



کارنامه تاریخ

فصلنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۹۴

- ملاحم و فتن؛ در بررسی انتقادی سه روایت از کتاب الفتن ...
- ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی جنبش‌های ایرانی در قرون ...
- آموزش و علوم جدید در عصر صفوی
- تاملی انتقادی در برخی تحقیقات داخلی درباره فرقه اهل حق
- جایگاه مکاتبات در پژوهش‌های تاریخی (با تکیه بر مکاتبات ...
- تبار و معیارهای وراثتی در شاه‌گزینی عصر ساسانی
- آیین مانی در ماوراءالنهر و ترکستان
- حکمرانان گرجی خوزستان در دوره صفویه (خاندان واخوستی)

انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

۳

کارنامه تاریخ

فصلنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۳

Quarterly Journal of
**Karnameh
Tarikh**

Vol.1, no.3, spring 2015

فصلنامه علمی - تخصصی کارنامه تاریخ
سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۹۴

کارنامه تاریخ



صاحب امتیاز:

انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

مدیر مسئول:

محمد محمود هاشمی

دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

سر دبیر:

فرشاد سلیمی

دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی



هیات تحریریه:

دکتر اللهیار خلعتبری، استاد دانشگاه شهید بهشتی

دکتر غلامحسین زرگری نژاد، استاد دانشگاه تهران

دکتر کریم سلیمانی دهکردی، دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر قباد منصوربخت، استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر زهیر صیامیان گرچی، استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسن شجاعی دیوکلائی، استادیار دانشگاه مازندران

دکتر آرزو رسولی، استادیار دانشگاه شهید بهشتی

تحت نظر مشاور علمی انجمن:

دکتر حسن باستانی راد استادیار دانشگاه شهید بهشتی

مترجم و ویراستار چکیده‌های انگلیسی:

حسین احمدزاده نودیجه دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

طراح جلد و صفحه آرا: فریده داورزنی

آدرس: تهران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه

تاریخ، انجمن علمی دانشجویی تاریخ

پست الکترونیکی: karnamehtarikh@gmail.com

ضوابط پذیرش مقاله:

- مقاله در نشریات دیگر منتشر نشده باشد.
- موضوع مقاله درباره مسائل تاریخی و حوزه‌های مرتبط با آن باشد.
- هیات تحریریه با لحاظ ضوابط علمی در پذیرش، اصلاح و رد مقالات آزاد است.
- مقالات ترجمه شده در صورت دارا بودن موضوعی نو در حوزه پژوهش‌های تاریخی پذیرفته می‌شوند، البته لازم است متن زبان اصلی مقاله با مشخصات دقیق به پیوست ترجمه ارسال شود.
- مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسنده است.

راهنمای نگارش مقالات:

۱. مقاله باید براساس ساختار ذیل سامان داده شود:
الف: عنوان : عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، دانشگاه وابسته (فارسی و انگلیسی)
ب: چکیده: مساله، روش، یافته‌های اساسی، واژگان کلیدی (فارسی و انگلیسی)
ج: مقدمه: طرح مسئله‌ی پژوهش، پیشینه موضوع، شیوه تحقیق
د: متن
ه: نتیجه‌گیری
و: کتابنامه
 ۲. مقاله با قلم ۱۳٫۵ B Mitra برای متن و ۱۰ برای زیرنویس‌ها حداکثر در ۲۵ صفحه تنظیم شود و در دو فرمت Word (2007/2003) و Pdf همراه با مشخصات نویسنده و راه‌های تماس با وی (تلفن و آدرس ایمیل) به پست الکترونیکی مجله karnamehtarikh@gmail.com ارسال شود.
 ۳. چنان چه بایستی در مقاله تصویرهایی به صورت عکس، سند و نقشه چاپ شود، بایستی در فرمت الکترونیکی JPG با وضوح ۳۰۰ dpi و حجم کمتر از ۵۰۰ Kb در فایل پیوست با متن مقاله همراه با کپی و توضیح درباره جای تصویر در مقاله، شرح و مآخذ تصویر ارسال شوند.
 ۴. سرنام‌ها و نشانه‌ها: ج= جلد؛ چ= چاپ؛ س= سال؛ ق= هجری قمری؛ ش= هجری شمسی؛ م= میلادی؛ ص= صفحه یا صفحه‌ها.
 ۵. معادل لاتین مفاهیم و اصطلاحات علمی و اسامی خارجی در پاورقی قید شود.
 ۶. در تنظیم ارجاع‌ها و کتابنامه از شیوه‌ی «زیرنویس کتابنامه‌ی شیکاگو» استفاده شود و ارجاعات و یادداشت‌ها در کل مقاله به صورت شماره‌های مسلسل (automatic) تنظیم شوند.
 ۷. در نخستین ارجاع به یک اثر، مشخصات کامل آن آورده شود و در ارجاعات بعدی بدون فاصله از (همان، ص.) و با فاصله از (نام خانوادگی، ص.) و (نام خانوادگی، عنوان اثر، ص.) استفاده شود و کتابنامه به صورت الفبایی بر اساس نام خانوادگی نویسنده تنظیم گردد. در مواردی که در شناسنامه اثر (محل چاپ، ناشر، تاریخ انتشار) قید نشده باشد، (بی‌جا؛ بی‌نا؛ بی‌تا) جایگزین شود.
- از جدول زیر به عنوان الگو برای شیوه‌ی ارجاعات کامل و کتابنامه استفاده شود.

نوع سند	زیرنویس با شماره‌گذاری مسلسل و ارجاع به صفحه	کتابنامه
کتاب با ۱ نویسنده با ارجاع به صفحه	۱. ابراهیم پورداود، یادداشت‌های گائها (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۶)، ص ۱۲۹.	پورداود، ابراهیم. یادداشت‌های گائها. تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۵۶.
کتاب با ۲ یا ۳ نویسنده با ارجاع به صفحه	۲. حسن پیرنیا، عباس اقبال، تاریخ ایران: از آغاز تا انقراض قاجاریه، چاپ هشتم (تهران: خیام، ۱۳۷۶)، ص ۱۲۵-۱۲۲.	پیرنیا، حسن و عباس اقبال. تاریخ ایران: از آغاز تا انقراض قاجاریه. چاپ هشتم. تهران: خیام، ۱۳۷۶.
کتاب بیش از سه نویسنده با ارجاع به صفحه	۳. محمود حدیدی آقایی و دیگران، تاریخ تشیع ۱: دوره حضور امامان معصوم علیه‌السلام (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۶)، ص ۲۴-۱۸.	حدیدی آقایی، محمود و دیگران. تاریخ تشیع ۱: دوره حضور امامان معصوم علیه‌السلام قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۶.
کتاب نوشته مؤسسه یا گروهی از نویسندگان تحت نام مؤسسه	۴. مرکز مطالعات فرهنگی خاورمیانه‌ای ژاپن. شهرنشینی در اسلام، ج ۲. ترجمه مهدی افشاری (تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۷۰.	مرکز مطالعات فرهنگی خاورمیانه‌ای ژاپن. شهرنشینی در اسلام، ج ۲. ترجمه مهدی افشاری. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۳.
کتاب با نام ویراستار	۵. موریس دوما (ویراستار)، تاریخ صنعت و اختراع، ترجمه عبدالله ارکانی، ج ۱ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۲۵، ۴۴ و ۵۶.	دوما، موریس (ویراستار). تاریخ صنعت و اختراع. ترجمه عبدالله ارکانی، ج ۱. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
کتاب با نام نویسنده و مترجم/ مصحح / گزارنده/ به کوشش و...	۶. خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض (تهران: نشر علم، ۱۳۸۴)، ص ۱۱۷.	خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی. تصحیح علی اکبر فیاض. تهران: نشر علم، ۱۳۸۴.
کتاب بدون نام نویسنده، با نام مصحح	۷. تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعراء بهار (تهران: زوار، ۱۳۱۴)، ص ۱۱.	تاریخ سیستان. تصحیح ملک‌الشعراء بهار. تهران: زوار، ۱۳۱۴.
مقاله در دایره‌المعارف	۸. احمد تفضلی، «آتشکده»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱ (تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸)، ص ۱۰۰.	تفضلی، احمد. «آتشکده». دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۹۹-۱۰۱.
مقاله در مجله	۹. حبیب یغمایی، «نسخه‌ای از ترجمه تفسیر طبری طبری»، مجله یغماء، س ۱، ش ۱ (فروردین ۱۳۲۷)، ص ۳۵.	یغمایی، حبیب. «نسخه‌ای از ترجمه تفسیر طبری». مجله یغماء، س ۱، ش ۱، ۱۳۲۷، ص ۳۷-۳۰.
مقاله در مجموعه کتاب با ناظر یا ویراستار	۱۰. هربرت بوسه، «ایران در عصر آل بویه»، تاریخ ایران بیهوش دانشگاه کمبریج، ج ۴، به کوشش رن. فرای، ترجمه حسن انوشه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۲۵۷.	بوسه، هربرت. «ایران در عصر آل بویه». تاریخ ایران بیهوش دانشگاه کمبریج، ج ۴، به کوشش رن. فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۲۱۷-۲۶۲.
مقاله در مجموعه مقالات	۱۱. محمد علی جمال‌زاده، «شمه‌ای درباره علم و آیین تاریخ‌نگاری»، یادنامه ابوالفضل بیهقی (مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰)، ص ۱۲۳.	جمال‌زاده، محمد علی. «شمه‌ای درباره علم و آیین تاریخ‌نگاری»، یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰، ص ۱۲۶-۱۲۰.
مقاله در روزنامه با نام نویسنده	۱۲. محمد ابراهیم باستانی پاریزی، «در پای ارگ بم»، روزنامه اطلاعات، ش ۲۳۲۵۶ (۱۵ دی‌ماه ۱۳۸۲)، ص ۲.	باستانی پاریزی، محمد ابراهیم. «در پای ارگ بم». روزنامه اطلاعات، ش ۲۳۲۵۶، ۱۵ دی‌ماه ۱۳۸۲، ص ۱-۳.
مقاله در روزنامه بدون نام نویسنده	۱۳. «برگزاری نمایشگاه ۱۰ هزار سال فرهنگ، هنر و تمدن ایران در ترکیه»، روزنامه اطلاعات، ش ۲۴۵۸۰ (چهارشنبه ۸ مهر ۱۳۸۸)، ص ۶.	روزنامه اطلاعات، «برگزاری نمایشگاه ۱۰ هزار سال فرهنگ، هنر و تمدن ایران در ترکیه». چهارشنبه، ۸ مهر ۱۳۸۸، شماره ۲۴۵۸۰.
پایان‌نامه:	۱۴. عبدالحمین زرین کوب، «نقدالشعر، تاریخ و اصول آن»، پایان‌نامه دکتری ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴، ص ۳۵.	زرین کوب، عبدالحمین. «نقدالشعر، تاریخ و اصول آن». پایان‌نامه دکتری ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.

نوع سند	زیرنویس با شماره‌گذاری مسلسل و ارجاع به صفحه	کتابنامه
سند	۱۵. مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران، سال ۱۳۲۴، کارت ۳، پوشه ۲، سند ۱۵/۱.	مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران. سال ۱۳۲۴. کارت ۳، پوشه ۲، سند ۱۵.
ارجاع به مدخل فرهنگ‌نامه‌ها	۱۶. محمد حسین بن خلف تبریزی (برهان)، برهان قاطع، تصحیح محمد معین (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۵)، مدخل «تاریخ».	برهان، محمد حسین بن خلف تبریزی. برهان قاطع. تصحیح محمد معین. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۵.
مأخذ اینترنتی بدون نام نویسنده	17. "Department of History, Shahid Beheshti University" http://www.lah.sbu.ac.ir/Default.aspx?tabid=1590 (accessed: Feb 7, 2010)	"Department of History, Shahid Beheshti University" http://www.lah.sbu.ac.ir/Default.aspx?tabid=1590 (accessed Feb 7, 2010)
مأخذ اینترنتی با نام نویسنده	18. C. E. Bosworth "The Tāhirids and Persian Literature," http://www.jstor.org/stable/4299615 accessed: 31/08/2009.	Bosworth, C. E. "The Tāhirids and Persian Literature," http://www.jstor.org/stable/4299615 accessed: 31/08/2009.

فهرست

- ۱ ملاحم و فتن؛ در بررسی انتقادی سه روایت از کتاب الفتن نعیم بن حمّاد
عباس بصیری
- ۱۵ ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی جنبش‌های ایرانی در قرون نخستین اسلامی
دکتر محمدعلی چلونگر / محمدنبی غضنفری
- ۴۵ آموزش و علوم جدید در عصر صفوی
علی اصغر رجبی / هادی بیاتی
- ۵۷ تاملی انتقادی در برخی تحقیقات داخلی درباره فرقه اهل حق
فرشاد سلیمی / محمدرضا زاده صفری
- ۷۹ جایگاه مکاتبات در پژوهش‌های تاریخی (با تکیه بر مکاتبات حاج محمدکاظم
ملک التجار تبریزی با فرزندش حاج حسین آقای ملک)
مقصودعلی صادقی / علی منوچهری
- ۱۰۱ آیین مانی در ماوراءالنهر و ترکستان
سید فواد میراسکندری
- ۱۱۹ حکمرانان گرجی خوزستان در دوره صفویه (خاندان واخوستی)
مسعود ولی عرب / امین قزلباشان

ملاحم و فتن؛ در بررسی انتقادی سه روایت از کتاب الفتن نعیم بن حماد

عباس بصیری^۱

چکیده

تلاطمات و تخصصات متعدد سیاسی، اعتقادی و نظامی فرق و مذاهب مختلف اسلامی از مشخصات بارز تاریخ اسلام محسوب می‌گردد که پیامدهای گسترده آن در حوزه دانش و معارف اسلامی نیز بازتاب یافت. «ملاحم و فتن» از نمونه‌های مشهود این معارف در عرصه علوم نقلی و روایی اسلامی می‌باشند که مدعی بودند با استفاده از مضامین آیات و احادیث قادر به ارائه روایات پیشگویانه از حوادث و اخبار آینده می‌باشند. کتاب الفتن نعیم بن حماد با موضوع فتنه‌های چندگانه، از جمله این آثار می‌باشد که در مقاله مذکور تلاش می‌شود تا ضمن بررسی انتقادی سه روایت از آن در باب فتنه‌های پس از رحلت پیامبر، در مقام اعتبارسنجی، سطح اعتبار این روایات مورد سنجش قرار داده شود و از منظر نقد بیرونی و درونی جایگاه اعتبار تاریخی و استنادی آنها مشخص گردد. این ارزیابی با تکیه بر نگاه منتقدانه تاریخی و تحلیل روایات با تکیه بر کتب رجالی و استفاده از نقد درونی و بیرونی روایات مورد نظر صورت گرفته است. که براساس آن، روایات مورد نظر از بونه دو ساحت نقد بیرونی و درونی، فاقد درجه‌ای از توثیق به مثابه روایات تاریخی قابل استناد ارزیابی شدند و به سختی می‌توان آنها را به عنوان روایت‌هایی مقبول و مستند پذیرفت. واژگان کلیدی: نعیم بن حماد، ملاحم، فتن، روایت، نقد درونی، نقد بیرونی.

Malahem and Fatan; Critical study of three narrations of Alfatan Book of Naim Ibn Hammad

Abbas Basiri²

Abstract

Various political, ideological and military turbulences and conflicts of various Islamic sects and religions are assumed as evident specifications of history of Islam that its extensive consequences were reflected in the Islamic knowledge and studies. "Malahem and Fatan" is one of illustrative examples of these studies in the Islamic narrative sciences context. They claimed that using the contents of verses and hadithes are able to present predictive narrations of future events and news. Alfatan Book of Naim Ibn Hammad, with the subject of multiple intrigues is assumed as one of these works. In this paper, in addition to critical study on three narrations of this book about intrigues after demise of prophet, validity of these narrations are assessed to specify the historical and citation validity thereof by internal and external criticism. This assessment was provided relying on the critical historical view and analysis of narrations, Rijal' books and use of internal and external criticism of respective narrations. Summary of results indicated that the respective narrations in terms of internal and external criticism have no required reliability as historical narrations and difficultly may be accepted as reasonable and reliable narrations.

Keywords: Naim Ibn Hammad, Malahem, Fatan, Narration, Internal Criticism, External Criticism.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران.

2. PhD student in History of Islam, University of Tehran.

مقدمه

روایت‌گری در تاریخ اسلام جایگاه مهم و قابل توجهی دارد. از زمانی که نقل و روایت حدیث و مباحثی چون سیره‌نگاری و مغازی‌نویسی در تاریخ اسلام رخ نمود، مسلمانان با روایت موضوعات مختلف زمینه دسترسی به اخبار و وقایع گذشته را فراهم ساختند. با پیشرفت در حوزه‌های حدیث‌نگاری و سیره‌نویسی به تدریج تاریخ‌نگاری نیز وارد عرصه شد. با تکیه بر سنت‌های اسلامی همچون حدیث‌نگاری و نیز با تکیه بر تجربه تاریخ‌نویسی در ایران پیش از اسلام حوزه تاریخ نیز در حوزه مباحث اسلامی وارد شد. در ابتدا حوزه تاریخ‌نویسی شباهت زیادی به روایت‌نگاری داشت تا اینکه امکان استقلال این معرفت از حوزه حدیث موضوعیت یافت. در این میان نوعی دیگری از روایت‌نگاری ناظر بر مباحث پیشگویانه و خبر از آینده با عنوان ملاحم و فتن رخ نمود. نوع خاصی از روایت‌گری در این طیف از روایات قابل شناسایی است که بر مبنای آن، آنچه که در لابلای متون حدیث از اخبار آینده وجود داشت در این حوزه به صورت مدون و یکپارچه درآمدند.

در این مجال سعی شده است تا با تکیه بر برخی روایات «کتاب الفتن» نعیم‌بن حماد که در آنها به فتنه‌های پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) اشاره شده است به بررسی و نقد بیرونی و درونی این روایات پرداخته شود. لذا این مسأله مطرح می‌شود که تا چه حد می‌توان روایات ملاحم و فتن را در تاریخ به کار گرفت و مورد بحث قرار داد؛ بنابراین در ابتدا روایات گزینش شده مورد بررسی محتوایی قرار می‌گیرد و سپس با توجه به جایگاه کسانی که در سلسله روایان روایت قرار دارند به بررسی توثیق یا تضعیف روایان از منظر نقد بیرونی روایت پرداخته می‌شود. پیش از آن لازم می‌نماید تا با تکیه بر تعریفی از ملاحم و فتن به لحاظ مفهومی، فتح بابی برای ورود به بحث حاصل آید؛ تا اساساً تفکیکی میان روایات تاریخی و این مباحث پیش‌گویانه به وجود آید.

ملاحم و فتن

واژه فتن (ج فتنه) در اصل، به معنای تفکیک طلا و نقره سره از ناسره به وسیله آتش است و در معانی دیگر همچون آزمایش، سختی، وسوسه، گمراه کردن به کار رفته است.^۳ در قرآن نیز در آیات مختلف تعبیر «فتنه» در معانی مختلفش آمده است.^۴ پس از درگذشت پیامبر اسلام این واژه

۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۳ (بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق)، ص ۳۱۷-۳۲۰؛ زبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۳۵ (بی‌جا: دارالهدایه)، ص ۴۸۹-۴۹۶.

۴. قرآن کریم/ بقره، ۱۰۲ و ۱۹۳؛ مائده، ۷۱؛ انفال، ۲۵ و ۲۸ و ۳۹ و ۷۳؛ یونس، ۸۵؛ اسراء، ۶۰؛ انبیاء، ۳۵ و ۱۱۱؛ حج، ۱۱ و ۵۲؛ نور، ۶۳؛ فرقان، ۲۰؛ عنکبوت، ۱۰؛ صافات، ۶۳؛ زمر، ۴۹؛ قمر، ۲۷؛ ممتحنه، ۵؛ تغابن، ۱۵؛ مدثر، ۳۱.

وارد فضای سیاست شد، به عنوان مثال دوران حکومت عمر بن خطاب دوره خاموشی فتنه‌ها و دوره عثمان را آغاز فتنه‌ها نام نهادند که با قتل او فتنه‌ای بزرگ به پا شد. فتن (فتنه‌ها) به آشوب‌ها و شورش‌هایی اطلاق می‌شد که در طول تاریخ به وجود می‌آمدند و البته برخی مدعی بودند که توانایی پیشگویی آنها را دارا هستند. از جمله آشنایان به این امور می‌توان به حسن بصری اشاره کرد. چه بسا در جامعه‌ای که در آن فتنه‌ها رخ می‌داد این نیاز به وجود آمد تا کتابهای فتن تدوین شوند تا حوادث و رخدادهای آینده را پیش بینی کنند. شاید یکی از کارکردهای آنها پرهیز دادن مردم در هنگام فتنه‌ها از ورود به این معرکه‌ها بود.

واژه ملاحم (ج ملحمه) که از ریشه «ل ح م» است معنای گوشت می‌دهد. مَلْحَمَه در واقع نبرد بزرگی است که در معرکه فتنه به وجود می‌آید و نیز به معنای جنگاورانی است که از نزدیک با دشمنان به نبرد می‌پردازند. همچنین به سختی جنگ اشاره دارد. به معنای قتلگاه نیز هست؛ کنایه از اینکه گوشت انسان در آن می‌ریزد و در اصطلاح همان جنگ‌هایی است که در آینده رخ می‌دهند.^۵ نکته ای که شاید بیان آن جالب باشد این است که کتابهایی که از سوی شیعیان در باب فتن و ملاحم نوشته می‌شدند بیشتر نام ملاحم را به خود می‌گرفتند؛ اما نویسندگان اهل سنت نام فتن را بر کتابهای خود می‌گذاشتند. شاید انتخاب نام ملاحم از سوی نویسندگان شیعی اشاره به مقاومت شیعیان در برابر حکومت‌های جور، فتنه محسوب می‌شود و آنچه در آن شکل می‌گیرد کشتار و ملحمه ای از انسان‌های مبارز است؛ البته کتابی مانند «التشريف بالمنن فی التعريف بالفتن» از نویسنده شیعی؛ سیدبن طاووس از آن رو نام فتنه دارد که تلخیصی از سه کتاب فتن از اهل سنت است.^۶

اهل سنت در این موضوع (فتن) کتابهایی نگاشته‌اند، الفتن ابن حماد، الفتن ابوعمر و دانی، الفتن حنبل بن اسحاق، الفتن سلیلی، الفتن زکریا بن یحیی، الفتن ابونعیم اصفهانی، الفتن و الملاحم (آخرین بخش کتاب البدایه و النهایه) ابن کثیر از جمله این کتب هستند. احمد بن حنبل، بخاری، مسلم، ترمذی و دیگران نیز در کتب روایی خود بابی به عنوان الفتن داشته‌اند.

۵. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح اللغه، ج (۶ بیروت: دار العلم للملایین)، ۱۹۹۰، ص ۳۵۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ج

(۱۲) بیروت: دار صادر، بی‌تا، ص ۵۳۵.

۶. مصطفی صادقی، مصطفی، «الفتن» ابن حماد قدیمی ترین کتاب در مهدویت»، آینه پژوهش، بهمن و اسفند ۱۳۸۲، شماره

۸۴، ص ۴۶-۵۴؛ جلالی، سید لطف الله، «بررسی کتاب «التشريف بالمنن فی التعريف بالفتن»»، نشریه علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۵،

شماره ۴۱، ص ۱۹۶-۱۸۴.

نعیم بن حماد

نام کامل وی ابو عبدالله نعیم بن حماد بن معاویه بن حارث بن همام بن سلمه بن مالک خزاعی مروزی الأعرور بود که به فارض نیز شهرت داشت. وی با عبدالله ابن مبارک صوفی مشهور همنشین بوده است. نعیم بن حماد مدتی در مصر سکونت داشت. در دوران «محنث»، در دوران معتصم عباسی (حک: ۲۱۸-۲۲۸ق) از او در باب خلق قرآن سوال شد که سکوت کرد و به زندان افتاد. وی در حبس در سامراء به سال ۲۲۸ ق. از دنیا رفت.^۷ از او با عناوین امام، علامه و حافظ یاد شده است. او حسین بن واقد مروزی را درک کرده و از ابی حمزه سگری (بزرگترین استادش)، هشیم، ابی بکر بن عیاش، ابراهیم بن طهمان، خارجه بن مصعب، عبدالله بن مبارک و بسیاری دیگر از اهل خراسان، حرمین، عراق، شام، یمن و مصر روایت کرده است. بخاری، ابوداود، ترمذی، ابن ماجه (با واسطه)، یحیی بن معین، حسن بن علی حلوانی، احمد بن یوسف سلمی، محمد بن یحیی الذهلی، محمد بن عوف و بسیاری دیگر نیز از او روایت کرده اند. ابوبکر خطیب او را نخستین کسی می داند که مسند جمع کرده و تصنیف کرد. ابن حنبل او را از ثقات دانسته است.^۸ حال پس از معرفی اجمالی نویسنده کتاب مورد بحث، روایات برگزیده برای نقد در این مجال آورده می شود.

روایات فتن چندگانه

روایت نخست؛ غزوه طوانه

— حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْحَرَّانِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ خَزْنِ بْنِ عَبْدِ عَمْرٍو، قَالَ: " دَخَلْنَا أَرْضَ الرُّومِ فِي غَزْوَةِ الطَّوَانَةِ، فَنَزَلْنَا مَرَجًا، فَأَخَذْتُ أَنَا بِرُءُوسِ دَوَابِّ أَصْحَابِي، فَطَوَّأْتُ لَهَا، فَانْطَلَقَ أَصْحَابِي يَتَعَلَّفُونَ، فَبَيْنَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ سَمِعْتُ: السَّلَامَ عَلَيْكَ وَرَحْمَةَ اللَّهِ، فَالْتَفْتُ فَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ عَلَيْهِ ثِيَابٌ بِيَاضٍ، فَقُلْتُ: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَقَالَ: أَمِنَ أُمَّهُ أَحْمَدًا؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَاصْبِرُوا، فَإِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةُ أُمَّةٌ مَرْحُومَةٌ، كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا خَمْسَ فِتْنٍ وَخَمْسَ صَلَوَاتٍ، قَالَ: قُلْتُ: سَمِّهْنِ لِي، قَالَ: أَمْسِكْ، إِحْدَاهُنَّ مَوْتُ نَبِيِّهِمْ وَأَسْمُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى بَغْتَةً، ثُمَّ قَتْلُ عُثْمَانَ، وَأَسْمُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ الصَّمَاءُ، ثُمَّ فِتْنَةُ ابْنِ الزُّبَيْرِ، وَأَسْمُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ الْعَمِيَاءُ، ثُمَّ فِتْنَةُ ابْنِ الْأَسْعَثِ، وَأَسْمُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ

۷. ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، محقق روحیه النحاس و غیره، ج (۲۶) دمشق: دارالفکر للطباعة، ۱۴۰۲ق/

۱۹۸۴م)، صص ۱۷۲ و ۱۷۳.

۸. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، ج ۹ (قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶ م)، ص ۱۷-۱۹.

الْبَيْرَاءُ، ثُمَّ تَوَلَّى وَهُوَ يَقُولُ: وَبَقِيَتِ الصَّيْلَمُ، وَبَقِيَتِ الصَّيْلَمُ، فَلَمْ أَدْرِ كَيْفَ ذَهَبَ^۹

در نخستین روایتی که در کتاب الفتن نعیم بن حماد به تقسیم بندی فتنه‌های پس از مرگ پیامبر می‌پردازد، ماجرا مربوط به حرکت سپاه اسلام برای غزوه طوانه در سال ۸۸ ق. در سرزمین روم است؛ که سپاه اسلام وارد مرغزاری می‌شود و راوی با مردی سپیدپوش مواجه می‌شود که به او سلام می‌کند و می‌پرسد آیا مسلمان است؟ پس از شنیدن پاسخ مثبتِ راوی، زبان به گفتگو می‌گشاید و به پنج فتنه در امت اسلامی «امت احمد» اشاره می‌کند. فتنه‌ها را نگاهشته بر مشیت الهی می‌داند. نخستین فتنه مرگ پیامبر اسلام (ص) است که در سال ۱۱ ق. رخ داده و از آن بنا بر آنچه که روایت بدان اشاره دارد در کتاب خدا تحت عنوان «بغته» یاد شده است. فتنه دوم فتنه قتل عثمان رخ داده به سال ۳۵ ق. است و نام آن در کتاب خدا (به تعبیر روایت) «الصماء» است. فتنه سوم مربوط به جریان ابن‌زبیر است که آغاز آن در سال ۶۳ ق. بود و نام آن در کتاب خدا (به تعبیر روایت) «العمیاء» آمده است. فتنه چهارم مربوط به حرکت عبدالرحمن بن اشعث خارجی است که در سال ۸۲ ق. اتفاق افتاده است و در کتاب خدا (به تعبیر روایت) «البتیراء» است و از نظر گوینده مطلب که مربوط به سال ۸۸ ق. و در جریان غزای مسلمین با روم است این چهار فتنه رخ داده است که گزارش‌های تاریخی نیز این رخدادها را تأیید می‌کنند. فتنه پنجمی که زمان وقوع آن نرسیده است تحت عنوان «صیلم» یاد می‌شود که اطلاعاتی درباره زمان و مکان آن نمی‌دهد. واژه بغته ۱۳ بار در قرآن در سوره‌های انعام، اعراف، یوسف، انبیاء، حج، شعراء، عنکبوت، زمر، زخرف، محمد آمده است. بغته به معنای رخداد ناگهانی است. واژه الصماء به صورت صمماً در سوره اسراء آیه ۹۷ و نیز در سوره فرقان آیه ۷۳ آمده است. واژه العمیاء به صورت عمیاً در سوره اسراء آیه ۹۷ آمده است. واژه البتیراء در قرآن موجود نیست. واژه صیلم نیز در قرآن نیست. در معنا، صیلم به

۹. نعیم بن حماد مروزی، کتاب الفتن، محقق سمیر امین الزهیری، ج ۱ (قاهره: مکتبه التوحید، ۱۴۱۲ق)، ص ۵۱. روایت کرد ما را محمد بن سلمه حرانی، روایت کرد ما را محمد بن اسحاق و روایت کرد ما را حزن بن عبد عمرو که گفت: در جریان نبرد طوانه وارد سرزمین روم شدیم و در مرغزاری فرود آمدیم. من چهارپایان یارانم را به آنجا بردم و برای چریدن ریسمانه‌ایشان را دراز کردم. یارانم آنها را برای چرا کردن رها کردند. به ناگاه اینچنین شنیدم: درود و رحمت خدا بر تو باد. در این هنگام متوجه مردی سپید پوش شدم و در جواب به او گفتم: درود و رحمت خدا بر تو باد. او گفت: آیا تو از امت احمد (ص) هستی؟ گفتم: آری. گفت: شکیبایی ورزید که همانا این امت مورد رحمت خداست. خداوند برای این امت پنج فتنه و پنج نماز مقدر کرده است. گفتم: آنها را برایم نام ببر. او گفت: تاب بیاور، یکی از آنها وفات پیامبر ایشان است که نام آن در کتاب خداوند تعالی «بَغْتَةُ» است. پس از آن قتل عثمان، خلیفه سوم است که نام آن در کتاب خدا «الصَّمَاءُ» است. سومین فتنه، فتنه ابن‌زبیر با نام «الْعَمِيَاءُ» است و فتنه چهارم که مربوط به ابن اشعث است «الْبَيْرَاءُ» است. سپس در حالی روی گردانده بود گفتم: و فتنه «الصَّيْلَمُ» باقی است و این فتنه باقی است و تو نمی‌دانی که چگونه و چه وقت خواهد آمد.

معنای امری شدید و دشوار است. آنچه که از محتوای این روایت می‌توان فهمید این است که به لحاظ تاریخی می‌توان موضوعات آن را سنجید؛ البته چون آنها مربوط به قبل از ایراد روایت یعنی سال ۸۸ ق. هستند چندان محل اعتنا نیستند؛ چون امور حادث به شمار می‌آیند. نکته مورد بحث به لحاظ بحث پیش‌گویانه مربوط به رخداد واپسین است. عدم تصریح روایت بر زمان و مکان رخ دادن فتنه پنجم خود به خود اعتبار آن را می‌کاهد. ضمن آنکه مشخص نیست منظور روایت از کتاب الله چیست؟ که این فتنه‌ها در آن مورد اشاره بوده‌اند. سه راوی موجود در سلسله روات آن محمد بن سلمه حرّانی، محمد بن اسحاق و حزن بن عبد عمرو هستند که می‌توان نگاهی به وثوق و صحت اقوالشان انداخت.

محمد بن سلمه عبدالله حرّانی، مولای بنی قتیبه و بنا بر قول معروف‌تر از موالی باهله بوده است. کنیه‌اش ابو عبدالله و از دایی‌اش ابو عبدالرحیم خالد بن ابی یزید در حجّ روایت کرده است.^{۱۰} از القابش؛ امام، محدث و مفتی است. از کسانی چون خُصیف جزری، محمد بن عجلان، محمد بن اسحاق، و دایی‌اش ابی عبدالرحیم خالد بن ابی یزید و جماعتی دیگر حدیث نقل کرده است. کسانی همچون ابو جعفر نفیلی، احمد بن حنبل، محمد بن صباح الجرجرائی، حسن بن احمد بن ابی شعیب حرّانی، عمرو بن هشام ابوامیه، ابویوسف محمد بن احمد صیدلانی، محمد بن وهب بن ابی کریمه و عده‌ای دیگر از او روایت نقل کرده‌اند. بنابر قول ابن سعد، ثقه و فاضل بوده است. احادیثش به غیر از صحیح بخاری در کتب مهم دیگر موجود است. وفاتش ۱۹۱ ق. (به قول ابو جعفر نفیلی ۱۹۲ ق.) بوده است.^{۱۱} از دیگر کسانی که از او روایت کرده‌اند؛ هارون بن معروف، یزید بن موهب رملی، معافی بن سلیمان، سعید بن حفص هستند. صاحب *الجرح و التعديل* در روایتی از قول احمد بن حنبل از وی با تعبیر «شیخ صدوق» یاد کرده است. در نقلی دیگر او را صاحب فضل و روایت خوانده است. او را «مثل و ارفع» از عتاب بن بشیر دانسته‌اند که به جایگاه او و ثقه بودنش تأکید می‌کند.^{۱۲}

دومین نفر در سلسله این روایت محمد بن اسحاق است. محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار (یسار بن

۱۰. احمد بن علی بن منجوبه اصفهانی، رجال صحیح مسلم، تحقیق عبدالله الیثی، ج ۲ (بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۷ ق.)، ص ۱۸۱؛ محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، تذکره الحفاظ، درسه و التحقيق زکریا عمیرات، ج ۱ (لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۸ م)، صص ۲۳۰ و ۲۳۱.

۱۱. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۵۰۲؛ درباره وفات وی قس: ابن حبان بستی، الثقات، تحقیق السید شرف الدین احمد، ج ۹ (بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م)، ص ۱۴۰.

۱۲. ابن ابی حاتم رازی، الجرح و التعديل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م، ج ۷، ص ۲۷۶؛ العجلی الکوفی، احمد بن عبدالله، معرفه الثقات، تحقیق عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، مدینه منوره: مکتبه الدار، ج ۲، ص ۲۳۹.

ن کوتان) المطلبی المدینی، صاحب مغازی و سیر است. جدّ او یسار، مولای قیس بن مخرمه بود. ابن اسحاق نزد بسیاری از بزرگان حدیثی استماع حدیث کرد. او در زمینه مغازی و سیره محل رجوع بوده و شعبه بن حجاج او را امیرالمومنین در حدیث خوانده است. یحیی بن معین، احمد بن حنبل او را توثیق کرده و از حدیثش استفاده کرده‌اند. بخاری از او حدیثی نیاورده و مسلم بن حجاج تنها یک حدیث از او نقل کرده است؛ ولی هر دو او را ثقه دانسته‌اند؛ در حالی که امام مالک او را «دجال من الدجاله» می‌خواند. در سال وفاتش اختلاف است و نظر اقوی سال ۱۵۱ ق. و محل وفات وی بغداد است.^{۱۳} ابن سعد با ذکر روایان از وی؛ ثوری، سفیان بن عیینه، یزید بن زریع، ابراهیم بن سعد، اسماعیل بن علی، یزید بن هارون، یعلی بن عبید، محمد بن عبید، عبدالله بن نمیر او را ثقه دانسته است.^{۱۴} در روایتی منقول از معتمر، وی او را از قول پدرش، کذاب خوانده است. حماد بن سلمه روایت از او را فقط در شرایط اضطرار جایز دانسته است. یحیی بن سعید قطن نیز شهادت بر کذاب بودنش داده است. از این گونه روایات مبنی بر ضعیف بودن ابن اسحاق فراوان است.^{۱۵} البته ابن حبان درباره ابن اسحاق نظر مساعدتری دارد و اقوالی را که دلالت بر توثیق و حجت بودن او دارند پررنگ‌تر کرده و او را جزو ثقات معرفی می‌کند.^{۱۶}

تا اینجا از میان دو راوی بررسی شده، راوی نخستین مورد وثوق بوده و در وثاقت آن اتفاق نظر وجود داشت؛ در حالی که در ارتباط با محمد بن اسحاق برخی او را توثیق کرده بودند و برخی دیگر چنین اعتقادی نداشتند. از دلایلی که مربوط به عدم توثیق وی شده است گرفتن خبرهایی مربوط به غزوات پیامبر از اهل کتاب است. از آن گذشته با رسیدن به آبخور اصلی روایت به نام حزن بن عبد عمرو برمی‌خوریم که یادی از وی در در کتب معتبر رجالی به میان نیامده است. این بدین معناست که فارغ از نقد درونی روایت که ناظر بر محتوای آن و سنخیت یافتن با دلایل عقلی و نقلی است؛ به لحاظ نقد برونی نیز، روایت محل اشکال است. صرف نظر از اینکه در این روایت وجود نام ابن اسحاق رعایت احتیاط در برخورد با این روایت را الزام می‌کند، وجود این نام اعتبار این روایت را بیش از پیش زیر سوال می‌برد؛ لذا می‌توان عدم وجود این نام در کتب معتبر را به منزله اسقاط

۱۳. ابن خلکان، وفيات الاعیان و ابناء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، ج ۴ (بیروت: دار صادر، ۱۹۷۱ م)، ص ۲۷۶.

۱۴. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقیق احسان عباس، ج ۷ (بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸ م)، صص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۱۵. ابن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق یحیی مختار غزوی، ج ۶ (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م)، ص ۱۰۳ -

۱۰۸؛ شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، المغنی فی الضعفاء، باهتمام نورالدین عتر، ج ۲ (حلب: ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م)، صص ۵۵۲ و ۵۵۳؛

ابن ابی حاتم، الجرح والتعديل، ج ۷، صص ۱۹۱ و ۱۹۲.

۱۶. ابن حبان، الثقات، ج ۷، ص ۳۸۰ - ۳۸۵.

حدیث از حیز شمار دانست؛ علاوه بر آن کتابی اینچنین از جنس ملاحم و الفتن هر چند راوی آن مورد وثوق باشد اعتبار کتابهای معتبری همچون صحاح را ندارد تا وجود یک نام در آنها حجت بر وجود چنین شخصی باشد؛ از این جهت می‌توان این شخصیت را ساختگی دانسته و حدیث را نیز با این دلیل مجعول و ضعیف شناخت. با وجودی که در ادامه حدیث راویان معتبری همچون محمد بن اسحاق و محمد بن سلمه حرانی قرار دارند. وجود این نام‌ها دلیل بر اعتبار دادن بر شخصیتی ناشناس نیست. به لحاظ محتوایی نیز روایت دارای ایرادات اساسی است. نخست آنکه عناوینی را یاد کرده است که مربوط به این وقایع است که بنا به گفته راوی ماخوذ از کتاب خداست که در قرآن یافت نمی‌شوند و اگر مربوط به کتابی غیر از قرآن بود باید اشاره می‌شد. در ارتباط با حادثه آخر نیز هیچ گونه اطلاعی از زمان، مکان و یا اسامی مرتبط با آن نمی‌دهد. شخص سفیدپوشی که متکلم ماجراست ناشناس باقی مانده است و این می‌تواند دلیلی برای ساختگی بودن این شخصیت باشد. روایات معتبر معمولاً باید از زبان پیامبر و یا صحابه نقل شده باشند.

روایت دوم؛ گزارش خالد بن یزید بن معاویه

حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ، عَنِ ابْنِ لَهَيْعَةَ، عَنْ بَعْضِ سُيُوخِ الْجُنْدِ قَالَ: بَيْنَمَا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ مَقْدِمَ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، وَهُوَ نَازِلٌ فِي دَارِ عَمْرِ بْنِ مَرْوَانَ، وَمَعَهُ سَكِينٌ، وَفِي يَدِهِ قِرْطَاسٌ، إِذْ قَالَ: " مَضَتْ الْخُمْسُ وَالْعَشْرُ، وَتَبَيَّتِ الْعَشْرُونَ، يُعْمُ شُرْهَا مَشْرِقَهَا وَمَغْرِبَهَا، لَا يَنْجُو مِنْهَا إِلَّا أَهْلُ أَنْطَابَلِسَ، فَقَالَ لَهُ شُفَى بْنُ عَبِيدٍ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، مَا هَذِهِ؟ قَالَ: «الْفِتْنَةُ الْأُولَى، كَانَتْ خُمْسًا، وَالثَّانِيَةَ كَانَتْ عَشْرَ سِنِينَ فَتْنَةُ ابْنِ الزُّبَيْرِ، ثُمَّ تَكُونُ الثَّلَاثَةَ عَشْرِينَ سَنَةً، يُعْمُ شُرْهَا مَشْرِقَهَا وَمَغْرِبَهَا، وَلَا يَنْجُو مِنْهَا إِلَّا أَهْلُ أَنْطَابَلِسَ»^{۱۷}

در نمونه دیگری از روایات کتاب الفتن که به فتنه‌های چندگانه اشاره دارد. روایتی است که متکلم آن حکیم آل مروان، خالد بن یزید بن معاویه است. او را به گونه‌ای تصویر کرده‌اند که در خانه عمر بن مروان نزول داشت؛ در حالی که چاقو و کاغذی در دستش بود. در همین حالت می‌گوید که

۱۷. نعیم بن حماد، کتاب الفتن، ج ۱، ص ۵۳؛ ابن وهب ما را از ابن لهیعه و او از برخی بزرگان سپاه اینگونه روایت کرد که گفت:

ناگهان خالد بن یزید بن معاویه در حالی که مروان بن حکم در منزل عمر بن مروان بود بر او وارد شد. خالد کاردی به همراه داشت و در دستش برگه ای بود. او در این هنگام گفت: پنج و ده گذشت و بیست باقی است، که شر آن در مشرق و مغرب فراگیر شود و جز اهل انطابلس از آن نجات نمی‌یابند. شفی بن عبید به او گفت: خداوند تو را راست گرداند این چیست؟ گفت: فتنه نخست پنج سال باشد. فتنه دوم که ده ساله است فتنه ابن زبیر است. فتنه سوم بیست سال به طول خواهد انجامید و شر آن خاور و باختر را فرا می‌گیرد و جز اهل انطابلس کسی از آن رهایی ندارد.

پنج و ده گذشتند و بیست باقی است که شَرَّ آن در مشرق و مغرب عمومیت خواهد یافت و از آن نجات پیدا نمی‌کنند؛ مگر اهل انطابلس (پنتا پولیس).^{۱۸} در جواب کسی که از این سه مورد می‌پرسد پاسخ می‌دهد که فتنه نخستین پنج سال است که مشخصاً از اینکه چه فتنه‌ای است نامی برده نمی‌شود. در این سه گانه، از فتنه ابن زبیر به عنوان فتنه دوم سخن به میان می‌آورد که مدت آن ده سال بوده است. و در ارتباط با فتنه سوم به مدت ۲۰ ساله آن و عمومیت یافتن آن در ممالک اسلامی اشاره دارد.

حال نوبت به بررسی راویان روایت می‌رسد. امام الکبیر ابن لهیعه، در مصر در سال ۱۵۵ ق. از سوی منصور عباسی (حک: ۱۳۶-۱۵۸ ق) منصب قضاوت داشته^{۱۹} و از دانشمندان و محدثان آن دیار به شمار می‌آمده است. نام کامل او عبدالرحمن بن عبدالله بن لهیعه بن عقبه بن فرغان خضرمی مصری است. از کسانی همچون عطاء بن ابی رباح، عبدالرحمن بن هرمز الاعرج، عمرو بن شعیب، مشرح بن هاعان، ابویونس مولای ابوهریره، زیدی بن ابی حیب و ابوالاسود و بسیاری دیگر از او روایت کرده‌اند. کسانی نیز همچون ابن مبارک، ابن وهب، ابو عبدالرحمن مقری، ابوصالح کاتب، قتیبه بن سعید، یحیی بن بکیر، محمد بن رمح و کامل بن طلحه از او روایت کرده‌اند. احمد بن حنبل در تایید ابن لهیعه او را تنها محدث مصر دانسته و هیچ کس را در مصر در کثرت حدیث و ضبط آن و اتقان کلام چون او نمی‌داند. در مقابل یحیی بن قطان، ابن معین و گروهی دیگر او را تضعیف کرده‌اند. ولادت وی به سال ۹۷ ق. و مرگ او در نیمه ربیع الاول ۱۷۴ ق. بوده است.^{۲۰} یحیی بن معین از قول مصریان قولی را که به آتش‌سوزی کتابهایش اشاره دارد انکار کرده و از این طریق نیز او را تضعیف می‌کند. ابن جوزی او را جزو ضعفاء و متروکین به شمار آورده است.^{۲۱}

راوی دیگر ابومحمد عبدالله بن وهب بن مسلم فهری قرشی در سال ۱۲۵ ق. به دنیا آمد.^{۲۲} وی نزد کسان بسیاری حدیث آموخت که از آن جمله می‌توان ابن جریج، یونس بن یزید، حنظله بن ابی سفیان، حی بن عبدالله المعافری، حیوه بن شریح، عمرو بن حارث، اسامه بن زید لیشی، عمر بن محمد عمری، موسی بن علی رباح و بسیاری دیگر را نام برد. کسانی همچون لیث بن سعد، عبدالرحمن بن مهدی،

۱۸. أنطابلس (پنتا پولیس) به رومی به معنای پنج شهر است و آن شهری میان اسکندریه و برقه است. برخی نیز آن را نام قدیم ناحیه برقه دانسته‌اند.؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۱ (بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵)، ص ۳۶۶.

۱۹. ابن خلکان، وفيات الأعيان، ج ۳، ص ۳۸.

۲۰. ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، صص ۱۷۴ و ۱۷۵؛ ابن ابی حاتم رازی، الجرح و التعديل، ج ۵، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۲۱. ابوالفرج بن جوزی، الضعفاء و المتروکین، تحقیق عبدالله القاضی، ج ۲ (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق)، صص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۲۲. ابن عدی، الکامل فی الضعفاء، ج ۵، ص ۲۳۹.

اصبغ بن فرج، سعید بن ابی مریم، عبدالله بن صالح، احمد بن عیسی تستری و بسیاری دیگر از او روایت کرده‌اند. ابوزعه گوید: در سی هزار حدیث ابن وهب نظاره کردم، حدیثی بی اصل از او ندیدم و او ثقه است. احمد بن صالح او را حافظ ۱۰۰ هزار حدیث می‌دانست، که هفتاد هزار آن نزد خود او وجود داشت. ابن عدی، احمد بن حنبل و یحیی بن معین او را از ثقات دانسته‌اند.^{۲۳} آمده است که کتابی درباره احوال (سختی‌ها) قیامت بر او خوانده شد که از شنیدن آن بیهوش بر زمین افتاد و سه روز با کسی صحبت نکرد تا از دنیا رفت. این اتفاق در مصر به سال ۱۹۷ ق. برای او رخ داد.^{۲۴}

با توجه به جایگاه این دو راوی یعنی ابن وهب و ابن لهیعه و دید تقریباً مثبتی که منابع رجال، به این دو نفر دارند گمان می‌رود که این روایت را بتوان مورد وثوق دانست؛ ولی نقطه ابهام و تاریک این روایت مانند بسیاری از روایات در حلقه نخستین آن نهفته است؛ آنجا که عبارت «عن بعض شیوخ الجند» آورده شده است. این به معنای نامعلوم بودن محل صدور روایت است. روایاتی که اینچنین در سلسله حدیث آنها جای خالی یافت می‌شود به خودی خود خدشه‌دار شده و در طبقه احادیث و روایات ضعیف و متروک جای می‌گیرند. حال آنکه این روایت از آن جهت که متکلم آن و مکان ایراد آن دقیقاً مشخص است نسبت به روایت نخستین به لحاظ محتوایی می‌تواند معتبرتر باشد؛ زیرا دقیقاً بخش‌هایی از آن دارای شکل تاریخی است و از فضای غیرتاریخی و قصه و یا روایات ماورائی خارج شده است. با وجودی که به هر حال این روایت نیز در ژانر و گونه ملاحم‌نگاری قرار گرفته و از نوع پیش‌گویانه است. با توجه به اینکه خالد بن یزید نیز از حکمت و دانش بهره مند بوده است و در تاریخ با این ویژگی شناخته می‌شود انتساب چنین خبری به او نیز قابل توجه است.

روایت سوم؛ گزارش ابن مسعود

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْعَطَّارُ، حَدَّثَنَا حَجَّاجُ رَجُلٌ مِّنَّا، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَيَّاشٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَحْذَرُكُمْ سَبْعَ فِتْنٍ تَكُونُ بَعْدِي، فِتْنَةٌ تَقْبَلُ مِنَ الْمَدِينَةِ، وَفِتْنَةٌ بِمَكَّةَ، وَفِتْنَةٌ تَقْبَلُ مِنَ الْيَمَنِ، وَفِتْنَةٌ تَقْبَلُ مِنَ الشَّامِ، وَفِتْنَةٌ تَقْبَلُ مِنَ الْمَشْرِقِ، وَفِتْنَةٌ مِنْ قِبَلِ الْمَغْرِبِ، وَفِتْنَةٌ مِنْ بَطْنِ الشَّامِ وَهِيَ فِتْنَةُ السُّفْيَانِيِّ» قَالَ: فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: مِنْكُمْ مَنْ يُدْرِكُ أَوْلَهَا، وَمِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ يُدْرِكُ آخِرَهَا، قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ عَيَّاشٍ: فَكَانَتْ فِتْنَةُ الْمَدِينَةِ

۲۳. نک. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۳-۱۵

۲۴. حافظ ابونعیم اصفهانی، حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء، ج ۸ (مصر: السعاده، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م)، ص ۳۲۴.

مِنْ قَبْلِ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ، وَفِتْنَةُ مَكَّةَ فِتْنَةُ ابْنِ الزُّبَيْرِ، وَفِتْنَةُ الْيَمَنِ مِنْ قَبْلِ نَجْدَةَ، وَفِتْنَةُ الشَّامِ مِنْ قَبْلِ بَنِي أُمَيَّةَ، وَفِتْنَةُ الْمَشْرِقِ مِنْ قَبْلِ هَؤُلَاءِ.^{۲۵}

در یک تقسیم بندی دیگر از فتنه‌هایی که دنیای اسلام و مسلمین را تهدید می‌کند روایتی از سوی نعیم بن حماد نقل می‌شود که به صحابی مشهور رسول خدا، عبدالله بن مسعود می‌رسد. او در این روایت از پیامبر اکرم نقل می‌کند که پیامبر در آن از هفت فتنه یاد می‌کند و مسلمانان را از آنها حذر می‌دهد. در این تقسیم بندی مناطق و جهات جغرافیایی به تقسیم فتنه‌ها کمک رسانده است؛ که با توجه به جغرافیای وقوع، آنها را به فتنه‌هایی در مدینه، مکه، یمن، شام، مشرق، مغرب و بطن شام تقسیم می‌کند. ولید بن عیاش در توضیح این روایت فتنه مدینه را حاصل کار طلحه و زبیر، فتنه مکه را دستاورد ابن زبیر، فتنه یمن را نیز از سوی نجده [بن عامر خارجی] می‌داند. عامل فتنه شام را بنی‌امیه معرفی می‌کند. و برای فتنه مشرق به آنها اشاره می‌کند که مشخص نیست مرجع ضمیر آنان چه کسانی هستند. شایان ذکر است که در پایان اصل روایت منقول از پیامبر فتنه‌ای که از بطن شام برمی‌خیزد را با عنوان فتنه سفیانی مطرح می‌کند.

ابو زکریا یحیی بن سعید العطار انصاری، امام، محدث و صدوق معرفی شده است. از کسانی چون یونس بن یزید، حرز بن عثمان، مسعودی، فضیل بن مرزوق، محمد بن عبدالرحمن بن عرق یحصی، یحیی بن ایوب مصری و ابی غسان محمد بن مطرف نقل حدیث کرده است و روایات او توسط ابوهمام، محمد بن مصفی، ابوالتقی الیزنی، محمد بن عمرو بن حنان و دیگران نقل شده است. ابن مصفی او را توثیق کرده است؛ در حالی که ابن معین و دارقطنی او را تضعیف کرده و ابن خزیمه نیز نقل او را دارای حجیت نمی‌داند. السعدی نیز او را منکر الحدیث دانسته است. کتابی نیز تحت عنوان «حفظ اللسان» داشته است که آن نیز احادیث چندان متقنی نداشته است.^{۲۶} جوزجانی، عقلی و مسلمه بن قاسم نیز او را تضعیف کرده اند. در این میان ابوداود نقل

۲۵. نعیم بن حماد، کتاب الفتن، ج ۱، ص ۵۵؛ روایت کرد ما را یحیی بن سعید عطار، از حجاج (مردی از ما)، از ولید بن عیاش که گفت: عبدالله بن مسعود گفت: پیامبر خدا ما را گفت: شما را از هفت فتنه پس از خود بیم می‌دهم. فتنه‌ای که از مدینه روی می‌آورد و فتنه‌ای که در مکه است. فتنه‌ای که از جانب یمن است و فتنه‌ای که از سمت شام است. فتنه‌ای که از جانب مشرق است و فتنه‌ای که از جانب مغرب است. فتنه‌ای نیز از داخل (بطن) شام است که فتنه سفیانی است. راوی گوید که ابن مسعود گفت: کسانی از شما نخستین فتنه را درک می‌کنند و از این امت نیز کسانی آخرین فتنه را درک خواهند کرد. ولید بن عیاش گوید: فتنه مدینه مربوط به طلحه و زبیر بود و فتنه مکه فتنه عبدالله بن زبیر بود. فتنه یمن از سوی نجده [بن عامر خارجی] بود و فتنه شام از جانب بنی امیه و فتنه مشرق از سوی ایشان است.

۲۶. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۷، ص ۱۹۳.

از او را جایز می‌داند.^{۲۷}

نکته جالب در ارتباط با این حدیث این است که در سلسله روایات مربوط به پس از یحیی بن سعید عطار، عبارت «حَجَّاجُ رَجُلٌ مِّنَّا» آمده است و مخاطب حدیث را در یک حالت تعلیق قرار داده است که منظور از این حجّاج کیست؟ این گونه عبارات در احادیث و روایت نشان بر ضعف حدیث به لحاظ نقد بیرونی است؛ زیرا می‌توان بر آن خدشه وارد کرد و تا جایی پیش رفت که با استفاده از مصطلح الحدیث و درایه قید روایت را زد و آن را مجعول شناخت. ضمن آنکه در حلقه نخست این روایت نام شخصیت تحت عنوان ولید بن عیّاش آمده است. با تکیه و بررسی در متون رجالی نام و اثری از این شخصیت یافت نشد. شاید در نام وی تصحیفی صورت گرفته باشد که از این بابت رجال‌شناسان باید با روش‌های خود نام اصلی او را دریابند؛ مع الوصف در مواجهه با این نام به صورتی ساده و بدون تدقیق اثری از آن در کتب رجالی به چشم نخورد. از این بابت ضعف این روایت بیش از پیش مشهود و در مرئی قرار می‌گیرد. مورد قابل اعتنای دیگری که به لحاظ رجالی در این روایت می‌تواند محل بحث باشد حضور صحابه معروف رسول خدا؛ عبدالله بن مسعود به عنوان ناقل کلام از سوی پیامبر است.

