مطالعات تاریخ اسلام
سال هفدهم، شمارهٔ ۶۶، پاییز ۱۴۰۴، مقالهٔ علمی- پژوهشی، صفحات ۵۳-۷۹

بررسی نقش فرقه کرّامیه در مجادلات مذهبی نیشابور و رابطهٔ آن با مناسبات قدرت سیاسی (قرن سوم تا پنجم قمری)

حسین حسن‌نژاد مغنی[۱]
اصغر منتظرالقائم[۲]
بهمن زینلی[۳]

چکیده: فرقهٔ دینی کرّامیه نقش مهمی در مجادلات مذهبی نیشابور ایفا کرد. با گسترش نفوذ کرّامیه، بزرگان این فرقه مورد حمایت حاکمان قرار گرفتند. این امر موجب شد آنها برای دستیابی به قدرت، وارد مجادله با دیگر فرق دینی نیشابور شوند. در پژوهش‌های مرتبط با کرّامیه، به نقش کرّامیه در مجادلات مذهبی نیشابور و رابطهٔ آن با مناسبات قدرت سیاسی، به صورت مستقل پرداخته نشده است. این پژوهش با استفاده از منابع اصلی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش است که کرّامیه چه نقشی در مجادلات مذهبی نیشابور داشتند و این نقش چه نسبتی با ساختار قدرت سیاسی دارد؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیشوایان کرّامیه برای کسب منافع سیاسی، به تشدید مجادلات فرقه‌ای دامن می‌زدند و حاکمان حامی آنان نیز با پشتیبانی از این فرقه، در پی بهره‌برداری ابزاری از کرّامیان برای دستیابی به مشروعیت سیاسی و مقبولیت اجتماعی خود بودند.

واژه‌های کلیدی: کرّامیه، نیشابور، مجادلات مذهبی، منافع سیاسی، محمدبن کرّام، ابوبکر محمدبن محمشاد

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
haazh12118612@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-4707-4851

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسندهٔ مسئول).
montazer@ltr.ui.ac.ir
https://orcid.org/0000-0003-0988-1476

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
b.zeynali@ltr.ui.ac.ir
https://orcid.org/0000-0002-6651-0834

10.22034.17.66.7
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM
Vol 17, No 66, Autumn 2025
Research Center for Islamic History, http://journal.pte.ac.ir
Scientific-Research, pp. 53-79

An Examination of the Role of the Karrāmiyya Sect in the Religious Controversies of Nishabur and Its Relationship with Political Power (3rd– 5th Century AH)

Hossein HassanNezhad Moghanni[1]
Asghar Montazerolghaem[2]
Bahman Zeynali[3]

Abstract: The Karrāmiyya religious sect played an important role in the religious controversies of Nishabur. With the expansion of the Karrāmiyya's influence, the leaders of this sect received the support of the rulers. This led them to engage in disputes with other religious sects in Nishabur in pursuit of power. Previous studies on the Karrāmiyya have not independently examined the sect's role in Nishabur's religious controversies or its relationship with political power structures. Using primary sources and a descriptive-analytical approach, this study seeks to answer the questions of what role the Karrāmiyya played in Nishabur's religious controversies and how this role related to the structure of political power. The findings indicate that the Karrāmiyya leaders, in pursuit of political gain, intensified sectarian disputes, while the ruling authorities supporting them aimed to exploit the Karrāmiyya as a tool to achieve political legitimacy and social acceptance.

Keywords: Karrāmiyya, Nishabur, religious controversies, political interests, Muḥammad ibn Karrām, Abū Bakr Muḥammad ibn Maḥmashādh.

10.22034.17.66.7
1. PhD Student, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
haazh12118612@gmail.com https://orcid.org/0009-0002-4707-4851
2. Professor, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author).
montazer@ltr.ui.ac.ir https://orcid.org/0000-0003-0988-1476
3. Associate Professor, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
b.zeynali@ltr.ui.ac.ir https://orcid.org/0000-0002-6651-0834
Receive Date: 2025/06/12 Accept Date: 2025/10/02
Copyright: © 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

مقدمه

نیشابور همواره یکی از مهم‌ترین مراکز مذهبی ایران بوده است. پیش از اسلام، یکی از سه آتشکده بزرگ زرتشتی در این شهر قرار داشت. با ورود صلح‌آمیز فاتحان مسلمان به نیشابور، به‌تدریج اسلام جایگزین دین زرتشتی شد و قبایل عرب مسلمان همراه با برخی صحابه در نیشابور ساکن شدند. حضور امام رضا(ع) و انتقال مرکز حکومت طاهریان از مرو به نیشابور نیز بر اهمیت شهر افزود (حنون و الجبرانی، ۲۰۱۴: ۱۲۸) و نیشابور را به مرکزی برای تجمع علما، دانشمندان و پیروان مذاهب اسلامی و محلی برای تضارب آرا و اندیشه‌ها تبدیل کرد. یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ دینی نیشابور، مجادلات فرقه‌ای بود که ریشه در منافع سیاسی و اجتماعی داشت. بسیاری از این منازعات که با هدایت پیشوایان قدرتمند فرق دینی و در پوشش حمایت از یک فرقه رخ می‌داد، ابزارهایی برای تثبیت و تحکیم منافع سیاسی و اجتماعی محسوب می‌شدند (مالامود، ۱۳۷۹: ۷۶).

با گسترش فرق مذهبی در جهان اسلام، مذاهبی چون تشیع، حنفیه و شافعیه در نیشابور استقرار یافتند. در همین دوره، فرقه دینی کرّامیه نیز توسط محمدبن کرّام در این شهر بنیان نهاده شد و در مجادلات مذهبی نیشابور نقشی چشمگیر ایفا کرد. حاکمان نیشابور برای کسب مشروعیت و تثبیت قدرت، از مذاهب و عناصر مذهبی سازمان‌یافته حمایت می‌کردند و در مقابل، پیشوایان فرق دینی، تقویت مذهب خود را هم‌راستا با منافع فرقه‌ای و شخصی می‌دانستند و نیازمند پشتیبانی سیاسی بودند. این حمایت‌ها معمولاً با وقف مدارس و خانقاه‌ها، تعیین مقرری و اعطای مناصب رسمی جبران می‌شد (مالامود، ۱۳۷۹: ۷۵). رهبران کرّامیه نیز برای تأمین منافع خود، از ابزارهای تشکیلاتی مانند دستگاه تفتیش عقاید، متهم‌سازی رقیبان، حذف دولتمردان مخالف، تهمت، خلع ید و تبعید بهره می‌بردند. این اقدامات، چه از سوی حاکمان متمایل به یک فرقه و چه از سوی پیشوایان مذهبی، زمینه‌ساز تشدید مجادلات مذهبی در نیشابور بود.

با وجود اهمیت تاریخی موضوع، پژوهش‌های موجود کمتر به تبیین مستقل نقش فرقه کرّامیه در مجادلات مذهبی نیشابور و ارتباط آن با قدرت سیاسی پرداخته‌اند. هنوز روشن نیست کرّامیه چگونه و با چه سازوکارهایی در این منازعات نقش‌آفرینی می‌کردند؟ و میزان تأثیر روابطشان با حاکمان بر این نقش چه بود؟ این پژوهش با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی، در پی آن است که با تبیین روابط کرّامیه با دیگر فرق دینی نیشابور و همچنین

مناسبات رهبران این فرقه با قدرت سیاسی، به پرسش‌های یادشده پاسخ دهد و عوامل مؤثر در نقش‌آفرینی این فرقه در مجادلات مذهبی نیشابور را روشن سازد.

پیشینهٔ پژوهش

با وجود نگارش آثار متعدد درباره فرقه کرّامیه، همچنان زوایای پنهان فراوانی از تاریخ و اندیشه‌های این فرقه وجود دارد. این امر بیشتر ناشی از نابودی منابع دست‌اول کرّامیه و نیز نگاه مغرضانهٔ مؤلفان کتاب‌های ملل و نحل است که اغلب پیرو مذهب شافعی بوده‌اند. پژوهش‌های موجود را می‌توان در دو دسته جای داد: نخست آثاری که با رویکرد اعتقادی، توحیدی، کلامی و غیره به این فرقه پرداخته‌اند؛ از برجسته‌ترین پژوهشگران ایرانی این حوزه، می‌توان به محمدرضا شفیعی کدکنی و حسن انصاری اشاره کرد. دوم، پژوهش‌هایی که بیشتر بر جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی فرقه کرّامیه تمرکز داشته‌اند. در این زمینه نیز می‌توان به آثار ریچارد بولیت، ویلفرد مادلونگ، کلیفورد باسورث، مارگارت مالامود و دیگران اشاره کرد. پژوهش‌های «یوزف فان اس» بر روی آثار باقیمانده از کرّامیه نیز شتابی تازه به کرّامیه‌شناسی داد (انصاری، ۱۴۰۱: ۲). در میان آثار پژوهشی موجود، تنها تعداد معدودی به‌طور اختصاصی به موضوع «کرّامیان نیشابور» پرداخته‌اند. در مقالهٔ «کرّامیه در نیشابور» (مالامود، ۱۳۷۹)، ضمن معرفی کرّامیه، به عقاید، تأثیرات و تفکر اقتصادی کرّامیه پرداخته شده است. در مقاله «واکاوی مهم‌ترین فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی کرّامیه در نیشابور سده سوم تا پنجم قمری» (گاراژیان و دیگران، ۱۴۰۱)، بیش از همه بر جنبه‌های اعتقادی، تبلیغی و تأثیرات فرهنگی و اجتماعی این فرقه در نیشابور تمرکز شده است. مقاله «کرّامیان و تحولات سیاسی و اجتماعی نیشابور در قرون میانه» (آهنگران و همکاران، ۱۳۹۷) با تمرکز بر نقش کرّامیان در اوضاع سیاسی، اجتماعی و امنیتی نیشابور، با وجود اشاره به منازعات کرامیان با سایر فرق، نتوانسته است ارتباطی روشمند میان این منازعات فرقه‌ای و مناسبات قدرت سیاسی در خراسان برقرار کند. نویسندهٔ مقالهٔ «ظهور کرّامیه در خراسان» (باسورث، ۱۳۶۷) در کنار معرفی ابن‌کرّام و مبانی کلامی فرقه، تنها به اختصار به مجادلات ابن‌محمشاد و قاضی صاعد پرداخته است. همچنین در مقاله «کرامیان و اوضاع اجتماعی خراسان در دوره غزنویان» (رحمتی و روشنی، ۱۳۹۵) هرچند به نقش کرّامیه در تحولات اجتماعی خراسان اشاره شده، پیوند روشنی میان منازعات فرقه‌ای و

مناسبات قدرت ترسیم نشده است.

در مجموع، هر یک از این پژوهش‌ها بخشی از واقعیت کرّامیه را روشن کرده‌اند، اما خلأ اصلی، نبودِ تحلیلی منسجم از رابطه فعالیت‌های مذهبی فرقه کرّامیه با ساختار قدرت سیاسی است. این خلأ ضرورت پژوهشی تحلیلی با رویکردی تاریخی را دوچندان می‌سازد.

