

# اسلام در ایران

از هجرت تا پایان قرن نهم هجری

نوشته پروفسور ایلیا یاقوبیچ یعقوبوفسکی

ترجمه کریم کشاورز

# اسلام در ایران

از هجرت تا پایان قرن نهم هجری

نوشته پروفسور ایلیا پاولیچ پتروشفسکی

ترجمه کریم کشاورز



# اسلام در ایران

( از هجرت تا پایان قرن نهم هجری )

تالیف

ایلیا پاولویچ پتروشفسکی

ترجمه

کریم کشاورز



انتشارات پیام



انتشارات پیام

ایلیا باولویچ بطروشفسکی  
اسلام در ایران  
از هجرت تا پایان قرن نهم هجری  
ترجمه کریم کشاورز  
چاپ اول: ۱۳۵۰  
چاپ هفتم: ۱۳۶۳  
چاپ خواندنیها  
تیراژ ۵۰۰۰ نسخه  
انتشارات پیام  
تهران، خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران  
تلفن ۶۲۹۵۳۱

## فهرست مطالب

۱	مقدمه مترجم
۵	یادآوری
۱۱	هرسخن
۱۳	مقدمه : ظهور اسلام.
۳۹	فصل اول : اسلام در ایران.
۷۳	فصل دوم : تعالیم و تشریفات دینی اسلامی.
۱۵۹	فصل سوم : قرآن.
۱۳۱	فصل چهارم : منابع حقوق اسلامی.
۱۴۱	فصل پنجم : تدوین فقه اسلامی (سنی).
۱۵۷	فصل ششم : حقوق دولتی (عمومی) اسلامی.
۱۷۵	فصل هفتم : حقوق جزائی و مدنی اسلامی.
۲۱۳	فصل هشتم : دعواهای مذهبی در اسلام (مرجیان، قادیان، معتزلیان).
۲۲۹	فصل نهم : کلام یا اسکولاستیکاسلامی
۲۵۷	فصل دهم : شیعیان، میان‌رو.
۲۹۳	فصل یازدهم : اسماعیلیان، قرامطیان و غلات شیعه.
۳۲۹	فصل دوازدهم : عرفان در اسلام (تصوف و درویشی).
۳۷۱	فصل سیزدهم : پیروزی شیعه در ایران.
۳۹۹	توضیحات
۵۰۳	فهرست مآخذ و منابع
۵۱۹	فهرست مآخذ و منابع توضیحات
۵۳۳	فهرست راهنما
۵۵۷	فهرست راهنمای توضیحات



کتاب «اسلام در ایران» به اقتضای مرام و مسلک فکری نویسنده، از زاویه دید خاصی به مایل و جریانهای منهی نگریسته و به تحویل آنها پرداخته است. از این دو جوابهایی که به این مایل داده است غالباً برای خواننده‌ای که در ادیان، دین الهی و تحقیقی دارد قابل قبول نیست. لیکن از آنجا که نویسنده محترم، بهر حال، می‌کوشد تا علل و زمینه‌های اجتماعی رواج دین اسلام را در مدتی کوتاه در بخش بزرگی از جهان متمدن نشان دهد، و عوامل دوام بقای آنرا پرنمایاند، وقوف بر افکار او مفید است به شرط آنکه مطالعه این آرا با نظر انتقادی و شناخت درست اسلام و جریانهای اصیل و غیر اصیل بدون تاریخ اسلام، همراه باشد.

در واقع، موارد متعددی می‌توان یافت که نویسنده در آنها دچار مبالغه و اشتباه شده است. اصولاً کار نوع اسلام‌شناسان و مستشرقان، شدیداً نیازمند به بررسی و نقد است. چه در کار آنان در این زمینه‌ها (که گاه با انصاف و تحقیق و ژرفنگری توأم است) نارساییهای بسیار هست و این نارساییها علل و اسباب گوناگون دارد که از آن جمله است:

عدم تسلط کافی بر زبان عرب و معارف اسلامی،

دسترسی نداشتن به برخی از مآخذ و منابع اصیل، به ویژه کتب تحقیقی و روشنگر و مستندی که اخیراً درباره جریان‌ها مربوط به مذهب تشیع نوشته شده است،

تقید به مذهب و مسلک و مرام فکری و رسوبات اعتقادی و اصرار در توجیه و تملیل همه پدیده‌ها و جریانهای دینی بر پایه آنها،

مانوس نبودن با روحیه و فلسفه مشرق زمین،

متأثر بودن از تحقیقات داخله اسلام‌شناسی غربی که برخی از آنها از شایبه اغراض خاص

مبری نیستند،

یگانگی نسبت به روح و جوهر مذهب شیعه و اصالت و نیروی حیاتی آن. این نارسایها در کار نوع مستشرقان و اسلامشناسان، از هر کشور و صاحب هر مرام یا مذهب باشند، وجود دارد. استاد محترم ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، نویسنده این کتاب نیز در پاره‌ای موارد دچار چنین مشکلی بوده است.

در برخی موارد، مآخذ مؤلف کتابها و تحقیقهای کسانی بوده است که خود نیز دچار مشکلات یاد شده بوده‌اند، و تفاهمی جوهری نسبت به مسائل مختلف اسلامی نداشته‌اند. در مباحث فقهی و حقوقی، گفتار مؤلف بیشتر بر اساس فتاوی فقهای اربعه‌است. از این رو نسبت به کلیت فقه جمعی - که شامل احکام سره قرآن و جوهر فقه محمدی است، و نوعاً در جهت مخالف انظار علمای دارالخلافتها و فقهای وابسته حرکت داشته - توجهی ندخورد، ابراز نشده است.



همینان نسبت به تحلیل جریانهای زندگی پیشوایان شیعه (یعنی اوصیای پیامبر و اتباعان قرآن) و تاریخ خصوصی و حکمت سیاسی ائمه، و موضعگیریهایی که در برابر سلطه‌های ناحق، و انسانیت مظلوم داشته‌اند، توجهی که بایسته بوده است نشده، و از این رو نگاه کار به قضاوت‌های غلط کشیده است - در کتب بسیاری از اسلامشناسان دیگر نیز این خبط و تقصیر هست - با اینکه از کسانی مانند مؤلف محترم، چنان امید داشتیم شد که بدین جانب سخت توجه کنند، زیرا همین جناح است که همواره ناشر اصالت انقلاب محمد (ص) بوده و از هر انحرافی در اسلام - بخصوص انحراف در مسئله حکومت - خشکین می‌شده و به پا می‌خاسته و می‌جوشیده، و همیشه در راه دریافت انسان و تقدیس ارزشهای انسانی، و مقاومت در برابر قدرتهای متراکم ناحق، و صیانت سطح شخصیت انسان از انحطاط و مقهور بودن و اطاعت کور کوردانه و چاکری و ذلت، آشتی ناپذیر و بی‌پروا و سرباخته بوده است...



اکنون این کیفیت ایجاب می‌کرد که در ترجمه فارسی «اسلام در ایران» تا میزان معقول و در حد مجال موجود، توضیحات و احیاناً تصحیحاتی افزوده شود. از این روی، مطالبی زیر عنوان «توضیحات» یادداشت شد (شماره‌های مرتبی که در متن - درون سطرها - آمده است، مربوط به این توضیحات است)، که این گونه توضیحات هم برای این کتاب، و هم کتابهایی از این دست، سخت ضروری است.

و با آنکه برای رجوع به مآخذ مجال کافی نبود، برای نوع مطالب اظهار شده، از یک تا چند مآخذ - که هم اکنون در اختیارم بود - نشان داده شد، گرچه باز به رعایت اختصار، پاره‌ای از همین مآخذ نیز حلف گشت.

معلوم است که باز هم موارد نظر در کتاب هست، که یادآوریهایی بیش از این را مقتضای



حال ندانستم. البته خوانندگان خود می‌توانند بر اساس اصول و مآخذ، با تذکراتی که داده شده است، بر نوع آن موارد وقوف یابند. نسبت به چند مورد محذوف، باید گفت که پس از این همه، آن چیزها یا تکراری بود یا نادرست، یا تفصیلی بود که برای جامعه ایرانی، نیازی بدانها احساس نمی‌گشت (مثلاً آداب نماز) و یا چند اظهار نظر نامستند و من‌عندی بود که بر اساس متون و حقایق تاریخی نادرست بود، و روح علمی از حنف این‌گونه نظرها - که مؤلف در پایان کتاب تصریح می‌کند که در آن بارها مآخذ و تحقیقات کافی نداشته است - خرسندتر بود تا نگهداشتنشان.

\*

اکنون باید به یاد داریم که مؤلف محترم در راه تألیف این کتاب، زحماتی متحمل شده است، و گهگاه به برخی از رنگهای عصیانگرایی و زندگی‌ساز تشیع نیز راه برده، و مخصوصاً در جاهایی چند به ارزشهای مهم و ویژه حقوق اسلام توجه کرده و آن را بازگفته است، که از این رهگذر از ایشان - به عنوان تقدیر از توجه به ارزشهای انسانی - تشکر می‌نمیم.

\*

امید است نویسنده محترم، به این اظهار نظرهای استادی توجه فرمایند، و بر اساس مآخذ و مسائل و دلایل یادشده، این موضوعات را در تألیفات و دروس و افادات بعدی خود ملحوظ دارند. و توجه بدانند که نظر نویسنده توضیحات، تنها این بوده است که به همراهی این اظهارات، حاصل کوششهای ایشان، پیراسته‌تر و نزدیکتر به صحت، عرضه شود.

همین‌گونه امید است که خوانندگان بدانند که این‌گونه مباحث علمی، که به منظور دفاع از اصالت‌های انسانی اسلام و زنده نگه داشتن روح حماسه‌جاوید (تشیع) نوشته می‌شود، از نظر عموم، کاری است علمی. و عالمان در اظهار نظر آزاد و بلکه به اظهار نظری که مستند و روشنگر باشد مکلفند. از نظر خصوصی داخله اسلام نیز ابداً به دوستی و صفا و برادری و وحدت عزیز و راستین اسلام زیانمند نخواهد بود، بلکه این خود تلاشی است اصیل و علمی در راه ایجاد وحدتی تفاهم‌شده. (و ما خود در مواردی، از ققه و روش علمای اهل سنت نیز در توضیحات خویش دفاع کرده‌ایم، که همه يك جبهه‌ایم). امید است که چنین باشد و چنین در کی در همه به وجود آید. و آن سر تحولی مقنن که بدان خاطر، این مباحث را از این زاویه خاص گهگاه تمقیب کرده‌ایم، همگان را فاش شود.

م. ر. حکیمی

هدف این کتاب آشنا کردن خردمندان است با منابع و مآخذ و تاریخ اسلام و تطورات  
تعالیم اسلامی و فقه اسلامی و صوفیگری و مذاهب و مسالک و نهضت‌هایی که مردم در بیان اسلام  
برپا کردند، به ویژه تشیع.

این کتاب در خود دانشجویان دانشکده‌های شرق‌شناسی و کسانی که به تاریخ ادیان ایران  
علاقه می‌کنند، نوشته شده است.

ناشر مسئول - پروفسور د. ایزد، پلیانی



پایه و مایه این کتاب، دروسی بوده که مؤلف در دانشکده شرقشناسی دانشگاه دولتی لنینگراد (کلاس ویژه) داده است. کتایی است درسی در تاریخ اسلام و تاریخ ایران و کشورهای همسایه آن و فرهنگ و معتقدات آنها. کتاب بیش از همه درخور دانشجویان دانشکده‌های شرقشناسی و تاریخ و فقه‌اللفه و فلسفه و حقوق دانشگاهها و دانشراهای عالی، و همچنین نامزدان استادی و معلمان دیگر رشته‌های تاریخی و علوم انسانی، و عده کثیر خواندگانی که به تاریخ و فرهنگ ممالک آسیای مقدم و میانه علاقه دارند نوشته شده است.

هدف مؤلف این بوده که با بیانی پالنبه مختصر و موجز امشناجهای دانش کنونی را به نظر خوانندگان برساند و ایشان را باوضع قطعی موضوع و اینکه مطالعات به کجا رسیده آشنا کند. بنا بر این، مینای کتاب همانا نتایج پژوهشهای اسلامشناسان است و بعضاً (به‌طور کلی فصل سیزدهم) بلاواسطه بر منابع و متون اصلی مبتنی است (به بخش کتابشناسی رجوع شود). کمبود کتابهای درسی و تألیفات عامه‌فهم، در زبان روسی، موجب شده که مؤلف به‌مسائل کلی اسلامشناسی نیز پردازد و مسائلی چند را از قبیل ظهور اسلام و قرآن و احادیث و غیره روشن سازد. آشنایی خواننده با این‌گونه نکات کلی اسلام، برای درک نقش تاریخی آیین مزبور در ذبینه فرهنگ ایرانی ضرورت دارد. کتاب حاضر تاریخ هر دو شاخه اصلی اسلام یعنی سنی و شیعه را شرح می‌دهد. این هر دو شاخه در ایران قرون وسطی پیروانی داشته‌اند. مذاهب سنت و جماعت، پیش از تأسیس دولت شیعه صفوی، کبیش رسمی لااقل نبی (اگر نه بیشتر) از مردم ایران بوده و دین رسمی هم‌دول نشودالی ایران شمرده می‌شده. امام‌نهب شیعه، شکل و صورت و لفافه عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت‌آمیز خلق بوده که از نیمه دوم قرن هفتم میلادی، تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (از قرن اول تا آغاز قرن دهم هجری) وقوع یافت، تا اینکه در عهد صفویه آیین رسمی شد.

در این کتاب از دورانی سخن می‌رود که از اسلام آوردن ایران پس از فتوحات عرب، آغاز می‌گردد و به پیروزی نهضت شیعه صفوی - قزلباش پایان می‌یابد. البته تکامل و تطور دوشاخه اسلامی - یعنی سنی و شیعه - و فرق و مذاهب متفرع از آنها در شرایطی صورت می‌گرفته که مراودات و مراپطات وسیعی میان کشورهای مسلمان حکمفرما بوده. جریانات و مسالکی که در سرزمین عربی تکوین یافته بوده (مثل نظریه مرحلت وجود ابن‌العربی) تأثیر عمیقی در ایرانیان داشته و برعکس اندیشه‌های افراد ایرانی‌الاصل (مثلاً نظریه‌های ماتریدی و فزالی) میان اعراب اشاعه یافته، با این وصف مؤلف در بازدید مذاهب و فرق گوناگون اسلامی، از نظر نگاه روابط بین‌الملل، فقط به پدیده‌هایی می‌پردازد که به نحوی از انحاء در تاریخ ایران مؤثر بوده است. بدین سبب از نهضت‌هایی که بالکل بیرون از ایران وقوع یافته سختی نرفته است، و در عین حال از فرقه‌ها و نهضت‌هایی که در اصل اسلامی نبوده (مانند خرم‌دینان و یزیدیان) و همچنین مسلک‌ها و مرام‌هایی که بعد از آغاز قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) پدید آمده مانند فرقه‌های شیخیه و بایه و غیره یاد نشده است.

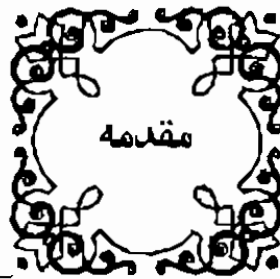
مؤلف یا در نظر گرفتن اینکه کتاب حاضر برای تدریس در مدارس عالیه است اشاره و استاد به منابع و متون و کتب دسی را به اختصار برگزار کرده و اطلاعات کامل کتابشناسی در بخش آخر (کتابشناسی) آمده است. هر جا به متن و منبع اشاره شده منظور اصل آن متن است و هر جا ترجمه متن مآخذ بوده بدان اشاره شده و این نکته به ویژه قید گردیده است.<sup>۱</sup> تاریخها به حساب میلادی نقل شده<sup>۲</sup> و فقط تاریخ‌هایی که واجد اهمیت خاص بوده به هجری نیز ذکر شده است. جملات قرآن به طور کلی از روی تازه‌ترین ترجمه آکادمی بین‌ای. یو. کراچکوسکی (به فهرست کتابشناسی رجوع شود) نقل شده است.<sup>۳</sup>

مؤلف وظیفه خویش می‌داند که از ناظر و مصحح کتاب استاد و. ای. پلیایف و استاد آن. بولدیریف و آ. م. گالوین و ل. ا. کوبل و آ. گ. لوندین و استاد آ. د. نوویچف و ل. و. ا. استروبووا، که در بحث مربوط به مطالب این کتاب شرکت جسته، با انتقادات و اندوذهای خویش به بهبود مندرجات آن کمک کردند، سپاسگزاری کند. وازن. آ. پطرواکه در تنظیم فهرست کتابشناسی و فهرست اصطلاحات بهوی یاری کرده است تشکر نماید.

۱- در اینجا مؤلف چند سطر درباره املائی اصلی عربی و فارسی، به خط روسی، که چگونه برگردانده شد سخن گفته است. چون ما املائی اصل را می‌آوریم، در ترجمه، این قسمت زاید است. - م.

۲- در ترجمه، در همه موارد، تاریخ هجری آورده شده است. - م. ۳- ما در این ترجمه، اصل عربی و ترجمه فارسی را گذاشته‌ایم. - م.





## ظهور اسلام

ظهور اسلام در عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی، با تکوین جامعه طبقاتی (۱) و شروع يك نهضت اجتماعی و سیاسی پیچیده در میان اعراب شمالی رابطه ناگسستی دارد. اسلام بصورت لفافة عقیدتی نهضتی درآمد که به تأسیس دولت عربی و توسعه نظامی و سیاسی آن دولت تا آنسوی حدود عربستان منجر گشت. این نهضت اجتماعی و سیاسی که یکی از دانشمندان علم اجتماع «انقلاب اسلامی» خوانده<sup>۱</sup> و دیگری «انقلاب دینی محمد»<sup>۲</sup> نامیده است در اندک مدتی موجب شد که ایران و کشورهای آسیای میانه و قفقاز و نواحی پیشین یزاس (بوم شرقی) در کرانه‌های شرقی و جنوبی دریای متوسط (مدیترانه) جزو قلمرو دولت عربی (خلافت) گردند و اسلام آورند. بدین طریق نهضتی که اسلام عقبه آن بود بصیرت جنبه بین‌المللی پیدا کرد. و به‌ویژه در تاریخ بعدی ایران و کشورهای مجاور آن تأثیر عظیمی کرد.

هنوز سازمان اجتماعی عربستان شمالی قبل از اسلام، آنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته. فقط مسلم است که در آغاز قرن هفتم میلادی، در نواحی شمالی عربستان، سازمان پادشاهی و جماعتی، در حال تلاشی و انقراض و جامعه طبقاتی در شرف تکوین بوده است. دانشمندان شوروی درباره ماهیت این جامعه طبقاتی دو نظر اظهار کرده‌اند.

بنا به نظر اول، به موازات جامعه بردمباری که در جنوب عربستان در قرن ششم و آغاز قرن هفتم میلادی وجود داشته، شیوه زندگی برده‌داری، در ناحیه حجاز - نواحی مکه و مدینه - که بر سر راه کاروانی سراسر عربستان قرار داشته، تکوین یافت. اما در عربستان مدونی، که به‌طور کلی سرزمین دامداران و صحرانشینان بوده، جریان تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پادشاهی

و جماعتی به مراتب بطنی‌تر بوده، گرچه در آنجا هم مقدمات تکوین طبقات فراهم می‌گشته. از یکسو بزرگان و ترانگران پدید آمدند که صاحب زمین و گله‌های بزرگ و بردگان اسیر بودند و غالباً در بازرگانی کاروانی شرکت می‌جستند و از دیگر سو مستندان و هخیرانی که آزادی خویش را حفظ کرده بودند. شیوه برده‌داری در میان اعراب به صورت روش اصلی تولید در نیامد، زیرا که اعراب بعدها، پس از فتوحات وسیع قرن هفتم میلادی، به جریان عمومی فتودالیزم که در کشورهای پیش‌گفته آسیای مقدم به شدت حکمفرما بوده کشانده شدند. ولی از آنجایی که در ممالک یاد شده شیوه زندگی برده‌داری هنوز نابود نشده بوده در میان اعراب هم معلوم نشد، بلکه برعکس موقتاً پس از فتوحات ایشان رونقی بیشتر یافت. بر روی هم مناسبات فتودالی در جامعه عربی پس از فتوحات عظیم نیمه اول قرن هفتم میلادی، تکوین یافت و برده‌داری به صورت شیوه فرعی (۲) زندگی در میان ایشان محفوظ و باقی ماند.

بنا به نظر گروه یاد شده، مقدمه ظهور اسلام عبارت بود از تلاشی و فروردیختگی سازمان پادشاهی و جماعتی و تکوین شیوه زندگی برده‌داری در حجاز. نظریه مشروحه فوق در تالیفات آ. آ. بلیایف (مسکو)<sup>۱</sup> با استفاده از منابع و متون اصلی بدون گشته و در آثار دیگر دانشمندان شوروی مانند آ. یو. یا کوبوسکی و س. پ. تولستوف<sup>۲</sup> منعکس شده است.

اما به عقیده صاحبان نظر دوم، در جنوب و شمال عربستان که تلاشی و از هم پاشیدگی جامعه «پادشاهی - جماعتی» به شدت جریان داشته، مناسبات ویژه دوران متقدم فتودالی مکنون می‌گشته و این مناسبات حتی پیش از فتوحات بزرگ اعراب در قرن هفتم میلادی بر دیگر شیوه‌ها فایز آمده بود. بدین سبب، بنا به نظر دوم، اسلام هم از آغاز (۳) دین سران فتودال، در شرف تکوین، جامعه عربی بوده است. این نظر را - به صورت کلی و بدون ذکر جزئیات و استدلال مشروح - ن. و. پیگولوسکایا<sup>۳</sup> و (مصمانه‌تر) ن. آ. اسمیرتوف<sup>۴</sup> اظهار داشته‌اند.

این نظریه در مقاله جامع وجدی دانشمند جوان ل. ای. نادیرادزه (دانشگاه دولتی مسکو) که با استفاده از منابع و متون اصلی نوشته شده مشروح‌تر بیان شده است<sup>۵</sup>. این مؤلف چنین نتیجه

۱- رجوع شود به: ا. آ. بلیایف، «اعراب، اسلام و خلافت عربی در دوران متقدم قرون وسطی»، مجوز رجوع شود به: ا. آ. بلیایف، «تأسیس دولت عربی و ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی»، سخنرانی‌های نمایندگان شوروی در کنفرانس بیست‌وسوم بن‌السلی شرفشناسان، مسکو، ۱۹۵۳، آ. آ. بلیایف و آ. یو. یا کوبوسکی، «عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی»، در کتاب «تاریخ جهان» مجلد ۳، مسکو، ۱۹۵۷، فصل ۷، ۲- رجوع شود به: آ. یو. یا کوبوسکی، «عراق در فاصله قریب‌های هفتم و نهم میلادی» از آثار نخستین دوره اجلاس عربشناسان مسکو - لنینگراد، ۱۹۲۷، س. پ. تولستوف، «در باب سند اسلام» مسکو، ۱۹۳۲، هم از او «منشأ فتودالیزم در جامعه‌های صحرائین و دام‌دار» اخبار GAIMK شماره ۳-۲، ۱۹۳۴، هم از او: «بر اثر تمدن خوارزم یاستانی» مسکو - لنینگراد، ۱۹۴۸، ص ۲۱۸ و بعد. ۳- ن. و. پیگولوسکایا، «بیزانس در طریق هندوستان» مسکو - لنینگراد، ۱۹۵۱، ص ۴۵۳. ۴- ن. آ. اسمیرتوف «تاریخ مختصر بررسی اسلام در شوروی» مسکو، ۱۹۵۴، ص ۱۸۱ و بعد. ۵- ل. ای. نادیرادزه، «در موضوع بردگی در عربستان قرن هفتم» در مجموعه «مسائل تاریخ و ادبیات کشورهای مغرب‌زمین» مسکو، ۱۹۶۵.

می‌گیرد که پیش از اسلام کار بردگان در عربستان رواج اندک داشته. وی بدون اینکه مستقیماً دربارهٔ جوانب ویژهٔ جامعهٔ شمال عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی، اظهار نظر کند، مایل است فی‌المثل در اینجا پدیدهٔ اجاره و استجارهٔ زمین را به‌طور مزاحمه، مقدمهٔ مناسبات آتی تهودالی محسوب دارد. (۴)

نویسندهٔ این سطور با صاحبان نظریهٔ اولی هم‌دلی است. ولی می‌دانیم که بر روی هم موضوع پیچ در پیچ سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز آنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و روشن نشده است. بدین سبب هر دو نظر عجالاً به صورت فرضیه‌هایی که در جریان مطالعه به کار آید واجد اهمیت است و حل نهایی این مشکل، مهمی است که در آینده صورت خواهد گرفت. بهر تقدیر یک نکته مسلم است که: ظهور اسلام انعکاسی بوده از جریان تلاشی و از هم‌پاشیدگی سازمان پندشاهی - عشیرتی و پیدایش مقدمات تشکیل طبقات در میان اعراب شمالی. لُبّه نیز مواعظ و تبلیغات اسلام، پیش از همه، متوجه آن سازمان محض و اخلاقیات و معتقدات آن - یعنی بت‌پرستی قدیمی اعراب - بوده است.

دربارهٔ سازمان اجتماعی اعراب پیش از اسلام و تاریخ ظهور اسلام، تألیفات تحقیقی بسیار وجود دارد که بیشتر به‌قلم دانشمندان اروپای غربی است، مانند ت. نلدکه، ر. دوزی، سنوک هورگرتنه، یو. ولهاووزن، ک. بکر، ای، گولدسپهر، ه. گریمه، ل. کاتانی، د. مارگولوس، آ. لانس، ت. آندره و دیگران<sup>۱</sup>. چون مطالعهٔ تاریخ اعراب و صدر اسلام در آن سرزمین جزء برنامهٔ کتاب حاضر نیست، در اینجا راجع به مواضع فوق به اختصار می‌پردازیم و خواننده را برای مطالب مشروحتر به تألیفات پیش‌گفته حواله می‌دهیم.

طوایف عربی از لحاظ اصل و تبار و نژاد به دو گروه جنوبی یا یمنی (گروه تحطان و کهلان) و شمالی (گروه مضروریمه) که خود به قبایل و عشایر تقسیم می‌شدند، منقسم می‌گشتند (۵). بسیاری از قبایل جنوبی عربستان، از دیرباز به شمال نقل مکان کرده بودند. در آغاز قرن هفتم میلادی، بخش اعظم اعراب شمالی صحراتشین بودند و به‌طور کلی به‌شترپروری و شترداری (که در حمل و نقل کاروانی و جنگ - جماره سوزان - اهمیت فوق‌العاده داشته) اشتغال داشتند و به پرورش بز و گوسفند نیز می‌پرداختند. اسب کم داشتند و اسبان بسیار گرانها بودند. زراعت در عربستان شمالی جنبهٔ واحه‌ای داشت. و به کشت جو و نخل و مور و درختان باردار مشغول بودند. مراتع در تصرف جماعات (عشیرتها) بود، ولی دامها و بردگان و قطعات زمین، ملك افراد محسوب می‌شد. تقسیم جامعه به قبایل و عشایر محفوظ مانده بود ولی در داخل این قبایل و عشایر اختلاف میزان مال و

۱- به زبان روسی، کشفته از تألیفات یاد شده، رجوع شود به آثار د. و. پارولودا، ا. کریسکی، (به‌فهرست کتابشناسی بنکره)، ۳- به‌فهرست کتابشناسی بنکره.



مال وجود داشت.

بموازات کرانه غربی عربستان و از ناحیه ثروتمند یمن، راهی کارواندو، از طریق حجاز به سوریه مستد بوده و ایالات یزانیس - سوریه و قسطنطنیه و مصر - از این طریق با حبه هندوستان - بمواسطه یمن - به بازرگانی ترانزیتی می پرداختند. پس از تصرف یمن از طرف ایران ساسانی (پس از سال ۵۷۲ م) شاهان آن دوستان کوشیدند تا کالاهای هندوستان از طریق ایران به ایرانم حمل شود و ترانزیت از راه یمن را اجازه ندهند. بدین سبب بازرگانی از این طریق کاهش یافت. بروز این وضع و همچنین اختلافات اجتماعی و تشدید تضادها در داخل قبایل عرب موجب بحرانی اجتماعی و اقتصادی در عربستان گردید.

مکه بر سر راه کارواندوی که از سوریه به یمن کشیده شده بوده قرار داشته است. بطلمیوس، جغرافیلان یونانی قرن دوم میلادی، از این شهر به نام «مکرب» یاد می کند. این نام از کلمه عربی جنوبی مکرب که به معنی «مکان مقصود» است مشتق شده، زیرا قبل از اسلام، یکی از محترترین امکنه مقصد اعراب بیت پرست، در این محل قرار داشته. در زمان محمد (ص) مکه به نام کعبه معروف بوده. این محل مقدس، در طی ماههای زمستان، عده کثیری از زائران بخشهای گوناگون عربستان را جلب می کرده. و در همین حال در آنجا بازاری دایر می شده، که در آن بازار صحرا - نشینان (بنویان) محصولات دامپروری خویش را (چرم، پشم، دام) با غلات و خرما و مصنوعات شهری مبادله می کردند. مکه بر سر راه کارواندو سوریه - یمن به منزله پادانداز و محل انتقال کالاها بوده است.

مکه در محلی لخت و فاقد درخت و گیاه و جایی غم انگیز قرار گرفته. در حومه نزدیک مکه زراعت محال است<sup>۱</sup>. ساکنان این شهر گذشته از بازرگانی به پیشواری و دامداری غیر صحرائنشینی نیز اشتغال داشتند. ولی در نزدیکی مکه واحه وسیع و حاصلخیز طائف با باغستانها و تاکستانهای وسیع قرار داشته و قبیله ثقیف در آنجا ساکن بوده است. بسیاری از مکیان ثروتمند در طائف و دیگر واحه دارای زمینهای مزروع بودند.

در آغاز عصر میلادی یکی از قبایل شمال عربستان (از گروه مضر) به نام قریش در مکه زندگی می کرده، و شهر مزبور مرکب بوده از کویهایی که در هر کوی یکی از خاندانهای قریش مسکن گزیده بود. ساکنان مکه در بازرگانی داخلی و خارجی شوکت می کردند و این خود موجب گرد آمدن ثروت در آن شهر و در همین حال باعث نابرابری عظیم مالی گردید. در میان قبیله قریش خاندانهای بسیار ثروتمندی وجود داشتند که به بازرگانی و رباخواری مشغول بودند. از آن جمله بود خاندان بسیار توانگر امویان (بنی امیه). خاندانهای مستمنی نیز بودند که سرگرم بازرگانی

۱- در قرآن از بیحاشی بودن مکه سخن رفته است (سوره ۱۳ آیه ۴۵).

خرد و صنعت و دامداری بودند. بنی‌هاشم جزو گروه اخیر بوده و حضرت محمد، پایه‌گذار دین اسلام، از میان ایشان برخاست. نابرابری مالی نیز در داخل خاندانها حکمفرما بود. در زمان ظهور اسلام، شیوه زندگی برده‌داری در مکه وجود داشت. بازرگانان برده‌دار، بردگان بسیار داشتند که نه تنها در خانه‌ها به عنوان خلع منزل مشغول کار بودند، بلکه در تولیدات نیز شرکت داشتند و گله ارباب را می‌چرانند و در مزارع و باغهای واقع در واحه‌های مجاور به کشت اشتغال می‌ورزیدند. این بردگان، بیگانه و بیشتر از مردم حبشه و سرزمین سیاه‌پوستان بوده‌اند و به طوری که از وقایع شرح زندگی محمد (ص) برمی‌آید رفتار صاحبان ایشان غالباً بیرحمانه بوده.

مکیان در کاروانهایی که از یمن می‌رسید و از مکه عبور می‌کرده و به سوریه منتهی می‌شدند شرکت می‌جستند و خود نیز مالی دوبار کاروانی به سوریه گسیل می‌داشتند. درآمد بازرگانان هرگز کمتر از ۵۰ درصد سرمایه نبوده و گاه حتی به ۱۰۰ درصد بهای مباح ارسالی می‌رسید. اجناس صادراتی مکه به سوریه عبارت بوده از، چرم خام و دباغی شده، شمش نقره از معادن عربستان، بهترین کدو، واحه طائف، خرما. اما آنچه به طور ترازیت از مکه عبور می‌کرده، از یمن، عبارت بوده از: کندر و عود و چوب سندل و فلوس و چرمهای دباغی شده. از افریقا؛ خاک طلا و غلامان و کنیزان سیاه‌پوست. از هندوستان؛ دارچین و قفل و دیگر چاشنیها و مواد معطر و عاج و منوجات قیمتی. بازرگانان این کالاها را در سوریه فروخته و از آنجا منوجات ایریشمی و پشمی یزانی و پارچه‌های ارخوانی از پشم گوسفند و ماهوت و ظروف آبگینه و مصنوعات فلزی و اسلحه و اشیاء تجملی و روغن زیتون و دیگر روغنهای نباتی و غله صادر می‌کردند و روغن و غله را در بازار مکاره مکه به بدویان می‌فروختند.

نمونه زیر حاکی از میزان و گسترش بازرگانی بازرگانان مکه است. کاروانی که در زمستان سال ۶۲۴ میلادی، توسط بازرگانان مکی برای اعزام به سوریه مجهز شده بوده، معادل ۵۰ هزار متال طلا، کالا بار داشته که ۴۰ هزار آن متعلق به اعضای خاندان اموی و باقی از آن دیگر ثروتمندان قریش بوده. صلحا مرد غرق در سلاح همراه کاروانها حرکت می‌کردند و گذشته از بازرگانان عدماى راهنما و ساربان و دسته‌های نگهبان (صحرانشین) (خفیر) که از میان قبایل بدوی اجیر شده بودند، با کاروانها حرکت می‌کردند. بازرگانان مکه به رباخواری نیز اشتغال داشتند و ۵۰ تا ۱۰۰ درصد ربح می‌گرفتند (یکدینار ربح در برابر یکدینار وام)۱.

در مکه فقط نطفه پولیس یا شهر دولت («شهر دولت» خود مختار) و قدرت دولت وجود

۱- اطلاعات فراوان درباره زندگی اقتصادی مکه در آغاز قرن هفتم میلادی، در کتاب:

H. Lammens, la Mecque à la veille de l'Égîre.

آمده است. نیز رجوع نمود به:

A. van Kremer. Kulturgeschichte des Orients, T. I, فصل ۲

داشت. هر عشیره با خاندان مستقلا اداره می‌شده. ادارات و نمایندگان قدرت دولت وجود نداشتند و از محکمه قضا و نیروی انتظامی و زندان نیز خبری نبود. گهگاه درخانه و یژهای که درمیدانی نزدیک کعبه قرار داشت و دارالدوه - «خانه اجتماع، محل انجمن» - نامیده می‌شده، برای حل و فصل امور خاندانها و عشیرتهای مختلف، شورای سران با شیوخ طوایف (ملا) تشکیل می‌شده. ولی این شوری وسیله اجبار و اجرائی - که نافرمانان را مجبور به اطاعت از تصمیمهای خویش کند - نداشت.

قریب سیصد کیلومتری شمال مکه، یثرب (که یونانیان یثریا می‌گفتند) قرار داشته. این شهر از زمان ظهور اسلام به مدینه (عربی، بمعنی «شهر») موسوم گردید. در آغاز قرن هفتم میلادی، مدینه واحه‌ای بود کشاورزی با مزارع و باغستانها و تاکستانها. در این واحه، پنج نقطه مسکونی متعلق به قبایل خاص وجود داشته. دو قبیله اوس و خزرج بت پرست و سه قبیله دیگر یثرب و کیش یهود بودند.

تلاشی و از هم پاشیدگی جماعت عشیرتی و تطور و تکامل مالکیت شخصی زمین و افزایش نابرابری مالی و تشدید تضاد میان بزرگان و افراد معمولی قبایل، نواحی عربستان شمالی را سخت متزلزل و متشنج ساخت، و غلیانی برانگیخت و مقدمات پیدایش جامعه طبقاتی فراهم گشت. برای رفع این بحران، ایجاد دولت واحد برای سراسر عربستان ضرورت داشت، و بنابراین لازم بود نفاق و دشمنی میان قبایل برطرف شود.

برای نیل به این مقصود یعنی رفع خصومت‌های قبیله‌ای، معتقدات و ایده‌تولوژی نویی بایسته بود. و چون جامعه قرون وسطی فقط از یک نوع معتقدات با خبر بوده، یعنی جز عقاید دینی عقیده‌ای را نمی‌شناخته - می‌بایست معتقدات جدید، به صورت دینی تازه تجلی کند و «... درباره مسیحیت و اسلام توان گفت که نهضتهای عمومی تاریخی رنگ دینی به خود گرفتند»<sup>۱</sup>. بدین سبب ظهور دین جدید با اسلام، که یکی از معدودین بغاصطلاح جهانی است، در شبه جزیره عربستان، ... نتیجه عوامل اجتماعی و اقتصادی بوده است [۶]. جامعه پندشاهی قدیمی عربی با سازمان طایفه‌ای و قبیله‌ای و خصومتها و نفاقهایش در طرف انقراض بوده. با آن جامعه می‌بایست بت پرستی قدیم و بلوی و بتان و خنایان نجومی و قبیله‌ای و فائل شدن روح برای اجسام و اشیای بیجان و خلاصه کیش کهنه، سقوط کند. و عقیده دینی نویی که مبتنی بر یکتاپرستی و تعلق همه به کیشی واحد و آیین «برادری» بوده، بر خلاف نفاق و خصومت بین القبایل باشد، جایگزین آن گردد. فقط چنین معتقداتی می‌توانست دلیل و رهنمای عقیدتی دولت جدید سراسر عربستان قرار گیرد.

با این حال در دین جدید که انعکاسی از نیازمندیهای جامعه نوین بوده عناصری از دیگر ادیان - ادیان پیشرفته جوامع طبقاتی مجاور: یهود و مسیحیت و زرتشتیگری و کمتر از مانویت و گنوسیکها<sup>۱</sup> به چشم می خورد. برخی چیزها، بخصوص از تشریفات دینی عهد «جاهلیت» - و کیش پیشین اعراب - نیز در اسلام دیده می شود.<sup>۲</sup> [۲]

یکی از مقلدترین اماکن متبرکه شمال عربستان (گرچه آنه تنها مکان متبرک مقلد نبود) همانا کعبه (دمکه) بوده که پیشتر از آن یاد کردیم، و موجب عهوت و نفوذ این شهر بوده. حیاطی بود چهارگوش محصور به دیوار که در آن محصوره «بتار» یا صحبتر بگویم بیست ایلها (به زبان سامی «بیت ایل» یعنی «خانه خدا»)، خدایان گوناگون، با سنگهایی که به وضع عمودی گذاشته شده بود قرار داشتند. به موجب روایتی که در دست است در این محل ۳۶۵ تا از این گونه «بتان» یا «صنم» ها، که نماینده همه خدایان اعراب شمالی به شمار می رفتند، برپا بودند. «حجر الاسود» (سنگ سیاه)، که بعد از اسلام هم باقی و محفوظ مانده بود، در این محل قرار داشت. تولیت کعبه، نفاد کلمه و حیثیت دینی فوق العاده ای به طوایف مشهور و مقتدر قریش می بخشید. برخی از طوایف مزبور به هنگام برگزاری مراسم و تشریفات زیارت زمستانی سالانه، وظایف دینی معینی داشتند و آنها را انجام می دادند. اعراب شمالی به موازات ایمان به خدایان متعدد و اجنه، اندیشه خدایی اعلی که الله (صورت اختصاری کلمه عربی الاله (خدا))، (ایل ریشه سامی این کلمه است که مفهوم «خدا» را می رساند) والله تمالی نامیده می شود نیز، در مخیله داشتند. تصویری که ایشان از او در سر داشتند بسیار کلی و مبهم بوده. اعراب دارای اساطیر (میشولوی) تکامل یافته - مانند آنچه یونانیان قدیم داشتند - نبودند.

تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پدرشاهی و جماعتی، بالضروره سقوط معتقدات دینی دیرین و پیشین اعراب یعنی شرك و بت پرستی را برانگیخت. و گرایش به سوی يك جهان بینی نوین باعث شد که میان اعراب اعم از شمالی و جنوبی، ادیان پیشرفته معالک همسایه - که هم در آن زمان در دوران خودالی قدم نهاده بودند - انتشار یابد.

نخستین دین بکتا پرستی یگانه که در سرزمین اعراب قوام گرفت کیش یهودیت بود. و مهاجران یهودی، که از قلمرو امپراطوری رم به عربستان نقل مکان کرده بودند، دین مزبور

۱- گنوسیزم (از «گنوس» یونانی به معنی «معرفت»). نامی است کلی برای بسیاری از تمالیم و معالک فصیحین معسای به معاز میلاد مسیح، که بیرون آنها نظرهای مسیحیت (بدون مطالب عهد متیق) را با اساطیر بت پرستان هرکی یونانی و برخی از اندیشه های فلسفی افلاطونیان و میثاغورثیان تلفیق کرده بودند.  
۲- درباره دین قدیم اعراب رجوع شود به

J. Wellhausen. Reste arabischen Heidentums;  
Goldziher Mohammedanische Studien, T. I, 219. و بعد

را با خود آوردند. مراکز عمده یهودیت در عربستان عبارت بود از بلاد یمن و واحه‌های بخش علیای حجاز بویژه یشرب (مدینه). چنانکه پیشتر گفتیم در مدینه سه قبیله در کیش یهود بودند و خیر - واحه‌ای در شمال مدینه - نیز یکی از مراکز مهم یهودیت بوده. در واحه طائف نیز یهودیان زندگی می‌کردند. وغالباً به قصد بازرگانی بمکه می‌رفتند. یهودیان عربستان بازرگان و صنعتگر بودند و در واحه‌ها به کشاورزی اشتغال می‌ورزیدند.

به دنبال یهودیت دین دوم یکتاپرستی یعنی مسیحیت [۸] نیز در عربستان رخنه کرد. نفوذ مسیحیت در عربستان از سطرین صورت گرفت: ۱/ از سوریه به واسطه اعراب پادشاهی غسانیان که در پایان قرن پنجم میلادی بمعیت شاهان خویش مسیحیت را به صورت مذهب مونوفیسه پذیرفتند. ۲/ از طریق حیره پایتخت پادشاهی عربی لخمیان. ۳/ از جنوب و حبشه که مسیحیت در آنجا از قرن چهارم میلادی، در پادشاهی اکسوم استوار گشته بود. در یمن نیز مسیحیت به - موازات یهودیت انتشار یافته بود. شهر تجران در شمال یمن، که بیش از بیست هزار نفوس داشت، همه ساکنان آن، در آغاز قرن ششم میلادی، مسیحی بودند و کلیساها و مقراسف بزرگ در آنجا برپا بود.

مسیحیت در دیگر جاهای عربستان - مثلاً در یمامه، در مشرق نجد و مرکز شبه جزیره (در آنجا هم کلیسا وجود داشت) رواج یافت. در عربستان مسیحیان نیز مانند یهودیان بهزراعت و صنعت اشتغال داشتند و به بازرگانی دوره‌گردی می‌پرداختند و به شهرها و واحه‌ها و نقاط مکنونی بدویان می‌رفتند. صحرائشان دین مسیح را می‌پذیرفتند و قبیلها به آن کیش دومی آمدند (قبیله‌های تغلب و نمیر و بخشی از قبیله بزرگ بکر) و حال آنکه یهودیت در میان بادیه‌نشینان انتشار نداشت. مسیحیان عربستان، پیرو مذاهب و ممالک گوناگون مسیحی بودند.

کدامیک از شعب مسیحیت در صدد اسلام تأثیر داشت؟ در میان مسیحیان عربستان ظاهراً، پیروان مذهب مونوفیسه بیش از دیگران بودند و عده‌ای تطوری و شاید ارتدوکس (خلقیونیه یا پیروان تصمیمات مجمع خلقیون در ۴۵۱م) هم وجود داشته. ولی هیچ‌یک از این مذهب نمی‌توانست آن شعبی باشد که اسلام برخی از عناصر مسیحیت را از آن اخذ کرده، زیرا که هر مذهب یاد شده طبیعت الهی و یا الوهیت عیسی مسیح را، به صورت و تعبیر متفاوت هم که شده، قبول دارند. ولی بر حسب تعالیم اسلام، عیسی مسیح آدم و آدمیزاده بوده و یکی از پیامبران

۱- طبق تعالیم مسطوریان (که پیشتر در بین‌النهرین و ایران زندگی می‌کردند) شخصیت مسیح دو طبیعت را واجداست، طبیعت آدمی و طبیعت خدای را این دو طبیعت «جدا از هم و به طور تلفیق ناپذیر» وجود دارند در دو شخص که الحاق آنها به یکدیگر فقط نسبی است. بنا به تعالیم خلقیونیه (ارتدوکس‌ها) مسیح دو طبیعت دارد، یکی خدای و دیگری آدمی. ولی این دو طبیعت به صورت تفکیک ناپذیر در یک شخص وجود دارند. طبق گفته فرقه مونوفیسه (از کلمه یونانی «مونوس» به معنی «واحد» و «نیزوس» به معنی «طبیعت») مسیح فقط یک طبیعت دارد و آن

بزرگ شمرده می‌شود که پیش از محمد (ص) که خاتم النبیین است آمده است. این عده بیشتر به تعلیمات «یهودی- مسیحیان» ایونی (از کلمه عبری *ebionim* که «فقیران» معنی دارد) نزدیک است، که یکی از حقیق‌ترین و مهجورترین فرق مسیحی بوده<sup>۱</sup>. ایونیان برخلاف دیگر فرق مسیحی، رابطه اولیه خویش را با یهودیت قطع نکردند. و مراعات قانون موسی یعنی تشریفات دینی یهود را بر خویشتن فرض می‌دانستند. عیسی را «آدمی - پیامبر» می‌شناختند که از طرف خدا برای نجات خلق فرستاده شده بوده و منکر الوهیت وی واصل سه‌گانگی خداوند یا تثلیث بوده‌اند. ایشان انجیلی خاص خود داشتند که اصطلاحاً «انجیل مأخوذ از یهودان» نامیده می‌شده (*'Eβραϊους' 'Χαρα*) و به زبان سامی (آرامی؟) بوده و حال آنکه کلیسای رسمی این زبان را رسمی نمی‌شناخته و بلاست، ما هم نرسیده است. گمان می‌رود مسیحیانی که در مکه و شاید در دیگر جاها هم، با محمد (ص) تلاقی کرده صحبت داشتند [۹] از همین «یهودی-مسیحیان» بوده‌اند. به نظر می‌رسد که اعی (ابو بصیر میمون بن قیس، متوفی در حدود ۲۹۴ م.) شاعر بزرگ و موحد قدیمی عرب که اندکی پیش از مرگ خویش قصیده مدحیه‌ای در وصف محمد (ص) گفته و وی را به پیامبری شناخته از همین «یهودی - مسیحیان» بوده است.

گرچه مسیحیان در عربستان (به جز حیره و ناحیه غماتیان و یمن و عمان) جماعت‌های قوی و مشکل روحانی نداشتند، ولی در عوض عده کثیری زاهدان و راهبان وجود داشتند که منفرداً، یا گروه‌گروه، در بیابان زندگی می‌کردند، مثلاً در بیابان سوریه در دره وادی القری و حجاز. در آثار فرهنگ عامه باستانی اعراب به‌سیای این گونه راهبان برمی‌خوریم. حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و بیابان‌نشینان دست از جهان شسته اطلاع داشت و از ایشان با احترام یاد می‌کند<sup>۲</sup>.

نخستین مسلمانان نه تنها می‌توانستند از طریق یهودیان و مسیحیان، که برخی از عناصر زرتشتیگری را وارد کیش خویش کرده بودند، با معتقدات پیروان زرتشت آشنا شوند، بلکه چنانکه اینکاتی گولدتیهر عقیده دارد، بلاواسطه از ایرانیان نیز می‌توانستند در این باره کسب معلومات کنند. زیرا بازرگانان ایرانی به عربستان آموش می‌کردند. عده‌ای ایرانی نیز در یمن زندگی می‌کردند. زرتشتیگری در بحرین نیز رواج داشته است.

گذشته از یهودیان و مسیحیان، در عربستان پیش از اسلام، گروهی از یکتاپرستان وجود

→ طبیعت خدایی است و مسیح در دوران حیات این جهانی خویش مجموعه‌ای از صفات آدمی را واجد بوده ولی فاقد جوهر آدمی بوده است. موخوفیه بی‌عتر در اردنستان و بین‌النهرین علیا و سوریه و مصر و حبشه زندگی می‌کردند. مسیحی که از سوریه و حبشه در عربستان رخنه کرده، به‌ظن قوی می‌توانست به‌صورت منهب‌مورولوبی باشد. ۱- درباره ایونیان، رجوع نمود به: W. Haveridge, *Ebionism* ۱۳۶-۱۳۵. همانجا فهرست کتب هم آمده. ۲- رجوع شود به قرآن (سوره ۱۵، آیه ۸۲).

داشتند که نه یهودی بودند و نه مسیحی. اینان را اصطلاحاً حنفا می‌نامند. (کلمه عربی «حنیف» و جمع آن «حنفاء»). ریشه کلمه حنیف روشن نیست. محققان درباره معنی اولیه آن تعییرات گوناگون و متفاوت دارند<sup>۱</sup>. اخباری که درباره حنفا یا حنفیان بعداً رسیده بسیار کم است. ظاهراً حنفیان تحت تأثیر یهودیت و مسیحیت - هر دو - بوده و لب لباب هر دو دین (یعنی ایمان به خداوند واحد و رد شرک و بت پرستی) را اخذ کرده و پذیرفته بودند. اینان گرایش نمایانی به دست از دنیا شستن و زهد و انزوا داشتند. ولی در عین حال به طور در دست نه یهودیت را قبول داشتند نه مسیحیت را و می‌خواستند پیرو دینی ساده‌تر و ابتدایی‌تر باشند که برای فرد ساده عرب قابل وصول و قبول باشد. شاعران عرب بین حنفا و یهودیان و مسیحیان فرق قائل بودند<sup>۲</sup>.

محمد (ص) حنفا یا حنفیان را می‌شناخت و ایشان را پیروان «دین پاک و برحق» می‌شمرد. در قرآن حنفا را به این معنی آورده و در برابر بت پرستان از ایشان یاد کرده است<sup>۳</sup>. محمد (ص) حنفا را پیروان کیش باستانی ابراهیم می‌شمرد<sup>۴</sup>. این هشام نویسنده شرح زندگی پیامبر نیز حنفا و کیش ایشان، حنیت، را دین ابراهیم می‌دانسته و کلمه حنیفا همسنگ و مترادف «مسلم» به کار برده است. این هشام نام چهارتن از حنفا را که در مکه می‌زیستند و معاصر محمد (ص)<sup>۵</sup> بودند ذکر می‌کند که یکی از ایشان ورقه بن نوفل بن اسد القرشی از خویشاوندان خدیجه - نخستین زوجه پیامبر - بوده است.

البته از لحاظ تاریخی نمی‌توان میان حنفا و تبلیغات کهن ابراهیم در عربستان را بطنه‌ای قائل شد. دلیلی هم در دست نیست که ایشان را از پیروان «توحید و یکتاشناسی بدوی» موهوم بشناسیم - دینی که بنزعم برخی اسلام‌شناسان غربی، گویا در آغاز، کیش اعراب بوده. برعکس، آیین حنفا ظاهراً در تاریخ عربستان پدیده‌ای نوین بوده است (مانند اعتقاد به وجود خدای تعالی - الله، در نزد بت پرستان عربستان شمالی) پیدایش حنفا مبین گرایشی بعموی یکتاشناسی بوده - گرایشی که بر اثر بحران معتقدات دینی پیشین عربستان پیدا شده بوده. اسلام را اگر تکامل آیین حنفا [۱۰] بشماریم بی‌اساس نخواهد بود<sup>۶</sup>. (ظاهراً امین بن ابی الصلت طائقی شاعر و معاصر پیامبر حنیف بوده (ویا یهودی - مسیحی)).

شایان توجه است که یهودیان عربی زبان و مسیحیان و حنفا خداوند را به نام «اله» می - خواندند. بنابراین، این نام ویژه مسلمانان نبوده. اکنون می‌پردازیم به تاریخ ظهور اسلام. محمد (ص) پایه‌گذار اسلام شناخته شده است.

۱- رجوع نمود به Fr. Buhl. Hanif. ۲- کتاب الاغانی، ج ۱۶، ص ۴۵، نقل از: Fr. Buhl. Hanif. ۳- قرآن، سوره ۱۱۵، آیه ۱۵۵، سوره ۱۲۲، آیه ۲۱، سوره ۳۵، آیه ۳۵، سوره ۹۸، آیه ۵. ۴- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۱۳۵، سوره ۲، آیه ۶۲. ۵- این هشام، ص ۱۲۵. ۶- ازمیان اسلام‌شناسان روس نیز T. A. بلیایف این نظریه را اظهار کرده است.

ولی با اطمینان خاطر توان گفت که اگر مقدمات جامعه نوبین طبقات در عربستان فراهم نمی‌گشت و اساس جاهلیت باستانی اعراب دچار سقوط و اضمحلال نمی‌شد و يك نهضت یكاشناسی علیه جاهلیت وجود نمی‌داشت، نهضت محمدی هم به وجود نمی‌آمد. یا اگر هم به وجود می‌آمد عامه از آن چیزی درك نمی‌کردند و تنها می‌ماند، و به زودی فراموش می‌شد. و آن دین نوین جهانی - یعنی اسلام - قادر نمی‌بود بدون فراهم شدن مقدمات اجتماعی و مرامی پیش‌گفته تکوین یابد و تحکیم پذیرد.

تاریخ، اخبار مکتوبی درباره محمد (ص) که از طرف معاصران وی نوشته شده باشد، در دست ندارد. کتاب مقصص مملانان - صرف نظر از مطالب معلود - منجی برای ترجمه حال پیامبر نمی‌تواند باشد. مطالب مربوط به شرح زندگی و اعمال و اقوال وی یا «احادیث» مدتی مدید شفاهاً سینه به سینه منتقل می‌شده و فقط بعدها نوشته و ضبط شده...

نخستین شرح زندگی محمد (ص) که بر احادیث مبتنی بوده و توسط ابن اسحاق (متوفی به سال ۱۵۰هـ) مدون گشته است، فقط در اواسط قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) پدید آمد و بصورت کتابی که توسط ابن هشام (متوفی به سال ۲۱۹هـ) دستکاری شده و تا حدی به شکل مستخرجات مفصلی، که در تاریخ طبری (متوفی به سال ۳۱۰هـ) منقول است، به دست ما رسیده [۱۱]... البته شخص محمد (ص) شخصیتی تاریخی است. نخستین خلفا و اطرافیان ایشان تدرت و نفوذ کلام خویش را بر خویشتاوندی و یا نزدیکی با پیامبر مبتنی و متکی می‌ساختند. و بدیهی است که ممکن نیست شخص موهوم را خویشتاوند و آموزگار و هم عصر خویش بخوانند. ولی بعدها افسانه‌های بسیار درباره وی پدید آمد - به ویژه درباره دوران زندگی او در مکه - بسبب شرح زندگی پیامبر بصورتی که در روایات مملانان آمده بیش از مطالب تاریخی و قابل اعتماد حاوی افسانه است و منتقد تاریخ گاه قادر نیست در این مورد سره را از ناسره جدا کند. ولی چون روایات مزبور مورد قبول همه مملانان [۱۲] است هر کسی که به بررسی اسلام پردازد، از فاش شدن آن ناگزیر است. بنابراین مطالب عمده شرح زندگی محمد (ص) را طبق روایات مزبور، به غایت اختصار در اینجا نقل می‌کنیم.

محمد (ص) اصلاً از خاندان هاشمی قبیله قریش بوده - قبیله‌ای که مکه را در تصرف خویش داشت. درباره عبدالمطلب جد پیامبر و عبدالله پدر او تقریباً فقط اطلاعاتی محدود در دست است. پدر او بازرگانی انك ثروت بود و به هنگام مرگ فقط پنج اشتر و چند گوسفند و يك کتیبه برای آئینه، یوه خویش، به ارث گذاشت. آئینه هنگامی که فرزندش محمد، شش ساله

۱- درباره حدیث به فضل چهارم رجوع شود. ۲- آلامسین ای. ج. کراچکوسکی نیز در «ضمیمه» ترجمه قرآن، ص ۶۵۵ (در فهرست کتابها به کلمه «قرآن» رجوع شود) به «معم امکان نریب بزده» اشاره می‌کند.



بود درگذشت.

بنابر روایات موجود، محمد (ص) در سال ۵۷۰ یا ۵۷۱ میلادی، در مکه به دنیا آمد. ولی این تاریخ، شاید صحیح نباشد و فقط به سبب وجود روایت دیگری پدید آمده که می‌گوید پیامبر در «عام الفیل» - یعنی سال لشکر کشی ناموفق ابرهه، حاکم حبشی یمن، علیه مکه منول شده. بر روی هم تاهجرت هیچ تاریخ سال و ماهی از زندگی محمد (ص) که پلانزاع باشد در دست نداریم.

در سوره ۹۳ قرآن آمده که خداوند محمد را یتیمی بی پناه و قبری و گمشده یافت. خداوند پناه و تمکش بخشید و راه نشان داد و فرمودش تا در آینده یتیمان را نرنجاند و مستمندان را یافر یاد دور نکند و رحم دل باشد. روایت است که محمد (ص) در زمان کودکی بزها و گوسفندهای ابرطالب - عم خویش - را می‌چرانید و ابرطالب هم مردی فقیر بود، و به زحمت از عهده اطعام برادرزاده خود برمی‌آمد. محمد (ص) جوان بود که به سمت عامل تجاری خدیجه - که ییوه‌ای سرشناس و ثروتمند بود و در یازرگانی با سوریه فعالانه و با جد تمام شرکت داشت - درآمد. خدیجه را از او خوش آمد. محمد (ص) در سن بیست و چهار سالگی با خدیجه ازدواج کرد، و حال آنکه خدیجه نزدیک چهل سال داشت. به رغم تفاوت سنی این ازدواج مسعود بود. خدیجه چند فرزند بهوی عطا کرد که از آن میان فقط فاطمه - دختر محبوب محمد - زنده ماند، و او هم اندکی پس از مرگ پدر درگذشت (فاطمه در سال یازدهم هجری وفات کرد) روایت است که پیامبر در مدت حیات به خدیجه دلبستگی داشت و در زمان زندگی مشارالیها زن نگرفت و پس از وی نیز به یاد او گهگاه فقیران را اطعام می‌کرد. باز به موجب روایات موجود، محمد (ص) رحیم و شفیق بود، و چون به ثروت رسید هرگز هیچ فرصتی را برای کمک به یتیمان و درویشان از دست نداد.

ازدواج زندگی مادی محمد را تأمین کرد و وی را از تلاش به خاطر قرصی نان - تلاشی که رنجش می‌داد - آزاد کرد. معلوم نیست که آیا فعالانه در امور تجاری خدیجه شرکت جست یا نه. ولی بهر تقدیر توانست به مابیل دیگری که سخت جالب توجه وی بود پردازد. به موجب روایات موجود، محمد (ص) دوست می‌داشت یا یهودیان و مسیحیان در مابیل دینی صحبت دارد. آنچه در این دو کیش به نظر وی مهم می‌رسید یکی فکر توحید بود و دیگر اینکه پیروان آن ادیان به توسط پیامبران از وحی خداوند با خبر می‌شدند<sup>[۱۳]</sup>. روایت است که وی با راهبان مسیحی ملاقات می‌کرده<sup>[۱۴]</sup>

بدیهی است اینکه محمد (ص) مانند بسیاری از معاصران خویش یکتاشناسی مؤمن شد

و از «بتان» و «مشرکین» نفرت داشت موجب تعجب نمی‌تواند بود. چیزی که فهم و درک آن بهراتب دشوارتر شمرده می‌شود این است که چگونه معتقد شد [۱۵] که پیامبر است و خداوند وی را مانند دیگر پیامبران عهد عتیق برگزیده و رسالت احیای کیش قدیمی ابراهیم یعنی توحید را به عهدۀ او محول کرده است...

محمد خود از «روح» یا «روح مقدسی» که در روز از طرف خداوند بر او ظاهر می‌شده سخن می‌گوید<sup>۱</sup>. در قرآن از ظهورات شبانه نیز یاد شده است<sup>۲</sup>. بنا به گفته محمد (ص) وی در طی یکی از این مکاشفات شبانه، «او» را (از فحوای کلام پیداست که روح را) «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (نزد سدره المنتهی که نزد آن است بهشت آرامگاه) دید<sup>۳</sup>. یکی از این مشهودات و ظهورات شبانه عبارت از این بود که محمد (ص) از مسجد الحرام (یعنی کعبه) به مسجد الاقصی برده شد<sup>۴</sup>. این سیر منشاء پیدایش داستان «معراج» محمد توسط فرشتگان به صخره معبد سلیمان در اورشلیم شد، و زان پس (در فاصله قرن هفتم و هشتم میلادی) در روزگار خلیفه عبدالملک در آنجا معبد اسلامی به نام حرم الشریف و مکان مشرک قبة الصخره و مسجد الاقصی بنا شد...

روایت است که محمد (ص) در حدود سال ۶۰۹ یا ۶۱۰ میلادی، دعوت و تبلیغ آغاز کرد و نخستین کسانی که به وی ایمان آوردند خویشاوندان نزدیک وی بودند، یعنی خدیجه همسر دوست و فادارش و دخترانش (رقیه، ام کلثوم و فاطمه) و پسر عم جوانش علی بن ابی طالب که بعدها با فاطمه دختر وی ازدواج کرد (وزان پس چهارمین خلیفه شد)<sup>۵</sup>. آنگاه زید بن حارثه بنده آزاد کرده و پسر خواننده وی اسلام آورد و ابریکر بازرگان ثروتمند [۱۶] (که بعدها خلیفه اول شد) و زبیر خویشاوند محمد و سعد بن ابی وقاص (که بعدها سرداری نامی گشت و ایرانیان را در ۶۳۷، ۶۱۶، در قادیس شکست داد) و دو بازرگان به نام طلحه و عبدالرحمن بن عوف که بر اثر تجارت ثروت هنگفتی گرد آورده بودند به وی ایمان آوردند. عثمان بن عفان از خاندان سرشناس امیه و قبیله قریش (خلیفه سوم که با رقیه زیا دختر محمد ازدواج کرد) نیز اسلام آورد. در شمار نخستین کسانی که ایمان آوردند شبان و برده سابق، عبدالله بن مسعود (که بعدها یکی از صحابه مشهور پیامبر شد)، و عبدالله بن سعد بازرگان نیز بوده‌اند.

بر روی هم کامیابی تبلیغات محمدی مدتی شدید ناچیز بوده. بزرگان که از رباخواران و بازرگانان برده‌دار بودند علناً نسبت به تبلیغات محمد (ص) نظر دشمنانه‌ای داشتند. نتوان گفت

۱- قرآن، سوره ۵۳ و بعد، سوره ۸۱، آیه ۲۳ و بعد - در این سوره‌ها پیامبر روح را فقط «او» می‌خواند.  
 ۲- قرآن سوره ۴۴، آیه ۳، سوره ۵۳، آیه ۱۳ و بعد، سوره ۷۲ و بعد، سوره ۸۱، آیه ۱۹ و بعد، سوره ۹۷، آیه ۱، سوره ۹۸، آیه ۱-۵ (آیه ۱-۵) ظاهراً از رؤیت اولی سخن رفته. (۳) قرآن، سوره ۵۳، آیه ۱۴-۱۵.  
 ۳- قرآن، سوره ۱۷، آیه ۱ و بعد. ه- سن‌علی در آن زمان بین ۱۳ و ۸ بوده. وی ابوتراب نیز لقب داشت که گویا محمد (ص) وی را بدان لقب ساخته بوده. شیعیان علی این لقب را شریف می‌شمرند.

که سبب این خصومت تعصبات دینی بوده [۱۷]، بلکه تبلیغات محمد علیه بت پرستی برای منافع بازرگانی و سیاسی مکه خطرناک بوده است. زیرا که دعوت وی مسکن بود به سقوط پرستش کعبه و «بتان» آن متجر شود. و این خود مسلماً نه تنها هجوم زوار را متوقف و در عین حال بازار مکه را کاسد و مناسبات بازرگانی آن شهر را با دیگر نقاط ضعیف می کرد، بلکه باعث سقوط نفوذ سیاسی مکه می گردید.

بدین سبب بود که بزرگان مکه دعوت محمدی را از نظر گاه منافع خویش بس خطرناک شمرده از وی متفر بودند، و ثروتمندترین تاجر مکه یعنی ابوسفیان، رئیس خاندان امویان، و زوجه او هند و عمرو بن هشام، سرسخت ترین دشمن محمد که پیروان پیامبر ابوجهلش نامیدند و سرانجام عم محمد یعنی عبدالعزی (یعنی برفه بت عزیزی) ابن عبدالمطلب، که پیامبر لقب ابولهبش داده بود (یعنی «پدر شعله دوزخ») و خواهر ابوسفیان را بهزنی داشت (پیامبر آتش جهنم را پس از مرگ به او وعده داده بود)؛<sup>۱</sup> فعال ترین دشمنان محمد (ص) بودند. دشمنان محمد جرئت کشتن او را نداشتند زیرا که در این صورت، طبق رسوم آن زمان، همه افراد خاندان هاشمی به خونخواهی برمی خاستند. ولی محمد (ص) را با خصومتها و استهزاهای شرورانه خویش تعقیب کرده راحت نمی گذاشتند.

پنج سال پس از نزول «وحی» نخستین و آغاز دعوت محمد (ص)، شمار پیروان وی در مکه بر روی هم در حدود یکصد و پنجاه نفر بود. و میان ایشان بسیاری از مردم فقیر و بندگان بودند. از اینکه عده کثیری از بندگان به دین محمد (ص) - «اسلام» - (کلمه عربی به معنی فرمانبرداری «از خدای واحد») درآمدند نباید چنین نتیجه گرفت که تعلیمات پیامبر فی نفسه آرزوها و امیال ایشان - یعنی بندگان - را منعکس می نموده. و بطریق اولی بهرغم فرضیه ای که گریه ایجاد کرده در تعلیمات مزبور هیچ چیز «سوسیالیستی» هم وجود نداشته [۱۸]. راست است که محمد (ص) در «وحی های» خود «مطفین»<sup>۲</sup> یعنی کم فروشان و تقلب کنندگان در وزن و قیمت کالاها، و بعبارت دیگر، تجار مکه را با تازیانه نکوهش تیه کرده و دل بستگی به ثروت و گرایش به «تکاثر»<sup>۳</sup> و اندوختن مال را نهی و تنبیح کرده - زیرا که این گرایش سبب می گردد که آدمیان خداوند و زندگی آن جهانی را از یاد برند. او می گفت که چه در مکه و چه در دیگر شهرها «اکایر» و بزرگان گناهکارانند<sup>۴</sup> - ولی وی فقط کسب مال را از طریق حرام نهی و تنبیح می نمود نه هر مالی را به طرر کلی. محمد جمع مالی را گناه می دانست که صاحب آن به خاطرش خلا و روز جزا را از یاد ببرد [۱۹].

۱- قرآن، سوره ۱۱۱، آیه ۵۱. ۲- سوره الطغین، نام سوره ۸۲ قرآن است. ۳- سوره ۱۰۲، آیه ۱-۴. ۴- سوره ۶، آیه ۱۲۲.

در این گزیده تبلیغات چیز تازه‌ای وجود نداشت (۲۵). و در کتابهای رسولان تورات و انجیل نیز از این گزیده مطالب دیده می‌شود [۲۱]. ولی مالی که از راه «حلال» (از نظر گاه قانون دینی و شریعت) کسب شده باشد و صاحب آن در همین حال وظایف دینی خویش را (بخصوص در مورد ارحام و صدقه)<sup>۱</sup> ادا کرده باشد، کسب چنین مالی را محمد (ص) در مکه و بعدها در مدینه امری کاملاً مشروع می‌شمرد. محمد (ص) هرگز مالکیت شخصی و بردگی و برده‌داری را انکار و نهی نکرد (بخصوص برده کردن امیران جنگی را قانونی و مشروع می‌شمرد [۲۲]) و فقط توصیه می‌کرده که صاحبان با آنچه (ما ملکت ایمانکم) به وسیله دستهایشان مالک شده‌اند (یعنی اسیران - بنده) به ملایمت رفتار کنند.<sup>۲</sup>

اسلام آوردن برخی از بردگان را در نخستین مرحله وجود آن کیش می‌توان به آسانی چنین توجیه کرد که ایشان از کینه و نفرتی که صاحبان آنان یعنی ثروتمندان مکه نسبت به محمد (ص) - محمدی که کسب و مال حرام را نهی می‌کرد - داشتند مطلع و باخبر بوده‌اند. بدین سبب بردگان وی را دوست و حامی خویش می‌دانستند. و پیش‌بینی روز «بازپسین» و «محکمه و حشتاک»<sup>۳</sup> و در مغیله خویش همچون روز کین‌خواهی از اربابان می‌شمردند.

بدیهی است که نفرت اربابان یعنی توانگران مکی بیش از همه متوجه این گروه اجتماعی می‌تواند و محروم و بی‌دفاع گردید. روایت است که چند غلام و کنیز که اسلام آورده بودند نخستین قربانیان دیانت اسلام بوده‌اند. بخشی از بردگان مسلمان را مؤمنان ثروتمند از صاحبان ایشان خریدند.

روایت است که دیگر فقیران مسلمان که از بردگان بوده‌اند تصمیم گرفتند به جبهه که سرزمینی مسیحی بوده مهاجرت کنند تا از تعقیب و ایذا رهایی یابند. و در مکه ۵۲ مسلمان (در حدود سال ۶۱۵م) باقی ماندند...

محمد (ص) در مرحله نخستین فعالیت خویش در مکه توجه خاصی به فکر «پایان آینده دنیا» و «قیامت کبری» و «محکمه و حشتاک» و «روز جزا» و پاداش و مجازات آن جهانی مؤمنان (مومنان) و مشرکان و نیکان و گناهکاران مبذول می‌داشت. عقیده به «روز بازپسین» (عقیده به «پایان جهان») یا اسخاتولوژی میان یهودیان و مسیحیان مشترک بوده و در مراحل معینی از تکامل این دو کیش در بسیاری از آثار یهود و کتب دوران اولیه مسیحیت به ویژه در کتاب مکاشفه منتسب به یوحنا، منعکس بوده، ولی به طوری که محققان معتقدند کتاب مکاشفه را مؤلف مسیحی مجهولی که از یهودیان بوده، ظاهراً بین سال ۶۷ و ۶۹ مسیحی به رشته تحریر درآورده است. مناظر عجیب و غریب و واضح «پایان ناگهانی جهان» و «محکمه و حشتاک» و «قیامت کبری»، همانند

آنچه در کتاب مکاشفه ترسیم شده در قرآن هم پدید آمد. محمداً (ص) در آغاز فعالیت خویش می‌پنداشت که «پایان جهان» در آینده‌ای نزدیک صورت خواهد گرفت. ولی بعد از این نظر عدول کرد [۲۳].

محمد (ص) تعلیمات خویش را بصورت «وحی‌هایی» که به وسیله روح از طرف خداوند به وی نازل شده به‌سمع شنوندگان می‌رسانید. شنوندگان، این «وحی‌ها» را بر برگ خرما و قطعات مطح استخوان و سنگ می‌نوشتند. و بیشتر و غالباً از بر می‌کردند و بعد قرائت مزبور بصدای غرا - آنچنانکه سرایندگان، اشعار فرهنگ عامه قدیمی عرب را حفظ کرده برای مستمعان می‌خواندند - ایشان نیز قرائت می‌کردند. بعدها: پس از مرگ محمد (ص)، قطعات «وحی‌ها» را (که در زمان محمد نوشته و بر او خوانده شده بود) گرد آوردند و کتاب مقدس مسلمانان یا قرآن را مدون ساختند.

پس از هجرت بخشی از مسلمانان به حبشه: شمار پیروان پیامبر به‌کندی افزایش می‌یافت. گرچه در حدود همان زمان (۱۵ م ۶۴۰) عم پیامبر حمزه بن عبدالمطلب که به شجاعت معروف بوده (بعدها وی به لقب «اسدالله و اسدالرسول» ملقب گردید) و عمر بن الخطاب که مرد جوان ۲۶ ساله و فعال و جدی بود (بعدها خلیفه دوم) اسلام آوردند. به‌ویژه اسلام آوردن عمر واجد اهمیت بود [۲۴].

چیزی نگذشت که به‌سختیهای تازه‌ای درمکه به‌مسلمانان روی آورد. مجلس سران طوایف در «دارالندوه» از هاشمیان خواست که محمد را از حمایت خویش محروم سازند و تهدید کرد که اگر چنین نکنند، خاندان هاشمی را از معاشرت با دیگر خاندانها بی‌نصیب خواهد کرد. با اینکه هاشمیان، جز عنده معدودی، حسن توجهی به‌کیش محمسی نداشتند، مهلتاً نتوانستند از حمایت وی سر باز زنند. زیرا طبق یک رسم حقوقی باستانی عربی هر عضو خاندان موظف بود از خاندان و عشیره خویش دفاع کند و هر خاندان نیز می‌بایست از افراد خود حمایت کند - حتی اگر فرد به‌ناحق باشد. آنگاه طرد و تحریم دامنگیر خاندان هاشمیان شد و فقط ابولهب را مستثنی ساختند. منع هاشمیان از شرکت در کاروانهایی که از مکه عزیمت می‌کردند ممکن بود آن خاندان را به فقر و نابودی کشد. در سال بعد مجلس سران یا شیوخ، به‌رغم نشناخت ابوجهل، طرد و تحریم را در مورد ایشان لغو کرد.

ولی وضع محمد (ص) بهبود نیافت؛ خدیجه همسر و قادار وی درگذشت و عم محبوب او ابوطالب که رئیس خاندان هاشمی بود بلرود جهان گفت. پس از مرگ وی ریاست خاندان به ابولهب که از محمد و مسلمانان متنفر بود افتاد. محمد (ص) کم‌تر از خانه بیرون می‌آمد تا از

اینها و توهین ایمن باشد. در این اوضاع واحوال دشوار، پیامبر به این نتیجه رسید که دیگر اقامت در مکه صلاح نیست. نخست در این اندیشه شد که به اتفاق پیروان به‌واحه طائف هجرت کند. و با سرخوانده خویش زید بن حارثه به آنجا رفت ولی با سنگ و کلوخ استقبالش کردند و به ناچار بازگشت.

ولی محمد (ص) با این حال در واحه یشرب (مدینه) دوستانی یافت و اینان از مردمان مقیم و اسکان یافته و زراعت پیشه قبیله‌های اوس و خزرج بودند که از بزرگان ثروتمند مکه تفر داشتند. سبب این تفر ناحدی خصوصتهای قدیمی قبیله‌ای بود. ضمناً علت دیگر این بود که بسیاری از کشاورزان مدینه به رباخواران و بازرگانان مکه مقروض بودند. افراد قبیله‌های اوس و خزرج محمد (ص) را که دشمن اشراف و بزرگان مکه بودند متحد طبیعی خویش می‌شمردند [۲۵]. و بدین قرار دوبار (بین سال ۶۲۵ و ۶۲۲ م، سال هجرت) در بیابان عقبه، بین محمد و اصحاب او از یک طرف و اوسیان و خزرجیان از طرف دیگر ملاقات دست‌داد پیمانی میان اینان و محمد (ص) بسته شد که با سوگند استوار گردید. اوسیان و خزرجیان تعهد کردند محمد و دیگر مسلمانان را در مدینه پذیرند و از ایشان در صورت لزوم، سلاح به کف حمایت و دفاع کنند. مسلمانان می‌بایست به صورت جماعت ویژه و جداگانه‌ای در مدینه اقامت گزینند. روایت است که مذاکرات به وساطت عم پیامبر، یعنی عباس بن عبدالمطلب، صورت گرفت. عباس برعکس اکثر هاشمیان فقیر، بازرگانی ثروتمند بود و در کاروانهای مکیان شرکت می‌جست. و پول نقره به‌وام می‌داد و ربح می‌گرفت و باغ و تاکستانی در طائف داشت. روایت است که حق فروش [۲۶] آب چاه زمزم به‌خاتران مکه از آن وی بود. عباس در آن‌زمان هنوز اسلام نیاورده بود، ولی می‌گوئید در عین حال مناسبات حسنه‌ای با طرفداران و مخالفان اسلام داشته باشد. وی سرخاندان عباسی بود (بعدها سلاله عباس، عباسیان، از ۷۵۵ تا ۱۲۵۸ م، ۸۱۳۲ تا ۸۶۵۶ م، خلافت کردند).

چیزی نگذشت که مسلمانان به دستهای چند نفری تقسیم شدند و هجرت به مدینه را آغاز کردند. عمر در شمار نخستین مهاجران بود. عدد مسلمانان بر روی هم (به استثنای بردگان و مهاجرانی که به حبشه رفته بودند) در آن زمان بیش از ۱۵۰ نفر نبود. بدین سبب هجرت متشکل ایشان به مدینه دچار دشواری نشد. محمد (ص) و ابوبکر و علی بعد از دیگران نقل مکان کردند.

نقل مکان مسلمانان و پیامبر از مکه به مدینه در روایات اسلامی به‌نام «هجرة» خوانده شده است. این کلمه را گاه به نادرست معنی کرده معادل «فرار» می‌دانند. ولی در واقع ریشه «هجر» به معنی «قطع رابطه و معاشرت (با کسی)» و «ترك (قبیله خویش)» و «نقل مکان از جایی به جایی» است. و از این جهت «هجرت» به معنی «نقل مکان» است و «مهاجر» (عربی، جمع آن

«مهاجرون» «نقل مکان کردگان» معنی می‌دهد. کسانی که به اتفاق محمد (ص) از مکه به مدینه نقل مکان کردند مهاجر نامیده شدند<sup>۱</sup> و ساکنان مدینه را که اسلام آوردند انصار خواندند، (کلمه عربی «انصار» مفرد آن «ناصر» است - به معنی «یار و ملدگار» از ریشه «نصر» به معنی «یاری- کردن، دفاع کردن از...»). درباره تاریخ هجرت (یا در نظر گرفتن تاریخ نقل مکان شخص پیامبر) عقاید مختلف است. عقیده غالب بر آن است که هجرت در ۸ ربيع الاول (طبق گاهنامه قمری مسلمانان) = ۲۵ سپتامبر سال ۶۲۲ میلادی وقوع یافت.

واقعه هجرت مبدأ تاریخ مسلمانان شد. این روایت که محمد (ص) خود هجرت را مبدأ تاریخ مسلمانان قرارداد افسانه است. پیشتر از آن زمان اعراب حجاز مبدأ را از «عام الفیل» حساب می‌کردند<sup>۲</sup>. موضوع مبدأ تاریخ جدید در زمان خلیفه عمر، بین سال ۱۸ و ۱۶ هجری = ۶۳۷ و ۶۳۹ میلادی، طرح گشت و تصمصم گرفته شد (بعروایتی به پیشنهاد علی ع [۲۷]) که سال هجرت (یعنی سال ۶۲۲ م) را مبدأ تاریخ مسلمانان قرار دهند. ولی از آنجایی که در آن زمان گاهنامه قمری معمول بود، روز آغاز مبدأ تاریخ هجری جدید را، نخستین روز ماه اول همان سال هجرت به حساب گاهنامه قمری - قرار دادند<sup>۳</sup> که مطابق بود با ۱۶ ژوئیه ۶۲۲، نه روزی که واقعا هجرت صورت گرفته بود.

محمد (ص) میان دو قبیله اوس و خزرج، که در گذشته با یکدیگر رقابت می‌ورزیدند، آشتی داده، عملاً و کاملاً در رأس مدینه قرار گرفت. در دوران بلا فصل بعد از هجرت (تا سال دهم هجری) محمد (ص) به اتفاق صحابه فعالیت می‌کرد و نشان داد که سیاستمدار داهی و با استعدادی است. از مضمون سندی، که عادتاً اصیل شمرده می‌شود و در جزء روایات منقول است - و این سند اساسنامه جماعت مسلمان مدینه است که بر پایه پیمان منعقد با قبیله‌های اوس و خزرج مدون شده بود -<sup>۴</sup> پیداست که محمد (ص) درحیثی که رئیس جماعت مسلمین بوده در عین حال رهبری سیاسی همه شهر مدینه را به عهده داشته و مقنن و داور آن شهر بوده است. رهبران اسلامی بنا به معتقدات خویش نسبت به سنن قبیله‌ای و عشیرتی نظر منفی داشتند، ولی چون می‌دیدند که به ناگاه مخالفت با سنن یاد شده محال است، يك سازش و مصالحه عقلایی را مجاز دانستند [۲۸]. به این معنی که همه ساکنان مدینه می‌بایست همچون يك واحد سیاسی شمرده شوند و از حقوق یکسان استفاده کنند، بدون در نظر گرفتن انتساب ایشان به فلان یا بهمان قبیله یا دین. اگر کسی

۱- از آن زمان لقب «مهاجر» را مسلمانان بسیار محترم می‌دانستند. بعدها مسلمانانی که از ممالک اسلامی مفتوح به دست غیر مسلمانان (مثلاً ممالک استعمارگر اروپایی) به ممالک اسلامی نقل مکان می‌کردند، مهاجر نامیده می‌شدند.  
 ۲- سال ۵۷۵ م. تاریخی است فرادادی (که از لحاظ تاریخ نادست است) برای لشکر کشی ناموفق ابرهه، حاکم حبشی یمن، به مکه. روایت است که در لشکر ابرهه فیلانی وجود داشته و اعراب بیشتر این حیوان را دیده بودند.  
 ۳- جزئیات مربوطه به گاهنامه اسلامی را در فصل دوم بنویسید. ۴- ابن حنبل، ص

مرتکب قتل می‌گردید نمی‌بایست در هیچ‌یک از قبایل کسی به حمایت و دفاع از او برخیزد. خصومت و خونخواهی بین قبایل ممنوع شد. در نزاع‌ها میان آنان محمد (ص) داور می‌کرد. در باقی امور، هر قبیله‌ای خودمختاری خویش را حفظ می‌کرد و می‌توانست با هر یک از دیگر قبایل خارج از مدینه رابطه داشته باشد و فرار داد بیند، جز با قریش مکه که همه می‌بایست ایشان را دشمن بدانند. جامعه دینی مسلمانان یک‌گونه گروه مستقل و خودمختار را تشکیل می‌داد و دارای همان حقوقی بود که دیگر قبایل واحه مدینه از آن برخوردار بودند.

در مدینه می‌بایست نسبت به ادیان شیوه‌مدارای کامل معمول باشد. محمد (ص) اصل «لا اکراه فی الدین» را علم کرد<sup>۱</sup>. حقوق مسلمانان و یهودیان و مسیحیان و بت‌پرستان یکسان شناخته شد [۳۹] و همه می‌توانستند آزادانه در دین ویژه خویش استوار باشند و اعمال آن را برگزار کنند. ولی بسیاری از اوسیان و خزرجیان به طیب خاطر مسلمان شدند.

در مدینه جامعه دینی اسلامی شکل سازمان‌یافته‌تری پیدا کرد. تشریفات عمده و اصلی دینی معلوم و برقرار شد، تشریفات که بعداً فوق‌العاده مفصل و پیچ در پیچ گشت. نخستین مسجد احداث گردید. خانه‌ای بود ساده که در آن به حیاط گشوده می‌شد و ساختمانهای دیگر، آن را در میان گرفته بودند و به‌منه پیامبر متصل بود. مسجد نه تنها نمازخانه بود، بلکه محل جلسات عمومی و پذیراییها (ی سقیران و دیگران) نیز شمرده می‌شد. ساعات نمازهای روزانه مقرر و معین گشت. محمد (ص) در نماز وظیفه امام را ایفا می‌کرد، یعنی در پیشاپیش نمازگزاران قرار می‌گرفت. نخستین مؤذن نیز معین شده و برده پیشین، بلال حبشی، به این سمت منصوب گردید. وظیفه وی این بود که اذان گوید و مؤمنان را به نماز بخواند. قواعد وضو و غسل و روزه معین و مقرر گشت<sup>۲</sup>.

جامعه دینی اسلامی، چنانکه گفتیم، مرکب بود از مهاجران مکی و انصار مدنی. در این جامعه هر چیزی که مبتنی بر خویشاوندی خونی بود، بنا به اصل «انما المؤمنون اخوة» نفی ورد می‌شد. البته فکر برادری و برابری همه مسلمانان، به معنی مساوات اجتماعی واقعی نبوده [۴۰] زیرا وجود یک چنین مساوات در جامعه‌ای که مناسبات طبقاتی در آن تکوین یافته بوده، محال بود. در مواظ و دعوت محمد (ص) سخنی از مساوات طلبی طبقاتی در میان نبوده [۴۱] و از سویالیزم تخیلی (اوتویک) نیز صحبتی نبوده. ولی فکر «مساوات» مسلمانان در اسلام - صرف نظر از اصل و تبار و نسبت قبیله‌ای و طایفگی ایشان - مقدمه مهمی بود برای اتحاد سیاسی، نخست اتحاد سیاسی اعراب مدینه و زان پس همه عرب. حتی ابن‌خلدون مورخ و فیلسوف در

۱- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۵۶. ۲- درباره مساجد و تشریفات دینی در اسلام، به فصل دوم رجوع شود که مفصلاً شرح داده شد.



قرن چهاردهم میلادی، (قرن هشتم هجری) می گفت که اگر شور و حرارت دینی که پیامبر به یهودیان تلقین کرد، نمی بود ایشان قادر نبودند دولت مقتدری ایجاد کنند<sup>۱</sup>...

در دوران مدینه پایه های دولت اسلامی سراسر عربستان گذارده شد و اتحاد سیاسی واحه مدینه نطفه آن دولت بود. اسلام دیگر نه تنها جریانی دینی بلکه عاملی سیاسی نیز بود. انگیزه اتحاد عربستان و ایجاد خلافت همانا جریان تکوین جامعه طبقاتی بود [۳۲]. ولی اسلام عاملی بود که آن جریان و اتحاد سیاسی را تسریع کرد. گروه بالنسبه کوچک همراهان پیامبر - اصحاب و یاصحاب بعدها در عهد نخستین خلفا طبقه اشراف جدید و قشر بالای طبقه نوین حاکمه را تشکیل دادند که پس از فتوحات عرب به ثروداال تبدیل یافتند.

در مدینه تفکیک قطعی مسلمانان از «اهل کتاب» صورت گرفت و نخست از یهودیان و زان پس از مسیحیان نیز انفکاک پذیرفتند. و اسلام که نخست در مکه نهضتی توحید خواه و شکل نگرفته و نوعی از حنفا بود [۳۳] تبدیل به دینی مستقل گشت. البته این جریان در آن واحد صورت نگرفت. محمد (ص) پس از آنکه از یهود برید هنوز مدتی به اتحاد و نزدیکی با مسیحیان امید داشت. در جایی از قرآن گفته شده که سخت ترین دشمنان مسلمانان همانا یهود و مشرکان (بت پرستان قدیمی عرب) هستند و دوستان صمیمی مسلمانان نصاری (مسیحیان) و روحانیان و راهبان ایشانند<sup>۲</sup>. ولی محمد (ص) در پایان دوران اقامت خویش در مدینه با مسیحیان نیز قطع رابطه کرد و این عمل ظاهراً در زمانی صورت گرفت که نخستین تصادمهای مرزی یا لشکریان روم شرقی (بیزانس) روی داد. قطع رابطه با یهود و نصاری کمتر بر اثر اختلافات دینی و بیشتر بدان سبب بوده که هر دو دسته محمد (ص) را به پیامبری نمی شناختند [۳۴]. رابطه مسلمانان تنها با قبایل یهود مدینه خصمانه نبود، بلکه دشمنان پنهانی فراوانی در میان اوسیان و خزرجیان وجود داشتند که ظاهراً اسلام آورده بودند، ولی در نهان علیه پیامبر اقدام می کردند و می کوشیدند جامعه اسلامی را از درون متلاشی سازند. ایشان به لقب «مناققان» ملقب گشتند (کلمه عربی «مناقق»، جمع آن «مناققون») که بمعنی «دورو» و «متظاهر» است.

محمد (ص) پس از آنکه با اصحاب خویش به مدینه هجرت کرد، قصد ترك مبارزه علیه بزرگان بت پرست مکه نداشت. ظاهراً ایشان اندیشیدند که عملیات تجاری مکیان را به وسیله قطع طریق کاروانی که از مکه به سوریه وجود داشت و از نزدیکی مدینه می گشت، فلج کنند. در آغاز سال دوم هجرت (۶۲۳ م) مسلمانان به کاروان مکه حمله کرده اموال آنرا به غنیمت بردند. سال بعد حمله مسلمانان مدینه به کاروان مکه، که از سوریه بازمی گشت، به صورت پیکاری واقعی درآمد

۱- ابن خلدون، ترجمه فرانسوی، ج ۱، ص ۲۱۳ - ۲- قرآن، سوره آیه ۸۲. «لتجدن اعدائنا عداوة للدين آمنوا، اليهود والفهرن اهرکوا، ولتجدن افرجه مودة للدين آمنوا، الذين قالوا اناسارى، ذلك بان منهم قسین و رهبا و اهلهم لا یشکرون» [۳۵].

که به فزوه بند معروف است (مارس سال ۶۲۳ م. سال سوم هجری).  
 مکیان در این نبرد شکست خوردند.<sup>۱</sup> جمعی از ایشان هلاک شدند و گروهی نیز اسیر  
 گشتند. در میان کشتگان ابوجهل، سرسخت‌ترین دشمن اسلام، و حظه، پسر ابوسفیان، و عده‌ای  
 دیگر دیده می‌شدند. چند تن از اسیران و آنکه از دشمنان سرسخت اسلام بودند هلاک ساختند.  
 و دیگر اسرا یا اسلام پذیرفته یا در برابر سربها (فدیه) آزاد شدند.<sup>۲</sup> در این نبرد عباس عم  
 محمد (ص) که نام برده شد در صفوف بت پرستان مکی قرار داشت و ییکار می‌کرد و به اسارت  
 مسلمانان درآمد. وی را آزاد کردند و به‌مکه رفت و ظاهراً علت آزادی این بود که با موافقت  
 محمد (ص) عاملی خضیه مسلمین را به عهده گرفته بود.

روایت است که در غزوه بدر ۳۱۷ مسلمان علیه ۶۰۰ مکی جنگیدند. فقط دو یا سه تن  
 از مسلمانان اسب داشتند<sup>۳</sup> و سایرین یا پیاده بودند، یا شترسوار. محمد (ص) غنیمت جنگی را  
 به طوری تقسیم کرد که به هر سوار سه برابر دیگران رسید و خمس فنائم مختص پیامبر و خانوادۀ  
 او و یتیمان و فقیران گردید. به گفته پیامبر، این شیوه تقسیم غنیمت به او «وحی» شده بود.<sup>۴</sup>

این نبرد واجد اهمیت عظیمی بود. شخص محمد (ص) در نقاط بسیار دور از مدینه مشهور  
 شد و نفوذ وی در مدینه تقریباً نامحدود گشت. در سال چهارم هجری (۶۲۵ م) یعنی سال بعد،  
 مسلمانان باری دیگر به کاروان مکیان حمله بردند. ابوسفیان در جواب، سه هزار نفر از جنگیان  
 مکه را علیه مدینه رهبری کرد. از ۱۰۰۰ تن مسلمان که علیه این عده وارد کارزار شدند قریب  
 ۳۰۰ تن، از منافقان، به مدینه بازگشتند و دیگر مسلمانان در کوه احد شکست خوردند. در این  
 نبرد «اسدالله» حمزه عم پیامبر مقتول شد. ولی مکیان از پیروزی خویش بهره نگرفتند و حتی  
 برای تصرف مدینه کوششی به عمل نیاوردند و به منازل خویش بازگشتند. شکست به نفاذ کلام  
 محمد و حیثیت او زبانی نرسانید. او علت ناکامیابی را، فقدان انتظامات و خیانت منافقان  
 دانست.

در سال ۶۲۷ م (سال ششم هجری) ابوسفیان لشکر عظیمی علیه مدینه به راه انداخت  
 (گویا مرکب از ده هزار نفر) که در آن گذشته از ۴ هزار مکی و جنگجویان قبایل متحد مکیان،  
 عده‌ای از مزدوران حبشی نیز شرکت داشتند. خطر بزرگی مدینه را تهدید می‌کرد، ولی محمد (ص)  
 و اصحاب او در ظرف مدت شش روز خندقی به دور مدینه احداث کردند و سنگر ساختند.

۱- ابن هشام، ص ۲۷؛ طبری، سری، ص ۱۱، ص ۱۲۹۷. ۲- ل. ای. - تادیر اوزه (به مقاله مزبور رجوع شود)  
 این دو به هم دلیلی دواج است بر دمواری در عربستان می‌داند ولی این دلیل قانع کننده نیست... (۳) به گفته  
 پیشین درباره قتل شمار اسبان در عربستان قبل از اسلام رجوع شود. ۳- قرآن، سوره ۸، آیه ۳۱ و بعد.  
 در اینجا آنگارای سخن از غزوه بدر رفته است. درباره مقررات اسلام راجع به جنگ با «کفار» و فنائم رجوع شود  
 به فصل دوم.

روایت است که این شیوه دفاع را سلمان فارسی که ایرانی و سابقاً اسیر شده به بردگی درآمده اسلام پذیرفته بود و یکی از صحابه نزدیک پیامبر شده بود به ایشان آموخت. لشکر دشمنان اسلام مدینه را محاصره کردند و قبیله یهودی بنی قریظه کمکشان کردند. ولی میان محاصره کنندگان اختلافاتی آغاز شد و دستجات مکی، که ابوسفیان در رأس ایشان بود، پس از سه هفته لشکرگاه را خالی کرده رفتند. دستجات دیگر قبایل نیز جز اینکه به ایشان تاسی جویند چاره‌ای نداشتند...

در سال ۶۲۸ میلادی (سال هفتم هجری) پیامبر به عنوان برگزاری حج، به اتفاق ۱۵۰۰ تن از صحابه عازم مکه شد ولی با دستجات مسلح مکی روبه‌رو گشت. پس از مذاکرات طولانی که با سران قریش به عمل آورد پیمانی (عربی: «بیعه» که بعضی «پیمان بستن» است) در حدیبه به شرح زیر با مکیان منعقد نمود: جنگ ده سال متارکه شود. مسلمانان حق داشته باشند بدون اسلحه به زیارت مکه روند (فقط حمل شمشیر مجاز بود)، محمد (ص) تعهد کرد به کاروانهای مکیان حمله نکند. در این پیمان محمد (ص) پیامبر نامیده نشده بود [۲۶].

محمد (ص) و سران صحابه این پیمان را یک موفقیت سیاسی می‌شمردند؛ زیرا که نخستین باری بود که بزرگان قریش محمد را همچون طرف مساوی الحقوق شناخته بودند. ولی توده مسلمانان عادی که از حکومت بزرگان و ثروتمندان مکه تفرده داشت و آرزوی ورود مظفرانه به مکه را در سر می‌پروراند فوق‌العاده ناراحت بود. این نخستین موردی بود که در جامعه مسلمانان اختلاف بروز کرد. سران جماعت‌گرایشی به طرف صلح با بزرگان مکه نشان می‌دادند و قشرهای پایین می‌کوشیدند بزرگان مزبور را سرنگون سازند.

نفاذ کلام و حبثت محمد (ص) پس از پیمان حدیبه بیش از پیش بالا گرفت. قبایل گوناگون عربی - به ویژه آنهایی که با مکه خصومت می‌ورزیدند - حکومت سیاسی محمد (ص) را بر خویش پذیرفتند. پیامبر، نه همیشه، بلکه در ضمن انعقاد پیمان با ایشان، اسلام آوردن آنان را طلب می‌کرد. برخی از قریشیان نیز که پیشتر در شمار دشمنان اسلام بودند به اردوگاه پیامبر می‌آمدند و اسلام می‌آوردند. از آن جمله خالد بن ولید و عمرو بن عاص بودند که بعدها هر دو از سرداران نامی خلافت اسلام گشتند. این هر دو تن به دین بی‌اعتنا بودند ولی می‌دیدند که اسلام به صورت نیروی سیاسی مؤثری درآمده که الحاق بدان بسیار نافع به نظر می‌رسد.

چنانکه بعد معلوم شد سران جامعه اسلامی می‌کوشیدند با بزرگان مکه صلح کنند. ولی البته برای محمد (ص) و اطرافیان وی چنین صلحی فقط در صورتی ممکن و مقدور بود که سران قریش، به ظاهر هم شده، اسلام آورند. در این میان قریشیان مکه نیز نظر دیگری به اسلام پیدا کرده بودند. نه اینکه به ناگاه به وحدت خداوند و رسالت رسول وی محمد (ص) ایمان

آورده باشند، بلکه بدان سبب که اسلام به نظر ایشان نیرویی سیاسی آمده که سرزمین عربستان را به باری آن توان متحد ساخت. شخص ابوسفیان از دشمنی با محمد (ص) سر باز زد و حتی دختر خویش را به زنی بعوی داد. این عمل در آن زمان نشان می داد که وی حاضر به انعقاد پیمان اتحاد سیاسی است. بزرگان بازرگانان مکه درک می کردند که این نیرو دمی توان به نفع خود مورد استفاده قرار داد. ممکن است که ابوسفیان و تنی چند از بزرگان مکه هم در آن زمان امکان فتح سرزمینهای غیر عربی را پس از حصول اتحاد عربستان، در نظر گرفته بودند؛ سرزمینهای کمطرق بازرگانی کاروانی و بحری کرانه‌های دریای متوسط (مدیترانه) و آسیای آن عبور می کرد. فتح سرزمینهای دیگران در خروج و نجات از بحران اقتصادی به عربستان کمک می کرده، اما اینکه چنین فتوحاتی را در تحت لوای اسلام بهتر می توان عملی کرد، این نکته هم در آن زمان قابل پیش بینی بوده.

در نخستین روزهای ژانویه سال ۶۳۰ م. (زمستان سال نهم هجری) محمد (ص) با ده هزار تن مرد جنگی، مرکب از اهل مدینه و قبایل متحد، به مکه نزدیک شد. مکیان تدارک دفاع می دیدند. عباس که علناً طرف پیامبر گرفته و اسلام پذیرفته بود در اردوگاه حضور بهم رسانید. عباس ملاقاتی بین محمد (ص) و اطرافیان وی با ابوسفیان ترتیب داد و ابوسفیان قرار تسلیم مکه را با شرایطی که برای خاندان او دوستانه نافع بوده با محمد (ص) گذاشت. امنیت همه مکیانی که در خانه‌های خویش بمانند و یا در محوطه کعبه پناه گیرند و یا در حباط و خانه ابوسفیان پناهنده شوند تأمین گشت و قرار شد ایشان از تعرض مصون باشند و فقط قریب ده تن از دشمنان لجوج اسلام از شمول این عفو عمومی مستثنی بودند. مکیان تعهد کردند که اسلام آورند... ورود لشکر اسلام به مکه تقریباً بدون خونریزی صورت گرفت. کعبه را از وجود بتان پاک کرده به مسجد الحرام و معبد مسلمانان مبدل ساختند. بدیهی است که اسلام آوردن برخی از بزرگان افراد قریش از روی عقیده نبود و یک ضرورت سیاسی بود.

حساب ابوسفیان درست درآمد. وی و اعضای خاندان بنی امیه و بزرگان طرفدار او نه تنها موقعیت ممتاز خویش را در مکه حفظ نمودند، بلکه در میان سران دولت عربی اسلامی نقش برجسته‌ای را بازی کردند. و در حدود ۱۴ سال بعد، عثمان بن عفان که یکی از اعضای خاندان اموی بود در رأس دولت مزبور قرار گرفت و قریب پانزده سال بعد از آن، معاویه فرزند ابوسفیان، دودمان اموی (بنی امیه) را به عنوان حکام خلافت عربی بنیان نهاد. خویشاوندان و هواخواهان ابوسفیان به تمام معنی و به حد اکثر از منافع فتوحات بزرگ اعراب بهره‌گرفتند و اراضی جدیدی را در سوریه و دیگر نواحی به انضمام روستایان متصرف و مقیم آن اراضی تصاحب کردند و بردگان بسیار و اموال گوناگون از غنائم جنگی به دست آوردند.

در طی سالهای نهم و دهم هجری (۶۳۱-۶۳۰ م.) واحه طائف و بخش اعظم شبه جزیره

عربی، به ناچار سر به اطاعت محمد (ص) نهادند. در اکثر موارد این اطاعت با قبول اسلام و بتشکنی توأم بود. در آغاز امر، محمد (ص) به اسلام آوردن ظاهری ایشان اکتفا می کرد و رضا می داد و معتقد بود که ایمان واقعی بعد پدید خواهد آمد و اگر در تسل اول ظهور نکرد در نسلهای بعدی به دلها خواهد تابید. این حساب بعدها درست در آمد. و چیزی نگذشت که مردم سراسر شبه جزیره عربستان به دین اسلام درآمدند.

پس از تسلیم مکه نیز محمد (ص) کماکان در مدینه مفر داشت. محمد (ص) با اینکسرود و رئیس سیاسی تقریباً سراسر عربستان شده بود، با این همه لقب «ملک» [۳۷] بر خویش نهاد. زندگی وی ساده بود و بازندگی افراد معمولی نرفتی نداشت. با این حال نسبت به زندگی وی قبل از هجرت محمدی جزئی تغییری در آن پدید آمد. پیامبر پس از مرگ خدیجه زنان دیگری گرفت. وی در سال مرگ خویش نوزد داشت و بروی هم در مدت حیات ۱۲ زن گرفت - به استثنای کنیزان. ظاهراً در این مورد حق با او. بارتولداست که می گوید محرك این امر بیشتر عقیده دیرین اعراب بود که می گفتند وجود حرم برای حفظ شایستگی هر رئیس سیاسی ضرورت دارد. انگیزه ازدواج وی با عایشه، دختر ابوبکر، و حفصه، دختر عمر، و بعلها ام حبیبه، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می خواست با همزمان و یا متحدانی که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش را با پیوند ازدواج استوارتر سازد [۳۸].

وی عقبه داشت که خداوند او را که پیامبر است مجاز ساخته تا عده ای زندگیر [۳۹]. ولی برای دیگر مسلمانان شمار زنان عقیدتی یا به چهار محدود ساخت و فرد مسلمان در آن واحد بیش از چهار زن نمی تواند داشته باشد. محمد (ص) گذشته از این، تعدد زوجات را مورد تشویق قرار نمی داد.<sup>۲</sup>

خود پیامبر در صد جمع مال بر نمی آمد و گرایشی به تجمل نداشت ولی زندگی خانواده و اعضای خاندان خویش را تأمین کرد و مقرر فرمود که خمس هر غنیمت جنگی باید برای نگهداری و احاطه بازماندگان و ذی القربای رسول و همچنین یوگان و یتیمان غازیانی که در «جهاد» کشته شده اند و مساکین و ابن سبیل اختصاص یابد.<sup>۳</sup>

وضعیت محمد (ص) نیز در دوران زندگی در مدینه نسبت به آنچه قبل از هجرت بود دچار دگرگونی گشت. توجه این مقال آنکه: اگر محمد (ص) در مکه مبلغ دینی ناشناخته و مردود بود، در مدینه بهرجلی سیاسی [۴۰] و حاکم مقنن مبدل گشته بود. وی نشان داد که سیاستمداری با استعداد و پیشوای جنگی داهی و هنرمندی است...

۱- اگر می خواست می توانست به تقلید از پادشاهان یمن و سلاطین خودمانهای عربی مانند فاسیان در اردن و لیبیان در غرب فرات دینی کند در بعد چنین کند. ۲- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۵۵. ۳- در این باره به فصل دوم بتکریمه. ۴- قرآن، سوره ۸، آیه ۴۱ - درباره دیگر قرآین محمدی به فصل دوم رجوع خود.

محمد (ص) زود پیر شد. در بهار سال ۶۳۲ م (سال دهم هجری) آخرین حج را از مدینه به عکة برگزاد کرد. ولی در تابستان همان سال بستی شد و در ۱۲ ربیع الاول [و بنا بر روایات شیعه، در ۲۸ صفر] سال یازدهم هجری (۸ ژوئن سال ۶۳۲ م) بسرود حیات گفت. دستوری برای پس از مرگ خویش باقی نگذاشته بود [۴۱]. ظاهراً نه او و نه صحابه وی، انتظار نداشتند که مرگ به این زودی بعراغش آید. وی را در مدینه به خاک سپردند. مدفن وی بعدها زیارتگاه دوم (بعد از کعبه) و مکان متبرک مسلمانان گشت.





## اطلام در ایران

ظهور مذاهب سنی و شیعه و خوارج

پس از مرگ ناگهانی محمد (ص) مناقشاتی میان مهاجران و انصار در گرفت که به وساطت و برائت نفوذ کلمه عمر [۴۲] رفع شد. در مدینه هر دو طرف ابو بکر را به سمت رئیس جامعه اسلامی (و در عین حال رئیس دولت عربی، زیرا در آن زمان میان مفهوم جامعه مدنی و دولت تفاوتی قایل نبودند) شناختند [۴۲]. ابو بکر و جانشینان وی را خلیفه خواندند، یعنی «جانشین» (پیامبر) <sup>۱</sup> «خلیفه» کلمه‌ای است عربی، جمع آن خلفاء، از ریشه «خلف» یعنی «پیروی کردن» (به دنبال کسی رفتن) و «جانشین (کسی) شدن». دوران سی ساله حکومت نخستین خلفای چهارگانه: یعنی ابو بکر (۱۱ تا ۱۳ هـ) و عمر اول ابن الخطاب (۱۴ تا ۲۴ هـ) و عثمان بن عفان (۲۴ تا ۳۶ هـ) و علی بن ابیطالب (۳۶ تا ۴۱ هـ) عهد فتوحات بزرگ اعراب بوده است. این پیروزیها برائت جنگهایی که از ۶۰۴ تا ۶۲۸ میلادی، میان ایران ساسانی و بیزانس (روم شرقی) جریان داشت و هر دو طرف را ضعیف و فرسوده کرده بود، تسهیل می‌گشت. یکی از علتهای پیروزی اعراب در ایران، گرایشهای تک روی و انفکاک از دیگران بود که در میان امیران فودال آن زمان (دهقانان) حکمفرما بود و باعث ضعف حکومت مرکزی که «شاهنشاه» نمایندگی آن را داشت، می‌شد.

ما از جریان فتوحات اعراب در سرزمینهای روم شرقی (بیزانس) سخن نمی‌گوییم، زیرا که شرح آن پیروزیها از هدف این کتاب دور است و فقط تذکر می‌دهیم که نهضت کشورگشایی اعراب در آن واحد علیه نواحی بیزانس و ایران ساسانی - هر دو - آغاز گشت. اعراب در فاصله

۱- البته هیچیک از خلفاء نمی‌توانستند تجارت آنها را نمایندگی که خویش را شایسته پیامبری دانند، زیرا محمد (ص) قبلاً اعلام کرده بود که پیامبر پانزدهمین است. درباره حیطه قدرت خلیفه به فصل ششم رجوع شود. ۲- در روایات بعدی، شیخان اعلاندا به نام «خلفای راشدین» (عربی) خواندهند و دوران ایشان را عهد مسعودی نامیده که در آن دین حق اسلامی و حکومت دین حکمفرما و برقرار بوده است. ولی در واقع باید گفت که سیاست داخلی هر یک از این چهار خلیفه با هم دیگر تفاوت داشته.



سالهای ۶۳۴ و ۶۴۲م (۱۳ و ۲۲هـ) فسطین و سوریه و بین‌النهرین علیا و مصر را سخر ساختند. و تسخیر سرزمینهای قفقاز که در سال بیستم هجری (۶۴۰م) آغاز شده بود فقط در آغاز قرن دوم هجری انجام پذیرفت. اعراب چند بار به آسیای صغیر حملهور شدند ولی هرگز نتوانستند بهطور استوار در آن خطه استقرار یابند. در آغاز قرن دوم هجری (هشتم میلادی) مرز بین امپراطوری روم شرقی (بیزانس) و قلمرو خلافت عربی تثبیت یافت و از جبال تاوردوس و یخشهای طیای رود فرات می‌گشت. بر روی هم اعراب دوسوم متصرفات بیزانس را از آن امپراطوری منتزع کرده متصرف شدند.

سرنوشت ایران ساسانی دگرگونه بود. در آغاز سال ۶۳۳م (۱۲هـ) اعراب به سرکردگی مثنی بن حارثه وارد قلمرو ساسانیان در بین‌النهرین شدند و دمارس (اسفند - فروردین) همان سال حیره را که پایتخت لخمیان بود گرفتند. مثنی پس از آنکه در غزوة «ذات‌الاسل» فاتح شد از رود فرات گذشت. در ماه مه (اردیبهشت) همان سال خالد بن ولید ایرانیان را شکست داد. در آغاز سال ۶۳۴م (۱۳هـ) خالد به سوریه (شام) منتقل شد. زان پس ایرانیان فعالانه وارد عمل شدند. در نوامبر (وسط پاییز) سال ۶۳۴م (۱۳هـ) رستم سردار ایرانی و سپهد خراسان که پیش از آن، در استقرار شاهنشاه یزدگرد سوم، نواده خسرو دوم (که کودکی بود)، بر تخت سلطنت وی عاری کرده بود، لشکر عرب را محاصره کرد (نخست آزادشان گذاشت تا از فرات بگذرند) و شکست سختی در جنگ جسر [۳۴] - در پیرامون جبری که بر سر راه حیره به تیغون (مداین) بر فرات بسته بودند - وارد آورد. بر اثر حضور ذهن و جدیت مثنی، اعراب از محاصره نجات یافته توانستند بار دیگر از فرات بگذرند. ولی در سال ۶۳۵م (۱۴هـ) در حرب بویب نزدیک حیره گروه عظیمی از ایرانیان را که تحت فرمان سردار مهران بودند نابود ساختند.

دولت یزدگرد سوم دانست که تا آن زمان خطر اعراب را کم گرفته است، بهویزه که ده‌مان اوان خیر پیروزی اعراب بر لشکر عملة بیزانس در یرموک (یکی از شاخه‌های نهر اردن)<sup>۲</sup> به ایران رسید. پیش از آن سپهد رستم تصمیم گرفته بود همه دستهای لشکری را از سراسر نواحی ایران گرد آورد و همه طبقات سپاهی (ارتشاران) را فراخوانده بود. گرد آمدن و تملیح این عده بیش از يك سال به طول انجامید. فقط در پاییز سال ۶۳۶م (۱۵هـ) سپاه عظیم ایران در محل قادمیه نزدیک حیره اردو زد و اعراب نیز در نزدیکی آن مستقر گشتند. عمر، سعد بن ابی- وقاص را که یکی از مهاجران قدیمی بود، به فرماندهی لشکر عرب منصوب کرد. سواران ایران که به بهترین سلاح مسلح بودند و پیلان عظیم‌الجثه، حامل هودجهای تیراندازی، به همراه داشتند

۱- وجه این سمیه آن است که به دواختی ایرانیان در سفوف مقدم، خود را با زنجیری به یکدیگر متصل کرده بودند.

به اعراب به نظر حقارت می‌نگریستند. اعراب آفتاب سوخته، گردآلوده و شتربانانی پشمالو بودند و البهٔ ژنده به تن و پوست پاره‌ای به‌بای برهنه داشتند. غلاف شمشیرشان از جل کهنه و سپرهایشان از پوست گاو بود.

جنگ قادسیه (در آغاز سال ۶۳۷ م / ۸۱۶ هـ) سه روز و به‌روایی چهارروز طول کشید. زد و خورد بسیار سخت و لجوجانه بود. چند گروه از لشکریان نخارادان (نخادر) شاهزادگان، امیران) ارمنی نیز در صفوف ایرانیان می‌جنگیدند. ولی در ظرف همان روزها به اعراب از سوریه کمک رسید. روز آخر باد شدیدی برخاست و آیری از شن و ریگ را به طرف سلحشوران ایران برانگیخت (و اعراب این‌پدیده را یاری از طرف خدا شمردند) و پیروزی اعراب را مسلم ساخت. سپید رستم در جنگ هلاک شد و درفش بزرگ دولت ایران به دست اعراب افتاد.

دربار یزدگرد سوم چون خیرشکست قادسیه را دریافت داشت به‌عتاب پایتخت ساسانیان یعنی تیسفون را رها کرده به حران، در کوه‌های زاگروس گریخت. چیزی نگذشت که پایتخت متروک به دست اعراب افتاد (ثوین ۶۳۷ م / ۸۱۶ هـ) گرچه دفاعی از این شهر به عمل نیامد، ولی چون ساکنان آن نتوانسته بودند پیمانی دربارهٔ تسلیم پایتخت با اعراب منعقد کنند، تیسفون طعمهٔ غرقاب و غارت شد. و مردم آن بخشی مقتول و بخشی به بردگی برده شدند. جمع بهای غنائم (وجه نقد و اشیاء قیمتی) به ۹۰۰ میلیون درهم سرزد.

اعراب باری دیگر ایرانیان را در جلولا - شرق دجله - (در پایان سال ۶۳۷ م / ۱۶ هـ) شکست دادند و سراسر حوضهٔ دوشط فرات و دجله (عراق) را به‌زیر فرمان خویش درآوردند. در این سرزمین «شهرهای اردوگاه» یا معکر ایجاد شد، از قبیل بصره در نزدیکی مصب شط - العرب به خلیج فارس (۶۳۵ م / ۸۱۴ هـ) و کوفه در مغرب فرات نزدیک حیره (۶۳۸ م / ۸۱۷ هـ). این شهرها به‌صورت مراکز اداری و حکومتی درآمدند و بعدها از مراکز بزرگ معارف عربی گشتند. عراق سرزمینی بود مسکون توسط سامیان، سوریان، آرامیان، و تا حدی یهودیان - و بدین سبب در ملت نسبتاً کوتاهی عرب شد.

اعراب پس از آنکه حطوان را (در ۶۴۰ م / ۸۱۹ هـ) اشغال کردند به سوی اعماق نجد ایران به حرکت درآمدند. یکار قاطعی که در نهاوند - جنوب همدان - در گرفت نیز به پیروزی اعراب منجر شد. فیروزان، سردار ایرانی، در یکار کشته شد (۶۴۲ م / ۸۲۲ هـ) و اعراب زنجان و قزوین و ری (نزدیک تهران کنونی) و قومس را به تصرف درآوردند. قزوین به موجب پیمانی که با اعراب بست به‌زیر فرمان ایشان درآمد. در سال ۶۴۴ م (۸۲۴ هـ) اعراب همدان و قم و کاشان و اصهبان را تصرف کردند و یزدگرد سوم ناگزیر از آنجا به استخر فارس گریخت. اعراب در همان سال از راه دیا از بحرین و از طریق خشکی - از خوزستان - وارد پارس شدند. دهقانان پارسی مقاومت دلیرانه و ممتدی در مقابل اعراب ابراز داشتند. اعراب لشکر دهقانان را که شهرک، مرزبان

پارسی، در رأس ایشان قرار داشت در طی ییکاری خونین در ریشهر، نزدیک توج، شکست دادند. استخر بموجب عهدنامه‌ای که در ۶۴۸ (۵۲۸) با ابوموسی اشعری منعقد نمود سر به فرمان تازیان نهاد، ولی سال بعد ساکنان آن شهرشورش کرده افراد پادگان عرب را به قتل رسانیدند. اعراب بی‌درنگ استخر را محاصره کرده تسخیر نمودند و ویران ساختند و قریب ۴۰ هزار تن از مردان را به هلاکت رسانده، زنان و کودکان را به بردگی بردند (۶۴۹/۵۲۹). پیشوایان عرب به هنگام تسخیر پارس اراضی بسیاری را به تصرف خویش داد آورده غصب کردند. خانواده حنظله بن تمیم - اهل بحرین - از لحاظ ثروت در میان زمینداران پارسی مقام اول را احراز کرد<sup>۲</sup> ولی بسیاری از دهقانان ایرانی پارس نیز پیمانهای با فاتحان بسته سر به اطاعت ایشان نهادند و اراضی و قلاع و حقوق و امتیازات خود را حفظ کردند.

یزدگرد سوم به کرمان و از آنجا به سیستان گریخت (۶۴۹/۵۲۹) و چون اعراب در نواحی مزبور رخنه کردند، شاهنشاه ساسانی به خراسان گریخت (۶۵۰/۵۳۰) وضع وی بسیار غم‌انگیز بود. یزدگرد سوم پس از جنگ نهاوند نه لشکر داشت نه قلدت. وبا گروهی کوچک از لشکریان و همراهان از سرزمینی به سرزمینی نقل مکان می‌کرد و به بسیاری امیران و شاهزادگان کوچک تابع خویش امید بسته بود. عده اینان، به ویژه در مشرق ایران بیار بود. ولی ایشان یاری به شاهنشاه ناتوان ایران را کاری بی‌معنی می‌شمردند، و هر یک از ایشان می‌کوشید تا هر چه زودتر یزدگرد را به دست‌امیری دیگر بپارد و رسیدی اخذ کند که شاهنشاه را زنده و تندرست تحویل داده و بدین سبب دیگر مسئولیتی ندارد. گرایشهای تجزیه‌طلبی و تک‌دوی فئودالهای زمیندار ایران، یکی از علل از دست دادن استقلال آن کشور بوده است. برخی از زمینداران محلی ترجیح دادند پیمانهای با فاتحان منعقد کنند و خراج پردازند و در مقابل، اراضی و حقوق فئودالی خویش را حفظ کنند. بعضی دیگر دلیرانه علیه اعراب جنگیدند ولی پایداری ایشان به‌طور متفرق بود و اعراب يك يك آنان را به تفاریق و جداگانه از پای در آوردند.

در سال ۶۵۱ (۵۳۱) اعراب خراسان را تصرف کردند<sup>۳</sup>. یزدگرد سوم به نواحی مرو گریخت. ولی ماهوی، شاهزاده محلی، بهوی خیانت ورزید. نخست میان وی و ترکان مسلحی که در ناحیه بلخ چادر زده بودند نزاعی برانگیخت و چون یزدگرد در جنگ نزدیک مرو آخرین لشکریان خویش را از دست داد و با عده‌ای قلیلی از همراهان (به روایتی فقط يك نفر) پیاده به

۱- اگر سران عرب به‌سود جماعت مسلمین این کار را می‌کردند، البته نام «غصب» روی این عمل گذاردن درست نیست، ولی آنها به نفع شخصی چنین کردند، بنابراین، کلمه «غصب» در این مورد صادق است. م. ۴- اسطخری، ص ۱۵۸. ۳- خراسان در قرون وسطی از حلالا رسیتر بوده و ناحیه میثاق بود و مرو و بلخ و هرات، بنی شمال شرقی ایران و جنوب ترکمنستان شوروی کنونی و شمال و غرب افغانستان فعلی جزو خراسان محسوب می‌شده.

دروازه مرو رسید، ماهوی وی را بعشهر راه نداد. درباره مرگی یزدگرد روایت‌های گوناگون وجود دارد. اکثر این روایات حاکی از آن است که یزدگرد به آسیای دکرانه رود مرغاب پناه برد و آسیابان به طمع تصاحب جواهرات شاهنشاه وی را شبانه در خواب به قتل رسانید (بهروایتی بنا به فرمان سری ماهوی) و نمش او را بهرود افکند. نمش را مسیحیان محل پیدا کردند و اسقف (یا مطران) مرو به نام الیاس، آخرین شاهنشاه ساسانی را به خاک سپرد، زیرا جلّه او (شیرین سعادت‌مند) زنی سوری و زوجه محبوبه خسرو پرویز بود، و شیرین از مسیحیان ایران حمایت می‌کرد. روایت دیگری وجود دارد که سنگتراشی یزدگرد را کشت و اموالش را قارت کرد و ساکنان مرو جد او را در تابوتی چوبی نهاده به خاک سپردند. ماهوی به طاعت اعراب درآمد و تعهد کرد غرامتی به صورت گنم و جو و اشیاء قیمتی و وجه نقد پردازد که جمع آن به یک میلیون درهم سومی زده.

در سال ۶۵۱ م (۵۳۱ هـ) شاهنشاهی ساسانی سقوط کرد. و همه ایران تقریباً، تا آمودریا (جیحون) (از شمال شرق) مسخر اعراب گشت. فقط نواحی بلخ و غور و زابلستان و کابل و سرزمینهای کرانه دریای خزر، یعنی دیلم و گیلان و طبرستان، مستقل باقی ماندند. مردم نواحی مزبور لاجو جانه پایداری کردند و بعداً مطیع شدند (بلخ به طور قطع در سال ۷۰۷ م / ۸۸۹ هـ) ولی دیلم و غور و کابل مسخر اعراب نگشتند. در جریان تسخیر ایران نواحی بسیار زیان دیدند و اسیران فراوان از ذکور و اناث و مردم صلح جوی شهرها و دهات، به ویژه از عراق و خوزستان و پارس به بردگی برده شدند. ولی بیاوی از شهرها و دهقانان زمیندار با سرداران عرب عهد بسته مطیع ایشان شدند و پرداخت خراج را به عهده گرفتند. مثلاً مرزبان نیشابور تعهد کرد ۷۰۰ هزار درهم وجه و ۴۰۰ کیه زعفران بدهد و دهقان ایبورد پرداخت ۴۰۰ هزار درهم را به عهده گرفت و ۲۰۰۰ بلادزی مضمون بسیاری لذ این گونه عهدنامهها را نقل کرده و گاه در آثار دیگر مورخان نیز دیده می‌شود. علی السرمم این پیمانها آزادی اعمال دینی ساکنان (زرتشتی، مسیحی و یهود) را تضمین می‌کردند و حفظ و آزادی شخصی و اموال ایشان را تأمین می‌نمودند. مردم محل در عوض متعهد می‌شدند حکومت دولت عرب و مسلمانان را بر خویشانشانستند و بدان خیانت نوردند و غرامتی به یکباره پردازند و زان پس مرتباً جزیه و عوارضی را که برای اهل ذمه وضع شده تأدیه کنند.

تسخیر ایران به دست اعراب و ورود آن کشر در قلمرو خلافت، عواقب چندی به دنبال داشت. نخست اینکه تازیان اعم از اسکان یافته و با چادر نشین - به صورت قبایل کامل - به ایران نقل مکان کردند. به طوری که و. و. پارتولد خاطر نشان کرده، مهاجرت اعراب «اولاً به شکل احداث اردوگاههای نظامی، که مسکن حاکم منصوب از طرف خلیفه نیز بوده، صورت

گرفت و ثانیاً بدویان عرب اراضی معینی را تصاحب و تصرف کردند. این اردوگاهها به سرعت به صورت مراکز زندگی شهری درآمدند و در بعضی از این نقاط فرهنگ مشترك اسلامی به وجود می آمد. حتی در قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) در بسیاری از شهرهای ایران، مثلاً در قم، اعراب اکثریت ساکنان را تشکیل می دادند و زبان عربی در بلاد حکمفرما بوده. چنانکه پیشتر گفتیم حله کثیری از زمینداران عرب در سرزمین ایران پدید آمدند. اراضی دولتی با دیوانی، قسمت عظیمی از زمینها را تشکیل می داد. روستاییان ساکن در این اراضی، پشت اندر پشت، مزارع را و یا مستأجران آن زمینها بودند. دولت به وسیله دستگاه مالی خویش مستقیماً از آنان بهره کشی می کرد. در عراق و خوزستان، و شاید برخی نواحی دیگر، اراضی دولتی از انواع اراضی وسیع تر و بیشتر بود. اعراب زبان عربی را به عنوان زبان رسمی و ادبی و دینی (برای مسلمانان) با خود به ایران آوردند. ولی فرهنگ و تمدن ایران از میان نرفت و نمرد. بلکه در اعراب نیز تأثیر کرد. صدمات از فتوحات تازیان نگذشت که در اواسط قرن دوم هجری (هشتم میلادی) بسیاری از آثار و تألیفات ادبی پارسی میانه (پهلوی) به زبان عربی ترجمه شد. ولی با این همه زبان عربی در ادبیات حکمفرما و برای همه کشورهای آسیای غربی و آفریقای شمالی منزلت زبان بین الملل را پیدا کرده بود. فتوحات الهی دهقان ایرانی زبان عربی را فرا می گرفتند (و نه کمتر از اعراب بدان زبان آشنا شدند). در فاصله قرن هشتم و دهم میلادی (دوم و چهارم هجری) در ایران و آسیای میانه اشعاری از خود به زبان عربی می گفتند و منظومانی به آن زبان به وجود می آوردند.<sup>۱</sup> ایرانیان و حتی ایرانیان مبنی-دوست که به نهضت ضد عربی و جنبش فرهنگی ایران پرستانه (که اصطلاحاً شعوبیه نامیده می شده) منتسب بودند نیز به زبان عربی می نوشتند. الفبا و خط عربی نیز به سوازیات زبان عربی و اسلام میان ایرانیان انتشار یافت و الفبای پیشین آرامی - پهلوی را (که آن هم ریشه سامی داشت) از میدان به در کرد.

زبان پارسی، (در مرحله نوین تکامل خویش - که اصطلاحاً زبان پارسی نوین و یا فارسی، و به دیگر سخن «دبی» نامیده می شود) فقط در آغاز قرن سوم هجری (نهم میلادی) در عالم شعر اجا شد - (قصیده عباس مروزی [۴۵]، ۸۱۹۴ / ۸۰۹ م) و در تألیفات تاریخی<sup>۲</sup> و جغرافیایی<sup>۳</sup> زبان فارسی در نیمه دوم قرن چهارم هجری (دهم میلادی) نفوذ کرد و در قرن پنجم

۱- و. د. بارتولد، «جهان اسلام» ص ۳۰. ۲- ا. ا. برتلس. «تاریخ ادبیات فارسی و فاجیک» ص ۱۰۲. در منتخب آثار عربی «بیتة الدهر» (۱-۳) لسانی یثا بودی (آغاز قرن پنجم هجری) مجلدات خود سه مربوط به شعران عربی زبان غرب ایران است و مجلد ۴ راجع به شعران عربی زبان خراسان، که قبل از زمان مولف می زیسته اند. از خط اصفهان را تا ۱۱۹ نفر بر می شمرد. ۳- نخستین تألیف به زبان فارسی میانه ترجمه تاریخ طبری یا «تاریخ الامم والملوک» است که توسط محمد یلسی در ۳۵۲ ه. انجام یافت. تألیفات تاریخی اسیل فارسی (تألیفات گردیزی را بوالفضل بهمنی) در قرن پنجم هجری پدید آمدند. ۴- نخستین تألیف جغرافیایی مجهول المؤلف «وجود العالم» است که در ۳۷۲ ه. نوشته شده است. پیش از آن به زبان فارسی کتاب مهم ابو منصور موفق المردی [الانبة عن حقائق الادوية] در شناخت داروها (۳۵۷ و ۳۶۶ ه.) تألیف شده بود.

هجری، در تألیفات صوفیان رخنه نمود. ولی بعد از آن تاریخ نیز زبان عربی در تألیفات علوم دقیقه و فلسفه و شریعت اسلامی و قهقی تفوق خویش را حفظ کرد.

یکی از مهمترین عواقب و نتایج فتوحات عرب در ایران، همانا انتشار دین فاتحان - یعنی اسلام - در میان ایرانیان بود. اسلام به تدریج دین پیشین زرتشتیگری را تقریباً از ایران طرد کرد و گرچه مسیحیت را کاملاً از میدان به دور نکرد (مسیحیت در فاصله بین قرن سوم و هفتم میلادی، با موفقیت در ایران رواج می یافت - به ویژه در شهرها) ولی انتشار آن کیش را محدود و متوقف ساخت. اسلام این موفقیتها را به یکبار کسب نکرد، گرچه هم در اواسط قرن اول هجری (هفتم میلادی) برخی از ایرانیان که بیشتر دهقانان (در استعمال آن دوران، یعنی زمینداران) و ساکنان شهرها بوده اند اسلام آوردند. در آغاز امر این تغییر دین را چنین تلقی می کردند که نو مسلمان پس از قبول اسلام با قوم و ملت خویش قطع علاقه کرده عرب می شود. ولی چون میان خود اعراب و حتی تازیانی که به ایران نقل مکان کرده بودند تقسیمات قبیله ای محفوظ مانده بود، عربک از ایرانیان تازه مسلمان (یا افراد اقوام دیگر تازه مسلمان) می بایست به یکی از قبایل عربی منسوب و پیوسته گردند، ولی عضو نشاوی الحقوق آن قبیله نمی شدند، بلکه «مولای» آن می گشتند (جمع این کلمه عربی «موالی» است از ریشه «ولی»، به معنی نزدیک بودن، پیوستن (به کسی)). گرچه این وضع خلاف اصلی بود که محمد (ص) درباره برابری مسلمانان، صرف نظر از اصل و تبارشان، اعلام کرده بود، اما با این رسم با این وصف مدتی مدید در میان اعراب باقی و برقرار بود. «مولی» در صف گروه جنگی قبیله ای که بدان منسوب بسود «جهاد» می کرد. شمار این موالی بالنسبه معتابه بود. گرچه وضع «موالی» پستر از وضع اعراب قبیله بود، ولی با این حال گاه «موالی» مقامات عالیه ای را اشغال می کردند و به ویژه در ادارات مالی مشاغل مهمی داشتند، زیرا در آن زمان تازیان از خود کارمندان آزموده و تحصیل کرده نداشتند.

در زمان خلفای اموی (۷۵۰-۶۶۱/۴۱-۱۳۲ هـ) اسلام به کندی و سستی در ایران رواج یافت. روایتی محفوظ مانده دایر بر اینکه صلح سال پس از فتوحات عرب، بخش اعظم زرتشتیان متمصب و آشتی ناپذیر به جزیره هرمز نقل مکان کرد و از آنجا به گجرات هندوستان هجرت نمود. ک. آ. ایناستراتسف ایران شناس روسی معتقد است که زرتشتیان («گبران» نامی است که مسلمانان [۴۶] به ایشان می دهند) نه یک بار بلکه چند بار متناوباً به هند مهاجرت کردند.<sup>۱</sup>

۱- اختلاف این مهاجران که به نام «پارسبان» مشهورند در هندوستان جماعتی بزرگه و یک مشکلی را تشکیل می دهند. ۲- ک. آ. ایناستراتسف «مطالعات سامانی» ص ۴.

باین حال در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) هنوز عده کثیری زرتشتی در ایران می زیستند. از گفته اصطخری جغرافیدان (اواسط قرن چهارم هجری / دهم میلادی) چنین استنتاج می شود که در زمان وی در فارس «آتش پرستان» اکثریت ساکنان را تشکیل می دادند: هیچ شهر و دهکده و ناحیه بی آتشگاه زرتشتیان نبوده<sup>۱</sup> و عده زرتشتیان چندان زیاد بوده که بر لباس خویش وصله تشخیص نمی زدند و حال آنکه حقوق اسلامی نصب علامت تشخیص را برای غیر مسلمانان اجباری کرده بود<sup>۲</sup>. بسیاری از دهقانان پارس حتی در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) زرتشتی بودند و در دلهای کوهستانی ایشان و به ویژه قلعه الجص [۴۷] تصاویر و داستانهای پادشاهان و پهلوانان و پیروزیهای ایران باستان محفوظ بود<sup>۳</sup>. در نواحی کرانه دریای خزر (طبرستان، گیلان، دیلم) نایمه دوم قرن سوم هجری (نهم میلادی) زرتشتیگری تفوق داشت. برعکس، در خراسان در نیمه اول قرن سوم هجری (نهم میلادی) دهقانان و اکثر مردم مسلمان بودند. ولی در اینجاست هنوز در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) حتی در میان بزرگان نیز عده قابل توجهی به طور پنهانی هواخواه زرتشتیگری بودند. در کرمان نیز عده زرتشتیان بسیار بود<sup>۴</sup> و حتی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) در جبل (شمال غربی ایران)<sup>۵</sup> هم دیده می شدند. مطهر مقلسی (مقلسی)<sup>۶</sup> مؤلف قرن چهارم هجری (دهم میلادی) می گوید<sup>۷</sup> که در بخش ماسبلان (غرب ایران) جماعت عظیمی از خرمدینان<sup>۸</sup> وجود داشتند.

وضع ایران در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) چنین بود. ولی در قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) اکثریت عظیم مردم کشور مسلمان بودند. در تألیفات ایران اخبار مربوط به زرتشتیان از آن زمان به بعد ندرتاً دیده می شود. ابن بلخی مؤلف تاریخ و جغرافیای «فارس نامه» (به زبان فارسی) که کتاب خود را در دهه دوم قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) نوشته از زرتشتیان در فارس یادی نمی کند. در آغاز قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) فقط عده قلیلی زرتشتی در کرمان و واحه یزد و برخی جاهای دیگر ایران، مثلاً در گبرآباد، نزدیک اصفهان باقی مانده بود (اکنون در گبرآباد هم نیستند).

باز می پردازیم به وضع خلافت عربی در دوره فتوحات. در سالهای حکومت خلفای

۱- اصطخری، ص ۱۱۶ و پیوسته. ۲- مقلسی، ص ۴۲۱. ۳- اصطخری، ص ۱۱۸، ۱۵۵. ۴- همانجا، ص ۱۶۴. ۵- مقلسی، ص ۱۹۴. ۶- ویرا، پایه با جغرافیدان نامی ابو عبد الله محمد بن احمد المقلسی (با مقلسی - به قرائت دیگر) البناء اشتباه کرد. جغرافیدان اخیر الذکر را فقط به نام مقلسی می خوانیم (بلون ذکر نام کوچک).

۷- تألیف مطهر المقلسی را از آر (Huart) اشتباهاً به نام ابوزبه احمد البلیخی منتشر کرده (متن عربی و ترجمه فرانسوی):  
 فصل ۱۲ Cl. Huart, "Le livre de création et de l'histoire", Paris, 1899-1910.

۸- خرمیان (از قرن دوم تا چهارم هجری) دیال کنندگان مزدک بودند (فرقه ای که از زرتشتیگری منسحب شده بود - قرن ۷ تا ۵ م) راز برابری اجتماعی و مالکیت جماعتی زمین طرفداری می کردند.

چهارگانه (خلفای راشدین، از ۶۳۲ تا ۶۶۱ م/سال ۵۱۱ تا ۸۴۱) جریان تکوین جامعه طبقاتی در میان اعراب به شدت پیش می‌رفت [۴۸]. فتوحات این جریان را تسریع کرد. گرچه قسمت اصلی و عمده اراضی، در ممالک تسخیر شده توسط اعراب، ملک جامعه اسلامی اعلام شد و در واقع به دولت اسلامی تعلق پیدا کرد، ولی زمینهای بسیاری نیز، چنانکه پیشتر گفتیم، به وسیله اشخاص و افراد و سران فاتحان تصاحب شد [۴۹].

در مرحله بعدی (قرن هفتم تا نهم میلادی / قرن اول تا سوم هجری) دوران متقدم خودالی خلافت تکوین یافت و در عین حال شیوه‌ها و رسوم زندگی برده‌مداری و پادشاهی (در میان بلویان و دیگر صحرائشینان) محفوظ ماند. بزرگان خودال شلمای از خویشان پیامبر (خاندان هاشمی) و صحابه (مهاجر و انصار) و اعضای برخی از خاندانهای مکی (به ویژه بنی‌امیه) و بخشی از سران پیشین قابل پدید آمدند. این بزرگان و اعیان بر اثر جنگها ثروتمند شدند و نه تنها اراضی را در ممالک تسخیر شده تصرف کردند، بلکه غنائم عظیمی نیز به صورت وجه نقد و طلا و نقره و منسوجات و رمه‌های اسبان و گله‌های دواب و هزاران برده به دست آوردند و در زراعت<sup>۱</sup> و دامداری و صنعت از ایشان بهره کشیدند<sup>۲</sup>.

در آن زمان هنوز جریان تکوین طبقات و دولت طبقاتی در زیر پرده حکومت دینی و روحانیان (یا تئوکراسی) مستور بود. میان جامعه دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت. اعتقاد بر این بود که حکومت باید بر اساس مندرجات «کتاب خدا» (قرآن) و «سنت پیامبر» مبتنی باشد. میان امامت و امارت یعنی مشاغل روحانی و دولتی خلیفه نیز مرز و حدی وجود نداشت. فقط بعدها میان این دو شغل تفاوت قابل شدت<sup>۳</sup>. اصل مساوات همه مسلمانان رسماً مورد شناسایی بود ولی در واقع، در همان زمان هم، ظاهری بی‌باطن و اسمی بی‌رسم پیش نبود [۵۰].

خلافت عثمان دوران پیروزی و اعتلای خاندان امیه و هواخواهان ایشان - میا به دیگر

۱- در اینکه جامعه هر چه در آن زمان تا حدودی از بردگان اشباع شده بود، ارقام گواہ برآند. رجوع شود به کتاب لامنس، می ۳۳ - ۲۴. H. Lamens, "Etudes sur le siècle des Omeyyedes".  
 هم از او س ۱۲۴۸ "Etudes sur le règne du calife Ma'awiye". مثلاً مبارزه بین ابروسیان و زمزاع و باغهای خویش تنها در حجاز از ۴ هزار برده بهره‌کشی می‌کرد و سالانه در نتیجه هر ایهان ۱۵۰ هزار بار هنر خرما و ۱۵۰ هزار کیسه غله به دست می‌آورد. عبدالرحمن بن عوف که یکی از صحابه بود بیش از ۳۰ هزار برده داشت. ۲- منبره بن شیبه، مهاجر قدیمی، به خصوص با وضعی بیرحمانه از دریج بردگان مستکار بهره‌کشی می‌کرد. یکی از امیران برده خیره که به مدینه منتقل شده بود، می‌جی بود ایرانی، به نام فیروز، و شغلش نجاری و سنگتراشی بود. وی شکایت پیش عمر برد که صاحبش از او روزی در درهم می‌خواهد و او قادر به پرداخت آن نیست. خلیفه بدبایخ مزاح کرد. فیروز که کله‌ش به استخوان رسیده بود دو زبیده، در مسجد با خنجر دو دستی شش ضربه به سر وارد آورد و عمر از آن ضربات جان سپرد. ۳- برای جزئیات رجوع شود به فصل ششم. هر نیز به لقب «امیر المؤمنین» ملقب گشت.



سخن - حزب اشراف مکه بود (چنانکه پیش گفتیم عثمان اصلاً از آن خاندان بود). اشراف و اعیان مکه فقط بر حسب ضرورت سیاسی اسلام آورده بودند. عثمان شخصاً مردی ست عنصر بود. وی از مهاجران قدیمی شمرده می‌شد، داماد پیامبر و مسلمانی معتقد و خوب بود و خود در - صدگرد کردن مال و منال بر نعی آمد [۵۱]. وی اعضای خاندان امیه را به دور خویش گرد آورد. حکم پسر عم ابوسفیان و عم خلیفه در عثمان تفوذ پیدا کرد. حکم مردی بود بسیار ثروتمند که در گذشته با اسلام دشمنی می‌ورزید. مروان پسر حکم مشاور اصلی عثمان شد. شاغلان همه مشاغل فرماندهی لشکر و مناصب حکومت و والگیری نواحی مختلفه را عوض کردند و آن مقامات به اعضای خاندان امیه و یا هواخواهان ایشان داده شد. ایقان از مقام خویش برای تصاحب اراضی و ثروت اندوزی استفاده کردند. از آن جمله و به ویژه معاویه بن ابوسفیان به حکومت سوریه که سرزمینی پر ثروت و برکت بود منصوب گشت.

تشدید نابرابری اجتماعی و گرایش عثمان به طرف اشراف، نارضایتی عمیق توده‌های اعراب را برانگیخت. عم در زمان حکومت عثمان گروه و یا حزب هواخواهان داماد محمد (ص) و شوهر دختر محبوب وی فاطمه، یعنی علی بن ابیطالب، تکوین یافت [۵۲]. طرفداران وی به نام شیعه علی - یعنی «حزب یا فرقه علی» خوانده شدند. و از اینجا کلمه «شیعه» [۵۳] و «تشیع» پدید آمد. [۵۴] در آغاز، به هنگام انتخاب خلیفه اول فقط سه نفر به طرفداری از حق خلافت علی برخاستند. [۵۵] این سه عبارت بودند از: ابوذر الغفاری، مقداد بن الاسود و سلمان پارسی ایرانی الاصل<sup>۱</sup>. سخن ایشان مسموع نیفتاد. ولی در زمان حکومت عثمان نارضایتی عمومی که قشرهای پایین جامعه عرب را فرا گرفته بود، نام علی را بسیار محبوب کرد و بر سر زبانها انداخت. ابوذر (متوفی به سال ۵۳۳). از آن ایام سازمان دهنده واقعی حزب «شیعه علی» یا شیعیان شد. وی در دمشق در حضور معاویه، والی شام، علیه تجمل پرستی و حرص و طمع بزرگان زمامدار و بر ضد نابرابری اجتماعی تبلیغ می‌کرد و سخن می‌گفت و حق امامت خاندان نبوت یعنی علی و پسران او از فاطمه، حسن (متولد به سال سوم یا چهارم هجری). و حسین (متولد به سال چهارم یا پنجم هجری) را اعلام می‌داشت. معاویه ابوذر را بعدینه، نزد خلیفه عثمان فرستاد. ولی ابوذر در آنجا هم بدعوت و تبلیغ می‌پرداخت.

در آغاز شیعیان حزبی سیاسی [۵۶] بودند. و از خلافت (امامت) علی جانب‌داری می‌کردند و این هواخواهی هم به خاطر خویشاوندی وی یا پیامبر بوده و هم به سبب شایستگیهای شخصی او. و چون در رژیم حکومت دینی و سلطه روحانیان یا ثورکراسی تفاوت چشمگیری میان جامعه مسلمان و دولت و دین و سیاست وجود نداشت، شیعیان می‌کوشیدند اصل موروثی بودن

۱- گروهی را که طبیعتی اجتماعی کمابیش روشن و برنامه سیاسی مشخص داشته و در زمان چهار خلیفه نخستین مکتوب گشته بوده در اینجا به طور قراردادی «حزب» می‌خوانیم. ۲- درباره وی به مقدمه رجوع شود.

خلافت را بر موازین دین مبتنی سازند [۵۷] و در نتیجه گفته شد که شخص پیامبر در غدیر خم علی را به جانشینی خویش اعلام داشته است [۵۸].

یو. ولهاوزن، احزاب شیعه و خوارج را «احزاب دینی و سیاسی مخالف» نامیده<sup>۲</sup>، بعدها هیمان... شاخه بزرگی از اسلام را تشکیل دادند و در برابر «سنیان»... قرار گرفتند. سنیان طرفدار انتخابی بودن خلیفه بودند [۵۹] و بعدها به همین نام «سنیان»<sup>۳</sup> یا «اهل سنت و جماعت» خوانده شدند.

پایه گذار تشیع عبدالله بن سبا بوده [۶۰] و وی نیز مانند ابوذر در عهد خلیفه عمر تبلیغ و دعوت می کرده. روایت است که ابن سبا یهودی از یمن بوده که اسلام آورده و کتب دینی یهود و مسیحی و مسلمان بسیار خوانده بوده و مباحثات منتهی را دوست می داشته. ابن سبا می گفت که هر يك از پیامبران بزرگ پیشین، معاون یا نماینده مخاری از طرف خود داشتند که وصی (عربی) نامیده می شد: مثلاً موسی، هارون را و ارمیای نبی، یاروخ را و مسیح، پطرس حواری را وصایت داده بودند. و «وصی» محمد (ص) - که همسنگ اوصیای پیامبران پیشین باشد - جز علی کسی نتواند بود. ابن سبا واضح موضوع «رجعت» (از کلمه عربی «رجع - یعنی بازگشت») پیامبر نیز هست و این نظریه را به یکی از جاهای قرآن مبتنی ساخته<sup>۴</sup>. ابن سبا می گفت که همان گونه که عیسی باید بازگردد محمد (ص) نیز بازگشت دارد. بطوری که ولهاوزن می گوید اصل «رجعت» در نظر غلات شیعه<sup>۵</sup> با اصل بازگشت و احیای محمد به صورت علی و حلول روح علی در ائمه بعدی توأم شد و جوش خورد. عبدالله بن سبا، سلف غلات شیعه بوده است و فقط به اعلام حقوق علی اکتفا نکرده تقریباً برای وی مقام الوهیت قائل شده بود.

نارضایی عامه مردم به صورت غلو در ابراز ابدلاری به علی، در آمد. داماد محمد (ص) نه تنها مورد احترام شیعیان - که غلات ایشان وی را به درجه خدایی رسانده بودند - قرار گرفت، بلکه سنیان نیز بعدها وی را بزرگ داشتند و پس از مرگ به صورت پهلوان افسانه درآمد. علی در پایان دوران حکومت عثمان خیلی بیش از ۵ سال داشت. مردی بود اصلع، چهارشانه و گنگگون با محاسنی بلند و سفید و چشمانی بس درشت و سیاه و نگاهی سخت<sup>۶</sup>.

علی پرورده محمد (ص) و عمیقاً به وی و امر اسلام وفادار بود. او یکی از شش نفری بود که از میان همه به محمد نزدیکتر بودند و یکی از ده تن صحابه بود که پیامبر در زمان حیات خویش

۱- درباره خوارج به همین نصل - بعد - رجوع شود. ۲- رجوع خود به

J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien...

۳- از کلمه «سنت» (رجوع شود به فصل ۴). ۴- قرآن، سوره ۲۸، آیه ۸۵ «ان الفی فرض علیک القرآن

لرادک الی ماد» (آنکه قرآن را بر تو فرض کرد تو را به رجعت نهایی خواهد رسانید). ه- درباره

غلات شبه رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب. ۶- مسعودی، «تنبیه» ص ۲۹۷ و بعد

جنت را پایشان نوید داده بوده [۶۱].

علی تا سرحد شور و عشق پایند دین بود. صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خرده گیر بود. از نامجویی و طمع و مال پرستی به دور بود. و بی شک مردی دلیر و جنگاوری باشهامت بود.

علی در نبرد بدر و احد شرکت جست و در پیکار اشیر ۱۶ زخم برداشت و خلاصه تقریباً ده همة غزوها رزم کرد و با محمد (ص) بود. دلیرهای وی در جنگ، بعدها بصورت افسانه درآمد و قصهها درباره آن پرداختند.

علی هم مردی سلحشور بود و تمام صفات لازمة اولیاء الله در وجودش جمع بود (کرامات فراوان از وی نقل می کردند)، ولی بالکل از صفات ضروری يك رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود [۶۲]. غلو در خرده گیریهای اخلاقی که ناشی از هلال دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خلائق، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می داشت و گرایش به مدارا در نهادش ایجاد کرده بود.

عقل او که کاملاً تابع افکار دینی وی بود به کندی تصمیم می گرفت و باستی بیشتری به اجرای تصمیمات می پرداخت. ترس از اینکه به افتخار طلبی شخصی و خودخواهی متهم شود، غالباً وی را از شدت عمل و اجرای تصمیمات سخت علیه دشمنانش باز می داشت. علی در نظر شیعیان که توان گفت، اورا حتی بیش از محمد (ص) بزرگ می داشتند [۶۳] نه تنها امام بلکه پهلوان رولی الله و مجاهد سلحشور کامل اسلام بود.

برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی، می گفتند که گویا مذهب شیعه را ایرانیان به وجود آوردند و تشیع تمیرگونه ای بود از اسلام در نظر ایرانیان و «واکش روح ایرانی در برابر عرب بود» (کارادو، ر. دوزی). آ. میولر نیز چنین نظری داشته است.

این عقیده از يك اندیشه به ظاهر علمی، ولی کاذب، که در مغزهای دانشمندان اروپایی ریشه دوانده بود ناشی شده است، دایر بر اینکه معتقدات و ایده‌ئولوژیهای بشری طبیعت نژادی دارند و «دینهای نژادی» وجود دارد. اینان در عین حال مفهوم نژاد، یعنی نوع مشخص و موروثی را، از لحاظ مردم شناسی، با قوم، یعنی مردمی که از لحاظ فرهنگ و تربیت اشتراك دارند و متشابهند، مخلوط و اشتباه می کنند. بدین سبب گرایشی در ایشان پدید آمد که مذهب اسلامی سنی را «کیش نژاد عرب» و اسلام شیعی و صوفیگری را «دین نژاد ایرانی» یا «واکش روح ایرانی در برابر عربیت» بخوانند. اما دو واقع در تاریخ بشر ادیان نژادی وجود نداشته است، همچنانکه بر روی

۱- مثلا مسودی (۵ مروج) مجلد ۴، ص ۳۷۶ می گوید که علی در همدستین (۶۵۷/۳۷) درباره این نبرد به بعد رجوع شود) در يك روز ۵۲۳ تن از دشمنان را از پای در آورد.

هم و بهطور کلی معتقدات نژادی هم وجود نداشته و ندارد. تاریخ مسیحیت و مانویت و اسلام و کیش بودایی نشان می‌دهد که این ادیان التقاطی، بر پایه اشتراک اجتماعی و فرهنگی آدمیان انتشار یافتند و برای زمانی بعید در میان اقوام و نژادهای مختلف استوار گشتند و جریانات و شعب داخلی این ادیان با هیچ‌گونه ویژگیهای روانی فلان یا بهمان قوم و، به‌طریق اولی، نژاد بستگی ندارد. ضمناً از لحاظ تاریخی نیز فرضیه منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است و اکنون می‌توان این نظریه را کاملاً رد شده شمرد. و لهاوزن خاطر نشان می‌کند که نخستین شیعیان از «موالی» (ایرانی) بوده بلکه عرب بودند... در واقع اصل «رجعت» پیامبران، نخستین بار در میان یهودیان پیرو نورات پدید آمد (اعتقاد به رجعت الیاس و خنوخ) و از آنجا به مسیحیان رسید (یحیی تعمید - دهندار! همان الیاس می‌دانستند که بازگشته). و لهاوزن معتقد بود که اندیشه وجود يك پیامبر - سلطان که نماینده قدرت مطلقه خداوند در روی زمین است از یهود به اسلام رسیده... بعدها مذهب مزبور و به‌ویژه اصل «نور محمدی» امامان - اخلاف محمد - و بخصوص اصل «رجعت» (به یونانی «پالین گیمیس») و اندیشه «تناسخ» (به یونانی «متام پیسخوس») پیامبران که مورد اعتقاد غلات شیعه بود در زمینه اسلامیت و عربیت نشوونما یافت و ضمناً برخی از افکار فلسفی یونانی را نیز جذب کرد.

بعدها فرق‌گوناگون شیعه، چه در ایران و چه در محیط عربی و ترکی، رواج یافتند و مذهب سنی، برعکس هم در محیط عربی و هم ترکی و هم ایرانی انتشار یافت. از قرن دهم تا پانزدهم میلادی (چهارم تا نهم هجری) مذهب سنی (به‌ویژه میان ثنودالها و شهرها) و شیعه، هر دو در ایران رواج داشت (مذهب شیعه به‌ویژه میان مردم روستا و قشرهای پایین شهرها).

اکنون باز می‌گردیم به وقایع زمان خلیفه عثمان. در فاصله سالهای ۵۳ تا ۵۵ و ۶۵ (۳۳ و ۳۵) تارضایی عامه خلق از عثمان افزایش یافت. برخی از افراد طبقه اطراف، مهاجران قدیمی، نیز علیه وی بودند زیرا از اینکه هواخواهان بنی‌امیه، ایشان را از زمامداری و امور حکومت دور کرده بودند ناخشنود بودند. طلحه و زبیر نیز به ناراضیان پیوستند.

دوماه شوال ۳۵ (آوریل ۶۵۶م) گروهی مسلح از کوفه و بصره و مصر به بهانه اعمال حج عمره به سوی مکه آمدند در کنار دروازه آن شهر اردو زدند. مالک اشتر فرماندهی گروه کوفی را به عهده داشت. این «ژانر» بیشتر از قشرهای پایین جامعه بودند، و روحیه تشیع در میان ایشان رواج داشت. و بمساعدت علی امیدوار بودند، ولی وی تردید [۶۴] به خرج داد. طلحه و زبیر چنین وانمود می‌کردند که بیطرفند ولی در باطن ناراضیان را تحریک می‌کردند. اشراف مخالف بنی‌امیه از اینکه ناراضیان را به مدینه راه دهند بیم داشتند و فقط می‌خواستند از ورود و حضور ایشان در دروازه

مدینه استفاده کرده خود زمام امور ملك را به دست گیرند.

جزئیات جریان بعدی وقایع روشن نیست، زیرا متقدمترین منابعی که حوادث مزبور را شرح داده‌اند مربوط به زمان عباسیاند - یعنی در عهدی نوشته شده‌اند که نظر دشمنی باین امیه و خصوصت بانقش ایشان در تاریخ خلافت در اوج شدت بوده است. بدین سبب نمی توان به یفرضی منابع مزبور، اطمینان کامل داشت (۶۵) طبق نوشته‌های مزبور، عثمان به وسیله علی باناراضیان وارد مدینه گردید و وعده داد که موجبات شکایت ایشان را رفع کند و حکام و والیان ایالات و نواحی را موزول سازد. ولی در همان اران، عده‌ای از گروه مصری سند مهمی را به دست آوردند و آن نامه‌ای بود از طرف عثمان، و بمهر وی، خطاب به ابن ابی سرح والی مصر. عثمان در آن نامه به حاکم مزبور دستور داده بود که بانیان شورش و عصیان را بمحض بازگشت بمصر بازداشت کرده پاها و دستهای ایشان را قطع کند افراد گروههای مسلح که از این غلذ و حیانت سخت بر آشفته شده بودند، قیام کرده وارد شهر شدند و خانه عثمان را محاصره کردند و خواستند که وی از حکومت کناره گیری کند. عثمان سر بلز زد. قیام کنندگان اسیدوار بودند که عثمان را آن قدر در محاصره نگاه دارند تا بر اثر گرسنگی حاضر به استعفا شود. پس از هفت محاصره خانه خلیفه، در روز ۱۸ ذیحجه سال ۳۵هـ (= ۱۷ ژوئن ۶۵۶م) در مدینه شایع شد که نیروهای مسلحی از طرف والیان بصره و دمشق اعزام شده به یاری عثمان می آیند. دیگر سستی و تأخیر جایز نبود. قیام کنندگان از راه بام خانمهای همایه به خانه خلیفه هجوم بردند و نگهبانان وی را متفرق کرده سرانجام او را به قتل رساندند.

علی و طلحه و زبیر کوشیدند تا هر گونه ظن شرکت خویش را در عمل قائلان عثمان بر طرف و رد کنند. مصریانی که به مدینه آمده بودند خلافت علی (ع) را پیشنهاد کردند. کوفیان و بصریان و سرانجام مدنیان به ایشان پیوستند. ولی چیزی نگذشت که طلحه و زبیر به مکه گریخته لوای عصیان بر افراشتند و «ام المؤمنین» عایشه که زنی جنی بود از ایشان پشتیبانی کرد. سردار سعد بن ابی وقاص نیز از بیعت با علی امتناع کرد. ولی آنچه جوای هواخواهان علی خطرناکتر شمرده می شد، این بود که معاویه بن ابی سفیان والی شام (سوریه) - که طرفداران اشراف اموی گرداگرد وی جمع شده بودند - از بیعت با علی (ع) سر باز زد و طبعه وی وارد عمل شد و متهمش کرد که در قتل عثمان شرکت داشته. معاویه شعار «خویشاوهی عثمان» را علم کرد...

آنگاه طلحه و زبیر بصره را سخر کردند. لشکریان علی پس از تأخیر، در دسامبر سال ۶۵۶م (آخر پاییز سال ۴۶هـ) بمسوی بصره به حرکت در آمدند. علی (ع) مخالفان را در نزدیکی این شهر شکست داد. عایشه به سارث در آمد ولی علی (ع) وی را محترمانه آزاد کرد. طلحه زخمی مهلك برداشت و زبیر به هنگام گریز هلاک شد. بدین طریق گروه مزبور که به بخشی از مهاجران قدیمی متکی بود تا رومار گشت. علی (ع) وارد بصره شد.

در ماه صفر سال ۸۳۷ (ذوئیه ۶۵۷ م.) در صفین، جنوب رقه، بر رود فرات، لشکریان علی با سپاه شام و عرب معاویه، که عمرو بن العاص نیز بدان پیوسته بود، تلافی کردند. در روز دوم پیکار، جناح راست (مینة) لشکر علی تحت فرمان مالک اشتر، و قلب لشکر تحت فرمان شخص علی، لشکریان معاویه را شکست دادند. در میان لشکر علی (ع) عده‌ای «قراء» که قرآن را از بر بودند وجود داشتند. اینان جنگیانی متعصب و فعال و دلیر بودند<sup>۱</sup>. معاویه راحیله عمرو بن العاص از شکست کامل و نهایی نجات داد؛ به این معنی که امر کرد بر سر نیزه‌های لشکریان قطعات قرآن نصب کنند و «کتاب الهی» را حکم قرار داد. علی (ع) تیرد را متوقف ساخت و دد تحت فشار مشاوران خویش (که بعضی از ایشان مانند اشعث بن قیس و ابوموسی اشعری در نهان شخصاً با علی مخالف بودند) با مذاکره موافقت کرد.

تردید و گرایش وی و سران دسته او به سازش [۶۷] علی را از پشتیبانی عامه مردم محروم کرد. ناراضیان شعار «لا حکم الا لله» را علم کردند. ایشان معتقد بودند که حکم الله صادر شده زیرا علی (ع) بر معاویه پیروز گشته است. به عقیده ایشان پس از آنچنان پیروزی، مذاکره با دشمن به منزله «مخالفت با حکم خداوند» بود. عامه مردم میل نداشتند با فرقه اشراف اموی سازشی صورت گیرد و این عدم تمایل خویش را با تعابیر دینی بیان می کردند. ۱۲ هزار نفر از لشکریان که از علی (ع) مایوس شده بودند، اردوگاه وی را ترک گفته و در نزدیکی نهر وان - در عراق - نزدیک شاخه‌ای جبال زاگروس اردو زدند. و عبدالله بن وهب را که سپاهی عادی و ساده‌ای بود به خلافت برگزیدند.

بدین طریق در اردوگاه هواخواهان علی (ع) تفاسق افتاد. پیگیری ترسین مینان اداة قشرهای پایین اجتماع، که نه به خاطر منافع علی (ع) و خانوادة علوی مبارزه می کردند بلکه برای برابری همه مسلمانان علیه حکم فرمایی فرقه اشراف اموی برخاسته بودند، از علی جدا شدند [۶۸]. در اسلام شاخه جدید و مستقلی به نام خارجیان (به عربی «خوارج» که جمع «خارجی» است و از ریشه خروج - به معنی «بیرون شدن»، «قیام کردن») یا «خروج کنندگان» و «قیام کنندگان» پدید آمد. خارجیان نیز از آغاز نهضت، حزبی سیاسی بودند و فقط به‌صورت فرقه‌ای منفعی درآمدند. ما درباره اصول تعلیمات و اهمیت تاریخی ایشان زین پس سخن خواهیم گفت.

نام «شیعیان» از آن زمان مختص کسانی گشت که به علی و اخلاف او و فکر موروثی بودن امامت و قادار ماندند...

از نظر هواخواهان معاویه پیشنهاد مذاکره بهانه‌ای بود برای دفع الوقت و اختتام فرصت.

۱- روایت است که ۷۵ تن از شرکت کنندگان در تیرد «بدر» در ردهب هواخواهان علی پیکار می کردند [۶۶].

جنگ داخلی تجدید شد (سال ۴۵۸/۸۴۸) ولی علی (ع) مجبور شد نخست متوجه خوارج شود (مشاوران وی چنین می‌خواستند) و اردوگاه ایشان را در نهروان نابود سازد. لیکن فرقه خوارج نابود نشد. آشتی و صلح میان شیعیان و خارجیان از آن زمان محال گشت. علی (ع) به هنگام خروج از مسجد کوفه به ضرب شمشیری که ابن ملجم خارجی، بر سر او وارد آورد زخمی شد و بعد از دو روز بدرود جهان گشت. (۱۷ [یا بنا بر مشهور ۱۹] رمضان سال ۴۰/۸۴۰ تا ۲۴ ژانویه ۶۶۱م) پیش از آن تاریخ، خلافت معاویه در بیت المقدس (اورشلیم) اعلام شده بود.

کفه ترازوی پیروزی در جنگ داخلی، طی دو سال اخیر، به نفع بارزی به طرف معاویه متمایل بود. این جنگ پس از قتل علی (ع) متوقف گشت. حسن فرزند ارشد علی که شیعیان وی را امام دوم می‌شناختند مردی بود سلیم النفس. وی موافقت‌نامه‌ای با معاویه منعقد کرد و از حقوق خویش استکفاف نمود (۶۹) و در عوض مبلغی گزاف و املاکی وسیع (بعضی معادل دو میلیون درهم) [۷۰] اخذ کرد و در مدینه مکان گرفت. معاویه همه مخالفان خویش را عفو کرد (۷۱) وی را در سراسر قلمرو خلافت به سمت خلیفه شناختند (از ۶۶۱ تا ۶۸۰م حکومت کرد، ۴۱ تا ۸۶). معاویه شام (دمشق) را به عمران پایتخت خویش برگزید، زیرا تکیه‌گاه اصلی حکومت وی قبایل عربی بودند که بمسوریه نقل مکان کرده بودند. در زمان حکومت دودمان امیه (۶۶۱ تا ۷۵۰م/۴۱ تا ۸۳۲م) خلافت مبدل به جامعه دوران متقدم فتوالتی یا حفظ شیوه‌های زندگی پادشاهی و برده‌داری (در میان صحرائشیمان عرب و ایران و جز آن) گشت. امویان دولتی غیر دینی ایجاد کردند و این خود مخالفت هواخواهان دولت دینی را اعم از مهاجر و انصار برانگیخت. مدینه مرکز مخالفان بود.

خطرناکترین مخالفان دایمی امویان کماکان شیعیان و خارجیان بودند. سیاست داخلی بنی‌امیه، بر فشار و ستم بر توده‌های مردم و نابرابری مبتنی بود، آن هم نه تنها میان مسلمانان و اهل‌ذمه (غیرمسلمانان)، بلکه میان مسلمانان غیر عرب و عرب نیز قریباً قائل بودند. و اعمال این سیاست بارها باعث خروج و قیام مردم شد. قیامهای خوارج همیشه منتهی به توده‌های مردم، یعنی کشاورزان و فقیرترین بدویان و پیشوران شهری و بردگان مسلمان و همچنین اهل ذمه بود. اما راجع به شیعیان با اینکه، چنانکه گفته شد، برخی از سران ایشان و اطرافیان آنان از زمین‌داران کلان بودند، با این حال چون این بزرگان درجهت مخالفین بودند از دستگاه دولت اموی برکنار شدند و با آن دولت دشمنی می‌ورزیدند، شیعیان در موارد عدیده توانستند در عامه مردم مؤثر واقع شوند و خلقی را به مبارزه و امر خویش جلب کنند.

گرچه نخستین شیعیان همگی عرب بودند ولی در زمان امویان بسیاری از «موالی» به ویژه در عراق و ایران به ایشان پیوستند. موالی می‌گوشیدند از وضع و تسامعیت تحقیرآمیزی که در برابر قبایل عرب داشتند رهایی یابند و حقوق مساوی با اعراب به دست آورند. شیعیان نیز

حصول این مقصود را به ایشان نوید می‌دادند.

مرگمخلیقه معاویه اول (۶۸۰م/۵۶۱ه) موجب آغاز فعالیت مخالفان امویان گشت. بخشی از ساکنان کوفه نمایندگانى به‌مکه نزد حسین بن علی (ع) فرستادند. شعیان وی را (پس از مرگ برادرش حسن (ع)، امام دوم، در ۶۶۹م/۵۴۹ه) امام سوم می‌شناختند و از وی دعوت کردند تا به کوفه آمده قیام علیه یزید بن معاویه را رهبری کند. حسین (ع) با گروه کوچکی حرکت کرد و مسلم بن عقیل سرعم خویش را پیشاپیش فرستاد. ولی عبیدالله بن زیاد، حاکم کوفه، ناپره شورش شعیان کوفه را در نطفه خاموش کرد و مسلم پیش از رسیدن به کوفه هلاک شد [۷۲]. حسین (ع) این خبر غم‌انگیز را در بین راه شنید ولی نخواست بازگردد. بخشی از سلحشوران وی را ترك گفتند. او به همراه عدهٔ قلبی که وفادار مانده بودند در محل بی‌آب کربلا [۷۳]، نزدیک کوفه، اردو زد. سرانجام فقط هفتاد نفر با او باقی ماندند و در این شمار ۱۸ تن از سرعمان [۷۴] وی نیز آمده‌اند. زنان و کودکان ایشان نیز در اردوگاه بودند. عمر بن سعد بن ابی وقاص<sup>۱</sup> سردار اموی با چهار هزار مرد جنگی به کربلا آمده اردوگاه حسین بن علی را محاصره کرد. عمر از حسین (ع) خواست که تسلیم شده سرنوشت خویش را به یزید بپارد، ولی حسین (ع) خواست او را بی‌پاسخ گذاشت. يك هفته تمام کسان حسین از تشنگی در رنج بودند. بنا به گفته طبری، هنگام غروب ۹ محرم سال ۶۱ه (۹ اکتبر ۶۸۰م) حسین وصیت کرد و آخرین دستورات را صادر نمود و باقی شب را به نماز [۷۵] برگزار کرد. بامداد روز دهم محرم پس از ادای نماز بامداد به طور جماعت، حسین در برابر دندگان زنان و کودکان گریان به اتفاق جنگیان خویش برای نبرد با دشمن شافت. در آغاز هیچک از مردان رزمی خلیفه به او حمله نکرد، زیرا کسی نمی‌خواست به اتهام زشت قاتل نواده پیامبر بودن مشهور شود. ولی زنان پس [که عمر سعد تیری به سوی حسین رها کرد] همه یکجا به او هجوم کردند تا مشولیت قتل لوث شده میان همه تقسیم شود و کسی قاتل مشخص نیابد. حسین در یکبار نابرابر پس از آنکه ۴۳ زخم نیزه ۳۴ زخم شمشیر بر او وارد آمد از پای درآمد. هر زمان وی نیز کشته شدند و سرهای بریدهٔ ایشان به شام (دمشق) برای یزید ارسال شد. یزید ظاهراً اظهار کرد که فرمان قتل حسین را نداده بوده و چنین وانمود کرد که از این واقعه متأسف و متأثر است. و زنان و کودکان اسیر حسین و خویشاوندان وی را آزاد کرد و اجازهٔ بازگشت به مدینه داد.

واقعهٔ غم‌انگیز کربلا تأثیر عمیقی در معاصران کرد. بیان شعیان آیین یزدگداشت امام سوم،

۱- لردک یکی از سحابةٔ سرور و سردار لاسی که ایرانیان را در قادیسه شکست داد. ۲- رجوع نمود به:

J. Wellhausen Die religiös - Politischen Oppositionspartelen ۶۱-۶۷ص

هم از او: ص ۸۹-۹۲ Das Arabische Reich

ص ۱۳۲ وبت، H. Lammens "Etudes sur le règne du calife Mo'awiya I



که شهید شده بود به وجود آمد. و کربلا یا مرقد حسین یکی از اماکن بزرگ متبرکه و زیارتگاه شیعیان گشت.

مقارن همان زمان، مردم مدینه نیز علیه امویان خروج کردند (۶۸۰/۶۶۱) عبدالله بن زبیر (فرزند زبیر مشهور پیش گفته که از صحابه بود) در مکه قیام کرد و به خلافت اعلام شد. لشکریان او در عراق نیز وارد عمل شدند. و این قیام فقط در سال ۶۹۲/۷۷۳ فرونشاند شد... یو. ولهاوزن معتقد است که موثق ترین مرجع و مأخذ برای مطالعه دوران مقدم شیعه همانا تألیفات ابومخنف است.<sup>۱</sup> ابومخنف یکی از شاگردان شاگردان صحابه پیامبر و گردآورنده حدیث بود که در سال ۷۷۴/۱۵۸ هـ درگذشت. تألیفات وی در دست نیست [۷۶] ولی بخش اعظم آن در تاریخ طبری محفوظ و منقول است.

چیزی از شهادت حسین (ع) نگذشت که در کوفه صدتن از شیعیان گرد آمده اتحادیه‌ای بخشی تشکیل دادند. سن هجریک از ایشان از شصت سال کمتر نبود. سلیمان بن مُصره، که یکی از صحابه قدیم بود، شیخ و بزرگنشینان بود. شعار ایشان «خونخواهی حسین» بود. کار این اتحاد بسرعت بالا گرفت. در ماه نوامبر سال ۶۸۴ (اواسط پاییز سال ۶۵ هـ) چهار هزارتن از قیام کنندگان به کربلا رفتند و سپس از فرات گذشته عازم ریشته [۷۷] شدند، ولی در آنجا شکست خورده تقریباً همه نابود گشتند (ژانویه ۶۸۵/م اول زمستان ۶۶ هـ).

گذشته از سلیمان بن مُصره، مختار بن ابی عید ثقفی که از بزرگان عرب و از قبیله ثقیف بود وارد عمل شده بود. وی در کوفه خانه‌ای و نزدیک آن شهرملکی داشت. وقتی که خبر حرکت امام حسین (ع) به طرف کوفه به او رسید، ۶۰ سال داشت و «موالی» را (که در این مورد از روستایان مقید به زمین بودند) گرد آورد و به استقبال حسین رفت. پس از واقعه هائله کربلا مختار بازداشت شد. و پس از آزادی به کوفه بازگشت و به تبلیغ مذهب شیعه پرداخت و گفت که نماینده پسر سوم علی (ع) یعنی محمد بن الحنفیه است. محمد حنفیه (تولد در سال ۶۳۷/۱۱۶ هـ، وفات به سال ۷۰۰/۵۸۱) پسر علی (ع) بود ولی نه از فاطمه، دختر پیامبر، بلکه از زن کیزی از قبیله عربی حنفی<sup>۲</sup> و بدین سبب او را ابن الحنفیه خوانده‌اند. روایت است که ابن برادر ناتنی حسین واجد استعدادهای برجسته و نسبت به امر شیعه بسیار وفادار بود. پس از شهادت حسین (ع) بخشی از شیعیان که مختار در رأس ایشان قرار داشت ابن الحنفیه را به امامی شناختند زیرا که در میان اولاد علی شخص شایسته دیگری وجود نداشت (فرزندان حسین هنوز صغیر [۷۸] بودند). ولی اکثر شیعیان با اینکه محمد بن الحنفیه را بزرگ می‌داشتند، با این همه وی را به

۱- Wellhausen Die religiös-Politische Oppositionsparteien ۶۷-۶۸ ص

۲- این کیزی از قبیله حنفیه است که از طرف قبیله حنفی پشتیبانی می‌شد به رسم فنیست سبب علی همه بود. (۷۲۳/۱۱۲ هـ)

امامت نمی‌شناختند زیرا مادد او دختر پیامبر نبود. بعدها هواخواهان او فرقه خاصی از شیعه را که به کسانیه معروف است تشکیل دادند<sup>۱</sup>.

ددا کتبر سال ۶۸۵ م (اول پاییز ۶۶۶ هـ) شیعیان در شهر کوفه که در آن زمان تحت اشغال لشکریان عبدالله بن زبیر - ضد خلیفه - بود شورش کرده شهر را گرفتند. مختار عملاً پیشوایی این قیام را داشت و در مساجد تبلیغات می‌کرد و می‌گفت که مضمون آن گفته‌ها را جبرئیل بعوی الهام می‌کند [۷۹]. مختار فرماندهی نظامی را به ابراهیم، فرزند مالک اشتر، سردار نامی خلیفه‌علی امیرالمؤمنین (ع)، سپرد و وجوه خزانه را که در کوفه به‌دست آورده بود میان قیام‌کنندگان تقسیم کرد (به‌هریک از ۵۰۰ تا ۲۰۰ درهم رسید)، مختار بسیاری از قاتلان حسین و طرفداران بنی امیه را اعلام کرد. ابراهیم در بخش‌هایی عراق به فتح نمایانی نایل آمد و بر لشکریان بنی امیه غلبه کرد (در محرم سال ۸۶۷ هـ اوت ۶۸۶ م) ولی طرفداران مختار به‌دو گروه تقسیم شدند. یکی گروه اشراف عرب و دیگر گروه «موالی» که در واقع ایرانی بودند. افراد گروه اخیر الذکرا از قشرهای پایین جامعه بودند و شعار برابری همه مسلمانان را علم کردند. مختار جانب این گروه را گرفت و به این طریق اشراف از او روی برگردانده اندکی بعد به‌نهضت خیانت ورزیدند. لشکریان شیعه در حوالی بصره از لشکریان ضد خلیفه، یعنی عبدالله بن زبیر<sup>۲</sup>، شکست خوردند و سپاهیان اخیر الذکر پس از آن وارد کوفه شدند. مختار و طرفدارانش در قلعه شهر کوفه متحصن شدند و چهار ماه محاصره را تحمل کردند و سرانجام از قلعه بیرون آمدند و مختار در تبرد کشته شد (آوریل ۶۸۷ م / اول بهار ۸۶۸ هـ).

محمد بن الحنفیه در برابر قیام مختار حالت انتظار و ابهام به‌خود گرفت. یعنی به عراق نرفت و به قیام‌کنندگان نپیوست ولی از ایشان جلاهم نشد...

با اینکه ابن الحنفیه پیشوای یکی از گروه‌های خاص شیعه شمرده می‌شد تا آخر عمر فعالیت (سال ۷۰۰ م / ۸۳ هـ) بی‌روز تعداد و به‌همین سبب مورد تعقیب امویان قرار نگرفت.

همزمان با قیام شیعیان، نهضت شورش‌ی نیرومندتری از طرف خوارج وقسوع یافت. در صفوف قیام‌کنندگان، بنویان فقیر و کشاورزان و پیشوران اعم از عرب و «موالی»، یعنی ایرانیان اسلام آورده، همچنین بردگان فراری از اقوام گوناگون وجود داشتند. ولی پیش از آنکه از این نهضت گفتگو کنیم درباره معتقدات خارجیان که در آخر قرن اول هجری (قرن هفتم میلادی)

۱- درباره کسانیه و عملیات ایشان رجوع شود به فصل دهم. ۲- که برادر ارمصب بن زبیر جانشین وی در ایران بود.

به‌طور کلی تکوین یافته بود، صحبت می‌داریم.

ماده اصلی تعلیمات خارجی عبارت بود از شناسایی تساوی همه مسلمانان. خارجیان معتقد بودند که دسرزمینهای گشوده توسط مسلمانان، مؤمنان باید براهل ذمه که پرداخت کنندگان خراج و مالیات سرانه هتد تسلط و حکومت داشته باشند و خود خراج و سرانه پردازند. ولی در داخل جامعه اسلامی باید مساوات کامل برقرار باشد. اراضی توحی فتح شده باید تعلق به جماعت (یعنی دولت اسلامی) داشته باشد. خارجیان نه تنها هواخواه مساوات حقوقی مسلمانان غیر عرب (موالی) و اعراب بودند، بلکه گرایشی به طرف آرمان و غایت مقصود برابری اجتماعی میان مسلمانان داشتند. تعلیمات خارجی در باره خلافت و امامت نیز با نظر سنیان<sup>۱</sup> و شیعیان<sup>۲</sup> فرق فاحش داشت. خارجیان عقیده داشتند که «امام - خلیفه» یعنی پیشوای روحانی و سیاسی جماعت دولت اسلامی باید انتخابی باشد و همه مؤمنان صرف نظر از منشا و ملیت خویش باید حق شرکت در انتخاب وی را دارا باشند. «امام - خلیفه» نباید فقط چنانکه سنیان معتقد بودند، از قبیله قریش انتخاب شود بلکه هر کسی را که شایستگی داشته باشد ولو «غلام حبشی» باشد می‌توان به خلافت انتخاب کرد. خارجیان برای لقب «امام - خلیفه» به هیچ وجه اهمیت فوق العاده دینی و قدسی مآبی قائل نبودند. در نظر ایشان «امام - خلیفه» نه آموزگار دینی بود و نه سلطان بلکه نماینده مختار «مؤمنان» و پیشوای نظامی و مدافع منافع جماعت شمرده می‌شد. جماعت او را انتخاب می‌کند و اگر امور را بد اداره کند، یا مطلق العنانی و سنگری پیش گیرد، یا به منافع جماعت خیانت کند و سود خویش را بالاتر از آن گیرد، جماعت می‌تواند وی را معزول و حتی محاکمه و میاست کند. خلافت نمی‌تواند در انحصار یک خاندان ویژه باشد. خارجیان عقیده داشتند که هر جماعت محلی، اگر روابطش با دیگر جماعات مقطوع باشد، می‌تواند برای خود «امام - خلیفه» ای برگزیند. و بدین منوال ممکن است در آن واحد چندین امام در چند نجا وجود داشته باشند. بدین سبب همه دهریان نهضت خوارج به نام امام و خلیفه و امیر «مؤمنان» خوانده می‌شدند و هیچ یک از اینان نیز قرشی نبودند. در واقع خارجیان معترف و معتقد بودند که قدرت عالی به جماعت مؤمنان تعلق دارد و خلیفه فقط مجری امر آن است و در برابر جماعت مسئول است.

خوارج دو خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر را خلیفه‌های قانونی می‌دانستند و عثمان را قبول نداشتند. به عقیده ایشان علی (ع) تا زمانی که بعدا کرده یا معاویه حاضر نشده بود (یعنی ده حکم الهی رضا داده بود) خلیفه قانونی شمرده می‌شد. خارجیان خلفای اموی و عباسی را بد رسمیت نمی‌شناختند و خلافت موروثی طویان را هم قبول نداشتند.

خوارج دشمنان آشتی ناپذیر بزرگان زمین‌دار مسلمان و مخالف وجود املاک خصوصی بزرگ بودند. ایشان اصولاً مخالف نابرابری اجتماعی در داخل جماعت بودند [۸۰]. برخی از خارجیان معتقد بودند که برده چون اسلام آورد باید بی‌دنگ آزاد شود و مسلمان نمی‌تواند برده باشد. بدین قرار نهضت خوارج از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) جریان یافت. بود متکی به عامه ناس و بین نظرهای سیاسی ریشه‌دار و اصولی برای آن زمان. خارجیان از دین، بیشتر و در درجه اول، برای توجیه نظریه سیاسی خویش استفاده می‌کردند.

در واقع خارجیان در مسائل دینی چندان فرقی با سنیان نداشتند، یعنی با صورتی که اسلام در دوران اولیه موجودیت خویش داشته. دورانی که هنوز «بدعت‌هایی که در میان مسلمانان سنی رایج شده بود وجود نداشته است». تفاوت چندان نداشتند. خارجیان اصل مخلوق نبودن قرآن را قبول نداشتند و اصالت سوره دوازدهم آن یا سوره «یوسف» را منکر بودند و دو اصل «اجماع» و «قیاس»<sup>۱</sup> را رد می‌کردند (برخی از خارجیان «اجماع» را قبول داشتند و «قیاس» را رد می‌کردند)، جز حج، زیارت محلی دیگر را جایز نمی‌دانستند و تقدیس اولیاء الله را حرام می‌شمردند. ولی در عوض به تدریج پرستش شهیدان «خارجی» در میان ایشان تکریم یافت، شهیدانی که به خاطر امر خوارج هلاک شده بودند. خوارج از لحاظ برگزاری دقیق روزه و نماز و تشریفات دیگر دینی و سختگیری در مسایل اخلاقی ممتاز بودند.

خارجیان می‌گفتند که شخص مسلمان چون مرتکب «گناه کبیره» شود دیگر «کافر» شمرده می‌شود و کسی که در حقانیت ایمان خویش شک کند نیز کافر است، و یک قدم نادرست ممکن است شخصی را از جماعت اسلامی خارج کند (یعنی در نظر خارجیان) و فقط پس از توبه در اجتماع و فعالیت شدید به سود جماعت می‌تواند به دایره اسلامیت بازگردد.

این تعلیمات دینی مبنایی بوده برای یک استتاج سیاسی: یعنی پیشوایان کاذب، و خلفای غیرقانونی که از اوامر «کتاب خدا» سرپیچی کرده باشند (یعنی از قرآن یا اصل حکومت دینی) - و قبل از همه امویان چنین بودند - مرتکب «گناه کبیره» شده و بنابراین دیگر «مؤمن» بعین نبوده و «کافر» و «مرتد» می‌باشند. و نه تنها نمی‌توان از ایشان اطاعت کرد بلکه باید با ایشان «جهاد» کرد و هر دشمنی که در این جهاد بدست خارجیان افتد باید به عنوان «مرتد» به قتل رسد. قتل مرتدان (به تعبیر وسیع همه مسلمانان غیرخارجی) که خارجیان نخست عملاً بدان اقدام می‌کردند بطحا بصورت اصلی دینی و اجباری «استعراض» یا «اعدام مرتدان» درآمد.

ابو مخنف سابق الذکر که گفته‌هایش در تاریخ طبری منقول است و محفوظ مانده، می‌گوید که به هنگام مرگ یزید (۶۸۳ م / ۸۶۴ هـ) چهار گروه یا فرقه قرعی در میان خارجیان پیدا شده

بودند که به نام یثویان گروهها نامیده می‌شدند بدین قرار: ازرقیان (یا به عربی «ازارقه»)، صفریان (به عربی «صفریه»)، یهیان (عربی «یهیه»)، اباضیان (عربی «اباضیه»).

ازرقیان از دیگر فرق خارجی سرسختتر، غلوکنده‌تر و آشتی‌ناپذیرتر بودند. بانی این فرقه فرعی، نافع بن ازرق شمرده می‌شود که به‌روایتی فرزند آهنگری یونانی بود که اعراب پدر وی را به اسارت گرفته بودند و برده کرده و زان پس آزادش کرده بودند. وی اصل قتل‌های دینی یا استعراض را به پایه استتاجهای شدید رسانید و معتقد بود که این اصل نه تنها در مورد دشمنان خوارج باید اعمال شود، بلکه نسبت به خارجیان غیرفمال که به هنگام «جهاد»، یعنی قیامهای خوارج، ددخانه می‌نشینند نیز اصل مزبور باید مجری شود. بدین سبب این ازرق از پیروان خویش مراعات و اجرای مواد زیر را می‌خواست: ۱/ با «خانه نشینان» قطع رابطه کنند. ۲/ همه کسانی را که به اردوگاه شورش وی نگریخته و پیوسته‌اند مرتد بشمارند. ۳/ همه کسانی را که وارد اردوگاه شورش وی می‌شوند مورد آزمایش (به عربی «محنه») شدید قرار دهند. وی می‌گفت که در جنگ با دشمنان دین نه تنها کشتن مردان بلکه قتل زنان و کودکان نیز جایز است.

خارجیان قرن اول هجری (هفتم میلادی) مبارزان آشتی‌ناپذیری بودند که علیه ظلمه قوم پیکار می‌کردند و متمگران را مرتد اعلام می‌نمودند. خوارج دلیرانی بودند که همیشه برای نثار جان در راه امر و مقصود خویش آمادگی داشتند. ایشان زندگی را در عرصه پیکار به بهای گرانی از دست می‌دادند و ایمان داشتند که تاوان خونشان نعمات و خوشبختیهای بهشت خواهد بود. یکی از ویژه‌گیهای مبارزه مسلحانه خارجیان این بود که زنان در آن شرکت می‌جستند. مخصوصاً ام‌حکیم زن قهرمان ازرقی (حدود ۷۱ تا ۷۴ هـ) افتخارات فراوان به دست آورد و مشهور شد. وی خود هنگام نبرد در جستجوی رسیدن به درجه شهادت بود و بانگ برمی‌آورد که «از شستن سرم و مالیدن روغن بر آن خسته هدم - آیا کسی اینجا نیست که مرا از این عمل شاق نجات دهد؟» عیدالله بن زید حاکم اموی، که بیرحمانه خارجیان را تعقیب کرده رنج می‌داد به منظور کاستن حرارت خوارج، فرمان داد نمشهای زنان را لخت کرده و برهنه در عرصه کارزار باقی گذارند.

شایان توجه است که ناسازگاری تعصب‌آمیز خوارج، به‌طور اعم و ازرقیان به‌خصوص، در مقابل همه مسلمانان غیرخارجی، در عین حال با مدارای فراوان ایشان در برابر یهود و مسیحیان توأم بود. است. و ازرقیان می‌گفتند که یهود و نصاری به تعلیمات پیامبران خویش یعنی موسی و عیسی<sup>۲</sup>

۱- بلادذی، ص ۵۶. به گفته دیگر منابع این ازرق عرب و ازلیله تمجید یا بکر بوده. ۲- خوارج آن دوران موسی و عیسی را هم برابر با محمد (ص) می‌شمردند.

خیانت نورزیدند و به این سبب اصل قتل مرتدان شامل حال ایشان نمی‌گردد. حتی برخی از پیشوایان خوارج معتقد بودند که باید یهودیان و مسیحیان را با مسلمانان (خارجیان) متساوی-الحقوق دانست به شرط اینکه محمد (ص) را به پیامبری بشناسند و فقط قید کنند که «محمد برای اعراب پیامبر بود نه برای ما».

اباضیه معتدترین فرقه خوارج بود و نام این فرقه از عیدالله بن اباض مأخوذ است که در نیمه دوم قرن اول هجری (هفتم میلادی) می‌زیست. اباضیه علیه تعصبات مفرط ازرقیان و به ویژه برضد قتل اجباری همه غیرخارجیان به عنوان مرتد که مورد نظر ازرقیان بود قیام کردند. اباضیه با اینکه خلافت را غیرقانونی می‌شمردند با این وصف نسبت به خلافت اموی بر خلاف ازرقیان آهسته ناپذیریشان پی‌گیر نبود.

بزرگترین قیام خارجیان ازرقی در عراق - قیامی که در همین حال علیه خلیفه اموی عبدالملک و برضد دشمن وی یا دضد خطبه عبدالله بن زبیر و همچنین شیعیان متوجه بود - ۱۳ سال طول کشید (از ۶۸۴ تا ۶۹۷/۶۵۷ تا ۷۷۸). نواریخی که در منابع، ذکر شده تا حدی مغشوش و ضد و نقیض یکدیگر است. در اینجا نواریخی را که یو. ولهاوزن مشخص کرده به کار می‌بریم.<sup>۱</sup> قبل از این قیام خارجیان چندین بار در بصره و کوفه خروج کردند (از سال ۴۱ هـ / ۶۶۱-۶۶۲) (در کوفه ۸۵۸-۶۷۷ م).

در سال ۶۸۲ هـ (۶۶۵) بصره و بخش سفلی عراق در دست عبدالله بن زبیر بود و ناحیه کوفه را شیعیان شورشی که مختار بن ابی عیید ثقفی (به گذشته رجوع شود) در رأس ایشان بود اشغال کردند و در بخش علیای عراق و جزیره لشکریان امویان مستقر بودند. ابن ازرق در رأس ۳۰۰ نفر فرار داشت که در ناحیه اهواز (در خوزستان) اردو زد. کانونهای خوارج شورشی در نقاط باتلاقی مشرق بصره و کرانه شرقی دجله (جوخه؟) و بر رود کارون قرار داشت. در سال ۶۸۴ هـ (۶۶۵) خارجیان توانستند در یمامه و بحرین نیز مستقر شوند. در ناحیه اخیر الذکر نجله بن عامر حتی از طرف خوارج به خلافت محل انتخاب شده بود. یکی از کارهای نجله این بود که ۴۰۰ نفر از بردگانی را که معاویه در اداسی خویش در یمامه اسکان داده بود آزاد کرد. خارجیان تا سال ۶۹۳ هـ (۷۷۳) در این ناحیه باقی ماندند.

در این میان نافع بن اذق در طی نبرد خونینی که نزدیک دولا ب برد رود کارون (عرب این رود را دجیل می‌خوانند) در گرفت هلاک شد (۶۶ هـ). ازرقیان به جای ابن ازرق، عیدالله بن ماحوز را به امامت و خلافت برگزیدند. بسیاری از ایرانیان که بیشتر روستایی بودند و علیه ستمگران، یعنی زمین‌داران عرب برخاسته بودند، به ازرقیان پیوستند. دشمنان ازرقیان ایشان را

«جمعی اوباش» می‌خواندند. ازرقیان در محل سلبری مشرف رود کارون، از لشکریان ابن زبیر شکست خوردند. (در اواسط بهار سال ۶۶۷ هـ / مه ۶۸۶ م) عیدالله بن ماحوز در شمار کشتگان ابن حرب بود. ازرقیان شهر اهواز را تخلیه کرده به کوه‌های زاگروس عقب‌نشستند. ایشان پس از آنکه در نبرد سابور (شاپور) در فارس باری دیگر شکسته شدند به کرمان عقب‌نشینی کردند. کرمان کاملاً در زیر فرمان ازرقیان بود و پایگاه دایمی ایشان گشت.<sup>۱</sup>

ازرقیان صفوف خویش را تکمیل و ضایعات را جبران کردند و مجدداً از طریق فارس و اهواز به سوی بصره روی آوردند. در بصره مصعب بن زبیر، برادر عبدالله بن زبیر، که او نیز ضد خلیفه بود با ایشان درگیر شد. ازرقیان به ناحیه مداین (طیفون) عقب‌نشستند و از آنجا از راه زاگروس باری دیگر به طرف ایران حرکت کردند و بعد از دستبرد زدند و چند ماهی اصفهان را محاصره کردند ولی از عهده تسخیر آن شهر بر نیامدند. در ماه مه ۶۸۹ م (اواسط بهار سال ۷۰ هـ) ازرقیان قطری بن فجاءه مازنی شاعر مشهور را کمردی بی‌باک بود به خلافت برگزیدند. وی جنگاوران اندکی را به کرمان برد. ازرقیان پس از استراحت و جبران ضایعات و تکمیل صفوف خویش مجدداً از رود کارون گذشته در کرانه شرقی شطالعرب رو بروی بصره اردو زدند. مهلب سردار مصعب بن زبیر، به محض شنیدن خبر شکست و هلاکت مصعب (پاییز سال ۶۹۱ هـ / ۷۲ هـ) جانب امویان را گرفت و این بار از طرف ایشان مبارزه با ازرقیان را دنبال کرد. ولی خلیفه عبدالملک فرماندهی را از او گرفت و به تناوب به دوتن از امویان داد. نخست به خالد و بعد به برادر وی عبدالعزیز. ازرقیان باری دیگر به کرمان عقب‌نشستند ولی در درازا با جرد (فارس) شکست فاحشی به عبدالعزیز وارد آوردند. وی بخش اعظم لشکریان خویش را از دست داد و با چنان‌شتایی فرار اختیار کرد که زوجه زیبای وی به دست ازرقیان افتاد (و ایشان او را طبق اصول خویش به قتل رسانیدند). ازرقیان فراریان را تعقیب و خوزستان را اشغال کردند و به کرانه شطالعرب رسیدند.

عملیات جنگی دنبال می‌شد و موقعت به تناوب گاه نصیب ابن و گاه آن می‌گردید. تا اینکه عبدالملک، حجاج بن یوسف را (در اواخر سال ۶۹۳ هـ / ۶۵ هـ) به حکومت نواحی شرقی خلافت منصوب کرد. حجاج سرداری داهی و مدیری فوق‌العاده فسی‌القلب و بیرحم بود و سیاست فتواری و اشرافی امویان را با شدت وحدت مجری می‌ساخت. و اینکه مورخان غربی از قبیل یو. ولهاوزن، و ک. بکر، و آ. لامنس به سنایش او پرداخته «آرامش عراق» و «خصب و نعمت» آن ناحیه را در شمار خدمات او برمی‌شمرند؛ تصادف محض نیست.

حجاج واقعاً قبا‌های مردم را در خون مستغرق ساخت و کارهای وسیعی در زمینه آبیاری

در رود (فرات و دجله) و حوضه رود کارون انجام داد و شهر واسط را بر شط فرات بنا نهاد. جمع مبلغ خراج عراق (که در نیمه اول قرن ششم میلادی، به ۲۱۴ میلیون درهم سر می زده، و در عهد عمر اول به ۱۲۰ میلیون تقلیل یافته بود و در زمان معاویه تا ۱۰۰ میلیون تنزل کرده بود) در زمان وی به ۱۲۰ میلیون درهم بالغ گشت. ولی سوی دیگر این فعالیت‌های «عمرانی» و «آرام کننده» وی به قرار زیر بود: کشاورزان غیر عرب (نو مسلمانان) خراجی را که سابقاً فقط از غیر مسلمانان و اهل ذمه اخذ می شد می بایست پرداخت می کردند. روستاییان می بایست مهری سربی به گردن آویزند که محل اقامت ایشان بر آن نقر شده باشد تا نشانند از ده به شهر رفته از زیر بار پرداخت خراج و کارهای اجباری مربوط به احبای نهرها و ساختمان شهرها و قلاع و عمارات دولتی خانه خالی کنند. روایت است که در مدت حکومت حجاج ۱۳۰ هزار نفر به دست دلاخیمان هلاک شدند و به هنگام مرگ وی ۵۰ هزار مرد و ۳۰ هزار زن در زندانها مجوس بودند. حجاج مهلب را به فرماندهی لشکریان اعزامی علیه ازرقیان منصوب کرد.

مهلب با نیرویی که از حیث شمار و تسلیحات بر ازرقیان برتری داشت ایشان را که به طرف فارس عقب می نشستند دنبال کرد و تا کازرون راند و در آنجا اردوگاه مستحکمی احداث کرد. ازرقیان پس از آنکه یکسال تمام سرگرم جنگهای اطراف سابور (شاپور) و استخر بودند، فارس را تخلیه کرده به کرمان (آغاز سال ۶۹۶ م / ۸۷۷) که از دیر باز در دست ایشان بود، عقب نشستند و جبرفت مرکز ستاد ایشان شد. یکسال و نیم دیگر هم مبارزه در آنجا ادامه داشت. حجاج به مهلب بدگمان شد که عدا جنگ را به درازا می کشاند تا مقام فرماندهی را حفظ کرده از دست ندهد. ولی ظاهراً مهلب حالت انتظار به خود گرفته و به بروز قحطی و امراض ساریه و نفاق در صفوف ازرقیان امید بسته بود. و در واقع هم در کرمان میان ازرقیان دوگانگی بروز کرد و دو گروه ایجاد شد؛ اکثر اعراب به این فجاءه و فادار ماندند و حال آنکه هشت هزار نفر از «موالی» (ایرانیان)، که بخشی از اعراب نیز به ایشان پیوستند، پیشوای جدیدی به نام عبدربه<sup>۱</sup> برگزیدند.

بنابر برخی اخبار دو پیشوا به نام عبدربه وجود داشته یکی صفیر و دیگری کبیر. میان دو گروه کار به زد و خورد های خونین کشید. این فجاءه به اتفاق اعراب و فادار به خویشن به طبرستان (اکنون مازندران) رفت. «موالی» که با عبدربه صفیر در کرمان باقی مانده بودند پس از مبارزه های ششماه از جنگیان مهلب شکست خورده، تقریباً همه نابود شدند (پاییز سال ۷۹۷ م / ۸۱۸۱). شاهان توجه است که در اردوگاه ازرقیان نفاق میان اعراب و ایرانیان - به رغم اصل مساوات همه «مؤمنان» صرف نظر از تعلق قومی و نژادی ایشان، اصلی که مورد قبول خارجیان بود -

۱- که به معنی «بنده خدای خود» است.



بروز کرد.

اعراب ازرقی که بطبرستان رفته بودند ظاهراً امید داشتند که مدتی مدید در آن ناحیه پر جنگل و کوهستانی استقرار یابند. ولی روستایان محل نسبت به ایشان حسن توجهی نشان ندادند، زیرا در آن زمان روستایان مزبور همه زرتشتی بودند. و ازرقیان جزیه (مالیات سرانه) هنگفتی برایشان بستند و آنانرا از خود رماندند. علیه ازرقیان مستقر در طبرستان لشکری فرستاده شد. ازرقیان در درهای منهدم و متفرق شدند و ابن فجاه هلاک شد. عیبه بن هلال، همراز ابن فجاه یادسته خویش به یکی از قلاع کوهستانی قوم سناه برد. ازرقیانی که در آن محل متحصن بودند محاصره شدند. و سرانجام بر اثر فحطی، از فرط گرسنگی و تباهی از قلعه بیرون آمده همه هلاک شدند (۴۶۹۷/ ۵۷۸).

پیش از قلع و قمع قیام ازرقیان، خوارج در بخش علیای شط دجله شورش کردند. بیست سال بود که پیشوای روحانی خوارج صفریه مطی، یعنی صالح بن مسرح، که در نظر ایشان از اولیاء الله بود، مشغول تبلیغ بود و مردم را دعوت می کرد که «به نام خداوند جهاد کنند و کین خوردند از حکومت متمکنان به خاطر جنایاتی که ایشان علیه مردم مرتکب شده اند، بخواهند و با امامان کاذب» (= امویان) و طرفداران خدانشناس ایشان حرب کنند. در اواسط بهار سال ۵۷۶ (مه ۴۹۵ م) خارجیان در داراب خروج کردند. در آغاز بیش از ۱۲ نفر نبودند ولی شمار ایشان به سرعت افزایش یافت. حجاج ۴ هزار سپاهی علیه قیام کنندگان گسیل داشت. صالح در بیکار گشته شد. شیب بن یزید شیانی که رهبری داهی بود جانشین وی گشت. وی شیوه‌ای جنگی را که از لحاظ قیام کنندگان با موفقیت آمیخته بود برگزید. به این معنی که خارجیان بر حسب وضع و موقعیت خویش گاه به صورت دستجات بسیار قابل تحرك و کوچک چریکی ۲۰۰-۱۰۰ نفری وارد عمل می شدند و گاه همه به یکدیگر ملحق شده با دشمن تیرد می کردند. خزائن دولتی غارت شد و وصول مالیات به خزانه موقوف گشت. در آن ایام خارجیان در عراق وسطی، بین کوفه و مداین و بخش جرخه، بر رود دجله که قدیمی ترین مرکز خوارج بود فعالیت می کردند. در تابستان سال ۴۹۶ م (۵۷۷ ه) خارجیان مداین را مسخر کرده در آنجا مستقر و استوار گشتند. حجاج به شتاب لشکری گرد آورد، ولی خارجیان نیروی او را متفرق ساختند و از شط فرات گذشته در جوار کوفه اردو زدند. حجاج نمی توانست به کوفیان، که نمی خواستند به خاطر او جنگ کنند، امید و استظهار داشته باشد. و ققط به یاری نیروی امدادی که از شام به او رسید خارجیان را دفع کرد.

در پاییز سال ۴۹۶ م (۵۷۷ ه) شیب که در دوپیکار تلفات بسیار به لشکر بانس وارد آمده بود تصمیم گرفت به کرمان عقب نشینی کند، تا در آنجا به ازرقیان پیوندد. شیب به هنگام عبور از رود کارون و انتقال لشکر خویش نفر آخری بود که خوارست از جسر بگذرد که ناگهان اسبش

دم کرد و شیب که زرمی سنگین بر تن داشت در آب افتاد و غرق شد.