عبدالله بن مسعود هذلی، جزو مسلمانان نخستین بود. وی نخستین کسی است که پس از پیامبر در مکه با نوای بلند قرآن خواند. پس از قبول اسلام به عنوان ملازم و خدمت‌کار پیامبر درآمد و در کارها ایشان را کمک می‌کرد. این نزدیکی تا جایی پیش رفت که نزد صحابه به «صاحب السواد و السواک» معروف شد. او از مهاجرین حبشه و مدینه بود و بر دو قبله نماز گزارد. شاهد وقایع مهمی چون بدر، احد، خندق و بیعت رضوان در زمان حیات پیامبر و نیز نبرد یرموک پس از حضرت بود. از او جزو «عشره مبشّره» یاد شده است. او روایات را مستقیم از پیامبر نقل می‌کرد و صحابه‌ای همچون ابن عباس، ابن عمر، ابوموسی اشعری، عمران بن حصین، ابن زبیر، جابر، انس بن مالک، ابوسعید خدری، ابوهیره، ابورافع، و غیر ایشان از او روایت کردند؛ ضمن آنکه تابعینی همچون ابووائل، اسود، مسروق، عبیده، قیس بن ابی حازم و دیگران از وی روایت کرده‌اند.^{۲۸} در جریان یگانه سازی مصاحف در عهد عثمان نیز صاحب سخن و ماجراست.^{۲۹}

۲۷. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۱۱ (هند: مطبعه دائره المعارف النظامیه، ۱۳۲۶ق)، صص ۲۲۰ و ۲۲۱.

۲۸. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ۱۵۰ - ۱۶۱: ابن عبد البر، الإستیعاب فی معرفه الأصبحاب، محقق علی محمد البجاوی، ج ۲ (بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م)، ص ۹۸۷ و ۹۸۸: ابن اثیر، أسد الغابه، ج ۳ (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م)، ص ۲۸۰ - ۲۸۲.

۲۹. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۴۲ - ۳۴۴.

عبدالله بن مسعود هذلی، در شصت و اند سالگی در سال ۳۲ در مدینه درگذشت. عبدالله بن مسعود همراه عمار بن یاسر که امیر کوفه شد برای قضاوت و وزارت راهی شد. او را در علم القرآن و السنّه استاد دانسته اند. کسانی همچون علقمه، اسود، شریح، عبیده سلمانی، حارث اعور از او علم آموختند و شعبی در حقیق گوید: او فقیه ترین اصحاب رسول خدا بود. عبدالله بن مسعود هذلی، در شصت و اند سالگی در سال ۳۲ ق. در مدینه درگذشت.^{۳۰} از آنجا که صحابه نزد اهل سنت دارای ویژگی خاصی هستند در روایاتی که از ابن مسعود نقل شده است و نیز روایان معتبری که از او حدیث نقل کرده‌اند باعث می‌شود تا روایات او برای اهل سنت موثق باشد؛ ضمن آنکه عبدالله بن مسعود در میان روایان شیعه نیز تا حدود زیادی مورد قبول است. با این حال با وجود اینکه ابن مسعود دارای وجهه مناسبی در میان اهل حدیث و روایان است نمی‌توان تنها حضور وی و نام وی را در روایاتی که به لحاظ اسناد دارای مسئله هستند برای قبول آن روایات کافی دانست؛ از این رو می‌توان این گونه نتیجه گرفت که این روایت با مشکل رو به روست. باید افزود که در این گونه روایاتی که تحت عنوان ملاحم و فتن هستند امکان ورود اطلاعات ساختگی و جعل روایت بسیار وجود دارد؛ بنابراین بعید به نظر نمی‌رسد که برای تحکیم آنها از نام افراد شاخصی چون عبدالله بن مسعود سوء استفاده شده باشد.

نتیجه گیری

ارزیابی انتقادی کتاب الفتن نعیم بن حماد با موضوع فتنه‌های چندگانه، از مجرای بررسی سه روایت پیشگویانه آن در باره فتنه‌های پس از رحلت پیامبر اسلام، با معیار قراردادن شاخص‌های نقد بیرونی و درونی و بررسی محتوا و سلسله اسناد مذکور در آنها گویای این برداشت و یافته است که، با توجه به جنس روایات که مبتنی بر اخبار آینده است، خواه ناخواه به لحاظ نقد درونی با تکیه بر عنصر عقل، اشکالات فراوانی بر آنها وارد است. از سوی دیگر با توجه به کتابهای رجال و کسانی که قول آنها در مورد روایان به صحت نزدیک است به بررسی روایان پرداخته شد و افزون بر آن خود سلسله روایت و عبارات داخل نیز مورد دقت قرار گرفت تا به بررسی دقیق‌تری بتوان دست یافت. در مجموع با دو رویکرد یاد شده هیچ یک از این روایات قابلیت استفاده به عنوان یک روایت تاریخی مقبول و مستند را ندارند و از حیث شاخص‌های عقلی و نقلی ایرادات اساسی به آنها وارد است.

۳۰. ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، هذبه محمد بن جلال الدین المکرّم (ابن منظور)، محقق احسان عباس، ج ۱ (بیروت: دار

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن اثیر. *أسد الغابه*. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م.
- ابن حبان بستى. *الثقات*، تحقیق السيد شرف الدين احمد. بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م.
- ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، هند: مطبعه دائره المعارف النظامیه، ۱۳۲۶ق.
- ابن خلکان. *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر، ۱۹۷۱ م.
- ابن سعد. *الطبقات الكبرى*، تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸ م.
- ابن عبد البر. *الإستیعاب فی معرفه الأصحاب*، محقق علی محمد الجاوی. بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م.
- ابن عدی. *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق یحیی مختار غزاوی. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸ م.
- ابن منظور. *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- _____ . *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، بی تا.
- _____ . *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*، محقق روحیه النحاس و غیره. دمشق: دارالفکر للطباعه، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۴م.
- ابن ابی حاتم رازی. *الجرح و التعديل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م.
- ابواسحاق شیرازی. *طبقات الفقهاء، هذبته محمد بن جلال الدین المکرم (ابن منظور)*، محقق احسان عباس. بیروت: دار الراءد العربی، ۱۹۷۰ م.
- ابوالفرج بن جوزی. *الضعفاء و المتروکین*، تحقیق عبدالله القاضی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصحاح اللغه*. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۰.
- حافظ ابونعیم اصفهانی. *حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. مصر: السعاده، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. *المعنی فی الضعفاء*، باهتمام نورالدین عتر. حلب: ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م.
- _____ . *تذکره الحفاظ*، دراسه و التحقيق زکریا عمیرات. لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق / ۱۹۹۸م.
- _____ . *سیر اعلام النبلاء*. قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۷ق / ۲۰۰۶ م.
- زبیدی. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بی تا: دارالهدایه، بی تا.
- عجلی الکوفی، احمد بن عبدالله. *معرفه الثقات*، تحقیق عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی. مدینه منوره: مکتبه الدار، بی تا.
- منجویه اصفهانی، احمد بن علی بن. *رجال صحیح مسلم*، تحقیق عبدالله اللیثی. بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۷.
- نعیم بن حماد مروزی. *کتاب الفتن*، محقق سمیر امین الزهیری. قاهره: مکتبه التوحید، ۱۴۱۲ق.
- یاقوت حموی. *معجم البلدان*. بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵.
- صادقی، مصطفی. «*الفتن*» ابن حماد قدیمی ترین کتاب در مهدویت». *آینه پژوهش*، بهمن و اسفند ۱۳۸۲، شماره ۸۴.
- جلالی، سید لطف الله. «*بررسی کتاب «التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن*». *نشریه علوم حدیث*، پاییز ۱۳۸۵، شماره ۴۱.

ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی جنبش‌های ایرانی در قرون نخستین اسلامی^۱

دکتر محمدعلی چلونگر^۲ محمدنبی غضنفری^۳

چکیده

اضمحلال حکومت ساسانی و ورود اسلام به ایران، سرآغاز فروپاشی ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر باستان و تحولی در مبانی حیات اجتماعی ایرانیان بود که طی قرون دوم و سوم هجری تحت تاثیر سیاست و شیوه حکمرانی مستقیم دولت و کارگزاران دستگاه خلافت، واکنش‌ها و مواضع متفاوتی از خود نشان داد. همراهی و مشارکت تاثیرگذار و مشهود ایرانیان در جنبش عباسیان در اعتراض و ضدیت با اجحاف و تبعیض گسترده امویان، از نقاط مهم این تحولات بود که به بازیابی نقش سیاسی و اجتماعی ایرانیان در شرق عالم اسلام یاری رساند و پیامدهای مهمی به بار آورد. با پیروزی عباسیان با کمک عنصر ایرانی، مخصوصاً خراسانیان به رهبری ابومسلم، و تثبیت خلافت عباسی، ایرانیان که به دلیل فشارهای سیاسی و اقتصادی و سرخوردگی‌های اجتماعی در عصر اموی به امید شرایط بهتر و وعده‌های مبلغان عباسی، با این جریان همکاری کرده و آن را به نتیجه دلخواه رهبران آن رساندند، بار دیگر شاهد تعدیات و تبعیض دستگاه خلافت بودند، به ویژه با قتل ابومسلم که تجلی‌گاه و نقطه امید ایرانیان محسوب می‌شد بهانه لازم برای مقابله با دولت عباسیان هموار شد. از این رو در قرن دوم و سوم هجری، ایرانیان که اکنون به توان نقش‌آفرینی سیاسی و اجتماعی خود بیش از پیش اذعان یافته بودند، با اتکاء به پیشینه تاریخی و اعتقادی خویش جنبش‌ها و قیام‌هایی علیه دستگاه خلافت راه انداختند. این پژوهش با روش توصیفی-تبیینی متکی بر منابع کتابخانه‌ای، به بررسی ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی پیروان آنها پرداخت. براساس نتایج پژوهش اکثر جنبش‌های مذکور، از نظر ماهیت دینی درنمایه‌ای ایرانی و زرتشتی داشتند و در بعضی موارد التقاطی از مذاهب زرتشتی، مزدکی و خرمدینی بودند و گاهی هم رهبران این جنبش‌ها درصدد اصلاح آیین زرتشتی و انطباق آن با مبانی اسلامی بودند و سعی می‌کردند از مشترکات دینی بین اسلام و زرتشتیت استفاده کنند. از نظر ماهیت اجتماعی، با توجه به شعار مساوات‌طلبی و عدالت خواهی این جنبش‌ها عده زیادی از توده مردم، غالباً از طبقات فرودست جامعه با این جنبش‌ها همگام شدند.

واژگان کلیدی: قرون نخستین اسلامی، جنبش‌های ایرانی، به‌آفرید، سنباد، اسحاق، مقنع.

۱. این مقاله از پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد نویسنده مسئول (محمد نبی غضنفری) با مشخصات ذیل اخذ شده است:

محمد نبی غضنفری، «بررسی حیات اجتماعی-فرهنگی زرتشتیان از ورود اسلام به ایران تا قرن چهارم هجری»، گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، استاد راهنما: دکتر محمدعلی چلونگر، استاد مشاور: سید اصغر محمودآبادی، تاریخ دفاع: آبان ۸۹

۲. استاد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان.

۳. کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان.

Religious nature and social composition of Iranian movements in first Islamic centuries

Dr. Mohammadali Chelongar⁴

Mohammad Nabi Ghazanfari⁵

Abstract

Collapse of Sassanid Dynasty and entry of Islam into Iran was the beginning of collapse of sociopolitical and cultural structures of ancient age and a development in the fundamentals of Iranians social life that within second and third centuries AH, expressed different reactions and positions under impact of politics and direct ruling style of government and agents of caliphate system. Iranians' effective and sensible accompaniment and participation in Abbasid movement for objection and opposition to the extensive oppression and discrimination of Umayyad Rule was assumed as important points of these developments which helped the restoration of sociopolitical role of Iranians at the east of Islamic world and provided important consequences. Upon victory of Abbasids due to help of Iranian element, particularly Khorasanians leading by Abumoslem, and stabilization of Abbasid Caliphate, Iranians that due to sociopolitical pressures and social frustration at Umayyad age cooperated with this movement hoping to provide better conditions and promises of Abbasid promoters, and provided the favorite result of its leaders, another time observed violations and discriminations of Caliphate. Particularly, upon murder of Abumoslem that was assumed as manifestation of Iranians hope, the needed excuse was provided for coping with Abbasid government. Hence, in 2nd and 3rd century AH, Iranians that were aware of their sociopolitical ability of role-playing more than ever, relying on their historical and ideological established movements and insurrections against caliphate. This study analyzed the religious nature and social composition of its followers based on descriptive-expressive method relying on library references. According to the results, most of the said movements in terms of religious nature had an Iranian and Zoroastrian theme and in some cases were a combination of Zoroastrian, Mazdak and Khorramdin religions and sometimes the leaders of these movements intended to amend the Zoroastrian rites and conform it to Islamic fundamentals and attempted to use the religious commonalities between Islam and Zoroastrian. Considering the motto of egalitarianism and justice-seeking of these movements, a lot of people from low class of society accompanied these movements.

Keywords: First Islamic Centuries, Iranian Movements, Behafarid, Sinbad, Isaac, Moghana.

4. Professor in History of Islam, University of Esfahan.

5. MA Graduate student of History of Islam, University of Esfahan.

مقدمه

با فروپاشی دولت ساسانیان و ورود اسلام به ایران تمامی ارکان حیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی این سرزمین در معرض تغییر قرار گرفت. از حیث اعتقادی و دینی ایرانیان واکنش‌های متفاوتی نسبت به ظهور آیین جدید از خود نشان دادند، عده‌ای مسلمان شدند، عده‌ای دیگر شرایط صلح را به شرط ابقاء برآیین قدیم پذیرفتند، عده‌ی دیگری هم که شرایط جدید را برنتافتند، اقدام به مهاجرت کردند. در بررسی شرایط اجتماعی ایرانیان بعد از ورود اسلام به ایران یکی از مهمترین مسائلی که برای ایرانیان مطرح بود، پرداخت جزیه (مالیات سرانه) و خراج (مالیات اراضی بود) به فاتحان مسلمان بود. در دوره امویان بیشترین فشاری که بر اهل ذمه و نومسلمانان وارد شد از ناحیه همین دو نوع مالیات بود. خلفای اموی همچنین از خود تعصب نژادی شدیدی نشان دادند و ایده برتری اعراب بر سایر اقوام را مطرح و اجرا نمودند و غیر عرب را با عنوان‌های «علوج و عجم» تحقیر می‌کردند و به عنوان موالی خود برای آنها محدودیتهای زیادی وضع کردند، این عرب‌گرایی شدید و ظلم و ستم عمال مالیاتی بر مردم باعث شد تا ایرانیان با هر نهضت ضداموی همراه شوند، که نمونه آن را در قیام مختار شاهد هستیم، اکثر سپاهیان مختار همین موالی ایرانی بودند، از طرف دیگر شاهد حضور ایرانیان در جنبش‌های زیدی مخالف با دولت اموی هستیم که نمونه آن شرکت ایرانیان در قیام‌های «یحیی بن زید» و «معاویه بن عبدالله بن معاویه» می‌باشد. رد پای ایرانیان حتی در قیام‌های مرجئی مانند قیام حارث بن سریح و حتی در شورش‌های خوارج مانند: شورش خوارج سیستان نیز دیده می‌شود. از طرف دیگر ایرانیان در مقابله با تعصب نژادی اعراب نهضت اجتماعی و فرهنگی شعوبیه را راه انداختند که هدف آنها از این نهضت کسب مساوات طلبی بود و به همین جهت به شعوبی‌ها اهل تسویه نیز می‌گفتند. این نهضت‌ها و جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پس از پیروزی عباسیان مقابل دولت مروانی به شکل گسترده‌تری ادامه یافت. عباسیان که به کمک عنصر ایرانی و به خصوص خراسانی‌ها «ابناءالدوله»، قدرت را به دست آوردند به وعده‌های دوران دعوت خود عمل نکردند و نتوانستند انتظارات ایرانیان را برآورده سازند و همان شیوه خلفای اموی را پیشه کردند. ایرانیان که از این نهضت سرخورده شده بودند به ویژه پس از قتل رهبر ایرانی قیام، ابومسلم خراسان، بهانه لازم را برای مقابله و سرنگونی دولت جدید به دست آوردند و در قرون دوم و سوم نهضت‌های جدیدی را علیه دستگاه خلافت سازماندهی کردند. قیام‌های این دوران غالباً دارای ماهیت دینی بودند و پیروان آن از ترکیب اجتماعی خاصی برخوردار بودند. پژوهش حاضر به دنبال مشخص کردن ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی پیروان این قیام‌ها می‌باشد.

زمینه‌ها و اهداف شکل‌گیری جنبش‌های ایرانی

دفاع از هویت ایرانی منشا عکس‌عملی بود که ایرانیان مغلوب در برابر اعراب فاتح از خود نشان دادند و زمینه‌های بروز آن چیزی جز سرکوبی نیازها، تمایلات و خواسته‌های مردم ایران نبود. چنان که ریچارد فرای معتقد است: «جنبش‌های دینی در ایران به طور کلی اجتماعی و یا حتی سیاسی بودند که در آن مردمی عادی علیه دستگاه خلافت عباسی مشارکت داشتند. ولی در عین حال رهبران آنها می‌کوشیدند عقاید کهن را نخست با شدتی کمتر و رفته‌رفته بیشتر با اسلام سازش دهند.»^۶ همراه با این جنبش‌ها حس ملی روزافزون مردم را به رعایت سنت‌ها و عادات قدیمی ایران تشویق می‌کرد و بسیاری از مردم مکرراً عقیده خود را تغییر می‌دادند. حس ملی ایرانیان در نهضت شعوبیه نیز متبلور شده بود. کلیه جناح‌های این نهضت (شعوبیه) بر قداست و طهارت مطلق پیشینه سیاسی ایران باستان مخصوصاً ساسانیان تکیه و تأکید داشتند. تلاش بسیاری شد تا دین باستانی ایران با همان تصورات مذهبی عصر ساسانی رواج یابد، مبالغه در عظمت و قداست زرتشت و آسمانی بودن کتاب اوستا و حتی کوشش برای رسمی کردن هر چه بیشتر آیین زرتشتی در کنار ادیان آسمانی دیگر و اهل کتاب از جمله اقداماتی بود که صورت گرفت.^۷ در تمام جنبش‌های قرن دوم هجری اندیشه‌های زرتشتی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. تقدیس آتش، پاکی و پاکیزگی، اجازه ازدواج با محارم و نیز عقیده به وجود فرشتگان، موارد فوق حتی در جنبش بابک نیز دیده می‌شود. حتی گفته می‌شود یکی از پایه‌های مسلک وی عقاید زرتشتی بوده است.^۸

قتل ابومسلم به فرمان منصور در سال (۱۳۶ هـ. ق) سبب شورش ایرانیان علیه بنی‌عباس شد و از آن زمان ایرانیان درصدد ریشه‌کن کردن حکومت بیگانه و به دست‌آوردن استقلال از دست رفته خود برآمدند. به این ترتیب از هر جهت خود را آماده نهضت و قیام علیه فرمانروایان عرب نمودند. البته انتقام خون ابومسلم یک بهانه بود تا رهبران زرتشتی قیام‌ها بتوانند به احیای دین زرتشت و گذشته باستانی ایران پردازند. اینکه در منابع ابومسلم خراسانی را به زرتشت مربوط ساخته‌اند. تا حدی می‌تواند رابطه ابومسلم با زرتشتیان را تأیید کند و می‌توان اینگونه ذکر کرد که حتی اگر ابومسلم زرتشتی نبود ولی در انقلاب خود علیه امویان نه تنها از شیعیان و بعضی فرقه‌های خوارج

۶. ب. س. آمورتی، «ممل و نحل»، تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج، ج ۴، به کوشش ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه (تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۳)، ص ۲۸۶.

۷. غلامحسین صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم (تهران: پازنگ، ۱۳۷۵)، ص ۱۰۱.

۸. همان، ص ۱۰۲-۱۰۳.

یاری خواسته بلکه از زرتشتیان نیز در جنبش خود دعوت و استفاده کرده است.^۹ عوامل حفظ و تداوم اندیشه زرتشتی در نواحی مختلف ایران متفاوت می‌باشد. در سرزمین‌های شمالی ایران مانند دیلم و طبرستان عوامل طبیعی و وجود حکومت‌های نیمه مستقل تا مدت‌های مدیدی اجازه ورود دین اسلام به این نواحی را ندادند و همین امر باعث حفظ و تداوم حیات اجتماعی و فرهنگی و اندیشه‌های زرتشتی بود که در سایه این امنیت، آتشکده‌ها و موبدان توانستند به فعالیت‌های مذهبی و فرهنگی خود ادامه دهند. کوهستانیان دیلم تا مدت‌ها پس از پایان فتوحات در مقابل نفوذ اعراب و ورود اسلام به سرزمین خود ایستادگی کردند. انبوهی جنگل‌ها و وجود کرانه‌ها و تنگه‌هایی که عبور از آن برای عربان مشکل بود موجب شد این مناطق مدت‌ها از تسلط اعراب محفوظ بماند، لذا اسپهبدان و فرمانروایان دیلم به کیش زرتشتی باقی مانده و استقلال خود را حفظ کردند.^{۱۰}

زمانی که فاتحان عرب فکر می‌کردند، صلح در دسترس است و نواحی شمالی ایران به سمت اسلام گرایش یافته‌اند «اسپهبد خورشید» قیام زرتشتیان را به مدت دو سال رهبری کرد و در طی آن بسیاری از اعراب و اهالی بومی که اسلام آورده بودند کشته شدند. چند سال بعد یکی دیگر از بزرگان به نام (وندادهرمزد) نیز مسلمانانی را که برای گرفتن خراج آمده بودند، بیرون راند. «قیام ماه‌یزدیار» در طبرستان و قتل و کشتار مسلمانان و خرابی مساجد به دست وی در دوران خلیفه معتصم (۲۲۸ - ۲۱۸هـ.ق) نشان‌دهنده تعلق و دلبستگی وی به آیین باستانی و خودداری از گرایش به دین اسلام است.^{۱۱}

«مازیار» نیز که تعلق شدیدی به آداب و رسوم دین ایرانی داشت، با اعراب و اسلام مناسبتی نداشت و در نابود کردن ایشان تمام تلاش خود را می‌کرد، وی زرتشتیان را بر مسلمانان حاکم ساخته و ایشان نیز مسجدها را خراب و آثار اسلام را محو نمودند. مازیار نیز با اعلام نهضت خود توانست کسانی را از زرتشتیان شمالی ایران که با نهضت «بابک خرم‌دین» موافق نبودند به سوی خود جلب کند. پیش از قتل مازیار، «افشین» برای احیای آیین باستانی ایران که وی آن را «دین سپید» خوانده بود با مازیار و حتی بابک در خفا همکاری کرده بود،^{۱۲} البته افشین اهداف

۹. عبدالحسین زرین کوب، دوقرن سکوت (تهران: دنیا، ۱۳۵۲)، ص ۷۳.

۱۰. تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸)، صص ۶۲-۶۱.

۱۱. جمشید کرشاسب چوکسی، ستیز و سازش، ترجمه نادر میر سعیدی (تهران: ققنوس، ۱۳۸۱)، ص ۵۷.

۱۲. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۲ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱)، ص ۷۳.

بلندتری داشت و قصد وی این بود که ابتدا بابک و مازیار را به شورش علیه خلافت دعوت کند و سپس خلیفه سرکوبی قیام این دو را به او واگذارد تا بتواند با سرکوبی این دو، فرمانروایی خراسان را که در این زمان در اختیار طاهریان بود به دست آورد.^{۱۳}

از جنبه سیاسی انقراض دولت اموی و روی کار آمدن عباسیان در وضع موجود مردم هیچ تغییری ایجاد نکرد. هر چند عباسیان برخلاف امویان به ایرانیان و به ویژه خراسانیان که آنها را به قدرت رسانیده بودند اهمیت بیشتری دادند، ولی تعدی و ظلم و ستم عاملان حکومتی که بیشتر، مردم را از جنبه گرفتن مالیات و خراج تحت فشار قرار می دادند رفع نگردید. عباسیان به این نکته پی نبرده بودند که موافقت ایرانیان و بالخصوص خراسانیان با آنها در سقوط دولت اموی به خاطر همین فشارها و تعدیات مالیاتی بود، که با آنها همراهی کردند.

(۱) جنبش به آفرید

اولین جنبش از سری جنبش‌های ایرانی که از قرن دوم شروع شدند، جنبش به آفرید می باشد. به آفرید پسر ماه‌فروردین از اهل زوزن و در ده سیراوند که از دیه‌های خواف بود ظهور نمود. مقارن شورش وی اوضاع خراسان به هم ریخته بود. از یک طرف نصر بن سیار عامل اموی خراسان با حارث بن سربج در جنگ بود و از طرف دیگر با جدیع بن علی الکرمانی در کشمکش بود و ابراهیم امام عباسی داعیان خود را به خراسان فرستاده بود و جمع کثیری به ایشان گرویده بودند و ابومسلم درصدد آشکار کردن امر دعوت بود. (در رمضان ۱۲۹ه.ق آنرا آشکار کرد) بدین ترتیب اوضاع خراسان بسیار آشفته می نمود و حاکم و رئیس مشخصی نداشت، به آفرید از این فضای به هم ریخته سیاسی استفاده نمود و برای خویش شروع به دعوت کرد.^{۱۴} گفتار و رفتار به آفرید توانست به زودی عده کثیری را به دور او جمع کند. اوضاع نابسامان خراسان که مردم این ناحیه را مستعد شورش علیه اعراب کرده بود نیز به او کمک کرد. «به آفرید» خود موبدی زرتشتی بود و اسم وی هم بیانگر همین موضوع است. به هر حال وی قصد داشت اصلاحی در دین زرتشتی به وجود آورد. درباره‌ی عقاید و آرای او اختلاف بسیار است. ابن ندیم در الفهرست می گوید: «اسلام بر او عرضه کردند و پذیرفت لیکن چون کاهنی پیشه گرفته بود اسلام وی پذیرفته نیامد.»^{۱۵}

۱۳. زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۱۹۸.

۱۴. صدیقی، ص ۹۵.

۱۵. محمدبن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد (تهران: چاپ خانه بازرگانی ایران، ۱۳۴۶)، ص ۴۸۳.

همان‌طور که ذکر شد اوضاع خراسان در زمان آخرین والی اموی این ناحیه بسیار آشفته بود و تاریخ در حال گذر از یک حکومت به حکومت دیگری بود. در واقع به جز خراسان، دولت اموی در نقاط دیگر ایران در حال از دست دادن نفوذ و سلطه خود بود. از طرف دیگر حکومت عباسیان هنوز رسمیت نیافته بود و می‌توان گفت: در نواحی شرقی ایران در این زمان قدرت دیگری نیز وجود نداشت، ابومسلم هم در این زمان تمام نیروی خود را در راه تغییر حکومت از اموی به عباسی متمرکز کرده بود. در مورد دلایل و اهداف به‌آفرید برای شروع این جنبش باید اشاره کرد که در اواخر دوره ساسانی و با ورود اسلام به ایران تعداد زیادی از زرتشتیان علاقه خود را نسبت به آیین زرتشتی از دست داده بودند و در شک و تردید به سر می‌بردند و اعمال دینی را به جا نمی‌آوردند، احتمالاً به‌آفرید برای نگهداری اصول دینی زرتشتی که در معرض خطر قرار گرفته بود دست به اصلاح در دین زرتشتی زد. بیشتر اصلاحاتی که وی ایجاد کرد نزدیکی خاصی با تعالیم اسلامی دارد مانند: منع ازدواج با محارم، نفی شراب‌خواری، اختصاص بخشی از دارایی برای امور عام المنفعه، این‌ها اموری است که در دین اسلام نیز وجود دارد. در واقع به‌آفرید را می‌توان فردی آگاه از شرایط زمانه دانست که ضرورت تعدیل و به نوعی انطباق آیین زرتشتی را با اسلام را درک کرده بود. به گفته چوکسی: در واقع نهضت به‌آفرید مانند جنبش بعد از خود یعنی شورش سنباد حدودی از اشتراک عقاید سیاسی میان مسلمانان و زرتشتیان عادی را آشکار کرد.^{۱۶}

الف) ترکیب اجتماعی پیروان جنبش به‌آفرید

قیام به‌آفریدیان در واقع جزء نهضت‌های توده‌ای بود. جنبه ملی این جنبش کم بوده است و بیشتر جنبه اجتماعی و طبقاتی آن مدنظر است. این امر به ویژه در زمان عباسیان به این دلیل بود که بسیاری از ایرانیان در این عهد به مقامات بلندی مانند منصب وزارت رسیدند و بسیاری از کارگزاران حکومت عباسی ایرانی بودند. بنابراین ملاک در توده‌ای شناختن قیام‌های دوران عباسیان همانا اتحاد خاندان‌های حکومت‌گر اشراف و فئودال ایرانی و عرب در دولت و حکومت در برابر مردم عادی، چه زرتشتی و چه ملت‌های اسلامی است.^{۱۷} به‌آفرید توانست با طرز بیان و گفتار خود جمعیت زیادی از زرتشتیان و نومسلمانان را به دور خود جمع کند. زیرا زرتشتیان خواهان

۱۶. چوکسی، ص ۸۶

۱۷. غلامرضا انصاف پور، روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹)،

پذیرفتن اصولی از دین اسلام بودند که آنها را جزء اهل کتاب به حساب آورند و در مورد جزیه و خراج با آنها منصفانه‌تر برخورد شود و از طرف دیگر بتوانند با تمسک جستن به عقاید اسلامی از آن برای تجدید حکومت‌های باستان و برتری بخشیدن به عقاید زرتشتی استفاده کنند، نومسلمانان هم از این لحاظ با این شورش همراهی کردند که اندیشه‌های کهن و زرتشتی در آنها نسبت به آیین جدید هنوز رچنان داشت.^{۱۸}

ب) ماهیت عقیدتی جنبش به آفرید

به آفرید شخصی مطلع از اوضاع زمان خود بود و درصدد برآمد که به نوعی آیین زرتشتی را با آیین اسلام منطبق سازد و یک نوع تعدیل در دین زرتشتی به وجود آورد. جنبه عملی تعالیم وی بر جنبه نظریش غلبه دارد و بیشتر مربوط به دستورات و کارهایی است که باید در جهان محسوس و وضع اجتماعی انجام یابد. وی زرتشت را به پیامبری قبول داشت ولی با بعضی از عقاید زرتشتیان مخالفت کرد، از جمله زمزمه کردن که از اختصاصات زرتشتیان است. به طوری که مسعودی اوستا را کتاب‌الزمزمه نامیده است.^{۱۹} به آفرید (المجوسی‌الزوزنی) کتابی به زبان فارسی نوشت که در آن کوشش فراوانی در راه سازش دادن دین زرتشتی با عقاید زرتشتی به کار برد.^{۲۰}

درباره عقاید وی نوشته‌اند: ازدواج خویدوده یا همان ازدواج با محارم را نهی کرد، همچنین مقرر داشت که کابین (مهریه) زن از چهارصد درهم بیشتر نشود، شراب خواری را نیز حرام کرد.^{۲۱} به گفته بیرونی جمعی از مجوس به پیروی از وی گرد آمدند و او با بیشتر عقاید زرتشتیان مخالفت می‌کرد، ولی زرتشت را تصدیق می‌نمود، هفت نماز را بر یاران خود واجب گردانید: یکی در یگانگی خداوند، یکی در آفرینش آسمانها و زمین، یکی در خلقت حیوانات و روزی‌های آن، یکی در مرگ و یکی هم در بعث و حساب، یک نماز هم در ستایش اهل جنت و کتابی به فارسی برای امت خود ترتیب داد. وی امر کرد بر یک زانو به سمت خورشید نماز بخوانند و در هر جایی که باشند توجه به سوی آفتاب کنند و موهای خود را رها نمایند و در موقع طعام زمزمه کنند و چهارپایان را نکشند و شرب خمر و خوردن مردار و زناشویی با مادر و خواهر و برادرزاده را حلال ندانست و در مورد مهریه

۱۸. صدیقی، ص ۹۹-۹۸.

۱۹. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷)، ص ۱۲۴.

۲۰. بارتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری (تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹)،

ص ۳۵۷.

۲۱. عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، تصحیح سید محمد رضا جلالی نایینی (بی جا، بی نا، ۱۳۳۵)، ص ۱۸۸.

زن چهار صد درهم بیشتر را حرام کرد. وی همچنین راه‌ها و پل‌ها را از یک‌هفتم درآمد شخصی افراد تعیین کرد.^{۲۲}

هر چند به‌آفرید خود یک موبد و در اصطلاح مغی از زرتشتیان بود که در صدد اصلاح آیین زرتشتی و گونه‌ای تلفیق آن با دین اسلام درآمد ولی اکثر آموزه‌هایی که بر پیروان خود واجب گردانید به نوعی مخالفت با دین زرتشتی و آن عقایدی بود که موبدان و روحانیون زرتشتی بر مردم مقرر کرده بودند. به همین دلیل طبیعی بود که خشم روحانیون زرتشتی و زرتشتیان پایبند به سنت‌های قدیم را برانگیزد. هر چند بعضی از عقاید وی مانند: امر به کارهای عام‌المنفعه مفید بود و حتی برخی دیگر از آموزه‌های وی مانند نفی شرب‌خمر، رد ازدواج با محارم، مقرر داشتن پنج یا هفت نماز، نزدیکی خاصی با آیین اسلام دارد ولی حتی مسلمانان هم مانند روحانیون اصیل زرتشتی به بدعت‌های او اعتراض کردند، زیرا در دین اسلام هر دینی غیر از دین اسلام آن هم یک دین ساختگی و تلفیقی مانند «بهافریدیه» مورد قبول نبود و یک نوع کفر تلقی می‌شد. شاید به دلیل همین مخالفت زرتشتیان و مسلمانان بود که قیام به‌آفرید چندان دوامی نیاورد و نتوانست نتیجه‌ی دلخواه خود را از جنبش و قیام خود به دست آورد. موقعیت شایان توجه به‌آفرید در طول دو سال (۱۲۹-۵۱۳۱ه.ق) با اعتراض مغان و موبدان زرتشتی مواجه شد زیرا وی به قول آنها بدعتی در دین زرتشتی به وجود آورده بود، بعضی از مسلمانان هم که معتقد به ایجاد بدعت وی در دین اسلام بودند به موبدان پیوسته با او به مخالفت برخاستند، ولی نتوانستند جلوی جنبش وی را بگیرند. به همین دلیل به تنها قدرت موجود در خراسان یعنی به ابومسلم متوسل شدند. بیرونی در کتاب آثارالباقیه خود در باره سرنوشت وی چنین می‌نویسد: هنگامی که ابومسلم به نیشابور آمد موبدان و هیبردان زرتشتی نزد وی آمدند و شکایت آوردند که به آفرید اسلام و مجوسی، هر دو را تباه کرده است. ابومسلم نیز عبد‌الله بن شعبه را به جنگ او فرستاد. ابن‌شعبه، به‌آفرید را در جبال بادغیس اسیر کرد و به نزد وی آورد. ابومسلم دستور داد تا او را کشتند و هر که از یاران وی را یافتند هلاک کردند.^{۲۳}

نویسندگان کتب ملل و نحل مانند بغدادی و شهرستانی، بهافریدیه را یکی از چهار فرقه مجوس؛ زروانیه، مسخیه، خرمدینیه و بهافریدیه دانسته‌اند.^{۲۴} بغدادی در الفرق بین الفرق خود می‌نویسد: با

۲۲. ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت(تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۳۱۵-۳۱۴ و عبدالسعید عبدالحی بن‌ضحاک بن محمود گردیزی، زین‌الآخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی(تهران: دنیای کتاب، بی تا)، صص ۲۶۶-۲۶۷.

۲۳. بیرونی، ص ۳۱۷.

۲۴. زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۱۳۴.

آن که قول بهافریدیه از گفتار مجوسان اصلی پسندیده‌تر است نمی‌توان جزیه آنان را قبول کرد.^{۲۵} طبق این گفته مشخص می‌شود که هر چند این فرقه عقایدشان به اسلام نزدیکتر است ولی دین آنها بدعتی در هر دو آیین زرتشتی و بیشتر اسلام به حساب می‌آمده و به همین خاطر جزء اهل کتاب محسوب نمی‌شوند و کافر هستند.

۲) جنبش سنباد

پس از قتل ابومسلم (۱۳۷ه.ق) بسیاری از مردم که سرنوشت خود را به طریقی با سرنوشت ابومسلم گره خورده می‌دیدند، علم طغیان را بر ضد عباسیان برافراشتند. نخستین جنبش، جنبش سنباد در سال ۱۳۸ ه.ق بود.

نام سنباد از دو جزء «سُن» یا «سَن» و «پاد» تشکیل شده است. که معنی قسمت اول معلوم نیست، اما قسمت دوم که «پاد» است همان کلمه پهلوی پات است که به معنی «درپناه» می‌باشد. طبری در مورد سنباد می‌نویسد: «سنباد مجوسی‌ای بود از مردم دهکده‌ای به نیشابور به نام آهن»^{۲۶} نام این محل در تاریخ کامل ابن اثیر، اهروانه ذکر شده است.^{۲۷}

در مورد گذشته سنباد پیش از قیام، اطلاع درستی نداریم، منابع قدیم همه از سابقه دوستی سنباد با ابومسلم یاد کرده‌اند اما بسیاری از منابع وی را فردی صاحب‌نفوذ در نیشابور ذکر کرده‌اند و همچنین از دوستی وی با ابومسلم سخن به میان آورده‌اند. خواجه نظام الملک در سیاستنامه در مورد رابطه سنباد و ابومسلم چنین می‌نویسد: «چون ابوجعفر منصور، ابومسلم را بکشت، رئیس بود در شهر نیشابور، گبر، نام اوسنباد و با ابومسلم حق صحبت و خدمت قدیم داشت و ابومسلم او را برکشیده بود و به درجه سپهسالاری رسانیده.»^{۲۸}

در تاریخ روضه‌الصفاء، سبب دوستی سنباد و ابومسلم، کمکی است که ابومسلم پس از قتل پسر سنباد توسط اعراب ساکن در نیشابور، به وی می‌کند. «میرخواند» در این رابطه چنین می‌نویسد: سنباد به ابومسلم التجا کرده ابومسلم نیز قول مردی به وی داد تا مجموع آن عربان را به قتل آورد

۲۵. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به اهتمام محمدجواد مشکور (تهران: اشراقی، ۱۳۵۸)، ص ۲۱۵.

۲۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۹، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲)، ص ۴۷۱۵.

۲۷. عزالدین علی بن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۹، ترجمه ابوالقاسم حالت (تهران: موسسه مطبوعاتی علی‌اکبر عظیمی، بی تا)،

ص ۱۱۱۶.

۲۸. حسن بن علی نظام الملک، سیاستنامه (تهران: نشر زوار، ۱۳۸۵)، ص ۴۹.

و سنباد و برادرش جامه‌های سیاه پوشیده ملازمت ابومسلم را اختیار کردند.^{۲۹} بنابراین در مورد سنباد می‌توان گفت: که یکی از توانگران نیشابور بود که چون اعراب خراسان پسرش را کشته بودند به سیاه جامگان پیوست، هنگام آشوب خراسان بر ضد امویان، مردم نیشابور را به شورش برانگیخت و آنان را تشویق کرد که اشراف عرب را بکشند و خود جامه سیاه پوشید و با رسانیدن تدارکات به سپاه سیاه جامگان آنها را یاری داد. این کار سبب ایجاد رابطه ای مستحکم و استوار میان ابومسلم و سنباد شد. این رابطه استوار سبب شد که پس از قتل ابومسلم، سنباد، با چنان شور و التهابی به خونخواهی اش برخیزد.^{۳۰}

یکی از عوامل و زمینه‌هایی که به جنبش‌های اولیه مجال ظهور داد، جریان کلی حوادث و آشفتگی بود که به نوعی تار و پود اجتماعی آن دوران شده بود، لذا دست برداشتن از این گذشته برای آنان دشوار و محتاج گذر زمان بود. با این وجود دین اسلام در معنای حقیقی خود می‌توانست جایگزین مطلوبی برای تمام آن گذشته باشد، اما چه در دوره بنی امیه و چه در دوره بنی عباس طرز رفتار این حاملان دین اسلام سبب ایجاد نارضایتی و بروز جنبش‌های فراوانی شد. طبری در مورد علت قیام سنباد چنین می‌نویسد: «قیام وی چنان که گفته‌اند به سبب خشم از کشته شدن ابومسلم و انتقام‌جویی وی بود. از آن رو که سنباد از پروردگان وی بود.»^{۳۱}

الف) ماهیت دینی جنبش سنباد

بدون تردید خونخواهی ابومسلم در جنبش سنباد بهانه‌ای بیش نبود، زیرا وی می‌کوشید با نشر مبادی و اصول غلات و اهل تناسخ خاطره دلاوران قدیم را در دل ایرانیان ستم کشیده زنده کند و برای مبارزه با دستگاه خلافت، ایرانیان ناراضی را از هر فرقه و گروهی برگرد خویش فراهم آورد.^{۳۲} به عقیده زرین کوب، اینکه انتقام خون ابومسلم صاحب الدعوه عباسی بهانه شورش سنباد شد نشان می‌دهد که نهضت او به طور قطع یک جنبه ضدخلافت داشته است نه یک جنبش ضد اسلام. بنابراین روایتی که می‌گوید وی در اعلام شورش خویش قصد خراب کردن کعبه را هم ظاهر کرد، نباید درست باشد و این روایت را به این خاطر ساخته‌اند تا هواداران و پیروان ابومسلم را عناصر ضد

۲۹. محمد بن خاوندشاه بلخی، میرخواند، روضه الصفا، ج ۳، تلخیص عباس زریاب (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳)،

ص ۱۰۴.

۳۰. احمدرضا خضری، تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹)، صص ۲۶ - ۲۵.

۳۱. طبری، ص ۴۷۱۵.

۳۲. خضری، ص ۷۹.

اسلام نشان دهند نه ضد خلیفه.^{۳۳}

مورخان هدف جنبش وی را انتقام مرگ ابومسلم و پیشروی به سوی عربستان برای ویران کردن خانه کعبه دانسته‌اند.^{۳۴} شاید ضد اسلامی خواندن شورش سنباد با توجه به تبلیغات وی درست نباشد. سنباد ادعا کرد که اگر چه منصور قصد کشتن ابومسلم را کرد، اما ابومسلم کشته نشد و اسم اعظم پروردگار را خواند و ناگهان کبوتری سپید گشت و از آن میان پیرید و اکنون با مهدی و مزدک در حصار میسین به سر می‌برد و بزودی از آنجا بیرون خواهد آمد.^{۳۵} از این رو می‌توان به این نتیجه رسید؛ که ذکر نام مهدی و مزدک در تبلیغات سنباد از آن رو بود که وی می‌کوشید تا هم از حمایت شیعیان و هم خرمدینان مزدکی بهره‌مند گردد. بنابراین می‌توان ذکر هدف ویران کردن کعبه را اتهامی دانست که به جنبش سنباد نسبت داده‌اند تا به نوعی سرکوب جنبش وی را توجیه کرده باشند. نظام‌الملک در این باره می‌نویسد: چون رافضیان نام مهدی شنیدند و مزدکیان نام مزدک، از رافضیان و خرمدینان خلقی بسیار بر وی گرد آمدند، به گفته وی سنباد با گبران سخن از ویرانی کعبه و قبله کردن آفتاب، با خرمدینان سخن از مزدک و اتحاد با شامیان عالی می‌زد، تا هر سه گروه راست می‌داشتی.^{۳۶}

به طوری که برخی نویسندگان یکی از پیامدهای جنبش سنباد را درآمیخته شدن مذهب خرمدینی و زرتشتی و تشیع می‌دانند، حضور عنصر شیعه به صورت غالبان می‌تواند مهر تأییدی بر عدم ضداسلام بودن جنبش سنباد باشد. نظام‌الملک می‌نویسد: پس از شکست سنباد مذهب خرمدینی با گبری و تشیع آمیخته شد و بعد از آن در سرّ با یکدیگر می‌گفتند تا هر روزی پرورده‌تر می‌شد تا به جایگاهی رسید که این گروه را مسلمان و گبران خرمدین می‌خوانند.^{۳۷}

به طور کلی می‌توان گفت: هدف اصلی جنبش سنباد مخالفت با عباسیان بود. از این روست که این مخالفت‌ها حتی پیش از قتل ابومسلم نمودار می‌شد. اما قتل ابومسلم عامل و بهانه تسریع‌کننده این شورشها بود. اگر چه در برخی موارد قدرت‌طلبی خود افراد نیز می‌توانست نقش داشته باشد و حتی شعارهایی برای احیای آیین قدیم می‌توانست زرتشتیان و خرمدینان زیادی را جلب کند. در واقع می‌توان جنبش سنباد را تداوم کشاکشی دانست که در حین آغاز انقلاب عباسی میان انبوه

۳۳. زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۲، صص ۴۰-۳۹.

۳۴. اشپولر، ص ۸۲.

۳۵. میترا مهرآبادی، تاریخ ایران در سده های نخستین اسلامی (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۴)، صص ۴۲-۴۱.

۳۶. نظام‌الملک، ص ۲۵۰.

۳۷. همان، ص ۲۵۰.

مردم ناخشنود و اصلاح‌طلبان که نسبتاً محافظه‌کار و توانگر بودند وجود داشت، که با قتل ابومسلم دامنه این اختلافات چه در میان هواداران و چه با حکومت مرکزی دامنه‌دارتر می‌شد.^{۳۸}

ب) ترکیب اجتماعی پیروان جنبش سنباد

از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که سنباد از زرتشتیان نیشابور و از دست پروردگان ابومسلم بود و در دستگاه وی به سپهسالاری رسید. به گفته مؤلف تاریخ رویان، هنگامی که ابومسلم به نزد منصور می‌رفت وی را به نیابت خود برگزید و کلیه خزاین و دارائیهای خود را در ری به او سپرد.^{۳۹} سنباد پس از قتل ابومسلم به خونخواهی وی قیام کرد و اموال و خزائن که ابومسلم در وقت رفتن به نزد منصور، پیش وی گذاشته بود به تصرف درآورد و بخشی از این اموال را پیش اسپهبد خورشید والی طبرستان فرستاد و از وی یاری خواست.^{۴۰} بعد از اعلام دعوت و شورش وی مجوسان (زرتشتیان) ری و طبرستان و قومس به یاری وی برخاستند.

علت کامیابی سریع سنباد این بود که وی در جلب قلوب مردم از خود زیرکی و هنر نشان داد چنانکه نظام الملک می‌گوید: هرگاه با گبران خلوت کردی گفتمی که دولت عرب شد که در کتابی یافته‌ام از کتب بنی ساسان..... و خرم‌دینان را گفتمی که مزدک شیعی بود و من شما را با شیعه دست یکی دارید و خون ابومسلم باز خواهید و هر سه گروه را راست همی داشت.^{۴۱} از این گفته مستفاد می‌شود که یاران وی زرتشتیان و شیعیان و مزدکیان بوده‌اند و این اتحاد مشترک میان مسلمانان و غیر مسلمانان به این خاطر بود که هر دو گروه تحت ستم بنی عباس بودند و خواهان گرفتن قدرت از حکومت مرکزی و سپردن آن به ولایات گوناگون بودند.

به هر حال سنباد پس از تسلط بر نیشابور و قومس و ری خود را سپهبدفیروز نام نهاد.^{۴۲} منصور چون از حرکت سپاه سنباد از ری به قصد جنگ آگاه شد سپاهی به دفع وی گسیل کرد. در تاریخ طبری آمده که: «منصور، جهور بن مرار العجلی را با ده هزار کس به حرب آنها فرستاد، پس بین همدان و ری در طرف بیابان به هم رسیدند و جنگ کردند سپاه سنباد هزیمت شد و نزدیک شصت

۳۸. التون دنیل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا (تهران: علمی و فرهنگی،

۱۳۶۷)، ص ۱۳۵.

۳۹. مولانا اولیا الله آملی، تاریخ رویان، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸)، ص ۵۷.

۴۰. محمد بن حسن بن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال (تهران: کتابخانه خاور، ۱۳۲۰)، ص ۱۷۵ - ۱۷۴.

۴۱. نظام الملک، ص ۲۵۰.

۴۲. ابن اثیر، ص ۱۱۶.

هزار تن از یارانش در هزیمت کشته شدند و کودکان و زنان اسیر گشته، سرانجام سنباد بین طبرستان و کومش (قومس) به قتل آمد و آن که وی را کشت لوانان طبری بود.^{۴۳}

به تصریح مورخان کودکان و زنان زیادی از حامیان سنباد در این جنگ اسیر شدند، نویسنده کتاب روند نهضت های ملی و اسلامی در ایران این امر را یکی از دلایل هویت طبقاتی و توده‌ای جنبش سنباد ذکر می‌کند و می‌نویسد: «یاران وی آنقدر بی‌خانمان و بینوا بودند که زن و فرزندان خود را به همراه داشتند»^{۴۴} وی همچنین کشته شدن سنباد را تا حدودی به اشاره اسپهبد خورشید طبرستان دانسته و این امر را نشانه شرکت نکردن عناصر طبقه ممتاز در سپاه سنباد می‌داند.^{۴۵}

۳) جنبش استادسیس

استادسیس از زرتشتیان اهل بادغیس هرات بوده است. که جنبشی را در سال ۱۵۰ هجری یا اندکی پیش از آن برضد حکومت عباسیان آغاز کرد. نام وی به احتمال قوی اصولاً «سیس» بوده است و جزء اولش به صورت اضافه بر اسم یا جزء اسم در قدیم به کار می‌رفته است.^{۴۶} از نسب و احوال او پیش از قیام آگاهی دقیقی نداریم، اما برخی از مورخان وی را امیر و حاکم ذکر کرده‌اند که این امر می‌تواند با توجه به مخالفت استادسیس با جانشینی مهدی (پسر منصور خلیفه) و عدم بیعت با او درست باشد.^{۴۷}

روایت بلعمی که استادسیس را اصلاً از خوارج سیستان می‌نویسد که به بادغیس مهاجرت کرده و توانسته مردم را به شورشی خارجی بخواند،^{۴۸} با توجه به اینکه در منابع دیگری ذکر نشده درست نمی‌نماید و این امر شاید به سبب همزمانی و یا ارتباط این جنبش با برخی قیام‌های خارجیان سیستان بوده باشد. به گفته دنیل تردیدی نیست که میان خارجیان سیستان و شورش‌های بادغیس همداستانی وجود داشته است، ولی هیچ شاهد دیگری براینکه استادسیس سیستانی بوده وجود ندارد.^{۴۹}

۴۳. طبری، ص ۴۷۱۵.

۴۴. انصاف پور، ص ۲۶۴.

۴۵. همان، ص ۲۶۴.

۴۶. صدیقی، ص ۱۹۴ - ۱۹۳.

۴۷. یعقوبی، ص ۳۷۳.

۴۸. ابوعلی محمد بن محمد بلعمی، گزیده تاریخ بلعمی، پدید آور محمد بن جریر طبری، به انتخاب و شرح رضا انزلی‌نژاد (تهران:

امیرکبیر، ۱۳۶۵)، ص ۱۱۴۳.

۴۹. دنیل، ص ۱۴۴.

روایت اسلام آوردن استادسیس و مردمی از بادغیس و سپس روی گردانی آنها از اسلام نیز که گردیزی ذکر می‌کند،^{۵۰} نمی‌تواند به معنی خارج بودن او باشد و معمولاً در مورد خارجیانی که خود مسلمان بودند نمی‌گویند اسلام آورد. بنابراین باید استادسیس را از همان زرتشتیان دانست.

بر طبق برخی روایات مراجل، زن مأمون خلیفه عباسی دختر استادسیس بوده است. این روایت همچنین یکی از قاتلان فضل بن سهل ذوالریاستین به نام غالب مسعودی یا اسود را پسر استادسیس ذکر می‌کنند. اما صدیقی با توجه به اینکه طبری چنین روایتی را ذکر نکرده آنرا صحیح نمی‌داند.^{۵۱} به عقیده ذنیل داستان مراجل شایعه شعوبیه بوده است.^{۵۲}

همانند برخی دیگر از جنبش‌های ایرانی دوره اول عباسی، اطلاعات چندانی نیز در مورد جنبش استادسیس و علل انگیزه‌های آن در دست نیست. از لحاظ سیاسی به گفته یعقوبی هنگامی که منصور برای ولیعهدی پسرش مهدی که در آن زمان حاکم خراسان بود، به گرفتن بیعت از نواحی متعدد پرداخت، استادسیس با جاننشینی مهدی مخالفت کرد و دست به قیامی در منطقه بادغیس زد^{۵۳} که در این مورد بدون شک سرکوبی حامیان اسحاق که پس از وی به همراه برابنده به قیام خود ادامه دادند می‌توانست به بدبینی و تنفر از مهدی دامن بزند.

همراهی گروه‌ها و قشرهای مختلف مردم با استادسیس از نارضایی و سرخوردگی مردم از حکومت عباسیان و بدسیرتی منصور از جهات مختلف و وجود زمینه مساعد برای شورش حکایت می‌کند. در مورد علل و زمینه‌های این نهضت در بادغیس که به نظر می‌رسد با شورشهای خارجیانی در سیستان نیز مرتبط می‌شود، می‌توان به گزاف بودن خراج و ناراحتی عامه مردم، بدرفتاری برخی از والیان و نارضایتی از دستگاه خلافت عباسیان که به وعده‌هایی که در دعوت خود داده بودند عمل نکردند، اشاره کرد. این نارضایتی عامه مردم را می‌توان از وصف مورخان در مورد آنان دریافت. طبری آنان را بیشتر پیادگانی می‌داند که با بیل و تبر، استادسیس را همراهی می‌نمودند.^{۵۴}

در نهایت با توجه به شروع و خاستگاه این جنبش در بادغیس، یعنی همان شهری که به آفرید با پیروان خود به آنجا پناه بسته بود و گرفتار شده بود و پیروانش هنوز در آنجا می‌زیستند، می‌توان تداوم موجودیت سیاسی مذهبی آنان را نیز یکی از زمینه‌های جنبش استادسیس در بادغیس ذکر

۵۰. گردیزی، ص ۲۷۶.

۵۱. صدیقی، ص ۲۰۳.

۵۲. ذنیل، ص ۲۶۷.

۵۳. یعقوبی، ص ۳۷۳.

۵۴. طبری، ج ۱۱، صص ۴۹۵۰-۴۹۵۱.

کرد. در تاریخ گردیزی نیز جنبش استادسیس به نوعی تداوم و ادامه جنبش به آفرید ذکر شده است.^{۵۵}

به گفته طبری: «از جمله حوادث سال ۱۵۰ هجری این بود که استادسیس با مردم هرات بادغیس و سیستان و دیگر ولایتهای خراسان قیام کرد و چنانکه گفته‌اند، حدود سیصد هزار جنگاور با وی بود که بر بیشتر خراسان تسلط یافتند و برفتند تا با مردم مرورود «مرو کوچک»^{۵۶} تلاقی کردند. اجثم شحنه مروود در نبردی سخت با آنها کشته شد.^{۵۷} این شکست و شکست‌های دیگر فرماندهان خلیفه سبب تسلط هواداران استادسیس بر هرات و فوشنج «بوشنج»، وطن سلسله طاهریان^{۵۸} و تا حدودی مرورود شد.^{۵۹}

اهمیت جنبش استادسیس سبب شد که منصور ناچار گردد، سردار کهنسال خود خازم بن خزیمه را با سپاهی دوازده هزار نفری به نزد مهدی که در ری اقامت داشت بفرستد، آمدن مهدی از ری به نیشابور حکایت از اوضاع بحرانی ناشی از این جنبش دارد. خازم بن خزیمه در مراحل اولیه با وجود پیوستن گروه‌های دیگری به سپاه وی (از جمله ۲۲ هزار تن که در جنگ‌های پیشین گریخته بودند) نتوانست بر استادسیس و یاور او حریش سیستانی غلبه کند. به امر مهدی سپاهسانی از جانب طخارستان به رهبری ابوعون و عمرو بن سلم بن قتیبه به یاری خازم شتافتند که پیش از رسیدن آنها خازم با حفر خندق و تدبیر و حيله جنگی بر استادسیس غلبه یافت. شمارکشتگان را از سی هزار تا نود هزار^{۶۰} ذکر کرده‌اند.^{۶۱} استادسیس پس از اینکه با گروهی اندک از یارانش به کوه‌ها پناه برد، به دام افتاد و به قتل رسید.^{۶۲} در تاریخ گردیزی آمده است که استادسیس با قومی از یاران خویش به زینهار ابوعون (حاکم پیشین خراسان) آمد و او به وعده خود وفا کرد و آنها را آزاد گذاشت و قلعه آنان را با اندوخته‌هایش تصاحب کرد.^{۶۳} اما این روایت با توجه به نامه خازم به مهدی مبنی بر اینکه

۵۵. گردیزی، ص ۲۷۶.

۵۶. گی لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)، ص ۴۲۵.

۵۷. طبری، ج ۱۱، ص ۴۹۴۹.

۵۸. ولادیمیروویچ بارتولد واسیلی، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، مترجم حمزه سردادور (تهران: توس، ۱۳۷۱)، ص ۹۵.

۵۹. معین الدین محمد زمچی اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، ج ۲، تصحیح محمد کاظم امام (تهران: دانشگاه

تهران، ۱۳۳۹)، ص ۴۹.

۶۰. محمد بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، بی تا)، ص ۸۸.

۶۱. صدیقی، ۱۹۹-۱۹۸.