کرّامیه در دورهٔ تأسیس

دعوت و فعالیت‌های محمدبن کرّام در نیشابور آغاز شد؛ درحالی‌که زادگاه او سجستان، مرکز فعالیت خوارج مخالف خلافت عباسی بود و تحت سرکوب طاهریان قرار داشت. دوران امارت طلحه در خراسان، عمدتاً صرف مقابله با خوارج شد و شورش حمزه آذرک نیز در سیستان و نواحی اطراف آن هرج‌ومرج ایجاد کرده بود. پس از مرگ طلحه در سال ۲۱۳ق، عبدالله‌بن طاهر به امارت نیشابور وارد شد و با اعزام علی‌بن طاهر برای مقابله با خوارج، آرامش نسبی به شهر بازگشت؛ هرچند علی‌بن طاهر در این نبرد کشته شد. با درگذشت عبدالله در سال ۲۳۰ق، در حالی فرزندش طاهربن عبدالله به حکومت نیشابور رسید که سیستان همچنان صحنه شورش خوارج، مطوّعه و عیارانی بود که با توجیه دفع خوارج، به دنبال استقلال از طاهریان بودند. در چنین شرایطی، طاهریان برای حفظ اقتدار خلافت عباسی، به سرکوب این جنبش‌ها و نیز مقابله با فرقه نوظهور کرّامیه پرداختند. هرچند به گفته نظام‌الملک، عبدالله‌بن طاهر فردی دادگستر بود (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۴۷: ۶۴)، اما فشارها بر مردم به‌تدریج افزایش یافت و زمینه برای شکل‌گیری نهضت‌های عدالت‌خواهانه فراهم شد؛ این روند تا پایان حکومت طاهریان ادامه داشت و نهایتاً آخرین امیر طاهری نیز توسط همین مخالفان برانداخته شد.

در چنین فضایی، محمدبن کرّام حرکت تبلیغی خود را آغاز کرد و با استقبال گستردهٔ طبقه پیشه‌وران، کشاورزان و بافندگان مواجه شد. پیشه‌وران که برای مقابله با مالکان و بازرگانان قدرتمند، به نهادی منسجم نیاز داشتند، از کرّامیه حمایت کردند؛ فرقه‌ای که داعیه‌دار عدالت اجتماعی و اقتصادی بود؛ تعالیم ساده و بی‌پیرایه ابن‌کرّام برای اقشار فرودست، جذاب‌تر از آیین رسمی و سخت‌گیرانهٔ فقیهان متشرع بود. نمونه‌ای از این پیوند، خانقاه ابوسعید ابوالخیر در محله ماهوت‌بافان بود و بسیاری از مشایخ تصوف نیز از میان پیشه‌وران برخاسته بودند (پرهیزگار، ۱۳۷۷: ۶۸–۶۹). ابن‌کرّام چندین بار توسط طاهریان زندانی و سرانجام به شرط ترک نیشابور،

آزاد شد. این تبعید نشان می‌دهد که حکومت طاهریان، محبوبیت گستردهٔ او را تهدیدی برای امنیت نیشابور می‌دانست، اما در عین حال، ادامهٔ زندان یا آزادی بی‌قید و شرط، مطلوب حکومت نبود. هدف اصلی طاهریان، دور ساختن خطر از حوزه قدرت خود بود، بی‌آنکه نگران انتشار عقاید وی در خارج از قلمروشان باشند.

محمدبن کرّام؛ بنیان‌گذار کرّامیه

کرّامیه توسط محمدبن کرّام سجستانی نیشابوری (۱۶۸–۲۵۵ق) در نیشابور پایه‌گذاری شد و در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در نیشابور به اوج قدرت سیاسی–مذهبی رسید، اما پس از ویرانی نیشابور به دست مغولان، تقریباً از میان رفت. ابن‌کرّام در سفر پدرش به مکه متولد شد و پس از بازگشت به زرنج، مقدمات علوم را آموخت. سپس برای تکمیل دانش به نیشابور رفت و بیش از همه از احمدبن حرب بهره برد (ذهبی، ۲۰۰۲: ۶/ ۱۸۹–۱۹۰؛ Malamud,1994: 53; Zyrom, 2011: 590–601). احمدبن حرب نیشابوری از محدثانی بود که هنگام ورود امام رضا(ع) به نیشابور، از وی درخواست حدیث کرد و محمدبن کرّام مشهورترین شاگرد او بود (بیات مختاری، ۱۴۰۳: ۱۲). ابن‌کرّام حدیث را نزد احمدبن عبدالله جویباری، محمدبن تمیم فاریابی، ابراهیم‌بن یوسف ماکیانی، علی‌بن حجر و عبدالله‌بن مالک‌بن سلیمان فرا گرفت (سمعانی، ۱۴۰۹: ۵۴/۴؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱۲۸/۵۵). پس از سال‌ها شاگردی، برای حج به حجاز رفت. پس از بازگشت به نیشابور، دارایی خود را فروخت و به سجستان رفت (ذهبی، ۲۰۰۲: ۱۸۹/۶) و با تبلیغ عقاید خود پیروانی یافت، اما به سبب باورهای خاص او درباره توحید (وکیلی و حسینی شریف، ۱۳۹۰: ۱۳۴)، مخالفانی پیدا کرد. شکایت آنان موجب شد ابراهیم‌بن حصین –والی طاهری– او را از سجستان تبعید کند (سبکی، ۱۳۸۳ق: ۳۰۴/۲–۳۰۵). وی به غرجستان رفت و در آنجا اهالی غور و شورمین به آیینش گرویدند (اسفراینی، ۱۳۷۴: ۹۹). سپس در هرات خانقاهی بنا کرد، اما مخالفت شافعیان به رهبری ابوسعید دارمی، او را ناگزیر کرد به نیشابور مهاجرت کند (سبکی، ۱۳۸۳ق: ۳۰۴/۲).

ورود ابن‌کرّام به نیشابور، با استقبال طبقات فرودست و نیز اعتراض مخالفان همراه بود و به زندانی شدن او منجر شد (ذهبی، ۲۰۰۲: ۱۸۹/۶). پس از آزادی، مدتی برای جهاد به شام رفت و سپس به روزگار عبدالله‌بن طاهر به نیشابور بازگشت، اما دوباره زندانی شد و در دوره محمدبن

طاهر، با شرط ترک خراسان آزاد گردید (خوافی، ۱۳۸۶: ۳۷۵/۱). وی پس از هشت سال زندان، در سال ۲۵۱ق. نیشابور را ترک کرد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱۳۰/۵۵). حسادت رقیبان مذهبی و شایعهٔ براندازی حکومت طاهریان توسط مردی از سیستان نیز در این حبس‌های طولانی بی‌تأثیر نبود (خوافی، ۱۳۸۶: ۳۷۵/۱). سرانجام همراه با گروهی از پیروانش به بیت‌المقدس رفت و پس از چهار سال اقامت، در ۲۰ صفر ۲۵۵ در ۸۷ سالگی درگذشت (خوافی، ۱۳۸۶: ۳۷۴/۱–۳۷۵). مهم‌ترین آثار او *عذاب القبر*، *کتاب السّر* و کتاب مفقودشدهٔ *توحید* است (روحی، ۱۳۹۱: ۲۵). فرقه دینی کرّامیه در زمان حیات ابن‌کرّام در سیستان، خراسان، ماوراءالنهر، بیت‌المقدس و فسطاط (ابن‌جوزی، ۱۴۱۵ق: ۸۴/۷–۸۵)، نواحی واقع شده در مسیر نیشابور تا هرات و مناطقی چون فرغانه، ختل، جوزجانان، سمرقند و مرو دارای پیروانی بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۳۷۳/۲–۳۷۴؛ نظام عقیلی، ۱۳۶۴: ۱۷۸)، اما نیشابور مهم‌ترین مرکز نفوذ کرّامیان بود و در آنجا فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی‌شان به اوج رسید (وکیلی و حسینی شریف، ۱۳۹۰: ۱۳۸). بنا بر برآوردها، از جمعیت صدهزار نفری نیشابور پیش از هجوم سلجوقیان، حدود بیست‌هزار نفر پیرو کرّامیه بوده‌اند (Margoliouth,1927: 2/820; Bullite, 1972: 9-10).

علل گرایش به کرّامیه

زندگی زاهدانهٔ بنیان‌گذار کرّامیه و پیشوایان آن و اینکه کرّامیّه خواهان برابری مادی و معنوی میان مسلمانان بودند (مالامود، ۱۳۷۷: ۹۴)، ارائهٔ اسلام با تفکر مرجئی (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۵۰۶/۸) که ایمان را به شهادتین تقلیل می‌دهد و اعمال در میزان ایمان بی‌تأثیر است و حتی اگر کسی تصدیق دلی نیز نکند و عقیده باطنی فرد کفر و نفاق باشد، با گفتن شهادتین مومن است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۶۱)، تسامح و تساهل بی‌حد و مرز کرّامیه در احکام شرعیه (نظیر اینکه برای نماز مسافر بدون رعایت بقیهٔ ارکان نماز، تنها دو تکبیر را کافی می‌دانستند)، صحیح بودن نماز با لباس نجس، کفایت کردن تنها کفن و دفن برای میت، درستی حج بدون نیت و تقدم مسلمانی بر هر عمل واجب (بغدادی، ۱۳۸۸: ۲۱۲)، ارائهٔ تعالیم اسلام به زبان ساده و به دور از پیچیدگی، عدم رعایت ظواهر قواعد دستوری و گفتاری عربی که برای ایرانیان دشوار بود و بیان بیشتر مقصود به زبان فارسی، جذابیتی برای گرایش به کرّامیه ایجاد کرده بود (گاراژیان و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۱۲) و باعث شد که نه تنها توده‌های مردم مسلمان، بلکه بسیاری از غیرمسلمانان نیز

که ارزش‌های سایر ادیان آنها را راضی نمی‌کرد، جذب اسلام شوند؛ به‌طوری که ابویعقوب محمشاد فقط در نیشابور بیش از پنج‌هزار زرتشتی مسیحی و یهودی را به اسلام درآورد (سمعانی، ۱۴۰۹ق: ۶۲/۱۱) و این مسئله نفوذ چشمگیر فرقهٔ کرّامّه و پیشوایان آن را در نیشابور به دنبال داشته است.

بر همین اساس، با توجه به جاذبه کرّامیّه، افزایش بیشمار پیروان، گسترش قدرت، نفوذ پیشوایان و انتشار عقاید کرّامیه در سطح جامعه، دیگر فرق دینی نیشابور را که از این مسئله احساس خطر می‌کردند، وادار به واکنش کرد و پس از آن بود که کرامیان با تهدید و تعرض حکومت‌ها و تکفیر دیگر فرق مواجه شدند. اثرات نگاه منفی مخالفان این فرقه را می‌توان در آثار ملل و نحل‌نویسان همان دوره و دوره‌های بعد مشاهده نمود. همین امر موجب شده بود محمدرضا شفیعی کدکنی که مطالعاتی درباره کرّامیه داشته است، معتقد باشد که آنچه درباره ابن‌کرّام پیشوای کرّامیه و طرفدارانش در این کتب نوشته شده است، همه دروغ ناروا و تهمت و افتراست که از روی حسد و از سوی دشمنی و توسط مخالفان کرّامیه مطرح شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۵).

