

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)  
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۴۷، پاییز ۱۳۷، پاییز ۱۳۹۹ / صفحات ۸۷-۱۰۸  
مقاله علمی - پژوهشی

## پیامبری در جامعه زندیقان (تأملی در خوانش‌های چندگانه از جنبش مانی در تاریخ‌نگاری قرون نخستین)<sup>۱</sup>

شهناز حجتی نجف‌آبادی<sup>۲</sup>  
جعفر نوری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲

### چکیده

در بازنمایی و روایت مجدد نهضت دینی مانی در تاریخ‌نگاری قرون نخستین، سه رویکرد عمده قابل شناسایی است که جز در برخی روایت‌های معدود، این بازنمایی (دست‌کم در دو رویکرد) با مفهومی کانونی، یعنی مفهوم «زندیق» صورت‌بندی شده است. این سه رویکرد عبارت است از: نخست رویکرد گذار آگاهانه و مختصرگویی، مبتنی بر نگرش‌ها و روایت‌هایی با محتوای ضد زندیقی‌گری، با نمایندگان برجسته‌ای چون طبری، ابوحنیفه دینوری، مسکویه و ابن‌اثیر؛ دوم رویکردی تاریخی-کلامی و مبتنی بر خوانشی بدعت‌گرایانه/از جنبش مانی با عالم-مورخان تأثیرگذاری چون ابوریحان بیرونی، مقدسی، ثعالبی، یعقوبی و خواجه نظام‌الملک طوسی؛ سوم رویکردی نسبتاً توصیفی-تاریخی با میزان به نسبت کمتری از ارزش‌دآوری‌ها با مورخانی چون مسعودی و گردیزی. این سه رویکرد، در یک درهم‌تنیدگی عمیق با فضای گفتمانی این عصر، مجموعه‌ای از گزاره‌ها و روایت‌ها را حول محور مسئله مانی می‌آفریند که این شخصیت و جنبش دینی او، نقطه کانونی آنها به شمار می‌رود. مسئله این پژوهش تبیین چرایی و چگونگی بازنمایی جنبش دینی مانی در تاریخ‌نگاری قرون نخستین است؛ با این فرضیه که وجوه مختلف این بازخوانی، محصول فضای سیاسی، کلامی و فرهنگی این دوره و همچنین انگاره‌ها، روش‌ها و بینش‌های مورخان این دوره بوده است.

**واژه‌های کلیدی:** مانی، تاریخ‌نگاری، قرون نخستین، روایت، بازخوانی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.31762.2263

۲. استادیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول) hojati@meybod.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی، دانشگاه میبد، میبد، ایران j.nouri@meybod.ac.ir

#### مقدمه

مورخان در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی در قرون نخستین، به‌سان تمام دوره‌های دیگر، به‌گزینشی قابل تأمل در میان موضوعات، روایت‌ها، گزارش‌ها و مسائل تاریخی دست زدند. در این فرایند، مورخان به برجسته‌سازی‌ها و به‌حاشیه‌رانی‌های آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای دست زدند که بر تافته از ایدئولوژی، تأثیر فرایندها و گفتمان قدرت، دلبستگی‌های مرسوم نزد مورخان و برخی عوامل دیگر بود. البته آنچه در این میان حائز اهمیت فراوان بود، معیارها برای‌گزینش این روایات بود. در واقع، برای این دسته از مورخان که از زیست‌جهانی مبتنی بر انگاره‌های قدرتمند سیاسی، وطن‌دوستانه و دینی-اعتقادی به تولید و نگارش آثار تاریخی اقدام می‌کردند، معیار‌گزینش روایت‌ها و گزارش‌ها نیز تا حدود زیادی بر همین شاکله استوار بود و از این مناسبات تأثیر می‌پذیرفت. این وضعیت مورخان را در موقعیتی ویژه قرار می‌داد و دلیل اهمیت این موقعیت نیز مشخص بود؛ زیرا چینش و‌گزینش روایت‌ها و گزارش‌ها و چگونگی روایت آنها از جانب مورخ، به تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری او خاصیت ویژه‌ای می‌بخشید و نسبت او را با برخی از مهم‌ترین مسائل این دوره‌ها معین می‌کرد. «زیست‌جهان دوگانه» مورخان مبتنی بر بن‌مایه‌های هویتی در دو بُعد ایرانی و اسلامی بود؛ بر همین اساس تأثیرپذیری آنان از گفتمان‌های کلامی-ایدئولوژیکی معاصر خودشان و همچنین تحولات سیاسی و عواملی از این دست، مهم‌ترین مسائلی بودند که به‌مثابه معیار‌گزینش و بازخوانی تاریخی نزد مورخان عمل می‌کردند.

این مسئله گاهی حتی یک گام هم به جلو می‌رفت؛ به گونه‌ای که تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخ به‌امکانی برای تأیید و تأکید بر نظام باورها و ارزش‌ها و هنجارها و در صورت لزوم، آرای کلامی-سیاسی شخص مورخ یا جهان‌بینی خاص او تبدیل می‌شد. این وضعیت را اگر بتوانیم با نگاهی مبتنی بر تسامح، به‌عنوان بخشی از ویژگی‌های کلی متون تاریخی در قرون نخستین بپذیریم، می‌توانیم نسبت این مورخان و تاریخ‌نگاری آنها را با بازنمایی و بازخوانی مجدد برخی از مهم‌ترین تحولات و رویدادهای تاریخی درک کنیم.

جنبش مانی و بازخوانی دوباره آن در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی در قرون نخستین، از چنین انگاره‌ها و فرایندهایی تأثیر پذیرفت. برای بیشتر مورخانی که از مانی و جنبش اعتقادی-دینی او روایتی به دست می‌دادند، یک مسئله عیان و آشکار و تردیدناپذیر بود و آن اینکه او زندیق است. اینکه مصادیق «زندیقی‌گری» را چه کسی مشخص می‌کرد و این برچسب‌زنی چگونه ماهیتی سیاسی-اعتقادی پیدا می‌کرد و مورخان چگونه در هماهنگی و متابعت از نظم ایدئولوژیکی مستقر، با کاربست مفهومی حساسیت‌زا مانند زندیقی‌گری به

بازخوانی این جنبش پرداختند، مسئله‌ای قابل تأمل است. البته آنچه در عمل رخ داد، این بود که این مورخان یا از توصیف و توضیح و تحلیل جنبش مانی کلاً می‌گذشتند، یا پس از توضیحات مبسوط درباره‌ی او و نهضتش، با بینشی که بیشتر پهلو به آرای کلامی می‌زد، آن را در ذیل مفهوم بددینی و کژاعتقادی می‌گنجانند و به‌ناچار سرکوب آن را بدیهی می‌انگاشتند و یا در نهایت، با رویکردی صرفاً تاریخی و با درجه‌ کمتری از ارزش‌دآوری‌ها و تخطئه‌های مرسوم، توصیفی از آنچه رخ داده بود، به دست می‌دادند. در این زمینه، ما با مجموعه‌ای از مورخان و روایت آنها درباره‌ جنبش مانی مواجه‌ایم که امکان دسته‌بندی آنها در ذیل سه رویکرد پیش‌گفته موجود است و هدف این پژوهش، واکاوی نوع مواجهه این مورخان با این مسئله است.

درباره جنبش مانی و موقعیت سیاسی - اعتقادی او در دوره ساسانی و همچنین دوره بعد از اسلام، پژوهش‌های قابل توجهی صورت گرفته، اما بازخوانی این جنبش دینی در تاریخ‌نگاری قرون نخستین در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین مورد بررسی قرار نگرفته است. در میان پژوهش‌های نزدیک به تحقیق حاضر می‌توان به پژوهش‌هایی چون «سیمای ادبی زرتشت، مانی و مزدک در آثار منظوم فارسی» نوشته شریعت و خوشانی (۱۳۹۰)، «بررسی آرای تاریخ یعقوبی درباره مانی» نوشته اسماعیل پور و مهرافروز (۱۳۹۲) و یا مقاله «مانویت اولین تحول فکری در بنیاد دینی ساسانیان» اثر محمودآبادی و رئیسی [بی‌تا] اشاره کرد.

### مانویان، زندیق و زنداقه و موقعیت گفتمانی آنها در قرون نخستین

آنچه ما در اینجا از مفهوم «موقعیت گفتمانی» مد نظر داریم، نوعی وضعیت و موقعیت تاریخی - فکری - کلامی - سیاسی است که دو پدیده مانوی‌گری و زنداقه در نسبت با آن، به دو امر برون‌گفتمانی تبدیل و به‌ناچار به نوعی خط قرمز یا نوعی «دگراندیشی غیرقابل تحمل» تبدیل شده و امکان حضور مسالمت‌آمیز آنها در این سپهر گفتمانی از میان رفته است. درحالی‌که در فرایند به حاشیه‌رانی این جریان‌های غیرهمسو (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۱؛ میلز، ۱۳۸۲: ۵۷-۶۲، ۸۲؛ فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱)، به مجموعه‌ای از رویکردهای سیاسی - کلامی - تاریخی نیاز بود تا با اتخاذ مجموعه‌ای از کنش‌های قهری، استدلالی و کلامی - اعتقادی، هرگونه جریان فکری - دینی غیرهمسو را ناتوان کنند و توانایی تأثیرگذاری آنها بر وضعیت کلی فکری - اعتقادی این دوره را از آنها بگیرند.