بنابراین موجود، شیب بن یزید از لحاظ قامت و نیروی جسمانی و مردانگی بر همه هم‌زمان خویش مر بود. وی واجد صفت انساندوستی و نوع‌پروری نیز بوده، بارها اسیران را از عواقب قوانین خارجی‌ان سببی بر قتل مرتدان یا «استعراض» نجات داد و امکان فرار به ایشان می‌داد و هم‌زمانش بدین سبب منمش می‌کردند. می‌چیان عراقی خود در صفوف لشکر یان شیب دندامند ولی به وسایل گوناگون یاریش می‌کردند. او سود جو نیز نبود. يك پار پول را که بر قاطر بود و پس از تصرف خزانه سهم او شده بود از پشت اشتر به نهر افکند. در لشکر کشیها مادرش که اصلاً یونانی بود و در گذشته اسیر شده بود، و همچنین همسرش (که به هنگام حمله لشکر حجاج به اردوگاه خارجی‌ان در زیر حصار کوفه هلاک شد) همراهیش می‌کردند. پس از مرگ شیب قیام خارجی‌ان به سرعت فرو نشانده شد. (۵۷۸/۴۶۹۸).

در هر دو شرحی که از قیامهای خوارج داده شد، چیزی که موجب شگفتی است همان وسعت دایره شورش و شهادت و دلیری و اراده حیرت‌انگیز شورشیان در مبارزه است. ویژگی عامه بودن این شورشهای خارجی که از ۶۸۴ تا ۶۹۷ م / ۶۵ تا ۷۸ هجری قمری و به طور کلی دوستانی بودن آنها مورد تردید نیست. در عین حال تعصبات دینی خارجی‌ان جنبه ضعیف این قیامها را تشکیل می‌داد، زیرا که ایشان همه مسلمانان غیر خارجی را دشمن و مرتد می‌دانستند. خوارج بدین طریق خویشترند؛ از مساعدت و پشتیبانی عامه بلویان و روستاییان و مستندان شهری محروم می‌ساختند.

۱. آ. بلیایف چنین می‌نویسد «تعصبات شدید این مبارزان سرسخت، ولی بسیار محدود-الفکر، منجر بدان شد که نه تنها علیه مقامات خلافت مبارزه بیرحمانه‌ای می‌کردند، بلکه بر ضد مردم مسلمان که شریک معتقدات مذهبی و نظرهای میاسی ایشان نبودند نیز به نزاع برخاستند. غالباً مردم زحمتکش را از پای درمی‌آوردند و بی‌عزنان و کودکان رحم نمی‌کردند. این یکی از علل ضعف نهضت خوارج بود و تا حدی توجه موفقیت نسبی و نه کامل آن نیز در همین علت نهفته است. خارجی‌ان با اینکه علیه ظلم و بهره‌کشی برخاسته بودند، معیناً تعصبات مذهبی ایشان باعث ایجاد تقاطع میان زحمتکشان می‌گردید و مانع مبارزه مشترک ایشان علیه بهره‌کشی فئودالی و دستگاه خلافت می‌شد». اختلافات داخلی و تقسیم به فرق و فرق فرعی نیز نهضت خارجی را سخت ناتوان می‌کرد. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) شهرستانی هشت فرقه خارجی را بر می‌شمرد. و حتی زمانی بیست فرقه وجود داشته است.

۱- J. Wellhausen. Die religiös - politischen Oppositionsparteien... ص ۴۷

۲- آ. بلیایف. «لرق مذهبی اسلامی»، ص ۲۵.

با این وصف در سراسر قرن هشتم میلادی (دوم هجری) خوارج هنوز نیروی سیاسی عظیمی را تشکیل می‌دادند. مرکز ایشان در نواحی بربر نشین آفریقا و عربستان غربی و عمان (اباضیه) و نواحی موصل و جوخه؟ (بررود دجله) و خوزستان و خراسان و سیستان قرار داشت. خوارج دائماً قیام می‌کردند. و در طی این شورشها برخی از فرق خارجی پرچم سفید داشتند و بعضی دیگر پرچم سیاه. یکی از این قیامها شورش حارث بن سریج در خراسان بود (۱۱۶هـ / ۷۳۴م)<sup>۱</sup>.

در زمان مروان دوم، آخرین خلیفه اموی، (۷۴۴ تا ۷۵۰م حکومت کرد / ۱۲۷ تا ۱۳۲هـ) که مردی آهنین اراده و بسیار بیرحم بود، در سال ۷۴۴م / ۱۲۷هـ خارجیان شورش عظیمی در عراق برپا کردند که ضحاک بن قیس در رأس آن قرار داشت. شورشیان کوفه و واسط را گرفتند (۱۲۸هـ / ۷۴۵م). روایت است که یثعالب بعد شمار لشکریان شورش به ۱۲۰ هزار نفر رسید. در میان ایشان، بسیاری زنان بودند که زره پوشیده دوش به دوش مردان پیکار می‌کردند. ضحاک موصل را اشغال کرد و لشکریان عبدالله فرزند مروان دوم را شکست داد و منہزم ساخت و عبدالله را در نصیبین محاصره کرد. مروان دوم بشخصه بمسوی جزیره حرکت کرد و خارجیان را طی پیکار خونینی که در «کفر تونا» وقوع یافت تارومار کرد. ضحاک در نبرد از پای درآمد (سپتامبر ۷۴۶م / آخر تابستان ۱۲۹هـ). خوارج موصل و کوفه را از دست دادند. ولی هنوز ۴۰ هزار مسود جنگی برای ایشان باقی مانده بود و از طریق حلوان و خوزستان به فارس عقب نشینی کردند. سرانجام در آنجا شکست خورده متفرق گشتند (۷۴۷م / ۱۳۰هـ)<sup>۲</sup>. یو. ولهاوزن خطا طر نشان می‌کند که در قرن اول هجری (هفتم میلادی) خارجیان با نیروهای بالاب اندک (گروههای صد نفری و هزار نفری) وارد کارزار می‌شدند ولی اکنون در قیامهای ایشان تو دمه‌های عظیمی (دهها و صدها هزار نفر) مجتمع شده شرکت می‌کردند. وی این پدیده را چنین توجیه می‌کند که خارجیان (شاید با عبرت از تجارب گذشته) اکنون از روی میل افرادی را که عقیدهشان با آنان متفاوت بود می‌پذیرفتند<sup>۳</sup>. شورشهای خوارج از کان خلافت اموی را سخت متزلزل ساخت. تقریباً همزمان با قیام خوارج، شیعیان کوفه که تقریباً همه ایرانی بودند در تحت ریاست زید، فرزند زین العابدین (ع) امام چهارم شیعه و نواده حسین بن علی (ع)، شورش کردند (اول پاییز سال ۱۲۷هـ / اکتبر ۷۴۴م)، ولی اکثریت شیعه عراق در این قیام شرکت نجستند. مقدمات این شورش آنچنانکه باید و شاید فراهم نشده بود و به سرعت فرونشاند شد.

هم از قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سیستان کانون عمده خارجیان در ایران گشت. خارجیان آنجا بارها روستایان را به قیام واداشتند. در فاصله بین قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم

۱- برای جزئیات رجوع نمود به: و. د. بارموله، «مکزستان»، س ۲۴۸ و بعد. ۲- طبری، سری ۲، س ۱۸۹۷ و بعد؛ ابن الاثیر، مجلد ۵، س ۲۵۴ و بعد.

۳- J. Wellhausen "Die religiöse - politische Oppositionsparteien..." س ۵۱

وسوم هجری) حمزة بن اترك (آذك) خارجی شورش عظیمی در سبتان به راه انداخت. شورشهای خارجی در سبتان تا قرن سوم هجری (نهم میلادی) و بعد نیز جریان داشت. بنا به گفته یاقوت حموی، جغرافیدان و سیاح مشهور، حتی در ربع اول قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) در سبتان عده کثیری خارجی می‌زیستند که آشکارا به مذهب خویش مؤمن بودند. همه نفوس شهر کوبه را خارجیان تشکیل می‌دادند<sup>۱</sup>. ظاهراً خارجیان در آن زمان به صورت فرقه سالمند کاری در آمده بودند. و خوارج محل به امانت و دیانت و عدالت شهرت داشتند. یاقوت داستان جالب توجهی را از قول بازرگانی نقل می‌کند. بازرگان به سبتان آمده بود و وارد دکه پیشفوری شده که چیزی ابتیاع کند. و بر سر پهای آن چیز چانه زد. پیشفوری به ملائمت گفت: «برادر، بدان که من خارجیم و بدین سبب هرگز از راه عدالت و راستی منحرف نمی‌شوم و شرم دارم که کوچکترین زیان تو را سبب شوم.» بازرگان مزبور از دیگر مردم سبتان بها پرسید و به صحت گفتار آن پیشفوری متعین شد. خارجیان سبتان اصل مساعدت متقابل و نیکوکاری را به میزان وسیعی نسبت به یکدیگر معمول می‌داشتند. بنا به گفته یاقوت در هیچ جا همچون سبتان خارجی به قبران باجد و همت کمک نمی‌کردند و از ضعیفان دفاع نمی‌نمودند.<sup>۲</sup>

خوارج ازرقی آشتی ناپذیر مدتی مدید وجود داشتند<sup>۳</sup> و در قیام عظیم سیاهپوشان افریقی (که اصطلاحاً قیام زنجیان نامیده می‌شود) در بخش سفلی عراق و خوزستان شرکت جستند. قیامی که بلویان قزیر و روستایان نیز بدان پیوستند. این قیام ۱۴ سال طول کشید و ارکان خلافت عباسی را به لرزه درآورد. پیشوای این قیام خارجی بود ازرقی به نام علی بن محمد که بیشتر به لقب «صاحب الزنج» یا «خلیفة الزنج» مشهور است.<sup>۴</sup>

در آغاز قرن دوم هجری (هشتم میلادی) يك حزب منجبی ضد اموی دیگر نیز پدید آمد. اینان هواخواهان خاندان عباسی از طایفه قریش بودند. عباسیان اخلاف عباس بن عبدالمطلب عم پیامبر شمرده می‌شدند.<sup>۵</sup> عباسیان در زمان خلافت امویان، با اینکه از دستگاه قدرت برکنار بودند، زمین‌داران کلانی محسوب می‌شدند و به سبب قرابت با پیامبر از احترام عامه برخوردار بودند. عباسیان و به ویژه نتیجه عباس یعنی محمد بن علی بن عبدالله بن عباس که شخصی عاقل و بااراده بود، شروع به تبلیغاتی میان مردم کرد و می‌گفت فقط اخلاف عباس که اعضای خانواده پیامبرند حق

۱- رجوع نمود به: ت. کادروف، [مترجم] «تاریخ مهمتای روستایی در ماوراءالنهر و خراسان در قرن هشتم و نهم میلادی» (نوم و سوم هجری). ۲- یاقوت، معجم البلدان، جلد ۳، ص ۴۲. ۳- همانجا.

۴- درباره خارجیان و قیامهای ایشان در فرهای هشتم و نهم میلادی (اول و دوم هجری) گفته از اثر سابق- اللکر و. و لهارزن رجوع شود به: J. Wellhausen. Das Arabische Reich und sein Sturz, ۱. آ. پلیاف «لوق منعی اسلامی» ص ۳۵-۳۸. Brunnow. Die Charidschiten

۵- درباره قیام زنج رجوع شود به: Th. Nöldeke. Ein Sklavenkrieg im Orient, ۱۵۲-۱۵۴. ۶- در بیان وی رجوع نمود به مقدمه.

خلافت دارند نه امویان، که نسبت به محمد (ص) بیگانه‌اند و بازماندگان دشمنان وی یعنی ابوسفیان و حکم‌اند.

پایگاه اجتماعی امویان محدود بود. ونه تنها قشرهای وسیع بدویان و روستاییان و طبقات پایین شهری از ایشان متنفر بودند، بلکه بسیاری از دستجات بزرگان زمین‌دار به‌ویژه دهقانان ایرانی و همچنین اعراب هراخواه حکومت دینی (در مدینه و دیگر جاها) و طرفداران خلافت علویان (شیعیان) و عباسیان نیز از ایشان ناخشنود بودند. برعکس علویان غیرفعال [۸۹] در میان عباسیان و هراخواهان ایشان سیاستمداران دوراندیش و فعال وجود داشتند. در ربع اول قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سازمان مخفی طرفداران عباسیان تکوین یافت و مرکز آن در کوفه بود. مرد ایرانی جلدی و باهمت به نام بکیر بن ماهان<sup>۱</sup> از طرف محمد بن علی عباسی، رهبری سازمان مزبور را به عهده گرفت. در نقاط مختلف تبلیغ و دهرت به سود عباسیان صورت می‌گرفت. و سازمانهای محلی تشکیل می‌شد و به‌رغم توقیفها و تضيقات و سیاستها شور هراخواهان ایشان روز بروز افزون می‌گردید، مبلغان می‌کوشیدند تا همه نارااضیان اعم از عرب و غیرعرب و شیعه و خارجی و حتی غیرمسلمانان<sup>۲</sup> را به سوی عباسیان جلب کنند. ابوهاشم (فرزند محمد بن الحنفیه) که امام یکی از فرق شیعه (کیسانیه) بود، به هراخواهان «دعوت» پیوست وی به هنگام مرگه گفت که پس از او امامت به فرزندان عباس می‌رسد. فرستادگان عباسیان به عامه خلق چنین تلقین می‌کردند که چون خلافت به عباسیان رسد مسلمانان از خراج معاف خواهند شد و جزیه و خراج از غیر مسلمانان تا حد معتدلی تنزل خواهد کرد و همه روستاییان از کار اجباری و یشار معفو خواهند بود. ولی شیوه اتکا به توده‌های وسیع خلق ممکن بود خطری را از لحاظ عباسیان در برداشته باشد، به این معنی که مردم دهاوی اجتماعی خویشان را پیش بکشند. و چنین شد. مثلاً یکی از مبلغان به نام خدش که به خراسان اعزام شده بود شروع کرد تا در تحت لفافه دهرت عباسی به تبلیغ افکار قدیمی مزدک - در برابری اجتماعی و مالکیت عموم نسبت به اراضی - پردازد.

شورش که به سود عباسیان (د. ۷۵۰ - ۷۷۷/۱۳۳ - ۱۳۰ هـ) در خراسان صورت گرفت در تاریخ طبری و بسیاری منابع دیگر شرح داده شده است. و ضمناً بسیاری از جزئیات که در روایت مختصر تألیف طبری که در دست است (چاپ دگوته - (دخویه) ۳) محفوظ نمانده در اثر تاریخی مورخ مجهول عرب آغاز قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) منقول است. مؤلف

۱- درباره فعالیت او رجوع شود به: طبری، سری، ص ۱۲۶۷ و بعد، ابن‌الاکبر، مجله، ص ۹۳-۱۰۱ و بعد.  
 ۲- رجوع شود به: د. و. بارتولد «ترکستان» ص ۲۱۲۵۱. بر. باکو بوسکی «تاریخ جمهوری خودری ازبکستان» مجلد ۱ ص ۱۷۸-۱۸۴ B. Spuler, Iran in frühislamischer Zeite... ص ۳- طبری، سری ۱۲۴۹ و بعد.

مزبور از نسخه کامل تاریخ طبری که به دست ما نرسیده استفاده کرده است. تألیف مجهول المؤلف مزبور را و. ای. بلیایف کشف کرده و در دسترس دانشمندان نهاده است و اندکی پیش چاپ شده است.<sup>۲</sup>

درباره اصل و تبار پیشوای شورش، یعنی ابومسلم، روایات گوناگون وجود دارد<sup>۳</sup> و همه در يك نکته متفقند که وی در جوانی بنده بوده، ابومسلم بعلندان برای دیلمن خواجه خویش، عیسی بن معقل، رفته بود که در آنجا بابکیر بن ماهان آشنا شد (هر دو - عیسی و بکیر - به تهمت طرفداری از عباسیان زندانی شده بودند) و بکیر وی را واجد استعداد فوق العاده یافت. بکیر پس از خروج از زندان ابومسلم را به ۴۰۰ درهم خرید و به ابراهیم بن محمد عباسی بخشید. ابراهیم ابومسلم را آزاد کرده مولای خویش ساخت و بصمت فرستاده خود به واحة مرو گسیل داشت تا مقدمات قیام را فراهم کند. در روز معهود (۲۵ رمضان ۸۱۲۹ = ۹ ژوئیه ۷۴۷ م) برای اعلام به شورشیان آنها برافروختند و چهار هزار تن گرد آمدند که همه به لباس سیاه ملبس بودند و علمهای سیاه<sup>۴</sup> برافراشتند و در آن واحد در سراسر شمال خراسان نایره شورش برافروخته شد. روستاییان ایرانی توده اصلی قیام کنندگان را تشکیل می دادند و به سوی ابومسلم روی آوردند. در يك روز مردم ۶۰ دهکده به نزد او آمدند<sup>۵</sup>. ولی پیشوران و زمین داران - دهقانان - محلی ایرانی نیز به وی می پیوستند. اعراب قبایل جنوب عربستان (یمینان) که از خلیفه مروان دوم نادامی بودند و بسیاری از بندگان (برای ایشان شعبة ویژه ای در اردوگاه ابومسلم مشخص شده بود) نیز به وی ملحق شدند و خداوندان این بندگان، علیه حضور غلامان خویش در اردوگاه اعتراض کردند. ابومسلم گفت جارچی در اردوگاه جار بزند که «امیر فرموده که شما به نزد صاحبان خود باز گردید». و چون بندگان نیز به نوبه خویش اعتراض کردند ابومسلم اظهار داشت که «جارچی درست گفته که ایشان (بندگان) به نزد صاحبان باز گردند. ولی بگو که، صاحبان شما اعضای خاندان محمدی هستند (یعنی عباسیان<sup>۶</sup>)» و به این طریق بندگان در اردوگاه قیام کنندگان باقی ماندند.

از لحاظ دینی نیز ترکیب شورشیان بسیار گوناگون و رنگارنگ بود. گذشته از سنیان عظمی از شبیهان کسانیه و خوارج سبتانی<sup>۷</sup> و فرقه زرتشتی خرمیان نیز به شورشیان پیوستند. عامه روستاییان و پیشوران و بردگان، نه به خاطر عباسیان بلکه به امید نجات از ظلم و ستم، سلاح

۱- و. ای. بلیایف، نسخه خطی مجهول المؤلف از مجموعه T. ۲. ابراهیم درموزه آسیای. ۲- تألیف عربی مجهول المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورق b ۲۴۹ و بعد. ترجمه ص ۸۵ و بعد.  
 ۳- تألیف عربی مجهول المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورقهای ۲۶۲۵ - ۲۵۹۵ ترجمه ص ۱۵۵-۹۶. ۴- رنگ سیاه را عباسیان رسماً برگزیده بودند. ۵- طبری، سری ۲، ص ۱۹۵۲.  
 ۶- تألیف مجهول المؤلف عربی قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی، ورقهای ۲۶۵۵-۲۶۴۵ ترجمه ص ۱۵۲. ۷- رجوع شود به یادداشت «ترکستان» ص ۲۵۲.

برداشته بودند. بدین سبب نام مدعی خلافت یعنی ابراهیم امام را برای هر کسی مکشوف نمی ساختند. از بیشتر تازمواردان خواست می شد تا سوگندی و بیعتی، بدون ذکر نام کسی با عبارت «الرضامن آل محمد» یاد کنند<sup>۱</sup>. علت این عمل پیش از هر چیز جلب شیعیان و اعضای خاندان علوی به نهضت بود. بدین سبب به مردم می گفتند که قیام برای دفاع از حقوق خاندان محمد (ص) یعنی خاندان هاشمی آغاز شده و اصطلاح کلی خاندان هاشمی در عین حال شامل عباسیان و علویان، همدو، می گردید. واقعاً بسیاری از شیعیان به قیام کنندگان پیوستند. شخص ابومسلم نسبت به کوششها و دعاوی قشرهای پایین خلق حسن توجه داشت. و به دیگر سخن، بیشتر هنگام موقت فرقه عباسیان شده بود و کمتر عامل وفادار ایشان می توان شمرده. قیام به صورت يك جنگ داخلی واقعی درآمد و سرزمینهای ایران و عراق را فرا گرفت. لشکریان اموی که در نزدیکی طوس و در گرگان و نهاوند و بر کرانه رود زاب بزرگ شکست خورده بودند در ثانویه ۷۵- (اول زمستان ۱۳۲ هـ) از مقاومت دست کشیدند. نام ابوالعباس سفاح عباسی در مسجد کوفه به خلافت اعلام شد.

بدین طریق خلافت عباسی پدید آمد (۱۲۵۸-۷۵۰ م / ۱۳۲ تا ۸۶۵ هـ)<sup>۲</sup>. سفاح (از ۷۵۰ تا ۷۵۴ م / از ۱۳۴ تا ۱۳۷ هـ حکومت کرد) و برادر او ابوجعفر المنصور (از ۷۵۴ تا ۷۷۵ م / ۱۳۷ تا ۱۵۹ هـ حکومت کرد) نخستین خلفای عباسی بوده اند. عباسیان پس از استقرار بر سریر خلافت دیگر لازم ندانستند عامه ناس را بازی و فریب دهند و نوبت‌های پیشین عوام فریانه خویش را مجری نساختند. و پس از آنکه برای رسیدن به قدرت و حکومت از قیام خلق استفاده کردند آشکارا روش اشراف‌نشان‌های را در سیاست پیش گرفتند. عباسیان با عجله خواستدگریبان خویش را از چنگ هم‌زمان پیشین خویش‌دهایی دهند، زیرا از وجهه مقبولیت عامه ایشان بیم داشتند. حسن توجه ابومسلم نسبت به دعاوی عامه ناس مشهور و معلوم بود. هنگامی که ابومسلم برای ادای مراسم حج به مکه رفته از طریق عراق بازمی گشت، خلیفه وی را به تختگاه خویش فراخواند. و با این عمل دامی برای وی گشود. ابومسلم پس از ورود به دربار خلافت مقتول گردید (فوریه سال ۷۵۵ م / اواسط زمستان ۱۳۸ هـ) قتل او باعث انزجار و نفرت مردم و روستایان ایران گشت. خرمدینان وی را همچون مظهر خداوند محترم داشتند. پیشوایان قیامهای روستایی در ایران و آسیای یانه (قیامها را نه تنها خرمدینان بلکه شیعیان نیز رهبری می کردند)<sup>۳</sup> خویشان را از پیروان ابومسلم و دنبال کنندگان امر وی معرفی می کردند.

۱- تألیف جیحول المؤلف عربی قرن یازدهم میلادی (پنجم جبرئیل) متن عربی، درج تا ۳۸۵؛ «الرضا من آل محمد» ترجمه ص ۱۳۵. ۲- بارفنه ای از ۹۴۵ تا ۱۱۲۲ م (۲۳۳ تا ۸۵۲ هـ) که خلفای عباسی میلاد از قدرت سیاسی محروم شده بودند و حکومت واقعی به دست آل بویه در ایران سلجوقیان بوده است (از ۱۰۵۵ م / ۴۲۷ هـ). ۳- د. و. باردولک «برکشان» ص ۲۵۵ (با اشاره به نظام الملک)، ص ۲۵۴ و ۱۹۹.

نتایج و عواقب قیام ۷۴۹ - ۷۷۲ م (۱۳۰ تا ۸۱۳۲) و استقرار خلافت عباسیان از لحاظ تاریخ اجتماعی ایران و تاریخ اسلام در ایران بسیار عظیم بود. نخست اینکه پیروزی عباسیان به معنی تحکیم نظامات فئودالی و زمین‌داری کلان بود. توده‌های مردم نه تنها چیزی به دست نیاوردند، بلکه مالیاتها و بیفادهای ایشان در زمان خلیفه منصور بیش از پیش شد. نارضایی روستاییان به صورت یکسلسله عصیانها بروز کرد. این شورشها در زیر لوای سرخ، یا پرچمهای سفید فرق‌گوناگون خارجی، یا پرچم سبز شیعیان وقوع می‌یافت. تاریخ ایران در نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) و نیمه اول قرن نهم میلادی (سوم هجری) در زیر لوای قیامهای روستایی علیه عباسیان جریان یافت.

نتیجه دیگر پیروزی عباسیان عبارت بود از تفکیک و تجدید حدود بین فرق‌گوناگون مذهبی و سیاسی اسلامی. یعنی مرز میان فرق مختلف شیعه و خوارج از یکسو و مذاهب سنی از طرف دیگر معین گشت و مذهب سنت و جماعت به طور قطع به صورت معتقدات و مذهب رسمی دولت فئودالی خلفا در آمد. و گرچه در واقع و نفس الامر خلافت عباسیان نیز مانند خلافت امویان دولتی غیر دینی بود، با این وصف ایشان می‌کوشیدند تا رنگ حکومت دینی را به قدرت خویش بدهند. عدای از ضیهان را به دور خویش گرد آوردند و اینان خلیفه عباسی را همچون صلح و یشوای مجتهدان می‌شمردند. در عین حال عباسیان، شیعیان کیانی را که در زمان قیام از ایشان پشتیبانی کرده بودند سخت تار و مار کردند و دیگر شیعیان را از خویش راندند. خلفای عباسی تا زمانی که اعضای خاندان علوی فعالیتی بروز نمی‌دادند کاری به ایشان نداشتند، ولی جاسوسان بسیار بر آنان گماشته بودند و دقیقانه اعمال ایشان را تحت نظر داشتند و به محض کوچکترین سوءظنی بازداشت و یا مومنان می‌کردند.

فرق‌گوناگون شیعه با خلافت عباسیان به مخالفت برخاستند و بدین سبب در بسیاری از موارد، از پشتیبانی عامه مردم بهره‌مند شدند.

نتیجه سوم پیروزی عباسیان «استعجام» یا «ایرانی شدن» خلافت بود (کلمه عربی «استعجام» از ریشه «عجم» که جمع آن «عاجم» می‌شود، در آغاز به معنی «فاقد سخن» و «لال و گنگ» بوده - برابر کلمه «نمسی» [که روسها در مورد آلمانیها به کار می‌برند] - ولی زان پس کلمه «عجم» بیشتر به ایرانیان اطلاق می‌شد). عباسیان مرهون بزرگان زمین‌دار ایرانی - یا دهقانان - بودند. اینان به هنگام قیام سال ۷۴۷ - ۷۴۹ م (۱۳۰ تا ۸۱۳۲) به عباسیان مساعدت بسیار کرده بودند. عباسیان خواستند در مقام حق‌شناسی بر آمده تلافی کنند. از این رو در دستگاه دولت مقامات عالی بسیار به ایشان تفریض نمودند از آن



زبان دستگاه خلافت درنگ نیمی ایرانی به خود گرفت (گرچه زبان رسمی دولت و فرهنگش عربی بود) و بسیاری از سنن و رسوم دولتهای عهد ساسانیان را پذیرفتند. این شیوه رفتار، میان دهقانان ایرانی و خلافت عباسی آشتی و مصالحهای پدید آورد و بسیاری از ایشان که پیشتر در کیش زرتشتی پایداری کرده بودند به طیب خاطر اسلام آوردند و منجم سنت و جماعت را پذیرفتند. از آن زمان سنی گری به صورت معتقدات و ایدئولوژی طبقاتی فتوالمهای ایران درآمد و تشیع به شکل معتقدات سیاسی - و در بسیاری از موارد اجتماعی - مخالفان تبدیل یافت. و تا پایان قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) و تأسیس دولت صفوی این وضع ادامه داشت.



## تعالیم و تشریفات دینی اسلامی

بیشتر از جنبه التقاطی اسلام سخن گفتیم... چون اسلام در جامعه اعراب شمالی و در آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) در تحت شرایط اجتماعی بالنبه بدوی (در آن زمان جامعه طبقاتی می‌رفت تکوین یابد) و وضع فرهنگی ابتدایی به وجود آمده بود، فقط توانست عناصر ادیان کشورهای همسایه متکاملتر - یعنی یزانیس و ایران - را به صورت ساده جذب کند. از آن جمله در صلح اسلام همچنانکه در دیگر ادیان جوامع کم رشد دیده شده، به اصول لایتنیر و دگماتیک کمتر توجه مبثول شده برده و بیشتر به تشریفات و قواعد حیات دینی اهمیت داده می‌شده.

کلمه اسلام (از کلمه عربی «سلم» حدیکی از معانی چون به باب چهارم برده شود) فرمانبرداری (در برابر خداوند) معنی می‌دهد. و بنا بر این «سلم» و «مسلمان» یعنی کسی که «اطاعت از خداوند کند». کلمه اسلام ۸ بار در قرآن آمده است<sup>۱</sup>. و به سوا ذات این کلمه در قرآن اصطلاح کلمه «ایمان» (از امن یعنی یقین داشتن (به نجات خویش)) و «دین» نیز دیده می‌شود. اما راجع به اصطلاح اخیر الذکر، اعراب سه کلمه متشابه الصوت «دین» داشتند که معانی مختلف را می‌رساند و هر يك در اصل بمعنی دیگری بود: یکی «دین» آرامی - عبری، بمعنی «داوری، حکم دادگاه، حکم داوری»<sup>۲</sup>. دیگر «دن» و «دین» پارسی میانه که پیش از اسلام وارد زبان عربی شده بود به همان معنی «ایمان». بدین سبب کلمه «دین» بمعنای گوناگون به کار می‌رفته. و ممکن بود به طور عام هر دینی را برساند، ولی بیشتر به دین اسلام اطلاق می‌شده. غالباً عقیدت اسلام را به نام

۱ - رجوع شود به قرآن، سوره ۲، ۱۹۴؛ «ان الدین عندنا الاسلام» در نزد خداوند دین حقیقی همان اسلام است.  
۲ - شهرستانی، ص ۲۷.

«ایمان» می‌خوانند و مجموع وظایف دینی مسلمانان را با کلمه «دین» بیان می‌کنند. شهرستانی<sup>۱</sup> تعریف کلمه «دین» را - تعریفی که بمحمد (ص) نسبت داده شده - به این شرح نقل می‌کند:

این مفهوم شامل «اسلام» یعنی پنج «رکن» اصول دین مسلمانان و ایمان (به حقیقت اسلام) واحسان - نیکو کاری معنوی - است. «ایمان» متلزم «اعتقاد» و به زبان آوردن آن یعنی «اقرار» و کارهای نیک یا «اعمال» است.

اصل پنج «رکن» ایمان در دوران متقدم اسلامی تکوین یافت. این «ارکان» عبارتند از: ۱ / شهادت (کلمه عربی به معنی «گواهی» از ریشه «شهد»، «گواهی کردن»، در باب پنجم «شهد» اصطلاحاً به معنی «بیان ایمان») ۲ / صلوٰة (جمع عربی آن «صلوات» مترادف «نماز» فارسی)، ۳ / صوم (عربی است. معادل عبری میانه *som*)، ۴ / زکوة - یا احسان اجاری (عربی) ۵ / حج (عربی) در مکه و حرم کعبه.

نخستین «رکن» یعنی شهادت با این جمله بیان می‌شود: «لا اله الا الله، محمد رسول الله». تلفظ این کلمات بر هر مسلمانی واجب است<sup>۲</sup> و دواصل لایتغیر با دگم اسلامی را شامل می‌باشد: الف / اقرار به وحدت خداوند و توحید. و ب / شناختن رسالت محمد (ص). این دواصل را جداگانه مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

اصل وحدت خداوند یا «توحید» در اسلام بطور پیگیر بیان شده است. اسلام تعلیم می‌دهد که جز «الله» خدایی نیست و چنانچه کسی وجود خدایان دیگر را جایز بشمرد گناه کبیره مرتکب شده. چنانکه گفتیم<sup>۳</sup> پیش از اسلام و در ازمنه بت پرستی و شرک، اعراب شمالی «الله» را، نعمانند خدای واحد، بلکه همچون خدای اعلا و تعالی می‌شناختند. کلمه «الله» از «اله» عربی مشتق است (بمعنی «خدا» به طور اعم. از ریشه سامی «ال» و یا «ایل» در زبان عبری *eloah*<sup>۴</sup> و سریانی *alaha, eloha*...)

محمد (ص) اصل تثلیث مسیحیان (واحد سه صورت، یا تثلیث خدای واحد) را رد کرد. این اصل لایتغیر مسیحیت که بر پایه فلسفه صوری و استنتاجی یونانی بنا نهاده شده در نظر محمد (ص) متناقض آمد (یک نفر در وجود سه نفر). ساده تر بگوییم وی تثلیث را «شرک» می‌شمرد (کلمه عربی «شرک» بمعنی «برای خدا شریک قائل شدن» است) بنا به تعالیم اسلام وجود

۱ - شهرستانی، ص ۲۷. ۲ - کافری که دبرابر گواهان این کلمات را ادا کند مسلمان می‌شود (مگر اینکه مرد کافر به عنوان نمونه دستوری دعوی، این جملات را ادا کرده باشد). غیر مسلمانی که بخواهد اسلام آورد در حکمت قاضی باید حاضر شود و در آنجا کلمات شهادت را در حضور گواهان مسلمان ادا کند. ۳ - رجوع شود به مقدمه. ۴ - شکل دستوری جمع *elohim* در کتاب مقدس یهود (یا عهد عتیق مسیحیان) بمعنی مفرد یعنی «خدا» استعمال شده. اصطلاح *elohim* از دوران شرک باقی مانده بوده.

خداوند شریک ندارد، و لزماً در زاده نشده، و نژاد و پسران و دخترانی ندارد. این سخنان که متوجه اصول لایتغیر تثلیث مسیحیت است، بیشتر علیه شرک و بت پرستی باستانی اعراب است، که خدایان مذکر و مؤنث بسیار داشتند. اسلام علی‌الرسم «خدایان دورغین» شرکین را برای تشخیص آنها از خدای یکتا یا «الله»، اصنام و اوثان (مفرد عربی آنها: «صنم» و «وثن») نامید.

بنا به تعالیم اسلامی خدا «واحد»<sup>۱</sup> به‌خویشتن و برای خویشتن موجود است و «حسی» است<sup>۲</sup> و لایزال است «الصمد»<sup>۳</sup>. و اول است و آخر است و ظاهر است و باطن است و به‌همه چیز داناست - هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء عليم<sup>۴</sup> او خدای دوجهان یا «رب العالمین» است<sup>۵</sup> او ملک مقدس یا «الملك القدوس»<sup>۶</sup> است، صاحب روز بازپسین یا «مالك يوم الدين» است<sup>۷</sup> بهترین داور است «خیر الحاکمین»<sup>۸</sup>، اورو شای «النور» است<sup>۹</sup>، «الحق» است<sup>۱۰</sup> او «خالق» است<sup>۱۱</sup>، زندگی بخش «المحیی» است و مرگ ده «الممیت» است، او «آدمی» را از لخته خون آفرید<sup>۱۲</sup> و به آدمی دانش را از طریق قلم عطا کرد<sup>۱۳</sup>. او به آدمی از رنگ گردن نزدیکتر است و «نحن اقرب الیه من جبل الورید»<sup>۱۴</sup>، او «قادر» است<sup>۱۵</sup>، «قوی» است، «علیم» است، و «وسمیع» و «بصیر» است<sup>۱۶</sup> و الخ. در قرآن صفات بسیار دیگری نیز برای خداوند ذکر شده است. اسلام نیز، مانند مسیحیت، خدا را به دو صورت تصویر می‌نماید: از یک سو خدایی مهیب و سخت و مقتدر (الجبار)<sup>۱۷</sup> که نافرمانان را با آتش شعله‌ور تهدید می‌کند<sup>۱۸</sup> و بی‌ایمانان را با آتش جاودانی دوزخ<sup>۱۹</sup> می‌ترساند. او هر که را بخواهد از راه بر کنار می‌کند و هر که بازگشت کرد (به نزد خویش) دهبری می‌کند «ان الله یضل من یشاء و یردد الیه من یناب...»<sup>۲۰</sup>. از دیگر سو خدایی رحیم و رحمن (الرحمن الرحیم)<sup>۲۱</sup> که بخشاینده گناهان است (الغفور، الغفار)<sup>۲۲</sup> و دهنده است (الواهب) رزق دهنده است (الرزاق) و دوست دارنده است (الودود)<sup>۲۳</sup>.

در قرآن راجع به خداوند به اصطلاحاتی بر می‌خوریم که صورتی ماوراء الطبیعه را به او نسبت می‌دهند و دیگر اصطلاحات که خدا را تشبیه به انسان می‌کند. (شبه انسان از کلمه یونانی «آتروپوس» بمعنی «آدمی» و «مورف» بمعنی «مثل، شبه») و گفته شده که بر تخیلی

- ۱- در بسیاری از جاهای قرآن. ۲- قرآن، سوره ۱۷، آیه ۲۵۶ و سوره ۲، آیه ۲. ۳- قرآن، سوره ۱۱۲، آیه ۲. ۴- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۵۷. ۵- قرآن، سوره ۱۹، آیه ۲. ۶- قرآن، سوره ۱۵۹، آیه ۲۳ و سوره ۶۲، آیه ۱. ۷- قرآن، سوره ۱۹، آیه ۴. ۸- قرآن، سوره ۱۷، آیه ۸۷ و دیگر جاهای قرآن. ۹- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۳۵. ۱۰- قرآن، سوره ۲۲، آیه ۶. ۱۱- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۱. ۱۲- قرآن، سوره ۱۱، آیه ۵۹. ۱۳- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۱۴- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۱۵- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۱۶- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۱۷- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۱۸- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۱۹- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۲۰- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۲۱- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۲۲- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۲۳- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲.

نشسته (علی العرش استوی)<sup>۱</sup> و دست دارد (... و قالت اليهود یدالله مفلوثة...) <sup>۲</sup> و چشم دارد<sup>۳</sup> و روی دارد<sup>۴</sup> و الخ. این تصویر مطابق مطمح رشد فکری اعراب آن زمان است. زیرا که ایشان خدایان عهد پیش از اسلام خویش، یعنی زمان جاهلیت را، چنین در نظر مجسم می کردند. در عین حال قرآن صریحاً نمی گوید که این اصطلاحات را باید به معنی حقیقی تلقی کرد یا مجازی و تشبیهی [۸۴]. بعلاها، چون اصول لایتفیر اسلامی مدون گشت (قرن دوم تا سوم هجری) از مسلمانان جمعی [بسیار اندک از جنابله سطحی] طرفدار تشبیه شدند و اغلب مخالف آن.

چنانکه گفته شد عقیده مسلمانان درباره خدا مبتنی به توحید محض است و خدا را مرکز می داند. فکر اصلی قرآن عبارت است از خداوند و وحدت او. او مطلق است در خود و برای خود وجود دارد. عالم مخلوق اوست. اما درباره اینکه رابطه میان خدا و عالم و میان خدا و آدمی چگونه است، برای این پرسشها در قرآن پاسخ روشنی وجود ندارد. ظاهراً در نظر خود پیامبر نیز این سئوالات چندان شایان توجه نبوده [۸۴]...

اسلام به وجود فرشتگان (ملائکه) و از آن میان چهار فرشته دجّه اول (ملائکه مقرین) معتقد است. این چهار عبارتند از: جبرئیل که وحی خداوند را به پیامبران می رساند، میکائیل که بعضی موجودات ذوق می رساند، عزرائیل<sup>۵</sup>، ملك الموت، که ارواح را قبض می کند و اسرافیل ملك رسانخیز همه مردگان و «روز بازپسین» که با شیور (صور) خود آمدن آن روز را خبر می دهد. فرشتگان ازلی نیستند و مخلوق خداوند، خدمتگزاران و قادر اویند و واسطه میان خدا و آدمیانند<sup>۶</sup>. این تصاویری که درباره فرشتگان ذکر شد، خاص اسلام و ابداع آن نیست و ملائکه و حتی نامهای ملائکه مقرین از یهود و نصاری اخذ شده. ولی برعکس معتقدات یهود و نصاری، اسلام منزلت ملائکه را پایین تر از پیامبران می داند. هر فرد آدمی دو ملك نگهدارنده دارد.

«ابلیس» (که صورت تحریف شده «دیابولس» یونانی است) یا شیطان (عربی از کلمه حبشی «ساتانا») در معتقدات اسلامی نیز مانند روایات یهود و مسیحیان ملکی [۸۵] است که منحط و ماقط شده و خداوند او را رانده و لعنتش کرده است. با این حال داستانی که مسلمانان درباره سبب لعن خداوند بر ابلیس ذکر می کنند بدیع و اصیل است؛ ابلیس از تعظیم کاملترین مخلوق خدا، یعنی آدمی سر باز زد و حال آنکه دیگر فرشتگان همه به فرمان خداوند تعظیمش نمودند. و خداوند ابلیس را به «جهنم» (کلمه عبری - عربی) فرستاد و همه گناهکاران نیز در پی او به آنجا

۱- قرآن، سوره ۲، آیه ۵۵ و جاهای دیگر. ۲- قرآن، سوره ۵، آیه ۶۴ و جاهای دیگر. ۳- قرآن،

سوره ۵۴، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۱۵. روی (وجه) خدا در جاهای دیگر هم آمده. [۸۴]

۵- نام او در قرآن یامسه ولی در معتقدات مسلمانان جای مهمی دارد. ۶- قرآن، سوره ۲، آیه ۳۹، ۴۲.

از میان ملائکه عادی نام «کبیر و منکر» که در شب اول قبر به بازجویی مردگان می پردازند و همچنین «رضوان» که در بان هشتاد و ذکر شده.

خواهند رفت<sup>۱</sup>.

اسلام داستان تورات را درباره گناه و سقوط نخستین آدمیانی که خداوند خلق کرد - (آدم و حوا) و اینکه آنان به تلقین ابلیس مرتکب گناه شدند و ابلیس ایشان را وسوسه کرد و همچنین طرد ایشان را از بهشت زمینی، قبول داد.

محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش از اسلام را به ارواح سرکش طبیعت - یعنی جن و جینان حفظ کرد. اجنه در اسلام مخلوق الله می باشند که از آتش سوزان (من نار السموم) و پیش از آدمیان خلق شده اند<sup>۲</sup>. برخی از ایشان اسلام آوردند و باقی «کافر» باقی ماندند. مسلمانان بعدها اعتقاد به «دیوان» را از زرتشتیان به وام گرفتند. دیوان یعنی شیاطینی که تابع ابلیسند و دشمن آدمیان و غلاوند<sup>۳</sup>.

تعلیمات اسلامی، درباره پیامبر محمد (ص) رابطه نزدیک با تعالیم کلی مربوط به پیامبران و کتب مقدسه که خداوند به وسیله ایشان برای آدمیان فرستاده (و در دیگر ادیان دیده می شود) دارد. بنا به تعالیم اسلامی (که بیشتر از یهود و نصاری مأخوذ است [۸۶]) ولی اسلام در آن دست برده پیامبران درجه اول «فرستادگانی» (عربی «رسول» که جمع آن «رسل» است) برده اند که هر یک بصورتی قبیله یا قومی فرستاده شدند. پیامبران عادی (به عربی - عبری: «نبی») بسیار بودند و مواظب و تبلیغاتی را که رسولان آغاز کرده بودند ادامه دادند.

اسلام رسولانی را که در تورات آمده بصورت پیامبران مرسل یا درجه اول می شناسد، به شرح زیر: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی مسیح. از داستانهای زمان جاهلیت مد نام زیر - یعنی شعیب و هود و صالح را بدان افزودند<sup>۴</sup>. محمد (ص) با زپین رسول شناخته شده. از مفاد قرآن به هیچ وجه چنین مستفاد نمی گردد که محمد پیش از «رسولان» پیشین شمرده باشد. وی پیامبران سابق و به ویژه ابراهیم و موسی و عیسی را اسلاف خود می شناسد [۸۷] ولی بعدها مسلمانان محمد (ص) را همچون بالاترین رسول در میان رسولان بزرگ داشتند و بزرگداشت او احترام به دیگر رسولان را تحت الشعاع قرار داد.

نامهای برخی دیگر از پیامبران از تورات اخذ شده [۸۸]؛ از عهد عتیق: لوط و ایوب و هارون و داود و سلیمان و الیاس<sup>۵</sup>، و اسحق و یعقوب و یونس و غیره. از عهد جدید: زکریا و یحیی، تمیم دهله و مریم عذرا.

بعضی از پیامبران که نامشان در داستانهای اسلامی آمده بعدها با پیامبران مذکور در تورات

۱- قرآن، سوره ۱۸، آیه ۲۶-۳۳ و جاهای دیگر. ۲- قرآن، سوره ۱۸، آیه ۲۷. ۳- ایشان نیز سلطان نامیده می شود در حال آنکه نام ابلیس فقط به ملکی که ساقط شد و سر کرده شیاطین و سلطان تاریکی است اطلاق می شود. ۴- به گفته قرآن هود به نزد قبیله عاد (در تورات عاد - قرآن، سوره ۱۷، آیه ۶۵ و بعد) و صالح به قبیله ثمود فرستاده شده بود (قرآن، سوره ۷، آیه ۷۳ و بعد). ۵- در قرآن: الیاسین [۸۸].

یکی دانسته شدند؛ مثلاً ذوالکفل یا خنوخ و خضر با الیاس (خضر الیاس). اسلام نام اسکندر مقدونی را هم به فهرست پیامبران عادی (نبی) افزود (الاسکندر ذوالقرنین [۹۰] - یعنی دوشاخ)<sup>۱</sup> و همچنین جرجیس مسیحیاندا و غیره. سرانجام گفتند که ۳۱۳ پیامبر مرسل و قریب ۱۲۴ هزار نبی با پیامبر عادی (نبی) وجود داشته است. محمد (ص) آخرین و بزرگترین پیامبر و خانم النبیین شناخته شد. پس از وی پیامبری نمی‌تواند باشد. محمد (ص) مدعی معجزات نشد گرچه بروز معجزات را از طرف پیامبران پیشین و به ویژه عیسی انکار نکرد. ولی روایات بعدی مسلمانان برای محمد (ص) نیز معجزاتی قائل شدند.

ذکر نام پیامبران عهد عتیق در قرآن بیشتر بر اساس تلمود و مدرش و کمتر بر تورات عبتی است، با این وصف گفته‌های قرآن از بعضی جهات با روایات یهود فرق دارد. مثلاً ابراهیم به عربستان می‌آید و حرم کعبه را می‌سازد و پسر او اسماعیل<sup>۲</sup> (از هاجر) جانشین بلافضل اومی گردد. اسماعیل طبق روایات کهن سرخاندان اعراب است.

درباره عیسی مسیح (به عربی «عیسی‌المسیح» مأخوذ از «مسیح» [۹۱] عبری مترادف کلمه یونانی «خریستوس» یعنی کسی که روغن مقدس به پیشانی و برای تبرک مالیده باشد.) قرآن بیش از دیگر پیامبران سخن می‌گوید. بعضی از سرائح مذکور در قرآن به ویژه با آنچه در «انجیل کودکی مسیح» آمده مطابقت دارد ولی محتملاً مستقیماً نقل نشده...

از لحاظ محمد (ص) عیسی فقط فرزند مریم<sup>۳</sup> و «عبد» خداوند<sup>۴</sup>، و یکی از شش پیامبر مرسل است<sup>۵</sup>. و از طرف دیگر قرآن تولد مسیح را از مریم باکره می‌پذیرد و در این باره به تقریب همان گفته‌های انجیل را<sup>۶</sup> باز می‌گوید. به گفته قرآن آبتی و تکوین نطفه عیسی در رحم مریم بر اثر تلفظ يك کلمه «کن» (یاش - یشو)<sup>۷</sup> از طرف خداوند صورت گرفت «انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و كلمته القاها الی مریم و روح منه...»<sup>۸</sup> در قرآن داستان زکریا و یحیی تعبیر دهانه طبق روایت انجیل مفقود است...

در قرآن داستان مصلوب ساختن و زنده شدن مسیح که در انجیل آمده وجود ندارد و در عوض گفته شده که یهود می‌خواستند مسیح را معنول سازند ولی نکشتند زیرا که خداوند وی را نجات داد و به جای او شخص دیگری را که شبیه وی بود مصلوب کردند<sup>۹</sup>. این داستان بعدها

۱- قرآن، سوره ۱۸، آیه ۸۲-۹۸. ۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۴-۱۲۸، ۱۲۲. اسماعیل نیز به پیامبری شناخته شد. به پیامبران مرسل، در اسلام صفاتی داده شد. مثلاً: ابراهیم، خلیل الله، موسی: کلمه الله. و عیسی: روح الله. ۳- قرآن، سوره ۱۳، آیه ۳۵ و بسیاری جاهای دیگر. ۴- قرآن، سوره ۳۳، آیه ۵۹. ۵- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۵۷، ۱۶۲ و جاهای دیگر. ۶- قرآن، سوره ۳، آیه ۲۹ و بعد. ۷- قرآن، سوره ۱۳، آیه ۳۵. ۸- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۷۱. ۹- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۵۷: «تبارک لهم» یعنی از منترین آنها را این طور فهمیدند؛ شبیه عیسی را مصلوب ساختند، یعنی شبیهی را که خدا پندیده آورده بود فادشان عیسی را فریب دهد.

تفسیرات و تمییرات فراوانی را از طرف روحانیان مسلمان برانگیخت. روایتی وجود دارد که به جای مسیح سیمون سیرناکی مصلوب شده بود. قرآن عروج عیسی را می‌شناسد و معجزات گوناگون به وی نسبت می‌دهد که در انجیل رسمی نیامده ولی در «انجیل (مجموعه) کودکی مسیح» منقول است، از آن جمله که، عیسی بی درنگ پس از تولد سخن گفت و از گل پرندگان می‌ساخت و به آنها جان می‌داد و الخ.

بنا به گفته قرآن، رسالت و پیامبری محمد (ص) را عیسی پیشگویی کرده بود: «ای پسران اسرائیل! من از طرف خداوند به نزد شما فرستاده شده‌ام و قانونی را که در دست شماست تأیید می‌کنم و مرزده می‌دهم درباره رسولی که بعد از من خواهد آمد و نامش احمد است»<sup>۱</sup> این جای قرآن مبتنی بر انجیل یوحناست. در آن انجیل عیسی به مؤمنان وعده داده که «پارا کلت» یعنی «تسلی دهنده» نزد ایشان خواهد آمد.<sup>۲</sup> مسلمانان معتقدند که این جمله انجیل تحریف شده، و به جای «پارا کلت» (کلمه‌ای است یونانی به معنی «تسلی دهنده») باید «پریکلت» [فارقلیط] خوانده شود (پریکلت به زبان یونانی یعنی همان «احمد» و «محمد» (ص) عربی).

چون ستایش عیسی در اسلام آمده و در ضمن قرآن می‌گوید آن کسی که عیسی به تمام پاراکلت یا تسلی دهنده آمدنش را پیشگویی کرده همان محمد (ص) (پریکلت) است، این خود موجب پس از فتح سوریه (شام) و مصر و به ویژه افریقای شمالی و اسپانیا به دست اعراب، مسیحیان آنجا به طیب خاطر اسلام آوردند - به خصوص که موفقیتهای نظامی اعراب در قرنهای اول و دوم هجری این اندیشه را در مغزهای معاصران برانگیخته بود که خداوند خود حامی و نگهدار تازیان است.

تعلیمات اسلامی درباره پیامبران با اصل وحی خدایی، که از طریق پیامبران مرسل و انبیا بر اقوام نازل می‌شده، رابطه نزدیک دارد. مثلاً به گفته قرآن، صحف، کتاب خدا را، ابراهیم<sup>۳</sup> و موسی<sup>۴</sup> و داوود<sup>۵</sup> و عیسی<sup>۶</sup> از خدا دریافت داشتند. موسی تورات را گرفت و داوود زبور را و عیسی انجیل را. ولی طبق تدریجات قرآن کتابهای آسمانی که خداوند به یهود و نصاری داده بوده به دست ایشان تحریف شد و به صورت اول محفوظ نماند.<sup>۷</sup> مسلمانان معتقدند که گذشته از این چهار کتاب<sup>۸</sup> ده کتاب بر آدم و ۵۰ کتاب بر شیت و سی کتاب بر اندیس (علی الرسم او را با خنوخ تورات یکی می‌دانند) و ده کتاب بر ابراهیم نازل شد - به طوری که مجموع کتابهای مقدس

۱- قرآن، سوره ۶۱، آیه ۶، کلمه «احمد» از لحاظ معنی همان «محمد» است و از ریشه حمد به معنی «ستودن» و از اینجا «احمد» به معنی «ستوده» و «مستود» است. ۲- انجیل یوحنا، باب ۱۶، ۷. ۳- قرآن، سوره ۱۸۷، آیه ۱۹ و سوره ۵۳، آیه ۲۷ و بعد. ۴- قرآن، سوره ۲۲، آیه ۲۳ و سوره ۲۳، آیه ۲۷ و جاهای دیگر. ۵- قرآن، سوره ۲۱، آیه ۲۲ و بعد. ۶- قرآن، سوره ۱۵، آیه ۴۶ و سوره ۵۷، آیه ۲۷ و جاهای دیگر. ۷- قرآن، سوره ۲، آیه ۷۵ و سوره ۱۰، آیه ۳۴ و سوره ۱۵، آیه ۱۶. ۸- یعنی صحف ابراهیم و تورات و زبور و انجیل.



۱۰۴ بوده است. طبق تعلیمات اسلامی همه کتابهای منزل فقط از لحاظ شکل ظاهر و صورت بیان و زبان و ترتیب تنظیم باقرآن تفاوت داشته و از حیث مضمون و محتوی کاملاً همانند قرآن بوده‌اند. بنابراین چنین برمی آید که «کلام‌الله» یعنی قرآن از ازل وجود داشته و در ازمنهٔ مختلفه مضمون آن به واسطهٔ پیامبران به عامهٔ ناس ابلاغ می‌گردیده است. بعلاها بدین سبب حکم اسلامی دربارهٔ منزل بودن و مخلوق نبودن قرآن پدید آمده. دیگر اینکه اگر کلامی که به ابراهیم و موسی و داود و مسیح و دیگر پیامبران نازل شد، از لحاظ مضمون تفاوتی نداشته پس بنابراین چنین نتیجه گرفته می‌شد که اسلام دینی نوین نبوده و همان کیش حقیقی و ازلی اعتقاد به وحدت خداوند است که از دوران قدیم پیامبران مرسل تبلیغ می‌کرده‌اند.

افسانه مسیح دروغین یا ضد مسیح (به عربی المسیح الدجال - «مسیح کاذب» یا فقط «الدجال» به معنی «فریب کار») را مسلمانان از مسیحیان اخذ کردند. دجال باید پیش از «آخر دنیا» ظهور کند و همچون خادم ابلیس و دشمن خدا و خنایرستان عمل نماید. بنا به روایات اسلامی دجال به صخره‌ای در کرانهٔ دریا مسجون و مقید است و شیاطین برای اوغنا می‌برند.<sup>۱</sup> او زمانی ظهور می‌کند که یاجوج و ماجوج، (قبایل وحشی افسانه‌ای که نامشان در تورات آمده و در مکانی در اعماق آسیاتندگی می‌کنند) دیواری را که اسکندر مقدونی در برابر حملات ایشان بنا کرده خراب کرده باشند.<sup>۲</sup> بنا به روایات متفاوت دجال در کوفه و یا در محلهٔ یهودیهٔ<sup>۳</sup> اصفهان و یا در خراسان ظهور خواهد کرد. وی بر سراسر زمین سلطنت خواهد کرد و همهٔ مؤمنان را به صورت وحشتناکی مورد تعقیب و ایذا قرار می‌دهد و همهٔ معابد را منهدم می‌سازد. ولی دوران سلطنت او بیش از چهل روز طول نمی‌کشد و زان پس توسط «مهدی» سرنگون و مقتول خواهند شد. مهدی که از طرف خداوند فرستاده شده تجلدی [۹۲] در دین پدید می‌آورد (در آغاز مهدی را همان مسیح می‌دانستند [۹۳] ولی بعلاها شخص دیگری معرفی می‌شده). زان پس ظهور ثانوی مسیح وقوع خواهد یافت و بعد از آن رستائیز همهٔ مردگان پیشین<sup>۴</sup> و «قیامت کبری و قاوری مهیب» در مورد همهٔ آدمیان، اعم از زننه و مرده، صورت خواهد گرفت. دادگاه را مسیح می‌گشاید و بی‌درنگه اظهار می‌دارد که هر گز خویشتن را خدا نخواهند خوانده بوده و مسیحیان تعلیمات و گفته‌های وی را تحریف کرده‌اند. پس از آن همهٔ آدمیان زننه و مردگان برخاسته اهم از مسلمان و کافر از برابر دادگاه خداوندی خواهند گذشت. و ناعهٔ اعمال بد و خوب همهٔ آدمیان - به

۱- رجوع شود به فصل ۳ و ۸. ۲- شاید این بخش انگلیسی از اضافهٔ باستانی یونانی - یعنی داستان پرومته که توسط زئوس به صخره زنجیر شده باشد. ۳- ظاهراً در این اضافه تصویر مبعی از دیوار بزرگه چین که معتقد بوده‌اند گویا توسط اسکندر مقدونی برای جلوگیری از حملهٔ سحرانگیزان ایجاد شده بوده - منکس شده است. ۴- در مسالک و معالک اسطخری «جهودستان» آمده. ۵- به مضمون مسلمانان مورد اسرافیل روز قیامت را اعلام خواهد کرد.

استنای پیامبران و شهیدان - به ایشان عرضه خواهد گشت. و در ترازو سنجیده خواهند شد و گروهی از آدمیان ضایقه بهشت گشته و جمعی به دوزخ (جهنم) افکنده خواهند شد...<sup>۱</sup> مسلمانان نیز مانند مسیحیان معتقدند که توقف مردگان در دوزخ یا بهشت [برزخ] موقتی است و در روز قیامت سرنوشت ایشان به طور قطع معلوم خواهد شد.

نظر اسلام درباره دوزخ نیز از نظر ماهیت، بانظر زرتشتیان و یهود و مسیحیان تفاوتی ندارد و در نظر این ادیان نیز به توبه خود معتقدات یونانیان باستان و آشوریان منعکس شده است (در افسانه عستر). نام دوزخ را مسلمانان از یهود اخذ کرده اند و «جهنم» از *ge hinnom* عبری یعنی «ددهٔ هم» و «جهنم» انجیل گرفته شده است. دوزخ را چنین می نمایند که از هفت «دروازه» یعنی شعبه یا طبقه تشکیل شده که هر یک از آنها برای گروه ویژه ای از گناهکاران تخصیص داده شده است. طبقات جهنم بر روی هم قرار گرفته و قیف گونه وسیع و عظیمی را تشکیل می دهند.<sup>۲</sup> بر فراز سراسر جهنم پلی باریک به نازکی مو، موسوم به پل صراط، کشیده شده است (معنی تحت اللفظی دهری «راه و جاده» است و شاید از کلمه لاتینی *stratum* - صتراتوم - که درست همین مفهوم را می رساند گرفته شده باشد). همهٔ مردگان باید از این پل بگذرند. دستکاران آزادانه از آن عبور می کنند و گناهکاران درحلالاً بی انتهای سقوط خواهند کرد. عذابهای جهنم بسیار گوناگون است و برای گروههای مختلف گناهکاران متفاوت، ولی در همهٔ عذابها نقش اصلی را آتش بازی می کند. قرآن به طور وضوح معلوم نمی کند که عذاب جهنم ابدی خواهد بود یا نه. بعدها بسیاری از علمای مسلمان معتقد شدند که دست کم در مورد مسلمانان عذاب جهنم ابدی نخواهد بود. عقیده ای درباره نوعی برزخ یا اعراف تکوین یافت. امام اشعری ابدیت عذاب جهنم را رد می کند و به حدیث نبوی که «او (خداوند) آدمیان را پس از آنکه سوختند و زغال شدند از جهنم خارج می کند» استناد می نماید. این عقیده که عذاب جهنم ابدی نیست (البته در مورد مسلمانان) در اسلام رواج یافته است.

نظر مسلمانان درباره بهشت نیز بر روی هم (نام بهشت - «فردوس» - را مسلمانان، به واسطه یونانیان، از ایرانیان گرفته اند) دارای معتقدات اصیل است. از آن جمله است موضوع جوانان بهشتی یا غلمان که به خدمت مؤمنان کمر می بندند و دوشیزگان سیلروی و سیاه چشم یا حوریان بهشتی (بهری «حور» یعنی «سیاه چشمان») که در جهت سمت معشوقگان مؤمنان را

۱- با در نظر گرفتن اینکه چنین داورمی در مورد میلیونها آدمی، صرف زمان بسیار طلب می کند، گویند که روز ستاخیز و داورمی ۵۰ هزار سال طول خواهد کشید. ۲- این دره نزدیک اورشلیم قرار داشته، بیت مولوخ [یا مولک] که در برابر آن آدمیان را قربانی می کردند، در آنجا برپا بوده است. بدین سبب یهودیان مرده از درهٔ هم نفرت داشتند. ۳- م. آسین پالامیوس اسلامشناس اسپانیایی ثابت کرده که در دوران متأخر کردن وسطی داستان جهنم که توسط مسلمانان دستگیری شده بوده متقابلاً در میان مسیحیان تأثیر کرده است. از آن جمله این تأثیر در «دوزخ» دانته مشهور است.

خواهند داشت. دوزی حقیقهٔ سل را که می گوید اقامت حوریان از در تشیان گرفته شده است.<sup>۲</sup> مؤلفان مسلمان بر روی هم بهشت را باغی مجلل و پر سایه می دانند، باروها و نهرها و چشمه سارهای زمزمه کننده و درختان انار و نخلهای بسیار. اما باید گفت که سخن از حوریان بهشتی در سوره های متقدم قرآن یعنی سوره های مکی آمده<sup>۳</sup> و در سوره های مدنی یعنی سوره های بعد از هجرت از نام بردن آنان احتراز شده است [۹۴] ولی تصویر دوشیزگان زیبای بهشتی به حدی در دل های تودهٔ مسلمانان جایگیر شد و دل از ایشان بردگه در میخهٔ نسل های بعدی نیز زنده ماند. قرآن به وضوح از بهشتی که هم برای مردان و هم برای زنان است سخن می گوید. بهشتیان در جنت، با «ازواج مطهره» (جنتهایی پاک) زندگی خواهند کرد.<sup>۴</sup> ولی قرآن در بهشت، تقرب و حشر بلا واسطه با خداوند و دیندار او را به مؤمنان نوید نمی دهد...

مسلمانان، دوزخ و بهشت و حوریان بهشتی را مادی می دانند، یعنی برای آنها جنبه مادی وحی قائلند. در روزگار مانیز توده های مسلمان در این مورد همین نظر را دارند. ولی برخی از مترجمین ظریف و به ویژه عرفا (صوفیان) کوشیده اند مناظر بهشت وحی را ایمانی انگارند، یا گفته اند که بهشت دو صورت دارد: یکی حسی و مادی برای طبایع خشن و پست، و دیگری بهشت روحانی برای ارواح عالیه و ظرفه.

یکی از اصول لایتغیر و متقدم اسلامی عبارت بوده است از تقدیر که در قرآن آمده. بنابراین اصل، خداوند آدمیان را با پندارها و کردارهای نیک و بد ایشان آفریده و مقدر عده ای را قبالا نجات و فلاح و درستکاری و گروهی دیگر را سقوط و مرگ قرار داده است.<sup>۵</sup> «و ما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله» (هیچ کس نمی تواند بدون اجازهٔ خداوند ایمان داشته باشد)<sup>۶</sup>. ولی در عین حال گناهکاران و بویژه بی ایمانان و کفار با آتش ابدی دوزخ نهید شده اند.<sup>۷</sup> تضادی که در این مورد پدید می آمد (یعنی رد و انکار آزادی ارادهٔ آدمی از یکسو و در عین حال مسئول دانستن او در مورد ایمان و اعمال خویش) بعدها درک شد [۹۵]. و آنگاه اصل تقدیر بحث و دعوی عظیمی را در اسلام سبب گشت.<sup>۸</sup> ولی در زمان محمد (ص) و جانشینان نخستین و یا خلفای اولین، این اصل یا اصل لایتغیر وسیله و آلت مناسبی برای دولت نوزاد عرب و مسلمان گشت. به موجب اصل مذکور رسالت و پیامبری محمد (ص) و سلطه و قدرت سیاسی وی

۱- ص ۱۳۳ "The Koran" G. Sale — ۲ "Essai sur l'histoire de" R. Dozy. — ۳ قرآن، سوره ۵۵، آیه ۷۵-۷۴ و سوره ۵۶، آیه ۲۲. — ۴ قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲۵ و سوره ۳، آیه ۱۵ و سوره ۴، آیه ۵۷. — ۵ قرآن، سوره ۱۶، آیه ۴۰. — ۶ قرآن، سوره ۱۱۰، آیه ۱۰۰. — ۷ قرآن، سوره ۲۳، آیه ۱۰۳-۱۱۳ و در بسیاری جا های دیگر. — ۸ رجوع شود به فصل هشتم و نهم.

در مدینه و زمان پس در سراسر عربستان و استقرار حکومت جانشینان او از روز ازل تعیین شده بود. این اصل به تقدیرت منتهی می‌شد. در طی فتوحات اعراب تقدیرت محرك و مشوق یبایی و دلیری جنگجویان یعنی «مجاهدان راه دین» بوده است. لحظه مرگ هر کس را قبلاً خداوند از روز ازل تعیین کرده و بنابراین هیچ خطری در کارزار نباید جنگاوران را بترساند و آنچه مقدر است در لحظه معهود وقوع خواهد یافت.

اکنون به تشریفات دینی و فرایض اخلاقی اسلام می‌پردازیم. چنانکه پیش گفتیم این جنبه تعالیم دینی، یعنی تشریفات، در بدو اسلام مقام والاتری را، یش از شریعت و اصول لایتغیر آن اشغال کرده بود. اینکه از پنج رکن ایمان «فقط» رکن «نخستین» (یعنی توحید و رسالت پیامبری محمد) مربوط به اصل لایتغیر شریعت (دگماتیک) است و چهار رکن دیگر - که هم اکنون به‌عطالمة آنها خواهیم پرداخت شامل دستورات تشریفاتی و اخلاقی است - خود مین این گفته است (نماز، روزه، زکات، حج).

«رکن» دوم اسلام دعای مرسوم و ملون مسلمانان است که به عربی «صلاة» و به فارسی «نماز» نامیده می‌شود و تابع تشریفات معین و مشخصی است. باید طبق دستور مقرر به عربی ادا شود و در ساعت‌های معینی از شبانه روز و حتی المقدور در مسجد (مسجد محله یا روستا) برگزار گردد.<sup>۱</sup> نماز با حرکات مخصوصی توأم است (بلند کردن دست، خم کردن سر و کمر، به زانو در افتادن، سجود و غیره). هر دور حرکات نماز، توأم با ادای کلمات، رکعت نامیده می‌شود.<sup>۲</sup> هر نماز شامل ۲-۴ رکعت است، بر حسب موقع و وقت شبانه روز. و ضمناً نمازگزار باید به سوی شهر مقدس مکه و کعبه آن روی کند. این سمت را «قبله» می‌نامند (عربی<sup>۳</sup>).

ترتیب برگزاری نماز مقرر چنین است: شخص مؤمن «سجاده» (عربی) یا فرشی را که بر آن باید نماز گزارد و گویی او را از جهان بیرونی جدا می‌سازد - می‌گمترد (در مسجد، در خانه، در هوای آزاد. فقط محل نباید ناپاک باشد، مثلاً در مسلخ و قتلگاه و مستراح و غیره گمتردن سجاده ممنوع است). مؤمن بر سجاده می‌ایستد و به صدای بلند و با در دل «یت» می‌کند که فلان نماز (نماز بامداد و یا نیمروز و غیره) را به خاطر خدا می‌گزارد. سپس شخص مؤمن نماز را به طریقی که در دستورات اسلام رسیده به جای می‌آورد.

در آغاز عادت بر این قرار گرفته بود که شبانه‌روزی سه بار نماز گزارند و این نکه در

۱- حتی در صورتی که نمازگزار منی کلمات را فهمد و در مورد مسلمانان غیر عرب غالباً چنین است.  
 ۲- ولی نماز را می‌توان در خانه و یا در هوای آزاد نیز گزارد. (دربارهٔ مساجد محله و مساجد جامع و مساجد جمعه، به بعد رجوع شود).  
 ۳- هر دور مسلمانان را به هنگام گزاردن نماز دور و وضعیهای مختلف در کتاب آ. جولر تحت عنوان «تاریخ اسلام» جلد ۱ ص ۲۱۶-۲۱۷ بنگرید. همچنین رجوع شود به ضمیمهٔ کتاب I. Mouradjea d'Ohsson. "tableau de l'Empire Ottomane" Paris, 1788 ص ۴- در این ایام غالباً سمت قبله را به یاری قطب‌نما معین می‌کنند.

قرآن نیز منعکس شده است، ولی سرانجام قاعده کلی براین قرار گرفت که روزی پنج بار ادای نماز شود. این نمازهای شبانه روزی عبارتند از: ۱/ نماز بامداد (به عربی «صلاة الصبح») بهنگام سپیددم پیش از دمیدن خورشید (۲ رکعت) ۲/ نماز نیمروز یا نماز پیشین (به عربی «صلاة الظهر» - ۴ رکعت) ۳/ نماز پیش از تاریکی یا نماز دیگر (به عربی «صلاة العصر») در فاصله بین نیمروز و غروب آفتاب (۴ رکعت) ۴/ نماز پس از فرونشستن خورشید یا نماز شام (به عربی «صلاة المغرب» بی‌درنگ پس از غروب آفتاب (۳ رکعت) ۵/ نماز شب یا نماز ختن، پیش از خواب (به عربی «صلاة العشاء») که عادتاً قریب دو ساعت بعد از نماز شام گزارده می‌شود (۴ رکعت).

مؤذن (از کلمه عربی «اذن» - بمعنی «به نماز خواندن») مسجد، زمان هر نماز را اعلام می‌کند. مؤذن بی‌درنگ پیش از آغاز نماز دعوت دوم را به عمل می‌آورد که «اقامه» (از کلمه عربی «قام» به معنی «برخاستن») نامیده می‌شود. کلمات اقامه همان کلمات اذان است. سنیان (به استثنای سنیان حنفی) یک بار اقامه [۹۶] می‌گویند ولی شیعیان دوبار. کتابهای دینی به مؤمنان توصیه می‌کنند هر بار که شخصاً در خانه یا در هوای آزاد نماز می‌گزارند، نه در مسجد، خود اقامه‌گویند. اذان و اقامه هم پیش از هر یک از نمازهای پنجگانه گفته می‌شود و هم پیش از نماز جمعه (در مسجد جامع).

پیش از نماز وضو یا شست و شویی به عمل می‌آید. دهنوشو مقرر است: ۱/ وضوء (عربی) که شستوشویی است جزئی و فقط صورت و دست تا آرنج و پا شسته می‌شود (۹۷) و پیش از هر نماز صورت می‌گیرد. ۲/ غسل (عربی) که شست و شویی کامل بدن است و برای پاک‌کردن از «ناپاکی» (به عربی جنابة) صورت می‌گیرد. هر شست و شویی نیز مانند نماز در صورتی پذیرفته است که با «نیت» صورت گرفته باشد، یعنی با این اندیشه که عمل برای خاطر خدا انجام می‌شود (نه منظوری دیگر - مثلاً نه برای پاک کردن جسم به طور اعم)، توأم باشد. در اسلام مفهوم «نجاست» از لحاظ تشریفات دینی با دقت بسیار مدون و مشخص گشته است. این «نجاست» مفهومی است قراردادی، که با ناپاکی جسمانی تفاوت دارد (۹۸). برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرد<sup>۱</sup>. عادتاً در حیاط هر مسجدی حوضی برای وضو با آب جاری یا فواره وجود دارد. اگر آب برای وضو در دسترس نباشد تیمم با خاک و شن و ریگ هم مجاز است.

در روزهای آدینه بهنگام نیمروز نماز جماعت - یا نماز جمعه (به عربی «صلاة الجمعة»

۱- مثلاً پس از جماع و تماس با اجازه مرده و خود و سکه و چنه مورد دیگر. ۲- در این مورد حتی آب جاری ناپاک و آلوده (از جوی و نهر و رود) از لحاظ تشریفات دینی پاک شمرده می‌شود.

و به فارسی «نماز آدینه» برگزار می‌شود و اصولاً همه مسلمانان باید حضور داشته باشند. نماز آدینه در مسجدی که به‌ویژه برای برگزاری آن معین و تخصیص داده شده و مسجد جمعه (به فارسی-عربی «مسجد جمعه» و یا «مسجد جامع») نامیده می‌شود، برگزار می‌گردد. به هنگام نماز جمعه امام<sup>۲</sup> از بالای منبر خطبه (عربی) می‌خواند که دعایی است برای حاکم اسلامی و جامعه مؤمنان. خطبه با وعظ امام توأم است. نماز آدینه به موجب فقه حنفی<sup>۳</sup> ممکن است هنگامی که عدّه نمازگزاران کمتر از ۴ نفر نباشد گزارده شود<sup>۴</sup>. در گذشته زنان نیز به هنگام نماز جمعه در مسجد حضور می‌یافتند (ولی البته نه با مردان بلکه در راهروی سرپوشیده و با دربخش ویژه‌ای از مسجد)، اکنون این عادت در ایران که منهد شیعه دارد محفوظ مانده ولی زنان سنی آسیای میانه به هنگام نماز در مسجد حضور به هم نمی‌رسانند و در خانه نماز می‌گزارند. روز جمعه در نزد مسلمانان فقط روز نماز جماعت شمرده می‌شود نه روز جشن و استراحت (برخلاف شبه در نزد یهودیان یا یکشنبه نزد مسیحیان). مسلمانان روز جمعه پس از نماز ده‌ها و کارگاههای خویش را می‌گشایند و مشغول کار روزانه خود می‌شوند.

اسلام گذشته از نمازهای مقرر یاد شده ادعیه دل‌بخوایی را هم به نام «مناجات» (عربی) به رسمیت می‌شناسد که در هر زمان و در وقت شب (مرجعاً شب) برگزار می‌شود. این ادعیه با نمازهای مقرر این فرق را دارند که به هر زبان و با هر بیان شایسته‌ای ممکن است برگزار شوند. برگزاری این ادعیه مستحب است نه واجب.

«رکن» سوم اسلام روزه یا «صوم» (عربی) است که مؤمنان باید در سراسر ماه رمضان<sup>۵</sup> یعنی در مدت سی روز بگیرند و با روزه مسیحیان تفاوت دارد. روزه مسلمانان عبارت از استناع از فلان یا بهمان غذا و خوراکی نبوده بلکه به‌طور اعم اجتناب از خوردن هر گونه غذا و شرب هر مشروب و امتناع از هر گونه لذایذ است مدتی روزگرم از سپیده دم تا حلول تاریکی، یعنی زمانی

۱- دربارهٔ مساجد جامع و مساجد صله به بعد رجوع شود. ۲- دربارهٔ اصطلاح «امام» و معانی آن به بعد رجوع شود. ۳- دربارهٔ منهد حنفی (مسلمانان سنی) به فصل پنجم رجوع شود. ۴- هر مسلمانی (و همچنین یهود دین دیگر که بخواهد وارد مسجد شود و آنجا را ببیند) باید کفش از پا درآورد. به هنگام ورود به مسجد و هنگام نماز سر باید یا حستار یا کلاه پوشید باشد. ۵- رمضان (عربی) - ماه نهم گاهنامه قمری اسلامی. بچاست گفته شود که سال اسلامی به درازده ماه قمری زیر تقسیم می‌شود: ۱/ محرم ۲/ صفر ۳/ ربیع‌الاول ۴/ ربیع‌الثانی ۵/ جمادی‌الاولی ۶/ جمادی‌الآخری ۷/ رجب ۸/ شعبان ۹/ رمضان ۱۰/ شوال ۱۱/ ذوالقعدة ۱۲/ ذوالحجه. سال قمری ۲۵۴ روز است. و بنا بر این ۱۱ روز از سال شمسی کوتاه‌تر است. بدین سبب مثلاً اگر در سال ۱۹۵۵ هجری، اول سال مسلمانان (۱۳۱۸ هـ) مطابق با اول مه بوده در سال ۱۹۵۱ سال جدید اسلامی (۱۳۱۹ هـ) با ۲۲ آوریل سادف بوده ... بدین منوال همهٔ ماهها در روزها و موارد و امید گاهنامه قمری تغییر می‌یابد و ممکن است با هر زمان و فصل سال متفاوت باشد. برای تبدیل تواریخ گاهنامه اسلامی به اردوهای جدول تطبیقی ف. و بوستند به زبان آلمانی وجود دارد. در زبان روسی رجوع شود به جدول تطبیقی، لنینگراد، چاپ مؤسسه دولتی آرمیتاز، ۱۹۴۵. در ایران عهد اسلامی به موازات گاهنامه قمری از گاهنامه شمسی نیز استفاده می‌شد و در مورد نام ماهها اساسی عربی منطقه البروج به کار می‌رفت. ۶- از آن جمله از نظریات و خطابیات و سخنان و بازها و مباحثات و مواضعی بود و توجه.

که نخ سیاه و سفید را تشخیص نتوان داد، در عوض به هنگام شب هر چه در حال روزه ممنوع بوده مجاز است و از آن جمله هر غذایی را توان خورد<sup>۱</sup>، این ممنوعیت در سراسر ماه رمضان مراعات می‌شود. این صوم را قرآن امر کرده<sup>۲</sup>، اگر روزه به‌عظمتی موجه شکسته شود (مثلاً به‌سبب شرکت در «جهاد» و یا مسافرت و یا بیماری) شخص مؤمن موظف است که بعداً ایام گذشته را جبران و یا «قضای روزه» کند. اگر بدون سبب موجه روزه را ترک کرده باشد باید گذشته از جبران ایام گذشته به فقیران صدقه دهد. زنان باردار و شیرده و کودکان و خردسالان از گرفتن روزه معاند و بیماران و ناتوانان و سالخورده‌گان اعم از مرد و زن می‌توانند به‌جای روزه گرفتن به فقیران صدقه دهند. ولی برخی والدین بسیار متدین حتی کودکان را هم به روزه گرفتن وادار می‌دارند.

عملاً گرفتن چنین روزه‌ای برای توانگران دشوار نیست زیرا ایشان می‌توانند در طی شب دوبار سیر غذا بخورند و روز استراحت کند و در خانه و یا مسجد به قرائت قرآن پردازند و بخوابند. ولی رمضان برای پیشه‌وران و کشاورزان و فقیران و بندگان و مزدوران کشاورزی و خلام به‌ویژه زمانی که رمضان با تابستان مصادف شود - بسیار سخت است. زیرا در ایام درازتابستانی در ۳۰-۴۰ درجه حرارت در سایه، باید با تشنگی بدون اینکه قطره‌ای آب یاشانند سازند.

روزه ماه رمضان با عید فطر (عید الفطر - عربی) - اول شوال و روزه‌های پس از آن که همواره باشکوه و تشریفات بسیار در مساجد و خانه‌ها برگزار می‌شود - پایان می‌یابد.

اسلام گذشته از روزه واجب روزه‌های مستحب را هم در هر زمان سال مجاز می‌داند. «رکن» چهارم اسلام صدقه اجباری (زکوة، کلمه عربی به معنی «پاک کردن») است که قرآن برای مسلمانان معین کرده<sup>۳</sup> - در بادی امر زکات را صدقه‌ای می‌شمردند که جماعت باید میان فقیران و بیوه زنان و زنان بی‌پناه و یتیمان و ناتوانان تقسیم کند. ولی از آنجایی که هم از زمان تأسیس جماعت اسلامی در مدینه مفهوم جماعت دینی و دولت یعنی قدرت روحانی و جهانی مشخص نبوده - مبالغی که بابت زکات از مسلمانان گرد می‌آمده عملاً در دسترس دولت عرب مسلمان قرار می‌گرفته. چیزی نگذشت که این دولت - در زمان خلفای اموی (۶۶۱-۷۵۰ م/ ۸۴۱ تا ۸۱۳ م) - در واقع به یک دولت غیر مذهبی مبدل گشت و فقط بخش ناچیزی از وجوه گردآورده به عنوان زکات را صرف امور خیریه و یاری به فقیران کرد و باقی را با تمام خرج رفع نیازمندیهای دولت نمود. بدین طریق زکات، که صدقه‌ای بوده اجباری مأخوذه از مؤمنان، عملاً مبدل به مالیات گشت.

۲- قرآن سوره ۲، آیه ۱۸۳، ۱۸۵.

۱- البته گذشته از گوشت خوک و شراب که به‌طور کلی حرام است.

۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۷ و سوره ۳، آیه ۳۸ و دیگر جاها.

دیوگیهای زکات عبارتند از: زکات را فقط مسلمانان بالغ می‌پردازند و به هیچ وجه، یروان دیگر ادیان تأدیه نمی‌کنند.<sup>۱</sup> زکات از خانه و یا عابلی بازرگانی و صنعت بعیزان يك چهلم یعنی ۲/۵ درصد دریافت می‌گردد، و از دامداری تا میزان ۲ درصد. در ایران در دوران متأخر قرون وسطی (از قرن سیزدهم میلادی به بعد) به جای زکات مالیاتهای سنگین دیگری از قبیل «تمغا» (مغولی) که مالیاتی بوده از بازرگانی و صنعت و مالیات «مواشی» (عربی) یا چوپان‌بگی (ترکی) از دامداری و غیره مأخوذ می‌گردیده. اسلام همچنانکه به موازات نماز و روزه مقرر و اجباری، نماز و روزه داوطلبانه و مستحب را اجازه می‌دهد و توصیه می‌کند، به موازات زکات اجباری، صدقه مستحب و داوطلبانه را نیز توصیه می‌نماید. مسلمانان مؤمن این صدقه را برای نجات روح و دستگیری بسیار مفید می‌شمارند و غالباً معمول می‌دارند و یا بطور انفرادی به فقیران و به خصوص درویشان می‌دهند و یا (فتوئدالها و بازرگانان و به طور عموم اشخاص متمول) وجه نقد و زمین و مستغلاتی بصورت وقف<sup>۲</sup> به مساجد و مدارس و مؤسسات خیریه (بیمارستانها، یشیم خانها و مسافر خانهای غربا و غیره) تخصیص می‌دهند. و معتقدند که این گونه صدقات و اعانات ممکن است کفاره گناهان ایشان شود و از عذاب جهنم نجاتشان دهد.

«رکن» پنجم اسلام «حج» است (بعربی «حج» و بعبری *hag*) یعنی زیارت شهر مقلس مکه و کعبه آن. حج لا اقل يك بار در مدت زندگی واجب است ولی فقط برای مسلمانانی که قادر به چنین سفر دوری باشند یعنی توانگران و اشخاص مستقل. حج برای فقیران و ناتوانان و زنان و بندگان و به طور اعم برای اشخاص غیر مستطیع که نتوانند خویشان را اداره کنند واجب نیست. ولی با این وصف بسیاری از فقیران و زنان مراسم حج را برگزار می‌کنند.

حج باید در موقع عید قربان یا «عیلاضحی» (به ترکی «قربان بایرام») صورت گیرد. عیلاضحی یکی از دو عید بزرگ اسلامی است<sup>۳</sup> [۹۹]. این عید مربوط به داستان بنای حرم کعبه به دست ابراهیم پیامبر است و دادن «حجر الاسود» توسط جبرئیل به وی. امکه مقلسه گوناگون نزدیک مکه (عرفات، چاه زمزم، مزدلفه، منی و غیره) و تشریفات حج با حماسه مشهور و کهن ابراهیم و فرزند وی اسمعیل پیوسته است.

ولی اکنون مسأله شده است که برخی از تشریفات حج شبیه تشریفات قدیمی اعراب زمان پیش از اسلام و دوران جاهلیت است که معنی بدوی آن در زمان محمد (ص) فراموش شده بوده. از آنجایی که اسلام کعبه و «حجر الاسود» را حفظ کرد و باقی گذاشت می‌بایست تعبیری منطبق با روح اسلام برای آن قائل شود. و بدین طریق کعبه کهن بدل به معبد خطای واحد گشت.

۱- برای یروان ادیان دیگر مالیات مرافه خاصی که «جزیه» نامیده می‌شد مقرر شده بود (کلمه عربی - مشتق از لغت آرامی «گزیت») در این باره به فصل ششم رجوع نمود. ۲- در باره «وقف» رجوع شود به فصل ششم. ۳- عید بزرگ دیگر همانا «عیالفر» یا پایان روزه است که بیشتر از آن یاد شد.



در اسلام کعبه این گونه معرفی شده که آدم آنرا بنا کرده و ابراهیم تجدید بنایش نموده و زان پس بت پرستان آنرا اشغال کردند و سرانجام به دست محمد (ص) از آن آلودگی پاک شد...

عید قربان در روز دهم از ماه دوازدهم مسلمانان یعنی ذوالحجه برگزار می شود. فقط مسلمانان حق داشتند در این عید شرکت کنند و حتی سفر و اقامت در مکه و مدینه نیز از حقوق انحصاری آنان بوده. فقط در قرن نوزدهم عده معدودی از اروپاییان (اولین اروپایی شخصی آلمانی بود به نام بورکهاردت که در ۱۸۱۴ قدم به مکه نهاد) به صورت مسلمانان درآمده توانستند به آنجا سفر کنند. از آن میان سنوک هورگروبه، عرب شناس هلندی، بهترین شرح را در وصف مکه و تشریفات حج به رشته تحریر درآورده است.<sup>۱</sup>

کعبه سادگی بدوی خود را حفظ کرده است. فقط عبدالله بن زبیر نشیث ناموفقی در سال ۶۸۵ م (۸۶۶) به عمل آورد تا کعبه را تجدید بنا کند و این عمل را معاصران وی همچون بدعت گناهکارانه ای محکوم ساختند و دیگر هرگز کسی در صدد تغییر و تبدیل بنای ساده و مکعب کعبه که در وسط محوطه مربع مستطیلی برپاست، بر نیامد و نخواست آنرا به صورت بنای باشکوه تر و مجلل تری درآورد. شاهان توجه است که معماری کعبه در دیگر مساجد مسلمانان مورد تأسی و تقلید واقع نگردیده.

علی الرسم زوار هر ناحیه کاروانی تشکیل داده عزم سفر می کردند تا در تاریخ ۷ ذوالحجه وارد مکه شوند و درین راه سری به مدینه - یعنی مرقد پیامبر - بزنند و گاه نیز سفری به اورشلیم یا بیت المقدس کرده به زیارت قبه الصخره که گویند محمد (ص) از آنجا به پاری فرشتگان به معراج رفته می رفتند.

زائری که قدم به [میقات، محل های مخصوص در] خاک مقلس هرستان می گذارد لباس خاص زائران یا احرام (عربی) را به تن می کند. احرام مرکب است از دو قطعه پارچه کمابیش ساده. شخص قطعه ای را به کمر می بندد و قطعه دیگر را بر شانه می افکند و بدین صورت با سر برهنه طی طریق می کند. مراسم زیر جزء تشریفات زیارت کعبه است: زیارت وادی سنی، وقوف عرفات (در ۱۲ مایلی مکه) که قاضی مکه در آنجا وعظ می کند (۹ ذوالحجه)، دویدن از مزدلفه یعنی سنگ افکندن به سوی شیطان در سه جای بین راه و سرانجام قربانی حیوانی در دانه سنی (شتر، گاو، گوسفند یا بز). این قربانی در صبح روز دهم ذوالحجه نه تنها در دره سنی بلکه در همه سرزمینها توسط مسلمانان به عمل می آید. تشریفات نهایی حج عبارت است از هفت بار طواف کعبه و بوسیدن حجر الاسود. زان پس زائران به سوی سنگ «مقام ابراهیم» می روند و در

۱- C. Snouck Hurgronje. "Makka" در زبان دوس شرح منسل تشریفات حج و داستان ابراهیم در کتاب د. دوزی تحت عنوان «تاریخ مختصر اسلام» بخش ۲ ص ۱۱-۱۸ آمده است. رجوع نمود به ص ۶۲۲-۶۲۳. A. J. Wensinck. Kaba-

آنجا نماز می‌خوانند و از چاه مقلس زمزم آب می‌نوشند. بعد از آن نوبت دویدن بین تپه‌های صفارمره می‌رسد. علی‌الرسم زیارت کعبه روز ۱۲ ذوالحجه پایان می‌پذیرد و ذات‌ربیعین خویش باز می‌گردد و از آن به بعد لقب محترم «حاجی» را واجد می‌گردد.

بهر اوقات حج بزرگ، يك حج كوچك نیز به نام «عمره» ثواب است و آن عبارت است از زیارت مکه در تاریخی غیر از روز عید اضحی. در حج عمره همان مراسم حج بزرگ به استثنای قربانی - برگزار می‌شود. حج كوچك یا عمره عملی مستحب محسوب می‌شود ولی (مانند زیارت مدینه) از لحاظ اجر برابر با حج بزرگ محسوب نمی‌گردد.

اسلام وظیفه دینی دیگری نیز برای مؤمنان قائل شده که گرچه جزء پنج رکن یا «اصول دین» نیست ولی عملاً در تاریخ اسلام حائز اهمیت کمتری نیست. این وظیفه «جهاد در راه دین» (از کلمه عربی «جهد» بابموم بمعنی «کوشیدن، سعی کردن، مبارزه کردن») یا «غزاه» («غزوه» که جمع آن «غزوات» است (عربی - از «غزاه» (غزو) - بمعنی «لشکر کشیدن، جنگیدن»)، به تدریج تکوین یافت. نطفه این موضوع را درسورهای مدنی قرآن می‌یابیم. اندیشه جهاد در دوران کشورگشاییهای عربان (تقریباً از ۶۳۲ تا ۷۵۱ م / از ۱۱ تا ۱۳۴۲ هـ) اهمیت تازه‌ای پیدا کرد و آلت و وسیله سیاست جهان‌گشایان خلفا گشت. و گرچه توسعه طلبی خلفا و جنگهای متفرع از آن سیاست و زان پس حربهای دولتهای اسلامی - پدید آمده بر ویرانه‌های خلافت‌طلبه کشورهای غیرمسلمان، علتهای اقتصادی و سیاسی داشته و دین صرفاً نقش تابع را در طی آن بازی می‌کرده، مع هذا اصل جهاد که مقنن اسلامی به تدریج بدون ساخته بودند در مورد جنگهای مزبور اعمال می‌گشته.

از نظر گاه این اصل سراسر جهان به دو منطقه «دارالاسلام» و یا «دارالدین» و «دارالحرب» تقسیم می‌گردد. «دارالاسلام» به هر کشوری اطلاق می‌شود که تحت حکومت دولت مسلمانان قرار داشته، طبق حقوق اسلامی اداره شود (حتی اگر اکثر نفوس آن کشور مسلمان نباشد). در آغاز حدود «دارالاسلام» منطبق با سرحدات قلمرو خلافت بوده ولی بعداً همه دولتهای اسلامی را چنین خواندند. «دارالحرب» همه کشورهای بودند که نفوس آن غیرمسلمان و «کافر» بوده و یا اگر هم مسلمان بوده‌اند تحت حکومت حکام «کافر» قرار داشته‌اند.

بعضی از مکاتب فقیهان اسلامی گروه دیگری از اراضی را به نام «دارالصلح» قبول دارند. اینها سرزمینهای غیرمسلمانی هستند که به دست دولتهای غیرمسلمان اداره می‌شوند و آن دولتها

۱- ولی به عقیده بسیاری از قانونگذاران اسلامی - و بویژه مقنن مصر جدید سرزمینهای مسلمان را که به صورت «کشور» مسرفه - مثلاً کشورهای که مستعمره ممالک اروپایی گشته‌اند - می‌توان «دارالحرب» شمره زیرا که «شیوه حکومت غیر اسلامی آن سرزمینها امری غیرعادی است و فقط زمانی که امکان مقاومت در برابر آن موجود باشد باید تسلط کرد».

خود را دست‌نشانده و تابع و خراجگزار دولت اسلامی می‌دانند. در قرون وسطی گرجستان و نوبیه چنین بودند. از لحاظ نظری مسلمانان پادولتهای غیر مسلمان یعنی «دارالحرب» دائماً در حال جنگند. فقط متارکه‌هایی موقتی ده‌ساله اجازه داده می‌شده.<sup>۱</sup>

فقه اسلامی گروه‌های گوناگونی از «کفار» را می‌شناسد (عربی «کافر» که جمع آن «کافرون» یا «کفار» می‌شود، نخست به معنی «ناسپاس و حق‌ناشناس» بوده - یعنی ناسپاس در برابر عطیه‌خدایی و نزول وحی - ولی بعدها این اصطلاح به معنی «بی‌ایمان، و غیر مسلمان و غیر مؤمن» در آمد).<sup>۲</sup> فقیهان اسلامی درباره «اهل‌الکتاب» ارفاق بیشتری ملحوظ می‌دارند. در قرآن اهل کتاب به یهودیان و مسیحیان و صابان اطلاق شده. زیرا زمانی به وسیله پیامبران کتاب برایشان نازل شده بوده. صابیان اصطلاحی تاحدی مبهم است. بعدها بحث در گرفت که چه کسانی باید مشمول این مفهوم گردند. شاید اینان حقیقان یا عارفان (گوستیکهای) فرقه اسائین (ماندائیان) یا به دیگر سخن مسئله عراق که در روزگار ماسهم وجود دارند باشند.<sup>۳</sup> فقه اسلامی در مورد «اهل کتاب» مدارا را مجاز می‌داند، ولی فقط به شرطی که ایشان مطیع باشند و خویشی را تابعان دولت اسلامی بشناسند و پرداخت مالیات سرانه غیر مسلمانان یا «جزیه» را بعهده گیرند. این گونه کفار در کشورهای اسلامی گروه ویژه‌ای از اتباع را که اهل ذمه (عربی - به معنی «کسانی که در تحت حمایت (دولت اسلامی) قرار دارند») نامیده می‌شوند، تشکیل می‌دهند. اینان از لحاظ حقوق شخصی آزادند، ولی از نظر گاه سیاسی بی‌حق می‌باشند و تاحدی از جهت حقوق مدنی نیز محدودند. اگر نامسلمانان مزبور از اطاعت سرپیچی کنند بایستی با ایشان «جهاد» کرده همچنانکه می‌بایست با دیگر «کفار» چنین کنند. با این وصف عملاً مقررات مربوط به اهل ذمه به زودی شامل حال زرتشتیان و هندوان (بدیهی است فقط در صورتی که مطیع اسلام باشند) نیز گشت. و حال آنکه از لحاظ نظری فقط «اهل کتاب» می‌توانستند در شمار اهل ذمه شمرده شوند، نه بت‌پرستان و مشرکین.

شریعت اسلامی شرکت در «جهاد» را برای مسلمانان اجباری می‌داند، ولی فقط برای کسانی که قادر به شرکت در جنگ باشند، بنابراین جهاد برای مستعدان که قادر به تهیه اسب و سلاح نباشند و یا نتوانند از کور و معیشت خویش دست بکشند و همچنین برای ناتوانان و معلولان

۱- این مدعت ممکن است از طریق تجدید بیان متارکه تمهید شود. ۲- این مفهوم کلمه کافر را در قرآن می‌یابیم سوره ۱۶، آیه ۵۶، سوره ۲۶، آیه ۱۹ و سوره ۳۵، آیه ۳۳. ۳- کلمه «کبر» (فارسی) - به معنی «زرتشتی» و بعضاً به معنی «بی‌ایمان به طور عام» (کلمه «کیاورد» و «کیادور» ترکی از این کلمه ریشه گرفته) اصلاً غیر از «کافر» است ولی همان معنی را پیدا کرده. ۴- در باره ایشان رجوع شود به: W. Brandt, Mandaeans در این مقاله فهرست کتب مربوطه نیز منقول است. در قرن ۱۹ به طور مشروط و قراردادی بت‌پرستان حیران (کارای باستانی) را حتی تنها شهری که در آن، در بین‌النهرین حلیا (الجزیره) در قرن یازدهم میلادی بت‌پرستی باستانی یونانی محفوظ مانده بود - در گروه صابان می‌شمردند.

وسالخوردگان و زنان و بندگان اجباری نیست.

در مکاتب گوناگون فقه اسلامی بر سر اینکه آیا مفهوم «جهاد» شامل هر گونه جنگی با کفار می‌گردد (ابوحنیفه مؤسس مکتب فقه حنفی چنین معتقد بوده)، یا اینکه منظور از جهاد، دفاع است در وقتی که «کفار» به مسلمانان حمله کنند، بحث بوده (دیگرمکاتب فقه سنیان و ظاهراً خود محمد (ص) چنین اعتقاد داشته). ولی چون اکثر مسلمانان سنی در این ایام پیرو مکتب حنفی هستند بنابراین مفهوم جهاد عادتاً شامل هر گونه جنگی با «کفار» نامسلمان می‌گردد.

بعدها در اسلام درباره «جهاد» تألیفات فراوان مدون گشت. اگر موارد اختلاف را از آن حذف کنیم، مواضع اصلی آن را می‌توان چنین بیان کرد: امام (در این مورد، رئیس جامعه اسلامی) چون جهاد با «کفار» را آغاز کند، باید نخست به ایشان تکلیف نماید که اسلام آورند. ولی این کار را باید فقط یک بار بکند. مثلاً اگر جنگ با کشور نامسلمان واحدی - قرصاً با بیژانس از قرن هفتم تا نهم بلادی - مکرراً وقوع می‌یافت نمی‌بایست هر بار داعیان و مبلغانی بفرستند و تکلیف اسلام آوردن کنند. چون جنگ با «کفار» آغاز گردد، سه شق پدید می‌آید. کفار مزبور می‌توانند اسلام آورند و در شمار «برادران دینی» درآیند. اگر بعد از آن با ایشان جنگ رود آن جنگ دیگر صورت «جهاد» نخواهد داشت. اصولاً اعتقاد بر این است که مسلمانان نباید با یکدیگر جنگ کنند مگر در صورتی که یک طرف ناحق گوید. البته عملاً جریبان امور چنین نبوده. شق ثانی این است که «کفار» اسلام نپذیرند و بعدین خویش مؤمن باقی بمانند ولی خویشان را دشمنان اتباع دولت اسلامی بدانند و عدم تساوی حقوق خود و وضع پست‌تر خود را به رسمیت شناسند و پرداخت مالیات سرانه و بزه یا جزیه را به عهده گیرند و جزء اهل ذمه شوند. و سرانجام شق سوم و چاره دیگر کار «کفار» که جهاد علیه ایشان آغاز گشته این است که مبارزه کنند و تا پایان کار بیکار نمانند.

فواصلی جهاد که مورد موافقت قیّهان مسلمان است (بسیاری قواعد جزئی وجود دارد که مکاتب و مذاهب گوناگون در مورد آنها راه‌های مختلف نشان می‌دهند) به شرح زیر است: در زمان جهاد در «دار الحرب» می‌توان مردان را کشت<sup>۱</sup> ولی سالخورده‌گان و کودکان و زنان را نمی‌توان به قتل رسانید. کشتن راهبان منزوی و زاهدان نیز مجاز نیست. ولی اگر ایشان در صومعه‌های شهری زندگی کنند قتل‌شان جایز به شمار می‌رود. لشکریان اسلام مردانی را که قبلاً اظهار اطاعت نکرده و خویشان را دشمنان اهل ذمه نشناخته باشند می‌توانند بکشند و یا در صورت تمایل اسیر کنند. به اسارت گرفتن زنان و کودکان مجاز است و اینان بخشی از غنایم را تشکیل می‌دهند. سوره هشتم قرآن حق گرفتن غنایم جنگی و ترتیب تقسیم آن را روشن می‌کند. سرداران اسلام غالباً این سوره را قبل از یکار می‌خواندند تا شور و حرارت جنگاوران را بر-

۱- همه قواعد بعدی شامل حال همه ساکنان «دار الحرب» هم از جنگجویان و مردم عادی می‌گردد.

انگیزند. مفهوم غنیمت جنگی شامل هر گونه اموال متغولی که به هنگام جهاد به دست مسلمانان افتد می‌گردیده، ولی زمین از این قاعده مستثنی بوده و به طور نظری اراضی می‌بایست به ملکیت جامعه مسلمانان درآید، یعنی عملاً در اختیار دولت قرار گیرد. بنابراین غنیمت جنگی از دامها، اسبان، اموال گوناگون، طلا، نقره، مسکوکات، البسه، منوجات و اسیران اهم از مرد و زن تشکیل می‌شده.

فنائیم جنگی به طریق زیر تقسیم می‌شده: در آغاز سهم جنگاور اسب سوار نسبت به پیاده و شترسوار سه برابر بود، زیرا که پیش از اسلام اعراب اسب بسیار کم داشتند (قطب بعداً در دوران فتوحات اسبان فراوان به دست آوردند). بعداً جنگاوران سوار سهمشان دو و پیادگان يك بود. پیش از تقسیم، يك پنجم (خمس) فنائیم به نفع اخلاف پیامبر و اصحاب وی و فقیران و یتیمان و غیره کنار گذاشته می‌شد. ولی عملاً خمس - به جنس یا به نقد که از روی بهای نقدی اجناس حساب می‌شده - بالتامام در اختیار امام، یعنی رئیس دولت، قرار می‌گرفت و باقی غنیمت به طوری که بیشتر یاد کردیم تقسیم می‌گشت.

آدمیان - یعنی اسیران - نیز در شمار دیگر فنائیم جنگی بوده تقسیم می‌شدند. راست است که امام از لحاظ نظری حق داشت نه تنها ایشان را اسیر شمرده میان لشکریان تقسیم کند، بلکه در مقابل غرامت و باز خرید مرخص کند و یا با اسیران مسلمان مبادله نماید و یا حتی بدون دریافت مبلغ باز خرید آزادشان سازد. در آغاز امر شق اخیر تقریباً هرگز معمول نمی‌گشته [۱۵۵]. در دوران متأخر قرون وسطی چنین موادی پیش می‌آمده ولی نادر بوده. علی‌الرسم اسیران نامسلمان را برده می‌ساختند و میان لشکریان تقسیم می‌کردند. سنت اخیر «جهاد» [۱۵۶] به این پدیده - که در جامعه فتووالی کشورهای خاورمیانه و نزدیک شیوه برده داری و بقایای آن مدتی مدید باقی و برقرار بوده - مربوط است. مادرباره وضع حقوقی بردگان بعداً - چون سخن از فقه اسلامی به میان آید - صحبت خواهیم داشت.

اسلام برگزلی دو عید بزرگ را بر مؤمنان فرض دانسته - یکی عید فطر (اول سوال) سابقاً لذکر و دیگر عید قربان (دهم ذوالحجه) [عید غدیر نیز از اعیاد بزرگ اسلامی است]. فقط این عیدها در عین حال روزهای استراحت و برگزاری نماز ویژه و شادی عمومی می‌باشند. اکنون نیز عیدهای مزبور را سه چهار روز جشن می‌گیرند. به تدریج در میان مسلمانان روزهایی که اهمیت ثانوی دارند نیز پدید آمدند. در این روزها ادعیه و نماز ویژه ای گزارده می‌شود ولی کار روزانه فقط به هنگام ادای مراسم دینی قطع می‌گردد. از آن جمله است: دهه اول ماه محرم - یعنی ماه اول سال اسلامی - و ایام عزایی که به یاد شهادت امام حسین (ع) برگزار

می‌شود. و ۱۲ صفر (بنابر بعضی ثواریخ، ولی در تواریخ شیعه ۱۷ ربیع الاول) روز تولد پیامبر محمد (ص). و روز ۲۷ رجب آغاز رسالت، بعثت محمد (ص). و ۲۸ رجب - شب «معراج» محمد (ص) ۲. و ۲۷ رمضان ۳ یا «لیلة القدس». روایت است که در این شب قرآن به صورت وحی به محمد (ص) نازل شد و در آسمانها سر نوشت هر فرد انسانی از طرف خداوند معین می‌شود و در عین حال حوائج انسانها که در ضمن نماز اظهار گردد در این شب از طرف باری تعالی مسوع و بر آورده می‌گردد. بدین سبب مردم خدا پرست در این شب ینار می‌مانند و در مسجد بیادعا و قرائت قرآن می‌پردازند. شیعیان چند عید دیگر نیز دارند.<sup>۴</sup>

مختصراً به دیگر مقررات اسلام اشاره می‌کنیم. رسم ختنه (هرمی) که در میان یهودیان معمول بوده نزد مسلمانان هم مرسوم است. ختنه پسرکان نشانه تعلق ایشان به دین اسلام شمرده می‌شود. قتیان سلمان درباره اینکه آیا ختنه برای پیروان بالغ دیگر ادیان که اسلام می‌آورند واجب است یا نه اختلاف نظر دارند. مثلاً می‌دانیم که در آغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) از ساکنان آسیای میانه که اسلام پذیرفته بودند اجرای این رسم (ختنه) طلب نمی‌شده است. مسلمانان برخلاف یهودیان نوزاد را ختنه نمی‌کنند و اجرای این عمل را گاه تا سن ۶-۱۳ و حتی ۱۵ سالگی (زمان بلوغ جنسی پسرکان) به تعویق می‌اندارند. هر مسلمانی می‌تواند عمل ختنه را انجام دهد.

می‌دانیم که در اسلام تعدد زوجات مجاز است، مسلمان آزاد در آن واحد می‌تواند چهار زن شرعی<sup>۵</sup> و گذشته از آن عده‌ای نامحدود کنیز داشته باشد.<sup>۶</sup> بنده بیش از دو زن نمی‌تواند داشته باشد. چون امر طلاق آسان است [۱۵۲] مرد عملاً می‌توانست عده بیشتری زن داشته باشد، یعنی عده‌ای را طلاق دهد و مجدداً با عده‌ای دیگر ازدواج کند. مثلاً امام حسن (ع) فرزند ارشد علی (ع) و امام دوم شیعیان از عهد جوانی دائماً با زنان ازدواج می‌کرد و زنان پس طلاقشان می‌داد، به طوری که بر روی هم ۷۵ زن گرفت [۱۵۲]. ولی باید به یاد داشت که اسلام تعدد زوجات را پدید نیآورده و این رسم مدتها پیش از ظهور اسلام در میان اعراب و ایرانیان (و یهودیان باستانی) وجود داشته. بر عکس اسلام رسم دیرین را محدود کرد و مرد را از داشتن بیش از چهار زن - در آن واحد - منع نمود.

در عین حال اسلام برخی اشکال نکاح باستانی و مهجور را که در میان اعراب عهد جاهلیت حتی در آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) مرسوم بوده، مانند نکاح عهد پادشاهی و تعدد شوهران را

۱- این مزاداری را نه تنها شیعیان بلکه سنیان نیز جدیدی فقط برگزار می‌کنند. ۲- یعنی مسافرت شبانه محمد (ص) از مکه به اورشلیم ( بیت المقدس ) که به یاری فرشتگان به آسمان برده شد. ۳- در نزد شیعیان - ۲۳ رمضان. ۴- درباره اعیاد شیعیان به فصل دهم رجوع خود. ۵- قرآن، سوره ۴ (سوره النساء) آیه ۳ و بعد. ۶- فقه اسلامی تفاوت بارز و دقیقی در این باب دارد رجوع خود به حقوق خانواده در فصل هشتم.

لغو کرد. اسلام انزوای زنان و ایجاد حرم (بسی بخش ممنوع و یا انلدون برای زنان) و همچنین استخدام خواجهگان حرمها از ایرانیان به وام گرفت [۱۵۴] ضمناً باید گفته شود که برخی جاهای سوره چهارم قرآن یا سوره النساء را گاه چنین تفسیر کرده اند که تر آن وحدت زوجه را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. نخستین عبارت حاکی از این نکته در آن سوره چنین است: «اگر بیم آن دارید که نمی توانید در باره همه آنان (= زنان خویش) عادل باشید، فقط بایک تن ازدواج کنید»<sup>۱</sup>. عبارت دیگر: «هرگز قادر نیستید نسبت به زنان خویش به طور مساوی عدالت را رعایت کنید - حتی در صورتی که چنین خواسته باشید»<sup>۲</sup>. از تطبیق این دو عبارت چنین نتیجه گرفتند که گرچه قرآن تعدد زوجات را مجاز دانسته ولی وحدت زوجه را بر آن ترجیح می دهد. به ویژه در این دوران مسلمانان متجدد که تعدد زوجات را رد می کنند طرفدار تفسیر اخیر هستند. اسلام رسم کشتن دختران نوزاد «زیادی» را که در عهد جاهلیت معمول بوده محکوم و لغو کرد.

تعدد زوجات عملاً از امتیازات توانگران و بزرگان بوده. و در اکثر موارد مسلمانان به داشتن يك زن اکتفا می کنند. در قرون وسطی رسم داشتن کنیزان که رسمی کم خرج بود رواج بیار داشت. ولی اکنون عملاً درهمه جا و رفته است.

اسلام يك سلسله ممنوعیتها را در مورد مزاجت بین اقربا و خویشاوندان مقرر داشته است<sup>۳</sup>. اسلام عدم تساوی شوهر و زن را برقرار کرده «شوهران بر زنان سرند زیرا که خداوند ایشان را برتر از آنان ساخته و برای اینکه از اموال خویش برای آنان صرف می کنند» «الرجال قرامون علی النساء بافضل الله بعضهم علی بعض و یمانفقوا من اموالهم...»<sup>۴</sup>. در قرون وسطی این عقیده نه تنها ویژه اسلام بوده بلکه همه دیگر ادیان نیز چنین معتقد بودند. ضمناً به شوهر توصیه می شود که با زنان به ملایمت رفتار کند. ولی شوهر می تواند زن نافرمان را «برسر عقل» آورد و حتی بزند. «... واللواتی تخافون نشوزهن فاعظوهن و اهجروهن فی المضاجع واضربوهن...»<sup>۵</sup> ولی نه به سختی. طلاق بالنسبه آسان است<sup>۶</sup>، به ویژه برای مرد<sup>۷</sup>. شیعیان نکاح موقت، یا برای زمانی معلوم، یا صیغه منقطه را نیز جایز می دانند. (۱۵۵)

اسلام بر روی هم زن را موجودی پایین تر از مرد می شمارد؛ نگهداری و مواظبت از زنان و کودکان مؤمنان را در اجرای وظایف ایشان در برابر خداوند مانع می شود. ولی قرآن دو زن را واجد کمال می داند؛ یکی آسیه زن فرعون و دیگر مریم ساد عیسی<sup>۸</sup>. درباره مریم

۱- هو ان خفتم الا تضطوا فی البیاتی فالتکوا ما طلبکم من النساء، منی و غلات و رباع، فان خفتم الا تضطوا فواحدة» سوره ۴، آیه ۳. ۲- «ولن تستطیوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم فلا تضیلوا...» همان سوره، آیه ۱۲۹. ۳- قرآن، سوره ۴، آیه ۲۲-۲۳. ۴- قرآن، سوره ۴، آیه ۲۴. ۵- قرآن، سوره ۴، آیه ۳۴. ۶- در فصل هفتم درباره طلاق مفسر سخن گفته است. ۷- قرآن، سوره ۱۶۴، آیه ۱۴-۱۵. ۸- قرآن، سوره ۱۶۶، آیه ۱۱-۱۲.

چنین آمده است: «فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند ترا برگزید و پاک کرد و در برابر زنان همه جهان انتخابت کرد» «و اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفيك وطهرك واصطفيك على نساء العالمين»<sup>۱</sup>. بعدها اسلام خدیجه زوجه اول پیامبر و عایشه یا «ام المؤمنین»<sup>۲</sup> و فاطمه دختر پیامبر و زوجه علی بن ابی طالب را به شمار زنان مقدسه پیش گفته افزود. مدتی بعد زنان دیگری نیز در شمار مقدمات درآمدند، که از آن جمله اند رابعه (قرن دوم هـ) و فاطمه معصومه که خواهر امام هشتم شیعیان، علی بن موسی الرضا، است و مرقد وی در قم (ایران) است و زیارتگاه بزرگی است. بدین طریق می بینیم که در میان اولیاء و مقدسان اسلامی برای زنان نیز جایی یافت شده است.

دفن مرده، بنا به تعالیم اسلام، باید هرچه زودتر و در صورت امکان در همان روز مرگ و حد اکثر روز بعد از فوت صورت گیرد. میت را غسل می دهند (علی الرسم غسالی حرفه ای متصدی این کار است) و کفن می پوشانند و بر سر مرده نمازی که «صلاة الميت» نامیده می شود می گزارند. و قرآن می خوانند. و زان پس در تابوت می نهند و به گورستان می برند و در راه به سرعت حرکت می کنند و آهسته دعا می خوانند و لا اله الا الله می گویند. میت را فقط در صورتی با تابوت در قبر (که به قامت آدمی است) می نهند که خاک سست و مرطوب باشد. در غیر این صورت جنازه را از تابوت بیرون می آورند و با کفن دفن می کنند. میت را در قبر به پهلوئی راست می گذارند تا روی او به طرف قبله باشد. قطعه کاغذهایی که بر آن آیات قرآن و بخصوص کلمات «بسم الله الرحمن الرحيم» نوشته شده نیز در گور می گذارند...

در قرون وسطی بسیاری از مسلمانان پارسیا وصیت می کردند که ملایک دیگری نیز مبنی بر ایمان ایشان در گورشان گذارده شود. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) اسامه بن منقذ امیر عرب، شامی، مؤلف کتب خاطرات شایان توجه - می نویسد که پس از او مادام العمر به استنساخ قرآن سرگرم بود و وصیت کرد که ۱۴ نسخه قرآن نوشته وی را که در هنگام حیات استنساخ کرده بوده یا وی در گور نهند. بایزید دوم درویش سلطان ترك (که از ۱۴۸۹ تا ۱۵۱۲/۸۸۶ تا ۸۹۱۸ حکومت کرد) وصیت کرده بود که صندوقی محتوی «گر دوغبار جهادهای» وی - یعنی گرد و خاکی که از ابله او به هنگام لشکر کشیهایش علیه «کفار» گرد آمده بوده و شرکتش را در غزوات ثابت می کرده در گورش بگذارند. در قرون وسطی این شیوه اثبات خدمات دینی پس از مرگ میان مسلمانان رایج بوده است. دین اسلام گریستن برای مرده را تأیید نمی کند. معینا عادات و رسوم پیش از اسلام از اوامر دینی نیرومندتر بوده است. عزاداران و نوحه گران حرفه ای

۱- قرآن، سوره ۳، آیه ۴۲. ۲- ولی همپایان برای عایشه احترامی لائل نیستند زیرا که دفن علی (ع) بوده.



دربخاری از کشورهای مسلمان و به‌ویژه ایران وجود دارند. اسلام به‌مؤمنان دستور می‌دهد که بزیارت قبور مسلمانان و به‌ویژه اولیاءالله بروند. برای زیارت اهل قبور آداب بسیار وجود دارد.

دربارهٔ بزرگداشت پیامبران بیشتر سخن رفت. اما بزرگداشت اولیاء و مراند و یادگارهای ایشان در دوران متقدم اسلامی وجود نداشته [۱۵۶]. و این بزرگداشت که در میان پیروان دیگر ادیان معمول بوده (مثلاً میان مسیحیان) فقط بعدها در میان مسلمانان رواج یافت.<sup>۱</sup>

ممنوعیتهای مربوط به‌اغذیه‌در میان مسلمانان کمتر از یهودیان است. و در واقع فقط نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک به‌طور قطع منع شده است. دیگر خوردن گوشت پرندگان دندنه و مردار و حیوان خفه شده و خون و هر حیوانی که به‌نام خدا (با بسم‌الله) ذبح نشده و به‌نام «اله» کاذب دیگری کشته شده - یا به‌دیگر سخن، طبق تشریفات اسلامی مذبح نشده باشد - حرام و ممنوع است. ولی این ممنوعیتهای عملاً واجد اهمیت نیستند، زیرا اگر هم وجود نمی‌داشتند کس به‌چنین خوردنی‌رغبت نمی‌کرد. ممنوعیت خوردن گوشت خوک به‌طور استوار در زندگی کشورهای اسلامی و از آن جمله ایران رایج شد.<sup>۲</sup> ولی دربارهٔ ممنوعیت شراب وضع دیگر گونه بوده. متعصبان مسلمان هرگز موفق نشدند شراب انلاخن و خرید و فروش شراب و خوردن شراب را - بخصوص در ایران و آسیای میانه - منع کنند و گراهیهای تاریخی و کتی و منابع ادبی فراوان در دست است که در کشورهای یاد شده، شراب انگور آشکارا و هر روزه در خانواده‌های توانگران و بزرگان نوشیده می‌شده<sup>۳</sup> و اگر فقیران را که از شراب نوشیدن بالضروره و به‌ناچار امتناع می‌کردند استنا کنیم، فقط اشخاص بسیار متدین و خدایپرست از شراب‌خوارگی استکفاف داشتند.

اندکی به‌معابد و پرستگاههای مسلمانان می‌پردازیم. معبد اصلی مسلمانان مسجد است (عربی - بمعنی محل سجده در پیشگاه خداوند). بنا به‌روایت موجود، نخستین مسجد را برای نماز جماعت محمد (ص) در مدینه در کنار خانهٔ خود بنا کرد. مسجد مزبور از لحاظ معماری نمونه‌ای برای بنای مساجد بعدی نبوده. چنین نمونه‌ای فقط در زمان امویان - در فاصلهٔ قرن هفتم و هشتم میلادی (قرن اول و دوم هجری) با شرکت استادان بیزانس که دعوت شده

۱- در این‌باره رجوع شود به‌فصل نهم، ۴- حتی در این ایام نیز دیده می‌شود که یهودیان بی‌دینی که در محیط اسلامی تربیت یافته‌اند از خوردن گوشت خوک به‌هر صورتی باشد نفرت دارند. مهذا نمی‌توان گفت که اصل ممنوعیت خوردن گوشت خوک هرگز در ایران نقش نداشته. ظهیرالدین مرمتی مورخ در «تاریخ طبرستان» خود (من فارسی، چاپ دهن SPB، ۱۸۵۰، ص ۲۴۲ و ۲۴۶) می‌نویسد که افراسیاب جلادی، امیرمازندران، در حدود سالهای پنجاهم قرن چهاردهم آشکارا «کباب از گوشت خوک» می‌خورده. ۳- در این‌باره به‌تصحیح در مقالهٔ ای. پ. پطروفسکی، تحت عنوان «تاریخ و شرابسازی در ایران در قرنهای ۱۲ و ۱۴» سخن رفت و به‌منابع اشاره شده است.

بودند<sup>۱</sup> پدید آمد. استادان مزبور شیوه معماری یونانی را معمول داشتند و زنان پس اعراب شیوه مزبور را آموخته تغییراتی در آن دادند. برخی از کلیساهای مسیحیان به مسجد تبدیل شد، بدین طریق که جهت بنا را از مشرق به سوی مکه تغییر دادند. از آنجایی که برای بسیاری از مسلمانان رفتن به مسجد بزرگ پنج بار در روز دشوار و دور بود، و در آغاز امر در هر شهر بیش از یک مسجد بزرگ وجود نداشت، پس از گذشت زمان، به موازات مسجد بزرگ هر شهر که ویژه برگزاری نماز جمعه بوده و مسجد مزبور را هم اصطلاحاً مسجد جمعه (عربی - فارسی، مسجد جمعه یا مسجد آدینه) یا مسجد جامع (عربی - فارسی - «مسجد جامع» یا فقط «جامع» که جمع آن «جوامع» می شود) می نامیدند، مساجد کوچک کویها و روستاها به وجود آمدند، که ویژه نمازهای پنجگانه بوده اند. در قرون وسطی در ایران، گذشته از مساجد جامع، هر کویی دارای مسجدی بوده که گذشته از محل برگزاری نمازهای پنجگانه، محل اجتماع ساکنان کوی نیز بوده است. در دوران متأخر قرون وسطی در هر شهر بزرگ چند مسجد جامع و صلحا مساجد کوچک<sup>۲</sup> - صرف نظر از صلی‌های خانگی<sup>۳</sup> که در املاک شخصی بزرگان و ثروانگران وجود داشته - پدید آمد.

مساجد جامع در آغاز فقط در شهرها وجود داشتند. ولی بعدها (یعنی از قرن دهم میلادی - ششم هجری - بنا به گفته جغرافیون عرب) در برخی روستاهای بزرگ هم احداث گشتند. هر جا که مسجد جامع نداشت نماز جمعه را (در صورت وجود حداقل ۴۰ نمازگزار) می توانستند در مسجد کوی و یا در صورت فقدان آن در هوای آزاد برگزار کنند. صحرائشینان که غالباً فاقد مسجد بودند، نماز جمعه را عادتاً در هوای آزاد می گزاردند و البته روی به سوی قبله می کردند. در هر مسجدی اعم از جامع یا مسجد کوی و یا دهکده، در کنار خلی آن که همیشه به طرف مکه یا قبله است محراب (عربی) وجود دارد. بعضی مساجد بزرگ چندین محراب دارند. در آغاز، محراب فقط جهتی را که مؤمنان به هنگام نماز می بایست روی بدان کنند نشان می داده. ولی بعدها محراب را مکان مقدسی شمردند و آنچنانکه مسیحیان، محراب کلیسا را محترم می دارند، در بزرگداشت آن کوشیدند. محراب طاقچه گونه‌ای است مستطیلی شکل نیم دایره و یا کثیر الاضلاع که به تنوع قرآن مزین گشته. بعد از نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) در برابر محراب، چراغدان گذاشتند. بعدها شمع و قندیل (کلمه یونانی - عربی، معرف نفوذ مسیحیت) پدید آمد و مسجد را باقالی مفروش کردند. سمت راست محراب کرسی مرتفعی برای امام و واعظ محمی به «منبر»

۱ - این استادان بعثت از طرف خلیفه دلیه اول در ۷۵۹ م (۹۱ هـ) برای ساختن مسجد بزرگ امویان - به جای کلیسای مسیحی یوحنا مقدس در دمشق که خراب کرده بودند - دعوت شدند. از کلیسای مربوط دروازه جنوبی آن با کتیبه‌ای به زبان یونانی محفوظ مانده است. ۲ - در مراکز بزرگ اسلامی مانند استانبول (قسطنطنیه) و قاهره دهها مسجد جامع وجود داشت. ۳ - اصطلاح صلی به معنی محل نماز در هوای آزاد [صحرا - بیابان] نیز هست که فارسی آن «نمازگاه» است.

که چند پله دارد قرار گرفته (عربی، جمع آن «منابر») به هنگام نماز جمعه خطبه از بالای منبر خوانده می‌شود. منبر فقط در مسجدهای جامع وجود دارد و مسجدهای کوی فاقد آنند و امتیاز اصلی مسجدهای جامع در برابر مساجد کوی در همین است. در شهرهای آسیای میانه و برخی نقاط ایران مساجد خاصی که «عیدگاه» بوده (به فارسی: نمازگاه) حیاطهای وسیعی داشتند به وجود آمد. مردم مسلمان شهر در عیدهای بزرگه یعنی عید فطر و عید قربان<sup>۱</sup> در این مساجد گرد می‌آمدند.

به مرور زمان انواع معماری مساجد پدید آمد. در ایران بیشتر دو نوع معماری در ساختمان مساجد معمول است. نوع اول را فاتحان عرب با خود به ایران آوردند. و این نوع از لحاظ نقشه و ویژگیهای معماری تقلید از شیوه معماری اولین مساجد اعراب بوده است در سوریه (مثلاً مسجد یاد ثلثه امویان در دمشق که مربوط به قرن هشتم میلادی - دوم هجری - است) و مصر (مسجد بزرگ عمرو در فسطاط - قرن اول هجری) و عراق (مسجد بزرگ کوفه - قرن اول هجری). این نوع مساجد در آن ممالک و ایران به طور اعم دارای حیاطی مربع و یا مربع مستطیل هستند که در اطراف آن طاق‌ماهایی زده شده و یادالانی وجود دارد و حوض و یا فواره‌ای برای وضو دارند. محل نماز که به طرف حیاط باز است بدان (حیاط) متصل است و غالباً پوششی مسطح دارد و در عرض واقع شده (یعنی به پهنا مستد است، نه به درازا)<sup>۲</sup> و چند ردیف ستون<sup>۳</sup> و محراب و منبر دارد. محل نماز به وسیله طاقهای گشاده که بر ستونها زده‌اند به حیاط مربوط می‌شود.

قدیمیترین نمونه‌های این نوع مساجد در ایران عبارتند از: مثلاً مسجد خلیفه مهدی درری نزدیک تهران (بایان قرن دوم هجری) که فقط پایه‌اش باقی مانده، مسجد تازی خانه در دامغان (قرن سوم هجری) مسجد جامع نائین (قرن چهارم هجری) و مسجد دماوند (قرن پنجم هجری) و غیره.<sup>۴</sup>

در نوع دوم این گونه اماکن (مسجد، مدرسه، مرقد) سنت معماری ایرانی زمان ساسانیان ملحوظ گشته است. در این نوع مساجد بخش اصلی را شبستان تشکیل می‌دهد، یعنی بخش مقدس مسجد با محراب اصلی و منبر که بالنسبه بنای کوچک مربع و یا هشتگوشی است و ستون ندارد و قبه‌ای بر آن قرار گرفته. این قبه یا گنبد مخروطی، مدور و بعدها فلجمی شکل و یا به شکل خربزه قاج قاج با سردری مستطیلی شکل (به فارسی: پیش‌طاق) است که در آن ایوان بلندی ملحوظ گشته.

۱- در مورد اسلام نماز عید در هوای آزاد گزارده می‌شود. ۲- برخلاف کلیساهای صدر مسیحیت که باز پله‌ک (با شادترین) آنها با اینکه تالار ستون‌داری بوده ولی علی‌الرسم در طول مستد و متوجه مشرق بوده است. ۳- مثلاً مسجد نائین ۱۱ ردیف ستون دارد. ۴- این نقشه به صورت ساده‌تری غالباً در مساجد کوه‌ها نیز ملحوظ گشته.

زیر طاقی مدور یا خدنگی شکل قرار دارد. از این ایوان ددی به «حرمه گشوده می شود که به شکل ایوان است ولی از لحاظ ابعاد خیلی کوچکتر است. در طرفین حرم گاه نمازگاههایی قرار دارند که به وسیله ردیفهای ستون تقسیم شده اند و ستونها در صحنهای باریک مطوقی واقع است. ایوان بزرگ ورودی از طریق حیاطی چهارگوش یا مستطیل به شبستان منتهی می شود. این حیاط حوضی برای وضو دارد و در اطراف آن طاقها و جرد دارد که غالباً دو طبقه است و چهار ایوان بلند به چشم می خورد، هر یکی در مرکز هر ضلع حیاط - (یکی از این ایوانها، چنانکه گفته شد، مدخل حرم است). در قرنهای یازدهم و دوازدهم در این نوع مساجد طاقهای خدنگی شکل بیشتر رواج یافت. مساجد جامع تبریز و گلپایگان و قزوین و اردستان و مسجد جمعه قدیمی اصفهان (قرن پنجم هجری)<sup>۱</sup> و مسجد مشهور کبود تبریز (قرن نهم هجری) و مسجد گوهرشاد مشهد (قرن نهم هجری)<sup>۲</sup> و مسجد صفویان اردبیل (قرن دهم هجری) و مسجد شاه زیبای اصفهان (آغاز قرن یازدهم هجری) و غیره از این نوعند.

نقاشی منمیی و تصویر ائمه در اسلام مجاز نیست. تصویر خطا و انسان و به طور اعم موجودات زنده را اسلام بت پرستی می داند. بدین سبب تصویری در مساجد دیده نمی شود.<sup>۳</sup> در عوض تزیین دیوارها و ایوانها و منبرها و محرابها به حد زیاد معمول است. تزییناتی از روی اشکال مطرزگیاهها و صور هندسی و کویکی شکل بانوشتهای زیبا و پر نقش و نگار عربی آیات قرآن تلفیق می گردد (به خط کوفی، نسخ، ثلث و غیره). این تزیینات به یاری قطعات آجر پخته و کنده کاری بر روی سنگ و یا گچبری صورت می گرفته. از قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و به ویژه از قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) به این طرف در ایران و کشورهای نزدیک آن تزیین دیوارها و ایوانها و گنبدها را به وسیله روپوش کاشی و یا موزائیک چند رنگ کاشی بانوشتهای زیبا به عمل می آوردند. محرابها و منبرها نیز به وسیله تزیینات باشکوه به صورت کنده کاری بر سنگ و گچ و مرمر تزیین می گشتند، یا با کاشی مرقع و یا قطعات براق تزیین می یافتند. محرابهای گچبری شده در مساجد اصفهان و ابرقو و بسطام و غیره محفوظ مانده است. گچبری محراب یکی از تالارهای جنبی نماز مسجد جمعه اصفهان که در سال ۱۳۱۰ م (۱۲۷۱ هـ) از طرف اولجاپتوخان مغول هدیه شده شایان توجه خاص است. محراب زیبایی که از لحاظ هنری بسیار عالی است و مربوط به سال ۱۲۲۶ م (۵۶۲۳ هـ) و در کاشان است، محفوظ

۱- در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) به جای مسجد قرن هفتم میلادی (سوم هجری) که طعمه حریق گشته بود ساخته شد و بین قرنهای ۱۴ م و ۱۶ م (۸۸ و ۸۹ هـ) تجدید بنا شد و توسعه یافت. (این مسجد دارای ۴۷۵ طاق است).  
 ۲- در سال ۱۴۱۷ م (۸۲۵ هـ) توسط استادی به نام قوام الدین شیرازی و به امر ملکه گوهرشاد، زوجه سلطان شاهرخ تیموری، ساخته شد.  
 ۳- در بعضی از مراقد شیعیه و حتی مساجد ایران و آذربایجان شویوی مدعا مابری از پیامبران دامادان و اولیا دهنه می شود (در این باره به فصل دهم رجوع شود)

مانده است.

در ایران نوع دیگری از اماکن مذهبی نیز بسیار دیده می‌شود که همانا مرقد یا «مزار» است که برمدفن ائمه شیعه و بازماندگان ایشان (به اصطلاح «امامزادگان») و دیگر اولیاء الله بنا می‌کند. در بسیاری از موارد این مزارها با مسجد کوچک گنبدداری مربوط است.

از زمان قدیم در هر مسجدی مناره‌هایی برپا می‌شده (یا «منار»). مناره‌ها برج‌گونه - هایی هستند که مؤذن از فراز آن اذان می‌گوید و مؤمنان را به ادای فریضه دینی می‌خواند. مناره، نخستین بار، در زمان امویان در شامات (سوریه) پدید آمد. دانشمندان مختلف اظهار عقیده می‌کنند که «منار» در اصل از مغرب (از ستونهای یادگار یونانیان) و یا ایران و یا حتی از بوداییان (عقیقه اخیر ببار مشکوک است) اخذ گردیده. معماری انواع مناره‌ها در میان مسلمانان متنوع است. یکی از قدیمیترین مناره‌هایی که تا کنون محفوظ مانده منار الملو به است در سامراء نزدیک بغداد (قرن سوم هجری) که پنجاه متر ارتفاع دارد و به شکل مخروطی مقطع است و از یسرون پلکانی مارپیچی دارد. در ایران قدیمیترین مناره‌هایی که محفوظ مانده به شکل برجهای هشت ضلعی است. یکی از انواع بسیار زیبای این نوع، مناره‌ای است که در غزنه محفوظ مانده (نیمه اول قرن یازدهم میلادی). از این گونه مناره‌ها در دامغان و سمنان و اصفهان و دیگر جاها نیز وجود دارد. نوع متأخر مناره همانا برجهای باریک و بلند و مدور (استوانه‌ای شکل) است که در قسمت بالاندکی تنگتر می‌شود. نمونه‌هایی از این مناره‌های اصفهان: مناره مسجد سین (قرن ششم هجری)، رهروان منار (قرن هفتم هجری) سربان منار (قرن ششم - هفتم هجری، ارتفاع ۴۴ متر) و غیره. گاه نیز مناره‌های مختلط هشت ضلعی - استوانه‌ای (در پایین هشت ضلعی و در قسمت بالا مدور) دیده می‌شود. از آن جمله است: چهل دختران منار (۱۰۸۵) و زیار منار (قرن ششم - هفتم هجری) و غیره در اصفهان. در داخل منار پلکانی مارپیچی و در بالای آن غلام‌گردش یا به اصطلاح بالکونی کوچک که به فارسی «گلدسته» گویند وجود دارد. علی‌الرسم مناره‌ها را با ترکیب آجرهای تزئینی زینت می‌دادند، ولی بعدها با قطعات کاشی مزین ساختند. گاه نیز دو منار بر دو سمت ایوان مدخل مسجد برپا می‌داشتند. اکنون در ایران وظیفه بسوی اصلی مناره، یعنی اذان گفتن از فراز آن، تقریباً به بونه فراموشی سپرده شده است. اکنون «اذان» را از ایوان مدخل مسجد می‌گویند و بدین منظور بر فراز آن، حجره‌گونه کم‌ارتفاعی قرار می‌دهند. مناره‌ها در حال حاضر فقط جنبه تزئینی خویش را محفوظ داشته‌اند.<sup>۱</sup>

مدرسه‌ها در اسلام نقش معیانی بازی می‌کرده‌اند ( «مدرسه» کلمه‌ای است عربی به معنی محل درس گفتن که از درس یعنی «آموختن» و «شنیدن درس» می‌آید. از این ریشه اصطلاح

۱- البته به طور کلی چنین نیست. هنوز در بسیاری از مساجد ایران از فراز مأذنه‌ها اذان می‌گویند. - م.

عربی «درس» به معنی «تعلیم»، «سخنرانی برای شاگردان» و «تدریس» و «مدرس» و «مدرس-محل خواندن قرآن»<sup>۱</sup> و کلمه عربی - فارسی «درس خانه» آمده است. ریشهٔ عربی میانه و سریانی *dras* به معنی «تعلیم و تدریس» است و از اینجا کلمهٔ عبری «مدرش» به معنی «علم»، تفسیر قانون دینی، و کلمهٔ عبری *beit ha midras* یعنی «خانهٔ علم، مکتب، کنیسه»<sup>۲</sup> مأخوذ است و همچنین کلمه *madraše* سریانی به معنی «کلمات حکمت آموز (به شعر)». نخست در مساجد بزرگ، مجالس درس برای هر یک از فقها و علما، و مدارس یا مجالس درس دائمی در مساجد بزرگ وجود داشته. نمونهٔ ویژهٔ مدرسهٔ اسلامی (متوسطه یا عالی) که به طور کلی علوم دینی و فقه در آن تدریس می‌گشته و «مدرسه» نامیده می‌شده است، در قرن چهارم هجری، در بخش شرقی قلمرو خلافت (آسیای میانه و خراسان) به وجود آمد و زنان پس به بخشهای غربی متشرشد. آکادمی بین و.و. بارتولد می‌گوید که سازمان داخلی مکتب مسیحی سریانی<sup>۳</sup> تأثیر اندکی در مکتب عالی اسلامی یا «مدرسه» داشته. در عوض به عقیدهٔ و.و. بارتولد شیوهٔ زندگی «بهاره» بوداییان که در چین حال هم صومعه بود و مکتب، در سازمان مدرسهٔ اسلامی مؤثر بوده و با به‌ظن اقوی سازمان و شیوهٔ زندگی «صومعه - مکتب» - های مانوی آسیای میانه در مدارس اسلامی نفوذ کرده<sup>۴</sup>. ولی این عقیده را نمی‌توان ثابت شده شمرد.

مدرسه هم مکتب بود و هم محل زندگی طلاب. طلاب در حجرات و ویژهٔ مدرسه زندگی می‌کردند و درسهای مدرسان را استماع می‌نمودند و به خواندن کتابهای سرگزیده اشتغال می‌ورزیدند. طلاب می‌بایست در مدرسه زندگی زاهدانه‌ای داشته باشند. ورود زنان به مدرسه ممنوع بود. طلاب متاهل می‌توانستند فقط گاه‌گاه - علی‌الرسم هفته‌ای یک بار - غیبت کرده به دیدن زن و خانهٔ خود بروند. طلاب حق نداشتند به کار جسمانی پردازند. تدریس به زبان عربی صورت می‌گرفته. موضوع درس به‌طور کلی قوانین و فقه اسلامی و قرائت و مطالعهٔ قرآن و «تفسیر» و احادیث و غیره بوده. ولی در بعضی مدرسه‌ها علوم غیر مذهبی نیز تدریس می‌شده. همیشه و در همهٔ مدارس صرف و نحو و فقه اللغة عربی و منطق و غیره نیز فراگرفته می‌شده. مدت معینی برای تدریس وجود نداشته. طلاب می‌توانستند در مدرسه بمانند و دروس مدرسان را حتی تا پایان عمر گوش کنند<sup>۵</sup>. در بیشتر موارد طلاب می‌بایست خود منکفل معیشت خویش باشند و غذا تهیه

۱- اصطلاحی است مربوط به صدر اسلام. [۱۵۷] ۲- طبری به انکای و آیات متقدم می‌گوید که به هنگام هجرت پیامبر به مدینه در آن شهر «بیت، خانه - مدرش» وجود داشته. ۳- جمهوری بن مدرسه‌های عالی سریانی مسیحی (اسطوری) در قرنهای پنجم تا هفتم میلادی در سبیبین (بین النهرین علیا) و کندیشاپور (خوزستان) وجود داشته. ۴- در آسیای میانه و ناحیهٔ بلخ - به هنگامی که سرزمینهای مزبور به دست اعراب فتح شد (قرن هفتم و هشتم میلادی) عدهٔ کثیری بوداییان را مانویان می‌زیستند. مانویان حتی در قرن یازدهم - میلادی (پنج‌هجری) نیز در سرزمین وجود داشته‌اند. ۵- زندگی طلابی مدارس آسیای میانه در قرن ۱۹ به‌سودوشنی در «خاطرات» صدرالدین صنی لفت شناس و شاعر نامی تاجیک که خود از طلاب مدرسهٔ مشهور میر هرب در بخارا ←

کند. مدرسه‌ها نیز مانند مسجدها موقوفاتی داشتند یعنی اموال غیرمنقول بردآمندی (از قبیل مزارع با روستاییانی که در آن اراضی می‌زیستند، و باغها و تاکستانها و آسیابها و ... در شهرها - دکانها و بازارها)<sup>۱</sup>. ولی درآمد موقوفه‌های مزبور با تمام صرف نگهداری مدرسان و دستیاران ایشان و دیگر خدام و همچنین تعمیر و مرمت بناها و غیره می‌گشته است.<sup>۲</sup>

شیوه معماری بنای مدرسه‌ها در سرزمینهای مختلف اسلامی متفاوت است. در آسیای میانه و ایران نقشه معماری مدرسه‌ها به‌طور کلی همان است که در مورد مسجدهای جامع معمول بوده؛ یعنی حیاطی چهارگوش یا مستطیل که گرداگرد آن طاق‌انماهایی - غالباً دوطبقه - وجود داشته با چهار ایوان مرتفع. زیر طاق‌انماهای اطراف حیاط حجرات قرار دارند و در گوشه‌های حیاط «دس‌خانه» ها، در آغاز در سرزمینهای یادشده گاه مدرسه یا خانقاههای درویشان توأم بوده<sup>۳</sup> و فقط بسرور زمان از آن امکنه جدا شد. در ایران و آسیای میانه تلفیق مدرسه و مسجد - غالباً با مسجد جامع - نیز رسم شده بوده.

مسلمانان کسی را که نماز یا صلاة مقرر روزانه و جمعه را رهبری می‌کند و پیشاپیش صفهای نمازگزاران می‌ایستند «امام» (جمع عربی آن «ائم» به معنی «کسی که پیشاپیش می‌ایستد»، «پیشوا» و «پیشماز» از کلمه «ام» «درپیش ایستادن» «عبری کردن (نماز)»<sup>۴</sup>) می‌گویند.

در دوران حیات پیامبر، در جامعه اسلامی مدینه (۶۲۲ - ۶۳۲ م) شغل امام یعنی پیشوایی نماز را خود محمد (ص) انجام می‌داد. در دوران چهار خلیفه نخستین (خلفای راشدین) و در عهد امویان انجام نماز جمعه را در پایتخت (نخست در مدینه و زان پس در دمشق) شخص خلیفه به‌عهده می‌گرفت. در نواحی و سرزمینهای خلافت این شغل را والیان و یا تابعان ایشان انجام می‌دادند و دلشکرها، سرداران امامت جماعت را به‌عهده داشتند. این عمل از کمال مطلوب حکومت دینی ناشی می‌شده: معتقد بودند که جامعه دینی اسلامی و دولت عربی، واحد تفکیک‌ناپذیری است. هیچ صنف روحانی ویژه‌ای وجود نداشت، ولی نمایندگان دولت رهبری ادای مراسم و تشریفات دینی اسلامی را نیز به‌عهده می‌گرفتند.

بوده شرح داده‌شده. عینی مستند است که شیوه زندگی از قرن هشتم هجری، تا آن زمان لایتنر باقی مانده بود. به طور متوسط ۱۶ سال صرف تعلم می‌گفته که ۸ سال آن برای فراگرفتن زبان صرف و نحو عربی بوده.

۱- بازرگانان و پیشه‌وران این‌گونه دکانهای موقوفه را گراه می‌کردند و مال الاجاره آن را به مساجد و مدارس می‌پرداختند. ۲- گاه مختصر کمک خرجی به طلاب نیز داده می‌شد. - م ۳- درباره درویشان و

خانقاههای ایشان به فصل درازدم رجوع شود. ۴- در عربستان پیش از اسلام رهبر کاروان را که پیشاپیش شتران حرکت می‌کرد، «امام» می‌نامیدند - بعدها هر کسی را که امری را رهبری می‌کرد «امام» می‌خواندند. این کلمه که در عهد جاهلیت متداول بوده در قرآن به معنی «رهبر روحانی» (قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۴) یا «مؤلف آموزنده» (قرآن، سوره ۱۵، آیه ۷۹) آمده است.

در زمان عباسیان صنف قانونگذاران دینی یعنی ققیهان<sup>۱</sup> بوجود آمد و همه ایشان را حافظان نافذالکلمه شریعت و قوانین اسلامی می‌شمردند. ققیهان، از لحاظ دینی، به هیچ وجه با اسقفان و باکشیان مسیحی مشابهی نداشتند. ققیهان را واجد موهبت‌الهی خاصی نمی‌شمردند و ایشان قدرت تقدیس نداشتند و حق انحصاری برگزاری تشریفات دینی را فاقدند و نمی‌توانند از جماعت انزوا گرفته و یا گناهان را ببخشند. ولی صنف ققیهان یا علما عملاً در جامعه، تاحدی همان نقشی را ایفا کرده‌اند که روحانیان مسیحی بازی می‌کنند. در تألیفات گاه ققیهان را (از روی ماسحه) به نام «روحانیان مسلمان» می‌خوانند. صحیحتر آن است که ایشان را به نام صنف متشرعین قانونگذار بنامیم...

از لحاظ نظری هر فرد بالغ مسلمان که قواعد نماز مقرر را بداند و اندکی با زبان عربی آشنا باشد می‌تواند شغل امام را ایفا کند. ولی از زمان عباسیان اجرای وظایف امامان مساجد را به افراد معینی محول کردند.

کلمه «امام» خود به تدریج سه معنی پیدا کرده، به این شرح: ۱/ در نزد شیعیان «امام» رئیس (اسماً رئیس انتخابی [۱۵۸]) جامعه مسلمانان و دولت اسلامی و در عین حال هم واجد قدرت عالی دینی و هم غیردینی است. به این معنی «امام» همان خلیفه است. «امام - خلیفه» را با کلمه «امام‌الکبیر» تسمیه می‌کردند و مقام او «امامت‌الکبری» بود در برابر امامی که به هنگام نماز در مسجد در پیشاپیش صف نمازگزاران می‌ایستاد. مؤسسان مکاتب فقه سنی نیز به نام «امام‌الکبیر» خوانده می‌شوند.<sup>۲</sup> ۲/ در نزد شیعیان «امام» و امامت موروثی است و از آن خاندان محمد (ص) و داماد او علی (ع) شوهر دختر پیامبر، فاطمه (ع)، است. و رئیس جامعه مسلمانان و دولت اسلامی است و مقام امامت را نه مردمان بلکه اراده الهی به او عطا کرده.<sup>۳</sup> ۳/ «امام» مسجد که در نماز جماعت پیشاپیش نمازگزاران می‌ایستد. وی را «امام‌الاصغر» و مقام او را «امامت‌الصغری» می‌خوانند. امامان مسجدهای جامع (به فارسی - عربی: «امام‌جمعه») از میان ققیهانی که واجد معلومات خاص روحانی باشند معین می‌شوند. اشخاص ویژه‌ای به امامت مسجدهای کویها و دهکده‌ها نیز منصوب می‌گردند، ولی معلومات دینی ایشان ممکن است بسیار ابتدایی باشد و فقط شهرتشان به حسن اخلاق و تسدین اهمیت دارد. شیعیان ترجیح می‌دهند که این امامان درجه مادون را «پیشماز» بخوانند نه امام. مؤذنان نیز از کسان ویژه‌ای منصوب می‌گردند. و باید تشریفات نماز را بدانند ولی به هیچ وجه داشتن معلومات دینی خاصی برای ایشان الزامی

۱- درباره ایشان به فصل پنجم رجوع شود. ۲- درباره نظر شیعیان در مورد امامت - خلافت در فصل ششم متصل تر سخن رفته. درباره مذاهب سنی و مؤسسان آنها به فصل پنجم رجوع شود. ۳- در باره نظریه شیعیان در مورد امامت به فصل دهم - که متصل تر در این موضوع گفتگو شده - رجوع شود.



نیست.

در میان مسلمانان [صوفی] مریبان روحانی (بامرشدان) گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند که «شیخ» یا «پیر» اخوت درویشان باشد و نمابندگان جریان عرفانی (صوفیگری) اسلامند. درباره‌ی ایشان در فضل و ویژه‌ی مربوط به تصوف سخن خواهد رفت.<sup>۱</sup>

اکنون مختصراً درباره‌ی مدارای مسلمانان با پیروان دیگر ادیان سخن خواهیم گفت. در میان محققان معاصر غربی و اسلام‌شناسان روسی پیش از انقلاب، این عقیده شایع بوده و هست که اسلام دینی است مداراگر نسبت به پیروان ادیان دیگر - به ویژه اگر آن را با مسیحیت در قرون وسطی قیاس کنیم. آکادمیسین و. و. بارتولد يك استتاج کلی به عمل آورده که «تمصب دینی، در جهان اسلامی به شدتی که در میان مسیحیان قرون وسطی وجود داشته نرسیده است»<sup>۲</sup> این نظر را نمی‌توان درست دانست. چون اسلام نیز مانند مسیحیت عقیدتی لایتغیر که بتوان همچون چیزی ثابت مورد مطالعه قرار داد نبوده، و بدین سبب مدارا با پیروان ادیان دیگر و تمصب دینی نیز در ادوار مختلفه به درجات متفاوت در آن تجلی کرده و در بسیاری از موارد تابع نفوذ عوامل دیگر مثلاً شرایط سیاسی و اقتصادی بوده است.

در دوران فتوحات عرب تازیان نسبت به مسیحیان و یهودیان سرزمینهای نوگشوده منتهی درجه‌ی مدارا منبول می‌داشتند. این مدارا پیش از همه چیز بدان سبب بود که اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در درجه‌ای از تکامل قرار داشتند که در آن علی‌القاعده مردم از تمصب نسبت به دین خاصی بیگانه‌اند. نظر فر آن نسبت به یهودیان و مسیحیان - که اهل کتابان می‌شمرده - و پیرو پیامبران دارای وحی (موسی و عیسی) بوده‌اند - که مسلمانان آن زمان از لحاظ شایستگی با محمد (ص) برابرشان می‌دانستند - مؤید این مدارای وسیع بوده. از سوی دیگر این عمل سود سیاسی نیز داشته، زیرا که در آن زمان مسیحیان اکثریت قاطع ساکنان بسیاری از سرزمینهای نوگشوده توسط عربان را تشکیل می‌داده‌اند، و این خود دولت عربی را ناگزیر می‌ساخت روش مدارا را پیشه سازد و تأیید کند، تا اتباع جدید خویش را با حکومت خلافت سازگار سازد و ایشان را به پرداخت منظم مالیاتها برانگیزد. همین نظر سیاسی موجب شد که خلافت، حق اهل ذمه را<sup>۳</sup> در مورد زرتشتیان نیز قائل شود (و حال آنکه قرآن فقط درباره‌ی مسیحیان و یهودیان و صابان [۱۵۹] مدارا را جایز می‌داند). امویان و نخستین خلفای عباسی در مورد پیروان ادیان دیگر مدارای بسیار می‌کردند (برعکس امپراطوران بیزانس همان دوران) و تا پایان قرن هشتم میلادی در منابع موجود اخبار موثقی که حاکی از تضییقات منتهی نسبت به پیروان

۱- به فضل دوازدهم رجوع شود. ۲- و. و. بارتولد «اسلام» ص ۸۱. ۳- درباره‌ی اهل ذمه، به ما قبل رجوع شود.

دیگر ادیان در قلمرو خلافت باشد دیده نمی‌شود.<sup>۱</sup>

ولی به میزانی که جریان‌گرایی به سوی فتودالیزم (فتودالیزاسیون) جامعه عربی شدیدتر می‌شده، مدارای اسلام (۱۱۵) نیز نسبت به پیروان ادیان دیگر کاهش می‌یافت. عدم مدارا و تبعیض دینی در واقع اصل مرجع جامعه‌های فتودالی و ادیان فتودالی هستند. تفضیق نسبت به پیروان دیگر ادیان در عهد خلیفه هارون الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۴ هـ حکومت کرد) آغاز گشت و وی فرمود کلیساها را در نواحی مرزی بیزنطیه (الخور) خراب کند و حقوق مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان را محدود ساخت. این محدودیتها و تفضیقات را به عمر بن خطاب نسبت دادند و گفتند که مفاد آن در پیمان منقذ میان مشارالیه و مسوفرون اسقف بزرگ اورشلیم درباره تلمیم آن شهر (۶۳۷ م) مسجل بوده. متن اصلی پیمان مزبور بعدست ماترسیده و روایات گوناگونی که مورخان عرب از آن نقل کرده‌اند - چنانکه ن. آ. مدنیکوف عریشناس روسی اظهار می‌دارد - متونی است که بعدها ساخته شده.<sup>۲</sup> محدودیت‌های حقوقی اهل ذمه هم در زمان خلیفه المتوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ م حکومت کرد) تأیید و تشدید شد. وی پذیرفتن اهل ذمه را به خدمات دولتی منع کرد و کودکان ایشان را از تحصیل در مکاتب مسلمانان بازداشت و مبلغ مالیات سرانه یا «جزیه» را افزود و اهل ذمه را مجبور کرد که علامت مشخصه‌ای برالبه خویش الصاق کنند. و بر فراز منخل خانه - هایشان صورت شیاطین را رسم کنند و فقط سوار قاطر و عر شوند و کلیساها و کنیسه‌هایی را که پس از فتح اعراب ساخته شده بود ویران ساخت.

تشدید تعصبات دینی میان توده مسلمانان از آغاز قرن دهم میلادی (چهارم هجری) به صورت بارزی مشهود می‌گردد (نه از زمان جنگهای صلیبی - برخلاف آنچه برخی از محققان می‌پنارند). در قرن دهم میلادی، قتل و غارت مسیحیان (در سوریه و مصر)<sup>۳</sup> وقوع یافت. در زمان خلیفه الحاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ حکومت کرد) تعقیب و زجر مسیحیان و یهودیان در مصر و سوریه به وجهی که از لحاظ شدت و بیرحمی بی سابقه بوده صورت گرفت.<sup>۴</sup> در قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) تعقیب و تفضیق نسبت به ایشان در مصر بارها به تکرار پیوست.

در ایران موضوع منع اهل ذمه از تصدی خدمات دولتی چندبار تکرار شد و از آن جمله بود در زمان سلطان طغرل بیک سلجوقی (از ۴۳۰ تا ۴۵۶ هـ حکومت کرد). موجی از تفضیق و قتل و غارت یهودیان ایران و عراق را (به ویژه در بغداد) در سال ۶۲۸۹ م، (۸۶۸۸) فراگرفت.<sup>۵</sup>

۱- فقط موارد نادری از تحقیر و تفضیق نسبت به مردمان و بندیشان مسلمان، که آن هم علق سیاسی داشته، دیده شده. اخبار منابع متأخر درباره معسودیت‌هایی که گویا در زمان صدر دوم (از ۹۹ تا ۱۰۱ هـ حکومت کرد) برای اهل ذمه قائل شده بودند، به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. ۲- رجوع شود به: ن. آ. مدنیکوف. «نظمتین از زمان فتح آن توسط اعراب تا جنگهای صلیبی - بنا به منابع عربی» ج ۱، ص ۵۲۹-۶۱۳. ۳- همانجا، ص ۸۵۹ و بعد. ۴- درباره جزئیات، به همانجا ص ۸۵۷-۸۴۷ رجوع شود. ۵- تاریخ و صاف، چاپ منگی حتن فارسی - پهبی، سال ۱۲۶۹ هـ ص ۲۴۷ و بعد.

چون در زمان غازان خان مغول در سال ۶۹۵ هـ اسلام مجدداً دین رسمی و دولتی ایران گردید (پس از قریب ۷۰ سال سلطنت خانان بت پرست مغول) در همان سال ۶۹۵ هـ و ۶۹۷ هـ دوج جدید قتل و غارت علیه مسیحیان و یهودیان در بلاد ایران و عراق برخاست و پیروی از کیش بودا، که بعد از فتح مغول در ایران رخنه کرده بود، ممنوع گشت.

موارد مذکور نمونه‌هایی از تجلی تعصبات مذهبی هستند و می‌توان نظایر بسیار دیگر ذکر کرد. ولی در اینجا به ذکر همین قدر اکتفا می‌شود. وضع اهل ذمه در دولتهای اسلامی در ادوار گوناگون گاه بهتر و گاه بدتر می‌شده و غالباً این تغییرات تابع علل اقتصادی یا سیاسی بوده. در این موارد عملاً اغلب از موازین حقوقی فقه اسلامی عدول می‌شده. مثلاً از لحاظ نظری در فقه حنفی (اسلامی)، نسبت به اهل ذمه بیش از دیگر مکاتب فقه سنی اسلامی و شیعه، ملایمت نشان داده شده است. معیناً در ترکیه عثمانی که فقه حنفی را دولت به رسمیت شناخته بوده وضع مسیحیان آن سامان بدتر از حال و روز مسیحیان ایران در عهد صفوی بوده (قرن دهم و یازدهم هجری) و حال آنکه در زمان صفویان مذهب شیعه امامیه در ایران سیادت داشته. این عدم انطباق جنبه نظری با عمل، زاده علل سیاسی بوده است؛ ترکیه عثمانی دائماً گاه با این و گاه با آن دولت مسیحی اروپایی در جنگ بوده و گهگاه نسبت به اتباع مسیحی خویش عدم اعتماد نشان می‌داده.

برعکس از لحاظ ایران عهد صفویان، ترکیه عثمانی دشمن اصلی شمرده می‌شده و صفویه برخی از دولتهای اروپایی را همچون متحدان نظامی خویش محسوب می‌داشتند. دولت صفوی از مسیحیان به طور کلی و در درجه اول از بازرگانان ارمنی و بلغاری کاتولیک همچون عمال نجاری و سیاسی (به خصوص در صادرات ابریشم) برای ارتباط خویش با دول اروپایی استفاده می‌کرد. اما وضع یهودیان در قرنهای شانزدهم و هجدهم میلادی، در ترکیه عثمانی بهتر و در ایران عهد صفوی بدتر بوده.

بر روی هم می‌توان گفت که وضع حقوقی اهل ذمه در کشورهای مسلمان قرون وسطی مشابهت بسیاری با وضع یهودیان در اکثر ممالک اروپای غربی داشته (مثلاً امپراطوری مقدس روم و لهستان و ونیز و غیره). در کشورهای اسلامی اهل ذمه حق ادای مراسم دینی خویش را حفظ کرده بودند (ضمناً باید گفته شود که این حق محدود بوده، مثلاً نمی‌توانستند معابد تازه بسازند و فقط حق تعمیر و مرمت پرستشگاههای قدیم را داشتند). ولی حقوق مدنی ایشان محدود شده بود<sup>۱</sup>. از لحاظ نظری نیز نظر علما و روحانیان اسلامی نسبت به یهودیان و مسیحیان به تدریج

۱— Histoire de Mar Yabalaha III, traduite de syriaque, par J. B. Chabot, Paris, 1895. pp 108—114, 119—121. III. Brosset. Histoire de la Siounia T. 1. SPB, 1870, pp 261—263.

۲— درباره وضع حقوقی اهل ذمه در فصل هفتم منظر بر سخن رفته است

دگرگون شده بصوری بدی گراید. مثلاً در زمان امریان میان «اهل کتاب» و «مشرکان» بت پرست فرق فاحش قائل بودند<sup>۱</sup>، ولی علمای مسلمان ادوار بعدی بیشتر عقیده پیدا کردند که تنها دین واقعی جهان که بخدای واحد ایمان دارد همانا اسلام است و مسیحیان و یهودیان را باید گروه خاصی از «مشرکان» شمرد، مسیحیان را مقصر می دانستند که چرا به تثلیث و خداوندی عیسی مسیح قائلند و یهودیان را منتسب می کردند به اینکه عزیر پیامبر را تا به حد خدایی پرستش می کنند<sup>۲</sup>... بدین سبب در شمار مخلودیت‌هایی که برای «اهل کتاب» مقرر شده بود، ماده‌ای پدید آمد که «ایشان به صدای بلند سخنان خویش را در باره عزیر و مسیح به زبان تیاوردند»<sup>۳</sup>، یعنی در حضور مسلمانان، یهودیان از خداوندی عزیر و مسیحیان از خداوندی مسیح سخن نگویند.

زجر و تعقیب پیروان فرقهای مسلمان و «مرتدان» و بخصوص اسماعیلیان و «غلات» همه از زمان خلیفه المشوکل آغاز گشت. در عین حال فیلسوفان آزاد فکر و مرتدان ثنوی که اصطلاحاً زندیقان خوانده می شدند (عربی «زندیق» جمع آن «زنداقه») بعضی مانویان و خرمدینان و همچنین مادیون و دهریان<sup>۴</sup> مورد ایذا و تعقیب قرار می گرفتند. تعقیب و ایسای اینان گاه شلت می یافت (مثلاً در زمان سلجوقیان) و گاه ضعیف. گاه «مرتدان» را سیاست می کردند و دد آتش می سوزاندند. با این وصف باید گفت که این تعقیبات عادتاً نگاهگاه صورت می گرفت و آن صورت منتظم و لجاجه آمیزی را که مثلاً ایسای «مرتدان» و پیروان دیگر ادیان (غیر مسیحی) دد اسپانیا و پرتغال و در زمان انگلیزیون، یا تفتیش عقاید، به خود گرفته بوده، نداشته است (پایان قرن پانزدهم - تا پایان قرن هجدهم میلادی).

۱- «مشرک» کلمه‌ای است عربی و جمع آن «مشرکون» است - به معنی «کسانی که برای خدا هر یک قائلند» و از «شُرک» به معنی «انبار بودن» باب چهارم «اترک» «کسی را شرک ساختن» و از اینجا «شُرک» به یک تعبیر به معنی «قائل شدن به» جمع خدایان» است. ۲- این موضوع بر قرآن جتنی است (سوره ۲۹، آیه ۲۵) «و قائل الیهود عزیر ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواهم ضاهون قول الذين كفروا من قبل، قائلهم الله، انى یؤتکون» «یهودیان گفتند عزیر پسر خداست و مسیحیان گفتند مسیح پسر خداست. این سخنان از دهان ایشان مانند سخنان کسانی است که پیشتر کافر بودند. خداوند ایشان را بکشد که چگونه گمراه شده اند»  
۳- مثلاً رجوع هود به مادردی (قرن ۱۱م میلادی) ترجمه دوسی در کتاب ن. آ. مدیکوف «فلسطین از فتح آن توسط اعراب تا جنگهای صلیبی» ۴، ص ۱۲۳۷. ۴- کلمه «الدهریه» از قرآن اخذ شده است (سوره ۴۵، آیه ۲۴): «آنان گفتند هیچ چیز جز زنده‌گی دلیوی ما وجود ندارد. می میریم و زنده‌گی می کنیم و هیچ چیز ما را نابود نمی سازد مگر مردرد زمان (الالهه)» - در باره «دهریه» رجوع شود به ۱۵

M. Hortan. "Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam." Bonn, 1912. (در فهرست ذیل کلمه Dahriten رجوع شود).





## قرآن

قرآن تعلیمات و احکام و مواظب و سخنانی است که محمد (ص) در زمانهای مختلف به پیروان خویش - از طریق وحی که از طرف خداوند، در حالت خاص وحی به وسیله روح القدس<sup>۱</sup> یا جبرئیل<sup>۲</sup> بروی نازل شده بود - ابلاغ کرده. آیات قرآن، توسط مؤمنان بر برگهای خرما و قطعات استخوان و ندرتاً بر پوست نوشته می‌شده، ولی بیشتر از برمی‌شده و به‌حافظه سپرده می‌گشته. همچنانکه سرایندگان، آثار غنی و منظوم عربی (قولکلو را شعاع عامه) را از بر می‌کردند، صحابه پرشور نیز قرآن را از بر کرده حافظ آن بودند.

قرآن برای مسلمانان کتابی مقدس و پایه دین ایشان است و همان مقامی را دارد که تورات در نظر یهودیان و انجیل در نظر مسیحیان. در سرزمینهای اسلامی قرآن در مساجد و مدارس و خانقاه و در طی زندگی روزمره خوانده می‌شده و تا کنون نیز خوانده می‌شود. از نظر گاه مسلمانان مؤمن، قرآن، برخلاف آنچه دانشمندان اروپایی می‌بندارند، تألیف و پدید آورده محمد پیامبر (ص) نبوده، بلکه *ipsissima verba* (سخنان اصیل) خداوند است. تئودور نلدکه می‌گوید که «به اعتقاد مسلمانان قرآن کلام خداست و از مفاد خود آن نیز چنین برمی‌آید. زیرا که فقط سوره اول ادعایی است برای آدیان. و فقط در موارد معدود، محمد (ص) (سوره آیه ۱۰۴، ۱۱۴، و سوره ۲۷، آیه ۹۳، و سوره ۴۲، آیه ۸) و یا فرشتگان (سوره ۱۹، آیه ۶۵، و سوره ۳۷، آیه ۱۰۴ و بعد) بصورت اول شخص مفرد سخن می‌گویند و قبل از گفته ایشان کلمات «گفت» یا «می‌گوید» قرار ندارد.

۱- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۱۰۴: «قل نزله روح القدس من ربك بالحق لو شئت الدین آمنوا وهدی و بشری للمسلمین هم»  
«بگو، بحق نازل کرد آن (وحی را) روح القدس از خداوند تو، مسلمانان را که گروهیند ثابت گرداند و از برای هدایت و بشارت مسلمانان.»  
۲- جبرئیل همچون ناقوس وحی در یکی از سوره‌های متأخر قرآن که در مدینه نازل شد نام برده شده است (سوره ۲، آیه ۹۱).  
۳- سوره اول قرآن «الفاتحه» حاوی متن ساز اصلی مسلمانان است. ددیاره کلمه «سوره» به بعد رجوع شود.

ولی در اغلب موارد همیشه خود خداوند به صورت اول شخص مفرد (من) و یا اول شخص جمع (ما) که پرشکوه تر است صحبت می‌دارد. ددخود قرآن موضوع وحی منزل بودن آن چنین نقل شده است: در آسمان متن اصلی «ام‌الکتاب»<sup>۱</sup> یا «کتاب مکتون» (سوره ۵، آیه ۷۸) و یا «لوح محفوظ»<sup>۲</sup> وجود دارد. از آن کتاب به تدریج و قطعه قطعه از طریق تنزیل به پیامبر خبر داده شد و واسطه فرشته‌ای بود که به نام «روح» (سوره ۲۶، آیه ۱۹۳) «روح القدس» (سوره ۱۶، آیه ۱۰۴) و بعدها به نام «جبرئیل» معرفی شده (سوره ۲، آیه ۹۱). جبرئیل وحی را در برابر پیامبر بیان می‌کرد و تکرار می‌نمود تا بعد به آدمیان ابلاغ شود.

بنابراین پیامبر به پیروان خویش می‌گفت که قرآن وحی منزلی است از «کتاب آسمانی خداوند». این اندیشه پیامبر با فکر دیگری نیز مربوط است. به این معنی که بخشهایی از «کتاب آسمانی» مزبور به پیامبران پیشین نیز به صورت وحی نازل شده بوده<sup>۳</sup>. تورات به موسی و زبور به داود و انجیل به عیسی نازل شد. بدین سبب است که یهودیان و مسیحیان «اهل‌الکتاب» خوانده می‌شوند. به گفته پیامبر اسلام کتابهای مقدس اینان به صورت اولیای که داشته فقط از لحاظ زبان و شکل با قرآن متفاوت، ولی از حیث مضمون یا آن‌همانند بوده‌اند. ولی تنها بخشی از کتاب آسمانی (نصیباً من‌الکتاب)<sup>۴</sup> به یهودیان نازل شد و برخی از وحیها فقط مربوط به یهودیان بوده و بس (مثلاً تعطیل و جشن گرفتن روز شنبه) و بعضی از ارتباطی نداشته. محمد (ص) برای اینکه به این سؤال که چرا در زمان وی کتاب مقدس یهودیان با قرآن مطابقت ندارد پاسخ گوید، می‌گفت که یهودیان برخی از وحیهای را که برایشان نازل شده از یاد برده<sup>۵</sup> و بعضی را پنهان کرده<sup>۶</sup> و جای پاره‌ای از کلمات را نساخان تغییر داده و تحریف کرده‌اند<sup>۷</sup>. بعدها محمد (ص) مسیحیان را نیز ملامت کرد که با انجیل چنین کرده‌اند. از این مقدمات چنین نتیجه گرفت می‌شده که تعالیم اسلامی دین نوی بوده بلکه برعکس همان دین واحد و جاویدان یکتا پرستی است، که در زمانهای مختلف، به ابراهیم و موسی و داود و عیسی مسیح و دیگر پیامبران وحی شده و بعدها آدمیان بخشی از آن را فراموش کرده و پاره‌ای را هم تحریف نمودند. یا نتیجه خداوند محمد را برگزید تا دین اولین و واحد یعنی دین ابراهیم و موسی و داود و عیسی و قرآن - کتاب اصلی خداوند را احیا کند. مفهوم کلی وحی که از طریق پیامبران به آدمیان ابلاغ شده کاملاً با تصوراتی که یهودیان و مسیحیان درباره وحی و پیغمبران داشتند مطابقت داشته. قرآن را مسلمانان غیر مخلوق می‌دانند و معتقدند که از ازل وجود داشته [۱۱۱].

۱- قرآن، سوره ۴۳، آیه ۳: «ام‌الکتاب» یعنی «متن اولی کتاب» - «متن اصلی» ۲- قرآن، سوره ۸۵، آیه ۲۱-۲۲، «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ». ۳- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۶۱. ۴- قرآن، سوره ۳، آیه ۲۲: «نصیباً من‌الکتاب»، قرآن، سوره ۴، آیه ۴۷. ۵- قرآن، سوره ۵، آیه ۱۶۴. ۶- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۶۹. ۷- قرآن، سوره ۴، آیه ۴۸ و سوره ۵، آیه ۱۶ و ۴۵.

کلمه «قرآن» را (از ریشه عربی «قرأ» «خواندن») علی‌الرسم به «قراآت» تعبیر و ترجمه می‌کردند.

این ترجمه‌گویی در بعضی جاهای قرآن تأیید می‌شود.<sup>۱</sup> ولی معنی رایجتر کلمه «قرأ» در آن زمان «به صدای بلند خواندن» یعنی «از بر خواندن» بوده و ضمناً از روی کتاب خواندن، حتمی و واجب بوده و اغلب در مورد «به صدای بلند و خوش خواندن» اطلاق می‌شده. این کلمه در بعضی جاهای قرآن به همین معنی استعمال شده است.<sup>۲</sup> به عقیده محققان معاصر کلمه «قرآن» به معنی تحت‌اللفظی «خواندن کتاب مقس مسلمانان به صدای بلند و از بر» را می‌رساند. کلمه کتاب، بمعنی «نوشته مقدس» و «قرآن»، به طور مترادف و هم معنی به کار برده شده است. محمد (ص) کلمات «قرآن» و «کتاب» را نه تنها در مورد مجموع «وحیهای» خویش (که پس از مرگ او گردآوری شده و به صورت کتابی واحد ملون گشت) به کار برده، بلکه دربارهٔ هر یک از «وحیها» - دوازده و یا غالباً کوتاه - نیز استعمال کرده است. وی هر یک از «وحی» - ها و یا قطعات کتاب آسمانی را سوره (عربی) نیز می‌نامیده.

پس از محمد (ص) فصول قرآن به همان نام «سوره» نامیده شدند.<sup>۳</sup> کلمه «سوره» را نلدکه از «سوره» به معنی «ردیف» و «خط و سطر» که در زبان متأخر عبری آمده مأخوذ می‌داند.<sup>۴</sup> ولی ظاهراً محمد (ص) این کلمه را با مفهوم و تصور «کتاب آسمانی» مربوط می‌ساخته و در عهد وی به بخش و یا قطعاتی از کتاب مزبور اطلاق می‌شده.<sup>۵</sup> سوره‌ها از آیات ترکیب یافته و حتی در زمان حیات پیامبر نیز کلمه «آیه» به این مفهوم متداول بوده که معنی تحت‌اللفظی آن «نشانه و علامت» است. و از آن «معجزه و کار عجیب» نیز مفهوم می‌گردد (در زبان عبری میانه *on* به همان معنی آمده است).

اما باید در نظر گرفت سوره‌های قرآن بدان شکل ملون و انشا شده‌ای که به دست ماریده یا سوره‌هایی که مستمعان محمد (ص) یادداشت کرده و یا همچون «وحی منزل» از بر می‌کردند فرق دارد. محمد (ص) غالباً آیات تازه‌ای به سوره‌های پیشین قرآن می‌افزوده. در زمان انشا و تلویح قرآن آیاتی که مربوط به زمان دیگری بوده به برخی سوره‌ها منضم شده.

۱- قرآن، سوره ۹۶، آیه ۱-۵: «اقراء باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من لحمٍ. اقراء وربك الاكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم». «بخوان، به نام خداوند خویش که آفریده، آفرید آدمی را از لمة (خون). بخوان خداوند بسیار بیکویت را که دانش را از راه قلم عطا کرد. به آدمی دانایی داد دربارهٔ آنچه ندانست». نلدکه معتقد بود که کلمه «اقراء» را در اینجا به معنی «تسلخ کن و وعظ کن» باید فهمید.

۲- قرآن، سوره ۱۷۵، آیه ۱۷-۱۸، سوره ۸۷، آیه ۶ و غیره. در این جاها قاری را بر حذر داشته است که هنگام «قراآت» چیزی از متنی فراموش نکند. و بنا بر این معلوم است که محبت از خوش‌خوالی از بر و به صدای بلند در میان است - نه خواندن از روی کتاب (رجوع شود به سوره ۶۹، آیه ۱۹ و سوره ۷۲، آیه ۲۵ و غیره).

۳- Th. Nöldeke: Der Quran، ص ۲۵ - ۴ - ص ۱۱۱. F. Buhl, Kur'an، ص ۲۵ - ۴ - دربارهٔ تلویح و انشای قرآن به بعد رجوع شود.



اینکه آیا لهجه‌ای که در آن زمان در حجاز و بی‌ریزه در مکه متداول بوده در زبان قرآن تأثیر داشته یا نه؟ پاسخ این سؤال دشوار است زیرا که نمونه‌ای از آن‌گوش در دست نیست. فولکرس معتقد است که زبان قرآن، زبان محاوره‌ای عامهٔ اعراب شمالی آن عصر بوده<sup>۱</sup>. این عقیده رانلد که رد کرده، زیرا در روایات قدیمی و مدارک زبانشناسی دلیلی بر اثبات آن به دست نیامده. از دیگر سو به سبب فقدان علامات مصوتها (اعراب و اشکال) در قدیمی‌ترین متن قرآن، نمی‌توان گفت که آیا در تلفظ محمد (ص) ویژگی‌هایی وجود داشته یا نه.

زبان قرآن از بسیاری جهات بازبان ادبی شعر عربی یا دقیقتر گوییم، زبان فرهنگ عامیانه قرنهای ششم و هفتم میلادی فرق دارد. در قرآن کلماتی مأخوذ از دیگر زبانهای سامی وجود دارد؛ مثلاً از زبانهای عبری و آرامی و سریانی و حبشی باستانی (Gheez). این کلمات غالباً به شکل تحریف (تعریب) شده‌ای به کار رفته‌اند<sup>۲</sup>...

سبک ادبی قرآن نثر منقحی است. این سبک عرب «سجع» [۱۱۲] می‌نامند و عبارت است از اینکه آباتی که در کنار هم قرار گرفته‌اند با کلمات همصوت که جانشین قافیه است ختم شوند و یا به جملاتی مکرر، مانند تهلیل سرود، پایان یابند.

قرآن از جنبهٔ شاعرانه خاص خویش بی‌بهره نیست. مثلاً سوره‌های شانزدهم و پنجاه و هشتم بسیار شاعرانه و پر از تمثیلات است. به ویژه در سوره‌های مقدم مکی قرآن، شور و روح و هیجان فراوان که در عبارات و تمثیلات و تشبیهات مکنون است به چشم می‌خورد. مثلاً تصویر اوضاع زمین و نفوس پیش از «روز قیامت» چنین تصویر شده: «آنگاه که خورشید در هم پیچیده شود، و آنگاه که ستاره‌ها فرو ریزند، و آنگاه که کوهها از جای خود حرکت کنند، و آنگاه که شتران آبشن بار نهند، و آنگاه که وحوش گرد هم آیند، و آنگاه که دریاها به جوشش در آیند، و آنگاه که نفوس جفت کرده شوند، و آنگاه که دختران زنده در گور کرده مورد پرسش قرار گیرند، که به کدام گناه کشته شده‌اند و آنگاه که نامعما گشوده شود، و آنگاه که آسان‌کننده شود، و آنگاه که دوزخ افروخته شود، و آنگاه که بهشت نزدیک شود، نفس خواهد دانست که چه چیز برای خود آماده کرده»<sup>۳</sup>. یا نمونهٔ قطعه‌ای دیگر در همین موضوع به شرح زیر: «چون زمین خرد و کوفته کوفته شود، هنگامی که خدای نو آید و با وی فرشتگان صف صف، در آندوز که دوزخ آورده شود، در آندوز آدمی بندگیرد، ولی از آن بند چه سود؟»<sup>۴</sup> و یا: «روزی که آنان (= کفار) از گورها بیرون آیند با همان شتابی که (جنگجویان) به سوی پرچم افراشته می‌شتابند. خواری چشمان فروافنادهٔ ایشان را تعقیب

۱— Karl Vollera. Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien. Strassburg, 1908. ۲— برای نمونه رجوع شود به: Th. Nöldcke, Der Quran, ص ۴۱ - ۳۰.

۳— قرآن، سورهٔ ۸۱، آیه ۱-۱۴: «إذا الشمس كورت، و إذا النجوم انكدرت، و إذا الجبال سيرت...»  
۴— قرآن، سورهٔ ۸۹، آیه ۲۲ - ۲۴: «كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا...»

خواهد کرد. چنین خواهد بود روزی که تهدیدشان می‌کند. «... یسوم یخرجون من الاجداث سراعا کانهم الی نصب یوفضون. خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك الیوم الی الی کانوا یوعلون»<sup>۱</sup>. ویا دیگر: «از خداوند خویش پوشش طلبید. او برای عفو شما آماده است. او به آسمان می‌فرماید تا باران فراوان برای شما بیارد و اموال و فرزندان شما را بسیار خواهد کرد، بعضا باغها عطا می‌کند، به شما رودها عطا می‌کند.» «قللت استغفروا ربکم انه کان غفارا. یومل السماء علیکم ملدرا. و یمدکم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا...»<sup>۲</sup>. تعلیمات و اخبار سوره‌های مکی با سوگندهای پر حرارت توأم است. مثلا: «سوگند می‌خورم به شفق، به شب و هر آنچه از آن تاریک شود، بعاه چون تمام شود» «فلا اقسم بالشفق. واللیل و ما وسق. والقمر اذا اتسق»<sup>۳</sup>. سوگند می‌خورم به آسمان، سوگند می‌خورم به «طارق» (ستاره صبح) تو چگونه نیک بنانی که «طارق» چیست؟ ستاره درخشان‌های است» «والسما و الطارق. وما ادیرک ما الطارق. النجم لثاقب»<sup>۴</sup>. «قسم به آسمانی که باران می‌بارد، قسم به خاکی که علف می‌رویاند» «والسما ذات الرجوع. والارض ذات الصدع»<sup>۵</sup> و قسم علیها...

ولی سبک محمد (ص) که در آغاز شاعرانه بوده به تدریج خشک‌تر و نثری‌تر و یکنواخت‌تر می‌گردد. اکثر محققان اروپایی معتقدند که قرآن به‌عنوان اثری ادبی - قابل مقایسه با آثار منظوم عربی آن‌زمان (که در آن‌زمان از سینه به سینه منتقل می‌شده و فقط بعلما - در قرن هشتم و نهم مضبوط و ملون گردید) نیست و در قرآن صنایع بدیمی و معانی یانی بیش از افکار شاعرانه وجود دارد.<sup>۶</sup> قرآن در محیط اسلامی همچون اثری ادبی که نظیر همانند ندارد شناخته شد [۱۱۳]. و گرچه موازین و قواعد زبان عربی در تحت تأثیر منظومات و اشعار اعراب زمان جاهلیت - پیش از اسلام - مکنون گشته بوده [۱۱۳]، معینا قرآن در تکامل بعدی آن زبان بسیار مؤثر بوده است. قرآن واحادیث<sup>۷</sup> بنای قوانین دینی و فقه اسلامی که دو «ریشه و اصل» شریعت شمرده می‌شوند، بوده است. تفسیر قرآن مستلزم مطالعه دقیق لغات و ساختمان دستوری آن بوده و این عمل به نوبه خود محرک پیدایش فقه‌اللغه و فرهنگ‌نویسی عربی گشته. بعلها مطالعه قرآن واحادیث یکی از سه منبع تاریخ‌نگاری اعراب بوده<sup>۸</sup>.

قرآن در زمان وفات محمد (ص)، مجموعه بی‌نظمی از قطعات «وحی»ها بوده که عده‌ای از صحابه پیامبر ضبط کرده و یا بعضی از اصحاب از بر کرده بودند. بنا به روایت شایع در میان

۱- قرآن، سوره ۷۵، آیه ۳۳-۳۴. ۲- قرآن، سوره ۱۷۱، آیه ۱۵-۱۶. ۳- قرآن، سوره ۱۸۴، آیه ۱۸-۱۹. ۴- قرآن، سوره ۱۸۶، آیه ۱-۲. ۵- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۱۱. ۶- برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: Th. Nöldeke, Der Qoran, ۲۸-۳۰. ۷- درباره احادیث به فضل چهارم رجوع شود. ۸- در این باره رجوع شود به:

م. ۱۳، C. Brockelmann, "Geschichte der arabischen Literatur" T. I,

مسلمانان، دعهده ابوبکر بيم آن می‌رفت که قرآن بعضاً یا کلاً از دست برود، زیرا که در طی نبردهای خونینی که میان مسلمانان و میملمه کذاب و دیگر یامبران دروغین - که در رأس نهضت‌های تجزیه طلبانه اعراب قرار گرفته بودند - و در ۳۳-۶۳۲ م وقوع یافته بوده، بسیاری از صحابه که قطعه‌های ددازی از قرآن را از بر بودند در گذشتند. با این وصف کاتسانی ثابت کرده که بیشتر کشته شدگان آن پیکارها از نو مسلمانانی بوده‌اند که بالطبع به هیچ وجه نمی‌توانستند حافظ قرآن باشند<sup>۱</sup>.

عمر، ظاهراً، بتکر تلوین مجموعه متن رسمی و جامع قرآن بوده و شاید می‌پنداشته که رواج چنین متی در میان مسلمانان اختلاف نظرهای احتمالی بین آنان را بر طرف کرده و به ویژه مناقشهای سیاسی را بر سر کسب قدرت رفع خواهد نمود. در روایاتی که راجع به تنظیم متن جامع قرآن وجود دارد نکات ابهام آمیز بسیار است. فقط این نکته موثوق است که بنا به نوصیه عمر، ابوبکر [۱۱۵] جمع آوری قرآن را به زید بن ثابت ۲۲ ساله که در بازپسین سنین عمر محمد (ص) کاتب وی بوده سپرد زید مأمور شد تا قطعات قرآن را که در یادداشت‌های اشخاص و با در ذهن ایشان محفوظ مانده بود، گردآوری و مقابله کند و متن جامع را تهیه نماید. وی این دستور را مجری کرد. متن جامعی که زید گرد آورد با خط درشت و بدون نقطه و حرکات بر صفحاتی (المصحف) نوشته شد. ظاهراً عمر در کار زید نظارت داشته. ولی این نسخه نخستین قرآن جنبه رسمی نداشته و فقط برای استفاده شخصی پیشوایان جامعه اسلامی اختصاص داده شده بوده و نسخ دیگری از روی آن نوشته نشد.

در آن بیان در زمان حکومت سخطیفه نخستین، به وسیله برخی از صحابه قراآت دیگری از قرآن که گاه از لحاظ ترتیب سرورها و گاه از لحاظ نحوه قرائت برخی از جاها با متن نخستین زید تفاوت داشته، عرضه شد. روایت است که تلوین کنندگان مشون مزبور چند تن از صحابه محمد (ص) - به نام ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود و ابوموسی الأشعری و مقداد بن عمرو بوده‌اند<sup>۲</sup> (فهرست «ابن ندیم» نمونه‌ای از روایات ابی بن کعب و ابن مسعود به دست می‌دهد<sup>۳</sup>). در روایت ابی ابن کعب دو سوره وجود داشته که در متن رسمی (روایت دوم زید) دیده نمی‌شده، و روایت ابن مسعود هم سرورهای ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بوده. گذشته از این چهار روایت قرآن، روایت دیگری نیز وجود داشته که محتملاً با روایت نخستین زید یکی بوده است<sup>۴</sup>. و روایت مزبور بعدها بنای تلوین متن رسمی قرآن در زمان عثمان قرار گرفت.

وجود روایات مختلفه قرآن که با هم متفاوت بوده‌اند (هر چند این اختلافات در جزئیات

۱- ص ۷۱۲ و بعد "Annal dell' Islam" T. Caetani. همچنین رجوع شود به P. Buhl. Kur'an  
 ۲- ابن الاثیر، مجلد ۳، ص ۸۶. ۳- ابن ندیم، «فهرست» ص ۲۶ و بعد P- رجوع شود به  
 P. Buhl. Kur'an

کوچک بوده باشد) البته با قوه خطر ایجاد اختلاف نظر و انشعاب را در جامعه اسلامی، در آینده، دبر داشته. بدین سبب خلیفه عثمان تصمیم گرفت روایت رسمی و با به دیگر سخن متن رسمی را که برای کافه مسلمانان قبول آن اجباری باشد ملون و مرتب سازد. انجام این مهم مجدداً به زید بن ثابت که در مدینه می‌زیسته محول شد، تا به یاری دیگر اصحاب آن را به اتمام رساند (۵۶۵۱).

برای جمع آوری این متن همه نسخه‌های را که اشخاص متفرقه داشتند از ایشان گرفتند. و پس از مقابله متون و اتمام متن جامع و رسمی، متون متعلق به اشخاص مذکور به صاحبانشان بازپس داده نشد و به امر عثمان متون مزبور را سوزاندند. منظور از این عمل آن بود که متن جدید رسمی و با به دیگر سخن، روایت دوم زید تنها متن موجود باشد و همه مسلمانان آن را بپذیرند. به فرمان عثمان بی‌درنگ پس از اتمام کار چهار نسخه از جمع آوری جدید قرآن تهیه شد. و در نظر بود که در آینده نسخه‌های جدید قرآن از روی یکی از چهار نسخه یاد شده استساخ شود.

بمهرت می‌توان گفت که عثمان و اطرافیان وی و با به دیگر سخن، بنی‌امیه و هواخواهان ایشان که می‌خواستند متن واحد و رسمی قرآن را پدید آورند (همچنانکه عمر نیز پیشتر چنین کرد) تنها مقاصد دینی نداشته بلکه بیشتر تابع منظورهای سیاسی بوده‌اند. هم در زمان عثمان دستجات منعی و سیاسی آغاز پدید آمدن کردند که به طور مشروط و قراردادی آنان را می‌توان احزاب هواخواه امویان، و هواخواهان علی (شیعه علی) [۱۱۶] نامید. نارضایی توده‌های مردم عرب از یزیدگان عالی مقام - که در آن اوان بنی‌امیه مبین مناقع آنان بودند - روز به روز فزونتر می‌گردید. ظاهراً عثمان و اطرافیان وی که مبارزه اجتناب‌ناپذیر آینده بر سر کسب قدرت در پیش‌بینی می‌کردند، خواستند وضع و موقع خویش را مستحکم سازند و اقداماتی به عمل آورند که روایات گوناگون و واجد اختلافات قرآن، وجود نداشته، یا باشد، تا باعث بحث و مناقشه واقع نشود و از طرف مدعیان و مخالفان بنی‌امیه مورد استفاده قرار نگیرد. توان گفت که در حین جمع آوری قرآن تفریاتی به نفع دسته طرفدار بنی‌امیه در متن «کلام خدا» داده شد [۱۱۷].

حساب عثمان و اطرافیان وی دایر بر این که روایت رسمی قرآن راهم خواهند پذیرفت و روایات دیگر کتاب آسمانی نابود خواهد گشت فقط تاحدی درست از آب درآمد و آن هم نه به یکبارگی بلکه به مرور زمان. آنان موفق نشدند همه نسخه قدیمی را از گردش خارج کرده معلوم سازند. گذشته از این علت معتابهی کسان که روایات پیشین قرآن را از برداشتن باقی مانده بودند. یکی از صحابه بسیار نزدیک حضرت محمد (ص) به نام عبدالله بن مسعود که از عالمان و حافظان متن قرآن شمرده می‌شده، و قبلاً خود روایتی از متن جامع کلام الله مدون ساخته بوده، علیه

روایت جدید اعتراض کرد<sup>۱</sup>. به ویژه شیعیان انتقاد شدیدی به متن قرآن عثمان به عمل آوردند. ایشان زید را منہم کردند - و ظاهراً اتهام ایشان بی پایه نبوده - که وی به خاطر رضایت عثمان و امویان همه آیاتی را که از علی (ع) و با از عنایت پیامبر به وی و حق او در جانشینی محمد (ص) سخنی در آن رفته بوده از متن قرآن حذف کرده است. شیعیان عثمان را به جعل و تحریف متن قرآن متهم می کردند و من باب دلیل اثبات این مدعای خویش، خاطر نشان می ساختند که در روایت رسمی جاهای بسیار هست که از تباطی با یکدیگر ندارند و روشن نیستند، و اشارات مبهمی به برخی حوادث داخلی جامعه مسلمانان مدینه از آن استنباط می شود، و در عین حال حاوی تهدیدهایی نسبت به دشمنان اسلام است، ولی به طور کلی در این موارد نام کسی ذکر نشده است، می توان گفت که در این موارد متن قرآن تحریف شده و اسامی که در آن آیات بوده حذف گشته است<sup>۲</sup>. شیعیان و عبدالله بن مسعود اصالت سوره های ۱۱۳ و ۱۱۴ قرآن را انکار می کردند [۱۱۸] و خوارج سوره ۱۲ را غیر اصیل می دانستند<sup>۳</sup>.

به این قرار روایت قرآن عثمان در آغاز از طرف عموم شناخته نشد. و لا اقل تا قرن چهارم هجری هنوز نسخی از قرآن که به انشای ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود بوده رواج داشته است. ولی از آنجایی که نسخ اخیر الذکر مرتباً به امر خلفا و حکام محلی ایشان، از اشخاص گرفته شده ناپدید می گشتند، چند قرنی نگذشت که روایات دیگر قرآن نایاب شدند و فقط روایت رسمی عثمان باقی ماند. به این سبب حتی شیعیان و خوارج که بسیاری از جاهای روایت مزبور را تحریف شده می شمردند ناچار از متن عثمان استفاده کردند، زیرا متون دیگری باقی نمانده بود.

گرچه روایت عثمان سرانجام بر دیگر روایات رقیب پیروز شد، معیناً بسیاری از مسلمانان - نه تنها شیعیان و خارجیان بلکه حتی سنیان نیز - متن مزبور را کاملاً خالی از خطا نمی شمردند و هنگام قرائت به خود اجازه می دادند از متن مزبور علول کنند [۱۱۹]. در حین قرائت قرآن اختلاف دیگری نیز بروز می کرده، به این معنی که قراء قرآن که کلام مجید را حفظ کرده و در مورد برخی جاهای آن چند نحوه قرائت را به خاطر سپرده بودند، اختلاف قرائت را حتی

۱- عبدالله بن مسعود اصلاً از قشرهای پایین جامعه بوده و هم بدین سبب علقه درستی با عثمان نداشت. ابن مسعود در عهد جوانی برده بنی هذیل (طبری، سری ۱، ص ۲۸۱۲) بوده و کلاً صاحب خویش را (که از بنو زهره بوده) در مکه می چراییده و زنان بی مولای بی گرده، وی در فزوه بند شرکت جست و سر ابو جهل را از تن جدا کرد. ابو جهل یکی از بزرگان قریش و دشمن عمه محمد (ص) بود. عبدالله به آنها قرآن را بسیار خوب می دانست بلکه دارای بر نظیر احادیث شمرده می شد. در سال ۶۵۳ یا ۶۵۴ هـ. در مدینه در گذشت. (رجوع شود به،

A. J. Wensinck. "Ibn Mas'ud" EI, T-II). ۴- باید به یاد داشت که قول از فتح مکه به دست محمد (ص) در سال ۶۳۰ هجری و ابو سفیان که در رأس آن طایفه قرار داشت، در شمار دشمنان امّلی پیامبر بوده اند. ممکن است که بعضی از اشارات مبهم و تهدیداتی که در متن فضیلت قرآن وجود داشته مربوط به ابو سفیان بوده است و از متن مزبور برای رضای خاطر عثمان و بنی امیه حذف شد. ۳- شهرستانی، ص ۵۵.

زمانی که متن عثمان را در دست داشتند - نیز ملحوظ می‌داشتند [۱۲۵]. نقص خط عربی در آن عهد نیز، از لحاظ اختلاف قرائت و بالنتیجه اختلاف تفهم برخی از جاهای قرآن، اهمیت بیشتری - بیشتر از عوامل پیش گفته - داشت. در آن عهد نه تنها حرکات در خط عربی به کار نمی‌رفته و مصوت‌های کوتاه و دراز مشخص نمی‌گشته، بلکه عادتاً نقطه‌گذاری هم معمول نبوده و در نتیجه تشخیص حروفی که از حیث شکل همانند و در تلفظ متفاوت بودند، مغفور نبوده است. بدین سبب حروفی که از حیث تلفظ و معنی مختلف بودند بصورتی واحد ترسیم می‌گشتند و این خود باعث می‌شد که بعضی کلمات به اشکال مختلف خوانده شود و تشخیص صورتهای دستوری دچار اشکال گردد (مثلاً بر حسب تحریر اشکال و اعراب، افعال معلوم و مجهول مشخص می‌شده و بدون اعراب این تشخیص متعقد بوده [۱۲۶]) و بالنتیجه فهم متن نیز دشوار شود.

معلوم نیست که نقطه‌گذاری - که محتملاً از سریانی مأخوذ گردیده بوده - در چه تاریخی در خط عربی متداول گشت<sup>۱</sup>. اگر هم نقطه‌گذاری پیش از اسلام اختراع شده بوده، بهر تقدیر در زمان کتابت قرآن عملاً به کار نمی‌رفته. و در فاصله میان پایان قرن اول و نیمه دوم قرن دوم هجری وارد خط عربی گشت<sup>۲</sup>. البته به کار بستن نقطه‌گذاری و - زان پس - حرکات در قرآن<sup>۳</sup>، در مورد قرائت بسیاری از کلمات و تلفظ مصوت‌ها و مصمت‌ها، موجب بحث و مناقشه گردید، زیرا که در نسخ نخستین کلام مجید حرکت و نقطه وجود نداشته. بنابراین نتوانستند طریق قرائت واحد و عامی برای قرآن مقرر دارند.

نقص خط و بحثها و مناقشاتی که بر سر قرائت برخی از جاهای متن عثمان در گرفت منجر به پدید آمدن قرائتهای گوناگون گشت. در بعضی از بلاد قلمرو خلافت و به ویژه در مدینه و مکه و بصره و کوفه مکتبهای مختلف قراء قرآن تکوین یافت که هر يك تابع یکی از استادان قرائت مکتبی علیحده بوده و پیرو شیوه قرائت او بوده است. میان این استادان نافذ الکلمه ابو عمرو - ابن العلاء (متوفی در حدود ۱۵۳ ه. مکتب بصری) و الکائی (تاریخ وفات قبل از ۱۹۰ ه. - مکتب کوفی) که در عین حال یکی از بزرگان نحو و فقه اللغه عربی بوده است، از همگان برجسته تر بودند. سنت این قراء نافذ الکلمه نخست از سینه به سینه نقل می‌شده و در قرن سوم هجری تألیفات و پژوهشهای درباره وجود مختلف قرائت قرآن پدید آمد. ولی تأثیر تألیفات مزبور پس از ظهور کتاب السبعه، تألیف ابو بکر بن مجاهد التیمی البصری (متولد سال ۲۴۵ ه. وفات ۳۲۵ ه.) تحت الشعاع اثر اخیر الذکر قرار گرفت. این کتاب که از دسترس بیرون رفته، مبنای همه کتابهای بطعی بوده که در «علم القرائه» قرآن تألیف شد. این مجاهد برای تقریر و تدوین متن رسمی شیوه

۱- رجوع شود به ۱۴ ص ۲۵۵-۲۱۱ Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans, ۲- رجوع شود  
 ۱۴ H. Moritz. "Arabie - Ecriture arabe" El. I, p389 ۳- حتی در زمان حیات مالک بن  
 ابی (۹۷ تا ۱۷۹ ه) استعمال حرکات در نسخهای قرآن متداول نبوده (به همایجا رجوع شود).

قرائت، هفت تن از قراء قرآن را که نفوذ کلامشان در قرون گذشته از دیگران بیشتر بوده، برگزید (از آن جمله ابوعمر و بن العلاء و الکسانی) و بمقابله آنها پرداخت. در قرن پنجم هجری علمای اسلامی به طور قطع اعتبار کتاب این مجاهد و هفت تن قراء منتخب وی را به رسمیت شناختند<sup>۱</sup>.

زید مدحین جمع و تدوین قرآن بادشواریهایی بزرگ رو به روشد. نمی توانست موضوع رامبنای تقسیم مطالب قرار دهد، زیرا چنانکه پیش گفتیم مطالب مزبور مجموعه بی ترتیبی بود از ضبط «وحی» - ها، و در «وحی» واحد غالباً از موضوعهای مختلف سخن رفته بود. زید و معاصران وی نتوانستند ترتیب قلم و تأخر تاریخی قطعات و «وحی»های مختلف را معین کنند. هیچ يك از صحابه تاریخ وحی ها را به یاد نداشت. در بسیاری از سورهها «وحی»های مربوط به مواضع و مسائل متفاوت و مختلف، یکجا ذکر شده بود. باین سبب روایت عثمان این اختلاط را بر طرف نکرده بود...

زید که نمی توانست از قطعات پراکنده، متن جامع و مرتبی - مرتب از لحاظ مضمون و تاریخ «وحی» ها - گرد آورد، مطالب را از روی درازی و کوتاهی سورهها مرتب کرد، به این منشی که طویل ترین سورهها در آغاز متن جامع قرار گرفته (سوره ۲، ۳، ۴ و غیره) و کوتاهترین سورهها نزدیک به پایان (کوتاهترین سوره همانا سوره ۱۱۲ است). فقط برای سوره اول (الفاتحه) که حاوی [قرائت] نماز اصلی مسلمانان است و بدین سبب در آغاز قرآن قرار داده شده، و برای سورههای ۱۱۳ و ۱۱۴ که اندکی درازتر از سوره ۱۱۲ است ولی در پایان قرار گرفته استثناً قائل شده (شاید به سبب آنکه حاوی کلمات اعجاز آمیزی است برای حفظ آدمیان از وسوسه ابلیس و ارواح خبیثه‌ای که مطیع وی هستند و مردمان شرور)<sup>۲</sup>.

این شیوه وضع و ترتیب سورهها (یعنی از روی درازی و کوتاهی) کار تازه‌ای نبوده و اعراب نبلا در تدوین دواوین یعنی مجموعه اشعار آن را به کار می بستند. این طریقه در متن تنظیمی عبدالله بن مسعود نیز به صورتی پیگیرتر مراعات شده است.

متن قرآن تنظیمی عثمان که به دست است دارای ۱۱۴ سوره ۶۰۶۲ آیه است. سورهها و آیات از لحاظ حجم متفاوتند: مثلاً سوره ۲ (بقره) مرکب است از ۲۸۵ آیه و سوره ۳ (آل عمران) از ۲۰۰ آیه و سوره ۴ (النساء) از ۱۷۵ آیه و قس علیهذا. برعکس، سورههای ۹۷ تا ۱۱۴ هر يك از ۳ تا ۱۰ آیه دارند. بعضی از آیات فقط از ۲-۳ کلمه تشکیل شده و بسیاری هم نیم صفحه را اشغال می کند.

عناوین سورهها یسا بر حسب موضوع و محتوای سوره داده شده (مثلاً سوره ۸ «الانفال»

۱- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۲۸۴-۲۹۶ C. Brockelmann.  
"Geschichte der arabischen Literatur, T. I, ۱۸۹-۱۸۸

۲- این دمواره - چنانکه گفتیم - در مصحف تنظیمی عبدالله بن مسعود وجود ندارد.

و سوره ۹ «التوبه» و سوره ۱۲ «یوسف» و سوره ۱۹ «مریم» و سوره ۲۱ «الانبیاء» و سوره ۲۵ «القیامه» و غیره) و یا - در اکثر موارد - به موضوعی که در آغاز، و یا گاه در وسط سوره، بدان اشاره شده معنون گشته‌اند (مثلاً سوره ۱۴ «ابراهیم» و سوره ۱۸ «الاسرى، بنی اسرائیل»، و سوره ۳۰ «الروم» و سوره ۶۳ «المنافقون» و غیره). این عناوین پس از درگنشته محمد (ص) به این سوره‌ها داده شده [۱۲۲]. یکی از علمای روحانی مسیحی به نام یوحنا دمشقی (پیش از ۱۳۳۰) به‌عنوان برخی از سوره‌های قرآن [۱۲۲] اشاره می‌کند.

