



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی
دوفصلنامه علمی-پژوهشی

- ۹ تأملی در مفهوم رفض و کفر رافضی
محمود توکلیان اکبری / دکتر محمد تقی فخلعی / دکتر حسین صابری
- ۲۹ مناسبات وزیران و امیران در عصر تیموری
مریم اورعی قدیری / دکتر عبدالرحیم قنوت / دکتر جواد عباسی
- ۴۳ بررسی و تحلیل مبانی فکری و اعتقادی جنبش صفویه با تکیه بر طریقت های آسیای صغیر
دکتر نصرالله پورمحمدی املشی / دکتر عبدالرفیع رحیمی / محمد بیطرفان
- ۶۳ بررسی ریشه های تاریخی چهارضرب قلندران
دکتر مهدی حسن زاده / ایمان ابوالبشری
- ۸۵ بررسی روایات گشتار تیمور در سبزوار
سعید نظری
- ۹۹ یادکرد از حسین بن روح نوبختی در منابع کهن (سده های ۴ تا ۸ هجری)
دکتر طاهره عظیم زاده

۸۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ISSN: 2258-706X

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
۹. ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱. منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲. در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳. یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۰. ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱. مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲. کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا

مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰- ۳. گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶ - نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷ - پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر مهدی جلیلی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر فاطمه جان احمدی (دانشیار دانشگاه الزهرا)
۳. دکتر منصور داداش نژاد (عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۴. محمد حسین ساکت (پژوهشگر)
۵. دکتر عباس سرافرازی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر سید کاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر هادی عالم زاده (استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات)
۸. دکتر طاهره عظیم زاده (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد)
۹. دکتر علی غفرانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر یونس فرهمند (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات)
۱۱. دکتر محمد تقی فخلعی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر عبدالرحیم قنوات (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر محمد علی کاظم بیگی (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۴. رجبعلی لباف خانیکی (باستان شناس و پژوهشگر)
۱۵. دکتر منصور معتمدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر اصغر منتظرالقائم (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۱۷. دکتر سید جمال موسوی (استادیار دانشگاه تهران)
۱۸. دکتر حسین میرجعفری (استاد دانشگاه اصفهان)
۱۹. حجة الاسلام حسن نقی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر مرتضی نورایی (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۲۱. دکتر عبدالله همتی گلیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. دکتر علی یحیایی (استادیار دانشگاه بیرجند)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	تأملی در مفهوم رفض و کفر رافضی محمود توکلیان اکبری / دکتر محمد تقی فخلعی / دکتر حسین صابری
۲۹	مناسبات وزیران و امیران در عصر تیموری مریم اورعی قدیری / دکتر عبدالرحیم قنوات / دکتر جواد عباسی
۴۳	بررسی و تحلیل مبانی فکری و اعتقادی جنبش صفویه با تکیه بر طریقت های آسیای صغیر دکتر نصرالله پورمحمدی املشی / دکتر عبدالرفیع رحیمی / محمد بیطرفان
۶۳	بررسی ریشه های تاریخی چهارضرب قلندران دکتر مهدی حسن زاده / پیمان ابوالبشری
۸۵	بررسی روایات کشتار تیمور در سبزوار سعید نظری
۹۹	یادکرد از حسین بن روح نوبختی در منابع کهن (سده های ۴ تا ۸ هجری) دکتر طاهره عظیم زاده
۱۳۲	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۲۸-۹

تأملی در مفهوم رفض و کفر رافضی*

محمود توکلیان اکبری / عضو هیأت علمی مرکز آموزش عالی جهاد کشاورزی مشهد^۱
دکتر محمد تقی فخلعی / استاد دانشگاه فردوسی مشهد^۲
دکتر حسین صابری / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۳

چکیده

بازشناسی دقیق مفهوم رفض، ویژگی‌ها و ارائه تعریف دقیق و منصفانه از آن، بسیار حائز اهمیت است. به ویژه با عنایت به اینکه فقیهان اهل سنت، آثار و احکام خطیری چون کفر را بر رافضی ترتیب داده‌اند. این مقاله با ورود به میدان بحث فقهی، آرای گوناگون در باب مفهوم رفض و مهمترین ادله فقیهان اهل سنت در تکفیر رافضی را مورد تحلیل قرار داده و به این نتیجه رسیده که رفض، صرفاً یک نام‌گذاری تاریخی بر گروهی از مسلمانان است که در مسأله جانشینی پیامبر موضوعی معارض در برابر آنچه واقع شد، گرفتند. کفر رافضی نیز فاقد پایه و اساس بوده و ریشه در دشمنی‌های مذهبی دارد.

کلید واژه‌ها: رفض، رافضی، کفر رافضی، تشیع، انکار خلفا، سب صحابه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۱/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۴/۱۰

1. Email: mahmod_Tavakolian@yahoo.com

2. Email: fakhlai@um.ac.ir

3. Email: hsaberei66@gmail.com

مقدمه

مصطلح رفض و رافضی، از جمله مصطلحات مطرح در ادبیات فرق و مذاهب اهل سنت است، چنان‌که فرهنگ واژگان فقهی نیز ناآشنای با آن نیست و در اکثر منابع فقه اهل سنت می‌توان اثری از آن دید. رفض نسبتی است که اهل سنت به شیعیان داده‌اند؛ از آن رو که پس از پیامبر (ص) عقیده به وجود نصّ بر امامت حضرت علی (ع) و فرزندان او یافته و خلفا را ترك نموده‌اند (أشعری، ۱۶/۱). در جهت رافضی خواندن شیعیان، اقوال ناپسند و نادرستی درباره آنها گفته شده، تا آنجا که برخی از فقیهان اهل سنت به تکفیر گروهی از شیعیان فتوا داده‌اند. اقوال ناپسند علیه شیعه را در اکثر منابع اهل سنت به ویژه در تألیفاتی که بر علیه شیعه نوشته شده می‌توان دید. کتاب‌هایی چون *الصارم/المسلول علی شاتم الرسول* و *منهاج السنّة النبویة* ابن تیمیه حرانی، و *الصواعق المحرقة علی اهل الرفض والضلال والزندقه* ابن حجر هیثمی از این قبیل است. مطالبی که در این کتب علیه شیعه نوشته شده، تجسم کننده بدبینی و کینه صاحبان این آثار نسبت به شیعیان است. به عنوان نمونه، ابن تیمیه در *منهاج السنّة*، پس از اینکه شدیداً به شیعه حمله کرده و آنان را به صفات ناشایستی موصوف نموده و تهمت‌هایی وارد ساخته، با استناد به احادیثی مجعول، رافضه را با یهود مقایسه کرده و وجوهی از مشابهت را میان آن دو ذکر کرده است. (ابن تیمیه، ۷/۱ و ۲۳-۵۰) ابن کثیر، عقیده رافضیان به ائمه اثنی عشر را باطل و ناشی از توهم و عقول سخیفه آنان بر شمرده است (ابن کثیر، ۳۳/۲). سمرقندی، رافضیان را با یهود و نصاری مقایسه نموده و آنان را محکوم به کفر کرده است (سمرقندی، ۵۳/۲). قرطبی، رافضیان و تابعان آنان را کافر دانسته است (قرطبی، ۲۷۷/۷). نسفی در تفسیر خود، عقاید رافضه را مردود شمرده و آنان را اهل بدعت نامیده است (نسفی، ۱/ ۲۳۶؛ ۲/ ۲۶۳).

با وجود این‌که تنقیص رافضی وجه مشترک همه جریان‌های حدیثی و فقهی اهل سنت است، لیکن در مورد تعریف رفض و رافضی و ویژگی‌های آن، رویکردهای متفاوتی بروز کرده، و این مقاله در صدد جریان‌شناسی ضدیت با رفض در میان اهل سنت است. به گونه‌ای که ابتدا به تبیین موضوعی مسأله و گونه‌شناسی آراء فقیهان اهل سنت در مفهوم رافضی پرداخته و آنگاه مهم‌ترین احکام و آثار ترتیب یافته بر این عنوان، یعنی کفر رافضی را مورد بررسی قرار می‌دهد. آیا رافضی کافر است و آیا فقیهان اهل سنت دلیل متقنی بر تکفیر او دارند؟ فرض ما بر این است که چنین دلیلی در اثبات مدعای آنان وجود ندارد. پاسخ به این

سؤال و تبیین درستی و یا نادرستی فرضیه مطرح شده، در مباحث پیش‌رو معلوم خواهد شد.

واژه شناسی رفض

رفض به مفهوم مصدری و ریشه لغوی واژه‌های رافضه، رافضی و روافض، در لغت به معنی ترك کردن و رهاکردن است. برای مثال هنگامی که کسی جایی را ترك کند، می‌گویند: رفض فلان موضع کذا. پراکنده شدن و منهزم شدن يك جماعت را نیز رفض گفته‌اند (رازی، ۴۶/۳). فراهیدی در العین، رفض را به معنای ترك شیء آورده و می‌گوید: لشکری که فرمانده خود را ترك کنند و از او منصرف شوند و نیز گروهی که در میان آنان جدال و نزاع باشد، روافض نامیده می‌شوند (فراهیدی، ۲۹/۷). بنابراین «یاء» در رافضی، «یاء» نسبت است که حاکی از انتساب دارنده وصف رفض به مسلك رفض یا جماعت رافضی‌ها است. ابن منظور در لسان‌العرب، معانی متعددی برای این واژه ذکر نموده و از جمله گفته است: رفض به معنای «ترك» و «جدا شدن» و «شیء متفرق»، و جمع آن «أرفاض» است. روافض، لشکریانی هستند که فرمانده خود را ترك نموده و از او روی گردانده‌اند (ابن منظور، ۱۵۶/۷). نیز گفته است: جماعتی از شیعیان رافضی نامیده شدند؛ چون زید بن علی را ترك کردند. آنها ابتدا با زید بیعت کردند و سپس به او گفتند: بیزاری خویش را از شیخین اعلام کن تا در کنار تو پیکار کنیم. زید گفت: آنان وزیران جد من بودند و من از آنها بیزاری نمی‌جویم. در این هنگام او را ترك کردند و رافضه نامیده شدند (همو، ۱۵۷). زبیدی (۳۵۰/۱۸) احمد بن فارس (۴۲۲/۲) و زمخشری (۲۴۱/۱) نیز تعبیری مشابه برای واژه رفض به کار برده‌اند.

پیشینه تاریخی

درباره وجه تسمیه و پیشینه رفض، وحدت نظری وجود ندارد. بنابر یک نقل شایع، مبدأ پیدایش آن مربوط به سال ۱۲۱ق است؛ آن‌جا که زید بن علی بر هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، خروج کرد و در جریان این خروج، زید گروهی از یاران شیعه خود را که پیمان‌شکنی کرده و از او کناره گرفتند، با عبارت «رفضتمونی» شماتت کرد و این نام بر آنان باقی ماند (اشعری، ۶۵/۱). ابوحاتم رازی نیز که بر همین رأی است، می‌گوید: از میان ترك کنندگان زید، کسانی که در مذهب خویش غلو نموده و نسبت به سلف کینه ورزیدند، به این نام خوانده

شدند (رازی، ۴۶/۳). ابوالحسن اشعری که خود، ماجرای زید را نقل کرده، وجه تسمیه دیگری برای رافضه ذکر کرده است. از نظر وی سبب نامگذاری روافض به این نام، رفض و ردّ امامت شیخین و اعتقاد به وجود نصّ از پیامبر (ص) بر امامت حضرت علی (ع) و نیز عقیده به گمراهی بیشتر صحابه است (اشعری، ۱۶/۱). بغدادی در *الفرق بین الفرق* نیز رأیی همانند ابوالحسن اشعری دارد. او پیشینه رفض را به زمان حضرت علی (ع) مربوط دانسته و معتقد است که روافض دارای اصنافی هستند که از جمله آنها سبائیه است؛ آنان که در زمان حضرت علی (ع) بدعت خود را آشکار کردند؛ چرا که به او مقام الوهیت بخشیدند. وی می‌گوید: رافضه بعد از علی به چهار صنف زیدیه، امامیه، کیسانیه و غلاة و هرکدام از آنها نیز به فرقه‌هایی تقسیم شدند. به باور او همه فرق غلاة، خارج از اسلامند، تنها زیدیه و امامیه از فرقه‌های امت اسلام محسوب می‌شوند. وی امامیه را شامل پانزده فرقه دانسته و از جمله آنها اثنی عشریه را نام برده است. او روافض را در مجموع، بیست فرقه شمرده است (بغدادی، ۱۵/۱-۱۹). طبق این گفته، رافضی عنوان مشترکی است که شامل همه فرق شیعه و نیز غالیان می‌شود. به نظر شهرستانی، از آنجا که شیعیان کوفه، عقیده زید را مبنی بر جواز امامت مفضول با وجود افضل و نیز عدم برائت وی از شیخین شنیدند، او را ترك کردند و بدین سبب، رافضه نامیده شدند (شهرستانی، ۱۵۵/۱). ابن مرتضی نیز داستان زید را در این موضوع نقل کرده اما احتمال داده که ترك شدن محمد نفس زکیه از سوی یارانش و قول به نصّ در مسئله امامت و اعتقاد به ارتداد بیشتر صحابه از سوی آنان، سبب این نامگذاری باشد (ابن مرتضی، ۲۱). سبحانی در *الملل و النحل*، پس از نقل ماجرای زید و نیز ترك خلفا، دیدگاه دیگری را درباره وجه تسمیه و پیشینه روافض مطرح کرده و می‌گوید: حق این است که رافضه يك لقب سیاسی است که قبل از ولادت زیدبن علی و کسانی از اهل کوفه که با او بیعت کردند، وجود داشته است. این کلمه بر هر گروهی که حکومت وقت را نپذیرند، اطلاق شده است، اعم از اینکه آن حکومت حق یا باطل باشد. مثلاً معاویه، شیعه عثمان را که حکومت حضرت علی (ع) را نپذیرفتند، توصیف به رافضه می‌کند. همچنین کسانی را که با مروان بن حکم همراه شدند، رافضه خوانده درحالی که آنان با علی در ستیز بودند؛ چنین لقب نهادنی برای این بود که آنها در برابر حکومت وقت، خاضع نبودند. بنابراین رافضی يك لقب سیاسی است که بر قاعدین و خودداری کنندگان از یاری حکومت وقت، اطلاق می‌شود. وی نتیجه می‌گیرد که رفض و

رافضه از خصائص شیعه نیست، بلکه لغت عامی است که درباره هرگروه تسلیم نشده در برابر حکومت وقت، به کار می‌رود، و از آنجا که شیعیان از زمان شکل‌گیری خود در برابر حکومت‌های بعد از پیامبر خدا(ص) خاضع و تسلیم نبوده‌اند، رافضه نامیده شده‌اند. طبق این نظر، اصطلاح رافضی لقبی نیست که زید به گروهی از شیعیان جدّش بخشیده باشد؛ چگونه ممکن است چنین باشد، در حالی که اصطلاح رافضه بر زبان برادرش امام باقر(ع) که شش سال قبل از زید بن علی و انقلاب او فوت کرده، جاری شده است (سبحانی، ۱۱۶/۱-۱۱۷).

حقیقت هرچه باشد، می‌توان گفت: استعمال این واژه، به مرور از خاستگاه اوکی و اصلی خود فاصله گرفت و توسط مخالفان شیعه، به معنی إعراض از خلافت خلفا، انتقاد و سرزنش صحابه به جهت بی‌اعتنایی به نصّ پیامبر بر امامت امام علی(ع) و سایر امامان و بیعت با خلفا، و حتی گاهی در معنای دوستی اهل بیت و دشمنی با کسانی همچون معاویه، بدل گردید. براین اساس، جهت حقیقی اطلاق عنوان رافضی بر شیعیان از سوی مخالفان را می‌توان چنین دانست که این عنوان، به صورت حربه‌ای برای تحقیر و کوبیدن شیعیان به کار رفت. دراین راستا، برخی رفض را رهاورد یهودیان دانستند؛ تا آنجا که نوبختی و سعد اشعری قمی، از قول گروهی آورده‌اند که این عبدالله بن سباء یهودی بود که نخستین بار با قیاس عقیده یهودیان به وصایت یوشع بن نون از حضرت موسی، به وجوب امامت امام علی(ع) و برائت از مخالفان او و کافر شمردن آنان رأی داد. به گفته این دو فرقه نویس شیعی، از همین جاست که مخالفان شیعه، اصل رفض را برگرفته از یهود دانسته‌اند (نوبختی، ۴۴؛ اشعری، ۲۰).

رفض در احادیث

در منابع حدیث اهل سنت، احادیثی درباره رافضه به چشم می‌خورد که از مستندات فقه‌های سنّی در تکفیر رافضه است. در این احادیث که عمده آنها در زیر بیان می‌شود، به گونه‌های مختلف از تنقیص و نکوهش رافضه سخن به میان آمده، آنان را مشرک و خارج از دین خوانده‌اند.

۱. حدیث محمد بن جعفر از فضل بن غانم از سوار بن مصعب از عطیة العوفی از ابی سعید خدری از امّ سلمه، او می‌گوید: پیامبر نزد من بود که فاطمه و علی بر او وارد شدند. پیامبر به حضرت علی فرمود: ای علی: تو و شیعیانت در بهشت خواهید بود؛ جز این که از میان کسانی که گمان می‌کنند که تو را دوست دارند، اقوامی هستند که اسلام را ترك می‌کنند؛ سپس

به زبان از آن سخن می‌گویند؛ قرآن را می‌خوانند درحالی‌که از لبان آنان تجاوز نمی‌کند؛ به آنان رافضه گفته می‌شود. اگر آنان را درک کردی، به جهاد برخیز؛ چرا که ایشان مشرکند. گفتیم: ای رسول خدا نشانه آنان چیست؟ فرمود: در جمعه و جماعت حاضر نمی‌شوند و بر سلف نخستین، طعنه می‌زنند (طبرانی، ۳۵۵/۶-۳۵۴، حدیث ۶۶۰۵؛ هیشمی، ۲۲/۱۰-۲۱؛ ابن ابی‌عاصم، ۴۷۵/۲، حدیث ۹۸۰).

۲. حدیث ابوزید قراطیسی و عمرو بن ابی‌طاهر بن السرح از یوسف بن عدی از حجاج بن تمیم از میمون بن مهران از ابن عباس و او گفت: نزد پیامبر بودم و علی نیز نزد او بود. پیامبر فرمود: ای علی، بزودی در میان امت من قومی خواهند آمد که خود را به دوستی با ما اهل بیت منسوب می‌دانند. لقب آنان رافضه است. پس آنان را بکشید؛ چرا که مشرکند (طبرانی، ۲۴۲/۱۲، حدیث ۱۲۹۹۸).

۳. حدیث هاشم از عمران بن زید تغلبی از حجاج بن تمیم از میمون بن مهران از عبدالله بن عباس از پیامبر که فرمود: در آخرالزمان قومی آیند که رافضه لقب می‌گیرند؛ اسلام را در حالتی ترک می‌کنند که از آن سخن می‌گویند. پس آنان را بکشید، چرا که مشرکند (ابویعلی، ۴۵۹/۴، حدیث ۲۵۸۶؛ عبد بن حمید، ۲۳۲/۱، حدیث ۶۹۸؛ هیشمی، ۲۲/۱۰-۲۱؛ ابن ابی‌عاصم، ۴۷۵/۲، حدیث ۹۸۱؛ عسقلانی، هدی‌الساری، ۵۴۱/۱۲، حدیث ۲۹۹۵).

۴. حدیث ابن ادریس از ابی‌الجحاف داود بن ابی‌عوف از محمد بن عمروالهاشمی از زینب بنت علی از فاطمه بنت محمد، که گفت: پیامبر به علی نگریست و گفت: این شخص، در بهشت وارد خواهد شد و از شیعه او قومی هستند که اسلام را در برگیرند و سپس آن را ترک می‌کنند. آنان، رافضه نامیده می‌شوند. کسی که با آنان روبرو گردد، باید آنان را بکشد، چرا که مشرکند (ابو یعلی ۱۱۶/۱۲، حدیث ۶۷۴۹؛ هیشمی، ۲۲/۱۰-۲۱؛ عسقلانی، هدی‌الساری، ۵۴۴/۱۲، حدیث ۲۹۹۶).

۵. حدیث عبدالله از محمد بن جعفر الورکانی از ابو عقیل یحیی بن المتوکل از کنیرالنواء از ابراهیم بن حسن بن علی بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه از پدرش از جدش که گفت: علی بن ابی‌طالب که خدا از او راضی گردد، چنین گفت که رسول خدا می‌فرمود: در آخرالزمان قومی ظاهر می‌شوند که رافضه نامیده می‌شوند و اسلام را ترک می‌کنند (ابن حنبل، ۱۰۳/۱، حدیث ۸۰۸؛ بزاز، ۲/ص ۱۳۹-۱۳۸، حدیث ۴۹۹؛ ابن ابی‌عاصم، ۴۷۴/۲، حدیث ۹۷۸).

همان گونه که بیان شد، رافضه در احادیث مذکور به گونه‌های مختلف مورد تنقیص و نکوهش قرار گرفته‌اند؛ آنان را خارج از دین و مشرک خوانده و به کشتن آنان دستور داده‌اند. آیا این احادیث صحیح است و اشکالی در آنها نیست؟ نقد و بررسی احادیث در سطور بعدی، از حقیقت، پرده برخواهد داشت.

نقد و بررسی احادیث

درباره این دسته از احادیث، نکات قابل ذکر و تأملی وجود دارد که بیان می‌شود:

۱- بسیاری از محدثان و رجالیان اهل سنت، بر اسناد احادیث مذکور اشکال گرفته و آنها را ضعیف، مجهول و متروک می‌دانند. به این موارد اشاره می‌شود:

۱-۱. در اسناد حدیث شماره ۱، نام سوار بن مصعب آمده است. این فرد از سوی محدثان و رجالیان اهل سنت، ضعیف، متروک، منکر الحدیث و مجهول توصیف شده است. (هیثمی، ۱/۱۲۰ و ۲۵۷؛ متقی هندی، ۱/۲۹۴؛ رازی، ۴/۱۶۵؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱/۵۶؛ ابن جوزی، ۲/۷۱؛ عقیلی، ۲/۱۶۸) همچنین صاحب المعجم الأوسط در پایان نقل حدیث می‌گوید: این حدیث را کسی جز سوار بن مصعب نقل نکرده است. (طبرانی، ۶/۳۵۵) معنی این سخن آن است که درباره اسناد این حدیث تردید وجود دارد. شوکانی درباره این حدیث گفته است: این روایت از ام سلمه به صورت مرفوع روایت شده و در اسناد آن، سوار بن مصعب هست و او شخصی متروک است (شوکانی، ۱/۳۸۱). دیگر راوی که در اسناد این حدیث تضعیف شده، فضل بن غانم است (متقی هندی، ۲/۲۸۸؛ مناوی، ۲/۷۲؛ ابن جوزی، ۳/۷؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۵/۴۳۳). هیثمی که این حدیث را نقل کرده در پایان نقل آن می‌گوید: این حدیث را طبرانی در المعجم الأوسط آورده و در سند آن فضل بن غانم هست و او فرد ضعیفی است (هیثمی، ۱۰/۲۲).

۲-۱. دو حدیث شماره ۲ و ۳ مضمونی نزدیک به یکدیگر دارند و در سند آنها نام حجاج بن تمیم قرار دارد که از نظر بسیاری از محدثان و رجالیان اهل سنت تنقیص شده است. او را ضعیف و غیر ثقه و روایات او را ناپایدار دانسته‌اند (عقیلی، ۱/ص ۲۸۴؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۲/۱۷۵؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۱/۴۶۱؛ عسقلانی، تقریب التهذیب، ۱/۱۸۸). هیثمی در مجمع الزوائد می‌گوید: این حدیث را ابویعلی و بزاز و طبرانی روایت کرده‌اند، برخی

از رجال آن توثیق شده و بعضی دیگر مورد اختلاف است (هیثمی، ۲۲/۱۰). همین حدیث را صاحب مرقاة المفاتیح مرفوع دانسته است (قاری، ۱۶۲/۱۱).

۳-۱. در اسناد حدیث شماره ۴ نام شخصی به نام ابوالجحاف آمده است. او گرچه در بعضی منابع توثیق شده اما در منابع دیگری تضعیف شده و احادیث او را قابل احتجاج ندانسته اند (جرجانی، ۸۳/۳؛ دارقطنی، ۲۴۵/۱). شماری از منابع از فردی به نام تلید بن سلیمان نام برده و او را از اصحاب ابوالجحاف دانسته و به عنوان محارب و کاذب توصیف نموده و در پی آن، احادیث منقول از ابوالجحاف را به چالش کشیده‌اند. در این حال نویسنده مجمع‌الزوائد در پایان نقل این حدیث می‌گوید: حدیث را طبرانی روایت کرده و رجال آن ثقه‌اند، جز این که تا آنجا که من می‌دانم، زینب دختر علی چنین حدیثی را از فاطمه نشنیده است (هیثمی، ۲۲/۱۰).

۴-۱. در اسناد حدیث شماره ۵ نام یحیی بن المتوکل قرار دارد که او نیز در بسیاری از منابع اهل سنت تنقیص شده است و او را غیر قابل اعتنا، منکر الحدیث و ضعیف دانسته‌اند (نسائی، الضعفاء والمتروکین، ۲۵۰؛ عقیلی، ۴۲۹/۴؛ رازی، ۱۹۰/۹-۱۸۹؛ ابن حبان، الثقات، ۶۱۲/۷؛ همو، المجروحین ۱۱۶/۳). علاوه بر این، بزّاز که در مسند خود این حدیث را نقل نموده در پایان آن آورده است: این حدیثی است که برای آن، اسنادی از حسن به جز این اسناد نمی‌دانم (بزّاز، ۱۳۹/۲-۱۳۸، حدیث ۴۹۹).

۲. این احادیث در منابع معتبر روایی اهل سنت همچون صحاح و سنن که مورد پذیرش عموم اهل سنت است، نیامده و این به خودی خود، جای تأمل دارد. از این روست که این احادیث، مورد اذعان محدثان و رجالیان بزرگ سنی چون شوکانی، ذهبی، عسقلانی، ابن جوزی و دیگران واقع نشده و این احادیث را موضوع، مرفوع، ضعیف و متروک نامیده‌اند (شوکانی، ۳۸۱/۱؛ عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ۱۵۲/۱؛ قاری، ۱۶۲/۱۱؛ جرجانی، ۸۳/۳، جرجانی، الکامل فی ضعف الرجال؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۸/۲؛ ابن جوزی، ۲۰۳/۱).

۳. چگونه ممکن است با استناد به این احادیث، به شرك و خارج از دین بودن رافضه حکم کرد، درحالی که طبق احادیثی که محدثان اهل سنت در منابع معتبر خود نقل کرده‌اند، صرف گفتن شهادتین و یا علاوه بر آن، اقامه نماز و پرداخت زکاة و انجام حج و روزه، در اثبات اسلام

شخص کافی است (بخاری، محمد بن اسمعیل، ۱۱/۱؛ مسلم بن حجاج، ۳۱/۱). بنابراین بین این دو دسته احادیث، نوعی تعارض دیده می‌شود. لاجرم در مقام دفع تعارض، باید احادیثی را قبول کرد که از اعتبار اسنادی برخوردارند و در منابع معتبر حدیثی اهل سنت همچون صحاح وارد شده و از احادیث مورد استناد درباره رافضه که عموماً اشکال سندی دارند، رفع ید کرد. در نتیجه رافضیان که اقرار به شهادتین دارند و اهل قبله و نماز هستند، مشرک و خارج از دین نخواهند بود. بنابراین، حدیثی قابل قبول و مورد اطمینان در اثبات مدّعی اهل سنت درباره رافضه وجود ندارد و بعید نیست چنین احادیثی مجعول باشند.

در هر صورت بر پایه همین احادیث، اقوال زیادی مشتمل بر تهمت‌ها و نسبت‌های ناروا درباره رافضیان در میان محدّثان اهل سنت مطرح گشته است. از جمله شعبی، رافضیان را هواپرست و بدعت‌گرا، بر روش یهود و نابودکننده اسلام نامیده (خلال، ۴۹۸/۳-۴۹۶). ابوداود، رافضی را «رجل سوء» خوانده و این عنوان را درباره راویان شیعه به کار برده است (أبوداود، ۷۶/۱). نووی در شرح خود بر صحیح مسلم، شیعه را متهم به جعل حدیث درباره علم حضرت علی (ع) کرده است (نووی، ۸۳/۱). نویسندگان کنز العمال و مجمع الزوائد به روایانی که فضایل حضرت علی و اهل بیت پیامبر را نقل کرده‌اند، برچسب رافضی زده و روایات آنها را بی‌ارزش تلقی نموده و به رافضی نسبت کذاب داده‌اند (متقی، ۱۱۱/۲؛ ۲۴۱/۶؛ هیشمی، ۱۳۱/۱). در خبری مرفوع روایت کرده‌اند که خداوند، رافضیان را بر زبان هفتاد پیامبر لعنت کرده است (سیوطی، ۲۴۰/۱). در خبر مرفوع دیگری روایت کرده‌اند که از روافض یک چهارم توحید گرفته می‌شود و خدا را در حال کفر، ملاقات می‌کنند و آنان در آتش دوزخ مخلّد خواهند بود (همو، ۲۴۱).

در میان انبوه گفته‌های طعن آمیز، دیدگاه‌های متفاوتی نیز توجه را به خود جلب می‌کند؛ از جمله اینکه صنعانی در ثمرات النظر، قول به بدعت مطلق تشیع را صحیح نمی‌داند و قدح بر آنان را باطل می‌داند، مگر اینکه دشنام‌گویی به شیخین به آن اضافه شود و در این صورت، اشکال بر شیعه از جهت سبّ بر صحابه است و نه از جهت تشیع آنان (صنعانی، ۳۴/۱). ابن حجر عسقلانی در مقدمه فتح الباری می‌گوید: تشیع به مفهوم محبّت علی و تقدیم او بر صحابه است، اما کسی که علی را بر شیخین مقدم بدارد، شیعه غالی است و به او رافضی گفته می‌شود. صورت سوم این است که علاوه بر تقدیم علی بر شیخین، خلفا را نیز دشنام گوید، که در این صورت رافضی غالی است. بنابراین تشیع در کلام عسقلانی، به سه قسم تقسیم می‌شود: تشیع

به مفهوم دوستی علی و برتر یافتن او بر سایر صحابه، غلو در تشیع که همان رفض است، و غلو در رفض. از کلمات فوق چنین بر می آید که در بین محدثان سنی، آرای متفاوتی درباره شیعه وجود دارد، و گویا همه شیعیان را رافضی نمی دانند. تشیع به معنای دوست داشتن اهل بیت، در نگاه دسته ای از عالمان سنی مذموم نیست؛ آنچه مذموم است و آن را رفض خوانده اند، عداوت با شیخین است.

دیدگاه فقیهان اهل سنت درباره مفهوم رافضی

فقیهان اهل سنت نیز چون محدثان، دیدگاه مطلوبی نسبت به رافضی ندارند. در نوشته های فقهی آنان، احکام بسیاری در ابواب مختلف در رد بر رافضیه و مخالفت با آنان دیده می شود. این حقیقت را در عباراتی از قبیل «فی الرد علی الرافضی» و «فی ردّه علی الرافضی» به وفور در تعبیر فقیهان اهل سنت می توان دید (مرداوی، ۱۶۵/۲؛ مقدسی، ۱۵۵/۶). سخنان طعن آمیز فقیهان سنی علیه روافض نیز بسیار است. ابن تیمیه، رافضیان را اهل هوا، بدعت و گمراهی خوانده و مبدأ رفض را عبدالله بن سباء دانسته است؛ شخصی که که اظهار اسلام کرد لیکن در باطن، یهودی و در صدد فاسد کردن اسلام بود. وی روافض را موافق با یهود و نصاری دانسته که اساس زندقه و نفاق از آنان پدیدار گردیده است. او همچنین رافضیان را به دروغ گویی معروف دانسته و آنان را نابودکننده اسلام، مخالف کتاب و سنت و جاهل ترین مردم و فاقد عقل و نقل و دین صحیح نامیده است (ابن تیمیه، کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیه فی الفقه، ۶۱/۳۲؛ ۴۸۳/۲۸. مجموع الفتاوی، ۳۵۶/۳؛ ۱۲۹/۳۵). سرخسی، رافضیان را اهل بهتان و بنای مذهب آنان را بر دروغ نهاده است؛ آنان را برگیرنده عقاید اهل کتاب و مدعی محبت علی خوانده است (سرخسی، ۹۲/۸؛ ۲۳۰/۱۱). ابن عابدین حنفی مذهب نیز روافض را اهل هوا و بدعت معرفی نموده و کشتن آنان را مباح شمرده است (ابن عابدین، ۲۴۳/۴). سبکی از فقه های شافعی، رافضیان را لعنت کرده و عقیده آنها را در مورد خلفا، ناشی از هوا و جهل دانسته و آنان را منکر ضروری دین دانسته است. (سبکی، ۵۷۹/۲، ۵۹۱) به هر حال منابع فقهی اهل سنت از این قبیل گفته های طعن آمیز علیه رافضیان انباشته است. مهم این است که به سراغ موضوع شناسی رفض و رافضی در گفته های فقیهان سنی برویم؛ چراکه هر حکمی در مورد رافضی تابع موضوع آن است. در این باره معیارهای مختلفی در منابع فقهی اهل سنت وجود دارد که اکنون

به بررسی و تحلیل آنها می‌پردازیم.

۱. اعتقاد به امامت حضرت علی (ع) به موجب نص

یکی از معیارهای ذکر شده از سوی فقهای سنی در مفهوم‌شناسی رافضی، اعتقاد به امامت حضرت علی (ع) پس از پیامبر (ص) و باور به نص بر امامت است. به کسی که چنین عقیده‌ای داشته باشد، رافضی گفته‌اند. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: اصل قول رافضه این است که پیامبر (ص) به نص قطعی، بر امامت حضرت علی (ع) پس از خود تصریح نموده. او امام معصوم است و کسی که با او مخالفت کند، کافر است. مهاجران و انصار، نص پیامبر (ص) را پس از او کتمان کردند و به امام معصوم، کافر شدند. آنان از هوای نفس پیروی کردند و دین و شریعت را تغییر دادند. به موجب این ستم، جز اندکی، بقیه کافر گشتند (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۳/۳۵۶). این فقیه حنبلی در عبارت دیگری شیعه را به سه قسم غالی، رافضی و مفضل تقسیم نموده و در معرفی قسم دوم می‌گوید: آنها همان رافضه معروف یعنی امامیه هستند که معتقدند حضرت علی (ع) به نص جلی یا خفی، پیشوای بعد از پیامبر است که به او ظلم و از حقش جلوگیری شده است (ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ۵/۴۸). سبکی از فقهای شافعی می‌گوید: قائلین به اختصاص خلافت به فرزندان علی (ع) با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ طایفه‌ای از آنان می‌گویند که پیامبر بر امامت علی تصریح نموده، لیکن صحابه، بر ظلم به وی اجماع نموده و نص را کتمان کردند. این گروه همان رافضیانند (سبکی، ۲/۵۶۷).

۲. انکار خلافت خلفا

بر اساس شماری از منابع فقه سنی، رافضی کسی است که خلافت ابوبکر را انکار کند. سبکی از فقهای شافعی می‌گوید: رافضیان خلافت ابوبکر را انکار کرده‌اند، در حالی که صحابه پیامبر بر خلافت او اجماع کرده بودند (سبکی، ۲/۵۷۶). در حاشیه‌البحیر می‌آورد که شافعی به رافضیان نسبت داده شده که امامت ابوبکر و عمر را باطل دانسته‌اند (بحیر می، ج ۳/۳۰۲). شیخی‌زاده، از علمای حنفی، از انکار خلافت ابوبکر از سوی رافضی سخن گفته و او را از این جهت محکوم به کفر نموده است (کلیبوی، ۱/۱۶۳). بر این اساس، رفض با انکار خلافت خلفا تحقق می‌یابد.

۳. دشمنی با شیخین

از دیگر معیارهایی که در آثار فقهای اهل سنت درباره مفهوم رافضی یاد شده، دشمنی با شیخین

است. ابن تیمیه حنبلی مذهب در توصیف شیعه می‌گوید: آنان همان رافضه معروف همچون امامیه هستند که ابوبکر و عمر را دشمن می‌دارند و آن دو را شتم می‌کنند (ابن تیمیه، *الفتاوی الکبری*، ۴۸/۵). سبکی از فقهای شافعی می‌گوید: رافضی با ابوبکر و عمر دشمن است و آن دو را لعن می‌کند. دشمنی رافضی با ابوبکر و عمر از جهت امر دنیوی نیست، بلکه به جهت رفض و مقدم شمردن علی است (سبکی، ۵۷۵/۲). مغربی از فقهای مالکی در *مواهب الجلیل* به نقل از شیخ شمس‌الدین، خطیب شهر بیروت، نقل کرده که با یک رافضی از اهل جبل عامل همراه بودیم. این رافضی در بیان عقاید خود گفت: ما با ابوبکر دشمنیم چرا که در خلافت بر علی سبقت گرفت (مغربی، ۲۸۶/۶).

۴. سب صحابه

از دیگر معیارهایی که در باب مفهوم رافضی گفته شده، سب صحابه است. بعضی از فقهای سنی به سب شیخین و بعضی دیگر به سب صحابه به طور عموم اشاره کرده‌اند. ابن تیمیه در توصیف اهل سنت می‌گوید: آنها از رافضیان که طعن بر صحابه و جمهور مؤمنین می‌زنند و آنان را سب می‌کنند، براءت می‌جویند (ابن تیمیه، کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیه فی الفقه، ۴۹۳/۲۸؛ *مجموع الفتاوی*، ۱۵۴/۳). همو می‌گوید: رافضی که سب صحابه را حلال می‌شمارد، چنانچه حرمت آن برایش معلوم شود و توبه کند، خداوند گناهان او را به حسنات مبدل می‌گرداند (ابن تیمیه، همان، ۶۸۳/۷). ابن قدامه حنبلی مذهب به نقل از اصحاب شافعی، از سب صحابه توسط رافضیان سخن گفته و از این رو آنها را فاسق نامیده است (مقدسی، ۱۰/۱۶۸). وی به نقل از فریابی می‌گوید: کسی که ابوبکر را شتم کند، کافر است (همو، ۲۱۹/۲). طبق این عقیده، سب صحابه موجب فسق و سب ابوبکر به کفر می‌انجامد. روشن‌ترین عبارت در مفهوم رافضی از ابن حنبل است. فرزند او گوید: به پدرم گفتم رافضی کیست؟ گفت: رافضی کسی است که ابوبکر و عمر را سب نماید (ابن حنبل، ۹۹/۱). ابن عابدین حنفی مذهب می‌گوید: کسی که یکی از صحابه را سب کند، به اجماع همه فقها، فاسق و بدعت آور است و اگر معتقد باشد که سب صحابه مباح است و یا ثواب دارد - همان‌گونه که بعضی از شیعه معتقدند - به اجماع فقها کافر است. این حکم مربوط به رافضی غیرغالی است، اما غالیان آنها، قطعاً کافرند و در صورت اثبات غالی بودن، باید کشته شوند؛ چون که زندیق و ملحد هستند (ابن عابدین، ۱۶۲/۷). در *البحر الرائق* نیز سخن از سب شیخین به میان آمده و رافضی را در صورت سب آن دو، کافر و به نقلی واجب‌القتل دانسته است (ابن نجیم، ج ۴۷/۵، ۱۳۶). قرطبی از علمای

مالکی به نقل از مالک گفته که شهادت رافضی که سلف را سب می‌کند، جایز نیست (ابن عبدالبر، ۴۶۳/۱).

علاوه بر این موارد، در منابع دیگر نیز سخن از سب شیخین و کفر ساب آنان به میان آمده که شاهدی بر اطلاق رافضی بر دشنام گوی صحابه است (حنفی، ۴۱۴/۱؛ شیخ نظام و ...، ۲۶۴/۲).

۵. تکفیر صحابه

از دیگر معیارهای فقه‌های اهل سنت در مفهوم رافضی، تکفیر صحابه و خصوصاً خلفاست. ابن تیمیه که در ضدیت با رافضیان پیشگام است، می‌گوید: اهل سنت از رافضه که طعن بر صحابه و جمهور مؤمنین می‌زنند و صالحان از اهل قبله را تکفیر می‌کنند، براءت می‌جویند. ابن فقیه حنبلی، در مقایسه رافضیان با خوارج، مذهب رافضه را بدتر از خوارج ارزیابی می‌کند به این دلیل که خوارج، علی و عثمان و شیعیان آن دو را تکفیر کردند، اما رافضه، ابوبکر و عمر و عثمان و جمهور سابقین را تکفیر کردند (ابن تیمیه، کتب و رسائل و فتاوی/ابن تیمیه فی الفقه، ۴۹۳/۲۸، ۵۲۷). وی در عبارتی دیگر به رافضیان چنین نسبت داده است که گفته‌اند: ابوبکر و عمر و مانند آنها منافق بودند. گاهی می‌گویند که ایمان آوردند و سپس کافر شدند (همو، مجموع الفتاوی، ۳/۳۵۶). مقدسی، از فقه‌های حنبلی مذهب، به نقل از ابوبکر بن عیاش گفته که رافضی گمان می‌کند که عمر کافر است (مقدسی، ۱۱/۹). سیوطی، رفض را به معنای تکفیر صحابه و تفسیق آنان آورده، چرا که غیر علی را بر او در امر خلافت مقدم داشته‌اند (سیوطی، رحیبانی، ۶/۶۱۵). همچنین سبکی در فتاوی خود، یکی از دلایل تکفیر کنندگان شیعه را، تکفیر بزرگان صحابه از سوی آنان برشمرده است (سبکی، ۲/۵۶۹).