تاریخ‌نگاری قرون نخستین، در چنین وضعیتی و تحت تأثیر چنین فضایی بود که به بازخوانی و روایت دوباره جنبش مانی<sup>۱</sup> دست زد. درواقع، تاریخ‌نگاری قرون نخستین با

۱. به دنبال قتل مانی توسط بهرام به تحریک دستگاه روحانیت زرتشتی در قرن سوم میلادی، پیروان وی تحت تعقیب و پیگرد حکومتی قرار گرفتند. این امر به فرار مانویان به دورترین مناطق شرقی و غربی یعنی چین و اروپا

مجموعه‌ای از مورخان، آگاهانه یا ناآگاهانه، با تأثیرگذاری قابل توجه بر این فرایندها، خود به مثابه ابزارهایی ضروری و نیرومند، بر این فرایند به حاشیه‌رانی تأثیر گذاشتند. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که جریان تاریخ‌نگاری قرون نخستین دست‌کم در آنچه که به وضعیت مانویان مربوط می‌شد، در یک هماهنگی و همسانی اعتقادی- بینشی با گفتمان اعتقادی- ایدئولوژیکی- کلامی مسلط، بر تثبیت و رسوخ نوعی نگرش مبتنی بر نادیده‌انگاری یا تخطئه در نسبت با آنها یاری رساند. برای نمونه، این مسئله با به کار بردن مفهومی حساسیت‌زا مانند زندیق و زندیقی‌گری برای توصیف وضعیت و موقعیت آنان و رویکردهای دینی‌شان، صورت می‌گرفت؛ مفهومی که البته تا حدودی دیرپاب و مصادیق آن متنوع بود.

آنچه درباره اصطلاح زندیق تا حدودی مشخص است، اینکه این مفهوم مفهومی شناور و سیال بوده است که دایره اطلاق آن بر جریان‌ها و اندیشه‌ها در دوره مورد بحث (حدود قرن‌های دوم تا پنجم قمری) وسیع بوده است. علاوه بر معنای لفظی آن که ظاهراً معرب واژه زندیک فارسی بوده است، از نظر معنایی چندان توافقی بر سر دایره شمول آن دیده نمی‌شود. برخی آن را به معنای دهری، ملحد (طریحی، [بی‌تا]: ۱۷۷/۵)، یا معتقد به ثنویت و دوگانه‌پرستی (نور و ظلمت) (ابن منظور، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م: ۹۱/۶) و یا گمراهی و بی‌دینی (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۳۰۷) دانسته‌اند و برخی دیگر نیز زندقه را به معنای اعتقاد به ازلیت عالم

---

منجر شد. با وجود این، تعدادی از آنها در ایران باقی ماندند و تا پایان حاکمیت ساسانیان به صورت پنهانی به حیات خود ادامه دادند. سقوط ساسانیان و ورود اعراب به ایران سبب شد مانویان از گریزگاه‌های خود در آسیای مرکزی خارج شوند و به بین‌النهرین - زادگاه اصلی مانی - بازگردند (ابن ندیم، ۱۴۳۶ق: ۵۹۴-۵۹۵). آنان در فاصله سقوط دولت ساسانی تا روی کار آمدن عباسیان در سال ۱۳۲ق، تا حدودی از آزادی عمل برخوردار بودند. در این مدت مانویان سازماندهی شدند و تحت رهبری واحد درآمدند و در سایه این سازماندهی و تمرکز، به تبلیغ و ترویج آرا و عقاید خود پرداختند. در این دوران، آنان از حمایت‌های بعضی از عمال دولت اموی همچون خالد بن عبدالله قسری حکمران عراق برخوردار شدند (ابن ندیم، همان). با روی کار آمدن عباسیان و تقویت جایگاه ایرانیان، آیین مانی و نفوذ مانویان گسترش یافت، اما از دوران خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق) و اعمال سیاست مبارزه با زنداقه، بار دیگر مانویان تحت پیگرد و تعقیب قرار گرفتند و مجبور به مهاجرت به مناطق شرقی ایران شدند (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق: ۲۴/۶-۲۶). مانویان در شرق تحت حمایت ترکان اویغور قرار گرفتند و موفق شدند ترکان اویغور را به کیش خود درآورند (چینگ، ۱۳۸۳: ۲۷۲-۲۷۳). آخرین داده‌ها و اطلاعات منابع درباره مانویان و حضور آنها در ایران و جهان اسلام، مربوط به مانویانی است که در روزگار خلافت مقتدر (۳۲۰-۲۹۵ق) و به دنبال سخت‌گیری‌های او، مجبور به مهاجرت به خراسان شدند. این گروه در سمرقند سکنی گزیدند و به فعالیت خود ادامه دادند. بنا بر گزارش‌های منابع تاریخی، این گروه از مانویان در سایه حمایت‌های پادشاه چین که از اعقاب دولت اویغوری بود، به حیات خود ادامه دادند و تا قرن چهارم در سمرقند و نواحی اطراف آن حضور داشتند (ابن ندیم، ۱۴۳۶ق: ۴۰۱). بعد از این، درباره مانویان و فعالیت‌های آنها در ایران و گستره جهان اسلام اطلاعاتی وجود ندارد و رد پای آرا و افکار آنها را تنها می‌توان در هنرهایی چون نقاشی و نگارگری یافت.

دانسته و آن را بر مانویت، زردشتی‌گری و دوگانه‌پرستی (اعتقاد به نور و ظلمت) اطلاق کرده‌اند (مصطفی، زیات، عبدالقادر و نجار، ۱۴۱۰ق: ۴۰۳/۱). از منظر تاریخی دقیقاً مشخص نیست که از چه زمانی اصطلاح زندیک به مفهومی با بار معنایی ویژه‌ای تبدیل و بر جریان‌های فکری- اعتقادی مختلفی در قرون نخستین اطلاق شد (زرین‌کوب، ۱۳۵۱: ۳۰۲-۳۰۶). با این حال، گفته مسعودی را تا حدودی می‌توان در این زمینه پذیرفت. مسعودی بر ساختن این اصطلاح را مربوط به روزگار مانی و ابداع آن را نیز به برخی رویکردهای تفسیری از اوستا که مانی مدعی آن بود، مربوط دانسته است. «هر که برخلاف کتاب منزل که ابستا بود، چیزی به شریعت ایشان افزودی و به تأویل که زند باشد، توسل جستی، گفتندی که این زندی است و او را به تأویل کتاب منسوب داشتندی؛ یعنی از ظواهر کتاب منزل (اوستا)، به جانب تأویل مخالف تنزیل منحرف شده است و چون عربان بیامدند این معنی را از ایرانیان بگرفتند و عربی کردند و زندیق گفتند و ثنویان همان زندیقان‌اند (مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۱۹۱/۱).

اینکه لفظ زندیک در گویش اعراب به زندیق تبدیل شد، چندان اهمیتی ندارد. مهم بار معنایی ویژه‌ای بود که به‌ویژه از قرن دوم قمری از مفهوم زندیق به دست داده شد. دگرگونی این بار معنایی به چند مسئله پراهمیت گره خورد. نخست تثبیت و رسوخ تدریجی «شریعت اسلامی» به عنوان مهم‌ترین رکن قانونگذاری اجتماعی در قرون نخستین؛ و دوم درآمدن پای اصناف آرا و عقاید و نحله‌های فکری و مسائل غامض کلامی در گفتمان فرهنگی- دینی این دوران (قانع‌راد، ۱۳۹۷: ۷-۵۰؛ متز، ۱۳۸۸: ۱۴-۵۰؛ مقدسی، [بی‌تا]: ۳/۱-۶). بنابراین تلاقی مبانی و بنیان‌های اعتقاد اسلامی به مثابه یک دین نوپا، با آرا و افکار دیگر نحله‌های فکری- اعتقادی، دست‌کم یک نتیجه بسیار مهم داشت و آن شکل گرفتن مجموعه‌ای از تلاش‌های فکری- سیاسی به منظور قرار دادن گونه‌ای فکر اسلامی در کانون این منازعات بود که پشتوانه آن نوع خاصی از کلام (غالباً کلام اشعری و گاهی نیز در دوره‌هایی کوتاه کلام معتزلی) و حدیث بود (مقدسی، [بی‌تا]: ۱/۱-۵). این دو پشتوانه محکم کلامی- حدیثی در کنار مبانی شرعی- فقهی که نهاد خلافت ناظر بر تثبیت و تمرکز آن بود، بر شکل‌گیری معیارهای قضاوت درباره تمامی آرا و افکار و اندیشه‌های کلامی- اعتقادی تأثیر مستقیم داشتند و سبب می‌شدند برخورد با مخالفان مذهبی از این طریق، مشروعیت پیدا کند. در واقع، این فرایند سبب شد برخی دایره شمول زندقه را گسترش دهند و مخالفان مذهبی خود را نیز زندیق معرفی کنند؛ چنان‌که از ابوزرعه رازی نقل شده است که هر کس از اصحاب پیامبر بدگویی کند، زندیق است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۲۲/۱). این گستردگی دایره شمول چنان زیاد شد که طرف‌ها و هزل‌گویان و حتی برخی فلاسفه را نیز در بر گرفت (غزالی، [بی‌تا]: ۷). بر این اساس، نه

تنها مانوی‌گری بلکه مزدکیه، برخی فیلسوفان و دهریون و منطقیون، خرمیه، زرتشتیان، گاهی شیعیان و غیره نیز در ذیل مفهوم زندیق دسته‌بندی می‌شدند (خوارزمی، [بی‌تا]: ۵۶؛ قزوینی رازی، ۱۳۵۷: ۳۱۷/۲؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۷؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۱: ۳۰۳-۳۰۶؛ محقق، ۱۳۵۵: ۱۹۵). شدت این برخوردها به‌ویژه از زمان مهدی خلیفه عباسی اوج گرفت و افراد متعددی به دلایل مختلف، از جمله مخالفت با خلفا و وزرا یا به دلیل رقابت‌های مذهبی و حتی درون‌گروهی طبقات خاص، گرفتار این اتهام می‌شدند (جهشپاری، ۱۴۰۸ق: ۶۹/۱؛ مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۲۶۵/۳-۲۶۶؛ بدوی، ۱۹۸۰م: ۴۹).