کرّامیه و خانقاه

یکی از عوامل موفقیت کرّامیه در تبلیغات مذهبی، ابتکار آنان در تأسیس خانقاه بود. آنها مساجد عمومی را برای تبلیغ مناسب نمی‌دانستند و خانقاه را به عنوان مرکزی برای نشر تعالیم کرّامی و کانون گردهمایی پیروان خود در شهرهای مختلف ایجاد کردند (کیانی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). کرامیان نخستین بنیان‌گذاران خانقاه در تاریخ اسلام محسوب می‌شوند و تا اوایل قرن چهارم قمری، این پدیده مختص کرّامیّه بود. مقدسی به وجود خانقاه‌های کرّامیه در شهرهایی چون فرغانه، خُتّل، جوزجانان، مرو، سمرقند، جُرجان، بیار، جبال، طبرستان و بیت‌المقدس اشاره کرده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۷۹/۲). سپس اهل تصوف نیز خانقاه را به عنوان مرکز تجمع خود قرار دادند (Malamud, 1994: 53). تا دوره صفویه نیز خانقاه‌ها محل تجمع دراویش و گدایان بود (بهرام‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۶). خانقاه همراه با مدارس کرّامیه، با تشکیلات منظم و سازمان‌یافته، از این فرقه حمایت می‌کردند و به عنوان مراکزی برای هدایت کرامیان عمل می‌کردند (جلالی، ۱۳۸۳: ۱۲۵). ساکنان خانقاه توسط حامیان بیرونی تأمین مالی می‌شدند و بدون نیاز به کار،

زندگی خود را وقف عبادت، تعلیم و موعظه می‌کردند. آنان با تربیت عارفان کرامی‌مذهب و اعزام آنان به مناطق مختلف خراسان از جمله ناحیه غور –که تا قرن چهارم قمری به دارالکفر شهرت داشت– توانستند افراد زیادی را به دین اسلام درآورند (مقریزی، ۱۴۱۸ق: ۲۷۱/۴). این تبلیغات گسترده موجب شد چهره‌هایی چون غیاث‌الدین و شهاب‌الدین غوری، سبکتکین و حتی محمود غزنوی تحت تأثیر آموزه‌های کرّامیه قرار گیرند (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۵۲/۱۲).

کرّامیه در دورهٔ تحکیم

غزنویان نخستین بار از طریق کرّامیان با آموزه‌های اسلامی آشنا شدند و سبکتکین بنیان‌گذار واقعی این سلسله، به واسطهٔ یکی از نوادگان محمدبن کرّام به این فرقه گروید (مالامود، ۱۳۷۷: ۸۰). آغاز قدرت‌یابی کرّامیان با سلطنت سبکتکین (۳۶۷–۳۸۷ق) همزمان شد. پیشتر آلپتکین با بهره‌گیری از ضعف سامانیان و به بهانهٔ جهاد، وارد غزنه شد و زمینه تشکیل حکومت غزنوی را فراهم کرد. در این دوره، رهبری کرّامیه با ابویعقوب اسحاق‌بن محمشاد بود؛ واعظی پارسا که به گفته سمعانی، حدود پنج‌هزار نفر از پیروان ادیان دیگر را به اسلام دعوت کرد. نفوذ معنوی او باعث شد سبکتکین، کرّامیان را در دستگاه خود وارد و برای کسب مشروعیت مردمی، از آنان حمایت کند (*تاریخ سیستان*، ۱۳۸۱: ۳۲۰). این حمایت مشروعیت و قدرت بسیج مذهبی غزنویان را افزایش داد. پس از وفات ابویعقوب در سال ۳۸۳ و مرگ سبکتکین در ۳۸۷ ق، این پیوند نه تنها گسسته نشد، بلکه در دوره سلطان محمود به اوج رسید (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۳–۳۹۴) و ابوبکر محمدبن اسحاق‌بن محمشاد جانشین پدرش در رهبری کرّامیان شد. زهد و پارسایی بزرگان کرّامی، یکی از عوامل تداوم حمایت محمود از این فرقه بود (بیهقی، ۱۳۸۲: ۱۳۰). در حمله قراخانیان به نیشابور (۳۹۸ق)، ابوبکر محمشاد اسیر شد، اما گریخت و همین امر منزلت او را نزد محمود افزایش داد (بیهقی، همان، ۱۳۰). سپس سلطان وی را به ریاست نیشابور گماشت. در سال ۴۰۵ق. نیز مدرسه‌ای برای کرّامیان در کنار شطّ وادی بنا شد و مجلس املایی ابوبکر محمشاد با حضور محدّثانی چون حسکانی و ابوعمر یحیی برگزار گردید (همان، ۷۶۷–۷۶۸). در این زمان، کرّامیان که هم نفوذ مذهبی و هم قدرت سیاسی نیشابور را در اختیار داشتند، به اوج اقتدار رسیدند و عملکردشان موجب گسترش مجادلات فرقه‌ای، رقابت‌های فقهی و منازعات سیاسی در نیشابور شد.

مجادلات کرّامیه با شیعیان نیشابور

نیشابور یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های فکری تشیع از قرن سوم تا هفتم قمری بود. استقبال گستردهٔ مردم نیشابور از امام رضا(ع)، وجود امامزاده محروق، سیاست آزادی نسبی مأمون برای شیعیان خراسان و دفن امام رضا(ع) در طوس، بر اهمیت نیشابور به عنوان شهری زیارتی برای شیعیان افزایش داد (صدوق، ۱۳۹۳: ۲۳۸/۲–۲۴۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۳۷: ۲۶) .حضور وکلای امامیه، تمایلات شیعی برخی حاکمان طاهری و نقش خاندان آل زباره در منصب نقابت سادات نیز بر قدرت و نفوذ تشیع افزود (خسروانی و فخرایی، ۱۴۰۳: ۱۳۵). برگزاری مجالس املا توسط آل زباره و گزارش شیخ صدوق از این مجالس، مؤید فعالیت گستردهٔ علمی و فرهنگی شیعیان است (صدوق، ۱۴۳۰: ۶۰۸–۶۳۰).

علاوه بر کرّامیه، حنفیان و شافعیان، جمعیت قابل توجهی از امامیه، اسماعیلیه و معتزله نیز در نیشابور حضور داشتند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۷۳/۲–۴۷۴). رشد تشیع به‌ویژه در تقابل با مذهب رسمی حاکمان سنّی، یکی از عوامل اصلی شکل‌گیری منازعات میان کرّامیه و شیعیان بود. این درگیری‌ها عمدتاً در بخش غربی شهر، به‌ویژه محله منیشک و اطراف محله حیره رخ می‌داد (مقدسی، همان، ۳۳۶) و با تخریب مسجد تازه‌تأسیس شیعیان به دستور ابوبکر محمد محمشاد، رنگ و بوی مذهبی بیشتری به خود می‌گرفت (فارسی، ۱۳۶۲: ۱۳).

با وجود اختلافات اعتقادی اهل سنت با شیعیان، حنفیان و شافعیان که مذاهب غالب نیشابور بودند، هرگز در پی نابودی شیعیان نبودند، اما کرّامیان دشمنی آشکار و خشونت‌باری با شیعیان داشتند (خسروانی و فخرایی، ۱۴۰۳: ۷۹–۸۰). در دوره غزنویان، بیش از پنجاه‌هزار نفر به اتهام «بددینی»، تشیع یا زندقه به دار آویخته شدند (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۶۷). نامهٔ ابوبکر محمدبن عباس خوارزمی –که در نیمه دوم قرن چهارم قمری در نیشابور اقامت داشت– به شیعیان نیشابور، شدت فشارها بر شیعیان را نشان می‌دهد. طبق این نامه، دهریان و سوفسطاییان در امان بودند، اما شیعیان تحت فشار و خشونت قرار داشتند؛ شاعران و راویان شیعه حتی با مجازات‌هایی چون بریدن زبان یا سوزاندن دیوانشان مواجه می‌شدند (پاکدامن، ۱۳۹۴: ۹۴–۹۵). خوارزمی در این نامه، اقدامات ظالمانهٔ حاکم خراسان ابوالحسن محمدبن ابراهیم سیمجور (معزول در ۳۷۱ق) را محکوم کرد و آنها را برخلاف عدالت و فضیلت دانست. این رفتارها موجب رکود و افول تشیع در نیشابور و خراسان شد؛ درحالی‌که تشیع در مناطق دیگر جهان اسلام، از جمله حجاز،

شام و عراقین رشد قابل توجهی داشت (خوارزمی، ۱۹۷۰: ۱۶۰–۱۶۱).

برای بررسی ریشه‌های اختلاف میان کرّامیه و شیعیان نیشابور، باید به دورهٔ طاهریان و زمان محمدبن کرّام بازگردیم. عقاید ابن‌کرّام که مورد استقبال اقشار فرودست نیشابور بود، با واکنش فضل‌بن شاذان متکلم برجسته شیعه، مواجه شد. فضل‌بن شاذان که آثار متعددی در ردّیه علیه فرق مختلف از جمله خوارج، غلات و اهل سنت نگاشته بود (جنیدی، ۱۳۵۹: ۱۳)، کتابی نیز در رد عقاید کرّامیّه نوشت. بیشتر علمای کرّامی روایات مربوط به اهل بیت را انکار می‌کردند و بر این باور بودند که هیچ آیه‌ای در شأن آنان نازل نشده است؛ به همین دلیل از سوی شیعیان به ناصبی‌گری متهم می‌شدند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۶: ۱۵۹/۴). همین اختلافات زمینهٔ درگیری و منازعه میان کرّامیه و شیعیان نیشابور را فراهم ساخت. قلم تند فضل‌بن شاذان باعث شد دشمنان او را متهم به مخالفت با خلفای اول و دوم کنند که در نهایت، به تبعید او به بیهق توسط عبدالله‌بن طاهر انجامید (جنیدی، ۱۳۵۹: ۱۱). در عصر طاهریان و دوره‌های بعد، شیعیان نیشابور جز مسئولیت نقابت علویان –که در اختیار خاندان آل زباره بود– منصب مهم دیگری نداشتند و غالباً در شرایط تقیه زندگی می‌کردند (رحمتی و روشنی، ۱۳۹۵: ۱۹۲). حتی همین منصب نیز در دوره محمود غزنوی به علویان سنی‌مذهب منتقل شد (خسروانی و فخرایی، ۱۴۰۳: ۸۰). بنابراین منازعه کرّامیه با شیعیان ماهیتی عمدتاً مذهبی داشت و کمتر می‌توان آن را صرفاً سیاسی دانست.

مقدسی گرایش جمعی مردم به تشیع و جذابیت اجتماعی و دینی این فرقه را گزارش کرده است. احتمالاً این امر حس رقابت کرّامیه برای افزایش پیروان و تقویت پایگاه اجتماعی و مذهبی‌شان را تحریک کرده بود (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲۳). او همچنین به نزاع شدید میان کرّامیان و شیعیان در سال ۳۷۵ق. اشاره کرده و از دشمنی وحشتناک میان این دو گروه سخن گفته است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۹۲/۲). این وقایع حتی پس از برکناری خاندان سیمجور و پایان ظلم آنان بر شیعیان رخ داد و نشان‌دهندهٔ استمرار خصومت‌ها در دورهٔ استیلای غزنویان بر نیشابور است. با آغاز حکومت سبکتکین، فرمان ویرانی مشهد امام رضا(ع) و قتل عام زائران صادر شد (ذهبی، ۲۰۰۲: ۵۰۰/۱۶). پس از آن، ابوبکر محمدبن اسحاق محمشاد در نیشابور به دستور محمود غزنوی فعالیت خود را آغاز و موج جدیدی از خشونت و فشار بر شیعیان را ایجاد کرد. او با ادعای مقابله با زندیقان و غالیان، اقدامات گسترده‌ای انجام داد و فضای رعب و

وحشت را در شهر حاکم کرد؛ به گونه‌ای که بیش از هر فرقهٔ دیگری، شیعیان مورد سخت‌گیری و تعقیب او قرار گرفتند (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۱۸۲).