۶. تقابل با سنی

مرزبندی سنیان با رافضیان بدانجا رسید که رافضی در تقابل با سنی قرار گرفت. ابن تیمیه می‌گفت: جمهور عامه، ضد سنی را رافضی می‌دانند و هر گاه یکی از آنها بگوید من سنی هستم، معنای آن این است که رافضی نیستم (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۳/۳۵۶). نویسنده البحر الرائق نیز رافضی را خارج از مذهب اهل سنت معرفی کرده است (ابن نجیم، ۴۶/۶). در مختصر الفتاوی المصریه، رافضه را خارج از جماعت مسلمین و طاعت والیان امر دانسته که از سنت جدا شده‌اند (بعلی حنبلی، ۱/۵۱۰).

۷. محبت اهل بیت

برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که صرف محبت به حضرت علی (ع) و اهل بیت، موجب رفض گردیده و در این جهت، عالمان بزرگی از اهل سنت، چون ابن ادريس شافعی و احمد بن شعیب نسائی متهم به رفض گردیده و مورد حسادت و ضرب و شتم قرار گرفته‌اند. این در حالی است که محبت اهل بیت، امری اجماعی و مورد قبول همه طوایف اهل سنت است، لیکن بر خلاف آن و در قرائتی افراطی، همین امر، موجب رفض گشته است. ابن ادريس شافعی از کسانی است که متهم به رفض گردید. وی که به دوستی اهل بیت رسول الله (ص) معروف بود، از سوی افراطیون، رمی به رفض گردید. در اشعاری که منسوب به شافعی است، به رافضی بودن افتخار می‌کند و می‌گوید: اگر محبت به آل محمد رفض است، پس جن و انس شهادت دهند که من رافضی هستم (مرتضی زبیدی، ۳۵۴/۱۸). دیگر دانشمند اهل سنت که به خاطر محبت به اهل بیت رافضی نامیده شده، احمد بن شعیب نسائی است. وی در شرایطی که کینه ورزی اموی به حضرت علی به اوج خود رسیده بود، کتاب *خصائص امیرالمؤمنین* را نوشته و در آن اخبار زیادی را در فضایل ایشان بیان نمود (نسائی، احمد بن شعیب، *خصائص امیرالمؤمنین*، ۶۴-۴۲) و این امر باعث شد که متهم به رفض شود و مورد اذیت و آزار قرار گیرد (همو، ۱۱). ذهبی در *تذکره الحفاظ* در شرح حال احمد بن شعیب نسائی می‌گوید: علت نوشتن کتاب *خصائص* را از نسائی سؤال کردند، گفت: وارد دمشق شدم، در آنجا منحرران از علی، زیاد بودند، و من کتاب *خصائص* را به امید هدایت آنها نوشتم. ذهبی در ادامه گزارش خود درباره نسائی می‌گوید: خوارج از او خواستند که فضائل معاویه را بنویسد و او ننوشت، لذا او را مورد آزار قرار دادند و در دمشق رنج زیادی کشید (ذهبی، *تذکره الحفاظ*، ۷۰۱/۲-۶۹۸).

به عنوان حاصل تحقیق تا بدین مرحله، می‌توان گفت که در گونه‌شناسی دیدگاه فقه‌های اهل سنت در مفهوم رافضی، معیارهای هفت‌گانه‌ای دیده می‌شود که برخی از آنها همانند محبت به اهل بیت، بسیار افراطی است به طوری که هر دوستدار اهل بیت را حتی اگر از میان اهل سنت باشد، رافضی می‌داند. با این حال به نظر می‌رسد که رایج‌ترین قول در باب مفهوم رافضی، إعراض از خلفا و دشمنی با آنهاست. شیعیان در نگاه فقه‌های سنی، بدین سبب، متهم به رافضی و محکوم به کفر شده‌اند.

تأملی در کفر رافضی

همان‌گونه که بیان شد، کثیری از فقیهان سنی در ضمن ارائه مفهوم رافضی فتوا به کفر او داده و رافضی را کافر شمرده‌اند؛ به ویژه رافضیانی که خلافت شیخین را انکار کرده و آن دو را سب و لعن نمایند (ابن نجیم، ۴۷/۵؛ حنفی، ۴۱۴/۱؛ کلیبوی، ۱۶۳/۱). دلیل فقهای سنی بر تکفیر رافضیان، انکار ضروری دین و امر مجمع علیه یعنی امامت ابی‌بکر و نیز ارتکاب عمل حرام سب صحابه است؛ به باور آنان، این کار دربردارنده تکذیب پیامبر است (سبکی، ۵۸۴/۲ - ۵۸۹). از نظر فقهای سنی، رفض يك اماره تعبدي بر کفر رافضی نیست، بلکه در صورت انکار ضروری، موجب کفر است. اکنون سؤال این است که آیا انکار خلفا و یا سب آنان موجب کفر می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال آرای برخی از اندیشمندان نقل می‌شود.

شرف‌الدین عاملی می‌گوید: چه دلیلی بر تکفیر مسلمین به سبب انکار خلافت گذشته وجود دارد؟ در حالی که تمام اهل قبله برآنند که خلافت از اصول و ضروریات دین نیست که انکار آن به تکذیب پیامبر (ص) و در نتیجه به کفر منکر آن، منتهی شود (موسوی، ۱۵۴-۱۵۳). این گفته ناظر به این حقیقت است که در نگاه فقیهان سنی، خلافت، یک امر عرفی و غیر آسمانی است، که اختیار آن به دست بشر است، چنین چیزی ربطی به شئون شریعت ندارد و اگر جمعی از امت، اختیار گروهی از مسلمانان اوایل را در انتخاب خلیفه، تصویب نکنند، چه موجبی برای رمی آنان به کفر است؟ به ویژه اینکه این اختیار، مورد إعراض و اعتراض گروهی از مهاجر و انصار قرار گرفت و عموم بنی هاشم و خاندان پیامبر که خود را به امر حکومت احق و اولی می‌دانستند، پیوسته از این رویداد به تلخی یاد می‌کردند. شرف‌الدین عاملی در این خصوص که آیا سب شیخین به کفر ساب می‌انجامد، آن‌گونه که اهل سنت معتقدند، یا نه؟ می‌گوید: حق، عدم کفر است و دلایل قطعی در کار است که سب شیخین موجب کفر نمی‌شود. از جمله اینکه اصل، بر عدم وجود دلیل عقلی، نقلی و یا اجماع بر کفر است. ثانیاً اینکه، سیره پیامبر (ص) را جستجو کردیم و هرگز نیافتیم که پیامبر، کسی را که یکی از صحابه را سب نموده، تکفیر کند (همو، ۱۵۸-۱۵۷). در این باره سبحانی می‌گوید: خلافت خلفا از اصول دین نیست، بلکه حکمی فرعی است و این مطلب مورد اذعان متکلمان سنی همچون تفتازانی، جرجانی و ایجی است، حال چگونه اختلاف در یک مسأله فرعی، موجب کفر می‌شود؟ علاوه بر این، شیعه دلایل متواتری در دست دارد که پیامبر (ص)، امام را در عصر

خود نصب کرد و آن را به اَمت واگذار نکرد (سبحانی، ۷۲-۷۱). دیگری به این نکته اشاره کرده که آنچه از مضامین قرآن و سنت و روح شریعت استفاده می‌شود، تسامح در پذیرش اسلام است. طبق احادیث صحیح، انسان مسلمان و موحد، سرانجام وارد بهشت خواهد شد. شارحان، این احادیث را به احادیث دیگری که در آن از کفر مرتکبان برخی از کبائر، همچون ترك کنندۀ نماز، سخن به میان آمده، عرضه کرده و نتیجه گرفته‌اند که مقصود از کفر در آنها، تأکید و تغلیظ در حرمت می‌باشد، نه کفر در برابر اسلام؛ و گمان نمی‌رود که موضوع سبِّ صحابه هم چیزی بیش از آن باشد (فخلعی، ۲۹۲-۲۸۸). بنابراین هیچ يك از دو موضوع انکار خلافت شیخین و سبِّ آنان، موجب کفر نمی‌شود و تکفیر شیعه به این بهانه نادرست است. اینکه فقیهانی از اهل سنت، انکار خلافت ابوبکر و یا سبِّ شیخین را از آن رو که مخالفت با امر اجماعی است، موجب کفر یافته‌اند؛ بر فرض درستی، تنها در حدِّ یک باور مذهبی ارزیابی می‌گردد. اجماعی یا ضروری بودن امری در یک مذهب، دلیل آن نمی‌شود که برای پیروان مذهب دیگر نیز در این حدِّ الزام آفرین باشد. به طور مثال عقیده به نصِّ در امامت ائمه اثنی عشر، ضروری مذهب شیعه است و هرگز فقیهی شیعی، فتوا به کفر و ارتداد سَنِّیان از این جهت که به این باور نگراییده‌اند، نداده است. این يك ضرورت مذهبی است و عدم اقرار به آن از سوی کسانی که به دلیل داشتن باور مذهبی متفاوت، خلاف آن برایشان ضرورت شده، کفر محسوب نمی‌شود.

نتیجه گیری

۱. هستهٔ مشترك منابع اهل سنت در مفهوم شناسی رافضی، تأکید بر اعتقاد به امامت حضرت علی (ع) پس از پیامبر اکرم و اعراض از خلفاست. عالمان سَنِّی، رافضی را بر کسی اطلاق کرده‌اند که اعتقاد به وجود نصِّ بر امامت حضرت علی (ع) و فرزندان او پس از پیامبر یافته و به این دلیل با شیخین به دلیل سبقت گرفتن بر آن حضرت در امر خلافت، دشمنی کرده است.

۲. در تعابیر فقهای اهل سنت، معیارهای هفت‌گانه‌ای در مفهوم رافضی بیان شده است. تعاریف، طیفی از آرای افراطی و معتدل را تشکیل می‌دهد. افراطی‌ترین رأی در مفهوم رافضی، ابراز محبَّت به حضرت علی (ع) است که براساس آن، تمام شیعیان حتی آن دسته از اهل سنت

که محب آن حضرت باشند، رافضی محسوب می‌شوند.

۳. عمده دلیل فقهای اهل سنت در تکفیر و خارج از دین خواندن روافض دو چیز است: نخست استناد به برخی احادیث که در بررسی آنها معلوم شد که نوعاً اشکال سندی دارند و بعید نیست که مجعول و کذب باشند. دوم، انکار ضروری دین و امر مجمع علیه خلافت ابوبکر از سوی رافضیان، به صورتی که متضمن تکذیب پیامبر(ص) است. این دلیل نیز ناتمام است، زیرا امامت ابوبکر ضروری دین نیست که منکر آن از دین خارج گردد. حداکثر، ضروری مذهب خاصی است و انکار آن به خروج از آن مذهب منتهی می‌شود و نه خروج از اسلام.

۴. اوصافی که برای رافضه شمرده شده واحکام رفض از هر جهت قابل مناقشه است، به ویژه موضوع کفر رافضی، مستند درستی ندارد. هیچ کدام از موضوعاتی چون انکار خلفا، عقیده به نص، حتی لعن یا شتم، موجب کفر، شرک و خارج شدن از دین نیست.

۵. به نظر می‌رسد اصطلاح رفض امری ساختگی و دروغین، به خاطر اغراض سیاسی است. جهل و عصبیت و خصومت‌های مذهبی نیز در دامنه یافتن آن دخیل بوده است. هیچ پایه عقیدتی و روایی درستی ندارد و حقیقت شرعیه‌ای پیرامون آن، ایجاد نشده است.

کتابشناسی

- ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحليم، *الفتاوی الکبری*، تحقیق حسنین محمد مخلوف، دارالنشر، بیروت، بی‌تا.
- _____، *کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیه فی الفقه*، دارالنشر، بیروت، بی‌تا.
- _____، *مجموع الفتاوی*، دارالنشر، بیروت، بی‌تا.
- _____، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشيعة القدریة*، دارالنشر، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، دارالنشر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن حبان، محمد، *المجروحین من المحدثین و الضعفاء والمتروکین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، دارالنشر، حلب، ۱۳۹۶ق.
- _____، *الثقات*، تحقیق سید شرف الدین احمد، دارالنشر، ۱۳۹۵ق.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، *تقریب التهذیب*، تحقیق محمد عوامه، دارالنشر، ۱۴۰۶ق.
- _____، *هدی الساری مقدمة فتح الباری شرح صحیح البخاری*، دارالنشر، بیروت، ۱۳۷۹ق.

المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة، تحقیق د. سعد بن ناصر، دارالنشر، ١٤١٩ق.

ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالنشر، مصر، بی تا.
ابن حنبل، عبدالله بن احمد، مسائل احمد بن حنبل رواية ابنه عبدالله، دارالنشر، چاپ اول، بیروت، ١٤٠١ق.

ابن عابدین، محمد امین، حاشیة ردالمختار على الدرالمختار، دارالنشر، بیروت، ١٤٢١ق.
ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الکافی فی فقه أهل المدينة، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٧ق.
ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، دارالنشر، بیروت، ١٤٢٠ق.
ابن قدامه، عبدالله بن قدامه، المغنی فی فقه الامام أحمد بن حنبل، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٥ق.
ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالنشر، بیروت، ١٤٠١ق.
ابن مرتضی، احمد بن یحیی، المنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل، بی تا.
ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ادب الحوزة، قم، ١٤٠٥ق.
ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، دارالنشر بیروت، بی تا.
ابو حاتم رازی، احمد بن حمدان، الزینة فی کلمات الإسلامیة العربیة، بی تا.
ابوداود، سلیمان بن أشعث، سنن أبی داود، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالنشر، بیروت، بی تا.
ابویعلی، احمد بن علی، مسند أبی یعلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دارالنشر، دمشق، ١٤٠٤ق.
اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، مصحح محمد جواد مشکور، نشر مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ١٩٦٣م.

بجیرمی، سلیمان، حاشیة البجیرمی على شرح منهج الطلاب، دارالنشر، بی تا.
بخاری، محمد بن اسمعیل، الضعفاء الصغیر، تحقیق محمود ابراهیم زاید، دارالوعی، حلب، ١٣٩٦ق.
بخاری، محمد بن مسلم، الجامع الصحیح المختصر، تحقیق د. مصطفی دیب البغا، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٧ق.

بزاز، ابوبکر، البحر الزخار، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٩ق.
بعلی حنبلی، محمد بن علی، مختصر الفتاوی المصریة لابن تیمیة، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٦ق.
بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة، دارالنشر، بیروت، ١٩٧٧م.
جرجانی، عبدالله بن عدی، الکامل فی ضعف الرجال، تحقیق یحیا مختار غزاوی، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٩ق.

حنفی، إبراهیم بن أبی الیمن محمد، لسان الحکام فی معرفة الأحکام، دارالنشر، قاهره، ١٣٩٣ق.

- خلال أبوبکر أحمد بن محمد، السّنة، تحقیق د. عطیة الزهرانی، دارالنشر، ریاض، ۱۴۱۰ق.
- دارقطنی، علی بن عمر، *العلل الواردة فی الاحادیث النبویه*، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله السلفی، دارطیبه، ریاض، ۱۴۰۵ق.
- ذهبی، محمد بن أحمد، *تذکرۃ الحفاظ*، دارالنشر، چاپ اول، بیروت، بی تا.
- _____، *میزان الاعتدال فی تقد الرجال*، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
- رازی، عبدالرحمن، *الجرح والتعديل*، دارالنشر، بیروت، ۱۲۷۱ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغة*، مکتبة دارالکتب، مصر، ۱۹۷۲م.
- سبحانی، جعفر، *الإیمان و الکفر فی الكتاب و السنة*، قم، ۱۴۱۵ق.
- _____، *الملل و النحل*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۶.
- سبکی، علی بن عبدالکافی، *فتاوی السبکی*، دارالنشر، بیروت، بی تا.
- سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، تحقیق د. محمود مطرجی، دارالنشر، بیروت، بی تا.
- سیوطی رحیبانی، مصطفی، *مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی*، دارالنشر، المکتب الإسلامی، دمشق، ۱۹۶۱م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر، *الآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، دارالنشر، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- شمس الأئمه سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، دارالنشر، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- شوکانی، محمد بن علی، *الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة*، تحقیق یحیی معلمی، دارالنشر، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، چاپ محمد سیدکیلانی، قاهره، بی تا.
- شیبانی، عمرو بن ابی عاصم، *السّنة*، دارالنشر، بیروت، ۱۴۰۰ق.
- شیخ نظام و جماعة من علماء الهند، *الفتاوی الهندیة فی مذهب الإمام الأعظم ابی حنیفة النعمان*، دارالنشر، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- صنعانی امیر، محمد بن إسماعیل، *ثمرات النظر فی علم الأثر*، دارالنشر، چاپ اول، ریاض، ۱۴۱۷ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الاوسط*، تحقیق طارق بن عوض الله، دارالنشر، قاهره، ۱۴۰۴ق.
- _____، *المعجم الكبير*، تحقیق حمد بن عبدالمجید السلفی، دارالنشر، ۱۴۰۴ق.
- طرابلسی، محمد بن خلیل، *اللوئل المرصوع فیما لأصل له أو بأصله موضوع*، تحقیق فواز أحمد زمرلی، دارالنشر، بیروت، ۱۴۱۵ق.

عبد بن حمید، *المنتخب من مسند عبد بن حمید*، تحقیق صبحی البدری السامرائی، دارالنشر، قاهره، ١٤٠٨ق.

عقیلی، محمد بن عمر، *الضعفاء الكبير*، محمد بن عمر، تحقیق عبدالمعطی امین قلجی، دارالنشر، بیروت، ١٤٠٤ق.

فخلعی، محمد تقی، *مجموعه گفتمان های مذاهب اسلامی*، نشر مشعر، ١٣٨٣.

فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، دارالهجرة، قم، ١٤٠٥ق.

قاری، علی بن سلطان، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، دارالنشر، چاپ اول، بیروت، ١٤٢٢ق.

قرطبی، محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*، دارالنشر، قاهره، بی تا.

کلیبولی، عبدالرحمن بن محمد، *المدعو بشيخي زاده*، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، دارالنشر، بیروت، ١٤١٩ق.

متقی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، دارالنشر، بیروت، ١٤١٩ق.

مرتضی زبیدی، محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق مجموعه من المحققين، دارالنشر، بی تا.

مرداوی، علی بن سلیمان، *الإيضاح فی معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل*، تحقیق: محمد حامد الفقی، دارالنشر، بیروت، بی تا.

مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، دارالنشر، بیروت، بی تا.

مغربی، محمد بن عبدالرحمن، *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*، دارالنشر، بیروت، ١٣٩٨ق.

مقدسی، محمد بن مفلح، *الفروع و تصحيح الفروع*، تحقیق أبو الزهراء حازم القاضي، دارالنشر، چاپ اول، بیروت، ١٤١٨ق.

موسوی، عبدالحسین، *الفصول المهمة فی تألیف الأمة*، چاپخانه عرفان، لبنان، ١٣٤٧ق.

نسائی، احمد بن شعیب، *خصائص امیر المؤمنین علی بن ابی طالب*، دارالثقلین، ١٣٧٧ق.

_____، *الضعفاء والمترکین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، دارالوعی، حلب، ١٣٩٦ق.

نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسير النسفی*، دار إحياء الكتب العربیه، بی تا.

نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشيعة*، تعلیق محمد صادق آل بحر العلوم، چاپخانه حیدریه، نجف، ١٣٧٩ق.

نووی، یحیی بن شرف، *صحيح مسلم بشرح النووي*، دارالنشر، بیروت، ١٣٩٢ق.

هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، دارالکتب العربی، بیروت، ١٤٠٨ق.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۲۹-۴۲

مناسبات وزیران و امیران در عصر تیموری (بررسی موردی رابطه غیاث الدین پیر احمد خوافی با امیران و وزیران تیموری)*

مریم اورعی قدیری / فارغ التحصیل دوره کارشناسی ارشد رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی^۱
دکتر عبدالرحیم قنوت / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۲
دکتر جواد عباسی / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۳

چکیده

در دوره تیموری، امیران اغلب ترک- مغول و وزیران ایرانی بودند. عدم تمایز بین امور لشکری و کشوری و قدرت و اقتدار امیران و کوشش دیوانسالاران ایرانی برای حفظ منافع خود، زمینه کشمکش و رقابتی دائم را بین آنان فراهم ساخته بود. دوره طولانی وزارت خواجه غیاث الدین پیراحمد خوافی (م ۸۵۷ق)، از وزرای معروف شاهرخ تیموری، که توانست در برابر امیران موقعیت خود را حفظ کند، در تاریخ تیموریان حایز اهمیت بسیار است. در این مقاله مناسبات دو نهاد وزارت و امارت، با تأکید بر وزارت خواجه غیاث الدین پیراحمد، مورد بررسی خواهد گرفت.

کلید واژه‌ها: وزارت، امارت، امرای تیموری، پیراحمد خوافی

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۳/۲۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۸/۱۲

1. Email: m.oraee65@gmail.com
2. Email: abdollahimghanavat@yahoo.com
3. Email: abbasiiran@yahoo.com

مقدمه

حکومت‌ها در ایران معمولاً دو گروه از کارگزاران را در اختیار داشتند؛ امرا یا «اهل شمشیر» و ماموران دیوانی یا «اهل قلم». به هر یک از این گروه‌ها وظایفی تفویض شده بود، اما این تقسیم قدرت مانع از مشارکت کارکنان هر بخش در دیگری نمی‌شد. در دوره سلجوقیان، وزیر بر تمام امور دیوان بخصوص امور مالی نظارت داشت (لمبتون، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ۱۰۲). نفوذ وزیران تا زمان مرگ نظام‌الملک (۴۸۵ق) بیش از امیران بود، اما پس از مرگ وی، بتدریج امیران، دیوانیان ایرانی را از اعمال قدرت باز داشتند (لمبتون، تدویم و تحویل در تاریخ میانه ایران، ۵۵). در دوره خوارزمشاهیان رقابت بین اهل قلم و شمشیر همچنان ادامه داشت. از موارد کشمکش میان امیران و وزیران در این دوره می‌توان به اختلاف شرف‌الملک، وزیر سلطان جلال‌الدین (حک. ۶۱۷-۶۲۸ق)، با امیران نظامی اشاره کرد (نسوی، ۱۵۴). در دوره استیلای مغولان، پس از وقفه اولیه که در تداوم دیوانسالاری ایرانی به وجود آمد و وظایف وزیر در مقایسه اختیارات امیران مغول محدود شد، بتدریج زمینه برای احیای تشکیلات دیوانی فراهم گردید. امیران در این دوره از قدرت و جایگاه اجتماعی بالاتری برخوردار بودند. برخورداری امیران از چنین جایگاهی از یک سو و تلاش دیوانسالاران ایرانی برای مهار قدرت و نفوذ آنها از سوی دیگر، ابعاد وسیعی به این کشمکش بخشید. البته باید به این نکته توجه کرد که میان برخی امیران و وزیران نیز مناسبات نزدیکی وجود داشت، زیرا گاهی عناصر دیوانی حاضر به همکاری در جهت تامین منافع امرا می‌شدند و این از نظر امیران مغول ایده‌آل بود. اما اگر آنان کمترین بی‌اعتنایی به امرا و سیاست‌های آنان نشان می‌دادند، مورد قهر و دشمنی قرار می‌گرفتند (عباسی، ۱۷۷) چنانکه نفوذ سعدالدوله وزیر، برای امرای مغول قابل تحمل نبود. از این رو امیران از بیماری ارغون (حک. ۶۸۳-۶۹۰ق) استفاده کرده و وزیر را به قتل رساندند (همدانی، ۱۱۸۱/۲). در زمان ایلخانان گاه منصب امارت با وزارت جمع می‌شد و امیرالامرا قدرتی بسیار و اختیاری فراوان داشت. نمونه‌هایی از جمع منصب وزارت و امارت را می‌توان در حکومت ارغون، کیخاتو (حک. ۶۹۰-۶۹۴ق) و ابوسعید (حک. ۷۱۶-۷۳۶ق) مشاهده کرد (وصّاف، ۴۳۵/۳؛ مستوفی، ۵۹۵-۶۱۷). اینچنین در دوره ایلخانان رقابت و کشمکش میان امیران و وزیران همچنان ادامه یافت و در مواردی عمق و شدت بیشتری پیدا کرد.

در دوره تیموری، پس از سلطان، امیران، بیگ‌ها و وزیران قرار داشتند. دیوانسالاری تیمور (حک. ۷۷۱-۸۰۷ق) از دو دیوان مرکزی تشکیل شده بود: «دیوان اعلی» که دیوانسالاران ایرانی در آن کار می‌کردند (منز، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ۱۵۳) و «دیوان جغتای» که مجموعه‌ای از مناصب متفاوت بر بنیاد الگو و روش‌های سیاسی ترکی-مغولی در آن متمرکز و در برگیرنده مناصب ایالتی، حکومت مرکزی، مناصب درباری و لشکری بود (همو، ۲۴۲). در این دوره به دلیل آشنایی امیران با فرهنگ ایرانی، همکاری نزدیکی بین وزیران ایرانی و امیران وجود داشت. البته تیمور از امیران جغتایی که با سنت ایرانی آشنا بودند، برای محدود کردن قدرت و استقلال ایرانیان استفاده می‌کرد. امیران جغتایی تیمور، اغلب در امور کشوری و دیوانسالاری ولایتی و حتی امور مالی که در قلمرو دیوانسالاری ایرانی بود، دخالت داشتند (همو، ۱۵۴). گردآوری مالیات‌ها و بازرسی دیوانهای محلی در ولایات که وظیفه اصلی «دیوان اعلی» بود، شاهی گویا برای نشان دادن چگونگی اشتراک وظایف در میان کارگزاران ایرانی و جغتایی تیمور بود. مثلاً در فتح دهلی، جلال‌الاسلام و امرای دیوان بر دروازه شهر نشستند و «توجیه مال امانی، نسق می‌کردند» (یزدی، ۹۳۸/۱). همچنین در فتح دمشق، امیر شیخ‌نورالدین، امیر شاه ملک و امیرالله‌داد به همراه مسعود سمنانی و جلال‌الاسلام گردآوری مالیات را برعهده داشتند (همو، ۱۰۷۷/۲). بعضی از وزیران تیمور نیز فرماندهی جنگ را برعهده داشتند (منز، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ۱۵۶)؛ مثلاً خواجه مسعود سمنانی در بعضی لشکرکشی‌ها شرکت داشت و در محاصره بغداد بر اثر اصابت تیری درگذشت (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۴۱). در مواردی نیز امیران جغتایی منصب وزارت را برعهده داشتند. امیرخواجه ایناق مدتی وزارت و نیابت امیرانشاه (م ۸۱۰ق) را برعهده داشت (یزدی، ۹۹۴/۲).

در دوره شاهرخ (حک. ۸۰۷-۸۵۰ق) نیز دیوانیان ایرانی و امیران ترک - مغول در دستگاه دیوانسالاری مرکزی وی فعالیت داشتند. البته باید به این نکته اشاره کرد که تعداد زیادی از امرای قدرتمند در اوایل عهد شاهرخ مرده بودند و بستگان آنان تنها بخشی از قدرت ایشان را به ارث بردند. بنابراین مرگ امرای قدرتمند موجب تغییر در مناسبات قدرت و تمرکز روز افزون آن در دست تعداد کمتری از افراد شد. از این رو قدرت امیرانی همچون علیکه و فیروزشاه افزایش یافت. بر اساس گزارش‌های تاریخی، حاکمان هرات جرأت برکناری کوتوال

قلعه اختیارالدین را که رفتار وی خشونت آمیز بود، نداشتند، زیرا وی از منسوبان علیکه بود (سمرقندی، دفتر اول، ۴۶۹/۲). امیران در این دوره جایگاهی قابل توجه داشتند و عالی ترین امرا، «امیر دیوان» بود که در هر دو عرصه دیوانی و نظامی فعالیت می کرد (منز، قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، ۶۹). به عنوان نمونه می توان به امیر فرمان شیخ اشاره کرد که در سال ۸۲۲ق ضبط اموال قلعه سلطانیه را بر عهده داشت (فصیح خوافی، ۲۴۳/۳). گاه نظارت بر شهر نیز بر عهده امیران قرار داشت. مثلاً شاهرخ در سال ۸۳۸ق حکومت دارالسلطنه هرات را به امیر نظام الدین فرمان شیخ واگذار کرد و صاحب اعظم امیرعلی شقانی^۱ و خواجه رمضان تونی را «به ضبط دیوان گذاشت» (سمرقندی، دفتر اول، ۴۴۷/۲). او همچنین در سال ۸۴۳ق امور دارالسلطنه را به امیر علیکه کوکلتاش داد و جمعی از دیوانیان را نیز زیر نظر او قرار داد (همو، دفتر اول، ۴۹۲/۲). در دوره شاهرخ نیز همچون گذشته، برخی وزیران علاوه بر نقش های دیوانی در زمینه نظامی فعالیت و شهرت داشتند؛ معزالدین ملک حسین علاوه بر داشتن مسئولیت دیوانی، نظامی مهمی بود. شاهرخ در سال ۸۴۰ق گروهی را به ریاست معزالدین ملک حسین، چقماق شامی و امیرغنا شیرین برای حمایت از عامل خود به هرمز فرستاد (منز، قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، ۱۵۴)، حکومت فارس را در سال ۸۴۵ق به معزالدین ملک حسین داد و او عضو گروه امرای بزرگ فارس گردید (سمرقندی، دفتر اول، ۵۰۷/۲).

به نظر می رسد وظایف و مهارت های دیوانیان با امیران و سایر گروه ها تداخل داشت. نمونه ای از نخستین برخوردها میان دیوانسالاران ایرانی با امیران را در برخورد خواجه غیاث الدین سالار با امیران تیموری می توان دید. امیران در سال ۸۱۰ق در اعتراض به مالیات وضع شده توسط خواجه غیاث الدین دست به توطئه زدند و به فخرالدین احمد کمک کردند تا دشمن آنها را سرنگون کند (همو، دفتر اول، ۷۸/۲؛ حافظ ابرو، ۲۰۸/۱-۲۰۹).

با بررسی اوضاع بخش های مرکزی و جنوبی ایران می توان به نمونه هایی از مناسبات امیران و وزیران در دوره تیموری اشاره کرد. در این منطقه، برجسته ترین وزیران، فرماندهان نظامی مهمی نیز بودند و به «ارباب شمشیر و قلم» شهرت داشتند. مانند حافظ رازی که از

۱. این کلمه به شکل شقانی (فصیح خوافی، ۲۹۰/۳) و شقانی (سمرقندی، دفتر اول، ۵۰۴/۲؛ خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۵۸) نیز ثبت شده است.

مردم یزد بود و در زمان اسکندر منصب وزارت را بر عهده داشت و از او با عنوان وزیرالوزراء یاد شده است (کاتب، ۱۴۷). حافظ رازی فرمانده ده هزار پیاده و سواره نیز بود و هدایت نیروها در لشکرکشی به قم را بر عهده گرفت. خواجه جلال‌الدین محمود خوارزمی نیز در هر دو عرصه دیوانی و نظامی خدمت کرد. خواجه جلال‌الدین در لشکرکشی به یزد و در حمله به بم و جیرفت جزو فرماندهان بود (حافظ ابرو، ۳۴۵/۱-۴۴۲).

در اواخر دوره تیموری بخصوص در زمان سلطان حسین بایقرا (حک. ۸۷۳-۹۱۱ق) دو دیوان «تواچی» و «مال» فعالیت می‌کردند. گفته‌اند که این دو دیوان زیر نظر «دیوان اعلی» قرار داشتند (فرهانی منفرد، ۹۰). «دیوان تواچی» در اختیار نهاد لشکری یا امیران ترک قرار داشت. وزیران در «دیوان مال» یا «دیوان سرت» یا «دیوان کاتب» فعالیت می‌کردند. البته حوزه اختیارات امیر دیوان بسیار گسترده تر از دیوان مال بود. امیران در این زمان در تعارضی پیوسته با وزیران ایرانی قرار داشتند و سلطان حسین بایقرا تلاش می‌کرد، بین نظامیان و دیوانسالاران ایرانی موازنه‌ای برقرار کند. امیران در سرنوشت سیاسی وزیران در عصر سلطان حسین تاثیر داشتند. عزل وزیران در این عصر بیش از آن که انگیزه سیاسی داشته باشد، برخاسته از مطامع مالی سلطان بود. از این رو امیران تلاش می‌کردند رقابت های سیاسی خود را به صورت اتهامات مالی مطرح کنند و سلطان حسین را به این نتیجه رسانند که با عزل و شکنجه یک وزیر می‌توان از او مبالغ زیادی پول به دست آورد (فرهانی منفرد، ۱۰۱). خواجه قوام‌الدین نظام‌الملک (م ۹۰۳ق)، خواجه افضل‌الدین محمد کرمانی (م ۹۱۰ق) و خواجه مجدالدین محمد خوافی (م ۸۹۹ق) در زمره با اهمیت ترین وزیران دوره سلطان حسین بودند. این وزیران در برهه‌هایی مورد حمایت امیران قرار گرفتند و پس از رسیدن به قدرت، با دشمنی امیران ترک بخصوص امیرعلیشیر نوایی روبرو شدند. بنابر گزارش‌های تاریخی، یکی از دلایل اصلی دستیابی خواجه نظام‌الملک به وزارت، حمایت امیر علیشیرنوایی از وی و دشمنی امیر با وزیر خواجه علاء‌الدین علی صانعی بود (خواندمیر، دستورالوزراء، ۴۱۸)، اما به دلیل تلاش خواجه نظام‌الملک برای افزایش قدرت خود، دخالت بی مورد و تفرقه افکنانه وی در اختلافات میان حسین بایقرا و فرزندان وی (میرخواند، ۱۴۴/۷) و عدم همکاری با امیر علیشیر نوایی، مورد خشم و کینه امیر و سلطان قرار گرفت و از منصب وزارت خلع و سپس به قتل رسید (خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲۱۹/۴). خواجه افضل‌الدین محمد کرمانی یکی دیگر از وزیران

سلطان حسین، در سال ۹۰۳ ق - احتمالاً به اشاره امیر علشیر نوایی - خود را به هرات رساند و با حمایت او به وزارت منصوب شد، اما پس از مرگ نوایی به اشاره و تحریک امیر مبارزالدین محمد ولی بیک «جهات و متروکات خواجه مرحوم و اولاد او را دیوانی کردند» (همو، دستورالوزراء، ۴۴۰). خواجه مجدالدین محمد پسر خواجه غیاثالدین پیراحمد خوافی نیز وزیر سلطان حسین بایقرا بود. سلطان حسین، مجدالدین محمد را در منصب «پروانه» و «رسالت» با نظامالدین سید حسن شریک کرد (نظامی، ۲۱۹/۱). پس از مدتی مجدالدین به مقام استیفا (همو، ۲۱۱) و توقیع احکام و منشورات سلطان حسین بایقرا دست یافت. بابر در باره شیوه وزارت او نوشته است: «ولایت را معمور و آبادان ساخت اما به علشیر ... و جمیع امرایی که باو سری داشتند و تمام اهل منصب ضدانه معاش کرد» (بابر، ۱۱۲).

با افزایش قدرت مجدالدین، دشمنی و دسیسه‌های پنهانی امیران و وزیران علیه او آغاز شد. در سال ۸۹۲ ق خواجه مجدالدین دوباره به قدرت رسید، اما مخالفت‌های امیران با او ادامه داشت. از این رو سلطان بناچار مجدالدین را «از تکفل مهام سلطانی» معاف داشت. پس از چندی امیر محمد برندق، امیر جهانگیر و خواجه مجد دستگیر شدند. در مجلس محاکمه مجدالدین، گروهی از منشیان، معایب او را بر شمردند. او سخنان بد اندیشان را جواب گفت و «هر چه اعدا سعی نمودند یک دینار و یک من بار بر وی ثابت نتوانستند کرد» (خواندمیر، حبیب السیر، ۱۹۷/۴). پس از مدتی بناچار او به مدعای مخالفان خود اعتراف کرد و پس از زجر و تعقیب «آن مقدار زر و جواهر و کتب نفیسه و اجناس شریفه و پازهرهای حیوانی و اوانی ... و خیمه‌های منقش رنگین ظاهر شد که هرگز عشرآن در خزانه خیال هیچ کس نگذشته بود» (همو، دستورالوزراء، ۴۱۵). چون در خراسان مجالی برای او نبود، مخفیانه به قصد حج به حجاز رفت، ولی در منزل تبوک به سال ۸۹۹ ق درگذشت.

اکنون برای تبیین بهتر موضوع، حیات سیاسی یکی از مهم‌ترین و مشهورترین وزیران دوره تیموری را از منظر مناسبات وی با امیران و وزیران این عصر مورد بررسی قرار می‌دهیم:

خواجه غیاث الدین پیراحمد خوافی

پیراحمد از خاندانی با سابقه در تصدی امور دیوانی بود. با توجه به عنوان «الصاحب» که به نام اجداد وی افزوده شده است، می‌توان گفت که پدران وی در چندین دوره صاحب دیوان

بوده‌اند. پیراحمد در سال ۸۲۰ق پس از فوت سید فخرالدین (عقیلی، ۳۴۲) و حذف احمد داود کلار که خود در برکناری او نقش داشت، به وزارت رسید (فصیح خوافی، ۲۳۰/۳). درمورد سال انتخاب پیراحمد به وزارت، اختلافی وجود ندارد، اما حافظ ابرو در *زبدۀ التواریخ* در وقایع سال ۸۲۰ ق هیچ اشاره‌ای به پیراحمد خوافی و انتخاب وی به وزارت نکرده است (حافظ ابرو، ۶۴۵/۲). به احتمال زیاد پیراحمد پیش از وزارت در دربار از قدرت و جایگاه و منزلت بالایی برخوردار و از رجال صاحب نظر و مورد اعتماد بود و مدتی در پست‌های مختلف دیوانی خدمت کرده و بخوبی با زوایای مختلف امور اداری و لشکری آشنا و به دلیل مهارت و شهرتش در فن انشاء و سیاق مورد توجه قرار گرفته بود. خواجه غیاث‌الدین بیش از سی سال در دوره شاهرخ (حک. ۸۰۷-۸۵۰ق) و جانشینان وی، عبداللطیف بن الغ بیگ (حک. ۸۵۳-۸۵۴ق)، محمد بن میرانشاه (حک. ۸۵۰-۸۵۵ق) و میرزا ابوالقاسم بابر (حک. ۸۵۳-۸۶۱ق)، مقام وزارت را برعهده داشت. اولین گزارش در شرح حال پیراحمد، مربوط به سال ۸۱۰ هجری است. در این سال تعیین مالیات توسط خواجه غیاث‌الدین سالار مشکلاتی را به وجود آورد. به نوشته *زبدۀ التواریخ* مشکل تعیین مالیات و همچنین «قضیه خواجه غیاث‌الدین» باعث شورش امیران شد (حافظ ابرو، ۲۰۹/۱).

خواجه غیاث‌الدین پیراحمد اداره دیوان مرکزی را در دست داشت و در رأس اداره امور مالی شاهرخ بود. هنگامی که شاهرخ، خواجه غیاث‌الدین را به مقام وزارت برگزید «مقام حل و عقد و قبض و بسط مهام ملک و مال را درکف کفایت او قرار داد» (خواندمیر، *دستورالوزراء*، ۳۵۳). پیراحمد، وزیر و صاحب اختیار بی قید و شرط بود. اغلب مورخان کفایت و کاردانی او را ستوده‌اند. خواندمیر در این کار مبالغه کرده و نوشته است که خواجه غیاث‌الدین «ازکمال کیاست و کاردانی به نوعی در آن امر شروع نمود که حکایت عدالت و کفایت آصف برخیا و نظام الملک طوسی را منسوخ کرد و قرب سی سال ممالک هفت کشور به حسن تدبیر آن وزیر دانشور طراوت بهشت برین و لطافت نگارخانه چین داشت» (همانجا).

سیاست پیراحمد در دوره وزارت، ناظر به اصلاح امور حکومتی و اداری و افزایش موجودی دیوان و تأمین رفاه مردم (سمرقندی، دفتر اول، ۲/ ۲۵۱؛ خواندمیر، *دستورالوزراء*، ۳۵۴) بود و چنان در اداره امور کوشا بود که پیش از او هیچ وزیری اعتبار پیراحمد را نداشت و بدین گونه رعایت حال ملت و دولت را نکرده بود (عقیلی، ۳۴۲). براساس نوشته عقیلی در

آثار الوزراء در زمان پیراحمد خوافی، سیاق و دفتی و ضبط مهمات به وجود آمد و بعد از او هر کس که به وزارت رسید از روش وی پیروی کرد (همو). پیراحمد از این طریق تأثیری خاص در نظام سیاسی و اداری عصر خود برجای گذاشت، زیرا معیارهایی که توسط او مطرح شد، در دیوان تیموریان ملاک عمل قرار گرفت. او در عمران و آبادی خراسان و سایر شهرها نقشی مؤثر داشت، فردی خیر و نیکوکار بود و «در اطراف ولایات خراسان ابنیه رفیع و بقاع خیر نهاد» (خواندمیر، دستور الوزراء، ۳۵۴) و «قری معموره و مستغلات مرغوبه وقف نموده ابواب خیرات بر روی امید فقرا و مساکین گشاد» (همو، حبیب السیر، ۲/۴). بنا به گزارش خواندمیر، اوقاف این ابنیه در اطراف خراسان بسیار است (همو، دستور الوزراء، ۳۵۴). آن چه از آثار معماری خواجه غیاث الدین پیراحمد خوافی به جا مانده از درایت و مدیریت و علاقه و اهتمام او به آبادانی حکایت می‌کند. از بناهایی که به دستور پیراحمد ساخته شد، می‌توان به مدرسه غیاثیه خرگرد و جماعتخانه سر مزار شیخ زین‌الدین تایب‌الدین (م ۷۹۱ق) در تایباد و مزار شیخ زین‌الدین خوافی (۷۵۷-۸۳۸ق) در هرات اشاره کرد.

