر رجعت می‌داند.^۷

در میان روایات شیعی نیز روایات زیادی در خصوص رجعت بیان شده است که می‌توان به منابع روایی رجوع نمود.^۸ بنابراین «رجعت» را ساخته و پرداخته ابن سبأ دانستن نادرست است؛ اما این نکته نیز شایان دقت است که برخی به «رجعت» معتقد نیستند و برخی به دلیل

۱- فخر رازی، (۱۴۰۳ ق)، *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، قاهره، دارالفکر، ج ۳، ص ۳۹۶.

۲- قرآن کریم، بقره: ۲۵۹.

۳- همان، ۲۴۳.

۴- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۳ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی، ج ۲، ص ۲۸۲.

۵- قرآن کریم، بقره، ۵۵ - ۵۶.

۶- ر. ک. همان، نمل: ۸۲ و ۸۳.

۷- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۳ ش) *الایقاظ من ההجعه بالبرهان علی الرجعه*، ترجمه احمد جنتی، تهران، نوید، باب ۵.

۸- ر. ک: مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق) *بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار ائمه الاطهار*، بیروت، احیاء التراث العربی، ج

۵۳ ص ۹۵، شیخ صدوق، ابن بابویه قمی (۱۴۰۱ ق)، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت، دار صعب دارالتعارف، ج ۲ ص ۳۷۰.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ ق) *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن خراسان، طهران، دار الکتب الاسلامیه، الثانیه، ج ۶ ص ۹۵.

کثرت روایات به نحو اجمال به آن معتقدند.^۱

بنابراین اصل بحث رجعت از معتقدات شیعه است و بنابر ادله فوق انتساب ابداع رجعت توسط ابن سبأ نادرست است البته قفاری ابتدا رجعت حضرت علی (ع) را به وی نسبت می‌دهد ولی در جمع بندی سه موضوع، وصایت و علم امام و رجعت را از پایه‌های اعتقادی شیعه می‌داند و آن را ساخته پرداخته ابن سبأ بنابراین با اثبات اصل موضوع رجعت و امکان وقوع آن بحث مصداقی منتفی است چرا که به طریق اولی تحقق مصداق با امکان وقوع اصل ممکن است.

بررسی شخصیت عبدالله بن سبأ

نقد مطالب منتسب به ابن سبأ ذکر گردید در ادامه با توجه به برجسته بودن عبدالله ابن سبأ در دیدگاه‌های قفاری و انتساب مذهب شیعه به وی شخصیت و نظریات مطرح در مورد ایشان طرح می‌گردد:

دیدگاه‌ها

در خصوص ابن سبأ دیدگاه‌های متضادی وجود دارد که اشاره می‌گردد:

الف. وجود خارجی ابن سبأ

۱. در بین دانشمندان سنی اولین فردی که جریان ابن سبأ را ذکر کرده طبری است^۲ و در میان کتب شیعی در رجال کشی از وی سخن به میان آمده است^۳. هم چنین رشید رضا^۴

۱- جعفریان، رسول، (۱۳۷۸ ش) *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران*، تهران خانه کتاب، دوم، ص ۸۸۲.

۲- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۶ ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ج ۴، ص ۳۶۰.

۳- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، تصحیح و تحقیق، حسن مصطفوی، تهران، ص ۱۰ و ۱۰۹.

رضا^۱ و علی سامی نشار^۲ وجود وی را تأیید نموده‌اند. برخی از این علاوه بر این که وجود وی را مسلم انگاشته‌اند نقش مؤثر وی را در حوادث سیاسی دوران خلافت عثمان و ایجاد اختلاف بین مسلمین را برجسته نموده و اندیشه‌های اصولی شیعه را نیز به وی نسبت داده‌اند.^۳

۲. برخی با پذیرش اصل وجود خارجی ابن سبأ ادعای غلوآمیز و کفرآمیز وی مورد امام علی - علیه‌السلام - و کشته شدن و یا تبعید او را توسط آن حضرت تأیید نموده‌اند اما نقش وی در حوادث سیاسی و بساختن معتقدات شیعی و جریان سازی فکری را نپذیرفته و آن را ساخته مخالفان تشیع می‌دانند.^۴

۳. برخی وی را همان عمار یاسر شمرده‌اند که لقب وی ابن سوداء بوده و موجب خلط گزارش‌های تاریخ نویسان شده است.^۵

۴. دسته دیگری او را عبدالله بن وهب راسبی دانسته‌اند و برخی سه مصداق واقعی برای ابن وهب اثبات نموده و معتقدند عبدالله بن سبأ غالی که به دست امام علی - علیه‌السلام - سوزانده شد و عبدالله دیگری که شیعه خالص بود اما به خاطر عدم تحمل تقیه و افشای اسرار توسط آن حضرت تبعید شد دو فرد مستقل بوده‌اند.^۶

ب. نقد وجود خارجی ابن سبأ

در میان دانشمندان شیعه و سنی برخی به صراحت به نفی وجود چنین شخصی پرداخته و او را چهره‌ای ساختگی می‌شمرند. علامه مرتضی عسکری از دانشمندان شیعی معاصر چنین

۱- امینی، عبدالحسین (بی تا)، *نظرة فی کتاب السنه و الشیعه لمحمد رشید رضا*، تهران، مشعر، ص ۱۱.

۲- نشار، علی سامی (۱۹۵۴ م)، *نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام*، بیروت، دارالمعارف، ج ۱ ص ۶۸.

۳- آقانوری، علی، (۱۳۹۰ ش)، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، سوم، ص ۱۴۶.

۴- پیشین.

۵- سامی نشار، پیشین، ج ۲ ص ۳۷.

۶- حسینی بغدادی، محمد جواد (۱۳۸۰ ش)، *عبدالله بن سبأ واقعیتی ناشناخته*، مترجم جعفر فاضل، تهران، هاتف.

فردی را نفی نموده و ضمن تحقیقاتی گسترده کتابی با عنوان «عبدالله سبأ و اساطیر اخری» منتشر نمود. وی معتقد است: منظور از عبدالله بن سبأ همان عبدالله بن وهب سبأیی^۱ است که در عصر امام علی - علیه السلام - می زیست و ریاست گروه خوارج را در اواخر به عهده داشت. با افسانه سازی سیف بن عمر و نشر افسانه سبئیه عبدالله بن وهب سبأیی فراموش شد و عبدالله بن سبأ که یک مرد یهودی مرموز از یمن آمده بود به جای آن نشست که بنا بر روایت سیف معتقد به وصایت علی بود؛ و به مرور این افسانه پیرایه های زیادی یافت و به گونه ای که این شخص منشأ عقاید خرافی و غلوآمیز خطرناکی از جمله الوهیت علی گردید.^۲ دکتر طه حسین از دانشمندان اهل سنت عبدالله سبأ را برساخته مخالفان شیعه با هدف مخدوش کردن فرهنگ آنان می داند.^۳ علاوه بر وی علی نشار^۴، محمد کرد علی^۵، محمد کامل حسین^۶ و عبدالعزیز الهلابی^۷ نیز این شخصیت را ساختگی می دانند؛ و بر فرض پذیرش این نظریه نظریات قفاری ضعیف و اساس علمی نخواهد داشت.

نتیجه گیری و جمع بندی

در خصوص ابن سبأ گزارش های مختلف و متناقض فراوانی وجود دارد که استناد به آن ها و رسیدن به نظریه قطعی را مشکل می سازد و استناد به برخی گزارش ها و طرح برخی دیگر

۱- عبدالله بن وهب سبأیی در زمان علی - علیه السلام - زندگی می کرد و ابتدا از طرفداران حضرت بود که در جنگ صفین و در جریان حکمیت به حضرت اعتراض نمود و از آن تاریخ معترض و مخالف حضرت شد. ر. ک: عسکری مرتضی: عبدالله بن سبأ و دیگر افسانه های تاریخی، ج ۳ ص ۸۵۳.

۲- مرتضی عسکری، پیشین، ج ۳ ص ۸۶۰.

۳- طه حسین حسین طه (۱۹۵۳ م) *الفتنه الکبری*، مصر، دارالمعارف، ج ۲ ص ۹۸.

۴- النشار، علی سامی، *نشأه الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ج ۲ ص ۳۹.

۵- کرد علی، محمد، (۱۹۸۳ م) *خطط الشام*، دمشق، مکتبه النوری، ج ۱ ص ۲۵۱.

۶- محمد کامل، حسین (۱۹۷۰ م)، *ادب مصر الفاطمیه، القاهره*، دارالفکر العربی، الطبعة الاولى، ص ۷.

۷- هلابی، عبدالعزیز (۱۹۸۹ م)، *عبدالله بن سبأ دراسه للروایه التاريخیه عن دوره فی الفتنه*، لندن، صحاری للطباعه، الثانيه، ص ۷۳.

بدون مرجح خلاف منهج علمی است که قفاری مرتکب شده است و شخصیتی چنین مخدوش را مسلم انگاشته و نظرات خود را بر دیدگاه‌های وی مترتب نموده است و در نتیجه به تعبیر برخی باید گفت اینکه مذهب تشیع از بدعت‌های عبدالله بن سبأ است پایه علمی قوی ندارد؛ که منشأ آن کم دانشی است. هر کسی از موقعیت عبدالله بن سبأ نزد شیعه آگاه باشد و از بیزاری شیعه از او و گفتار و کردارش با خبر باشد و عقیده دانشمندان شیعه در مورد وی را بداند پی می‌برد این مدعیات چقدر نادرست است.^۱

شایان دقت است که تشیع اعتقادی حتی با گذشتن از روایات نبوی که دلالت بر مبانی آن دارد از پدیده‌های بود که توسط برخی اصحاب شناخته شده و پیش از حوادث دوران خلافت عثمان مطرح شده بود؛ و اعتراض و مخالفت برخی اصحاب برجسته پیامبر نسبت به انتخاب ابوبکر، با وجود موقعیت اجتماعی برای وی و طرح جانشینی امام علی - علیه‌السلام - در ماجرای سقیفه، حکایت از آن دارد که این دسته امام علی - علیه‌السلام - را از دیگران شایسته‌تر می‌دانستند.^۲

اینکه قفاری می‌گوید: سزاوار است در خصوص پیدایش تشیع این نکته مورد توجه قرار گیرد که در ارتباط شیعه با ابن سبأ، منظور تشیع در بر دارنده اصول غالیه (نص و عصمت) است نه تشیع معتدلی که معتقد است علی برتر و مقدم بر دیگران است این نوع تشیع ساخته زنادقه نیست به خلاف ادعای نص و عصمت برای وی که ساخته زنادقه و منافقان است.^۳ روشن است که نص و عصمت و موارد دیگری که ذکر گردید از اصول و پایه‌های امامیه است و تفکیک تشیع اعتدالی و غالی و اینکه تشیع اعتدالی صرفاً معتقد بر تقدم و برتری علی - علیه‌السلام - است بر ساخته قفاری است و با تعریف امامیه ناسازگار است و این تعریف مشکلی را از وی حل نمی‌کند.

۱- کرد علی، پیشین، ج ۶، ص ۲۵۱.

۲- آقانوری، پیشین، ص ۱۵۴.

۳- قفاری پیشین، پاورقی ص ۷۹.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آقانوری، علی، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
- ابن الاثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد، *الکامل*، بیروت، دار الصادر، ۱۹۶۵ م.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۳۸۵ ق.
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، *من لا یحضره الفقیه*، دار صعب دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین ابوالفضل احمد بن علی، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، دارالمعرفه، بیروت، الثانيه، بی تا.
- ابن حجر الهیثمی، *الصواعق المحرقة*، تخريج و التعلیق: عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، شرکه الطباعة المظهره، الثانيه، ۱۳۸۰ ق.
- ابن حنبل، احمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، موسسه الرساله، الطبعة الثانيه، ۱۴۲۰ ق.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسین بن هبه الله، *تاریخ دمشق*، ترجمه الامام علی بن ابی طالب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید بن ماجه، *سنن ابن ماجه*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن منظور، محمود، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- اسکافی، محمد بن عبدالله، *نقض العثمانیه*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۳۸۳ ش.
- اسفراینی، ابوالمظفر، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه من الفرق الهالکین*، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، مطبعة الانوار، الاولى، ۱۳۵۹ ق.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، مصر، مکتبه النهضه المصریه، الثانيه، ۱۳۸۹ ق.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
- الویری، محسن، «گونه شناسی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع» *مجله تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی*، سال سوم، شماره ۸، ۱۳۹۱ ش.
- امینی، عبدالحسین، *نظرة فی کتاب السنه و الشیعه لمحمد رشید رضا*، تهران، مشعر، بی تا.

ایچی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف*، عالم الکتب، بیروت، بی تا.
بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحيح المختصر (صحيح بخاری)*، بیروت، دارالایمامه، الطبعة الثانية، ۱۴۰۷ ق.

بغدادی، عبد القاهر بن طاهر، *الفرق بين الفرق*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۷ ق.
ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحيح سنن ترمذی*، بیروت، دارا حياء التراث العربی، بی تا.
جعفریان، رسول، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران*، تهران خانه کتاب، ۱۳۷۸ ش.
حسینی بغدادی، محمدجواد، *عبدالله بن سبأ واقعتی ناشناخته*، مترجم جعفر فاضل، هاتف، ایران، ۱۳۸۰ ش.
حسینی قزوینی، محمد، *نقد کتاب اصول مذهب الشیعه*، قم، موسسه ولی عصر (عج)، طبع اول، ۱۴۱۳ ق.
حسینی نسب، سید رضا، *شیعه پاسخ می‌دهد*، تهران، مشعر، ۲۸، ۱۳۹۰ ش.
حسین طه، *الفتنه الکبری*، مصر، دارالمعارف، ۱۹۵۳ م.
حر عاملی، محمد بن حسن، *الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه*، ترجمه احمد جنتی، تهران، نوید، ۱۳۶۲ ش.

ذهبی، شمس‌الدین، *سیر الاعلام النبلاء*، موسسه الرساله، بیروت، ۱۴۳۹ ق.
رازی، محمد بن عمر فخرالدین، *محصل الافکار المتقدمین*، دار التراث، قاهره، ۱۴۱۱ ق.
ربانی گلپایگانی، علی، *امامت در بینش اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسوی البغدادی، *نهج البلاغه*، دارالذخائر، قم، اولی، ۱۴۱۲ ق.
سبحانی، جعفر، *مفاهیم القرآن*، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۴۰۹ ق.
طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق.
طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)* تصحیح و تحقیق، حسن مصطفوی، تهران، بی تا.
طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن خراسان، دار الکتب الاسلامیه، طهران، الثانيه، ۱۳۹۰ ق.
عدنی، محمد بن یحیی، *الایمان، مخطوط فی المکتبه الظاهریه بدمشق*، رساله «رجاع»، محمد بن حسن، رقم ۱۰۴

عسگری، مرتضی، *عبدالله بن سبأ و دیگر افسانه‌های تاریخی*، ترجمه عطا محمد سردار نیا، تهران، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۵ ش.

علم الهدی، علی، *رسائل شریف مرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۳۶۴.

فخر رازی، محمد بن عمر بن حسن، *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، قاهره، دارالفکر، ۱۴۰۳.

- قفاری، ناصر بن عبدالله، *أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض و نقد*، بی جا، ١٤١٤ ق.
- کامل حسین، محمد، *ادب مصر الفاطمیه، القاهره، دارالفکر العربی، الطبعة الاولى*، ١٩٧٠ م.
- کرد علی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، مکتبه النوری، ١٩٨٣ م.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار ائمه الاطهار، احیاء التراث العربی، بیروت*، ١٤٠٣ ق.
- مسلم، ابو الحسین مسلم بن الحجاج النیسابوری، *صحیح مسلم*، دار الدعوه، بیروت، بی تا.
- ملطی، ابوالحسن محمد بن احمد، *التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع*، تعلیق: زاهد الکوثری، مکتبه المعارف، بیروت، ١٣٨٨ ق.
- ناشئ الاکبر، عبدالله ابن محمد، *مسائل الامامه*، تحقیق: فان اس، المعهد الالماني للابحاث الشرقيه، بیروت، ١٩٧١ م.
- نشار، علی سامی، *نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، ١٩٥٤ م.
- نوبختی، حسن، *فرق الشیعہ، دارالاضواء، بیروت*، ١٤٠٤ ق.
- هلابی، عبدالعزیز، *عبدالله بن سبأ دراسه للروایاه التاريخیه عن دوره فی الفتنه*، صحاری للطباعه، الثانيه، لندن، ١٩٨٩ م.

تأثیر خاندان شاذان بر علم حدیث شیعه در کتاب‌های «عیون اخبار الرضا(ع)» و «اختیار معرفه الرجال»

حسن صادقی سمرجانی^۱

مسعود رحیمی نژاد^۲

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی نقش خاندان شاذان در احادیث و روایات کتاب‌های «عیون اخبار الرضا(ع)» و «اختیار معرفه الرجال» می‌باشد و در آن تلاش خواهد شد تا بدین پرسش پاسخ داده شود که تأثیر اعضای این خاندان در روایات این کتاب‌ها چگونه بوده است؟ و چه تعداد از احادیث مندرج در آنها به این خاندان منتسب می‌باشد؟ یافته‌های پژوهش حاکی از این است که به جز فضل بن شاذان از دیگر اعضای این خاندان نیز در میان سلسله روایان قرار داشته و سهم قابل توجهی از روایات به آنها اختصاص دارد. خاندان شاذان از جمله شاخص‌ترین خاندان‌های شیعی نیشابور بوده که نقش ویژه‌ای در استواری مذهب تشیع در خراسان ایفا نموده‌اند. شماری چند از این خاندان در میان اصحاب و یاران ائمه معصومین(علیهم السلام) قرار داشته و مفاهیم و آموزه‌های شیعی بوسیله آنان در شهرهایی مانند نیشابور و بیهق گسترش یافته است. همچنین بر اساس مطالعاتی که با بررسی و تحلیل منابع ذکر شده انجام گرفت، مشخص گردید که میان برخی از نفرات این خاندان و مولفان کتاب‌ها ارتباط به صورت استاد - شاگرد در جریان بوده و در میان مشایخ اصلی «شیخ صدوق» و «محمد بن عمر کشی» قرار داشته‌اند.

واژگان کلیدی: خاندان شاذان، تشیع، حدیث، عیون اخبار الرضا(ع)، اختیار معرفه الرجال

۱- استادیار دانشگاه حکیم سبزواری- گروه تاریخ تشیع Email:Sadeghi1330@yahoo.com

۲- کارشناس ارشد تاریخ تشیع، دانشگاه حکیم سبزواری Email:Masoudrahiminejad1987@gmail.com

The effect of Fazl b. Shazan family on Shi'a Hadith in the books of Oyoun Akhbar al-Ridha and Ekhtiyar Ma'refat al-Rijal

Hasan Sadeghi Samarjani¹
Masoud Rahimi Nejad²

Abstract

In this paper, the role of the Shazan family in the hadiths and narratives of the Oyoun Akhbar al-Ridha and Ekhtiyar Ma'refat al-Rijal books has been investigated. In this regard, attempts have been made to answer these questions of how have the narratives of these books influenced the members of the Shazan family? Moreover, how many of the hadiths which include in the books are attributed to this family? The results show that beside of the Fazl ibn Shazan, there had been from the other members of the family as the dynasty of narrators and a significant share of the narratives belongs to them. The Shazan family was one of the most prominent Shi'a clans in Nishapur, which had played a particular role in the continuation of Shi'a in Khorasan. Most of this family had been as companions of Imams (a.s.) .hence, the Shi'a concepts and mores had been spread in the cities such as Nishapur and Beyhaq by them. Besides, the studies which have been investigated and analyzed based on the above-mentioned sources show that there had been a relationship between some members of this family and those books' authors as teacher-student. Moreover, "Sheikh Sadukh" and " Mohammad bin Omar Kashi" had been among the chief elders.

Keywords: Fazl b. Shazan's family. Shi'a. Hadiths. Oyoun Akhbar al-Ridha. Ekhtiyar Ma'refat al-Rijal.

1. Assistant Professor at Hakim Sabzevari University, Department of Shiite history.
2. M.S. at Shiite History . Hakim Sabzevari University.

۱. مقدمه

خاندان فضل بن شاذان از خاندان‌های برجسته شیعی نیشابور در قرون دوم و سوم هجری به شمار می‌رود که در زمانی مقارن با زندگی پنج تن از ائمه معصومین(ع) نقش بارزی در استواری مفهوم و ترویج مذهب تشیع در نیشابور و خراسان ایفا نموده‌اند. آنچه از مطالعه کتاب رجالی و حدیث با وجود اطلاعات کمی که در خصوص این خاندان وجود دارد برمی‌آید، این است که به جز فضل، تنی چند از اعضای خاندانش در ارتباط مستقیم با امامان شیعه بوده و در انتقال آموزه‌های شیعی به نیشابور نقش برجسته‌ای داشته‌اند. مطلبی که علاوه بر مورخان مسلمان و شیعه، مورد تایید برخی مستشرقین از جمله مادلونگ هم می‌باشد.^۱

یکی از حوزه‌های مهم فعالیت این خاندان علم حدیث می‌باشد. در میان کتب برجسته رجالی و حدیثی تشیع که در آن‌ها به کرات نام اعضای این خاندان در میان سلسله راویان آن وجود دارد، می‌توان به کتاب‌های «اختیار معرفه الرجال» و «عیون اخبار الرضا(ع)» اشاره نمود. کتاب‌های مدنظر هر دو تالیف قرن چهارم هجری می‌باشد و با توجه به قرابت زمانی با خاندان شاذان، از مهم‌ترین منابعی هستند که می‌توان در جهت این مسئله مورد تحقیق و بررسی قرار داد.

حال با توجه به مطالب بیان شده این پرسش تداعی می‌شود که نقش خاندان شاذان در گسترش علم حدیث شیعه و اثرگذاری آن‌ها بر این دو منبع مهم رجالی و حدیثی به چه میزان بوده است؟ در پاسخ به این سوال فرضیه مطرح شده این است که به دلیل قرابت زمانی و توجه ویژه خاندان شاذان به نشر و گسترش حدیث شیعی، سهم بسزایی از احادیث این دو کتاب به اعضای این خاندان اختصاص داشته و تنی چند از آنان در میان مشایخ مولفین این کتاب‌ها قرار دارند.

از جمله مهم‌ترین مفاهیم مورد استفاده در پژوهش، عنوان «مشایخ» است. در معنای لغوی مشایخ جمع شیخ و در لغت به مردی اطلاق می‌گردد که سن او زیاد باشد و به صورت کلی

۱- مادلونگ. ویلفرد، (۱۳۷۷) *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر ص ۱۳۷.

آنکه در چهره او آثار پیری هویدا شده است.^۱ اما در معنای اصطلاحی شیخ در دانش درایه الحدیث به معنی استاد روایت و کسی است در این علم مرجعیت علمی حدیث به دلیل کثرت محفوظات روایی و دقت در ضبط و نقل حدیث باشند.^۲ در این پژوهش افراد خاندان شاذان به عنوان مشایخ حدیث در روایات دو کتاب مد نظر تحقیق قرار دارند.

۲. پیشینه پژوهش

با بررسی در خصوص پژوهش‌های صورت گرفته، مشخص گردید هیچ‌گونه اثر مکتوبی چه به عنوان کتاب، پایان نامه و مقاله در خصوص پیشینه مساله تحقیق مدنظر با متغیرهای مستقل و وابسته آن، تاکنون به رشته تحریر در نیامده است. ولی در خصوص پیشینه موضوع مورد بحث با محوریت خاندان شاذان آثاری چند تدوین شده که بیشتر آنها به شخصیت فضل بن شاذان پرداخته و توجه کمتری به سایر اعضای خاندان وی نموده‌اند. از آثار مهمی که در این زمینه به رشته تحریر درآمده، کتاب خورشید شرق در سده سوم نوشته مهدی بیات مختاری می‌باشد که به عنوان یک اثر مستقل پژوهشی و به مثابه نقطه عطفی در راه شناخت این شخصیت بزرگ به شمار می‌رود. به غیر از این اثر، نویسندگان سه کتاب و چندین مقاله نیز در این زمینه تالیف نموده است.

جدای از این نویسندگانی هم‌چون سید جلال الدین محدث ارموی در مقدمه الايضاح، فریدون جنیدی در فضل بن شاذان نیشابوری و نبرد اندیشه‌ها در ایران پس از اسلام و محمد پروانه محولاتی در کتاب از یمن تا نیشابور فارغ از بحث‌های فقهی و کلامی، نگاه تاریخی به زندگانی فضل بن شاذان داشته یا لاقلاً بخش مهمی از اثر خود را به این امر اختصاص داده‌اند. پژوهش‌هایی نیز در قالب پایان‌نامه و مقالات در این موضوع به رشته نگارش درآمده است. بررسی ادبیات پژوهشی نشان‌دهنده این امر است که بیشتر این آثار کانون توجه خود را تنها

۱- ابن منظور، *لسان العرب*، (۱۴۱۸ ه.ق) تحقیق علی شیری، جلد هفتم، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۲۵۴.

۲- مدیر شانه چی، کاظم، (۱۳۸۰) *دانش درایه الحدیث*، قم، انتشارات اسلامی، ص ۵۲.

حول محور شخصیت و زندگانی فضل بن شاذان قرار داده و تنها اشارات محدودی به اعضای برجسته این خاندان در برخی آثار صورت گرفته است.

۳. خاندان شاذان

ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری، فقیه صاحب نظر، متکلم متفکر، مفسر حاذق، دانشمند شهیر عالم اسلام و مؤلف گرانقدر و به نام شیعه در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری می‌باشد که در کتب مشهور رجالی وی را از جمله مهم‌ترین صحابی امام هادی و امام حسن عسکری «علیهما السلام» و در بعضی نقل‌های گسترده‌تر از پیروان امام رضا و امام جواد «علیهما السلام» نام برده‌اند. بررسی منابع رجالی و حدیثی در خصوص خاندان فضل بن شاذان، نشان دهنده این حقیقت است که فضل تنها عضو نام‌آور آن‌ها نبوده، بلکه تعدادی از اعضای این خانواده در زمره بزرگان مذهب تشیع قرار داشته‌اند، هرچند که آوازه فضل باعث شده سایر ایشان تحت الشعاع نام وی قرار بگیرند. در میان اعضای سرشناس خاندان فضل بن شاذان، اولین شخصی که می‌توان نام برد، پدرش شاذان می‌باشد. وی علاوه بر آن‌که در زمره اصحاب ائمه اطهار(ع) و راوی حدیث بوده است، به عنوان اولین استاد فضل نیز به شمار می‌رود. در «موسوعه الطبقات الفقهاء» در روایتی از امام جواد(ع) نام شاذان بن خلیل در میان خواص و وکلای ایشان یاد شده است.^۱ وی به جز فضل حداقل دو پسر دیگر به نام‌های محمد و علی داشته است که هرچند مقام علمی آنها به پای برادرشان نمی‌رسیده است، اما مشخصاً آنها نیز در مکتب تشیع بوده‌اند و از فضل احادیثی روایت نموده‌اند. البته با توجه به دیگر اعضای این خاندان می‌توان فرزندان دیگری به نام‌های نعیم و بشر هم برای شاذان متصور بود. به احتمال بسیار زیاد فضل بن شاذان دارای فرزند پسر نبوده است و از دیگر خویشان وی که از خوشه چین خرمن علم و دانش او بوده‌اند، باید به فرزندان برادرانش اشاره کرد. ابو عبدالله شاذانی نواده برادر وی نیز سرشناس‌ترین محدث این خاندان پس از فضل است که روایات بسیاری در کتب حدیثی از وی نقل شده است.

۱- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۸ ه.ق) موسوعه طبقات الفقهاء، جلد سوم، قم: موسسه امام صادق(ع)، ص ۱۳.

از مسائل مهم مورد توجه در خصوص فضل بن شاذان، تبار وی می‌باشد. نجاشی در رجال خویش اولین کسی است که به ازدی بودن فضل اشاره کرده است.^۱ اکثر رجال‌نویسان و تاریخ‌نگاران این نظریه را از وی گرفته‌اند. نیشابوردر زمان فضل پذیرای جمع بسیاری از مهاجران عرب بوده است، تا جایی که اشپولر (با برداشتی از بلدان یعقوبی) عقیده دارد که در قرون سوم و چهارم نیشابور تا حد زیادی عربی شده بود.^۲ رسول جعفریان معتقد است که اهالی نیشابور در آن زمان مخلوطی از عرب و عجم بودند.^۳ خامسی‌پور نیز در اثر خود اشاره به کوچ گسترده افراد قبیله ازد به ایران می‌کند.^۴ استاد محولاتی در فصل چهارم کتاب خویش از یمن تا نیشابور کوشیده است ثابت نماید که فضل بن شاذان متسبب به قبایلی از یمنیان است که شهرهای شرق ایران کوچ کرده‌اند.^۵ در مقابل، سردمداری کسانی که مدعی هستند تبار آل‌شاذان ایرانی است؛ «فریدون جنیدی» می‌باشد. وی معتقد است که شاذان نامی ایرانی بوده و اعراب از نام‌های ایرانی استفاده نمی‌کرده‌اند.^۶ او همچنین علت گرایش فضل بن شاذان به مذهب تشیع را مبارزه با سلطه جویی اعراب می‌داند.^۷ استاد شفیعی کدکنی نیز در مقدمه تاریخ نیشابور عرب بودن دانشمندان قرون اولیه اسلامی را زیر سوال برده است.^۸ مولف خورشید شرق نیز با ارائه دلایل متعدد به نقل از بزرگان هم عصر با فضل بن شاذان نظیر: ثقه الاسلام

۱- نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۲۷ ه.ق) *رجال النجاشی*، به تحقیق آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ص ۳۰۶.

۲- اشپولر، برتولد، (۱۳۶۹) *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۴۱.

۳- جعفریان، رسول، (۱۳۷۵) *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، قم: انصاریان، ص ۱۶۳.

۴- خامسی‌پور، لیلا، (۱۳۸۲) *قبیله ازد و نقش آن در تاریخ اسلام و ایران*، قم: کتابخانه تخصص تاریخ اسلام و ایران، ص ۲۷۵.

۵- پروانه محولاتی، محمد، (۱۳۸۴). *از یمن تا نیشابور*، چاپ اول، تهران: گوتمبرگ، ص ۶۶.

۶- جنیدی، فریدون، (۱۳۵۹) *فضل بن شاذان و نبرد اندیشه‌ها در ایران پس از اسلام*، تهران: بلخ، ص ۷.

۷- جنیدی، فریدون، همان، ص ۵.

۸- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۵) *مقدمه تاریخ نیشابور*، تهران: آگه، ۱۶.

کلینی، محمد بن عمر کشی، شیخ صدوق و شیخ طوسی به ازدی بودن او بادیده تردید نگاه کرده است!

۴. نقش خاندان فضل بن شاذان در گسترش تشیع

در شروع قرن سوم، نیشابور خاستگاه بزرگان فرق مختلف اسلامی بوده که از آن میان مسلم بن حجاج قشیری محدث بزرگ اهل سنت و مولف کتاب صحیح مسلم، یکی از شش مرجع حدیثی اهل سنت، ابو عبدالله محمد بن کرام سگزی نیشابوری پیشوای کرامیان، ابو حفص حداد سرآمد مکتب ملامتیان و از بزرگان طایفه عرفان و در نهایت فضل بن شاذان نیشابوری محدث و متکلم بزرگ شیعی و رهبر معنوی شیعیان نیشابور را می‌توان نام برد. تشیع در این زمان به عنوان یک اقلیت نیرومند در این شهر فعالیت داشته، به همین سبب وجود متکلم به نامی هم‌چون فضل بن شاذان یک امتیاز ویژه برای آن‌ها در مناظرات کلامی بوده است. ایشان در این زمان به عنوان مرجع علمی خراسان و پشتوانه محکمی برای شیعیان این خطه به شمار می‌رفت. بی‌گمان محیط خاص فرهنگی آن روز نیشابور که صحنه تضارب آرای فکری و کلامی مختلف بوده سهم بسزایی در رشد و شکل‌گیری این خاندان اندیشه‌گرا داشته، اما تلاش‌های اعضای برجسته خاندان شاذان در کسب علم نیز در جای خود قابل توجه است، مانند هموار کردن رنج سفرهای طولانی جهت بهره‌مندی از اساتید به نام شیعه در کوفه و بغداد و یا نفی بلد شدن به واسطه مبارزات کلامی.

گسترش تشیع در نیشابور مرهون عواملی بوده که یکی از مهم‌ترین آنها نقش ارزنده خاندان شاذان می‌تواند باشد، در یک نگاه کلی می‌توان حوزه‌های فعالیت اثر گذاری این خاندان در رشد و گسترش تشیع نیشابور را در موارد زیر خلاصه نمود:

۱. ارتباط ویژه با ائمه معصومین و دارا بودن عنوان وکالت در منطقه نیشابور
۲. مبارزات کلامی بویژه توسط فضل بن شاذان در راستای اثبات حقانیت مذهب شیعه

۳. نقل احادیث و روایات ائمه معصومین(ع) به جهت آشنا نمودن مردم بامباحث فقهی و آمیزه‌های دینی

۴. تربیت شاگردان متعدد در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی بویژه حدیث، کلام و فقه

۵. تالیف کتاب‌هایی در راستای نشر عقاید شیعه

در میان افراد این خاندان حداقل سه تن از آنان دارای ارتباط مستقیم با ائمه معصومین(ع) بوده‌اند، به طوری که شاذان را از اصحاب و خواص امام رضا و امام جواد(علیهماالسلام) و از جمله راویان یونس بن عبدالرحمن^۱ و فضل بن شاذان علاوه بر این دو امام بزرگوار در زمره اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری(علیهماالسلام) نام برده شده‌اند.^۲ ابوعبدالله شاذانی نیز علاوه بر آنکه در میان خواص یاران امام حسن عسکری(ع) جا دارد، در زیارت ناحیه مقدسه به عنوان وکیل امام زمان(عج) در منطقه نیشابور معرفی شده‌است.^۳ در «الارشاد» شیخ مفید و در باب «ذکر من رای الامام الثانی عشر و طرف من دلائله و بیناته» در حدیثی از سلسله راویان آن از محمد بن شاذان بن نعیم نام می‌برد.^۴

در زمینه مباحث کلامی نقش فضل بن شاذان به گونه‌ای در تاریخ شیعه روشن می‌باشد که به حق وی را باید از برجسته‌ترین متکلمین مذهب تشیع دانست. به نحوی که بنابر نقل خود وی، فضل را باید در ردیف متکلمین برجسته هم‌چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن نام برد. بسیاری از تالیفات وی در زمینه رد فرق و مذاهب منحرفی بوده، که در سرتاسر جهان اسلام آن زمان دارای تشکیلات، رهبری و پیروان خاص خود بوده است. از اقدامات برجسته فضل بن شاذان در حوزه کلام، مناظره وی با عبدالله بن طاهر می‌باشد. در این مناظره حاکم

۱- حرعاملی، (۱۳۸۵.ق) رجال حرعاملی، محقق علی فاضلی، قم: موسسه فرهنگی دارالحدیث، ص ۱۳۸.

۲- کشی، محمد بن عمر، (بی تا) رجال کشی (اختیار معرفه الرجال)، محقق مهدی رجایی، خلاصه کننده محمد بن حسن طوسی، محقق محمد باقر بن محمد میرداماد، قم: موسسه آل البیت، صص ۴۲۰ و ۴۳۲.

۳- (۱۳۵۹) کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۲، ص ۴۴۲.

۴- بغدادی، محمد بن محمد عکبری (شیخ مفید)، (۱۳۸۸) الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، مترجم و شارح امیر خانبلوکی، قم: تهذیب، ص ۷۴۸.

طاهری، در صدد بود تا بواسطه تفتیش عقاید فضل و اجبار وی به بیان اعتقادات مذهبی خود، احتمالاً بهانه لازم را برای از میان برداشتن او را به دست آورد که با جواب زیرکانه فضل موفق به این امر نشد و تنها به تبعید وی به بیهق اکتفا کرد. بنابراین نقل کشی که از محمد بن اسماعیل بندقی روایت کرده است، عبدالله بن طاهر از فضل نظرش را در مورد خلفای راشدین پرسیده و وی در جواب اظهار می‌دارد که ابوبکر را دوست داشته و از عمر به سبب خارج نمودن عباس از شورا بیزار است^۱.

بدون تردید برجسته‌ترین نقش خاندان شاذان انتقال مفاهیم و موارث شیعی در قالب نقل روایات و احادیثی است که به صورت سینه به سینه از سوی ایشان نقل شده است. جدای از شخصیت والای فضل بن شاذان در امر حدیث، دیگر اعضای برجسته این خاندان نیز در این خصوص تلاش داشته‌اند. فضل بن شاذان در میان راویان بیش از ۷۰۰ حدیث در کتب اربعه وجود دارد که بررسی آنها خود کاری بسیار عظیم بوده و می‌بایست به صورت پژوهشی میان رشته‌ای صورت پذیرد. اما در میان کتبی که قرابت زمانی نزدیکتری با زمان زندگی خاندان شاذان را دارند می‌توان به کتاب‌های «عیون اخبار الرضا(ع)» تألیف شیخ صدوق و «اختیار معرفه الرجال» که در واقع تصحیح رجال کشی بوده و تألیف محمد بن عمر کشی می‌باشد، اشاره نمود. لذا در این پژوهش به منظور بررسی نقش خاندان شاذان در علم حدیث این دو کتاب را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

از نکات جالب در خصوص این خاندان این است که تقریباً تمامی افراد این خاندان به صورت سلسله وار با یکدیگر رابطه استاد- شاگردی داشته و علوم اسلامی به صورت سینه به سینه بین آنها منتقل می‌شده است. هرچند که به جز این‌ها شاگردان بسیاری خارج از مجموعه خاندان نیز خوشه چین خرمن علم و کرامت ایشان بوده‌اند که در میان آنها «علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری» و «محمد بن اسماعیل نیشابوری» متمایز تر از بقیه هستند.

گوشه دیگر از تلاش‌های این خاندان تألیف آثاری در حوزه علوم اسلامی هم‌چون کلام و

۱- کشی، محمد بن عمر، همان، ص ۸۱۸.