اعدام تاهرتی و سرکوب اسماعیلیه

کرّامیه با اسماعیلیه نیز مجادلاتی داشته‌اند. در اواخر دوره سامانی، محمدبن هیصم کرّامی فتوا به قتل اسماعیلیان صادر کرد و سبکتکین براساس این فتوا، قلانسی رهبر اسماعیلیان خراسان و گروهی از همراهانش را اعدام کرد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۱۳). در دورهٔ محمود غزنوی نیز سرکوب اسماعیلیه با همکاری کرّامیان همراه بود. اعدام تاهرتی –داعی فاطمی– توسط کرامیان، دامنهٔ خصومت دو فرقه را گسترش داد و ترور محمشاد (متوفای ۴۹۶ق) توسط عبدالملک رازی –فدایی اسماعیلی– در مسجد جامع نیشابور، واکنش متقابل اسماعیلیان به این اقدامات بود (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۷۱).

با انتقال خلافت فاطمی به مصر و تلاش فاطمیان برای گسترش نفوذ خود، در سال ۴۰۳ق. تاهرتی با هیئتی مذهبی، از سوی الحاکم بامرالله خلیفه فاطمی، برای ایجاد رابطه با محمود غزنوی به هرات آمد. او پیش از رسیدن به غزنه دستگیر و به نیشابور نزد ابوبکر محمد کرامی فرستاده شد. پس از بررسی وسایل شخصی و یافتن کتاب‌هایی مرتبط با اسماعیلیه، عقاید او باطل اعلام و به غزنه منتقل شد تا در آنجا اعدام شود (گردیزی، ۱۳۶۳: ۷۱). جرفادقانی روایت دیگری دارد که محاکمه و صدور حکم اعدام تاهرتی توسط حسن‌بن مسلم علوی انجام شد (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۲۶۹). اگر این روایت درست باشد، احتمال دارد صدور حکم توسط فردی با نسب علوی برای جلوگیری از واکنش‌های انتقام‌جویانهٔ اسماعیلیان یا شورش مردمی طراحی شده باشد.

مجادلات کرّامیه با حنفیان و شافعیان نیشابور

در سده‌های چهارم و پنجم قمری، نیشابور به یکی از کانون‌های اصلی تقابل کرّامیه با پیروان مذاهب شافعی و حنفی تبدیل شد. کرّامیان برای تثبیت جایگاه سیاسی، مذهبی و اجتماعی خود، با رویکردی سخت‌گیرانه و گاه خشونت‌آمیز، درصدد حذف و تضعیف رقبای مذهبی برآمدند. برخورد آنها با شخصیت‌های برجستهٔ علمی و مذهبی همچون قاضی صاعد، ابوعبدالله حاکم نیشابوری، ابونصر صابونی و ابن‌فورک، نه تنها بیانگر رقابت‌های فرقه‌ای، بلکه نشان‌دهندهٔ فضای

تعصب‌آمیز و انحصارطلبانهٔ نیشابور در آن دوران است. بررسی گزارش‌های تاریخی، ضمن روشن ساختن انگیزه‌ها و زمینه‌های این تقابل، نحوه شکل‌گیری و تشدید آن در بستر تحولات مذهبی و حاکمیتی سده‌های چهارم و پنجم قمری را آشکار می‌سازد.

مجادلات کرّامیان با اشعریان شافعی

مجادلات کرّامیان و اشعریان شافعی در نیشابور، نمود بارزی از کشمکش‌های فکری، کلامی و سیاسی بود. رهبری اشعریان برعهده ابن فورک اصفهانی بود؛ عالمی که به دلیل مخالفت با عقاید کرّامیّه به قتل رسید. او از متکلمان متعهد به مکتب اشعری بود و با صراحت از آموزه‌های اشعری دفاع می‌کرد؛ درحالی‌که تبلیغات گسترده ابن‌محمشاد رهبر کرّامیان و ستایش شخصیت ابن‌کرّام، به تشدید نزاع‌های کلامی منجر شد (آداودی جلفائی، ۱۴۰۱: ۴۹) با قدرت‌یابی محمود غزنوی (۳۸۹–۴۲۱ق) و رسیدن ابن‌محمشاد به ریاست نیشابور در سال ۳۹۸ق، کرّامیان از حمایت دربار برخوردار شدند و فشارهای اجتماعی و کلامی بر اشاعره و صوفیه افزایش یافت (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۳–۳۹۴). مخالفت‌های علنی ابن‌فورک برای کرّامیان تحمل‌ناپذیر شد و اتهاماتی چون «انقطاع رسالت پیامبر» را به او وارد کردند. سلطان محمود او را به غزنه فرا خواند و پس از مناظرات با محمدبن هیصم رئیس کرّامیان هیصمیه، بی‌گناهی وی را دریافت و اجازه بازگشت به نیشابور را داد (آداودی جلفائی، ۱۴۰۱: ۵۸؛ ابن‌قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۳۸). با این حال، ابن‌فورک در مسیر بازگشت، در سال ۴۰۶ق. به دست کرّامیان مسموم شد و سپس به قتل رسید (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۶). این واقعه نشان‌دهندهٔ شدت تعصبات فرقه‌ای و فضای پرتنش مذهبی–سیاسی نیشابور در سده‌های چهارم و پنجم است.

یکی از نمونه‌های شاخص منازعات مذهبی کرّامیه علیه بزرگان شافعی در نیشابور، رفتار کرّامیان با دیگر علمای برجستهٔ شافعی نیشابور بود. کرّامیان منبر حاکم نیشابوری (متوفای ۴۰۵ق) را شکستند؛ اقدامی که ناشی از مخالفت آنان با نقل نکردن حدیث فضیلت معاویه و تضاد عقایدشان با آموزه‌های اشاعره شافعی بود (سبکی، ۱۳۸۳: ۱۶۳/۴؛ ذهبی، ۲۰۰۲: ۱۳۲/۲۸). این رفتار نشان‌دهندهٔ شدت تعارضات فقهی و مذهبی و تلاش کرّامیان برای تثبیت جایگاه اجتماعی و مذهبی خود بود. آنها در فضای سیاسی آشفتهٔ نیشابور، از هر فرصتی استفاده می‌کردند و به خشونت علیه علمای برجسته شافعی دست می‌زدند؛ از جمله ابونصر عبدالرحمن صابونی واعظ

برجستهٔ شافعی که در سال ۳۸۲ق. توسط کرّامیان به قتل رسید (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷؛ بولیت، ۱۳۹۶: ۶۱). این رخداد در فضای سیاسی آشفته و رقابت میان سامانیان و سلسله‌های تابع آنها یعنی سِمجوریان و غزنویان و در پی منازعات مذهبی رخ داد و بیانگر تشدید منازعات فرقه‌ای در نیشابور بود.

مجادلات کرّامیان با صاعدیان حنفی

مجادلات کرّامیان با صاعدیان حنفی، ریشه در فتارهای خشونت‌آمیز کرّامیان در دوران ریاستشان بر نیشابور داشت. ابوبکر محمشاد رهبر مذهبی کرّامیان، با سوءاستفاده از فضای رعب و وحشت، بسیاری را به کفر متهم کرد و شمار زیادی را به قتل رساند و از این شرایط برای ثروت‌اندوزی و رشوه‌گیری بهره برد (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۴). بسیاری از مردم نیز تنها برای پرهیز از اتهام الحاد، ناچار به پیوستن به جرگهٔ پیروان او شدند. در میان علمای حنفی نیشابور، ابونصر صاعدبن احمدبن صاعد مشهور به «قاضی صاعد»، تنها کسی بود که در برابر کرّامیان ایستادگی کرد. او بیش از چهل سال پیشوایی حنفیان نیشابور را برعهده داشت (بسکابادی، ۱۳۹۹: ۷۶). قاضی صاعد راه حل برون‌رفت از فتنه کرّامیه را در زیارت کعبه دید و در سال ۴۰۲ق. پس از بازگشت، به بغداد رفت و با خلیفه القادر بالله دیدار و درباره فتنه کرّامیان مذاکره کرد. خلیفه ضمن تکریم قاضی صاعد، نامه‌ای به محمود غزنوی نوشت و دستور مقابله با کرّامیان را صادر کرد (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۴). قاضی صاعد سپس به حضور سلطان محمود رسید و به شدت نسبت به عقاید کرّامیان، از جمله تجسیم و تشبیه و رفتارهای ناپسند آنان در نیشابور اعتراض کرد. سلطان که به فضل قاضی صاعد اعتماد کامل داشت و حتی تربیت فرزندانش محمد و مسعود را به وی سپرده بود (بیهقی، ۱۳۸۲: ۳۶۸)، ابوبکر محمشاد را به دربار فرا خواند. ابن‌محمشاد در حضور سلطان، از اتهامات اظهار برائت کرد و موقتاً از خشم سلطان نجات یافت. با این حال، سلطان دستور تحقیق بیشتر درباره کرّامیان نیشابور را صادر کرد. نتیجهٔ این تحقیقات منجر به این حکم شد که سران کرّامیان یا از عقاید پیشین خود دست بردارند و یا از نیشابور اخراج شوند. برخی از بزرگان کرّامیان از تدریس منع و از ریاست مدارس عزل شدند و ابن‌محمشاد نیز از سخنرانی محروم و به حبس خانگی محکوم گردید (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۶). در پی این اقدامات، ابن‌محمشاد تلاش کرد با اتهام‌زنی به قاضی صاعد، علیه او اقدام کند، اما رأی دادگاه به نفع قاضی صاعد

صادر شد و او با احترام به نیشابور بازگشت و مخالفانش از دربار رانده شدند (جرفادقانی، همان، ۳۹۷).

رفتارهای متعصبانهٔ کرّامیان در چهار سال ریاست‌شان بر نیشابور، چنان ویرانگر بود که سلطان محمود دستور برکناری آنان از قدرت سیاسی و عزل ابن‌محمشاد از سریر حاکمیت نیشابور را صادر کرد. این واقعه نقطهٔ عطفی در زوال قدرت کرّامیه در نیشابور بود و ریاست شهر پس از آن به خاندان میکالی سپرده شد. خاندان میکالی که پیشینه‌ای طولانی در خدمت به طاهریان، صفاریان، سامانیان و خلفای عباسی داشتند، با ثروت و تجربهٔ خود پشتوانه‌ای مؤثر برای اداره نیشابور بودند (باسورث، ۱۳۶۷: ۱۳۲). سلطان محمود غزنوی ریاست نیشابور را به «حسنک میکالی» سپرد (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۹). حسنک پس از برکناری ابوبکر محمشاد، با اقداماتی سخت‌گیرانه آرامش را به شهر بازگرداند، اموال و ثروت‌های به دست آمده توسط کرّامیان را مصادره کرد و برخی سران آنها را به زندان انداخت (جرفادقانی، همان، ۳۹۸–۳۹۹). ابن‌محمشاد نیز تحت نظارت قرار گرفت و از ایجاد فتنه باز داشته شد (همان، ۴۰۰). اقدامات حسنک در بازگرداندن امنیت و نظم، مورد توجه سلطان محمود قرار گرفت و او به غزنه فرا خوانده شد و به مقام وزارت منصوب گردید و «ابومنصور نصربن رامش» به نیابت او در نیشابور گماشته شد (منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۴۲).