مناسبات پیر احمد با امیران

دیوان در حکومت شاهرخ کانون مهم قدرت و صحنه کشمکش و برتری جویی بود. امیر جلال‌الدین فیروزشاه از جمله امیرانی بود که در زمان وزارت پیراحمد، در دیوان قدرت زیادی داشت و صاحب اختیار مطلق بود (سمرقندی، دفتر اول، ۵۱۸/۲). او با مشارکت رسمی در دیوان مرکزی در اداره امور دخالت داشت. پیراحمد و امیرجلال‌الدین رابطه خوبی نداشتند و احتمالاً برای حذف یکدیگر تلاش می‌کردند. از این رو رسوایی‌های مالی در اواخر حکومت شاهرخ به دلیل افزایش سوء استفاده‌ها و میل به تقابل میان این دو مرد قدرتمند که قدرت آنها به گونه‌ای خطرناک بالا گرفته بود، به وجود آمد. یکی از این رسوایی‌ها مربوط به اموال دیوان و مالیات تربت جام در سال ۸۴۵ق بود. با توجه به گزارش‌های خواجه شمس‌الدین علی بالیچه برادر خواجه وجیه‌الدین اسماعیل، از وزرای سمنان در باره این منطقه، و مدارک او مبنی بر مجرم بودن علی شغانی، رسیدگی به این موضوع به فیروزشاه واگذار گردید. پس از بررسی‌های فیروزشاه «انواع قصور و فتور که در امور دیوان واقع بود واضح شد» (همو، ص ۵۰۵) و در

پی آن «در یک دو مجلس انواع تقصیر بر امیرعلی شقانی ثابت کرد» و او عزل شد. (خواندمیر، حبیب/لسیر، ۴/۴).

از این رویداد می‌توان چنین استنباط کرد که رسیدگی به سوء استفاده‌های مربوط به اموال دیوان و مالیات‌های منطقه جام با نارضایتی پیراحمد همراه بود. زیرا ضربه‌ای به اقتدار و شهرت پیراحمد وارد شد و قدرت او در معرض تهدید قرار گرفت. همچنین به نظر می‌رسد گزارش رسوایی تربت جام با منافع پیراحمد در تضاد بود، زیرا پیراحمد کارگزاری به نام تاج‌الدین احمد سنجانی در جام داشت. از سوی دیگر پیراحمد با علی شقانی، نایب دیوان، روابط خوبی داشت. از این رو زمانی که علی شقانی در این رسوایی مقصر شناخته و عزل شد، پیراحمد چند روز در دیوان حاضر نشد و از این وضعیت و دخالت بیش از حد فیروزشاه ناراضی بود. منزه معتقد است نفوذ بیش از حد فیروزشاه پس از مرگ بایسنغر و امیرعلیکه کوکلتاش موجب این رسوایی شد (منزه، قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، ۱۴۰). فیروزشاه پس از پیروزی بر پیراحمد، شروع به سوء استفاده از موقعیت خود کرد. در این زمان مردم عراق عجم و بخصوص اصفهان که تحت حاکمیت خاندان فیروزشاه قرار داشتند، از پرداخت مالیات سر باز زده بودند. شاه‌رخ در سال ۸۴۸ ق یکی از امیران به نام شاه محمود یساول را مامور رسیدگی به امور عراق و پیگیری پرداخت مالیات کرد. منزه معتقد است رقابت خواجه غیاث‌الدین پیراحمد با فیروزشاه در ایجاد مشکل برای اصفهانی‌ها نقش داشته است، زیرا در این زمان خواجه پیراحمد میزان بدهی مالیاتی به دیوان را تعیین کرد. اصفهانی‌ها «چند تومان کپکی تقبل کردند که از خاصه و رعایا در وجه نشانند» (کاتب، ۲۳۴؛ منزه، قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، ۳۴۷) و به همراه امیرمحمد قوزی برای تحصیل مالیات از هرات به اصفهان برگشتند، ولی نتوانستند مبالغ وعده داده شده را جمع‌آوری کنند و به سلطان محمد متوسل شدند. او در سال ۸۵۰ ق وارد اصفهان شده و اعلام بخشش مالیاتی کرد.

بنابراین با توجه به وقایع سال‌های ۸۴۵ و ۸۴۸ ق می‌توان نتیجه گرفت؛ مشارکت فیروزشاه در دیوان و در برابر، تلاش پیراحمد برای حفظ موقعیت خود، منجر به رقابت و درگیری آن دو شد. باید به این نکته نیز توجه داشت که حکومت مرکزی برای ممانعت از سوء استفاده‌های کلان و مهار قدرت فیروزشاه و پیراحمد در دیوان دخالت و از رقابت این دو نفر به سود خود

استفاده می‌کرد.

پیراحمد پس از مرگ شاهرخ، مقام و منصب خود را حفظ کرد. میرزا سلطان محمد در اواخر سال ۸۵۳ ق منصب امارت دیوان را به پیراحمد تفویض کرد (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۵۶). امیر حاجی محمد بن غنا شیرین، حاکم پیشین کرمان، مشاور نزدیک سلطان محمد شد. امیر حاجی محمد صلاحیت اداره امور را نداشت. از این رو پیراحمد به عنوان شریک به او پیوست. با وجود این، حاجی محمد از سپاه و رعیت به زور اموالی می‌گرفت و سایر کارگزاران حکومتی نتوانستند مانع از این کار شوند.

از اقدامات و نقش و نفوذ پیراحمد در این دوره گزارش صریح و روشنی در دست نیست. باید به این نکته اشاره کرد که با اینکه پیراحمد امارت دیوان را بر عهده داشت، اما فرصت چندانی برای مقابله با اقدامات امیر حاجی محمد نداشت. پیراحمد سال بعد، در جنگ بین بابر و سلطان محمد، در مقام امیر دیوان سلطان محمد «ضبط و دارائی اوروک»^۱ را بر عهده داشت (سمرقندی، دفتر دوم، ۶۹۲/۲). در این جنگ، زمانی که خبر قتل امیر حاجی محمد و سایر امرا به اوروک رسید، اهل اردو پراکنده شدند و پیراحمد نتوانست اوضاع را کنترل کند. او پس از چندی از سلطان محمد «رخصت حج یافت» (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۵۶). در اواخر سال ۸۵۵ ق و در غیاب خواجه غیاث‌الدین، سلطان محمد برای بار دوم به خراسان لشکرکشی کرد، اما در جنگی مغلوب برادر خود بابر گردید و به دستور او به هلاکت رسید. خواجه غیاث‌الدین پیر احمد در یزد به خدمت بابر رسید. از اقدامات و فعالیت های پیراحمد در این زمان گزارشی در دست نیست. پیر احمد با بابر روابط دوستانه‌ای نداشت. از این رو امیران از این موقعیت استفاده کردند و پیراحمد در سال ۸۵۷ ق «باغراء جمعی امراء و افتراء بعضی اعداء» (سمرقندی، دفتر دوم، ۷۳۰/۲) به خشم بابر گرفتار شد و «بزجر و تکلیف» مبلغ سیصد یا دویست تومان کپکی از او گرفتند (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۵۶-۳۵۷).

مناسبات پیراحمد با وزیران

یکی از ویژگی‌های تشکیلات اداری و نظام وزارت در عصر تیموری انتخاب دو وزیر با

۱. این کلمه به شکل های افرق، اغروق، اغرق نیز نوشته شده است. به گفته بارتولد افرق یا اغروق مترادف کلمه «اردو» است. اما لغت «افروق» به محل استقرار لشکر اطلاق نمی شده بلکه به افراد و تجهیزات که در پس لشکر در حرکت بوده اطلاق می شده است. بارتولد، پانویس الغ بیگ و زمان وی، ۷۵.

مشارکت هم بود. البته باید به این نکته توجه داشت که این شیوه پیش از تیموریان و در عصر ایلخانان نیز رایج بود. به نظرمی‌رسد گستردگی کار وزارت، ترس از قدرتمند شدن وزیران و جلوگیری از دزدی و خیانت و تصرف اموال دیوان توسط آنان (اسفندیاری، ۱۰۷) از علل اشتراک در وزارت در عصر تیموریان بخصوص در زمان پیر احمد بود. بر این اساس از دیگر رقبیان پیراحمد، می‌توان به افرادی که در امر وزارت با وی مشارکت داشتند، اشاره کرد. نظام‌الدین احمد، علی شغانی و شمس‌الدین علی بالیچه سمنانی با پیراحمد در دیوان همکار بودند و نشانه‌هایی از تنش و رقابت میان آنها وجود داشت که سپس بر طرف شد. امیر نظام‌الدین احمد داود در سال ۸۲۰ق با شراکت پیراحمد به وزارت رسید (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۵۲)، اما در همان سال به تحریک پیراحمد برکنار شد (فصیح‌خوافی، ۲۳۰/۳). او به طور معناداری در سال ۸۲۷ق و کمی پیش از برکناری موقت پیراحمد در سال ۸۲۸ق دوباره به وزارت منصوب شد (همو، ۲۵۴/۳-۲۵۷). امیر علاء‌الدین علی شغانی نیز مدتی در وزارت با خواجه پیراحمد شریک بود. پیراحمد با علی شغانی درگیر شد. شاهرخ دستور داد خواجه غیاث‌الدین پیراحمد «سرکار امیرعلی را ضبط نماید» و امیرعلی نیز در «تحقیق سرکار خواجه پیراحمد اهتمام فرماید» (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۵۸). خواجه غیاث‌الدین درآمد قریه یحیی‌آباد در نزدیکی هرات را به صفی‌الدین پسر خواجه عبدالقادر اجاره داده یا بخشیده بود. امیرعلی از سود و اضافه درآمد قریه یحیی‌آباد آگاهی داشت و به تحقیق محصول این قریه پرداخت. صفی‌الدین با حيله‌ای به علی شغانی مقداری مواد سکرآور خوراند و وضعیت او را به شاهرخ گزارش داد. پس از آن امیرعلی «مبلغی به رسم جرمانه جواب گفته بغایت بی‌اختیار شد» (همو، ۳۶۰). پس از این واقعه متابعت پیراحمد کرده و با او مخالفت نمی‌کرد. از افرادی دیگر که در وزارت با پیراحمد شریک بودند، می‌توان به شمس‌الدین علی بالیچه سمنانی اشاره کرد. او در سال ۸۴۵ق توانست علی شغانی را بی اعتبار کرده و شریک مقام وزارت شود (فصیح‌خوافی ۲۹۰/۳). این موضوع بر خلاف خواست پیراحمد بود، به طوری که به اندازه‌ای خشمگین شد که مدتی در دیوان حاضر نشد، اما بعد از چند روز از ترس شاهرخ به دیوان بازگشت (سمرقندی، دفتر اول، ۵۰۵/۲؛ خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۶۱).

وزیران برجسته دیگری نیز برای مدتی با پیراحمد در وزارت شریک بودند. از میان این افراد می‌توان به خواجه شمس‌الدین محمد طاهر، سید مرتضی، امیر جعفر تبریزی و خواجه

غیاث‌الدین سیدی احمد بن خواجه نظام‌الدین احمد اندخودی اشاره کرد (سمرقندی، دفتر اول، ۴۴۵/۲؛ فصیح خوافی، ۲۷۵/۳-۲۳۵؛ عقیلی، ۳۴۳-۳۴۴). احتمالاً پیراحمد با این افراد مناسبات دوستانه و صلح جویانه داشت، زیرا گزارشی از رقابت و دشمنی این افراد با وی در دست نیست. ظاهراً آنها برای مدتی کوتاه‌تر با پیراحمد در منصب وزارت شریک بودند و از این رو فرصتی برای رقابت و دشمنی پیش نیامد.

به نظر می‌رسد شیوه اشتراکی وزارت مشکل آفرین بود. زیرا وزیران برای به دست آوردن اختیارات این منصب مدام در حال رقابت و حسادت و توطئه چینی علیه یکدیگر بودند. اما با توجه به عملکرد پیراحمد در این زمان می‌توان چنین نتیجه گرفت که او برخی محدودیت‌ها را برای قدرت خود پذیرفت و در برابر سایر وزیران، قدرت و موقعیت خود را حفظ کرد و آن‌ها را به اطاعت خود واداشت.

نتیجه

رقابت و کشمکش میان وزیران و امیران، در عصر تیموری پیوسته ادامه داشت. برخورداری امیران تیموری از قدرت و نفوذ از یک سو، رقابت‌های دیوانسالاران با یکدیگر و درگیری امیران تیموری با وزیران از سوی دیگر، ابعاد وسیعی به این رقابت‌ها و کشمکش‌ها بخشیده بود. با توجه به گزارش‌های تاریخی درباره مناسبات پیراحمد با این دو گروه می‌توان نتیجه گرفت:

۱. به دلیل درگیری امرا در سایر امور حکومتی و یا قدرت و اقتدار وزیرانی مانند پیراحمد، امیران مجال چندانی برای پرداختن به امور دیوانی و رقابت و کشمکش با دیوانیان نیافتند. از این رو پیراحمد توانست از یکسو سیاست‌های خود را بر آنها تحمیل کند و از سوی دیگر مانع برانگیختن آنان بر ضد خود شود.

۲. ظاهراً امیران تیموری تا زمانی که شاه‌رخ قدرت و اقتدار داشت، نتوانستند بر ضد پیراحمد اقدامی کنند، اما فرصت این کار در سال ۸۴۵ به تحریک رقبای دیوانی پیراحمد فراهم گردید. پس از مرگ شاه‌رخ، به دلیل کشمکش میان جانشینان وی، از مناسبات دوستانه و خصمانه پیراحمد با امیران و وزیران تیموری هیچ اطلاعی در دست نیست. اما در زمان جانشینان شاه‌رخ، امیران از اختلاف بین او و بابر استفاده و زمینه سقوط او را فراهم کردند.

۳. درباره روابط پیراحمد با وزیران باید به این نکته اشاره کرد که طبیعتاً اشتراک در وزارت زمینه رقابت و درگیری را برای وزیران فراهم می کرد، اما پیراحمد در سایه اختیارات گسترده‌ای که به دست آورده بود و نیز احتمالاً حمایت شاهرخ، همچنان در مسند وزارت باقی ماند و موقعیت خود را در برابر سایر وزیران حفظ کرد.

کتابشناسی

- اسفندیاری، حجه‌الله، وزارت در عهد تیموری، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما شیرین بیانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه* موسوم به *توزک بابر* و *فتوحات بابر*، ترجمه بیرام خان، بیرام بن سیف علی بیگ، ملک الکتاب چیترا برابها، بمبئی، ۱۳۰۸.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ، *الف بیگ و زمان وی*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- حافظ‌ابرو، عبدالله، *زبده‌التواریخ*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سیدکمال حاج سید جوادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، نی، بی‌جا، ۱۳۷۲.
- خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیرفی / اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، کتابفروشی خیام، بی‌جا، ۱۳۶۲.
- _____، *دستور الوزراء*، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، اقبال، تهران، ۲۵۳۵.
- سمرقندی، عبدالرزاق، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- عباسی، جواد، «برهه‌ای از یک کشمکش تاریخی (بررسی مناسبات وزیران و امیران در عصر ایلخانی)»، *مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، ویژه نامه تاریخ و باستان شناسی، سال نهم، شماره پیاپی ۲۶، خرداد ۸۲، ص ۱۶۹-۱۹۰.
- عقبلی، سیف‌الدین حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۷.
- فرهانی منفرد، مهدی، *پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- فصیح‌خوافی، احمد بن جلال‌الدین، *مجموع فصیحی*، تصحیح محمود فرخ، کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹.

کاتب، احمد بن حسین بن علی، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵.

لمبتن، آن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، نی، تهران، ۱۳۷۲.
 لمبتن، آن، *سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام*، ترجمه یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳.
 مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴.
 منز، بئاتریس فوریز، *برآمدن و فرمانروایی تیمور*، ترجمه منصور صفت گل، موسسه خدمات فرهنگی رسا، بی جا، ۱۳۷۷.

_____، *قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری*، ترجمه جواد عباسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۹۰.

میرخواند، محمد بن خاوندشاه، *روضه الصفیاء*، کتابفروشی خیام، مرکزی، پیروز، تهران، ۱۳۳۹.
 نسوی، شهاب الدین محمد، *سیرت جلال الدین میکبرنی*، تصحیح، مقدمه و تعلیقات مجتبی مینوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴.

نظامی، عبدالواسع، *منشأ الانشاء*، به کوشش و اهتمام رکن الدین همایونفرخ، دانشگاه ملی ایران، بی جا، ۱۳۵۷.

وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله، *تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار*، کاتب محمد بن ابی الحسن الشریف النائینی، شماره بازیابی ۷۲۸۸، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
 همدانی، رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، مصطفی موسوی، البرز، تهران، ۱۳۷۳.

یزدی، شرف الدین علی، *ظفرنامه*، تصحیح و تحقیق سید سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۶۲-۴۳

بررسی و تحلیل مبانی فکری و اعتقادی جنبش صفویه با تکیه بر طریقت های آسیای صغیر*

دکتر نصرالله پورمحمدی املشی / استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین^۱
دکتر عبدالرفیع رحیمی / استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
محمد بیطرفان / دانشجوی دکتری رشته تاریخ دانشگاه خوارزمی^۲

چکیده

خاندان صفوی بنا بر نظر مورخان، طلایه دار ایدئولوژی شیعی در برابر آئین رسمی امپراطوری عثمانی در ممالک شرقی گردید. شکل گیری صفویان در ایران، از طریق همیاری نیروهای قزلباش برخاسته از جغرافیای سیاسی آسیای صغیر فراهم شد. ولی آنچه حائز اهمیت است نگرش و باورهای این نیروهای هوادار طریقت صفوی است. یافته های پژوهش حاکی از این است که آسیای صغیر بنا به دلایل سیاسی و اقتصادی همواره به عنوان یک مرکز مهم برای نشر عقاید مکاتب و فرق شناخته می شد. از همین رو مردم مقیم این منطقه در طی چندین سده مدام در معرض تبلیغات و جنبش های وابسته به مکاتبی همچون بابائیه، بکتاشیه، حروفیه و ... قرار داشتند. نیروهای هوادار گفتمان صفوی (قزلباشان) در مرکز تبلیغات این جریان ها قرار داشتند؛ و سرانجام با رویکرد شیعی پس از به حاشیه رانی حکومت آق قویونلو در ایران، به تأسیس حکومت دست زدند. این جستار با تکیه به پراکندگی جغرافیای قبایل قزلباش به واکاوی لایه های فکری آسیای صغیر می پردازد، تا تاثیر اندیشه ها، مکاتب و فرق مختلف را در ذهنیت مردم آسیای صغیر و بخصوص قزلباشان نشان دهد.

کلید واژه ها: آسیای صغیر، بابائیه، بکتاشیه، قزلباش

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۷/۲۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۸/۱۲.

1. Email: poor_amlashi@yahoo.com

2. Email: mohammad_bitarafan894@yahoo.com

مقدمه

مبانی و فرآیند شکلگیری حکومت صفوی در ایران، به تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی منطقه ایران و آسیای صغیر باز می گردد. چنانچه حوادث داخلی ایران پس از حمله مغول، وجود حکومت های مختلف، شکلگیری و گسترش کانونها و خاندانهای شیعی بالخصوص خاندان کارکیا در شمال ایران، نقش اساسی در سازماندهی و بلوغ جنبش صفویه داشته است. در این میان منطقه آسیای صغیر به دلیل اینکه عمده نیروهای نظامی حکومت صفوی از آنجا تامین شدند، و این نیروها بعدها در ساختار دولت صفوی قدرت متناهی به دست آوردند، از اهمیتی بسیار برخوردار است؛ این منطقه در گذر چندین سده، صحنه برخورد آراء و افکار گوناگون بود. از اینرو که بسیاری از نخبگان و مروجان حوزه های علمی و دینی، برای تبلیغ اهداف خود بدین منطقه روی می آوردند. از منظر نظری بررسی اینکه در گفتمان فکری خاندان صفوی چه مراحلی طی شد و چه ابزارهایی در درون این گفتمان به وجود آمد که باعث رشد و شکلگیری یک فرقه صوفی با رویکرد تسنن به دولتی با رویکرد مبتنی بر تشیع شد، بسیار مهم می نماید. بنابراین با در نظر گرفتن شرایط نیروهای قزلباش، استراتژی دولت عثمانی در برابر شرق، نیروی پویای ایدئولوژی تشیع و ... زمینه های شکلگیری دولت صفوی را فراهم کرد. موضوع برآمدن حکومت صفوی را باید از چند منظر مورد بررسی قرار داد:

الف. زمینه های فکری: چندین سال قبل از برآمدن صفویان، زمینه های فکری منطقه آسیای صغیر توسط فرقه ها و مکاتب بزرگی نظیر بابائیه، بکتاشیه، حروفیه و... که بعضاً مشی اسلام متساهلانه را اختیار نموده بودند، نهادینه شده بود.

ب. نقش نیروهای نظامی ترکان قزلباش (در قدرت گیری صفویان)، که از جغرافیای سیاسی آسیای صغیر برآمده بودند.

ج. محبوبیت صفویان و شناخت مردم و حکومت ها از این خاندان. صفویان در یک روند تاریخی ممتد -از شیخ صفی الدین تا شاه اسماعیل- همواره مورد تکریم و احترام توده مردم و حکومتها قرار داشتند.

در این تحقیق ابتدا مکاتب مهمی که در آسیای صغیر بناگذاری شدند، از لحاظ فکری و پراکندگی جغرافیای بررسی می شود. سپس به بیان اشتها خاندان صفوی، حوزه نفوذ صفویان در آسیای صغیر، پراکندگی جغرافیایی قبایل قزلباش و جایگاه نشر عقاید مکاتب در آن

حوزه‌ها پرداخته می‌شود.

سوال اصلی تحقیق این است که نیروهایی که در همیاری صفویان شرکت جستند در پرتو افکار چه فرق و مکاتبی قرار داشتند؟ نیز خواهیم کوشید به این سؤالات پاسخ دهیم که آیا قزلباشان دریافتی از مفاهیم مکاتب نوظهور آسیای صغیر داشتند؟ و نیز آیا این نیروها همگامی و همگرایی خاصی با این مکاتب و فرق پیدا کردند؟

۱. بررسی و تحلیل شکلگیری مکاتب فکری آسیای صغیر

از سده چهارم تا سده نهم^۱ با تهاجم و مهاجرت عناصر بیابانگرد به مرزهای ایران و آسیای صغیر روبرو هستیم که ورود آنان مقدمات اولیه انتقال انگاره‌های انتزاعی ترکان و مغولان صحرانورد را در ذهنیت توده مردم، در پی داشت. انگاره‌های ابتدایی (که برگرفته از نوع زندگانی خانه به دوشی قبایل آسیای مرکزی بود)، به درازای تاریخ در تار و پود ایشان ریشه دوانده بود، لذا در گذر چندین قرن تسلط، بافت ذهنی مردم (بخصوص در آسیای صغیر) را تا حدود بسیاری تغییر داد.

ورود ترکان سلجوقی در حدود سال ۴۷۰ ق به آسیای صغیر یک جامعه ناهمگون را به وجود آورد و البته زمینه را برای نفوذ عقاید اسلامی تسهیل نمود (مزاوی، ۱۳۵). از زمان استقرار سلجوقیان روم و انتقال افکار ترکان بر گستره جغرافیای آسیای صغیر، محیطی مهیا شد که بعدها ساختهای فکری منطقه را متحول کرد. از این رو تأثیر بسزائی که ترکمانان در آسیای صغیر گذاشتند، بیشتر تأثیر کمی آنان با درون مایه فرهنگ ایرانی بر بافت و چهره فرهنگی منطقه بود.

با ایلغار مغول، حیات شهری و روستایی لطمه فراوان دید و تا حدودی ترکیب جمعیتی شهرها تغییر کرد. ساخت اجتماعی تا حدود زیادی رو به قهقرا رفت و کشتارها و ناامیدی‌های دنباله دار آن، مردم را به گوشه‌گیری و انزوا فرا خواند. همچنین با از دست رفتن خلافت، گفتمان دینی سنت هم تا دوره عثمانیان به انزوا کشیده شد، و مردم بیش از پیش درون گرایی اختیار کردند. با از بین رفتن این گفتمان دینی، اشکال و افکار مذهبی به خانه‌ها و مراکز جمعیتی کشانده شد و به مرور زمان باعث تقویت اشکال متنوع مکاتب فکری-دینی گردید.

۱. یعنی از ظهور غزنویان تا پیش از ظهور صفویان.

البته تساهل و تسامح مذهبی مغولان، به فرقه‌ها و مکاتب، آزادی بیشتری جهت نشر عقاید خود داد و باعث پیدایی گفتمان‌های وابسته و تا حدودی همبسته گردید و همین مردمان سرخورده یکی از نیروهای عمده آنان گردیدند.

مکاتبی که در آسیای صغیر رشد کردند به نوعی فراهم آمده از اختلاط تشیع و تصوف بودند. در این میان ورود مغولان به آسیای صغیر به دو دلیل منطقه را متحول کرد: اولاً، گفتمان سنت خلافت بنی عباس را برانداخت و بخش عمده جهان اسلام فاقد رهبر دینی و سیاسی گردید، ثانیاً، با تساهل و تسامح مذهبی که مغولان به وجود آوردند رقابت شیعه و سنت تا حدودی به نوعی همگرایی مسالمت آمیز منجر شد و نوعی اسلام مردمی و عامیانه را به وجود آورد و این جریان با ورود صوفیان به منطقه آناتولی، رشد و توسعه گفتمان شیعی - صوفی را به همراه آورد.

قبل از اینکه ظهور فرقه‌ها را در منطقه آسیای صغیر مورد بررسی قرار دهیم، باید اشاره کرد که آسیای صغیر به دلیل بُعد استراتژیک آن، همیشه محل تلاقی ادیان، فرهنگ‌ها و اندیشه‌های مختلف بوده است. بنابراین همگام با ورود فرق و مکاتب مختلف به گستره جغرافیای آن، می توان نوع پیوند مردم را با آنان معین کرد.

عمده نیروهای این مکاتب از بین روستائینان و خانه به دوشان بودند. علت اصلی گرایش روستائینان، جدا از سطح فکری متفاوت آنان با شهرنشینان، اوضاع نامناسب اقتصادی بود. بر همین مبنا توده مردم در قبال تبلیغات مکاتب، از خود نرمش نشان می دادند. گولپینارلی معتقد است که ترکان روستایی و عشایری آناتولی در برخورد با آرای فرقه‌ها در قبال عقیده اسلامی ثابت و استوار باقی نمی ماندند (گولپینارلی، ۱۹۹). هر چند مردم شهری هم که تا حدودی از اسلام سنتی سلجوقیان حمایت می کردند در پرتو تبلیغات مکاتب، نیم نگاهی به عمق جریانات فکری داشتند و در برخی از شهرها خیل عظیمی را به دنبال خود می کشیدند.

ورود این فرقه‌ها منوط به ظهور ترکان سلجوقی به این منطقه نبود. بلکه استمرار حکومت ترکان باعث تسریع ورود و نضج گیری آنان گردید. چنانچه جنبش‌های عظیم آسیای صغیر بعد از استقرار ترکان صورت گرفت. این در حالی بود که ورود عارفان و صوفیان تقریباً از سده‌های سوم و چهارم به بعد صورت می گرفته است. گذشته از این، بیشتر مهاجرت‌های صوفیان به آسیای صغیر از طریق خراسان و ترکستان صورت می گرفت. به طوری که مردم

منطقه به خاطر تعدد صوفیان خراسانی و همچنین روحیات آنان؛ هر کس را که در لباس صوفیان بدانجا وارد می‌شد، می‌گفتند از «خراسان آمده» و تأییدش می‌کردند (همو، ۲۰۰).

۱-۱- بابائیه^۱. در قرن هفتم هجری فردی به نام بابا الیاس^۲ معروف به خراسانی در شهر آماسیه ظهور کرد. احتمالاً وی پس از تهاجم چنگیز خان مغول به منطقه آماسیه رفت (Brown, xix). او در پی تحریک توده مردم برای ایجاد انقلابی در پایه‌های فکری آسیای صغیر بود. وی با ایجاد خانقاهی به نام «مسعودیه» تبلیغات خود را شروع کرد (کیانی، ۱۷۶). دعوت وی در آسیای صغیر مورد استقبال خیل عظیمی از مردم معترض عملکردهای غلط اقتصادی پادشاهان سلجوقی قرار گرفت (عالم زاده و مخبر، ۹۶). یکی از مریدان وی به نام اسحاق به سمیسط رفت و با نفوذ در بین ترکان، افراد بسیار زیادی را با خود همراه ساخت.

مکتب بابائیه با ارائه ایده رهبری مردم، بسیاری از فضاها را فکری خالی را تسخیر کرد. پیروان بابا، در برابر کسانی که ندای اینان را همچون «لا اله الا الله، بابا رسول الله» پاسخ نمی‌گفتند عکس‌العمل شدیدی تا سرحد مرگ نشان می‌دادند. آنان مسلمانان و مسیحیان بیشمار از حصن منصور و کاخین و گرگر و سمیسط و ملطیه را که از دستورات آنان ابا می‌کردند، کشتند.^۳ جالب اینکه توده مردم هیچ عکس‌العملی در مقابل اقدامات این فرقه انجام نمی‌دادند و ملک غیاث الدین مجبور شد لشکری از فرنگیان را برای سرکوبی اینان بفرستد، زیرا مردم مسلمان نشین منطقه به دلیل نفوذ اندیشه‌های خرافی در برابر این فرقه خود را به کناری می‌کشیدند و جرأت ایستادگی در برابر آنان را نداشتند (ابن العبري، ۳۴۷-۳۴۸).

مکتب فکری بابایه در بین ترکان آناتولی در قالب غالی گرایانه و علیه اشرافیت سنی سلجوقیان نفوذ کرد (آژند، ۱۰۷). این قیام در مناطقی از کفرسود، ملطیه، آماسیه، توقات و سیواس هیاهوی بسیاری به پا کرد. اما به طور کلی می‌توان گفت جنوب، جنوب شرقی و شرق آسیای صغیر را درنوردید.

۱. تعدد فرق و مکاتب آسیای صغیر در دوره مورد نظر بسیار است و نمی‌توان تمامی آنها و تأثیراتشان را به طور کامل بیان کرد. در این پژوهش سعی شده است فرقه‌های اندک، ولی مهم که تأثیری قابل توجه در گفتمان شیعی-صوفی داشتند، مورد بررسی قرار گیرند.

۲. در منابع درباره رهبر جنبش بابائیان نظرات گوناگون و متناقضی وجود دارد. به عنوان نمونه محقق با کنار هم گذاردن اخبار تاریخی معتقد است: بار هبروس (ابن عبری) معتقد بود بابا اسحاق رهبر جنبش است، القرامانی بابا الیاس را رهبر جنبش می‌دانست. ابن بی‌بی بابا اسحاق را رهبر جنبش می‌دانست و بابا الیاس را همیار وی معرفی کرده است. به هر حال نویسندگان جدید مدعی‌اند که رهبر جنبش بابائیان بابا اسحاق بود (Moosa, 16-17).

۳. بنا بر قول ابن بی‌بی دستور کشتن مردمی که به این حلقه نمی‌پیوستند توسط بابا اسحاق صادر شده بود (ابن بی‌بی، ۲۲۸).

سرانجام مکتب بابائیه - در میان مردم آماسیه - با کشته شدن بابا الیاس، به حاشیه رفت. ولی بنا برگشته عاشق پاشازاده، پسر وی به نام المخلص قدرت را در قرامان بدست گرفت. او پس از شش ماه از قدرت کناره گیری و آن را به پسرش نورالدین واگذار کرد. الوان پسر نورالدین پس از چندی اقامت در قرامان به قیرشهر رفت و بنابر ادعای عاشق پاشازاده، همدم حاج بکتاش ولی گردید (Brown, xxi).

این مکتب که در ترویج عناصر شیعی گری همچون تکریم اهل بیت در میان مردمان فقیر و سرخورده آسیای صغیر گام های بلندی برداشت، نتوانست در منطقه به قدرت سیاسی دست یابد. ولی با نحله های فکری مناسبی که در آن حوزه وارد نمود زمینه مساعدی را برای ظهور طریقت های شیعی - صوفی بکتاشیه و حروفیه ایجاد کرد (شیبی، ۳۴۹-۳۵۵).

۱-۲- بکتاشیه. مؤسس این طریقه محمد بن موسی خراسانی (حاج بکتاش ولی) از مریدان فرقه بابائیه بود که مردم آسیای صغیر وی را «قطب القطاب» می دانستند (بدلیسی، ۶۹/۲). اعتقاد حاج بکتاش ولی به مبانی گفتمان تشیع، از شعری که یکی از شعرای ترک در سده ۱۵م از وی نقل کرده نمایان است. در این شعر اعتقاد کامل به پیامبر و ادای احترام به امامان دوازده گانه شیعیان دیده می شود (Birge, 33-44). دوگانگی در اعمال و رفتار طریقت بکتاشیه، پژوهشگران تاریخ را دچار ابهام نموده است. نوریس اعتقاد دارد بکتاشیان برخلاف دیگر فرقه های صوفی منطقه بالکان، گرچه به طور رسمی سنی مذهب بودند، ولی در اصل شیعه بودند (Norris, 89). چنانچه از دیدگاه اسپنسر تریمینگام، پیروان بکتاشیه مدعی بودند که سنی مذهب اند، ولی در حقیقت سرسختانه پایبند اهل بیت بودند (Trimingham, 80). هواداران آن، سه خلیفه اول را لعن و ائمه اطهار را ستایش می کردند (مشکور، ۱۰۵-۱۰۶). به همین دلیل بطروشفسکی معتقد است طریقه مزبور رسماً سنی و صوفی شمرده می شدند، ولی در خفا به تعالیم باطنی و اصول تشیع گرایش داشتند (بطروشفسکی، ۳۶۶).

حاج بکتاش ولی در زمان حمله مغولان از بیم آنان به آسیای صغیر گریخت. او با برادرش به سیواس رفت و آنجا را مرکز خود ساخت (Brown, 164-165). حاج بکتاش پس از نزدیکی به اورخان - دومین سلطان عثمانی - (هامر پورگشتال ۹۲/۱)، بسترهای لازم جهت تبلیغات در سرزمین های عثمانی را فراهم ساخت، ولی فعالیت های گسترده طریقه بکتاشیه از قرن چهاردهم میلادی در امپراطوری عثمانی آغاز شد (Barzegar, 84) و در قرن شانزدهم توسط

بالیم سلطان معروف به پیر ثانی در سرزمین آسیای صغیر قوام گرفت (Tschudi, 1/1162). مهمترین توفیقی که بالیم سلطان به دست آورد دعوت سلطان بایزید و درباریانش به مکتب بکتاشی بود (Norris, 93). بایزید هم انتظار داشت که بکتاشیان یاغی در شرق آرام شوند و از پیوستن به صفویان خودداری کنند (Toussulis, 109).

به مرور زمان طریقت بکتاشیه در آسیای صغیر خواهان بسیاری یافت. به طوری که عقیده غالب ینی چری‌ها گردید (Bosako, 279-280). البته برخی احتمال داده‌اند پیوند بکتاشیه با سپاه ینی چری، جهت مصون ماندن از تعقیب و شکنجه بوده است (Agoston and Masters, 88/Staffa, 364).

آنچه مشخص است این است که طریقت بکتاشیه با به کار بستن تشیع، توانست بخشی قابل توجه از مردم آناتولی را با خود همسو کند. شورش‌های زیادی به طرفداری از دولت صفوی در این مناطق شکل گرفت. برای مثال در سال ۹۳۳ق شورش بزرگی توسط قلندر چلبی یا «قلندر اوغلو» به وقوع پیوست. وی با ادعای اینکه یکی از فرزندان حاج بکتاش ولی است، نیروهای بسیاری از بکتاشیه را جذب کرد (رفیق، ۷۲) به طوری که امپراطوری عثمانی بسختی توانست پس از تطمیع مردم سر خورده آناتولی این شورش را سرکوب کند (Shaw, 92). بنابراین دور از نظر نبود با نفوذ آنان به دایره سپاه ینی چری، در دوره محمود دوم سرکوب شوند (قلیچ و دیگر نویسندگان، ۱۲۶). سخن فواد کوپرلو قابل تأمل است که جنبش بکتاشیه و تعدادی از شورش‌های الحادی در میان قبایل که تا قرن ۱۷م در آناتولی ادامه پیدا کرد، نقشی مهم در برپایی دولت صفوی در ایران داشتند. چنانچه پدیده‌های دینی و گروه‌های مذهبی اثری مهم در برپایی امپراطوری عثمانی داشتند (Koprulu, 52). البته در غرب قلمرو عثمانی با توجه به دولتی بودن بکتاشیه، آنان هیچگاه در حکومت عثمانی علنا و رسماً اظهار به تشیع نمی‌کردند؛ زیرا از دید سلاطین سنی مذهب آل عثمان و مخصوصاً علمای رسمی، تشیع خطری دینی و سیاسی به شمار می‌آمد (رفیق، ۶۷). به هر حال این طریقه همچون طریقت سلف خود، بابائیه، نتوانست در منطقه به سلطه سیاسی دست یابد، هرچند تا تشکیل ترکیه جدید از قدرت فراوانی در میان توده مردم برخوردار بود.

۱-۳- حروفیه. فرقه مهم دیگر حروفیه است که برخی از قواعد و اصول آن به طور ضمنی از بکتاشیان وام گرفته شده بود. اساس و رکن اعتقادات حروفیان بر این مبناست که اساس

شناخت خدا لفظ است و چون خداوند محسوس نیست، تنها حلقه ارتباطی بین خالق و مخلوق لفظ است و تصور معنی بدون لفظ ممکن نیست (شیبی، ۲۰۰). تا حدودی مشخص است که اعتقادات و باورهای فرقه حروفیه در کنار اعتقاد به تشیع، آمیزه‌ای از ادیان باستانی ایران، مسیحیت، آیین یهود و حتی ته‌مایه‌هایی از افکار نوافلاطونیان است.

فضل الله بن عبدالرحمن متخلص به نعیمی مؤسس فرقه حروفیه در سال ۷۴۰ق در استرآباد دیده به جهان گشود. هر چند برخی وی را مشهدی و یا تبریزی دانسته‌اند (شیخ نوری، ۲۰). وی در سال ۷۷۶ق دعوی مهدیت کرد (هلموت، ۲۳-۲۴). او گرایش شیعی خود را با این نکته تأکید می‌کرد که «هیچ پیغمبری نبوده، مگر آنکه به دنبال او دوازده امام بوده است» (شیبی، ۲۲۴).

یکی از جانشینان فضل الله استرآبادی به نام علی الاعلی به آسیای صغیر گریخت و در جامه بکتاشی‌گری به نشر عقاید حروفیه پرداخت و توانست درخت اندیشه‌های حروفیه را در جامعه بکتاشیان غرس کند (kopru lu, 123). بنابراین اگر نگویم فرقه حروفیه در مکتب بکتاشیه در منطقه آناتولی حل شد، بلکه خود به واسطه نزدیکی با اسلوب فکری طریقت بکتاشیه، تا حدودی با آن همبسته گردید.

انتشار فرقه حروفیه در آسیای صغیر به آسانی صورت نپذیرفت. سلسله اسناد مهمی که متعلق به قرن شانزدهم است نشان می‌دهد که هواداران آن، از طرف امپراطوری عثمانی مدام تحت تعقیب و سرکوب بودند. اشخاصی که موضوع این اسناد هستند، به طور مسلم کسانی بودند که از افکار حروفیه متأثر شده و به احتمال قوی منسوب به قزلباشان بودند (یاشار اجاق، ۱۷۵). او جاق اعتقاد دارد: «به رغم تعقیب و مجازات شدید، کثرت افرادی که به طریقت‌های صوفیانه مختلف منسوب بودند و تبلیغات حروفی می‌کردند، قابل توجه‌اند. شاعران مهم قزلباش که در قرن شانزدهم میلادی زیسته‌اند، مانند حیرتی، محیطی، ویرانی و یمینی، از این زمره‌اند؛ به نحوی که اعتقاد به حلول که از طریق حروفیه انتقال یافته بود، در اشعار بسیاری از قزلباش‌ها مشاهده می‌گردد» (همانجا).

به هر حال پس از ورود فرقه حروفیه به آسیای صغیر، اندیشه‌های مذهبی آن به طور کلی در جامعه عثمانی رسوخ کرد، به طوری که الهام بخش جنبش‌های مختلف بعدی گردید (Amanat, 182-183).

انباشت و فربگی فکری فرق و نحله های پیشین و معاصر صفویه، باعث التقاط آراء و افکار گردید. این کاملاً روشن است که هر فرقه اگر می خواست در منطقه پیروانی بیابد اولاً می بایست اندیشه ای جدیدی عرضه کند، ثانیاً با تمایلات مردم سازگار باشد. بر این اساس، هر مکتب با افزودن بر مکاتب پیشین در پی کسب قدرت در شکلی جدید بود. این عمل تا حدودی به انبوهی از عقاید و تفکرات بعضاً موهن دامن می زد. چنانچه بعید به نظر نمی رسد حضور تفکراتی همچون اعتقاد به تثلیث در طریقت بکتاشیان و اعتقاد به الوهیت در مکتب حروفیه با ذهنیت افراد چنان آمیخته شده باشد که بعدها حتی روح الوهیت و حالت تثلیث گونه در جنید، حیدر و چندی بعد شاه اسماعیل به عنوان خمیر مایه های این آموزه ها در کالبد آسیای صغیر جلوه کرده باشد.