۶۲. همان، ص ۱۹۹.

۶۳. گردیزی، ص ۲۷۷.

خدا به او پیروزی بخشید و دشمنش را هلاک کرد نمی‌تواند صحت داشته باشد. جنبش استادسیس در برخی از منابع با جنبش دیگری در بُست (از شهرهای مهم سیستان واقع در شرق زرنج) پیوند یافته‌است. به روایت تاریخ سیستان در بست به سال ۱۵۰ هجری مردی از لغریان (لغریان) به نام محمد بن شداد و آذرویه‌المجوسی و مرزبان‌المجوسی با گروه بزرگی شوریدند و قصد سیستان کردند و یزید بن منصور حاکم سیستان از آنها شکست خورد و به نیشابور گریخت و نیروهای اعزامی از آنجا نتوانستند آن گروه را سرکوب کنند.^{۶۴} در برخی از منابع تاریخی از لغریان به عنوان همان سیصد هزار اصحاب و اتباع استادسیس یاد می‌شود.^{۶۵} به طور کلی می‌توان شورش بست را اقدام طرفداران استادسیس دانست، چون وی علاوه بر بادغیس و هرات و فوشنج، حامیانی نیز در سیستان داشت، و حتی در سپاه وی، حریش سیستانی (سجستانی) نقش اصلی را ایفا می‌کرد. در پایان می‌توان از کار آزموده نبودن سپاه استادسیس و قراردادشتن آن در برابر عده‌یی از سپاهیان نخبه و ورزیده آن روزگار، به عنوان علت عمده شکست آنان نام برد.^{۶۶}

الف) ترکیب اجتماعی هواداران استادسیس

همانند خصیصه‌ای که در برخی جنبش‌های دیگر این دوره وجود دارد جنبش استادسیس نیز از حمایت محلی گسترده‌ای برخوردار بود. علاوه بر این خود این هواداران از اقشار و گروه‌های مختلفی از نظر مذهبی و قومی بودند. عده‌ای از پیروان به‌آفرید نیز در این قیام شرکت داشتند، برحسب گفته‌های گردیزی در زین الاخبار، وابستگان فرقه به‌آفرید که از قبل به بادغیس، مرکز جنبش استادسیس پناه آورده بودند به جنبش استادسیس پیوستند. بطوری که حتی گردیزی جنبش کنونی را دنبال جنبش به‌آفرید می‌داند.^{۶۷} علاوه بر این می‌توان پیوستگی این جنبش را با شورش‌های بُست در سیستان که اشاره به نوعی همکاری خوارج با پیروان استادسیس دارد، امر تازه‌ای در جریان جنبش‌ها دانست. مردان معروفی از زرتشتیان همانند آذرویه مجوسی و مرزبان مجوسی در تحولات سیستان و بست نقش اساسی داشتند.^{۶۸} بیشتر منابع بر نقش اساسی حریش سیستانی در جریان نبرد هواداران استادسیس با خازم بن خزیمه سردار خلیفه منصور تأکید می‌کند.

۶۴. تاریخ سیستان، مؤلف ناشناس، به کوشش ملک الشعراء بهار (تهران: کتابخانه زوار، ۱۳۱۴)، صص ۱۶۶ - ۱۶۳.

۶۵. زمچی اسفزاری، ص ۴۹.

۶۶. صدیقی، ص ۲۰۱.

۶۷. گردیزی، ۲۷۶.

۶۸. انصاف‌پور، ص ۵۱.

طبری در مورد استقبال وسیع از جنبش استادیس می‌نویسد: از جمله حوادث سال صد و پنجاه هم این بود که استادیس با مردم هرات و بادغیس و سیستان و دیگر ولایت‌های خراسان قیام کرد و چنانکه گفته‌اند: حدود سیصد هزار جنگاور با وی بود که بر بیشتر خراسان تسلط یافتند و برفتند تا با مردم مرورذ تلافی کردند.^{۶۹}»

از نظر قومی نیز به نظر می‌رسد با توجه به اینکه بادغیس زمانی کانون قدرت هپتالیان بوده است، ترکان نیز در این شورش مشارکتی داشته‌اند.^{۷۰} برخی منابع گروهی به نام لغریان یا لغریان را نیز از اتباع استادسیس می‌دانند. طبق گفته تاریخ سیستان، مقارن پیروزی موقتی استادسیس در بست نیز شورشی رخ می‌دهد که احتمالاً با جنبش استادسیس پیوند و نزدیکی داشته‌است. «رئیس شورشیان بست مردی بود از لغریان به نام محمد بن شداد و آذروبه مجوسی و مرزبان مجوسی ظاهراً از سران نامدار مزدیسنان با گروهی کثیر بدو پیوستند.»^{۷۱} که یک چند عمال و امراء سیستان را به دردرس انداخت. شرکت‌کنندگان در ایام قیام از هر قشری و با هر مذهبی در برابر عمال خلفای عباسی، سرنوشت مشترکی داشتند و این امر سبب می‌شد که در کنار هم برعلیه سلطه اعراب و اشراف ایرانی همدست با آنان مبارزه کنند.

ب) ماهیت دینی قیام استادسیس

ماهیت عقیدتی قیام استادسیس چندان مشخص نیست. اما از آنچه که درباره عقاید استادسیس در کتب تاریخی آمده و ذکر این که وی ادعای پیغمبری داشت و پیوستگی او با قیام به‌آفریدیان بادغیسی و شرکت و همداستانی گروه‌هایی از زرتشتیان در قیام او می‌توان گفت که قیام او علاوه بر جنبه‌های مختلف دیگر، مانند قیام‌های نظیر خود در آن روزگاران، رنگ دینی نیز داشته است.^{۷۲} عقاید استادسیس نیز مانند برخی جنبش‌های دیگر در این دوره عقایدی التقاطی بود و این امر سبب پیوستن گروه‌های مختلفی همانند زرتشتیان و خوارج به جنبش او می‌شد.

بعضی از خاورشناسان خواسته‌اند استادسیس را در ردیف یکی از موعودهایی که در سنن زرتشتی انتظار ظهور آن را دارند قرار دهند.^{۷۳} این امر هر چند بعید به نظر می‌رسد اما با توجه

۶۹. طبری، ص ۴۹۴۹.

۷۰. دنیل، ص ۱۴۷.

۷۱. تاریخ سیستان، ص ۱۴۳-۱۴۲.

۷۲. صدیقی، ص ۲۰۶.

۷۳. عزیزاله بیات، تاریخ ایران از ظهور اسلام تا ظهور دیالمه (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۰)، ص ۷۱.

کثرت پیروان وی اگر این کثرت درست باشد می‌توان گفت که این عامل می‌توانست در جذب قشرهای ضعیف مؤثر بوده باشد. به ویژه آنکه جنبش وی (۱۵۰ هـ / ۷۶۶م) به تقریب هزار سال پس از تأسیس سلسله پارتها (۲۵۰ ق.م) روی داده و با سیستان محل ظهور موعدهای سه‌گانه در سنت زرتشتیان ارتباط نزدیکی داشته است.^{۷۴} که این امر می‌تواند به سبب پیوستگی این قیام با شورش در بست (از نواحی شمالی سیستان) و حضور افرادی مانند حریش سیستانی در قیام استادسیس باشد.

پیوستن به آفریدیان بادغیسی به استادسیس که در تاریخ گردیزی ذکر شده است^{۷۵} می‌تواند ماهیت دینی این قیام را نمایان سازد، به ویژه اینکه نام لغیریه (لغیریان یا لغیریان) که در کتاب زمچی‌اسفزاری تحت عنوان «روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات» به حامیان استادسیس اطلاق می‌شده در تواریخ دیگر مانند «آفرینش و تاریخ» مقدسی و «ملل و نحل» شهرستانی جزء فرقه‌های زرتشتی بیان شده‌اند. از این رو پیوند این جنبش نه با خوارج که با زرتشتیان صحیح‌تر است.^{۷۶}

۴) قیام اسحق ترک

در مورد اسحق ترک اطلاعات ما به دلیل اینکه در منابع از وی چندان ذکر نشده محدود است و به درستی معلوم نیست چه کسی بوده است. بر طبق روایتی اسحق پسر یحیی بن زید بود که در نزد ترکان پنهان شده بود و پس از مرگ پدر در پناه ایشان رفته بود. اما روایت نسبتاً معتبرتری حاکی بر این است که اسحاق از مردمی عامی و بی‌سواد ماوراءالنهر بود. در مورد وجه تسمیه او که چرا به ترک معروف است ابن ندیم ذکر می‌کند: «بدین سبب وی را ترک می‌خوانند، که وقتی به فرمان ابومسلم در میان ترکان به رسالت رفته بود.»^{۷۷} به هر حال موسوم بودن وی به اسحق این حدس را که رو به دین یکی از فرقه‌های خالصه ایرانی معتقد بوده، ضعیف می‌کند و نام او بیشتر نام یک یهودی یا عرب است.^{۷۸} ولی ممکن است اسلام آورده باشد و بعد دوباره به دین سابق خود یعنی زرتشتی بازگشته باشد.

۷۴. صدیقی، ص ۲۰۶.

۷۵. گردیزی، ص ۲۰۶.

۷۶. صدیقی، ص ۱۵۹.

۷۷. ابن ندیم، ص ۴۸۳.

۷۸. ب. س. آمورتی، ص ۴۲۸.

از جنبش اسحق تنها در دو منبع اصلی یعنی کتاب «الفهرست» ابن ندیم و «زین الاخبار» گردیزی سخن به میان آمده است. به همین دلیل اطلاعات و آگاهی ما از جنبش اسحق، کمتر از سایر جنبش هاست، زیرا در دیگر کتب مهم تاریخی نام و نشانی از این شخص دیده نمی‌شود و در دو منبع مذکور نیز تمام جزئیات این حرکت دینی معلوم نمی‌گردد.

الف) ماهیت دینی قیام اسحاق ترک

با توجه به اطلاعات کمی که در مورد جنبش اسحق در منابع وجود دارد نمی‌توان به روشنی در مورد عقاید و اهداف اسحاق سخن گفت. با این وجود می‌توان تا حدودی افکار دینی مورد تبلیغ وی را همانند اندیشه‌های سنباد دانست، این شباهت نسبی را به ویژه می‌توان در این امر یافت که اسحاق نیز مانند سنباد ترکیب افکار دینی را وسیله‌ای سودمند برای پیوند زدن بعضی از گروه‌های ضد عباسی می‌دانست.^{۷۹}

یکی از عقاید اسحاق این بود، که ابومسلم در کوه‌های پیرامون ری به انتظار فرصت مناسبی برای ظهور نشسته است. این‌گونه عقاید وی در جذب ابومسلمیان (پیروان ابومسلم) که دارای کیش‌های گوناگون بوده‌اند مؤثر واقع شد. این‌گونه افراد از جور ستمگران و زورمندان به مهدویت اعتقاد داشتند. یعنی اعتقاد به یک منجی که پس از قیام دنیا را پر از عدل و داد می‌گرداند، که خود این امر نیز به نوبه خود توده‌ای و طبقاتی بودن جنبش را نشان می‌دهد.

همانطور که ذکر شد، اسحاق معتقد بود که ابومسلم زنده است و در کوه‌های ری مقیم است و در زمان مشخص خارج می‌شود، اسحق بعد از قتل ابومسلم مردم را به رسالت ابومسلم خواند و می‌گفت: ابومسلم پیغمبری است که زرتشت وی را فرستاده و زرتشت زنده است و نمی‌میرد و بعد از ابومسلم خود جانشین زرتشت است و زرتشت به زودی دیگر بار باز خواهد گشت.^{۸۰} این نظر و عقیده که زرتشت زنده است و برای تقویت و برقراری دین خود باز خواهد گشت گویا مربوط به عقیده زرتشتیان است که می‌گویند یکی از فرزندان زرتشت در سر هزاره‌ای باید بیاید و دین پدر خود را تجدید کند. ولی در عقاید اسحاق پدر، خود جای پسر را گرفته است.

روش التقاطی افکار دینی او باعث شد که در مدت زمان اندکی گروه‌های بسیاری از بوسلمیه و

۷۹. دنیل، ص ۱۴۳-۱۴۲.

۸۰. ابن ندیم، ص ۴۸۳.

رزّامیه و زرتشتیان به اسحق پیبوندند.^{۸۱} رزّامیه، پیروان فردی به نام رزّام بودند و اعتقاد داشتند روح خدایی پس از طی مراحل از حضرت علی(ع) به ابومسلم رسیده‌است. آنها حتی معتقد بودند که روح خدایی در ابومسلم حلول یافته و به همین دلیل بر بنی امیه پیروز گردیده‌است.^{۸۲} بنابراین شاید بتوان جنبش اسحق را پیوندی از اندیشه‌ی غلات شیعه و اعتقادات زرتشتی برای جلب مردم مختلف دانست، عقاید زرتشتی و اسلامی و نام ابومسلم در این جنبش نیز تا حدودی ترکیب شد.

اهداف اسحق و جنبش وی نیز در ضدیت با تسلط عرب بود. همچنین بازگشت ایران به سابق و غالب بودن اندیشه‌ی زرتشتی و وجود یک دولت ایرانی محض در کنار ضدیت اسحق نسبت به اعراب و دین آنها به ویژه پس از قتل ابومسلم که پیروان بسیار و فداکاری را برای رسیدن به پیروزی عباسیان جلب کرده بود، شدت بیشتری یافت به طوری که حتی شیوه کشتن ابومسلم توسط منصور عباسی که ناجوانمردانه کشته شد باعث ایجاد تنفر بیشتری به عنصر عرب گردید. بنابراین زنده کردن مجدد دین زرتشتی و خونخواهی ابومسلم را می‌توان هدف آشکار این جنبش دانست.

ریشه‌های جنبش اسحاق را می‌توان در دعوت عباسیان جستجو کرد. پیش از این اشاره شد که عباسیان برای بدست گرفتن قدرت از عناصری با عقاید مختلف استفاده کردند. در واقع آنها تا زمانی که در پیروزی خود مردد بودند، به طور طبیعی به این نیروها و عناصر مختلف نیازمند بودند. اما با به دست گرفتن قدرت، دیگر نیازی به آنها احساس نمی‌شد، از سوی دیگر این عناصر که در پیروزی عباسیان سهمی داشتند به زودی و به ویژه پس از قتل ناجوانمردانه ابومسلم به سیاست‌های دولت جدید (عباسیان) در قبال حامیان خود پی‌بردند. از این رو، این جنبش نیز همانند برخی جنبش‌های دیگر نمایانگر ناامیدی و سرخوردگی از نتایج انقلاب بود.

با توجه به فعالیت‌های تبلیغاتی اسحاق پیش از قتل ابومسلم، وی ماوراءالنهر را جایی مناسب برای برانگیختن مردم، بر ضد سلطه اعراب و خلفا دانست به ویژه آنکه ماوراءالنهر به علت نفوذ کمتر اسلام در آنجا و دور بودن از مرکز قدرت خلفا پناهگاه دیرین مخالفان سیاسی و اجتماعی و دینی بود. ابومسلم که در این زمان به سمبل مخالفت دینی و اجتماعی علیه عباسیان تبدیل شده بود، بار دیگر تکیه گاهی برای این جنبش شد. ابومسلم به علت نقش خود در انقلاب عباسیان از نظر عوام به عنوان زمینه‌ساز ظهور مهدی شناخته شد و لذا شورش‌هایی به نام وی برپا شد.^{۸۳}

۸۱. خضری، ص ۲۸.

۸۲. شهرستانی، ص ۱۱۳.

۸۳. آیرام لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، ج ۲، ترجمه علی بختیاری زاده (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱)، ص ۱۳۲.

پیش از این اشاره شد که ابومسلم هواداران متعصبی به ویژه در خراسان داشت که پس از قتل وی خطری جدی برای دولت عباسی محسوب می‌شدند. اهمیت این موضوع و پیامدهایی که این امر می‌توانست به ضرر عباسیان به بار آورد، یکی از عوامل برخورد شدید خلفای عباسی با جنبش‌های پس از قتل ابومسلم بود. سرکوبی شدید این هواداران و به نوعی مخالفان متعصب سبب گریز بسیاری از آنها به مرزهای امپراطوری عباسیان شد. از این لحاظ ماوراءالنهر پناهگاه و تکیه گاه دیرینی برای این مخالفان سیاسی و اجتماعی دینی بود.

همانطور که پیش از این گفته شد آگاهی ما از جنبش اسحق کمتر از سایر جنبش‌هاست. زیرا در بسیاری از کتب مهم تاریخی نام نشانی از وی دیده نمی‌شود. این امر می‌تواند ناشی از آن باشد که شورشی که حامیان وی مابین سالهای ۱۳۷ تا ۱۴۰ هجری برپا ساختند چندان دوام نیاورد، همچنین پس از قتل خود اسحق شخص دیگری به نام «برازبنده» دعوتی برای خویش به عمل آورد، که حامیان اسحاق و حتی عبدالجبار عامل خراسان را به طرف خود جلب کرد.^{۸۴}

جنبش اسحاق و پیروانی وی هنگامی رخ داد که ما بین سالهای ۱۳۷ و ۱۴۰ هجری عامل خراسان ابوداوود خالد بن ابراهیم بود که ابومسلم وی را به وقت رفتن به عراق جانشین خود کرده بود و پس از قتل ابومسلم خلیفه ابوداوود را در مقام خود باقی گذاشت. طبری علت قتل ابوداوود عامل خراسان را که در سال ۱۴۰ هجری رخ داد شورش لشکریان وی می‌داند.^{۸۵} اما گردیزی سپیدجامگان را عامل قتل ابوداوود می‌داند و وقوع این حادثه را در سال ۱۳۷ هجری می‌داند.^{۸۶} به هر حال قتل عامل خراسان می‌تواند نتیجه ناخشنودی از قتل ابومسلم و به دنبال آن سرکوب اسحق توسط لشکریان این عامل باشد. میترا مهرآبادی در کتاب خود ذکر می‌کند که شاید اسحق در سرکوب مزبور کشته شده باشد.^{۸۷}

منصور خلیفه عباسی پس از قتل ابوداوود عامل خراسان، عبدالجبار بن عبدالرحمان را ولایتمدار خراسان کرد. با اینکه ابوداوود شورش اسحق را فرو نشانده بود، ولی با این وجود آتش قیام هنوز شعله‌ور بود و عبدالجبار شمار اندکی از رهبران این قیام را دستگیر و زندانی ساخت، ولی خلیفه که از طولانی شدن این جنبش خشمگین شده بود پسرش مهدی را در رأس سپاهی به سرکوبی این جنبش فرستاد. عبدالجبار بعد از شنیدن این خبر به سپید جامگان پیوست که پس از مرگ اسحق

۸۴. گردیزی، ص ۲۷۴.

۸۵. طبری، ص ۴۷۴۳.

۸۶. گردیزی، ص ۲۷۳.

۸۷. مهرآبادی، ص ۴۴.

رهبری این جنبش را شخصی به نام براز نام به عهده گرفته بود. مهدی توانست آنها را شکست دهد و عبدالجبار نیز دستگیر و تسلیم سردار مهدی شد.^{۸۸} در واقع علت سرکوب عبدالجبار توسط منصور پیوستن او با براز، ادامه دهنده جنبش اسحق بود. ولی در منابع علل مختلفی ذکر شده است، عللی مانند گرفتن زیاد و در پیش گرفتن ستم بر رعایا مردم و نیز قتل طرفداران فرزندان علی بن ابی طالب.^{۸۹} اما این نظر به هیچ عنوان درست نیست و خلفای عباسی علاقه ای به فرزندان علی بن ابی طالب نداشتند. تا به خاطر آن این اقدامات را انجام دهند.

ب) ترکیب اجتماعی پیروان اسحاق ترک

یکی از نتایج جنبش اسحق این بود که به موازاتی که سنباد اندیشه پیکار را علیه عباسیان در مرزهای غربی خراسان پراکند، اسحاق توانست با بهره‌گیری از اندیشه‌های غالبانه و دیگر گروه‌های ناراضی، اندیشه پیکار را در مرزهای شرقی و به ویژه در ماوراءالنهر بگستراند.^{۹۰} از این رو می‌توان اسحاق ترک را که از پیروان ابومسلم بود، از کسانی دانست که به سوی مرزهای شرقی رفت و مایه رواج اندیشه‌های جدید غلات در ماوراءالنهر شد. از سوی دیگر با توجه به سودمند یافتن اندیشه ترکیب افکار دینی، از سوی اسحاق (همانند سنباد) این جنبش می‌توانست زمینه‌های همکاری و نزدیکی ایرانیان اعم از فرقه‌های زرتشتی و ابوسلیمه و مسلمانان را با عناصر دیگری همانند غلات (که به نوعی شیعیان تندرو بودند) فراهم کند. ریشه این همکاری را می‌توان در این حقیقت جستجو کرد که ایرانیان مخالف و شیعیان مخالف، خلفای عباسی را به نوعی غاصب می‌شمردند. با آنکه نهضت اسحاق دوام چندانی نیافت، ولی توانست زمینه مناسبی برای قیام سفیدجامگان که بزرگترین مدعیان خون ابومسلم بودند فراهم کند.^{۹۱} به بیان دیگر اسحاق سبب تسریع بخشیدن به جنبشی شد که در آسیای میانه گسترده شد و به نام سفیدجامگان (به عربی مبیضه) شناخته شد.

۵) مقنع (پیغمبر نقابدار)

مؤلفان و مورخان مختلف نام مقنع را با اختلاف هاشم، حکیم، عطا و حکیم بن هاشم ذکر کرده‌اند.

۸۸. ب. س. آمورتی، ص ۴۲۹-۴۲۸.

۸۹. طبری، ص ۴۷۲۳.

۹۰. دنیل، ص ۱۴۱-۱۴۰.

۹۱. خضری، ص ۲۸.

اما بیشتر مورخان نام او را هاشم یا هاشم بن حکیم ذکر کرده‌اند.^{۹۲} به نظر می‌رسد که به سبب علومی که داشته حکیم بوده و به مقنع شهرت داشته است. مقنع اهل مرو بود و در ابتدا به شغل گازی (رخت شویی) اشتغال داشت، سپس به آموختن علم مشغول شد. وی شعبده و طلسمات را نیک می‌دانست و در جادوگری بی‌نهایت استاد شد.^{۹۳} وی سپس به دعوت عباسی پیوست و از جمله یاران و سرهنگان ابومسلم شد. پس از ابومسلم مدتی وزیر یا کاتب عبدالجبار بن عبدالرحمن ازدی امیر خراسان شد. ظاهراً پس از قتل ابومسلم در طی شورش که در خراسان در زمان عبدالجبار از وی روی داد، ادعای نبوت کرد و توسط عمال خلیفه منصور عباسی در مرو دستگیر شد و به بغداد فرستاده شد، اما کمی بعد رهایی یافت و به مرو بازگشت.^{۹۴} امر دعوی نبوت وی در این مرحله می‌تواند با مهارت وی در امر جادو و شعبده ارتباط داشته باشد که بسیاری از مورخان به آن اشاره کرده‌اند، به ویژه که وی پس از زندانی شدن در بغداد آزاد می‌شود و به مرو باز می‌گردد که می‌تواند نشانه عدم اهمیت این دعوی وی باشد. در این مرحله پس از رهایی از زندان در بغداد، فعالیت خود را از سر می‌گیرد و جنبش سپید جامگان را رهبری می‌کند. در مورد نام مقنع که به وی داده‌اند، مورخان می‌گویند که وی یک چشم بوده به گفته مؤلف «تاریخ گزیده»، در جنگی تیر به چشم او خورد و کور شد و روی خود را می‌پوشید با پرده‌ای سبز با روپوشی از زر، لذا عربها به او لقب المقنع دادند.^{۹۵} مقدسی هم می‌گوید: چون نقاب داشت المقنع خواندند او را.^{۹۶}

الف) ترکیب اجتماعی قیام مقنع

قیام مقنع در اوایل سال ۱۵۹ هـ در بخارا آغاز گشت. پیش از این اشاره شد که وی مدتی در بغداد زندانی بود و پس از رهایی و بازگشت به تبلیغ و انتشار افکار خود پرداخت. وی داعیانی به سراسر خراسان و ماوراءالنهر می‌فرستد و مردم را به پذیرش عقاید خویش فرا می‌خواند. به گفته مورخ «تاریخ بخارا»؛ مقنع پس از آزادی از زندان دعوی خدایی می‌کند و معتقد است که روح خدایی از

۹۲. حسین مفتخری، «جامعه ایرانی در مواجهه با اعراب مسلمان»، فصلنامه علمی تخصصی تاریخ اسلام (قم): دانشگاه

باقرالعلوم، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵.

۹۳. ابوبکر نرشخی، تاریخ بخارا (تهران: توس، ۱۳۶۳)، ص ۶۴.

۹۴. صدیقی، ص ۲۱۵.

۹۵. همان، ص ۲۱۴.

۹۶. مقدسی، ج ۶، ص ۹۸.

طریق تناسخ و از ابومسلم به او انتقال یافته‌است.^{۹۷} گروه‌های بسیاری از موالی روستاهای خراسان و ماوراءالنهر و گروهی از ترکان آن دیار با سرعت دعوت وی را پذیرفتند و به نشانه مخالفت با عباسیان (که جامه سیاه شعارشان بود جامه سپید بر تن کردند و پرچمهای سفید برافراشتند.^{۹۸} دکتر عبدالحسین زرین کوب عقیده دارد با توجه به اینکه مانویان نیز جامه سپید داشته‌اند و در این زمان مانویان در سغد و ماوراءالنهر بسیار بوده‌اند، آیین مقنع از آیین مانی نیز الهام گرفته‌است.^{۹۹}

پس از اینکه روستاهای زیادی در سغد و بخارا و دیگر نواحی به دین مقنع درآمدند. «بنیات بن طغشاده»، پادشاه بخارا که مدتی مسلمان بود نیز از مقنع جانبداری کرد. سپید جامگان به غارت کاروانها و شهرها و روستاها پرداختند و مسجدها را ویران و مسلمانان را طعمه شمشیر خویش ساختند. طبق گزارشات نرشخی خصومت آنها به ویژه با عرب و مسلمانان بود به طوری که به گفته وی بلا بر مسلمانان سخت شد.^{۱۰۰}

خلیفه مهدی، حمیدبن قحطبه، امیر خراسان را مأمور دفع مقنع کرد. طبق گزارشات ابن اثیر، سرداران زیادی در بخارا با سپیدجامگان درگیر شدند که در برخی درگیرها به کشته شدن سردارانی مانند حسان بن تمیم بن نصر بن یسار و جبرئیل بن یحیی و سردارانی چون ابوعون و معاذبن مسلم عامل خراسان نیز در نبرد با آنها در بخارا ناکام بودند.^{۱۰۱} طبری نیز از سرداران مختلفی نام می‌برد که مهدی به نبرد با مقنع گسیل کرد.^{۱۰۲} در طی این حملات به سپیدجامگان مقنع خود با گروهی از پیروانش از جیحون عبور کرده و به دژی در نزدیکی «کش» که در آنجا حامیان زیادی نیز داشته گریخته بود. مهدی سرانجام سعید حرشی را که امیر هرات و جنگاوری کارآزموده بود به جنگ وی فرستاد. چون محاصره به طول انجامید بسیاری از حامیان مقنع که اینک در دژ سنام یا (سام) در رشته کوه‌های دره زرافشان پناه گرفته بودند خواستار صلح شدند. زیرا نیروهای مقنع یقین کردند که کشته خواهند شد.^{۱۰۳} این امر سبب شد که مقنع به همراه یاران وفادارش نوشیدن زهر یا به روایتی در آتش افکندن خود را به تسلیم شدن به سپاهیان خلیفه ترجیح دهند.^{۱۰۴}

۹۷. نرشخی، ص ۶۴

۹۸. ابن اثیر، ص ۲۹۳

۹۹. زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۱۸۵، ۱۸۶.

۱۰۰. نرشخی، ص ۶۵

۱۰۱. ابن اثیر، ص ۲۹۴

۱۰۲. طبری، ص ۵۱۰

۱۰۳. صدیقی، صص ۲۲۴-۲۲۳

۱۰۴. ابن اثیر، ص ۳۰۷-۳۰۶

در راستای پیروزی عباسیان، گروه‌هایی که کمتر به نتایج این انقلاب دست یافتند، قشرهای پائین و به ویژه روستائیان و خرده دهقانان بودند که بار مالیاتی را بر دوش می‌کشیدند. حضور گسترده روستائیان در جنبش مقنع در راستای همین سرخوردگی‌ها بود.^{۱۰۵} از این امر مقدس و اسطوره‌ای درآمده بود. از دیگر علل جنبش مقنع را می‌توان جنبش‌ها و قیام‌های متعدد دیگری ذکر کرد که پیش از این در بخارا و ماوراءالنهر رخ داده بود. این قیام‌ها از جمله قیام شریک بن شیخ المهری در ماوراءالنهر جنبش اسحاق ترک و تداوم حرکت وی در اقدامات و فعالیت‌های برازبنده و نیز قیام یوسف البرم که به طور همزمان با جنبش مقنع در بخارا رخ داد با هر ماهیت و اهدافی از جمله عدالت خواهی و آزادی خواهی بستر مناسبی را برای جنبش مقنع فراهم کرده بودند. این جنبش نیز تا حدودی در زیر نقاب خونخواهی ابومسلم قرار می‌گیرد، ابومسلمی که در آن زمان نزد اکثر ایرانیان به صورت قهرمانی ملی درآمده بود.

ب) ماهیت دینی قیام مقنع

از نقطه نظر مذهبی شرایط مذهبی ناحیه بخارا و ماوراءالنهر که در آنجا اعتقادات اسلامی، زرتشتی، مزدکی، مانوی و بودایی به نوعی با هم ترکیب می‌شدند می‌توانست زمینه‌ای مناسب برای ظهور جنبش‌هایی باشد که به ویژه رهبران آنها عقایدی التقاطی داشتند.^{۱۰۶} بیشتر منابع مقنع را همچون کسی که به تناسخ اعتقاد داشته باشد و خویشستن را تجسم ابومسلم و پیامبران دیگر بدانند می‌شناسند.^{۱۰۷} به بیان دیگر ظاهراً وی از طریق ایده انتقال روح یا تناسخ ارواح خود را تجسم روح خدایی می‌داند که پیش از او به وسیله پیامبرانی دیگر و در نهایت از جسم ابومسلم به جسم او حلول کرده است.

«ابوریحان بیرونی» در مبحث پیغمبران دروغین از مقنع در کنار زردشت، مانی، مزدک، بهافرید و برخی دیگر همانند مسلمیه نام می‌برد. وی می‌نویسد: مقنع بر حامیان خود، مبیضه و اتراک، اموال و فروج را حلال گردانید و آنچه را که مزدک تشریح کرده بود او هم امضاء کرد.^{۱۰۸} شهرستانی می‌گوید: مقنع که ادعای خدایی کرد، در اول بر مذهب رزامیه (پیروان زرام و قائلین به امامت حضرت علی و ابومسلم و حلول روح الهی در او) بود، و این طایفه صنی از خرمیه‌اند. که به

۱۰۵. ذیل، ص ۱۴۸.

۱۰۶. مفتخری، ص ۱۱۷.

۱۰۷. ب. س. آمورتی، ص ۴۳۰.

۱۰۸. بیرونی، ص ۳۱۵.

ترک فرایض قائلند و معرفت امام و اداء امانت دو امر اساسی در دین آنهاست که با حصول به این دو تکلیف از آنها بر می‌خیزد.^{۱۰۹} یکی از عواملی که در منسوب شدن عقاید مقنع به اصول کیش مزدک و به ویژه بحث اشتراک اموال زنان نقش دارد حضور ترکان و اقشار پائین در جنبش وی است. که به گفته نرشخی به غارت و کشتار زیادی در بخارا و دیگر نواحی منجر می‌شود که این غارت و کشتار متوجه مسلمانان بود. هر چند که بعید به نظر می‌رسد که مقنع خود برای جذب ترکان و دیگر پیروانش اجازه غارت شهرها و مالکان بزرگ از عرب و ایرانی به آنها داده باشد. به گفته بیرونی مقنع در نواحی کش و نخشب وارد شد و به خاقان کاغذی نوشت و از او کمک خواست و برایشان اموال و فروج را حلال گردانید.^{۱۱۰}

بغدادی در مورد عقاید مقنع می‌گوید: مقنع همه کارهای ناروا را برای پیروان خود روا شمرده و گفتن کلمه حرام را بر آنان حرام کرده بود و نماز و روزه و دیگر عبادات را از ایشان برداشت و به پیروانش گفت: که او خداست که نخست در آدم و نوح و پس از طی مراحل در ابومسلم مجسم شد و اینک به صورت هشام بن حکیم تجلی کرد.^{۱۱۱} به طور کلی تعالیم مقنع امر تازه ای را در بر ندارد، بلکه همان گفته‌ها و آورده‌های دیگران را تکرار کرده است. سوی دیگر این عناصر که در پیروزی عباسیان سهمی داشتند بزودی و به ویژه پس از قتل ناجوانمردانه ابومسلم به سیاست‌های دولت جدید (عباسیان) در قبال حامیان خود پی بردند. از این رو، این جنبش نیز همانند برخی جنبش‌های دیگر نمایانگر ناامیدی و سرخوردگی از نتایج حکومت عباسیان بود.

جنبش‌هایی که ایرانیان در قرون دوم و سوم هجری علیه خلافت عباسی راه انداختند تقریباً همگی بهانه خون ابومسلم خراسانی را که در پیروزی انقلاب عباسیان علیه دولت اموی نقش کلیدی داشت، دستاویز خود قرار داده بودند. این قیام‌ها اگر چه دارای اهداف و ویژگی یکسانی نبودند ولی یک ویژگی مشترک در میان آنها یافت می‌شد که آن تاثیرپذیری از اندیشه‌های ایران باستان هر چند به صورت نامشخص بود. همچنین اندیشه‌های کهن ایرانی تاثیر خود را در این جنبش‌ها بر جای نهاد. این جنبش‌ها اکثراً ماهیت دینی زرتشتی داشتند و به گونه ای خواهان بازگشت به مجد و عظمت ایران قبل از اسلام بودند. اکثر شرکت‌کنندگان در این قیام‌ها از طبقات روستایی و فرودست جامعه بودند که دولت جدید نتوانسته بود خواسته‌های آنها را در زمینه کاهش

۱۰۹. شهرستانی، ۱۱۴.

۱۱۰. بیرونی، ص ۳۱۶.

۱۱۱. بغدادی، ص ۱۸۷.

فشار اقتصادی و اجتماعی برآورده کند. رهبران این قیام‌ها نیز در صدد دفاع از هویت ملی و دینی ایرانی بودند ولی از نیروی نظامی منسجمی برخوردار نبودند و به همین سبب این جنبش‌ها توسط دستگاه مقتدر خلافت عباسی که در اوج قدرت بودند به شدت سرکوب شدند و امکان تحقق آرزوهای آنها از بین رفت و نتوانستند به اهداف خود دست یابند.

نتیجه‌گیری

انقلاب عباسیان علیه امویان با کمک عناصر ایرانی مخصوصاً خراسانی‌ها به رهبری ابومسلم، نقطه امید در دل موالی و ایرانیانی که از حکومت نژاد پرست اموی به ستوه آمده بودند روشن نمود. ولی به زودی عباسیان چهره از نقاب برداشته و سیمای واقعی خود را آشکار نمودند. ایرانیان و زرتشتیانی که با رهبران قیام در این انقلاب همراه شده بودند، مشاهده نمودند که نه تنها آنچه وعده داده شده بود تحقق نخواهد یافت، حتی بزرگان قیام مانند ابومسلم و ابوسلمه خلال توسط عباسیان از سر راه برداشته شدند. سرخوردگی ایرانیان از این انقلاب باعث شد به بهانه انتقام خون ابومسلم، اقدام به انجام سلسله قیام‌هایی که عمدتاً ماهیت دینی - زرتشتی داشت دست بزنند. این قیام‌ها با شعار مساوات و عدالت‌خواهی عده زیادی از طبقات فرودست و رعایا را به دلیل فشارهای اقتصادی و اجتماعی با خود همراه نمود، رهبران این جنبش‌ها بیشتر به دنبال سرنگون کردن دولت اعراب و اعاده حکومت‌های ایرانی بودند. ماهیت این قیام‌ها زرتشتی و گاهی التقاطی از مذاهب مزدکی و خرمدینی بود. رهبران تا اندازه‌ای هم در صدد اصلاح آیین و اعمال زرتشتی به منظور تطابق با شرایط حال بودند و سعی می‌کردند از مشترکات دینی بین اسلام و زرتشتیت استفاده کنند. این موضوع خود باعث می‌شد روحانیون و معتقدان اصیل آیین زرتشتی و حتی مسلمانان که آن را بدعتی در دین اسلام می‌دانستند شروع به مخالفت با این اصلاحات و رهبران آنها کنند و دست از حمایت بکشند و این خود یکی از دلایل عدم موفقیت این قیام‌ها بود. هر چند این قیام‌ها مدتی دستگاه خلافت را به خود مشغول داشتند، ولی به خاطر این که پیروان و حامیان این قیام‌ها از نظر اجتماعی بیشتر از توده مردم و طبقات فرودست جامعه بودند، نمی‌توانستند از نظر توان نظامی و انسجام درونی با سپاهیان کارآموده و مسلح عباسیان تاب مقاومت بیاورند و به همین خاطر متحمل شکست می‌شدند. هر چند این جنبش‌ها تا اندازه‌ای توانستند دستگاه خلافت را به خود مشغول دارند، ولی با تثبیت قدرت عباسیان و حمایت عامه طرفدار خلافت، این جنبش‌ها به اهدافی که رهبران آنها در بدو امر در نظر داشتند، نرسید و پی‌درپی سرکوب شدند. ولی اصول عقاید

آنان در اندیشه‌های خرم‌دینان و مزدکیان بار دیگر نمود یافت.

کتابنامه

آملی، مولانا اولیاء الله. تاریخ رویان، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.

ابن اثیر، عز الدین علی. الکامل فی التاریخ، ج ۳، ترجمه ابوالقاسم‌حالت. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی‌اکبرعلیمی، بی تا.

_____ ج ۹، ترجمه حمیدرضا آژیر. تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد. تهران: چاپ‌خانه بازرگانی ایران، ۱۳۴۶.

ابن اسفندیار، محمد بن حسن. تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال. تهران: کتابخانه خاور، ۱۳۲۰.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد. تهران: چاپ‌خانه بازرگانی ایران، ۱۳۴۶.

اشپولر، بر تولد. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن احمد. المسالک و الممالک، به اهتمام ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

انصاف پور، غلامرضا. روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹.

آمورتی، ب. س. «ملل و نحل»، تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج، ج ۴، به کوشش ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۳ (صص ۴۴۸-۴۱۷).

بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. الفرق بین الفرق، به خامه و اهتمام محمد جواد مشکور. تهران: اشراقی، ۱۳۵۸.

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. گزیده تاریخ بلعمی، پدیدآور محمد بن جریر طبری. به انتخاب رضا انزایی نژاد. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۵.

بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: البرز، ۱۳۶۳.

بیات، عزیزالله. تاریخ ایران از ظهور اسلام تا ظهور دیالمه، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۰.

دریایی، تورج. سقوط ساسانیان، ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی. تهران: تاریخ ایران، ۱۳۸۳.

_____ شاهنشاهی ساسانی، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.

دنت، دانیل. مالیات سرانه و تاثیر آن در گرایش به اسلام، ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸.

دنیل، التون. تاریخ‌سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

ریپکا، یان. تاریخ ادبیات ایران (از دوران باستان تا قاجاریه)، ترجمه عیسی شهبابی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.

- زرین کوب، عبدالحسین. تاریخ مردم ایران، ج ۲ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- _____ دو قرن سکوت، تهران: دنیا، ۱۳۵۲.
- زمچی اسفزاری، معین الدین محمد. روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، ج ۲، تصحیح محمد کاظم امام. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- شهرستانی، عبد الکریم. الملل و النحل، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۳۵.
- صدیقی، غلامحسین. جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم، تهران: پاژنگ، ۱۳۷۵.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ طبری، ج ۹ و ۱۰ و ۱۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
- کرشاسب چوکسی، جمشید. ستیز و سازش، ترجمه نادر میر سعیدی. تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
- گردیزی، عبدالسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود. زین الاخبار، به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب، بی تا.
- لاپیدوس، آیرام. تاریخ جوامع اسلامی، ج ۱، ترجمه علی بختیاری زاده. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.
- لسترنج، گی. جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- مفتخری، حسین. «جامعه ایران در مواجهه با اعراب مسلمان»، فصلنامه علمی تخصصی تاریخ اسلام، قم: دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۲، صص ۲۷-۵۱.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. مروج الذهب، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- مقدسی، محمد بن طاهر. آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، بی تا.
- مهر آبادی، میترا. تاریخ ایران در سده‌های نخستین اسلامی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۴.
- مؤلف ناشناس. تاریخ سیستان، به کوشش ملک الشعراء بهار. تهران: کتابخانه زوار، ۱۳۱۴.
- میر خواند، محمدبن خاوند شاه بلخی. روضه الصفا، ج ۳، تهذیب و تلخیص عباس زریاب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- نرشخی، ابوبکر. تاریخ بخارا، تهران: توس، ۱۳۶۳.
- نظام الملک، حسن بن علی. سیاستنامه (سیر الملوک)، تهران: نشر زوار، ۱۳۸۵.
- نولدکه، تئودور. تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸.
- واسیلی، ولادیمیر ویچ بارتولد. تذکره جغرافیای تاریخی ایران، مترجم حمزه سردادور. تهران: توس، ۱۳۷۱.
- یعقوبی، احمد ابن ابی واضح. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۴.

آموزش و علوم جدید در عصر صفوی

علی اصغر رجبی^۱

هادی بیاتی^۲

چکیده

تقارن تاریخی عصر صفوی در ایران با دوران شکوفایی پس از رنسانس در مغرب زمین، فضای دوره‌های جدید از روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در مقیاسی وسیع میان دولت و جامعه ایران با ممالک اروپایی گشود، که از حیث اقتصادی و سیاسی دستاوردهای تاریخی تاثیرگذاری به همراه داشت. یکی از پیامدهای این فضای جدید، آشنایی ایرانیان با علوم جدید و دستاوردهای آن بود. درک اهمیت دستاوردهای علوم جدید به ویژه در حوزه‌های حیاتی مانند امور نظامی موجب شد تا هم از سوی سردمداران صفوی و هم از جانب صنعتگران تلاش‌هایی در راستای یادگیری این علوم و اخذ آن صورت گیرد. این پژوهش در یک بررسی توصیفی تاریخی متکی به منابع و داده‌های کتابخانه‌ای، ضمن بررسی کلیت آموزش و تعلیم در عصر صفوی به وضعیت علوم جدید و آموزش و یادگیری آن در گستره کلی آموزش عصر صفوی می‌پردازد. براساس یافته‌های تحقیق با وجود آنکه شکل‌گیری حکومت صفویه همزمان با آغاز انقلاب علمی در مغرب زمین و تحولات شگرف آن بود و با توجه به شرایط سیاسی و اقتصادی مناسب، روابط گسترده‌ای میان ایران و اروپا برقرار شد. اما آشنایی اولیه جامعه ایران عصر صفوی با نخستین تولیدات و دستاوردهای علوم جدید و تلاش برای فراگیری این علوم و تثبیت آن، به دلایلی از قبیل: سیاست مذهبی صفویان و انحصار عرصه علمی و مدارس توسط علما و فقه‌های مذهبی، نبود زمینه‌های مناسب جهت آموزش و فراگیری علوم جدید، نگاه مقطعی به آموزش علوم جدید و غیبت برنامه درازمدت جهت حفظ و ترویج آن، غلبه علوم قدیمی در مدارس آموزشی و بی‌توجهی به علوم جدید بی‌ثمر ماند و با فروپاشی کامل دولت صفویه و آغاز دوران آشفتگی و هرج و مرج کمترین زمینه‌ها و آثار آن از بین رفت. واژگان کلیدی: عصر صفوی، آموزش، علوم نوین، اروپاییان.

Education and Modern Science in the Safavid Period

Ali Asghar Rajabi³ Hadi Bayati⁴

Abstract

The historical synchronicity of Iran and The West after The Renaissance established a new, widespread, political, economic and cultural relation between the Iranian society and the European countries that it had a tremendous political and economic impact on the Iranian society. One of the most important consequences of this condition was the acquaintance of Iranians with the modern science and its achievements. The importance of these modern science's achievements especially in the crucial areas such as military affairs caused both the Safavid governors and artisans seek to learn the modern science. This paper, through a descriptive-historical study and based on the library resources not only will examines the education in the Safavid age in general but also the condition of modern science in particular. According to this work's findings, the establishment of the Safavid government was at the same time with the beginning of the scientific revolution in The West and its wonderful developments. Despite the fact that a widespread relation between Iran and The West established in this era, the primary acquaintance of the Safavid society with new production, the modern science's achievements and their efforts in order to learn the modern science were useless due to some reasons such as the religious policy of Safavids, the monopoly of sciences and schools by Ulama, lack of suitable condition for the modern science education, having a short-term look at it, lack of a long-term program and attention to the modern science. Finally, the fall of Safavid and the beginning of a chaotic condition failed all the Safavid's attempts to gain the modern science.

Keywords: Safavid, Education, Modern Science, Europeans.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه خوارزمی تهران. Aliasghar.rajabi76@gmail.com.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه خوارزمی تهران. h_bayati52@yahoo.com.

3. Phd Student of History at Khwarizmi University.

4. Phd Student of History at Khwarizmi University.

مقدمه

نگاهی به سیر تاریخی تمدن ایرانی، از دوران باستان تا دوره معاصر، از کارکرد اساسی نهادهای آموزشی در حفظ و تداوم حیات مدنی ایران در وجوه مختلف سیاسی، فرهنگی و فنی آن حکایت دارد. چنان که، گندی شاپور کهنسال‌ترین دانشگاه جهان در دوره ساسانیان به وجود آمد و شهرت جهانی یافت.^۵ با ظهور اسلام و رشد علوم و دانش‌های اسلامی نیز، در کنار نقش گسترده و پویای دانشمندان ایرانی در شکوفایی علمی جهان اسلام و نام‌آوری در علوم گوناگونی مانند: فقه، حدیث، فلسفه، کلام، ریاضیات، کیمیا، هندسه، ادبیات و... مراکز علمی متعددی از عصر طلایی تمدن ایرانی تا روی کارآمدن مدارس نظامیه و دوران متعاقب آن تأسیس شدند. این مدارس در حدود قرن پنجم هجری، توسط خواجه نظام الملک ابتدا در بغداد در سال ۴۵۹ هجری و سپس در شهرهای دیگر ایران از قبیل نیشابور، بلخ، هرات، آمل و اصفهان تأسیس شدند.^۶ البته نباید اهداف غیر آموزشی و غرایض سیاسی را در تأسیس این مدارس نادیده گرفت.^۷ هجوم مغولان به ایران در سال‌های آغازین قرن هفتم هجری، دورانی از سختی و تباهی را برای ایرانیان به بار آورد به طوری که علم و دانش به فراموشی گرایید و مراکز آموزشی و علمی دچار رکود و ویرانی شدند.^۸ اما در تداوم این روند، تأسیس دولت صفویه، در اوایل قرن دهم هجری نقطه عطفی در تاریخ ایران محسوب می‌شود؛ چرا که حکومت صفوی با تشکیل حکومتی مستقل در سراسر فلات ایران، توانست از طریق برقراری وحدت مذهبی، یکپارچگی سیاسی را در این سرزمین پهناور برقرار سازد. از سویی دیگر تأسیس سلسله صفوی مقارن پایان دوره رنسانس و ورود اروپا به دوران جدید بود، که در نتیجه پیشرفت‌های علمی و صنعتی ناشی از آن، کشورهای اروپایی به تدریج نقش تأثیرگذاری در عرصه سیاسی و اقتصادی جهان کسب نمودند.^۹ در این دوران رقابت کشورهای اروپایی برای دستیابی به بازار مشرق زمین، به حضور اروپاییان در ایران انجامید و موجب ورود عناصر علمی و آموزشی جدیدی به ایران شد.

۵. امیر متقی، آموزش عالی در ایران و جهان (مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۶۸)، ص ۱۶.

۶. جان اندرو بویل، تاریخ ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، جلد ۵ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵)، ص ۷۶.

۷. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶)، ص ۳۰۴؛ عبدالرفیع، حقیقت، تاریخ علوم و فلسفه اسلامی، (تهران: انتشارات کومش، ۱۳۷۲)، ص ۲۷۸.

۸. عطاملک محمد، جوینی، تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد عبدالوهاب قزوینی، ج ۱ (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۶)، ص ۳۰۵؛ رشید الدین فضل الله همدانی، جامع‌التواریخ، تصحیح محمد روشن، مصطفی موسوی، ج ۲ (تهران: انتشارات البرز، ۱۳۷۳)، ص ۹۶۱.

۹. چارلز تیلی، انقلاب‌های اروپایی، بررسی تحلیلی پانصد سال تاریخ سیاسی اروپا، ۱۴۹۲، ۱۹۹۲ (آموزه‌های انقلاب)، ترجمه بهاء‌الدین بازرگانی گیلانی (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۳)، ص ۶۰.

الف: آموزش در دوره صفوی

در دوره صفویه آموزش مورد توجه تمامی طبقات جامعه قرار داشت و مدارس و مکتب‌خانه‌های فراوانی در این دوره تأسیس شدند. تلاش حکومت صفویه برای تأسیس نهادهای آموزشی، دارای اهداف سیاسی و مذهبی خاصی بود. حکومت صفوی در پی آن بود با به کارگیری وحدت مذهبی (تشیع اثنی عشری) پایه‌های حکومتی خود را مستحکم گرداند و با حمایت از علمای شیعه، ایجاد مراکز آموزشی مذهبی و ترجمه کتاب‌های دینی از عربی به فارسی،^{۱۰} زمینه‌ی اجرای احکام، برنامه و آموزه‌های نظری شیعی را در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی فراهم سازد. برای رسیدن به این هدف، پادشاهان صفوی خود را «خادم مذهب اثنی عشری» و «کلب آستان علی» دانسته و مجتهدین بزرگ را نایب امام عصر می‌خواندند.^{۱۱} همچنین برای تأثیرگذاری بیشتر در سطح جامعه، کتب مذهبی که تا این زمان صرفاً به زبان عربی تألیف می‌شدند، پس از این به زبان فارسی نیز تألیف شدند و کتب فقهی منحصر به فقه شیعه گردید.^{۱۲}

در دوره صفویه آموزش و تعلیم و تربیت در مدارس و مکتب‌خانه‌ها صورت می‌گرفت و در بعد دینی هدف از آموزش، تربیت افرادی معتقد به مذهب جعفری بود.^{۱۳} با توجه به تلاش برای تربیت افرادی معتقد، در این دوران کتاب‌های مهمی در زمینه آموزش با استنباط از قرآن و احادیث معتبر شیعی تألیف شدند که از میان آنها می‌توان به رساله‌ی «آداب المتعلمین» و «منیه المرید فی آداب المفید والمستفید» اشاره کرد. رساله آداب المتعلمین به زبان عربی و در مورد چگونگی آموزش، اهمیت تحصیل، رابطه استاد و دانشجو و سلامتی و تقویت حافظه در ۱۲ فصل برای طلاب مدارس علمیه به خصوص علوم دینی تألیف شد. کتاب «منیه المرید فی آداب المفید و المستفید» نیز به زبان عربی تألیف و شامل مواردی در ارتباط با تدریس، تهیه کتاب و آداب معلم و متعلم بود. علاوه بر این موارد در سایر کتب همچون بحار الانوار، عین الحیات و حلیه المتقین نیز در ارتباط با تعلیم و تربیت طلاب علوم دینی، مواردی مطرح شد.^{۱۴}

مراکز آموزشی در دوره صفویه به دو بخش مکتب‌خانه (ابتدایی) و مدارس (آموزش عالی)

تقسیم می‌شد:

۱۰. عیسی صدیق، سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۲)، ص ۵۴۰-۵۴۱.

۱۱. همان، ص ۵۳۹.

۱۲. همان، ص ۵۴۱.

۱۳. کمال درانی، تاریخ آموزش و پرورش در ایران قبل و بعد از اسلام (تهران: سمت، ۱۳۸۴)، ص ۹۸.

۱۴. عیسی صدیق، ص ۵۲۲.

مکتب‌خانه شامل آموزش ابتدایی بود. در دوره صفوی، دولت در امور مکتب‌خانه‌ها دخالت نمی‌کرد، هر کس می‌توانست در هر نقطه‌ای از شهر به مکتب‌داری بپردازد و با توجه به عقاید شخصی خود امور آموزشی را اداره کند. آموزش در مکتب‌خانه‌ها از سن شش سالگی به صورت انفرادی انجام می‌گرفت و مکتب‌دار به دانش‌آموزان مطابق میل آنها، هر چه می‌خواستند، آموزش می‌داد. برنامه آموزشی در مکتب عبارت بود از: قرآن، خط و سواد فارسی و مقدمات زبان عربی از کتاب‌هایی چون امثله و تصریف و کافیه ابن حاجب و شرح جامی و الفیه ابن مالک و...^{۱۵}

در این دوران، روش تعلیم و تربیت بسیار سخت و مشکل بود، کودکان از بازی و تفریح محروم بودند و از سنین پایین به خواندن کتابهای مشکل عربی می‌پرداختند.^{۱۶} مهم‌ترین هدف آموزش، خواندن و نوشتن، فراگرفتن آداب دینی، خواندن قرآن و دعاها و رفع احتیاجات زندگی روزانه بود.^{۱۷}

در مکتب‌خانه، دانش‌آموزان که معمولاً از طبقات پایین جامعه بودند با صدای بلند به تحصیل می‌پرداختند، فرزندان بزرگان و اشراف توسط آموزگاران در خانه، خواندن و نوشتن را می‌آموختند. تاورنیه در خصوص فعالیت مکتب‌خانه در عهد صفویه چنین می‌نویسد: «از طفولیت آنها را به مکتب می‌فرستند و در هر محله‌ای چندین مکتب‌خانه دایر و موجود است و در آنجا همه‌همه غریبی می‌کنند، تمام با صدای بلند درس خود را تکرار می‌نمایند و هر کدام ساکت بشود معلم چوبش می‌زند؛ اما اطفال خانواده‌های محترم بدین صورت به مکتب نمی‌روند؛ اولیای آنها معلمی آورده در خانه مشغول تدریس می‌شوند».^{۱۸}

پس از تحصیل در مکتب‌خانه‌ها کسانی که در پی ادامه تحصیل و فراگرفتن دروس عالی بودند به مدارس می‌رفتند. در دوره صفوی تعداد زیادی از مدارس دینی همچون «مدرسه چهار باغ اصفهان» با موقوفه‌های وسیع تأسیس شدند. از دیگر مدارس معروف دوره صفوی می‌توان به مدارس زیر اشاره کرد: «مدرسه ملا عبدالمحمد» (متوفی ۱۰۲۲ ق) که به فرمان شاه عباس اول ساخته شد، «مدرسه جده بزرگ» و «مدرسه جده کوچک» که در سال‌های ۱۰۵۷ ق و ۱۰۵۸ ق در عهد شاه عباس دوم بنا گردیدند، «مدرسه نواب» در مشهد که در عهد شاه سلیمان در سال ۱۰۸۶ ق تأسیس شد، «مدرسه سلطانی» در سال ۱۱۱۶ ق و «مدرسه جلالیه» در سال ۱۱۱۴ ق. که

۱۵. عیسی صدیق، ص ۵۲۲.

۱۶. همان، ص ۵۴۱.

۱۷. ژان شاردن، سفر نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، جلد چهارم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۶)، ص ۲۲۴.

۱۸. جان بابتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری (تهران: سنایی، ۱۳۶۹)، ص ۵۹۲.