حدیث بوده است. شمار آثاری که توسط فضل بن شاذان به رشته تحریر درآمده است تا ۱۸۰ اثر ذکر نموده‌اند. در میان تالیفات وی «کتاب الايضاح» با وجود برخی تردیدها در انتساب به فضل، به عنوان ادعای برحقانیت تشیع به شمار می‌رود. مرحوم محدث ارموی در مقدمه الايضاح علت نام‌گذاری این کتاب را بدین صورت بیان می‌کند: «هدف او در این تالیف و غرض او از این تصنیف آن بود که حقانیت مذهب جعفری را به حدیث و قرآن روشن سازد و استقامت طریقه اثنی عشری را به دلیل و برهان آفتابی کند، نام آن را الايضاح نهاده تا لفظ بر معنی موافق و اسم با مسمی مطابق باشد»^۱. به جز این ظاهراً کتابی توسط ابوعبدالله شاذانی نوشته شده که با توجه به نقل روایات آن توسط «محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی» احتمال می‌رود در زمینه حدیث بوده باشد. تالیف کتابی نیز به شاذان بن خلیل نسبت داده شده است، که به جز حرعاملی، دیگر رجال‌نویسان به آن اشاره‌ای ننموده‌اند.^۲

۵. تاثیر خاندان شاذان بر احادیث کتاب عیون اخبارالرضا(ع)

عیون اخبارالرضا(ع) یک کتاب جامع شیعی در تاریخ علی بن موسی‌الرضا(ع)، امام هشتم شیعیان و احادیث او به تألیف شیخ صدوق است. وی در این کتاب روایات مربوط به امام رضا (ع) و مجموعه روایاتی را که از آن حضرت روایت شده، جمع‌آوری کرده است. مؤلف، کتاب مذکور را احتمالاً در سال‌های بعد از ۳۶۶ ه.ق برای هدیه به کتابخانه صاحب بن عباد دیلمی، وزیر وقت و حاکم شیعی آن دوران، نگاشته است. صاحب بن عباد در مدح و ستایش امام رضا - علیه السلام - اشعاری می‌سراید و آن را به شیخ صدوق هدیه می‌دهد و شیخ نیز این کتاب را در پاسخ به هدیه ایشان به نگارش درمی‌آورد. این کتاب از معتبرترین منابع روایی شیعه بوده و مانند دیگر کتاب‌های شیخ صدوق از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است. احادیث این کتاب در ۶۹ باب تنظیم شده که بخشی از آن‌ها گفته‌های

۱- محدث ارموی. سید جلال‌الدین، (۱۳۵۱) مقدمه الايضاح، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ص ۱.

۲- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ ه.ق) تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، محقق محمد رضا حسینی جلالی، قم: موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ص ۱۴۸.

خود امام رضا(ع) و بخشی دیگر احادیثی که او از امامان پیش از خود، روایت کرده است. ظاهراً شیخ صدوق در سال ۳۵۲.ه.ق به قصد زیارت مرقد امام رضا(ع) راهی مشهد می‌شود و در بازگشت در نیشابور از محضر جمعی از علمای اهل حدیث این شهر نظیر ابوعلی حسین بن احمد بیهقی، عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری (که در زمره شاگردان فضل بن شاذان به شمار می‌روند) و ... استفاده نموده است.^۱ در کتاب عیون ۱۸ روایت وجود دارد که نام ۵ نفر از خاندان شاذان در میان سلسله راویان آن به چشم می‌خورد و در واقع آنان را باید به عنوان مشایخ شیخ صدوق به شمار آورد. روایات نقل شده در کتاب عیون الاخبار الرضا(ع) که نام افراد خاندان شاذان در میان راویان آن به چشم می‌خورد از قرار زیر می‌باشد:

۱. تعداد روایاتی که از فضل بن شاذان روایت شده ۱۳ حدیث

۲. تعداد روایاتی که از جعفر بن نعیم بن شاذان نقل شده ۱۰ حدیث

۳. تعداد روایاتی که از محمد بن شاذان نقل شده ۴ حدیث

۴. تعداد روایاتی که از قنبر بن علی بن شاذان نقل شده ۱ حدیث

۵. تعداد روایاتی که از علی بن شاذان نقل شده ۱ حدیث

حدیث العلل را می‌توان برجسته‌ترین و مهم‌ترین حدیثی برشمرد که از خاندان شاذان در این کتاب نقل شده است و ضمن دلالت آن بر مقام فقهی والای فضل بن شاذان، خود به عنوان یکی از موارد مهمی به شمار می‌رود که بر استماع حدیث توسط وی از امام رضا(ع) دلالت دارد.

بررسی این کتاب و جامعه‌شناسی راویان آن می‌تواند به عنوان یک اثر مهم در شناخت نسبی خاندان شاذان به شمار می‌رود و نکات مهمی در خصوص آنان از این کتاب برداشت می‌شود که به شرح زیر می‌باشد:

۱. اثبات وجود اینکه جعفر بن نعیم بن شاذان از مشایخ برجسته شیخ صدوق بوده است و

بدین واسطه وجود فرزندی به نام نعیم برای شاذان نیز ثابت می‌گردد.

۱- ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)، (۱۳۷۳)، *عیون اخبار الرضا(ع)*، ترجمه حمید رضا مستفید و علی اکبر غفاری، جلد اول، تهران: صدوق، ص ۷.

۲. جعفر علاوه بر فضل بن شاذان در میان راویان احمد بن ادریس نیز قرار داشته است.
۳. وجود فرزندی به نام‌های محمد و علی برای شاذان که از برادر خود فضل نیز احادیثی روایت نموده‌اند. همچنین به همین واسطه است که شخصیت محمد بن شاذان از محمد بن احمد بن نعیم بن شاذان تمایز می‌یابد.
۴. اشاره به نقش برجسته علی بن محمد بن قتیبه و رواج اندیشه شیعی خاندان شاذان توسط وی به گونه‌ای که در ۸ روایت علی بن محمد از فضل نقل شده است. علاوه بر وی عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیز در شمار راویان و شاگردان این خاندان قرار می‌گیرد.
۵. با نگرش به قرار داشتن ۱۸ روایت در ۶۹ باب کتاب مذکور، نقش ارزنده این خاندان در انتقال مفاهیم و مواریث مذهب تشیع به خوبی نشان داده می‌شود.

۶. تاثیر خاندان شاذان بر احادیث کتاب اختیار معرفه الرجال

إِخْتِيَارُ مَعْرِفَةِ الرَّجَالِ معروف به رجال کشی، کتابی است در علم رجال شیعه و امامیه که در واقع گزیده‌ای است از کتابی رجالی که توسط محمد بن عمر کشی در قرن چهارم هجری نوشته شده است. اصل کتاب تدوین شده توسط کشی موجود نبوده و آنچه در دسترس است گزینش و انتخاب شیخ طوسی از آن کتاب است که با عنوان اختیار معرفه الرجال در دسترس می‌باشد. کشی در نیمه اول قرن چهارم هجری زندگی می‌کرده و روایات او از خاندان شاذان به دلیل قرابت زمانی بسیار موثق می‌باشد. وی را در جمله راویان ابوعبدالله شاذانی دانسته‌اند، هرچند که روایاتی را نیز به طور مستقیم از فضل بن شاذان نقل کرده است. کتاب وی شامل ۱۱۵۱ روایت بوده و بیش از ۵۰۰ راوی در آن نام برده است.

در کتاب کشی ۸۰ روایت (بیش از ۶ درصد احادیث کتاب وی) وجود دارد که خاندان شاذان در میان سلسله راویان آن قرار دارد. علاوه بر آن وی به معرفی فضل بن شاذان و ابوعبدالله شاذانی نیز پرداخته است. نکات مهمی که با بررسی کتاب وی به دست می‌آید به شرح زیر می‌باشد:

۱. وی ۷ روایت در خصوص فضل بن شاذان روایت می‌کند که اکثر آن‌ها در مدح وی از سوی امام حسن عسکری(ع) می‌باشد. این امر علاوه بر تایید مقام علمی فضل به ارتباط وی با امام نیز دلالت دارد.
۲. نقل ۱۳ حدیث به طور مستقیم از فضل این فرضیه را ایجاد می‌کند که شاید کشتی موفق به دیدار فضل شده و در زمره راویان وی بوده است. هرچند با توجه به دوره زندگانی آنها بعید به نظر می‌رسد.
۳. وی خیلی کوتاه و در قالب یک روایت به معرفی ابو عبدالله شاذانی پرداخته ولی از محتوای کتاب وی اطلاعات مناسبی در خصوص وی بدست می‌آید.
۴. نقل ۷ روایت توسط فضل از پدرش شاذان دلیلی واضح بر مقام علمی شاذان در نقل حدیث می‌باشد. عباراتی که فضل با آنها پدرش را معرفی نموده خود مدعایی بر این امر است.
۵. وی در ۸ مرتبه به کتابی اشاره می‌کند که توسط شاذانی تدوین شده و خود آن را دیده است. با توجه به نقل روایات از این کتاب احتمال می‌رود که در زمینه حدیث بوده باشد.
۶. نامه‌های محمد بن مسعود به شاذانی نکته دیگر کتاب وی است. حتی در قسمتی به نامه-نگاری مستقیم محمد بن مسعود با فضل بن شاذان اشاره می‌کند. از آنجا که در اکثر جواب این نامه‌ها شاذانی با روایتی از فضل پاسخگو می‌باشد، دلیلی بر ارتباط علمی میان فضل بن شاذان و ابو عبدالله شاذانی نیز می‌تواند باشد. علاوه بر آن محمد بن مسعود از طریق ابن‌ازداد و عبدالله بن حمدویه بیهقی از فضل بن شاذان نیز روایت نموده است.
۷. نام بردن از محمد بن شاذان نیز می‌تواند دلیل دیگری بر انتساب وی به عنوان یکی از فرزندان شاذان می‌باشد.
۸. در این کتاب اطلاعات مناسبی در خصوص مشایخ و راویان خاندان شاذان بدست می‌آید، به عنوان مثال در میان راویان فضل به اسامی نظیر: نصر بن صباح، عبدالله بن

حمدویه بیهقی، ابن ازداد بن المغیره، سلیمان بن سفیان بن سمط، مکرم بن بشر، ابامحمد القماص حسن بن علویه و سهل بن بحر اشاره می‌کند.

۹. در میان مشایخ و اساتید ابو عبدالله شاذانی، جعفر بن محمد مدائنی، العاصمی، فضل بن هشام هروی و المحمودی و در میان راویان وی محمد بن مسعود، علی بن قتیبه و آدم بن محمد را می‌توان نام برد.

۱۰. در این کتاب نیز کثرت روایاتی که توسط علی بن محمد بن قتیبه از فضل نقل شده بیانگر مقام و منزلت وی در نزد فضل و جایگاه برجسته علمی او در علم حدیث می‌باشد.

با جمع بندی مطالب گفته شده می‌توان دریافت که مقام علمی برجسته خاندان شاذان بیش از هر چیزی مدیون تلاش آنها در بیان روایات و انتقال مفاهیم شیعی از طریق نقل حدیث بوده و این امر مورد توجه بزرگانی نظیر شیخ صدوق و محمد بن عمر کشی نیز واقع شده، به طوری که آنها در زمره کسانی به شمار می‌آیند که از مکتب حدیثی خاندان شاذان بهره برده‌اند به گونه‌ای که ۷ تن از اعضای این خاندان در میان مشایخ آنها قرار دارند و در میان سلسله راویان نزدیک به ۱۰۰ حدیث در این دو کتاب می‌باشند.

نتیجه گیری

در این پژوهش سعی گردید تا تاثیرگذاری خاندان شاذان بر گسترش علم حدیث شیعه در کتاب‌های «عیون اخبار الرضا (ع)» و «اختیار معرفه الرجال» مورد بررسی قرار گیرد. خاندان شاذان از جمله شناخته شده‌ترین اشخاصی بودند که در ترویج مذهب تشیع در فضای خاص علمی- مذهبی نیشابور قرن سوم هجری نقش داشتند. از اقدامات مهم این خاندان انتقال مفاهیم و مواریث شیعی از طریق بیان روایات و احادیث، به نحوی که تعدد روایات نقل شده از فضل بن شاذان وی را در جمله افراد ثقه و امین در بین رجالیون معرفی نموده است. وی در سلسله راویان ۷۷۵ حدیث در کتب اربعه شیعه قرار داشته و علاوه بر وی تنی چند از سایر اعضای خاندانش نیز به عنوان مشایخ مولف حدیث شهرت داشته‌اند. در دو کتاب ذکر شده نیز

درصد قابل توجهی از روایات می‌توان اشاره کرد که افراد این خاندان در میان سلسله راویان آن قرار دارند. به گونه‌ای که در میان مشایخ شیخ صدوق تعداد ۵ نفر و در میان رجال کتاب کشی نیز ۵ تن از اعضای خاندان شاذان قرار دارند. همانطور که قبلاً اشاره شده شیخ صدوق در سفر به نیشابور از محضر شاگردان فضل بن شاذان بهره برده و احتمال دارد که در خلال این سفر با برخی بازماندگان این خاندان نیز دیدار داشته باشد و به واسطه آنهاست که احادیثی را به طور مستقیم از «جعفر بن نعیم بن شاذان» و «قنبر بن علی بن شاذان» نقل نموده باشد. کشی نیز بدون واسطه احادیثی از فضل بن شاذان نقل می‌کند که احتمال در خصوص دیدار آنها را تقویت می‌کند هر چند که از لحاظ زمانی این امر بعید می‌نماید، ولی قطعاً وی از محضر «ابوعبدالله شاذانی» بهره برده و علاوه بر نقل روایت از وی در هشت قسمت به کتابی اشاره میکند که توسط ابوعبدالله نوشته شده و وی در معرفی رجالش از آن بهره برده است. هر چند که با توجه به کثرت روایاتی که از علی بن محمد بن قتیبه نقل می‌کند بیانگر آن است که وی از مشایخ اصلی کشی نیز به شمار می‌رفته است و بدین ترتیب می‌توان وی را از جمله راویان با واسطه خاندان شاذان برشمرد.

کتابنامه

- ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)، (۱۳۷۳)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه حمید رضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.
- _____، (۱۳۵۹) *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ابن منظور، لسان العرب، (۱۴۱۸ ه.ق) تحقیق علی شیری، جلد هفتم، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی. اشپولر، برتولد، (۱۳۶۹) *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بغدادی، محمد بن محمد عکبری (شیخ مفید)، (۱۳۸۸) *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، مترجم و شارح امیر خانبلوکی، قم: تهذیب.
- بیات مختاری، مهدی، (۱۳۹۲) *خورشید شرق در سده سوم*، قم: موسسه کتاب شناسی شیعه.
- پروانه محولاتی. محمد. (۱۳۸۴). *از یمن تا نیشابور*، چاپ اول، تهران: گوتمبرگ.
- جعفریان، رسول، (۱۳۷۵) *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، قم: انصاریان.
- جنیدی، فریدون، (۱۳۵۹) *فضل بن شاذان و نبرد اندیشه ها در ایران پس از اسلام*، تهران: بلخ.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۵) *تاریخ نیشابور*، ترجمه خلیفه نیشابوری، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ ه.ق) *تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، محقق محمدرضا حسینی جلالی، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- _____، (۱۳۸۵ ه.ق) *رجال حرعاملی*، محقق علی فاضلی، قم: موسسه فرهنگی دارالحدیث.
- خامسی پور، لیللا. (۱۳۸۲) *قبیله ازد و نقش آن در تاریخ اسلام و ایران*، قم: کتابخانه تخصص تاریخ اسلام و ایران.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۸ ه.ق) *موسوعه طبقات الفقهاء*، قم: موسسه امام صادق (ع).
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۵) *مقدمه تاریخ نیشابور*، تهران: آگه.
- کشی، محمد بن عمر، (بی تا) *رجال کشی (اختیار معرفه الرجال)*، محقق مهدی رجایی، خلاصه کننده محمد بن حسن طوسی، محقق محمد باقر بن محمد میرداماد، قم: موسسه آل البيت.
- مادلونگ. ویلفرد، (۱۳۷۷) *فرقه های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- محدث ارموی. سید جلال الدین، (۱۳۵۱) *مقدمه الايضاح*، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- مدیر شانه چی، کاظم، (۱۳۸۰) *دانش درایه الحدیث*، قم، انتشارات اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۲۷ ه.ق) *رجال النجاشی*، به تحقیق آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، قم، موسسه النشر الاسلامی.

گورستان قتلگاه؛ فراز و فرودی در اعصار تاریخ

نرگس صالح نژاد^۱

چکیده

گورستان قتلگاه در شمال حرم مطهر رضوی قرار داشت. این مکان در سده‌های مختلف جزو عرصه‌های مهم جغرافیایی و تاریخی شهر مشهد محسوب می‌شد؛ مکانی که در تاریخ خود پیکر انبوهی از مردم عامی و حتی چهره‌های برجسته علمی، سیاسی، مذهبی و اجتماعی مشهد و بعضاً ایران را در خود جای داده بود. پژوهش پیش‌رو بر آن است به بررسی جایگاه این مکان تاریخی در جغرافیای شهر مشهد و به تبع آن تاریخ اجتماعی این شهر بپردازد. به دلیل تخریب کامل و عدم دسترسی مستقیم به این گورستان تمرکز منابع تحقیق بر عکس‌ها و متون مکتوبی است که اشاره‌ای به این گورستان کرده‌اند.

واژگان کلیدی: مشهد، گورستان قتلگاه، جغرافیای تاریخی، تاریخ اجتماعی.

۱- دانشجوی دکتری تاریخ ایران معاصر، دانشگاه الزهراء(س) narges.salehnejad@gmail.com

The Qatlgah cemetery; the rise and descent in the ages of history

Narges Salehnezhad ¹

Abstract

The Qhatlgah cemetery was located in the north of Razavi's shrine. This place has been considered as one of the most important geographic and historical areas of Mashhad in different centuries . This place contained a significant number of public people and even scientific, political, religious and social figures of Mashhad and sometimes Iran. This research assesses the location of this historic site in the geography of Mashhad and, consequently, the social history of this city. Due to the destruction and lack of direct access to the cemetery, the research sources focus on photos, documents and written texts which have referred to the cemetery.

Keywords: Mashhad, the Qhatlgah cemetery, Historical geography, Social history.

1. Ph.D. Student of Iran's contemporary history, Alzahra University

جغرافیای تاریخی یک مکان به بررسی تغییرات جغرافیایی پدیده‌های مکانی در بستر زمان در مکانی خاص می‌پردازد؛ در واقع این دانش به مسائل جغرافیایی نگرش تاریخی دارد. در جغرافیای تاریخی، به‌ویژه فرآیندهای اجتماعی، مورد تأکید قرار می‌گیرند، زیرا تاریخ بشر و به موازات آن پدیده‌های جغرافیایی از همکاری اجتماعی مردم ایجاد شده است.^۱ یکی از اهداف جغرافیای تاریخی رسیدن به شناختی جامع از شرایط زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گذشته انسان در ارتباط با محیط جغرافیایی محل زندگی اوست، در واقع جغرافیای تاریخی، هدفش تشخیص نوع روابطی است که انسان برای رسیدن به زندگی بهتر در مناطق جغرافیایی با محیط زندگی خود برقرار می‌کند.^۲

از آنجایی که جغرافیای تاریخی فصل مشترک دو دانش تاریخ و جغرافیا است، برای مطالعه در این حوزه ناگزیر باید از روش‌های ترکیبی استفاده کرد؛ در واقع باید هم به بررسی منابع تاریخی و کتابخانه‌ای و هم مشاهده میدانی مکان مورد بحث پرداخت. در این پژوهش سعی شده است که منابع کتابخانه‌ای اعم از کتاب، مجله، اسناد و تصاویر و نیز بررسی میدانی مکان مدنظر قرار گیرد، ولی با توجه به این مسئله که محل مورد پژوهش (گورستان قتلگاه) در جریان طرح‌های توسعه حرم طی دهه‌های متوالی از بین رفته است، جز در نقشه‌های باقیمانده و تصاویر چیز دیگری از این مکان برای مشاهده در دسترس نیست.

از گورستان قتلگاه تا اواسط قرن ششم نامی در تاریخ دیده نمی‌شود. ابن فندق در سال ۵۴۸ قمری نخستین بار در زمان مرگ شیخ طبرسی در نزدیکی مسجد قتلگاه سخن گفته است. این مکان به تدریج با وجود افراد سرشناس مذهبی، علمی، سیاسی و جبهه‌ای می‌یابد و جایگاه خود را در تاریخ شهر مشهد تثبیت می‌کند. هر زمان که دانشمند و شخص سرشناسی در این گورستان دفن شد، بر احترام و تقدس این مکان افزوده شد، به‌ویژه اینکه در جوار حرم امام رضا نیز قرار داشت.

۱- بیک‌محمدی، حسن، ۱۳۸۶، *مقدمه‌ای بر جغرافیای تاریخی ایران*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، مقدمه، ص چهارده.

۲- همان، ص ۱۵.

به دلیل عدم دسترسی مستقیم به گورستان به سبب تخریب کامل آن در طرح توسعه و گسترش حرم، نمی‌توان از سنگ مزارها، مصالح و معماری این مکان به‌طور مستقیم سخن گفت. تنها منابع اطلاعاتی در این زمینه تعداد محدودی عکس و نیز منابع مکتوب و اسنادی در ادوار مختلف، به‌ویژه دوره قاجار، است.

موقعیت مکانی و جغرافیایی

گورستان قتلگاه در شمال حرم مطهر امام رضا قرار گرفته است و از مهم‌ترین عرصه‌های تاریخی شهر مشهد تا اوایل سده حاضر بشمار می‌رود.



تصویر ۱. عناصر کالبدی شهر مشهد در سده یازدهم قمری.

گورستان قتلگاه در سمت راست تصویر و جنب پلان حرم مشخص شده است (منبع: سیدی، ۱۳۹۲: ۹۷).

هرچند این گورستان به طور کامل تخریب شده و امروز به جز یک اسم نشانی از آن در شهر نمی‌یابیم، با رجوع به منابع تاریخی موقعیت آن را می‌توان در حد فاصل خیابان طبرسی و بست بالا در نظر گرفت.^۱ قرارگیری این گورستان در موقعیتی چسبیده به حرم رضوی جنبه تقدس به آن بخشیده و آن را نزد مردم مورد احترام کرده است، به گونه‌ای که در بخش‌های بعدی خواهیم دید، این مکان یکی از بزرگ‌ترین گورستان‌های شهر است و عالمان دینی و شخصیت‌های سیاسی بسیاری در آن مدفون هستند.



تصویر ۲. موقعیت گورستان قتلگاه نسبت به حرم امام رضا (ع)، عکاس: عبدالله قاجار (۱۳۰۹ قمری)

وجه تسمیه

پیش از پرداختن به علت نام‌گذاری باید این نکته را متذکر شد، این گورستان در طول تاریخ نام‌های مختلفی را به خود گرفته است؛ قطعگاه، غسلگاه، بغلگاه و قتلگاه. در باب وجه تسمیه گورستان روایت‌های متعددی مطرح شده است که مشهورترین آن‌ها به قرار زیر است:

۱- قصابیان، محمدرضا، ۱۳۷۷، *تاریخ مشهد* (از پیدایش تا آغاز دوره افشاریه)، تهران: انصار، ص ۲۳۴.

- نقدی در مقاله پژوهشی خود در باب دروایش بکتاشیه آورده است: «امام رضا (ع) در زمان شهادتشان در خانه حمید بن قحطبه یا جنید در باغ قصر بوده‌اند که در آنجا شهید و با آب قناتی که در درون آن جاری بوده، بدن مطهرش غسل داده شده است»^۱ و از این رو این مکان را غسلگاه می‌گفتند.
 - در منابع تاریخی در ضبط این مکان «بغلگاه» هم آمده که گویا ضبط نادرست بوده است. مؤلف کتاب *فردوس التواریخ*، زمانی که کتاب *ناسخ التواریخ* را دیده، به ضبط کلمه بغلگاه در مورد این مکان برخورد کرده است. وی می‌گوید: «زمانی که در دارالباهره طهران بودم، به مرحوم لسان‌الملک، مؤلف کتاب *مزبور*، عرض نمودم که عبارت بغلگاه نباید باشد. فرمودند بغلگاه ضبط بود در نسخه اصل که نقل نمودم و تغییر ندادم و شاید بغلگاه غیر از قتلگاه باشد»^۲.
 - همچنین روایت دیگر در باب وجه تسمیه گورستان این است که در قتل عام ازبک‌ها در مشهد، افراد بسیاری کشته و در این مکان مدفون شدند، به این دلیل آنجا را قتلگاه نام داده‌اند.
- اینکه وجه تسمیه این مکان دقیقاً از کجا نشئت می‌گیرد، چندان روشن و مشخص نیست، اما خبرها و روایت‌ها حاکی از اهمیت این مکان، چه به‌عنوان یک عرصه و مکان تاریخی یا یک مکان مقدس و مذهبی، در نزد مردم است.

پیشینه تاریخی گورستان قتلگاه

برای آنکه بتوانیم به درک صحیحی از جغرافیای تاریخی و نیز موقعیت این مکان برسیم، باید اطلاعات خود را در باب وضعیت سیاسی، طبیعی، اجتماعی و فرهنگی منطقه افزایش دهیم و این امر جز با دانستن پیشینه تاریخی گورستان میسر نخواهد شد. همانگونه که در ادامه

۱- نقدی، رضا، «بکتاشیه و آستان قدس»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ششم، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۵۶.

۲- بسطامی، نوروزعلی‌بن محمدباقر، ۱۳۹۰، *فردوس التواریخ (تاریخ ارض اقدس رضوی)*، تحقیق علیرضا اکرمی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۴۵.

خواهد آمد، این مکان وقایع مذهبی و تاریخی متعددی را از سر گذرانده است و یکی از دلایل اهمیت آن نیز همین حوادث است که باعث ماندگاری آن در حافظه تاریخی مردم مشهد شده است.

از قتلگاه چندبار در منابع سخن گفته شده است. نخستین بار ابن فندق در سال ۵۴۸ قمری از محل دفن شیخ طبرسی در نزدیکی مسجد قتلگاه سخن گفته است.^۱

باغ حمید بن قحطبه

قحطبه از نقبای دوازده‌گانه دعوت عباسی و از سرداران آن‌ها بود و پسرش، حمید، از «نظراء النقباء» یعنی جانشینان بود. حمید استاندار طوس بود و در باغی سکونت داشت که به نقل منابع بزرگ‌ترین و آبادترین باغ منطقه سناباد بود. عمارت این باغ به نام «قصر اسکندری» یا مقبره هارون عباسی بود. حمید از این باغ و عمارتش برای پذیرایی و اسکان مسافران مهم و رسمی استفاده می‌کرد. امام رضا در مدت اقامت خود در این منطقه در باغ وی سکونت داشت. در مدت سکونت ایشان، نظر حمید به قرآن دست‌نویس حضرت جلب شد و از حضرت آن را طلب کرد. امام فرمودند قرآن را در مقابل باغت به تو می‌دهد، حمید قبول کرد. همان شب حضرت دستور دادند درختان باغ قطع شود و پس از آن امام این مکان را «وقف بر مقابر مومنین و مومنات کرد».^۲

تکیه بکتاشی‌ها که اعتمادالسلطنه در مطلع‌الشمس از آن نام می‌برد، به باور مردم همان خانه حمید بن قحطبه و جایی بوده است که پیکر امام رضا را غسل داده‌اند.^۳

۱- نقدی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷.

۲- منشی قمی، احمدبن حسین، ۱۳۵۲، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۵۲ و ج ۲: ۹۹۲؛ طاهرینیا، بهروز، ۱۳۷۶، مشهد از نگاه سیاحان از ۱۶۰۰ تا ۱۹۱۴، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۲۰۰.

۳- خانیکیوف، نیکولای، ۱۳۷۵، سفرنامه خانیکیوف، ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی‌گناه، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۱۳۱.

حمله ازبک‌ها به مشهد

عبدالمومن خان، پسر عبدالهه خان ازبک، در اواخر سال ۹۹۷ قمری، پس از چندین ماه محاصره توانست مشهد را تصرف کند. با تصرف شهر دست به کشتار مدافعان و مجاوران حرم امام رضا(ع) زد. «قنادیل مرصع، طلا و نقره و شمعدان که حیز تعداد بیرون نبود و مفروشات و ظروف و اوانی چینی و کتابخانه سرکار فیض آثار به دست ازبکان بی تمیز درآمد»^۱ گفته می‌شود عبدالمومن خان حتی از میله طلای بالای گنبد که شاه طهماسب نصب کرده بود نیز نگذشت و آن را به تاراج برد. طبق گفته خواند میر، شمار کشته‌های سه روز قتل و غارت شهر حدود ۵۷۰۰۰ تن بوده است.^۲ بر اساس منابع تاریخی، با توجه به تعداد کشته‌شدگان، این حمله نقش مهمی در بافت جمعیتی منطقه داشته است.

مهدی سیدی در کتاب *تاریخ مشهد*، در باب حمله ازبک‌ها می‌گوید، حاصل این حمله شیوع وبا در شهر بود، در نتیجه تعداد کشته‌شدگان باید فراتر از آمار کتاب خواند میر باشد^۳ و همچنین به نقل از نویسنده *منتخب‌التواریخ* می‌گوید: «مدفونین گورستان قتلگاه، مقتول در آن واقعه بودند و لذا آن زمین را قتلگاه گفتند»^۴؛ دفن این تعداد کشته در یک مکان نشان‌دهنده بزرگی و گستردگی گورستان بوده است. هرچند نباید فراموش کرد گورستانی پیش از این واقعه نیز با نام غسلگاه در نزدیک حرم وجود داشته است و شاید هر دوی این مکان‌ها (غسلگاه و قتلگاه) یکی باشند.

۱- اسکندربیک ترکمان، ۱۳۸۳، *عالم‌آرای عباسی*، جلد اول و نیمی از جلد دوم، مقدمه ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ص ۴۱۳.

۲- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، ۱۳۳۳، *تاریخ حبیب‌السیر*، مقدمه جلال‌الدین همایی، ج ۴، تهران: خیام، ص ۴؛ خراسانی، ملاهاشم، بی‌تا، *منتخب‌التواریخ*، تهران: کتابفروشی علمی، ص ۵۵۵؛ بسطامی، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۴؛ *دایره‌المعارف آستان قدس رضوی*، ۱۳۹۳، ج ۱، «ازبک‌ها»، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی مشهد، صص ۶۸-۳۶۵.

رضوی، محمدباقر، ۱۳۵۲، *شجره طیبه*، تهران: چاپخانه حیدر، ص ۳۶۷.

۳- سیدی فرخند، سید مهدی، ۱۳۹۲، *نگاهی به جغرافیای تاریخی شهر مشهد*، ج ۱، مشهد: مرکز پژوهش‌های شورای اسلامی شهر مشهد، ص ۱۴۶.

۴- نقدی به نقل از خراسانی، بی‌تا: ۵۵۵.

تخریب گورستان قتلگاه

گورستان قتلگاه در زمان رضاشاه به صورت باغ بزرگی درآمد و به باغ رضوان معروف شد.^۱ یکی از مکان‌هایی که در این زمان به طور کامل تخریب شد، تکیه تاریخی بکتاشی‌ها بود.^۲ در مورد این تکیه و دیگر بناهای متبرک موجود در داخل گورستان توضیحاتی داده خواهد شد.

اقدام به احداث فلکه حضرت در اطراف بارگاه امام رضا (ع) نخستین بار در فاصله سال‌های ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۲ شمسی در دوران نیابت تولیت اسدی انجام شد. قسمتی از گورستان در داخل طرح فلکه قرار گرفت و از بین رفت. در ادامه با احداث خیابان طبرسی، قسمتی دیگر از گورستان در میانه خیابان واقع شد و بخش‌های شرقی و جنوبی گورستان در سمت دیگر خیابان طبرسی و قسمت‌های داخلی فلکه قدیم ساختمان‌سازی و تبدیل به محل کسب شد.^۳ این مکان هنوز با نام بازارچه حاجی آقاجان وجود دارد.



تصویر ۳. طرح توسعه حرم پس از تخریب گورستان و بافت‌های تاریخی و قدیمی اطراف حرم

۱- تسیبچی، محمدحسین، ۱۳۵۳، *از خوانسار تا خراسان*، پاکستان، راولپنڈی: نویسنده، ص ۱۸۸؛ سیدی، ۱۳۹۲: ۱۴۹.

۲- نقدی، ۱۳۹۰: ۱۵۸.

۳- قصابیان، ۱۳۷۷: ۲۷۲.

احداث فلکه حضرت در دهه ۱۳۰۰ شمسی باعث شد، گورستان قتلگاه که رونق خود را از دست داده بود و تقریباً نیمه مخروبه شده بود، تبدیل به ویرانه شود. مقابر و مزارات، اماکن متبرکه و تاریخی گورستان بدون توجه به اهمیت آن‌ها از بین برده شدند.

در اوایل دهه ۱۳۳۰ شمسی، فقیه سبزواری، با نظارت آستان قدس، اطراف این فضای تسطیح شده حجره‌هایی برای طلاب ساخت و عرصه میانی آن را نیز برای دفن اموات مرمت کرد و آن را باغ رضون نامید. خود ایشان نیز پس از فوت در سال ۱۳۴۵ در همین باغ دفن شد. اما این باغ هم از تخریب و ویرانی در امان نماند.

در سال ۱۳۵۳، همزمان با دوره نایب‌التولیه‌ای عبدالعظیم ولیان، باغ رضوان به صورت کامل تخریب شد و همراه با زمین‌های اطرافش تبدیل به یک فضای سبز یکپارچه شد و گورستان قتلگاه و سپس باغ رضوان که دیرزمانی تجسمگاه تاریخ بود و وقایع بسیاری را به خود دیده بود، در نهایت خود نیز بدون هیچ ردپا و اثری به تاریخ پیوست.^۱

در ابتدای امر قرار بر این بود خیابان طبرسی کاملاً در امتداد و راستای خیابان امام رضا (تهران سابق) ساخته شود، ولی به دلیل قرارگیری آرامگاه طبرسی در وسط خیابان، خیابان را کمی به سمت راست منحرف کردند، نتیجه این بود که مدفن طبرسی در کنار ضلع غربی خیابان طبرسی و جنب باغ رضوان باقی ماند.

در اوایل دهه دوم انقلاب اسلامی (دهه ۱۳۷۰) با شروع طرح توسعه فضاهای فلکه حرم مطهر، باز هم آرامگاه طبرسی در مسیر ساخت و سازها قرار گرفته بود و این بار چاره‌ای نبود جز تغییر مکان آرامگاه؛ پس با قالب‌بندی و بتون‌ریزی در اطراف قبر طبرسی آن را با کمک جرثقیل خارج و به داخل باغ رضوان منتقل کردند^۲ و هنوز در این مکان قرار دارد. تنها اثر باقیمانده از گورستان قتلگاه، قبر سبز است که همچنان به عنوان امام‌زاده‌ای مورد احترام مجاوران و زائران است. با تخریب این گورستان، بخش عمده‌ای از حافظه تاریخی و فرهنگی شهر مشهد نیز از بین رفت، مقابر شخصیت‌های علمی و مذهبی یا سیاسی معدوم شد و تنها

۱- ماهوان، احمد، ۱۳۸۸، *تاریخ مشهد الرضا*، مشهد: سخن‌گستر، چاپ دوم، ص ۵۰-۵۴۹.

۲- ماهوان، ۱۳۸۸: ۵۴۹؛ قصابیان، ۱۳۷۷: ۲۷۲.

مقبره چند تن از این ماجرا خلاصی یافت.

شخصیت‌های مدفون در گورستان قتلگاه

هر چند با توجه به تصویر شماره ۱ این گورستان در مقایسه با دیگر گورستان‌های شهر مشهد چندان گسترده و بزرگ نبوده است؛ به دلیل مجاورت و نزدیکی به حرم امام رضا (ع) از جایگاه خاصی بین تمام اقشار جامعه برخوردار بود و اگر امکان دفن اموات در صحن وجود نداشت، متوفیان در این گورستان دفن می‌شدند و حتی گاه به سبب وصیت فرد متوفی در گورستان مذکور به خاک سپرده می‌شد. اگرچه امروز نام و نشانی از این گورستان وجود ندارد و نمی‌توان با قاطعیت از مقبره شخصیت‌های مدفون در آن سخن گفت، می‌توان با توجه به متون تاریخی برخی شخصیت‌های مهم و نامدار این گورستان، چه مذهبی و دینی یا سیاسی و اجتماعی، را برشمرد.

- شیخ طبرسی

مقبره شیخ طبرسی به همراه قبر سبز تنها مقابر باقیمانده از گورستان قتلگاه هستند. شیخ ابوعلی فضل بن حسن بن فضل الطبرسی از بزرگان علم فقه و حدیث بود. وی در سال ۵۲۳ قمری از مشهد به سبزوار نقل مکان کرد و در سال ۵۴۸ قمری در همان شهر وفات یافت. پیکر وی را به مشهد آوردند و در غسلگاه الرضا (قتلگاه) دفن کردند.^۱

بعد از احداث خیابان طبرسی کنونی، ابتدا عمارتی بر مرقد طبرسی ساختند که در سال ۱۳۶۰ شمسی توسط حاج علی آقا کازرونی تجدید بنا شد. این بنا در ابتدای ضلع غربی خیابان طبرسی و در فضای آزاد قرار داشت و بنایی مستطیل شکل به طول ۱۲ و عرض ۷ متر بود که قبر شیخ در وسط آن جای گرفته بود. در سال ۱۳۷۰ شمسی به دلیل عملیات تعریض خیابان و اجرای طرح عظیم فلکه حضرت، با تزریق بتون به اطراف قبر، مکعبی سیمانی حاوی قبر وی ساخته شد و به وسط باغ رضوان انتقال یافت و هنوز هم در همین مکان است.^۲

۱- لاهیجانی، محمدعلی صدرالمثالین، ۱۳۸۵، *تاریخ و جغرافیای شهر مشهد*، ترجمه و تصحیح محمدرضا قصابیان،

تهران: انصار، ص ۹۰؛ خراسانی، بی تا: ۱۱؛ بسطامی، ۱۳۹۰: ۱۰۹؛ طوسی، ۱۳۷۱، ۷۵.

۲- قصابیان، ۱۳۷۷: ۲۷۷.

- رستم میرزا صفوی

رستم میرزا یکی از پسران سام میرزا، شاهزاده صفوی، بود. از زمان دقیق فوت وی خبری در دست نیست، اما طبق گفته نویسنده خلاصه‌التواریخ، چون این شاهزاده وفات یافت، «وصیت نموده بود که نعش او را به مشهد مقدس معلی مزکی فرستند که در زمین موسوم به قتلگاه (غسلگاه) که حضرت امام همام از اجرت کتابت کلام ملک اعلام آن را خریده وقف مقابر مومنین نموده، او را دفن نمایند و در آن زمین که رشک بهشت برین است دفن نمودند و تختی و حجری بر آن ترتیب دادند»^۱.

توصیف نویسنده از گورستان قتلگاه گویای جایگاه این مکان در بین مردم و تمایل ایشان برای به خاک سپاری در این مکان بود.

- سید فخرالدین (قبر سبز)

این آرامگاه تاریخ فوت ۶۷۱ قمری را بر خود دارد. طبق اقوال و متون وی یکی از نوادگان امام سجاد (ع) است. قبر سبزه دلیل اینکه بعد از توسعه حرم خارج از محدوده ۳۲۰ متری طرح توسعه و درست پشت دیوار احداثی اطراف فلکه در زمان ولیان قرار گرفته بود، تخریب نشد و در حال نیز به صورت امامزاده‌ای درآمده است.^۲

- حافظ برسی

حافظ رجب متخلص به حافظ برسی، مولف کتاب مشارق النوار الیقین است. تاریخ دقیق فوت او معلوم نیست، ولی با توجه به تاریخ کتابت مشارق النوار در سال ۸۰۱ قمری، تاریخ وفاتش را بعد از این تاریخ می‌دانند. معصوم علیشاه او را درگذشته و مدفون در مشهد و گورستان قتلگاه می‌داند.^۳

- میرخدایی

میرمحمدتقی الرضوی مشهور به میرخدایی و معاصر سلطان حسین صفوی بود. او دعوت

۱- منشی قمی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۵۵۱.