در عنوان برخی سوره‌ها و یا در آغاز پارهای سوره‌های دیگر (بر روی هم ۲۹ سوره) متن قرآنی که در دست است حروف اسرارآمیزی از قبیل «طه» (سوره ۲۰) و یا «حم» (سوره ۳۶ تا ۴۰) و «طسم» (سوره‌های ۲۶ تا ۲۸) و «الم» (سوره‌های ۲، ۳ و ۴ تا ۳۲) و «الر» (سوره‌های ۱۰ تا ۱۵) و غیره دیده می‌شود. علمای مسلمان حدس می‌زدند که اینها حروف اختصاری کلماتی بوده‌اند و معنی مرموزی دارند که راز آن را فقط خداوند می‌داند. دانشمندان اروپایی فرضیه‌هایی چند در توجیه حروف مزبور دارند که در آن میان فرضیه ت. تلدا که بیشتر به حقیقت نزدیک است، وی عقبه دارد که این حروف را محمد (ص) در آغاز و یا عنوان سوره‌ها قرار نداده بلکه زید اضافه کرده است و اشاره‌ای است به اسامی صاحبان نسخ قطعات قرآن که وی (زید) در تنظیم متن جامع کتاب مجید مورد استفاده قرار داده<sup>۵</sup>. در واقع «حم» را می‌توان رمزی از نام «حمزه» و «الم» را مربوط به نام «المغیره» و «الر» را مأخوذ از اسم «الزیر»<sup>۶</sup> و «طه» را از نام «طلحه» و... دانست. ولی رمز بعضی از این حروف تلفیقی گشوده نمی‌شود.

نخست تلدا که - و بعد از او ه. هیر شفلد و ه. بائولر - به این نکته توجه کرده‌اند که در مواردی چند این «حروف مرموز» در آغاز چندین سوره متواتر تکرار می‌شوند و بدین طریق سلسله‌های کوچکی را تشکیل می‌دهند. محتملاً این گونه سوره‌ها مجموعه‌هایی از نسخ «وحی» بوده‌اند که زید آنها را نخواست از یکدیگر جدا کند<sup>۷</sup> و ظاهراً حروف مزبور معرف نام صاحبان سلسله نسخ مذکوره بوده‌اند. ه. هیر شفلد معتقد است که شاید این حروف معرف نام صاحب نخستین نسخه وحی نبوده، بلکه اولین حروف اسامی چند صاحب بوده که نسخشان

۱- وی عناوین سوره‌های «البقره» (۲) و «النساء» (۴) و «المائده» (۵) و همچنین «شتر» (جل) (که اکنون در قرآن نیست) را یاد می‌کند. شاید این عنوان سوره هفتم (که اکنون «الاصراف» است) و یا سوره ۲۶ (که اکنون «الشعراء») بوده است. ۲- «حم» در آغاز همه سوره‌های یاد شده آمده و در سوره ۴۲ «حم سجده» تجدید شده. ۳- «طسم» در سوره‌های ۲۶ و ۲۸ آمده و در سوره ۱۲۷ «طس» است. ۴- در آغاز همه سوره‌های یاد شده و در سوره ۱۲ «المرج». ۵- ه. ن. ۲۱۵ و پند Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans". ۶- زیرا در سورت فقدان نقطه گذاری «الر» را «الزیر» نیز می‌توان خواند. ۷- در مجموع شود به:



همانند بوده‌اند. مثلاً طبق این فرضیه «طه» به معنی «طلحه» نبوده، بلکه معرف «طلحه و ابوهریره» است. نلده که در یک اثر متأخر خویش برای «حروف مرموز» توجیه دیگری پیشنهاد کرده ولی محققان آن را پذیرفته‌اند. محتمل‌ترین فرضیه همان فرضیه اول نلده که است که هیرشفلد آن را تکمیل کرده [۱۲۴].

محققان اسلام‌شناس موضوع اصالت قرآن و نفاذ کلمه محمد (ص) را، لااقل در مورد متن اصلی کتاب مجید به نحو مثبتی حل کرده‌اند. به‌رغم آن که سبک بخشهای مختلف قرآن - و بیشتر سبک قسمت‌های متقدم و متأخر آن - متفاوت است، معیناً کتاب مجید بر روی هم معرف شخصیت محمد است...

بدیهی است و شکی نیست که متن رسمی عثمان (جمع آوری، زید) همه قرآن‌دا به‌صورت نخستین آن حاوی نیست. اینکه در روایت قرآن ابی‌بن‌کعب دو فصل وجود داشته که در متن رسمی نبوده، و اینکه بعضی از قطعات قرآن روایت ابوموسی اشعری در متن قرآن وارد نشده، شخص را به این تفکر وا می‌دارد که متن رسمی شامل همه «وحی»های اولیه نیست و به‌دیگر سخن همه قرآن نیست. به‌دلایل ذهنی می‌توان گفت که اضافاتی نیز وارد قرآن شده ولی گمان نمی‌رود که معتابه باشد، و الا صاحبان دیگر روایات قرآن بی‌درنگ آنها را رد کرده مورد اعتراض قرار می‌دادند.

چنانکه گفتیم ترتیب سوره‌ها و حتی برخی قطعات قرآن عثمان من‌عندی و خودسرانه برقرار شده بوده و به‌هیچ وجه ترتیب تاریخی بخشهای قرآن را منعکس نمی‌کند. راست است که در آغاز هر سوره خاطر نشان شده که «مکه» است و یا «مدینه»، ولی تاریخ دقیق‌تری ذکر نشده. گذشته از این در سوره‌های «مدینه»، برخی «وحی»های مربوط به مکه داخل شده و برعکس در سوره‌های «مکه» آیاتی از دوران «مدینه».

محققان اروپایی مساعی بسیار بذول داشته‌اند تا تاریخ بخشهای قرآن را معین کنند. این کار بسیار دشوار بوده زیرا که متن قرآن حاوی اشارات اندکی به وقایع تاریخی است، تا بتوان به‌انکای آن در تعیین تاریخ فلان یا بهمان بخش کتاب مجید توفیق یافت. مثلاً در سوره ۳۰ ظاهراً سخن از شکست لشکریان یزانس (روم) در سوره ۲ و تسخیر (موقت) آن دیار توسط ایرانیان در فاصله سالهای ۶۱۱ و ۶۱۴ م، به‌میان آمده. سوره هشتم «الانفال» ظاهراً پس از جنگ بدر (۶۲۴ م) پدید آمده. در آن جنگ مسلمانان از مکیان بت‌پرست غنایم بسیار گرفتند و این خود ضرورت اصل و ترتیبی را برای تقسیم آن به‌وجود آورد. سوره ۳۳ (آیات

۱- رجوع شود به: ای. یو. کراچکوسکی. «صحابه» ترجمه قرآن دی. ص ۶۵۶ دید. ۲- قرآن، سوره ۳۵، آیه ۱-۵.

۹-۲۵) حاوی اشارات روشنی به «جنگ خندق» (۶۲۷م) است و آیات ۲۶-۲۷ همان سوره از شکست و هزیمت و اسارت قبیلهٔ بهردی بنی قریظه<sup>۱</sup> به دست مسلمانان سخن می‌گوید (گرچه نام این قبیله نیامده). بالتجیه تاریخ این سوره‌ها را می‌توان بهار سال ۶۲۷م (سال ششم هجری) دانست. به نظر می‌رسد که سورهٔ ۴۸ مربوط به پیمان صلح با مکیان در حدیبیه باشد (۶۲۸/۵۷)، ولی اشارات مربوط به وقایع مشهور تاریخی در قرآن به قدری کم است که ترتیب تعیین تاریخ بخشهای کلام مجید محال است. بر روی هم نه تنها قرآن و احادیث، بلکه تاریخ حیات پیامبر که توسط ابن اسحق (ومورد استفاده طبری قرار گرفته) و عبدالملک بن هشام نوشته شده نیز تقریباً فاقد تاریخ و قایع است. بدین سبب محققان اسلام‌شناس برای تعیین تاریخ بخشهای قرآن ناگزیر به معیار دیگری متوسل گشتند، یعنی بمطالعه تطبیقی ویژگیهای سبک انشاء و لغات و اصطلاحات خاص و حالت روحی محمد در بخشهای مختلف قرآن پرداختند. بدیهی است که این معیار نمی‌تواند به نتایج مطلقاً قابل اعتمادی منجر گشته تاریخ دقیق بخشهای مختلف کتاب مجید را به دست دهد. معیناً از به کار بستن این شیوه در تعیین ترتیب تقدم و تأخر بیشتر سوره‌ها و به ویژه سوره‌های مدینه نتایج مثبت اخذ شده است.

تحقیق در تواریخ متن قرآن را گوستاو ویل آغاز کرد<sup>۲</sup>. و پس از وی آ. اشپرنگر تعقیب نمود<sup>۳</sup>. و ت. نلدکه پیش از هر کس در این زمینه کار کرد<sup>۴</sup> و گرتنهٔ کاملی از تواریخ بخشهای قرآن پیشنهاد کرده، تواریخ مزبور را به چهار دوره تقسیم کرد، به شرح زیر: سه دوره مربوط به مکه و یک دوره مربوط به مدینه. گویسه نیز گرتنهٔ بسیار طرفه‌ای پیشنهاد کرده<sup>۵</sup>. گرتنهٔ تعیین ترتیب تاریخی<sup>۶</sup>. هیرشفلد ناهدی دنباله کارهای تحقیق نلدکه است و از گرتنهٔ وی چندان به دور نیست<sup>۷</sup>. طبق گرتنهٔ نلدکه سوره‌های دورهٔ اول مکه همانهایی هستند که زید بیشتر در پایان کتاب مجید قرار داده. سوره‌های مزبور از لحاظ کوتاه بودن و داشتن وزن و کمال سبک، ممتاز و در شمار شاعرانه‌ترین سوره‌ها هستند. و سرشار از احساسات سوزان و صداقت و ایمان هستند. موضوع رایج در سوره‌های این دوره عبارت است از قیامت کری و آیندهٔ مردگان و «داوری مهیب» و

۱- در این باره به مقدمه رجوع شود.

2- G. Weil. "Historisch - Kritische Einleitung in den Koran".

3- A. Sprenger. "Das Leben und die Lehre des Mohammed" I. I.-III Berlin, 1881-1885. چاپ دوم آن در سال ۱۸۶۹ (تحقیق در ترتیب تاریخ قرآن به موازات شرح زندگی محمد (ص) داده شده است).

۴- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans." Gottingen, 1860. چاپ دوم ۱۸۳۹. چاپ جدید و تجدید نظر شده تحت نظارت شوالی (F. Schwally) مجلد ۱-۲ لایپزیک، ۱۹۰۸ - ۱۹۱۹؛ رجوع شود نیز؛ Th. Nöldeke. "Der Qoran".

۵- H. Grimme. Mohammed. I. II "Einleitung in den Koran".

۶- H. Hirschfeld. "New researches in the composition and the exegesis of the Qoran."

سرنوشت وحشتناکی که در انتظار بت پرستان و نامعتقدان به خدای واحد است. بدیگر سخن مضمون غالب این سوره‌ها همانا قیامت‌شناسی یا اسکاتولوژی است.

نلدکه برای این دوره ترتیب سوره‌ها را به‌طریق ذیل قائل است:

۹۶، ۷۴، ۱۱۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۹۲، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۸۶، ۹۱، ۸۰، ۶۸، ۸۷، ۹۵، ۱۰۳، ۸۵، ۷۳، ۱۰۱، ۹۹، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۱۰۰، ۷۹، ۷۷، ۷۸، ۷۸، ۸۸، ۸۹، ۷۵، ۸۳، ۶۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۷۰، ۵۵، ۱۱۲، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱ (جمعاً ۲۸ سوره)

سوره‌های دوره دوم «مکیه» شور و حرارت کمتر و لحن آرامتری دارد. در این سوره‌ها به جای نام خلد، علی‌العاده، صفت «رحمان» به کار رفته و بدین سبب سوره‌های مزبور «رحمانی» نیز نامیده می‌شوند. در این سوره‌ها محمد (ص) غالباً مخاطب امر قرار گرفته و کلمه «قل» (بگو) به کار رفته است. موضوع کلی این سوره‌ها توحید است. سوره‌های دوره دوم از سوره‌های دوره اول درازترند. بنا به گفته نلدکه ترتیب سوره‌های این دوره به‌قرار زیر است: ۳۷، ۷۱، ۷۶، ۴۴، ۵۰، ۲۰، ۲۶، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۳۶، ۴۳، ۷۲، ۶۷، ۲۳، ۲۱، ۲۵، ۱۷، ۲۷، ۱۸ (جمعاً ۲۱ سوره).

در سوره‌های دوره سوم «مکیه» مکررات فراوان دیده می‌شود و سبک انشای آن خشک‌تر و بیشتر صنایع بدیعی و معانی بیانی در آن به کار رفته تا اندیشه‌های شاعرانه. در این سوره‌ها جای فراوانی (قریب ۱۵۰۰ آیه) را داستان پیامبران پیش از محمد (ص) اشغال کرده. و تعلیمات و دستورات بسیار دینیه می‌شود و لحن آنها به‌خطبه نزدیک است. ترتیب سوره‌های این دوره بنا به گفته نلدکه به‌قرار زیر است: ۳۲، ۴۱، ۴۵، ۱۶، ۳۰، ۱۱، ۱۲، ۱۲، ۴۰، ۲۸، ۳۹، ۲۹، ۳۱، ۴۲، ۱۰، ۳۴، ۳۵، ۱۷، ۴۶، ۶، ۱۳ (جمعاً ۲۱ سوره).

سوره‌های دوره چهارم «مدینه» از لحاظ سبک به سوره‌های دوره سوم مکیه نزدیکند. و چون دوره فعالیت محمد (ص) در مدینه پیش از ادوار دیگر معلوم است، مضمون و محتوای سوره‌های این دوره نیز از ادوار دیگر روشن‌تر است. در این بخش موضوع احساسات دینی شخصی و تبلیغ عقیده به‌خدای یکتا در درجه اول اهمیت قرار نگرفته. محمد (ص) به‌جای تبلیغ موضوع قیامت و «داوری و حشتاک» و حیات اخروی بالاچار می‌بایست در اندیشه نیازمندیهای این جهانی جامعه مسلمانان مدینه باشد. بدین‌سبب در سوره‌های مدینه مقررات متفرق فراوان که جنبه قانونگذاری دارد (در باره خانواده، نکاح، طلاق و مجازات برخی جنحه‌ها و جنایات و کین-خون و «جهاد» و غنایم و تقسیم آن و غیره) ملاحظه می‌گردد، گرچه مجموعه قوانین مربوطی که بر مبنای دینی پایه‌گذاری شده باشد وجود ندارد. تلویح چنین مجموعه‌ای وجهه همت‌نسل‌های بعدی مسلمانان قرار گرفت و انجام این مهم لااقل سه قرن طول کشید.

درسورده‌های مدینه اشارات فراوان و حتی مطالب صریحی درباره وقایعی که در داخل جامعه اسلامی و خارج از آن در این دوران وقوع یافته بوده (۶۲۲ - ۶۳۶ م) دیده می‌شود. ولی - بجز موارد نادره - این اشارات فاقد نکاتی است که تاریخ‌گذاری وقایع را اجازه دهد. مثلاً از آن جمله است حملاتی که علیه « منافقون » (دورویان) شده که جامعه مسلمانان را از درون تلاشی می‌کنند. در سوردهای مدینه قطع کامل مناسبات محمد (ص) با یهودیان به نحو روشنی منعکس شده است. محمد (ص) پیش از آن در مکه معتقد بود که عقیده یهودیان و مسیحیان به طور کلی با ایمان وی همانند است<sup>۱</sup> ولی در مدینه انفکاک قطعی، نخست، میان مسلمانان و یهودیان و زان پس میان ایشان و مسیحیان صورت گرفت. برخی از جاهای قرآن در این باره گواهی می‌دهد و مثلاً از آن جمله: «... از همه آدمیان سخت‌ترین دشمنان مؤمنان (= مسلمانان) یهودیان و مشرکان هستند. و آنان که واقعاً مؤمنان را دوست می‌دارند کمانی هستند که خویشتن را نصاری (= مسیحیان) می‌خوانند و کدیشان و صومعه‌نشینان دارند (قیسوم و رهبان) و مغرور نیستند»، «لتجنن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجنن اقر بهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى، ذلك بان منهم قسبين و رهباناً و انهم لا ينتكرون<sup>۲</sup>». و برعکس به طوری که از مطالب یاد شده برمی‌آید، قرآن در این مرحله شدیداً به یهودیان حمله می‌کند. به ویژه در سوره دوم (البقره) که بزرگترین سوره قرآن است حملات علیه یهودیان فراوان است<sup>۳</sup>. ولی در پایان این دوره در عین حال حملاتی علیه یهودیان و مسیحیان در قرآن مشاهده می‌گردد. و به ویژه مسیحیان به خاطر تثلیث خداوند مورد ملامت قرار گرفته‌اند<sup>۴</sup>.

قطع مناسبات نخست با یهودیان و زان پس با مسیحیان، این عقیده را بدید آورد که دین اولین یکتاشناسی نه به یهودیان مربوط بوده نه به مسیحیان، بلکه ابراهیم رسول خدا و فرزندش اسماعیل نبی آن را میان اعراب تبلیغ کردند و کعبه معبدی است که ابراهیم در آن عبادت می‌کرده. قرآن در دوران مدینه از عیسی مسیح به عنوان فرستاده خدا بسیار سخن گفته و کوشیده است نشان دهد که تعلیمات عیسی با اسلام متشابه بوده و مسیحیان آن را به مرور زمان تحریف کرده‌اند. در قرآن، عیسی نیز، همچون سلف بلا فصل محمد (ص) - سلفی که رسالت و نبوت محمد را پیش‌گویی کرده - ترسیم می‌گردد<sup>۵</sup>. به طوری که و. و. باردتولد گفته «عامل تعیین کننده مناسبات محمد (ص) با یهودیان و مسیحیان کمتر اختلافات مذهبی و بیشتر رفتار ایشان با جماعت پیرو وی

۱- این نکته از قرآن مستفاد می‌گردد (سوره ۲۹، آیه ۲۵-۳۶) و «اهل کتاب» مانند هم اندیشان مسلمان معرفی و در مقابل «کفار» قرار داده شده‌اند. ضمناً (آخر آیه ۴۵) گفته شده است که «خدای ما و خدای شما یکی است و ما منقاد اوست» در سوره ۳۵، آیه ۱-۵ محمد (ص) از مسیحیان روم (بیزانطیه) همچون هم‌دینان و متحدان خویش سخن می‌گوید. ۲- قرآن، سوره ۵۵، آیه ۸۵. ۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۷-۳۸، ۹۷. ۴- قرآن، سوره ۵، آیه ۱۱۶، و سوره ۱۱۲، آیه ۱-۴. ۵- قرآن، سوره ۴۱، آیه ۶، رجوع شود به فصل دوم.

بوده<sup>۱</sup>

در دوره مدینه اندیشه «جهاد» علیه دشمنان دین وارد معتقدات اسلامی گشت و وظیفه دینی هر مسلمان شمرده شد و در عین حال قانونی بودن تصاحب خنایم مأخوذ از دشمنان، توسط مؤمنان، مسجل گشت<sup>۲</sup>. این هم گفته شود که اندیشه «جهاد» به خاطر دین رابه‌یسی و حواریون وی نسبت می‌دهند<sup>۳</sup>.

بنابه‌گفته تلذ که سوره‌های زیر مربوط به دوره مدینه (چهارم) اند و ترتیب آنها به شرح زیر است: ۲، ۹۸، ۶۴، ۶۲، ۸، ۴۷، ۳، ۶۱، ۵۷، ۴، ۶۵، ۵۹، ۳۳، ۶۳، ۲۴، ۵۸، ۲۲، ۹۸، ۶۶، ۶۰، ۱۱۰، ۴۹، ۹، ۱۵، (جمعاً ۲۴ سوره). بسیاری از اسلامشناسان و از آن جمله تلذ که، حدس می‌زند که آیه ۵ سوره پنجم آخرین «وحی» است که پیش از مرگ بر محمد (ص) نازل شده. مضمون این آیه بلرود گونه‌ای است که پیامبر با پروان خویش به‌عمل می‌آورد<sup>۴</sup>.

بدیهی است هر گزته‌ای که درباره تاریخ سوره‌های قرآن پیشنهاد شود و از آن جمله‌گرفته تلذ که اهمیت نسبی و بیشتر جنبه حدس و گمان دارد. هر ترتیب زمانی را که برای فلان و یا بهمان سوره بپذیریم، بهر تقدیر، در مورد بخش اصلی آن سوره صادق خواهد بود - نه برای همه آیات آن. برای اثبات این مدعا نمونه‌های بسیار وجود دارد. مثلاً بخش اصلی سوره پنجم «المائد» را تلذ که و بیشتر اسلامشناسان متأخرترین سوره قرآن می‌شمارند... بنابراین ترتیب سوره‌ها را از روی تاریخ صدور آنها، فقط به‌تقریب می‌توان معین کرد.

از آنچه در بالا گفته شد می‌توان استنباط کرد که محتوای قرآن بسیار گوناگون است. سوره‌های دوران مدینه که بیشتر جنبه تبلیغ و قانون‌گذاری دارند به‌طور کلی، چنانکه گولدتسیهر خاطر نشان کرده، «علیه بربریت و جاهلیت عرب در زمینه دین و زندگی اجتماعی و جهانی و حیات قبیله‌ای اعراب بوده»<sup>۵</sup>. محمد (ص) و قرآن وی در ضمن مبارزه علیه جاهلیت و بت‌پرستی در عین حال با بقایای استوار سازمان پند شاهی - جماعتی در حال تلاشی و شیوه زندگی عشرتی اعراب پیش از اسلام نبرد می‌کردند (بیگانگی و جدایی و دشمنی قبایل نسبت به یکدیگر، جنگ‌های بین قبایل به‌خاطر کین خون<sup>۶</sup>، بی‌نظمی مناسبات جنسی بین مردان و زنان، رسم و حیثانه کشتن دختران نورا و غیره). مناسبات نوین اجتماعی و اشکال جامعه طبقاتی

۱- د. و. پارتولوا، اسلام، ص ۲۸-۲۹. ۲- قرآن، سوره ۱۲، ۲۴۵؛ همچنین بخش بزرگی از سوره ۹ و سوره ۸، آیه ۵ و سوره ۵۹، آیه ۶ و بعد. ۳- قرآن، سوره ۵۶، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سوره ۱۵، آیه ۵ «... اليوم اکملت لکم دینکم» (امروز دینتان را برای شما تکمیل کردم) به‌گفته ای. هو. کراچکوسکی، ۹۵ سوره - مکه ۲۴، سوره مدینه (رجوع شود به ضمیمه) کراچکوسکی به ترجمه‌ای که از قرآن کرده است. ص ۶۵۶) همانجا ص ۴۹۹ [۱۲۵]. ۵- ای. گولدتسیهر، دروس مربوط به اسلام، ص ۱۲. ۶- درباره نظر قرآن نسبت به کین خون یا قصاص به‌فصل ختم رجوع شود.

تازه‌ای که تولد یافته بوده و شیوه زندگی جدید و جهانی‌بینی تازه دینی در قرآن نیز منعکس شده. به‌ویژه نفی و تخطئه کشتارهای بین‌قبایل و تبلیغ «برادری» همه مسلمانان - صرف نظر از اصل و تبار و رنگ پوست<sup>۱</sup> و ملیت و زبان ایشان - و تبلیغ اتحاد همه «مؤمنان» به صورت جماعت واحد دینی و تژادی و سیاسی، اهمیت تاریخی عظیمی داشته (...)

نشر قرآن در مسلمانان نسلها بعد بیشتر از معاصران محمد (ص) بوده. کتاب مجید را مسلمانان از اوان کودکی می‌آموختند و آموزگاران مکرراً آن را در مکتب‌خواننده تفسیر می‌کردند. و مؤمنان عادت کرده بودند این کتاب را هر روزه پس از پایان مکتب و درسین بلوغ و مردی نیز بخوانند (ویا به فرائض آن گوش دهند). قرآن «کتاب‌الکتب» و مجموعه ادعیه و قانون اعمال دینی و زندگی اجتماعی و رفتار روزانه ایشان شد. مسلمانان به این‌که قرآن را «اعجاز» بدانند خو گرفته بودند و بعدیگر سخن آن را کتایی می‌دانستند که کسی نظیر آن را نیاورده و همانندی ندارد و حتی اگر همه انس و جن گردهم آیند مانند آن را آفریدن نتوانند<sup>۲</sup>.

سبک قرآن نفوذ و تأثیر ژرفی در ادبیات عرب اعم از ترو نظم، و همان نفوذ را لغات قرآن در فقه و شریعت اسلامی و تصوف و حتی حکمت «عربی - ایرانی» داشته است. و اصطلاحات ادب و فقه و شریعت و تصوف و حکمت بیشتر در تحت تأثیر لغات قرآن تکوین یافته.

معهدا این اندیشه که همه تعلیمات دینی و اخلاقیات و قرآنین حقوقی و فقه اسلامی بالتفصیل در قرآن آمده اشتباه است<sup>۳</sup>. سبب تکاملی اسلام به قرآن پایان نیافت. گسولد تسهرود - پس از وی - دیگر اسلام‌شناسان ثابت کرده‌اند که اسلام نیز مانند دیگر معتقدات دینی در آن واحد به وجود نیامده و لایتغیر نبوده. اسلام هم مثل دیگر ادیان در طی قرون تکامل یافت و جمله دیگر گونیه‌های اجتماعی محیط نشود و نمای خویش را منعکس ساخت. بدین سبب قرآن فقط یکی از منابع بررسی تاریخ اسلام است [۱۲۶]. و به هیچ وجه تنها منبع مطالعه ما در این زمینه نیست. عالمان و قتیهان مسلمان به تدریج، بر پایه قرآن، بسیاری از شئون شریعت اسلامی را به وجود آوردند. و قبل از همه «علم» مربوط به طرق خواندن قرآن یا «علم‌القرآنة» را منظم ساختند. قبل در این باره سخن گفته شد<sup>۴</sup>.

نظرو شیوه رفتار محمد (ص) و جماعت بدوی اسلامی، نسبت به فلان یا بهمان موضوع دینی

۱- نه مسلمانان مصر اسلام و نه اقوام مسلمان بعدی دشمنی نسبت به افراد دیگر نژادها مثلا حبشیان و منولان و قیره ایران نمی‌داشتند. در کشورهای اسلامی افریقاییان سیاهپوست - اگر برده نبوده مسلمان می‌بودند - به هیچ وجه مورد تمییز واقع نمی‌شدند. و با بردگان سیاهپوست همان رفتاری می‌شد که با بردگان دیگر اقوام و برای نژاد بردگان هیچ تمییزی قائل نبودند.

۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۳، و سوره ۱۷، آیه ۸۸. «فل کن اجتمعت الالاس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله ولو کن بعضهم لبعض ظهیرا».

۳- در این باره رجوع شود به «شماهم» ای. یو. کراچکوسکی به مرجع قرآن وی. ص ۶۵۴. ۴- رجوع شود به ماقبل، همین ضل.

و یادنیایی و مناسبات ایشان با پیروان دیگر ادیان بر حسب اوضاع و احوال و زمان و مکان تغییر می یافت... برخی از «وحی»ها به طور موقت بر محمد (ص) نازل شده بوده و بر اثر «وحی»های بعدی نسخ شده است.<sup>۱</sup> از اینجا ضرورتی پدید آمد تا بدانند کدام يك از احکام و دستورات قرآن را باید «ناسخ» و کدام يکرا «منسوخ» شمرد (نسخ کلمه‌ای است عربی، که یکی از معانیش «لغو و نقض» است). زید بن ثابت برای روشن کردن این نکته کوششی به عمل نیاورد و در متن رسمی قرآن همه «وحی»ها را وارد کرد. به تدریج يك رشته دیگر از علوم اسلامی نیز به نام «علم الناسخ - و المنسوخ» تکوین یافت. این علم فقط شاخه‌ای از رشته وسیعتری از شریعت اسلامی است که «علم التفسیر» نام دارد و هدف آن تلویح تغییر و تفسیر قرآن است از لحاظ واقعی و ظنی و الهیات. عبدالله بن عباس پسر عم پیامبر بانی علم تفسیر شمرده می‌شود [۱۲۷]. و مفسران بعدی وی را مرجعی نافذ الکلمه و معتبر محبوب می‌داشتند. علم تفسیر از قرن دوم هجری و در قرون بعد ترقی و افرا کرد. تألیفات مربوط به تفسیر فراوان است. در میان مفسران سنی معتبرترین و مشهورترین آنان را به شرح زیر نام می‌بریم:

- ۱- طبری (محمد بن جریر - ۲۲۴ تا ۸۳۱)، که اصلاً ایرانی و از مردم طبرستان بوده، مورخ نامی و قبه. «تفسیر قرآن» وی «فوق العاده اساسی و وسیع است»<sup>۲</sup> و مجموعه‌ای است از آنچه قبل از زمان او در زمینه تفسیر تألیف شده و مورد قبول عامه بوده<sup>۳</sup>.
- ۲- ثعالبی (ابو اسحق احمد بن محمد التیشابوری - قبه، از مکتب شافعی، وفات به سال ۸۲۸) مؤلف «کتاب الکشف و الیان فی تفسیر القرآن»<sup>۴</sup>.
- ۳- زمخشری (ابو القاسم محمود بن عمر - ۴۶۷ تا ۵۳۸) از مردم خوارزم بوده و مؤلف تفسیر «الکشاف عن حقایق التنزیل» است. گرچه زمخشری معتزلی<sup>۵</sup> بوده، با این حال تفسیر وی مورد قبول سنیان است و آن را با اصلاحاتی که خود - موافق بسا روح اهل سنت و جماعت - بعمل آوردند پذیرفتند. مثلاً عبارت «مدح خدای را که قرآن را خلق کرد، (خلق) را تغییر داده به جای «خلق» «انزل» (یعنی فرو فرستاد) گذاردند<sup>۶</sup>. زمخشری به ویژه علیه تفسیر [برخی از آیات] قرآن به صورتی که منتهی به «تشیه» خود مبارزه می‌کند.
- ۴- بیضاوی (عبدالله بن عمر - وفات بین ۸۶۸ و ۸۷۱۶) ایرانی بوده و فرزند قاضی -

۱- رجوع شود به قرآن، سوره ۲، آیه ۱۰۰ «وقتی که ما (خداوند) آیه‌ای را نسخ می‌کنیم و یا می‌فرماییم که آن را فراموش کنید، آیه‌ای بکوتر و یا ساند آن می‌آوریم». «ما نسخ من آیه او نسیناه، لات یخیر منها اومثلهاء، الم یعلم ان الله علی کل شیء قدير». ۲- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I, 149. ۳- چاپ کامل آن در ۳۰ جلد، قاهره، ۱۳۲۵ و ۱۹۵۲ سالهای بعد. ۴- درباره وی رجوع شود به: Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۲۶۶ - ۲۶۷. ۵- چاپ W. Naussau - Lees کلکت، ۱۸۵۶ - ۱۸۵۹، ۲ جلد، همچنین چاپ قاهره ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ (۱۸۸۹) و ۱۸۹۰ (م) با «تغییر». ۶- درباره متنزه رجوع شود به فصل هفتم این کتاب.

القضاة فارسى. تفسير وى تحت عنوان «انوارالتزليل واسرارالتاويل» برپايه «كشاف» زمخشرى وبيارى منابع ديگر تأليف شده. نللكه درباره تفسير بيضاوى<sup>۱</sup> چنين مى گويد: «اكنون سنيان اين تفسير را بهتر از همه و تقريباً مقلس مى دانند. بزرگترين امتياز آن اين است كه مطالب فراوان بصورت فشرده و موجز و منقحى در آن مركز يافته. ولى علم دقت، كمبود بزرگى آن است و در هيچ يك از رشته هاى كه بحث مى كند كامل نيست، اهم از تفسير تاريخى و فرهنگى لغات و نحو و منطق الجدل و انشا وغيره»<sup>۲</sup>.

۵- دازى (فخرالدين الرازى - متوفى به سال ۶۰۶ هـ) ايرانى عالم به معارف زمان خويش. يكى از تأليفات وى تفسير قرآن است تحت عنوان «مفاتيح الغيب» ويا «تفسير الكبير». اين تفسير گرايش ضد معتزلى و در عين حال ضد ظاهرى دارد. به ديگر سخن عليه جريان عقلى و استنتاجى در شريعت و همچنين افراط قشريون است.<sup>۳</sup>

۶ و ۷- دوتن از عالمان مصرى به نام المصطى (جلال الدين - متوفى به سال ۸۶۳ هـ) و شاگرد وى به نام السيوطى (جلال الدين - متوفى به سال ۹۱۱ هـ). عالم اولى كتاب «تفسير - الجلالين» را آغاز و دوى آن را به پايان رسانيد.<sup>۴</sup> گذشته از اين سيوطى كتاب «الاتقان فى علوم القرآن» را كه مقدمه گونه اى است بر تفسير قرآن تأليف كرده.<sup>۵</sup>

درباره تفسير عاى شيعيان و مفسران شيعى منهب در فصل ويژه مربوط به تشيع سخن خواهد رفت.<sup>۶</sup>

«تاويل» - يا تعبير كلام مجيد بر حسب ابهام - در تفسير قرآن مقام خاصى دارد. اين گونه تعبير را بيارى از مؤلفان شيعه و صوفيان مسلمان به كار بستتاند. از ميان مفسران اخير الذكر ابن العربى (محبى الدين محمد بن على الاندلسى، ۵۶۱ تا ۶۳۸ هـ) صوفى نامى معتقد به وحدت وجود از همگنان سازاست.<sup>۷</sup> در شمار ۱۵ اثر وى كه به دست ما رسيده يكى هم «كتاب التفسير» است كه به قول ل. بروكلمان: «تفسير قرآن را از نظر گاه صوفيه نوشته است»<sup>۸</sup>. در اين كتاب تاويل قرآن بحد اعلى رسيده است. مثلاً سوره ۱۲ قرآن كه حاوى داستان تورات درباره

۱- جاهاى ادبهاى متن وجود دارد. H. O. Pleischer. Lipsiae, 1848 - 1849. 2, T. T. فهرست جاهاى شرقى و شرح آن را در مقالۀ بروكلمان تحت عنوان «البيضاوى» در دائرة المعارف الاسلامى مى توان يافت. ۲- Th. Nöldeke. ۳- چاپ قاهره ۱۳۰۷/۱۸۸۹، و همچنين ديگر جاهاى شرقى، در باب «تاريخ» و جوع بود به فضل بنجم. ۴- جاهاى شرقى آن بيار است (۷۱۷۸ چاپ) و از آن جمله جاهاى قاهره سال ۱۳۰۵ و ۱۳۰۸ و ۱۳۱۳ هـ. ق. ۵- چاپ متن در كلكته ۱۸۵۲-۵۴ تحت عنوان انگلى، Sayuti's Quran... ed. by Mawlawies Bashheer ad-deen and Noor ol-haqq. ۶- در اين باره در فصل ۱۲ فضل بر سخن دقت ۷- ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ هـ. ق. ۸- رجوع شود به فضل ۱۰. ۹- در اين باره در فصل ۱۲ فضل بر سخن دقت است. C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur. T. I, 442



یوسف است، همچون فاجعه مبارزه خصایص گوناگون روح انسانی توجیه و تأویل شده، و یعقوب نماینده تفکر، و یوسف قلب حساس، و ده برادر او نماینده پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری معرفی شده‌اند و...

همه تألیفهای پیش‌گفته در تفسیر قرآن به زبان عربی نوشته شده. و حال آنکه بسیاری از مؤلفان این تفاسیر ایرانی بوده‌اند.

اصل نسخه خطی قرآن عثمان به دست ما نرسیده - و حال آنکه بسیاری از نسخ که گویی «اصل قرآن عثمان» بوده و لکه‌های تیره «اثر خون عثمان» بر آن دیده می‌شده، در جریان قرار گرفته بوده است. این لکه‌های خون را برخی از مؤمنان متظاهر به پارسایی جعل کرده بودند. یکی از قرآنها که اثر مجعول خون عثمان هم بر آن هست و ضمناً خیلی قدیم است در مسجد خواجه احرار سمرقند وجود داشته و مورد احترام مؤمنان بوده. اکنون قرآن مزبور به کتابخانه استیتوی شرقشناسی فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان منتقل شده. برخی نسخ خطی قرآن که مربوط به قرنهای اول و دوم هجری است محفوظ مانده. ولی نسخ خطی قرنهای بعدی بسیار است.

چاپهای سنگی و سری قرآن که در مشرق زمین به عمل آمده فراوان است. از آنجایی که ترجمه قرآن از زبان عربی - که کتاب مجید به آن زبان «نازل» شده - کار خداپسندانه‌ای شمرده نمی‌گشت، اصل قرآن طبع می‌شده و گاهی حواشی به زبانهای دیگر (فارسی، ترکی) که تا حدی جایگزین ترجمه بوده بدان منضم می‌گردیده. در بسیاری از چاپهای سنگی شرقی سنی عربی و ترجمه کلمه به کلمه (تقریباً همه کلمات عربی) به حروف ریز (به استثنای کلماتی که وارد زبانهای دیگر هم شده) به زبان ناشر (فارسی<sup>۱</sup>، ترکی و دیگر زبانهای اقوام ترک، اردو و غیره) آمده است. نافرین دوازدهم میلادی. در کشورهای مسیحی اروپای غربی از بغداد و مضمون قرآن و اسلام خبری نداشتند. نخستین ترجمه بسیار ناقص قرآن به زبان لاتینی در نیمه اول قرن دوازدهم در شهر تولدو (طلیطله) به دستور پطرس مکرم (وفات به سال ۱۱۵۶ م) رئیس دیر مشهور کلیونی (فرانسه) به توسط چند تن از عربی‌دانان صورت گرفت (به انضمام شرح زندگی پیامبر تألیف ابن هشام). در سال ۱۵۴۳ ترجمه مزبور که تا آن زمان به صورت نسخ خطی وجود داشته و معروف بوده به وسیله تئودور بیلاندر در بازل (سوئیس) به طبع رسید و مارتین لوتر (مصلح مذهبی مسیحی) و فیلیپ ملانهختون مقدمه‌هایی بر آن نوشتند و در سه مجلد منتشر گشت. از قرن هفدهم تا نوزدهم در اروپای غربی ترجمه‌های بسیار به زبانهای دیگر (آلمانی، هلندی، فرانسه،

انگلیسی و غیره) از قرآن به عمل آمد و چاپ شد.<sup>۱</sup>

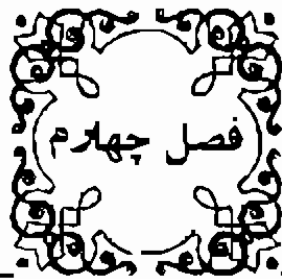
نخستین ترجمه کامل قرآن که منتشر شده و مستقیماً از زبان عربی به عمل آمده، ترجمه‌ای است که توسط گ. س. سابلوکوف (۱۸۰۴- تا ۱۸۸۸ م) استاد فرهنگستان روحانی کازان (قازان) صورت گرفته.<sup>۲</sup> ترجمه قدیمی‌ترین سوره‌های مکه قرآن توسط آ. ا. کریمسکی عربشناس برجه روسی به عمل آمد.<sup>۳</sup> تازه‌ترین و کامل‌ترین ترجمه روسی قرآن به قلم آکادمیسین ای. یو. کراچکوسکی، بزرگترین عربشناس عصر ما، و دانشمند روسی - شوروی (۱۸۸۳- ۱۹۵۱ م) تعلق دارد.<sup>۴</sup> و پس از مرگ وی چاپ و منتشر شده.

گوستاو فلورگل متن علمی و انتقادی کامل عربی قرآن را تهیه کرده.<sup>۵</sup> وی بهترین کشف-الایات قرآن را نیز ملون ساخته است.<sup>۶</sup>

۱- فهرست این ترجمه یا فهرست کتابشناسی در مقاله A. ا. کریمسکی تحت عنوان «درباره تمییز قرآن و کتب که برای فهم آن ضروری است» به صورت ضمیمه کتاب ر. دوزی «تاریخ مختصر اسلام» ص ۱۲۷ - ۱۴۳ منقول است. سایگا (ص ۱۴۳-۱۴۴) درباره ترجمه‌های روسی قرآن در قرن‌های هیجدهم و نوزدهم، نیز سخن رفته.

۲- کازان (قازان) ۱۸۷۹، چاپ دوم، قازان ۱۸۹۶- هر دو چاپ فقط حاوی ترجمه روسی است، چاپ سوم، قازان ۱۹۵۷ متن عربی و ترجمه روسی، و در مقابل هر صفحه اصل؛ گ. س. سابلوکوف «ضمیمه ترجمه قرآن» راکه گوه‌ای از فهرست موضوعات مشروح است یا ترجمه روسی منتشر کرده (قازان، ۱۸۹۸، ۱۸۷۹) این کتاب را ای. یو. کراچکوسکی بسیار ارج نهاده (در «تاریخ عرب شناسی روسی» ص ۱۸۳) ۳- آ. ا. کریمسکی «دروسی درباره قرآن» مسکو، ۱۹۱۲ (چاپ سنگی) ۴- قرآن، ترجمه و حواشی ای. یو. کراچکوسکی، تحت نظارت و. ای. بلیایف، مسکو، ۱۹۶۳. ۵- چاپ اول آن در سال ۱۸۴۴ در لایپزیگ چاپ و منتشر شده. بهترین چاپ‌زمان ما چاپ رسمی مصری است که از روی قدیمی‌ترین نسخ خطی به عمل آمده (قاهره، ۱۳۲۷ هـ، ق ۱۹۱۹ م). ۶- چاپ اول در سال ۱۸۴۲ در لایپزیگ با عنوان لاتینی منتشر شد: *Concordantiae Corani arabicae, ad literarum ordinem et verborum radicem* و پس از آن مجدداً به چاپ رسیده.





## منابع حقوق اسلامی

در آغاز کار در جماعت اسلامی فقط قرآن بنا و منبع تعلیمات دینی و در عین حال حقوقی بوده. ولی چیزی نگذشت که در دوران فتوحات بزرگ اعراب (۶۳۲ تا ۷۵۱ م) این منبع کفاف نیازمندیها را نداد [۱۲۸]، و سرچشمه دیگری یعنی «سنت» نیز به موازات آن محلی را اشغال کرد.

درهه سالک آسیای مقدم و میانه و شمال افریقا که اعراب (از سال ۱۱ تا ۱۳۴ هـ) فتح کردند فاتحان جامعه‌ای قنودالی یافتند که دوران اولیه خود را می‌گذرانده و از لحاظ اقتصاد و مناسبات اجتماعی و فرهنگ به مراتب از جامعه قدیمی عربی پیچ در پیچ‌تر و متکامل‌تر بوده. در سرزمینهای نوگشوده اعراب، مناسبات ارضی و زندگی شهری و قوانین ملکی و مقامات دولتی و شیوه حیات اجتماعی به مراتب معضل‌تر از اوضاع میهن تازیان بوده. اعراب در سرزمینهای یاد شده با سائل و نیازمندیهایی روبه‌رو شدند که قرآن به آنها پاسخی نمی‌داده [۱۲۹]، و چون در آن زمان اعراب هنوز میان جامعه دینی و دولت و دین و سیاست و قانسون دینی و حقوق عمومی تعابیری قائل نبودند بدین سبب فاتحان می‌خواستند که پاسخ به نیازمندیهای زندگی، نیاز - مندیهای را که از مناسبات اجتماعی نوین ناشی می‌شده، بر پایه دین و نفاذ کلمه آن مبتنی سازند. و هم در آن زمان به سنت (سخنانی که محمد (ص) گفته بوده و یا افعال وی که در زمان حیات از او صادر شده بوده) استناد می‌کردند. و ضمناً از جمل اخبار نیز خودداری نمی‌نمودند [۱۳۰]. بدین طریق *انلك انلك و سنت* اسلامی پدید آمد.

کلمه عربی «سنة» (السنة) که جمع آن «سنن» است، نخست بمعنی «راه» و جهت حرکت (که باید در آن جهت ره سپرد) « بوده و به‌طور مجاز به رسم و عادت که از پیشینیان مانده» اطلاق می‌شده. در عربستان پیش از اسلام مجموع دستورات اخلاقی و حقوقی غیر مکتوب (یعنی

حقوق معموله در جامعه پندشاهی و عشرتی عربستان شمالی) را بدین نام می‌خواندند. پس از پدایش جامعه طبقاتی و اسلام سنت عهد جاهلیت نقض شد و اندک‌اندک سنت نوین اسلامی جای آن را گرفت. و اگر هم در سنت جدید اسلامی چیزی از سنن قدیمه جاهلیت اعراب وارد شده، به صورتی بوده که گویی پیامبر(ص) خود چنین فرموده. زان پس، پس از فتوحات بزرگ اعراب، بسیاری از عناصر نصاری و یهود و زرتشتی که خود از حقوق روم شرقی و ایران عهد ساسانی بهرام گرفته شده بود، وارد سنت اسلامی گشت. ولی در این مورد هم الحاق به صورتی بوده که گویی این قواعد و سنن از پیامبر ناشی شده است [۱۳۱].

نیازمندیهای اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبه قضایی داشته. به این معنی که می‌بایست یکسرشته موازین حقوق عمومی و جزائی و مالی و خانوادگی به وجود آید، که ممکن نبود فقط به متن قرآن مستند گردد. بدین سبب محتوای اصلی سنت اسلامی همانا مسائل حقوقی است.

سنت اسلامی بر پایه احادیث فراوان بنا شده. معنی نخستین کلمه «حدیث» (جمع عربی آن، «احادیث» از «حدث») «خبر و داستان» و یا - بمعنی محدودتر - «نقل قول» بوده. ولی معنی ویژه اصطلاحی حدیث عبارت است از روایت اقوال و یا افعال محمد پیامبر(ص) [۱۳۲]. از احادیث، احکام حقوقی و تشریفات دینی و قواعد مربوط به باکی از لحاظ دینی و مقررات راجع به خوراکیها و موازین اخلاقی و رفتار شخص مؤمن در زندگی و شیوه حیات روزمره استنتاج می‌شده. غالباً طرز به کار بستن فلان و یا بهمان حکم قرآن را نیز، بر حسب احادیثی، که به نحوی اذعاناً با متن قرآن مربوط بوده‌اند معین می‌کردند. در عین حال بعضی احادیث جنبه تاریخی داشته‌اند و متضمن جزئیاتی از زندگی محمد (ص) و یا صحابه وی، یعنی مهاجران مکی، یا انصار مدنی بوده است. در قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) بر مبنای این احادیث «کتاب المنازی» درباره غزوات و لشکر کشیهای محمد (ص) و اصحاب وی<sup>۱</sup> که گونه‌ای ویژه از تألیفات تاریخی متقدم و همچنین شرح زندگی پیامبر به زبان عربی بوده، پدید آمد. بدین قرار بخشی از احادیث، یکی از منابع تاریخ صدر اسلام بوده است - منبعی که باید با احتیاط و نظر انتقادی محض از آن استفاده شود.

حافظان و ناقلان حدیث، در درجه اول، صحابه پیامبر بودند - یعنی خویشاوندان و دوستان و هم‌زمان او - که پس از مرگ وی بیشتر در مکه زندگی می‌کرده‌اند. مانند، عمر بن الخطاب و پسر او عبدالله بن عمر [۱۳۳] (متوفی به سال ۷۲ هـ) و علی بن ابی طالب (ع) و طلحه و زبیر که از صحابه

۱- از این کتب «کتاب المنازی» واقعی (!-بومیداه محمد بن عمر، ۱۳۵ تا ۲۵۸ هـ) اهمیت خاص دارد (به فهرست کتب رجوع شود).

مشهور بودند و ابوهریره [۱۳۴] از صحابه که شهرتی عام دارد (متوفی به سال ۵۵۸ هـ. وی ۸۰۰ شاگرد داشته و ناقل ۳۵۰۰ حدیث شمرده می‌شده)، یکی از فاتحان ایران به نام عبدالله بن عامر (متوفی به سال ۸۶۰ هـ) و عبدالله بن مسعود عالم قرآن (متوفی به سال ۵۳۳ هـ، که ناقل ۸۴۸ حدیث شناخته شده) و کاتب پیامبر و منشی قرآن زید بن ثابت و عایشه یبوه پیامبر (متوفی به سال ۵۵۹ هـ که ناقل ۱۲۱۰ حدیث شمرده می‌شده).

بسیاری از دیگر هم‌زمان و یا هم‌عصران پیامبر نیز حافظ و ناقل احادیث شمرده می‌شدند. پس از ایشان شاگردان («تابع» که جمع آن «تابعون» است) و شاگردان شاگردان ایشان حافظان و ناقلان حدیث محسوب می‌گردیدند. از میان گردآورندگان حدیث نسلهای بعدی عامر بن - شراحیل الشعمی (متوفی به سال ۸۱۰ هـ) و عروه بن زبیر (متوفی به سال ۸۹۶ هـ)<sup>۱</sup> و شاگرد او محمد الزهری (متوفی به سال ۸۱۲۵ هـ) و وهب بن سبه (متوفی به سال ۸۱۱۰ هـ) و موسی بن عقبه (متوفی به سال ۸۱۴۱ هـ) و غیره از همگنان مشهورترند. اینان زندگی خویش را وقف جستجو و گردآوری احادیث کردند. مثلاً الشعمی گویا از ۵۰۵ تن از صحابه پرسش بعمل آورده، احادیث بسیار از ایشان به دست آورد. حفظ و گردآوری احادیث در آغاز به طور شفاهی بعمل آمد و به‌محافظة سپرده می‌شد. بعداً احادیث را بر پرست نوشتند و مجموعه‌هایی از آن تشکیل دادند. گردآورندگان متخصص و عالمان به علم حدیث را «محدث» خواندند. محققان اروپایی اسلام‌شناس، اینان را تراپیسونالیست یا «سنت‌گرا» می‌نامند.

همچنانکه مطالعه قرآن علم تفسیر را به وجود آورد<sup>۲</sup>، گردآوری و بررسی احادیث نیز «علم حدیث» را پدید آورد. و بر پایه این دورشته تألیفات دینی، الهیات و حقوق یعنی دو شعبه علوم دینی اسلامی یا شریعت تدوین یافت. ضمناً باید گفت که مدنی مدید الهیات و حقوق اسلامی از هم جداتیورده و تفاوت بارزی میان آن دو نبود. در زمینه مطالعه علمی و انتقادی احادیث و سنت و تاریخ آن، ایگناتی گولدنیهر مجارستانی و استوک هورگرونیه هلندی بیش از دیگران کار کرده نتیجه گرفته‌اند.<sup>۳</sup>

در آغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سه مکتب «علم الاحادیث» تکوین یافته بوده، به شرح زیر: یکی مکتب مدنی (که عروه بن زبیر و الزهری بدان تعلق داشتند) دیگر مکتب عراقی (در کوفه که الشعمی نماینده آن بوده) و دیگر مکتب شامی (در دمشق). مکتب مدنی بیش

۱- لرژک زبیر که از صحابه مشهور بوده و برادر عبدالله بن زبیر دشمن امویان و ضد خلیفه (در سال ۸۷۲ هـ) هلاک شد) از طرف مادر نوه ابوبکر و خواهرزاده عایشه بوده. ۲- رجوع شود به فصل سوم. ۳- رجوع خود به I. Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II  
C. Snouck Hurgronje "le droit musulman" th. [nynboll. Hadith.

از آن دو دیگر، پیرو ایمان محکم و پابند سنن زمان محمد (ص) و چهار خلیفه اول (خلفای راشدین) بوده و بیش از دو مکتب دیگر نسبت به احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و غزوات وی اظهار علاقه می کرده. ولی نمایندگان این مکتب، مؤلف نخستین کتابی که به طور منقح و مرتب در شرح زندگی پیامبر محمد (ص) نوشته شده بودم یعنی محمد بن اسحق را به اتهام ارتداد و قتل بردن، از مدینه بیرون کردند<sup>۱</sup>. کمال مطلوب نمایندگان مکتب مدنی حکومت دینی بوده و از آن دفاع می کردند و با خلفای اموی و روح غیر دینی، سیاست و شیوه حکومت آنان مخالف بودند.

طبق رسم و سنتی که پدید آمده استوار گشته بود، حدیث می بایست از دو بخش مرکب باشد: ۱/ «اسناد» (کلمه عربی که معنی آن «تکیه گاه» است) یعنی بر سر ردن ناقلان حدیث منظور و ۲/ «متن» یعنی محتوای حدیث. ساختن حدیث به تقریب به شرح زیر بوده. نخست اینکه نقل «اسناد» حتمی است. مثلاً «آ» می گوید که: گفت مرا «ب» به نقل از سخنان «ج» و به وی گفته بود «د» و به او خبر داده بود «ه» و برای او نقل کرده بود «و» که از رسول خدا (ص) شنیده بود که چنین و چنان گفت. «و یا اینکه:» گفت که دید چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله در فلان مورد چنین و چنان کرد. پس از «اسناد»، نوبت «متن» یعنی داستان فلان یا بهمان سخنان و یا عمل پیامبر (ص) بوده<sup>۲</sup>.

محدثان سنت گرا (تراویسیونالیست) مسلمانان از گونه ای انتقاد در مورد صحت و اعتبار احادیث به دور نبودند. ولی این «انتقاد» کاملاً مشروط و مقید به قیودی بوده و بدیهی است که به هیچ وجه نمی تواند محققان روزگار ما را راضی و قانع سازد. هم در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) معیار زیر برای تشخیص صحت و اصالت احادیث پدید آمد: «اسناد» حدیث می بایست سلسله ای متصل از ناقلان را تشکیل دهد و ناقلان مزبور کسان مشهور باشند و شهرشان لکهدار نشده باشد و مؤمن و قایل احترام و صالح و راستگو باشند. ناقلان را با کلمه «رجال» (که مفرد آن «رجل» است) تسمیه می کردند. رسیدگی به صحت و سقم گفته های ناقلان اصطلاحاً «الجرح والتعديل» خوانده می شده (عربی، بمعنی «رد گواهان و یا تأیید ایشان»). کوشش و گزایشی که برای تشخیص ناقلان معتد و غیر معتد پدید آمده بود موجب پیدایش شعبه ای از «علم الاحادیث» گشت که «معرفة الرجال» یا علم رجال نامیده می شد. و کتابها و راهنماهای ویژه ای که «طبقات» نامیده می شده، و تذکره حیات همه صحابه نامی و شاگردان ایشان و معاصران محمد (ص) و دیگر ناقلان حدیث را به ترتیب حروف تهجی و طبقات شامل بوده، به وجود آمد.

۱- درباره قعدیون به فضل هشتم این کتاب رجوع شود. ۲- درباره مثالها رجوع شود به

از این جمله است کتاب مشهور «طبقات» ابن سعد (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) و کتاب «اسدالغایب فی معرفة الصحابة» ابن اثیر<sup>۱</sup> مؤلف نامی «الکامل فی التاریخ» و غیره، راهنماها و کتب حاوی اخبار مربوط به «ضعفاء» یعنی آن دسته از ناقلان که قابل اعتماد نیستند نیز از این نوع است. هر قدر ناقل حدیث - و به خصوص ناقلی که در سلسله «اسناد» آخر بوده (یعنی متلخر باشد) - بیشتر مورد وثوق باشد، حدیثی که از آن شخص نقل شده معتبرتر شمرده می شود. مثلا عدم اعتماد به حدیثی که از ابو هریره یا عایشه [۱۳۵] نقل شده بوده محال شمرده می شده. ضمناً این نکته را که ممکن است بعدها به اشخاص معتمد، احادیث معمول - احادیثی که در واقع ایشان نقل نکرده باشند - نسبت داده شده باشد، نادیده می گرفتند. در موردی که به «اسناد» اعتماد بوده، حتی نام مربوط بودن مفاد حدیث - و مثلاً اشتباهات بارز تاریخی آن - مورد توجه واقع نمی شده. مثلاً به محمد (ص) حدیثی نسبت داده می شده که مؤمنان باید به گرمابه روند [۱۳۶] و حال آنکه همه می دانستند که در زمان پیامبر اسلام (ص) تازیان از گرمابه خبری نداشتند، و فقط پس از فتح ایالات رومیة الصغری (بیزانس) از وجود آن اطلاع حاصل کردند. به علت صحت حدیث، به انگای مضمون آن، انکار می شده، ولی فقط در موردی که مفاد حدیث از لحاظ معتقدات کیش «حقه» اسلامی که در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) ملون گشته غیر قابل قبول بوده، و یا وقتی که مضمون حدیث با احادیثی در موضوع مشابه تناقض پیدامی کرده این انکار صورت می گرفته.

معیناً احادیث از لحاظ ارج و ارزش همانند و برابر شمرده نمی شدند. و از حیث درجه صحت و اعتبار مفروض (چنانکه گفتیم صحت مشروط و مقید به قیود) به سه دسته تقسیم می شدند، به شرح زیر: اگر سلسله ناقلان حدیث به هیچ وجه مورد شبهه و تردید نبوده، چنین حدیثی «صحیح» نامیده می شده. اگر در سلسله ناقلان حدیث نقایصی وجود داشته، مثلاً یکی از کسانی که حدیث آمده بودند چندان شهرت نداشته و یا علاوه از معدودان در صحت اقوال او شك داشتند و یا در سلسله ناقلان افتادگی وجود داشته (مثلاً «الف گوید: بمن گفت «ج» و به او گفت شخصی از قول «ج» و...» چنین حدیثی با اینکه واجد ارزش و اعتبار کامل شمرده نمی شده، معیناً قبولش داشتند. این گونه احادیث را «حسن» (نیکی) می گفتند. و سرانجام اگر در سلسله ناقلان حدیث کسانی بوده اند که از نظر اعتماد و ایمانشان قابل قبول نبوده و یا از لحاظ شهرت اخلاقی مردود بوده اند، چنین حدیثی بی اعتبار و یا به اصطلاح «ضعیف» نامیده می شده.

حدیثی که سلسله ناقلان آن بلاقطع بوده «متصل» خوانده می شده و حدیثی را که در سلسله ناقلان آن افتادگیهایی وجود داشته (به ویژه اگر نام ناقل نسل دوم، یعنی اسم شاگرد ناقلان



یا بهمان صحابه نیامده بوده) «منقطع» می‌خوانند. اگر در اسناد حدیث نام شاگرد یا «تابع» منقول بوده، ولی معلوم نبوده که وی حدیث را از کدام يك از اصحاب شیشه، چنین حدیثی «مرسل» («دارای افتادگی») خوانده می‌شده.

همه احادیث به اقوال و یا افعال پیامبر (ص) متکی نبوده. احادیثی که به پیامبر می‌رسیدند «مرفوع» و احادیثی که در آنها به اقوال و یا افعال اصحاب استاد و اشاره شده «موقوف» و احادیثی که به گفته «تابعان» یعنی نخستین نسل شاگردان اصحاب متکی بوده‌اند «مقطوع» نامیده می‌شدند. احادیث اخیرالذکر (و احادیث «مرسل» را هم) برخی از علماء و فقها قبول نداشتند و برخی نه.

سلسله ناقلان در صورتی که به آخرین (متقدمترین) ناقل و یا به دیگر سخن به یکی از صحابه پیامبر برسد «طریق» (که جمع عربی آن «طرق» است) نامیده می‌شود. اگر حدیث واحدی از چند «طریق» نقل شده باشد یعنی در عین حال به چند تن از صحابه برسد «متواتر» خوانده می‌شده. حدیثی که به سه تن از صحابه برسد «مشهور» و در صورتی به دو تن برسد «عزیز» و اگر به يك تن برسد «واحد» نامیده می‌شده.

بهترین احادیث آنهایی بودند که نقل آنها از چند «طریق» صورت گرفته بوده. یعنی درباره آنها - نه يك سلسله ناقلان که به يك تن از صحابه می‌رسیده بلکه - چندین سلسله ناقلان سخن گفته و به صحابه مختلف می‌رسیده.

قدیمیترین مجموعه‌های احادیث از روی «طرق» بدون گشته بوده، یعنی به ترتیب حروف تهجی صحابه پیامبر برشمرده می‌شده و ذیل نام هر يك احادیثی که از او منقول بوده ذکر می‌شده. این نوع مجموعه‌های احادیث «سند» نامیده می‌شده. مجموعه احادیث مسند از روی اصل «علی الرجال» یعنی ترتیب احادیث بر حسب اسامی آخرین (قدیمیترین) ناقلان تدوین می‌شده. از مجموعه‌های احادیث پیش گفته - یعنی از نوع اخیرالذکر - که در دست است، آنچه مشهورتر است دو کتاب است. یکی «الموطأ فی الحدیث» تألیف مالک بن انس (متوفی به سال ۸۱۷۹) مؤسس منصب مالکی<sup>۱</sup>. در این مجموعه ۱۷۰۰ حدیث وجود داشته که مالک صحت و اعتبار آنها را تصدیق کرده. البته شیوه‌های انتقادی وی همان بوده که پیشتر درباره آن سخن رفت. مجموعه دیگر به نام «سند» تألیف امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱هـ) است. وی مؤسس منصب حنبلی است و کتاب «سند» او حاوی بیش از ۳۰۰۰ حدیث است.<sup>۲</sup>

۱- درباره مذاهب این ملای فالوگذار به فصل پنجم رجوع شود. ۲- درباره جاهای مختلف به فهرست کتابشناسی فصل مربوط رجوع شود.

مهنا مجموعه‌های متأخرتر که «مصنّف» نامیده می‌شدند مقبولیت عامه و اشاعه بیشتری یافتند. در این مجموعه‌ها احادیث نه‌ازروی نامهای ناقلان، بلکه برحسب موضوع یا به اصطلاح «علی‌الابواب» تنظیم شده‌اند. بخشهای موضوعی «ابواب» نامیده می‌شوند (عربی، که جمع «باب» است به معنی «فصل» و «بخش»). از این مجموعه‌ها معتبرتر از همه شش کتاب است. و بدین سبب «الکتاب السنه» نامیده می‌شوند<sup>۱</sup> و در میان مصلحان سنی منبع بسیار شایعند.<sup>۲</sup> اکنون شرح مجموعه‌های مزبور:

۱- «الجامع الصحیح» یا، به اختصار، «الصحیح» تصنیف ابو عبدالله محمد لبحاری (۱۹۵ تا ۲۵۷ هـ). این مجموعه از مجموعه‌های اولیه استادانه‌تر تنظیم شده است. مؤلف نه تنها احادیثی را که مربوط به فاتر نگذاری و تشریفات دینی بوده - و معاصران بیشتر بدان علاقه مند بوده‌اند - گرد آورده به ابواب موضوعی تقسیم نموده، بلکه با احادیث مربوط به شرح زندگی پیامبر و صحابه وی و حتی مطالب تاریخی و نژادی زمان پیامبر نیز چنین کرده است.

مؤلف تاحدی نظر انتقادی ابراز داشته، ولی البته به معنی مشروطی که این کلمه در محیط آن روزی اسلامی داشته. به گفته او، وی در حدود ۶۰۰ هزار حدیث گرد آورد ولی از آن میان فقط ۷۲۵۰ حدیث را حقیقی دانسته در مجموعه خود آورد - یعنی اندکی بیش از يك درصد - این مجموعه بدینا در جهان اسلام اعتبار عظیمی کسب کرد و بارها در مشرق زمین تجدید چاپ شد.

۲- مجموعه‌ای تحت عنوان «الصحیح» گرد آورده مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۲ - ۲۶۲ هـ) به همین قدر مورد قبول عامه قرار گرفت. مصنف در ۳۰۰ هزار حدیث تجدید نظر کرد و فقط ۱۲ هزار از آنها یعنی چهار درصد را معتبر ساخت.

هر دو مجموعه پیش گفته معتبر و موثق شمرده می‌شوند.

۳- «سنن» ابن ماجه قزوینی (متوفی به سال ۲۷۳ هـ)

۴- مجموعه ابو داود سجستانی (متوفی به سال ۲۷۵ هـ) در تحت همان عنوان «سنن».

۵- «الجامع الکبیر» محمد ترمذی (متوفی به سال ۲۷۹ هـ).

۶- «سنن» تصنیف نسائی (متوفی به سال ۳۰۳ هـ) که شاگرد ابو داود و از مردم شهر نسا

(نزدیک عشق آباد کنونی) بوده.

شش مجموعه بالا بیش از کتب دیگر حدیث در میان سنیان اشاعه یافته و مورد تصدیق ایشان است و معتبرشان می‌شمارند. ولی باید بگوییم که چهار کتاب آخری از لحاظ تنظیم و

۱- درباره جاهای مختلف به فهرست کتابشناسی رجوع نمود. ۲- درباره احادیث شیعیان به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

بیان از دو مجموعه نخستین - یعنی مجموعه‌های بخاری و مسلم که «صحیحین» نامیده می‌شوند - ابتدایی‌ترند. یکی از وجوه تفاوت چهار کتاب اخیر الذکر آن است که مصنفان آنها هر حدیثی را که دلیل متقن و غیر قابل بحثی بر کذب آن وجود نداشته باشد، صحیح می‌دانند. به‌ویژه سخن مصنفان چهار کتاب مذکور در جمع آوری احادیث، به مراتب کمتر از دو مصنف اول روح انتقاد را - حتی به معنی شروط قدیمی آن - به کار بستند. گذشته از این مصنفان چهارگانه مزبور تقریباً فقط به احادیث مربوط به تذکره تشریفات مذهبی و قانون‌گذاری علاقه‌مند بوده‌اند و احادیث مربوط به تذکره حیات و تاریخ مورد نظر ایشان نبوده. بدین سبب اگر دو مجموعه اول تاحدی جز منابع تاریخی شمرده می‌شوند، در مورد چهار مجموعه اخیر الذکر این صفت به حد اقل صادق است. علاقه مصنفان این مجموعه‌ها صرفاً عملی بوده: یعنی لازم بود مشخص شود که از جمله قواعد قضائی و یا موازین زندگی روزمره کدام جایز است و کدام جایز نیست. مثلاً آنچه مربوط به تشریفات دینی و خوراک و پوشاک و مناسبات بین افراد و عقد پیمانهای خرید و فروش و ملکیت بندگان و غیره می‌شده مورد علاقه ایشان بوده است.

گذشته از این شش مجموعه، کتب بسیار دیگر که کمتر مقبول عامه هتند وجود دارد. چنانکه پیش‌گفتیم شرایط و شیوه انتقاد محدثان به هیچ وجه از پیدایش و اشاعه احادیث معمول معانت نمی‌کرده. به‌ویژه چون جستجوی احادیث تازه و تازه‌تر که پیشتر معلوم نبوده و یا به اصطلاح «طلب الحدیث» و سفر به نقاطی که احتمال وجود شاگردان و تابعان صحابه و یا اخلاف ایشان و امکان استفسار از آنان می‌رفته کار خداپسندانه‌ای شمرده می‌شده، و این خود امکان جعل را افزون می‌ساخت. بدین سبب محدثی که می‌خواست فلان عقیده وی مقبول عامه قرار گیرد، همیشه می‌توانست «حدیثی» بسازد و اسنادی به آن منضم سازد که معشر شناخته شود. جعل احادیث به حدی شایع بود که معاصران آن زمان از آن اطلاع داشت و سخن می‌گفتند و از آن جمله علمای دینی نافذ‌الکلمه قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) مانند مالک بن انس و مسلم و شافعی در این باره سخن گفته‌اند. معیناً اگر علمای سنی و به‌ویژه علمای متأخر به تقریب همه احادیث را به استثنای آنهایی که از لحاظ اسناد سخت لنگ بوده و یا مضمونشان به‌طور بارزی مخالف موازین شریعت بود، قبول داشته می‌پذیرفتند.

دانش معاصر اروپایی [۱۳۷] اکثریت قاطع احادیث را غیر موثق می‌شمارد. اثبات این عقیده را بیشتر مرهون ای، گولدسمیر می‌باشیم. پس از تسخیر سرزمینهای بیزانس و ایران به‌دست اعراب ساختن و پرداختن احادیثی که جنبه حقوقی داشته باشد، به‌سبب لزوم تلویس موازین استوار قضایی در قلمرو خلافت، ضرورت پیدا کرد. فاتحان مایل بودند بسیاری از موازین حقوقی بیزانس و ایران عهد ساسانی را قبول کنند، زیرا که موازین مزبور در جامعه خودالی در حال تکوین اهمیت حیاتی داشتند. ولی لازم بود بدین منظور موازین مزبور را در نظر نرده مؤمنان

همچون احکام و دستورات شفاهی شخص پیامبر - احکامی که به باری اصحاب محفوظ و نقل شده - جلوه دهند. همین نکته در مورد موازین تشریفات دینی و زندگی روزمره‌ای که مسلمانان از مسیحیان و یهود و زرتشتیان اخذ کرده، همچون احکام پیامبر جلوه‌گر ساخته‌اند، نیز صادق است. گولدتسیر ثابت کرده که عقیده یهود و نصاری مأخوذ از انجیل و کتب مسیح (کسی که کلیسای رسمی قبول ندارد) و حتی برخی نظرهای فیلسوفان یونان در میان مسلمانان - تحت عنوان و به صورت گفته‌های پیامبر، یعنی به شکل حدیث - شیوع پیدا کرده. همین نکته را می‌باید درباره تصورات صرفاً دینی، درباره بهشت و دوزخ و «رستاخیز» و قیامت مردگان و پیامبران پیش از محمد (ص) و غیره نیز گفت. گولدتسیر می‌گوید که نفوذ مسیحیت و یهودیت و زرتشتیگری و همچنین محیط فرهنگی یزانس و سوری و قبطی و ایرانی در اسلام بیش از هر رشته‌ای، در زمینه احادیث تجلی کرده.

در جامعه‌ای که جماعت دینی و دولت و دین سیاست دائماً درهم آمیخته بوده و نهضت‌های اجتماعی و سیاسی در زیر لافانه اعتقادات مذهبی یا فرق دینی جریان می‌یافته، در چنین جامعه‌ای بالتبجه منافع سیاسی نیز موجب جعل احادیث می‌شود. در مبارزه‌ای که بر سر قدرت میان گروه‌های گوناگون (مثلاً طرفداران علویان و امویان و عباسیان) در گرفته بوده، هر طرفی می‌کوشیده موقع خویش را با سخنانی که گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بوده استوار سازد. ضمناً در این مورد به عقیده شایع نکه می‌کردند که پیامبر (ص) در زمان حیات خویش وقایع تاریخی آینده را پیش‌گویی کرده و ارزش آن وقایع را سنجیده است. زان پس صوفیان که نمایندگان جریان عرفانی و پارسامشانه در اسلام بوده و تاحدی روحیات فشرهای پایین شهری را منعکس می‌کرده‌اند، می‌گفتند که پیامبر ظهور نابرابری اجتماعی و افزایش ثروت و تجمل و ستمگری «اقویای جهان» یعنی طبقات حاکم را پیش‌بینی و پیش‌گویی کرده. احادیثی نیز در تأیید این گفته انتشار می‌یافته. به‌میزانی که در اسلام آتش مبارزه میان جریانات مذهبی تیزتر می‌گردیده و انشعاب فرقه‌های مذهبی افزایش می‌یافته، علمای سنی احادیثی جعل می‌کردند تا به نام پیامبر «مردان» را محکوم کنند و می‌گفتند که گویا وی در زمان حیات ظهور این «ارتداد»ها را پیش‌گویی کرده (مثلاً خوارج و یاقلدیون را) و قبلاً محکوم نموده است.

احادیث ویژه، گویا حاوی گفته‌های پیامبر، درباره شهرهای مختلفی بوده که اعراب مدنی مدید پس از مرگ محمد (ص) فتح کرده بودند. در این گونه احادیث سخنانی را در «صفات حسنه» (طبیعی و اقلیمی و غیره) شهرهای مزبور و «اخلاق جمیله» و «ایمان پساك» ساکنان آنها به پیامبر نسبت داده بودند. شکی نیست که این احادیث از طرف مردمداران شهرهای مزبور مدتها پس از فتح بلاد مزبور به دست مسلمانان، ساخته و پرداخته شده بوده، تا افتخار و حسن شهرتی در جهان اسلام به‌هم زدند. این گونه احادیث عادتاً در کتب تاریخ شهرهای اصفهان و

هرات و بلخ و غیره نقل می‌شده.

بنابراین اکثر احادیث، از لحاظ تاریخی نامعتبر و غیر موثقند (بهجز احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و صحابه وی). ولی از این سخنان نباید چنین نتیجه گرفت که احادیث به‌عنوان منبع تاریخی واجد هیچ اهمیتی نیستند. احادیثی که بیشتر در فاصله نیمه دوم قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) و پایان قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) ساخته شده‌اند، منعکس‌کننده مناسبات اجتماعی و پیشرفتهای تاریخی در سرزمینهای خلافت و نظرهای حقوقی آن زمانند. بنابراین احادیث از لحاظ تاریخ سیر تکامل اجتماعی و دولتی سرزمینهای خلافت، در دوران متقدم فتوالمیزم، همچون منبعی از منابع واجد اهمیت هستند. حدیث آفرینی جریانی بود که جامعه مسلمانان کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به‌واسطه و یاری آن میراث اجتماعی و حقوقی و عقیدتی فرهنگهای ممالک مسخره بیزانس و ایران را، که توسط اعراب گشوده شده بوده، جذب کردند.



## تدوین فقه اسلامی (سنی)

از لحاظ سیر تکاملی تعلیمات دینی و حقوق اسلامی ( و بیشتر برای تکامل حقوقی و کمتر از لحاظ تعلیمات دینی) و همچنین علم حقوق یا «فقه»، جعل حدیث و گردآوری آن اهمیت عظیمی داشته. در جامعه متقدم فئردالی خلافت، از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) که لا اقل اسماً و از لحاظ نظری دولتی روحانی بوده، میان جماعت دینی و دولت تفاوت روشنی وجود نداشت. بدین سبب عالمان حرفه‌ای قانون دین (شریعت) یا قهیهان که در آن دوران پدید آمده بودند در عین حال عالم روحانی و قاضی بودند. و توان گفت که بیشتر قاضی بودند و کمتر عالم و روحانی. د. ب. ما کدونالد محقق انگلیسی اسلامشناس خاطر نشان می‌کند که کلمه «فقه» که نخست در زبان عربی بمعنی «دانستن به‌طور کلی» (مترادف «علم») بوده و زان پس مفهوم «دانستن قانون دین» یا «شریعت» را می‌رسانده و سرانجام بیشتر به «حیل شرعی» یا «به کار بستن موازین دینی و حقوقی در موارد خصوصی» شایهت داشته و همچنین کلمه «قیه» که از آن مشتق شده بمعنی «آدم تحصیل کرده به‌طور کلی» و «عالم به علم دین» و «کسی که موازین دینی و حقوقی را در موارد خصوصی به کار می‌بندد» معنی می‌فاده. بنابراین بهتر است کلمه «قیه» را «قانون‌ندان و عالم به علم دین» ترجمه کنیم. قهیهان نطفه طبقة روحانی بودند که بعدها، به‌طور قطع، تکوین یافت.

در آغاز، قرآن یا «کلام الله» تنها منبع و اصل و ریشه تعلیمات دینی و حقوق اسلامی شناخته می‌شد. هم در زمان امویان، احادیث اصل دوم تعلیمات دینی و حقوقی اسلامی شناخته شدند. این خود محرکی بود برای گردآوری و ساختن و پرداختن احادیث و زان پس، تحریر و تدوین و مطالعه آن. ولی از آنجایی که جعل حدیث و گردآوری احادیث از روی نطفه معینی صورت نمی‌گرفته، سنت نیز اساسی هماهنگ و منتظمی نداشته، گذشته از این احادیث

قادر بودند جوابگوی همه نیازمندیهای عقلی و مسائلی که هر روز بر اثر تکامل جامعه فئودالی پدید می‌آمده باشند. و بنابراین «اصل» دوم حقوق اسلامی نیز کافی برای رفع حوایج نبوده. از دیگر سو موازین حقوقی که به صورت اشکال محجر دینی در می‌آمدند خواهی- نخواهی بهرور زمان کهنه می‌شدند. استاد آ. ا. اشپیت محقق اسلامشناس روسی در این باره چنین می‌گوید: «این رابطه نزدیک که بالتبجه میان حقوق ودین برقرار شد برای موازین حقوقی مشوم بود. موازین حقوقی، چون به صورت دینی در آمدند [۱۴۸]، نه قابل فسخ بودند و نه قابل تغییر وبالطبع کهنه می‌شدند زیرا زندگی عملی از آنها پیشی می‌جست و شرایط بالکل تازه‌ای بوجود می‌آورد که در دوران قدیم ممکن نبود پیشینی شوند. و سرانجام حقوق که با حوایج و لوازم زندگی عقلی منطبق نبوده بالضروره می‌بایست اهمیت و معنی واقعی خویش را فاقد گردد. و واقعاً چنین شد و حقوق اسلامی به چیزی کاملاً انتزاعی و مقطوع از زندگی مبدل گشت»<sup>۱</sup>. [۱۴۹].

ولی این واقعه مدت‌ها بعد، در دوره فئودالیزم متکامل وقوع یافت. در زمان امویان و به‌ویژه در دوران عباسیان چندین نسل فقیهان کوشیده مبارزه کردند تا حقوق اسلامی را به صورت جامع و کاملی در آورند که همه پدیدهها و لوازم و نیازمندیهای عقلی زندگی اجتماعی را در بر گرفته جوابگوی آنها باشد. عباسیان که می‌کوشیدند تا در نظر مسلمانان تنها «امیر» - یعنی حکام غیر دینی - نبوده بلکه «امام» - یعنی رهبر روحانی جامعه اسلامی - نیز باشند، از کوشش فقیهان در گردآوری و تعلیم سنت حمایت می‌کردند.

در زمان عباسیان در سه مکتب فقیهان که هم در عهد امویان پدید آمده بوده - یعنی مکتب مدنی و عراقی (در کوفه) و شامی (سوری - در دمشق) مطالعه منظم احادیث آغاز گردید. در جریان کار معلوم شد که قرآن و احادیث نه تنها به بسیاری از مسائل دینی و حقوقی پاسخی نمی‌دهند بلکه قرآن و احادیث منافی هستند که استفاده از آنها بسیار دشوار است. نیز به خاطر وجود «ناسخ» در قرآن، و تعارض در حین مقابله برخی از احادیث با بعضی دیگر، فقیهان به منظور چاره‌جویی به تلخیص اصل «ناسخ و منسوخ» پرداختند. در نتیجه درباره اینکه کدام جای قرآن را باید «ناسخ» و کدام قسمت را «منسوخ» شمرد تألیفات فراوان پدید آمد.

در مورد احادیث نیز به رسیدگی تعارضها پرداختند. ولی نظریه تعارض و نسخ، مباحثات و مناقشاتی برانگیخت. و در این میان نمی‌توانستند مکرراً بهشواهد کتبی استاد و اشاره کنند. و بالتبجه منبع جدید حقوقی ضرورت پیدا کرد.

در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) میان فقیهان مذاهب (سنی) اسلامی دو جریان مخالف

یکدیگر پیدا شد. یکی که اصطلاحاً «اصحاب‌الرأی» (یعنی هواخواهان استنتاج منطقی یا عقلی) نامیده می‌شده و بیشتر از پیران مکتب فقیهان شامی (در دمشق - سوریه) و عراقی (در کوفه و زان پس در بصره و بغداد نیز) بودند. یعنی این فقیهان در جاهایی ظاهر شدند که پیش از فتوحات اعراب نیز مناسبات فتوایی در آن نقاط وجود داشته و شهرهای ثروتمند و زندگی بیچ در پیچ شهری و فرهنگی حکمفرما بوده.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» و مخالفان ایشان در مسائل دینی و حقوقی در درجه اول، قرآن و سنت را ملاک می‌دانستند. ولی در مواردی که این دو «اصل» و دو ریشه نخستین حقوق اسلامی، پاسخگوی مسائل تازه‌ای که زندگی، یعنی تکامل جامعه فتوایی دوران خلافت در برابر فقیهان طرح کرده بود نمی‌بودند... در این موارد اصحاب‌الرأی استنتاج منطقی را جایز می‌شمردند. هواخواهان این جریان به سائقه استنتاج عقلی و «نفع جامعه مسلمانان» موازین نوینی در حقوق اسلامی وارد کردند و فقط سعی بودند که موازین مزبور را با روح حقوق اسلامی بطور کلی وفق دهند. ایشان در بسیاری از موارد عدول از تفهیم تحت‌اللفظی بعضی جاهای قرآن و احادیث را جایز می‌شمردند و توجه عقلی برای آن قائل می‌شدند. بدین قرارداد «اصحاب‌الرأی» اعمال عقیده شخصی را جایز شمرده و عنصر عقلی را وارد حقوق اسلامی کردند. ولی روش عقلی ایشان بر روی هم محدود بوده. ایشان خود از بیم انحراف از مذهب حقه قاعده‌ای مقرر داشتند که استفاده از اسلوب عقلی فقط در مواردی جایز است که برای استنتاج در فلان و بابهمان مسئله مشخص بتوان در قرآن یا احادیث شیوه‌نظیری برای آن پیدا کرد. این «تثبیه» و یا «نظیر جویی» را اصطلاحاً «قیاس» می‌نامیدند. و بدین طریق ریشه و یا «اصل» جدیدی در حقوق اسلامی (منی) پیدا شد که همانا «قیاس» باشد.

اکنون نمونه‌ای از قیاس می‌آوریم. مثلاً اگر پرو دیسن دیگری از «دارالحرب» یعنی از کشوری غیر مسلمان به سرزمین اسلام بیاید و تضمین و امان برای زندگی خویش کسب کرده باشد (فی‌المثل بازرگان یا سفیر باشد) و زان پس مرتکب هرزگی و یا سرقت شود، آیا چنین کسی را می‌توان مجازات کرد یا نه؟ حقوق اسلامی را در مورد این شخص نمی‌توان به کار بست. ولی در این مورد می‌توان «قیاس» (۱۴۵) را به کار برد: اگر مسلمانی از این یگانه چیزی دزدیده باشد می‌بایست دست آن مسلمان را - طبق حقوق اسلامی - برید. و از روی قیاس همین مجازات را می‌توان در مورد یگانته‌ای که مرتکب همان جرم شده باشد، معمول داشت. مثالی دیگر از به کار بستن قیاس. طبق نص قرآن (سوره ۸، آیه ۴۲) نسی غنیمت سهم «امام - خلیفه» است. فقیهان از روی قیاس چنین استنتاج کردند که باید خمس درآمد ذیر خاکی (از معادن) و کانه‌های نمک و صید ماعی و غیره هم سهم خلیفه باشد.

یکی از فقیهان مشهور مکتب عراق که خود مذهب ویژه‌ای در حقوق اسلامی پدید آورده



یعنی ابوحنیفه اسلوب «رأی» و «قیاس» را بیش از دیگران به کار بست.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» به کار بستن نظر شخصی را در مسائل دینی و حقوقی تا حدی فقط برای فقیهان مجاز می‌دانستند و به هیچ وجه مداخله توده مؤمنان را در این امر جایز نمی‌شمردند. ولی در عین حال فقیهان «مذاهب سنی» بیم آن داشتند که اعمال نظر و عقیده شخصی به میزان وسیع ممکن است موجب اختلاف نظر و نفاق در جامعه اسلامی گردد. بنابراین اصلی را پیش کشیدند که «قیاس» را فقط در موردی می‌توان به کار بست که «اجماع» علمای نافذالکلمه دین با آن نظر موافق داشته باشد.

بدین طریق سرانجام چهار ریشه و یا «اصل» حقوق اسلامی به دست آمد، به شرح زیر: ۱ / قرآن، ۲ / سنت و حدیث، ۳ / اجماع و ۴ / قیاس. اندک اندک این چهار اصل مورد قبول و شناسایی همه فقیهان «مذاهب سنی» قرار گرفت (گرچه در تصور معنی و حدود دو «اصل» اخیرالذکر میان آنان اختلاف بوده).

ولی این نتیجه به یکبارگی حاصل نشد. در آغاز محافظه‌کارترین و قشری‌ترین فقیهانی که علیه هرگونه «بدعتی» بودند ( «بدعة»، عربی، از «بدع» به معنی «چیز تازه‌ای آوردن» و یا «از خود ساختن») علیه اسلوب عقلی و منطقی به مبارزه برخاستند. بیشتر اینان نمایندگان مکتب مدنی بودند. فقیهان مدینه مخالف امویان بودند. و علت اصلی مخالفت ایشان این بود که امویان دولتی غیر دینی ایجاد کرده و از کمال مطلوب و آرمان زمان محمد (ص) و چهار خلیفه نخستین دور شده «بدعت» آورده بودند. چون عباسیان بر هند خلافت استوار گشتند متیان مدنی انتظار داشتند که ایشان حکومت و دولت دینی و روحانی (تثوکرایی) را کاملاً و مجدداً برقرار سازند. این نظر يك وهم دست‌نیافتنی و ارتجاعی بود ولی آنان سخت‌بدان پای بند بودند. هواخواهان این جریان هرگونه «بدعتی» را رد می‌کردند. و این اصل را پیش کشیدند که در مسائل دینی، قانون الهی معتبر و اجباری است (باتوجه به سنت) نه عقل انسانی. این فقیهان می‌گفتند که در همه مسائل باید نخست به «کلام‌الله» (قرآن) مراجعه کرد. و اگر در قرآن هیچ حکم و دستوری یافت نشود باید از «سنت رسول‌الله» (یعنی احادیث) متابعت نمود. بدین سبب هواخواهان این جریان به لقب «اصحاب‌الحديث» ملقب گردیدند. ولی از آنجایی که مخالفان اسلوب منطقی و عقلی ممکن بود فلان یا بهمان نظر خویش را به صورت حدیثی که به تازگی کشف شده عرضه دارند و «اسناد» ضاسی نیز برای آن حدیث فراهم آورند، بدین سبب «اصحاب‌الحديث» به انتشار مفرط حدیثهای معمول کمک می‌کردند.

مناقشات «اصحاب‌الرأی» با «اصحاب‌الحديث» که نه تنها بر سر تشریفات دینی و حقوق

عملی بوده بلکه در پیرامون مسائل شرعی تیز دور می ده موجب پیدایش جریانهای میسانه و بینابین شد. سرانجام اصحاب حدیث در اثر نیازمندیهای علمی جامعه و دولت فئودالی در حال تکامل، ناگزیر نا حلی از موضع و روش آشتی ناپذیر خویش حلول کرده عقب نشستند. اینان در آغاز امر فقط «قرآن» و «احادیث» را قبول داشتند و «اجماع» و «قیاس» را منکر بودند، ولی اندک اندک اعمال این دو اصل را هم جایز شمردند، منتهی کوشیدند تا با تمام وسایل، موارد به کار بستن آنها را محدود کنند و به ویژه برای تمیز و تفسیر عقلانی بخشهای قرآن حدودی قائل شوند و در تفهم تحت اللفظی و ظاهری آن اصرار ورزند.

در نتیجه مناقشات و بحثها و گنجهای متقابل و سازشهایی که میان هراخوانان دو جریان سابق الذکر در بطون مذاهب (سنی) اسلامی، از نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) صورت گرفت، چند مکتب و یا «مذهب» («مذهب» عربی است و جمع آن «مذاهب» و بمعنی «راه» و «شیوه عمل» است) تشکیل یافت. در تألیفات ما (منظور تألیفات روسی و اروپایی است) هنوز هم مذاهب را با فرق منسبه (سکت) (از *Sectari* لاتینی بمعنی «جدا شدن») اشتباه می کنند. و این اشتباه فاحشی است. فرقه منسبه (یا سکت) گروهی دینی است که از جماعت روحانی و یا دین حاکم منسب می شود و از آن قطع علاقه می کند و با آن بدشمنی برمی خیزد و پس از انشعاب راهی کاملاً مستقل برمی گیرند. مثلاً در اسلام خوارج و شیعیان این گونه فرقه ها و انشعابات فرعی مستقل به وجود آوردند. و هر دو دسته که از «اهل سنت و جماعت» جدا شده بودند دیگر هرگز به آنان نزدیک نشدند و زندگی مستقل خویش را پیش گرفتند. ولی این وضع در مورد مذاهب صادق نبوده. اینان تا حلی در به کار بستن اصول عقلی و منطقی و بیشتر در مسائل حقوقی و تشریفات عملی دینی اختلاف داشتند. و اشخاص می توانستند به مذاهب مختلفه بستگی داشته باشند و با این حال عضو جامعه «سنی» واحد اسلامی باقی بمانند. این مورد بیشتر با مکاتب روحانی کاتولیکی قرون وسطی مشابهت داشته (مکاتب هراخوانان قدیس اوگوستین، توماس آکوئیناس و دونس اسکوت و جز آنان) که در بسیاری از خصوصیات اختلاف داشته ولی معیناً در چارچوب آیین کاتولیک باقی می ماندند.

از میان مذاهب «سنی» چهار مذهب که تا روزگار ما نیز باقی مانده اند شایان توجه می باشند. این مذاهب به ترتیب تاریخ ظهور بدین شرحند:

۱- حنفیان. مؤسس این مذهب یکی از قیهان بسیار مشهور مسلمان به نام امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت (در حدود ۷۷ ه تا ۱۵۰ ه) بوده. وی نواده بنده اسیری از مردم ایران بوده.

ابوحنیفه بیشتر روزگار خویش را در کوفه گذراند و در آنجا به تلوینس فقه می پرداخت. وی دوش خویش را شفاهاً برای شاگردان خود بیان می کرد. بعدها تألیفات فراوانی را به او نسبت دادند که تعلق آنها بدو بسیار مشکوک است. ابوحنیفه و پیروان مکتب وی بیش از هواخواهان دیگر مذاهب، اسلوب «رأی» را به کار بسته به «قیاس» متوسل می شدند. محققان پیشین غربی حنفیان را آزادمنش ترین مکتب اسلامی که طریق مدارا با دیگران را می پیموده می شمردند و نومی مکتب ترقی خواه می دانستند. این عقیده نادرست است. حنفیان در زمینه دین سنی اسلامی استوار بودند. و اگر بگوئیم که حنفیان سازشکار بوده می گویند تا چارچوب سخت و خشن شریعت را با نیازمندیهای زندگی عملی مطابقت دهند، درست تر خواهد بود. حنفیان «رأی» و «قیاس» را به میزان وسیعی به کار بسته اصل «استحسان» را (کلمه عربی «نیکو ساختن» از «حسن» به معنی «نیکو بودن») مدون ساختند. اصل «استحسان» عبارت از این است که در مسائل مبهم و مورد مناقشه با توسل به قیاس، معیار را نفع جامعه اسلامی قرار دهند، بدین معنی که از میان دو استتاج ممکن منطقی نتیجه ای را که برای جماعت (و دولت) سودمندتر و مناسب تر به نظر آید برگزینند.

اکنون نمونه ای از استحسان را می آوریم. قرآن و احادیث مجازات دزدی و سرقت پنهانی را معین کرده ولی درباره دزدی آشکار و حمله راهزانه سخنی نگفته اند. حنفیان معتقد بودند که اصل نفع جماعت و دولت اسلامی حکم می کند که در این مورد قیاس را به کار بندند و مجازات پیشینی شده برای دزدان را به مورد راهزنی و دزدی آشکار نیز بسط دهند.

تفاوت دیگر حنفیان با پیروان دیگر مذاهب این است که ایشان استفاده وسیع از حقوق عادی محلی را که پیش از مسلمان شدن اهل محل متداول بوده - و «عرف و عادت» خوانده می شود - جایز می دانستند و همچنین اجرای قوانین و مقرراتی را که مقامات غیر روحانی وضع کرده و «قانون» (از کلمه یونانی *κانون*) نامیده می شده مجاز می شمردند. بدین سبب فقه یا حقوق حنفی از لحاظ مقامات غیر روحانی بیش از مذاهب دیگر واجد نرمش بوده است. صحرائنشان فقه مزبور را با کمال میل می پذیرفتند، زیرا با قبول آن عادات قدیمه پادشاهی خویش را حفظ می کردند. بدین سبب اقوام ترک که اسلام آورده بودند در عین حال حقوق و فقه حنفی را پذیرفتند. حنفیان بیش از پیروان دیگر مذاهب با مسیحیان و یهودیان شیوه مدارا را ملحوظ می دارند.

برجسته ترین فقیهان مذهب حنفی عبارت بودند از ابویوسف یعقوب (متوفی به سال

۱۷۹ هـ) مؤلف «کتاب الخراج» که برای خلیفه مروان الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۲ هـ حکومت کرد) نوشته بوده. و محمد الشیبانی (متوفی به سال ۱۸۹ هـ) مؤلف کتاب «الجامع الصغير» - و این دو تن از شاگردان نامی ابوحنیفه بوده‌اند و ماتریدی (متوفی به سال ۳۳۳ هـ) که یکی از مؤسسان مکتب جدید «کلام» بوده<sup>۱</sup> و قلعوری (متوفی به سال ۴۲۸ هـ) مؤلف کتاب «المختصر فی الفقه» و برهان الدین علی مرغینانی (متوفی به سال ۵۹۴ هـ) مؤلف کتاب «الهدایه» در فقه و غیره. اکنون حنفیان میان مؤمنان مسلمان سنی همه سرزمینهای ترکی زبان (به استثنای آذربایجان)، از اویغورها در مشرق گرفته تا ترکان مغرب و همچنین میان مسلمانان چین و هندوستان و سوریه، بیش از پیروان دیگر مذاهب هستند. در امپراطوری عثمانی مذهب حنفی مذهب رسمی دولتی شمرده می‌شده. به این معنی که قاضیان - داوران روحانی - و مفتیان - مشاوران حقوقی - می‌توانستند بر حسب عقاید شخصی خویش به هر یک از مذاهب سنی که مایل باشند پیوندند ولی تاگزیر بودند در امر قضا و دادری و صدور حکم قضایی یا «فتوی» (عربی، جمع آن «فتاوی») از فقه حنفی پیروی کنند.

۲- مالکیان. مؤسس مذهب مالکی امام مالک بن انس بوده که پیشتر ذکر وی رفت. مالکیان از پیروان سرسخت، حدیثد و تعبیر و تفسیر عقلی قرآن را رد می‌کنند و در عدم مدارا با پیروان دیگر ادیان از دیگر مذاهب ممتازند. راست است که مالکیان به کاربرتن استنتاج منطقی و قیاس را مجاز می‌دانند، ولی کمتر از حنفیان و در زمینه‌ای محدودتر. مالکیان در به کار بستن قیاس از اصلی که اصطلاحاً «استصلاح» (عربی، بمعنی «بهبتر ساختن») نامیده می‌شود و نزدیک به اصل «استحسان» حنفیان است، متابعت می‌کنند.

مذهب مالکی - گذشته از حجاز و مدینه - حتی در قرن نهم میلادی (سوم هجری) در مصر علیا و افریقای شمالی (مغرب) و اسپانیای عربی اشاعه یافت و در سرزمین اخیر الذکر مذهب دولتی و رسمی شناخته شد. مالکیان در قرون وسطی در ایران و آسیای میانه تقریباً نقشی ایفا نمی‌کردند. اکنون مذهب مالکی در میان مسلمانان مغرب (تونس و الجزایر و مراکش) و افریقای غربی تفوق دارد و در سودان و تا حدی مصر علیا نیز اشاعه یافته.

۳- شافعیان. مؤسس مذهب شافعی محمد بن ادریس الشافعی بوده (متوفی به سال ۲۰۵ هـ) و سوریه و زان پس مصر میلان عمل وی بوده. شافعی در «رساله» خویش<sup>۲</sup> کوشیده تا فقه را منظم سازد و بدقت معنی و موارد به کار بستن هر یک از چهار «اصل» حقوق اسلامی را مشخص و معین کند. فقه شافعی مسواضه و سازشی است میان فقه حنفی و فقه مالکی ولی به آخری نزدیک تر است. شافعیان استنتاج منطقی و «قیاس» را به کار می‌بندند ولی می‌کوشند تا حدود

به کار بستن آن را به دقت مشحوس سازند. شافعیان به کار بستن اصل «استحسان» را تأیید نمی‌کنند و معتقدند که اصل ربور برای ابراز عقیده شخصی فقیه مقدمات بیش از حدی در بردارد. و به جای آن، در صورت توسل به قیاس، از اصل «استصحاب» (عربی، بمعنی «جستجوی رابطه (با چیزی معلوم)» که خود پدید آورده‌اند استفاده می‌کنند. قواعد فقهی تا زمانی در مورد وضعی قابل اجرا شمرده می‌شوند که دلیل قاطعی بر تغییر آن وضع وجود نداشته باشد. مثلاً شخصی از سالها پیش به سفر رفته و معلوم نیست زنده است یا مرده. پرسیده می‌شود که آیا وارثان اومی نتوانند اموالش را تصرف کنند یا نه؟ حنفیان می‌گویند که می‌توانند. شافعیان جواب می‌دهند که نمی‌توانند زیرا دلیلی بر مرگ صاحب غایب اموال وجود ندارد و بر طبق اصل «استصحاب» وی را باید زنده شمرد. حنفیان نیز از اصل «استصحاب» استفاده کردند (به موازات اصل «استحسان») ولی به میزان محدودتری.

بعظن غالب در قرون وسطی شمار پیروان مذهب شافعی کمتر از حنفیان نبوده. شافعیان در عراق و سوریه و حجاز و مصر اکثریت داشتند. شافعیان در ایران نیز بسیار بودند و تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) فتودالها و نمایندگان قشر بالای جامعه شهری (اشراف و اعیان) پیرو مذهب شافعی بوده‌اند.

از میان فقیهان برجسته شافعی اشخاص زیر را می‌توان بر شمرد: ابوالحسن الماوردی (۳۶۴ تا ۴۲۵هـ) مؤلف کتاب مشهور «الاحکام السلطانیة» در حقوق عمومی که در آن به نظر خویش آرمان و کمال مطلوب دولت اسلامی و مؤسسات آنرا شرح داده. دیگر ابوالحسن علی الاشمعی (۲۶۰ تا ۴۲۴هـ) که یکی از مؤسسان اصول کلام بوده. دیگر جوینی خراسانی (متوفی به سال ۴۷۸هـ) ملقب به «امام الحرمین» (یعنی امام دوشهر مقدس مکه و مدینه) که صوفی نیز بوده. دیگر ابوشجاع اصفهانی (متوفی در حدود سال ۵۰۰هـ)، دیگر امام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن قزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵هـ) که ایرانی بوده از مردم خراسان و برجسته‌ترین عالم روحانی مسلمان شمرده می‌شده.<sup>۲</sup> دیگر ابو زکریا النووی (متوفی به سال ۶۷۷هـ). دیگر جلال الدین البیوطی (متوفی به سال ۹۰۹هـ) مؤلف تفسیر مشهور و کتابی در فقه. همه اشخاص مذکور تألیفات بسیار در فقه باقی گذارده‌اند. رشیدالدین فضل‌الله همدانی ملقب به «طیب» (۶۴۵ تا ۷۱۸هـ) رجل سیاسی نامی ایران و بزرگترین مورخ ایرانی که عالم به جمیع علوم عصر خود بوده و سه کتاب در فقه و الهیات شافعی نوشته، نیز پیرو این مذهب بوده است. اکسرون مذهب شافعی در میان مسلمانان جمهوری متحده عرب و آفریقای شرقی و اندونزی (بیشتر در جاوه و سوماترا و کالی مانتان) اکثریت دارد و در سوریه و عربستان جنوبی

۱- به فضل هتم رجوع شود. ۲- درباره اشعری و قزالی در فصلهای هم و دوازدهم مفصلاً سخن رفته.

نیز شایع است.

۴- حنبلیان . مؤسس این مذهب امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) بوده. گرچه وی بیشتر محدث بوده و مکتبی در فقه و الهیات پدید نیاورده، ولی نظرهای او را شاگردانش بدون و منظم ساختند. ابن حنبل در بغداد می‌زیسته و دروس امام شافعی را گوش می‌داده، ولی نظرهای دینی و فقهی وی از حدود دایرهٔ محدود «اهل حدیث» تجاوز نمی‌کند. از ویژگیهای مکتب حنبلی محدودیت و غلو در عدم ملابذا باهر «بدعت» و «تازگی» در امور دینی و متابعت از نص ظاهر و رد هرگونه تفسیر و تعبیر عقلی و آزادانهٔ قرآن و احادیث است. حنبلیان نخست فقط به قرآن و احادیث متکی بودند و فقط پس از مرور زمان به کار بستن قیاس و اجماع را هم بعیزان بسیار محدود مجاز دانستند. راجع به «اجماع»، حنبلیان فقط اتفاق آراء صحابه، یعنی معاصران پیامبر، را قبول داشتند و نظر شاگردان ایشان و یا بزرگان دینی نافذالکلمهٔ نسلهای بعدی را نمی‌پذیرفتند. حنبلیان توصل به قیاس را فقط در موارد نادر و استثنایی مجاز می‌دانند، یعنی در صورتی که تفحص راه حل مسئله در قرآن بالکل محال باشد. حنبلیان حتی کوچکترین تجلی آزادی عقیده را در مسائل دینی جایز نمی‌شمارند و در مراعات موازین و تشریفات دینی و حقوقی شریعت سختگیرند و مبالغه می‌کنند. ایشان از پیروان دیگر فرق و مذاهب اسلامی متعصب‌ترند.

ارتجاع عقیدتی که پس از سقوط «مرتدان» خردپرست (راسیونالیست) یا معتزله - که موقتاً (از ۲۱۲ تا ۲۳۷ هـ) در قلمرو خلافت تفوق یافته بودند -<sup>۱</sup> ظهور کرد موجب طبع و منب ارتجاعی حنبلی گشت. در فاصلهٔ قرنهای دهم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) حنبلیان در سراسر عالم اسلام بسیار بودند و در زندگی اجتماعی و تعلیم افراد نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در ایران نیز زیاد بودند. مقلعی (قرن چهارم هجری) در اصفهان و ری و دیگر شهرها از حنبلیان یاد می‌کند، گرچه ظاهراً در هیچ‌یک از این بلاد اکثریت نداشتند. در آستانهٔ قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی (هفتم و هشتم هجری) تقی الدین احمد بن تیمیه فقیه نامی حنبلی (متوفی به سال ۷۲۹ هـ) با تعصب مفرطی علیه هرگونه «بدعتی» قیام کرد. مواظب و تبلیغات وی ناشیانه بوده و سرانجام به‌زیان حنبلیان تمام شد و دشمنی دیگران را علیه ایشان برانگیخت. قشری بودن و متابعت از ظاهر کلمات و بدوایت افکار و تعصب مفرط حنبلیان و دور افتادگی مکتب فقه ایشان از واقعیات زندگی تاریخی و موجودی از هر آنچه در اجتماع و زندگی روزمره تازه بوده، بر روی هم، منجر به سقوط و انحطاط این مذهب شد. اکنون تقریباً اگر چند محفل کوچک حنبلی را در قاهره و سوریه به‌شمار نیاوریم، فقط در نجد و حجاز انتشار دارد. معیناً

بر پایهٔ مذهب حنبلی و به‌ویژه تألیفات ابن تیمیّه، در سرزمین نجد قرن هجدهم میلادی (دوازدهم هجری) که زندگی نیم پدرشاهی داشته فرقه مشهور و هایون تکوین یافت.<sup>۱</sup>  
گنشت از چهار مذهب پیش گفته چند مذهب دیگر نیز بوده که از میان رفته و اکنون وجود ندارند.

۵- مذهبی که مؤسس آن عبدالرحمن الاوزاعی (متوفی به سال ۱۵۸ هـ) در سوریه (شامات) بوده و تا اسپانیای عربی انتشار یافت، ولی از آنجا به دست مالکیان و از سوریه توسط شافعیان طرد شد. پیروان این مذهب از اسلوب «رأی» استفاده می‌کردند.

۶- مذهبی که توسط سفیان الثوری (متوفی به سال ۱۶۲ هـ) تأسیس یافت نیز تا اسپانیا بسط پیدا کرد و از آنجا به دست مالکیان طرد شد. این مذهب هم در آغاز قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نابود گشت.

شرح کامل عقاید و پیروان دو مذهب اخیرالذکر به دست ما نرسیده، فقط بعضی از ویژگیهای آنها معلوم است.

۷- مذهب «جریریان» که منسوب است به مورخ نامی عربی زبان محمد بن جریر طبری (۲۷۰ تا ۳۱۰ هـ) که ایرانی بوده از مردم طبرستان (مازندران) مشهورترین نمایندهٔ این مذهب و مؤلف تفسیر سی جلدی<sup>۲</sup> و کتابی در فقه، جریریان جداً با حنبلیان مخالفت می‌کردند.

۸- مذهب «ظاهریان» مؤسس این مذهب داود بن علی الاصفهانی ملقب به ظاهری بوده (متوفی به سال ۲۷۰ هـ). این مذهب که در دورهٔ مخالفت و ارتجاع قشربون طیه خردپرستان (راسیونالیستها) معتزلی تکوین یافت کمتر از مذهب حنبلیان پیرو اسلوب «اصحاب الحدیث» نیست.

ظاهریان برده وار معنی ظاهری و تحت‌اللفظی قرآن و احادیث را قبول داشتند و امکان معنی «باطنی» یا پنهانی و تمیز آزادانه و عقلی یا ابهامی آن را رد می‌کردند. و نام ایشان نیز که «ظاهر» کلام‌الله و احادیث را در نظر می‌گرفتند، از همین جا مشتق است. ظاهریان در بدو امر به کار بحثن «قیاس» و «اجماع» را بالکل رد می‌کردند، ولی سرانجام بعدها ناگزیر این دو اصل را به‌طور محدود پذیرفتند. ای. گولدسیهر تاریخ و شرح مکتب ظاهریان را در تألیف ویژه‌ای به تفصیل مورد پژوهش قرار داده.<sup>۳</sup>

در فاصله قرنهای دهم و سیزدهم میلادی (چهارم و هفتم هجری) مذهب ظاهریان در

۱- دربارهٔ دهاییان رجوع شود به: D.S. Margoliouth. "Wahhabiya" El, vol. IV. حضرت تألیفات نیز در همین مأخذ آمده است. ۳- رجوع شود به فصل سوم این کتاب. ۴- I. Goldziher. "Die Zachiriten" به دیگر تألیفات همین مؤلف نیز رجوع شود.

سراسر کشورهای مسلمان، از آسیای میانه و ایران در مشرق گرفته تا اسپانیای عربی در مغرب، بسط و انبساط یافت. در اسپانیای عربی (اندلس) ظاهریان مدتی مدید با احراز موفقیت با مالکیان رقابت می‌کردند. علی بن حزم عرب اسپانیایی و مؤلف کتاب معروفی دربارهٔ مذهب و مکتب فلسفی ظاهری بوده است. پس از قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) ظاهریان اندک اندک از میان رفتند.

حنفیان از یکسو و حنبلیان و ظاهریان از دیگر سو، تا حدی دو قطب مخالف را در جرگهٔ قیهان مذاهب سنی تشکیل می‌دادند.

چنانکه پیش‌گفتیم مناقشات میان مذاهب بیشتر بر سر معایل حقوقی و تاحدی تشریفات دینی بوده است. ولی چون مباحثات دربارهٔ توجیه و توضیح برخی از جاهای قرآن نیز در می‌گرفته به معایل شرعی و اصولی نیز کشیده می‌شده. از آن جمله بود بحث بر سر تشبیه یعنی تصویر خداوند به صورت انسان یا آنتروپومورفیزم (از کلمه یونانی  $\alpha\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\varsigma$  «انسان» و  $\mu\omicron\rho\phi\eta$  «صورت، شبیه» که مترادف عربی آن «شبه» است.)

در دورانی که اسلام پدید آمد (آغاز قرن هفتم میلادی) از نظر گاه ساکنان عربستان، که سطح رشد اجتماعی و فرهنگشان بالنسبه بدوی و پست بوده، خداوند بصورت انسان عادی بوده است. در قرآن صراحتاً گفته نشده که خدا همانند انسان است. ولی در بسیاری جاها از دستان و چشمان خداوند و بر تخت نشستن او و اینکه می‌بیند و می‌شنود و غیره سخن رفته است. البته در زمان محمد (ص) و خلفای اولین این سخنان باعث تعجب کسی نمی‌گشته. ولی چون اسلام در سرزمینهای یزانی و ایران - یعنی نقاطی که ساکنان آن با فلسفه یونانی و عقاید دینی و فلسفی پیچ در پیچ تر آشنا بودند - انتشار یافت نسبت به کلمات سابق الذکر نظر دیگری ابراز شد. و این سخنان قرآن که ممکن بود به شکل تشبیه و یا آنتروپومورفیزم ابتلاسی تعبیر شود، بسیاری کسان را نازاحت می‌کرد.

روش قیهان مسلمان در مورد این بخشهای قرآن متفاوت بوده. برخی این کلمات را استعارات یا تمثیلاتی می‌دانستند که مبین برخی از «صفات» خداوند - که بیان آن بعبان عادی آدمی دشوار است - بوده. تشریون افراط کار یعنی حنبلیان و ظاهریان، برعکس، می‌گفتند که این جاهای قرآن را باید بمعنی ظاهری و تحت‌اللفظی آن فهمید. عقیده مالکیان سازشی بوده است و می‌گفتند: در جلوس خداوند بر تخت جای تردید نیست. اما این امر چگونه صورت می‌گیرد، عقل از درک آن قاصر است. بهتر تقدیر باید بدان ایمان داشت و پرسش در این مورد (یعنی کوشش برای تعبیر و تفسیر موضوع) ممنوع است. به دیگر سخن باید به این



سخنان قرآن ایمان داشت و در صدد فهم آنها برنیامد.

حنبلیان بر ضد تقدیس و بزرگداشت اولیاءالله و زیارت مراقد ایشان، که درقرنهای نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) (تاخلی تحت تأثیر مسیحیت) در میان مسلمانان شایع شده بوده نیز برخاستند. حنبلیان این امر را «بدعتی» می‌دانستند که برای توحید خطرناک است و در صدد اسلام وجود نداشته [۱۴۳].

اکنون، چنانکه پیش‌گفتیم چهار مذهب سنی حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی که محفوظ مانده در نظر اهل سنت «حقیقه» شمرده می‌شوند و پیروان آنها با یکدیگر در صلح و صفا زندگی می‌کنند<sup>۱</sup>، ولی این مناسبات مسالمت‌آمیز به یکبارگی در میان آنان استوار نگشت. صرف نظر از مناقشات سختی که در قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) و قرون بعدی درگرفت، در بعضی جاها مبارزه میان قبیله‌های گوناگون، چگون بامبارزات اجتماعی و سیاسی توأم می‌گردید به صورت دشمنانه‌تری در می‌آمد. مثلاً در بعضی بلاد ایران در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و آغاز قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) مبارزه بر سر نفوذ و قدرت میان دو مذهب سنی شافعیان و حنبلیان و همچنین مبارزه پیروان هر دو مذهب مذکور با شیعیان به صورت مصادمات مسلحانه درآمد، که در بعضی موارد شکل يك جنگ واقعی خانگی را به خود گرفت. یاقوت حموی جهانگرد و دانشمند و مؤلف دائرةالمعارف جغرافیایی «معجم‌البلدان» جزئیات این جنگها را در دهه دوم قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) شرح می‌دهد. در شهر بزرگ ایرانی «ری» اهل يك محله علیه محله دیگر به حرب مسلحانه پرداختند و در کوچها سنگر بندی می‌کردند و پس از کشتار کویهای بسیار به ویرانه بدل می‌گشت. در طی این جنگهایی که در شهر ری وقوع یافت در حدود يك صد هزار نفر هلاک شد.

همانند این مبارزه میان گروههای منجمی پیش‌گفته دراصفهان<sup>۲</sup> و نیشابود و دیگر شهرهای ایران نیز به وقوع پیوست، آکادمیسین و. و. بارتولد درباره این مبارزه چنین می‌گوید: «تصور اینکه علت واقعی آشوبهای مستند، اختلاف نظر ناچیز منجمی و حقوقی میان پیروان مذاهب اسلام بوده دشوار است. ظاهراً مبارزه‌ای اقتصادی در تحت لواء دین میان عناصر مختلف مردم شهر و بالخصوص میان شهر و روستا جریان داشته<sup>۳</sup>». ظاهراً در شهرهای ایران آنزمان سنیان شافعی نماینده معتقدات قشر بالای شهری (یعنی فتوادلهای محلی و بازرگانان کلان مرتبط با ایشان) بوده‌اند و سنیان حنفی به قشرهای متوسط شهریان اتکا داشتند (بازرگانان متوسط و

۱- در دانشکده اسلامی الازهر در قاهره - هر چهار مذهب تدریس می‌شود [۱۴۴]. در کتب چهار «مقام» وجود دارد که هر يك برای یکی از امامان مذاهب یاد شده است. ۲- حمدالله مستوفی قزوینی «لؤلؤة القلوب» ص ۴۹. ۳- و. و. بارتولد، در تاریخ اقصی در ایران، ص ۶۱-۶۲. در این کتاب اشاره به یاقوت و دیگر منابع نیز شده است.

پشوران)، و شیعیان را روستایان اطراف شهر تشکیل می‌دادند (و همچنین مستعدان شهری). بدین طریق مبارزه طبقاتی زیر لفاظی دین جریان یافته بوده.

بر اثر شناسایی چهار «اصل» فقه اسلامی تعالیمی مکون گشت که محتوای حقوقی را به «اصول» یعنی منابع حقوقی، و «فروع» (جمع عربی «فروع») یعنی مسائل واقعی و ملموس خصوصی که بر مبنای «اصول» حل توان کرد، تقسیم کرد. در حال حاضر فقط به عقیده پیشوایان، مؤسس مذاهبی که اکنون وجود دارند توجه می‌شود نه پیشوایان مذاهبی که از میان رفته‌اند.

به تدریج تعلیحاتی پدید آمد مبنی بر تقسیم همه مسلمانان به دو گروه اصلی: ۱/ مجتهدان («مجتهد» کلمه‌ای است عربی به معنی کسی که به درجه عالی دانش دینی رسیده باشد، از «جهد» به معنی «کوشیدن و سعی بودن») و ۲/ مقلدان (از کلمه عربی «مقلد» به معنی تقلید کننده، پیرو، شاگرد «از قلد» به معنی «یافتن» مربوط ساختن). در اسلام طبقه «روحانیان- فقها» که عملاً در جامعه فتوایی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفاء می‌کردند، پدید آمد. مجتهدان در واقع در رأس این طبقه قرار گرفته‌اند [۱۴۵]. فقط ایشان می‌توانند در مسائل دینی و فقهی اظهار نظر کرده فتوی دهند. دیگر مسلمانان همه (و از آن جمله قشر سفلی طبقه روحانیان) مقلد نامیده می‌شوند و حق بحث و فحص در مسائل روحانی و فقهی و اظهار نظر خویش را ندارند و باید بلا شرط به فتاوی مجتهدان اعتماد کنند. هر مقلدی باید کلام مجتهد معینی را قبول داشته باشد و از او متابعت کند. رابطه میان مجتهد و مقلد «تقلید» نامیده می‌شود.

هر یک از این دو گروه به سه درجه تقسیم می‌شوند. مجتهدان طراز اول، مقامات نافذ لکلمه‌ای بودند که می‌توانستند در مسائل «اصولی» روحانی و فقهی اظهار عقیده کنند، به دیگر سخن ایشان عبارت بوده‌اند از صحابه و شاگردان ایشان تا امامان و مؤسسان مذاهب. مجتهدان طراز وسط کسانی بوده‌اند که حق داشتند فقط در مسائل «فروعی» اظهار نظر نمایند یعنی در مسائل جزئی و خصوصی الهیات و فقه. ایشان شاگردان و دنبال کنندگان کار امامان و مؤسسان مذاهب بوده‌اند. ولی بعضی از ایشان مانند ماتریدی و اشعری و غزالی عملاً کسب اعتبار و نفوذ کلامی کردند که کمتر از مجتهدان دوران نخستین نبوده. در روزگار ما مجتهدان (سنی) طراز اول و وسط دیگر وجود ندارد و فقط مجتهدان طراز مادون دیده می‌شوند<sup>۱</sup>. و اینان حق ندارند در مسائل «اصولی» و «فروعی» اظهار نظر کنند. و فقط می‌توانند در موارد لازم عقاید و احکام مجتهدان دو طراز اول و وسط را برای مقلدان نقل کرده و بر مبنای آن عقاید در موارد معینه فتوی صادر کنند. بدین قرار مجتهدان طراز مادون به منزله کارشناسان و علمای الهیات و فقه هستند. در بسیاری از موارد اینان طمسای نافذ لکلمه‌ای هستند ولی اعتبار و تفاق کلام ایشان فقط به حدود علم به

۱- شیعیان درباره مجتهدان سنی دیگری دارند (به فضل دم این کتاب رجوع شود).

تالیفات و فتاوی مجتهدان طرازهای نخستین محدود می‌شود. و در طرح و تهیه مسائل روحانی و فقهی ایفای نقش مستقلی برای ایشان محال است. مضافاً بر این مواضع مذکوره از دیربازی به صورت ثابتی محجر گشته، تکامل آنها متوقف شده است.

مجتهدان که در آغاز مفسر تعلیمات دینی و حقوقی بوده‌اند و زان پس تالیفاتی درباره مکاتب مختلف شریعت داشته، عقاید پیشینیان خویش را در آن تالیفات گرد آورده نقل کرده بودند، سرانجام بیشتر به صورت مشاوران فقهی در آمدند که (بر مبنای عقیده علمای قدیمی دینی) در مسائل فقهی و زندگی روزمره فتوی صادر می‌کردند. در نتیجه میان فقیهان گرایشی پیدا شد که موارد خصوصی گوناگون را - که گاه عملاً غیر محتمل بوده - مورد تجدید نظر و مطالعه قرار دهند.

نظر عملی در فقه اسلامی، اعم از سنی و شیعی<sup>۱</sup>، موجب پیلایش معیار ویژه‌ای گشت که همه موارد فقهی و قضایی و شریفات دینی و زندگی خانوادگی و اجتماعی به موادی تقسیم می‌شدند و مورد نظر قرار می‌گرفتند. مواد اصلی دو بوده: «حلال» (عربی، «مجاز»، عمل مشروع و مجاز، از «حل») و «حرام» (عربی «ممنوع»، «غیر مجاز» و معنی دیگر آن «جای محظوظ و ممنوع (برای کسی)»، «مقدس» از «حرم»)<sup>۲</sup>. زان پس این معیار پیچ در پیچ شده و مواد آن به پنج رسید (۱۴۶) به شرح زیر:

۱- «واجب» - یا «فرض» (به همان معنی «واجب» [۱۴۷]) - همه اعمال و عقایدی که طبق شریعت واجب است. ضمناً عمل به واجب تقسیم می‌شود به «فرض العین» یعنی اعمالی که بلا شرط و قید برای همه مسلمانان واجب است مانند وضو و غسل و نمازهای پنجگانه روزانه و رفتن به مسجد [۱۴۸]، و دیگر «فرض الکفایه» یعنی آنچه برای همه واجب نیست و فقط بر کمائی فرض است که قادر به اجرای آن باشند [۱۴۹]. مثلاً اجرای وظیفه امام و یا مؤذن مسجد و یا شرکت در جهاد و غیره.

۲- مندوب - (عربی، به معنی «توصیه شده، مستحب») - یعنی اعمالی که از نظرگاه دینی نیک و نایسته تحسین است ولی واجب و اجباری نیست. اگر شخص به آن اعمال قیام کند حق دارد در آن دنیا چشمانداز پاداش بدارد، ولی اگر نکند مشولیتی نخواهد داشت. از آن جمله است نمازها و روزه‌های اضافی (اختیاری، اضافه بر واجب) [مستحب] و احسان و غیره.

۳- «مباح» یا «جایز» - یعنی هر آنچه به معنی محدود کلمه مجاز باشد. اینها اعمالی است که مجاز است ولی اقدام به آنها مستلزم تأیید و یا پاداش از طرف خدا نیست. مثلاً خوردن و خشن و تفریح و زناشویی مباح است ولی در آن دنیا پاداشی برای این اعمال در نظر گرفته

۱- در این باره به فصل دوم رجوع شود. ۲- به این معنی «معلی» است که همه توانند به آن وارد شوند، مدینه یا مکه یا مکه و کعبه که بردی بیرون دیگر ادیان مسعود است «حرام» شمرده می‌شود.

نشده. این اعمال نه واجب است و نه حرام

۴- مکروه - (عربی، به معنی تحت اللفظی «نامطبوع» و اصطلاحاً «تصویب نشده»، «تأیید نشده»). اعمالی را گسیند که توصیه نشده، یعنی از نظر گاه دینی نامطلوب است ولی در عین حال ممنوع نشده و به طور بلا شرط حرام نیست. بهتر است که شخص از لحاظ نجات و دستگیری روح مرتکب آن نشود ولی کسی در این جهان و آن جهان به خاطر ارتکاب آنها مجازات نمی شود.

۵- محظور - (عربی، به معنی «ممنوع»، از «حظر» یعنی «منع کردن») یا «حرام» به همان معنی. اعمال و افعال و اندیشه ها و چیزهایی که بدون هیچ قید و شرطی ممنوع و ارتکاب آنها برای مسلمانان گناه است. و در این جهان و آن جهان به خاطر آن مجازات خواهند شد. بیش از همه چیز، در این پنج گروه احکام عملی مسلمانان، آنچه سخت به چشم می خورد اختلاط مفهومی دینی و حقوقی است که از ویژگیهای همه شئون شریعت اسلامی است؛ احکام و ممنوعیتهای اخلاقی و یا آنچه جنبه تشریفات دینی دارد و فی المثل منع نوشیدن شراب و پوشیدن البه ابریشمین و حلقه طلا بر انگشت کردن و خوردن از ظرف نقره و غیره با احکام و ممنوعیتهای مربوط به حقوق جزایی و مدنی و فی المثل منع قتل و رباخواری و فروش غله سبز مزروع و فروش اسلحه به «کفار» در زمان جنگ و غیره... اینها همه در یک ردیف قرار داده شده و مفاهیم دینی مربوط به معصیت با مفاهیم جنحه و جنایت و تجاوز به حقوق دیگران مخلوط شده است [۱۵۰].

به کار بستن قوانین کلی در موارد خصوصی و یا حل مشکلات ذمه (حیل شرعی کازوئیتیک) عملاً شیوههای فراوان برای فرار از احکام و ممنوعیتهای شریعت را به وسیله «حیله»های شرعی پدید آورد. مثلاً پوشیدن البسه ابریشمین ممنوع است ولی همان لباس ابریشمین را می توان با آستر چینی به تن کرد (زیرا که در این مورد ابریشم با تن تماس نمی گردد). یا اینکه خوردن و نوشیدن از ظرف زرین و یاسمین ممنوع است، ولی می توان غذا را از ظرف زرین برداشت و در ظرف چینی گذاشت و خورد و یا نوشیدنی را از کوزه نقره در کوزه کاشی و یا کاسه ابگینه ریخت و زان پس نوشید. فروش قرآن حرام است ولی می توان «هدیه» اش کرد و پول را در ازای جلد و کاغذ آن دریافت نمود و قس علیهن.

تا کنون آنچه گفتیم مربوط به فقه و حقوق سنیان بود. فقه شیعه که بر همان اصول مبتنی است [۱۵۱] و مفاهیم اسلامی و دینی و حقوقی در آن مخلوط شده [۱۵۲] و از لحاظ حل مشکلات ذمه (کازوئیتیک) و به کار بستن احکام در موارد خصوصی یا فقه سنی متشابه است، فقط نسبتاً از بعضی جهات و بخصوص از لحاظ نظریه دولت مداری (تعلیمات مربوط به امامت و خلافت) و برخی ویژگیهای قضایی و تشریفات دینی با فقه سنی تفاوت دارد. در این موضوع بعد سخن

خواهیم گفت<sup>۱</sup>.

روابط نزدیک میان دین و حقوق و تسلیم جریان قضاوت و داوری به دست طبقه روحانیان قانونگذار، از ویژگیهای سیر تکامل تاریخی کشورهای مسلمان بوده، در کشورهای مسلمان حتی اعمالی همچون قراردادهای خرید و فروش و اجاره و استیجاره زمین و خانه و قرض پول و غیره در محضر قاضیان با داوران روحانی صورت می گرفته. بدین سبب نفوذ دین در زندگی اجتماعی و خصوصی و حتی امور روزمره شدیدتر از ممالک مسیحی و با سرزمینهای شرق دور بوده. در ممالک اخیرالذکر حقوق عمومی و جنایی و مدنی تابع دین و روحانست نبوده و مقامات غیر روحانی به قانونگذاری می پرداختند. در کشورهای مسلمان، از آنجایی که پایه فقه و حقوق اسلامی بر اصول دینی گذارده شده و ابدی و غیر قابل تغییر محسوب می گشته. فقیهان می کوشیدند تا هیچ دگرگونی در حقوق اسلامی پدید نیاید و قوانین حتی اندکطور از آرمان و کمال مطلوب یعنی حکومت روحانی و دینی دور نشود. ولی چون اقتصاد و مناسبات تولیدی و فرهنگی به رخم خواست فقیهان ممکن نبود بلا تغییر باقی بمانند، فقه اسلامی به طور روزافزونی از زندگی عقب می مانده و پس از قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی (ششم و هفتم ه) به طور قطع به چیزی محجور و منقطع از واقعیت زندگی تاریخی مبدل گشت (۱۵۳).



## حقوق دولتی (عمومی) اسلامی

در اینجا فقط از بعضی جوانب حقوق عمومی اسلامی سخن می‌گوییم؛ تا خواننده، نظری کلی در این باره پیدا کند. حقوق عمومی سنی را که پیشتر مبتنی بر آرای دو مکاتب اصلی فقه یعنی حنفی و شافعی است در نظر می‌گیریم. این دو مکاتب در بخش اعظم کشورهای اسلامی و از آن جمله تا آغاز قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در ایران حکمفرما بوده‌اند. از نظر گاه فقه کمال مطلوب اجتماعی همانا حکومت روحانی است. یعنی حکومتی که در آن قدرت روحانی و سیاسی در دست پیشوایان دینی متمرکز شده باشد. ولی حتی در زمان امپراتور حکومت روحانی فقط به صورت يك تصور [خالی از حقیقت] محسوس مانده بوده و در واقع واقعیت نداشته و جای خود را به حکومت غیردینی تفویض کرده بوده. ولی نظریه حقوق عمومی که توسط محدثان و فقیهان مرتب گشته بود - محدثان و فقیهانی که فکر حکومت روحانی را با لجاج تمام رها نمی‌کردند - همچنان با وجود قطع رابطه آن با جریان تاریخ، تکامل می‌یافت. بدین سبب موضوع سخن ایشان حقوق عمومی (دولتی) اسلامی فلان یا بهمان دولت محلمان که واقعاً در طی تاریخ وجود داشته، نبود، بلکه کمال مطلوب خویش را دولت روحانی اسلامی - آنچنانکه از لحاظ محدثان و فقیهان یا حامیان سرسخت دین می‌بایست باشد - می‌دانستند. چنین دولتی که منطبق با کمال مطلوب ایشان باشد در جریان تاریخ زنده و واقعی هرگز وجود نداشته. بنابراین حقوق عمومی (دولتی) اسلامی کلاً وقفه بالتام مصنوعی است. فقیهانی که نظریه حقوق عمومی اسلامی و دولت - خلافت را بدون ساختن دولتی را در نظر مجسم می‌کردند که بر اساس اصول استوار دین قرار گرفته و ابدی و تغییر ناپذیر باشد. محدثان و فقیهان مزبور دیگر گونیهایی را که در جریان تکامل جامعه فتوایی پدید آمده بوده از نظر دور می‌داشتند. بدین سبب هر چه پیشتر می‌رفتند شکاف میان فقه و مناسبات واقعی موجود

در جامعه بیشتر می‌شده.

قرآن هیچ دستوری در مورد اینکه دولت اسلامی چگونه باید تشکیل شود نمی‌دهد [۱۵۴]. مقام خلیفه - همچون «جانشین» محمد (ص) - بر اثر احتیاجی که قشر بالای دولت جوان عربی به مرکزیت اداری و فرماندهی داشت پدید آمد تا حاکمیت بر عامه بدویان تازی و کشاورزان و شهرنشینان را در کف خویش متمرکز سازد و نگاه دارد و این نیرو را متوجه تسخیر سرزمینهای بیزانس و ایران بنماید [۱۵۵]. در آغاز تصور روشنی درباره حیطه وظایف خلیفه نداشتند و حدود وظایف یادشده به تدریج و بهیچانی که دولت دوران متقدم فتوحالی عربی تکامل می‌یافت پدید آمد، ثریب معینی در شیوه انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت. هم از آغاز خلیفه واجد قدرت روحانی (امامت) و سیاسی (امارت) بود.

تقیهان سنی نظریه حکومت روحانی یا امامت و خلافت را انلك انلك مدتی چندین قرن تهیه و تدوین کردند. بدیهی است که تقیهان مزبور کوشیدند تا نظریه یادشده را با احکام قرآن مطابقت دهند. و بنای نظریه خویش را بر این آیه قرآن قرار دادند که «ای مؤمنان! خداوند را اطاعت کنید، رسول وی (محمد) را اطاعت کنید و آنان که در میان شما قدرت را به دست دارند» (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم... [۱۵۶]). گرچه حکم قرآن در مورد قدرت‌مندان بسیار کلی و مبهم است، معیناً مفسران و بخصوص بیضاوی از کلمه «اولی الامر» «امام - خلیفه» و تقیهان یا علمای شرع و قاضیان و سرداران «سبیل الله» یعنی «جهاد» را، درک می‌کنند.

معتبرترین تألیف در حقوق دولتی (عمومی) سنی، که نظریه خلافت نیز در آن به وجه اکمل شرح داده شده اثر ماوردی فقیه مکتب شافعی (ابوالحسن علی بن محمد، ۳۶۴ تا ۴۵۰ ه) است، تحت عنوان «الاحکام السلطانیه»<sup>۱</sup>. این کتاب در بغداد تألیف شده. زمانی بود که خلافت همچون دولتی واحد متلاشی شده بوده و عملاً وجود نداشته و جای خود را به یک سلطه دولتهای فتوحالی داده بوده و خلفای «سنی» عباسی فقط قدرت شیخ مانند روحانی را حفظ کرده بالکل از قدرت سیاسی محروم گشته و حکومت سیاسی را «امیران» دودمان ایرانی (دیلمی) بویه (به فارسی «آک بویه» و شکل عربی آن «بویه» است، ۳۳۴ تا ۴۴۷ ه) قبضه کرده بودند. بدین طریق عنوان تألیف ماوردی یک دولت موجود واقعی را معرفی نکرده، بلکه کمال مطلوب حکومت روحانی اسلامی را در نظر ما مجسم می‌سازد. به گفته پروکلمان،

۱- قرآن، ۴: ۵۹ بزرگدوید شود به معنای ۳۵۵ - اصطلاح سلطان ( عربی باب دوم از «سلط» به معنی «داکداری قدرت») در آغاز به معنی التزام «سلطنت و حاکمیت» و همچنین «قدرت، حکومت» بوده، و بعد از اواسط قرن دوم (چهارم ه) این اصطلاح به معنی شخصی که دارای قدرت ریاسته است به کار برده شد.

ماوردی «کمال مطلوب حقوق عمومی (دولتی) اسلامی را شرح می‌دهد، که در واقع هرگز، و محتملاً و بهتر تقدیر در زمان مؤلف مزبور وجود نداشته»<sup>۱</sup>.

ماوردی خلافت را اساسی می‌داند که خداوند مقرر داشته تا حافظ دین باشد و حکومت عدل را بر جهان تضمین کند. خلیفه قدرت روحانی یا «امام‌الکبری» و قدرت سیاسی یا «امارت» را (عربی «اماره» از ریشه «امر» به معنی «فرمودن» که لقب «امیرالمؤمنین» نیز تلفیق از همین کلمه است) در شخص واحد (شخص خویش) توأم می‌کند و آن را از پیامبر به ارث برده. در زمان واحجزیک خلیفه - امام (به معنی صاحب مقام امام‌الکبری)<sup>۲</sup> نمی‌تواند وجود داشته باشد و قدرت و حکومت او باید به سراسر جهان بسط یابد. بنا بر این کمال مطلوب این است که دولت واحد اسلامی باید وجود داشته باشد که دیر یا زود پس از آنکه همه «کفار» را به زیر سلطه اسلام در آورد به دولتی جهانی مبدل شود.

بنا به گفته ماوردی خلیفه باید واجد صفات زیر باشد: از لحاظ اخلاقی باید خردمندی، بر او گرفته نشود، دارای اطلاعات لازمه در الهیات و فقه باشد، نقص عضوی نداشته باشد - یعنی از لحاظ شنوایی و بینایی و گویایی و اعضای بدن بی نقص باشد. واجد عقل درست برای اداره و حکومت در امور دولتی باشد، دلیر و بی باک باشد تا بتواند از «سرزمین اسلام» دفاع کند و یا «کفار» به حرب پردازد، اصلاً از قبیله تریش - که پیامبر نیز از همان قبیله برخاسته بودند - باشد.

ماوردی برای تعیین جانشین مقام خلیفه دو طریق می‌شناسد: یکی انتخاب جانشین توسط «مردم» (این طریق را مطلوب‌تر می‌شمارد) و دیگر تعیین جانشین توسط خلیفه حاکم در زمان حیات خویش. به گفته ماوردی برای انتخاب خلیفه باید دو گروه از مسلمانان گرد آیند: اول آنان که حق انتخاب کردن دارند و ثانیاً کسانی که از میان ایشان می‌توان خلیفه را برگزید (یعنی کسانی که اصلاً تریشی باشند. انتخاب کنندگان باید واجد سه شرط باشند. مسلمان باشند و شهرت نیک داشته باشند، اطلاعات لازمه را واجد باشند تا بتوانند در مورد اینکه کدام یک از نامزدان بیشتر حق خطبه شدن دارد تصمیم اتخاذ کنند و دارای چنان استعداد عقلی باشند که بهترین انتخاب را به عمل آورند.

در بادی نظر این معیارها در تعریف انتخاب کنندگان تا حدی ابهام آمیز به نظر می‌رسد. ولی ماوردی نظر خویش را دقیق‌تر اظهار داشته می‌گوید: انتخاب کنندگان خلیفه باید در جامعه اسلامی (یا در دولت اسلامی - که به همان معنی است) صاحب نفوذ و مسموع الکلمه بوده قدرت

۱- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۲۸۶. در باره منی این اصطلاحات به فصل دوم رجوع شود.





بوده و فقط ترتیب معینی نداشته، یعنی شاغلان مقام خلافت حتماً وارثان درجه اول نبوده‌اند. گذشته از این از آغاز قرن نهم میلادی (سوم هجری) خلفای عباسی بدون یاری نیروهای نظامی و به ویژه سواران نگهبان که از غلامان ترك مرکب بوده‌اند (در اواسط قرن نهم میلادی - سوم هجری) قادر نبودند بر تخت خلافت مستقر و استوار گردند و قدرت واقعی در دست فرماندهان نگهبانان مذکور بوده. انقلابات درباری به کمک نگهبانان، در آن دوران، از وسایل عادی سرنگون کردن فلان خلیفه و استقرار خلیفه دیگر شده بود - ولی همیشه ایس خلیفا از دودمان عباسیان بوده‌اند. یکی از خلفایی که بازیچه دست نگهبانان (غلامان ترك) بوده ابن‌المعز فرزند خلیفه معز (از کتیزی) شاعر عالیقدر بوده که در ۲۰ ربیع‌الاول ۲۹۶ هـ (۱۷ دسامبر ۹۰۸ م) بر اثر انقلابی درباری بر سریر خلافت جلوس کرد و همان روز به دنبال انقلابی دیگر مقام خلافت را از دست داد، و زان پس از زندگی نیز محروم گردید. وی معروف به «خلیفه يك‌روزه» است. لازم نیست تذکر داده شود که از میان همه خلفای اموی و عباسی فقط عدّه معدودی واجد صفاتی - که به عقیده ماوردی از لوازم خلافت است - بوده‌اند. و گرچه هرگز انتخابات حقیقی صورت نمی‌گرفته معیناً خلفای عباسی که می‌کوشیدند طبقه قبیهان را به انحای گوناگون باری کنند، علی‌الرسم به ظاهر سازی پرداخته جلوس هر خلیفه جدید را به تصویب مجلس مجتهدان و قبیهان و مأموران عالی مقام که در مسجد جامع مقر خلافت گرد می‌آوردند، می‌رساندند.

نظرهای خوارج و شیعیان در مورد قوانین جانشینی خلیفه با نظر قبیهان سنی اختلاف فاحش دارد.

ماوردی مناسبات میان خلیفه و جامعه اسلامی را همچون پیمانی (عقد) دو جانبه می‌داند که هر دو طرف تعهداتی را پذیرفته‌اند. طبق نظریه ماوردی وظایف خلیفه به قرار زیر است: حفظ دین اسلام و اصول آن؛ صلور احکام در دعای قضایی و رفع مناقشاتی که درون جامعه اسلامی رخ دهد؛ تأمین گزاردن نماز و مراسم اسلامی و اینکه خود وظایف امام را در مسجد جامع مقرر خویش ایفا نماید؛ مالیاتها را طبق قانون وصول کند؛ از خزانه دولت مواجب سالیانه لشکریان و مأموران مختلف را پردازد؛ مأموران عالی مقام را انتخاب کند و برای اداره امور مالیاتی کارمندان برگزیند؛ شخصاً در امور دولت نظارت کند و به وضع ادارات حکومت رسیدگی نماید.

دیگر قبیهان اسلامی وظایف خلفا را به چهار وظیفه اصلی محدود می‌کردند، به شرح زیر: اجرای وظیفه امام جماعت در مقرر خلافت؛ قضا؛ وصول مالیاتها؛ «جهاد». علامت قدرت

خلیفه در نقاط اطراف عبارت بود از «خطبه»<sup>۱</sup> و «سکه» به این معنی که نام خلیفه به هنگام ایراد «خطبه» در همه مساجد جامع قلمرو خلافت ذکر می‌شده و برسکه‌هایی که در ضرایخانه‌های سراسر سرزمینهای خلافت وجود داشته ضرب می‌گشته.

جنگ با «کفار» یعنی حرب علیه دولتهای غیر مسلمان و یا به‌دیگر سخن «جهاد» که «جهاد فی سبیل‌الله» نیز خوانده می‌شده، یکی از وظایف اصلی خلیفه شمرده می‌شده. پس از آنکه دوره فتوحات بزرگی (از اواسط قرن هشتم میلادی - ششم هجری) متوقف شد، جنگهایی که با نامسلمانان به عمل می‌آمد (بیزنطیان و فرنگیان و دول مسیحی شمال اسپانیا و خزران و ترکان صحرائشین) جنبه کشورگشایی را از دست داده به‌صورت دستبرد و شیخون درآمد که هدف آن کسب غنایم بوده، د. ب. ماکلونالد خاطر نشان می‌کند که هم از زمان عباسیان نظریه‌ای پدید آمد که خلیفه باید هر سال لا اقل يك بار به «دارالحرب» (سرزمین کفار) چنین دستبندی بزند. در این حربی بایست یا خود خلیفه به سمت «امام الکبری» فرماندهی راعهده‌دار شود و یا امیر و والی ناحیه مرزی مربوطه و یا فرمانده و سرداری که اختصاصاً تعیین می‌شده، امیر و یا سردار لشکر ممکن بود اختیارات محدود یا نامحدودی از خلیفه بگیرد. در مورد اول و وظیفه او اداره عملیات جنگی بوده و در مورد دوم تقسیم غنایم را نیز به‌عهده داشته و می‌توانسته سرانجام اسیران را از ذکور و اناث معین کند (یعنی تصمیم بگیرد که اینان را مانند دیگر غنایم میان لشکریان تقسیم کند و یا با اسیران مسلمانی که در دست کفار گرفتار می‌باشند مبادله نماید و یا در ازای دریافت سر بها مرخص کند) و حق داشت با حریفان خویش پیمان متارکه منعقد سازد.

گذشته از «جهاد» که قواعد آن را بیشتر ذکر کردیم<sup>۲</sup> در فقه اسلامی «حروب المعالجه»<sup>۳</sup> یا جنگهای داخلی نیز پیش‌بینی شده است. این اصطلاح به جنگهایی که با «عاصیان» صورت می‌گرفته اطلاق می‌شده. درباره قواعد جنگهای داخلی بعد سخن خواهد رفت [۱۶۵].

اما راجع به جنگ بین مسلمانان، فقه اسلامی چنین موردی را پیش‌بینی نکرده، زیرا نظریه حکومت روحانی اصولاً فقط وجود دولت واحد اسلامی را مجاز می‌داند. حتی بعد از آنکه خلافت عباسی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) عملاً منقرض شد، ظاهراً و نظراً مدتی مدید وجود داشته (وسلاطین مسلمان که در واقع مستقل بودند رسماً و ظاهراً امیران و ولات و یا جانشینان خلیفه نامیده می‌شدند). جنگ میان دول اسلامی از قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) عملاً به‌صورت يك پدیده عادی درآمد. و با وجود اینکه موازین حقوقی استوار و مدونی برای این گونه جنگها وجود نداشته، معیناً طرفین می‌کوشیدند دو قاعده را

۱- رجوع شود به فصل دوم. ۲- رجوع شود به اواسط فصل دوم. ۳- شاید حروب‌المرده باشد. - ۴- رجوع شود به اوایل فصل هفتم.

مراعات کنند: نخست اینکه از غارت کامل و ویران ساختن اراضی تحت عملیات جنگی خودداری نمایند. و دوم اسیران جنگی را برده نوازند و مردم غیر نظامی ساحت عملیات جنگی را (اگر مسلمان باشند) به زیر بوغ بردگی نکشند.

بنا به گفتهٔ ماوردی وظیفهٔ مردم است که از خلیفهٔ منتخب اطاعت کنند و در امور وی یاری و مساعدت نمایند. و اگر خلیفه ظلم کند و وظایفی را که به عهده دارد و قبلاً دربارهٔ آن سخن رفت ایفا ننماید، طبق نظریهٔ ماوردی «مردم» (جامعهٔ مسلمان) می‌توانند وی را خلع و برنگون سازند. يك دليل مشروع دیگری که می‌توانست موجب خلع خلیفه گردد از دست‌دادن عقل و یا بینایی و یا شنوایی بوده. در صورتی که خلیفه فاقد دیگر اعضای بدن و یا صفات و اعمال جسمانی می‌گردید موجب خلع وی نمی‌شد.

به گفتهٔ ماوردی خلع خلیفهٔ ظالم و یا ناقابل می‌بایست به تصویب مجلس «مردم» (ساکنان پایتخت) که در مسجد جامع گرد آیند صورت گیرد. و یکی از رجال متنفذ (از مجتهدان و یا بزرگان مأموران) در آن جلسه ادعای نامعای علیه خلیفه ایراد کند و خلع او را بخواهد. مدعی می‌بایست ادعای خویش را با عملی ایهامی توأم سازد، به این معنی که انگشتی را از انگشت بیرون کند و یا موزه از پا خارج سازد و به زمین افکند و بگوید: «همچنانکه این انگشتی (یا «این موزه») را به دور افکندم فلان را (از سمت خلافت) طرد می‌کنم» حاضران می‌بایست موافقت خویش را با بیرون کردن و افکندن موزه از پا و یا دستار از سر و یا قطعه‌ای از رخت خود ابراز دارند.

گفتن این نکته ضرورت ندارد که نظریهٔ ماوردی در این قسمت هم نه تنها از واقعیت تاریخی زمان او (قرن یازدهم میلادی - پنجم هجری) به دور بوده، بلکه با حقیقت دوران متقدم نیز مطابقت نداشته. در واقع بر تخت نشاندن خلیفه و خلع وی غالباً بر اثر يك تحول درباری و یا در موارد نادر در نتیجهٔ عصیان مردم صورت گرفته (هلاک عثمان در ۶۵۶ م - ۳۶ هـ و از گون کردن خودمان اموی در ۷۴۹/۵۰ م - ۱۳۲ هـ).

خلیفه از لحاظ نظری فقط واجد قدرت اجرایی بوده نه قانونگذاری، و نمی‌توانست قوانین موجود جنائی و جزائی و یا مدنی را تغییر دهد، زیرا که کمال مطلوب حکومت روحانی قوانین مزبور بر مبنای دین و چهار «اصل» فقه مبتنی بوده، می‌بایست تزلزلی به او کانش راه نیابد و تغییر نکند. خلیفه می‌بایست چنانکه بخواهد احکامی صادر کند و مقررات مالیاتی وضع نماید و یا حکمی قضائی بدهد، فقط با موافقت مجتهدان و طبق فتوای ایشان عمل کند. و اینان فلان یا بهمان عمل حکومت و یا حکم قضائی را از لحاظ فقهی «حلال» و یا «حرام» اعلام می‌کردند. این ترتیب در زمان امویان مراعات نمی‌گشته. و قدرت دولت در آن دوران ماهیهٔ جنبهٔ غیر دینی داشته. در زمان عباسیان نیز بر روی هم چنین بوده ولی عباسیان برای مساعدت طبقهٔ قبیله‌ان ارج

بسیار قائل بودند و مایل بودند به ظاهر هم شده، چنین وانمود کنند که آرمان و کمال مطلوب دولت اسلامی، یعنی حکومت روحانی، مجری و مرعی می‌شود. خلیفه در زمان ایشان در درجه اول رئیس مجتهدان شمرده می‌شده. برخی از خلفای عباسی پیش از صدور فلان یا بهمان حکم، مجتهدان و فقیهان را گرد آورده عقیده ایشان را اصفا می‌کردند. ولی عملاً خود خلیفه یا دارنده دستة نظامی و فتووالی که در آن دوران در دستگاه خلافت نقش رهبری را ایفا می‌کرده، می‌توانست فقیهان را به آسانی تحت تأثیر خویش قرار دهد، گذشته از این عده‌ای از خلفای عباسی اندر زها و فتاوی فقیهان را نادیده می‌گرفتند.

به‌طور کلی از لحاظ نظری فقه سنی، خلافت حکومتی بوده روحانی و حقوقی و نه استبدادی. و قدرت خلیفه قدرتی شمرده می‌شده که از طرف خداوند داده شده. و برای جامعه اسلامی (دولت اسلامی) ضرورت داشته. از لحاظ نظری انتخاب خلیفه و یا خلع وی حق جامعه اسلامی بوده و وی فقط می‌توانست قدرت قانون‌گذاری و قضایی را در حدود قوانین لایتغیر و دینی فقه اعمال کند، و آن قدرت را هم به اتفاق مجتهدان و فقیهان که حافظ حقوق مزبور بودند به کار برد. ضمناً این نکته ناگفته نماند که هیچ موسسه مشکلی که نماینده جامعه اسلامی (مردم) باشد و به‌طور مؤثر در قدرت خلیفه نظارت کند وجود نداشته.

نظر آ جامعه اسلامی را جامعه‌ای مرکب از افراد برابر می‌دانستند، ولی عملاً جامعه در دوران خلافت به طبقات - به عده‌ای بهره‌کش و استثمار شونده - تقسیم شده بوده. و خلافت در واقع دستگاهی که مدافع کمال مطلوب حکومت روحانی جماعت (الامة) متشکل باشد نبوده، بلکه مدافع منافع بهره‌کشان فتووال شمرده می‌شده [۱۶۱].

دستگاه خلافت آنچنانکه در تاریخ وجود داشته با آنچه ماوردی کمال مطلوب می‌دانت مشابقت بسیار کمی داشته. دولت فتووالی متقدم خلافت در فاصله قرن هفتم میلادی (اول هجری) و نیمه اول قرن دهم میلادی (چهارم هجری) صورت مرکزیت یافت. تفوق مالکیت دولتی اراضی (در اراضی دولتی خود دولت از طریق کارمندان و عاملان مالی خویش به منزله فتووالی بوده که مستقیماً از روستائیان بهره‌کشی می‌کرده و املاک و اراضی در دست داشته و در این مورد بهره فتووالی با مالیات منطبق می‌شده) و توسعه آبیاری مصنوعی اراضی - که اداره آن مستلزم وجود دولتی نیرومند بوده - اینها امر مرکزیت را تسهیل می‌نموده. مضاف باینکه در دوران فتوحات عرب، قشر عالی دستگاه خلافت به وجود حکومت مرکزی قدرتمند و خلیفه که سازمان دهنده جنگهای کشورگشایانه و سردار لشکر باشد، نیازمند بوده است. بدین سبب حکومت مرکزی که خلیفه مظهر آن بوده در دوران امویان و دوران نخستین عباسیان (تا حکومت خلیفه متوکل - ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ) فوق‌العاده نیرومند و عملاً غیر محدود بوده. و

به طوری که آکادمیسن و. و. بارتولد خاطر نشان کرده عناصر غیر روحانی حکومت خلیفه تفوق بارزی بر عناصر روحانی داشتند. و گرچه از نظر گاه کمال مطلوب دینی، قانونی جز شریعت نمی بایست وجود داشته باشد، ولی عملاً قرآینی به صورت احکام و مقررات (قانون) و «عرف و عادت» پدید آمد که، نکله گونه و اصلاحی برقه یا حقوق دینی بوده. و محکمه پلیسی (شرطه) که به طور قطع در زمان عباسیان تکوین یافت<sup>۱</sup> تکمله و اصلاحی بر داوری شرعی قاضیان بوده.

اما راجع به قدرت روحانی خلیفه به معنی اخص - یعنی امامت - طبق نظر به حقوق سنی (صرف نظر از واقعیت زنده) جنبه محدود و صرفاً حفاظت داشته؛ بدین معنی که خلیفه می بایست تفوق دین اسلام را در قلمرو دولت اسلامی حفظ کند و نگذارد تجاوزی بدان شود و «دشمنان دین» را مجازات نماید و با «کفار» «جهاد» کند.

اگر خلیفه را همانند پاپ رم تصور کنیم و مقام وی را مانند «روحانی نخستین» بشماریم، خطای صرف خواهد بود. و باید گفت که این نظر خطا در کشور ما (شوروی) و حتی در کتابهای درسی هم دیده می شود. خلیفه بر خلاف پاپ رم مقام قسمی و «برکت دهنده» نداشته و نمی تواند هیچ تشریفات و یا شرایع جدیدی را معمول و متداول سازد و به طور کلی بدعتهایی را به وجود آورد. وی در مابیل دینی مقام نسا فذا الکلمه بحث ناپذیری نبوده، برعکس در این گونه مسائل می بایست با مقامات مقبول الکلمه - یعنی مجتهدان - مشورت کند و فقط سمت ریاست ایشان را داشته. هیچکس معتقد نبوده که خلیفه قدرت بخشایش گناهان را داشته باشد (برای پاپ چنین قدرتی را قائل بوده اند) و یا بتواند ارواح مردگان را محکوم به عذاب جهنم کند و افراد را از جرگه دینی و روحانیت طرد نماید (گاه پایهای رم بر سر بحثهای سیاسی چنین می کردند) و به طریق اولی حق نداشتند مردم يك ناحیه را مجازات کنند (اتریدیکت - یعنی منع روحانیان از ادای تشریفات دینی [در يك ناحیه] - که پاپها اعمال می کردند). اتریدیکت در اسلام محال بوده زیرا برای گزاردن نماز در مسجد وجود روحانیان «کارشناس» خاصی ضرورت نداشته. هیچ يك از سنیان خلیفه را معصوم نمی دانسته و حال آنکه از قرون وسطی عقیده ای به وجود آمد که پاپ رم در امور دینی خطا ناپذیر است (گرچه فقط در سال ۱۸۷۰م این عقیده برای همه مؤمنان اجباری شده به صورت «دگم» [اصول لایتغیر دینی] درآمد). به طوری که لامنس عربشناس و اسلامشناس فرانسوی می گوید، خلیفه «سرور روحانیان نبوده بلکه شخصی است غیر روحانی که منافع و حافظ شریعت است»<sup>۲</sup>. «خلیفه سنیان پیش از

۱- رجوع شود به اوایل فصل هفتم این کتاب. ۲- H. Lammaus. "L'Islam, croyances et institutions"

همه چیز، از لحاظ تعلیم، مقام مقبول الکلمه‌ای نیست»<sup>۱</sup>.

پس از آنکه فاتحان مغول به موجودیت خلافت عباسیان پایان دادند<sup>۲</sup> و بغداد را به تصرف در آوردند و معتسّم، آخرین خلیفه عباسی را اعدام و همه افراد ذکور آن دودمان را نابود کردند. دیگر در جهان اسلام خلیفه‌ای که مورد قبول همه سنیان باشد باقی نماند، فقط چند تن از اعضای حاندان عباسیان پاکسانی که خود را به دروغ از آن دودمان معرفی می‌کردند گریخته از قاهره سر در آوردند. بیبرس، که سلطانی از مسالیک مصر (۶۵۹ تا ۶۷۶ هـ حکومت کرد) بود، یکی از آن عباسیان مفروض را که احمد نام داشت در سال ۶۶۰ هـ، در قاهره خلیفه اعلام کرد. از آن زمان سلاطین مسالیک مصر کسانی را که به اصطلاح «خانای عباسی» نامیده می‌شدند در دربار خویش مقيم ساخته بودند. اینان فقط دارای قدرت روحانی عباسیان بودند و لاغیر. ولی در خارج از حدود مصر و مسالیک (مصر و سوریه و حجاز) نفاد روحانی عباسیان قاهره هیچ برده می‌شد و در اکثر سرزمینهای سنیان عباسیان مزبور را به خلافت قبول نداشتند.

این وقایع تاریخی در نظریه سنیان راجع به خلافت نیز مؤثر واقع شد. و قتیان احتمال می‌دادند طریق سوسی گذشته از انتخاب و تعیین خلیفه یعنی توسط خلیفه‌حی) را در موضوع تعیین نام خلیفه جایز دانستند و آن «البيعة القهریه» بوده و گنند که در این «دوران بی‌خبر» شد خاندانهای ذنوبی و مقول عامه وجود ندارد می‌توان حکومت سلطانی را که به زور بر سریر حکومت مستقر گشته، به خاطر صلاح جامعه مسلمین قبول کرد تا ملعمانان از سب و هرج و مرج و جنگ خانگی نجات یابند، و چنین سلطانی را اگر به موجب شریعت حکومت کنند می‌توان رئیس قانونی جامعه مسلمین (دولت) و یا به دیگر سخن خلیفه شمرد<sup>۳</sup>. ولی چنانچه برخلاف شریعت حکم کند «ظالم» است.

فتیه مشهور ابن جماعه (بنی‌الدین محمد، ۶۳۹ تا ۷۳۴ هـ) قاضی بیت‌المقلم که زان پس قاضی القضاء قاهره بوده و کتابی به نام «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» تألیف کرده مدافع خلیفه پیش گشته بوده. ابن جماعه می‌گوید اگر سلطان که به زور قدرت را کسب کرده، حتی توانین شریعت را نداند و ظالم و فاجر و فاسق باشد، معینا باید از او اطاعت کرد، و

۱- ای. گولدتیهر، «دروس درباره اسلام» ص ۱۹۱-۱۹۲. ۲- در سال ۹۴۵ م (۳۳۴ هـ) عراق مرت و بغداد بدست لشکریان دودمان ایرانی آل بویه (۴۳۳-۴۴۷ هـ) مسخر گردید. از آنزمان خلفای عباسی عملاً از قدرت ساس محروم شده فقط قدرت شیخ‌آسای روحانی را حفظ کردند. بغداد تحت درخت حکومت آل بویه (از ۳۳۴ تا ۴۴۷) در زان پس (از ۴۴۷ هـ) تحت حکومت فاتحان ترکمن یعنی سلجوقیان قرار داشت. معینا این امر بر وجود دولت حلینا را قبول داشتند. آل بویه و سلجوقیان رسماً امیران محسوب از طرف خلیفه شمرده می‌شدند و علم و منشور از او دریافت می‌داشتند و حطه و سکه به نام خلیفه بوده (به ما قبل رجوع شود) - گرچه در واقع حلیعی فاقد قدرت، آلت دست سلاطین یاد شده بودند. در سال ۵۲۷ هـ عباسیان مجدداً قدرت سیاسی را بدست آوردند، ولی فقط در حدود عراق عرب و (بعدها) خوزستان. ۳- رجوع شود به:

A. Von Kremer. Kulturgeschichte des Orients...T. I ۴۰۳ ص.

چنانچه غاصب دیگری که واجد همان صفات باشد علیه وی قیام کند و زمام حکومت را از چنگ او به در آورد، او را هم باید اطاعت کرد. آ. فون کرم در این باره چنین می گوید: «بدین قرار فقه محمدی در مرحله غائی خود مبدل به نظریه قبول و شناسایی غیر محدود حق اقوی شد»<sup>۱</sup>. این شناسایی در عین حال به منزله شناسایی و اعلام بی اعتباری نظریه قدیمی (سنی) درباره خلافت، - که به طور مصنوعی سرهم کرده بودند - به ویژه نظریه خیال پرستانه ماوردی بوده. دیگر سخنی از خلافت، به صورت پیمان دوجانبه با مردم و حق خلق در خلع خلیفه ظالم در میان نبوده.

ابن خلدون (۷۳۳ - ۸۰۸ هـ) بزرگترین مورخ عرب و تنها تاریخ نویس مسلمان که نظریه سیر تاریخی (مبتنی بر شناخت تأثیر عوامل طبیعی در تکامل جامعه و تمدن) را پدید آورده نیز نظریه خلافت را پیش کشیده. نظریه وی ماهیه اصل حکومت روحانی را رد می کند و صریحاً خلافت را قدرتی غیر روحانی می شمارد. پایه قدرت خلیفه باید «شمیر و قلم» باشد، شمیر به معنی نیروی جنگی خلافت و قلم «دیوان» آن، یعنی دستگاه عمال کشوری - ادارات و دوائر مالی و مالیاتی و چاپار دولتی و غیره.

ابن خلدون گفته ماوردی و دیگر فقیهان را که خلیفه باید حتماً از طایفه قریش، یعنی طایفه پیامبر، باشد رد می کند و می گوید که فقیهان پیشین در این موضوع احادیث محمدی را به غلط تعبیر کرده اند. ابن خلدون حتی صفات عالم بودن (به الهیات و فقه) و عدالت را در شناسایی خلیفه لازم نمی شمارد زیرا که نظر و ارزیابی این صفات توسط اشخاص همیشه ممکن است مورد بحث قرار گیرد. به عقیده ابن خلدون تنها شرط شناسایی امام - خلیفه باید صحت جسمانی و روحی او باشد. خلیفه باید مدیر و امیری نیرومند و شایسته باشد. کسی که به یکی از خدمتگزاران فلان سردار و یا مأمور عالی مقام خویش اجازه دهد که امر و نهی کند و مطیع آن خدمتگزار باشد، خلیفه نیست. چنین امیری مانند اسیری است محروم از آزادی عمل و قادر نیست به وظایف امام و خلیفه قیام و اقدام کند. بدین سبب چون عباسیان قریشی زمام قدرت واقعی را به دست آل بویه سپردند در واقع با این عمل خویش نشان دادند که شایسته ایقای وظایف خلافت نیستند.<sup>۱</sup> نظریه های جدید مربوط به تعلقات مانند عقاید ابن جماعه و ابن خلدون ناشی از این اصل بوده که شرط عمده شناسایی «امام - خلیفه» واجد بودن قدرت و حکومت واقعی است و این نظریه ها در دولتهای اسلامی قرن نهم هجری و قرون بعدی مؤثر بوده. در نیمه اول قرن نهم هجری در قلمرو دولت تیموریان (آسیای میانه و ایران) فقیهان به این نتیجه رسیدند که چون سلطان تیموری (شاهرخ، از ۸۰۸ تا ۸۵۱ حکومت کرد) واجد قدرت واقعی، بر جامعه مسلمین (دولت) است و همه حکومت او را قبول دارند و طبق قوانین شریعت عمل می کنند،



بنابراین امام و خلیفه قانونی است.<sup>۱</sup>

سلطان اویسی (از ۷۵۷ تا ۷۷۶ هـ حکومت کرد) از دودمان جلایریان (ایران غربی و آذربایجان) نیز امام و خلیفه شمرده می‌شده.<sup>۲</sup>

حقوق اسلامی (سنی) - صرف نظر از اینکه خلقا (و پس از انقراض خلافت، سلاطین مسلمان) - از چه طریق قنوت و زمام حکومت را به دست آورده‌اند، اتباع وی را ملزم به اطاعت از او می‌داند. غزالی [یکی از] بزرگترین علمای الهیات اسلامی که ایرانی بوده (متوفی به سال ۵۰۵) از اتباع می‌خواهد که از سلطان عصر اطاعت کنند، زیرا حکومت ثابت و استوار و لویرحم باشد بهتر از جنگهای خانگی است. عباسیان به «حدیثی» که به پیامبر نسبت داده شده منکی بودند که «اطاعت از من (پیامبر) اطاعت از خداست و اطاعت از امام<sup>۳</sup> اطاعت از من است [۱۶۳] بدین سبب عصیان علیه من عصیان علیه خداست و عصیان علیه امام عصیان علیه من است»<sup>۴</sup>. حقوق اسلامی برای کسانی که علیه امام و خلیفه عصیان کند (اعم از ثنودالهای عاصی یا شرکت کنندگان در قیامهای خلق) سیاست قطع دستها (از مچ) و پاهای و مصلوب کردن را مقرر داشته بوده و آیات زیر را حجت می‌آورده: «آنان که علیه خداوند و رسول وی جنگ می‌کنند و می‌کوشند فساد بر روی زمین انگیزند مجازاتشان کشتن و نعلب و یابردن دستها و پاهایشان، یکی از دست یکی از چپ، و یا تبعید از مرزبشان خواهد بود.» (انما جز آؤا الذین یحاربون الله ورسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض)<sup>۵</sup>.

واقعیت بارزی همچون تقسیم جامعه متقدم فئودالی دوران خلافت به طبقات، تقریباً در فقه اسلامی منعکس نشده و حقوق اسلامی نظرهایی را که در مرحله انتقال به فئودالیزم یعنی دوران حکومت چهار خلیفه نخستین (راشدین) [به استثنای علی بن ابیطالب] تکوین یافته محفوظ داشته بوده. و بدین سبب فقط از سه گروهی حقوق سخن می‌راند، یعنی: مسلمین آزاد که گویی واجد حقوق مساوی بوده‌اند، و دیگر «اهل الذمه»<sup>۶</sup> که شخصاً آزاد بوده ولی حقوق مدنیشان محدود بوده و سرانجام بندگان<sup>۷</sup>. سیر تکاملی کشاورزی در جامعه دوران خلافت نیز به طور مبهم و ضعیف در فقه اسلامی منعکس شده است. و چون قبیهان نیز دائماً دلایل قضایی و حقوقی خویش را از قرآن و احادیث می‌جستند نه واقعیت زنده، رده بندی گروههای مالکیت ارضی در آثار ایشان هم صرفاً جنبه انتزاعی و گردهای دارد. فقه اسلامی سه نوع مالکیت ارضی (و مالکیت بر آب و دستگاه

۱- رجوع شود به: رد. و. بارموند، «خلیفه و سلطان» ص ۲۶۱ و بعد. ۲- در مجموعه اسناد رسمی «دستور الکتاب» محمد بن نصر شاه نخبواسی. ۳- به معنی «امام الکبری» یعنی خلیفه. ۴- ابویوسف یعقوب، «کتاب العراج» بولاق، ۱۳۱۲ هـ. ص ۵. ۵- قرآن سوره ۵، آیه ۲۳. ۶- درباره بردان ادیان دیگر یا اهل الذمه به فصل دوم رجوع شود و درباره وضع حقوقی ایشان در قلمرو دولت اسلامی به فصل هفتم. ۷- درباره وضع حقوقی بندگان به فصل هفتم رجوع شود.

آبیاری) را می‌شناسد که منطبق با سه گروه از اراضی می‌گردد: اول اراضی دولتی (به عربی: «ارض المملکه» یا به فارسی - عربی: «اراضی دیوانی»)، دیگر اراضی وقفی و دیگر اراضی شخصی و خصوصی (به عربی: «مُلک و «مَلک» که جمع آن «املاک» است)<sup>۱</sup>.

اراضی دولتی بنا به تعبیر فقیهان مسلمان، اراضی است که در نتیجه فتح فلان یا بهمان سرزمین به دست مسلمین ملک مشترک جامعه اسلامی و یا دولت اسلامی - که بهمان معنی است - گشته. در قلمرو خلافت این گونه اراضی یش از انواع دیگر بوده و گروه اصلی اراضی را تشکیل می‌داده.<sup>۲</sup> در این مورد مالکیت دولتی زمین یا استفاده جماعت و یا تولیدکنندگان خرد - یعنی قطعات کوچک اراضی روستاییان - توأم بوده است. دولت از این اراضی مستقیماً به وسیله عاملان دیوان خراج، که بهره ر مالیات را از روستاییان وصول می‌کردند، بهره برداری می‌کرده. این خراج با بهره خوددالی منطبق بوده. در آمد اراضی یاد شده وارد «یتالعمال» (خزانه دولت) می‌گشته و یتالعمال موجب رسنمری بازماندگان پیامبر [۱۶۳] و لشکریان و کارمندان کشوری را پرداخت می‌نمود. به عبارت دیگر از محل عواید این اراضی بزرگان لشکری و خوددالی و خدمتگزاران خلافت نگاهداری می‌شدند.

اراضی «وقفی» یا «موقوفه» (عربی، جمع آن «موقوفات») اراضی بوده که خلیفه و یا بزرگان و یا ثروتمندان به نفع مؤسسات دینی (مساجد، مدارس، مزارات) و خیریه (بیمارستانها، آسایشگاههای مالخوردگان و مسافرخانهها و غیره) وقف می‌کردند. بخشی از درآمد این اراضی صرف نگهداری پیشمازان و مدرسان و دیگر اعضای طبقه فقیهان می‌گشته. این خود منبع اصلی مادی نگهداری طبقه فقیهان بوده.<sup>۳</sup> واقف می‌توانست در وقفنامه شرایط و قیودی درباره عواید اموال وقفی (اراضی مزروع، باغها، تاکستانها، و همچنین نهرا و کاریزها<sup>۴</sup> و گلها و درشهرها؛ کاررانرها و دکها و بازارها) ذکر کند و تعیین متولی وقف را بخود و یا اخلاف خویش اختصاص دهد. متولیان سهم معینی از درآمد (علی‌الرسم ده درصد) وقف را دریافت می‌داشتند. علی‌القاعده از املاک و اموال موقوفه مالیات دولتی اخذ نمی‌شده. اراضی و اموال وقفی قابل فروش و یا انتقال بغير وقابل مصادره نیز نبوده. بدین سبب در بسیاری از موارد وقف اراضی از لحاظ فلان و یا بهمان صاحب ملک نه تنها خلاقسندانه بلکه پرمشغمت نیز بوده است. زیرا واقف می‌توانست در وقفنامه یا وصیتنامه قید کند که شغل متولی موقوفه را خود او و اخلاف وی

۱- منردیگر «مُلک» پادشاهی دیا قلمرو پادشاهی است. ۲- این اراضی بیشتر در عراق عرب و خوزستان دمسر و دیگر سرزمینهایی که واجد دستگاه عرض و طویل آبیاری و کشاورزی آبی بوده، قرار داشتند. در حصار و شبه‌جزیره عربی، از این گونه اراضی بالکل وجود نداشته. ۳- ولی بسیاری از فقیهان از خود املاکی داشتند. ۴- کاریز، بهری است زیرزمینی که آبهای تحت‌الارضی را در می‌آورد تا برای آبیاری اراضی از آن استفاده شود. کاریز (یا تسات) در ایران فراوان است.

باید ایفا کنند و بالتبعه درآمد موقوفه در اختیار ایشان باقی بماند و در عین حال مالیات خزانة را نپردازند و از مصادرة ملك نیز مصون و ایمن باشند.

اراضی خصوصی («ملك» یا «ملك») املاکی بوده‌اند که تعلق به مالکان داشته و حتی مالکیت مطلق ایشان بر اراضی مزبور مسلم بوده است. این اراضی بدون اجازه خاصی، آزادانه قابل فروش و بخشودن و وقف و انتقال به اخلاف بر سیل ارث بوده است. ملك (ملك) نوعی از مالکیت فئودالی بر زمین و آب بوده و با *alleu* اروپای غربی و «وتچین» روسی و «هایدیک» ارمنی، مطابقت داشته. بنابه تعبیر فقیهان، اراضی دشمنان مقتول و یا فراری که هنگام فتح کشوری به دست مسلمانان افتاده بوده و یا اراضی که صاحبان آن هنگام فتح سرزمینشان، اسلام آورده بودند و یا اراضی «موات» یعنی بایر که از طرف مسلمانان مشروب و مزروع و مسکون شده بوده، همه اینها می‌توانستند «ملك» باشند. در فارسی قبل از استقرار دودمان بویه در آنجا اراضی ملکی بیشتر از انواع اراضی دیگر (دیوانی و موقوفه) بوده است.<sup>۱</sup>

در جریان تکامل جامعه فئودالی خلافت انواع دیگری از زمین‌داری فئودالی پدید آمد که در فقه اسلامی منعکس شده و یا تعبیری که در باره آنها شده کافی و روشن نبوده است. «اقطاع» و یا زمین‌داری مشروط فئودالی (به شرط خلعت دولت)<sup>۲</sup> شیوع بیار یافت (کلمه عربی «اقطاع» که معنی تحت‌اللفظی آن «سهم» است از «قطع» یعنی «بریدن» و «بخشی از چیزی را بریدن» «باب چهارم: اقطع» به معنی «سهم دادن از چیزی»).

اقطاع در آغاز عبارت بود از تفویض بهره زمین به کسی بدون آنکه اختیار دیگری در آن زمین داشته باشد، یعنی نوع خاص از بنفیس.<sup>۳</sup> در تألیف ماوردی نظر فقه به صورتی است که گفته شد.<sup>۴</sup> بعدها در فاصله قرن دهم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در کشورهای مختلف مسلمان - «اقطاع» نخست عملاً و زان پس رسماً به صورت «*fief*» یا «تیول» لشکری موردی درآمد.

فقه اسلامی انواع مالیاتهای دولتی زیر را می‌شناسد: ۱/ زکات - مالیات بر پشمها و بازرگانی و دامداری. ۲/ مالیات ارضی یا «خراج» که به صورت سهمی از محصول به جنس (خراج مقاسه) و یا به نقد و مبلغ ثابت از هر جریب (قریب ۲۶۰۰ متر مربع) صرف نظر از میزان محصول (خراج مساحت) مأخوذ می‌گردید. ۳/ عشر (عربی که فارسی آن «ده يك» بوده)

۱- رجوع شود به ابن‌البیاض، ص ۱۷۱-۱۷۲.  
 ۲- درباره سیر تکاملی «اقطاع» رجوع شود به:  
 ۳- درباره آلو و بنفیس و دیگر اصطلاحات مانند به  
 ضمیمه «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن مجسمه» تألیف گروهی از ایران‌شناسان، ترجمه کریم کشاورز، چاپ سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی - سال ۱۳۴۶ - رجوع شود. - م. و دیگر: ای. بی. پطردنشکسی: «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد ماقول» ص ۲۵۶ - ۲۶۹. همانجا فهرست کتب نیز منقول است.  
 ۴- ماوردی، «الاحکام السلطانیة» ۳۵۵-۳۴۳ (فصل هشتم).

خراج تسهلی زمین به میزان ده درصد محصول و یا درآمد که از اراضی مالکان مورد عنایت اخذ می‌شده (به بعد رجوع شود). ۴/ جزیه - مالیات سرانه که فقط از اهل ذمه، یعنی پیروان دیگر ادیان، به نقد گرفته می‌شده. ۵/ خمس (عربی - یک پنجم) یک پنجم مأخوذ از غنایم جنگی که مسلمانان به هنگام «جهاد» با «کفار» به دست می‌آوردند. خمس در اختیار خلیفه قرار می‌گرفته. زکات فقط از مسلمانان و جزیه تنها از پیروان دیگر ادیان - یعنی نامسلمانان - دریافت می‌شده. از آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) نه تنها جزیه بلکه خراج فقط از پیروان دیگر ادیان می‌گرفتند (در صورتی که صاحب و یا متصرف اراضی مزروع می‌بودند) اما مسلمانان صاحب زمین خراج نمی‌پرداختند و فقط عشر از ایشان مأخوذ می‌گردیده. اگر نامسلمانی اسلام می‌آورد از جزیه و خراج معاف می‌شد. هر دو مالیات غالباً توأم شده و همچون مالیات واحدی که از پیروان دیگر ادیان قابل اخذ باشد شمرده می‌شدند و کلمه «خراج» و «جزیه» به صورت مترادف یکدیگر به کار می‌رفتند. مثلاً از سال ۸۱ هـ. پس از اصلاحات حجاج - والی قدرتمند عبدالملک خلیفه در سرزمینهای شرقی خلافت - در سرزمینهای مزبور «جزیه» همچون مالیات سرانه‌ای محبوب می‌شده که زان پس فقط از پیروان دیگر ادیان مأخوذ می‌گردیده و «خراج» را به منزله مالیات اراضی شمرده‌اند. ولی دیگر اسلام آوردن موجب معافیت زارع از پرداخت خراج نمی‌گردیده. و زمینی که خراج بر آن وضع شده بوده برای همیشه خراج‌گزار بوده - صرف نظر از آنکه صاحب و یا متصرف آن مسلمان بوده و یا پیرو ادیان دیگر.

اراضی از لحاظ اصل مالباتی به سه گروه تقسیم می‌شده: اولاً اراضی خراجگزار، ثانیاً اراضی عشرپرداز و ثالثاً اراضی «حر» و «خالص» یعنی اراضی معاف از پرداخت مالیات دیوانی. بیشتر اراضی دولتی و روستاییانی که آن را متصرف و در آنجا ساکن بوده‌اند جزء اراضی خراجگزار بوده‌اند. عشر علی‌الرسم از اراضی ملکی مأخوذ می‌گردیده، زیرا که بنا به تعبیر فقیهان متصرفان این اراضی کمائی بوده‌اند که بی‌درنگ پس از فتح کشور خویش به دست عربان، اسلام آوردند. عملاً در ایران از قرن دهم میلادی تا چهاردهم میلادی (از چهارم تا هشتم هجری) به طور کلی از اراضی ملکی «عشر» مأخوذ می‌گردیده. اراضی معاف از پرداخت مالیات دیوانی عبارت بودند از: الف) اراضی موقوفه، ب) بعضی از اراضی ملکی (به عربی: «ملك حر و خالص») که فرمانی مبنی بر معافیت از مالیات از طرف رئیس دولت دریافت داشته بودند. صاحبان ملك می‌توانستند این امتیاز و معافیت را به نحو دیگر نیز کسب کنند. بلاین معنی که داوطلبانه دولت اراضی خود را به دولت بدهند و در عوض ثلث باقی را از همه مالیاتهای دیوانی معاف نمایند. جر اراضی اطعامی.

پنج‌گونه مالیات پیش‌گفته «حلال» شمرده می‌شده و اخذ و وصول آنها بر مبنای شریعت بوده. ولی به میزان شدید بهره‌کشی فتوایی در قلمرو دولتهای اسلامی قرون وسطایی مالیاتهای

فوق العاده یا «عوارضی» نیز<sup>۱</sup> مانند مالیات نگهداری لشکر و شترن مختلفه دستگاه دولتی و بر روی هم دهها مالیات نقدی و جنسی (از غله و خرما و ابریشم خام و پنبه و غیره) پدید آمد. مالیاتهای اخیرالذکر هیچک در حقوق شرعی مذکور نیست و بر «عرف» (عادت) مبتنی بوده و با کلمه مشترك و کلی «تکالیف» تعبیه می شدند - در مقابل مالیاتهایی که بر مبنای شریعت بوده اند.

حقوق اسلامی از روستاییان مقید به زمین و وابسته و مطیع فتودالان خبری ندارد و این گروهها را نمی شناسد {۱۶۴}. و حال آنکه گروه دوم، یعنی روستاییان وابسته و مطیع فتودالان واقفاً و جرد داشتند. ولی وابستگی فتودالی به صورت وابستگی شخصی روستایی نبوده و وابستگی ارضی بوده، زیرا روستایی قطعه‌ای از اراضی دولتی و یا ررضی و یا اقطاعی و غیره را در تصرف داشته. قهیهان این وابستگی فتودالی را به شکل اجاره (غالباً موردی) زمین توسط روستایی از زمین دار که به صورت اجاره نقلی به معنی اخص بوده و یا جنسی، یعنی سهمی از محصول (از يك دهم تا دوسوم و بیشتر - بر حسب آنکه روستایی فقط زمین را از زمین دار دریافت می داشت و یا اینکه آب نهر و بذر و دام کاری نیز از مالک بوده) که «مزارعه» نامیده می شده، قلمداد می کردند. («مزارعه» کلمه‌ای است عربی از «زرع» که به معنی تخم افشانیدن، و مهیا کردن زمین» است. از این ریشه است «زارع» که به معنی «برزرگر» است. و «مزارع» که به معنی «برزرگر» (در زمین غیر) و «مستأجری که سهمی از محصول را به مالک می دهد» نیز مشتق می گردد.)<sup>۲</sup> ماهیه<sup>۳</sup> این «اجاره» جزیره فتودالی چیز دیگری نبوده. ولی روستاییان مقید به زمین فتودالها (که عربی آن «الزعايا» جمع «رعیت» است از ریشه «رعی» به معنی «چربیدن» که به طور تحت اللفظی «گله» باشد اصطلاحی بوده که در آغاز به «اتباع به طور کلی» اطلاق می شده و بعدها «طبقه مالیات دهنده» و به ویژه روستاییان را چنین می نامیدند) که از انتقال به جاهای دیگر منع شده باشند در سرزمینهای خلافت و از آن جمله ایران و آسیای میانه، ظاهراً تا قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) وجود نداشتند. ثقیف روستاییان به زمین را فاتحان مغول معمول و متداول کردند.<sup>۴</sup>

دستگاه دولتی خلافت را که حکومت مرکزی و تمرکز یافته دوران متقدم فتودالیزم بوده (با وزیران و دیوانها و چاپار دولتی - برید - و انبارهای دولتی و غیر آن) فاتحان

۱- فرار بود این مالیاتها در صورت وقوع جنگه و یا پیشامد حجاج فوق العاده‌ای برای دولت مأخوذ گردیدند ولی - مثلاً - در عهد سلطان مصعود غزنوی (که از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) عملاً این عوارض را هر ساله از روستاییان و شهریان اخذ می کردند. ۲- در باره مزارعه در سرزمین خلیفان رجوع شود به: آ. بو. باکوپسکی در باره اجاره مزارعه در عراق در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) در این کتاب فهرست تالیفات مربوطه بیز نقل شده. ۳- در باره شرح موضوع رجوع شود به: ای. پ. پطروفسکی، «کشاورزی و مسابیان ارضی در ایران عهد مغول» ص ۳۱۹-۲۳۹.

عرب مسلمانان به وجود نیاوردند. دستگاد مزبور به‌طور کلی از ایران ساسانی به‌میراث رسیده بوده و برخی از اجزا و بخش‌های آن از یزیدان سرخوردگی گرفته شده است. و اشعریاب منتقل بعدها آن را بسط داده بیچ در بیچ تر کردند. و این عمل ایشان هیچ رابطه مستقیمی با فقه اسلامی نداشته. بدین سبب ما به دستگاد مزبور کاری نداریم و اشاره نمی کنیم<sup>۱</sup>.

۱- درباره سرقرائن دستگاد دولت خلافت رجوع شود به:

۲۵۶ - ۲۶۹ (مجله ۸۵۷) A. KRAMER, Vom "Kulturgeschichte des Orients." F. I  
 ۲۵۸-۴۵۷ (مجله ۸۵۷) R. LEVY "the Social Structure of Islam"





## حقوق جزائی و مدنی اسلامی

فقه اسلامی اساس استواری در حقوق جزائی پدید نیاورده [۱۶۵] . و چون بر اصول دینی مبتنی است مفاهیم جنایت و معصیت و گناه در آن توأم شده. اساس حقوق جزائی اسلامی برخی جوانب مهجور و باستانی را حفظ کرده ... مثلاً طبق فقه اسلامی فرد موضوع حقوق نبوده بلکه خانواده است و قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده [۱۶۶] بلکه بزهی محسوب می‌گردد که بر ضد خاندان مقتول صورت گرفته . در شریعت اسلامی قانون قصاص خون محفوظ مانده است. «دیه» یا «خون بها» که در قوانین قدیم روسی (روسکایا پراودا) به نام «ویرا» وجود داشته و در قوانین عهد بربریت اروپای غربی در فاصله قرن پنجم و نهم میلادی، به نام «ورگلد» تسمیه می‌شده (ولی در قوانین دورهٔ تعالی فتووالیزم اروپای غربی از میان رفت) در شریعت اسلامی حفظ شده بوده...

ولی از دیگر سو در حقوق جنائی اسلامی بسیاری نکات دیگر هست که نه تنها از قوانین اروپای غربی در دوران تعالی فتووالیزم (قرنهای یازدهم تا پانزدهم) پیشی جسته، بلکه از قوانین زمان حکومت مطلقه (قرن شانزدهم تا هیجدهم) نیز تعالی تر است. مثلاً طبق فقه اسلامی فقط شخص بالغ و حر که از لحاظ روحی سالم باشد کاملاً مسئول عمل تجاوز به قانون است، و اشخاص صغیر و مجنونان و بردگان مسئول اعمال خویش نیستند، یا اینکه مسئولیتشان محدود است. فقه اسلامی شکنجه را اجازه نمی‌دهد (و حال آنکه در بسیاری از کشورهای اروپایی حتی در قرن هیجدهم نیز به شکنجه متوسل می‌شدند) و همچنین «قضاوت خدایی» («اردالیا» یا آزمایش با آب و یا آتش و یا «جنگ تن به تن قضائی» میان مدعی و مدعی علیه که در اروپای غربی و روسیه در قرون وسطی معمول بوده) را مجاز نمی‌داند و زندان دراز مدت را همگرا در مواد نادره - جایز نمی‌شمارد. دادسی جنائی اسلامی سریع



بوده و از قرطاس بازی که از ویژگیهای محاکم اروپای غربی و روسیه حتی در قرن نوزدهم شمرده می‌شده و موجب می‌گردیده که گاه محاکمه سالها به‌درازا کشد و طرفین دعوی مخارج خانه برپادهمی را تحمل کنند، بیگانه و به‌دور بوده است.

در زیر فقط به‌مطالعه برخی جوانب حقوق جزایی اسلامی (سنی) و زان پس حقوق مدنی دو مکتب و مذهب عمده سنی، حنفی و شافعی، می‌پردازیم. حقوق شیعی خیلی به‌حقوق شافعی نزدیک است. و مواردی را که حقوق شیعی با شافعی اختلاف دارد در فصل ویژه مربوط به شیبیان ذکر خواهیم کرد.<sup>۱</sup>

حقوق جزای اسلامی سه گروه مجرم می‌شاند، و برای هر یک از این سه گروه نوع خاصی از مجازات و تنیه، مجازاتهای این جهانی بر چهارگونه است: قصاص، دیه، حد (که جمع آن «حدود» است) و تعزیر. انواع این جرمها عبارتند از: ۱ / جرمهایی که مجازات آنها قصاص و یا دیه است. ۲ / جرمهایی که مجازات آن «حد» است. ۳ / تجاوزات جزئی به‌حقوق که «تعزیر» یا «مجازات تأدیبی» دارند. اکنون به‌مطالعه مشروحتر این جرمها می‌پردازیم.

۱- امور «خونی» که مجازات آن «قصاص» یا «دیه» است (فارسی - عربی: دینه). جرمهایی از قتل و جرح و زیان عضوی و غیره جزء این گروهند. فقه این جرمها را علبه مجنی و خانواده او می‌داند و مجازات آن همچون «حق شخص» شمرده می‌شود. چنانکه پیش گفتیم در این قسمت حقوق جزا، بیش از بخشهای دیگر، بقایای رسوم قدیمی اعراب و عادات پادشاهی و جماعتی متداول میان بدویان و «کین خون» منعکس شده است. در میان اعراب عهد جاهلیت وظیفه قصاص خون به‌عهده همه عشیره مقتول بوده. همه عشیره مقتول به‌خاطر خون او از عشیره قاتل انتقام می‌گرفته و عشیره قاتل قصاص را با قصاص پاسخ می‌گفته. بدین سبب قتل منجر به یک سلسله قتلهای جدید که از دو طرف صورت می‌گرفته، می‌گشته. محمد (ص) حق قصاص را محدود ساخت. در اسلام قصاص خون فقط در مورد قاتل جایز است نه نزدیکان و خریشاوندان وی. و چنانچه خانواده مقتول (دیگر پای قیله و عشیره در میان نیست) خواسته باشد به‌جای قصاص به‌دریافت «خون بها» یا «دیه» قناعت کند تضمین «دیه» فقط به‌عهده خانواده قاتل است لاغیر.

قرآن با اینکه حق قصاص محدود<sup>۲</sup> را می‌شاند معهذا به‌خویشاوندان مقتول توصیه می‌کند که قاتل را مورد بخشایش قرار دهند زیرا که عفو را خدا می‌پسندد: «لئن بسطت الی یدک

۱- به‌ضلع دوم رجوع شود. همه اصطلاحات فصل مزبور همین است - به‌استثنای تعداد قلیلی که فارسی در جز آن است و در هر مورد قید شده. ۲- قرآن، سوره ۱۷، آیه ۲۵ - در اینجا قرآن می‌خواهد که خویشاوندان مقتول «در قتل اسراف نکنند» «فلا یسرف فی القتل...»

لتتظنی ما انایا سبطیدی الیک لا تنلک انی اخاف اقتربا لعالمین». یعنی: «اگر به سوی من دست بلند کنی که مرا بکشی من دست به سوی تو دراز نخواهم کرد که ترا بکشم زیرا از خداوند دو جهان می‌ترسم». بدین طریق در موضوع قصاص نیز مانند بسیاری مسائل دیگر، اخلاقیات اسلامی میان اخلاقیات یهودی که قصاص را طبق اصل «چشم در ازای چشم و دندان در ازای دندان» دستور می‌دهد<sup>۱</sup> و اخلاقیات مسیحیت که مردمان را از کین خواهی و قصاص منع می‌کند و می‌گوید «انتقام جویی از آن من (یعنی خداوند) است و من سزای گناهکار را خواهم داد»<sup>۲</sup> - حد وسطی گرفته است. اسلام به خورشاونندان مقتول گویی می‌گوید: «شما حق دارید انتقام بکشید ولی برای خودتان بهتر آن است که عفو کنید». فقه به اتکای همین اندیشه یعنی عفو به جای قصاص و کین خون، «دیه» را معین کرده.

اگر خانواده مقتول به دریافت «دیه» رضا ندهند، قانون قصاص در مورد قاتل قابل اجرا می‌شود. قصاص ممکن است به وسیله جلا و در ملا عام مجری گردد، یا قاتل تسلیم خانواده مقتول شود تا خورشاونندان وی خودکشنده را هلاک کنند. شافعیان معتقدند که قاتل باید به همان گونه که مقتول را کشته به قصاص رسد. ولی حنفیان عقیده دارند که قاتل را باید با سلاح سرد تیز کشت به نحوی که مرگ سریع باشد و حتی المقذور مجرم کمتر رنج برد (مثلا سرش را از تن جدا کند). فقه اسلامی میان قتل «تعمدی» که با نیت قبل (عمد) صورت گرفته باشد و قتل غیر عمد که از روی «خطا» وقوع یافته باشد (مثلا در نتیجه بی احتیاطی و یا ناآزمودگی) تفاوت قائل است (مثلا خطای پزشکان یا جراحان). در مورد قتل تعمدی «قصاص» معین شده، یعنی در صورتی که خورشاونندان مقتول به عفو قاتل رضا ندهند و به دریافت «دیه» قانع نشوند، مجرم اعدام می‌شود. در مورد اخیر یعنی دریافت «دیه» شافعیان گذشته از دیه، «کفاره» را نیز برای قاتل قائل شده‌اند. کفاره عبارت است از روزه دوماه و یا آزاد کردن بنده‌ای مسلمان. مجازات قتل به خطا و غیر عمدی اعدام نیست و فقط «دیه» معین می‌شود. اگر شخصی آزاد (حر) بنده دیگری را به قتل برساند و یا مسلمانی یکی از اهل ذمه را بکشد (مسیحی و یا یهودی را) «قصاص» جایز نیست و فقط «دیه» پرداخته می‌شود (در مورد اول دیه به صاحب بنده داده می‌گردد). حنفیان اصولاً قصاص را در مورد قتل اهل ذمه نیز جایز می‌دانند، ولی عملاً همیشه در این مورد دیه جانشین قصاص می‌گردیده. اگر بنده‌ای شخص آزاد (حر) را بکشد، صاحب آن بنده وی را برای قصاص تسلیم خورشاونندان مقتول می‌کند و یا اینکه در صورت تسایل ایشان «دیه»

۱- قرآن، سوره ۵، آیه ۳۱. این سخنان حابیل است خطاب به ابیل. باید دانست که این آیه، از آیات - الاحکام نیست. ۲- رجوع شود به «مخروج» ۱۲۴، ۲۱، لاویان، ۲۵؛ فرشتیه ۱۹، ۲۱. ۳- پیام بر رویان، ۱۱۹، ۱۱۹، الجبل لوقا ۶، ۲۷-۲۹.

می‌پردازد، حتی اگر در این مورد و برای پرداخت دیه ناگزیر از فروش آن بنده گردد.

در صورت قتل عمد «دیه» باید بی‌درنگ پرداخته شود. ولی در مورد قتل غیر عمد مهلتی سه ساله برای پرداخت دیه به قاتل داده می‌شود. دیه کامل عبارت است از صد شتر<sup>۱</sup> که معادل آن به نقد می‌شود ۱۰۰۰ دینار (۱۲ هزار درهم به حساب شافعیان، و ده هزار درهم به حساب حنفیان)، این‌گونه «دیه» را «مخفیه» گویند. ولی اگر «دیه» در مورد قتل که در اوضاع و احوال مشدده جرم صورت گرفته باشد و یا اینکه قتل در محدوده شهرهای مقدس، مکه و مدینه، وقوع یافته باشد، دیه «مغلظه» پرداخت می‌شود (۱۰۰ شتر و یا ۱۳۳۳ دینار به نقد).

در ازای قتل زن فقط نیمی از «دیه» کامل پرداخت می‌شود. ابوحنیفه در مقابل قتل اهل ذمه - یعنی مسیحی یا یهود - به دست مسلمان، پرداخت «دیه» کامل را مجاز می‌داند، ولی مالکیان فقط نیمی از «دیه» کامل را معین کرده‌اند و شافعیان ثلث آن را... اگر قاتل استطاعت نداشته باشد و یا توانان نزدیک وی باید «دیه» را بپردازند. اگر قتل به دست غیر بالغ و خردسال و یا مجنون صورت گرفته باشد قصاص در مورد ایشان مجری نمی‌گردد، ولی در مورد اول دیه را والدین طفل خردسال می‌پردازند و در مورد دوم (مجنون) مقامات محلی.

در صورتی که شخصی مرتکب قتل چندین نفر شده باشد، قصاص قتل يك نفر در مورد قاتل مجری است، ولی اگر کسان مقتول به اخذ «دیه» رضا دهند، برای هر يك از مقتولان جداگانه دیه پرداخت خواهد شد. اگر چند نفر مرتکب قتل يك نفر شوند همه قصاص می‌شوند و یا هر يك از آنان «دیه» می‌پردازند. اگر کسی در اثر فشار از طرف آدمی قوی مرتکب قتل شود و یا به امر صاحب حکمی (گرچه آن امر غیر قانونی باشد) و یا در مقام دفاع از حیات و دارایی خویش مرتکب قتل شود، از مجازات معاف است. (در موارد اولی مشرک کسی است که قاتل را مجبور به ارتکاب قتل کرده).

در صورت زیان عضوی چنانچه احوال مشدده وجود داشته باشد (مثلاً کور کردن تنها چشم شخص يك چشمی، بریدن زبان و گوشها، به طوری که نیروی شنوایی از دست برود، قطع هر دو دست و یا هر دو پا و یا ده انگشت) بسبب شخص زیان دینه مقصر یا قصاص می‌شود (یعنی در این مورد همان زیان عضوی که به شخص زیان دینه وارد آمده به او هم وارد می‌آید) و یا «دیه» کامل می‌پردازد (به میزانی که برای قتل مقرر است). مقصر در مقابل زیانهای عضوی کم اهمیت تر به قصاص محکوم نمی‌شود، ولی بخشی از «دیه» را باید بپردازد؛ در برابر يك

۱- زیرا روایت است که چنین «دیه» ای را حد پیامبر یعنی عبدالملک به جای پدر محمد (ص) اعدا شد، پرداخت. صنفی، اسلام در موارد مختلفه پرداخت «دیه» جزئیاتی را درباره شرکان ذکر می‌کند (چند نفر ماده چند نفر در باید باشد و سن آنها چه باشد و غیره). حنفیان تبدیل صد شتر را به دویست گاو بر و با ۲۵۵۵ گوسفند جایز می‌دانند.

چشم و يك دست و يا يك پا. یعنی از «دیه» کامل، و در عوض زیان بعتر و یا زخم شکم، ثلث «دیه» کامل و برای قطع انگشت، عشر «دیه» کامل و شکستن يك دندان، يك بیستم دیه کامل (یعنی ۵ شتر) و تس علیهذا. چنانکه شخصی باعث سقط جنین زنی آزاد گردد باید يك بیستم «دیه» کامل بپردازد و در برابر سقط جنین کنیز، برده، عشر قیمت کنیز را.

حقوق اسلامی یا دقت بسیار موارد مختلفه جرائم «خونی» را مورد بررسی قرار داده، ولی بدیهی است که قاعد به پیش بینی همه موارد ممکنه بوده، در موارد مشکوک قاضی به صلاحیت و عقیده مجتهدان متوسل می شده. حقوق اسلامی مفهوم تجدید جرم خونی را معین نکرده و مقصر در صورت تکرار چنین جرمی مانند جرم اولی مجازات می شود. [۱۶۳]

از آنجایی که جرائم «خونی» بر طبق «حق شخص» یعنی حق شخص زیان دیده مجازات می شده (یا خانواده او و یا قیم او و یا صاحب بنده) اقامه دعوی در این موارد فقط بنا به شکایت اشخاص مذکوره میسر بوده و فقط ایشان حق اجرای «قصاص» و یا تبدیل آن را به «دیه» داشتند.

۲- جرائمی که مجازاتشان «حد» (جمع آن «حدود» است بمعنی «مرزها» یا «حدود (تعامل خداوند)» بوده. اینها جرائمی هستند که مجازاتشان در قرآن پیش بینی شده است. اصطلاح «حدود» از قرآن مأخوذ است که می گوید: «چنین است «حدود» (مقرر) توسط خداوند، بدان نزدیک نشوید از بیم آنکه آن را نقض کنید»<sup>۱</sup> (تلك حدود الله فلا تقر بها). به تعبیر فقهای این گونه اعمال جرائمی علیه خداوند هستند و مجازات آن «حق الله» است. فرق این جرائم با جرائم گسروه پیشین (که مجازات آن «حق شخص» است) آن است که عقوبت پذیر نیستند (و بالتبجه نمی توان در مورد آنها «دیه» پرداخت) زیرا که جزای آنها بنی بر اراده خداوند است و به روشنی در کلام الله (قرآن) ذکر شده. ولی در این مورد نیز اشخاص غیر مشرک (کودکان و مجانین) و یا کسانی که بر اثر فشار و اجبار و یا خطا مرتکب جرم شده اند مجازات نمی شوند.

در شمار جرائم این گروه زنا هم ذکر شده. رابطه مرد با هر زنی که طبق قانون بهوی تعلق نداشته باشد - یعنی زنی که زوجه و یا کنیز او نباشد - زنا شمرده می شود. در مورد زن، رابطه وی با مرد بیگانه، یعنی کسی که شوهر او نباشد، و در مورد کنیزان رابطه با غیر از صاحب ایشان زنا محسوب می گردد. شافعیان و حنفیان معتقدند که اگر مقصران (اعم از مرد یا زن)

۱- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۱۸۷ «آنان که از این حدود خارج شوند ستمکاران هستند» در منتهی حدود الله فلا تقرک هم الظالمون» (سوره ۲۴، آیه ۲۲۹ - مترجم).  
 ۲- قرآن، سوره ۲۳، آیه ۶-۷ و سوره ۷۵، آیه ۳۵. هم پستری صاحب بکنیزان - حال عده ایشان هر چند باشد - زنا شمرده نمی شود.

آزاد و بالغ و غیر مجنون بوده در حالت تاهل باشند باید سنگبارانشان (رجم) کرد. و اگر یکی از این شرایط مفقود باشد (مثلاً یکی از طرفین عزب باشد) هر دو مقصر باید صد ضربه تازیانه بخورند<sup>۱</sup>. بنده ذکور با انائی که مرتکب جرم مشابهی شده باید پنجاه ضربه بخورد.

مجازاتهای شدیدی که برای زنا پیش بینی شده بوده کمتر مجری و عملی می گشته، زیرا که در این امور برای صدور حکم مجازات اظهار شوهر، حتی در صورتی که زوجه گناهکار خویش را در محل جرم دیده باشد، کافی نبوده و شهادت چهار گواه که عمل زنا را به چشم دیده باشند ضرورت داشته. و چنین وضعی فقط در موارد استثنایی می توانست صورت وقوع یابد. لواط نیز می بایست مانند زنا مجازات شود. ولی لواط که در قرون وسطی در ایران و آسیای میانه بسیار شایع بوده عملاً و غالباً مجازات نمی شده<sup>۲</sup> است و حال آنکه بزه و معصیت بزرگی شمرده می شده. مجازات مباشرت با حیوانات و جنازه و جلق ۲۵ ضربه تازیانه بوده.

بهتان (قذف) به دروغ متهم کردن کسی است به زنا و چنانچه این اتهام ثابت نشود مجازات کذاب تازیانه است به شرح زیر: برای شخص آزاد (حر) ۸۰ ضربه تازیانه و بنده چهل ضربه. شوهری که زن خویش را به خیانت متهم کند و از عهده اثبات آن بر نیاید نیز به همین نحو مجازات می شود. ولی می تواند با تلفظ کلمات «لعان» از مجازات بگریزد، ولی نتیجه تلفظ این کلمات طلاق و جدایی با زوجه است.

قرآن استعمال شراب (خمر) را ممنوع کرده است<sup>۳</sup>. فقیهان همه مسکرات (مشروبات الکلی) را مشمول این ممنوعیت ساختند. فقیهان مجازات استعمال شراب را به اختلاف از ۴۰ تا ۸۰ ضربه تازیانه در مورد فرد مسلمان حر و از ۲۰ تا ۴۰ ضربه در مورد بنده می دانند. ولی در قرون وسطی نیز (مانند روزگار ما) در کشورهای اسلامی و به ویژه در ایران این معصیت را با ارفاق و گذشت فراوان تلقی می کردند. و در تألیفاتی همچون «قابوس نامه»<sup>۴</sup> پیش گفته<sup>۵</sup> و تاریخ یهقی (قرن پنجم هجری) و اشعار نزاری (قرن هفتم هجری) و حافظ (قرن هشتم هجری) و بسیاری آثار دیگر آشکارا از میگساری و شرابخواری که عادت شایع در میان بزرگان و توانگران بوده سخن رفته است. در دربارهای غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان شراب در ضیافتهای شاهانه آشکارا

۱- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲. ۲- عنصرالمالی قابوس رشه گیر که فتوحالی خرد بوده و در قرن پنجم هجری، کتاب فارسی قابوس نامه را نوشته آشکارا در آن کتاب به فرزند خویش گیلان شاه توصیه می کند که در زستانها با زبان (کنیزان) مباشرت کند و در تابستان یا غلامان جوان (قابوس نامه - فصل ۱۵). ۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۱۹ و سوره ۴، آیه ۴۲ و سوره ۵، آیه ۹۰. ۴- قابوس نامه، فصل ۱۱، ۱۸، ۲۷ - ۲۹، ۵۴. مؤلف احترام می کند که همه جوانان هر روز شراب می نوشند و فقط به فرزند خویش توصیه می کند که احتیاط نماید و دوسه پیاله کمتر از ظرفیت خویش بخورد.