این وضعیت درهم‌تنیده و پیچیده، در گذار از دوره تثبیت اولیه اقتدار خلافت عباسی تا شکل‌گیری نخستین آثار تاریخ‌نگارانه در قرن سوم و چهارم، سبب شد تا محوریت این مسئله همچنان در فضای فکری-سیاسی-کلامی این دوره‌ها پابرجا بماند و به تداوم موضع‌گیری‌ها و بحث و گفت‌وگوها حول محور آن یاری رساند. بنابراین مواجهه نخستین مورخان با این مجادله‌های فکری و کلامی و گاهی خشونت‌های سیاسی حول محور مانویان و زنداقه، از حدود اواسط قرن سوم آغاز شد (کریستن‌سن، ۱۳۷۱: ۲۶۳-۲۹۰). در واقع، مورخان تحت تأثیر زنده بودن مسئله مانویان در فضای فکری این دوره و نیز فزونی گرفتن حساسیت‌ها نسبت به آن، به بازخوانی دوباره نهضت دینی او پرداختند. ما در اینجا آغاز توجه مورخان به مسئله مانی را از طبری و ابوحنیفه دینوری در نظر گرفته‌ایم؛ هرچند که در دوره‌های بعدی تنوع مورخان با دیدگاه‌های متنوع درباره نهضت مانی بیشتر شده بود. در ادامه، به آرای آنها در ذیل سه رویکرد مجزا پرداخته شده است.

### رویکرد نخست. گذار آگاهانه و مختصرگویی؛ شکل‌گیری نخستین خوانش‌ها از نهضت مانی با کاربست مفهوم زندیق

یکی از خوانش‌های مهم که در تاریخ‌نگاری قرون نخستین حول محور بازنمایی جنبش مانی شکل گرفته، رویکردی است که ما آن را رویکرد «گذار آگاهانه و مختصرگویی» نام نهاده‌ایم که براساس آن، نه تنها پرداختن به جنبش مانوی در ذیل این رویکرد صورت نگرفته و مورخان با نادیده گرفتن اهمیت آن، آن را به حاشیه رانده‌اند، بلکه تقریباً جزو اولین خوانش‌هایی است که در آن بر مسئله زندیق بودن مانی و مانویان تأکید شده است. در ذیل این رویکرد، مورخانی چون طبری، ابوحنیفه دینوری، مسکویه رازی و ابن‌اثیر (با اندکی فاصله زمانی بیشتر با این مورخان) را گنجانده‌ایم. اهمیت رویکرد نخستین از چند منظر است. نخست اینکه این دوره، دوره نخست تدوین اولین آثار تاریخ‌نگارانه است و به لحاظ زمانی،

فاصله چندانی با دوران پرتنش پیشین و سرکوب وسیع مانویان در دوره نخست خلافت عباسی (به ویژه دوره مهدی) نگرفته است. از طرف دیگر، نسل نخست مورخانی که در همین دوره به نگارش تاریخ پرداخته بودند، دل در گرو اندیشه‌های دینی و خاصه قرائت رسمی نهاد خلافت از فکر دینی و شریعت اسلامی داشتند که در صدر آنها طبری قرار می‌گرفت. این عوامل سبب شد تا پیشرو شدن مورخ- مفسری چون طبری در نگارش تاریخ و به ویژه تاریخ باستانی ایران، الگویی منسجم پیش روی مورخان بعدی قرار دهد.

در چنین بستری، بسیاری از این مورخان در بازخوانی نهضت مانی چشم به محتوای اثر طبری می‌دوختند و در متابعت از او، هم جنبش مانی را نادیده می‌گرفتند و هم از مفهوم «مانی زندیق» برای وصف جنبش او استفاده می‌کردند. از طرف دیگر، می‌دانیم که طبری به مثابه مورخی متخصص در علوم دین، به تاریخ گذشته نظر می‌کرد؛ بنابراین با سهولت بیشتری بار معنایی مفاهیمی چون زندیق را درک می‌کرد. در واقع، برای طبری که در مقام یک مفسر برجسته به تاریخ‌نگاری مشغول می‌شد، معنای دقیق مفاهیمی چون بدعت، کفر، ایمان، گمراهی، هدایت، شریعت و مفاهیمی از این دست - که در یک متن دینی آفریده می‌شدند و معنا پیدا می‌کردند - مشخص بود. بنابراین انگشت نهادن وی بر روی جنبش مانی به مثابه حرکتی زندیقانه، قابل تأمل بود؛ بیشتر بدان سبب که طبری در این وضعیت بیش از اینکه در مقام مورخی کنجکاو قرار بگیرد، در مقام متکلمی مطرح می‌شد که در پیروی از گفتمان مذهبی - ایدئولوژیکی حاکم، برچسب زندیق را بر پیشانی نهضت مانی می‌زد و بدون اینکه آن را دارای ارزشی فکری - تاریخی بداند که ماهیتاً قابل بررسی است، به حاشیه می‌راند و از هرگونه تفصیل و توصیف درباره آن می‌گذشت. این الگوی گذار آگاهانه و مختصرگویی که تحت تأثیر گرایش‌های اعتقادی مورخ صورت‌بندی می‌شد، با طبری آغاز شده بود و از جانب پیروان او تکرار و بازتولید می‌شد. طبری در بحث از دوره سلطنت شاپور اول ساسانی، در یک خط به فرایند مطرح شدن مانی در این دوره اشاره کرده و نوشته است: «و ظهور مانی زندیق در دوره شاپور بود» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۰/۲). بیش از این، سخنی از طبری درباره جنبش مانی نقل نشده تا زمان سخن گفتن درباره دوران سلطنت هرمز. در اینجا طبری با اشاره به تکاپوهای مستمر مانی در این دوره، مانی را در مقام شخصیتی نشانده است که از نظر هرمز «دعوتگر شیطان» بود (طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۳/۲). این تعبیر آشکارا با نظام فکری طبری و نگرش دینی - اعتقادی او به مسائل تاریخی، هماهنگی تام و تمام داشت. «گویند مانی زندیق بهرام را به دین خویش می‌خواند و بهرام کار وی را بیازمود و او را دعوتگر شیطان یافت و بگفت تا او را بکشند و پوست بکنند و از کاه انباشند و بر یکی از دروازه‌های شهر جندی‌شاپور

بیاویختند که دروازه مانی نام گرفت و یاران و پیروان دین او را بکشت» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۳/۲).

این مختصرگویی و گذار آگاهانه طبری از مانی و مسئله او، نزد برخی دیگر از مورخان تقریباً براساس همین الگو تکرار شد؛ به جز ابوحنیفه دینوری که اثرش را تقریباً معاصر با طبری به رشته تحریر درآورده (حدود ۲۵۰ تا ۲۸۰ق) و شیوه‌ای نزدیک به الگوی طبری در مواجهه با مسئله مانی به کار گرفته است (دینوری، ۱۹۶۰م: ۴۷). دینوری بسیار کوتاه به ظهور مانی اشاره کرده و از تفصیل بیشتر پرهیز کرده و به مرگش هم اشاره‌ای کوتاه کرده است (دینوری، ۱۹۶۰م: ۴۷). دو مورخ بعدی یعنی مسکویه و ابن‌اثیر دست‌کم در بخش‌های قابل توجهی از دو اثر *تجارب الامم و الکامل فی التاریخ* نظر مستقیم و بدون هیچ‌گونه جرح و تعدیل به گفته‌های طبری داشته و تقریباً بدون هیچ‌گونه کم و کاستی، نه تنها در جمله‌ای کوتاه ظهور مانی زندیق در دوران شاپور را گزارش داده، بلکه شیوه مجازات و به اصطلاح سخت‌کشی مانی در دوران بهرام را به شکلی کوتاه گزارش داده است. دینوری با استفاده از مفهوم زندیق برای مانی نوشته است: «بروزگار شاپور مانی زندیق ظهور کرد و مردم را فریب داد و شاپور پیش از آنکه بر او دست یابد درگذشت» (دینوری، ۱۹۶۰م: ۴۷). سپس بدون ارائه توضیح بیشتر، به دوران بهرام و دستگیری مانی اشاره کرده و اینکه شیوه قتل او چگونه بوده است. پس از شاپور پادشاهی به هرمز پسر او رسید. او مانی را گرفت و از او پوست برکشید و از کاه انباشته کرد و آن را بر دروازه جندی‌شاپور آویخت و آن دروازه تا امروز (قرن سوم قمری) دروازه مانی نامیده می‌شود. یاران و پیروان مانی را هم گرفت و همگان را کشت. هرمز سی سال پادشاهی کرد» (دینوری، ۱۹۶۰م: ۴۷).