اندیشه غزا یکی از مهمترین عوامل شکل دهی سازمان نظامی پیشا دولت صفوی در میان قبایل ترکمان بود. انگیزه غزا از سوی جنید و حیدر و بعدها شاه اسماعیل، پیشتر با روحیه ترکمن های آناتولی سازگاری داشت. زیرا اجداد خاندان صفوی زمانی می توانستند از این نیرو و ایدئولوژی استفاده کنند، که به مبانی فکری و روحیات آنان توجه می کردند. اندیشه غزای با کفار همواره وجه شناخته شده ترکمن های ساکن در منطقه آسیای صغیر بود. چنانچه پیش از آنکه امیرنشین عثمانی به قدرت برتر منطقه دست یابد، استفاده از نیروی این جریان در سر لوحه کار امیران عثمانی قرار گرفت. از همین رو شکلگیری گروه های ترکمن برای غزا با کفار (هولت و لمتون، ۳۶۳)، اسباب سلطه و غلبه امپراطوری عثمانی را در منطقه فراهم آورد. بنابراین دور از نظر نبود نخستین سلاطین عثمانی همچون عثمان (۶۷۹-۷۲۵ ق) و اورخان (۷۲۵-۷۶۲ ق) به غزای ملقب شوند (همان، ۳۶۵). در نتیجه روحیه غزای ترکمن های آسیای صغیر باعث گردآوری عناصر انقلابی ترکمن های شیعه در کنار اعضای اولیه خاندان صفوی شد. این جریان نخستین بار از تجربه نبرد شیخ جنید در ممالک عثمانی شروع شد و سپس در غزای وی و شیخ حیدر با شاهان گرجی و ارمنی مناطق شمالی آشکار گردید.

۲. سیر تکاملی برآمدن خاندان صفوی

تصمیم شیخ صفی الدین اردبیلی مبنی بر حفظ رهبری طریقت در خاندان خود که از شیخ زاهد گرفته بود، روشن می کند وی از همان آغاز تصمیم گرفته بود که از طریقت چون نردبانی

برای رسیدن به قدرت سیاسی استفاده کند (سیوری، ۸). امتیاز جالب این رهبری، پیروان شیخ زاهد بود که بنا بر گفته عالم آرای شاه اسماعیل «در جهان به قرب صد هزار مرید بود و آنچه در خدمت بودند دوازده هزار نفر و چهار صد خلیفه داشت» (عالم آرای شاه اسماعیل، ۸). جهان گشای خاقان نیز به مریدان بی شمار شیخ زاهد اشاره می کند (جهانگشای خاقان، ۱۵).

به گفته حمدالله مستوفی، شیخ صفی الدین اردبیلی در میان توده و بزرگان مغول از جایگاه بالایی برخوردار بود (مستوفی، ۶۷۵). چنانچه اعتقادات صریح آخرین ایلخان مغول به شیخ صفی آشکار است (حسینی قزوینی، ۲۳۶). زیارت ابوسعید تیموری از بارگاه شیخ صفی در سال ۸۷۳ ق نیز از عزت و منزلت این مرد و خاندان وی حکایت می کند (روملو، ۴۷۹).

پس از شیخ صفی، فرزندش شیخ صدرالدین ریاست طریقت را بر عهده گرفت. در زمان صدرالدین، طریقت صفوی دارای قدرت زیادی شد، چنانچه حرکت ملک اشرف در زندانی کردن شیخ صدرالدین نشان از قدرت رو به گسترش صفویه می دهد (سیوری، ۱۱). چون شیخ صدرالدین «مرجع سلاطین اطراف گردید و سلاطین مغول را اعتقاد عظیم به آن جناب به هم رسیده سر به خط اطاعت و فرمانش نهادند» (وحید قزوینی، ۲۴). بدین سبب بود که جانی بیک ازبک پس از دفع ملک اشرف «به خدمت سلطان صدرالدین رسید و حالات و مقالات را مشاهده نمود، دست ارادت به ذیل سعادت آن سرور زده، متوجهات املاک و ضیاع و عقار آن حدود را که در ولایت اردبیل و دارالمرز و مغانات و غیره بوده به سیورغال آن عالی حضرت مقرر نمود» (حسینی استرآبادی، ۲۲). اما چون فهرست زمین ها تا قبل از رفتن جانی بیک تکمیل نشده بود این امر امکان تحقق نیافت (سیوری، ۱۲).

بنابراین از شیخ صفی تا شیخ صدرالدین شاهد شکلگیری گفتمان صفویه هستیم؛ آنان برای تبلیغ عقاید خود افرادی به نام پیر یا دده را به منطقه آناتولی می فرستادند تا توده مردم را به خود دعوت نمایند.

خواجه علی پسر شیخ صدرالدین پس از وی هدایت طریقت صفوی را بر عهده گرفت. به اعتقاد زرین کوب، پوشیدن لباس سیاه توسط خواجه علی و یا قرار دادن عکمی در جوار مقبره شیخ صفی که گفته می شد عکم رسول خداست، اقدامی زیرکانه برای رسیدن به قدرت بود و پذیرش تشیع آن هم در جوار اشخاصی مطمئن، نشان از تحول در معادلات فکری خاندان صفوی می داد که این خاندان وضع موجود را دیگر نمی پذیرد و برای یک رستاخیز عظیم به

اندازه لازم از رشد و نمو برخوردار گردیده است (زرین کوب، ۶۷). سیوری و متی موسی هم اعتقاد دارند که سرپرستی خواجه علی بر خانقاه صفویه سبب شد که ایدئولوژی شیعه آشکارا در طریقت نمود پیدا کند (سیوری، ۱۲؛ Moosa, 26).

شیخ ابراهیم پس از آنکه سجاده ارشاد را گسترده، خلفا را به اطراف و اکناف فرستاد به طوری که پس از چندی «از حدت جمعیت و ارادت مریدان در درگاه خدا عزت بی‌انتهای یافت و از مردم آنجا کسی را یارای مخالفت با اوامرش نبود» (ترکمان، ۱۷/۱). استقبال اصحاب ارادت از شیخ شاه، شهرت وی و طریقت صفوی را بیشتر کرد.

از شیخ صفی تا شیخ ابراهیم پیمایش تکاملی نفوذ گفتمان صفوی در آناتولی در شکل ارسال پیر و دده به آن منطقه و حفظ روابط روحی و معنوی با ساکنان این سرزمین صورت پذیرفت. در این هنگام جنبش‌ها و خیزش‌های زیادی در منطقه آناتولی شکل گرفته بود، و این جریان زمینه‌های زیادی برای تبلیغات سازمان صفوی بر جای گذاشت، تا اینکه جنید توانست روابط معنوی خاندان صفوی را با ساکنان آسیای صغیر بعد نظامی هم ببخشد و این سرآغاز جنبش درونی گفتمان صفوی برای کسب قدرت سیاسی بود.

شیخ جنید به واسطه تهدید جهان‌شاه و احساس خطر از جانب شیخ ابراهیم (عمویش) جلای وطن کرد و به آسیای صغیر رفت (سمرقندی، ۱۲/۳) که به جهت بذل و بخشش‌های سلاطین آن آوازه‌ای به هم زده بود. ولی این آوازه برای شیخ جنید جز رد صلاحیت محترمانه از اقلیم عثمانی دست آوردی دیگر در بر نداشت. تکیه‌گاه دیگر شیخ جنید سرزمین قره‌مان بود که تا به آن سال یعنی در حدود ۸۵۳ق هنوز زیر بیرق عثمانی نرفته بود. او چند سالی در این سرزمین گذراند و اعتقادش به تشیع شدت گرفت. همین باعث اصطکاک بین او و شیخ عبداللطیف گردید. شیخ جنید پس از فرار از این مهلکه قدم به سرزمین سوریه نهاد که تحت سیطره سلاطین مملوکی بود. در آنجا برای گردآوری نیروهای صوفی خانقاهی بنیان نهاد. اما به دلیل برخورد نیروهای سنی مذهب و جنگ فرقه‌ای که توسط مریدان مولانا احمد بکری و سایر شیوخ متعصب زمینه چینی شده بود از این سرزمین خارج شد و به طرابوزن رفت. ورود به طرابوزان مقارن با اولین جنگ کلاسیک شیخ جنید بود که سرانجام به نفع امپراطوری عثمانی تمام گردید (هیتس، ۱۷-۲۹) و آخرین حلقه از دولت شهرهای یونانی منطقه، ردای حاکمیت عثمانی را بر تن کرد (هامر پورگشتال، ۳۳۴/۱-۳۶۷).

به هر طریق، جنید پس از مدتی با نامه اوزون حسن مبنی بر دعوت وی به دیار بکر روبرو گردید و با شعیف فراوان آن را پذیرفت. وی چهار سال در دیار بکر به خدمت اوزون حسن گذراند و پس ازدواج با خدیجه بیگم خواهر حسن بیگ، روابط خویش را با خاندان آق قویونلو مستحکم نمود. چنانچه در طی این مدت دوازده هزار صوفی کارآموده پرورش داد و با نصب خلفایی از جانب خود، روی به سوی اردبیل نهاد (روملو، ۴۰۸).

این گفتمان تا زمان جنید در آسیای صغیر دارای اهمیت سیاسی بالایی بود؛ تأثیر معنوی شیخ جنید و شیخ حیدر بر ایلات ترک آسیای صغیر بقدری شدید بود که به قول روزبهان خنجی، ترکان شیخ جنید را الله و پسرش شیخ حیدر را ابن الله می خواندند (خنجی اصفهانی، ۲۶۴-۲۶۵). به هر حال به قول پاشازاده «عمده مقصود حسن بیگ ازین رابطه مصاهره، تکثیر اعوان و انصار در بلاد حکومت متجاوره بود؛ چه می دانست که غیر از اهالی دیاربکر، ایلات اترک شامات و ذوالقدر و قرامانیان و غالب احشام آناتولی - آسیای صغیر - و اغلب اهالی و ایلات آذربایجان، مرید و فدوی شیخ هستند» (پاشازاده، ۲۸).

بعد از کشته شدن جنید در جنگ شروانشاهان، حیدر در دربار اوزون حسن به سن رشد رسید و در ده سالگی از طریق عنایت دایی اش قدم به اردبیل گذارد تا سجاده ارشاد را از عمویش شیخ جعفر پس بگیرد (رویمر و جمعی از نویسندگان، ۲۵). ولی وی هم طی حمله ای ناکام به مناطق شیروان، کشته شد. پس از وی پسرش سلطان علی و بعد از وی اسماعیل روی کار آمد. تاج التورایخ در این باره می گوید:

«بقایای اشقیای حیدریه، اجتماعی از ترکان ملحد مشرب و رافضی مذهب تشکیل داده و در سنه خمس و تسعمائه فرخ یسار حاکم شیروان را به قتل رسانیده و در سنه سبع و تسعمائه با الوند میرزا محاربه نموده و مملکت او را متصرف شدند. خلفای اجدادش در دیار روم پراکنده شدند و با توزیع نامه هایی از شمار و حساب افزون و از حد و عد بیرون، مریدان و احباب را به همکاری دعوت کردند. عده بسیاری از مردم دیار روم دعوت او را پذیرفته و تابع امر او شدند» (رستمی، ۶۷).

این مردم صدها سال با اعتقاد به مهدویت زیسته و به حلول روح خدا در کالبد انسانی اعتقادی عظیم داشتند. به قول عبدی بیگ شیرازی وقتی اسماعیل خروج کرد از روم و شام و مصر و دیار بکر نیروهای صوفی و غازی به او پیوستند (شیرازی، ۳۸).

۳. خاستگاه فکری و جغرافیایی نیروهای نظامی صفویان (قزلباشان)

درباره بینش مذهبی قزلباشان که نیروهای صفویان بودند باید گفت «به یک معنی بدعت آمیز و به روی هر نوع التقاط باز بود و قبلاً با میراثی از اشکال و صور گوناگون مذهبی سیراب شده بود ... از این زاویه دید مشکل بتوان اشکال مذهبی قزلباشان را از اشکال مذهبی بکتاشی‌ها متمایز ساخت» (رویمر و دیگر نویسندگان، ۳۱۳).

نزدیکی گفتمان صفویه با مکتب بکتاشیه حاصل پیوند بین قزلباشان بود. یعنی نیروهای قزلباشان به عنوان حلقه اصلی گفتمان صفوی در طول چند دهه در معرض تبلیغات مکتب بکتاشیه قرار داشت. محقق طی مقاله‌ای با عنوان «ابعاد مذهبی و اجتماعی قزلباش در بلغارستان» به برخی خاستگاههای این جریان فکری پرداخته است. وی جدای از اینکه ریشه فکری قزلباشان را به شیعه می‌رساند، قائل به این است که این جریان در کنار علویان و بکتاشیان در یک گروه و گفتمان یکسان گرد آمدند (Bosako, 277-278). او می‌گوید که قزلباشان به حاج بکتاش به عنوان یکی از بزرگان احترام وافر می‌گذارند (Ibid). رضائی معتقد است که حتی خود شاه اسماعیل وابسته به فرقه بکتاشیه از درویش بود (Ramazani, 16). پاشازاده هم درباره ظهور صوفیان در آسیای صغیر معتقد است «صوفیان صفویه رفته رفته با خراباتیان بکتاشیه نسبتی پیدا کرده» بودند (پاشازاده، ۶۴). بر همین اساس پژوهشگری دیگر معتقد است شکل اولیه دولت صفوی شباهت و اشتراک فراوانی با شکل اولیه بکتاشیه و جنبش‌های نظیر آن در قلمرو عثمانی داشت (Green, 139). این شباهت تا جایی بود که برخی، قزلباشان را وابسته و مربوط به مکتب بکتاشیه می‌دانسته و پنداشته‌اند قزلباشان از دو گرایش بکتاشیه و صفویه تشکیل شده بودند (Moosa, 36). این طرز تلقی‌ها از گرایش‌های قزلباشان، آلبرت دوجا را ناگزیر کرد در کنار بررسی تاریخ بکتاشیان، به ارتباط بین قزلباشان و بکتاشی‌ها و همچنین نگرش صفویان ایران در قبال بکتاشیان قلمرو عثمانی در سالیان منتهی به قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم بپردازد (See Doja).

برخی از نویسندگان، قزلباشان را به عنوان گروهی متمایز از بکتاشیه تلقی می‌کنند، گرچه آنان نیز به پیوند و پیوستگی قزلباشان با بکتاشیه معتقدند (Moosa, 37). تیلور، کنسول انگلیس، در سفری که در سال ۱۸۶۶م به ارمنستان و کردستان و شمال بین‌النهرین کرد، مشاهده کرد که

در شهر عربکیر^۱، فرقه بکتاشیه مطلوب قزلباشان بود. او اذعان کرده است که میزبانان در این شهر سید عثمان نوری، درویشی بکتاشی بود و احترام زیادی نزد قزلباشان داشت (Ibid).

برخی از نویسندگان دیگر مدعی شده اند که قزلباش و بکتاشیه دو نام متفاوت برای مردم هستند. اما کروفوت که در سال ۱۹۰۰ از استان های قدیمی کاپادوکیا دیدن کرد، گزارش داد؛ قزلباشانی را ملاقات کرده که خود را بکتاشی صدا می زدند. همچنین در دیگر مناطق ترکیه نظیر ارزروم، قزلباشان خود را بکتاشی می نامیدند. به هر حال این اختلافات بین این دو گروه چندان قابل اهمیت نیست، چون در برخی ظواهر اعمال و عقاید و سلسله مراتب مذهبی شان بشدت به هم پیوند خورده اند (Ibid).

متی موسی در ادامه به تحلیل عقاید قزلباشان می پردازد و با بررسی سفرنامه سیاحان، برخی عقاید شان را که از مسیحیت، یهود و ... اخذ کرده اند، ارزیابی می کند. در این میان به برخی عقاید مشترک قزلباشان و بکتاشیه می پردازد. و در نهایت با بررسی برخی روستاهای قیرشهر و میسیونرهای بکتاشی همچو چلبی به این نتیجه می رسد که مردم این روستا، بکتاشی، قزلباش بودند و در زمره پیروان صفویه ایران قرار داشتند (Ibid, 43).

با توجه به مقدمه بالا باید گفت نیروهای عمده گفتمان صفویه که آنان را در بدست آوردن قدرت در ایران همراهی کردند. حاصل چندین قرن حضور و رشد اندیشه های مکاتب مختلف است که در جغرافیای سیاسی آسیای صغیر نهادینه شده بود. در طول نضج گیری این اندیشه ها در منطقه جنبش های زیادی صورت گرفت. اما این خیزش ها هیچگاه نتوانستند به سلطه برسد. شیخ جنید کاملاً به این امر واقف بود و حتی در درگیری هایی هم که در طرابوزان انجام داد کاملاً پی برد که نمی تواند در این منطقه دستگاهی سیاسی بنا کند. بنابراین در جستجوی راهکاری بود تا قدم به سرزمین اجدادی خود گذارد. او نیروهای اصیل خود را از چادر نشینان و قبایل ترک آسیای میانه گردآوری کرد که از لحاظ اقتصادی و سیاسی شرایطی بحرانی را سپری می کردند و هم از لحاظ عقیدتی به دنبال کسی بودند که به مبانی فکری آنان وفادار باشد.

شواهد و قرائن موجود نشان می دهد گذر شیخ جنید بخصوص در مناطق شرقی، مرکزی و جنوبی در مکانهایی بوده است که سالیان پیش تحت تأثیر افکار بابائیه، بکتاشیه، حروفیه و...

1. Arabkir

قرار داشته است. قبایل قزلباش^۱ همچون روملوه‌ها، استاجلوها و شاملوها ساکن مناطق سیواس، توقات و آماسیه بخشی مهم از مریدان جنید و همچنین حیدر را تشکیل می‌داده‌اند (سومر، ۵۵-۵۹).

البته باید اذعان کرد که در میان قبایل قزلباش، استاجلوها پیشتر در مبارزات شیخ حیدر در قفقاز همبسته وی بودند و نقشی فعال در قیام شاه اسماعیل ایفا کردند (Yldirim, 278). اینها قبایل بزرگ چادر نشینی بودند که به صورت گروهی در منطقه سیواس، آماسیه، توقات و قیر شهر زندگی می‌کردند. شاملوها ترکیبی از ترکمانان چادر نشین حلب بودند. آنان گله‌هایشان را در جنوب سیواس می‌چراندند. پس از دیدار شیخ جنید با بخشی از مردم این منطقه، آنان بعدها یکی از پایه‌های اصلی کار صفویان شدند (Ibid, 278-279).

روملوها ترکیبی از صوفی‌های استان‌های سیواس، قراحصار، توقات، آماسیه، چوروم و کانیک بودند. ورساق‌ها در منطقه آدنا- طرسوس و تورگوت زندگی می‌کردند. افشارها هم یک قبیله ترکمن بزرگ بودند که در آناتولی، آذربایجان و ... پخش شده بودند. تکلوها از ولایت تکه بودند (Ibid, 282-283).

بر این اساس باید گفت؛ آماسیه مرکز ظهور و انقلاب فرقه بابائیه بوده است (Brown, xix) و همچنین سیواس نخستین پایگاه حاج بکتاش ولی بود (Ibid, 164-165). بنابراین قزلباشان این مناطق در بطن افکار فرقه بابائیه و بعدها بکتاشیه قرار داشتند. حتی تکلوه‌های ولایت تکه در قرن ۱۴م مذهبشان را توسط مبلغان اعزامی قونیه به بکتاشی تغییر دادند (Moosa, 37). نتیجه اینکه گفتمان صفوی پس از استفاده از نیروهای قزلباش، که خود فرآورده مکاتب فکری آسیای صغیر بودند. توانست در ایران به سلطه برسد. این سلطه از طریق مبارزه با حکومت آق‌قویونلوها صورت پذیرفت و سرانجام آنان را از صحنه سیاسی ایران خارج کرد.

نتیجه

خلط عقاید در میان فرقه‌های مختلفی که در یک حوزه جغرافیای ظهور و یا رشد کردند،

۱. برای اطلاع بیشتر از هویت و محیط اجتماعی و سیاسی قزلباشان بنگرید به Yldirim . لازم به ذکر است که یلدریم در رساله دکتری خود با عنوان «ترکمانان در میان دو امپراتوری: سرچشمه هویت قزلباشان در آناتولی ۱۴۴۷-۱۵۱۴»، به نقش هویتی قزلباشان و جنبش‌هایشان پرداخته است. یلدریم پیشتر به مباحث طبیعت و خاستگاه‌های قبایل پرداخته است. در کنار آن به همزیستی و ناهمبستگی ترکمانان و عثمانی‌ها در محیط جغرافیایی توجه کرده است. همچنین ارتباط آنان را با صفویان مورد کاوش قرار داده است.

باعث شکلگیری نحله‌های فکری متنوع و گاه منسجم شد که توده مردم را با عقاید متناسب در بر می‌گرفت. این زمینه‌های فکری که عمدتاً از طریق ایرانیان در آسیای صغیر پایه گذاری شد یا قوام گرفت باعث همگرایی و همفکری توده مردم در قالب گفتمان های شیعی - صوفی شد. نیروهای که در این حلقه فکری رشد کردند، بعدها به عنوان تکیه گاه اصلی خاندان صفوی در قبضه کردن قدرت عمل کردند. قزلباشان به عنوان نیروهای عمده خاندان صفوی در شکلگیری و تثبیت قدرت صفویان بیشترین نقش را ایفا نمودند. ترک های این قبایل در سرتاسر آناتولی شرقی و جنوب شرقی پراکنده بودند و در طی چندین دهه در معرض تبلیغات مکاتب بزرگی همچون بابائیه، بکتاشیه، حروفیه و ... قرار گرفتند. بدون شک این قبایل دریافتی گسترده از مفاهیم مکاتب نوظهور داشتند و در این جهت در قلمرو عثمانی شورش های بسیاری بر پا کردند، ولی هیچ یک نتوانست معادله قدرت را تغییر دهد. نکته دیگر اینکه افراد برخی از این قبایل همگرایی خاصی با مکاتب آسیای صغیر نشان دادند، تا جایی که عده ای از آنان به مرور زمان در این فرق و مکاتب حل شدند. در ایران حلقه ارتباطی گفتمان صفوی با این سرزمین از دوران جنید شکل منسجم خود را یافت و این جریان رو به رشد، در دوران اسماعیل کارایی خود را نشان داد.

کتابشناسی

- آژند، یعقوب، حروفیه در تاریخ، نشر نی، تهران، ۱۳۶۹.
- ابن العبری، ابوالفرج، تاریخ مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.
- بدلیسی، شرف خان، شرفنامه، به اهتمام ولادیمیر ولیامینوف زرنوف، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷.
- پاشازاده، محمد عارف اسپانچی، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، به اهتمام رسول جعفریان، دلیل، قم، ۱۳۷۹.
- پطرو شفسکی، ایلپا پاولویچ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران، ۱۳۵۴.
- ترکمان، اسکندر بیگ، عالم آرای عباسی، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی، از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۶.
- حسینی قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، لبّ التواریخ، خاور، تهران، ۱۳۱۴.

- خنجی اصفهانی، فضل الله روزبهان، *تاریخ عالم آرای امینی*، به تصحیح محمد اکبر عشیق، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
- رستمی، عادل، «مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه»، *نشریه تاریخ در آینه پژوهش*، ۱۳۸۵، شماره ۱۲.
- رفیق، احمد، «رافضی‌گری و بکتاشیگری»، ترجمه توفیق هـ سبحانی، *مجله معارف*، ۱۳۷۲، دوره دهم، شماره ۱.
- روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹.
- رویمر و جمعی دیگر از نویسندگان، *تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ سوم، جامی، تهران، ۱۳۸۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.
- سبحانی، توفیق و انصاری، قاسم، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ۱۳۵۵، شماره ۱۲۰.
- سمرقندی، عبدالرزاق، *مطلع السعدین و مجمع البحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، طهوری، تهران، ۱۳۵۳.
- سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ نهم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
- سومر، فاروق، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه دکتر احسان اشراقی و محمدتقی امامی، گستره، تهران، ۱۳۷۱.
- شیبی، مصطفی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم*، ترجمه علی ذکاوتی قراگوزلو، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- شیخ نوری، محمد امیر، «نهضت حروفیه در ایران»، *مجله نامه انجمن*، ۱۳۸۲، شماره ۹.
- شیرازی، عبدی بیگ (نویدی)، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، نشر نی، تهران، ۱۳۶۹.
- عالم آرای شاه اسماعیل*، به تصحیح اصغر منتظر صاحب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹.
- عالم زاده، هادی و دزفولی، فهیمه، *نقدی بر مقاله «حاج بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»*، *مجله تاریخ اسلام* دانشگاه باقر العلوم، ۱۳۸۵، شماره ۲۶.
- قلیچ، ارول و دیگر نویسندگان، *تاریخ و جغرافیای تصوف*، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۸.
- کیانی، محسن، *تاریخ خانقاه در ایران*، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۹.
- گولپینارلی، عبدالباقی، *ملامت و ملامتیان*، ترجمه توفیق سبحانی، روزنه، تهران، ۱۳۷۸.

مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه چی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، بی تا.

مزاوی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، گستره، تهران، ۱۳۶۳.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر، تاریخ جهان آرای عباسی، به اهتمام سید میر محمد صادق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیان فر، زرین، تهران، ۱۳۶۷.

هلموت، ریتز، آغاز فرقه حروفیه، ترجمه حشمت مویذ، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۱.

هولت، پی. ام و آن. ک. س. لمبتون، تاریخ اسلام، ترجمه احمد آرام، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.

هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، چاپ چهارم، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۷.

یاشار اوجاق، احمد، «از عصیان باباییان تا قزلباش گری؛ نگاهی به تاریخ و رشد علویان در آناتولی»، ترجمه‌ی شهاب ولی، مجله تاریخ اسلام، دانشگاه باقر العلوم، ۱۳۸۵، شماره ۲۷.

Agoston, Gabor And Bruce Alan Masters, Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York, Infobase Publishing, 2009.

Amanat, Abbas And Magnus Thorkell Bernhardsson, Imagining the end: visions of apocalypse from the ancient Middle East to modern America, I.B.Tauris & Co ltd, 2002.

Babinger, franz, Mehmed the Conqueror and His Time, second Edition, New jersey, Princeton University Press, 1992.

Birge, Kingsley john. The Bektashi Order of Dervishes, London, Luzac & Co, 1966.

Bosako, vesselin, «Religious And Sociocultural Dimensions Of The KAZALBASHI Community In Bulgaria», The scientific journal FACTA UNIVERSITATIS, Series: Philosophy and Sociology, Volume 2, No 6/2, 1999.

- Brown, John pair, *The Darvishes: Or Oriental Spiritualism*, Third Edition, London, Frank Cass and Company Limited, 1968.
- Doja, Albert, «A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey», *Journal of Church and State*, Volume 48, Issue 2, 2006.
- Green, Nile, *Sufism: A Global History*, John Wiley & Sons Ltd, 2012.
- Koprulu, Mehmet Fuat and Gary Leiser and Robert Dankoff, *Early Mystics in Turkish Literature*, New York, Routledge, 2006.
- Koprulu, Mehmed Fuad, (1992), *The Origins of the Ottoman Empire*, translated by Gary Leiser, State University of New York Press.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites: the Ghulat Sects*, New York, Syracuse University Press, 1987.
- Najafi Barzegar, Karim, *Mughal-Iranian Relations: During Sixteenth Century*, Indian Bibliographies Bureau, 2000.
- Burrill, Kathleen R. F., *The Quatrains of Nesimî, Fourteenth-Century Turkic Hurufî*, Mouton, 1973.
- Norris, H. T., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, University of South Carolina Press, 1993.
- Ramazani, Rouhollah, *The Foreign Policy of Iran: A Developing Nation in World Affairs, 1500-1941*, University Press of Virginia, 1966.
- Shaw, Stanford Jay, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, V 2, London, Cambridge University Press, 1976.
- Staffa, Susan Jane, *Conquest And Fusion*, Leiden, E.J.Brill, 1977.
- Toussulis, Yannis and Robert Abdul Hayy Darr, *Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology*, Quest Books, 2011.
- Tschudi, R. «Bektashiyya» *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden, E. J. Brill, 1960.
- Trimingham, John Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1973.

Yildirim, riza, Turkomans Between Two Empires: The Origins Of The Qizilbash Identity In Anatolia (1447-1514), Thesis In Department of History Bilkent University Ankara, 2008.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۸۴-۶۳

بررسی ریشه‌های تاریخی چهارضرب قلندران*

دکتر مهدی حسن زاده/ استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۱
پیمان ابوالبشری/ دانشجوی دکتری رشته تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

مطالعه آثار بر جا مانده از فرهنگ ایران قبل از اسلام و پس از آن، گویای این واقعیت است که داشتن موی سر و صورت در فرهنگ ایرانیان نکته منفی محسوب نمی‌شده است. چهره بزرگان و مردم عوام، پادشاهان هخامنشی و پادشاهان و روحانیان ساسانی نشان می‌دهد که در ایران قبل از اسلام تراشیدن موهای سر و صورت، بجز موارد معدود، تقریباً ناشناخته بوده است. در قرون اولیه پس از اسلام نیز با توجه به گزارش‌های مربوط به توصیف سیمای پیامبر اکرم (ص) و نیز تأثیرپذیری ایرانیان از این سنت، پذیرش رواج رسم چهارضرب در میان ایرانیان تازه مسلمان ممکن نیست. اما با ظهور قلندران، با افرادی روبرو می‌شویم که موهای سر، صورت و ابروان خود را تراشیده و در اصطلاح چهارضرب می‌کردند. دلایل متعددی همچون حضور بوداییان در شرق ایران در قرون اولیه اسلامی و پایبندی ایشان به چهارضرب، شناخت ایرانیان مسلمان و قلندریه از ایشان، نیت تقریباً مشابه هر دو گروه از عمل چهارضرب و حمل سنگ و استره توسط هر دو گروه نشان می‌دهد که به احتمال قوی چهارضرب قلندریه تحت تأثیر دین بودایی و راهبان آن بوده است.

کلیدواژه‌ها: ملامتیه، قلندریه، دین بودایی، چهارضرب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۸/۲۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۸/۱۲.

1. Email: hasanzadeh@um.ac.ir

2. Email: peiman.ab@gmail.com

مقدمه

تأثیرپذیری و تاثیرگذاری فرهنگ‌ها بر یکدیگر از مباحث مورد توجه محققان بوده است؛ شناخت دقیق و علمی از چگونگی این تأثیر و تأثرات، که گاه در نتیجه غلبه و چیرگی نظامی و گاه نیز به دلایل دیگری همچون مجاورت و نزدیکی فرهنگ‌ها بوده است، به برخی از ابهامات موجود در مورد بعضی از عادات و رسوم رایج در فرهنگ‌های گوناگون پاسخ می‌دهد. به عنوان نمونه، در فرهنگ ایرانی می‌توان به رواج چهارضرب، یعنی تراشیدن موی سر و صورت و ابرو در میان قلندران اشاره کرد؛ رسمی که مطالعه تاریخ ایران پیش از اسلام و پس از آن نشان می‌دهد که در فرهنگ ایرانیان چنین چیزی از روی عادت وجود نداشته است و به احتمال زیاد، ریشه آن را باید در فرهنگ‌های غیر ایرانی جستجو کرد.

قلندریه از فرق ملامتیه است (نک. سهروردی، ۳۰) و بنابر گفته عبدالرحمن جامی (۸۹۸ق) ملامتی یعنی «هو الذی لا یظهر خیرا و لا یضمّر شرا» (جامی، ۶). به گفته برخی، آغازگر قلندریه جمال‌الدین محمد بن یونس ساوجی (م ح ۶۳۰ق) بوده و بنابراین این فرقه در حدود اوایل قرن هفتم هجری ظاهر شده است (نک. صفا، ۱۶۶؛ Trimingham, 267). احتمالا مبنای قضاوت این محققان گزارش مقریزی است. طبق گفته مقریزی (۸۴۵ق)، آغاز پیدایش قلندریه و رسوم آنها در دمشق به اوایل سده هفتم هجری برمی‌گردد (نک. مقریزی، ۶۱۶). باید متذکر شد که او در پی آن نبوده است تا پیدایش قلندریه را به قرن مذکور نسبت دهد، بلکه منظور وی پیدایش آنها در دمشق بوده است. به علاوه، با وجود اشاراتی به قلندران در منابع مختلف از اواسط قرن چهار هجری به بعد (نک. ابو روح، ۶۷؛ سنایی، ۱۳۵؛ نیز نک. انصاری، ۲۶۲؛ کیانی، ۴۷-۲۴۶؛ دوبروین، ۱۷۹؛ شفیع کدکنی، ۱۳۸۶، ۴۰-۳۸)، باید تاریخ پیدایش قلندران را، ولو نه به عنوان یک طریقت متمایز، قبل از سده هفتم هجری و در خراسان دانست.

آن چنان که گفته شده است، ظاهرا قلندران به قید و بندهای اجتماعی اهمیت نمی‌دادند و در باب امور شرعی نیز کم توجه بوده‌اند. گاه به دلیل تعارض افراطی آنها با تصوف پذیرفته شده و بخصوص با شریعت، برخی منابع، قلندریه را از سلاسل صوفیه به شمار نیاورده‌اند (نک. سهروردی، ۳۳-۳۰؛ کاشانی، ۱۲۲) اما گاهی همین منابع از آنها به خوبی و تحسین یاد کرده‌اند (نک. سهروردی، ۳۱-۳۰؛ نیز نک. کاشانی، ۱۲۱-۱۲۲). از این گفته‌ها می‌توان استنباط کرد که احتمالا قلندریه دو گروه بوده‌اند: گروهی از اعقاب بلافصل ملامتیه بوده و نظر

مساعدی به آنها وجود داشته است و گروهی نیز به خاطر عدم پابندی مطلق به شریعت، از دایره تصوف خارج دانسته می‌شده‌اند.

به رغم برخی تحقیقات در زمینه قلندریه (به عنوان نمونه نک. میرعابدینی و افشاری؛ شفیع‌ی کدکنی، غنی، ۴۴۵-۴۴۰؛ زرین‌کوب، فصل ۱۵؛ دوبروین، ۱۹۱-۱۷۶) خاستگاه برخی آموزه‌ها و رسوم این فرقه هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. به طور کلی، مشخصات قلندر و وجوه تمایز ظاهری او عبارت بودند از پوشیدن جامه معین، تراشیدن موهای سر و صورت، سوراخ نمودن دست‌ها و گوش‌ها جهت آویز نمودن حلقه‌های فلزی به نشانی پشیمانی و ندامت، و تنقیب‌الاحلیل^۱ به نشانه عفت و پاکدامنی (Trimingham, p.268)، که قسمت عمده آنها از نظر شرع مجاز نیست.

چنان که ملاحظه می‌شود، از رسوم قلندران می‌توان به رسم چهارضرب، یعنی تراشیدن موهای سر، ابرو، ریش و سبیل اشاره کرد. در مورد این که چنین چیزی میان همه قلندریه مرسوم بوده است، اتفاق نظر وجود دارد، اما زمان رواج این رسم در میان ایشان بخوبی روشن نشده است. به عنوان مثال، گاهی روایت تاریخ فرشته در شرح حال جمال‌الدین ساوجی برای روشن شدن منشأ چهارضرب قلندریه مبنا قرار گرفته است. طبق این گزارش، رسم چهارضرب بر اساس دو روایت به جمال‌الدین ساوجی می‌رسد، که وی یکی از آنها را درست‌تر می‌داند: «اما قول صحیح آن است که سید جمال‌الدین ساوی به زیبایی شهره بود. زنی از بزرگان مصر عاشق او شد ... آن زن به دنبال او آمد...، سید جمال زوال حُسن خود را از خداوند خواست و موی سبیل و ریش و ابروی او از بین رفته و زن به مصر بازگشت و در نهایت سید جمال نجات یافت» (هندوشاه استرآبادی، ۴۰۸؛ نیز نک. ابن بطوطه، ۲۱/۱-۲۰). احتمالاً زرین‌کوب بر همین اساس جمال‌الدین را واضع این رسم دانسته است (زرین‌کوب، ۶۶-۳۶۴). اما به نظر می‌رسد تاریخ شیوع این رسم را بتوان به قبل از جمال‌الدین نیز برگرداند، چنان که قاسم غنی (غنی، ۴۴۴)، زمان پیدایش چهارضرب را براساس گزارش مقریزی تا سده پنجم هجری به عقب برمی‌گرداند. مقریزی در بخشی از *حطط* خود که پیرامون زاویه‌های قلندری سخن گفته، آورده است: «و از این بدعت از ابتدای ظهور تاکنون بیش از چهارصد سال می‌گذرد» (مقریزی،

۱. منظور از آن وارد ساختن حلقه آهنی در آلت جنسی برای فرار از ازدواج و عدم امکان تمتع از لذات جنسی بوده است (نک. ابن بطوطه، ۲۹۸/۱).

(۶۱۶). با توجه به این که مقریزی اواسط سده نهم هجری از دنیا رفته است، لذا قلندران و رسم ایشان در نحوه آرایش ظاهری خود، حداقل می‌تواند تا سده پنجم هجری به عقب بازگردد. از نکات دیگری که کمتر بدان پرداخته شده است، ریشه‌های تاریخی چهارضرب قلندریه است. از آنجا که برخی معتقدند قلندریان در سر و شکل ظاهری خود، و بویژه در چهارضرب، یادآور سیمای بعضی از مردم ایران قبل از اسلام بوده‌اند (نک. شفيعی کدکنی، ۶۵ و ۷۴)، تحقیق حاضر بر آن است تا نشان دهد که ایرانیان، چه پیش از اسلام و چه در دوره اسلامی تا قبل از قلندریه، به طور کلی اهل چهارضرب نبوده‌اند. با این حال اگر قبل از اسلام مواردی از تراشیدن موی سر و صورت بین ایرانیان مشاهده شده است، حداکثر مربوط به تراشیدن یک عضو مانند ابرو و یا ریش است، که البته چنان که در ذیل نشان داده خواهد شد، یک مورد از آن (ابرو) خلدشه‌پذیر بوده و در مورد دیگر (ریش) صورتی فراگیر نداشته است تا بتواند خاستگاه و دستمایه چهارضرب قلندریه شود. در ادامه، نشان داده خواهد شد که چنین رسمی را قلندریه به احتمال بسیار از دین بودایی و راهبان آن وام گرفته‌اند.

موی سر و صورت نزد ایرانیان

الف. پیش از اسلام

در مورد وضعیت موهای سر و صورت در میان ایرانیان قبل از اسلام، منابع تحقیق برای دوره مادها و سپس هخامنشیان عمدتاً تصاویر نقش شده بر کتیبه‌ها، سکه‌ها و ظروف است. تصاویری که از مردم عوام و نیز بزرگان آنها موجود است (نک. دیاکونوف، ۴۹ و ۶۲؛ همو، ۱۴۰، ۱۸۱، ۳۰۵، ۳۰۷ و...)، نشان می‌دهد آنان دارای موها و ریش‌های بلند و بافته‌ای بوده‌اند. حتی الواحی از هزاره سوم قبل از میلاد موجود است که نشان می‌دهد ساکنان قدیمی سرزمین ماد «ریشی کوتاه و گیسوانی بلند و بافته» داشته‌اند (نک. همو، ۱۰۲).

در برخی از نقش برجسته‌ها و همچنین بر روی برخی سکه‌های هخامنشی، چهره پادشاهان با موی سر پرپشت و ریشی انبوه و بلند تصویر شده است (نک. اومستد، بخش تصاویر: تصویر سوم؛ ویسهوفر، ۱۱۸؛ گدار، ۱۲۲). در پلکان اصلی آپادانا نیز افسران پارسی که به حضور شاهنشاه می‌رسند، به همان صورت نشان داده می‌شوند (اومستد، بخش تصاویر: تصویر پنجم؛ گدار، ۱۲۲). این وضعیت در تصاویر اقوام زیر سلطه هخامنشی که در برجسته-

کاری پلکان شرقی تالار آپادانا تصویر شده‌اند، نیز به چشم می‌خورد (نک. ویسهوفر، ۱۱۵). در این پلکان، نمایندگان تمام ملل از ماد، بابل، عیلام، لیدیه و ... در هنگام تقدیم خراج با سر و ریشی بلند نشان داده شده‌اند. در تصاویر مربوط به هخامنشیان یک استثناء دیده می‌شود. یکی از تصاویر به جوانی مربوط می‌شود که ریش خود را تراشیده است (اومستد، بخش تصاویر: تصویر چهاردهم).

به رغم تفاوت در شیوه آرایش مو با هخامنشیان، پارتیان نیز داشتن موی سر، صورت و به ویژه سبیل‌های پرپشت را برای زیبایی واجب می‌شمرده‌اند، موضوعی که سکه‌های این دوره شاهد درستی آن است (گیرشمن، ۴۹۳: تصویر شماره ۸۶).

با روی کار آمدن ساسانیان، تغییر عمده‌ای در رسم و سنت ایرانیان در این باره به وجود نیامد. نقش برجسته روحانی بزرگ ساسانی، کرتیر، در نقش رجب، با موهای بافته و ریخته شده بر روی شانه‌ها (گذار، ۲۳۷)، سکه‌های اردشیر اول (نک. کریستن سن، ۶۰) که در آنها وی با موی سر و ریش بافته نشان داده می‌شود، و سکه‌های دیگر پادشاهان ساسانی (نک. همو، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲ و ...)، و نیز جام‌های معروف باقی مانده از این دوره (گذار، ۲۸۷) تأیید کننده این مطلب است.

باید توجه داشت که آنچه در مورد یکی از سرداران اواخر دوره ساسانیان، ملقب به ذوالحاجب، گفته‌اند، مبنی بر این که وی ابروان خود را می‌تراشیده است، و این نشان می‌دهد که پیش از قلندریه چنین رسمی در بین ایرانیان وجود داشته (نک. شفیع کدکنی، ۷۴)، خدشه‌پذیر است. از ظاهر منبعی که در این مورد بدان استناد شده است، یعنی فتوح البلدان، به طور مطلق چنین استنباط نمی‌شود که ذوالحاجب ابروان خود را می‌تراشیده است؛ زیرا در نسخه‌های مختلف کتاب مذکور، از این خبر، معانی متفاوتی فهم می‌شود. به عنوان مثال، در حالی که شاید بتوان از نسخه چاپ قاهره تراشیدن ابرو را برداشت کرد^۱ (بلاذری، ۳۰۸)، در چاپ بیروت گفته شده است که ذوالحاجب به خاطر بلندی ابروانش و جلوگیری از آزار رسیدن به چشمان خود آنها را می‌بسته^۲، و نه این که می‌تراشیده است (بلاذری، ۲۵۲؛ نیز نک. سجادی، ۲۰۸). به علاوه، در صورت پذیرش این برداشت که وی ابروهای خود را می‌تراشیده،

۱. «و سمي ذا الحاجب، لأنه كان يعضب حاجبيه، ليرفعهما من عينه كبرا».