منازعات کرّامیه با صوفیان

مجادلات کرّامیه با صوفیان، بخشی مهم و کمتر شناخته‌شده از منازعات مذهبی نیشابور است. کرّامیان به ظاهرگرایی شدید، ساده‌زیستی افراطی و تعصبات کلامی مشهور بودند (زاهدی، ۱۳۸۳: ۶۸) و نسبت به آموزه‌های عرفانی صوفیان موضع خصمانه داشتند؛ درحالی‌که صوفیان، کرّامیان را به ریاکاری، خشونت مذهبی و عوام‌فریبی متهم می‌کردند. مخالفت کرّامیان با حلقه‌های ذکر و سماع صوفیان، از مهم‌ترین دلایل این مجادلات بود. این کشمکش‌ها بازتاب شکاف عمیق میان گرایش‌های دو جریان در نیشابور و تأثیر آن بر مناسبات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شهر بود. در ادامه، به روایتی از *اسرار التوحید* پرداخته می‌شود: هنگامی که ابوسعید ابوالخیر وارد نیشابور شد، مجالس وعظ و سخنرانی‌های او شور و شوق فراوانی میان مردم ایجاد کرد و بسیاری را به آموزه‌هایش دل‌سپرده ساخت. این استقبال با واکنش خصمانهٔ کرّامیان مواجه شد. آنان ابوسعید

را لعن و طرد می‌کردند. از جملهٔ مخالفان، ابوالحسن تُونی بود که از رفت و آمد به خانقاه ابوسعید و محله عدنی‌گویان اجتناب می‌ورزید (ابن‌منور، ۱۳۸۰: ۹۳). ابوبکر محمدبن اسحاق محمشاد رئیس کرّامیّه و قاضی صاعد رئیس شافعیان نیشابور، از مخالفان سرسخت صوفیان بودند و در منابر علیه ابوسعید سخن می‌گفتند و هزینه‌های زیادی برای مخالفت با او صرف می‌کردند، اما تلاش‌هایشان بی‌نتیجه بود. آنان حتی نامه‌ای به دربار غزنه نوشتند و نسبت به احتمال ایجاد فتنه هشدار دادند؛ که فرمانی برای تحقیق و بررسی درباره ابوسعید از سوی سلطان محمود غزنوی صادر شد. با مشاهده منش و رفتار شیخ ابوسعید و کرامات او، قاضی صاعد و ابوبکر محمشاد دریافتند که وی در پی دنیا و مقام نیست و تهدیدی برای جایگاه آنان به شمار نمی‌رود. این شناخت باعث شد تا از رفتار خصمانهٔ خود نسبت به او شرمنده شوند (ابن‌منور، همان، ۶۸–۷۳).

کرّامیه در دوره تضعیف

کرّامیه که در قرون چهارم و پنجم قمری یکی از مهم‌ترین نحله‌های فکری خراسان بود، در دوره سلجوقی به‌تدریج دچار ضعف شد. یکی از نمودهای این افول، درگیری‌های خونین میان کرامیان و ائتلافی از فرقه‌های اهل سنت در نیشابور بود. در سال ۴۸۹ق. جبهه‌ای متحد از شافعیان و حنفیان به رهبری ابوالقاسم‌بن امام‌الحرمین جوینی و قاضی‌القضات ابوسعید محمدبن احمد صاعد، علیه کرامیان بپا خاستند و رهبری کرامیان برعهده محمشاد بود. در جریان این بحران، مخالفان کرّامیه از مردم ناحیه بیهق یاری خواستند و گروهی از آنان به نیشابور آمدند. در میدان «رجاء» نبردی خونین روی داد که خسارات فراوان جانی و مالی به همراه داشت و بسیاری از کرامیان کشته شدند و مدارس و مراکز آموزشی آنان ویران گردید (ابن‌فندق، ۱۳۶۱: ۲۶۸–۲۶۹). این واقعه نشان می‌دهد که بیش از هشتاد سال پس از منازعات دوره محمود غزنوی، اختلافات مذهبی و فرقه‌ای همچنان در نیشابور شعله‌ور بود (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۵۱/۱۰).

آخرین روایت تاریخی از منازعات کرامیان، به سال ۵۹۵ق. و ناحیه غور بازمی‌گردد؛ زمانی که آنان هنوز در برخی نقاط خراسان نفوذ داشتند. امام فخرالدین رازی متکلم و فیلسوف برجستهٔ اشعری، به ماوراءالنهر وارد شد و با حمایت غیاث‌الدین غوری مدرسه‌ای در جوار مسجد جامع هرات ساخت که علما و طالبان علم را به هرات جذب کرد، اما این حضور با واکنش خصمانه کرامیان روبه‌رو شد. آنان که در هرات و غور پایگاه اجتماعی داشتند، از انتقادات

علنی فخر رازی به آموزه‌های کرّامیه، به‌ویژه دیدگاه‌های آنان درباره تشبیه و تجسیم صفات الهی، خشمگین شدند. در نتیجه، منازعات خونینی میان طرفداران فخر رازی و کرامیان رخ داد که جان بسیاری را گرفت و حتی توطئه‌ای برای قتل و زهر دادن به فخر رازی طراحی شد. هرچند نقشه نافرجام ماند، شدت فشارها باعث شد فخر رازی منطقه را ترک کند و به خراسان بازگردد (بیهقی، ۱۳۸۲: ۹۶۵). این واقعه، واپسین تلاش کرامیان برای حفظ نفوذ در شرق جهان اسلام و نقطه پایان حضور مؤثر و علنی آنان در عرصه‌های علمی و سیاسی خراسان به شمار می‌آید. پس از آن، در منابع تاریخی دیگر نشانه‌ای از فعالیت سازمان‌یافته کرّامیه دیده نمی‌شود و آنان به حاشیه تاریخ رانده شدند.

حاکمیت و مجادلات مذهبی کرّامیه

مجادلات فرقه‌ای که از مهم‌ترین مسائل تاریخ دینی نیشابور به شمار می‌رود، با ظاهری مذهبی، در عمق خود ریشه در رقابت‌های سیاسی و اجتماعی داشت (مالامود، ۱۳۷۹: ۷۶). بسیاری از این نزاع‌ها در قالب دفاع از عقاید دینی انجام می‌شد، اما هدف اصلی تثبیت و تحکیم قدرت سیاسی و اجتماعی بود. با گسترش فرق مذهبی در جهان اسلام، مذاهبی چون تشیع، حنفیه و شافعیه وارد نیشابور شدند و فرقه کرّامیه نیز در این شهر شکل گرفت. هر یک از این فرق دینی، نقش ویژه‌ای در مجادلات مذهبی ایفا می‌کردند و حاکمان نیشابور نیز برای تأمین منافع خود، از مذهب بهره‌برداری می‌کردند. در مقابل، رهبران مذهبی برای تقویت جایگاه فرقه‌ای خود، به حمایت سیاسی نیاز داشتند و حاکمان با وقف مدارس و خانقاه‌ها، پرداخت مقرری و اعطای مناصب حکومتی، این تعامل را تقویت می‌کردند (مالامود، ۱۳۷۹: ۷۵).

طاهریان با آگاهی از علاقهٔ مردم خراسان به اهل بیت، از شیعیان حمایت می‌کردند و تا زمانی که تهدید سیاسی محسوب نمی‌شدند، روابط حسنه‌ای با آنان داشتند. شاعرانی چون ابوتمام شیعی، ابن‌جبلةبن مسلم‌بن عبدالرحمان (عکوک) و دعبل‌بن علی خزاعی به دربار طاهریان راه یافتند و مورد حمایت قرار گرفتند (اکبری، ۱۳۹۴: ۵۲). طاهریان حتی از طریق ازدواج، با شیعیان و علویان ارتباط برقرار کردند، اما قیام‌هایی چون قیام محمدبن قاسم را سرکوب کردند و شخصیت‌هایی چون فضل‌بن شاذان را که عامل تنش در نیشابور می‌دانستند، تبعید کردند (چلونگر و اصغری، ۱۴۰۰: ۱۸۹؛ جنیدی، ۱۳۵۹: ۱۰).

در دوره غزنویان، بهره‌برداری از مذهب جنبه‌ای سیاسی یافت. محمود غزنوی برای تثبیت حکومت و حفظ نفوذ خود در نیشابور، از مذهب حنفی حمایت و کرّامیان را نیز تقویت کرد تا تعادلی در برابر حنفیان و شافعیان ایجاد شود. با توجه به اینکه غزنویان با مسائل محلی آشنا نبودند، از رهبران دینی صاحب تشکیلات بهره گرفتند و انتصاب ابوبکر محمد محمشاد به ریاست نیشابور، نفوذ سیاسی کرّامیان را افزایش داد. کرّامیان با حمایت غزنوی، به تفتیش عقاید و سرکوب دیدگاه‌های مخالف پرداختند و محمود غزنوی با حمایت از منشور اعتقادنامهٔ قادری، سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ای علیه شیعیان و سایر مخالفان مذهبی پیش گرفت (ثروت، ۱۳۶۲: ۳۵۱؛ خسروانی و فخرایی، ۱۴۰۳: ۸۰). مجازات‌های این دوره شامل اتهام بدعت به ابن‌فورک اشعری، اختلافات با ابوسعید ابوالخیر، قتل مخالفان مذهبی و فلسفی، سوزاندن کتاب‌های نجومی و مذهبی مخالف و اعدام شمار زیادی از افراد به اتهام بددینی یا قرمطی‌گری بود (سلطان‌زاده، ۱۳۶۴: ۹۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۶۷). این اقدامات مذهب را به ابزاری در خدمت سیاست تبدیل کرد و موجب تشدید مجادلات مذهبی و برهم خوردن توازن قوا شد. در نهایت، محمود غزنوی، ابن‌محمشاد را برکنار کرد و ریاست نیشابور و وزارت را به آل میکال و حسنک وزیر سپرد (مالامود، ۱۳۷۹: ۸۸). کرّامیان تا زمانی که برای منافع سیاسی و مذهبی محمود غزنوی مفید بودند، مورد حمایت او قرار داشتند، اما پس از تشخیص مضر بودن ادامه حضورشان، حمایت قطع شد. سیاست مذهبی غزنویان و اقدامات کرّامیان موجب شد پیشوایان مذاهب دیگر، از جمله «امام موفق نیشابوری» و بزرگان شهر، به تسلیم نیشابور به سلجوقیان و خطبه خواندن به نام طغرل تن دهند (کسایی، ۱۳۶۳: ۶۸–۷۰).

طغرل با سیاست موازنهٔ قوا، قاضی صاعد رهبر حنفیان را در سمت خود حفظ کرد و امام موفق نیشابوری رهبر شافعیان را به مشاورت عالی و علی‌بن عبدالله جوینی را به وزارت و ریاست نیشابور منصوب کرد (قاسم‌پور، ۱۴۰۱: ۸۶–۸۷). با قدرت‌یابی عمیدالملک کندری وزیر حنفی، این سیاست تغییر کرد و طغرل علیه کرّامیان، شافعیان و شیعیان اقدام خصمانه انجام داد؛ بسیاری عزل، تبعید یا زندانی شدند (مالامود، ۱۳۷۹: ۹۰). لعن شافعیان و شیعیان در منابر رواج یافت و مدرسهٔ سلطانیه برای حنفیان تأسیس شد (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۶۲). با آغاز سلطنت آلب‌ارسلان، عمیدالملک کندری تبعید و کشته شد و قدرت به شافعیان بازگشت؛ نظام‌الملک نیز مدرسه نظامیه را برای تقویت مذهب شافعی و مقابله با جامع الازهر مصر تأسیس کرد (آذرنوش،

۱۳۹۳: ۷۵-۸۳).