ابوعلی مسکویه رازی نیز در متابعت از شیوه طبری، گفته‌های طبری را به همان شیوه بازخوانی کرده است. برای مورخی مانند مسکویه که کمتر به شیوه طبری از منظر دینی-اعتقادی در تاریخ نظر داشته، این نوع برخورد با جنبش مانی قابل تأمل است. مسکویه در ابتدای اثر خود تأکید کرده است که در نگارش تاریخ، بر وجه عمل‌گرایانه کنشگران تاریخی در تاریخ‌نگاری تأکید داشته و بر آن بوده تاریخی بنویسد که برای مخاطبان فایده عملی داشته باشد و به همین بهانه حتی از بخش قابل توجهی از تاریخ صدر اسلام عبور کرده است؛ فقط با این استدلال که رویدادهای این دوره تحت تأثیر شخصیت پیامبر و لاجرم وجود نوعی اعتقاد به دخل و تصرف بیشتر خداوند در جریان امور، تجربه‌ای واقع‌گرایانه و بیشتر انسانی ندارد که نقل شود (مسکویه رازی، ۲۰۰۰م: ۲۸۱-۲۹). درواقع، تاریخ‌نگاری مسکویه را اگرچه می‌توان دست‌کم از منظر جهان‌بینی، دارای تمایزات محتوایی آشکار با طبری دانست، اما در آنچه که



به بازخوانی جنبش مانی مربوط می‌شود، مسکویه نیز نظر طبری را بدون جرح و تعدیل نقل کرده و با قرار دادن جنبش مانی در ذیل عنوان زندیقی‌گری، بر این رویکرد گذار آگاهانه و مختصرگویی تأکید ورزیده و از آن گذر کرده است.

نوع روایت ابن‌اثیر نیز قابل تأمل است. او بر اساس همین الگویی که طبری در اختیارش گذاشته بود، با محافظه‌کاری قابل توجهی از ارائه هرگونه توضیحی دربارهٔ مانی عبور کرده و با استفاده از مفهوم زندیق، در چند جمله کوتاه ظهور او و مرگش در دوران شاپور و بهرام را روایت کرده است. البته در اینجا، روایت ابن‌اثیر از شخصیت بهرام قابل توجه است. ابن‌اثیر در توصیف بهرام گفته است: «بهرام پادشاهی شکیبیا و بردبار و خوش‌رفتار بود» (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷ق: ۳۵۶/۱) و سپس در ادامهٔ این شخصیت‌پردازی از بهرام، اشاره کرده است که: «مانی زندیق را کشت و پوستش را کند و آن را پر از کاه کرد و بر بالای یکی از دروازه‌های شهر گندی‌شاپور که دروازه مانی نامیده می‌شد، آویخت» (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷ق: ۳۵۶/۱).

#### رویکرد دوم. خوانش بدعت‌گرایانه از جنبش مانی

رویکرد دیگری که در تاریخ‌نگاری این دوره نسبت به بازخوانی و روایت دوباره از نهضت دینی مانی شکل گرفت، رویکردی بود که براساس آن مانی در مقام یک «پیامبر دروغین و بدعت‌گذار» دینی معرفی شد. بدیهی بود که مفهوم بدعت، مفهومی حساسیت‌برانگیز بود و در فضای فکری-اعتقادی این دوره‌ها، تحت تأثیر گفتمان رسمی خلافت و برداشت آن از مسئلهٔ دین و اعتقاد راستین، معنای ویژه‌ای پیدا می‌کرد و به مثابه یک برچسب منفی عمل می‌کرد تا با کاربری آن، یک نظام فکری به حاشیه رانده شود و حساسیت‌ها به آن معطوف شود. در ذیل رویکرد بدعت‌گرایانه، عالم-مورخانی چون ابوریحان بیرونی، ثعالبی، یعقوبی، طاهر مقدسی و خواجه نظام‌الملک طوسی (نمی‌توان خواجه را مورخ دانست، اما او در خوانش تاریخی خود در سیاست‌نامه، به روشنی بر ماهیت بدعت‌گرایانهٔ این جنبش‌ها و قرار دادن آنها در ذیل مفهوم زنادقه تأکید کرده است) را گنجانده‌ایم. آنچه سبب شده تا این شخصیت‌های متکثر (از نظر فکری) در ذیل این رویکرد مورد بحث قرار گیرند، وجود نوعی هماهنگی روشی-بینشی نزد آنان در مواجهه با مسئلهٔ مانی است. در واقع، در اینجا با گونه‌ای تلاش از جانب این شخصیت‌ها مواجه‌ایم که نسبت به جنبش مانوی حساسیت نشان می‌داده‌اند. البته این حساسیت به نادیده‌نگاری این جنبش منجر نشده بود، بلکه در عین حال، حساسیتی فکری که می‌توان آن را رویکردی تاریخی-کلامی دانست، نزد آنها قابل رصد است. در واقع، آنچه در این الگو مطرح می‌شود، توجه به مسئلهٔ مانی از منظری تاریخی-کلامی است؛ هرچند که در نهایت

هدف تخطئه او و تلاش برای رد کردن بنیان‌های فکری - اعتقادی او براساس معیارهای شناخته شده پیشین است. همچنین اشاره به این نکته حائز اهمیت است که هیچ یک از این عالم - مورخان را نمی‌توان به صورت مستقیم در زمره متکلمان جای داد، اما شیوه مواجهه آنان با مسئله مانی در این دوره، شیوه‌ای تا حدودی متکلمانانه است؛ بدین معنی که برخلاف الگوی پیشین که ما در آن با نوعی «نادیده‌نگاری» از جانب مورخان مواجه بودیم، در اینجا مسئله مانی و جنبش او در گستره‌ای چشمگیرتر و با تمرکز بیشتر بر آرای فکری - اعتقادی او مورد بحث قرار می‌گیرد، به شکلی نسبتاً مبسوط صورت‌بندی می‌شود، بر برخی بنیان‌های جهان‌شناختی - اعتقادی - فقهی او تمرکز می‌شود و در نهایت حکم به بدعت‌گذاری او داده می‌شود و بر بطلان مدعیات او تأکید می‌شود.

طاهر مقدسی در *البدء و التاريخ* نماینده چنین نگرشی است. مقدسی در زمره آن دسته از مورخانی ست که حجم قابل توجهی از اثر خود را به طرح مسائل کلامی اختصاص داده و به شیوه برخی فیلسوفان، برخی از موضوعات و مسائل کلامی - فلسفی را مطرح کرده (مقدسی، [بی‌تا]، ۱۸/۱-۹۹) و به نوعی طرح خود را به مثابه دفاع از فکر اسلامی و نوعی دفاعیات از این جهان‌بینی مطرح کرده و طرح کتاب خود را در چنین بستری نشانده و بر این نکته تأکید کرده است که نگارش این اثر تلاش (به زعم او) برای مقابله با انحرافات وسیعی بوده که در مبانی اعتقادات مردمان پیش آمده و گمراهی‌هایی که در این مسیر رخ داده است (مقدسی، [بی‌تا]: ۳/۱-۶). او همچنین تأکید کرده است که بنا بر دلستگی‌ها و کنجاوی‌هایی که در این زمینه داشته، دیدارهایی با صاحبان فکر و اندیشه و معتقدان و پیروان دیگر نحله‌های فکری داشته و با آنها به مجادله و مباحثه و گفت‌وگوهای کلامی - اعتقادی پرداخته است (مقدسی، [بی‌تا]: ۱۸/۱-۳۲).

این مسئله به روشنی از گرایش‌های کلامی او در مقام مورخی تیزبین پرده برمی‌دارد و نشان می‌دهد که حتی معرفت تاریخی برای او به مثابه فرصتی مغتنم به منظور پرداختن به تاریخ افکار و عقاید مطرح بوده است؛ هرچند که توجه تاریخی به این‌گونه مباحث از جانب او، عاقبت به تخطئه و رد اعتقادات پیروان این نحله‌های غیراسلامی منجر شد. برای نمونه، مقدسی در بخشی از کتاب خود به‌طور کلی جریانی را در ذیل نام «مذاهب مجوسیه» مورد بحث قرار داده و با قرار دادن پیروان زرتشت زیر این عنوان، با رویکردی کلامی نسبت به اعتقادات این جریان‌ها گفته است: «بدان که ایشان دسته‌هایی هستند از جمله لغریه و بهافریدیّه و خرمیه و .... بعضی از ایشان آتش و خورشید و ماه و ستارگان را می‌پرستند... و از ایشان‌اند زردشتیه که به پیامبری زردشت و سه پیغمبر از پس وی اقرار دارند و کتاب او را که ابسطا نام