بمجلس می آمده و صرف می شده<sup>۱</sup>. مجازات عملاً فقط در صورتی اعمال می شده که شخصی در سستی در شوارع ظاهر شود و حتی در این موارد هم غالباً ارفاق می شده.

مجازات سرقت (از کلمه عربی «سرق» بمعنی «دزدیدن» که «سارق» دزد هم از همین ریشه است) قطع دست راست است (از میج دست) (۱۶۸) ۲، و در صورت تکرار قطع پای چپ. دزدی که با سرور گرفتار شود، بنا به فقه شافعی محکوم به قطع دست چپ و مطابق فقه حنفی محکوم به زندان می شده. این مجازاتها در صورتی مجری می شده که بهای شیء مسروقه از ده درهم (طبق فقه حنفی) و با از ۳ درهم (طبق فقه شافعی) کمتر نباشد.

فقیهان میان سرقت و تصاحب غیر قانونی یا «غصب» مال غیر - اموال غیر منقول و بنده ذکور و کنیز و پول و یا اموالی که به امانت داده شده باشد - فرق می گذارند. اگر «غصب» ثابت شود، «غاصب» باید مال منسوبه را به مالک شرعی آن بازگرداند و یا بهای آن را بپردازد ولی مجازاتی در حق وی معمول نخواهد گشت.

درک این نکته آسان است که گرچه فقه اسلامی بر روی هم با شدت و تعصب از مالکیت شخصی دفاع می کند و در این مقام دقیقانه تر از آنچه در باده حقوق فردی حمایت می نماید جد و علاقه نشان می دهد، معیناً مجازاتهایی که فقه برای دزدی معین کرده از آنچه در کشورهای غربی معمول بوده ضعیف تر است، زیرا در قرون وسطی ممکن بود به خاطر یک دزدی ناچیز سارق را به دار آویزند و حتی در آغاز قرن نوزدهم در فرانسه انگلستان به خاطر سرقت قرصی نان و یا پارهای گوشت دزد را به اعمال شاقه محکوم می کردند.

قرآن در مورد پنهانی مال غیر را سرقت می داند. فقیهان (اهل سنت) از روی اصل قیاس<sup>۲</sup> این مجازات را به دزدی با شکستن قفل و راهزنی نیز بسط دادند. راهزنان (عربی «قطاع - الطريق») اگر فقط به غارت دست زده باشند، جملگی محکوم به قطع دستهای راست می شوند و چنانچه در ضمن غارت، قتل نفس هم وقوع یافته باشد راهزنان مزبور به سیاست - از طریق بریدن سر و یا به دار آویختن - محکوم می گردند. اعضای یک گروه راهزنان شریک جرم یکدیگر شمرده می شوند و همه ایشان مشتو کاً مشول جرمی هستند که یکی از افراد آن گروه مرتکب شده باشد.

فقه رده یا انحراف از دین و ارتداد را جرم مهمی می شمرد. در قرآن مجازات معینی برای رده ذکر نشده است. ولی فقیهان به اتکای احادیث چنین نتیجه گرفتند که جرم مزبور باید طبق «حقی الله» مجازات شود. بدین سبب رده نیز جزء گروه جرائمی که مشمول مجازات

۱- رجوع شود به «بیهقی» ص ۱۶۵، ۶۵۸-۶۵۹ ر. که کلاویچو، «سفر به دربار محمود». ۲- قرآن، سوره ۵، آیه ۲۸. ۳- درباره قیاس به فصل پنجم رجوع شود.

«حدود» می شود قلمداد شده.

مرتد نه تنها از عشویت جامعه اسلامی خارج می شود، بلکه همه حقوق مدنی را نیز فاقد می گردد؛ نکاح او با زوجه اش لغو می شود، غلامان و کنیزانش آزاد می گردند، و اموالش به نفع دولت (بیت المال) مصادره می گردد. اما شخص مرتد اگر گرفتار شود باید نخستموقتاً زندانی گردد. به عقیده شافعیان باید به وی سه روز مهلت داده شود تا نصیحتش کند و فرصتی برای توبه پیدا کند و از مجازات اجتناب نماید. حنفیان نصیحت را مستحب می دانند نه واجب، و مالکبان آن را زاهد و غیر ضروری می شمارند. ظاهریان از نصیحت مرتد و قبول توبه وی جداً خردداری می کرده اند و بی درنگ به اعدام محکومش می نمودند.

برخی از قیهان معتقد بودند که باید میان مرتدانی که در خانواده ای مسلمان به دنیا آمده و پرورش یافته اند و آنانی که قبلاً یهودی و نصاری بوده و اسلام آورده اند تفاوتی قائل شد. زیرا که از تعداد کسان اخیر الذکر بازگشتی بوده به دین پیشین ایشان. قیهان مذکور فقط در مورد گروه اخیر الذکر از فراق و دادن فرصت توبه و بخشایش را جایز می شمرده اند. اگر مرتد از توبه (استتابه) سر باز زند باید سیاست شدید حنفیان متقدمند که فقط مرد مرتد باید اعدام شود و زن مرتد باید در زندان بماند تا توبه کند. عقیده شیعیان نیز چنین است. شافعیان و مالکبان و ظاهریان بلا استثنا مرد و زن مرتد را به مرگ محکوم می کنند. بنده ای که مرتد شد نیز مانند ارتد حُر (آزاد) اعدام محکوم می شود.

در درجه اول مسلمانانی که دین دیگری را می پذیرفتند مرتد محسوب می گشتند. ایشان در غلبه موارد مسیحیان و زرتشتیان (ندرتاً یهودیان و مانویان) بودند که به هنگام فتح سرزمینشان از طرف لشکر اسلام، برای اجتناب از اسارت و بردگی و یا در دوران اعمال تعقیب و اذواء اسلام آورده، ولی در نهان به کیش پیشین خویش مؤمن بوده اند و باطناً فرزندان خود را هم به قوانین آن دین می پرورزدند. و اگر عمل ایشان مکشوف می گردید خردشان (یا اخلافشان) مرتد شمرده می شدند. این مسیحیان پنهانی را، که رسماً جزو مسلمانان بوده اند اگر گرفتار می شدند و رازشان مکشوف می گردید (و یا گاه خود داوطلبانه مسیحیت خویش را ابراز می داشتند تا شهید شده گناه اسلام آوردن خورد و یا اسلاف خویش را جبران کنند) اعدام می کردند. در ترکیه عثمانی عده اینان بسیار بود (غالباً همه اهل یک قریه) و همچنین در اسپانیای عربی. در حدود سالهای ۶۲-۱ تا ۷۰-۱۰ هـ در زمان شاه عباس دوم بسیاری از یهودیان اصفهان و دیگر شهرهای ایران پس از تعقیب و آزاری که علیه ایشان آغاز شد، چنین وضعی داشتند. ابن مقفع دانشمند

۹- آرائل میرزوی مورخ اوسنی درباره تعقیب و اذواء یهودیان و مصادره اموال و تبعید و شکنجه ایشان در اینکه بدین سبب به قبول اسلام مجبورشان می کردند مشروحاً سخن می گوید. وی مصادره این اموال بوده و نسبت

نامی و میهن پرست ایرانی در سال ۱۴۰ هـ. به نهمت اینکه در نهان کیش زرتشتی دارد اعلام شد. پیروان برخی از مذاهب اسلامی که به بلدینان نمیه می‌شده‌اند و از موازین اصلی شریعت بسیار دور شده بوده‌اند نیز جزء مرتدان محسوب می‌شدند. غلات شبعه که علی (ع) را خدا می‌دانستند در این شمار بودند<sup>۱</sup>. اشخاص متهم به ساحری و همچنین بی‌دینان آشکار هم طراز مرتدان بوده همان‌گونه مجازات می‌شدند.

در محضر فقه، عاصی و نافرمان ( «یاغی» و یا «مفسد» ) کسی است که بدون روی-برگرداندن از اسلام احکام شریعت را اجرا نکند، مثلاً از پرداخت مالیات و خراج امتناع ورزد یا از خط فرمان خطبه برحق و یا امیر محلی سرپیچی نماید. چنین کسان اگر به موقع توبه نکنند مستحق سیاست اعدامند و اموالشان مصادرمی‌شود، به عبارت دیگر همان مجازات مرتدان در حق ایشان مجری می‌گردد، مهیذا تدفین آنان مطابق رسوم مسلمانان به عمل می‌آید و حال آنکه مرتدان از این حق محروم هستند. ضمناً باید گفته شود که ابوحنیفه معتقد بوده که عاصیان (یا «باغیان») علیه قنوت خلیفه را می‌توان مرتد از اسلام شمرد و از حق تدفین مطابق مراسم مسلمانان محرومشان کرد.

اگر بلدینی و نافرمانی علیه دولت اسلامی نواحی چند را فرا گیرد باید به آنجا لشکر-کشی شود. چنانچه عاصیان (یا «باغیان») آشکارا مرتد و یا بددین باشند باید با ایشان همچون کفار جنگ شود، یعنی می‌توان ایشان را کشت و به سیاست اعدام رسانید و زنان و کودکانشان را به بندگی در آورد و سرزمینشان را ویران کرد و اموالشان را جزء غنائم جنگی شمرد. ولی اگر عاصیان آشکارا از اسلام روی برنگردانده باشند فقط در کارزار می‌توانشان کشت و یا به حکم قضا سیاستشان کرد، ولی بدون محاکمه قتلشان جایز نیست و خورد ایشان و یا زنان و کودکانشان را به بندگی نمی‌توان در آورد و سرزمینشان را هم نمی‌توان ویران کرد. اموال ساکنان ناحیه عاصی را نمی‌توان جزء غنیمت جنگی شمرد و میان لشکریان تقسیم کرد. عاصیان مقتول در جنگ و یا به سیاست رسیده، باید طبق تشریفات اسلامی به خاک سپرده شوند. این عقیده شافعیان و مالکیان است. ولی حنفیان معتقدند که هر عصیانی علیه سلطان و یا امیر مسلمان را که طبق شریعت عمل و حکومت کند (اگر «ظالم» نباشد و قوانین شریعت را انکار ننماید) می‌توان ارتداد محسوب داشت، و از اینجا چنین استنتاج می‌شود که حرب با اینگونه عاصیان به منزله جنگ با «کفار» است، یعنی با کشتارهای دسته‌جمعی و برده کردن زنان و کودکان و غارت کامل ناحیه مسکونی عاصیان

→

به یهودیان مزبور حسن نظر عثمان می‌دهد. رجوع شود به: M. Brosset. "Collection d'historiens Armeniens" vol. I. SPB 1873 فصل ۲۴، ص ۴۸۹ - ۴۹۶. ۱- رجوع شود به فصل ۱۰.



و غیره توأم خواهد بود.

درک این نکته - که در این مورد نظر فقیهان (و به ویژه حنفیان) انعکاسی از منافع طبقه حاکمه جامعه فئودالی بوده - آسان است. به اتکای این نظرها می توانستند همه شورشهای روستاییان و پیشه‌وران و بدویان را، که بر اثر بهره‌کشی فئودالی و یا فشار مقامات دولتی وقوع می‌یافته «عصیان» و یا حتی «ارتداد» اعلام کنند، بخصوص که شورشهای خلاق در کشورهای اسلامی - مانند عصیانهای ضد فئودالی ممالک غربی در قرون وسطی - غالباً (ولی نه همیشه) در تحت لفاقة عقیدتی انشعاب دینی و مذهبی صورت می‌گرفته<sup>۱</sup>. در ایران، از قرن هشتم تا پانزدهم میلادی (قرن اول تا نهم هجری) قیامهای روستاییان معمولاً یا جنبه خرم‌دینی داشته<sup>۲</sup> و یا رنگ خارجی و یا شیعی میانه‌رو و یا شکل اسماعیلی - و پیشه‌وران قرمطی به‌خود می‌گرفته<sup>۳</sup>. اگر چنانچه اهل ذمه يك ناحیه تماماً علیه دولت اسلامی علم قیام بر می‌افراشتند (مثلاً قیام ارمینان و گرجیان مسیحی) به خلافت در قرنهای هشتم و نهم میلادی و قیام قبطیان مصر در زمان خلیفه مأمون و غیره چنین بوده) لشکریانی که علیه ایشان اعزام می‌شدند می‌بایست آنان را همچون «کفار» و یا مرتدان بشمارند.

گفتن سخنان کفرآمیز و ناسزا به پیامبران نیز مجازاتش همانند مجازات ارتداد بوده، با این تفاوت که در این مورد نصیحت بزهکار را جایز نمی‌دانسته‌اند، زیرا جرمی غیر قابل عفو بوده. گذشته از این در این مورد نه تنها مسلمانان بلکه «کفار» اهل ذمه و بت‌پرستان نیز مستحق مجازات شمرده می‌شدند. عملاً کفر و ناسزاگویی به محمد پیامبر (ص) مجازاتش مرگ بوده<sup>۴</sup>. ولی دشنام به دیگر پیامبران عادتاً موجب زندانی شدن مجرم می‌گشته<sup>۵</sup>.

۳ - تعزیر در مورد جرائمی که مستحق قصاص یا دیه، یا حدود نباشد اعمال می‌شود. مثلاً در مورد تصاحب مسکن غیر و فرار از کارزار و بهتان به دروغ<sup>۶</sup> و شهادت دروغ در محضر قاضی و برهم زدن نظم اجتماعی. بنا به تمییر فقیهان هدف تعزیر اصلاح مقصران است. بدین -

۱- رجوع شود به: «حکک روستاییان در آلمان». ۲- خرم‌دینان ایشامی از زرتشتیگری بوده در ایران در آسیای میانه (از قرن هشتم تا دهم میلادی - دوم تا چهارم هجری). خرم‌دینان دیال‌کنندگان مزدکیان قرتهای پنجم و ششم میلادی و طالب مساوات اجتماعی و دادن زمین به جماعات آزاد روستائی بوده‌اند. ۳- درباره قریطیان به فصل یازدهم رجوع شود. ۴- مهینا مقصر می‌توانست به قاضی اظهار کند که به هنگام گفتن سخنان کفرآمیز عقلت به جا بوده. در این صورت از مجازات معاف می‌شود. به طوری که از سرگشت شهدای مسیحی که به پیامبر محمد (ص) دشنام داده بودند برمی‌آید ایشان به زعم خویش به این عمل عبادت می‌ورزیدند تا هورت شهادت و مقام مقسمان و اولیاء الله را احراز کنند و معمولاً قضات مسلمان راه گریز پیش گرفته را پیش‌های ایشان می‌نهادند ولی مسیحیان مزبور از آن استفاده نمی‌کردند تا به هدف خویش نایل آیند. ۵- گاه یهودیان به جرم توهین به عیسی و مادر او مریم به این مجازات محکوم می‌شدند. در این مورد گواهی دولتمردان ضرورت داشته. ۶- در صورتی که اتهام کذب بوده و یا ثابت نشود و در مورد زنا باشد. زیرا در این صورت مشمول قذف است و حد دارد.

سبب دد این گونه مورد و دعاوی قاضی از مقدورات وسیعی بهره‌ور و مخیر بوده که در مورد هر مقصر بخصوص حکمی جداگانه کند و مجازاتی علیحده تعیین نماید. این مجازات ممکن بود نصیحت و یا توبیخ و یاسیلی و یا جریمه و یا چوب زدن و یا تازیانه (بیش از ۳۹ ضربه جایز نبوده) و یا تبعید و یا زندان باشد (به عقیده حنفیان و شافعیان مدت زندان بیش از شش ماه نمی‌توانست باشد). قاضی مختار بود که روی مقصر را سیاه کند و یا ریشش را بتراند و به این حال در شهر بگرداند و یا وارونه بر خر سوارش کند. مجازات تعزیر بنا به بل مدعی ممکن بود بی تأخیر مجری گردد.

حقوق شریعت، در مورد خانواده و نکاح، برخی از بقایای زندگی پدرشاهی و عشیرتی زمان جاهلیت اعراب را حفظ کرده. یکی از این بقایا آن است که داماد (یا اولیاء و قیم وی) باید هنگام عقد مزاجت مهری به عروس بپردازد. میزان مهر ممکن است به تراضی طرفین معین شود و در این صورت «مهر مسمی» نامیده می‌شود. و یا برابر مهری باشد که دیگر دختران و زنان شوهر کرده خانواده عروس دریافت داشته‌اند و در این صورت «مهر المثل» خوانده می‌شود. میزان مهر بر حسب مقدورات مالی داماد و خانواده‌اش بسیار تغییر پذیر است. ولی علی‌الرسم مهر دختر باید بیش از مهر زنی باشد که یک یا چند بار شوهر کرده. مهر ملك عروس است نه خانواده او (برخلاف رسم اعراب جاهلیت که مهر عروس به عشیره او پرداخت می‌شده تاجران فندان دختر عشیره شود).

نکاح مشروع آن است که طرفین مسلمان باشند. فقط به موجب فقه حنفی شوهر می‌تواند زنی یهودیه و یا مسیحیه را به عقد شرعی خود در آورد (ولسی نه زدنستی و بت پرست را) بدون آنکه زوجه از دین خود خارج شود. دیگر مذاهب و از آن جمله شافعیان این گونه نکاح را جایز نمی‌دانند. اما زن مسلمه به عقیده فقیهان همه مذاهب حق ندارد به نکاح اهل ذمه - و به طریق اولی بت پرست - در آید.

نکاح تا درجه سوم قرابت (نسبت) ممنوع است. باخویشاوندان دایه (مادر شیری) هم تا درجه دوم نمی‌توان مزاجت کرد. دو برادر نمی‌توانند با دو خواهر تنی عقد مزاجت ببندند. مرد واحد نمی‌تواند - در آن واحد - با دو خواهر مزاجت کند. مرد نمی‌تواند زنی را که قبلاً با مادر، یا دختر، یا خواهر آن زن مزاجت یا مباشرت کرده به زنی یا کیزی (اگر بنده

۱- حقوق شیعه نکاح شرعی مسلمان را با زن مسیحیه یا یهودیه جایز نمی‌شمارد، ولی مزاجت موقت با صیغه منطلقه را با ایشان اجازه می‌دهد. درباره صیغه منطلقه شیعان به فصل دهم رجوع شود. ۲- گمان می‌رود متسود مؤلف نکاح «مناطق» میان دو برادر و دو خواهر باشد، یعنی کسی خواهر شخصی دیگر را بگیرد، به این شرط که خواهر خود را به او دهد به نحوی که مهر دو خواهر از میان برود. و چون مهر حق زوجه است و دیگری حق تصرف در آن ندارد چنین نکاح متقابل باطل است. والا نکاح دو برادری، با دو خواهر تنی دیگرمانی ندارد. این توضیح از دوست و فاضل گرامی آقای محمدتقی دانش‌پزوه است. - م.

باشد) اختیار کند. و پس علیهذا. بر روی هم موارد ممنوعیت باهممخزون و همشیربیار است و فقیهان موارد مذکوره را با دقت خاص پیش بینی کرده‌اند.

به عقیده پیروان همه مذاهب مرد حصر نمی‌تواند در آن واحد بیش از چهار زن عقدی داشته باشد<sup>۱</sup> ولی پس از طلاق دادن یکی از آن چهار می‌تواند زن تازه‌ای اختیار کند. زن پس از مرگ شوهر و یا اخذ طلاق از وی می‌تواند باری دیگر شوهر کند و در این مورد شمار مزاجتهای متواتر بعدی زن نامحدود است.

نقه از لحاظ نظری نکاح اجباری را جایز نمی‌داند. پسر و دختر جوان باید موافقت خویش را با مزاجت ابراز دارند. ولی دختر نابالغ ممکن است بدون موافقت وی از طرف پدر، جد، یا ولی دختر - در صورتی که از خویشاوندان نزدیک مشارالیه باشد - به شوهر داده شود<sup>۲</sup>. عملاً نیز چنین بوده، زیرا عادتاً دختر را در سن ۱۳ - ۱۵ سالگی و گاه حتی در ۹ سالگی به شوهر می‌دادند. اغلب عقد ازدواج بر اثر توافق میان والدین داماد و عروس صورت می‌گرفته، و عروس و داماد علی‌الرسم یک دیگر را در روز عقد می‌دیدند. این هم باید گفته شود که در نتیجه آسانی طلاق، این گونه مزاجتها ندرتاً به فاجعه‌های خانوادگی می‌انجامیده. بنا به عقیده همه مذاهب، دختر بالغ و زن بیوه و یا مطلقه هنگامی که مجدداً مزاجت کند - باید با وضوح رضا دهند و هیچ‌یک از خویشاوندان نمی‌تواند آنان را برخلاف میلشان وادار و مجبور به مزاجت با کسی کنند.

صاحب‌کنیز مجاز است با وی مباشرت کند، ولی نکاح شرعی با کنیز مجاز نیست. صاحب‌کنیز می‌تواند وی را زن عقدی خویش سازد ولی باید قبلاً آزادش کند. فقیهان عقد نکاح را حتی‌المقتدر میان کسانی که از لحاظ سن و وضع اجتماعی و استطاعت مالی متناسب باشند توصیه می‌کنند (گرچه حتمی نمی‌دانند). نکاح شرعی با زنانی که قبلاً به خاطر زنا محکوم شده باشند اجازه داده نمی‌شود.

نکاح شرعی در همه موارد مستلزم قبالة نکاح کتبی طبق نمونه معینی است که در طی آن زن و شوهر آینده (یا قییمها) موافقت خویش را ابراز داشته باشند. پیمان مزاجت باید در حضور گواهان و غالباً و حتی‌المقتدر در محضر قاضی و امام مسجد نزدیک منعقد شود و امام در این موقع سوره‌ای از قرآن و دعایی قرائت می‌کند. نکاح ممکن است در خانه و یا در مسجد انعقاد یابد. تشریفات بعدی عروسی و ضیافت طبق رسوم محلی سرزمینهای مختلف اسلامی به عمل می‌آید نه نقه اسلامی.

۱- ولی می‌توان شماری نامحدود کنیز داشت و با آنان مباشرت کرد. ۲- اگر این شرط موجود باشد موافقت مریح دختر ضرورت دارد.

شریعت زن را مکلف ساخته که از شوهر اطاعت کند. ولی قدرت شوی فقط به شخص زن بسط می‌یابد نه به اموال او. حقوق اسلامی، برعکس قوانین خودآلی و بورژوازی اروپایی- که شوهر اختیار مال و جهیزیه زن را دارد- به شدت اصل تجزیه اموال زن و شوهر را مجری و مرعی می‌دارد. شوهر حق ندارد اختیار اداره اموال منقول و غیر منقول زوجه خویش را داشته باشد. همه مخارج نگهداری خانواده و مسکن و تربیت اطفال فقط به عهد شوهر است.

اگر در خانه شوهر دو، سه و یا چهار زن (عقدی) باشند وی موظف است برای هر يك از ایشان منزل مخصوص و خدام ویژه (اقلا يك كنيز یا خدمتگار مزدی برای هر يك) تعیین کند و بر روی هم از لحاظ زندگی شرایطی فراهم آورد که بدتر از وضع سابق وی در خانه پدرش نباشد (از حیث خوراك و لباس و مسکن و غیره). زن می‌تواند به وسیله وکیل خویش قراردادهای تجاری و اجاری و غیره در مورد اموال خویش منعقد سازد. زن حق دارد شوهر خود را وکیل خویش سازد. شوهر باید در بذل توجه به همه زنان خود مساوات را مراعات کند.

چنانکه پیش‌گفتیم در چنین شرایطی تعدد زوجات فقط در دسترس بزرگان و ثروتمندان است. و بدین سبب اکثریت مسلمانان (روستایان و زحمتکشان به‌طور کلی) به داشتن يك زن اکتفا می‌کنند. و همچنین انزوای زنان که فقه دستور می‌دهد و تقسیم خانه به بیرونی و یسا بخش مردانه (که برای مهمانان است) و بخش زنان [یسا اندرون] (که فقط زنان بدان راه دارند و از مردان هم تنها شوهر و پسران و خویشاوندان نزدیک اذن دخول بدان دارند) عملاً برای توده روستایان و بیوایان شهری وجود نداشته. و حجاب یاروی پوشاندن زن به هنگام خروج از خانه نیز فقط در شهرها مراعات می‌شده و در میان بزرگان و اهل روستا و صحرائشینان این رسم مشاهده نمی‌شده و متداول نبوده.

بر روی هم طلاق برای مسلمانان آسان است [۱۹۹]. شوهر می‌تواند در هر زمان حتی بدون آنکه گناهی از همسروی سرزده باشد، زن را طلاق گوید و در این صورت مهر وی را، چنانکه پرداخت نشده باشد بپردازد و اگر بخشی از آن تأدیه شده باشد باقی مبلغ را کارسازی کند. اینچنین متارکهای «طلاق» نامیده می‌شود. برای اینکه کلمات طلاق اعتبار شرعی داشته باشد شوهر باید سه بار آنرا به زبان آورد. در زندگی غالباً پیش می‌آید که شوهری عصبانی شده زن را طلاق می‌دهد و بعد پشیمان می‌شود، در این مورد فقه اجازه می‌دهد که زوجین مجدداً زندگی زناشویی را از سر بگیرند اما به شرطی که زن قبلاً به زوجیت شخص دیگری درآید و آن شخص زن پس طلاقش

۱- مثلاً طبق قانون ناپلئون، زن حق ندارد بدون اجازه شوهر چیزی خود را مصرف کند و برعکس شوهر می‌تواند چیزی زوجه خود را به هر گونه که بخواهد خرج کند.

گوید. عملاً با کسی فراد می‌گذارند (غالباً بایکی از خویشاوندان دور و یا دوست شوهر) که وی وظیفه شوهری انتقالی را به عهده گیرد (در بیشتر موارد در مقابل پاداشی) و یک روز پس از عقد نکاح ساختگی زن را طلاق گوید. این شوهر دوران انتقال را «محلل» می‌نامند.

زن در صورتی که شوهر وظایف خویش را نسبت به وی انجام نهد (وظایفی که پیشتر ذکر کردیم) و یا با وی مباشرت نکند و باخانه را ترک گفته باشد می‌تواند به محضر قضا شکایت کرده طلاق گیرد. این گونه طلاق را «فسخ» گویند و از لحاظ عواقب با «طلاق» عادی فرقی ندارد.

زن می‌تواند با موافقت و رضای شوهر و با دادن «عوض» فقدان خویش به وی طلاق گیرد. میزان این «عوض» را قاضی معین می‌کند. این گونه طلاق را «خلع» می‌نامند و پس از خلع عقد نکاح میان زن و شوهر قابل تجدید نیست.

چنانچه شوهر به حیانت و بیوفایی زن اطمینان داشته باشد ولی نتواند در محضر قاضی ثابت کند (زیرا برای اثبات این مدعی گواهی چهار شاهد ضرورت دارد) می‌تواند در برابر محکمه سوگند یاد کرده زن را لعن کند. زن هم می‌تواند به نوبت خویش سوگند یاد کند که گناهکار نیست و مرد را لعن کند. پس از این مراسم دیگر زن را نمی‌توان به زنا متهم کرد و شوهر هم از اتهام قذف و بهتان مبرا خواهد بود. ولی نکاح میان ایشان فسخ می‌شود و دیگر قابل تجدید نخواهد بود. کلمات ویژه این طلاق یا لعن را «لعان» می‌نامند. اگر در این مورد زن آبهتن باشد و «لعان» را شوهر پیش از وضع حمل گفته باشد، دیگر پدر نوزاد شمرده نخواهد شد.

زن بیوه و یا مطلقه نمی‌تواند قبل از انقضای مدت انتظار که «عده» نامیده می‌شود مجدداً زوجه مردی دیگر شود. «عده» زن بیوه چهارماه و ده روز و «عده» زن مطلقه سه قاعدگی یا «قرء» است (قرء: فاصله بین دو حیض). هدف «عده» این است که معلوم شود آیا زن از شوی پیشین باردار است یا نه تا پدر نوزاد آینده معلوم شود. اگر بارداری زن معلوم گردد نمی‌تواند مجدداً شوهر کند، مگر اینکه ۴۰ روز از تاریخ وضع حمل بگذرد.

در میان غریبان نظر يك جانیهای درباره وضع زنان در کشورهای اسلامی وجود دارد. زن، در کشورهای اسلامی مشرق زمین بر روی هم با مرد برابر نبوده و مطیع وی (پدر یا شوهر) بوده. ولی از یاد نباید برد که در ممالک مسیحی غرب که زن منزوی نبوده و تعدد زوجات وجود نداشته نیز وضع زن چنین بوده. در عوض در سرزمینهای اسلامی دفاع از حقوق ملکی و زندگی زوجه به حدی بوده که هرگز در ممالک غرب معمول و متداول نبوده است. در ممالک غرب پدر حق داشت به میل و نظر خویش پسر را زن دهد و یا دختر را به خانه شوهر فرستد و اراده و خواست ایشان را به حساب نیاورد و این حق همیشه (حتی در قرن نوزدهم) غیرمحمود و تزلزل

ناپذیر شمرده می‌شده. در کشورهای غربی نیز مانند روسیه طلاق از لحاظ قانون کلیسایی و مدنی نیز حتی در آغاز قرن نوزدهم بسیار دشوار و درخوبی موارد محال بوده است. ولی بر عکس طبق فقه اسلامی فسخ بک نکاح و مزاجت ناموفق همیشه میسر و مقدور است.

طبق موازین فقهی کودکانی که در مدت نکاح شرعی زاده شده باشند مشروع شمرده می‌شوند. اطفال کنیزی که از صاحب وی باشند بشرطی که وی ایشان را از خویشتن بشناسد مشروع محسوب می‌شوند<sup>۱</sup>. و ضمناً باید گفت که در این صورت تفاوتی میان اطفال زن آزاد و کنیز نخواهد بود. و هم اینان و هم آنان به یک درجه مشروع و آزاد و مساوی الحقوق شناخته می‌شوند. گاه فرزندان خلفا و سلاطین که از کنیزان زاده شده بودند وارث دبیهم فرمانفرمایی گردیدمانند.

اطفال «زنا» یعنی کودکانی که بر اثر مباشرت نامشروع به دنیا آمده و یا اطفالی که از نکاح مشروع بوجود آمده ولی شوهر به یاری کلمات «لعان» ایشان را به فرزندی نشناخته باشد، غیر مشروع یا حرامزاده (فارسی - عربی) شمرده می‌شوند.

«نفقه» نگهداری و «حضانت» تربیت کودکان به عهده پدر است، گرچه دخترکان تا زمان شوهر کردن و پسرکان، تا هنگام ختنه، تحت نظارت مادر داندرون یا بخش زنان خانه باقی می‌مانند. و در صورت طلاق والدین، کودکان صغیر (پسرکان تا هفت سالگی و دخترکان تا هنگام بلوغ (جنسی)) نزد مادر می‌مانند. و زنان پس، به موجب فقه حنفی باید به نزد پدر باز گردند (اگر پدر به رضای خود یا مانندن ایشان نزد مادر موافقت نکرده باشد) و طبق فقه شافعی اطفالی که به سن بلوغ رسیده باشند خود می‌توانند تصمیم بگیرند و زندگی با پدر یا مادر را برگزینند. در هر دو مورد والد یا والدتهای که از فرزندان جدا مانده حق دیدار ایشان را دارد.

اگر پدر زنده نباشد ولی جای او را می‌گیرد که از میان یکی از خویشاوندان وی (پدر) و یا به حکم قاضی و یا بنا به وصیت پسند انتخاب شده باشد. زنان و اشخاص بی صلاحیت قانونی که شایسته اعمال حق نباشند (بندگان و نابالغان و مجنونان) و همچنین «کفار» و یا حتی مسلمانانی که مشهور به نساد اخلاق باشند، نمی‌توانند به ولایت انتخاب شوند. و لاء تا کمال سنی اطفال - یعنی تا بلوغ جنسی - باقی خواهد بود و بهر تقدیر نباید بیش از ۱۵ سالگی دوام یابد، اولیاء باید در تحت نظر قاضی قرار داشته باشند.

در نتیجه تعدد زوجات و مشروع بودن مباشرت با کنیزان<sup>۲</sup> و پیچیده بودن مناسبات

۱- حنفیان معتقدند که در این مورد شناسایی فرزند از طرف پدر ضروری است، ولی شافعیان عقیده دارند که پدر فقط در صورتی که بخواهد فرزندی را منکر خود باید انکار خویش را اظهار دارد و اگر انکار صورت نگیرد فرزند کنیز از آن صاحب وی شناخته می‌شود. ۲- زیرا که تنها اطفال زن مقدس بلکه کودکان کنیز نیز ارث می‌برند.

خانوادگی و وقوع طلاقها و نکاحهای متواتر و دشواری تطبیق احکام پراکنده قرآن در این موضوع، حق ارث در قه بسیار پیچ در پیچ و درهم است.<sup>۱</sup> اگر از احکام مزبور متابعت شود ممکن است مبلغ سهمهایی که به وراثت گوناگون شرعی تعلق می گیرد از صددرصد میراث بیشتر گردد. برای تعیین حقوق وراثت و میزان سهم ایشان لازم می شود به محاسبات پیچ در پیچی به منظور تعیین مراتب وراثت توسل جویند. ما فقط به مواردی که در وراثت پیش می آید اشاره کرده می‌کنیم.

وصیت نامه باید دست کم در حضور دو شاهد تنظیم گردد.<sup>۲</sup> موصی باید وصی را معین کند. موصی می تواند مصرف ثلث اموال خویش را بعمل خود معین کند. مثلاً مبلغی یا زمینی یا شیی را در وصیت نامه به شخصی که مایل باشد بدهد و یا بخشی از اموال خویش را «وقف» کند و یا عده‌ای از بندگان خود را آزاد سازد. در عمل اخیر خداپسندانه شمرده می شود و «بهد خاطر نجات و رستگاری روح» در وصیت نامه گنجانده می شود. اما دو ثلث دیگر اموال بیاید میان خویشاوندانی که شرعاً در هر مورد به مخصوص وراثت موصی هستند تقسیم گردد. شخصی که بخشی از میراث را به موجب وصیت نامه دریافت می دارد «موصی له» خوانده می شود و ارث برنده شرعی را «وارث» می نامند (که جمع عربی آن «ورثه» [یا: وراثت] است) خویشاوندان نزدیکی که حقوقشان در قرآن پیش بینی شده (پدر یا جد پدری، پسر یا نوه، دختر، برادر، خواهر، زوجه، مادر) «اهل الفرض» (یا «اصحاب الفرائض» یعنی «اعضای خانواده» که به حکم شرع ارث می برند) خوانده می شوند. هر یک از «اهل الفرض» سهمی را که در قرآن برای وی مذکور است دریافت می دارد. بدین قرار زن پس از وفات شوهر<sup>۳</sup> میراث را در صورتی که اولاد نداشته باشد، دریافت می‌دارد و اگر صاحب فرزند باشد<sup>۴</sup> را و مادر بر حسب مراتب پیش گفته  $\frac{1}{4}$  و  $\frac{1}{8}$  میراث. پسران دو برابر دختران ارث می‌برند. اگر متوفی چند زن داشته همه ایشان جمعاً فقط سهمی را که به یک زوجه می‌رسیده می‌برند. اگر «اهل الفرض» وجود نداشته باشند ارث به دیگر خویشاوندان نسبی (همخون) متوفی می‌رسد.

این خویشاوندان متوفی از طرف شوهر (اعم از مرد و زن «عصبه» نامیده می‌شوند. «عصبه» بر دو قسم است: یکی «عصبه بنفسه» - یعنی «وارثان به خودی خود» یعنی مردانی که در نتیجه خویشاوندی «همخونی» با شوهر ارث می‌برند. و دیگر «عصبه بغیره» یعنی «وارث بعواسطه» (دیگری) «یا زنان خویشاوند از جانب مرد (خواهران، نوادگان زن، و غیره). عصبه

۱- قرآن، سوره ۱۴ آیه ۱۸، ۱۹، ۱۲ - ۱۱۶، ۱۱۷، ۲ - قرآن، سوره ۱۲، آیه ۱۷۶ - ۱۷۷ و سوره ۵، آیه ۱۰۵.

مع غیره - یا «ورثه» که با دیگران ارث می‌برند یعنی زنان ارث برنده در صورتی که زنان ارث برنده از گروه دیگر هم وجود داشته باشند. مثلاً خواهران همخون (تنی)، با مادریکجا ارث می‌برند. اگر خویشاوندان گروه «اهل‌الفرض» و «عصبه» وجود نداشته باشند، در این مورد خویشاوندان از طرف زن در بردن ارث مجاز هستند و ذوالارحام (از کلمه «رحم» که جمع آن «ارحام» است - خویشاوندی از طرف زن) نامیده می‌شوند. مثلاً خواهران و فرزندان و نوه‌های دختر و خال و خاله از طرف مادر و غیره که از شکم یک مادر باشند.

قوانین شیعه در مورد ارث با قوانین مذاهب سنی تفاوت بسیار دارد.

در باره حقوق مالکیت اسلامی بر زمین و گروه‌های مالکیت ارضی مختصراً در بالا

(فصل ششم) سخن رفت .

در اینجا به مقررات فقه در باره تعهدات و پیمانها اشاره می‌شود . در این مورد طبقه -

بندی و اساس واحدی وجود ندارد . چندی پیش شفیق دانشمند عرب مصری کوششی کرد تا مقررات حقوق حنفی را در مورد تعهدات منظم کرده استتاجی از آن به عمل آورد<sup>۱</sup>.

نخست باید تعهدات و الزاماتی را که از ضرورت جبران «مضره» ( از «ضر» - به معنی

«زیان رسانیدن») ناشی می‌شود یاد کرد، مثلاً الزام کسی که ملک غیر را برخلاف قانون غصب

کرده و غاصب محسوب می‌گردد<sup>۲</sup> و باید ملک را به صاحب قانونی آن باز پس دهد. در این

مورد سخن از جبران زیان رفته، نه مجازات مقصر، و مجازات چنین مقصری در فقه پیشینی

نشده است [۱۷۵] .

فقه تعهد ناشی از «نذر» رانیز می‌شناسد، مثلاً نذر زیارت مکه یا پرداخت «کفاره»

(باز خرید) گناه یا جرمی که شخص مرتکب شده . «کفاره» ممکن است «دوزه» یا

آزاد ساختن بنده مسلمان و سیر کردن و پوشاندن چند تن فقیر ( علی‌الرسم ده تن ) باشد.

اجرای انواع «نذر» و بیشتر ( ولی نه همیشه ) نذرهایی که جنبه دینی دارد، حتمی

است.

تعهدات از پیمان یا «عقد» ( جمع آن «عقود» است . معنی لغوی این کلمه «پای بند

کردن» مربوط ساختن - از کلمه «عقد» - به معنی «پای بند کردن» مربوط ساختن ) منعقد

بیان دو طرف نیز ناشی می‌شود که یک طرف پیشنهاد و تکلیف می‌کند : «ایجاب» : و طرف

دیگر می‌پذیرد : «قبول» . «عقد» یا پیمان در صورت وجود سه شرط یا سه «رکن» قانونی

شمرده می‌شود ( «رکن» که جمع آن «ارکان» است به معنی «شوتها» : «پایه‌ها» ) - وجود دو

۱- Sh. Shafiq. "Essai d'une théorie générale de l'obligation en

droit musulman.» Cairo. 1938. ۲- به مطالب پیشین دربارهٔ نصب رجوع شود.



طرف پیمان یا «متعاقدین»، رضای از روی میل که «اختیار» نامیده می‌شود و موضوع مناسبی برای بستن پیمان که «معقودعلیه» خوانده می‌گردد. طرفین متعاقدین باید صلاحیت قانونی داشته و حق استفاده آزاد از اموال خویش یا «مطلق التصرف» را دارا باشند.

شریعت اسلامی عقود (پیمانهای) را که شامل شرایط مخالف شرع و یا اخلاق باشد غیر قانونی می‌شمارد. اصولاً «فقه» اسلامی معتقد است عقودی که هدفشان سوداقتصادی باشد باید تابع مفهوم در آمد «حلال» که از «کار شرافتمندانه» به دست آید باشند. و بدین سبب فقهایان تمهیدات مربوط به «ربا» را غیر مشروع می‌دانند. رباخواری همچون رشوه خواری - که در قرآن محکوم شده - شمرده می‌شود و نه تنها به شکل وام دادن با ربح ممنوع است بلکه به صورت عقودی که امکان کسب ربا در آن پیش‌بینی شده باشد نیز منع شده است. عقودی که به احتکار و فریب و «غور» (از «غر» به معنی فریب دادن، به طمع افکندن، گول زدن) مربوط شود نیز ممنوع است. ولی عمل منع «ربا» و «غور» را به یاری «حیله» های شرعی نادیده می‌گیرند.

ضمیمه عقد ویمانی را از انظر نگاه تباری همه مسلمانان که خود موضوعی ساختگی است نعواضی [۱۷۱]، تلقی می‌کند و بالتیجه در هر عقد و پیمانی طرفین متساوی الحقوق شناخته می‌شوند. گذشت این نکته ضرورت ندارد که در واقع و نفس الامر و در شرایط جامعه طبقاتی فتوالتی این مساوات ساختگی در بسیاری از موارد فقط پرده استاری بوده بعروی پیمان و عقد نامساوی - پیمانی که يك طرف را تابع و مطیع طرف دیگر می‌ساخته. از آن جمله است پیمان کشت یا (عقد الزرع) درباره «مزارعة» [۱۷۲] زمین یا اجاره آن توسط روستایی از فتودال زمین دار. در این مورد اجاره ماهیه متصرفه روستایی را تابع مالك فتودال می‌ساخته و مال الاجاره که بصورت سهمی پرداخته می‌شده، جز بهره فتودالی چیز دیگری نبوده. قرارداد نکاح یا «عقد الزواج» نیز عقد (پیمان) شمرده می‌شده و نتیجه آن نابعیت زن از شوهر بوده.

معامله تجاری که به وسیله پیمانی صورت گرفته باشد یعنی «عقد البیع» در فقه اسلامی گونه‌های از مبادله شمرده می‌شود. معنی ویژه کلمه «بیع» «خرید و فروش» است ولی معنی کلی تر و بسط تر آن «دادن شیء» است از يك طرف بملکیت طرف دیگر. و طرف دیگر ددازای آن بطرف اولی بر سبیل و صورت مبادله «عوض» یا معادلی می‌دهد. این معادل ممکن است پول یا اثباتی باشد. مفهوم «مبادله» معاملات گوناگونی را در بر می‌گیرد؛ مثلاً مبادله شیئی با معادل نقدی - یا «عقد البیع» (بمعنی ویژه خرید و فروش) و یا مبادله کالایی (باشیئی) با کالای دیگر یا «عقد المقایضه» (از «قاض» بمعنی «تعویض، مبادله»)، عوض کردن و خرید کردن پول یا

«عقدالصرف» (که «صراف» نیز از این کلمه است)، معامله، مصالحه یا «عقدالصالح» و غیره. در قه مفضلا از پیمان «دهن» در تأمین پرداخت قرض و وکالت نامه در سپردن امر فلان معامله بازرگانی دیا استقراضی و غیره از طرف عموم کل بهوکیل و همچنین از پیمان مربوط به شرکتها (شرکه) نیز سخن رفته است. چنین شرکتی، به منظور عملیات تجاری و یا دیگر معاملات اقتصادی میان شریکان منعقد می گردد و هر شریک سهم معینی بصورت پول یا جواهر و اشیای بهادار و یا کالا می پردازد. بر حسب هدف شرکتها و شرایط عقودی که میان اعضای آنها منعقد شده گروههای متفاوت شرکتها وجود دارد.

در قرون وسطی شرکتهای تجاری در کشورهای خاور نزدیک و میانه فراوان بوده اند. برخی از این شرکتها نیرومند و سرمایه هنگفتی را در یکجا گرد آورده و بازرگانی کاروانی را در کشورهای مزبور در دست داشتند. این شرکتها در بسیاری از شهرها از خود کاروانسراها داشتند که در همین حال مهمانسرایایی برای تجار مسافر و بارانداز و انبار کالا و مرکز عقد معاملات بزرگ تجاری به واسطه دلالتان شمرده می شده. شرکتها کاروانهای عظیم به راه می انداختند مرکب از صدها و هزاران شتر و اسبان سواری و باری و اشخاص، که در میان ایشان گذشته از بازرگانان علمای غلامان بنده و خدمتگزاران و راهنمایان و افراد مسلح - برای حفاظت کاروان در صورت حمله راهزنان - دیده می شدند. در برابر معاملات کلان چک داده می شده (کلمه «چک» ریشه فارسی دارد) و طرف معامله می توانست نه تنها در محل وقوع عقد بیع، بلکه در شهرهای دیگر هم تمام مبلغ آن را دریافت کند. نفوذ و اعتبار برخی از شرکتهای تجاری در قرون وسطی به حدی زیاد بوده که به گفته ابوشجاع پروذراوی مورخ عرب (قرن پنجم هجری) چکهایی که از طرف شرکتهای مزبور در مغرب داده شده بوده در سرزمینهای شرقی خلافت پرداخته می شده و این عمل سر بعتراز وصول خراج به خزانه دولت صورت می گرفته. هنگامی که سلطان ملک شاه سلجوقی در ۱۰۸۹ م (۱۰۸۲ هـ) بالشکریان خویش از آمودریا (جیحون) عبور می کرده فرمود تا برای صاحبان کشتیها به عهده صرافان انطاکیه بر رود اورونتس (نهر العاصی) در سوریه، چک صادر شود.

قه، گذشته از شرکتهای مربوطه که شریکان می بایستی سهم خود را به پول یا کالا کرم سازی دارند، تأسیس شرکتهایی را بدون پرداخت این سهام، مثلا شرکت کمانی را که وجه نقد نداشته ولی صاحب اعتبار بودند، برای عملیات بازرگانی مشترک که «شرکت الرجوه» نامیده می شده جایز می شمرده، و همچنین تشکیل صنوف پیشموران را که به «شرکت الصنایع» موسوم بودند مجاز می دانسته. باری دیگر از وضع حقوقی «اهل ذمه»<sup>۲</sup> در قلمرو دولت اسلامی، یعنی اتباع غیر مسلمان

۱- در ماه مارس سال ۹۲۷ م در کاروانی که از خوارزم به کشور بلناران ولگا به راه افتاده بود و این فلان سفیر خلیفه مقتدر نیز با آن بوده سه هزار اسب و هتر باری و ۵۰۰۰ نفر کاروانیان وجود داشته.

۲- در باره ایشان رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

آن دولت سخن می‌گویم. چنانکه پیش‌گفتیم از لحاظ نظری فقط «اهل کتاب» یعنی مسیحیان و یهودیان در شمار اهل ذمه به طاعت و ولی انگیزه‌های عملی فرمانروایان مسلمان را بر آن داشت که حقوق اهل ذمه را به ذرتشیان و هسنوان و دیگر «مشرکان» نیز بسط دهند.

در فقه نظری وضع حقوقی اهل ذمه در قلمرو اسلام مبتنی به پیمانی است که با ایشان بسته شده و «عقدالتمه» (پیمان حمایت) نامیده می‌شود - صرف نظر از اینکه این پیمان به هنگام فتح سرزمین ایشان توسط مسلمانان منعقد شده بوده یا نه. طبق این نظر، اهل ذمه جماعتی دینی غیرمسلمان بوده‌اند که در زمان فتح سرزمینهایشان توسط لشکر اسلام سر به اطاعت مسلمانان گذاردند و تهدید کردند از دولت اسلامی اطاعت کنند و مالیات سرانه مقرر برای پیروان ادیان دیگر، یا «جزیه» و همچنین «خراج» یا مالیات ارضی را بپردازند<sup>۱</sup>. به موجب این پیمان یا «عقدالتمه»<sup>۲</sup> اهل ذمه کسانی هستند که در تحت حمایت دولت اسلامی قرار گرفته و آن دولت به ایشان اجازه داده تا از کیش خویش پیروی کنند و تشریفات دینی خود را بهجا آورند (با محدودیت‌هایی) و آزادی شخصی و اموال آنان را نیز تضمین کرده.

طبق فقه نظری اهل ذمه جماعتی محدودی هستند که معاشرت و ارتباط ایشان با مسلمانان جنبه محدود دارد. جماعتی اهل ذمه تاحدی طبق قوانین دینی خود (در مورد مسیحیان عملاً این قوانین عبارت بوده از مقررات حقوقی کلیسای مسیحی و حقوق مدنی روم و بیزانس و همچنین قوانین سریانی و در مورد یهودیان حقوقی که بر تورات و تلمود مبتنی بوده) و توسط رؤسای روحانی خویش اداره می‌شدند؛ در مورد مسیحیان توسط اسقف محلی و یا مطران و یا بطریق [بطریق] (عربی - یونانی) و در مورد یهودیان توسط خانجام (یا «حبر» - کلمه عربی - سریانی) محل و در مورد ذرتشیان توسط موبد محل (عربی - فارسی «مؤبد»). سران روحانی یاد شده جماعات اهل ذمه نماینده منافع جماعتی خویش (با کلیساها و جماعتی روحانی خود) در برابر مقامات اسلامی بوده‌اند و حق داشتند اعضای جماعت را محاکمه کنند و همچنین بر مدارس و کتابهای جماعت خود نظارت نمایند و مرتدان و بددینان کیش خویش را (در صورتی که کسان مزبور تمایل به قبول اسلام نمی‌داشتند) مجازات کنند. روحانیان یاد شده از برخی امتیازات شخصی برخوردار بوده‌اند.

انتقال حق داوری بد روحانیان اهل ذمه - یعنی اسقفان و خانجامان - از این نظر ناشی می‌شده که شریعت قانونی است برای مسلمانان و در مورد اهل ذمه باید طبق مقررات دینی آنان داوری

۱- درباره جزیه و خراج در فصل ششم مفصل‌تر سخن گفته و جرح شود. ۲- مفاد بسیاری از این پیمانها در تالیف بلاذری مودخ قرن سوم هجری و دیگر مؤلفان عربی زبان آمده است. ۳- در درباره مسیحیان بطریق - جالبی سطورى به تنها نماینده کلیسای خود بلکه دیگر کلیساها و مذاهب مسیحی نیز بوده است.

شود. بدین سبب اسقفان مسیحی (و خانامان یهودی) در قلمرو خلافت از چنان حقوق اداری و قضایی برخوردار بوده‌اند که در قلمرو بیزانس و دیگر ممالک مسیحی نداشتند. وضع ممتاز این اشخاص در مقام قیاس با بی‌حقی و پستی توده اهل ذمه تفاوت و تناقض فاحشی داشت. اگر میان مسلمان و مسیحی و یا مسلمان و یهودی دعوایی پدید می‌آمد می‌بایست محاکمه در محضر قاضی مسلمان و طبق فقه اسلامی صورت گیرد.

درباره نظر اسلام به دین یهود و نصاری و تشریفات دینی ایشان بیشتر سخن گفتیم<sup>۱</sup>. و در اینجا فقط از وضع حقوقی اهل ذمه گفتگو خواهیم کرد.

چنانکه گفتیم وضع ایشان مبتنی بر «عقد الذمه» با دولت اسلامی بوده. اگر فردی از اهل ذمه در ملا عام و در حضور شهود مسلمان به محمد (ص) پیامبر و دین اسلام توهین می‌کرد، پیمان مزبور یعنی عقد الذمه را شخصاً و در مورد خویش نقض کرده بود. گنجه از این در سه مورد دیگر اهل ذمه ناقض عقد الذمه محسوب می‌شدند، به شرح زیر: ۱/ اگر جزیه و خراج رانمی پرداختند، ۲/ اگر فردی از اهل ذمه فردی مسلمان را مضروب می‌ساخت، ۳/ اگر فردی از اهل ذمه با زنی مسلمان ازدواج (که چنین ازدواجی از لحاظ فقه غیر قانونی است) و یا فقط با آن زن مباشرت می‌کرد. در این گونه موارد فرد اهل ذمه، بر حسب اوضاع و احوال، ممکن بود اعلام و یا به بردگی فروخته شود. چنانچه اهل ذمه بک ناحیه جمعاً از پرداخت خراج و یا اطاعت از مقامات دولت اسلامی سر باز می‌زدند، عمل ایشان نقض دسته جمعی عقد الذمه در آن ناحیه شمرده می‌شد و در چنین صورتی لشکریان و «غازیان» (مبارزان راه‌دین) برای جهاد با «کفار» مزبور به آن ناحیه اعزام می‌شدند.

به طوری که بیشتر گفته شد، در نخستین قرنهای اسلامی محدودیتهای حقوقی که برای اهل ذمه وجود داشته بسیار ناچیز بوده. بعدها محدودیتهای کوچک و بزرگ فراوانی پدید آمد که علی‌الرسم به‌صورت نسبت دائمی شمرده، ولی در واقع بنا به اخبار متون و منابع بخشی از آنها در پایان قرن دوم هجری و بیشتر بعدها به وجود آمده. این محدودیتهای به‌مرور زمان بیشتر و متعددتر می‌شده، و در فقه مذاهب مختلفه تطویر می‌یافته. حنفیان نسبت به اهل ذمه ملایمتر از دیگر مذاهب بودند و رفتار شایعان با ایشان بدتر از حنفیان، و مالکیان بدتر از شافعیان بوده. ولی حنبلیان و ظاهریان بیش از پیروان همه مذاهب با اهل ذمه خصومت می‌ورزیدند<sup>۲</sup>. اما این را هم بگوییم که در کشورهای مختلف اسلامی و در دوره‌های متفاوت محدودیتهای معموله در مورد اهل ذمه عملاً گاه سخت‌تر و گاه بر عکس بسیار ضعیف‌تر مجری و سرعی می‌گردیده و فقط پاره‌ای از آنها به کار بسته می‌شده.

۱- رجوع شود به فصل دوم. ۲- درباره وضع اهل ذمه به موجب حقوق شیعی به فصل دهم رجوع شود.

مقررات و قواعد قهوی که مذنب مختلفه اسلامی - درباره اهل ذمه - بیشتر در مورد آنها اشترالعقیده دارند بعرض زیرات: اهل ذمه گذشته از پرداخت جزیه و خراج می بایست مسافران مسلمان را در خانه خود - هر بار سه روز - پذیرایی کند و منزل و غذا و علیق اسب در اختیار ایشان بگذارند. عملاً این قاعده به صورت اقامت مأموران دولت و لشکریان درآمد (بعدها این وظیفه برای رعایای مسلمان نیز اجباری شد و به ایشان بسط یافت). اهل ذمه حق حمل اسلحه نداشتند و حق نداشتند در محاکم شرع شهادت دهند. از لحاظ نظری نمی بایست مالک زمین باشند و فقط می توانستند متصرف آن محسوب گردند. معیناً در دوران متأخر قرون وسطی، به طوری که در بسیاری از متابع و متون منقول است، در ایران و کشورهای قفقاز، بزرگان اهل ذمه اراضی را به عنوان ملک اقطاع می کردند و حتی اموال غیر منقول را وقف صومعه های مسیحی می نمودند.<sup>۱</sup> اهل ذمه حق نداشتند در اصناف پیشه و ران وارد شوند و یا در بعضی از شرکتهای تجاری (نه در همه) شرکت جویند.<sup>۲</sup>

اهل ذمه، بهر تقدیر - و لا اقل از زمان خلیفه متوکل - می بایست بر روی لباس خویش علامت مشخصه ای نصب کنند. بنا به گفته منابع مذکوره، مسیحیان ایران، هم از قرن پنجم هجری کمربند چرمی خاصی که زنار نامیده می شده می بستند و یهودیان دو وصله، یکی بر ریش و دیگری بر پشت، قرار می دادند و رنگ این وصله ها می بایست مشخص باشد و غیر از رنگ لباس،<sup>۳</sup> اهل ذمه حق نداشتند بر اسب سوار شوند و فقط می توانستند از قاطر و خر استفاده کنند و چنانچه در بین راه به مسلمانانی بر می خوردند می بایستی از مرکب پیاده شوند و راه را برای او آزاد بگذارند. زندگی خانگی اهل ذمه می بایست آرام و محتر باشد. خانه های ایشان نمی بایست از منازل مسلمانان مرتفع تر یا مجلل تر باشد. اهل ذمه نمی توانستند بنده مسلمان داشته باشند ولی داشتن بندگان غیر مسلمان برای ایشان مانعی نداشت (و لازم نبود حتماً هم کیش صاحبان خویش باشند).

قرآن حکم می کند که اهل ذمه مالیات سرانه (جزیه) را «به دست خود بدهند تا ایشان فرودست باشند»<sup>۴</sup>. حنیان اینجا را چنین تعبیر کردند: اهل ذمه باید بر حسب استطاعت خویش پردازند و خویشتن را تابع و مطیع مسلمانان بشناسند. اما مالکیان از متن یاد شده چنین نتیجه گرفتند و قاعده زیر را استخراج کردند که: افراد اهل ذمه اهم از نصاری و یهود باید شخصاً در

۱- رجوع شود به: ای. پ. طروشفسکی «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران...» ص ۲۵۵-۲۵۶، ۲۵۳. در آن کتاب اشاره به منابع نیز شده است. ۲- اهل ذمه نمی توانستند در حرکت های گروه شرکت معاوضه داشته باشند. اعضای شرکت های اخیر الذکر می بایستی از لحاظ دین و ملاحیت حقوقی و مبلغ سهمی که می پرداختند برابر باشند. ۳- در ایران فقط در پایان قرن نوزدهم وصله بر لباس یهودیان جدل به پارچه ای به شکل خاصی شده بر آستین الماف می کردند. ۴- قرآن سوره ۹، آیه ۲۹: «من به و همسافرون»

دیوان حضور یابند و به دست خویش مبلغ جزیه خود را به دست امیر<sup>۱</sup> بدهند نه به وسیله شخص ثالث<sup>۲</sup>. و آن پس امیر باید مثنی به پس گرفتن او بزند و بگوید: «ای دشمن خدای یکتا، مالیات را پردازا» و آن پس خادم دیوان باید به شتاب فرد اهل ذمه را بیرون کند. به نظر می رسد که این ترتیب عملاً حتی در کشورهای مالکیان (مغرب و اندلس) نیز ندرتاً مراعات می شده. در ایران که تا قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) شافعیان و حنفیان حکمفرما بودند، این عمل معمول نبوده (۱۷۳).

از موارد و نمونه های زیر نیک پیداست که رفتار حنفیان با اهل ذمه تا چه حد بیش از شافعیان بامدارا توأم بوده، مثلاً: آیا نصاری یا یهود می توانند از اراضی «موات» به رسم «اطلاع» برای زراعت دریافت دارند؟ حنفیان پاسخ می دهند که می توانند. ولی شافعیان با این امر مخالفند. آیا فرد مسلمان می تواند خانه خویش را به مسیحی و یا یهود کرایه دهد؟ شافعیان می گویند که نمی توانند، زیرا که متاجر چون اهل ذمه باشد می تواند در آن خانه کلیسا و یا کنیسه احداث کند و در این صورت موجر مسلمان شریک معصیت خواهد بود. اما حنفیان می گویند که شخص مسلمان می تواند کرایه دهد زیرا وی مسئول طرز استفاده متاجر از آن خانه نیست. آیا فرد مسلمان می تواند از نصاری یا یهود ارث ببرد؟ شافعیان می گویند که نمی توانند، زیرا که در میان اموال موروثی ممکن است اشیاء، نجس مثل خوک و شراب وجود داشته باشد. اما حنفیان می گویند که ارث بردن در این مورد جایز است. زیرا که خوک را می توان بیرون راند و شراب را دور ریخت و باقی اموال را پذیرفت. آیا نصاری و یا یهود می توانند وارد مسجد شوند؟ حنفیان پاسخ مثبت می دهند و می گویند که می توانند و فقط باید در آن مکان مقدس رفتار شایسته ای داشته باشند. شافعیان مخالفند، زیرا که نصاری و یهود طهارت را به رسم مسلمانان مجری نمی کنند و بالتیجه نجس هستند و غیره و قس علیهذا.

اهل ذمه را کسی حق نداشت بنده کند، و تازمانی که دولت واحد اسلامی - یعنی خلافت - وجود داشته این قاعده دقیقاً مراعات می شده. ولی چون خلافت متلاشی شد، و به ویژه پس از هجوم سلجوقیان، دولتهای مسلمان که با هم در جنگ و ستیز بودند افراد اهل ذمه را که جزو اتباع طرف متخاصم بوده اند به اسارت گرفته بنده می ساختند. در مقام قیاس با نخستین قرتهای اسلامی این عمل بزرگترین و جدی ترین و خاشمی بوده که در اوضاع اهل ذمه پیداشد.

می دانیم که تاروگذار اخیر نیز شیوه بنده داری در کشورهای اسلامی محفوظ مانده بوده. بدیهی است که فقه اسلامی بانی و مبدع بنده داری نبوده. بلکه رسم بنده داری که در زمان فتوحات اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در ایران عهد ساسانی و بیزانس هنوز

۱- در این مورد امیر رئیس دیوان است. ۲- این عمل با حنفیان نیز مجاز می دانند.

از میان نرفته بوده، حفظ کرد. دد جریان فتوحات اعراب بسیاری از مردان و زنان به اسارت برده شده به بندگی در آمدند<sup>۱</sup>. در طی قرون بسیار، غلامان و کنیزان در «ظلم و اسلام» و به ویژه در ایران، نه تنها همچون ختمه خانه و حرم مورد استفاده قرار می گرفتند، بلکه در تولیفات نیز به کارگمارده می شدند؛ مثلاً در امور آبیاری و کشاورزی و شبانی (به ویژه نزد صحرائشینان) و پیشوری و کار در معادن<sup>۲</sup>. به عبارت دیگر در جامعه متقدم فتودالی عهد خلافت مدتی مدید شیوه بردماری محفظرماننه بوده و در جاممه های متأخر فتودالی خاور نزدیک و میانه بقایای شیوه مزبور باقی بوده. این خود یکی از ویژگیهای فتودالیزم شرقی در مقابل جاممهای فتودالی غرب بوده، زیرا که در جاممهای اخیرالذکر (به استثنای اسپانیا، و تاحدی ایتالیا) بنده داری به زودی از میان رفته بوده.

همه مذاهب بندهداری را مفهومی حقوقی می دانند که قرآن صواب دانسته و مشروع است و لازمه جامعه اسلامی است [۱۳۴]. فقه بنده داری را دارای سه منبع اصلی می شمارد: ۱/ اسیر گرفتن از «کفار» به هنگام «جهاد» ۲۰/ خرید و فروش بندگان، ۳/ اولاد والدینی که بنده باشند<sup>۳</sup>. به آسانی می توان دریافت که این سه منبع سرانجام به بکنسبع می رسد و آن جنگ و اسارت است که منبع اصلی بنده داری شمرده می شده. زیرا بندگان که در بازار برده فروشان در معرض خرید و فروش قرار می گرفتند، در نتیجه جنگها و دستبردها و حملات غارتگرانه به بندگی درآمده بوده اند<sup>۴</sup>، کودکانی که بنده به دنیا می آمدند نیز اخلاف اسیرانی بوده اند که قبلاً به بردگی درآمده بودند.

اصل کلی این بود که هنگام جنگ فقط اسیران کافر را می توان بنده ساخت نه اسیران مسلمان را. ولی اگر کسانی که بنده بوده اند اسلام می آوردند این عمل موجب آزادی ایشان نمی گردید. و چون بندگان کافری که در میان مسلمانان می زیستند عادتاً - اگر نسل اول ایشان اسلام نمی آوردند در نسل دوم و یا سوم - مسلمان می شدند، چیزی نگذشت که در قلمرو خلافت عده کثیری بنده مسلمان پیدا شد. اسلام آوردن بندگان بیشتر نتیجه تأثیر محیط اسلامی و شیوه زندگی آن بوده و از طرف صاحبان بندگان کمتر در این مورد فشار وارد می آمده و یا اعمال

۱- H. Lammons. "Etudes sur le siècle des Omayyades" Beyrouth, 1830 ص ۳۲۲-۳۴۰ و بعد - در این کتاب به عده کثیر اسیرانی که نازیان گرفته بودند اشاره شده است. ۲- رجوع هودبه ای . ب . بطروغسکی. «کار بندگان در اعران» در آن کتاب به منابع و مننون و تالیفات مربوطه نیز اشاره شده است. ۳- در ایران این سه گروه را به ترتیب «اسیر»، «زرخریده» و «خاسته زاد» می نامیدند. ۴- کثرت از بردگانی که مسلمانان به هنگام «جهاد» گرفته بوده اند، عده کثیری بنده نیز توسط برده فروشان از اروپای شرقی (از «ستلاب» که جمع آن «ستلابه» است به معنی «اسلادها») و ممالک ترکان و هندوستان و افریقا عرضه می گشته. استخری جغرافیدان نامی (قرن چهارم ه) صوره ای می آورد که از دست دامنه بردم فروش حکایت می کند. یک بازرگان اعرانی از اهل کرافه خلیج فارس به هنگام سفر در سالی ۲۲۴ ه در ۳۰۰ کشتی کاهور و ۱۲ هزار بنده سیاه پوست افریقای حاصل می کرده.

ذور می‌شده.

فقه اسلامی قبول بندگی برای اتای دین را در مورد مسلمانان نمی‌شناسد، ولی بنده ساختن اهل ذمه را در صورتی که جزیه یا خراج نپردازند جایز می‌داند. شریعت اسلامی به والدین مسلمان اجازه نمی‌دهد که فرزندان خود را به بندگی بفروشند.

فقه اسلامی نیز مانند قوانین جامعه‌های باستانی برده‌دار، بنده (عبد) کلمه عربی آن است که جمع آن «عبد» و «عیاد» می‌شود. به معنی «برده» به طور اعم؛ «مملوك» که جمع آن «ممالیک» است به معنی «برده خریداری»؛ «غلام»<sup>۱</sup>، «رقیق» - به معنی «بنده ذکور»؛ «بنده»<sup>۲</sup> که کلمه‌ای است فارسی و جمع آن «بندگان» است و «برده» که جمع آن «بردگان» می‌شود به معنی «بنده» است. و «جاریه» - به معنی بنده از جنس زن به طور اعم، «سریه» بنده زن که معشوقه صاحب خود باشد، و به فارسی «کنیز» و «کیزک» که معنی لغوی آن «دختر»<sup>۳</sup> است و اصطلاحاً به بنده زن اطلاق می‌شود) را مال منقول صاحب (رب، صاحب، خداوند) آن می‌داند. صاحب بنده می‌توانست به میل خود وی را (غلام یا کنیز را) بفروشد و هدیه کند و در وصیت نامه به فلان یا بهمان منتقل سازد و غیره. بندگان صلاحیت حقوقی نداشتند، نمی‌توانستند مالک ملکی باشند و اگر هم اموالی می‌داشتند آن اموال ملك صاحب بنده شمرده می‌شده و بنده می‌توانست فقط با رضای صاحب خود از آن استفاده کند. در امپراطوری روم قدیم نیز چنین برده.

بعضی از مؤلفان غربی - شرق‌شناسان و دانشمندان و جهانگردان - (او. و. لن، اسنوک هورگر و نیه<sup>۴</sup>، ای. ل. بورکهارد و غیره) درباره ملائمت و نوع پرستانه بودن «بنده‌داری اسلامی» سخن فراوان گفته‌اند. قرآن هم در واقع به صاحبان بردگان توصیه می‌کند که با ایشان به ملامت رفتار نکنند. ولی این تعلیمات فقط جنبه قواعد اخلاقی داشت و از لحاظ حقوقی به هیچ وجه صاحب برده را محدود نمی‌ساخته. صاحب برده می‌توانست هر کاری را به بنده رجوع کند و یا او را به مزدوری ببلعد (و مزد او را خود بگیرد) و یا به عنوان تضمین پرداخت قرض خویش به شخص دیگر به گروگان بپارد. صاحب برده می‌توانست غلام و یا کنیز را به تنبیهات جسمانی و غیره محکوم کند و حتی ایشان را بکشد [۱۷۳]. قتل غلام و یا کنیز به دست صاحبان مجازاتی نداشت [۱۷۶]. ولی اگر قتل بدون علت صورت گرفته بوده ممکن بود «کفاره» ای

۱- کلمه «غلام» و «مملوك» در معنی اصطلاحی داشتند، اولاً «بنده به طور اعم» (زرخره) و «بنده نکهتانه» (گروه خاصی از بندگان جوان بیکاله - از برادران سقلا بیان و افریقایان - که دودمانهای مسلمان از برده فروزان می‌خریدند تا در صف نکهتانه سلطنت خست کنند).  
 ۲- کلمه «بنده» از لحاظ اصطلاحی در معنی دارد، یکی «برده» به معنی لغوی کلمه، و دیگر به معنی مجازی «خدمتگزار مطیع» یا «تابع و سادار» - بنده خدا، ولی برعکس «برده» همیشه به معنی لغوی «برده» است.  
 ۳- در اینجا هم اصطلاحی که من و دوران زندگی را می‌رساند به اصطلاحی اجتماعی تبدیل یافته.  
 ۴- C. Snouck Hurgronje. Mekka, T. II. Leiden, 1888, ۱۲۶، ۱۱۱-۲۰، ۲۶ و جاهای دیگر.



بصاحب برده تعلق گیرد [۱۷۷].

فقه اسلامی نیز مانند حقوق روم و بیزانس - که بعد از آن مدون گشت - (قانون نامه تئودوسیوس دوم و یوستینیانوس اول) به بردگان حتی می دهد که قانوناً دارای خانواده باشند. ولی این اصل انسانی بیشتر ارزش خود را بر اثر يك سلسله محدودیتها از دست می داده. اولاً طبق قوانین شریعت عقد نکاح اسیران که پیش از گرفتاری و اسارت ایشان بسته شده بوده ملغی شمرده می شود. و بر حسب شرع و عملاً اعضای يك خانواده که بعدست لشکریان اسلام اسیر شده بودند بی درنگ از یکدیگر جدا شده میان جنگجویان تقسیم و با تك تك فروخته می شدند. فقط جدا کردن کودک از کنیزی که مادر او بوده، تا مدتی که آن کودک به مواظبت مادر احتیاج داشته ممنوع بوده. حنیفانی که باینسب نوع پرورتر بوده اند گرفتن فرزند را از مادر پس از رسیدن او به سن هفت سالگی مجاز می دانند. قبیهان دیگر حتی جدا کردن کودکان کوچکتر را هم مجاز می شمارند. فقط ازدواجهایی که میان بردگان در حالت بردگی صورت گرفته بوده قانونی شمرده می شده است. ولی این ازدواجها فقط با موافقت و رضای صاحب برده ممکن بود صورت گیرد و خلاوند برده نیز می توانست دهر لحظه ای که اراده کند آن خانواده را متفرق و پاشیده کند و برده ای را که شوهر زن بوده به طلاق وادارد [۱۷۸] (و این امر با وجود سهولت طلاق در نزد مسلمانان به آسانی صورت می گرفته) و یا اعضای خانواده برده را تک تک به اشخاص مختلف بفروشد. خانواده برده عملاً، در بیشتر موارد، هائله ای مطیع و غیر آزاد و وجود آن بالکل تابع اراده خداوند برده بوده است.

خداوند و صاحب بردگان می توانست هر کنیزی را که بخواهد سر به یا معشوقه خود سازد و با وی مباشرت کند. صاحب برده فقط موظف بود که پس از خرید کنیزی يك «قره» یا بعدت فاصله بین دو حیض متظر بماند تا معلوم شود که کنیز مزبور از صاحب و یا شوهر پیشین خویش باردار است یا نه، و منظور از این انتظار تعیین پدر نوزاد آینه برده. البته قبیهان معتقدند که خداوند برده فقط می تواند کنیز مسلمان و یا مسیحیه و یا یهودیه را سر به یا معشوقه خویش سازد. شافعیان مباشرت وی را با کنیزان مسیحی یا یهودی هم منع می کنند. ولی این محدودیتها در عمل و زندگی غالباً و در اکثر موارد مراعات نمی شده. شریعت به فحشاء دادن کنیز را از طرف صاحب وی سخت منع کرده است، ولی این قاعده انساندوستانه غالباً و عملاً نقض می شده.

تواعد خرید و فروش بردگان را قبیهان بدقت مدون ساخته اند. در همه شهرهای بزرگ ایران و دیگر کشورها بازارهای برده فروشان وجود داشته. تاجر برده فروش تا لحظه فروش غلام یا کنیز دارای همه حقوق خداوند برده شمرده می شده. مؤلف قابوس نامه (قرن پنجم

هجری) می‌تویسد: «بنده باید از نوحاس چنان ترسد که خرا از بيطار»<sup>۱</sup> [۱۷۸]. قهیهان حق و ارسی و بازدید بدنی غلام و یا کنیز را قبل از خرید از طرف خریدار محدود کرده و می‌گویند که بازدید باید ثابت باشد. حنفیان حتی عقیده دارند که در بازدید بدنی کنیز باید خریدار به صوت اکتفا کند، ولی این قواعد عملاً مراعات نمی‌شده. مؤلف «قابوس‌نامه» به فرزند جوان خویش اندرز می‌دهد که هنگام خرید غلام یا کنیز<sup>۲</sup> نه تنها چشمان و ابروان و بینی و لبان و دندانها و مو را بازدید کند، بلکه از زیبایی همه اعضاء بدن او اطمینان حاصل نماید. وی چنین می‌گوید: «غلامان داستان (به پشت) بخبان و هردو پهلوئی ایشان بمال و بنگر که هیچ دردی و آماسی دارد... چون از این علت‌های نهانی تجسس کردی از آشکارا نیز بجوی از بوی دهن و بوی بینی و ناسود و گرانی گوش و پستی گفتار و تیزی و همواری سخن و رفتن بر طریق و ددستی مفاصل و سختی بین دندانها تا بر تو محرفه نکنند»<sup>۳</sup>.

بردگان فراری را می‌بایست هر کسی که کشف کند بازداشت نماید و به صاحبانشان باز پس دهد. اگر صاحب برده پیدا نمی‌شد غلام و یا کنیز گریز با را موقتاً زندانی می‌کردند<sup>۴</sup>.

قه میان بنده عادی که قدرت و اختیار صاحب بنده نسبت به وی نامحدود بوده (و این چنین بنده را «قین» می‌نامیدند) و بندگان ممتاز که «مأذون» و «مدبر» و «مکاتب» و «ام‌ولد» نامیده می‌شدند فرق قائل می‌شده. اصطلاح «مأذون» به بنده‌ای اطلاق می‌شده که اختیار و «افتنه» اداره امور مالی و اقتصادی خداوند خویش را داشته (مثلاً از طرف او معاملات تجاری می‌کرده و یا مباشر سیار وی بوده و حق عقد پیمانهای بازرگانی و یا اداره اسلک او را داشته و غیره) و یا حق داشته از خود درآمدی داشته باشد (مثلاً به حرفه و پیشه‌ای اشتغال ورزد). «مدبر» بنده‌ای بوده که از خداوند خویش وعده یا نوید یا «تدبیر» (معنی لیسوی آن «تصمیم» است) در یافته بوده که «چون بمیرم تو آزادی». «مکاتب» بنده‌ای بوده که با خداوند خود پیمانی (کتابه) منعقد کرده و تعهد کرده بوده که آزادی خویش را در ازای مبلغ معینی در مدت مقرر بازخرید کند. اجرای این پیمان برای خداوند برده اجباری بوده. «مکاتب» حق داشت مزد خویش را نزد خود نگه دارد. و خداوند او نمی‌توانست به شخص دیگری هدیه‌اش کند و یا بفروشد. کنیز «مکاتبه» را خداوند وی حق نداشت به مباشرت با خویش مجبور کند. بنده «مکاتب» پس از پرداخت تمام مبلغ بازخرید آزاد می‌شده.

۱- قابوس‌نامه، فصل ۲۳، ص ۶۸. ۲- چون در دستورقاسی چند مورد دارد، اصطلاحات «بنده» و «برده» ممکن است به معنی کنیز و غلام - هردو - تلقی شود. ۳- قابوس‌نامه، فصل ۲۲، «المر بنده خریدن». ۴- ابویوسف یقوت (کتاب الخراج ص ۱۱۳) می‌گوید که در زمان هرون الرشید در زندانهای بلاد کوچک و بزرگ قلمرو خلافت، عدت‌کنیری غلامان و کنیزان فراری که صاحبانشان معلوم نشده بودند، زندانی بوده‌اند.

«أم ولد» (معنی لغوی آن «مادر فرزنده» است)، کتیز سربۀ خدایوند خویش بوده که دست کم يك فرزند برای او آورده باشد (پسر یا دختر) و صاحب او آن فرزند را از آن خود شناخته باشد. «أم ولد» قابل فریش یا اهلا به شخص دیگر نبوده و پس از مرگ خدایوند خویش، چنانچه در آن زمان یکی از فرزندان وی که از آن خدایوند بوده زنده می‌بود، به خودی خود آزاد می‌شده. فرزندان کتیز، که از خدایوند وی بوده، از لحظه تولد، قانونی و آزاد و برابر با فرزندان زن عقلمی شناخته می‌شدند.

ممکن بود بنده به يك خدایوند تعلق نداشته و از آن چند صاحب باشد که وی را مشترکاً خریده و مشترکاً از او بهره‌کشی کنند. ولی اگر بنده مزبور کتیز بوده حق مباشرت با وی بامواقت و رضای دیگر شرکا ققط از آن يك نفر می‌توانست باشد.

دین اسلام آزاد کردن بندگان مسلمان را کاری خدایندانه می‌شمرده - کاری که طبق حدیث نبوی، آزاد کنندگان را از آتش جاویدان جهنم نجات می‌داده<sup>۱</sup>. موارد آزادی بندگان به طلل دینی و «کفاره» گناهان و یا به خاطر نجات روح در کشورهای اسلامی نادر نبوده. می‌دانیم که عبدالرحمن بن عوف که یکی از ده تن صحابه نزدیک پیامبر بوده و ثروتی افسانه‌ای داشته، به هنگام مرگ (۶۳۲) سی هزار بنده خویش را آزاد کرد (از این رقم می‌توان حدس زد که چند بنده داشته‌ا). ولی اگر پنداریم که این پدیده - یعنی آزاد کردن بندگان - ویژه کشورهای اسلامی بوده‌اشتباه نخواهد بود. آزاد کردن بندگان به علل دینی نه تنها در سرزمینهای اسلامی و مسیحی (مثلاً در یونان) معمول بوده، بلکه در جامعه‌های عتیق برده‌دار نیز این عمل به مقیاس وسیع انجام می‌شده و نوشته‌های مجدد «دلف» خودگواه این مدعی است. البته آزادی بردگان (و همچنین بازخرید آنان) بایلتام تابع اراده صاحب ایشان بوده - مگر مواردی که آزادی به حکم قانونی صورت می‌گرفته. شیعیان و عده‌ای از فقیهان سنی آزاد کردن بندگانی را که اهل کتاب باشند - یعنی مسیحیان و یهودیان برده را - جایز می‌شمارند. اگر بنده به چندین صاحب تعلق می‌داشت - یکی از ایشان (از آن صاحبان مشترك) حق داشت بنده را آزاد کند. در این موارد گفته می‌شد که «فلان دست (یا «عضوی از بدن») فلان بنده را آزاد کرد». این جملات موجب آزادی کامل آن بنده می‌گردید. معهذاً مشروط به اینکه بنده آزاد شده تعهد کند، بهای اعضای را که صاحبان دیگر وی به هنگام ابتیاع او پرداخته‌اند، کارسازی دارد.

در کشورهای تحت حاکمیت مسلمانان نیز مانند روم باستانی، بنده آزاد شده، مولای خدایوند خویش شمرده می‌شده و در تمام مدت زندگی در تحت «ولاء» و حمایت او باقی می‌مانده. بنده

۱- اینان داشتند که هر قدر بنده آزاد شده بیشتر با عده روح اهلان پس از مرگ زودتر از جهنم بجان خواهد یافت.

آزاد شده چنانکه می‌خواست دختر خود را بشوهر دهد رضا و موافقت «ولی» لازم بوده و اگر بلاوارث می‌مرد و یا کشته می‌شد - پس از او - ولی مزبور میراث (و یا «دیه» خون) آن بنده آزاد، شده رادریافت می‌داشت. چنانچه پس از مرگ بنده آزاد شده، فرزندان صغیری از او باقی می‌ماند، ولی تأکیر شدن ایشان سمت قیم آنان را پیدا می‌کرد و پسران را زن می‌داد و دختران را شوهر. بدین طریق در کشورهای مسلمان نیز مانند رم قدیم، آزادی برده موجب استقلال کامل وی نمی‌گردید و بستگی میان مولا و ولی ناگستی بوده. یا لاقلاً از لحاظ نظری چنین بوده. [۱۸۵]

چنانکه پیشتر گفتیم، فقه برده کردن فرد مسلمان را غیر ممکن می‌داند. و تا وقتی که خلافت، یعنی دولت واحد اسلامی، وجود داشته این قاعده عمومی به دقت مجری و معمول بوده ولی پس از انقراض خلافت و به ویژه هجوم فاتحان و مهاجمان ترک و مغول اندک اندک این قانون پایمال شد. در قرن ششم هجری غزان بلخ (غوزبه) که شکی در مسلمانی‌شان نبوده<sup>۱</sup>، پس از شکستن قوای سلطان سنجر سلجوقی (۵۴۸ هـ) و غارت خراسان، عده کثیری از ساکنان مسلمان طوس و تیشابور و دیگر شهرهای آن سامان را به بردگی بردند<sup>۲</sup>. و به گفته حافظ ابرو، پس از آنکه ایلخانان مغول ایران اسلام آوردند گیلان را در سال ۷۰۷ هـ. مسخر ساختند و شمار بسیاری از مردم آنجا را به بندگی بردند. در قرن دهم هجری قبهان سنی در قلمرو ترکیه عثمانی و آسیای میانه برده ساختن ایرانیان و آذربایجانیان را رسماً مجاز و مشروع اعلام کردند. بدین طریق در دوران متأخر فزون وسطی مسلمانی به هیچ وجه مانع از برده شدن نمی‌گشته.

اکنون شمه‌ای از محکمه و محاکمه و قضا طبق حقوق اسلامی سخن می‌گوییم. از لحاظ نظری حق محاکمه و قضا به امام - خلیفه تعلق دارد. و وی گاه این شغل را بشخصه در دفتر خویش ایفا می‌کرده. ولی علی‌الرسم، چه در دفتر خود و چه در اطراف، شغل قضا را به قاضیان می‌سپرد (جمع عربی آن «قضاة» به معنی «کسانی که تصمیم می‌گیرند - حکم می‌کنند»). نخستین یاری که از انتصاب قاضیان یاد شده مربوط به زمان عمر است. قاضیان را خلفا معین می‌کردند (و پس از انقراض خلافت، سلاطین و دیگر امرای مسلمان منصوب می‌نمودند) و برای ایشان «منشور» ارسال می‌داشتند. و این منشور در مساجد حوزه قضای قاضی مزبور قرائت می‌شد. قاضی شهر عمده هر ایالت به لقب «قاضی القضاة» خوانده می‌شد.

طبق فقه اسلامی، ایفای شغل قضا وظیفه دینی بوده نسبت به جامعه مسلمانان. قاضی می‌بایست مسلمان باشد، تحصیلات روحانی و ویژه‌ای کرده باشد، احکام شریعت را مطالعه کرده

۱- ابن‌الایبر، جلد ۱۱، ص ۱۱۶ - ۱۲۵. ۲- حاجب. ۳- مؤلف در متن همه جا تلفظ فارسی این کلمه را مراعات کرده است به عربی، - مترجم.

باشد و کاملاً با عقاید و آراء فقیهان دد موارد خاص قضایی آشنا باشد. در نخستین قرنهای اسلامی قاضیان دد بسیاری موارد از مجتهدان و بعدها از مقلدان می بوده اند که قوانین شریعت را مطالعه کرده و از روی احکام مجتهدان هر منعی، که خود بدان بستگی داشتند، قضاوت و حکم می کردند. دد ایران تا آغاز قرن دهم هجری (تا استقرار مذهب شیعه) بیشتر قاضیان از شافعیان و حنفیان بوده اند. و دد شهرهای بزرگ مانند ری و نیشابور و غیره گاه شافعیان و حنفیان و یا پیروان مذاهب دیگر از خود قاضیان جداگانه داشتند.

قاضی می بایست نه تنها قوانین شریعت را نیک بداند، بلکه به دیانت و عدالت و رشوه نگرستن مشهور باشد. از لحاظ نظری قاضی نمی بایست مواجب و یا پاداشی دریافت کند و به طریق اولی، از متداعین هدیه و یا رشوه بستاند. بدین سبب اعتقاد بر این بود که قاضیان باید از میان افراد رفه که از لحاظ مادی مستقل باشند برگزیده شوند. ولی عملاً و علی الرسم قاضیان مستمری از خزانه دولت - بیت المال - و یا از محل در آمد اموال موقوفه دریافت می کردند. معیناً در همه ادوار عده «قاضیان بدکار» و حریص و رشوه گیر و مطیع مقامات غیر روحانی و غالباً جاهل دد مسائل فقهی، انک نبوده.

قاضیان می بایست در ایام معینی در «محکمه» (گاه در مسجد) به امر قضا و دادرسی قیام کند و قبلاً هر بار وضو گیرند و در مسجد نماز گزارند. قاضیان در جریان جلسه محکمه بنا بر رسم شافعیان و حنفیان روی به قبله (مکه) می نشستند. قاضی می بایست نسبت به متداعین کلمه ای غرض باشد. و هیچ گونه نظر قلبی نسبت به مدعی یا مدعی علیه ابراز ندارد و تا پایان جلسه محاکمه عقیده خویش را اظهار نکند. قاضی می بایست مدعی و مدعی علیه و ابه نشستن دعوت کند. ولی اگر یکی از متداعین مسلمان و دیگری اهل ذمه باشد، قاضی باید مسلمان را به نشستن دعوت کند و اهل ذمه را سر پا نگاهدارد.

در محکمه شرع مدعی الموم و وکیل دعوی وجود ندارد. و قاضی باید این دو وظیفه را ایفا کند. متداعین خود از منافع خویش دفاع می کنند و دد محکمه حضور می یابند و یا نماینده و وکیل خود را (دد مورد زنان) به جای خود گسیل می دارند. مدعی می تواند از روبرو شدن بما وکیل و یا نماینده مدعی علیه امتناع ورزد و حضور شخص او را طلب کند. در هیچ امری نمی توان در غیاب مدعی علیه و یا وکیل او حکم صادر کرد. اگر در جایی قاضیان چند مذهب وجود داشته باشند (پیش از قرن دهم هجری دد ایران چنین بوده) انتخاب قاضی، طبق فقه حنفی متعلق به مدعی و طبق فقه شافعی به مدعی علیه است.

قاضی دد مورد رسیدگی به امور معضله پیچ در پیچ از فقیهان مطلع دعوت می کند تا دد محکمه حضور یابند و پیش از اصدار حکم با ایشان مشورت می نماید. قاضی خطمت گزارانی به شرح زیر در اختیار دارد: یک یا چند «کاتب»، یک دربان یا «بواب» و «رسول» که باید مدعی علیه

یا شهود را در محکمه حاضر کند. جلسات محکمه علنی است و هر کس بخواهد می‌تواند در آن حضور یابد. اصولاً باید در مورد هر امری در یک روز حکم صادر شود. و در موارد استثنایی ممکن است اصلاً حکم به روز دیگر محول گردد. احکام قاضی باید به حقوق دینی یعنی قرآن و احادیث و قیاس و اجماع مبتنی باشد نه «عرف و عادت».

قاضی حق ندارد حکم را بر اعتقاد شخصی خویش، یا وقایعی که فقط خود از آن اطلاع دارد مبتنی سازد. فقه سه گروه دلیل را می‌شناسد: «اقرار»، «شهود» و «یمین» (سوگند).

«اقرار» مدعی علیه ممکن است چه در امور حقوقی و چه جزایی به عمل آید و تصدیقی خواهد بود به درستی ادعای مدعی. اقرار باید داوطلبانه، بدون اصرار و یا الحاح از طرف اشخاص دیگر صورت گیرد. چنانچه مدعی علیه ادعای مدعی را رد کند وی را «منکر» و عمل او را «انکار» می‌خوانند. در امور مربوط به «حق الناس» یعنی امور حقوقی و امور «خونی» که مجازات آن «قتصاص» و «دیه» باشد «اقرار» پس‌گرفتنی نیست. ولی در امور مربوط به «حق الله» که مجازات آن حد (جلود) است می‌توان اقرار را پس گرفت.

گواهی شهود در محکمه شرع غالباً اهمیت قاطع دارد. در اکثر امور قضایی اعم از حقوقی و باجزایی، اقرار گواهی دو شاهد لازم است. شهود باید مسلمان و مرد و بالغ (جز در امور «خونی» که شهادت کودکان نیز جایز است) و واجد صلاحیت حقوقی باشند. پیروان ادیان دیگر و مجانبین و باکسان ضعیف‌العقل و بردگان و حتی مسلمانانی که اخلاقاً به بلای شهرت داشته باشند نمی‌توانند شهادت دهند؛ مقصود از شهرت به بلای اخلاق، نرفتن به مسجد، ناساخلافی، بی‌مستی و مقامری، لواط، دزدی و معاشرت با مردم جنایتکار است. فقه برای صفات اخلاقی شهود، اهمیت بزرگی قائل است. بدین سبب قاضی می‌تواند برای تحقیق در اخلاق شهودی که از طرف مدعی معرفی شده، «مزکی» («بأک کتبه») هایی معین کند که از دو کس کمتر نباشند. مدعی علیه می‌تواند شهود مدعی را رد کند، ولی این عمل باید مستند به دلایل باشد.

شهود نباید سوگند یاد کنند، ولی شاهد باید گفته‌های خویش را با کلمه «اشهد» (شهادت می‌دهم) آغاز کند. شهادت، بشرطی که از لحاظ زمان و مکان و اوضاع و احوال با عمل مورد قضا منطبق باشد، دلیل شناخته می‌شود. شاهد تا لحظه صدور حکم می‌تواند اظهارات خود را پس بگیرد. شاهد کاذب که کذب وی پس از صلور حکم معلوم گردد، باید زیان مادی را که به شخص ضرر دیده وارد آمده جبران کند و مضاف بر آن، مورد مجازات «تغزیر» (در بیشتر موارد نازیانه و زندان) قرار گیرد.

اگر مدعی نتواند شهود معتبر و معتمد معرفی کند، یا فقط يك شاهد مرد یاورد می‌تواند از مدعی علیه بخواهد که بی‌تقصیری خویش را به‌فید سوگند معلوم سازد، یا قسم بخورد که به‌حق، ادعای مدعی را رد می‌کند. قسم یا بيمين (سوگند) در صورتی مورد قبول محکم‌مواقع خواهد شد که آزادانه و بدون اعمال فشار و جبر و بایاد نام‌خدا (بسم‌الله) آغاز گردد. یادکننده سوگند باید صلاحیت حقوقی داشته باشد. اگر یادکننده سوگند با تلفظ نام‌خدا (بسم‌الله) برخی از صفات باری تعالی را هم بدان‌ملحق سازد (مثلاً بگوید: «بسم‌الله الرحمن الرحيم، رب العالمين») و یا سوگند را چند بار تکرار کند (حداکثر ۵ بار، در موارد خاص قضایی) قسم او مقنع‌تر و پیر مشولیت‌تر شمرده می‌شود. چنانچه یکی از متداعیین اهل‌ذمه باشد و بخواهد سوگند یاد کند، اگر یهودی باشد باید بگوید: «به‌نام خدایی که تورات را بر موسی نازل کرد» و اگر مسیحی باشد بگوید: «به‌نام خدایی که انجیل را بر عیسی نازل کرد». مجازات سوگنددوغ (در صورتی که کذب آن ثابت گردد) «تعزیر» است.

این نکته شایان توجه است که قه‌اسلامی برای دلیل‌کشی (استاد و مدارك‌کشی) چندان اهمیتی قائل نیست [۱۸۱]. قبهان در نخستین قرن‌های اسلامی به‌طور کلی امکان ارائه استاد و دلایل‌کشی را نادیده می‌گرفتند. بعدها ناگزیر برای مدارك‌کشی اعتباری قائل شدند و آن هم فقط در مواردی که مدعی علیه تصدیق کند که سند (مثلاً عهد و پیمان‌کشی) واقعاً به خط اوست یا اینکه قرار داد بین متداعیین در تاریخ عقد بصحة شهود رسیده و آن را به مهر خود مهرور کرده‌اند.

جریان رسیدگی در جلسه محکمه علی‌الرسم به‌قرار زیر بود. مدعی در موارد مربوط به حقوق مدنی (یا کسی که در موردی جزایی زیان دیده بود) دعوای خود را در محضر قاضی و یا حضور مدعی علیه اقامه می‌کرده. اگر طرفین به‌مصالحه رضا نمی‌دادند قاضی از مدعی علیه می‌پرسید که آیا ادعای مدعی را به‌حق می‌داند یا نه. مدعی علیه می‌توانست اؤسه راه درآید. بدین شرح: با ادعا را صحیح بدانند، یا منکر آن شود و یا خاموش بماند، یعنی از پاسخگویی امتناع ورزد. اگر مدعی علیه اقرار به‌صحت ادعای کرد که دعوی به‌مانجا پایان می‌یافت. و قاضی مدعی علیه را مجبور می‌کرد که موجب رضای خاطر مدعی را فراهم آورد و اگر موضوع دعوی جزایی بوده حکم صادر می‌کرد.

چنانچه مدعی علیه صحت ادعا و یا اتهام را انکار می‌نمود، مدعی می‌بایست شهود خویش را معرفی کند، اگر شهود در محکمه حاضر نمی‌شدند، رسیدگی به‌دعوی به‌تعویق می‌افتاد ولی علی‌الرسم این تعویق بیش از سه روز نبوده. اگر شهود شایسته اعتماد تشخیص

داده شده و گواهیهای ایشان موافق یکدیگر می‌بود، قاضی به نفع مدعی (یا شخص زیان دیده) حکم صادر می‌کرد. چنانچه شهود پس از احضار ثانوی در محکمه حضور نمی‌یاقتند و یا اصلا شهودی در میان نبوده و یا اینکه عدله ایشان در حد قانونی نبوده، به مدعی علیه تکلیف می‌شد که به حقیقت خود سوگند یاد کند. اگر مدعی علیه سوگند را طبق دستور مقرر یاد می‌کرد، قاضی از ارضای مدعی در مورد دعوایش استنکاف می‌ورزید. سوگند مدعی علیه در مورد امور مدنی و حقوقی و دزدی و زیان عضوی و غیره موجب برائت وی می‌گردیده. در دیگر امور جزایی علی‌الرسم سوگند ضرورت نداشته و همینکه موضوع اتهام ثابت نشده بوده خود باعث اعلام برائت مدعی علیه می‌گردیده، بدون آنکه وی سوگندی یاد کرده باشد. اگر مدعی علیه سکوت اختیار می‌کرد، قاضی می‌کوشید تا او را به پاسخ گفتن وادار کند. چنانکه پیش‌گفتیم قه اعمال شکنجه یا فشار و اعمال زور را از طرف محکمه منع کرده است. بدین سبب قاضی می‌کوشید تا مدعی علیه را به سخن گفتن و جواب دادن وادار کند. و چنانچه وی در سکوت لجاج می‌ورزید این خود دلیل عدم حقایق‌نوی شمرده می‌شده. تجدید نظر در حکم قاضی جایز نبوده.

شغل قاضی به امر قضاوت محدود نبوده. قاضی جانشین مأمور ثبت اسناد (که در اسلام وجود نداشته [۱۸۲]) نیز بوده است و وصیت‌نامه‌ها و قبایلهما و قرار دادها و عقدنامه‌های ازدواج و عقود خرید و فروش و تقسیم نامه‌های اموال مردوئی و دیگر اسناد را به وسیله مهور کردن آنها به مهر خویش تصدیق می‌کرده. قاضی قیومت یتیمان و کودکان سرراهی و غیره را به عهده داشته و یا قیماهایی برای ایشان معین می‌کرده. و مراقب بوده که احکام صادره در امور حقوقی و جزایی، به یاری مأموران تابع وی، به موقع اجرا گذاشته شود.

در شهرهای قرون وسطایی اسلامی، و به ویژه در بلاد ایران، به موازات محکمه شرع مؤسسه دیگری وجود داشته تا احکام دینی و اخلاقی اسلامی از طرف اهالی نقض نشود و در این باره مراقبت بنهول دارد. این مؤسسه «حسبه» بوده. این اصطلاح حتی در زمان خلفا به معنی و مفهوم نظارت بر اخلاقیات و زندگی اجتماعی از نظر گاه احکام شریعت، به کار می‌رفته. و چون در بلاد شرقی قرون وسطایی زندگی اجتماعی در پیرامون بازارها متمرکز بوده،<sup>۱</sup> «حسبه» نیز به صورت نظارت بر اخلاقیات و بازارها درآمد. در هر شهر مأموری عالیرتبه و مخصوص به نام «محتسب» در رأس اداره «حسبه» قرار داشته. وی از میان طبقه قبیهان معین می‌شده. خلعت او وظیفه‌ای دینی منسوب می‌گشت و در شهرهای ثروتمند ایرانی «محتسب» یکی از شریفترین مقامات بوده و در ردیف اشراف شهری از قبیل رئیس وقاضی و امامان مساجد جامع و

۱- مفهوم بازار شامل همه شبکه بازارهای شهر با کاروانسراها و دکه‌های دلان و سرافان و بازارها و کارگاههای پیکروران و غیره بود.



تقیب الساداتها (بزرگ بازماندگان پیامبر) و غیره قرار داشته.

«محتسب» مراقب بود که اهل شهر در رفتن به مساجد تسامح نوردند و مؤذنان بموقع اذان گویند و مؤمنان را به نماز خوانند و هیچ کس در ماه رمضان علناً روزه نخورد. محتسب مواظب بود که زنان در کوچه و بازار بی حجاب ظاهر نشوند و با مردان سخن نگویند (مگر با سوداگران و پیشوران و آن هم بر سر خرید یا سفارش کالا). محتسب مراقب گرمابه‌ها و امکنه اجتماع مردم بود. وی ستان، قماربازان و معتانان به مواد مخدره (بنگ کشان یا حیث کشان و از آغاز قرن هفتم هجری تریاک کشان) را بازداشت می کرده و زنان روسپی<sup>۱</sup> و ملوکان حرفه‌ای و خنیاگران کوچه و بازار و عزاداران حرفه‌ای و غیره را تعقیب می نمود. محتسب به ویژه با خمائی و مستی باجده وافر مبارزه می کرده.

محتسب به اتفاق دستیاران خویش - خبرگان و «عرفیان» [۱۸۲] «حریف» به معنی (شخص) «مطلع» و خلع‌نگران - مرتباً به بازارها و کوبه‌های پیشوران سر می زده و نظارت می کرده. او حق نداشت قیمت اجناس بازار را معین کند و یا اینکه بازرگانان را مجبور کند که کالاهای خویش را به بهای معینی بفروشند. ولی صحت اوزان و مقادیر را رسیدگی می کرده و مراقب بوده که فروشندگان در کالاهای خود تقلب نکنند، در قرون وسطی این گونه نظرها غالباً صورت می گرفته مثلاً شیر قروغان در شیر آب می ریختند، مشک فروشان مشک تقلی می فروختند و ... ضمناً محتسب نمی بایست اجازه دهد که بازرگانان و کسبه با بندگان و چارپایان خویش رفتاری بی رحمانه داشته باشند. مجازاتهایی که محتسب معمول می داشت جزء گروه «تمزیر» یعنی تنیهای اصلاحی (تأدیبی) بوده، مقصران را با تازیانه تیه می کردند و یا کلاه رسوایی (طرطور) بر سرش می نهادند و وارونه بر خورش می نشاندند و در کوی ویرزن می گرداندند و غیره.

«محتسب» حق ورود و تفتیش خانه‌ها را نداشت ولی عملاً گاه این ممنوعیت را می شکست. در متون و منابع مواردی آمده که محسبان با عمال و اتباع خویش اگر به خانه‌ای بدگمان می شدند که مردان یا زنان بساط عیش و سرور بر پا کرده‌اند بهزور وارد آن خانه شده، سردابه‌ها را تفتیش کرده، محتوی کوزه‌های شراب را بر زمین ریخته، مقصران را مجازات می کرده‌اند. برخی محسبان جلی حتی بدین منظور وارد کاخهای سلاطین می شدند. الخ یک پسر سلطان شاهرخ تیموری (متوفی به سال ۸۵۳ هـ) که پایند قواعد شریعت نبوده دوزی یزمی (یا شراب) در کاخ ییلافی خویش نزدیک سمرقند بر پا کرده بود. سید عاشق نام محتسب وارد آن مجلس یزم شد و به الخ یک گفت: «تو دین محملی را نابود کرده رسوم کفار محمول کرده‌ای؟!»

۱ - شریعت نصحاء را هدیه منع کرده ولی در سراسر هودان قرون وسطی و عصر جدید نصحاء در همه جا وجود داشت.

الخ يك دد پاسخش گفت: «تو به خاطر اصل و تبارت (که از سادات است و از لحاظ فقه [علم شریعت] کسب افتخار نموده‌ای و به پیری رسیده‌ای، و مسلماً می‌خواهی درجه شهادت دد راه دین را هم ددک کنی و بدین سبب سخنان خشن می‌گویی، ولی من میل تو را مجسری نمی‌دارم»<sup>۱</sup>. باری دیگر همان محاسب (یعنی سید عاشق، به‌یزم شیخ الاسلام، دد سمرند، - که زنان منبه نیز بدان مجلس عیش دعوت شده بودند) وارد شد و صاحب خانه را به‌زبانی توهین‌آمیز ملامت کرد که: «ای شیخ الاسلام بی‌اسلام، کدام منهب مجاز ساخته که زنان و مردان یکجا گرد آیند و به‌غنا پردازند؟»<sup>۲</sup>

از آنجایی که دولت اسلامی - دولتی که از نظر فقه می‌بایست حکومتی روحانی و مبتنی بر قوانین شریعت باشد - دد واقع، از زمان امویان به یک حکومت مستبد غیر روحانی تبدیل شده بود، محکمه شرع نمی‌توانست آنچنانکه باید و شاید موجبات رضای خاطر سلاطین مستبد را فراهم آورد. قاضیان غالباً استقلال نشان می‌دادند و در رسیدگی به امور قضایی از اطاعت مقامات غیر روحانی و فشار آنان سر باز می‌زدند. ضمناً گفتن این نکته ضروری است که قاضی نمی‌توانست اقامه دعوی کند و مجرم یا مظنون را بازداشت نماید (حتی یک قاتل مسلم را) مگر اینکه از طرف شخص زیان دیده و یا کمان او شکایتی شده باشد همچنانکه نمی‌توانست به وسیله شکنجه از متهم اقرار بگیرد.

در این میان بر اثر رونق و ترقی شهرهای قرون وسطایی در قلمرو خلافت و به‌ویژه ایران، متقاد ساختن قشربانی پایین مردم شهری برای مقامات فتودالی هر آن دشوارتر می‌شده. در شهرهای بزرگ عده کثیری ولگرد (لومپن پرولتاریا) پیدا شده بود. و فقیران بسیار نیز وجود داشتند. اینان از خود صنف و اتحادیه داشتند که ساسان، ساسانیان یا ساسانیان نامیده می‌شده (فارس‌ی است) و از خوبستن لهجه‌ای حرفه‌ای یا «ژادگون» (لوتره یا زبان زرگری) داشتند. همه این افراد به اتفاق «پهلوانان» (کشتی‌گیران) و پیشه‌وران یا محترفه (بخصوص آنان که اسلحه می‌ساختند و با به‌استعمال سلاح عادت داشتند)، در اصناف (مفرد آن «صنف») پیشه‌وران، سازمان یافته بودند. همه اینان یکجا عنصر ناراحت و غالباً نافرمانی را تشکیل می‌دادند. شرکت کنندگان در قیامهای ضد فتودالی از میان این افراد بر خاستند. در شهرها عده کثیری عناصر مجرم حرفه‌ای نیز وجود داشته. و سرانجام باید گفت که در شهرهای ایران از قرن اول تا ششم هجری، شمار بسیاری از پیروان دیگر ادیان از قبیل زرتشتی و یهودی و مسیحی که امور ایشان دد محاکم شرع قابل رسیدگی نبوده زندگی

۱- رجوع خود به: د. د. بار توله، «الخ بيك و زمان او» ص ۱۰۴ حاشیه ۲) به‌منابع و مآخذ اشاره شده است، ۲- حاشیه، ص ۹۵ (با اشاره به: خواست‌سور «حبیب‌المور» مجلد ۳، تهران ص ۲۱۹).

می کردند.

مراتب پیش گفته حتی در دوران عبدالملک خلیفه اموی (۶۶۱ تا ۸۰۷ هـ. حکومت کرد) خلفا را برانگیخت تا در شهرها بخشی از امور و مشاغل قضایی را به مقامات لشکری و انتظامی محول دارند. در زمان عباسیان نیروی لشکری و انتظامی خلافت در شهرها که «شرطه» (جمع آن «شُرَط») نامیده می شد تشکیل شد. شرطه در واقع دستجات نگهبانان خلیفه بودند (وزان پس در عهد دیگر دودمانها - سامانیان و آل بویه و غزنویان و غیره - نیز ایشان همین وظیفه را عهده دار بوده اند) که در شهرها مقام داشتند و خدمت پلیسی و انتظامی به عهده ایشان محول شده بود. رئیس این دسته «صاحب الشرطه» نامیده می شده. «صاحب الشرطه» می توانست بدون اینکه شکایتی از طرف زیان دیدگان شده باشد هر شخصی را که مظنون به جرمی باشد بازداشت و شکنجه کند. او می توانست به ابتکار خود رسیدگی و تحقیقات و استنطاق را بنا استفاده از گزارشهای عمال مخفی خویش که «منهبان» (عربی-فارسی) نامیده می شدند، و در میان طبقات مختلفه اهالی استخلام می شدند، به عمل آورد و از شهود و از آن جمله از گواهانی که مورد قبول محاکم شرع نبوده یعنی اهل ذمه و مثنان و معتادان به مواد مخدره و کسانی که به میخانهها و قمارخانهها با کسانی که به محیط مجرمان آمد و شد داشتند، پرسش و بازجویی کند. زیرا که گاه همین کان اطلاعات پربهایی در جریان تحقیق جرمهای غیر مکشوف می توانستند داد. «صاحب الشرطه» در امور سیاسی مثلاً کارهای مربوط به آشوبها و قیامها و همچنین مسائل جزایی و جنایی (قتل، تجاوز به ناموس، آدم دزدی، راهزنی و غیره) رسیدگی می کرده.

«صاحب الشرطه» پس از خاتمه تحقیقات و کشف مجرم می توانست حکم صادر کند حتی حکم اعدام. باید گفته شود که صاحب الشرطه انواع سیاستهای بیرحمانه ای را که در قوانین شریعت پیش بینی و تأیید نشده بوده به کار می بست، مثل: پوست کندن، شمع آجین کردن، خرد کردن استخوانها و غیره. رسیدگی به امور حقوقی مدنی و خانوادگی کماکان منحصرأ در حیطه صلاحیت قاضیان بوده. در ایران، از قرن هفتم تا نهم هجری کارمندی که از لحاظ شغل و مقام با صاحب الشرطه دوران خلافت برابر بوده، «داروغه» (مغربی)<sup>۱</sup> و در زمان صفویان «دیوان-بگی» (فارسی-ترکی) خوانده می شده.

بدین طریق هم از پایان قرن اول هجری تا پایان دوران فردالیزم، در دولتهای مسلمان، محکمه غیر روحانی لشکری و انتظامی، به موازات محاکم شرع قاضیان، وجود داشته و امور را بر طبق فرامین و آیین نامه های («قانون نامه»، کلمه یونانی -

۱- بعضاً در ایران و سرزمینهای همسایه آن، اصطلاح «داروغه» منتهای دیگری کسب کرده که شرح آن در اینجا موضوع ندارد.

عربی - فارسی) صادره از طرف سلاطین و همچنین رسوم محلی و یا موازین حقوقی قبایل صحرائین - «عرف و عادت» - رسیدگی می کرده. در محاکمات لشکری و انتظامی اخیر - الذکر خودکامگی و بیرحمی به مراتب بیش از محاکم شرعی وجود داشته.

دوگانگی سازمان محاکم با ویژگی روحانی و سیاسی دولت فتووالی اسلامی - که نظراً حکومتی روحانی ولی در واقع غیرروحانی بوده - مطابقت داشته است.





## دهو آهای مذهبی در اسلام در قرنهای دوم و سوم هجری

### (مرجیان، قدریان، دختر لیان)

در اسلام نیز - مانند مسیحیت - بخش الهیات آن [علم کلام]، بمعنی اخص، مدت‌ها پس از ظهور دین تکوین [۱۸۴] یافت. چنانکه پیش‌گفتیم (به‌فصل دوم رجوع شود) در دوران متقدم اسلامی بیشتر به‌مسائل حقوقی و تشریفات ظاهری توجه می‌شده. قبلاً گفته شد که در صدر اسلام حداقل و تفارقی میان الهیات و حقوق وجود نداشته و علمای دین و الهیات در عین حال و پیش از هر چیزی قانون‌شناس نیز بوده‌اند و مسائل حقوقی را در درجه اول اهمیت قرار می‌داده‌اند. یا این وصف در آستانهٔ قرن هفتم و هشتم میلادی (اول و دوم هجری) میان مسلمانان، محافل و مکاتبی پدید آمد که در مسائل مربوطه به‌گناه و تقدیر و آزادی اراده و طبیعت و صفات باری تعالی بحث می‌کردند. آکادمی‌ها و ... و ... بسارتولد چنین می‌گورید: «در اسلام، از نخستین قرنهای موجودیت آن، همان مباحثاتی که در مسیحیت بر سر خداوند و روابط او با آدمی در گرفته بوده پدید آمد. و گذشته از تأثیر مستقیمی که الهیات مسیحی در اسلام داشته، این پدیده را باید چنین توجه کرد که هر دو کیش در شرایط واحدی قرار داشته‌اند»<sup>۱</sup>.

در آن زمان، میان مسلمانان این نظر مکون گشت که گناه بردو قسم است: گناهان بزرگ یا کبیره (که بزرگترین آنها، نداشتن ایمان است) و گناهان کوچک یا صغیره. و در نتیجه بحث در گرفت: آیا شخصی را که مرتکب گناه کبیره شده می‌توان مسلمان دانست یا نه. خوارج می‌گفتند که چنین شخصی دیگر مسلمان نیست و باید در شمار کفار شمرده شود. اما مرجیان (مرجئه) که مخالف ایشان بودند اظهار می‌داشتند که ایمان بعدین اسلام هر عمل بدی را می‌پوشاند و حتی کسی که مرتکب گناه کبیره شده، اگر فقط پاکی ایمان خویش را حفظ کرده باشد مسلمان

باقی می ماند و در آن جهان به عذاب جاودان محکوم نخواهد گشت.

در آن زمان این بحث و دعوی واجد اهمیت سیاسی خاصی بوده و اینک سبب آن: خوارج دودمان اموی را خلفای واقعی نمی شمردند و غاصب و ظالمشان محسوب می داشتند و چنین استدلال می کردند که امویان مرتکب گناه کبیره شده اند. و این کبیره عبادت از آن بود که اولاد در داخل جامعه اسلامی جنگ خانگی به راه انداخته بودند (اولین جنگ خانگی از ۵۳۶ تا ۵۴۱) و بنا به عقیده ای که در آن زمان به حد شیاع رسیده و رواج یافته بود، همه خلفای دودمان مزبور مسلمانانی دروغین بوده و ضرورت سیاسی ایشان را به قبول اسلام و ادا داشته بوده نه ایمان و عقیده. خوارج اظهار می داشتند که خلیفه چون مرتکب گناه کبیره شده، نه تنها خلیفه نیست بلکه از جرگه مسلمانان نیز خارج است و باید علیه او «جهاد» کرد، همچنانکه برضد هر فرمانفرمای «کانسری» جهاد لازم است. این افکار و تعلیمات مبنای عقیدتی قیام علیه حکومت امویان بوده. اما مرجیان، برخلاف، می گفتند که چون شخص مسلمان حتی در صورت ارتکاب گناه کبیره نیز مسلمان است پس نباید از خلیفه گناهکار نیز اطاعت کرد. مرجیان بدین طریقی به هواداری امویان برخاسته بودند.

موضوع تقدیر نیز با این دعوی رابطه نزدیک داشته. پس از سال اول هجرت، در جامعه اسلامی مدینه، عقیده راسخی پیدا شد، که بر سوره های مدینه قرآن مبتنی بوده، دایر بر اینکه زندگی و اعمال هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین کرده. کلمه «قدر» (عربی) در آغاز به مفهوم «قدرت» و به معنی «قدرت خداوندی» در اعمال هر عملی بوده. از اینجا «قدر» را به معنی «تقدیر» درک کردند، یعنی خدا آفریننده آدمیان است یا همه اندیشه ها و افعال ایشان. ولی قرآن در عین حال مسئولیت گناهان و افعال بد مؤمنان را به عهده خود ایشان دانسته و تهدید کرده که در زندگی آن جهانی به خاطر آن گناهها مجازات خواهند شد...

اصل تقدیر عملاً سلاح عقیدتی مناسبی برای «جهاد» بوده. به جنگاور مسلمان تلقین می شده که در پیکار می تواند با هر خطری روبه رو شود و اگر تقدیر بر آن قرار نگرفته باشد که در آن روز هلاک شود، زنده خواهد ماند و اگر مقدر چنین باشد که بمیرد به هر صورت، اگر در خانه هم بماند، خواهد مرد. اصل تقدیر عملاً منجر به اعتقاد به قضا و قدر یا فاتالیسم می شده و بیباکی و جسارت را در دل های «مبارزان راه دین» برمی انگیزخته است. این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده، زیرا احقانیت و قدرت نخستین دولت عربی و حکومت جانشینان با خلفا راهم خداوند قبلاً مقدر و معین کرده بود. بدین سبب بود که خلفا و امویان چنان سرمختانه اصل تقدیر را گرفته ها نمی کردند.

البته در آن محیط با نسبه بلوی که تکوین دین اسلام در مدینه، و به طور کلی عربستان، صورت گرفته بود تناقضات درونی اصل تقدیر - تناقضاتی که پیشتر به آن اشاره کردیم - درک

نمی‌شده و در آنجا بحث و دعوی بر سر موضوع تقدیر محال و بیمنی بوده. ولی به محض آنکه اسلام در کشورهای نوگشوده اعراب که دارای فرهنگی باستانی بودند رواج یافت، یعنی به سرزمینهای ایران و رومیه‌الصفری یا روم هلنی (روم یونانی) رخنه کرد، اصل تقدیر عده کثیری را آشفته ساخت و می‌پرسیدند: چگونه آدمی می‌تواند مسئول افعال خویش باشد و حال آنکه افعال مزبور بالا راده از وی صادر نشده است؟ و چگونه اعمال بد آدمیان را قبل از حضرت باری تعالی مقرر ساخته، و حال آنکه خداوند نمی‌تواند منشأ بدی باشد؟ [۱۸۵].

در مصر و سوریه و عراق و ایران، میان مسلمانان در پیرامون موضوع تقدیر و آزادی اراده بحث و دعوی در گرفت. ظاهراً بحثهای مشابهی که در محیط مسیحیان در همین مسئله درگیر شده بوده، در این مورد، بی‌تأثیر نبوده است. در عالم مسیحیت نیز عده‌ای طرفدار اصل تقدیر (قدیس آوگوستینوس، متوفی به سال ۴۳۰ م) و جمعی هواخواه آزادی اراده (یوحنا دمشقی، قرن هشتم میلادی) بودند. ولی هیچ‌یک از عقاید ایشان حکمفرمایی مطلق نیافت و بصورت اصل مطلق (یا «دگم») شناخته نشد و هر دو عقیده در عالم مسیحیت متوازناً وجود داشتند. در میان مسیحیان غربی در عهد اصلاحات یا رفرم دینی (قرن شانزدهم میلادی) پروتستانها و به ویژه کالونیه‌ها، از اصل تقدیر دفاعی کردند. کالونیه‌ها نماینده معتقدات بورژوازی در دوران «اندوخته ابتدایی» بودند و اصل تقدیر در دست ایشان و در عهد آغاز سرمایه داری مبین قانون اقتصادی رقابت بوده است به صورت تعلیمات دینی. ولی اصل لایتغیر تقدیر چنین اهمیتی را فقط در دوره پیدایش مناسبات سرمایه داری در اروپا کسب کرد. چنانکه گفتیم در محیط اسلامی اهمیت و معنی اجتماعی آن به نحوی دیگر بوده. به این معنی که حاصل مزبور همچون مبنای عقیدتی حقانیت قدرت خلافت به کار بسته می‌شده.

دعوی تقدیر و آزادی اراده در محیط اسلامی بحثهای سختی را در طی قرنهای دوم و سوم هجری برانگیخت. مکب مرجبان این بحث را به سود هیچ‌یک از دو عقیده پیش گفته حل نمی‌کرد. طرفداران اصل تقدیر مطلق به نام «جبریه» (از کلمه عربی «جبر» به معنی معروف) بودند. ایشان می‌گفتند که چون خداوند هر فرد آدمی را با سیرت و نیروها و استعدادها و افعال و اعمال آئینه وی یکجا و درست آفریده، پس اراده آدمی به هیچ وجه آزاد نیست و او (فرد آدمی) حتی کوچکترین تأثیری در افعال خویش و طریق زندگی خود نمی‌تواند داشته باشد. ایشان غلات مسیبون یا دترمینسینهای اثر اطلی بودند [۱۸۶].

پروان مکب دیگری که ظاهراً قبل از سال ۸۰ هـ پدید آمده بوده می‌گفتند که اراده آدمی آزاد است. طرفداران این مکب به لقب قدریه یا قدریان موسوم گردیدند. قدریه می‌گفتند که

۱- ظاهراً در این مورد کلمه «قدر» به معنی «قدرت آدمی در افعال و اعمال خویش» یا «به عبارت دیگر «آزادی اراده» درک می‌شود.



خداوند را می‌توان در مخیله فقط عادل متصور ساخت و نمی‌توان تصور کرد که حضرت باری تعالی فاقد صفت «عدل» باشد. می‌گفتند، پس اگر خداوند عادل است نمی‌تواند مرتکب اعمال بدشود و منشأ بدی واقع گردد. بالنتیجه افعال بدآدمیان و به‌طور کلی بدی در روی زمین (بیعدالتی اجتماعی، انواع تجاوز و زورگرایی، فریب و دورویی و گناه و جنایت) از خداوند ناشی نمی‌شود، زیرا که چنین تصویری مخالف اندیشهٔ عدالت خداوند است. از دیگری سو، می‌گفتند که تصور آنکه خداوند آدمیان را قبلاً با اعمال معینی و از آن جمله اعمال بدخلقی کند و بعد ایشان را در آن جهان مشول آن اعمال بد بداند و مجازات کند، غلط و محال است. قدریه می‌گفتند که چون خداوند واجد صفت آزادی اراده است باید آدمیان را هم با همان صفت خلق کرده باشد.

از این مقدمه، که اراده آزاد است، اصل مشولیت آدمی به‌عناظر گناهان ارتكابی خویش نیز ناشی می‌شود. این عقیده از لحاظ منطقی پیگیرتر از اصل تقدیر بوده. ولی اصل لایتغیر (دگم) تقدیر از لحاظ جنگهای کشورگشایانه‌ای که خلافت عربی در آن دوران می‌کرده سلاح عقیدتی سودمندی بوده است، از دیگر سو اصل لایتغیر (دگم) تقدیر مستلزم اطاعت کورکورانه از خلفای اموی بوده؛ به این معنی که چون همهٔ اعمال و وقایع تاریخی را خداوند باری تعالی قبلاً پیش‌بینی و معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش مقرر و معین شده و در برابر آن حکومت مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب جبریه هواخواه و فادان امویان شمرده می‌شدند. برعکس قدریه و پیروان برخی از فرق شیعه در نهضت ضد اموی شرکت می‌جستند. محتملاً در همان ایوان، حدیث دروغی که به پیامبر نسبت داده شده و ضمن آن گفته می‌شود که قدریه مجوسند، و حدیث دیگری که می‌گوید قدریه دشمن خداوند جعل شد. بدیهی است که این احادیث بعد از قرن دوم هجری، ساخته شده‌اند.

مخالقان قدریه می‌کوشیدند تا نظر ایشان را با استدلال زیر رد کنند: چون قدریه آدمی را در ارتکاب، یا عدم ارتکاب فلان یا بهمان عمل آزاد و مختار می‌دانند پس، به عقیدهٔ ایشان، آدمی آفرینندهٔ کردارهای خویش یا «خالق الافعال» است. و چون چنین باشد، پس قدریه در کنار «خداوند - آفریدگار» آفرینندهٔ دیگری را قرار می‌دهند که آدمی یا گونه‌ای «خدای دوم» است. و بنا بر این مخالفان قدریه ایشان را زرتشتی و مجوس یعنی فائل به‌ثنویت یا مشرک می‌خواندند. باید گفت که چون بنای اسلام اصل لایتغیر و مطلق توحید است، هر بحث و دعوایی که میان علمای مسلمان در می‌گرفت طرفین مخالف علی‌الرسم می‌کوشیدند تا طرف دیگر را به «مشرک» منهم کنند. قدریه علیه این اتهام اعتراض کرده می‌گفتند که خداوند آدمی را با ارادهٔ آزاد خلق کرده، و بدین سبب آدمی در افعال خویش مختار است نه خالق آن افعال.

تعالیم قدریه را بعلها مکتب معتزله بسط داده و مفصل‌تر و مستدل‌تر ساختند. قدریه انلك با معتزله توأم شدند و لقب قدریه بـمعتزله نیز داده شد.

بنا به روایات اسلامی مکتب معتزله از محفل حسن البصری (۲۲ - ۱۱۰ هـ) ویشه می‌گیرد. واصل بن عطا شاگرد حسن بصری بوده و با شاگرد دیگر وی به نام عمرو بن عیید از استاد خویش کناره گرفت (اعتزال) و مکتبی از خویش بنا نهاد. و هواخواهان وی معتزله لقب یافتند (کلمة عربی «المعتزله» از «اعتزال»، «از جای بیرون شدن، دور شدن، جدا شدن» - باب‌هشتم از «عزل»، بنا بر این «معتزله» به معنی «جدا شده‌ها» یا «بمعنی بهتر» گوشه‌گرفتگان است).

واصل بن عطا و عمرو طرفدار اصل آزادی اراده بودند. به روایتی شخص حسن بصری نیز در اعتقاد به اصل مزبور شریک ایشان بوده. ولی هر دو شاگرد یاد شده در مسائل دیگر با وی اختلاف داشتند. در محفل حسن بصری بحث در گرفته بود که آیا فرد مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شده باشد چه حالی خواهد داشت و آیا می‌توان او را مؤمن بدین اسلام شمرد یا نه؟ حسن بصری علیه عقیده مرجیان که می‌گفتند مسلمان مرتکب کبیره همچنان مسلمان باقی می‌ماند، و بر ضد نظر خوارج که چنین مسلمانی «کافر» خواهد بود، عقیده نائی اظهار داشته به شرح زیر: کسی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، منافق (دو روی) است. موضوع اختلاف واصل بن عطا و عمرو بن عیید با حسن بصری نیز همین مسئله بوده. ایشان می‌گفتند، شخص مسلمان چون مرتکب گناه کبیره شد دیگر مؤمن نیست، ولی کافر هم نخواهد بود و بنابین این دو حالت قرار دارد. در عربی این وضع را «منزلة بین المثلین» گفتند.

این بحث که در بادی نظر کاملاً خشک و بی‌موضوع به نظر می‌رسد، در آن زمان دارای اهمیت سیاسی بوده. و برای شیوه پیش گفته معتزله تفسیر دیگری نیز قائل بودند، به این معنی که اگر بحثی و دعوایی در میان مسلمانان در گیرد و معلوم نباشد که حق با کیست (مثلاً در مورد مبارزه خلیفه چهارم علی (ع) با عایشه، ام المؤمنین، و طلحه و زبیر و یا مبارزه وی با امویان) مؤمنان باید بی‌طرفی پیشه کنند [۱۸۷].

از مثال فوق نیک مشهود است که مطالعه معتقدات دینی قرون وسطی، هر قدر هم در نظر ملال‌آور و محجر آید - چون در عهد خود در زندگی اجتماعی واجد اهمیت بوده - از لحاظ مورخان روزگار ما واجد اهمیت است.

اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری و دیگر علما هنوز چندان بزرگ نبوده. ولی اختلافات بعلها افزایش و شدت یافت. و رفته رفته معتزله از خود الهیات کاملی پدید آوردند.

معتزله نمایندهٔ مکتب الهیات عقلی (راسیونالیست) بودند. گرچه برخی از علمای مذاهب «برحنی» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به کار بندند، ولی این عمل ایشان محدود و منحصر به مسائل حقوقی بوده. معتزله نخستین مکتب الهیات اسلامی بودند که نه فقط به میزان بالنسبه و سیمسی اسلوب توجه و توضیح مسائل دینی را به یاری استنتاجات عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفه باستانی یونان نیز متأثر بودند.

در نیمهٔ دوم قرن دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت خلیفه منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت تألیفات بسیار ترجمه شد. ترجمه از زبان یونانی به عمل می‌آمد ولی برگرداندن آثار عادتاً مستقیماً به عربی صورت نمی‌گرفت، بلکه از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه می‌شد. تألیفات مورد ترجمه عبارت بودند از کتب راجع به علوم دقیقه (هیت، ریاضیات، طب و غیره) و منطقی و فلسفه مسیحیان سریانی در کار ترجمه نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در آن زمان در میان محافل فتووالی تحصیل کردهٔ عربی، آنچه در دوران مزبور «نوترین» و یا «آخرین» اسلوب می‌گفتند، ائشار یافت. این اسلوب عبارت بود از به کار بستن شیوه‌های منطقی و فلسفه یونانی و اصطلاحات فلسفی و کوشش در اتکا به استنتاجات فلسفی. «نوترین» اسلوب را نخست معتزله در الهیات به کار بستند. علمای معتزله قرن سوم هجری - و بخصوص ادیب جامع جاحظ (متوفی به سال ۲۵۶ ه. در سن نودسالگی) - تعالیم معتزله را به صورت مدون و منتظمی در آوردند.

چنانکه گفتیم مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده، یعنی می‌کوشیده تا به عقل و فلسفه تکیه کند. معتزله حتی اصل آئومبیتیک را پذیرفتند و گفتند زبان و مکان نتیجه ترکیب ذراتند. معتزله مکتب عقلی بوده و هر گونه اعتقاد میثیک (عرفانی) و عقیده به جهان مافوق طبیعت را یعنی امکان شناخت باری تعالی را از طریق اشراق و باحس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را - بلاواسطه - به خداوند رد می‌کردند. معتزله متابعت کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز آنان بدان گرایش داشته) رد می‌کردند و گرچه قرآن را منبع و منشأ حقیقت دینی اعلام می‌کردند، ولی تعبیر آزادانه و ابهامی آیات قرآن را جایز می‌شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جستجو می‌کردند. بدین سبب معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را غالباً «باطنیان» [۱۸۸] «اباطنیه» از کلمهٔ عربی «باطن» به معنی «درون» می‌خواندند در مقابل «ظاهریان» یا معتقلان به معنی ظاهری کلام خدا.

۱- وی هیچ گزاشی نسبت به ترجمهٔ آثار شاعران و مورخان یونانی به زبان عربی دیده نمی‌شده. بدین سبب میراث فرهنگ باستانی (یونانی) را اعراب و ایرانیان مسلمان به سوی یک جایه درک کردند.

با همه این مراتب اگر بپنداریم که معتزله گونه‌ای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهانی‌نویس علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطارتهایم. چنین نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بر روی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی که منشأ و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (گرچه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مفلور است - اعلام کردند). واگر معتزله از شیوه‌ها و اصطلاحات و استنتاجات منطقی و فلسفه ارسطو استفاده کرده‌اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را - آنچنانکه خود درک می‌کردند - متدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یاراسیونالیزم معتزله به‌حدود معینی محدود بوده و منطقی و فلسفه، در آن، به خدمت الهیات درآمده بودند.

معتزله آفریننده الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده و اساس لایتغیر (دگم) را پدید آورده‌اند. کوشیدند بنای فلسفی برای آن بترانند - اساسی که در صدر اسلام وجود نداشته. ظهور این اساس مبتنی بر استنتاج عقلی در الهیات قرن سوم هجری به خودی خود نشانه تبدیل اسلام به یک دین فتووالی بوده [۱۸۹].

یکی از ویژگیهای ادیان جامعه‌های فتووالی همانا الهیات مبتنی بر اصول لایتغیر (دگم) و متکی بر استنتاجات عقلی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری یا بالکل فاقد اصول لایتغیر (دگم) است و مرکب از افسانه‌ها و تشریفات است (ادیان یونان باستان و روم قدیم چنین بوده) و یا اصول لایتغیری به صورت ابتدایی و غیر متکامل دارند (مثل زرتشتیگری در قرنهای اول میلادی و مسیحیت تا قرن سوم میلادی و...). علی القاعده اصول بدون لایتغیر و الهیات متکامل در عهد فتووالیزم تکوین می‌یابد. الهیات خشک و مبتنی بر استنتاج عقلی در قرون وسطی در عالم مسیحیت نیز تکوین یافت. موارد مشابهت الهیات مبتنی بر استنتاج عقلی - که در فلسفه نقطه اتکایی می‌جسته - در اسلام و مسیحیت فراوان است. و این مشابهت کمتر در اثر ریشه‌های مشترک و تأثیرات متقابل این دو دین و بیشتر نتیجه صفت مشترک جریان تبدیل دو کیش مزبور - مسیحیت و اسلام - به دین جوامع فتووال بوده. معتزله نمایندگان با فرهنگ‌ترین و تحصیل‌کرده ترین بخش روشنفکران فتووال سرزمینهای خلافت، به ویژه در عراق و ایران قرن سوم هجری بوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به عمده معتقدات معتزله. ایشان خود معتقد بودند که اعمالشان از پنج عنصر یا به قول خودشان «اصل» مرکب بوده است.

۱/ اصل توحید - یعنی اصل مربوط به آفریدگار. در زیر این کلمه دو نظر مختلف جمع شده بوده. یکی رد تشبیه - یعنی رد تصویر خداوند به صورت انسان، و دیگر موضوع خلقت قرآن. معتزله جداً علیه تشبیه یعنی تصور خداوند به صورت انسان گونه (با آتروپومورفیزم) بوده‌اند. در صدر اسلام تشبیه از ویژگیهای آن کیش بوده [۱۹۵]، (همچنانکه به‌طور کلی از

ویژگیهای ادیان دوران جامعه برده‌داری بوده). در قرآن از جلوس خداوند بر تخت<sup>۱</sup> و روی او چشمان<sup>۲</sup> و دستهای او<sup>۳</sup> و غیره سخن رفته است. این گفته‌ها دلیلی بود برای اینکه الله را به صورت شبه انسان در مخیله متصور سازند. برخی از مذاهب قبل و بعد از قرن سوم هجری مصرأ می‌خواستند که معنی ظاهری این جاهای قرآن در نظر گرفته شود (حنبلیان و ظاهریان). عده‌ای دیگر می‌گفتند که باید مسلمانان کورکودانه این جاها را باور کنند و درصدد توجیه معنی آن بر نیایند (مالکیان). اما معتزله این کلمات را استعاره‌ای یش نمی‌دانستند.

معتزله می‌گفتند چون خدا روح [۱۹۱] است پس نمی‌توان صورت و صفات آدمی برایش لائل شد و صفاتی که مخلوق تصورات انسانی است، مانند نیرو و قوه غضب و انتقام و قدرت و علم کامل و غیره، بلاویست. معتزله عقیده داشتند که انتساب این صفات به خداوند مانند تصور جلوس او بر تخت به صورت انسانی، ساده لوحانه است، و اگر صفات مزبور را همچون جوهرهای ویژه‌ای بپذیریم به معنی آن خواهد بود که هر یک از آنها را خدا گونه‌ای بشماریم و این خود شرک خواهد بود. بدین سبب معتزله یا امکان سخن گفتن از صفات خداوند را رد می‌کردند و یا (بعضی از ایشان، مثلاً علاف و جبائی) امکان صفات را جایز دانسته و می‌گفتند که صفات مزبور با جوهر (ماهیت) خداوند یکی هستند و جزء لاینفک آنهاند.

سخن کوتاه کنیم، معتزله خداوند را همچون احدی پاک که با مفاهیم انسانی قابل تعریف نیست می‌شمردند، خداوند با مخلوقات خویش (آدمیان) شبیه نیست و برای ایشان قابل شناخت نمی‌باشد. معتزله می‌گفتند که او را (خدا را) نه به یاری مشاهده می‌توان شناخت و نه به یاری عقل و نه به کمک قلب یعنی الهام و حس باطن. وحدت و روحیت و غیر قابل تعریف و شناخت بودن، اینها تعالیم معتزله است درباره خداوند.

معتزله تعالیم مذاهب اسلامی را در مورد جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن رد می‌کردند و چنین استدلال می‌نمودند: اگر قرآن از طرف خداوند خلق شده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی و غیرمخلوق است. نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود خداوند گونه دومی است و این به عبارت دیگر شرک است - شرکی که در نظر مسلمانان سخت و حشت‌انگیز بوده. معتزله می‌گفتند که فقط خداوند لایزال و غیرمخلوق است و چون نمی‌توان وجود خدایی دوم را به تصور آورد و اندیشید پس نتیجه این می‌شود که قرآن لایزال نیست و مخلوق. همان خدای واحد است. بدین سبب معتزله مسلمانان پیرو مذاهب سنی را

۱- قرآن، سوره ۲۰ آیه ۴. «الرحمن علی العرش استوی» و همچنین در جاهای دیگر قرآن. ۲- قرآن سوره ۲، آیه ۱۰۹ سوره ۶ آیه ۵۲ و سوره ۱۸ آیه ۲۷. ۳- قرآن سوره ۵۴، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سوره ۶۸ آیه ۲۸، سوره ۷۵ آیه ۱۰. ۵- به عبارت دیگر خدا را به در زندگی این جاهای می‌توان دید که در حیات آخرت.

«دو خدایی» می‌خواندند. معتزله از اصل مخلوق بودن قرآن، استتاجی، که از لحاظ راسیونالیسم و یا اصول عقلی ایشان اهمیت شایان داشت، بعمل می‌آوردند. به این معنی که اگر قرآن یکی از مخلوقهای الله است پس هر جا و آیه آن نباید و نشاید بمعنی ظاهر و بدون داوری پذیرفت. راست است که معتزله قرآن را کتاب محتمس می‌شمردند، زیرا که خداوند آن را آفریده بود، ولی می‌گفتند که مرتبه قدسی قرآن مربوط بعقائد و مضمون کلی آن و اصول و اندیشه‌های مکنون در آن است نه هر حرف و واژه آن. همان‌گونه که پوست و مرکب و دیگر چیزهایی که آدیان قرآن را بعد از آن نوشته‌اند قراردادی و انسانی است، حروف و واژه‌های مزبور هم قراردادی و انسانی هستند. بدین سبب معتزله به‌زعم خویش باحفظ اندیشه‌های اصلی قرآن، تلقی برخی از جاهای آن را به‌صورت ابهام و تعبیر آن‌جاها را از آن نظرگاه جایز دانسته می‌کوشیدند مفهوم باطنی «کلام الله» را مکشوف سازند.

۲/ اصل عدل - معتزله تعالیم مشترک مذاهب اسلامی را درباره عدل خداوند پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفته، تقدیر را رد می‌کردند. در این زمینه تعالیم معتزله در واقع گسترش نظرهای قدریه بوده - منتهی از لحاظ منطقی مستدل‌تر و مدون‌تر. معتزله می‌گفتند که چون خداوند عادل است، می‌تواند فقط آنچه را موافق عدالت و عقل و صلاح است خلق کند. و بدین سبب خداوند نمی‌تواند منشأ بدی و ظلم و خالق بدیها و مظالم و افعال غیر عقلایی که آدیان مرتکب می‌شوند باشد. و جایز نیست خداوند را از یکسو خالق انسانی بدون اراده آزاد بدانیم و بگوئیم که تبلا نه تنها اعمال نیک بلکه افعال بد او را هم معین و مقدر ساخته و در عین حال و از دیگر سو معتقد گردیم که به خاطر همان افعال بدمجازاتش کند. منشأ بدی، خداوند نیست بلکه اراده آزاد است که خداوند در اختیار همه مخلوقات خویش اعم از فرشتگان و ابلیس گذارده (طبق تعالیم یهود و مسیحیان و مسلمانان، ابلیس نخست یکی از فرشتگان بوده که از این اراده آزاد سوء استفاده کرده به‌خداوند خیانت کرد و دشمن او شد). آدیان با استفاده از اراده آزاد که خداوند در نهاد ایشان به‌ودیعه گذارده مرتکب اعمال نیک و بد می‌شوند. معتزله می‌گفتند که بدین سبب بهشت و دوزخ پاداش عادلانه‌ای است که در مقابل اعمالی که آدیان در طی زندگی خویش مرتکب شده‌اند داده می‌شود. و اگر آدمی واجد آزادی اراده نمی‌بود و نمی‌توانست بین بد و خوب یکی را انتخاب کند و یا نتیجه مسئولیت افعال خویش را نمی‌داشت - وجود بهشت و دوزخ خود ظلم بزرگی محسوب می‌شد. لازم به تذکر نیست که معتزله سوهبات و نعمات بهشت و عذاب دوزخ را بمعنی ظاهری و مادی، آنچنانکه مسلمانان صدر اسلام درک می‌کردند، تلقی نمی‌نمودند. چنانکه گفتیم، در مورد آزادی اراده، معتزله پیرو قدریه بوده‌اند و بدین سبب معتزله را قدریه نیز می‌خوانند، یعنی کسانی که برای آدمی قدرت کامل قایلند - قدرت حکمفرمایی بر افعال

و اعمال خویش، اما مسلمانان سنی معتزله را در ضمن بحث و مشاجره مشرک می‌خواندند، زیرا که گویی ایشان آدمی را آفرینندهٔ مقدر افعال خویشترن می‌دانند نه خدا را و بدین طریق وجود خدای واحد را انکار و خدایان بسیار را اقرار می‌کنند (چون آفرینش افعال و اعمال انسانی را که صفت خدای است به آدمی منتقل کرده‌اند).

۳/ اصل وعد و وعید - یعنی اصل مکافات و پاداش افعال این جهانی در جهان بعد از مرگ، این، اخلاق عملی است و تعالیمی است دربارهٔ گناهان صغیره و کبیره. طبق این تعالیم، خداوند از طریق قرآن کسانی را که مرتکب گناهان صغیره شده‌اند نصیحت می‌کند و آنان را که بعارض تکاب کبیره آلوده گشته‌اند تهدید می‌کند. ضمناً معتزله تشبیه خداوند را به آفرینندهٔ وی (یا آتروپومورفیزم) را در شمار گناهان کبیره می‌دانند.

۴/ اصل المنزلة بین المنزلتین - دربارهٔ معنای این اصل قبلاً سخن گفته شد.

۵/ اصل امر به معروف و نهی از منکر - مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که سران جامعهٔ اسلامی (یا دولت اسلامی که به همان معنی است) باید دقیقاً به مسلمانان بگویند که چه اعمالی جزء وظایف ایشان است و کدام ممنوع. عملاً این اصل به امام (به معنی رئیس جامعه و دولت اسلامی) قدرت روحانی و غیر روحانی یا دینی و دنیایی نامحدودی عطا می‌کرده - البتة در حدود حقوق اسلامی. معتزله این اصل را چنین تعبیر می‌کردند: «امام - خلیفه» حق دارد و حتی موظف است نه تنها به باری زبان و دست، بلکه با شمشیر نیز اساس «ایمان را تحکیم بخشد» و به عبارت دیگر باید دین را نه تنها با تبلیغ شفاهی و کسبی استوار و برقرار کند بلکه به وسیلهٔ تعقیب همهٔ مرتدان به این عمل مبادرت ورزد. بدیهی است در این مورد معتزله معتقد بودند که اصول ایشان باید بر حق و مقبول دولت زمان و برای کافة مسلمانان اجباری شناخته شود. از اینجانبك مشهور است که معتزله با وجود عقیدهٔ ایشان به استنتاجات عقلی (راسیونالیزم) طرفدار آزادی معتقدات دینی نبودند. اکنون می‌پردازیم به سرنوشت تاریخی معتزله و اینکه چه بر سر ایشان آمد. در دوران‌هایی که عباسیان علیه امویان نهضتی برپا داشته بودند (ربیع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی‌عباس را تشکیل می‌دادند. نخستین خلفای عباسی، گرچه اصول معتزله را قبول نکردند، ولی از تعقیب و ایزد ایشان نیز دست بازداشتند و این فرقه می‌توانستند تعالیم خویش را انتشار داده تبلیغ کنند، و به وعظ پردازند و مکاتبی نخست در بصره و بعد در کوفه و بغداد و

شیراز و نیشابور و دمشق و قسطنطنیه (مصر) و بلاد اسپانیای عربی (اندلس) ایجاد نمایند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می‌آمده و انتشار فلسفه عهد باستان در سرزمینهای خلافت نیز به سود معتزله بوده، زیرا که در نتیجه مطالب جدیدی طرح شد که روحانیان و علمای پیشین مذاهب سنی، قادر به پاسخ دادن به آنها نبودند. اما معتزله به پاسخ‌گویی به مطالب فوق پرداختند و فعالیت ادبی خویش را نه تنها در زمینه الهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه دادند. مکاتب معتزله در بصره (سران عمده آن عبارت بودند از: ابوهذیل محمد العلاف متوفی به سال ۲۲۷ هـ، نظام متوفی در حدود سال ۲۳۱ هـ، و شاگرد او جاحظ متوفی به سال ۲۵۶ هـ که نه تنها همچون عالم به علم الهیات بلکه مانند دانشمندی که جامع علوم عصر خویش بوده نامدار است و به ویژه تألیف مهمی در حیوان‌شناسی دارد) و بغداد (جعفر بن مباشر متوفی به سال ۲۳۴ هـ، جعفر بن حرب متوفی به سال ۲۳۶ هـ) شهرت بزرگی داشته، و تحصیل‌کرده‌ترین افراد جامعه فتوایی دوران خلافت را گرد آورده بودند.

در زمان مأمون هفتمین خلیفه عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ حکومت کرد) مذهب معتزله رسمیت یافت و مذهب دولتی خلافت گشت. انگیزه مأمون در این اقدام عللی سیاسی بوده. اکثر میان‌رو بر روی هم اعراب، از استقرار مأمون، که برادر خویش امین را به یاری بزرگان ایرانی سرنگون و مقتول ساخته بود، ناراضی بودند. مأمون خواست به شیعیان میان‌رو تکیه کند، ولی این امر با مقاومت و مخالفت شدید میان‌روحتی قیام مسلحانه در بغداد و دیگر نواحی عربی مواجه شد. بدین سبب مأمون بالاچاره روش خویش را به یکباره تغییر داد و اتحاد با شیعیان را برهم زد و به بغداد بازگشت (سال ۲۰۴ هـ).<sup>۲</sup>

مأمون می‌کوشید تا مذهبی واحد و اجزای برای همه مسلمانان مقرر سازد. این روش به ویژه بدین سبب ضرورت داشت که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لفاظی دین اقدام می‌کردند و نهضت‌های خلق - که از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشده بودند - در زیر لوای خوارج و یا شیعیان و گاه هم خرمندیان وقوع می‌یافتند. خلیفه معتقد بود که برای فرونشاندن نهضت‌های مردم<sup>۳</sup> و پایان بخشیدن به مخالفت بخشی از بزرگان فتووال، استقرار مذهب واحد دولتی ضرورت دارد.

چنین سیاستی در اسلام تازه‌گی داشت و بدعت‌گونه‌ای بود. در قلمرو اسلام در طی دو قرن نخستین، عقاید و آراء و مکاتب و تعامیر حقوقی گوناگون به وجود آمد. و گذشته از شیعه و خوارج از میان اهل سنت نیز مذاهب گوناگونی مانند حنبلیان و مالکیان و حنفیان و شافعیان و غیره برخاستند که با

۱- مجموع شود به فصل دهم. ۲- مأمون در نخستین سالهای حکومت خویش، در خراسان زندگانی می‌کرد و حتی از ظاهر شدن در بغداد بیم داشت. ۳- در زمان مأمون بود که در آذربایجان و غرب ایران آتش قیام عظیم خرمندیان در تحت قیادت بابک افروخته شد (۲۰۱ تا ۲۲۲ هـ)



یکدیگر مباحث و مناقشه و مخاصمه داشتند. و چون در اسلام بر خلاف مسیحیت کلیساهای جامع وجود نداشت که در مسائل دینی تصمیمات واجب‌الاطاعه برای همگان اتخاذ کند، در آن دوران تشخیص اینکه کدام عقیده بر حق است و کدام ارتداد شمرده می‌شود دشوار بود. اصول لایتنبری که دقیقاً مدون شده و همچون اصولی برحق، مورد قبول دولت باشد وجود نداشت.

معتزله نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود يك منصب دولتی را، که برای همه مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تعقیب کسانی را که دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند. این اصل از ویژگیهای جامعه‌های فتودالی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری و از آن جمله ادیان التقاطی «هلنی - رومی» تا این حد انحصارجو نبودند و همزیستی ادیان و مذاهب مختلف و مدارا با آنها راجاز می‌شمردند (البته در حدود معینی)، اما در عهد فتودالیزم اصل وجود دین واحد و مشترک همراه با اصول لایتنبر و مدون و اجباری برای همه در سرزمینهای مسیحیان و مسلمانان مورد قبول و شناسایی واقع شد.

خلیفه مأمون تعلیمات معتزله را همچون منصب دولتی بدان سبب پذیرفت که مدون‌ترین و منظم‌ترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیق‌تر بوده و با روح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می‌رسیده. فقیهان مذاهب سنی بالکل در امر گرد آوردن احادیث و بحث و دعوی بر سر مسائل ناچیز شرعی مستغرق شده بودند، و عقاید بسوی و کهنه ایشان مطالب و نیازمندیهای فرهنگی قشرهایی و تحصیلکرده فتودال و شهریان سرزمینهای خلافت را راضی نمی‌کرد، و حال آنکه تعلیمات معتزله این حوایج را برآورده می‌ساخت. صرف نظر از این مراتب، تعلیمات معتزله درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد افعالشان، در آن دوران که نهضت‌های خلق شدت گرفته ارکان خلافت را متزلزل کرده بود، اهمیت سیاسی تازه‌ای کسب کرده شرکت کنندگان در قیامها دیگر نمی‌توانستند گفت که اقدام ایشان را خداوند از پیش مقدر و مصلح ساخته و به اراده خودشان نیست.

مأمون تعلیمات معتزله را برحقیقت از دیگر مذاهب دانسته، ایشان را در تحت حمایت دولت قرار داد و به مردم توصیه کرد که اصول معتزله را بالتامام و بالاقبل «اصل توحید» را که حاوی روحانیت مطلق خداوند و غیر قدیم بودن و مخلوقیت قرآن است بپذیرند. اصل لایتنبر اخیر الذکر اهمیت ویژه‌ای داشته زیرا معتزله قبول قدیم بودن و غیر مخلوقیت قرآن را به معنی پذیرش پنهانی خدای دوم تلقی می‌کردند و به عبارت دیگر شرك می‌دانستند و شرك گناه وحشت‌انگیزی بود.

فرمان مربوط ددسال ۲۱۲هـ (۸۲۷م) صادر شد. ددسال ۲۱۸هـ فرمان تازه‌ای صادر شد که همه فاضیان و علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. و هر کس از قبول اصول معتزله امتناع ورزد محکوم به تبعید شود. اداره ویژه‌ای به نام «معنه» که گونه‌ای

از انگیز بیون یا محکمه تفتیش عقاید بوده تأسیس شد<sup>۱</sup>. وعده کثیری برای بازجویی به آن اداره احضار شدند و از آن جمله بود امام احمد بن حنبل مؤسس مذهب حنبله. وی و پیروانش را به ناحیه مرزی کیلیکه تبعید کردند.

مذهب معتزله در عهد جانشینان مأمون - یعنی معتصم (که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هـ. حکومت کرد) مذهب رسمی دولتی باقی ماند. در مورد تألیفاتی که بر ضد معتزله بوده سانسور برقرار شد. قیهان و کارمندان که اصل لایتغیر مخلوقیت قرآن را قبول نداشتند از کار برکنار و مجازات می شدند. در سال ۲۱۹ هـ. ابن حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و به مجازات تازیانه محکوم گردید. سرانجام کار به جایی رسید که در سال ۲۳۱ هـ، هنگام مبادله اسیران میان خلیفه و دولت یزانیس کارمندان خلافت از همه اسیران مسلمانی که از یزانیس بازگشته بودند بازجویی بعمل آوردند و همه کسانی را که به مخلوقیت قرآن اذعان می کردند و اقرار می نمودند که خداوند در زندگی آنجهانی نیز نادیدنی است (با به عبارات دیگر منکر تشبیه شدند) پذیرفتند، و هر کس که این اصول لایتغیر معتزله را قبول نکرد به خاک یزانیس بازگردانند.<sup>۲</sup>

به رغم این اقدامات جابرانه و اعمال فشار، تعلیمات معتزله فقط مورد قبول قشر عالی و تحصیل کرده قسودال و شهریان واقع شد. و تعییرات عقلایی معتزله در میان قشرهای وسیع مسلمانان نارضایی شدیدی برانگیخت. قیهان مذاهب بر ضد آن برخاستند. خلیفه متوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ. حکومت کرد) با در نظر گرفتن مخالفت ایشان جانب مذاهب سنی را گرفت. وی نخست هرگونه بحث و دعوایی را بر سر متون قرآن منع کرد (۲۳۶ هـ) و زان پس (۲۳۷ هـ) اصل مخلوقیت قرآن را به منزله ارتداد اعلام نمود، و احمد بن ابی داود قاضی القضاة را که از معتزله بود معزول کرد. و مذهب سنی باری دیگر مذهب رسمی گردید.

با این وصف متوکل و جانشینان وی اصل تعقیب و ابداء مرتدان را که مقبول معتزله بوده حفظ کردند. فقط مفهوم ارتداد تغییر یافت و این بار خود معتزله مرتد شناخته شدند. خوارج و شیعیان نیز مورد تعقیب قرار گرفتند. بنای مرقد امام حسین (ع)، امام سوم شیعیان، در کربلا منهدم شد. فلسفه استیجابات عقلی (راسیونالیزم) نیز مورد تعقیب قرار گرفت. «زندیقان» - یعنی خرمدینان و مانویان و یزدینان (دهریان) - مورد فشار و زجر و آزار واقع شدند.

حتی نمایندگان و افراد ادیانی که فقه اسلامی مدارا یا ایشان را لازم می داند - یعنی مسیحیان و یهودیان - گرفتار تفتیحات سخت شده بودند؛ از خلعت در دستگاه دولت ممنوع بودند، حق سوار شدن بر اسب نداشتند، مجبور بودند علامات مشخصه ای (وصله) بر لباس داشته

۱ - محنة، کلمه ای است عربی به معنی «آزمایش (ایمان)» از فعل «معن» به معنی «آزمودن» این کلمه از لحاظ معنی نیز به کلمه «انکیز بیون» (به لاطینی inquisito) که معنی لغوی آن «لاحتیق» است نزدیک است.

۲ - شرح آن در طبری، سری ۲ ص ۱۲۵۱ - ۱۲۵۲.

باشند و بر سردر خانهايشان تصوير ابليس را بکشند و امثال آن. بدین طریق اسلام رسمی به طور روزافزونی شیوه ملارا را دبرابر ادیان دیگر به تدریج تقلیل داد و محدود کرد.

ولی منیان بیش از همه به تعقیب و زجر کسانی که «مرتد» می خواندند (که معتقدات اینان برای نهضتهای خلق به منزله پرچمی بوده) یعنی خوارج و شیعیان و خرمدینان پرداختند. از آن جایی که معتزله نماینده قشر عالی و تحصیل کرده طبقات حاکمه بوده اند، همواره از توده های مردم کتاره می گرفتند و به صورت مظه های محدود و محدود باقی می ماندند، و بدین سبب تعقیب ایشان چندان شدید و بیرحمانه و با دایم و مستمر نبوده. گاه اعمال فشار مانند آتشی که شعله کشد تیزتر می شده - مثلاً در ایران در عهد سلطان محمود غزنوی (از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) و نخستین سلطان سلجوقی طغرل یک (از ۴۳۰ تا ۴۴۵ هـ) - و بعد فرو می کشیده.

بدین سبب در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله نه تنها کماکان در بصره (در رأس آن جیائی متوفی به سال ۸۳۰ هـ و پس از او فرزندش ابو حمید عبدالسلام متوفی به سال ۴۲۱ هـ بوده اند) و بغداد وجود داشته، بلکه تعلیمات ایشان به سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه نیز بسط و انتشار می یافته. مشهورترین عالم معتزله مکتب بصره در قرن چهارم هجری، به نام قاضی عبدالجبار در سال ۸۳۶ هـ. بعدی نقل مکان کرد و مکتب معتزله را در آن شهر تأسیس نمود. در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله در قریسین (کرمانشاهان) و اصفهان و نیشابور و برخی بلاد دیگر خراسان و گرگان و سمنان (نخشب) و خوارزم نیز وجود داشته. در قرنهای پنجم و ششم هجری، مکاتب معتزله ایران کماکان برپا بودند. زمخشری خوارزمی آخرین عالم بزرگ معتزلی بوده<sup>۱</sup>. مکتب معتزله مدتها پس از مرگ زمخشری نیز در خوارزم وجود داشته. جماعت های معتزله در ایران و خوارزم به هنگام هجوم ویران کننده مغولان سخت زیان دیدند و سرانجام در طی قرنهای هفتم و هشتم هجری، بالکل نابود و محو شدند. ضمناً باید گفته شود که حمدالله مستوفی قزوینی در جغرافیای ایران (نزهة القلوب<sup>۲</sup>) در حدود ۵۷۲ هـ. از معتزله همدان یاد می کند.

ولی با اینکه اعتزال، یا معتدات معتزله، به صورت خالص از میان رفته بوده معیناً افکار ایشان زندگی را ادامه می داد، مثلاً بعضی حتی علمای سنی نیز تشبیه وارد کردند (گر چه غالباً فقط لفظاً رد می کردند)<sup>۳</sup>. اندیشه های عمده و اصلی معتزله، یعنی رد تشبیه و اعتقاد به اصل مخلوق بودن قرآن و اصل آزادی اراده را علمای شیعه (و به ویژه شیعیان زیدیه) اخذ کرده و این افکار به یاری اهل تشیع وارد ایران شد. اینکه افکار مذکوره تا چه حد در ایران، و آن هم نه تنها میان

۱- در پایا وی رجوع خود جعل سوم. ۲- ص ۱۷۱ و مردم آجا اکثر معتزله و معتزله ۳- در پایا وی جعل دوم این کتاب رجوع کنیه

علما بلکه در محیط وسیع‌تر افراد تحصیل‌کرده، شیوع یافته بوده از اشعار فردوسی شاعر بزرگ پارسی‌گو و سراینده «شاهنامه» که شهرت جهانی دارد، وی شک شیعه بوده، پیداست:

ز نام و نشان و گمان پرت‌ترست  
نگارنده بر شده گوهرست  
به‌بیتندگان آفریننده را  
نبینی مرتجان تو (یا «دو») بیننده را<sup>۱</sup>.



## «کلام» یا اسکولاستیک اسلامی از قرن چهارم تا هشتم هجری. تقدیمی اولیاء اللہ در اسلام

چنانکه پیشتر گفته شد، معتزله در زمان شوکل محکوم و نکوهش شدند، و مذهب قدیمی سنی که بر احادیث مبتنی بوده مجدداً همچون مذهب دولتی و رسمی قلمرو خلافت شناخته شد (سال ۲۳۷ هـ)، ولی معتزله همچنان برای اهل سنت خطرناک بوده اند و سلاح نیرومند ایشان همانا شیوة استنتاجات عقلی بوده که از زادخانه فلسفه اخذ شده بوده. در آن زمان سنیان هنوز اصول لایتغیر (دگماتیک) مدون و منظمی نداشتند. فقیهان علی العاده به قرآن و احادیث استناد می کردند و دیگر این شیوه نمی توانست عقول کنجگوار و متجسس افراد تحصیل کرده قرنهای سوم و چهارم هجری را راضی کند. لزوم مبارزه با معتزله و فلاسفة آزاداندیش ایجاب می کرد که سنیان اصول لایتغیر تازه ای به میدان آورند و تنها به تعقیب و ایذاء مخالفان اکتفا نکرده، سلاح فکری و عقیدتی نیز علیه ایشان به کار بندند.

ولی مقدمه و زمینه اصلی ظهور الهیات جدید اهل سنت، همانا پیشرفت جریان تکامل فتووالی سرزمینهای خلافت بوده. از پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری سرزمینهای مزبور - که ایران هم در شمار آنها بوده - وارد مرحله جامعه متکامل فتووالی شدند. ویژگیهای چنین جامعه ای به شرح زیر است: افزایش زمینداری فتووالی خصوصی اعم از مشروط و بی شرط به حساب اراضی دولتی، افزایش اراضی تبول - لشکری، تبدیل اکثریت قاطع روستاییان به افراد مقید به زمین فتووالی، تکوین شهر فتووالی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن. ویژگی معتقدات جامعه ای متکامل فتووالی همانا تکوین اصول لایتغیر است که آلت و سلاح آن اسکولاستیک است، یعنی فلسفه مبتنی بر استنتاجات خالص ظاهری منطقی - فلسفهای که هدف آن توجیه و تأیید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.

لغت «کلام» (عربی، به معنی لغوی «سخن» و اصطلاحاً به معنی «اصول لایتغیر، الهیات»،

از «کلم» که یکی از معانی آن «سخن گفتن» است، مقایسه شود با کلمه یونانی «لوگوس» *Logos*، به معنی «سخن، اندیشه، تعلیمات» [۱۹۲] (اصطلاحی بوده که برای تعریف الهیات جدید، اسکولاستیک اهل سنت، به کار رفته. بیشتر اصطلاح «فقه» علم حقوق و الهیات هر دو را در بر می‌گرفته (چنانکه گفتیم «الهیاتی» که تکامل نیافته و ملون نگشته بوده). خط فاصل روشنی میان حقوق و الهیات وجود نداشته و اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات اطلاق می‌شده. اکنون دیگر اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات به معنی اخص استعمال می‌شده. و قانون‌دان و مجتهد علم حقوق اسلامی را «فقیه» می‌نامیدند، کسی را که بفاصل لایتبیر دینی (دگماتیک) و الهیات می‌پرداخته «متکلم» می‌خواندند (که معنی لفوی آن «سخن‌گوینده، صحبت‌کننده» و معنی اصطلاحی آن «عالم الهیات» است). خط فاصلی میان الهیات و حقوق تعیین شد، ولی این تقسیم در اسلام هرگز صورت قطعی به خود نگرفت.

مؤسسان کلام علمای الهیات قرن چهارم هجری، اشعری و ماتریدی شمرده می‌شوند (گرچه پیش از ایشان هم کسانی در این راه گام نهاده بودند). ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (متولد در بصره به سال ۲۶۱ و متوفی در بغداد به سال ۳۲۴ یا ۳۳۰ هـ) در آغاز معتزلی و شاکرد عالم معروف معتزله جبائی (ناپندیش، متوفی به سال ۳۰۳ هـ) بوده، ولی بعدها به مطالعه احادیث پرداخت و بدین نتیجه رسید که اصول و مبانی اسلامی با معتقدات معتزله قابل گنجایش نیست. اشعری با معتزله قطع رابطه کرده به منبج شامی گروید. ولی با وجود آنکه در مسائل حقوقی از شافعیان متابعت می‌کرد، در مورد الهیات اسلامی از خویشترن نظرهایی ملون ساخت که به نام وی (اشعری) معروف است.

اشعری برخلاف فقیهان پیشین، در مقام دفاع از منبج سنی، نه تنها به تر آن و احادیث استناد می‌نمود، بلکه به استنتاجات منطقی نیز توسل می‌جست. وی با اینکه سنگر منبج سنی را ترک نگفته بود، بر عکس فقیهان سابق، در مباحثه با معتزله از اسالیب خود ایشان استفاده می‌کرد و دلایلی را که از منطق و فلسفه اخذ کرده بود پیش می‌کشید. ولی این دلایل در استدلالات او مقام اصلی را اشغال نمی‌کردند و به هیچ وجه به صورت کوششی برای آشتی دادن نظرهای معتزله و اهل سنت نبوده، بلکه فقط تشبیه به شمار می‌رفت برای استفاده از اسلوب استدلال معتزله به منظور تبرئه و تأیید منبج سنی. اصول اشعری بر روی هم سخن محافظه‌کارانه است و هیچ گونه سازشی را با معتقدات و اصول معتزله جایز نمی‌شمارد. اشعری آگاهانه می‌کوشید تا حتی المقدور

۱- در باره اشعری و اشعریان رجوع شود به:

D. B. Macdonald. Development of Muslim theology ص ۱۹۲ - ۱۸۶، ۲۱۲ و بعد  
W. Spitta. "Zur Geschichte Aha— 1 — Hasan's al — Ash 'ari; M. A.  
Mahren. Exposé de la réforme del'islamisme commencée par el — Ash'ari.

از استنتاجات علمای قدیمی سنی دور نشود، به ویژه با میل وافر به عقاید محافظه کارترین عالم اهل سنت و جماعت یعنی ابن حنبل استناد می کرد (و این تصادف نحض نیست) و نظرهای او را با دلایل عقلی و منطقی ملحق می ساخت. و . . . بارتولد درباره وی چنین می گوید: «استدلالات اصولی اشعری نه گواه عمق فکر وی است و نه ژرفای معلومات فلسفی او»<sup>۱</sup>.

معروف است که اشعری مؤلف پرشمری بوده. ابن عساکر، مورخ قرن ششم هجری، فهرستی از ۹۰ تألیف اشعری آورده. دیگران ۳۰۰ تألیف بعوی نسبت می دهند. ولی شمار معدودی از آنها به دست ما رسیده. ك. بروکلمان فقط شش تألیف اشعری را بادمی کند<sup>۲</sup>.

اشعری در ضمن دفاع از اصل ازلت و غیر مخلوق بودن قرآن، این عقیده خود را با دلایلی از منطقی ملحق می سازد (مثلاً: آفریدگار با کلامش که قرآن باشد جاویدان است). اشعری کوشیده است تا اصل تقدیر را با اصل مسئولیت آن جهانی آدمی در مورد افعال خود آشتی دهد و بین طرفداران تقدیر بلا شرط (جبریّه) و هواخواهان آزادی اراده آدمی (قدریه<sup>۳</sup>) قرار گیرد. اشعری بین مفهوم «قضاء» (کلمه عربی - فارسی، به معنی لغوی «حکم و تصمیم و محکمه، و حکم الهی» از «قضی» به معنی «حکم کردن، محاکمه کردن») و «قدر» تفاوت قائل است. به گفته اشعری «قضاء»، همانا اراده آفریدگار و علم و احاطه کامل او و رابطه لایزال او با اشیا است، در صورتی که «قدر» به معنی منشاء و پیدایش اشیا است به اراده آفریدگار. «قضاء» عبارت است از حکم و تصمیم جاویدان و عالمگیر و عمومی آفریدگار درباره عالم کاینات، ولی «قدر» عبارت است از به کار بستن حکم و تصمیم مزبور در زمان، در مورد افراد آدمی. به گفته اشعری آفریدگار آدمی را با افعال آینده او و توانایی انجام دادن آنها آفریده است. این آفرینش، اراده آفریدگار است، ولی آدمی که واجد دراکه فردی آفریده شده می تواند اشیا و اعمال مربوطه را کسب کند. آدمی به سبب این اکتساب (عربی، از «کسب» که یکی از معانی آن «از آن خود کردن» است) افعال و اراده ارتکاب آنها را از آن خود می داند و به خویشتن نسبت می دهد و حال آنکه در واقع این افعال نتیجه اراده خلاقیت آفریدگار است که در مورد هر فرد آدمی تجلی کرده. بدین طریق آدمی عمل اراده الله را از آن خود می شمارد و این «اکتساب» او را بر آن می دارد که پسندارد آزادی اراده و آزادی انتخاب میان افعال گوناگون را داراست. این است منشاء اندیشه وجود آزادی اراده آدمی [۱۹۳].

این استدلال اشعری منطقیاً هوشمندانه به نظر می رسد، ولی از لحاظ فلسفی به هیچ وجه قانع کننده نیست، زیرا عقیده جبریّه را دایسر بر اینکه آدمی آلت بی اراده ای است در ید اراده الله

۱- و ۱۰. بارتولد. اسلام، ص ۷۵. ۲- G. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ص ۱۹۴ - ۱۹۵ کتاب «الایاتة من اسوال الدیانة» داکتر در حیدرآباد هندوستان (پسال ۱۳۲۱ هـ، ۱۹۰۳ م) چاپ شد. بروکلمان در شمار تالیفاتی که بدون شك و تردید به اشعری ملحق دارد ذکر کرده است. ۳- در باره این اصطلاح رجوع شود به فصل هشتم این کتاب.

رد نمی‌کند. قضاء مطلب مشروح زیر را هم نبرد می‌کند و نه توجه می‌نماید، به این معنی که: چگونگی، آدمی که به‌زعم اشعری فقط آزادی اراده موهومی دارد و در واقع آلت بی‌اراده‌ای بیش نیست، می‌تواند به‌خاطر اعمال و افعال خویش مسئول باشد و به‌جبران آنها ضایعیه بهشت یا دوزخ گردد؟ درگفته‌های اشعری مکافات و پاداش اعمال این جهانی آدمیان، ددان جهان هیچ بنا بر پایه اخلاقی ندارد، زیرا که اراده‌الله را درصورت آن اعمال از طرف آدمی عامل مطلق می‌دانند. بدین سبب تفاوت اصولی میان نیک و بد منطقیاً قابل توجه نیست و بالکل فاقد اهمیت می‌گردد. ولی درعوض عقیده اشعری بدین طریق می‌توانست با عقیده ابن‌حنبل و دیگر علمای سنت و جماعت سازش یابد.

اشعری در آن واحداصل تشبیه روحانیان محافظه‌کار پیشین و همچنین عقیده معتزله را درباره عدم امکان، قائل شدن صفات زائده بر ذات خدا آفریدگار رد می‌کرده. ولی اشعری اندیشه تشبیه را در مورد آفریدگار و قائل شدن صفات انسانی را برای او، بیشتر از لحاظ منطقی‌ظاهری رد می‌کرده‌اند از نظر ماهیت. به‌گفته اشعری تصور «دست» و «روی» و غیره برای خدا فقط در صورتی جنبه تشبیه پیدا می‌کند که شخص آگاهانه دست و روی و اعضای دیگر خداوند را مانند اعضای آدمی بدانند. ولی اگر به «روی» و «دست» و «چشم» خدا و «جلوس او بر تخت» ایمان داشته باشد و در صدد تفحص در معنی این کلمات قرآن بر نیاید و به «لا کیف» [۱۹۴] معتقد باشد، یعنی پرسش نکند و توضیح طلب ننماید، اعتقاد وی درست و دین او «برحق» خواهد بود و در عین حال از «تشبیه» و از «تعطیل» (که عقیده معتزله بوده و ایشان منکر صفات آفریدگار بودند [۱۹۵]) - از کلمه عربی «عطل» که یکی از معانی آن «فاندا بودن» است) به‌دور است.

اشعریان «تشبیه» (به آن معنی که اشعری آنرا درک می‌کرده) و «تعطیل» هر دو را، ارتداد شدید می‌شمردند. ایشان معتقد بودند که «تشبیه» به بت‌پرستی و شرک منجر می‌شود، زیرا که مشرکین خدا را همانند انسان درمی‌خیله متصور می‌سازند. و «تعطیل» تصور آفریدگار را آنچنان بیرنگ و بی‌اثر و انتزاعی می‌سازد که تکامل منطقی «تعطیل»، شخص را به بی‌دینی می‌کشاند. اهل تشبیه یا «مشبهه» را مشرک و بت‌پرست خواندند و منکران وجود صفات برای خداوند یا «مطله» را بی‌دین نامیدند. ضمناً باید گفته شود که فرقه‌های ویژه‌ای به نام «مشبهه» یا «مطله» وجود ندارند، هواخواهان هر دو عقیده در میان پیروان مکاتب و مذاهب و فرقی گوناگون دیده می‌شدند. اما نظر مکاتب و مذاهب مختلفه و علمای الهیات درباره اینکه «تشبیه» و «تعطیل» چیست متفاوت بوده و حتی در این موضوع میان پیروان مذهب واحد مباحثاتی درمی‌گرفته. اشعریان مفهوم خاص خویش را درباره «تشبیه» بدون و مشخص داشته می‌گوشیدند این‌حنبل را از اتهام «آدمی‌سان دانستن خداوند» تبرئه کنند و حتی وی را همچون مقامی نافذ لکلمه به‌منظور تکذیب معتقدات «مشبهه» و «مطله» معرفی نمایند. ولی علمای الهیات که بعد از ایشان آمدند



در این زمینه با اشعریان موافق نبودند. مثلاً ابن حزم که از ظاهریان بوده (قرن پنجم هجری) و خود مانند ابن حنبل قشری و محافظه کار بوده ابن حنبل را سرزنش می کرده که وی به کسانی که عقیده داشتند خداوند جسم دارد نزدیک شده است. و ابو عبدالله محمد الخوارزمی مؤلف دائرة المعارف مشهور «مفاتیح العلوم» (قرن چهارم هجری) اشعریان را صریحاً در زمره «مشبهه» نام می برد.<sup>۱</sup>

اشعری اظهار عقیده کرده که ملمانانی که حتی مرتکب گناه «کبیره» شده باشند نیز از دایره مؤمنان به دین بیرون نمی روند، و محکومیت ملمانان به عذاب جهنم فقط موقتی خواهد بود. و وساطت پیامبران نیز می تواند ارواح گناهکاران را از آتش دوزخ نجات دهد. بعدها اکثریت علمای سنی این عقیده را پذیرفتند.

اشعری محافلی از شاگردان خویش ترتیب داد که کار تدوین اصول وی را تعقیب کردند. مشهورترین پیروان اصول اشعری عبارت بودند از باقلانی (متوفی به سال ۴۰۴ هـ) و اسفراینی و عبدالملک جوینی ملقب به «امام الحرمین» (امام هردو شهر مقدس) و قشیری و غزالی (سه شخص اخیر از مردم خراسان بوده و در قرن پنجم هجری می زیستند و در عین حال عارف نیز بوده اند). اصول اشعری را پیروان مذهب شافعی پیش از دیگران پذیرفتند. در ایران که مذهب شافعی شیوع وافر داشته، اصول اشعریان حتی در قرن چهارم هجری، مواضع استواری را تسخیر کرد. ولی در دیگر سرزمینهای اسلامی اصول مزبور به درجی عمومی محافظه کارانه آن، مورد مخالفت قرار گرفت و بدین سبب انتشار آن چندان سریع و موفقیت آمیز نبوده. حنلیان (به درجی احترامی که اشعری برای استاد و معلم ایشان یعنی ابن حنبل قائل بوده) علناً به دشمنی با اشعریان برخاستند. در عهد نخستین سلطان سلجوقی، یعنی طغرل یک، که ایران را مسخر ساخت (از ۴۳۰ تا ۴۵۵ حکومت کرد)، اشعریان مرتد اعلام شدند و مورد تعقیب قرار گرفتند. و در زمان البارسلان جانشین آن سلطان (از ۴۵۵ تا ۴۶۵ حکومت کرد)، نظام الملک وزیر مشهور که خود شافعی-منصب بوده سلطان را قانع ساخت که اشعریان پیرو مذهب حقه هستند و موفق به دفع تعقیبات از ایشان شد. به مرور زمان «کلام» اشعری در همه سرزمینهای سنی تشریح<sup>۲</sup> مورد قبول واقع گشت و در ایران استوار و برقرار گردید.

یکی از علمای حنفی، به نام ابو منصور محمد بن محمود الماتریدی، ملقب به تکلم السمرقندی، که درباره تاریخ زندگی وی تقریباً چیزی معلوم نیست (مثول در قریه ماترید نزدیک سمرقند<sup>۳</sup> و متوفی به سال ۴۳۳ هـ) همزمان با اشعری، ولی به طور مستقل، اصول کلام خویش را بدون و

۱- رجوع شود به: R. Strothmann - Tashbih. در آن کتاب به منابع و مآخذ نیز اشاره شده است.  
 ۲- از آن جمله مصطلحات اشعری، اصول و معتقدات رسمی بهخت الموداویه در مغرب و اسپانیا در قرن پنجم هجری بوده.  
 ۳- سال تولد وی معلوم نیست.

منتظم ساخت. از تألیفات وی «کتاب تأویلات قرآن» مشهور است. اصول کلام وی فقط اندک تفاوتی با کلام اشعری دارد. بروکلمان می‌گوید: «تفاوت میان عقاید ایشان مهم نیست و بهر تقدیر اهمیت اصولی آنها مانند اختلافی که بین حنفیان و شافعیان وجود دارد نمی‌باشد.»<sup>۱</sup> علمای سنی ۱۳ قمره اختلاف میان دو مؤسس کلام برمی‌شمردند، شش قمره «معنوی» و هفت قمره «لفظی»<sup>۲</sup>.

ماتریدی به پیروی از معلم خویش ابوحنیفه، در موضوع تقدیر و آزادی اراده، برخلاف اشعری، معتقد است که اعمال بد آدمی (گناهان وی) گرچه به اجازه (اراده) خداوند انجام می‌شود (و بدون اراده خداوند بالکل انجام پذیر نبوده) ولی به میل و رضای (رضوان) آفریدگار نیست. به گفته ماتریدی خداوند آدمی را با اراده آزاد یا با آزادی «اختیار» - افعال او که همان آزادی اراده است - آفریده. بدین سبب آدمی می‌تواند نلانی یا بهمان عمل را به انتخاب آزاد خویش انجام دهد (افعال اختیاریه) و در مقابل آن اعمال، پس از مرتکب پاداش می‌بیند، یا مجازات می‌شود. خداوند آدمی را در کارهای نیک یاری می‌کند ولی در کارهای بد رهاش می‌سازد و بدون اینکه مداخله کند مرتکب گناه را به حال خویش وامی‌گذارد. بدین طریق برای مسئولیت اخلاقی آدمی به خاطر افعال وی مینا و پایه‌ای برقرار شد. ولی در این میان تضادی که بین اراده آزاد آدمی و جنبه مطلق قدرت خلاقه آفریدگار وجود دارد حل نگشت.

در موضوع آدمی‌مان بودن خدا و صفات آفریدگار، ماتریدیان در عین حال «تشیه» و «تعطیل» را رد کرده، ترجیح می‌دادند عقیده خویش را به صورت سلمی اظهار دارند و بگویند: در تصور وجود آفریدگار نمی‌توان حد و مرزی قائل شد، او را نمی‌توان اندازه گرفت و شمرده (یعنی نمی‌توان کمیت و شمار صفات او را معین کرد)، او را نمی‌توان تقسیم کرد (یعنی صفات او را جدا جدا در نظر گرفت)، او را نمی‌توان از اجزای مجزی از یکدیگر مرکب دانست (یعنی به صورت مجموع خواص و یا صفات معینی درمی‌خیزد متصور ساخت).

اصول ماتریدی همان مقبولیتی را که اصول اشعری در میان شافعیان داشته، در میان حنفیان پیدا کرد. به ویژه «کلام» ماتریدیان در مشرق ایران (در خراسان) و آسیای میانه که منب حنفی در آنجا انتشار داشته، فوق احراز کرد. به مرور زمان هر دو جریان «کلام» که بر روی هم به یکدیگر نزدیک بودند، در میان میان، «برحق» شناخته شدند.

پیروان هر دو مکتب، در بحث بامعزله، از سلاح خودایشان - یعنی اسلوب خاص اهل اعتزال و اصطلاحات و دلایل فلسفی و منطقی آنان - استفاده می‌کردند، ولی صریحاً از تلافی مربوطه

۱- رجوع نمود به ۱۴ ص ۱۹۵ C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen literatur» T. I  
۲- D. B. Macdonald. «Development of Muslim Theology» ص ۱۹۳ و بعد.

نام نمی بردند و علناً به ایشان استاد نمی کردند. پیدایش کلام در سرزمینهای اسلامی واقع‌ای است تاریخی که با تکوین الهیات اسکولاستیک (مدرسی) در ممالک کاتولیک اروپای غربی مشابهت دارد. در هر دو مورد از برخی گفته‌های ارسطو که به نحو مطلوب دست‌کاری کرده بودند برای دفاع از دین استفاده شده بوده، در هر دو مورد فلسفه را فقط آلتی برای حمایت از الهیات و تحکیم میانی آن می‌شمردند (در غرب الهیات مسیحی و در شرق الهیات اسلامی). اسکولاستیکها یا «مدرسون» غربی عبارت «فلسفه خادم الهیات است» را (*Philosophia est ancilla theologiae*) به وجود آوردند. در خاور اسلامی نظر علمای کلام در واقع و نفس‌الامر کاملاً با عقیده فوق مشابهت داشته. و در این میان نمایندگان کلام «برحق»، فلسفه و منطق را فقط برای تحکیم مبانی و تأیید اصول لایتنیفر (دگماتیک) خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. و از موضوع تجدید نظر در اصول مزبور ازلحاظ ظننه به هیچ وجه سخنی در میان نبوده. فرق اهل کلام با معتزله که برای چنین تجدید نظری بذل مساعی می‌کردند، در همین است. بدین سبب عقیده بعضی از اسلام‌شناسان اروپای غربی که کلام را «اصلاحی» در اسلام می‌شمارند پسابه و مایه‌ای ندارد. چنانچه اشعری و یاماتریدی را مصلح اسلام بخوانیم این نظریه اساس خواهد بود و مانند آن است که توماس آکویناس، یا آلبرت کبیر را مصلح مسیحیت غربی بدانیم.

غزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ هـ) دنیال کتندة کار اشعری و بزرگترین نماینده کلام بوده. ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن غزالی<sup>۱</sup> (باغزالی) ایرانی بوده از مردم طوس و در نیشابور به تحصیل علم پرداخت و در دوس عالم اشعری و صوفی معروف اسام الحرمین جوینی را استماع می‌کرد. وی در جوانی با محافل اهل تصوف حشرونشر دامت ولی محیط مزبور در آن زمان چندان تأثیری در وی نکرد. وی بیشتر به الهیات وقفه می‌پرداخته ولی در غزالی جوان بر اثر مطالعه این دورشته روح شك و انتقاد بیدار شد، گرچه رسماً به مذهب شافعی که مذهب جوینی - استاد او بوده - گروید. پس از مرگ جوینی (۴۶۸ هـ) غزالی به بغداد سفر کرد و در زمرة اطرافیان خواجه نظام‌الملک (۴۰۹ تا ۴۸۵ هـ) وزیر مشهور سلطان ملکشاه سلجوقی و مؤلف «سیاست‌نامه» - که به فارسی نوشته شده - درآمد. غزالی در مباحثه چیره‌دستی خویش را ابراز دامت و در بسیاری از بحثها فاتح شد و شهرت عظیمی پیدا کرد. و کاروانهایی که بغداد را ترک می‌گفتند خبر ظهور این کرکب جدید عالم اسلام را به اکناف سرزمینهای اسلامی می‌بردند.

در سال ۴۸۴ هـ غزالی به مدرسی مدرسه نظامیه - یعنی دارالعلم مشهور بغداد که توسط نظام‌الملک وزیر تأسیس شده بود - برگزیده شد. در آن مدرسه ۴۰۰ تن از طلاب دوس غزالی

۱ - طبق «کتاب الاساب» سماوی (قرن ششم هجری) نام وی از قره غزال - نزدیک طوس - که خاندان او از آنجا برخاسته بوده، مأخوذ گردیده.

را استماع می کردند. وضع ظاهر او درخشان بود ولی در باطن خویشتن را بدبخت می دانست. به این معنی که چون کاملاً شکاک شده بوده (بعدها خود به این نکته اعتراف کرده) و ایمان به اسلام و خدا را از دست داده بوده نمی توانست جهانی مثبتی برای خود ایجاد کند و در واقع با خویشتن در ناسازگاری بوده. غزالی یاسی تمام فلسفه های گوناگونی را مطالعه می کرد و هیچ يك از آنها رضای خاطر آشفته او را فراهم نمی نمود و حتی در امکان شناخت حقیقت موضوعه یا ابژکیف از روی فلسفه شك داشت. وی این نظرها و عقاید خویش را پنهان می داشت و کماکان فقه شافعی را تدریس می کرد و رسایلی علیه تعلیمون (قرمطیان<sup>۱</sup>) و اسماعیلیان و غیره منتشر می کرد. به دیگر سخن، به ناچار در رویی پیشه ساخته بود و در زیر نقاب دفاع از مذهب سنی سخن می گفت.

وی از مبارزهٔ درونی و نارضایی اخلاقی از کارهای خویش در رنج بود. او تجسبات فکری و سیر تکامل جهانی خویش را با چیره دستی عظیمی که در روانشناسی نشان داده در رسالهٔ «المتقدمین الضلال» (نجات دهنده از گمگشتگی) به رشته تحریر در آورده است. پس از چهار سال (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ هـ) مطالعه و جستجو برای کشف حقیقت به یاری فلسفه های گوناگون، چون رضایت خاطرش از آگوستینی سیزم<sup>۲</sup> - که ماحصل فلسفه عقلایی (راسیونالیستی) وی بوده - حاصل نگشت و نتوانست بر شك فلسفی خویش غالب آید سرانجام به این نتیجه رسید که حقیقت موضوعیه (ابژکیف) را بر مبنای استنتاج عقلی نمی توان شناخت. این استنتاج بدبینانه وی را برانگیخت تا برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی و اشراق و الهام رود و در این راه بکوشد. وی باری دیگر به مطالعه صوفیگری پرداخت و حال آنکه در عهد جوانی از این طریقت روی برگردانده بود - ولی اکنون نجات و فلاح خویش را در آن می دید. به گفته غزالی در فاصلهٔ ماههای رجب و ذوالقعدة سال ۴۸۸ هـ وی بحران درونی خدیوی را گذرانید. روحیات عرفانی و صوفیگری که به نظر می رسید توکشان گفته بود (ولی ظاهراً) و در واقع در نهاد وی خفته بودند، و به ویژه ترس از عذاب جهنم که انتظار کفار وی ایمانان است و از کودکی به وی تلقین شده بود، یا نیروی نازه ای وجودش را فرا گرفت. صوفیگری ایمان دینی را به وی بازگرداند. و او «شکست نفس» را تحمل کرد و احساس کرد که باید زندگی خویش را بالکل تغییر دهد.

وی کرسی مدرسه نظامیه را به مجدالدین احمد غزالی برادر خویش سپرد و از موقع و مقام محترم و ثروت امتناع ورزید و پنهان از خویشان و دوستان بغداد را در کسوت درویشان

۱- درباره ایشان به فضل یازدهم این کتاب رجوع شود. ۲- آگوستینی سیزم: فی امکان شناخت کائنات و اضطراب و انتظام آن، ص ۴

ترك گفت، غزالی یازده سال به سیاحت پرداخت و در قراردادی و اختیاری و ریاضت و سیر انفس و آفاق وسیله‌ای برای آرامش روحی و استواری جهانی‌بینی جدید خویش می‌جست. وی به‌سکّه و بیت المقدس و دمشق و اسکندریه و دیگر جاها سفر کرد و دو سال در کوه‌های مجاور بیت المقدس عزلت گزید. زندگی زاهدانه‌ای داشت و در آن سالها بزرگترین تألیفات خویش را نوشت. غزالی در سال ۴۹۹ هـ. فعالیت را از سر گرفت و در دمشق و بغداد به تبلیغ پرداخت و به دعوت فخرالملک وزیر، فرزند نظام‌الملک، در مدرسه نظامیه<sup>۱</sup> نیشابور درس گفتن آغاز کرد. ولی چیزی نگذشت که تدریس را ترك گفته با چندتن از شاگردان در خانقاهی که در زادگاه خویش - طوس - بنا کرده بود عزلت گزید و در ماه جمادی‌الاولی سال ۵۰۵ هـ. در آنجا درگذشت.

بدین طریق غزالی آبلار<sup>۲</sup> - ی مسلمان بوده که بعد به گونهای سن فرانسواداسیز<sup>۳</sup> مسلمان بدل شد. تغییر عقیده او از شك و آگنوستی سیزم و گرویدن به‌دین و عرفان و تصوف تأثیر بزرگی درهم عصران وی داشته. معیناً حتی در زمان حیات وی نیز برخی کسان در صداقت این تغییر عقیده شك داشتند. وی گفتند که چون غزالی در جوانی توانسته بوده - بدون آنکه به نوشته‌های خویش ایمان داشته باشد - با اسماعیلیان و دیگر «بلدینان» به بحث و دعوی پردازد، پس نوشته‌های بعدی وی راهم می‌توان با تردید و شك تلقی کرد. جلس زده می‌شد که دست - زدن وی از جهان و فرار از بغداد شاید به دلایل سیاسی بوده، زیرا که پیش از فرار او در سال ۴۸۸ هـ. سلطان بر کبارق سلجوقی عم خویش تش را که در مبارزه بر سر تخت و تاج رقیب وی بود بر کنار و هلاک کرد. و پیش از این واقعه مستظهر خلیفه عباسی (که از لحاظ نظری امیر و سرور همه سلاطین اسلامی شمرده می‌شده، ولی عملاً قدرتی نداشته فقط حکومت شیخ آسابی را واجد بوده) از تش حمایت می‌کرد. بدین سبب غزالی که در میان اطرافیان خلیفه مقام نمایانی داشته و مشاور وی بوده، شاید از انتقام جویی بر کبارق یمناک بوده است. ضمناً می‌گفتند که بازگشت غزالی به بغداد، اندکی پس از مرگ سلطان بر کبارق در سال ۴۸۹ هـ صورت گرفت.

غزالی میراث ادبی بزرگی از خود باقی گذاشت. تقریباً همه تألیفات وی به زبان عربی نوشته شده. بر و کلمان فهرستی از ۶۹ اثر وی که به روزگار ما رسیده در مبانی الهیات و اخلاق

۱- این مدرسه راهم نظام‌الملک تأسیس کرده بود. ۲- پیر آبلار - عالم الهیات و فیلسوف اسکولاستیک فرانسوی - متولد در نزدیکی نانت. عشقش به «الویزم» و بدبختی‌هایش مشهور است. (۱۰۷۲-۱۱۴۲ م) - ۳- زاهد و عارف مشهور که گرایش به رحمت و وجود داشته و مبلغ فقر احتیادی بوده. مؤسس فرقه راهبان فرانسویکن کاتولیک یا «یرادران شهر» و از مردم ایتالیا بوده (۱۱۸۲-۱۲۲۶ م) - ۴.

و تصوف و قه و ظنه و حتی شعر<sup>۱</sup> بعدست می‌دهد. گنشته از اینها بسیاری تألیفات دیگر نیز به وی نسبت داده شده. در میان سنان نفاذ کلمه غزالی، همچون بزرگترین عالم الهیات، فقط در سالهای آخر حیات وی مورد قبول واقع گشت و القاب افتخار آمیز محیی‌الدین<sup>۲</sup> و حجة الاسلام بناو داده شد.

اعتبار و نفوذ کلام او پس از مرگش بیشتر شد و شهرت و عظمت علمای پیشین سنی را تحت الشعاع قرارداد. در پایان قرن نهم هجری، جلال‌الدین سیوطی، مفسر مشهور قرآن، چنین گفت: «اگر پس از محمد آمدن پیامبری ممکن می‌بود، بی شک او جز غزالی نمی‌بود.»

تألیف عمده غزالی در مبانی الهیات و تصوف تحت عنوان «احیاء علوم الدین» (۱۹۶) در واقع بیان کامل اصول دینی است.<sup>۳</sup> این کتاب به دو بخش تقسیم شده که هر بخش شامل دو «ربیع» است و هر «ربیع» مرکب از ۱۰ کتاب، بعضی از قسمتهای این تألیف عظیم به زبانهای اروپایی ترجمه شده. به رغم آنکه اثر مذکور از لحاظ سبک انشا و ترکیب و تنظیم مطالب و شیوه‌های ادبی و دلایل منطقی با رسالات مبتذل فقیهان و مشکلمان پیشین و «کوره رأیهای کوییده علمای از خود راضی» (سخنان ای. گولدتیهر) تفاوت فاحش دارد، مع هذا اندک اندک تقریباً همه علمای معتبر سنی آن را بهترین تألیف در الهیات شناختند. یک خلاصه عامه نهم این تألیف (برخلاف تقریباً همه آثار دیگر غزالی) به زبان فارسی تحت عنوان «کیمیای سعادت» وجود دارد.<sup>۴</sup>

از دیگر تألیفات غزالی اندکی را در اینجا نام می‌بریم: «جواهر القرآن» در الهیات، «مشکوة الانوار»<sup>۵</sup> در مذاهب گوناگون و اینکه رأی و عقیده شخصی تاجه حدبا ایمان به معنای «حق» قابل گنجایش است، «المضنون به علی غیر اهله»، «میزان العمل» درباره اعمال نیک<sup>۶</sup>، «معیار العلم»، در منطقی و اسلوب منطقی، تهافت الفلاسفه<sup>۷</sup> علیه جریانهای فلسفی که در عصر مؤلف وجود داشته، «مقاصد الفلاسفه» که مقلدهای است بر کتاب اخیر الذکر و شرح نظرهای فلاسفه در مسائل گوناگون<sup>۸</sup>، دیگر کتاب «المتنمن الضلال» پیش گفته<sup>۹</sup> که شرح حال

۱- رجوع شود به ص ۴۲۶-۴۲۸. T. I. C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur»  
 ۲- معنی کنوی آن «زنده کننده دین» است. ۳- چاپ کامل این اثر در ماهنامه ۱۲۸۹ هـ - ۱۸۷۲ م در چهار مجلد به عمل آمده. ۴- یا به دیگر سخن «کیمیای خوشبختی» ۵- یا «انوار عرفانی» این عنوان از روی قرآن است، سوره: ۲۴، آیه ۳۵- که اشاره «النور» برای خداوند به کار برده شده: (کنشکوة) مانند چراغهایی نور افشان. ۶- این رساله را آدواهام با دخالستان به زبان میری ترجمه کرده و این ترجمه در ادویای غربی منتشر شده. ۷- ترجمه آلمانی از Widersprüche der philosophen  
 T. J. de Boer: ۱ دیگر ترجمه‌های مهمات الفلاسفه (لاینی: Destructio philosophorum) «تلاش مبتذلونان» (رجوع شود به: M. Asim Palacios. Sens du mot «tehafot» dans les oeuvres d'al Ghazali et d Averroes) در قرون وسطی ترجمه لاتینی گویدپالوی در ۱۵۰۶ م در وین به چاپ رسیده. ۹- یک ترجمه فرانسوی از باربیه دمیتر وجود دارد (A. 7 ser, T.IX)

مدح آمیز مؤلف است.

غزالی در تألیفات خویش کوشیده است تا خویشتن را نو آور معرفی نکند و قضا حیات کننده تعلیمات صدر اسلام - تعلیماتی که علماء و روحانیان بدفهمیده یا تحریف کرده بودند - بشناساند. ولی در واقع وی نیز مانند «پندان کلیسای میخی» مطالب فراوان از فیلسوفان و فلسفه‌هایی که افکار ایشان وارد می‌کرده، به‌وام گرفته است. د. د. یورا می‌گوید: «در تعلیمات او درباره آفریدگار و عالم و نفس آدمی مطالب فراوان وجود دارد که با تعالیم صدر اسلام بیگانه است و بخشی از آن مطالب از طریق مسیحیت و یا یهودیت و بخشی نیز از طریق دوران متأخر اسلامی از حکمت بت پرستان مأخوذ بود»<sup>۱</sup>.

غزالی نیک می‌دانست که اگر بخواهد جهان بینی دینی هم سطح معلومات زمان خویش بر پایه ظرافتهای اصولی (لایتغیر یا دگماتیک) و خرده‌بینانه علمای الهیات و یا سفسطه‌جویهای قیهان، بنا کند این عمل تا چه حد بی پایه خواهد بود. وی به این نتیجه رسید که چنین جهان بینی را بر پایه فلسفه نیز نمی‌توان بنا کرد. غزالی یکی از هدفهای اصلی خویش را مبارزه با جریانهای فلسفی زمان خویش قرار داد و معیناً هرگز نتوانست کاملاً از تحت تأثیر فلسفه آزاد شود. وی فقط کوشید برخی افکار فلسفی را با دفاع از الهیات خویش منطبق سازد، و یا به عبارت دیگر فلسفه را به خلعت الهیات بگمارد. غزالی که دلایل علمای پیشین را در اغلب موارد ضعیف و تردید انگیز می‌شمرد، پایه ایمان و جهان بینی خویش را در عرفان و تصوف مشاهده می‌کرده، وی نیز مانند صوفیان ایسان شخصی و عاطفی را ترجیح می‌داده و شناخت آفریدگار را از طریق اشراق و احساس باطنی و «شهود» و «حاله» ممکن می‌دانسته و چنین حالتی را واقعی و یک تجربه باطنی می‌شمرد.

تا قرن پنجم هجری، تصوف در اسلام همچون جریان علیحده دینی، برون از مذاهب وجود داشته و فقیهان و متکلمان پیشین آن را قبول نداشتند و مورد ملامت قرار می‌دادند و یا نادیده اش می‌انگاشتند. ولی غزالی تصوف میانرو را با الهیات آشتی داد و وارد دایره جهان بینی اسلامی (سنی) نمود. درباره صوفیگری خاص غزالی در فصل مربوط به تصوف سخن خواهیم گفت<sup>۲</sup>. و اکنون به فلسفه و الهیات غزالی اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد یکی از هدفهای اصلی و عمده غزالی همانا مبارزه با جریانهای فلسفی زمان بوده. وی نخستین متکلم اسلامی بود که به مطالعه اساسی فلسفه پرداخت. غزالی فیلسوفان را به «دهریون»<sup>۳</sup> (مادپون) و «طیغیرن» (مترادف کلمه یونانی *φυσικός*) و معتقدان به ماوراء

۱- T. J. de Boer. Geschichte der Philosophie im Islam

۱- رجوع خود به: ص ۱۳۶

۲- این داده از قرآن اخذ شده. سوره

۳- رجوع خود به فصل ۱۲ کتاب.

۴- به منتهای آخر فصل دوم رجوع شود.

طبیعت یا «المهیون» تقسیم کرد. وی سقراط و افلاطون و ارسطو و ارسطویان و نوافلاطونیان را در شمار گروه اخیر می‌شمرد. مؤلفان اسلامی قرنهای سوم و چهارم و پنجم و ششم هجری غالباً از دهریون یاد کرده با نفرت و انزجار از ایشان سخن می‌گویند، ولی در باره معتقدات و نظرهای دهریون اطلاعی به دست نمی‌دهند، فقط می‌دانیم که دهریون منکر اندیشه وجود خداوند آفریدگار بودند و روح را که مستقل از جسم باشد و همچنین لایزالی آنرا قبول نداشتند و ماده و عالم را قدیم و ابدی می‌دانستند. افراد دهریون بسیار بودند ولی اطلاعی از دهریون بسجسته و یا تألیفات ایشان در دست ما نیست. محتملاً تألیفات مزبور در زمانهای مختلف سوزانده شده. حدس زده می‌شود که معاصران آن ادوار پیروان چندین جریان فلسفی آزاداندیش را تحت عنوان مشترك «دهریون» می‌خوانده‌اند.

فلسوفانی که غزالی به عنوان «طبیعیون» می‌خواند پیروان فلسفه طبیعی التقاطی بودند که به فیثاغورثیه می‌رسیده و با مطالبی مأخوذ از دیگر فلسفه‌ها آمیخته شده بوده<sup>۱</sup>. ایشان آفریدگار را علت نخستین آفرینش کاینات می‌دانند، ولی معتقدند که عمل آفریدگار در کاینات به همین جا پایان می‌یابد و عالم کاینات زان پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. آدهی گونه‌ای از آلت بیچ در پیچ واجد حرکت است و تفکر او بخشی از فعالیت وی را تشکیل می‌دهد و با مرگ پایان می‌پذیرد. این فیلسوفان لایزالی روح (نفس) و زندگی آن جهانی را منکر بودند. انجمن مشهور اخوان صفا (عربی. معنی لغوی آن «برادران پاک» یا «برادران راستکاری» است و گاه «دوستان وفادار» یا «برادران وفادار» ترجمه می‌شود) در قرن چهارم ه. که به قمرطیان نزدیک بوده به فلسفه طبیعیون بستگی داشته است<sup>۲</sup> [۱۹۷].

فلاسفة ما بعد طبیعی یا «المهیون» پیروان جریان فلسفی ارسطویان بودند، که در آن دوران تفوق داشته و با فلسفه نوافلاطونی، دست کاری شده و باروح عقلی (راسیونالیستی) آمیخته شده بوده<sup>۳</sup>.

کندی (قرن سوم هجری) و فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۳۲۹ ه.) و ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۹ ه.)<sup>۴</sup> و ابن هیثم (۳۵۵ تا ۴۲۷ ه.)<sup>۵</sup> از پیروان این فلسفه بودند. دیدگاههای ایشان مطالبی

۱- از آن جمله به مطالبی از توجهات ضلای (راسیونالیستی) نوافلاطونی آمیخته بوده ۲- رجوع شود به انجمن از ۱۳۴۷ ه. ق (۱۹۲۸ م) در چهار جلد در قاهره چاپ و منتشر شده (درباره قمرطیان به فصل یازدهم رجوع شود) ۳- از آن جمله فارابی و دیگر نمایندگان این مکتب «الهیات ارسطو» (در ترجمه عربی «تأولوجیای ارسطو-طالیسی») را در واقع از تألیفات ارسطو می‌دانند و حال آنکه این تألیف معمولی است که از محفل نوافلاطونیان بیرون آمده و بر «اتحاد» یا «اتحاد» مقالات نه گانه فلوطین (قرن سوم م) مؤسس فلسفه نوافلاطونی مبتنی است [۱۹۸] ۴- اروپاییان قرون وسطی او را آریسا می‌نامیدند (Avicenna- یعنی مأخوذ از Aven Sina- عربی) ۵- در باره این جریان فلسفی رجوع شود به: T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam ۹۵-۱۳۷



از فلسفه مادیت دیده می‌شود [۱۹۹]. غزالی مکتب اخیرالذکر را، خطرناکترین رقیب مذاهب اسلامی [صنی] می‌دانسته. و بیشتر با ایشان بحث و مناقشه می‌کرده، گرچه همه نوشته‌های ایشان را یکجا رد نمی‌نموده و از ایشان به احترام یاد می‌کرده. غزالی علوم دقیقه را هم جزئی از فلسفه می‌دانسته و شش «علم فلسفی» بر می‌شمرده، به شرح زیر: ریاضیات (به انضمام هیئت و نجوم)، فیزیک (به انضمام طب و شیمی و حیوان‌شناسی و گیاه‌شناسی) منطق، اقتصاد، مابعدالطبیعه و اخلاق. غزالی ارزش معلومات علمی و به‌ویژه ریاضیات و منطق و فیزیک را قبول داشته و معتقد بوده که این علوم ضرورت دارند و نسبت به الهیات بی‌طرف هستند، ولی در فلسفه مابعدالطبیعه (یعنی در واقع در فلسفه مبتنی بر استنتاجات عقلی - غیر تجربی) مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی است و «بددینی» و «ارتداد» است.

غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفه ارسطویی در باره ابدیت و قدمت عالم نوشته که چون فلاسفه مزبور عالم را در مکان محدود و در عین حال ابدی و قدیم می‌دانند تضادی در گفته ایشان وجود دارد، زیرا که: هر کس زمان را لایتهای بدانند باید مکان را هم بی‌انتهای شمارد. سپس غزالی چنین می‌گوید: ولی مکان و زمان ما حاصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریدگار در ما آفریده. لایتهای از آفریدگار ناشی می‌شود - آفریدگاری که علیت و عمل در وجودش جمع شده. فلاسفه روشن بین (نوافلاطونیان و ارسطویان) علیت را با اعمال آفریدگار و نفس و طبیعت ویشامد توجه می‌کردند و عمل آفریدگار را به فعل نخستین محدود می‌نمودند - فعلی که موجد آغاز عالم بوده. از لحاظ غزالی اراده آفریدگار، اصل است و پایه تفکرات وی درباره رابطه میان آفریدگار و عالم بر آن اصل قرار دارد. به گفته غزالی نیروی تأثیر اراده خداوند آفریدگار نمی‌تواند به حدود مکان و زمان محدود باشد، ولی آفریدگار خود می‌تواند عمل آفرینش خویش را در زمان و مکان محدود کند. فقط آفریدگار لایتهای ابدی است، اما عالم ستاهی و غیر ابدی است.

غزالی تعلیمات نوافلاطونیان را که مورد قبول ارسطویان آن دوران و از آن جمله ابن‌سینا نیز بوده (و غلات صوفیه نیز آن را بصورت عرفانی اخذ کردند) یعنی «صدور» عالم از آفریدگار را رد می‌کند ( «صدور» اصطلاح عربی کلمه لاتینی *emanatio* یا «فیضان» است). طبق این تعالیم، عالم کاینات از وجود آفریدگار صادر گردیده، ولی نه در نتیجه اراده خلاقیت آزاد خداوند. «صدور» یا «فیضان» عالم از آفریدگار فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه اشباع و انباشتگی منبع اولیه شمرده می‌شده. مرحله‌های بعدی صدور یا فیضان همانا عقل کل، دنیای اندیشهها (با تصاویر همه اشیاء در اندیشه) و نفس کل، ارواح فرد فرد آدمیان، ماده اولیه و دنیای مادی بوده است. بدین طریق طبق اصل «صدور» یا «فیضان»، آفریدگار و عالم و آدمی فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و

تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می‌سازد. بسط و تکامل منطقی این اصل به وحدت وجود منجر می‌شده - یعنی به قبول و حلت آفریدگار و عالم ( «وحدت وجود» ترجمه یونانی «پان تئیزم» است. مرکب از کلمه یونانی *παν* - به معنی «همه» و *θεός* بمعنی «خدا»، که کلمه به کلمه «همه خدا» معنی می‌دهد). وحدت وجود می‌توانست به دو صورت درک و توجیه شود: یکی به صورت عرفانی (که نوافلاطونیان و غلات صوفیه آن را چنین درک کردند: «سراسر عالم تجلی نیروی واحد خداوندی است. عالم بالطبع خدایی است و در وجود خداوند لذت‌مند است»). دیگری به صورت عقلایی و در واقع آنچه آنکه... آگاهانه و بی‌آگاهانه درک می‌کنند. (ارسطویان و نوافلاطونیان گراینده به سوی استنتاجات عقلایی، اصل صدور و یا فیضان را چنین درک می‌کنند: «آفریدگار همان عالم کاینات است با همه مناطق آن. بنا بر این آفریدگار جز طبیعت و نظم آن نیست. برون از عالم و طبیعت خدایی وجود ندارد [۲۰۰]. غزالی هر دو صورت وحدت وجود را رد می‌کند و می‌گوید که عالم نتیجه صدور یا فیضان نبوده بلکه ثمره اراده آگاهانه و خلافت آفریدگار است - آفریدگاری که عملش علی‌الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد.

اصل صدور یا فیضان منتهی و منجر به نفی مشیت الهی و رد عمل آگاهانه و عمل از روی قصد آفریدگار می‌گشته. به گفته غزالی مشیت و اراده و علم، صفات ابدی حضرت باری تعالی هستند، و نه تنها چنانکه ابن‌سینا می‌اندیشیده در پدیده‌های کلی تجلی می‌کنند بلکه در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شوند. اراده و علم آفریدگار همه پدیدهها را جزء به جزء و فرد به فرد رد می‌گیرد و در عین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد.

به نظر غزالی آفریدگار - خدای آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - موجودی است زنده، روحی است پاک و واجد آگاهی و شعور شخصی و آزادی اراده و عمل. غزالی در عین حال نظر «تشبیه» را که خاص ایمان ساده لوحانه بوده و همچنین نظر «تعطیل» را که از آن معتزله بوده - خدا را واحدی نامشخص و فاقد صفات می‌شمارد - رد می‌کند. به گفته غزالی خداوند دارای صفات بسیار است ولی بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد. وی معتقد است که صفات تشبیهی خداوند که در قرآن ذکر شده (داختن دست و چشمان وغیره) باید به معنی دیگری، بمعنی عالی و صرفاً روحانی تعبیر شود. به گفته غزالی اراده و آگاهی و هوش و علم بر همه چیز، و توانایی مطلق و حضور در همه جا ( بیرون از مکانیت) و ابدیت و نیکی و محبت از صفات خداوند است. و آفریدگار که در همه جا حاضر است به مخلوقات خویش نزدیکتر از آن است که آنان تصور کنند، نزدیکتر از «جبل الورد» [رک گردن] ایشان بدانان است.<sup>۱</sup> اینکه غزالی نظر صوفیان را در امکان وصل بلافصل و شخصی آدمی با

آفریدگار «از طریق شهود» مورد قبول قرار داده براین اصل مبتنی است. تعالیم غزالی درباره آفریدگار رابطه نزدیک با نظر وی در مورد نفس دارد. غزالی می گوید که نفس آدمی ماهیه با دیگر مخلوقات و عالم محسوسات فرق دارد. وی با اتکاء به قرآن<sup>۱</sup> و احادیث و روایاتی (که در نزد یهود و مسیحیان و مسلمانان مشترک است) دایر بر اینکه «خداوند آدمی را بصورت و شبه خویش آفریده»، می گوید اگر بپنداریم که خداوند بظاهر و با صورت، مانند شکل ظاهر آدمی است، فکری لغو و بی مدنی خواهد بود. بدین سبب مشابهت را در این مورد باید بمعنی مشابهت با طبیعت روحانی آدمی تلقی کرد. غزالی می گوید که نفس آدمی جوهری است و روحانی و محتوی انعکاسی از درخشندگی جوهر الهی. برای دوح یا نفس نمی توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم است و نه بیرون از جسم، و به عبارت دیگر بیرون از مکان است. نفس یا روح به عالم روحانی تعلق دارد نه عالم محسوسات - یعنی نه به عالم مادیات. ضمناً غزالی بر خلاف نوافلاطونیان خالص و غلات صوفی وحدت وجودی، معتقد است که طبیعت نفس یا روح آدمی با طبیعت روح الهی یکی نیست. طبیعت روح الهی نیست بلکه شبه الهی است، و در واقع از لحاظ کیفیات و افعال خویش با روح الهی مشابهت دارد. بدین سبب نفس یا روح قادر به شناخت خویش و شناخت آفریدگار است: «آن کس که نفس خود را بشناسد، خداوند خویش را خواهد شناخت (حدیث).

بنا به گفته غزالی همچنانکه نخستین تجلی ذات الهی در عالم کایات اندیشه نبوده بلکه اراده بوده است ( «کن» - فعل خلقت) در نفس آدمی نیز اراده نخستین اولویت دارد زیرا شبه الهی است. عقیده غزالی را درباره شناخت خویش در این عبارت می توان بیان کرد: «من می خواهم پس من وجود دارم» (لاتین *Volo, ergo sum*)<sup>۲</sup>. بنا بر این اگر آزادی اراده خاص خداوند است، خاص نفس یا روح آدمی نیز هست. بدین طریق غزالی می گوید میان فکر آزادی اراده آدمی و اصل اقتدار مطلق خداوند آشتی برقرار سازد. نفس آدمی اصغر لایتنای است در مقام قیاس با اکبر لایتنای، عالم روحانی بالا. همچنانکه خداوند بر عالم حکم می کند، روح آدمی نیز حاکم بر جسم اوست. جسم آدمی تعلق به عالم محسوسات دارد و در مقام قیاس با اکبر لایتنای عالم محسوسات اصغر لایتنای است، و در همه اجزای خویش با اکبر لایتنای مطابقت دارد. فقط ارواح آدمیان لایزال است نه تنهایشان.

غزالی اندیشه ایدآلستی و گنوستیکی عده ای از فیلسوفان ( از آن جمله نوافلاطونیان) و عارفان را در وجود سلسله مراتب عوالم می پذیرد، بدین معنی که بالای عالم محسوسات و

۱- سوره ۱۵، آیه ۱۲۹ «فأذا مسرته و فضت فيه من رحمى - آنگاه که من (خداوند) او را (آدم را) راست کردم و از دوح خویش در او دمایدم. همین» جملات کلمه به کلمه در قرآن سوره ۳۸، آیه ۷۲ - در این باره رجوع شود به ۱۴، ص ۲۳۲. D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology».

مادی، عالم روحانی (عالم عقول) و بالاتر از عالم اخیر خداوند قرار دارد. ولسی غزالی با قبول این فکر کلی روابط متقابلۀ این عوالم را به گونه دیگری در نظر متصور می‌سازد. بنا به گفته اوست عالم وجود دارد؛ عالم پایین، اشیاء محسوس، که به عربی «عالم الملك»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. دیگر عالم وسطی تصاویر عالیۀ اشیاء که به عربی «عالم الجبروت» گویند و مطابق است با عالم عقول و صور نوافلاطونیان. و دیگر عالم اعلی که به عربی «عالم الملكوت» گفته می‌شود.<sup>۲</sup> این عوالم با تعالیم اسلامی دربارهٔ هفت آسمان مطابقت ندارد. عوالم غزالی بیرون از مکان است. تفاوت اصلی میان آنها عبارت از این است که «عالم الملك» دائم در تغییر است و در حال تکامل است. «عالم الملكوت» بر اثر «قضاء» یا «القدره الازلیه» یا خواست جاویدان و لایتغیر وجود دارد و بدین سبب تا ابد به يك حال باقی می‌ماند. «عالم الجبروت» بین این عالم سفلی و علوی است. ارواح و یانفوس باک و خالص آدمیان تعلق به «عالم الملكوت» دارد و از آن بیرون آمده پس از مرگ بدن باز می‌گردند. ولی ارواح در طیف زندگی این جهانی نیز می‌توانند با آن عالم علوی در رؤیا و «حال» یا جذبۀ عرفانی تماس حاصل کنند و ارواح پیامبران و اولیاء الله و عرفا چنین است.

گرچه به گفته غزالی طبیعت روح ماهیة شبه خدایی است ولی انعکاس روح الهی در همه ارواح یکسان نیست. و همچنانکه سلسله مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد، سه نوع روح یا نفس آدمی نیز هست. آدمیان وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت ایشان نفوذ دارد. این کسان قادر به فعالیت روحانی مستقل نیستند و باید به قرآن و احادیث اکتفا و متابعت بزرگان دین (مجتهدان) کنند. برای این کسان تعلیمات عمومی دینی اجباری است، حکم نان روزانه را دارد، زیرا که قادر نیستند معنی باطنی کلام الله را دریابند. فلسفه برای ایشان به منزله زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همه اسرار عالیۀ دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود. این اندیشه در رسالۀ غزالی تحت عنوان «المضنون به علی غیر اهل» (به ماقبل رجوع شود) شرح و بسط یافته است.

بنا به گفته غزالی مطالعه الهیات (کلام) «فرض العین» همه مؤمنان نیست و فقط برای کسانی که استعداد چنین مطالعه‌ای را دارند اجباری است (به دیگر سخن «فرض الکتاب» است<sup>۳</sup>). اشخاص اخیر الذکر، نفوس کنجکاوی هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند. می‌خواهند ایمان خویش را تا به درجۀ علم و ایقان ارتقا دهند و ضمن این کوشش

۱- یعنی آنچه که آدمی می‌تواند به یاری حواس خویش بدست آورد. ۲- اصطلاح «عالم الجبروت» را فیلسوفان نوافلاطونی در باره‌ای از سوفیان نیز به کار می‌بردند، ولی اندکی به معنی دیگر - یعنی گناه به معنی «عالم اعلی» در مقام قیاس با «عالم الملكوت». کلمۀ «جبروت» مطابق Gaburah عبری است که به معنی «قدرت» است. ۳- در معنی کلمات «فرض العین» و «فرض الکتاب» به آخر فصل پنجم رجوع شود.

ممکن است باخطری روبه‌رو شوند و دچار شك و تردید گردند و بددینی و ازتداد و بایی ایمانی گریبانگیر ایشان شود، به‌ویژه اگر تحت تأثیر قلسوفان واقع شوند. بدین سبب غزالی عقیده دارد که برای این گونه کسان اصول لایتنیر شریعت، و مباحثه و مخالفت با فلسفه با استفاده از سلاح الهیات بهترین داروهاست.

ارواح عالیة انسانی، بنا به گفته غزالی، همانا کسانی هستند که می‌توانند به «حقیقت عالیة» (خداوند) و واقعیت الهی، به‌یاری فروغ درونی و حال، واصل گردند. اینها ارواح پیامبران و اولیاء الله و عارفان هستند (به عربی «عارفون» که جمع «عارف» است که خود به معنی «کسی است که (خدا را) شناخته» است).

تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به سه قسمت قائل شده مبتنی است به استعداد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسیمی یعنی ترادادان عوام الناس که فقط قادرند کورکورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نامذالکلام اطاعت کنند. در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیة روحانی، چنین تقسیمی که غزالی پیش می‌کشد ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان پیشرفته جامعه فئودالی در قیافه و لفافه دین - جامعه‌ای که قشرهای پایین تابع و فرمانبردار آن به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالیة حاکمه قرار گرفته بودند.

غزالی دائماً می‌کوشید تا اساس پی‌ریزی کرده خویش را با منب سنی منطبق سازد. وی اصل غیر مخلوق بودن و ابدیت قرآن را قبول دارد. به گفته غزالی قرآن و تورات (کتاب‌خمس) و انجیل و زبور (مزامیر داود) کتابی است واحد و الهی که از طریق وحی به پیامبران خداوند نازل شده و از ازل در جوهر آفریدگار وجود داشته<sup>۱</sup>. غزالی معتقد بود که اجسام به‌خاک سپردشده مردگان در روز قیامت بر نمی‌خیزند، ولی روحها در روز معاد اکبر در جسمهای تازه‌ای که کاملاً باحالت باطنی آدمیان منطبق خواهد بود حلول می‌کنند. غزالی می‌گفت که عذاب آن جهانی در جهنم هم روحانی است و هم جسمانی. چنانکه غزالی خود خبر می‌دهد در زمان وی ترس از عذاب دوزخ در میان مردم بسیار رواج داشته، و عاظ بلیغ و سخنوران اسلامی در مقابل شنوندگان خویش مناظر وحشت‌انگیز عذاب جهنم را تصویر کرده، نفوس ترسو را مرعوب می‌ساختند. این گونه وعظها و تبلیغات موجب اشکریزی و غشوه و حمله‌های عصبی و گاه جنون وحشی مرگی می‌گشته. غزالی می‌اندیشیده که چنین هراسی دیگر جنبه نجات بخشی روح نخواهد داشت زیرا به یأس مطلق منجر می‌شود. به عقیده غزالی بیم از عذاب جهنم باید با امید به رحمت خداوند توأم باشد. وی می‌گوید بیم و امید دو جناح حیات روحانی هستند. این دو همانند لگام و رکاب است:

۱- رجوع شود به: D. B. Macdonald «Development of Muslim theology. Appendix» ص ۳۵۲-۳۵۳ (ترجمه انگلیسی کتاب اول از ربع دوم «احباء علوم الدین») درباره تالیف اسلامی راجع به یکی بودن مفاد تورات و انجیل (به شکل اولیه این دو کتاب) در قرآن - رجوع شود به ضل سوم.

لگام جلوی اسب را می‌کشد و مانع از آن می‌شود که از راه راست منحرف شود و رکاب تهیجش می‌کند تا بصوی هلف سربستر رود.

غزالی تاحدی با پیروان ادیان و مذاهب دیگر روش مدارا داشت مگر در مورد باطنیان (اسماعیلیان) و معتزله که با ایشان مبارزه می‌کرد. وی همه مذاهب سنی را «برحق» می‌شمرد و با شیعیان میانه رو و مسیحیان<sup>۱</sup> و یهودیان نیز مدارا می‌کرد. این گونه مدارا و تحمل نسبت به ادیان مختلفه، به‌طور کلی، از ویژگیهای اکثر صوفیان است. غزالی ضمن مباحثه و مخالفت با فیلسوفان، به‌نوافلاطونیان و ارسطوییان احترام می‌گذاشت و صریحاً می‌گفت که اینان فقط گمراهان و ولی بی‌ایمان نیستند زیرا که وجود آفریدگار را قائلند.

بی‌شک غزالی در الهیات و کلام اسلامی سیمایی است بسیار مهم. وی «کلام» را با سلاح اسالیب منطقی و فلسفی مجهز کرده اصطلاحات فلسفی را وارد «کلام» ساخت و بدین طریق خلعت بزرگی به الهیات اسلامی کرد. وی خلعت بزرگتری به صوفیان میانه رو کرده، میان ایشان را با اهل الهیات آشتی داد و اعلام کرد که احساس باطنی و «تجربه درونی» [شهود] تنها وسیله وصول به حقیقت مطلق است. وی بدین طریق، وضعیت صوفیان را در جامعه ملمانان استحکام بخشید.

کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی که به‌طور کلی علیه فارابی و ابن‌سینا بوده تأثیر عظیمی در معاصران وی کرد و متکلمان و صوفیان آن تألیف را باشعف و شادی استقبال کردند. غزالی در کتاب مزبور کوشیده تا اساس فلسفه استنتاج عقلی غیرمتکسی به تجربه ارسطوییان و نوافلاطونیان را برهم ریزد و متزلزل کند و ثابت کند که به یاری اسلوبهای ایشان نمی‌توان به درک و شناخت حقیقت عینی (ابز کبیف) نایل آمد. د. ب. ماکدونالد در این باره چنین می‌گوید: «او (غزالی) در این کتاب شك و تردید فکری را به حد اعلی می‌رساند و ۷۰۰ سال قبل از «هیوم» بآلبه نیز منطق الجدول خویش را بطله علت را منهدم می‌سازد و می‌گوید که ما نمی‌توانیم واقعیت علت یا معلول را درک کنیم؛ بلکه فقط به معرفت اینکه پدیده‌ای به دنبال پدیده‌ای دیگر می‌آید نایل می‌گردیم و بس»<sup>۲</sup>.

این کتاب با مخالفت فیلسوفان روبرو شد. ابن‌رشد قلیسوف نامی مغرب‌عربی [اندلسی] (در قرون وسطی دداروپای غربی وی را «آورثس» می‌خواندند. ۵۲۰ - ۵۹۶) به مکتب فلسفی تعلق داشت که کندی و فارابی و ابن‌سینا بدان بستگی داشتند و وی در پاسخ «تهافت» رسالتی تحت عنوان «تهافت‌التهافت» (تکذیب تکذیب) نوشت.

۱- غزالی گمراهی و بددینی مسیحیان را در دو نکته می‌دید، در تثلیث عداد و در دیگر در تناقض رسالت (مسلم). - ص ۲۲۹ «Development of Muslim theology» D. B. Macdonald - ۲-

چنانکه گفته شد کلام به شیوه غزالی و یا دقیقتر گوییم به شیوه اشعری - غزالی، به سرعت مورد قبول سرزمینهایی که سکنه آن سنی بودند واقع شد (نه فقط در عراق و ایران، بلکه در مغرب و اسپانیای عربی نیز) و فقط عده‌ای قلیل از نمایندگان منعب حنبلی که نفوذی اندک داشتند (ابن تیمیه، ۶۶۲ - ۷۲۹هـ) کماکان اشعری و غزالی و صوفیان را در ردیف فیلسوفان منہم به بلدینی کرده و در سخنان اتهام آمیز خویش از مطالب ظاهری صدر اسلام، استفاده می‌کردند.

تبعاً نفوذ اشعری و ماتریلی و غزالی این بود که عموم علمای دین «نشیبه» را محکوم کردند. معیناً «نشیبه» به طور کلی و همه جانبه نابود نشد. گذشته از حنبلیان در ایران پیروان فرقه کرامیه (کرامیه مأخوذ از نام ابو عبدالله محمد بن کرام) نیز از مشبهه شمرده می‌شدند، زیرا که به خداوند نسبت «جسمیت» می‌دادند. ولی اهل آن فرقه خود اتهام مشبهی بودن را رد می‌کردند و می‌گفتند که مقصودشان از «جسم» آفریدگار جوهر آن است و جسمی که منظور ایشان است دارای اعضای آدمی و صورت آن نیست. در قرنهای چهارم و پنجم هجری این فرقه در خراسان نفوذ شایانی داشته و در قرن پنجم هجری مورد تعقیب و ایذا واقع شده بوده، ولی به اقرار فخرالدین رازی در آغاز قرن هفتم هجری هنوز وجود داشته. فرقه کرامیه پس از فتوحات مغول نابود گشت.<sup>۱</sup>

برخی از تألیفات غزالی<sup>۲</sup> (و از آن جمله «تہافت الفلاسفہ») از عربی به عبری و از عبری به زبان لاتینی ترجمه شده مورد قبول اروپای غربی مسیحی واقع گشته، در آن دیار منتشر و در آثار اسکولاستیکها (مدرسیون) و عرفای کاتولیک مؤثر واقع شد (در تألیفات رابسوند لوللی، میترالکهارت و دیگران). توجیه این پدیده از یک سو در اشتراک و تشابه راههای تکامل معتقدات دینی عهد قودالیزم در مغرب و مشرق و از دیگر سو مشترک بودن ریشه و منبع افکار اسکولاستیکهای مسلمان (اهل کلام) و مسیحی است (تعلیمات افلاطون، استخراج فلسفه نوس افلاطونی و ارمطویی، گرایش مشترک هر دو گروه دینی در گماردن فلسفه به خدمت الهیات و عرفان). کتاب «تہافت» غزالی را علمای مسلمان و مسیحی متفقاً تأیید و تصدیق کردند و حال آنکه کتاب این رشد را که بر ضد آن نوشته شده بوده هر دو گروه محکوم نمودند (بهویژه از طرف اسقفان پاریس و کثربوری و دانشگاه آکسفورد و غیره). افکار غزالی در نمایندگان برجسته مکتب اسکولاستیک (مدرسیون) اروپای غربی، از قبیل توماس آکویناس و دیگران تأثیر بسزایی داشته.

لازم است به نکته‌ای دیگر از فعالیت غزالی اشاره شود. وی رابطه میان الهیات و فقه را

۱- درباره جزئیات رجوع شود به D. Margoliouth, «Karramiya» ۲- درباره‌های غربی فردن وسطی غزالی به نام «الکازل» معروف بود.

برهم زد و نابود کرد. د. ب. ماکدونالد می گوید: «گرچه او خود (غزالی) یکی از بزرگترین فقیهان بوده معیناً علم «فقه» را از آن مقام رفیعی که داشته محروم ساخت و به استیجابات عقلی آن حمله کرد و عامه را بر آن داشت که آن (فقه) را همچون چیزی که با دین هیچ رابطه و نسبتی ندارد بنگرند»<sup>۱</sup>. از زمان غزالی این امکان دست داد که شخص در مسائل حقوقی تابع فلان و یا بهمان مذهب باشد و در عین حال در موضوع الهیات نظری مغایر عقاید آن مذهب اظهار کند. مثلاً عبدالله انصاری و عبدالقادر گیلانی در مسائل فقهی حنبلی شمرده می شدند و در عین حال صوفی بوده اند (به رغم مخالفت حنبلیان با تصوف). ابن العربی در مسائل فقهی، ظاهری مذهب و یا به دیگر سخن قشری بوده و در عین حال صوفی افراطی و حلت وجودی و طرفدار پر و پا قرص «تأویل» یا تعبیر ایهامی قرآن بوده است<sup>۲</sup>. تألیفات غزالی هنوز از لحاظ انتقادی که موحقه مورد مطالعه قرار نگرفته<sup>۳</sup>.

پس از غزالی تکوین کلام را می توان به طور کلی انجام یافته شمرد. از میان دیگر نمایندگان کلام که به نحوی از انحا امر غزالی را تأیید و یاری کردند، می توان برادر وی احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هـ) و دو تن از ماتریدیان را به نام ابوخص عمر الانصاری (۴۶۱-۵۳۷ هـ) و تفتازانی (متوفی به سال ۷۹۴ هـ) نام برد. فخرالدین محمد رازی (۵۳۴ تا ۶۰۶ هـ) که از مردم ایران و بسیار مشهور است از پیروان غزالی و مؤلف تفسیر «مفاتیح الغیب» و «محصل افکار المتقدمین والمتأخرین» و همچنین دائرة المعارف «جامع العلوم» بوده است. فخرالدین رازی مانند غزالی «کلام» را با تصوف تلفیق کرده است و از نظرگاه غزالی با فلاسفه به مبارزه پرداخته. عبدالرحمن ایجی (متوفی به سال ۷۵۶ هـ) مؤلف کتاب «المواقف فی علم الکلام» نیز فلسفه را به بددینی و گمراهی متهم ساخت. علمای دین گفتند که حکمت و فلسفه واقعی همان «کلام» است (طبق اساسی که غزالی و پیروان او بنا نهاده بودند) و فلسفه ارسطوییان و نو-افلاطونیان فلسفه کاذب است. د. ب. ماکدونالد می گوید که در دوران ایجی و تفتازانی فلسفه از تخت فرود آمد و به خلعت الهیات و دفاع از آن کمر بست<sup>۴</sup>. در کشورهای اسلامی فلسفه

۱- س ۱۵۵ D. B. Macdonald. «Ghazali» - درباره اشخاص یاد شده به فصل دوازدهم این

کتاب و درباره حنبلیان و ظاهریان به فصل پنجم رجوع شود. - درباره غزالی و مکتب او رجوع

شود به D. B. Macdonald. «Ghazali», «Life of al-Ghazali», «Development of Muslim» theolgy» ۲۱۵-۲۴۲

T. J. deBoer. «Geschichte der philosophie im Islam» س ۱۵۰ - ۱۳۸

R. Nicolson. «A literary history of the Arabs» س ۳۲۸ و بعد

H. Bauer. «Die Dogmatik al - Ghazali's» M. Asin palacios. «Algazel - Dogmatica, moral, ascelica»; C. Brockelmann. Geschichte der arabischen

Literatur» ۴۱۹-۴۳۶ T. J. - D. B. Macdonald «Development of Muslim theolgy» ۲۶۹



مستقل که در فاصلهٔ قرنهای ششم و هشتم هجری از طرف علمای دین مورد حمله و تعقیب و ایزد قرار گرفته بوده روز بروز ضعیفتر می‌شد تا سرانجام تقریباً ناپدید گردید.

علمای دین، به یاری دولت فتوحالی که ملوکشان بوده [۲۵۱]، به اینکه در کتب و مواعظ خویش، به اصطلاح، پرده از عقاید و افکار فیلسوفان بردارند اکتفا نکردند و هم در قرن پنجم و عهد فرمانروایی سلجوقیان در ایران و عراق تعقیب و آزار فلاسفه آغاز شد. این تعقیبها در بسیاری از موارد به معلوم دقیقه نیز بسط یافت. و اگرچه غزالی اهمیت و ارزش علوم یاد شده را قبول داشت، ولی در قرنهای ششم و هشتم هجری خصومت آمیخته به تعصبی نسبت به علوم دقیقه از طرف فقیهان و متکلمان ابراز می‌شده. در سال ۶۱۱ هـ در بغداد کتابخانهٔ یک فیلسوف در گذشته به دست غوغای عوام آتش زده شد. و واعظی مسلمان به دست خویش تألیف این هشتم را در هیئت به آتش افکند و صورت الارض را که در کتاب منقوش بوده «علامت منحوس بیدیان ملعون» پنداشت.<sup>۱</sup>

البته این ارتجاع فکری و عقیدتی و عقبماندگی همگانی فرهنگی سرزمینهای خاور نزدیک و میانه از اوایل قرن پنجم هجری، تنها نتیجهٔ مبارزهٔ متکلمان و فقیهان علیه فیلسوفان مغرور نبوده و در این مورد عوامل مختلف دیگر در کار بوده است، از قبیل: هجوم ویرانکننده و فرمانفرمایی صحرائشینان (ترکان در قرنهای پنجم و ششم هجری و مغولان در قرنهای هفتم تا نهم هجری)، و جنگهای صلیبی که بر اثر آن سیادت تجاری در کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به دست اروپاییان افتاد، و انحطاط عمومی اقتصادی ایران و کشورهای مجاور آن، به ویژه در تحت سلطنت مغولان و سرانجام تعقیب و ایزدای «بلدینی» که لفاقهٔ عقیدتی نهضت‌های مردم بر ضد فتوحالها بوده از طرف دولت فتوحالی.

یکی از علامات آنی که نشان می‌داد اسلام کمالاً به صورت دین جامعهٔ فتوحالی متکامل درآمده [۲۰۲] همانا شیوع بزرگداشت و تقدیس اولیاءالله بسیار و مراقد ایشان بوده که همهٔ مسلمانان اعم از سنی و شیعه بدان گرویده بودند. نطقهٔ این تقدیس در معتقدات اعراب و ایرانیان قبل از اسلام وجود داشته. ولی در صدر اسلام ممکن نبود مورد قبول واقع شود [۲۰۳]. در صدر اسلام احترام و بزرگداشت بعضی افراد را جایز می‌شردند ولی تقدیس و تعظیم ایشان و مراقدشان به هیچ وجه مجاز نبوده [۲۰۴]. قرآن استعهای فرد مسلمان را از شخص یا مقامی (آن شخص هر که خواهد باشد فرشته، اولیاءالله یا بتان زمان جاهلیت) به منظور وساطت وی در پیشگاه حضرت بساری تعالی مغفرت و نفی می‌کند. در قرآن این گونه مراجعات و مستنجبات به طور اعم به مثابهٔ «شرك» تلقی می‌شود، در قرآن آمده است: «و یعبون من دون الله مالا یضرهم

۱- رجوع شود به ص ۱۲۲ «Geschichte der philosophie im Islam» J. de Boer.

ولا يفهم و يقولون هولاء شعاؤنا» یعنی: می‌پرسند از غیر خدا آنچه ضرر نمی‌رساند ایشان را و نفع نمی‌دهدشان و می‌گویند اینها شیعیان مابند<sup>۱</sup>. در جای دیگر قرآن چنین آمده: «... والذین يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون. اموات غير احياء و ما يشعرون ايان يعثون. انهم كماله واحد...» یعنی «آنان را که می‌خوانند غیر از خدا، نمی‌توانند آفرید چیزی را بلکه خود ایشان آفریده می‌شوند و مردگانند نه زندگان و نمی‌دانند که کی برانگیخته می‌شوند، خدای شما خدایی است یگانه»<sup>۲</sup> [۲۵۵]

با این وصف در صدر اسلام مردم خداشناس و مؤمن و متقی مورد احترام بوده‌اند و «ولی» نامیده می‌شدند (کلمه عربی «ولی» که جمع آن «اولیاء» است به معنی نزدیک (به خدا) از «ولی» به معنی «نزدیک بودن» از این جااست، نیز «اهل الولاية» به معنی نزدیکان (به خدا) «مردمان مقلان»<sup>۳</sup>). رفته رفته چون اسلام به دین جامعه فئودالی متکامل بدل شد جامعه‌ای که سازمانی واجد سلسله مراتب داشته-ایمان به میانجیگرانی بین خدا و آدمیان که در میان توده مردم رایج بوده، صورت مشروع و قانونی پیدا کرد و سلسله مراتب اولیاء الله پدید آمد. و ضمناً «ولی» که نخست در مورد مردان خدا گفته می‌شد بدل به شخصیت قدسی مرتبی شد که میان خدا و آدمیان وساطت می‌کند و موهبت خدایی دارد و اعجاز می‌نماید.

ما در اینجا به تقدیس اولیاء الله مختصراً اشاره می‌کنیم و چنانچه خواننده خواسته باشد اطلاعات شروحتری در این باره به دست آورد می‌تواند به تألیفات ای. گولدسبیهر که واجد صلاحیت کامل است رجوع کند<sup>۴</sup>. در آغاز تقدیس مقلان و اولیاء الله در اسلام به صورت معتقدات توده مردم وجود داشته و سران دینی یعنی مجتهدان و قیهای معتقدات مزبور را قبول نداشته و مشروع نساخته بودند. گروه‌های گوناگونی از اولیاء الله مورد بزرگداشت واقع می‌شدند، پیش از همه تقدیس و بزرگداشت واقعی محمد (ص) مکون گشت و معجزات فراوان به وی نسبت داده شد و او را عالم بر همه چیز و واجد قدرت خارق العاده دانستند. بعد بزرگداشت دیگر پیامبران و بعضی از خویشاوندان پیامبر اسلام، به ویژه علی و فاطمه و حسین و جز آنان. و زان پس صحابه پیامبر و شاگردان و تابعان ایشان و امامان یعنی مؤسسان مذاهب مانند ابوحنیفه و غیره و روحانیان و الامقام و «شهداء» نیز به تقدیس محمد (ص) افزوده گشت. برخی از مقلان و مقلحات مسیحی که مسلمانان نیز بزرگشان می‌داشتند - مانند تقدیس جرجیس پیامبر و اصحاب کهف (هفت تن خضنگان افسس) و غیره و همچنین مریم خدایا به جمع یاد شده

۱- قرآن، سوره ۱۵، آیه ۱۸. ۲- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۲۵ - ۲۲ و سوره ۱۳، آیه ۱۷ - ۱۸ و سوره ۱۸، آیه ۱۵۲ و سوره ۲۹، آیه ۲۴ و جاهای دیگر. ۳- رجوع شود به: ای. گولدسبیهر، تقدیس اولیاء الله در اسلام. «Muhammedanische Studien» به خصوص مقاله‌ای از این کتاب تحت عنوان «بزرگداشت اولیاء الله در اسلام».

پیوسته<sup>۱</sup>. این پدیده - یعنی تجدید نظر در محتوای روایات و افسانه‌ها و ادیان باستانی در پرتو معتقدات دین نوین - در اسلام شیوع وافر پیدا کرد<sup>۲</sup>.

حماة فتوحات عرب، تقدیس «شهداء» را آغاز نهاد - یعنی تقدیس کسانی که در «جهاد» کشته شده بودند. به‌ویژه بزرگداشت و تقدیس «شهداء» در میان خوارج و شیعیان اشاعه بسیار یافت. اولیایی که از پیشما و مشاغل معینی حمایت می‌کردند گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند. گاه فلان یا بهمان پیامبر حامی این یا آن حرفه بوده و گاه مقدسان و اولیاء و پهلوانان و دیگر شخصیت‌های محلی که غالباً افسانه‌ای بودند. هامرپورگشتال، مورخ معروف، از روی گفته‌های علوی چلبی سیاح ترك در قرن یازدهم هجری (که به‌مغرب ایران نیز سفر کرده بوده) فهرستی از اولیاء الله مسلمان که حامی فلان یا بهمان پیشه یا رسته بوده‌اند - با ذکر نواحی که ایشان مورد بزرگداشت می‌باشند - ترتیب داده است.

به‌ویژه عرفای مسلمان، یعنی صوفیان و جرگه‌های اخوان درویشان که با ایشان رابطه داشتند، به‌پسرفت تقدیس اولیاء الله کمک کردند<sup>۳</sup>. شیوخ و مریان صوفیه و درویشان بیشتر اولیاء الله مسلمان را تشکیل می‌دادند. چیزی نگذشت که مسلمین اولیاء الله را صاحب کشف و کرامات و معجزات شمردند. نویسندگان مسلمان تاریخ اولیاء الله بیست نوع «معجزه» به اولیاء نسبت داده‌اند که از آن جمله است «تطور» یا قابلیت در آمدن بصورت و اشکال مختلفه و همچنین انتقال به نقاط بعیده در يك چشم به‌مهم زدن (طی الارض) و «احیاء الاموات» یا زنده کردن مردگان و نجات دادن مسافران از خطرات و شفا بخشیدن به بیماران و... عده‌ای زنان پارما نیز در ردیف مردان، جزء اولیاء الله دیده می‌شده، ولی البته (همچنانکه در مورد مسیحیان نیز چنین است) شمار زنان مقدسه از مردانی که جزء اولیاء الله هستند خیلی کمتر است.

چنانکه گفتیم در آغاز قهیهان در طی مواظب دینی و رسمی خویش تقدیس اولیاء الله و استعای یاری از آنان را در ادعیه، و ایمان به معجزه و کشف و کرامات ایشان را - که عملاً در میان توده مؤمنان رایج بوده - قبول نداشتند. برخی از قهیهان، به‌ویژه معتزله راسبونا لیت (یا طرفدار استنتاجات عقلی و منطقی) «معجزات» را در ردیف جادوگری (سحر) می‌شمرند [۲۵۶]. ولی در فاصله قرن چهارم و هفتم هجری، بیرون کلام اشعریان و متأثریدیان بزرگداشت اولیاء الله راقبول داشتند. و صوفیان با جد تمام از این امر دفاع می‌کردند. امام الحرمین

۱- نمونه‌های جالب توجهی با اشاره به منابع و مآخذ در کتاب ای. گولدسمیر تحت عنوان تقدیس اولیاء الله در اسلام، ص ۶۶، ۶۴، یافت می‌شود. درباره تقدیس مردم صفرا در اسلام رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

۲- در این باره رجوع شود به ای. گولدسمیر «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۶۱ - ۶۵.

۳- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب.

و غزالی در «احیاء علوم الدین» و فخرالدین رازی در تفسیر قرآن خویش کوشیدند تا از نظر گاه اصول لایتغیر اسلامی (دگمات) مبنایی برای تقدیس اولیاء الله و کشف و کرامات ایشان برآیند. و نظرهای آفرینندگان کلام و صوفیان در این زمینه مورد قبول عامه متکلمان و فقیهان، اعم از سنی و شیعه واقع شد. و فقط عدهٔ قلیل و بسی نفوذ حنبلیان - این کهنه فکران لجوج که از هر چیز «تازه‌ای» هراسناک بودند - این تیمیه یاد شده، علیه تقدیس اولیاء الله و زیارت قبور آنان برخاستند. مساعی حنبلیان باناکامی روبه‌رو شد و از آن جمله ایشان در ایران هیچ نفوذی نداشتند.

چنانکه مذکور افتاد ویژگی سیر تکامل ادیان دوران تنودالیزم، در مشروع ساختن تقدیس اولیاء الله از طرف روحانیان رسمی، بروز و تجلی کرد. البته روحانیان کوشیدند تقدیس اولیاء الله را بصورتی در آورند که متناقض با قرآن و تعلیمات دینی رسمی نباشد. مثلاً احادیثی از قبیل حدیث ذیل نقل کردند: «هر کس با «ولی» خصومت ورزد با خداوند علناً در جنگ شده است»<sup>۱</sup>. علمای روحانی حال می‌گفتند که اولیاء الله به خودی خود قادر نیستند مصدر هیچ اعجازی شوند، ولی خداوند باری تعالی به واسطهٔ ایشان عمل می‌کند و برای پدید آوردن معجزات می‌تواند از هر آلت فعلی استفاده کند. و این آلت فعلی می‌تواند نه تنها آدمی بوده بلکه شیئی بسی روح، مثلاً قبر، چیزی یادگاری و چشمه و غیره باشد. پیامبران بالاتر از اولیاء الله هستند، بدین معنی که پیامبران از مرتبت عالی و رسالت خویش، مرتبت و رسالتی که خداوند برای ایشان فائل شده، آگاهند و حال آنکه اولیاء الله گاه خود از منزلت و مرتبت خود خبر ندارند. معجزاتی که خداوند به وسیلهٔ پیامبران می‌کند بالاتر از معجزاتی است که به دست اولیاء الله عملی می‌سازد. بدین سبب معجزات پیامبران «آیه» (کلمهٔ عربی «آیه» به معنی «علامت، نشانه» است و جمع آن «آیات» است) نامیده می‌شوند و حال آنکه معجزات اولیاء الله را به اصطلاح «کرامت» تمییه می‌کنند ( «کرامت» عربی است به معنی «بزرگواری»، از «کرم»: دست باز و بزرگواری بودن و از اینجا اصطلاح «صاحب‌الکرامه» می‌آید). دیگر فقیهان این دو نوع اعجاز را، جادوگری و ساحری - که پیشتر عمل شیطان خوانده می‌شده - نمی‌نامیدند و زیارت مرافد و از اشیاء یادگار اولیاء الله را بت پرستی نمی‌دانستند.

البته در اسلام، که قدرت مرکزی روحانی و کلیسای جامع - که همانند قدرت پاپ روم باشد موجود نداشت، برخلاف آنچه در مسیحیت معمول بود اولیاء الله از طریق رسمی دینی معرفی نمی‌شدند. ولی معجزات کثیری اولیاء الله پدید آمدند که مورد قبول و بزرگداشت عمومی بوده و یا لاقلاً در محل بخصوصی شناخته شده بودند.

۱- رجوع شود به: ای. گولدسپهر، «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۹۸.

نمایندگان صوفیه به منظور ترویج و مشروع ساختن تقدیس اولیاء الله در اسلام سعی بیشتر مبذول داشتند. صوفیان تعالیمی را پدید آوردند که گذشته از اولیاء الله که واسطهٔ میان خداوند و آدمیان هستند، سلسلهٔ مراتبی از اولیاء الله زنده بر روی زمین وجود دارد که برای عوام مرئی نیستند و اینان را «رجال الغیب» می‌نامیدند. و این افراد مقلس که در گمنامی و فقر زندگی می‌کنند، مهینا، دارای چنان قدرت روحانی هستند که دنیا به دعای ایشان بسته و پایدار است و از مظالم اهن می‌ماند.<sup>۱</sup>

در اسلام نیز مانند مسیحیت، بزرگداشت مراقد و یادگارهای اولیاء الله با تقدیس ایشان رابطهٔ ناگسستی دارد. آراء «اجماع» علماء با زیارت مراقد اولیاء الله موافق است و قواعد مدون خاصی برای زیارت وجود دارد. سفر بمحل مراقد اولیاء الله را چنانکه پیش گفتیم «زیارة» (زیارت) عربی-فارسی از «زیارة» عربی که بمعنی دیدار است) می‌نامند. عقیده‌ای پدید آمد که زیارت مراقد برخی از امامان بسیار محترم و شیوخ و دیگر اولیاء الله (مثلاً زیارت قبر علی (ع) در نجف و یا امام حسین (ع) در کربلا) با «حج عمره» برابر است.<sup>۲</sup>

در ایران گذشته از مراقد امامان شیعه<sup>۳</sup> قبور شیوخ صوفیه نیز محبوبترین زیارتگاهها شمرده می‌شوند مانند: مرقد بایزید سطامی در شهر بسطام و شیخ احمد جام در تربت جام و [قطب الدین] حیدر در تربت حیدری (دو محل اخیر الذکر در خراسان است) و صفی الدین اردبیلی (بانی دودمان صفوی) در اردبیل و اخی فرج زنجانی در زنجان و شاه نعمت الله کرمانی در قریهٔ ماهان نزدیک کرمان و بسیاری دیگر. این مزارها علی‌الرسم مرکب بود از قبر و مرقد و مسجد و خانقاه، و درآمد گزافی از زائران و کسانی که به زیارت آمده و ماطت اولیاء الله را استدعا می‌کردند عاید سولیان می‌شد.

ابن بطوطه (قرن هشتم هجری) نمونهٔ جالب توجهی ذکر می‌کند. در کازرون که یکی از شهرهای فارس است «زاویه» شیخ بزرگوار ابواسحق ابراهیم الکاژرونی (که در قرن پنجم هجری می‌زیسته) قرار داشت.<sup>۴</sup> بازرگانانی که از راه دریا با هندوستان و چین تجارت می‌کردند، دست توسل به سوی این شیخ مقدس دراز کرده راستعا می‌کردند که ایشان را از گرد طوفانهای وحشتناک اقیانوس هند و دزدان دریایی که کمتر از طوفان هراس انگیز نبودند نجات دهد. بازرگانان مزبور به هنگام آغاز سفر درها علی‌الرسم نند می‌کردند که برای خانقاه شیخ بلیفی به نقد تقدیم کنند و نهدنامهٔ کتبی و نقلی در این باره تنظیم می‌شد. و پس از آنکه جهازات به سلامت به بندرگاه

۱- شرح مفصل این «رجال الغیب» را در کتاب ای. گولدسمیر تحت عنوان «ابداله» خواهید یافت.

۲- دربارهٔ زیارتها رجوع شود به ای. گولدسمیر «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۵۱ و بند ۴- به

فصل دوم این کتاب رجوع شود ۴- محمود خواجوی کرمانی شاعر ایرانی نیز مرقد وی را (در قرن

هفتم هجری) زیارت کرده و منظومهٔ «روضه الانوار» را دربارهٔ وی سروده است.

باز می‌گشتند، خدام خانقاه وارد کشتیها شده تمهیدات کتی یادشده را ارائه داده از هر بازندگان مبلغ موعود را طلب می‌کردند. این بطوطه می‌گوید هر گرموردی پیش نمی‌آمد که جهاز رسیده از هند و یا چین هزارها دینار درآمد عاید خانقاه نسازد. بعضی از درویشان و مریدان شیخ خانقاه برای خویشتن نیز «صدقه» می‌طلبدند. و از طرف خانقاه به طلب‌کننده صدقه «براتی» بدین مضمون داده می‌شد: «آن کس که برای شیخ ابواسحق نذر کرده به حساب مبلغ نذر، فلان مبلغ را به فلان شخص کلاسازی دارد». مهر نقره نام شیخ بمرکب سرخ آغشته و بر برات زده می‌شده. برواتی به مبالغ ۱۰۰۰ و ۱۰۰ دینار نقره و مبالغ کمتر دیده می‌شده. دارنده برات به نذر بازرگانی که نذر کرده بوده می‌رفته و مبلغ مرقوم در برات را از وی وصول می‌کرده و در پشت سند رسید وجه را می‌نوشته<sup>۱</sup>. يك بار محمدسلطان هندوستان (ظاهرأ محمد شاه بن تغلق که از ۷۲۶ تا ۷۵۲ هـ حکومت کرد) ده هزار دیناری را که نذر کرده بود به خانقاه شیخ پرداخت. حلس این تکه که این خانقاه در نتیجه چنین نذورات و اعاناتی به چه درجه ثروت و استطاعت سرشاری رسیده آسان است.

بزرگداشت «آثار» و یادگارهایی که به پیامبران و امامان و اولیاء الله نسبت داده می‌شده نیز با تقدیس ایشان رابطه دارد. گردآوردن آثار و یادگارهای مزبور - از قبیل موی سروریش و تکههای لباس و سجاده و موزه و دستار و غیره که گویا از امامان و شیوخ صوفیه و غیره و حتی شخص پیامبر محمد (ص) باقی مانده بوده - و خرید و فروش آثار مزبور از قدیم در میان مسلمانان رایج بوده. در قرن سوم هجری در شهر شعبه نشین قم سی هزار درهم به بهای تکه‌ای از لباس یکی از علویان که هنوز زنده بود می‌دادند<sup>۲</sup>. در تألیف پیش‌گفته<sup>۳</sup> ای. گولدتسیر از این گونه نمونه‌ها بسیار منقول است<sup>۴</sup>.

نه تنها بعضی از این آثار بلکه بسیاری از مزارات اولیاء الله هم معمول و ساختگی است. مثلاً در نزدیکیهای شهر بلخ برای نخستین بار در قرن ششم هجری مرقدی «کشف» شد بانوشته‌ای که گواهی می‌داد «اینجا اسلما الله علی (ع)» خلیفه چهارم و امام اول شیعیان مدفون است. پس از آنکه این مرقد را مغولان خراب کردند مردم آن را از یاد بردند. ولی در سال ۸۸۵ (۱۴۸۰/۸۱ م) «مرقد علی» باری دیگر «کشف» شد. سلطان حسین بایقرا تیموری به اتفاق امیران و نزدیکان خویش به زیارت آن رفت. و مرقد مزبور را اصیل شناختند و گنبدی بر آن و مسجدی در جنب آن بنا نهادند و در ظرف چهار قرن محل مزبور بر اثر هجوم زائران

۱- این بطوطه، مجلد ۱، ص ۸۸-۹۱ نیز در این باره رجوع شود به ای. پی. پطروشفسکی، «بزرگان شهری در دولت هلاکویان»، مجله «مرفشناسی خردوی»، مسکو-لنینگراد، مجلد ۵، ۱۹۴۸، ص ۱۵۴-۱۵۵ ۲- رجوع شود به ای. گولدتسیر، «تقدیس اولیاء الله در اسلام»، ص ۸۶. ۳- همانجا، ص ۹۶-۹۷.

آنچنان ثروتمند شد که شهری بزرگ به نام «مزار شریف» در آنجا پدید آمد. و ضمناً مؤمنان (آنجا) از اینکه علی (ع) هرگز به ناحیه بلخ سفر نکرده و اینکه مرقد وی از قرن‌ها پیش در نجف برپا و یکی از زیارتگاه‌های بسیار مشهور بوده، به هیچ وجه ناراحت نمی‌شدند. بدین طریق علی (ع) دو مقبره پیدا کرد.

در میان مسلمانان اعم از سنی و شیعه تألیفات فراوان در شرح زندگانی پیامبران و اولیاء الله و داستان‌های اجتناب‌ناپذیر در معجزات ایشان و همچنین راه‌نماگونه‌هایی برای زیارت مزارات ایشان که در شهرهای مختلف واقع بودند پدید آمد.

گاه روایات و افسانه‌های دینی باستانی بدون اینکه رابطه‌ای با اسلام پیدا کند کماکان موجودیت خود را حفظ می‌کردند. از این گونه‌اند «قبور» اولیاء بی‌نام و نشانی، در ایران و آسیای میانه، که پس از تحقیق معلوم شد پرمشگکاه‌های باستانی یزدانهای زردتشتیان یا پهلوانان قبل از اسلام بوده‌اند [۲۵۷]. بزرگداشت درختها و چشمه‌های مقدس هم از بقایای ادیان بسیار قدیمی مبتنی بر کشاورزی و گیاه‌پرستی است. در نخستین قرن‌های بعد از هجرت، مسلمانان متعصب غالباً با این گونه پرمتش مبارزه می‌کردند. در حیاط یکی از مساجد قرظین «درختی مقلس» رویده بوده، که در زمان متوکل آن را قطع کردند. ولی مردم کماکان جای آن درخت را بزرگ می‌داشتند و برای توجیه این عمل می‌گفتند که یکی از اولیاء الله در آن محل مدفون است. پس از قرن چهارم و پنجم هجری پرمتش درختان و چشمه‌های مقلس نیز مانند بزرگداشت اولیاء الله با اسلام جوش خورد. در ایران می‌توان درختانی را دید که پارچه‌ها و دخیل ندری بدان آویخته و مانند اولیاء الله و چشمه‌های «مقدس» محترم شمرده می‌شوند. مردم برای دعا و استدعای یاری به این درختان و چشمه‌ها روی می‌آوردند و هیچ يك از افراد ناس‌حتی در منشأ اسلامی این «امکنه مقلسه» شکی بخورد راه نمی‌دهد [۲۵۸]. (و حال آنکه در واقع و نفس الامر این پرمتش مربوط به زمان پیش از اسلام است)... و بزرگی بارز دیگر این دوران عبادت است از تبلیغ مردم به حفظ آرامش و صبر در بدبختی و فقر و رضادادن به قسمت و نصیب خویش [۲۵۹]. در این مورد، سیر تکاملی اسلام همچون دین جامعه تهودالی و همچنین افزایش نفوذ طبقه روحانیان و فقیهان و رواج عرفان و تدوینی و ازدیاد اراضی وقفی و ثروت مؤسسات دینی و تملکات خیریه اسلامی مؤثر واقع شده بوده.



## شیدیان میان‌پاره‌رو

تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه قرار داده‌اند. در سال ۱۹۲۴، گک، براون چنین نوشت: «ما هنوز دهیج یک از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی و قابل وثوق دربارهٔ منب شیعه در دست نداریم»<sup>۱</sup>. حتی در این ایام نیز این بخش اسلام‌شناسی کماکان عقب مانده است.

چنانکه پیش‌گفتیم<sup>۲</sup> تشیع در دهه‌های نخستین تاریخ اسلام بکجسریان سیاسی بدوده و «شیعهٔ علی» (بمعنی حزب یا فرقهٔ علی) وجود داشته همچنانکه «شیعهٔ عباسیه» (فرقه یا حزب عباسیان) نیز فعالیت می‌نموده...

شهرستانی (۴۶۴ تا ۵۴۸ هـ) در «کتاب الملل والنحل» خویش ماهیت تشیع را چنین تعریف می‌کند: شیعیان کسانی هستند که جانب علی (ع) داماد پیامبر را گرفته‌اند و حق مطلق امامت و خلافت وی را می‌شناسند. شیعیان معتقدند که حق امامت جز به اخلاف علی و فاطمه (ع) (چون محمد ص) ارلاد ذکر نداشته) به دیگری نمی‌تواند تعلق داشته باشد. شیعیان عقیده دارند که حق امامت مربوط به شایستگی شخصی فلان یا بهمان کس نبوده، بلکه تابع اصل وراثت است [۲۱۵] و ماهیت دین و ایمان در این اصل است.

به‌گفتهٔ شیعیان امام نباید از طرف جماعت مسلمانان انتخاب شود (و حال آنکه سنیان چنین می‌پنداشتند) و امامت وی نتیجهٔ شایستگی ارثی اوست و این حق قابل انتقال به شخص غیر و یا به جماعت نیست. شیعیان معتقدند که امامان در همهٔ امور و افعال و اصول و ایمان

۱- س ۴۱۶، E. G. Browne. «A literary history of persia» T. ۲- به‌فضل اولی‌این کتاب رجوع شود.



خویش معصومند و ممکن نیست مرتکب گناه شوند. شیعیان «تقیه» (یا اختفای عقلایی) مذهب خویش را (در صورت وجود خطر تعقیب و ایذا) جایز می‌شمارند، گرچه برخی از ایشان با این امر موافق نیستند.<sup>۱</sup> موضوع واقعیت انتقال حق امامت به فلان یا بهمان خلف امامان علوی، اساس اختلاف و انشعاب در میان شیعیان را تشکیل می‌دهد. فرق عمده شیعه عبارتند از: کیمانیه، زیدیه، امامیه، غلات شیعه (از کلمه عربی «غالی») و اسماعیلیان.<sup>۲</sup>

در این فصل مطالب و نظرهای اصلی و کلی شیعه شرح داده شده است. این نظرهای کلی به تدریج به نحوی بیار مشروحتر منظم گشتند و ضمناً باید گفته شود که در فرق و شعب گوناگون شیعه به نحای مختلف و متفاوت تدوین یافتند. اگر تصور شود که شیعه فرقه‌ای از اسلام بوده اثبات محض است. ا. آ. بلیایف می‌گوید: «این عقیده در صورتی امکان پذیر است که از نظرگاه میان تضاد کنیم. ولی اگر سیر تکاملی تاریخی معتقدات و سازمان شیعیان و به ویژه وزن و مقام ایشان را در ممالک اسلامی در نظر بگیریم، خواهیم دید که تشیع را باید یکی از دو جریان اصلی دین اسلام شمرد.<sup>۳</sup>» تا پایان قرن نهم هجری از این دو جریان اسلامی - منی و شیعه - تنه همواره در اکثر سرزمینهای مسلمانان در اکثریت بود. و شیعیان در اکثر ممالک اسلامی در اقلیت بودند ولی غالباً این اقلیتی بوده کارآمد و فعال که در نهضت‌های خلق و تعالیم و معتقدات اجتماعی اثر می‌گذاشته - نهضت‌هایی که علبه سنیگری، یعنی معتقدات دولت ثنودالی وارد عمل می‌شدند. تشیع دائماً شاخه‌ها و جوانه‌های تازه و تازه‌تر از خود منشعب می‌ساخت. و این خود دلیل سخت جانی تشیع در سراسر دوران ثنودالیزم بوده. پنج جریان اصلی تشیع، که شهرستانی ذکر کرده بوده به مرور زمان به جریانهای فراوان کوچک کوچک تقسیم و منشعب شدند.

سه شاخه نخستینی که شهرستانی برای شیعه قائل شده یعنی کیمانیه و زیدیه و امامیه را می‌توان در عدد شیعیان میان نه و شمرده. زیرا که اگر از موضوع وراثت امامت علویان (و در آن خاص شیعیان از مو - ضوع امامت که بدان مربوط است) بگذریم،<sup>۴</sup> می‌بینیم که شیعیان میانه‌رو از مذاهب سنی چندان دور نیستند. ولی برعکس اسماعیلیان و غلات شیعه در تعلیماتی که تدوین کردند آنچنان از مبانی اسلامی دور شدند که دو جریان اخیر الذکر را می‌توان ادیان مستقلی نامید، ادیانی که فقط ظاهراً نقاب استار تشیع را بر رخ کشیدند. در این فصل ما به شرح سه جریان اصلی تشیع میانه رو می‌پردازیم.

۱- فاخه زهدیه. به دنباله این فصل رجوع نمود. ۲- شهرستانی در ۱۰۸-۱۰۹ رجوع نمود؛ ص ۱۷-۱۶  
 ۳- E. G. Browne. «A literary history of persia» T IV. ۴- ا. آ. بلیایف «تورق‌های اسلامی»  
 ص ۲۲. ۵- درباره نظر میان راجع به امامت و خلافت به فصل ششم رجوع نمود.

و فصل‌علی‌حده‌ای به اسماعیلیان و «غلات» شیعه اختصاص می‌دهیم.<sup>۱</sup>  
هم‌دندختین قرنهای اسلامی تفاوت میان شیعیان میان‌نور و «غلات» به‌نحو بارزی معلوم بوده.<sup>۲</sup>

شیعیان در آغاز مفهوم امامت و خلافت را این‌چنین مفلس و لایتفیر نمی‌شمردند. ایشان فقط حق علی (ع) را در مورد خلافت تأیید می‌کردند و می‌گفتند که وی داماد پیامبر محمد (ص) است و نزدیکترین کس به وی بوده و بنابراین معق‌تر است. بعلا این عقیده به‌وسیله حدیثی مشهور... مستدل و استوار گشت. بنا به روایت مذکور پیامبر محمد (ص) به‌هنگام آخرین زیارت خویش از مکه، (و به روایتی دیگر پس از عقد پیمان صلح در حدیبیه، در سال ششم هجری ه) در کنار برکه غدیر خم گفت: «هر کس مرا مولای خویش بداند باید علی را هم مولای خویش بداند.»

تشیع به‌عنوان يك جریان دینی، در فاصله زمانی مرگ غم‌انگیز حسین بن علی (ع) امام سوم شیعیان (۶۱ ه) و استقرار دودمان عباسیان بر تخت خلافت (۱۳۲ ه) بسط یافت. در همین فاصله زمانی در داخل اردوگاه شیعیان [در میان برخی از آنان] نیز تفاق و انشعاب پدید آمد. و علت آن نخست بحثهایی بود بر سر آنکه کلام يك از علویان را باید امام شمرد. بحثهای دیگری بر سر مفهوم شایستگی امام نیز به‌مباحثات پیشین افزوده شد. در همان زمان نطقه تقدیس شهیدان میان شیعیان به‌وجود آمد و این عمل را راه مستقیم به بهشت می‌دانستند. پس از مرگ سه امام نخستین، یعنی خلیفه علی (ع) و فرزندان او (۲۱۱) - که شیعه وی را همچون شهیدی بزرگ می‌داشتند (می‌گفتند که معاویه وی را زهر داده) و برادر دلیر و بشکر او حسین بن علی، نخستین انشعاب جنسی در میان شیعیان صورت گرفت و کیسانیان (کیسانیه) از شیعه جدا شدند.

کیسانیه گروهی از شیعیان بودند که محمد بن الحنفیه، برادر ناتنی حسین بن علی، را امام چهارم و جانشین او می‌شناختند.<sup>۳</sup> دسته‌ای از شیعیان... از طرفداران محمد بن الحنفیه بودند. روایت است که ابن‌الحنفیه استعدادهای برجسته‌ای داشته. بعلا علوم غیبی و اطلاع از معنی باطنی انلاک آسمانی و غیره را هم به‌وی نسبت دادند. هواخواهان او تحت رهبری مختار بن ابی‌عید ثقفی در سالهای ۶۰ تا ۶۸ ه. در کوفه قیام کردند.<sup>۴</sup>

نام کیسانیه ظاهراً از کیسان ابو عمرو رئیس موالیی که در لشکر مختار بودند مأخوذ است. وی شیعیای متعصب بوده و در قیام مذکور وظیفه نمایانی داشته. و یا شاید از نام کیسان

۱- رجوع شود به فصل یازدهم. ۲- رجوع شود به: E. G. Browne. «A literary history of persia» T II - درباره‌ی رجوع خود به فصل اول. ۳- در این باره نیز به‌همان رجوع شود.

دیگری که مولای علی (ع) بوده و در جنگ صفین (۳۷ هـ) کشته شد گرفته شده باشد. کیسانیه برای اینکه بنایی جهت حق امامت ابن‌الحنفیه بتراشند، گفتند که علی (ع)، امامت را به سبب خویشاوندی با پیامبر (به عنوان داماد وی) به دست نیاورده بلکه به منزله جانشین روحانی وی بوده است. کیسانیه معتقد بودند که علی (ع) می‌بایست جانشینی روحانی خویش را به ترتیب به پسر خود حسن و حسین و محمد بن الحنفیه، منتقل کند.

مرگ ابن‌الحنفیه (در حدود ۸۰ هـ) موجب انشعاباتی میان خود کیسانیان گشت. برخی از ایشان معتقد بودند که چون «آخر دنیا» نزدیک است شمار امامان باید به چهار محدود گردد (علی (ع) و سه پسر او). بعضی دیگر از کیسانیه علی فرزند ابن‌الحنفیه را امام پنجم می‌دانستند. پاره‌ای نیز امامت پنجم را از آن پسر دوم ابن‌الحنفیه که ابوهاشم نام داشت می‌شمردند و چنین استدلال می‌کردند که وی علوم غیبی را از پدر به ارث برده و بنابراین جانشین روحانی اوست. پس از مرگ ابوهاشم فرق فرعی جدیدی از کیسانیه ظهور کردند. یکی از آن فرق یا گروهی از هواداران عباسیان که مدعی مقام خلافت بوده نزدیک شد، و دامغانی رایج گشت که ابوهاشم به هنگام مرگ، حق امامت خویش را به پسر دودمان عباسیان «امام» محمد بن علی و اخلاف او تفویض کرده است. این شاخه کیسانیه راوندیه در قیام خلق تحت قیادت ابومسلم (۱۳۰ تا - ۱۳۳ هـ) فعالانه شرکت جست و عباسیان برای نیل به مقاصد خویش از آن قیام استفاده کرده به نخت خلافت دست یافتند، و پس از رسیدن به قدرت و حکومت عناصر دموکراتیک یعنی ابومسلم و راوندیه را که در حصول مقصود، ایشان را یاری کرده بودند تار و مار کردند. فرقه فرعی دیگری از کیسانیه می‌گفتند که محمد بن الحنفیه نمرده است و در غاری پنهان شده و باری دیگر همچون مهدی از آنجا بیرون آمده ظهور خواهد کرد تا عدل را بر زمین حکمفرما سازد. بدین طریق عقیده به وجود «امام غایب» و وجود غیبی و «رجعت» او در میان کیسانیه پیدا شد. این عقیده را بعدها دیگر فرق شعبه اعم از میانعو (به ویژه امامیه [۲۱۲]) و اسماعیلیه و «غلات» پذیرفتند. ابن حزم در قرن پنجم هجری از کیسانیه به عنوان فرقه‌ای که وجود ندارد سخن می‌گوید. اکثریت عظیم شیعیان محمد بن الحنفیه را به امامت قبول نداشت، زیرا گرچه پسر علی (ع) بوده ولی از بطن قاطمه نبوده است و بنابراین نبی با پیامبر نداشته. بدین سبب اخلاف ابن‌الحنفیه را سید نمی‌شمردند. دو نوع از علویان باقی و محفوظ ماندند. یکی اخلاف حسن (سادات یا اشراف حنیه) و دیگر فرزندان حسین (یا سادات حسینی). افراد هر دو گروه در زمان امویان مانند اشخاص عادی می‌زیستند، گرچه بسیار ثروتمند بودند و گاه هم صاحب نفوذ. امویان (به استثنای عمر دوم) نسبت به علویان بدگمان بودند و ایشان را از مقامات دولتی به دور نگاه می‌داشتند و بعضی را که خطرناک می‌شمردند به هلاکت می‌رساندند. مسعودی فهرستی از

اسامی علویانی، که از طرف اسویان به هلاکت رسیدند، به دست می‌دهد<sup>۱</sup>. عباسیان پس از استقرار در مقام خلافت: نخست کوشیدند تا علویان را به سوی خویش جلب و نزدیک کنند. ولی طویانی را که مورد بدگمانی ایشان بودند بارها هلاک کرده و یا زهر دادند... چه در زمان امویان و چه در عهد عباسیان افراد هر دو شاخه دودمان علویان قیامهایی برپا کرده و موقفاً حکومت را به دست می‌گرفتند. و گاه موفق می‌شدند که حکومت سلسله طویان را در فلان و یا بهمان سرزمین مستقر سازند. از این جمله بودند ادربسیان (حسینان) در مغرب (در مراکش از ۱۷۲ تا ۳۷۵ هـ) و زیدیه (حسینان) در بسن.

اکثریت شعبان علی ملقب به «اصغر» فرزند امام حسین (ع) را که به لقب «زین العابدین» (عربی بعضی «زینت بندگان (خدا)» یا «مؤمنان») نیز ملقب بوده<sup>۲</sup> به امامت می‌شناختند. وی پس از واقعه کربلا به دست لشکریان اموی اسیر شد و به خاطر جوانیش از طرف یزید مورد عفو قرار گرفت (۲۱۳) و آزاد شد و بعدینه رفت. و تا زمان وفات (۹۵ یا ۹۶ هـ) در مدینه در آرامش می‌زیست. در روایات شیعه زهد فوق‌العاده و کرامات فراوان به این امام نسبت داده شده است<sup>۳</sup>. وی در مدینه به خاک سپرده شد. در روایات شیعه آمده است که او را به تحریک خلیفه<sup>۴</sup> اموی مسوم کرده بودند (بنابراین «شهید راه دین شده است»).

اکثریت شعبان محمدالباقر فرزند علی زین العابدین را امام پنجم می‌دانند. بنا به توضیحی که بعضی مورخ شیعه [وهم سبط ابن جوزی، -مورخ سنی] می‌دهند از بن اقب از ریشه عربی «بقر» می‌آید که بمعنی «شکافتن، قطعه قطعه کردن» است و بدین سبب به وی داده شده که اصماعتانش را می‌شکافته و مکشوف می‌ساخته. در روایات شیعه علم و اطلاع عمیقی در زمینه فقه و حقوق دینی و اصول شریعت و همچنین معجزات و کراماتی به وی نسبت داده شده است. وی در مدینه زندگی آرامی [۲۱۴] داشته و نمایندگان شیعه از اکاف و اطراف و به ویژه از اقصی نقاط خراسان به دیدن او می‌آمدند. امام محمد باقر در سال ۱۱۴ هـ بدرود زندگی گفت.

در زمان وی انشعاب تازه‌ای در میان شعبان پدید آمد. و بخشی از شیعه که محتملاً از

۱- مسعودی، «مروج» مجلد ۱۷، ص ۴۸۴ - ۲- وی را چنین ملقب ساخته بودند تا از فرزند دیگر امام حسین (ع) که او نیز علی نام داشت (علی الاکبر) مشخص کرد. ۳- کما می‌که تذکره حیات امام زین العابدین را نوشته‌اند می‌گویند که مادر او شاهزاده خاصی ابراهیم بوده. ابن خلکان می‌نویسد (قرن هفتم هجری) که در زمان عمر سه تن از دختران آفرین پادشاه ساسانی نزد گرسوم را که اسیر شده بودند به مدینه آوردند. و خواستند ایشان را مانند دیگر اسیران همچون غنیمت جکی میان لشکر تقسیم کنند. ولی علی بن ابیطالب مخالفت کرد و با موافقت عمر حرم شاهزاده خانم را به شوهر داده و تن را به پسران عمر و ابوبکر و سومی را به فرزند خویش حسین. و آن شاهزاده خانم برای حسین پسری آورد که همان امام زین العابدین (علی) امام چهارم شعبان باشد... ۴- ابن را بگویم که او نخستین امامی بوده که فقط به یک زن اکتفا کرده و آن زن دختر عم او فرزند امام حسن بوده. ۵- بعضی، «تاریخ»، ج ۲، ص ۳۸۴.

علم فعالیت امام محمدباقر [۲۱۵] تاراضی بودند بعد در برادر پرشور وجدی اوزید بن علی گرد آمدند. زید بن علی طرفدار اقدامات قاطع علیه امویان بود. وی به دعوت شیعیان کوفه از مدینه به آنجا رفت تا قیام ایشان را علیه هشام بن عبدالملک خلیفه اموی رهبری کند. این قیام ده ماه طول کشید و سرانجام سرکوب شد (۱۲۲ - ۱۲۳ هـ). زید بن علی در پیکار به ثمر دشمن گشته شد. تن او را در کوفه مصلوب کردند و سر بریده اش را به تنابز در دمشق و مدینه بر ستونی نصب کردند و در معرض تماشای عامه قرار دادند.

زیدیه فرقه جداگانه‌ای از شیعیان را تشکیل دادند. شیعیان امامیه یعنی آنان که امام محمدباقر و امام جعفر صادق و اخلاف ایشان را به امامت قبول دارند مخالف زیدیه بودند. در اینجا به تعلیمات و تاریخ زیدیه در ایران اشاره می‌کنیم تا زین پس دیگر از این فرقه سخنی نگوییم. نفوذ زیدیه در ایران بیشتر در دوران متقدم قرون وسطی محسوس بوده. آنچه مؤلفان سنی به طور کلی به نام شیعیان «میانرو» و «محترم» تسمیه می‌کنند همین زیدیان هستند و حال آنکه حقا کبانه و امامیه نیز مستحق چنین نامی هستند. زیدیه زید بن علی را امام پنجم می‌شناسند ولی به احتمالی این عقیده پس از حماسه دلیرانه و شهادت او، درباره وی پیدا شد. در جایی دیده نشده که زید بن علی خود خویش را، در زمان حیاتش، امام نامیده باشد. ظاهراً او با امام محمدباقر، برادر خویش، روابط حسنه‌ای داشته است...

زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان معتقد بودند که علی بن ابیطالب (ع) بیش از دیگر صحابه پیامبر مستحق امامت بوده ولی نه به خاطر خویشاوندی با رسول خدا، بلکه از لحاظ تقدس و صفات عالی روحانی خویش. صفاتی که شیعیان [و هم مخالفان] برای او قائل بوده‌اند. این مزیت‌ها نیز گشته بوده. ولی زیدیه برای امامان صفات خاص قدسی مرتبتی و تجلی الهی (ظهور) و با علوم غیبی قائل نبودند. مفهومی که زیدیه در مورد امامت قائل بودند خیلی به مفهوم سنیان نزدیک بوده است (امام مدافع دین و جماعت اسلامی است ولی به بیج وجه قائدی روحانی و فلسفی. مرتبت و معصوم نیست)، جز اینکه زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان معتقدند که امام باید از خاندان پیامبر (اهل‌الیت) باشد. اما زیدیه، برخلاف شیعه امامیه، جانشینی پسر را به جای پدر شرط ضروری نمی‌دانند. طبق تعلیمات ایشان جماعت می‌تواند هر یک از اعضای دودمان علویان را، اعم از حنیان یا حنیان، بر حسب صفات شخصی وی به امامت برگزیند (برعکس، از نظر گاه امامیه و اسماعیلیه و «غلات» شیعه، صفات شخصی امام برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد. [۲۱۶]). به عقیده زیدیه کسی از علویان را باید به امامت برگزید که خویش را فعال و پیشوایی صاحب اراده نشان دهد و بتواند شناسایی حقوق خود را از طرف مردم کسب کند. با به دیگر سخن مقام خلافت را تحصیل و تسخیر نماید. زیدیه وجود چندین امام را در آن واحد در

ممالک مختلفه اسلامی جایز می‌دانند، به شرطی که رابطهٔ میان آن کشورها دشوار باشد و با اینکه زیدیه موفق به تشکیل دولتهای جداگانه‌ای در آن سرزمینها شده باشند و امامان علوی را در رأس آن دولتها مستقر کرده باشند...

زیدیه پیش از دیگر شیعیان با سنیان مدارا می‌کردند. به حدی که دو خلیفهٔ نخستین - ابوبکر و عمر - را لعن نمی‌نمایند. ایشان در این که ابوبکر و عمر بر خلاف قاعده و قانون به خلافت انتخاب شدند با دیگر شیعیان موافقت دارند ولی معتقدند از این که بگذریم، این دو کس افراد شایسته و خدمتگزار اسلام بوده‌اند. زیدیه ویژگیهای دیگری را نیز حایزند که ایشان را به سنیان نزدیک می‌کند، از قبیل: نظر منفی به تقدیس اولیاء الله عرفان (صوفیگری). بعدها سنیان و شیعیان امامیه از رد این دو موضوع صرف نظر کردند و ابی زید بهر عهدهٔ خویش باقی ماندند. زیدیه نظر دیگری را که بعدها مورد قبول اکثر سنیان قرار گرفت تدابیر بر اینکه حتی کسانی که گناه کبیره مرتکب شده و بی‌توبه مرده‌اند اگر مسلمان مؤمن باشند عذاب جهنم در مورد ایشان به طور موقت اعمال خواهد شد - نمی‌پذیرند. به عبارت دیگر وجود «اعراف» و «آتش‌بالاکننده» را نفی می‌کنند. زیدیه تنها شاخهٔ شیعه هستند که اصل «تقیه» یا پنهان داشتن معتقدات را قبول ندارند. عدم قبول اصل تقیه نتیجه الزامات اخلاقی بوده که زیدیه برای افراد فرقهٔ خویش قائل بودند و از ایشان می‌خواستند که فعال باشند و به خاطر پیروزی جماعت خویش بکوشند. زیدیه مشروع بودن متعه با صیغهٔ منقطع را هم - که برای مدتی محدود منقذ می‌شود و شیعیان امامیه جایز می‌شمارند - قبول ندارند.

اما در محائل شریعت و اصل لایتغیر دینی یکی از ویژگیهای زیدیه این است که الهیات معتزله را به طور درستی بپذیرند. زیدیه اصل رد تشبیه و رد تقدیر و قبول آزادی اراده را هم از معتزله اخذ و قبول کردند.

با اینکه زیدیه اختلافات جدیدی با سنیان نداشتند و روش مدارای نسبی را با ایشان پیش گرفته بودند، معیناً در مبارزه به خاطر کمال مطلوب خویش - یعنی ایجاد حکومتی روحانی که امامی علوی و انتخایی در رأس آن باشد - فعالانه مبارزه می‌کردند. شایان توجه است که زیدیه به رغم آن که از لحاظ اصول شریعت میان نزدیکترین شیعیان بوده‌اند، معیناً در قرونهای دوم و سیم هجری فعالترین مبارزان طریق انتشار افکار شیعه به‌شمار می‌آمدند. و برعکس شیعه امامیه که پیش از زیدیه از اهل سنت و جماعت دور شده از اینان نفرت داشتند و سه خلیفه اول را لعن می‌کردند و خاصیشان می‌شمردند، مدتی قرونهای دوم و سوم غالباً از فعالیت احتراز می‌نمودند و خلفای سنی نسبت به امامان ایشان - مانند علی زین‌العابدین (ع) و محمد باقر (ع) و جعفر -

الصادق (ع) - هرگز تضيقات جدی اعمال نکردند، زیرا که مشارالیهم در نهضت‌های سیاسی زمان خویش شرکت نمی‌جستند و از لحاظ سیاسی [۲۱۷] غیر فعال بودند. فعالیت سیاسی شیعه امامیه مربوط به زمان‌های متأخرتری است.

فعلاً ذکر علت فعالیت سیاسی زیدیه و عدم فعالیت شیعه امامیه در قرن‌های دوم و سوم هجری دشوار است. فقط حدس می‌توان زد که علت عدم ترکیب اجتماعی این دو فرقه در آن عهد بوده است. از آنجایی که زیدیه در رأس بسیاری از نهضت‌های خلق قرار گرفته بودند گمان می‌رود که در آن زمان عقاید ایشان گونه‌ای «بددینی» خلق شمرده می‌شده - بددینی که از لحاظ معتقدات، محافظه کارا ولی سیاستاً فعال بوده است. همین‌گونه تلقیق معتقدات محافظه کارانه (کوشش در دست نزدن به عقاید و احکام صدر اسلام و ترس از هرگونه «بدعت» و نوآوری در مسائل دینی) و فعالیت سیاسی و رادیکالیسم و اصل پرستی اجتماعی را در نزد خوارج نیز مشاهده کردیم.<sup>۲</sup> شاید همانندی ترکیب اجتماعی این دو فرقه (خوارج و زیدیه) موجب ایمان مشترک ایشان به این اصل که مرتکبین گناهان کبیره دیگر مسلمان نیستند و به عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌باشند شده - باشد. هر دو فرقه از این مقلعه چنین نتیجه گرفتند که وظیفه دینی ایشان، «جهاد» با فرمانروایانی است که به اصول صدر اسلام درباره حکومت روحانی خیانت ورزیده‌اند - ایشان خلقای اموی و پس از ایشان خلفای عباسی بودند که زیدیه ایشان را غیر قانونی دانسته و بارها علم طغیان و عصیان علیه آنان برافراشتند.

از آن جمله بود قیام تاکام زیدیه [۲۱۸] که علویان حنی (فرزندان امام حسن «ع»)، محمد النفس الزکیه - (۱۴۵ هـ)، و حسین بن علی بن حسن در حجاز برپا کردند. شرکت کنندگان در این قیام شکست خوردند و تقریباً همه ایشان در وادی فح نزدیک مکه در روز هشتم ذوالحجه ۱۶۹ هـ به دست لشکریان عباسیان هلاک شدند. شیعیان بعدها این روز را مانند واقعه کربلا یوم العزا اعلام کردند. در بین زیدیه موفق شدند و چندین بار دودمان‌هایی از علویان را در آنجا به امامت مستقر ساختند و سرزمین یمن تا روزگار ما هم کشوری است که مذهب زیدیه در آنجا حکمفرماست. در سال ۱۹۹ هـ - زیدیه در عراق علیه مأمون خلیفه عباسی قیام کردند. ابوالسرایا رهبر قیام، محمد بن طباطبای علوی (از شاخه حنبه) را که مدعی مقام خلافت بود نامزد امامت کرد. این قیام سرکوب شد و ابوالسرایا اعدام گشت.

مهمترین قیام تاریخی زیدیه، که جنبه نهضت روستایی داشته؛ شورشی بود که در نیمه دوم قرن سوم هجری و ربع اول قرن چهارم هجری در نواحی کرانه خزر در ایران وقوع یافت. نیمه

۱- توضیحی که منتزله برای بعضی از اصول شریعت اسلامی می‌داده‌اند توسط سران زیدیه مآخوذ گردیده و بعداً ولی افراد طایفه فرقه چندان توجهی بدان نداشتند. ۲- درباره خوارج به فصل اول رجوع شود.

دوم قرن دوم تا نیمه اول قرن چهارم هجری شورشهای روستایی شدید و پیرامونهای در نواحی مختلفه ایران وقوع یافت. یکی از این عصیانها قیام «محرره» (عربی است بمعنی «سرخ‌علمان» یا «سرخ‌پوشان») در تحت رهبری بابک (بابک) در آذربایجان و غرب ایران بوده (۲۰۱ تا ۲۲۳ هـ) که ارکان خلافت را از بیخ و بن متزلزل کرد. تقریباً تا دهه چهارم قرن نهم میلادی بیشتر قیامهای روستایی یادشده در زیر لافاه معتقدات غیراسلامی - معتقدات فرقه خرمدینان که از زرتشتیگری انشعاب کرده بودند - وقوع می‌یافت. خرمدینان مانند اسلاف عقیدتی خویش یعنی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) به خاطر استقرارات اجتماعی و لغو مالکیت خصوصی بر زمین و انتقال اراضی به جماعت‌های آزاد روستایی می‌کوشیدند. ولی از اواسط قرن سوم هجری رهبری عقیدتی نهضت‌های خلق در ایران به دست شعبان افناد و نخست زبیدیه وزان پس قریطیان و اسماعیلیان و پس از ایشان شیعه امامیه و «غلات» شیعه هدایت نهضتها را به عهده گرفتند.

حتی آکادمین و . و . بارتولد نیز اشاره کرده که در قرون وسطی و مدتها پیش از ظهور صفویه، مذهب شیعه در ایران بیشتر در محیط روستا رواج داشته و پرچم عقیدتی نهضت‌های خلق بوده<sup>۱</sup>. وجود این پدیده بیشتر بدان مربوط بوده که در قلمرو خلافت و دولت‌هایی که بر ویرانه‌های آن پدید آمدند مذاهب سنت و جماعت تفوق داشته و تشیع همچون «بلدینی» تلقی می‌شده، و گاه‌گاه مورد تمییب و ایفاء قرار می‌گرفته.

نواحی کرانه خزری ایران - یعنی گیلان و ناحیه کوهستانی دیلم که در جنوب آن است و طبرستان (مازندران کنونی) و مگرگان (مغرب آن جرجان است) که به وسیله کوه‌های مرتفع البرز و جنگلهای اثبوه غیر قابل عبور، از خالک اصلی ایران جدا شده بودند - از لحاظ اقتصادی رابطه ضعیفی با دیگر نقاط آن کشور داشتند. و ضمناً گیلان و دیلمستان هرگز به زیر فرمان عربان در نیامدند و مردم آن سامان لاقلاً تا اواسط قرن سوم هجری بت پرست باقی مانده بودند. نظامات دوران مقدم قزوایلیم در گیلان و دیلمستان با بردهای از ظواهر عادات و رسوم مهد پدر شاهی سنور شده بوده و جماعت‌های روستایی و خودمختاری در آنجا بسیار استوار بوده. کوهستانیان دیلمی که در زادگاه خویش زندگی سخت و فقیرانه ای داشتند دست دست وطن خود را ترک گفته، به سمت لشکری، مزدور خلفای عباسی و امرای محلی ایرانی می‌شدند. در دیار امیران نگهبانان سوار از غلامان جوان و زرخیز ترک و نگهبانان پیاده از مزدوران جوان دیلمی و گیلانی بوده‌اند. از میان صفوف مزدوران دیلمی سرداران برجسته (مانند مرداو بیح بن

۱- رجوع شود به ر. د. باروود، «در تاریخ نهضت‌های روستایی در ایران» ص ۵۵ و به نیز از او «ایران بازده تاریخ» ص ۲۳.



زیار) و مؤسسان دودمانهای خودالی برخاستند. علویان شیعه که مورد تعقیب عباسیان واقع شده بودند به کوهها و جنگلهای دیلم و گیلان گریخته پناه بردند. و اسلام به صورت مذهب شیعه توسط ایشان در آن سامان رواج یافت.

در طبرستان محمد بن اوس حاکم منصوب از طرف محمد، امیر طاهری، روستایان را سخت در زیر فشار گذاشت و مالیات و خراج را سه برابر از ایشان وصول کرد. گنگنه از این، حکومت طاهریان اراضی موات و جنگل و مراتع را که پیشتر به جماعتهای روستایی تعلق داشته ملک دولت اعلام کرد.<sup>۱</sup> این عمل سبب قیام روستایی در مرز طبرستان و دیلم شد. شورشیان از حسن بن زید حسنی العلوی، امام زیدیه، که در دیلم پنهان شده بود دعوت کردند که در رأس قیام قرار گیرد (۲۵۰ هـ). در نتیجه این قیام، دولتی از علویان شیعه (زیدیه) که قدرت آن به گیلان و دیلم و طبرستان بسط یافته بوده به وجود آمد. حسن بن زید (از ۲۵۰ تا ۲۷۱ هـ حکومت کرد) مردی بود دارای تحصیلات وسیع و عالم به علم قفه و شعر و واجد نیروی فوق العاده. وی و جانشینش محمد بن زید، دائماً ناگزیر بودند در مقابل تهاجمات سپاههای طاهریان و صفاریان و سامانیان از خود دفاع کنند. امامان علوی، گاه در تحت فشار دشمنان، بالاجبار طبرستان را ترک گفته به غارها و یغولهای کوهستانی دیلم پناه می بردند و چون خطر رفع می شد باز می گشتند. بنا به گفته طبری، یعقوب صفاری کوشهای بی ثمری به عمل آورد تا دولت علویان را در کرانه های خزری به زیر فرمان خویش در آورد ولی با وجود دادن ۴ هزار تلفات توفیقی حاصل نکرد. سرانجام در سال ۲۸۷ هـ. اسماعیل سامانی توانست سپاه علویان را شکست دهد (محمد بن زید در بیکار گشته شد) و سلطه دولت فتودالی سامانیان را در کرانه دریای خزر مستقر سازد.

پس از گذشت سیزده سال (سال ۳۰۱ هـ) و بعد از هجوم روسیان از راه دریا، به نواحی خزری - هجومی که ارکان حکومت سامانیان را در آن نواحی متزلزل ساخت - قیام عمومی روستایی تازه ای وقوع یافت. و امام علوی، حسن بن علی، ملقب به اطروش (عربی به معنی «کر») که قبلاً در دیلم پنهان شده و پیرمردی بسیار جدی و مقبول العوامه بوده در رأس قیام کنندگان قرار گرفت. وی به یاری قشرهای پایین مردم طبرستان و گیلان و دیلم به استقرار مجدد دولت طویان در کرانه های دریای خزر توفیق یافت. احیای دولت علویان این بار تنها با طرد لشکریان سامانی همراه نبوده، بلکه فتودالهای محلی یا دهقانان نیز از آن سامان رانده شدند. ابوریحان بیرونی تأسف می خورد که حسن اطروش دهقانان (زمینداران بزرگ) محلی را - که گویا فریدون پادشاه

۱- مسافریان (سالاریان) در دیلم و آذربایجان و آذربایجان در کرکان و آل بویه در خرب ایران و مرال عرب (هرسه در قرن چهارم هجری). - ۲- طبری، سری ۳، ص ۱۵۲۴-۱۵۲۵.

باستانی و افسانه‌ای بر سر توده‌های مردم گمارده بوده - رانده و اکنون به‌جای ایشان شورشیان گوناگون زمین‌دار شده جانشین بزرگان و اعیان شده‌اند. جزئیات انقلاب ارضی که در آن نواحی صورت گرفته بود در منابع و متون دیده نمی‌شود. طبری خبر می‌دهد که حسن‌الاطروش با مردم به عدالت و با حسن‌نیت رفتار می‌کرده و هرگز مردم ندیده بودند که شخصی تا این حد پایبند عدالت و حسن‌اداره و انصاف باشد. چیزی نگذشت که حسن‌الاطروش درگذشت و در سال ۴۱۶ ه. دولت علویان بر اثر ضربات لشکریان دودمان زیارسقوط یافت و نظامات پیشین خودالی احیاء شد.

اکنون به شیعه امامیه می‌پردازیم. شیعه امامیه پس از مرگ امام پنجم محمدالباقر، فرزند وی جعفر بن محمد ملقب به صادق را به امامت ششم قبول کردند (متولد در حدود سال ۵۸۱ ه. و متوفی به سال ۹۴۸ ه) وی نیز مانند پدر و جد خویش هیچ‌گونه حرکتی در فعالیت سیاسی و نهضت‌های ضد دولت وقت نداشته. وی زندگی خویش را به صلح و آرامش [۲۱۹] گذراند و در مدینه درگذشت. در عوض، طبق روایات شیعه، امام جعفر صادق قانون‌تانی دین و عالم متبحری در الهیات بوده. شیعه امامیه وی را پایه‌گذار الهیات خویش می‌دانند و نقه شیعه را منسوب امام جعفر صادق یا منسوب جعفریه می‌خوانند. بعدها در میان شیعیان تألیفاتی در واج یافت که گویا به وسیله امام جعفر صادق نوشته شده بوده ولی این نسبت مشکوک است [۲۳۵]. قتیان سنی نیز دانش او را در قوانین اسلامی و الهیات قبول داشتند و محترمش می‌شمردند. می‌گفتند که وی صاحب اطلاعات وسیعی در زمینه نجوم و کیمیا و علوم غیبیه است و در زهد و تقصیر بی‌نظیر و فوق‌العاده است و معجزات فراوان به او نسبت می‌دادند. ابن‌واضح یعقوبی در «تاریخ» خویش گفتارها و کلمات قصار فراوان را - که گویا از آن امام جعفر صادق است - نقل می‌کند. به‌ویژه تلویق و تنظیم اصول شیعه امامیه در ماهیت امامت و «نور محمدی» به‌وی نسبت داده شده. «نور محمدی» عبارت است از تجلی نور خدایی که حتی پیش از آدم آفریده شده بوده و پیامبران و محمد (ص) و اهل‌بیت او را روشن می‌کند. تأثیر مکتب معتزله و به‌ویژه رد تشیه و اینکه نباید برای آفریدگار صفات آدمی قائل شد، در الهیات امام جعفر صادق دیده می‌شود. [۲۳۱]

معملاً امام جعفر صادق اصول معتزله را به شدت وحدتی که زبیده پذیرفته بودند قبول نکرد [۲۳۲]. بنا بر روایات موجوده وی در موضوع آزادی اراده نظری بینان داشت و در عین

۱- قتیان سنی علت دیگری هم برای احترام به امام جعفر صادق دانستند، زیرا مادر وی از دودمان خلیفه ابوبکر ملقب به «صدیق» بوده است. [۲۳۲] ۲- یعقوبی «تاریخ» بخش ۲، ص ۴۵۸ و پیوسته. ۳- این اصول را مسعودی شرح داده («مروج» مجلد اول، ص ۵۵)

حال «جبر» یا تقدیر بلاشرط، و «تفویض» یا آزادی انتخاب آدمیان را در مورد اعمال ایشان (تفویض کلمه‌ای است عربی به معنی «دادن حق (انتخاب)» (واگناردن)) رد می‌کرد. شیمان امامیه در زمان حیات امام جعفر صادق از لحاظ معتقدات متحد و یکپارچه نبودند. هنوز غلات افراطی شیعه از میان ایشان مشعب نگشته بودند. یکی از نزدیکان متعصب و جدی امام به نام ابوالخطاب در پرستش شخصیت امام به جایی رسید که شایع کرد امام تجسم آفریدگار است. امام جعفر صادق نمی‌توانست چنین تحریفی را در دین اسلام اجازه دهد و ابوالخطاب را از خویش دور کرد... ابوالخطاب فرقه ویژه «غلات» شیعه را که «خطایه» نام داشت تأسیس کرد.<sup>۱</sup>

در زمان حیات امام جعفر صادق، انشعاب دیگری در جماعت پیروان وی وقوع یافت که عواقب آن از لحاظ تاریخ شیعه بسیار وخیم‌تر بوده است. امام جعفر صادق از میان پسران هفتگانه خویش فرزند چهارم خود موسی الکاظم را شایسته امامت دانسته به جانشینی برگزید. ولی در میان جماعت امامیه عله‌ای به هواداری پسران ارشد وی یعنی اسماعیل و عبدالله و محمد که در صدد دفاع از حق امامت خویش برآمده بودند - برخاستند. از این گروه‌های انشعابی فقط دسته مواخوانان اسماعیل فوی و جان سخت بوده‌اند و به نام اسماعیلیه خوانده شدند. گرچه اسماعیل پیش از پدر بدرود جهان گشت (۱۴۵ هـ) و بالتجربه نمی‌توانست در زمان حیات پدر امامت داشته باشد، معینا اسماعیلیان پس از مرگ امام جعفر صادق، محمد فرزند اسماعیل را امام هفتم خوانده و شناختند. و همان نام اسماعیلیه بر ایشان باقی ماند. به مرور زمان معلوم شد که اختلاف میان اسماعیلیه و شیعه امامیه بیشتر و عمیق‌تر از دعوای بر سر مدعیان امامت است. اسماعیلیان نیرومندترین رقیبان شیمان امامیه بودند و در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمین‌های اسلامی، به ویژه تاریخ ایران، در فاصله پایان قرن سوم تا اواسط قرن هفتم هجری مقام نمایانی را احراز کردند.<sup>۲</sup>

در بحبوحه این بحثها و مناقشات امام جعفر صادق در مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع در کنار پدر و جد خویش به خاک سپرده شد. بنا به روایات شیعه، منصور خلیفه عباسی (از ۱۳۷ تا ۱۴۹ هـ حکومت کرد) که از مقبولیت و وجهه امام جعفر صادق در میان مردم بی‌شک بود میوه‌ای بغزهر آلوده برایش فرستاد و بدین وسیله امام را شهید کرد...

شیمان امامیه که به امام جعفر صادق وفادار مانده بودند، موسی الکاظم را به امامت هفتم

۱- در ماده این فرهنگ رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب. ۲- در ماده اسماعیلیه نیز به فصل یازدهم این کتاب رجوع شود.

شناختند<sup>۱</sup>. اخبار موثق تاریخی درباره زندگی وی که به دست ما رسیده آنست که... روایت است که وی مردی گشاده دست و شکپا بوده و از آنکه به فرمان خلفای عباسی محبوس و یا هلاک شود بیم داشته [۲۲۴]، معیناً چندین سال پس از مرگ پدر، (از ۱۴۸ تا ۱۷۸ هـ) ظاهراً بالنسبه با آرامش خیال [۲۲۵] در مدینه می زیست و به هیچ وجه فقیر نبوده، او دارای ۱۸ پسر و ۲۳ دختر بوده. (ضمناً امام موسی الکاظم زن عقدی نداشته و همۀ این فرزندان از کنیزان بوده اند). به گفته ابن خلکان امام موسی الکاظم برای هر کس که غیبت و بدگویی از اوست کرده کبسه ای حاوی يك هزار دینار می فرستاده [۲۲۶].

بنا به گفته بعضیها در عهد خلیفه مهدی (۱۵۹ تا ۱۶۹ هـ) یا جانشین وی هادی (۱۶۹ تا ۱۷۵ هـ) امام موسی بن جعفر مورد سوءظن قرار گرفت که با شرکت کنندگان یکی از قیامها (خوارج) - که برخی از علویان نیز در آن مداخله داشتند - روابطی داشته و بدین سبب زندانی شد. ولی اگر موسی بن جعفر محبوس شده بوده، بهر تقدیر خطری جدی متوجه وی نبوده و بهزودی آزاد گشته. بعدها مجدداً مورد سوءظن سیاسی واقع شد و به فرمان خلیفه هرون الرشید در مدینه بازداشت گردید و به بغداد منتقل شد<sup>۲</sup> و در آنجا به زندانش افکندند. اخبار منابع و متون در باره اوضاع و احوالی که منجر به حبس و مرگ وی گشته بسیار گوناگون است و فقط همه در يك نکته متفقند که امام موسی الکاظم در زندان بغداد بمسال ۱۸۳ هـ. وفات کرد. مقامات دولت اعلام داشتند که بهرگت طبیعی مرده، ولی شیعه امامیه او را شهید می دانند.

شیبان امامیه فرزند وی علی بن موسی را که بعدها به لقب «رضا» ملقب شد امام هشتم<sup>۳</sup> می دانند. وی نخست در مدینه زندگی می کرده. خلیفه مأمون گرچه برادر خویش و رقیب تخت خلافت یعنی امین را در مبارزه مغلوب کرده بود (۱۹۸ هـ) معیناً وضع خویش را بسیار نا- استوار می دید و حتی جرئت نمی کرد در بغداد ظاهر شود، زیرا در آنجا دوستش نمی داشتند و در خراسان (دمرو) باقی مانده بود و باز زمین داران فتودال ایرانی یا دهقانان نزدیک شده بود. مأمون به اندرز وزیر ایرانی خویش، فضل بن سهل، برادر وی، حسن بن سهل، با شیعیان میانرو نزدیکي جست تا ایشان را در حکومت انباز کند و به یاری آنان از نارضایی عام مردم قلمرو خلافت بکاهد. مأمون در سال ۲۰۱ هـ. بدین منظور امر کرد تا امام شیبان علی بن موسی را از مدینه به خراسان بیاورند. چون او را به خراسان منتقل کردند مأمون لقب مذکور یعنی «رضا» را به وی داد [۲۲۷]، و «ولیعهد» خویشی اعلام نمود (در ۲ رمضان سال ۲۰۱ هـ) و بدین منظور مجلسی مجلس از

۱- روایت است که مادر او کنیزی بربر بوده به نام حمیده (به روایت دیگر اندلسی بوده و منی اسپانیایی).

۲- طبق بعضی مدارک (متأخر) در سال ۱۷۸ هـ. ۳- مادر او ایرانی بوده و حمیده مادر پدرش آن زن ایرانی را برای همسر (سر) پدرش برگزیده بوده. علی بن موسی الرشاد در سال ۱۴۸ تا ۱۵۳ هـ. به دیباچتم گشود.

اخلاف عباس (عم پیامبر) و اخلاف علی بن ابیطالب و یزدگان و اعیان دولت - که جمعاً گویا ۳۴ هزار نفر بودند - در مرو فراهم آورد. مأمون به خاطر جلب رضای شیعیان فرمود تارنگ سیاه علم و لباس عباسیان را به رنگ مز که رنگ محبوب شیعه بوده مبدل کنند و نام علی بن موسی الرضا را بعد از نام خویش بر سکهها ضرب نمایند: «الرضا امام المسلمین». خلیفه دختر خویش حبیبه را به امام رضا (ع) بگزینی داد. مؤلفان متأخر شیعه [۲۲۸] خبر می دهند که در مقر خلیفه در مرو مجالس گفت و شنود و مباحثه و مجادله در مسائل دینی با شرکت شخص مأمون و امام علی بن موسی الرضا و علمای سنی و شیعه و مسیحی و یهود و حنی زرتشتی تشکیل می شده است. شاید اسقف مسیحی مشهور حران تئودور ابوقرة (نسطوری) که از شرکت خویش در «مجادله» دینی در دپار خلیفه مأمون یاد می کند، یکی از همین مجالس مباحثه را - که با حضور علی بن موسی الرضا تشکیل می شده - در نظر داشته است.

ولی اتحاد خلیفه عباسی با شیعیان میان دو دیری نباید و خلیفه نتایجی را که از آن انتظار داشت به دست نیاورد. توده مردم ایران از این تغییر مشی چیزی عایدشان نشد و در بغداد طبع خلیفه قیامی صورت گرفت<sup>۱</sup> و دهقانان ایرانی (منظور زمین داران است) که در آن زمان بیشتر سنی مذهب بودند از روش خلیفه که له شیعه بوده ناراضی بودند. ظاهراً در آن عهد در میان توده مردم ایران، شیعه لسانی چندان مؤثر نبودند که اتحاد با ایشان کمک قابل توجهی را برای خلیفه تأمین کند.

مأمون بر اثر عدم موفقیت سیاست خویش تصمیم گرفت با شیعیان قطع رابطه نماید. وزیر او فضل بن سهل که به شیعیان تمایل داشت در گرما به سرخس کشته شد و گمان رفت که این قتل به فرمان پنهانی مأمون وقوع یافته (ولی مأمون این اتهام را رد کرد). و امام علی بن موسی الرضا در روستای نوقان از توابع طوس خراسان پس از خوردن انار مسموم (به طوری که می گفتند)<sup>۲</sup> (یا به روایت دیگر خوشه انگوری مسموم) و پس از سه روز درنج درگذشت (در اواخر صفر ۲۰۳ هـ). این بار ظاهراً شایعاتی که زهر دادن به امام را کار خلیفه مأمون می دانسته بی پایه نبوده است. مأمون جداً این سوءظن را رد کرده در عزای امام رضا گریست و مراسم پیر-عظمتی برای تدفین وی به پا داشت و خود بشخصه وظیفه امام را انجام داده هر جزایه وی نماز گزار داد<sup>۳</sup>. ولی اینکه مأمون پس از این عمل به بغداد بازگشت و از شیعیان برید و باری دیگر رنگ سیاه را، به جای رنگ سبز شیعه، رنگ دولتی خلافت اعلام کرد، به عقیده عموم، ددشی

۱- این قیام تحت شعار احیای مذهب سنت و جماعت وقوع یافت. ابراهیم بن مهدی عم مأمون به خلافت نامید شد (۲۰۲ هـ). این قیام خاموش و سرکوب گشت.

۲- پیشوی «تاریخ»، بخش ۲، ص ۵۵۰. ۳- پیشی در نماز جلواستاد..

شایعات مزبور را تأیید می‌کند. از آنجایی که مرگ امام علی بن موسی الرضا به عقیده شیعیان، بر اثر قطع رابطه مأمون با شیعه وقوع یافت، ایشان وی را شهید راه دین می‌شمارند. وی در سناباد نزدیک طوس در باغی که مقبره خلیفه هرون الرشید (متوفی به سال ۱۹۴ هـ) قرار داشته مدفون گشت.

مرقد امام هشتم شیعیان زیارتگاه شیعه امامیه و یکی از اماکن مقدسه بزرگ ایشان است.<sup>۱</sup> در آن مکان قبرهای پدید آمد که بعدها به صورت شهری بزرگ درآمد که به نام مشهد علی الرضا یا، به اختصار، «مشهد» مشهور گشت.<sup>۲</sup> شهر مشهد بر اثر بسیاری زلزله‌ها تروتمند شد و به تدریج جای شهر قدیم طوس را که به دست مغولان ویران گشت - و بعدها هیچ گاه چنانکه باید احیاء نشد - گرفت. بنای مرقد امام علی بن موسی الرضا و مسجد مجلل مجاور آن که در قرن چهارم هجری به توسط امیر فایق ساخته شده بوده به امر سبکتکین مؤسس سلسله غزنویان (از ۳۷۶ تا ۴۸۸ هـ. حکومت کرد) - که دشمن شیعیان بود - خراب شد. و سلطان محمود غزنوی فرزند وی آن بنا را احیا کرد (در سال ۴۰۰ هـ). سلطان محمود با اینکه سنی بود امام علی بن موسی الرضا را بزرگ می‌داشت. در اواسط قرن پنجم هجری بنای مرقد یاری دیگر به دست فاتحان ترک ویران گشت. در نیمه اول قرن ششم هجری بنای مرقد از محل اعانات خصوصی احیاء شد و یاری دیگر در سال ۶۱۷ هـ. به دست مغولان ویران گشت و مجدداً الجایتو خان، ایلخان مغولی ایران (محمد خدابنده) که مذهب شیعه را پذیرفته بود آن را بنا کرد (الجایتو از ۷۰۴ تا ۷۷۶ هـ. حکومت کرد). ملکه گورشاد زوجه سلطان شاهرخ تیموری فرمود تا به خرج وی مسجد جامع بزرگی در جوار مرقد امام رضا بنا کنند. این مسجد در سال ۸۲۱ هـ. به دست معمار نامی ایرانی قوام‌الدین شیرازی ساخته شده و با کاشیهای رنگارنگی مرقع مزین شده است. مسجد جامع گورشاد یکی از زیباترین آثار معماری ایرانی است و در عهد صفویان گنبد اصلی مسجد با ورقهای طلا پوشیده شد.<sup>۳</sup>

امام نهم شیعیان امام محمد بن علی الرضا ملقب به جواد (ع) (به معنی گشاده دست و بخشش کننده) و تقی (پارسا) بوده است. وی پسر ام حبیبه دختر خلیفه مأمون و زن عقلی امام رضا (ع)

۱- بنا به گفته ابن بطوطه جهانگرد که در دهه چهارم قرن چهاردهم میلادی (قرن هفتم هجری) این مکان را دیده، زائران شیعه پس از زیارت قبر امام رضا به طرف کود هرون الرشید سگه می‌ساختند. قبر علی بن موسی الرضا را سنیان نیز همچون مرقد و جلی مقدس و فردی از هردمان علوی محترم می‌دارند. ۲- کلمه «مشهد» محل گواهی و محل شهادت (به خاطر امان) منسوب می‌دهد و «مشهد» که جمع آن «مشهدا» است نیز از ریشه «مشهد» است. ۳- برای جزئیات مربوط به مرقد امام رضا در مشهد رجوع شود به: D. M. Donaldson, «The Shi'ite Religion» ص ۱۷۰-۱۸۷ منابع و مآخذ نیز اشاره هم است.

نبوده، بلکه از بطن کنیزی که اهلیتش معلوم نیست به دنیا آمده بوده<sup>۱</sup>، امام نهم هنگام مرگ پدر در مدینه بوده و هفت یا نهم سال داشته. مأمون خلیفه که می‌خواست او را تحت نظر داشته باشد ظاهراً در تحت حمایت خویش قرار داد و یکی از دختران خود به نام زینب<sup>۲</sup> را به حباله نکاح او در آورد. این ازدواج نامعود بود. امام محمد بن علی<sup>۳</sup> ارضا نخست در مدینه و زان پس در بغداد زندگی می‌کرد و به مطالعه الهیات و فقه اسلامی سرگرم بود. وی در عهد مأمون زندگی آرامی داشت، گرچه زوجه‌اش چندبار از او شکایت پیش خلیفه برد. ولی وضع امام محمد تقی در عهد معتصم خلیفه برادر و جانشین مأمون به بدی گرایید. در روایات شیعه آمده که وی به وسیله دستمال زوجه خویش زینب و به تحریک معتصم خلیفه و یا - به روایت دیگر - به توسط خود معتصم که شربتی به زهر آلوده برایش فرستاده بود، مسموم شد. امام محمد تقی در سال ۵۲۲۰ ه. در بغداد بدرود زندگی گفت.

امام دهم شیعیان امام به علی بن محمد ملقب به «تقی» (عربی = پاک) بوده. مادرش کنیز بوده<sup>۴</sup>. علی بن محمد تقی (ع) به هنگام مرگ پدرش یا هشت سال داشته و به اتفاق مادرش در مدینه می‌زیسته. در عهد دو خلیفه معتصم و واثق مورد تعقیب و اینا قرار نگرفت. ولی در عهد متوکل خلیفه که سنی معتصب بوده تعقیب و ابداء معزله و شیعه آغاز شد و زیارت مراقد علی - بن ابیطالب و حسین بن علی ممنوع گشت و آرامگاه حسین در کربلا ویران شد و علی بن محمد تقی نیز به رغم عدم فعالیت سیاسی خویش [۲۲۹] از زجر و تعقیب به دور نماند.

بنا به گفته مسعودی<sup>۵</sup> جاسوسان به خلیفه گزارش دادند که امام علی تقی در خانه اسامه و کب ضاله پنهان کرده و می‌خواهد حکومت را به دست گیرد. رئیس نگهبانان ترک به امر خلیفه به مدینه گیل گشت و شبانه وارد خانه امام شد و تقیش به عمل آورد. و با اینکه به هنگام نفیث چیز شایسته سرزنی نیافتند، امام را نخست به بغداد و پس از آن به سامرا که مقر خلیفه بوده بردند. روایات شیعه معجزات گوناگونی باین امام نسبت می‌دهند که گویا در ایام زندان از او سر زده. وی حتی پس از قتل متوکل که به دست نگهبانان ترک خلیفه انجام گرفت، (۵۲۲۷ ه.) نیز از زندان آزاد نشد و در سال ۵۲۵۴ ه. بمن چهل سالگی در حبس و قات یافت و گویا بیست سال زندانی بوده.

امام یازدهم شیعیان امام به حسن بن علی ملقب به عسکری بوده (مأخوذ از نام شهر سامرا

۱- روایات بعدی وی را کاه اوبیه دگاه، یونانیه و گاه قبطیه می‌خوانند. فقط در يك نکته متفق القولیه که [در آغاز] مسیحیه بوده. ۲- در تاریخ کرده، حمد الله مستوفی قزوینی آمده که مأمون دختر خود زینب را به امام رضا (ع) دادیم. ۳- بنا به روایات شیعه وی را در وارید مغرب می‌خوانند وی زن امیری بود از کشورهای فریبی (از اروپای غربی) و او را سوسن نیز می‌نامیدند. شاید این کلمه مأخوذ از نام مسیحی وی (سوسانا) باشد. ۴- مسعودی، «مروج» مجلد ۲، ص ۲۷۹ و بعد.

که امام بیشتر ایام زندگی را در آنجا گذرانده بوده. سامراء را غالباً «العسکر» - عربی، به معنی لشکریان و به مفهوم اردوگاه لشکر - می‌نامیدند، زیرا لشکر خلیفه در آنجا مستقر بودند (ونسبت «عسکری» امام از آنجاست). وی در سال ۲۳۲ تا ۲۳۳ هـ. چهلسال پیش از بازداشت پدرش به دنیا آمد. مادرش کنیزی بوده. چون علی‌الثقی (ع) در زندان سامراء محبوس شد به اهل بیت او اجازه دادند که در خانهٔ ملکی خویش در همان شهر زندگی کنند. حسن‌العسکری پس از مرگ پدر در عهد خلیفه المعتز (بنابراین در فاصلهٔ سالهای ۲۵۵ و ۲۵۶ هـ) در زندان بغداد محبوس شد. وی در زمان خلفای بعدی نیز در زندان به سر می‌برده و بنا به روایات شیعه، ممتد خلیفه (از ۲۵۷ تا ۲۷۹ هـ حکومت کرد) بیش از دیگران به اینها و رنج دادن امام دست زد. ولی بعدها همین خلیفه وی را آزاد کرد و اجازه داد تا در شهر سامراء در خانهٔ پدری خویش زندگی کند. اما خلیفه او را از مستمری که علی‌الرسم به اخلاف پیامبر (سادات علوی) از محل خمس - یعنی يك پنجم غنایم پرداخت می‌شد - محروم کرد. امام حسن‌العسکری زن عقدی نداشت، ولی روایت است که یکی از کنیزان او به نام نرجس<sup>۱</sup> پسر و دختری برای او آورد. مرنوشت تنها فرزند امام حسن‌عسکری این بود که آخوین امام شیعه باشد. در روایات شیعه معجزات فرادان و زندگی مشحون از تقوی و پارسایی به امام حسن عسکری (ع) نسبت داده شده است. ظاهراً مقام قلمی او همانند امامان دیگر پیشین، یعنی اسلاف وی، بوده است. وی در سال ۲۶۰ هـ در شهر سامراء وفات کرد و به هنگام مرگ بیش از ۲۷ سال نداشت. در روایات شیعه او هم در شمار «شهدای وادین» شمرده شده است و می‌گویند که از طرف ممتد، خلیفه عباسی، زهرش داده بودند.

اطلاعات و اخبار مربوط به زندگی آخرین و دوازدهمین امام شیخان امامیه بسیار مبهم است. امام دوازدهم، همان محمد پسر امام حسن عسکری است که قبلاً یادش کردیم و روایت است که چهار یا پنج سال پیش از مرگ پدر (به روایات دیگر فقط دو سال پیش یا هشت ماه بعد از مرگ پدر) دیده به جهان گشود. به هر تقدیر به هنگام درگذشت پدرش، کودکی بیش نبوده. این کودک که مقام امامت داشته پس از رسیدن به سن ۷ سالگی (به روایات دیگر هفت یا نهم سالگی) ناپدید شد. دربارهٔ اوضاع و احوال غیبت او داستانهای گوناگون وجود دارد که تاریخ اکثر آنها مدتها بعد از وقوع غیبت است. به روایتی وی در سرداب خانهٔ خویش ناپدید شد<sup>۲</sup>... به هر تقدیر، از آن پس، امامان «ظاهر» وجود نداشته‌اند. برخی از امامیه معتقد

۱- یعنی «گل زرگری» به روایت دیگری وی را «خسب» یعنی شیر خوش‌بوی می‌نامیدند. این گونه نامها، مانند سوسن و بنفشه و گلنار و غیره طبعاً به کنیزان حرم داده می‌شده. ۲- سرداب زیرزمینی است که حوضچه‌ای نیز دارد. این گونه سردابها در خانه‌های مرده ایران و عراق وجود داشته و به هنگام گرما بدان پناه می‌برند.



بودند که خداوند مردمان را به خاطر گناهانشان از وجود امام محروم کرده. بعضی دیگر عقیده داشتند که دنیا بی امام نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اگر امام «ظاهر» وجود نداشته باشد پس امام «مستور»ی هست که خداوند حفظش می‌کند و وی به‌طور نامرئی سرنوشت جماعت شیعه را اداره می‌نماید. و چون بازگشت، هم او مهدی است. ظاهراً استواری و ایمان به امام «مستور» یا مهدی و «رجعت» وی بدان سبب بوده که توده‌های مردم امیدوار بودند که با رجعت وی، دگرگونی اجتماعی به‌صورت دینی وقوع خواهد یافت...

شیعه معتقدند که امام مستور همان محمد بن حسن امام دوازدهم است که تا پدید شده و القاب گوناگونی از قبیل «حجت» و «منتظر» و «مهدی» و «صاحب الزمان» به‌وی می‌دهند.

این عقاید مختلفه - چنانکه در این موارد علی‌القاعده پیش می‌آید - سرچشمه‌های گوناگون در میان شیعه امامیه می‌شده و در نتیجه فرق فرعی جدید به‌وجود می‌آمدند. بنابه گفته د.ب. ماکدونالد شمار این فرق فرعی امامیه یازده بوده، و فقط به تدریج سرانجام عقیده کسانی که دوازده امام را قبول داشته و امام محمد بن حسن العسکری را مهدی و امام مستور می‌دانستند، پیروز شد. سنتی درباره تسلسل دوازده امام استوار و قائم شد [۲۳۵]. به عقیده د.ب. ماکدونالد این سنت به‌طور قاطع فقط در قرن پنجم هجری [۲۳۱] مکون گشت و شیعیان امامیه را «اثنی عشریه» («دوازدهی» یعنی «هراخواهان دوازده امام») نیز نامیدند.

کاملترین سلسله امامان را در سنت شیعه امامیه اثنی عشریه می‌بایم به شرح زیر:

۱ - علی بن ابیطالب المرتضی (یعنی «برگزیده»)، مقتول به سال ۴۱ هـ.

۲ - حسن بن علی وفات به سال ۴۹ هـ.

۳ - حسین بن علی الشهید، مقتول به سال ۶۱ هـ.

۴ - علی زین العابدین، وفات به سال ۹۵ یا ۹۶ هـ.

۵ - محمد باقر، وفات به سال ۱۱۴ هـ.

۶ - جعفر الصادق، وفات به سال ۱۴۸ هـ.

۷ - موسی الکاظم، وفات به سال ۱۸۳ هـ در زندان.

۸ - علی بن موسی الرضا وفات به سال ۲۰۳ هـ.

۹ - محمد تقی (جوادی) وفات به سال ۲۲۱ هـ.

۱۰ - علی النقی، وفات به سال ۲۵۸ هـ در زندان.

۱۱ - حسن العسکری، وفات به سال ۲۶۰ هـ.

۱۲ - محمد مهدی، در فاصله سالهای ۲۶۱ و ۲۶۵ هـ غایب شد.

از این دوازده تن علی بن ابیطالب (خلیفه چهارم و امام اول) و فرزند او حسین بن علی

مقتول شدند. اما روایات شیعه [و برخی از روایات سنی نیز] در باره دیگر امامان می‌گویند که

ایشان از طرف خلفای اموی، یا عباسی مسموم شده‌اند ...

مراقد امامان بهزودی زیارتگاه شد و نه تنها شیعیان بلکه سنیان که علی (ع) و حسین و دیگر علویان و اولیاء الله را بزرگ می‌داشتند به زیارت مقابر ایشان روی می‌آوردند. آرامگاههای امامان به اعتقاد شیعیان در نقاط زیر قرار دارند.

علی بن ابیطالب، در نجف (عراق عرب).

حسن بن علی، علی زین العابدین، محمد الباقر و جعفر الصادق، در مدینه در قبرستان بقیع<sup>۱</sup>.

حسین بن علی، در شهر کربلا (عراق عرب، نزدیک حله).

موسی الکاظم و محمد تقی، در کاظمین نزدیک بغداد.

علی بن موسی الرضا، چنانکه پیش گفتیم، در شهر مشهد (خراسان).

علی النقی و حسن العسکری در سامرا.

مراقد دیگر اخلاف امامان، با به اصطلاح امامزادگان، نیز به موازات قبور و اماکن مقدسه بالا مورد زیارت شیعیان قرار می‌گیرد<sup>۲</sup>. در میان آنها مرقمهای فاطمه (ع) خواهر امام هشتم علی بن موسی الرضا در شهر قم، و عبدالعظیم خلف امام دوم حسن بن علی (ع) و از اصحاب امام محمد تقی و علی النقی، که قبه و زاهد بود، در محل شاه عبدالعظیم نزدیک تهران. بر مراقد اینان و همچنین دیگر علویان بناهایی ساخته شده و در مجاورت آن مساجدی احداث گشته است.

پس از غیبت امام دوازدهم بعدت بیش از شصت سال (تا سال ۱۲۲۹ هـ) «جانشینی» به عنوان «نائب خاص» در رأس جماعت شیعه امامیه قرار داشت که نایب امام غایب بودند. نائب چهارم به نام علی بن محمد السمرائی (السمری) به هنگام مرگ (سال ۱۲۲۹ هـ) جانشینی برای خویش تعیین نمود. بنا به روایات شیعه وی معتقد بود که چون سالهای منادی از تاریخ غیبت امام دوازدهم سپری شده و روزگار پر آشوبی آغاز گشته (قیامهای قریطیان که مردم در آن شرکت داشتند موضوع يك تبديل اجتماعي و استقرار «حکومت عدل را بر زمین» مطرح کرده بوده و آل بویه بغداد را محقر ساخته بودند و خلافت اسماعیلیه فاطمی در آفریقا تأسیس شده بوده) بنابراین همه علامات «رجعت امام مستور» مهلی موجود است و تعیین جانشین موفقی، و کیل، معنی ندارد. از آن زمان جماعت شیعه امامیه رئیس مرئی و نافذ الکلمه و مقبول الاممهای نداشت. شیعیان دوران حکمفرمایی نواب خاص را عصر «غیبت صغری» می‌خوانند و زمان بعد از سال ۱۲۲۹ هـ را «غیبت کبری امام دوازدهم»<sup>۳</sup>.

۱- این قبرستان سرانجام خراب شد و مراقد به دست فرقه متصیب دهایی که بزرگداشت اولیاء الله و ائمه را نفی می‌کردند ویران گشت. ایشان مکه و مدینه را در سال ۱۲۱۸/۱۹ هـ تصرف کردند. ۲- «امامزاده» کلمه‌ای است مرکب و «عربی-فارسی» به معنی خلف و یا زاده امام. این کلمه در ایران به مفهوم مرقد و یا آرامگاه خلف امام نیز استعمال می‌شود. ۳- درباره شرح زندگی مشروحتر امامان در نواب رجوع شود ۴ ص ۲۵۷-۱ D. M. Donaldson, "The Shi'ite Religion"

دودمان ایرانی (دیلمی) آل بویه (از ۳۲۴ تا ۴۴۷هـ) که در غرب ایران و عراق حکمروا بوده و بغداد را مسخر ساخت (۴۳۴هـ) خلفای عباسی را عملاً از قدرت سیاسی محروم نمود<sup>۱</sup> و فقط حکومت شیخ‌آسای روحانی را برای ایشان باقی گذاشت. مؤسسان دودمان بویه از شیعیان میانرو (زیدیه) بودند. افراد بعدی آن‌خاندان با اینکه ظاهراً سنی بودند ولی در باطن به شیعیان حسن توجه داشتند و یا بهترتقدیر با شیعه میانرو مدارا می‌کردند. و برای شیعیان امامیه و زیدیه غرب ایران دوران طویلی آغاز شد که در آن تاحدی آزادانه و در محیطی آرام به تبلیغ عقاید خود پردازند و به تدوین و تنظیم شریعت و فقه خویش مشغول شوند.

عقیده غلطی وجود دارد که گویی یکی از تفاوت‌های اصلی سنیان با شیعیان این است که اینان (شیعیان) «سنت» را قبول ندارند. ای، گول‌تسپهر می‌گوید که «ایسن عقیده اشتباه محض است که بالکل ماهیت تشیع را تحریف می‌کند و محتملاً در اکثر موارد بر اثر اختلاف بیان دو کلمه «سنة» و «شیعه» پدید آمده است. هیچ شیعه‌ای ممکن نیست تحمل کند که وی را مخالف اصل سنت بشمارند<sup>۲</sup>. فقط سنت شیعه با سنت اهل سنت و جماعت مطابقت ندارد. شیعیان از خود احادیثی دارند که علی‌الرسم «اخبار» نامیده می‌شود. احادیث شیعه به اسناد دیگری متکی است و در آن به اخبار ائمه طوی استناد شده است. شیعیان بیشتر احادیثی را که اسناد آنها به صحابه‌ای که مخالفان آشکار علی (ع) بوده‌اند منتهی می‌شود، مثلاً آنچه از عایشه و طلحه و زبیر و غیره منقول است رد می‌کنند. مجموعه‌های احادیث شیعه نه تنها محتوی روایت سخنان و اعمال پیامبر محمد (ص) است، بلکه شامل کلمات و گفته‌های علی (ع) و امامان خلف او نیز است.

بسیار این وصف شمار احادیثی که مورد قبول سنیان و شیعیان هر دو است اتناک نیست. گول‌تسپهر چنین می‌گوید: «غالباً باید اذعان کنیم که تعداد کثیری احادیث شریک بین هر دو گروه<sup>۳</sup> وجود دارد. و فرق میان آنها فقط این است که نام کسانی که اسناد به آنها مربوط می‌شود متفاوت است و اگر احادیث سنیان با گرایشهای شیعیان مساعد باشد و یا لاقلاً مخالف آنها نباشد علمای شیعه بدون اینکه تردیدی به تصور راه دهند به مجموعه‌های احادیث مخالفان خویش اشاره و استناد می‌کنند<sup>۴</sup>».

احادیث شیعه و مجموعه‌های احادیث ایشان متأخرتر از احادیث سنیان است. و احتمال ساختگی بودن در آنها بیشتر است [۳۳]. ای، گول‌تسپهر عرب شناس مجارستانی ایسن جنبه

۱- اسماً خلافت عباسی دوام داشته و آل بویه ولات خلفا بودند (با لقب «امیرالامراء») و خلفا ولایت ایمان را تصویب می‌کردند. ولی این امر صرفاً ظاهری و غیرواقعی بوده. عملاً خلفا تابع آل بویه بوده و در دست امرای آن خاندان بمنزله هروسکهای خیمه شب‌بازی بوده‌اند. ۲- ای، گول‌تسپهر، «دوس در پاره اسلام» ص ۲۱۲-۲۱۳. ۳- یعنی سنیان و شیعیان. ۴- ای، گول‌تسپهر، «دوس در پاره اسلام» ص ۲۱۳.

اخبار شیعه را مفصلاً شرح داده است.<sup>۱</sup> تألیفات مؤلفان زیدیه (از امام قاسم بن ابراهیم الحنفی متوفی به سال ۲۴۶هـ و دنبال‌کنندگان کار او) در فقه و اصول در اثر کلامی بر شمرده شده.<sup>۲</sup> گرچه شیعیان امامیه معتقدند که امام جعفر صادق مؤسس فقه ایشان است و اسی نخستین مجموعه‌های احادیث و تألیفات فقهی امامیه که به دست ما رسیده از نیمه دوم قرن سوم آغاز می‌شود و اطلاعات مفصل درباره آنها در فهرست محمد بن الندیم (۳۸۵هـ) و دیگر منابع یافت می‌شود.<sup>۳</sup>

یکی از گسترده‌آوردندگان حدیث امامیه که شهرتی بسیار دارد محمد بن الحسن القمی است. (متوفی به سال ۲۹۱هـ) که مجموعه‌ای از احادیث شیعه فراهم آورده است. یکی دیگر از فقیهان امامیه که نفاذ کلامش بیشتر است محمد بن یعقوب الکلینی<sup>۴</sup> بوده که به سال ۳۲۸هـ در بغداد درگذشت. کتاب مفصل «الکافی فی علم الدین» تألیف اوست و مجموعه‌ای است محتوی بیش از شانزده هزار حدیث (که به قول خود مصنف ۵۰۷۲ حدیث از آن میان «صحیح» و مورد وثوق و ۹۴۸۵ حدیث آن «ضعیف» و وی باقی را باقی احتیاط می‌پذیرد). این مجموعه به دو بخش تقسیم شده: بخشی درباره «اصول» و بخش دیگر «در فروع».

بزرگترین فقیه و عالم الهیات شیعه امامیه در قرن چهارم ابو جعفر محمد بن علی القمی است که بیشتر به لقب «ابن بابویه» (که اعراب آن را بصورت «ابن بابویه» در آورده‌اند) و «الصدوق» مشهور است. وی در سال ۳۴۴هـ از خراسان به بغداد رفت و در سال ۴۸۱هـ در آنجا بدرود جهان گفت. قریب ۳۰۰ تألیف به وی نسبت داده شده که از آن همه فقط در حدود ده تألیف به جا مانده است. از آن جمله کتابی است حاوی ۴۵۰۰ حدیث تحت عنوان «من لایحضره الفقیه»<sup>۵</sup>.

قاضی نعمان محمد بن حیان ساکن مصر که نخست مالکی بوده و بعد به مذهب شیعه امامیه گرویده (متوفی به سال ۳۶۴هـ) کفایتی در حقوق امامیه نوشته که اسماعیلیه باطنی نیز آن را برای علمای از پیروان خویش که در درجات مادون هستند پذیرفته‌اند.<sup>۶</sup>

یک مرجع دیگر و مقبول‌العامه امامیه ابو عبدالله محمد بن نعمان البغدادی المقتد (متوفی به سال ۴۱۳هـ) بوده که تألیفات بسیار داشته. (گویا ۲۰۰ تألیف که از آن فقط چهار کتاب در

۱- رجوع شود به: ۱۱۸-۱۱۱ ص Goldziher "Muhammedanische Studien"

۲- ۱۸۶-۱۸۵ ص C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I

۳- در این باره رجوع شود نیز به:

G. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I ۱۸۶-۱۸۸ ص

D. M. Donaldson. "The Shi'ite Religion" ۲۸۱-۳۵۴ ص

۴- در برخی تألیفات خارجی به فیلد «کولینی» برشته‌اند. ص چاپ سنگی تهران، ۱۳۲۶ (۱۹۵۸م).

۵- در این باره به فصل هم این کتاب رجوع شود.

دست است [۲۳۳]). ولی فاگرد وی محمد بن حسن الطوسی بیش از او شهرت یافت (در سن ۷۳ سالگی به سال ۴۶۱ هجری درگذشت). او اصلاً از مردم طوس خراسان بود و در جوانی به بغداد نقل مکان کرد. و چون پس از سقوط آل بویه (۴۴۷ هجری) و انتقال قدرت به سلجوقیان تعقیب و ایداء شیعیان آغاز گشت، طوسی را منعم کردند که بعضی از صحابه مخالف علی (ع) را لعن کرده است. وی توانست یراث خویش را ثابت کند، ولی ناگزیر بغداد را ترک گفته به نجف رفت و چیزی نگذشت که در آنجا چشم از جهان فرو بست. وی «فهرست» کتب و آثار شیعه را بدون ساخت و این فهرست برای هر کس که بخواهد کتب مزبور را مورد مطالعه قرار دهد لازم است (۲۳۴). شیعیان امامیه و کتاب دیگر طوسی - که یکی - «تهذیب الاحکام» و دیگر «استبصار» است (تحقیق در اختلاف اخبار و احادیث) به انضمام کتب پیش گفته کلینی و ابن بابویه را معتبرترین کتب فقهی شناخته‌اند (و آنها را «الکتب الاربعه» می‌خوانند). ضمناً این سه محمد (یعنی کلینی و ابن بابویه و طوسی) عالیترین مقام علمی امامیه در قرنهای چهارم و پنجم هجری شمرده می‌شدند. لازم به گفتن نیست که کتب دینی مذکور به زبان عربی نوشته شده است.

در عهد غزنویان (در مشرق ایران) و به ویژه در زمان سلجوقیان دوران وا کش بیرحمانه شیعیان آغاز گشت. شیعیان اعم از میانرو و یا اسماعیلی و یا «غلات» مرتباً مورد تعقیب و ایداء قرار می‌گرفتند. شیعه امامیه و فقیهان ایشان ناگزیر عقیده خویش را پنهان می‌کردند و خویش را سنی می‌نمودند. دوره‌ای که از اواسط قرن پنجم هجری آغاز می‌گردد تا هجوم مغول، یعنی ربع اول قرن هفتم، از لحاظ بسط و نشر ادبیات و تألیفات شیعه نامساعد بوده است. در این دوره فقط يك عالم برجسته امامیه وجود داشت به نام شیخ الطبرسی که در مشهد و سبزوار زندگی می‌کرده و تفسیری که از دیگر تفاسیر در نظر شیعیان مقبول‌العامة تر بوده به نام «جامع الجوامع فی تفسیر القرآن» [۲۳۵] نوشته است.<sup>۱</sup>

زمان آزادی شیعیان امامیه در عهد فتوحات مغول در ایران فرا رسید. مغولان پیش از آنکه اسلام آورند (سال ۶۹۵ هجری) بطوریکمان با اهل همه ادیان و مذاهب و فرق ملارا می‌کردند (یا در برابر همه آنان بی‌اعتنا بودند). برخی از ایلخانان مغول در ایران به ویژه از مسیحیان و بودائیان حمایت می‌کردند (ملاکوخان و اباقاخان، اما ارغون‌خان از مسیحیان و بودائیان و یهود نیز حمایت می‌کرد) ولی پیروان دیگر ادیان و مذاهب را نیز مورد تعقیب و ایداء قرار نمی‌دادند. پس از آنکه ایلخانان اسلام آوردند، الجایتوخان (سلطان محمد خطابنده، ۷۰۴ تا ۷۱۶ هجری) حتی خود بمنصب شیعه امامیه درآمد - منتهی بطور خصوصی. وی نتوانست مذهب

شیعه امامیه را دین رسمی و دولتی اعلام کند زیرا که قبهان سنی (شافعیان و حنفیان) و بزرگان فئودال ایرانی که در آن زمان بیشتر سنی بودند، با نظر وی مخالفت می‌کردند.

نامی‌ترین علمای شیعه این دوران یکی نجم‌الدین جعفر بن محمد الحلّی (متوفی به سال ۸۶۷۴) مؤلف کتابی به نام «شرایع الاسلام»<sup>۱</sup> بوده که کتابش مقبول‌العامة‌ترین تألیف است در فقه شیعه امامیه. و دیگر خواهرزاده او جمال‌الدین حسن بن المطهر الحلّی ملقب به «علامه حلّی»<sup>۲</sup>. علامه حلّی کتابی در ماهیت امامت به نام «منهاج الکرامه فی معرفه الامامة» در ده فصل و فصلی تکمیلیه (۲۳۳) در اصول الهیات شیعه نوشته. گذشته از این در شمار آثار بسیار وی (گویا تعداد آنها ۷۵ بوده ولی شمار محدودی محفوظ مانده و در دست است) کتابی در مبانی معتقدات شیعه به نام «منهاج الیقین فی اصول الدین» و راهنمایی در فقه امامیه به نام «تذکره الفقهاء» در سه مجلد وجود دارد. همه این کتب به زبان عربی نوشته شده. می‌گویند که ابن‌المطهر الحلّی (متوفی به سال ۸۷۲۷) ایلخان الجایتو خان مغول را به منصب شیعه در آورد. دو مؤلف اخیر الذکر شهرت علمای پیشین شیعه را تحت‌الشعاع قرار دادند و بعدها در زمان صفویان پس از استقرار منصب شیعه در ایران تألیفات دو فقیه حلّی دستور و راهنمای اصلی شیعیان در شریعت و الهیات و فقه امامیه قرار گرفت.

علمای امامیه معتقدات خویش را به پنج اصل زیر با «اصول الدین» تقسیم می‌کنند:

توحید - یا اصل بکتایی خداوند

عدل - عقیده به عدالت خداوند

نبوت - عقیده به رسالت و پیامبری محمد (ص) و اسلاف وی یعنی پیامبران پیشین.

امامت - لزوم شناختن وراثت امامت در آل علی (ع).

قیامت، یا معاد - عقیده به رستاخیز مردگان و «محکمه و حشتناک» و زندگی آنجهانی.

از این پنج اصل در چهار اصل، یعنی توحید و عدل و نبوت و قیامت، شیعیان امامیه و سنیان مشترکند. فقط «عدل» را شیعیان به مفهومی که نزدیک به تعبیر معتزله است درک می‌کنند و تقدیر بلاشرط را هم رد می‌کنند. اما برعکس در اصل امامت شیعیان امامیه اثنی عشریه و امامت و خلافت اهل سنت و جماعت اختلاف فاحش اصولی وجود دارد.

اساس اصول شیعه همانا اصل امامت است. «امام و خلیفه» سنیان واجد هیچ‌گونه صفات قدسی نیست و معلمی ناقص‌الکلام نمی‌باشد<sup>۳</sup>. ولی «برعکس امام شیعیان به سبب صفات شخصی که خداوند در نهاد او به ودیعه گذارده، پیشوا و معلم مسلمانان و وارث مقام پیامبر است. و

۱- چاپ عبدالرحیم ۸۱۳۵۵ (۱۸۸۲م) ترجمه‌ای روسی توسط کاظم بیک و ترجمه دیگری به زبان فرانسه توسط

A. Query موجود است. ۲- در لریهای هفت و هشتم تهرسط در عراق عرب مرکز علمای شیعه بوده.

۳- درباره طریقای سنیان در مورد امامت - خلافت به فصل ششم این کتاب رجوع شود.

به نام و از طرف آفریدگار حکم می کند و تعلیم می دهد... و دارای صفات فوق انسانی است که وی را فراتر از سطح حادی آدمیان قرار می دهد»<sup>۱</sup>. «عصمت» صفتی است که شیعیان برای امام قائلند. علمای سنی «عصمت» را فقط خاص محمد(ص) می دانند. اما شیعه این صفت را برای امامان نیز قائلند و جلی ایشان می دانند.

اختلاف به اینجا خاتمه پیدا نمی کند. شیعیان حتی فرق میانه رو ایشان (به استیای زیدیه) معتقدند که امامان به طور جلی حامل «ظهور» [۲۳۷] الهی اند. نطفه این عقیده در قرآن است و در آنجا عیسی «کلم الله» [۲۳۸] نامیده شده<sup>۲</sup>. ولی محمد(ص) این صفت را به خویشتن نسبت نداده. شیعیان اصل نور الهی ازلی یا «نور محمدی» را ببط دادند. این نور الهی از زمان خلقت آدم به تواتر از يك فرزند برگزیده آدم به فرزند دیگری که از طرف آفریدگار برگزیده شده بود منتقل می شد. زان پس این نور در عدهای از پیامبران منعکس گشت و سرانجام در عبدالمطلب جد محمد(ص) منعکس شد. پس از وی نور الهی منقسم گشت: بخشی از آن در عبدالله پدر محمد(ص) منعکس شد و پس از وی به پیامبر رسید و بخش دیگر در ابوطالب برادر عبدالله منعکس گشت و پس از او به پسرش علی (ع) رسید. پس از علی نور الهی متواتراً در سلسله امامانی که از اخلاف علی (ع) بودند، از نسلی به نسل دیگر منعکس شد. همین انعکاس یا «ظهور» نور الهی بود که افرادی از دودمان علوی را هائسته مقام امامت زمان خود می کرد و نیروهای روحانی فوق انسانی به آنان می بخشید.

از این اصل «عصمت» یا معصومیت امام، مصونیت وی از گناهان و اشتباهات و معصومیت او در گفتار و عقاید و افعال ناشی می شده.

نظر شیعیان امامیه درباره امامت به قراری است که در بالا گفته شد. گولدزیهر می گوید: «شیعه میانرو به تقریب درباره ماهیت امامان خویش این گونه فکر می کنند. البته این عقاید را به صورت اصول نظری مرتب و مدون و استواری نمی یابیم ولی می توان گفت که شیعیان عموماً این نظر را در مورد ماهیت امامان قبول دارند»<sup>۳</sup>. این نظر، قائل شدن مقام الوهیت برای امام نیست، بلکه فقط تصویری است از ظهور و انعکاس نور الهی در وجود ایشان. ولی برای توده وسیع مؤمنان که بعداً این عبارات و مطالب روحانی آشنا لیکنند همین قدم راه را به سوی قائل شدن الوهیت امامان (حلول) می گشوده و غلات شیعه به چنین نتیجه ای رسیده اند<sup>۴</sup>.

بدین قرار بر طبق تعالیم شیعه امامیه پیروان این مذهب نه تنها باید به خدای یکتا و رسالت

۱- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۹۲، نیز رجوع شود به:

I. Goldziher. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'as. ص ۳۲۵

۲- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۹۲. ۳- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص

۱۹۲. ۴- درباره غلات شیعه رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب.

محمد(ص) و پیامبران پیش از وی و وحی و تنزیل قرآن ایمان داشته باشند، بلکه باید به «امام زمان» و این که امام برگزیده خاص آفریدگار است و بخشی از نور الهی در وی ظاهر شده و معلمی است و معصوم، که مؤمنان را بسوی سعادت ابدی رهنمون می‌باشد نیز معتقد و مؤمن باشند. امامیه می‌گویند که روح رانمی‌توان بدون شناخت «امام زمان» نجات داد. شناخت امام حقیقی و پیروی از وی شرط لازم نجات است. و چون ماهیت امام معصومیت است، همه دستورها و عقاید وی را باید همچون حقیقتی مسلم و آشکار تلقی کرد. اگر عقیده امام با اعداء مستقیم حسی ما تناقضی داشته باشد باید عقیده امام را مرجع دانست، زیرا معصومیت منبع آن عقیده محرز است و حواس مردم عادی ممکن است آنان را فریب دهد و تصور غلط و شبح آسای در ایشان پدید آورد. از لحاظ سنیان عالیترین مقام معتقد و ناقتنا لکلام «اجماع» یعنی عقیده مشترک و موافق مصلحان دینی است<sup>۱</sup>، ولی در نظر شیعه امامیه عالیترین مقام معتقد و مقبول الکلام همانا امام هر زمان و دوران است. البته فقیهان شیعه نیز اصل «اجماع» را قبول داشتند ولی با قید این شرط که توافق عمومی در عقاید و آراء فقط می‌تواند به‌اراده و باری امام حاصل شود...

دیگر اینکه شیعیان معتقدند که امامان باید دارای علم لدنی باشند، علمی که مفهوم دین را با تمام و «علوم غیبی» و همه تاریخ جهان را در برگیرد. این علم لدنی و مخفی بر علی مکشوف شد و از طریق وی مستراً به دیگر امامان منتقل گردید. این علم شامل معنی «باطنی» قرآن که از نامحرمان مخفی است و همچنین دلد اسرار طبیعت و دلد و فهم معنی پنهانی همه وقایع تاریخ بشر «از آدم تا روز قیامت مردگان» می‌باشد. بنابراین امام از همه وقایع آینده و رجال آینده تاریخ و همه آنچه پس از مرگ وی باید وقوع یابد اطلاع دارد. محمد(ص) می‌گفت که خداوند بهوی برخلاف عیسی استعداد «اعجاز» را عطا نکرده [۳۳۹]. ولی امامیه هزاران معجزه بهر يك از امامان نسبت می‌دهند.

اگر بدون وجود امام و رهبری وی نجات مؤمنان محال است پس دنیا نیز نمی‌تواند بدون «امام زمان» وجود داشته باشد. پس از غیبت امام محمد بن حسن، امام دوازدهم، چاره را در اصل «امام مستور» یافتند [۲۴۵]. این فکر تازه نبود. یکی از شاخه‌های کیانیه بر این اعتقاد بود که امام ایشان یعنی محمد بن الحنفیه نمرده، بلکه کماکان به صورت «امام مستور» زندگی می‌کند. زان پس اسماعیلیه نیز پس از مرگ امام هفتم ایشان یعنی محمد بن اسمعیل «امامان مستور» می‌پیدا کردند<sup>۲</sup>. امامیه هم، مشروحتر از دیگر فرق شیعه در این باره پیش رفته اصل «غیبت» را بسط دادند. طبق تعالیم ایشان «غیبت» عبارت است از حالتی که آدمیزاده برگزیده

۱- درباره «اجماع» رجوع نمود به اوایل فصل پنجم این کتاب. ۲- در این باره به فصل نازدهم این کتاب رجوع شود.



توسط آفریدگار (امام) به خواست خداوند از انتظار ساکنان جهان غایب و پنهان می‌شود. در این حالت ستر و پنهانی زندگی خویش را دوام می‌دهد و این زندگی پنهانی او به نحو معجزه‌آسایی ممکن است چند قرن و حتی چند هزاره تمدید شود. به گفته ابن بابویه پیش گفته، امام مستور که به‌طور کلی در نظر عموم نامرئی است، ممکن است گاه‌گاه در نظر برخی برگزیدگان، مثلاً مریان دینی مرئی شود و به ایشان تماس گیرد و دشورها و اندرزهایی به ایشان بدهد. بدین‌قرار امام مستور با بیداری و تیزی خاص خویش ناظر سرنوشت جماعت دینی خود است و به‌طور نامرئی آن را رهبری می‌کند.

موضوع شهادت با تقدیس امامان و به‌ویژه امام اول علی (ع) و امام سوم حسین بن علی (ع) رابطه ناگسستی دارد. این موضوع در میان شیخان دوتقی نیافت زیرا که منهب سنت و جماعت بصورت دین دولتی و رسمی غالب در آمد. برعکس، در میان جماعت شیعه امامیه که مورد زجر و آزار قرار می‌گرفته و غالباً بصورت مخفی به موجودیت خویش دوام می‌داده‌اند، فکر عظمت شهادت در راه دین و پاک شدن از طریق شهادت، و سرنوشت غم‌انگیز اهل بیت علی (ع) و امامان اخلاف او، یکی از عقاید اصلی و رهبری‌کننده بود. تقدیس و بزرگداشت شهادت و شهیدان در نزد شیعیان تقریباً همان اهمیتی را پیدا کرد که در نظر مسیحیان داشت. داستان شهادت همه امامان و عزاداری روز «عاشورا» یادم محرم به یاد واقعه کربلا (که طبق روایات در آن روز وقوع یافته بوده)<sup>۱</sup> و جشن گرفتن «روز غدیر» خم و ذکر زندگی افسانه‌ای شهیدان و زیارت مراقب ایشان و فیور اولیاء الله (که در نزد شیعیان رایجتر از شیخان است) همه این مراتب رابطه نزدیک با تقدیس و بزرگداشت اصل شهادت و شهیدان دارد و آن اصل عم با تقدیس امامان مربوط است.

اکثر شیعیان و به‌ویژه امامیه فکر «رجعت» امام مستور را با فکر ظهور مهدی - که در «آخر الزمان» ظهور خواهد کرد - تلفیق می‌کردند. شیخان نیز از این فکر بیگانه نیستند. در آغاز، مهدی و عیسی مسیح را یکی می‌دانستند (که طبق معتقدات اسلامی می‌بایست نزدیکی روز قیامت را اعلام کند) ولی بعدها او را به‌عنوان شخصیت علیحده‌ای در نظر مجسم ساختند. ولی چنانکه گولدتسیر خاطر نشان کرده «در اسلام اهل سنت و جماعت انتظار مهدی، به‌رغم آنکه بر احادیث استوار و مبتنی است، اهمیت یک اصل اساسی شریعت را پیدا نکرده و همواره فقط به‌صورت آرایشی اساطیری برای یک آینده ایدآلی و تکملای برجها نبینی دینی مذاهب سنی

۱- شرح منحل برگزادی و تشریفات امام سوگواری عاشورا که به‌عاطر شهادت امام حسین و نزدیکان و هم‌زمان او در کربلا محمول می‌گردد و تمزیه و شبه‌گرداییهای مذهبی را که مربوط به آن امام است در کتاب ک.ن. امبروف تحت عنوان «ایرانیان - شرح مختصر دین ایرانیان» ص ۸۲ و بعد خواهد یافت.

بوده و هست»<sup>۱</sup>، مهدی در نظر شیخان فقط خبر دهنده «آخرالزمان» است و سبایی است مبهم و بی‌رنگ که در معتقدات دینی ایشان مقام بزرگی ندارد. در نظر شیخان تصویر مهدی با شخص معینی مربوط نیست. معینا شیخان به موجب احادیث خویش عقیده دارند که مهدی همان پیامبر - یعنی محمد است. اما اهل سنت و جماعت مهدی آینده و امام دوازدهم شیعه امامیه را که محمد بن حسن نام داشته قبول ندارند [۳۴۱].

برعکس اعتقاد به ظهور مهدی در نزد شیعیان (نزد شیعه امامیه با اعتقاد به رجعت امام دوازدهم که بدین سبب محمد مهدی نامیده می‌شود) اهمیت یکی از اصول لایتغیر و اساسی مذهب را پیدا کرده است. شیعیان ایمان داشتند که امام مهدی پس از رجعت خویش امر پیامبر را دنبال خواهد کرد و حقوق پایمال شدهٔ خاندان خویش را که برگزیدهٔ خداوند است احیا خواهد نمود و اسلام را به صورت اولیه در خواهد آورد و حکومت روحانی را که خلفای حسنی پایمال نمودند با وی دیگر برقرار خواهد ساخت. ولی در عین حال امام مهدی جهان را «با حقیقت و عدالت مالا مال خواهد کرد» و «ظلمه و اساس ظلم را که اجحاف برخی مردم به بعضی دیگر است نابود خواهد نمود». چنین است مفاد احادیث شایعه در میان شیعیان: امام مهدی سلطنت عدل را بر زمین حکمفرما می‌کند. طبق احادیث مزبور امام مهدی «صاحب‌السیف» است و به عبارت دیگر وی پس از ظهور به منظور استقرار سلطنت حق و عدالت در رأس قیام شیعیان علیه «ظالمان» قرار می‌گیرد و به یاری خداوند ایشان را مغلوب می‌کند.

در این مورد، فکر رجعت امام مهدی با ایندهای عامهٔ مردم - یعنی پیشووران و رؤسایان و فیرترین فشرهای صحرائشیران - امید به یک تحول اجتماعی تلقیق یافته بوده. اینجاست که توجه و اتمبیتی را که و. و. بارتولد بیان کرده و تحقیقات جدیده تأید می‌کند دایر بر اینکه در ایران (و برخی کشورهای دیگر مانند سوریه و آسیای صغیر و یمن) تشیع بیشتر در محیط‌دوستا انتشار یافته بوده، در می‌بایم<sup>۲</sup>. تشیع شکل عقیدتی بیان آرزوهای عامهٔ مردم بوده و اعتقاد به رجعت امام مهدی، فکر تحول اجتماعی است که شکل مذهبی به خود گرفته [۳۴۲]. امام مهدی در تصور مردم همچون تفردهندهٔ سازمان اجتماعی و نجات‌دهنده از احتیاج و مصیبت و ظلم مجسم گردیده بوده. ظهور مهدی - مسیحا صفت یعنی کسی که سازمان اجتماعی را دگرگون سازد و تقدیس شهیدان، این نونکتهٔ تشیع - تشبیحی که مورد تعقیب و ایذاء بوده - از لحاظ عام مردم - مردمی که در چارچوب جامعهٔ شورالی غالباً زندگی خودشان شهادت گونهای فرده می‌فرد - از هر چیز دیگری جالبتر و گیراتر بوده است.

۱- ای. کولدسیر، «دوس دربارهٔ اسلام»، ص ۲۵۵. ۲- به مالبل - فصل دهم. متن مربوطه و حاشیه رجوع نمود.

اینکه موضوع انتظار مهدی در میان شیعیان ایران تا چه حد شدید بوده از نمونه‌های زیر پیداست. بنا به گفته یاقوت در آغاز قرن هفتم هجری در شهر کاشان که یکی از کانون‌های اصلی شیعه ایران بوده، بزرگان شهر هر روزه به‌منگام پامداد از دروازه شهر بیرون رفته، اسب سفیدزین کرده و آراسته‌ای را با خود بیرون می‌بردند تا چنانچه امام مهدی که هر لحظه انتظارش را می‌کشیدند به‌ناگاه ظاهر شود بر آن مرکب سوار شود (۲۴۳). اما همواره از اینکه امام ظاهر نمی‌شود تأسف می‌خورند. ۱. در قرن هشتم ه. واقعه‌ای شیه بدین‌د یکی دیگر از مراکز شیعه یعنی شهر سزواری که در آن زمان سربداران در آن حکمروا بودند - تکرار شد. ۲. هر روز پامداد به‌منگام غروب در میدان بزرگ شهر اسبی زین کرده را در انتظار ظهور مهدی برای «صاحب‌الزمان» می‌بستند. ۳. بدیهی است که در چنین اوضاعی مهدیان دروغین فراوان پیدا خواهند شد.

تعقیب و ایذاء شیعیان و لزوم پنهان داشتن تبلیغات، شیعیان را بر آن داشت که نه تنها پنهان داشتن عقیده را تأیید کنند بلکه «اختفای عقلایی ایمان» را به‌صورت اصل کل در آورند. این اصل را اصطلاحاً «تقیه» و «کتمان» می‌خواندند. این اصل مبتنی به تغییر و توجه یکی از آیات قرآن بوده که می‌گوید: «قل ان تخفوا منافی صلورکم اوتبوه یعلمه الله . . .» یعنی اگر آنچه را در ضمیر دارید پنهان کنید و یا آشکار سازید آن‌دا می‌داندش خدا. . . ۴. حقیقت در موارد استثنایی (و این قاعده هم‌رمی نیست) به‌مؤمنان اجازه می‌دهد که برای احتراز از هلاکت خود و خویشتان وندان به‌صدای بلند منکر ایمان خویش گردند ولی در عین حال در باطن و عالم اندیشه آنچه را به‌ظاهر به‌زبان آورده‌اند انکار کنند (این عمل مشابهت دارد با *Reservatio mentalis* یسوعیون - ذرؤئینها - که همین اصل را قبول داشتند). از این‌رو هم‌گذر شیعیان بی‌ار دورتر رفتند. زیرا نه تنها در کشورهای که شیعیان مورد تعقیب واقع می‌شوند مجاز به تقیه و پنهان داشتن مذهب خویشند، بلکه مکلف و موظفند که معتقدات خود را مخفی دارند و به‌ظاهر و شفاهاً چنین وانمود کنند که شیعه نیستند (۲۴۴). ضمناً فرد شیعه در حین این عمل نه تنها در دل پندیشد و قید کند که به‌آنچه بر حسب ضرورت و به‌صدای بلند گفته معتقد نیست بلکه باید به‌دشمنان دین خویش و افکار ایشان لعن کند. لعن مخفی دشمنان دین در باطن وظیفه اخلاقی هر فرد شیعه است.

در یکی از اخبار شیعه آمده است که: شخصی شیعی از امام ششم جعفر الصادق پرسید: «ای خلف پیامبر، من قادر نیستم عملاً کمکی به‌امر شما کنم. تنها کاری که می‌توانم کرد این است

۱- یاقوت، «معجم البلدان» مجلد ۴، ص ۱۵. ۲- درباره‌ی ایشان به‌فصل سوزدهم این کتاب رجوع نمود.  
۳- میرخواند «دریة السفا» چاپ لکنهو، ص ۱۵۸۸. ۴- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۷.

که در دل، دشمنان شما را رد کنم و لعنتان گویم. ارزش من چیست؟» امام پاسخش گفت که: «پلرم مرا خبر داد از طرف بند خود و او از طرف پدر خود (= امام سوم حسین ع) که شنیده بود این حکم را از زبان پیامبر؛ هر کس که زیاد ضعیف باشد و نتواند ما را که اهل بیت (پیامبر) هستیم یاری کند (یعنی علویان را) که پیروز گردیم ولی در حجرة خویش به دشمنان ما لعنت فرستد او را ایشان (فرشتگان نگاهبان) ستایش می کنند و دعایش می نمایند و می گویند: خطایا بر این بنده خود که هر چه قادر است می کند رحم کن. اگر می توانست کاری بیش از این کند حتماً می کرد. و از خداوند ندا رسیده که: خواست شما را شنیم و نسبت به روح او بخشایندهام و او را در میان ارواح برگزیده و نیک خواهم پذیرفت». همه شاخه‌های منعب شیعه به جز زیدیه پیرو اصل تقیه می باشند. و اسماعیلیه و «غلات» شیعه (دروزیان و نصیریان و حروفیان و علی‌اللهیان و امثال ایشان) از این اصل به نحو پیگیرتری پیروی می کنند.

بدین قرار مرکز دایرة معتقدات شیعه امامیه [در امامت] عبارت است از بزرگداشت علی (ع) و امامانی که بازماندگان وی هستند. قبول امام به طور آشکار و پنهان و در سکوت حجرة خویش، شرط نجات روح است. «عشق به علی همه گناهان را نابود می کند همچنانکه آتش دخت خشک را می سوزاند و نابود می کند». شیخان امامیه به سخنان مسلمین که نشانه ایمان است یعنی «لا اله الا الله و محمد رسول الله» کلمات «علی ولی الله» را می افزایند.

پیش گنجیم که نظرهای معتزله در الهیات شیعه تأثیر بسیار داشته [۲۴۵]. زیدیه به نحوی پیگیرتر از شیعه امامیه اصول معتزله را آموختند. امامیه عبارات معتدل تر را ترجیح می دهند. معیناً ایشان نیز نظرهای معتزله را درباره مفهوم اصول شناخت یکتایی خطا (توحید) و انصاف او با «عدل» قبول دارند. «توحید» مستلزم رد تشبیه است و «عدل» مستلزم رد تقدیر بلا شرط.

شیخان نیز مانند معتزله خویش را هواخواه یکتایی آفریدگار و عدل خداوند یا «اهل التوحید والعدل» - به همان مفهوم مقبول معتزله - می خوانند<sup>۱</sup>. ای. گولدسپهر نیز این نظر را تأیید می کند<sup>۲</sup>. طبق این اصل آفریدگار آدمی را با اراده آزاد خلق کرده و وی را مشول افعال خویش قرار داده. تقدیر خطاوندی را باید بدان معنی دانست که آفریدگار قبلاً از روز ازل از افعال همه آدمیانی که زمانی زندگی خواهند کرد آگاه است و این افعال در دفتر سرنوشت هر فرد آدمی ثبت است. امامیه اصل وجود امام را در همه اعصار و معصومیت وی را هم مبتنی به استدلالهای معتزله می نمایند؛ یعنی اصل عدالت آفریدگار مستلزم آن است که وی (خداوند) در هر عصری رهبری روحانی به آدمیان عطا کند که از سهو و لشبانه به دور باشد و بتواند مردمان را در صراط مستقیم نجات و دستگیری هدایت کند.

۱- رجوع خود به فصل هفتم این کتاب. ۲- ای. گولدسپهر، «دروس درباره اسلام» ص ۲۰۹.

تفسیر (باها که گیس) <sup>۱</sup> شیعیان و به ویژه امامیه مبتنی بر استندراک ایهامی یا «تأویل» متن قرآن است [۲۴۴]. شیعیان از اینکه در قرآن نامی از علی بن ابی طالب برده نشده بسیار ناراحت بودند. ولی برای این موضوع توجیه رضایت بخشی پیدا کردند به این معنی که منشی یعنی زید بن ثابت که بعدستور عثمان و خویشاوندان اموی وی یعنی دشمنان سرسخت آل علی (ع) عمل می کرده، در متن قرآن به نفع ایشان دست برده و هر جا ذکری از علی بوده حذف کرده است. چنین حللی به راحتی مانند است ولی قابل اثبات نیست. بدین سبب شیعیان متن رسمی قرآن (انشای زید) را که مورد قبول شیعیان است بی نقص نمی دانند و معتقدند که متن مزبور با متن نخستین قرآن مطابقت کامل ندارد [۲۴۷]. شیعیان معتقدند که سوره های ۱۱۳ و ۱۱۴ اصیل نیستند و زید آنها را به متن افزوده است [۲۴۸]، ولی علمای شیعه با اینکه بر حسب ضرورت از همان متن رسمی که مورد استفاده شیعیان است بهره می گیرند (زیرا که متون دیگر محفوظ نمانده و عملاً در دست نیست) نسبت به متن مزبور به نظر انتقاد می نگرند. و بعضی جاها را به نحوی دیگر قرائت می کنند یا برخی کلمات را چنان تفسیر و تعبیر می نمایند که معنی عبارات تغییر می کند و این تفسیرات را در حواشی قید می کنند و در متن وارد نمی سازند و بنا بر این در مساجد قرآن را بدون تغییر قرائت می کنند.

مثلاً در آیه ای از قرآن «کلمة علی (بلند)» (که در این مورد صفتی است برای قرآن - ... و آنه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم) آمده و شیعیان در اینجا نام علی را می بینند. در جای دیگر <sup>۲</sup> به جای «سلام علی الیاسین» (سلام به پیامبر الیاس) توصیه می کنند که سلام علی، یاسین <sup>۳</sup> خوانده شود [۲۴۹]. بدین قرار چنین بر می آید که ذکر علی گرچه به صورت مبهم هم شده، حتی پس از جمع آوری زید هم در قرآن محفوظ مانده است. گذشته از این در بعضی جاهای قرآن <sup>۵</sup> کلمة «امه» (یعنی «خلق، مردم» یا «جماعت دینی») آمده و شیعیان می گویند که این تصحیفی است و ترصیه می کنند که به جای آن «ایمه» (یعنی امامان) که در رسم الخط عربی شیعه «امه» است، خوانده شود [۲۵۰]. بدین صورت کلماتی که در متن رسمی قرآن به مفهوم «جماعت اسلامی» است در تأویل شیعه به اصطلاحاتی که بالاخص به امامان (ائمه) خطاب شده، مبدل گشته است و موجب استواری نفاذ کلام و اعتبار ایشان می گردد. شیعیان عنوان سوره شانزدهم قرآن یعنی «النحل» (زنبور عدل) و یکی از جاهای آن سوره را <sup>۶</sup> چنین تعبیر و تأویل می کنند: «زنبوران

۱- «اکه گیس» کلمه یونانی است و به معنی تفسیر و تعبیر فلسفی و پادهنی فلان یا همان متن قدیمی و در این مورد «کلام الله» یا قرآن است. «اکرژتیک» شبه ای از الهیات است که به تمپین و تشخیص متن صحیح و تفسیر «کتاب مقدس» می پردازد (تورات و انجیل مسیحیان و قرآن مسلمانان). ۲- قرآن، XLIII، ۳.  
 ۳- هابجا XXXVII، ۱۳۰. ۴- «یاسین» (یس) عنوان (مرموز) یکی از سوره های قرآن است (سوره ۳۷). ۵- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۳۷، سوره ۳، آیه ۱۵۶ و بعد. ۶- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۷۵ «واوحی ربک الی النحل» (و خطای تو به زنبوران مل ملتین کرد).

صل» ابهامی است به امامان علوی، شیرازی که زبوران صل از گلها و میوه‌های گرد می‌آورند به معنی تعالیم نجات‌بخشی است که در قرآن نهفته است و امامان علوی آن تعالیم را برای افراد ناس تفسیر و تأویل می‌کنند. از اینجاست که شیعیان به علی (ع) لقب «امیر زبوران صل» (امیر النحل) [۲۵۱] داده‌اند... تأویل ایشان همانا تفسیر ابهامی است که در معنی ظاهری قرآن می‌یستد و هدف این تأویل استفاده از اعتبار قرآن است برای تأیید اصل نقش فوق - العاده علی (ع) و اهمیت ائمه علوی.

تفاوت میان شیعیان و پیروان امامیه در لحاظ تشریفات مذهبی و حقوقی بر روی هم، چندان زیاد نیست و برای بیان ویژگی‌های حقوق امامیه به آنچه بیشتر درباره حقوق مدنی و جزائی سنیان گفتیم فقط اندکی باید افزود. گولدسپهر در این مورد چنین استنتاج می‌کند: «فرق میان تشریفات مذهبی و حقوقی شیعیان با تشریفات دیگر فرق و شعب دین اسلام بیش از تفاوتی که میان تشریفات فلان منسوب سنی با همان منسوب (سنی) وجود دارد، نیست و همه این تفاوت‌های ظاهری، جزء به جزء، کاملاً همانند هم وزن فرقه‌ای است که فی‌المثل میان حنفیان و مالکیان و غیره دیده می‌شود»<sup>۱</sup> همچنانکه قیهان و علمای سنی زمانی به «اصحاب الحدیث» - یعنی قشربانی که حتی المقنن می‌خواستند فقط به قرآن و احادیث تکیه کنند - و «اصحاب لرأی» - که کم‌ایش استنتاجات منطقی و رأی شخصی را جایز می‌دانستند - تقسیم می‌شدند، در میان شیعه امامیه نیز در مسائل تشریفات دینی و حقوقی دو جریان پدید آمد: یکی «اخباری» (کلمه عربی «اخبار» که بمعنی «احادیث» است) که می‌کوشیدند فقط به قرآن و احادیث تکیه کنند (و در اقلیت بودند) و دیگر «اصولی» که «قیاس» و «اجماع» را بر پایه احکام مجتهدان به کار می‌بستند (و اکثریت قاطع را تشکیل می‌دادند). در واقع گروه اخیر الذکر نماینده مکتب حقوقی است که منسوب امام جعفر الصادق خوانده می‌شود. شیعیان امامیه این عقیده مقبول سنیان را که گویی «باب اجتهاد اکنون مسدود است» و مجتهدان طراز اول که حق اظهار رأی و حکم را در «اصول» و «فروع» قهقی واجد باشند<sup>۲</sup> دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند، رد می‌کنند. شیعیان می‌گویند که مجتهدان عالی‌مقام ناقد الکلام وجود دارند و می‌توانند تا رجعت امام مهدی وجود داشته باشند، مجتهدانی که به لقب «آیت‌الله» ملقب باشند در نظر شیعه امامیه بسیار محترم و عزیزند.

مجتهدان عالی‌مقام و معتبر شیعه در اماکن مقلعه عراق عرب - نجف و کربلا و کازمین و سامرا [و قم و مشهد] نزدیک مراقب ائمه زندگی می‌کنند. پس از آنکه در زمان صنویان تشیع در ایران پیروز گردید، همه فراسین شاهان و هر اصلاحی که در امور دولت به عمل

۱- رجوع نمود به فصل هفتم، ۲- ای. گولدسپهر «دروس درباره اسلام» ص ۲۵۹. ۳- در این باره به فصل پنجم این کتاب رجوع شود.

می‌آمده می‌بایست نخست مورد موافقت و تصویب مجتهدان عالیقدر قرار گیرد. اعلام «جهاد در راه دین» نیز می‌بایست به تصویب ایشان برسد.

بزرگترین ویژگی ماهوی حقوقی مدنی شیعه در مقام قیاس با حقوق لاهل سنت و جماعت همانا قبول اعتبار صیغه منقطه و یا متمه است. در میان اعراب عهد جاهلیت چنین نکاحی وجود داشته ولی پیامبر محمد (ص) و یا خلیفه عمر آنرا لغو و منع کرد. شیعیان امامیه معتقدند که موضوع لغو این گونه ازدواج از طرف پیامبر ثابت نشده است و لغو و منع آن توسط عمر نیز قانونی نیست زیرا که عمر خود از نظرگاه شیعه غاصبی یش نبوده.

ازدواج موقت یا «تمه» (کلمه‌ای است عربی که معنی لغوی آن «شبی برای تمتع» و مفهوم اصطلاحی آن «ازدواج موقت» است) یا «صیغه» (عربی، به معنی لغوی «جمله» [عقد ازدواج]) که شیعه امامیه جایز دانسته‌اند، ممکن است با رضای طرفین، برای مدت یک‌روز تا ۹۹ سال قمری منعقد گردد. در مورد اول، صیغه منقطه یا متمه فقط پرده استار مشروعی است به روی فحشاء، که خود رسماً در شریعت ممنوع است. و در مورد دوم به نکاح دائم تبدیل می‌شود، با این تفاوت که زوجة متمه از حقوقی که شریعت برای زن عقدی قائل شده، محروم است (حق دریافت مهر، و دریافت میراث پس از مرگ شوهر، حق داشتن منزل علیحده و خلعه و غیره). متمه از لحاظ وضع خویش در اجتماع نیز با زن عقدی برابر نیست. زنان خوانندان سادات نمی‌توانند به چنین ازدواجی تن در دهند. شریعت امامیه متمه یا صیغه منقطه را برای دوشیزگان «مکروه» می‌داند، ولی به‌طور کلی منع نمی‌کند. ازدواج متمه در واقع هم‌بستری (یا *concubinal*) است، که مشروع جلوه داده شده و برای مردان راحت و مفتاح است، زیرا وظایفی را که در مورد زن عقدی می‌بایست ایفاء کنند بر ایشان تحمیل نمی‌کند. ازدواج متمه یا کله‌کسانی است که فقیر بوده نمی‌توانند آنچنانکه بایسته است زن عقدی را نگهداری کنند و یا کار افراد بسیار ثروتمند و بزرگان و اعیان. از لحاظ اعیان و ثروتمندان ازدواج «تمه» وسیله‌ای است برای زیر پا گذاشتن قانون شرع که داشتن بیش از چهار زن عقدی را منع کرده و حال آنکه هر کس می‌تواند در آن واحد دهها متمه داشته باشد. مدت دوازده صیغه منقطه (تا ۹۹ سال) این گونه زنان را مادام‌العمر به یک مرد مقید می‌سازد ولی برای مرد قیدی قائل نمی‌شود. زیرا که مرد می‌تواند هرگاه که بخواهد صیغه زن را «پس بخواند» و مدت باقی‌مانده را بساو «پیشد».

فرزستانی که از بطن زن صیغه به وجود آمده باشند مانند اولاد کنیزان، مشروع و قانونی شمرده می‌شوند. پس از پایان مدت صیغه منقطه (یا پس از پس خواندن عقد صیغه و یا مرگ

شوهر) زن باید منتظر ختم موعده مقرر «عده» که سه ماه و ده روز است بشود، تا معلوم گردد که آبتن است یا نه. در صورت اخیر یعنی آبتن بودن، زن صیغه حق دارد از شوهر پیشین خویش نفقه دریافت کند (مگر اینکه شوهر خود نگهداری طفل را به عهده گیرد و این طریق را ترجیح دهد). زن پس از پایان مدت عده می تواند مجدداً صیغه شود. در حین انعقاد عقد صیغه یا منقطع شوهر موظف نیست به زن مهر پردازد. و به جای آن فقط نفقای ماهانه قید می شود. زن نمی تواند چنین ازدواجی را (یعنی صیغه منقطع را) قبل از پایان مدت معینه لغو کند [۲۵۲].

در عقد منقطع یا صیغه کوتاه مدت غالباً از تحریر سند کتبی خودداری می شود، ولی برای مدت طولانی علی الرسم پیمان کتبی (صیغه) که تقریباً به مضمون زیر است منعقد می گردد:

مرد متعه کنتم فلان (ذکر مشروح نام و لقب مرد)  
 زن متعه شونده، عاقله، و بالفه و شایسته فعلی مستقل و آگاه، فلان (نام زن مشروحاً ذکر می شود).

مدت: - مثلاً از این روز تا ۹۰ سال قمری یوم بعدالایوم و لیل بعداللیل.

تعهد شوهر: ماهی فلان مقدار مثلاً پردازد.

این شرط عقد منقطع قبول است و معتبر است.

قبالة عقد علی الرسم مانند دیگر اسناد و پیمانها با مهر قاضی و مهرهای شهود (که جانشین امضاست) مهود می گردد. متن قبالة عقد به صدای بلند خوانده می شود و «ایجاب و قبول» طرفین اعلام می گردد.

چنانکه پیش گفتیم در دیگر موارد، حقوق (قه) امامیه فقط در جزئیات با حقوق مذاهب سنی تفاوت دارد. حقوق امامیه بیش از همه با حقوق شافعی مشابهت دارد. بدین سبب شیعه امامیه در کشورهای سنی منسوب چون از قاعده ثقه پیروی می کردند تا خود را شافعی معرفی می نمودند. بر سبیل نمونه چند ویژگی کوچک حقوق امامیه را ذکر می کنیم. امامیه نیز مانند شافعیان ازدواج مرد شیعه را با زن اهل کتاب - یعنی مسیحیه یا یهودیه - منع می کنند (ولی عقد منقطع یا متعه را جایز می شمارند). امامیه عبارت طلاق را با قید حق تجدید ازدواج شوهر یا «طلاق رجعی» را مجاز می دانند. در این مورد زن باید از اراده شوهر اطاعت کند. طبق حقوق امامیه در صورت طلاق (در مورد ازدواج عقدی) کودک همیشه نزد پدر می ماند. شیعه امامیه آزاد کردن بنده غیر مسلمانی را جایز نمی دانند [۲۵۳] (مگر اینکه بنده در مقابل وجه نقد باز خرید شود).



امامیه نه تنها کسی را که کفر گوید یا پیامبر را دشنام دهد محکوم به مرگ می‌کند، بلکه هر که امامان علوی را هم ناسزا گوید کشتی می‌نهند. در مورد ارتداد، شیعه امامیه توبه شخصی مرتد را می‌پذیرند ولی فقط از مرتدی که قبلاً دین دیگری داشته و بعد اسلام آورده و مجدداً از مسلمانی برگشته. به چنین کسی مهلتی می‌روزه داده می‌شود که توبه کند. دیگر مرتدان بی‌قید و شرط محکوم به مرگ می‌شوند و توبه ایشان قبول نمی‌شود.

امامیه برخلاف سنیان که خوردن غذای حلال را (یعنی چنانچه غذا شراب و گوشت خوک و غیره نباشد) که به دست «اهل کتاب» تهیه شده باشد مجاز می‌دانند اکل چنین غذایی را منع می‌کند و هم غذا شدن با «اهل کتاب» را نیز منع می‌کند.

بعقیده امامیه برای اعلام «جهاد» حکم «امام زمان» و یس، در دوره «غیبت» وی، حکم مجتهدان ضرورت دارد...

«افسوس» را شیعیان دو بار می‌خوانند. در زمان صفویه مقرر شد که سه خلیفه اول - یعنی ابوبکر و عمر و عثمان - را در ملا عام لعن کنند. یک سلسله تفاوت‌های جزئی نیز در گزاردن نماز مقرر و وضو و غسل و زیارت وجود دارد. طبق مجموعه حقوق امامیه که در زمان شامع‌اس اول مورد قبول واقع شده و «جامع عباسی» نام دارد و مؤلف آن شیخ بهاء الدین محمد عاملی است [۲۵۳]، ۱۷ قاعده واجب و ۱۵ قاعده مستحب برای «غسل»، ۲۱ قاعده واجب و ۲۰ مستحب برای «وضو» و ۱۲ واجب و ۷ مستحب برای تیمم و ۱۲ واجب و ۱۵ مستحب برای غسل میت وجود دارد. و...

امامیه گذشته از اعیاد عمومی اسلامی ایام تعطیلی خاص خود دارند. مهمتر از همه آنها روز عاشورا یا دهم محرم است، که مصادف با سالگرد واقعه کربلا و شهادت امام سوم حسین بن علی و اصحاب اوست و روز سوگواری است. مراسم عزاداری با تعزیه و «روضه» خوانی در باره و قایم کربلا و زنجیر زدن و قمه زدن به خود (ددگشته) همراه برده است. ایام عاشورا با آغاز سال قمری مسلمانان - یعنی اول محرم - مصادف می‌شود. گذشته از این شیعیان چند روز دیگر را هم با دعا و زیارت مرقد اولیاءالله و غیره یاد می‌کنند. از آن جمله است: روز چهارم (لربعین) شهادت امام حسین (ع) و اصحاب او، که مصادف با بیستم ماه صفر است. دیگر روز وفات حضرت فاطمه دختر پیامبر (ص) و زوجه علی (ع) که مصادف با سیزدهم جمادی الاولی است. دیگر روز تولد امام اول علی (ع) که مصادف است با روز ۱۳ رجب. دیگر ضربت خوردن علی (ع) که مصادف است با روز ۱۹ رمضان. دیگر «مید غدیر خم» که مصادف است با

۱- با این فرض که چنین کسی هنوز نتوانسته اسلام را بپذیرد و ارتداد وی بازگشتی است به دین سابق او.  
۲- دلچسپتر بگویم روزهای سوگواری است زیرا که از اول تا دهم ماه محرم ادامه دارد.

روز ۱۸ ذوالحجه. ایام تولد و «شهادت» ائمه نیز با مراسمی برگزار می‌شود. شیعیان مانند میان در مورد تصویر و کشیدن شکل آدمیان سختگیر نیستند. در تصاویر مینیاتور کتب خطی بارها صورت پیامبران<sup>۱</sup> و حتی محمد (ص) و علی (ع) و دیگر امامان (علی‌الرسم درحالی که نقابی بر روی دارند و یا فقط خط حدود صورتشان رسم شده) و اولیاءالله و شیوخ صوفیه و غیره دیده می‌شود. گرچه طمای شیعه امامیه رسماً تصویر اولیاءالله و ائمه را تأیید نمی‌کند، مهبذا هنری شیعه شمایل‌نگاری شیعیان در میان شیعیان پدید آمده: از قبیل نقوش پیامبران و محمد (ص) و ائمه بر دیوار و غیره، این‌گونه تصاویر گاه در مزارها و سقاخانهها<sup>۲</sup> و حتی در بعضی مساجد هم دیده می‌شود<sup>۳</sup>.

مذهب شیعه امامیه در ایران بر اثر شکست رقیبان خود یعنی اسماعیلیه در قرن هفتم هجری مرفق به پیشرفت شد<sup>۴</sup>. در فاصله قرن هفتم و نهم هجری، مذهب امامیه در ایران انتشار یافت و شیعیان امامیه در رأس نهضت‌های بزرگ خلق قرار گرفتند.

۱- فوینده این‌سطور لالیجه‌ای: مزمن به تصویر حضرت حرم (با چاقچور و لباس ایرانی) دهیسی (دوکودکی) مفاحه کرده. ۲- «سقاخانه» کیوسک مانده است و بنای آن با یکی از سواح عاجورا مربوط است. ۳- ف. کاتوف پازورگان روسی که در سال ۱۶۲۳ در استهبان بوده چنین می‌نویسد: «در دیواری آن‌سجده دست راست باغ، مسجد دیگری برهاست که از سنگه است و با نقوش رنگی منقوش است و بر دیوار آن چهار تصویر درسی است؛ از اوله عیسی دروود (عیسی) به اورشلیم رود طرف دیگر (شمایل‌های) از تبعل و مسیده و شرح هم روسی است... در می‌گویند که از سرزمین گرجستان آورده‌اند (نقوش کاتوف، سفر به پادشاهی ایران» ص ۱۲) ۴- رجوع خود به فصل نازدهم.





## اسماعیلیان، فرمطیان و غلات شیعه

بعوازات شیعیان می‌انند۔ یعنی کیمایه وزیدیه و امامیه۔ که قسط از بعضی جهات شریعت و بهویزه برسر امامت مودوئی علویان با اهل سنت وجماعت اختلاف داشتند، در عهد خلفای عباسی چند فرقه که ازطرف شیعه بهمعنوان «غلات» (عربی، «غالی» که جمع آن «غلات» است از ریشه «غلا» که بمعنی «ازحد بیرون شدن، مبالغه و غلو» است) نامیده می‌شوند تکوین یافتند. وجه مشترك فرق «غلات» عبارت بود ازقائل شدن الوهیت برای علی (ع) و بازماندگان وی یعنی علویان. فرقه‌های مزبور به اشکال و انحاء مختلفه، فکر «حلول» (یا *incarnation* لاتین) و «تناسخ» یا انتقال متواتر ارواح به اجسام مختلفه را (مترادف کلمه لاتین *transmigration* قائل بوده بسط می‌دادند...

روحانیان مناهب و متکلمان سه‌گونه قائل شدن الوهیت برای آدمیان ذکر کردانند، به شرح زیر:

«ظهور» (معادل لاتینی *manifestatio*)، با انمکاس خداوند و نیروی الهی در آدمی.  
«اتحاد»، وجود مبدأ آدمیت و الوهیت در آن واحد در یک روح.  
«حلول»، نفوذ خداوندی در آدمی و در این صورت طیبت آدمی وی به شکل طیبت الهی در می‌آید. دوگونه آخری از معتقدات خاص فرق غلات شیعه است و همه روحانیان و علمای سنی و شیعه می‌انند و صوفیان معتدل این معتقدات را کفر و دور از اسلام و مسلمانی می‌دانند، اما درباره «ظهور»، آراء، مختلف است.

چند قوره از اصول معتقدات فرقه شیعه اسماعیلیه (اسماعیلیان) - فرقه‌ای که در اواسط

قرن دوم هجری پدید آمد و در کشورهای خاور نزدیک و ایران نقش عظیمی را ایفاء نمود - به عقاید غلات شیعه نزدیک است. بطوری که استاد آ. بلیایف می گوید: «علت اصلی اجتماعی پیدایش منعی اسماعیلی عبارت است از پشرفت بیشتر تضادهای طبقاتی در خلافت بغداد در طی قرنهای دوم و سوم هجری»<sup>۱</sup>. سیر و پشرفت عمومی جریان قودالیزاسیون، و نیرو گرفتن قودالهای محلی (به خصوص در ایران) و افزایش سنگینی بار مالیاتها موجب یکسلسله جنبشها و نهضتهای خلق گشت که غالباً جنبه دوستایی داشت. تقریباً همه این قیامها در ذریه لقاغه عقیدتی فرق منعی سررت گرفت. در بسیاری از قیامهای قرنهای دوم و سوم هجری لقاغه عقیدتی مزبور عبارت بود از تطیبات فرقه نامسلان خرمدینان (یا «خریبه») که دنبال کنند افکار مزدکیان قرنهای پنجم و هشتم میلادی بودهاند. بسیاری از قیامهای خلق، هم از آغاز قرن اول هجری، و به ویژه در قرنهای سوم و چهارم هجری، تحت رهبری شیعیان میانرود، یا غلات و یا اسماعیلیه بوده.

با اینکه این جریانات دینی با یکدیگر اختلاف فراوان داشته اند مهبذا دونکته مشترک آنان را بهم نزدیک می کرده: یکی اینکه همه مقام خلافت را اعم از اموی و یا عباسی قبول نداشتند و دیگر افکار «عدالت عمومی» و برابری اجتماعی بود، که گاه بهطور مبهم و بصورت شمارهایی بیان می شده، و گاه شکل عملی تر سوسیالیزم تخیلی را به خود می گرفته (مثل تعالیم خرمدینان و قرمطیان). جنبه مشترک دیگر نهضتهای شیعه عبارت بود از کوشش برای استقرار امامت «حقیقی» علویان و نجات دین «مصفا» از ناپاکی بصورتی که در صدر اسلام بوده و گرایش به حکومت روحانی - حکومتی که در انظار مردمان کمال مطلوب عدل و آسایش تصویر می شده و در جهت مخالف دولت غیر روحانی (قودالی) خلافت قرار داشته است. این همان «کفر آشکاری» بوده که یکی از علمای علم اجتماع آنرا یکی از ویژگیهای نهضتهای خلق و جنبشهای مخالف دستگاه حاکمه عصر قودالیزم سمرده است<sup>۲</sup>. انتظار مهدی که مقامی مسیحا صفت بوده<sup>۳</sup> و وجه مشترک بیشتر نهضتهای شیعه محسوب می شود نیز با آرزوهای خلق مربوط بوده است - آرزوی استواری «سلطنت عدل» بر روی زمین. در اخبار (احادیث) شیعه درباره مهدی یک فکر دائماً به اشکال گوناگون [۲۵۵] تکرار شده است که «او (مهدی) روی زمین را با حقیقت و عدالت انباشته خواهد کرد چنانکه اکنون باظلم و جور انباشته است»<sup>۴</sup>. بدین قرار ظهور وسط منعی اسماعیلیه را باید با پشرفت تضادهای طبقاتی و نهضتهای مردم مخالف دولت، در قلمرو خلافت در قرنهای اول و دوم هجری، مربوط دانست.

۱- آ. ا. بلیایف «فرق اسلامی» ص ۲۷ و بهمه ۲- رجوع شود به: «جنگه دوستایان در آلمان».

۳- درباره «مهدی» رجوع شود به اواخر فصل گفت.

۴- ص ۹ و به W. Ivanow., 'The Rise of the Fatimids' (رجوع شود به مشون مرئی اخبار).

از میان محققان روسی، دو دانشمند شوروی، ا.آ. بلیایف<sup>۱</sup> و آ.ا. برتلس<sup>۲</sup> بنای اجتماعی و سیمای طبقاتی دوران متقدم مذهب اسماعیلیه و قرمطیه را نشان داده‌اند. دوره متقدم تاریخ فرقه اسماعیلیه و سازمان و اصول آن هنوز چنانکه شاید و باید مورد مطالعه قرار نگرفته. این عدم مطالعه به سبب آن است که مجموع اطلاعات مربوط به اصول و سازمان دوران متقدم مذهب اسماعیلیان (بعویژه در قرنهای دوم و سوم هجری) که مورد استفاده محققان اروپایی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم میلادی<sup>۳</sup> قرار گرفته، از علمای مذاهب سنی و روحانیان مسرتشناس و یا مرتدجوی آن مذاهب اخذ شده. و این هر دو دسته یا به حد کافی با اصول باطنی اسماعیلیه آشنا نبودند و یا اینکه آگاهانه اصول مزبور را تحریف کرده و معتقداتی را به اسماعیلیان نسبت داده‌اند که در واقع روح پیروان مذهب مزبور از آن یخبر بوده است، زیرا علمای سنی می‌خواستند، در حل مسلمانان پیرو «مذاهب سنی» تخم نفرت و کینه نسبت به اسماعیلیان بیفشانند. اعتقاد به «حلول» و «تناسخ» و انکار مبانی شریعت و اعمال خلاف اخلاق و بدیشی را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند. و می‌کوشیدند تعالیم ایشان را همانند و یا نزدیک ادیان غیر اسلامی جلوه دهند. بسیاری از مؤلفان (واژه آن جمله مؤلف «سیاست نامه» که به زبان فارسی است و به رجل سیاسی قرن پنجم هجری، خواجه نظام الملک نسبت داده می‌شود) اسماعیلیان را با مزدکیان اشتباه می‌کردند و حتی عقیده‌شناسی بالنسبه می‌غرض همچون شهرستانی برخی از فرق خرمدینه را در شمار اسماعیلیان می‌آورده. از تألیفات دوران متقدم اسماعیلیه مقدار اندکی محفوظ مانده و غالباً اظهار نظر دربارهٔ اینکه معتقدات بدوی اسماعیلیان با آنچه در رسالات متأخر ذکر شده چه تفاوتی داشته، بسیار دشوار است.<sup>۴</sup>

اکنون بسیاری از عقاید پیشین اسماعیلی‌شناسان، دربارهٔ پیروان مذاهب مزبور، در پرتو متون اصیل اسماعیلی و تحقیقات ب. لوتیس و لوتی ماسنیون و همسانی<sup>۵</sup> و آ. ایوانوف<sup>۶</sup>، مورد تجدیدنظر قرار گرفته است.

اما راجع به تألیفات و آ. ایوانوف مسلماً این تألیفات، مطالب فراوان و تازه‌ای به گنجینه تحقیق تاریخ و معتقدات اسماعیلیه افزوده‌اند. با این وصف چون وی گرایش نمایان و مدح آمیزی نسبت به اسماعیلیه دارد، این نکته اهمیت آثار او را سخت کاهش می‌دهد.<sup>۷</sup> مؤلف مزبور می‌کوشد تا در انظار مسلمانان روزگار ما اسماعیلیه را تیره کند و اتهاماتی را که نویسندگان قرون وسطی

۱- ا.آ. بلیایف «فرق اسلامی» ص ۴۸-۸۵. ۲- آ.ا. برتلس «نامرخرود و اسماعیلیان» ص ۵۱-۱۴۷.

۳- رجوع شود به فهرست کتابشناسی و ضمیمهٔ این کتاب. ۴- به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۵- W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids"

"Studies in early Ismailism"

"Brief survey of the evolution of Ismailism"

۶- به فهرست کتابشناسی نیز رجوع شود. ۷- آ. ایوانوف که در سال ۱۹۱۸ از روسیه مهاجرت کرده مدعی مدینه یکی از نزدیکان آقاخان رئیس فرقه اسماعیلیه هندوستان بوده است.

و محققان جدید طایفه ایشان اقامه کرده‌اند و ثابت کند که اسماعیلیت دوران متقدم با سنیگری چندان تفاوتی نداشته. و آ. ایوانوف ضمناً می‌گوید که در معتقدات اسماعیلیه هرگز «کوچکترین اثری از مبارزه طبقاتی» و «کوچکترین اشاراتی به افکار اشتراکی» وجود نداشته است.<sup>۱</sup> این رد و نفی بی‌دلیل به غایت طرف‌گیرانه است و با موازین تاریخی مناقضت دارد و نه تنها تألیفات دانشمندان شوروی<sup>۲</sup> بلکه کتب دانشمندان غربی که از اسلوب ایشان به‌دورند، مانند ل. ماسینیون و ف. هیتی نیز نظر و آ. ایوانوف را رد می‌کنند. دو نفر اخیر الذکر اصول اجتماعی قرمطیان و رابطه ایشان را با اصناف پیشوران شرح داده‌اند.<sup>۳</sup> رابطه میان اسماعیلیان (و قرمطیان که شاخه‌ای از آن فرقه بودند) و مبارزه طبقاتی واکه در قلمرو خلافت جریان داشته می‌توان ثابت شده سرد. صفت مشترک خرم‌دینان و اسماعیلیان و قرمطیان همانا شرکت ایشان در نهضت‌های اجتماعی همانند بوده است. و علت اینکه مؤلفان سنی فرقه‌های مزبور را يك کاب کرده و با یکدیگر اشتباه می‌کنند همین است.

پیدایش فرقه اسماعیلیه با انشعابی که در اواسط قرن دوم هجری، در میان شیعیان وقوع یافت مربوط بوده است. امام جعفر صادق (ع)، امام ششم شیعیان در زمان حیات، اسماعیل فرزند ارشد خود را از امامت محروم کرد و پسر چهارم خویش موسی الکاظم (ع) را به جانشینی برگزید... در اخبار و روایات قدیمی آمده است که شراب‌خواری اسماعیل سبب این عمل بوده. بخشی از شیعیان موسی الکاظم (ع) را به امامت هفتم شناختند. و پیروان وی بعدها به نام اثنی عشریه (دوازده امامی) یا امامیه نامیده شدند.<sup>۴</sup> بخشی دیگر همچنان اسماعیل را وارث مقام امامت می‌دانستند... ولی به احتمال قوی علت واقعی همانا گرایش و سعی عناصر اصولی‌تر شیعه برای عملیات فعالانه بوده، زیرا که در دوران استقرار دودمان عباسیان، سراسر بخش شرقی قلمرو خلافت را ناپره نهضت‌های خلقی فرا گرفته بوده. بدین‌سان شاخه نوری از تشیع پدید آمد که پیروان آن را «اسماعیلیان» یا اسماعیلیه (عربی) خواندند. و با اینکه اسماعیل پیش از وفات پدر خویش امام ششم جعفر صادق (متوفی به سال ۱۴۸ هـ) در سال ۱۴۵ هـ درگذشته، این نام (یعنی اسماعیلیه) بر سر آنان ماند. اسماعیلیان محمد فرزند ارشد اسماعیل را به امامت هفتم شناختند. محمد بن اسماعیل مورد تعقیب دولت عباسی قرار گرفت و در ناحیه دماوند نزدیک ری (ایران) پنهان شد.

بازماندگان محمد بن اسماعیل برای نجات از تعقیب کنندگان در کشورهای مختلف پراکنده شدند (در سوریه و خراسان و غیره). نام و محل اقامت آن کس از ایشان که امامت وی مقبول پیروان بود فقط برای حلقه معدودی از هم‌زمان و هم‌رهان وفادار معلوم بوده و دیگر افراد اسماعیلیه

۱- ص ۱۷ W. Ivanow. "The Rise of the Fatimide" - ۲ گشت از تألیفات سابق الذکر  
 ۲. آ. ایوانوف و آ. ایوانوف. بر مبنای کتاب «محمد بن موسی» تألیف ب. ن. زاخودر فرزند جرج بود. ۲- ص ۲۴۲-۲۴۳  
 ۳- در باره ایشان به‌فصل درمجموعه خود. Ph. K. Hitti. "History of the Arabs"

حتی اسم امام «مستور» خویش را هم نمی‌دانستند. تاریخ دوران بعلی اسماعیلیه تا آغاز قرن چهارم هجری به «سوره» (عربی، از «ستر» بمعنی «پنهان داشتن») معروف است. آنچه درباره امامان مستور می‌توانیم گفت است. حتی نامهای ایشان نیز در منابع مختلفه گوناگون است.<sup>۱</sup> معذرا این وضع مانع از آن نشد که اسماعیلیان سازمان مخفی و سری از پیروان فرقه خویش بوجود آورند. مبلغان جدی که «داعی» نامیده می‌شدند (عربی جمع آن «دعاة». بمعنی «مبلغ») تعلیمات آن فرقه را تبلیغ و منتشر می‌کردند و آن‌ها را اختفا و اسرار آمیزی که تبلیغات و «دعوت» اسماعیلی را احاطه کرده بود هواخواهان و پیروان تازه‌ای را جلب و به دور آن فرقه جمع می‌کرد. در پایان قرن سوم هجری شمار اسماعیلیان در جنوب عراق و بحرین و غرب ایران و خراسان و سوریه و مصر و دیار مغرب بسیار بود.

ظاهراً در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، اسماعیلیه بعد فرقه فرعی تقسیم و منشعب شدند.<sup>۲</sup> یکی از آن دو کماکان پس از مرگ محمد بن اسماعیل اهل باغ او را به امامت مستور قبول داشت. بعدها (از آغاز قرن چهارم هجری) پیروان این گروه را اسماعیلیه فاطمیه نامیدند. پیروان شاخه دیگر بر این عقیده راسخ بودند که شمار ائمه نیز مانند پیامبران مرسل<sup>۳</sup> نباید از هفت بیشتر باشد، و بدین سبب محمد بن اسماعیل امام آخر شمرده می‌شود. به عقیده ایشان پس از وی امامانی پدید نخواهند آمد و اکنون باید فقط چشم به راه و منتظر ظهور پیامبر هفتم قائم-المهدی [۲۵۶] بود، که اندکی پیش از روز «قیامت» ظهور خواهد کرد. این فرقه فرعی، که فقط هفت امام را قبول داشته «سبیه» (هفت امامی) خوانده شد. و بعدها در نیمه دوم قرن سوم هجری ایشان را «قرمطیان» نامیدند.

تقسیم اسماعیلیه مدتی مدید قطعی نبوده. زیرا که امامان مستور را پسرده ضمیمی از اختفاء و استار پوشانده بوده و ایشان رابطه مستقیم با توده پیروان خویش برقرار نمی‌کردند، و حتی کسی از نام آنان نیز خبر نداشت. بدین سبب اختلاف بر سر قبول و یا عدم قبول ایشان موجب بروز دشمنی میان افراد دوشاخه یاد شده نمی‌گردید. و غالباً همه ایشان را گاه اسماعیلی به طور اعم و گاه «سبیه» و یا قرمطی می‌نامیدند. این وضع تا آغاز قرن چهارم هجری باقی بود.

۱- پیروان فاطمیان: محمد بن اسماعیل، عبدالله، احمد، حسین، عبدالله، به روایت دروزه محمد بن اسماعیل، اسماعیل دوم، محمد دوم، احمد، عبدالله، محمد سوم، حسین، احمد دوم، عبدالله (به جای پنج امام نه امام).  
 ۲- البته اصطلاحات «فرقه» و «فرقه فرعی» و «شاخه» امتزاجی و مشروط است و در شرایط تاریخی معینی ممکن بود که فرقه فرعی به مرور زمان به فرقه مستقلی مبدل شود، و بعد به دین و عقاید فنییر شکل یابد، مثل دروزها که در آغاز یکی از فرقه فرعی اسماعیلیه بوده‌اند.  
 ۳- آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص). این تریب طبق تالیف مشترک همه مسلمانان است. هفتی که القام مهدی می‌تواند به نظر شیعه بایستد و پس از «پایان جهان» ظهور کند.



نشا نام قرمطیان (کلمه عربی «قرمط» جمع آن «قرامطه») تاکنون معلوم نشده است. طبری نخستین کسی بوده که از قرمطیان ذیل وقایع سال ۲۵۵ هـ، یاد کرده. میان پندگان زنجبی که علیه خلافت قیام کرده و روستایان و بدویان شیر نیز که به ایشان پیوسته بودند (در عراق سفلی و خوزستان از سال ۲۵۴ تا ۲۷۰ هـ) دسته‌ای وجود داشتند که جنگاوران ایشان قرمطیان نامیده می‌شدند.<sup>۱</sup> اما درباره ریشه کلمه «قرمط» فرضیات مختلفی وجود دارد.<sup>۲</sup>

سازمان مخفی قرمطیان احتمالاً پیش از قیام زنجیان (زنگیان) تکوین یافته بوده، شاید هم در محیط پیشه‌وران پدید آمده. ظاهراً در سال ۲۶۰ هـ، قیام قرمطیان در خراسان به وقوع پیوست. قیام بزرگ در عراق سفلی تحت رهبری حمدان قرمط آغاز شد و وی در سال ۲۷۷ هـ، در کوفه سنادگونه یا «دارالهیجره» ای (خانه پناهگاه در هجرت) تأسیس نمود که خزانه عمومی داشت و قرمطیان متعهد بودند خمس در آمد خرایش را به آن صندوق بپردازند. قرمطیان سفره اخوت می‌گسترند و این عمل جزئی از تشریفات منهی ایشان بوده و شرکت کنندگان در آنجا «نان بهشتی» تناول می‌کردند (شاید این کار انعکاسی از عمل مسیحیان و تقسیم نسان از خمیر بی‌مایه (قطیر) و شراب باشد؟). کمال مطلوب این بوده که تقسیم «نعمتها» یعنی مواد مصرفی به‌طور تساوی صورت گیرد. لشکریان خلیفه فقط در سال ۲۹۴ هـ، توانستند نایره خوردش قرمطیان را خاموش کنند و پس از آن عراق سفلی ویران شد.

پیش از آن تاریخ، در سال ۲۸۱ هـ، آتش قیام بحرین را فرا گرفت و در سال ۲۸۶ هـ، قرمطیان شهر لهما (الاحساء) را تصرف کردند. لهما تختگاه دولت قرمطیان، که در آنجا تشکیل شده بود، گشت و ویران آن فرقه کوشیدند تا آرمان اجتماعی خویش را در آن سرزمین عملی سازند.<sup>۳</sup>

در سال ۲۸۷ هـ، قیامی در سوریه تحت رهبری زکریا داعی قرمطی وقوع یافت (که ویران آن را «زکریه» گویند). این خودش خاموش شد، ولی تا پایان قرن چهارم هجری در بعضی جاهای سوریه و فلسطین قیامهای قرمطی گاه و بیگاه به وقوع می‌پیوست. به‌گفته بیرونی دانشمند مشهور خوارزمی (متوفی به سال ۴۴۰ هـ)<sup>۴</sup> در دهه چهارم قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) قرمطیان شهر مولتان و ناحیه آن را در هندوستان تصرف کردند و در آنجا دولتی از خود تأسیس نمودند. سلطان محمود غزنوی آن دولت را در سال ۴۰۱ هـ

۱- طبری، سری ۳، ص ۱۷۵۷. ۲- این فرضیات در مقاله ل. ماسینیون تحت عنوان Karmates بر- شمرده شده است. فرضیه و.آ. ابوالوف (The Rise of the Fatimids) را نیز نقل می‌کنیم. وی می‌گوید که کلمه «قرمط» از «قرمیت» مأخوذ است که به معنی «کثاورد، روستایی» (در لجه سریانی بن النهرین سفلی یعنی زبان آدامی) می‌باشد. ۳- درباره دولت قرمطیان در بحرین به‌دنباله همین فصل رجوع نمود. ۴- رجوع شود به ۱۴ بیرونی، متن عربی، ص ۵۶. ترجمه انگلیسی، مجلد ۱، ص ۱۶۶ د به.

۵. تارو مار کرد. نوح بن نصر سامانی (از ۳۳۲ تا ۳۴۲ هـ حکومت کرد) شورشهای فرمطیان را در خراسان و آسیای میانه فرو نشاند. با این حال در ابرق صده کبری از اسماعیلیان متعصب بهر دو شاخه باقی مانده بودند. محمود غزنوی به تعقیب و آزار ایشان پرداخت و در این راه سخت زیادهروی کرد و چون در سال ۴۲۵ هـ، شهر ری را از دست آل بویه مترع ساخت، بسیاری از فرمطیان فاطمی را یازداشت و اعدام کرد.

توده اصلی پیروان فرقه فرعی فرمطی از روستایان تشکیل شده بود. شمار پیشموران و بدویان صحرائین نیز میان ایشان اندک نبود. همه ایشان را، دشمنی نسبت به خلافت عباسی و امید به پیریزی و تأسیس یک سازمان اجتماعی نوین مبتنی بر مساوات، متحد می ساختند.