۲. «و سمي ذا الحاجب، لأنه كان يصعب حاجبيه، ليرفعهما من عينه كبرا».

باید توجه داشت چنین امری بین همه متداول نبوده است. چنان که در بالا اشاره شد، منابع تصویری مربوط به ایران قبل از اسلام نیز چنین سستی را نشان نمی‌دهد و ذوالحاجب نیز به خاطر اذیت نشدن چشمان خود به چنین کاری دست می‌زده است. در نهایت، با فرض این که چنین عملی (یعنی تراشیدن ابرو) رسم هم بوده باشد - که سندی هم در این باره وجود ندارد - دلیلی بر اثبات چهارضرب در بین ایرانیان قبل از اسلام نیست؛ زیرا در صورت استناد به عمل ذوالحاجب برای رسیدن به انجام عمل تراش موهای سر و صورت در ایران قبل از اسلام، این مورد خاص فقط می‌تواند به رسم تراشیدن ابرو اشاره داشته باشد و نه چهارضرب. به علاوه، برخی استنادها به فرستادگان خسرو پرویز، از آخرین پادشاهان سلسله ساسانی، که با ریش‌های تراشیده به حضور پیامبر رسیدند (نک. شفیع کدکنی، ۷۵)، به احتمال زیاد نیز نمی‌تواند نشانگر وجود رسم تراشیدن ریش میان ایرانیان قبل از اسلام بوده باشد. در ماجرای مورد اشاره، بعد از آنکه سفیران پادشاه مذکور به حضور پیامبر رسیدند، بنا بر گزارش برخی از منابع، حضرت در مورد علت تراشیدن ریش‌هایشان پرسید و آنها در پاسخ گفتند که «پروردگار ما» چنین دستوری داده است. گرچه بعضی از منابع در مورد عبارت «پروردگار ما» تفسیری ندارند (مجموع التواریخ و القصص، ۲۵۱)، اما برخی او را خسرو پرویز دانسته‌اند (طبری، ۱۱۴۳)، به این معنی که پادشاه به آنها دستور چنین اقدامی داده است. چنان برداشت می‌شود که این عمل نمی‌تواند رسم معمول بوده باشد؛ زیرا همان طور که در بالا اشاره شد، پادشاهان ساسانی، و از جمله خسرو، ریش خود را نمی‌تراشیده‌اند (در مورد خسرو نک. کریستن سن، ۱۹-۳۱۸، شکل‌های ۴۲ و ۴۳)، و اگر چنین عملی خوب تلقی می‌شد، در درجه اول پادشاهان به آن اقدام می‌نمودند. همچنین، به نظر می‌آید که پیامبر(ص) نیز انتظار دیدن چنین ظاهری را نداشته است. از آنجا که پیامبر برای پادشاه ایران نامه نوشته و او را به دین اسلام دعوت نموده بودند، لازمه این امر، آگاهی حضرت از فرهنگ ایرانیان بوده است. گمان می‌رود که سؤال پیامبر(ص) از فرستادگان خسرو پرویز در مورد علت تراشیدن ریش خود، به نوعی نشان می‌دهد که شکل ظاهری آنان خلاف انتظار آن حضرت بوده و بر همین اساس ایشان را به سؤال واداشته است. هر چند دلیل روشنی در این باره در دسترس نیست، ولی می‌توان حدس زد که دستور خسرو پرویز به فرستادگان خود برای تراشیدن ریش‌هایشان، بدان خاطر بوده است که تقابل خود را با اسلام و اندیشه پیامبر(ص) نشان دهد. همچنین باید توجه داشت که با وجود

جنگ‌های مختلف بین ایرانیان و اعراب مسلمانان، مورخین به مورد و یا موارد دیگری از این نوع اشاره نداشته‌اند. بنابراین، شاید بتوان گفت: ریش تراشی مورد اشاره، در فرهنگ ایرانیان قبل از اسلام غیر معمول بوده است.

باری، حداقل تا آنجا که از منابع موجود برمی‌آید، ایرانیان پیش از اسلام به احتمال زیاد رسم و عادت تراشیدن موهای سر، ابرو و یا ریش - چه رسد به چهارضرب - را در میان خود نداشته‌اند.

ب. پس از اسلام

اگرچه با ورود اسلام به ایران و پذیرش آن از طرف ایرانیان، جامعه ایرانی دستخوش تحولاتی بنیادین در عرصه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی شد، اما با توجه به نگاه سنت اسلامی به آرایش مو، در این قسمت تغییر خاصی در فرهنگ عموم/ایرانیان به وجود نیامد. از آنجا که ایرانیان اسلام را پذیرفته و در نتیجه فرهنگ اسلامی از طرف آنها مورد پذیرش واقع شد، برای آشنایی با چگونگی نگاه قاطبه ایرانیان مسلمان به موهای سر و صورت، باید جایگاه این رسوم را، ولو با یک نگاه کلی، در سنت اسلامی مورد بررسی قرار داد.

چنان که می‌دانیم، سنت اسلامی به اندازه‌ای برای ریش حرمت قائل است که از آن به «محاسن»، یعنی خوبی و زیبایی تعبیر می‌کند. به علاوه، در این مورد می‌توان به روایت‌هایی که دربارهٔ چهرهٔ مبارک پیامبر اکرم (ص) در منابع اسلامی آمده است، اشاره کرد. طبق یکی از آنها، از هند بن ابی هاله روایت شده که «[پیامبر] موهایش نسبتاً صاف بود و به طور معمول آن را جمع می‌فرمود و اگر آویخته می‌کرد از لالهٔ گوشش فروتر نبود ... ابروانش کمانی و کشیده و پرپشت بود ... ریش آن حضرت انبوه بود» (ترمذی، ۲۷). روایت دیگر را علامه طباطبایی از ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) نقل کرده است، که «آن حضرت دو گیسو داشت، و آن رسمی بود از هاشم جد اعلای آن حضرت» (طباطبایی، ۱۵). حتی ام‌هانی اشاره‌ای دارد مبنی بر این که رسول خدا را دیدم که چهارگیسوی بافته داشت (همو، ۱۶).

توجه به موی سر نزد مسلمانان به اندازه‌ای بوده که گاه تراشیدن بخشی از موها به منزلهٔ یکی از راه‌های مجازات و بی‌آبرو ساختن افراد تلقی می‌شد؛ به عنوان نمونه، طلحه یکی از طرفداران امام علی (ع) را در بصره با تراشیدن ریش بی‌آبرو ساخت (شیخ مفید، ۳۰۷). در سنت اسلامی گاه دیده شده که تراشیدن مو برای تشرف به اسلام بوده است؛ نمونهٔ آن ماجرای اسلام

آوردن واژه بن الاسقع، یکی از اهل صغه است. پس از پذیرش اسلام از طرف وی، پیامبر (ص) به او فرمودند: «برو و مویی که داری و در زمان کفر بر تو روییده است بتراش و با آب سدر شستشو کن» (کیانی، ۳۹۶). چنان که فهمیده می‌شود، تراشیدن موی سر در اینجا نشانه توبه، ورود و تشرف به اسلام بوده است. بنابراین، اسلام به مو نگاه منفی نداشته است، هرچند در مواردی تراشیدن آن را لازم دانسته است: از جمله سنت حلق در موسم حج. برای اعراب جاهلی، حج بدون حلق کامل شمرده نمی‌شد (کلبی، ۱۴). با ظهور اسلام نیز، سنت تراشیدن موی سر در مراسم حج مورد تأیید قرار گرفت و از طرف مسلمانان نیز تداوم بخشیده شد.

به هر حال، اسلام و سنت اسلامی اهمیت زیادی برای موی سر و صورت قائل بوده و بعد از ورود اسلام به ایران، فرهنگ عموم ایرانیان نیز بر همین منوال بوده است. با توجه به این که بخشی از تاریخ ایران بعد از اسلام به علویان طبرستان ارتباط دارد، و از طرف دیگر، از آنجا که به نظر می‌رسد گیسوان بافته یکی از شعارهای علویان - و نیز فاطمیان - بوده است (قس. محقق، ۴۱)، می‌توان نتیجه گرفت که ایرانیان علوی هم بدین رسم پایبند بوده‌اند. به عنوان مثال، سعدی داستانی نقل می‌کند که از تداوم این سنت در نزد علویان، و احتمالاً علویان ایران، حکایت دارد: «شیادی گیسوان بافت، یعنی علوی است...» (سعدی، ۷۵). در کنار نگاه عموم ایرانیان مسلمان به موهای سر و صورت، نگاه صوفیه و قلندریه را در این زمینه نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد.

صوفیه و پیرایش/آرایش موی سر و صورت

ظاهراً صوفیه نگاه واحدی به موهای سر و صورت نداشته‌اند. به عنوان مثال، وقتی ابن قیسرانی (م ۵۰۷ق)، یکی از نویسندگان بزرگ صوفیه، نظام خانقاهی را در سده پنجم هجری شرح می‌دهد، هیچ اشاره‌ای به سنت تراشیدن مو نمی‌کند (شفیعی کدکنی ۵۷۳). در برابر آن، می‌توان نمونه‌هایی از تراشیدن و حلق موی سر و صورت را در بین صوفیان متقدم به دست داد، چنان که گویا بایزید بسطامی (م ۲۶۱ق) تراشیدن سر و ریش را برای رهرو واجب می‌شمرده است (نک. ابن جوزی، ۲۴۶؛ سهلگی، ۱۸۸). با وجود این، دلایل به نفع وجود سنت سر تراشی در بین صوفیه است. گزارش‌های مختلفی وجود دارد که نشان می‌دهد تراشیدن موهای سر در بین صوفیه با رویکردهای مختلفی وجود داشته است، چنان که گاهی سنت و عادت معمول بوده

است. گفته‌های باخرزی از رواج تراشیدن موهای سر در بین برخی از صوفیان حکایت دارد. وی هنگام صحبت از شیوه حمام رفتن صوفیان می‌نویسد «و سنت در میان صوفیان آن است که بی‌اصحاب به حمام نروند. صلاهی حمام در دهند و به جمع روند و غسل بیارند و سر حلق کنند» (باخرزی، ۱۵۳-۱۵۲).

گاهی تراشیدن سر در بین آنها برای توبه بوده است. در این مورد، می‌توان از گزارش ابن بطوطه (م ۷۷۹ق) استفاده کرد، گزارشی که در مورد یکی از عرفای دهلی به نام «محمود الکبا» (؟) است. وی درباره او گزارش می‌دهد که روزهای جمعه برای مردم وعظ می‌کرد و آنها اعتقاد داشتند که روزی او از غیب می‌رسد؛ زیرا با وجود ظاهر و وضع مالی نامناسب، به همه آنها که بر او وارد می‌شده‌اند خوراک، زر، پول و خلعت می‌داده است. ابن بطوطه ادامه می‌دهد: «موعظه او موجب تنبه و توبه کثیری شده که سرهای خود را می‌تراشند و حال به آنان دست می‌دهد و گاهی نیز از خود بیخود می‌شوند» (ابن بطوطه، ۲/ ۲۳-۲۲؛ نیز نک. ابن منور میهنی، ۲۳۲).

گاهی تراشیدن موی سر برای تشرف به طریقت بوده است. به عنوان مثال در مناقب *اوحیدالدین کرمانی*، آمده است که، بعد از آنکه شخصیت و نام *اوحیدالدین* (م ۶۳۵ق) برای همسفرانش آشکار می‌شود، آنها «سر می‌تراشند و خرقه می‌پوشند و درویش می‌شوند» (مناقب *اوحیدالدین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی*، ۳۷-۳۲). و گاهی هم نشان توبه و تشرف، توأمان، بوده است. به عنوان مثال شیخ امین الدین بلیانی (م ۷۴۵ق) برای توبه دادن و آغاز سلوک مریدان، موهای سر و به خصوص موهای پیشانی آنها را همراه با خواندن دعاها و دعاهایی خاص کوتاه می‌کرده است (نک. ابن عثمان، ۲۵-۲۱).

باری، سنت کوتاه کردن بخشی از موهای سر و صورت در طریقت‌های مختلف صوفیانه وجود داشته و می‌توان آن را از آداب و رسوم اسلامی، به ویژه از اعمال حج، متأثر دانست.

قلندریه و رسم چهارضرب

چنان که گفته آمد، چه قبل از اسلام و چه پس از آن، نمی‌توان نشانه‌هایی دال بر رواج رسم چهارضرب در بین ایرانیان سراغ گرفت. اگر هم مواردی از تراشیدن موی صورت نشان داده شده است، نشان دهنده رسم چهارضرب به تمام معنی نیست. بنابراین، از یک طرف منابع

نشان می‌دهد که چنین رسمی در بین ایرانیان وجود نداشته است. و از طرف دیگر، قلندریه در منابع خود مدعی‌اند که تراشیدن موهای سر و صورت اولین بار در میان ایشان سنت شده است، چنان که سید جلال‌الدین بخاری (م ۶۹۰ق)، بنیانگذار فرقه جلالی، از فرق قلندریه، در تراش-نامه منظوم خود، قلندران را اولین کسانی می‌داند که به این راه رفته‌اند. او در منظومه خود و در جایی که می‌خواهد تفسیری از رسم تراش به دست بدهد، چنین سروده است:

از تراش و وصله و اسباب او	از صفات و معنی آیات او
چون بدانند صورت اهل تراش	چارضرب است نیست پنهان هست فاش
اولش ریش و بروت آنگاه سر	بعد از آن ابرو بودای پر هنر
هر یکی را معنی فرموده‌اند	رهروان ما تقدم بوده‌اند

(برتلس، ۶۱۶)

چنان که پیدا است، شاعر در آنجا که به پیشگامی پیروان طریقت خود در عمل به چهارضرب اشاره می‌کند، پیشگامان رسم چهارضرب را قلندریه می‌داند. همچنین، خطیب فارسی (قرن ۸ق) در منظومه‌ای که شاید بتوان آن را از مهم‌ترین منابع در این خصوص به شمار آورد، به تعریف و توصیف و تبیین قلندریه پرداخته، و به نکته‌ای مهمی درباره رایج شدن رسم چهارضرب و پدید آمدن آن اشاره کرده است. وی از شخصی به نام شیخ ابوبکر اصفهانی نام می‌برد که توصیفات قلندریه را شنیده و به همین جهت قصد دیدار با شیخ آنها، شیخ جمال‌الدین، را می‌کند. سراینده اشاره می‌کند که با وجود شهرت شیخ ابوبکر، وی شیفته شیخ جمال‌الدین شد و به سلک قلندریه در آمد. در این داستان، نوع نگاه شیخ ابوبکر در وصف قلندریه حایز اهمیت است. خطیب فارسی برخی از توصیفات وی را اینچنین به نظم آورده است:

عجب رسم غریب آورده پیدا	که در عالم نمی‌ورزد کس آن را
به نام بدعت ایشان جمله فاشند	که ریش و سبیل و ابرو تراشند
نمی‌دانند هیچ احوال مردم	نه چیزی می‌خورند از مال مردم
نمی‌پوشند از رخت جهان هیچ	نمی‌گویند هم با مردمان هیچ

(خطیب فارسی، ۴۲؛ قس. همو، ۷۰ و ۷۹)

چنانچه گفته آمد، گروهی که در اینجا شیخ ابوبکر به وصف آنها پرداخته و خطیب فارسی آن را به نظم کشیده است، قلندریه‌اند. نکته مهم در ابیات فوق آن است که تراش اشاره رفته در ابیات فوق، به همراه دیگر رسوم قلندریه، رسم و سنت غریب و ناآشنا معرفی شده است^۱ و برای توضیح بیشتر، تصریح شده است که در هیچ کجای عالم بدین رسوم عمل نمی‌شود. البته نکته آخر بعید است؛ زیرا حداقل بوداییان از دیرباز رسمی همچون چهارضرب قلندریه داشته‌اند. در پرتو آنچه اندکی پیش از این جلال الدین بخاری گفته بود، برداشت مهمی که می‌توان از سروده خطیب فارسی داشت، آن است که به زعم خود قلندریه، این رسم قبل از ایشان در جایی رواج نداشته است.

اهمیت و چگونگی چهارضرب در بین قلندریه

هرچند گاهی سلاطین قدرتمندی مانند ملک ناصر حسن بن قلاوون (م ۷۴۱ق) پیدا شدند که چهارضرب قلندران را عملی خلاف سنت نبوی دانسته و در برهه‌ای آن را ممنوع کردند (مقریزی، ۶۱۷)، رسم چهارضرب در این طریقت چنان با اهمیت تلقی می‌شد که در رساله‌های مربوط به قلندران، خطبه‌های واجبی ذکر شده است که باید ضمن عمل چهارضرب خوانده می‌شد و گویا برخی از آنها به خطبه سنگ و تیغ - وسایل مورد نیاز برای تراش - معروف بوده است: «خطبه سنگ و تیغ می‌باید که اهل تراش بدانند و اگر ندانند، تراش بر وی حرام باشد» (نک. میرعابدینی و افشاری، ۱۴۲). از خطبه‌های مورد اشاره یکی این است: «الحمد لله الذی جعل الرأس و اطلق الجود و الحجر الموسی فآرسل جبرئیل (ع) قوله تعالی: ان شاء الله امنین محلقین رؤسکم و مقصرین لاتخافون» (همو).

علاوه بر سروده‌های سید جلال‌الدین بخاری مذکور، که اشعارش نشان از چگونگی انجام رسم چهارضرب در بین قلندریه بود، از تراش‌نامه‌های موجود مربوط به این طریقت، چنان معلوم می‌شود که نخست مرید را غسل طریقت می‌دادند، سپس پیر با آدابی خاص سنگ و تیغ را برمی‌داشته و فاتحه‌الکتاب و نام دوازده امام علیهم‌السلام و به دنبال آن خطبه تراش را به

۱. البته قلندریه برای زدودن تفسیرهایی که به این عمل با نگاه مذمت نگاه می‌کردند، گاه ریشه آغازین تراش را به حضرت آدم می‌رسانده‌اند. به عنوان مثال در یکی دیگر از رسائل قلندری پیرامون تراشیدن سر آمده است: «اگر بپرسند سرتراشی چه زمانی بوجود آمد؟ جواب بده سر حضرت آدم را تراشیدند و در زمان حضرت رسول(ص)، جبرئیل مؤده تراش را داد و آن حضرت سنگ تیغ را به مولا علی دادند و از مولا به سلمان رسید تا به دست قطب‌الدین پلنگ‌پوش که مقیم هندوستان بود رسید (مدرسی چهاردهی، ۱۲۱).

عربی می‌خوانده است. سپس تراش سمت راست ریش را از زیر حلق آغاز کرده و آیه ۵۶ سوره احزاب را قرائت می‌نموده است. بعد شیخ طرف چپ ریش را به همان روش می‌تراشید و بخشی از آیه ۸۸ سوره قصص را می‌خواند. پس از پایان تراش ریش، وی طرف چپ سبیل را می‌تراشید و آیه ۱۸ سوره بقره را می‌خواند، و سپس طرف راست سبیل را می‌تراشید. سپس تراش سر را با گفتن «بسم الله و بالله و بامر الله و الله اکبر» از جانب راست آغاز می‌کرد. بعد پشت سر را می‌تراشید و می‌گفت: «الله اکبر الله اکبر، لا اله الا الله، محمد رسول الله، علیا ولی الله حقاً حقاً». آنگاه جانب چپ را می‌تراشید و می‌گفت: «بسم الله رب المبتدا و رب الاخره و الاولی، الله اکبر». بعد تمام سر را می‌تراشید و آیه‌های ۸ تا ۱۰ سوره نجم را تلاوت می‌کرد. در پایان با قرائت آیه‌های ۳۰ تا ۳۱ سوره زمر ابتدا ابروی راست و سپس چپ را می‌تراشید (نک. افشاری، ۴۱۵-۴۱۷).

چهارضرب بوداییان

از گذشته‌های دور تا به امروز، در کیش بودایی مرسوم بوده است که برای پذیرش و ورود، و حتی پس از مرگ، موهای راهب باید تراشیده شود (see Lamb, 177). روند تشریف رهبانی، کم و بیش در تمام آیین بودا یکسان بوده و در دوران حیات خود بودا طی هفت مرحله صورت می‌گرفته است. نکته جالب برای بحث کنونی این است که تراشیدن موها از اولین اقدامات برای تشریف است: «راهب، نخست باید موها و ریشش را کوتاه کند...» (Hornor, 30). این عمل که نزد بوداییان به عنوان نمادی از ترك دنیا و کشتن هوای نفس محسوب می‌شود، حتی در مورد زنانی که می‌خواهند به جرگه رهبانیت بودایی وارد شوند، اجرا شده و می‌شود. در متون بودایی، داستان زنی به نام مهاپره‌جاپتی^۱ آمده است که در سال پنجم بودائیت بودا برای به عضویت درآمدن در انجمن راهبان نزد بودا آمده و از او کسب اجازه کرد. بودا درخواست وی را به خاطر جنسیتش تا سه مرتبه رد کرد. پس از وساطت آنده^۲، که یکی از اقوام و شاگرد محبوب بودا بود، وی با این درخواست موافقت نمود، مشروط به آن که مهاپره-جاپتی و همه زنانی که خواهان پیوستن به انجمن هستند، براساس آئین انجمن، موهای سر را تراشیده و لباس رهبانیت بپوشند (پاشایی، ۱۶۹، ۲۷۹، ۴۹۵). احتمالاً پس از بودا، تراشیدن

1 . Maha-Prajapati

2 . Annanda

سبیل و ابروها نیز به تراش موهای سر و ریش اضافه گردیده است، چنان که نقاشی‌های بودایی به دست آمده در تورفان این نظر را تأیید می‌کند (Puri, 353). به طور دقیق‌تر، این عمل شامل تراشیدن موی سر و روی به اضافه ابروان می‌شده است و راهبان موظف بوده‌اند به هنگام سفر و پرسه‌گردی تیغی را به منظور انجام آن همراه داشته باشند (Lamb, 160; Lester, 124؛ زیرا راهبان هر چند وقت یکبار موظف به انجام این عمل هستند).

ارتباط چهارضرب قلندریه با بوداییان

با کمی تأمل، آشکار می‌شود که چهارضرب قلندریه با دقت زیاد از يك سازمان رهبانی بودایی تقلید شده است. این مناسک زمانی که در کنار هم چیده شوند، به صورتی معنادار، نفوذ سنن بودایی بر روی سر آنها احساس خواهد شد. اگرچه به دو مورد از ریش تراشی در ایران قبل از اسلام، یکی در زمان هخامنشیان و دیگری در زمان ساسانیان، می‌توان اشاره کرد، لیکن چنان که اشاره شد، نمی‌توان رسم و عادت چهارضرب و حتی رسم تراشیدن ریش را در بین ایرانیان باستان مشاهده نمود. در نتیجه ریشه‌ها و خاستگاه‌های چهارضرب قلندریه را باید همراه با مدارک و شواهد در جای دیگری جستجو نمود. دلایل زیر نشان می‌دهد که به احتمال زیاد این خاستگاه باید آیین بودا باشد.

۱. شناخت ایرانیان و قلندریه از بوداییان

از اواسط سده سوم قبل از میلاد، یعنی زمانی که پادشاهی به نام اشوکه^۱ فرمانروای هند بود، دین بودایی به ایالات شرقی ایران نفوذ کرده و عده‌ای از ساکنین این منطقه به سلک بودایی درآمدند (نک. کریستن‌سن، ۲۴؛ Emmerick, 950-51; Emmerick, 492-93). دلایل زیادی وجود دارد که آشنایی گروهی از ایرانیان و حتی گرایش آنها را به این آئین آشکار می‌سازد. از یک‌سو، افسانه‌های بودایی رخنه این مذهب را در سرزمین‌های آن سوی جیحون مقارن با روزهای نخستین روشن‌شدگی بودا روایت می‌کند (فولتس، ۵۶) و از سوی دیگر، متون چینی از ایرانیانی که کیش بودا را در مرزهای چین اشاعه می‌دادند، یاد کرده‌اند؛ تا آنجا که در بین مبلغان آن، نام برخی بودائی‌ان اشکانی مانند آن شی گائو^۲ و همچنین آن خوان^۳ به چشم می‌-

1 . Asoka

2 . An-Shi-Kao

3 . An-Huan

خورد (نک. همو، ۶۵)؛ آن شی گائو بود که کتاب‌های بودایی را به‌طور مستقیم از زبان پالی و سنسکریت به زبان چینی برگرداند (لیان، ۴۲) و آن خوان نیز در ۱۸۱م به گروه ترجمه وی پیوست (فولتس، ۶۶). همچنین، مناطق بامیان و بلخ به داشتن تعداد زیادی سکنه ایرانی - بودایی و معابد بودایی مشهور بوده‌اند، بخصوص بلخ که در معبد نوبهار آن افرادی با لقب برمک شغل کهنات داشته‌اند (بووا، ۳۳-۲۹ و ۱۵۷؛ Bulliet, 140-43).

مورخان اسلامی نیز درباره بودایی بودن شرق ایران که شامل خراسان بزرگ و افغانستان می‌شده است، اشاراتی کرده‌اند (نک. حدود العالم، ۶۹). به عنوان نمونه یاقوت حموی در معجم البلدان آورده است که در بامیان و در دل کوه دو بت وجود داشته است که یکی را سرخ-بذ و دیگری را خنگ‌بذ گفته و در عظمت بی‌مانند بوده‌اند (حموی، ۴۱۹). سرخ‌بذ به معنای بت سرخ و خنگ‌بذ در معنای بت سفید، احتمالاً دو مجسمه از بودا در بامیان بوده است (Melikian-Chirvani, 497). و ابوریحان بیرونی (م ۴۴۰ق) به آنها «صنمی البامیان» گفته است (محقق، ۶۳). همچنین آنچه یعقوبی (م ۲۹۲ق) در کتاب البلدان و بیهقی (م ۴۷۰ق) در کتاب تاریخ خود در توصیف بلاد کابلستان آورده‌اند، نشان می‌دهد که در این منطقه بتکده‌های بودایی متعددی وجود داشته است (نک. مشکور، ۱۲۲).

هنگامی که کار مغولان در ایران استحکام یافت و حکومت ایلخانی بر پا شد، نفوذ بخشیان، یعنی روحانیون بودایی، رو به فرونی گرفت (اشپولر، ۱۸۷)؛ گویا عبادتگاه‌های فراوانی هم ساختند که بی‌شک روحانیون بسیاری را در خود جای می‌داده است (قس. Bulliet, 141-42). البته در طی چند مقطع تاریخی این معابد ویران شد، که کاری‌ترین ضربه را غازان-خان (۷۰۳ق) بر آنها وارد کرد (همدانی، ۹۸۳)، یعنی کسی که خود از سنین کودکی زیر نظر بخشیان تربیت شد و حتی در جوانی در خبوشان یک بتخانه ساخت (همان، ۹۰۲-۹۰۱).

به هر حال از حدود چهار قرن قبل از مسیحیت، جوامع بودایی در نواحی شرقی ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر حاضر بوده و معابد معروفی، بخصوص در بلخ داشته‌اند. از طرف دیگر، حضور بوداییان در این منطقه در سده‌های اولیه اسلامی، و نیز وجود بخشیان بودایی در عصر ایلخانان موجب شناخت ایرانیان مسلمان از بوداییان شده. در برخی منابع اشاراتی دیده می‌شود که حداقل نشان‌دهنده شناخت ایرانیان مسلمان از روحانیان بودایی است و در غالب آنها از ایشان به برهمن یاد شده است. به عنوان نمونه، فرخی سیستانی (م ۴۲۹ق)

در بیتی سروده است:

آه و دردا که کنون برهمنان همه هند
جای سازند بتان را دگر از نو به بهار

(فرخی سیستانی، ۹۱)

چنان که ملاحظه می‌شود، شاعر از برهمنان هندی صحبت کرده است. با توجه به ارزش و احترامی که فرخی برای سلطان محمود غزنوی قائل بوده است، وی مرگ سلطان و وضعیت شهر غزنین در غیاب او را به گونه‌ای می‌بیند که گویا بار دیگر برهمنان می‌توانند در نوبهار رحل اقامت افکنده، بت‌پرستی را رواج دهند. با توجه به آنچه که پیش‌تر ذکر شد، معبد نوبهار یک معبد بودایی با دو بت بزرگ بوده است و کاربرد همزمان آن شهر همراه با اصطلاح برهمن نشان می‌دهد که منظور فرخی از برهمنان، آشکارا راهبان بودایی بوده است. در نمونه‌ای دیگر، قآنی (م ۱۲۷۰ق) در برخی از قصاید خود، از کاربرد واژه برهمن حداقل چیزی غیر از هندوان را مد نظر داشته است، و به صراحت بین برهمن و هندویی تمایز می‌گذارد:

سجده آرد پیش رویت هر دم آن زلف سیاه
چون بر خورشید هندو چون بر بت برهمن

(قآنی، ۵۸۰)

طالب آملی (۱۰۳۶ق) یکی دیگر از این نمونه‌ها است که ضمن به کار بردن واژه برهمن برای روحانیان بودایی، از چهارضرب آنها نیز یاد کرده است. ظاهراً در هند زمانی از او خواسته شده بود که ریش خود را بتراشد، ولی به خاطر سروده‌ای که در آن از مخاطب خود طلب عفو می‌نماید، از تراشیدن ریش معاف می‌شود. وی چنین سروده است:

سفر می‌کنم صاحباً ورنه من	چه سر بلکه گردن تراشیدمی
به ناخن نه با تیغ از روی خود	من این مشت سوزن تراشیدمی
سر و ریش و ابرو بروت و مژه	به رسم برهمن تراشیدمی
ازو این گیاه خدا کشته را	نه از بهر خرمن تراشیدمی
که سنبِل چو آرایش دامن است	پی زیب دامن تراشیدمی

(آملی، ۱۵۳)

از آنجا که برهمنان هندو هیچ‌گاه موی سر و ریش را نمی‌تراشیدند و اتفاقاً برخلاف آن شهرت داشتند، بنابراین، می‌توان کلمه برهمن در ابیات فوق را اشاره به کسانی دانست که ریشه در هند داشته و اهل چهارضرب بوده‌اند. اگر به اینجا برسیم، باید منظور از برهمنان

هندی را راهبان بودایی دانست که بر اساس سنت دینی خویش به عمل چهارضرب مبادرت می‌ورزیدند.

در مورد تأثیر بوداییان بر تصوف اسلامی بسیار سخن گفته شده است. به عنوان نمونه، از نظر قاسم غنی «صرف نظر از آداب و عادت و چیزهای جزئی ... قرائن مهمی هست بر این که ریاضت و مراقبه و تجرید عقلانی و ترک علائق تا مقدار زیادی در نتیجه تأثیر بودائیسیم است» (غنی، ۱۶۶؛ نیز نک. فلاحی موحد، ۷۱۱). با توجه به نشانه‌هایی از حضور قلندران در خراسان از میانه سده چهارم هجری، موضوعی که در مطالب بالا بدان اشاره شد، و از طرف دیگر حضور بوداییان در این منطقه تا حدود قرن هفتم هجری، ارتباط قلندریه با بوداییان دور از ذهن نیست (نک. زرین کوب، ۳۶۰؛ قس. شفیع کدکنی، ۶۶-۶۲).

۲. یکسانی نیت بوداییان و قلندریه از عمل چهارضرب

همان‌گونه که گفته شد، راهبان بودایی به نشانه ترک دنیا و هوای نفسانی مبادرت به چهارضرب کردن می‌نمودند. در آثار قلندریه نیز فلسفه آداب چهارضرب به گونه‌ای مطرح شده است که آن را موازی با مقاصد رهبانیت بودایی قرار می‌دهد. به عنوان نمونه، در یکی از رسائل خاکساریه آمده است: «اگر سؤال کردند سر را به چه علت تراشیدی؟ جواب بده به خاطر هوای نفس دست به این کار زدم» (افشاری، ۱۰۳). در جای دیگری نیز در تفسیر عمل چهارضرب آمده است:

ضرب سر اول بود ای مقتدا	دل ز مهر دنیوی کردن جدا
معنی ابرو حجاب انداختند	دل به مهر ذات حق پرداختند
پس سبیل انداختن دانی که چیست	کبر و بخل از خویشتن ببریده نیست
از تراش ریش ای اهل صفا	نزد مردم باش همچون خاک راه
معنی این چار باشد این چهار	بشنو از من این نصیحت گوش دار

(برتلس، ۶۱۶)

چنان که در ابیات فوق ملاحظه می‌شود، تراشیدن موی سر نشانه بریدن از دنیاست؛ تراشیدن ابرو یعنی برطرف ساختن حجاب‌های بین انسان و خداوند، تراشیدن سبیل به بیرون انداختن صفات ذمیمه غرور و حسد اشاره دارد و ریش تراشی به معنای فروتنی در برابر مردم است. نتیجه این که نیت بوداییان و قلندریه از پرداختن و عمل نمودن به چهارضرب،

بخصوص با هدف بریدن از دنیا، تقریباً مشابه و یکسان است.

۳. حمل سنگ و استره

معمولاً اعضای قلندریه در سفرهایشان تیغ و سنگ را، همانند راهبان بودایی، که جزء ضروری سفرشان برای سرو صورت تراشی بود، حمل می‌کردند. راجع به سنگ و استره در رساله‌های قلندری مطالب زیادی وجود دارد. به عنوان نمونه در یکی از متون آمده است: «اگر از شما پرسیدند سنگ و استره از چه کسی به ارث رسیده است... بگو: آن سنگ را خداوند آفرید و سر حضرت آدم را تر کردند و تیغی را با روغن صدف تیز کردند... هر فردی که از این وسایل استفاده می‌کند باید از تاریخچه سنگ و تیغ باخبر باشد و آن سنگ و تیغ را سیصد سال پیش از آدم، حق تعالی از برای تراش سر آفریده بود و تراش از جبرئیل علیه السلام مانده است» (میرعابدینی و افشاری، ۱۴۲). به احتمال قوی، نویسندگان قلندر به این علت در داستان‌هایشان دست به دامان حضرت آدم و جبرئیل می‌شدند که چنین ابزار و سنتی را در اسلام نمی‌یافتند. در رساله دیگری آمده است: «اگر پرسند که سنگ و تیغ از کجا پیدا شد؟ بگو از برق نور محمد (ص) پیدا شد. اگر پرسند در کجا پیدا شد؟ بگو در دارالسلام ... اگر پرسند که معنی سنگ و تیغ و پالهنک {ریسمان/افسار} چیست؟ بگو که معنی تیغ، نفس خود را کشتن است و معنی سنگ، همت مردان است ... پالهنک تسلیم بودن است» (همو، ۱۷۱).

نتیجه

بر اساس منابع مربوط به ایران پیش از اسلام، و نیز بر اساس سنت اسلامی که مورد قبول ایرانیان قرار گرفت، ایرانیان غالباً اهل تراشیدن موی سر و صورت نبوده‌اند. این رسم با ظهور قلندران، که ادامه طریقت ملامتیه بوده و طبق برخی از گزارش‌ها، در اوایل سده هفتم هجری به صورت فرقه‌ای متمایز درآمدند، شکسته شد. آنها بودند که موهای سر و صورت و ابروی خود را تراشیده و در اصطلاح چهارضرب می‌کردند؛ رسمی که ایشان بر اساس شواهدی در انجام آن از دین بودایی و راهبان آن متأثر بوده‌اند.

دلایلی که این مدعا را اثبات می‌کند ذیل چند دسته قرار می‌گیرد: عدم وجود پیشینه رسم چهارضرب میان ایرانیان در دوره‌های قبل و بعد از اسلام، ظهور قلندران از میانه سده چهارم هجری در خراسان و حضور بوداییان تا سده هفتم هجری در این منطقه و به احتمال زیاد

برخورد قلندران با ایشان، وجود سنت تراشیدن همه موهای سر و صورت میان راهبان بودایی به نشانه ترك دنیا و هوای نفسانی و به موازات آن در آثار قلندریه، حمل تیغ و سنگ توسط قلندریه به عنوان لوازم ضروری سفر، همانند راهبان بودایی.

کتابشناسی

- آملی، طالب، دیوان طالب آملی، تصحیح محمد طاهری شهاب، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۴۶.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحله ابن بطوطه، المسماء تحفه النظر فی غرائب المصار و عجائب الاسفار، ج ۲ در یک مجلد، المطبعة الخيرية، بی جا، ۱۳۲۲ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج، تلخیص ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۸.
- ابن عثمان، محمود، مفتاح الهدایه و مصباح العنایه: سیرتنامه شیخ امین الدین بلیانی، پژوهش عمادالدین شیخ الحکمایی، روزه، تهران، ۱۳۷۶.
- ابن منور میهنی، محمد، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ج ۱، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳۶۶.
- ابو روح، لطف الله بن ابی سعید بن ابی سعد، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳۶۶.
- اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- افشاری، مهران، فتوت نامه و رسائل خاکساری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- افشاری، مهران، «دو رساله قلندری و درویشی»، در پژوهش های ایرانی (نامواره محمود افشار، ج ۱۵): ستوده نامه ۱، به کوشش ایرج افشار و دیگران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۸۴، ص ۸۹ تا ۱۰۲.
- انصاری، قاسم، «پنج متن در قلندری»، ماهنامه یغما، ۱۳۷۰ (یادنامه یغما)، ص ۲۶۱ تا ۲۸۲.
- اومستد، آبرت تن آیک، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، اوراد/احباب و فصوص الآداب (ج ۲: فصوص الآداب)، زیر نظر ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۸.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲.

بلاذری، ابی الحسن، فتوح البلدان، عنی بمراجعہ و التعليق علیہ رضوان محمد رضوان، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۳۹۸ق.

بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، نشر الدكتور صلاح الدین المنجد، مکتبہ النهضة المصریہ، قاهرہ، ۱۹۵۶م.

بووا، لوسین، برمکیان، ترجمہ عبدالحسین میکده، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵. پاشایی، ع، بودا: زندگی بودا، آیین او، و انجمن رهروان او: گزارش متن‌های کانون پالی، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۳.

ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، شمائل النبی، ترجمہ محمود مهدوی دامغانی، نی، تهران، ۱۳۷۲. جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰. حموی بغدادی، یاقوت، معجم البلدان، ج ۱ (بخش اول)، ترجمہ علینقی منزوی، پژوهشکده باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۸۰. خطیب فارسی، مناقب جمال الدین ساوی، تصحیح تحسی یازیچی، انجمن تاریخ ترک، آنقره [آنکارا]، ۱۹۷۲م.

دوبروین، یوهان ت. پ، «قلندریه در شعر عارفانه فارسی از سنائی به بعد» در میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمہ مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران، ۱۳۸۴. دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ، تاریخ ایران باستان، ترجمہ روحی ارباب، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.

دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ، تاریخ ماد، ترجمہ کریم کشاورز، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹. سجادی، صادق، «بهمن جادویه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، بنیاد دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۱.

سعدی، مصلح‌الدین، گلستان سعدی، از روی تصحیح محمدعلی فروغی، ویراسته علی سالیانی، به نشر، مشهد، ۱۳۸۵.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، عوارف المعارف، ترجمہ ابو منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

سهلگی، محمدبن علی، دفتر روشنائی، ترجمہ محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۵.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن قیسرانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۱۳۷۲، سال ۲۶، ش ۳ و ۴، ص ۵۷۳ تا ۶۳۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ: دگردیسی های یک ایدئولوژی، سخن، تهران، ۱۳۸۶.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل، تحقیق السید علی میرشریفی، مکتب الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۳۷۱.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران: از اوایل قرن هفتم تا پایان قرن هشتم هجری، جلد دوم (بخش اول)، فردوسی، تهران، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، محمدحسین، سنن النبی، ترجمه حسین استاد ولی، پیام آزادی، تهران، ۱۳۸۱.
- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد دوم (قسمت اول): تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، زوار، تهران، ۱۳۶۶.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ، دیوان حکیم فرخی سیستانی، تصحیح محمد دبیرسیاقی، زوار، تهران، ۱۳۴۹.
- فلاحی موحّد، مریم، «بودایی، آیین»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، بنیاد دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.
- فولتس، ریچارد، دین های جاده ابریشم، ترجمه ع. پاشایی، فراروان، تهران، ۱۳۸۵.
- قائمی، حبیب الله بن محمدعلی، دیوان حکیم قائمی شیرازی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، هما، تهران، ۱۳۷۲.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، صدای معاصر، تهران، ۱۳۸۵.
- کلبی، ابومنذر هشام بن محمد، الاضنام، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳.
- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، طهوری، تهران، ۱۳۶۹.
- گدار، آندره، هنر ایران، ترجمه بهروز حبیبی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۷.
- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- لیان، جان سین، متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران، ترجمه جان هون-نین، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری (پژوهشکده زبان و گویش)، تهران، ۱۳۸۵.
- محقق، مهدی، «علوی بودن ناصر خسرو»، ماهنامه نیما، ۱۳۴۰، ش ۱۵۳، ص ۳۵ تا ۴۱.
- محقق، مهدی، «داستان دو بت بامیان»، مجله بخارا، ۱۳۸۰، ش ۱۷، ص ۶۳ تا ۶۴؛

- مدرسی چهاردهی، نورالدین، *اسرار فرق خاکسار و اهل حق*، پیک فرهنگ، تهران، ۱۳۶۹.
- مشکور، محمدجواد، «تحقیقی در تاریخ ادیان: دین بودا در ایران باستان»، *مجله بررسی‌های تاریخی*، ۱۳۴۶، ش ۸، ص ۹۳ تا ۱۲۶.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار، المعروف بالخطط المقریزیه، الجزء الثالث*، تحقیق د. محمد زینهم-مدیحه الشرفاوی، مکتبه مدبولی، مصر، ۱۹۹۸ م.
- مناقب اوحمدالدین حامدین ابی‌الفخر کرمانی*، تصحیح و حواشی از بدیع‌الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷.
- میرعابدینی، ابوطالب و مهران افشاری، *آیین قلندری*، انتشارات فراروان، تهران، ۱۳۷۴.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، اقبال، تهران، ۱۳۷۴.
- هندوشاه استرآبادی، محمد قاسم، *تاریخ فرشته*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.
- ویسهوفر، یوزف، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، تهران، ۱۳۸۲.