۲- ماهوان، ۱۳۸۸: ۵۵۲.

۳- معصوم علیشاه، ۱۳۸۲، طرائق الحقایق، ترجمه محمدجعفر محجوب، ج ۳، تهران: سنایی، ص ۷۱۱.

سلطان برای رفتن به درگاهش را رد کرد. همزمان با او میرمحمدتقی دیگری در مشهد بود که این دعوت را پذیرفت، از این رو این فرد به میرشاهی معروف شد و محمدتقی الرضوی به میر خدایی. قبر میرخدایی در گورستان قتلگاه تا اواخر دوره قاجار وجود داشته است.^۱

- علیقلی میرزا افشار (عادلشاه، علیشاه)

علیقلی میرزا بعد از فوت نادر تاج و تخت سلطنت افشار را تصاحب کرد. او خود را علیشاه نامید، برخی نیز او را عادلشاه نامیده‌اند. در درگیری‌های داخلی حکومت افشاریه بر سر قدرت به دست میرزا ابراهیم خان به قتل رسید.^۲

علیشاه به تبعیت از عموی خود، نادر شاه، در مجاورت محله محترم قتلگاه دستور ساخت مقبره‌ای برای خود و همسرش را داد و موقوفاتی نیز برای آن در نظر گرفت. تاریخ وقف‌نامه علیشاه، ماه رمضان ۱۱۶۱ قمری است و در آن از مقبره مزبور با عنوان «مقبره رفیع‌ه واقع در سر مزار میر» یاد کرده است که جهت مضجع خود و نواب عالیه زینب سلطان بیگم ملقب به «گوهر تاج» بنا کرده است. از آنجایی که علیشاه یک سال پس از تحریر وقف‌نامه‌اش، در اسارت و با چشمان کور، همانند افراد دون و پایین رتبه در گورستان قتلگاه مشهد کشته و مدفون شد،^۳ بعید می‌نماید که او را در مقبره باشکوهش دفن کرده باشند؛ با این حال محل قبر او در گورستان مشخص بود. طبق گفته متولیان موقوفات علیشاه با احداث خیابان طبرسی در سال ۱۳۱۲ خورشیدی قبر او در نبش خیابان غربی اول خیابان مزبور قرار گرفت و ساختمان کوچکی داشت. مقبره وی تا سال‌های پیش از توسعه حرم نیز پابرجا بود، اما همزمان با طرح توسعه حرم در دهه ۱۳۵۰، جسد علیشاه در سال ۱۳۵۴ خورشیدی به گورستان عمومی بهشت رضا منتقل شد و محل دفن آن مشخص است.^۴

۱- رضوی، محمدباقر، ۱۳۵۲، *شجره طیبه*، تهران: چاپخانه حیدری، ص ۳۸۲؛ ماهوان، ۱۳۸۸: ۵۳-۱۳۵۲.

۲- خراسانی، بی تا: ۲۸-۶۲۷؛ ماهوان، ۱۳۸۸: ۵۵۲.

۳- گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۵؛ استرآبادی، میرزاهدی خان، ۱۳۴۱، *جهانگشای نادری*، به اهتمام عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۴۳۳.

۴- سیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۱.



تصویر ۴. تصویری از بام حرم از دخل گورستان. در این تصویر وسعت گورستان و دو مورد از مقابر دیده می‌شود (عکاس، جیانوزی، دوره قاجار)

- ملا اسحاق تربتی

حاج ملا اسحاق تربتی در شهر تربت حیدریه و در سال ۱۱۵۷ قمری متولد شد. با اتمام تحصیلات خود در مشهد مجاور شد و به تدریس و نشر احکام و ترویج شریعت پرداخت. ایشان چهل سال تمام در مشهد بود و از اطراف شهر خارج نشد. معروف است که در گورستان قتلگاه، گوری حفر کرده بود و همه روزه در کنار آن نماز می‌خواند و به تفکر می‌پرداخت. وی پس از بازگشت از حج در سال ۱۲۳۷ قمری درگذشت و در همان گوری به خاک سپرده شد که خود حفر کرده بود.^۱

- محمدحسن بیاتی

مولانا الحاج محمد حسن از طایفه بیات بود. وی در یکی از روستاهای نیشابور متولد شد.

۱- بسطامی، ۱۳۹۰: ۱۳۳.

آغاز تعلیمات علوم دینی وی در مشهد بود، سپس در خدمت مرحوم میرزا معصوم رضوی به تحصیل فقه پرداخت. پس از مدتی جذب شوق الهی او را در ربود و دست از بحث و درس کشید و انزوا در پیش گرفت. مدت ۴ سال در یکی از حجره‌های مدرسه پایین پای مبارک به ریاضت پرداخت.

تاریخ وفات وی را دوم رجب ۱۲۶۱ قمری نوشته‌اند. طبق وصیت خودش پیکر او را در گورستان قتلگاه به خاک سپردند.^۱

- فاضل بستامی (بسطامی)

ملا نوروزعلی پسر محمدباقر بسطامی بود. وی در بسطام زاده شده بود. وی کتاب فردوس‌التواریخ را در ترجمه رساله‌ای به نام ذهبیه یا مذهبیه منصوب به علی‌بن‌الموسی‌الرضا نوشت. التحفه الحسینیه، التحفه الرضوی، سرورالعارفین از جمله آثار او هستند. سال وفات وی را ۱۳۰۱ قمری نوشته‌اند.^۲ گویا قبر وی در مجاورت مقبره شیخ طبرسی بوده است، اما مانند این قبر نتوانست از تخریب و توسعه در امان بماند.

اماکن متبرکه گورستان قتلگاه

مسجد قتلگاه (مسجد امام رضا (ع))

از بنای اولیه آن اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی معروف است که امام رضا در آنجا نماز گذارده‌اند. اشعاری بر سردر مجلس بوده که بیانگر قدمت تاریخی مسجد است:^۳

مسجد خاص امام دین رضا کز زلزله منهدم گردید از سقف تا آستان

این مسجد در کنار گورستان قتلگاه قرار داشته است. طبق سنگی به خط علیرضا عباسی، که بر دیوار غربی خارج مسجد نصب شده بود، بنا در سال ۱۰۱۱ قمری به دست مهدیقلی خان ایشیک آغاسی و به دستور شاه عباس تعمیر شده است: «در زمان پادشاه جمجاه مروج مذهب

۱- بسطامی، ۱۳۹۰: ۱۳۹.

۲- قصابیان، ۱۳۷۷: ۱۰۲.

۳- ماهوان، ۱۳۸۸: ۲-۵۵۱.

ائمه اثنی عشر علیهم صلوات الله الملك الاکبر ابوالمظفر شاه عباس بهادرخان تعمیر این بیت الله را نمود. بنده درگاه مهدی قلی خان ایشیک آغاسی باشی. سنه هزارویازده»^۱.

تکیه دروایش بکتاشیه

تکیه دروایش بکتاشیه در گورستان قتلگاه از مکان‌هایی است که نخستین بار در کتاب اعتمادالسلطنه به آن اشاره می‌شود. او متن سنگ دیواره مقبره خانوادگی حق نظر ترکمان را در کتاب خود آورده است: «وقف نمود تقوی شعار حاجی الحرمین الشرفین حاجی حق نظر ترکمان مقبره واقع در تکیه بکتاشیه را بر خود و اولاد خود و دیگری را حق و دخلی در مقبره مذکوره نیست و اگر کسی اراده مدفن بی‌اذن او داشته باشد از شفاعت پیغمبر بی‌نصیب گشته به لعنت خدا و نفرین رسول گرفتار می‌شود:

هر کس به در شاه نجف راه کند نعلین صفت سجده به دلخواه کند
نقش قدمش را بلحد بر دم از آن تا تربت من کار قدمگاه کند»^۲

تکیه بکتاشیه به باور مردم همان خانه حمید بن قحطبه و محل سکونت امام رضا (ع) بوده است. اعتمادالسلطنه همچنین توضیح می‌دهد در خانه حجره‌ای است که سنگ سبزی در آن قرار دارد و معروف است که حضرت شکم مبارک را بر آن مالیده‌اند^۳ و نیز سنگ سفیدی بر دیوار آن حجره نصب است که جای پایی در آن مرتسم است.^۴ عبدالغنی میرزایف، سفرنامه‌نویس تاجیکی، نیز در سفر سال ۱۳۱۱ شمسی به مشهد از این تکیه و سنگ‌های مقدس آن یاد کرده است.

به گواهی اسناد موجود دروایش بکتاشیه خیلی پیش‌تر از عصر قاجار در این مکان حضور

۱- قصابیان، ۱۳۸۵: ۶۶؛ ماهوان، ۱۳۸۸: ۵۹۷.

۲- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان، ۱۳۶۲، *مطلع‌الشمس (تاریخ ارض اقدس مشهد مقدس)*، ج ۲، مقدمه تیمور برهان لیموده‌ی، تهران: آبان، ص ۵۵۸.

۳- سنگی که امام رضا(ع) از تاب درد زهر، سینه مبارک را بر آن مالیده‌اند. رک: اعتمادالسلطنه، *مطلع‌الشمس*.

۴- نقدی، ۱۳۹۳: ۱۵۷.

داشته‌اند؛ هر چند در کتب تاریخی اشاره‌ای به آن‌ها نشده است. حتی در اسناد موجود در آستان قدس به این مسئله اشاره شده است که این گروه از آستان قدس مستمری دریافت می‌کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

گورستان قتلگاه که تاریخی به وسعت تاریخ ایران بعد از اسلام دارد، گستره مکانی وسیعی را در بافت اطراف حرم در اختیار داشت. این مکان تاریخی، به دلیل مجاورت با حرم مطهر رضوی پذیرای پیکر افراد بی‌شماری، از مردم عادی تا علمای دینی سرشناس و شخصیت‌های سیاسی تاریخ ایران، بود. این گورستان با تاریخ منطقه پیوند ناگسستنی دارد و محققانی که پیرامون تاریخ مشهد پژوهش می‌کنند، نام آن را در کنار واقعه قتل عام ازبک‌ها در اوایل عصر صفوی همراه می‌کنند. اما از طرفی این جغرافیای مکانی خاص گریبان‌گیر گورستان شد و به بهانه طرح‌های توسعه و نوسازی حرم از دهه ۱۳۵۰ به بعد مرحله به مرحله این گورستان از بین رفت و امروزه به جز نام و مقبره سبز که یادگاری از این مکان تاریخی است چیز دیگری از قتلگاه در حافظه تاریخی مردم مشهد باقی نمانده است.

کتابنامه

- استرآبادی، میرزاهمدی خان، ۱۳۴۱، *جهانگشای نادری*، به اهتمام عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار ملی.
- اسکندریک ترکمان، ۱۳۸۳، *عالم آرای عباسی*، جلد اول و نیمی از جلد دوم، مقدمه ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، ۱۳۶۲، *مطلع الشمس (تاریخ ارض اقدس مشهد مقدس)*، ج ۲، مقدمه تیمور برهان لیمودهی، تهران: آبان.
- بسطامی، نوروزعلی بن محمدباقر، ۱۳۹۰، *فردوس التواریخ (تاریخ ارض اقدس رضوی)*، تحقیق علیرضا اکرمی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- بیک محمدی، حسن، ۱۳۸۶، *مقدمه ای بر جغرافیای تاریخی ایران*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- تسبیحی، محمدحسین، ۱۳۵۳، *از خوانسار تا خراسان*، پاکستان، راولپندی: نویسنده (محمدحسین تسبیحی)
- حکیم الممالک، علینقی، ۱۳۵۶، *روزنامه سفر خراسان*، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- خانیکوف، نیکولای، ۱۳۷۵، *سفرنامه خانیکوف*، ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی گناه، مشهد: آستان قدس رضوی.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، ۱۳۳۳، *تاریخ حبیب السیر*، مقدمه جلال الدین همایی، ج ۴، تهران: خیام.
- خراسانی، ملا هاشم، بی تا، *منتخب التواریخ*، تهران: کتابفروشی علمی.
- دایره المعارف آستان قدس رضوی*، ۱۳۹۳، ج ۱، «ازبکها»، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی مشهد، صص ۳۶۵-۶۸.
- رضوی، محمدباقر، ۱۳۵۲، *شجره طیبه*، تهران: چاپخانه حیدری.
- سیدی فرخند، سید مهدی، ۱۳۹۲، *نگاهی به جغرافیای تاریخی شهر مشهد*، ج ۱، مشهد: مرکز پژوهش های شورای اسلامی شهر مشهد.
- سیدی فرخند، سید مهدی، ۱۳۷۸، *تاریخ شهر مشهد*، از آغاز تا مشروطه، تهران: جامی.
- طاهرنیا، بهروز، ۱۳۷۶، *مشهد از نگاه سیاحان از ۱۶۰۰ تا ۱۹۱۴*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- قصابیان، محمدرضا، ۱۳۷۷، *تاریخ مشهد (از پیدایش تا آغاز دوره افشاریه)*، تهران: انصار.
- لاهیجانی، محمدعلی صدرالمتالهین، ۱۳۸۵، *تاریخ و جغرافیای شهر مشهد*، ترجمه و تصحیح محمدرضا قصابیان، تهران: انصار.

الله وردیان طوسی، حسین، ۱۳۷۱، *سفر به خراسان*، مشهد: کتابکده.

ماهوان، احمد، ۱۳۸۸، *تاریخ مشهد الرضا*، مشهد: سخن گستر، چاپ دوم.

معصوم علیشاه، ۱۳۸۲، *طرائق الحقایق*، ترجمه محمدجعفر محجوب، ج ۳، تهران: سنایی.

منشی قمی، احمدبن حسین، ۱۳۵۲، *گلستان هنر*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

نقدی، رضا، «بکتاشیه و آستان قدس»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ششم، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۳، صص ۱۵۵-۱۷۶.

سیرالملوک، سیاست‌نامه‌ای در تداوم یا گسست با اندیشه‌ایرانشهری؟

سیده مریم موسوی^۱

حمیدرضا بیگدلی^۲

چکیده

سیاست‌نامه‌نویسی یکی از سنت‌های رایج ایران باستان است. این متون از سوی وزیران و درباریان به‌هدف ترغیب و ارشاد شاه به امور کشورداری و حفظ آرمان‌ها و باورهای آن مرز و بوم نگاشته می‌شد. سیاست‌نامه‌ها در قالب‌ها و واژگان تقریباً یکسانی مبانی و مفردات اندیشه خود را بیان می‌کردند. سیرالملوک یکی از مهم‌ترین سیاست‌نامه‌های ایران دوره اسلامی است. نویسنده این اثر، خواجه نظام‌الملک، وزیر دربار سلجوقیان و از پیروان متعصب مکتب اشعر است. در این اثر مفرداتی به چشم می‌خورد که شباهت ظاهری با سیاست‌نامه‌های ایران باستان دارد. همین مسئله رهنز این شد تا برخی از محققان، سیرالملوک را جریانی در تداوم اندیشه‌ی ایران شهری قلمداد کنند. اینکه آیا به‌واقع خواجه‌ی متعصب به مذهب، خواهان تداوم اندیشه ایران شهری است یا نه، را نمی‌توان از خلال اشتراک در چند واژه دریافت. بلکه برای بررسی مبانی فکری هر متنی، باید نکاتی چند را از نظر گذراند و به هم‌هی ویژگی‌های درون‌متنی و برون‌متنی آن توجه نمود.

این مقاله بر آن است تا به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی، ابتدا به وضوح بخشی ماهیت سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی، سیر تحول در گفتمان سیاسی-حکومتی اهل سنت و مبانی سیاسی مکتب اشعری می‌پردازد. همچنین با تکیه بر شخصیت خواجه نظام‌الملک، زمینه را برای بررسی مبانی و مفردات سیاسی سیرالملوک هموار می‌کند. البته این پژوهش پاسخ به این مسئله است که آیا مبانی و مفردات سیرالملوک در پی تداوم بخشی اندیشه ایران شهری بوده یا اینکه، در گسستی جدی با اندیشه ایران شهری، اندیشه سیاسی مکتب اشعری را پی‌گیر است؟

واژگان کلیدی: سیاست‌نامه، خواجه نظام‌الملک، ایران شهری، سیرالملوک، سیاست

۱- نویسنده مسئول: کارشناس ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب: Maryammousavi67@yahoo.com

۲- استاد دانشگاه ادیان و مذاهب: h.r.bigdeli@gmail.com

Siyar al-mulûk, a Siasatnameh in Continuity or break from the Iranshahr thought?

Seyyede Maryam Mousavi (Responsible author)¹
Hamid Reza Bigdeli²

Abstract

Writing Siasatnameh (Political Writings) was one of the common traditions in ancient Iran. These texts were written by the ministers and court officials to guide and encouraging the kings to govern and preserve the ideals and beliefs of their territory. Siasatnamehs express their ideas and foundations almost in identical forms and words. Siyar al-mulûk (The Lives of Kings) is one of the most critical Siasatnamehes in the Islamic period of Iran. The author of this book was Nizam al-Mulk, vizier of the Seljuq Empire, and a fanatic follower of the Ash'ari schools. In this work, there are some words which are similar to ancient Iran's Siasatnameh. These words have caused to be considered the Siyar al-mulûk as a continuation of the idea of Iranshahr. However, It is not possible to conclude with some words that Khaje Nizam al-Mulk who had fanatic feels toward his religious had wanted to continue Iranshahr thoughts. However, for assessing the fundamentals of any text, it should be considered all aspects of its internal and external features. In this Article, it is being tried by employing a descriptive-analytical method to clarify the nature of Siyasetname in the period of Islam, trend development in the political-State Ahli Sunnah discourse and Fundamental of the Ash'ari schools Politics. Also, it paves the way based on Khaje Nizam al-Mulk's personality for a study of the foundations and words of the Siyar al-mulûk Politics. This research, of course, answers to the question of whether the aims of the principles of Siyar al-mulûk was the continuation of Iranshahr thoughts or it had a severe break with the thought and aimed to continue the Ash'ari school?

Keywords: Siasatnameh, Khaje Nizam al-Mulk, Iranshahr, Siyar al-mulûk, Politics.

1. M.S. from the University of Religions and Denominations

2. Professor at the University of Religions and Denominations

مقدمه

یکی از مهم‌ترین جریان‌های علمی که مسئله سیاست و حکومت‌داری را در اسلام دوره‌ی میانه به خود اختصاص داده، سنت سیاست‌نامه‌نویسی است که می‌توان سیاست‌نامه‌خواجه نظام‌الملک را مهم‌ترین آن‌ها دانست. به‌واقع، با ظهور اسلام در ایران، مسلمانان و ایرانیان، تأثیرات مهمی در اندیشه سیاسی هم نهادند، که البته می‌توان سیاست‌نامه‌نویسی را یکی از تأثیراتی دانست که مسلمانان از ایرانیان برگرفتند. سیاست‌نامه‌ها، به‌خصوص سیرالملوک از مفاهیم و مؤلفه‌هایی از جمله: شاه، سلطنت، فره ایزدی، عدالت، توأمانی دین و سیاست و تقدیرگرایی، برخوردارند که از نظر ظاهر، با مفردات اندیشه ایران‌شهری شباهت دارد. اما آیا به‌واقع بار معنایی و رسالت این مفاهیم در سیرالملوک، به‌هدف تداوم‌بخشی اندیشه ایران‌شهری است یا نه؟ مسئله‌ای است که برای پاسخ‌گویی به آن باید مفاهیم و مبانی اندیشه‌ی فرد به دقت مورد مطالعه قرار گیرد. در این راستا باید همواره پارادایم‌های ذهنی فرد، از جمله شرایط اجتماعی، فرهنگی، زمانی، مسائل مطرح در آن برهه‌ی خاص و به‌طورکلی هرآنچه می‌تواند بر اندیشه و نگرش فرد تأثیرگذار باشد را مورد توجه ویژه قرار داد. لذا تنها با مشاهده شباهت‌های لفظی و ظاهری نباید داوری کرد. به همین جهت، این پژوهش هرگز رسالت خود را همانند شیوه کار روزنتال قرار نداده، بلکه بر این نکته پای می‌فشارد که در گذر تاریخ، تحولات شگرفی در مبانی فکری-کلامی اهل سنت پیدا شده و در پی آن، اندیشه سیاسی آنان را به صورت جدی تحت الشعاع قرار داد. عمده این جریان‌ها را می‌توان در مکتب کلامی اشعری بازجست و ادعا نمود که مبانی فکری این مکتب بسترساز بسیاری از این تحول‌ها بوده است.

۱. ماهیت سیاست‌نامه‌های اسلامی

در این‌که سیاست‌نامه‌ها در اصل به کدام حوزه‌ی فکری وابسته بودند، اختلاف وجود دارد و مسئله این است که آیا سیاست‌نامه‌نویسی ادامه‌ی روند شریعت‌نامه‌نویسی، فلسفه‌ی سیاسی و یا فقه سیاسی است، یا خود جریانی مستقل و در عرض این سه جریان است؟

به نظر، عمده‌ترین پژوهش‌های به انجام رسیده در این راستا، با پیروی از شیوه‌ی تقسیم‌بندی روزنتال، سرشت سیاست‌نامه‌نویسی را جریانی مستقل از فقه، فلسفه و شریعت‌نامه‌نویسی دانستند. توضیح این که، اروین روزنتال در اثر مهم خود، «اندیشه سیاسی در دوره میانه‌ی اسلام»، دانش سیاسی این دوره را با تکیه بر روش نسخه‌شناسی کلاسیک، بر سه قسم سیاست‌نامه، فقه و فلسفه سیاسی تقسیم کرد و با تکیه بر این شیوه، تلقی خاصی از سیاست‌نامه‌های دوره‌ی میانه اسلام دارد. روزنتال به‌نوعی منشاء این متون را اندیشه ایران کهن (ایران‌شهری) دانسته که توانست همواره در طول دوره‌ای طولانی، از گذشته تا دوره میانه، تداوم خود را حفظ کند.^۱

در این روش به هدف تطابق متن جدید با متون کهن، تلاش بر این است تا مفردات موجود در سیاست‌نامه‌ها با اندیشه‌ی ایران‌شهری [و یا یونان باستان] گره زده شود؛^۲ البته مطابق با این شیوه، هیچ توجهی به دوران و خاستگاه اجتماعی-فرهنگی‌ای که سیاست‌نامه‌ها از آن سر برآوردند، نمی‌شود. از همین رو، سیاست‌نامه‌ها را مطابق با آیین‌نامه‌های کهن ایران باستان دانسته^۳ که تلاشی برای بازگشت به قبل از اسلام‌اند. در نتیجه، سیاست‌نامه‌های دوره‌ی اسلامی، جدای از سیاق تاریخی و شرایط اجتماعیشان، کاملاً متفاوت و مستقل از فقه و فلسفه سیاسی، به‌هدف تداوم اندیشه‌ی ایران‌شهری [و در حاشیه عقلانیت یونان] دانسته می‌شود.^۴

البته عوامل درون‌متنی‌ای نیز وجود داشته که موجب تقویت و تمسک به این شیوه شد، از جمله نبود بحثی از اندیشه خلافت، ذکر نام خلفای اسلام در کنار شاهان و اساطیر ایران بدون هیچ تمایزی و از همه مهم‌تر، وجود مفاهیم و مفرداتی نظیر شاه، فره ایزدی و ... در سیاست‌نامه که از مؤلفه‌های اصلی اندیشه ایران‌شهری بوده، موجب شد تا مدافعان این رویکرد، از جمله سید جواد طباطبایی، همانند روزنتال، سیاست‌نامه‌ها را تداوم اندیشه

۱- ر.ک: روزنتال، اروین جی؛ ۱۳۷۸، *اندیشه سیاسی در اسلام میانه*، علی اردستانی، تهران، قومس، ص ۹۶.

۲- الدوالیبی، مجدمعروف، *الوجیر فی الحقوق الرومانیه و تاریخها*، دوشق، جامعه دمشق، ۱۹۵۹، ص ۶۵-آخر کتاب.

۳- عابدالجابری؛ ۱۹۹۱، *التراث و الحدیث*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ص ۴۵.

۴- ارکون، محمد، *نزعہ الانسنه فی الوسط الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۷، ص ۲۴۷.

ایران‌شهری بدانند.^۱

در حالی که عمده‌ی ناکارآمدی و ضعف این روش، با اندکی توجه مشخص می‌شود؛ زیرا این روش، بدون توجه به مبانی فقهی-کلامی و اوضاع اجتماعی-فرهنگی سیاست‌نامه‌ها، با مشاهده مفاهیم و واژگانی مشترک در این دو دسته متون، بدون دقت به بار معنایی این واژگان، آن‌ها را یکسان دانست. از همین رو، به تداوم جریان اندیشه ایران‌شهری در سیاست‌نامه‌ها حکم نمودند.^۲ اما غافل از این‌که، با صرف اشتراک در لفظ، نمی‌توان حکم به اشتراک در معنا نمود. نکته دیگر این‌که، همچنان که سن آرتور کریستین (شرق‌شناس)، بیان کرد: «بسیاری از مورخان عربی و ایرانی که کتابشان در اختیار ماست، جز در بعضی موارد، مأخذ خود را ذکر نمی‌کنند، از این جهت ما نمی‌توانیم بگوییم کتاب هر یک از آن‌ها مأخوذ از کدام ترجمه یا تألیف قدیم است»^۳، عدم ذکر مأخذ نگارندگان این متون قدیم، مسئله‌ای است که دست پژوهشگران را در قضاوت و انتساب تاریخی-فکری این نگارندگان بسته است.

گواه این سخن، این است که در هیچ‌یک از دانش‌نامه‌های ایرانی و شیوه‌های تقسیم‌بندی علوم^۴، سیاست‌نامه‌ها به‌عنوان شاخه‌ای از دانش که از نظام مفهومی معینی برخوردار بوده و در عرض فقه و فلسفه سیاسی جایگاهی در دانش سیاسی داشته باشد، سخنی به میان نیامده است.^۵ لذا سیاست‌نامه‌ها را نمی‌توان جریان مستقل و در عرض فقه و فلسفه سیاسی دانست. مسئله‌ی معرفت‌شناسی سیاسی در اسلام، ناظر به ابعاد مشترک و مورد پذیرش از دانش سیاسی مسلمانان است که بر مبنای فرهنگ معینی، در دوره‌ای خاص تأسیس شده و ساختاری ویژه از سه جریان فلسفه، فقه و سیاست‌نامه است. بر این اساس، اگر فرد در فضای دانش سیاسی تکیه خود را بر مفاهیم فلسفی قرار دهد، فیلسوف سیاسی بوده، اگر شیوه

۱- طباطبایی، *خواججه نظام الملک*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۶۲ و ۱۲۹-۱۳۲.

۲- ارکون، محمد، پیشین، ص ۲۵۳.

۳- کریستین سن، آرتور؛ ۱۳۸۶، *ایران در زمان سامانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپ آشنا، ص ۱۱۷.

۴- ر.ک: فارابی، *احصاء العلوم*، تصحیح عثمان محمد امین، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱.

۵- فیرحی، داوود؛ ۱۳۷۸، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی، ص ۷۴.

شریعت‌نامه‌ها را به کار می‌گرفت، آن را فقیه سیاسی نامیده و اگر از روش اندرزن‌نامه‌نویسان پیروی کرده، آن را سیاست‌نامه‌نویس محسوب می‌کردند؛ از این رو، تغییر و تفاوت در مفاهیم به کار گرفته برای این افراد مانع‌الجمع نبود.

مطابق با این بیان، دانش سیاسی اسلامی، دانشی است که مجموعه‌ای از میراث علمی و عملی (تجارب گذشتگان اسلامی و غیراسلامی) بوده است. بارزترین مدافع این رویکر را می‌توان داوود فیرحی دانست.^۱

به‌واقع در دوره‌ی میانه^۲، بر اساس شرایط اجتماع_فرهنگی، تحولات شگرف و عمیقی در حوزه علم سیاست و حکومت‌داری مسلمانان حاصل شد؛ به‌طوری‌که در این دوره، مدار و محور قدرت و اجرای قوانین در رأس کشور، شاه بوده، لذا برای هدایت جامعه به سعادت و آرمان‌های دلخواه، اندیشمندان خواه فیلسوف، عارف، مورخ و یا فرد دیگری، تلاش خود را در ارشاد و هدایت شاه به کار می‌گرفتند. به همین جهت، همچنان که مشاهده می‌شود، سیاست‌نامه‌ها و ازجمله‌ی آن‌ها سیرالملوک، حول مدار و محور شاه می‌چرخد؛ شاه باید عدالت‌گستر باشد، شاه باید مجری و مروج درست‌دینی باشد، شاه باید مجری و پایبند به قوانین باشد و ...، لذا ثبات و امنیت کشور به شاه وابسته بود. بنابراین، سیاست‌نامه‌نویسان این دوره با پذیرش اصل شاهی، تمام همت خود را در انتخاب راه‌کارها و چگونگی اجرای آن‌ها برای حفظ قدرت موجود به کار می‌گرفتند. از طرف دیگر، اکثریت نگارندگان این متون، خود افرادی بودند که با شاه ارتباط داشته و از نزدیک با مشکلات، خطرهای و مسائل حکومتی آشنا بودند. از همین رو، راه‌کار و ارشادهای آنان بر اساس واقعیات موجود و تجربه‌شده حال و گذشتگان بوده است.

البته بی‌شک، سنت سیاست‌نامه‌نویسی را باید در آیین کشورداری ایرانیان باز جست؛ در ایران، تا پیش از ورود اسلام، حکومت بر اساس پادشاهی اداره می‌شد و شاه با تکیه بر آیین و قوانین نظام‌مندی در رأس قدرت بوده و با برخوردارگی از سازمان اداری، نهاد وزارتی و

۱- همان، ص ۳۱-۳۲.

۲- محدوده‌ی تاریخی قرن ۳ تا ۸ قمری.

مشاوران، کشور را اداره می‌کرد، که یکی از مهم‌ترین آیین و رسوم ایرانیان آن زمان، ارشاد شاه با شیوه‌ی اندرزنامه‌نویسی بود.

با ظهور اسلام در ایران، منطقاً هم اندیشه مسلمانان غیرایرانی تحت تأثیر آیین و دانش ایرانیان قرار گرفت و هم ایرانیان با پذیرش اسلام، دانش و نحوه‌ی تفکرشان به مسائل حکومتی از متأثر گشت. از طرف دیگر، شرایط و تحولاتی در عرصه‌ی سیاسی-حکومتی برای مسلمانان آن دوره پدید آمده که منجر به پذیرش شاه و سلطنت در رأس قدرت جامعه شده و مهم‌تر این‌که، طی تحولاتی، حکومت ایران در دست کسانی همچون سلجوقیان افتاده در حالی که علاوه بر عدم آگاهی از آیین اسلام، از دانش و تجربه حکومت‌داری بی‌بهره بودند. اما این درست زمانی است که ایرانیان دانش دوست، هم از آیین اسلام آشنایی خوبی داشتند و هم آیین و رسم کشورداری را به خوبی پروراندند. یکی از مهم‌ترین تجارب ایرانیان در این زمینه که می‌توانست گره از کار حکومت‌های نوظهور و بی‌تجربه‌ای همچون سلجوقیان باز کند، سنت اندرزنامه‌نویسی و بهتر بگوییم آیین سیاست‌نامه‌نویسی است.

ساست‌نامه، اندرزنامه، حکم، آیین‌نامه، نصیحه‌الملوک و ... در واقع نوشتارهایی بودند که توسط فقیه، فیلسوف، عارف و یا بزرگان دربار، خطاب به شاه و سلطان نگاشته می‌شد. این نوشتارها با توجه به شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی خود، خصوصیات داشتند، البته روی هم رفته، حامل اندرزهای عبرت‌آموزی بوده که به‌منظور راهنمایی شاه نوشته می‌شد و تنوع‌بخشی و کاست از ملال، به نقل حکایات و احادیث آمیخته، که به تناسب مقام خود، از طرح هرگونه استدلالی پرهیز شده است.^۱

در این دوره از تاریخ ایران، سنت اندرزنامه با تکیه بر دانش و تجربه ایرانیان، در چارچوب اندیشه دینی-اسلامی با عنوان سیاست‌نامه آغاز به کار کرد.

پس همان‌گونه‌که از ماهیت سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی انتظار می‌رود، رسالت این نوشتارها، ارائه راهکارهایی به شیوه‌ی نصیحت و اندرزگویی به شخص شاه بوده است.

۱- خواجه نظام الملک، *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۳-۴.

از این رو حکومت‌های گذشته را با تأکید بر شکست‌ها، پیرزی‌ها، نقاط ضعف و قوتشان در نظر می‌آوردند. همچنین اسطوره، افسانه و آرمان‌های سرزمین را به تصویر می‌کشیدند و یادآور خط قرمز، انحطاط و عوامل سقوط و تزلزل حکومت‌های پیشین بودند. در این راستا، پیشنهادها و نصایح خود را در بافت و قالب‌های مورد فهم و پذیرش شاه می‌ریختند. البته لزوماً فحوا و محتوای متن باید موافق با آیین اسلام می‌بود.

سیاست‌نامه‌نویسان همان‌گونه که باید، می‌بایست تمام تجارب و دانسته‌های خود و دیگران را مورد نظر قرار می‌دادند.

حال، باتوجه به آنچه بیان شده، در پاسخ این سوال که سیاست‌نامه به کدام حوزه و جریان تعلق می‌گیرد؟ می‌گوییم: به واقع نمی‌توان منطقاً رویکرد سیاست‌نامه‌ها را از فقه و فلسفه سیاسی جدا دانست؛ زیرا سیاست‌نامه‌ها که بخش از علوم عملی‌اند، همانند فقه و فلسفه سیاسی در تلاش برای بهتر شدن رویه سیاسی آن دوره ظهور کردند و هر کدام به‌نوعی مسائلی، از جمله فهم و تعریف پدیده دولت، ارتباط حاکم با جامعه، کیفیت عمل حاکمان، چگونگی تقسیم ثروت و قدرت، تفسیر عدالت و تبیین مبانی مشروعیت و ... را مورد بحث قرار می‌دادند. از طرف دیگر، تفاوت‌های عمده و اساسی‌ای با فقه و فلسفه سیاسی دارند. توضیح این‌که، فیلسوف سیاسی با در نظر گرفتن وقایع جامعه، مخاطب خود را عموماً فرد قراردادی دانسته و مطابق با رویکرد خود، با ادبیات فلسفی و روش قیاسی، از اصول مسلم و معینی بحث می‌کند. وی با تکیه بر استدلال‌های عقلی، سعی دارد نظریه‌ای درباب دولت و حکومت ارائه نماید. اما سیاست‌نامه‌ها به‌عنوان شاخه‌ای از علم سیاسی، محور سخن خود را رفتار و تجارب گذشتگان قرار داده، لذا به‌طور عمده با روش استقرایی کار خود را پی می‌گیرد. البته نگارنده با پرهیز از هر نوع استدلال عقلی، صرفاً با ادبیاتی ساده و به دور از به‌کار بست هر نوع واژگان مبهم و تخصصی، کار خود را پی می‌گیرد.

همچنین تفاوت سیاست‌نامه‌ها با فقه سیاسی در این است که فقه سیاسی بر مدار متن و دستورهای شرع، راهکارهایی را برای اداره‌ی حکومت ارائه می‌دهد. این راهکارهای استنباط‌شده [توسط فقیه سیاسی] کاملاً برداشت از متن بوده، به‌گونه‌ای که هرگز خواست،

نگرش و تجارب افراد در آن دخیل نیست. اما همان‌گونه که بیان شد، سیاست‌نامه‌ها بر مدار نگرش و دانسته‌ها نگارندگان و همچنین تجارب گذشتگان راهکارهای خود را ارائه می‌دهد. بنابراین، هر چند سیاست‌نامه، فقه و فلسفه سیاسی از شاخه‌های علوم عملی بوده که اهداف مشترکی دارند، اما تفاوت عمده‌ی روشی و منبعی دارند، به‌طوری‌که منطقی‌اً نمی‌توان سیاست‌نامه را عیناً با این دو حوزه و رویکرد فکری یکی دانست. اما با وجود این تفاوت‌ها، هر دو حوزه فقه و فلسفه سیاسی به‌عنوان جریان‌های تنومندی، نویسندگان سیاست‌نامه‌ها را متأثر کردند، به‌طوری‌که، سیاست‌نامه‌ها بر مبنای گرایش‌های اعتقادی، فلسفی و فقهی خاص نویسندگان استوارند که غالباً در مقدمه و یا فصلی به آن‌ها اشاره شده است؛ به‌عنوان مثال، مهم‌ترین سیاست‌نامه که اثر خواجه نظام الملک بوده، نویسنده در همان ابتدا به مبانی سیاسی-عقیده خود اشاره کرده و در طی متن به دیگر مفاهیم و مبانی اندیشه خود پرداخته است. بنابراین، سیاست‌نامه‌ها را باید جزئی از جریان فقه و فلسفه عملی دانست.

۲. چشم‌اندازی بر تاریخ تحولات سیاسی اهل سنت و گفتمان سیاسی فقهی-کلامی شافعی و اشعری

از ابتدای رحلت پیامبر تا عصر سلجوقیان و بهتر بگوییم، طی جریان به خلافت رسیدن امویان، عباسیان و تا ظهور سامانیان، آل‌بویه و سلجوقیان، در گذر زمان، شاهد تحولات جدی در مبانی حکومتی-سیاسی اهل سنتیم. در واقع، این بند از پژوهش، در پی ریشه‌یابی این تحولات، سعی دارد روشن نماید که چگونه طی این زمان، منطق حکومت‌داری اسلامی این تحول‌ها را در خود می‌پذیرد. تغییر و تحول‌هایی که منجر می‌شود گفتمان سیاسی اهل سنت از خلافت خلفا، به سلطنت پادشاهان متغلب مشروعیت بخشد. از همین رو، ثابت می‌کند که منظور و معنای «سلطنت»، «شاه» و ... در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی، متفاوت از اندیشه ایران‌شهری است.

جامعه تسنن با پذیرش خلافت خلفای راشدین، همواره بر قریشی بودن خلیفه تأکید داشتند. اما طی دوران بعد و روی کار آمدن خاندان بنی‌امیه و بنی‌عباس، تحولاتی در جامعه

اسلامی رخ داد که نه تنها قرشی بودن برای حاکمان اسلامی عنصر مهمی نبوده، بلکه کم‌کم زمینه تبدیل خلافت به سلطنت و اشرافی‌گری در میان مسلمانان فراهم می‌شود. البته مطابق با نگرش فیرحی، «این گسست از دولت دینی و تحول به سلطنت و سیاست تغلب، در جامعه اسلامی، یک‌باره و رخ‌دادی ناگهانی نبود. بلکه نتیجه یک دگردیسی آرام و تدریجی بود که از فردای رحلت پیامبر شروع شده و با قتل عثمان شتاب گرفته بود».^۱

یکی از مهم‌ترین عوامل اجتماعی این جریان، پیروزی دولت‌های اسلامی بر کشور روم و ایران و در نتیجه، به‌کارگیری آداب و کارشناسان این اقوام در دولت‌های اسلامی بوده که این امر، پای تمدن و آیین حکومت‌داری دیگر ملل، به‌خصوص آیین ایرانیان را به دولت‌های اسلامی باز کرد.^۲ [۱]

در جریان افول حکومت بنی‌امیه، و روی کار آمدن بنی‌عباس، روند تغییر مبانی حکومتی در مسیر دیگری به رشد خود ادامه داد. به‌طوری‌که، طی جنگ‌های متوالی دولت‌های اسلامی با دیگر ملل، روزه‌روز بر تعداد مسلمانان و مهاجرت دیگر اقوام به سرزمین‌های اسلامی افزوده شده و این مسئله به‌طور طبیعی، زمینه‌ی ترویج فرهنگ و عقاید متفاوت را در جامعه اسلامی هموار کرد. اما بی‌کفایتی و ناتوانی امویان در کنترل و اداره‌ی جامعه، به‌خصوص رفتار تبعیض‌آمیز و فشار اقتصادی بر مسلمانان غیرعرب^۳، موجب انحطاط آنان و زمینه‌ی پیدایش و پیروزی عباسیان را فراهم نمود. در این زمان، عباسیان نیک دانستند که مهم‌ترین مسئله آن روز، مسئله‌ی مسلمانان غیرعرب و همچنین فرهنگ، عقاید و علوم متفاوت است [۲] و همین مسائل، دست‌آویزی برای عباسیان شده؛ تا با تمسک به خصیصه‌ی علم‌دوستی و عالم‌پروری^۴

۱- فیرحی، پیشین، ۱۷۱.