در زمان شاه سلطان حسین ساخته شدند.^{۱۹}

آموزش در سطح عالی اختصاص به طلاب علوم دینی داشت و معمولاً در مدارس شبانه روزی ارایه می‌گردید. مدرسه پس از مکتب‌خانه تنها مکانی بود که در آن علوم و ادبیات در سطوح عالی توسط علما، ادبا و فقهای تدریس می‌شد. محصلان در این دوره به تحصیل دروسی چون ادبیات فارسی و عربی، سیر آثار علما و سلاطین، مختصری ریاضیات و سپس فقه، اصول، معانی و بیان، علم کلام و شرعیات می‌پرداختند.^{۲۰} مهمترین کتاب‌هایی که در این دوره در مدارس تدریس می‌شدند، عبارت بودند از: کافی (محمد بن یعقوب کلینی)، من لایحضره الفقیه (ابن بابویه) و استبصار تهذیب الاحکام (محمد بن حسن طوسی)، وسائل (محمد بن حسن حر عاملی)، وافی (ملا محسن فیض)، بحار الانوار (ملا محمد باقر مجلسی).^{۲۱} شاردن درباره وضعیت آموزش و مدارس در عصر صفوی چنین می‌نویسد: «در ایران تعداد مدارس بسیار است. محصلین ایرانی در آن واحد در رشته‌های گوناگونی کسب دانش می‌نمایند. در حسن این اسلوب تعلیم و تعلم مرا یقین حاصل نیست. روش مزبور سبک عهد عتیق می‌باشند. در رشته‌های پزشکی و علوم، بحث و فحص و دروس عمومی مانند اروپا به هیچ وجه وجود ندارد.»^{۲۲}

با در پیش گرفتن سیاست وحدت مذهبی در دوره صفوی، علما و مجتهدین شیعی قدرت فوق العاده یافتند، شماره طلاب علوم دینی چند برابر شد، علم تقریباً منحصر به فقه و اصول شد و عنوان عالم فقط به فقها اطلاق می‌گردید.^{۲۳} در نتیجه‌ی این سیاست سایر علوم چون علوم طبیعی، ریاضی، فلسفه و... چندان مورد توجه قرار نگرفتند و تعداد اندکی به آن‌ها می‌پرداختند،^{۲۴} در این میان نیز تنها حکمت و فلسفه تا حدودی مورد توجه بود که جز برخی استثنائات همچون؛ میرداماد، ملاصدرا، شیخ بهایی و غیاث الدین منصور دشتکی، کتب تألیف یافته در این دوره فاقد هرگونه نوآوری بوده و صرفاً به شرح، تفسیر و تکرار آثار گذشتگان می‌پرداختند.^{۲۵}

۱۹. درانی، ص ۱۰۲.

۲۰. سید محمدتقی طیب و فرامرز، اولاد زاده، ارزیابی گسترش آموزش عالی ایران (تهران: امور اجتماعی سازمان شاهنشاهی بازرسی آموزش عالی و پژوهش علمی، ۱۳۵۳)، ص ۵.

۲۱. ابوالقاسم سبحان، «تاریخ تعلیم و تربیت در ایران» ماهنامه آموزش و پرورش، س ۲۴، شماره ۱۲، ص ۲۰.

۲۲. شاردن، ج ۵، ص ۴۲۰.

۲۳. عیسی صدیق ص ۵۴۰.

۲۴. همان، ص ۵۴۲.

۲۵. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامییز عزیزی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹)، صص ۲۱۹-۲۲۴.

ب: علوم جدید در دوره صفوی

در دوره صفوی روابط گسترده‌ای میان ایران و اروپا برقرار شد. روابط دوستانه میان دولت صفویه و دولت‌های اروپایی بر مبنای نیازهای دوجانبه پدید آمد، دولت‌های اروپایی که در مقابله با سیاست‌های توسعه‌طلبانه امپراطوری عثمانی ناتوان بودند؛ از تأسیس سلسله قدرتمند و شیعه مذهب صفوی در مرزهای شرقی این امپراطوری استقبال کردند و دولت صفوی نیز برای مقابله با تهاجم گاه و بی‌گاه دولت عثمانی در پی یافتن متحدانی در میان قدرت‌های اروپایی بود.^{۲۶} با افزایش ارتباط با اروپا، به تدریج گروه‌های متعددی از اروپاییان در قالب نمایندگان سیاسی، هیأت‌های مذهبی و بازرگانی راهی ایران شدند و برخی از آنان از جایگاه برجسته‌ای در دربار صفوی برخوردار شدند. چنانچه در زمان سلطان محمد خدابنده، سفیر نایب السلطنه هند پرتقال، به نام «پرسیمون مورالس» که به زبان فارسی نیز آشنا بود، آن چنان اعتماد شاه صفوی را به خود جلب کرد که از او خواست تا به پسرش حمزه میرزا ریاضی و نجوم درس دهد.^{۲۷} از طریق این افراد، ایرانیان با برخی از علوم و دستاوردهای نوین اروپایی آشنا شدند و در پی آن برآمدند تا به برخی از آنها دست یابند.

ساخت سلاح‌های جدید

مهمترین نیاز حکومت صفویه، در عرصه نظامی، دستیابی به «جنگ افزار و دانش جنگی غرب» برای حفظ تمامیت ارضی کشور و مقابله با تهاجم نیروهای عثمانی و ازبک بود. این نیاز به ویژه پس از شکست نیروهای صفوی در جنگ چالدران در سال ۹۲۰ ق. مورد توجه قرار گرفت و به همین منظور در زمان شاه تهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ ق) با کمک پرتغالی‌ها تلاش‌هایی برای دستیابی به اسلحه جدید صورت گرفت: «ایرانی‌ها قبلاً به کار بردن توپ را از پرتغالی‌ها آموختند و در زمان شاه طهماسب عده‌ای از نظامیان پرتغالی در قشون ایران بودند که با ترکها جنگ کردند و در این جنگ بود که ایرانی‌ها تفنگ را به کار بردند.»^{۲۸} با توجه به این تلاش‌ها از این زمان به کارگیری توپ و تفنگ در میان سپاهیان ایران رایج شد.^{۲۹}

در زمان شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ق) با توجه به نبردهای گسترده با امپراتوری عثمانی برای

۲۶. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷)،

ص ۱۴۰.

۲۷. عبدالحسین نوایی، روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه (تهران: سمت، ۱۳۸۵)، ص ۹۰.

۲۸. حسین محبوبی اردکانی، موسسات تمدنی جدید در ایران، جلد اول (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ص ۱۱.

۲۹. حسن روملو، احسن التواریخ، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی (تهران: انتشارات بابک، ۱۳۵۷)، ص ۲۸۱.

باز پس‌گیری مناطق متصرفی، تجهیز سپاهیان به اسلحه گرم و توپخانه از اهمیت فراوانی برخوردار گشت. شاه عباس درصدد برآمد با کمک اروپاییانی همچون برادران شرلی، نیروهای نظامی خود را تقویت کند. به همین منظور با پیگیری‌های شاه، دسته تفنگچیان که از مهم‌ترین دسته‌های سپاه صفوی بود، تشکیل شد، در این زمینه واله چنین می‌نویسد: «در حقیقت مدتی است که شاه خیال دارد سپاهی از تفنگداران مجهز به تفنگ‌های جدید تشکیل دهد ولی هنوز در این کار توفیقی نیافته است».^{۳۰} از تأثیرگذارترین افراد در زمینه گسترش به کارگیری سلاح‌های جدید در ایران می‌توان به برادران شرلی، آنتونی و رابرت، اشاره کرد. هیأت برادران شرلی در سال ۱۰۰۶ هجری به ایران آمدند و با توجه به اشتیاق شاه برای تجهیز نیروهای نظامی خود، با استقبال فراوانی مواجه شدند. در این هیأت چندین کارشناس جنگی از جمله توپ‌ساز وجود داشت و «خود شرلی نیز چند کتاب راجع به فن قلعه و استحکامات‌سازی همراه داشت».^{۳۱} آنتونی شرلی و همراهانش در اصفهان با همکاری الله‌وردی خان، سپهسالار ایران، سربازان صفوی را با کاربرد فنون نوین نظامی آشنا ساخته و با سلاح‌های جدید تجهیز کردند.^{۳۲}

ساخت سلاح‌های جدید و تجهیز سپاهیان، پس از شاه عباس اول نیز همواره مورد توجه پادشاهان صفوی قرار داشت. چنانچه شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ ق) طی نامه‌ای از پادشاه انگلستان درخواست کرد؛ «یک نفر تفنگ‌ساز» و «یک نفر توپچی آتشبار» به ایران اعزام کند^{۳۳} و در زمان شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ق) نیز طی نامه‌ای از لویی چهاردهم پادشاه فرانسه درخواست شد تا «مقرر دارند از استادان توپ‌ساز و قنباره (خمپاره) ساز و تفنگ‌ساز و سایر اسباب جنگ و جدال چند نفر به درگاه معلى فرستند».^{۳۴}

اگر چه در سراسر دوران صفوی، نوسازی و بازسازی تشکیلات نظامی و به کارگیری سلاح‌های جدید امری ضروری تلقی می‌شد اما در هر دوره تحت تأثیر مقتضیات زمانه و تمایلات شاه و اطرافیان‌ش شکلی تازه می‌یافت و فاقد برنامه‌ریزی بنیادی و طولانی مدت بود.^{۳۵} از سویی دیگر سپاهیان صفوی نیز تمایل چندانی برای به کارگیری سلاح‌های جدید و مدرن نداشتند و برخی از

۳۰. محبوبی اردکانی، ص ۱۴.

۳۱. حائری، ص ۱۴۶.

۳۲. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۴ و ۵ (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴)، ص ۱۳۰۴.

۳۳. حائری، ص ۱۴۶.

۳۴. همان، ص ۱۴۷.

۳۵. همان، ص ۱۴۶.

قزلباش‌ها «استفاده از تفنگ را خلاف مردانگی و شجاعت می‌دانستند.»^{۳۶} با توجه به این مسائل تلاش‌ها برای فراگیری شیوه کار جنگ افزارهای جدید به صورت جدی و عملی دنبال نشد. کمپفر که از سال ۱۰۹۵ تا ۱۰۹۷ هجری در ایران می‌زیست این مسأله را مورد توجه قرار داد که با توجه به برقراری صلح و آرامش در مرزها به تدریج نیروی نظامی مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد: «تقریباً می‌توان گفت که از توپ قابل حمل و متحرک خبری نیست. توپ‌هایی هم پس از رانده شدن پرتغالی‌ها توسط قوای متحد ایرانی و انگلیسی در هرمز و گنگ و لار بجای مانده امروز زینت قصرها شده است.»^{۳۷}

صنعت چاپ

در دوره صفوی علاوه بر امور نظامی، برخی از صنایع اروپایی چون صنعت چاپ نیز مورد توجه پادشاهان صفوی قرار گرفت.^{۳۸} صنعت نوین چاپ در نتیجه توجهات خاص شاه عباس اول و در حدود سال‌های ۱۰۲۰-۱۰۳۰ ق. به ایران راه یافت، دلاواله در این مورد چنین گفته است: «... شاه که خیلی به این چیزها علاقمند است و می‌خواهد در ایران چاپخانه‌ای با حروف فارسی و عربی به وجود آورد... پدر مقدس (اسپانیولی مقیم اصفهان) را مأمور کرده است که چاپخانه‌ای... از رم برایش تهیه کند...»^{۳۹}

اما تأسیس چاپخانه در اصفهان برخلاف منافع خطاطان و نسخه‌نویسان بود، آنان این صنعت را رقیبی برای خود تلقی می‌کردند، زیرا «صنعت چاپ سبب قطع نان جماعت کثیری می‌شد که از خطاطی معاششان می‌گذشت...»^{۴۰} زمانی که ایرانیان مسلمان از بکارگیری صنعت چاپ امتناع کردند، این کار به آرامه واگذار گردید. اما آرامه نیز صنعت چاپ را در راستای اهداف خود نمی‌دانستند و به لحاظ ضعف تکنیکی «... هیچ وقت نتوانستند مرکب خوبی برای چاپ ترکیب نمایند». در نتیجه عدم استقبال و به کارگیری صحیح، صنعت چاپ در ایران از رشد و گسترش مناسبی برخوردار نگشت.^{۴۱}

۳۶. پیترو دلاواله، سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه شجاع الدین شفا (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸)، ص ۳۴۸.

۳۷. انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰)، ص ۹.

۳۸. حائری، ص ۱۴۸.

۳۹. دلاواله، ص ۳۲۳.

۴۰. ژان بابتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح حمید شیرانی (تهران: انتشارات کتابخانه سنایی،

۱۳۴۸)، ص ۵۹۷.

۴۱. حائری، ص ۱۵۱.

توجه به هنر و صنایع اروپایی

با گسترش ارتباط با اروپا به تدریج برخی از نوآوری های علمی اروپا چون نقاشی، ساعت سازی، زرگری و... مورد توجه قرار گرفت^{۴۲} و برخی از شاهان صفوی درصدد دست‌یابی به آن‌ها برآمدند. شاه صفی طی نامه‌ای از پادشاه انگلیس (چارلز اول) درخواست اعزام تعدادی کارگر هنرمند را کرد و آخرین پادشاه صفوی، شاه سلطان حسین در نامه‌ای به پادشاه فرانسه درخواست کرد تعدادی از «صاحبان صنایع» و هنرمندان فرانسوی در زمینه ساعت سازی، سنگ تراشی و حتی «صنایع غریبه» راهی ایران شوند.^{۴۳}

یکی از هنرهای اروپایی که در این دوره و تحت تأثیر تمایلات شاهان صفوی و روابط دوجانبه با کشورهای اروپایی مورد توجه قرار گرفت، نقاشی اروپایی بود. در اواخر حکومت شاه عباس اول و در نتیجه اعزام موسی بیگ، نخستین سفیر ایران، به هلند از سال ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م. نقاشان ایرانی از لحاظ رنگ و موضوع، تحت تأثیر مکتب نقاشی فلاندر قرار گرفتند و متقابلاً نیز از همین ایام در آثار نقاشان هلندی نقوش ایرانی ظاهر گردید.^{۴۴} در زمان شاه عباس دوم نیز به علت علاقه شدید شاه به نقاشی، افرادی برای یادگیری این هنر به رم فرستاده شدند، از جمله این افراد محمد زمان فرزند حاجی یوسف بود که در حدود سال ۱۰۵۲ق. به اروپا رفت. محمد زمان در اروپا به دین مسیحیت گروید و نام پائولو را برای خود انتخاب و به پائولو زمان معروف شد.^{۴۵}

علاوه بر این موارد برخی از اختراعات و ابداعات اروپاییان مانند ساعت سازی، دوربین، عینک، اشیای شیشه‌ای و نظایر اینها نیز در عصر صفوی به ایران وارد شدند.^{۴۶} در برخی از این‌ها مانند ساعت سازی هیچ پیشرفتی در ایران حاصل نشد. بنا بر گفته شاردن: «صنعت ساعت سازی هنوز برای ایرانیان مجهول می‌باشد. هنگامی که من در کشورشان اقامت داشتم فقط سه یا چهار ساعت سازی وجود داشت که آن‌ها هم از اروپا آمده بودند، حتی یک نفر از مردم خود مملکت پیدا نمی‌شد که بتواند ساعتی را خوب میزان کند و اصلاح نماید».^{۴۷}

از دیگر آثار تمدن جدید اروپا که حدود سال ۱۰۷۶ق/۱۶۶۵م. در زمان شاه سلیمان به ایرانیان

۴۲. حائری، ص ۱۴۸.

۴۳. همان، ص ۱۴۷.

۴۴. عبدالحسین نوایی، ص ۱۷۴.

۴۵. محبوبی اردکانی، ص ۲۳۴.

۴۶. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، بخش اول (تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۳)، ص ۵۷.

۴۷. شاردن، ج ۴، ص ۳۵۴ و ۲۹۶.

معرفی گردید، دوربین نجومی (تلسکوپ) بود که بیشتر در اختیار اروپاییان مقیم ایران قرار داشت. محمد صالح قزوینی در کتاب نوادر العلوم درباره ساختمان و طرز کار دوربین، چنین آورده است: «در زمان ما در اصفهان مردی فرنگی و فاضلی به نام مهندس ذوفنون هست که... آلتی ساخته است... که چون از آن آلت نظر کنی در شب بسیار ستارگان که دیده نشده‌اند، دیده شوند... و هیات آن بر مثل انبونی است... از مقوای کاغذی ساخته‌اند و در دو طرف آن دو شیشه مدور همچون عینک نصب کرده... چون چشم بر یک شیشه قرار گیرد. از درون آن نی بنگرند این اثر بر آن دو شیشه مواجه هم گردد و بس عجیب است».^{۴۸}

متأسفانه روند توجه و ورود علوم جدید به ایران، در سال‌های پایانی حکومت صفویه به علت عدم ثبات سیاسی و درگیری میان قدرت طلبان، دچار وقفه و رکود شد.^{۴۹} ضعف سیاسی و انحطاط اقتصادی ایران که پس از مرگ شاه عباس اول آغاز شده بود در زمان شاه سلطان حسین در سال ۱۱۳۴ هجری به سقوط یکباره دولت صفوی انجامید. حکومت صفویان بر ایران اگرچه با موفقیت‌هایی در عرصه‌های نظام، سیاسی و اقتصادی همراه بود اما با ایجاد زمینه تسلط «عالمان قشری ظاهر بین» آغازگر دوران جدیدی از رکود فکری و عقلی در ایران شد.^{۵۰} دورانی که در طی آن علما و متفکران سنتی بدون توجه به علوم عقلی و آگاهی از مبانی علم و اندیشه جدید در اروپا، ایرانیان را به دوری از اروپاییان و دستاوردهای آنان دعوت می‌کردند.^{۵۱} این امر تأثیر فراوانی در عدم پذیرش علوم و دانش‌های جدید در میان مردم داشت و تا زمانی که شیوه‌های قدیمی و سنتی نیازهای آنان را برآورده می‌ساخت تمایلی برای یادگیری و به کار گیری علوم و صنایع جدید نداشتند.

نتیجه‌گیری

تشکیل حکومت صفویه در اوایل قرن دهم هجری، وحدت ملی و مرکزیت ایران را برای اولین بار پس از پذیرش اسلام احیا کرد و در عرصه‌های نظامی، سیاسی و اقتصادی به موفقیت‌هایی دست یافت. اما در عرصه علم و فرهنگ با توجه به در پیش گرفتن سیاست وحدت مذهبی و بی‌توجهی به

۴۸. عباس اقبال، «اولین دوربین نجومی در ایران»، یادگار (۱۳۴۵) سال دوم، شماره ۱۰، صص ۲۶-۳۲.

۴۹. داریوش رحمانیان، تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین (تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲)، ص ۲۳؛

محمد علی، حاضری، روند اعزام دانشجو در ایران (تهران: سمت، ۱۳۸۴)، ص ۲۷.

۵۰. صفاء، ج ۵، ص ۵-۷.

۵۱. حائری، ص ۱۷۸.

علوم غیر مذهبی به تدریج زمینه‌ساز رکود علمی و آموزشی در ایران شد. در این دوره با شکل‌گیری شوق عمومی برای یادگیری علوم دینی و قدرت‌گیری مجتهدین شیعی، علم منحصر به فقه و اصول شد و علمی چون تفسیر و فقه و علم حدیث به شدت رشد یافتند، اما در سایر رشته‌های علمی چون علوم طبیعی، ریاضی و... ابتکار تازه‌ای صورت نگرفت و تألیف جدیدی به وجود نیامد. بنابراین با وجود آنکه شکل‌گیری حکومت صفویه همزمان با آغاز انقلاب علمی در مغرب زمین و تحولات شگرف آن بود و با توجه به شرایط سیاسی و اقتصادی مناسب، روابط گسترده‌ای میان ایران و اروپا برقرار شد. اما آشنایی اولیه جامعه ایران عصر صفوی با نخستین تولیدات و دستاوردهای علوم جدید و تلاش برای فراگیری این علوم و تثبیت آن، به دلایلی از قبیل: نبود زمینه‌های مناسب جهت آموزش و فراگیری این علوم، نگاه مقطعی به آموزش این علوم و غیبت برنامه درازمدت جهت حفظ و ترویج آن، غلبه علوم قدیمی در مدارس آموزشی و بی‌توجهی به علوم جدید بی‌ثمر ماند و با فروپاشی کامل دولت صفویه و آغاز دورانی از آشفتگی و هرج و مرج کمترین زمینه‌ها و آثار آن از بین رفت.

کتابنامه

- بویل، جان اندرو. تاریخ ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، جلد ۵. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- تاورنیه، جان بابتیست. سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری. تهران: سنایی، ۱۳۶۹.
- تیلی، چارلز. انقلاب‌های اروپایی، بررسی تحلیلی پانصد سال تاریخ سیاسی اروپا، ۱۴۹۲-۱۹۹۲ (آموزه‌های انقلاب)، ترجمه بهاء‌الدین بازرگانی گیلانی. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- جوینی، عطاملک محمد. تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد عبدالوهاب قزوینی. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- حاضری، محمد علی. روند اعزام دانشجو در ایران. تهران: سمت، ۱۳۸۷.
- حائری، عبدالهادی. نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- حقیقت، عبدالرفیع. تاریخ علوم و فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات کومش، ۱۳۷۲.
- درانی، کمال. تاریخ آموزش و پرورش در ایران قبل و بعد از اسلام. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
- دلاواله، پیتر. سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- راوندی، مرتضی. سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا. تهران: چاپخانه نوبهار، بی‌تا.
- رحمانیان، داریوش. تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی). تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲.
- روملو، حسن. احسن التواریخ، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی. تهران: انتشارات بابک، ۱۳۵۷.
- زیدان، جرجی. تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.

- سیوری، راجر. ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- شاردن، ژان. سفرنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- صدیق، عیسی. سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
- صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، بخش اول. تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۳.
- طیب، سیدمحمدتقی و فرامرز اولاد زاد. ارزیابی گسترش آموزش عالی ایران. تهران: امور اجتماعی سازمان شاهنشاهی بازرسی آموزش عالی و پژوهش علمی، ۱۳۵۳.
- فلسفی، نصرالله. زندگانی شاه عباس اول. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴.
- فلور، ویلم. اولین سفرای ایران و هلند؛ به کوشش داریوش مجلسی و حسین ابوترابیان. تهران: بی نا، ۱۳۵۶.
- کمپفر، انگلبرت. سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰.
- متقی، امیر. آموزش عالی در ایران و جهان. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۶۸.
- محبوبی اردکانی، حسین. موسسات تمدنی جدید در ایران. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- نوایی، عبدالحسین. روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه. تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله. جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن - مصطفی موسوی، ج ۲. تهران: انتشارات البرز، ۱۳۷۳.
- اقبال، عباس. «اولین دوربین نجومی در ایران». یادگار، سال دوم، شماره ۱۰، صص ۲۶ تا ۳۲.
- سحاب، ابوالقاسم. «تاریخ تعلیم و تربیت در ایران». ماهنامه آموزش و پرورش، س ۲۴، شماره ۱۲، ص ۲۰.

تاملی انتقادی در برخی تحقیقات داخلی درباره فرقه اهل حق

فرشاد سلیمی^۱ محمدرضا زاده صفری^۲

چکیده

فرقه معروف به اهل حق (با نام محلی یارسان و عناوین نامفهوم و اکثراً اشتباهی دیگری نظیر: علی الهی، نصیری، ملک طاووسی و چراغ خاموش)، از جمله نحله‌های مذهبی واقع در مناطق غربی ایران و دامنه‌های زاگرس است که در نگاه‌های رایج عامیانه و حتی محققانه، به عنوان یکی از فرق اسلامی به شمار رفته است. کانون تمرکز این فرقه شهر کردنغرب در استان کرمانشاه می‌باشد و بیشتر پیروان این فرقه را کردها، بالاخص کردهای گوران، تشکیل می‌دهند. عقاید، آداب و رسوم، سنن و باورهای به ظاهر التقاطی این مردمان که آن را ملغمه‌ای از اعتقادات ایران باستان، اسلامی، زردشتی، مسیحی و یهودی به حساب می‌آورند، آنان را موضوع تحقیقات تاریخی و دین‌پژوهی متعددی از سوی محققین داخلی و خارجی قرار داده است که دستاوردهای تحقیقی آنان اغلب دارای دامنه وسیعی از ناهمخوانی، کثرت و تناقض آراء و نقایص استنادی مبتنی بر عدم اتکا به منابع دسته اول و موثق می‌باشد. در این میان سهم تحقیقات داخلی که با زبان فارسی نگاشته شده‌اند بیش از تحقیقات خارجی است. لذا مقاله مذکور ضمن مینا قراردادن این طیف از تحقیقات و برگزیدن روش انتقادی مبتنی بر نقد محتوایی و بیرونی، به ارزیابی آنها پرداخت. براساس یافته‌های پژوهش، در نتیجه مجموعه‌ای از عوامل زیستی و اعتقادی پیروان این آیین و کاستی‌ها و ضعف‌های پژوهشی، آراء و نگاه‌های متفاوت و متناقضی در دستاوردهای پژوهشی در باب ماهیت تاریخی و اعتقادی این فرقه بازتاب یافته که، زمان‌برشی تاریخی، برخورد منفعلانه و گزینشی با منابع همراه با نقل بدون ذکر ماخذ، ارائه برداشت‌های غرض‌مند مبتنی بر خاستگاه عقیدتی محقق، عدم آشنایی و ضعف دانش زبانی در قرائت متون اصلی عمده‌ترین نقاط مورد نقد در این آثار تحقیقی می‌باشند. واژگان کلیدی: فرقه اهل حق، آیین یارسان، علی الهی، تحقیقات فارسی.

A Critical Study on Some Internal Researches of the Sect of Ahl-e Haqq

Farshad Salimi³

Mohammad Reza Zadeh Safari⁴

Abstract

The sect known as Ahl-e Haqq (it's also named Ali-O- Allahi, Nasiri, Malek Tavusi and Cheragh Khamoosh amongst local people by mistake) is one of the Iranian religious sects that have been spread among people in the western Iran and the Zagros Mountain. From the ordinary people's view and even among the academic circles, Ahl-e Haqq has been introduced as an Islamic sect. The main center of this sect has been located in the town of Kernered-e-Qarb, in Kermanshah province and the Kurds, especially the Guranian ones, consisted most of its followers. Beliefs, customs, traditions, and rituals of these people that are seemingly an amalgam of Jewish, Christianity, Islam and Zoroastrian beliefs have provided an ideal venue for the historical researches and religious studies about this sect by external and internal researchers. These researcher's works are full of contradiction and misunderstanding due to the fact that they have not relied on the primary sources. In this case, one can find more mistakes through the internal researches written in the Persian language (Farsi) than external ones. Therefore, this article, due to the abundance of contradictory explanations about this sect, not only will revise the studies mentioned before but also criticize their internal and external content through critical methods. According to this work's Achievements, due to a complement of biological and faith factors of the followers of this sect and the research weaknesses, one can see a different and contradictory view towards the faiths and historical nature of the Ahl-e Haqq sect. In meanwhile, the historical anachronism, passive and selective attitudes towards the historical sources, religious origins of researchers and lack of linguistic knowledge are the most important reasons that paved the way for a misjudgment of this sect. Keywords: sect, Ahl-e Haqq, nasiri, Persian researches.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

۲. کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی. ایمیل: rezasafari1362@gmail.com

3. PhD student of history at Shahid Beheshti University.

4. MA Graduate student of history at Shahid Beheshti University.

مقدمه

مناطقى از غرب ایران و شرق عراق در دامنه های سلسله جبال زاگرس، زیستگاه مردمانى است که از لحاظ عقیدتى نه می توان آنها را به طور کامل در زمره فرق منشعب شده از مذهب اسلامى قرار داد و نه می توان آیین آنها را آیینى به جای مانده از دنیای ایران باستان و ادیان موجود در آن ادوار به حساب آورد، بلکه به نظر می رسد آیین آنها به صورت یک جریان اجتماعى دینى در خلال قرون پس از ورود اسلام به ایران شکل گرفته و در دوران متاخر جنبه عقیدتى آن برجسته شده است. اصول عقاید آنها را می توان در چند فقره خلاصه کرد: اعتقاد به تناسخ، عدم باور به معاد و قیامت و به تبع آن فانى پنداشتن جسم انسان، داشتن متون دینى به زبان کردى، داشتن قبله مشخص و داشتن روزهای برابر با سه روز مطابق با تقویم محلى کردى (بر اساس سالشمار شمسى مبتنى بر گاهشماری کشاورزى)، به جای آوردن مراسم مذهبی در مکانی به نام جمخانه، اعتقاد نداشتن به نبوت، اعتقاد نداشتن به امامت، قائل نبودن به توحید، ارزش نهادن به حفظ شارب و کوتاه نکردن آن، داشتن رده بندی دینی و آداب منحصر به خود در زمینه نامگذاری اطفال، ازدواج، طلاق و مرگ.

آگاهی از حیات این مردمان و ویژگی های اعتقادی و آیینی آنان در جامعه اسلام و ایران در خلال دوره های تاریخی حیات یارسانیان تا زمان معاصر به دلایلی مانند؛ جامعه نسبتاً بسته فرقه یارسان، کتابها و آثار اعتقادی خاص با بیانی شاعرانه و رمز آمیز، موقعیت جغرافیایی کوهستانی با دسترسی سخت همواره در حاله ای از ابهام باقی مانده است. تداوم این ویژگی های زیستی و اعتقادی در کنار برخی حساسیت های فزاینده ناشی از ملاحظات سیاسى و اعتقادی از یک سو و نگاه های مبتنى بر پیش فرض های رایج و اغلب مغرضانه در باب آیین یارسان و عدم تخصص و توان لازم محققان فرقه اهل حق، موجب شده، طیف گسترده تاملات و تحقیقات تاریخ پژوهانه و اعتقادشناختى محققان تاریخى، دین پژوهان، شرق شناسان و سیاحان در دوره معاصر نتوانند از گزند آسیب های جدی بر کنار بمانند و لاجرم در کنار پرده ای که از چهره این آیین گشوده اند، پرده ای نیز بر آن افزوده اند. از این رو تامل انتقادی در باب این دستاوردهای پژوهشی و بازیابی و بازنمایی آسیبها و نقایص آنان ضرورت و رسالتى علمى است که با به نقد کشیدن بسیاری از مشهودات رایج درباره این آیین و مبانی اعتقادی و تاریخی آنان راهی به درک تحقیقى و آکادمیک مبتنى بر موازین علمى درباره آنان می گشاید. در این میان ارزیابی انتقادی تحقیقات داخلی که به زبان فارسى نگاشته

شده‌اند، هم از حیث تعدد آثار و هم برمبنای کثرت و تفاوت نگاه‌ها و برداشت‌های تحقیقی در اولویت بررسی می‌باشند، لذا در ادامه این تحقیقات به عنوان موضوع این پژوهش به تفکیک مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

تحقیقات داخلی درباره فرقه اهل حق

پیران و مشاهیر اهل حق^۵

«پیران و مشاهیر اهل حق» عنوان کتابی است که صدیق صفی‌زاده درباره پیشوایان و قدیسان آیین یاری گردآوری، تصحیح و منتشر کرده‌است. این کتاب صفی‌زاده، مجموعه‌ای از زندگی‌نامه‌های مشاهیر اهل حق پیش از سلطان اسحاق، پیشوایان این آئین تا زمان وی، یاران سلطان اسحاق در دوره پردیوری، پیشوایان این آیین بعد از مرگ سلطان اسحاق و مشاهیر و پیران بعد از دوره پردیوری تا زمان معاصر را در بر می‌گیرد. مبنای تألیف کتاب جنگ‌های ادبی کردی، متون یاری، تحقیقات درباره صوفیه، تذکره‌ها و زندگی‌نامه شعرا و عرفای کرد است. صفی‌زاده در این کار به افراط‌گرایی کشیده شده است: وی برای بسیاری از پیران و مشاهیر اهل حق، سال تولد و وفات، نام پدر و مادر و مکان وفات، ذکر کرده و بسیاری از عرفا و شخصیت‌های تاریخی قرون میانه را از یارسانیان و پیرو آئین یاری، به حساب آورده است.

نوشته‌های پراکنده درباره یارسان (اهل حق)^۶

«نوشته‌های پراکنده درباره یارسان» از تالیفات صدیق صفی‌زاده درباره اهل حق و یارسان می‌باشد. نویسنده در این کتاب برای یارسانیان بیشتر ریشه باستانی قائل است تا ریشه صوفیانه و منابع وی را عمدتاً نورعلی الهی، «شاهنامه حقیقت» جیحون آبادی و متون متأخر یاری تشکیل می‌دهند. تا جایی که وی هنگام سخن گفتن از هفت دوره تجلی در نزد یارسانیان به شدت متأثر از آن دو می‌باشد. ترجمه‌های وی در این کتاب نیز به نظر کافی نیستند و به صورت دل‌خواهی صورت گرفته است. در بسیاری از جاهای کتاب وی بیان احساسی به خود گرفته، به کرات مطالب زاید وارد آن شده است.

۵. صدیق صفی‌زاده، «پیران و مشاهیر اهل حق» (تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۷۳).

۶. صدیق صفی‌زاده، «نوشته‌های پراکنده درباره یارسان (الحق)» (تهران، انتشارات عطایی، ۱۳۶۱).

مجموعه رسایل اهل حق^۷

«مجموعه رسایل اهل حق یا تذکره الاعلی» توسط ویلادیمیر ایوانف گردآوری، تصحیح و منتشر شده است. ایوانف، گردآورنده این متن، به ذکر روایی تجلی‌ها در آیین اهل حق پرداخته است. از آنجایی که ایوانف تعلق خاطر بسیاری به اسماعیلیه، بالاخص پیشوای آن، آقاخان، داشته، تحت تأثیر عقاید اسماعیلیه قرار داشته، تفسیری شیعی از اهل حق ارائه کرده و به اسماعیلیه و عقاید و آداب و رسوم آن نزدیک کرده است. در استنادات کتاب وی در مورد بسیاری به آیات قرآن و ذکر بسیاری از داستانها درباره پیامبر، حضرت علی و سلمان فارسی بر می‌خوریم که در متون دوره پردیوری نشانی از آنها نیست و به نظر می‌رسد که منابع بعد از دوره پردیوری مورد استفاده نویسنده قرار گرفته است؛ منابعی که احتمال در زمان قاجاریه تدوین شده و تحت تأثیر عقاید تیره آتش‌بیگی و شاه‌هیاسی بوده است؛ حتی در این کتاب به کرات از الفاظی نظیر «اخی»، «درویش» و «قلندر» استفاده شده که در مقایسه با متون دوره پردیوری استعمال آنها بسیار فراوان است. از طرفی دیگر در این کتاب، در چندین جای، ابیاتی فارسی از زبان سلطان سهاک و یارانش بیان شده، که نمی‌توان رد آنها را در «شاهنامه حقیقت» جیحون آبادی، که درباره اهل حق است و به زبان فارسی تدوین شده، پیدا کرد. از حیث مضامین، محتوای این ابیات نه قرابتی با متون دوره پردیوری اول دارد و نه با منابع متأخر. برای مثال: درباره داستان زندگی سلطان اسحاق و پدرش، شیخ عیسی برزنجه‌ای، باید گفت که: قالب داستان به گونه‌ای افسانه‌آمیز، پر از معجزات و کرامات نقل گردیده، تا جایی که می‌توان ادعا کرد منابع وی در این قسمت متون دوره پردیوری نیستند؛ شاید داستانه‌های شفاهی‌ای را که در میان مردم رایج بوده بیان کرده است. از سوی دیگر ایوانف در کتاب جنبه‌های صوفیانه اهل حق را برجسته کرده و در جای جای کتاب این امر مشهود است؛ تا جایی که ضمایمی که به انتهای کتاب پیوست گردیده‌اند مربوط به آیین یاری (= اهل حق در منظر ایوانف) نیستند، بلکه رسایل خاکسار، رساله‌ی درویش نورعلی امجد العرفا نیشابوری و... می‌باشند، که همگی نیز به زبان فارسی سروده شده‌اند.

سروده های دینی یارسان^۸

«سروده‌های دینی یارسان»، کتابی است که توسط ماشالله سوری تألیف شده است. با توجه به

۷. ویلادیمیر ایوانف، مجموعه رسایل اهل حق (تهران، انتشارات اسماعیلیه، ۱۳۳۷).

۸. ماشالله سوری، سروده های دینی یارسان (تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۴).

استفاده سوری از متون دوره پردیوری و یری تنی کار به صورت دو قسمت مجزا و متفاوت درآمده است. وی روایات را به زبان یاری در کتاب نقل کرده سپس به ترجمه آنها پرداخته و تفسیری هم بر آن افزوده است. مؤلف در بند آن نبوده که ریشه‌های عقاید یارسانیان پدید آمدن آنها و یا حتی شکل‌گیری آیین یاری را بیان دارد، وی تنها به این گفته اکتفا کرده که اهل حق آن چنان که از نامش پیداست - خواه‌ناخواه - رابطه‌ای از نظر اسمی با اسلام دارد. مخصوصاً که یکی از بزرگ‌ترین افراد اسلام و مذهب تشیع، حضرت علی(ع) مورد ستایش این فرقه است. وی اظهار داشته که تاریخ ظهور اهل حق روشن نیست و ما نمی‌توانیم درباره تاریخ پیدایش آن سندی ارایه دهیم ولی از آنجا که وی در ادامه اشاره می‌کند، که از لحاظ مقایسه‌ای قصد آن را دارد که یارسان را با فرقه حلولیه و غلات مقایسه کند - کاری که انجام می‌دهد - معلوم می‌شود که وی به انشعابی پنداشتن یاری از تشیع گرایش دارد، تا جایی که در خلال کتاب این گرایش را در چندین جای نشان می‌دهد؛ ولی سوری در نهایت نتیجه‌گیری را به عهده خوانندگان می‌گذارد: که خود از محتوای کتاب پی ببرند که یاری از تشیع منشعب شده یا نه.

داستان آفرینش، از منظر یارسانیان در کتاب سوری همان مطالب کتاب «مجموعه رسایل اهل حق» است. بخش‌هایی از کتاب که درباره حلول ذات باری تعالی است، درباره دوره‌های تجلی مطالبی را بیان کرده که در هیچ کدام از متون یاری دوره پردیوری اثری از آن نیست. از آنجایی که سوری به صورت کلی از منابع خود نام برده نمی‌توان رد آن را گرفت؛ بنابراین نمی‌توان گفت: که اشتباه از سوری بوده و یا از متنی که از آن استفاده شده است. داستان شکل‌گیری‌های «ساج نار» و پیدایش یاران نیز به نظر می‌رسد که از دو سرانجام متفاوت با یکدیگر اخذ شده است. تا جایی که مطالب در این قسمت با همدیگر تفاوت داشته و با دیگر متون یاری در این باره منافات دارد. بخش‌هایی از کتاب که به ذکر اختلاف میان یاران سلطان اسحاق و دلیل آن پرداخته نیز به نظر می‌رسد تفاسیر بعدی است که پس از دوره پردیوری بر رویدادهای آن موقع نوشته شده است. سوری در قسمت دوم کتاب به بیان فلسفه آفرینش از منظر یاری و بیان آداب و رسوم یارسانیان پرداخته است. منبع مورد استفاده وی در این قسمت «دفتر کلام» خان الماس لرستانی، از کلام گویان قرن دوازده هجری است: وی کلام‌ها را به صورت بندبند آورده و به ترجمه آنها پرداخته، در نهایت نیز تفسیری از هر بند ارایه داده است. در پایان کتاب نیز سوری چند کلامی از تیره شاه هیاسی و «دفتر شیخ امیر نوروز»، درباره آیین یاری، سلطان اسحاق، یارانش و آداب و رسوم اهل حق آورده، که موجب برجسته شدن گرایش‌های شیعی و التقاطی شدن بحث گردیده است.

رساله یاری^۹

«رساله یاری» از تالیفات سید خلیل عالی نژاد است. این رساله به واسطه آن که مولف آن خود یکی از مرشدان خاندان عالی قلندر می‌باشد، به صورت یک وجیزه مرتبط با آیین یاری درآمده که به جنبه های ظاهری و آداب و رسوم یارسانیان پرداخته‌است. قسمت هایی از کتاب نیز - اگر چه نویسنده به صراحت بر آن پای نمی‌فشارد - بدین منظور تدوین شده که خیلی از اتهامات و توهین‌های رایج درباره یارسانیان را جواب داده و رفع ابهام نماید. می‌توان تلاش وی را در این باره در مطالبی که ارائه کرده و به بسط آنها پرداخته مشاهده کرد. اختصاص دادن مطالبی به شیطان و موقعیت آن در نزد اهل حق، که نویسنده بیان می‌دارد شیطان در نزد اهل حق هیچ جایگاه عبادی ندارد؛ بیان داشتن ابیاتی از دفاتر در قبح شراب و مسکرات و بیان داشتن ابیاتی درباره حرام بودن تناول گوشت خوک در میان اهل حق از جمله این مواردند. (نویسنده به کرات حق و یاری را به جای همدیگر به کار می‌گیرد). آنجایی هم که وی در باب آداب قربانی و سرسپردن اطفال یارسانیان می‌گوید، همسانی‌های بسیاری میان مطالب وی و نوشته‌های نورعلی الهی در این باره موجود می‌باشد. شایان ذکر است که بعضی از مطالبی که وی در زیر سر فصل‌های آداب و رسوم یاری و یا عقاید یاری آورده‌است، در میان تمامی یارسانیان مقبولیت عام ندارد و به نظر می‌رسد که از آنجایی که نویسنده برای این قسمت از مطالب خود بر خلاف مابقی مطالب کتاب، استناداتی از دفاتر ذکر نمی‌کند، ابداعی خود وی و یا تیره عالی قلندر می‌باشد. در جای دیگر کتاب که عالی نژاد به بیان جزئیات در باب مسایل دینی می‌پردازد کار جنبه فقهتی به خود گرفته، نظرات از آن خود مولف است و اجرای آنها عمومیت ندارد.

برهان الحق^{۱۰}

«برهان الحق» را نورعلی الهی تألیف کرده است. نورعلی الهی، بنا بر مرامی که در خاندان وی جاری و مستولی بوده، اهل حق را یکی از طرایق صوفیه به شمار می‌آورد که سلسله آن به پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) می‌رسد. وی در جای جای کتاب به غیر از نقل مستقیم ابیاتی از دفاتر که در آنها لفظ یاری آمده از لفظ اهل حق استفاده کرده‌است. وی با آگاهی کامل از اصول اعتقادی تشیع و فقه آن دست به تدوین کتاب زده، تا جایی که کتاب انباشته از آیات قرآن و احادیث نبوی و

۹. سید خلیل عالی نژاد، رساله یاری (تهران، انتشارات قلندریه، ۱۳۸۴).

۱۰. نور علی الهی، برهان الحق (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵).

اٹمه دوازده گانه تشیع می باشد. استفاده وی از این مطالب برای تفسیر آیین یاری به حدی به افراط کشیده شده که هویتی کاملاً شیعی و آن هم از نوع دوازده امامی به اهل حق می دهد. منابع یاری وی در این کتاب متون دوره پردیوری و دفاتر بعد از آن می باشد یا در کنار آنها از کتاب «شاهنامه حقیقت» جیحون آبادی، به عنوان یکی از ارکان مسلک اهل حق، استفاده برده و در جمع بندی ها به مطالب آن کتاب تکیه کرده است. نکته دیگر که در باب این کتاب شایان گفتن است، آن که: نورعلی الهی ریشه شناسی اصطلاحات اهل حق، معنی کلمات، توضیح و تفسیر آنها را بر مبنای قرآن، کتب درسی حوزوی شیعی و احادیث انجام داده است. از سوی دیگر متفاوت بودن منابع کتاب باعث شده که اختلاف محتوایی درباره بعضی از یاران سلطان اسحاق، برخی از دوره های تجلی خداوند بر روی زمین، تعداد آنها، زمان وقوع و محل آنها، وجود داشته باشد. البته باید گفت: که از آنجایی که نورعلی الهی - هم چون پدرش جیحون آبادی از خاندان تیره شاه هیاسی بوده، کوشیده که آیین یاری را به تشیع نزدیک کند، لذا باید در استفاده از مطالب تدوین شده توسط وی جانب احتیاط را رعایت کرد.

شناخت فرقه اهل حق^{۱۱}

کتاب «شناخت فرقه اهل حق» از جمله تحقیقاتی است که عبدالله خداینده درباره این فرقه انجام داده است. خداینده - که به گفته خود ده سالی را صرف شناخت فرقه اهل حق کرده کتابی تدوین کرده که در نوع خود از متونی است که در مقام تقبیح اهل حق، صب آنها، دلیل پیدایش بدعتشان و چرایی انشعاب آن از تشیع بر آمده است. مبنای کار وی بر مقایسه اهل حق با تشیع دوازده امامی قرار دارد. منابع مورد استفاده وی را می توان به سه دسته تقسیم کرد که عبارتند از: متون حوزوی درباره مذهب تشیع، تحقیقاتی که درباره فرقه اهل حق صورت گرفته و شاهنامه حقیقت جیحون آبادی و کتب نورعلی الهی به عنوان منابع دینی اهل حق، از سوی دیگر وی از کتب بسیاری که درباره اهل حق چاپ شده، استفاده نموده. ضمناً از چندین مقاله تحقیقی درباره اهل حق بالخصوص مقالات عبادی و طیبی استفاده کرده به طوری که، استفاده وی از مقالات طیبی نقل کلمه به کلمه می باشد، ولی بدون هیچ گونه ارجاعی سخنی از منابع خویش به میان نمی آورد. در باب استفاده وی از این تحقیقات نیز باید گفت: که بدون نقد منابع خود به ذکر پشت سر هم مطالب آنها پرداخته و در پایان به جای آنکه از مطالب ارئه شده نتیجه گیری کند به ذم و تقبیح عقاید و آداب و رسوم

۱۱. عبدالله خداینده لو، شناخت فرقه اهل حق (تهران: نشرات امیرکبیر، ۱۳۸۲).

یارسانیان پرداخته است. نکته دیگر که در این باره شایان گفتن است آن که وی نیز تفاوتی میان آیین یاری و اهل حق قائل نشده و از اصطلاحاتی همچون مسلک، مرام، فرقه و آیین در قبال آنها استفاده کرده است؛ از سوی دیگر استفاده وی از منابع اهل حق، جیحون آبادی و نورعلی الهی، به صورت گزینشی و به منظور پیدا کردن موضوع‌هایی برای تقبیح و مذمت کردن اهل حق می‌باشد.

از آنجایی که کتاب به صورت مقایسه‌ای میان اهل حق و تشیع فصل‌بندی شده است، در بسیاری از زیر فصل‌ها مطالبی موثق درباره اهل حق ارائه نداده است و تنها از تشیع دوازده امامی سخن گفته. همچنین باید گفت که وی کتاب را به این انگیزه تألیف کرده که فرقه اهل حق به صورت بدعتی شیعی در منطقه غرب ایران معرف کند، که اعتقاداتشان درباره حضرت علی(ع) به افراط کشیده شده است.

خاکسار و اهل حق^{۱۲}

کتاب «خاکسار و اهل حق» نوشته نورالدین مدرسی چهاردهی می‌باشد. مصنف کتاب، مدرس چهار دهی، که چندین سال در راه و رسم صوفیه تلمذ نموده، کار را «نتیجه چندین سال تتبع علمی و عملی» خود دانسته که نزد رهبران هر آیین تلمذ کرده در کلیه سلاسل تصوف وارد شده، طی طریق نموده، از آغاز تا پایان صوفی‌وار طی طریق کرده است. از این روی می‌توان به بنیاد فکری وی و دیدش نسبت به آیین یارسان پی برد. وی اهل حق را، که از منظر وی همان علی الهی است، از طریق متصوفه به شمار آورده، جنبه‌هایی از آن را برجسته کرده که شباهت ظاهری به تصوف داشته و در پی بسط آنها برآمده است. از سوی دیگر و درصدد برآمده همبستگی طریقه صوفی خاکساری را با فرقه اهل حق نشان دهد. مطالبی را که وی به آنها استناد کرده عمدتاً اشعار سید محمد کلاردشتی، پیشوای اهل حق کلاردشت که در زمان سلطنت ناصرالدین شاه شورشی را در کلاردشت به راه انداخت، تشکیل می‌دهند، که البته به زبان فارسی هستند. باید گفت که وی کتب نورعلی الهی و سوری را به نقد گرفته و آنها را فاقد وجهت عینی در باره اهل حق دانسته است. از سوی دیگر استفاده وی از دفاتر تیره آتش بیگی، شاه هیاس و رضا بیگ، درباره آداب و رسوم، اصول عقاید و باورهای اهل حق نشان از عدم درک درست از موضوع مطروحه دارد. از منظر چهاردهی سفارشات که حضرت علی(ع) به اهل حق کرده، نظیر اینکه حضرت

۱۲. نورالدین مدرسی چهاردهی، خاکسار و اهل حق (تهران: بی‌نا، بی‌تا).

علی(ع) به جای اهل حق نماز می‌گذارد و دیگر لزومی ندارد که آنها نماز بگذارند و یا اینکه برای باز شناخته شدن از دیگران شارب خود را کوتاه نکند، بنیاد عقیدتی اهل حق را تشکیل می‌دهد؛ همچنین چهار دهی اعتقاد دارد که جم خانه و آداب مربوط به جم از زمان حضرت علی(ع) به یادگار مانده است. از ادعاهای عجیب و بی‌بنیاد چهار دهی این است که وی گفته اهل حق خود را شیعه حقیقی می‌دانند و یا اینکه عده ای از اهل حق با نام ملک طاووسی‌ها پیروان شیطان هستند. از طرفی دیگر از آنجایی که وی میان هفت تن و هفتوانه تفاوتی قائل نشده، چهل تن و چهل درویش طریقه خاکسار را یکی گرفته، به کرات از درویش و کشکول سخن گفته. در مجموع نه تنها از متن کتاب وی نمی‌توان چیزی درباره آیین یاری به دست آورد، بلکه با صورت تحریف شده‌ای از یک مسلک صوفیه مواجهه می‌شویم؛ طرفه آنکه مدرسی به نور علی الهی ایراد گرفته که قصد داشته اهل حق را به تشیع نزدیک کند.

قیام و نهضت علویان زاگرس^{۱۳}

کتاب «قیام و نهضت علویان زاگرس» از جمله تألیفات محمدعلی سلطانی درباره فرقه اهل حق می‌باشد. این کتاب محمدعلی سلطانی شاید مهم‌ترین تحقیق از حیث هویت‌بخشی به یارسانیان در میان کتب مربوط به اهل حق باشد، اگر چه در این کتاب کمتر از اصول اعتقادی و بیشتر از آداب و رسوم آیین یاری صحبت رفته‌است. عنوان کتاب تداعی کننده شیعی بودن این آیین از منظر نویسنده است. سلطانی با استفاده از آگاهی و اطلاعات خود از متون یاری، ادبیات کردی، تاریخ منطقه از جنبه روایی آن، متون تاریخی عربی و فارسی و تحقیقات مربوط به اهل حق کار خود را پیش برده است. خلاصه آراء وی در این کتاب به صورت زیر است: با ظهور اسلام مردمان غرب ایران به اسلام روی می‌آوردند، مذهب تشیع را که با آن می‌توانستند میراث نیاکان خود را حفظ کنند می‌پذیرند، سپس فعالیت‌های سیاسی خود را متوجه مبارزه با خلافت عباسی، ایلخانیان مغول، تیموریان و سایر قدرت‌های حکومت‌گر در منطقه می‌کنند؛ در نهایت نیز در عهد صفویه به این جریان مذهبی پیوسته، توش و توان خود را در اختیار این سلسله شیعی مذهبی ملی‌گرا می‌گذارند. از این لحاظ این نظر وی شگفت می‌نماید که معلوم نیست که در طول تاریخ ایران در قرون میانه - آنچنان که سلطانی مدعی است - چگونه خرم‌دینیه به تشیع دوازده امامی تبدیل شده‌است. منابع یاری که مورد استفاده سلطانی قرار گرفته به سه دسته قابل تقسیم است: متون قبل از دوره

پردیوری، و متون دوره های متأخر. از سوی دیگر در خصوص دیگر منابع که درباره فرقه اهل حق نگاشته شده، بالاخص کتابهای جیحون آبادی، نورعلی الهی و صفی زاده، سلطانی بدون تفاوت دیدگاهی و محتوایی آنها هر جا که برای پیش بردن موضوع و نتیجه گیری از مبحثی لازم افتاده، به استفاده از آنها پرداخته است. درباره استفاده وی از منابع تاریخی قرون میانه که در مورد استفاده وی قرار گرفته اند، باید گفت که وی تنها به صرف آنکه رویدادی در منطقه غرب ایران، آن هم در مقیاس وسیع جغرافیایی اتفاق افتاده باشد، آن را مرتبط با آیین یاری دانسته است. وی بر اسنادی تکیه کرده که به قول خودش محلی هستند و مهجور مانده اند و بر مبنای مطالب مندرج در آنها برای هر یک از شخصیت‌هایی که بنا بر اعتقاد یارسانیان ذات خداوند در وجود آنها حلول کرده برابر نهاده‌ای واقعی به دست داده است.

از سوی دیگر سلطانی، هر جا که لازم دانسته، منابع را به اشتباه کردن و عدم تدقیق متهم کرده با بیان این نظریه که مؤلف فلان کتاب و یا فلان دفتر اسم و یا جای را به غلط ضبط کرده و بدون ارایه سند موثقی حرف خود را به کرسی نشانده است: مثلاً وی محل تولد شاه خوشین، از سران اهل حق، را، اورامان می‌داند و می‌گوید دفاتر به غلط لرستان ضبط کرده‌اند.^{۱۴} از سوی دیگر وی از ملاقات سلطان اسحاق با خواجه حافظ شیرازی و امیر تیمور گورکانی سخن رانده، که بعید به نظر می‌رسد.^{۱۵} در کتاب وی حتی به منابع تاریخی به صورت غیر مستقیم اشاره شده است، مثلاً در آنجا که از کامل مصطفی شیبی به سیوطی ارجاع داده و داستان رفتن شاه خوشین به بغداد و کسب علم او را آورده؛^{۱۶} باید گفت که استفاده وی از ارجاعات طولانی به منابع تاریخی، که گاه تا پنج صفحه را شامل می‌شود،^{۱۷} موجب گردیده که نثر کتاب به صورت ناهموار درآید. حتی می‌توان گفت که یکی از منابع اصلی وی، «تاریخ اورامان»، نه به صورت نقادانه چاپ شده، نه چگونگی و تاریخ تألیف آن مشخص است و نه خود نویسنده در صدد نقد آن بر می‌آید، با این اوصاف نویسنده آن را مستند پنداشته و بسیار از مطالب آن بهره برده، همین امر موجب شده که در جای‌جای کار، قلم نویسنده به ضعف بگراید. وی هیچ تمایزی میان اهل حق / آل حق و یاری قائل نمی‌شود و در تمام متن کتب خود آنها را برابر با همدیگر می‌پندارد. از سوی دیگر وی علی‌رغم طرح کردن موضوع تناسخ در صفحات اولیه ج اول کتاب و نشان دادن ردپای آن در آیین یاری، مدرس

۱۴. محمد علی سلطانی، قیام و نهضت علویان زاگرس، ج ۱، ص ۴۶.

۱۵. همان، ص ۱۴۶.

۱۶. همان، ص ۴۱.

۱۷. همان، ص ۴۹-۵۴.

چهاردهی را مسئول تهمت زدن تناسخ‌گری به اهل حق می‌داند. ذکر این نکته اساسی نیز قابل اهمیت است که، سلطانی تمامی نهضت‌ها و جریانات صوفیانه و شیعی قرون هفتم، هشتم و نهم هجری را در ارتباط و پیوند با اهل حق دانسته، تا جایی که از رابطه حروفیه و مشعشعیه و سرداران با سلطان اسحاق و یارانش سخن گفته‌است. در پایان، ذکر چرایی تألیف کتاب از سوی نویسنده جالب و درخور تأمل است: «بنابراین اهل حق با اصالت و اعتقاد به حقانیت خاندان علوی و سادات و تمامیت ایران اسلامی بر اساس آنچه که در این کتاب می‌خوانید و تمامی آن مستند به منابع و مأخذ معتبر است، آیین ایرانی و اسلامی و مستقل از هر فرقه، گروه و دسته‌ای است، و همزمان بیرق عدالت‌خواهی شخصیتی جامع‌الشرایط از سلسله علویان که دارای ولایت مقبول و خواهان سعادت جامعه بشریت و برتری اسلام و مسلمین و منظر منجی به اهتزاز در آمده، به عنوان بازوان نظامی آن حرکت قد علم کرده‌اند و این گفتار سرگذشت این قیام‌ها و قداست‌ها است که تا زمان حال در غبار ابهام فرومانده بود.»^{۱۸}

عالی قلندر و شاه فضل ولی^{۱۹}

«عالی قلندر و شاه فضل» ولی نام کتابی است که سیاوش دلفانی درباره پیشوایان اهل حق تألیف نموده‌است. این تحقیق سیاوش دلفانی در باب دو تن از مشاهیر اهل حق، به صورت زندگی‌نامه اولیاء الله به نظر می‌رسد. مؤلف قصد آن داشته که با استفاده از تذکره‌های اولیاء، متون تاریخی قرون میانه، متون دینی اهل حق، تحقیقات جدید درباره تصوف، مصاحبه‌های کتبی و غیر حضوری و دیوان شعرا برای دو تن از شخصیت‌های اسطوره‌ای در آیین اهل حق برابر نهاده‌ای تاریخی به دست دهد. استفاده وی از متون یارسانیان به گونه‌ای متشت است که نمی‌توان پی برد وی از کدام منبع استفاده کرده‌است و یا حتی آیا از آنها استفاده کرده‌است یا نه. اما از آنجایی که دو شخصیت اصلی کتاب، عالی قلندر و شاه فضل ولی، قرابت با تیره آتش بیگی و شاه هیاسی دارند، وی به متون مقدس موجود در نزد آن دو تیره استناد کرده‌است، اما در این باره نیز باید گفت که به نظر نمی‌رسد وی از متون منظوم آنها استفاده کرده باشد، زیرا علی‌رغم آنکه بیش از سیصد بیت فارسی در کتاب آورده است، حتی یک بیت کردی از دفاتر آنها را در کتاب نیآورده است. استناد وی به کتب صفی زاده و منابع تحقیقی دیگر، بدون نقد آنها، که به منظور پیش بردن

۱۸. محمد علی سلطانی، قیام و نهضت علویان زاگرس، مقدمه.