اسماعیلیان مغرب که امامان مستور را قبول داشتند نیز، به موازات فرمطیان که دسرزمینهای شرقی خلافت عمل می کردند، فعالیت خویش را بسط دادند. از رجال فرقه فرعی مزبور در قرن سوم هجری، عبدالله بن میمون (متوفی به سال ۲۵۱ هـ) در میان همگنان برجسته گشت. وی اصلاً از خوزستان بوده. پدر وی میمون که جراح چشم پزشک بوده و آب مروارید را عمل می کرده بدین سبب به «القداح» ملقب گشت. وی ایرانی و احتمالاً زرتشتی بوده و در اهواز می زیسته. در خبر است که عبدالله، الهیات و فلسفه مطالعه می کرده. وی به مقام داعی اسماعیلی نایل شد و از طرف امام مستور در خوزستان دعوت و تبلیغ می کرد. او بهالاجبار پنهان شد و نخست در بصره پناهگاهی جست و یافت، و زان پس به شهر سلاطیه (در سوریه) گریخت و در آنجا مرکزی برای دعوت و تبلیغ ایجاد کرد و بلغانی به اطراف گسیل داشت. آنها به مردم می گفتند که بهزودی باید امام مستور (صاحب الزمان) که مهلی خواهد بود ظهور کند. وی به فرمطیان نیز نزدیک شد و در نظر داشت از نارهایی عظیم عامه مردم و دشواریهای داخلی خلافت عباسی، که در نتیجه قیامهای خلق ضعیف شده بود، برای نیل به مقاصد خویش استفاده کند. در میان پیروان وی نام حمدان فرمط و یکی از خویشاوندان وی، عبدالله، را که نوشتههایش در آن زمان مشهور بوده ولی به دست ما نرسیده، یاد می کنند.

عقیده شناسان سنی (و محققان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم که پیروان ایشان بوده اند) می گویند که عبدالله بن میمون راضع اصول باطنیه (معادل کلمه «ازوتریک» که خود از کلمه یونانی *Εσωτερικός* که «دنی» - باطنی - معنی دارد مأخوذ است) بوده که فقط در دسترس برگزیدگان و خاصان فرقه است. اصول باطنیه در مقابل «ظاهریه» (یا معادل اکسوتریک که خود از کلمه یونانی *Εξωτερικός* - مأخوذ است به معنی «خارجی - ظاهری») است که

۱- «باطنیت» اصطلاحی است کلی در عرفان طریقات معنی دینی که فقط برای محدودی از خاصان کشف می گردد.

برای غیر برگزیدگان علم شده است. و. آ. ایوانوف این عقیده را که مدتها در میان مسلمانان رایج و شایع بوده جداً رد و انکار می‌کند و آن را افسانه می‌خواند. به عقیده و. آ. ایوانوف باطنیت اسماعیلیه به تدریج و بر اثر سیر تکاملی باطنیت دوران متقدم تشیع تکوین یافته، بهر تقدیر معلوم نیست که اصول پنهانی اسماعیلیه از چه طرقی مکون و مدون گشته. در هر حال از لحاظ تکامل و بسط هر دو شاخه اسماعیلیه اهمیت فوق‌العاده داشته است. عوام قوم نیز از وجود این اصول اطلاع داشتند و بدین سبب اسماعیلیان متنب به هر دو شاخه را باطنیان می‌خوانند (به عربی «باطنی» در مقابل «ظاهری» یعنی تعالیمی که ظاهری است و در دسترس همگان است). درباره تعالیم باطنی اسماعیلیان بعد سخن خواهد رفت.

در فاصله قرنهای سوم و چهارم هجری در سوریه (شامات)، از مرکز اسماعیلی سلاویه، داعیان شایعاتی منتشر کردند که مهلی ظهور کرده و همان عبدالله امام اسماعیلی است که نامش تا آن اواخر متور بوده. هنوز هم معلوم نشده است که آیا عبدالله واقعاً از اعقاب محمد بن اسماعیل حلوی امام هفتم اسماعیلیان بوده یا غاصبی ماجواجو.

بهر تقدیر مسلم است که عبدالله خواست از قرمطیان در عراق و سوریه استفاده کرده قدرت را به دست گیرد. وی در سال ۲۸۷ ه. در رأس قیام سوریه قرار گرفت. عبدالله پس از اطفای نایره آن شورش هم‌زمان و هم‌قدمان خویش را به دست سرنوشت سپرد و در میان لعنت و نفرین ایشان به مصر گریخت (سال ۲۸۹ ه) و از آنجا راه دیار مغرب پیش گرفت.

مدتها بود که در مغرب وقایع سیاسی بسیار مهمی جریان داشت. هم در سال ۲۸۲ ه. از مرکز اسماعیلی سلاویه بلخی جدی و بلیغ به نام ابو عبدالله الشیبی که اصلاً از سرزمین یمن بود، بدانجا گسیل گشته بود. ابو عبدالله الشیبی نخست محنتب بصره بوده و پس از آن به اسماعیلیه پیوسته بود. وی در تونس نارضایی بربرها را از سیاست داخلی دودمان محلی اغالبه (دودمانی سنی منب ۱۸۴ تا ۲۹۷ ه) مورد استفاده قرارداد. بریران در سال ۲۹۷ ه. قیام کردند و سلطنت اغالبه را سرنگون کردند. عبدالله در اوایل زمستان سال ۲۹۸ ه. در شهر «رقاده» به سمت امامت و خلافت اعلام و اسیر المؤمنین و مهلی نایب شد. دودمان نوین، نام فاطمی را بر خود نهاد که حاکی از انتساب آن به علی (ع) و زوجه او فاطمه (ع) دختر حضرت محمد (ص) است. هوأخوانان دودمان فاطمی را هم اسماعیلیان نامیدند.

خلافت فاطمیان (از ۲۹۸ تا ۵۶۸ ه) نیروی تهدید آمیزی را تشکیل می‌داد و به ویژه پس از آنکه در سال ۳۵۹ ه. سرزمین ثروتمند مصر را مسخر ساخت قدرت فوق‌العاده گرفت. خلیفه فاطمی امام المعز در آن سرزمین شهر تازه‌ای به نام قاهره معزیه در کنار فسطاط (قاهره قدیم) بنا کرد و نختگاه خویش را به آنجا انتقال داد. در پایان قرن چهارم هجری بخش اعظم مغرب و لیبی و مصر و فلسطین و سوریه و حجاز در تحت حکومت فاطمیان اسماعیلی قرار

داشت. تصرف مصر که از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌ترین کشور خاور نزدیک بوده، وسایل فراوان و نیروی جنگی عظیمی را در دسترس فاطمیان قرار داد. امامان فاطمی اسماعیلی برای تبلیغات و دعوت اسماعیلی در خارج از حدود قلمرو دولت خویش اهمیت بسیار قائل بودند. در مقر خلافت فاطمی مرکز تبلیغاتی به نام «دارالدعاه» تأسیس شد که از آنجا داعیانی بعمده سرزمینهای اسلامی اعزام شدند. در فاصلهٔ قرنهای چهارم و پنجم هجری در ایران سازمانهای مخفی فاطمیان اسماعیلی همجا وجود داشته.

تأسیس خلافت فاطمی در ۵۲۹۸ ه. تفکیک میان اسماعیلیان فاطمیه و قرمطیان را موجب گشت و هر یک از این دو شاخه به فرقهٔ مستقلی بدل شد. راست است که پشرایان قرمطیان به منظور سیاسی گاه‌گاه روابطی با خلفای فاطمی برقرار می‌ساختند، ولی حکومت ایشان را قبول نداشتند و امامت آنان را هم نمی‌شناختند.

در فاصلهٔ قرنهای سوم و چهارم هجری، پیشوایان قیامهای قرمطی یعنی حمدان قرمط و حمدان گویا از طرف رئیس پنهانی فرقه که «صاحب‌الظهور» نامیده می‌شد و محل اقامتش مجهول بوده عمل می‌کردند. پس از تأسیس دولت قرمطیان در بحرین که مرکز آن شهر لخصا بوده (۵۲۸۶) ابوسعید حسن الجنابی که گویا از طرف «صاحب‌الظهور» یا رئیس مخفی فرقه به آنجا گیل شده بوده، در رأس آن قرار گرفت. وی عملاً در حکومت خویش کمال استقلال را داشته. قرمطیان بحرین، که بیشتر از جنگجویان بلوی عرب بودند، خطر بزرگی برای خلافت عباسیان به‌شمار می‌رفتند. پس از مرگ ابوسعید حسن، فرزند او ابوطاهر سلیمان جانشین وی شد. (از ۳۵۲ تا ۵۳۳۲ ه. حکومت کرد). در زمان او قرمطیان بحرین بارها به عراق سفلی و خوزستان هجوم کرده، طرق کاروان‌رو را قطع نمودند. در ۸ ذیحجهٔ سال ۵۳۱۷ ه. در روز زیارت حج قرمطیان ناگهان به مکه حمله کرده، شهر را تصرف شدند و غارت کردند و چندین هزار تن از زوار و ساکنان مکه را برخی، کشته و عده‌ای را به بردگی با خود بردند. و به این حد اکتفا نکرده، چون در میان اسماعیلیان از همه اصولی‌تر بودند و بیشتر تشریفات مذهبی سبزه‌ساز را رد می‌کردند و زیارت کعبه را بت‌پرستی می‌شمردند، آن مکان مقدس اسلامی را غارت کرده و «حجر الاسود» مشهور را از دیوار کنده و به‌دونیم کردند و با خود به لخصا بردند. و فقط پس از قریب بیست سال بر اثر وساطت خلیفهٔ فاطمی «حجر الاسود» را به مکه بازگرداندند.

سازمان اجتماعی که قرمطیان در بحرین پدید آورده بودند در نتیجهٔ شرحی که ناصر خسرو علوی، شاعر بزرگ اسماعیلی ایرانی - که خود در سال ۵۴۴۳ ه. در لخصا بوده - داده، معلوم است. مردم بحرین به‌طور کلی مرکب بودند از روسایان و پیشوران شهر لخصا در حلقه‌ای از اراضی مزروع و نخلستانها قرار داشته. هیچ‌یک از ساکنان تحت هیچ عنوانی مالیات

نمی‌پرداختند. سلطان<sup>۱</sup> سی هزار بنده زر خرید از زنگیان و حبشیان داشت و اینان را به راهگان در اختیار کشاورزان قرار می‌داد تا در کارهای زراعی و باغبانی و همچنین مرمت ابنیه و طاحون‌ها ایشانرا یاری کنند. آسیایی دولتی نیز وجود داشته که به رایگان برای مردم گندم آرد می‌کرده. هر یک از کشاورزان محتاج می‌توانست از دولت کمک خرج بگیرد. چنانچه پیشوری از نقاط دیگر به لحاظ می‌آمد و متیم می‌شد از دولت، برای خرید وسایل کار و به راه انداختن پیشه وی کمک خرجی بدون ربح به وی داده می‌شد، که هرگاه میل می‌داشت مترد می‌کرد. رباخواری و هرگونه ربح ستاندن ممنوع بود. پس از ابوطاهر، در رأس دولت، هبشی شش نفری از «سادات» و شش تن جانشینان ایشان که وزیر نامیده می‌شدند قرار داشت. این هیئت هر تصمیمی را می‌بایست به اتفاق آراء اتخاذ کند. این دولت لشکری مرکب از بیست هزار نفر داشت.<sup>۲</sup>

این اساس را می‌توان کوشی شمرد برای احیای جماعت قدیمی آزاد کشاورزی و پیشوری که (با این وصف) بر پایه برده داری ستی بوده. ا. آ. بلیایف به حق می‌گوید که وجود برده‌داری در سازمان اجتماعی و اقتصادی جماعت‌های قریبی به سبب ترکیب روستایی جماعت‌های مزبور بوده و «روستاییان که در خاور نزدیک در قرون وسطی علیه دولت قنودالی دست به اقدام می‌زدند، می‌کوشیدند سازمان جماعت را به همان شکلی که در دوران قبل از قنودالیزم وجود داشته احیا کنند. و در جماعت‌های کشاورزی دوره مزبور در کشورهای شرقی، برده داری وجود داشته»<sup>۳</sup>. شایان توجه است که قریطیان (مانند خرمینیان) ضمن تبلیغ برابری اجتماعی، این اصل مورد اعتقاد خویش را شامل حال بردگان نمی‌نمودند. قریطیان متکرر برده داری نبودند و فقط می‌خواستند به جای اشخاص و افراد، جماعت صاحب بردگان باشد. این دولت بندگان را به زر می‌خرید و با هنگام هجوم و دستبرد به سرزمینهای خلافت به اسارت می‌گرفت. قریطیان بحرین زمینداری کلان و بهره‌کشی قنودالی را از میان برداشتند ولی برده‌داری جماعتی را به مثابه پایه و اساس رفاه و آسایش جماعت خویش حفظ کردند.

لیکن يك نکته مسلم است که قریطیان بحرین بهره‌کشی قنودالی را از میان برداشتند و کوشیدند تا آرزوی غایی خویش یعنی استقرار جماعت آزاد را که بر کار بندگان مبتنی بوده جامعه عمل ببخشند. فرق بزرگ قریطیان با اسماعیلیان فاطمی هم‌اکنون در برنامه اجتماعی ایشان است، که در آن دوران فوق‌العاده اصولی و تند بوده است. ظاهراً اسماعیلیان فاطمی واجد يك برنامه اجتماعی معین و اصلی نبودند و فقط آرزوها و مرام مبهمی دربارهٔ استقرار «سلطنت‌علی»

۱- در اصل متن کلمه «سلطان» به معنی قدیمی کلمه یعنی «دولت و قدرت» به کار رفته است. ۲- دوجع خود به «سفرنامه ناصر خسرو» متن فارسی، ص ۸۲-۸۳، پایه توجه داشت که سلطان در این مورد به معنی دولت و حکومت است. زیرا فرمانبرمایی را حد در آنجا و در آن سلطان وجود نداشته. ۳- ا. آ. بلیایف «قریب‌های اسلامی» ص ۵۹.

پس از استوار شدن «امام مهدی» بر سریر حکومت داشتند. عیدالله نخستین خلیفه فاطمی که خویشانش را مهدی اعلام کرده بود، کوشید تا به‌خبر مربوط به مهدی «که جهان را پر از عدل می‌کند» کلمات زیر افزوده شود: «و (امام مهدی) آن (زین) را که زیر حکومت او در آمده پر از عدل کرده باقی را کسی که بعد از او خواهد آمد پر (از عدل) خواهد کرد»<sup>۱</sup>. بدیهی است که عیدالله پس از اعلام خلافت خویش به‌هیچ اصلاح اجتماعی جلی دست‌نیازید، فقط اراضی از دست صاحبان پیشین به‌دست شد و به‌صاحبان تازه‌ای که از اطرافیان عیدالله بوده‌اند منتقل گشت. اکنون به‌اساس عقیدتی اسماعیلیه فاطمی می‌پردازیم. معتقدات ایشان به‌دو شاخه کاملاً متفاوت تقسیم می‌شده: یکی «ظاهری» یعنی تعالیمی که در دسترس عامه نگذاشته می‌شده و عامه افراد عادی آن فرقه از آن اطلاع داشتند. دیگر «باطنی» که فقط عده معدودی از افراد خاص و برگزیده و عالی درجه فرقه اسماعیلیه فاطمیه از آن آگاه بودند. تعلیمات و یا معتقدات «باطنی» در واقع «تأویل» یا تعبیر ابهاماتی که در تعالیم «ظاهری» وجود داشته شمرده می‌شده است. اصول کلی اسماعیلی چنین است: «هیچ ظاهری بدون باطن نیست و برعکس هیچ باطنی هم بدون ظاهر وجود ندارد». به عبارت دیگر برای هر ماده از تعالیم «ظاهری» تأویلی وجود داشته که معنی باطنی آن را معلوم می‌ساخته.

تعالیم «ظاهری» اسماعیلیه فاطمیه با معتقدات شیعه امامیه چندان تفاوتی نداشته، جز اینکه امام هفتم ایشان موسی الکاظم نبوده و محمد بن اسماعیل بوده و پس از وی ائمه مستور و پس از ائمه مستور خلفای فاطمی که مقام امامت نیز داشتند می‌آمدند. تعالیم «ظاهری» تقریباً هم‌مفردات تشریفاتی و حقوقی شریعت اسلامی و به‌ویژه نمازهای مقرر و غسل و وضو و رفتن به مسجد و گرفتن روزه و غیره را برای عامه مؤمنان (به استثنای افراد درجه عالی و برگزیده فرقه) واجب می‌دانست. فقه اسماعیلی - فاطمی که در قرن چهارم هجری در مصر توسط فقه امامی - قاضی نعمان<sup>۲</sup> ملون گشته بود نیز جزء تعالیم «ظاهری» ایشان بوده. آنچه گفته شد در واقع معتقدات و مذهب رسمی بود که خلفای فاطمی در قلمرو دولت خویش متداول داشتند، ولی در همین حال هم‌بمان امامیه و پیروان مذاهب سنی (مالکیان و حنفیان و غیره) و مسیحیان اهل لاه را مجبور به قبول آن نمی‌کردند. همه ایشان می‌توانستند آزادانه به‌طیوة خویش نماز گزارند<sup>۳</sup>.

تعالیم «باطنی» مرکب از دو بخش بود: ۱ / «تأویل» یعنی تعبیر ابهامی قرآن و شریعت،

۱- ص ۹، متن I. T. W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids"... برنلس، «اساس‌خبر و اسماعیلیان» ص ۸۲. ۲- به‌ارسط اصل دهم این کتاب رجوع خود. ۳- به استثنای نسیانی که در عهد خلیفه حاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ حکومت کرد) سورت گرفت و وی نصرت مسیحیان و یهود را بی‌رحانه مورد اینها قرار داد و در پایان حکومت خویش علیه سنیان نیز اعلام کرد. این تمهات پس از مرگ او موقوف به معتقدات رسمی فاطمیه در کتاب و اعراف صحت عنوان "A Creed of the Fatimids" آمده است.

مثلاً «دوزخ» را ایهامی از حالت جهل که اکثر افراد بشر در آن غوطه‌ورند می‌دانستند و «بهشت» را ایهامی از دانش کامل، که بر اثر کسب تعلیمات باطنی اسماعیلیه و طی چند مرتبه حاصل می‌شود، می‌شمردند. ۲ / «حقایق» یا فلسفه و علوم و توفیق آن با الهیات.

«حقایق» ایشان بر روی هم چندان بدیع و اصیل نیست و التقاطی است. بیشتر مطالب آن از فلسفه نوافلاطونی یونانی مأخوذ است. ولی به طوری که اکنون معلوم شده مستقیماً از مقالات نه‌گانه فلاطین (قرن سوم میلادی) گرفته نشده بلکه از روایات متأخر اخذ شده و ایاتی که توسط مؤلفان مسیحی و با یهودی دستکاری و با مطالب دیگر مخلوط شده است. اسماعیلیه نیز مانند عرفای مسیحی و یهود و صوفیان مسلمان فلسفه نوافلاطونی را کشف و قبول کردند. یعنی بخشی را که موجز و عصاره افکار توحیدی و توفیق آن با بسیاری پدیده‌های مرئی است. اسماعیلیه مطالبی چند نیز از افلاطون (قرن چهارم میلادی) اخذ کرده‌اند (ولی نه مستقیماً بلکه پس از آنکه از چنده دست گذشته). فلسفه طبیعی اسماعیلیه و تعلیمات مربوطه به دنیای آلی و غیر آلی آن بر فلسفه عقلی ارسطویی است. مؤلفان قرون وسطی می‌نویند که اسماعیلیه معتقد به «تناسخ» یا انتقال روح از جسمی به جسم دیگر بوده‌اند (به یونانی تناسخ: *μετεμψυχισις* گویند) و شاید از سوفیثاغورثیان (آن هم نه مستقیماً) اخذ شده بوده. و. آ. ابوانوف می‌گوید که اسماعیلیه هرگز به تناسخ معتقد نبوده‌اند، ولی گمان نمی‌رود در این مورد حق با وی باشد. در معتقدات اسماعیلیه آثار از مسیحیت (مؤلفان اسماعیلی بر خلاف مؤلفان صنی علی‌الرسم مطالبی از عهد جدید نقل می‌کنند) و آیین گنوسی یا عرفان مسیحی نیز دیده می‌شود. اما ظن نفوذ مانویت در معتقدات اسماعیلیه کمتر است، زیرا که اسماعیلیه واقعیت بدی و «اهریمن‌ابلیس» را که مبنای اصول مانویان است رد می‌کنند. بر روی هم معتقدات ظنی اسماعیلیان بیشتر جنبه عقلی و استنتاجی (راسیونالیزم) دارد، ولی برخی از عناصر عرفان و سحر نیز در آن مشاهده می‌گردد.

طبق تعالیم بساطنی اسماعیلیه مبدأ واحد پدیدمهای کثیر جهان «القیب تعالی» (عربی «راز اعلا» یا «نامرئی») و «احد» (عربی) و «حق» یا حقیقت مطلق است. او فاقد صفات است [۴۵۷] و مردمان از عهده معرفت و شناخت او بر نمی‌آیند و نمی‌توانند رابطه‌ای با وی داشته باشند. بدین سبب نماز گزاردن برای او نیز جایز نیست. در این مورد تعالیم باطنی اسماعیلی با تصوف

۱- البته برخلاف عقیده برخی از اسماعیلی‌شناسان از کیش بودا اخذ نشده. تعلیمات بودا درباره تجدید ولادت ماهیتاً هیچ‌وجه مشترکی با تکرر تناسخ ندارد؛ کیش بودا مفهوم «روح» و «شخصیت» و «وحدت تکرر» را رد می‌کند و جزء اشتباهات و اوهام می‌داند. کیش بودا به جای اینها «سپیل لکن» را آورده. سپیل تکرر قطع می‌شود (مرگ) و بعد عناصر متفرق سهل به‌سرورت تلفیق دیگری جمع می‌شوند. و این «تجدید ولادت» ادامه زندگی پیشین در جسم تازه است، بلکه زندگی تازه‌ای است که فقط عناصری از زندگی پیشین را شامل است.

و فلسفه نوافلاطونی اختلاف فاحش دارد زیرا که صوفیان و نوافلاطونیان می‌گفتند که آدمی می‌تواند شخصاً و عرفاناً به آفریدگار پیوندد. بدین‌قرار اسماعیلیت کاینات‌شناسی (اصل منشأ عالم) را از نوافلاطونیان گرفته کوشیده است تا جنبه عرفانی (میتیک) را از آن دور کند. طبق کاینات‌شناسی اسماعیلیان آفریدگار مطلق در حالت آرامش ابدی قرار دارد. وی آفریننده بلاواسطه کاینات - آنچنانکه یهود و نصاری و سنیان می‌گویند - نیست. آفریدگار مطلق بموسیله یک عمل ازلی اراده یا «امر» (عربی به معنی «فرمان») جوهر آفرینش یا «عقل کل» را از خویشترن مخرج ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. عقل کل واجد همه صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به نسبت‌های بسیار خوانده می‌شود؛ از قبیل: «اول» و «ساتر» و «روح» و «سابق» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادی که «نفس کل» باشد سر زد. نفس کل کامل نیست و صفت اصلی آن، زندگی است. نفس کل که ناقص است می‌کشد تا به کمال نایل آید و از خویشترن صدورات تازه‌ای مخرج می‌سازد. نفس کل ماده بدوی یا هیولی را آفرید (هیولی کلمه‌ای است یونانی - عربی از لغت «الم» یونانی). هیولی زمین و سیارات بروج فلکی و موجودات زنده تولید کرد و بدین طریق «مبدع» است. ولی ماده بدوی غیر فعال و بی‌حال و فاقد نیروی آفرینش است. بدین سبب فقط اشکالی را می‌تواند آفرید که تقلیدی رنگ و بویی باشد از نمونه‌هایی که در عقل کل وجود دارند. فکر عقل کل و نفس کل از نوافلاطونیان گرفته شده است. و این اصل که محسوسات و اشیاء گذران فقط انعکاسی از «صور» و «افکار» ابدی است از تعلیمات افلاطون است که سخت دگرگون شده. اسماعیلیان می‌گویند که «انسان کامل» باید همچون تاجی بر تارک بشر وجود داشته باشد (در تعالیم افلاطون این نمونه همانا «صورت» و یا «فکر» انسان حساس است در عالم بی‌نقص). پیدایش و ظهور انسان همانا تجلی‌گرایش نفس کل است بمسوی کمال.

هفت مرحله وجود عبارت است از: آفریدگار مطلق تعالی، عقل کل، نفس کل، ماده بدوی، مکان، زمان و انسان کامل - که اینها در نظر اسماعیلیان «عالم علوی» را که سرچشمه آفرینش و «دارالابداع» است تشکیل می‌دهند. دنیا «عالم کبیر» است و انسان «عالم صغیر». اصول باطنی اسماعیلیه به‌ویژه بر توازی و تطابق میان عالم صغیر و عالم کبیر و همچنین تطابق بین عالم محسوسات و «عالم علوی» تکیه می‌کند.

برابر، و انعکاس عقل کل در عالم محسوسات همانا انسان کامل یعنی پیامبر است، که به اصطلاح اسماعیلیه «ناطق» (عربی، به معنی «گویا») نامیده می‌شود. اما انعکاس نفس کل در عالم محسوسات معاون پیامبر است که «صامت» (معنی لنوی آن «خاموش» است) و یا

۱- یعنی کسی که از خود چیزی نمی‌گوید و فقط گفته‌های پیامبر را تفسیر و روشن می‌کند.



«اساس» خوانده می‌شود و وظیفه او این است که سخنان پیامبر را از طریق «تأویل» معنی «باطنی» - تفسیر و گفته‌ها و نوشته‌های رسول را برای مردم روشن سازد. هر يك از پیامبران از این گونه معاونان داشته‌اند؛ مثلاً موسی ناطق بوده و هارون صامت وی، عیسی مسیح ناطق بوده و بطروس حواری صامت او، محمد (ص) ناطق بوده و علی (ع) صامت او<sup>۱</sup>. ناطقان و صامتان به خاطر نجات آدمیان در روی زمین ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به علم کامل. بیشتر خود اشاره و ایهامی است به این حالت کمال. چنانکه در عالم علوی مراحل صدور وجود دارد، زندگی آدمی نیز هفت دوره پیامبری را واجد است - که مدارج طریق وصول به کمال محسوب می‌شوند.

این ادوار جهانی - که هر يك از آنها به سبب ظهور ناطق و صامت او از دیگری ممتاز است - باید هفت باشد. شش دوره تاکنون به ظهور پیامبران مرسل مربوط بوده است - یعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص). دوره هفتم با ظهور آخرین پیامبر بزرگ یعنی قائم - که پیش از پایان دنیا پدید خواهد آمد - آغاز می‌گردد. در هر دوره پیامبری، پس از ناطق، ائمه ظهور کرده‌اند. پایان عالم وقتی خواهد رسید که بشر به واسطه ناطقان و صامتان و امامان به کسب علم کامل نایل آید. و در آن هنگام بدی و شر، که جز چهار چیزی نیست، مفقود خواهد شد و عالم به سرچشمه خود یعنی عقل کل باز خواهد گشت.

عقیده‌شناسان مسلمان این فکر را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند که هیچ نفسی محکوم به عذاب ابدی جهنم نخواهد بود، یا به عبارت دیگر هیچ کس به طور دائم در حالت جهل بانی نخواهد ماند. و نفس می‌تواند در طی چند مرحله وجود، از طریق تناسخ، به علم و شناخت نایل آید. اظهار نظر درباره اینکه آیا این فکر از آن اسماعیلیان دوران متقدم بوده و یا بعدها پیدا شده، دشوار است. بهر تقدیر اسماعیلیان معتقد بودند که شناخت و علم کامل را می‌توان فقط از طریق شناسایی و قبول «امام زمان»، و یا به دیگر سخن تنها به وسیله ورود در جرگه اسماعیلیه به دست آورد.

اسماعیلیه فاطمیه به موازات سازمان وسیع و استوار خویش، سلسله مراتبی از درجات پیروان و یا مناصب منعی داشتند، بدین شرح: «مستجیب» (عربی، بمعنی «پذیرنده») یعنی تازه واردی که هنوز چیزی از اصول باطنی نمی‌داند. «مأذون» (عربی، بمعنی «آن کس که مجاز است») (اصول باطنی را مطالعه کند) که بعضی از اصول باطنی به وی گفته می‌شده. «داعی» (عربی، بمعنی «مبلغ»، «دعوت کننده») که اصول باطنی را مطالعه کرده برده. داعیان در رأس سازمانهای محلی فرقه اسماعیلی قرار داشتند. «حجت» (عربی «حجة»، بمعنی لغوی «دلیل

۱ - ناطق و صامت انعکاس عقل کل و نفس کل هستند که جسم (حلول) آنها و حال آنکه برخی به خطا شق اخیراً از معتقدات اسماعیلیه می‌شمرده‌اند.

اثبات مدعا) علی‌الرسم در رأس شبکه سازمانهای يك ناحیه - مثلا خرمان - قرار داشته. بدین طریق چون امام و وصامت و ناطق را هم بمحساب آوریم هفت درجه به دست می‌آید. افراد عامه مؤمنان علی‌الماده بالاتر از درجه اول - و ندرتاً درجه دوم - ارتقا نمی‌یافتند. اعضای فرقه که به درجه سوم و چهارم نایل آمده بودند سران برگزیده و خواص اسماعیلیه را تشکیل می‌دادند. ولی بدیهی است که برای ایشان نیز راه‌وصول به سدرجه بالاتر - یعنی امام و وصامت و ناطق - مسدود بود. نظامات شدیدی نیز در فرقه حکمفرما برده است.

اساسی که قاضی نعمان برای شریعت اسماعیلی بنا نهاد بسط نیافت و تکامل پذیرفت. ظاهراً باید توجه این پدیده چنین باشد که قواعد مزبور فقط برای افراد صنفی دو درجه پایین فرقه مدون گشته بوده. اعضای درجات عالی‌تر فرقه که از تعالیم «باطنی» اطلاع داشتند اهمیتی برای شریعت قائل نبودند. و برای ایشان نمازهای مقرر و ممنوعیت‌های شرعی و تشریفاتی و روزه و مراعات دیگر احکام «ظاهری» اجباری نبوده است.

تعالیم اسماعیلیه فاطمیه به قراری بود که شرح آن رفت. تعالیم فرامطه در مسائل ماهوی با اساس «باطنیت» نزدیکی و مشابهت داشته، ولی با تفاوت‌های مهمی. از جوهر الهی با «نور علوی» نخستین صدور با «نور شمعانی» سر زد. و نور شمعانی عقل کل و نفس کل و زان پس ماده بدوی را که همان «نور ظلامی» باشد آفرید. «نور ظلامی» کور و غیر فعال و بیجان و غیر واقع و محکوم بعزوال است و ماهیتاً عدم است (فکر افلاطون).

فقط برگزیدگان یعنی پیامبران و امامان و اعضای مطلع و خاص فرقه می‌توانند به کمال و یا به عبارت دیگر به نجات رسند. اینان جرقه‌های «نور شمعانی» هستند که در عالم ماده یا «نور ظلامی» پراکنده شده‌اند. فقط ارواح این برگزیدگان از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند و دیگر آدمیان که جزء برگزیدگان نیستند شبیهای علمند و بس.

درجات و مراتب فرمطیان، چنانکه روایت شده، توسط عبدالن مقرر گشته بود. نخست شمار درجات هفت و بعد نه بوده و مؤلفان مختلف، اسامی این درجات را به‌طور متفاوت ذکر کرده‌اند، ولی به‌ترتیب این نامها غیر از اسامی درجات اسماعیلیه فاطمیه است. فرمطیان، چون یکی از اعضای فرقه ایشان به درجه چهارم می‌رسید، سوگند یاد می‌کرد که اگر اسرار فرقه را نزد کسی فاش کند زن خویش را مطلقه سازد. افراد فرقه از روی برنامه ویژه‌ای با اصول و تعالیم فرمطی آشنا می‌شدند. در این برنامه به ویژه پیش‌بینی شده بود که باید شکهایی در ذهن تازه وارد برانگیخت و زان پس طریق رفع آنها را به‌ویژه آموخت. تعالیم سری باطنیه مورد مطالعه پنج درجه عالی قرار می‌گرفته. و فرمطیان را به‌سبب وجود این برنامه منظم و

۱ - صدور برجه Emanation است که در متون اسماعیلی آمده. ولی شادروان فروقی «اماناسیون» را «نیشان» ترجمه کرده است. س. م.

ملون «تعلیم» نوکیشان، «تعلیمیه» نیز می‌نامیدند.<sup>۱</sup>

قرمطیه از لحاظ فلسفه با محفل فلسفی مشهور «اخوان‌الصفا» مربوط بوده‌اند و نظرهای ایشان در فلسفه فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۵۳۳۹) و دیگر فلاسفه مؤثر بوده است. پیشتر از ترکیب دموکراتیک جماعت‌های قرمطی و برنامه مساوات اجتماعی ایشان (که با برده‌داری جماعتی - یعنی جماعت صاحب برده بوده نه فرد - تلفیق شده بود) سخن گفتیم. ل. ماسینون معتقد است که سازمان اصناف پیش‌وران در سالک آسیای مقدم و بخصوص ایران و آسیای میانه تحت تأثیر شدید قرمطیان به‌وجود آمد.

قرمطیان در مورد تشریفات ظاهری دینی و ممنوعیتها و فقه، بیش از اسماعیلیه فاطمیه سهل‌انگار و مداراگر و آزادفکر بودند. اسماعیلیه فاطمیه تشریفات دینی و فقه را برای اعضای درجات پایین اجباری می‌شمردند ولی افراد درجات پایین قرمطی نیز هیچ‌گونه تشریفات را مراعات نمی‌کردند. بنا به گفته ناصر خسرو علوی بدشهر لهما مسجد جامع و به‌طور کلی مسجد وجود نداشت (جز مسجد کوچکی که مسلمانی سنی - به‌ظن قوی برای خود - ساخته بود). ساکنان شهر لهما نمازهای دوزانه را نمی‌گزاردند و محرمات دینی را مراعات نمی‌کردند. گوشت همه حیوانات حتی گربه و سگ را می‌فروختند و می‌خوردند، ولی مانع از برگزاری مراسم دینی سنیان و افراد دیگر مذاهب (تجار)، کمدار میان ایشان زندگی می‌کردند، نمی‌شدند و ایشان به‌رسم خویش نماز می‌گزاردند، این خبر ناصر خسرو مربوط به اواسط قرن پنجم هجری است و نشان می‌دهد که تعصبات دینی تا حدی از محیط قرمطیان رخت بر بسته بوده و حال آنکه در فاصله قرن سوم و چهارم هجری برعکس یکی از صفات ویژه ایشان تعصب‌شدید و عدم مدارا با پیروان مذاهب دیگر و علی‌الخصوص سنیان بوده است.

عدم موفقیت قیام‌های قرمطیان و تقییب و ایداء ایشان در عهد نخستین سلاطین غزنوی و اختلافات و منازعات داخلی، جماعت‌های ایشان را ضعیف کرد. به‌طوری که آ. بلیایف خاطر نشان ساخته «سارزه شدیدی که قرمطیان علیه خلافت و سنیان به‌عمل می‌آوردند، هم از آغاز ویژگی و صورت یک نهضت مذهبی و فرقه‌ای را پیدا کرد. بدین سبب قرمطیان که متعصبان آشتی‌ناپذیری بوده‌اند لبه تیز سلاح خویش را نه تنها علیه خلافت سنیان و حکمرمایان آنان متوجه ساختند، بلکه برضد هر کسی که تعالیم ایشان را نمی‌پذیرفته و وارد سازمان ایشان نمی‌گشته نیز اقدام می‌کردند... حملات دسته‌های مسلح قرمطی به مردم بی‌سلاح و معالمت‌کار شهری و روستایی با قتلها و غارتها و تجاوزات توأم بوده است. قرمطیان هر کس را کهنزنده مانده بود به‌اسارت می‌بردند و برده می‌ساختند و در بازارهای پر جوش و خروش خویش با

۱- شرح الیهان و فلسفه قرمطیان را در کتاب "Karmates" - L. Maassignon. خواهد یافت.

دیگر غنایم می‌فروختند.<sup>۱</sup> فرمطیان با به‌کار بستن این شیوه‌های مبارزه متدرجاً از توده‌های بزرگ روستاییان جفا و منفرد شدند. شاید علت اصلی فرو نشستن نهضت فرمطی نیز همین بوده. در عراق و ایران نفوذ فرمطیان تقریباً بالکل از میان رفت.

در عوض اسماعیلیه فاطمیه در قرن پنجم هجری، نفوذ خویش را به‌خارج از سرزهای خلافت فاطمی بط دادند، و حتی انشعاب بزرگی که در فرقه وقوع یافت و فرقه دروزیان، پیروان‌الدروزی یا دروزی (یکی از همراهان خلیفه‌الحاکم فاطمی) از ایشان جدا شدند، موجب ضعفشان نگشت. دروزها خلیفه‌الحاکم را به‌ناهنجارترین صورتی (یعنی «حلول») خدا می‌شمردند. کانون اصلی دروز در لبنان بوده و در ایران نفوذی نداشتند. در زمان خلیفه‌المختصر (از ۴۲۸ تا ۴۸۷ هـ حکومت کرد) خلافت فاطمی ظاهراً در بحبوحه قدرت و عظمت‌عباسی خویش بوده‌است. بدین سبب نفاذ کلام و اعتبار روحانی‌المختصر نیز - به‌عنوان امام - در سطح عالی بود. داعیان بسیار که با مرکز تبلیغاتی اسماعیلیه در مصر مربوط بوده از آن مرکز وجوه دریافت می‌داشتند به‌اشاعه اسماعیلیت پرداخته، پیروانی در ایران به‌دست می‌آوردند. از تاریخ فتوحات سلجوقیان (۴۳۲ هـ) به‌بعد اسماعیلیان ایران می‌کوشیدند تا همه عناصر ناراضی از سلجوقیان را به‌سوی خویش جلب کنند، علی‌المخصوص که دودمان مذکور در حدود دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) به‌تسخیر سوریه همت گماشته و بلاواسطه با فاطمیان تماس و تصادم حاصل کرده بود. اما اینکه نفوذ اسماعیلیه فاطمیه در ایران و عراق عرب تا چه حد شدت یافته بود، از اینجا پیداست که در عراق عرب دوبار به‌منظور اعلام‌المختصر به‌سمت خلیفه و امام و خطبه خواندن به‌تمام او (به‌جای نام القائم، خلیفه عباسی) کوشش به‌عمل آمد.<sup>۲</sup> شرح تحمین آمیزی که ناصر خسرو علوی که در سال ۴۳۹ در قاهره بوده درباره دربار خلیفه فاطمی در سفرنامه خویش نقل کرده<sup>۳</sup> گواه بر تأثیر عظیمی است که قدرت امام و خلیفه مزبور در معاصران وی داشته‌است.

نخستین سلاطین سلجوقی که ایران را فتح کرده بودند سخت در مذهب سنی تعصب می‌ورزیدند. و تعقیب و ابداء شیعیان و به‌ویژه هر دو شاخه اسماعیلیه با جد زایدالوصفی دوام داشت. در دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) حسن بن صباح حمیری از میان اسماعیلیان قد علم کرد. به‌روایتی خاندان وی از شاهان حمیری بود که پیش از اسلام در یمن سلطنت داشتند. به‌روایت دیگر خانواده او از روستاییان خراسان بود. پدر او از کوفه به‌قم نقل مکان کرد و حسن در قم به‌دنیا آمد. سال تولد حسن معلوم نیست. وی نخست مانند پدر خویش

۱- آ. ا. آ. بلیات «فرقه‌های اسلامی» ص ۶۰. ۲- در سال ۴۴۸ در واسط در سال ۴۵۰. در بغداد.

۳- ناصر خسرو - سفرنامه، ص ۱۵۴، ۱۵۵.

در منصب شیعه امامیه بود. وی را در جوانی، زمانی که شاگرد مدرسه بوده با یکی از داعیان اسماعیلی به نام امیر ضراب ملاقات دست داد و با وی بحث‌هایی کرد و گرچه درخواست قانع نشد، ولی مهتدا پایه ایمانش متزلزل شد. زان پس حسن بن صباح با داعیان دیگر اسماعیلی - ابونجم ملقب به سراج و مؤمن و عبدالملک بن عطاش - نزدیک شد. عطاش مقام حجت داشت و در رأس همه سازمانهای مخفی اسماعیلیه در آذربایجان و عراق عجم قرار گرفته بود. مؤمن حسن بن صباح را به عضویت فرقه پذیرفت و ضمناً حسن علی‌الرسم سوگند وفاداری (بیعت) به امام و خلیفه فاطمی‌المتنصر یاد کرد. در حدود سال ۴۶۸ ه. حسن وارد اصفهان شد و دو سال در آن شهر وظیفه معاونت ابن عطاش را به عهده داشت. و به دستور عطاش به قاهره سفر کرد و هجده ماه در پایتخت فاطمیان اقامت گزید. (از تابستان سال ۴۷۱ ه. تا اول زمستان سال ۴۷۳ ه.)

در آن زمان دو گروه در دربارالمتنصر با یکدیگر در مبارزه بودند. گروهی می‌خواست فرزند ارشدالمتنصر، یعنی نزار، خلافت و امامت را به ارث برد و گروه دیگر طرفدار پسر دوم خلیفه، المستملی، بود. گروه دوم تفوق حاصل کرد. و چون حسن بن صباح جانب نزار را گرفته بود گروه فاتح وی را مجبور به ترک مصر کرد. حسن در تابستان سال ۴۷۴ ه. به اصفهان بازگشت و زان پس در یزد و کرمان و طبرستان و دامغان به نفع حق نزار نسبت به امامت، به تبلیغ و دعوت پرداخت و گویا در این باره اجازه محرمانه‌ای از المتنصر دریافت داشته بود.

چون مستملی جانشین و وارث امامت و خلافت اعلام شد، این عمل انشعاب و انشعاقات میان اسماعیلیه فاطمیه برانگیخت. و دو فرقه فرعی نزاریه و مستعلیه تشکیل شد. نزاریه در ایران و سرزمینهای شرقی اسلامی تفوق یافتند و مستعلیه در مصر و کشورهای غربی مسلمان. به طوری که غالباً در این موارد پیش می‌آید دعوی فقط بر سر مدعیان امامت محدود نشد، مستعلیه نماینده بخش محافظه کارتر اسماعیلیان بوده و نزاریه عناصر و مطالب تازه‌ای وارد اصول و سازمان فرقه ساختند و تعالیم ایشان بدین سبب به نام «دعوت جدید» خوانده شد.

در سال ۴۸۳ ه. حسن بن صباح، اعتماد صاحب دلاغیر قابل وصول الموت<sup>۲</sup> (در کوه‌های البرز) را که شیعه‌ای زیدی و میان‌رو بوده جلب کرد و هم‌زمان مسلح خودش را وارد دلا

۱- رشیدالدین فضل‌الله «جامع التواریخ» - بخش تاریخ اسماعیلیه، ص ۱۵۲-۱۵۱ (Jami 'at - tawarikh, part of the Isma'ili History)  
 ۲- «اله - الموت» در بعضی منابع این کلمه «آشیانه عقاب» ترجمه شده. ولی اینکه در یکی از لهجه‌های ایران «اموت» به معنی «آشیانه» باشد ثابت نشده. بوجه دیگر که «الموت» در اصل «اله آموت» باشد یعنی «آموزش عقاب» یا جایی که عقاب به مقابلگان پریدن می‌آموزد، بیشتر به حقیقت نزدیک است. اسماعیلیه برای اینکه جمع اعداد «الموت» به حساب حمل ۴۸۳ - یعنی سال تصرف قلعه الموت بسوخت حسن صباح - می‌شود اهمیت فوق‌العاده فائده.

ساخت. ایشان به ناگهان صاحب مهمان‌نواز آن قلعه را مورد حمله قرار داده زنجیرش کردند. و در نتیجه دژ الموت به حمله سخر اسماعیلیه نزاریه یا نو اسماعیلیان گشت. بدین طریق اساس دولت اسماعیلیان در ایران گنناشته شد. و آن دولت از ۴۸۳ هـ تا ۶۵۴ هـ باقی و برپا بود. فعالیت نو اسماعیلیان آنچنان شدید بود که در مدت کوتاهی، به زور و یا به حيله، بسیاری از دژها و قلاع استوار و شهرکهای مستحکم نقاط کوهستانی ایران را به تصرف خویش درآوردند. گذشته از الموت این دژها عبارت بودند از: میمون‌دژ، لمبر، دیره، استوناوند، وشم کوه و غیره در کوههای البرز و گردکوه در نزدیکی دامغان و طبرس و تون و ترشیز و زوزن و خور و غیره در قهستان و شام دژ و خان‌لجان نزدیک اصفهان و کلات تیور و چند دژ دیگر در کوهستان فارس و کلات ناظر در خوزستان.

از فهرست بالا نیک پیداست که دولت نزاری و اجد سرزمینی بکپارچه نبوده است. و تصرفات اصلی آن در نواحی کوهستانی البرز و کوهستان (قهستان) قرار داشته. این فرقه را عملاً داعی حسن بن صباح، به یاری شاگردان باهمت و جدی خویش یعنی رئیس مظفر وداعی— کیا بزرگ امید— که هر دو نقش فعال و نمایانی در تسخیر بسیاری از قلاع داشته‌اند، اداره می‌کرد. ولی رسماً در رأس نزاریان ایران داعی الدعاة ابن عطاش<sup>۱</sup> که مقر وی شاه‌دژ اصفهان بوده قرار داشت<sup>۲</sup>. اسماعیلیان از این نقطه قلب دولت سلجوقیان را مورد تهدید قرار داده بودند. ابن عطاش جانشین امام «مستور»— که خود از پسران نزار بود— شمرده می‌شد (نزار را مستعلیان در سیاهچال مصر معلوم ساخته بودند). تصرف دژها یا قیامهایی که در بسیاری از شهرهای ایران علیه سلجوقیان صورت می‌گرفته توأم بوده است.

در دههٔ هفتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نزاریان فعالیت عظیمی در سوریه آغاز کردند و گاه به وسیلهٔ دعوت و تبلیغ و گاه به وسیلهٔ قیام منظور خویش را عملی می‌کردند. و ناگزیر بودند در آن واحد با فتودالهای سنی و صلیبان، که پس از نخستین لشکرکشی صلیبی (۱۰۹۶م—۱۰۹۹م) در سوریه و فلسطین مستقر شده بودند، مبارزه کنند. در دههٔ چهارم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) نزاریان در سوریه ده دژ مستحکم را به تصرف خویش درآوردند. در اواسط قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) بنا به گفتهٔ رشیدالدین فضل‌الله، مورخ ایرانی، بیش از یک صد قلعهٔ مستحکم و دژ در ایران در تحت سلطهٔ ایشان قرار داشت.

درک طبیعت اجتماعی نزاریان و نهضت «دعوت جدید» در ایران و در فاصلهٔ قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، به سبب قلت اخبار و اطلاعات متون و منابع

۱- پسر عبدالملک بن عطاش، معلم حسن صباح. ۲- احمد عطاش داعی الدعاة بوده. — م.

موجود، بسیار دشوار است. و. و. بارتولد عقیده دارد<sup>۱</sup> که نهضت نو اسماعیلی «مبارزه دژها علیه شهرها بوده». این استنتاج که تا حدی مبهم و بر پایه استنتاجات مأخوذ از تاریخ اروپای غربی در قرنهای یازدهم و دوازدهم و سیزدهم مبتنی بوده (مبارزه شهرها که گرایش به خود-مختاری داشتند علیه فتودالیهای که در تصور مستحکم مستقر بودند) بعدها توسط و. و. بارتولد دقیق‌تر بیان شد. بدین شرح: اسماعیلیت نوین «آخرین نبرد پهلوانی (chevalerie) ایران علیه دوران نوین پیروزند» و «الحاق اشراف زمیندار به توده‌های روستایی علیه شهرها»<sup>۲</sup> بوده است. و. و. بارتولد که با اصول علمی و اجتماعی مترقی آشنا نبوده سازمان جامعه فتودالی را به نحوی بسیار مبهم در نظر مجسم می‌ساخته. از وحدت منافع زمینداران و روستاییان و مبارزه مشترک ایشان علیه شهرها به‌طور کلی نمی‌توان سخن گفت (وحدت در چه زمینهای؟) مگر اینکه تصریح شود که سخن از مبارزه علیه کدام لایه‌های مردم شهری در میان است<sup>۳</sup>. نظر و. و. بارتولد تا حدی توسط آ. یو. یا کو بوسکی دقیق‌تر بیان شده است، به این شرح: نو اسماعیلیان نماینده دهقانان یعنی بزرگان زمیندار قدیمی ایران بوده‌اند که پس از فتوحات سلجوقیان بخشی از اراضی خویش را در تحت فشار فتودالیهای توریسیده‌ای که از بزرگان لشکری و صحرائین تر کمین بودند از دست داده بودند<sup>۴</sup>. ولی بعدها آ. یو. یا کو بوسکی از این نظر دفاع نکرد، زیرا معتقد شد که حل موضوع طبیعت اجتماعی نو اسماعیلیان هنوز زود است. اخیراً آ. بلیایف مجدداً نظر و. و. بارتولد و آ. یو. یا کو بوسکی را احیاء کرده. به عقیده آ. بلیایف اسماعیلیان در رأس مبارزه ضد فتودالی روستاییان قرار نگرفته، بلکه از آن مبارزه برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند.<sup>۵</sup>

آ. ا. برتلس نقدی به نظر بارتولد نوشته و بی‌یابگی آن را ثابت کرده است<sup>۶</sup>. در واقع تنها بنای نظر مزبور خسر منابع قدیمه است دایر بر اینکه اسماعیلیان نزاری صاحب قلاع مستحکم بوده و در جریان مبارزه، گاه شهرها را ویران می‌ساختند. مؤلفان بعدی در حقیقت دلایی و. و. بارتولد رفتند و فقط نظر او را اندکی دگرگونه تعبیر کردند. آ. ا. برتلس به اتکای گفتمای ابن اثیر و دیگر منابع به حق خاطر نشان ساخته که «قلاع مزبور ملک قدیمی داعیان اسماعیلی نبوده. و چنانکه از متون بر می‌آید ادعای دژها را به حیل یا به زور تصرف کردند»<sup>۷</sup>. به عبارت دیگر «صاحبان اسماعیلی قلاع» (داعیان) به هیچ وجه از دهقانان قدیمی

۱- از آن جمله در اثر دایاد می‌کنیم، «پهلوانی (chevalerie) و زندگی شهری در عهد ساسانیان و اسلام» هم از او: «در تاریخ اوضاع روستایی در ایران». ۲- و. و. بارتولد «در تاریخ اوضاع روستایی در ایران» ص ۶۱. ۳- ما در این باره در مقاله‌ای تحت عنوان «زندگی شهری در دولت هلاکویان» «مرفقتناسی شوروی» مجله ۵، ۱۹۴۸، ص ۱۵۸ سخن گفته‌ایم. ۴- آ. یو. یا کو بوسکی «جامعه فتودالی آسیای میانه و یازدهم تا بیستمین قرن» با اروپای شرقی از قرن دهم تا پانزدهم میلادی، اسناد مربوط به تاریخ ازبکستان و تاجیکستان و ترکمنستان شوروی، بخش ۱۱، لنینگراد ۱۹۳۳، ص ۳۴-۳۵. ۵- آ. بلیایف «لایه‌های اسلامی» ص ۷۲-۷۳. ۶- آ. ا. برتلس، «ناصر خسرو و اسماعیلیان» ص ۱۴۲-۱۴۷. ۷- صاحب، ص ۱۴۴.

ایرانی (یا به قول و. و. یارثولد «پهلوان» *chevaliera*) نبوده، بلکه کسانی بودند که «دهقانان» را از قلاع بیرون رانده و برخی از ایشان را نابود کردند. بعد آ. ا. برتلس به حق خاطر نشان کرده، که «ارتداد» نواسماعیلی نه تنها در محیط روستایان انتشار و رواج یافت (روستایانی که شاید هنوز ممکن بود آلت دست «دهقانان» شوند) بلکه «میان مردم شهری و قشرهای پایین ایشان» نیز شایع شد. به آنچه گفته شد این نکته را می افزایم که نواسماعیلیان علیه شهرها مبارزه نمی کرده بلکه بر ضد دولت سلجوقی نبرد می کردند. در جریان مبارزه مسلحانه بعضی از شهرها (که پادگانهای سلجوقی در آنها مستقر بودند) سخت زیان دیدند، ولی اسماعیلیان هرگز نابودی و ویرانی شهرها را هدف ویژه خویش قرار ندادند.

در نظر ما زمان حل این مشکل هنوز فرا نرسیده و فقط فرضیه زیر را که می توان بنای مطالعه قرار داد پیشنهاد می کنیم. نهضت نواسماعیلیان در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمه اول قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به طور کلی نهضت روستایان و قشرهای پایین شهری بوده. این نهضت ماهیاً قیامی عام بوده علیه دولت ثودالی (در آن دوره دولت سلجوقی) و بزرگان ثودال اعم از دهقانان و نورسیدگان سلجوقی، ولی پس از آنکه نواسماعیلیان قلاع و قصور و بلاد مستحکم بیار را متصرف شدند (در قهستان - کوهستان) و اراضی فراوان به دست آوردند، سران ایشان (داعیان) به ناچار می بایست خود به ثودالهای تازه ای تبدیل یابند. و از اواسط قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) در میان نواسماعیلیان مبارزه دو گروه آشکارا مشهود است، که یکی از آن دو ظاهراً نماینده عامه فرقه بوده و گروه دیگر مدافع منافع ثودالان اسماعیلی. ل. و. استروویوا (از دانشگاه دولتی لنینگراد) ۲ موضوع را از نظرگاه فوق مورد مطالعه قرار داده است. این نکته هم به آنچه مذکور افتاد باید افزوده شود که در فاصله قرنها یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) بسیاری از داعیان اسماعیلی از میان پیشوایان برخاسته بودند. اسامه بن منقذ ثودال عرب سوری در خاطرات خویش اسماعیلیان نزاری را روستایی و تداف (حلاج، پنجه زن) می نامد.

در زمان سلطان برکیارق سلجوقی (از ۴۸۷ تا ۵۲۹۸. حکومت کرد) در سال ۵۲۹۰ قتل عام اسماعیلیان نیشابور صورت گرفت و در سال ۵۴۹۵. در بسیاری دیگر شهرهای ایران کشتار ایشان وقوع یافت.

سلطان محمد سلجوقی (از ۴۹۹ تا ۵۱۲ ه. حکومت کرد) اسماعیلیان را خطرناکترین دشمن دولت و امپراطوری خویش می دانست و با تمام نیرو می کوشید تا قیام ایشان را خاموش کند. در سال ۵۰۰ ه. شاهدز اصفهان را که در دست ایشان بود مسخر ساخت و در آنجا



احمد بن عطاش «داعی‌الدعاة» اسماعیلی به دست وی افتاد. «داعی‌الدعاة» را مورد تمسخر عامه قرار دادند و مصلوب و تیرباران کردند. جنازه او هفت روز بر دار بود. پس از آن، لشکریان سلجوقی هشت سال سرگرم‌خارت و ویران کردن پیرامون دلاالموت بودند و چند قلعه اسماعیلیان را تسخیر کرده سرانجام به محاصره الموت پرداختند. اسماعیلیان الموت نزدیک بود که بر اثر گرسنگی و قحطی ناگزیر تسلیم شوند که خبر مرگ سلطان محمد رسید. لشکریان سلطان به محض استحضار از درگذشت وی جنگهای خانگی و دودمانی را پیش‌بینی نموده بسی‌دنگ ترک محاصره قلعه کردند. با این‌وصف تعیب و آزار اسماعیلیان در قلمرو سلجوقیان، در خارج از حدود متصرفات آن فرقه - دوام داشت. در سال ۵۰۷ ه. در حلب و در سال ۵۱۸ ه. در آمد به قتل عام ایشان دست زدند و هفت هزار اسماعیلی هلاک شد. ولی متصرفات اسماعیلیان از آن زمان تا هجوم مغول در معرض خطری واقع نشد. حسن بن صباح که هم در آن زمان در میان نزاریان نقش رهبری را داشته پس از مرگ ابن عطاش رسماً نیز با عنوان «داعی‌الدعاة» در رأس ایشان قرار گرفت. پس از مرگ حسن (۵۱۸ ه) کیا بزرگ امید که مردی جدی و صاحب همت بود جانشین وی گردید. و پس از درگذشت کیا بزرگ امید مقام «داعی‌الدعاة» در خانواده او موروثی شد. نزاریان پاسخ تعیب و ایذاء پیروان خویش را با قتل رجال سیاسی مخالف خود می‌دادند.

اکنون می‌پردازیم به تعالیم و سازمان نزاریان (نواسماعیلیان). نزاریان تعداد قواصد «ظاهری» را که برای پیروان درجات پایین فرقه اجباری بوده تقلیل دادند. نزاریان در تحت تأثیر عرفان صوفیگری - که اسماعیلیان متقدم بالکل از آن یخبر بودند - قرار گرفتند. نفوذ تصوف در آثار شاعر و فیلسوف بزرگ اسماعیلی ایرانی ناصر خسرو علوی (۴۹۸ تا ۵۸۴ ه) نیز بسیار محسوس است.

امامی که البته از اعقاب نزار بوده، پیشوا و رئیس فرقه شناخته می‌شده است. ولی از آنجایی که پس از نزار، همه امامان، «مستور» بودند و محل اقامت و نام ایشان برای عامه مؤمنان مجهول بوده، «ریاست ویشوایی» ایشان نیز صرفاً اسمی بوده و خود ایشان نیز به موجودات افسانه‌ای مبدل شده بودند. پیشوای واقعی فرقه همان «داعی‌الدعاة» بود که جانشین امام «مستور» فسرده می‌شد و در دلاالموت نشسته بود. سومین داعی‌الدعائی که پس از حسن ابن صباح به این مقام رسید و حسن دوم، ابن محمد بن کیا بزرگ امید نامیده می‌شد (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ ه حکومت کرد) اعلام داشت که گویی جد او کیا بزرگ امید خود از اخلاف نزار بوده (و حال آنکه خود کیا بزرگ امید چنین نسی را برای خویش قائل نبوده). بنابراین

حسن لقب امام به خود گذارد و این مقام به‌وی حق می‌داد از اعضای فرقه طلب کند که همان اطاعتی را که می‌بایست در مقابل عقل کل ملحوظ دارند در برابر او نیز مراعات نمایند.

سلسله مراتب نزاریان از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم هجری (از بالا به پایین) به شرح زیر بوده است: «امام»، «داعی اللعاه»، «داعی الاکبر»، «داعی»، «رفیق»، «لاصق» (عربی کسمنی لغوی آن «وابسته» است)، «فدائی». اعضای دودرجه پایین فقط از احکام و قواعد «ظاهری» فرقه اطلاع داشتند و می‌بایست کورکورانه از مقامات بالاتر فرقه اطاعت کنند. عضو درجه دوم - یعنی «لاصق» - می‌بایست با امام بیعت کند، یعنی سوگند یاد کند. عضو درجه سوم یا «رفیق» تا حدی بر بعضی از اسرار «باطنی» فرقه واقف و از آنها مطلع می‌گشت. این سه درجه مراتب پایین شمرده می‌شدند. عضو درجه چهارم یا «داعی» کاملاً به تعالیم «باطنی» اسماعیلیت آشنا می‌شد. اعضای سه درجه عالی - یعنی «داعی» و «داعی الاکبر» و «داعی اللعاه» - سران برگزیده فرقه و اشراف حاکمه آن شمرده می‌شدند. و برای ایشان مراعات تعالیم «ظاهری» (نمازگزاردن و اجرای تشریفات دینی) و موازین حقوقی و مراعات اخلاقیات ابتدایی اجباری محسوب نمی‌شد. بدیهی است که درجه عالی یعنی «امامت» برای هیچ کس جز اقطاب علی (ع) و نزار (و از سال ۶۵۰ ه. برای اخلاف کیا بزرگ امید که رسماً از اقطاب نزار شناخته شده بودند) قابل وصول نبوده. عامه افراد فرقه علی‌الرسم بالاتر از درجه اول و دوم ارتقا نمی‌یافتند.

گرچه اعضای درجات پایین که بیشتر روستایی و پیشه‌ور بودند به هیچ وجه از تعالیم «باطنی» فرقه اطلاع نداشتند، ولی درباره وجود آن چیزهایی شنیده و امیدوار بودند که روزی از آن اسرار و با راز رازها خبر یابند و به شناخت کامل عالم کاینات نایل آیند. جذابیت و گیرایی اسرار و انتظامات شدید و ایمان به قدرت بی‌حد و حصر پیشوای فرقه (نه تنها از لحاظ عالم مادی بلکه عالم روحانی نیز) و سرانجام انتظار «روز قیامت» که با ظهور «القائم المهدی» مربوط بوده و انتظار نعمات و خوشیهای بهشت، همه اینها برای جوانانی که وارد صفوف فدائیان می‌شدند بسیار جالب توجه بود. این فداثبان جوانان صاحب اراده و با همتی بودند که با روح تعصب و نفرت نسبت به دشمنان فرقه و اطاعت نامحدود اعضای مافوق آن، پرورش یافته بودند. از میان این فداثبان نیرویستها و قاتلان دشمنان نزاریان و جاسوسان و منهایان برگزیده می‌شدند. این جوانان از میان توده فداثبان برچین می‌شدند و از طرف مریان در معرض آزمایش قرار می‌گرفتند و زان پس هنر نهفتن کساری و استار را به ایشان تعلیم می‌دادند و به تحمل محرومیتها خوگوشان می‌کردند و به کاربردن اسلحه را می‌آموختند و گاه نیز زبانهای گوناگون را یادشان می‌دادند.

فدائیان نزاری به فرمان دشمنان خویش، رجال سیاسی و دشمنان فعال نزاریان را می‌کشتند. علل این قتلها همیشه سیاسی بوده و مردمی را که دارای معتقدات دینی مختلف بودند به قتل می‌-

رساندند: مثلاً ملحانان سنی و شیعیان امامیه و صلیبیان مسیحی (در سوریه) و اسماعیلیه مستعلیها در مصر. اگر کسی از خودیها هم‌مظنون به خیانت می‌شد کشته می‌شد. جوانانی که برای اجرای احکام قتل گسیل می‌گشتند علی‌العاده خود نیز کشته می‌شدند. اینان با این وصف ایمان راسخ داشتند که «فداکاری» ایشان در راه ایمان و اعتقاد، در بهشت و باغهای مصفا و کاخهایی با حوریان زیبا و همه لذایذ را به‌رویشان می‌گشاید. فدائیان که از عوام فرقه بودند نمی‌دانستند که تعالیم باطنی فرقه اسماعیلی بهشت را ابهامی از علم و لذایذ صرفاً روحانی می‌داند. البته شور و حرارت تروریستهای فدائی يك انگیزه طبقاتی دیگر نیز داشت، و آن تفرو کینه‌ای بود که فرزندان روستاییان و پیشوران نسبت به ملوک و بزرگان و توانگران و ثروتمندان داشتند. میان مسلمانان و مسیحیان عقیده استواری رایج بود که گویا سران اسماعیلی برای آماده کردن جوانان فدائی، آنان را با حشیش نخدیر می‌کنند تا رؤیای بهشت را در مخیله او برانگیزند و اراده‌اش را برای اجرای عمل قتل محکم سازند. ظاهراً این افسانه‌ای بیش نیست.

با این وصف شاید همین افسانه بهانه‌ای شده که نزاریان ایران و سوریه را در قرن ششم و هفتم هجری «حشاشین» بنامند. در ممالک اسلامی این لقب را هم در اصطلاح عوام و هم در کتب و نالیفات به کار می‌بردند (از آن جمله دو مورخ ایرانی سیدشیدالدین و حمدالله مستوفی قزوینی آن را به کار بردند)<sup>۱</sup>. این اصطلاح به واسطه صلیبیان به صورت آسان «assassin» و به معنی قاتل وارد زبانهای ایتالیایی و فرانسوی گشت. محققان توجیحات دیگری نیز برای منشأ کلمه آسان پیشنهاد کرده‌اند و از آن جمله کلمه «حشون» است (به معنی پیروان حسن صباح). در ایران نزاریان را «باطنی» و «بواطنه» نیز می‌خواندند ولی بیشتر «ملحد» شان (عربی، جمع آن «ملاحده») می‌نامیدند. کلمه «ملحد» به معنی «مرتد» است، ولی تقریباً منحصر به تسمیه همه شاخه‌های اسماعیلیه بوده. برعکس کلمه «رافضی» که آن هم به تقریب همان مفهوم «مرتد» را داشته (۲۵۸)، تقریباً فقط در مورد شیعیان میان‌رودان یعنی زیدیه و امامیه استعمال می‌شده.

قتلهای سیاسی از سوازم تعالیم نزاریه حشیشیه نبوده. گلخته از این تروریزم و قتل مخالفان را حسن صباح ابلاغ نکرده بود و پیش از وی نیز اسماعیلیه ایران به این کار دست می‌زدند. ظاهراً تروریزم و قتل مخالفان، وسیله مبارزه علیه تعقیبات و ایذاء و شکنجه و کشتاری بوده که از طرف سلجوقیان و دیگر امرا و سلاطین مخالف نزاریان بر ضد ایشان اعمال می‌شده. ولی از زمان حسن صباح ترور و قتل نفس از طرف نزاریان به میزان وسیعی به کار بسته شد.

۱- حشیش (باشگه) مصری است که از نوعی کف (شاهدانه) گرفته می‌شود. درباره تهمیه حشیش رجوع شود به: Cl. Huart. Beng. Et. T. I. در قریب پنجم و ششم هجری هنوز در ایران از حشیش چندان اطلاعی نداشتند و این مخدر را همچون شیعی مرعوز می‌دانستند و سمودی از آن آگاه بودند. ۲- در بخش تاریخ اسماعیلیه جامع‌التواریخ رشیدی و تاریخ گزیده حمدالله مستوفی قزوینی چنین چیزی دیده نشده. مؤلف اشاره‌ای به چاپ و شماره صفحه نسخه‌ای که در دست دارد نکرده. معلوم نیست این خبر را از کجا آورده - م.

یکی از نخستین کسانی که پس از تصرف قلعه الموت به دست حسن صباح، قزلبانی نزاریان شد همانا وزیر شهیر ایرانی سلجوقیان، نظام‌الملک، بود که کتاب «سیاستنامه» به وی نسبت داده می‌شود. نظام‌الملک در سفر سلطان ملکشاه (از ۴۶۵ تا ۴۸۵ حکومت کرد) همراه وی بود و در منزلگاهی نزدیک نهاوند شبانه خواست به خیمه زوجه خود رود. جوانی دلبلی که به ظاهر می‌خواست عریضه‌ای تقدیم کند وزیر را متوقف ساخت و ناگهان کلادی به در کرد و ضربهای مهلك بر او وارد آورد (۱۰ رمضان سال ۴۸۵ هـ). این شیوه عمل برای فدائیان عادی بود. فخرالملک پسر نظام‌الملک نیز، که به وزارت رسیده بود به کین‌خواهی خون عده‌ای از اسماعیله به همین منوال مقتول گردید (۵-۵ هـ). فدائیان غالباً پس از اجزای قتل نام پیشوای نزاریان را به زبان می‌آوردند.

در بخش دوم جامع‌التواریخ رشیدی (آغاز قرن هشتم هجری) در فصل مربوط به تاریخ اسماعیلیان الموت سه فهرست متقول است و اسامی مقتولان را به دست اسماعیلیان در عهد حسن صباح و کیابزرگ‌امید و فرزند او محمد اول، یعنی در فاصله سالهای ۴۸۵ و ۵۵۸ هـ، به دست می‌دهد. اسامی فدائیان و وفیانی که باین قتلها دست یازیدند نیز در فهرستهای مزبور آمده است. این فهرستها از یکی از متون نزاری تحت عنوان «سرگذشت سیدنا» که به دست مانرسیده و مورد استفاده رشیدالدین واقع شده، مأخوذ است.

در فهرستهای مقتولین (مجموعاً ۷۵ نفر) اسامی ۸ سلطان و خلیفه و اتابک (و از آن جمله خلیفه فاطمی و امام مستعلیان آل‌امر، و خلقای طباسی مترشد و پسر و جانشین او رشید، و داود نتیجه ملکشاه و سلطان عراق) و ۶ وزیر و ۱۷ امیر و والی (حکام نواحی) و عرئیس (مران شهر) و ۱۳ قاضی و مفتی نواحی مختلف (قزوین و همدان و اصفهان و ری و کرمان و گرگان و کوهستان و تبریز و تملیس) و سران قرق منهبی مانند «مقدم» (پیشوای کرامیه) در نیشابور) و امام زیدیه طبرستان، و ددیاریان و مأموران عالی مقام و دانشمندان و سادات و همچنین چند تن از نزاریان که به فرقه خود خیانت ورزیده بودند (و میان ایشان یکی از داعیان

۱- رشیدالدین ضلّال (jami at - tawarikh , part of Ismaili History) ص ۱۳۴-۱۳۷  
 ۱۳۴-۱۳۵، ۱۶۰-۱۵۱. وضع اجتماعی تقریباً همه مقتولین در این فهرستها قید شده. ولی دربارهٔ موقع اجتماعی قاتلان ایشان سخن نرفته است، مگر در موارد نادره، مثلاً: از حسن سراج (دو بار در صفحه ۱۲۶ و ۱۳۷) پادشاه و حسین سراج (ص ۱۶۰) و محمدسیاد (سیاد پرندگان و پادان، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) و سراجیام «غلام روسی» که ابوالفتح دهستانی وزیر سلطان برکیارق سلجوقی را در ۴۰۰ هـ به قتل رسانید. «غلام روسی» در ایران ممکن است یکی از هزاران اسیران روسی بوده، که ترکان فیجان (که در منابع روسی به نام «پالوتسی» از آنان یاد شده) به هنگام دستبردهای خویش به «روسیه کبک» گرفته و یا خود برده بودند، زنان پس از طریق بنادر کریمه و برده‌فروران، در کشورهای کین آسیای صغیر به معرض فروش می‌گذاشته‌اند. «غلام روسی» پادشاه محمداوطلبان به نزد نزاریان الموت گریخت و عالم ایشان را پذیرفته بود. بهر تقدیر محققاً پالاراده و به جل خود وظیفه ضلّالی و قابل را پذیرفته بوده. در قابوسی نامه (ضلع ۲۳) نیز از غلامان روسی که در قرن پنجم در ایران وجود داشته‌اند یاد شده است.

پیشین نیز دیده می‌شود) ذکر شده است. تقریباً همه اشخاصی که نامشان در فهرستها آمده از سران لشکری و مأموران عالی مقام، با روحانیان بلند پایه بوده‌اند. این فهرستها کامل نیستند؛ مثلاً اسامی قربانیان یعلی نزاریان و از آن جمله مارکی کونراد مونفرا، پیشوای صلیبیان سوریه (مقتول به سال ۱۱۹۲ م) و غیره در فهرست نیامده. از فهارس رشیدالدین پیداست که گاه قاتل واحدی مرتکب ۲-۳ قتل می‌شده، و بنابراین پس از قتل اولی موفق به فرار شده‌لاکش نکرده بودند. گاه که قتلی دشوار درپیش بوده سه یا چهار فدائی و رفیق، یا حتی عده‌ای بیشتر مأمور آن می‌شدند. مثلاً قتل خلیفه آمر فاطمی، پسر مستطی، در سال ۵۲۵ هـ. در قاهره به دست ۷ رفیق، و قتل مرشد خطیفه عباسی در سال ۵۳۰ هـ نزدیک مراغه توسط ۱۴ تن از رفیقان صورت گرفت.

علی‌الرسم این قتلها به‌خونخواهی نزاریانی که زنده سوزانده و یا اعلام شده بودند، یا تزییقات و ایذایی که علیه ایشان اعمال می‌گردیده وقوع می‌یافته. ولی باید در نظر داشت که قتل‌های انفرادی شیوه مبارزه اصلی نزاریان محسوب نمی‌شده. و تبلیغات و مبارزه مسلحانه هم (قیام عام یا جنگ) در درجه اول اهمیت قرار داشته.

سران نزاری چون به اراضی وسیعی دست یافتند خود به فتودال مبدل شدند. از نیمه دوم قرن ششم هجری دو گروه در میان نزاریان پدید آمد: یکی از آنها، ظاهراً، نماینده اشراف فرقه بوده و گروه دیگر نماینده قشرهای پایین آن. حسن دوم، ابن محمد بن کیا بزرگ امید (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ هـ حکومت کرد) سومین کسی که بعد از حسن صباح زمام امور را به دست گرفته بود کوشید تا بر گروه اخیرالذکر تکیه کند. حسن دوم در سال ۵۶۰ هـ خود را خلف علی و فاطمه و محمد ابن اسماعیل و المنتصر و نزار اعلام کرده و بنا بر این درجه «مصومیت» برای خویشان قائل شد و آغاز عصر جدید یعنی پایان دنیا و «قیامت» و به عبارت دیگر «رستاخیز» را اعلام کرد. بنا به تعالیم اسماعیلیان فقط ایشان برای زندگی نوین «در بهشت روحانی» برخاستند و تعالیم «ظاهری» و نمازها و تشریفات و احکام شریعت از آن زمان برای عامه مؤمنان به آن مذهب غیر واجب شد. این عمل در واقع اعلام تساوی سران فرقه با افراد درجات پایین بوده است. حسن دوم پس از یک سال و نیم، احتمالاً به تلقین سران فرقه، در قلعه لمبر به دست برادر زن خود کشته شد. برادر زن وی ثوفال توانگری از بازماندگان آل بویه و شیعه‌ای میانمرو بوده است. محمد دوم، پسر حسن دوم، به خونخواهی پدر همه افراد خانواده قاتل را از دم تیغ گذراند. وی خط مشی پدر را تعقیب کرد و در نتیجه اعضای جدید بسیاری از میان قشرهای پایین خلق به-صرف فرقه وی پیوستند.

در آن هنگام سران فرقه که ثروت و زمین بهم زده و به فتودال مبدل شده بودند، از شور و حرارت و فعالیت اعضای هادی آن بی‌مناک شدند. سران مزبور می‌خواستند اراضی و

قلاع و امتیازات را برای خویش حفظ و مجمل کنند. و بدین سبب تعالیم مربوط به نزدیکی «آخر الزمان» باب آنان نبود. اشراف نزاری در آن روزگاران می کوشیدند با قنوقالهای سنی ایران نزدیک شوند و توده مردم را مهار کنند. حسن سوم، فرزند و جانشین محمد دوم، مبین این روحیه بوده است و به بهانه «بازگشت به صلح اسلام و زمان پیامبر» تعالیم «ظاهری» و اجرای احکام شریعت و نمازهای مقرر و روزه را مجدداً واجب اعلام کرد. وی مساجد را احیا نمود و رسم نماز جماعت و ایراد خطبه را که از دبر باز متروک شده بود، تجدید کرد. حسن سوم به شیان قریب جنت و امر کرد تا نام خطیقه عباسی الناصر را در خطبه بیاورند. و مادر خود را به زیارت مکه گسیل داشت. شیان بر اثر این اعمال وی به او لقب «نوملمان» دادند<sup>۱</sup>.

در زمان حسن سوم مبارزه داخلی در فرقه مزبور به صورت بسیار حادی درآمد. حسن سوم را در سال ۱۶۷ هـ. زهر خوردانند. و پس از مرگ او تعالیم اسماعیلی مجدداً احیا شد. محمد سوم فرزند و جانشین وی سلطنت می کرد نه حکومت. در کاخ خویش در بهروی خود بسته بود. و هر دو گروه رقیب می کوشیدند از طرف او و به نام او عمل کنند. سران اشراف مملک فرقه که می خواستند قلاع و اراضی را از دست نهند آماده فرمانبرداری از فاتحان مغول بودند. اما افراد عادی فرقه از «جهاد» با مغولان طرفداری می کردند. محمد سوم در حالت سستی مقتول شد. فرزند او خورشاه برای اجرای خواست هلاکوخان مغول فاتح ایران (مؤسس دولت ویژه مغولی در ایران) و نوه چنگیزخان موافقت کرد طوق اطاعت برگردن نهد و قلاع را ویران سازد و کلیه های قصور و گنجینه ها را تسلیم کند، ولی به سبب مقاومت افراد عادی فرقه نتوانست همه این مواعید را مجری سازد. سرانجام هلاکوخان الموت را محاصره و مسخر کرد. به خورشاه تأمین جانی داده شد و وی به اردوگاه هلاکوخان رفت (۶۵۴ هـ). هلاکوخان خورشاه را به مغولستان، نزد خان بزرگ منکوقساآن (برادر خویش) اعزام کرد و منکو فرمود تا خورشاه را به قتل رسانند. افراد عادی فرقه نزاری مبارزه را دنبال کردند. قلعه گردکوه سه سال پایداری کرد و قلاع و قصور مستحکم قهستان فقط در طی بیست سال به تدریج فرمانبردار و مسخر گشتند. ولی پیروان فرقه لااقل تا اواسط قرن نهم هجری در قهستان باقی ماندند.

اکنون اسماعیلیه نزاری (نواساعیلیان) فقط در سوریه (در ناحیه مصیصه) و در حدود چند هزار نفر در عمان و در برخی نقاط ایران (در ناحیه کوهستانی محلات نزدیک قم) و شمال افغانستان باقی مانده اند. تقریباً همه ساکنان بدخشان (در شمال شرقی افغانستان کنونی) نزاریان هستند. تا دهه چهارم قرن یستم همه مردم برخی از نواحی شرقی تاجیکستان شوروی و اهالی پامیر (که اکنون ناحیه خود مختار کوهستان بدخشان نامیده می شود) نزاری بوده اند.

۱- بنی «سماوی» که تازه اسلام آورده بود» زیرا که از مدینه پیش شیان اسماعیلیان را مسلمان می شمردند.

کانون اصلی نزاریان به هندوستان منتقل شد. و مهاجرت ایشان به آن سرزمین از قرن سیزدهم میلادی آغاز گشت و به ویژه از قرن شانزدهم تا نوزدهم میلادی شدت یافت. رئیس ایشان که مقام خویش را عادتاً به ارث صاحب می‌شود و لقب آقاخان دارد در نزدیکی شهر بمبئی زندگی می‌کند. آقاخان اول در سال ۱۸۳۸ م. از ایران (ناحیه محلات) به هندوستان مهاجرت کرد. دودمان آقاخانها از احقاب کیا بزرگ امید شمرده می‌شوند (و بنابراین طبق افسانه موجود از طریق خاندان فاطمیه اصلشان به علی (ع) و فاطمه (ع) می‌رسد). نزاریان آقاخان کنونی (کریم) را (از سال ۱۹۵۷ م) چهل و هشتمین امام بعد از علی (ع) می‌دانند. کریم آقاخان زمینداری میلیونر است. همه نزاریان باید عشر در آمد خویش را بخواه بپردازند. از ستاد او اکنون نیز داعیان و مبلغانی به اطراف اعزام می‌شوند، و ایشان هم اکنون در افریقا دارای تبلیغات شدید و پرداخته‌اند. جماعت‌های نزاری تا دریاچه تانگانیکا بسط و توسعه یافته‌اند. در هندوستان بیش از ۲۵۰ هزار نفر نزاری زندگی می‌کنند.

اکنون متعلیان در یمن و هندوستان وجود دارند و ایشان به تدریج از مصر و یمن، از اوایل قرن یازدهم میلادی، به کشور اخیرالذکر مهاجرت کرده‌اند. در هندوستان (گجرات) بیش از ۱۵۰ هزار نفر مستعبله اقامت دارند. ایشان را در آنجا «بهارا» یعنی «بازرگانان» می‌نامند (از کلمه *Vohoru* که در زبان گجراتی به معنی «تجارت» است) و این خود معرف ترکیب اجتماعی این فرقه در این ایام است.

هر دو شاخه اسماعیلیه امروزی بدل به فرقه‌های مسالمت‌جویی شده‌اند و هیچ وجه مشترک و رابطه‌ای با نهضت‌های دموکراتیک و ضد استعماری کنونی ندارند. محدث‌شاه آقاخان چهل و هفتمین امام نزاری که اخیراً درگذشته (۱۸۷۷ - ۱۹۵۷ م) در انگلستان تحصیل کرده بود. وی، خدمات بزرگی به حکومت و مقامات انگلیسی در هندوستان کرد و از طرف ایشان به لقب «سر» ملقب گشت.

فرق غلات شیعه بسیارند. همه ایشان به «حلول» و «تناسخ»<sup>۱</sup> و همچنین تقسیم مؤمنان به خواص و عوام (به نام‌های مختلف) معتقدند و تشریفات دینی اسلامی و مراعات ممنوعیتها و حضور در مسجد دارد و نفی می‌کنند. غلات شیعه در عوض و به جای تشریفات مزبور از خود تشریفات ابداع و ایجاد کرده‌اند (که در فرقه‌های مختلف متفاوت است). و دیگر اینکه ایشان اصل «تقیه» و اختفای منب خویش و استتار عقیده را قبول کرده‌اند. غلات شیعه از ترس تعقیب عادتاً خویشان را سنی بسا (در زمان صفویه) شیعه میانه رو معرفی می‌کردند. گاه نیز صورت ظاهر جرگه‌های اخوت صوفیان همچون پرده استتاری مورد استفاده ایشان قرار می‌گرفته و خود

را به آن محافل منتسب می نمودند. در اینجا فقط به شرح بعضی از «غلات» - یعنی آنهایی که در ایران وجود داشته اند - می پردازیم.

یکی از فرق «غلات» دوران متقدم، فرقه خطایه است که به نام ابوالخطاب محمدالاسدی مسمی گشت است. وی به امام ششم شیعیان، امام جعفر صادق (ع) نزدیک بود. و چون ابوالخطاب برای امام مزبور مقام الوهیت قائل شد امام جعفر صادق وی را از نزد خود راند. آنگاه ابوالخطاب فرقه و پرهای تأسیس کرد و خویشان را مظهر خداوند خواند. به گفته او محمد (ص) صفت و شایستگی پیامبری خویش را به علی (ع) داده و [به اعتقاد او] گویا امام جعفر صادق شایستگی خود را به ابوالخطاب تفویض کرده است. وی منکر وراثت علویان در مورد امامت بسوده و می گفته که امامت علی (ع) و دیگران به سبب شایستگی روحانی ایشان بوده نه وراثت تنی و پیامبران و ائمه مظهر الهی هتند. ابوالخطاب و پیروان وی با سنگ و کارد علیه لشکریان امیر کوفه وارد نبود شدند، و بدیهی است که منکوب و متفرق گشتند. ابوالخطاب دستگیر شد و شمع - آجینش کردند و زان پس جنازه اش را آتش زدند و سرش را به بغداد فرستادند (۱۳۹) یا (۵۱۴۳). فرقه خطایه کماکان پس از مرگ وی وجود داشته و چیزی نگذشت که در عراق و ایران و یمن پیروان آن به بیش از ۱۰۰ هزار تن بالغ گردید. اعضای این فرقه فقط پیروان مذهب خویش را برخی می دانستند و مانند خوارج، به هنگام قیام، همه مردان و زنان و کودکان دیگران را میرحمانه معلوم می کردند. این فرقه در قرنهای ششم و هفتم هجری هنوز وجود داشته.

فرقه دروزان که در ربع اول قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از اسماعیلیه منشعب شد، خلیفه فاطمی حاکم را خدای تعالی دانسته، و عقل کل و نفس کل را صلوات «حاکم - خدای» می شمرده، و به تعالیم اسماعیلی خیانت کرده به صورت فرقه علیحده از نوع «غلات» در آمد، و در واقع دین مستقل التقاطی ابداع کرد. چون فرقه دروز هرگز نفوذ قابل ملاحظه ای در ایران نداشت و بهر حال در لبنان محدود گردیدند در اینجا از آن سخن نخواهیم گفت.

درباره فرقه «نصیری» (انصاریه، خلویه) که منسوب به ابن نصیر بوده و در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از شیعه امامیه منشعب شده، باید همین نکته را تکرار کرد. نصیری به بعد در شمال غربی سوریه متمکن گشتند. تعالیم نصیری عبارت است از التقاط عناصر شیعه و مسیحیت و معتقدات مردم زمان پیش از اسلام. به عقیده ایشان خدا احدی است مرکب از سه لایته جزئی به اسامی «معنی» و «اسم» و «باب»، این تثلیث به نوبت در وجود انبیاء مجسم و متجلی گشته. آخرین تجسم با پایه گذاری اسلام مصادف شد؛ و آن احد سه گانه لایته جزئی در وجود علی (ع) و محمد (ص) و سلمان پارسى تجسم یافت. بدین سبب تثلیث مزبور با ترکیب حروف «ع» و «س» معرفی می شود (که ع. م. س. حروف اول اسامی ایشان است). نصیری به تناسب را قبول دارند. نصیری به نیز مانند دروز که بعد دسته «روحانی» منقسم می گردند،



بعدو طبقه تقسیم می‌شوند: یکی «عامه» و دیگری برگزیدگان یا «خاصه». «خاصه» از خود کتب مقدسی دارند و مضمون آنها را تاویل می‌کنند و برای عامه مکشوف نمی‌سازند. مراسم مذهبی را امامان شبانه بر بلندبها دبقاعی که «قبه» نامیده می‌شوند برگزار می‌کنند. قبه‌ها علی‌الرسم بر مقابر اولیاءالله قرار دارند. درمذهب نصیریہ مأخوذاتی (یا بهتر بگوییم بقایایی) از مسیحیان دیده می‌شود: از قبیل بزرگداشت عیسی همچون مظهر خداوند، بزرگداشت حواریون مسیح و عده‌ای از اولیاءالله و شهیدان مسیحی و اعیاد (تولد مسیح، عید فصح و غیره) لیترجیا و تعمید و غیره.

در فاصله قرنهای چهاردهم و پانزدهم میلادی فرقه‌ای از غلات شیمه به‌نام «حروفیه» در ایران معروف شد. مؤسس این فرقه فضل‌الله استرابادی بوده (متولد در حدود سال ۵۷۲۱. و در سال ۵۷۸۸/۵۷۸۹ به تبلیغ «وحی جدید» خویش پرداخت). به‌گفته برخی منابع، از طرف تیمور به شبروان تبعید شد و در آنجا میرانشاه پسر تیمور وی را در سال ۵۷۹۷ به‌دست خود کشت. بدین‌سبب حروفیون‌کینه و نفرت خاصی به‌دودمان تیموریان و به‌ویژه میرانشاه داشتند و وی را «مارانشاه» می‌خواندند و معتقد بودند که دجال هم اوست. فضل‌الله استرابادی ملقب‌به «حروفی» متفکری مستقل بوده و افکار تازه داشته و بیان‌کرده و نویسنده‌ای پرکار بوده است. از تألیفات او معروفتر از همه «جاویدان‌گیر» است که بخشی از آن به‌لهجه استرابادی زبان فارسی و بخشی دیگر به‌زبان عربی نوشته شده.

نفوذ این فرقه به‌سرعت در سراسر ایران و آذربایجان و ترکیه عثمانی و سوریه بط یافت. شاگرد فضل‌الله به‌نام علی‌الاعلی (متوفی به‌سال ۵۸۲۲) در ترکیه عثمانی پایه تبلیغات حروفی را بنا نهاد. پیروان این فرقه بیشتر از پیشوران و متوران شهری بوده‌اند. وصف خاص فرقه حروفی همانا شرکت مردم پیشرو و روشنفکر در فعالیت آن بودهاست. نسیمی، شاعر آذربایجانی (که در سال ۵۸۲۰ در حلب به‌سیاست دزدناکی مقتول شد) و شاعران ترک زبان، تنایی (که او هم اعدام شد) و رفیمی از اعضای این فرقه بودند. ظاهراً شاعر مشهور ایرانی سید قاسم ملقب به‌قاسم انوار (از ۷۵۷ تا ۵۸۳۷) که به‌زبانهای گیلکی و آذربایجانی نیز اشعاری داشته و در آغاز صوفی و شیعه امامی بوده، با حروفیون مربوط بوده است. وی شاگرد شیخ صدالدین اردبیلی (متوفی به‌سال ۵۷۹۵) نیای دودمان صفویه بوده. قاسم‌انوار در خانقاهی که در هرات تأسیس نموده بود اصل اشتراك اموال را معمول داشت و سفره عام گسترده.

نویسندگان حروفی میراث ادبی بزرگی از خود باقی‌گذارده‌اند و شش‌کتاب ایشان اصلی

شمرده می‌شوند و از آن جمله است: «جاویدان کبیر»، «محرم نامه» (در حدود ۸۲۹ هـ) که به لهجه استرابادی نوشته شده، «عشق نامه» (در حدود سال ۸۳۲ هـ) و «هدایت نامه»، دو کتاب اخیراً الذکر را فرشته زاده (متوفی به سال ۸۷۳ هـ) شاگرد فضل‌الله استرابادی به زبان ترکی نوشته است. بعضی از رسالات حروفیون را کلمان‌هوار شرقشاس فرانسوی منتشر کرده است. متون با ترجمه فرانسوی و ملاحظات و حواشی<sup>۱</sup> و تحقیقی که دانشمند شرقشاس ترک دکتر رضا توفیق (معروف به فیلسوف رضا) به زبان فرانسه نوشته است.<sup>۲</sup>

اصول و مبادی معتقدات حروفیون در «محرم نامه» و دیگر رسالات آن فرقه بیان شده است، و بنابر آن کاینات الی‌الابد موجود است. مبدأ الهی در آدمی و حتی در صورت او منعکس است و آدمی مانند خداوند آفریده شده. حرکت کاینات و تاریخ بشر دورانی ادواری دارند و هر دوره با ظهور آدم آغاز می‌گردد و به «قیامت» پایان می‌یابد. مبدأ الهی در آدمیان به صورت ارتقاء تدریجی و بعاشکال پیامبری و اولیائی<sup>۳</sup> و تجسم و حلول خداوند در آدمی و یا، در واقع، خدایی در می‌آید. آخرین پیامبر محمد (ص) و نخستین کس از اولیاءالله علی (ع) و آخرین نفر ایشان امام حسن عسکری امام یازدهم شیعه بوده است.<sup>۴</sup> فضل‌الله استرابادی نخستین خدای بجم است. حروفیون معنی عرفانی و باطنی حروف الفبای عربی را از اسماعیلیان به‌وام گرفتند. و نام فرقه از آن مأخوذ است. حروف مظهر باطنی و عرفانی ادوار دوران عالم است. گذشته از این، اهل فرقه مزبور در حروف الفبا علامات باطنی خطوط و اشکال صورت آدمی را می‌دیدند. حروفیون تحت تأثیر شدید صوفیگری نیز قرار داشتند.

چیزی نگذشت که فعالیت فرقه حروفیون با حفظ شکل مذهبی خود در مسیر ضد فتوئالی افتاد و در همین حال رنگ خصوصیت شدید علیه دولت تیموریان داشت - یعنی مخالف قوی-ترین دولت فتوئالی آن زمان بود. حروفیون می‌گفتند که «دجال» به صورت میرانشاه تیموری ظهور کرده و هلاک شده است و باید ظهور قائم را که مهلی تیز همت به همین زودبها منتظر بوده.<sup>۵</sup> او باید حکومت عدل و برابری عمومی را بر روی زمین حکمفرما سازد و در زمان وی تجاوز و ظلم انسانی به‌حق انسان دیگر وجود نخواهد داشت. در رساله «محرم نامه» سابق‌الذکر در این باره چنین گفته شده است: «از دیرباز تا امروز آنان (حروفیون) چشم به راه قائم ائمه هستند که در حدیث نام دیگری هم برای وی آمده و مهدیش خوانده‌اند و آنها

۱- Textes houroufis, édités et traduits par Clément Huert. Leyden London 1909

۲- Dr. Riza Tewfiq (Faylesuf Riza) Étude sur la religion des Houroufis.

۳- در معالم‌نیان پیامبران بالامر از اولیاءالله هستند ولی برعکس حروفیون معتقدند که اولیاءالله در مقام مظهریت خداوندی بالامر از پیامبرانند. ۴- حروفیون امام دوازدهم محمد را قبول داشتند. ۵-

میرانشاه در سال ۸۵۶ هـ (۱۴۵۸ م.) در مورد سردرودار علیه لشکریان سلطان احمد جلایری و متحد او امیر قراویوسف قرقه قبول کرده‌اند. ۵- از این بیان مؤلف معلوم می‌شود حروفیون به امام قائم «امام دوازدهم» نیز معتقد بوده‌اند.

می‌گویند که او صاحب سیف است و درباره‌ی وی این حدیث آمده است. «یظهر فی آخر الزمان احلاولادی، اسمه اسمی و خلفه خلقی، یملأ الارض عدلا کما ملئت جوراً» - یعنی. در آخر الزمان یکی از فرزندان من ظهور خواهد کرد که نامش نام من و خلقش خلق من است و زمین را به داد می‌آکند چنانکه اکنون به‌ظلم وجود آورده است. آنان معتقدند که وی با شمشیر ظلم را که تجاوز برخی از آدمیان به حقوق برخی دیگر است برمی‌اندازد.<sup>۱</sup> از این مطالب پیداست که سرنگون ساختن اساس ظلم (فقودالیزم) را حروفیون به‌صورت قیامی مسلحانه و پیروز در تحت رهبری مهدی در مخیله تصور می‌کردند.

در کتاب فارسی قرن نهم هجری به نام «مجمعل فصیحی» منقول است که در مسجد جامع هرات به‌جان سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۸۵ ه. حکومت کرد) سوء قصد شد و شخصی مجهول زخمی به‌شکم او وارد آورد (در سال ۸۳۰ یا ۸۳۱ ه.). سلطان زنده ماند ولی تا آخر عمر از درد معده نالان بود. در آن گیرودار یکی از خدایم سلطان، از فرط هیجان سوء قصدکننده را کشت و این خود تحقیق را مانع شد. معینا کلیدی در جیب سوء قصدکننده یافتند و به یاری آن خانقاهی را که وی اتاقی در آن کرایه کرده بود پیدا کردند و هویت او را معلوم ساختند. وی احمدلر نام داشت و یکی از حروفیون و مرید فضل‌الله استرآبادی بود. معلوم شد که محفل مخفی از حروفیون وجود دارد و نمایندگان برجسته‌ی متوربین محل در آن عضویت دارند. مولانا معروف خوشنویس را به‌جس در برج قلعه اختیارالدین هرات محکوم نمودند و دیگر اعضای محفل را (که نوه فضل‌الله نیز در میان آنها بوده) اعدام کرده و اجسادشان را سوزانیدند.<sup>۲</sup> قاسم انوار شاهر ایرانی پیش‌گفته نیز مظنون واقع شد که به‌جرگه حروفیون بشگی دارد، ولی چون برای اثبات این اتهام دلیلی وجود نداشت شاعر مزبور را از خراسان تبعید کردند و وی به سمرقند رفت و همانجا درگذشت.<sup>۳</sup>

چیزی نگذشت که حروفیون بر اثر تعقیبات و زجر و کشتار از صفحه‌ی خاک ایران نابود شدند، ولی در ترکیه عثمانی ریشه دراندند. گرچه در آنجا هم‌گاه و بیگاه مورد زجر و آزار قرار می‌گرفتند (به‌ویژه در زمان سلطان محمد دوم، ۱۴۵۱ - ۱۴۸۱/۱۴۸۶ ه.) حروفیون به دستار عقبه پرداختند و به‌پیروی از اصل تبقه همه جا خویش را گاه به‌صورت شیعه و گاه سنی و گاه صرفی معرفی می‌کردند. ایشان در ترکیه موفق شدند در میان سران فرقه‌ی ددویشان بکناشی

۱- رجوع هود به ۱۴ متون حروفیون، متن ص ۳۳، ترجمه قرائه ص ۶۲. ۲- از نظرگاه سنیان سوزا این آدمی با جنازه او (و بنا بر این محروم ساختن او از تدفین به رسم مسلمانان) بزرگترین توهین شمرده می‌شد. هیزمی که بدین منظور آتش می‌کردند مظهر آتش جهنم بوده که چشم پیراهن دوح مرقدان بوده است.  
۳- ا. که. پراون در شماره‌ی مخصوصی مجله‌ی Museon چاپ Cambridge University در سال ۱۹۱۵ ترجمه‌ی کامل این قطعه از مجمل فصیحی را نقل کرده است. رجوع هود نیز به ۱۴ خوانه میر، مجلسموم بخش ۳، چاپ پیشی، سال ۱۲۷۳ ه. ق. ص. ۱۲۷-۱۲۸.

نفوذ کنند. این فرقه به روایتی در آغاز قرن هشتم هجری، توسط خوواجه بکاش که تاحدی وجودی افسانه‌ای است تأسیس گشته بود. در اویش بکاشیه در سراسر ترکیه و شهر قسطنطنیه نفوذ فراوان داشتند، زیرا با صنف مقتدر لشکری بنی چریها مربوط بوده‌اند. فرقه بکاشیه رسماً سنی و صوفی بوده ولی میان اعضای برگزیده و خواص آن، اصول مخفی صوفیگری از نلی به نسل دیگر منتقل می‌شده و اصول مزبور جز تعالیم - اندکی دگرگون شده - حروفیون چیز دیگری نبوده<sup>۱</sup>.

ظاهراً پیدایش یکی دیگر از فرق غلات شیعه (به عقیده و. ف. مینورسکی) که در ایران و سرزمینهای همسایه آن و میان آذربایجانیان و ترکان و کردان و فارسی زبانان رواج و افریافت مربوط به قرن نهم هجری بوده است. اهل این فرقه خویشتن را «اهل حق» می‌نامیدند. ولی ایرانیان شیعه آنان را علی‌اللهی می‌خواندند. فرقه مزبور به چندین فرقه فرعی تقسیم می‌شود که در هر محل به نامی مسمی شده است: در ترکیه به نام «قرلباش» (به خاطر شرکت آن در نهضت قرلباش در قرنهای نهم و دهم هجری)<sup>۲</sup> و در آذربایجان به نام قره قویونلو (به نام اتحادیه قبایل ترکمن که ظاهراً فرقه مزبور در میان ایشان به وجود آمد) و گوردنر (ترکی - یعنی «بیتدگان»)، و در ناحیه رضایه به نام «ابدال بی»، و در قزوین به نام «کاکاوند» و دمازندان به نام «خوجوتند» و غیره.

عده‌ای از محققان روسی و شوروی نیز معتقدات و تشریفات مذهبی فرقه مزبور را مورد مطالعه قرار داده‌اند<sup>۳</sup>. فرقه علی‌اللهی تاکنون نیز در سراسر ایران بسط دارد، گرچه اعضای آن عقیده خویش را پنهان می‌دارند و رسماً جزو شیعیان امامیه شمرده می‌شوند. افراد فرقه علی‌اللهی یا اهل حق بیشتر از روستاییان و صحرائشینان (ایلات) و در شهرها پیشه‌وران و سوداگران خرده‌پا هستند. این فرقه از لحاظ منشأ، ارتدادی بوده که از محیط خلق ریشه گرفته و در طی قرنهای نهم و دهم هجری فعالانه قزلباشان شیعه را علیه دولتهای سنی - آق قویونلو و امپراطوری عثمانی - یاری می‌کرده است. در سراسر قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم میلادی، ترکان آسیای صغیر که از غلات شیعه بوده‌اند علیه امپراطوری اخیر الذکر (عثمانی) دائماً علم عصیان برمی - افراشتند. اکنون این غلات به فرقه مسالمت کاری تبدیل یافته‌اند و مرکز عمده ایشان کرمانشاه است، ولی عده اعضای فرقه در تهران و دیگر شهرها و نقاط روستایی نشین ایران و آذربایجان

۱- برای شرح منصل مربوط به حروفیه رجوع شود به:

ع. جی. براون. «A Literary History of Persia» T. III ۲۶۵-۲۷۵، ۴۴۹-۴۵۲

ع. جی. جیبب. «A History of Ottoman poetry» T. I. London ۱۹۰۱ ۲۳۶-۲۳۸

رجوع شود به تألیف یاد شده رضا توفیق نیز. ۴- به فضل هشم رجوع شود. ۳- و. آ. ذوکوسکی

«فرقه اهل حق در ایران»؛ و. ف. مینورسکی «مدارکی برای مطالعه فرقه ایرانی «اهل حق» یا «علی‌اللهی» (همچنین در دیگر تألیفات همین مؤلف)؛ و. آ. گاردلوسکی، «قره قویونلو».

و کردستان نیز اندک نیست.

برخی از مؤلفان اروپای غربی فرقه علی‌اللهی و نصیریہ را یکی دانسته‌اند. ولی پس از تحقیقاتی که پژوهندگان روسی به‌عمل آوردند باید این نظر را مردود شمرد. آنچه «اهل حق» و «نصیریہ» را متحد می‌سازد همانا خدا دانستن علی (ع) است که ویژگی مشترک همه فرق غلات شیعه است. ولی این دو فرقه (اهل حق و نصیریہ) در کاینات شناسی و اصول عقاید و تشریفات مذهبی به‌هیچ وجه یکسان نیستند.

ظاهراً اهل حق برخی از تعالیم اسماعیلیه را حفظ کرده‌اند؛ عالم و آدمی نتیجه پنج صدور (یا فیضان) متواتر باری تعالی است. خداوند کاینات را با وجود خود انباشته. خداوند با علی (ع) که از ازل وجود داشته پیوستگی ناگسستی دارد. علی (ع) به‌طور لاینقطع نه تنها در آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) تجسم یافته (و پیشتر فرقی که از نوع غلات بودند چنین فکر می‌کردند)، بلکه در وجود همه انبیا و زان پس در ائمه و اولیاء‌الله حلول کرده است. ضمناً شاه اسماعیل مؤسس دولت صفوی را تجسم «علی-الله» می‌شمارند (و در زمان حیات او هم می‌شمردند). شخصی به‌نام شاه محمد (محمد) - که مروی است و در فاصله قرن یازدهم و دوازدهم هجری می‌زیست - آخرین تجسم «علی-الله» بوده. «علی-الله» باری دیگر در وجود امام دوازدهم - مهدی - که باز خواهد آمد، حلول خواهد نمود.

و. آ. گاردلوسکی تعالیم این فرقه را چنین وصف می‌کند: «مطلب اصلی تعالیم اهل فرقه عبارت است از شناخت لاینقطع الوهیت علی و آمد و شد علی بر زمین... علی نه تنها شخصاً خداست، بلکه به‌طور کلی مبدأ الهی است که همه جا هست و همه چیز را به‌خویش انباشته می‌کند. فقط در میان عامه خلق افکار انتزاعی فلسفی به‌شکل الوهیت علی مجسم می‌گردد»<sup>۱</sup>.

طبق تعالیم «اهل حق» دو مبدأ در وجود آدمی در حال مبارزه هستند، یکی «عقل» و دیگری «نفس» (بمعنی «شور» و «احساس» - که یکی از معانی آن است) حیات بعد از مرگ وجود ندارد و بهشت و دوزخ ایمایی است به‌معرفت و علم (بمعنی دینی آن) و جهل. آدمی را پس از مرگ تناسخ در انتظار است. موازین اخلاقی همانا پیروزی مبدأ عقلی است بر نفس و همچنین رحم و همدردی به آدمیان. همه اهل حق تعدد زوجات را رد می‌کنند و با يك زن می‌سازند و طلاق را جایز نمی‌دانند. زنان با صورت گشاده در رقصه‌هایی - که ظاهراً جنبه تشریفات مذهبی دارد - شرکت می‌کنند.

در رأس این فرقه فرعی «پیران» که مقامشان موروثی است قرار دارند و «خادمان» دینی در برگزاری تشریفات مذهبی ایشان را یاری می‌کنند. بزرگداشت و پرستش بیشه‌های مقدس و

مراقده اولیاء الله در میان اهل این فرقه رواج دارد. در مجالس مخفی که عادتاً شبانه برگزار می‌شده «قربانی» به عمل می‌آید، سفره عام بر حسب تشریفات منهی گسترده می‌شد و شیرینی و دوغ و گاه پنیر و برنج و گوشت ذبیحه گاو نر و گوسفند و یا خروس صرف می‌گشت. شاید این سفره تشریفاتی از «آگابه» («شب محبت» که بعدها لیرجیا از آن به وجود آمد) دوران متقدم مسیحیت اخلاصه بوده، منتهی نمستیماً بلکه به واسطه سفره تشریفاتی اخوتی که قرمطیان می‌گسترده. به عقیده اهل این فرقه، این سفره عام بذات مبدأ الهی را به شرکت کنندگان منتقل می‌کند. گاه پیش از گزیدن سفره عام سماع می‌کردند که «ذکر جلی» درویشان و ترقص و سماع خلبستوفهای<sup>۱</sup> روسیه را به خاطر می‌آورد. اینجا هم این ترقص و سماع و حال و شور با فریادهای «علی» و «حق» و حرکات تشنج آمیز و خودآزایی (اخگرسوزان در دهان نهادن و غیره) به آهنگ آلات موسیقی زهی توأم بوده است.<sup>۲</sup>

اهل این فرقه کتب مقدسی دارند که پنهان می‌کنند. و از آن میان کتاب اصلی «سراتجام» نام دارد که ظاهراً در ناحیه کرمانشاه نوشته شده. میان اهل فرقه گونمای از منظومه‌های مدحیه بلافخر «الله علی» و برخی از «تجسم»های وی شایع است. اعضای این فرقه تاریخ خویش را خیلی قدیم تر از آنچه در منابع و متون آمده می‌دانند. و می‌گویند که شاعر نامی خلق بابا-طاهر عربان (در فاصله قرن چهارم و پنجم هجری) به فرقه ایشان منتسب بوده است.

۱- فرلهای مسیحی که در اواسط قرن هفتم در روسیه به وجود آمد و جنبه مسنیک داشت و منقاد به تجدد و حیات الهی مسیح بود. در اواخر قرن نهم به عنوان فرقه‌ای مستقل از میان رفت. ۲- برای آشنایی با سماع اهل حق گفتند از تألیفات پیش‌گفته در مجموع به: یونان، مار، «سماع فرقه اهل حق» ص ۲۴۸-۲۵۴.





## عرفان در اسلام (نصوف و درویشی)

از کلمه عرفان («میتیک» یا میتیزم) از کلمه یونانی *Μυστικός* که بمعنی «مرموز، پنهانی، مخفی» است و به فارسی «عرفان» ترجمه شده) عادتاً جهانبینی دینی خاصی مفهوم می‌گردد که امکان ارتباط مستقیم و شخصی و نزدیک (و حتی پیوستن) و وصل آدمی را با خداوند، از طریق آنچه اصطلاحاً «شهود» و «تجربه باطن» و «حال» نامیده می‌شود، جایز و ممکن الحصول می‌شمارد. جریانات عرفانی و فلسفهای ایدآلیستی که از عرفان متأثر شده‌اند و در تحت لفاقه ادیان مختلفه، به‌ویژه در عهد قدوالیزم، پدید آمدند، از این گونه‌اند:

فلسفه نوافلاطونی، در دین التقاطی «یونانی-رومی» (از قرن سوم میلادی)

– در عالم مسیحیت شرقی از قرن چهارم تا هفتم میلادی. یفرم سیرین، اسحق سیرین، یوآن لستویچنیک و غیره.

– مجمع دیونیس کلاب در قرن چهاردهم (که فلسفه نوافلاطونی را دستکاری کرده با روح مسیحیت سازش داد) یا ایسی‌خاستها.

– در دو سیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی. نیل سورسکی و پیروان او که به اصطلاح «بی‌طمعان» نامیده می‌شدند.

– در عالم مسیحیت غربی در قرن نهم میلادی، – یوآن اسکوت اریگنس، در قرنهای سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم فرانسیس داسیز، رایموند لولی، میسراکهارت، ریسبروک اصجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی، و غیره.

– در میان یهودیان قرون وسطی – کابالیستها که پیروانی میان مسیحیان نیز داشتند.

– در کیش هندی از قرن نهم به بعد – شان کاراچاریا و فلسفه «ودانتا» یا «آدویتا» (توحید) که وی پدید آورده بوده.



بدغم اختلافی که در معتقدات دینی وجود دارد، جریانات عرفانی که در چارچوب ادیان مزبور پدید آمده‌اند بسیار متشابه به نظر می‌رسند. توجه این مشابهت کمتر مربوط به مأخوذات فرق و جریانات مزبور است از یکدیگر، و بیشتر به طرق مشترک تکامل داخلی معتقدات منهای در شرایط و محیط جوامع فتوئالی بستگی دارد. عرفا غالباً چندان اهمیتی برای شکل ظاهر دین (اسلام و یا مسیحیت و غیره) و تشریفات آن قائل نبودند و بدین سبب گاه مورد بدگمانی و حتی دشمنی روحانیان رسمی دین قرار می‌گرفتند. جریانات عرفانی تقریباً همیشه با زهد و فکر «دست شستن از دنیا» (پس بعد رجوع شود) مربوط و توأم بوده‌اند.

عرفان در اسلام پیش از مسیحیت اهمیت و انتشار یافت. در سرزمینهای اسلامی نهضت عرفانی به نام و عنوان کلی صوفیگری معروف است. به عقیده بیشتر اسلام شناسان کلمه صوفیگری (عربی = تصوف) از لغت «صوف» که بمعنی «پشم» است (یا لباس خشن پشمی) می‌آید. (عربی در باب ۵، از «صرف» - «تصوف» ساخته شده بمعنی «لباس پشمی» یا صوف در بر کردن) که اصطلاحاً «صوفی شدن و صوفیگری» است (استعمال کلمه «طریقه» (عربی، بمعنی لغوی «راه» و اصطلاحاً «راه عرفان» «اسلوب و اساس عرفان»، کلمه عربی - فارسی «طریقت» از ریشه عربی «طرق» که یکی از معانی آن «رفتن و به راه افتادن» است) به جای «تصوف» نیز رایج است. اصطلاحات «طریقه» و «طریقت» بمعنی آماده کردن فرد برای پیمودن راه صوفیگری، و همچنین مکاتب مختلف صوفیگری که با یکدیگر قرابت دارند، و جرگه‌های اخوت درویشان که به آنها مربوط هستند، نیز هست.

تألیفات تحقیقی به زبانهای اروپای غربی در باره تصوف بسیار وسیع است. در ظرف دهه‌های اخیر تألیفات علمی به زبانهای شرقی نیز پدید آمده. تحقیقاتی که روسها قبل از انقلاب در تصوف به عمل آوردند عبارت است از آثار معنود و آ. ژوکوسکی و آ. ا. کریسکی و آ. ا. اشملیت. در واقع تألیفات خاصی در تجزیه و تحلیل معتقدات و ریشه‌های اجتماعی و تاریخ جریانات مختلف صوفیه فعلاً وجود ندارد، مگر کتابی که خادردان ا. ا. برنلس<sup>۱</sup> در این باره نوشته و همچنین آثار معدودی که به طور ضمنی رابطه جریانات گوناگون تصوف را با نهضت‌های خلق در کشورهای مشرق زمین مورد بازدید قرار داده‌اند.

محققان غربی (و پژوهندگان روسی پیش از انقلاب) نسبت به تاریخ تصوف علاقه عظیمی<sup>۲</sup> ابراز داشته و می‌دارند، ولی این علاقه به مطالعه معتقدات و اصطلاحات صوفیه و تاریخ فلان یا بهمان شاخه آن، و پیش از همه بررسی مسائل مربوط به منشأ و ریشه‌های افکار صوفیه محدود

۱- رجوع شود به. ا. برنلس «تصوف و تألیفات مربوط به صوفیگری» مسکو ۱۹۶۵. ۲- تاحدی این علاقه بر اثر بازگشت دینی و گرایش به سوی ایدئالیزم و عرفان در کشورهای بالای جوامع سرمایه داری غرب در طی ۶۰-۷۵ سال اخیر تقویت شده است.

می‌شود. ضمناً غریبان موضوع منشأ و تاریخ را بدون در نظر گرفتن رابطه آن با تضادهای و نهضت‌های اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار داده‌اند.<sup>۱</sup>

باری به‌رغم علاقه‌ای که در مغرب زمین به این موضوع ابراز می‌دود، عجالتاً تحقیقات بمسائل جزئی و خصوصی تاریخ تصوف محدود شده‌است. تاریخ تصوف در چهار قرن نخست هجری بالنسبه بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گرفته. تاکنون يك تألیف علمی در تاریخ تصوف که استیلا کلی در آن به‌عمل آمده باشد وجود ندارد. سبب این فقدان بیچ‌دو پیچی فوق‌العاده موضوع است، مثلاً تاکنون منابع و متون بسیاری که در عرفان - تنها به‌عربی و فارسی و ترکی بلکه در السنه یونانی و سریانی و قبطی و عبری و سانکریت و اردو و غیره وجود دارد - کما هو حتمه و به‌طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته و حال آنکه مطالعه تصوف بدون بررسی مرابطات فرهنگی و عقیدتی اسلام با دیگر ادیان و فلسفه‌های کاری عبت است، دیگر اینکه تاکنون شاخه‌های متعدد تصوف مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی نشده است. دیگر اینکه برخی از محققان که پیرو فلان و یا بهمان فلسفه ایدآلیستی بوده‌اند، در ضمن پژوهش‌های خویش از خود مطالبی آوردند و کوشیده‌اند در معتقدات صوفیان کمتر آنچه را که تصوف واقعاً واجد است مشاهده کنند و بیشتر آنچه را که خود می‌خواهند در آن ببینند.

آرثر آریبری شرق‌شناس انگلیسی ضمن تذکر این نکته که تاریخ علمی تصوف تاکنون نوشته نشده و «*Der Wahre Meister*» (استاد حقیقی) سخن واقعی تصوف هنوز به‌دنیا نیامده، عقیده دارد که در مرحله کنونی پژوهش علمی موضوع، محال است چنین تألیفی به‌وجود آید و تحریر آن وظیفه محققان آینده خواهد بود.<sup>۲</sup>

بدیهی است که در این فصل مختصر نمی‌توان شرح جزئیات معتقدات صوفیان و تاریخ طرائق تصوف را - حتی به‌وجه ایجاز نیز - بیان کرد. می‌کوشیم تا فقط ضروری‌ترین اطلاعات را درباره صوفیگری و نقش آن در تاریخ ایران در اینجا نقل کنیم.

اکثر محققان غربی (در قرن نوزدهم میلادی، و تا حدی در روزگار ما) و روسی پیش از انقلاب، متمایل به آنند که تصوف را پدیده‌ای یگانه از اسلام و نتیجه «اخذ و استقراض» و «رسوبی از افکار دیگران» بشمارند، و ظهور آن را بر اثر نفوذ تعالیم دینی و فلسفی غیر اسلامی بدانند. ف. آ. تولوک که یکی از نخستین محققان غربی - که درباره تصوف تحقیق کرده‌اند - بوده است و نخست صوفیگری را «میراث مجوسان» (زرتشتیان) می‌شمرده، بعدها از این فرض بی‌دلیل خویش عدول کرده و به این عقیده شده که ریشه‌های تصوف را باید در صلوات اسلام و حتی

۱ - یکی از مستثنایان نادر مهارت است از: F. Bahájer. "Schejch Badr ed-dín...".  
 ۲ - A. J. Arberry. "An Introduction to the history of sufism" ص ۱۸۵.

در شخص محمد(ص) جست. محققان یعنی نظریه‌های دیگری دربارهٔ پیدایش صوفیگری ابراز داشتند. آ. مرکس، ادوارد براون، د.ب. ماکدونالد، م. آسین بالاسیوس، آ. بن‌زینک، ف.س. مارچ، مارگارت اسمیت و دیگران منشأ تصوف را از زهد و عرفان مسیحیت شرقی و فلسفه نوافلاطونی - که توسط راهبان سوری دستکاری شده و با مسیحیت‌مازگار گشته - دانستند. آسین بالاسیوس بویژه نفوذ مسیحیت را بالصراحه ذکر کرده و غالباً در این طریق، راه میانه می‌رود و مضامین ساده و مشابهی را که در تألیفات صوفیان وجود دارد دلیل آورده می‌گوید که متصوفه آن را از پیروان مسیح به‌وام گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

ر. دوزی سرچشمه‌های تصوف را در نفوذ ایران (زرتشتیگری و مانویت) و «واکش آریائی (= ایرانی) علیه عربیت و اسلام که دین اعراب سامی بوده می‌داند. در این مورد انعکاس ضعیفی از نظریهٔ نژادپرستی را در تاریخ ادیان می‌بینیم. کارا - د - و نیز به‌چنین راه حلی تمایل دارد. وی معتقد است که منبای «فلسفه اشراق» صوفیان همانا فلسفهٔ نوافلاطونی است که از دست «خردمندان ایرانی» گذشته و دستکاری شده است، یعنی زرتشتیان و یا بعضی اقوی مانویان به این عمل دست‌بازیده‌اند.

بعضی از محققان (ریخاردهارتمان و ماکس هورتن و دیگران)<sup>۲</sup> تصوف را از منابع هند و (کیش هندوان، فلسفهٔ ودانتا یا بودایی) مأخوذ می‌شمارند. به‌عقیدهٔ ر. هارتمان زمینه‌ای که محل تلاقی زرتشتیگری و کیش بودا و اسلام بوده همانا آسیای میانه است، و از آسیای میانه نفوذ عرفان هندوان و زهد عملی ایشان به واسطهٔ ایرانیان در اسلام رخته کرده. و. آ. گاردلوسکی دانشمند روسی نیز از این نظر پشتیبانی می‌کرده. ولی این نیز صرفاً فرض و اندیشه‌ای بوده که هرگز به‌وسیلهٔ واقعیت و مدارک ثابت نگشته. اینجا هم باری دیگر همان تأثیر نظریهٔ نژادپرستی مشاهده می‌شود، به‌این معنی که تصوف «واکش آریایی (هند و ایرانی) است علیه عربیت». ماکس هورتن نفوذ کیش بودا و شکل متقدم ودانتا را در تصوف می‌بیند. بدین طریق سه نظر دربارهٔ پیدایش تصوف پدید آمد که می‌توان نظیر «منشأ مسیحی (یا مسیحی - نوافلاطونی)» و «منشأ ایرانی» و «منشأ هندی» نامید. آ. فون کرمر نظریهٔ پیچ‌دو پیچ‌تری دربارهٔ پیدایش و سیر تکاملی تصوف، که گویا از دو منبع سرچشمه گرفته، پیشنهاد کرد. فون کرمر چنین می‌گوید: به‌نظر می‌رسد که تصوف دو عنصر متفاوت را به‌خود جلب کرده؛ یکی متقدم‌تر که همانا عنصر زهد مسیحی است که هم از آغاز اسلام تأثیر شدیدی در

۱ - اینکه مؤلف مزبور تا چه حد دربارهٔ نفوذ مسیحیت فکر و مبالغه می‌کند، از عنوان کتاب او یعنی «اسلام مسیحی شده» (El Islam cristianizado 1931) پیداست. مؤلف در این کتاب حتی تعالیم صرفاً وحدت وجودی ابن‌المری (قرن هفتم هجری) را مستقیماً از منابع مسیحی مأخوذ می‌شمارد. ۲ - به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود.

آن داشته و دیگر در دوران متأخر که همانا عنصر مشاهده بودایی است که بر اثر نفوذ دایم التزاید ایرانیان در اسلام به تصوف راه یافته. ای. گولدتسیهر نظر کرم را با جزئی تغییر می‌پذیرد و پیشنهاد می‌کند برای تصوف دو عنصر را قائل شویم: یکی «زهد» و دیگر عرفان بمعنی اخص یا تصوف. به گفته گولدتسیهر زهد صرف به اسلام نزدیکتر و سرچشمه آن نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آنکه عرفان تصوف بر فلسفه عقلی و استعجابی مبتنی است - یعنی در دوران متقدم خویش بر فلسفه نوافلاطونی و زان پس بر فلسفه بودایی متکی بوده.

نظریه جدید مربوط به پیدایش تصوف را، در نیمه اول قرن بیستم، رینولد نیکلسون و لوئی ماسینیون پدید آوردند. تألیفات ایشان یش از آثار اسلام‌شناسان پیشین بر تحقیقات وسیع و دقیقانه منابع و متون مبتنی است. محققان یادشده تصوف را لازمی که از خارج آورده و به اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینه اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. ر. نیکلسون معتقد است که عرفان تصوف دنباله سیر تکاملی طبیعی گرایشهای زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشت. نیکلسون منکر اینکه زهد مسیحیت نیز انکه اثری داشته نیست. ولی معتقد است که زهد صوفیه بطور کلی، و همچنین عرفانی که از آن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، و فلسفه عقلی و استعجابی تصوف نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی است که در تحت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته بوده، و افکار وحدت وجودی متصوفه افراطی بر اثر نفوذ هندوان - نفوذی که به واسطه ایرانیان اعمال شده بوده - پدید آمده و تکامل یافته.

نظریه اسلامی پیدایش تصوف به نحو پیگیرتری توسط ل. ماسینیون، در بسیاری از تألیفات وی شرح و بسط یافته است. ماسینیون نظر کسانی را که پیدایش صوفیگری را یگانه از اسلام می‌دانند به وجه معقول و مقنی انتقاد کرده است. به طوری که ماسینیون می‌گوید، فقط ذکر اینکه مثلا ممکن است در آسیای میانه و یا ایران پیروان اسلام و فلسفه هندوان تلاقی کرده باشند، برای اثبات تأثیر نفوذ هندی در تصوف، کافی نیست. برای قبول این نظر باید به استاد ملارک دقیق ثابت کرد که واقعا مبادله افکار بین اسلام و هند، در فلان یا بهمان دوران، صورت گرفته. ماسینیون خاطر نشان می‌کند که ضمناً اثبات وقوع تأثیر غیر اسلامی در تصوف فقط از طریق مطالعه آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، یا به عبارت دیگر با به کار بستن اسلوب تاریخی وفقه اللغوی مقدور و مجبور است.<sup>۱</sup>

ماسینیون خاطر نشان کرده که برای تشخیص سرچشمه‌های تصوف، مطالعه لغات و اصطلاحات تألیفات صوفیه واجد اهمیت است، و اثر اساسی خویش را وقف مآخذ و منابع

۱- درباره تألیفات و نیکلسون و ل. ماسینیون رجوع شود به ضمیمه کتابخانه.

لفتامة قتی و اصطلاحی صوفیان کرده است.<sup>۱</sup> ماسینیون منابع زیر را برای اصطلاحات صوفیان مشخص ساخته است: ۱ / لغات قرآن، و ضمناً صوفیان در مورد جاهای مبهم قرآن... یا «مشابهات»، از خود تعابیر جدیدی آورده‌اند ۲۰ / لغات دانش عربی در نخستین قرنهای اسلامی، ۳ / لغات مکاتب الهیات اسلامی، ۴ / گونه‌های «زبان آزاده» یا *Lingua franca* که ویژه عناصر تحصیلکرده آن زمان بوده و بیشتر از لغات آرامی - سریانی و تاحدی یونانی و پهلوی تشکیل شده بوده، و در طی شش قرن اول بعد از میلاد از طریق التقاط حکمت شرقی مکون گشته است.<sup>۲</sup>

ماسینیون به آیاتی از قرآن اشاره کرده که تعبیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجه سیر تکاملی درونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خاک اعراب پدید آمده است، اگر چه انکاری چند از محیط غیر عربی (یهود و نصاری) در آن رخنه کرده باشد... ماسینیون چنین نتیجه می‌گیرد: «در واقع عرفان اسلامی - در آغاز خویش و در طی تکامل خود - پدید آمده از قرآن است، قرآنی که دائماً می‌خواندندش و درباره آن به تفکر می‌پرداختند و در زندگی دستوراتش را به کار می‌بستند. عرفان اسلامی مبتنی بر تراث و نقل دائم متن کلام مقدس بوده و ویژگیها و جوانب خاص خویش را از آنجا مأخوذ داشته»<sup>۳</sup>. ماسینیون منکر جزئی تأثیری از عرفان مسیحی شرقی و زان پس فلسفه نوافلاطونی در تصوف، که به طور مستقل از اسلام و در زمینه تعالیم اسلامی پدید آمده بوده، نیست ولی تأثیر مزبور را بسیار محدود می‌شمرد.

به طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد، که صوفیگری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعه فئودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته (از قرن سوم هجری به بعد) - به ویژه فلسفه نوافلاطونی. این اندیشه که تألیفات فلوطین و فرفور بوس (شاگرد فلوطین) و دیگر نمایندگان فلسفه نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوک و مستبعد به نظر می‌رسد. بعضی اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط القاطیون متأخر مسیحی اسکندران - و شاید گندی شاپور نیز<sup>۴</sup> - و یا عرفای مسیحی شرقی (دیونسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد به دست متصرفه اسلامی رسیده است.

۱ - L. Maaignon. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane" ۲ - منابع، ص ۲۲-۲۹. ۳ - منابع، ص ۸۴. ۴ - گندی شاپور (به عربی «جندی سابور» و به سریانی «بتلاهات» - شهری در خوزستان که شاپور اول (۲۷۲-۲۴۱م) بنا کرده و اسیران سوری و یونانی را در آنجا مسکن داده بود. این شهر مرکز تعلیمات مسیحی (نسطوری) در ایران شد. در قرن ششم در گندی شاپور مدرسه عالی طب سریانی تأسیس یافت.

از آن جمله صوفیان افراطی وحدت وجودی فکر «صنوع» (Emanation)<sup>۱</sup> کاینات را از آفریدگار از فلسفه نوافلاطونی گرفتند.

ظاهراً مدت‌ها بعد، و پس از آنکه اسلام به هندوستان رخنه کرد، فلسفه وحدت وجودی «ودانتای هندی» در برخی از شاخه‌های تصوف افراطی اثر گذاشت. اما راجع به فرضیه دیگر - یعنی امکان تأثیر بوداییگری در تصوف (اهم از اینکه این تأثیر در هر يك از ادوار تکامل تصوف صورت گرفته باشد) - قبول آن مورد تردید است. فکر اصلی تصوف یکنایی خداوند است (حال به صورت شده باشد، به صورت توحید دینی یا توحید وحدت وجودی) و امکان رابطه شخص آدمی با آفریدگار. اما بوداییگری از فکر خدای یکتا و بویژه خدای یکتای آفریننده بیگانه است. بوداییگری همیشه از فکر خلقت عالم توسط آفریدگار و فکر صنوع عالم از باری تعالی بیگانه بوده - و چه فلسفه کثرت مبداءها (پلورالیزم) که بوداییگری در آغاز بر آن قرار داشته، و چه صورت عامیانه کیش مزبور بودا و برداهای فراوان زن و مرد آن، با این افکار سروکار نداشته. بوداییگری یا در جهت نفی امکان معرفت کاینات و آگنوستی بسط یافت و یا در مسیر آئیزم و بی‌دینی (مکتب می‌نایانا) و یا تعددخدایان و پولی تئیزم قرار گرفت و به کیش و پرستش تان تریزمی هندوان باستان<sup>۲</sup> و کیشهای عامیانه کشورهای خاور دور (مکتب ماهایانا) گرایش پیدا کرد، ولی به هیچ وجه و در هیچ زمان در جهت توحید و یا وحدت وجود سیر نکرد. گذشته از این، فرضیه نفوذ بوداییگری در تصوف - گرچه عده کثیری هواخواه داشته، ولی هرگز با مدارك مثبت و دلایل واقعی ثابت نگشته.

اگر بخواهیم از تأثیر زهد و عرفان مسیحیت در سیر تکاملی تصوف سخن گوئیم، دلایلی در دست است که از تأثیر متقابل (متأخر) تصوف در عرفان مسیحی - بویژه بعد از خزالی و ابن‌العربی - گفتگو بعبان آید و بدان اشاره کنیم. و این تأثیر متقابل را م. آسین پالاسیوس ثابت کرده.

نظر خود صوفیان درباره تصوف به افسانه آمیخته است. مؤلفان صوفی نه تنها محمد (ص) و علی (ع) را صوفی می‌دانند، بلکه پیامبران پیش از اسلام از قبیل ابراهیم و موسی و عیسی را نیز در شمار صوفیان می‌شمارند. خزالی عیسی را يك شیخ تمام عیار و کامل صوفی و نمونه‌ای شایسته تقلید می‌داند. بویژه حضرت پیامبر را - که غالباً با الیاس نبی (خضر - الیاس) یکی اش می‌دانند - صوفی می‌شمرند و بزرگداشت خضر در میان صوفیان رواج فراوان دارد. اکنون از افسانه گذشته به تاریخ می‌پردازیم. از لحاظ تاریخ اگر بگوئیم که تصوف به

۱- رجوع نمود به واسطه فصل نهم این کتاب. ۲- تان تریزم تعالیم دینی و لحنی هندوان باستانی که در آغاز پرستش خدایان زن و شرکات ساحری و امان حاصل‌بخیزی و بی‌ای سلسله‌ای بوده است. - م.

تقریب از لحاظ قدمت به پایهٔ اسلام می‌رسد گزاف نگفته‌ایم. روحیهٔ زاهدی ظاهراً نه تنها در برخی از صحابه (ابوهریره) وجود داشته، بلکه در متن قرآن نیز دیده می‌شود. بهر تقدیر از پایان قرن اول هجری از تصوف همچون جریان ویژه‌ای در دین اسلام می‌توان سخن گفت. حسن بصری (از ۵۳ تا ۱۱۰ هـ) یکی از صوفیان نامی دوران نخستین تصوف بوده. وی پسر اسیری مسیحی بوده که عربان به مدینه آورده بودند. او در آن شهر اسلام آورد. حسن بصری به‌گرد آوردی احادیث مشهور بود و جورانه خلفای اموی، یزید و عبدالملک و حجاج مهیب را ذم می‌کرد. حسن به‌ویژه ویش از همه به‌زهد بسیار خود شهرت پیدا کرده، محظی از پیروان را در بصره گرداگرد خویش جمع کرده بود. روایت است که او همیشه حدیثی از ابوهریره به شرح زبر نقل می‌کرده: «اگر آنچه که من (محمد ص) می‌دانم می‌دانستید خنده را از یاد می‌بردید و بسیار می‌گریستید». این روحیه بدینی و انکار همه چیز دنیایی در قرن دوم هجری، میان مسلمانان سخت رواج یافت. به‌طوری‌که ای، گولدتسهر ثابت کرده، زهد و انکار آنچه دنیوی است و یا به قول اعراب «الفرار من الدنيا» و در عین حال محکوم کردن ثروت و زندگی تبملی و اهمال و حیات بی‌هدف سران خلافت، محتوی اصلی تصوف در دوران نخستین آن بوده. در مورد محکومیت ثروت و تجمل طبقهٔ حاکمه از طرف صوفیان روحیهٔ اعتراض آمیز لایه‌های پایین جامعه منعکس شده بوده ولی این اعتراض کاری نبوده است.

براین پایه کیش فقر پرستی همچون کمال مطلوبی که «نجات روح» را تأمین کند پدید آمد. حتی یکی از ویژگی‌های صوفیان زهد پیشه دوران نخستین تصوف، همانا تبلیغ اصل «دست از دنیایی شستن» و قبول اختیاری فقر بوده. و بدین مناسبت اصل «توکل» (عربی، به معنی «امیدواری»، از «وکل» به معنی «به کسی» امید داشتن) پدید آمد. اصل «توکل» عبارت از آن است که شخص کاملاً به خداوند امید داشته باشد و در اندیشهٔ «رزق» مقوم نباشد. قاعدهٔ زهاد سائل (که بعلها، قرا و یا «درویشان» نامیده شدند) این بود که فقط برای رزق يك روز سؤال کنند، زیرا که پس‌انداز پول، یا آذوقه نقض اصل «توکل» شمرده می‌شده. ای، گولدتسهر می‌گوید «این نکته شایان توجه بسیار است که در سخنان زاهدانه (صوفیان) غالباً کلمات انجیل در بارهٔ «مرغان هوا، که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی ایشان را می‌پروراند»، تقریباً کلمه به کلمه منقول است، و مهمترین مقام را در این اصل توکل اشغال می‌کند». صوفی باید زندگی خویش را یا با کار خود و یا سؤال و پرسه‌زدن تأمین کند.

۱- ای، گولدتسهر «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۲۶ دید. ۲- انجیل متی، باب ۶، ۳۴-۳۵، انجیل

لوقا، باب ۱۲، ۲۲-۲۵. ۳- ای، گولدتسهر «دروس در بارهٔ اسلام» ص ۱۴۱-۱۴۵ رجوع شود به؛

ص ۱۸۵-۱۷۹ D. B. Macdonald, "Development of Muslim theology"

رسم زهد در پوشیدن جامه «صوف» که در آغاز پوهاک مستمندان و توبه‌کاران بوده - از زمان خلیفه عبدالملک مرعی می‌گشته.<sup>۱</sup> و از اینجا اصطلاح «تصوف» برای طریقت زهد در اسلام و کلمه «صوفی» (یعنی کسی که جامه پشمینه خشن بر تن دارد) برای شخص زاهد، پدید آمد. ولی این کلمات بعدها اصطلاح و علم شدند، والا بیشتر اعراب برای این مفاهیم همان کلمه «زاهد» را به کار می‌بردند. بهرغم عقیده طرفداران نظر «واکش آریایی علیه اسلام»، تصوف در محیط عربی تکوین یافته - (گرچه نه در عربستان اصلی بلکه در سوریه و عراق و مصر).

صیر تکاملی زهد، به عرفان منتهی شد، یعنی گرایش و کوشش برای رابطه فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو. شاید اینکه اندیشه عشق به خداوند با نیروی عجیبی در میان‌ذنان تجلی کرد تصادف صرف نباشد. رابعه عدویه (متوفی به سال ۱۳۵ هـ) که در رأس محظی از زنان زاهدۀ مسلمان در بصره قرار داشته به انشاء اشعار عاشقانه، خطاب به آفریدگار مشهور است. به ویژه کلمات زیر را به او نسبت می‌دهند: «آتش عشق به خدا دل را می‌سوزاند» ولی این هیجان و حرارت در میان مردان نیز هواخواهان فراوان پیدا کرد. مع هذا این نکته جالب توجه است که زهد (و متعاقب آن عرفان) در اسلام طرفدارانی اعم از مرد و زن پیدا کرد. گذشته از رابعه سابق - الذکر، که صرفیان بسیار بزرگش می‌دارند، می‌توان عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نفیسه (در فاصله قرن دوم و سوم هجری) از خاندان علوی که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمه نیشابوری (متوفی به سال ۲۲۴ هـ) و دیگران را نام برد. باری بعد از آن زهد و عرفان، جزء عناصر اصلی جهان بینی صوفیان شمرده شدند.

اکثریت قهیهان با زهد و عرفان سخت دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند. روحیه ضد زهد به ویژه در نخستین قرون اسلامی در میان گردانندگان دستگاه امویان رواج داشته. ای. گولدسبهر<sup>۲</sup> و ل. کاتانی و آ. لانس از ثروتهای کلانی که بر اثر شرکت اعراب در «جهاد به خاطر ایمان» پدید آمده بوده سخن گفته‌اند. فتوحات بزرگ و کسب غنایم جنگی کلان اندیشه لزوم تیرتۀ ثروت‌اندوزی را از لحاظ اخلاقیات و به عنوان پاداش شرکت در «جهاد» پیش آورد. بدیهی است که فکر توجیه ثروت از نظر گاه دینی، در درجه اول، از طرف بزرگان عرب که انک انک به فئودال تبدیل می‌یافتند، دفاع و حمایت می‌شد، ولی حتی در میان مجاهدان عادی وصفی راه دین نیز امید به کسب ثروت از طریق تحصیل غنایم جنگی که مورد تقدیس و تصدیق قرآن نیز باشد (سوره هشم) باعث شد که عده‌ای از ایشان روحیات ضد زهد را تقویت و تأیید کنند. مصلمانانی زاهد پیشه در پاسخ این روش گفتند که خداوند کسانی را که به خاطر «جیفه دنیوی» در جهاد شرکت جستند نمی‌پسندد، بلکه کسانی را دوست می‌دارد که به «خاطر زندگی آن جهانی» به -

۱- ای. گولدسبهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۴۲. - ۲- درباره روحیه ضد زهد صر اموی رجوع شود به ای. گولدسبهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۲۷-۱۳۶.



جهاد دست زده باشند.

مخالقان زهد، به‌ویژه واغلب، حدیثی را که به‌محمد (ص) نسبت داده شده دایر بر اینکه «لارهبانیه فی الاسلام»<sup>۱</sup> دلیل می‌آوردند. صوفیان در پاسخ می‌گفتند که این حدیث مربوط به راهبان مسیحی است و حال آنکه صوفیان رهبان نیستند. صوفیان ضمن عمل زاهدانه و ترک استفاده از «خوشیهای این جهانی» نذر استکفاف از مزاجت نمی‌کردند. صوفیان ازدواج (با این قید که به‌خاطر دفع شهوت نبوده بلکه برای تولید فرزندان باشد) و خانوادگی را متناقض آرمان زندگی خویش نمی‌شمردند. رسمی میان صوفیان معمول و استوار گشت که تا در خانقاه می‌زیسته و یا بصیر و سیاحت می‌پرداختند می‌بایست از مزاجت استکفاف ورزند<sup>۲</sup>. مدتی بعد میان برخی از صوفیان عاداتی رایج شد که پس از تولد نخستین فرزند، مباشرت با زوجه را موقوف سازند. روایت است که در قرن هشتم هجری شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند، مؤسس نامی سلسله صوفیه نقشبندیه، چنین کرد. وی را در سن ۱۷ سالگی داماد کردند، ولی او پس از تولد نخستین فرزندانشان، بلون آنکه زن را طلاق گوید با وی همچون خواهر خویش زندگی می‌کرد. غزالی می‌گوید که بطور کلی ازدواج بر همه مسلمانان واجب است مگر کسانی که زندگی خویش را وقف خدمت خدا کرده باشند (صوفیان).

بهرغم روحیه ضد زاهدانه‌ای که در طی قرنهای دوم و سوم در اسلام حکمفرما بود، تصوف پیشرفت می‌کرد و بسط و انتشار می‌یافت. متوقف شدن فتوحات و بالتبجه بند آمدن سیل غنایم جنگی و پیشرفت جریان‌گرایی بمسوی قنودالیزم و تیز شدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی، به‌پیشرفت تصوف کمک کردند، زیرا که صوفیان، بصورت غیرجلی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند و این عمل خود تا حدی انعکاسی از روحیه لایمهای پایین‌اجتماع بود. در شهرها تصوف بیشتر در میان پیشووران، اعم از عرب و ایرانی رواج یافت. در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، نام دو تن از صوفیان نامی ایرانی‌الاصل مشهور است. یکی ابراهیم بن‌ادهم بلخی (متوفی بمسال ۱۶۰ هـ) و دیگر بشرالحافی (حافی عربی، بمعنی «پای برهنه») که اصلاً از مردم حوالی مرو بوده (۱۵۰ تا ۲۱۲ هـ) ولی دایره عمل این هر دو تن خارج از ایران بوده است، به‌این معنی که اولی در سوریه و دومی در بغداد فعالیت می‌کرده. و ضمناً در باره هر دو ایسان فقط داستانهای افسانه‌گونه‌ای به‌ما رسیده است. با این حال در طی قرنهای سوم و چهارم هجری تصوف در ایران رواج فراوان یافت و خرمغان یکی از کانونهای اصلی صوفیگری بود.

در قرن سوم هجری، مرحله نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد. روحیه زهد و عرفانی

۱- معنی درآیین اسلام رهبانیت است. ۲- ولی در بسیاری از موارد نیز شوخ به‌اختناق خانواده در خانقاه زهدگی می‌کردند.

که در مرحله نخست حکمفرما بود اندک اندک به صورت تعالیم استتاجی منطبق ظاهری طریقه‌های مختلف درآمد، و به مرور زمان طرائق بسیار پیدا شد. وحدت نصوف از میان رفت. و مفهوم نصوف شامل جریانات گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی-ساعم از «سنی» و «مرتد» گشت که گاه با یکدیگر خویشی داشته و گاه هم بسیار دور بودند. ر. نیکلسون از منابع کتبی و متون موجوده تا قرن پنجم هجری ۷۸ تعریف برای مفهوم نصوف و محتوای آن را گرد آورده و این خود نشان می‌دهد که طرائق یاد شده تا چه حد از یکدیگر دور شده بودند.

طرائق نصوف هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی آنها کمابیش هر حقه به‌عمل نیامده است. فقط می‌توان ملاکهای کلی چندی برای چنین طبقه‌بندی ارائه داد. مثلاً در مورد بعضی از صوفیان (بشرالحافی، و محاسبی متوفی به سال ۲۲۳ هـ) بسی‌شک زهد ایشان بر عرفانشان برتری داشته و از طریق مذهب «حقه» اسلامی هیچ‌گاه خارج نشدند. اما برخی دیگر در درجه اول عارف بودند ولی عارفی میان‌رو (معتقد به توحید نه وحدت وجود). اینان نیز از حدود مذهب «حقه» اسلامی پای بیرون نهند (مثل معروف کرخی متوفی به سال ۲۰۰ هـ. و شاگرد او سری‌القتلی متوفی در حدود سال ۲۵۷ هـ. و برادر زاده سری به نام جنید که از مردم نهادند و ایرانی بوده و در سال ۲۹۸ در بغداد درگذشته و شاگرد جنید، رویب متوفی به سال ۳۰۴ هـ. و شاگرد دیگر جنید به نام شبلی متوفی به سال ۳۳۵ هـ. و محمدالصدفی متوفی به سال ۲۶۶ هـ). همه اینان مراعات شدید شریعت اسلامی و تشریفات و منوعتهای آن را واجب می‌دانستند. و فقط می‌کوشیدند به‌مناهب قهقی اسلامی روحی بلمند و از صورت‌دین اطاعت و انقیاد محض خداوند در آورندش و بعدین قلب و محبت به‌خدا بدش سازند و به طوری که خود می‌گفتند: تشریفات خشک را که «با اعضای بدن انجام می‌گرفته» به «عملی که با قلب صورت گیرد» تبدیل نمایند.

ذوالنون مصری که اصلاً قبطی یا نوبه‌ای بوده و در مصر به دنیا آمده و در حدود سال ۲۴۶ هـ. در آنجا وفات یافته و از بیاری جهات شخص مرموزی بوده، اندکی از ایشان برکنار است. وی با مطومات مکتب متأخر یونانی اسکندرانی آشنا بوده و از علوم غریبه و کیمیا اطلاع داشته. و در عین حال روایت است که چون ذوالنون در محکمه متوکل حاضر شد وی را پیرو مذهب سنی شناختند. ذوالنون نخستین کسی شمرده می‌شود که «حال» عرفانی را تعریف کرده. در روایات صوفیان آمده که وی در تبدیل صوفیگری به تعالیم فلسفی استتاجی و عرفانی سهم و اهمیت فوق‌العاده داشته. تعالیم وی فقط در تألیفات مؤلفان بعد از او (جامی قرن نهم هجری و دیگران) منقول است. بعضی از محققان (ادوارد براون، ر. نیکلسون) ذوالنون

۱- دربارهٔ کالیفانی که به ذوالنون مصری نسبت داده شده رجوع شود به:

را عامل نفوذ فلسفه نوافلاطونی وحدت وجود در تصوف می‌دانند، ولی صحت این استنتاج محل تردید است.

گروه دیگری از صوفیان، بدون اینکه مستقیماً شریعت اسلامی را منکر شوند، برای اجرای آن اهمیت چندان قائل نبودند و یا حتی مراعات آن را برای «عارفان»، که به عقیده ایشان امکان رابطه با خداوند را کسب کرده بودند، واجب نمی‌شمردند. این گونه صوفیان بر روی هم چندان اهمیتی برای ظواهر دین‌سازم از دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت و غیره - قائل نبوده معتقد بودند که شکل ظاهر قطب برای کسانی که هنوز مراحل (طریق عرفان) را نپیموده‌اند مهم است. میان صوفیان نافذالکلام این گروه شیخ بایزید بسطامی (ابو یزید طیفور بن عیسی ملقب به سلطان العارفين) که ایرانی و از مردم بسطام بوده و در همانجا در حدود سال ۵۲۶۲ هـ. در گذشته، مقام نخستین را حایز است. افکار وی را مؤلفان صوفی متأخر (قشیری، جلایی هجویری قرن پنجم هجری، غزالی. آغاز قرن ششم، و فریدالدین عطار قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری، و جامی، قرن نهم هجری) که پیرو او بوده‌اند شرح داده و در عالم تصوف ایران طریقه مخصوصی که به طیفوریه معروف است پدید آوردند.

ابوالعفیث حسین بن منصور ملقب به حلاج (این لقب معرف حرفه نخست او است) که از مردم فارس و نواده مردی زرتشتی و شاگرد جنید بسوده مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را به ارتداد متهم نمودند و ظاهریان و امامیه لعنتش کردند و دوبار از طرف عباسیان بازداشت شد و سرانجام در سال ۵۳۱۰ هـ. رسماً مرتدش شناختند و سیاسی بیرحمانه<sup>۱</sup> در حبس در بغداد مجری ساختند<sup>۲</sup>. در سال ۵۳۲۴ هـ. يك فرد برجسته دیگر گروه مزبور صوفیان که شلمغانی نام داشت در بغداد به اتهام ارتداد اعدام شد.

از يك سو در میان صوفیان این گروه اعمال زهد صوفیانه و تشریفات آن به شکل «ذکر» (عربی، به معنی لغوی «باد آوری، یاد بود» از «ذکر» - یاد کردن، اصطلاحاً به معنی «دعایی ویژه در بزرگداشت خداوند» یا کلمات مشخص و معین، یکجا و به صدای بلند و یا آهسته و در دل<sup>۳</sup>) و از دیگر سو، و بلاشک، اقتباس عناصر فلسفه نوافلاطونی (مأخوذ از نوافلان متأخر که فلسفه نوافلاطونی را با روح مسیحیت دستکاری کرده بودند) مشاهده می‌گشته. صوفیان این گروه کمابیش تمایل و گرایش به طرف اصل وحدت وجود داشتند و آن را به صورت عرفانی درک می‌کردند که هنوز به صورت تعالیم بدون و منتظم و تمام و کاملی در نیامده بوده.

۱. او را نخست در ملاعام نازیانه زدند و از آن پس دستهایش را از سجده طمع کردند و سرکون به داری آویختند و سنگسار کردند و سرانجام سرش را از تن جدا کردند و تشردا سوزاندند. درباره نظریات او به بعد رجوع شود.

۲. کتاب ویژه‌ای درباره حلاج

۳. L. Massignon. "La passion d'al-Halladj, martyre mystique de l'Islam"

۴. درباره ذکر و اعمال صوفیان به بعد این فصل رجوع فرود.

در تألیفات صوفیان مرسوم است که شیخ با یزید بسطامی را نخستین تدوین کننده مهمترین اندیشه تصوف یعنی «فنا» بدانند ( «فنا» کلمه‌ای است عربی، به معنی «نابودی» «خاموشی»، «هلاک» از «فنی» به معنی «ناپدید شدن»، «نابود شدن» و از این کلمه است: «دارالفنا» به معنی «جهان خاکی گذران» ) یعنی رسیدن صوفی به حالت «کمال» تا همچنانکه مقرر بوده اراده شخصی و امیال دنیوی و صفات آدمی را در نهاد خویش بکشد، و بدین طریق از درک عالم محسوس رها شود و به کمال عرفانی برسد و شایسته پیوستن و ارتباط با «بکتا» یعنی خداوند گردد. صوفیان مختلف بعدها مفهوم «فنا» را به‌انحاء گوناگون درک کردند. و بر روی هم می‌توان به دو صورت اصلی فنا اشاره کرد: یکی فَنای مبنی بر توحید و دیگر مبنی بر وحدت وجود. در زیر به این دو صورت و موضوع منابع و مآخذ این فکر اشاره خواهیم کرد.

در قرنهای چهارم و پنجم هجری، خراسان به یکی از بزرگترین مراکز تصوف بدل شد. در آن سامان، از يك سو، شاگردان شیخ با یزید بسطامی سرگرم فعالیت بودند که به «حال» دعوت نموده «سکره شق الهی» را تبلیغ می‌کردند و از دیگر سوشاگردان شیخ جنید بغدادی «حال» و «سکر» را خطری برای صوفی می‌دانستند زیرا که معتقد بودند چون صوفی به‌طور مصنوعی خوب شدن را برانگیزد، تخیلات خویش را واقعاً ارتباط با خداوند خواهد نمود. شاگردان جنید معتقد بودند که تنها طریق درست در برابر صوفی همانا حالت «صحو» (عربی) و هشیاروی «ذکر خفی» و با توجه است.

در خراسان طریقت دیگری از تصوف استوار شد و آن طریقت «ملائی» (از کلمه عربی «ملا» که جمع آن «ملامات» می‌شود. به معنی «سرزنش، مذمت»، «لجن مال کردن»، از «لام» - به معنی «سرزنش کردن ملامت کردن») بود. هر احوال این طریقت عقیده داشتند که از احاطه «نجات روح» و دستگیری صوفی، بزرگترین خطر در آن است که بر اثر کماپی در زهد و عرفان از خود راضی و مغرور شود. صوفی برای احتراز از این خطر و اجتناب از برانگیختن تحمین دیگران باید «کامابیهای» خویش را در طریق زهد و عرفان پنهان دارد و بگردد تا خود را بدتر از آنچه هست بنماید، حتی چنان رفتار کند که ملامت و عصبانیت دیگر آدمیان را برانگیزد. چنین رفتاری عملاً و غالباً بصورت تسامح و بی‌اعتنایی به قواعد و موازین معمول معاشرت با مردم درمی‌آمد و به بلاهت ظاهر و وقاحت می‌گرایید. صوفیان درویشان خانه بدوش که «فلسوفان وقاحت پیشه» عهد هیتی و بلهای مسیحی را به یاد می‌آوردند - از این زمره بودند.

در قرن پنجم هجری، مؤلفان کتب مدونی، در معتقدات صوفیه، از خراسان برخاستند. به شرح زیر: ابوالقاسم قشیری مؤلف «الرسالات القشیری» به زبان عربی (متوفی به سال ۳۶۵ هـ) عبدالملک جوینی (امام الحرمین، متوفی به سال ۳۷۸ هـ)، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی -

۱- این جریان و طریقه در عراق و دمشق شاگردان جنید پیدا آمد، ولی در خراسان رواج خاصی پیدا نکرد و از آنجا به آسیای میانه بط پالت.

الهجوری<sup>۱</sup> مؤلف کتاب جامی در تصوف به نام «کشف المحجوب» بسیار مشهور است و به زبان فارسی نوشته شده. جلالی هجوری در این کتاب به تدریج «آنچه در پرده است آشکار می‌سازد» و مطالب عمده تصوف میان‌دورا با روح طریقت‌جنبه، شرح می‌دهد. ضمناً اطلاعاتی درباره طرائق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی صوفیه در سوریه و آذربایجان و ایران و آسیای میانه به دست می‌دهد. امام ابو حامد محمد غزالی، بزرگترین عالم الهیات سنی و بانی طریقتی از خود در تصوف (به بعد رجوع شود) نیز از خراسان برخاسته بود.

در فاصله قرن دوم و چهارم هجری، بموازات صوفیان مفردی که به «تمرین» و «مراقبه» زهد و عرفان پرداخته و در عین حال از مشاغل دائمی خویش (پشموری و کسب کورچک و داد و ستد و غیره) دست نکشیده بودند، صوفیان حرفه‌ای گلدایشه و سائل نیز زیاد شدند. از آن زمان، مانند روزگاریما ایشان را «فقیر» (عربی)، که معنی لغوی آن «مستند» است، از «فقر» به معنی «مستند بودن» و یا به لغت مترادف فارسی آن «درویش» می‌خواندند. درویش به معنی خاص و محدود «زاهد - عارف» سائلی را گویند که دارای ملك خصوصى نیست و خانه بلوش است، یا در خانقاه و زاویه درویشان زندگی می‌کند. ولی کلمات «درویش» و «فقیر» به معنی وسیعتر به مفهوم مترادف «صوفی» به کار می‌رود. بسیاری از درویشان دائماً و یا موقتاً در خانقاه مشترک فقرا زندگی می‌کنند.<sup>۲</sup> اینجاها نامهای مختلف دارند. از قبیل خانقاه (فارسی)، «زاویه» (عربی به معنی لغوی «گوشه»، «حجره») تکیه (عربی)، به معنی لغوی «جایی که بدان تکیه کنند» «تکیه‌گاه»)، «لنگر» (فرانس - فارسی به معنی لغوی «لنگر کشتی» و اصطلاحاً به معنی «پناهگاه»<sup>۳</sup>)، «رباط» (عربی). در خانقاههای درویشان آیین رهبری روحانی مدون گشت. جوانان تحت ریاست پیری که علی‌الرسم در رأس خانقاه قرار داشته و «شیخ» (عربی - که جمع آن «شیوخ» یا «مشایخ»<sup>۴</sup> به معنی «پیر» «بزرگ» و «کندخدا») یا «پیر» (مترادف فارسی «شیخ») قرار داشتند. شیخ در برابر «مرید» (عربی به معنی «جوینده»، «پیرو»، «شاگرد» از «راه» که به معنی «جستن»، «فحص کامل کردن» است) سمت «مرشد» («مرشد» عربی به معنی «رهبر»، «مربی» از «رشد» به معنی «رفتن در راه (راست)» داشته است. از همین ریشه است. «ارشاد» (به معنی «هدایت به راه (راست)»، «رهبری روحانی») یا «استاد» (فارسی، به معنی «آموزگار،

۱- سال تولد و مرگ او معلوم نیست. ۲- برخی از مؤلفان اروپایی این ساکن مشترک با خانقاه را «صومعه» خوانده‌اند، ولی این ترف و کسب دلیل نیست. زیرا که درویشان با وجود زهد خویش هرگز سوگند عدم مزاجت ننموده‌اند و می‌توانند از خانقاه خارج شده ازدواج کنند، یا به خانواده خویش که بیلا رها کرده بودند بازگردند. ۳- از کلمه فرانس L'ancree ظاهراً این کلمه از زمان جنگهای صلیبی دواج یافته و جامی (قرن سوم هجری) آنرا به معنی خانقاه و زاویه درویشان به کار برده. ۴- «مشایخ» جمع بلاواسطه «شیخ» نیست، بلکه جمع الجمع است، بنی جمع «مشیخة» است و معنی جمع شیخ. - ۵- در زبانهای ترکی و آذربایجانی «میوینده» گویند و از آنجا به زبان روسی آمده و «میورینیم» نیز از همین ریشه است.

استاد در فن «استاد پیشه»<sup>۱</sup>. مرید می‌بایست در تحت رهبری و هدایت شیخ و مرشد خویش راه دراز زهد و تفکر و مشاهده را طی کند تا «در طریقت به کمال رسد».

مرید پس از مدت کما بیش دراز آزمایش<sup>۲</sup>، به جرگه اخوت درویشان راه یافته پذیرفته می‌شد. و در این موقع شیخ به مرید «خرقه» می‌پوشانید («خرقه» کلمه‌ای است عربی بمعنی «پوشاک سوراخ سوراخ»، «ژنده»، «ساره پاره»، از «خرق» که یکی از معانی آن «سوراخ کردن و دریلن» است) و صوفی می‌بایست این خرقه را مادام‌العمر بر تن داشته باشد. درویش پس از خرقه‌پوشی، «حجره» ای نیز در خانقاه می‌داشت. و رابطه وی با شیخ و مریش در هم‌مصلت زندگی باقی و برقرار بود. مرید اراده خویش را نادیده انگاشته کاملاً مطیع خواست شیخ و مرشد خود می‌شده و وی را در برابر خویشن گونه‌ای از جانشین خدا می‌دانسته. مریدان منظمأ در محضر شیخ به گناهان (گناهایی هم که در عالم اندیشه تصورش را کرده بودند) اعتراف و در برابر او «توبه» می‌کردند. («توبه» کلمه عربی از «تاب» بمعنی «ابراز پشیمانی کردن»). غزالی توبه را «باب طریق عرفان» می‌دانسته و معتقد بوده است که توبه باید لایق قطع باشد، زیرا که معصومیت کامل در مورد انسان محال است. وی بمریدان توصیه می‌کرده که گناهان خود را هر روزه در دلتی (الجریده) یادداشت کنند و روزانه در محضر شیخ اعتراف نمایند و توبه را با مراقبه و محاسبه (تمرینات روحانی: پژوهش و آزمایش [و جلان خویش]) و «تفکر» و راز و نیاز درونی (به‌لایینی *meditatio*) و «خلوة» (عربی: «انزوا جستن»، «تنها ماندن» و همچنین بمعنی «حجره»، «محل مخفی»، معادل عربی- فارسی آن «خلوت» است) توأم سازند. اما چگونگی این «تمرینات روحانی» یا «مراقبه» را می‌توان از شرح زندگی شیخ مشهور صوفیان خراسان، یعنی ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المهنوی (۳۷۶ تا ۴۴۱ هـ) در باقت. ابوسعید در زمانی که مریدی جوان بوده در خانقاه مرشد خود ابوالفضل حسن می‌زیسته. ابو- سعید حکایت می‌کند که «وهفت سال بنشینم و می‌گفت الله، الله، الله. هر گاه که نغمی یا غفلتی از بشریت به‌ماد آمدی، سیاهی با حربه آتشین از پیش محراب ما بیرون آمدی، بسا هینی و سیاستی هر چه تماشا و بانگ بر ما زدی و گفتی یا با سعید، قل الله ما شبانروزی از هول و سهم آن سوزان و لرزان بودیمی و نیز با خواب و غفلت نرسیدی»<sup>۳</sup>. ذکر و «دعا در عالم اندیشه»

۱- در آسیای میانه «ایشان» (فارسی) نیز گویند که اصطلاح احترام آمیزی است برای استاد. ۲- در جرگه اخوت درویشی که مولانا جلال‌الدین رومی شاعر نامی فارسی زبان (در پاره وی به‌یمن رجوع هود) تأسیس کرده بود، آزمایش مرید یک‌هزار و یک روز به‌درازا می‌کشید. از این مدت مرید ۴۰ روز شغل موثری آسان خانقاه را انجام می‌داد، ۴۰ روز مزبله و محراب را پاک می‌کرد، ۴۰ روز آبکشی می‌کرد، ۴۰ روز حیاط را چاودوب می‌کرد، ۴۰ روز هیزم می‌کفید و ۴۰ روز آبخیزی می‌کرد. ... هدف انجام کارهای سخت ریست این بوده که فرور مرید درم شکته و میزان اطاعت و فرمانبرداری و آمادگی او در اجرای اوامر شیخ و خدمت به‌خانقاه مورد آزمایش قرار گیرد. ۳- محمد بن منور، ص ۲۶، «حالات و صفات» ص ۱۲.

عبادت از این بود که مرید در حجره در به روی خویش بیند و سر را بپوشاند و متصل کلمه «الله» یا «هو» (عربی. معادل عربی-فارسی آن «هو» است) و یا یکی از صفات خداوند و یا کلمات «لا اله الا الله» را تکرار نماید و دقت و توجه خویش را کاملاً در این سخنان متمرکز سازد، تا آنکه زبان و لبان دیگر صوت را احساس نکند و کلمه در قلب وی جای گیرد. معتقد بودند که در نتیجه این تمرین نام خداوند تا ابد در ذهن صوفی منقور خواهد شد.

صوفی «ذکر» نام خدا را، به این صورت، مبتنی بر قرآن می دانسته: «قل، الله»<sup>۱</sup> (بگو، الله) و «یا ایها الذین آمنوا اذکروا الله ذکراً کثیراً و سبحوه بکرة واصیلاً» یعنی «ای مؤمنان خداوند را بسیار یاد کنید (یا ذکر «الله» را بسیار بگویید) و بامداد و پگاه و شبانگاه تسبیحش کنید»<sup>۲</sup> ذکر بر دو گونه بوده: یکی «ذکر جلی» (عربی = آشکار) و دیگر «ذکر خفی» (عربی)، غزالی ذکر جلی را که با سرایش و موسیقی یا «سماع» (عربی = به معنی لغوی «گوش فرا دادن»، «هم آهنگی» و اصطلاحاً به معنی «سرور درویشان») توأم بوده و در خانقاه ایشان انجام می شده<sup>۳</sup>، چنین تعریف می کند: «همه جماعت صوفیان بدون حضور اغیار و بیگانگان که ممکن بود روحیه ذکر کنندگان را متزلزل سازند، و بدون حضور نو مریدان، گرد هم جمع می شوند. «قوال» (عربی اصطلاحاً به معنی «سراینده»، از «قال» «گفتن») در مرکز مجلس قرار می گیرد و سرودهایی به اوزان متفاوت می خواند و سرایش را نغمه آلات موسیقی مجاز (که رسم و عادت مجاز ساخته) همراهی می کنند از قبیل دایره زنگی و طبلور و قره نبی و غیره. مستمعان یحرکت و سر به سوی زمین نشسته، می کوشند تا بلند نفس نکشند و از هر گونه حرکتی که تمرکز توجه و ذهن مجاوران ایشان را مختل تواند کرد احتراز می کنند و منتظر بروز «حال» می شوند. به ناگاه در یکی از «اخوان»، «حال» بروز می کند و بانگ برمی آورد و کف می زند و می رقصد. و همه حاضران در مجلس با حرکات خویش به او تاسی می کنند تا «حال» متوقف گردد. اشعار غنائی عرفانی که با همراهی آلات موسیقی و از آن سازهای ذمی خوانده می شود، در روح صوفی اثر می کند و او را به هیجان می آورد و این حالت را علی الرسم «حال» گویند (عربی، به معنی لغوی «وضع و حالت» و اصطلاحاً به معنی «سرور و ضعف عرفانی و آنچه در زبانهای اروپایی «اکتاز» نامیده می شود)، از «حول» که یکی از معانی آن «دگرگون شدن و مبدل گشتن (به چیزی)» است).

میان صوفیان طرائق گوناگون مباحثات پرشوری در گرفته جریان داشت که آیا فقط «ذکر خفی» در خاموشی با توجه جایز است یا «ذکر جلی» با سرایش و موسیقی (سماع) و

۱- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۹۱. ۲- قرآن، سوره ۳۲، آیه ۴۱ و ۴۲. ۳- قطعه مربوطه از ربیع چهارم «احیاء علوم الدین» که ترجمه انگلیسی آن منتشر شده:

D.B. Macdonald. "Emotional religion in Islam as affected by music and singing"

(رقص) «حال» نیز مجاز است.

خانقاههای درویشان به سرعت ازدیاد یافتند. وهم در آستانه قرن چهارم و پنجم هجری، در خراسان بیش از دوست خانقاه و زاویه وجود داشته. جلایی فقط در خراسان قریب سیصد تن از افراد «شایسته و دلیر» «سپاه خراسانی مردان خدا» دیده بوده و عقیده داشت که «خورشید عشق (عرفانی) و پشرفت طریقت در طالع خراسان است.<sup>۱</sup>» در خراسان به ویژه خانقاههای مشهور شیخ ابوسعید فضل الله مهنوی - که از او پیشتر یاد کردیم<sup>۲</sup>، و شیخ ابوالحسن خرفانی قرار داشته<sup>۳</sup>. گذشته از درویشانی که دائماً و یا مدتی مدید در خانقاهها مسکن داشتند، بسیاری از درویشان خانه بلوش نیز فقط در موسم زمستان در آن امکنه منزل می گزیدند. شیخ سری - السقطی خطاب به صوفیان چنین می گفت: «بهار آمد و درختان جامه برگ برتن کردند و شما را باید بهسیر جهان پردازید» درویشان جهانگرد و خانه بلوش صدقه می طلبیدند و این کار کاملاً مشروع و حتی برای نمو و علو روح ایشان سودمند شمرده می شده (زیرا که می بایست غرور و خویشن خواهی را در نهاد ایشان بکشد) - به شرطی که فقط به قدر حاجت يك روزه مشوا کنند. ولی مباشر امور معاشی خانقاه، حق داشت برای درویشانی که در آن خانه مشرك صوفیان زندگی می کردند، برای آبنده نیز صدقه طلب کند و آنوقت و سوخت ذخیره نماید.

در خانقاه درویشان نیز مانند صومعههای مسیحیان و بردایان، تفر زهد آمیز نسبت به تن و آنچه جسمانی است و ریاضت اختیاری ارج فراوان داشت. روایت است که یازید بطامی خطاب به تن خویش چنین می گفته: «نه، نه، ای ظرف همه بدیها ای تن پلید، سی سال گذشت و تو پاك نشدای و فردا باید در برابر آنکه پاك است (خدا) ظاهر شوی»<sup>۴</sup> شیخ ابوالحسن خرقانی مریدان خویش را چنین تعلیم می داد: «درگرستگی چندان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می نزای تا چهل روز یا بمالی آنگاه چیزی پیدا آید...»<sup>۵</sup> نیز شیخ مزبور چنین می گفته: «بس گفت شب شود و خلق بخسند، تو این تن را غل و پلاس و تازیانه چرمین دار، کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد»، گوید: «بنده من ازین تن چه می خواهی» بگو: «الهی، تورا خواهم»، گوید: «بنده من دست ازین یسپاره بدار، من از آن توام»<sup>۶</sup>

۱- جلایی هجوری، ص ۲۱۶. ۲- و. آ. زركوفسکی شرح زندگی اودا به زبان فادسی منتشر کرده (SPB ۱۸۹۹) به شرح زیر: «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» از مؤلفی مجهول و دیگر ۵ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید» تألیف محمد بن منور (هر دو تألیف در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی هجری، نوشته شده). ۳- سرگنشتاروا (که مؤلف و زمان تألیف آن معلوم نیست ولی از قرن دوازدهم میلادی به این طرف باید باشد) ا. ا. یرتلس از روی نسخه خطی موزا برنابیا منتشر کرده. (رجوع نمود به فهرست کتب مربوط به فصل دوازدهم این کتاب - ذیل کلمه «خرقانی») ۴- خرفانی، متن فارسی، ص ۱۸۸. ۵- همانجا، ص ۱۷۱. ۶- همانجا، متن، ص ۱۸۲.



نصوف عقیده مشترک همه درویشان بوده، به صورت طرائق گوناگون آن. شیخ ابوالحسن خرقانی در پاسخ این سؤال که «درویشی چیست؟» چنین می‌گفت: «درباری است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی‌نیاز بودن از خلق‌خداى عزوجل». مفهوم «بی‌نیاز بودن از خلق خدا» در نظر ایشان چنین بوده که صوفی نباید به کسی از آدمیان دل بستگی پیدا کند، زیرا که قلب او می‌باید مشغول از يك عشق باشد، عشق به آفریدگار، به «دوست بکنا» (یار، دوست) یعنی خدای عزوجل. صوفی می‌باید فقط نسبت به خلق خدا سخی باشد. مفهوم پرهیز تنها زهد و فقر نبوده، بلکه به معنی ترك اراده شخصی و «من» خویش نیز بوده است. شیخ بایزید بطامی از خداوند می‌خواست که: خدا یا وجودم را ناموجود کن. ناکی میان من و تو «من» من خواهد بود؟ زهد به خودی خود هدف و مقصود نبوده، بلکه وسیله‌ای شمرده می‌شد است برای پاک شدن و مصفا گشتن از دل بستگی به جهان محسوسات و ترك امیال خویش، ترك عشق به «من» خویش و بالتیجه آماده کردن خود برای وصول به حالت «حال» و رسیدن به لحظات شریین ارتباط شخصی با آفریدگار. در همین حال صوفیان معتقد بودند که امکان وصول به «حال» برای صوفی تنها به معنای وی و «فداکاریهای روحانی» او مربوط نبوده، بلکه یش از همه چیز به خواست خدا ارتباط دارد. صوفی نباید چشم داشت پاداش «آن جهانی» داشته باشد و عشق او به «دوست» می‌باید کاملاً خالی از غرض باشد. شیخ ابوالحسن خرقانی گوید: «الهی، خلق تو شکر نعمتهای تو کنند، من شکر بودن تو کنم، نعمت بودن تو است». شیخ گفت: «خداوند بر دل من ندا کرد: بگذار من چه بایلت، بخواه گفتم: الهی، مرا بودن تو نه بس که دیگر بخواهم»<sup>۱</sup>.

در طرائق گوناگون تصوف اصل مراحل مختلف «کمال روحانی» که غالباً «مقامات» خوانده می‌شود (صریح، جمع «مقام» که معنی لغوی آن «جای اقامت، وضع، محل توقف» است و اصطلاحاً به معنی «جای اقامت یا منزل (= مرحله) در طریق عرفان» است، از «قام» به معنی «برخاستن، وارد اقدام شدن و غیره») تکوین یافت. شمار و نام این مقامات در طرائق مختلف تصوف متفاوت است. غالباً از چهار مرحله یا مقام یاد می‌کنند به شرح زیر:

۱ / «شریعت» یا «قانون» یعنی زندگی طبق موازین و احکام دینی که برای همه مسلمانان واجب و مشترك است. از لحاظ صوفیان این مرحله یا مقام فقط تدارکی بوده برای گام نهادن در طریق عرفان.

۲ / «طریقت» (عرفانی)، که عبارت بوده از فقر اختیاری و چشمپوشی از اغراض و مطامع نفسانی و ترك این جهانی و ترك اراده و من خویش. صوفی می‌بایست سرید شیخ و مرشد برگزیده گردد و کاملاً مطیع اراده او شود و تحت نظارت وی درآید و تحت هدایت او

۱- صاحبها، ص ۱۸۵. حسین عرف در تالیف فرهنگ الدین طار نیز آمده، فقط ترتیب منابع، دیگر است.

۲- صاحبها، متن، ص ۱۲۹.

در خانقاه و یا در خانه تمرین (مراقبه) زهد و «زندگی روحانی» کند.

۳ / «معرفت» یا شناخت (عرفانی). در این مقام یا مرحله، صوفی که امیال حسی و نفسانی را ترک گفته مستعد برای بعضی عوامل «حال» و ارتباط معرفت و یا «وصال» یا «یکتاه» خداوند - شناخته می‌شود («وصال» کلمه‌ای است عربی، معنی لغوی آن «پیوستگی» است، از «وصل» که یکی از معانی آن «متحد کردن و مربوط ساختن» (یا کسی) است). صوفی در این مقام با اجازه شیخ خویش، خود می‌توانست مرشد و مربی مریدان گردد.

۴ / «حقیقت»، به قول کافه مؤلفان صوفیه، این مرحله فقط برای عده معدودی از صوفیان قابل وصول است. و در صورتی دست می‌یابد که صوفی رابطه دایم و نزدیک با «حق مطلق» - یعنی خداوند - پیدا می‌کند. برای وصول به این مقام می‌بایست شخص کاملاً از تأثرات عالم محسوسات رها گردد و به حالت «فنا» (بمعادل رجوع شود) برسد. فریدالدین عطار<sup>۱</sup> مقام (طریق عرفان) و غزالی<sup>۲</sup> مقام بر می‌شمرند (بعلا بعد رجوع خود).

فکر «فنا» از نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از شون معلوم است. برخی از اسلام‌شناسان (به ویژه ای. گولدسپهر و حتی ر. نیکلسون) «فنا» را صورت دگرگون شدن نیروانای بوداییان دانسته‌اند.<sup>۱</sup> ولی صرف نظر از اینکه مؤلفان صوفی آن دوران اطلاعی بسیار ناچیز از فلسفه هندی به‌طور عموم و کیش بودا بخصوص داشته، مشابهت میان نیروانا و «فنا» سطحی است. در واقع فنا هیچ وجه مشترکی با نیروانا ندارد. «فنا» از فکر رابطه وصال خدا (اعم از نظرهای اهل توحید و یا هواخواهان و حلت وجود) و روح انسانی غیر قابل انفکاک است، و حال آنکه بوداییگری از فکر خدای یکتا بیگانه است و حقیقت وجود روح و شخصیت را نمی‌شناسد. اصل خداوند - آفریدگار و یا صدور عالم کاینات و آدمی از خداوند و معاد روح و پیوستن آن به خداوند بالکل دور و بیگانه. از بوداییگری است. تصوف نیز به‌توبه خود از اصل تاسخ و نیروانا - که همچون نجات از سلسله تناسخهاست - بیگانه است. جوانب توحیدی و یا وحدت وجودی فکر فنا را به هیچ وجه نمی‌توان از کیش بودا استخراج کرد.

با اینکه «فنا» در طریقات گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت دارد. با این وصف می‌توان بعدو صورت کلی و اصلی آن اشاره کرد: یکی صورت توحیدی که مربوط به صوفیان میان‌رو است و دیگر صورت وحدت وجودی که نظر صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمه «فنا» سین حالتی است که روح، استعداد خود را عالم محسوسات را از دست داده است و بنابراین می‌تواند و خدا را بشناسد و با او مربوط شود. به گفته هجویری<sup>۲</sup> روح در این حال فقط صفات

۱- ب. کارا دو، و، ۲، آسین پالاسیوس مثلاً فکر «فنا» را در عرفان مسیحیت شرقی می‌دانند. ۴- جلالی جمهوری، ص ۳۱۶.

خویش را از دست می‌دهد یعنی وجود تجربی را ناقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط یا خداوند به معنی امتزاج با وجود باری نیست، زیرا طبیعت آدمی نمی‌تواند به طبیعت الهی تبدیل یابد. اما در نظر معتقدان به وحدت وجود، جهان کاینات و ارواح آدمی نه از لحاظ وجود تجربی خود، بلکه از لحاظ جوهر خویش الهی هستند. بدین سبب، رهایی تلذیبی روح از تأثرات تجربی، و وجود حسی «و عدم اشتغال روح (به عالم)» - چنانکه صوفیان گویند - و نفسی «من» تجربی و اراده خویش می‌بایست صوفی را به حالت «فنا» - به معنی حل کامل روح و شخصیت در خداوند که «من» عالم است و امتزاج با آن - واصل گرداند. و با این حال نظر طرفداران وحدت وجود و صوفیان افراطی درباره خداوند، همچون جوهر کل، به هیچ وجه ناقص شناخت وجه شخصی برای خداوند نبوده است.

فکر ارتباط و وصول به خداوند در حالت «حال»، اصل «اشراق» را پدید آورد («اشراق» کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «درخشش» از «شرق» که یکی از معانی آن «درخشیدن» است). این اصل را برخی از حکمای اشراقی و از آن جمله شیخ یحیی سهروردی که در سال ۵۸۷ ه. به اتهام ارتداد اعدام شد (و بدین سبب به لقب «مقتول» ملقب گردید)، بدون ساخته‌اند. پدیده‌ای روانی که ل. ماسینیون<sup>۱</sup> مورد مطالعه قرار داده و «شطح» نامیده می‌شود (کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «برون شدن» و اصطلاحاً «خروج از من خویش» و «بیهوش شدن» معنی می‌دهد، از «شطح» به معنی «رفتن، ره‌گم کردن») با اصل «حال» و «اشراق» مربوط است. در این حالت چون صوفی «حال» کند و شناخت «من» خویش را از دست دهد - گویی با «دوست - خداوند» معاوضه و وظیفه کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مثلاً روایت است که شیخ بایزید بظامی به کسانی که از او می‌پرسیدند: در خانه است یا نه، می‌گفت: «زیر این سقف جز خدا کس نیست». منصور حلاج، که پیشتر از وی یاد کردیم، متهم بود که در حالت «حال» انا الحق می‌گفت (یعنی من - حق «خلایم») و بدین خاطر کشته شد. این کلمات در نظر ملمانان سنی، خویشان را خدا دانستن، شمرده می‌شده یعنی «بی‌ایمانی» محسوب می‌گردیده. ولی صوفیان افراطی کلمات حلاج را جز «شطح» نمی‌دانستند و وی را همچون شهید و اولیاءالله بزرگ می‌داشتند.

بر روی هم باید در نظر داشت که تا پایان قرن ششم هجری، فقط گرایش به سوی وحدت وجود پیدا بوده و در افکار صوفیان تمایل به وحدت وجود دیده می‌شده و هنوز فلسفه وحدت وجود تصوف به وجود نیامده بوده و چنین فلسفای فقط از زمان ابن‌العربی (به بعد

۱- L. Masignou, "Essai sur les origines du lexique..."

رجوع شود) بدید آمد.

اگر قبول کنیم که معتقدات صوفیه نتیجه شرایط اجتماعی و تاریخی و سیر تکامل طبیعی افکار دینی در جامعه فتودالی باشد، پس پدیده‌های صوفیانه «حال» و «شطح» و «فنا» چیست و چه معنی دارد؟ در این مورد با پدیده‌های روانی سروکار داریم... «ذکر» و «سماع» یعنی سرایش و موسیقی، ادراکی غیر طبیعی را در ایشان برمی‌انگیخته. «حال» با توهمات سمعی توأم بوده. غزالی این حالات و توهمات سمعی را «خطف» می‌نامیده (کلمه‌ای است عربی بمعنی لغوی «ربایند» «گبرنده» از «خطف» که «گرفتن» و «دیوختن» معنی می‌دهد) و آن را زبان موجودات غیر زنده‌ای می‌داند که سخن ایشان به گوش عارف می‌رسد و او نمی‌داند که این اصوات از کجا می‌آیند.

د. ب. ماکلونالد، «خطف» را با «ابلیس» (دایمون *δαίμων* یونانی) سقراط که در «حال» خلایق به نظر آن حکیم می‌آمده، مقایسه می‌کند. محتملاً آنچه اصطلاحاً «توهم کاذب» نامیده می‌شود و نخستین بار مورد مطالعه و خ. خاندینسکی دانشمند و پزشک روانشناس روسی قرار گرفته مربوط به همین حالت است، به این معنی: شخص وهم‌زده صداهای ددونی می‌شنود و با «دینش ددونی (شهود)» تصاویر موهومی می‌بیند و غیره. غزالی «دینش تجربی» را در حالت «حال» فوق‌العاده روشن و واضح می‌شمرده و با شراره برق و نور ملایم ماه در حال بند و نور کورکننده تیغ‌های صیقلی قیاس می‌کند، البته نباید تصور کرد که همه صوفیان بیمار عصبی بوده‌اند. ولی سماع یا سرایش و موسیقی و ضرب و وزن نغمه‌ها و حضور در جرگه کمان عصبانی و برانگیخته (چنانکه به‌عنگام ذکر پیش می‌آید) حتی در طبیعی‌ترین اشخاص نیز تأثیر شدیدی داشته و فعالیت عقلی و عمل نیروی تصور را برمی‌انگیخته و تشدید می‌نموده. و باقی مراتب - یعنی «حال» و تصورات و حالات ضعف و شور مربوط بدان - را می‌توان با پرورش خاص و شیوه زندگی زاهدانه تدارک و تلفین کرد.

در طرائق گوناگون تصوف پرستش فقر - به‌عناوین کمال مطلوب صوفی - مقام مهمی داشته. بسیاری از صوفیان، مانند ارواحیون مسیحی قرائسکن (قرن سیزدهم میلادی) فقر را برای «نجات روح» کمال مطلوب می‌شمردند و ثروت را همچون سرچشمه همه گناهان و خوشتن‌خواهی و حالتی که بلاشک مانع از «نجات» است محکوم می‌کردند.

برای آشنایی با این نظر ایشان، داستان صوفی شدن فریدالدین عطار (مقتول به سال ۶۲۸ هـ) شاعر نامی وحدت وجودی ایرانی بسیار جالب توجه است. این داستان به‌افسانه می‌ماند ولی روحیه اعتراض غیرجلی صوفیان و محکوم کردن ثروت را از طرف ایشان - که با مشفقان شهری مربوط بوده‌اند - نیک می‌نماید. عطار در جوانی دکمای «عطاری» در شادباخ - حومه - نیشابور داشت.

«روزی خواجه‌ش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاک کمر بسته، ناگاه دیوانه‌ای، بلکه بدطربت فرزانه‌ای، بعد دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد، بلکه آب در چشم گردانیده آمی کرد. شیخ، درویش را گفت: چمنخیره می‌نگری، مصلحت آن است که زود درگذری؟ دیوانه گفت: ای خواجه من سبکبارم و بجز خرقة هیچ ندارم... من زود ازین بازار می‌توانم گذشت. تو تدبیر اقبال و احوال خود کن و از روی بصیرت فکری به حال خود کن. گفت: چگونه می‌گذری؟ گفت: اینچنین، و خرقة از پر کنده زیر سر نهاده جان به حق تسلیم کرد. شیخ از سخن مجذوب، پرده‌دگشت و دل او از خشکی بوی مشک گرفت. دنیا بردل او همچو مزاج کافور سرد شد و دکان را به تاراج داد و از بازار دنیا ییزار شد. بازاری بود با زاری شد، در بند سودا بود سودا در بندش کرد، نه که این سودا موجب اطلاق است و مخرب بارنامه و طمطراق. القصة ترك دنیا و دنیاوی گرفته... و بسجاهت و معاملات مشغول شد...»  
 وی هر بیدیکی از شیخان صوفیه گشت و زان پس در زی‌درویشی سائل، در اکاف جهان سیر کرد. در شرح زندگی غزالی نیز گفته شد، که وی پس از ورود به جرگه صوفیان از ثروت دنیوی امتناع کرد. شیخ بدرالدین صاوی (بعدها در ترکیه عثمانی در سال ۸۸۱۹ هـ در رأس قیام روستایان قرار گرفت) که در قاهره در سلك صوفیان درآمد، امسال خویش را به مستندان تقسیم کرد و کتب قهفی را که بیشتر مشغولش می‌داشتند در رود نیل افکند.  
 اغلب محققان، آغاز دوره سوم تاریخ تصوف را به قرن ششم هجری مربوط می‌سازند و ویژگیهای دوره مزبور نکات تازه زیر بوده:

۱- روحانیان رسمی سنی (و به دنبال ایشان روحانیان شیعه) با تصوف میان‌رو آشنی کردند. و افکار عمومی «اجماع» علماء، بر اثر مساعی غزالی، صوفیان معتدل را پیرو مذهب «حق» شمرد. مضاف بر این تصوف میان‌رو در جهان بینی اسلامی به نحوی استوار جای خود را گشود و به تدریج اسلام به افکار صوفیانه آغشته گشت.<sup>۲</sup>

۲- تصوف در این دوره به ویژه در شهرهای بیشتر انتشار یافت. دیگر صوفی بودن و یا لااقل نام صوفی داشتن نشانه خوش سلیقگی بوده. و نه تنها افراد قشرهای پایین شهری و روستایان صوفی، یا مرید فلان یا بهمان شیخ می‌شدند، بلکه خودالها و بازرگانان کلان و جز آنان نیز در زمره مریدان ایشان در می‌آمدند. و فی‌المثل اگر ساکنان شهر اردبیل در شمار مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی<sup>۴</sup> - نیای دو دمان صفویان (صوفی به سال ۷۳۵ هـ) - بودندند. بدیهی است

۱- جناس، «بازاری» و «با زاری» ۲- دولتشاه، ص ۱۷۷ - ۱۸۸ (در سرگشت عطار). ۳-

رجوع نمود به ۱۴ ص ۱۵۰ D. B. Macdonald. «The religious attitude and life in Islam»  
 ۴- نزعة القلوب حمداه محتوی فریضی، ص ۸۱. مساعی از خودالها و از آن جمله وزیر و مودخ معروف رشیدالدین و پسران او فیهان‌الدین محمد و امیر احمد رشیدی و امیر چوپان مشغول در نمره در شمار مریدان شیخ صفی بوده.

که در عین حال طرائق صوفیان به دستمای اجتماعی مختلف تقسیم شدند و انشعاب و تجزیه در میان ایشان پدید آمد.

۳- گروههای بزرگتری از صوفیان - یا طرائق درویشی - به وجود آمدند ( به بعد رجوع شود).

۴- در این دوره اختلاف میان صوفیان میانرو (اهل توحید) و افراطی (بیروان وحدت وجود) مشخص تر نمایان گشت. نمونه تصوف اهل توحید همانا طریقت غزالی<sup>۱</sup> و نمونه عقیده بیروان وحدت وجود معتقدات ابن العربی است. مختصراً درباره این دو جریان سخن خواهیم گفت. طریقت تصوف غزالی در بسیاری از تألیفات وی شرح داده شده ولی در ربع چهارم کتاب «احیاء علوم الدین» او مفصلاً و منظمتر بیان شده است. غزالی بر روی هم از حدود منهبینی خارج نمی شود. غزالی زهد را همچون وسیله ای برای «پاک کردن دوح» و مقصد «زندگی روحانی» می داند. به گفته غزالی طریقت عرفان نمرطه یا «مقامات» اصلی دارد. و هر يك از این مقامات، مخصوص کسب یکی از «صفات رستگاری» یا «منجیات» است. غزالی «مقامات» مزبور را به نامهای صوفیانه زیر موسوم گردانده:

- ۱- «توبه» یا اظهار پشیمانی از گناهان.
- ۲- «صبر» یا شکیبایی در بدبختیها.
- ۳- «شکر» یا سپاسگزاری در برابر خداوند به خاطر تزیل رحمت و نعمت.
- ۴- «خوف» یا ترس از خداوند.
- ۵- «رجاء» یا امید به نجات.
- ۶- «فقر» یا درویشی اختیاری.
- ۷- «زهد» یا دست شستن از دنیوی.
- ۸- «توکل» ترک اراده خویش گفتن.
- ۹- «محبت»<sup>۲</sup> یا عشق عرفانی به خدا.

خواننده به آسانی متوجه خواهد شد که پنج مقام نخستین طریقت مشرک «پارمائی» است، که مناسب حال همه مؤمنان است و چهار مقام آخری طریقت عرفان به معنی انحصار یا «طریقت» است. غزالی برای هر مقام، سه مرحله قائل است. مثلاً در مقام سوم یعنی «شکر»، صوفی نخست خویشتن را به شکر نعمتهایی که خداوند به او عطا کرده و می توانسته عطا نکند، عادت می دهد - مثلاً به خاطر آنکه خدا او را موجودی زنده آفریده نه سنگ، آدمی آگاه و هشیار خلق کرده نه حیوانی لایشر، مرد آفریده نه زن، جسماً کامل خلق کرده، مسلمان آفریده نه کافر، خوب

۱- درباره اصول «کلام» غزالی به لعل هم این کتاب رجوع شود. ۲- همه این کلمات عربی هستند به مفهوم خاص اصطلاحی صوفیان.

آفریده نه بد و... زان پس صوفی باید بیاموزد که «رحمت خلت» را همچون وسیله‌ای برای وصول به «فنا» درآینده بشمارد. و سرانجام صوفی باید عادت کند که بدبختیها را همچون نعمت و رحمت بشمارد و خداوند را به خاطر آن شکر گزارد، زیرا که درنجهای جسمی و معنوی و اخلاقی، روح را پاک می‌کند و سرانجام صوفی را به مقصود - یعنی «فنا» - نزدیک می‌نماید. در این مرحله و مقام صوفی نه تنها باید بدبختی را تحمل کند، بلکه باید از نزول آن خشنود شود. همچنین باید از فقر و مستندی سرور گردد و به یاد داشته باشد که ثروت و رفاه مادی مبنای همه گناهان است.

چهار مقام آخری طریقت غزالی از همه مهمتر است. مقام ششم یا فقر سه مرحله دارد: نخست درویش به اموال اندکی که دارد قناعت می‌کند و در افزایش آن نمی‌کوشد. سپس باید حس تحقیر ثروت را در نهاد خویشتن پرورش دهد. و سرانجام چون درویش خو گرفت که از محرومیتها در رنج نشود، در برابر فقر و ثروت - هر دو - بی‌اعتنا خواهد بود. درویش هرگز نباید خویشتن را در برابر ثوانگر و ثروتمند پست کند، زیرا که معنی این عمل او چنین خواهد بود که ثروت را محترم می‌شمارد و مایل به کسب آن است. درویش در پایان این مقام باید اموال خویش را به حداقل لازم برای ادامه حیات محدود کند، یعنی فقیرانه‌ترین ممکن، یک تا لباس از پارچه‌ای خشن، نان جوین و خورشی بسیار ساده. به عقیده غزالی اگر درویش دارای این چیزهای ضروری باشد، سؤال برای او جایز نیست. وی می‌تواند به کاری شرافتمندانه مشغول شود و اگر پشای برگزیند بهتر است<sup>۱</sup>. و چنانچه این مایلزم وجود نداشته باشد، غزالی به صوفی اجازه سؤال صدقه می‌دهد، ولی فقط برای یک‌روز. با این وصف این محدودیت شامل حال درویشانی که در خانقاهها زندگی می‌کنند نمی‌شود. لیکن غزالی، صوفیان منفرد و یا خانقاهها را از قبول عطا و صدقه - اگر کوچکترین شکی در «حلال» بودن کسب مال توسط عطاکننده وجود داشته باشد - منع می‌کند، زیرا که با پذیرفتن صدقه و عطای حرام، صوفی شریک گناه مرد ثروتمند عطا کننده می‌شود. بدین سبب قبول صدقه و عطا از ربا خواران و تحصیلداران مالیات و ظلمه و امان اینان ممنوع است. و از این اشخاص نه تنها چیزی گرفتن جایز نیست بلکه خرید از ایشان نیز منع شده است.

معنی و مفهوم مقام بعدی، یعنی دست شستن از دنیوی و زهد این است که صوفی باید حس نفرت از همه چیز «این جهانی» یا زندگی ظاهری و تجریمی را در نهاد خویش بیوردد و در عین حال باید با عشق و شور به سوی هر آنچه «آسمانی» و «آن جهانی» است بگردد. این احساس ماهیتاً با توبه تفاوت دارد. در این مورد سخن از امتناع از آنچه گناه است و یا شرعاً

۱ - ظاهراً مثل «الکاسب حبیب‌الله» در محیط سوقیان پدید آمده است [۲۵۹].

محظور دارد در میان بوده، بلکه صوفی باید حتی از آنچه قانوناً مجاز و «باح» است نیز احتراز کند<sup>۱</sup>. غزالی ایمان راسخ دارد که این جهان در مقام تلباس با زندگی آن جهانی و خداوند هیچ ارزشی ندارد و از این اصل است که گرایش وی به دست شستن از دنیوی پدید آمده.

در این مقام باید فقر صوفی کامل شود. و باید هیچ مکنی نداشت باشد و در خانقاه زندگی کند و یا به سیر و سیاحت پردازد و در مساجد یتونه نماید<sup>۲</sup>. در سفر و سیر آفاق، ساختن کلبه‌ای از نی، یا خاک و گل جایز است. خوراکی، باید روزی یک بار صرف شود و عبارت باشد از تیم رطل نخاله بدون نانخوردش. از اموال، داشتن کاسه کهنه‌ای سفالین و ناصاف برای نوشیدن و ششو جایز است. به گفته غزالی عیسی مسیح چنین کلمه‌ای داشته.

صوفی در مقام هشتم، خویشتن را عادت می‌دهد که چیزی نخواهد و کاملاً توکل به خداوند کند و تسلیم خواست او شود. اصل این مقام عبادت است از «تجربه باطنی (شهود)» و «ریش روحانی (کشف)» و «توحید». صوفی چون مطمئن شد که اراده خداوند زندگی او را رهبر است، خویش را تعلیم می‌دهد که از کس نترسد و به کس امیدوار نباشد و به کس اعتماد نکند. در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که نتیجه این وضع زهد صرف و بی‌فعالیتی کامل باشد، ولی غزالی در این مورد با عارفان افراطی موافق نیست و به‌طور نامنتظر یک سلسله قیود و شرایط پیش می‌کشد: به این معنی که صوفی نمی‌باید به‌خطر آشکار بی‌اعتنا باشد و یا از معالجه نزد طبیب خودداری کند و... بدیهی است که نادیده گرفتن اراده در عین حال به معنی نادیده گرفتن «من» تجربی با عملی شخص صوفی نیز هست.

به عقیده غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به خداوند<sup>۳</sup> اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد. و چون بسیاری از علمای اسلامی - مخالف تصوف - چنین عشقی را منکر بوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی درباره عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل اندک است و تقریباً تکراری است از نظریه نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بی‌واسطه اراده فرد به موضوع، یا ذات سفلی به ذات علوی، یا عاشق به معشوق می‌داند که قبول آن از طرف معشوق موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد. غزالی عللی را که بتوانند این تمایل را برانگیزند پنج انگیزه اصلی می‌داند و از آن جمله است؛ گرایش عاشق به سوی هر چه زیباست، اهم از زیبایی جسمانی و ظاهری یا معنوی و باطنی، همچنین گرایش به سوی هر چیزی که به نحوی از انحاء مشابهت به آن داشته باشد. ضمناً دو گونه عشق ممکن و مقنن است: یکی عشقی که در نتیجه سپاسگزاری پدید آید و دیگر عشقی که مولود شادی بی‌فرضانه بوده و صرفاً بر اثر رؤیت زیبایی برانگیخته شده باشد (انعکاسی از افکار زیباشناسی

۱- غزالی کتابی تحت عنوان «ذم الدنیا» نوشته. ۲- این رسم صوم خانه چوشان و کدایان است در کشورهای اسلامی. ۳- «احیاء علوم الدین» مجلد ۴، چاپ قاهره، سال ۱۲۸۹ هـ ق/ ۱۸۷۲ م/ ص ۲۵۸ و بعد.



افلاطون).

به گفته غزالی، عارف می‌داند که خداوند منشأ و مبدأ وجود است. منشأ وجود او وجود کل کائنات است و نخستین نمونه زیبایی و کمال است. و عارف ندک می‌کند (گرچه این ندک گاه مبهم است) که میان روح او و خداوند مشابهتی وجود دارد، (بعقیده غزالی روح، الهی نیست ولی شبه الهی است). از همه این عناصر در دل عارف عشق به خداوند به دو صورت پدید می‌آید: یکی عشق از راه سپاسگزاری و دیگر عشقی عالیتر که همانا عشق خالص است. ولی از آنجایی که خداوند مبدأ و سرچشمه عشق است، او خود هر کس را که بصورت او گرایش داشته باشد بی نهایت دوست می‌دارد. غزالی برای تجزیه و تحلیل روانی (که آن را همچون دلیلی برای اثبات نظریه خویش به کار می‌بندد) ایهامات و استعاراتی از دایره تمثیلهای عشق به محسوسات نقل می‌کند.<sup>۱</sup> مثلاً همچنانکه عاشق در فراق معشوق میلی پرشور به وصال او دارد و آرام از او سلب می‌شود، روح که عاشق خداوند است نیز رنج می‌برد و می‌کوشد در «حال» به خداوند واصل شود.

غزالی مانند همه صوفیان «فنا» را عالیترین حالتها می‌داند. به گفته وی گاه «حال» های هیجانی پدید می‌آید که به یهوشی آلی و فقدان کامل آزادی اراده فرد منجر می‌شود، و فرد به حالتی می‌افتد که به ظاهر با متنی و بیخودی و کمرخی مشابهت دارد. و این حال خود بشارت دهنده «فنا» است. غزالی منکر وحدت وجود و نظریه صلور است. نظریه‌ای که اعتقاد به وحدت ماهوی خدا و روح آدمی را در بر دارد. و مفهوم وحدت وجودی فنا را نیز. بعضی امتزاج روح با خدا و تحلیل روح در او. انکار می‌کند. غزالی چنین مفهومی را بی‌معنی و ابلهانه می‌داند، زیرا که طبیعت آدمی ممکن نیست به طبیعت الهی مبدل شود. به عقیده غزالی ایجاد رابطه و وصال روح به خداوند عبارت از آن است که روح چون فاقد استعداد درک عالم محسوسات گشت می‌تواند انوار مبدأ وجود. یعنی خدا را. بپذیرد، همچنانکه آینه صیقلی اشعه نور را منعکس می‌کند (این تمثیل از افلاطون مأخوذ است). غزالی می‌گوید اگر فکر کنیم که روح و شخصیت آدمی را در این مورد خطاوند جذب می‌کند و روح قسمتی از او می‌شود این فکر بی‌معنی و ابلهانه است، همچنانکه اگر گوئیم که آینه دارای رنگ سرخ شیشی است که در آن منعکس شده بی‌معنی خواهد بود. غزالی بدین طریق از افتادن در دایره نظریه‌های وحدت وجودی احترازمی‌کند، ولی با این وصف وصال عرفانی و عاروق الطیحه روح عاشق را به خداوند، معشوق، در حالت «فنا»، پدیدماید واقعی می‌شمارد. وی برای اثبات نظر خویش و فراهم آوردن دلایل برای آن، به احادیث ذیل متصل می‌شود: «خدا نه در آسمان

۱- این تعبیر در همان مؤلفان صوفیه و بخصوص شاعران صوفی بسیار رایج است.

است و نه در زمین، خدا در قلوب بندگان و فادار خویش جای دارد و دیگر. «آسمان و زمین به هیچ وجه قادر نیستند مرا (= خدا را) جای دهند، مرا قلب بنده و فادارم که دوست می‌دارد و فرمانبردار است می‌تواند جای دهد»

چنانکه گفته شد افکار غزالی تأثیر عمیقی در مسلمانان و همچنین در یهودیان قرون وسطی - مانند ابن میمون و یهودای حلوی و بحیه بن بقوده (پاکودا) - داشته. برخی از شاخامان یهودی اسپانیا و پروانس، بعضی از آثار غزالی را به زبان لاتین ترجمه کردند، و افکار غزالی به واسطه این ترجمه‌ها در عرفان مسیحی غرب رخنه کرده. رایموند لوللی و چند تن از روحانیان مسیحی دومینیکن مانند رایموند مارتین و ایستراکهارت و هو آن دلا کورس فرانسینک و شاید حتی ایگناتی لوبولا (به عنوان عارف) از بسیاری جهات مرهون غزالی هستند.<sup>۱</sup> با این همه و به رغم این مراتب، در میان صوفیان به طور عموم و به ویژه صوفیان ایران و آسیای میانه، افکار افراطی وحدت وجودی صوفیه مقبولتر و رایجتر از افکار و عقاید غزالی بوده. افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی، به صورت اصول فلسفی اندیشیده‌ای، توسط ابن‌العربی که صوفی بوده اندلسی - عربی مدون گشته بسط یافت، ولی با این وجود افکار مزبور در عراق و ایران و آسیای میانه بیش از اسپانیا (اندلس) و آفریقا رواج و انتشار پیدا کرد.

ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائفی<sup>۲</sup> الاندلسی که بیشتر به نام ابن‌العربی مشهور است (از ۵۶۱ تا ۶۳۸ هـ). وی در مرسیه به دنیا آمد و در اشبیلیه (سویلا) و سبت به تحصیل علم پرداخت. او در ۳۰ سالگی اسپانیا (اندلس) را ترک گفت و به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر (سلطان در آسیای صغیر خانه‌ای به او اهدا کرد و وی بی‌درنگ خانه را به گنابلی بخشید) سفر کرد و سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در آن شهر درگذشت. ابن‌العربی از لحاظ نظرهای فقهی خویش به ظاهریان تعلق داشته و منکر «رأی» و «قیاس» و تقلید بوده، ولی «اجماع» را قبول داشته<sup>۳</sup>. او عقاید ظاهرین را در مسائل فقهی به وضع عجیبی با تعبیر باطنی و تأویل ابهامی قرآن - که در این زمینه کار را به حد افراط می‌رساند - تلفیق می‌کند. او در الهیات عارف وحدت وجودی بوده. ک. پروکلمان می‌گوید: «در عرفان هیچکس لگام توسن تخیل را مانند او رها نکرده»<sup>۴</sup>. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که کتابهای او حاوی مخلوطی شگفتی انگیز از حکمت الهی روزگار ما بوده.<sup>۵</sup> ابن‌العربی مؤلفی پرکار و پر ثمر بوده. ۱۵۰ تألیف که محققان جزء آثار اصیل وی شمرده‌اند،

۱- رجوع هود ۴، ص ۱۵۲ - ۱۵۱ M. Asin Palacios. "La mystique d'al-Ghazzali"  
 ۲- درباره معنی این اصطلاحات به فصل  
 ۳- دریا، معنی این اصطلاحات به فصل  
 ۴- C. Brockelmann: "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۴۳۱-۴  
 ۵- D.B. Macdonald "Development of Muslim theology" ص ۲۶۲

بلاستما رسیده<sup>۱</sup>. تألیف اصلی او تحت عنوان «الفتوحات الحکیه» شرح عقاید عرفانی اوست که در ۵۶۰ فصل متون گشته (که فصل پانصد و پنجاه و نهم آن خلاصه و انمودجی از همه فصول کتاب است) کتاب دیگر مشهور وی «فصوص الحکم»<sup>۲</sup> نام دارد. در میان تألیفات او تفسیر یا تویل قرآن<sup>۳</sup> به نام «کتاب الضمیر» و دیگر لغتنامه اصطلاحهای صوفیان به نام «الاصطلاحات الصوفیه» وجود دارد. ابن العربی به هنگام اقامت خویش در مکه در سال ۵۶۱ هـ. مجموعه اشعاری درباره یکی از دانشمندان شریف مکی که علائق دینی و فکری وی را بنوعی بوطمی ساخت سروده. مجموعه مزبور توسط ر. نیکلمون چاپ و منتشر شده است. تألیفات یاد شده که به انشایی پرطمطراق و آمیخته به ذوق و برقی بی بند و بار نوشته شده، ابن العربی را همچون بزرگترین نویسنده عرفانی اسلامی مشهور خاص و عام ساخته است.