Bulliet, Richard W., "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism," *Iran [Journal of Persian Studies]*, 1976, vol. 14, pp. 140-45.

Emmerick, Ronald. E., "Buddhism Among Iranian Peoples," in *The Cambridge History of Iran*, vol. III (part 2), ed. Ehsan Yarsshater, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (pp. 949- 64).

Emmerick, Ronald. E., "Buddhism Among Iranian peoples: i. In Pre-Islamic times," *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan yarshater, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1990 (pp. 492-96).

Lamb, Christopher, "Rites of Passage" in *Buddhism*, ed. By Peter Harvey, Continuum, London and New York, 2001 (pp. 151-180).

Lester, Robert, *Buddhism: The path to Nirvana*, Harper and Row, New York, 1987.

Hornor, I. B., *The Book of the Discipline* (Vinaya-pitaka), v.4 (Mahavagga), Luzac, London, 1951.

Puri, B.N, *Buddhism In Central Asia*, Montilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1993.

Melikian-Chirvani, Asadullah Souren, "Buddhism Among Iranian peoples: i. In Islamic times," *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan yarshater, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1990 (pp. 496-99).

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Lonon and Oxford and New York, 1971.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۸۵-۹۸

بررسی روایات کشتار تیمور در سبزوار*

سعید نظری/دانشجوی دکتری دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین^۱

چکیده

در بررسی لشکرکشی‌های تیمور و نیز آثار مربوط به حکومت سربداران آورده‌اند که تیمور در سال ۷۸۵ق/۱۳۸۳م، پس از سرکوب شورش مردم سبزوار و فتح شهر، دستور داد تا شورشیان را زنده زنده در لای گل و آجر قرار دادند و مناری برپا کردند. این گزارش در برخی موارد منشأ تحلیل‌های تاریخی نیز قرار گرفته است. در مقاله حاضر، با بررسی این واقعه در منابع مختلف دوره تیموری، روشن می‌شود که این سرکوب و کشتار، در شهر اسفزار هرات رخ داده که به سبزوار نیز مشهور بوده است. در واقع علت انتساب نادرست این واقعه به سبزوار، تنها تشابه اسمی این دو شهر بوده است.

کلید واژه‌ها: تیمور، سبزوار، سربداران، شیخ داود، اسفزار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۲/۰۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۸/۱۲

1. Email: saeednazari_mech@yahoo.com

مقدمه

برخی محققان معاصر که به موضوعاتی چون حکومت سربداران، فتوحات تیمور و یا تاریخ شهر سبزوار پرداخته‌اند، آورده‌اند که تیمور در سال ۷۸۵ق/۱۳۸۳م شورش را که در مخالفت با وی در سبزوار رخ داده بود سرکوب کرد و عده‌ای از مردم آن شهر را به سزای این عمل، به سختی کیفر داد.

چگونگی سرکوب شورشیان و کشتار آنان به شکل‌های گوناگون و با جزئیاتی متفاوت ثبت شده است. با بررسی کلیه این گزارش‌های تاریخی، مشاهده می‌شود که کلیه آن‌ها را می‌توان رونوشت‌هایی از دو روایت اصلی دانست که دیگران به سلیقه و ذوق خود به آن‌ها شاخ و برگ داده و یا مختصر کرده‌اند. این دو روایت در گزارش روند لشکرکشی تیمور به سبزوار، چگونگی فتح شهر، توصیف کشتار شورشیان و حتی نام حکمران شورش سبزوار، تفاوت‌های فاحشی با یکدیگر دارند. یکی از این دو روایت، گزارشی است که در کتاب منم تیمور جهانگشا تألیف مارسل بریون، ترجمه و اقتباس ذبیح‌الله منصوری ذکر شده و همان‌طور که در انتهای مقاله می‌آید، وثاقت تاریخی ندارد، اما از آنجا که این گزارش مجعول در کتاب‌های تاریخی چون تیمورلنگ تألیف محمد احمد پناهی (پناهی سمنانی، ۱۲۳-۱۱۶) و تیمور جهانگشا نوشته امیر اسماعیلی (۲۵۱-۲۴۱) نقل شده است، لازم بود که صحت و سقم آن مورد بررسی قرار گیرد. روایت دوم، گزارشی است که در *ظفرنامه* شرف‌الدین علی یزدی ذکر شده است. در ادامه، گزارش شرف‌الدین علی یزدی از کشتار تیمور و ارتباط آن با انتساب واقعه اخیر به سبزوار مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. روایت ذکر شده در *ظفرنامه* شرف‌الدین علی یزدی

در این روایت که منشأ بسیاری از تحقیقات معاصر بوده، آمده است: مردم سبزوار در سال ۷۸۵ق/۱۳۸۳م به رهبری شیخ داوود سبزواری بر ضد حاکمیت تیموریان قیام کردند. تیمور بی‌درنگ از هرات روانه سبزوار شد و شهر را محاصره کرد و پس از سیطره بر آن، فرمان داد نزدیک به دوهزار تن از قیام‌کنندگان را لای دیوار برج یا مناری نهاده و زنده‌به‌گور کنند. بدین صورت که دست و پای آدم‌های زنده را بستند و ایشان را به ردیف در کنار یکدیگر قرار داده و روی آن‌ها را با آجر و ملات پوشانند.

این گزارش با کمی تفاوت در جزئیات، در برخی تحقیقات معاصر درباره زندگانی امیر تیمور گورکانی (دیانت، ۶۶۳/۱۶)، یا حکومت شیعی سربداران به مرکزیت سبزوار (حقیقت، ۲۳۶ و ۲۳۷؛ حسن بیگی، ۱۶۵ و ۱۶۶؛ شهرستانی، ۱۰۴) و یا تاریخ شهر سبزوار (همدانی، ۴۷۳/۱۳؛ ریاحی، ۳۲۲/۵) تکرار شده است.

بررسی منشأ روایت

غالب نویسندگان مطالب فوق، *روضه الصفا* می‌خوانند (د. ۹۰۳/ق ۱۴۹۷م) و حبیب‌السیر خواندمیر (د. ۹۴۲/ق ۱۵۳۵م) را منبع خود ذکر کرده‌اند، اما با کمی دقت در متن این کتاب‌ها و مقایسه آن‌ها با متن *روضه الصفا* و حبیب‌السیر، مشخص می‌شود که منبع مورد استفاده مؤلفان جدید، نه این دو کتاب، بلکه کتاب *نهضت سربداران خراسان* تألیف پطروشفسکی (د. ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش)، است. در واقع به جز تحلیل‌ها و جزئیاتی که برخی از ایشان به سلیقه خود به روایت افزوده‌اند، چکیده مطالب‌شان در خصوص این واقعه، همانی است که پطروشفسکی در کتابش آورده (پطروشفسکی، ۹۶). ایشان در ذکر منبع مطالب خود نیز از این محقق روس تبعیت کرده و منبع مورد استفاده خود را *روضه الصفا* (می‌خوانند، ۱۰۴۱) معرفی کرده‌اند. می‌خوانند نیز روایت مربوط به این واقعه را به‌طور دقیق از روی *ظفرنامه* شرف‌الدین علی یزدی نقل کرده است.

این گزارش که مفصل‌ترین شرح این واقعه است، مورد استفاده مورخان دوره‌های بعد چون اعتمادالسلطنه (د. ۱۳۱۳/ق ۱۸۹۵م)، محقق دوره ناصری، قرار گرفته است (اعتمادالسلطنه، ۵۳۰/۱). در دوران معاصر نیز یعقوب آژند، برخلاف دیگران که از پطروشفسکی استفاده کرده‌اند، این روایت را با اضافاتی، از می‌خوانند نقل کرده است (آژند، ۲۰۹-۲۰۷).

مشاهده می‌شود که همه محققان معاصر با واسطه یا بدون واسطه، در نقل این واقعه، از *ظفرنامه* شرف‌الدین علی یزدی استفاده کرده‌اند. این کتاب که از منابع اصیل و دست اول تاریخ تیموریان در پایان سده هشتم و آغاز سده نهم هجری است، به فرمان ابراهیم میرزا (نوه تیمور) بین سال‌های ۸۲۸/ق ۱۴۲۵م و ۸۳۱/ق ۱۴۲۸م با بهره‌گیری از تاریخ‌های پیشین و استفاده از منابع شفاهی و دفاتر حکومتی نگاشته شده است و به‌همین دلیل اثری معتبر به شمار می‌آید، چنان‌که اکثر تاریخ‌نویسان بعدی در نگارش وقایع این دوره بهره فراوانی از آن برده‌اند (ح.ع،

۴۳). شرحی که یزدی از سرکوب قیام سبزوار در کتابش آورده، بسیار مفصل است و حتی از نویسندگان پیش از خود، چون نظام‌الدین شامی، نیز مفصل‌تر به این واقعه پرداخته است. یزدی آورده است که در توقف تیمور در مرغاب، به وی خبر دادند که در سیستان و سبزوار شورشی رخ داده است. تیمور ابتدا به هرات رفت و پس از سرکوب مردم آن دیار، به سبزوار لشکر کشید تا شورش «شیخ‌داود سبزواری که کفران نعمت پیش گرفته و دست جسارت به قتل تابان بهادر که داروغه آن‌جا بود، دراز کرده» سرکوب کند. شیخ‌داود پس از شکست اولیه از سپاهیان تیمور، در «قلعه بدرآباد که بر قلّه کوهی واقع است» متحصن شد. تیمور فرمان داد تا زیر دیوارهای قلعه را با نقب‌زدن خالی کنند. با خالی‌شدن زیر حصار، «قلعه بنوعی از هم فرو ریخت که بیشتر مردم که در آنجا بودند، هلاک شدند». شیخ‌یحیی خراسانی که سرکرده نقبچیان بود نیز در زیر آوار بماند و کشته شد. با فرو ریختن حصار قلعه، شورشیان که دوهزار نفر بودند، تسلیم شدند. تیمور برای ایجاد رعب و وحشت در منطقه، دستور داد تا اسیران را «زنده بر بالای یکدیگر نهادند و به گل و خشت استوار کرده، منارها برآوردند» (یزدی، ۱۱۲۲، ۳۵۷ا).

نقد و بررسی روایت

گزارش‌های تاریخی متأخری که در بالا ذکر شد، در ظاهر مشکلی ندارند، چرا که همه آن‌ها مستقیم یا با واسطه از *ظفرنامه* شرف‌الدین علی یزدی که از نظر زمانی نزدیک به این واقعه است، استفاده کرده‌اند. اما با بررسی دیگر منابع دوره تیموری و توجه به برخی نکات جغرافیایی و تاریخی، مشخص می‌شود که این واقعه نه در سبزوار (بی‌هق)، که در شهر دیگری رخ داده؛ یعنی شهر دیگری که آن نیز به نام «سبزوار» خوانده می‌شده است. در ادامه این پژوهش، با استفاده از مقایسه روایت‌ها، بررسی جغرافیایی و نقد محتوایی، محل اصلی وقوع این حادثه مشخص می‌شود.

الف. نقد محتوای روایت

خواججه‌علی مؤید سربداری (د. ۷۸۸/ق. ۱۳۸۶م) در سال ۷۸۳/ق. ۱۳۸۱م به استقبال تیمور رفت و اظهار بندگی و اطاعت کرد (یزدی، ۱۱۰۳). تیمور نیز طبق همان سیاست کلی که در ایران دنبال می‌کرد، «او را بنواخت و به اعزاز و اکرام مخصوص گردانیده، کمر و شمشیر داد و

خلعت های فاخر پوشاند» (همان) و همچنین سبزوار را به سیورغال او داد (همو، ۵۲۵). خواجه علی مؤید تا پایان عمر به تیمور وفادار باقی ماند و تا سال ۷۸۸ ق/ ۱۳۸۶ م در رکاب تیمور جنگید تا اینکه بر اثر زخمی که در نبرد لرستان برداشت، دارفانی را وداع گفت (شامی، ۹۹).

بر اساس گزارش های منابع تاریخی، در این که سربداران رابطه حسنه ای با تیمور داشته اند هیچ گونه تردیدی نیست. اما این موضوع با روایت های ذکر شده در قسمت قبل، یک تناقض آشکار دارد. چگونه می شود شهری که به دلیل روابط حسنه حاکمش با امیر تیمور، از هرگونه تعدی و تجاوز از سوی حکومت تیمور در امان بوده و تیمور تا سال فوت خواجه علی مؤید در ۷۸۸ ق/ ۱۳۸۶ م، این شهر را در اختیار او گذاشته، در سال ۷۸۵ ق/ ۱۳۸۳ م علم قیام برافرازد و تیمور در سرکوب آن دست به چنان کشتار وحشتناکی بزند؟

از طرف دیگر طبق روایت های ذکر شده در کتب متأخر، شورش مذکور به رهبری شیخ- داود سبزواری، حاکم سبزوار، در این شهر رخ داده است. یعنی حاکم سبزوار در زمان شورش سال ۷۸۵ ق/ ۱۳۸۳ م شیخ داود سبزواری بوده است. حال آنکه بر اساس منابع دوره تیموری، سبزواری از سال ۷۶۶ ق/ ۱۳۶۴ م تا زمان مرگ خواجه علی مؤید در سال ۷۸۸ ق/ ۱۳۸۶ م تحت فرمان وی بوده است.

پاسخ به این تناقضات ممکن نیست، مگر آنکه نظر رویمر را در این زمینه بپذیریم: «صحنه قیام، پایتخت سربداران نبود، بلکه جایی در شرق خراسان بود، شهری در جنوب هرات به نام اسفزار. شیخ داود خطایی رهبر اصلی قیام هیچ نوع رابطه ای با سربداران نداشت. او یک نظامی بود که خدمت آل کرت را وا گذاشت و به تیمور پیوست و حاکم آنجا شد. لذا این قیام کار اشراف خرده پای حکومت آل کرت بود» (رویمر، ۸۶).^۱

این نظر، با جستجو در منابع دیگر دوره تیموری و بررسی جغرافیای اسفزار و سبزوار (بیهق) که در ادامه می آید، تأیید می شود. در میان نویسندگان معاصر، ظاهراً تنها مرحوم عباس اقبال (د. ۱۳۳۴ ش/ ۱۹۵۵ م) است که به مانند رویمر، محل شورش را اسفزار دانسته است: «امیر تیمور پس از رسیدن بهرات بار دیگر بقتل مردم و مصادره اموال ایشان پرداخت و پس از آنکه

۳. رویمر این قسمت را از تحقیقات ژان اوین (Jean Aubin, la fin de l'etate sarbadar, pp 109 ff) نقل کرده است. اما متأسفانه اصل کتاب اوین و ترجمه آن در دسترس نبود. لذا در این پژوهش استفاده دیگری از تحقیقات وی نشده است.

خشمش از این رهگذر اندکی تسکین یافت، بسرکوبی حکمران یاغی اسفزار عازم شد و آن شهر را زیر و زیر کرد» (اقبال، ۶۸).

همان گونه که ذکر شد، بیشتر محققان و نویسندگان معاصر با تأثیر از نهضت سربداران خراسان پطروشفسکی، در تعیین محل و همچنین تحلیل های مربوط به این واقعه دچار اشتباه شده اند. پطروشفسکی در تحلیل این شورش و ارتباط آن با جناح های داخلی حکومت سربداران می نویسد: «شرکت این شیخ درویشان (شیخ داود سبزواری) نشان می دهد که قیادت این نهضت در دست جناح افراطی [سربداران] بوده است» (پطروشفسکی، ۹۶).

یعقوب آژند پا را از این نیز فراتر نهاده و بسیاری از تحلیل های خود درباره سقوط سربداران را بر پایه این گزاره اشتباه ارائه کرده است. از آن جا که در *ظفرنامه* شرف الدین علی یزدی دو نقل به ظاهر متناقض، یکی درباره ابقای خواجه علی مؤید بر حکومت سبزواری (بییهق) (یزدی، ۵۲۵) و دیگری در خصوص بخشیدن حکومت سبزواری (اسفزار) به شیخ داود (همو، ۱۱۰۵) آمده، محققانی چون آژند که متوجه تفاوت این دو سبزواری نبوده اند، به توجیه این تناقض ظاهری پرداخته و تحلیل هایی ارائه کرده اند که تنها بر پایه تخیلات خود آنان است: «امیر علی مؤید در مقابل تیمور تسلیم شد. تیمور با همه احترامی که نسبت به علی مؤید ابراز می داشت، حکمرانی را از او مصادره کرده و در اختیار دشمنان او شیخ داود سبزواری و شیخ یحیی خراسانی (از جناح درویشان) قرار داد» (آژند، ۲۰۶)، و جالب آن جاست که علت این کار تیمور نیز شرح داده می شود: «وقتی که تیمور خراسان را گرفت و با تسلیم علی مؤید متصرفات سربداران به دست او افتاد. وی که دقیقاً از سیاسیات و وقایع تاریخ سربداران آگاهی داشت (شاید از طریق همین درویشان) و مسلماً در جریان آن نیز بوده است، برای اینکه جناح سربداران را که افراد شجاع و جنگجو و رزم آور و خطرناک برای اهداف او بودند، جناح درویشان را برکشید و حکومت سبزواری را در اختیار آن ها قرار داد» (همو، ۲۰۷ و ۲۰۸). در ادامه او از حکومت خیالی شیخیان در سبزواری و سرانجام قیام آنان سخن می گوید: «چنین می نماید که حکومت شیخیان در سبزواری و اطراف آن یک سال و اندی طول کشیده است. شیخ داود وقتی که پایه های حکومت آن ها محکم شد و درویشان به سبزواری برگشتند و به خدمت شیخ داود درآمدند، بنای عصیان گذاشت و شورش خود را با قتل نماینده تیمور، تابان بهادر، آغاز کرد» (همو، ۲۰۸). آژند در تشریح جریان قیام نیز دچار اشتباه شده و شیخ یحیی را که طبق متن

ظفرنامه، سردسته نقبچیان لشکر تیمور بوده، یکی از رهبران اصلی قیام معرفی کرده است (همو، ۲۰۹). از این دست تحلیل‌های بی‌اساس در مورد این واقعه، در کتاب جنبش‌های شیعی در تاریخ/ ایران نیز به چشم می‌خورد (امین‌زاده، ۱۷۹-۱۸۱).

در کنار پطروشفسکی و نویسندگان متأثر از وی، نام رنه گروسه (د. ۱۹۵۲م) محقق فرانسوی نیز به چشم می‌خورد که این واقعه را با همان کیفیت آورده است (گروسه، ۷۰۴). وی منبع خود را ترجمه انگلیسی کتاب عجایب المقادیر تألیف ابن عرب‌شاه ذکر کرده (Grousset, 507)، اما جالب این است که در نسخه عربی این کتاب، کوچکترین اشاره‌ای به این موضوع نشده است (ابن عرب‌شاه). از آن‌جا که ترجمه انگلیسی کتاب ابن عرب‌شاه در دسترس نبود، مشخص نیست که این اشتباه از جانب رنه گروسه سر زده است یا مترجم انگلیسی کتاب.

ب. مقایسه روایت‌ها

با جستجوی کلید واژه‌های «امیر شیخ»، «شیخ داود»، «تابان بهادر» و «بدرآباد» در میان منابع دیگر دوره تیموری، ذیل وقایع سال ۷۸۵ق/ ۱۳۸۳م، نظر رویمر مبنی بر وقوع شورش امیر شیخ در شهر اسفزار، از توابع هرات، تصدیق می‌شود و ظاهراً «سبزوار» نام دیگر این شهر بوده که شرف‌الدین علی یزدی در کتابش آورده است.

نظام‌الدین شامی (سده ۹ق) در شرح این واقعه از «امیر شیخ» نامی به عنوان حاکم اسفزار یاد می‌کند که «کفران نعمت نموده و مخالفت کرده» و قصد داشته تابان بهادر، داروغه منصوب تیمور در اسفزار را از بین ببرد. دنباله گزارش که شرح رسیدن تیمور و سرکوب شورشیان است، شباهت زیادی به گزارش شرف‌الدین علی یزدی دارد (شامی، ۹۱). مشاهده می‌شود که نظام‌الدین شامی تقریباً همان روایتی را که یزدی برای سبزوار نقل کرده، آورده است.

در منابع بعدی چون *روضات الجنات* (اسفزاری، ۴۴/۲)، *مجمل فصیحی* (خوافی، ۱۲۲/۳) و *مطلع سعدین و مجمع بحرین* (سمرقندی، ۵۴۶/۱) غالباً محل وقوع این رویداد، اسفزار ذکر شده است. در کنار این روایات، در گزارشی از حافظ‌ابرو (د. ۸۳۴ق) نام سبزار را نیز می‌بینیم: «و در سبزار شیخ داود در حصار بدرآباد یاغی گشته بود. حضرت صاحبقرانی به محاصره آن مشغول شد...» (حافظ‌ابرو، تاریخ سلاطین کرت، ۲۱۶).

در دو منبع دیگر متعلق به این دوره، از نام سبزوار برای محل وقوع این رویداد استفاده

شده است؛ حافظ ابرو (د. ۸۳۴ق/ ۱۴۳۰م) در کتاب جغرافیایش ذیل نام اسفزار، این واقعه را به- طور مختصر آورده و از این شهر با نام سبزوار یاد کرده است (حافظ ابرو، *جغرافیای حافظ ابرو*، ۴۱). در روایت خواندمیر از این واقعه نیز نام سبزوار در کنار اسفزار دیده می‌شود (خواندمیر، ۴۳۵/۳). با توجه به این روایات و به‌ویژه دو گزارش مندرج در *جغرافیای حافظ ابرو و حبیب‌السیر*، که در آنها از دو نام اسفزار و سبزوار در کنار یکدیگر، برای شهری واحد استفاده شده، می‌توان گفت که در دوره تیموری، شهر اسفزار، سبزوار نیز نامیده می‌شده و استفاده از نام سبزوار برای این شهر چنان رایج بوده که حافظ ابرو و خواندمیر بدون هیچ توضیحی این دو نام را در کنار یکدیگر، به کار برده‌اند.

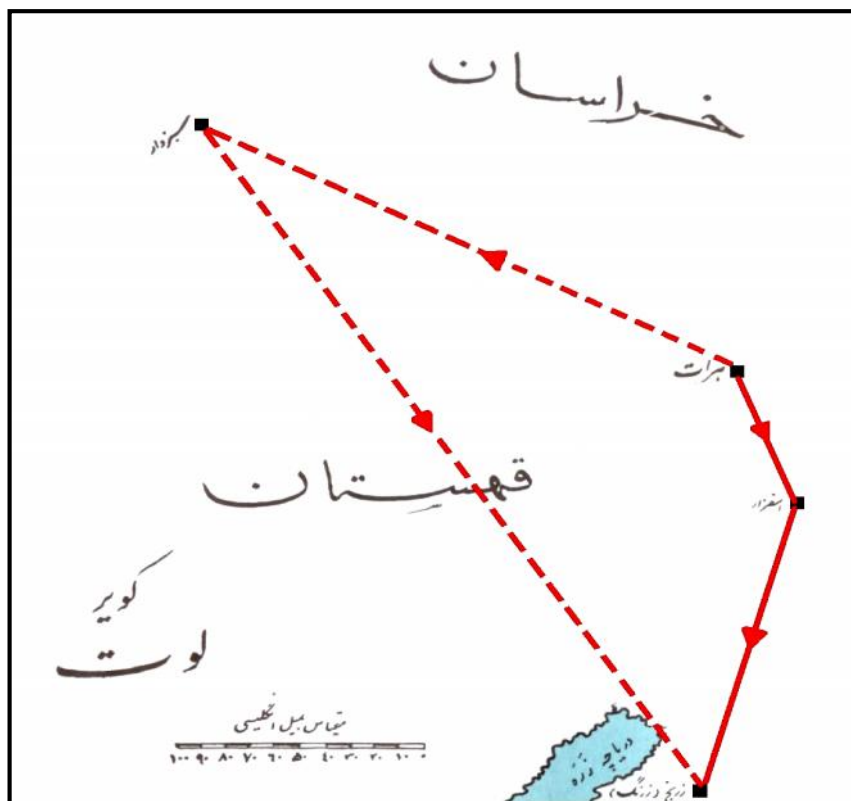
ج- بررسی جغرافیایی

ولایت اسفزار در جنوب هرات و بر سر راه زرنج قرار داشته است و در قرن چهارم هجری، علاوه بر مرکز آن ولایت که اسفزار نامیده می‌شد، چهار شهر دیگر در آنجا وجود داشت که عبارت بودند از آدرسکن، کوران، کوشک و گواشان. به گفته لسترنج، این شهر به نام سبزوار معروف بوده است و آن را سبزوار هرات می‌گفتند تا با سبزواری که در غرب نیشابور است اشتباه نشود (لسترنج، ۴۳۸).

نام سبزوار برای مرکز ولایت اسفزار ظاهراً اولین بار در کتاب *تاریخنامه هرات* هروی (د. ۷۲۱ق/ ۱۳۲۱م) آمده است (هروی، ۱۲۹). پیش از این کتاب، تقریباً همه کتب تاریخی و جغرافیایی نام اسفزار را برای این شهر استفاده کرده‌اند. (ابن خردادبه، ۳۶؛ اصطخری، ۲۶۴؛ ابن حوقل، ۴۴۰/۲؛ مقدسی، ۵۰؛ *تاریخ سیستان*، ۲۶؛ ناصر خسرو، ۲۳۴؛ یاقوت، ۱۷۸/۱) تنها نویسنده کتاب *حدود العالم*، در کتابش، نام «اسیزار» را برای آن آورده است. (حدود العالم، ۹۲) اگرچه در جای دیگر از همین کتاب، شاهد کاربرد نام اسفزار برای این شهر هستیم (همان، ۲۹).

طبق گزارش‌های مذکور، تیمور در سال ۷۸۵ق/ ۱۳۸۳م قصد سرکوب یکی از حاکمان محلی در شمال خراسان را داشته، در میانه راه به او خبر شورش مردم سیستان را دادند. او ابتدا به هرات رفت و از آنجا عازم سیستان (سجستان) شد تا شورش آن منطقه را سرکوب کند. در سر راه رفتن به سیستان، او شورش شیخ داود در اسفزار را نیز سرکوب کرد (یزدی، ۱۱۲۲؛ حافظ ابرو، *تاریخ سلاطین کرت*، ۲۱۶؛ سمرقندی، ۵۴۶/۱). آنچه مشخص است، سرکوب

شورش شیخ داود در سبزوار، بعد از حرکت تیمور از هرات و قبل از سرکوب شورش اهالی سیستان بوده است. این وقایع از نظر زمانی آنقدر به هم نزدیک بوده‌اند که مورخان، آن‌ها را بلافاصله از پی هم آورده‌اند. لذا سبزواری که تیمور شورش آن را شدیداً سرکوب نمود، باید بین هرات و سیستان واقع شده باشد نه صدها کیلومتر آن‌طرف‌تر و در غرب نیشابور، زیرا رفتن و فتح کردن و برگشتن دوباره به مسیر هرات و سیستان، چند ماه به طول می‌انجامیده است. با توجه به نقشه زیر، شهر مورد نظر ما که بین هرات و سیستان واقع شده، همان اسفزار است و نسبت دادن آن به سبزوار (بی‌هقی)، اشتباهی بزرگ است.



تصویر ۱. مکان شهرهای هرات، اسفزار، زرنج و سبزوار بر روی نقشه

۲. روایت ذکر شده در کتاب منم تیمور جهانگشا

در قسمت اول این مقاله مشخص شد که انتساب واقعه کشتار تیمور به سبزواری (بیهق)، اشتباهی است که بر اثر یک تشابه اسمی بین دو شهر اتفاق افتاده است. اما روایت دوم از این واقعه که در کتاب منم تیمور جهانگشا آمده، علاوه بر انتساب این کشتار به شهر سبزواری (بیهق)، در وصف مفصل این واقعه، مطالبی را مطرح کرده که هیچکدام از منابع دوره تیموری آن‌ها را تأیید نمی‌کند.

از آن‌جا که روایت اخیر در برخی کتب تاریخی مورد استفاده قرار گرفته، لازم است مورد بررسی دقیق‌تر قرار گیرد.

شرح روایت

مطالب این کتاب که از زبان شخص تیمور نقل شده و در واقع خاطرات وی از لشکرکشی‌ها و فتوحات اوست، طبق شناسه آن، توسط مارسل بریون فرانسوی (د. ۱۹۸۴م) گردآوری و به دست ذبیح‌الله منصوری (د. ۱۳۶۵ش/ ۱۹۸۶م) اقتباس و ترجمه شده است.

گزارش سرکوب شورش مردم سبزواری، به‌طور مفصل در این کتاب ذکر شده و بخش جداگانه‌ای از آن را به خود اختصاص داده است. بر طبق این گزارش، تیمور در سمرقند بود و خود را آماده حمله به روسیه می‌کرد که خبر شورش مردم سبزواری و احتمال حمله آنان به ماوراءالنهر به او رسید. وی با لشکری عظیم به سمت خراسان آمد و برای جلوگیری از غافلگیری توسط متحدان امیر سبزواری، لشکریان خود را به سه سپاه کوچکتر تحت رهبری خود و دو پسرش تقسیم کرد و دستور داد که هر سپاه از یک جناح به سبزواری نزدیک شود. تیمور که با یک سوم سپاه از سمت توس به سوی سبزواری می‌رفت، قبل از رسیدن به شهر، با سپاه سبزواریان که برای جنگ از شهر خارج شده بودند، روبرو شد و آنان را شکست داد. همزمان با شکست سپاه سبزواری بقیه سپاه تیمور به فرماندهی پسرانش به او ملحق شدند. امیر سبزواری، علی سیف‌الدین، که دیگر جنگ در خارج از حصارهای شهر را درست نمی‌دید، به داخل شهر عقب نشست و مهاجمان گرداگرد باروی شهر را به محاصره درآوردند. پس از اتفاقات و ماجراهایی گوناگون، عاقبت تیمور دستور داد که زیر باروی شهر را نقب بزنند و با باروتی که از نیشابور آورده بودند، قسمتی از حصار شهر را نابود کنند. با انفجار و تخریب برج و باروی

شهر، سپاه تیمور وارد آن شهر شد و دست به کشتار و غارت اهالی سبزوار زد. پس از کشتار مردم سبزوار، تیمور دستور داد تا از سر نودهزار نفر از کشتگان شهر، دو مناره مخروطی در دو گوشه شهر برپا کنند تا درس عبرتی برای مردم شهرهای دیگر باشد (بریون، ۷۸-۶۲).

نقد و بررسی روایت

مطالب بالا دارای اشکالات تاریخی فراوانی است که با بررسی منابع دوره تیموری آشکار می‌گردد:

الف. طبق این روایت، تیمور در سمرقند بود که از شورش امیر سبزوار آگاهی یافت و به سوی سبزوار لشکر کشید. او دو لشکر را به فرماندهی دو پسرش جهانگیر و عمرشیخ بترتیب از راه‌های اسفراین و مزینان به سمت سبزوار گسیل داشت و خود با لشکری از سمت توس و نیشابور به سمت این شهر حرکت کرد. اما در همه منابع متقدم دوره تیموری که در آن‌ها این واقعه به‌طور مفصل ذکر شده، تیمور پیش از عزیمت به سوی سبزوار در هرات بوده است (یزدی، ۳۵۷۸؛ شامی، ۹۱)، لذا عبور سپاهیان وی از شهرهای اسفراین و مزینان و توس نمی‌تواند درست باشد.

ب. در این گزارش، امیر سبزوار که در برابر تیمور دست به شورش زد و قصد حمله به ماوراءالنهر را داشت، علی سیف‌الدین نام داشت و برادر او نیز که به دست تیمور اسیر شد، محمد سیف‌الدین خوانده شده است. در منابع دوره تیموری، اثری از این دو نام که ارتباطی با شهر سبزوار داشته باشند نیست. طبق منابع این دوره، آخرین امیر سربداری که در برابر تیمور اظهار تسلیم و بندگی کرد، خواجه‌علی مؤید نام داشت و رهبر شورشیان سبزوار شخصی به نام شیخ‌داود سبزواری بود. البته نویسنده کتاب در جای دیگر نام امیر سبزوار را علی سیف‌الدین مؤید آورده (بریون، ۷۰) که کمی به نام خواجه‌علی مؤید نزدیک است. اما همان‌طور که ذکر شد، همه منابع، با کمی تفاوت در لقب و نسب، نام رهبر قیام را داود ثبت کرده‌اند نه خواجه‌علی مؤید.

ج. براساس این روایت، پس از سرکوبی شورشیان سبزوار، تیمور دستور داد تا سر نودهزار نفر از کشتگان شورش را از بدن جدا و در دو گوشه شهر جمع کنند و از سرهای هر قسمت، مناری مخروطی بسازند و بر فراز این منارها چراغ روشن کنند. اما این شیوه مجازات شورشیان

با آنچه که در منابع تیموری آمده، کاملاً متفاوت است. طبق این نوشته‌ها تیمور دستور داد دو هزار نفر را زنده و با دست و پای بسته روی هم بگذارند و با ملات و آجر مناری برپا کنند (یزدی، ۳۵۷a).

گذشته از موارد بالا، جزئیات داستان و نحوه فتح قلعه سبزوار، با آنچه که در منابع تیموری آمده، تفاوت‌های فاحشی دارد که خیالی بودن این داستان را بیشتر نشان می‌دهد. این روایت حتی با کتاب کم اعتبار *تزوکات تیموری* نیز منطبق نیست.

نگارنده به منظور یافتن منشأ این داستان تاریخی، به اصل فرانسوی کتاب تحت عنوان *TAMERLAN* مراجعه کرد. با نگاهی به فهرست مطالب این کتاب و مقایسه آن با فهرست مطالب *منم تیمور جهانگشا*، مشخص شد که مطالب کتاب ترجمه فارسی، هیچ‌گونه ارتباطی با اصل فرانسوی آن ندارد (Brion, 381). در واقع کتاب *منم تیمور جهانگشا*، بر خلاف ادعای مترجم آن، ذبیح‌الله منصوری، نه ترجمه و نه حتی اقتباسی از کتاب مارسل بریون، بلکه کتابی است تألیف خود ذبیح‌الله منصوری که مطالب آن را تخیلات و اطلاعات شخصی او شکل داده است. (برای آشنایی با شخصیت و شیوه کار ذبیح‌الله منصوری، ن.ک باستانی پاریزی، صص ۲۵۶-۲۲۶)

نتیجه‌گیری

با جستجو در منابع دوره تیموری و بررسی روایت‌های مربوط به کشتار سال ۷۸۵ق/۱۳۸۳م تیمور در سبزوار، و همچنین توجه به برخی نکات تاریخی و جغرافیایی، مشخص می‌شود که این واقعه در شهر اسفزار هرات رخ داده است، اما به سبب آنکه این شهر در آن دوران سبزار یا سبزوار نیز نامیده می‌شده، از این نام‌ها در شرح این واقعه در کتاب‌هایی چون *ظفرنامه شرف‌الدین علی یزدی*، *جغرافیای حافظ‌ابرو و روضه‌الصفا* میرخواند، استفاده شده است.

استفاده از نام سبزوار برای شهری در جنوب هرات، که پس از دوره تیموری از رونق افتاده، موجب شده است که نویسندگان دوره‌های بعد، آن را با هم‌نام مشهورش در غرب نیشابور اشتباه بگیرند و این کشتار را به سبزوار اخیر نسبت دهند. اشتباه نویسندگان *مرآت‌البلدان* شاید چندان تأثیری در تحقیقات معاصرین نداشته، اما ورود این اشتباه، به کتاب *نهیضت سربداران خراسان* بطروشفسکی، سبب شده که محققان و نویسندگان معاصر، آن‌گونه که ذکر شد، این

اشتباه را بپذیرند و در نوشته‌های خود تکرار کنند، و همچون بطروشفسکی، گاه این اشتباه را مبنای تحلیل‌های خود قرار دهند؛ تحلیل‌هایی بی پایه و اساس.

کتابشناسی

- آژند، یعقوب، قیام شیعی سربداران، گستره، تهران، ۱۳۶۳
- ابن حوقل، صورة الارض، دارصادر، افست لیدن، بیروت، ۱۹۳۸
- ابن خردادبه، المسالك و الممالك، دارصادر، افست لیدن، بیروت، ۱۸۸۹
- ابن عربشاه، ابوعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد دمشقی، عجائب المقدور فی نوائب تیمور، به کوشش سهیل زکار، نشر التکوین، دمشق، ۲۰۰۸
- اسفزاری، معین‌الدین زمچی، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به تصحیح سید محمدکاظم امام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۹
- اصطخری، المسالك و الممالك، دارصادر، افست لیدن، بیروت، ۲۰۰۴
- اعتماد السلطنه، محمدحسن بن علی، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و میر هاشم محدث، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶
- اقبال آشتیانی، عباس، ظهور تیمور، بکوشش میرهاشم محدث، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۶۰
- امین‌زاده، علی، جنبش‌های شیعی در تاریخ ایران (با نگاهی ویژه به سربداران)، امید مهر، سبزوار، ۱۳۸۴
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم، هزارستان، به نگار، تهران، ۱۳۷۰
- بریون، مارسل، منم تیمور جهانگشا، اقتباس ذبیح‌الله منصوری، کتابخانه مستوفی، تهران، بی تا
- بطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ، نهضت سربداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، پدram، تهران، ۱۳۵۱
- تاریخ سیستان، مصحح محمدتقی بهار، کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶
- ح.ع، «ظفرنامه، شرف‌الدین علی یزدی»، گزارش میراث، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۸، شماره ۳۱
- حسینی تربتی، ابوطالب، نزوکات تیموری، کتابفروشی اسدی، تهران، ۱۳۴۲
- حافظ‌ابرو، تاریخ سلاطین کرت، تصحیح میرهاشم محدث، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۹
- _____، جغرافیای حافظ‌ابرو- قسمت ربع خراسان، هرات-، به کوشش غلامرضا مایل هروی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹
- حدود العالم من المشرق الی المغرب، بکوشش منوچهر ستوده، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰
- حسن‌بیگی، محمدرضا، سربداران، تلاش، تبریز، ۱۳۶۳

- حقیقت، عبدالرفیع، *تاریخ جنبش سربداران و دیگر جنبشهای ایرانیان در قرن هشتم هجری*، آزاداندیشان، تهران، ۱۳۶۰
- خوافی، فصیح احمد، *مجمعل فصیحی، تصحیح و تحشیه محمود فرخ*، کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹
- خواندمیر، غیاثالدین، *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، خیام، تهران، ۱۳۸۰
- دیانت، علی اکبر، «تیمور گورکانی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷
- رویمر، هانس روبرت، *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه آذر آهنگچی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۰
- ریاحی، وحید، «بیهق»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹
- سمرقندی، عبدالرزاق، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳
- شامی، نظامالدین، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، بامداد، تهران، ۱۳۶۳
- شهرستانی، محمدعلی، *تفحصی در تاریخ سربداران خراسان و مازندران*، نشر مؤلف، بی جا، بی تا
- گروسه، رنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۳
- لسترنج، گئی، *جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، مکتبه مدبولی، القاهرة، ۱۴۱۱ ق
- میرخواند، *روضه الصفیاء*، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵
- ناصرخسرو، *سفرنامه*، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۸۱
- هروی، سیف بن محمد بن یعقوب، *تاریخنامه هرات*، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۳
- همدانی، علی کرم، «بیهق»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۳
- یاقوت حموی، *معجم البلدان*، دارصادر، بیروت، ۱۹۹۵م
- یزدی، شرف الدین علی، *ظفرنامه*، تهیه و تنظیم عصام الدین اورونیایوف، اداره انتشارات فن، تاشکند، ۱۹۷۲م

Brion, Marcel, *TAMERLAN*, paris, 1963.

Grousset, Rene, *L'EMPIRE DES STEPPES*, payot, Paris, 1941.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۹۹-۱۲۶

یادکرد از حسین بن روح نوبختی در منابع کهن* (سده‌های ۴ تا ۸ هجری)

دکتر طاهره عظیم زاده / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد^۱

چکیده

منابع به حسین بن روح نوبختی (د ۳۲۶ ق / ۹۳۸ م) از وابستگان خاندان نوبختی که در نزد شیعیان امامیه به عنوان نایب سوم امام دوازدهم شناخته شده است کمتر پرداخته و یا این که به ابعاد شخصیتی او اشاره نکرده اند. مسئله‌ای که این مقاله به بررسی آن می‌پردازد این است که آیا در منابع کهن اعم از نوشته‌های تاریخی، کلامی و حدیثی شیعه، کتاب‌های رجال و فرق به نیابت خاص او پرداخته‌اند یا خیر؟ به نظر می‌رسد به علت تقیه شدید او و شیعیان در آن زمان، در منابع تاریخی و شیعه معاصر او نیابت حسین بن روح مطرح نشده و تنها پس از مرگش به نیابت او اشاره شده است.

برای بررسی فرض مذکور ابتدا مطالبی که در کتاب‌های تاریخی درباره حسین بن روح در سده‌های ۴ تا ۸ هجری مطرح گردیده بررسی شده، سپس منابع حدیثی، کلامی امامیه و تاریخ‌های مربوط به اهل بیت در همین قرون مورد توجه قرار گرفته، آن گاه به کتاب‌های رجال و فرق پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: حسین بن روح نوبختی، اخبار الراضی و المتقی، صله تاریخ الطبری، اخبار الوکلاء اربعه، غیبت شیخ طوسی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۲۱.