۲- عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۸.

۳- افتخارزاده، محمورضا، شعوبیه؛ ناسیونالیسم ایرانی، قم، نشر معارف اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۷۱-۸۳؛ سرور، محمدجمال الدین، ص ۱۵۴؛ ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ۱۴۳.

۴- ابن طقطق، محمدبن‌علی بن طباطبا؛ ۱۳۶۰، تاریخ فخری، ترجمه محمدوحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ص ۲۰۱-۲۰۲.

در مقابل حربه‌های امویان از خود دفاع کردند.[۳]

مهم‌ترین نقش عباسیان در روند تحول حکومت اسلامی، تأسیس نهاد وزارت، استخدام وزراء و خاندان ایرانی برای اجرای نظم جامعه^۱ و همچنین حذف عرب‌گرایی^۲ در حکومت خود بود.^۳

همچنین، با روی کار آمدن سامانیان، این روند تغییر، بیشتر احساس می‌شود. سامانیان، به غیر از قرشی بودن امیر، همه‌ی اصول حکومتی بغداد را در قلمرو خود رعایت نمودند.^۴ همین باعث می‌شود که زین پس، عنصر قرشی بودن برای حاکم اسلامی لوث شود. آل بویه که به نوعی، ادامه‌دهنده راه سامانیان بودند، خود بر اندیشه سیاسی ایرانی-اسلامی اصرار بیشتری ورزیدند.^۵ به طوری که، در این دوره، لفظ «سلطان» برای حاکمان اسلامی اطلاق شد.^۶ در اصطلاح سیاسی این دوران، سلطان کسی بود که به قدرت لشکر، مستولی بر مسلمانان شود.^۷ بنابراین، رفته‌رفته، عنوان سلطان از خلفای اسلامی به امیران انتقال یافت و حتی سلطنت اسلامی برای کسی که با غلبه‌ی زور بر جامعه اسلامی مسلط شود، مشروعیت قائل بود. همچنان که می‌توان سیمای اندیشه‌ی سیاسی جامعه آن روز را، در سخن محمد بن جماعه^۸ مشاهده کرد. ابن جماعه، جامعه آن روز را مجبور به پذیرش سلطان دانست، ولو این که سلطان ظالم باشد؛ زیرا برای برون رفت از فتنه و آشوب‌های اجتماعی، وجود سلطان ضروری بود.

۱- جاحظ، عمرو بن بحر؛ ۱۹۷۰، *التاج فی اخلاق الملوک*، تحقیق فوزی عطوی، بیروت، الشركة اللبنانیه للکتاب، ص ۳۱ و ۳۴-۳۵؛ ابن طقطقی، تاریخ فخری، ص ۲۰۶.

۲- فرای، ریچارد؛ *بخارا؛ دستاورد قرون وسطی*، ترجمه محمود محمودی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۹.

۳- فیرحی، پیشین، ص ۱۸۳-۱۹۴.

۴- فرای، ریچارد، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ج ۴، ص ۱۲۸.

۵- کومر، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۷۴.

۶- رک: ابن خلدون، *العبر*، ج ۳، ص ۶۲۷، فرای، همان، ص ۲۴۰.

۷- خنجی، فضل الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۸۲.

۸- رک: *مجموعه متون برگزیده در مدت هزار سال در تمدن اسلامی*، به کوشش یوسف ایش و یاسوشی کوسوجی، بیروت، دارالحمراء، ۱۹۹۴، ص ۳۸۷. به نقل از «*تحریر الحکام فی تدبیر اهل الاسلام*» محمد بن جماعه.

از این رو، جامعه آن روز در تحولی شگرف، بستر ساز ساختار ویژه‌ای از حکومت بود که چاره‌ای جز توجیه سلطنت موجود نداشت. سلطان خوب یا بد، چنان اهمیتی در اندیشه‌ی سیاسی این دوران دارد که در نبود او، دین، مردم و جامعه دچار آشفتگی و نابسامانی می‌شدند. اهمیت وجود سلطان در نگرش اندیشمندان آن دوران اهل سنت را، می‌توان در قالب مثال‌ها و آراء فقهی فقهایشان باز جست. در نظر اندیشمندان آن دوره، موقعیت اسلام و سلطان، همانند موقعیت خیمه و ستون خیمه است. به طوری که، خیمه و ستون هر کدام بدون دیگری توان برپایی ندارد. همچنین، بزرگ‌ترین فقه‌های سیاسی آن دوره، نظیر ماوردی^۱، بر نظریه توأمانی دین و سلطنت تأکید فراوان داشت. فقیه دیگر یعنی ابوحامد غزالی، شدیدتر از ماوردی، بر این توأمانی تأکید کرد. مطابق نگرش غزالی، حتی در نبود شرایط عامه‌ی حاکم اسلامی [علم، عدالت و قریشی]، تحقق این شرایط برای سلطان ساقط می‌شود؛ زیرا ضرورت وجود سلطان برای جامعه در جهت حفظ اصل دین، مهم‌تر از نبود آن است.^۲ بنابراین، این‌گونه نگاه و تحلیل تحلیل به رابطه‌ی دین و سلطان، حضور سلطان را در مرکز اندیشه‌ی سیاسی آن دوران ضروری کرده و همین مسئله، موجب مشروعیت‌بخشی سلطنت‌های متغلب و زور شد.

از سوی دیگر، روند تغییر مبانی حکومت سیاسی اهل تسنن را در جریانی دیگر می‌توان پی‌گرفت. این جریان، همان پیدایش و به‌کارگیری مبانی اصول فقه شافعی در عرصه سیاست بود. شافعی اصول فقه خود را بر چهار اصل کتاب، سنت، اجماع و قیاس بنا نهاد.^۳ در این میان، چون در حیطه‌ی سیاست فاقد هر نوع نصی از کتاب و سنت بوده، دو اصل اجماع و قیاس ستون نظریه سیاسی- حکومتی اهل سنت را تشکیل داد. با تمسک به این دو اصل بود که عالمان سنی مذهب، به گذشته سیاسی خود [خلافت خلفا]، مشروعیت بخشیدند. آنان با پذیرش اصل اجماع و قیاس [=اجتهاد]، رفتار صحابه را به‌عنوان اصلی قرار دادند که تقلید از

۱- ماوردی، ابوالحسن، *الاحکام السلطانیة*، ج ۱، ص ۷۴.

۲- غزالی، *فضائل الباطنیة*، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ همو، *احیاء علوم الدین*، (۱۳۵۲)، ج ۲، ص ۱۲۴.

۳- ر.ک: شافعی، محمد بن ادريس، *الرساله*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، المكتبة العلمیه، بی تا.

آن را، لزوم شرعی دانستند.^۱ متنفذترین کسی که در این جریان نقش داشت، ابوالحسن اشعری بود.^۲ او مهم‌ترین متکلم سنی مذهب است که مسئله‌ی حکومت و سیاست را مطرح کرد. اشعری با به‌کارگیری اصول چهارگانه شافعی در مسائل سیاسی و کلامی، سه اصل را برای مشروعیت خلفا و صحه گذاشتن بر شیوه‌ی سیاست آنان استوار کرد. این سه اصل عبارت‌اند از اصل تقدم نقل بر عقل، نظریه‌ی کسب و اجماع صحابه.^۳

اصل تقدم نقل بر عقل، از اصولی است که وی در تهاجم علیه جریان عقل‌گرایی نظریه‌های سیاسی و کلامی به کار گرفت؛^۴ عقل‌گرایانی همچون معتزلیان و شیعیان عقل‌گرا، برخلاف اشعری، تفسیری عقلی از سیاست و حکومت اسلامی داشتند و با تکیه بر اصول و مبانی عقلی، نه تنها عمل صحابه را مبنا و معیار خود قرار ندادند، بلکه حتی بسیاری از اعمال سیاسی آنان را مورد انتقاد قرار دادند.^۵ اشعری با تمسک به اصل تقدم نقل بر عقل که همان تأکید بر اصول سلف بر مبنای تبعیت از نصوص دینی و صحابه بوده، بر مشروعیت سیاسی صحابه تأکید فراوانی داشت.

از طرف دیگر، در نظام فکری اشعری، فاعل حقیقی همه‌ی افعال، خداوند است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند در او ایجاد کرد؛ یعنی همه افعال، از جمله افعال سیاسی انسان منتسب به خداوند بوده و انسان در قبال افعال خود هیچ مسئولیتی ندارد.^۶ بنابراین، خداوند حق دارد که برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان آن‌ها برخی

۱- فیرحی، پیشین، ص ۲۴۵.

۲- جابری، *تکوین العربی*، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۳- فیرحی، پیشین، ص ۲۴۶.

۴- ر.ک: ابوالحسن اشعری، *الابانه عن اصول الدیانة*، تحقیق فوقیه حسین محمود، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷، ص ۱۱۱؛ ج ۲، ص ۱۰ و ۲۸.

۵- ر.ک: ابن تیمیه، تقی الدین احمد، *درء تعارض العقل و النقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، دارالکتب، ۱۹۷۱، ص ۲۴.

۶- ر.ک: عبدالرحمن بدوی، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰۲؛ اشعری، *المع فی الرد اهل الزيغ و البدع*، کوشش مک کارتی، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۳، ص ۳۸-۳۹.

را مورد ملامت قرار دهد.^۱ ازسوی دیگر، وی قائل به نظریه «حسن و قبح شرعی» افعال بوده، بنابراین، هرگز نمی‌توان نسبت عدل یا ظلم و صحت یا سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی نمود؛ زیرا مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در مشیت و قدرت خداوند نهفته است.^۲ این نوع نگرش هرچند برای اشعری در جهت عدالت و مشوعیت‌بخشی به صحابه اهمیت داشت، امامسئولیت سیاسی انسان را تباه کرده بود. بنابراین، با کاربست و استقرار این اصول در جامعه آن روز، پیامدهای مهمی را به همراه داشت و رفته‌رفته، فقه اهل سنت، تحولی به خود گرفته که پیامدهای آن، ظهور حکومت‌های متغلب^۳ و همچنین بروز آثار خشونت‌آمیز گردید.

۳. خواجه نظام الملک

ابوعلی حسن مشهور به نظام‌الملک، در سال ۴۰۸ ه.ق در طوس به دنیا آمد. پدر او، علی بن اسحاق، در دوره ابوالفضل سوری بن المعتز [حاکم خراسان]، مسئول اداره امور مالی شهر طوس بود، بنابراین، خواجه از همان کودکی در خانواده‌ای رشد یافت که به امور حکومتی آشنا بودند. در جریان به حکومت رسیدن آلب ارسلان، خواجه به عنوان وزیر وی منصوب شده که توانست این منصب را تا پایان حکومت ملشکاه نیز حفظ کند و روی هم رفته به مدت ۳۰ سال وزارت و سرپرستی امور سیاسی و مذهبی کشور را برعهده بگیرد.^۴ خواجه از مسلمانان متعصب پیرو فقه شافعی و کلام اشعری بوده که در طول زندگی آنچنان تعصبی از خود نمایاند که عرصه را بر دیگر مذاهب تنگ کرده، به طوری که برخی تأسیس مدارس نظامیه را ناشی از همین تعصب شدید خواجه به مذهب اشعری-شافعی دانستند.^۵ تأسیس این مدارس که از

۱- بدوی، همان، ص ۶۱۲؛ اشعری، المع، ص ۷۱.

۲- همان، ص ۶۱۳؛ اشعری، المع، ص ۷۵-۷۶.

۳- الجابری، محمدعابد، *العق السیاسی*، ص ۳۶۲؛ که نتیجه فقه آن‌ها در آخر این بوده که «هر کس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب تر اس».

۴- خواجه، پیشین، (تصحیح جعفر شعار)، ص ۱۰-۱۱.

۵- کسای، نوالله (۱۳۶۳)، *مدارس نظامیه و تأثیر علمی و اجتماعی آن*، تهران، امیر کبیر، ص ۱۱۱.

مهم‌ترین اقدام‌های خواجه است، بزرگ‌ترین انقلاب‌های فرهنگی را در تاریخ اهل سنت و گسترش مذهب اشعری-شافعی رقم زد؛^۱ خواجه‌ی متعصب به‌هدف دفاع سیاسی در مقابل خطر و کارشکنی‌های مخالفان به‌خصوص شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیان، شرایطی را برای عالمان سنی مذهب شافعی گرفته تا از رهگذر این کار، بهترین بهره‌های سیاسی را به خدمت آورد. این مدارس که تنها برای افراد [شاگردان و اساتید] شافعی مذهب وقف شده بود، خواجه را قادر می‌سازد تا با شعار علم دوستی، مبالغ زیادی را در برپایی ترویج این مدارس برای پیروان مذهب شافعی قرار دهد.^۲ حاصل این مدارس سه جریان مهم بود:

۱. با به‌رسمیت شناختن مذهب شافعی و اشاعه آن توسط علما این مدارس، دیگر مذاهب به حاشیه رانده شدند و به نوعی موجب سلب آزادی از دیگر عقاید و اندیشه‌ها شد.^۳

۲. برون رفت این مدارس، شاگردانی بود که بعدها بیشترین مناصب مهم دولتی، سیاسی و فرهنگی را به دست گرفتند و خود عهده‌دار استمرار و تداوم اهداف بنیان این مدارس [خواجه] شدند.^۴

۳. مهم‌تر از همه، اشاعه رویکردهای علمی این مدارس در جامعه یعنی تعصب شدید نظامیه‌ها در نقل‌گری و مبارزه جدی با جریان عقل‌گرایی و فلسفه‌ورزی بود؛^۵ نظامیه‌ها در راستای مبارزه با تبلیغات شیعی و آرای فیلسوفان، اهداف سیاسی حکومتی مهمی را دنبال می‌کردند؛ زیرا شیوه‌ی نقل‌گری و طرد عقل‌گری، علاوه بر جلوگیری از تحلیل عقلی از مسائل دینی و اجتماعی، شرایط را برای حاکمان و شاهان فراهم می‌کرد تا از هرگونه نقد و یا مسئولیتی در رفتارهای سیاسی خود مصون بمانند.^۶

۱- ر.ک: ابن جوزی؛ ۱۳۵۷، *المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم*، حیدرآباد، مطبعه دائره المعارف، ج ۹، ص ۴۶۹.

۲- کسایبی، همان.

۳- همان، ص ۲۱۳.

۴- همان، ص ۲۸۶.

۵- غزالی، *تهافت الفلاسفه (تناقض گویی فیلسوفان)*، علی اصغر حلبی، تهران، زوار، ۱۳۶۴.

۶- همان، ص ۱۸-۱۹؛ فیرحی، پیشین، ص ۲۶۱.

همچنان که خواجه انتظار داشت، نظامیه‌ها مبانی حکومتی‌ای را ترویج دادند که به موجب آن‌ها، سال‌ها بر حکومت‌های نامشروع صحنه گذاشته و مردم را در پذیرش آنان، به سکوت وادار نمود.^۱ از همین رو، خواجه نظام‌الملک را باید مغز متفکر سیاسی-دینی حکومت سلجوقیان دانست که با تأسیس و تداوم این مدارس، همواره حامی و مشوق سلطان در سنت‌گرایی سنی و خلافت عباسیان بود.

۴. بررسی مفردات سیاسی «سیرالملوک»

در میان متون کهن فارسی، متن‌هایی هست که مشتمل بر سرگذشت شاهان ایران و مسائل سیاسی-حکومتی‌اند، البته امتیاز سیاست‌نامه خواجه بر آن‌ها، به این است که نویسنده آن، خود بر مصدر کار حکومتی بوده و از ریزه‌کاری‌های مسائل از نزدیک آشنایی داشت.^۲ سیرالملوک از از کتب فارسی کم‌نظیری است که در آن، موضوع سیاست و کشورداری و سازمان‌داری و آداب رسوم ایران عصر سلجوقی را با بیانی شیرین، همراه با داستان‌هایی آموزنده و حکایات لطیف، به تصویر کشاند.

اهمیت این کتاب در شیوه‌ی حکومت‌داری هنگامی مشخص می‌شود که بدانیم خواجه با توجه به تجاربی که در کشورداری در بیشترین دوران زندگی کسب کرده، در تلاش است تا در آخرین روزهای عمر، همه را یکجا به رشته‌ی تحریر درآورد و پایان این کتاب با پایان عمر وی به سر می‌رسد؛ به طوری که، خواجه حتی فرصت تصحیح و تنظیم آن را نیافت.^۳ سیاست‌نامه شامل چکیده افکار، عقاید و تجربه‌های خواجه در زندگی است، به نوعی خاطرات وزیر باتجربه‌ای است که بیشتر به راهنمایی و آموختن طریق مملکت‌داری پرداخته است؛ هر فصلی از این کتاب و مطالب گوناگون آن، گوشه‌ای از وضع حکومت، سازمان

۱- فیرحی، پیشین، ص ۲۵۸.

۲- خواجه، پیشین، شعار، ص ۱۲.

۳- ر.ک: فضیلت، محمود، *آموزه‌ها و آرموده‌ها*، ۱۳۹۰، زوار، تهران، ص ۱۶۰.

اداری، طبقات اجتماعی، آداب و رسوم روزگار خود را به خوبی روشن می‌کند^۱ و از همین رو، می‌توان سیاست‌نامه را حاوی اطلاعات ارزشمندی در باره‌ی ساختار سیاسی و کشورداری در ایران دوره‌ی سلجوقیان دانست و همین جنبه خاص کتاب است که آن را در شمار کتاب‌هایی با زمینه معرفت‌فرهنگ و تشکلات اجتماعی ایران در عهد قدیم قرار می‌دهد.^۲

این کتاب از نظر بیان؛ زیبا، ساده، روان، شیرین و جذاب بوده و از متون ادبی درجه‌یک و کم‌نظیر ادب فارسی است که علاوه بر زیبایی ادبی، از ارزش تاریخی-اجتماعی نیز برخوردار است و به حق جای تمجید و تعریف دارد. اما جدای از این‌ها، آنچه در این‌جا مهم بوده، بررسی مفردات سیاسی خواجه، با تکیه بر مبانی و اهداف وی در این اثر است. همچنان که خواجه خود در مقدمه کتاب بیان کرده، هدف از نگارش، دستوری بود که ملک‌شاه در پایان سلطنت خود از تنی چند از وزیران دربار خواست تا درباره‌ی بهترین شیوه کشورداری و تدبیر امور دین و دنیا، کتابی تألیف نمایند، که وی از میان آن‌ها، بهترین را برای دستور زندگانی سیاسی-مذهبی خویش برگزیند، اما روشن است که انگیزه تألیف این کتاب، تنها درخواست ملک‌شاه نبوده؛ زیرا همچنان که در فصل‌های آخر کتاب مشاهده می‌شود، خواجه به بررسی احوال اسماعیلیان و دیگر مذاهبی که هم رأی وی نبودند، می‌پردازد.^۳ خواجه در این فصل‌ها از شایبه‌ی تعصب و افراطی‌گری بر کنار نبود و البته علاوه بر ایراد تعصب و خصومت خواجه، داستان‌ها و حکایات تاریخی نادرست و خرافه‌های مخالف با دین نیز در این کتاب اندک نیست.

باتوجه به آنچه تاکنون بیان شده، مناسب است که مفردات و مفاهیم محوری سیرالملوک بررسی شود و روشن نمود که منظور خواجه از بیان آن‌ها، هرگز تداوم‌بخشی به اندیشه

۱- یوسفی، غلام حسین؛ ۱۳۷۵، *دیداری با اهل قلم*، تهران، انتشارات علمی، ص ۱۱۴-۱۱۸.

۲- صفا، ذبیح الله؛ ۱۳۵۶، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ ۵، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ص ۵-۹؛ و. و. بارتولد، *ترکستان نامه*، ترجمه کریم کشاورز، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ به نقل از: خواجه نظام‌الملک، ۱۳۶۵، *سیرالملوک*، انتخاب و توضیح جعفر شعار، تهران، بنیاد، ص ۱۹.

۳- خواجه نظام‌الملک، *سیرالملوک*، انتخاب و توضیح جعفر شعار، ۱۳۶۵، تهران، بنیاد، ص ۱۰.

ایران شهری نبوده، بلکه منشاء این مفردات در اصل خود، مبانی فکری-فرهنگی نویسنده است؛ در اینجا مهم‌ترین عناصری که در سیرالملوک وجود داشته و به نوعی از مفردات مهم اندیشه ایران شهری نیز بوده، بررسی می‌شود که البته مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان: فره ایزدی (اندیشه شاه آرمانی بر خوردار از فره)، توأمانی دین و سیاست، عدالت و تقدیرگرایی است؛ اینان مفاهیمی‌اند که به دلیل تشابه‌های لفظی میان متون ایران کهن و سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی، بسیاری از پژوهشگران را در بادی امر به اشتباه می‌راند. در ذیل این بخش از پژوهش، به بررسی معنایی و رسالت این مفردات در اندیشه ایران کهن و متن سیرالملوک پرداخته می‌شود. البته لازم به یادآوری است که هرچند نویسنده خوده قضاوتی در این باره دارد، خوانندگان را دعوت به تأمل و درنگ در این مفاهیم می‌کنیم.

فره ایزدی

اولین و جنجالی‌ترین مؤلفه و بن‌مایه‌ی اندیشه ایران شهری، «فره ایزدی» است که خود دارای دو سازه مهم است: یکی، برخورداری شاه از طبیعتی دوگانه است که با این ویژگی، شاه واسطه‌ی میان آسمان و زمین دانسته می‌شد و سازه دیگر، مشروعیت و کارآمدی آن شاه است.^۱ البته دو سازه، به نوعی هم‌خوان و هماهنگ‌اند؛ به این بیان که، در اندیشه ایران شهری، شاه طبیعتی دوگانه داشته که بر مبنای آن، احوالات کیهانی وابسته به احوالات نفسانی او بوده و حتی شاه می‌توانست در احوالات کیهانی دخل و تصرف کند؛ «ما شاهان را آزموده ایم، اگر شاه ما سخاوتمند باشد، آسمان و زمینما سخاوتمند است و اگر شاه ما بخیل باشد، آسمان و زمین ما بخیل است ... زیرا شاه خدایی بشری است»^۲؛ بنابراین، بر مبنای همین پیکر دوگانه‌ی شاه است که مسئله‌ی مشروعیت و فره ایزدی مطرح بوده و بنا بر پیوندی که میان جوهره آتشی شاه آرمانی [آتش لاهوتی] و مسئله ربوبیت و تصرف در عالم طبیعت وجود داشت و حالات

۱- میراحمدی، منصور؛ ۱۳۹۶، «مبانی سیاست‌نامه‌نویسی»، علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، قم، شماره ۷۸، ص ۴۲.

۲- کومر، جوئل؛ ۱۳۷۹، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاه.

نفسانی شاه با کائنات وابسته و مرتبط بوده است.^۱

البته شاه آرمانی در اندیشه ایران‌شهری، علاوه بر فره ایزدی، باید از ویژگی خرد و نژاده نیز برخوردار باشد؛ نژاده یعنی این که نسب فرد به یکی از خاندان‌های بزرگ و شاهی منتهی شود. اهمیت این ویژگی برای شاهی ایران موجب می‌شود تا اقوام بیگانه‌ای که بر حکومت و قدرت را در ایران در قبضه گرفتند برای مشروعیت خود، تبار خود را به صورت جعلی به یکی از خاندان ایرانی منسوب کنند. [۴]

مفهوم «فره ایزدی»، تنها یک بار و آن هم در ذیل فصل «پژوهش شاهان و برسیدن از کار دین و شریعت» بیان شد. به عقیده طباطبایی، ذکر این مفهوم در سیرالملوک، مبین موضع اساسی اندیشه سیاسی خواجه بوده که دیگر مفردات اندیشه سیاسی او با توجه آن، قابل توضیح است.^۲ به باور طباطبایی، خواجه با بیان فره ایزدی در اثر خود، موضعی در مخالفت با شریعت‌نامه‌نویسان دارد؛ زیرا مسئله اساسی فرمانروایی در شریعت‌نامه‌های دوره اسلامی، نزول وحی و اجرای شریعت است، لذا ملاک خلافت، آگاهی از شرع و اجرای احکام دین بوده، درحالی‌که موضوع سیاست‌نامه‌ها، پادشاه [آرمانی دارای فره ایزدی] است؛ در این متون، شاه عین متن دین است، نه مجری دین. طباطبایی گواه نظریه خود را، عدم بیان نظریه خلافت در سیرالملوک می‌داند که در نتیجه آن، سیرالملوک را اثری در تداوم اندیشه سیاسی ایران‌شهری دانست.^۳ اما هرچند در لفظ، مفهوم فره ایزدی با مفردات اندیشه ایران‌شهری شباهت دارد، همچنان که فی‌رحی گفته، این مفهوم در سیرالملوک با گسست از شاه آرمانی ایران کهن و بر مبنای اندیشه و نظام فکری اشعری در دوره میانه قابل بررسی و توضیح است؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که بیان شد، در دوره میانه با استقرار مبانی کلامی اشعری، نظریه‌ای از حکومت‌داری و سلطنت اسلامی شکل گرفت که مبانی آن کاملاً با اندیشه ایران‌شهری متفاوت بوده؛ زیرا منظور از شاه آرمانی در اندیشه ایران‌شهری، دوگانگی پیکر شاه است که به موجب آن، شاه

۱- میراحمدی، پیشین، ص ۴۶.

۲- طباطبایی، جواد، *خواجه نظام الملک*، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶.

۳- همان، ص ۱۱۸-۱۲۴.

انسانی خداگونه بوده و دگرگونی‌های کائنات تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است و نه بر عکس^۱، در حالی که در سیاست‌نامه‌های اسلامی خاصه سیرالملوک، مراد از فره شاه، هرگز دوگانگی پیکر و خداگونه بودن شاه نیست و در اساس بر مبنای دیدگاه کلامی مورد پذیرش خواجه [اشعری]، تمام کائنات و به‌ویژه احوال و نیت شاه، در سیطره اراده و مشیت خداست و تنها از اراده خدا متأثر می‌گردد.^۲ گواه این بیان، سخن خود خواجه است که گفته: «... چون روزگار نیک فراز آید و زمانه بیمار بگردد نشانش آن باشد که پادشاه نیک دیدار آید و ...»، در حالی که اگر هدف خواجه تداوم اندیشه ایران شهری بوده که به موجب آن دگرگونی‌های جهان را تابع اراده شاه می‌دانست، باید چنین می‌گفت: «چون شاه نیک فراز آید و پادشاه و پادشاه دروغ‌زن به کنار رود، نشانش آن باشد که روزگار نیک دیدار آید».^۳ خلاصه این‌که، همان‌گونه که بیان کردیم، باید این گونه مفاهیم را با منطق تحول حکومت، از نظریه خلافت به نظریه سلطنت اسلامی تحلیل کرد.

عدالت

«عدالت» از دیگر مفردات اندیشه ایران شهری بوده که تنها در این مؤلفه، می‌توان رگه‌هایی از تشابه را در نگرش سیاسی خواجه نظام و اندیشه ایران شهری، بازجست. به‌طورکلی، عدالت دارای دو معنای «برابری» یا «تساوی» است و با هر دو معنای خود، از مؤلفه‌های سه رویکرد سیاسی فلسفی، فقهی و ایران شهری است.^۴

در فلسفه یونان^۵ و به‌تبع آن در متون اسلامی، منظور از عدالت، برابری و حد وسط میان دو چیز است.^۶ طباطبایی عقیده دارد که مؤلفه عدالت، از ویژگی‌های ذاتی اندیشه ایران شهری

۱- طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۵۱.

۲- ر.ک: اشعری، ابوالحسن، اللمع علی اهل الزیغ و البدع، به اهتمام حمود زکی غرابه، قاهره، ۱۹۵۵، ص ۳۸.

۳- فیرحی، پیشین، ص ۸۳.

۴- طباطبایی، جواد؛ ۱۳۷۴، ابن خلدون و علم اجتماعی، تهران، طرح نو، ص ۲۵۷-۳۲.

۵- ر.ک: ارسطو؛ ۱۳۸۹، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، تهران، طرح نو، ص ۱۷۷.

۶- موحّد، محمدعلی؛ ۱۳۸۴، در هوای حق عدالت، تهران، کارنامه، ص ۱۰۱.

است، درحالی‌که برای فقه سیاسی، از ویژگی‌های عرضی و غیرذاتی بوده و فقهای بزرگ سیاسی همچون ماوردی و غزالی، تنها به تناسب مسئله‌ی امامت، قضاوت و منصب حکومتی،^۱ عدالت را به‌عنوان بحث عرضی مطرح کرده و به آن پرداختند.

در اندیشه ایران‌شهری، معنای عدل، فراتر از اجرای عدالت به معنای بازگرداندن حق فردی است؛ زیرا عدم اجرای عدالت، تجاوز به حق فردی نبوده، بلکه برهم زدن نظام آفرینش و نظم کیهانی است. به‌واقع در اندیشه ایران‌شهری، عدالت بحث وجودی بوده^۲ که با مسئله‌ی هستی‌شناختی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد^۳ [۵] و معیار آن، حفظ حدود مراتب و طبقات اجتماعی بوده^۴ که در واقع همان انعکاس نظم کیهانی است^۵؛ یعنی جهان بر پایه طبقات متفاوتی بوده که هر طبقه شایستگی و قابلیت‌های ذاتی مختص به خود را داراست، لذا هرکس باید بر شایستگی‌های ذاتی خود پایبند باشد و نباید به گزافه رود. شاه آرمانی با برخورداری از آتش [لاهوتی]، اشراف تام به طبقات و شایستگی‌های افراد داشته، لذا با علم به قابلیت افراد، هرکس را به فراخور ظرف وجودی خود، قدر و منزلت می‌بخشد.^۶ همین مفهوم از عدالت است که در طول تاریخ نقش مؤثری در ظهور و سقوط دولت‌ها داشته.

سیاست‌نامه‌ها، مسئله‌ی عدالت را به‌عنوان مفهومی تئوری و نظری مورد بررسی قرار ندادند، بلکه عدالت را در متن واقع و سیره عملی دولت مورد نظر قرار دادند.^۷

در نگرش خواجه، منظور از عدالت، حفظ مراتب اجتماعی است و در این باره چنین گفته: «از ناموس‌های مملکت یکی نگاه داشتن القاب و مراتب و اندازه هر کس است...»^۸، یا چنین

۱- غزالی، محمد، *احیاء العلوم*؛ ۱۳۸۶، ترجمه خوارزمی، تهران، علمی فرهنگی، ص ۶۷۷.

۲- طباطبایی، *خواجه نظام‌الملک*، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸.

۳- مسکوب، شاهرخ؛ ۱۳۸۹، *تن پهلوان و روان خردمند*، تهران، طرح نو، ص ۲۳۰.

۴- طباطبایی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۵۹.

۵- اخوان کاظمی، بهرام؛ ۱۳۸۳، *عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*، بوستان کتاب، ص ۱۵۲-۱۶۱.

۶- میر احمدی، *مبانی سیاست نامه نویسی*، ص ۴۸.

۷- لمبتون، *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ص ۱۳۹.

۸- خواجه نظام، *پیشین*، ص ۵۲.

گفته: «نباید زیردستان زبر دست گردند که آن خلل های بزرگی تولد کند و شاه بی فره و شکوه گردد...»^۱ و در جای دیگر بیان کرد: «دادگری عبارت است از ... نگه داشتن هرکس از بنای بشر، رعایا، مستخدمان، عمال و مباشران امور دین و دنیا، در مرتبه واقعی و مقام درخور آنها».^۲ البته باید دقت داشت که تأکید خواجه بر عدالت و حفظ نظم موجود، به نوعی تلاش برای جلوگیری از هرگونه اعتراض و آشوب اجتماعی درباره وضع و حکومت موجود است. خواجه در ضرورت وجود خصیصه های حکومت داری، بر دو چیز پای فشرده و همواره به شاه یادآوری کرده تا خود را به دو زینت آراسته کند، یکی زینت عدالت گستری و دیگری درست دینی بوده و البته به پیروی از بزرگان دین، عدالت گستری را برای حکومت داری، بر دین برتری دانست؛ زیرا «الملک ببقی مع الکفر و لا ببقی مع الظلم»^۳؛ خواجه از راه های متفاوتی مانند یادآوری روز قیامت و آداب اخلاقی بزرگان تلاش کرده تا شاه را به عدالت گستری، عدالت خواهی و حفظ حقوق رعایا سوق دهد.

توأمانی دین و سیاست

یکی دیگر از مؤلفه های مشترک اندیشه ایران شهری و سیرالملوک، «توأمانی دین و سیاست» است که البته هر یک، تفسیری متفاوت و مقابل از هم از این مؤلفه ارائه کردند. توأمانی دین و سیاست در اندیشه ایران شهری را می توان در قطعه ای از نامه ی باستانی تنسر^۴ باز جست. در این نامه چنین آمده: «بدانید پادشاه و دین دو برادر همزادند که پایداری یکی جز به آن دیگری نباشد...»^۵؛ متن این نامه که به نگرش سیاسی ایران باستان اذعان دارد، شاه را در مرکز ثقل

۱- همو، *سیرالملوک*، ص ۶۴؛ تصحیح قزوینی.

۲- همان، فصل ۸، ص ۶۲.

۳- همو، پیشین، ص ۱۵.

۴- این نامه در دوره اردشیر بابکان، توسط تنسر، خطاب به گشنب، پادشاه تاجیک نگاشته شده.

۵- مینوی، مجتبی؛ ۱۳۵۳، *نامه تنسر به گشنب*، تهران، انتشارات خوارزمی، ص ۵۳؛ ابوعلی مسکویه رازی، *تجارب الامم*، ترجمه قاسم امامی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۱۶.

هرگونه تحول جامعه دانسته^۱، که همواره توأم با دین بوده. این نوع نگرش، در واقع برآمده از باورهای ایرانیان باستان است؛ زیرا آنان مردمانی بودند که باور به خدا و رستاخیز را پروراندند.^۲

البته دین در اندیشه ایران‌شهری، مفهومی معادل دین در ادیان ابراهیمی نداشته؛ زیرا در اندیشه ایران‌شهری، دین به معنای خرد^۳ و نظم آفرینش^۴ است؛ در اینجا، دین همان آیین و قوانینی که در تلاش است که با تکیه بر آن، نظم اجتماعی برقرار شود؛^۵ لذا دین همان پادشاه است؛^۶ و از همین رو، شاه برای شناخت دین، بی‌نیازی از علما دینی است. نکته‌ی جالب در اندیشه ایران‌شهری، هم‌خوانی و هم‌پوشانی دو مؤلفه «عدالت» و «توأمانی دین و سیاست» است؛ عینیت دین با قوانینی که نظم را بر جامعه استوار می‌سازد و هرکس را در جای شایسته‌ی خود قرار می‌دهد که در واقع همان معنای اجرای عدالت است.

در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی، توأمانی دین و سیاست را با تعبیری چون «عین هم بودن»، «دو برادر بودن» و یا «همتراز بودن» نشان دادند^۷ و منشاء این توأمانی دو چیز بوده: ۱. تأمین وحدت و انسجام اجتماعی_فرهنگی، ۲. ارائه‌ی ملاکی برای ارزیابی رفتار حکومت‌ها و جامعه؛ و به همین جهت، این متون نقش مهمی در تأمین مصالح و حفظ امنیت مردم داشتند.^۸

در دوره اسلامی، سلطنت‌های اسلامی، مشروعیت خود را با پذیرش شریعت و اجرای

۱- کلانتری، حامد؛ ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی دو سیاست نامه: سیرالملوک و نصیحه الملوک»، علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، سال ۹، شماره ۲۲، ص ۷۸.

۲- ک اودی، ساموئل؛ ۱۳۴۷، آیین شهریار در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۶۶.

۳- زینر، آر؛ ۱۳۸۹، ص ۴۷۳.

۴- طباطبایی؛ ۱۳۹۴، خواجه نظام‌الملک، ص ۱۱۱.

۵- ماوردی، ابوالحسن، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاسه الملک، ص ۲۱-۲۸.

۶- میراحمدی، پیشین، ص ۵۲.

۷- یوسفی راد، مرتضی؛ ۱۳۸۳، «متدولوژی سیاست نامه نویس»، علوم سیاسی، شماره ۲۸، ص ۱۲۶.

۸- فیرحی، پیشین، ص ۱۲۴-۱۲۵.

احکام اسلامی به دست می‌آوردند، به همین جهت، حاکمان جوامع اسلامی [تا قبل از مشروطه]، از جعل قوانین و موازین خودداری می‌کردند؛^۱ در این سنت حکومت‌داری، لازم بود شاه هرآنچه را که دین فضیلت می‌داند، چه از قبیل اصول نظری و چه از قبیل اصول اخلاقی و عملی، آن‌ها را بشناسد و نیز در چارچوب آن‌ها عمل کند؛^۲ بنابراین در سلطنت اسلامی، مدار توأمانی دین و سیاست، اجرای احکام شریعت اسلام بوده؛ لذا شاه در قبال پایبندی به دین الهی مسئول بوده، برخلاف اندیشه ایران‌شهری که شاه عین متن دین باشد.

در سیرالملوک، این توأمانی به‌خوبی نمایان است. در نگرش خواجه یکی از شرایط شاه، برخورداری از درست‌دینی و دفاع از دین و شریعت است که خواجه در این گفتارها به آن اشاره کرد: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین است»^۳ و همچنین «و هرگه کار دین با خللی باشد، مملکت شوریده بوده و مفسدات قوت گیرند...»^۴. به نظر طباطبایی، نظریه‌ی «توأمانی دین و سیاست» موجود در سیاست‌نامه‌های اسلامی، تلاشی جهت بازپرداخت اندیشه ایران‌شهری است؛ زیرا نویسندگان این متون، نظیر خواجه نظام‌الملک و غزالی، در هنگام بحث از این مؤلفه، خود به وجود آن در نامه تنسر اذعان دارند و همین توجه و ذکر نام تنسر و رسم کشورداری عهد اردشیر، نشان از توجه به مفردات سیاسی اندیشه ایران‌شهری است.^۵

اما به‌واقع، در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی و خاصه سیرالملوک، توأمانی دین و سیاست به این معنا بوده که حکومت در مشروعیت خود نیازمند دین است، لذا باید خود را ملزم به اجرا، ترویج و نگهداری از دین کند. در پاسخ به نظر طباطبایی باید اذعان نمود که سیاست‌نامه‌ها در اساس، نوشتارهایی بودند که جهت حفظ وضع موجود و هدایت جامعه به سمت و سوی

۱- شیرازی، قطب‌الدین؛ ۱۳۸۶، *دره التاج*، تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران، علمی فرهنگی، ص ۱۵۷.