آثار او هنوز چنانکه باید مورد مطالعه قرار نگرفته. آ. آدبری می گوید که امر مطالعه میراث ادبی ابن العربی تا کنون در مرحله کودکی (*infancy*)<sup>۴</sup> قرار دارد و از آن تجاوز نکرده. بدین سبب درباره معتقدات ابن العربی مختصراً گفتگو می کنیم.

عقاید و افکار اصلی وی، تاحدی که مورد مطالعه قرار گرفته، بشرح زیر است. وجود واقعی همه اشیا خلاصت، هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همه اشیا از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کاینات حکم همه کاینات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شبح آساست. این وجود ظاهری فقط در نظر و دراکه آدمیان و در طی زندگی این جهانی ایشان به واقع می ماند، ولی در حقیقت و نفس الامر، وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر بشر واحد است، گرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیا و کاینات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافتند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کاینات گسترده است، مهربان خدا به هیچ وجه فاقد سیمای شخصی نیست، او واجد علم شخصی است و می تواند با ارواح آدمیان مربوط باشد.

گرچه ابن العربی از لطف میان مبدأ الهی و صدورات آن سخن می گوید، ولی عملاً در اصول او هرگونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می رود، زیرا که جوهر و ماهیت ارواح مزبور، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافتند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از مرگ به خداوند باز می گردند. و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان

۱- فهرست رجوع شود به ۲۵

۲- C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I ۴۴۸ - ۴۴۶  
 ۳- در باره تألیفات ابن العربی به فهرست کتابشناسی رجوع نمود.  
 ۴- به آخر فصل سوم این کتاب رجوع نمود.  
 ۵- تألیف پانصد، ص ۵۸ از A. J. Arberry

حیات می‌توانند بخدا بازگردند، بدین طریق که قبلاً از یوغ وجود ظاهری و تجربی و «من» خویش آزاد شوند و بعدك وحدت جوهری خالق نایل آیند. «فنا» همان الحاق روح به خداوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست، و با از دست دادن شخصیت خاکی و این جهانی و شبح آسا همراه است.

به‌طور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌العربی دربارهٔ وحدت خدا و کاینات در جملهٔ زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است»<sup>۱</sup>. ل. ماسینیون فلسفهٔ ابن‌العربی را «مونیسم اگزستانیاالیستی» که همان ترجمهٔ اصطلاح عربی «وحدت وجود» یا «یکتایی هستی» است، نامیده است. ولی البته غرض ابن‌العربی از کلمهٔ «وجود» هستی ظاهری و تجربی نیست بلکه وجود باطنی و جوهری است.

به‌گفتهٔ ابن‌العربی، آدمیان واقعا آزادی اراده ندارند، یا صحیحتر گوئیم آنچه دارند وهم و ظن کاذبی بیش نیست. ارواح را خدا رهبری می‌کند. و چون روح طبعاً الهی است و واجد آزادی اراده نیست، هرگونه تفاوت و فرقی میان نیک و بد ستره و نابود می‌شود. آنچه آدمی بد می‌شمارد مربوط به وجود شبح آسا و تجربی اوست و بدین سبب بدی واقعیت ندارد و وهم است. بدین طریق مشکل نیکی و بدی و مسئولیت آدمی در مورد اعمال وی، همهٔ اینها در نظر ابن‌العربی بهیچ وجه معنی و مفهوم ندارد. در این مورد ابن‌العربی به‌طور کلی با غزالی اختلاف پیدا می‌کند، زیرا که غزالی واقعیت بدی (و مبدأ اولیهٔ آن ابلیس را) و واقعیت گناه و تأثیر مرگبار آن را در روح قبول دارد و آزادی ارادهٔ آدمی و مسئولیت وی را در مورد اعمال خویش می‌پذیرد. دیگر افکار ابن‌العربی، از قبیل صدور و وحدت خدا و کاینات در جوهر و مفهوم «فنا» و غیره، نیز وی را در قطب مخالف غزالی و صوفیان میانه‌رو قرار می‌دهد.

ابن‌العربی ماهیتاً به شکل ظاهر دین بی‌اعتنا بوده و عقیده داشته که اعمال دینی و عبادات در تمام ادیان وجود دارد.<sup>۲</sup> به‌گفتهٔ ابن‌العربی ایمانی را که مبتنی بر شرایع و اصول لایتغیر (دگمات) یا ددك و اقیامات به واسطهٔ تفکر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد. اما ایمان شخصی و ایمانی که مبتنی بر شناخت و درك بلاواسطهٔ حقیقت باشد، یعنی «دین دل» را نمی‌توان رد کرد. بدین سبب شکل ظاهر دین مهم نیست و نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد و هم در صومعهٔ نرسایان و هم در کنیسهٔ یهودیان و حتی در بتخانهٔ مشرکان. به شرطی که نماز گزارنده ایمان داشته باشد که مخاطب او خداست نه بت. معیناً ابن‌العربی عقیده داشت که از لحاظ او اسلام مناسبترین شکل دین، و تصوف فلسفهٔ واقعی اسلام است. بدین سبب وی خویش را

۱- «وجود الصلوات مین وجود الخالق» ۲- رجوع شود به: ص ۱۳۲

گولدزیهر. «درس دربارهٔ اسلام» ص ۱۵۷. 1. Goldziher. «Die Zahiriten» Leipzig, 1884.

مسلمانی مؤمن می‌خوانند و به‌صوفیان توصیه می‌نموده که قواعد شریعت را معجزی و سرعی دارند.

افکار ابن‌العربی بسیاری از علمای سنی را عصبانی و غضبناک کرده بود. وی را ذنبدین می‌خواندند (و حال اینکه این تسمیه ناسحق بود، زیرا در گفته‌های وی زده‌ای ثنویت وجود نداشته) او را «بد دین و مرتد» نیز نامیدند و گفتند به «اتحاد» و «حلول» عقیده دارد<sup>۱</sup>. ولی عده کثیری ر و از آن جمله حتی کسانی که از معتقدان به وحدت وجود بودند، در مقام دفاع از او برخاستند. افکار او در محیط صوفیان (و به‌ویژه در میان صوفیان ایران) با شعف و خرسندی پذیرفته شد<sup>۲</sup>. چند تن از مؤلفان صوفی و از آن جمله ابن‌سبین‌الاشیلی، عرب‌اندلسی (متوفی به سال ۶۶۸ هـ)، و عبدالرزاق کاشانی (ایرانی) خیلی به‌وی نزدیک بودند. ابن‌سبین‌الاشیلی معتقد به وحدت وجود است و می‌گوید که «خداوند واقعیت حقیقی جمله کائنات است». وی در کشورهای شرقی اسلامی و حتی در اروپای غربی نیز به‌سبب پاسخهایی که به برخی مسائل فلسفی-مطروحه در برابر دانشندان شهر «سبته»<sup>۳</sup> و امپراطور روم مقدس (آلمانی) و پادشاه سیسیل فردیک دوم هوهن اشتاوفن (از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ م حکومت کرد) - داده بود، شهرت یافت.

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی که به‌خطا سمرقندی نیز خوانده شده<sup>۴</sup> (اصلاً از کاشان بود و درباره زندگی وی اطلاعات اندکی در دست است و در سال ۷۳۰ هـ درگذشت) یکی از نامی‌ترین مؤلفان صوفی ایران و بیرون از حدود ایران است. تألیفات بسیاری به‌زبان عربی از او در دست است. مهمتر از همه کتب او لغتنامه‌ای است تحت عنوان «الاصطلاحات الصوفیه». وی تفسیری بر «فصوص‌الحکم» ابن‌العربی تحت عنوان «تأویلات القرآن [۱۴۵]» و تألیفات دیگر نیز دارد. او طرفدار نظریه وحدت وجود عرفانی - با روح معتقدات ابن‌العربی - بوده و از وی و «حقیقت‌نظر» او در برابر حملات مخالفان دفاع می‌کرده. عبدالرزاق کاشانی عقیده ابن‌العربی را درباره صدور کائنات از آفریدگار یا خلقت قبول داشته ولی در بسیاری موارد دیگر پیرو وی نبوده. فلسفه وحدت وجود عبدالرزاق اختلاطی است از ما بعنا لطیبیه و الهیات نوافلاطونیان با عقاید ارسطو و قصص قرآن<sup>۵</sup>.

فکر وحدت جوهری کائنات که ابن‌العربی پیش کشیده بود منجر به پست شمردن ابتکار فرد و رد آزادی اراده افراد می‌گردید، ولی عبدالرزاق، برعکس، تصریح می‌کند که در دنیا وحدت جوهر با کثرت صلوات انفرادی توأماً وجود دارد. و چون آزادی اراده یکی از صفات

۱- در باره معنی این اصطلاحات رجوع خود به اول فصل پنجم. ۲- در باره ابن‌العربی به‌لهرت کتابخانه‌ی رجوع خود. ۳- در کتاب «الریاضی تنکة جبل الطارق». ۴- گاه وی را با کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی مودخ بزرگ قاسمی زبان (از ۸۱۶ تا ۵۸۸۷) اختیاء می‌کردند. ۵- رجوع خود ۱۹ D.B. Macdonald. «Abd er-Razzaq Kashani»

الهی است پس صدورات او یعنی ارواح افراد نیز باید واجد آزادی اراده باشند. ولی آزادی اراده را با تقدیر چگونه می‌توان در یکجا گنجانید؟ عبدالرزاق عقیله دارد که عمل فرد عملی است پیچ‌درپیچ، شامل علت قریب و علت بعید یعنی تقدیر الهی، توأم با يك سلسله علل ثانوی که نزدیکتر است که این دو رشته علل با یکدیگر مخلوط شده‌اند. بنابراین عمل اراده را می‌توان نتیجه تأثیرات متقابل علل و نفوذهای گوناگون شمرد. عبدالرزاق مسئله بدی و مشیولیت آدمی را به خاطر گناهان وی به سادگی حل می‌کند. بدی و گناه در نتیجه غفلت و بیخبری و دوری از خدا پدید می‌آید. مجازات گناهان ارواح ناقص در زندگی آن جهانی عبارت است از پاک شدن و این عمل ابدی نخواهد بود<sup>۱</sup>.

در میان صوفیان وحدت وجودی افراطی، جلال‌الدین معروف به رومی (۶۰۴ تا ۶۷۲ هـ) شاعر بزرگ ایرانی که از مردم بلخ بوده، ولی بیشتر ایام زندگی را در قسوه آمیای صغیر به سر برده و مؤسس طریقت درویشی مولویه است، مقام نمایان و درخشانی دارد. وی فیلسوف نبوده و شرح مدون و مرتبی از جهانی بینی خویش باقی نگذاشته. او افکار خود را در قالب تمثیلات و اشارات شاعرانه عرضه داشته است. آثار مهم وی منظومه سترگ «مثنوی معنوی» و دیوان اشعار او است به زبان فارسی. اشعار او که از حیث شکل و زیبایی تشبیهات و تمثیلات و نیروی غنایی، درخشان و بی نظیرند، از لحاظ مضمون چندان اصالت ندارند؛ زیرا در افکار او نفوذ شدید اندیشه‌های نوافلاطونی صوفیان وحدت وجودی سلف او (بعویزه بایزید بطامی و فریدالدین عطار) و شاید هم عارفان مسیحی شرقی، به روشنی محسوس و مشهود است. خود جلال‌الدین معتقد بوده که سخت تحت تأثیر دوست خویش شمس تبریزی درویش و شاعر و جهان‌نگر ساده دل قرار داشته و مرهون او است.

یکی از موضوعات محبوب اشعار جلال‌الدین عبارت است از لزوم چشم پوشی صوفی از «من» (تجربی) و شخصیت خویش و اینکه بدون عمل، نزدیک و وصال «دوست» خدا محال است. باید نفس لعنه را در نهاد خویش کشت تا بتوان شیرینی عشق به دوست خداوند را دذک کرد. آدمی چون در حالت «فتا» به خدا وصل شد، خود نظامی شود (جزئی از خداوند می‌شود). مرد خدا که در میان آدمیان گمنام و فقیر و حقیر زندگی می‌کند، در نتیجه قرب خویش به خداوند محمود است و به واسطه وفور و کمال الهی توانگر است. او در بسایی است بیکران، رنجاری است گهر بار بدون ابر، او سلطانی است در زیر خرقه زاهد. برای دذک و سزگیهای

۱- تحقیقاتی که در باره عبدالرزاق به عمل آمده در فهرست کتابشناسی مربوط به فصل حاضر این کتاب منقول است، رجوع شود.

جهانبینی جلال‌الدین مطالعه سرگنشت وی واجد اهمیت خاص است.<sup>۱</sup>

در نظر جلال‌الدین رومی ایمان شخصی<sup>۲</sup> و عاطفی - حتی بصورت بدوی و ساده - برایمان اصولی علمای روحانی ترجیح دارد (داستان موسی پیامبر و چوپان در مثنوی). دل آدمی معبد خداوند و کعبه و منبع شناخت خداوند است. بدین سبب زیارت کعبه و تشریفات آن از نظر کسی که در طریق صوفیگری گام نهاده اهمیتی ندارد. در آثار وی این فکر - که برای صوفی اختلاف میان ادیان اهمیتی ندارد - مصرأ تکرار می‌شود: همه ادیان «انوار یک خورشیدند». مسلمانان و مسیحیان و یهودیان بر سر صورت ظاهر جنگ می‌کنند و نمی‌فهمند که ماهیت معتقدات ایشان یکی است.

تحسین حال عرفانی و شناخت وحدت وجودی و فوق شخصی، موضوعهای اشعار جلال‌الدین را تشکیل می‌دهد: شاعر مقر است که او بنده سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است، ندهای است بر خورشید و خود خورشید است و خودش، گردی از وجود خداوند است و جزئی از بشر، خلق است و خلق، ماه است و خورشید، گل است و گلستان، مؤمن است و غیر، عاصی است و خداوند. در اشعار او فکر وجود ارواح از ازل و اندیشه تناسخ به تعبیری عجیب و شاید اصیل و بدیع دیده می‌شود، صدورات خداوندگویی بصورت مدارج و انتقالی وقوع یافته - از جمادی به نامی و گیاه، و از نامی به حیوان، و از حیوان به آدمی واجد هوش و ایمان، و از آدمی به فرشته، و از فرشته به خدا. جلال‌الدین با اینکه بمقد افراط پیرو اصل وحدت وجود بوده با این وصف سنیان وی را مؤمن و مقدس و از اولیاء الله می‌شناخته‌اند.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، تصوف نفوذ و تأثیر عظیمی در شعر فارسی داشته. اشعاری صوفیانه منتسب به شیخ ابوسعید ابوالخیر مهنوی<sup>۲</sup> به دست ما رسیده. شاعران فارسی زبان زیر، تحت تأثیر جهانبینی تصوف قرار داشته‌اند. باباکوهی شیرازی (متوفی به سال ۴۴۲)، خواجه عبدالله انصاری (۳۹۷ تا ۴۸۱)، ابوالمجد مجلود سنائی (۴۴۰ تا ۵۳۶)، شیخ احمد جام (۴۴۱ تا ۵۳۷)، فریدالدین عطار (متوفی در حدود ۶۲۸)، فریدالدین عراقی (متوفی به سال ۶۸۸)<sup>۳</sup>، شیخ محمود شبیری (متوفی به سال ۷۷۰)، اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸)، محمد شمس مغربی تبریزی (متوفی به سال ۸۰۹)<sup>۴</sup> شیخ

۱- سرگنشت او در کتاب «مناقب العارفين» تألیف افضل‌الدین افلاکی در اوایل قرن هشتم هجری، در شرح زندگی شیوخ سوفیه، منقول است. متن فارسی این کتاب چاپ و منتشر شده. ترجمه فرانسوی آن در اکلمان هواد چاپ کرده است.  
 ۲- نویسنده سرگنشت ابوسعید ابوالخیر - بنی محمد بن منور می‌گفته که شیخ مزبور هرگز شعر نسروده.  
 ۳- شاگرد شیخ نامی صوفیان سیدالدین قزوینی که در اروپا مستمع دروس اردو بار «فصوص الحکم» ابن‌الریمی بود. عراقی تحت تأثیر دروس مزبور واقع شد و اثر لسانی «لمعات» را نوشت. ۴- از پیران یروهارس ابن‌الریمی بود. تلمس «مغربی» را بدان سبب دارد که عرقه دیده‌ی را در مغرب از شیخی که وارث روحانی ابن‌الریمی بوده دریافت داشته‌است.

سید شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵)،<sup>۱</sup> نورالدین عبدالرحمن جامی (۷۱۷ تا ۸۹۸) و دیگران. همچنین شاعرانی مانند نظام‌الدین نظامی گنجوی (از ۵۳۶ تا حدود ۶۰۲) و شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (از ۵۸۰ تا ۶۷۴) و شمس‌الدین محمد حافظ (متوفی به سال ۸۷۲) گرچه از لحاظ جهانی خورش، صوفیان تمام عباری نبودند و لسی از بعضی جهات تحت تأثیر تصوف بوده و افکار صوفیان را در آثار خویش منعکس نموده‌اند.

تأثیر تصوف در شعر فارسی در قرنهای پنجم تا نهم هجری (و تا حدی بعد از آن نیز) چنانکه باید معلوم است. در اینجا فقط به یکی از جهات موضوع می‌پردازیم. الهیات و فلسفه تصوف، اصطلاحات بسیار غنی و ویژه‌ای را به وجود آورده و به طوری که ل. ماسینیون نوشته این اصطلاحات بیشتر بر لغات قرآن (عربی) مبتنی است. شعر صوفیانه فارسی این اصطلاحات را اخذ و لغات قراردادی از خود بدان افزوده که بخشی از آن لغات، فارسی است. مثلاً، «خدا» عادتاً و به طور قراردادی به نام «دوست» و «یار»، خوانده می‌شود و «کأس المحبه» «ترسایچه» و «پیرمغان» و «خمار» و «می‌نوش» و «باده فروش» و غیره. حال عرفانی به «می» و «باده» و «مستی» مسمی می‌گردد و محل گرد آمدن صوفیان «خرابات» خوانده می‌شود و صوفی «عاشق» و «رند» (که عرب شده و جمع آن «رند» آمده) و «خراباتی» و غیره خوانده شده.<sup>۲</sup> شاعران صوفی عشق عرفانی به خداوند را به شکل تمثیلات عشق جسمانی ترسیم می‌نمایند. ۱. ا. برتلس می‌گوید که در اشعار صوفیانه فارسی «تقریباً به کلمات خدا و روح و نفس و نماز و غیره بر نمی‌خوریم و به جای همه این کلمات، تمثیلاتی از عشق جسمانی و شهوانی گذاشته شده است.<sup>۳</sup> کسی که از نزدیک با اشعار صوفیانه آشنا نباشد و آن را قرائت کند حتی گمان نخواهد برد که سروکارش با دین است، زیرا که مناظر شهوانی گاه به حدی شکل و صورت واقعیت به خود می‌گیرند و چنان روشن و واضح هستند که تعبیر مفران و معبران به نظر ساختگی و زورکی می‌آید.» محقق مزبور چنین دنبال می‌کند «بدین سبب چون اشعار فارسی مربوط به عشق جسمانی را می‌خواند گاه حتی تشخیص اینکه آیا گوینده صوفی است یا مرد عیاش بی‌تدبیری که تقابعتات صوفیانه را به رخصار کشیده محال است. برخی از فارسی‌زبانان همیشه و حتی در موارد آشکار، فلان عیاش خوشگذران می‌خواند را زاهدی با ورع که خوشیهای

۱- مؤسس طریقت درویشی شاه نعمت‌الله، به بند رجوع شود. ۲- این لغات قراردادی تا حدی تحت تأثیر صوفیان مکتب ملامتیه (به ماتبیل رجوع شود) به جا مانده. بیروان مکتب مزبور سلیم می‌دادند که صوفی باید زهد بپوشد و پنهان دارد و به صورت آدمی سبک دردد و حتی رقیب جلوه کند. ۳- این ابهامات و اشارات در زبان فارسی آسان است، زیرا که در آن زبان جنس مشروری رجوع ندارد و بدین سبب کلمات «دوست» و «یار» هم به «مشوق» اطلاق می‌شود و هم «مشوق» خوانند، ممتاز است منظور شاعر را در آنکه مقصود وی «دوست-خدا» است یا مشوقهای واقعی و صحبت از عشق عرفانی در میان است یا جسمانی.



بهشتی را سروده می‌شناسند.<sup>۱</sup> شاعر می‌توانسته بدون ترس از تعقیب و ایذاء قبیهان در زیر نقاب صوفیگری شراب و عشق جسمانی را مدح گوید.

اصطلاحات ویژه و فراوان و وسیع صوفیانه به‌شاعران و نویسندگان اجازه می‌داده که در ظرف و شکل مواعظ صوفیگری و بهیاری اصطلاحات مزبور و تمثیلات و ایهامات رایج آن، مظلوف و مطالبی را که ماهیاً و واقعاً هیچ نسبتی با عرفان نداشتند بریزند و بیان کنند. گاه شکل ظاهر بیان افکار و اصطلاحات صوفیانه برای استار آزادی عقیده و آتیزم و مادیت و حتی بیدینی (زیرا که وحدت وجود می‌توانست نقابی برای استار بیدینی باشد)<sup>۲</sup> به کار می‌رفته. این استار احتراز و گریز از تعقیبات روحانیان را ممکن می‌ساخته. گاه شاعران منتسب به فرق مرتد و بددین و مبلغان افکار اجتماعی و انسانی که نسبت به دستگاه حاکمه دشمنی می‌ورزیدند به این گونه استار دست زده توسل می‌جستند. در قرن نهم هجری جامی، شاعر صوفی، نوشت که دوگونه مؤلف صوفی وجود دارد: برخی از ایشان عقیدتاً و واقعاً صوفی هستند و بعضی دیگر فقط شکل ظاهر نوشته‌های صوفیان و اصطلاحات و تشبیهات آنان را به‌وام گرفتارند، ولی نظر و عقیده آنان هیچ وجه مشترکی با تصوف ندارد.<sup>۳</sup>

به‌رغم جنبه ارتجاعی کلی معتقدات صوفیان که کمال مطلوبشان دست شدن از دنیوی و زهد و «فنا» و بالنتیجه دور شدن از زندگی فعال است، با این وصف برخی از طرائق تصوف غالباً منکس کننده نارضایی مردم از حرص و ثروت و زندگی کاهلانه و پر تجمل و مشغون از گناه بزرگان ثودال و بازرگانان بوده است. این اعتراض در بیشتر موارد غیر فعال بوده، ولی گاه نیز اعتراض فعال عامه مردم علیه مظالم ثودالها به صورت عقاید تصوف در می‌آمده. البته در این موارد افکار هادیه عرفان صوفیگری در دجه دوم قرار می‌گرفته و تحت‌الشعاع تبلیغات اجتماعی، که به‌صورت صوفیانه درآمده بوده، واقع می‌شده. در تاریخ اروپای غربی نیز گاه عرفان به‌مثابه لفافه عقیدتی نهضتهای ضد ثودالی به‌کار می‌رفته.<sup>۴</sup> بدیده شباهی در تاریخ ایران نیز دیده می‌شود.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، نفوذ تصوف بیش از پیش در ایران استوار گردید. ویرانی کشور و فقر و فلاکت عامه مردم پس از هجوم سلجوقیان در قرن پنجم هجری، و غزان بلخ در قرن ششم هجری، و مغولان در قرن هفتم، و لشکریان تیمور در آستانه قرن هشتم و نهم هجری، و جز آن به‌رواج نظر بدینانه تصوف نسبت به زندگی جسمانی و

۱- ا. ا. برتلس «تاریخ مختصر ادبیات فارسی» ص ۵۲ و ۵۳. ۲- در این باره رجوع شود به ارباب فصل نهم این کتاب. ۳- جامی، ص ۱۳ و بعد. ۴- «چنگ بوستایان در آلمان».

«این جهانی» کمک کرد. و تبلیغات به سود دست شدن و دوری از دنیوی و ضالیت اجتماعی و فقر اختیاری و غیره مؤثر واقع شد. در این دوره خانقاههای پراکنده درویشان و صوفیان به شکل سلسله‌های بزرگه اخوت درآمدند که هر یک پیرو طریقتی از صوفیگری بوده و «اولیائی» و مؤسسانی داشتند که سلسله یا طریقه به نام ایشان خوانده می‌شده و ایشان نیز به نوبه خود جانشینان، یا شیوخی داشتند. هر یک از این «سلسله»ها ( «سلسله» کلمه‌ای است عربی، به معنی «زنجیر خلافت و جانشینی روحانی» از «سلسل» - به معنی «پیرند دادن») یا «طریقه»ها (به معنی شیوه ویژه راه عرفان) انتشار وسیع یافته و نقش تاریخی برخی از آنها تا حدی با نقش مذاهب و طرائق روحانی کاتولیک - مانند سلسله‌های روحانی راهبان (بندیکتیان، دومینیکیان، فرانسیسیان، یسوعیان و غیره) یا سلسله‌های روحانی - شوالیه‌ئی (تامپلیها، توتونها و غیره) مشابهت داشته. به رغم عقیدتی، که تا حدی میان کسان دور از شرقتناسی وجود دارد، رجال صوفی (و حتی پیروان افراطی اصل و حلت وجود) و سلسله‌های صوفیه عادتاً گرایشی به تشکیل فرقه‌های علیحده و مستقل نداشته‌اند. و در آغوش مذاهب اسلامی سنی، یا شیعه، به صورت جریان عرفانی آن می‌زیستند. بدین سبب این طریقتها یا سلسله‌ها را (چنانکه تا کون گاه در تألیفات شوروی معمول است) فرقه نامیدن خطاست، چنانکه سلسله‌های راهبان کلیسای کاتولیک مانند دومینیکیان و فرانسیسیان و یسوعیان و غیره هم اگر چنین بخوانیم نادرست خواهد بود. اما اینکه پیردان فرقی غلات شیعه گاه، به منظور فرار از تمقیب، خویشان را در شمار درویشان فلان یا بهمان طریقت و سلسله قلمداد می‌کنند موضوعی است جدا.

درباره این طریقتها یا سلسله‌ها فقط به ذکر مختصری قناعت می‌کنیم. طرائق بسیار است. برخی از آنها در ایران و توسط ایرانیان تأسیس شده ولی در نقاط دور از حدود آن کشور انتشار یافته و بعضی دیگر در خارج از مرزهای ایران پدید آمده ولی در آنجا (ایران) ریشه دوانده و قوام گرفته. برخی از طرائق، سنی و پاره‌ای دیگر شیعه هستند و بعضی نیز به دو شاخه سنی و شیعه تقسیم شده‌اند. شیعیان و به ویژه امامیه و زیدیه مدتی مدید به تصوف نظر منفی داشته ولی در دوره مورد نظر ما بعضی از شاخه‌های تصوف به شیعه امامیه نزدیک شدند و پاره‌ای از طرائق درویشی رنگ تشیع به خود گرفتند.

سلسله خلافت و یا جانشینی روحانی همه طرائق از یکی از شیوخ نامی صوفیه، مثلاً معروف کرخی و شاگرد او سری‌القطبی، یا جنید، یا بایزید بسطامی و غیره آغاز می‌گردد، یا از کسانی که هرگز صوفی نبوده ولی بعدها روایات رایج بعدی ایشان را در شمار صوفیان در آورده (مثلاً سلسله طرائق شیعی یکی از ائمه دوازده گانه و غالباً امام اول علی (ع) است) و یا از اشخاص دیگری - مثلاً خضریا بر شروع می‌شود. نه تنها درویشان به معنی اخصی (قزائی) که در خانقاهها زندگی می‌کنند و زهاد و با دلویش جهانگرد) جزء طرائق به شمار می‌آیند

بلکه صوفیان مشبب بعمده طبقات اجتماع که درخانه و میان خانواده خویش زندگی می کنند نیز از اهل طرائق محسوب می گردند. در رأس طریقت یا سلسله «ولی» و شیخ بزرگ «صمدانی» (خداشناس) که «قطب» نامیده می شود قرار دارد، و در محال و نقاط مختلفه، «تقیان» و شیوخ محلی و «خلفای» ایشان جانشین وی هستند. هر سلسله ای طریقتی (که از طریق يك سلسله خلفا و جانشینان، از فلان یا بهمان بزرگ صوفیان سینه به سینه نقل شده است) و شیوه «مراقبه» روحانی و ذکر (جلی و خنی) و آیین نامه ای و روایاتی (غالباً افسانه ای) درباره تاسیس طریقت و «سلسله جانشینان» آن دارد. در برخی از طرائق تعالیمی مخفی و باطنی - که اغلب از مذاهب قهقی فرسنگها دور است و فقط برای اعضای معدودی مکشوف می گردد - وجود دارد. با این وصف این تعالیم مخفی و عقاید افراطی وحدت وجودی، بمعنی وجه مانع از آن نیست که این سلسله و یا طریقت را همه «برحق» بدانند، حتی در اکثر موارد پیروان آن به طور عجیبی فلسفه وحدت وجود را با تعصبات سنیگری یا تشیع تلفیق می نمایند.

طرائق اصلی درویشی که از قرن ششم تا نهم هجری، در ایران وجود و انتشار داشته به

قرارد زیر است<sup>۱</sup>.

۱. قادریه - که قدیمترین طریقت است، و توسط شیخ عبدالقادر گیلانی (که معرب آن جیلانی است و اصلاً از گیلان بوده، متوفی به سال ۵۶۲ در بغداد) ملقب به «قطب الاعظم» تاسیس گردیده. قطب این طریقت نگهبان مرقد شیخ مقدس مزبور است و زاویه اصلی طریقت نیز در جنب همان مرقد است. اکنون در همه سرزمینهای اسلامی پیروان این طریقت دیده می شوند. تا قرن نهم هجری، شمار ایشان در ایران بسیار بوده ولی پس از پیروزی تشیع در عهد صفویه، چون شیخ عبدالقادر گیلانی سنی حنبلی بوده و با شیعیان خصومت می ورزیده پیروان او هم از ایران رانده شدند. طریقت قادریه وحدت وجودی است. و افراد این طریقت به طور پنهانی عبدالقادر گیلانی را خدا می دانند. رنگ سبز نشانه این سلسله است. این سلسله از قدیم با صنف ماهیگیران مربوط بوده و اعضای آن صنف درویشان این طریقت شمرده می شوند.

۲. طریقت رفاعیه که مؤسس آن سید احمد رفاعی (از مردم بصره، متوفی به سال ۵۷۸ ه) است. طریقت درویشان جهانگرد و خانه بدوش و «سلسله شیوخ» آن به معروف کرخی می رسد. در سراسر آسیای مقدم و به ویژه ایران انتشار دارد.

۳. طیفوریه - ابتدای آن از بایزید طیفور بسطامی بوده و سلسله شیوخ آن به امام چهارم زین العابدین علی (ع) می رسد. این طریقت به چند شاخه سنی و شیعه تقسیم شده اکنون

۱- در باره طرائق درویشی در کتاب L. Massignon «Tarlka» مشروحتر سخن رفته است. در کتاب مزبور طبقه بندی طرائق (به طور ناقص) و فهرست کتابشناسی منابع و لالهانان الهادی نیز منقول است.

وجود ندارد.

۴. سهروردیه - مؤسس آن شیخ سنی عمر سهروردی بوده<sup>۱</sup>.

۵. مولویه - طریقتی سنی که مؤسس آن مولانا جلال‌الدین رومی<sup>۲</sup> شاعر سابق‌الذکر ایرانی در قرن هفتم هجری است. خانقاه اصلی این طریقت در قونیه و در جنب مرقد شیخ یاد شده قرار داشته و شیخ طریقت نیز در آنجا ساکن بوده. اکنون این طریقت در ترکیه رواج دارد. در ایران نیز وجود داشته ولی درویشان این سلسله به خاطر نظرهای افراطی و حدت وجودی خویش از طرف شاه طهماسب اول صفوی از ایران طرد شدند. درویشان این طریقت ذکر جلی را با موسیقی و رقص معمول می‌دارند و بدین سبب اروپاییان ایشان را درویشان «چرخنده» و بسا «رقصنده» می‌خوانند. همیشه یکی از میرزات درویشان مولویه ملارای مفرط ایشان یا مسیحیان و یهودیان بوده. امتیاز ظاهری درویشان مزبور کلاه بلند درویشی ایشان است. بهر تقدیر لااقل در زمان حیات جلال‌الدین رومی اعضای طریقت مولویه بیشتر از «مردم طبقات پست و پیشوران» بوده‌اند.<sup>۳</sup>

۶. شاذلیه - که مؤسس آن شاذلی مغربی بوده (متوفی به سال ۵۶۵۶هـ)، در ایران نیز پیروانی داشته.

۷. کبرویه - که توسط شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی، که به‌هنگام تسخیر خوارزم به‌دست مغولان هلاک شد، تأسیس یافته بوده. این طریقت ذکر خفی را معمول می‌داشته و در آسیای میانه انتشار داشته ولی پیروان آن در ایران کمتر بوده‌اند.

۸. چشتیه - «سلسله‌خلافت» آن به‌عین‌الدین چشتی (متوفی به سال ۵۶۳۲هـ) و پیش از او به‌ابراهیم ادهم (شخصیت نیمه افسانه‌ای) و پیش از او به خضر پیامبر می‌رسد. مرکز این طریقت نخست در نزدیکی هرات بود و بعد به‌هندوستان انتقال یافت. امیر خسرو دهلوی شاعر (متوفی به سال ۵۷۲۶هـ) به‌این طریقت تعلق دارد.

۹. نقشبندیه - مؤسس این سلسله که طریقت نیز به‌نام وی موسوم گردیده شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند (عربی - فارسی به‌معنی «کسی که در نظر کننده کاری می‌کند»، و این حرفه او و پدرش بوده) است که اصلاً از مردم واحه بخارا بوده (۷۱۸ تا ۵۷۹۲هـ)<sup>۴</sup> چنانکه گفتیم این سلسله به‌نام بهاء‌الدین نقشبند بساد شده موسوم گردیده است، ولی سلسله مزبور ظاهراً قبلاً نیز وجود داشته. حمس زده می‌شود که شاخه‌ای از طریقت طبقریه بوده. منابع و متون گذشته

۱- ویدا بیاید باجمعی سهروردی ملقب به‌مقتول که مؤسس طریقت آتراقیه است و در سال ۵۸۷ هـ اعدام شده، اشتباه کرد.  
 ۲- جلال‌الدین رومی طی‌الرسم «مولانا» خوانده می‌شود و کلمه «مولویه» از اینجاست.  
 ۳- افلاکی، ص ۱۱۷.  
 ۴- برای فهرست کتابشناسی مربوط به نقشبندی رجوع شود به. آ.  
 ۲. سهروردی «شیخ‌بهاء‌الدین بخارایی» ص ۲۰۲-۲۰۳ چاپه.

نقشبند را مردی زاهد و مبلغ فقر و سادگی مفرط<sup>۱</sup> توصیف می کنند که عشق و وحدت وجودی به جمله موجودات زنده داشته. بعدها این افکار در آن سلسله به فساد و انحطاط گرایید و درست بصورت قطب مخالف خود جلوه گر شد، یعنی پیروان آن بعد از ثروت و سازمان موجود و تعصبات دینی (بدرغم تبلیغ وحدت وجود به طور رسمی) و «جهاد» با کفار پرداختند.<sup>۲</sup> این طریقت از اَبالَت چینی هانسو گرفته تا قازان و استانبول و به ویژه آسیای میانه و ایران و آذربایجان<sup>۳</sup> انتشار یافت و به شاخه های سنی و شیعه منشعب گشت (شاخه شیعه آن پیروان انسک دارد). طریقت نقشبندیه بر مبنای زندگی دسته جمعی در خانقاهها گذارده شده و گوشه گیری و زهد را منکر است و ذکر خفی را معمول می دارد. امتیاز ظاهری درویشان این سلسله خرقه ای است به رنگ زرد و خاکستری.

۱۰. بکاشیه - روایت است که این سلسله را در آسیای میانه در قرن هشتم هجری، شخصی ایرانی به نام حاجی بکاش تأسیس کرده. وی وجودی نیمه افسانه ای است.<sup>۴</sup> سلسله بکاشیه بسبب رابطه نزدیکی که با بیچریان داشته مشهور است. پیروان آن تقریباً همه در ترکیه عثمانی بودند. طریقت مزبور رسماً «سنی» شمرده می شده، ولی همه می دانستند که تعالیم باطنی - نزدیک به غلات شیعه و حروفیه - در میان افراد این طریقت رواج داشته.<sup>۵</sup> بکاشیان معتقد بودند که ارزش و ارج همه ادیان یکسان است و برای اعمال و تشریفات دینی اهمیتی قائل نبودند و به ذکر نمی پرداختند. امتیاز ظاهری بکاشیان لباس سفید و کلاه سفید بوده. پس از نابودی صف بیچریان در سال ۱۸۲۶ م. مرکز این سلسله نیز از استانبول به آلبانی منتقل شد.

۱۱. صفویه - طریقتی است شیعه. درباره این سلسله جای دیگر<sup>۶</sup> سخن خواهد رفت.

۱۲. حیدریه - سلسله ای است شیعه مربوط به نام شیخ حیدر (قرن هفتم هجری) و از خراسان، در سراسر ایران انتشار یافت. به گفته ابن بطوطه در قرن نهم هجری، حیدریه به زهد مفرط مشهور و ممتاز بودند و از امتیازاتشان این بود که درویشان طریقت نمی بایست ازدواج کنند.<sup>۷</sup>

۱- طبق سرگلمت وی، اموالش منصر بود به حبس و کهنه و کوزه ای شکسته. فان روزانه را از راه حرقة خویش کسب می کرده و معتقد بوده که مونی مجاز نیست خدمه و بنده داشته باشد. با توجه خود همچون خواهر زندگی می کرده. روزی که بر سر سفره امیر هرات دعوت شده بود چیزی نخورد و گفت که او دوست هوام الناس و درادش است. مرگ او در نزدیکی بخارا و زیارتگاه است. ۲- درباره این تغییرات که در آن سلسله پیدا شده بود به بعد رجوع شود. ۳- در قرنهای ۱۸ و ۱۹ م. این طریقت در افغانستان اشعار داشته. طریقت نقشبندیه معتقدات آنچه را که بهضت «مریدیت» (موریدیزم) نامیده می شود تشکیل می داده و سران آن بهضت یعنی قاضی - ملا رهمدان بلوخی شامل به افکار این طریقت معتقد بوده اند. مریدیزم - اطاعت کورکورانه مرید از مرغه در طریقت نقشبندیه که گاه مورد استفاده خارجیان نیز قرار گرفته بوده. ۴- زاکوب مستند است که مؤسس واقعی سلسله بالم یا پا - در فاصله تقریبی ۱۵ و ۱۶ م بود.

G. Jacob. Die Bektaschijje. Abh. d. Königl. Bayerisch. Akad. Wiss. Kl. XXIV, III part. Munich. 1909. ۲۴ ص

۵- به فصل یازدهم این کتاب رجوع شود. ۶- به فصل ۱۱۳ این کتاب رجوع شود. ۷- ابن بطوطه - جلد ۲، ص ۷۹-۸۰.

۱۳. نعمت‌اللهیه<sup>۱</sup> - سلسله‌ای است شبیه که مؤسس آن صوفی و شاعر و سید نامی شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵ هـ) است که از اعتبار امام پنجم طبعیان محمدالباقر شمرده می‌شود. شاه نعمت‌الله مدتی در سمرقند و هرات و یزد بسر برد، و ۲۵ سال اخیر عمر دوازده خویش را در خانقاهی که در قریه زیبای ماهان، نزدیک کرمان بنا کرده بود گذراند. مرقد او نیز اکنون در آنجاست و زیارتگاه است. شاه نعمت‌الله مقبولیت فراوانی میان عامه ناس داشته وی را «ولی» و «شاه» می‌خواندند که به معنی «شاه عارفان» است. از آن پس همه شیوخ این سلسله «شاه» نامیده شدند. وی از حمایت ویژه سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۳۹ حکومت کرد) برخوردار بوده. سلطان دکن احمدشاه اول بهمنی (از ۸۲۶ تا ۸۳۹ حکومت کرد) نیز وی را به‌دربار خویش دعوت کرد<sup>۲</sup>. رسالات صوفیانه بسیار به‌شاه نعمت‌الله نسبت داده شده، ولی اثر مهم او دیوان اشعار وی است که مقبولیت عامه دارد<sup>۳</sup>. موضوع اشعار وی همانا وحدت وجود اقراطی است با روح گفته‌های ابن‌العربی (طریقت سلسله وی نیز چنین است). ضمناً مناظر تاریک بلاهاتی را که در آخرالزمان و بهنگام ظهور مهدی و عیسی و «قیامت» در انتظار جهانیان است رسم می‌کند. این طریقت در ایران و هندوستان انتشار دارد و شاخه‌هایی چند از آن منشعب شده است.

پس از آنکه در قرن دوم هجری، وقرون بعدی شبیه در ایران پیروز گشت، نفوذ طریقتهای درویشی شیعی حیدریه و نعمت‌اللهیه فزونی یافت، و به‌ویژه در میان شهریان بسط پیدا کرد. این دو طریقت به‌خاطر کسب نفوذ در میان ساکنان بلاد و شرکتهای بازرگانی و اصناف پیشه‌وران به‌رقابت و مبارزه با یکدیگر برخاستند. جهانگردان اروپایی در طی قرنهای شانزدهم و هفدهم و هیجدهم میلادی خاطر نشان کردند که در بسیاری از شهرهای ایران اهالی بلاد، به‌دو دسته طرفداران حیدریان و هواخواهان نعمتیان (حیدری و نعمتی) تقسیم می‌شده‌اند.

۱۴. جلالیه-طریقتی بود شیعی از درویشان خانه‌بلوش و جهانگرد که سرسلسله آن شیخ جلال‌الدین بخاری بوده است (۷۰۷ تا ۷۸۵ هـ) که بیشتر به‌نام شیخ جلال و یا لقب «مخنوم» جهانیان نامیده می‌شود. درویشان این سلسله وقتی به‌سراعات قرآنین شریعت نمی‌نهند. بدور گردن طنابی می‌بندند. سیل و ریش کوتاهی می‌گذارند. مانند دیگر درویشان ایران سوی دوازده و پریشان ندارند. و صدقهای را که گرد می‌آورند تسلیم مرشد خویش می‌کنند. این طریقت در ایران و آسیای میانه و هندوستان رواج داشته.

قلندران یا درویشان خانه‌بلوش و جهانگرد و سائل، در ایران و آسیای میانه بسیار

۱- دان‌ابن سرگشت این‌شیخ شاعر و متون مربوط به‌وی را از منابع فارسی استخراج و منتشر کرده‌است. (مجموع خود به‌عنوان کتابخانه‌شناسی مربوط به‌فصل دوازدهم - ذیل کلمه «کرمان».)  
 ۲- چاپ سنگی این دیوان، تهران، ۱۳۲۶ ش.

بودند. گاه طریقتی مستقل و گاه نیز یکی از شاخه‌های سلسله‌ای را (نقشبندیه) و گاه هم درویشان فاقد سازمان را بدین نام (قلندران) می‌خوانند.

چنانکه پیش‌گفتیم برخی از طرائق صوفیه با اصناف پیشموران مربوط بوده‌اند، ولی این موضوع هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و ما در اینجا بدان نمی‌پردازیم. از آنجایی که در فاصلهٔ قرنهای ششم و نهم هجری، تصوف از لحاظ معتقدات واجد وحدت نبوده، نمی‌توان از وحدت بنای اجتماعی آن در آن دوران نیز سخن گفت. محیط اجتماعی که طرائق گوناگون تصوف، پیروان خویش را از آن به‌دست می‌آوردند به‌هیچ وجه یکگسست نبوده. ضمناً ممکن بود طریقتی واحد در ادوار مختلفه نقشهای متفاوت ایفا کند، در هر دوری طوری. در دورهٔ مورد نظر، در میان صوفیان اختلاف اجتماعی مشهود است. و اگر برخی از سلسله‌ها و طرائق و یا شاخه‌های آنها کمابیش اعتراضی بی‌حرکت، و ندرتاً متحرک، علیه مظالم اجتماعی به‌عمل می‌آوردند، بعضی دیگر، برعکس، به تبلیغ زندگی متفکرانه و غیر فعال و در خویشتن فرورفتن و احتراز از هرگونه فعالیت در اجتماع پرداخته و بدین طریق قدرت طبقهٔ خودالها را برعامة مردم استوارتر می‌ساختند. گذشته از این در دورهٔ مزبور گرایش و کوشش برای تبدیل تصوف به آلت دفاع از منافع طبقات حاکمهٔ ثودال مشهود است. تعالیم صوفیه دربارهٔ تحقیر ثروت و فقر را بیشتر بصورت قناعت به‌قسمت و نصب خویش و شکیبایی و فرمانبرداری و عدم مقاومت در برابر ظلم و اجحاف درآوردند. اما اصل تصوف را دربارهٔ فقر چنین تعبیر کردند که صوفی می‌تواند ثروتمند باشد فقط نباید روحاً به ثروت دل بستگی پیدا کند و برای کسب مال نباید به‌گناه و تجاوز توسل جوید. ضمناً شخص ثروتمند باید خویشتن را مالک مال تشمرد و فقط مدیر ثروتی که خداوند به‌وی سپرده محسوب دارد. مفروض چنین بود که این صوفی ثروتمند فقط سهم ناچیزی را صرف خویشتن کند و باقی نفوذ و اموال خود را خرج امور دینی و خیریه نماید. ولی چون هیچ‌کس نظارتی بر صوفی ثروتمند نداشت، عملاً این قواعد اخلاقی وی را مقید نمی‌ساخت. طبیعی است که این‌گونه صوفیان‌حامیانی در محیط خودالها پیدا می‌کردند و خود به خودالهای کلان روحانی بدل می‌گشتند.

من باب مثال می‌توان از عیدالله ملقب به‌خواجهٔ احرار (۸۰۶ تا ۵۸۹۶) شیخ بزرگ سلسلهٔ نقشبندیه که تقریباً در مدت چهل سال نقش بسیار مهمی (که از لحاظ سیاسی اورتجاعی بوده) در دران‌سلطنت تیموریان در آسیای میانه بازی کرده، یاد کرد. شیخ مزبور که مؤلف کتابی مشهور در تصوف است از طرف بزرگ دارندگانش جزء اولیاءالله قلمداد شده. شرح زندگی که علی‌بن‌حسین واعظ کاشفی در پایان قرن نهم هجری دربارهٔ خواجهٔ احرار نوشته<sup>۱</sup> وی

را چنین وصف کرده از اولیا می‌خواند، و لسی خود کاشفی اطلاعاتی به‌دست می‌دهد که جانب دیگر زندگی «سرگذشت ولی» مزبور را نیک معلوم می‌دارد. بعاین معنی که خواه‌جمله احرار دارای ۱۳۰۰ ملك متصرفی شخصی بوده. و فقط در یکی از آن املاک سه هزار جفت عوامل (زمین مزروع)<sup>۱</sup> وجود داشته و برای مرمت و تنقیه تهرهای آبیاری سالیانه از هر جفت زمین يك مرد - و جمعاً ۳۰۰۰ مرد به کارگماشته می‌شده. مؤلف این سرگذشت با ساده لوحی تمام به تحمین می‌پردازد و درگردآملین این همه ثروت «خواست خطا» را مشاهده می‌کند و می‌گوید که اموال و املاک حضرت ایشان و اراضی و مزارع و مستغلات و گلهها و رمهها و دیگر تملکات منقول و غیر منقول فوق‌العاده بسیار و بیشمار بوده<sup>۲</sup>. گذشته‌ازاین، ولی مزبور بازرگانی نراتزبتی کاروانی طریق مرو - بخارا - سمرقند را در دست گرفته بوده. از روی این نمونه می‌توان داوری کرد که وضع اجتماعی و افکار و اخلاق و آرمانهای معنوی سران سلسله مزبور از زمان شیخ بهاء‌الدین نقشبند به بعد - در مدت کمتر از يك قرن - تا چه حد دچار دگرگونی شده است. عبدالرحمن جامی، شاعر سالیانه در حدود يك صد هزار دینار کبکی برای مصارف عادی روزمره خویش صرف می‌کرده. و از سلطان حسین بایقرا فرمانفرمای تیموری خراسان خواهش کرده بوده که املاک وی را از پرداخت هرگونه مالیاتی به‌خزانه معاف دارد<sup>۳</sup>.

پس از قرن هشتم هجری، و بعد از ابن‌العربی و جلال‌الدین رومی و عبدالرزاق کاشانی و چند تن دیگر، تصوف، ظاهراً چیزی نو و اصل در زمینه افکار به‌وجود نیاورد و گرچه عرضاً انتشار و توسعه یافت، ولی با تکرار سخنان گنشتگان و افکار ایشان زنده مانده بود و رو به انحطاط رفت. تصوف در سلسله‌های درویشان بیش از پیش و به‌طور روز افزون به‌فساد گرایید و به‌صورت معجزه نمایهای مبتذل و پرستش «اولیاء» و شیوخ زنده و مرده و مراقب و آثار ایشان درآمد. طرائق صوفیان و درویشان و خانقاهها مرکز پرستش و بزرگداشت این‌گونه شیخان و منبع خرافات گوناگون و غالباً تعصبات منهبی و گمراه‌کننده و وحشیانه گردید.

عامه مؤمنان کمتر به‌تلفه تصوف ابراز علاقه می‌کردند (گرچه پیشتر هم کمابیش چنین بوده) و بیشتر در امور زندگی روزمره خویش از شیخان معجزه و یاری می‌طلبیدند. افزایش نفوذ و پرستش شیوخ صوفیه و طرائق به‌ثروت‌مند شدن خانقاهها کمک می‌کرد، و مؤمنان قدردال و شهریان پول و کالا و چیزهای بهادار و غلات و گلهها و اراضی موقوفه نثار خانقاهها

۱- این اصطلاح (که‌مادل و مترادف «جفت‌گاو» است) هومنی می‌دهد، الف: دوگادی که برای خنم به‌گاو آهن بسته‌مانند، ب: مقدار زمینی که می‌توان به‌وسیله يك جفت گاو در فصل زرع خنم‌زد - در این مورد ۹ هکتار. (رجوع نمود به: پ. پ. ایوانوف، «اقتصاد شیوخ جوئیباری» ص ۱۵ - حاشیه ۴). ۲- کاشفی، ص ۳۲۷-۳۲۸ ۳- در بوخت این فرمان در سرگذشت جامی تالیف صفاواصع منقول است. برای متن فارسی در ترجمه روسی آن رجوع شود به: آ. مالجاووف، «درویشی قواعده مالیاتی هرات در زمان امیر علیخیرتوانی». در مجموعه «لیا» - کتاب ادبیات ازبک» ناشرکنده ۱۹۴۵، ص ۱۵۶-۱۶۱.



می‌کردند، و سلاطین و خوانین زمین و قبی و فرامین معاقبت از مالیات تقدیم می‌داشتند. درویشان خانه بدوش که از لحاظ وضع اجتماعی خویش تفاوتی با اوباش و ازمین پرولتاریا و عیاران [۲۶۱] نداشتند به تدریج و به نحوی داریم التزاید به توده‌ای از گدایان حرقه‌ای که هیچ رابطه و نسبتی با افکار تصوف نداشته غالباً فاقد هرگونه دین و ایمانی بودند بدل می‌شدند. یکی دیگر از اشکال انحطاط و فساد تصوف این بود که برخی از طرائق آن (یا شاخه‌های آن طرائق) به گونه‌ای از سلسله‌های لشکری و شوالیه‌گری تبدیل یافتند و به جای افکار صوفیانه «کسب کمال روحانی»، اندیشه‌های تعصب آمیز «جهاد در راه ایمان راه» پیش‌کنیدند و بدین بهانه لشکرکشیهای غارتگرانه به «سرزمینهای کفار» (گرجستان و شمال قفقاز و روسیه و سرزمین قوم قلموق (کالمیک و هندوستان و غیره) به راه انداختند، که وافماً و عملاً جز تحصیل غنایم جنگی فراوان و گرفتن عده‌ای اسیر - بنده مفصودی دیگر نداشتند...



## پیروزی شیعه در ایران

شکست اسماعیلیان نزاری و سقوط دولت ایران، منجر به تشدید نفوذ فرقه‌ای دیگر از شیعه یعنی امامیه اثنی عشریه در میان عامه مردم گردید.<sup>۱</sup> بیشتر نظر و استیجاب و، و. بارتولد را نقل کردیم که تشیع در همه صور و اشکال در ایران لغافه عقیدتی نهضت‌های روستایی بوده.<sup>۲</sup> در قرن‌های هشتم و نهم هجری، نهضت‌های خلق در ایران تحت لغافه تشیع و تصوف توأماً بسط یافت. این پدیده کاملاً بارنگ دینی نهضت‌های خلق در اروپای غربی قرون وسطی مشابهت دارد در آنجا «مخالفت انقلابی علیه خودالیزم در سراسر قرون وسطی جریان داشته و این مخالفت بر حسب شرایط زمان گاه بصورت عرفان و گاه بصورت ارتداد آشکار و گاه به شکل قیام مسلحانه تجلی و بروز می کرده»<sup>۳</sup>. در نهضت‌های مردم ایران در آن دوره هر سه عنصر یاد شده وجود داشته: یعنی انشباب به صورت فرقه شیعه، عرفان به شکل (تصوف) و قیام‌های مسلحانه. رنگ دینی نهضت‌های صحنی در جامعه‌های خودالی را «نه باخصایص قلب آدمی می توان توجه کرد و نه نیاز وی به دین...» بلکه توجه نهضت‌های مزبور را باید در تاریخ قرون وسطی - در زمانی که مردمان جز دین و الهیات معتقدات دیگری را نمی شناخته و نمی دانستند<sup>۴</sup> جست.

حل نهضت‌های مردم در آن دوران عبارت بود از تشار مظالم فاتحان مغول و بهره کشی خودالی. نهضت‌های مزبور از لحاظ عقیده علیه منصب شیعی یعنی منصب حاکمه و «یاسای کبیر» چینگیز خانی بوده است (یاسا پرده‌ای بود به روی سازمان طبقاتی و تقید و سناثیان به زمین خودالها و مالیات‌های سنگین دولت مغولی ابلخانان در ایران). شعارهای نهضت‌های خلق نیز از این وضع برخاسته بوده. شعارهای مزبور به قرار زیر بوده. علیه «بدعت‌ها» (یعنی مالیات‌هایی که شریعت

۱- رجوع شود به فصل دهم این کتاب  
۲- همان فصل (حاشیه ۲۵) رجوع شود.  
۳- «لیودریک نوریاخ و پاهان فلسفه کلاسیک آلمان».  
۴- از کتاب

پیش‌بینی نکرده بوده)، رجعت به قوانین صدر اسلام که خود در نظر عامه خلق به صورت آرمان و کمال مطلوب جلوه می‌کرده. از آنجائی که در کشورهای اسلامی شرقی رابطه دولت و حقوق و قوانین باین نزدیکتر و فشرده‌تر از کشورهای مسیحی غرب بوده، در مالک مسلمانان هر فکر اجتماعی به شکل منعی و دینی درمی‌آمده، گرچه در نهضت‌های خلق دین نقش خادم و تابع را ایفاء می‌کرده.

تا آغاز قرن نهم هجری، نیمی از مردم ایران (و شاید هم بیشتر) سنی بودند. حمدالله مستوفی قزوینی در تألیف جغرافیائی خویش (نزهة القلوب) که در حدود ۷۴۰ هـ نوشته شده می‌گوید که شیعیان امامیه در عراق عرب در نواحی کوفه و بصره و حله اکثریت داشته‌اند و در غرب ایران در نواحی ری و آوه و قم و اردستان و فراهان و نهاوند<sup>۱</sup>. در شهر ساوه میان شافعی حکمفرما بودند و در اطراف آن شهر شیعیان امامیه<sup>۲</sup>. در کاشان شیعیان امامیه در شهر و میان در روستاهای اطراف اکثریت داشتند<sup>۳</sup>. در گرگان بیشتر ساکنان شیعه بودند<sup>۴</sup>. مستوفی درباره مردم مازندران و گیلان اطلاعی به دست نمی‌دهد، ولی از دیگر منابع می‌دانیم<sup>۵</sup> که در آنجا نوده مردم (به استثنای بخشی از بزرگان و شهریان) بالتمام از شیعیان امامیه بوده است. مستوفی در خراسان فقط نام يك ناحیه را که شیعیان امامیه در آن تفوق داشته‌اند ذکر می‌کند و آن بیهق است که شهر عمده آن سبزوار بوده<sup>۶</sup>. به گفته مؤلف مزبور در چند ناحیه جبال البرز - مانند دیلم و طوالش و رودبار و غیره - باطنیان<sup>۷</sup> یعنی اسماعیلیه اکثریت داشتند. از دیگر منابع و متون چنین برمی‌آید که کوهستان (تهستان) مدنی مدید به صورت کانون اسماعیلیان باقی مانده بود. مستوفی در باره مذهب و معتقدات دینی مردم برخی از نواحی (خوزستان<sup>۸</sup>، کرمان، سیستان) اطلاعی به دست نمی‌دهد. در دیگر نواحی ایران میان بیشتر بوده‌اند<sup>۹</sup>. ولی می‌توان حدس زد که در بسیاری جاها ربه‌ویژه نقاط روستایی نشین افراد مردم باطناً شیعه بودند ولی ظاهراً و رسماً «تقیه» کرده خویش‌تر را سنی معرفی می‌کردند<sup>۱۰</sup>.

باین همه تا آغاز قرن نهم هجری، اکثریت مردم ایران، لااقل به طور رسمی، سنی به‌شمار

۱- نزهة القلوب مستوفی، ص ۲۰۱۳۸۱۳۶  
 ۲- همانجا، ص ۴۵، ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۷۴  
 ۳- همانجا  
 ۴- همانجا، ص ۶۷-۶۸  
 ۵- از آن جمله درباره مازندران رجوع شود به: دولت‌آباد، ص ۲۸۲، ظهیرالدین مرعشی، ص ۲۴۰ و پیوسته، ص ۳۴۶ (درباره نفوذ عظیم گروه دیوبند شیخ قوام‌الدین) در باره ری به پیوسته رجوع شود.  
 ۶- فقط گفته شده که در نمر (خوشتر) حنیان تفوق داشتند (همانجا ص ۱۱۵). می‌دانیم که در قرن چهارم خوزستان یکی از کانونهای معتزله بوده (رجوع شود به: و. و. بارهولده، بازدید جغرافیایی و در باره ایران ص ۱۲۹). به گفته جعفری مورخ دولرن هم عساکری شیعه در خوزستان زندگی می‌کرده‌اند.  
 ۷- به گفته حمدالله مستوفی قزوینی فقط در همان (نزهة القلوب ص ۷۱) ساکنان شهر از معتزله و مشبهه تشکیل شده بوده‌اند. ولی محتملاً این خبر را حمدالله از منابع معتدله اخذ کرده و در زمان اوسطایی یا واقع بوده.  
 ۸- در باره «تقیه» به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

می آمده. فتودالها وسا کان بیشتر شهرها سنی بودند و ضمناً اهالی مغرب ایران مذهب حنی شافعی داشتند. به گفته مستوفی سنیان شافعی در شهرهای زیر تفوق داشتند: اصفهان، قزین، ابهر، زنجان، مزدقان، شیراز، گلپایگان، یزد، تبریز، اردبیل، مشکین، اهر، نخجوان<sup>۱</sup>. مستوفی فقط بلاد معدودی از خراسان را که مردم آنها مذهب سنی داشته به شرح زیر یاد می کند: هرات، خواف، جوین<sup>۲</sup>. ولی از دیگر منابع معلوم است که در خراسان بیشتر مردم مذهب سنی حنفی داشتند. تسنن مذهب رسمی همه دولتهای ایران بوده - به استثنای امارتهای مازندران و گیلان که رسماً شیعه بوده اند<sup>۳</sup>. با این وصف رنگ عقیدتی نهضتهایی که در عین حال علیه فاتحان مغول و بهره کشی فتودالی برپا شده بود همانا تشیع شمرده می شده و بس. [۳۶۲] حتی اگر فرض کنیم که در قرنها هشتم و نهم هجری، شیعیان ایران در اقلیت بوده اند، هم باید اذعان کرد که این اقلیت به هر تقدیر مهم و فعال، و از حسن توجه روستاییان و لایه های پایین شهری برخوردار بوده است. بیشتر گفتیم که چگونه موضوع انتظار ظهور مهدی در ایران شدت داشته<sup>۴</sup> و چگونه عامه نام ظهور او را انقلابی اجتماعی در غالب دین می دانستند و چشم برادر فرج تجار و بعضی به برخی دیگر و بر کناری «ظلمه» (یعنی سلاطین سنی) و استقرار «سلطنت عدل» بر روی زمین بوده اند<sup>۵</sup>.

در سال ۶۶۵ ه. قیام بزرگ مردم در تحت رهبری شیخ شرف الدین، که خویش را مهدی خوانده بود، در فارس وقوع یافت و بیرحمانه نایره آن فرو نشانده شد<sup>۵</sup>. پس از انقراض دولت مغولی ایلخانان هلاکوئی (۷۳۶ ه) وضع داخلی ایران بسیار بیچ در پیچ بوده. سقوط اقتصادی و مالیاتهای گزافی که به سبب تحمیلات عملداران و مأموران دیوان سنگین تر می شده و جنگهای ویران کننده خانگی دستجات فتودال که بر سر تحصیل قدرت و حکومت مبارزه را به نام ایلخانان خیمه شب بازی که خود علم می نمودند به عمل می آوردند، و هرج و مرج فتودالی و غارت و تجاوزات و زورگویی متجاوزان و فتودالهای داهزن در محال و اکناف و اطراف ... مجموع این عوامل موجب فقر روستا و انحطاط کشاورزی گردیده بود<sup>۶</sup>، بویژه وضع خراسان که در زمان عصیان فتودالی (۷۱۷ تا ۷۱۹ ه) یسور شاهزاده مغولی غارت و ویران شده بوده سخت رنجیم بود. مبارزه میان دسته های فتودال در خراسان با تجاوزات ایشان به روستاییان و شهریان و غارت آنان توأم بوده. به طوری که حافظ ابرو خبر می دهد در آن زمان در هر گوشه ای متجاوزان بر خاسته

۱- مستوفی «دره المقلوب» ص ۱۴۹، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۱۱۵ - فقط در مراغه سنیان حنی بیشتر بودند (همانجا ص ۸۷) ۲- همانجا ص ۱۵۵، ۱۵۲، ۱۵۴ ۳- نیز رجوع شود به: ن. د. میکلوخوما کلاوی «شیعه و سیمای اجتماعی آن در ایران در فاصله قرنها مهم و دهم هجری» ۴- رجوع شود به اواخر فصل دهم این کتاب ۵- در این باره مشروحاً در کتاب ای. پطروشفسکی تحت عنوان کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد منول ص ۴۱۴ اصل - (که توسط مترجم این کتاب ترجمه شده و از طرف سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران منتشر شده) سخن رفته است. رجوع شود. ۶- وصاف، ص ۱۹۱-۱۹۲. ۷- درباره وضع سخت رماهای فارس در سال ۵۷۱۸ ه. که بر اثر مالوازه های سنگین و سوءاستفاده در شوه گیری مأموران پدید آمده بود وصاف سخن می گوید (ص ۶۳۵ دهم).

می‌کوشید مزاحم مردم شود و اعمال خلاف قانون مرتکب گردد و «در هر گوشه متغلبی دهمی انا و لا غیر می‌کردند»<sup>۱</sup>. به گفته ظهیرالدین مرعشی «عرضه خراسان به رعایا تنگ شد و ظلم از حد بگذشت، علی‌الخصوص طایفه تازی که<sup>۲</sup> در معرض تلف می‌ماندند و مردم به ستوه آمده»<sup>۳</sup> آخرین ایلخان مغول به نام طوغای تیمورخان (۷۳۷ تا ۷۵۴ هـ) هنوز در گران باقی مانده بود، ولی حکومت او اسمی بی‌رسم بود.

بموازات قیام ۷۳۸ هـ در خراسان یک سلسله قیامهای دیگر خلق، نه تنها در ایران بلکه در سرزمینهای مجاور آن نیز، در طی قرنهای هشتم و نهم هجری آغاز گشت، زیرا که تشدید بهره‌کشی فئودالی پدیده‌ای بود مشترک برای کشورهای بسیار. در این قیامها بندگان فراری نیز به اتفاق روستایان و پیشوران و لایه‌های پایین شهری شرکت می‌جستند. از این گونه بوده است نهضت سرداران (لغتی است فارسی به معنی «به‌دار کشدگان»، «مایوسان، از جان‌گذشتگان») در خراسان از سال ۷۳۸ تا ۷۸۳ هـ و در ناحیه سمرقند در سال ۷۶۷ هـ و ۷۶۸ هـ و در کرمان در سال ۷۷۵ هـ و نهضت‌های مشابهی در مازندران از سال ۷۵۱ هـ تا ۷۶۲ هـ و سالهای بعد و در گیلان از سال ۷۷۲ هـ به بعد و قیام سبزوار در سال ۸۰۸ هـ و مازندران در سال ۸۰۹ هـ و نهضت حروفیه که در دهه اول قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) پهنه عظیمی را از خراسان تا ترکیه عثمانی فرو گرفت، و قیام شیخ مولوی بدرالدین سماوی و بر کلیوجه مصطفی در ترکیه در سال ۸۱۹ هـ و قیام مشمش یا «طلایه مهلی» در خوزستان در سال ۸۴۵ هـ و سالهای بعد. معتقدات تقریباً مشترک همه این نهضت‌های خلق، چنانکه گفته شد، عبارت بود از عقاید شاخه‌ها و فرق مختلف شیعه که با تصوف آمیخته و تلفیق شده بود و ضمناً درویشان در این جنبشها مقام نمایانی داشتند.

از لحاظ تاریخی نهضت سرداران خراسان از دیگر نهضت‌ها مهمتر بوده است. شیخ خلیفه مازندرانی که مؤسس سلسله ویژه‌ای از دوایش بوده پیشوای عقیدتی این نهضت شمرده می‌شود. وی در جوانی شاگردی شیوخ درویشان کرده بود، ولی چون پاسخ پرسشهایی را که در نهاد خویش داشته و رنجش می‌داده از ایشان دریافت نکرد رهایشان ساخت. زان پس خلیفه شیخ شد و شاید خود خویشتن را چنین خواند، زیرا که در تابع و متون موجود در باره اینکه وی لقب شیخی و خورقه را از یکی دیگر از شیخان درویشان گرفته باشد خبری وجود ندارد. خلیفه چون وارد سبزوار، در ناحیه بیهن، شد در حجره‌ای از مسجد جامع شهر مسکن گزید و به تبلیغ عقاید خویش پرداخت. لایه‌های پایین مردم شهر سبزوار و روستایان اطراف آن، از شیخان متعصب امامیه بوده‌اند. ولی منابع مآکه نسبت به شیخ خلیفه خصوصت می‌ورزند معلوم

۱- حافظ ابرو-تالیف جغرافیا، نسخه خطی استیوئی، شرحنامه آکادمی علوم ازبکستان ۵۳۶۱ (بسدون عنوان) ورق ۳۴۵. ۲- در آن زمان همه اقوام ایرانی را تاجیک می‌خواندند. ۳- ظهیرالدین مرعشی، ص ۱۰۳-۱۰۴.

نمی‌کنند که تعالیم وی از چه قرار بوده. فقط می‌دانیم که فقیهان سنی سزوار شیخ خلیفه رامتم می‌کردند که تبلیغ «دنیاوی» می‌کرده و یا شریعت مطهره دشمنی می‌ورزیده. موفقیت تبلیغات وی عظیم بوده و بخش بزرگی از ساکنان سزوار در سلك مریدان شیخ درآمدند. فقیهان فتوایی تنظیم کرده و او را به‌عنوان «مرتد» بمرگ محکوم ساختند. سرانجام او به‌دست قاتلانی که از طرف قهای سنی اعزام شده بودند کشته شد و روزی چون شاگردانش به‌مسجد جامع آمدند وی را به‌یکمی از سوت‌های حیاط مسجد حلقی آویخته یافتند (۲۲ ربیع‌الاول ۷۳۶ هـ)<sup>۱</sup>.

در میان شاگردان خلیفه، حسن جویری از همگنان پیشی جست. ظاهراً وی روستایی و از قریهٔ جور بوده. او با موفقیت دورهٔ تحصیلات خویش را در مدرسه به‌پایان رسانیده به‌رتبهٔ مدرسی رسید، ولی تحت تأثیر تبلیغات و مواعظ شیخ خلیفه قرار گرفته از تدریس و مذهب رسمی (سنی) روی برگرداند. حسن جویری پس از مرگ غم‌انگیز استاد خویش شیخ و رئیس سلسله گشت. وی به‌نیشابور رفت و در آنجا با موفقیت تمام به‌تبلیغ پرداخت. اکثر مریدان وی از «صاحبان حرفه» (محترفه - پشهوران) بودند و خود با کسب حلال روز می‌گذرانیدند. هر یک از مریدان که وارد سلسله می‌شد سوگند یاد می‌کرد و متعهد می‌گردید تا سلاح آماده نگاه دارد و هر کس که دعوت ایشان قبول می‌کرد اسامی ایشان ثبت می‌گردانید و می‌گفت حالا وقت اختفاست و وعده می‌داد که هر گاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور شود می‌باید که آلت حرب بر خود راست کرده مستعد کارزار گردند.<sup>۲</sup>

از اینجا نیک معلوم است که حسن جویری (و بی‌شک استاد او شیخ خلیفه) در زیر پردهٔ تصوف و تشیع [۳۶۳] قیام علیه سازمان موجود را تبلیغ می‌کردند و تدارک مقدمات آن قیام را وظیفهٔ اصلی طریقت خویش می‌دانستند. می‌توان حدس زد که هر دو شیخ صوفی واقعی نبوده بلکه فقط از سازمان طریقت درویشان ظاهراً برای تبلیغ و تدارک مقدمات قیام استفاده می‌کرده‌اند. این سلسله (به‌نام حسن جویری) «حسبه» نامیده‌شد.<sup>۴</sup> بعدها روایتی تکوین یافت که «سلسله‌النسب روحانی» این طریقت به‌شیخ یسایزید بظامی و به‌واسطهٔ او به‌امام ششم شیعیان جعفر صادق می‌رسد. شیخ حسن جویری مدت سه سال در نیشابور و بلاد خراسان از قبیل مشهد و ایبورد و خجوشان و بلخ و هرات و خواف به‌تبلیغ پرداخت و به‌ترمز و کوهستان و عراق عجم سفر

۱- سرگذشت شیخ خلیفه را حافظ ابرو نقل کرده (تالیف تاریخی، انستیتوی شرقشناسی فرهنگستان علوم ازبکستان ۴۵۷۸، ورقهای ۳۷۷۵-۳۷۷) و همچنین در اثر میرغسواللهم آمده (چاپ لکنوه، سال ۱۳۵۵. ۳. ص ۱۵۸۱-۱۵۸۴). هر دو مؤلف از «تاریخ سربداران» که از دست به‌در شده و به‌دوران ما نرسیده استفاده کرده‌اند. دولتشاه روایت مستقلی را نقل کرده (چاپ براد، ص ۲۷۷ و بعد). برای شرح بیشتر رجوع شود به: ای. ب. پطروشنسکی کشاورزی و مناسبات ادنی در ایران عهد منول، ص ۴۲۸-۴۳۳ همانجا به‌منابع نیز اشاره شده. ۲- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخهٔ یادشده، ورق ۳۷۳۵ ۳- همانجا، همچنین در اثر مورخ خوانده (چاپ باد قعه، ص ۱۵۸۳) ۴- دولتشاه، ص ۲۸۲.

کرد، سپس به خراسان بازگشت و گاه در غارها پنهان می‌گشت. به فرمان ارغون شاه، امیر و سرور بزرگان لشکری و صحرائین مغول در خراسان، حسن جویری و گروهی ۶۰ - ۷۰ نفری از شاگردان او در راه مشهد به کوهستان دستگیر شدند و وی در قلعه طاق از ناحیه یازد محبوس گشت.<sup>۱</sup>

مدتها قبل از این واقعه قیام روستایان قریه باشتین از ناحیه ییهن به طور خودروو غیر- مشکل وقوع یافت. بدوایتی ایلچی مغول وارد آن دهکده شد و در خانه دو برادر روستایی منزل گزید. نخست از ایشان شراب و زان پس شاهد طلید و سرانجام زنان ایشان را خواست. این دو برادر که سخت خشمگین شده بودند ایلچی را به قتل رساندند. علاءالدین محمد هندو که از طرف ایلخان در خراسان وزیر بود، از ساکنان باشتین خواست که قاتلان را تسلیم کنند. بعدگروهی از لشکریان علیه ایشان اعزام شد. آنگاه روستایان آشکارا قیام کردند و لشکریان ایلخان را شکست داده از قریه بیرون راندند. در این موقع بر یکی از زمین‌داران باشتین که از سادات حبیبی بود و عبدالرزاق نام داشت به باشتین بازگشت و چون از وقایع یاد شده اطلاع حاصل کرد مصمانه جانب روستایان را گرفت. گروهی از جوانان بی‌باک که هر یک از ایشان خوبشن را رستم دستان می‌دانسته مسلح شده عبدالرزاق را به یشوایی برگزیدند. روستایان گردهم آمده می‌گفتند «جمعی از مفسدان استبلا یافته به خلیق ستم می‌کنند. اگر توفیق یابیم رفع ظلم ظالمان نمائیم والا سر خود را بر دار خواهیم که دیگر تحمل نعلی و ظلم نداریم.»<sup>۲</sup>

بنا به منابع موجود قیام باشتین در روز ۱۲ شعبان ۷۳۷ هـ. آغازگشت. بیشتر روستایان از مریدان شیخ حسن جویری بوده و بنابراین از مدتها پیش در تدارک قیام بودماند. نیرویی که پیش از جنگ داشتند به سرعت افزایش یافت و چیزی نگذشت که استحکامات شهر سبزوار را تصرف کردند (تابستان ۷۳۷ هـ) و زان پس شهرهای مجاور را هم (جوین و اسفراین و غیره) به‌زیر فرمان در آوردند. عبدالرزاق امیر نامیده شد و به اسم خوبش سکه زد و فرمود تا نامش را در خطبه آورند. بدین طریق دولت سربداران که از ۷۳۷ تا ۷۸۳ هـ. وجود داشته، تأسیس یافت. شرح تاریخ دولت سربداران خراسان از وظیفه ما خارج است و در این باره در دیگر

۱- میرخوانده، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴-۱۰۸۵، حافظ‌ابرو، تألیف جفرانپای، نسخه یادشده، ورق ۴۲۵b-۴۷۷.  
 ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه یادشده، ورق ۴۷۴a. میرخوانده، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۱. مجمل فیضی، نسخه خطی استنبوی اقوام‌آسیا، ۷۰۹- B، ورق ۲۵۸b- ۳۰۹. منبع نخستین این روایت‌ها «تاریخ سربداران» است.  
 ۳- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه یادشده، ورق ۴۷۴a، میرخوانده، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۱. مناقله «سربداران» در «تاریخ سربداران» چنین توجیه شده ولی توجیه‌های دیگر هم برای این اصطلاح وجود داشته‌است.

تألیفات خویش سخن گفته‌ایسم<sup>۱</sup> و در اینجا بسیار مختصر از آن یاد می‌کنیم. در این کتاب قودالهای کوچک ایرانی نیز شرکت جستند و هدفشان برکناری فرمانفرمایان فاتحان یعنی بزرگان صحرائشین مغول و ترك بوده است. در دولت سربداران همواره مبارزه میان جریان اعتدالی آن نهضت که بزمین‌داران خرده پای محلی منگی بوده و جریان افراطی یعنی درویشان طریقت شیخ حسن جویری (وی در حدود سال ۲۴۰ بعدست سربداران از قلعه آزاد شده به سزوآر آمده بود) که به پیشه‌وزان و روستاییان فقیر مستظهر بودها آمد، درگیر بوده. طرفداران جریان اعتدالی به نام «سربداران» و هواخواهان گروه افراطی «شیخیان» خوانده می‌شدند<sup>۲</sup>. شیخیان برای حصول برابری اجتماعی و مساوات در اموال می‌کوشیدند.

مبارزه میان این جریانها به صورت تغییرات متواتر در حکومت و تبدیل سران سربدار تجلی می‌کرده. در ظرف مدت ۴۴ سال ۱۲ امیر و شهریار سربدار تغییر کرد. و گرچه بیشتر امیران از زمین‌داران خرد بودها آمد، و اینی معینا فشار وارد از طرف پیشه‌وران و روستاییان ایشان را به گذشتهایی وادار می‌کرده. مثلاً در دولت سربداران روستاییان فقط سه عشر محصول را (بهجنس) تحویل می‌دادند و بیش از آن «دیناری» از ایشان مطالبه نمی‌شده. امیر (یا شهریار) و نزدیکان او و کارمندان و لشکریان، جملگی یکسان، لباس ساده‌ای از پشم شتر برتن می‌کردند. هر روز در خانه شهریار سربدار سفره عام گسترده می‌شد که همه از «قبر و غنی» می‌توانستند بر آن نشینند<sup>۳</sup>. لشکر از روستاییان<sup>۴</sup> و زمین‌داران خرد مرکب بوده. زمین‌داران خرد اخیرالذکر در منابع و متون به نام «بزرگان سربدار» خوانده شده‌اند. عده لشکر نخست ۱۲ هزار و بعد ۱۸ هزار و سرانجام ۲۲ هزار تن ذکر شده که همه افسراد لشکر از خزانة دولت مراجب می‌گرفتند. لشکریان سربدار از لحاظ دلیری ممتاز و مشهور بودند. ایشان می‌کوشیدند تا، به گفته شاعری از شعرای زمان که گفته بود:

از بیم سنان سربداران تا حشر  
يك ترك دگر خیمه به ایران نزنند<sup>۵</sup>

عمل کنند.

در حدود سال ۵۷۲۰ هـ. لشکر سربدار سه سپاه بزرگان لشکری و صحرائشین و قودال مغول و ترك را بالکل منکوب و منهزم ساخت و شهر بزرگ تیشابور را از تحت حکومت ایشان

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به ای. پ. بطروفسکی، «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» ص ۴۰۹-۴۶۶ اصل. همانجا به منابع بیزاشاره شده است. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه خطی یاد شده. وردا ۴۷۹، میرخواند چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴ (این شیخیان را نباید با سلسله شیخیه که بعدها ظهور کرده اشتباه کرد). ۳- میرخواند، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۶، دولتشاه، ص ۲۸۷. ۴- به عقیده منظورای تیمورخان در باره سربداران توجه گروه وی خطاب به ایشان می‌گردد: «شما منشی روستایان می‌خواهید ما را مأمور امر خود گردانید مردم را فریب دهید». ۵- در آلفزمان صحرائشینان را اسم از ترك و مغول «ترك» می‌خواندند.



خارج کرد. دولت سربداران از آن زمان همه اراضی از مغرب به مشرق، از دامغان تا جام (۵۰۰ کیلومتر)، و از شمال به جنوب، از خجوشان تا ترشیز (۲۰۰ کیلومتر) را اشغال کرده بود. دومین فرمانفرما و شهریار سربدار و جیه‌الدین مسعود (۷۳۹ تا ۷۴۵) لقب «سلطان اسلام و شاهنشاه هفت اقلیم» را بر خود نهاد.

طوغای نیمورخان آخرین ایلخان مغول که با لشکر خویش<sup>۱</sup> به گرگان کوچ کرده و بارها از سربداران شکست خورده بود، پشویان ایشان را به اردوی خویش به بیانه بستن پیمان صلح دعوت کرد. و در نظر داشت مجلس ضیافتی برپا سازد و ایشان را شراب دهد و مست کند و در پایان جشن و سرور دستگیر سازد. یحیی کرابی، امیر سربدار، به اتفاق حافظ شغانی سردار سربدار و سیصد تن از سربداران (به روایتی ۱۰۰۰ تن) وارد اردوی ایلخان گشت. سربداران از نقشه ایلخان اطلاع حاصل کردند و تصمیم گرفتند پیشدستی کنند. در مجلس ضیافت (توی) اردو به محض اینکه ساغرهای شراب درخیمه بزرگ ایلخان به گردش درآمد، یحیی کرابی دست خویش را بر سر گذاشت. با این اشاره، که قرار آن قبلا گذاشته شده بود، حافظ شغانی کاردی از موزه به در آورد و ضربتی بر سر ایلخان زد و یحیی کرابی به سرعت با تبریزی کلر او را ساخت. سربداران به مغولان که غافلگیر شده بودند حمله کردند و بخشی از ایشان را هلاک کردند و باقی از فرط وحشت فرار را برقرار ترجیح دادند. حافظ ابرو می‌گوید: «به يك لحظه اردوی پادشاهی چنان ناچیز شد که از ایشان اثر نماند»<sup>۲</sup>. سربداران، طوس و مشهد را در مشرق، و ناحیه گرگان و قومس را در مغرب (ناحیه اخیر را برای مدت کوتاهی) به تصرفات خویش ملحق کردند.

سربداران در زمینه امور آبیاری (احیاء کلریزها - قناتها) در ناحیه طوس و مشهد مساعی فراوان مبذول داشتند<sup>۳</sup>. حافظ ابرو از شکفتگی و رونق کارهای ناحیه بیعت در عهد سربداران سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که در آن زمان شهر سبزوار به یکی از بزرگترین بلاد ایران مبدل گشته بوده<sup>۴</sup>.

در قلمرو دولت سربداران منهب شیعه اسمیه رایج گشت و نام دوازده امام را در خطبه می‌آوردند. دولت مزبور دموکراسی روستاییان نبوده بلکه از آن زمین‌داران خرد شمرده می‌شده است، ولی به سبب گذشته‌های مهمی که به روستاییان می‌کرد توانست موجودیت خویش را حفظ کند. سران سربدار که از نمایندگان جناح میانه‌رو آن نهضت بودند، اشکال و ظواهر سلطنت‌های

۱- ابن بطوطه، (مجلد ۳، ص ۷۵-۷۶) جنگاوران اردوی مزبور را به مثابه ددان و دزدان و فاقو تکران توصیف می‌کند.  
 ۲- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخه یادشده، ورقه ۴۸۵، دولتشاه، ص ۲۳۲، میرخواند، چاپ یادشده، ص ۱۵۸۷. ۳- دولتشاه، ص ۲۸۳. ۴- حافظ ابرو، تالیف جغرافیایی، نسخه یادشده، ۲۴۲ b

مطلقه اسلامی را که بر شریعت (شیع) مبتنی بوده، تقلید می کردند. آخرین شهریار سربدار هواخواهان جریان افراطی را تار و مار و پیشوای ایشان درویش عزیز و هفتاد تن از همراهان او را اعدام کرد. و طریقت حنبه را ممنوع اعلام نمود. دولت سربداران، اگر هم مدنی بیشتر وجود می داشت، به احتمال قوی به یک امارت فتوالتی عادی مبدل می گشت.

نهضت مشابهی در حدود سال ۷۵۹ هـ. در مازندران نیز آغاز گشت. سید قوام الدین مرعشی که شیعه‌ای امامی و متعصب بوده و پس از مرگ حسن جریری، شیخ سلسله درویشان حنبه<sup>۱</sup> گشته بود، وارد مازندران شد و چیزی نگذشت که در رأس نهضت نیرومندی که درویشان رهبر آن بودند، قرار گرفت. دولت‌شاه می گوید: «مردم ساری و مازندران مریداو (شیخ سید) شدند»<sup>۲</sup>

کیا افراسیاب امیر مازندران با اجبار مرید شیخ سید شد و به «لباس نقره» درآمد و به گرمابه عمومی می رفت ... و خویشانش را بسلاطین درویش نموده «به فریب مردم مازندران اشتغال می نمود»<sup>۳</sup>.

اینکه درویشان مازندران (که از روستاییان و پیشوران مرکب بوده‌اند) به تقسیم نعمات دنیوی (اجناس مصرفی) بر سیل مساوات و برابری اجتماعی گرایش داشتند، از داستانهای زیر که ظهیر الدین مرعشی نقل کرده پیداست: «چون افراسیاب دید که مردم مازندران بدو [سید قوام الدین مرعشی] رجوع کردند و درویش شده معتقد شایعات مآبی می گشتند، و او را هم مرید خود می دانستند، نیز او را چیزها از اسلحه و امته توقع می نمودند قسا غایتی که چند نوبت کیا افراسیاب و فرزندان که به حمام می رفتند، درویشان آمده راست پشتک او را که پوشیده بود برمی داشتند، و خود می پوشیدند. و می گفتند که به کیا بگویند که ما هم نیز مریدانیم و قبا نذاریم<sup>۴</sup> و تو حاکم این ولایتی برای خود دیگری بفرمای دوختن، که این قبا را فلان درویش برداشته پوشیده است. و سپر و شمشیر فرزندان را برمی داشتند و همین پیغام می دادند که فلان درویش سلاح نداشت از آن سبب برداشت شما را از اینها بسیارست دیگری برای خود بردارید<sup>۵</sup>. و در وقت درو برنج به مزرعه خاصه کیا افراسیاب می رفتند و توقع برنج می نمودند که درویشان زراعت نکرده التماس دارند که چند کر برنج انعام فرمائی<sup>۶</sup>. کیا نیز بالضرورة می گفت که چند کر به درویشان بدهید. و خود در برنجزار می رفتند و پشته چند برهم می بستند و هر پشته را یک کر می خواندند، چنانکه اگر هر یکی را صد کر تعیین می رفت صد پشته برهم می بست که از

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به: د. و. بار تولد «محل نواحی کرانه خزر» ص ۸۲-۸۴: ب. بطروفسکی «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» ص ۴۶۷-۴۷۵ اصل. ۲- «پیشوای درویشان حنبه» (دولت‌شاه ص ۲۸۲) شیخ حسن جویری در ضمن بیکاری نزد پهلزاره گشتند ۳- همانجا. ۴- ظهیر الدین مرعشی ص ۳۴۵. ۵- قبا: لباس روی مردان. ۶- ظهیر الدین مرعشی ص ۳۴۲. ۷- کر (مرعی) کیل فلان که در قبال مختلف متفاوت بوده است.

آن کرهای عادتى يك هزار مى بود.<sup>۱</sup>

از این داستانها چنین برمی آید که درویشان در عین حال نماینده مردم مسلح بودند. افراسیاب که سخت علیه درویشان برآشفته بود، از ایشان برید و شیخ سید قوام‌الدین را به زندان افکند، و وی رامتهم ساخت که تخم عصیان و آشوب می پراکند. ولی مردم مسلح به زندان هجوم برده شیخ را بهزور از آنجا آزاد کردند. بیکاری در نزدیکی آمل میان مردم شورشی (درویشان) و لشکریان افراسیاب درگرفت و به شکست و هلاک افراسیاب پایان یافت. درمآزندان دولتی که اصطلاحاً «دولت سادات» نامیده می شود و از نوع دولت «سربداران خراسان» بوده تأسیس شد (۷۶۲ هـ). در این دولت قدرت روحانی و سیاسی در دست سید قوام‌الدین بوده و بعد از او اخلاف وی - سادات شیعه مرعشی - حکومت می کردند. در سال ۷۷۲ هـ، در نتیجه نهضت مشایخی که درویشان شیعه (سید امیر کیا) در رأس آن قرار داشتند، دولت دیگری از سادات در بخش شرقی گیلان که مرکز آن شهر لاهیجان بوده تأسیس یافت.

در سال ۷۶۸ هـ، قیام سربداران سمرقند وقوع یافت که به دست تیمور سرکوب شد.<sup>۲</sup> در سال ۷۷۵ هـ، در کرمان نهضتی از نوع جنبش سربداران صورت گرفت. بسیاری از اقطاع داران اطراف و فقیهان اعدام و یا به زندان افکنده شدند و اراضی و اموال ایشان ضبط و مصادره گردید. و لشکریان شاه شجاع (از آل مظفر) پس از نه ماه محاصره شهر کرمان، شورشیان را سرکوب و نایره قیام را خاموش کردند. در سال ۷۸۳ هـ، لشکر تیمور سبزواری را اشغال کرد و به موجودیت دولت سربداران پایان داد. و زان پس يك قیام دیگر سربداران آن شهر را که در سال ۷۸۵ هـ، به وقوع پیوسته بود سرکوب کرد. در سال ۷۹۵ هـ، دولت سادات مآزندان نیز به همین سرنوشت دچار شد. ولی پس از مرگ تیمور در سبزواری قیام تازه‌ای از طرف سربداران به عمل آمد و لشکریان سلطان شاهرخ، جانشین تیمور، به دشواری نایره آن را فرو نشانند. در سال ۸۰۹ هـ، پس از قیام مجددی دولت مآزندان اجباء شد. دولتهای سادات شیعه مآزندان گیلان در قرن نهم هجری، به دولتهای عادی خرده قودالی مبدل گشت.

در قرن نهم هجری، که ایران تحت سلطنت تیموریان بوده فعالیت غلات، جانی به خود گرفت. و فرقه‌های تازطی از غلات شیعه پدید آمدند. بهویژه فرقه حروفیون بسیار فعال بوده و تبلیغات آن، جنبه شدید ضد تیموری به خود گرفت و حتی در سال ۸۳۱ هـ به سوء قصد به جان سلطان شاهرخ در هرات منجر شد.<sup>۳</sup>

در سال ۸۳۵ هـ، قیام خلق در خوزستان به وقوع پیوست و در رأس آن سید محمد شمشع

۱- ظهورالدین مرعشی، ص ۲۴۲-۲۴۳

۲- رجوع شود به: و. و. بارتولد، نهضت خلق سمرقند در ۱۳۴۵م

۳- در فصل یازدهم این کتاب در باره حروفیون مشروحتر سخن

رفته است.

قرار داشت که از غلات شیعه بوده، و خویشتن را «مقدمه» ظهور امام غایب مهدی می خوانده، و پیشگویی می کرده که وی به زودی رجعت خواهد کرد و برابری همگانی و عدالت بر روی زمین استوار خواهد شد. بنا به گفته جعفری مورخ، قریب ده هزار نفر از «جهال و عیاران و نذدان» در زیر لوای او گرد آمدند و در محلی بین حویزه و شوشتر علم عصبان بر افراشتند (تاریخ نویسان هواخواه فتودالها، علی الرستم، شورشانی را که از لایه های پایین شهری و روستایی بودند به نام «جهال و عیاران و اوباش و مانند اینها» می خواندند). اینان دودمان امیر فتودال محلی را سرنگون و نابود کردند و بزرگان و روحانیان فتودال (شیوخ و بزرگان سنی) را معلوم ساختند. جعفری سابقاً ذکر پیروان مشعش را «غالیه» (شیعیان افراطی) و «فدائیان» و «فلاسفه و اسماعیلیه» می خواند. این قیام با غارت همراه بوده یعنی، محتملاً، قیام کنندگان خانها و اراضی و اموال بزرگان مقتول را میان خود تقسیم کردند.

قیام عامه مردم خوزستان موجب نگرانی و آشفتگی فتودالهای نواحی مجاور گردید. و شیخ الاسلام شیراز، ناصرالدین، در رأس لشکریان فتودال فارس، جلوه شورشیان وارد اقدام شد. به گفته جعفری، چون دولشکر تلافی کردند پیکار بزرگی درگیر شد. و از آنجایی که آن جماعت (پیروان مشعش) فدائی بوده، مرگ را بر خویشترن هموار کرده بودند، مردانه پایداری کردند و لشکر شیراز در برابر ایشان روی به هزیمت نهاد. مشعش شهر حویزه را محاصره کرد. بزرگان محلی از شاهزاده اسفند که از خاندان ترکمن قره قویونلو بود (صاحب آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب) یاری خواستند. اسفند قره قویونلو با لشکری به یاری ایشان آمد، و در طی نبردی خونین بر شورشیان فایز آمد و ایشان را پراکنده ساخت. و زان پس حویزه و ناحیه و اطراف آن را غارت و ویران کرد. و این خود باعث قحطی در آن سرزمین گردید. مشعش گریخت، ولی پس از چند سال بازگشت و نایره شورش باری دیگر زیانه کشید و قیام کنندگان موفق گشتند که دولت کوچکی طبیعی، از نوع سربدار، در ناحیه حویزه تأسیس کنند و آن دستگاه بعدها به یک دولت عادی فتودالی مبدل گردید.

به طوری که پیشتر گفته شد در قرنهای هشتم و نهم هجری، تشیع عقیده مشترک نهضت‌های خلق بسوده است. در نتیجه این نهضتها شیعه در ایران نیرو گرفت. ویژگی مشترک بسیاری از نهضت‌های خلق همانا کوشش و گرایش آنها برای تحصیل برابری اجتماعی و مساوات در اموال بود. تاریخ نویسان سنی هواخواه فتودالها، می کوشیدند تا حتی المقنن در باره این موضوع نامطبوع - نامطبوع برای ایشان - کمتر سخن گویند. شرح مبوطری از این برنامه مساوات

۱- در باره قیام مشعش رجوع شود به: و. و. بارهوک «منبع تازه در تاریخ لیبردیان» همانجا (ص ۲۳ - ۲۵) رجوع شود به متن مستخرج از تالیف چاپ نشسته قرن پانزدهم میلادی جعفری. نیز رجوع شود به: V. Minorsky «Musha'ah»

طلبانه را در تألیف مورخ یونانی به نام دوکی می‌یابیم. وی مسیحی و با مذهب سنی یگانه بوده و داستان قیامی را که تحت پیشوایی شیخ بیدالدین سماوی در ویش بر کلیوجه مصطفی در ترکیه عثمانی (آسیای صغیر و تراکیه) در سال ۸۱۹ هـ. ق وقوع یافته بوده و درستایان ترک و یونانی در آن شرکت کرده بودند، شرح داده است. به گفته دوکی، بر کلیوجه «همه چیز را اعم از غذا و لباس و لگام و سنام ستوران و مزارع - به جز زنان - مشترک اعلام کرد». او می‌گفت: «من وارد خانه تو می‌شوم مانند خانه خودم، و تو داخل خانه من شو مانند خانه خودت - به استثنای بخش زنان خانه». همه درستایان شورشی لباسی همانند و ساده می‌پوشیدند و کلاه نمذ و کفش نمذی داشتند و سفره عام می‌گسترده و می‌کوشیدند تا نعمات مادی را به طور مساوی تقسیم کنند.

از جزئیاتی که متابع ما در بساطت نهضت‌های خلق در ایران بیان می‌کنند (لباس یکمان برای همه، گسردن سفره عام و کوشش برای تقسیم الجه و اغذیه) چنین مستفاد می‌گردد که برنامه اجتماعی جناح افراطی همه نهضت‌های خلق در قرنهای هشتم و نهم هجری چنین بوده. این برنامه که گرایشهای لایعهای پایین شهری و قهیرترین درستایان را منعکس می‌کرده، ظاهراً از چهار سرچشمه فکری و عقیدتی زیر تکوین یافته بود:

۱ / از انکار اجتماعی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) و دنبال کنندگان ایشان یعنی خرمدیشان (قرن دوم و سوم هجری، که پیروانشان حتی در قرن هشتم هجری در ایران وجود داشته‌اند).

۲ / از اوتوپها و آرمانهای به‌اوام آمیخته قرمطیان.

۳ / از آرزوها و ایده‌های شیعیان درباره «ظهور» امام مهدی، که مفهوم آن استرالی سلطنت علل و مساوات بر روی زمین بوده.

۴ / از زهد صوفیان، که ثروت و تجمل را محکوم می‌کرده، و از پرستش و بزرگداشت فقر، که قبلاً در این باره سخن رفت.

از میان نهضت‌های شیعه در ایران، نهضت صفویه و قزلباشان بسبب عواقب و نتایج سیاسی که داشته، اهمیت بیشتری را حایز بوده است. سلسله‌ای از صوفیان و درویشان کیشروخی

۱- از روی مقاله T. س. استیاخوف تحت عنوان «تألیف دوکی به عنوان حنبلی در باره تاریخ قیام بر کلیوجه مصطفی» ص ۹۹ و بعد نقل شده. در باره قیام مزبور نیز رجوع شود به:

«... Schejch Bedr ed-din ...» F. و T. س. تورینی، «در موضوع مطالعه نخستین

قیام ضد ثنودالی در ترکیه» T. در «تاریخ» «قیام درستان در ترکیه در آغاز قرن پانزدهم میلادی»

۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب. ۳- رجوع شود به: ای. ب. پطروشسکی «دولت آذربایجان

در قرن پانزدهم میلادی» ۱. T. افندیف «تأسیس دولت آذربایجان صوفیه در آغاز قرن شانزدهم میلادی»

V. Minorsky. «The Supporters of the Lords of Ardabil».

V. Minorsky. «Sheykh Bali - efendi on the Safivids»; H. R. Roemer. →

از خاندان صفویان (عربی = صفویه) در رأس آن قرار داشتند و به نام شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی (۶۵۰ تا ۷۳۵ هـ) بانی دودمان صفویان، مسمی بوده، در زمان فرمانروایی مغولان تکوین یافته بود. ظاهراً مؤسس واقعی این طریقت را باید شیخ تاج‌الدین زاهدگیلانی (متوفی به سال ۷۰۰ هـ) استاد و پلرزن شیخ صفی‌الدین شمرند نام خود او.

منابع اصلی ما در تاریخ نهضت صفویان و قزلباشان عبارتند از: کتاب «صفوة الصفا» در تاریخ زندگی شیخ صفی‌الدین، تألیف درویش نوکل، مقلب به ابن یزاز که پس از ۷۶ هـ. تنظیم شده<sup>۱</sup>. دیگر تاریخ مجهول المؤلف شاه اسماعیل اول<sup>۲</sup>. دیگر تألیف مشهور خواندمیر<sup>۳</sup> و حسن روملو<sup>۴</sup> و میربحیی قزوینی<sup>۵</sup> به زبان فارسی در تاریخ. روش سمولف اخیر الذکر طرفداری از صفویه بوده. اما فضل‌الله بن روزبهان خونجی مؤلف «تاریخ عالم آرای امینی»<sup>۶</sup> از نظرگاه ضد صفوی و ضد شبیه به اوضاع می‌نگریسته. يك اثر متأخر، نوشته شیخ حسین بن شیخ ابوالزاهدی (نیمه دوم قرن یازدهم هجری، به زبان فارسی) تحت عنوان «سلسله‌النسب صفویه» از بسیاری جهات ناموثق است. چون دودمان صفویان بر سریر شاهی ایران مستقر شد (۸۹۵ هـ) خویشی را به سلسله سادات منتسب کرد و بالتبیین خود را به اعراب بست. و گویا سلسله‌النسب دقیقی نقل می‌شده که نسبت شیخ صفی‌الدین را به بیست و يك پشت به امام هفتم شیعیان امام موسی کاظم می‌رسانده. اکنون ثابت شده [۲۶۴] که این افسانه بعدها پدید آمده و تاریخ پیدایش آن پس از اواسط قرن نهم هجری است<sup>۷</sup> و به تازگی احمد کسروی محقق ایرانی حدس زده است که خاندان صفویان اصلاً کرد بوده‌اند و مورخ ترك، زکی ولیدی طوغان، نیز این نظر را تأیید کرده است. بهر تقدیر صفویان که در اردبیل آذربایجان می‌زیستند به ترکی گراییدند و در نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی (نهم-هجری) زبان مادری ایشان آذربایجانی بوده. شاه اسماعیل به زبان آذربایجانی شعر می‌گفته و خطائی تخلص می‌کرده.

→ «Die Safawiden»; Ahmad Kasravi «Shaykh Safi va tabaresh».

(به زبان فارسی) احمد کسروی، «شیخ صفی و تبارش» { Aubin «Etudes Safavides» I. —

هنگامی که کتاب حاضر زیر چاپ بود مقاله تازه‌ای از پ. ای. پطروف تحت عنوان «مدارك منابع موجود در بطور ترکیب واحتمالی جنگی اسماعیل اول» به دست رسید. در باره بحث پ. ای. پطروف با مادر مقاله دیده‌ای سخن خواهد رفت. ۱- آخرین نسخه در LGBP، فهرست پ. درن شماره ۲۰۵ (از کتابخانه مسجد صفویان در

اردبیل) همچنین چاپ سنگی به سال ۱۳۲۳ هـ. ۲- نسخه کبیرج Add. 202.Br. mus. nr 3243

پشتی از این تألیف را (متن فارسی) د. دهنون داس منتشر کرده (ص ۲۴۹-۲۵۰) (JRAS, 1906. April ۲۴۵)

۳- به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۴- از مجله‌ات محفوظات مائمه مجلد ۱۱ منتشر شده در LGBP

نصفای خطی وجود دارد (فهرست پ. درن شماره ۲۸۷). هـ لب‌النوار شیخ، تهران، سال ۱۳۱۵ هـ. ش.

۶- و. ف. مینورسکی ترجمه خلاصه انگلیسی آن را منتشر کرده (به فهرست کتابشناسی رجوع شود) متن فارسی منتشر شده.

۷- در هیچیک از تألیفات و اسناد قرن هشتم هجری، شیخ صفی‌الدین «سید و خلف امام» نامیده نشده. رتبه‌الدین فضل‌الله نیز در نامه بسیار محترمانه خودش وی را به لقب سید مقلب ساخته (رسیدالدین

فضل‌الله، مکاتبات، ص ۲۶۵ و بعد)

محملاً محیط درویشی که نخست سملله صفویان در آن تکوین یافت<sup>۱</sup> بانهضتهای خلق مربوط بوده است. می‌دانیم که شیر وانشاه (اخرستان دوم)، در زمان حکومت ایلخان مغول ارغون-خان، (۶۸۳ تا ۷۰۶ هـ) شیخ زاهد گیلانی را<sup>۲</sup> متهم می‌کرده که رعایای او را از راه به در می‌برد و از کارهای زراعی باز می‌دارد و نیز تهدید کرده بود که خانقاه او را در مغان ویران و مریدانش را غرق خواهد کرد. و چون شیخ صفی‌الدین جانشین شیخ زاهد گشت و در رأس اهل آن طریقت قرار گرفت، او نیز به گفته نویسنده سرگنشت «صفوة الصفا»، مریدان فراوان در میان روستاییان و کله‌خدايان ناحیه اردبیل و خلخال و مشکین (پشکین) و مغان و طالش و مراغه و دیگر جاها داشت. منبع مزبور در شمار مریدان شیخ عده کثیری از پشوران و بازرگانان را از قیل شالدوزان و جواهریان و موزه دوزان و کفش‌دوزان و خبازان و دباغان و خیاطان و نجاران و جامد باقان و آهنگران و سراجان و کاریزکنان و یزاذان و صابون‌فروشان و پسر کلوی نقت‌فروش و غیره را نام می‌برد. به گفته حمدالله مستوفی اکثر ساکنان شهر اردبیل مرید شیخ صفی‌الدین بودند<sup>۲</sup> ولی هم در آن زمان در میان مریدان شیخ عده‌ای از اقویای این جهان، مانند رشیدالدین وزیر و مورخ و پسران او وزیر غیاث‌الدین محمد رشیدی و امیر احمد رشیدی و امیر اولوس امیرچوپان (رئیس ایل صحرانشین مغولی سلدوز) و شخص ایلخان ابوسعید بهادرخان (از ۷۱۶ تا ۷۳۶ هـ. حکومت کرد) دیده می‌شدند. فضل‌الله بن روزبهان خبر می‌دهد که امرای ولایت طالش و اکابر روم (آسیای صغیر)<sup>۳</sup> از شیخ پشتیبانی می‌کردند. شیخ مریدانی در گیلان و روم و اصفهان و شیراز و غیره نیز داشته. شیخ صفی (واستاد او شیخ زاهد) را ولی می‌شمردند و معجزاتی به وی نسبت می‌دادند. (به ویژه نجات بازرگانان از خطر دریا)<sup>۴</sup>.

بنابه مندرجات کتاب «صفوة الصفا» شیخ صفی‌الدین در آغاز فقط يك جفت (مزرعه‌ای معادل يك جفت) زمین داشته و با حاصل آن اعاشه می‌کرده. ولی در پایان عمر صاحب یش از ۲۰ قریه ملك شخصی بوده که از طرف فتوادلای گوناگون به وی اهدا شده بود. او آنها را وقف خانقاه خویش کرد. شیوخی مانند صفی‌الدین، نیازی به چشم‌پوشی از نعمتهای دنیوی نداشتند، زیرا که هدایای فراوان دریافت می‌کردند. رشیدالدین مورخ و وزیر در تمامای خطاب به شیخ می‌گوید که بمناسبت عید فطر اجناس زیر را به رسم هدیه به وی اختصاص داده: گنم ۱۵۰ جریب<sup>۵</sup>، برنج سفید کرده ۳۰۰ جریب، روغن گاو ۴۰۰ من، عمل ۸۰۰ من، ماست ۲۰۰ من، دوشاب ۱۰۰ من، شکر ۴۰۰ من، شکر سفید (بانبات) ۱۰۰ من، گاو تر ۳۰ رأس، گوسفند ۱۳۰ رأس، غاز

۱- ل. ماسینیون معتقد است که سملله صفویه «شاخه آذربایجانی طریقت هرودیه است و جوع شود به: (L. Massignon, 'Arika. El. T. ۳)

۲- «نزهة القلوب»، ص ۸۱. ۳- فضل‌الله بن روزبهان خرنجی، ص ۶۲. ۴- رجوع شود به: ای. پ. پطروفسکی «بزرگان شهری در دولت هلاکوبیان» ص ۱۵۴. ۵- جریب به عنوان واحد وزن برابر بوده یا خروار برابر - ۱۵۰ من یا ۲۹۰ کیلوگرم. يك من تبریز برابر است با ۲۹۵ گرم.

۱۹۰، مرغ ۶۰۰، گلاب ۳۰ قاروره، وجه نقد ۱۰۰۰۰ دینار و غیره. طبق فهرست سرشکنی که در نامه منقول است ارسال این اجناس می بایست از املاک رشیدی واقع در هشت ناحیه آذربایجان صورت گیرد.<sup>۱</sup>

از آنچه گفته شد نیک مشهود است که شیخ صفی‌الدین مبین آرزوها و ابدعا و منافع عامه مردم نبوده است، برعکس باید گفت که آشکارا به ثورالان تقرب می جست. ولی توانست نفوذ خویش را بر روستایان و پیشوران حفظ کند.

جانشینان شیخ صفی‌الدین، که از «اولیاءالله» و شیوخ سلسله صفویان محسوب می گشتند، اختلاف او بوده‌اند، به شرح زیر: شیخ صدرالدین موسی (۷۳۵ تا ۷۷۹۵هـ)، شیخ خواجه علی (یا سلطان علی، ۷۹۵ تا ۸۴۳هـ) این هر دو در اردبیل زندگی می کردند و در آنجا نفوذ عظیمی داشتند ولی قدرتش از حدود امور روحانی تجاوز نمی کرده. در فاصله قرنهای هشتم و نهم هجری امرائی از ایل صحرانشین ترک جگرلو صاحب اردبیل بوده‌اند. اینکه صفویان در چه تاریخی و چگونه صاحب اردبیل شدند، در منابع موجود روشن نیست. ظاهراً نتیجه صفی‌الدین که شیخ ابراهیم شیخ شاه نام داشته (۸۳۳ تا ۸۸۱هـ) عملاً فرمانفرمای اردبیل بوده است.

اکنسور اطلاعات موثقی در دست است دایر بر اینکه نخستین شیوخ صفویه شیعه بوده‌اند [۲۶۵]. بنا به گفته حمدالله مستوفی، شیخ صفی‌الدین سنی شافعی بوده<sup>۲</sup> و شیخ صدرالدین هم لاقلاً به طور رسمی خویشتن را سنی شافعی معرفی می کرده<sup>۳</sup>. دقیقاً معلوم نیست که شیوخ صفوی در چه تاریخی منعب شیعه را پذیرفتند. شیخ خواجه علی شیعه بوده و بهر تقدیر فرزند شیخ ابراهیم به نام شیخ جنید منعب شیعه امامیه داشته. به روایت متأخری، وی در سمت ریاست سلسله، چهارمین جانشین شیخ صفی‌الدین (از ۸۵۱ تا ۸۶۵) بوده. ولی عموی جنید که شیخ جعفر نام داشت در اردبیل عملاً قدرت را به دست گرفت و این عمل را به بهانه قیومت جنید جوان، و یا همچون رقیب وی و مدعی مقام مرشدی سلسله انجام داد. زان پس وی جنید را از اردبیل تبعید کرد. جنید چندین سال در نقاط گوناگون آسیای صغیر (روم) زندگی هنگامه جوانانهای داشت. زان اوین این فرض را مجاز می داند که اختلاف نظر میان جنید و جعفر بدان سبب پدید آمده بوده که جنید آشکارا منعب شیعه داشته و جعفر به شیوه میانه روی اسلاف خویش (منعب سنی) پای بند بوده است<sup>۴</sup>. این را هم بگوییم که منابع موجود از منعب و معتقدات دینی جعفر سخنی نمی گویند.

۱- رشیدالدین فضل‌الله (مکاتبات رشیدی) ص ۲۶۵-۲۷۲. ۲- «نزهة القلوب» ص ۸۱. ۳- آبا او شعبه‌ای پنهانی بوده، می‌دایم که در آن عهد عهد کتیری از شیعیان بنا بر اصل منعب خویش را سنی شافعی معرفی می کرده. و اینکه تا کرد و دست شیخ صدرالدین یعنی هاشم صوفی، قاسم انوار (از ۷۵۹ تا ۸۸۳)، شیعه بوده به سود این فرضیه است و آن را تأیید می‌کند (قاسم انوار از شیعیان امامیه بود و به فرقه حروفیون گروه). ۴- ص ۲۶، 'Aubin, "Etudes Safavides", I.



جنید عده‌ای غازی داوطلب از صحرائشبان جنگجوی ترك آسیای صغیر که مرید او شده بودند گرد آورد. فضل‌الله بن روزبهان خاطر نشان می‌کند که «پلهان رومی» مانند مسیحیان از خود «ثالث ثلاثه» ایجاد کردند و شیخ جنید را «الله» و فرزند او حیدر را «ابن‌الله» خواندند. و ضمن تحسین و ستایش جنید می‌گفتند که: «او واحد (خدایی) زنسه است و جز او خدایی نیست [۲۶۶]»<sup>۱</sup>. از اینجا معلوم می‌گردد که توده پیروان جنید را غلات شیعه تشکیل می‌داده‌اند. یعنی کسانی که به‌تجسم خدا در وجود آدمیان ایمان داشتند. جنید سه‌سال در دیار بکر که تختگاه اوزون حسن آق قویونلو بسوه بصر برد (۸۵۷ تا ۸۸۳ هـ)، اوزون حسن خواهر خویش خدیجه‌بگم را به‌صفت نکاح جنید در آورد. جنید بصر ابوزان حمله کرد<sup>۲</sup> و گرچه موفق به تسخیر آن شهر نگردید، ولی حومه و پیرامون طرابرزان را غارت کرد و با غنایم فراوان و از آن جمله اسیران بسیار (۸۶۴ هـ)<sup>۳</sup> آنجا را ترك گفت. منابع ما (خواند میر و دیگران) تاریخ مرگ جنید را سال ۸۶۰ هـ ذکر کرده‌اند. ولی اکنون معلوم و ثابت شده که وی در سال ۸۶۳ هـ هنوز زنده بوده.

شیخ جنید در سال ۸۶۳ هـ به یاری اوزون حسن در اردبیل ظاهر شد، ولی یاری دیگر شیخ جعفر وی را از آنجا بیرون راند. جهان‌شاه قره قویونلو از شیخ جعفر پشتیبانی می‌کرده. جنید با مریدان ترك جنگجوی و داوطلب خویش عازم «جهاد» علیه «کفار» «سرزمین چرکمان»، یعنی داغستان گشت<sup>۴</sup>. و به اعتراض شیروانشاه خلیل‌الله اول، که غازیان جنید از تصرفات وی عبور کرده بودند، وقعی نهاد. اینان پس از گرفتن غنایم واسیران برای گذراندن زمستان به قرم باغ بازگشتند. در بهار سال بعد جنید حمله به داغستان را تجدید نمود. این بار شیروانشاه که لذ یاری جهان‌شاه قره قویونلو نیز بر خوردار بوده تصمیم گرفت مسلحانه با جنید مقابله کند، به‌ویژه که شیخ جعفر جنید را در نظر شیروانشاه دغلیاز و فریکار معرفی کرده بود، که خویشانش را بعروج مرشد سلسله صفویه می‌خواندند. در اوایل بهار سال ۸۶۶ هـ بر کرانه رود سمود، در جنوب دربند، میان لشکریان شیروانشاه و غازیان جنید جنگ در گرفت. غازیان جنید تار و مار شدند و خود وی درگیر و دار پیکار به تیری هلاک شد.

حیدر فرزند جنید از پناهندگی و یاری اوزون حسن آق قویونلو بر خوردار گردید و با دختر او عالمشاه بگم ازدواج کرد (ما در این دختر یونانی‌تباری مسیحی بسوه و دسینه خاتون نام داشته و خواهر آخرین امپراطور طرابوزان - داوید کومنن - بوده). حیدر را اکثریت

۱- فضل‌الله بن روزبهان حرمی، ص ۶۵-۶۶. ۲- پایتخت «امپراطوری» یونانی طرابوزان (۱۲۰۴-۱۲۶۱ م). ۳- رجوع شود به، ف. ای. اریستسکی، «تاریخ مختصر امپراطوری طرابوزان» لنینگراد ۱۹۲۹ م، ص ۱۳۳ (با اشاره و استناد به نوشته مورخ یونانی لرن ۱۸۵ م. به نام خالکو کوندیل. خالکو کوندیل شیخ جنید را «شیخ اربیل» می‌نامد و می‌نهدارده که «اربیبل» (اردبیل) اسم خاص شیخ است. ۴- در لرن هم خبری، لفظ بخش کوچکی از مردم داغستان اسلام آورده بوده.

مریدان وی به شیخی و مرشدی سلسله صفویه قبول کردند. با این وصف شیخ جعفر با استفاده از پشتیبانی جهان‌شاه قره قویونلو در اردبیل مستقر بود. ولی در سال ۸۸۷۲. لشکریان قره قویونلو تار و مار شدند و جهان‌شاه نیز هلاک شد و متصرفات وسیع وی که آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب و مغرب ایران را شامل بود، جزئی از مملکت آق قویونلو شد (۸۸۷۳). شیخ جیلد پس از پروزی اوزون حسن آق قویونلو و به یاری او توانست در اردبیل مستقر و استوار گردد (سال ۸۸۷۴).

در قرن نهم هجری ترکیب مریدان سلسله صفوی و ویژگی و معتقدات طریقت مزبور در چهارده گونی گردید. شیخ صفی‌الدین و شیخ صدرالدین و شیخ خواجه علی و اکثر مریدان شهری و روستایی ایشان عارفان مسالمت‌کاری بودند. ولی بعضی‌ای که نفوذ این طریقت در میان قبایل جنگجو و صحرائین ترك بسط یافت، قبایل و ایلات مذکور نقش روز افزونی در امور آن سلسله ایفا کردند. و ف. مینورسکی این قبایل را ترکمن، و آ. آفندیف و دیگر مورخان آذربایجانی ایشان را آذربایجانی می‌خوانند. اگر بگوییم که این قبایل صحرائین از ترکان غز بوده و هنوز به صورت قومی واحد تکوین نیافته بودند، دقیق‌تر و صحیح‌تر خواهد بود (مانند ایلات صحرائین ترك ایران در روزگار ما - یعنی قاجار و قشقایی و افشار و غیره). ولی زبان ایشان واقعاً آذربایجانی بوده (یا لهجه‌های ترکی نزدیک به آذربایجانی). قبایل ترکان غز در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، در پهنه عظیم آسیای صغیر و شمال سوریه و فلات ارمنستان و آذربایجان و ایران پراکنده شدند. بخشی از ایشان جزء اتحادیه‌های قبایل قره قویونلو و آق قویونلو بوده‌اند.

شایان توجه است که تبلیغات مذهبی شیوخ شیعه، پیش از همه جا در آسیای صغیر که دور از مقر ایشان بود هواخواهانی یافت. در آسیای صغیر نیز در طی قرنهای نهم و دهم هجری، مانند ایران، مذهب شیعه شکل عقیدتی و دینی مخالفت لایه‌های پایین جامعه - یعنی روستاییان و توده صحرائین - علیه دولت قودالی - دولت عثمانی - و در عین حال شکل و قالب مخالفت سیاسی بوده است. به این معنی که سلاطین عثمانی از بایزید اول به بعد (از ۷۹۲ تا ۸۰۵. حکومت کرد) بیشتر به قودالهای ترك و اسکان یافته روملی (بخش اروپایی ترکیه عثمانی) متکی بوده و به قودالهای صحرائین آسیای صغیر کمتر اعتنایی داشتند. قودالهای اخیر الذکر ضمناً از سیاست مرکزیت‌جویی سلاطین عثمانی ناراضی بوده‌اند. هم از قرن هفتم هجری (نهضت بابا اسحق در ۶۳۷) مذهب شیعه در آسیای صغیر رواج یافت. و بعدها در فاصله قرن نهم و دهم هجری، به گفته سفیران ونیز (۸۹۲۰/۱۵۱۴م) چهار پنجم ساکنان آسیای صغیر شیعه بوده‌اند. جای تعجب نیست که در قرن نهم هجری، بسیاری از شیعیان

آسیای صغیر و به ویژه غمزان صحرائین، رهبری روحانی و «ارشاد» شیوخ شیعه صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرائین آسیای صغیر از آن زمان تکیه گاه و نیروی اصلی سلطه صفویان بودند. در روایات بعدی منقول است که در آغاز امر هفت قبیله از قبایل مزبور مریدی شیخ صفویه را به گردن گرفته بودند، به شرح زیر: شاملو، روملو، اوستاجلو، نکه لو، افشار، قاجار، ذوالقدر. ولی هم از قرن نهم هجری، منابع موجود از دیگر قبایل ترک که به صفویان پیوسته بودند سخن می گویند: از قبیل، بیات و کرمانلو و پای بورتلو و صوفیان قرجه داغ و همچنین قوم ایرانی طالشان. از میان این قبیله‌ها، همه افراد شاملو و روملو ارشاد و رهبری روحانی شیوخ صفوی را قبول کرده بودند. ولی افراد دیگر قبایل فقط برخی به صفویان پیوستند.

نفوذ قبایل جنگجو و صحرائین ترک، ویژگیهای سلسله صفویه را تغییر داد. در قرن نهم هجری، هنوز میان قزلباشان برخی ویژگیها دیده می شد که نهضت‌های دموکراتیک خلق را در قرن هشتم و نیمه اول قرن نهم هجری به یاد می آورد. ژ. اوین متنی را نقل کرده که می گوید در جرگه اخوت قزلباشان (بی شک فقط به هنگام لشکر کشیها) «مال تو و مال من وجود نداشت و همه ایشان هر چه داشتند با هم می خوردند»<sup>۱</sup>. به عبارت دیگر سفره عام می گسترده. عرفان صوفیگری تحت الشعاع قرار گرفته بود و یا بهتر گوئیم فقط بر حسب رسم و سنت بدان پای بند بودند. و تشیع جنگجویانه و «جهاد با کفار» محتوای اصلی معتقدات سلسله صفویه شده بود.

قبایل قزلباش که ارشاد شیوخ صفوی را قبول داشتند، علی‌الرسم، مریدان و درویشان و صوفیان نامیده می شدند ولی هیوه زندگی ایشان به هیچ وجه مشابهتی با طرز زندگی درویشان نداشت. از این صحرائینان دستهای غازیان داوطلب تشکیل می شده و عازم «غزوه» علیه نواحی نامسلمان گرجستان و طرابوزان و داغستان می گشتند. شیخ حیدر سازمان استوارتر و منظم‌تری برای ایشان ایجاد کرد. وی ایشان را مجبور کرد که به جای کلاه ترکمنی پیشین خویش، کلاهی با دوازده ترک سرخ به یاد ۱۲ امام شیعه بر سر گذارند. از آن زمان این قبایل صحرائین بالاخص و دیگر مریدان شیخ صفوی به طور اعم «قزلباش» نامیده شدند (به زبان آذربایجانی = کلسرخ) قزلباشان دیش می تراشیدند و سیل‌های دراز می گذاشتند و کاکلی بر سر تراشیده خویش باقی می نهادند. ایشان پیش از آغاز حرب شعار جنگی (به زبان آذربایجانی) داشتند که به صدای بلند می گفتند «ای پیر و مرشد جانم به قنایت».

بدین طریق سلسله صفویه در قرن نهم به اخوت جنگی صحرائینان ترک و گونه‌ای از فرقه روحانی و شوالیه‌گری مبدل گشت. ضمناً باید گفته شود که در فعالیت شیخ جنید و شیخ حیدر منافع سیاسی بر مقاصد روحانی و دینی ترقی بارز و آشکار داشت. و هر بار که منافع این شیخان شیعه

افتضا می نمود، ایشان با کمال اشتیاق به باری سلطان سی آق قویونلو استظهار می جستند. شیخ جنید و شیخ حیدر در باطن و مخفیانه می کوشیدند تا دولت معظم شیعیان که دودمان ایشان در رأس آن قرار گرفته باشد، تأسیس کنند... بنا به گفته کاترینوزنوا<sup>۱</sup> سفیر ونیز، اسیران مرد وزن که در طی این غزوات گرفته می شد در بازار برده فروشان اردبیل به معرض فروش گذاشته می شدند. در این جنگها قزلباشان همواره از اراضی شیروان عبور می کردند. در سال ۸۹۴ هـ شیخ حیدر به اتفاق قزلباشان خویش باری دیگر به لشکر کشی پرداخت (به داغستان). شیروانشاه از داماد خود سلطان یعقوب آق قویونلو یاری طلبید. شیخ حیدر در طبرسران (داغستان) در پیکار با لشکریان متحد مخالفان خویش شکست خورد و «شهد شهادت نوشیده» درگذشت. لشکریان قزلباش پراکنده شدند.<sup>۲</sup> بنا به گفته فضل الله بن روزبهان: «حشر یشماری از کبودرختان قوم طالش و سهدلان سیاه کوه و در تاریکی مسترقان شاملو»<sup>۳</sup> در لشکر کشی شیخ حیدر به داغستان شرکت داشتند. بطوری که مؤلف مزبور می گوید، شیخ حیدر اصل «اباحت» را در میان شیروان خویش تبلیغ می کرد - یعنی اعمالی را که در شریعت حرام بوده و «قوانین خرمدینان بابک» را، مشروع و جایز می شمرده.<sup>۴</sup> از این سخنان پیداست که در میان قزلباشان افکار قدیمی خرمدینان درباره مساوات اجتماعی رواج و شیوع داشته. و اینکه ساکنان قره جه داغ و طالش از صفویان پشتیبانی می کردند تصادف محض نبوده، زیرا که این دو ناحیه کانون نهضت روستایی و خرمدینی بابک بوده است. سلطان یعقوب از روی بی طمعی به شیروانشاه کمک نکرد و بعد وی را مجبور ساخت تا پیمانی امضا کند و خویشتن را تابع سلطان آق قویونلو بشناسد و تهدید کند که به محض نخستین اخطار به یاری وی شتابد.<sup>۵</sup>

شیخ جنید و شیخ حیدر و سران قزلباش (بزرگان صحرائینی که به فتودال مبدل شده بودند) منصب شیعه امامیه داشتند. ولی در میان قشرهای پایین قزلباشان عده کثیری غلات شیعه وجود داشته. فضل الله بن روزبهان می گوید: بسیاری از مردم روم و طالش و سیاه کوه (قره جه - داغ در آذربایجان - ای.پ.) گرداو (جنید) جمع شدند. منقول است که ایشان وی را همچون «معبود» (خدای) خویش بزرگ می داشتند و در انجام وظایف گزاردن نماز و عبادات سامحه

۱- کاترینوزنوا ص ۴۴-۴۳. به گفته فضل الله بن روزبهان (ص ۷۵) به هنگام لشکر کشی حیدر به ۵ سرزمین هرکمان در سال ۸۹۲ هـ. وی ۶۵۵۵ اسیر گرفت و بنده کرد. [۲۶۷] ۲- حسن نوملوه، لغت خطی LGPB در قهای ۱۵۸-۱۵۶ (مشروح سخن گفته)، خواند میرا چاپ جیشی، مجلد ۳، بخش ۴، ص ۱۶-۱۸. حرف نامه، مجلد ۲ SPB ۱۸۶۲، ص ۱۲۷، ۱۳۲، اسکندر خشی، چاپی منگی طهران، سال ۱۳۱۴ هـ. ق. ص ۱۶. ۳- رجوع شود به ۱۴ فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۷۱. بنا به حسن منورسکی (The Supporters... ۱۹۵) «کبودرختان» روستاییان بوده اند که لباسی از پارچه کبود و نسبی که خود می بافتند به تن داشتند (چنانکه می-دایم طالبان روستایان اسکان یافته هستند به صحرائین رگویی)، طالبان تنها ایرانیان بودند که در اتحاد قزلباشان وارد شده بودند. ۴- رجوع شود به ۱۴ فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۶۸. [۲۶۸] ۵- حسن نوملوه بیعت نامه تا پیمت شیروانشاه را نقل کرده (منسوخ یاد شده)، برای ترجمه متن و تجزیه و تحلیل شد مزبور رجوع شود به مقاله ا.ه. پ. پطروشفسکی «از تاریخ شیروان در پایان قرن هازدهم میلادی» ص ۸۷-۹۱.

کرده شیخ را قبله و مسجد خود می‌شمردند<sup>۱</sup>. در این داستان ویژگیهای تعالیم غلات شیعه نهفته است. چنانکه می‌دانیم تا قرن بیستم میلادی، در آسیای صغیر پیروان فرقه افراطی (غلات) شیعه یعنی علی‌اللهی و «قرلباش» می‌خواندند<sup>۲</sup>. شیخ حیدر ظاهر اُشَریک معتقدات ایشان بوده، ولی قطع رابطه با ایشان را هم صلاح نمی‌دانسته زیرا داوطلبانی که به نیروی لشکری وی می‌پیوستند بیشتر از این گروه بودند.

سلطان یعقوب آق‌قویونلو پس از هلاک حیدر اردبیل را متصرف‌گشت و پسران صغیر شیخ حیدر، سلطان علی و ابراهیم و اسماعیل، را دستگیر کرد (اسماعیل در آن زمان کمتر از دو سال داشت). رستم پادشاه آق‌قویونلو جانشین سلطان یعقوب (۸۹۸ تا ۸۹۰۴ حکومت کرد)، سلطان علی جوان را به اردبیل بازگرداند و امیدوار بود که در مبارزه با دشمنان خویش از وجود وی استفاده کند، ولی بعد از او بی‌تاک شد و تصمیم گرفت گریبان خویش را از شر او رها کند. پیکاری در نزدیکی اردبیل وقوع یافت که در آن چهار هزار تن از جنگجویان آق‌قویونلو علیه ۷۰۰ تن قرلباش وارد کارزار شدند. سلطان علی در پیکار هلاک شد. و قرلباشان وفادار و فداکار، اسماعیل خردسال را یاری کردند تا در گیلان پنهان شود (۸۹۰۱).

در این میان وضع داخلی دولت آق‌قویونلو، که آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب و سراسر غرب ایران (تا بیابان دشت کویر) جزء آن بوده، به سبب تشدید پاشیدگی فتودالی و جنگهای خانگی میان امیران و خوانین (جنگهای فتودالی) و افزایش میزان اراضی سیورغال و موقوفه به حساب اراضی دولتی - که منجر به کمر و کاهش فاحش درآمد دولت گشته بود - سخت وخیم بود، زیرا که اراضی سیورغال و اقطاعات از حق مصونیت و معافیت مالیاتی برخوردار بوده‌اند. بهره‌کشی فتودالی نیز شدت یافت و نارضایی عامه خلعت افزون‌گشت. قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی، وزیر سلطان یعقوب، در سال ۸۹۶ هـ و پس از وی سلطان احمد، پادشاه آق‌قویونلو در سال ۸۹۰۳ هـ. کوششهایی بعمل آوردند تا اصلاحاتی در وضع استفاده از اراضی بعمل آورند (معافیت مالیاتی سیورغالها و املاک موقوفه را لغو کنند و بدین وسیله درآمد خزانه را افزایش دهند و بتوانند عوارض و تحمیلاتی را که برخلاف شریعت بوده لغو کنند و وضع عامه مردم را بهبود بخشند) ولی کوشش هر دو به سبب مقاومت شدید بزرگان لشکری و روحانی با ناکامی روبه‌رو شد<sup>۳</sup>.

عدم موفقیت این اصلاحات و افزایش مالیاتها و فشار سخت فتودالها بیش از پیش آتش تضادهای طبقاتی را تیز کرد و نارضایی عامه مردم را در قلمرو دولت آق‌قویونلو، یا به

۱- رجوع نموده؛ فضل‌الله بن دوزبجان خراسی، ص ۶۷-۶۸. ۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب. ۳- در باره این اصلاحات مشروحتر در کتاب ای. پ. پتروفسکی تحت عنوان «سیاست داخلی احمد آق‌قویونلو» ص ۱۳۳-۱۵۲ آمده است؛ همچنین در «V.Minorsky <The Aq Qoyunlu and Land reforms>

دیگر سخن در سراسر ایران که دستخوش جنگهای خانگی قودالی و تجزیه طلبی امیران و خانان قودال بوده، افزود. وضع شرق ایران - یعنی قلمرو سلطنت تیموریان خراسان، که شامل خراسان و واحه مرو و نگرگان و مازنداران و سیستان و بخش غربی افغانستان کنونی و پایتخت آن هرات بوده - بهتر نبوده است. در این مورد نیز منابع ما از افزایش مالیاتها، سوءاستفادهها و اختلاسهای دسته جمعی عاملان و مأموران مالی، عصیان قودالان به ویژه قودالان صحرائشین در اواخر حکومت سلطان حسین بایقرا (۸۷۵ تا ۸۹۲ هـ) که پیر و فرتوت شده علاقه به امور ملك و دولت را از دست داده بود، سخن می گویند. این همه عوامل، جمع شده به صورت يك هرج و مرج واقعی قودالی در آمد.

در چنین وضعی قزلباشان بهرغم ناکامیها و مرگ شیخ جنید و شیخ جلد و سلطان علی، خود و امر خویش را شکست خورده نمی شمردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا باری دیگر به بارزه علیه «سنان مرتد»، یعنی سلاطین آق قویونلو و زان پس سلاطین عثمانی برخیزند. هنگامی که شاهزادگان مراد و الموند و محمدی، بر سر سلطنت آق قویونلو، جنگ خانگی را علیه یکدیگر آغاز کردند (از ۹۰۴ تا ۹۰۶ هـ)، این فرصت خرابانرا دست داد. هجوم جدید قزلباشان که از حملات پیشین ایشان نیرومندتر بود در تابستان سال ۹۰۵ هـ آغاز گردید. اسماعیل دوازدهم - ساله به اتفاق لاله خویش حسین بك (از ایل شاملو) گیلان را ترك گفت و وارد ییلاق ابل اوستاجلو گردید و مورد استقبال پر شوری واقع شد. اسماعیل با سصد تن از قزلباشان به اردبیل نزدیک شد ولی از عهدت تصرف آن شهر بر نیامد. امیران قبیله اوستاجلو تصمیم گرفتند بمسوی مغرب - نخست به قره باغ و پس از آن به شورگل و کاغذمان و اردنجان - روند و انتظار داشتند که در آن نواحی عدهای از قزلباشان روم به ایشان پیوندند. در پایان سال ۹۰۵ هـ، هفت هزار نفر از غازیان قزلباش قبایل (که بیشتر از آسیای صغیر و قرجه داغ بودند) در زیر لوای اسماعیل جوان گرد آمدند. در ییلاق اردنجان امرای ایلات جلای تشکیل داده تصمیم گرفتند نخست علیه شیروانشاه اقدام به حمله کنند. و محتملاً چشم بسراه ورود دستههای جدیدی از غازیان قزلباش بوده اند، زیرا که فقط در پاییز سال ۹۰۶ هـ، علیه شیروانشاه به حرکت در آمدند و لشکریان وی را در جبانی تارومار و شهر شماخی را تصرف کرده در بهار سال ۹۰۷ هـ، شهر بادکوبه را هم مسخر ساختند.

در بهار سال ۹۰۶ هـ، قزلباشان لشکریان الموند را منکوب کرده وارد تبریز شدند. و زان پس سپاهیان آق قویونلو ایشان را موقتاً از تبریز بیرون راندند، ولی قزلباشان باری دیگر در

هسان سال آن شهر را به تصرف در آوردند. اسماعیل صفوی که مدعنوان جوانی بود به شاهنشاهی ایران اعلام شد و بر تخت سلطنت جلوس کرد. محققان علی‌الرسم این سال را آغاز دولت صفویان می‌شمارند<sup>۱</sup>. نخستین اقدام اسماعیل در تیریز این بود که نام ۱۲ امام شیعه را در خطبه آورد و لعن سه خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر و عثمان را درملاً عام معمول داشت. حسن روملو می‌نویسد که فرمان عالی صادر شد تا در شوارع و میادین زبان به لعن ابوبکر و عمر و عثمان بگشایند و هر کس که مخالفت کند سرش از تن جدا سازند<sup>۲</sup>.

در سال ۹۰۹ هـ. غازیان شاه اسماعیل اول در نزدیکی همدان لشکریان سلطان مراد آق قویونلو را تارومار کردند. مراد به عراق عرب گریخت و تا سال ۹۱۴ هـ. در آنجا پایداری کرد، ولی سرنوشت دولت او هم از سال ۹۰۹ معلوم شده بود. در همان سال لشکریان شاه اسماعیل اول قزوین و قم و کاشان و اصفهان و شیراز و کازرون را اشغال کردند و در سال ۹۱۰ هـ. یزد و کرمان را به تصرف در آوردند. در فاصله سالهای ۹۱۲ و ۹۱۶ هـ. شاه اسماعیل چندین بار به ارمنستان غربی و کوهستان و عراق عرب لشکر کشید و وان و بدلیس و دیاربکر و بغداد را (در سال ۹۱۴ هـ) مسخر ساخت. در مشرق ایران هر دو سلطنت تیموریان (در آسیای میانه و خراسان) فرمانبردار ازبکان صحرائین (اولوس شیبانی) شدند که محمد شیبانی خان در رأس ایشان قرار داشت (بین سالهای ۹۰۵ و ۹۱۳ هـ). در سال ۹۱۶ هـ. شاه اسماعیل به خراسان لشکر کشید و در جنگ مرو (سال ۹۱۶ هـ) پیروزی قاطعی بر ازبکان کسب کرد و گرگان و بخش اعظم خراسان<sup>۳</sup> و سیستان را به ظمرو دولت خویش ملحق ساخت. گیلان و مازندران قبلاً مطیع وی گشته بودند. بدین طریق تأسیس و ایجاد دولت شیعه صفوی تکمیل گشت (۹۰۷-۱۱۴۹ هـ).

نهضت شیعی قزلباش در سال ۹۰۵ و سنوات بعد از لحاظ ترکیب اجتماعی شرکت کنندگان در آن بسیار پیچیده و پیچیده بوده است. مسلماً نقش رهبری را، در آن نهضت، بزرگان لشکری قودال (امیران) قبایل صحرائین و ترک‌زبان قزلباش داشته‌اند. در دو سال اول (۹۰۳ تا ۹۰۶ هـ) فقط امیران به اتفاق غازیان قبایل خویش در زیر لرای اسماعیل صفوی به نبرد می‌پرداختند. ژانابن نمونه‌های بسیار از شیوه رفتار بزرگان خاندانهای ایرانی را اعم از عمال دیوان و روحانیان، که به خدمت شاه اسماعیل در آمده بودند مورد تجزیه و تحلیل قرار داده<sup>۴</sup>. در طی سالهای بعد، چون موقعیت قزلباشان مسلم گشت، اندک‌اندک اکثریت قاطع و قاطبه بزرگان اسکان یافته ایرانی و از آن جمله روحانیان (علماء و فقیهان و شیوخ درویشان) و مأموران بلند پایه کشوری به شاه اسماعیل

۱- محتملاً می‌بایست سال ۹۰۶ هـ. یعنی نخستین یاری که اسماعیل وارد تیریز شده بود سال آغاز آن دولت شمرده شود. ۲- حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱. ۳- نواحی میثاق و هرات و سرد و بلخ (با حدود آبروزی) در دست ازبکان بانی مأمور بود. ۴- رجوع شود به ص ۵۲ و بعد.

پیوستند. ولی شاید این بار نیز قزلباشان چنانچه از پشتیبانی توده‌های مردم به‌ویژه روستاییان و صحرائنشینان عادی برخوردار نمی‌گشتند، موفقتی به‌دست نمی‌آوردند. دو گروه اخیر الذکر خو گرفته بودند که منویات و تمنیات اجتماعی خویش را به نهضت‌های شیعه مربوط سازند. قزلباشان بر عکس نهضت‌های شیعی قرنهای هشتم و نهم هجری، مبین منافع روستاییان و صحرائنشینان عادی نبودند. سران لشکری و فتووال قزلباش فقط از پشتیبانی توده‌های مردم (به‌منظور بدست آوردن قدرت و کسب فتوحات) استفاده می‌کردند و عامه خلق را همچون هم‌رهان موقتی خویش می‌شمردند. ماهیت دولت صفوی قزلباشان که بر اثر ماسع، قبایل صحرائنشین ترک ایجاد گشته بود چگونه بوده است؟ اکنون می‌توان عقیده مورخان غربی را که دولت صفویه را یک دولت ملی ایرانی می‌شمردند کاملاً مردود دانست<sup>۱</sup>. و.ف. مینورسکی آن دولت را مرحله سوم حاکمیت «ترکمنان»<sup>۲</sup> در ایران و سرزمینهای مجاور آن می‌داند<sup>۳</sup>. و.آ. افندیف و دیگر مورخان جمهوری آذربایجان دولت مزبور را «آذربایجانی» می‌شمارند. مامی پنداریم درست‌تر آن باشد که دولت صفویان را همانند دیگر امپراطوریهای مشکله از سرزمینها و اقوام و قبایل مختلف، که در قرون وسطی در قلمرو ایران از زمان خلافت عباسیان به بعد وجود داشتند، بدانیم. مهم‌ذا نقش رهبری سیاسی را در دولت صفویان - لا اقل تا زمان اصلاحات شاه عباس اول - قبایل آذربایجانی قزلباش به عهده داشتند و هسته سپاهیان خودالی از ایشان تشکیل شده بوده. امیران ایشان بخش اعظم اراضی را میان خویش تقسیم کردند. مأموران عالی رتبه درباری و حکام ولایات و سرداران لشکر لغز میان آنان منصوب می‌گردیدند. زبان آذربایجانی در دربار و در میان لشکریان تفوق و رواج داشت (ولی در مکاتبات و اسناد رسمی زبان فارسی به کار می‌رفته). بزرگان ایرانی در درجه دوم اهمیت قرار داده شده بودند و مشاغل روحانی و کشوری (بیشتر در امور مالیاتی) برای ایشان باقی مانده بود. لقب شاهنشاه ایران (صفویان) حاکی از حاکمیت و برتری عنصر ایرانی در دستگاه دولت نبوده است. از زمان ساسانیان این لقب مفهوم يك سلطنت مطلقه عمومی و جهانی را می‌رسانده، همچنانکه در قرون وسطی همین مفهوم با لقب امپراطور روم و در شرق دور با لقب امپراطور چین مرتبط بوده است. مدنی مدید سرزمین مرکزی دولت صفویان همانا آذربایجان بوده است.

قزلباشان شاه اسماعیل را بسیار دوست می‌داشتند و حتی وی را به مقام الوهیت رسانده بودند.

۱- در این باره رجوع نمود به ای. پ. پتروفسکی «آذربایجان در قریب ۱۶ و ۱۷» مجموعه مقالاتی در تاریخ آذربایجان، یاکو، ۱۹۴۹ ص ۲۴۳-۲۴۶. J. Aubin "Etudes Safavides" ص ۲۷ و بعد. ۲- کلمه «ترکمن» به مفهوم جمله بازماندگان ترکان قز به کار رفته. بعضی از ایشان بسط جزء ترکمنان و قسمتی جزء آذربایجانیان و پاره‌ای جزء قوم ترکندند. ۳- وی دولت سلجوقیان را مرحله اول و دولت قره قویونلو را مرحله دوم حاکمیت ترکمنان در ایران می‌شمارد.



وی در میان عامه مردم نیز مقبولیت و محبوبیت داشته. یادداشت‌های سیاحان و سیاسیون<sup>۱</sup> ایتالیایی نیز در این باره گواهی می‌دهند. روستایان و صحرائنشینان ایران و آذربایجان و آسیای صغیر تحقق آرزوها و امیدهای دیرین خویش را دربارهٔ استقرار دوران عدل و مساوات عمومی از وی انتظار داشتند. شاه اسماعیل اول، که تخت و تاج خویش را مرهون پشتیبانی عامهٔ مردم بود، نمی‌توانست کاری برای روستایان انجام ندهد. منابع موجود از اینکه وی در «اندیشهٔ رعایا» بوده سخن می‌گویند ولی با جملات کلی<sup>۲</sup>. و دربارهٔ اقدام علی‌شاه به نفع رعایا یادی نمی‌کنند. البته خبری، نه چندان موثق، وجود دارد که شاه اسماعیل اساس مال و خراج اوزون - حسن آق قویونلو را احیا کرد و بر طبق آن میزان خراج به یک ششم محصول تقلیل یافت. ولی حتی اگر اساس مزبور هم احیا شده، مسکمی بیش نبوده. و بر روی هم اساس مال و خراج و هوارض و تحمیلات فتودالی به صورت سابق محفوظ مانده بوده.

در تألیفات موجوده چنین استتاج شده برده که در سازمان اجتماعی و دولتی صفویان، در مقام مقایسه با نظامات قرن نهم هجری، دگرگونی‌های مهمی صورت نگرفته و مشهود نبوده است. و آنچه به‌طور کلی و اصلی تغییر یافته همان ترکیب گروه رهبری سیاسی طبقهٔ فتودال - یعنی بزرگان لشکری - بوده است<sup>۳</sup>. ۱. اوین محاطر نشان کرده که شخص شاه اسماعیل اول نیز گزایشی به اصلاحات اجتماعی نشان نمی‌داده و این نکته که در دیوان اشعار اسماعیل، کوچکترین اشاره‌ای که حاکی از علاقهٔ او به این موضوع باشد وجود ندارد، خود دلیل بر نکتهٔ بالاست. بزرگان لشکری (امرای تزلباش) و علماء و مأموران دولتی که به صفویان پیوسته بودند نفی در تغییرات جدی سازمان اجتماعی ایران نداشته. اینان از حسن توجه عامهٔ مردم به نفع خویش استفاده کردند، ولی پس از پیروزی شاه اسماعیل اقداماتی به عمل آوردند که حتی المقنور همه چیز به صورت قدیمی باقی و برقرار بماند.

یکی از نتایج مهم پیروزی تزلباشان این بود که مذهب شیعهٔ امامیه جعفریه (به نام امام جعفر صادق، یا مذهب اثنی عشریه، یا دوازده امامی) مذهب رسمی قلمرو دولت صفویه اعلام شد. نخستین باری بود که این اقدام در سراسر ایران به عمل آمد و مجری شد. همه جا خطبهٔ شیعی و لعن سه خطیبهٔ اول معمول گشت. شاه اسماعیل شخصاً مراقب بود که مردم بلندتر لعن کنند و غالباً می‌گفت: «بیش باد، کم باد»<sup>۴</sup>.

توجه به مذهب سنت و جماعت در ایران هنوز تا حدی در میان علما و بزرگان و شهریان

۱- رجوع نمود به یادداشت‌های آجوللو (ص ۱۱۵) و یادداشت‌های بازرگان مجهول‌الاسم و نیز (ص ۱۸۹ و ۱۹۰) - خواندنی، جلد ۳، بخش ۴، ص ۲۵. ۲- رجوع شود به: ای. ب. پتروفسکی «تاریخ مختصر مناسبات فتودالی در آذربایجان و ارمنستان» ص ۷. ۳- «بیش باد، کم باد» مقصود از آن، «لعن» است که پیش باد و کم می‌باد.

استوار بود. برخی از سنیان به نزد سلطان عثمانی و یا خان ازبک گریختند و این هردو را تحریر می کردند که به دولت صفویان حمله کنند. سنیان در بعضی نقاط مقاومتی - که غالباً غیر فعال بوده - ابراز داشتند. این مقاومت پیرحمانه سرکوب شد. در اصفهان و شیراز و کازرون و یزد و دیگر شهرها اعدامهای دسته جمعی و شکنجه سنیان به عمل آمد. ولی بخش بزرگی از شهریان و بسیاری از فقیهان سنی به مذهب شیعه در آمدنجان خویش را نجات دادند. فقیهان شیعه و یا فقیهانی که به مذهب شیعه گرویده بودند همه مقامات و مشاغل روحانی را اشغال کردند. بنا به گفته حسن روملو عده کسانی که اندک اطلاعی از الهیات و فقه شیعه داشتند اندک و تعداد کمی که در این موضوعها در دست بوده نیز قلیل بوده است.<sup>۱</sup> این خبر دال بر آن است که در آن زمان تشیع بیشتر همچون پرچم نهضت سیاسی و یا اجتماعی علیه فرمانروایان پیشین (سنیان) مورد علاقه مردم بوده. در تبریز که تختگاه دولت صفوی بوده قاضی نصرالله زیتونی با جد و تعصب تمام به ترویج تشیع پرداخت و شخصاً هر روز در موضوع الهیات امامیه (کلام) و حقوق شیعه (فقه) درس می داد. «شرایع الاسلام» شیخ نجم الدین حلی که در قرن هفتم هجری، می زیست بهترین کتاب در مذهب شیعه شناخته شده بود.

بعرغم آنکه اکثر قزلباشان شاه اسماعیل، اصلاً از مردم آسیای صغیر بوده اند وی نتوانست آن سرزمین را تصرف کند. در سال ۹۱۷ ه. در آسیای صغیر قیام عظیم شیعیان محلی (صحرائشیان و رومتایان) علیه سلطان عثمانی بایزید دوم، وقوع یافت. شخصی صحرائشین از ایل تکه لو (از ناحیه تکه ایل، در جنوب آسیای صغیر) که خورد را «شاه قلی» (بنده شاه اسماعیل) می نامیده در رأس قیام کنندگان قرار گرفت. دشمنان قزلباشان این لقب را تحریف کرده به صورت «شیطان قلی» (بنده شیطان) در آوردند. سلطان عثمانی ناگزیر برای اطفاء نایره این شورش، سپاهی عظیم گرد آورد. در نبردی که بر رود کیوکچای، بین سیواس و قیصریه در گرفت، خادم پاشا صدر اعظم عثمانی و بهروایتی خود شاه قلی نیز هلاک شدند.

پس از اطفای نایره قیام، باقیمانده شورشیان که جان از مرگ برده بودند به قلعرو دولت صفویان گریختند. شاه اسماعیل اول به قیام قزلباشان آسیای صغیر کمک نظامی نکرد و مهاجران آسیای صغیر را که وارد تبریز شده بودند به سردی پذیرفت. توجه این رفتار تا حدی در آن است که شاه مایل نبود کار را به قطع رابطه آشکار با بایزید دوم (که وی نیز مایل به جنگ با شاه اسماعیل نبوده) بکشاند. ولی علت اصلی آن بود که در میان شیعیان آسیای صغیر عده کثیری غلات شیعه، که نماینده معتقدات لایمعی پایین خلق بودند، وجود داشتند. شخص شاه و سران فتودال قزلباش باطناً از این همراهان موافقی (بعضل اجتماعی و منهبی) بیخاک بودند

۱- در کتاب نه د. مکلوخو - ماکلای، تحت عنوان «منهج و سبای اجتماع آذربایجان» مشروحتر سخن رفته.  
 ۲- حسن روملو، مشن فارس، ص ۶۱.

و نمی‌خواستند تا آخر کار از ایشان پشتیبانی کنند. و چون احتیاج به همراهان رفع شد، شاه از ایشان برید و حتی غلات شیعه را مورد تعقیب و اینها فرار داد، گرچه رفتار وی در مورد ایشان مانند اقداماتی که علیه سنیان به عمل می‌آورد، بی‌رحمانه نبوده است. پس از آنکه سلطان سلیم اول یاوز (مهیب) (از ۹۱۸ تا ۹۲۷ هـ) جانشین یایزید دوم، به قتل عام شیعیان آسیای صغیر پرداخت، و به شاه اسماعیل اول اعلان جنگ کرده، لشکریان وی را در دست چالداران شکست داد (اول رجب ۹۲۰ هـ)، آسیای صغیر بالکل از دست صفویان به در شد. گرچه بعد از آن هم قیامهایی در تحت لوای تشیع در آسیای صغیر در سراسر قرن شانزدهم میلادی، و نیمه اول قرن هفدهم میلادی، وقوع می‌یافت. چون منصب شیعه امامیه در ایران منصب دولتی شد، صورت پیشین خویش یعنی «حقیقه تودمغای مردم بردن» را از دست داده به تکیه‌گاه خودالیزم تبدیل گشت [۲۶۹]. دولت صفوی اسماً حکومت روحانی دولت «جهانی» (از لحاظ نظری) شیعیان بود. و شاهنشاه در آن دولت نه تنها واجد قدرت سیاسی بلکه حکومت روحانی نیز بود و همچون خلف محمد (ص) و علی (ع) رئیس روحانی شیعیان امامیه نیز شمرده می‌شد (زیرا که بنا به آنچه که از قرن نهم هجری، شایع شده بوده اصل و تبار صفویه به امام هفتم موسی-کاظم می‌رسیده) و جانشین موقت امام «غایب» دوازدهم محمد مهدیش می‌شناختند که چون مهدی باری دیگر ظهور کند زمام حکومت را به وی تسلیم خواهد نمود... یک علامت دیگر حکومت روحانی این بود که شاهان صفوی و اسلاف ایشان بالوراثه لقب شیخ، بزرگ سلسله صفویه، را دارا بودند. بدین سبب سفیران و سیاسیون و بازرگانان و سیاحان اروپایی علی‌الرسم شاه را «صوفی کبیر» می‌خواندند. بزرگان قوادل لشکری و لشکریان صفی و عادی صحرائشین قبایل قزلباش کماکان «صوفیان» و «درویشان» و «مریدان» صفویه که «شیوخ» و «مرشدان» سلسله بودند، نامیده می‌شدند. و حال آنکه شاهان صفوی و قزلباشان هیچ وجه تشابهی با صوفیان و درویشان پیشین نداشتند و رسوم و قواعد زندگی ایشان را مرعی و مجری نمی‌کردند و هیچ یک از ایشان از «تقر» حتی یادهم نمی‌نمود و افکار صوفیانه هم بالکل به فراموشی سپرده شده بود.

۱- عامل آسیای صغیر انگلیسی به نام آلت جنکینسون (۱۵۶۱ م) شیوه زندگی همه‌الخان استاجلو بکلریک (حاکم شیروان را که یکی از بزرگان قزلباشی بوده چنین وصف می‌کند «وی لامتی متوسط و منطری مهیب و لباسی پرها و بلند از ابرو هم به تن داشته که مراد به عوزی و جواهر نشان بود» کف خیمه او به قالیهای گرانها مفروش بود. دولت نامار ۱۳۵ نوع غذا ۱۵۵ ظرف میوه و شیرینی یعنی بر روی هم ۲۹۰ ظرف چیده، او شب‌نامی بخوابد و یازدان (۳ کنیزان حرم) که ۱۳۵ نفره به پیش و پشت می‌برداند و بیشتر ساعات روز را می‌خواستند. جنکینسون به فرمان او به اتفاق عطا کبیری از بزرگان دربار وی در کنار باغ در فرحات گوناگون شرکت جست. جنکینسون در باره قزلباشان (که ایشانرا به خطا اهرانی می‌داند) چنین می‌گوید «آنان منور و جسور و دلیرند و خود را بهترین قوم می‌شمارند، چه از لحاظ مذهب و چه از نظر زهد و تقوی... و دیگر صفات. آنان جنگجویند و اسیان زبیا و ستام و کام خوب اسبان را دوست می‌دارند، آفتی مزاجند محبل و بی‌رحمند» (رجوع شود به مجموعه «سیاحان انگلیس در دولت مسکو در قرن شانزدهم میلادی» ترجمه از انگلیسی توسط یوردو-گولف-لننگراد (۱۹۲۷) ص ۲۵۳-۲۵۴، ۲۶۳).

در قرن دهم هجری، سلسله صفویه را می‌بینیم که عقیده تصوف در آن دچار فساد کامل گشته و از همه افکار آن فقط تعصبات شیعی باقی مانده که به‌مثابه لقاعه عقیدتی در جنگها طلبه دولتهای سنی یعنی ترکیه عثمانی و خان نشینهای ازبک آسیای میانه به کار می‌رفته، حتی وجود سلسله در طریقت صفویه نیز در قرن دهم، در واقع، جز اسمی بی‌مسمی نبوده است. ولی حکومت شاه صفوی این اسم بی‌رسم را هم گرامی می‌شمرد، زیرا که به یاری آن خدمت قزلباشان به‌شاه همچون اطاعت مریدان نسبت به‌شیخ و مرشد خویش محسوب می‌گشته، و این اطاعت بنا به قواعد طرائق درویشی می‌بایست نامحلود و کورکورانه و بی‌چون و چرا باشد. بسیاری از بزرگان قزلباش لقب خلیفه (بمعنی «جانشین شیخ») داشتند و نخستین جانشین شاه، که شیخی برای اداره امور طریقت صفویه بوده، «خلیفه‌الخلقاء» خوانده می‌شده. این مقام یکی از محترمترین مشاغل دولت بوده و تا زمان سقوط دودمان صفوی وجود داشته. چون دودمان صفویان سقوط کرد آن اسم بی‌رسم طریقت صفوی نیز نابود شد و حتی حکومت روحانی نیز در قرن دهم هجری، فقط از لحاظ حقوقی اسمی بی‌رسم بوده. در واقع و نفس‌الامر دولت صفوی نیز مانند دولتهای دیگری که پیش از آن در فاصله قرنهای چهارم و نهم هجری، وجود داشتند، یک دولت غیر روحانی لشکری و خودالی بوده است. طریقت صفویه هم در قرن دهم دیگر هیچ‌وجه مشترکی با شهریان نداشته. در قرنهای دهم و یازدهم و دوازدهم هجری، پیشه‌وران و بازرگانان شهری ایران بیشتر پیرو طرائق شیعی و صوفی حیدریه و نعمت‌اللهیه بوده‌اند. بسیاری از سیاحان اروپایی بطاین نکه اشاره کرده‌اند.

ترویج مذهب شیعه امسامیه (۳۷۰) به‌مثابه مذهب دولتی و به‌ویژه ترویج لعن سه‌خلیفه نخستین (که برای بنیان از این توهین آمیزتر چیزی وجود نداشته) و اعدام و ایذا و تعقیب اهل سنت و جماعت، مناسبات ایران را در زمان صفویان با دولتهای همسایه سنی مذهب، یعنی با ترکیه عثمانی که در آن عهد مقتدر بوده، و خان‌نشین کریمه و خان نشینهای ازبک ماوراءالنهر و خوارزم، سخت تباه و خراب کرد. و گرچه در جنگهای ایران با دولتهای یاد شده، در قرنهای دهم و یازدهم هجری، دشمنی مذهبی بنیان و شیعیان نقشی تابع و ثانوی داشته، معیناً همین خصومت رنگ زنده‌تری به‌جنگ می‌بخشیده و طرفین مرثکب بیرحمیهای بسیار می‌شدند. فقهای سنی آسیای میانه و ترکیه عثمانی (برای نخستین بار در تاریخ اسلام) برده‌ساختن و فروختن شیعیان و حتی سادات را در بازارهای برده‌فروشان جایز شمردند. از قرن دهم هجری، پیروزی تشیع در ایران کمتر و تفضیقات تعصب‌آمیز ایشان نسبت به‌بنیان بیشتر از خارچسب افزایش نفرت و

تاریخ و ادبیات در سده‌های اخیر، و این خود باعث گشتن روابط فرهنگی ایران با آسیای میانه و شرق آسیا در دوران سنی مشین قطع شد. و انعکاس نامساعدی در زندگی فکری و فرهنگی ایران داشت.

پایان



# توضیحات

- ۱ [صفحة ۱۳]. ظاهراً مقصود مؤلف محترم این است که، ظهور اسلام مقارن برداست با تحولی که در مناسبات عشیرتی قبایل عرب روی داده است.
- ۲ [۱۳]. پیداست که مقصود مؤلف از شیوة فرعی، این است که برده‌داری، از آن‌پس دیگر، اساس جامعه عربی را تشکیل نمی‌داده است. و بنا به گفته خود او، این امر به خاطر توصیه‌های فراوان اسلام بوده است.
- ۳ [۱۴]. اسلام هم از آغاز چنین نبوده است. جوهر احکام اسلام نیز چنین روشی را نمی‌می‌کند.
- ۴ [۱۵]. چنانکه مؤلف خود، در سطور بعد، تصریح می‌کند، چگونگی سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز چنانکه باید روشن نیست. بنابراین به‌طور قطع، نمی‌تواند باره اجاره و استجاره معمول آن عهد، حکمی کرد. و اما در فقه اسلام، که سخن دیگری است. و مسئله اراضی و اقسام آن، دلای احکام بسیاری است (خارج از مقوله «مناسبات قوادلی») که باید در کتب فقه نگریسته شود.
- ۵ [۱۵]. این تقسیم‌بندی دقیق نیست. بلکه تقسیم‌بندی معمول و دقیقتر چنین است: عرب که از نژاد سام است بر دو قسم است: باند و بقیه.



بائده قبایلی اند که متقرض شده‌اند: ع-اد، ثمود، عمالقه، طم، جدیس، امیم، جرهم اولی و حضرموت.  
باقیه قبایلی اند که در یمن و عربستان، بصورت قبایل و عشایر و بطون منتشر شده‌اند.

عرب باقیه نیز دو گروهند:

- ۱- عرب قحطان از حمیر یمن (جنوبی).
  - ۲- عرب عدنان در حجاز و پیرامون آن (شمالی).
- عرب باقیه، از لحاظ اصالت نژاد نیز دو گروهند:
- ۱- عرب عاربة، همان شمالیها (نسل عدنان).
  - ۲- عرب مستعربه، جنوبیها (نسل قحطان).

نسل عدنان بدین گونه است:

عدنان ← عك ← معد،

معد ← نزار ← فیض (یا: قصی)،

نزار ← انمار ← مضر ← قضاعه ← ربیعہ ← ایاد. (کتاب انساب و قبائل)

۶ [۱۸]. روشن است که مؤلف، ظهور ادیان را با دید فلسفه مادیت تعلیل می‌کند. و این نظر، منافق ینش ما بعد طبیعی است که برای ادیان منشأ الهی قایل است. پس آنچه از کتاب «لیودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» آورده است درست نیست؛ چه، می‌توان گفت که ادیان الهی، شامل تعالیمی بودند که بشریت را بیدار کردند، و نهضت‌های عمومی تاریخ را مسبب شدند، و همواره برای آزاد کردن انسان کوشیده‌اند. این، نظر پیروان شرایع است. از نظر فن تحقیق نیز، نظر مؤلف، قابل پذیرفتن نیست. زیرا وقتی که خود تصریح می‌کند (ص ۱۲، ۱۳ و ۱۴، ص ۱۵، ۶ و ۷) که وضع سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز روشن نیست، اظهار نظری چنین قطعی، بجا نخواهد بود.

۷ [۱۹]. در این مورد باید یادآور گشت که دین اسلام، خود دارای دعوت جدید، و قوام کامل، و فلسفه و حقوق و تربیت و جهانی و انسانگرایی مستقل بود، اما نسبت به همه معارف و عقاید بشری پیشین بی‌توجه نبود. از این رو مقداری از معارف گذشتگان را (و بیشتر در مورد تاریخ و قصص پیشینیان، که ناگزیر با نظهای پیشتر متجانس خواهد بود) در تعالیم خود (آن هم بر اساس «وحی» نه «اخذ») جای داد.

و معلوم است که هر نهضت تکاملی، باید نسبت به کلیت پیشین بی توجه نباشد، و از مواردی و آزمونهای گذشته بهره گیرد، و آنها را به یادها آورد، تا حاصل تجربه پیشینان برای آیندگان سر مشق گردد.

۸. [۲۰]. مسیحیت، در صورت اصیل خورد، که بعوسیله حضرت مسیح «ع» تبلیغ شد، دین یکتاپرستی و توحید بود، لیکن پس از تحریفاتی که در آن راه یافت به صورت دین «تثلیث» در آمد نه «توحید». (برای تحقیق در این کیش — «الهدی الی دین المصطفی» و «الرحلة المدرسية»)

۹. [۲۱]. هیچک از نواریخ قابل اطمینان نقل نکرده اند که پیغمبر بایهودیان و مسیحیان، با دیگر اهل عقاید و آراء، گفتگوی علمی و دینی و حقوقی و اقتصادی و الهی و سیاسی و تاریخی مستمر داشته است. بنابراین، هیچک از شعب مسیحیت با ملل و نحل دیگر را نمی توان صاحب تأثیر چندانی در صدر اسلام شناخت. بلکه واقعیت جز این است، زیرا که اگر چنین اخذ و اقتباسی در میان بود، یهودیت و مسیحیت می توانست در مبارزه ممتد خورد علیه محمد «ص» به همین امر استاد جوید و بگوید آنچه توداری از ماست. در صورتی که، به عکس، آنان خورد را با آیینی نوین و دعوتی جدید، دارای مبانی علمی، الهی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، ادبی، تربیتی و نظامی خاص و انقلابی دوبرو می دیدند. از این جهت آن را نمی پذیرفتند و زیر بار آن نمی رفتند.

۱۰. [۲۲]. اصولاً حنفا فرقه ای مشکل و دالای آیینی نبوده اند. و به فرض که مقصود از آیین حنفا، همان آیین ابراهیم خلیل «ع» باشد، می دانیم که برخی از سنن ابراهیم در اسلام پذیرفته شده است، آن هم سنتی اندک و معدود، که خود اسلام آنها را مطرح کرده و پذیرفته است، اما این تعبیر، که اسلام تکامل یافته آن آیین است، علمی نیست. آنچه از آیین حنفا (بر فرض ثبوت تاریخی شان) دانسته می شود، با آنچه در اسلام عرضه شده است، قابل مقایسه نیست. آیین حنفا — به شرح خود مؤلف — نوعی خلتاپرستی و انزواست. و این تعلیمی اندک است و با مجموعه سازمان تعلیمی اسلام باین .

۱۱. [۲۳]. آنچه مؤلف در اینجا در باره احادیث می گوید، خورد بحثی است فنی و

جای سخن بسیار دارد. اکنون همین اندازه اشاره می‌شود که دانشمندان مسلمان برای شناختن احادیث صحیح و غیر صحیح، چند رشته تخصصی به وجود آورده‌اند و دهها کتاب تألیف کرده‌اند. دیگر اینکه از سوی معاصران پیامبر و اشخاص هم‌روزگار او نیز، دربارهٔ احوال و کردارش مطالب بسیاری موجود است، حتی عمدهٔ مطالب مآخذی که مؤلف بدانها رجوع داشته، مانند سیرهٔ ابن‌هشام، از این دست است.

باید دانست که کاتب و خط نیز در آن روزگار - در جزیرهٔ العرب و مکه و در میان صحابه - معمول بوده و وجود داشته ودهها نامه میانشان ردوبدل شده است، حتی در زمان خود پیامبر، قرآن را کاتب می‌کرده‌اند. («در احکام فی- الکافی والصحیح»، ص ۱۲ و بعد، و تواریخ قرآن - از جمله «تاریخ القرآن» تألیف محمد طاهر مکی، چاپ دوم، ص ۱۱۷ و بعد - و تواریخ تمدن اسلامی. نیز - سیرهٔ ابن‌هشام، جزء ۲، ص ۲۷ - ۲۸، داستان سوید بن صامت، نیز - موضوع در خواست ابوسفیان از پیامبر که فرزندش معاویه را کاتب خود قرار دهد - تا بدین وسیله تفرم مردم از این پدر و پسر، که همه می‌دانستند از ترس به اسلام گرویده‌اند و عمر همواره می‌گفت: «بوسفیان دشمن خداست» کم‌گردد. «الغدیر، ج ۱، ص ۸۴ و صوت‌العدالة، ص ۷۷۱ - نیز - ابن‌خلدون و بلاذری و طبری: بحث «الکتابه من بده الاسلام».)

[۲۳]. پیداست که همهٔ روایاتی که در کتب مختلف، دربارهٔ پیامبر، آمده است، مورد قبول همهٔ مسلمانان نیست. (چنانکه در «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» و «مسند احمد» روایاتی دربارهٔ زندگی پیامبر وارد شده که سنداً و اعتباراً مردود است. برای نمونه - جلد نهم «الغدیر» - چاپ بیروت - ص ۲۷۴ و بعد. چنانکه در کتب حدیث شیعه نیز اگر سند حدیث متقن نباشد، بدان حدیث استاد نخواهد شد.) و برای بازشناختن صره از ناسرهٔ آنها، قواعد و مآخذی وجود دارد که دانشمندان اسلام بر اساس تخصص، با استفاده از آنها در این باره تحقیق کرده‌اند.

[۲۴]. آیاتی را که مؤلف - در ذیل صفحه - بدانها اشاره می‌کند، هیچگاه این معنی را نمی‌رساند که این امور به نظر محکم می‌آمده است و او ناگهان با این مسائل مواجه می‌شده است.

[۲۵]. از این ملاقاتها، آنچه مربوط به پیش از بحث است، بنا بر نقل مآخذ -

چنانکه بیشتر اشاره کردیم - بسیار اندک بوده است. و آنچه مربوط به بعد از بعثت است، روشن است که برای دعوت آنان بوده است به دین اسلام. پیامبر - چنانکه نویسنده مسیحی، سلیمان کتانی، نوشته است - در سفرهای خویش، بیشتر با توده‌ها و خلفا تماس می‌گرفته و واقعیت زندگی آنان و ارزش از دست رفته انسان را لمس می‌کرده است، نابه‌هنگام بعثت به دریافت حقوق انسان و نشر دعوت توجیه پیدا داد. (کتاب «فاطمة الزهراء وثر فی غمده» - تألیف سلیمان کتانی، ص ۴۳، فصل: «الاسن محمد»).

[۲۵]. این سخن، بسیار شگفتی آور است، زیرا مؤلف خود با معتقد است به ماورای طبیعت و وحی و پیامبری یا معتقد نیست، اگر معتقد نیست باید پیامبری پیامبران عهد عتیق را نیز مسلم ندارد و این سخن را (که چگونه معتقد شدند که پیامبرند) ددمورد آنان سرایت دهد. و اگر معتقد است به پیامبری ایشان، میان محمد و آنان چه فرق است؟ پس همان‌گونه که آنان معتقد شدند که پیامبرند و برای خلق خود پیامبری خویش را اثبات کردند و دینشان نفوذ کرد، محمد نیز چنین بود و برای خلق (کاملاً مخالف) آن روز، پیامبری خویش را بنمود و در نتیجه دینش در جانها ریشه کرد و تا اعماق اجتماعات دور و نزدیک راه گشود.

۱۵

[۲۵]. برای تحقیق صحیح درباره این خلیفه - بر سر پایتخت مؤثر تاریخ - و اینکه پس از چند تن، اظهار اسلام کرده و آیا بازرگان و ثروتمند بوده است یا نه؟ ← «القدریر»، ج ۲/۲۸۷، ج ۳/۲۲۰ و بعد، و ج ۷/۲۷۱ و بعد.

۱۶

[۲۶]. این نظر مؤلف محترم - که تا چند سطر بعد بیان می‌شود - حلی است بی‌دلیل و نادست، زیرا خصومات اعراب با محمد «ص» تا مقدار عمده‌ای در نتیجه تعصبات دینی آباء و اجدادی و سنن موروثی آنان بوده است، چنانکه قرآن (سوره ۲، آیه ۱۷۰، و سوره ۵، آیه ۱۰۴، و سوره ۷، آیه ۲۸، و سوره ۱۰، آیه ۷۸، و سوره ۳۱، آیه ۲۱، و سوره ۴۳، آیه ۲۲ و ۲۳ و آیات دیگر) بدان تصریح می‌کند. و این آیات، همان‌هنگام، بر اعراب خوانده می‌شد و معنی آنها را فهم می‌کردند و اگر غیر از این بود، نمی‌پذیرفتند و رد می‌کردند. نیز مثل سقوط پرستش کعبه، درست نیست. اعراب هیچگاه کعبه را نمی‌پرستیدند، بلکه همراه ستمی نسبت به آن ادای احترام می‌کردند. محمد نیز اهدا در صلوات احترام کعبه بر نیامد، بلکه

۱۷

به عکس، این محل را مقدس شمرد، و گفت که اجدادش (ابراهیم و اسماعیل) آن را آباد کرده‌اند. و خود حج را یکی از چند رکن اساسی عبادات و اعمال اسلامی قرار داد. و خود همواره به کعبه می‌رفت و در پرده آن می‌آویخت. و حتی یکی از مبارزات عرب مکه علیه پیامبر این بود که مسلمانان را به کعبه راه نهند. آری گروهی از زرپرستان و محترمان مکه، چون ابوسفیان و دیگر امویان مالدار، که می‌دیدند اسلام جلو منافع نامشروع و سرشار آنان را خواهد گرفت، و از میکیدن خون مردم بازشان خواهد داشت، از نظر اقتصادی نیز به این مبارزه دامن می‌زدند.

[۲۶]. ظاهراً نویسنده به معنای اخص سوسیالیسم نظر دارد، که مبتنی است بر اصل «از هر کس به اندازه استعدادش و به هر کس به اندازه کارش»، که از نظر عامی فقط در شرایط خاص عملی شدن آن امکانپذیر است، و الا اگر از سوسیالیسم، تبدیل ثروت و گرایش به سوی عدالت اجتماعی و کم شدن فاصله طبقاتی و خلاصه رفورهای سوسیالیستی منظور باشد، در احکام و تعالیم اسلامی (به خصوص در گفتار ائمه شیعه) این گرایش - و حتی صورت اصلتری از آن - آشکار است و در هر مورد به چشم می‌خورد.

در مورد سخن مؤلف در سطر قبل (در سن) نیز باید یاد آور شد که اسلام بسیار جانب بندگان را گرفته و از هر راه کوشیده است تا حقوق و شخصیت اجتماعی آنان را بازگرداند و تأمین بخشد. این موضوع را مؤلف خود، در موارد دیگر تصریح و تصدیق کرده است. ولی البته اسلام برده داری را رسماً لغو نکرده بود، زیرا بنا به گفته خود مؤلف، چنین امکانی در آن وقت وجود نداشته است. اما وسیله و عامل انتقاء آن را موضوعاً در احکام فقه و حقوق خود، به طور کامل پیشنهاد کرد. و بعد که زمینه آماده تر شد، علی «ع» از گرفتن اسیر منع کرد. و در تقسیم ابداء میان برده و آزاد فرق نمی‌گذاشت. داستانهای منقول از امام در این باره بسیار است.

[۲۶]. اگر در قلمرو اقتصادی و حقوقی اسلام دقیقاً بررسی کنیم، خواهیم دید که اسلام هم تراکم ثروت (ثروت اندوزی) را به شدت منع کرده است («و الذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم. یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم، هذا ما کتبت لانیفکم» - سوره ۹، آیه ۳۴ و ۳۵ - یعنی: «آنان را که زر و سیم اندوزند و در راه خدایش انفاق نکنند به عذابی دردناک مژده ده؛ روزی که آن انلوخته را در آتش دوزخ بگذازند و پشانی و پهلو و پشت آنان را با آن گلاخته داغ کنند، [و بگویند:] این است آنچه برای

خویششان اندوختند» و هم صریحاً می‌گوید، نا فقر و احتیاج در جامعه هست، ثروتمندان و گردانندگان آن جامعه نمی‌توانند مسلمان باشند و در روز جزا رستگار نخواهند بود. پس محمد تنها «جمع مال را در این صورت که صاحبش خدا و روز جزا از یاد ببرد» منع نکرده است، بلکه هر جمع مالی را که منافس حقوق مساواتگرایانه جامعه باشد منع کرده است. البته همین اجماع به حقوق دیگران خود ملازم فراموش کردن خدا و روز جزا خواهد بود و به عکس. و یکی از عمده‌ترین اعتراضات ابوذر غفاری بر عثمان و معاویه، و نیز یکی از عمده‌ترین سخن آزادگان شیعه به حکومتها همین بوده و هست.

۲۱۵۲۵ [۲۷]. اینکه می‌گوید در تعلیمات اسلام چیز تازه‌ای وجود نداشت، سخنی است بی‌اساس و غیر علمی و دور از اطلاع و تطبیق. زیرا دست است که اصل توحید در میان ادیان بزرگ مشترک است، اما چطور می‌توان از صلحا تعلیم و حکم و تربیت خاص اسلامی صرف‌نظر کرد؟ تعلیماتی که در هیچ جای «عهدین» دیده نمی‌شود. مثلاً در کجای عهدین دیده می‌شود که اگر گرسنه از روی اضطرار به کسی که ماده غذایی دارد مراجعه کرد و او حاضر نشد غذا را بدهد یا بفروشد، در این هنگام با او گلاویز شد و صاحب ماده غذایی کشته شد، خودش هلاک است. و اگر گرسنه کشته شد، مظلوم است و خودش به گردن صاحب ماده غذایی.

اینک متن مسئله: «قال العلامة الحلبي: و لو وجد طعام الغير، فان كان صاحبه مضطراً فهو أولى. و لو كان بخاف الاضطرار فالمضطراً أولى، فان لم يكن له ثمن، وجب على المالك بذله. فان منعه، غصبه. فان دفعه، جاز قتل المالك في الدفع...» («القواعد» - كتاب الاطعمة والاشربة - ج ۱۶/۲، چاپ ۱۳۲۹ق. و شیخ طوسی: «المبسوط» - ج ۲۸۶/۶، چاپ تهران. و محقق حلی: «شرايع» ۲۳۸، چاپ ۱۳۱۱ق. و ملا احمد نراقی: «مستند الشیعه» - ج ۳۹۷/۲ چاپ ۱۳۷۱. و بید ابوالحسن اصفهانی «وسيلة النجاة»، ج ۱۸۹/۷ و روشن است که این حکم را می‌توان - با تنقیح مناط - تعمیم داد، و صلحا حکم و حرکت و حماسه و تکلیف اجتماعی دیگر.

۲۲ [۲۷]. لازم است توضیح داده شود که پیامبر مالکیت شخصی را در حدودی که مزاحم مصالح اجتماعی نباشد تجویز می‌کرد. و به همین جهت بود که «ربا» و «احتکار» را صریحاً نهی فرمود. و هر گونه روابط انسانی را با مواد طبیعی یا با

انسان دیگری که موجب ضرر و اضرار باشد با قانون «لاضرر»، منع کرد. بدین‌سان مالکیت شخصی در اسلام محدود است. اما برده‌داری را پیامبر اسلام، به جهت ریشه‌عمیقی که در اقتصاد و اجتماع آن روز داشت تدریجاً ریشه کن می‌کرد، و حتی بخشی از زکات را ویژه آزاد کردن بندگان ساخت. (قرآن کریم. سوره ۲، آیه ۱۷۷ و ۱۷۸). و از سری دیگر هنگامی که مکه را گشود، حتی يك تن را به بردگی نستاند. و بدین‌گونه، این قدیمیترین و محکمترین سنت را که می‌گفت، قوم پیروز می‌توانست ملت مغلوب را برده کند، از میان برد. حتی پیامبر در پاسخ اعرابی که گفت: «به من کاری بیاموز که به بهشت رساند» فرمود: «یا خود بنده آزاد کن، یا در آزاد شدن بنده‌ای کمک کن» (کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۴۶۷). نیز علی «ع» از گرفتن اسیر منع کرد. (— دائرةالمعارف الاسلامیه، ذیل «علی بن ابیطالب»). و اصولاً فرقی بین بنده و آزاد قایل نبود و بدین‌سان قلفه بردگی را پوچ ساخت. نیز — توضیح ۱۸ و ۲۸.

۲۳. [۲۸]. هیچ دلیلی بر چنین مطلبی در قرآن و سایر منابع اسلامی دیده نمی‌شود. پیامبر اکرم‌ها وعده آمدن رستاخیز را با عبارات مختلفی داده است، و از آن جهت که فرارسیدن رستاخیز برای همیشه مجهول است، جز در علم الهی، برخی از آیات قرآن (سوره ۴۲، آیه ۱۷) به این مضمون است که «شاید رستاخیز نزدیک باشد». و این جمله در مقام تهدید و تحریک به فضیلت و ایمان و کسب ثوبه این راه است. در سوره ۷، آیه ۱۸۷، صریحاً گفته شده است: «علم قیامت» نزد خداوند است.

۲۴. [۲۸]. برای کسی که بایند تحقیقات راستین و حقیقت‌های تاریخ است، در شناخت واقعیات زندگی این خلیفه، و اطلاعات او از اسلام و قرآن و حدیث و قضاء و سایر اصول اسلامی، خواندن جلد ششم کتاب «الغدیر» — که فقط بر اساس مآخذ و مترن موثق و مشهور اهل سنت تألیف یافته است — ضروری است.

۲۵. [۲۹]. آنچه از تواریخ استنباط می‌شود این است که این قبیلها، محمد را به پیامبری می‌شناختند، و به دین او می‌گرویدند، آنگاه با حماسه «توحید» و برادری اسلامی، در راه نشر آرمانهای اسلام، به پا می‌خواستند و محمد را تا سرحد از دست دادن جان، پاوی می‌کردند. مؤلف خود در صفحات بعد به این مطلب اشاره می‌کند. و از فیلسوف تاریخ ابن‌خلنون نیز نقل می‌کند: «اگر شور و حرارت دینی که پیامبر

به بدویان تلقین کرد نمی بود، ایشان قاعد نبودند، دولت مقتدری ایجاد کنند.»

۲۶. [۲۹]. در اینجا مؤلف محترم دچار اشتباه شده است. موضوعی را که بدان اشاره می کند، «فروش آب» نبوده، بلکه تهیه آب بوده است برای زائران کعبه و بذل آن. «سقایات حاج» از چاه زمزم (که پس از مدت ها که از خاک پر و ناپیدا شده بود، به وسیله عبدالمطلب حفر و تعمیر شد ← «الرَّوْضُ الْأَنْفُسَهیلی») در دست عباس بود. و چنین بود که آب را از چند روز پیش تهیه می کردند، و در مشکها می ریختند، و در چادرها می گذاشتند، تا حجاج را سقایات کنند و در رفاه قرار دهند. و این سقایات (آب دادن) در دست عباس بود و از مناصر او، که قرآن (سوره ۹، آیه ۱۹: «اجعلتم سقایة الحاج و...») بدان اشاره می کند (← تفسیر مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۲ - ۱۵، و ابوالفتوح، ج ۲، ص ۵۶۵). چون مؤلف محترم دارای نظر مادی و اقتصادی است، نوع مسائل را از همین زاویه می بیند، و به فرازهای دیگر توجه نمی دارد.

۲۷. [۳۰]. ← تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۰، چاپ بیروت (۱۳۷۹ق).

۲۸. [۳۰]. خوانندگان، این سخن مؤلف را در نظر داشته باشند بخصوص در مورد بردگی و برده داری، که چون از سنن قطعی و از طرق مهم بازرگانی آنروز جزیره العرب بود پیامبر می نگریست که «مخالفت به ناگاه» با آن، محال است و لغو آنی و فوری آن عملی نیست. از این رو به اصل تدریج و به اصطلاح «لطایف الحیل» - مصالحه عقلایی، به تعبیر مؤلف - متوسل شد، و به مرور اساس آن را برشوراند. او آزاد کردن برده را از مهمترین خیرات و عبادات شمرد، و جزو کنارات ترك روزه قرار داد، و راه وصول به بهشت شناخت (← توضیح ۲۲). و با احکام قهی «امولد» راه دیگری برای از بین رفتن بردگی بگشود، همین طور «مکاتبه» در تقه و ... و خود در برخی از جنگها ابداً برده نگرفت. این سخن پیامبر معروف است که فرمود: «شر الناس من باع الناس.»

مهمتر از همه چنانکه یاد شد مقداری از «زکات» و درآمد بیت المال را به خریلن و آزاد کردن بردگان اختصاص داد، و بلال حبشی را - چنانکه خود مؤلف پس از این می گوید - که برده بود، مؤذن مرکز اسلام (مدینه) کرد، که همه رجال و شخصیتها و افراد شهر موظف بودند به صرف اعلام بلال، دست از کار بکشند و به



مسجد یابند و در مراسم نماز حاضر شوند.

بعدها نیز به وسیله تعالیم ائمه (برخلاف دستگاههای خلافت که جزاسمی از اسلام نداشتند) موضوع بردگی کاملاً تحویل رفت. و بردگان بسیاری به دست ائمه و از جمله امام چهارم علی بن الحسین زین العابدین «ع» - آزاد شدند. و امام علی بن موسی الرضا «ع»، با همه غلامان خود، بر سر یک سفره غذا می خورد. و تا یکایک آنان نمی آمدند و بر خوان نمی نشستند، دست به خوراک نمی زد (کتاب منتهی الآمال، باب دهم). و حتی ائمه خود، با کنیزان ازدواج می کردند و شخصیت آنان را تا این حد بالا می آوردند. بدین گونه مادان برخی از ائمه از جمله امام مهدی «ع» - از کنیزان بودند. و این از مهمترین اصول بود برای ترفیع شخصیت زن و رفع و محو تمایز و آثار بردگی. نیز ابن ابی الحدید نقل می کند که «روزی دو زن، یکی آزاد و دیگری کنیز، نزد علی آمدند تا حق خود را از مال بگیرند، علی به هر دو، به اندازه مساوی مال و خوراک داد. زن آزاد، اعتراض کرد، گفت: من از عریب و آزاد و او از موالی است و کنیز. علی فرمود: از نظر من فرق نمی کند.» (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲/۲۰۰-۲۰۱).

۳۹. [۳۱]. حقوق اجتماعی این گروهها کاملاً یکسان نبود؛ مخصوصاً در مورد بیت پرستان

۳۹ و ۴۰ [۳۱]. اگر منظور از مساوات اجتماعی واقعی این باشد که افراد جامعه از نظر اقتصادی دارای موقعیت یکسانی باشند، البته این امر، در صدر اسلام، آنهم در جامعه عرب عملی نبوده است (و تاکنون هم در جایی دیده نشده است که به طور واقع عمل شده باشد - بلکه واقعی ترین و وسیعترین مقلاد عملی شده اش تنها در کردار علی دیده شده است و بس)، لیکن جوهر تعلیمات اسلام، نافی این برابری نیست. بلکه مؤید آن نیز هست، چنانکه در رفتار حقوقی و مالی پیامبر و علی این امر مشهود است. نیز از پیامبر روایت شده است که: «مهدی» مال را میان مردم بالسویه تقسیم کند (بحار الانوار، ج ۱۷۸/۵۱ نیز «مسند احمد حنبل» - به نقل «منتخب الاثر»). از اینجا معلوم می شود که آرمان واقعی اسلام، همان مساوات کامل است.

۳۲. [۳۲]. باید در اینجا میان آرمان بانی اسلام، و جریان سیستم خلافت پس از پیغمبر، جداً تفکیک بعمل آید. تنها نجات و اتحاد عربستان هلف اسلام و پیامبر نبود، بلکه پیامبر طبق آیه ۲۸ سوره ۳۴: «وما ارسلناک الا کافه للناس...» و آیه ۱۰۷ سوره ۲۱

« وما ارسلناك الا رحمة للعالمين »، و آيانی ديگر برای همه نخلها و برهه تسوده‌ها مبعوث بوده است. تنها تعلقى که عربستان به پیامبر اسلام دارد این است که وطن و برآمدگاه او است. اینها مطالبی است که جای به جای به آن برمی‌خوریم و می‌بینیم که، مؤلف محترم در این باره‌ها دقت کافی نکرده است و نتیجه‌ای صحیح و قابل قبول عرضه نمی‌کند. چند سطر بعد می‌گوید: «بعدها در عهد نخستین خلفا طبقه شراف جدید... را تشکیل دادند که پس از فتوحات عرب به ثودال تبدیل یافتند» این موضوع را نیز بارها تکرار کرده است.

در اینجا باید یاد آور شویم که مرام اصیل اسلام بعد از پیامبر، درهم ریخت. و خلفا - بخصوص از عثمان به بعد - دین را بصورت دستاویز فرمانروایی، و خلافت را به صورت سلطنت در آوردند. علی «ع» در دوره پنج سال خلافت خود، بسیار کوشید تا شکل اصلی اسلام را - بخصوص از نظر مسائل حقوقی و مساوات اجتماعی - بازگرداند و در نخستین سخنرانی خویش، همه بخشهای غاصبانه و اقطاع عثمان را لغو کرد و مال مردم شناخت. دکتر طه حسین نیز - در کتاب «مرآة الاسلام» - بدین بخشهای نامشروع عثمان اشاره می‌کند، و همین گونه فرید و جلی در دائرة المعارف مصر. به گفته يك نویسنده خارجی: «۲۵ سال پس از رحلت پیامبر، علی پسر ای مسلمین گردید. در ظرف این ۲۵ سال، همه چیز تغییر کرده بود. مسلمین عربستان دیگر آن قهرمانانی نبودند که جان خود را در راه پیروزی پیغمبر فدا می‌کردند. امروز مشتهیات نفسانی تحریک شده و روح نفعجویی و کامرانی غلبه داشت، نه روح جنگ و جهاد. در مدینه و مکه و در سراسر عربستان، هجوم همه به جانب زر بود. از سوی دیگر، هنگامی که در رأس حکومت اسلام، يك مرد دولتمند صراف قرار داشت، چگونه ممکن بود وضع غیر از این باشد؟ عثمان ثروتمندگفتی برای و رایش به جای گذاشت. «افراط در لذت و عشرت نیز، بر میل پولپرستی مردم مزید گردیده بود. در سالهای اخیر زندگانی پیغمبر، کلیه نواها بهای الکلی، در سراسر عربستان نایاب شده بود، اما در زمان خلافت عثمان، بساط میگاری و شرابخواری دوباره گسترده شد. «چطور زرناب بدل به عبار قلب گردیده؟» این پرسشی بود که علی، در ساعتی که زمام امور اسلام را بدست گرفت از خود کرد. و با آندوه و اضطراب با خود می‌اندیشید: آیا خواهد توانست جریان اوضاع را تغییر داده، و این امپراتوری را که بدو سپرده

۱- وی، از اموال عمومی، در يك و هله، ۳'۹۶۵'۵۵۵ دینار، به مردان حکم و پنج تن دیگر بخشید. در و هله دیکر، ۹۶'۲۲۵'۵۵۵ درهم به ابوسفیان - پدر سادو - و طلحه و زبیر و هفت نفر دیگر داد. خود در يك قلم، ۲۵۵'۵۵۵ دینار و در قلمی دیگر ۳۵'۵۵۵'۵۵۵ درهم برداشت کرد. (— هالندیر، ۱، ۲۸۲/۸).

شده، دوباره، به سنن و شعائر مقدس عصر پیغمبر بازگردانند؟... نه تنها شجاعت و مردانگی و جان نثاری و فداکاری رخت بر پسته بود، بلکه حسن نیت و صداقت نیز دیگر کیمیا شده بود. این بود پرده غم انگیزی از اوضاع عربستان، هنگامی که علی زمام امور خلافت را به دست گرفت. «و خود یکی از رموز و فواید و حکم صلح امام حسن با معاویه همین بود که با شروطی که کرد (و معاویه آنها را زیر پا گذاشت) به جامعه فهماند که معاویه خلیفه نیست و خلافت نمی کند، بلکه حکومت می کند، زیرا خلیفه پیامبر باید متعهد باشد و معاویه نبود. باری تشکیل این قشر بالا و طبقه اشراف، امری اسلامی نیست بلکه ضد اسلام و تعالیم اسلام است، چنانکه مؤلف گاه بدان اشاره می کند و می گوید، محمد چنین نمی خواست و طالب مساوات بود.

[۳۲]. در پیش اشاره کردیم، که اسلام از آغاز دینی نو و مستقل بود. حقا بر قرض ثبوت تاربخیشان، دارای دین و مکی متشکل و جمعی فراهم نبودند، بلکه شماری چند بودند که (گسیخته از هم) توحیدی بی طرفانه داشتند، در صورتی که حضرت محمد «ص» نهضتی انقلابی را پیشنهاد کرد و اخلاق و حقوق و اقتصاد و فلسفای کامل و نوین آورد. نیز — توضیح ۱۰

۳۳

[۳۲]. همین که پیامبر را به پیامبری نشانند، خود اختلافی دینی است.

۳۴

[۳۲، پانوشت]. یعنی: «می یابی که سختترین دشمن مسلمین یهود و مشرکانند، و نزدیکتر به آنان مسیحیان، چون در میان مسیحیان دانشمندان دینی و راهبانند. و اینان غرور به خرج ندهند». چنانکه از مضمون آیه دانسته می شود، مطلب با استنباط مؤلف اندکی فرق دارد. قرآن می گوید چون در میان نصاری، عالمانی از خود خواهی رسته هستند، از این رو به ارزش اسلام مدعند و پیروان خود را از دشمنی با مسلمین بر حذر می دارند. اینان عالمان و راهبانی بودند که دور از خلق، سرگرم به عبادت بودند و منتظر موعود مسیح — در انجیل — یعنی محمد (احمد) که بیاید و جهان را به پاکی و خداشناسی بخواند. مؤلف خود در آغاز همین فصل، با اشاره به همین آیه در باره این گروه گفت: «حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و یابان نشینان دست از جهان بسته اطلاع داشته و از ایشان با احترام یاد می کند». و همین یابان نشینی و دست از جهان بستگی اینان بود که داعیه ریاست را در آنان کشته بود و

۳۵

بدون تکبر و خودخواهی، می‌توانستند، امت مسیح و دیگران را با نفوذ و توصیه خویش به گرویدن به محمد دعوت کنند. اکنون چنین صفا و نفس کشی در میان نیست.

۳۶. [۳۴]. در این عهدنامه، ابتدا از محمد، به‌عنوان «رسول الله» یاد شده بود، ولی پس از مخالفت راهزنان و مشرکان مکه، پیامبر، برای تسریع در ایجاد صلح حدیبیه، فرمود تا آن عنوان را از آن عهدنامه بخصوص بردارند.

۳۷. [۳۶]. محمد «رئیس سیاسی» نبود، تا نام «ملك» بر خود نهد. او پیامبر و مربی روحانی و رسول و نجات‌دهنده و «منقذ» و «منجی» بود، نهایت دین او، دینی صرفاً اخروی و روحی و اخلاقی نبود، بلکه دینی کامل و جامع و زندگی‌ساز بود که به همه سائل واقعیت ملموس نظر می‌افکند. و در مباحث سیاسی، اصولی خاص و سیستمی ویژه داشت و دارد. به گفته ژان ژاک روسو: «منصب مقنن [یعنی عبوی]، همواره از هیئت حاکمه جدا مانده است. و رابطه آن با دولت، اجباری نبوده است. حضرت محمد «ص»، نظریات صحیح داشت. و دستگاه سیاسی خود را خوب مرتب نمود. تا زمانی که طرز حکومت او، در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی، شرعی و عرفی، یکی بود. و مملکت هم خوب اداره می‌شد، ولی همینکه اعراب ثروتمند و... شدند، تن‌آسا گشتند. و طوایف دیگر بر سر آنها چیره شدند. آن وقت، اختلاف بین دو قدرت [یعنی قدرت دینی و سیاسی]، دوباره شروع شد. اگر چه این اختلاف در مسلمانها به اندازه مسیحیها نیست، معیناً وجود دارد. و در فرقه شیعه، محسوستر است.» (← فرار داد اجتماعی / ۱۹۵، چاپ سوم - تهران)¹.

۳۸. [۳۶]. این نظر در مورد تعدد زوجات پیامبر درست است نه نظر بارتولد. پیامبری که بر خاک می‌نشست و بر الاغ سوار می‌شد، و لباسی کم‌بهای پوشید، و با فقیران غذای خود، و به گفته خود مؤلف (در چند سطر پیش): «زندگی وی ساده بود و با افراد معمولی فرقی نداشت»، چگونه به صورت رئیسی سیاسی درمی‌آمد و «وجود حرم را برای حفظ شایستگی خود ضروری می‌دانست»؟  
اما مسئله تعدد زن (با آنکه می‌دانیم که اسلام آنرا محدود کرد و در چهار-

چوب قانون و عدالت و مقررات انسانی درآورد، چه پیش از ظهور اسلام، تعدد زوجات به نحو گسترده و بی‌مانعی، در میان عرب و ایرانیان یهود - چنانکه مؤلف در فصل دوم تصریح می‌کند - شیوع داشت)، به‌طور کلی، که در مورد پیامبرنا نه زن و در مورد دیگران تا چهار زن جایز شمرده شده است، مسئله‌ای است که بر اساسی خواص اقلیم و نیازهای متقابل جامعه و مزاج و حقوق فرد و عایله و تبعات هنگامی - مانند وقوع جنگ و... سوپروردش ایتم و سایر عللی که در اصل تجویز آن دخالت داشته است فرق می‌کند. و بیشتر اوقات ممکن است این تجویز، به عنوان ثانوی قهقی، منع یا محدود شود. البته عمل برخی از مردم - که نوعاً بدون رعایت شرایط خاص تکلیف، کاری انجام می‌دهند - حجت حکم اسلامی نیست. حقوق اسلام بر اساس حقها و رعایت‌های انسانی، همواره بعد «عناوین ثانویه» شکل عملی خویش را عرض می‌دارد. در اینجا مناسب است که مقداری از نوشته دقیق دانشمند محترم آقای مرتضی مطهری را بیاوریم، تا در آن دقت شود:

« پیغمبر در ده سال آخر عمر خود که در مدینه می‌زیست و دوره پر جوش و فعالیت عمر خود را در این ده ساله آخر طی کرد، زنان متعددی گرفت. و همین جهت زینه شده است که مخالفین وی تبلیغاتی علیه او بکنند و او را مردی شهوتران و شهوت پرست بخوانند.

« پیغمبر تا ۲۵ سالگی زن نگرفت. در ۲۵ سالگی به تقاضای زنی بیوه به نام «خدیجه» که قبلاً دوشوهر کرده بود و ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود و زنی متمکن و ثروتمند بود، با او ازدواج کرد و از او پسر فرزندان شد.

« در حدود ۲۵ سال با این زن زندگی کرد پس آن زن مرد. مردن این زن مصادف بود با سالهای آخر اقامت پیغمبر در مکه. بعد از مدتی با یک زن یوه دیگر به نام «سوده» در مکه ازدواج کرد و در همان وقت بود که «عایشه» را نیز عقد بست و پس از چند سال در مدینه با وی زفاف کرد. زفاف پیغمبر در آن وقت به اصرار خاندان عایشه بود. و با اینکه پیغمبر غنر آورد که فعلاً تمکن مالی ندارم پذیرفته نشد. و ابو بکر پدر عایشه، مقداری از مال خویش به پیغمبر داد که صرف عروسی بشود. تنها دختری که پیغمبر با او ازدواج کرد عایشه بود. و این یکی از اموری بود که عایشه بدان می‌باید و به سایر زنان پیغمبر مباحات می‌کرد. همچنانکه زیاده‌ترین زنان پیغمبر نیز او بود.

« زنان دیگری که پیغمبر گرفت به استثنای سوده، همه بعد از عایشه بودند و همه اینها بیوه‌ن و غالباً بزرگسال و دارای فرزندان جوان و پسران بودند، و علت آنها به ۹ نفر رسید. پیغمبر رعایت حق و نوبت همه را در کمال دقت و عدالت می‌کرد.

زنانی که پیغمبر می گرفت معمولاً زنان بی سرپرستی بودند که یا داورشان مثلاً در یکی از غزوات شهید شده بود و بی سرپرست مانده بودند - و شاید اگر پیغمبر با آنها ازدواج نمی کرد برای همیشه بی شوهر می ماندند - و یا از اسرای جنگی بودند و در خانه پیغمبر با نهایت احترام زندگی می کردند.

«پس پیغمبر تا ۲۵ سالگی بدون زن زندگی کرد، و ۲۵ سال هم بایک زن که سال که ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود بصر برد. و در تمام این مدت هیچ کس ندید که پیغمبر کمترین عنایتی به زن دیگری کرده باشد. در دوره دهساله مدینه هم اگر پیغمبر غیر از عایشه جوان و زیبای زن نمی گرفت، جای این بود که برخی بدگمان شوند و بگویند، پیغمبر آخر عمر خود را به خوشی و عیش گذراند. و حقاً اگر دنبال عیاشی بود تمام وقت خود را با لذتجویی خود می گذراند و در را بروی دیگران می بست و اگر ماه حلقه به دلمی کوفت جوابش می کرد. اما پیغمبر برعکس با عقد بستن چندین زن بیوه و کهسال کاری کرد که در شبانه روز فقط یک شبانه روز نوبت بلان جوان و زیبایش می رسید. کسانی که زنان متعدد دارند اگر بین این زنها از لحاظ جوانی و زیبایی اختلاف باشد، یا رعایت نوبت و عدالت نمی کنند، و یا اگر رعایت کنند تعدد زنها و بزرگترین مایه بهم خوردن عیش و خوشی خود می دانند.