1. Email: ta_azim@yahoo.com

ائمه از زمان امام صادق (ع) نمایندگانی در شهرهای مختلف برای ارتباط با مردم انتخاب کردند که به فعالیت‌های مختلفی از جمله گردآوری خمس و زکات پردازند. شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* (۳۵۱-۳۵۳) نام برخی از «المحمودین من وکلاءائمه» و «المذمومین من وکلاءائمه» را از دوران امام صادق تا زمان امام دوازدهم (ع) آورده است. این نشان می‌دهد نصب وکیل از طرف امامان، پیشینه طولانی داشته است؛ اما به اعتقاد شیعیان امامیه، با شروع غیبت صغری امام دوازدهم (ع) (۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م) گذشته از وکیلان عام، چهار تن به نام‌های عثمان بن سعید، محمد بن عثمان، حسین بن روح و علی بن محمد سمري به عنوان نایب خاص آن امام معرفی شدند.

حسین بن روح سومین نایب خاص و از علمای بزرگ امامیه، احتمالاً اهل قم (کشی، ۵۵۷؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۱۹۰/۲۴)؛ و منطقه آبه بود^۱ که پس از درگذشت محمد بن عثمان در سال (۳۰۵ ق/ ۹۱۷ م) نایب امام گردید و تا زمان وفات (۳۲۶ ق/ ۸۷۴ م) مدت بیست و یک سال این مسئولیت را به عهده داشت. برای آشنایی با شخصیت و اقدامات او در تاریخ تشیع و از سوی دیگر با توجه به وجود این نظر که «از دیدگاه تاریخی اعتقاد به وجود نواب اربعه در آثار محدثان و علمای شیعه چند دهه اول دوران غیبت صغری» دیده نمی‌شود^۲، لازم است منابع کهنی که به او پرداخته‌اند و مطالب آنها مورد مطالعه قرار گیرد.

از خود حسین بن روح کتابی به دست ما نرسیده است که شرح حالش را بیان کند. مشهور است او کتابی به نام *التاویل* نوشته و برای بررسی نزد علمای قم فرستاد (طوسی، *الغیبه*، ۳۹۰). گویا این کتاب در زمینه فقه بود و مطلبی پیرامون زندگانی حسین بن روح نداشت. در بین آثار گذشتگان کتابی اختصاصی به نام حسین بن روح دیده نشده ولی چندین کتاب درباره نواب اربعه وجود دارد که در آن از حسین بن روح هم یاد شده است. از نخستین نوشته‌ها که اختصاص به نواب داشته، کتابی است به نام *کتاب اخبار الوکلاء الاربعه* از ابو عبدالله احمد بن محمد بن عیاش (د ۴۰۱ ق/ ۱۰۱۰ م) (طوسی، *الفهرست*، ۷۹؛ آقا بزرگ طهرانی، ۳۵۳/۱)، از این

^۱. آبه در نزدیکی قم و از قرای ساوه که ساکنین آن شیعه بودند (یا قوت، ۵۰/۱). شیخ صدوق (*کمال الدین*، ۵۰۳) و شیخ طوسی (*الغیبه*، ۳۲۱) از سخن گفتن او به لهجه آبه ای یاد کرده اند.

^۲. ورنه کلم (Verena Klemm) استاد و رئیس موسسه مطالعات عربی دانشگاه لایپزیک آلمان در مقاله "the Deputies of Mahdi" vol XIV, PP143-144 چنین نظری را اعلام کرده هم‌منطور ساشادینا (Sachedina, 86) استاد مطالعات مذهبی دانشگاه ویرجینیا معتقد است تعداد وکلا محدود به چهار تن نبوده و اصطلاح نیابت خاص در دوره های بعد برای تبیین غیبت صغری ایجاد شده است.

کتاب نسخه‌ای به دست نیامده است اما اخباری از نویسندگان آن در کتاب *الغیبه* (۳۰۲-۳۰۴) طوسی دیده می‌شود که معلوم نیست از همین کتاب اوست یا خیر. کتاب دیگری هم به نام *اخبار الوکلاء الاربعه* توسط احمد بن نوح السیرافی (د ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴ م) در سده چهارم هجری نوشته شده است، این کتاب نیز مفقود گردیده و تنها قسمت‌هایی از آن در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی نقل شده که به آن اشاره خواهیم کرد. در سده‌های بعد هم، منابع تاریخی و شیعه کمتر به نواب اربعه و حسین بن روح پرداختند؛ البته در عصر حاضر چندین کتاب و مقاله پیرامون نواب نوشته شده که به بحث ما مربوط نیست.

حسین بن روح نوبختی در منابع تاریخی

از نویسندگان سده چهارم هجری، مسعودی (د ۳۴۵ یا ۳۴۶ ق) معاصر با حسین بن روح بوده است ولی در کتابهای موجود او چون *مروج الذهب و التنیه و الاشراف* در بحث خلافت مکتفی تا راضی که معاصر با حسین روح بودند سخنی در مورد ابن روح مطرح نشده است. البته در این دوره هنوز اندیشه نواب اربعه مطرح نبوده است؛ از طرفی دیگر مسعودی اوائل عمرش در بغداد بوده و بعد بیشتر در سفر به سر برده و سرانجام در فسطاط مصر از دنیا رفته است.

به نظر می‌رسد نخستین مورخی که از حسین بن روح خبر می‌دهد و معاصر او بوده، ابوبکر محمد بن یحیی صولی (د ۳۵۲ ق/ ۹۴۶ م) است. قسمتی از کتاب *اوراق*، «اخبار *الراضی بالله و المتقی لله او تاریخ الدوله العباسیه بین سنه ۳۲۲ الی ۳۳۳ من کتاب الاوراق*» را ج. هیورث دن^۱ در سال (۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۵ م) چاپ کرده. در این کتاب صولی ضمن بیان اخبار دو خلیفه راضی و متقی، آگاهی‌هایی پیرامون حسین بن روح در دوران خلافت راضی (۳۲۹-۳۲۲ ق/ ۹۴۱-۹۳۴ م) به دست می‌دهد. وی از شکوه و جلال و مقام والای حسین بن روح در این زمان یاد می‌کند تا آنجا که ابو علی بن مقله وزیر در سال ۳۲۵ ق/ ۹۳۵ م به حسین بن روح متوسل شد تا در مورد اصلاح کارش با ابوعبدالله حسین بن علی نوبختی، کاتب محمد بن رائق امیر الامرای زمان راضی، گفتگو کند و ابوعبدالله مشکل او را که تصرف اموالش به وسیله محمد بن رائق بود حل کند (صولی، ۸۷). ظاهراً کسانی به گوش راضی

1. J. Heyworth Duen

رسانده بودند که امامیه خمس اموالشان را به ابن روح می‌دهند اما راضی این را اتهام دانسته و باور نداشت. صولی می‌نویسد: «راضی همیشه به ما می‌گفت؛ بی میل نیستم که هزار نفر مثل حسین بن روح وجود داشت و امامیه اموال خود را به ایشان می‌بخشیدند تا خداوند به این وسیله آن طایفه را نیازمند می‌کرد. توانگر شدن امثال حسین بن روح از گرفتن اموال امامیه چندان مرا ناپسند نمی‌آید» (همو، ۱۰۴).

ارتباط بین امامیه و حسین بن روح در زمان راضی مطرح بوده است و صولی نیز از آن آگاه بوده ولی از قول خلیفه آن را رد کرده است. صولی ابتدا آموزگار راضی سپس ندیم او گردید؛ بعدها در بصره پنهانی وفات یافت زیرا به نوشته ابن الندیم (۱۶۷) درباره علی (ع) خبری روایت کرد که سنی و شیعه در جستجوی او برآمدند تا او را بکشند. صولی شاگرد ابو سهل نوبختی متکلم بزرگ امامیه بود که با حسین بن روح در ارتباط بود و نیابت او را قبول داشت (اقبال، ۱۰۶). ممکن است صولی خبر نداشته که حسین بن روح از امامیه و نایب امام دوازدهم است. اگر این مطلب درست باشد، معلوم می‌شود که حسین بن روح به شدت تقیه می‌کرده است تا آنجا که فردی مثل صولی که اهل علم و ادب و شاگرد ابو سهل نوبختی بود، قبول نداشته است که حسین بن روح از امامیه باشد. البته این امکان وجود دارد که صولی خود گرایش شیعه داشته و چون حسین بن روح شیعه بودن خود را در نزد عموم مخفی می‌کرده، نخواسته در این باره سخنی بگوید.

منبع کهن تاریخی دیگر که خبری پیرامون حسین بن روح آورده کتاب *صله تاریخ الطبری* عریب بن سعد قرطبی (د ۳۷۰ ق / ۹۸۰ م) است. وی در بیان اخبار سال ۳۱۷ ق / ۹۲۸ م نوشته که کودتایی بر ضد خلافت مقتدر (خ ۳۲۰-۲۹۵ ق / ۹۳۱-۹۰۷ م) رخ داد و توضیح داده که از کسانی که در پی کودتا از زندان آزاد شدند حسین بن روح بود (قرطبی، ۹۸) ولی تاریخ دستگیری او را نیاورده است. در مورد علت دستگیری هم نوشته در رابطه با اموالی بود که دیوان از وی مطالبه کرد (همو، ۹۹). وی مقدار اموال و علت مطالبه و راوی خود را نیاورده است. به نظر می‌رسد جمع شدن اموال شیعیان نزد حسین بن روح سبب گردید حکومت به طمع بیفتد و خواهان مصادره اموال او گردد. عریب بن سعد با وجود اینکه با مسئله امام دوازدهم آشنا بوده به شیعه بودن و نمایندگی حسین بن روح اشاره‌ای ندارد (همانجا).

از کتاب‌های تاریخی مهم سده پنجم هجری *تجارب الامم* ابن مسکویه (د ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰

م) است. ابن مسکویه اهل ری بود در بغداد به آلبویه پیوست و همنشین ابو محمد مهلبی وزیر معزالدوله دیلمی گردید (ابن مسکویه، ۱۷۰/۶). مدتی در خدمت ابوالفضل بن عمید وزیر رکن الدوله و کتابدار کتابخانه او در ری بود (همو، ۳۱۵/۶)، سپس در شیراز به عضد الدوله پیوست و کتاب تجارب الامم را به نام او نوشت. با توجه به سوابق ابن مسکویه مشخص است که با عقاید و نظریات تشیع آشنایی داشته است. در کتاب تجارب الامم نامی از حسین بن روح نیامده ولی درباره شلمغانی که ابتدا یکی از یاران و نماینده حسین بن روح بود و بعد به حلول و تناسخ گروید و به وسیله حسین بن روح طرد شد، اطلاعات مفیدی آمده است. ابن مسکویه از نفوذ عقاید شلمغانی در دربار نیز اخبار جالبی می‌دهد (همو، ۱۸۶/۵).

در منابع سده ششم هجری، ابن جوزی (د ۵۹۷ ق) که در بغداد می‌زیسته و در آن شهر وعظ می‌کرده در المنتظم در ذیل وفیات سال ۳۲۶ ق به رغم اینکه به درگیری‌های مذهبی در بغداد توجه داشته است نامی از ابن روح نمی‌برد. در کتاب‌های اخبارالدول المتقطعه (تاریخ الدوله العباسیه) از علی بن ظافر ازدی (د ۶۱۳ ق) ذیل تاریخ خلافت مکتفی تا راضی و الانبیا فی اخبار الخلفاء محمد بن علی عمرانی (د. ح ۶۲۰ ق) (ابن عمرانی، ۱۱۵-۱۳۳؛ ابن ظافر، ۲۱۰-۲۴۲) مطلبی درباره حسین بن روح نیامده است. البته این کتاب بیشتر به دولت‌های محلی پرداخته در ضمن همه مطالب ابن ظافر به چاپ نرسیده است. کتاب ابن عمرانی هم بسیار مختصر است و به جزئیات کمتر پرداخته است.

در بین نویسندگان کتاب‌های تاریخی سده‌های ششم و هفتم هجری که آثارشان به دست آمده احتمالاً ابن اثیر (د ۶۳۰ ق/۱۲۳۳ م) نخستین نویسنده‌ای است که به روشنی ذکر کرده که حسین بن روح بنا به اعتقاد امامیه نایب سوم امام دوازدهم است. در زمان ابن اثیر، اندیشه نواب اربعه به روشنی شکل گرفته، از طرفی حکومت عباسیان رو به ضعف نهاده بود و شیعیان کمتر تقیه می‌کردند. وی ضمن بیان وقایع سال ۳۰۵ ق/۹۱۷ م که از درگذشت محمد بن عثمان نایب دوم خبر داده، این مطلب را اظهار می‌دارد (ابن اثیر، ۱۰۹/۸). او از روابط بین شلمغانی و حسین بن روح و عقاید و رفتار شلمغانی هم گزارش مفصلی ارائه کرده است و نوشته اولین بار حسین بن روح ارتداد شلمغانی را اعلام کرد و بعد اهل سنت به مخالفت با او برخاستند (همو، ۲۹۰/۸). این احتمال وجود دارد که ابن اثیر اطلاعات خود را از کتاب تاریخ الامامیه نویسنده معاصر خود، یحیی بن ابی طی، گرفته باشد (حسین، ۳۰).

یحیی بن حمید مشهور به ابن ابی طی (د ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۲ م)، از خاندان‌های شیعه مذهب حلب بود. او با فقه امامیه آشنا بود و دارای کتاب‌های بسیاری است که برخی از آنها نشان دهنده گرایش او به تشیع است، زرکلی از کتاب *تاریخ الامامیه* او یاد کرده که در چند جلد بوده است (زرکلی، ۱۴۴/۸). مطالب مربوط به حسین بن روح احتمالاً در همین کتاب آمده که ضمن چند صفحه به احوال حسین بن روح پرداخته است. در این کتاب مشخص شده که ابن روح نایب امام دوازدهم (ع) بوده است.

همان طور که ذکر شد در سده هفتم هجری تعصبات بین شیعه و سنی کم شده بود و نویسندگان، امکان این را یافتند که به معرفی شخصیت‌های شیعه بپردازند. کتاب ابن ابی طی به دست نیامده است ولی مطالب او در کتاب‌های ذهبی و صفدی آمده است که به آن اشاره خواهد شد.

ابن خلکان (د ۶۸۱ ق/ ۱۲۸۲ م) در کتاب *وفیات الاعیان* (۲/ ۱۵۵) از رسوایی شلمغانی به وسیله حسین بن روح سخن گفته و آورده است که امامیه به او باب می‌گویند.

محمد بن احمد ذهبی (د ۷۴۸ ق/ ۱۳۴۶ م) که دارای تألیفات متعددی به ویژه در زمینه تاریخ است گزارش مفصلی در رابطه با حسین بن روح دارد. در کتاب *دول الاسلام* (۱۷۷) به هنگام معرفی شلمغانی خبری هم از حسین بن روح آورده و او را زعیم رافضیان و رسوا کننده شلمغانی معرفی می‌کند. ذهبی در کتاب دیگرش، *سیر الاعلام النبلاء* (۲۲۲/۱۵)، مطالبی را عنوان کرده است که در کتاب‌های تاریخی دیگر حتی منابع شیعه موجود نیست. او مطالب خود را از کتاب تاریخ ابن ابی طی حلبی گرفته است. وی ذیل عنوان باب، حسین بن روح بن بحر را یکی از ابواب صاحب الزمان منتظر اعلام کرده است و به روابط بین محمد بن عثمان (نایب دوم) و حسین بن روح و چگونگی انتخاب حسین بن روح به عنوان نایب سوم پرداخته و درباره دستگیری او مطالب ارزنده‌ای در اختیار خواننده می‌گذارد. ذهبی از قول ابن ابی طی نوشته است که اولین کسی که اجازه ورود بر محمد بن عثمان پیدا کرده ابوالقاسم حسین بن روح بود. با مرگ سفیر دوم، حسین بن روح به دارالنیا به بغداد رفت و خادم محمد بن عثمان بر اساس سفارشی که به او شده بود عصا و کلید صندوقچه سفیر دوم را به حسین بن روح تحویل داد، سپس آورده است که حسین بن روح پیوسته مورد احترام بود تا حامد بن عباس وزیر شد. در این زمان حسین بن روح دستگیر و زندانی گردید و پنج سال در زندان بود. ذهبی

نقل کرده زمانی که با مقتدر به هنگام آزاد شدن از زندان (۳۱۷ ق/ ۹۲۹ م) از حسین بن روح سخن گفتند، گفت او را رها کنید که هر بلایی بر سرما آمد از خطاکاری او بود (همان، ۲۲۴/۱۵). در ادامه آورده است که «گفته شده است حسین بن روح با قرامطه مکاتبه می کرد که به بغداد بیایند و آن جا را محاصره کنند» همچنین به اموالی که امامیه به او می دادند هم پرداخته و او را مفتی رافضیان شمرده که جلالت عجیبی داشت (همانجا). ذهبی در کتاب تاریخ الاسلام (۱۹۰/۲۴) در ذیل وفیات سال ۳۲۶ هجری با عنوان «الحسین بن روح بن بحر، ابوالقاسم القینی یا القمی» شبیه همین مطالب را آورده است. کتاب دیگر ذهبی العبر است که در آن آمده است که اولین بار حسین بن روح ارتداد شلمغانی را اعلام کرد (۱۹۰/۲).

صفدی (د ۷۶۴ ق/ ۱۳۵۴ م) معاصر ذهبی، در کتاب الوافی بالوفیات (۲۲۶/۲۲) در ذیل «ابوالقاسم الشیعی الحسین بن روح بن بحر» مطالبی از قول ابن ابی طی مانند ذهبی ذکر کرده و در جلد چهارم همان کتاب (ص ۱۸) ذیل شلمغانی اظهار داشته است که حسین بن روح که رافضیان او را «باب صاحب الزمان» می دانند امر شلمغانی را آشکار کرد.

جدول ۱. اطلاعات مربوط به حسین بن روح در منابع تاریخی

نویسنده	تاریخ درگذشت	نام کتاب	موضوع
۱. ابوبکر محمد صولی	۳۵۲ ق/ ۹۶۴ م	اخبار الرازی و...	۱. قدرت و نفوذ حسین بن روح در زمان خلیفه رازی ۲. رضایت رازی از حسین بن روح و هراس نداشتن از این که امامیه اموال خود را به او بدهند (اتهام دانستن این مطلب).
۲. عریب بن سعد قرطبی	۳۷۰ ق/ ۹۸۰ م	صلة تاریخ الطبری	۱. آزاد شدن حسین بن روح از زندان در سال ۳۱۷ ۲. علت دستگیری حسین بن روح: اموالی که دیوان از او می خواست.

۳. ابن اثیر	۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م	الکامل	۱. جانشین شدن حسین بن روح پس از محمد بن عثمان ۲. نایب سوم امام دوازدهم (ع) بودن ابن روح ۳. رابطه حسین بن روح با شلمغانی و آشکار کردن ارتداد او
۴. ابن ابی طی	۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م	تاریخ الشیعه یا تاریخ الامامیه	مطالب درباره حسین بن روح داشته است و این اثر او به دست نیامده ولی ذهبی و صفدی قسمت‌هایی از آن را در آثار خود آورده‌اند.
۵. ابن خلکان	۶۸۱ ق/ ۱۲۸۲ م	وفیات الاعیان	۱. حسین بن روح باب امامیه ۲. رسوا کننده شلمغانی
۶. ذهبی	۷۴۷ ق/ ۱۳۴۷ م	۱. دول الاسلام ۲. سیر اعلام النبلاء ۳. تاریخ الاسلام ۴. العبر	۱. حسین بن روح از ابواب امام دوازدهم ۲. نزدیک به محمد بن عثمان ۳. زندانی شدن به مدت پنج سال از زمان حامد بن عباس وزیر ۴. سخن مقتدر هنگام آزاد کردن حسین بن روح ۵. دعوت کردن قرامطه به بغداد ۶. امامیه اموال خود را به او می‌دهند. ۷. روشن کننده ارتداد شلمغانی.
۷. صفدی	۷۶۴ ق/ ۱۳۶۲ م	الوافی بالوفیات	همان مطلب ذهبی از قول ابن ابی طی

بنا بر جدول شماره یک در منابع تاریخی مورد بررسی:

۱. در سده چهارم هجری اطلاعاتی از حسین بن روح وجود دارد ولی به نیابت او اشاره نشده است.
۲. در کتاب‌های تاریخی سده‌های پنجم و ششم هجری به حسین بن روح نپرداخته‌اند.
۳. در نیمه اول سده هفتم هجری عنوان نایب بودن حسین بن روح صریحاً مطرح بود و در آثار سده هشتم اطلاعات بیشتری از حسین بن روح آمده است.

حسین بن روح در منابع حدیثی و کلامی امامیه

در منابع حدیثی و کلامی کهن امامیه شرح حال مفصلی از حسین بن روح نیامده است. چنان که کلینی (د ۳۲۹ ق / ۹۴۰ م) که معاصر با حسین بن روح است در کتاب خود نامی از او نبرده اما از ابوعمرو عثمان بن سعید عمری نایب اول و پسرش تحت عنوان کسانی که امام دوازدهم (ع) را دیده‌اند نام برده و آنها را مورد اعتماد دانسته است (کلینی، ۱/۳۳۰). البته کلینی به نیابت آن دو اشاره نکرده است. در کتاب *الغیبه* محمد بن ابراهیم بن جعفر ملقب به کاتب نعمانی و مشهور به ابن ابی زینب که در آغاز غیبت کبری (۳۲۹ ق / ۹۴۰ م) نوشته شده نام نواب اربعه از جمله حسین بن روح نیامده است، فقط اشاره شده که در دوران غیبت صغری سفیرانی میان امام و مردم بودند که از جانب آن حضرت منصوب شده و پاسخگوی مطالب مبهم و پیچیده مردم بودند (نعمانی، ۱۷۹). ممکن است این به دلیل تقیه شیعیان در آن زمان بوده است، می‌دانیم که نایب دوم، محمد بن عثمان، مخفیانه با نمایندگان خود ارتباط برقرار می‌کرد و می‌کوشید هیچ رد پایی به مقامات دولتی نشان ندهد (حسین، ۱۷۴) و ابن روح از علنی شدن عقایدش حتی در مورد معاویه بشدت پرهیز می‌کرد (طوسی، *الغیبه*، ۳۸۶) در این زمان شیعیان وظیفه داشتند نام امام دوازدهم را هم مخفی کنند چه برسد به اینکه پیرو یا نایب او را معرفی نمایند. اتهام قمرطی‌گری که ابن روح را هم پنج سال به زندان کشاند (ذهبی، *سیر اعلام النبلاء* ۲۲۴/۱۵) عامل دیگری در پنهان کردن عقاید شیعیان بود. سوالات متعدد شیعیان در مسئله غیبت هم نویسندگان شیعی را به جای پرداختن به تکاپوهای نواب امام به پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی پیرامون غیبت می‌کشاند.

شیخ صدوق (د ۳۸۱ ق / ۹۹۹ م) یکی دیگر از علمای مشهور امامیه است که کتاب *کمال*

الدین و تمام النعمه را در مورد امام دوازدهم نوشته است. وی در این کتاب به نقل توقیعات امام دوازدهم پرداخته و ضمن آن مطالبی درباره حسین بن روح آورده است. مطالب شیخ صدوق از چند جهت اهمیت دارد؛ یکی این که پدرش، علی بن بابویه، از فقهای بزرگ دوران غیبت صغری بود که با حسین بن روح ارتباط مستقیم داشت و نماینده امام دوازدهم (ع) در قم بود. دیگر این که چون سن او را هنگام مرگ هفتاد و چند سال ذکر کرده‌اند تولد او باید بین سالهای ۳۰۱ تا ۳۱۰ ق/ ۹۱۳ تا ۹۲۲ م باشد و به علت ارتباط پدرش با حسین بن روح احتمالاً وی در نوجوانی، حسین بن روح را ملاقات کرده و یا از او اطلاع داشته است. صدوق طبعاً بسیاری از اخبار را خود بدون واسطه یا به واسطه پدرش شنیده است و بیشتر مطالبی که نقل می‌کند مورد وثوق است. اهمیت دیگر کتاب کمال الدین و تمام النعمه در این است که از آثار مفقود شده‌ای چون کتاب‌های ابن قبه و ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی، مطالبی را مستقیم نقل کرده است. در ضمن در زمان شیخ صدوق آل‌بویه در ایران و بغداد به حکومت رسیدند و اجازه دادند پیروان مذاهب مختلف به ویژه شیعه فعالیت و عقاید خود را اظهار کنند. صدوق از حسین بن روح به نام‌های «الشیخ» (کمال الدین، ۴۸۹)، «ابی القاسم الروحی» (همان، ۵۱۹، ۵۰۲)، «ابی القاسم بن روح» (همان، ۵۰۴) یاد کرده و از او اخباری آورده است. صدوق در مقایسه با گذشتگان بیشتر به حسین بن روح پرداخته و مطالب متنوعی درباره او نقل کرده است، از آن جمله:

- نام وکلای امام زمان (ع) را آورده و حسین بن روح را سومین نایب ذکر کرده است (همان، ۴۳۲). بر این اساس مشخص است که در زمان شیخ صدوق (۳۰۱ تا ۳۸۱-ق) نیابت خاص و تعداد نواب مطرح بوده است و این خلاف نظر ساشادیناست که معتقد است صدوق به نیابت خاص اشاره ندارد (Sachedina, 86).

- نوشته است محمد بن عثمان قبل از مرگش سفارش کرده بود اموال را به حسین بن روح تحویل دهند (صدوق، کمال الدین، ۵۰۲).

- درخواست پدرش علی بن حسین بن بابویه را آورده که به وسیله حسین بن روح از صاحب‌الزمان درخواست فرزند پسر کرد و محمد بن علی (شیخ صدوق) متولد شد (همان، ۵۰۳).

- صحبت حسین بن روح با زنی از اهل آبه با زبان آبه ای را ذکر کرده است

(همان، ۵۰۳).

- آورده است که محمد بن عثمان مأمور شد تا به حسین بن روح وصیت کند (همانجا).
- کمک مالی به شیعیان و دادن کفن به آنان از طرف امام عصر (همان، ۵۰۵) را گزارش کرده است.

- نمونه‌هایی از کرامات حسین بن روح را آورده است (ص ۸-۵۱۶، ۵۱۹).
- پاسخ دادن به سوال کسی که در مورد امام حسین (ع) و قاتل او پرسید (۵۰۷). صدوق در کتاب *علل الشرایع* (۲۴۱/۱) هم این مطلب را آورده و در ادامه از حسین بن روح روایتی نقل کرده که اگر از آسمان بیفتم و پرنده‌ای مرا برباید یا بادی شدید از جای بلندی مرا به زیر افکند (یعنی به سخت‌ترین بلاها گرفتار شوم) نزد من محبوب‌تر است تا در دین خدا از پیش خود سخن بگویم بلکه آنچه می‌گویم از جانب امام است (صدوق، *علل الشرایع*، ۱/۲۴۳). در کتاب *معانی الاخبار* (۲۸۶) هم شیخ صدوق جواب ابن روح را در مورد اسلام ابوطالب آورده است. عالم دیگر شیعه در سده چهارم و پنجم هجری شیخ مفید (د ۱۰۲۲/۴۱۳ ق) است. وی در کتاب *الفصول العشره فی الغیبه* که مخصوص امام دوازدهم است بحثی در مورد نواب ندارد و بیشتر به سوالاتی که در زمینه غیبت است می‌پردازد. در کتاب *الارشاد* (۳۸۸/۲-۳۳۹) که به زندگانی ائمه پرداخته است، به غیبت امام دوازدهم توجه کرده ولی بحث مستقلی درباره نواب ندارد. در کتاب *المسائل الصاغانيه* (۵۶) نام سفیران و کسانی که ادعای سفارت داشتند را آورده و بسیار کوتاه از نایب دوم و حسین بن روح به عنوان سفیران ثقه یاد کرده است. با وجود آن که شیخ مفید در آثارش از نواب اربعه نام نمی‌برد، اما در کتاب *اوائل المقالات* (۶۹) ظهور کرامت از نواب را می‌پذیرد ظاهراً شیخ مفید در جایی درباره نواب سخن گفته زیرا چنانچه خواهیم دید شیخ طوسی روایت‌هایی از قول او درباره حسین بن روح نقل کرده که در کتاب‌های مفید دیده نشده است.

کتاب اخبار الوکلاء الاربعه ابن نوح

به نظر می‌رسد مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتابی که امامیه پیرامون حسین بن روح نوشته‌اند، کتاب *اخبار الوکلاء الاربعه* (نجاشی، ۸۷) یا *اخبار الابواب* (طوسی، *الفهرست*، ۸۴) است که نویسنده آن ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس بن نوح معروف به ابن سیرافی (د ۴۱۵ ق/

۱۰۲۴ م) (آقا بزرگ، ۳۵۳/۱) محدث، رجال شناس و فقیه امامی سده‌های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱ م است (انصاری، ۶۱/۵). وی در بصره می‌زیست. نجاشی او را استاد و شیخ خود خوانده و از او در کتاب رجالش مطالب بسیاری نقل کرده است (۳۷۶، ۳۵۰، ۳۴۷، ۸۶). ظاهراً ابن نوح هم درباره کتاب‌هایش به نجاشی وصیت کرده بود (خوئی، ۶۷/۷). شیخ طوسی (التهرست، ۸۴)، ابن نوح را ثقة می‌خواند، اما آورده است که وی در اصول مذهب عقاید فاسدی مانند قول به رؤیت داشته است. کتاب *اخبار الکلاء الاربعه* به دست نیامده ولی اطلاعات با ارزشی درباره نواب داشته که شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* نقل کرده است. شیخ طوسی از قول ابن نوح علاوه بر نواب اربعه، درباره کسانی که ادعای دروغی نیابت امام زمان (ع) داشته‌اند از جمله محمد بن نصیر نمیری (طوسی، *الغیبه*، ۳۹۸)، حلاج (همان، ۲-۴۰۱) و شلمغانی تحت عنوان ابن ابی العزاقر (همان، ۴۰۳) مطالبی ذکر کرده است. ابن نوح توقیع امام دوازدهم (ع) بر ضد شلمغانی را که توسط حسین بن روح صادر شده بود، آورده است. همین طور حکایت‌های زشت و کارهای ناپسندی از شلمغانی نقل کرده که شیخ طوسی کتاب *الغیبه* را پاکیزه‌تر از آن دانسته که آنها را ذکر کند (همان، ۴۰۶).

حسین بن روح در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی

از میان علمای شیعه بیشترین مطالب درباره حسین بن روح را شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷ م) در کتاب *الغیبه* آورده است. طوسی نماز (مصباح *المتعبد*، ۸۱۶) و دعایی (همان، ص ۸۲) هم از حسین بن روح نقل کرده و در کتاب *تهذیب الاحکام* (۱۱۷/۶) زیارت نواب خاص را از قول حسین بن روح آورده است. وی در کتاب *الغیبه* که در سال ۴۴۷ هجری تألیف کرده مطالبی را به حسین بن روح اختصاص داده و در بحث توقیعات هم از او یاد کرده است. مطالب شیخ طوسی از منابع و اشخاص مختلفی گرفته شده است. یکی از منابع او شیخ صدوق است. معمولاً خبرهایی که از شیخ صدوق نقل کرده با لفظ «اخبرنی جماعه» (*الغیبه*، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴) یا «اخبرنا جماعه» (همان، ۳۲۰، ۳۱۷-۹) است؛ همین طور مطالبی از برادر شیخ صدوق حسین بن علی آورده است. از جمله مطالبی که شیخ طوسی از شیخ صدوق آورده می‌توان به این اخبار اشاره کرد:

- صحبت بازن آبه ای به زبان خودش (همان، ۳۲۱).

- درخواست فرزند از سوی علی بن حسین بن بابویه توسط حسین بن روح از امام دوازدهم (ع) (همان، ۳۲۰). این روایت را از ابن نوح نیز آورده است.

- سخن حسین بن روح که اگر از آسمان فرو افتم و پرنده مرا بریاید سخنی از پیش خود نمی‌گویم (همان، ۳۲۲، ۳۲۶).

- پرسش از او در مورد قاتل امام حسین (ع) (همان، ۳۲۴).

- دستور محمد بن عثمان برای تحویل دادن اموال به حسین بن روح (همان، ۳۷۰).

- خبر مربوط به درخواست کمک ابوالحسن عقیقی از وزیر علی بن عیسی بن جراح و عدم کمک او و یاری کردن ابن روح (همان، ۳۱۷).

- پیام امام دوازدهم (ع) توسط حسین بن روح به کسی که در جستجوی امام بود با این مضمون که عاقبت این کار راهنمایی کردن دشمن به امام است و سرانجام این فرد مشرک شدن است (همان، ۳۲۳).

شیخ طوسی از حسین بن علی بن حسین، برادر شیخ صدوق هم روایتی در کتاب الغیبه (۳۲۲) آورده که نشان دهنده کرامت حسین بن روح است، زیرا او اجازه رفتن به حج را به گروهی از اهل قم نداد و آنان بعد از آن متوجه شدند که به خاطر شورش قرامطه بوده است.

افراد دیگری که شیخ طوسی با عبارت «اخبرنی» یا «اخبرنا جماعه» از آنها نقل کرده، ابوعبدالله احمد بن محمد بن عیاش (د ۴۰۱ ق / ۱۰۱۱ م) و ابو محمد هارون بن موسی تلکبری (د ۳۵۸ ق / ۹۹۵ م) و ابو غالب زراری‌اند (د ۳۸۶ ق / ۹۹۶ م). ابوعبدالله احمد بن محمد بن عیاش، عالم امامی و اهل بغداد (زکلی، ۲۱۰/۱) و معاصر شیخ طوسی بود. طوسی در کتاب الفهرست (۷۹) تعدادی از کتاب‌های او از جمله مقتضب الاثر فی عدد الائمة الاثنی عشر و کتاب اخبار وکلاء الائمة الاربعه را نام برده است، ولی مشخص نیست که آیا از کتاب اخبار وکلاء در کتاب الغیبه استفاده کرده است یا خیر. شیخ طوسی از قول ابوعبدالله احمد بن محمد عیاش، مخفی شدن حسین بن روح و جانشینی شلمغانی در این ایام همچنین نامه دوست ابو غالب زراری را که از همسرش شکایت داشت را به امام دوازدهم و جواب ایشان توسط حسین بن روح را آورده است^۱ (طوسی، الغیبه، ۴-۳۰۲). شیخ طوسی از ابو محمد

۱. این خبر در دو جای دیگر کتاب الغیبه (۷-۳۰۴ و ۳۲۳) از قول ابو غالب احمد زراری هم نقل شده است.

هارون بن موسی تلکبری خبر داده محمد بن عثمان پیش از مرگ به جانشینی حسین بن روح وصیت کرد (همان، ۶۷۹). تلکبری از اصحاب ثقه و مورد اعتماد ائمه بود و او را «عظیم المنزله، ثقه عدیم النظیر» خوانده‌اند (طوسی، رجال، ۲۴۹). او معاصر شیخ صدوق و شاگرد کشی بود که در بغداد می‌زیست. شیخ طوسی از دو استادش شیخ مفید (د ۴۱۳ ق / ۱۰۲۲ م) و حسین بن عبید الله غضایری (د ۴۱۱ ق / ۱۰۲۰ م) خبری نقل کرده که در مورد قاسم بن علاء، نماینده امام دوازدهم (ع) در شهر ارا^۱ آذربایجان است و توقیعات امام ابتدا به وسیله محمد بن عثمان سپس به وسیله حسین بن روح به دست او می‌رسید. (الغیبه، ۳۱۵-۳۱۰). خبری دیگر تنها از شیخ مفید با همان سند آورده، درباره مردی که نمایندگی ابوالقاسم حسین بن روح را قبول نداشت و حسین بن علی وجناء سعی کرد یک نمونه از کرامت‌های حسین بن روح را به او نشان دهد و به این طریق حقانیت حسین بن روح و نایب خاص بودن را برای او اثبات کند (همان، ۷-۳۱۵). از حسین بن عبید الله غضایری^۲ نیز به تنهایی مطالبی با لفظ اخبرنی آورده است از جمله درخواست شلمغانی از حسین بن روح برای مباحله (همان، ۳۰۷).

همان طور که پیش از این ذکر شد شیخ طوسی در کتاب الغیبه مطالب بسیاری از ابن نوح سیرافی آورده است. این مطالب گاهی به صورت مستقیم و گاه به واسطه حسین بن ابراهیم قمی است. از جمله روایاتی که با کلمه قال از ابن نوح آورده است:

- توقیع امام دوازدهم (ع) بر ضد شلمغانی در سال ۳۱۲ به وسیله حسین بن روح (همانجا).

- خبر از مردی در قم که فرزندش را انکار می‌کرد و حسین بن روح فرزند او را تأیید کرد و نامش را محمد گذاشت (همان، ۳۰۸).

- درخواست فرزند از طرف علی بن حسین پدر شیخ صدوق توسط حسین بن روح از امام (ع) (همانجا).

- آوردن نوجوانی لال نزد حسین بن روح و درخواست شفای او از امام (همان، ۳۰۹).

- این که حسین بن روح نزد موافق و مخالف از عاقل‌ترین مردم بود و تقیه می‌کرد (همان،

۱. ارا^۱ در همسایگی آذربایجان قرار دارد و رود ارس مرز میان آنهاست. شهرهای غرب و شمال ارس متعلق به ارا^۱ و شهرهای شرقی جزو آذربایجان است. از جمله شهرهای آن گنجه است (یاقوت، ۱/۱۳۶).

۲. حکم حسین بن عبید الله غضایری را نافذتر از حکم پادشاهان دانسته‌اند. او با غلو مبارزه می‌کرد و از آتارش «الرد علی الغلاة و المفوضه و یوم الغدیر و عدد الاثمه است» (زکلی، ۲/۲۴۳).

(۳۸۴).

- اعتراف ابو سهل نوبختی به صفت رازداری حسین بن روح به گونه‌ای که اگر امام (ع) زیر لباسش باشد و با قیچی او را تکه تکه کنند فاش نخواهد کرد (همان، ۳۹۱).

- شیخ طوسی مطالبی را از ابن نوح به واسطه حسین بن ابراهیم قمی با لفظ «اخبرنی» آورده است. ممکن است طوسی خود این مطالب را در کتاب *اخبار الکلاء الاربعه* ابن نوح ندیده و یا ابن نوح در کتابش این موضوعات را نیاورده و در جای دیگر بیان کرده است. از جمله:

- حسین بن روح کتاب تکلیف شلمغانی را خواند و اظهار کرد چیزی بر خلاف روش اهل بیت در آن نیست مگر دو یا سه جا که بر ائمه دروغ بسته است (همان، ۴۰۹).

- مطالب مربوط به حلاج و شلمغانی و این که شلمغانی مطالب کفرآمیز می‌گفت و به حسین بن روح منسوب می‌کرد تا اینکه حسین بن روح متوجه شد و بنی بسطام را سرزنش کرد (همان، ۴۰۳).

- در مورد جانشینی حسین بن روح شک وجود داشت و فکر می‌کردند جعفر بن متیل جانشین محمد بن عثمان خواهد شد (همان، ۳۶۹).

- محمد بن عثمان در آخر عمر به ابو عبدالله جعفر بن محمد مدائنی دستور داد اموال امام را به حسین بن روح بسپارد و اعلام کرد او را به جای خود منصوب کرده است (همان، ۸-۳۶۷).

راوی بسیاری از مطالب ابن نوح، ابو نصر هبه الله بن محمد نوه دختری نایب دوم محمد بن عثمان، معروف به ابن برینه است (ر. ک. طوسی، *الغیبه*، ۲۹۴، ۳۶۳، ۳۸۶). هبه الله بن محمد^۱ (د سده پنجم/ یازدهم) که ارتباط نزدیکی با نایب اول و دوم داشته کتاب *اخبار العمرین/ ابی عمر و ابی جعفر* را در مورد این دو نایب نوشته است و همین طور اطلاعاتی در مورد حسین بن روح (همان، ۳۸۶) به ویژه ارتباط او با شلمغانی (همان، ۹-۴۰۸) داشته است

۱. در مورد هبه الله اخباری گوناگون وجود دارد؛ برخی او را زیدی مذهب دانسته اند که در مجلس ابوالحسن بن شبیه علوی زیدی مذهب حاضر می‌شد و کتابی برای او نوشت و در آن امامان را سیزده تن ذکر کرد او زید بن علی بن حسین را امام دانسته است و دلیل آن حدیثی از کتاب سلیم بن قیس هلالی است که ائمه را دوازده تن از نسل علی (ع) دانسته است (خوئی، ۲/ ۲۷۶). علامه شوشتري در *قاموس الرجال* (۱۰/ ۴۹۹) این اعتقاد او را رد کرده و آورده است ظاهراً او مردی امامی غیر ورع بوده و می‌خواست از ابن شبیه زیدی دلجویی کند که زید را جزو ائمه شمرده است و زیدی نبوده زیرا زیدیان امام سجاد و امامان بعد آن حضرت را قبول ندارند و شرط امامت را خروج با شمشیر می‌دانند.

و به علت رفت و آمد مادرش ام کلثوم دختر نایب دوم با خاندان بنی بسطام که از پیروان شلمغانی بودند، آگاهی‌های گسترده‌ای درباره شلمغانی داشته است (همان، ۵-۴۰۳). مواردی نیز دیده می‌شود که شیخ طوسی خود با کلمات «قال» و «روی» (همان، ۶-۳۸۴) از ابونصر هبه الله نقل کرده است، از آن جمله درباره اخلاق خوش حسین بن روح و این که هرگاه ده نفر نزد او می‌رفتند که نه نفر مخالف و یک نفر موافق بودند هنگام بازگشت کار برعکس می‌شد (همان، ۳۸۶).