دارد می‌خوانند و ... مردار را حرام می‌شمارند و.... سه نماز می‌خوانند ... و در هر شبانه‌روز یک بار طهارت بر ایشان واجب است... مستی و زنا و دزدی بر ایشان حرام است» (مقدسی، [بی‌تا]: ۲۶/۴-۲۷). مقدسی با چنین رویکردی به سراغ جنبش مانی رفته و فصل نسبتاً قابل توجهی از کتاب خود را به بررسی بنیان‌های فکری- اعتقادی آنها اختصاص داده است. با وجود این، آنجا که به بررسی رویدادهای دوره شاپور اول ساسانی پرداخته، از او با عنوان زندیق نام برده است. «و به روزگار او بود که مانی زندیق ظهور کرد و این نخستین بار بود که زندقه در روی زمین ظاهر شد، جز اینکه نامهای آن مختلف است و در روزگار ما، امروز، علم باطن و باطنیه خوانده می‌شود» (مقدسی، [بی‌تا]: ۱۵۷/۳). البته مقدسی کشتن مانی را به دوران هرمز ساسانی دانسته، اما جریان قتل او را با نقل گفت‌وگویی کوتاه میان او و هرمز روایت کرده که قابل تأمل است. «مانی نزد وی (هرمز) آمد و او را به زندقه دعوت کرد و او پرسید تو مرا به چه فرا می‌خوانی؟ گفت به ویرانی جهان و ترک عمارت آن برای آخرت. هرمز گفت همانا که تنت را ویران خواهم کرد و فرمان داد تا او را کشتند و پوستش را پر از گاه کردند و بر دروازه جندیشاپور آویختند و آنجا را تا به امروز دروازه مانی می‌خوانند» (مقدسی، [بی‌تا]: ۱۵۸/۳).

برای یعقوبی نیز مسئله مانی و جنبش او از همین دریچه قابل تأمل بود. یعقوبی نیز مانند دیگر مورخان این دسته، از منظری نسبتاً متکلمانه و تاریخی در جنبش مانی نظر می‌کرد، به اعتقادات و باورهای آن توجه می‌کرد، استدلال‌ها و بنیان‌های اعتقادی آن را مورد بررسی قرار می‌داد و در نهایت نیز حکم به زندیق بودن او داد. «در روزگار شاپور بود که مانی زندیق پسر حماد ظهور کرد و شاپور را بکیش ثنویت خواند و کیش او را نکوهش کرد، پس شاپور بسوی او مایل گردید» (یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۵۹/۱). یعقوبی نخست او را زندیق نامید و سپس جهان‌بینی و آرای مابعدالطبیعی او را در درجه دوم مورد تأمل قرار داد و به برخی از مبانی آن به گونه‌ای کلامی اشاره کرد. «مانی میگفت مدبر عالم دو مبدء است که هر دو قدیم‌اند. یکی روشنی و دیگر تاریکی و هر دو آفریدگار هستند، آفریننده نیکی و آفریننده بدی.... روشنی و تاریکی بهم آمیخته نبودند سپس بهم آمیختند.... مانی کتابهایی برای اثبات دو مبدء نوشت، یکی از آنها کتابی است که آنرا کنز الاحیاء نامیده است.... و دیگر کتابی که آنرا شایبرقان می‌نامد.... و دیگر کتابی بنام الهدی و التدبیر» (یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۶۰/۱). یعقوبی پس از برشمردن فرازهایی از محتوای کلامی این آثار، به مواجهه مانی و شاپور نیز اشاره کرده و سرانجام به مجموعه‌ای از گرایش‌های مخالف مانوی که بر ابطال اعتقادات مانی حکم می‌دادند و شاپور را از این مسئله آگاه می‌کردند، اشاره کرده است. سپس به فرار او به هندوستان و بازگشتش در دوره‌ی

بهرام اشاره کرده و سرانجام نیز قتل او به دست بهرام را روایت کرده است (یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۶۱/۱).

گفتنی است در میان این گروه از عالم-مورخان، وضعیت ابوریحان بیرونی قابل توجه است. شاید نتوان ابوریحان را به صورت مستقیم در ذیل مورخان صرف گنجانند، اما آرای تاریخی او و جنس مراجعه او به تاریخ به منظور پرداختن به مسائل گوناگون فرهنگی-اعتقادی، وی را در زمره شخصیت‌هایی با بینش تاریخی بسیار نیرومند نشانده است. ابوریحان در جای جای آثار خود، به‌ویژه آثار الباقیه و تحقیق ماللهند علاقه وافر خود به پرداختن به فرهنگ اعتقادی مردمان و باورها و اخلاقیات و آرای کلامی و اعتقادی آنها را نشان داده و در این مسیر نیز موفقیت او بیش از امر دیگری، به نوع مواجهه این نظام‌های اعتقادی با کمترین ارزش‌داوری‌ها و یا تمایل به رد و انکار و برجسب زنی مربوط است (بیرونی، ۱۳۸۰ش: ۷-۵۰؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۱۳-۱۶). با وجود این نوع مواجهه با مسائل، آنجا که به مسئله مانی و روایت آن رسیده، به شکل بسیار قابل تأملی وی را در کنار بسیاری از جریان‌ها و نظام‌های اعتقادی در ذیل پیامبران دروغین نشانده و دامنه این نوع جریان‌ها را تا منصور حلاج کشانده است.

ابوریحان آشکارا بر بطلان مبانی اعتقادی این گروه‌ها (از زرتشت تا حلاج) تأکید کرده و نه تنها در این میان مانی را زندیق دانسته، بلکه با این نوع روایتی که از او به دست داده، همراهی و همگامی و نیز تأثیرپذیری خود از جریان‌های سیاسی-ایدئولوژیکی حاکم را آگاهانه یا ناآگاهانه نمایان ساخته است. البته نوع قضاوت ابوریحان درباره این جریان‌های متنوع و تأکید او بر باطل بودن راه آنها و گنجاندن آنها در ذیل تحركات زندیقی، به روشی تاریخی-کلامی صورت گرفته است. وی تلاش کرده تا علاوه بر پرداختن به اصول اعتقادی این جریان‌ها، با معیار فکر اسلامی رایج و البته معیارهای ایدئولوژیک نیرومند پیش‌گفته، با برجسب زنی و تخطئه، همراهی و همگامی خود با گفتمان اعتقادی-سیاسی-کلامی رسمی را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم نشان دهد. البته اشاره به این نکته نیز بسیار حائز اهمیت است که دوره‌ای که ابوریحان در آن مشغول آفرینش روایت خود از این مسائل بود، دوره‌ای بود که دست‌کم این گفتمان رسمی مدافعان نیرومندی چون سلطان محمود غزنوی و دستگاه خلافت را پشت سر خود می‌دید و بدیهی بود که در چنین فضایی با تأکیدی که بر راست‌کیشی می‌رفت و جدیتی که در سرکوب گسترده دگراندیشان و جریان‌های غیرهمسو مانند شیعیان و غیره در دستور کار قرار داشت، آفرینش چنین روایتی تا چه اندازه مهم بود و به صورتی نیرومند بر به حاشیه رانی آنها یاری می‌رساند.

ابوریحان در پرداختن به مسئله مانی، در زمره کوشاترین پژوهشگران به شمار می‌آید. تأکیدی که وی در این زمینه کرده و اهمیتی که به منظور پیدا کردن نسخ آثار مانی از خود نشان داده، وی را در زمره دقیق‌ترین مورخان این دوره نشانده است (بیرونی، ۱۳۸۰ش: ۱۳۱-۱۳۴). البته مسئله، شکل روایت او و نحوه قضاوت نهایی اوست که وی را در زمره این مورخ-متکلمان نشانده که اگرچه به مبانی اعتقادی مانی پرداخته‌اند، اما در عین حال، این پردازش تلاشی برای رد و تخطئه افکار و آرای اعتقادی او تحت تأثیر گفتمان سیاسی-کلامی-ایدئولوژیکی این دوره است.

ابوریحان در بحثی در *آثار الباقیه*، ذیل عنوان «پیامبران دروغین که سبب گمراهی خلقان شدند» (بیرونی، ۱۳۸۰ش: ۲۴۳-۲۴۴)، مجموعه‌ای از شخصیت‌ها و جریان‌ها نظیر زرتشت، صابین و نیز مانی و حلاج را در کنار شخصیت‌هایی چون مسیلمه کذاب در زمره داعیه‌داران و دروغ‌گویان نشانده و آنان را سرزنش کرده که سبب گمراهی مردمان شدند. در ادامه، نوع سخن گفتن ابوریحان، بیشترین شباهت را به متکلمان پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که شیوه سخن گفتن او به یک نوع دفاعیه به شیوه متکلمان از عقیده اسلامی تبدیل می‌شود و بحث او ماهیتی کفر-ایمانی پیدا می‌کند. «جمعی از دشمنان اسلام چون نتوانستند صریحاً و آشکارا به مخالفت با این دین برخیزند پیامبران را در ظاهر تصدیق کرده ولی در باطن منکر شدند و زمانی که به اصلاح دین می‌کوشیدند، در حقیقت پی افساد و تخریب آن بوده‌اند» (بیرونی، ۱۳۸۰ش: ۲۴۵-۲۵۲). بدیهی است که پرداختن به مسئله مانی و ماهیت جنبش دینی او در چنین موقعیتی مورد تأمل قرار می‌گیرد. ابوریحان طبق همان اسلوب پیش گفته، به صورتی دقیق و گام‌به‌گام به مبانی اعتقادی مانی پرداخته است. «اصول عقاید و اعمال همان است که پیغمبران خدا در هر زمان آورده‌اند و در بعضی از قرون به دست (بد) به بلاد هند فرستاده شده و در بعضی دیگر به دست زرتشت به ایران و در پاره‌ای دیگر از قرن‌ها به دست عیسی به مغرب زمین؛ سپس دوره این نبوت شد و به دست من که مانی هستم. در این قرن اخیر به زمین بابل این دین و این شریعت بیامد» (بیرونی، ۱۳۸۰ش: ۲۴۵-۲۵۲). بدین ترتیب و در ذیل جریان‌های زندگانه و پیامبران دروغین، به او و ماهیت جنبش او و سرانجام کارش پرداخته است. «مانویان را نیز مجازاً زندگانه می‌گویند و فرقه باطنیه را در اسلام نیز چنین می‌نامند زیرا این دو دسته در توصیف خداوند به صفاتی و در تأویل ظواهر به مزدکیه شبیه و مانند می‌باشند» (بیرونی، ۱۳۸۰ش: ۲۴۵-۲۵۲).