۱۹. سیاوش دلفانی، عالی قلندر و شاه فضل ولی (تهران: انتشارات منشور امید، ۱۳۸۴).

زمینه استدلالی موضوع متن مطرح شده، از دیگر نقایص کتاب به شمار می‌آید. وی حتی به قالب اسطوره‌های متون اهل حق و غلبه یافتن اسطوره بر واقعیت در آنها دقت نداشته به کرات به اشتباهاتی که از سوی فرقه اهل حق در شناخت یاران سلطان روی داده اشاره کرده‌است. دیگر اشتباه وی آنکه اشتباهات دفاتر اهل حق را با مقابله آنها با متن موجود رسایل اهل حق، گردآوری شده توسط ایوانف، رفع کرده و تصحیح نموده‌است. وی با استناد به کتب «مطلع انوار» صوفیان طریقت نوربخشیه ادعا کرده سید محمد نوربخش همان داود از یاران سلطان اسحاق برزنجی‌ای می‌باشد. در نهایت نیز نتیجه می‌گیرد که «به ناچار باید پذیرفت که مراد «ایوت» در نوشته مسلک اهل حق و شهید شدنش در راه حق، که دارای مشخصاتی شبیه به «فضل الله نعیمی» و برادرش «علی الاعلی» می‌باشد، کسی جز «عالی» الاعلی نیست که در دفاتر و نوشته‌های این گروه به پیرالی «پیر عالی قلندر» معروف بوده است و درباره شاه‌فضل ولی «فضل الله نعیمی استرآبادی» نیز نتیجه‌گیری کرده که اهل حق وی را با فضل‌الله دیگر اشتباه گرفته، وی را در قرن چهارم هجری قرار داده و اولین تجلی ذات خداوند را در جسم وی می‌دانند.

سیری کوتاه در مرام اهل حق (علی‌الیهیان)^{۲۰}

کتاب «سیری کوتاه در مرام اهل حق» را محمد مردانی تألیف کرده‌است. این کتاب محمد مردانی نیز در زمره کتاب‌های حوزوی به حساب می‌آید که توسط افراد وابسته به حوزه‌های علمیه درباره اهل حق نوشته شده‌است. سعی نویسنده در کتاب بر این قرار گرفته که اهل حق را در طیف غلات شیعی قرار داده، آنها را در زمان حال نادم از گذشته آبا و اجداد خود نشان داده و در نهایت به برجسته کردن تضادهایی که میان فرق اهل حق موجود می‌باشد پرداخته است، تا جایی که وی نیز نصیر، از یاران حضرت علی(ع) را مؤسس و بنیانگذار فرقه اهل حق به شمار آورده‌است. نویسنده به استفاده از کتب جیحون آبادی و نورعلی الهی پرداخته، اهل حق را از منظر آنها دیده و بدون نقد آنها به ذکر پشت سر هم مطالب آن کتب پرداخته و مطالب را بر اساس آنها پیش برده‌است.

مطالب کتاب به صورت بسیار ناهماهنگی تدوین شده، میان پاراگراف‌ها رابطه‌ای وجود ندارد و خواننده سردرگم می‌ماند که منظور مؤلف از بیان پاراگراف‌ها چه می‌باشد. بنظر می‌رسد وی تا حدی با آئین یاری (یا به ظن وی اهل حق و علی الهی) ناآشنا می‌باشد که کتب تحقیقاتی جدید را از قبیل «سروده‌های دینی یارسانیان» ماشاالله سوری و «حماسه چهل‌تان» بابازاده را در زمره

۲۰. محمد مردانی، سیری کوتاه در مرام اهل حق (علی‌الیهیان) (قم: بی نا، ۱۳۷۵).

کتب مقدس اهل حق به حساب آورده‌است. از سوی دیگر جدولی را که وی درباره دوره های تجلی و هفت تنان بدون ذکر منبع تدوین کرده‌است، برداشتی از گفته های نورعلی الهی و کتاب «مجموعه رسایل اهل حق» ایوانف می‌باشد. مؤلف، که در جای جای کتاب به صراحت به پیشوایان و موسسان اهل حق توهین کرده، قصد خود از نگارش کتاب را این چنین بیان کرده‌است: «مطالبی که در پیش رو دارید، مطالب اصیلی است که از دفاتر و کتب اهل حق با آشنایی و آدرس کامل، تا برای مراجعین کاری آسان و مقدمه‌ای جهت کار محققین آینده شود و علت تحریر مطالب را محض رضای خدا و بیداری مظلومان گول خورده چیزی دیگری نمی‌دانم.»^{۲۱}

منظومه اهل حق نامه^{۲۲}

«منظومه اهل حق نامه» نوشته محمد محمدی است که مطالب آن در چند سال اخیر بیشترین حساسیت را میان پیروان آیین یاری، بالاخص در استان کرمانشاه، برانگیخته است. کتاب به نظر مولف آن، تاریخ عقاید و فقه اهل حق را پوشش داده‌است. نگارش آن به دو زبان کردی، گویش کرمانشاهی، و فارسی صورت گرفته، که بخش کردی آن منظوم است. انتشار کتاب نیز به وسیله مولف و در شهر قم صورت گرفته. ابتدا باید گفت که مولف میان آیین یاری و اهل حق تمایزی قایل نبوده‌است و سپس وی اهل حق (که به پندار وی همان آیین یاری، نصیری و علی الهی است) را از منظر نورعلی الهی و کتاب های وی تفسیر کرده‌است. در مورد منابع مورد استفاده وی می‌توان گفت که برای تدوین کتاب از تنها منبع دینی یارسانیان که استفاده کرده، «دوره هفتوانه»، تصحیح صفی زاده می‌باشد. ولی شایان ذکر است که وی از چند کتاب تحقیقی در این زمینه نیز استفاده کرده‌است. همچنین به نظر می‌رسد که محمدی خیلی بیشتر از آنچه که نشان داده و در کتاب خود آورده‌است، با آیین یاری آشنایی داشته، زیرا تدوین مطالب و حذفیات وی به گونه‌ای است که این نظر را به ذهن متبادر می‌کند. در جای جای کتاب به پیروان آیین یاری و پیشوایان این آیین توهین شده، ولی در این مقال جای بحث درباره آن نیست. تنها باید گفت که محمدی، بهلول را شخصیتی غیر از بهلول قرن دوم هجری دانسته، اهل حق را بنابر تعریفی که خود از آن ارایه کرده باقی مانده فرقه عالی نصیریه می‌داند؛ دین یاری را ترجمه فرقه نصیری به کردی می‌داند. وی مقایسه‌ای تطبیقی میان عقاید و فقه اهل حق با تشیع انجام داده و نتیجه

۲۱. محمد مردانی، سیری کوتاه در مرام اهل حق، مقدمه.

۲۲. محمد محمدی، منظومه اهل حق (قم؛ حوزه علمیه، بی تا).

گرفته که اهل حق مرتد است؛ بیشتر مطالب کتاب استفتائات از مراجع شیعی در باب عقاید و آداب و رسوم فرقه اهل حق است.

حماسه میر مخدوم (پیر خضر شاهویی)^{۲۳}

«حماسه میر مخدوم» از دیگر کتب نگارش شده سیاوش دلفانی درباره اهل حق است. موضوع این کتاب دلفانی شخصیت‌سازی تاریخی برای یکی از یاران سلطان اسحاق برزنجه‌ای، به نام پیر بنیامین، می‌باشد. تقریباً نیمی از مطالب کتاب شرح حال زندگی شاه نعمت الله ولی کرمانی و سید قاسم انوار است که به کرات در کتاب ابیات از دواوین آنها نقل، توضیح و شرح داده شده‌است، مطالبی که اغلب هیچ ربطی به موضوع کتاب ندارند. وی در مابقی مطالب کتاب با استناد به زندگی نامه، تذکره های اولیا، کتب تاریخی و منابع آئین یارسانیان، در پی آن برآمده که سید محمد مدنی ملقب به میر مخدوم (یا میر مختوم) را همان پیر بنیامین، از یاران هفتگانه سلطان اسحاق به شمار آورد. از آنجایی که وی برای پرداختن به وضعیت و احوال پیر بنیامین در آیین یاری بیشتر به منابع شاخه آتش‌بیگی و شاه‌هیاسی اتکا کرده‌است، شخصیت پیر بنیامین جنبه‌های اسلام‌گرایانه به خود گرفته است. همچنین نویسنده مدعی شده که احوال سید محمد مدنی (میر مخدوم) ملقب به پیر بنیامین و پیرخضر شاهویی - متولد در سال ۷۶۰ و متوفی به سال ۸۳۳ هـ - از سوی منابع اهل حق با احوال پیرخضر شاهویی دیگری خلط شده، در حالی که آنها دو شخص متفاوت با فاصله زمانی دو قرن از یکدیگر می‌باشند؛ تا جاییکه وی لفظ بنیامین را مرکب از بنی‌آمین دانسته، امین را از القاب پیامبر (ص) و جبرئیل به شمار آورده‌است. از سوی دیگر وی به رابطه سلاسل صوفیه با فرقه اهل حق اشارات فراوان کرده و از رابطه‌های سران صوفیه با اقدامات این فرقه سخن بسیار گفته‌است. وی در این کتاب بر خلاف کتاب عالی قلندر و شاه فضل ولی، ابیات بسیاری از دفاتر دوره متأخر یارسانیان نقل کرده‌است.

سر سپردگان^{۲۴}

«سر سپردگان» اثر مولفی به نام محمد علی خواجه الدین می‌باشد که تالیف آن به سال‌های قبل از انقلاب باز می‌گردد. از آنجایی که خواجه دین نیز تفاوت و تمایزی میان فرقه اهل حق و آیین

۲۳. سیاوش دلفانی، حماسه میر مخدوم (پیر خضر شاهویی) (قزوین: بحرالعلوم، بی تا).

۲۴. محمد علی خواجه الدین، سرسپردگان (تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۴۸).

یاری قائل نبود، پراکندگی پیروان اهل حق در گستره جغرافیایی ایران را مد نظر قرار داده است. وی اگرچه در ابتدای کتاب نقدی بر تعدادی منابع تحقیقی مورد استفاده خود نوشته، ولی در جریان متن کتاب علیرغم ذکر اختلاف منابعش و عدم نتیجه گیری از آن به بیان برداشت‌های مستقیم و پشت سر هم از منابع متفاوتش برای پیش بردن موضوع اقدام نموده است. از آنجایی که وی به وفور از «شاهنامه حقیقت» و کتاب نورعلی الهی استفاده کرده و از منظر آنها به آیین یاری نگریسته، هنگام بیان دوره‌های تجلی ذات باری تعالی در قالب جسمانی انسان و ذکر یاران سلطان اسحاق، دچار اشتباه شده است.

دید صوفی‌وار مؤلف، که در جای جای کتاب پیدا است، به همراه باور به این که اهل حق از صوفیه به شمار می‌آیند، موجب گردیده وی از رسایل دراویش معاصر نیز در جهت پیش بردن مطالب کتاب خود استفاده کند. شایان ذکر است که وی در جایی که از جم و جمخانه صحبت می‌کند، متأثر از نوشته‌های نورعلی الهی و رسایل دراویش، آداب و رسوم جمخانه را با آداب و رسوم خانقاه دراویش خلط می‌کند. جالب آن که موضوع اصلی کتاب، سرسپردن، جز رونوشتی از صفحات کتاب برهان الحق نور علی الهی - آنچنان که خود مؤلف نیز اذعان دارد - نیست. از سوی دیگر تا جایی پیش رفته که بسیاری از ابداعات نورعلی الهی، همچون احوال و آداب خواب دیدن و احضار ارواح را، به اهل حق نسبت داده است و در جای دیگر نیز برای توضیح و تشریح پاره‌ای از سوالات مطرح شده در متن کتاب به مصاحبه شفاهی خود با یکی از پیروان فرقه اهل حق، هنگام مسافرت از شمال به تهران، استناد می‌کند.

چهل تنان^{۲۵}

کتاب «چهل تنان» اثر پرویز بابازاده نیز در زمره کتبی است که به باور اینکه اهل حق از صوفیه به شمار می‌روند، درباره فرقه چهل تنان، به خاطر شباهت عنوان آن با چهل تن در نزد یارسانیان نگاشته شده است. مؤلف کتاب، آن چنان که از لابه‌لای مطالب کتاب بر می‌آید، دارای مسلکی صوفیانه می‌باشد. وی در چند صفحه آغازین کتاب به ذکر تاریخ تصوف در اسلام پرداخته، سلاسل صوفیه و طریق آنها را برشمرد، به اصطلاحات صوفیه اشاراتی کرده و سپس وارد بحث درباره فرقه اهل حق شده است.

منابع اصلی مورد استفاده وی برای نگارش مطالب مربوط به فرقه اهل حق، «شاهنامه

حقیقت» جیحون آبادی و کتب نورعلی الهی هستند؛ بنابراین آنچه که وی درباره آیین یاری گفته منبعث از مطالب این دو کتاب است. موضوع کتاب که چهل تن قدیس سلاسل صوفیه می‌باشد، به علت وجود چهل تن قدیس در آیین یاری با آن خلط شده. نویسنده، به اشتباه آنها را یکی پنداشته؛ اما اسامی که وی ذکر کرده و شامل چهل تن قدیس صوفیان می‌گردد جز در چندین مورد، با چهل تن مقدس نزد یارسانیان تطابق ندارد. از سوی دیگر شباهت آداب و رسوم و انعقاد جم و جمخانه یارسانیان با آداب خانقاه‌نشینی در اویش نیز موجب اشتباه مؤلف شده است. در پایان نیز وی به ذکر داستان زندگی و احوال چندتن از چهل تنان مقدسه صوفیه پرداخته‌است.

زیج کردی - آریایی^{۲۶}

نویسنده کتاب «زیج کردی-آریایی» طیب طاهری می‌باشد. طاهری در این کتاب به بررسی تقویم و روزشماری در میان اکراد و بالاخص یارسانیان پرداخته و به مطابقت دادن آن به منظور به دست دادن شباهت‌های آن با تقویم ایران باستان مبادرت ورزیده است. مؤلف با اصرار بر اینکه تمامی ابیاتی که در دفاتر یارسانیان، مخصوصاً دوره کیهانی آمده و اشارات به احوال ستارگان و سیاره‌ها در آسمان دارد، همگی با آگاهی کامل از علم نجوم سروده شده‌اند، به تفسیر ابیات نقل شده در این زمینه از زبان یاران سلطان اسحاق و خود وی پرداخته‌است.

کار وی از چند ایراد اساسی برخوردار است: نخست؛ وی از دفاتر پس از دوره پردیوری استفاده نموده، مثلاً؛ به ذکر ابیاتی چند از امیر نورو، از مشاهیر عصر قاجار یارسانیان پرداخته، آنها را برای بیان وضعیت و احوال سلطان و یارانش به کار گرفته است. دوم؛ استناد به همان ابیات که در دوره‌های متأخر و یا در زمان سلطان اسحاق سروده شده و طاهری آنها را از لحاظ علم نجوم داری ارزش علمی دانسته و برابر نهادن تاریخ رویدادهایی که در منابع تاریخی قرون میانه ایران آمده، بالاخص دوره مغول، با این ابیات و دادن تاریخ‌های بسیار دقیق و حتی روزشمارانه درباره زندگی سلطان اسحاق و یارانش. این درحالی است که در «دیوان گوره»^{۲۷} ابیاتی می‌باشد که می‌توان بنا بر آنها ثابت کرد که سلطان اسحاق متعلق به قرون متأخر می‌باشد.

۲۶ طیب طاهری، زیج کردی-آریایی (اربیل: بی نا، ۲۰۰۱).

۲۷. دیوان بزرگ .

ایلخچی^{۲۸}

کتاب «ایلخچی» تألیف نورالدین ساعدی، شرح مسافرت وی به میان ساکنان اهل حق روستای ایلخچی، از توابع تبریز در دهه چهل شمسی است. کتاب وی کمتر جنبه عقیدتی دارد و در سخن از زمان شکل‌گیری فرقه به صورت گذرا با تکیه بر داستان‌های افواهی مردم، روایتی به دست می‌دهد. مسافرت وی و همراهانش به روستا و معاشرت آنها با مردمان روستا به کتاب رنگ مردم‌نگارانه داده است. وی از این منظر به بررسی و شرح آداب و رسوم ساکنان روستا پرداخته که تأثیرات ظهور شرایط جدید بر زندگی آنها را مورد توجه قرار دهد.

خاندان حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه^{۲۹}

«خاندان حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه» از دیگر آثار محمدعلی سلطانی می‌باشد که در آن به بررسی، توصیف و بیان شجره خاندان‌های اهل حق تشکیل شده در زمان سلطان اسحاق پرداخته‌است. بسیاری از مطالب کتاب، برداشت‌هایی از دیگر کتب سلطانی درباره کرمانشاه و اهل حق است. به غیر این منابع، وی از «تذکره‌های خاندان‌های اهل حق»، کتب نورعلی الهی، «شاهنامه حقیقت» جیحون آبادی، «دفتر رموز یارسان»، چند کتب درباره صوفیه، استفاده کرده‌است. این کتاب سرشار از شجره نامه و تصاویر افراد این خاندان می‌باشد.

نامه سرانجام^{۳۰}

«نامه سرانجام» یا «کلام خزانه» از مقدس‌ترین متون دینی یارسان بوده و بخشی از متن کلامی «دیوان گوره» محسوب می‌شود؛ این کتاب توسط صدیق صفی‌زاده طبع و نشر شده‌است. صفی‌زاده کتاب را به چند بخش تقسیم کرده و در هر کدام از آنها به ذکر یکی از متون یاری پرداخته، آن را ترجمه کرده و سپس به تفسیر آن پرداخته‌است. منابع مورد استفاده وی برای تصحیح متون، عبارتند از چند زندگی نامه، تذکره اولیاء، تحقیقاتی درباره ایران باستان و کتب نورعلی الهی و جیحون آبادی.

به علت استفاده صفی‌زاده از دو منبع متناقض، یعنی هم استفاده از متون یاری و هم استفاده از

۲۸. نورالدین ساعدی، ایلخچی (تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۲).

۲۹. محمد علی سلطانی، خاندان‌های حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه (کرمانشاه: سها، ۱۳۸۱).

۳۰. صفی‌زاده، صدیق، نامه سرانجام (تهران: انتشارات هیرمند، ۱۳۷۵).

کتاب جیحون آبادی و نورعلی الهی که یاری را در مسیر شیعی انداخته‌اند، موجب سردرگمی خواننده شده تا نتواند ریشه‌های عقیدتی آیین یاری و آداب و رسوم آنها را دریابد. قسمتی که در پایان کتاب به عنوان خرده سرانجام آمده، شامل آداب و رسوم اهل حق (یاری)، به طور کامل برداشتی است بدون ذکر منبع از مطالب نورعلی الهی در کتاب برهان الحق. از طرفی دیگر در کلام دوره چهل تن، صفی زاده به ذکر ۷۰ بند از زبان بیش از چهل تن پرداخته و کسانی را در زمره چهل تن قرار داده که نه تنها در کتاب دیگرش، «پیرامون و مشاهیر اهل حق» عنوان چهل تن ندارند، بلکه در دیگر کتب چاپ شده درباره اهل حق نظیر؛ «دیوان گوره» و «نامه سرانجام» طیب طاهری از آنها به عنوان چهل تن ذکر می‌نماید.

دوره عابدین جاف نیز ناقص چاپ شده، در مطالبی که از تطابق آن با دوره عابدین جاف در «دیوان گوره» و «نامه سرانجام» آمده، به طور واضح می‌توان ابیاتی که صدیق صفی‌زاده اضافه کرده‌است را تشخیص داد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که ابیات فراوانی را صفی‌زاده به عمد حذف کرده که بیشتر ابیاتی درباره سلطان اسحاق از زبان عابدین جاف می‌باشند، که در آن عابدین به زبان مناجات در باره سلطان اسحاق توصیف‌هایی ارائه می‌کند که می‌توان به وضوح از آنها اعتقادات یارسانیان به سلطان اسحاق و خدا پنداشتن وی را دریافت.

«دوره هفتوانه» که در این کتاب نیز به عنوان بخشی از متون دوره یاری چاپ شده، همان «کتاب هفتوانه» است، با حذف مقداری از ضمایم و تعالیق. «کلام دوره بارگه بارگه» نیز از تفاوت بارزی با دیگر کلام‌های هم عنوان خود در دیگر کتب مربوط به یارسانیان برخوردار است. صفی‌زاده گرایش دارد که اسامی را به صورت باستانی نقل کرده و برای آنها برابر نهادهای باستانی به دست دهد. از سویی چندین بند از این کلام در «دوره بارگه بارگه سیاوش تیموری» نیامده و چندین بند در کتاب تیموری آمده که کتاب صفی‌زاده فاقد آن است.

دفتر رموز یارسان^{۳۱}

«دفتر رموز یارسان» یا «گنجینه سلطان سحاک»، مجموعه‌ای از متون دینی زمان‌های گوناگون حیات یارسانی‌ها را سید قاسم افضلی گردآوری، تصحیح و منتشر نموده‌است. افضلی، کلام‌های چندین دوره را در این مجموعه گردآوری و بدون ترجمه‌ی تفسیر و تصحیح متون مبادرت به انتشار آنها نموده‌است. در دو موضوع به صورت موجز به ذکر داستان زندگی شاه خوشین و سلطان اسحاق

۳۱. سید قاسم افضلی، دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان سحاک (تهران: چاپ راستی، ۱۳۵۰).

پرداخته‌است. منابع وی برای این قسمت به نظر می‌رسد که بیشتر شفاهی بوده و در «دیوان گوره» داستان به نحو دیگری است.

از سوی دیگر اختلاف داستان زندگی سلطان اسحاق که افضل‌ی بیان کرده، با همین موضوع مجموعه رسایل اهل حق، به نظر می‌رسد که برآمده از دو منبع متفاوت باشد: افضل‌ی از «دفتر امیر نوروز» استفاده کرده‌است. چون که آن ابیات بسیار با به ابیات درویش نوروز نزدیک بوده و محتوای آنها نیز حول همان موضوعات مورد علاقه درویش نوروز می‌چرخد و در «مجموعه رسایل اهل حق»، گردآوری شده توسط ایوانف گرایش به سمت متون تیره آتش بیگی بسیار است. زیرا این عقاید تنها در منابع آن تیره یافت می‌شود.

با وجود آنکه افضل‌ی، نام کتاب را «گنجینه سلطان سحاک» نهاد، درباره اصول عقاید یاری، زمان پیدایش این آیین و آداب در رسوم یارسانیان مطلب آن‌چنانی بیان نکرده‌است. از طرف دیگر در متن «دوره عابدین جاف»، «دامیار دامیار» و «زالال زلال» اختلاف بسیاری میان کلام‌هایی که افضل‌ی گرد آورده و کلام‌هایی که حسینی در «دیوان گوره»، صفی‌زاده در «نامه سرانجام» و طاهری در «سرانجام»، به چاپ رسانده موجود می‌باشد. در کتاب افضل‌ی نیز «کلام عابدین جاف»، همچون کتاب صفی‌زاده، به صورت اختصار بیان شده است، «دامیار دامیار» - مقفود در کتاب صفی‌زاده - مفصل‌تر از «دامیار دامیار» کتاب حسینی می‌باشد و در «کلام زلال زلال» به غیر از اختلاف فراوانی و کمبود ابیات از نظر محتوای ابیات و دگرگونی کلمات تفاوت زیادی موجود می‌باشد.

کلام دوره بابا ناووس^{۳۲}

«کلام دوره بابا ناووس» از منابع تاریخی آیین یارسان می‌باشد که ده‌ای جیحون آبادی گردآوری، تصحیح و منتشر نموده‌است. ده‌ای در گردآوری این کلام، از نسخ خطی که به چاپ نرسیده باشد، نام نبرده و استفاده نکرد و در مجموع از چندین نسخه از «کلام دوره باباناووس» که جداگانه و یا در مجموعه‌های آیینی یارسانیان چاپ شده استفاده کرده و نشانی هر یک از آنها را داده‌است.

اگر چه می‌توان گفت: این کتاب در نوع خود بهترین تصحیح و چاپ از متون یاری می‌باشد، ولی چند ایراد بر آن وارد است: نخست اینکه با وجود استفاده مصحح از «فرهنگ لغات هزار مکریانی» و «فرهنگ لغت بورکه‌ئی»^{۳۳} چند جا به اشتباه بعضی از کلمات را معنی کرده است. دوم این شکل

۳۲. جیحون آبادی ده‌ای، کلام دوره باباناووس (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا).

۳۳. هر دو از فرهنگ واژگان کردی می‌باشند.

نوشتاری تعدادی از کلمات اشتباه نوشته شده و بالطبع آن حاشیه‌ای که در ذیل بر آن نوشته شده اشتباه می‌باشد. سوم؛ اگر اشارات و اشکالاتی دیگری از ابیات در دیگر کلام‌ها آمده، تنها به ذکر آنها بدون نشانی قابل پیگیری اکتفا کرده است.

کلام دوره بارگه بارگه^{۳۴}

«کلام دوره بارگه بارگه» از دیگر منابع تاریخی آیین یارسان می‌باشد که سیاوش تیموری گردآوری، تصحیح، ترجمه، و به همراه حواشی و تعلیقی چند منتشر نموده است. در مجموع بر کار وی ایراداتی چند وارد است: نخست؛ آن که وی تفاوتی میان دید خود، که یارسان را دینی ازلی می‌داند و دیدگاه صوفیانه صفی‌زاده در قبال یارسان قائل نشده و تمامی حواشی وی بی‌کم و زیاد همان مطالبی است که صفی‌زاده در نامه سرانجام، قسمت بارگه بارگه، آورده است. دوم؛ از سوی دیگر تمامی یاران سلطان اسحاق و تاریخی که برای دوره حیات آنها از سوی تیموری بیان گردیده، همان مطالبی است که صفی‌زاده در کتاب پیران و مشاهیر اهل حق آورده است. سوم؛ شیوه نوشتن ابیات، املائی آنها و ترجمه ناقص و نارسای تیموری از ابیات از دیگر مشکلات این اثر است. آنچه که درباره این اثر شایان ذکر است، تفاوت محتوایی تعدادی از ابیات بندها با «بارگه بارگه» صفی‌زاده و حسینی است، ابیاتی که در بندهای «بارگه بارگه» گردآوری شده توسط تیموری آمده، در کتاب‌های آن دو ذکری از آن نرفته است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های حاصل از ارزیابی و نقد محتوایی و منبع‌شناختی تحقیقات داخلی فارسی زبان در باب تاریخ و عقاید فرقه اهل حق و آیین یارسان حاکی از آن است که مجموعه‌ای از عوامل از قبیل: جامعه بالنسبه منزوی پیروان آیین یارسان، زبان رمزآمیز و بیان شاعرانه کتاب‌ها و آثار اعتقادی یاری، موقعیت جغرافیایی کوهستانی با دسترسی سخت در کنار برخی حساسیت‌های ناشی از ملاحظات سیاسی و اعتقادی از یک‌سو و نگاه‌های مبتنی بر پیش‌فرض‌های رایج و اغلب مغرضانه در باب آیین یارسان و عدم تخصص و توان لازم محققان فرقه اهل حق موجب شده تا دستاوردهای پژوهشی مذکور نتوانند از گزند آسیب‌های جدی برکنار بمانند، که در بیان ابعاد انتقادی این آثار مواردی چند از منظر نقد بیرونی و دورنی قابل اشاره هستند.

۳۴. سیاوش تیموری، کلام دوره بارگه بارگه، کپی.

برخورد مبتنی بر پیش‌فرض‌های رایج عمومی درباره فرقه اهل حق همراه با نگاه‌های ناشی از خاستگاه عقیدتی محققان که در برخی موارد به صورت فعالیت‌ی کاملاً غرض‌مند و جهت‌دار درآمده‌اند، از موارد انتقادی می‌باشد که به عاملی اصلی در عدم کشف و درک واقعیت تاریخی و مبانی اعتقادی پیروان یارسان بدل شده است و ماهیت تاریخی و اعتقادی آنان را با تفاسیری ناصواب بیش از پیش در ابهام فروبرده است. ارائه تفسیرهای صوفیانه و غلات شیعی از اهل حق دو نگاه غالبی می‌باشند که در بیشتر آثار به گونه‌ای هدفمند یا ناشی از ضعف شناخت و برداشت ناقص محققین ارائه شده‌اند.

عدم همخوانی برخی از مدعیات و مفاد مورد اشاره این آثار با واقعیات مشهود تاریخی و عدم تطبیق اطلاعات آیین یارسان با آثار و رخداد‌های موثق تاریخی، موجب نوعی زمان‌پریشی در متون این تحقیقات شده به طوری که بسیاری از حوادث و شخصیت‌ها تاریخی با هم خلط شده‌اند، که جایگاه علمی و استنادی آنان را با ضعف و سستی مواجه می‌کند.

برخورد منفعلانه با منابع مورد استفاده در کنار نقل مضامین بدون ذکر منبع تاریخی از دیگر نکات انتقادی می‌باشد که در مواردی موجب تناقض درونی متن و ناهمخوانی آرای تحقیقی شده است. تأکید بیش از حد بر یک منبع و برخورد گزینشی با منابع، آسیب دیگری است که بعضاً تکرار شده است.

ناآشنایی و ضعف دانش زبانی جهت ارتباط مفید با متون و منابع اصلی اعتقادی و تاریخی اهل حق از قبیل دواوین، دفاتر و کلام‌ها، که اکثراً با گویش‌های زبان کردی نگاشته شده‌اند، از دیگر موارد مورد نقد می‌باشد که فارغ از پیامدهایی که در آثار پژوهشی به بار آورده و فهم و برداشت ژرف و چندوجهی را با مشکل مواجه کرده، در حوزه گردآوری، تصحیح، شرح و تعلیق نویسی بر این نسخ و منابع تاریخی نیز سبب کاستی‌ها و سوءبرداشت‌هایی در بازخوانی و فهم متون مذکور شده است.

کتابنامه

- اعدی، نورالدین. / ایلیچچی. تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۲.
افضلی، سید قاسم. دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان سحاک. تهران: چاپ راستی، ۱۳۵۰.
ایوانف، ویلادیمیر. مجموعه رسائل اهل حق. تهران: انتشارات اسماعیلیه، ۱۳۳۷.
بابازاده، پرویز. چهل تنان. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
تیموری، سیاوش. کلام دوره بارگه بارگه. کپی.

- جیحون آبادی دکه ای. کلام دوره باباناووس. بی جا: بی نا، بی تا.
- خدابنده‌لو، عبدالله. شناخت فرقه اهل حق. تهران: انتشارات امیر کبیر ۱۳۸۲.
- خواجه الدین، محمد علی. سرسپردگان. تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۴۸.
- دلفانی، سیاوش. عالی قلندر و شاه فضل ولی. تهران: انتشارات منشور امیر، ۱۳۸۴.
- _____ . حماسه میر مخدوم (پیر خضر شاهویی). بی جا: بی نا، بی تا.
- سلطانی، محمد علی. خاندانهای حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه. کرمانشاه: سپها، ۱۳۸۱.
- _____ . قیام و نهضت علویان زاگرس. تهران: نشر سپها، ۱۳۷۶.
- سوری، ماشاالله. سروده های دینی یارسان. تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۴.
- صفی زاده، صدیق. پیران و مشاهیر اهل حق. تهران: انتشارات حروفیه، ۱۳۷۳.
- _____ . نامه سرانجام. تهران: انتشارات هیرمند، ۱۳۷۵.
- _____ . نوشته های پراکنده درباره یارسان (الحق). تهران: انتشارات عطایی، ۱۳۶۱.
- طاهری، طیب. زیج کردی-آریایی. اربیل: بی نا، ۲۰۰۱.
- عالی نژاد، سید خلیل. رساله یاری. تهران: انتشارات قلندریه، ۱۳۸۴.
- القاسی، مجید. آیین یاری و رمز یاری و اندرز یاری. بی جا: بی نا، بی تا
- محمدی، محمد. منظومه اهل حق. قم: حوزه علمیه، بی تا.
- مدرسی چهاردهی. نورالدین، خاکسار و اهل حق. تهران: بی نا، بی تا.
- مردانی، محمد. سیری کوتاه در مرام اهل حق (علی اللهبیان). قم: بی نا، ۱۳۷۵.
- نور علی الهی. برهان الحق. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۵.

جایگاه مکاتبات در پژوهش‌های تاریخی (با تکیه بر مکاتبات حاج محمد کاظم ملک التجار تبریزی با فرزندش حاج حسین آقای ملک)

مقصودعلی صادقی^۱ علی منوچهری^۲

چکیده

مکاتبات و مراسلات اعم از: سلطانیات، اخوانیات و دیوانیات، بخش مهمی از اسناد تاریخی به شمار می‌روند که استفاده از آنها در پژوهش‌های تاریخی می‌تواند وراى داده‌های مبتنی بر مضامین و محتوای اصلی مکاتبات، به طور ضمنی راهی به درک وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ادوار تاریخی نیز بگشاید. مکاتبات ملک‌التجار تبریزی با فرزندش حاج حسین آقا ملک (بین سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۹۶ شمسی) نمونه‌ای از مکاتبات خانوادگی موسوم به اخوانیات مربوط به اواخر دوره قاجار می‌باشد که با توجه به موقعیت اجتماعی و اقتصادی نویسندگان لاجرم منبع مهمی در راستای درک ابعاد مختلف حیات سیاسی و اجتماعی در آن دوره تاریخی می‌باشد. پژوهش مذکور با استفاده از روش توصیفی تبیینی و با تکیه بر اسناد و منابع کتابخانه‌ای، سنجش اهمیت و جایگاه این مکاتبات را به عنوان نمونه‌ای موردی از مکاتبات و شرح حال نگاری در مجموعه اسناد و منابع تاریخی دوره قاجاریه مورد بررسی و پژوهش قرار داد. براساس یافته‌های پژوهش، مکاتبات ملک‌التجار از تهران با فرزندش حاج حسین آقا در مشهد بین سال‌های ۱۳۳۳-۱۳۳۶ ه.ق از سویی مشتمل بر اطلاعات فراوانی درباره اوضاع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران آن دوره مانند: جنبش مشروطه، وضعیت دربار، شرایط سیاسی خراسان، طب سنتی دوره قاجار، مسائل فقهی-حقوقی و ... می‌باشد و از سوی دیگر، در کمک به شرح حال نگاری شخص ملک‌التجار و حاج حسین آقا نیز بسیار سودمند می‌باشد. این اسناد همچنین اطلاعات ارزنده‌ای در باب یکی از بزرگترین موقوفات آستان قدس، یعنی موقوفات ملک ارائه می‌دهد و از این حیث از جایگاه مهمی در حوزه مطالعات تاریخی دوره قاجار برخوردار می‌باشد. واژگان کلیدی: محمد کاظم ملک التجار تبریزی، حسین آقا ملک، مکاتبات، خراسان، دوره قاجار.

The position of correspondences in historical researches (focusing on correspondences of Haj Mohamad Kazem Malekottojar Tabrizi to his son Haj Hossein Agha Malek)

Maghsoodali Sadeghi³

Ali Manouchehri⁴

Abstract

Correspondences including Soltaniat (formal letters), Akhvaniat (friendly letters) and Divaniat (judicial and financial letters) are assumed as important part of historical documents that use thereof in the historical researches, in addition to data based on main contents of correspondences may implicitly provide the requirements for perception of sociopolitical and cultural status of historical periods. Correspondences of Malekottojar Tabrizi to his son Haj Hossein Agha Malek (within 1905-1917) is a sample of familial correspondences known as Akhvaniat are referred to the recent of Qajar Era that considering the socioeconomic situation of authors, inevitably is assumed as an important references for perception of different aspects of sociopolitical life within that historical period. The present study analyzed the assessment of importance and position of these correspondences as a case sample of correspondences and biography writing in the collection of historical documents and references of Qajar Era. According to the results, correspondences of Malekottojar from Tehran to his son Haj Hossein Agha in Mashhad, within 1945-1947- from one side included frequent information about political and socioeconomic status of Iran within the said era such as constitutional movement, court status, political conditions of Khorasan, traditional medicine of Qajar Era, jurisprudential-legal issues etc., and on the other side are very useful for assistance to biography writing of Malekottojar and Haj Hossein Agha. These documents provide valuable information about one of the greatest endowments of Astan Ghods (Imam Reza Shrine) means endowments of Malek, and therefore have important position in the historical studies of Qajar Era.

Keywords: Mohammad Kazem Malekottojar Tabrizi, Hossein Agha Malek, Correspondences, Khorasan, Qajar Era.

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز.
۲. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه تبریز.

3. Associate Professor of dept. of History, Tabriz University.

4. PhD student in History, Tabriz University.

مقدمه

مکاتیب و مراسلات چه از نوع دیوانی و درباری و چه دوستانه و خانوادگی (اخوانیات) از جمله منابع مهم و موثق هر دوره‌ی تاریخی محسوب می‌شوند که از جهات مختلف حائز اهمیت و درخور مطالعه و تحقیق می‌باشند. مکاتبات اغلب اطلاعات سودمند و با ارزشی در زمینه اوضاع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی عصر خود ارائه می‌دهند، همچنین در این مکاتبات از جریانهای سیاسی، اجتماعی و احوال خصوصی مردم از قبیل علما، ادبا، شخصیت‌های سیاسی، درباریان و حتی مردم عادی سخن به میان آمده است. در میان منابع تاریخی مکاتبات در زمره اسناد تاریخی قرار می‌گیرد. مکاتبات و نامه‌ها را به عنوان یک سند تاریخی از نظر ساختار و محتوا به سه دسته سلطانیات، اخوانیات و دیوانیات تقسیم می‌کنند که هر کدام از آنها نیز تعریف خاص خود را دارد.

سلطانیات و دیوانیات: مراد از سلطانیات نامه‌هایی است که پادشاهان و امرا به یکدیگر و به زیردستان خود می‌نوشته‌اند و یا از زیر دستانشان به آنها نوشته می‌شده است. از نامه‌های سلطانی که به اسلوبی خاص نوشته شده، می‌توان به نامه‌ها و مکاتبات میان پادشاهان، امرا، وزرا و دیگر شخصت‌ها و نیز فتح‌نامه و شکست‌نامه، تعزیت‌نامه، تهنیت‌نامه، سوگندنامه، عهدنامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها اشاره کرد.^۵ دیوانیات نیز درباره مسائل و امور دولتی و کشوری در دستگاه‌های اداری تهیه می‌شدند. در آثار متقدمان، عناوین مختلف و متعددی می‌یابیم که به اسناد دیوانی اطلاق می‌شده است مانند: منشور، فرمان، مثال، توضیح، یرلیغ، التمغا، پروانه یا پروانچه، عهد، نشان، رقم، حکم، ملطفه، مواضعه، مخاطبه، تعلیقه، برات، فرد و بسیاری از اسناد دیگر.^۶ میان سلطانیات و نوشته‌های درباری و دیوانی یا همان دیوانیات تفاوت چندانی دیده نمی‌شود و در بیشتر مواقع بر هر دو یک اطلاق صورت گرفته است. زیرا که هم سلطانیات و هم دیوانیات به دستور مستقیم شاه و یا تحت نظر او تدوین و صادر می‌شده‌اند.

اخوانیات: مقصود از اخوانیات نامه‌هایی است که طبقات مختلف مردم به یکدیگر می‌نوشته‌اند.^۷ همچنین اخوانیات شامل مکاتبات دوستانه و نامه‌های خانوادگی نیز می‌باشند. در این دسته از نوشته‌ها می‌توان دو گروه متمایز از یکدیگر را تشخیص داد:

نخست؛ نامه‌های دوستانه‌ای که فقط جنبه ادبی و هنری دارند و کاربرد آرایه‌های ادبی و

۵. غلامحسین عسگری، «تاریخچه منشآت در ادب پارسی»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۴، ص ۶۵.

۶. جهانگیر قائم مقامی، مقدمه ای بر شناخت اسناد تاریخی (تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰)، ص ۴۳.

۷. دانشنامه ادب پارسی، به سرپرستی حسن انوشه (تهران: چاپ اول، ج ۲، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶)، ص ۳۰.

متصنع در آنها بیشتر است. از این مدارک به سبب اینکه نویسندگان، آنها را برای فضل فروشی نوشته‌اند، بهره تاریخی اندکی می‌توان برد.

دوم؛ آنهایی هستند که نویسندگان در آنها از حقایق و خصوصیات زندگی خود و یا دیگران سخن گفته است. این گروه از اخوانیات برای نوشتن و تدوین تاریخ، مفید فایده می‌تواند بود ولی متأسفانه از این گونه نوشته‌ها آنچه از دستبرد حوادث و آسیب‌تعبات اجتماعی برکنار مانده، بسیار اندک است و چنانچه بر حسب تصادف به دست آیند به صور مختلف تاریخ، مانند: شرح‌احوال معارف علم و ادب، تاریخ مردان سیاسی و اجتماعی و یا وقایع تاریخی، سیاسی و اقتصادی می‌توانند کمک بسیار کنند.^۸ از اخوانیات علاوه بر آنچه در مجموعه منشآت و مکاتیب به صورت نثر آمده به نامه‌هایی منظوم نیز بر می‌خوریم که سرشار از عواطف و اندیشه‌های شاعرانه است؛ مانند نامه اهل خراسان از انوری که شاعر با لرزش دل و تأثر، شکوه مردم خراسان را در بیداد غزان، بر خاقان سمرقند، قلج طمغاج خان، عرضه می‌دارد و با این مطلع فریاد بر می‌آورد:

به سمرقند گر بگذری باد سحر
نامه اهل خراسان به بر خاقان بر^۹

در تاریخ جهانگشای جوینی نامه منظوم انوری و رشید الدین وطواط که در جریان محاصره قلعه هزار اسب با تیر رد و بدل شد آمده است، که نمونه‌ای از نامه‌های منظوم است.^{۱۰} از دیگر انواع اخوانیات، نامه‌های دانشمندان، عارفان، صوفیان و اجازه‌نامه‌ها و ارشادنامه‌های آنان است. مانند تعداد زیادی از نامه‌های امام محمد غزالی و نیز نامه‌های عین‌القضات همدانی و از اجازه‌نامه‌های آنان مانند اجازه خرقه پوشیدن که در مقاله «خرقه هزار میخی» استاد فقید محمد تقی دانش پژوه، نمونه‌های مختلفی از آنها آمده است.^{۱۱}

لذا در یک تعریف مختصر می‌توان گفت: سلطانیات، به نامه‌های دیوانی یا نامه‌های رسمی، دولتی و اداری اطلاق می‌شد و اخوانیات، نامه‌های دوستانه، خصوصی و یا غیر رسمی در برمی‌گرفت. سبک نگارش سلطانیات با اخوانیات فرق داشت و ممکن بود منشیان و دبیران در یکی از این دو مهارت داشته و در دیگری عاجز و قاصر باشند.^{۱۲}

۸. قائم مقامی، همان، ص ۴۲.

۹. دیوان انوری، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، ج ۱ (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱)، ص ۲۰۱.

۱۰. تاریخ جهانگشای جوینی، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ دوم، ج ۲ (تهران: انتشارات بامداد)، ص ۸.

۱۱. محمدتقی دانش پژوه، (خرقه هزار میخی)، مجموعه سخنرانی‌ها و مقاله درباره فلسفه و عرفان اسلامی، به کوشش مهدی

محقق و هرمان لندلت (تهران: بی‌نا ۱۳۴۹)، صص ۱۶۵-۱۶۷.

۱۲. نامه‌های رشید الدین وطواط، به کوشش قاسم توپسرکانی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸)، مقدمه کتاب.

بنابر آنچه که مقدمتاً پیرامون مکاتبات و تقسیمات آن ذکر گردید، مکاتبات ملک التجار تبریزی با فرزندش حاج حسین آقا در زمره مکاتبات غیر رسمی دوستانه و خانوادگی یعنی اخوانیات قرار می‌گیرد که از اهمیت زیادی در مطالعات تاریخی به ویژه شرح حال نگاری برخوردار می‌باشند. نامه‌ها و مکاتبات دوستانه و خانوادگی (اخوانیات) مبین وضعیت زندگی نویسندگان و گاه دریافت‌کنندگان نامه‌ها است و لذا این گونه نامه‌ها برای تدوین تاریخ زندگی رجال و شرح حال نگاری بسیار مفید و سودمند است. زیرا در اخوانیات نویسنده آنچه می‌خواهد، می‌اندیشد و بدون ملاحظه و احتیاط می‌نویسد و بیشتر از مسائل خصوصی فیما بین سخن می‌گوید، مسائلی که با گذشت زمان تنها با رجوع به نامه‌ها و مکاتبات خود نویسنده می‌توان پرده از زوایای ناروشن زندگی شخصی وی برداشت. نامه‌هایی از نوع اخوانیات به ویژه از آن جهت بیشتر اهمیت دارند که نویسندگان آنها در حین نوشتن اصولاً به این امر توجه ندارند که شاید روزی نوشته‌هایشان انتشار یابند و گاه حتی صریحاً از مخاطب خود می‌خواهند از انتشار آنها امتناع ورزند، به همین سبب، بدون حزم و احتیاط و بنا بر سرّ درون، قلم می‌زنند. از این روست که یکی از محققین در اهمیت نامه‌های خصوصی این گونه سخن می‌راند: مکتوبات عموماً نوع ادبی جالبی است که به مقتضای ماهیت خود فوایدی استثنایی دربردارد. شخصیت نویسنده، مناسبات او با طبقات متعدد، واکنش‌های او در برابر رویدادهایی که با زندگی خصوصی و اجتماعی‌اش پیوند نزدیک دارند، علاقه‌ها و گرایش‌ها و نفرت‌ها، تلقی او از افراد و حوادث و سرانجام احیاناً اسرار زندگی او با صداقت و صفای بیشتری از لابلای نامه‌ها نمودار می‌شود و حس کنجکاوی خواننده را بهتر ارضا می‌کند.^{۱۳}

مکاتبات ملک التجار تبریزی با حاج حسین آقا ملک

تجار و بازرگانان یکی از طبقات اجتماعی نقش آفرین در تحولات تاریخی ایران از جمله دوره معاصر می‌باشند. ارتباط مستمر و تنگاتنگ تجار و بازاریان با سایر طبقات اجتماعی از جمله علمای دینی باعث می‌شد که این قشر در بطن تحولات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قرار گیرند و بیگانه از مسائل زمانه خود نباشند. لذا اسناد تاریخی مرتبط با زندگی اجتماعی و اقتصادی این قشر می‌تواند تبیین‌گر زوایای مختلف حیات اجتماعی ایران در گستره تاریخ، به ویژه دوره معاصر باشد. اسناد و مکاتبات تجار در برخی از برهه‌های تاریخی از جمله سده‌ی نوزدهم میلادی، از اهمیت بیشتری برای پژوهشگران برخوردار است. «خاندان ملک التجار تبریزی» در شمار خاندان‌های متنفذ و

۱۳. احمد سمیعی گیلانی (مکتوبات مولانا جلال الدین رومی)، نشر دانش، سال ۱۳، شماره ۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۱، ص ۳۹.

محتشم عهد قاجار است که نامه‌ها و مکاتبات دوستانه و خانوادگی برجای مانده از آنان، مکاتباتی عمدتاً مبین وضعیت زندگانی نویسندگان و گاه دریافت‌کنندگان آنها است و لذا این گونه نامه‌ها برای تدوین تاریخ زندگی آنها و شرح حال‌نگاری ایشان بسیار مفید و سودمند است. مکاتبات ملک التجار به مقتضای ماهیت خود فوایدی استثنایی نیز دربردارند؛ شخصیت نویسنده، مناسبات او با طبقات متعدد، واکنش‌های او در برابر رویدادهایی که با زندگی خصوصی و اجتماعی پیوند نزدیک دارند، علاقه‌ها و گرایش‌ها و نفرت‌ها، تلقی او از افراد و حوادث و سرانجام احیاناً اسرار زندگی او با صداقت و صفای بیشتری از لابلای نامه‌ها نمودار می‌شود. این مکاتبات اطلاعات سودمند و با ارزشی در زمینه اوضاع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی معاصر خود ارائه می‌دهند. همچنین در این مکاتبات از جریان‌های سیاسی، اجتماعی و احوال خصوصی مردم از قبیل علما، ادبا، شخصیت‌های سیاسی، درباریان و حتی مردم عادی سخن به میان آمده است.

صدر این خاندان مهدی ملک‌التجار بود، که در زمان عباس میرزا نایب‌السلطنه رتبه سرهنگی داشته و در رکاب نایب‌السلطنه در جنگ با روس‌ها خدمات بسزایی انجام داد. وی با میرزا تقی‌خان امیرکبیر، پیشکار وقت ولیعهد در تبریز، رابطه صمیمانه داشته است. موقعی که محمدشاه از دنیا رفت، امیرکبیر برای ترتیب دادن حرکت ناصرالدین‌شاه از تبریز به تهران، مبلغ یک صد هزار تومان از مهدی ملک کمک می‌خواهد.^{۱۴} چون بین وی و امیرکبیر صمیمیت بسیار بوده، بدون اخذ وثیقه، وجه را پرداخته و به این طریق ناصرالدین‌شاه روانه تهران می‌گردد. پس از ورود شاه به تهران، امیرکبیر خدمت مهدی ملک را فراموش نکرده و وی را به تهران احضار و مورد رحمت ملوکانه قرار می‌دهد.^{۱۵} بعد از کشته شدن امیرکبیر (سال ۱۲۶۸ ه.ق) باز هم مهدی ملک مورد توجه قرار گرفته و در سال ۱۲۷۲ ه.ق فرمان ملک‌التجاری تبریز به نام وی صادر می‌گردد. بعد از فوت مهدی ملک نیز در سال ۱۲۸۸ ه.ق صدور فرمان ملک‌التجاری ایران به نام محمدکاظم پسر وی انجام گرفت.^{۱۶} قبل از پرداختن به اهمیت مکاتبات ملک‌التجار، جهت آشنایی با نویسنده و مخاطب مکاتبات، بایسته است که مختصری پیرامون شرح حال این پدر و فرزند ارائه شود.

۱۴. کتابخانه و موزه ملی ملک، (زندگی نامه خود نوشت حاج حسین آقا ملک)، بی تا.

۱۵. سید ابوالحسن علوی، رجال عصر مشروطیت، به تصحیح حبیب یغمایی و ایرج افشار (تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ش)، ص

۱۶. کتابخانه و موزه ملی ملک، زندگی نامه خود نوشت حاج حسین آقا ملک، بی تا.

حاج محمد کاظم ملک‌التجار

حاجی کاظم ملک‌التجار سال ۱۲۶۶ ه.ق در تبریز از مادری اهل گرجستان، که در جنگ‌های ایران و روس به اسارت در آمده بود، زاده شد. وی مردی پرتوان و زبان‌آور بود، که به جز شاه و صدر اعظم بقیه افراد از تیغ زبان و بیان او در امان نبودند. همین امر باعث شده بود که یک احترام فوق العاده نزد تمام طبقات مردم از کسبه گرفته تا علما و وزرا و شاهزادگان داشته باشد. البته این امر می‌تواند ریشه در پیشه‌ی ایام جوانی او نیز داشته باشد، زیرا وی یکی از داش‌های محله بازار بود که هم به واسطه هیکل تنومند و قوی در گود زورخانه خود و چاله‌حوض‌بازی قدرتمند و شیرین‌کار بود و هم به اندازه‌ای در حاضر جوابی و بذله‌گویی توانا بود که عموم داش‌های محل به او احترام تمام می‌نهادند و او را یکی از افراد درجه اول جمعیت خود می‌دانستند. بعد از فوت پدر و کسب عنوان ملک‌التجاری ایران، شبی تمام دوستان خود را دعوت و مهمانی مفصلی برای آنها ترتیب داد. بعد از صرف غذا، خطاب به دوستان خود گفت: من باکمال افسوس باید رفاقت عملی خود را با شما ترک کنم زیرا اکنون شغلی به من واگذار شده که دیگر وقت شنا کردن در چاله حوض و شنا رفتن در زورخانه با شما را نخواهم داشت ولی روح من همیشه نزد شماست و اگر با این شرایط، باز هم مرا به عنوان یکی از اعضای افتخاری جمعیت خود بپذیرید، ممنون می‌شوم. باباشمل محله و رؤسا و عموم داش‌ها گفتند تو از مایی و ما از تو. ما قول مساعدت از هر حیث را به تو داده و احترامات در شأن تو را بیشتر از همه اعمال خواهیم کرد. یک بخش از اخلاق باباشملی از قبیل رک‌گویی و درگیر شدن با مقامات دولتی و ملی توسط ملک‌التجار، نتیجه همین تربیت داشی در جوانی او بود^{۱۷} و شاید وجود همین روحیه و نشست و برخاست با چنین افراد، موجب شده بود در بذله‌گویی و حاضر جوابی یدی طولایی داشته باشد.^{۱۸} وی علاوه بر زبان عربی و شاعر مسلک بودن، بر ادبیات فارسی، تاریخ، قرآن و احادیث نیز تا اندازه زیادی مسلط بود که این تسلط موجب می‌شد تا در فن بیان مهارت و چیرگی خاصی داشته باشد و از این ویژگی در محاکم، جلسات دولتی، در حضور شاه و در بین عموم مردم به نفع خود استفاده کند به طوری که علاوه بر مردم، شاه و صدر اعظم نیز از نطق و سخنگویی وی در هراس بودند.^{۱۹}

حاجی کاظم در ردیف ثروتمندترین تجار بازار قرار داشت. ثروت و مکتب او به حدی بود که

۱۷. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، ج ۱ (تهران: زوار، ۱۳۷۵)، ص ۳۰۷.

۱۸. مهدی قلی مخبر السلطنه، خاطرات و خطرات (تهران: زوار، ۱۳۷۵)، ص ۷۵.

۱۹. قهرمان میرزا سالور عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۷، به تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار (تهران:

اساطیر، ۱۳۷۴ ش)، ص ۵۲۲۲؛ همچنین همان، ج ۱، ص ۷۵۴.

می‌توانست در یک نوبت هشتاد هزار تومان به شاهزاده مؤید الدوله پسر شاهزاده حسام‌السلطنه قرض بدهد تا آن را برای دریافت فرمان حکومت خراسان به ناصرالدین‌شاه تقدیم کند^{۲۰} و گفته شده است که از جهت میزان دارایی، ملک‌التجار بعد از امین‌الضرب^{۲۱} و برادران تومانیانس^{۲۲} قرار داشت و رقم ثروت او حدود پانصد هزار تومان برآورد شده است.^{۲۳} ملک‌التجار به واسطه نزدیکی به میرزا علی اصغر خان اتابیک اعظم دارای نفوذ و تأثیر فراوانی در دربار و دستگاه‌های دولتی بود. ظاهراً به همین وسیله توانسته بود ثروت زیادی فراهم آورد. وی در عرصه اقتصادی ایران آن دوره، دست به یک اقدام بزرگی یعنی تأسیس شرکت عمومی زد. هر چند که بعداً این شرکت ورشکست شد و به تبع آن عده‌ای زیادی از افراد سهام‌دار آن نیز متضرر شدند و این یکی از مسائل معروف ایران در آن مقطع زمانی شد که حتی موجب به محاکمه کشیدن و محکومیت ملک‌التجار نیز گردید. این امر موجب شد تا حتی چهره‌های نه‌چندان مقبول از وی در تاریخ معاصر شکل بگیرد، به طوری که به وی کاغذسازی و جعل اسناد را نیز نسبت داده‌اند.^{۲۴}

به طور کلی درباره ملک‌التجار قضاوت‌های متفاوتی ارائه شده است که این امر به جنبه‌های گوناگونی بر می‌گردد که شاید یکی از مهمترین آنها، وابستگی و تحت‌الحمایه بودن خاندان وی توسط روس‌ها بوده است، که موجب واکنش وابستگان انگلیسی و دشمنی و حسادت آنها نسبت به وی بوده است. وی در مورد میزان رابطه خود با دولت روس به پسرش نیز سفارش کرده و او را به این کار واداشته است: «التهایه از تفضلات خداوندی و بی‌علمی امنای دولت اسبابی فراهم شد که قهراً بسته دولت روس شدیم و فوق‌تصور همه کس از ما حمایت نمودند و بستگی ما مسلم شد پس حالا باید باسم آنها کار بکنیم و مادامی که قونسول در کار است کار را بسفارت نیندازیم»^{۲۵} وی همچنین جهت حفظ و اداره املاک خراسان به فرزندش می‌گوید: «در باب امورات خراسان

۲۰. کاساکوفسکی، خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی (تهران: سیمرغ، ۱۳۴۴)، ص ۱۶۹.