۲- لمبتون، آن؛ ۱۳۵۷، *نظریه دولت*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر گویو، ص ۳۵.

۳- خواجه، پیشین، ص ۵۵.

۴- خواجه نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ص ۸۰؛ فضل‌الله روزبهان جنجی، *سیرالملوک*، ص ۸۷-۸۸؛ میرزای قمی وارث نامه،

ص ۸۲.

۵- طباطبایی، *خواجه نظام‌الملک*، ص ۱۵۶-۱۵۷.

دلخواه نگارنده آن متون، تمام پیشینه‌ی گذشتگان و اسطوره‌های آن سرزمین مورد توجه قرار می‌گرفت، لذا اگر در این متون اشاره‌ای به متن و مفاهیم اندیشه ایران‌شهری داشته، باید این را بر مبنای رسالت و هدف نویسنده دانست نه این که ذکر نام و نشانی از بزرگان ایران کهن، در واقع هدف اصلی باشد. گواه سخن خود را، تلاش خواجه برای آشنایی شاه با دین موردنظر می‌دانیم؛ زیرا همچنان که شاهان سلجوقی، آشنایی درستی از دین نداشتند، لذا برای این امر، نیازمند راهنمایی علما بودند و خواجه در سیاست‌نامه، چنین به این نکات اشاره کرد.^۱

البته ملاک درست‌دینی، نگرش خواجه و دین مورد حمایت او بوده و برداشت او از دین درست، کاملاً سیاسی و مرتبط با امنیت و ثبات سلطنت است؛ لذا شاه را توصیه می‌کند تا بددینان را تهدید کند؛ چراکه هر نوع رواج اندیشه‌های دینی برخلاف آنچه که سلطنت آن را ترویج و تبلیغ می‌کند، عامل ناامنی و بهم خوردن ثبات کشور است. بدین سبب، شاه برای مدیریت کشور و حفظ قدرت خود، به شدت به دانش عالمان دینی نیازمند است.^۲ البته همان‌گونه که لمبتون بیان کرده، سیاست‌نامه‌های دوره‌ی اسلامی و به‌ویژه سیرالملوک، به شدت تحت تأثیر اخلاق اسلامی‌اند، به‌طوری‌که بنیان این متون، بر تأکیدهای اخلاقی شاهان استوار است.^۳ به‌واقع یکی از کارکردهایی را که دستورهای اخلاقی دین می‌تواند در این باره داشته باشد، کنترل و جلوگیری از قدرت مطلقه خواندن حاکمان متغلب است؛ همچنان که می‌بینیم خوجه با بیم‌دادن به عقوبت اخروی، یادآوری هشدارهای دینی و سرگذشت حکومت‌های پیشین، در تلاش بوده تا شاه را از ظلم به زیردستان و رعیت حفظ کند.^۴

تقدیرگرایی

از دیگر عناصر مهم و مشترک میان اندیشه سیاسی ایران‌شهری و سیرالملوک، «تقدیرگرایی»

۱- خواجه، پیشین، به اهتمام هیوبرت، ص ۷۹ و ۸۰.

۲- تقی‌وند، ص ۳۰۱.

۳- لمبتون، آن؛ ۱۳۸۰، *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ترجمه علی مرشدی زاده، نشر تبیان، ص ۱۳۶.

۴- رنجبر، مقصود، ۱۳۸۵؛ «سیاست‌نامه نویسی در ایران»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۹، ص ۱۱۷.

و پذیرش جبری شاه موجود است. در اندیشه ایران شهری، به دلیل این که شاه برگزیده خداوند بوده، لذا شاه با برخورداری از مشروعیت آسمانی باید پذیرفته و اطاعت می‌شود. همچنین از مفردات مهم سیاست‌نامه‌نویسان، به‌ویژه پیروان مکتب اشعری [همچون ماوردی^۱، خواجه نظام الملک، غزالی^۲ و خواجه رشیدالدین فضل‌الله^۳، تقدیرگرایی بوده است^۳ که بر مبنای تقدیرالهی، راه پیدایش و تداوم حکومت‌های متغلب و زور را هموار کرده و به نوعی موجب مشروعیت‌بخشی آنان شدند. البته سیاست‌نامه‌نویسان اذعان داشتند که در پس این تقدیرگرایی و مشروعیت‌بخشی به شاهان متغلب، به دنبال مصلحت‌های سیاسی، یعنی حفظ منافع و امنیت مردم و جلوگیری از آشوب بودند؛ که نمونه‌ی این نوع مصلحت‌اندیشی را می‌توان در غزالی بازشناخت.^۴

خواجه بنا بر این که شاه را برگزیده خدا دانست، قدرت او را نوعی حق الهی می‌داند، خود در این باره می‌نگارد: «ایزدتعالی در هر عصر و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای شاهانه و ستوده آراسته گرداند ... اما پادشه را فره الهی باشد و علم و باشد ...»^۵. در نگرش خواجه، شاه محور اصلی سیاست و نظام سیاسی به شمار می‌رود و این درست در حالی است که شاه موجود، فاصله زیادی با شرایط شاه در اندیشه و انتظار خواجه دارد؛ زیرا شاه تُرک نه با دین آشنا بوده و نه رسمش، رسم دادگری؛ لذا تلاش زیادی کرده تا سلطان مطابق با متن دین و رسم دادگری رفتار نماید؛ البته با وجود تلاش فراوان خواجه، باز شاهان سلجوقی از لیاقت و شرایط سلطنت تهی بودند، بدین سبب، خواجه این بار مجبور می‌شود تا

۱- ماوردی، ابوالحسن، *نصیحه الملوك*، تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکنریه، موسسه شباب الجامعه، ۱۹۸۸، ص ۶۱.

۲- غزالی، *نصیحه الملوك*، تصحیح همایون جلالی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷، ص ۸۱.

۳- ای به کوشش فتاده در پی بخت / بخت و دولت به کاردانی نیست

رو که شاهی و مال و عزت و جاه / جز به تأیید آسمانی نیست. (خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *مکاتبات*، ۱۳۶۳، به اهتمام محمدشفیع لاهور، بی‌جا، ص ۲۱).

۴- غزالی، *احیاء علوم الدین*؛ ۱۳۷۶، تهران، علمی فرهنگی؛ همان؛ ۱۳۵۲، قاهره، بی‌نا، ج ۲، ص ۱۲۴؛ طباطبایی، جواد؛ ۱۳۸۳، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، گویر، چ ۲، ص ۸۰.

۵- خواجه نظام الملک؛ ۱۳۳۴، پیشین، با حواشی محمد قزوینی، تهران انتشارات طهوری، ص ۵ و ۱۱.

برای مشروعیت‌سازی دستگاه سلطان ترک سلجوقی، دست به دامن تقدیرگرایی زده و سلطنت آنان را نعمت الهی برای برقراری امنیت و ثبات تلقی کند؛ همین مسئله، بهترین دست‌آویز خواجه شده تا دیگر جایی برای چون و چرا در چنین واقعیاتی باقی نگذارد؛ یعنی وی براساس واقعیت موجود، با تکیه بر اندیشه تقدیرگرایی اشعریان و نظریه فره الهی، به سلطنت موجود مشروعیت بخشید.^۱

ناگفته نماند که همان‌گونه که تقی‌وند اشاره کرده، خواجه در پس تلاشی که برای قوانین سلطنتی‌ای که برای شاه پی ریخت، علاوه بر این‌که در پی مشروعیت‌بخشی به حکومت بوده، همچنین به دنبال جلوگیری از قدرت مطلقه بودن شاه سلجوقی بوده تا دست حکومت را برای سلطه بر جامعه ببندد و اقتدار سلطان را در مجرای قانونی و نظام‌مند جاری سازد. وی برای این کار، علاوه بر اینکه عملاً با محکم ساختن قوانین، قدرت دربار را محدود می‌کرد، می‌کوشید تا بر اساس این‌که سلطان مشروعیت خود را از شریعت الهی برخوردار شده، باید در قبال دین و مسلمانان متعهد باشد.^۲

بنابراین، هرچند می‌توان نگرش خواجه را در این مؤلفه، با اندیشه ایران‌شهری همانند دانست، اما در واقع نباید فراموش کرد که یکی از مهم‌ترین مبانی کلام اشعری، نظریه تقدیرگرایی بوده که به موجب آن همه افعال، منتسب به خداوند دانسته می‌شد و خواجه که یکی از افراطی‌ترین پیروان این مکتب فکری، طبیعی است که این نوع نگرش را با تعصب شدید به مذهب اشعری، از همین مکتب برگرفته باشد، نه این‌که قائل شویم که او در پی تداوم بخشی به اندیشه ایران‌شهری بوده است.

نتیجه

سیاست‌نامه‌نویس، از جالب‌ترین شیوه‌های هدایت و ارشاد حکومت و سلطنت در اسلام دوره میانه است. البته ریشه این سنت را باید در آیین حکومت‌داری ایران کهن بازجست.

۱- تقی‌وند، رستم، *اندیشه ایران‌شهری در عصر اسلامی*، ۱۳۸۸، تهران، امیر کبیر، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲- همان، ص ۳۰۹ و ۳۰۰-۳۰۱.

براساس آنچه گذشت، می‌توان گفت که در برهه‌ی زمانی رحلت پیامبر اکرم تا پیدایش حکومت سلجوقیان، گفتمان و مبانی سیاسی اهل سنت تحولاتی به خود گرفت که این تحولات، بسترساز تحول و گذار از اصل خلافت خلفا به سلطنت و حکومت شاهان متغلب شد که البته مکتب کلامی اشعری با تمسک به اصل تقدیرگرایی و نظریه کسب، به صورت جدی منجر به مشروعیت‌بخشی به این شیوه‌ی حکومت‌داری گشت. خواجه نظام‌الملک، وزیر دربار سلجوقیان و اشعری متعصب، تمام تلاش خود را برای حفظ و مشروعیت بخشیدن به سلطنت سلجوقیان کرده و نمونه بارز تلاش وی را می‌توان نگارش سیرالملوک و همچنین تأسیس و برپایی نظامیه‌ها دانست. مهم‌ترین مؤلفه و مفردات سیاسی خواجه در سیرالملوک را می‌توان «فره ایزدی»، «عدالت»، «توأمانی دین و سیاست» و «تقدیرگرایی» دانست، که هرچند شباهت ظاهری با مفردات اندیشه سیاسی ایران‌شهری دارد، اما بی‌شک اندیشه خواجه گسستی فراگیر با اندیشه ایران‌شهری داشته که در تلاش برای تدام‌بخشی به مبانی فکری اشعری بوده؛ زیرا هریک از این مؤلفه و مفاهیم از دو نوع نگرش و رویکرد متفاوت برمی‌خیزد؛ لذا هرچند خواجه واژه «فره ایزدی» را در سیرالملوک به‌کار برده، اما این واژه در نظر خواجه هرگز به همان معنای مورد نظر و بحث اندیشه ایران‌شهری نبوده و البته دیگر مفاهیم نیز موقعیتی همانند همین مؤلفه دارند. به‌طورکلی می‌توان گفت که سمت و سوی مؤلفه‌های خواجه به گونه‌ای است که با تمسک به مبانی مکتب اشعری و طرح نظام‌مندی، در پی مشروعیت‌بخشی به حکومت سلجوقیان بود.

پی‌نوشت

۱. دولت بنی امیه، بنا به گفته ابن خلدون، در نظام سلطنت و کشور داری خود از الگوی ایرانی تقلید کرد.^۱
۲. همچنان که در طول تاریخ شاهد آن هستیم، خلفای عباسی زمینه اشاعه و ترویج علوم و فرهنگ های متفاوت را از طریق نهضت ترجمه در جامعه اسلامی هموار کردند.
۳. بنا به گفته جاحظ، حکومت بنی عباس در سایه ی پذیرش اقوام و ملل متفاوت زمینه را برای بهره گیری نقاط مثبت آن اقوام در جهت اقتدار دولت خود و تمدن اسلامی به کار گرفتند.^۲
۴. این واژه در کتاب اوستا از نظر معنا شناسی به معنای «چیز به دست آمده بوده» و سپس بر «چیز خوب یا خواستنی» دلالت می کرد؛^۳ در این کتاب، از دو نوع فره بحث می شود: یکی فره ایرانی و دیگری فره کیانی؛ ویژگی فره ایرانی این است که آنان را برخوردار از ثروت مالی، علم، خرد، دانش و درهم شکننده غیر [ایرانی] می کند^۴ و فره کیانی، آن است که موجب پادشاهی و کامیابی سران کشور است. فره کیانی در واقع همان بخت و اقبال شاهان ایرانی بوده؛ لذا آن را شکوه شاهی می دانستند که با شکوه کشور یکی بود.^۵ در بسیاری از متون کهن ایرانی می توان رگه هایی از این دو نوع فره را بازشناخت؛ که رساله ی پرتونامه سهروردی یکی از آن هاست.^۶

در ایران باستان شاه پیکری دوگانه داشته که طبیعتش از آتش آسمانی تشکیل می شد؛ لذا شاه از آتش بوده و آتش نیز نمی توانست آسیبی به شاه برساند.^۷ البته فره تنها مختص به شخص شاه نیست، بلکه دیگر موجودات می توانستند از آن بهره مند باشند؛ بنابراین آتش نیز تنها مختص به شاه نبوده^۸ در اندیشه ایران باستان همچنان که طبقات اجتماعی متعدد بوده، آتش نیز متناسب با آن طبقات چند گونه بوده که تنها شاه از صورت کامل آن برخوردار می بود. هر یک از طبقات اجتماعی آتش مخصوص به خود را داشتند که در نهایت آتش شاه نشان و منشاء وحدت است. در اندیشه ایران باستان، هر کس به واسطه برخورداری از

۱- عبدالرحمن بن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۰؛ که البته می توان در این دوره، معاویه را بارزترین فرد در این مسئله مثال زد.

۲- جاحظ، *عمرو بن بحر، مناقب الترك*، در مجموعه رسائل سیاسی، بیروت، الهلال، ۱۹۸۷، ص ۴۵-۴۹.

۳- زینر، آر؛ ۱۳۸۹، *طلوع و غروب زرتشتیگری*، ترجمه قادری، تهران، امیرکبیر، ص ۴۴۶.

۴- معین، محمد؛ ۱۳۸۹، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، دانشگاه تهران.

۵- زینر، ۱۳۸۹، ۴۱۲-۴۱۸.

۶- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مصنفات*، تصحیح کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ص ۸۰.

۷- مسکوب، شاهرخ؛ ۱۳۸۶، *سوغ سیاوش*، تهران، خوارزمی، ص ۵۰.

۸- آموزگار، ژال؛ ۱۳۸۸، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران، معین، ص ۱۰۴.

طبقه و یا مرتبه‌ای از آتش، قابلیت ذاتی تعلق به همان طبقه را داراست. این نکته بدان دلالت دارد که اصولاً فره به معنای خویش کاری است و عمل به خویش کاری نیز عین عدالت بوده است.^۱ وظیفه ذاتی هر شخصی بر مبنای فرهی که به تعلق می‌گرفت، خویش کاری‌ای را برای او ایجاب می‌کرد که بسان وظیفه‌ای کیهانی پیش روی او قرار می‌گرفت. خویش کاری یعنی آنکه هر کس تنها به کار و پیشه‌ای پردازد که خاص و بایسته‌ی طبقه‌ی اوست.^۲

۵. منشاء عدالت در اندیشه ایران‌شهری، اخلاق هستی‌شناسی اوستایی است که بر مبنای آن، جهان بر اساس شایستگی‌ها بنا شده است.

۱- مجتبیایی، فتح‌الله؛ ۱۳۵۳، *شهر زیبای افلاطونی و شاه‌ی آرمانی*، تهران، انجمن فرهنگی ایران باستان، ص ۵۵.

۲- مسکوب، شاهرخ؛ ۱۳۸۶، ص ۲.

کتابنامه

- ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد، *دره تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمدرشاد سالم، دارالکتب، ۱۹۷۱.
- ابن جوزی؛ ۱۳۵۷، *المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم*، حیدرآباد، مطبعه دائره المعارف.
- ابن طقطقی، محمدبن علی بن طباطبا؛ ۱۳۶۰، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن؛ ۱۳۷۵، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی فرهنگی.
- ابوعلی مسکویه رازی، *تجارب الامم*، ترجمه قاسم امامی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹.
- اخوان کاظمی، بهرام؛ ۱۳۸۳، *عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*، بوستان کتاب.
- ارسطو؛ ۱۳۸۹، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه لطفی، تهران، طرح نو.
- ارکون، محمد، *نزعه الانسنة فی الوسط الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۷.
- اشعری، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الدیانة*، تحقیق حسین محمود، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷.
- اشعری، ابوالحسن، *اللمع علی اهل الزيغ و البدع*، به اهتمام حمود زکی غرابه، قاهره، ۱۹۵۵.
- اشعری، ابوالحسن، *المع فی الرد اهل الزيغ و البدع*، کوشش مک کارتتی، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۳.
- افتخارزاده، محمورضا، *شعوبیه؛ ناسیونالیسم ایرانی*، قم، نشر معارف اسلامی، ۱۳۶۷.
- آموزگار، ژاله؛ ۱۳۸۸، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران، معین.
- بدوی، عبدالرحمن؛ ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- تقی‌وند، رستم، *اندیشه ایران‌شهری در عصر اسلامی*، ۱۳۸۸، تهران، امیر کبیر.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *التاج فی اخلاق الملوک*، تحقیق فوزی عطوی، بیروت، الشركة اللبنانیه للکتاب، ۱۹۷۰.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *مناقب الترك*، در مجموعه رسائل سیاسی، بیروت، الهلال، ۱۹۸۷.
- خنجی، فضل‌الله بن‌روزبهان، *سلوک الملوک*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- خنجی، فضل‌الله بن‌روزبهان؛ ۱۳۶۲، *سیرالملوک*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *مکاتبات*، ۱۳۶۳، اهتمام محمدشفیع لاهور، بی‌جا.
- خواجه نظام الملک، *سیرالملوک*، انتخاب و توضیح جعفر شعار، ۱۳۶۵، تهران، بنیاد.

- خواجه نظام الملک؛ ۱۳۳۴، *سیرالملوک*، با حواشی محمد قزوینی، تهران انتشارات طهوری.
- خواجه نظام الملک؛ ۱۳۶۳، *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.
- الدوالیبی، مجدمعروف؛ ۱۹۵۹، *الوجیر فی الحقوق الرومانيه و تاریخها*، دمشق، جامعه دمشق.
- رنجبر، مقصود؛ ۱۳۸۵، «سیاست نامه نویسی در ایران»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۹.
- روزنتال، اروین جی؛ ۱۳۷۸، *اندیشه سیاسی در اسلام میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- زینر، آر؛ ۱۳۸۹، *طلوع و غروب زرتشتیگری*، ترجمه قادری، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین؛ ۱۳۷۵، *مصنفات*، تصحیح کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شافعی، محمدبن ادریس؛ بی تا، *الرساله*، تحقیق احمدمحمد شاکر، بیروت، المكتبه العلمیه.
- شیرازی، قطب‌الدین؛ ۱۳۸۶، *دره التاج*، تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران، علمی فرهنگی.
- صفا، ذبیح الله؛ ۱۳۵۶، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ ۵، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد؛ ۱۳۷۴، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو.
- طباطبایی، جواد؛ ۱۳۷۵، *خواجه نظام الملک*، تهران، طرح نو.
- طباطبایی، جواد؛ ۱۳۸۳، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، کویر، چ ۲.
- طباطبایی، جواد؛ ۱۳۷۶، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- عابد الجابری، محمد؛ ۱۹۹۲، *العقل السياسي العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- عابدالجابری؛ ۱۹۹۱، *التراث و الحدیث*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ص ۴۵.
- غزالی، محمد؛ ۱۳۶۴، *تهافت الفلاسفه*، علی اصغر حلبی، تهران، زوار.
- غزالی، محمد؛ ۱۳۶۷، *نصیحه الملوک*، تصحیح همایون جلالی، تهران، نشر هما.
- غزالی، محمد؛ ۱۳۷۶، تهران، علمی فرهنگی.
- غزالی، محمد؛ ۱۳۸۶، *احیاء العلوم*، ترجمه خوارزمی، تهران، علمی فرهنگی.
- غزالی، محمد؛ ۱۹۶۱، *فضائح الباطنیه*، تحقیق محمدعبدالرحمن بدوی، قاهره.
- فارابی؛ ۱۹۳۱، *احصاء العلوم*، تصحیح عثمان محمد امین، مصر، مطبعه السعاده.
- فرای، ریچارد؛ ۱۳۶۳، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- فرای، ریچارد؛ ۱۳۶۵، *بخارا؛ دستاورد قرون وسطی*، ترجمه محمود محمودی، تهران، علمی فرهنگی.
- فضیلت، محمود، *آموزه ها و آزموده ها*، ۱۳۹۰، زوار، تهران.
- ک اودی، ساموئل؛ ۱۳۴۷، *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- کریستین سن، آرتور؛ ۱۳۸۶، *ایران در زمان سامانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، آشنا.
- کسای، نواله؛ ۱۳۶۳، *مدارس نظامیه و تأثیر علمی و اجتماعی آن*، تهران، امیر کبیر.
- کلانتری، حامد؛ ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی دو سیاست نامه: سیرالملوک و نصیحه الملوک»، علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، سال ۹، شماره ۲۲.
- کومر، جوئل؛ ۱۳۷۵، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه محمدسعید حنایی، تهران، نشر دانشگاهی.
- کومر، جوئل؛ ۱۳۷۹، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاه.
- لمبتون، آن؛ ۱۳۵۷، *نظریه دولت*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر گیو.
- لمبتون، آن؛ ۱۳۸۰، *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ترجمه علی مرشدی زاده، نشر تبیان.
- ماوردی، ابوالحسن، *نصیحه الملوک*، تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکزیه، موسسه شباب جامعه، ۱۹۸۸.
- ماوردی، ابوالحسن؛ ۱۴۰۶، *الاحکام السلطانی و الولایات الدینیة*، قم، دفتر تبلیغات.
- مجتبایی، فتح الله؛ ۱۳۵۳، *شهر زیبای افلاطونی و شاهی آرمانی*، تهران، انجمن فرهنگی ایران باستان.
- مجموعه متون برگزیده در مدت هزار سال در تمدن اسلامی؛ ۱۹۹۴، به کوشش یوسف ایبش و یاسوشی کوسوجی، بیروت.
- مسکوب، شاهرخ؛ ۱۳۸۶، *سوگ سیاوش*، تهران، خوارزمی.
- مسکوب، شاهرخ؛ ۱۳۸۹، *تن پهلوان و روان خردمند*، تهران، طرح نو.
- معین، محمد؛ ۱۳۸۹، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- موحد، محمدعلی؛ ۱۳۸۴، *در هوای حق عدالت*، تهران، کارنامه.
- میراحمدی، منصور؛ ۱۳۹۶، «مبانی سیاست‌نامه‌نویسی»، علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، قم، شماره ۷۸.
- مینوی، مجتبی؛ ۱۳۵۳، *نامه تنسر به گشنب*، تهران، انتشارت خوارزمی.
- یوسفی، غلام حسین؛ ۱۳۷۵، *دیداری با اهل قلم*، تهران، انتشارات علمی.
- یوسفی‌راد، مرتضی؛ ۱۳۸۳، «متدولوژی سیاست نامه نویسی»، علوم سیاسی، شماره ۲۸.

آیین بودا در دوره اسلامی

اسدالله سورن ملکیان شیروانی

پیمان ابوالبشری^۱

در سده هشتم میلادی، فاتحان مسلمان در نواحی شرق ایران [افغانستان و ماوراءالنهر] با جوامع پر رونق تجاری و شکوفایی آیین بودا در طول جاده‌های کهن مواجه شدند که از هند تا چین ادامه داشت. هسون تسیانگ؛ زائر چینی بین سال‌های ۶۲۹ و ۶۴۵ میلادی در مسیرش به سوی هند، به نواحی غرب نیز مسافرت کرد (*Beal pp. xviii-xix*) و به توصیف دیرهای ثروتمند در مناطق کوچو، ترمذ، بلخ، بامیان، کاپیسی و تعدادی دیگر در قندهار پرداخت (*ibid., pp. 19-24, 38-39, 43-48, 49-68*). کاوش‌های جدید، وجود جوامع متمدن بودایی را در طول جاده ابریشم تأیید می‌کند. از سوی دیگر، غارکندهای مصور در حوزه رود تارم، ترکستان، بامیان، شترک، فندُقستان و هدا جزء مناطقی به‌شمار می‌آیند که بیشترین آثار بودایی در آن بدست آمده است (*Godard et al.; Hackin, 1933, 1940; Meunié; Barthoux*). با این‌وصف، تا سده پنجم هجری / یازدهم میلادی، آیین بودا به طور کامل از شرق ایران و افغانستان رخت بریست. ابوریحان بیرونی به عنوان گزارشگری قابل اعتماد در باب اقلیت‌های مذهبی، تنها یکسری اطلاعات درهم و ناقص در این مورد، ارائه می‌دهد. او می‌نویسد:

۱- دکترای تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

peiman.ab@gmail.com

«پیش از برپایی این مذهب و ظهور بودائسُم، مردم نواحی شرق جهان، آیین شمن داشته و بت می‌پرستیدند و هنوز در چین، هند و تَغُزُغُز [ترکستان شرقی] وجود دارند. مردم خراسان، آن‌ها را شمن و به معابدشان که مملو از بت است، بهاره (=ویهاره) نام داده‌اند. این بناهای مقدس در مرزهای خراسان و هند، قابل مشاهده است» (*Ātār*, p. 206; cf. *Bīrūnī, Ātār*,) (tr. *Sachau*, pp. 188-89).

خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* خود در قرن چهارم هجری اشاره می‌کند که بتخانه‌ها در هند، چین و سغد را «بهاره» می‌خوانند (G. van Vloten, *Leiden*, n.d. [1895], p. 123). در منابع دوره اسلامی، گزارش‌هایی در مورد بناهای بودایی و مراسم مذهبی مردم در شرق ایران و افغانستان ضبط شده است. با این حال نمی‌توان دو مقوله یاد شده را دارای هویتی کاملاً بودایی دانست. مهمترین بنای تاریخی؛ معبد بلخ و مشهور به نوبهار بود که در قرن چهارم هجری، ابن‌فقیه (pp. 322-24) به تفصیل اطلاعاتی درباره آن ارائه کرده است. همچنین یاقوت حَمَوی که مدت زیادی در مرو زندگی کرد، مطالبی در این مورد نوشته است (*Boldān IV*, pp. 817-20). هنری راویلینسون در ۱۸۷۲ میلادی نوشت که توصیفات یاقوت از بنای بلخ باید همان ناوایهاره بودایی باشد (pp. 510-11). این موضوع را بارتولد نیز تأیید کرده است (*Turkestan*³, p. 77; *EF*², s.v. “*Barāmika*”). در ۱۹۳۳ محقق دیگری به نام شوارتز نیز این موضوعات تاریخی را پی گرفت (pp. 439-43). هر دو نویسنده (یاقوت و ابن‌الفقیه) با الهام از آداب زیارت کعبه در میان مسلمانان، در پی تفسیر این بنا و مراسم مذهبی بوداییان در آنجا بودند به طوری که هر بیننده مسلمان، بی‌درنگ طواف کعبه را به یاد می‌آورد. این توضیحات، به شرح ساختمان گنبدداری می‌پرداخت که عبادت‌کنندگان بودایی به دور آن طواف می‌کردند (پراداکشینا). ابن‌فقیه در ادامه مطالبش می‌نویسد: «پادشاهان چین و کابلشاه، بودایی بودند و برای زیارت بدانجا می‌رفتند. البته مشخصات معماری معبد با نمونه‌های معماری اسلامی مناسبتی نداشت. وجود دالان‌های مدور که در منابع قرن چهارم هجری اشاره شده است (Ebn al-Faqīh, p. 323, *Boldān IV*, p. 818)، احتمالاً نشان‌دهنده نوعی دالان طاقدار و تاریک، به شیوه رایج استوپه‌های استوانه‌ای جفت و بندبند

بوده است (امروزه در افغانستان رواق نامیده می‌شود). راهروهای دیگر معبد با پارچه‌های ابریشمی، تزیین و پرچم‌هایی بر روی گنبد نصب شده بود (*Ebn al-Faqīh, p. 323*; *Boldān IV, p. 818*). البته پیش از این، استفاده از بیرق‌ها در استوپه‌های بودایی مرسوم بود. نقاشی‌های دیواری در ایالت بامیان و ککرک این موضوع را ثابت می‌کند (*Bussagli, pp. 39, 124*) و تکه‌هایی از درفش‌های بودایی نیز، در مسیر جاده ابریشم کشف شده است (*Stein, II, pp. 840-45 and passim*).

علاوه بر این، یاقوت به عبادت‌کنندگان بودایی در بلخ اشاره دارد که در معبد، بُت‌هایی نصب کردند که مدارک باستان‌شناسی از محل استوپه‌ها این مسئله را تأیید می‌نماید؛ مکانی که مجسمه‌های عظیم‌الجثه بودا و بودیساتوا تراشیده و تمثال‌های گچ اندود کوچک‌تر در میان دیوارها جای داده شده بود. یاقوت، نوبهار را بهار جدید معنا کرد و اضافه نمود که در بلخ مرسوم است که در آغاز هر فصل، تاج ساختمان‌های بزرگ را با گیاهان خوشبو، بپوشانند و به همین دلیل نام زیارتگاه را نوبهار گذاشتند (*Lane, I, p. 266*). نویسندگان دیگر، اشارات مختصری در مورد بنای نوبهار کرده‌اند. در ۳۷۲ هجری، نویسنده میانه‌رو و موجزنویس *حدودالعالم* اشاره می‌کند که «بنای شگفت‌انگیزی، موسوم به نوبهار وجود دارد که روبه ویرانی است» (*ed. Sotūda, p. 99*). در پایان قرن پانزدهم میلادی، هنوز خرابه‌های این معبد، همراه با نقاشی‌های روی گچ پابرجا و در منطقه به نام «بهار» مشهور بود (*Asfzārī, I, p. 155*). در نخستین اشعار ایرانیان نیز اشارات متعددی به این زیارتگاه شده است. به عبارت دیگر، بعضی از اسناد نشان‌دهنده این است که معنای پیشااسلامی نوبهار به عنوان معبد تا سده پنجم هجری حفظ شد. برای نمونه، گرگانی این واژه را با همان معنای عمومی‌اش به کار می‌برد (*p. 56*) و امروزه حداقل، ده روستا در حوالی مشهد و نیشابور وجود دارد که نوبهار نامیده می‌شود (*Razmārā, Farhang IX, pp. 423-24*). در افغانستان هم دو منطقه نوبهار خوانده می‌شود، یکی در نزدیکی اندرآب و دیگری در ناحیه قرآه (*Qāmūs-e joḡrāfiā 'ī-e Afḡānestān IV, p. 132*). براساس دیدگاه جوینی (*Qazvīnī, I, p. 76*) نام بخارا از واژه بهار یا بخار منشعب شده بود. شهرت و عظمت بنای بلخ به شکلی متداوم در ادبیات پارسی

ادامه پیدا کرد اما تردیدی نیست که آنجا به عنوان یک مکان عمومی مورد توجه بوده و در واقع آنچه شاید موجب تعجب بشود، آگاهی از اصالت ساختمان‌های بودایی است.

در سده یازدهم، شعری در کتاب *گرشاسب‌نامه* آمده که موضوعش درباره زیارتگاهی به نام نوبهار است (*Enjū Šīrāzī, II, p. 2023; differently Yaḡmā'ī's por negār "full of paintings," p. 255*). در منبعی دیگر، نویسنده این معبد را با بوداییان مرتبط می‌داند (*Yaḡmā'ī, p. 245*). تندیس دو بودای سنگی و غول آسا که بر صخره‌های کوه‌های بامیان تراشیده شده‌اند، در نزد جغرافی‌دانان و شاعران (*Hodūd al-ālam, p. 101; Sam'ānī, ed. Margoliouth, II, p. 64; Enjū Šīrāzī, I, p. 1018; II, p. 1808*) به سُرخ بت و خِنگ بت شهرت داشتند ولی با این حال، هویت اصلی این مجسمه‌ها برای نویسندگان قرون میانه ناشناخته بود. در فرهنگ‌نامه‌ها دو تمثال را به شکل دو عاشق نشان می‌دادند و گفته می‌شد که آن‌ها پیش از اسلام و بدست مشرکان، ساخته شده است (*mošrekān; Enjū Šīrāzī, I, p. 1019*). افسانه‌های عامیانه در مورد آن‌ها، موضوع یکی از رسالات ابوریحان بیرونی است (*Sa'īd Khan, p. 74*)، همچنین ابوالقاسم عنصری بلخی، مثنوی‌ای به نام خنگ‌بت و سرخ‌بت داشت که اثری از آن به جا نمانده است (*Awfi, Lobāb II, p. 32*). این درونمایه ادبی، همچنان در آثار شاعران بعدی، مانند خاقانی، شروانی و سوزنی سمرقندی به عنوان یک تصویر مبهم از زمان‌های کهن باقی ماند. در خلال این حافظه تاریخی طولانی از بناها و بت‌های بودایی، واژه بت به احتمال زیاد از کلمه بودا منشعب شد که در شعر فارسی به صورت آرمان زیبایی درآمد. به عنوان مثال: بت مه‌روی با صورتی گرد، مانند ماه کامل، چشمان بادامی، ابروان کشیده، دهانی کوچک و سرخ و تنی نقره‌گون تصویر شده است. اسدی توسی در لغت‌نامه‌اش به پیروی از *بوالمثال بخاری* واژه فرخار یا بتخانه را معبدی آراسته به بت تعریف می‌کند (*Loḡat-e Fors, ed. Horn, p. 122*).

راهبی بی‌جان می‌شود آنگاه / که بت من به زندگی می‌آید /

اینجا، منم تارک دنیا در خانه‌ام؛ ویهاره

در این تشبیه، هنگامی که عاشق با غلبه بر احساساتش، روح خود را تسلیم می‌کند، بتی زیبا

متولد می‌شود. این درونمایه در شعر منوچهری به گونه‌ای استادانه، به صورت باغی شبیه به یک معبد (بتخانه فرخار) درآمد است. در این مکان، گل‌های رُز به بت‌ها و پرندگان به راهبان (شمنان) تشبیه شده‌اند (*Biberstein Kazimirski, p. 8; Manūčehri, p. 1*). ناگفته نماند که واژه بت، فقط به معنای بودا نبود، بلکه بیشتر به معنای صَمَمی بود که با مفهوم تُرکِ زیبا ارتباط داشت. امکان دارد شباهت صورت تُرکان با ایده‌آل چهره‌ای به شکل ماه و با چشمان بادامی در مجسمه‌های بودایی، باعث ترکیب این استعاره‌های شاعرانه شده باشد. مدارک ادبی و باستانشناسی ثابت می‌کند که کلمه بت، بیشتر با سرزمین‌هایی وابسته است که روزگاری از مراکز بودیسم به شمار می‌رفته است. از این میان می‌توان به بت بلخ (*Farroki, pp. 166-68*)، بت قندهار، بت چین (بت ترکستان)، بت بَرَبَر (پیرامون سرزمین کوهستانی غزنه، منطقه‌ای که هزاره‌های جاغوری، هنوز به هزاره‌های بربری مشهور بودند؛ *Melikian-Chirvani, 1974, pp. 42, 43, 47*) اشاره کرد. در سده پنجم هجری، براساس منظومه عاشقانه ورقه و گلشاه (*Ayyūqi, pp. 67, 115*) منطقه قندهار یکی از دو ناحیه جغرافیایی بود که با مفهوم بت پیوستگی داشت. نظامی نیز می‌نویسد که پرستشگاهی زیبا در قندهار به نام نوبهار مشاهده کرده است (*p. 200*) کشمیر، از جمله مناطق دیگری است که کلمه بت در اشعار نخستین ادبیات فارسی با آن ارتباط پیدا کرد. کاربرد کلمه بُتگر در منابع، نیز به احتمال زیاد نتیجه آشنایی با پیکرتراشی بودایی می‌تواند به حساب آید. در سده ششم هجری / دوازدهم میلادی مهساتی شاعر، مطالبی در دیوانش در باب بُتگر نوشت (*Dīvān, p. 55; quoted in Jājarmī, II, p. 1163*). به نظر می‌رسد در قرن دوم هجری و با فتوحات اسلامی، خاطره کیش بودا همچنان در ذهن ایرانیان متبلور بوده است. ظاهراً برخی از نویسندگان در آثارشان، واقعیت‌هایی را در این باب نادیده گرفته‌اند؛ گرچه این مثال درباره شعرای عهد غزنوی (عنصری، فرخی، منوچهری و مسعود سعد) و شاعران نواحی شمال شرقی (ناصر خسرو از بدخشان و بعدها سیف‌الدین اسفَرَنگی) صادق نیست. کیش بودا در همین بخش از دنیای ایرانیان، پیش از رسیدن اسلام، شکوفا و تا زمان ابوریحان بیرونی، همراه با بیشترین تصورات بودایی برقرار بود. مهیج‌ترین این نمونه‌ها از آن عصری است (*p. 260*).