تقریباً به فاصله اندکی پس از آفرینش روایت ابوریحان، روایت بسیار افراطی‌تری از مفهوم زندیق به دست داده شد که خواجه نظام‌الملک طوسی مهم‌ترین پشتیبان آن بود. بدیهی است

که خواجه در سیاست‌نامه بیش از آنکه مورخ باشد، سیاست‌مداری مقتدر است که در صدد آفرینش الگویی از سیاست‌ورزی برای ملک‌شاه است تا به مثابه رهنمونی کارکردی، به او خاطر نشان سازد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۰؛ رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۲۶۳؛ قادری، ۱۳۷۸: ۱۱۲-۱۱۶) که از وظایف سلطانی، یکی همین سرکوب بدعت‌گذاران و زندیقان است (طوسی، ۱۳۴۷: ۸۲). آنچه خواجه در اینجا از مفهوم زندیق به دست داده، در واقع بیش از آنکه تلاشی تاریخی یا حتی کلامی باشد، هشدار سیاسی و معطوف به حفظ قدرت و سرکوب به قول او «بددینان و بدکیشان» است که حضورشان به مثابه تهدیدی برای جایگاه نهاد سلطنت و خلافت است. بنابراین در اینجا اهمیت نگرش خواجه در همین تأکید او بر سرکوب و از میان برداشتن جریان‌هایی است که او آنها را گمراه می‌داند است. شاید تفاوت نگرش خواجه درباره مسئله مانویان و زنادقه با دیگر مورخان، این باشد که او مردی سیاسی بود و بیش از اندازه در مناسبات قدرت به مسئله راست‌کشی و حذف جریان‌های غیرهمسو فکر می‌کرد. در واقع، لحن خواجه آشکارا خشونت‌آمیز و سیاسی بود، اما نتیجه رویکرد او همان بود که مورخ-متکلمان پیشین بدان معتقد بودند و به شکلی علمی و استدلالی برای تثبیت آن می‌کوشیدند.

### رویکرد سوم. رویکردی صرفاً تاریخی بدون ارزش‌دوایی‌های مرسوم

در مقابل دو رویکرد پیش‌گفته در تاریخ‌نگاری قرون نخستین نسبت به مسئله مانی که در هر دو، روایتی مبتنی بر نادیده‌انگاری و تخطئه آفریده شد و مانی و جنبش او تحت تأثیر تحولات دینی-اعتقادی این دوره‌ها، ذیل عناوینی چون زندیق و بدعت‌گذار روایت شدند، در رویکرد سوم با گروهی دیگر از مورخان در همین دوره زمانی مواجه‌ایم که دست‌کم میزان کمتری از برجسب‌زنی‌ها و اتهام‌ها را در بازنمایی جنبش مانی به دست می‌دهند؛ به گونه‌ای که می‌توان در آنها نگرشی صرفاً تاریخی به مسئله را رصد کرد. نکته مهم در این رویکرد آن است که مورخان این جریان، نه مانند گروه نخست تحت تأثیر نفوذ طبری، از دریچه دینی-اعتقادی صرف به مسئله مانی نگریستند که با تقلید از آن، این جنبش را نادیده بگیرند و از کنار آن به آسانی بگذرند و نه مانند طیف مورخان در رویکرد دوم، وارد بحث‌های نسبتاً پیچیده و درازدامن کلامی شدند. بنابراین یکی از نتایج مهم چنین خوانشی این بود که کاربرد مفهوم زندیق نزد آنها برای توصیف نهضت مانی جایی پیدا نکرد. علاوه بر این، این گروه از مورخان به‌طور کلی از منظرهای متمایزتری به جریان تاریخ می‌نگریستند و در مقام عالمانی جای می‌گرفتند که به تاریخ و موضوعات آن از منظری متکثرتر و تا حدودی فرهنگی‌تر می‌نگریستند (حضرتی، ۱۳۸۸: ۸۸-۹۵) و خوانش آنها کمتر به جانب مسائل سیاسی-کلامی

متماایل می‌شد. احتمالاً این نحوه نگرش به تاریخ نزد آنان نیز در قضاوت نهایی آنها درباره نهضت دینی مانی تأثیرگذار بود و به آنان اجازه می‌داد تا صرفاً بازتابی از آنچه که واقعاً رخ داده، به دست دهند؛ بدون تخطئه، نادیده گرفتن، برچسب زنی و به حاشیه‌رانی. مورخانی چون مسعودی و گردیزی در زمره این دسته از مورخان‌اند که روایت آنها و نوع سخن گفتن آنها درباره مانی بیشتر مورخانه و کمتر کلامی و ایدئولوژیک است.

نوع سخن گفتن این مورخان و شکل قضاوت آنها درباره ماهیت جنبش مانی، تاریخی و گاهی نیز با اشاره‌هایی به مبادی اعتقادی همراه است، اما کمتر به جانب نوعی نگرش تخطئه و انکار و حذف متمایل می‌شود. در واقع، زبان تاریخی این طیف از مورخان، کمتر کلامی - ایدئولوژیک است. برای نمونه، مسعودی روایتی این چنین از جنبش مانی به دست می‌دهد و این، در واقع بر تافته از نگرش کلان‌تر وی به دین پیشااسلامی ایرانیان است. «زرادشت کتاب معروف ابستا را آورد که چون معرب شد کافی بدان افزوده ابستاق گفتند. ابستا بیست و یک سوره داشت.... ابستا را بوسیله میله‌های طلا بزبان فارسی قدیم بر دوازده هزار پوست گاو کنده بودند. اکنون هیچکس معنی این زبان را نمیداند و بعضی از سوره‌ها به فارسی کنونی نقل شده که بدست دارند» (مسعودی، [بی‌تا]: ۸۰؛ همو، ۱۴۲۵ق: ۱۷۵/۱). او اشاره کرده است که موضوع مبانی اعتقادات ایرانیان باستان و آیین‌ها و اصول اعتقادی آنان، همواره به مثابه دغدغه‌ای برای او مطرح بوده و تلاش کرده است تا آنها را دریابد. «ما شرح همه آنها را با معجزات و دلایل و نشانه‌هایی که برای زرادشت یاد کرده‌اند و آنچه درباره پنج قدیم گفته‌اند که اورمزد یعنی خدا عز و جل و اهرمن یعنی شیطان شرور و گاه یعنی زمان و جای یعنی مکان و هوم یعنی مایه و خمیره است با دلایل آن و..... دیگر اعتقادات و عادات آنها و محل آتشکده‌هایشان همه را در کتابهای سابق خویش آورده‌ایم» (مسعودی، [بی‌تا]: ۸۱-۸۲). البته نقطه کانونی رویکرد مسعودی جایی است که وی به نقد شیوه‌های مورخان دیگر پرداخته و به نقد نوع قضاوت آنان درباره میراث اعتقادی دیگر نحله‌ها و نظام‌های اعتقادی پرداخته و آن را بدان سبب که حاوی نوعی تخطئه و رد و انکار بوده، نقد کرده است. «متکلمان اسلام و مؤلفان کتب و مقالات از سلف و خلف که خواسته‌اند عقاید این قوم را رد کنند، چنین حکایت کرده‌اند که اینها پندارند خداوند بیندیشد و از اندیشه او شری پدید آمد که شیطان است و خدا با شیطان سازش کرد و مدتی بدو مهلت داد تا او را بیازماید و مطالب دیگری که مجوسان منکر آنند و نمی‌پذیرند. بنظر من این را از معتقدات بعضی عوام ایشان شنیده‌اند و بهمگان نسبت داده‌اند» (مسعودی، [بی‌تا]: ۸۲). بر همین اساس، نوع قضاوت او درباره مانی خالی از پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های مرسوم دیگر مورخان است. مسعودی به جای مفهوم زندیق، از

۱۰۲ / پیامبری در جامعه زندیقان (تأملی بر خوانش‌های چندگانه از ...) / شهناز حجتی نجف‌آبادی و ...

اصطلاح «مانی ثنوی» استفاده کرده که دست‌کم در نظام فکری و ایدئولوژیکی آن دوره‌ها، کمتر حساسیت‌برانگیز و دارای بار معنایی منفی بوده است. شاپور ۳۱ سال و شش ماه پادشاهی کرد و مانی که مانویان ثنوی منسوب به اویند، در ایام وی بود و مردمان را به دین خویش خواند و این شاگرد فادرون بود (مسعودی، [بی‌تا]: ۸۷).