در مجموع، رهبران مذهبی برای تأمین منافع سیاسی از ابزارهای فرقه‌ای بهره می‌بردند. نمونه‌هایی چون مناظرات ابوبکر خوارزمی شیعه و بدیع‌الزمان همدانی (عرب یوسف‌آبادی، ۱۳۹۴: ۱۰۵)، ردیه‌نویسی فضل‌بن شاذان (جنیدی، ۱۳۵۹: ۱۰)، دستگاه تفتیش عقاید ابوبکر محمد محمشاد و اقداماتی چون خلع، تبعید و تهمت علیه بزرگان مذهبی و دولتمردانی چون حسنک وزیر، امام‌الحرمین جوینی و کندری، نشان‌دهندهٔ استفاده ابزاری از مذهب برای کسب قدرت سیاسی است. رفتارهای غزنویان که به کرّامیه گرایش داشتند و تلاش‌های کرّامیان برای تحکیم جایگاه خود، بازتاب‌دهنده پیوند تنگاتنگ سیاست و مذهب و عامل اصلی بروز مجادلات مذهبی در نیشابور بود.

نتیجه‌گیری

کرّامیان با بهره‌گیری از ساختار درونی منسجم، نهادهای آموزشی و تبلیغی گسترده و حمایت سیاسی غزنویان، به بازیگران اصلی منازعات فرقه‌ای نیشابور تبدیل شدند. این منازعات نه تنها ناشی از اختلافات اعتقادی، بلکه معلول رقابت بر سر قدرت، مشروعیت دینی و مناصب حکومتی بود. کرّامیان با به کارگیری دستگاه تفتیش عقاید، صدور احکام تکفیر، خلع ید، حبس، اعدام و تبعید، رقبای مذهبی خود را تحت فشار قرار دادند و جایگاه خود را در ساختار مذهبی و سیاسی تثبیت کردند. همکاری دوسویهٔ کرّامیان با حاکمان، نیشابور را به عرصه‌ای برای سیاست‌ورزی مذهبی تبدیل کرد و رقابت با دیگر فرق، از جمله اشاعره، معتزله، صوفیه و شیعیان، فضای علمی و فکری شهر را به صحنه تنش و حذف تبدیل ساخت. آثار این عملکرد شامل کاهش تحمل مذهبی، تضعیف انسجام اجتماعی و بی‌ثباتی دینی بود.

در تحلیل نهایی، کرّامیه نمونه‌ای شاخص از فرق دینی‌اند که هویت مذهبی خود را در تعامل با قدرت سیاسی، به ابزاری برای دستیابی به اهداف اجتماعی و سیاسی تبدیل کردند. تجربه نیشابور نشان می‌دهد که دین و سیاست، در چنین زمینه‌ای، به گونه‌ای گره خورده‌اند که نهادهای مذهبی می‌توانند هم ابزار مشروعیت و هم ابزار سلطه و حذف دیگران باشند. این تجربهٔ تاریخی نه تنها بخش مهمی از تاریخ فرقه‌ای نیشابور را روشن می‌کند، بلکه می‌تواند برای تحلیل تحولات فرقه‌ای در سایر مناطق و دوره‌های اسلامی نیز الهام‌بخش باشد.

منابع و مآخذ

- آداودی جلفائی، عباس (۱۴۰۱)، «مناظرات ابن‌فُورَک اشعری با کَرّامیه در غزنه (اوایل قرن پنجم قمری)»، *جستارهای تاریخی*، س۱۳، ش۱، صص۴۷-۷۸. https://ensani.ir/fa/article/517381
- آذرنوش، زهرا (۱۳۹۳)، «بررسی عملکرد سیاسی-مذهبی نظام‌الملک در جهت همراه کردن دین و دولت»، *تاریخ‌پژوهی*، س۱۶، ش۶۰، صص۷۳-۹۲. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1226844
- آهنگران، امیر، سید علاءالدین شاهرخی و داریوش نظری (۱۳۹۷)، «کرامیان و تحولات سیاسی و اجتماعی نیشابور در قرون میانه» ، *پژوهشنامه خراسان بزرگ*، ش۳۲، صص۱-۱۴. https://jgk.imamreza.ac.ir/article_137921.html
- ابن‌اثیر، ابوالحسن عزالدین (۱۳۷۱) *تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمهٔ عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، ج۸، ۱۰، ۱۲، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ابن‌حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب‌الدین احمد (۱۴۱۶ق)، *لسان المیزان*، تحقیق عبدالرحمان مرعشلی، ج۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی (۱۴۱۵ق)، *المنتظم و الملوک و الامم*، ج۷، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد (۱۴۲۴ ق/۲۰۰۳ م)، *مناقب امام الشافعی و طبقات الصحابه*، تصحیح عبدالعزیز فیاض حرفوش، دمشق : دار البشایر.
- ابن‌فندق، ابوالحسن علی‌بن زید بیهقی (۱۳۶۱)، *تاریخ بیهق*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: کتابفروشی فروغی.
- ابن‌عساکر، أبی‌القاسم علی‌بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضائلها و تسمیة و حلها من الاماثل*، تحقیق علی شیری، ج۵۵، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌منور، محمد (۱۳۸۰)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- اسفراینی، ابوالمظفر (۱۳۷۴ق)، *التبصیر فی الدین و تمیز فرقه الناجیه من الفرق الهالکین*، تحقیق محمد زاهدبن الحسن الکوثری، بغداد: مکتبة المثنی.
- اکبری، امیر (۱۳۹۴)، «بررسی عوامل همسویی خاندان طاهری با تشیع»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، س۵، ش۲۰، صص۳۷-۶۴. https://journal.isihistory.ir/article-1-188-fa.html
- انصاری، حسن (۱۴۰۱)، *جستارهایی درباره ادبیات کرّامیه خراسان*، تهران: نشر علمی.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۶۷)، «ظهور کرّامیه در خراسان»، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، *معارف*، دوه پنجم، ش۳، صص۱۲۷-۱۳۹. https://ensani.ir/fa/article/73263
- بسکابادی، محمدحسن (۱۳۹۹)، *مقدمه‌ای بر منازعات فرق اسلامی در قرون میانه؛ عصر وزارت خواجه نظام‌الملک طوسی ۴۵۵-۴۸۵ق (نیشابور و اصفهان)*، تهران: آریا دانش.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۸۸)، *الفرق بین الفرق (در تاریخ مذاهب اسلام)*، به اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: اشرفی.

- بولیت، ریچارد (۱۳۹۶)، *اعیان نیشابور*، ترجمه و تحقیق هادی بکائیان و حمیدرضا ثنایی، مشهد: مرندیز.
- بهرام‌نژاد، محسن (۱۳۹۵)، «بازشناسی توحیدخانه در ایران عهد صفوی؛ زوال نظام خانقاهی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، س۸، ش۳۱، صص۷-۳۰. https://journal.pte.ac.ir/article-1-46-fa.html&sw
- بیات مختاری، مهدی (۱۴۰۳)، «لغزش‌های تاریخی در مورد درخواست‌کنندگان نقل حدیث از علی‌بن موسی‌الرضا(ع) در نیشابور»، *مطالعات تاریخ اسلام*، س۱۶، ش۶۳، صص۷-۳۲. https://journal.pte.ac.ir/article-1-1127-fa.html&sw
- بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین کاتب (۱۳۸۲)، *تاریخ مسعودی معروف به تاریخ بیهقی*، تصحیح، حواشی و تعلیقات سعید نفیسی، تهران: کتابخانه سنایی.
- پاکدامن، محمدحسن (۱۳۹۴) «برشی از دردنامه شیعیان در سده چهارم هجری»، *مشکات*، ش۱۲۷، صص۹۱-۱۰۹.
- پرهیزگار، ذبیح‌الله (۱۳۷۷)، «کرّامیه و نقش آن در تحولات فکری سیاسی اجتماعی خراسان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- *تاریخ سیستان* (۱۳۸۱)، تصحیح محمد تقی بهار، تهران: معین.
- ثروت، منصور (۱۳۶۲)، *تحریری نو از تاریخ جهانگشای جوینی*، تهران: امیرکبیر.
- جرفادقانی، ابوشرف ناصربن ظفربن سعد (۱۳۷۴)، *تاریخ یمینی*، ترجمه و تصحیح جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.
- جلالی، غلامرضا (۱۳۸۳)، «*پنج مکتب مهم کلامی دوره سلجوقی؛ چالش‌ها و رویکردها*»، *مشکات*، ش۸۴ و ۸۵، صص۱۱۳-۱۳۰. https://mishkat.islamic-rf.ir/article_111170.html
- جنیدی، فریدون (۱۳۵۹)، *فضل‌بن شاذان نیشابوری*، تهران: بلخ.
- چلونگر، محمدعلی و پروین اصغری (۱۴۰۰)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی جهان اسلام از سال ۴۱ تا ۲۲۷ق*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۳۷)، *تاریخ نیشابور*، تلخیص خلیفه نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران: ابن‌سینا.
- حنون، مصطفی هاشم و حسین ابراهیم محمد الجبرانی (۲۰۱۴م/۱۴۳۵ق)، «نیسابور من مطلع القرن الثالث الهجری حتی الاحتلال المغولی -دراسة فی تعاقب السیاسی»، *آداب الرافدین*، السنه ۴۴، العدد ۷۰، صص ۱۲۵-۱۵۲.
- خسروانی، سپیده و سیده سوسن فخرایی (۱۴۰۳)، *بسترسازی اندیشه‌های تشیع در نیشابور و بیهق با محوریت آل زباره*، همدان: روزاندیش.
- خوارزمی، ابوبکر محمدبن عباس (۱۹۷۰)، *رسائل خوارزمی*، بیروت: مکتبة الحیات.
- خوافی، فصیح‌الدین احمدبن محمد (۱۳۸۶)، *مجمل فصیحی*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج۱، تهران: اساطیر.