۲۱. برای کسب اطلاعات بیشتر پیرامون شخصیت امین‌الضرب رجوع کنید به: شیرین مهدوی، زندگینامه حاج محمدحسن کمپانی، امین‌دارالضرب، ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی حسینک لو (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۹).
 ۲۲. برای کسب اطلاعات بیشتر پیرامون برادران تومانیانس رجوع کنید به: مصطفی فاتح، پول و بانکداری، (تهران: مطبعه روشنایی، ۱۳۰۹ش) و نیز: تاریخچه سی ساله بانک ملی ایران (۱۳۳۷-۱۳۰۷) (تهران: بانک ملی ایران، شهریور ۱۳۳۸).

۲۳. احمد اشرف، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹)، ص ۷۴.

۲۴. سید ابوالحسن علوی، همان،، ص ۱۱۳؛ همچنین محبوبی اردکانی، چهل سال تاریخ ایران، ج ۲، به تصحیح ایرج افشار (تهران: اساطیر، ۱۳۷۴)، ص ۵۶۵ و ۵۶۶.

۲۵. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۱۷ یکشنبه ۱۹ شعبان

هم در جزئی و کلی آنچه می‌کنید باید با اطلاع و صوابدید نواب والا قونسول صاحب باشد اجمالاً وظیفه حالیه غیر از این اقتضا ندارد و بسنگ ریزه‌های مملکت هم مسبقند که هر گاه بدون اطلاع و اجازه سفارت و قونسولگری کاری از من و شما سر بزند و فعلی صادر گردد برخلاف وظیفه خودمان رفتار کرده‌ایم»^{۲۶}

یکی از موضوع‌های مهم زمان زندگی حاج محمدکاظم ملک‌التجار، بدست آوردن املاک خراسان می‌باشد. زمانی که تصفیه امور یکی از تجار ورشکسته زمان ناصرالدین‌شاه به محمدکاظم ملک‌التجار واگذار شد، وی صاحب املاک وسیعی در خراسان می‌شود. واقعیت ماجرا از این قرار است که تاجر ورشکسته هم در داخل ایران و هم در خارج از آن بدهکار بود. ملک‌التجار بدهی‌های داخلی وی را با فروش اسباب و اثاثیه و منازل وی پرداخت می‌نماید و بدهی‌های خارجی وی از طریق فروش املاک خراسان که متعلق به محمدتقی رکن‌الدوله برادر ناصرالدین‌شاه حاکم وقت خراسان و بدهکار به تاجر مذکور بود، پرداخت شد. این املاک به اجبار شاه و با قیمتی مضاعف توسط ملک‌التجار خریداری شد. ملک‌التجار نیز در تلافی این اجبار، املاک را به شرط تخفیف مالیاتی بلامحل خریداری نمود. (قباله خرید این املاک به سال ۱۳۱۲ ه.ق می‌باشد) وی بلافاصله برای اداره کردن املاک مذکور، تقی‌خان معاون الایاله (مستخدم سابق حاج میرزا محمد قزوینی در تهران) را مأمور اداره آنها کرد. ملک‌التجار با میرزا علی اصغر خان اتابک و صدر اعظم ارتباط بسیار نزدیکی داشت. این رابطه نزدیک ملک‌التجار با علی‌اصغر خان اتابک باعث شد تا تمامی والیان و حکامی که بعد از محمدتقی میرزای رکن‌الدوله به مشهد مأمور شدند، در واقع نماینده وی محسوب شده و از تقی‌خان معاون الایاله، فرستاده وی تبعیت کنند. این شرایط بر قدرت معاون الایاله افزود به طوری که دیگر به مانند سابق از مخدوم خود یعنی ملک‌التجار حساب نمی‌برد. با کارشکنی و سوءاستفاده‌های تقی‌خان، ملک‌التجار در سال ۱۳۲۳ ه.ق پسر خود حاج حسین‌آقا را مأمور نمود تا به محاسبات معاون الایاله رسیدگی کند.^{۲۷}

در طول سیزده سالی که حاج حسین‌آقا ملک از طرف پدرش به اداره املاک وی در خراسان مشغول شد، ملک‌التجار از طریق مکاتبه و نامه‌نگاری با فرزندش در ارتباط بود. وی علاقه زیادی به این امر داشت به طوری که در یکی از نامه‌های خود به وی، چنین می‌گوید: «نور چشم مکرماً

۲۶. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین‌آقا ملک نمره ۴۱ شنبه ۲۳ ربیع الاول

۱۳۲۷ ه.ق.

۲۷. کتابخانه و موزه ملی ملک، زندگی نامه خودنوشت حاج حسین‌آقا ملک، بی تا.

همان اندازه که شما از مکاتبه با من طفره دارید و در موقع نگارش هم ایجاز را بر اطناب راجح می‌شمارید صد درجه بالاتر من مایل به مکاتبه هستم و دلم می‌خواهد بقدر مقدور طول بدهم و به شرح و تفصیل پردازم چرا که هر وقت خودم را مشغول به این کار می‌کنم مادامی که مشغول نگارش هستم حالت خوشی دارم گاه تغیر می‌کنم گاه فحش می‌دهم گاه قربان صدقه می‌روم گاه به اندرز می‌پردازم گاه چیز می‌خواهم گاه استغنا خرج می‌دهم گاه دستورالعمل می‌نویسم اما در تمام احوال مکاتبه خیالم خوش است»^{۲۸} وی در ضمن این مکاتبات به هدایت و آموزش فرزند خود در بسیاری از مسائل پرداخته و به طور اخص اصول تجارت و کسب و کار را به وی یاد می‌دهد. بعد از سیزده سال مکاتبه در سال آخر یعنی سال ۱۳۳۶ق (سال مرگ ملک التجار)، عملکرد حاج حسین آقا مورد رضایت و تأیید پدرش واقع گشته به طوری که دیگر خیال وی از بابت اداره املاک چه خراسان و چه تهران توسط مشارالیه راحت بوده است: «به عقیده من فعلا در آن حدود احدی نباید عاملیت و خبرویت شما را داشته باشد زیرا که خبرویت شما به تدریج و ترتیب تحصیل شده و دیگران این طور نیستند اولاً بحمداله هوش و عقل و فراست شما را دیگران ندارند ثانیاً دیگران به اندازه شما سیاحت ننموده و تجربه تحصیل نکرده‌اند ثالثاً در این عرض مدت ضررها کشیده‌اید سختی‌ها دیده‌اید خلق مملکت را شناخته‌اید راست و دروغشان را دست آورده‌اید منافق و غیرمنافق را تمیز داده‌اید بقول خودتان از حالا به بعد هنگام راحت شما است و بخواست خداوندی باید جزئی و کلی امورات خراسان خودتان را باید طوری اداره کنید که اگر ده سال در تهران بمانید با مشهد بودن خودتان ابداً فرق نکند.

«هرگز پر طاووس به کرکس ندهند آنرا که نم‌د باید اطلس ندهند

بشنو سخنی ز پور بابای ولی توفیق رفیقی است که بهرکس ندهند»^{۲۹}

حاج حسین آقا ملک

حاج حسین آقا ملک در شب ۱۱ ربیع‌الاول ۱۲۸۸ ه.ق برابر با ۱۰ خرداد ۱۲۵۰ ش، در منزل پدری خود (ساختمان قدیم کتابخانه ملی ملک) واقع در بازار بین‌الحرمین تهران متولد شد. نام مادرش عزیز (دختر مرحوم علی عباس بیگ، پیشخدمت باشی ناصرالدین شاه) بود. مادر وی دارای یک

۲۸. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک التجار با حاج حسین آقا ملک، نمره ۲۸ جمعه هشتم محرم

۱۳۳۶ ه.ق.

۲۹. مکاتبات حاج محمدکاظم ملک التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۲۸ جمعه هشتم محرم ۱۳۳۶.

برادر به نام مفتاح‌الممالک و دو خواهر به نام زهرا و صغری بود. زهرا خانم عیال مرحوم کمال‌الملک نقاش معروف. صغری خانم زن حاج نایب بوده و فرزندی به نام عبدالحسین خاتمی داشت که وی بعدها از ملازمین و همراهان حاج حسین آقا می‌شود.^{۳۰}

ملک‌التجار که به مدارس جدید با دیده تردید می‌نگریست و آن‌ها را مخل دیانت می‌دانست، حاج حسین آقا را به مدارس دارالشفاء و صدر تهران فرستاد تا به تحصیل علوم قدیمه مشغول شود. به عقیده وی «کسی که در عربیت و ادبیت و فقه و اصول یا معانی بیان زحمت کشیده باشد در هر مجلسی از مجالس ایرانی صحبت بدارد و چهار فقره شعر عربی و فارسی بخواند اکثر حاضرین دهان‌شان باز می‌ماند و در هزار مجلس تعریف می‌کنند».^{۳۱} اما با این وجود مخالفتی با تحصیل علوم دیگر نیز نداشت: «در علوم خارجه هم تحصیل کردن و کامل شدن خاصه در هندسه و حساب و جغرافیا و تاریخ زحمت کشیدن بسیار لازم است اما به همان شرط که از اصل یعنی از علوم مربوطه به خودمان صرف نظر نشود، بدیهی است که علم تفسیر و علم اجازه و حدیث و فقه و اصول تماما چیزی است که هم به کار دنیای شخص می‌خورد و هم به کار آخرتش».^{۳۲} استادان حسین آقا ملک، سید محمدعلی مازندرانی و میرشهاب‌الدین ریزی بودند و گویا با میرزا ابوالحسن جلوه حکیم بزرگ عصر ناصری صمیمی بوده است. مدتی هم دور از چشم پدر به مدرسه فرانسوی آلیانس رفت تا زبان فرانسه را بیاموزد. در آن جا با کسانی چون محمدعلی فروغی (ادیب و نخست‌وزیر سال‌های بعد) هم دوره بود. مدتی هم نزد مرحوم میرزا یحیی خان به نقاشی قلمدان و امثال آن می‌پرداخت. اکنون یک قلمدان ساخت خود وی که برای مرحوم میرزا علی اصغر خان اتابک ساخته بود، در کتابخانه و موزه ملی ملک موجود است. در سال ۱۳۱۷ هجری قمری، وی با پدرش و جمعی دیگر به مشهد مقدس مشرف شد. در آنجا حاج میرزا محمد عتیقی (کسی که آشنا به اوقاف عتیقی آستان قدس بود) حاج حسین آقا و برادرش را مکرر به آستان قدس می‌برد و برای آنها خطوطی را که در آنجا بر سنگ‌های مقابر و در کتیبه‌های حرم و رواق‌ها نوشته شده، توضیح داده و تشریح می‌کرد. در این سفر وی درس هیئت و نجوم را نزد آقا ملا منجم‌باشی آستان قدس و طب را هم نزد مرحوم آقا میرزا طاهر طبیب فرا گرفت. به طور کلی تحصیلات حاج حسین آقا بیش از صرف و نحو و منطق تا اسفار نبوده و از تتبع در دیوان‌های شاعران فارسی زبان، عرب زبان و نیز ترک زبان، مخصوصاً

۳۰. کتابخانه ملی ملک، زندگی نامه خودنوشت ملک، بی تا، ص ۸۶ و ۸۷.

۳۱. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، نامه شماره ۱۷ یکشنبه ۲۹ ماه

رمضان ۱۳۲۶ ق.

۳۲. همان.

ترکی اویغوری، از آن جمله سی و شش جلد مصنفات امیرعلیشیر نوایی بی‌بهره نبوده است.^{۳۳} در سال ۱۳۱۹، پدرش (حاج محمد کاظم ملک‌التجار) حاج حسین آقا را به مکۀ معظمه فرستاد که شرح مفصل این سفر در زندگی‌نامه خود نوشت وی آمده است.

حاج حسین آقا از کودکی در قیاس با برادر خود حاج حسن آقا ملک، جایگاه ویژه ای نزد پدر به خود اختصاص داده بود به طوری که خود ملک‌التجار می‌گوید: «در طفولیت شما دو نفر، هر وقت حاجی حسن آقا نسبت به شما خلافی می‌نمود مجبورش می‌کردم کف کفش شما را ببوسد حالا هم که بزرگ شده و در ردیف رجال واقع گشته، مگر قدرت دارد اسم شما را سبک ذکر کند یا بر افعال شما نکته بگیرد می‌خواهد بشما تلگراف کند می‌نویسد خدمت جناب قبله گاهی حاجی حسین آقا و هم این که می‌گویم تلگراف این قبیل الفاظ زائده را لازم ندارد جواب می‌دهد که خودتان از حین طفولیت بنده را عادت داده‌اید و این هم که نباشد من نمی‌توانم اسم برادرم را بدون تبجیل ذکر کنم.»^{۳۴}

همان طور که ذکر شد در سال ۱۳۲۳ هجری قمری، از طرف پدرش مأموریت یافت که به خراسان رفته و با تقی‌خان معاون‌الایاله، که از طرف حاج محمد کاظم ملک‌التجار متصدی املاک خراسان بود، محاسبات او را تسویه کند. در سال ۱۳۲۳ هجری قمری با ورود حاج حسین آقا به مشهد، با حاج میرزا عبدالله متولی مسجد جامع گوهرشاد آشنا شد و اغلب شب و روز را با یکدیگر می‌گذراندند. حاج میرزا عبدالله متولی با درآمد کمتر از چهارده هزار تومان در سال (حق‌التولیه وی) روزگار می‌گذرانید. در مواقعی که بین حاج حسین آقا و آصف‌الدوله به تحریک تقی‌خان معاون‌الایاله نزاع و کشمکش برقرار بود تنها کسی که از وی دلجویی کرده و سعی در رفع این کشمکش داشت، حاج میرزا عبدالله متولی مسجد بود. حاج محمد کاظم ملک‌التجار با آگاهی از این رابطه صمیمانه بدون مشورت با حاج حسین آقا به طور محرمانه با حاج میرزا عبدالله متولی مسجد جهت عقد دخترش برای حاج حسین آقا وارد مذاکره شده بود. در همین زمینه دست خطی از طرف ملک‌التجار نیز به دست حاج حسین آقا می‌رسد که همراه آن پاکتی بزرگ و قطور مشحون بر مراسلات مبادله شده بین ملک‌التجار و متولی پیرامون خواستگاری دختر برای حاج حسین آقا قرار داشت که قسمتی از آن عبارت است از: «پدر را بر فرزند حقوقی است؛ یکی از آنها زن گرفتن است و اگر دختر است، شوهر دادن است ... اگرچه می‌دانم تو خود راضی به این قضیه و زن گرفتن

۳۳. کتابخانه ملی ملک، زندگی‌نامه خودنوشت ملک، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۳۴. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمد کاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، پنج شنبه ۲ ربیع الاول ۱۳۳۵.

نیستی، لیکن به مفاد «لاره‌بانیة فی الاسلام» به تو امر می‌دهم که این پیشنهاد را بپذیری» حاج حسین آقا با این موضوع مخالفتی نداشت. پس از چندی ملک‌التجار گروهی را برای ترتیب و تشکیل مجلس عقد فرستاد و بالاخره دختر متولی مسجد گوهرشاد را که چهارده سال بیش نداشت به عقد حاج حسین آقا در آوردند.^{۳۵}

حاج حسین آقا واجد ویژگی‌های ارزنده و در خور ستایشی بود به طوری که پدرش نیز در مکاتبات خود به آنها اذعان دارد: «چند چیز شما را منکر نیستم و خیلی هم معتقدم از جمله هنر شما را هکذا اقبال شما را هکذا تدین و مسلمانی شما را هکذا مهر شما را هکذا عقل شما را هکذا راست گوئی شما را»^{۳۶} همین ویژگی‌ها و نیز شخصیت خود حاج حسین آقا بود که وی را به آدمی خیرخواه، میهن دوست، فاضل، دانشمند تبدیل کرد. حاج حسین آقا ملک تا اوایل سال ۱۳۳۶ ه.ق در مشهد بود اما در آن زمان به علت وقوع جنگ جهانی اول، درگیر شدن ناخواسته ایران در آن، وقوع قحطی، کمبود ارزاق در کشور و نیز ورود انگلیسی‌ها به مشهد، عازم تهران شد. اندکی پس از ورود وی به تهران، پدر خود را از دست داد و به همین خاطر دیگر به مشهد برنگشت و امور آنجا را (طبق گفته پدرش) با تکیه بر تجربیات خود از تهران اداره می‌کرد.^{۳۷}

حاج حسین آقا ملک از همان عنفوان جوانی علاقه ویژه‌ای به کتاب، کتاب خوانی، نسخ خطی و اشیاء قیمتی و موزه‌ای داشته است به طوری که اطرافیان وی نیز به این امر پی برده بودند که نمونه آن برادرش حاج حسن آقا است: «حاجی حسن آقا قلمدان بزرگی که کار مرحوم محمود خان ملک‌الشعرا است و خود آن مرحوم با آب طلا به خط خود رقم نوشته و تاریخ گذاشته و عوض مقوا با چوب ساخته نمی‌دانم از کجا به دست آورده است به صوابدید حاجی میرزا یحیی خان برای شما خریده و گویا بقیمت نازلی یعنی ده پانزده تومان خریده باشند به عقیده من فعلاً برای اهلش دویست تومان قیمت دارد ولی ده سال دیگر هزار تومان ارزش خواهد داشت زیرا که مرحوم ملک‌الشعرا را نمی‌توان بفلان نقاش معروف قیاس کرد زیرا که گذشته از خرج دادن انواع استادی‌ها قلمدانی را که چنین شخص بزرگ معروف مشهور با نامی ساخته باشد مبلغ کلی تفاوت اسم دارد و من قطع دارم که این قلمدان را برای مرحوم ناصرالدین شاه ساخته است قلمدان کوچکی هم با اسباب یعنی با دوات طلا و آب دوات کن طلا و قیچی بسیار ممتاز و چاقوی راجز خیلی اعلی

۳۵. کتابخانه ملی ملک، زندگی نامه خود نوشت حاج حسین آقا ملک، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

۳۶. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، ۱۸ جمادی الآخر ۱۳۳۵.

۳۷. کتابخانه ملی ملک، زندگی نامه خود نوشت حاج حسین آقا ملک، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

که مال چندین سال قبل است و حالا البته نظیرش یافت نمی‌شود حتی قاب قلمدانش هم انتیک است برای نور چشمی عزت خانم تهیه کرده گویا مال دستگاه مرحوم معیرالممالک است و از معیرالممالک حالیه گرفته علی‌القاعده یا نیزه کرده^{۳۸} یا بثمان بخش خریداری نموده باید نورچشمی عزت با همین قلمدان سریعاً عاجلاً به خود من کاغذ بنویسد اما قلمدان عزت فعلاً برای اتو زیاد است قلمدان را با اسبابش حفظ کنید تا انشالله لیاقت بالاتر از این‌ها را هم برساند»^{۳۹}

نمونه دیگر، اشاره پدرش درباره علاقه وی به کتاب و جمع آوری آن می‌باشد: «در موضوع اسبابهای گروهی معیرالممالک آرام نگرفته و به ملاحظه این که مبادا اسبابها را بنک^{۴۰} و میرزا محمود کتاب فروش یا دیگران برابند و بشما نرسد انتظار رسیدن کاغذ را نکشیده خودم شخصا تلگرافخانه می‌آیم.... آنچه کتاب و قرآن در تهران و مشهد خریداری کردید چه سبب داشت، جواب این است که مگر من از همه جهت چه قدر خریده‌ام و حاصلش آن که پول کم داده‌ام و چیزهای خیلی قیمتی را بقیمت نازل خریده‌ام... حاجی ملاکلام کردستانی که خودش و امیرالکتاب پسرش هر دو از خوشنویس‌های معروف شمرده می‌شوند از این قضیه مطلع گشته نزد من آمده پیراهن می‌درید که امان است نگذارید این معامله از دست برود و قسمهای غلاظ و شداد می‌خورد که هرگاه غفلت کنید مفاخری از دودمان خودتان خارج ساخته‌اید که ابدالدهر افسوس خواهد داشت و سوگند یاد می‌کردید که هرگاه در این باب غفلت کنید علاوه بر هر چیز مسئول شرع و شریعت خواهید بود زیرا که دیگران می‌خرند و محض این که یک لا صد لا فایده برده باشند قرآن‌های اعلی و مرقع‌هایی که بهتر از دریای نور است و کتاب‌هایی که در خزانه و کتابخانه هیچ سلطانی یافت نمی‌شود همه را فرنگستان می‌فرستند و در آنجا بفروش می‌رود نگوئید زیاده از تصور همه کس در فرنگستان قرآن و کتاب فروش رفته است که ما هم کمابینگی مسبوقیم ولی در صد هزار کرور جلد اگر یک جلد هم کمتر فرنگ برود باز ملاحظه ترویج شرع محسوب خواهد شد غرض این که اصل عمل امر مهمی بود»^{۴۱} هم و تلاش حاج حسین آقا در جمع‌آوری کتاب به گونه‌ای بود که ملک‌التجار مطمئن بود که وی در آینده کتابخانه غنی و سرشاری بنیاد خواهد گذاشت و به همین خاطر از فرزند خود می‌خواهد که اشعار وی را جمع آوری و در آنجا نگاه دارد. کاری که حاج حسین

۳۸. نیزه کردن؛ با گریزی مالی از کسی ستن . کلش . بند شدن . سور زدن، لغت نامه دهخدا ذیل واژه نیزه.

۳۹. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۷، شعبان ۱۳۳۵.

۴۰. منظور بانک است.

۴۱. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۲۳ مورخه ۲۳ شهر ذی

آقا به آن عمل نموده و هم اکنون آن اشعار در بخش اسناد کتابخانه ملی ملک نگهداری می‌شود. «پاره ای از اهل ذوق [اشعار را] تحسین و تمجید کردند انشالله نسخه‌اش لفا ارسال خواهد شد که در کتابخانه فرزندی بماند جمعی اصرار دارند مقداری از اشعار من که قدیما و جدیدا گفته شده است مدون شود خودم صورت ندارم لیکن صورت پاره شعرها که اخیرا گفته‌ام دور نیست داشته باشم هر قدر هم در ضبط شما باشد باید تجدیدنظر کرد و تصرفات نمود چنان چه فرصت کردید هر قدر داشته باشید استنساخ نموده بفرستید مرتب نموده بصورت اشعار جدید اعاده دهم که یادگاری باشد غرض نقشی است که از ما باز ماند که هستی را نمی‌بینم بقائی»^{۴۳} همین خصلت و ویژگی بود که محرک وی در جمع آوری نسخ خطی، کتاب و بنیان گذاری کتابخانه ملی ملک شد که در حال حاضر این کتابخانه از حیث نسخه های خطی خود در زمره پنج مرکز نسخ خطی کشور به شمار می رود. نگاهی به آرزوها و وصایای ملک‌التجار در مکاتبات خود به پسرش نشان می‌دهد که علاقه حاج حسین آقا به وقف و وقفیات بیشتر الهام گرفته از پدر خود در این زمینه بوده و کمتر به واسطه فرار از تصرف املاک خود توسط ساختار قدرت آن دوره یعنی رضاه شاه پهلوی بوده است.^{۴۴}

حاج حسین آقا بیشتر املاک خود را وقف طلاب و دانشجویان علم و دانش نموده و عمده وقفیات خود را در سال ۱۳۱۵ ش اختصاص به تأسیس کتابخانه ملی ملک^{۴۴} و مخارج آن قرار داد که این خصیصه ممتاز نیز علاوه بر شخصیت والای خود حاج حسین آقا، متأثر از روحیات و سفارشات پدرش در این باره بوده است: «آرزوی دیگر که قصد دارم مسجد بزرگ مرحوم فرخ خان امین الدوله را که در چاله میدان ناتمام مانده است به اتمام برسانم آرزوی دیگر این که مسجد مرحوم عین الملک را که مخروبه شده و حضرات یهودی‌ها اطرافش را خریده خانه ساخته‌اند صحیحا مرتب نموده به اندازه لزوم موقوفات ترتیب بدهم و چون مسجد مزبور چند حجره برای

۴۲. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۴۳ شروع جمعه ۱۱ ربیع الثانی ۱۳۳۶.

۴۳. سیدحسن تقی زاده، زندگی طوفانی، خاطرات سیدحسن تقی زاده، به کوشش ایرج افشار (تهران: نشر علمی، ۱۳۶۸)، ص ۲۸۵؛ تقی زاده در کتاب خاطراتش می‌نویسد: (رضاشاه در این فکر بود که املاک فتودال‌ها را منتقل کند، به دولت و دولت عوضش را در ولایات دیگر به آنها زمین بدهد و به این ترتیب ریشه آنان را که پادشاهان محلی محسوب می‌شدند، بکند. نظایر این کار یکی مال نظام‌السلطنه بود که مرحوم سید عبدالرحیم خلخالی مدعی بود. بالاخره یکی هم مال حاج حسین آقا ملک بود.)

۴۴. کتابخانه ملی ملک در سال ۱۳۱۶ ش در محل منزل مسکونی مرحوم ملک در بازار بین‌الحرمین (بازار بزرگ تهران) تأسیس شد. این ساختمان یکی از ساختمان‌های زیبای برج‌مانده از دوره قاجاریه محسوب می‌شود. ۲۵ سال بعد از فوت واقف در سال ۱۳۷۶ ساختمان جدید کتابخانه در محل زمین وقفی حاج حسین آقا به آستان قدس واقع در باغ ملی تهران-وزارت امور خارجه- افتتاح شد که هم اکنون روزانه میزبان تعداد زیادی از پژوهشگران و دانش‌دوستان می‌باشد.

طلاب دارد و در واقع مسجد مدرسه است تولیت موقوفات را به همان طلابی که در آنجا خواهند نشست واگذار کنم که حضرات یهودی‌ها اطراف مسجد نتوانند تعدی کنند آرزوهای دیگر که مربوط به امر آخرت می‌دانم، خواسته باشم شرح بدهم طولانی می‌شود خداوند عمر و توفیق کرامت فرماید که خودم به انجام برسانم.»^{۴۵} از همین جهت بود که علاوه بر وقف کتابخانه، در سال ۱۳۵۰ شمسی نیز همه دارایی خود را که بالغ بر ۴۰۰ میلیون تومان بود وقف آستان قدس رضوی نمود که تا اکنون نیز موقوفات ملک بزرگترین موقوفات آستان قدس به شمار می‌رود. وقفیاتی که حاج حسین آقا در طول حیات خود نمود به اختصار عبارت اند از:

کتابخانه ملی ملک و وقفیات آن به آستان قدس رضوی در سال ۱۳۱۶ شمسی
باغ ملی مشهد با قیمت بیش از ۲۰ میلیون تومان در زمان خود در ۱۳۱۶ شمسی به شهرداری
مشهد

۱۳ هزار قطعه زمین برای فرهنگیان مشهد در سال ۱۳۳۸ شمسی
باغ معروف ملک در شهر ری به آموزش و پرورش تهران در سال ۱۳۴۸ شمسی
۴۰۰ میلیون تومان کتاب، فرش، سکه و ... به آستان قدس رضوی در سال ۱۳۵۰ شمسی
یک میلیون و نیم متر زمین در بهترین نقطه مشهد جهت کارمندان پست و تلگراف^{۴۶}
حاج حسین آقا ملک در ۵ مرداد ۱۳۵۱ ش دار فانی را وداع گفته و بنا بر وصیتش او را در
دارالحفاظ حرم مقدس علی بن موسی الرضا(ع) در کنار آرامگاه پدر خود ملک‌التجار دفن کردند.

اهمیت مکاتبات ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک

مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار تبریزی با حاج حسین آقا ملک از سال ۱۳۲۳ق/۱۲۸۴ش تا سال ۱۳۳۶ق/۱۲۹۶ش را شامل می‌شود. این مکاتبات از یک سال قبل از صدور فرمان مشروطیت تا پایان جنگ جهانی اول و سه سال مانده به کودتای اسفندماه ۱۲۹۹ شمسی که دوره مهمی در تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود را در بر می‌گیرد. مکاتبات ملک‌التجار صرفاً نه تنها به خاطر جایگاه این شخص در دوره قاجار (به عنوان ملک‌التجار ایران) از اهمیت برخوردار است بلکه سایر موضوعات مندرج در آنها نیز موجب دو چندان شدن ارزش آن گردیده است.

۴۵. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۲۸، جمعه هشتم محرم ۱۳۳۶

و نیز نامه ۱۸ ماه رمضان، ۱۳۳۵.

۴۶. روزنامه کیهان، شماره ۸۵۹۹ (۲۲ اسفند ۱۳۵۰ شمسی)، ص ۱۰.

از جمله اطلاعاتی که در لابلای این مکتوبات می‌توان مشاهده کرد اظهارات، مشاهدات و دیدگاه ملک‌التجار پیرامون مشروطه و مشروطه‌خواهان می‌باشد. به عنوان نمونه در یکی از نامه‌های خود چنین بیان می‌کند: «عجب داستانی فراهم شده است. حتی پیر زن‌ها به ترشی بادمجان و پیاز نسبت مشروطیت و استبداد می‌دهند. شنیده‌ام در قم هر کس منبر می‌رود، می‌گوید گرفتار مشروطیت نشوید صلوات بلند ختم کنید و در این میانه کار من از هر دو فرقه سخت‌تر است زیرا که مشروطیین بر استبدادیها اعتراض دارند و آنها بر مشروطه و من منکر فریقین هستم به این معنی که اصل مقصود، مسئله ظلم و عدل بوده و حالا هر دو فرقه ظالم واقع شده‌اند و ساعت به ساعت هم بر غلط کاری می‌افزایند خاصه مجلسی‌ها ... علی‌التّصال روزنامه نویس‌های مغرض پدر سوخته برداشتند نوشتند این طفل یک شبه ره صد ساله می‌رود و به همین حرف‌ها یک مشت نادان را روی بند کردند و کسی ندانست که هر طفل یک شبه ره صد ساله برود، در منزل اول اسهال کمری گرفته، دنیا را ملوث می‌نماید. کما اینکه نموده است. بالجمله در این قضیه اغتشاشات جدید به ملاحظه تدابیر حسنه حضرت حجت الاسلام آقای آقا سیدعبدالله و سوءتدبیر کارکنان بندگان اقدس بر حسب صورت کار مجلسی‌ها پیشرفت حاصل نمود و در واقع نتیجه را روسها بردند. فعلاً بازی‌های آقا سید عبدالله قوّت فوق قوّت حاصل نموده و نظرات دور و نزدیک و توجهات ترک و تاجیک به طرف ایشان متوجه است شما هم تکلیفتان آن است که به اصطلاح معروف نان را به نرخ روز بخورید و تا یک اندازه هواخواه مجلس قلم بروید ولی نه بطوریکه مبعوض این طرفیها واقع شوید.»^{۴۷} به طوری که در متن بالا مشاهده شد می‌توان موضع منفعت‌طلبانه وی در قبال مشروطیت را مشاهده کرد و اینکه از طریق وابستگی به سفارت دولت روسیه نسبت به حمایت آنها

۴۷. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمد کاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۵۵، یکشنبه آخر شهر ذی القعدة الحرام ۱۳۲۵ق؛ متن نامه طولانی بوده و قسمتی که از محتوای متن در اینجا آورده می‌شود: توضیح اینکه حضرات از میدان توپخانه به مدرسه خان مروی رفتند و پلتیک دولتی چنین اقتضا کرد که اطراف مدرسه، چاتمه گذاشته، نگذاشتند کسی داخل و خارج شود و نان و آب را بر روی آنها بستند و برای آنها مظلومیت ثابت کردند. بالاخره آنها به سفارت روس ملتجی گشته از روی دستور العمل به سفارت عریضه دادند و سفارت به آنها امنیت داد و قبول حمایت کرد حضرات هم با اینکه قرار بود هیئت وزرا بروند منزل آقای عضد الملک و به اتفاق ایشان به مدرسه رفته حضرات را متفرق سازند. بعد از رسیدن جواب سفارت، خودشان منتظر هیچ کس نگشته، متفرق شدند و فردا که روز دوشنبه است، مجلسی در دربار منعقد خواهد شد و علی ما قیل سفرها هم حاضر خواهند بود و در خصوص ابراداتی که بر قانون اساسی و مجلس دارند گفتگو خواهد شد ولی عقل این بود که مجلسی‌ها بعد از آمدن حضرات از میدان توپخانه به مدرسه، هر شکلی هست از آنها دل جوئی نموده، نگذارند دلی پر ز کینه، سری پر ز شور به منازل خودشان بروند و در خانه‌های خودشان باشند و اتصلاً در کار بوده، دیگران را با خیالات خودشان همراه سازند چه آنکه اینها غالباً از معروفین مملکت هستند اما حالا طرفین به جعل تلگرافات و بد گفتن و بد نوشتن پرداخته‌اند و آنچه می‌کنند بالتمام بی اصل و شعبده است. هر کدام هم اصل داشته باشد، ابدأ قابل اعتنا نیست و شخص عاقل می‌داند که عاقبت این حرکات به کجا منتهی خواهد شد.

از محمدعلی شاه و مستبدین نیز آگاه بوده و این امر بیشتر به خاطر تجارت‌پیشگی وی بوده که منفعت را همیشه مد نظر قرار می‌داده‌اند.

یکی دیگر از مهمترین اطلاعات مندرج در این مکتوبات در رابطه با حکومت خراسان، والیان اعزامی به آنجا، نحوه به حکومت رسیدن یک والی، واکنش‌های صورت گرفته در پایتخت نسبت به این انتصاب، نحوه سلوک و رفتار حاج حسین آقا با والی جدید و نفوذ و تأثیرگذاری بر روند انتخابات مجلس در جهت منافع خود می‌باشد. به عنوان نمونه می‌توان سفارشات ملک‌التجار به حاج حسین آقا در مورد انتخابات مجلس را مورد ملاحظه قرار داد:

«یکی از مسائل که لازم است بخاطر بسپارید و به عون اله انجام بدهید این است که همین چند روزه در باب انتخاب وکلای مجلس شورای ملی به ولایات اعلام خواهد شد به چندین جهت اگر ما در مجلس کسانی را داشته باشیم که قلباً مثل خودمان باشند نه لساناً، بسیار مفید است در مجلس قبل قرعه یکی از وکلای خراسان را به اسم آقای آقا میرزا طاهر متولی درآوردید من نیز پیش خود پاره تصورات می‌کردم و من الاتفاق این آقای متولی نه بکار خودش خورد و نه بکار من و شما یک فلس هم ممنون شما نشد خلاصه این که آقای متولی ما چیزی نیست در این موقع جدید در ردیف وکلای خراسان اگر بتوانید دو نفر را بگنجانید خیلی خیلی خوب است و گمان می‌کنم فایده‌ها بدهد یکی از آن دو نفر حاجی حسن آقا است یکی هم اعتضادالاسلام که الحق و الانصاف هیچ یک این دو نفر در تمام وکلای مجلس مثل و مانند ندارند چنان چه بتوانید این دو نفر را جا بیندازید کار بزرگی کرده‌اید و مثل آن است که خودمان در مجلس بوده باشیم در این خصوص آنچه در قوه دارید البته بفعل بیاورید.»^{۴۸} یا در جایی دیگر اینگونه می‌نویسد: «اجمالاً چند نفری را که خودتان بهتر می‌شناسید تمام هم‌شان مصروف است به این که به وسیله انتخابات قوای دولت را در تحت اختیار خود بگیرند و کماکان آنچه می‌خواهند بکنند و نسبت بخلق بیچاره هر چه می‌دانند و می‌توانند معمول دارند ما نیز باید در فکر کار خودمان باشیم و بعنوان خراسان اشخاص لایق فعال منتخب شوند و با ما هم‌دست و هم‌خیال و در تحت اختیار خودمان باشند پس به هیچ وجه غفلت روا نیست و مسئله انتخاب را بر هر کاری مقدم باید داشت قبلاً نوشته‌ام حالا هم می‌نویسم جناب آقای متولی صلاحیت هیچ چیز را ندارند و در موقعی که این آدم و کیل مجلس بود از ابتدای ورود تا وقتی که مجلس تغییر یافت یک کلمه حرف از او شنیده نشد پس این وجود محترم نه بکار خودش خواهد خورد نه بکار ما و دیگران و ما اشخاصی را لازم داریم که

۴۸. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، چهارشنبه ۳ شهر رجب ۱۳۳۵

حرف زن و فعال و بست و بند کن و لایق باشند در باب حاجی حسن آقا و اعتضاد الاسلام کرارا نوشته‌ام مبدا مبدا در انتخاب این دو نفر غفلت کنید که ابدا جایز نیست هر دو هم مشهد رفته و آنجا را دیده‌اند و معروفیت محلی دارند و این دو نفر که با هم باشند خیلی کار می‌توانند بکنند غیر از این دو نفر هم اشخاصی که دیده‌ایم و قول گرفته‌ایم و صلاحیت دارند و نیز معروف و مشهورند از این قرار است حاجی سیدمحمد امام جمعه تهران، میرزا اسمعیل خان عون الدوله، آقا سیداسداله خرقانی، حاجی آقای شیرازی، میرزا غلامعلی خان دکتر خودمان، میرزا خلیل خان مشاورالسلطان که فعلا رئیس محکمت وزارت خارجه است، آقا شیخ کاظم اعتضادالاسلام خلف مرحوم مبرور آقاشیخ محمدبدر شیخ‌المشایخ، شیخ عبدالحسین العراقین اعلی اله مقامه، حاجی حسن آقای ملک اف پسر ملک التجار ایران، میرزا غلام رضاخان شریف‌الملک، میرزا جواد خان معاون السلطنه پسر مرحوم وزیر دفتر که در مشهد مهمان خودمان بود لیکن اینهائی که شرح داده شده است الهم فالاهم دارند مثلا حاجی حسن آقا و اعتضاد الاسلام از همه حیث نمره اول شمرده می‌شوند به هر وسیله و هر اسبابی باشد باید کاری بکنید که انشاءالله این دو نفر انتخاب شوند و بدانید که اگر خدای نخواستہ یکی از این دو نفر یعنی حاجی حسن آقا و اعتضاد الاسلام یا خدای نخواستہ هر دو بطور دلخواه انتخاب نشوند از هزار جهت چرمان پاره خواهد شد لیکن اگر بعون الهی و همت شما منتخب شوند برای خیالات خودمان صد هزار فایده خواهد داشت و اما در سایر اشخاصی که بعد از این دو نفر قلمداد شده‌اند هر یک محسناتی دارند که ناچار باید شرح بدهم و شما مسبوق شوید این را هم می‌دانم که شهر مشهد این مقدار و کیل ندارد ولی هنر شما در آن است که ولایات جزو خراسان هم از تحت اقتدار و اختیار شما خارج نباشند و در صورت امکان تمام وکلای خراسان به میل و اراده شما منتخب شوند و در صورتی که نشود هر قدر ممکن است به اراده شما باشد این هم که نشود اقلا وکلای شهر مشهد به اراده شما منتخب شوند والا در باب حاجی حسن آقا و اعتضاد الاسلام از هیچ تدبیری قصور و غفلت روا نیست اما در صورت امکان هر شکل باشد باید اکثریت را از دست ندهید اما بعد از حاجی حسن آقا و آقای اعتضادالاسلام کسی که محل وثوق خود من است و از حیث درستی و راستی و بی‌غرضی و هوش و چیزهای دیگر در تمام مملکت ایران نظیر و مانند برای او تصور نمی‌کنم میرزا خلیل خان مشاور السلطان است که فعلا رئیس کل محاکمات وزارت امور خارجه است.^{۴۹}

۴۹. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۴ تاریخ شنبه ۲۰

اوضاع عمومی حاکم بر کشور و تأثیر آن بر زندگی توده مردم را نیز از نوشته‌های ملک‌التجار می‌توان دریافت. مثلاً در نامه‌ای که در آخرین سال حیات خود به فرزندش می‌نویسد، از شرایط وخیم و نامساعد آن مقطع که مصادف با جنگ جهانی اول و ورود بیگانگان به داخل کشور بوده سخن به میان می‌آورد:

«علی‌التحقیق پانصد تومان امروز به اندازه صد تومان پول سابق کارگشائی نمی‌کند دلیل واضح و روشنش هم این است که قیمت اکثر چیزها یک لاده لا شده است نانی که نان باشد به قیمت جان یافت نمی‌شود، نانی که نان می‌گویند از یک من چهار قران فروش می‌رود الی یک من هفت قران از حیث وزن هم بلاکلام یک من نان نیم من و پنج سیر است الی سه چارپیک و آنچه یک من هفت قران می‌فروشد بلکه هشت قران نانی است که از قراء اطراف به شهر می‌آورند آن هم بالنسبه فرق دارد نه این که مثل نان مشهد و سبزوار باشد پنیر سیری دو عباسی است و ده شاهی نفت که فی آن هشت قران بوده رسیده است به سه تومان نزدیک پارچه وطنی و غیروطنی نمی‌توان رفت آجر هزاری دوازده تومان است آهک خرواری پنج تومان گچ هجده هزار غرض این که هرچه تصور کنید همین حال را دارد در جرائد هم البته دیده‌اید که فقرا را ترغیب و تشجیع می‌کنند به چاپیدن اموال و خانه اغنیا و دور نیست این مزخرفات بالاخره مولد انواع مفاسد شود جو را خرواری پنجاه و دو تومان قپان کرده‌اند از گندم اطلاع درستی ندارم.»^{۵۰}

یکی دیگر از مواردی که فراوان در مکتوبات به آن برمی‌خوریم توصیه‌های بهداشتی و طب سنتی است که پدر به فرزند خود تجویز می‌کند که در مطالعه مسئله بهداشت و سلامتی در دوره قاجار از اهمیت زیادی برخوردار خواهد بود.

«شهد الله وقتی که حواسم متوجه کسالت شما می‌شود نه ملتفت بد می‌شوم نه ملتفت خوب نه نفع و ضرر می‌دانم و نه خیر و شر تمیز می‌دهم شما هم در حفظ صحت مزاج خودتان به هیچ وجه نه بخودتان رحم می‌کنید و نه بر من و با این که در این مبحث کتاب‌ها به شما نوشته و توصیه‌ها کرده‌ام به چیزی که ابداً مقید نیستید و اعتنا نمی‌نمائید و همه چیز را بر او مقدم می‌دارید مسئله حفظ صحت است و حال آن که قطع و یقین دارم چنان چه در مسئله سینه به دستور من رفتار کرده بودید هیچ وقت سینه شما رنجور نمی‌شد زیرا که سینه احدی از سینه خود من خراب‌تر نبود و از وقتی که مشغول مداومت خاک‌شیر و روغن بادام شده‌ام که دور نیست متجاوز از چهل سال باشد

۵۰. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمد کاظم ملک‌التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۲۹ یکشنبه ۲۴ شهر

بکلی خیالم از بابت سینه و زکام و قولنج و یبوست مزاج و چندین چیز دیگر آسوده شده است بشما هم مکرر نوشته و دستور داده‌ام معذک قابل اعتنا واقع نگشته با این تفصیل باز هم می‌نویسم و تاکید می‌کنم که حکایت مداومت خاک‌شیر و روغن بادام نه با مرض منافات دارد و نه با صحت و نه با هیچ معالجه و من یقین دارم که با مواظبت و مداومت خاک‌شیر و روغن بادام از بابت سینه انشالله بالمره آسوده و راحت خواهید شد لیکن هیچوقت نباید ترک کنید چیزی هم نیست که از شما باج و خراج بخواهد یا بر شما تحمیلی باشد. دستور هم این است که باید هر دفعه دوسیر و نیم الی سه سیر مغز بادام تازه روغن بگیرند، زیرا که هرگاه بیش از سه سیر باشد روغن بادام از ماندن فاسد می‌شود و روغن بادام کهنه ضرر دارد. طریق خوردنش هم این که همه روزه صبح سه قاشق بستنی خوری با شیر یا با چای می‌خورید طریق خاک‌شیر هم این که خاک‌شیر بسیار ممتاز می‌گیرید و درکمال دقت پاک می‌کنید بعد از پاک کردن چهار مثقال آن را یک مثقال خاک قند یا یک مثقال شکر نرم یا یک مثقال نبات کوبیده مخلوط می‌کنند که عسر باع دست ندهد ولی خاک نبات که همان نبات کوبیده باشد بهتر است خلاصه این که چهار مثقال خاک‌شیر با یک مثقال خاک‌نبات که روی هم رفته پنج مثقال باشد صبح می‌خورید و همین اندازه بعد از شام شب در وقت خوابیدن اما شب دیگر روغن بادام لازم ندارد فقط مال صبح را با روغن بادام میل کنید در این باب مشاوره با هیچ طبیبی هم لازم نیست.»^{۵۱}

اختلافات حقوقی و قضایی وی با دیگران و نحوه رسیدگی و حل و فصل آنها، مسائل خانوادگی مانند اظهار نارضایتی از اقدامات و اعمال حاج حسین آقا ملک، بیان اوضاع نامساعد معیشتی خود و تقاضای ارسال وجه و پول، مسائل مربوط به شرکت عمومی^{۵۲} و راه آستارا و بیان ویژگی‌ها و

۵۱. کتابخانه و موزه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک التجار با حاج حسین آقا ملک، شماره ۴۳ جمعه ۱۱ ربیع‌الثانی

۱۳۳۶.

۵۲. شرکت عمومی ایران، در سال ۱۸۹۹م/۱۲۷۸ش، با مشارکت ۱۷ نفر از تجار معتبر تهران به منظور انجام عملیات صرافی و بازرگانی (داخلی و خارجی) با سرمایه دو میلیون تومان که ۶۰ درصد آن در سال اول فعالیت شرکت پرداخت شد، تشکیل یافت. فعالیت عمده این شرکت را عملیات صرافی تشکیل می‌داد و در کنار آن، به امور دیگر نیز مبادرت می‌ورزید. از جمله شرکت برای احداث راه آستارا- اردبیل تشکیل داد و بخش عمده سهام آن را خود خریداری کرد و موفق شد که با هزینه ۱۰۰ هزار تومان راه مورد اشاره را احداث نماید و از طریق اجاره، از آن بهره برداری کند. فعالیت این شرکت در ابتدا رونق داشت اما پس از مدت کوتاهی، یعنی حدود پنج سال، اختلالات پیش آمده در داخل شرکت سبب از هم پاشیدن آن گردید که این امر را به ملک التجار تبریزی نسبت می‌دهند؛ سید محمدعلی جمال زاده، گنج شایگان، چاپ دوم (تهران: کتاب تهران، خرداد ۱۳۶۲)، صص ۹۸-۹۹؛ تاریخچه سی ساله بانک ملی ایران (۱۳۳۷-۱۳۰۷) (تهران: بانک ملی ایران، شه‌ریور ۱۳۳۸)، ص ۵۳. در مکاتبات ملک التجار با حاج حسین آقا به طور مفصل پیرامون قضیه این شرکت و نقش خود در آن، صحبت کرده است.

سجایای اخلاقی مانند پرهیز از تکبر و غرور، حسادت، دروغ از دیگر موضوعاتی است که مکرر در مکتوبات به آنها اشاره شده است.

نتیجه‌گیری

مکاتبات حاج محمدکاظم تبریزی، در جایگاه یکی از مهمترین تجار و بازرگانان دوره قاجار که برای سالیان متمادی عنوان ملک‌التجاری ممالک ایران را با خود یدک می‌کشید، با فرزندش حاج حسین آقا ملک که اکثراً در فاصله سال‌های ۱۳۲۳ق/۱۲۸۴ش تا ۱۳۳۶ق/۱۲۹۶ش از تهران به مشهد صورت گرفته، از قسم مکاتبات غیررسمی خانوادگی موسوم به اخوانیات محسوب می‌شود، که با توجه به موقعیت اجتماعی و اقتصادی والای نگارنده آن از اسناد ارزشمند تاریخی محسوب می‌گردد که محتوای آن علاوه بر ارائه اطلاعات فراوان درباره اوضاع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران آن دوره مانند: جنبش مشروطه، وضعیت دربار، شرایط معیشتی توده مردم به طور عام و ایالت خراسان به طور خاص، حاوی اطلاعاتی درباره سایر مضامین دیگر از قبیل طب سنتی دوره قاجار، مسائل فقهی حقوقی و ... می‌باشد. از سوی دیگر این آثار در کمک به شرح حال نگاری خود ملک‌التجار و فرزندش حاج حسین آقا ملک نیز بسیار سودمند می‌باشند. این اسناد همچنین اطلاعات ارزنده‌ای در باب یکی از بزرگترین موقوفات آستان قدس، یعنی موقوفات ملک آرائه می‌دهد. بنابراین می‌توان این مکاتبات را در زمره مهمترین اسناد حوزه مطالعات تاریخی دوره قاجار به شمار آورد.

کتابنامه

- اشرف، احمد. موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- تاریخچه سی ساله بانک ملی ایران (۱۳۳۷-۱۳۰۷)، چاپ اول. تهران: بانک ملی ایران، شهریور ۱۳۳۸.
- جوینی، عطاملک. تاریخ جهانگشای جوینی، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ دوم، جلد ۲. بی‌جا: انتشارات بامداد، بی‌تا.
- جمال زاده، سید محمدعلی. گنج شایگان، چاپ دوم. تهران: کتاب تهران، ۱۳۶۲.
- دانش پژوه، محمدتقی. خرقه هزار میخی، مجموعه سخنرانی‌ها و مقاله درباره فلسفه و عرفان اسلامی، به کوشش مهدی محقق و هرمان لندلت. تهران: بی‌نا، ۱۳۴۹.
- دانشنامه ادب پارسی. به سرپرستی حسن انوشه. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- انوری ایبوردی. دیوان انوری، محمدتقی مدرس رضوی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
- تقی زاده، سیدحسن. زندگی طوفانی، خاطرات سیدحسن تقی زاده، به کوشش ایرج افشار. تهران: نشر علمی،

۱۳۶۸.

قائم مقامی، جهانگیر. مقدمه ای بر شناخت اسناد تاریخی. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.
عین السلطنه، قهرمان میرزا سالور. روزنامه خاطرات عین السلطنه، به تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.

علوی، سید ابوالحسن. رجال عصر مشروطیت، به تصحیح حبیب یغمایی و ایرج افشار. تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ ش.

کاساکوفسکی. خاطرات کنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی. تهران: سیمرغ، ۱۳۴۴.
ملک، حسین آقا. زندگی نامه خود نوشت حاج حسین آقا ملک. تهران: کتابخانه و موزه ملی ملک، بی تا.
محبوبی اردکانی، حسین. چهل سال تاریخ ایران، به تصحیح ایرج افشار. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.
مخبر السلطنه، مهدی قلی. خاطرات و خطرات. تهران: زوآر، ۱۳۷۵.

مستوفی، عبدالله. شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه. تهران: زوآر، ۱۳۷۵.
رشیدالدین وطواط. نامه های رشیدالدین وطواط، به کوشش قاسم تویسرکانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

روزنامه کیهان، شماره ۸۵۹۹، ۲۲ اسفند ۱۳۵۰ شمسی.

سمیعی گیلانی، احمد. مکتوبات مولانا جلال الدین رومی، نشر دانش، سال ۱۳، شماره ۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.

عسگری، غلامحسین، تاریخچه منشآت در ادب پارسی، کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۴.
اسناد کتابخانه و موه ملی ملک، مکاتبات حاج محمدکاظم ملک التجار با حاج حسین آقا ملک.

آیین مانی در ماوراءالنهر و ترکستان

سید فواد میراسکندری^۱

چکیده

مانویت از آیین‌های ایرانی بود که رسالت خود را فراتر از مرزهای زبانی و قومی خاستگاه خویش تعریف کرد، لذا در مقاطع مختلف تاریخی با تاثیرپذیری از مجموعه عوامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این مرزها را درنوردید و راه سرزمین‌های جدیدی در پیش گرفت. ماوراءالنهر و ترکستان از مناطقی بودند که آیین مانی به آنها راه یافت و در مقطعی از تاریخ این سرزمین‌ها نقش بارزی در عرصه دین و سیاست پیدا کرد. مقاله مذکور با اتکا به روش توصیفی تبیینی و منابع کتابخانه‌ای زمینه، روند و پیامدهای چنین حضوری را مورد بررسی قرار داد. بر اساس نتایج این تحقیق؛ آیین مانی در آغاز توسط مبلغان مذهبی به قلمرو ترکستان و ماوراءالنهر وارد شد و سپس ذیل حمایت سیاسی امپراتوری اویغور در ترکستان و حتی چین ریشه دواند و موفق شد موقعیت سیاسی و فرهنگی چشمگیری پیدا کند. سرانجام نیز با شکست امپراتوری اویغور از ترکان قرقیز مسلمان در قرن سوم هجری/ نهم میلادی اثر حضور این مذهب در سرزمین ترکستان و ماوراءالنهر به تدریج از میان رفت.

واژگان کلیدی: مانی، آیین مانی، ماوراءالنهر، ترکستان، امپراتوری اویغور.

Manichaeism in Transoxiana and Turkestan

Seyyed Fuad Mireskandari²

Abstract

Manichaeism was an Iranian religion that defined its prophecy behind its linguistic and ethnic origins. Therefore, in different historical periods, under the influence of political, economic and cultural factors, Manichaeism transcended the borders and moved towards new lands. Transoxiana and Turkestan were regions where accepted Manichaeism. In some parts of history, these regions had an important role in the religion and politics. The present article, through a descriptive- explanatory method and based on the library resources, will examine the process and consequences of Manichaeism in these areas. According to this paper's achievements, Manichaeism was initially entered the territory of Turkestan and Transoxiana by missionaries and then, under the political auspices of the Uighur Empire, it spread in Turkestan and even China. Manichaeism managed to acquire a noticeable political and cultural position there. Finally, After the Uighur Empire was defeated by the Muslim Turks of Kyrgyz in 3 AH/ 9 AD, Manichaeism gradually disappeared from Turkestan and Transoxiana.

Keywords: Mani, Manichaeism, Transoxiana, Turkestan, Uighur Empire.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه شهید بهشتی.

2. MA student of Islamic history at Shahid Beheshti University.

مقدمه

آیین مانی که نخستین بار در بین النهرین و به روایتی در آیین تاج گذاری شاپور اول ساسانی (سال ۲۴۲ م.) خود را نمایان ساخت^۳ خیلی سریع در سرزمین‌های تابع امپراتوری ساسانی و دیگر سرزمین‌های شرق و غرب آن گسترش یافت. این آیین گرچه از ابتدا در پیوند با سیاست خودنمایی کرده بود و نهایتاً نیز در نتیجه برخی رخدادهای سیاسی از میان رفت؛ اما در کنار عوامل سیاسی می‌توان از نقش فعال بازرگانان مانوی در گسترش این آیین در ممالک مختلف سخن به میان آورد. از این لحاظ سرزمین ماوراءالنهر و ترکستان از جمله ممالکی بودند که ورود مانویت به قلمروهایشان برای قرون متمادی تأثیرات سیاسی و اعتقادی آشکاری برجا نهاد. در این مقاله کوشش شده پس از معرفی اجمالی شخصیت مانی و آیین وی، چگونگی انتقال، زمینه‌های تاریخی گسترش و سرانجام این آیین در ماوراءالنهر و ترکستان، یعنی مناطق مورد نفوذ و حضور امپراتوری اویغور، مورد تحقیق و بررسی واقع شود.

مانی و آیین او

مانی که در الفهرست ابن الندیم: «مانی بن فتق بابک بن ابی برزام، من الحسکائیة»^۴ معرفی شده، بنا به روایت اکثر منابع در زمان آخرین حاکم اشکانی و در سرزمین بابل متولد شد. بیرونی محل تولد او را روستایی به نام مردینو کنار نهر کوئی دانسته.^۵ به گفته‌ی بیرونی نام مانی در میان نصاری قوربیکوس بود.^۶ شاید عنوان مانی متأثر از اعتقادات برهمایی یعنی همان مانو باشد، که مفهوم آن انسانی است که با وجود مرگ دیگر انسان‌ها در پایان هر عصر برهمایی زنده می‌ماند و خداگونه به آفرینش مجدد دست می‌زند.^۷ با توجه به حضور دریانوردان هندی در بابل این امر محتمل می‌نماید.^۸

۳. الندیم، محمد بن اسحق، الفهرست للندیم، تحقیق رضا تجدد، (بی جا، بی تا)، ص ۳۹۲ و کریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸)، ص ۲۶۰.

۴. الفهرست للندیم، ص ۳۹۱ و حسن تقی زاده، مانی و دین او، (تهران: مجلس، بی تا)، ص ۱۴۹.

۵. مانی و دین او، ص ۲۰۵ و اکبر دانا سرشت، ترجمه‌ی آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، (تهران: کتابخانه‌ی خیام به شرکت مترجم، ۱۳۲۱) ص ۲۳۰.

۶. مانی و دین او، ص ۲۰۵.