در پایان قرن ششم هجری، عثمان مختاری؛ شاعری از غزنه این سطور را نگاشت
(*Enjū Šīrāzī, II, p. 214, and 'Oṭmān Moktārī, p. 8*):

مادامی که گوهر بدرخشد، با ارزش و با شکوه است/ به مانند دنیا در بهار و بیتی در بهار
در آخر سده نهم هجری، جامی در اشعارش هنوز به معبد بودایی چین و چنگل اشاره
داشت. با چیرگی اسلام در سرزمین ایران، مذهب بودا به سرعت راه زوال در پیش گرفت. با
این حال در سده هفتم و تحت حکومت ایلخانان مغول، مجال شکوفایی دوباره ولی مستعجل
یافت. در آغاز، امپراتوری مغول با همه ادیان با تسامح برخورد کرد(به استثنای اهانت به قوانین
مرسوم مغول). طبقات مذهبی، اعم از لاماهای بودایی، کشیشان و راهبان مسیحی، قاضیان و
علمای مسلمان از پرداخت مالیات سرانه به دلیل مسئولیت دعای خیر و عبادت در حق خاندان
سلطنتی، معاف بودند. نمایندگان اقلیت‌های مذهبی، خدمت به حکومت مغول را وسیله‌ای
برای پایان دادن به دشمنی اکثریت جامعه تلقی می‌کردند. در ایران، علاوه بر بوداییان، مسیحیان
و یهودیان نیز از مرحمت حکومت ایلخانی، سود بردند. اولین فرمانروای ایلخانی؛ هلاکو
هنگامی که هنوز در مغولستان بود، از سوی برادرش مُنگوقاآن؛ خان بزرگ مغول، مسئولیت
حفاظت از فرقه‌های بودایی تبت را برعهده گرفت. او پس از ورود به ایران نیز، ارتباطش را با
بوداییان ادامه داد(*Petech, pp. 182-83*) و به احتمال زیاد، لاماهای تبت که به بخشی
شهرت داشتند، همه جا او را همراهی می‌کردند. به شهادت منابع گوناگون، هلاکو تحت
تأثیر لاماهای بود(*Kirakos Ganjakeči, pp. 237-38*) و چندین معبد بودایی در ایران
برپا کرد ولی بعید به (*Rašīd-al-Dīn, III, Baku, p. 90; cf. Mīrkānd, V, p. 330*)
نظرمی‌رسد که خودش به کیش بودا درآمده باشد. هلاکو مانند اباقا از بخشیان در دربارش
پذیرایی می‌کرد. ناگفته نماند که با وجود جانشینان مسلمان مانند احمد تگودار، به
موقعیت لاماهای صدمه‌ای وارد نشد. ایشان همراه با شمنان، به عنوان قاضی اشتغال داشتند
(*Rašīd-al-Dīn, III, Baku, p. 172; Tārīk-e gāzānī, p. 46*). در میان ایلخانان، این
ارغون خان(683-90/1284-91)؛ فرزند اباقا بود که بیشترین دلبستگی را به بودیسم از خود
نشان داد. در این دوره معابدی ساخته شد و املاکی به بوداییان واگذار گشت و در آخر بخاطر

تجویز دارویی یکی از همین بخشیان درگذشت. غازان؛ فرزند ارغون ایلخانی که به عنوان یک بودایی، تربیت شده بود، به عنوان حکمران خراسان، معابدی را در خوشان به خاطر پدرش، برپا ساخت (*Rašīd-al-Dīn, III, Baku, pp. 295-96, 373-74; Tārīḳ-e ḡāzānī, pp. 78, 166*). با وجود این غازان، همان فردی بود که سرانجام به هنگام رسیدن به تخت سلطنت در ۶۹۵ هجری، دین اسلام را انتخاب و شروع به سرکوب بوداییان در ایران کرد. معابد نابود شدند و تلاش‌های ناموفقی برای مسلمان کردن لاماها صورت گرفت. در نهایت به آن‌ها اجازه داده شد که به سرزمین‌های اصلی‌شان؛ تبت، هند و کشمیر بازگردند. خواجه رشیدالدین-فضل‌الله در تاریخ عمومی‌اش؛ *جامع‌التواریخ* به راهبی بودایی اشاره دارد که از کشمیر به دربار مغول در تبریز احضار شده بود تا ترجمه‌ای فارسی از زندگی *شاکيامونی* به دست دهد (*Jahn, pp. 9-12*). در یکی از این نسخه‌های خطی و ناقص، داستان‌هایی از زندگی بودا به گونه‌ای مصوّر موجود است (*Gray, pp. 33-35, pls. 25-27*). هرچند نفوذ تصاویر چینی، در این مینیاتورها به چشم می‌خورد، با این حال آشکار است که هنرمندان، اصول بودایی را تقلید نکرده و در متن، بیشتر از تخیلات خودشان مایه گذاشته‌اند (یکی از نسخ آثارالباقیه *Soucek, 1975*؛ در قرن هشتم همراه با تصاویر رویدادهای بودایی است). گهگاه موتیف‌های بودایی در هنر سلطنتی ایلخانان ظاهر می‌شود اما به نظر می‌رسد سمبل‌ها و معنای اصلی‌اش در این اقتباس از دست رفته است (*Blair and Grabar, pp. 58-59, pl. 1*)؛ *Soucek, 1980*). هیچکدام از موتیف‌های بودایی در آثار ایرانی که در کاخ توپ‌قاپی استانبول جمع‌آوری شده، مضامین مذهبی ندارد (*Sugimora, chap. 2 et passim*).

بهار: ویهاره بودایی به نظر می‌رسد با نام شاه بهار باقی مانده است (*Taddei, p. 110*) *with n. 6*). برای نمونه: شاه بهاری در منطقه کابل برپا بود که طبق گفته یعقوبی (*d. 284/997; Boldān, pp. 390-91*)، بُتی داشت که در ۱۷۶ هجری، بدست فضل بن یحیی بن خالد برمکی در آتش سوزانیده شد (*Ebn al-Aṭṭar, p. 114; cf. Gardīzī, p. 129*). در نیمه نخست سده پنجم هجری، گردیزی (*p. 186*) و بیهقی (*p. 334*) نیز، به دشت شاه بهار در حدود غزنه اشاره کرده است. آ. کوهزاد نیز معتقد است که این سرزمین همان نقطه‌ای است که

توسط گروه ایتالیایی در تپه سردار، حفاری های بودایی در آن صورت گرفته است
(Taddei, pp. 109-24).

Bibliography:

- Abū Naṣr 'Alī b. Aḥmad Asadī Ṭūsī, Garšāsp-nāma, ed. Ḥ. Yaḡmā'ī, Tehran, 1317 Š./1938. Mo'īn-al-Dīn Moḥammad Zamčī Asfezārī, Rawzāt al-jannāt fī awṣāf madīnat Herāt, ed. M.-K. Emām, Tehran, 1338 Š./1959. Asadī Ṭūsī, Loḡat-e Fors, ed. P. Horn, Göttingen, 1897. 'Ayyūqī, Varqa o Golšāh, ed. D. Ṣafā, Tehran, 1343 Š./1964. W. Ball, "The Imamzadeh Ma'sum at Vardjovi. A Rock-cut Il-khanid complex near Maragheh," AMI 12, 1979, pp. 329-40. J. Barthoux, Les fouilles de Hadda I, MDFAFA 4, Brussels, 1933. S. Beal, Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World, popular ed., London, n.d. M. Benisti, "Étude sur le stupa dans l'Inde ancienne," Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 50/1, 1960, pp. 37-116. A. de Biberstein Kazimirski, ed., Menoutchehri, poète persan du 11^{ème} siècle de notre ère, du 5^{ème} de l'hégire, Paris, 1887. M. Bussagli, Painting of Central Asia, Cleveland, 1963. Mīr Jamāl-al-Dīn Enjū Šīrāzī, Farhang-e jahāngīrī, ed. R. 'Affī, 3 vols., Mašhad, 1351 Š./1972. M. R. Gauthiot, "Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens," JA, 10th ser., 18, 1911, pp. 49-67. I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian, Oxford, 1954. A. Godard, Y. Godard, and J. Hackin, Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān, MDFAFA 2, Paris, 1928. Faḡr-al-Dīn As'ad Gorgānī, Vīs o Rāmīn, ed. M. A. Todua and A. A. Gwakharia, Tehran, 1319 Š./1940. O. Grabar and S. Blair, Epic Images and Contemporary History. The Illustrations of the Great Mongol Shahnama, Chicago and London, 1980. B. Gray, The World History of Rashid al-Din, London and Boston, 1978. J. Hackin, Nouvelles recherches archéologiques à Bāmiyān, MDFAFA 3, Paris, 1933. Idem, "The Buddhist Monastery of Fondukistan," Journal of the Greater India Society 7, 1940, pp. 1-14, 85-91. K. Jahn, ed. and tr., Die Indiangeschichte des Rašīd-ad-dīn, Vienna, 1890. Moḥammad b. Badr-al-Dīn Jājarmī, Mo'nes al-aḡrār fī daqā'eq al-aš'ār, ed. M. Qazvīnī, Tehran, 1350 Š./1971. 'Abd-al-Raḡmān Jāmī, Dīvān-e kāmel, ed. H. Razī, Tehran, 1341 Š./1962. Kirakos Ganjakeči, Istoriya Armenii, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976. A.-'A. Kohzād, "'Šābahār, Šāvīhāra". Ma'bad-e šāhī-e būdā'ī dar Ġazna," Eslāḡ (Kabul) 1-6 Mīzān, 1346 Š./1967. E. W. Lane, An Arabic-English Lexicon, Beirut, 1968. D. N. MacKenzie, The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, Acta*

Iranica 10, Tehran and Liège, 1976. Mahsatī Ganjavī, *Dīvān*, ed. Ṭ. Šehāb, Tehran, 1336 Š./1957. Manūčehrī Dāmḡānī, *Dīvān*, ed. M. Dabīrsīāqī, Tehran, 1326 Š./1947. A. S. Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman," *Le monde iranien et l'Islam* 2, 1974, pp. 1-71. Idem, "Le roman de Varqe et Golšāh," *Arts asiatiques* 22, 1970, pp. 1-262. J. Meunié, *Shotorak*, MDAFA 10, Paris, 1942. Nezāmī Ganjavī, *Eqbāl-nāma [Šaraf-nāma]*, ed. W. Dastgerdī, Tehran, 1317 Š./1938. 'Onsorī Balkī, *Dīvān*, ed. M. Dabīrsīāqī, Tehran, 1342 Š./1963. Abū 'Omar Bahā'-al-Dīn 'Oṭmān Moktārī Ġaznavī, *Dīvān*, ed. J. Homā'ī, Tehran, 1341 Š./1962. L. Petech, "Tibetan Relations with Sung China and with the Mongols," in *China Among Equals*, ed. M. Rossabi, Berkeley and Los Angeles, 1983, pp. 173-203. Qāmūs-e joḡrāfīā'-e Afḡānestān, Kabul, 1339 Š./1960. H. C. Rawlinson, "Monograph on the Oxus," *JRGS* 42, 1872, pp. 482-513. Sam'ānī, ed. Margoliouth. Aḥmad Sa'īd Khan, *Ketāb-šenāsī-e Abū Rayḡān Bīrūnī*, tr. 'A. Ḥabībī, Tehran, 1352 Š./1973. P. Schwarz, "Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten über Balkh," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, ed. J. D. C. Pavry, London, 1933, pp. 434-43. P. Soucek, "An Illustrated Manuscript of al-Bīrūnī's Chronology of Ancient Nations," in *The Scholar and the Saint*, ed. P. Chelkowski, New York, 1975, pp. 103-68. Idem, "The Role of Landscape in Iranian Painting to the 15th Century," in *Landscape Style in Asia*, ed. W. Watson, *Colloquies on Art and Archaeology in Asia* 9, London, n.d. [1980], pp. 86-110. A. Stein, *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, 5 vols., Oxford, 1921. T. Sugimura, *The Encounter of Persia with China*, Osaka, 1986. M. Taddei, "Tapa Sardar. First Preliminary Report," *East and West* 18/1-2, 1968, pp. 109-24.

نقش و جایگاه ایرانیان در هنر گنداره

بوریس.آ.لیتوینسکی

دکتر حسن صادقی سمرجانی^۱

سرزمین گنداره^۲ در زمان کوشانیان (سده‌های یکم تا سوم میلادی) به اوج کامیابی دست یافت و هم‌زمان دژی استوار برای بودیسم به شمار می‌آمد که به سرعت در جامعه‌ای شهری، پیشروی و شکوفایی هنر گنداره را تجربه می‌کرد (Foucher, 1902, pp. 3-50; Deydera, 1950, pp. 1-5). در قرن نخست میلادی، بازرگانان پارتی و رومی، هنر و فرهنگ سرزمین‌شان را عرضه و مبلغان مذهبی بودایی نیز، عناصر هنر بودایی را ارائه کردند و دست آخر، سبک‌های باختری و هلنیستی شرقی با هنر هندی تمثال‌گرایانه بودایی در مناطق آمروتنی، مسوره و گنداره گسترش یافت و در آمیخت. این پیش‌زمینه، دشواری خاستگاه هنر گنداره را روشن می‌کند. بعد از بحث‌های مفصل پژوهشگران، سه تفسیر متفاوت بدست آمد. در نیمه نخست قرن بیستم، فوشر؛ پدر مطالعات گنداره، استدلال کرد که یونانیان با هنر گنداری، تماس مقدماتی برقرار کرده و با دولت یونانی باختری تا سقوط آن، ارتباط یافتند. مردم یونانی به سمت شمال غرب، نفوذ کردند. وی سپس افزود که هنر هلنیستی در سراسر ایران تحت سلطه یونان، رخنه کرد. دنیل اشلومبرگر، افکار مزبور را توسعه داد. محققان دیگر نیز مانند بی.رونلد و ا.ج. اینهلِت، تأثیر یونان را پذیرفتند و تأکید کردند که این تأثیرات از مناطق غربی همچون روم، پالمیران و پارت است. گروه سوم پژوهشگران، ترجیح دادند که ریشه‌های هنر گنداره را

۱- استادیار دانشگاه حکیم سبزواری- گروه تاریخ تشیع Email:Sadeghi1330@yahoo.com

۲- گنداره سرزمینی در هند باستان است که در حال حاضر به لحاظ مرزی در شمال پاکستان واقع شده است.

صرفاً در هندوستان جستجو کنند.

در دهه‌های اخیر، حفاری در نواحی «آی-خانوم» و «معبد اکسوس» موقعیت آن دسته از محققانی را تقویت کرد که طرفدار نظریه تأثیر یونان و مشارکت باختری‌ها بودند. در همین دوره، معبد اکسوس از طریق مدارک باستان‌شناسی، نفوذ رومی‌ها را نیز آشکار نمود. چنین گرایشاتی با شالوده‌های هنری هندوستان در چارچوب ایدئولوژی بودایی، یکپارچه شد. پیکرنگاری بودایی به سرعت طبقه‌بندی شد. در ابتدا ثابت شد که مواد و مصالح از تاکسیلا و بخارا در همان سده یکم میلادی بدست آمده است. معماران محلی، تندیس‌گران و هنرمندان آشنا با سنت هلنیستی، چنین عناصر گوناگونی را ترکیب نموده و قوانین، الگوها و فهرست هنری خودشان را خلق کردند. این مسئله، پیشرفت سبک گنداره را نشان داد.

با این همه، یافته‌های اخیر به طور قابل توجهی، به سهم مردم باختر در آفرینش سبک گنداره اشاره می‌کند. مراکز هلنیستی بزرگی در باختر، شامل آی-خانوم و معبد اکسوس برپا بود که آثار گوناگونی را در زمینه هنر هلنی تولید می‌کرد. مجموعه باشکوهی از مجسمه‌های منطقه «خالچیان» (Pugachenkova, 1971) که به احتمال قوی، بین سده یکم.ق.م و نخستین سده میلادی تاریخ‌گذاری شده است، بدون شک نتیجه تکامل طولانی‌مدت هنر بومی مردم باختر است. در آن زمان، باختریان فهرست زیادی از مجسمه‌های انسان‌انگارانه را در تملک داشتند. نزدیکی نژادی بین مردمان شمال غرب هند و باختری‌ها در زمان پادشاهی یونانی-باختری و حملات قبایل صحراگرد (Chatterjee, 1970, pp. 60-69)، به گسترش نفوذ انگاره-ها و مجسمه‌ها در سرزمین گنداره کمک شایانی نمود. کرونولوژی سبک گنداره، هنوز محل منازعه است. هرگونه برنامه جدی، نیازمند اطلاعات باستان‌شناسی، مدارک سکه‌شناسی، کشف خطوط کتیبه‌ها و تحلیل ادبی آن‌ها است. تفاوت‌های محلی نیز باید در نظر گرفته شود. براساس مهم‌ترین نظریه، ترتیب رویدادها در هنر گنداره، سه مرحله را نشان می‌دهد: سبک قدیم که از نیمه دوم قرن نخست پیش از میلاد تا سده اول.م را در برمی‌گیرد، سپس شاهد بلوغ این سبک هستیم که از سده یکم تا دوم.م را شامل می‌شود و مرحله آخر که از قرن سوم تا چهارم.م معین شده است (Zwalf, 1996, pp. 70-72).

محتمل است که یونانیان باختری یا باختریان یونانی مآب، سهمی در آفرینش تمثال انسان‌گونه بودا به عهده گرفته باشند. در این رابطه، سکه معبدی از گورستان «تیلیا-تپه» قابل توجه است (Sarianidi, 1985, pl. 131, p. 250; Fussman, 1987, pp. 71-72). به عبارت دیگر، تردیدی نبود که عناصر پیکرنگارانه با ایدئولوژی بودایی پیوند یافت و در هنر گنداره به شکل ترکیبی از پیکرنگاری ایرانی منشعب و (به عنوان نمونه: آتش قربانگاه یا هاله آتش) ظاهر شد (Tanabe, 1984, pp. 21-23; Verardi, 1987, pp. 363-82; idem, 1988, pp. 1533-49; Fussman, 1994, p. 35). تکوین قومی پیچیده ساکنان گنداره با مشارکت مبانی هلنی و ایرانی در دوره‌هایی که به شدت از باختریان یونانی مآب و سنن هنری و بومی باختر تأثیر پذیرفت، پیش‌زمینه را برای شکل‌گیری هنر گنداره به همراه پیشینه هند فراهم کرد. نفوذ قدرتمند هنرمندان رومی نیز انکارناپذیر بود.

به طور کلی، فرهنگ گنداره و هنرش به‌طور ویژه محصول جامعه شهری است. شهرنشینان آن را به گونه‌ای مناسب در گنداره و مناطق اطراف تعالی بخشیدند. مراکز جمعیتی پرشمار، همگی رشد کردند. این مسئله نشان می‌دهد که شهرها و زندگی شهری در گنداره تشابه وافر با شهرهای باستانی در آسیای مرکزی داشت (Fussman, 1993, pp. 83-100; Litvinsky, 1994, pp. 291-313). در هنر گنداری، بناهای مذهبی بودایی، با سبک‌هایی ویژه و به‌گونه‌ای استادانه ساخته شدند. نقاشی‌ها، حجاری‌ها، تندیس‌ها و به‌ویژه عمارت‌های دینی نیز با ساختاری دنیایی آراسته شده بود. پایه‌ها، ستون‌ها (به‌طور عمده از سبک کورنتی نشأت گرفته بود) و دیگر عناصر معماری معمولاً، از نظم و ترتیب با شکوهی پیروی می‌کرد. معابد تحت تأثیر هنر گنداره بود که به‌طور طبیعی شامل ساختاری چهارگوش با راهروهای مدور می‌شد (هده، سوات، میران). از آنجا که آتش معابد با چنین دالان‌هایی در ایران عصر هخامنشی ظاهر شد، بدون شک انگاره دالان‌های مدور، خاستگاه ایرانی داشت. بعدها معماران بودایی در آسیای مرکزی، این شیوه را در قرون هفتم و هشتم پذیرفتند. طرح دیرهای مذهبی، تنوع زیادی را به نمایش می‌گذاشت. زمانی که فضا محدود بود، نقشه‌ها به هم متصل و جنبه کاربردی می‌یافت. دو یا سه قسمت مجزا با کارکردهای متفاوت باهم ترکیب می‌شدند. مثلاً معبد با

استوپه‌ای بزرگ در وسط و اقامتگاه‌های راهبان در کنار تالار عبادت قرار می‌گرفت. این شیوه معماری، در آسیای مرکزی دوره کوشانی (در فیاض تپه) و البته زمان‌های بعد (آجینا تپه)، گسترش زیادی یافت. ساخت استوپه‌های کهن مربوط به زمان سلسله موریان، تا سده‌های یکم و دوم در گنداره پابرجا بود. آن‌ها، مبنایی برای توسعه نوع خاصی از استوپه شدند؛ استوپه تختان کلاسیک. این سبک از استوپه‌های گنداره در مناطق سکونت ایرانیان، یعنی در افغانستان، جنوب شرقی (هده، جلال آباد)، منطقه کاپیسی (کابل کنونی) و نواحی جنوبی باختر (کُنْدُز امروزی) به سرعت انتشار یافت. آن‌ها همچنین در آسیای مرکزی، باکتریای شمالی (به عنوان نمونه: ترمذ، اُشتر-تپه)، پدیدار شد. بوداییان ایرانی، استوپه‌ها را به همین شیوه در ناحیه «سینکیانگه» (میران) ایجاد کردند. سبک‌گذاری در حوزه‌های نقاشی، مجسمه‌سازی و معماری در آسیای مرکزی رخنه کرد. نقاشی‌ها در معابد باختری-بودایی در ناحیه ترمذ (به‌ویژه در فیاض-تپه)، سبک‌گذاری را به نمایش می‌گذاشت. سنت هنری گنداره، همچنین در واحه-های جنوبی؛ (در باختر) پذیرفته شد که جمعیت ایرانی داشت. (مهمترین نمونه آن، نقاشی-های منطقه میران است). تشابه کاملاً برجسته‌ای میان هنر میران و گنداره (به‌خصوص سوات) به چشم می‌خورد. می‌توان قبول کرد، اگر گفته شود که آثار هنری مناطق «میران و سوات» به نوعی، هم‌سویی از خود نشان می‌دهند یا اینکه نقاشان از یک کارگاه هنری واحد هستند (Rowland, 1970, S. 35). رد پای هنر گنداره، بعدها در هنر بودایی آسیای مرکزی نیز، از واحه «آزینه-تپه» قابل رویت است و البته حضور ایرانیان در هنر گنداره آسیای میانه انکارناپذیر است (Haessner, 1987, pp. 107-11; Scott, 1990, pp. 49-70).

پیکرتراشی یکی از مقوله‌های اصلی در هنر گنداره بود و مجسمه‌های منفرد و نقش برجسته‌های تزئینی را در بناها و به‌ویژه در ساختمان‌های مذهبی، به نمایش می‌گذاشت. پیکره‌ها و حجاری‌ها از سنگ، گچ، مرمر سفید، خاک رس، طلا، مس و... بودند. آن‌ها تصاویر بی‌شمار بودا، بودیساتواها، خدایان و دیوها (خدایان معبد بودایی)، اهریمنان، روحانیون، راهبان، مردم عادی، حیوانات، هیولاها و ساختمان‌ها را نشان می‌دادند. تعداد قابل توجهی از آن‌ها به اسطوره‌های بودایی و زندگی مذهبی مرتبط‌اند. شماری از مجسمه‌ها و حجاری‌های فاخر، در

افغانستان و بخش‌های جنوبی آسیای مرکزی در ایرتم (قره-تپه، فیاض - تپه)، تاجیکستان (شهر نو، قبادیان) و همچنین ایالت سین‌کیانگ کشف شده است. ایرانی و هنرش سهمی عمده در توسعه هنر گنداره برعهده گرفت و بعدها فرهنگ و مذهب خودش نیز از آن متأثر شد.

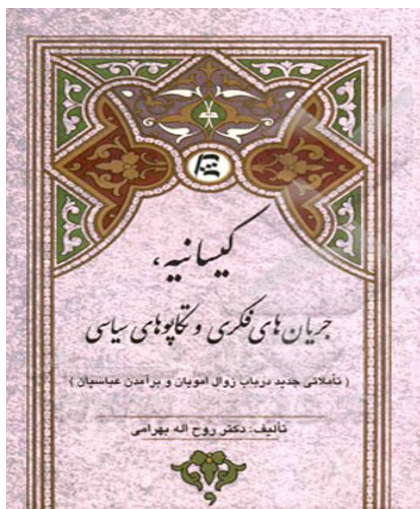
Bibliography

- R. Allchin et al eds., *Gandharan Art in Context of East-West Exchanges at the Crossroads of Asia*, New Delhi, 1997. J. Barthoux, *Hadḍa. Figures et figurines*, DAFA, VI, Paris, 1930. Idem, *Les fouilles des Hadḍa. Stupas et sites*, MDAFA, IV, Paris 1933. M. Bussagli, *Die Malerei in Zentralasien* (Die Kunstschatze Asiens), Geneva, 1963. B. Chatterjee, "The Tukharas in Ancient India," in D. C. Sircar ed., *Foreigners in Ancient India and Laksmi in Art and Literature*, Calcutta, 1970, pp. 60-65. H. Deydier, *Contribution à l'étude de l'art du Gandhara*, Paris, 1950. D. Faccenna, *Sculptures from the Sacred Area of Butkara I (Swat, Pakistan)*, 3 vols., IsMEO. Reports and Memoirs. vol. II/1-3, Rome, 1961-64. Idem, *Butkara I (Swat, Pakistan), 1956-1962*, IsMEO. Reports and Memoirs, 3/1-3/5-7, Rome, 1980-1981. Idem, P. Callieri, and A. Filigenzi. "At the Origin of Gandharan Art. The Contribution of the IsIAO Italian Archaeological Mission in the Swat in Pakistan," in *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 9/3-4, Leiden, 2003, pp. 270-380. A. Foucher, "Notes sur l'géographie ancienne du Gandhara," *Bulletin de l'École française de l'Étrême Orient*, 1, Hanoi, 1902, pp. 3-50. Idem, *L'art gréco-bouddhique du Gandhara* 1, Paris, 1905, 2 vols. in three parts, Paris, 1918, 1922, 1951. Idem, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, MDAFA, 1, Paris, 1947. Gerard Fussman, "Numismatic and Epigraphic Evidence for the Chronology of Early Gandharan Art," in *Investigating Indian Art. Proceedings of a Symposium on the Early Buddhist and Hindu Iconography held at the Museum of Indian Art, Berlin 1986*, Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst 8, Berlin, 1987 pp. 89-104. Idem, "Taxila, The Central Asian Connections," in H. Spodek and D. Meth Srinivasan eds., *Studies in the History of Art 31*, Center for Advanced Study in the Visual Art. Symposium Papers XV, National Gallery of Art, Washington D.C., Hanover and London, 1993, pp. 83-100. Idem, "Upaya-kausalya. L'implantation du bouddhisme au Gandhara," in Fukai Fumimasa and Gerard Fussman eds., *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptation*, Paris, 1994, pp. 17-51. P. Guenée, *Bibliographie analytique des ouvrages parus sur l'art du Gandhara*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, n. s., 16), Paris, 1998. C. Haesner, "Some Common Stylistic and

Iconographic Features in the Buddhist Art of India and Central Asia,” *Investigating Indian Art. Proceedings of a Symposium on the Early Buddhist and Hindu Iconography held at the Museum of Indian Art. Berlin, 1986*, Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst 8, Berlin, 1987, pp. 105-20. M. Hallada, *Gandharan Art of North India and Graeco-Buddhist Tradition in India, Persia and Central Asia*, New York, 1968. H. Ingholt, *Gandharan Art in Pakistan*, New York, 1957. I. Kurita, *Gandharan Art, I. The Buddha’s Life Story*, Tokyo, 1988. Idem, *Gandharan Art, II. The World of Buddha*, Tokyo, 1990. B. A. Litvinsky, “Cities and Urban Life in Kushan Kingdom,” in J. Harmatta ed., *History of Civilizations of Central Asia*, 2, Paris, 1994, pp. 291-313. Idem, and T. I. Zeimal, *The Buddhist Monastery of Ajina Tepa, Tajikistan, History and Art of Buddhism in Central Asia*, Rome, 2004. J. Marshall, *Taxila*, 3 vols., Cambridge, 1951. Idem, *The Buddhist Art of Gandhara*, Cambridge, 1960. L. Nehru, *Origins of the Gandharan Style. A Study of Contributory Influence*, Delhi, 1989. G. A. Pugachenkova, *Skul’ptura Khalchayana* (The Sculpture of Khalchayan), Moscow, 1971. Idem, *Iskusstvo Gandhary* (Art of Gandhara), Moscow, 1982. B. Rowland, *Zentralasien*, Kunst der Welt, Baden-Baden, 1970. Idem, *The Art and Architecture of India: Buddhist. Hindu. Jain*, 3rd ed., Harmondsworth, England, and Baltimore, Md., 1970. Idem, *Art in Afghanistan. Objects from the Kabul Museum*, London, 1971. V. I. Sarianidi, *Bactrian Gold from the Excavations of the Tillya-tepe Necropolis in Northern Afghanistan*, Leningrad, 1985. D. A. Scott, “The Iranian Face of Buddhism,” *EW*, 40/1-4, 1990, pp. 43-78. K. Tanabe, “Iranian Background of the Flaming and Watering Buddha Image in Kushan Period,” *The Ancient Orient Museum*, III, 1981, pp. 69-81. Z. Tarzi, “Hadḡa, trois campagnes de fouilles a Tapa-shotor,” *Comptes rendus de l’Academie des inscriptions et belles lettres*, Paris, June-October 1976, pp. 381-410. F. Tissot, *Gandhara*, Paris, 1985. G. Verardi, “The Buddha’s Dhūnī,” *Investigating Indian Art. Proceeding of a Symposium on the Early Buddhist and Hindu Iconography held at the Museum of Indian Art. Berlin, 1986*, Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst 8, Berlin, 1987, pp. 369-83. Idem, “Tematiche indiane di alcune iconografie gandhariche. II, Buddha, Agni, i lakṣaṇa, il miracolo de Sarasvati e altri problemi connessi,” in G. Gnoli and L. Lanciotti eds., *Orientalia Iosephe Tucci Memoriae dicata III*, Rome, 1988, pp. 1533-49. W. A. Zwalf, *Catalogue of the Gandhara Sculpture in the British Museum I-II*, London, 1996.

نقد و بررسی کتاب کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی

محمد باقری^۱



مشخصات شناسنامه‌ای کتاب

کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی،
تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، چ ۱، ۱۳۹۴،
۶۷۶ صفحه، شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۳۹۸-۰۸-۱

چکیده

نوشتار حاضر جایگاه تبیینی کتاب کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی را از دو منظر ایجابی و سلبی مورد نقد قرار داده است. جایگاه و اهمیت کیسانیه در تاریخ فکری و سیاسی شیعه در قرن اول و دوم هجری بسیاری پر رنگ بوده است. مؤلف کتاب با در نظر داشتن این موضوع، به توصیف و تحلیل کیسانیه پرداخته است. در این مقاله، پژوهش و مستندات و ساختار کتاب نقد و بررسی شده است.

واژگان کلیدی: کیسانیه، محمد بن حنفیه، ابوهاشم، مختار، عباسیان، غالیان، موعودگرایان.

۱- کارشناس ارشد تاریخ تشیع دانشگاه فردوسی مشهد M84bagheri@gmail.com

در سال‌های اخیر شاهد رشد مطالعات کیسانیه هستیم. سال‌های ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۷ را بهترین سال‌ها در زمینه کیسانیه و موضوعات پیرامونی آن می‌توانیم بدانیم. چاپ کتاب‌های کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، غنوصیان در اسلام، کیسانیه؛ تاریخ و ادبیات، کیسانیه افسانه یا واقعیت، محمد بن حنفیه و فرزندش ابوهاشم و بررسی مزارات منسوب به آن‌ها و نسلشان، زندگانی ابومسلم خراسانی، کتاب‌های گمشده؛ بازسازی دو کتاب درباره عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب موجب شده که این سال‌ها را بهترین سال‌ها در مطالعات کیسانیه بدانیم.

تا پیش از این آثار مستقلی درباره کیسانیه چاپ نشده بود و این کتاب‌ها در نوع خود جزو نخستین آثار هستند. در میان کتاب‌هایی که تاکنون درباره کیسانیه نوشته شده‌اند کتاب کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب است. چنانچه نویسنده در پاورقی‌های کتاب اشاره نموده است به جز کتاب حاضر چهار کتاب دیگر نیز درباره کیسانیه آماده چاپ دارد که بیانگر مطالعات عمیق نویسنده درباره کیسانیه است.

این کتاب را می‌توان از جهتی همانند کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه اثر فرهاد دفتری دانست که با وجود اینکه نخستین کتاب نویسنده درباره اسماعیلیه بوده است جامع‌ترین کتاب وی نیز بوده است و سال‌های پس از آن به تکمیل مطالعات خویش درباره اسماعیلیه پرداخته است. مطالعات ایشان در زمینه کیسانیه را می‌توان همانند مطالعات دفتری در زمینه اسماعیلیه تلقی نمود. نویسنده کتاب دانش آموخته دکترای تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس و عضو هیات علمی گروه تاریخ دانشگاه رازی همدان است. کتاب حاضر بخشی از پایان نامه دکترای ایشان است. ایشان به جز این کتاب چهار مقاله نیز در زمینه کیسانیه تالیف نموده‌اند که در ادامه عنوان مقالات می‌آید: ابوهاشم، جناحیه و جنبش عبدالله بن معاویه، مغیره بن سعید و ظهور اندیشه حروفی‌گری در عصر امویان، جنبش و صفا، منازعه محمد بن حنفیه با عبدالله بن زبیر و ظهور خشبیه.

معرفی محتوایی کتاب

کتاب کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی اثر روح الله بهرامی که پژوهشگرده تاریخ اسلام برای نخستین بار در سال ۱۳۹۴ در ۶۷۶ صفحه در قطع وزیری همراه با سخن ناشر، مقدمه، دوازده فصل، فرجام سخن، منابع و مآخذ و نمایه چاپ کرده است. در ابتدای کتاب، سخن رییس پژوهشگرده تاریخ اسلام آمده است. کتاب دو فهرست دارد: فهرست مطالب و فهرست نمودارها. در مقدمه، نویسنده به تاریخ کیسانیه و اهمیت آن اشاره نموده سپس به معرفی فصل‌های کتاب و ذکر نکات ضروری پرداخته است. نویسنده پایان بخش مقدمه را به تقدیر و تشکر اختصاص داده است.

فصل اول: موضوع، مساله، روش، نقد منابع و پیشینه تحقیق: نویسنده ابتدا به دو نگاه به کیسانیه در طول تاریخ اشاره می‌کند. سپس به ذکر سوالات خویش در این پژوهش، آسیب شناسی مطالعات کیسانیه، هدف و روش پژوهش و گردآوری مطالب پرداخته است. نویسنده در بخش نقد منابع و پیشینه پژوهش ابتدا به این مساله اشاره می‌کند که تقریباً همه منابع موجود درباره کیسانیه بیرونی‌اند سپس به چرایی این مساله می‌پردازد. در ادامه سه نکته که در مطالعات کیسانیه باید بدان توجه نمود اشاره نموده است. در ادامه نویسنده به معرفی منابع و مآخذی که در نگارش کتاب از آنها استفاده نموده می‌پردازد. ابتدا به منابع فرقه نگاری و ملل و نحل پرداخته است و ضمن مقدمه‌ای به اهمیت کتب ملل و نحل اشاره می‌کند سپس به معرفی و نقد این کتب می‌پردازد. نویسنده کتب زیر را بررسی نموده است:

رساله ارجاء اثر حسن بن محمد بن حنفیه، فرق الشیعه نویختی، المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری، مسائل الامامه اثر ناشی اکبر، مقالات الاسلامیین اثر ابی الحسن اشعری، الفرق بین الفرق بغدادی، بیان الادیان اثر فقیه بلخی، الفصل فی الملل و النحل اثر ابن حزم اندلسی، الملل و النحل شهرستانی، حورالعین اثر حمیری، تبصره العوام اثر داعی حسنی رازی. نویسنده ابتدا کتاب‌ها را معرفی نموده سپس به ارزیابی اطلاعات این کتاب‌ها درباره کیسانیه پرداخته است.

نویسنده سپس به بررسی کتب تاریخی که در نگارش کتاب از آنها استفاده نموده پرداخته

است. مهم ترین کتبی که نویسنده در این بخش به آن‌ها پرداخته عبارتند از: اخبارالدوله العباسیه، آثار ابن قتیبہ دینوری، انساب الاشراف بلاذری، اخبارالطوال دینوری، آثار یعقوبی، تاریخ طبری، الفتوح ابن اعثم، البدء و التاریخ مقدسی، آثار مسعودی و آثار ابوالفرج اصفهانی. نویسنده به معرفی مولف کتاب و آثارش، راویان و دغدغه‌ها و ارزش‌های وی، نکات مهمی که درباره کیسانیه در اثر وی وجود دارد و میزان اعتبار این روایات پرداخته است.

در ادامه نویسنده به بررسی کتب تراجم، رجال و حدیث می‌پردازد. ابتدا به اهمیت این کتب در مطالعات کیسانیه اشاره داشته سپس به ترتیب به معرفی کتب رجال، تراجم و شرح احوال و حدیث پرداخته است. در ادامه به معرفی منابع ادبی و اهمیت آن‌ها در مطالعات کیسانیه، آسیب شناسی تحقیقات جدید و معرفی و نقد تحقیقات جدید در زمینه کیسانیه می‌پردازد.

فصل دوم: جنبش مختار، کیسان و نخستین اندیشه‌های کیسانی: این فصل به پنج بخش

تقسیم شده است. بخش نخست به جنبش مختار اختصاص یافته است. زندگانی ابوعبیده جراح پدر مختار، نقش وی در جنگ‌های اعراب با ایرانیان، مرگ وی و برادران مختار مطالب این بخش است. نویسنده سپس به صورت گذرا به مراحل مختلف زندگی مختار و عملکرد وی در تحولات عصر خویش اشاره داشته سپس به اهمیت و تاثیر جنبش مختار در تاریخ تشیع و نقش موالی در این قیام، دشمنان مختار و تاثیر آن‌ها در تاریخ‌نگاری، عناصر و گروه‌هایی که به کیسانیه پیوستند و تحولی که در تاریخ و عقاید کیسانیه به وجود آوردند پرداخته شده است.

در بخش دوم نویسنده به ماهیت کیسان پرداخته است. نویسنده ابتدا به افسانه شکل گرفته پیرامون کیسان و گسترش آن به وسیله منابع ملل و نحل اشاره نموده سپس به ذکر چهار دیدگاه درباره شخصیت کیسان در کتاب نوبختی اشاره می‌نماید. سپس به تشابهات و تفاوت‌های گزارش‌های آن با اشعری، شهرستانی و بغدادی می‌پردازد. سر آخر در جمع بندی خویش بر اساس منابع ملل و نحل شش نظریه درباره شخصیت کیسان را ذکر می‌کند سپس نویسنده به واکاوی شخصیت کیسان می‌پردازد و روایت‌ها را به سه دسته: خود مختار، غلام پیامبر یا امام علی (ع) و رییس پلیس مختار تقسیم می‌کند و به تحلیل این روایات می‌پردازد.

پس از بحث و بررسی نویسنده نتیجه‌گیری می‌کند که فرقه کیسانیه منسوب به کیسان رییس پلیس مختار بوده است.

در بخش سوم نویسنده به زندگانی کیسان ابوعمره و نقش وی در جنبش مختار می‌پردازد. ابتدا به حیات وی پیش از قیام مختار اشاره می‌کند. نام و خاندان وی، جایگاه وی در نزد موالی، بزرگان کوفه و مختار، نقش وی در جنبش مختار و مسولیت وی از جمله رابط بین موالی و مختار و رییس پلیس مختار، قتل اشراف کوفه که در شهادت امام حسین (ع) نقش داشته‌اند، کشته شدن کیسان در نبرد مذار، علت منسوب شدن فرقه کیسانیه به او مطالبی است که در این بخش به آن پرداخته شده است.

در بخش چهارم نویسنده به عقاید منسوب به کیسان در کتب ملل و نحل پرداخته است. نویسنده در بخش پنجم این فصل به بازتاب شخصیت کیسان در میان هواداران و مخالفان مختار پرداخته، علت غلبه نام کیسانیه بر پیروان مختار، نگاه شیعیان امامیه و زیدیه به کیسانیه، تقسیمات و انشعابات فرقه کیسانیه می‌پردازد و به نقل و تحلیل مطالب کتب ملل و نحل درباره کیسانیه و فرق منشعب از آن می‌پردازد.