مسعودی برخلاف دیگر مورخان، در اینجا درصدد بوده با فاصله گرفتن منطقی از مسئله مانی و تأملی بدون اغراض در آن، بحثی را درباره اینکه چرا دیگران همواره مانی را زندیق خوانده‌اند، باز کند. تفاوت این رویکرد با رویکرد مورخان دیگر نمایان است. مسعودی بدون اینکه بلافاصله از این مفهوم در وصف جنبش مانی استفاده کند، به توضیح دلایل آن پرداخته و اشاره کرده که در کتاب‌های دیگرش به این مسئله با تفصیل بیشتری پرداخته است. «عنوان زندیقه که زندیقان را بدان منسوب کنند در ایام مانی پدید آمد و قصه چنان بود که زرادشت... کتاب معروف ابستا را بزبان فرس قدیم برای ایرانیان بیاورد و تفسیری بر آن نوشت که زنده بود و برای تفسیر شرحی نوشت که پازند بود. چنانکه از پیش گفته‌ایم و زند توضیح و تاویل کتاب منزل سابق بود و هر که بر خلاف کتاب منزل که ابستا بود چیزی بشریعت ایشان افزودی و به تاویل که زند باشد توسل جستی گفتندی که این زندی است... و چون عربان بیامدند این معنی را از ایرانیان بگرفتند و عربی کردند و زندیق گفتند و ثنویان همان زندیقان‌اند» (مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۹۱). سپس به داستان اعدام مانی در دوره بهرام اشاره کرده است. «مانی او را به دین خویش خواند اجابت نکرد و مانی را به دست آورد و بکشت و پوست او بپاخت و کاه بپاگند و بجندی شاپور بپاویخت و بیشتر از شیعه و تبع که او را اندران روزگار به ایران بودند بدست آورد و دوازده هزار مرد مانوی راهب را بکشت» (مسعودی، [بی‌تا]: ۸۷؛ همو، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۹۱).

گردیزی نیز نسبتاً بر همین شیوه، اما به شکلی کوتاه‌تر به مانی و جنبش او توجه نشان داده است. گردیزی مانی را مانی‌بن زندیق معرفی کرده است. توصیفی شبیه به آنچه که مسعودی آورده است؛ یعنی توصیفی ناظر بر نوع فعالیت تفسیری مانی و نه ناظر بر گمراهی و زندیق بودن او. روایت گردیزی در عین کوتاه بودن، فاقد هرگونه ارزش‌داوری است. او فقط به ظهور مانی، دعوت او از مردم و سرانجام قتل وی در زمان بهرام اشاره کرده است (گردیزی، ۱۳۶۶: ۶۸-۶۹).

### نتیجه‌گیری

در تاریخ‌نگاری قرون نخستین، مسئله مانی تحت تأثیر فضا و گفتمان سیاسی-کلامی-



ایدئولوژیکی این دوران، به مسئله‌ای مهم نزد مورخان تبدیل شد. در این میان، سه رویکرد نسبت به مسئله مانی نزد آنان شکل گرفت. در یک رویکرد که طبری رهبر معنوی و فکری آن به شمار می‌رفت، مورخان از کنار مسئله مانی گذشتند و جنبش او را در پیوند با مفهوم زندیق بازخوانی کردند. این رویکرد، پیش‌تاز هر مؤلفه دیگری، از انگاره‌های اعتقادی-دینی و از جهان‌بینی اعتقادی طبری تأثیر پذیرفت و یا مورخان پیرو طبری چون مسکویه رازی بر وجه عمل‌گرایانه کنشگران تاریخی در تاریخ‌نگاری خویش تأکید داشتند و ملاک‌گزینش رخدادهای تاریخی را داشتن فایده عملی رخدادهای تاریخی برای مخاطبان قلمداد می‌کردند؛ ملاکی که جنبش مانی فاقد آن بوده است. در رویکرد دوم، طیفی از عالم-مورخان قرار گرفتند که در نظرگاه تاریخی آنها، با رویکردی تاریخی-کلامی، نه تنها به مانی و جنبش او توجه نشان دادند، بلکه در گستره‌ای قابل توجه بر مبانی اعتقادی او متمرکز شدند. میان این دسته از مورخان، در مواجهه با مسئله مانی نوعی هماهنگی روشی-بینشی وجود داشت؛ به طوری که این مورخان متکثر (از نظر فکری) بر برخی بنیان‌های جهان‌شناختی-اعتقادی-فقهی او تمرکز کردند و در نهایت حکم به بدعت‌گذاری او دادند و وی را زندیق نامیدند و خط بطلان بر اعتقادات و تعالیم او کشیدند و بر به حاشیه‌رانی آن در نظام فکری-اعتقادی این دوره کمک کردند.

گفتنی است علاوه بر این دو جریان، رویکرد سوم با مورخانی چون مسعودی و گردیزی و مقدسی قابل رصد است. تمایز این مورخان با مورخان پیشین در این بود که این گروه بدون قضاوت و ارزش‌دآوری‌های مرسوم، مسئله مانی را فقط از منظری تاریخی مورد تأمل قرار دادند. به طور کلی این گروه از مورخان از منظرهای متمایزتری به جریان تاریخ می‌نگریستند و در مقام عالمانی جای می‌گرفتند که به تاریخ و موضوعات آن از منظری متکثرتر و تا حدودی فرهنگی‌تر می‌نگریستند و خوانش آنها کمتر به جانب مسائل سیاسی-کلامی متمایل می‌شد. می‌توان به مورخانی مانند مسعودی اشاره کرد که به جای مفهوم زندیق، اصطلاح «مانی ثنوی» را به کار گرفت که دست‌کم در نظام فکری و ایدئولوژیکی آن دوره‌ها، کمتر حساسیت‌برانگیز و دارای بار معنایی منفی بوده است؛ و یا مقدسی که معرفت تاریخی‌اش برای او به مثابه فرصتی مغتنم به منظور پرداختن به تاریخ افکار و عقاید مطرح بوده است.

### منابع و مأخذ

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۱، ۶، بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۰۴ / پیامبری در جامعه زندیقان (تأملی بر خوانش‌های چندگانه از ...) / شهناز حجتی نجف‌آبادی و ...

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵)، *الاصابة فی تمييز الصحابة*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م)، *لسان العرب*، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اُبی یعقوب (۱۴۳۶ق)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران: بانک بازرگانی ایران.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱)، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران: نشر مرکز.
- بارتولد. و. و. (۱۳۵۸)، *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۰م)، *من التاریخ اللاحاد فی الاسلام*، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۰)، *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، تحقیق پرویز اذکابی، تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب.
- ..... (۱۴۰۳ق)، *تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله فی العقل آو مردوله*، بیروت: عالم الکتب.
- جهشیاری، محمد بن عبدوس (۱۴۰۸ق)، *الوزراء و الکتاب*، ج ۱، بیروت: دار الفکر الحدیث.
- چینگ، جولیا (۱۳۸۳)، *ادیان چین*، ترجمه حمیدرضا ارشدی، تهران: انتشارات باز.
- حضرتی، حسن (تابستان ۱۳۸۸)، «مشکله فرهنگی در تاریخ‌نگاری یعقوبی»، *ماهنامه تاریخ اسلام*، شماره ۶، صص ۸۳-۱۱۸.
- خوارزمی، محمد بن احمد [بی‌تا]، *مفاتیح العلوم*، تحقیق ابراهیم الأبیاری، بیروت: دار الکتب العربی.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۹۶۰م)، *الأخبار الطوال*، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۷)، *بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائل الروافض»*، به اهتمام سید جلال‌الدین محدث ارموی، ج ۲، تهران: انجمن آثار ملی.
- رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸)، *اندیشه ایرانشهری*، تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۱)، «کشمکش ادیان در قلمرو اسلام: زنداقه»، *مجله آموزش و پرورش*، شماره ۶۵، صص ۳۰۰-۳۱۱.
- سلطانی، علی‌اصغر (۱۳۸۴)، *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چاپ دهم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۲، بیروت: دار التراث.
- طریحی، فخرالدین [بی‌تا]، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، ج ۵، [بی‌جا]: انتشارات مرتضوی.
- غزالی، اُبی‌حامد محمد [بی‌تا]، *التبر المسبوك فی نصیحة الملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۷)، *اخلاقیات شعوبی و روحیه علمی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۷۱)، *تاریخ ایران در دوره ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: علمی و فرهنگی.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۰، شماره ۴۷، پاییز ۹۹ / ۱۰۵

- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶۶)، زین الاخبار، ترجمه عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- متر، آدام (۱۳۸۸)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- محقق، مهدی (۱۳۵۵)، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۵ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ۳، بیروت: مکتبه العصریه.
- ..... [بی تا]، التنبيه و الاشراف، تصحیح عبد الله إسماعيل الصاوی، قاهره: دار الصاوی.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۲۰۰۰م)، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ج ۱، طهران: سروش.
- مصطفی، ابراهیم، احمد زیات، حامد عبدالقادر و محمد نجار (۱۴۱۰ق)، المعجم الوسيط، ج ۱، استانبول: [بی تا].
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، البدء و التاريخ، ج ۱، ۳، ۴، قاهره: مکتبه الثقافة الدينية.
- میلز، سارا (۱۳۸۲)، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، تهران: نشر هزاره سوم.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۴۷)، سیر الملوک (سیاست نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب [بی تا]، تاریخ یعقوبی، ج ۱، بیروت: دار صادر.