جدول ۲. حسین بن روح در منابع کلامی و حدیثی امامیه

ردیف	نویسنده	تاریخ وفات	نام کتاب	مطالب مربوط به نیابت و حسین بن روح
۱	کلینی	۳۲۹ ق/ ۹۴۰ م	الکافی	از ابو عمر و عثمان بن سعید و پسرش یاد کرده، بدون این که به نایب بودن آنها بپردازد.
۲	نعمانی	حدود ۳۶۰ ق/ ۹۷۰ م	الغیبه	اشاره دارد که نایبان در دوران غیبت صغری واسطه امام و مردم بودند ولی نامی از آنها نمی‌برد.
۳	صدوق	۳۸۱ ق/ ۹۹۹ م	کمال الدین و علل الشرایع	۱. ذکر توقیعات امام دوازدهم ۲. حسین بن روح نایب سوم ۳. وصیت محمد بن عثمان به حسین بن روح ۴. کمک‌های ابن روح به شیعیان ۵. نمونه‌هایی از کرامات ابن روح ۶. وفاداری شدید ابن روح به امام.
۴	شیخ مفید	۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲ م	المسائل الصلواتیه و الفصول العشره	۱. سخنان حسین بن روح از امام است ۲. حسین بن روح ثقه و سفیر امام بوده است ۳. حسد شلمغانی به حسین بن روح
۵	ابن نوح سیرافی	۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴ م	اخبار السوکلء الاربعه	این کتاب به دست نیامده ولی شیخ طوسی مطالبی از آن را در کتاب الغیبه آورده است از جمله ۱. حسین بن روح ثقه و سفیر امام ۲. توقیع امام دوازدهم (ع) بر ضد شلمغانی
۶	شیخ طوسی	۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷ م	الغیبه	به جدول بعدی رجوع شود.

جدول ۳. منابع شیخ طوسی در کتاب الغیبه درباره حسین بن روح

ردیف	نویسنده	تاریخ وفات	با کلمه	موضوع
۱	شیخ صدوق محمد بن علی بن حسین	۳۸۱ق/ ۹۹۱م	«اخبارنی» و «اخبارنا جماعه»	۱. صحبت حسین بن روح با زن آبه ای به زبان خودش ۲. پدر شیخ صدوق و درخواست فرزند ۳. از پیش خود سخن گفتن حسین بن روح ۴. دستور محمد بن عثمان برای تحویل اموال به حسین بن روح ۵. دستور امام به عدم جستجو از نام و مکان امام (ع)
۲	برادر شیخ صدوق حسین بن علی		«اخبارنی» جماعه»	پیشگویی حسین بن روح از شورش قرامطه
۳	ابوعبدالله احمد بن محمد بن عیاش، نویسنده کتاب/خبر/الوکلاء/الاربعة	۴۰۱ق/ ۱۰۱۰م	«اخبارنی» و «اخبارنا»	۱. اختفای حسین بن روح ۲. نامه دوست ابوغالب زراری و شکایت از همسر
۴	هارون بن موسی تلکبری	۳۸۵ق/ ۹۹۵م	«اخبارنی» و «اخبارنا»	وصیت محمد بن عثمان پیش از مرگ به جانشینی حسین بن روح
۵	ابوغالب زراری	۳۶۸ق/ ۹۸۷م	«اخبارنی» جماعه»	اختلاف دوستش با همسرش و شکایت به امام (ع) توسط ابن روح
۶	حسین بن عبیدالله غضایری	۴۱۱ق/ ۱۰۲۰م	«اخبارنی»	۱. ارتباط حسین بن روح با قاسم بن علاء نماینده امام در اراک ۲. درخواست میاهله شلمغانی از ابن روح
۷	شیخ مفید	۴۱۳ق/ ۱۰۲۲م	«اخبارنی»	۱. ارتباط حسین بن روح با قاسم بن علاء نماینده امام در اراک ۲. شک در نمایندگی ابن روح و سعی حسن بن علی و جناء برای اثبات آن
۸	ابن نوح سیرافی نویسنده کتاب/خبر/الوکلاء/الاربعة	۴۱۵ق/ ۱۰۲۴م	با کلمه «قال» و «روی»	۱. توبیع بر ضد شلمغانی ۲. مردی که فرزندش را انکار می کرد ۳. شغای نوجوان لال توسط امام به واسطه حسین بن روح ۴. ابن روح عاقل ترین مردم ۵. رازداری ابن روح

۹	حسین بن ابراهیم از ابن نوح		«اخبارنی»	۱. خبر از کتاب تکلیف شلمغانی ۲. مطالب مربوط به حلاج و شلمغانی و کفرآمیز بودن سخن آنها ۳. شک در مورد جانشینی حسین بن روح و ابن که جعفر بن متیبل جانشین می شود ۴. دستور محمد بن عثمان برای تحویل اموال به ابن روح
۱۰	از ابونصر هبه الله با واسطه ابن نوح یا بدون واسطه	سده ۵ ق / ۱۱ م	با کلمه «روی» و «قال»	۱. عقل حسین بن روح ۲. تقیه کردن حسین بن روح ۳. رسیدن کتاب های محمد بن عثمان ابن نوح ۴. اخلاقی نیکوی حسین بن نوح

در کتاب های حدیثی و کلامی شیعه پس از شیخ طوسی همین مطالب کم و بیش نقل شده است.

از دو جدول بالا می توان نتیجه گرفت:

۱. کلینی و نعمانی که معاصر ابن روح بوده و کتاب خود را در زمان حیات او نوشته اند، نامی از حسین بن روح به عنوان نایب امام نمی برند.
۲. شیخ صدوق (که در نوجوانی حسین بن روح را درک کرده بود) ابن روح را نایب سوم امام دوازدهم ذکر کرده و ویژگی های مثبت و کرامت های او را آورده است.
۳. شیخ طوسی مفصل ترین اخبار را در مورد ابن روح آورده و از کتاب هایی که امروز در دست نیست استفاده کرده است.
۴. در زمان شیخ طوسی راویان متعددی اخبار مربوط به حسین بن روح را نقل می کردند. طوسی بسیاری از مطالب را با لفظ «اخبارنی جماعه» و یا «اخبارنا» و «روی» و «قال» آورده است.

تاریخ های اهل بیت

از جمله منابع دیگری که گاه به حسین بن روح پرداخته اند، آثار مربوط به اهل بیت (ع) است که شامل زندگینامه، فضایل و مناقب ائمه می شود. از قدیمی ترین نوشته های به دست آمده

مربوط به زندگانی ائمه (ع)، کتاب *تاریخ اهل البیت* از مؤلف یا نویسندگانی ناشناخته است که فصل هفتم آن به ابواب پیامبر و ائمه پرداخته و نام ابواب امام دوازدهم را هم ذکر کرده و سومین نایب را حسین بن روح نمیری دانسته است (*تاریخ اهل بیت*، ۱۵۱). این کتاب توسط آقای حسینی جلالی منتشر شده و تاریخ تألیف آن سده دوم و سوم ذکر گردیده است و به نصر بن علی جهضمی (د ۲۵۰ ق)، امام رضا (ع) (ق ۲۰۲)، احمد بن محمد فاریابی (سده ۳ ق)، ابن ابی الثلج (۳۲۲ یا ۳۲۵ ق)، ابن خشاب (د ۵۶۷ ق) و خصیبی (۳۵۸ ق) منسوب است (همان، ۵۱). اما حسینی این انتساب‌ها را رد می‌کند. آنچه مسلم است با توجه به ذکر نواب اربعه و تاریخ مرگ علی بن محمد سمري (د ۳۲۹ ق) این کتاب باید بعد از سال ۳۲۹ ق نوشته شده باشد یا اینکه مطالب مربوط به نواب بعدها به آن اضافه شده باشد. به علت اینکه نویسنده یا نویسندگان این کتاب و تاریخ تألیف آن دقیقاً مشخص نیست، نمی‌توان ذکر نام نواب را در این کتاب دلیل وجود اعتقاد به نواب اربعه در سده دوم و سوم دانست، زیرا در این سده‌ها هنوز نیابت حسین بن روح (ن ۳۰۴-۳۲۶ ق) و علی بن محمدسمري (ن ۳۲۶-۳۲۹ ق) آغاز نشده بود.

کتاب دیگری به نام *تاریخ الائمة* توسط کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی در سال ۱۴۰۶ ق منتشر شده که نویسنده آن ابن ابی الثلج الکاتب البغدادی (د ۳۲۲ یا ۳۲۵ ق) است. در این کتاب نیز نام حسین بن روح به عنوان جانشین محمد بن عثمان آمده است (ابن ابی الثلج، ۳۴). مطالب این کتاب با *تاریخ اهل البیت* شباهت بسیار دارد و به نظر می‌رسد هر دو یکی باشد. نکته قابل توجه اینکه در هر دو کتاب به حسین بن روح، نسبت نمیری داده‌اند در حالی که هیچ یک از منابع مورد مطالعه چنین نسبتی به او داده نشده است. این نسبت مربوط به محمدبن نصیر نمیری است که در منابع شیعه مدعی باییت و ملعون خوانده شده است (طوسی، الغیبه، ۳۹۸). کتاب *هدایه الکبری* اثری دیگر از سده چهارم هجری است که اختصاص به زندگی و بیان معجزات پیامبر و ائمه دارد. حسین بن حمدان خصیبی (د ۳۵۸ ق) نویسنده آن که تقریباً معاصر ابن روح بوده است ابواب ائمه را مطرح و از محمد بن نصیر نمیری به عنوان باب امام عسکری یاد می‌کند (خصیبی، ۳۲۲). خصیبی از عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمد بن عثمان نام می‌برد که اموال مردم را دریافت می‌کردند (همان، ۳۹۱) ولی نامی از ابن روح نمی‌برد. خصیبی از پیروان فرقه نصیریه است که محمدبن نصیر نمیری را باب امام

دوازدهم دانسته و به نیابت نواب اربعه اعتقادی نداشتند (ر. ک صفری فروشانی، ۱۵-۴۶). از آثار مهمی که در تاریخ ائمه نوشته شده *الارشاد* شیخ مفید (د ۴۱۳ ق) است. مفید در این کتاب نامی از نواب از جمله حسین بن روح نیاورده است. البته او در آثار دیگرش که به آن اشاره شد، در مورد ابن روح مطالبی آورده است. محمد بن حسن فتال نیشابوری (د ۵۰۸ ق) نویسنده دیگری است که کتاب *روضه الواعظین* را درباره زندگی پیامبر و ائمه (ع) نوشت. در این کتاب به چهار نایب امام دوازدهم اشاره شده و نام حسین بن روح به عنوان جانشین محمد بن عثمان ثبت شده است (ص ۲۶۶). در سده ششم هجری طبرسی (د ۵۴۸ ق) کتاب *اعلام الوری باعلام الهدی* را نوشت و در آن به زندگانی چهارده معصوم پرداخت و به جانشینی و تاریخ درگذشت ابن روح در دوران غیبت صغری اشاره کرد (۲۶۰/۲). طبرسی در کتاب دیگرش *تاج الموالید*، تاریخ تولد و درگذشت چهارده معصوم را آورده و دوران غیبت صغری، تعداد نواب خاص و بیست و یک سال سفارت نایب سوم را مطرح کرده است (ص ۶۶-۶۸). طبرسی در کتاب *احتجاج* هم به نواب اربعه و نیابت حسین بن روح (۲۹۷/۲)، پاسخ ابن روح در مورد قاتل امام حسین (۲۸۵/۲) و توقیع لعن شلمغانی (۲۹۰/۲) پرداخته است. ابن حمزه طوسی (د ۵۶۰ ق) در کتاب *المناقب فی المناقب* سه کرامت از ابن روح نقل کرده است (ابن حمزه، ۶۰۱ و ۶۰۲ و ۶۰۳). در کتاب *الخرائج و الجرائح* راوندی (د ۵۷۳ ق) که درباره معجزات پیامبر و ائمه (ع) نوشته شده، چهار صفحه (۱۱۲۴/۳-۱۱۲۷) به ابن روح اختصاص یافته است. وصیت نایب دوم به ابن روح، صحبت با زبان آبه ای، درخواست مباحله شلمغانی از ابن روح و کرامت‌هایی از او در این کتاب آمده است. از کتابهای مشهور موجود درباره فضایل اهل بیت کتاب *مناقب آل ابی طالب* تألیف ابن شهر آشوب مازندرانی (د ۵۸۸ ق) است که به ذکر مناقب و سیره پیامبر اکرم و ائمه پرداخته است. در این کتاب روایتی از حسین بن روح در مورد علت برتری فاطمه (س) نسبت به فرزندان دیگر پیامبر (ص) آمده است (۱۰۵/۳). ابن شهر آشوب افراد مورد وثوق، اصحاب و وکلاء امام حسن عسکری را ذکر کرده و باب آن حضرت را تنها حسین بن روح شمرده است (۵۲۵/۳). البته با توجه به تاریخ رحلت امام حسن عسکری (ع) (۲۶۰ ق/۸۷۳ م) و تاریخ درگذشت حسین بن روح (۳۲۶ ق/۹۳۷ م) پذیرش این خبر مشکل است. احتمالاً او از پیروان امام حسن عسکری (ع) بوده است و در همین ایام از آن حضرت روایت کرده است (همان، ۵۲۷/۳). کتاب دیگر در زمینه زندگانی

چهارده معصوم کشف النعمه فی معرفه الائمہ علی بن عیسی اربلی (د ۶۹۲ ق) است. اربلی ذیل عنوان «سفرء صاحب الزمان» به چهار نایب امام پرداخته و درباره حسین بن روح به جانشین شدن او به نص محمد بن عثمان و تاریخ درگذشت او اشاره کرده (۳۳۸/۳) سپس توقیعات را آورده است.

در کتاب‌های زیارت و ادعیه هم از حسین بن روح مطالبی نقل شده است. در مزار محمد بن مشهدی (د ۶۱۰) که نماز (۱۹۹) و دعا‌هایی (۲۰۳) از او نقل شده است و در کتاب الاقبال (۱۸۳/۳) سید بن طاووس (د ۶۶۴ ق) نیز مطالبی درباره او آمده است.

بر اساس آنچه ذکر شد، در آثار مربوط به زندگی اهل بیت (آثار سده‌های چهارم و پنجم) فقط به نیابت و یا تاریخ مرگ ابن روح پرداخته شده و در کتاب‌های مربوط به معجزات (آثار سده ششم) در کنار معجزاتی که از ائمه مطرح شده به کرامت‌های ابن روح هم اشاره شده است ولی در این آثار مطالبی بیشتر از آنچه شیخ صدوق و شیخ طوسی آورده‌اند دیده نمی‌شود.

کتاب‌های فرق

در کتاب‌های فرق نخستین، چون دو کتاب المقالات و الفرق قمی (د ۳۰۱ ق / ۹۱۳ م) و فرق الشیعه حسن بن موسی نوبختی (د ۳۱۰ ق / ۹۲۲ م) که نویسندگان آن شیعه بوده و در آغاز غیبت صغری می‌زیستند نامی از نواب اربعه نیامده است. احتمالاً به این دلیل که امامیه سیاست تقیه در پیش گرفته بودند. نیز در کتاب المقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ ق / ۹۳۵ م)، از نخستین کتاب‌های فرق شناسی اهل سنت که نویسنده آن معاصر حسین بن روح بوده نامی از حسین بن روح نیامده است. در کتاب‌های بعدی فرق اهل سنت چون الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی (د ۴۲۹ ق / ۱۰۳۷ م) که نام فرقه اثنی عشریه و عقاید آنها ذکر شده (۴۷ / ۱) و به فرقه عزاقریه که توسط حسین بن روح رسوا شدند هم پرداخته (همان، ۲۴۱/۱) و کتاب الملل و النحل شهرستانی (د ۵۴۸ / ۱۱۵۳)^۱ و کتاب اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین ابوعبدالله محمد رازی (د ۶۰۶ / ۱۲۰۹)^۲ نیز به حسین بن روح و نواب اشاره نشده است. به

^۱ . شهرستانی از فرقه اثنی عشریه و اسامی دوازده امام (۱۶۹/۱) و از رجال مشهور شیعه چون ابوسهل نوبختی (همان، ۱۹۱/۱) یاد کرده ولی از نواب نام نبرده است.

^۲ . رازی به اعتقادات امامیه و اثنی عشریه پرداخته است (۵۶ / ۱) اما از نواب مطلبی ندارد.

نظر می‌رسد کتاب‌های فرق به این علت به نواب نپرداخته‌اند که فرقه‌ای به نام و در ارتباط با آنها وجود ندارد.

شرح حال‌ها و رجال

در کتاب‌های رجالی شیعه و اهل سنت اشاراتی به حسین بن روح شده است. محمد بن عمر کشی که در نیمه اول سده چهارم هجری می‌زیست، کتابی به نام *معرفه الناقلین عن الأئمه الصادقین* نوشت. اصل این کتاب از بین رفته ولی گزیده آن تحت عنوان *اختیار معرفه الرجال* که توسط شیخ طوسی فراهم آمده، باقی مانده است. در این کتاب به مطالبی چون اجازه خواستن احمد بن اسحاق از حسین بن روح برای حج (۸۳۱/۲) اشاره شده است. در *رجال نجاشی* (د ۱۰۵۸/۴۵۰) هم در ذیل علی بن حسین، پدر شیخ صدوق، از حسین بن روح یاد شده که به وسیله او نامه امام دوازدهم (ع) به علی بن حسین رسید (نجاشی، ۲۶۱). نیز به حسادت محمد بن علی شلمغانی به حسین بن روح اشاره شده است (۳۷۸). کشی و نجاشی مستقلاً به حسین بن روح نپرداخته‌اند در حالی که نجاشی شاگرد ابن نوح سیرافی نویسنده کتاب *اخبار الکلاء اربعه* بود و ابن نوح درباره کتاب‌هایش به او سفارش کرده بود (خوئی، ۷/۶۷).

شیخ طوسی (د ۱۰۶۷/۴۶۰) در دو کتاب رجالی خود؛ *الفهرست* و *رجال* از حسین بن روح نامی نمی‌برد در صورتی که در کتاب *الغیبه* بسیار به او پرداخته است و در کتاب *الفهرست* (۲۲۴) تنها از شلمغانی یاد کرده است. در خلاصه *الاقوال* علامه حلی (د ۷۲۶/۱۳۲۵) برای عثمان بن سعید و محمد بن عثمان عنوان خاصی اختصاص داده شده ولی این کار برای حسین بن روح صورت نگرفته است. مطالبی که در این کتاب درباره ابن روح آمده است شامل: فرزند خواستن پدر صدوق (حلی، ۱۷۹)، وصیت کردن محمد بن عثمان به حسین بن روح (همان، ۲۵۰)، دستور محمد بن عثمان در حضور بزرگان شیعه چون ابو علی بن همام و ابو سهل نوبختی برای رجوع به او در امور مهم (همان، ۴۳۲) و توقیع امام دوازدهم در لعن مدعیان نیابت به دست ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی (همان، ۴۳۳) است. در کتاب‌های رجالی دوره‌های بعد همچون ابن داود حلی (د ۷۴۰ ق/ ۱۳۳۹ م) به درخواست فرزند علی بن بابویه توسط حسین بن روح از امام دوازدهم (ع) اشاره شده است (ابن داود، ۱۳۷). در هیچ

یک از این کتاب‌ها عنوان خاصی به او اختصاص داده نشده است احتمالاً به این دلیل که این آثار مربوط به راویان احادیث است و حسین بن روح از روات حدیث نبوده است و اشاراتی که به او شده است ضمن مطالب مربوط به افراد دیگر یعنی محدثین بوده است.

در کتاب‌های رجال و شرح حال‌های سده‌های چهارم، پنجم و ششم اهل سنت نام ابن روح نیامده است.^۱ در شرح حال‌های رجال بغدادی چون *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی (د ۴۶۳ ق) و *ذیل تاریخ بغداد* ابن نجار (د ۶۴۳ ق) و *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد* ابن دمیاطی (د ۷۴۹) نامی از حسین بن روح نیامده است. همان گونه که گذشت ابن خلکان در *وفیات الاعیان* (۲/ ۱۵۵) آورده است امامیه او را «باب» گویند و ذهبی در کتاب *سیر اعلام النبلاء* (۱۵/ ۲۲۲) در ذیل عنوان «باب» و صفدی در کتاب *الوفی بالوفیات* در ذیل «ابوالقاسم الشیعی الحسین بن روح» (۲۲/ ۲۲۶) اختصاصاً به حسین بن روح پرداخته‌اند که در بحث منابع تاریخی به آن اشاره شد.

نتیجه گیری

قدیمی ترین منبع تاریخی که مورد بررسی این پژوهش قرار گرفته و درباره حسین بن روح سخن گفته، صولی (د ۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م) است که با او معاصر بوده است. در این کتاب نمایندگی امام دوازدهم (ع) و حتی شیعه بودن او با تردید مطرح گردیده است. در کتاب *صله تاریخ طبری* از عریب بن سعد (د ۳۷۰ ق/ ۹۸۰ م) ضمن نقل مطالب مهمی درباره حسین بن روح به نیابت او اشاره شده است. در کتاب *تجارت الامم* ابن مسکویه (د ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م) از او سخنی به میان نیامده است. بر این اساس در منابع تاریخی سده های چهارم و پنجم موضوع نیابت او مطرح نبوده است. اما در منابع تاریخی سده هفتم - دوره ضعف خلافت عباسی - این موضوع به گستردگی مطرح شده است. ابن اثیر (د ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۲ م) به وضوح اظهار داشته است که حسین بن روح پس از محمد بن عثمان جانشین او شد. مورخ دیگر سده هفتم که گرایش شیعی نیز داشته یعنی ابن ابی طی (د ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۲ م) چند صفحه در مورد حسین بن روح

۱. نه در کتابهای *ضعفا چون الکامل فی ضعفاء الرجال* ابن عدی (د ۳۶۵) و *ضعفاء ابونعیم* (د ۴۳۵) و نه در کتابهای ثقات چون *کتاب الثقات* ابن حبان (د ۳۵۴) و *تاریخ اسماء الثقات* عمر بن شاهین (د ۳۸۵)؛ *اکمال الکمال* ابن ماکولا (د ۴۷۵) هم از ابن روح نام نمی برد در حالی که از کلینی به عنوان فقیه و مصنف (۱۸۶/۷) یاد کرده است. در واقع این کتاب ها مخصوص رجال حدیث است.

نوشت که مورد استفاده نویسندگان بعدی اهل سنت چون ذهبی و صفدی قرار گرفت. در این منابع اطلاعات گسترده ای از حسین بن روح وجود دارد و او باب امام دوازدهم، رسوا کننده شلمغانی معرفی شده و از عظمت او یاد شده است.

منابع حدیثی و کلامی معاصر با حسین بن روح چون *اصول کافی* (د ۳۲۹ق / ۹۴۰م) و *الغیبه نعمانی* (د ۳۶۰ق / ۹۷۰م) نامی از حسین بن روح نبرده اند. به نظر می رسد اعتقاد به تقیه بین شیعیان از یک سو و ابهامات و سوالات مهمی که پیرامون امام دوازدهم (ع) و غیبت آن حضرت وجود داشت، نیز سن امام سبب گردید تا این نویسندگان به حسین بن روح نپردازند. در نوشته های شیخ صدوق (د ۳۸۱ق / ۹۹۱م) و شیخ مفید (د ۴۱۳ق / ۱۰۲۲م) که در عصر آل بویه می زیستند، به موضوع نیابت او پرداختند. در همین دوره دو اثر اختصاصی در باره نواب نوشته شد؛ یکی توسط ابوعبدالله احمد بن محمد بن عیاش و دیگری از ابن نوح سیرافی که هر مفقودند.

بیشترین مطالب درباره حسین بن روح توسط شیخ طوسی به دست ما رسیده است که مطالب متنوعی را از روایانی متعدد در باره او گزارش کرده است. کتاب های فرق شیعه و سنی به حسین بن روح نپرداخته اند. در کتاب های رجال شیعه مطالبی اندک در باره او آمده است. این در حالی است که در آثار رجالی اهل سنت از سده هفتم به بعد ز او یاد شده است.

کتابشناسی

- آقا بزرگ طهرانی، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، دارالاضواء، بیروت، ۱۹۸۳ م.
- ابن ابی الثلج (الکاتب البغدادی)، *تاریخ الائمه (المجموعه)*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، قم، ۱۴۰۶ ق.
- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، دار صادر للطباعه و النشر، بیروت، ۱۳۸۶ / ۱۹۶۶.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی التاریخ الامم والملوک*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۲ م.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، *الثاقب فی المناقب*، تحقیق نبیل رضا علوان، مؤسسه انصاریان للطباعه والنشر، ۱۴۱۲.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، دارصادر، بیروت، بی تا.

ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تحقیق و تقدیم محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات مطبوعات الحیدریه، نجف، ۱۹۷۲.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب، تصحیح نخبة من اساتذه النجف الاشرف، المکتبه الحیدریه، نجف، ۱۹۵۶ م.

ابن عمرانی، محمد بن علی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به اهتمام تقی بینش، دانشگاه فروسی مشهد، ۱۳۶۲ ش.

ابن ماکولا، اکمال فی رفع الارتیاب عن الموتلف والمختلف، دار الکتاب الاسلامی، قاهره، بی تا.

ابن مسکویه الرازی، احمد بن محمد، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، سروش، تهران، ۱۳۷۹ ش.

ابن الندیم، محمد بن اسحاق، فهرست، تحقیق رضا تجدد، بی تا، طهران، بی تا.

اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه فی معرفه الائمه، دارالاضواء، بیروت، الطبعة الثانیه، ۱۹۸۵.

ابن ظافر ازدی، علی بن ظافر، اخبار الدول المنطقه (تاریخ الدوله العباسیه)، تحقیق محمد بن مسفر الزهرانی، مکتبه الدار، مدینه، ۱۴۰۸.

اقبال عباس، خاندان نویختی، کتابخانه ظهوری، تهران، ۱۳۴۵.

امین، محسن، اعیان الشیعه، تحقیق حسن الامین، دارالمعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

انصاری، حسن، «ابن نوح»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۵، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، دارالافاق الجدیده، بیروت، الطبعة الثانیه، ۱۹۷۷.

تاریخ اهل البیت، تحقیق محمدرضا الحسینی، موسسه آل البیت علیم السلام لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۰ ق.

تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹.

حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (ع)، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، سپهر، تهران، ۱۳۶۷.

حلّی، حسن بن یوسف، خلاصه الاقوال، تحقیق الشیخ جواد القیومی، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷.

خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایه الکبری، موسسه البلاغ للخطابه و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۹۱ م.

خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۷.

خوئی، ابوالقاسم، معجم الرجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواه، الطبعة الخامسة، ۱۹۹۲.

ذهبی، محمد ابن احمد، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، دار الکتاب العربی،

بیروت، ١٤٠٧ / ١٩٨٧.

_____ *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب الارنؤوط و ابراهیم الزبیک، مؤسسه الرساله، بیروت، ١٩٩٣.

_____ *دول الاسلام*، مؤسسه الا علمى مطبوعها، بیروت، ١٩٨٥.

_____ *العبر فی خبر من غیر*، تحقیق فواد سید، بی نا، کویت، ١٩٦١.

رازى، محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمين و المشركين*، تحقیق ریتز، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤٠٢.

راوندى، قطب الدين، *الخرائج والجرائح*، تحقیق مؤسسة الإمام المهدي (ع) بإشراف السيد محمد باقر الموحّد الأبطحي، مؤسسه الامام المهدي، قم، ١٤٠٩ ق.

زرکلی، خیر الدین، *الاعلام*، دارالعلم للملایین، ١٩٨٠.

سید بن طاووس، *اقبال الاعمال*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا، ١٤١٦. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، دارالمعرفه، بیروت، بی تا. صدوق، ابوجعفر محمد، *علل الشرائع*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، المکتبه الحیدریه، نجف، ١٩٦٦. _____ *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی اکبر الغفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٣٦٣ ش.

_____ *معانی الاخبار*، تحقیق و تعلیق علی اکبر الغفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٣٣٨ ش.

صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، تحقیق احمد الارناؤوط و ترکی مصطفی، داراحیاء التراث، بیروت، ٢٠٠٠.

صفری فروشانی، «حسین بن حمدان خصیبه و کتاب «الهدایة الكبرى»»، *طلوع*، ش ١٦، ١٣٨٤، ص ١٥-٤٦.

صولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی بالله و المتقی لله او تاریخ الدوله العباسیه بین سنه ٣٢٢ الی سنه ٣٣٣ من کتاب الاوراق*، تصحیح ج، هیورث. دن، مدرسه اللغات الشرقیه، لندن، ١٩٣٥.

طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تعلیق محمدباقر الخرسان، دارالنعمان للطباعه والنشر، نجف، ١٩٦٦. _____، *اعلام الوری باعلام الهدی*، مؤسسه آل البيت علیم السلام لاحیاء التراث، قم، ١٤١٧ ق.

_____، *تاج الموالید فی موالید الائمہ و وفیاتهم*، مکتبه آیہ الله العظمی المرعشی، قم، ١٤٠٦ ق.

طوسی، محمد بن الحسن، *اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی*، تصحیح و تعلیق حسن المصطفوی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۸.

_____ *تهذیب الاحکام*، تحقیق و تعلیق حسن الموسوی الخراسان، دارالکتاب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۴.

_____ *رجال الطوسی*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.

_____ *الفهرست*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، موسسه النشر الفقهی، قم، ۱۴۱۷.
 _____ *کتاب الغیبه*، تحقیق عبدالله الطهرانی و علی احمد ناصح، المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ ق.

_____ *مصباح المتعجل*، موسسه فقه الشیعہ، بیروت، ۱۹۱۱.
 فتال النیشابوری، *ابوجعفر محمد، روضه الواعظین*، تحقیق و تقدیم محمد مهدی السید حسن الخراسان، منشورات الرضی، قم، بی تا.
 قرطبی، عریب بن سعد، *صله تاریخ الطبری*، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، بی تا.
 کتبی، محمد بن شاکر، *فوات الوفیات*، تحقیق علی محمد بن یعوض الله و عادل احمد عبر الموجد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۰ م.
 کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ش.

محمد بن مشهدی، *المزار*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، نشر القیوم، قم، ۱۴۱۹.
 مسعودی، علی بن الحسین، *التنبیه والاشراف*، دار صعب، بیروت، بی تا.
 _____، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالفکر، ۱۹۸۹ م.

مفید، محمد بن محمد، *اوائیل المقالات*، تحقیق الشیخ ابراهیم الانصاری، دار المفید للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۹۳.

_____ *کتاب الارشاد*، تحقیق موسسه آل البيت (ع) لتحقیق التراث، ۱۹۹۳.
 _____ *الفصول العشره فی الغیبه*، تحقیق الشیخ فارس حسون، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۹۳.

_____ *لمسائل الصاغانیه*، تحقیق السید محمد القافی، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۹۳.

نجاشی، احمد بن علی، رجال/النجاشی، موسسه النشر الاسلامیه، قم، ۱۴۱۶.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبه، تحقیق فارس حسون کریم، مهر الانوار الهدی، قم، ۱۴۲۲.

یاقوت حموی، شهاب الدین، معجم البلدان، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۷۹ م.

Klemm, Verena, "ISLAM IN IRAN ix. THE DEPUTIES Of MAHDI".iranicaonline.org/articles/. Retrieved March 2011.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic messianism: the idea of Mahdī in twelver Shīism*, state University of Newyork Press,Albany,1981.

(d. 326/938), a relative of Nawbakhtī household, who was known to the Imāmī Shī'as as the third deputy of the Twelfth Imam, or they have made no reference to his personality dimensions. The issue this article deals with is whether his specific deputyship has been addressed in the earlier sources including the historical, theological, and narrational writings of the Shī'a and the books of *rijāl* and sects. It seems that due to his intense precautionary dissimulation (*taqiyya*) and that of the Shī'as of that time, no reference has been made to the specific deputyship of Ḥusayn b. Rūḥ in his contemporary historical and Shī'ī sources and only after his death his deputyship has been pointed out.

In order to examine the above-mentioned assumption, first the material brought up in historical books concerning Ḥusayn b. Rūḥ in 4th/10th to 8th/14th Centuries are studied and then the Imāmī theological-narrational sources and the histories related to the Ahl al-Bayt in these centuries are taken into consideration and finally the books of *rijāl* and sects are dealt with.

Keywords: Ḥusayn b. Rūḥ Nawbakhtī, *Akḥbār al-Rāḍī wa al-Muttaqī*, al-Ṭabarī's *Ṣilatu Tārikh*, *Akḥbār al-Wukalā' Arba'a*, Shaykh al-Ṭūsī's *Ghayba*.

Study of the Timur's Massacre in Sabzevar

Sa'īd Naẓarī, Ph.D. Student

International University of Imam Khomeini, Qazvin

It is related in studies concerning the Timur's military expedition and the monuments belonging to the *Sarbedaran* rule that in 785/1383, after suppressing the people of Sabzevar and conquering the city, Timur ordered the rebels to be put amid the mud and bricks alive and make a minaret thereof. This report has in some instances as been a source of historical analyses as well. In the present article, it is clarified through the study of this incident in various sources of Timurid period that this suppression and massacre has happened in Herat's Esfezar that had also been famous as Sabzevar. In fact, the reason for the incorrect attribution of this incident to Sabzevar has only been the confusion of names of these two cities.

Keywords: Timur, Sabzevar, *Sarbedaran* (head on gallows), Shaykh Dāwūd, Esfezar.

Reference to Ḥusayn b. Rūḥ Nawbakhtī in Earlier Sources (4th/10th to 8th/14th Centuries)

Dr. Ṭāhira 'Aẓīmzāda, Assistant Professor

Islamic Azad University of Mashhad

The sources have made little reference to Ḥusayn b. Rūḥ Nawbakhtī

Period

Ferdowsi University of Mashhad

Study of the works left behind from the pre-Islamic culture of Iran and the periods after that indicate the fact that growing the hair of one's head and beard has not been regarded as a negative point. The faces of noble and the common people, the Achaemenid kings, and the Sasanid clerics indicate that shaving the head and face in the pre-Islamic era had been almost unknown, except in some rare instances. In the early centuries after Islam, too, with respect to the report on the Prophet's (S.A.W.) appearance as well the impressionability of the Iranians of *chahārḍarb*, accepting the prevalence of this practice among the newly converted Iranians is not possible. However, with the appearance of *qalandars* (calenders), we encounter individuals, who would shave their heads, faces, and eyebrows, practicing what were termed as *chahārḍarb*. Various reasons, such as the presence of the Buddhists in the East of Iran during early Islamic period and their abiding by *chahārḍarb*, the knowledge of the Muslim Iranians and Qalandars about them, the similar intention of both groups in practicing *chahārḍarb* and carrying stones and razors (*ustura*) by both groups indicates that the Qalandariyya's *chahārḍarb* has been influenced by Buddhism and its monks.

Keywords: *Malamatiyya*, *Qalandariyya*, Buddhism, *Chahārḍarb*.

mutual assistance of the *Qizilbāsh* troops rising from the geopolitics of Asia Minor. What is of importance, however, is the attitude and beliefs of these supporting troops of the Safavid order. The research findings suggest that Asia Minor, due to its political and economical problems, has always been recognized as a significant center for promulgation of schools and orders. Therefore, the people residing in this region have for several centuries been exposed to the proselytization and the movements affiliated to such schools as the Babism (*Bābiyya*), Baktashites (*Baktāshiyya*), the Literalists (*Hurūfiyya*), etc. The forces supporting the Safavid discourse (*Qizilbāshs*) stood in the center of these trends and, finally, established a state with a Shī'a orientation after marginalizing the *Ak Koyunlu* rule in Iran. Relying on the geographical dispersion of the *Qizilbāsh*, this research touches upon the intellectual layers of Asia Minor to display the impact of various ideas, schools, and orders on the mind-set of the people of Asia Minor, especially the *Qizilbashs*.

Keywords: Asia Minor, *Babaiyya*, *Baktashiyya*, *Qizilbash*.

Study of the Historical Roots of Calenders' *Chahārḍarb* (The Four-fold Shaving of the Head)

Dr. Mahdī Ḥasanzāda, Assistant Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Paymān Abulbasharī, Ph.D. Student in History of Iran, Islamic

interests, had prepared the ground for the permanent conflict and competition between them. The long vizierate period of Khawja Qiyāth al-Dīn Pīr Aḥmad Khwāfi (d. 858/1454), one of the famous viziers of Shāhrukh Timurid, who was able to maintain his position against the emirs, is of high importance in the Timurid history. In this article, the relations between the institution of vizierate and emirate is studied, with an emphasis on the vizierate of Khawja Qiyāth al-Dīn Pīr Aḥmad,

Keywords: vizierate, emirate, Timurid emirs, Pīr Aḥmad Khwāfi.

**An Analytical Study of the Intellectual and Ideological
Principles of the Safavid Movement with Reliance upon the
Asia Minor Orders**

Dr. Naṣrullāh Pūrmuḥammadī Amlishī, Assistant Professor of History

International University of Imam Khomeini, Qazvin

Dr. ‘Abd al-Raḥīmī Raḥīmī, Assistant Professor of History

International University of Imam Khomeini, Qazvin

Muḥammad Bīṭarafān, Ph.D. Student of History

Khawrazmi University

According to the historians, the Safavid dynasty was the pioneer of the Shī‘ī ideology against the official rule of the Ottoman Empire in Eastern countries. The Safavid Empire in Iran came into being by the

significant evidences of the Sunnī jurists concerning the excommunication of *rāfiḍī* and draws the conclusion that *rafḍ* is a historical appellation on a group of Muslims who had taken a challenging position against what happened in the event of the Prophet's succession. The blasphemy of *rāfiḍī* is also lacking in foundation and is rooted in religious enmities.

Keywords: *rafḍ*, *rāfiḍī*, blasphemy of *rāfiḍī*, Shī'ism, repudiation of the Caliphs, insulting the companions (of the Prophet).

The Relations between the Viziers and Emirs during the Timurid Period

**(A Case Study of the Relation of Qiyāth al-Dīn Pīr Aḥmad Khwāfi to
the Timurid Emirs and Viziers)**

Maryam Awra'ī Qadīrī, M.A. Graduate in History and Civilization of
Islamic Nations

Dr. 'Abd al-Raḥīm Qanawāt, Assistant Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Jawād 'Abbāsī, Assistant Professor

Ferdowsi University of Mashhad

In the Timurid period, the emirs were mostly Turkish-Mongol and the viziers were Iranian. The non-distinction between the civil and military affairs and the power and authority of the emirs and the attempts of the Iranian bureaucrats in maintaining their own

ABSTRACTS

A Deliberation on the Concept of Heresy (*Rafḍ*) and the Blasphemy (*Kufr*) of the Heretic (*Rāfiḍī*)

Maḥmūd Tawakkuliyān Akbarī, Faculty Member

Higher Education Center of Jihad-i Keshavarzi, Mashhad

Dr. Muḥammad Taqī Fakhla'ī, Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ḥusayn Ṣābirī, Associate Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Recognition of the accurate concept of *rafḍ* (heresy), its characteristics, and its precise and fair definitions is of high importance, especially given that the Sunnī jurists have stipulated critical consequences and rulings such as blasphemy on *rāfiḍī*. Entering into the field of jurisprudential discourse, this article analyzes various opinions on the concept of *rāfiḍī* and the most

Table of Contents

A Deliberation on the Concept of Heresy (Rafḍ) and the Blasphemy (Kufr) of the Heretic (Rāfiḍī)	9
Maḥmūd Tawakkuliyān Akbarī, Dr. Muḥammad Taqī Fakhlaʿī, Dr. Ḥusayn Ṣābirī	
The Relations between the Viziers and Emirs during the Timurid Period	29
Maryam Awraʿī Qadīrī, Dr. ʿAbd al-Raḥīm Qanawāt, Dr. Jawād ʿAbbāsī	
An Analytical Study of the Intellectual and Ideological Principles of the Safavid Movement with Reliance upon the Asia Minor Orders	43
Dr. Naṣrullāh Pūrmuḥammadī Amlishī, Dr. ʿAbd al-Rafīʿ Raḥīmī, Muḥammad Bīṭarafān	
Study of the Historical Roots of Calenders' Chahārḍarb (The Four-fold Shaving of the Head)	63
Dr. Maḥdī Ḥasanzāda, Paymān Abulbasharī	
Study of the Timur's Massacre in Sabzevar	85
Saʿīd Naẓarī	
Reference to Ḥusayn b. Rūḥ Nawbakhtī in Earlier Sources (4th/10th to 8th/14th Centuries)	99
Dr. Ṭāhira ʿAzīmzāda	
Abstracts of the Papers in English Language	132

In the Name of Allah



Ferdowsi University of Mashhad

Islamic Studies

History & Culture

The Research Journal of The Faculty of Theology and Islamic Studies

A Deliberation on the Concept of Heresy (Rafḍ) and the Blasphemy (Kufr) of the Heretic (Rafīḍī)	9
Mahmūd Tawakkuliyān Akbarī, Dr. Muḥammad Taqī Fakhla'ī, Dr. Ḥusayn Ṣabīrī	
The Relations between the Viziers and Emirs during the Timurid Period	29
Maryam Awra'ī Qadīrī, Dr. 'Abd al-Raḥīm Qanawāt, Dr. Jawād 'Abbāsī	
An Analytical Study of the Intellectual and Ideological Principles of the Safavid Movement with Reliance upon the Asia Minor Orders	43
Dr. Naṣrullāh Pūrmuḥammadi Amlīshī, Dr. 'Abd al-Rafī' Raḥīmī, Muḥammad Bīṭarafān	
Study of the Historical Roots of Calenders' Chahārḍarb (The Four-fold Shaving of the Head)	63
Dr. Mahdī Ḥasanzāda, Paymān Abulbasharī	
Study of the Timur's Massacre in Sabzevar	85
Sa'īd Nazārī	
Reference to Ḥusayn b. Rūḥ Nawbakhtī in Earlier Sources (4th/10th to 8th/14th Centuries)	99
Dr. Tāhira 'Azīmzāda	