فصل سوم: جنبش مختار، محمد بن حنفیه و اندیشه‌های سیاسی کیسانیه: این فصل در دو بخش تدوین شده است. در بخش اول با عنوان شخصیت محمد بن حنفیه ابتدا به مادر محمد بن حنفیه، خوله، پرداخته شده سپس روایت‌های مختلف درباره انتساب خوله به قبایل عربی، چگونگی اسارت و آزادی و ازدواج با امام علی (ع)، نام‌گذاری امام علی (ع) فرزندش را با عنوان محمد و پاسخ امام علی (ع) به مخالفان این کار، شخصیت‌ها و خاندان‌هایی که از نسل محمد بن حنفیه در طول تاریخ برآمده‌اند پرداخته است.

در ادامه نویسنده به حیات ابن حنفیه پرداخته و ذکر کرده که از حیات وی تا پیش از شورش در زمان عثمان اطلاعی در دست نیست و به حضور محمد بن حنفیه در کنار حسنین (ع) در دفاع از خانه عثمان اشاره می‌کند. سپس به نقش وی در دوره خلافت امام علی (ع) و امامت حسنین (ع) می‌پردازد. از جمله مسولیت‌های وی: فرستاده امام علی (ع) به سوی ابوموسی اشعری حاکم کوفه، برای گردآوری نیرو، پرچم‌داری سپاه امام علی (ع) در جنگ

جمل بوده است. در ادامه نویسنده به دلوری‌های وی در جنگ جمل و صفین و نهروان، مقام وی در مقایسه با حسنین (ع)، مقام علمی وی، زندگانی وی در دوره امامت حسنین (ع)، اندیشه مداراجویانه محمد بن حنفیه، علت همراهی نکردن محمد بن حنفیه با امام حسین (ع)، دیدار ابن حنفیه و یزید پس قیام کربلا مطالب این بخش است.

در بخش دوم این فصل با عنوان جنبش مختار، امامت ابن حنفیه و نظریه‌های سیاسی گروه‌های کیسانی ابتدا به مقایسه مقام امامت و انتقال امامت در کیسانیه و امامیه پرداخته شده سپس به امامت علویان غیر فاطمی، علل اقبال جامعه به ابن حنفیه، نظریه‌های گوناگون درباره امامت ابن حنفیه و استنادات ایشان بر این امر، نقش جنبش مختار در گسترش نظریه امامت ابن حنفیه، دلایل روی آوردن مختار به ابن حنفیه، صحت ادعای مختار، موضع امام سجاد (ع) و ابن حنفیه درباره مختار، حکومت مختار در کوفه به نمایندگی از محمد بن حنفیه، پذیرش ابن حنفیه هدایای مختار را، قصاص قاتلان امام حسین (ع) به وسیله مختار، مهدی خواندن مختار ابن حنفیه را، جایگاه ابن حنفیه در میان پیروان مختار، اندیشه سیاسی ابن حنفیه، گروه‌های سیاسی حاضر در حج سال ۶۱۸ق، طرح نظریه مهدویت و امامت غایب و نجات بخش و ایجاد آرمان‌شهر، انعقاد شعرای کیسانی بدین امر و نمونه‌هایی از اشعار آن‌ها، توقف امامت در ابن حنفیه، اندیشه موعودگرایی ابن حنفیه، مهدویت و امامت ابوهاشم، انتقال امامت از ابوهاشم به غیر علویان از جمله محمد بن علی و عبدالله بن معاویه و ادامه این اندیشه، ظهور اندیشه حلول در این گروه‌ها مطالب این بخش است.

فصل چهارم: ابن حنفیه، خلافت ابن زبیر و عبدالملک بن مروان و ظهور خشبیان:

اختلاف زبیر با امام علی (ع) و نقش عبدالله بن زبیر در آن، ریشه‌های دشمنی ابن زبیر با ابن حنفیه، بیعت نکردن ابن حنفیه و ابن عباس با ابن زبیر، دو نظریه درباره آغاز ارتباط مختار با ابن حنفیه، پیوستن مختار به ابن زبیر و دلایل جدایی از حکومت وی، ورود مختار به کوفه، حبس و آزادی وی به وسیله کارگزار ابن زبیر در کوفه، مهاجرت ابن حنفیه از مدینه به مکه، خصومت ابن زبیر با بنی هاشم و بازتاب آن در حکومت وی، از خطبه انداختن نام پیامبر (ص)، دشنام به امام علی (ع)، اقدامات متقابل ابن حنفیه، اقدامات ابن زبیر علیه مختار، مطالب

بخش اول است.

در بخش بعدی با عنوان ابن حنفیه و شکل‌گیری خشبیه به وجه تسمیه خشبیه، اظهار نظرهای مختلفی که درباره هویت واقعی خشبیان شده است، اختلافات ابن حنفیه و ابن زبیر، زندانی شدن و تهدید به سوزاندن ابن حنفیه، کمک گرفتن ابن حنفیه از مختار، فرستادن گروه‌های مختلف از جانب مختار برای رهایی ابن حنفیه و سلاح‌های چوبی ایشان، روایت مورخان مختلف درباره این واقعه، تحلیل نویسنده درباره ماهیت اجتماعی خشبیه، حیات سیاسی خشبیه، افراد معروف خشبی، جایگاه خشبیان در کیسانیه پرداخته است. بخش بعدی به تبعید ابن حنفیه اختصاص دارد. زمینه‌های تبعید ابن حنفیه از مکه، مذاکرات نمایندگان ابن زبیر با ابن حنفیه، تبعید ابن حنفیه به طائف مباحث مطرح شده در این بخش است.

در بخش بعدی به دعوت عبدالملک بن مروان از ابن حنفیه اختصاص دارد. دعوت عبدالملک از ابن حنفیه برای زندگی آزادانه در قلمروی وی، پذیرش و انصراف ابن حنفیه، بازگشت ابن حنفیه به مکه، تبعید ابن حنفیه به طائف، پیروزی عبدالملک بر ابن زبیر، تحت فشار گذاشتن حجاج بن یوسف ابن حنفیه را برای بیعت، نامه عبدالملک بن مروان به حجاج برای رعایت احترام ابن حنفیه، بیعت ابن حنفیه با عبدالملک پس از استیلا وی بر سرزمین‌های اسلامی، تاثیر این بیعت بر کیسانیان مباحث مطرح شده در این بخش است.

فصل پنجم: مرگ ابن حنفیه، تحولات فکری و سیاسی و ظهور اندیشه موعودگرایی

کیسانیه: این فصل مشتمل بر دو بخش است. در بخش اول با عنوان مرگ ابن حنفیه، مکان مرگ و دفن، چگونگی مرگ و دفن ابن حنفیه به روایت‌های مختلف، مطالب این بخش است. در بخش دوم با عنوان مهدویت و غیبت ابن حنفیه، سیر تطوّر معنای واژه مهدی از صدر اسلام تا زمان ابن حنفیه و پس از آن، کاربرد آن درباره اشخاص مختلف در تاریخ اسلام، معنای مهدی در قیام مختار، سیر تاریخی مهدویت به معنای منجیانه آن در تاریخ اسلام، کاربرد آن در جنبش مختار و تحلیل آن، نگرش‌های گوناگون درباره اهل بیت، منع نمودن ابن حنفیه از به کار بردن این واژه درباره وی، مفهوم مورد نظر مختار از این واژه، پیدایش اندیشه رجعت

و مهدویت ابن حنفیه پس از وی و چرایی آن، بازتاب این اندیشه در منابع ملل و نحل، علل از بین رفتن این اندیشه مباحث مطرح شده در این بخش است.

فصل ششم: اندیشه غیبت و رجعت ابن حنفیه و جریان‌های موعودگرایی کیسانی: در بخش اول نویسنده به علت تشکیل موعودگرایی در میان کیسانیان، جریان واقع‌گرایی کیسانی که مرگ ابن حنفیه را می‌پذیرفتند و به ابوهاشم روی آوردند. موعودگرایان پس از ابوهاشم، موعودگرایی پس از عبدالله بن معاویه، اندیشه مهدویت در اواخر عصر اموی و استفاده عباسیان از این اندیشه مطالب این بخش است.

در بخش دوم با عنوان ابن کرب ضریر و کربیان موعودگرا به رشد افکار مسیانیستی و رهایی بخشی درباره ابن حنفیه، وابستگی قومی ابن کرب، واکاوی نام فرقه منسوب به وی، واکاوی هویت واقعی ابن کرب، تاثیر فرقه کربیه در کیسانیه، بازتاب فرقه کربیه در منابع ملل و نحل، جایگاه اندیشه موعودگرایی در میان کربیان پرداخته شده است.

بخش سوم به حیّان سراج و فرقه سراجیه اختصاص دارد. واکاوی نام حیّان سراج و فرقه سراجیه، احتجاج حیّان سراج با امام صادق (ع)، بررسی روایاتی که حیّان سراج را جز موکلان امام کاظم (ع) می‌داند، تفاوت حیّان سراج با حیّان نبطی و خراسانی، اندیشه رجعت از منظر حیّان سراج مطالب مطرح شده در این بخش است.

بخش چهارم به مکان غیبت ابن حنفیه اختصاص دارد. اماکن مقدّس در اندیشه دینی بشر، مکان مقدّس کیسانیان، منابع و مصادر برای مطالعه اماکن مقدّس کیسانیان، موقعیت جغرافیایی جبل رضوی، حضور ابن حنفیه در جبل رضوی، بازتاب این مکان در شعر سید حمیری، موقعیت جغرافیایی ینبع، جبل رضوی و ینبع در آثار جغرافیایی قرون سوم و چهارم قمری، تقدّس کوه رضوی در احادیث پیامبر (ص)، غیبت ابن حنفیه در کوه رضوی، اشعار کثیر عزّه و سیدحمیری درباره غیبت ابن حنفیه در کوه رضوی، پاسخی که گروه‌های مختلف درباره علت طولانی شدن غیبت ابن حنفیه دادند، کیفیت زندگی ابن حنفیه در کوه رضوی، باور برخی از هواداران عبدالله بن معاویه مبنی بر غیبت وی در کوه‌های اصفهان و دلایل نقد آن مطالب این بخش است.

بخش پنجم این فصل را نویسنده به رجعت ابن حنفیه و مدت غیبت وی اختصاص داده است. شعر کثیر عَزَّ و پاسخ عبدالقاهر بغدادی درباره طولانی شدن غیبت ابن حنفیه، اشعار سیدحمیری و تحلیل آن، رجعت عبدالله بن معاویه و ابومسلم مباحث مطرح شده در این بخش است.

فصل هفتم: ابوهاشم، هاشمیه و دعوت سرّی کیسانیه: در بخش اول با عنوان بیت محمد بن حنفیه به معرفی تمام اعضای خاندان ابن حنفیه که از آن‌ها نامی در تاریخ باقی مانده است می‌پردازد. در بخش دوم به حسن بن محمد بن حنفیه پرداخته است. شخصیت علمی وی، استفاده علمای اهل سنت از احادیث وی، زندگانی سیاسی وی، نقش وی در بنیان‌گذاری اندیشه ارجاء، مرگ و فرزندان وی در این بخش پرداخته شده است.

بخش سوم به عبدالله بن محمد بن حنفیه، ابوهاشم، اختصاص دارد. ابتدا نویسنده به جایگاه ابوهاشم در میان گروه‌ها و نحله‌های مختلف مسلمانان اشاره می‌کند سپس به زندگانی وی می‌پردازد. ابتدا به مادر ابوهاشم و واکاوی زمان تقریبی تولد ابوهاشم و فرزندان وی می‌پردازد. سپس به جایگاه حدیثی وی و احادیثی که از وی باقی مانده اشاره می‌کند. نویسنده در ادامه به بازتاب های گوناگون شخصیت ابوهاشم در منابع رجالی شیعه پرداخته است.

در بخش چهارم با عنوان ابوهاشم، حزب هاشمیه و تکاپوهای سیاسی نویسنده ابتدا به نقش و جایگاه کیسانیه در جنبش‌های مخالف امویان که سرانجام به سقوط امویان انجامید اشاره می‌کند و اینکه در تحقیقات جدید از نقش کیسانیه در براندازی امویان غافل شده‌اند. سپس به معنای حقیقی فرقه هاشمیه و انگیزه مدعیان جانشینی ابوهاشم از این کار، دلایل روی آوردن برخی از شیعیان به ابن حنفیه در زمان حسنین (ع)، تشکیلات سرّی در زمان محمد بن حنفیه، تاثیر شهادت امام حسین (ع) در میان شیعیان، تفکر سیاسی ابن حنفیه، تشکیلات سرّی در قیام توّابین، ابن حنفیه و جنبش مختار، امامت ابوهاشم، فرقه هاشمیه و کربیه، هاشمیه پس از ابوهاشم، بازتاب فرقه هاشمیه در منابع ملل و نحل، تاثیر هاشمیه در سقوط امویان، ارتباط ابوهاشم با امام سجاد (ع)، بازتاب شخصیت ابوهاشم و برادرش حسن در منابع اهل سنت، جریان شناسی شیعیان پس از محمد بن حنفیه، بررسی اینکه ابوهاشم ادعای امامت داشته یا

خیر، دو گروهی که از کیسانیه به ابوهاشم پیوستند، بازتاب شخصیت ابوهاشم در فرق غلات شیعه، ناخشنودی ابوهاشم از تفکرات غالبانه پیرامون وی، ادامه تفکر هاشمیه در دعوت عباسی مباحث مطرح شده در این بخش است.

در بخش پنجم با عنوان خلفای اموی و حیات سیاسی ابوهاشم و اسرار مرگ او نویسنده به واکاوی اسرار مرگ ابوهاشم پرداخته است و روایات گوناگون در این باره را بررسی نموده است. نویسنده به بررسی روایات مبنی بر مرگ ابوهاشم در زمان عبدالملک، ولید بن عبدالملک و سلیمان بن عبدالملک پرداخته است. در نهایت نویسنده معتقد است که ابوهاشم در سال ۹۸ق یا ۹۹ق از دنیا رفته است.

فصل هشتم: میراث ابوهاشم، مدعیان جانشینی و جنبش‌های غالی کیسانی: نویسنده در بخش اول به بحران جانشینی ابوهاشم اشاره می‌کند و گروه‌های مختلفی که مدعی جانشینی ابوهاشم بوده‌اند را طبقه بندی و معرفی می‌کند. این بخش حکم معرفی این فصل را دارد. بخش بعدی به هاشمیه خالص که مدعی مهدویت و رجعت ابوهاشم بوده‌اند و تنها اشعری قمی درباره ایشان مطلبی نقل نموده اختصاص دارد.

بخش بعد به کیسانیه خالص اختصاص دارد. کیسانیه خالص فرقه‌ای بوده که برخلاف دیگر فرق مدعی جانشینی ابوهاشم معتقد بودند که جانشینی ابوهاشم اختصاص به خاندان حنفیان دارد. در این بخش به برادران و برادرزاده‌های ابوهاشم و سیر امامت در خاندان ابن حنفیه می‌پردازد و به تئوری پردازان این نظریه اشاره می‌کند و از کتب ملل و نحل و انساب مطالبی درباره ایشان نقل نموده و به تجزیه و تحلیل آن پرداخته است.

نویسنده در بخش بعد با عنوان اندیشه غالی کیسانی ابتدا به مفهوم غلو، ریشه‌های غلو در ادیان و سرزمین‌های پیش از اسلام، پیشینه افکار غالبانه در زمان امام علی (ع) و قیام مختار، تصویر ابن حنفیه و مختار در تحقیقات نویسندگان متقدم و متاخر، اندیشه‌های غالبانه پس از سرکوبی قیام مختار، زمینه‌ها و علل نشر این افکار، غلات کیسانی مطالب مطرح شده در این بخش است.

بخش بعدی به حمزه بن عماره بربری اختصاص دارد. نویسنده به روایات امام صادق (ع)

در لعن حمزه بن عماره، شاگردان وی، تاثیر تعالیم وی در غالیان کیسانی که پس از وی ظهور کردند، ریشه‌های تعالیم وی در آرا و افکار پیش از اسلام، تعالیم وی، حدیث امام باقر (ع) در طرد وی و تحلیل حدیث، واکاوی هویت حقیقی عماره بن یزید که در جنبش ابن معاویه بوده، آموزه‌های حمزه، انتشار آموزه‌های وی در مدینه و عراق، دلیل گسترش این عقاید در موالی مدینه مطالبی است که در این بخش پرداخته شده است.

بخش بعدی به مغیره بن سعید و مغیره اختصاص دارد. نویسنده ابتدا به برخی از تعالیم وی اشاره می‌کند. سپس به پیشینه وی، نظر امامان شیعه درباره وی، عقاید غالیانه وی، دیدار مغیره با امام صادق (ع)، ابوهاشم و نفس زکیه و تحلیل آن، حضور بخشی از مغیره در قیام ابن معاویه، تاثیرپذیری مغیره از آموزه‌های پیش از اسلام مطالب این بخش است.

بخش بعدی به بیان بن سمعان و بیانیه اختصاص دارد. واکاوی نام و قبیله وی، طرح جانشینی امام باقر (ع)، تاثیرپذیری بیان از حمزه بن عماره و ابن کرب، تعالیم بیان، نشر افکار غالی پیرامون امام علی (ع) و حسنین (ع)، تاثیر بیان در فرقه کیسانیه، ادعای بیان مبنی بر وصایت ابوهاشم، اندیشه حلول در تعالیم بیان، تاویل آیات قرآن به وسیله وی، طرد نمودن امام باقر و صادق (ع) وی را، شورش و صفا، پیروان وی و علل پیوستن ایشان به بیان مباحث این بخش است.

بخش بعدی به صائد نهدی و صائديه اختصاص دارد. بازتاب شخصیت صائد در منابع ملل و نحل و رجال، نظر امام صادق (ع) درباره وی، نقل مطالب نوبختی و اشعری درباره آموزه‌های وی و تحلیل آن‌ها، تشابه‌ها و تفاوت‌های تعالیم وی با بیان بن سمعان مباحث مطرح شده در این بخش است.

بخش بعدی به شورش بیان بن سمعان و مغیره بن سعید در کوفه اختصاص دارد. گزارش منابع گوناگون از شورش بیان بن سمعان و مغیره بن سعید، بازتاب ترس خالد بن عبدالله قسری از این شورش در اشعار شاعران، تحلیل ارتباط ابومسلم با مالک بن اعین، شمار شورشیان و جریان‌شناسی ایشان مباحث مطرح شده در این بخش است.

آخرین بخش این فصل به عبدالله بن عمرو بن حرب کندی و حربیه اختصاص دارد.

بررسی نام ابن حرب و پدرش، تفاوت وی با عبدالله بن حرس، مهمترین فرازهای زندگی وی، بررسی دو ادعای وی: وصیت و حلول برای جانشینی ابوهاشم، بررسی نظریه اسباط، نبوت و نماز در تعالیم وی، شباهت‌ها و تفاوت‌های تعالیم وی با تعالیم ابن معاویه و پایان کار وی مباحث مطرح شده در این بخش است.

فصل نهم: کیسانیه، جناحیه و جنبش عبدالله بن معاویه: این فصل به چهار بخش تقسیم شده است. نویسنده ابتدا به جایگاه کاریزمای ابوهاشم در میان جنبش‌ها و قیام‌هایی که پس از مرگش رخ داده اشاره می‌کند. سپس به عباسیان و ابن معاویه دو گروه مهمی که مدعی وصایت از ابوهاشم بوده‌اند و نقش عباسیان در تخریب چهره ابن معاویه اشاره می‌کند.

در بخش دوم با عنوان خاندان جعفر بن ابی طالب، عبدالله بن معاویه و ابوهاشم ابتدا به نقش جعفر بن ابی طالب و عبدالله بن جعفر در تاریخ اسلام اشاره می‌کند سپس به زندگانی و قیام ابن معاویه می‌پردازد. نویسنده ابتدا به جایگاه شاعری وی و حمایت وی از کمیت اشاره می‌کند سپس به حوادثی که در این زمان در جهان اسلام گذشته که در حقیقت زمینه‌های قیام ابن معاویه بوده، قیام ابن معاویه در کوفه، کارشکنی کوفیان که در نهایت منجر به شکست قیام وی شد، دولت ابن معاویه در ایران، عناصری که به وی پیوستند، اقدامات وی در ایران، نبردهایش با امویان و در نهایت قتل وی به وسیله کارگزار ابومسلم خراسانی در هرات اشاره می‌کند.

در بخش سوم با عنوان جناحیه؛ ماهیت فکری و سیاسی نویسنده ابتدا به واکاوی معنای جناحیه و وجه تسمیه آن می‌پردازد. سپس به گرویدن بخشی از حریبه به ابن معاویه اشاره دارد. سپس به ذکر عقاید منسوب به ابن معاویه در کتب ملل و نحل می‌پردازد. در ادامه به وصیت نامه ابوهاشم، نزاع ابن معاویه و محمد بن علی بر سر وصیت نامه ابوهاشم، سرگذشت پیروان وی پس از مرگش و تحلیل مطالب، نقش عباسیان و فرق غلات در تخریب چهره ابن معاویه می‌پردازد. در آخرین بخش این فصل نویسنده به مهمترین نتایج قیام ابن معاویه اشاره می‌کند.

فصل دهم: کیسانیه، جنبش هاشمیه، دعوت سرّی عباسیان و زوال امویان: در این فصل

نویسنده به روابط بین محمد بن حنفیه و ابوهاشم با خاندان عباسی می‌پردازد. در بخش نخست به بازشناسی روابط ابن حنفیه و ابن عباس می‌پردازد. ابتدا به روابط عباس بن عبدالمطلب با امام علی (ع) می‌پردازد سپس به روابط ابن حنفیه و ابن عباس در دوره خلافت ابن زبیر می‌پردازد و به واسطه شدن ابن عباس برای دیدار ابن حنفیه با عبدالملک بن مروان، دفاع ابن عباس از محمد بن حنفیه در برابر ابن زبیر، تبعید ابن عباس به طائف، مهاجرت ابن حنفیه به طائف، منازعه ابن حنفیه با ابن عباس بر سر منصب سقایت حجاج، نماز گزاردن ابن حنفیه بر جنازه ابن عباس و سخنان وی در بزرگداشت ابن عباس، تحلیل روابط بین ایشان مباحث مطرح شده در این بخش است.

در بخش دوم به روابط ابوهاشم و علی بن عبدالله می‌پردازد. تولد علی بن عبدالله، ممانعت از قتل وی در نبرد حره به وسیله دایی‌اش، تهییج عبدالملک بن مروان به قتل مصعب بن زبیر، بیعت با عبدالملک بن مروان، ارتباط مسالمت آمیز عبدالملک و علی بن عبدالله، روابط خصمانه ولید بن عبدالملک با علی بن عبدالله و دلایل آن، پیشگویی‌های وی، ارتباط اندک ابوهاشم با علی بن عبدالله، دیدار محمد بن علی با ابوهاشم و وصیت به او، مقام علمی علی بن عبدالله مباحث مطرح شده در این بخش است.

در بخش بعد با عنوان ابوهاشم، محمد بن علی بن عبدالله و مساله انتقال امامت به واکاوی رابطه محمد بن علی با ابوهاشم اشاره می‌کند. سپس به مردود شمردن مرگ ابوهاشم در زمان ولید بن عبدالملک می‌پردازد و دلایل خویش را برای این امر بر می‌شمرد. در ادامه به نقد روایاتی که به مرگ ابوهاشم در زمان سلیمان بن عبدالملک اشاره کرده‌اند می‌پردازد. نویسنده سپس به تناقضات در روایات و اصل این وصیت نامه می‌پردازد. در ادامه به عواملی که عباسیان نیاز داشتند تا مشروعیت خویش را به ابوهاشم منتسب کنند پرداخته است. در ادامه به نقش یاران ابوهاشم و داعیان نخستین دعوت عباسیان، ابوریاح، سلمه بن بجیر و... و تغییر تمرکز دعوت از عراق به خراسان می‌پردازد.

در بخش بعدی نویسنده به داستان صحیفه الصفراء و چند نمونه از پیشگویی‌های ابوهاشم می‌پردازد. ابتدا داستان صحیفه الصفراء را از دو طریق نقل می‌کند سپس به تحلیل آن داستان و

صحت و سقم مطالب راوی این دو روایت می‌پردازد. در ادامه نویسنده سه مورد از پیشگویی‌های ابوهاشم را ذکر می‌کند پس از آن به تحلیل این روایت‌ها و دلیل عباسیان برای این کار می‌پردازد.

در بخش بعدی با عنوان زمینه‌های کیسانی گری دعوت عباسیان نویسنده ابتدا به بازشناسی معنای هاشمیه می‌پردازد و نظر چند تن از مستشرقان در این باره را ذکر می‌کند. سپس به بازشناسی دو فرقه هاشمیه در طول تاریخ تشیع می‌پردازد. در ادامه از منظری به آسیب شناسی تحقیقات انجام شده در خصوص انقلاب عباسیان می‌پردازد. در ادامه نویسنده به ریشه‌های کیسانی دعوت عباسیان اشاره می‌کند. سپس به نقش خاندان اشعری در گسترش تفکر کیسانیه در ایران و انقلاب عباسیان اشاره می‌کند.

در بخش بعدی با عنوان وصیت‌نامه ابوهاشم، ریاحیه و منازعه ابن معاویه و عباسیان نویسنده ابتدا به دلایل حضور عباسیان در سپاه ابن معاویه سپس به اینکه هیچ کدام عباسیان و جعفریان تا پیش از ظهور محمد بن علی و عبدالله بن معاویه ادعای سیاسی نداشته‌اند می‌پردازد سپس به ادعای وصایت از ابوهاشم به وسیله ابن معاویه و محمد بن علی اشاره می‌کند و قول نوبختی در این باره را ذکر می‌کند. سپس به ریاحیه و ماهیت ابوریاح و تحلیل این ادعاها می‌پردازد.

بخش بعدی با عنوان هاشمیه پس از استقرار عباسیان به روند تغییر تدریجی معیار مشروعیت عباسیان اشاره می‌کند. درد سر ساز بودن پیوند عباسیان با ابوهاشم، استفاده ایشان از معنای دیگر هاشمیه، ترویج نظریه وراثت وارث و وراثت بنی اعمام، بی‌توجهی به شهر هاشمیه و ساخت شهر بغداد مطالب این بخش است.

در بخش بعدی که به اسحاقیه اختصاص دارد. نویسنده به هویت اسحاق بن عمرو، عقاید این فرقه و تفاوت آن با فرقه اسحاقیه منسوب به جناحیه می‌پردازد. در آخرین بخش این فصل نویسنده به فرقه راوندیه پرداخته است. ماهیت راوندیه، دلایل شکل‌گیری، بازتاب اعتقادات آنها در منابع ملل و نحل، باورهای ایشان، فعالیت‌های منصور که موجب روی گردانی راوندیه از وی شد. قیام و سرکوب راوندیه، بازمانده‌های راوندیه، جریانیه یا حریانیه مطالب این

بخش است.

فصل یازدهم: فرجام کیسانیه و بازمانده‌های کیسانی‌گری در جنبش‌های ضد عباسی: در بخش اول با عنوان کیسانیه و مرگ ابومسلم نویسنده شواهدی از تفکرات کیسانی‌گری ابومسلم نظیر شیعه عباسی بودن و ارتباطش با داعیان بنی‌عباس را ذکر می‌کند. سپس به ارتباط وی با شورش وصفا و مالک بن اعین در کوفه، پایداری یاران ابومسلم بر کیسانی بودن وی، تصویر ابومسلم بر گروه‌های مخالف عباسیان، آموزه‌های ادیان پیش از اسلام در جنبش‌های ابن رزام و المقنّع، اندیشه حلول در این جنبش‌ها مطالب این بخش است.

بخش دوم با عنوان کیسانیه، ابن رزام و المقنّع به بررسی نام این فرقه، بررسی هویت حقیقی ابن رزام، بازتاب عقاید ابن رزام در منابع ملل و نحل، تحلیل مطالب کتب ملل و نحل، بررسی شخصیت المقنّع، ادامه اندیشه‌های ابن رزام و رزامیه در اندیشه المقنّع و هوادارانش و تحلیل آموزه‌های المقنّع مطالب این بخش است.

بخش سوم به رابطه کیسانیه با قرامطه و اسماعیلیه اختصاص دارد. زمینه‌های نفوذ تفکر کیسانیه در اسماعیلیه و قرامطه، تاثیراتی که کیسانیه در اندیشه و عقاید اسماعیلیه و قرامطه و مبارکه گذاشته است، نظرات صاحب‌نظران درباره این تاثیرگذاری، شرح زندگانی کرمیته و تشکیل قرامطه در بحرین، شرح زندگانی و اعتقاد فرج بن عثمان مطالبی، ذکر نامه وی، آموزه‌های وی، تحلیل آن‌ها، تاثیر آموزه‌های ادیان پیش از اسلام بر آموزه‌های وی، آموزه‌های ابوسعید و تحلیل آن‌ها، شرح سه قیام که فرزندان محمد بن حنفیه آن را رهبری می‌کرده‌اند که رهبر دو قیام از فرزندان ابوهاشم بوده‌اند، مزار منسوب به ابن حنفیه در جزیره خارک و دلایل نویسنده برای رد آن، نظر مورخان قرون میانی: جوینی در جهانگشا، کاشی در زبده التواریخ، رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع التواریخ درباره تاثیر اندیشه‌های غالیان کیسانی در اسماعیلیه نخستین و قرامطه، ذکر نمونه‌هایی از تاثیرگذاری غلات کیسانی بر اسماعیلیه نخستین مطالب این بخش است.

بخش بعدی به انقراض کیسانیه اختصاص دارد. نویسنده ابتدا به دلایل اضمحلال کیسانیه می‌پردازد. سپس به نقل مطالب کتب جغرافیایی قرن‌های سوم و چهارم اسلامی درباره حضور

کیسانیان در کوه رضوی و ینبع و تحلیل این اطلاعات، سخنان شیخ مفید و شیخ طوسی درباره انقراض کیسانیه، حیات آموزه‌های کیسانیه در جنبش‌های صوفیانه، مزار ابن حنفیه در خارک، لرستان، نهر دیر در کنار دجله از مباحث مطرح شده در این فصل است.

بخش بعدی به حیات اسطوره‌ای کیسانیه و جنبش‌های صوفیانه اختصاص دارد. ادامه حیات کیسانیه نزد قصه‌پردازان و صوفیه، زمینه‌های پیوند کیسانیه با تصوف، تاثیر عرفان و باورهای پیش از اسلام در ابومسلم نامه‌ها و...، تصویر محمد بن حنفیه، امیراحمد زمجی و ابومسلم در ابومسلم نامه‌ها و...، فرقه بکتاشیه و آموزه‌های آن، سلسله طریقت آن، محبس محمد بن حنفیه در شهر قیصریه، ابومسلم نامه‌ها در عهد صفویه و علت مبارزه با آن مطالب این بخش است.

فصل دوازدهم: تحلیلی از پایگاه و ماهیت اجتماعی جنبش‌های کیسانی: در بخش اول

با عنوان پایگاه و ماهیت اجتماعی جنبش کیسانی نویسنده به جریان شناسی گروه‌های مختلفی که به رجال و قیام‌های کیسانی پیوسته بودند می‌پردازد. حضور ایرانی‌ها و یمنی‌ها و قبایل جنوبی در این قیام‌ها، مشاغل بیشترین این افراد، تحلیل علل روی آوردن ایشان به گروه‌های کیسانی، تحلیل گروه‌هایی که به مختار پیوسته بودند و عاقبت آن‌ها، جریان‌شناسی گروه‌هایی که به ابوهاشم، عبدالله بن معاویه، عباسیان و غلات منسوب به کیسانیه پیوسته بودند و چرایی آن مباحث مطرح شده در این بخش است.

در بخش دوم این فصل جدول وابستگی‌های قبیله‌ای، قومی و نژادی، خواستگاه اجتماعی و پایگاه طبقاتی، دوره و محل فعالیت رجال، شخصیت‌ها و رهبران جنبش‌های کیسانی یا منسوب به کیسانیه آمده است.

آخرین بخش کتاب به فرجام سخن اختصاص دارد. نویسنده در این بخش به خلاصه مباحث مطرح شده در کتاب، نتیجه‌گیری و دستاوردهای پژوهش پرداخته است.

نقد شکلی کتاب

۱. فهرست مطالب کتاب با متن هم‌خوانی ندارد حتی تا بیست صفحه با صفحاتی که در

فهرست آمده تفاوت دارد.

۲. فصل‌ها و بخش‌های کتاب در بعضی موارد بسیار طولانی است و در هر بخش چندین مطلب که در عین پیوستگی مستقل از یکدیگرند آمده است. نیکوتر این بود که مطالب هر بخش، خود به بخش‌های کوچکتری تقسیم می‌شد و تیربندی می‌شد و در فهرست مطالب نیز ذکر می‌شد.

۳. صفحه‌آرایی کتاب در برخی موارد دارای اشکال است. برای نمونه آخرین بخش کتاب با عنوان فرجام سخن همانند دیگر بخش‌های کتاب در عنوان سمت چپ کتاب نیامده است و عنوان فصل قبلی در عنوان سمت چپ کتاب آمده است.

نقد محتوایی کتاب

۱. این کتاب به تبعیت از سنت رساله نویسی دانشگاهی، از نظم روش‌شناختی برخوردار است.

۲. یکی از ویژگی‌های خوب این کتاب این است که نویسنده هر مطلب را از ابعاد مختلف بررسی نموده و به خوبی هر موضوع را پردازش نموده است.

۳. این کتاب از جهات بسیاری دارای نوآوری است و بسیاری از مطالبی که در کتاب آمده برای نخستین بار بدین شکل مطرح شده است.

۴. جدول‌ها و نمودارهای کتاب بسیار خوب و راهگشاست و جزو امتیازات کتاب است.

۵. از امتیازات کتاب این است که غلط ویرایشی و املائی بسیار کم دارد.

۶. سبک نگارش کتاب و قلم نویسنده روان، ساده و قابل فهم است. پرهیز از کاربرد واژه‌های مغلق و استفاده از زبانی ساده سبب شده اثر حاضر نه تنها برای اصحاب و دانشجویان تاریخ بلکه برای هر خواننده‌ای که به مطالعه حوادث این دوره علاقه‌مند است مناسب و مفید باشد.

۷. از امتیازهای این کتاب این است که نظم و پیوستگی بین فصل‌ها و بخش‌های کتاب رعایت شده است.

۸. از نکات مهم این کتاب این است که نویسنده برخلاف وداد قاضی در کتاب کیسانیه؛ تاریخ، ادبیات که معتقد است کیسان پس از مختار زنده بوده است و رییس پیروان مختار شده است و بر همین اساس به تحلیل مطالب پرداخته، نویسنده کتاب حاضر معتقد است کیسان در زمان مختار در نبرد مذار از دنیا رفت و بر همین اساس به نگارش کتاب پرداخته است. به نظر راقم این سطور نظر نویسنده این کتاب صحیح است و نظر وداد قاضی اشتباه است.
۹. نویسنده درباره اینکه چرا نام کیسان بر این فرقه مانده است شهرت بسیار کیسان در میان موالی و دشمنی امویان و اشراف با وی می‌داند اما یک نکته در این باره وجود دارد و آن اینکه اگر کیسان این قدر مشهور بوده است پس چرا این شهرت وی در منابع بازتاب نیافته و پژوهشگران در بازشناسی شخصیت وی دچار مشکل شده‌اند و هویت کیسان برای پژوهشگران نامشخص بوده است.
۱۰. با توجه به مباحث تحلیلی نویسنده در جای جای کتاب، نیکوتر این بود که هنگام بحث درباره سلیط بن عبدالله بسان دیگر بخش‌های کتاب، نویسنده به موشکافی و تحلیل بیشتر این بخش می‌پرداخت و مواردی نظیر هویت مادر وی، انتساب سلیط به ابن عباس، دلایل قتل سلیط، تأثیر عباسیان در تحریف وقایع درباره سلیط در تاریخ‌نگاری را به بحث می‌گذاشت.
۱۱. نیکوتر این بود که نویسنده فصلی را به روایات پیشگویی خلافت عباسیان و تجزیه و تحلیل آن‌ها اختصاص می‌داد.
۱۲. از نکات قابل تأمل در کتاب این است که نویسنده در برخی موارد به تجزیه و تحلیل یک مطلب می‌پردازد و آن را نقد و حتی رد می‌کند سپس با اساس قرار دادن همان مطلب به اثبات آن می‌پردازد. این امر به سردرگمی خواننده می‌انجامد. در ادامه به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.
۱۳. در صفحه ۴۶۱ کتاب، نویسنده، موسکاتی را مشکاتی ذکر کرده است. موسکاتی جزو نویسندگان دایره المعارف اسلام چاپ لیدن هلند ویراست یک و دو بوده که چند مقاله

- در زمینه کیسانیه به قلم وی در این دایره المعارف نوشته شده است.
۱۴. نویسنده در این کتاب چند مفهوم نظیر اندیشه موعودگرایی و مهدویت را اساس قرار داده و معتقد است که این اندیشه‌ها تنها اختصاص به کیسانیه دارد. به همین شیوه بسیاری از رجال و نحله‌ها را جزو کیسانیه قلم‌داد نموده است. در حالی که این مفاهیم که نویسنده بدان اشاره عقایدی شایع بین همه گروه‌ها و نحله‌ها بوده و اختصاص به کیسانیه نداشته است.
۱۵. نویسنده درباره مغیره بن سعید به نظر نهایی نمی‌رسد که وی از موالی بنی عجل بوده یا بنی بجل. با توجه به اینکه عقاید غالبانه در میان بنی عجل بسیار شایع بوده و غالبان بزرگی از میان ایشان برخاسته بودند به نظر می‌رسد که وی از موالی قبیله بنی عجل بوده است.
۱۶. نویسنده هنگام بحث درباره سوگواری در مجلس عزای ابن حنفیه روایتی را نقل می‌کند که حضرت سکینه یک مغنی و آوازه خوان را برای مجلس می‌آورند. باید گفت که آل زبیر در شاخه نظامی و سیاسی شکست خوردند اما در شاخه علمی موفق عمل کردند. بیش از بیست تن از آل زبیر در تاریخ نگاری روایت‌های زیادی مطابق میل خویش وارد نموده‌اند. یکی از جنایات آل زبیر در تاریخ‌نگاری توهین به ساحت حضرت سکینه، دختر امام حسین (ع)، است. ازدواج ایشان با مصعب بن زبیر و موسیقی دان بودن و ترویج موسیقی از جمله مطالبی است که به ایشان نسبت داده شده و نخستین راویان آن آل زبیر بودند.
۱۷. نویسنده در بخش حیات اسطوره‌ای کیسانیه می‌نویسد برخی از فرق و شخصیت‌های کیسانی با نساکان و زاهدان نخستین در عراق مانند همام، حرب نجار، عبدالسلام سروطی و ابوالاسود در ارتباط و از سخنان و اقوال آن‌ها متأثر بوده‌اند. اما باید گفت که هیچ ارتباطی بین این افراد و رجال کیسانی در منابع ذکر نشده است.
۱۸. در فصل دوازدهم که نویسنده به پایگاه اجتماعی جنبش کیسانیه پرداخته به وجه نیکو و کاملی به جریان شناسی و تحلیل ماهیت اجتماعی مراحل آغازین جنبش کیسانیه و

دعوت مختار پرداخته است اما درباره ماهیت اجتماعی جنبش‌های پس از مختار به همین تفصیل به موضوع نپرداخته است. نیکوتر این بود که به همین تفصیل به ماهیت اجتماعی جنبش‌های پس از مختار پرداخته می‌شد.