**List of sources with English handwriting**

- Badvī, ‘Abdulrahmān (1980), *Min al-Tārīkh al-Elhād fi al-Eslām*, Beirut: Al-Moasisa al-‘Arabīya lildirāsāt va al-Našr.
- Bīrūnī, Aburiyhān (1380 Š.), *Al-Ātār al-Bāqīā an Qorūn al-kālīā*, edited by Parvīz Azkābī, Tehran: Markaze Pejuhiš-e Mīrāt-e Maktūb. [In Perisan]
- Bīrūnī, Aburiyhān (1403), *Tahqīq mālihīnd min Maqūla Maqbūla fi al-‘Aqgl Āo Marzūla*, Beirut: ‘Alam al-Kitāb.
- Dinavarī, Abū Hanīfa (1960), *Al-Akbār hal-Tivāl*, Cairo: Dār Ehyā al-Kotob al-‘Arabī.
- Feirahī, Dāvūd (1378 Š.), *Dāniš, Qodrat va Mašrū‘at dar Eslām*, Tehran: Našr Nai. [In Perisan]
- Gardīzī, Abū Sa‘īd ‘Abdulhai (1366 Š.), *Zain al-Akbār*, translated by ‘Abdulhai Ḥabībī, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Irān. [In Perisan]
- Ġazālī, Abī Ḥāmid Moḥammad (n. d.), *Al-Tabr al-Masbūk fi Našīhat al-Molūk*, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīya.
- Ḥazratī, ḥasan (1388 Š.), “Maākala-e Farhangī dar Tārīknigārī-e Yaqūbī”, *Māhnāma-ye Tārīk-e Eslām*, No. 6, pp. 83-118. [In Perisan]
- Ibn Aḡfīr, ‘Alī b. Moḥammad (1414), *Al-Kāmil fi al-Tārīkh*, edited by ‘Omar ‘Abdulsalām Tadmorī, Vols. 1, 6, Beirut: Dār hgKotob al-‘Arabī.
- Ib Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1415), *Al-Aṣāba fi Tamīz al-Šaḥāba*, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīa.
- Ibn Mantūr, Moḥammad b. Mokaram (1408.1988), *Lisān al-‘Arab*, Vol. 6, Beirut: Dār al-Ehyā al-Torāt al-‘Arabī.
- Ibn Nadīm, Abulfaraj Moḥammad b. Abi Ya‘qūb (1436), *Al-Fihrist*, translated by Rezā Tajadod, Tehran: Bānk-e Bāzargānī-e Irān.
- Ĵahišyārī, Moḥammad b. ‘Abdūs (1408), *Al-Vozarā va al-Kotāb*, Vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr al-Ḥadīth.
- Kārazmī, Moḥammad b. Aḥmad (n. d.), *Mafātīh al-‘Olūm*, edited by Ebrāhīm al-Abīārī, Beirut: Dār al-Kotāb al-‘Arabī.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Hossein (1425), *Morūj al-Zahab va Ma‘ādin al-Ĵavāhir*, Vol. 1, 3, Beirut: Maktaba al-‘Aṣrīa.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Hossein (n. d.), *Al-Tanbih va al-Esrāf*, edited by ‘Abdullah Esmāil al-Šāvī, Cairo: Dār al-Šāvī.
- Moḥaqiq, Mehdī (1355 Š.), *Bīst Goftār dar Mabāhiṯ-e ‘Elmī va Falsafī va Kalāmī va Firaq-e Eslāmī*, Tehran: Moasisa-e Moṭālī ‘āt-e Eslāmī-e Dānišgāh-e Macgil. [In Perisan]
- Maqdasī, Moṭahir b. Tāhir (n. d.), *Al-Bada‘a va al-Tārīkh*, Vols. 1, 3, 4, Cairo: Maktaba al-Taḡāfa al-Dīnīya.
- Moskūya Rāzī, Abū ‘Alī (2000), *Tajārib al-Omam va Ta‘āqib al-Himam*, Vol. 1, Tehran: Sorūš.
- Moštāfā, Ebrāhīm; Aḥmad Zīāt, Ḥāmid ‘Abdulqādir, Moḥammad Najār (1410), *Al-Mo‘ajam al-Vasī*, Vol. 1, Istanbul.
- Qādīrī, Ḥātam (1378 Š.), *Andīšahā-ye Sīāsī dar Eslām va Irān*, Tehran: Samt. [In Perisan]
- Qānī‘īrād, Moḥammad Amīn (1397 Š.), *Aklāqāt-e Šo‘ūbī va Rūḥīa-e ‘Elmī*, Tehran: ‘Elmī va Farhangī. [In Perisan]
- Qazvīnī Rāzī, ‘Abduljalīl (1357 Š.), *Ba‘z Miṯālīb al-Navāsiḥ fi Naqz “Ba‘z Fiṣā‘ih al-Ravāfiṯ*, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Moḥadīṯ Ormavī, Vol. 2, Tehran: Amjoman-e Ātār-e Millī. [In Perisan]
- Rostamvandī, Tarī (1388 Š.), *Andīša-ye Irānšahrī*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Perisan]
- Solṫānī, ‘Alī Aṣḡar (1384 Š.), *Qodrat, Goftimān va Zabān*, Tehran: Našr-e Nai. [In Perisan]
- Ṭabarī, Moḥammad b. Ĵarīr (1387), *Tārīkh al-Rosol va al-Mlūk*, Vol. 2, Beirut: Dār al-Torāt. [In Perisan]
- Ṭabātabāī, Ĵavād (1388 Š.), *Darāmādī bar Tārīk-e Andīšaya Sīyāsī dar Irān*, Tehran:

Kavīr. [In Perisan]

- Ṭarīḥī, Farḡ al-Dīn (n. d.), *Majma' a al-Bahrain*, edited by Sayid Aḥmad Ḥosseini, Vol. 5, Entiṣārāt-e Mortazavī.
- Ṭūsī, Ḳāja Nizām al-Molk (1347Š.), *Star al-Molūk (Sīāsatnāma)*, edited by Heubert Dārġ, Tehran: Bongāh Tarjoma va Naṣr-e Kitāb. [In Perisan]
- Uṣṣidarī, Ĵahāngīr (1371 Š.), *Dānišnāna-ye Mazdyasnā*, Tehran: Naṣr-e Markaz. [In Perisan]
- Yaqūbī, Aḥmad b. Vāziḥ (n. d.), *Tārīk-e Yaqūbī*, Vol. 1, Beirut: Dāe Ṣādir.
- Zarrinkūb, 'Abdulḥosseini (1351 Š.), "Kiṣmakiṣ-e Adyān dar Qalamru-e Eslām: Zanādiqa"; *Majala-ye Āmūziṣ va Parvarīṣ*, No. 65, pp. 300-311. [In Perisan]

**References in English, French and Russian**

- Bartold, Vasilii Vladimirovich (1800), *Halif I Sultan*, Petersburg.
- Ching, Julia (1993), *Chinese Religions*, Orbis Books.
- Christensen, Arthur Emanuel (1971), *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabruck: Otto Zeller.
- Mez, Adam (1995), *The Renaissance of Islam*, New Dehli: Kitab Bhavan.
- Mills, Sara (2004), *Discourse*, London: Routledge.

## Reflections on Multiple Readings of the Mani Movement in the Historiography of the First Centuries<sup>1</sup>

Shahnaz Hojati Najafabadi<sup>2</sup>  
Jafar Nouri<sup>3</sup>

Received: 2020/06/21  
Accepted: 2020/09/26

### Abstract

In the representation and retelling of the Mani religious movement in the first centuries' historiography, three main approaches can be identified except in a few narrations. These representations (at least in two approaches) are formulated with the central concept of "Zandiq." These three approaches are: First, the approach of conscious transition and conciseness, based on attitudes and narrations with anti-Zandiq content, with prominent representatives such as Tabari, Abu Hanifa Dinevari, Muskawiyah, and Ibn Athir; Second, a historical-theological approach based on a heretical reading of the Mani movement with the world - influential historians such as Abu Rihan al-Biruni, al-Maqdisi, Tha'labi, Ya'qubi, and Khawaja Nizam al-Mulk al-Tusi; Third, a relatively descriptive-historical approach with a comparably lower value of judgments with historians such as Masoudi and Gardizi. In a deep entanglement with the discourse of this age, these three approaches create a set of propositions and narratives around the issue of Mani, of which this character and his religious movement are the focal points.

The problem of this study is to explain why and how the Mani religious movement is represented in the historiography of the first centuries; With the hypothesis that the various aspects of this re-reading have been the product of the political, theological, and cultural space of this period as well as the ideas, methods, and insights of the historians of this period.

**Keywords:** Mani, Historiography, First Centuries, Narrative, Reading .

---

1. DOI.: 10.22051/HII.2020.31762.2263

2. Assistant Professor, Department of History and Iranology, Meybod University, Meybod, Iran (Corresponding Author); [hojati@meybod.ac.ir](mailto:hojati@meybod.ac.ir)

3. Assistant Professor, Department of History and Iranology, Meybod University, Meybod, Iran [j.nouri@meybod.ac.ir](mailto:j.nouri@meybod.ac.ir)

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493