- رحمتی، محسن و میترا روشنی (۱۳۹۵)، «کرامیان و اوضاع اجتماعی خراسان در دوره غزنویان»، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، س۴۹، ش۲، صص۱۷۱-۱۹۸.
https://jhic.ut.ac.ir/article_67570.html
- روحی، علیرضا (۱۳۹۱)، «کرّامیه در خراسان»، *پژوهشنامه خراسان بزرگ*، س۳، ش۸، صص۲۳-۳۷.
https://jgk.imamreza.ac.ir/article_137801.html
- زاهدی، عبدالرضا (۱۳۸۳)، «صفات خبری در اندیشه مفسران کرامی»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر۷۵.
- ذهبی، شمس‌الدین (۲۰۰۲)، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج۶، ۱۶، ۲۸، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبکی، تاج‌الدین أبی‌نصر عبدالوهاب‌بن علی (۱۳۸۳ق)، *طبقات الشافعی الکبری*، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح حلو، ج۲، ۴، القاهره: مطبعة عینی البابی الحلبی و شرکا.
- سلطان‌زاده، حسین (۱۳۶۴)، *تاریخ مدارس در ایران*، تهران: آگه.
- سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد (۱۴۰۹ق)، *الانساب*، تحقیق عبدالله عمر البارودی، ج۴، ۱۱، بیروت: دارالجنان.
- شبانکاره‌ای، محمدبن علی (۱۳۶۳)، *مجمع الانساب*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵)، «مقالات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر»، *مطالعات عرفانی*، س۳، صص۵-۱۴. https://ensani.ir/fa/article/259950
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۱)، *توضیح الملل (الملل و النحل)*، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- صدوق، ابی‌جعفر محمدبن علی‌بن الحسین بابویه القمی (۱۴۳۰)، *امالی*، ترجمهٔ محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.
- ..... (۱۳۹۳)، *عیون اخبار الرضا*، ترجمهٔ محمدصالح روغنی قزوینی، ج۲، قم: مسجد مقدس جمکران.
- عرب یوسف‌آبادی، عبدالباسط (۱۳۹۴)، «بررسی اسباب پیدایش مناظرات میان ابوبکر خوارزمی و بدیع‌الزمان همدانی»، *زبان و ادبیات عربی*، س۷، ش۱۳، صص۱۰۵-۱۲۵.
https://jall.um.ac.ir/article_30861.html
- فارسی، عبدالغافربن اسماعیل (۱۳۶۲)، *المنتخب من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور (الحلقة الاولی من تاریخ نیسابور المنتخب من السیاق)*، تصحیح محمدکاظم محمودی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، *النقض*، تصحیح محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- قاسم‌پور، داوود (۱۴۰۱)، *جریان‌های فکری در دوره سلجوقی (مناسبات با قدرت سیاسی)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن (۱۳۷۴)، *ترجمه رساله قشیری*، ترجمهٔ حسن‌بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله‌بن علی‌بن محمد (۱۳۶۶)، *زبدة التواریخ؛ بخش فاطمیان و نزاریان*، به

کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
- کسایی، نورالله (۱۳۶۳)، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران: امیرکبیر.
- کیانی، محسن (۱۳۸۹)، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: طهوری.
- گاراژیان، اقدس، شهربانو دلبری و اردشیر اسدبیگی (۱۴۰۰)، «بررسی تطبیقی فعالیت‌های صوفیان و کرّامیه در گسترش اسلام در شرق ایران (سده‌های ۳ تا ۵ق)»، *تاریخ و فرهنگ*، س۵۳، ش۲، صص۹۹-۱۲۱. https://jhistory.um.ac.ir/article_42691.html
- ..... (۱۴۰۱)، «واکاوی مهم‌ترین فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی کرّامیه در نیشابور سد، ۳ تا ۵ق»، *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، س۵، ش۸، صص۸۵۸-۸۷۶. https://jou.spsiran.ir/article_155708.html
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶۳)، *زین الاخبار (تاریخ گردیزی)*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- مالامود، مارگارت (۱۳۷۹)، «کرّامیه در نیشابور»، ترجمهٔ محمد نظری هاشمی، *خراسان‌پژوهی*، س۳، ش۱، صص۷۳-۹۶. https://ensani.ir/fa/article/283181
- ..... (۱۳۷۷)، «تشکیلات صوفیان و ساختارهای قدرت در نیشابور قرون وسطی»، ترجمهٔ محمد نظری هاشمی، *خراسان‌پژوهی*، س۱، ش۲ ، صص۶۵-۹۲. https://ensani.ir/fa/article/283136
- مقدسی، ابوعبدالله احمدبن محمد (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، ج۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- مقریزی، تقی‌الدین (۱۴۱۸)، *الخطط المقریزیه*، حواشی خلیل منصور، ج۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۴)، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار (در تاریخ وزرا)*، تصحیح میر جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: اطلاعات.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن (۱۳۴۷)، *سیر الملوک*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- نظام عقیلی، سیف‌الدین حاجی (۱۳۶۴)، *آثار الوزرا*، تصحیح میر جلال‌الدین حسینی، محدث ارموی، تهران: اطلاعات.
- وکیلی، هادی و انیسه حسینی شریف (۱۳۹۰)، «حیات اجتماعی-فرهنگی کرّامیه طی سده‌های ۴ تا ۷ق»، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، س۲، ش۳، صص۱۳۳-۱۵۴. https://journals.tabrizu.ac.ir/article_443.html

منابع لاتین

- Bosworth, C. E. (1997), "Karrāmiyya", Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol.4, pp.667–669.
- Bulliet, Richard. W. (1972), *The Patricians of Nishapur*, Harvard Middle Eastern Studies, Harvard Univercity Press Cambridge, Massachusetts.
- Malamud, M. (1994). The politics of heresy in medieval Khurasan: The Karramiyya in

Nishapur. *Iranian Studies, 27*(1–4).
- Margoliouth, D. S. (1927), "Karrāmiyya", *Encyclopaedia of Islam*, first edition, vol.2, pp.819-820.
- Zyvom, A. (2011), "Kaniyya", *Encyclopaedia of Iranica*, vol. XV, pp.590-601.

List of sources with English handwriting

- Ādāvudī Jolfāʾī, ʿA. (1401). Monāẓerāt-e Ibn-Fūrak-e Ashʿarī bā Karrāmiyya dar Ghazna (avāyel-e qarn-e panjom-e qamarī). *Jostār-hā-ye Tārīkhī*, 13(1), 47–78. https://ensani.ir/fa/article/517381 **[In Persian]**
- Āhangarān, A., Shāhrokhī, S. ʿA.-D., & Naẓarī, D. (1397). Karrāmiyān va taḥavvolāt-e siyāsī va ejtemāʿī-ye Nīshābūr dar qorūn-e miyāna. *Pajūhesh-nāmeh-ye Khorāsān-e Bozorg*, (32), 1–14. https://jgk.imamreza.ac.ir/article_137921.html **[In Persian]**
- Akbarī, A. (1394). Barrasī-ye ʿavāmel-e hamsūʾī-ye khāndān-e Ṭāherī bā tashayyoʿ. *Pajūhesh-nāmeh-ye Tārīkh-e Eslām*, 5(20), 37–64. https://journal.isihistory.ir/article-1-188-fa.html **[In Persian]**
- Anṣārī, Ḥ. (1401). *Jostār-hāyī darbāreh-ye adabiyyāt-e Karrāmiyya-ye Khorāsān*. Nashr-e ʿElmī. **[In Persian]**
- ʿArab Yūsuf-Ābādī, ʿA. (1394). Barrasī-ye asbāb-e peydāyesh-e monāzerāt miyān-e Abū Bakr Khwārazmī va Badīʿ al-Zamān Hamdānī. *Zabān va Adab-e ʿArabī*, 7(13), 105–125. https://jall.um.ac.ir/article_30861.html **[In Persian]**
- Āzarnoš, Z. (1393). Barrasī-ye ʿamal-kard-e siyāsī–mazhabī-ye Neẓām al-Molk dar jahāt-e hamrāh kardan-e dīn va dowlat. *Tārīkh-Pazhūhī*, 16(60), 73–92. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1226844 **[In Persian]**
- Baghdādī, ʿA. al-Q. (1388). *Al-farq bayn al-firaq* (M.-J. Moshkūr, Ed.). Eshrāqī. **[In Persian]**
- Bahram-Nezhād, M. (1395). Bāzshenāsī-ye tawḥīd-khāneh dar Irān-e ʿahd-e Ṣafavī; zavāl-e neẓām-e khāneqāhī. *Islamic History Studies*, 8(31), 7–30. https://journal.pte.ac.ir/article-1-46-fa.html&sw **[In Persian]**
- Bāsworth, E. C. (1367). Ẓohūr-e Karrāmiyya dar Khorāsān (E. Saʿādat, Trans.). *Maʿāref*, 5(3), 127–139. https://ensani.ir/fa/article/73263 **[In Persian]**
- Bayāt Mokhtārī, M. (1403). Laghzesh-hā-ye tārīkhī dar mowred-e darkhāst-konandegān-e naql-e ḥadīth az ʿAlī b. Mūsā al-Reżā (ʿa) dar Nīshābūr. *Islamic History Studies*, 16(63), 7–32. https://journal.pte.ac.ir/article-1-1127-fa.html&sw **[In Persian]**
- Bayhaqī, Abū al-Fażl Moḥammad b. Ḥosayn Kāteb. (1382). *Tārīkh-e Masʿūdī (Tārīkh-e Bayhaqī)* (S. Nafīsī, Ed.). Ketābkhāneh-ye Sanāʾī. **[In Persian]**
- Boskābādī, M.-Ḥ. (1399). *Moqaddameh-ī bar monāzeʿāt-e feraq-e eslāmī dar qorūn-e miyāna; ʿaṣr-e vezārat-e Khājeh Neẓām al-Molk Ṭūsī (455–485 AH) (Nīshābūr va Eṣfahān)*. Āryā Dānesh. **[In Persian]**
- Bulliet, R. (1396). *Aʿyān-e Nīshābūr* (H. Bakkāʾīān & Ḥ.-R. Thanāʾī, Trans. & Eds.). Marandīz. **[In Persian]**
- Chelūngar, M.-ʿA., & Asgharī, P. (1400). *Tārīkh-e taḥavvolāt-e siyāsī, ejtemāʿī, farhangī va mazhabī-ye jahān-e Eslām az sāl 41 tā 227 AH*. Pazhouheshgāh-e Ḥawzah va Dāneshgāh. **[In**

Persian]