۷. سید محمد رضا جلالی نائینی، توضیح الملل (ترجمه‌ی ملل و نحل محمد بن عبدالکریم شهرستانی)، (تهران: اقبال، ۱۳۶۱)،

ص ۳۶۶ پاورقی و ورونیکا ایونس، اساطیر هند، ترجمه‌ی محمد حسین باجلان فرخی، (تهران: اساطیر، ۱۳۷۸)، ص ۵۰.

۸. سیاوش یاری، تاریخ اسلام در هند، (قم: ادیان، ۱۳۸۸) ص ۷۰.

آیین او را مخلوطی از آیین بودایی و زرتشتی و عیسوی دانسته‌اند و آورده‌اند او خود را همان فارقلیط که در انجیل شرقی نامش آمده، معرفی کرده و خود را جانشین عیسی و خاتم پیامبران دانسته.^۹ بیشتر منابع سرآغاز دعوت مانی را از عراق و خوزستان و در زمان شاپور یکم ساسانی می‌دانند و بیان کرده‌اند: که اصل مذهب او بر پایه‌ی ثنویت و تقسیم جهان و آفریدگار آن به دو مبدأ نور و ظلمت بوده‌است.^{۱۰} اکثر منابع در گرویدن شاپور نخست به مانی یا دادن حق تبلیغ از سوی او به مانی متفقند و تقریباً تمام منابع از تغییر اوضاع ناشی از رواج آیین مانی و در نتیجه‌ی آن غلبه‌ی موبدان بر شاهان ساسانی و اعاده امور سخن گفته‌اند که نهایتاً موجب دستگیری و قتل مانی شد. بیرونی با ذکر منابع می‌نویسد: مانی در عصر بهرام پسر هرمز پسر شاپور با این ادعای حاکمیت که تعالیم او مردم را به ویرانی جهان می‌خواند کشته شده و نقل دیگر سبب قتل او را عدم وفای به عهد در مورد شفای بهرام از شیطان درون او دانسته‌است.^{۱۱} اینکه مانی خود را پزشک می‌نامید^{۱۲} و منظور از شیطان درون در آن زمان بیماری روانی بوده، منبع بیرونی را قابل توجیه می‌کند. متن تورفانی‌ای که مانی در آن خود را پزشک معرفی می‌کند با بیان گروهی از مانویان عصر «بیرونی» که مانی را معتقد به پایان عصر معجزه پس از حواریون عیسی دانسته‌اند هماهنگ است.^{۱۳} از دیگر سو یعقوبی از فرجام کار مانی می‌گوید، که اشاره به همین موضوع دارد. یعقوبی می‌نویسد: که موبدی برای مناظره با مانی آمده و از او می‌خواهد مقداری سرب مذاب را بیاورند تا موبد و مانی به معده‌اشان بریزند تا صدق گفتار هریک ثابت شود. ادعای مانی در مورد پیامبری یا ادعای موبد در مورد کذاب بودن مانی. ولی مانی این کار را جادو و از جهان ظلمانی دانسته و نمی‌پذیرد و این موجب قتلش می‌گردد.^{۱۴} یعقوبی نوشته‌است که موبد نیز سرب مذاب را امتحان می‌کند تا صدق گفتارش را نشان دهد یا نه ولی بیرونی روایتی دارد که مربوط است به دوران شاپور دوم و به ظاهر ارتباطی با موضوع مانی ندارد اما به طور ضمنی می‌تواند اشاره‌ای به همین موضوع باشد. بیرونی آورده است: که در سال‌های پایانی عصر شاپور دوم موبدی آذرباد نام

۹. ترجمه‌ی آثار الباقیه، ص ۲۲۹.

۱۰. احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲)، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.

۱۱. ترجمه‌ی آثار الباقیه، ص ۲۳۱.

۱۲. بهمن سرکاراتی، سایه‌های شکارشده: گزیده مقالات فارسی (تهران: طهوری، ۱۳۸۵)، ص ۱۸۱: ترجمه‌ی قطعه‌ی M566 از زبان پارتی.

۱۳. ترجمه‌ی آثار الباقیه، ص ۲۳۲.

۱۴. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۹۷.

به مبارزه با گروهی پرداخت که با کیش زرتشت مخالفت کرده بودند، ولی از دینشان سخنی به میان نیاورده است، اما نکته قابل توجه آنجاست که آذرباد برای نشان دادن آیتی به مخالفان مس مذاب بر سینه‌ی خود می‌ریزد و آسیبی از آن نمی‌بیند.^{۱۵} وقتی این روایات را در کنار ذکر فردوسی از مانی قرار دهیم که داستان مانی را به اشتباه در دوران شاپور دوم آورده^{۱۶} این نتیجه حاصل می‌شود که مانی پس از قتل در دوران بهرام پیروانی داشته که با آیین زرتشت به مخالفت برخاسته بودند، ولی سرانجام در زمان شاپور دوم، حکومت ساسانی به تحریک موبدی آذرباد نام به نبرد با پیروان مانی می‌پردازد و آیین او را در ایران و سرزمین حیره برمی‌اندازد و از آن زمان به بعد آیین مانی در سرزمین‌هایی که از تسلط حکومت ساسانی خارج بودند، تداوم می‌یابد. منابع تاریخی اشاره دارند: که در سال‌های پایانی حکومت شاپور یکم مانی خود سفری به هند یا به قولی افغانستان امروزی داشته و آیین خود را در میان مردمان بودایی و غیربودایی آنجا رواج داده است.^{۱۷} بسیاری از متون فارسی و عربی مقصد مانی در این سفر را الصین و چین و ماچین و از این قبیل گفته‌اند، که اشاره به حضور آیین مانی در ترکستان است. با این حال کسی تا کنون به پدید آمدن آیین مانی در بین‌النهرین شک نکرده و حتی بسیاری از محققان آیین مانی را شکلی از آیین گنوسی مغتسله‌ی بین‌النهرین و برگرفته یا متأثر از آن دانسته‌اند.^{۱۸} دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مانی‌شناس ایرانی نیز بر این امر صحه گذاشته است: «خاستگاه فرهنگی مانویت، نخست بابل و بین‌النهرین بود. مانی خود در جامعه‌ی گنوسی بابل پرورش یافت، اما چون تباری ایرانی داشت طبعاً اسطوره‌ها و باور دینی - عرفانی‌اش صبغه‌ی ایرانی هم گرفت.»^{۱۹}

شاید مهمترین ویژگی آیین مانی اعتقاد به جهانی سراسر دوگانه است که این دوگانگی وجود انسان را نیز شامل می‌شود. در دین مانی بدن انسان قفسی است ساخته‌ی نیروی ظلمانی تا روح را که از جهان نورانی است در آن اسیر کند. از این رو مانویان ازدواج و تولید نسل را سبب گسترش زندان نور و نکوهیده می‌دانستند و بر اساس آموزه‌های مذهب مانی تنها سماعین یعنی مانویان فرودست حق ازدواج داشتند، صدیقین یعنی برگزیدگان مانوی حق ازدواج نداشتند.^{۲۰} رسالت آیین

۱۵. ترجمه‌ی آثار الباقیه، ضمیمه ص ۳.

۱۶. مانی و دین او، ص ۴۸۲.

۱۷. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۹۷.

۱۸. امید بهبهانی، در شناخت آیین مانی (تهران: بندهش، ۱۳۸۴)، ص ۱۳۴.

۱۹. ابوالقاسم اسماعیل‌پور، اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی (تهران: کاروان، ۱۳۸۱)، ص ۳۱.

۲۰. اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی، ص ۶۶.

مانی رهاندن این نورها بود و در این راستا کمک به از میان رفتن نسل بشر و ویرانی جهان مادی اقداماتی بود تا نورها از زندان ماده رها شده و در پایان تاریخ، پدر بزرگی که تقریباً معادل خدا در ادیان دیگر است، سرور تاریکی را در عمق چاهی زندانی خواهد کرد.^{۲۱} ارائه شدن تصویری متفاوت از جهان هستی و قیامت آن نسبت به ادیان ابراهیمی در کنار فلسفه‌ی متفاوتی که آیین مانی برای زیستن مطرح می‌کرد، واکنش علمای اسلام را اجتناب ناپذیر می‌کرد. از این رو مبارزه با مانویان در عصر عباسی همچون زمان ساسانیان به عنوان مبارزه با زنادقه، برای حاکم مسلمان امری لازم می‌نمود.

مانویت و زندقه

زندیق از ریشه‌ی زند و در زبان پهلوی به شکل زندیک به معنی تأویلگر متون مذهبی برای توجیه اعمال غیر مذهبی است.^{۲۲} کهنترین سندی که از به کار گیری واژه‌ی زندیق حکایت می‌کند، کتیبه‌ی کرتیر در نقش رستم است که او در این کتیبه از واژه‌ی زندیق برای یاد کردن از مانویان بهره برده است.^{۲۳} یعقوبی نیز در ذکر از مانی او را با لقب الزندیق یاد کرده.^{۲۴} ابن قتیبه از آیین زندقه که جمع زندیق است به عنوان یک آیین مستقل و نه تأویلگر متون اسلامی که از طریق حیره به میان قریش راه یافته بوده سخن به میان آورده.^{۲۵} ولی بعدها خصوصاً در عصر اسلامی برخی از افراد بد دین و تأویلگر و نه لزوماً مانوی، زندیق نامیده شده‌اند که تداوم همان سنت زرتشتی در به کار گیری این واژه است و نه عنوانی خاص برای مانویان.

با این حال به نظر می‌رسد بسیاری از افرادی که در دوران عباسی زندیق نامیده می‌شدند، به نوعی مانوی بودند. بنابراین شاید زندیق ستیزی عصر مهدی عباسی یکی از دلایلی بوده که برخی از مانویان از منتهی الیه شمال شرقی سرزمین‌های زیر سلطه‌ی عباسیان یعنی سغد، خود را به سرزمین‌هایی برسانند تا از سرزمین‌های زیر سلطه‌ی حکومت عباسی خارج باشد و این امر مهاجرت آنان به ترکستان را توجیه می‌کند، امری که در دوران ساسانی نیز سابقه داشت. وجود متون مانوی

۲۱. اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی، ص ۶۸

۲۲. محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، حسینی زری محمد جواد (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶)، ص ۲۱۱.

۲۳. سایه‌های شکار شده، ص ۲۰۱.

۲۴. مانی و دین او، ص ۱۰۳.

۲۵. همان، ص ۱۰۲.

به زبان‌های ایرانی با کلمات دخیل عربی که در کاوش‌های تورفان به دست آمده^{۲۶} بر این مهاجرت صحنه می‌گذارد و نشانگر حضور اجتماعات از مانویان در ترکستان است، که بخشی از تاریخ آنان در سرزمین‌های زیر سلطه‌ی سیاسی و فرهنگی عربی زبانان سپری شده‌است.

ورود آیین مانی به ترکستان

همانطور که اشاره شد آیین مانی در بین‌النهرین پدید آمد، ولی گویا از ابتدا مانی و پیروان او به پیشرفت آیین خود در شرق امیدوار بودند. با آغاز جنبش زندیق ستیزی کرتیر، توجه مانویان به سرزمین‌های شرقی‌تر و خارج از تسلط ساسانیان حکم ضرورت یافت. یکی از برجسته‌ترین دانشمندان مسلمانی که به حضور دین مانی در ماوراءالنهر، ترکستان و هند اشاره کرده ابوریحان بیرونی است. ابوریحان در *آثارالباقیه عن القرون الخالیه* در مورد پیروان مانی آورده است: که در بلاد اسلام آنها به صورت اجتماع حضور ندارند و میان مردم پراکنده‌اند، مگر فرقه‌ای در سمرقند که صابئین خوانده می‌شوند و از نظر ابوریحان مانوی هستند. او افزوده که البته در خارج از سرزمین‌های اسلامی بیشتر ترکان شرقی و اهالی چین^{۲۷} و تبت و بعضی از مناطق هند بر دین و مذهب مانی هستند.^{۲۸} در آثار دیگر مورخان خراسانی نیز می‌توان اثری از حضور مانویان در ماوراءالنهر یافت. گردیزی که متولد گردیز در جنوب افغانستان کنونی است در کتاب تاریخ خود «ترین الاخبار» ذیل بیان اخباری از قبیله‌ی غز اشاره‌ای هم به مانویان کرده‌است. گردیزی آورده که در روزگار قدیم، خان غزها که عنوانش تغزخان^{۲۹} بود برادری ناتنی به نام کورتگین داشت، که از کنیزی چینی زاده شده بود. تغزخان او را به قصد کشت زخم بر گردن می‌زند و در محل مردگان که گویا دخمه‌ی ایشان بود، می‌اندازد. گردیزی بیان می‌کند که دایه‌ی کورتگین او را «سوی مانیان برد و به داروثیان داد، تا او را معالجت کردند.»^{۳۰}

۲۶. محمد شکری فومشی، «واژه‌های دخیل عربی در کهن‌ترین متن‌های فارسی نو بر اساس دست‌نویس‌های مانوی تورفان»، مجله‌ی تاریخ ایران، ش ۱۴ (بهار ۱۳۹۳)، ص ۱۶۳.

۲۷. منظور بیشتر ساکنان سرزمین‌های غربی چین امروزی است و نه تمام سرزمین هان که امروز چین خوانده می‌شود.

۲۸. ترجمه‌ی *آثارالباقیه*، ص ۲۳۲ و مانی و دین او، ص ۲۰۶.

۲۹. این عنوان غز شاید معادل واژه‌ی ترک در حال حاضر بوده چراکه خان تغز اوغوز در ابتدا از قبیله‌ای بوده که آنها را به نام اویغور می‌شناسیم و نه قبایلی که به طور معمول عنوان غز به آنها اختصاص می‌یابد. ن. ک به: بهنام محمد پناه، ترکان در گذر تاریخ، (تهران: نشر سبزان ۱۳۸۷)، ص ۱۹. در این مورد در ادامه و در خلال متن اشاراتی شده‌است.

۳۰. عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، *زین الاخبار*، عبدالحی حبیبی، مصحح اول، زهرا دلاوری، مصحح دوم، (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳)، ص ۵۶۷.

سخن گردیزی حاوی این نکته است که پیش از عصر او و در زمانی که او زمان قدیم می‌نامد، گروهی از مانویان در میان قبایل غز سکونت داشته و به فنون پزشکی شهره بوده‌اند. گردیزی ادامه داده که کورتگین بعدها با برادر صلح کرد و امارت بنجیکت یافت، که همان سمرقند قدیم بود، و بعداً بر برادر شورید و خاقان غزان شد. سپس گردیزی به عصر خود می‌آید و از تغزخان زمان خود می‌گوید که «بر مذهب دیناروی باشد. اما اندر شهر ولایت او ترسا هست و ثنوی هست و شمنی هست.»^{۳۱} گرچه واژه‌ی دیناروی غریب می‌نماید، در سطور بعدی آنجا که می‌گوید: «بر در عامل آنجا [پایتخت آنان] هر روز سیصد یا چهارصد مرد گرد آید از دیناوریان و صحف مانی را به آواز بلند همی‌خوانند و در پیش عامل آیند و سلام کنند و بازگردند.»^{۳۲} معلوم می‌گردد که اصل آن همان دیناروی است^{۳۳} که شاخه‌ی شرقی دین مانی است. آنچه از متن گردیزی به خواننده القاء می‌شود این است که کورتگین نامی در میان غزان^{۳۴} بوده و شیفته‌ی دیناوریه می‌شود. اینان مردمی کوچرو بودند ولی شهری با عاملی مستقر در آن، به عنوان پایتخت داشتند که با وجود سکونت مردمی از ادیان غربی و شرقی در آن شهر، دیناوریه دین رسمی آن ولایت بوده است.

پیش از هر نوع بحث تفصیلی در باب دیناوریه که همان مانویت شرقی می‌باشد، لازم است به نخستین مرحله انتقال دین مانی به سرزمین‌های شرقی اشاره گردد، که بنا بر روایات مانوی توسط شخص مانی رقم خورده است. چنانکه اشاره شد، یعقوبی از سفر مانی به هند نوشته است ولی محققان امروزی این هند را نه بهارات بلکه توران و مکران دانسته‌اند^{۳۵} و در جایی به بازداشتن مانی از سفر به خراسان و بازگرداندن او از شهر بامیان برای رفتن به حضور بهرام اول ساسانی اشاره شده است.^{۳۶} نگاه مانی و آیین او به خراسان و شرق و میل به دستیابی به نفوذ در چین وقتی بیش از پیش مهم جلوه می‌کند که بدانیم مانی در چین شاهزاده‌ای اشکانی به حساب می‌آمد و بودای روشنی نام گرفته بود و به نظر می‌رسد که این تلقی و این نامگذاری بر تاریخ چند سده‌ای

۳۱. زین الاخبار، ص ۵۶۹.

۳۲. همان، ص ۵۷۱ و ۵۷۲.

۳۳. عبدالحی بن ضحاک گردیزی، زین الاخبار، تصحیح رحیم رضازاده ملک، (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴)،

ص ۳۸۵.

۳۴. و یا در واقع اوینورها.

۳۵. امید بهبهانی، در شناخت آیین مانی، (تهران: بندهش، ۱۳۸۴)، ص ۱۲ و ۱۱۶.

۳۶. توضیح الملل (ترجمه‌ی ملل و نحل محمد بن عبدالکریم شهرستانی) ص ۴۱۰ پاورقی.

دعوت مذهبی خاندان اشکانی به دین بودایی در چین تکیه داشته است.^{۳۷} در *الفهرست* پدر مانی از طایفه‌ی حسکانیه و مادرش از اشغانیه دانسته شده‌اند.^{۳۸} دست کم واژه‌ی دوم یعنی اشغانیه لفظی است که در عربی برای خاندان اشکانی مورد استفاده قرار می‌گرفته‌است.^{۳۹} از سوی دیگر در متون چینی از چند راهب بودایی که از شاهزادگان اشکانی بودند سخن به میان آمده که با بروز هوش و کراماتی از خود در گسترش آیین بودا کوشیده بودند.^{۴۰} در این متون بیان شده که چگونه این شاهزادگان اشکانی با شخصیت پر نفوذ و اعمال و سخنان اعجاب آور، آیین بودایی را که در چین آیینی تقریباً ناشناخته بود، به عنوان تحفه‌ای از سرزمین خود به آنجا می‌بردند و در اقصی نقاط چین می‌گستراندند. با توجه به این نشانه‌ها می‌توان انتظار داشت اگر در واقع مانی از اشکانیان نبوده پیروان او در چین می‌بایست او را همچون آن راهبان نام‌آور بودایی از شاهزادگان اشکانی معرفی می‌کرده‌اند.

براساس متن تورفانی M۴۸ که به زبان پارسی نوشته شده: مانی در هند شاهزاده‌ی ساسانی را که لقب توران‌شاه داشته به دین خود درآورده بوده و توران‌شاه او را بودا خطاب کرده است.^{۴۱} این سند بیانگر چند نکته است: نخست تسلط یک حاکم ایرانی بر منطقه‌ای که هند نامیده می‌شده و بنا بر قراین بودایی مذهب بوده است. دوم: با توجه به داشتن لقب توران‌شاه این شاهزاده حاکم توران هم محسوب می‌شد که بنا بر قراین یعنی قسمتی از افغانستان، و این‌گونه شاهزاده‌ی مزبور سرزمینی مشتمل بر نقاطی از پاکستان و افغانستان امروز را در اختیار داشته که بالطبع با سرزمین‌های چینی هم مرز بوده است. از سوی دیگر اینکه، مانی را بودا نامیده‌اند به این معنی است که در تناسخ بودایی معتقد شده بوده‌اند که مانی تجلی روح بودا در کارمایی دیگر است و این به آن معنی بوده که کسانی از بوداییان که این دعوی را پذیرفته بودند، هم‌چون توران‌شاه به آیین مانی درآمده بودند. این متن اشاره به سفر شخص مانی به سرزمین‌های شرقی فلات ایران و دره‌ی سند

۳۷. ن. ک به: جان سین لیان، *متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری*، جان هون نین مترجم، اسماعیل پور، ابوالقاسم، و ویراستار، (تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۸۵)، فصل ۲.

۳۸. مانی و دین او، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۳۹. ن. ک به: ابو حنیفه احمد بن داود الدینوری، *الأخبار الطوال*، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، (قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش) ص ۴۰. نرم افزار نورالسیره.

۴۰. أبو الحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، (قم: دار الهجرة، چ دوم، ۱۴۰۹)، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۸. نرم افزار نورالسیره.

۴۱. متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ص ۴۱ و ۴۲ و ۴۳.

۴۲. در شناخت آیین مانی، ص ۴۷.

دارد ولی متونی دیگر نیز موجود است که به سفر فرستاده‌ی مانی به خراسان اشاره می‌کند. در متن IM۲ که به زبان پارسی میانه نوشته شده‌است، از آغاز گسترش آیین مانوی در خراسان به شکل یک افسانه سخن به میان آمده است. در درون این افسانه مار آمو فرستاده‌ی مانی به خراسان برای ورود به خراسان با ممانعت روح سرزمین خراسان روبه‌رو می‌شود که به شکل دوشیزه‌ای بر او تجلی کرده و او را به خراسان راه نمی‌دهد، ولی مار آمو پس از دو روز دعا در برابر خورشید با روح مانی ملاقات کرده و او بر لب آوردن فصل تمرکز حواس از کتاب گنج زندگی خود را به شاگردش توصیه می‌کند و این توصیه مؤثر واقع شده و روح خراسان مطیع آمو می‌شود.^{۴۳} این مار آمو که صاحب لقب «مار» که معادل «سنت»^{۴۳} در فرهنگ مسیحی اروپایی است^{۴۴} و نام او آمو آمده است جایگاهی بسیار مهم در تاریخ آیین مانی دارد تا آنجا که در خراسان و سرزمین‌های شمالی و شرقی‌تر پیوسته به آن، آیین مانی با ترجمه‌ی پارتی‌ای که او از ادبیات این آیین ارائه داد، شناخته شد.^{۴۵} بعدها یکی از پیروان این مار آمو به نام شادهرمز (شاداورمزد) مانویان خراسان و شرق را به جدایی از مانویان بابل و غرب فراخواند. به نظر می‌رسد پس از شاداورمزد دست کم تا ۱۰۰ سال این استقلال تداوم داشته است.^{۴۶} از آثاری که متأثر از این دوره در تورفان پدید آمده می‌توان استنباط کرد که برخی از مانویان شرق، مار آمو را در مقامی بالاتر از آنچه که پیش از آن مانویان برایش متصور بودند قرار داده‌اند، یعنی به جای اینکه او را مبلغی از آیین مانی و دیندار به حساب آورند او را دیناور که با تسامح همان پیامبر است نامیده‌اند.^{۴۷} به همین دلیل است که برای جستن نام مانویان در میان فرق مذهبی خراسان و ماوراءالنهر و ترکستان نیاز است که به جستجوی دیناوریه نیز پرداخت، چنانچه در این متن نیز به نقل از زین الاخبار گردیزی به این فرقه اشاره شد.

همانگونه که اشاره رفت، در *آثار الباقیه* اثر ابوریحان بیرونی نه تنها از مانی سخن به میان آمده بلکه حتی به جمعیت‌های مانوی در چین و آسیای میانه اشاره شده‌است؛ همچنین در زین الاخبار گردیزی که نویسنده‌ی آن کتاب نیز اهل خراسان بزرگ بوده‌است، چنین اشاراتی رفته است. ولی برای محقق شاید جای شگفتی باشد که هیچ سخنی از مانویان در کتاب تاریخ بخارا به میان

۴۲. در شناخت آیین مانی، ص ۵۰.

43. saint

۴۴. ن. ک محمد معین، فرهنگ فارسی معین، (تهران: نامن ۱۳۸۶) ج ۳، ص ۲۵۲۳.

۴۵. در شناخت آیین مانی، ص ۲۳ و ۷۷ و ۱۴۴.

۴۶. در شناخت آیین مانی، ص ۱۱۸.

۴۷. در شناخت آیین مانی، ص ۱۹۱.

نیامده‌است. به نظر می‌رسد در زمان پدید آمدن این کتاب به علت رواج دین زرتشتی و آیین مغان، مانویان آشکارا به فعالیت نمی‌پرداختند. در تعلیقات کتاب اشاره می‌شود: که در قرن ششم هجری حاکمی ترک و مانوی مذهب بر بخارا حکم می‌رانده است.^{۴۸} اما در متن اصلی تنها سخن از تعمیر حصار بخارا در سال ۵۳۶ هجری قمری^{۴۹} در زمان حاکمی به نام البتکین است که از جانب گورخان والی بخارا بوده است. در تعلیقات آمده که این گورخان، شاه قراختاییان و بر مذهب مانی بود، ولی در متن اصلی تاریخ بخارا مطلبی در مورد پادشاه شدن فردی به نام ابروی در منطقه‌ی بخارا نوشته شده که بیان می‌دارد: ستمکاری او گروهی از بزرگان بخارا را به ترکستان فراری داده بود. فراریان، شهری در منطقه‌ی طراز به نام جموکت بنا می‌کنند، ولی بعدها با جلب حمایت گروهی از ترکان به بخارا باز می‌گردند.^{۵۰} در تعلیقات، این مهاجرت به مهاجرت سغدی‌ها به ترکستان نسبت داده شده که در آثار چینی و *دیوان لغات الترک* کاشغری به آن اشاره شده است و نشان از آن دارد که مردم ماوراءالنهر بعد از مهاجرت به طراز که در جنوب قزاقستان کنونی است به ترکستان چین هم کوچ کرده‌اند.^{۵۱} از سوی دیگر، از متن اصلی معلوم می‌شود که در همان عصر روابط سیاسی و مهاجرت از سوی چین به ماوراءالنهر هم وجود داشته که با ورود آیینی نو همراه بود. آیینی که با ورود شاهزاده خانمی از چین به ماوراءالنهر وارد می‌شود و نتیجه‌ی آن تأسیس بتخانه برای بت‌های شاهزاده خانم است.^{۵۲} در متن اشاره‌ای نیست که نشان دهد این بت‌ها تندیس‌های بودا بود یا متعلق به آیینی دیگر، ولی به نظر می‌رسد که وجود این روابط میان چین و بخارا می‌توانسته پس از ورود آیین مانی به ماوراءالنهر، امکان انتقال آن به ترکستان و چین را نیز فراهم آورد؛ به این ترتیب به نظر می‌رسد ورود آیین مانی به ترکستان و چین نه در نتیجه‌ی سفر مانی به هند یا افغانستان بلکه به سبب سفر مارآمو به خراسان و تبلیغات او در آن سرزمین بوده‌است. روایت گردیزی نیز که شاید بیان‌کننده‌ی گروهی ترکان قراختایی به آیین مانی بوده، نشان از وجود روابط آنها با چین دارد و با توجه به دلایلی که او از شهری مانوی‌نشین به نام «کجا» ارائه می‌دهد، امکان دارد این کجا

۴۸. ابوبکر محمد بن جعفر الترشخی، تاریخ بخارا، القباوی، ابونصر احمد بن محمد بن نصر مترجم، تلخیص: محمد بن زفر بن

عمر، تصحیح و نوشتن حواشی: سید محمد تقی مدرس رضوی، (تهران: توس ۱۳۶۳)، ص ۲۱۱.

۴۹. مقارن با ۱۱۴۱ میلادی یعنی سال شکست سنجر از قراختاییان. برای برابر نهادن تاریخ‌های هجری و میلادی از کتاب

دولت عباسیان نوشته‌ی محمد سهیل طقوش استفاده شده‌است: محمد سهیل طقوش، دولت عباسیان، ترجمه‌ی حجت الله جودکی

با اضافاتی از رسول جعفریان، (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳)، ص ۲۹۲.

۵۰. تاریخ بخارا، ص ۹.

۵۱. همان، ص ۱۵۵.

۵۲. همان، ص ۱۰.

همان خوچو در منطقه‌ی سین کیانگِ جمهوری خلق چین امروز باشد که در قرن بیستم متون مانوی در آنجا کشف شد.

مانویت ترکی و فرجام آیین مانوی

مانی و جانشینان او کوشیده بودند این آیین را با ترجمه‌ی متون به زبان و فرهنگ مردمان مختلف از حالت یک دین ایرانی به درآورند. گفتاری از زبان مانی در متن M۵۷۹۴ از متون فارسی میانه‌ی تورفانی آمده: «دینی که من برگزیده‌ام به ده چیز از دیگر دین‌های پیشینیان برتر و بهتر است. یکی اینکه دین گذشتگان در یک سرزمین و به یک زبان بود، حال آنکه دین من در همه‌ی سرزمین‌ها و به همه‌ی زبان‌ها پدیدار خواهد شد.»^{۵۳} همان طور که در این مقال بیان شد یکی از مردمانی که از طریق تبلیغ مبلغان مانوی به این دین پیوستند ترکان تغز غز بودند.

... گروهی نیز از آنها [ترکان] جدا شده رسم صحرا نشینی گرفتند که ترک و خزلج و طغرغر [کذا]^{۵۴} و مردم کوشان که قلمروی میان خراسان و چین است از آنجمله‌اند و اکنون یعنی به سال سیصد و سی و دوم [هجری قمری] هیچیک از اقوام و طوایف ترک بجنگاوری و نیرومندی و نظم حکومت بهتر از ایشان نیست و شاهشان ایرخان است و مذهب مانی دارند و از طوایف ترک جز ایشان کسی معتقد این مذهب نیست ...^{۵۵}

از آنجایی که مسعودی تنها قوم ترک پیرو آیین مانی را این قوم نامیده و اکنون نیز مشخص شده که قوم مزبور قوم اویغور هستند، این واژه‌ی غریب طغرغر که به نظر می‌رسد بدون نقطه نوشته شده همان تغز غز است که در فرهنگ فارسی معین اینگونه معنی شده: «[تر. - توقوز اویغور، نه قبیله‌ی اویغور] قومی ترک ساکن اویغورستان.»^{۵۶} معین ذیل نام اویغور هم یک سری اطلاعات تاریخی ارائه کرده و اویغورها را متمدن‌ترین قون ترک و ساکن در علیای نهر ارقون (Orghon) دانسته که بعدها به حوضه‌ی تاریخی ماوراءالنهر و ترکستان گریزی راجع به شهری در منطقه‌ی مورد سکونت

۵۳. در شناخت آیین مانی، ص ۴۸.

۵۴. در اصل تغز غز است.

۵۵. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، پاینده، ابوالقاسم، مترجم، (تهران: علمی و فرهنگی ۱۳۷۴)، ج ۱، ص

۱۲۸ و ۱۲۹.

۵۶. فرهنگ فارسی معین، ج ۵، ص ۴۱۲۸.

۵۷. همان، ص ۴۰۰۸.

ایشان نوشته‌است: «... و شهر کجا شهر بزرگست از حد چین ولیکن تغزغان دارند.»^{۵۸} و یک نکته‌ی جالب اینکه در دو نسخه‌ی خطی به‌جای مانده از از زین/الخبار، تغزغان را تغرغان آورده‌اند که نشانگر رواج نوشتار نام این قوم با حرف «ر» به شیوه‌ی مسعودی حتی تا بیش از ۱۰۰ سال پس از آن است. این نقل قول از گردیزی محقق را آگاه می‌سازد که او یغورها در زمانی قسمتی از خاک چین را اشغال کرده بودند. متون چینی این ماجرا را اینگونه شرح می‌دهند:

هوئی هو جزئی از ملت ته له است. (ملت ته له ترکانند و از شمال رودخانه‌ی تولتا تا دریای خزر پراکنده‌اند) گروه هوئی هو در وهله‌ی اول در خاک کنار رودخانه‌ی سرنگ که در شمال غربی شهر الانباتور جریان دارد و به دریاچه‌ی بایکال می‌ریزد، زندگی می‌کردند، در سال‌های اول دودمان تانگ (۶۱۸ - ۹۰۷ م.) به منطقه‌ی علیای رودخانه‌ی توران نفوذ کردند.^{۵۹} در دوره‌ی امپراطور اوو زون (۷۴۱ - ۷۴۷ م.)، از دودمان تانگ، خاکش[ان] به وسیله‌ی قرقیزها اشغال شد. ۱۵ گروه از این ملت به قریغ فرار کردند. برخی به تبت و کوچا(Kucha) پناه بردند. در تاریخ دودمان یوان (۱۲۰۶ - ۱۳۶۸ م.) نوشته شده که آن طایفه که در کوچا بودند، ملت او یغور خوانده می‌شوند.^{۶۰}

مأخذی که این اطلاعات را ارائه می‌کند در ادامه به ذکر مروج الذهب مسعودی از این قوم می‌پردازد و می‌افزاید: «خاک‌شان از غرب شروع می‌شود از خراسان، در شرق تا چین، مرکز خاک‌شان در کوشان است. پادشاه آنان ایلک خان^{۶۱} نام دارد. در میان ترکان، تنها این طایفه به دین مانوی پیوست.»^{۶۲} در همان مأخذ در کنار متونی که توسط افرادی بودایی نوشته شده و در دشمنی با آیین مانی بی‌پرده سخن آورده چند جمله در ستایش آیین مانی آمده که نقلی از یک کتیبه‌ی او یغوری است: «از پیوستن به دین روشنایی، سرزمین وحشی به سرزمین متمدن تبدیل شد و جایی که در آن کشتار رواج داشت، به خاک خیر و نیکی درآمد...»^{۶۳} در آن کتیبه پیش از این سخنان، در مورد کمک خواهی امپراتور چین از شاه او یغور برای سرنگونی دودمان تانگ و تسخیر پایتخت و شهر لویان سخن به میان آمده است. مسعودی نیز ماجرای شبیه به این ماجرا را ذیل

۵۸. زین الاخبار، ص ۵۷۷.

۵۹. این منبع او یغورها را «هوئی هو» و جزئی از ملت ته له دانسته که شاید منظور اقوام ترک باشند، یعنی ته له احتمالاً عنوانی عام برای قبایل مختلف ترک در زبان چینیان بوده‌است. از آنجا که تغز اوغوز هم اشاره به او یغورها دارد معلوم می‌شود که این دسته از ترکان وارثان او یغورها بوده‌اند چه اینکه همینک نیز ساکنان بومی و مسلمان ترکستان شرقی او یغور نامیده می‌شوند.

۶۰. متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ص ۱۲۰.

۶۱. در متن عربی ایرخان آمده. ن. ک به: مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۱۵۰.

۶۲. متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ص ۱۲۰.

۶۳. همان، ص ۱۲۱.

ذکر ملوک چین آورده و از فردی به نام «یانشو» گفته که شهر خانقوا را اشغال کرده بوده و نامانی ایجاد کرده بوده و دویست هزار نفر مسلمان و نصاری و یهودی و مجوسی که در آن شهر بوده‌اند را کشته و جنگل‌های توت اطراف شهر را بریده، شاه چین را شکست داده و شاه از پایتخت به مرز تبت گریخته است. دست آخر شاه چین در مکاتبه با «ایرخان» پادشاه ترک از او کمک خواسته و او با فرستادن پسر خود و چهارصد هزار نفر سپاهی شورش را فروکشاند و یانشو ناپدید گشته.^{۶۴} می‌بینیم که دو ماجرا بسیار به هم شبیه است و حتی اگر ایلک خان متن چینی و ایرخان مروج الذهب را یکی بیانگاریم که به نظر اصل آن عنوان ایلخان می‌تواند باشد که در زبان‌های ترکی و مغولی به معنی رئیس قبیله^{۶۵} و با تسامح سلطان مسلط بر مردم است. بر این اساس باید گفت هردو ماجرا، شرح انتقال آیین مانی به چین را بازگو می‌کند، خصوصاً اینکه همانگونه که بیان شد مسعودی ایرخان را، لقب سلطانی مانوی مذهب دانسته است.

خلف مورخان مسلمان قرن چهارم یعنی ابن اثیر مورخ عراقی قرن هفتم هجری قمری، با آوردن روایتی اوج قدرت یک سلطان ترک و مانوی مذهب را در قرن ششم هجری بیان کرده است. ابن اثیر بیان کرده که کوخان معروف به کوخان چینی که به نظر می‌رسد در واقع سلطان اوغورهای احیا شده باشد، در اتحاد با ترکان ختایی و قارغلی [کذا]^{۶۶} بزرگترین سلطان ترک مسلمان وقت یعنی سلطان سنجر را شکست داده و ماوراءالنهر را از سلطه‌ی او خارج کرده است. این سلطه از سال ۵۳۶^{۶۷} تا ۶۱۲ هجری قمری که محمد خوارزمشاه موفق به شکست آنان شد تداوم داشت.^{۶۸} اینکه ابن اثیر کوخان را چینی دانسته و ختاییان را پیوستگان با او، با این امر که این کوخان خود از قراختیایان باشد در تناقض است. روایت جامع التواریخ هم بر این ادعا صحه می‌گذارد. در جامع التواریخ ذیل تاریخ آل سلجوق آمده است که ختاییان به زعم سلجوقیان کافر، برای تحریک گورخان رفته و او را برای حمله به ماوراءالنهر تحریک کرده‌اند.^{۶۹} نکته‌ی دیگری که کمک می‌کند لقب گورخان بر خاقان اوغور منطبق باشد، اشاره‌ی ابن اثیر به ناپسند نبودن زنا در نزد یاران

۶۴ مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۶۵ فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۳۵۴.

۶۶ قارلوقی

۶۷ عز الدین علی بن اثیر، کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، (تهران: مؤسسه

مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ش)، ج ۲۶ ص ۵۵. نرم افزار نورالسیره.

۶۸ همان ص ۵۶.

۶۹ رشید الدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ آل سلجوق، تصحیح محمد روشن، (تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۶)، ص

۵۹. نرم افزار تاریخ ایران اسلامی نور.

گورخان با وجود ممنوعیت بد مستی است^{۷۰} که این امر را منبع چینی نیز ذیل رخدادهای سال ۶ جین مین مقارن با ۹۲۱ میلادی در مورد مانویان چین بیان کرده است،^{۷۱} امری که نشان از سنت مشترک مانویان شرقی از زمان سلطنت اولیهی اویغور تا زمان گورخان دارد. شاید قراختایی نامیدن این ترکان همچون تازی نامیدن تمام عرب، ناشی از تعمیمی باشد که نویسندگان فارسی زبان و ایرانی دچار آن شده و کلیت یک قوم را به نام قبیله‌ای که با آن هم مرزند نام گذاری کرده‌اند^{۷۲} و بتوان ادعا کرد ترکانی که قراختایی‌ها ذیل حکومت آنان با سنجر جنگیده‌اند وارثان حکومت اویغور بوده‌اند که حکومت خود را این بار به جای اولان باتور در حوضه‌ی تاریخ احیا کرده بودند.

یکی از محققین تاریخ ترکان ماجرای کمک خواستن سلطان چین از خاقان اویغور را سرکوب شورش تبت توسط اویغورها و مربوط به پیش از مانوی شدن اویغورها دانسته است.^{۷۳} این مأخذ، خاقانی را که با چینیان پیمان بسته بود بایانچور فرزند کوتلوک دانسته و خاقان مانوی شده را فرزند او تنگری بوغو معرفی کرده.^{۷۴} این اتفاقات به نقل از این مأخذ در قرن هشتم میلادی یعنی تقریباً مقارن با اواسط قرن دوم هجری رخ داده است. اطلاعات جدیدی که با استفاده از ترجمه‌ی متون چینی و ترکی اویغوری توسط این مأخذ ارائه شده باعث نمی‌شود آنچه تاکنون در این مقاله بر اساس تواریخ قدیمی عربی و چینی ذکر شد مورد تردید و بازنگری قرار گیرد. برداشت کلی همان خواهد بود که بازرگانان سغدی مانوی مذهب به اویغورهای در حال صلح با چین پناهنده شده و خاقان آنان را به دین خود دعوت کرده‌اند. پذیرش خاقان مزبور موجب شده مانویان از یک پایگاه قوی سیاسی برخوردار شوند. صلح اویغور با چین نیز سبب گردیده بوده که آیین مانی با حمایت حکومت اویغور به چین راه یابد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که: بازرگانان تمدن سغدی و جنگجویان ترک حکومت اویغوری دو بال پرواز آیین مانی به سوی چین بوده‌اند. البته ورود آیین مانی به چین توسط اویغورهای مهاجر و بازرگانان ترک و ایرانی چه از طریق خشکی و چه از راه دریا در اعصار بعدی به صورت تدریجی بود، ولی پذیرش ناگهانی این آیین توسط خاقان اویغور و سپاهیان ترک

۷۰. کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ج ۲۶، ص ۵۶.

۷۱. متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

۷۲. مثال دیگر یونانی نامیدن تمام اقوام هلاس است که از نام ایونیان گرفته شده حال اینکه اینان در برابر آنتیان و اسپارتیان

قومی حقیر محسوب می‌شده‌اند.

۷۳. بهنام محمد پناه، ترکان در گذر تاریخ، (تهران: نشر سبزان ۱۳۸۷)، ص ۱۹. این اتفاق یعنی مانوی شدن خاقان اویغور به زعم

دکتر محمد معین در سال ۱۴۳ هجری قمری رخ داده است. ایشان شکست اویغور از قرقیز را نیز در سال ۲۲۶ دانسته‌اند. فرهنگ

فارسی معین، ج ۵، ص ۴۰۸.

۷۴. همان.

او به شکل یک واقعه‌ی تاریخی در تاریخ چین برجسته شده است.^{۷۵} البته این اوج گیری ناگهانی، یک فرود ناگهانی را نیز در پی داشت. حمله‌ی قرقیز به اویغور و انقراض سلطنت اویغوری در اوایل قرن سوم هجری^{۷۶} باعث شد آیین مانی به همان سرعت که آیین بودا را در ترکستان به حاشیه برد توسط ترکان مسلمان قرقیز به حاشیه برود.

ولی با وجود اینکه اویغورهای کنونی ساکن ترکستان نیز عموماً مسلمان سنی مذهب هستند به نظر می‌رسد دست کم در یک دوره‌ی چند قرن تا تسلط مغولان و انحلال تمدن اویغوری در تمدن چینی - مغولی، اویغورها توانسته‌اند حکومت خود را بازسازی کنند و تمدن مانوی خویش را تداوم بخشند. گرچه سقوط جایگاه سیاسی مانویان موجب شد در چین نیز کمی بیش از بیست سال پس از سقوط اویغورها، تبلیغ آیین مانی ممنوع شود و در نهایت پنج قرن بعد، با سلطه‌ی مغولان بر چین و ترکستان طی دو قرن در هر دو ناحیه، آیین مانوی به پایان رسد^{۷۷} با این حال به نظر می‌رسد همراه با حمله‌ی مغولان و کمرنگ شدن تظاهرات مانوی، درونیات آیین مانی و تأثیرات آنان بر اذهان مردمان دیگر نیز به شکل تصوف ترکی در قالب بخشی از تمدن اسلامی به سرزمین‌های غربی‌تر منتقل شد. مانویت ترکی که با ظهور امپراتوری اویغور، اوج شکوفایی آیین مانی در میان تمام اقوام بود، با سقوط آنها نقطه‌ی پایانی نه بر مانویت ترکی بلکه برای شریعت مانوی شد. گرچه به نظر می‌رسد اندیشه‌ی مانوی در قالب‌های دیگر به حضور خود در کالبد تمدن اسلامی و چینی ادامه داده است.

نتیجه گیری

آیین مانی که با تلاش مارآمو مبلغ مانوی به خراسان و ماوراءالنهر راه یافته بود، در نتیجه روابط سیاسی و تجاری سرزمین سغد با ممالک و رای سغد، یعنی ترکستان و چین، به آن قلمروها نیز وارد شد و با گروه خان بزرگ اویغور به این دین، مانویت حامی سیاسی قدرتمندی در آسیای میانه پیدا کرد. طلب یاری چینیان از اویغورها برای سرکوب شورش در نواحی غربی چین این امکان را فراهم کرد که دین مانی در چین آزادی عملی نسبی بیابد و تبلیغ آن برای غیر چینی‌های ساکن چین آزاد شود. کم شدن روابط اقتصادی میان سغد و چین از یکسو و شکست قوم اویغور از ترکان

۷۵. متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ص ۱۲۵.

۷۶. در شناخت آیین مانی، ص ۱۴.

۷۷. همان، ص ۱۴.

مسلمان قرقیزی سبب شد دین مانی هم حامیان اقتصادی و هم حامیان سیاسی خود را از دست بدهد، برچیده شدن این حمایت‌ها توأم با سخت‌گیری دولت‌های بعدی چین و مسلمانان آسیای میانه بر مانویان، همزمان با گروه سلاطین مغول به آیین بودا و اسلام، این دین از سرزمین ترکستان و چین رخت بریست. از این رو چه در متون اسلامی مابعد مغول و چه در متون چینی دوران مینگ به بعد، دیگر خبری از حضور مانویان به چشم نمی‌خورد.

کتابنامه

- ابن اثیر، عز الدین علی. کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی ابو القاسم حالت و عباس خلیلی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش. ج ۲۶. نرم افزار نورالسیره.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی. تهران: کاروان، ۱۳۸۱.
- الندیم، محمد بن اسحق. الفهرست للندیم، تحقیق رضا تجدد. بی جا، بی تا.
- ایونس، ورونیکا. اساطیر هند، ترجمه‌ی محمد حسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر، ۱۳۷۸.
- بهبهانی، امید. در شناخت آیین مانی. تهران: بندهش، ۱۳۸۴.
- بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیه، ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت. تهران: کتابخانه‌ی خیام به شرکت مترجم، ۱۳۲۱.
- تقی زاده، حسن. مانی و دین او. تهران: مجلس، بی تا.
- دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود. الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال. قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ش. نرم افزار نورالسیره.
- سرکاراتی، بهمن. سایه‌های شکارشده: گزیده مقالات فارسی. تهران: طهوری، ۱۳۸۵.
- سین لیان، جان. متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ترجمه‌ی جان هون نین. ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۸۵.
- شکری فومشی، محمد. «واژه‌های دخیل عربی در کهن‌ترین متن‌های فارسی نو بر اساس دست‌نویس‌های مانوی تورفان». مجله‌ی تاریخ ایران. ش ۱۴. بهار ۱۳۹۳. ص ۲۱۰ - ۱۵۹.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل (عنوان در ترجمه: توضیح الملل). ترجمه‌ی سید محمد رضا جلالی نائینی. تهران: اقبال، ۱۳۶۱.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. تاریخ الأمم و الملوک. ج ۹. تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث، ط الثانية، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.
- فضل الله همدانی، رشید الدین. جامع التواریخ آل سلجوق. تصحیح محمد روشن. تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۶. نرم افزار تاریخ ایران اسلامی نور.
- کریستینسن، آرتور. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود. زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی و دیگران. تهران: دنیای

کتاب، ۱۳۶۳.

_____ . زین الاخبار، تصحیح رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر

فرهنگی، ۱۳۸۴.

محمد پناه، بهنام. ترکان در گذر تاریخ. تهران: نشر سیزان ۱۳۸۷.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین بن علی. مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱. تحقیق اسعد داغر. قم: دار
الهیجره چ دوم، ۱۴۰۹. نرم افزار نورالسیره.

_____ . مروج الذهب، ج ۱. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی

و فرهنگی ۱۳۷۴.

مشکور، محمد. جواد. فرهنگ فرق اسلامی، ویرایش محمد جواد، حسینی زری. مشهد: آستان قدس رضوی،

۱۳۷۶.

معین، محمد. فرهنگ فارسی معین، ج ۳. تهران: نامن ۱۳۸۶.

معین، محمد. فرهنگ فارسی معین، ج ۵. تهران: نامن ۱۳۸۶.

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر. تاریخ بخارا، ترجمه‌ی ابونصر احمد بن محمد بن نصر القباوی. تلخیص محمد
بن زفر بن عمر. تصحیح و نوشتن حواشی سید محمد تقی مدرس رضوی. تهران: توس ۱۳۶۳.

یاری، سیاوش. تاریخ اسلام در هند. قم: ادیان، ۱۳۸۸.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

حکمرانان گرجی خوزستان در دوره صفویه (خاندان واخوستی)

مسعود ولی عرب^۱ امین قزلباشان^۲

چکیده

آغاز تجربه حکومت گرجیان خوزستان به زمان شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸ ه.ق) بر می‌گردد. در زمان شاه صفی حکومت خوزستان به واخوستی خان یکی از غلامان خاصه شاه صفی، که از مقام غلام خاصگی به بیگلربیگی ارتقا یافته بود، رسید. انتصاب واخوستی خان به حکومت شوشتر مرکز ولایت خوزستان نمونه‌ای از ظهور حکمرانی جدید ناشی از سیاست‌های اتکا بر نیروی سوم دولت صفوی بود که در وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ولایات تحت حاکمیتشان تحولات مشهودی به بار آوردند. خاندان واخوستی با ابراز وفاداری به خاندان صفوی و تلاش در راستای تحکیم این رابطه توانستند در دربار صفوی ترفیع مقام پیدا کنند. این خاندان بادرایت توانستند از شوشتر و دزفول به خوبی حراست کنند به گونه‌ای که حکومت گرجیان در شوشتر حدود ۱۲۰ سال، یعنی تا دوره زندیه تداوم پیدا کرد. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای نقش و جایگاه واخوستی خان و فرزندان و نوادگانش در مقام حکمرانان گرجی خوزستان و پیامدهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حضور آنها در این قلمرو بررسی شد. بر اساس نتایج پژوهش خاندان واخوستی توانستند تجربه نسبتاً موفق از حکمرانی پایدار عرضه کنند که آبادانی و رفاه در سطح اجتماعی و اقتصادی و امنیت و تداوم حکومت در سطح سیاسی مهمترین دستاوردهای آن بودند. واژگان کلیدی: صفویان، گرجی‌ها، خاندان واخوستی باراتاشویلی، شوشتر، دزفول.

Georgian Governors of Khuzestan during the Safavid's Period (Vakhushti dynasty)

Masoud Vali Arab³ Amin Ghezelbashan⁴

Abstract

The first experience of Georgians government in Khuzestan province goes back to the period of Shah Safi. At the time of Shah Safi, Khuzestan government was given to Vakhushti Khan who had been promoted from slavery to Beglerbegi (which literary means Commander of Commanders). The appointment of Vakhushti Khan as Shushtar governor, the seat government of Khuzestan province, was an example of the new way of ruling based on Third Power that led to evident developments in the socio-political and economic condition under their government. Vakhushti dynasty, through showing their loyalty to the Safavid dynasty and consolidation of their relations with the Safavid rulers, could promote in the Safavid court. This capable family protected Shushtar and Dezful very well in a way that Georgian government lasted around 120 years till the rise of the Zands. This paper, through a descriptive-historical study and based on the library resources, will examine the role and position of Vakhushti Khan, his children and great children as the governors of Khuzestan and the socio-political and economic consequences of their presence in this territory. According to this survey, the Vakhushti dynasty could show a quite good experience of stable ruling in Khuzestan province that led to the prosperity and well-being in the social and economic level and the security and continuity of government in the political level.

Keywords: Safavi, Georgian, Vakhashti khan dynasty, Shoushtar, Dzful.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز.

3. MA Graduate student at Shahid Chamran University of Ahvaz

4. MA Graduate student at Shahid Chamran University of Ahvaz

مقدمه

گرجستان سرزمینی محصور بین سه امپراتوری بزرگ ایران، عثمانی و روسیه با جمعیتی کم و جغرافیایی کوچک در منطقه قفقاز، همواره مورد توجه بوده است. در طی ادوار مختلف سه امپراتوری نامبرده بنا به دلایلی با لشکرکشی‌های خود، گرجستان را مورد تاخت و تاز قرار داده‌اند. اگرچه دستاوردهای مثبت آن شاید تبادل فرهنگ‌های متقابل بوده که نمونه‌های آن را در واژه‌های وارد شده در زبان و گویش‌های طرفین می‌توان دید، از هنگامی که صفویان حملات خود را به گرجستان آغاز کردند، همواره مردم این سامان متحمل کشتارها، ویرانی‌ها و اسارت‌های دلخراشی بوده‌اند. در این دوران، گروهی عظیم از گرجیان، با اسارت و در سخت‌ترین شرایط و گروهی دیگر به شکل گروگان و در قالب دیگری از اسارت، به ایران کوچانده شدند. گرجی‌های ایران در موج‌های اولیه کوچ، که در مقاطع زمانی مختلفی صورت گرفت، به مناطقی از جمله اصفهان، مازندران، فارس و بصورت دسته جمعی اسکان داده شدند، اما در طی ادوار مختلف و بنا به دلایل متعدد بصورت گروه‌های کوچک‌تر به مناطقی متعدد در ایران تغییر مکان داده و لذا پراکندگی جمعیتی آنها در برخی مناطق ایران دیده می‌شود که از آن جمله می‌توان به منطقه شوشتر واقع در خوزستان اشاره کرد.

شوشتر که امروزه به شهری کوچک در استان خوزستان اطلاق می‌شود، در گذشته منطقه‌ای با مرکزیت شهر شوشتر بود که پهنه وسیعی از خوزستان تا قسمتی از دامنه رشته کوه‌های زاگرس در شمال خوزستان را شامل می‌شد. شوشتر، شهری تلفیقی از دژ و بازار بوده است. قلعه‌ای که جهت گیری سیاسی - نظامی ویژه داشته و بازاری که در راستای اقتصادی معین گام بر می‌داشته است. چنین مناطق و شهرهایی از اهمیت تجاری، سیاسی و نظامی ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند و حکمرانی و مدیریت سیاسی و نظامی آنان برای دولت‌های مرکزی در زمره مسائل حیاتی محسوب می‌شده است. حکمرانی ۱۲۰ ساله خاندان گرجی واخوستی باراتاشویلی در این قلمرو مهم از موضوعات مهم مناسبات سیاسی و نظامی تاریخ صفوی و تاریخ گرجیان ایران می‌باشد که در این مقاله به تفصیل مورد بررسی و شرح قرار می‌گیرد.

خاندان باراتاشویلی

سر سلسله خاندان باراتاشویلی شخصیت شناخته شده باراتا است. این خاندان بزرگ‌زاده در آغاز قرن پانزدهم میلادی در فضای سیاسی گرجستان ظهور پیدا کرده و بین قرن‌های پانزده تا

هجدهم میلادی حاکمانی قدرتمند بودند. فرزندان این خاندان همواره فرمانروایان قسمت جنوبی پادشاهی کارتلی بوده و در دربار پادشاهی کارتلی بصورت موروثی به مناسب مهمی از جمله سرداری منطقه سُمخیت می‌رسیدند. یکی از مناطقی که این خاندان در آنجا حکومت می‌کرد به نقل از منابع فارسی براتایلی بوده است. این منطقه استراتژیک که در جاده ارتباطی تفلیس قرار گرفته بود، زیر نظر حکومت ایران قرار داشت. ایرانیان همواره برای تصرف منطقه براتایلی که قلمرو حکومتی خاندان باراتاشویلی بود اشتیاق نشان می‌دادند. در بین قرنهای هفده و هجده نمایندگان خاندان باراتاشویلی در دربار شاهی پست‌های بزرگی از قبیل: کدخد، سردار، نایب الحکومه داشتند. طبق اسناد موجود در گرجستان از بین این خاندان چهار برادر به صورت گروگان به ایران برده شده‌اند. الکساندر اوربلیانی در مورد این برادران مینویسد: برادر بزرگتر اوتارخان بیگلربیگی قندهار بود، شاه عباس دوم وی را ذوالفقار نامید، دومی واخوشتی‌خان بود، سومی گرجاسپ و چهارمی خسرو که سمت مین باشی داشت. علاوه بر این بابونا اوربلیانی مورخ قرن هجدهم روایت می‌کند؛ که فردی به نام اسلمس‌خان که نادر شاه وی را به عنوان بیگلربیگی گرجستان برگزید از طایفه اوربلیانی بود و در حقیقت نیز اسلمس پسر واخوشتی (برادر کوچک‌تر اوتار) بود. روایت‌های دیگری روشن می‌سازند که نام خانوادگی اوتار و برادرانش باراتاشویلی -اوربلیشویلی (اوربلیانی) بوده است.^۵

تاریخ دقیق اینکه چه زمانی این چهار برادر به ایران وارد شده‌اند مشخص نیست، اما شاید بتوان گفت که پس از تصرف نواحی قفقاز در سالهای ۱۶۰۳ م تا ۱۶۰۷ م توسط شاه عباس که تقریباً ۲۰ سال اقتدار و نفوذ صفویان در این منطقه برقرار بود رفتن این چهار برادر به ایران در این دوره پرنفوذ ایران بر این نواحی صورت گرفته باشد. زیرا حدوداً سال ۱۶۰۳ م هنگامی که صفویان برای تصرف مجدد گرجستان برگشتند فرزندان بزرگان گرجیان را به عنوان گروگان با خود به ایران بردند. همچنین تاریخ دقیق اینکه چه زمانی این چهار برادر فعالیت دولتی خود را شروع کردند نامشخص است. ولی براساس روایت الکساندر اوربلیانی می‌دانیم که این چهار برادر را شاه عباس به دربار خودش برده است. به نظر می‌رسد ارتباط بین صفویان و باراتاشویلی‌ها ناگهان شکل نگرفته باشد، ایشان معتقد هستند که دست کم ارتباطی نیم قرن از قبل بین آنها و صفویان احتمالاً برقرار بوده است. بنابر اسناد موجود از اجداد واخوشتی‌خان، می‌توان به افراد شناخته شده‌ای به این

۵. هیروتاکه مائدا، گرجیان در دوره صفویه، فصل اوتار و خاندان او (خاندان باراتاشویلی) متن زبان گرجی. (بخش های ترجمه

شده از گرجی به فارسی توسط سعید مولیانی) (بی جا: بی نا، بی تا)، ص ۱۹.