۱۹. وجود بخش مستقلی در فصل اول که به نقد منابع و پیشینه پژوهش می‌پردازد موجب شده که خواننده ضمن آشنایی با منابع مورد استفاده، به طور خاص در هنگام نقد منابع با نوع نگاه نویسنده به آثار مورد ارجاع آشنا شود.

۲۰. کتاب فاقد عکس و تصویر است. نیکوتر این بود که تصاویری از مکان‌های جغرافیایی که در کتاب، نویسنده از آن‌ها بحث نموده است نظیر کوه رضوی، مزارهای منسوب به محمد بن حنفیه، مزار مختار، ابن معاویه و سایر بزرگان کیسانی در کنار مطالب کتاب ضمیمه می‌شد.

۲۱. اگر نویسنده دیگر مزارهای منسوب به ابن حنفیه و بزرگان کیسانی را بررسی می‌نمودند شاهد کتاب جامع‌تری می‌بودیم.

۲۲. نظر نویسنده درباره منابع ملل و نحل این است که این آثار بازتاب روایات عامیانه و مردمی درباره وقایع و شخصیت‌هاست که در تاریخ‌نگاری رسمی ثبت نشده است. به همین دلیل نویسنده برای منابع ملل و نحل ارزش بسیاری قائل شده اما باید گفت که منابع ملل و نحل تحت تاثیر خلفای عباسی و نویسندگان متأثر از ایشان آن هم برای مشروعیت بخشیدن به فعالیت‌های عباسیان نوشته شده است. درست است که افرادی نظیر نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری شیعه بوده‌اند اما اثر ایشان برپایه کتب متقدم تری استوار شده که این آثار در زمان عباسیان و تحت امر ایشان نوشته شده است و از بین رفته است و مطالب آن‌ها در کتب ملل و نحل پس از آن‌ها روایت شده است.

۲۳. اعتماد بیش از حد نویسنده به منابع ملل و نحل اقدام درستی نبوده است. نویسنده در بیشتر موارد اگر هم از دیگر منابع علمی استفاده نموده است برای تأیید مطالب کتب ملل و نحل بوده است. باید گفت که اگر نویسنده تکیه اصلی خود را به این منابع نمی‌گذاشت و از دیگر منابع علمی نیز به بسان منابع ملل و نحل استفاده می‌نمود هرگز

کتابی بدین شکل تالیف نمی‌شد. این کتاب را از جهتی می‌توان امروزی شده مطالب کتب ملل و نحل درباره کیسانیه دانست.

۲۴. تمرکز نویسنده بر موضوع کیسانیه موجب شده که نویسنده همه تحلیل‌هایش نیز از پنجره کیسانیه باشد.

۲۵. تاکنون بیشتر تحقیقاتی که درباره کیسانیه شده است تکیه خویش را بر منابع ملل و نحل گذاشته‌اند. منابع ملل و نحل از ارزش علمی کمتری نسبت به منابع تاریخی برخوردارند. نخستین منابع ملل و نحل در زمان خلافت عباسیان و تا حدود زیادی تحت نظر ایشان نوشته شده است. متأسفانه منابع ملل و نحل همانند منابع تاریخی که راوی روایت در ابتدای آن ذکر می‌شود ذکر نمی‌شود و راوی این روایت‌ها مشخص نیست اما با توجه به روایات خصمانه درباره کیسانیه در این منابع باید گفت که راوی این مطالب که بعدها در شکل نهایی آن در منابع ملل و نحل موجود ثبت شده بیشتر متأثر از عباسیان و یا شیعیان امامی و نویسندگان سنی متعصب بوده که با کیسانیه و شخصیت‌های آن میانه خوبی نداشته‌اند.

۲۶. روایت‌های تاریخی که درباره کیسانیه در منابع تاریخی ثبت شده است باید به دقت بررسی شود زیرا تاریخ را فاتحان روایت می‌کنند و آنرا مطابق میل خویش روایت می‌کنند. فاتحان، تاریخ را به گونه‌ای روایت می‌کنند که مشروعیت بخش باشد برای غلبه یافتن ایشان بر مغلوبان. شخصیت‌های کیسانی همیشه مغلوب بوده‌اند برخی مغلوب امویان، برخی مغلوب زبیریان، برخی مغلوب عباسیان و برخی مغلوب فکری و اعتقادی شیعیان، برخی مغلوب اهل سنت، برخی مغلوب نزاع‌های اعراب شمالی و جنوبی شده‌اند. کیسانیان پس از حیاتشان هواداری نداشته‌اند که تاریخ را آن‌گونه که اتفاق افتاده روایت کنند. باید تک تک روایات تاریخی درباره کیسانیه بررسی شود و راویان این روایات و انگیزه‌ها و تمایلات و حب و بغض‌های ایشان بررسی شود زیرا کیسانیه تقریباً به وسیله دشمنانشان روایت شده است. علاوه بر این باید در مطالعه کیسانیه تمام منابع علوم نظیر تاریخ، انساب، کلام، حدیث، رجال، ادبیات، ملل و نحل

و... را بررسی نمود اما متأسفانه بیشتر مطالعاتی که تاکنون درباره کیسانیه انجام شده تکیه ایشان بر منابع ملل و نحل بوده و اگر هم از دیگر منابع استفاده کرده‌اند برای اثبات مدعای مفروض خویش که بر اساس مطالعه منابع ملل و نحل بدان دست یافته‌اند بوده است. تکیه بیش از حد نویسندگان بر منابع ملل و نحل به گفتمان مسلط درباره کیسانیه به شکل کنونی آن در جامعه علمی منجر شده است. اگر در تحقیق درباره کیسانیه از منابع دیگر علوم ذکر شده استفاده شود شاهد خوانشی جدید و مخالف خوانش جدید درباره کیسانیه، دعوت عباسیان و رجال کیسانی خواهیم بود.

۲۷. یکی از نکات قابل تامل در این کتاب این است که نویسنده با وجود این که بسیار به وصیت نامه ابوهاشم ضربه می‌زند و با دلایل زیادی آن را زیر سوال می‌برد اما باز وصیت‌نامه ابوهاشم را می‌پذیرد و با اساس قرار دادن آن به تحلیل روایت و تدوین کتاب پرداخته است. درباره ابوهاشم روایات به شدت آشفته است چنانچه روایات درباره زندگانی ابوهاشم بسیار اندک است اما روایات درباره مرگ وی بسیار زیاد است و همه آن‌ها نیز یک داستان دارد یعنی علی رغم اختلاف روایات تقریباً هفتاد درصد این روایات شبیه به یکدیگر است. علاوه بر اینکه مضمون همه این روایات یکی است که خلفای اموی ابوهاشم را مسموم نموده‌اند و ابوهاشم در حمیمه از دنیا می‌رود و عباسیان را وصی خود قرار می‌دهد. نویسنده در این بخش ضربه‌های جدی به برخی از روایات می‌زند. با توجه به اینکه ما در تاریخ همواره پیشینیان را با عینک پسینیان می‌بینیم و ابوهاشم را آن‌گونه که عباسیان روایت کرده‌اند می‌بینیم به نظر می‌رسد زندگی ابوهاشم آن‌گونه که رخ داده روایت نشده بلکه مطابق میل عباسیان روایت شده است. عباسیان در سال‌های پس از خلافتشان برای مشروعیت بخشیدن به خلافت خویش طرح نظریه وصایت از ابوهاشم را مطرح کردند. نویسنده خود هفت پسر برای ابوهاشم ذکر می‌کند اما باز روایات عباسیان را که می‌گویند ابوهاشم ابوالبنات بوده است و در کودکی از دنیا رفته‌اند را می‌پذیرد. باید گفت ابوهاشم هفت پسر، برادران و برادرزاده‌های بسیاری داشته است. علاوه بر این یاران بسیاری داشته است قطعاً ایشان

شایسته‌تر بودند برای جانشینی ابوهاشم تا پسر محمد بن علی عباسی. عباسیان برای اینکه این وصیت‌نامه دروغین را وارد تاریخ نگاری کنند چاره‌ای نداشته تا دروغ‌های دیگری را نیز وارد تاریخ‌نگاری کنند. یک موردش همین بوده است که اگر ابوهاشم با وجود هفت پسر و برادرها و برادرزاده‌ها به عباسیان وصیت کرده باشد به همین خاطر ابوهاشم را ابوالبنات لقب داده‌اند که پسرانش در کودکی از دنیا رفته‌اند و برادران و برادرزاده‌هایش شایستگی جانشینی وی را نداشتند. اگر ابوهاشم می‌خواست است وصیت کند باید به یکی از نزدیکان و یاران خویش که سال‌ها تحت نظر وی بوده وصیت می‌کرد چنانچه از متن روایت‌های مبنی بر وصیت ابوهاشم به محمد بن علی بر می‌آید محمد بن علی اصلاً جز هواداران وی نبوده است و ابوهاشم در دیدار در حمیمه الفبای آموزه‌های کیسانی و دعوت را به وی تعلیم می‌داده در حالی که منطقی به نظر می‌رسیده که اگر ابوهاشم می‌خواست وصیت کند باید به فردی وصیت می‌کرد که نیاز نباشد اولیات و بدیهیات دعوت را به وی بگوید.

۲۸. به نظر می‌رسد ابوهاشم بسیار بیشتر از سال ۹۸ق یا ۹۹ق زندگی کرده است اما عباسیان سال وفات وی را سال ۹۸ق یا ۹۹ق جلوه داده‌اند همانند کاری که امویان با ام المومنین ام سلمه کردند. ام المومنین ام سلمه در سال ۶۲ق از دنیا رفتند. امویان برای اینکه روایات ایشان درباره جنایات امویان درباره امام حسین (ع) را ساختگی جلوه دهند سال رحلت ایشان را به سال ۵۹ق یعنی پیش از واقعه کربلا برگرداندند. عباسیان نیز درباره ابوهاشم این چنین کاری کردند و تاریخ آغاز دعوت خویش را نیز به زمانی که اصلاً دعوتشان آغاز نشده بود برگرداندند.

۲۹. نویسنده کتاب هنگام بحث درباره رابطه ابوهاشم با عبدالله بن علی دو روایت را نقل می‌کند و نویسنده درباره این دو روایت می‌نویسد که راوی این دو روایت از داعیان عباسیان بوده است و در صحت این دو روایت تشکیک می‌کند اما در ادامه آن دو روایت را اساس مدعای خویش قرار داده و به بازشناسی رابطه ابوهاشم و علی بن عبدالله بر اساس این دو روایت پرداخته است.

۳۰. این مساله که محمد بن حنفیه و ابوهاشم مدعی امامت بوده‌اند محل بحث و تردید است زیرا هیچ کدام از ایشان در طول حیات خویش مدعی امامت نبوده‌اند. محمد بن حنفیه در اواخر عمر خویش، بزرگ و ریش سفید بنی هاشم و جزو بزرگان جامعه اسلامی بوده است. قاعدتا پس از شهادت امام حسین (ع) بسیاری از شیعیان به او روی آورده‌اند زیرا از منظر اعراب، امام سجاد (ع) هنوز جوان بوده‌اند و شخصیت‌های ریش سفیدی نظیر ابن حنفیه و ابن عباس در میان شیعیان بوده است البته شیعیان اعتقادی به امامت امام سجاد (ع) روی آورده بودند اما بخش بزرگی از شیعیان از منظر سیاسی به ابن حنفیه به عنوان شیخ بنی هاشم توجه نموده بودند اما با توجه به گزارشاتی که از زندگی ابن حنفیه و سخنان وی در منابع ثبت شده محمد بن حنفیه هرگز ادعای امامت ننموده است. پس از مرگ ابن حنفیه بخشی از هواداران وی و شیعیان سیاسی به ابوهاشم گرویدند. باید توجه داشت که ابوهاشم از نظر سنی از امام سجاد (ع) بزرگتر بوده است. بخشی از این افراد پس از ابوهاشم به برادرش و پس از وی به پسر برادرش گرویده‌اند. معنای امامت از نظر ایشان از نظر سیاسی بوده است و به معنای رهبر سیاسی بوده است.

۳۱. با توجه به گزارشاتی که از انتقال امامت از ابوهاشم به عباسیان و با توجه به زندگانی ابوهاشم که در منابع ثبت شده است کاملاً مشخص است که ابوهاشم در زمان حیاتش با عباسیان ارتباط خاصی نداشته است و اگر ارتباطی هم داشته‌اند از جهت عموزادگی ایشان بوده است و این حجم روایات مبنی بر انتقال وصایت از ابوهاشم به عباسیان سال‌ها پس از حیات ابوهاشم و در زمان خلافت عباسیان ساخته شده است. همچنین از متن پیشگویی‌های خلافت عباسیان کاملاً مشخص است که این روایات در زمانی که خلافت عباسیان تشکیل شده بود برای مشروعیت بخشیدن به خویش ساخته شده است.

۳۲. اگر ابوهاشم می‌خواست به محمد بن علی وصیت کند منطقی تر این بود که به پدرش علی بن عبدالله وصیت می‌کرده نه کودکش. علی بن عبدالله تا سال ۱۱۸ ق زنده بوده

است. احتمالاً علی بن عبدالله پیش از ابوهاشم از دنیا رفته است به همین خاطر عباسیان طوری جلوه داده‌اند که ابوهاشم به محمد بن علی وصیت کرده است و یا اینکه ریشه‌های نظریه وصایت عباسیان از ابوهاشم در زمان محمد بن علی شکل گرفته است. ۳۳. اینکه عباسیان در زمان مهدی عباسی نظریه انتساب دعوت به ابوهاشم را رد کرده‌اند دلیل دیگری بر جعلی بودن این وصیت نامه است.

۳۴. نویسنده در جای جای کتاب به پذیرش وصیت نامه ابوهاشم از سوی رجال و... می‌پردازد و می‌نویسد که این اشخاص وصیت نامه ابوهاشم را پذیرفته‌اند اما باید گفت که وصیت نامه ابوهاشم هیچ سند تاریخی که از گزند عباسیان به دور مانده و عقل آن را تأیید کند ندارد. بلکه عباسیان سال‌ها پس از تشکیل خلافتشان آن را در منابع وارد نموده‌اند.

۳۵. نویسنده در جای جای کتاب به تکاپوی سیاسی ابوهاشم اشاره نموده و اینکه وی در صدد دستیابی به قدرت سیاسی بوده است. در اینجا باید اشاره کرد که این ادعا تنها در منابع ملل و نحل و در کتب تاریخی که روایان آن گزارش از دعوات بنی عباس بوده‌اند یا از آن‌ها تاثیر پذیرفته‌اند آمده است. علاوه بر این در زندگی ابوهاشم هرگز این معنا را مشاهده نمی‌کنیم.

۳۶. نویسنده در بخش کیسانیه و اسماعیلیه به ذکر جنبش دو تن از فرزندان ابوهاشم در زمان معتمد عباسی و دیگری در مصر در زمان ابن طولون می‌پردازد اما تحت تاثیر مفروضات خویش که پسران ابوهاشم در کودکی از دنیا رفته‌اند معتقد است که این دو نفر از نوادگان ابوهاشم نبوده‌اند بلکه از فرزندان دیگر فرزندان محمد بن حنفیه بوده‌اند. اما نویسنده دلیل محکمی برای این ادعا نمی‌آورد اما به نظر می‌رسد که این دو تن از نوادگان ابوهاشم بوده‌اند که روایان اخبار منسوب به عباسیان به دلیل قیام فراگیر ایشان نتوانسته‌اند از صفحه تاریخ حذف کنند. چنانچه پیش از این هم ذکر شد این مساله که ابوهاشم در سال ۹۸ق یا ۹۹ق از دنیا رفته است و پسرانش در کودکی از دنیا رفته‌اند تحت تاثیر عباسیان نقل شده است. این دو قیام به وسیله فرزندان ابوهاشم یک شاهد

مثال است مبنی بر ادامه نسل ابوهاشم از کتابی که خود نویسنده به شدت به بسط این نظریه پرداخته است.

۳۷. باید بین کیسانیه و آموزه‌های آن در زمان محمد بن حنفیه و ابوهاشم و آنچه که بعدها تحت تاثیر غلات کیسانی گفته شده تفکیک قائل شد. محمد بن حنفیه پسرش حسن را که امام علی (ع) را در کنار ابوبکر و عمر قرار داده بود به شدت می‌زند. همچنین ابوهاشم مسلمانی معتقد بوده است چنانچه امام سجاد (ع) برای آزادی ابوهاشم از زندان امویان از مدینه به دمشق سفر می‌کند. باید بین ایشان و غلات منسوب به کیسانیه که برخی از ایشان اصلاً دین نداشته‌اند تفکیک قائل شد. همچنین برخی از ایشان هیچ پیوستگی با کیسانیه نداشتند برای نمونه مغیریه که به کیسانیه منتسب شده است مورد طرد کیسانیه بوده است. همچنین روایات ساختگی زیادی را عباسیان در زمان خلافتشان پیرامون شخصیت‌های کیسانی ساخته‌اند که باید تک تک این روایت‌ها و روایان آن‌ها و انگیزه آن‌ها از نقل این روایات مشخص شود. همچنین باید غلات منتسب به کیسانیه را همراه با دیگر غلاتی که در این عصر در عربستان و بخصوص عراق فعال بوده‌اند و تاثیرات زیادی در زمان خودشان و پس از خودشان داشته‌اند بررسی کرد. برای نمونه باید بیانیه و حریبه را در کنار منصوریه مطالعه نمود. باید این غلات را که بیشتر در عراق در قرن دوم ظهور کردند را به صورت منسجم و یکپارچه مطالعه نمود. شخصیت‌ها و قیام‌ها و وقایع مهم زمان ایشان قطعاً در اندیشه و عمل این غالیان تاثیرگذار بوده است و ایشان عقاید غالیانه خویش را حول شخصیت ایشان بسط داده‌اند. نویسنده کتاب بدون در نظر گرفتن این موارد به نگارش کتاب پرداخته است.

۳۸. در بخشی که نویسنده به بیان بن سمعان اختصاص داده به ذکر عقاید غالیانه بیان بن سمعان پیرامون امام سجاد (ع)، ابوهاشم و سایر بزرگان شیعه پرداخته است. امام محمد باقر (ع) عقاید غالیانه وی درباره پدرش را رد نموده و وی را طرد نموده‌اند. در این دوره شخصیت شاخصی در میان حنفیان هم‌پایه امام محمدباقر (ع) نبوده است که اندیشه‌های بیان بن سمعان را رد کند و یا اگر هم صورت گرفته است در تاریخ ثبت

نشده است. بیان بن سماعان در این دوره پیرامون تمام شخصیت‌های بزرگ شیعه این عقاید را طرح می‌نموده و اختصاص به ابوهاشم نداشته است اما نکته جالب توجه این است که نویسنده آموزه‌های بیان درباره امام باقر(ع) را رد می‌کند اما درباره ابوهاشم را می‌پذیرد.

۳۹. نویسنده در موارد بسیاری به دو کتاب ابوالفرج اصفهانی یعنی مقاتل الطالبیین و الاغانی ارجاع داده است و به ذکر روایات این دو کتاب و تحلیل آن‌ها با این پیش فرض که روایاتی درست و مطابق با واقع هستند پرداخته است در حالی که روایات ابوالفرج اصفهانی درباره کیسانیه و دعوت عباسیان را باید با موشکافی بسیار بررسی نمود زیرا بیشتر روایان ابوالفرج اصفهانی درباره کیسانیه و دعوت عباسیان از دعوات بنی عباس یا نزدیکان آن‌ها و دشمنان رجال کیسانی بوده‌اند و مطالب را به گونه‌ای روایت کرده‌اند که مطابق میل دیکتاتورهای کاخ‌های هزار و یک شب باشد.

۴۰. نویسنده در بخش زمینه‌های کیسانی‌گری دعوت عباسیان بیهوده تلاش می‌کند تا خاندان اشعری که از قدیم به تشیع امامی شهرت داشته‌اند را به کیسانیه منسوب کند. تاکنون در هیچ کدام از منابع اعم از تاریخی، ملل و نحل و... به حضور خاندان اشعری در انقلاب عباسیان یا جز فرق کیسانیه اشاره نشده است. تنها حضور ایشان در قیام مختار بوده است که این امر دلیلی بر کیسانی بودن ایشان نمی‌باشد.

۴۱. نویسنده در بخش زمینه‌های کیسانی‌گری دعوت عباسیان بیهوده تلاش می‌کند تا برای زمینه‌های کیسانی‌گری دعوت عباسیان شواهدی را ذکر کند البته اصلاً موفق نمی‌شود. برای نمونه نویسنده به اندیشه مهدویت و موعودگرایی اشاره می‌کند و اصلاً توجه نمی‌کند که این اندیشه در میان همه فرق اسلامی چه شیعه و چه غیر شیعه وجود داشته و مفروض می‌گیرد که این اندیشه تنها در میان کیسانیان بوده و از طریق ایشان به انقلاب عباسیان راه یافته است.

۴۲. عباسیان در زمان خلافتشان تاریخ آغاز جنبش خویش را بسیار عقب‌تر از زمانی که شکل گرفته بود برگرداندند چنانچه از تاریخ دعوتشان بر می‌آید تاریخ آغاز دعوتشان به

سال های ۱۱۷ق و ۱۱۸ق می‌رسد. حجم روایات تاریخی مبنی بر فعالیت داعیان عباسیان پیش از این سال‌ها با قبل از آن قابل مقایسه نیست و یک گسست تاریخی در روایات ایشان وجود دارد. به نظر می‌رسد که عباسیان بر اساس روایت مجعول «مجدد رأس مائه» می‌خواستند که قامت مجدد قرن دوم قمری را در قامت جدشان، محمد بن علی، بدوزند. به همین خاطر تاریخ آغازین دعوت خویش را به زمانی قبل تر از زمانی که در حقیقت آغاز شده بود برگرداندند. متأسفانه نویسنده در این کتاب روایت رسمی عباسیان درباره دعوتشان را پذیرفته است و بر همین اساس به تحلیل محتوا پرداخته است.

۴۳. نویسنده در بخشی که به راوندیه اختصاص داده تمام مطالب کتب ملل و نحل را پذیرفته سپس به تجزیه و تحلیل مطالب پرداخته است. اما به نظر می‌رسد که راوندیه شاخه‌ای از هواداران عباسیان بوده‌اند که پس از اینکه بطلان عقاید عباسیان را مشاهده کردند علیه آنان قیام کردند. عباسیان در منابع ملل و نحل حقایق را وارونه جلوه داده‌اند. عباسیان برای مشروعیت بخشیدن به قتل راوندیه عقاید الوهیت و ثنویت به ایشان منتسب نموده‌اند. مطالبی که در منابع ملل و نحل به راوندیه منتسب شده بسیار سست و بی‌پایه است برای نمونه در این منابع آمده که راوندیه معتقد به الوهیت منصور بوده‌اند. برای رد این مطلب تنها یک دلیل کافی است که اگر راوندیه معتقد به پروردگاری منصور بوده است توجیهی نداشته است که علیه پروردگار خویش بشورند.

۴۴. نویسنده در جای جای کتاب ذکر می‌کند که ابومسلم و دیگر داعیان عباسی در زمان دعوت بر وصایت از ابوهاشم تاکید می‌کرده‌اند اما نکته مهم این است که حتی یک روایت تاریخی نیز این امر را تأیید نمی‌کند.

۴۵. درباره وصیت نامه ابوهاشم به عبدالله بن معاویه باید گفت در منابع ملل و نحل آمده که محمد بن علی و عبدالله بن معاویه به خاطر اینکه کودک بوده‌اند ابوهاشم به علی بن عبدالله و صالح بن مدرک وصیت می‌کند تا پس از اینکه ایشان بزرگ شدند وصیت‌نامه را به ایشان بدهند. در این باره باید گفت که محمد بن علی و عبدالله بن معاویه هر دو

در این زمان حدود سی سال داشته‌اند و هردویشان حدود سال ۶۵ق تا ۷۰ق متولد شده‌اند. اینکه ایشان در این زمان کودک بوده‌اند امری مردود است. همچنین شخصیت صالح بن مدرک شخصیتی مجعول است و روایت‌های تاریخی وجود این چنین شخصی تأیید نمی‌کنند.

۴۶. در بخش داوری ابوریاح اگر داوری ابوریاح را بپذیریم. دیگر دلیلی وجود ندارد که عباسیان به ابن معاویه بیبوندند. پیوستن عباسیان به ابن معاویه یعنی زیر پا گذاشتن داوری ابوریاح. با این کار عباسیان دیگر در چشم هوادارانشان امام نیستند زیرا خود عباسیان امامت و رهبری ابن معاویه را پذیرفتند. بلکه ریاحیه و داستان‌های مربوط به آن، سال‌ها پس از خلافت عباسی برای جذب هواداران ابن معاویه ساخته شده است. از نکات قابل تأمل این است که نویسنده بدون هیچ نقدی آن را پذیرفته است.

۴۷. نویسنده قول ابوالفرج اصفهانی در اغانی را ذکر می‌کند و آن را می‌پذیرد که معتقد است معاویه بن عبدالله بن جعفر، پدر عبدالله بن معاویه، مدتی هم‌بازی یزید بوده است و به همین خاطر نام فرزندش را یزید می‌گذارد. در این باره باید توضیح داد که عبدالله بن جعفر، پدر معاویه، در مدینه و مصر زندگی می‌کرده است و تنها گاهی به خاطر شغلش که بازرگانی بوده به دمشق سفر می‌کرده است. قاعدتاً فرزند خردسالش هم همراه خانواده‌اش زندگی می‌کرده است. افزون بر این، یزید بن معاویه شانزده سال از معاویه بن عبدالله بزرگتر بوده است. در نتیجه این دو نفر نمی‌توانسته‌اند با یکدیگر هم‌بازی باشند. درباره نام فرزند معاویه بن عبدالله به نام یزید باید ذکر کرد که اسامی نظیر یزید و عمر و عثمان و... اسامی مرسوم در آن زمان بوده است چنانچه نام یکی از فرزندان امام علی (ع) است عمر بوده است.

۴۸. نویسنده بیشتر مطالبی که درباره عبدالله بن معاویه ذکر کرده از قول ابوالفرج اصفهانی نقل کرده است. باید توضیح داد که ابوالفرج اصفهانی بیشتر مطالبی که درباره ابن معاویه نقل می‌کند را از روایانی نقل می‌کند که در نقل روایاتشان درباره ابن معاویه از دعوات بنی عباس متأثر بوده‌اند.

۴۹. نویسنده می‌نویسد که عبدالله بن معاویه از دوستان ولید بن یزید بوده است. در اینجا باید ذکر کرد که تنها سه گزارش از ارتباط ابن معاویه با ولید بن یزید که همه آنها احتمالاً در زمان ولیعهدی ولید رخ داده در منابع ذکر شده است. لازم به ذکر است که ابن معاویه در این دیدارها بر حقانیت بنی هاشم و برتری ایشان نسبت به بنی امیه تأکید کرده است. متن مفاخره ابن معاویه و ولید بن یزید در منابع ثبت شده شاهدهی است بر این مدعا. احتمالاً تمایلات شاعرانه این دو موجب شده که با یکدیگر دیدار داشته باشند.

۵۰. نویسنده نظر مسعودی را ذکر می‌کند که معتقد است علت بروز فتنه و آشوب و بیدار شدن عصبیت‌های قبیله‌ای ابن معاویه بوده است که کمیت را تشویق می‌کند که اشعاری بسراید که قبایل شمالی و جنوبی را تحریک نماید. صرف نظر از صحت و سقم این روایت باید گفت که نزاع‌های اعراب شمالی و جنوبی بلافاصله پس از پیامبر (ص) و حتی در زمان پیامبر (ص) در برخوردهای مهاجر و انصار مشاهده می‌شود و پس از پیامبر (ص)، مهاجران بر انصار پیروز شدند و در زمان خلفای سه گانه هیچ مسولیتی به انصار داده نشد. این نزاع‌ها پس از آن به شکل فرهنگی در جریان بود تا اینکه در جنگ مرج راهط به شکل علنی و نظامی تبدیل شد و از این پس تا پایان خلافت امویان شاهد نزاع‌های اعراب شمالی و جنوبی در سراسر قلمروی اسلامی هستیم. پذیرش استدلال مسعودی از سوی نویسنده بدون تحلیل، کار صحیحی نبوده است.

۵۱. نویسنده ذکر می‌کند که ابن معاویه مدعی جانشینی ابوهاشم بوده است. در این باره باید گفت که این ادعا تنها در منابع ملل و نحل و منابع تاریخی که از عباسیان تأثیر پذیرفته‌اند آن هم سال‌ها پس از مرگ ابن معاویه و ابوهاشم آمده است و حتی یک روایت هم وجود ندارد که ابن معاویه در زمانی که در کوفه و ایران قیام کرده است این چنین ادعایی نموده باشد.

۵۲. نویسنده حضور ابن معاویه در کوفه را برای گرفتن صله می‌داند اما هیچ توجیه عقلانی برای این کار وجود ندارد زیرا ابن معاویه خود جزو بزرگان جامعه اسلامی بوده است

و اگر هم مشکل مالی داشته است توجیه پذیر نیست که برای گرفتن سیصد درهم از مدینه در عربستان به کوفه در عراق سفر کند. همچنین قیام ابن معاویه را قیامی ناگهانی و بدون برنامه ریزی می‌داند در حالی که قیام ابن معاویه در کوفه با برنامه ریزی از پیش تعیین شده و در ادامه قیام‌های زید و یحیی، پدر و برادر همسر ابن معاویه، صورت گرفته است.

۵۳. نویسنده درباره ابن معاویه به ذکر مطالب کتب تاریخ نگاری و ملل و نحل پرداخته است. بیشتر نیز از کتب ملل و نحل تاثیر پذیرفته است. نویسنده به روایان روایت‌ها توجه نداشته است و صرف اینکه در کتاب‌های مهم تاریخ نگاری مثل تاریخ طبری و مقاتل الطالبیین و اغانی ذکر شده اکتفا نموده و آن را دلیل درستی روایت‌ها می‌داند در حالی که بسیاری از این روایت‌ها به وسیله دشمنان گوناگون ابن معاویه روایت شده است.

۵۴. نویسنده در بحث حمزه بن عماره به شباهت اسمی یکی از یاران غالی ابن معاویه با وی اشاره می‌کند و نظر برخی از نویسندگان در این باره را ذکر می‌کند که معتقدند وی همان حمزه بن عماره غالی است. سپس نویسنده در غالب حدس و گمان ذکر می‌کند عماره بن یزید همان حمزه بن عماره بربری بوده که ناسخان نامش را اشتباه ذکر کرده‌اند. سپس نظر یکی از نویسندگان را که معتقد است عماره بن حمزه که در این روایت آمده از وابستگان به بنی عباس بوده و مناصب بسیاری در زمان سفاح و منصور داشته که از جمله مسولیت‌های وی حاکم بصره بوده است را رد می‌کند که این چنین شخصی نمی‌تواند جزو یاران ابن معاویه بوده باشد اما در اینجا باید توضیح داد که نویسنده این مطلب را از کتاب اغانی اثر ابوالفرج اصفهانی نقل نموده است. نکته جالب توجه این است که بیشتر روایات در مذمت ابن معاویه در آثار ابوالفرج اصفهانی نقل شده است و راوی بیشتر این روایات از جمله همین روایت نوفلی بوده است. نوفلی تمام مطالبی را که درباره ابن معاویه نقل کرده است را از قول پدرش و پدرش از پدرش و عمویش نقل کرده است. نویسنده کتاب حاضر معتقد است که این شخص به

ابن معاویه نپیوسته بوده است و حمزه بن عماره غالی به ابن معاویه پیوسته بوده است. پدر بزرگ نوفلی شدیدترین و سیاه ترین روایات را درباره ابن معاویه نقل می کند. با توجه به اطلاعاتی که وی از ابن معاویه نقل می کند به نظر می رسد که وی به عنوان ستون پنجم عباسیان و در ادامه همان سیاستی که دیگر اعضای خاندان عباسی وارد سپاه ابن معاویه شده بودند به ابن معاویه پیوسته بود و در زمان خلافت عباسیان و روایات بسیاری را مطابق میل عباسیان علیه ابن معاویه ساخته است و نوه اش نوفلی دانسته یا ندانسته به وی اطمینان نموده و مطالب وی را نقل کرده است.

۵۵. نویسنده در بخش عبدالله بن عمرو بن حرب کندی به یکسانی آموزه های وی با ابن معاویه اشاره می کند. باید گفت که بیشتر تعالیم ابن معاویه و ابن حرب در منابع ملل و نحل یکی بوده است زیرا ابن حرب عقاید غالبانه خویش را گرد شخصیت های مهم عصر خود از جمله ابن معاویه گسترانیده بود.

۵۶. نویسنده در بخشی که به مغیره اختصاص داده به نمونه هایی از پیوستن پیروان مغیره پس از مرگش به ابن معاویه و نفس زکیه اشاره می کند و تلویحاً آن را نشانه ای از حضور تفکر غلات در این قیام ها می داند. اما به فرض پذیرش پیوستن بخشی از هواداران وی به این دو قیام می توانیم از زوایای دیگری نیز این مساله را تحلیل کرد. امکان دارد برخی از ایشان توبه نموده باشند و تبدیل به مسلمانان مبارزی شده بودند. همچنین قیام ابن معاویه و نفس زکیه دو قیام مهم شیعه در این عصر بوده و معمولاً در همه قیام ها افراد ناراضی وضع موجود به ایشان می پیوندند. همچنین تمام قیام ها در زمانی که در عصر نهضت هستند همه گروه ها را به خویش می خوانند و پس از اینکه به مرحله نظام رسیدند به طرح نظریه خویش در حکومت و کنار زدن اندیشه های مخالف می پردازند که البته این دو قیام هرگز به این مرحله نرسیدند. با توجه به این مساله پیوستن برخی از افراد به ابن معاویه و نفس زکیه توجیه می شود.

۵۷. نویسنده در بخشی که به کیسانیه و مرگ ابومسلم اختصاص داده معتقد است که ابومسلم تمایلات سیاسی و مذهبی خویش را ابراز نمی کرده است و پنهان می نموده

است. باید گفت این امر درباره فعالیت ابومسلم در ابتدای دعوت درست است. ابومسلم همانند دیگر دعوات عباسی تا زمان پیروزی عباسیان همه اسرار دعوت را ذکر نمی‌کرده است اما بر اساس سخن شکسپیر که می‌گوید فصیح‌ترین بیان عمل است ابومسلم با عمل خویش بارها به حقانیت عباسیان برای زمامداری تاکید می‌نموده است و برای به قدرت رسیدن ایشان دست به هر کاری زده است.

۵۸. نویسنده در بخشی که به کیسانیه و مرگ ابومسلم اختصاص داده دو مطلب را دلیل بر کیسانی بودن ابومسلم می‌داند. باید گفت تنها از جهتی می‌توان ابومسلم را کیسانی دانست که وی را پیرو عباسیان بدانیم و همین مساله را دلیل بر کیسانیه بودن وی قلم داد کنیم. نویسنده اساس استدلال خود را بر دو پایه قرار داده: اعتقاد به امامت عباسیان و ارتباط با مالک بن اعین. درباره استدلال اول باید گفت که تنها با این استدلال می‌توان ابومسلم را کیسانی دانست. درباره استدلال دوم نکته جالب این است که نویسنده پیش از این، هنگامی که به جنبش بیان بن سمعان و مغیره بن سعید پرداخته همین روایت را ذکر کرده و ضربه‌های جدی بر آن می‌زند اما در اینجا آن را اساس مدعای خود قرار داده است. همچنین راویان این روایت را نیز بررسی نکرده است.

۵۹. نویسنده در بخش حیات اسطوره‌ای کیسانیه در بحثی که درباره علل افول ابومسلم‌نامه‌ها در عهد صفوی دارد معتقد است که به دلیل شیعه‌عباسیان بودن ابومسلم و شیعه اهل بیت نبودن ابومسلم، شاهان و علمای عهد صفوی با ابومسلم‌ها مخالفت کرده‌اند اما باید گفت که شاهان صفوی به خاطر اینکه شرح قهرمانی‌های خویش را جایگزین ابومسلم‌نامه‌ها و زمجی‌نامه‌ها و جنیدنامه‌ها کنند دست به تحریم این آثار زدند و در این مسیر علمای دینی را بازیچه و ابزار سیاست خویش نمودند و علمای دینی نادانسته وارد این بازی شدند در حالی که تئوری پرداز از رونق افتادن ابومسلم‌نامه‌ها شاهان صفوی بوده‌اند.

نتیجه گیری

کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی اثر روح الله بهرامی جزو معدود کتاب‌هایی است که درباره کیسانیه نوشته شده است. نویسنده در این اثر با استفاده از منابع فرقه شناختی، تاریخی و شرح حال و... در دوازده فصل به بررسی کیسانیه پرداخته است و نکات ارزشمندی را اشاره کرده است. نکته‌هایی که به عنوان ضعف‌های این اثر به آن‌ها اشاره شد به هیچ عنوان از ارزش این اثر نمی‌کاهد بلکه امید است برای بهبود این اثر در چاپ‌های آینده مورد توجه نویسنده کتاب قرار گیرد.



sanad.um.ac.ir

آرشیو بروز نشریات دانشجویی دانشگاه فردوسی مشهد

آرشیو کامل نشریات دانشجویی • اخبار و اعلان های خانه نشریات • نحوه درخواست مجوز نشریه
نحوه دریافت حمایت مالی • اطلاعات کامل در خصوص کمیته ناظر بر نشریات • نحوه ثبت آرشیو نشریه
دستورالعمل نشریات دانشگاهی • نحوه شرکت در جشنواره نشریات • اسناد و آئین نامه ها • لیست نشریات فعال



Ferdowsi University of Mashhad
Cultural & Voluntary Activities Management



Research in History

Scientific Professional Quarterly
History Student Association, Dr. Ali Shariati Faculty of Literature
And Humanities, Ferdowsi University of Mashhad

Vol. 20, No. 75, Winter 2019

- **Zoroastrian associations during the Qajar and first Pahlavi era and their effects on the Zoroastrian community in Iran**
Dr. Masoud Dadbakhsh
- **Naser al-Qafari's historical-verbal criticism in the emergence of Shi'a**
Mohammad Zar' Boushehri
- **The effect of Fazl b. Shazan family on Shi'a Hadith in the books of Oyoun Akhbar al-Ridha and Ekhtiyar Ma'refat al-Rijal**
Dr. Hasan Sadeghi Samarjani - Dr. Masoud Rahimi Nejad
- **The Qatlgah cemetery; the rise and descent in the ages of history**
Narges Salehmezhad
- **Siyar al-mulûk, a Siasatnameh in Continuity or break from the Iranshahr thought?**
Seyyedeh Maryam Mousavi (Responsible author)
Hamid Reza Bigdeli
- **Buddhism In Islamic Times**
Asadullah Souren Malikian-Shirvani
Dr. Payman Abulbashari
- **Gandharan Art**
B.A. Litvinsky
Dr. Hasan sadeghi samarjani