- Dhahabī, Shams al-Dīn. (2002). *Tārīkh al-islām wa wafayāt al-mashāhīr wa al-aʿlām* (ʿO. ʿA. al-S. Tadmurī, Ed.; Vols. 6, 16, 28). Dār al-Kitāb al-ʿArabī. **[In Arabic]**
- Esfarāyīnī, Abū al-Moẓaffar. (1374 AH). *Al-tabṣīr fī al-dīn wa tamyīz ferqah al-nājiyah min al-feraq al-hālekīn* (M. Zāhed b. al-Ḥasan al-Kawtharī, Ed.). Maktabat al-Muthannā. **[In Arabic]**
- Fārsī, ʿA. b. E. (1362). *Al-mukhtār min kitāb al-siyāq li-tārīkh Nīsābūr (al-ḥalqah al-ʾūlā…)* (M. K. Maḥmūdī, Ed.). Jamāʿat al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-ʿIlmīyah. **[In Arabic]**
- Gārāzhīān, A., Dalbari, S., & Asadbīgī, A. (1401). Vākāvy-e mohem-tarīn faʿāliyat-hā-ye farhangī va ejtemāʿī Karrāmiyya dar Nīshābūr (sadeh 3 tā 5 AH). *Jāmeʾeh-shenāsī-ye Sīyāsī-ye Īrān*, 5(8), 858–876. https://jou.spsiran.ir/article_155708.html **[In Persian]**
- Gārāzhīān, A., Dalbari, S., & Asadbīgī, A. (1400). Barrasī-ye tatbīqī-ye faʿāliyat-hā-ye ṣūfīyān va Karrāmiyya dar gostarsh-e Eslām dar sharq-e Īrān (sadeh-hā-ye 3 tā 5 AH). *Tārīkh va Farhang*, 53(2), 99–121. https://jhistory.um.ac.ir/article_42691.html **[In Persian]**
- Gordezī, A. S. ʿA. (1363). *Zeyn al-akhbār (Tārīkh-e Gordezī)* (ʿA. Ḥabībī, Ed.). Donyā-ye Ketāb. **[In Persian]**
- Ḥākem Nīshābūrī, Abū ʿAbdollāh. (1337). *Tārīkh-e Nīshābūr* (Khalīfeh Nīshābūrī, Summ.; B. Karīmī, Ed.). Ibn-Sīnā. **[In Persian]**
- Ḥanūn, M. H., & al-Jabrānī, Ḥ. I. M. (2014/1435 AH). Nīsābūr men maṭlaʿ al-qarn al-sālis al-hijrī ḥattā al-iḥtilāl al-Mughūlī (Dirāsah fī taʿāqub al-siyāsī). *Ādāb al-Rāfidayn*, 44(70), 125–152. **[In Arabic]**
- Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan ʿIzz al-Dīn. (1371). *Tārīkh-e bozorg-e Eslām va Īrān* (ʿA. Khalīlī & A. al-Q. Ḥālat, Trans.; Vols. 8, 10, 12). Moʾasseseh-ye Maṭbūʿāt-e ʿElmī. **[In Persian]**
- Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī. (1415 AH). *Al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa al-umam* (Vol. 7). Dār al-Fikr. **[In Arabic]**
- Ibn ʿAsākir, Abū al-Qāsem ʿAlī b. Ḥasan. (1415 AH). *Tārīkh madīnat Dimashq wa dhikr faḍāʾilihā wa tasmiyat man ḥallahā min al-amāthil* (ʿA. Shīrī, Ed.; Vol. 55). Dār al-Fikr. **[In Arabic]**
- Ibn Fandak, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Zayd Bayhaqī. (1361). *Tārīkh-e Bayhaq* (A. Bahmanyār, Ed.). Ketābforūshī-ye Forūghī. **[In Persian]**
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Abū al-Faḍl Shahāb al-Dīn Aḥmad. (1416 AH). *Lisān al-Mīzān* (ʿA. Marʿashlī, Ed.; Vol. 4). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. **[In Arabic]**
- Ibn Manūr, Moḥammad. (1380). *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt Shaykh Abī Saʿīd* (M.-R. Shafīʿī Kadkanī, Ed.). Āgāh. **[In Persian]**
- Ibn Qāżī Shuhbah, Abū Bakr b. Aḥmad. (1424 AH/2003). *Manāqib al-Imām al-Shāfiʿī wa ṭabaqāt al-ṣaḥāba* (ʿA. Fayyāḍ Ḥarfūsh, Ed.). Dār al-Bashāʾir. **[In Arabic]**
- Jalālī, G. (1383). Panj maktab-e mohem kalāmī-ye doreh-ye Seljūqī; chālesh-hā va rāvordhā. *Meshkāt*, (84–85), 113–130. https://mishkat.islamic-rf.ir/article_111170.html **[In Persian]**
- Jarfādaqānī, A. S. N. b. Ẓ. b. S. (1374). *Tārīkh-e Yamīnī* (J. Shoʿār, Trans. & Ed.). ʿElmī va Farhangī. **[In Persian]**
- Jenīdī, F. (1359). *Faḍl-b. Shādhān Nīshābūrī*. Balkh. **[In Persian]**
- Kasāʾī, N. (1363). *Madāres-e Niẓāmīyah va taʾthīrāt-e ʿelmī va ejtemāʿī ān*. Amīr Kabīr. **[In Persian]**

- Kāshānī, J. al-D. A. al-Q. ʿA. b. ʿA. b. M. (1366). *Zobdat al-tawārīkh: Bakhsh-e Fāṭemiyān va Nazāriyān* (M. T. Dāneshpūh, Ed.). Moʾasseseh-ye Moṭāleʿāt va Taḥqīqāt-e Farhangī. **[In Persian]**
- Khāfī, Faṣīḥ al-Dīn Aḥmad b. Moḥammad. (1386). *Majmaʿ-e Fasīḥī* (M. Nājerī Naṣrābādī, Ed.; Vol. 1). Asātīr. **[In Persian]**
- Khosrowānī, S., & Fakhrāʾī, S. S. (1403). *Bastarsāzī-ye andisheh-hā-ye tashayyoʿ dar Nīshābūr va Bayhaq bā mehvar-e Āl-e Zabāreh*. Ruzandīsh. **[In Persian]**
- Khwarazmī, Abū Bakr Moḥammad b. ʿAbbās. (1970). *Rasāʾil Khwārazmī*. Maktabat al-Ḥayāt. **[In Arabic]**
- Kiyānī, M. (1389). *Tārīkh-e khāneqāh dar Īrān*. Tahūrī. **[In Persian]**
- Madelung, W. (1381). *Ferqeh-hā-ye Eslāmī* (A. al-Q. Sarrī, Trans.). Asātīr. **[In Persian]**
- Malāmūd, M. (1377). Tashkīlāt-e ṣūfīyān va sākhtār-hā-ye qudrat dar Nīshābūr-e qorūn-e vostā (M. N. Hāshemī, Trans.). *Khorāsān-Pazhūhī*, 1(2), 65–92. https://ensani.ir/fa/article/283136 **[In Persian]**
- Malāmūd, M. (1379). Karrāmiyya dar Nīshābūr (M. N. Hāshemī, Trans.). *Khorāsān-Pazhūhī*, 3(1), 73–96. https://ensani.ir/fa/article/283181 **[In Persian]**
- Maqrīzī, T. al-D. (1418 AH). *Al-khaṭaṭ al-maqrīzīyah* (K. Manṣūr, Annot.; Vol. 4). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. **[In Arabic]**
- Moneshī Kermānī, N. al-D. (1364). *Nasāʾem al-asḥār min laṭāʾem al-akhbār* (M. J. al-D. Moḥaddes Armavī, Ed.). Ettelāʿāt. **[In Persian]**
- Muqaddasī, A. ʿA. A. b. M. (1361). *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrefat al-aqālīm* (ʿA. N. Monzavī, Trans.; Vol. 2). Sherkat-e Moʾallefān va Motarjemān-e Īrān. **[In Persian]**
- Neẓām al-Molk Ṭūsī, A. ʿA. Ḥ. (1347). *Sīr al-molūk* (H. Dark, Ed.). Bengāh Nashr va Tarjome Ketāb. **[In Persian]**
- Neẓām ʿAqīlī, S.-o.-D. Ḥājjī. (1364). *Āsār al-vuzarā* (M. J. al-D. Ḥoseynī Moḥaddes Armavī, Ed.). Ettelāʿāt. **[In Persian]**
- Pākdāman, M.-Ḥ. (1394). Bershī az dardnāmeh-ye shīʿiyān dar sado-ye chahārom-e hejri. *Meshkāt*, (127), 91–109. **[In Persian]**
- Parhīzgār, Z. (1377). Karrāmiyya va naqhsh ān dar taḥavvolāt-e fekrī siyāsī ejtemāʿī-ye Khorāsān (Master's thesis). Dāneshgāh-e Tarbiyat Modares. **[In Persian]**
- Qāsem-pūr, D. (1401). *Jaryān-hā-ye fekrī dar doreh-ye Seljūqī (monāsabāt bā qudrat-e siyāsī)*. Pazhouheshgāh-e Ḥawzah va Dāneshgāh. **[In Persian]**
- Qazvīnī Rāzī, ʿA. (1358). *Al-naqd*. Anjoman-e Āsār-e Mellī. **[In Persian]**
- Qushayrī, ʿA. al-K. b. H. (1374). *Tarjome-ye Rasāelah Qushayrī* (Ḥ. b. A. ʿOsmānī, Trans.; B. al-Z. Forūzānfar, Ed.). Enteshārāt-e ʿElmī va Farhangī. **[In Persian]**
- Raḥmatī, M., & Rūshnī, M. (1395). Karrāmiyān va owzāʿ-e ejtemāʿī-ye Khorāsān dar doreh-ye Ghaznavīān. *Pajūhesh-nāmeh-ye Tārīkh-e Tamaddon-e Eslāmī*, 49(2), 171–198. https://jhic.ut.ac.ir/article_67570.html **[In Persian]**
- Rūḥī, ʿA. (1391). Karrāmiyya dar Khorāsān. *Pajūhesh-nāmeh-ye Khorāsān-e Bozorg*, 3(8), 23–37. https://jgk.imamreza.ac.ir/article_137801.html **[In Persian]**
- Sabkī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī. (1383 AH). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿī al-kubrā* (M. M. al-Ṭanāḥī & ʿA. al-F. Ḥalw, Eds.; Vols. 2, 4). Maṭbaʿah ʿAynī al-Bābī al-Ḥalabī wa

Shurakā. **[In Arabic]**
- Ṣadūq, Abī Jaʿfar Moḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥosayn Bābūyeh al-Qomī. (1430 AH). *Amālī* (M. B. Kamareh-ī, Trans.). Ketābchī. **[In Persian]**
- Ṣadūq, Abī Jaʿfar Moḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥosayn Bābūyeh al-Qomī. (1393). *ʿUyūn akhbār al-Riḍā* (M. Ṣ. Rūghnī Qazvīnī, Trans.; Vol. 2). Masjed-e Moqaddas-e Jamkarān. **[In Persian]**
- Samaʿānī, ʿA. b. M. (1409 AH). *Al-anṣāb* (ʿA. ʿO. al-Bārūdī, Ed.; Vols. 4, 11). Dār al-Jinān. **[In Arabic]**
- Shabānkārehī, M. b. ʿA. (1363). *Majmaʿ al-anṣāb* (M. H. Moḥaddes, Ed.). Amīr Kabīr. **[In Persian]**
- Shafīʿī Kadkanī, M.-R. (1385). Maqālāt-e kohan va no-yāfteh-ye Abū Saʿīd Abū al-Kheyr. *Motāleʿāt-e ʿErfānī*, 3, 5–14. https://ensani.ir/fa/article/259950 **[In Persian]**
- Shahrastānī, ʿA. (1361). *Tawzīḥ al-milal (Al-milal wa al-niḥal)* (S. M.-R. Jalālī Nāʾīnī, Ed.). Eghbāl. **[In Persian]**
- Solṭān-zādeh, Ḥ. (1364). *Tārīkh-e madāres dar Īrān*. Āgheh. **[In Persian]**
- Sorūvat, M. (1362). *Taḥrīrī-ye now az Tārīkh-e Jahāngoshā-ye Jūynī*. Amīr Kabīr. **[In Persian]**
- *Tārīkh-e Sīstān*. (1381). (M. T. Bahār, Ed.). Maʿīn. **[In Persian]**
- Vakīlī, H., & Ḥosseini Sharīf, A. (1390). Ḥayāt-e ejtemāʿī–farhangī-ye Karrāmiyya ṭī sadeh-hā-ye 4 tā 7 AH. *Tārīkh-nāmeh-ye Īrān baʿd az Eslām*, 2(3), 133–154. https://journals.tabrizu.ac.ir/article_443.html **[In Persian]**
- Zāhedī, ʿA. (1383). Ṣifāt-e khabarī dar andīsheh-ye mofassarān-e Karrāmī. *Maqālāt va Barrasī-hā*, (75). **[In Persian]**