شرح اشاره کرد: اسلمس، اوربلی، داویت باراتاشویلی، باراتا کاپیایدزه که به خاندان باراتاشویلی مشهورند.^۶

واخوستی خان باراتاشویلی

واخوستی باراتاشویلی فرزند اسلمس، از نوادگان اوربلی، داویت باراتاشویلی و باراتا کاپیایدزه بود.^۷ او برادر اوتارخان ملقب به ذوالفقارخان و گرجاسپ بیگ ملقب به منصورخان^۸ و همچنین پسر عموی قاپلان باراتاشویلی است. واخوستی مردی گرجی تبار بود^۹ که خاندانش از بزرگ‌زادگان گرجستان بودند. آنها بین قرن‌های پانزدهم تا هجدهم میلادی حکومتی قدرتمند داشتند. خاندان وی که در قسمت جنوبی پادشاهی کارتل فرمانروایی میکردند، همواره بصورت موروثی به مناصب مهمی از جمله سرداری منطقه سُمخیت می‌رسیدند. این خاندان در دربار شاهی پست‌های بزرگی همچون سردار، نایب‌الحکومه و ... داشتند. واخوستی باراتاشویلی پس از اینکه در یکی از لشکرکشی‌های شاه عباس اول، از گرجستان به عنوان گروگان به ایران برده شد، در دربار شاه عباس صفوی رشد کرده و به مرور به مدارج عالی رسید.^{۱۰} او ابتدا به عنوان مقامی نظامی در خدمت صفویان درآمد، و در حالی که به سمت‌هایی از قبیل یوزباشی^{۱۱} (فرمانده یک دسته یکصد نفره سرباز) و همچنین ششپر قورچی (رئیس قسمت گرزهای شش پر در اسلحه‌خانه) در ساختار نظامی صفویان منصوب گردیده بود، سرانجام در ربیع‌الاول سال ۱۰۴۲ (هـ.ق)، طی فرمانی از سوی شاه صفی صفوی با ترفیعی ناگهانی، از مقامی نظامی به مقامی سیاسی، به حکومت منطقه شوشتر در جنوب غربی ایران منصوب و به مدت ۳۷ سال با موفقیت در آنجا حکومت کرد. واخوستی باراتاشویلی مردی آبادگر و سازنده بود. او در راه آب‌رسانی، ساختن آبادی و روستاها، رسیدگی به احیاء زمین و رونق‌زراعت و کشاورزی بسیار تلاش نمود. این مرد بزرگ در راه آسایش رعایا و مردم کوشش‌های بسیاریکرد، در مالیات دیوانی، افزونی کلی به هم رسانید و اینگونه بود که سرانجام از سوی شاه

۶. هیروتاکه مائدا، گرجیان در دوره صفویه، فصل اوتار و خاندان او (خاندان باراتاشویلی)، ص ۲۵.

۷. همان، ص ۲۶.

۸. محمد یوسف واله قزوینی اصفهانی، ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم، تصحیح محمد رضا نصیری (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲)، ص ۲۹۶؛ محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، خلاصه‌السیر (تهران: علمی، ۱۳۶۸)، ص ۱۴۲ و ۲۷۹.

۹. محمد علی امام‌اهوازی، خاندان سادات گوشه (قم: هیئت ناشران مشجره خاندان سادات گوشه، ۱۳۷۲)، ص ۲۸.

۱۰. مائدا، ص ۳۰.

۱۱. واله قزوینی اصفهانی، ص ۱۲۱.

به لقب خانی سرافراز گردید. در زمان حکومت واخوستی خان، مردم شوشتر بسیار در رفاه بودند و روزگار به فراغت می گذراندند. در تاریخ به بناهایی ساخته شده توسط واخوستی باراتاشویلی اشاره شده است.^{۱۲} واخوستی خان مردی سازنده و نیکو کار بود بطوری که برخی شعرا درباره وی اشعاری سروده‌اند. واخوستی خان پنج پسر و چندین نوه و نتیجه داشت. در مجموع، او و نوادگانش بیشتر از یک قرن در مناطقی از قبیل شوشتر، دزفول، کهگیلویه، استرآباد، قندهار، فارس و ... حکومت کردند. نوادگان او حتی به مقام سفارت در هندوستان مامور، و بارها نیز به فرماندهی در نیروهای نظامی ایران منصوب گردیدند. سرانجام واخوستی خان باراتاشویلی، این مرد بزرگ و خوشنام، پس از عمری سرشار از خیر و برکت برای مردم تحت فرمانش و منطقه تحت حکومتش، در سال ۱۰۷۸ هـ.ق در محال کورت که از املاک بیلاقیش بود از دنیا رفت.^{۱۳}

بررسی عوامل شکل گیری جمعیت گرجی‌های خوزستان

از آنجا که در منابع تاریخی به اسکان مستقیم گرجیان پس از انتقال به ایران در ناحیه خوزستان اشاره نگردیده، لذا به نظر می‌رسد کوچ اجباری و اسکان جمعی، که برآیند امواج اولیه اسارت‌ها است، عامل اصلی حضور گرجی‌ها در خوزستان نیست. از عواملی که حضور گرجیان در خوزستان را تحقق بخشیده می‌توان به این موارد اشاره کرد:

به حکومت نشاندن فردی از خاندان گرجی تبار باراتاشویلی در منطقه شوشتر.^{۱۴} مهاجرت قطعی تعدادی خانواده مشخص، با ماموریت آبادانی از سوی حکام وقت. (بر اساس اسناد معتبر بومی) نسخه خطی شجره‌نامه خاندان فردآقائی، نوشته مرحوم استاد هیبت‌الله فردآقائی و برادر مرحوم استاد احمد فردآقائی
مهاجرت احتمالی تعدادی خانواده گرجی تبار از اصفهان، فارس، و ... به خوزستان به دلائل مختلف. (بر اساس شواهد بومی)
تبعید احتمالی چند نفر بزرگ‌زاده گرجی تبار به منطقه خوزستان. (بر اساس روایات معتبر بومی)^{۱۵}

۱۲. سید عبدالله جزایری شوشتری، تذکره شوشتر، تصحیح مهدی کدخدای طراحی (اهواز: ترآوا، ۱۳۸۸)، ص ۱۲۳.

۱۳. همان، ۱۲۷ و ۱۳۱.

۱۴. امین قزلباشان، مجموعه اسناد منتشر نشده از خاندان آقایی دزفول (آقایی نامه و...) (دزفول: دارالمومنین، در حال

چاپ ۱۳۹۴).

۱۵. محمدعلی امام اهوازی، تاریخ خوزستان (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹)، ص ۱۶۰.

سرانجام به مرور زمان، زاد و ولد مجموعه این گرجیان در خوزستان، منتج به تشکیل ناخواسته جمعیتی کوچک از گرجی‌ها، تحت عنوان گرجی‌های خوزستان گردیده است. در یک نگاه کلی مجموعه عوامل احتمالی و قطعی مسبب حضور گرجیان در خوزستان را می‌توان اینگونه تعریف کرد:

الف: حکومت فارس در مقطعی تنها حکومت مقتدر گرجیان در ایران بوده که پهنه وسیعی از ایران را تحت فرمانروائی خود داشته است. گرجیان فارس که تحت حمایت امام قلی خان اوندیلادزه، حاکم مقتدر گرجی تبار فارس زندگی می‌کردند، با مرگ او در سال ۱۰۴۲ ه.ق، رفته رفته اقتدارشان در فارس کاسته شد، و برعکس در همان سال، با به قدرت رسیدن واخوشتی خان باراتا شویلی گرجی تبار در شوشتر، به مرور زمان قدرت گرجیان از فارس به خوزستان منتقل و این قدرت به سرعت در خوزستان رو به افزایش گذاشت، لذا به نظر می‌رسد این انگیزه‌ای بود برای مهاجرت خانواده‌های گرجی تبار منطقه فارس به خوزستان که احتمالاً هنوز می‌خواسته‌اند همانند گذشته، تحت فرمان حاکمی گرجی تبار و مقتدر باشند، بنابراین کم‌کم به خوزستان مهاجرت کرده‌اند.

ب: در شوشتر محله‌ای نام محله قلعه وجود دارد که طبق روایت‌های محلی و فرهنگ عامه شوشتر، بستگان خاندان واخوشتی‌خان که ساکنین این محل بوده‌اند، زیبارو و خوش چهره بوده و در نزدیکی قلعه سلاسل شوشتر زندگی می‌کرده‌اند. این موضوع در اشعار بومی مردم شوشتر نیز آمده است. (شعری عامیانه بین مردم شوشتر به زبان شوشتری هنوز خوانده می‌شود با این عبارت "سیت میاروم سیت میاروم چارکی گوشت بره / دختر خوبی داهامت اَ محله قلّه". یعنی برایت یک چهارم گوشت بره می‌آورم و همچنین یک دختر خوب نیز از محله قلعه سلاسل شوشتر به تو خواهم داد. استاد شرف‌الدین شوشتری تاکید داشتند که این شعر اشاره می‌کند به زنان، مردان و بطور کلی ساکنین زیبا روی محله قلعه سلاسل که گرجی تبار بوده‌اند. ایشان همچنین متذکر شدند که متاسفانه این موضوع را امروزه کمتر کسی میداند، یعنی عامه مردم این شعر را می‌خوانند، اما نمیدانند چرا اشاره به دختران محله قلعه دارد.^{۱۶}

محققین بومی علت این زیبارویی را گرجی تبار بودن ساکنین این محل دانسته‌اند، لذا احتمالاً اینها گروهی از ابواب جمعی و ملازمان واخوشتی‌خان و بازماندگانش بوده که در تشکیلات حکومتی و اداری وی مشغول به کار بوده و به صورت جمعی در این محل اسکان داده شده‌اند.

۱۶. مسعود ولی عرب و غلامرضا ولی عرب، مجموعه مقالات (۱) (اهواز: ترآوا، ۱۳۹۳)، ص ۲۵؛ مسعود ولی عرب و زیبا شیرالی،

مجموعه مقالات (۳) با تاکید بر تاریخ ایران (اهواز: ترآوا، ۱۳۹۴)، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

ج: گرجی هائی هستند که نام خانوادگی گرجی دارند اما از نسب و تبار خود بی اطلاع هستند و هنوز به درستی مشخص نیست که چگونه وارد این استان شده‌اند ولی گرجی بودن آنها حداقل از روی نام خانوادگی آنها قابل تشخیص است مانند خانواده‌های گرجی، گرجیان و

د: گرجی‌هائی هستند که بطور مشخص از استان‌های همجوار بصورت خانواده‌هایی منفرد و با هدف کار و ماموریت به این استان وارد گردیده‌اند که از این دسته می‌توان به خانواده‌های آقائی، شریف‌زاده، گرجستانی، ابوالقاسمی و ... اشاره کرد. بنا بر اسناد موجود در شجره نامه‌های محلی، این خانواده‌ها بازماندگان برادرزاده پرویز خان گرجی که نام وی در کتاب تذکره شوشتر ذکر گردیده هستند. جد آنها شخصی به نام حاج ابوالقاسم خان گرجی و پسرش حاج اسد خان لوری گرجی بوده که در کار مهندسی ساختمان و پل سازی اشتغال داشته‌اند و از شیراز برای مرمت پل دزفول به فرمان حکام وقت به این شهر مهاجرت، و برای همیشه در آنجا ماندگار شده و هنوز هم در این استان زندگی می‌کنند.

ه: بازماندگان حاج طالب فرزند حاج صوفی فرزند پرویز فرزند آیینه (نفر اخیر ظاهرا اوایل زمان صفویه از گرجستان به دزفول آمده است و حاج طالب نیای خاندان رشیدیان بوده است). خاندان رشیدیان دزفول از خوانین محله حیدرخانه دزفول بوده‌اند که همچنان بازماندگانشان در دزفول حضور دارند. (به نظر می‌رسد تاریخ وفات مرحوم حاج طالب بین سال‌های ۱۱۷۷ تا ۱۱۷۸ هـ ق باشد).^{۱۷}

و: بازماندگان یکی از چند برادری که از خاندان باراتاشویلی به صورت گروگان از گرجستان به ایران برده شده به نام واخوشتی باراتاشویلی - اوربلیشویلی (اوربلیانی). وی به مدت ۳۷ سال و جمعا به همراه بازماندگانش یکصد و دو سال در منطقه شوشتر حکومت کردند که از بازماندگان او می‌توان به خانواده‌های: قزلباش، قزلباشان، طهماسی، منتقم، هلاکوئی، چنگیزی، نیرمی، نصرتی، بهرامی، ابوالفتح بیگی، صالح بیگی، سلیمانی فر، ظللی، آرزابک و بهجتی و احتمالا چند خانواده دیگر اشاره کرد. (نسخه خطی دست نوشته های آقا کوچک خضریان دزفول - نسخه خطی شجره نامه خاندان فردآقایی دزفول)

گرجی بودن واخوشتی خان توسط محققین بومی منطقه خوزستان نیز به این شرح تایید شده است: «در سال ۱۰۴۲ واخشتوخان (واخوشتی) نامی که از سرداران گرجی تبار صفویه و مردی نیک

۱۷. محمدعلی امام اهوازی، تاریخ جغرافیایی دزفول، به اهتمام محمدحسین حکمت‌فر (دزفول: دارالمومنین، ۱۳۸۲)، ص

اندیش و علاقه‌مند به عمران و آبادی بود والی خوزستان شد.^{۱۸} واخوستی خان از خاندان باراتاشویلی در گرجستان بود. این خاندان که حدوداً از قرن پانزدهم نامشان به صورت جدی‌تری با تاریخ گرجستان پیوند خورده، از خاندان‌های معتبر و بزرگ‌زاده گرجستان بوده و هستند که طی سالیانی طولانی همواره افراد مشهوری از قبیل باراتا کاجیپایدزه، قاپلان باراتاشویلی، نیکولوز باراتاشویلی و غیره را به تاریخ و فرهنگ گرجستان معرفی کرده‌اند. اما در همین خاندان کسانی بوده‌اند که بنا به هر دلیلی کمتر شناخته شده‌اند، مانند اوتار خان ملقب به ذوالفقار خان حاکم خوار^{۱۹} و سمنان و قندهار و گرجاسپ ملقب به منصورخان بیگلربیگی کرمان و آذربایجان و برادرشان واخوستی خان حاکم شوشتر که بازماندگانش، مشخصاً موضوع این نوشتار هستند. قبل از سال ۱۰۴۲ ه. ق تغییراتی در انتصابات حکام صفوی در ایران آغاز شده بود که پس از کشته شدن امام‌قلی خان اوندبلادزه حاکم گرجی تبار فارس در سال ۱۰۴۲ ه. ق، شدت گرفت. یکی از این انتصابات مربوط به همین زمان‌ها، موضوع این نوشتار است.

نقش سیاسی نظامی غلامان (غلامان خاصه شریفه)

درباره تربیت غلامان آمده است که قسمتی از این غلامان را از نوجوانی تربیت می‌کردند بگونه‌ای که ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ نوجوان غلام شاه بودند. غلامان جوان و غالباً گرجی‌ها به فراگیری خواندن و نوشتن مشغول بودند و به این ترتیب می‌توانستند در دربار یا کارگاه‌های آن به شاه خدمت کنند. آنها پس از آموزش به مشاغل و حرفه‌های مختلف می‌پرداختند.^{۲۰} شرف خان بدلیسی که از خدمت گزاران اندرون شاهی بوده نحوه تربیت خدمت گزاران جوان را این گونه توصیف کرده است: آموزش در اینجا شامل تعلیم قرآن، اصول دین، دوری از زشت کاری، پرداختن به فضایل و محاسن، آموختن هنرها و حرفه‌های مردانه از قبیل تیر اندازی، چوگان بازی، اسب سواری، شمشیر زنی و انسانیت و آدم‌گری بود. وی اشاره می‌کند که جز اینها شاه به ما می‌گفت: حتی الامکان به نقاشی هم پردازید زیرا نقاشی بهترین راهنمای ذوق شماسست. غلام‌ها در دولت ایران نقش مهمی داشتند. مناصب مهم لشکری، کشوری و سیاسی در دست آنان بود. آن دسته از غلامان بسیار موفق که بیگلربیگی می‌شدند یا مناصب مهم دیگری می‌یافتند، همواره ثروت زیادی

۱۸. جزایری شوشتری، ص ۱۲۳.

۱۹. واله قزوینی اصفهانی، ص ۲۹۶ / محمد مهدی استرآبادی، تاریخ جهانگشای نادری، به تصحیح دکتر میترا مهرآبادی (تهران:

دنیای کتاب. ۱۳۹۰)، ص ۱۰۱.

۲۰. ویلم فلور، دیوان و قشون در عصر صفوی (تهران: آگاه، ۱۳۸۸)، ص ۲۲۱.

می‌اندوختند.^{۲۱} الله وردی خان بیگلربیگی فارس و پسرش امام قلی خان جانشین وی نمونه هائی از این نمونه غلامان ثروتمند بودند.

چرکس‌ها، آرامنه و گرجی‌ها که غلامان شاه خوانده می‌شدند بعد از پذیرش اسلام برای خدمت در سپاه یا قسمت‌هایی از بیوتات سلطنتی تربیت می‌شدند. شاه عباس اول با تشکیل هنگ‌های متعددی از غلامان، هسته یک ارتش دائمی را تشکیل داد.^{۲۲} او ارتشی از غلامان بوجود آورد که همیشه در دسترس بود و می‌توانست با کوچکترین اشاره‌ای وارد عمل شود و مهم‌تر از همه به هیچ‌کس جز شخص شاه وفاداری نداشت. هنگ‌های غلامان مرکب بود از سواره نظام مسلح به تفنگ و سلاح‌های معمولی که بالغ بر ده هزار تا پانزده هزار نفر می‌شدند. همچنین تعداد قراولان (نگهبانان) شاه که منحصرًا از میان غلامان انتخاب می‌شدند بالغ بر سه هزار نفر بود.^{۲۳} در منابع دیگر آمده است که سپاه غلامان بین پانزده هزار تا هجده هزار نفر مرد قوی هیکل بودند. اینان گروهی از مردمان کارآمد و زبده بودند که خود را برده و غلام شاه می‌نامیدند. آنهایی که می‌خواستند یا قرار بود به مقامات عالی برسند باید از این گروه بر می‌خاستند.^{۲۴}

باراتاشویلی‌های خوزستان

ورود رسمی باراتاشویلی‌ها به خوزستان (۱۰۴۲ هجری قمری)

در زمان شاه صفی از میان غلامان خاصه شریفه، واخوشتی‌خان که ابتدا بصورت مقامی نظامی در سمت یوزباشی^{۲۵} (فرمانده یکدسته یکصد نفره سرباز) و ششپرقورچی (رئیس قسمت گرزهای شش پر در اسلحه‌خانه) حضور پیدا کرده بود، با ترفیع، از مقامی نظامی به مقامی سیاسی حاکم شوشتر شد.^{۲۶} در تذکره شوشتر آمده است هنگامی که واخوشتی‌خان به نزدیک شوشتر رسید در خارج از شهر فرود آمد و سادات و اعیان ولایت به دیدنش رفتند. آخوند ملافاضل فرزند خواجه عبدالله صراف که در ریاضیات و علم نجوم سرآمد بود با بررسی طالع بیان نمود که واخوشتی‌سلطان، بیش از یکصدسال در این منطقه حکومت خواهد کرد، و جالب اینکه طبق شجره‌نامه موجود در کتاب

۲۱. ویلم فلور، دیوان و قشون در عصر صفوی (تهران: آگاه، ۱۳۸۸)، ص ۲۲۳.

۲۲. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹)، ص ۷۶.

۲۳. همان، ص ۷۷.

۲۴. فلور، ص ۲۲۴.

۲۵. واله قزوینی اصفهانی، ص ۱۲۱.

۲۶. جزایری شوشتری، ص ۱۲۳.

تذکره شوشتر، در مجموع واخوستی خان و بازماندگانش یکصد و دو سال در منطقه خوزستان حکومت کردند. واخوستی خان در راه آب و آبادی و زمین و زراعت و کشاورزی و آسایش رعایا و مردم کوشش بسیار نمود و در مالیات دیوانی افزونی کلی به هم رسانید. این خدمات از وی در طبع شاه خوش آمد. واخوستی خان هنگامی که به سفر قندهار مامور گشته بود، در آنجا نزد برادر خود ذوالفقارخان (اوتار) که والی قندهار بود خدمات زیادی انجام داد و در مجموع خدمات وی مورد توجه شاه قرار گرفت، لذا در هنگام بازگشت به اصفهان رفته و به شرف بساط بوسی شاه رسید و در همان هنگام از سوی شاه به خطاب خانی سرافراز گردید. در آن هنگام از حکومت واخوستی خان، مردم شوشتر بسیار خوشبخت بودند و روزگار به فراغت می گذراندند و همه کس در حال تحصیل معرفت و کمال بود.^{۲۷} در همین ایام بود که واخوستی خان باراتاشویلی طی نامه‌ای به شاه نوشت: که سید محمد خان والی عربستان به سمت قلعه شیخ فرهاد در اهواز حرکت کرده اما عده‌ای از سپاهیان او از وی روگردان شده و به شیخ فرهاد پیوسته‌اند و از او نیز کاری ساخته نیست و لذا از ماموریت خود باز خواهد گشت. همچنین در این نامه نوشت، که علی پاشا حاکم بصره با حمایت شیخ فرهاد و عشیره آل کثیر و آل فضول، ادوات قلعه‌گیری آماده کرده و قصد تسخیر قلعه هویزه را کرده‌اند.^{۲۸}

وضعیت اجتماعی خوزستان در دوره واخوستی خان (۱۰۷۸ - ۱۰۴۲ ه.ق)

فواصل زمانی سال ۱۰۴۲ تا ۱۰۵۴ ه.ق را میتوان دوره بازشناسی واخوستی خان باراتاشویلی نامید، زیرا قبل از ورود او به شوشتر، به عنوان فردی نظامی در دربار و سپاهیان ایران شناخته شده بود ولی در این دوره با حضوری پررنگ در بین جامعه و مردم به عنوان حاکمی منطقه‌ای، آبادگر و سازنده نام خود را در تاریخ خوزستان ماندگار کرد. این دوران که همراه با موفقیت واخوستی در راه آبادانی، آسایش مردم و افزودن مالیات دیوانی، که حاصلش رضایت جامعه تحت فرمان او و رضایت فرمانروایان صفوی را به همراه داشته است، سر آغاز راهی بود که سرانجام به تداوم حکومتی یکصد ساله بر خوزستان منتج گردید که ماحصل آن یک قرن خیر و برکت برای مردم این سامان بود. از اتفاقات این دوران می توان به نامه ای که واخوستی خان در سال ۱۰۴۳ ه.ق به شاه نوشته اشاره کرد. وی در این نامه نوشته است، از طرفی سید محمدخان که قبلا از گزند سید منصورخان گریخته اکنون در بصره است. از طرفی دیگر نیز سید منصور قلعه محسنیه را فتح

۲۷. جزایری شوشتری، ص ۱۲۳

۲۸. خواجگی اصفهانی، ص ۱۴۹، ۱۴۸.

کرده است. در حال حاضر وی با شیخ فرهاد به حوالی قلعه محسنیه رفته تا شاید سید منصور دم از ایلی بزند. خدمتش از قلعه بیرون آمده و جنگ در گرفت که جمعی از طرفین کشته شدند. واخوشتی باراتاشویلی همچنین در آخر این نامه نوشته که اکنون سید منصور از کار خود پشیمان است.^{۲۹}

حاجی محمد تقی خان کلانتر (یکی از اجداد خاندان سادات کلانتر که هم اینک از طوایف معتبر و سرشناس خوزستان هستند) با شرکت واخوشتی خان، آبادی نجف آباد را سال ۱۰۵۵ ه.ق بنا نموده و آب را از حوالی شهر به اراضی چغاریک که حدود شش هفت فرسخ تا شوشتر فاصله داشت جاری ساخت و آن اراضی را که موات و از بایرات قدیم بودند احیا نمود. گویند دهنه نهر را از ابتدای قنوات از بالای بند ماهی بازان برداشته بود.^{۳۰} به عبارتی در سال ۱۰۵۵ ه.ق یکی از خدمات ارزنده واخوشتی خان در شوشتر به تحقق پیوست که حاصل آن را میتوان این گونه بررسی کرد: مشارکت با مردی بزرگ، کاردان و بادرایت به نام محمد تقی خان کلانتر، که نشان از نگرش واخوشتی به استفاده از دانایان زمان خویش بوده است.

بیابان زدایی و آبادانی منطقه با ساخت روستاهای جدید، آب رسانی به مناطق کم آب و خشک در اطراف شوشتر، ساخت قلعه‌های متعدد که در آن زمان برای زندگی مردم و حاکمان وقت یک نیاز ضروری و مرسوم بوده است، جمع‌آوری و اسکان مردم آواره از بیابان‌های اطراف، ایجاد اشتغال از طریق فراهم نمودن تسهیلات اولیه به صورت اهداء دام، بذر به مردم آواره و بیکار، گره زدن منافع شخصی پسر بزرگش با منافع مردم روستای نجف آباد طی تنظیم اجازه نامه رسمی بهره برداری از این روستا به نام فتح علی خان.^{۳۱} با این کار عملاً، علاوه بر ایجاد قدرت و ثروت برای بازماندگان، موجب حفظ ماحصل آبادگری‌ها و استمرار زندگی عده‌ای مردم آواره برای سال‌های پس از مرگ خویش گردید و واخوشتی خان پس از سی و هفت سال حکومت در سال ۱۰۷۸ ه.ق درگذشت. فوت وی در منطقه کرت که از املاک بیلاقیش بود اتفاق افتاد. او مردی سازنده و نیکو کار بود و بیشتر ساختمان‌های قدیمی قلعه سلاسل و بولی گاه و صحرای گرگر از آثار اوست. بطوری که ملا محمد علی کاسبی که شاعری توانمند و مردی درویش، زیرک، سخنور و حاضر جواب بود در مدح واخوشتی خان قصایدی سروده که

۲۹. خواجگی اصفهانی، ص ۱۸۶.

۳۰. جزایری شوشتری، ص ۱۲۷.

۳۱. همان، ص ۱۲۸.

در دیوان او مذکور است.

واخوستی‌خان پنج پسر داشت به نام‌های فتح‌علی بیگ که بعدها لقب خانی گرفت، اسلمس بیگ که در اواخر عمر به اصلان خان مشهور گشت، کلب‌علی بیگ که بعدها خان شد، باداده بیگ و عباس خان بیگ.

مرگ واخوستی‌خان باراتاشویلی به عنوان انسانی آباد گر و سازنده اتفاقی مهم در منطقه بود. پس از مرگ وی، در حالی که می‌توانستند از بین خوانین بختیاری و یا شیوخ عرب کسی را به حکومت شوشتر بگمارند، اما قدرت به فتح‌علی‌خان، پسر بزرگ واخوستی‌خان واگذار گردید که نشان از تربیت درست و صلاحیت اولاد واخوستی در آن دوره بوده است.

حکومت فرزندان واخوستی‌خان فتح‌علی‌خان (۱۱۰۶ - ۱۰۷۸ ه.ق)

در سال ۱۰۷۸ ه.ق بلافاصله پس از درگذشت واخوستی‌خان، حکومت شوشتر به فتح‌علی‌خان پسر بزرگ واخوستی‌خان واگذار شد و برادرش اسلمس بیگ (بعدها به اصلان خان معروف گردید) نایب‌الحکومه و کارگزار شوشتر شد. فتح‌علی‌خان مردی اهل کمال و صاحب عزم آبادگری بود. او آثاری از خود برجای گذاشت.^{۳۲}

در زمان حکومت فتح‌علی‌خان همزمان با پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی، اولاد واخوستی‌خان نیز ماموریت‌های تازه‌ای یافتند. اصلان خان (پسر واخوستی‌خان)، که قوللرآقاسی (همان فرمانده سپاه غلامان) بود به قندهار گسیل شد.

فتح‌علی‌خان (پسر بزرگ واخوستی‌خان) را از شوشتر به پایتخت (اصفهان) فراخوانده و به‌جای برادرش اصلان‌خان به فرماندهی سپاه غلامان منصوب کردند. همچنین حکومت خوزستان را به کلب‌علی‌خان (پسر دیگر واخوستی‌خان) واگذار کردند، وی نیز بنا بر فرمانی که یافته بود در تاریخ دوازدهم جمادی‌الثانی ۱۱۰۶ ه.ق وارد شوشتر شد.^{۳۳}

کلب‌علی‌خان در همان سال برای همکاری با سید فرج‌الله والی هویزه که مامور فتح بصره بود روانه آن حدود گردید.^{۳۴}

۳۲. جزایری شوشتری، ص ۱۳۲.

۳۳. همان، ص ۱۳۲.

۳۴. همان، ص ۱۴۱.

حکومت نوادگان واخوستی خان

از سال ۱۱۲۴ دوره جدیدی از حکمرانی نوادگان واخوستی خان در شوشتر آغاز شد، نخستین این حکام عبدالله خان نوه واخوستی خان بود که در اوایا حکومتش، صفی‌قلی بیگ نایب‌الحکومه کهکیلویه بیخبر وارد شوشتر شد و در باغ خواجه، عبدالله خان حاکم را که در آن ایام به حاکمی سخی‌الطبع تبدیل شده بود و بیشتر اوقات را در سیر و شکار و لهو لعب می‌گذرانید، دستگیر و به قلعه سلاسل برد.^{۳۵} چند روز پس از اینکه صفی‌قلی خان رفت، خبر رسید که بیجن خان فرزند فضل‌علی بیگ فرزند فتح‌علی خان فرزند واخوستی خان (جد اعلای خاندان بیجن‌زاده که در حال حاضر از خاندان‌های ساکن در خوزستان می‌باشد) حاکم شوشتر شد. در این سال بختیاریان شورش کردند که علی‌مردان خان حاکم لرستان و بیجن خان حاکم خوزستان برای مبارزه با آنها در دزفول جمع شدند ولی کاری از پیش نبردند. در ماه رمضان سال ۱۱۲۶ بیجن‌خان از حکومت شوشتر عزل و بار دیگر عبدالله خان نوه واخوستی خان به حکومت خوزستان رسید.^{۳۶} در این سال‌ها که نشانه‌هایی از دخالت برخی حکام منطقه‌ای در امور خاندان واخوستی دیده می‌شود، اما باز هم همچنان به مدت دو سال دیگر حکومت، بین بازماندگان همین خانواده دست به دست می‌گردد. در این سال‌ها بازماندگان واخوستی در جنگی شرکت می‌کنند که حاصلی نداشته است.

در ماه ذی‌قعدة سال ۱۱۲۹ هـ. ق، مهرعلی خان فرزند کلب‌علی خان فرزند واخوستی خان با وجود سن کم، حاکم خوزستان شد و به شوشتر رفت. در ابتدا نایب‌الحکومه او در خوزستان برادرش حاجی محمد خان بود.^{۳۷} مشخص نیست که چرا سلاطین صفوی حاضر شده‌اند شخصی کم سن و سال از خاندان واخوستی خان را به حکومت شوشتر منصوب نماید اما از سایر خوانین بختیاری و یا شیوخ عرب و یا سایر بزرگان برای این کار استفاده نکنند. در هر صورت به نظر می‌رسد که همچنان اعتبار خاندان واخوستی بارانشویلی به حدی زیاد بوده که حکام وقت چنین تصمیماتی را به راحتی می‌گرفته‌اند.

در سال ۱۱۳۲ هـ. ق عبدالله خان پسر اصلان خان پسر واخوستی خان برای بار سوم حاکم خوزستان شد. او در مامورتی که در منطقه هویزه داشت درگذشت. مسجد خان در کنار قلعه

۳۵. جزایری شوشتری، ص ۱۴۲.

۳۶. همان، ص ۱۴۳.

۳۷. مسعود ولی عرب، علی بحرانی پور، تاریخ شوشتر از ورود اسلام تا پایان حکومت خاندان سادات مرعشی (اهواز: تراوا،

سلاسل شوشتر از آثار حکومت اول اوست.^{۳۸} پس از فوت عبدالله خان حکومت شوشتر به برادرش محمدرضاخان (نوه دیگر واخوستی‌خان) واگذار گردید ولی قبل از رسیدن به شوشتر معزول و حاجی محمدخان برادر مهرعلی‌خان فرزند کلب‌علی‌خان فرزند واخوستی‌خان حاکم شوشتر شد. در سال ۱۱۳۴ ه.ق افغان‌ها به اصفهان یورش بردند و اصفهان به محاصره درآمد. در همین سال محمد علی‌خان فرزند اصلان‌خان فرزند واخوستی‌خان سمت توپچی باشی داشت^{۳۹} و اداره حکومت خوزستان به مهر علی‌خان پسر کلب‌علی‌خان پسر واخوستی‌خان واگذار شد و پسر بزرگ مهرعلی‌خان که محمد حسین بیگ نام داشت به نیابت از پدر به شوشتر آمد. در سال ۱۱۳۵ ه.ق محمدعلی‌خان فرزند اصلان‌خان فرزند واخوستی‌خان مملکت‌دار شد و سپس یکی از بستگانش را به نام ذوالفقار بیگ فرزند محمد حسین بیگ فرزند عیسی‌خان فرزند اوتارخان ملقب به ذوالفقارخان برادر واخوستی باراتاشویلی را به نیابت حکومت مازندران گماشت، اما نادر به کمک افرادش ذوالفقار بیگ را کشتند.^{۴۰} در حدود همین سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۳۶ ه.ق محمدعلی‌خان به سمت قوللرآقاسی یا فرماندهی سپاه غلامان (گارد سلطنتی) منصوب گردید.^{۴۱}

در سال ۱۱۳۵ ه.ق بیجن‌خان فرزند فضل‌علی‌بیگ فرزندفتح‌علی‌خان فرزند واخوستی‌خان به حکومت کهکیلویه منصوب و پسرش ابوالفتح‌خان به حکومت شوشتر رسید. ابوالفتح‌خان، از همان سال ۱۱۳۵ ه.ق که به حکومت شوشتر منصوب گردید، مهرعلی‌خان فرزند کلب‌علی‌خان فرزند واخوستی‌خان را نایب‌الحکومه خود در دزفول نموده و مهرعلی‌خان تا سال ۱۱۳۷ ه.ق به مدت دو سال در این سمت باقی بود.^{۴۲}

در این احوال شخصی مجهول‌الهویه از طایفه کرّانی در خلیل‌آباد بختیاری که مدعی شده بود که ابوالمنصور میرزا نام دارد و از فرزندان شاه سلطان حسین است، قدرت گرفت. او اعیان شوشتر را به مقر خود طلبید و ابوالفتح‌خان حاکم شوشتر و عمّال کهکیلویه و سران ایلات نواحی به آنجا رفتند. اما پرده از نیرنگ شاهزاده دروغین بر افتاد، لذا دربار صفوی حکومت ابوالفتح‌خان را دگر باره تأیید کرد و او در منصب خود استقرار یافت.^{۴۳}

۳۸. مسعود ولی عرب، علی بحرانی پور، تاریخ شوشتر از ورود اسلام تا پایان حکومت خاندان سادات مرعشی، ص ۶۷.

۳۹. فلور، ص ۲۵۸.

۴۰. استرآبادی، ص ۹۹، ۱۰۰.

۴۱. فلور، ص ۲۲۷.

۴۲. جزایری شوشتری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵، ۱۴۴.

۴۳. امام اهوازی، تاریخ خوزستان، ص ۳۶۸.

در سال ۱۱۳۵ ه.ق که از طرف طهماسب میرزا پسر شاه سلطان حسین، رقم حکومت کهکلیویه به نام بیجن خان و حکومت شوشتر به اسم پسرش ابوالفتح خان صادر شده بود و هنوز در دزفول می زیستند، شخصی مجهول الحال به نام صفی میرزا در بختیاری ظهور کرد که خود را به نبوت منسوب به نواب می شمرد. محمد حسین خان بختیاری موضوع را به شاه عرض نمود اما مصلحت در این دید تا زمان رسیدن فرمان شاه از نامبرده پیروی نماید، لذا همه عمال و اعیان شوشتر را به آنجا فراخواند و ابوالفتح خان نیز به آنجا رفت. اما فرمان شاه مبنی بر دروغگو بودن نامبرده پس از چند روز رسید و مجدداً فرمان حکومت برای ابوالفتح خان فرستاده شد و صفی میرزا را در بختیاری دستگیر کردند.^{۴۴} کمی بعد برخی از بختیاری‌ها از صفی میرزای دروغی حمایت کردند و او را تکریم نموده و ناچاراً ابوالفتح خان و اعیان شوشتر به استقبال او رفتند و با احترام تمام او را به داخل شهر آوردند و در قلعه جای دادند. پس از چند روز ابوالفتح خان نبیره واخوشتی خان که حاکم شوشتر بود با مشورت یوزباشیان و برخی سادات او را دستگیر کرده و همه پیشکشی‌هایی را که مردم برای او آورده بودند بین یاران خویش تقسیم کردند که موجب اعتراض همه مردم گردید و ابوالفتح خان در قلعه محاصره شد. بر همین اساس دزفول هم برهم خورد، مردم شوریده و مهرعلی بیگ نوه واخوشتی خان که نایب الحکومه در دزفول بود را بیرون کردند و شهر را به شیخ فارس بن مساعد بن ناصر بن خنیفر نامزد کردند. ناچاراً ابوالفتح خان به سر دادن صفی میرزا تن داد، سپس ابوالفتح خان از شهر بیرون رفت و به اعراب پناهنده شد و سپس به کوه‌های بختیاری رفت. در آن ایام صفی میرزا مقتدر گردید و در شوشتر بلواها به پا کرد و افراد زیادی کشته شدند. او سپس به کهکلیویه رفت و دو سال در آنجا صاحب دولت بود و جنایت‌ها کرد تا اینکه سر انجام در سال ۱۱۴۰ ه.ق به قتل رسید.^{۴۵}

اوضاع سیاسی خوزستان در اواخر دوره صفوی

در این برهه، یکی دیگر از بازماندگان واخوشتی برای سومین بار به حکومت خوزستان منصوب می‌گردد. شاید به این معنا باشد که به نظر حکام صفوی هنوز به لحاظ درایت و شایستگی، در منطقه کسانی به اعتبار این خاندان و مورد اعتماد آنها وجود نداشته که قدرت رقابت با بازماندگان خاندان واخوشتی خان را داشته باشند و پادشاهان صفوی پذیرفته‌اند که افرادی از خاندان واخوشتی خان

۴۴. امام اهوازی، تاریخ خوزستان، ص ۳۶۹.

۴۵. جزایری شوشتری، ص ۱۴۴، ۱۴۵.

حتی به صورت تکراری به حکومت منصوب شوند اما از سایر بزرگان شهر استفاده نکنند. طی دو سال اول این دوره، همچنان حکومت در دست بازماندگان واخوشتی خان دست به دست گردید. در اواخر این دوره که افغان‌ها اصفهان را به محاصره درآورده بودند، باز هم حکومت منطقه شوشتر به بازماندگان واخوشتی باراتاشویلی محول گردید. یعنی در حالی که پایتخت ایران در حال سقوط بود و برای نجات کشور می‌بایست از بهترین نیروها و حکام استفاده می‌شد، در یک چنین زمان حساسی که برای بقاء حکومت صفوی بسیار سرنوشت‌ساز بوده، باز در منطقه شوشتر برای فرمانروایی از توان این خاندان استفاده می‌گردد. شاید این دلیلی بر داشتن اعتماد کامل صفویان به توانایی خاندان گرجی تبار واخوشتی باراتاشویلی در حساس‌ترین لحظات سرنوشت‌ساز سلسله صفویه باشد.

این احتمال اعتماد صفویان به خاندان واخوشتی باراتاشویلی، زمانی به یقین بدل می‌شود که می‌بینیم در همان لحظات خطرناک و سرنوشت‌ساز برای ماندن یا نابود شدن سلسله صفویه، علاوه بر اینکه حکومت شوشتر به خاندان واخوشتی واگذار می‌گردد، وزیر مملکت صفویان (محمدعلی خان) نیز از بزرگان خاندان واخوشتی باراتاشویلی انتخاب می‌شود.^{۴۶}

بررسی وضعیت حکومت خاندان واخوشتی در زمان نادر شاه

با به قدرت رسیدن نادر، وی افراد مورد وابسته و مورد اعتماد خود را به کار گماشت و این سرآغازی بود که موجب حذف خاندان واخوشتی باراتاشویلی از عرصه‌های حکومتی گردید.

موضکی‌ری ابوالفتح خان در مخالفت با نادر که به نظر می‌رسد به دلیل وفاداریش به خاندان صفویه باشد، نقطه آغاز این وضعیت بود. اما از سوی سایر افراد سیاست‌های متفاوت‌تری در پیش گرفته شد که اسلمس بیگ یکی از آنها بود. وی که ظاهراً باید فردی دوراندیش‌تر بود و خدمت به کشور را مهم‌تر از خدمت به سلاطین می‌دانست، با سرنگونی صفویه و روی کار آمدن نادر همچنان به انجام وظیفه خود بدون جانب‌داری از حکومتی خاص ادامه داد.^{۴۷}

در دوره شاه طهماسب کلب‌علی بیگ پسر مهرعلی خان پسر کلب‌علی خان پسر واخوشتی خان، قلیچ‌قورچی (فرمانده قورچیان مسلح به شمشیر) شخصی دروغ‌گو به نام صفی میرزا بود و در کشتن او با سرکردگان بختیاری و خوزستان همکاری کرد و خبر آن به شاه طهماسب در خراسان رسید، لذا

۴۶. جزایری، ص ۱۴۵.

۴۷. همان، ص ۱۶۱.

شاه صفوی فرمان حکومت خوزستان را به نام او کرد. به این ترتیب او پانزدهمین حاکم از بازماندگان و خاندان واخوشتی خان است. به زودی کلب علی بیگ در دزفول قدرت گرفت و همه اعیان شوستر را به آنجا خواست و بقایای مالیات های وصول نشده را گرفت و با قشون روانه اردوی شاهی شد. اما ابوالفتح خان که پدر بزرگش یعنی فضل علی بیگ، پسر عمومی پدر کلب علی بیگ یعنی مهرعلیخان بوده و همه آنها از نوادگان واخوشتی خان بودند، پیش از او خود را به اصفهان رسانید و به فرمان شاه طهماسب به اردوی نادر در شیراز پیوست.^{۴۸} با میانجیگری محمدعلی خان فرزند اصلان خان فرزند واخوشتی خان حکومت شوستر بار دیگر به ابوالفتح خان داده شد و کلب علی بیگ در آن هنگام در حوالی بروجرود بود که از عزل خود آگاه و از آنجا به اصفهان رفت.^{۴۹}

یکصد سال بعد از به حکومت رسیدن واخوشتی خان در سال ۱۰۴۲ ه.ق که مصادف بود با سال ۱۱۴۲ ه.ق، نادر که سپهسالار کل ارتش ایران بود برای نبرد عازم عراق بود. وی از شیراز به سمت بهبهان رفته و خوانین کهکیلویه را که از افغانها اطاعت نکرده بودند مورد عنایت قرار داد، سپس کلب علی خان را برای گرفتن پیشکشی ورود به مبلغ یکهزار تومان راهی شوستر کرد و سپس خود نیز به شوستر آمد.^{۵۰} در سال ۱۱۴۳ محمدعلی خان فرزند اصلان خان فرزند واخوشتی خان متخلص به نژند والی فارس شد و ابوالفتح خان نبیره واخوشتی خان در شوستر قدرت گرفت.^{۵۱}

در این مقطع تاریخی، نادر، شاه طهماسب دوم را از سلطنت خلع کرد و خود زمام امور را در دست گرفت و سپس انتصابات جدیدی در خوزستان انجام داده که در کتاب تذکره شوستر اشاره شده است.^{۵۲} در این سال نادر به بغداد لشکر کشید و در زمان محاصره بغداد، ابوالفتح خان نبیره واخوشتی باراتاشویلی خانه نشین بود که مامور تهیه قیر از شوستر، جهت ساخت کشتی گردید.^{۵۳} در نبرد مذکور ابتدا نادر از عثمانی شکست خورد ولی در حمله دوم پیروز شد، در این زمان طی ماجراهای تفرقه افکنانه ای که در تاریخ خوزستان مختصر اشاره ای به آن گردیده مجدداً ابوالفتح خان به حکومت شوستر منصوب گردید. در ابتدای سال ۱۱۴۶ هجری قمری بار دیگر نادر به عراق لشکر کشید ولی در این نبرد شکست خورده و به همدان عقب نشینی کرد تا تجدید قوا نماید. در

۴۸. جزایری، ص ۱۶۲.

۴۹. امام اهوازی، ص ۳۹۶.

۵۰. جزایری شوشتی، ص ۱۵۹.

۵۱. امام اهوازی، ص ۳۹۱.

۵۲. جزایری شوشتی، ص ۱۶۱.

۵۳. همان، ص ۱۶۲.

این زمان وی شوشتر و دزفول را به کهکیلویه ضمیمه کرده و محمد خان بلوچ را حاکم آنجا نمود اما هم زمان قاسم بیگ قرقلو افشار را به کهکیلویه فرستاد تا در زمان غیبت محمد خان بلوچ به انتظام امور بپردازد، ولی قاسم بیگ و محمد خان بر سر این موضوع به اختلاف افتادند. محمد خان در رفت و آمد به بغداد دو بار از شوشتر عبور کرد و ابوالفتح خان (نبیره واخوستی خان) با او بود. بنابراین از موضوع با خبر شد و جانب محمد خان را گرفت. او سپس شخصی را به دزفول و شوشتر فرستاد و شایع کرد که نادر شکست کامل خورده و مفقود شده است. فرستاده او شخصی دزفولی بود که وقتی به دزفول رسید بجای خبر شایعه خبر درست را گفت و مردم محمد خان بلوچ و همراهانش را به دزفول راه ندادند و او مجبور شد به شوشتر برود. چون مردم شوشتر خبر راست را نمیدانستند از او استقبال کردند. سپس محمد خان بلوچ و ابوالفتح خان حاکم سابق شوشتر اجلاس عام نموده و مردم را از نیت خود با خبر کردند که مورد حمایت مردم و شیخ فارس و سایر مشایخ قرار گرفت. در این نشست هویزه را به سید عبدالرضا برادر سید علی خان والی هویزه و کهکیلویه را به شیخ فارس آل کثیر دادند. در همان شب شخصی را برای دلجوئی از عباس قلی بیگ (حاکم دزفول و شوشتر) با نامه هایی به دزفول فرستادند، اما عباس قلی بیگ نامه های محمد خان و ابوالفتح خان را برای نادر فرستاد. نادر هم اسلمس بیگ (پسر محمدعلی خان پسر اصلان خان پسر واخوستی خان) را برای دلجوئی از مردم شوشتر به این شهر مامور کرد. ابوالفتح خان هم اسباب حصار آماده کرده و بیشتر مردم را با خود متفق نموده بود. اما با رسیدن اسلمس بیگ و انجام مذاکراتی ظاهراً بدون درگیری اسلمس بیگ وارد شهر گردید. سپس نادر خود شخصا وارد منطقه شد و ابوالفتح خان را دستگیر نمود. نادر پس از دستور غارت شهر بدون خونریزی که در تاریخ خوزستان مختصراً به آن اشاره شده است روانه کهکیلویه شد و در نزدیکی رامهرمز بود که ابوالفتح خان را کشته و سپس به اصفهان رفت. در این ماجرا نادر، اسلمس بیگ مذکور را در شوشتر گذاشته بود تا خانواده ابوالفتح خان و عده ای دیگر از سران را از راه فیلی به محال کرت بکوچاند ولی در آخر با درخواست اسلمس بیگ همه را آزاد کردند^{۵۴}. در سال ۱۱۴۸ هـ.ق اسلمس بیگ که در بعضی منابع اسلمس خان نامیده شده است به همراه پیرمحمدخان، بیگلر بیگی سابق هرات در راس سپاهی مجهز به توپخانه و تجهیزات کامل به نبرد با سرکشان بلوچستان ماموریت یافت.^{۵۵}

در این سال ها ۱۱۵۰ - ۱۱۶۰ ه.ق نادر به هندوستان لشکر کشید اما قبل از آن محمد علی خان

۵۴. امام اهواری، ص ۳۸۲، ۳۹۳.

۵۵. استرآبادی، ص ۳۱۲.

نوه واخوشتی خان حاکم خوزستان که به ایلچی‌گری سفیر و فرستاده مخصوص ایران به هندوستان رفته بود در هندوستان درگذشت. در این ماموریت کلب‌علی خان پسر مهر علی خان حاکم شوشتر همراه او بود که او نیز در جریان جنگ و صلح نادر در هند کشته شد.^{۵۶} در این ایام ذوالفقار بیگ نتیجه اوتارخان برادر واخوشتی باراتاشویلی نیز به عنوان سفیر ایران در عثمانی ماموریت یافت.^{۵۷} در سال ۱۱۶۱ ه.ق هم، بعضی از سادات مرعشی و جزایری و بزرگان گندزولو، اسماعیل بیگ پسر مهرعلی خان پسر کلب‌علی خان پسر واخوشتی‌خان را که در شوشتر بود بر خود حاکم نمودند.^{۵۸}

نتیجه‌گیری

خاندان واخوشتی خان، نقش سیاسی و نظامی خود را با منصب غلام خاصه از دربار شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸ ه.ق) آغاز کردند و با درایت و کاردانی خویش، به مقام بیگلربیگی ترفیع مقام یافتند و به حاکمیت ولایت شوشتر رسیدند و توانستند در جایگاه حکمرانانی پایدار برای بیش از یک قرن در این قلمرو به عمران و آبادگری و تحکیم امنیت دست بزنند.

موجودیت سیاسی خاندان واخوشتی خان از چندین جهت واجد اهمیت بود: ۱. این خاندان مدت زمان طولانی در مقام‌های خویش، خدمات بسیاری به حکومت صفوی نمود ۲. وفاداری این خاندان به حکومت صفوی قابل تامل است، زیرا در مدت صد و بیست سال والی بودن در ولایت شوشتر و دزفول بیگلربیگی بودن هیچگاه علم طغیان بر علیه صفویان بر نداشتند ۳. این خاندان در دربار صفوی نیز حضور داشتند و مقام «شش پر قورچی» بر عهده داشتند که این سمت تا پایان دوره صفوی در خاندان واخوشتخان باقی بود.

این خاندان به رونق کشاورزی و عمران شوشتر توجه کردند و در دوره آنها محله‌های جدیدی ساخته شدند و ابزارهای کشاورزی توسعه یافتند که این خود گام مهمی در رشد کشاورزی و برکت سرزمین شوشتر بود. اما پس از زوال دولت صفویه حکومت این خاندان نیز که دستخوش درگیری‌های شیوخ عرب و بختیاری و همچنین دستخوش منازعات بین محله‌های حیدری و نعمتی شده بود به تدریج رو به زوال رفت و با آمدن نادرشاه افشار و تأسیس سلسله افشاریه حکومت این خاندان که در به رونق و شکوفایی شوشتر اهمیت می‌دادند، تضعیف شد و در دوره زندیه،

۵۶. جزایری شوشتری، ص ۱۶۵، ۱۶۶.

۵۷. استرآبادی، ص ۴۵۶ - ۴۵۸.

۵۸. جزایری شوشتری، ص ۱۷۰.

پس از صد و بیست سال از بین رفت.

کتابنامه

استرآبادی، محمد مهدی. تاریخ جهانگشای نادری، به تصحیح دکتر میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۹۰.

امام اهوازی، محمدعلی، تاریخ خوزستان. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.

_____ . تاریخ جغرافیایی دزفول، به اهتمام محمدحسین حکمت‌فر. بی‌جا: دارالمومنین، ۱۳۸۲.

_____ . خاندان سادات گوشه. قم: هیئت ناشران مشجره خاندان سادات گوشه، ۱۳۷۲.

امام شوشتری، محمد علی. تاریخ جغرافیائی خوزستان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۱.

جزایری شوشتری، سید عبدالله. تذکره شوشتر، تصحیح مهدی کدخدای طراحی. اهواز: ترآوا، ۱۳۸۸.

جنابدی، میرزا بیگ. روضه‌ی الصفویه. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.

خواجگی اصفهانی، محمد معصوم. خلاصه السیر. تهران: علمی، ۱۳۶۸.

مائاد، هیروتاکه. گرجیان در دوره صفویه، فصل اوتار و خاندان او(خاندان باراناشویلی)، ترجمه سعید مولیانی. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

مولیانی، سعید. جایگاه گرجی‌ها در تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران. اصفهان: یکتا، ۱۳۷۹.

سیوری، راجر. ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.

فلور، ویلم. دیوان و قشون در عصر صفوی. تهران: آگاه، ۱۳۸۸.

ولی عرب، مسعود و علی بحرانی پور. تاریخ شوشتر از ورود اسلام تا پایان حکومت خاندان سادات مرعشی. اهواز: ترآوا، ۱۳۹۳.

ولی عرب، مسعود و غلامرضا ولی عرب. مجموعه مقالات (۱). اهواز: ترآوا، ۱۳۹۳.

ولی عرب، مسعود و غلامرضا ولی عرب. تاریخ قوم لر از ورود اسلام تا پایان حکومت کریم خان زند. اهواز: ترآوا، ۱۳۹۳.

ولی عرب، مسعود و زیبا شیرالی. مجموعه مقالات (۳) با تاکید بر تاریخ ایران. اهواز: ترآوا، ۱۳۹۴.

ولی عرب، مسعود و سعید زاهدزاده. اسناد منتشر نشده از تاریخ شوشتر. اهواز: ترآوا، ۱۳۹۴.

واله قزوینی اصفهانی. محمد یوسف. ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم، تصحیح، محمد رضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.

وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر. تاریخ جهان‌آرای عباسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

نوایی، عبدالحسین. اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ ق. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۰.

حسینی فسایی، میرزا حسن. فارسنامه ناصری، تصحیح، منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.

Contents

Malahem and Fatan; Critical study of three narrations of Alfatan Book of Naim Ibn Hammad	1
<i>Abbas Basiri</i>	
Religious nature and social composition of Iranian movements in first Islamic centuries	15
<i>Dr. Mohammadali Chelongar / Mohammad Nabi Ghazanfari</i>	
Education and Modern Science in the Safavid Period	45
<i>Ali Asghar Rajabi / Hadi Bayati</i>	
A Critical Study on Some Internal Researches of the Sect of Ahl-e Haqq	57
<i>Farshad Salimi / Mohammad Reza Zadeh Safari</i>	
The position of correspondences in historical researches (focusing on correspondences of Haj Mohamamd Kazem Malekottojar Tabrizi to his son Haj Hossein Agha Malek)	79
<i>Maghsoodali Sadeghi / Ali Manouchehri</i>	
Manichaeism in Transoxiana and Turkestan	101
<i>Seyyed Fuad Mireskandari</i>	
Georgian Governors of Khuzestan during the Safavid's Period (Vakhushti dynasty)	119
<i>Masoud Vali Arab / Amin Ghezelbashan</i>	

In the name of God

Quarterly Journal of Karnameh Tarikh

Vol.1, no.3, spring 2015



Concessionary:

History Students' Association of Shahid Beheshti University

Editorial Director:

Mohammad Mahmood Hashemi

PhD student of history at Shahid Beheshti University

Editor-in-Chief:

Farshad Salimi

PhD student of history at Shahid Beheshti University

Editorial Board:

Allahyar Khalatbari (Ph.D)

Professor, Department of History, Shahid Beheshti University

Gholam Hossein Zargarinezhad (Ph.D)

Professor, Department of History, University of Tehran

Karim Soleimani (Ph.D)

Associate Professor, Department of History, Shahid Beheshti University

Ghobad Mansourbakht (Ph.D)

Assistant Professor, Department of History, Shahid Beheshti University

Zouhair Siyamian Gorji (Ph.D)

Assistant Professor, Department of History, Shahid Beheshti University

Hassan Shojaee Divkalaee (Ph.D)

Assistant Professor, Department of History, University of Mazandarn

Arezo Rasooli (Ph.D)

Assistant Professor, Department of History, Shahid Beheshti University

Consultant Supervisor:

Hassan Bastani Rad (Ph.D)

Assistant Professor, Department of History, Shahid Beheshti University

English Abstracts Translator & Editor:

Hossein Ahmadzadeh Nodjeh

PhD student of history at Shahid Beheshti University

Operator & Designer: Farideh Davarzani

Address: History Students' Association, Department of History, Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University, Velenjak, Tehran.

Email: karnamehtarikh@gmail.com