«از این خصوصیات به طور وضوح می توان فهمید که تعدد ازواجهای پیغمبر که در دهساله مدینه واقع شد، و هنگامی بود که اسلام در حال گسترش بود، و پیغمبر به انواع وسائل جلب و تحسین قلوب دست می زد، مبانی اجتماعی داشته نه مبانی جنسی. پیغمبر حرمسرای از زیاروبان تشکیل نداد تا جای این اتهامات باشد. این ازواجهای متعدد یش از آنکه برای پیغمبر جنبه کامرانی داشته باشد، ناکامیها و محرومیتها همراه داشت است، خصوصاً اگر به این نکته توجه داشته باشیم که همه اینها از ۵۵ سالگی به بعد یعنی دوره کهولت پیغمبر بوده... به علاوه این ازواجها در وقتی بوده که سرگرمیها و مشاغل پیغمبر فوق العاده زیاد بوده و معمولاً هنگامی که آدمی سرگرمیها و مشاغل زیادتری دارد و فعالیتهای اجتماعی بیشتری انجام می دهد، از توجهش به امور جنسی کاسته می گردد.

«گلخته از همه اینها به نص قرآن کریم و شهادت قطعی تاریخ، آن حضرت و گروهی از مؤمنین، در حدود دوثلث شب، و گاهی نیمی از شب، و گاهی يك ثلث شب را در حال نماز و نیاز و عبادت و دعا و تلاوت قرآن کریم می گذرانند، و با

در نظر گرفتن اینکه بیشتر شبها را با زنانی به سر می برد که فقط جنبه انجام وظیفه داشت، چه فرصتی برای پیغمبر باقی می ماند که به عیش و شهواترانی بگذراند؟ خود همین عایشه مکرر نقل می کند که همینکه مرا خواب می ربود، پیغمبر آهسته از پهلو من حرکت می کرد و تنها به گوشه ای از اطاق و یا به مسجد می رفت، و یا می رفت به بیع و غرق در حالات مختصر خود می شد. گاهی که به جستجو می پرداختم او را در حال سجود، و یا رکوع، و یا قنوت می یافتم.

«در صفحه ۱۶ همین کتاب به مناسبت اینکه می خواهد رنك و حادوت عایشه را نسبت به سایر زنها بیان کند، داستانی از «مسند احمد» از زبان عایشه نقل می کند. عایشه می گوید: «يك شب که نوبت من بود پیغمبر همینکه خواست بخوابد، جامه و کفشهایش را در پایین پای خود نهاد. سپس که سر به بستر گذاشت، همینکه کمی گشت، گمان برد که مرا خواب ربوده، آهسته حرکت کرد و بجای خود را پوشید و کفشهایش را به پا کرد و در را باز کرد و بیرون رفت و در را آهسته بست، من هم فوراً حرکت کردم و جامه پوشیدم و راه افتادم بینم کجا می رود؟ دیدم به بیع رفت و ایستاد و مدت درازی در همان حال بود. بعد سه بار دستها را به طرف آسمان بلند کرد...» (راهنمای کتاب - سال چهارم، شماره نهم - صفحات ۸۹۴ تا ۹۰۱).

[۳۶]. تعبیر مؤلف، در اصل، «عدهای نامحدود» است و صحیح نیست. نیز این آیه دارای معنایی که مؤلف محترم مدعی است نیست. زیرا روشن است که «ملك یمین» داخل در مقوله «تعدد زوجات» - به معنای اصطلاحی آن - نیست. نیز ملك یمین چیزی است که اغلب ممکن بوده که موضوعاً متفی باشد. علاوه بر این، ملك یمین اختصاص به پیامبر ندارد و برای هر کس هست. بلکه پیامبر - چنانکه مشهور است - تا نوزن - آن هم بهمان طنی که مؤلف یاد آور شده - می توانسته است بگیرد نه بیشتر. نیز در مورد تعدد زوجات پیامبر، باید دانست که به خاطر اهمیت بزرگی که مسئله «مصاهرت» در آن روزگار داشت (که هر کس از قبیله ای زن می ستاند در حمایت کامل آن قبیله بود)، محمد «ص» بدان امر اقدام کرد. و خود را بدین طریق با قبایل چندی پیوند داد، تا در راه نشر اسلام، نه تنها با اومخالفت و دشمنی نکند، بلکه حمایت او را وظیفه قبیله ای خویش نیز بدانند.

پس - در اینجا - حق به جانب مؤلف است که می گوید: «انگیزه ازدواج

وی یا عایشه، دختر ابوبکر، و حفصه، دختر عمر، و هندها ام حبیبه، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می‌خواست با هم‌زمان و یا متحملانی که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش را - با پیوند ازدواج- استوارتر سازد. (متن، ص ۴۶) نیز - توضیح ۳۸.

۴۰ [۳۶]. بلکه رجلی دینی و الهی که با سیاست نیز سروکار دارد و سیاست (بمعنای صحیح آن) و رسیدگی به همهٔ مسائل اجتماع و انسان، جزء دین اوست.

۴۱ [۳۷]. ابدأ چنین نیست و واقعیت تاریخ اسلام درست بر خلاف این نظر است. زیرا پیامبر در موارد بسیاری، علی را به‌عنوان «وصی» و «خطیبه» خویش معین کرده بود، از جمله در حدیث «بدء الدعوة» - (الفدیر ج ۲، ص ۲۷۹ - ۲۸۹، از چاپ بیروت، و مأخذ اهل سنت در این کتاب). و در همین سفر حج آخرین خویش (حججاً لوداع) نیز، در محل «غدير خُم» در «جُحْفَه»، علی را جانشین خود قرار داد. و بنا بر حدیث متواتر: «من كنتُ مولاهُ فهذا عليُّ مولاهُ، اللهم والي من والاهُ و عادى من عاداهُ، وانصر من نصره و اخذل من خذله...» علی را به امامت و ولایت و خلافت منصوب کرد. پس پیامبر برای پس از خویش، دستوری صریح (نص غدیر) باقی گذاشته بود. حتی فیلسوف معروف اسلام ابن سینا که می‌گوید «والثعین بالنص اصوب»، یعنی «تعیین کردن جانشین با بیان صریح به‌صواب‌دید نزدیکتر است» (و این سخن را پس از این مقدمه می‌گوید که لازم است سنت‌گذار "پیامبر" برای باقی ماندن سنت خویش، پس از مرگ خود، فکری کرده باشد و جز این نتواند بود)، نظر به معین

۱- این حدیث در کتاب «الفدیر» از ۱۱۵ تن از اصحاب (از طرق اهل سنت)، و ۸۴ تن از تابعان، و ۳۶۱ تن از علمای اهل سنت نقل شده است. (ج ۱، ص ۹ تا ۱۵، از چاپ بیروت، نیز مجلدات حدیث فدیر «حیات») و این نوع حدیث‌واتر (عمود قطعی) است. و در مستدرکات «الفهر» یعنی تحقیقات بعدی علامه مؤلف، پشمار این راویان، از صحابه و طبقات بعدی، پس افزوده شده است، که در چاپ‌های «الفدیر» نبوده خواهد شد.

حدیث متواتر، یعنی حدیث قطعی و ثابت و غیر قابل انکار (و به تعبیر ابن حزم) حدیثی که مخالفت با آن جایز نیست و حرام است - (المحلی، مسئلهٔ هم جواز بیع الماء). علمای اهل سنت، برخی حدیثی را که ۵ هزار صحابه روایت کرده باشند متواتر می‌دانند (مانند ابن جریر - المواضع/۱۳). برخی روایت ۴ هزار صحابه را متواتر می‌دانند (ابن حزم - المحلی). این کثیر دمشق، حدیثی را که علی «ع» روایت کرده است، آنگاه ۱۲ هزار صحابه از علی، روایت کرده‌اند متواتر می‌دانند - (تاریخ ابن کثیر، ۲/۲۸۹). جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: «بجترین نظر دربارهٔ حدیث متواتر، این است که ۱۵ راوی داشته باشد» - (الفقه سیوطی/ ۱۶) با این حساب، باید دانست که «حدیث غدیر» - در روایت صاحب‌الفدیر - ۱۱۵ هزار راوی صحابی از طرق اهل سنت دارد. و این چندان برابر حد تواتر است (بهز - «الفهر»، ج ۱/۲۱۴-۲۲۲ فصل «مساکله حول سند الحدیث»).



نص غدیر دارد و در حقیقت، نص غدیر، را اثبات می‌کند، و مگر نه لازم آید که پیامبر را به ترک «اصوب» منسوب کند، و چنین کاری را مسلمانی عادی نکند، تا چه رسد به قلموف اسلام. (سواء الهیات «شفا» فصل ۳، از مقاله دهم).

در اینجا مناسب است به یادها آوریم که دانشمند بزرگ و مشهور، ابرو ریحان - محمد بن احمد بیرونی (م. ۴۴۰ هـ ق) نیز در کتاب متن خویش «الآثار الباقية من القرون الخالية» ضمن سخن درباره ایام ماههای «عربی - اسلامی» و بیان وقایع و حوادثی که در آنها روی داده است، «واقعه غدیر» را ثبت می‌کند. این دانشمند در مورد روزهای ماه ذیحجه می‌گوید: «روز هجدهم، غدیر خم نام دارد. این نام منزلی است که پیامبر، علیه السلام، هنگام بازگشت از حجة لوداع در آنجا فرود آمد و جهاز و رحل شتران را گرد آورد و بازوی علی بن ابیطالب را گرفته و بر فراز آنها رفت و گفت: «ایها الناس! السواولی بکم من انفسکم؟» قالوا: بلی. قال: «فمن کت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه، و انصر من نصره و اخلل من خذله، و ادد الحق معه حیثما دار». یعنی: «ای مردم؟ آیا من از خود شما به شما [در سرپرستی و لزوم اطاعت] سزاوارتر و اولی نیستم؟» مردم گفتند: چرا. پیامبر گفت: «پس هر کس من مولای اویم و اولی به تصرفم در همه شئون مادی و معنوی او، علی نیز مولای او و اولی به اوست. خداوند! دوست بدار آنکه را به ولای علی در آید (و علی را مولای خویش گیرد) و دشمن بدار آنکه را با علی دشمنی کند. یاری کن یار علی را، و بی یاور گذار آن کس که علی را بی یاور گذارد. و حق را برگرد وجود علی بپرخان بهر سان که علی باشد.» سپس بیرونی گوید: «روایت کرده اند که آنگاه پیامبر سر خود را به آسمان بلند کرد و سه بار گفت: «اللهم هل بلغت»، یعنی: خداوند! آیا تبلیغ کردم؟» اکنون (با قطع نظر از صلحا مأخذ دیگر از سنی و شیعه - که برای واقعه غدیر هست) می‌دانیم که مغزی ریاضی و دانشمندی دقیق و تأمل‌گرای و حکیمی فرزانه چون برو ریحان، تا واقعه‌ای قطعی و حتمی و ثابت و مسلم نباشد به چنین قاطعیت در کتاب «آثار باقیه» خویش ثبتش نمی‌کند و بدلاست آیندگانش نمی‌سپارد.

(سواء «الآثار الباقیه» ۳۳۴، از چاپ لایپزیک - ۱۹۲۳)

### تذکار

از اینجا به بعد، تعداد عمده‌ای از این توضیحات، به تشیع و تاریخ و معارف آن مربوط خواهد بود. توضیح اینکه، این منعب، همواره مورد هجوم بوده است، هم از داخل اسلام، هم از خارج آن. اما از

داخل بدان علت، که زمامداران هیچگاه نمی‌خواستند، حقیقت این منهب، که شورشی تکلیفی علیه ستم است، توده‌ها را معلوم‌گردد و بر شورانند. اما از خارج اسلام، بدان‌علت که مطلعان مذاهب و ملل دیگر خوب می‌فهمیدند که اگر جوهر زندگیا از این منهب، شناخته شود، به تعبیر جرج جرداق: «جماهیر ملل بدان روی می‌آورند» و اگر شعله‌ی حماسه‌ی شیعه، و چکاد آفتاب‌گرفته و خون‌بنیاد آن، در جهان درگیرد و سرکشد، در سراسر عالم، نسلها و نسلها و توده‌ها و توده‌ها را به‌خویش جلب کند، و از هر قید و بند و ذلت و بتدگی برهاند. از این رو با شناخت آن، مبارزه می‌شد<sup>۱</sup>. و در حقیقت علت مخالفت با تشیع اصیل (در هر دو قلمرو: داخل اقالیم اسلام و خارج آن) از نظر جوهر یکی است و آن این است که جوهر مذهبی که حماسه در آن عبادت است و شورش تکلیفی، شناخته نگردد. از این دوست شلاکه معاویه از شرفضایل علی «ع» - که در حقیقت عامل انتشار تشیع است - جلوگیری می‌کند (از داخل اسلام) و ابی‌لانس کشیش بلژیکی، می‌آید و کتابی در تعریف معاویه ویزید می‌نویسد (از خارج اسلام)، تا در قلمرو مسیحیت، چنین وانمود کند که بهترین تربیت شده‌های اسلام معاویه و حجاج بن یوسف ثقفی‌اند، نابدین‌گونه کسی به اسلام وغبت نکند. (یا اشتباهات و خلاف واقع‌نویسیهای وحشتناکی که در دایرة‌المعارف اسلام، از ابی‌لانس... درباره‌ی شیعه درج شده است.) اما غافل از اینکه حقیقت، همچون خورشید، سرانجام می‌تابد.

بدین‌گونه در قلمرو اسلام‌شناسی و مستشرقان نیز تأسفانه، نگاه به‌علت نداشتن مآخذ و اطلاعات کافی و نگاه از سر‌غرض‌ورزی - چنانکه در یادآوری آغاز کتاب اشاره شد - نسبت به حقایق منهب حماسی

۱- حتی تشیع را «کفر» خوانده‌اند. و دهها هیئت واداره‌کوی مزدور و حقیقت‌کش، آنچه خواستند و مأمور بودند درباره‌ی آن گفتند و انتشار دادند. در گذشته، از جمله، خواجه نظام‌الملک - قلم در دست متمصب - برای حفظ دستگاه سلجوقی، شورشیان آزاده را بددین و سلطه‌گفت، در این باره خود مؤلف گوید:

«همین‌های شیعه، همارت بود از کوشش برای استقرار امامت «حقیقی» علویان، و بیعت دین «مصنوع» از ناپاکی، به‌سودی که در مذهب اسلام بوده، و گرایش به حکومت روحانی - حکومتی که در انظار مردمان کمال مطلوب عقل و آسایش تصور می‌شد و در جهت مخالف دولت فیر روحانی (فقودالی) خلافت قرار داشته است. این همان «کفر آشکاری» بوده که یکی از مللای اجتماع، آن را یکی از دین‌گرایهای هم‌نمای خلق رنج‌نمای مخالف دستگاه حاکم نشودالیزم فسرده است.» (متن، ص ۲۷۵).

و هنگامی که حسن سوم (نبره‌کیا یزرک امید) سربراه می‌شود، یعنی حاضر می‌شود که نام‌خلیفه‌عباسی (الناسر) را در خطبه بیارد، او و دوستانش را بمسلمان می‌خوانند (متن، ص ۳۱۹). فتاویل در متن سربراه:

شیعه، تقصیرهای بسیار رفته است. و دهها تن ددکابهایی که راجع به شیعه، یا اسلام، یا مذاهب شرق نوشته‌اند، یا در دایرةالمعارفها، در ذکر شیعه، مطالبی چنان برخلاف واقعیت و دور از حقیقت گفته‌اند که به هیچ وجه قابل چشمپوشی نیست. و اینان بسیارند، مثلاً بلژیکی مذکور با لامنس دشمن مُثُلِ عَلِیای انسانی و مروج آدمکشانی چون حجاج، که متأسفانه، در دایرةالمعارف اسلام نیز، مطالبی سخیف، و اغلاطی جدی، و اظهاراتی ضد واقعیت تاریخ، از وی، درباره شیعه، ددج کرده‌اند. از کسانی که اخیراً به قلم ناساموثق و نوشته‌های کین توزائنه وی پی برده است، نویسنده کتاب «الامام علی، صوت المداللة الانسانیة» است.

اکنون، برای تأیید مسئله مطروح، سخن ادوارد براون و خود مؤلف (پطروشفسکی) را می‌آوریم:

ادوارد براون می‌گوید: «هنوز در هیچک از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح، و کافی، و قابل وثوق، درباره مذهب شیعه در دست نداریم.»  
*E. G. Browne A Literary history of persia, P. 418*  
 پطروشفسکی - پس از نقل سخن براون - گوید «تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه قرار داده‌اند.»  
 (متن، ص ۲۵۷)

در این صورت، آنچه در این توضیحات با رعایت اختصار می‌آوریم، وظیفه‌ای است علمی - و هم انسانی و اجتماعی و تاریخی و اصلاحی - که صرف نظر از هر جهت دیگر، از انجام آن گزیری نیست. امید است که خواننده، به تار و پود این مکتب، که از چیست و برای چه؟ پی برد.

۴۴۰۴۲ [۳۹]. استنباط مؤلف محترم، در آغاز این فصل، نادرست است. اینک به نکاتی که لازم است تذکر داده شود اشاره می‌کنیم:

۱ - فوت پیامبر ناگهانی نبود. او در «حجةالوداع» - تقریباً سه ماه پیش از رحلتش - اعلام کرده بود که مرگش نزدیک شده است. به علاوه چند روز را سخت بیمار شده بود.

۲ - پس از فوت پیامبر، علی که خلافت دینی و افارة امور جامعه اسلام را بر حسب سفارشهای و تعیینهای فراوان پیامبر، از جمله واقعه غدیر، تکلیف شرعی

و وظیفه اسلامی و حق الهی خویش می‌دانست، در آن لحظه به‌وظیفه آنی و معجل خود (کفن و دفن پیامبر) پرداخت. در چنین حالی، برخی از صحابه بسر سر خلافت و حلب حقدینی و مسلم علی (به‌تعبیر استاد عبدالفتاح عبدالقصد مصری، استاد دانشگاه اسکندریه، — کتاب‌الامام علی، ج ۱ / ۲۲۵، تألیف او) به‌نزاع برخاستند.

۳ — این سخن که هر دو طرف ابوبکر را به‌سمت رئیس جامعه اسلامی شناختند، خلاف‌واقعیات تاریخ اسلام است. بلکه خلافت ابوبکر از روی اجماع امت نبود. و افاضل صحابه در آن دخالت نداشتند و میان مهاجران و انصار سخت‌اختلاف شد و کار به‌مشاجره و شمشیر کشید. گروهی دیگر چون ابوسفیان اختلافات و داعیه‌های دیگر داشتند. نوحاً فضلی اصحاب، در جریان سقیفه، دخالت، یا موافقت نداشتند. در سقیفه، مقداد بن اسود کندی صحابی معروف را به‌هنگام دفاع از علی کتک زدند و سینه‌اش را شکستند. در همین جریان، سعد بن عبادة انصاری — رئیس خزرج — را کشتند و گفتند: شب هنگام جیان او را کشتند؟ در این وضع تنهاییت عمرو ابو عبیده جراح، حالت تمهید به خود گرفت. و عمر خود همین بیعت را بارها «فلته، کار حساب نشده» نامید (— الفدیج ج ۷ ص ۷۹ و تمهید باقلانی، ص ۱۹۶ و ...). و پس از این همه، این سؤال، که یکی از نویسندگان خارجی، به‌عبارتی که نقل می‌شود، ادا کرده است، همواره در متن لحظه‌ها، تکرار می‌شود: «آیا مشروع و قانونی و منطقی بود که جانشین پیغمبر بدون مشورت با دخترش فاطمه، و عموزاده و نامادش علی، که شجاعت بی‌همتای او چنان پیروزی‌های درخشانی نصیب اسلام کرده بود، و با عمویش عباس و دو تن از عزیزترین و فداکارترین یارانش، زیر و طلحه، انتخاب شود؟»

۴ — خلیفه دوم کلمه‌ای که رفع اختلاف کرد نگفت، بلکه در حال بیماری پیامبر کلمه‌ای دیگر گفت؛ که جزء مسلمات تاریخ اسلام است (— «صحیح بخاری — جزء چهارم، باب قول المریض: «قوموا عنی» و شرح آن: «ارشاد الساری» از قسطلانی، و «المراجعات» و «النص والاجتهاد» — چاپ چهارم، ص ۱۵۵ به‌بعد، تألیف علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین)

اکنون بی‌جاست که سخن نویسنده و مورخ معروف مصری، احمد امین، را از کتاب «یوم الاسلام» او — که پس از «نجر الاسلام» و «ضحی الاسلام» نوشته و نسبت

۱ — اصولاً جریان سقیفه و جنگ‌ها و پیشنهادهای گوناگونی که در آن عرضه شده است، و دفاعی که در عین همان بلوی، از علی «ع» شده است قابل‌مطالعه دقیق است. (— کتاب «تاریخ مختوی» ج ۲، ص ۱۵۳ و «السنینه» تألیف هبغ محمدرضا مظفر، و جلد هفتم «الفدیج» صفحات ۱۸۶ تا ۲۴، از چاپ بیروت، و «عبداللّه بن سبا» صفحات ۳۲ تا ۹۵، چاپ قاهره.)

به پارمائی از حقایقی که در آن دو کتاب وارونه نشان داده، اینک جانب انصاف گرفته است - نقل کنیم: «صحابه پیغمبر، راجع به خلیفه و جانشین پیغمبر اختلاف نظر پیدا کردند. در اثر بی‌لیاقتی آنان بود که پیش از دفن رسول خدا، بر سر جانشینی او با هم به مخالفت برخاستند. تنها علی بن ابیطالب بود که بی‌لیاقتی از خود نشان نداد و در حالی که وی مشغول غسل و کفن و دفن پیغمبر بود، بزرگان صحابه درباره خلعت و جانشینی او دسیسه‌چینی می‌کردند و جد پیغمبر را رها کرده، هیچ کدام، جز علی و خانواده‌اش، بر سر جنازه وی حاضر نبودند. و هیچ‌گونه احترامی برای او - که آنان را از تاریکیهای جهل به نور علم هدایت کرده بود - قائل نشدند و منتظر دفن او نیز نشدند. و هنوز جنازش به خاک سپرده نشده بود که برای دست یافتن به میراث او به سر و منز هم می‌کوفتند.» (← ترجمه اعیان‌الشیعه - چاپ تهران - ۱۳۲۵ - ص ۲۶۲ و بعد، نیز کتاب یوم‌الاسلام احمد امین)

۴۴ [۴۵]. این نبرد در تاریخ فتوح، به «یوم‌الجمر» و «قس‌الناطف» شهرت دارد. (← فتوح البلدان).

۴۵ [۴۴]. یا: «ابوالعباس». در انتخاب این قصیده به ابوالعباس مروزی و سروده شدن آن در قرن دوم و سوم، تردید شده است. (← تاریخ ادبیات در ایران ج ۱، ۱۷۸/ چاپ تهران، ۱۳۳۸).

۴۶ [۴۵]. نامی بود که در ایران اسلامی بجز رشتیان فاده شد. (← مزدیسنا/ ۳۹۵).

۴۷ [۴۶]. جایی بوده در ناحیه ارجان (ارگان) فارس (← باقوت).

۴۸ و ۴۹ [۴۷]. بیشتر اشاره کردیم که در نتیجه کفایت تصرفات عثمان و عمال او در بیت‌المال و سپس دیگر خلفای اموی و عباسی، چنین انحرافی در جامعه اسلام روی داد، اما اخلاقت پنجاله حضرت علی و نظام حقوقی و اقتصادی امامان شیعه، کاملاً از این نظام شایز است و با آن مابین.

۵۰ [۴۷]. چنانکه یاد آور شدیم - و چنانکه مؤلف محترم خود تصریح می‌کند - اساس منوجات کتاب خدا رسنت پیامبر و واقعیات اسلام، ضد رفتار خلفای اموی و عباسی است.

اساس اسلام، مساوات و عدالت و رعایت حقوق و اتسایات است<sup>۱</sup>. یکی از جملاتی که بارها پیامبر «ص» در مورد علی «ع» و شایستگی او برای خلافت گفته است همین است که: «اقسمکم بالمویة...» یعنی: «علی از همه شما مساوات جو تر است». اما پس از درگذشت پیامبر و انحراف مسیر خلافت واقعی اسلام، شکل جامعه اسلامی دگرگون گشت، و جوهر احکام اسلامی به فراموشی گرفته شد. اشخاصی مانند عبدالرحمن بن عوف، و معاویه بن ابی سفیان و مغیره بن شعبه - که مؤلف در پانوشت نام می برد - و حکم و مروان حکم و... به تعبیر خود مؤلف «از مقام خویش برای تصاحب اراضی و ثروت اندوزی استفاده کردند» (- توضیح ۳۲). خلیفه سوم شخصی مانند حکم - عمومی خویش - را (که دشمن اسلام بود و به دستور پیامبر از جامعه اسلام طرد شده بود - الفدییر، ج ۸ / ۲۴۲) همه کاره دستگاه خلافت کرد. مروان بن حکم پسر عمومی خود را نیز - که نصیبی از دین نداشت - بر فاضلان و پرهیزگاران صحابه مقدم داشت و بر آنان سلط ساخت. و بدین وسیله آل امیه و آل مروان را بر ناموس اسلام پیچره کرد.

این بود که ابودرغفاری - تربیت یافته واقعی اسلام - در راه مبارزه با این اشرافیت و اجحاف و تعدی و حق کشی و فجور، بارها با عثمان و معاویه در افتاد و تبعید شد و سرانجام در یابانی خشک و در حال تبعیس در گذشت. عمار یا سرو ابن مسعود و برخی دیگر از بزرگان صحابه نیز بارها با این رژیم مخالفت کردند و دستورات پیامبر را به یاد می آوردند (- الفدییر، ج ۸ / ۲۸۸ - ۳۸۶، و ج ۱۹ / ۳ / ۶۰، و ص ۱۲۵ و بعد، و ج ۱۱ / ۱۶ - ۱۰۲) و همینها بود که علی - مرزبان واقعی اصالت‌های اسلام - در روز دوم خلافت خود - چنانکه گفته شد - با سخنرانی، این مالکبهارا لغو کرد و همه این اموال را عمومی اعلام کرد. (- تهج البلاغه، ج ۱ / ۲۶ / شرح ابن ابی الحدید، ج ۱ / ۹۵، از چاپ دارالکتب. نیز برای دیدن اسناد و مآخذ فراوان و موثق این بحث - جلد نهم «الفدییر». در ج ۸، ص ۲۸۶ نیز، آماری از بخشها و اقطاع عثمان ارائه شده است).

توضیح: باید بدانیم که درگیری عمده اسلام با ایران نیز بر سر همین کویین اشرافیت و برچیدن نظام طبقاتی و رفع اجحاف و آزاد کردن خلق بود، و دست مردم را باز کردن برای تحصیل دانش و به دست آوردن دیگر

۱- حتی خود مؤلف تصریح می کند که مسئله موالی نیز بر خلاف سفاردهای پیامبر بود: «این [وضع وجود موالی و موالی قرار دادن مسلمانان غیر عرب] خلاف اصلی بوده که محمد درباره برابری مسلمانان صرف نظر از اصل و تبارشان اعلام کرده بود» (متن، ص ۴۵).

حقوق حقه خویش و خلاصه نجات بخشی. در اینجا خوب است سخن گویای استاد فقید مرحوم ملکه الشعرای بهار را بخوانیم. وی می گوید: «اسلام در آن روز، در ایران آریستو کرات - که طبقه بندی مردمش بکلی میان توده جماعت، فواصل بزرگی ایجاد کرده، و مردم را بین آزاد و بنده شریف و وضع، منقسم ساخته بود - باطبع طبقات اول و دوم ایران (طبقه اربابان - طبقه آذربانان)، یعنی... و نظامیان و روحانیون، مغایرت کلی داشت.

«دین تازه، مردم فرومایه از طبقه کشاورزان و پیشوران و بندگاندا، با اعیان و اشراف که خود را جنس شریف و ایرانی اصیل می شمردند، مساوی و برابر قرار داده بود. و این معنی قابل تحمل نبود.

«ظهور دین اسلام در آن اوقات، کمتر از ظهور احزاب اجتماعیون و اشتراکیون امروزی توی ذهن نمی زد. و این انقلاب، بهمین سبب، مورد مقاومت اشراف و شاهزادگان و سواران قرار گرفت. ولی طبقات سوم و چهارم - که دهقانان در مرتبه اول آنها قرار داشتند - مقاومت شدیدی از خود نشان ندادند... آزادی و شیوع علم در میان طبقات پست - که حق درس خواندن نداشتند - شوق و شوری عظیم در مردم ایران ایجاد نمود. و این شوق و شور بود که علمای بزرگ در هر علم، از میان طبقات مردم ایران، در ظرف دو قرن پیدا شدند. و ادبیات دامنه داری، که بدون تردید، در نتیجه آزادی، با ادبیات قبل از اسلام زمین تا آسمان تفاوت داشت، به وجود آمد.»

(- روزنامه نو بهار، سال ۳۳، شماره ۳۷، دوشنبه ۲۱ شهریور ۱۳۲۲ ه. ش، ص ۱ و ۴، از مقاله ادبیات ایران. نیز - «بهار و ادب پارسی»، ج ۱ / ۲۸۲-۲۸۳).

ضمناً یاد می کنیم که این تعبیر مؤلف محترم: «در سالهای حکومت خلفای چهارگانه، جریان تکوین جامعه طبقاتی...» (متن ص ۴۶ و ۴۷) و این تعبیر وی: «گروهی را که طبیعت اجتماعی کمایش روشن، و برنامه سیاسی مشخصی داشته و در زمان چهارخليفة نخستین مکنون گشته...» (متن ص ۴۸، پانویس ۱)، و امثال این تعبیرها، از نظر واقعیت تاریخی، متضمن مسامحه ای شدید است. زیرا طبیعت اجتماعی مسلمین در زمان چهارخليفة یکسان نبوده است و در نتیجه تعلیمات و رهبریهای مختلف تغییر

می یافته است؛ به ویژه در زمان حکومت علی «ع» که در این زمان، شکل جامعه اسلامی، با دوره حکومت خلفای پیشین بخصوص عثمان، از نظر مساوات و عدالت اجتماعی، کاملاً متمایز بوده است. بنابراین نمی توان گروهی اجتماعی را در نظر گرفت که در زمان هر چهار خلیفه، دارای طبیعت اجتماعی ویژه و روشی مشخص باشد.

۵۱

[۴۸]. درباره این خلیفه، و اینکه چگونه بود، و اصحاب پیامبر - از جمله عائشه ام المؤمنین - درباره او چه نظری داشتند ( - نظر ۸۰ تن از بزرگان اصحاب و مهاجرین و انصار، درباره او «الفدیر»، ج ۹/۶۹ - ۱۶۷ ) و اینکه او چنان صالحان و مصلحان صحابه و بزرگان صدر اسلام را، که در برابر تصرفات نامشروعش در بیت المال و محروم کردن تودمها می آشفتمد، بیدریغ شکنجه و آزار و تبعید می کرد (مانند کمائی چون ابوذر غفاری، عبدالله بن مسعود، عمار بن یاسر، مالک اشتر نخعی، زید بن صوحان عبدی، صمصحه بن صوحان عبدی، جنید بن زهیر ازدی، شریح بن اوفای عسی، کعب بن عبده نهلی، عدی بن حاتم طائی، یزید بن قیس ارحبی، کمیل بن زیاد نخعی، عامر بن عبد قیس تمیمی، حارث بن عبدالله همدانی، و ...)، و نمودار اقطاعات و بخششهای ناحق او، رجوع شود به جلد هشتم و نهم «الفدیر» که در آن کتاب، بر پایه متون و مآخذ موثقی خود اهل سنت، هر بخشی طرح و تحلیل شده است. و در مقام استاد به مانند همه موارد این کتاب عظیم (که تا کنون ۱۱ جلد آن منتشر شده است) کلمه ای از شیعه نیاورده است. کتابی که حاصل کوششهای شبانروزی مردی بزرگ است، در طول چهل سال، در چند هزار مآخذ، در کشورها و شهرها و کتابخانهها، با بنیه ای قوی و عزمی چونان قلمه ای بلند، مردی که به گفته ناقدان بزرگ: «خود به تنهایی چونان اشی بود».

۵۳ و ۵۴ و ۵۴ [۴۸]. گروه هواخواهان داماد محمد (امام علی بن ابیطالب)، یعنی شیعه، در زمان عثمان تکوین نیافت. شیعه بر اساس نصوص و دستورات قاطع و مکرری که از پیامبر رسیده بود ( و حتی برخی از آیات «قرآن» - توضیح ۱۵۴ ) و در آنها علی: امام، مولی، وصی، ولی، خلیفه و جانشین محمد معرفی شده بود، علی را جانشین پیامبر دانست، بر اساس اصلی دینی.

این احادیث و نصوص، از روزی که پیامبر اکرم، دعوت خویش را در میان عشیره خود علنی کرد («حدیث بدء الدعوة» - «الفدیر»، ج ۲/۲۷۸ نیز توضیح ۴۱) می آغازد، و به امثال «حدیث منزله» و «حدیث ثقلین» ( - مجلدات «عقبات الانوار» ) و واقعه «غدیر خم» ( ۷۰ روز بهرگ پیامبر - بنا بر تواریخ شیعه و ۸۴ روز - بنا بر



تواریخ شی) می‌رسد و به وقایعی همانند تجهیز سپاه اسامه و حدیث قلم و دوات خواستن پیامبر، در مرض موت خود (صحیح بخاری و صحیح مسلم در همین باب) ختم می‌شود.

حتی باید دانست که نام «شیعه» را طبق مآخذ وثیق (القدر، ج ۲/ ۵۷-۵۸) پیامبر در ضمن حدیث «انت یا علی و شیعته» (دشمن نزول آیه ۷ از سوره ۹۸)، بر آنان نهاد.

این است سخنی کوتاه درباره آغاز تشیع بر اساس وثیقترین منابع تاریخ اسلام از خود اهل سنت. (الشافی، سلیم رضی، «احقاق الحق» قاضی، مجلدات یازده گانه «القدر»، مجلدات «عقبات الانوار»، کتابهای «المراجعات» و «الامامة الکبری» و «اصل الشیعة و اصولها» و جلد اول «اعیان الشیعه») نیز توضیح ۴۱.

۵۵. [۲۸]. در این باره که چندان از صحابه به طرفداری از حق خلافت علی برخاستند، سخن استاد عبدالفتاح عبدالقصد مصری، به حقیقت تاریخی نرسد بیکراست. (کتاب «الامام علی» تألیف وی، ص ۲۲۵ - از چاپ اول، و ص ۲۱۲ - از چاپ سوم و «حاضرین فراز تاریخ» ص ۱۸۰ و بعد، از چاپ پنجم).

۵۶. [۲۸]. اگر مقصود از «حزب سیاسی» این است که شیعه صرفاً جنبه سیاسی داشته است درست نیست. در پیش گفتیم که شیعه بر اساسی دینی، یعنی اطاعت کامل از قول و نص پیامبر پی علی را گرفت. و اگر مقصود همان است که خود مؤلف (چند سطر بعد) از و لهاوزن نقل می‌کند، یعنی «حزب دینی و سیاسی مخالف» درست است، زیرا شیعه مخالف خلافتی بود که صحت نبوی و دینی نداشت و هم تعالیم روشن و اصل اسلام در آن عملی نمی‌شد. مخصوصاً در مسائل مساوات اجتماعی و حقوق خلقها. چنانکه دانشمند مصری، استاد احمد عباس صالح، که خود از اهل تشن است، در مقاله‌ای که در روزنامه «الجمهوریة» نگاشته است، بدین حقیقت تصریح می‌کند.

دانشمند نامبرده می‌گوید: «اختلاف میان علی و دشمنانش... در اصول اساسی اسلام مخصوصاً اصلاحات اجتماعی بود». (ترجمه جلد اول اعیان الشیعه، ص ۲۳۰)

و اگر مقصود این است که شیعه اصولاً دارای تشکل مرامی و تربیت مکتبی بود نیز درست است، زیرا شیعه در گذشته چنین بوده است. اگرچه امروز بسیاری از تعالیم شیعی، چنانکه بوده است، به مردم آموخته نمی‌شود. اگر چنان آموخته می‌شد،

مردم می‌توانستند به آن شکل وقوام و حماسه بازگردند.

۵۷. [۴۹]. اصل موردی بودن خلافت (که مقامی است الهی و دور از دسترسی انتخاب مردم، و برای تربیت کامل و تضمین سعادت فردی و اجتماعی انسان است و رهبری مطلق اجتماعات بشری بر پایه احکام خدا) خود بر اساسی دینی مبتنی است. و بر اساس همین مبنا، شیعه پس از قوت پیامبر و عمل نشدن به وصایای او، راه دینی خود را مشخص کرد و کوشید تا از خواسته‌های پیامبر اکرم تجاوز نکند و به آنها معتقد و عامل باشد. (به‌ماخذ این بحث، در پیش اشاره کردیم.)

۵۸. [۴۹]. درباره واقعه غدیر، تعبیر «گفته شد» درست نیست، بلکه از مسلمترین و پرستندترین وقایع تاریخ اسلام است. امام غزالی می‌گوید: «غدیر، به اجماع ثابت است» (← الفدیر، ج ۱/ ۲۹۶) و دانشمند سنی، ضیاء الدین نقیلی، در کتاب «الابحاث المصدده» می‌گوید: «اگر حدیث غدیر، مسلم نباشد، در دین اسلام، هیچ امری مسلم نیست». دیگر دانشمندان موثق اهل سنت نیز، همواره، درباره صحت و قطعیت آن، سخن گفته‌اند. («الغدیر» ج ۱: «الکلمات حول مستند الحدیث») و از جمله دانشمندان محقق معروف اهل سنت، استاد عبدالله علایلی، در سخنرانی خود در رادیو لبنان، (به تاریخ ۱۸ ذیحجه ۱۳۸۵ هـ. ق) چنین گفت: «ان عید الغدیر جزء من الاسلام، فمن انکره، فقد انکر الاسلام بالذات» - یعنی: عید غدیر جزء اسلام است، هر کس منکر آن شود، منکر خود اسلام شده است. (الشیعة والتشیع/ ۲۸۸) نیز - توضیح ۴۱

۵۹. [۴۹]. انتخابی بودن خلیفه خارجیت نداشته است - توضیح ۱۵۷ و ۱۵۸

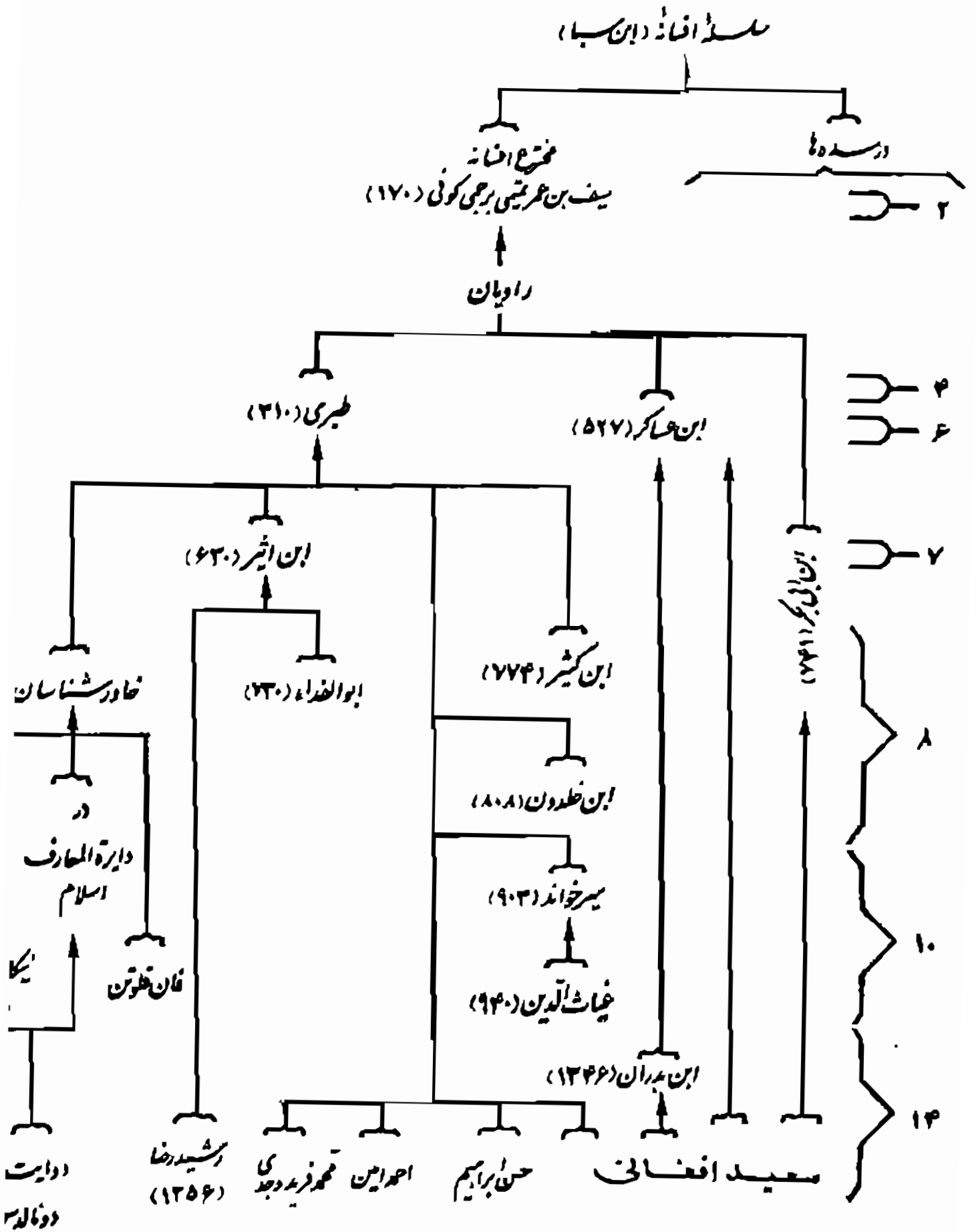
۶۰. [۴۹]. این نظر مؤلف نیز متأسفانه نادرست است، بجز اینکه با سخن گذشته وی تناقض دارد، زیرا در صفحه پیش گفت: «در آغاز، به هنگام انتخاب خلیفه، فقط سه تن به طرقداری از حق خلافت علی برخاستند.» بنابراین سالها پیش از عبدالله بن سبا، شیعه بوده است و حق خلافت علی «ع» طرفداران و هواخواهانی داشته است.

ثانیاً - مسئله عبدالله بن سبا (و به تعبیر عده‌ای: ابن السوداء) از نظر عقل و نقل مردود است؛ اما عقلاً، زیرا - چنانکه برخی از محققان گفته‌اند - نمی‌توان قبول کرد که در دوران امپراتوری وسیع اسلام، تنی یهودی، از یمن سرازیر شود و به مرکز اسلام و سایر شهرهای بزرگ اسلامی بانهد، و به تبلیغ پردازد و پذیرفته شود، تا بدانجا که چنان

شودشی بیافریند که برای نخستین بار به خلیفه کشی منجر گردد!

اما تقلا، زیرا بنا بر تحقیقات اخیر، عبدالله بن سبا انسانی افسانه‌ای و معمول است که هیچ‌گاه وجود خارجی نداشته است. این شخص را ابتدا در نیمه دوم قرن دوم (یعنی حدود ۱۵۰ سال پس از جریان خلافت) راوی و نویسنده‌ای وضاع (دروغگو و دروغنویس) به نام سیف بن عمر (← تهذیب التهذیب ابن حجر، ج ۴، ۲۹۶، و القدير، ج ۵، ۲۳۳) وجود روایی داد و پرداخت و آراء و عقایدی بعری منسوب کرده. دکتر طه حسین، در کتاب «علی و بنوه - ص ۱۳۳» می‌گوید: «گمان قوی این است که این سبا شخصی است که دشمنان شیعه، تنها برای شیعه نه خوارج، او را تراشیده و نگاه داشته‌اند تا گاه و بیگاه بر آنسان بتازند...» (← ترجمه جلد اول ایمان‌الشیعه، ۳۲۲-۳۲۵)

آری مورخان بعدی - چنانکه طه حسین نیز (در همانجا) اشاره می‌کند بدون دقت در «طبقه» و «اسناد» سیف بن عمر، مطالب او را نقل کرده‌اند. حتی جغرافی - نویسانی چون یاقوت، در «معجم البلدان» و مورخان چون طبری، در ذکر اماکی چند، دچار اشتباهاتی شده‌اند ناشی از جعل و خلط سیف، و اماکی را ذکر کرده‌اند که جز در قصه‌های سیف، وجود نداشته است، و در سایر مآخذ جغرافیایی (چون مختصر - البلدان ابن فقیه، وصفه جزیره العرب ابن حائلک، و معجم بکری و...) ذکر می‌شود از آنها نیامده است. از این رو مؤلفان متأخر، مانند لسنج در کتاب «سرزمینهای خلافت - شرقی»، *G. Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate* و عمر رضا کحاله در کتاب «جغرافیه شبه جزیره العرب» بر معجم یاقوت اعتماد نکرده‌اند و آن اماکن را در کتب خویش نیاورده‌اند. (← عبدالله بن سبا / ۱۹۰ - ۱۹۳). اکنون استاد محقق، مرتضی العسکری، در کتاب پرارج خود: «عبدالله بن سبا المدخل» (چاپ قاهره) افسانه‌های بودن این سبا و جعل و کذب سیف بن عمر را روشن کرده است. پطروفسکی و مرخی دیگر، از این سبا نام می‌برند و آرا و حوادثی به او نسبت می‌دهند، که بر اساس تحقیقات موجود درست نیست. برای پی بردن به نقل منقطع و اسناد منحصر به سیف مورخان چون طبری و ابن عساکر و ابن اثیر و... و مستشرقانی چون نویسندگان دائرة المعارف الاسلامیه، و فان فلونن، و نیکلسن، و دونالدسن، و نویسندگان دیگری چون احمد امین، و رشید رضا، و فرید وجدی و... در مورد این سبا، به جدول ذیل که از کتاب «عبدالله بن سبا المدخل» (ص ۲۵) نقل می‌شود توجه کنید. و بادقت بنگرید که همه این مورخان و نویسندگان، سخنان در مورد این سبا به سیف بن عمر می‌رساند. و او به تصریح مشخصان علم رجال و راوی شناسان اهل



سنت، دروغتویس بوده است. و از اینجاست که استاد احمد عباس صالح، مدیر مجله مصری «الکاتب» (شماره مارس ۱۹۶۵، ص ۵۶) می گوید: «عبداله بن سبا، بدون شك، مردی افسانه ای است نه واقعی؛ پس بطور ممکن است منشأ اینهمه حوادث باشد؟ عبداله بن سبا را متأخران وضع کرده اند، و در مراجع قدیم، دلیل بر وجود او نیست. علاوه بر این، احتمال دادن وجود چنین شخصی، فکری سخیف است.» (— امامه علی / ۶۲).

پس هر چه را اسلام شناسان یا دیگران بر وجود ابن سبا مبتنی کردند، بی پایه است.

۶۱ [۵۵]. درباره این بشارت در حق هر ده تن و صحت و سقم حدیث آن — «القدر» (ج ۱۰ / ۱۱۸ و بعد).

۶۲ [۵۵]. علی از این صفات، یعنی صفات ضروری يك رجل دولتی و سیاستمدار هادی (یعنی فریکارانی مانند معاویه و همانندانش در هر روزگار که هیچ چیز ندارند جز سیاست و...) عاری بود. اما نظام اعلای علوی و سیاست انسانی و پاکبایی اش — که از سراسر «نهج البلاغه» و «تاریخ زندگی او» نمودار است و نشان دهنده عمل دقیق به مبانی اسلام — حقیقتاً درین روش و سیاست است. پس از اینکه، ضمن تجربه چندین سده اسلامی، و چگونگی خلفتها و پایمال شدن ملل اسلام در زیر بار ظلم داخلی و خارجی، روشن شده است که کار زدن علی «ع» از خلافت بلا فصل پیامبر «ص»، در واقع بزرگترین صلحه یا اسلام و انسانیت و تاریخ بوده است، و در حقیقت در حکم کنار زدن خود اسلام بسوده است، برخی از اهل سنت، برای اینکه عذری بتراشند گفتند علی، سیاسی نبوده (غافل از اینکه این شبهه پراکیهای خسام هیچ چیز را جبران نمی کند.) دیگران نیز این سخن را از آنان گرفته گاه تکرار می کنند، و بدون تحقیق آن را باز می گویند. در صورتی که دلیلی بر این موضوع وجود ندارد. بلکه همه چیز، عکس آن را ثابت می کند. آیا اینکه علی «ع»، معاویه را عزل کرد، خلافت سیاست بود، مگر یکی از علل قتل عثمان همین نبود که عمال و کارگزاران او فاسد بودند، و مگر معاویه در رأس این فاسدان و دین تباها قرار نداشت؟ آیا علی می توانست بدون عزل اینان، بر حکومتی تسلط یابد که عناصر شورش، آن را شکل داده بودند؟ صرف نظر از اینکه در منطق قرآنی و سیاست محملی علی، هیچ گونه جایی برای دلنگ و مجامله، و به تعبیر خودش: «پیروزی از راه ستم» وجود نداشت. پس سیاستمدار راستین کسی است که بدون ذرهای انحراف از مجموعه مرام و تکلیف خویش، با کمال تسلط، حکومت کند، نه با هر نیرنگ و

دروغ. و علی همان‌گونه تا آخر (با آنهمه کارشکنی و نفاق آموزی و جنگهای پرزبان داخلی که به وجود آوردند) حکومت کرد. و خلافت پر صلابت او، با شهادتش پایان یافت، نه با پیروزی رقبایش. و شهادتش نیز مربوط بود، به انتقامجویی عاطفه‌ای خام.

از این‌گونه شبهه افکنیها، گاه‌گاه، به منظورهایی، یا از نداشتن اطلاعات کافی دیده می‌شود. چنانکه در این دوره اخیر، برخی از نویسندگان - از جمله یکی از مبعوثان استعمار، که به گونه‌ای مرموز، همراه نوعی بلاد اقلیمی، دور از فهم تشیع، به مسرت کردن عنصر جامعه واداشته شده بود - گفتند، تشیع منشأ اسلامی و عربی ندارد، بلکه زائیده ایرانیان و قرون بعدی است. سپس معنویت نیرومند تحقیق، و راستینی حقیقت، بطلان این سخن را بر ملا کرد. تا جایی که هم‌اکنون می‌نگریم که مؤلف این کتاب می‌گوید: «برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی می‌گفتند، گویا منب شیعه را ایرانیان به وجود آوردند، و تشیع تعبیر گونه‌ای بود از اسلام در نظر ایرانیان. و واکنش روح ایرانی در برابر عرب بود. کارا دوو، دوزی و میولرنیز چنین نظری داشته‌اند. این عقیده از يك اندیشه به ظاهر علمی، و لسی کاذب، ناشی شده است، دایر بر اینکه معتقدات و ایدئولوژیهای بشری طبیعت نژادی دارند... از لحاظ تاریخی نیز، فرضی منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است. و اکنون می‌توان این نظر را کاملاً رد شده شمرد. و لهاورن خاطر نشان می‌کند که نخستین شیعیان، از موالی (ایرانی) نبوده بلکه عرب بودند.» (متن، ص ۵۱).

و شیخ سلیم بشری، رئیس اسبق جامع‌الازهر، و مفتی بزرگ مصر نیز، به عالم بزرگ و مصلح اجتماعی شیعه، سید عبدالحمین شرف‌الدین، نوشت: «شهادت می‌دهم که منب شما، از طریق علی «ع» و فاطمه «ع» متصل است به پیامبر، و همان دین محمدی است. و حتی منب شما، از مذاهب مامیتتر و کاملتر است، زیرا ما چهار منب داریم که هر يك را يك امام آموخته است. و لسی شما دارای مذهبی هستید که چندین امام، آن را آموخته و تفسیر کرده و مرکزیت داده‌اند.» (← المراجعات). نیز می‌دانیم که قرن‌ها قبل از حکومت صفویه، حکومت‌های شیعی بسیاری وجود داشته‌است، مانند حکومت دیلمیان و حمدانیان شام، که یکی از فلاسفه شیعه (ابونصر فارابی) در زمان حکومت آنان فلسفه خویش را بنیاد نهاد.

[۵۵]. شیعه، علی را از پیامبر بزرگتر نمی‌داند، بلکه علی را تربیت یافته و یاور پیامبر و کاملترین مؤمن به‌او و جانشین بلافضل پیامبر می‌شناسد. از نظر مقام ولایت

نیز، ولایت را اول از آن خدا، سپس از آن پیامبر و بعد از آن امام می‌داند، بر اساس آیه ۵۵ از سوره ۵ (المائدة): «اتموا لیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم را کمون» یعنی «همانا ولی (سرپرست) شما خداست و پیامبر او و آن کسان که گرویدند، همانان که نماز را به پای می‌دارند و زکات می‌دهند حالی که در «رکوع» اند»، که بنا بر نقل ۶۶ نفر از مفران و قبهان اهل سنت، شأن نزول آیه علی «ع» است و آیه درباره اوست. (← الفدیر، ج ۲/ ۱۵۶ - ۱۶۷).

۶۴ [۵۱]. عبارت مؤلف محترم در اینجا مجمل است و مقصودش از کلمه «تردید» معلوم نیست. تردیدی، بمعنای معروف آن، از ناحیه امامی مصمم چون علی اظهار نشد. بلکه چون عثمان جامعه اسلام را ضایع کرده بود، و با ائتلاف بیت المال نزدیکان خود را به حال اندوزی وا داشته بود، و جوانان بی‌فته و بی‌ایمان بنی‌امیه را بر مردم اسلام و نوایس خلق، مسلط کرده و سنن اسلام را از میان برداشته بود (به تصریح و تأکید عائشه ام‌المؤمنین و جمع بسیاری از بزرگان صحابه ← جلد نهم «القدیر»، نیز «مرآة الاسلام» دکتر طه‌حسین و «دائرة المعارف» فرید وجدی، ذیل کلمه «علی») چون چنین بود، علی در قبول پیشنهاد خلافت - پس از ۲۵ سال انحراف جامعه از مسیر اصلی اسلام - شتاب نکرد تا مردم خلافت او را کاملاً به رسمیت بشناسند، تا اگر خواست حقوق ضایع شده خلق و سنن بر باد رفته اسلام را بازگرداند، و اموال و اراضی نامشروع را مصادره کند، همگان فرمان برند و برای مخالفت و فتنه انگیزی عذریشان نباشد. لیکن با استقرار چندین سالگی که معاویه - در زمان دو خلیفه سابق و به برکت آزادی دادتهای عثمان بهار - یافته بود و هم چند تن دیگر، اینان همه نوانستند در کار حکومت امام کارشکلیهای بسیار کنند و امام را از عملی کردن کلیت اهداف خود باز دارند. و به گفته مورخان: «علی، تصمیم گرفت سنت پیامبر را احیا کند، ولی دشمنانش فرصت این کار را هم برای او باقی نگذاشتند.»

۶۵ [۵۲]. این گونه قضاوت درباره مآخذ تاریخ آن دوره صحیح نیست، زیرا اولاً تألیفاتی از دوره پیش از عباسیان وجود دارد، ثانیاً آنچه مورخان در این باره نوشته‌اند، در صورتی که اسنادشان از نظر فنی معتبر باشد قابل قبول است، نهایت باید با تخصص کامل، اسناد را مورد رسیدگی قرار داد، نظیر کاری که برخی از محققان اخیر (مانند علامه میرحامد حسین نیشابوری هندی در کتاب «عقبات

الانوار» و علامه سید شرف‌الدین عاملی در کتاب «المراجعات» و کتاب «ابوهریره» و علامه امینی در مجلدات «الغدیر» و استاد مرتضی‌المسکری در کتابهای «عبدالله - ابن سبا - المدخل» و «احادیث عائشقام المؤمنین» و «خمسون و مائة صحابی مختلق» و چند تن دیگر از محققان کرده‌اند.

مهمتر از این، مطلبی است که درست عکس نظر مؤلف را ثابت می‌کند. و آن این است که مورخان عصر عباسی و پس از آن عصر، نوعاً (بر اساس تعصب نسبت به اصل خلانت خلفا که پایه هر دو خلافت است؛ اموی و عباسی) جانب عثمان را گرفتارند و بیشتر حوادثی را که طعن بر او داشته است نقل نکرده‌اند. یکی از مورخان عمدة دوره عباسی، طبری معروف (محمد بن جریر) است (در گذشته به سال ۴۳۱۰) که در بحبوحه حکومت عباسی زیسته و تاریخ خود را نوشته است. وی در مورد قضایای عثمان با تصریح می‌گوید: «از ذکر بسیاری از آنها اعراض کردم» (طبری، چاپ لندن، بخش ۱، ص ۲۹۸۰). البته این کاری شگفت است که مورخ، واقعیات تاریخ را نقل نکند. و این خود جنایت بر تاریخ است که برخی از مورخان مکرر دچار ارتکاب آن شده‌اند. (← الغدیر، ج ۲، ص ۲۸۷ و بعد و ج ۸، ص ۳۲۶ و بعد)

مورخان و نویسندگان دیگری که قضایای تاریخی را تحریف کرده‌اند و حوادث دوره عثمان را کامل و صحیح نقل نکرده‌اند بسیارند، از قبیل: ابن اثیر، و طبری (محب‌الدین در «الریاض‌التضرة») و ابوالفدا، و ابن حجر، و ابن شحنة، و دیاربکری و... و از متأخران، دکتر طه حسین (در کتاب «الفتنة الكبرى») و صادق ابراهیم عرجون (در کتاب «عثمان بن عفان») و محمد جاد المولی بك (در کتاب «انصاف عثمان») و محمد خضری (در کتاب «محاضرات تاریخ الامم سلابیه») و... (← الغدیر، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۶۲، بحث «نظرة فی المؤلفات»).

۶۶ [۵۳]، پانویس]. این موضوع از این جهت اهمیت دارد که بودن اهل سابقه و «قراء» و مسلمانان راستین و «بندیان» (که در کتاب پیامبر جنگیده بودند و کاملاً با روحیات اسلام و بانظر پیامبر اکرم درباره علی آشنا بودند) در سپاه علی حقانیت امام را می‌رساند.

۶۷ [۵۳]. مؤلف می‌خواهد دو اینجا قضیه «تحکیم» را مطرح کند، ولی متأسفانه توجه نکرده است که تحکیم اولاً امری بود تحمیلی، و ثانیاً غیر از سازش است. اصولاً امام



در هیچ مرحله‌ای تردید نشان نمی‌داد، او همه‌جا به تکلیف قاطع خویش عمل می‌کرد. در جنگ صفین، هنگامی که معاویه شکست خویش را نزدیک دید، از عمرو عاص جبهه‌ای خواست. عمرو موضوع «قرآن برنیزه کردن» را مطرح کرد و عملی شباهین گونه سوء استفاده از قرآن مجید، از آن روز تقریباً باب شد - و درینا که آن تزویر در حله‌ای از عوام لشکر امام بسیار مؤثر افتاد، به طوری که امام را به قتل تهدید کردند و ادا شدند تا سرداران مصمم خویش را که به جنگ ادامه می‌دادند از جنگ باز دارد. سپس حکمی (داوری) که او معین کرده بود و به فراست و لیاقتش اطمینان داشت، یعنی عبدالله بن عباس را پذیرفتند، و ابوموسی اشعری ساده لوح و تربیت نیافته وی مرام و تباماندیش و مستدای را حکم کردند ( «نهج البلاغه» خطبه تحکیم، و شروح آن، و از جمله شرح ابن ابی الحدید، ج ۱ ص ۲۹، به بعد). نیز سابقاً همین ابوموسی، به خاطر رفتار غلطش در ولایت بصره، مورد تنبیه امام قرار گرفته بود. و به گفته اسناد عبدالمقاسم عبدالمقصود مصری، چطور چنین کسی باید از طرف علی حکم باشد و این نبود مگر از دشمنیهای اشعث کندی و ... ( «الامام علی ج ۱/۱۵۱) و بدین گونه، شد آنچه شد... و امام پس از اینکه حقیقت آن امر را روشن کرد و نپذیرفتند، هماهنگی کرد، تا نگویند به شعور جمع بی‌اعتناست.

نهایت این است که پس از شکست تحکیم، از نظر حکومت کوفه، می‌بایست آن گروه از سپاهیان عراق که گول خورده بودند و برخلاف سفارشهای امام، به تحکیم - آنهم به حکمیت ابوموسی اشعری - رضاداده بودند، فوراً بخورد آیند، و بر نیرنگ جبهه‌گران واقف شوند، و بکسره و مصمم، در رکاب علی، به دشمن حمله کنند، و دست معاویه غاصب را از پایگاه پاك حکومت قرآن ببرند و تا ابد لکه تنگ خلافت اموی را - که یکی از آثارش واقعه عاشورا بود - از دامن تاریخ اسلام، بلکه تاریخ جهان پاک سازند. اما به عکس، با فعالیتهای دشمنان امام، از جمله اشعث بن قیس کندی و گروهی دیگر از جاسوسان معاویه که به کارشکنی پرداختند، خوارج راه دیگری گرفتند و واقعه نهروان را به وجود آوردند. سرانجام نه آن شد که امام گفت، و نه آن که اینان می‌خواستند.

روزی که سپاهیان عراق به خطای خود پی بردند و دانستند که حق با امام است، توبه کردند و روی به علی نهادند و چهل هزار نفر تا پای جان، بیعت کردند که حکومت ضد اسلامی و ضد قرآنی شام را سرنگون سازند، اما این بیداری و بیعت بسی دیر شده بود. چند روزی پس از این واقعه، امام در محراب مسجد کوفه شهید شد.

[۵۳]. امام خود، بزرگترین طرفدار برابری و «صوت عدالت انسانی» و نیرومندترین دشمن اشراف اموی - بلکه مطلق اشرافیت - بود. مگر علی نبود که در روز آغاز خلافت خویش، همه اموال و زمینهای را که عثمان بخشیده بود، مصادره کرد؟ مگر علی نبود که همه اموال عثمان را عزل کرد؟ مگر همین علی نبود که در آغاز کار - یا آنکه هنوز استقرار کامل نیافته بود - معاویه را عزل کرد، به حکم اینکه عنصری اموی است و نامتهد و اشراف‌عش و پول‌دوست و ضد مردم و حقوق مردم. اما غرضورزان یا خشک‌اندیشان نهروان، تاب تدبیر نیاوردند، و به اغفال دشمن معروف خاندان علی، اشعث بن قیس کنسی، از جنگ تن رها کردند، و تاریخ اسلام را به دست بنی امیه دادند، تا مسموم شدن امام حسن و واقعه عاشورا، و واقعه حره، و تخریب کعبه و قتل زید بن علی بن الحسین و یحیی بن زید و کشتن صلحان دیگر از احرار شیعه، و قرآن به تیر بستن و ست به محراب رفتن را در پی آورد؟ او مسندت مدست مفاکان و شهوت نشینان دیگری چون بنی عباس افتد؟

ابن ابی الحدید درباره امام نقل می‌کند که: «علی، ع، شریفی را بر غیر شریف، و عربی را بر عجم برتری نمی‌نهاد. با امیران و سران قبائل سازش نمی‌کرد - چنانکه ملوک می‌کنند. و از احدی استمالت نمی‌نمود. و معاویه دست بر خلاف این عمل می‌کرد.» (شرح نهج البلاغه، ج ۲/۱۹۷) نیز می‌گوید: «... کوفه هفت بخش داشت. به هنگام تقسیم مال، علی می‌گفت: رؤسای بخشها کجايند؟ پس آنان می‌آمدند و جرایم اموال و ائمه را، به این سو و آن سو، می‌نهادند، تا هفت قسمت مساوی می‌شد. روزی، در ضمن تقسیم، قرصی نان زیاد آمد. علی فرمود: هفت تکه کبک و بر هر قسمتی يك تکه از آن نان بنهید!» (شرح نهج البلاغه ج ۲/۱۹۹-۲۰۰). این بود واقعت زندگی امام، و مساواتگرایی فوق تصور او. دیگر هر چه گفته شود - در باره خسار و دیگران - توجه است یا بیهانه... («الامام علی صوت العدالة الانسانیة»، «الامام علی نیراس و متراس» - توضیح ۶۷)

۶۹ و ۷۰ [۵۴]. این سخنان - بر اساس متون تاریخ - با واقعیت نمی‌خوانند. اینک به طور کامل موجز بدانها اشاره می‌شود:

امام دوم، حضرت ابو محمد حسن بن علی بن ابیطالب، علیه السلام (۳-۵۰ هـ)

۱- درباره امام حسن مجتبی و اطلاع از تاریخ تحلیلی زندگی و حکمت سیاسی او، از جمله به این کتابها رجوع شود:  
 ۱- صلح الحسن بن علی بن ابی طالب - ۲. حیات الحسن - ۳. سافر در ریاض الفرضی ۲. التنبیه، ج ۱۰ - ۴. علامه امینی ۴.  
 الامام ابی طالب المجتبی - ۵. مه الرزاق موسوی مفرم ۵. جهاد الحسن - قیس حاملی ۶. الحسن بن علی، دراسة و تحلیل - کامل سلیمان ۷. کلمات الامام الحسن بن علی - شیرازی.

خود از بزرگترین شخصیت‌های تاریخ اسلام است، و سازندهٔ زمین‌عینی حماسه‌هاشورا، اما معاویه، غاصبی بودخائن به اسلام و انسانیت (این نظر بزرگان اسلام است دربارهٔ او. در جلد دهم «الغدیر» ص ۱۴۸-۱۷۷، هشتاد قسمت دربارهٔ وی نقل شده است. تحت عنوان «کلمات تعرف معاویه». و این بجز سخنان پیامبر است دربارهٔ او و معرقتش، که در همان جلد، تحت این عنوان. «ما جاء عن النبی، ص، فی معاویه» آمده است.) که همواره علی «ع» را از اصلاحات بازداشته بود. و از استانداری شام سر بر آورده، در صد غصب خلافت بر آمد. و به ادعای کاذب طلب خردن عثمان، و پیراهن عثمان بر چوب کردن - که تا هم اکنون مثل شده است - در برابر حکومت اصلاحی علی، قد علم کرد. و در باطن - چنانکه تاریخ زندگی‌اش، از جمله به خلافت نشاندن پسرش یزید و به زور بیعت گرفتن برای او گواه است) - «الغدیر، ج ۱۰، و ماخذ آن) سدری این فرصت بود که با به دست آوردن قدرت، اسلام را محو کند و دورهٔ بت پرستی و جاهلیت را بازگرداند (چنانکه محققان - که با تاریخ تحلیلی آشنایند - بر این عقیده‌اند)، زیرا او و پدرش (ابوسفیان) پس از سالها مبارزه با اسلام، سرانجام از سر ترس، مسلمان شدند (و در باطن بت پرست بودند - نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام - سامی نثار مصری، ج ۲ / ز) و همواره در صدد کین جویی بودند. و این پسرش یزید بود که پس از قتل امام حسین آشکارا گفت:

«لبتأ شیخی بیدر شهدوا...» (کاش پلدان من که در جنگ بدر به دست پناه اسلام کشته شدند می بودند و می دیدند که چگونه انتقام می گیریم!) و چنانکه ابوسفیان بیشتر دربارهٔ خلافت اسلامی گفته بود: «تَلَفُّوْهَا تَلَفُّوْهَا لَلْکُرَّةِ» - یعنی: «با خلافت بازی کنید، چون گوی.» - «حیة الامام الحسن»، ج ۱۱/۲، با خلافت اسلامی و دعوت اسلام و قرآن، بازی می کردند چون گوی.

بهر حال، امام با این عنصر نفاق مطلق - و هنوز ناشناخته، به طور کامل، برای مردم - روبرو بود. از سوی دیگر، به علت جنگهای چندین ساله داخلی دوران خلافت علی، شیعه بیشتر عناصر مطمئن و منابع حماسه خویش را از دست داده بود، و جز شمار اندکی، کسانی که بتوان با آنان يك مرکزیت قائم ساختند نداشت. حتی در سپاه امام حسن، افرادی بودند که می گفتند هر کس دهم و دینار به ما دهنده کمک اومی جنگیم) - «صلح الحسن، ص ۱۲۶ و بعد، و حیاة الامام الحسن، ج ۲، ص ۷۹ و بعد). امام با این همه، ابتدا فرمان بسیج عمومی داد و لشکر به جنگ معاویه فرستاد. و چون جاسوسان و رشوه‌های معاویه در سپاه وی، اضطراب افکندند و سردار خائن او، عیدالله بن عباس، پادشوه از پای در آمد، و لشکر گاه حمی را ترك گفت، و عناصر مشتت سپاه دچار اختلاف آرا شدند، امام قیام بالسیف را بی ثمر دید و هشت تا بنی امیه خوب

فناخته شوند. زیرا با شناختن کامل موانع، بهتر می‌توان آنها را برطرف کرد. مخصوصاً در میان جامعه‌هایی که هنوز رشد عقلانی کامل وجود ندارد، (که جامعه شامی آن روز هم چنین بود) و از عوام‌گری و عوام‌فریبی استفاده‌های سرشار می‌شود. آنچه در تحلیل امام، بسیار دقیق است شناخت طبیعت زمان و عناصر غالب است که امام، با صلح بودن به این شناخت، نگر بست که هم‌اکنون باید بکوشد تا واقعیت معاویه و بنی‌امیه و کین‌جویی باطنیشان را نسبت به اسلام بر ملا کند، و «حقیقت مغلوب» را برای مقاومت با «فریب غالب» آماده سازد.

از این روی، پس از قیام با السیف (که حتی مورخان قدیم در این باب کتاب نوشته‌اند از جمله، «قیام‌الحسن» تألیف ابراهیم بن محمد بن هلال ثقفی - ۲۸۳ هـ) حمله‌ای دیگر - حمله‌ای به صورت صلح و مراقبت بر اعمال معاویه - را اصلاح دید. و با اینکه می‌گفت اگر اعرابی می‌داشتم، شبانه‌روز با معاویه می‌جنگیدم، صلح مشروط را پذیرفت (آنهم به تعبیر گردیزی: «نه بر مراد خویشتن... بلکه چون دانست که با معاویه به جلت و تلیس مقاومت نتواند کرد...») (زین الاخبار ص ۵۶) اما نه اینکه اذ حق خود دستکاف کند، بلکه در خطبه خویش، معاویه را غاصب خواند و گفت تنها به خاطر حفظ خون مسلمین (با توجه به اینکه مردم نیز بسیار فریاد بر آورده بودند که «امض الصلح» یعنی صلح را پذیر، و «البقیه، البقیه» یعنی خون‌آین مشت باقیمانده را حفظ کن!) و مخصوصاً بقایای بی‌بیمه که سخت‌متشتت بودند - معاویه را همامی کنم، آنهم با شروطی، که معاویه پس از قبول آن شروط، با کمال خیانت و رذی و وقیح رفتاری و ولاد بنی‌وی بی‌مانی، هیچ یک را عملی نکرد. و سرانجام امام را مسموم کرد. (استیعاب، ج ۱/۱۴۱، و شرح ارجوزة احمد خیری مصری / ۱۸)

یاری، امام پس از این جریانها، و پس از اینکه یکباره ۸ هزار تن از سپاهش به سوی معاویه رفتند (حياة الامام الحسن، ج ۲، ص ۹۷)، و پس از اینکه برخی از اطرافیانش، پنهانی، با معاویه پیمان بستند که او را تسلیم معاویه کنند (ارشاد مفید، و صلح‌الحسن، و الامام السبط المجتبی) بعد از همه اینها، جنگ را در آن چگونگی بی‌سرانجام می‌دید. اما سخنی از وی نقل شده است که معلوم می‌دارد او معاویه را «حریمی» می‌دانست. این سخن بسیار مهم است و می‌رساند (همان‌گونه که از دیگر بیانی و تعالیم شیعیه نتیجه می‌شود) که افضل اعمال و اهم آنها، دریاقت انسان، و اعلاء خرن و شهادت برای تطهیر جامعه، و خشم مقنس، و تعدیل زندگی، و تصحیح حکومت است، و دفع واقع ستم و ستم‌گری،

سخن امام این است: «والله لو وجدت انصاراً لقاتلت معاوية ليلي و نهاري» ( ← احتجاج طبرسی، ص ۱۵۱، و صلح الحسن، ص ۲۱۸ ). این سخن را امام در پاسخ یکی از اصحابش که با صلح مخالف بود گفته است. امام سخن خویش را با قسم به لفظ جلاله: «والله...» که بزرگترین و گریبانگیرترین صیغه قسم است ابتدا می‌کند، و می‌گوید: «به‌الله سوگند، اگر یارانی چند می‌یافتم، شبانه‌روزم را در کشت و کشتار با معاویه می‌گذرانیم...»

تذکر: بجز همه طاقتهای و نیروهای که در این سخن نهفته، بلکه از این سخن آشکار است، از آن نیز دانسته می‌شود که در وجود خود امام، استعداد نظامی، و قهرمانی، و قدرت بی‌پای و سلحشوری، و جوهر کارزار و فرماندهی به کمال بوده است. حتی معاویه خود به ارزش نظامی و قدرت فرماندهی امام کاملاً توجه داشته است. از این رو تا پیش از صلح، سخت نگران بود. و پس از آن نیز از امام کمک نظامی می‌خواست. موردخان می‌گویند: «فروة بن نوفل الاشجعی، در ابیام معاویه بیرون آمد. معاویه لشکری را برای دفع او نامزد کرد، و از امیر المؤمنین حسن علیه السلام، درخواست کرد که می‌بایست که به اسفهمالاری لشکر بروی، و این حرب که در آن جهادی است عظیم، به نفس نفیس خود تکفل فرمایی، و این کار را کفایت کنی. امام حسن جواب داد که من از بهر صلاح خلق دست از کار خلافت کشیدم تا خون مسلمانان ریخته نگردد و به - مصلحتی که مرا از آن فراغی نیست راضی شدم، اکنون از بهر تو با دیگران حرب نخواهم کرد. و اگر حرب خواستی کردن نخست با تو کردمی...» ( ← منتخب جوامع - الحکایات ص ۱۶۴-۱۶۵ ).

اما مبلغی را که مؤلف می‌گوید، نیز موضوعاً متغی است، و طغفنی آور است که مؤلف محترم - که خود دارای فکر اقتصادی صرف است - هم به فلسفه این قرارداد مالی توجه نکرده، و هم تصریحات مآخذ و موردخان را در نظر نیاورده یا نادیده گرفته است. اینک ما توضیح می‌دهیم:

داستان این است که معاویه از هر حیث شیعیان را تعقیب می‌کرد و عناصر متحرک و تنها افراد تسلیم نشده جامعه آن روز را - که اغلب در میان شیعیان بودند - از همه حقوق محروم کرده بود. امام به خاطر نگهداشت اینان و خانواده‌هایشان تا مابا دچار سقوط اقتصادی شوند و در نتیجه دچار سقوط فکری و مرامی، و هم به خاطر رسیدگی به خانواده‌های سربازان اسلام که در جنگهای داخلی کشته شده بودند - و اکنون امام سرپرست آنان بود و به‌طور کلی تکفل خاندانهای شهدای تشیع و آزادی - در پیمان صلح شرط کرد که خراج دارا بگردد را بهار واگذارند، لیکن معاویه بدین شرط نیز عمل نکرد.

طبری (ج ۶ ص ۹۵) می گوید: «اهل بصره نگذاشتند که خراج دارا بگرد به حسن بن- علی برسد و گفتند حق ماست».

ابن اثیر (ج ۳، ص ۱۶۳) - که کمتر از طبری مجامله می کند می گوید: «خود معاویه امر کرده بود که مردم بصره مانع شوند از رسیدن خراج به دست حسن بن- علی» .

اما تمکن امام در مدینه، مورد خان نوشته اند که او پارسا ترین و عابدترین مردم زمان خود بود. (— سفینه البحار، ذیل «عبد»). بیست و پنج بار پیاده به حج رفت با آنکه اسبان یلک را در جلو اومی بردند. سه بار نیمی از اموالش را در راه خدا داد و دو بار هر چه داشت انفاق کرد و... (— حیا قالا امام الحسن، ج ۱، ص ۳۰۵ و بعد).

[۵۴]. آنچه در تاریخ اسلام مسلم و مشهور است، قتل و تعقیب و شکنجه و آزار رساندن معاویه است نسبت به مخالفان خود، یعنی (شیعه). حتی همین معاویه است که فرزند بزرگ پیامبر، حضرت امام حسن مجتبی «ع» را سرانجام مسموم می کند. و یزید را با تهدید و تطمیع و زور و حیل جان نشین خود می سازد و بر نوامیس اسلام مسلط می کند تا سرانجام واقعه عاشورا را به وجود آورد.

دکتر فیاض در تاریخ اسلام می نویسد: «سامان معاویه، به دستور خلیفه، بر منبرها مرتباً «ابوتراب» [علی «ع»] را دشنام می دادند، و شیعیان او را می جتند و می- کشتند...» (ص ۱۷۷). ضمناً این سخن مؤلف: «وی را در سراسر قلمرو و خلافت به سمت خلیفه شناختند» مطابق واقعیت تاریخی نیست. زیرا به گفته خود مؤلف (در همین صفحه ۵۴): «امویان دولت غیر دینی ایجاد کردند. و این خود مخالفت هوای خواهان دولت دینی را، اعم از مهاجر و انصار، برانگیخت. مدینه مرکز مخالفان بود.» (نیز - ص ۱۵۷). شیعه نیز در هر جا که بودند، علیه معاویه اقدام می کردند. و از جمله حجر بن عدی (شهید بزرگ) و اصحابش، در همین راه، با شکنجه کشته شدند.

[۵۵]. این سخن اشتباه است و صحیح همان است که مشهور است و در ماخذ تاریخ، از جمله طبری (بخش ۲، ص ۲۲۹ و بعد) آمده است که: مسلم بن عقیل پس از ورود به کوفه و بیعت گرفتن از مردم برای امام حسین «ع» و قیام علیه حکومت کافر اموی- یزیدی که فرزندان پیامبر را سر می برید، و ناموس او را در یابانها می گرداند، به وسیله این زیاد، عامل اموی کوفه، تعقیب شد. آنگاه پس از آنکه یک تنه بس دلیرانه و قهرمان با سپاه کوفه جنگید، در دارالاماره به شهادت رسید. و پیکرش را از بام آنجا به زیر

افکنند.

۷۳ [۵۵]. کربلا محلی بی آب نبود، بلکه سرزمینی بود بر آب که از شط فرات مشروب می شد، ولی سپاه یزید، به دستور عبیدالله زیاد، آب را بر روی حسین و خاندان و اطفال و سپاهش بستند.

۷۴ [۵۵]. این ۱۸ تن، همه پسر عمان او نبودند، بلکه پسران او و برادران و برادرزادگانیش نیز در این شمار بودند.

۷۵ [۵۵]. نیز تعمیر و آماده کردن اسلحه و تیز کردن شمشیر.

۷۶ [۵۶]. برخی از تألیفات وی در دست است و به چاپ رسیده است، مانند کتاب «مقتل الحسین» و کتاب «اخذا الثار» (یا «اخبار المختارین ابی عبیدالتقی») در احوال مختار. (— اعلام زرکلی، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۱ و کتاب «علم التاریخ عند المسلمین» ص ۲۸۳ به بعد).

۷۷ [۵۶]. ظاهراً نام این مکان «عین الورد» است. (— تاریخ «تواین» از طبری — بخش ۲، ص ۵۵۵).

۷۸ [۵۶]. چنین نیست، زیرا پس از واقعه عاشورا، از امام حسین تنها يك فرزند ذکور ماند. او «ابو محمد علی بن الحسین» بود که به «زین العابدین» و «سجاده معروف» شد. وی در آن تاریخ ۲۳ سال داشت و صغیر نبود. او پس از پدر، امام شیعہ بود و خود محمد بن الحنفیه کاملاً او را تکریم می کرد. سال تولد امام زین العابدین ۳۸ هجری است. درباره وی — کتاب «زین العابدین» — تألیف سعید عبدالرزاق موسوی مقرر.

۷۹ [۵۷]. مختار ثقفی از شخصیتهای مشهور شیعه بود و از شیعیان مستقیم. او عقیده کیانی نداشت و ابتدا ادعای الهامی نکرد، بلکه بعداً مبلغان دستگاه اموی او را که از سرسختترین دشمنان آنان و بر نیروترین شورشیان زمان بود — بدین گونه متهم می کردند. (برای به دست آوردن اطلاعات صحیح در مورد مختار — کتاب «سبک النصار» تألیف مرحوم علامه اردوبادی و «المختار الثقفی» احمد دجیلی. و برای

اطلاع از مآخذ فراوان دربارهٔ مختار — «الفدیر»، ج ۲/۳۲۳ - ۳۲۵) پس نسبت این ادعا به مختار که شیعه‌ای با حماسه و غیور و کینه‌خواه و متقم بود درست نیست.

۸۵. [۵۹]. ددمورد همهٔ خوارج، بخصوص خوارج اولیه، چنین مطلبی صلیق نمی‌کند. بلکه این آرمان خوارج (شورشیان) است که علیه مظالم قیام می‌کردند. باید متوجه بود که میان خوارج (از خرج + عن...) با خوارج (از خرج + علی...) فرق بسیار است (از افادات آقای دکتر حمید عنایت) و باید در تحلیلات تاریخی، این دو جناح را کاملاً متمایز کرد. نیز باید دانست که در بارهٔ خوارج نهر روان بخصوص، بحث از مقولهٔ دیگر است. کار ایشان ابداً، مربوط به اصلی اجتماعی و ایدئولوژیکی نبود، بلکه تفشین اشعث‌کنندی و مسائلی دیگر باعث آن شد. اگر آنان صاحب ایده‌ای اجتماعی بودند، می‌بایست به کمک سپاه عراق بر حکومت غاصب شام حمله‌کنند و با پیشوایی انقلابی و مساوات‌طلب و اصلاح‌پرست، چون علی «ع»، به آن‌همه مظالم و انحراف خاتمه دهند. — توضیح ۶۷.

۸۱. [۶۸]. معلوم نیست مقصود مؤلف از «علویان غیر فعال» کیانند؟ با آنکه در تاریخ اسلام، نوع شورشهای خدایی — انسانی، که برای دریافت حقوق انسان بر اساس دین خدا انجام شده است، از بازوی اکرم حضرت صدیقهٔ کبری فاطمه علیها السلام، آغاز شده است (— کتاب «فاطمه الزهراء والفاطمیون» از استاد عقاد مصری، و کتاب «فاطمه الزهراء و ترفی غمد» از استاد سلیمان کتانی لبنانی)، و همینان در تاریخ ادامه داشته است. سادات حسنی و حسینی و موسوی و به‌طور کلی آل علی، همیشه در رأس مخالفان حکومتهای ظالم قرار داشته‌اند. (به گفتهٔ عباس محمود عقاد مصری: «کان اسم علی بن ابیطالب علم بلسف حوله کل مقصوب» یعنی: نام علی در فشی بود که هر پایمال شده حتی، گرد آن می‌آمد. — بحیرة الامام. و به گفتهٔ جرج جرداق: «و کان اسم علی علم بلسف حوله الثائرون» یعنی، نام علی در فشی بود که شورشیان همواره گرد آن فراهم می‌آمدند — الامام علی صوت العدالة الانسانیة) و بجز شهادتها که نشان دادند، در راه انسان، پذیرای هر رنج و شکنجه و زندان و غل و زنجیر و قتل و لای بسی رفتن و تبعید شدند. (— «مقاتل الطالبین» و «مقتل زید» و «قیام سادات علوی» و «سموالمعی فی سمولقات» و «بطل فح» و «تواریخ عاشورا» و قصیدهٔ «مدارس آیهات» دجل خزاعی — دیوانه ص ۸۵). روحیهٔ قیام حتی در علمای شیعه جاری بوده که در راه دفاع از مکتب تشیع — که



مکب دریافت حقوق انسان است - و انقاد حق توده‌ها فلنا می‌شدند و می‌شوند. -) کتاب «شهداء الفضيله» بلکه این روحیه هر فرد شیعه مفهیمی است که مرام خود را فهمیده باشد. -) «سرود جهشها» از نویسنده این سطور - چاپ طوس، مشهد - فصل «فلسفه شورشهای شیعه».

اما سیاست دور اندیشی را که مؤلف به عباسیان نسبت می‌دهد نمی‌دانیم کدام است؟ تاریخ عباسیان - به جز اندکی - سراسر گناه است و جنایت و قتل و سفاکی و شهوترانی و خیانت و یوغایی و غلذ و مکیدن خون جامعه و بر پیکر آزادگان به عیش و نوش نشستن، مانند امویان... اگر فعالیت این است، آری، آری، علویان غیر فعال بودند. روزی که هارون الرشید عباسی غرق در جنایت و شهوترانی با کیزان بود و هزار و یک شهید با وجود می‌آورد، موسی بن جعفر علوی (امام هفتم) به خاطر دفاع از حق ملت، و مرزبانی اصالت‌های قرآن، و پرخاش در برابر جنایات هارون و پیگیری دفاع از حق توده‌های رنجبر، در سباهچالهای زنجان بغداد، در خل و زنجیر بسر می‌برد (وهكذا یقاس الخلف «.....» علی السلف فی کلتا الجهتین... فتأمل جيداً و تدیر). اصولاً عباسیان ملت اسلام را فریب دادند و روزی که جامعه مسلمان، به باطن حکومت نامسلمان اموی پی برد، و به ضروری که از انحراف نخستین خلافت و برکتار کردن علی از حق خویش پدید آمده بود واقف گشت، و نشئه عواطف انسانی آل محمد «ص» شد، اینان به نام دعوت به «الرضا من آل محمد» مردم را فرا خواندند، اما به نام اسلام و خلافت اسلام - مانند معاویه در مورد سلطنت اموی - سلطنت عباسی را به وجود آوردند. و با خیانتی دردناک، ابر مسلم خراسانی واکتند و به یخبری و شهوترانی نشستند - چنانکه مؤلف پس از این اشاره می‌کند. - در این موقع باز علویان وظیفه خویش دانستند که بارزه را از پای نشینند. مؤلف حدود ۳ صفحه بعد می‌گوید: «خلفای عباسی جاسوسان بسیار بر آنان (خاندان علوی) گماشته بودند و دقیقانه اعمال ایشان را تحت نظر داشتند و به محض کوچکترین سوء ظنی بازداشت، یا مسمومان می‌کردند.» و این خود دلیل است که این عناصر زنده و مشعل‌های زندگیمات، هیچ‌گاه بر مظالم آرام نداشتند و تکالیف اجتماعی خویش را به نحو احسن انجام می‌دادند، و گرنه بر افرادی ساکت و بی‌تأثیر، جاسوسان نمی‌گمارند. بهر حال اگر مقصود مؤلف از «غیرفعال» این باشد که علویان از دستگاه قدرت دور داشته شده بودند، البته واقعی است تاریخی، اما کنار بودن آنان از دستگاه قدرت، به معنای به کار نهادن بارزه نیست.

۸۲ [۷۶، پانوشت ۴]. باید به خاطر داشت که این تعبیرات که در قرآن آمده است، بسیار هم نیست، بر اساس نکاتی است بلاغی، که در تفسیرهایی که بر مبنای علوم بلاغت نوشته شده است یا در آنها به بحثهای بلاغی - تفسیری پرداخته اند، درباره این تعبیرات سخن گفته شده است. (← «تفسیر نیان» - تألیف شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن طوسی - ۳۸۵ تا ۴۶۰ - و «تفسیر کشاف» تألیف جلاله زمخشری - ۴۶۷ تا ۵۳۸) باید دانست که استدلال به آیات قرآن کریم، پس از درک کامل لحن و کیفیت بیان آن، جایز است. مثلاً آیه ۱۴، از سوره ۵۴، که مؤلف، به معنی «چشم دارد» (متن، ص ۷۲، س ۱) گرفته اند، بدین معنی نیست. از این روست که میدی در تفسیر آن می گوید: «بهرای منا و حفظنا - یعنی کشتی نوح، زیر نظر ما و به حفاظت ما، بر سر آن آنها روان گشت.» (← کشف الاسرار، ج ۹ / ۳۸۹).

۸۳ [۷۶]. چون معارف قرآن در مورد توحید شناخته شده است، قطعی است که آن تعبیرات را باید مجازی دانست - چنانکه در توضیح پیش گفتیم. نیز باید به یاد داشت که از علمای مسلمان کسی طرفدار تشبیه نیست، بلکه برخی اندک از جهال متکلمین، که هم اکنون منقرض شده اند، و بجز اینکه از معارف ائمه شیعه (که واقعیات معارف اسلام است) به دور بودند، اطلاعات کافی از بانی کلام و فلسفه الهی نیز نداشته اند، چنین رأی دادمانند. همین طور که مؤلف محترم می گوید: «اصل وحدت خداوند یا «توحید»، در اسلام به طور پیگیر بیان شده است.» (متن، ص ۸۲) و «عقیده مسلمانان درباره خدا، توحید محض است» (متن، ص ۷۶).

۸۴ [۷۶]. نظر مؤلف محترم درست نیست، زیرا این شواهد در نظر پیامبراهمیت بسیار داشته و اساس الهیات قرآن، بیان رابطه میان خدا و عالم و خدا و آدمی است. قرآن در مواردی که شمار جهان را مخلوق خدا می داند و خدا را «خالق» و «فاطر» و «فاطر السموات والارض» (سوره ۶، آیه ۱۴ و...) و به وجود آورنده و ابنا کننده «بديع السموات والارض» (سوره ۲۵، آیه ۱۱۷ و سوره ۶، آیه ۱۰۱) معرفی کرده است. و در مورد رابطه خدا و آدمی صریحاً می گوید، که خدا همه را برای معرفت و عبادت آفریده است: «وما خلقت الجن والانس الا ليعلمون» (سوره ۱۵، آیه ۵۶). و در تفسیر آمده است: «ای ليعرفون» یعنی جن و انس را تنها برای عبادت (معرفت) پدید کردیم.

۸۵ [۷۶]. این استنباط صحیح نیست، زیرا اسلام ابلیس را از جنس فرشتگان نمی داند.

فرشتگان دارای طبیعت «نوری» اند و ابلیس به صریح قرآن (سوره ۷، آیه ۱۲ و سوره ۳۸، آیه ۷۶) دارای طبیعت «ناری» است. به علاوه در قرآن (سوره ۱۸، آیه ۵۰) تصریح شده که ابلیس از جن است: «واذقنا للملائكة اسجدوا لآدم فمجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه...»

باید دانست که آنچه در چند سطر بعد می‌گوید: «محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش از اسلام را به ارواح سرکش طبیعت - یعنی جن و جنیان - حفظ کرد، تعبیر صحیحی نیست. زیرا اسلام درباره کائنات نامرئی، خود فلسفه‌ای گسترده و عمیق دارد که نمی‌توان آن را با این بیان توجیه یا خلاصه کرد.

[۷۷]. مؤلف مکرر تعبیر «اخذ» و «مأخوذه» را در این موارد به کار می‌برد، و این تعبیر چنانکه یاد کردیم - از نظر اصطلاح شرایع درست نیست. در اصطلاح شرایع، محمد پیامبر است و معارف و علوم الهی و هم قصص گذشتگان، به او وحی شده است. نهایت در مواردی با کتب انبیای گذشته - در صورتی که آن کتب تحریف نشده باشد - مشابه است، زیرا همه از طریق وحی است. و این موضوع، بیشتر در مورد قصص و حکایات گذشتگان صادق است (→ توضیح ۷)، اما در مورد تعالیم مفصل اخلاقی و حقوقی و فلسفی و معارف، اسلام خود دارای شکلی کامل و مستقل است. بعد از همه اینها آنچه مهم است و باید مورد دقت و توجه کامل قرار گیرد، کیفیت تلقی و برداشت و زاویه دید اسلام است در نوع این مسائل.

۸۶

[۷۷]. پیامبر به نص قرآن (سوره ۳۳، آیه ۴۰) خاتم پیامبران است و لازمه خاتمیت، آوردن دینی است کامل و ابدی، و این خود علت برتری محمد است بر مطلق انبیا. یا به تعبیر ابن سینا، لازمه آوردن دین کامل، خاتمیت است. وی می‌گوید:

«ان الشریعة الجائیه علی لسان نبینا محمد، صلی الله علیه وآله وسلم، جائت بافضل ما یمکن ان تجی» علیه الشرائع واکلمه، ولهذا صلح ان تکون خاتم الشرائع و آخر الملل. ولهذا المعنی قال علیه السلام: «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» یعنی: همانا شریعتی که به زبان پیامبر ما محمد (ص) آمده است، برترین و کاملترین چیزی را که ممکن است شرایع بیاورند آورده است. از این رو شایسته این است که خاتم شرایع و آخرین ملت و دین باشد. برای همین پیامبر (ص) فرموده است: «من مبعوث فلم تا مکارم اخلاق انسانی را تکمیل کنم» (→ الاضحویة فی المعاد، ص ۵۷ و بعد).

۸۷

- ۸۸ [۷۷]. یاد آور شدیم که تمیز «اخذ» صحیح نیست. ← توضیح ۷ و ۸۶.
- ۸۹ [۷۷، پانوشته ۵]. باید دانست که در قرآن دو جا (سوره ۶، آیه ۸۵ و سوره ۳۷، آیه ۱۲۴) الیاس است، و یک جا (سوره ۳۷، آیه ۱۳۰) الیاسین. مسلم نیست که هر دو نام از آن یک تن باشد. (← تفسیر ابوالفتوح، ج ۴، ص ۴۴۸ - از چاپ اول).
- ۹۰ [۷۸]. یاد آوری می شود که آیات مربوط به ذوالقرنین در قرآن (در سوره ۱۸) از آیه ۸۲ است تا آیه ۹۸. به علاوه در این آیات کلمه «اسکندر» ذکر نشده است. در «ویسٹونک عن ذی القرنین ...» نیز از ذی القرنین، به عنوان پیامبر، یاد نشده است. و در این که چه کسی بوده است، اختلاف است و مسلم نیست که مراد اسکندر مقدونی باشد. (← تفاسیر قرآن کریم، از جمله «مجمع البیان طبرسی» ج ۶، ص ۴۸۹ و بعد - چاپ ۱۳۸۰). پس تعبیر «الاسکندر ذوالقرنین» در قرآن نیست. نیز «الانارالباقیه» ص ۳۶ و بعد. نام «جرجیس» نیز در قرآن نیامده است.
- ۹۱ [۷۸]. ممکن است از مصدر «مسح» عربی باشد، یعنی: الممسوح باللحن، یا از مصدر «سیاحت» و به معنی، کثیرالسیاحه چنانکه لغویون عرب، حتی لغویون مسیحی، چنین ذکر کرده اند. و معری در «لزومیات» گفته است:
- «وما جنس النفس المسیح ترهباً ولكن مشی فی الارض مشیاً سائحاً»
- نیز در باره توجه تسمیه مسیح «ع» ← تفسیر کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۱۸ و بعد.
- ۹۳ و ۹۴ [۸۰]. مهدی، تجلیدی در دین پدید نمی آورد، بلکه رسوم متروک اسلام را عملی می کند و احکام آن را در سراسر جهان می پراکند. بنا بر روایات اسلامی چنین است. نیز هیچ گاه مهدی را همان مسیح نمی دانستند، بلکه بنا بر روایات بسیار، از طرق سنی و شیعه، مهدی از فرزندان فاطمه «ع» است که در آخر الزمان ظهور می کند. آمدن عیسی پس از اوست و به تبع او. و عیسی خود از معاونان مهدی خواهد بود. ← مآخذ فراوان این بحث، از جمله کتابهای «المهدی» از مرحوم سید صدرالدین صدر، و «المهدی و العقل» از شیخ محمد جواد مغنیه، و «الامام لمهدی» از محمد علی محمد الدخیل، و «بتایع الموده» از قنذوزی حنفی، و مقدمه آن از چاپ محقق - نجف، و «منتخب الاثر» از لطف الله صافی. از این گونه اظهارات مولف پیدا می شود که وی به آخذ چنانکه باید دسترسی نداشته یا در آنها غور کافی

نمی‌کرده و مسائل را از یکدیگر باز نمی‌نموده است.

۹۴ [۸۲]. در برخی از آیات مدنی نیز، از حوریان بهشتی نام برده شده است، از جمله آیه ۷۷ از سوره ۵۵. پس استنباط مذکور در متن درست نیست.

۹۵ [۸۲]. باید گفت، اولاً - این موضوع، یا به تعبیر مؤلف این «تضاد»، که در حقیقت تضاد نیست، در خود قرآن، مورد توجه بوده و حل شده است. و در آیات چندی که گفته شده خداوند «ظلام للعید» (ستم‌کننده نسبت به بندگان) نیست (سوره ۳، آیه ۱۸۲ و سوره ۸، آیه ۵۱ و سوره ۲۲، آیه ۱۰ و سوره ۴۱، آیه ۴۶ و سوره ۵۰، آیه ۲۹) یا به تعبیر «فما كان الله ليظلمهم...» (سوره ۹، آیه ۷۰ و سوره ۲۹، آیه ۴۰ و سوره ۳۰، آیه ۹) آمده است یا عبارتی دیگر، همه نظر به همین موضوع و علم تضاد آن داشته است.

ثانیاً - در قرآن کریم، آیات منحصر به آنچه مؤلف دیده (که ظاهراً مفید سلب اختیار است) نیست، بلکه آیات بسیار دیگری اصل اختیار را به صراحت یاد آورد می‌شود. و با تعییرات «بما قدمت ایدیکم» (سوره ۲، آیه ۱۸۲ و...) و «کل نفس بما کسبت رهینة» (سوره ۷۴، آیه ۳۸) و «لکم ما کسبتم» (سوره ۲، آیه ۱۳۴) و «ووفیت کل نفس ما کسبت» (سوره ۳، آیه ۲۵) و «فما کسبت ایدیکم» (سوره ۴۲، آیه ۳۰) و «ام حسب الذین اجترحوا البیئات...» (سوره ۴۵، آیه ۲۱) و... فاعل «مختار بودن مردمان را تثبیت می‌کند. و اعمال را به خود مردم به‌عنوان «کسب» و «اجتراح» و «تقدیم ایدی» و «اکتساب» (در آیه ۲۸۶ - آیه آخر سوره ۲) نسبت می‌دهد. ثالثاً - اصل اختیار، تحت عنوان «امر بین امرین» (لاجبر و لا تفویض، بل امر بین امرین)، از سوی امامان مطهر اسلام، طرح و تبیین شده است. و بجز نقل امام شافعی و حافظ بن عساکر دمشقی و حافظ جلال‌الدین سیوطی، از طریق عبدالقادر ابن جعفر بن ابیطالب، از حضرت علی «ع» («اللمعة فی تحقیق مباحث الوجود والحادث والعدم و افعال العباد» تألیف داغ پاشا - ص ۴۹) امام شافعی نیز، این اصل را، از امام پنجم، حضرت محمد بن علی الباقر «ع» نقل می‌کند<sup>۱</sup> («همان کتاب، ص ۴۹، و کتاب «جبر و اختیار» تألیف دانشمند محترم آقای محمد تقی جعفری -

۱ - عبارت طبری، در «اللمعة» چنین است: «فالحق القول بهما جميعاً، ما عوداً عن اهل بيت النبوة، فصاروا الامام الشافعی، والحافظ ابن عساکر، والسيوطي، من عبد الله بن جعفر، من علي، رضي الله تعالى عنهم، انه لال لسائل من الثنوي: «سأله لئلا يتكلف». فلما لم عليه، قال: «اما اذا ابوت فانه امر بين امرين، لاجبر و لا تفویض» و لما كان محمد الباقر، من ذريه الامام (الشافعی)، مضطراً له بالكلام، امنه اليه، حيث قال: «كما قال محمد بن علي، لاجبر و لا تفویض...». (اللمعة، ص ۴۹ - چاپ قاهره).

تبریزی، ص ۲۱۴، از چاپ دوم).

- ۹۶ [۸۴]. باید مقصود جمله «فداست لصلوة» باشد، نه همه اقامه.
- ۹۷ [۸۴]. بنا بر قه منی، ولی در قه شیعه، شستن پا در وضو (به عنوان جزء) جایز نیست، بلکه باید بر پا مسح کشید، چنانکه صریح قرآن، در دستور وضو همین است: «و امسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکعبین...» (سوره ۵، آیه ۶).
- ۹۸ [۸۴]. در اینجا، در نظر مؤلف، اصطلاح «نجاست» با اصطلاح فقهی «احداث» (با کسر همزه) خلط شده است. ضمناً مؤلف در چند سطر بعد می گوید: «برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرد» در صورتی که جاری بودن شرط نیست بلکه پاک بودن و غصی نبودن آب شرط است. نیز در پانوش شماره «۱» این صفحه، عامل جنابت در «جماع»، تماس با مرده، خوک و سگ و چند مورد دیگر می داند، که درست نیست. و در اینجاهاست که - چنانکه یاد شد - نجاست و جنابت خلط شده است. در پانوش شماره «۲» می گوید: «در این مورد (یعنی برای غسل و وضو) حتی آب جاری ناپاک و آلوده... پاک شمرده می شود.» که ابداً چنین نیست، زیرا از نظر قه اسلامی، آب آلوده و ناپاک نه تنها از لحاظ تشریفات دینی» (به تعبیر مؤلف محترم)، پاک شمرده نمی شود، بلکه اگر استفاده از آن، مضر باشد، به کار بردنش حرام است و وضو و غسل با آن باطل.
- اکنون یاد می شود که آنچه مؤلف، در سه صفحه بعد از این (ص ۸۷) در مورد حج اظهار می کند که، بر زنان و بردگان واجب نیست، کاملاً نادرست است، زیرا حج بر هر مستطیمی واجب است، زن یا مرد، برده یا آزاد.
- در این توضیحات، همواره از تطویل و تفصیل، پرهیز شده است. و گرنه - چنانکه یاد شده است - هنوز موارد چندی است که، هر یک به لحاظی، نیازمند توضیح و بیان حقیقی است که از نظر مؤلف محترم دور مانده است. مثلاً مواردی که وی در آنها - به علت نقل از دیگران - دچار تناقض شده است (از باب نمونه ص ۲۱۹ سطرهای آخر. - توضیح، ۱۹ - نیز مقایسه شود با سطر ۲۶، از صفحه ۲۱۶، و سطر ۱۶، از صفحه ۷۴ و... یا: سطر ۱۵ از صفحه ۴۸، مقایسه شود با سطر ۸ از صفحه ۴۹ و...) یا مواردی که اشتباهاتی جزئی بوده، مانند پانوش ۴ در صفحه ۸۵، که «کفش از پا در آوردن» جزو آداب لازم ورود به مسجد شمرده شده

است، یا پانوشته ۵ همین صفحه، که در آن گفته شده: «و در مورد نام ماهها، اسامی عربی منطقه البروج به کار می‌رفته»، یا اینکه اسامی خود بروج (حمل، ثور، جوزا و...) به کار می‌رفته، نمطه البروج. و همچنین مواردی که خود متن پیراسته شد، تانیازی به توضیح نباشد. مثلاً به جای «صوفی ناقد الکلمه»، «حکیم اشراقی» گذاشتیم تا اشتباه معروف درباره سهروردیها تکرار نشود. به جاهایی که فلسفه اصیل اسلامی، تبیین نشده، یا در ربط علل و حوادث منحصرأ از يك دیدگاه قضاوت شده است و امثال آن. امید است همین اندازه توضیح، هم در پیراستن کتاب مؤلف محترم - بصورت مجموعی - مؤثر باشد و هم در کمک به خوانندگان و جویندگان حقیقت‌های دینی و اجتماعی و تاریخی و سیاسی...

[۸۷]. در اسلام، عید بزرگ، منحصر باین دو روز بزرگ و مقدس (اضحی «فربان» و فطر) نیست، بلکه عیدی بزرگتر و زندگی‌سازتر هست که همانا آن، عید اکبر، یعنی «عید غدیر» است. عیدی که القاکننده اصل بنیادی و ژرف «حکومت عادل» است، عیدی که محتوی و مضمون آن، محکوم کردن هرستم و ناروایی، هر محرومیت و مظلومیت، هر رنج و زبونی است. عیدی که شعار زنده و مستقیم است در برابر هر حکومت خائن و هر فرماندهی غیر انسانی. درینا که همواره قدرتهای مطلق از نشر فلسفه واقعی این عید، جلوگیری کرده‌اند.

۹۹

از این رو، سلف شیعه، به غدیر اهمیت فراوان می‌دادند. و علی «ع» با آنکه «مخالفت شدید با اهل سقیفه را کاری بمصلحت اسلام نمی‌دید، و نظر بمصالحی که تا حدودی روشن است از اقدام جدی علیه آنان خودداری می‌کرد، ولی موضوع غدیر را از یاد نمی‌برد. و در موارد بسیاری مطرح می‌کرد: در مسجد پیامبر، در رحبه کوفه، در روز شوری و... و در سالی که جمعه با «عید غدیر» به یک روز افتاده بود، خطبای پس رسا خواند و توحیدی عجیب گفت. سپس درباره اهمیت غدیر داد سخن داد، گفت: «در این روز دو عید بزرگ است، که قوام یکی به دیگری است» - «مستدرک نهج البلاغه» یعنی باید اسلام و شاعر آن، با سرپرستی پیشوایی عدالتخواه آمیخته گردد، تا سعادت دو جهان همه تأمین یابد».

دانشمندان چندی به عید غدیر توجه داده‌اند، از جمله ابوریحان بیرونی (الآثار الباقیه / ۳۳۴)، و ابن طلحه شافعی (مطالب السؤل / ۵۳). وی می‌گوید: «و آن (روز غدیر)، روز عید است، و یادگار تاریخی است، زیرا روزی است که پیغمبر «ص» در آن، آشکارا و صریح، علی را به مقام ارجمند امامت و پیشوایی نصب کرده...».

لذی یضرب نیز روایت شده است که فرمود: «بسم غدیر خم الخلل ایجاد نمی» - یعنی روز غدیر، برترین و بافضلیت‌ترین عید است من است (ع-الغدیر، ج ۱، ص ۲۶۷ و بعد).

و در موارد بسیاری انحنون مآخذ و تواریخ، عید غدیر، معرفی شده است. از جمله این نطکان، در شرح حال مستطی بن مستصر (ج ۱، ص ۶۰) می‌گوید: «روز عید غدیر خم، با او بیعت شد. و آن روز ۱۸ ذیحجه بود، بحال ۴۸۷». نیز در شرح حال مستصر هیدی (ج ۲، ص ۲۷۳) می‌گوید: «شب پنجشنبه، دوازده شبانه روز مانده از ذیحجه سال ۴۸۷ درگذشت... و این شب، شب عید غدیر است، یعنی شب ۱۸ ذیحجه...» (ع-الغدیر، ج ۱، ص ۲۶۷، فصل «عید غدیر فی الاسلام» و ص ۴۰۱، فصل «التقریبات یوم‌الغدیر»، و ملحقه «عیدالغدیر» از بولس سلامه - چاپ بیروت - و حساسترین فراز تاریخ، ص ۳۷-۸۸، از چاپ پنجم). برگزینی مراسم عید غدیر نیز، بعد از آن پس بیشتر از این، یعنی روزگار امام ابوالحسن الرضا (م ۲۰۳) و امام جعفر الصادق (م ۱۴۸) می‌رسد. - مآخذ تاریخ.

۱۰۵ [۹۲]. چنین نیست که شیخ اخیر می‌گوید، هرگز معمول نگشته باشد. بلکه بعکس، در دوره حضرت علی «ع»، و به دست ائمه «ع»، آن شیخ نیز بسیار معمول گشته است. معلوم است که اصولاً گرفتن اسیر، جزء سنت نظامی است و مسکن است موجب تحلیل کشتار گردد. زیرا اگر فردی از طرف مقابل، که در دست می‌گیرد، دستگیر نشود، مسکن است باز به سپاه پیوند و مقاومت کند و موجب کشته شدن خود و عده‌ای دیگر گردد. شاید چنین نظری در برخی از موارد بوده است. در جنگ‌های صدر اسلام این سنت نظامی رعایت می‌شده است. اما به تصریح مؤلف خود مواردی چند - در اسلام نسبت به سایر اوقات بسیار می‌شده است، حتی در جاهایی از این امر نظامی عدول شده است و اسیر نگرفته‌اند. - توضیح ۲۸.

۱۰۶ [۹۲]. مؤلف دو موضوع دیگر را یاد نکرده است:

۱- امر به معروف و نهی از منکر، که از فرایض مهم اسلام است و در روایات آمده است که از اهم فرایض است، از این جهت که به وسیله این دو، دیگر فرایض به پای می‌شود و هم از نظر تعدیل حرکات و تهذیب جامعه اصلی مهم است.

۲- تولی و تبری، که از نظر تربیت مسامی افراد بسیار مهم است (ع- مسائل فلسفی، نیز سخنرانی معروف امام حسین در وجوب امر به معروف و نهی از



منکر» و مبارزه با فساد، «تحف العقول» ص ۲۴۰ - ۲۴۳، و «تحریر الوسیله، لمرجع العصر».

۱۵۲. [۹۲]. ولی بسیار بسیار بغوض و بد و «بغض شیء عن الله»، یعنی منفورترین چیز در نزد خداوند، شمرده شده است، («سقیة البحار، ذیل «طلق» و ما یر ماخذ حدیث و قفه). در کتاب «کافی» (فروع) - باب کراهیة لطلاق، آمده است: خداوند لعنت کرده است مرد و زنی را که بچشند و بگنزند، یعنی بگیری و نطو لطلاق دهند. مردم هوسی تازه داشته باشند و به این ترتیب اعمال غریزه کنند.

۱۵۳. [۹۳]. در روزگاران قدیم، عمال اموی - به علت آبرو کسب کردن برای کسی چون فرزند ابومقیان - می خواستند یا جعل و کذب، و جهة امام حسن مجتبی «ع» را تضحیح کنند، تا در نتیجه، انظار تقریباً جامعه اسلام را نسبت به معاویه (که آن همه ستم و جنایت در حق امت و امام کرد و چون موجودی سفله و دون، همشروط صالح و مصالح اسلام را زیر پا هشت) تعدیل دهند. از این رو این سخنان اتهام آمیز را رواج دادند.

امام که باصطحا مسئله غامض سیاسی - دینی رو برو بود، و در آن روز با آن همه گرفتاری بصری برد، نیز امامی که در زهد و عبادت، دوست و دشمن او را نمونه زمان خود دانسته اند، به علاوه موجه ترین شخصیت زمان خود بود، کجا می توانست به چنین افراطی یردازد؟ این سخن را درباره امام، نخستین بار مدائنی (علی بن - عبدالله بصری مدائنی، در گذشته به سال ۲۲۵هـ) در قرن سوم نوشته است. و این مدائنی را، خود رجالیون اهل سنت و ناقدان اخبار ایشان، جزو «ضغاء» - در اصطلاح و جال و اشخاص غیر قابل اعتماد شمرده اند. ابن حجر معروف در کتاب لسان العیزان (ج ۴، ص ۳۸۶) می گوید: «او عثمانی است و اخباری به تفریح بنی امیه جعل می کرده...» دومین بار این سخن را در اواخر قرن چهارم، ابوطالب مکی (در گذشته به سال ۳۸۰ هـ) در کتاب «قوت القلوب» گفته است. ابن مؤلف را نیز ناقدان قابل اعتماد نمانده اند. ابن است حقیقت اقتضای که بر امام بسته شده است، («کتاب - «حیة الامام الحسن» ج ۲/۴۲۸ و بعد و ماخذ آن).

اصولا اسلام، تعدد زوجات را محدود کرد. در اینجا بجاست که سخنی را که مؤلف در همین مورد می گوید تکرار کنیم: «... ولی باید به یاد داشت که اسلام تعدد زوجات را پدید نیاورد. و این رسم از مدت ها پیش از ظهور اسلام در میان اعراب و ایران (و یهودیان باستانی) وجود داشته. برعکس، اسلام رسم دیرین را محدود کرد

ومرد را انداختن یش از چهارذن - در آن واحد - منع نمود... ضمناً باید گفته شود که برخی جاهای سوره چهارم قرآن، یا سوره النساء را گاه چنین تمییر کرده اند که: قرآن وحلت زوجه را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. (سوره نساء آیه ۱۲۹)».

باین حساب، تجویز تعدد زوجات، در نظر اسلام، بنا بر مصالحی بوده است، از جمله سرپرش یتیمان جامعه و یتیمان جنگ، و بر روی هم، با توجه به مرد و آیه (آیه ۳ و ۱۲۸ سوره نساء) - چنانکه مؤلف توجه یافته است - جزا این موضوع به صورتی دقیق محدود می شود و در موارد بسیاری خنثی. در مورد پیامبر یاد آور شدیم (توضیح ۲۸) که مسئله «مضاهرت» در سیاست پیشبرد اسلام دخالت ناموسی داشته است و حمایت خونی قبایل به وسیله ازدواج، کمک و سنگر بوده است.

در این مقوله، دکتر گوستاو لویسون فرانسوی را سخنی است که هم اکنون باید یادفت کافی آن را دید: وی در کتاب «تاریخ تمدن اسلام و عرب» (ص ۵۲۸ - ۵۲۹، از ترجمه فارسی) تحت این عنوان: «تأثیر اسلام در وضعیت زنان مشرق» می گوید: «اسلام به صرف قبول رسم تعدد زوجات، که از پیش در مشرق شایع بوده، اکتفا نکرد، بلکه در وضعیت زنان مشرق تأثیر نمایان و رضایت بخشی بخشید. اسلام به جای اینکه از مقام زن کاسته و وی را پست و فرومایه معرفی کند - چنانکه در این عصر بدون هیچ تعظی ورد زبان خاص و عام است - مقام زن را در جامعه پی بالا برد، نسبت به ترقی و سعادت وی خدمات نمایانی انجام داد. مثلاً احکام وراثت قرآن که سابقاً ذکر شد، در مقابل قانون اروپا، برای زن بنایت مفید بود. و از مطالعه آن معلوم می شود که تا چه اندازه رعایت حقوق زن به صل آمده است.

«آری، مسئله طلاق را اسلام جایز فرار داده و اختیار آنرا هم به مرد واگذار نموده، ولی مدعیین حال، در احکام متعلقه به طلاق، اکیداً این مطلب قید شده است که با زنان مطلقه برابری عدالت و مروت و انصاف را کاملاً باید مرعی داشت. برای کشف میزان تأثیری که اسلام در وضعیت زنان بخشیده، بهترین طریقه این است که مراجعه به قبل از اسلام نموده معلوم داریم که در آن زمان، وضع زنان چه بوده و چه - مقامی را در جامعه حایز بودند، و بعد از اسلام به چه مقامی نایل شدند. برای حل این قضیه، طریقی بهتر از احکام نواهی خود قرآن نیست...»

[۹۲]. ایجاد حرم سرا و استخدام خواجگان حرم، ابدأ به اسلام مربوط نیست و چه بسا که به عنوان ثانوی - حرام باشد. بلکه این رسم را - بجز آنکه در قدرتمندان اقوام دیگر وجود داشت - خلفا، و بخصوص خلفای عباسی و دیگر سلاطین - که حساب

ایشان و حساب اسلام جداً و کاملاً از هم جداست - به وجود آوردند.

۱۵۵ [۹۴]. نکاح موقت را، اخیراً بعضی از متفکران بزرگ معاصر اروپا و جهان غرب، بمصلحت جامعه انسانی دانسته‌اند و آن را تجویز کرده‌اند. اصل این موضوع در اسلام، متی است نبوی و در زمان صحابه معمول بوده است و شیعه از آن پیروی کرده است و در بیانات ائمه «مانع شیوع زنا» معرفی شده است. پس اصل آن، در متن فقه اسلام و تجویزات بانی اسلام درج است. برخی از فقهای اهل سنت (و نعمة آنان - «الغدیر»، ج ۶/۱۲۹) با استاد به «اجتهاد» خلیفه دوم در برابر «نص»، آن را منع کرده‌اند. و می‌دانیم که اجتهاد، در برابر نص نبوی، هیچ نیست. بلکه جرات است به احکام دین و ناموس الهی و نقض است بر حکم شارع ( «النص والاجتهاد» / ۱۹۵). و لذا این روست که گروه بسیاری از فقهای صحابه و تابعان، مانند عمران بن حصین و جابر بن عبدالمناصر و عبدالله بن محمود و عبدالله بن عمر - فرزند خود خلیفهای که نهی کرده است - و ابومسعود خدری و سلمة بن امیه بن خلف و زبیر بن عوام و عمرو بن حریث و ابی بن کعب و سعید بن جبیر و طادوس یمانی و سلمی و مجاهد، بجز فقهای «اهل بیت» - به تمییر ابو حیان در تفسیرش - و بجز مالک بن انس، پیشوای مالکیان، و ابن عباس - به نقل سرخسی در «المبوط» - و گروههای دیگر ( «الغدیر» ج ۶/۲۲۵ و بعد - فصل «من اباح متعلق النساء») بدین نهی غیر شرعی و مخالف قرآن اعتنایی نکردند و همواره آن را مباح اعلام کردند.

اکنون آیا سزد که چون پیامبر، روی در نقاب خاک لرونهفت، حلال او را حرام کنند و حرامش را حلال (و حلال محمد حلال الی یوم القیامه و...)؟ قرآن به خود پیامبر، اجازه حلال و حرام کردن نداده است (سوره تحریم - ۶۶ - آیه ۱) تا چنانچه بعد کس. از اینجاست که این تحریم را از مطاعن خلیفه شمرده‌اند. و ابوحنیفه متعلق لبح (طوائف القلوب) را که عمر نیز نهی کرده بود، جایز شمرد و باین نهی اعتنایی نکرد ( «النقض» ۶۵۲ و بعد).

با این حساب، آیا شیعه که پاسدار جزئیات و کلیات احکام و سفارشهای پیامبرند، گناهی کرده‌اند، که نویسندگان خام یا مزدور (دگگشته مزدور در بارهای اموی و عباسی و اکنون مزدور استعمار جهانی) همواره بر آنان بتازند. مادر باره ائمه طاهرین (از جمله امام معصوم علی بن ابیطالب که افقه و اعلم بودن او در است، جزء مطلمات است و حدیث متواتر «انما دینه العلم و علی بابها» - «الغدیر»، ج ۶/۶۱-۸۱، درباره اوست) قائلم که شارح و مبین احکام الهی اند، نه اینکه احکام را کم و زیاد

پس و پیش، و حلال و حرام کنند، (له الحکم والیه ترجعون).

اکنون راز آن واقعه معلوم می‌شود که چرا علی «ع» در قضیه شوری، سخن عبدالرحمان بن عوف را (در مورد عمل به سنت شیخین) نپذیرفت. علاوه بر این، مگر می‌توانست رفتار کسانی که به شهادت تاریخ (← «الغدیر»، ج ۶ و ۷)، همواره نیازمند علم و عمل و راهنماییهای لو بودند و بی‌وسه دچار اشتباه می‌شدند، و فریاد «اقیلونی»<sup>۱</sup> و «لولا علی»<sup>۲</sup> و «کل الناس اقله من...»<sup>۳</sup> شان بلند بود، برای وی حجت باشد؟

دیلاً باید دانست که برای نکاح موقت، از لحاظ رعایت حقوق مختلف فردی و اجتماعی طرفین، احکامی مقرر شده است. (برای تحقیق درباره این اصل قهقی ← «الغدیر» ج ۶ / ۱۹۸ تا ۲۴۰ نیز کتاب «التمتة و اثرها فی الاصلاح الاجتماعی» - دکتر توفیق الفکیکی، چاپ قاهره، و کتاب «متنه و آثار حقوقی آن» دکتر محسن شفاپی). جالب این است که نوع آنان که به «نکاح موقت» اسلام با نظر اعتراض و انتقاد می‌نگرند، خود در عمل، همان را مکرر و متعدد دارند نهایت تامشروع. به گفته یکی از فلاسفه: «آسیب‌های درقوانین ازدواج از اروپایان بهتر قسم برداشته‌اند و تعدد زوجات را امری عادی و قانونی دانسته‌اند. این امر در میان ما، تحت پرده الفاظ و عبارات دیگر، بیشتر مرسوم است». تاریخ فلسفه ویل دورانت، از ترجمه فادسی: ص ۱۳۲۰، چاپ دوم (۱۳۴۵).

«دداروپا هیچ يك از رسوم مشرق، به‌عنوان تعددازواج بد معرفی نشده و درباره هیچ رسمی، این قدر نظر اروپا به‌خطا نرفته است... رسم تعددازواج ابتدا مربوط به اسلام نیست، چه قبل از اسلام هم رسم مذکور در میان تمام اقوام شرقی، از یهود، ایرانی، عوب و غیره شایع بوده‌است. اقوامی که در شرق، قبول اسلام نمودند، از این حیثه فایده‌ای از اسلام حاصل نمودند» - (گوستا لوهون ص ۵۲۳ - ۵۲۵).

۱۵۶ [۹۶]. این سخن از نظر تاریخ آداب اسلامی صحیح نیست. پیشتر در این باره اشاره‌ای گنشت.

۱۵۷ [۱۰۱ پانویشت ۱]. درایت معروف دجل خزاعی (از خاعران حماة تشیع، در قرن

سوم) همین اصطلاح به کار رفته است:  
 مدلس آیات نطت من تلاوة  
 ومنزل وحی مقرر المرصات

دیوان دعیل - ص ۸۹

۱۵۸

[۱۵۳]. - تعیر مؤلف، در اینجا (ص ۱۰۳) که می گوید: «اسماً رئیس انتخابی» کاملاً بی مورد است، زیرا انتخابی بودن خلیفه، فقط اسمی بود و پس، اما در خارج و رسماً اصل انتخاب عملی نشد. و در واقع همان انتصاب بود. بر پایه تواریخ و سنن، ابو بکر به وسیله ۲ نفر (عمر و ابو عبیده جراح) خلیفه شد. عمر با تعیین و انتصاب شخصی ابو بکر خلیفه شد، و عثمان با شورای شش نفری که عمر تعیین کرده بود و اختیار نهایی را به مشیر عبدالرحمن بن حوف داده بود، تعیین گشت. و این بود انتخاب پس از آن هم که خلافت به دست بنی امیه افتاد و اسلام و قرآن را بر طاق هشت.

مؤلف، بعین حقیقت، رسیده است و آن را به عبارات گوناگون باز گفته، از جمله در صفحه ۱۳۵ گوید: «در نزد سنن، امام بدیسی (اسماً رئیس انتخابی) جامعه مسلمانان...». و در صفحه ۱۵۸ گوید: «ترتیب معینی در شیوه انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت». بنا بر این، هر خلیفه ای، بنا به اقتضای مصالح دسته ای محدود، هر طور که پیش می آمد، تعیین و نصب می شد، نه با انتخاب و اجماع همه صحابه و اهل حل و عقد. اگر به شرح کشمکشها و جریانات سقیفه و حتی زد و خورد و کتاری که شد، پردازیم، بی تفصیل باید (← «الندیر» ج ۷ و «القیفه» تألیف علامه محمد رضا مظفر). همین قدر باید گفت که علی و هاشمیین و خاندان نبوت و صلحا تن از فضلالی صحابه و همه انصار سرگرم کفن و دفن پیامبر بودند و... در مورد دیگرانی هم که بیعت کردند این ای- الحدید مورخ و محقق معروف چنین می گوید: «عمر و ابو عبیده و چند تن دیگر، در حالی که جامه های صنعانی پوشیده بودند از سقیفه درآمدند، و به هر کس می رسیدند، او را می زدند و جلو می انداختند و دستش را می کشیدند و به دست ابو بکر می مالیدند، تا بدین سان بیعت کرده باشد، چه بخواهد چه نخواهد...» (← نظرة فی شرح نهج البلاغه ج ۱/۱۰۳) و چون اجماعی - وحشی عنده قابل توجهی - در کار خلیفه دست کردن نبوده است، منکلمان بزرگ اهل سنت، چنین می گویند:

قاضی عضداییجی: «... در خلافت، اجماع لازم نیست، بلکه يك پادونفر هم که بیعت کنند کافی است مثل اینکه عمر یا ابو بکر بیعت کرد و عبدالرحمان حوف با عثمان، و منتظر مردم مدینه نشدند تا جعفر سد به مردم دیگر جاها» (المواقف، ج ۳ / ۲۶۵-۲۶۷)

ماوردی: «ابوبکر، بایعت پنج نفر خلیفه شد» (الاحکام السلطانیة / ۴)  
 امام‌الحرمین جوینی: «در خلافت اجماع لازم نیست، زیرا ابوبکر بدون  
 اجماع همه خلیفه شد. وقتی اجماع شرط نبود، علت معینی هم لزوم ندارد، بلکه يك  
 نفر هم که با کسی بیعت کرد، او خلیفه می‌شود» (الارشاد / ۲۲۲).

قرطبی: «اگر يك نفر هم با کسی بیعت کند، آن شخص خلیفه می‌شود. دلیل ما  
 بیعت عمر است با ابوبکر...» (تفسیر قرطبی، ج ۱ / ۲۳۰ نیز - الفدیرة، ج ۷ / ۱۳۶)  
 و شکست است که مدعا را دلیل قرار داده‌اند. و از توهین به عقل اجماع و پا گذاشتن  
 بر عصمت حوادث و عزت تاریخ، ابا نورزیده‌اند.

باری، اگر قضیه از این قرار است، پس پیروی از انتصاب و نص و تعیین رسول  
 (بر اساس وحی) اولی است، یا انتصاب و نصب افراد عادی که نوعاً کارشان در گروه  
 اغراض است و از شناخت واقعیت در مورد انسانها به دور؟

و آیا تعیین پیامبر اکرم، علی‌داغیر قابل هم‌تراست، یا تعیین عمر ابوبکر را  
 و ابوبکر عمر را و شمیر پسر عوف عثمان را؟

ضمناً برخی از روشنفکران منعی، که می‌خواهند دربارهٔ سیستم حکومت  
 در اسلام بحث کنند، باید بدانند که بنا بر تصریح بزرگان اهل سنت - که سخن برخی  
 از آنان در بالا نقل شد - اجماعی، حتی اجماعی محدود! در کار نبوده‌است، تا بتوان آن را  
 پایهٔ بحثی و استتاجی قرار داد. بلکه سیستم حکومت در اسلام، به گونه‌ای دیگر است.

۱۰۹ [۱۰۴]. راجع به نظر اسلام دربارهٔ صابان و هم زرتشتیان که آنان را اهل کتاب  
 می‌دانند یا نه، به سایر مآخذ (ملل و نحل، تفاسیر، فقه) رجوع شود. در تفسیر  
 «کشف‌الاسرار» چنین آمده است: «... و این گریه پذیرفتن خاصه اهل کتاب را است،  
 به نص قرآن... "من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید" - مجوس را  
 همین حکم است که مصطفی «ع» گفت: "سئوا بهم سنه اهل الکتاب" - [با آنان چون  
 اهل کتاب رفتار کنید]. و علی بن ابیطالب «ع» را پرسیدند که جزیت از مجوس  
 پذیریم؟ گفت: "آری که ایشان را کتبی بود و برداشتند و ببردند از میان ایشان".  
 این دلیلی روشن است که پذیرفتن جزیت را اهل کتاب بودن شرط است، پس  
 مشرکان و جملهٔ اوئان از این حکم بیرون‌اند» (کشف‌الاسرار، ج ۱ / ۵۱۶).

۱۱۰ [۱۰۵]. دستگاه‌های خلافت، بخصوص اموی و عباسی - چنانکه اشاره رفت -  
 از اسلام جز نام هیچ چیز نداشتند و نوع کردارشان در جهت عکس تعالیم اسلام بود.

امروز که ما می‌توانیم اسلام و تاریخ خلافت و زمامداری را به‌طور دقیق مطالعه کنیم، به این واقع پی می‌بریم، البته نباید از نظر دور داشت که مؤلف، نوع مطالب خود را از سایر مشرقین و اسلام‌شناسان غیر مسلمان گرفته است و نظرهایی که اینان درباره این مباحث داده‌اند، یا از روی اطلاع کامل و تفکیک لازم و تبحر کافی نبوده است، یا به‌اغراض آورده بوده هست.

به‌علاوه آنچه در داخله حوزه تعالیم تشیع، درباره مسئله زمامداری - از نظر ماهوی - وجود دارد، که متأسفانه بر کثیری از خود شیعه نیز مجهول است، به دلیل آنکه عمل بر طبق آن نیست.

۱۱۱. [۱۱۵]. در این باره در کتب کلامی بحثهایی است که باید دیده شود.

۱۱۲. [۱۱۲]. در مورد قرآن کریم، احتراماً، اصطلاح «سجع» را به کار نمی‌برند و به جای آن، کلمه «فاصله» را می‌گذارند: «فواصل آیات».

۱۱۳. [۱۱۳]. بلکه در مطلق قلمرو زبان و ادبیات عرب، زیرا اعجاز قرآن ثابت شده است، و دانشمندان و ادیبای عرب غیر مسلمان نیز، بدان احترام کرده‌اند. (تفسیر «تیان» تألیف شیخ الطایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، و «کشاف» تألیف جارا الله زمخشری و «اعجاز القرآن» قاضی ابوبکر باقلانی، و «الطراز» امام یحیی العلوی، و مقلعه تفسیر «آلاء الرحمن» تألیف علامه شجاع‌الدین شیخ محمد جواد بلاغی، و «دلائل الاعجاز» و «اسرار البلاغة» جرجانی، و «المعجزة الخالدة» تألیف علامه سید مبه‌الدین شهرستانی و «کشف الظنون» ج ۱، بند ۱۲۵، از چاپ ۱۳۳۵ هجری، و تصبیه معروف شبلی شمیل، بدین مطلع:

انی و انك قد کفرت بدینه

هل اکفرون بمحکم الایات؟

اهمیت قرآن و مسلم بودن خصوصیات آن تا حدی است که می‌نگریم مورخی چون ویل دورانت، در تاریخ جهانی خود چنین می‌گوید: «به اتفاق آراء قرآن بهترین و نخستین کتاب نشر عربی است». تاریخ تمدن - تمدن اسلامی، کتاب چهارم، بخش دوم، ص ۳۹.

۱۱۴. [۱۱۳]. موازین و قواعد زبان عربی، تنها تحت تأثیر منظومات و اشعار جاهلیت

بوجود نیامد، بلکه خود قرآن، در تکوین و ظهور و کمال این دانش مدخلیت بسیار داشته است. این دانش، از جمله دانشهایی است که علی «ع» تأسیس کرد. امام اصول اولیه آن را به شاگرد و صحابی خود، ابوالاسود دلی، تعلیم داد و از آنجا این علم پدید آمد. ( ← مقلعة شرح «نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱ / ۲۰، «مغنیة لوعاة» سیوطی، و «تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام» تألیف علامه سیدحسن الصدر / ۴۰ و بعد).

۱۱۵ [۱۱۴]. در این باره ← مقلعة «تفسیر صافی».

۱۱۶ [۱۱۵]. بیشتر، بر اساس مآخذ موثق تاریخ، یاد آور شدیم که شیعه بر اساسی دینی، در زمان حیات پیامبر، بوجود آمد و با خط مش معین کردن خود پیامبر و نامی که از طرف پیامبر یافت، وارد کارزار زندگی در ناحیه اجتماع - دین شد ← توضیحاتی ۵۱، ۶۳، ۷۵، ۷۱.

۱۱۷ [۱۱۵]. بحث در تغییر قرآن، در کتب فنی و خاصی که در این باب تألیف شده و هم در برخی از تفاسیر، مطرح گشته است. باید آنها را دید آنچه مسلم است این است که دانشمندان شیعه، تحریف «بالتزیادة» را کاملاً و مصراً منکرند. چنانکه متفکر و مصلح و معلم و عالم شیعه - بلکه مطلق اسلام - و پیشوای علمی بغداد در آغاز سده پنجم هجری، یعنی شیخ مفید (محمد بن نعمان) در پاسخ این پرسش که «آیا در قرآن چیزی کم و زیاد شده؟» گفته است: «ان الذی بین الدفتین من القرآن، جمیعہ کلام الله تعالی و تزلیله، ولیس فیہ شیء من کلام البشر». یعنی: «آنچه میان دو برگه جلد قرآن قرار دارد، همعاش سخن خدای بزرگ است و فرو نرساده اوست. و هیچ چیز از سخن آدمی در آن نیست.» - («اوائل المقالات» / ۵۵ و سفینة البحار - ذیل «قرآن». نیز ← شیخ صدوق، اعتقادات - فصل «اعتقادات فی القرآن» و ← شیخ طوسی، التیان ج ۱ / ۳، و ← شیخ طبرسی، مجمع البیان، مقلعة: «الفن الخامس»).

۱۱۸ [۱۱۶]. این سخن مؤلف محترم را نمی توان پذیرفت، زیرا هیچ مدرکی ندارد جز ملل و نحل شهرستانی و می دانیم که شهرستانی در ملل و نحل، مطالبی به شیعه نسبت داده است که درست نیست. علامه امینی در جلد سوم «الغدیر» از صفحه ۷۷ تا ۳۳۸، تحت عنوان: «نقد و اصلاح حول الکتاب و التألیف المزورة»، مطالبی را



کلمه این گونه کتب (ملل و نحل ابن حزم، ملل و نحل شهرستانی، الانتصار ابوالحسین خیاط معتزلی، الفرق بین الفرق بخدادی، منهاج السنه ابن تیمیه حرانی، البلیه و النهایه ابن کثیر دمشقی و...) درباره شیعه آمده است، مورد رسیدگی کامل و نقد فنی مستند قرار داده است.

بر محققان و اسلام شناسان و مستشرقانی که می‌خواهند صاحب نظر صحیح باشند، فرض است که این مباحث را بخوانند. به علاوه در تفاسیر شیعه، این دو سوره نیز جزء قرآن شمرده شده و حتی در تالیفات ائمه و علمای شیعه، در باب «خواص السوره» و فضل تلاوت سوره قرآن، در مورد این دو سوره نیز فواید و مطالب بسیاری ذکر شده است. (← تفسیر مجمع و ابولفتح و صافی و...) .

۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۲۱ [۱۱۶ - ۱۱۷]. اولاً باید دانست که مسلمانان در قرائت قرآن، هیچ گاه از متن مصوب معمولی - که صحت آن مسلم است عدول نکرده و نمی‌کنند. ثانیاً - اختلاف قرائت قراء سببه، مسئله‌ای است فنی و مربوط است به علم قرائت و به هیچ وجه به اختلاف و عدول در متن قرآن و قرائت آن منجر نمی‌شود. (← شرح شاطیه و جمال القراء سخاوی).

ثالثاً - بر هر عربی دان مبتدی معلوم است که تشخیص کلمات عربی - بخصوص معلوم و مجهول - چندان نیاز به اعراب گذاری ندارد. و حتی کسی که قواعد عربی را بداند می‌تواند، بدون اعراب، نوشته‌های عربی را صحیح بخواند. چون خود قواعد نیز بدون ترکیبات، نقش کلمات و وزن و به اصطلاح «بنیه صرفی» آنها را روشن می‌کنند. بنا بر این علم اعراب گذاری قرآن، اهدأ نمی‌تواند منشأ چنین اشتباهی باشد.

۱۲۲ [۱۱۹]. در کتب مربوط به قرآن و تاریخ آن، اسماء سوره را «توقیفی» دانستند. گویا مؤلف محترم به این بحث فنی توجه نداشت است. بهر حال به کتب این فن، از جمله: «البرهان فی علوم القرآن» و «شرح شاطیه» و «جمال القراء - تالیف سخاوی» و «الاتقان» و «صحیح بخاری - کتاب التفسیر» و «مجمع» و «ابوالفتح» و «تاریخ اقرآن - زنجانی» و «تاریخ القرآن - محمد طاهر بن عبدالقادر مکی» و «تاریخ قرآن - دکتر دامپاره رجوع شود.

۱۲۳ [۱۱۹]. حدود صد سال پیش از این تاریخ نیز عناوین همه سوره‌ها وجود داشته

است. ← تاریخ قرآن رامیار - فصل هفتم.

۱۳۴. [۱۲۵]. یابد دانست که از روز اول، این حروف مقطعه، آیه حساب شطاند و نمی‌شود آیه قرآن، اضافی زید باشد، چنانکه خود مؤلف بمبدأ اشاره می‌کند که اگر چیزی اضافه می‌شد، اصحاب بی‌درنگ آن اضافه را رد می‌کردند. بعلاوه اصحاب نامبرده، از قبیل منیره و... بهروایت قرآن و داشتن نسخه معروف نیستند. علاوه بر این، در حروف رمز، هیچ‌گاه «ال» تعریف تلفظ نمی‌شود. اضافه بر این، «یس» و «طه» طبق اسناد اسلامی، مسلم است که از القاب پیامبر است، و لحن آیات بعد که خطاب است، همین را ایجاب می‌کند. بعد از همه اینها در آغاز سوره «قلم» چنین است: «ن والقلم...» و در آغاز سوره «ق»: «ق و القرآن...» بنا بر این اگر احتمال نداد که و هیرشفلد دست باشد، باید جمله با واو عطف شروع شده باشد و این نه تنها بلیغ نیست، بلکه بسیار رکیک، و بلکه از نظر بلاغت نادرست است. پس این احتمالی است سخت سبب و دور از ذوق ادبی و فهم بلاغت عربی. اصولاً این مطالب، از سنخ مطالب عقلی نیست که هر کس در آن باره، سرخود، احتمالی بلعد. این مسائل نقلی است و برای شناخت درست آنها باید به اهل فن و تخصص و ادبا و علمای مسلمین رجوع کرد و در این باره نظر همیان که خودی مستند و مطلع، حجت است نه دیگران.

۱۳۵. [۱۲۴]. یانوش [۴]. در مورد تاریخ نزول این آیه (الیوم اکملت لکم دینکم... سوره ۵، آیه ۵) حلس اسلام‌شناسان دست نیست. بلکه واقعیت تاریخی - بنا بر نقل جمع بسیاری از محققان اهل سنت - (صرف نظر از منابع شیعی) این است که آیه مذکور پس از «واقعه غدیر» نازل شده است. (←التقدیر، ج ۱ / ۲۳۰ و بعد.) در مورد آخرین آیه‌ای که بر پیامبر «ص» نازل شد، برخی از مفسران آیه ۵، از سوره ۹۳ را گفته‌اند: «و لوف یطیک ربک فرضی» - تفاسیر دیده خود، و بنا بر روایتی از امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا، علیه السلام، سوره «النصر» (سوره ۱۱۰) آخرین سوره قرآن است، در نزول. (← سفینه - ذیل «قرآن»).

۱۳۶. [۱۲۵]. در مورد «تاریخ اسلام» قرآن کریم، البته یکی از منابع است، زیرا صلحا حادثه تاریخی، پس از نزول قرآن رخ داده است. اما از نظر حقوقی، درقه اسلام،

منبع قرآن است و سنت (حدیث)، سنت شامل فعل، قول و تقریر پیامبر است (از نظر اهل سنت)، و شامل فعل، قول و تقریر پیامبر و ائمه است (از نظر شیعه). در این موارد، مؤلف می‌خواهد نشان دهد که اسلام به‌رور تکامل یافته است، و این اشباهی واضح است. زیرا - چنانکه مصلحان خوب می‌دانند - منابع عمده فقه اسلام در خود قرآن ترمیم شده است. ( ← تفاسیر «آیات الاحکام» )، و از همین جاست که مؤلف محترم در سطر بعد می‌گوید: «عالمان و قیبهان مسلمان، به تدریج، بر پایه قرآن...» پس این اندیشه که اصول و کلیات همه تعلیمات دینی و اخلاقی و قوانین حقوقی و فقه اسلامی بالتمام در قرآن آمده است، کاملاً صحیح است. در پیش یادآور شدیم که نوع مستشرقان و اسلام‌شناسان، دچار این امر هستند: به صرف مطالعات شخصی در مورد اسلام - که با زمینه‌های ذهنی خاص و تطبیقات اقلیمی و عرفی انجام می‌گیرد - دست از اسلام سرد نمی‌آوردند. و به عبارت دیگر، بر همه جوانب و جهات آن توقف نمی‌یابند، حتی بسیاری از آنان - بنا بر شواهد یشماری که در دست داریم از زبان عربی و تعابیر خاص آن کاملاً مطلع نیستند، و شلا آیه قرآن را درست فهم نمی‌کنند و در عین حال معنای از آن درمی‌آورند و بدان استدلال می‌کنند.

[۱۲۶]. عبدالله بن عباس، از نخستین مفسران مبرزان است، اما اگر بخواهیم او را «بانی علم تفسیر» بنامیم، مخالف تاریخ علم اسلامی خواهد بود. زیرا وی شاگرد مستقیم علی «ع» بوده، و علی را شیخ و استاد خود می‌خوانده است.

۱۳۷

بنابراین، علم تفسیر نیز مانند علم نحو، الهیات، فضا و بسیاری از علوم اسلامی دیگر - چنانکه مشهور است - به وسیله امام علی بن ابیطالب وضع و پیریزی شده است. و از جمله مفسران مشهور صحابه، یکی ابن مسعود است (در گذشته به سال ۳۲ یا ۳۳ هـ. ق).

ابن مسعود گوید: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است. و هر حرفی ظاهری دارد و باطنی. و علم همه اینها نزد علی است.» ( ← «الغدیر» ج ۳/۹۹ ).

ابن عباس (در گذشته به سال ۶۸ هـ. ق) - در حدیثی مشهور از طرق اهل سنت - گوید: «... علم من از علی است. و علم من و علم همه اصحاب محمد «ص» در برابر علم علی، چون قطره‌ای است در برابر هفت دریا» ( ← «الغدیر»، ج ۲/۴۵، و ماخذ آن).

حسن بصری (در گذشته به سال ۱۱۰ هـ. ق) گوید: «آنگاه علی از اسرار قرآن چنان بود که، گویی کلبه‌گشایش رموز و اجزای آن را در کف او نهاده‌اند

و علم آنچه را در قرآن است و آنچه متکی بر پایه قرآن است بناو داده‌اند.» (— کتاب «علی و القرآن» — تألیف استاد محمد جواد مغنیه، دانشمند لبنانی).  
 جاحظ (درگذشته به سال ۲۲۵ ه. ق) ادیب و دانشمند معروف قدیم، گوید:  
 «فقه احکام و علم اسرار و تاویلات قرآن نزد علی بود.» (— «بناایع الموده» / ۱۸۲-۱۸۳، از چاپ هفتم).

عزالدین عبدالحمید بن ابی‌الحدید مدائنی بغدادی (درگذشته به سال ۶۵۵ ه. ق) در آغاز شرح خویش بر «نهج البلاغه» — ضمن بیانی مفصل و مستقیم بر برتری علوم اسلامی را به امام علی بن ابیطالب نسبت می‌دهد و این امر را مسلم می‌داند. در آنجا درباره «تفسیر» می‌گوید: «و از جمله علوم، علم تفسیر قرآن است، که از علی آموخته شده و از او سرچشمه گرفته است. و توهر گاه به کتب تفسیر رجوع کنی صحت این سخن را دمی‌یابی، زیرا اکثر تفسیر قرآن از او و از عبدالله بن عباس است. و هم‌مردم حال عبدالله بن عباس را می‌دانند که او ملازم و پیوسته به علی بود. او شاگرد و پرورش‌یافته دست علی بود. مردم بناو گفتند: نسبت علم تو در برابر علم پیغمبر (علی) چیست؟ گفت: نسبت قطره باران به اقیانوس.» (— شرح «نهج البلاغه» ج ۱/۱۹، نیز — کتاب پیرارج «تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام» و — «فتح الملک العلی»، بصحیح حدیث باب مدینه العلم علی و «خصائص امیر المؤمنین علی بن ابیطالب» و «کفاية الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب»).

۱۲۸ و ۱۲۹ [۱۳۱]. — بیشتر در این مورد اشاره‌ای رفت. این‌اظهارات از ناحیه این‌گونه مؤلفان دلیل دوری ایشان است از فهم مجموعی جریانهای اسلامی در نواحی مختلف آن. می‌دانیم که فقه «قانون» است و قانون کلی. بنابراین، همه حوادث و رویدادها تحت کلیات احکام قرآن مندرج شده است و می‌شود. پس قرآن به صورت «جمل حکم کلی» هیچ امری را بی‌ساخته نگذاشته است، چنانکه در خود قرآن بدین موضوع (و هم در احادیث نبوی و احادیث ائمه) اشاره شده است. و در طول تاریخ فقه اسلام، هیچ‌گاه، فقها حکمی از خود جعل نکرده‌اند. تنها کار فقه استنباط حکم است، و حوادث و پدیدمانها در قلمرو مصادیق و تشخیص «موضوع» داخلند. این نکته فنی فقهی، بر مؤلف که از نظر گاه خاصی به مسائل می‌نگرد پنهان مانده است.

۱۳۰ [۱۳۱]. — در مورد احادیث معمول، تحقیقات و تألیفات مرشاری وجود دارد. از جمله، جلد پنجم «الفنایر و نهج» و «سفر السعادة» تألیف فیروزآبادی و «المکالی المصنوعة» —

تالیف سیرطی و... (نیز - توضیح ۱۲ و ۱۳۷).

۱۳۱ [۱۳۲]. در مآخذ اسلامی، در این گونه موارد، اصطلاحاتی است (بموجب «امضاء»)  
که گویا مؤلف محترم آنها را درست تشخیص نداده است. در اینجا صحیح این است که  
بگوییم اگر گاه، حکمی یا سنی از دیگران در اسلام پذیرفته می شده است، پس از آن  
بوده که به وسیله نظام اسلامی، تعدیل و تکمیل می شده است و احیاناً نواحی ضرر و  
اضرار اخلاقی و اقتصادی آن ملود می گشته است. (مانند برخی از مسائل ازدواج  
و بیع و...) .

۱۳۳ [۱۳۲]. در نظر شیعه، به روایت اقوال و افعال ائمه نیز حدیث گفته می شود، زیرا آنها  
نیز مآلاً به پیامبر - به طور مستقیم - منتهی می شود. زیرا ائمه وارث مستقیم همه علوم  
و ارشادات نبوی بودند، و ذمه ای از مرام و تربیت و دین و دعوت او منحرف نمی شدند،  
بر خلاف دیگران. برای همین است که شیعه پس از قرآن و سنت، هر توضیحی را  
درباره دین و هر ارشادی را در مقام عمل، از دیگری - جز ائمه - نمی پذیرد. برای آنکه  
اسلام خالص و نیابخته، جز در نزد پیشوایان راستین و ائمه طاهرین (که شارحان  
احکام قرآنند) در نزد دیگری نیست.

۱۳۳ [۱۳۲]. وی در نظر طمای رجال حدیث اهل سنت، ناموثق و غیر قابل اعتماد است.  
(«الفدیر» ج ۴/۱۵ و بعد).

۱۳۴ [۱۳۳]. برای تحقیق کامل در احوال این صحابی، و مقدار صحت و مقم احادیث او  
کتاب «ابوهریره» تألیف علامه سیحبل الحمین عرف الدین، حتماً دیده شود، نیز  
کتاب «شیخ المضیره».

۱۳۵ [۱۳۵]. - کتاب «احادیث عائشاه المؤمنین»، از استاد مرتضی العسکری.

۱۳۶ [۱۳۵]. در مآخذ، کلمه «استحمام» به کار برده شده است. و معلوم است که «استحمام»  
دلفت عربی، نخستین معنایش، با آب شستو کردن است (نهایت آب گرم) نه  
گرمابه ریختن.

- ۱۳۷ [۱۳۸]. این دانش را خود مسلمین به خوبی داشته‌اند و دارند. کتابهای بسیار و کلامی و عمیق از علمای سنی و شیعه، در مورد شناخت رجال وصحت و سقم حدیث نوشته شده است. و بر اساس همین تحقیقات است که متأخران توانسته‌اند حتی آمار احادیث مجعول را پیدا کنند. (جلد پنجم «التدیر» بخشهای:
- الف: سلسلة الكنايين والوضايع  
ب: قائمة الموضوعات والمقولات  
ج: النسخ الموضوعية للكنايين  
د: مشكلة الثقة والفتات  
ه: سلسلة الموضوعات على النبي الامين «ص» و... و کتابهای «الجرح والتعديل» تألیف ابن ابی حاتم رازی، و «تذکره الموضوعات» تألیف ابوالفضل مقلبی، و «میزان الاعتدال» تألیف شمس‌الدین ذهبی، و «نصب الرایة» تألیف ابومحمد زیلعی، و «تهذیب التهذیب» تألیف ابن حجر، و «لسان المیزان» تألیف ابن حجر و... و «روضاء علی السنة المحمدیه» و «قواعد الحدیث».)
- ضمناً یاد آور می‌شود که در سخنانی که مؤلف تا پایان این فصل می‌گوید، موارد نظر هست و همه را نمی‌توان پذیرفت، نهایتاً در این «توضیحات» جای تطیل و تفصیل چندانی نیست.
- ۱۳۸ [۱۳۲]. نمی‌دانیم مقصود مؤلف محترم چیست؟ او آیا در حقوق مفصل و مستقل و مترقی اسلام - با آن همه تفصیل و فروع - چه مقدار از موازین حقوقی دوران قدیم پندشاهی ممکن است راه یافته باشد. مؤلف برای مسئله‌ای به این اهمیت، نماندگی ذکر می‌کند نه نمونه‌ای.
- ۱۳۹ [۱۳۲] باید یاد آوری شود که در فقه شیعه که «باب اجتهاد مفتوح» است، این موضوع خود بخود منتفی است و مانع «جمود فقه و انقطاع آن از زندگی» بر سر راه نیست. گرچه فقها عملاً از این کیفیت استفاده نکرده‌اند مگر برخی از گذشتگان و یک تن از معاصران....
- ۱۴۰ [۱۳۳]. می‌دانیم که در فقه اهل سنت، قیاس یکی از ادله و طرق استنباط است. بنابراین تعبیر مؤلف محترم، بمرور نیست. و حکمی که به قیاس بعدست می‌آید، در نظر فقهای محترم سنی و پیران اهل سنت، خود حکمی اسلامی است.
- ۱۴۱ [۱۳۶، پانویس]. در اینجا فقط بطور اشاره، نکته‌ای یاد آوری می‌شود. و آن این است که فقه شیعه چون نوعاً در جهت حقوق انسانی سیر می‌کند، همواره برخلاف

خواستهای متفکران بوده هست. چنانکه «امیر علی متفکر شیعی» هند، دریغ می‌خورد که نظریات مجتهدان مذاهب معنی بجای تعالیم پیامبر واگرفته است. زیرا اینان، مانند بسیاری از لولای کلیسای مسیح، چاکر شهر یاران و ستمگران بوده‌اند. و از این رو چه با احکامی ساختند و تفسیرهایی بر قرآن نوشتند، که هیچ پیوندی با روح اسلام نداشت» (← «نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی»، شماره ۶، تابستان ۱۳۵۰ مقاله دکتر حمید عنایت: «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت»، ص ۵۲ و بعد) از اینجاست که می‌گوییم معارف اصیل اسلامی در این مکتب است. و از اینجاست که می‌گوییم این مکتب هنوز ناشناخته مانده است. و از اینجاست که می‌گوییم زندگی صحیح برای انسانها در این مذهب است. و از اینجاست که در همین روز و همین طلوع، با اطلاع از آنها مکتب، باز هم از این مکتب می‌زنیم. نیز ← توضیح ۳۷.

۱۴۲ [۱۵۱، پانویس]. در گذشته، درباره این تمیزات قرآن و مقاصد آنها اشاره کردیم.

۱۴۳ [۱۵۲] در آینده (توضیح ۲۰۲)، بر اساس مدارک اسلامی، یاد آور می‌شویم که این موضوع - در شکل معقول و مشروع آن - در صدد اسلام نیز وجود داشته است.

۱۴۴ [۱۵۲، پانویس]. اکنون، قه شیعه نیز مدتهاست که در «الازهر» تدریس می‌شود و کتب قهقی و تفاسیر و کتب حدیث شیعه در آن سلمان به چاپ رسیده است و می‌رسد. و محققانی، از بلاد گوناگون اسلام، درباره حقایق و موارد شیعه، کتابها و مقالاتی منتشر کرده‌اند و می‌کنند. و این امر بدان خاطر است که اخیراً (یعنی در این صد سال اخیر، و بیشتر در این سی سال اخیر) صدای از روشنفکران عزت طلب و متفکران با حساسه انقلاب اسلام، بدین نکته - کمابیش - توجه یافتند که باز شناخت شیعه - از نظر دریافت حقوق انسان، و ایجاد مساوات، و بازیافت جوهر بشریت، و عمق همگرایی، و همدردی انسانی، و هماهنگی زیستی، و ایمان به انسان و ارزش انسان، و دیگر فزون نمودن و حماسه‌نویس و فریلو طلوع و عزت... باز شناخت اسلام است و پس، و باز گشت است به خواستهای اصلی پیامبر.

۱- و نکته بر این کلمه، برای توجه دادن اذهان و اندیشه‌هاست به مواردی خاص آن، در راه سازندگی و احسان داشتن و تقدیم خون و عهادت و نظام مساوات طلبی صبیح آن و... به موهبتگیری خاص، در برابر برادران عزیز اهل سنت یعنی اعضای دیگر دیگر اسلام.

- ۱۴۵ [۱۵۳]. عبارت مؤلف محترم این است: «در اسلام طبقهٔ «روحانیان - قتها»، که عملاً در جامعهٔ ثنودالی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفا می‌کردند، پدید آمد. مجتهدان در رأس این طبقه قرار گرفته‌اند...» این سخن را دربارهٔ مطلق مجتهدان مسلمان سنی و شیعه نمی‌توان پذیرفت. و در مورد قتهای شیعه یاد آور می‌شویم که ایشان بنا بر اصلی دینی (لزوم متابعت از امام عادل) درست در جهت ضد قرار دارند. شیعه هر کس را «اولو الامر» نمی‌داند.
- آری، گاه‌گاه، برخی از قتهای شیعه، در ادای وسالت اجتماعی تحویش کوتاهی کرده‌اند و حدود رسالت‌داستین خود را یاد دست در نیاخته‌ها نشان داده‌اند، یا در عمل به آن تصور ورزیده‌اند، البته با صرف نظر کردن از کسانی که به صورت «قته» درآمدند و تحصیلات لازمهٔ این رشته را کرده و بدین مقام رسیده‌اند، اما در حقیقت هیچ‌گاه يك «قته شیعی» نبوده‌اند و نیستند.
- ۱۴۶ [۱۵۴]. تعیر صحیحی نیست، بلکه در فقه، اصولاً احکام به پنج قسم تقسیم می‌شده است.
- ۱۴۷ [۱۵۴]. بین «فرض» و «واجب» فرقی هست که در مورد «فرض‌الثنی» روشن می‌شود.
- ۱۴۸ [۱۵۴]. رکن به مسجد جزء واجبات نیست، مگر در برخی موارد. ولی از نظر لزوم عضویت در اجتماع و همدلی و بسیج... بسیار اهمیت دارد. و گاه ممکن است - به عنوان ثانوی قتهی - در مورد تشکلهای و تحزبهای اصیل، واجب شود.
- ۱۴۹ [۱۵۴]. این تعریف برای «فرض‌الکفایة» درست نیست. فرض‌الکفایة آن است که چون يك تن انجام داد کفایت کند و تکلیف، در آن مورد، از دیگران ساقط شود. در نظر مؤلف محترم دو مفهوم «فرض‌الکفایة» و «فرض‌الاستطاعة» خلط شده است.
- ۱۵۰ [۱۵۵]. این خلط نیست، بلکه خاصیت نظام حقوقی اسلام است که همه چیز را در بر می‌گیرد و در تحت «احکام خمس» قرار می‌دهد.
- ۱۵۱ [۱۵۵]. همهٔ اصول فقهی و فقهی یکی نیستند کتاب و سنت، اصول یکی است



با توجه به وسعت سنت در قه شیعه.

۱۵۲ [۱۵۵]. مؤلف محترم توجه نمی‌دارد که این خلط نیست، مثلاً اگر گفتیم قتل نفس هم قصاص - یادیه - دارد (از نظر جزایی) و هم نگاه کبیره است خلط نیست، بلکه توجه به یک پدیده است از نظر دوواکث: در مقیاس اجتماع و حقوق جزا، و در مقیاس تربیت نفس و سلامت یا فساد آن. و به تعبیر دیگر از نظر «حق الله» و «حق الناس»، یا به تعبیر سوم: از نظر آثار این جهانی (جزاء) و آثار آن جهانی (عذاب).

۱۵۳ [۱۵۶]. چنانکه یاد آورد شدیم، با عدم انسداد باب اجتهاد، در قه شیعه، چنین تفصیلی در آن هیچ‌گاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توقیعیه - که «حسادت واقع» به «روایت احادیث» ارجاع شده است نه خود «احادیث» - منظور همین است که قضای شیعه را (که باید راوی «واهی» احادیث آل محمد «ص» باشند، که امام علی «ع» فرمود: «کونوا للعلم و عاة و لاتکونوا له رواة» - فراگیرنده علم باشید نه روایت کننده آن) الزام کند تا با ترویج کامل در روایات و مذاق ائمه، و با توجه به جنبه حوادثی و نریدایی واقعه‌ها و مسائل، و هم توجه به زمان و ملابسات زمان و نمل، احکام را در مقیاس جهانی و نیازهای مشتت انسانی عرضه کنند.

۱۵۴ [۱۵۸]. چنین نیست که قرآن، درباره دولت اسلامی دستوری نداده باشد. بلکه آیاتی چند در این باره آمده است که - بجز مآخذ شیعه - در متون و مدارك فراوانی از اهل سنت نیز تصریح بدان شده است. از این جمله است، آیات غدیر (← «الغدیر» ج ۱) و آیه ۵۵ از سوره ۵ «مائده» (← «الغدیر» ج ۳: ۱۵۶-۱۶۷). و با نظر به این آیه است که صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵) ادیب و متکلم معروف می‌گوید:

وَإِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ  
إِمَامًا فِي سَوْقِ الْمَأْمُومَةِ

و آیاتی دیگر (← «الغدیر» ج ۲ / ۳۰۵ و بعد). این آیات، ناظر به تشکیل حکومت اسلامی و پیروی قاطع از امام عادل و امامت قطعی علی بن ابیطالب است. و از اینجا که آیاتی درباره این امر هست، محقق سنی معروف عزالدین بن ابی الحدید منائی (۵۸۶-۶۵۵) می‌گوید: «واجب است هر آیه یا روایتی را که در حق علی بن ابیطالب وارد شده و در آنها به طور آشکار، به مخالفت علی پس از پیامبر، تصریح شده است، تاویل و توجیه کنیم، ناصحت خلافت به خلیفه قبل از او ضایع نشود»

و کفر و فسق آنان - به این دلیل که با نص جلی (تصریح و تعیین آشکار قرآن و پیامبر) مخالفت کرده‌اند - ثابت نگردد. (← نظرة فی شرح نهج البلاغه، ج ۳/۸۷). بنا بر این روشن می‌شود که آنچه مؤلف محترم، در ص ۳۷ متن نیز گفت (← توضیح ۴۱) درست نیست، و در اسلام برای پس از زمان پیامبر نیز دستور بوده است. و شیعه پیرو همین دستور است.

۱۵۵. [۱۵۸]. چنانکه یاد شد، حکومت در اسلام، هم جنبه دینی دارد هم سیاسی. (← توضیح ۳۷) و مسئله خلافت، از نظر شیعه، مسئله نیاز دولت جوان عربی نیست بلکه، دنباله و ادامه نبوت است و حفاظت مجموعه‌ای که پیامبر گذارده است. فلاسف و متکلمان شیعه، چون فارابی، ابن سینا، نصیرالدین طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی... این موضوع را برهن کرده‌اند. (← آراء اهل المدينة الفاضله، کتاب امامت «شفا»، «تجريد العقاید» - فصل امامت، «الشافی» سید مرتضی، کتب مفید و... نیز «الغدیر» ج ۷/۱۳۱-۱۳۴، بحث «الخلافة عندنا مرة الهیه»).

۱۵۶. [۱۵۸]. این آیه، ربطی به اطاعت از قلدتمندان ندارد. زیرا همین قدرتمندان بوده‌اند، که اسلام را نابود کردند و احکام قرآن را از دست مردم گرفتند. اگر قرآن کریم، اطاعت قلدتمندان را - بدون هیچ قید و تخصیصی - لازم بلانند، باید نقض شدن خویش را بپذیرد. و این محال است. پس منظور از «اولی الامر» در این آیه، بنا بر تفاسیر بسیار، ائمه عدلند یعنی امامان آل محمد «ص» که اطاعت آنان، یعنی صلی شدن کلیت احکام قرآن و به دست آمدن عزت واقعی انسان.

۱۵۷. [۱۶۵]. چنانکه معلوم است این هیئت، شش نفر بودند، یعنی طلحه نیز در آن شرکت داده شده بود. نیز می‌دانیم که مسئله این شوری که خطبه دوم تمییه کرد، کاملاً مورد بحث و انتقاد است، که چرا در صورت انتخاب - این حق را به چهار تن محدود کنیم، و سرانجام کار را به شمشیر پسر عوف واگذاریم؟ بعلاوه در این شوری، این چند نفر کاملاً در انتخاب آزاد نبودند، بلکه حق نظر دادن نهایی به عبدالرحمن ابن عوف و شمشیر او - چنانکه یاد شد - داده شده بود (از طرف خود خلیفه) که کاری بود خلاف شوری و خلاف انتخاب. و می‌دانیم که علی «ع» ابداً در انتخاب عثمان نظر موافق نداشت، و شوری را اسمی قرینا که می‌دانست. جمله تاریخی: «بالله و للشوری» از سخنان او مشهور است. (برای تفصیلات دقیق این بحث، از

جمله ← «الفخیر»، ج ۱/ ۱۵۹ و بعد - بحث «مناشدة امیر المؤمنین یوم الشوری» (پس شورایی اینچنین، و سپرده به دست شمشیر) ← تاریخ طبری، بخش ۱/ ۲۷۷۶ (بعد) حجیت شرعی و اجتماعی نداشت<sup>۱</sup>. و همین است که مؤلف می گوید، برای خلیفه کردن کسی؛ دوش معینی در کار نبود. ← توضیح ۱۵۸)

۱۵۸ و ۱۵۹ [۱۶۰]. چگونه خلیفه این حق را دارد ولی پیامبر ندارد، یاداشته و از آن استفاده نکرده است؟ هیچ يك صحيح نیست، بلکه - چنانکه گذشت - پیامبر جانشین خویش را - بنا بر روایات منواتر اهل سنت - تعیین فرمود. حتی در قرآن نیز در این باره دستور رسیده است (← توضیح ۱۵۲) اما فعل ابوبکر در مورد عمر، جای اشکال است که چرا حق انتخاب را از جماعت سلب کرد و خود تعیین نمود. اگر بگوییم مصلحت اندیشی چنین اقتضایی داشت، در مورد پیامبر نیز این موضوع به طریق اولی صدق می کند. اما فعل هارون (قهرمان هزار و یک شب و قاتل احرار و سادات و علمای زمان خود از شیعه) چگونه می تواند حجیت باشد و حکم دینی و اسلامی اجتماعی بسازد؟ آری انحراف از تعالیم آل محمد «ص» و خط سیر منور و الهی و زندگی ساز و سعادت آفرینی را که پیامبر تعیین کرده بود، نتیجه اش همین فلاکت است. و همین است که به گفته خرد پطروفنسکی: «فقطا پیوسته برای رضای خاطر حکام و سلاطین قنوی بلعند» و این گونه اسلام انسانی را ضایع کنند. (← توضیح ۱۶۱)

و از اینجا - و پس از این همه نگرانیها و انحرافها که در طول تاریخ اسلام روی داده است و روی می دهد، و ملل اسلامی و هم دیگر ملل جهان، چنین کسی ینم به سر می برند ارزش اعتماد و صراحت شیعه درباره امامت معلوم می گردد که می گویند: «هی منصوص عن الله تعالی، للممیین باعیانهم، من آل انبئی علیه السلام... لان اختیار الله تعالی لهم، افضل من اختیارهم لهم، اذ یعلم من حالهم ما لا یعلم بعضهم من بعض. و لو کانت شوری، فتنازعوها، بطل الاتفاق علی واحد، وانقضی بهم السی الحرب...» (← «جوامع العلوم» - شیابن فریفون - تألیف پیش از ۵۳۴۴. ق - عکس نسخه خطی اسکوریال، ورق ۷۳)

و از اینجا است که به هر حال، خلیفه دوم، به ابن عباس می گوید: «علی از

۱ - و به گفته محقق مصری، استاد فلسفه در دانشگاه اسکندریه، علی مامی النشار: «ایمن شوری خلالت را از علی گرفت، تا به پیرو مردی سیار دست منصر، حرص، که حتی یک کار را بجوی انجام نتواند داد و مظهر او را بها بها هوا کرده» (← «عاطف علی بین العزل والقرآن» ۷۵/۷۵).

من و ابوبکر سزاوارتر بعین امر بود.» ( «الفدیر»، ج ۷/۸۵) و از اینجاست که هموتیز گفته است: «یعنی که با ابوبکر شدکاری حساب نشده بود، مانند کارهای زمان جاهلیت» ( «الفدیر»، ج ۷/۷۹، و مآخذ آن از اهل سنت).

۱۶۰ [۱۶۴]. مؤلف محترم، در اینجا، اشاره به جنگهای داخلی اسلام می کند، و اظهار می دارد که در فقه اسلامی درباره آنها حکمی نیست. لیکن در مورد اینگونه جنگها نیز احکامی هست، از جمله «سورة حجرات (۲۹)، آیه ۹.

۱۶۱ [۱۶۴] آنچه مؤلف محترم در این گونه موارد اظهار می کند - متأسفانه - صحیح است: «نظر آجامة اسلامی را جامعه ای مرکب از افراد برابر می دانستند، ولی عملاً جامعه دوران خلافت، به طبقات تقسیم شده بود.» (ص ۱۲۴). باید توجه داشت که مؤلف در این موارد، همواره، تصریح می کند که جامعه دوران خلافت، و دست است زیرا جامعه دوران خلافت اموی و عباسی، «اسلامی» و «قرآنی» و «محمدی» و «علوی» و «غدیری» نبود، و ربطی با «مدینه فاضله غدیر» نداشت. پیامبر هم بارها گفته بود که اگر رهبران را از علی جدا کنید، به همین فلاکتها خواهید افتاد. (مسند احمد حنبل، ج ۱/۱۵۹ و حلیة الاولیاء، ج ۱/۶۴ و کنز العمال، ج ۶/۱۵۶ و کفایة الطالب/۶۷ و مناقب الخطیب ۶۸ و والبنایة والنهایه، ج ۷/۳۶۵ و سنن ابوداود و فضائل الصحابة ابونعیم و مستدرک حاکم «الفدیر»، ج ۱/۱۲-۱۳).

بانوی اکرم، حضرت زهرا «ع» نیز، در خطبه شورا انگیز و قیام اصلاحی خویش گفته بود: که «حال که چنین شد (اشاره به انحراف حکومت از مسیر حق)، شما بکارید و دیگران بدروند و به استبداد دستگران دچار آید» ( «حاضرین فراز تاریخ» - فصل «امواج غدیر»، ص ۱۸۲ و بعد، از چاپ پنجم و مآخذ آن و «فکک فی التاریخ» و «جنايات تاریخ» و «فاطمة الزهراء و ترفی غمده»)

مؤلف دو صفحه بعد گوید: «... و قتیهان سنی، امکان راه مومی (گذشته از انتخاب و تعیین خلیفه بعدی، توسط خلیفه حی [که دیگر حرفی از اجماع نیست]) را در موضوع جانشین جایز دانستند. و آن «البيعة القهریه» بود...» (مشن، ص ۱۶۶)

شگفتا... بیعت قهری، یعنی تسلط بسزور. آن هم برای جانشینی پیامبر و حکومت اسلام. و با آنکه مظلومه این باوه به گردن آن گروه عالمان و متکلمان ساخته و مزدور باشد که چنین باوه ضد انسانی و ضد اسلامی را گفتند، و برای تأیید قدرتهای مسلط، آن را «اصل» قرار دادند. اینجا بود که کار به دست

هر کس افتاد، وسلاطین اموی و عباسی، بر خلقها چیره شدند، فطاعان طریق به این مقام رسیدند، و در ایران خدای جامعۀ اسلام - که رهبر شمار توحید و آزادی انسان بودند - همواره، پامه‌چور بودند و از مردم دور داشته می‌شدند یا آشکارا زندانی بودند و سرانجام...

من از اینجا به‌شتاب، می‌گذرم. فقط برای آنکه دانسته شود که «اذا فسد العالم فسد العالم» یعنی چه؟ و روایات «اذا كان العالم مخالطاً للسلطان فانه موه في دینه» چه معنی دارد؟ و چگونه است که اگر عالم مخالط شد باید او را بیدین دانست، و چگونه علمای دارالخلافتها پاروی اسلام گذاشتند، و در تأیید قدرتها، دین را، چگونه به مردمان آموختند، تنها سخن دوتن<sup>۱</sup> از این دست را نقل می‌کنم:

قاضی ابوبکر باقلانی، در کتاب معروف خود: «التمهید» - ص ۱۸۶

گوید:

«خلیفه اگر فاسق بود، ظلم کرد، اموال جامعه را گرفت، پوست بدن مردم را زیر شلاق له کرد، خون بیگناهان را ریخت، قانونها زیر پا گذاشت، حدود و احکام الهی را از میان برد، خلع نمی‌شود، و قیام به ضد او لازم نیست، بلکه باید او را موعظه کرد!» موعظه؟

این سخن متکلم و عقایدشناسی معروف بود. حال گوش بدارید به سخن يك محدث معروف و حافظ یحیی دمشقی نووی، که گفته‌اند شیخ دارالحدیث بسوده است، و شارح «صحيح مسلم». وی در شرح صحيح مسلم - در حاشیة ارشاد الساری، ج ۳۴/۸ - گوید: «خروج بر خلیفه و حاکم، و جنگ با او، به اجماع مسلمین حرام است اگرچه آنان فاسق و ظالم باشند؟»

و کسی نیست که از اینان بپرسد به اجماع کدام مسلمین، مگر شیعه و سادات طبری و حسنی و حسینی و موسوی که در طول تاریخ، خروج می‌کردند، مسلمان نیستند. و مگر خود ابوحنیفه که با منصور دوانیقی در افتاد مسلمان نبود؟

این است عاقبت از آل محمد «ص» جدا شدن، و دنبال پزیدها و ولیدها و منصورها و هارونها و متوکلها و... رفتن!

و سخت شکفتند که سیره سلف را به دست فراموشی سپردند، مگر نه این بود که چون ابوبکر گفت اگر انحراف یابم چه کنید؟ عربی گفت لقومناک بالسيف. و همین‌گونه عمر. اگر قومناک بالسيف بود، موعظه از کجا آمد! لابد از پدرهای زر.

و حق همیشه، با همان اعرابی است و اگر تقویمی است همان است و بقیه حرف.

۱۶۲ [۱۶۸]. نه، مقصود پیامبر «ص» از این احادیث، مروان حکم و ولید بن عبدالملک و هارون الرشید و متوکل عباسی و مانندهای ایشان نیست. مقصود ائمه طاهرین است که عصمت و علالتشان نظراً و اعتباراً و خارجاً احراز شده است و پیامبر بارها درباره آنان سخن گفته است. (— ینابیع الموده خواجه کلان قندوزی حنفی). و گرنه اگر مراد مطلق هر شیادی باشد که بر جامعه مسلط شود، و به اصطلاح تفنانانها با «یعت - القهریه» بر مردم مسلط گردد، آیا می توان پذیرفت که پیامبر اطاعت آنان را، اطاعت خدا دانسته باشد؟ نیز — توضیح ۱۵۶.

۱۶۳ [۱۶۹]. چنین نیست، و در مورد بازماندگان پیامبر، بر عکس رفتار می شده است و حق آنان داده نمی شده است. به گفته دعل:

ادی فیتهم فی غیرهم متقسماً  
وایدیهم من فیتهم صفرات  
بنات زیاد فی القصور مصونة  
و بنت رسول الله فی القلوات  
اذا وتروا مدوا الی و اتریهم  
اکفاً عن الاوتار متقضات .

دیوان / ۹۵

و به گفته ابو فراس حمدانی:

الحق مهتضم والدين محترم  
وفی - آل رسول الله منقسم  
بنو علی رعایا فی دیارهم  
والامر تملکة السوان والخدم

التدیر، ج ۳/۳۹۹

و حتی به خاطر اینکه مردم گرد آنان را نگیرند و علیه حکومتی ظالم و غاصب نشوند، همواره آل محمد «ص» را در مضیقه قرار می دادند. اگر در برخی از دوادین خلفا، چنین عنوانی بوده است جنبه اسمی داشته است و تحت این عناوین باز به — اشخاص بخصوص کمک می کردند. و به تعبیر خود بطر و شمسکی: «همه این اموال صرف خسته نگزاران خلافت می شد» نه احرار و مردم دوستان و نوع پروران و

## عصیانگرایان.

۱۶۴ [۱۷۲]. در این باره و مسائل بسیاری دیگر، در مورد اراضی و اقسام دوازده گانه آنها، در فقه شیعه (با آنکه مؤلف اراضی را دارای سه قسم دانست) و سایر مسائل حقوقی دقیق و رعایت‌های ویژه اسلام در مورد حقوق افراد در مسائل زمین و... - کتب فقه، ابواب مربوط.

۱۶۵ [۱۷۵]. این توأم بودن را که مؤلف محترم مطرح می‌کند، می‌دانیم که اشکالی نیست و باعث علم استواری اساسی حقوق جزایی اسلام نمی‌شود. این موضوع از نظر روحی و معنوی است، یا از جنبه‌های مختلف دیگر، و هیچ منافات ندارد با اینکه اسلام در هر يك از رشته‌های حقوقی (جزایی و...) دارای اساسی استوار، و سیستمی منظم و کامل باشد. در پیش نیز به این موضوع اشاره شد. - توضیح ۱۵۲.

۱۶۶ [۱۷۵]. گویا منظور موارد خاصی است که بنا بر علتی، ده بر عاقله مقرر شده است (کتاب «علل الشرایع» شیخ صدوق)، و این کلیت ندارد. پس به طور کلی نمی‌توان گفت، قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده است، مخصوصاً با توجه به آیات بسیار قرآن در این مورد، و از جمله این آیه: «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الاباب» (سوره ۲، آیه ۱۷۹) که خطاب به توده است و قصاص را مایه حیات جامعه دانسته است، نیز آیه دیگر: «کب علیکم القصاص» (سوره ۲، آیه ۱۷۸) و آیاتی دیگر.

۱۶۷ [۱۷۹]. با موازینی که در اصول فقه وجود دارد، و هم آنچه در فقه اصطلاحاً «قواعد» گفته می‌شود، هیچ چیز از حوزه فقه اسلام بیرون نخواهد ماند.

۱۶۸ [۱۸۱]. در فقه شیعه، از باب جمع میان آیه ۳۸، سوره ۵، و آیه ۱۸، سوره ۷۱، قط چهار انگشت قطع می‌شود.

۱۶۹ [۱۸۷]. - توضیح ۱۰۲

۱۷۰ [۱۹۱]. - توضیح ۱۶۷

۱۷۱ [۱۷۲]. در اسلام ساراتهای واقعی بسیاری هست. حتی پیامبر اکرم، در معرفیهای

مختلف خود از علی، همواره بدین امر توجه می‌دهد که او «اتممکم بالسویه» است (← القدير ج ۳/۱۵۷). نیز پیامبر، درباره مهدی و دولت او فرموده است که تقسیم مساوی، از شئون اوست. ← رساله «در فجر ساحل». پس آرمان اسلام، همان مساوات است. و چنانکه مؤلف محترم خود توجه دارد و بارها یاد کرده است، عمل خلفا - چه اموی و چه عباسی - همواره غیر اسلامی بوده است (← متن، ص ۱۵۷، و توضیح ۱۶۱)

۱۷۲. [۱۹۲]. ← احکام تفصیلی «مزارعه»، کتب فقه.

۱۷۳. [۱۹۷]. درباره آنچه در این یکی دو صفحه، درباره اهل ذمه آمده است، باید بساد کرد، که در دین انسانی اسلام و موضعگیری حکیمانه آن، در این موارد، سیاست خاصی منظور بوده است که غیر انسانی تلقی نمی‌شود، بلکه مربوط است به سیاست ارشادی و مدیریت داخلی اقلیم اسلامی. و از هنگامی که این رعایتها از میان رفته است تاکنون می‌نگریم که چه مایه فجور و پستی و حیوانیگری و بی‌حماصگی و لادینی ولادینی را، همینان، در میان جوامع اسلام، رسوخ داده‌اند؟

۱۷۴. [۱۹۸]. بردگی ابداً لازمه جامعه اسلامی نیست. بردگی واقعی بود تاریخی که اسلام با آن روبرو شد و بمخاطر ریشه‌دار بودن آن - بخصوص از جنبه اقتصادی - نمی‌توانست یکباره و آنرا آن را براندازد - چنانکه مؤلف خود بدین موضوع توجه کرده است. و با این توجه، باید است که چنین بگوید؟ بسا این همه چنانکه در گذشته یاد کردیم (توضیح ۲۸)، با توجه به موازین و دستورات مؤکد اسلام و فقه اسلام در مورد آزاد کردن بندگان، در می‌یابیم که بردگی لازمه جامعه اسلامی نیست، بلکه اسلام به انواع و اقسام وسایل آن را محدود کرد و به سوی ناپودی کشانید.

۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ [۱۹۹ و ۲۰۰]. این سخنان درست نیست. اگر صاحب برده‌ای، در ضمن تأدیب محقوله برده را بکشد، فتوای برخی از فقهای سنی این است که باید سخت با نازبانه مورد شکنجه و تنیه قرار گیرد و دینه او را به بیت‌المال پردازد. ابوحنیفه گوید اگر کسی بنده غیر را بکشد کشته می‌شود. مالک گوید، مطلقاً کشته می‌شود. فقهای شیعه از جمله صاحب «ریاض» می‌گویند: «بهر حال اگر صاحب برده، برده را بکشد کشته می‌شود بنا بر نصوص»، و ریاض روایتی نقل می‌کند از حضرت صادق «ع» از



- علی «ع» که او آزادی را به خاطر کشتن برده‌های کشت. (← جواهر، کتاب‌المقاص، و ریاض، همان کتاب).
۱۷۸. [۲۵۵]. حداین موارد، مشخصات فقهی و مولدین اسلامی در راه رعایت انسان باید در نظر گرفته شود و به‌عمومات رجوع شود.
۱۷۹. [۲۰۱]. همه می‌دانند که سخن مؤلف «قابوسنامه» حکم اسلامی نیست، مانند سخن نوع کسانی که در مقامی چون مقام صاحب قابوسنامه‌اند. مؤلف سابقاً نیز چیزهایی از وی، درباره تجویز ممانعی نقل کرد. اینها همه مردود است و ربطی به اسلام ندارد.
۱۸۰. [۲۵۳]. آزادی برده دو نوع است: «ولاء» و «سائبه». نوع دوم - که بیشتر همین برده است - آن است که برده کاملاً آزاد می‌شده است و دیگر صاحب برده هیچ امتیازی بر او نداشته و او مستقلاً راه خود را در زندگی پیش می‌گرفته است. نوع اول آن برده است که برده پس از آزاد شدن، خود (به خاطر انس و علاقه، یا تأمین مادی، یا...) پیشنهاد می‌کرده است که از صاحب خود همواره جدا نشود و مطلقاً روابط خود را با او نگذارد، در این صورت طرفین حقوق تازه‌ای نسبت به یکدیگر پیدا می‌کردند، از جمله اینکه برده از صاحب خود «ارث» می‌برد. و قانون فقهی: «الولاء لمن اعتقه» مربوط به این صورت است. پس نمی‌توان گفت، در اسلام، آزادی برده، موجب استقلال کامل وی نمی‌شده است.
۱۸۱. [۲۵۶]. اشتباهی شگفتی زای است؛ زیرا در قرآن مجید، درباره کتابت، امر آمده است. (← سورة ۲، آیه ۲۸۲).
۱۸۲. [۲۵۷]. آیه‌ای که شماره آن در توضیح پیش ذکر شد، لزوم اسناد کتبی را در مبادلات و معاملات تأکید می‌کند و همین خود در حوزهای وسیع، ثبت اسناد را به وجود می‌آورد و قهراً مستلزم چنین سازمانی خواهد بود.
۱۸۳. [۲۵۸]. اگر تمییر مؤلف در اصل «عارف» بوده (چون ما عریف گذاشتیم) خفنی شده است، زیرا در این موارد «عرفاء» جمع «عریف» است (بمعنای نقیب، شناسای قوم)، نعارف. عریف به معنای مذکور در دیت طریف بن تمیم عنبری آمده است:

او كلما دخلت عكاظ قبيلة

بعثوا الى عرفهم يتوسم

۱۸۴. شاید در این مورد، کلمه «تدوین» مناسبتر باشد از «تکوین».

۱۸۵. [۲۱۵]. این سخن درست است که محله «تقدیر» در طول تاریخ اسلام، از ناحیه خلفا و سردمداران بسی مورد سوء استفاده بوده است، و جامعه را در نوع اوقات بهستی و پستی و ذلت و تحمل و بی جوهری کشانده است. اما در اصل اسلام و تعالیم شیعه — گرچه برای جامعه شیعی نیز روشن نیست و روحانیان این اصل را درست به مردم نیاموختند — درست به عکس است و همواره ترغیب شده است به عدم تسلیم و جوهر داشتن و... ( «در فجر ساحل» )

باید به یاد داشت که برخی از مسائل، از نظر زمان و مکان طرح کردن، فرق بسیار می کند و گاهی مسخ می شود. مثلا محله «رضا» و «تسلیم» و «قناعت» و اذعان به «تقدیر»، يك بار در مورد تهذیب نفس و كشتن شعله آرزو و ایجاد آرامش درونی مطرح می شود، و تا حلم مشروع (یعنی حدی که سستی و قعود تیا فریند) مورد قبول قرار می گیرد. آن هم باز با توجه به دو امر: یکی اینکه همین رضا و قناعت و قبول تقدیر، از انسان موجودی می سازد فرشته خوویی نیاز و آهنگین اراده که در راه آرمان بزرگ به مخطر بی اعتنا باشد. چنانکه مؤلف خود در مورد غازیان اسلام تصریح می کند. دوم، اعتدالی که در تعالیم اسلام هست. چون از سوی دیگر می گوید: «خیر الناس من انتفع بالناس» — حدیث حضرت صادق از پیامبر ( — سفینه البحار، ذیل «نفع» ) یعنی بهترین مردم آن کس است که مردم از او نفع ببرند. و در تعریف محبوبترین بنده نزد خداوند، می گوید، «انتفع الناس للناس» ( — سفینه البحار ) یعنی سودمندترین مردم برای مردم. نیز ستایش بسیار از سعی و کوشش می کند و ترغیب می کند که مبادا کسی به رخنه خویش را فراموش کند (سوره ۱۷، آیه ۱۹ و سوره ۵۲، آیه ۳۹ و ۴۵ و سوره ۷۷، آیه ۲۸ و...) نیز تفضیل مجاهدین (سوره ۴، آیه ۹۵) و ذم مخلفون (= بهجا ماندگان)، (سوره ۱۹، آیه ۸۱ و سوره ۴۸، آیه ۱۱) که این تعالیم هر کس خیز و کوشش را — که در اسلام بسیار است، و بلکه اصلی است اساسی — برای تعدیل همان زمینه اعتقادی است. باید به نفع جامعه کوشید، باید نصیب خویش را به دست آورد... اگر زیر ساز تعالیم، دست روی دست گذاشتن بود، این تعالیم درست نبود. اگر تقدیر شده باشد که نفسی به خلق برسد می رسد، پس چرا من بکوشم؟

نه، انسان باید بکوشد چه در مقیاس فرد، چه در جامعه: «وان لیس للانسان الاماسی. و ان معیه سوف یری» (سوره ۵۳، آیه ۳۹ و ۴۰). اگر حتی تقدیر شده باشد به من می‌رسد، نه، تو باید حق خویش بشانی. (سوره ۷۷، آیه ۷۷).

نیز این وصیت جاودان علی، به دو فرزندش، حسن و حسین، و به واسطه انسان بهمه انسانها: «کونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً» - هواره با ستمگران ستیزه جو، و برای ستم‌بندگان کمک رسان و یاور باشید. - نهج البلاغه، چاپ مصر، جزء ۳، ص ۸۵) که خود نمودار والای عدم تسلیم است و صلحا و صلحا تعلیم زندگی آفرین و ستم نابودکن دیگر...

بار دیگر مسئله رضا و... در مقیاس جامعه و سطح ارتباط خلق با حقوق خویش، در حال اجتماع، و تصرفات گوناگون حکام مطرح است. اینجا نیز کاملاً جامعه را ترغیب کرده‌اند به حرکت و... امام صادق می‌گوید: «شیعتنا اهل الفتح و الظفر» (اصول کافی) ۱ باری، مسئله تقدیر را گروهی مورد سوء استفاده قرار داده‌اند و حتی گروههای زیادی از خلق نیز آن را درست درک نکرده‌اند، تا جایی که در کسب فضایل و سربلندیها نیز سستی ورزیده‌اند، اما در تعالیم اصیل و لغو حقوق شیعه، واقعیت فلسفی آن به صورت «امرین امرین» طرح و حل شده است. و جرات اجتماعی آن، کاملاً جاندار و حماسه‌زای آموخته شده است.

نیز باید به یاد داشت که این سخن مؤلف: «این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده. زیرا حقانیت رسالت...» درست به نظر نمی‌رسد. زیرا اولاً - این اصل، يك تعلیم چند جانبه است که در صدر اسلام با توجه بهمه جوانبش آموخته می‌شده است، و این خلقاً بودند که بعداً آن را تحریف کردند.

ثانیاً - شور و خروش مسلمین فدای کار صمد اسلام، بر اساس ایمانی راسخ بود که با اعتقاد به دین جدید و در راه آن، به عنوان گسترانین مکتب الهی و صراطی مستقیم، زیر شعار توحید (قولوا لا اله الا الله فخلعوا)، آن نهضت را آغاز کردند و پراکندند.

۱ - اصول کافی (ج ۲)، ص ۲۳۳، از چاپ ۱۳۸۸ دارالکتب الاسلامیه - تهران. «باب المؤمن و علامه و صفاته» روایات فراوانی است در این مقوله، و از جمله این روایت است از امام صادق: «شیعتنا اهل الهدی، و اهل التقی، و اهل البعیر، و اهل الایمان، و اهل الفتح، و الظفر». سنی: شبانما، راهنمایان، پرهیزکاران، بیکور و سخا، گروه‌ها، گناهان افروختگان و پیرو زندانند.

۲ - که ذلت‌پذیران و حماسه فراموشان و...

- ۱۸۶ [۲۱۵]. اطلاق دترمینیسم (*Determinism*) بر این مکتب از سر تمام است.
- ۱۸۷ [۲۱۷]. اینجا برای اظهار يك نکته بس مهم و عمیق و تحول‌خیز در تاریخ اسلام، مناسب است. و آن این است که نوع این واقعیات و مسائل چیزهایی است که به دست سلسله خلافت اسلامی (از صدر اول تا امویان و عباسیان و...) به وجود آمده و رواج دلداده شده است، و مثلاً آن دسته از متکلمان حرفه‌ای که این گونه مباحث را دامن می‌زدند و مردم را در غفلت می‌گذاشتند و به سرنوشته‌های مسکت‌بار راضی می‌داشتند و از جهشها و جوشها و حرکتها و شورها و شورشا و شعارهای اصیل و زندگیمز اسلام دورشان می‌کردند، از ناحیه دستگاه خلافت تأیید می‌شدند. اما همه اینها از معارف واقعی و تربیت اصیل و اصول مضمای اسلام – که همه در نزد خاندان پیامبر (و اهل البیت ادری هما فی البیت) بوده است – فرسنگها به دور است. علمای متخصص معارف شیعه، این مومنوعات را نیک بررسی کرده‌اند و گاه یا عمل در سطح حرکت اجتماعی نشان داده و پیاده کرده‌اند، ولی مایه تأسف است که این حقایق هنوز در سطح عمومی اسلام در دست‌نشر نشده است؛ در روزگاران گذشته دستگاه خلافت از نشر این تعالیم نگران بود و می‌خواست مردم را در عقایدی بگذارد که هر شیئی را بپذیرند و مخصوصاً اصلی تفاوتی را – که از نظر تشیع و ائمه شیعه کاملاً محکوم است – و جهت زندگی قرار دهند و از هر قیامی بگریزند و در روزگاران بعد نیز این مانع از میان برداشته نشود...
- ۱۸۸ [۲۱۸]. اطلاق «باطنیان» بر معتزله ظاهراً مصطلح نیست. با اینکه مفهوم اصطلاحی آن، از اطلاق بر اسماعیلیه اعم است.
- ۱۸۹ [۲۱۹]. در این باب پیشتر سخن گفتیم. ← توضیح ۳۲ و ۴۸ و ۵۰
- ۱۹۰ [۲۱۹]. مؤلف در گذشته بارها اظهار کرده که دین اسلام، دین توحید محض است (← توضیح ۸۳). اکنون چگونه ممکن است تشبیه از ویژگیهای دین توحید محض باشد؟ بلکه تشبیه از نظر علمای اسلام مردود است. و قرآن دعوت به توحید مطلق می‌کند، نهایت چون قرآن به زبان قوم است، باید مانند همان زبان – در اداء و تعبیر – استعاره، کایه، تمثیل و تشبیه داشته باشد. چنانکه زبان بلیغ عرب از این امور آکنده است. و چنانکه در کتب بلاغت (← **تلخیص الطحطاوی و فروع آن**)

و دلائل الاعجاز و مفتاح العلوم سکاکی و اسرار البلاغ... (روشن شده است. در استعاره، معنای لغوی کلمه (مستعارنه) ابدأ ملحوظ نیست و فقط معنای استعاری (مستعارله) خواسته شده است.

از جمله آیاتی که مؤلف ذکر می کند، «الرحمن علی العرش استوی» است، و می دانیم که برای «عرش» تفاسیری گوناگون شده است و «استواء» ابدأ نص در «مکان گرفتن، تمکن» نیست، پس معنای «الرحمن علی العرش استوی»، حتی در سطح عامیانه فهم عربی، جلوس خداوند بر تخت نیست. بلکه چنانکه غزالی در احیاء العلوم گوید، استواء، در آیه، به معنای استیلاء و غلبه است، چنانکه در استعمال این شاعر عرب آمده است: «قل استوی بشر علی العراق\* من غیر سیف و دم مهراق». بخصوص که در اینجا کلمه «اسم - وصف» (الرحمن) به کار برده شده است که ناظر به احاطه رحمت و شمول رحمانیت است، و این ابدأ مقیاسی جسمی نیست. و به اصطلاح، نوعی «تعلیق حکم بر وصف» است که شعر به «علیت مبدأ اشتقاق» است.

۱۹۱. [۲۲۵]. در تعبیرات معتزله چنین چیزی نیست که خلط را روح دانسته باشند و این کلمه را بر مبدأ اطلاق کرده باشند. مؤلف نیز - مانند مواردی چند - مأخذی نشان نمی دهد، تا در آن نگریسته شود. گو اینکه مأخذ وی، اکثر، از مستشرقان و اسلام شناسان است، که خود تألیفات آنان از اشکالاتی که در «هاد آوری» (ص ۵-۷) گفتیم آکنده است. و روی هم منند نتواند بود.

۱۹۲. [۲۳۵]. علم کلام را در اصطلاح، «اصول لا یتغیر» گفتن معهود نیست.

۱۹۳. [۲۳۱]. - کتب کلام، ذیل بحث در مسئله «کب اشعری»، و تحریر غزالی از این مسئله، در «احیاء العلوم» (ج ۱) و «معراج المالکین».

۱۹۴. [۲۳۲]. یعنی نگوید: «کیف تکون یدالله»، بلکه معتقد باشد به «لا کیف» یعنی عدم سؤال به «کیف، چگونه» (کیفیت)، یا علم وجود کیفیتی قابل سؤال و جواب.

۱۹۵. [۲۳۲]. البته معتزله، به طور مطلق، منکر صفات آفریدگار نیستند، بلکه منکر صفات زاید بر ذات و صفات «جمالیه» و «جلالیه» را عین ذات می دانند. و مؤلف توجه نداشته اند که این، انکار صفات نیست.

۱۹۶ [۲۳۸]. باید به یاد داشت که اگر محققى بخواهد دربارهٔ مسائل مطروحه در «احیاء العلوم» تحقیقات همه جانبه‌ای داشته باشد، لازم است کتاب «المحقق فی احیاء الاحیاء» تألیف عالم جامع ملامحسن فیض کاشانی (در ۸ مجلد) را نیز بخواند، با مقدمهٔ بسیار مشحون آن، به املاى علامهٔ امینی (صاحب «الغدیر»). نیز درالغدیر (ج ۱۱ ص ۱۵۹ - ۱۶۷، از چاپ بیروت) در مورد برخی از مطالب احیاء العلوم، بحثهایی شده است که خواندن آنها ضروری است. همین‌طور که مطالعهٔ انظار دانشمندی از اهل سنت و دیگران در مورد غزالی و آراء اولیایم است. نیز کتاب دکتر احمد فرید رفاعی: «الغزالی».

۱۹۷ [۲۴۰]. منظور را از بستگی محض اخوان الصفا یا طیبیون نمی فهمیم. آنچه مسلم است این است که اینان گروهی از فلاسفهٔ مسلمان قرن چهارم بودند که برای تلفیق دین با فلسفه می کوشیدند و رسائل خویش را به همین منظور تألیف کردند. (تتمه صوان الحکمة - بیهقی، نزهة الارواح - شهرزوری و الامتاع و المؤانسه - توحیدی)

۱۹۸ [۲۴۰، پانوش ۳]. تحلیل دقیق این نیست که کندی، فارابی، ابن سینا، خوارزمی، رازی، مسعودی، ابن هیثم، بیرونی، جریطی، ابن رشد، نصیرالدین طوسی، سهروردی، ابن طفیل، ابن باجه، و میرداماد حسینی و همانندان ایشان را تنها وارث علوم و فلسفهٔ گذشتگان بدانیم، زیرا فلسفهٔ ایشان اگر چه از موارث فلسفی یونان، بسیار استفاده کرد، اما خود دارای مبانی ویژه و عناصری مبتنی بر وحی است که در کتب فلاسفهٔ اسلام، بخصوص تفسیرهایی، از قبیل تفسیر ابن سینا بر چند سوره از قرآن، و مبانی که در کتاب «الاشارات و التنبیها» اظهار کرده، نمودار است.

البته اخیراً برخی از محققان، در مورد فلسفهٔ اسلامی، دیدن صحیحتری عرضه کرده‌اند. این گروه به سراغ تکلمان - اشاعره و معتزله رفته‌اند و سرچشمه‌های جهان بینی اسلامی را در آنجا جستجو کرده‌اند و تکلمان بزرگ را در شمار فلاسفه و اندیشمندان صاحب مکتب شمرده‌اند. این روش، از نظر تاریخ علم کاملاً صحیح است.

ولیکن در اینجا واقعیت دیگری هست، که باید از آن غفلت نشود و شکفتن که سخت مورد غفلت قرار گرفته است. و آن این است که فلسفه و جهان بینی واقعی اسلام را باید، در خود قرآن کریم و روایات و کلمات و خطب و ادعیه و تعالیم ائمه طاهرین، علیهم السلام جستجو کرد. البته این جهان بینی، هنوز، به طور کامل و سره، فراهم و عرضه نشده است. بیرون مکتب تفکیک - که در هر دوره نیز وجود

داشته‌اند - درباره فلسفه واقعی اسلام و حکمت محمدی و معارف قرآنی، دارای نظر مذکور بودند. از این جمله‌اند - در روزگار اخیر - عالم‌بازور بزرگ (و به تصویر یکی از عالمان که بر سنگ مزارش - در صحن شاهزاده حسین، قزوین - نوشته است: «قلوة اخوان الصفا و ذبلة خلائق الوفا») حضرت سید موسی زرتآبادی قزوینی (درگذشته به سال ۱۳۵۳ ه. ق) و عالم معارفی بصیر حضرت میرزا مهملی غروی اصفهانی (درگذشته به سال ۱۳۶۵ ه. ق) و استاد بزرگوار ما، متاله اخیر خراسان، حضرت شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (درگذشته به سال ۱۳۸۶ ه. ق، ۱۳۴۶ ه. ش) که ددوس خویش را بر همین پایه می‌آموخت، او اندیشه‌های خود را از مشرق تا بنالک معارف قرآن و علوم آل محمد «ص» گزرفته بود، از مشرقی که به گفته شیخ پناه‌الدین عاملی:

فلو زار افلاطون اعتاب قدمه

ولم یحسه منها سواطع انوار

رأی حکمة قدسیة لایشوبها

شواذب انظار و ادناس افکارا

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، دوره کتاب «بیان الفرقان» خود را نیز (جلد ۵) در همین باره تألیف کرد. - رضوان الله علیه.

امید است که بایک جهش دیگر، تحقیق در فلسفه اسلامی، از متکلمان نیز - که باز تحت تأثیر فلسفه قدیمند - بگذرد و به منابع اصیل آن برسد.

۱۹۹ [۲۲۱]. مؤلف برای این موضوع، مآخذی ذکر نکرده است. اصولاً مشرقان و اسلام‌شناسان غیر مسلمان در فهم و برداشت مسائل مختلف اسلامی (در فقه و فلسفه و حکومت) دچار اشتباه می‌شوند. در اینجا «باید اشتباه اکثر مشرقین را درباره اسلام و تحولات نامناسبی که معمولاً برای تحقیق درباره آن به کار می‌برند ذکر کرد. خاورشناسان کلمه صراب و خطا و اصل و فرع و ایمان و کفر را به نحوی در مورد اسلام به کار می‌برند که تمام ساختمان عقلی و دینی تمدن اسلامی را منحرف و بی‌قواره می‌سازد. اولین شرقشناسان که اکثر مروجین کیش مسیحی بوده و در معارف و کلام مسیحی تعلیم یافته بودند، همان تقسیم بندیها و تحولاتی را که بسا آن آشنایی داشتند در اسلام می‌جستند. بنابراین آنان کلام اشعری را عقیده صحیح و

رایج مسلمانان نشان دادند و تمام اهمیت مکتبهای مختلف فلسفه و حکمت به اشتباه تعبیر شد، چون آنها می‌خواستند همان مقولاتی را که در مسیحیت وجود دارد، در اسلام به کار برند. این عوامل و عوامل بسیار دیگر که از نظر کردن باطل و نابجا درباره تاریخ تمدن و علوم عقلی و دینی اسلامی به وجود آمده است، تعبیر صحیح میراث علوم اسلامی را مشکل ساخته است، گرچه ماخذ و منابع اصیل، هم کتبی و هم شفاهی، هنوز برای آنان که استعداد فهم و درک آنها دارند باقی و پابرجاست.» (— «معارف اسلامی در جهان معاصر» ۹/)

۲۵۰ [۲۴۲]. مؤلف محترم، در چند صفحه بعد، از غزالی نقل می‌کند که «نوافلاطونیان و ارسطوئیان بی‌ایمان نیستند، زیرا که وجود آفریدگار را قائلند».

۲۵۱ [۲۴۹]. می‌دانیم که برخی از علمای فرق اسلام — بویژه علمای شیعه — هیچ‌گاه با دولتهای ستمگر همکاری نداشته‌اند. و آنان که داشته‌اند، شاید بوده‌اند نه روحانی، — توضیح ۱۴۱

۲۵۲ و ۲۵۳ و ۲۵۴ [۲۴۹]. از همان صدر اسلام، زیارت مرقد پیامبر «ص» و قبور شهدای «أحد» و قبر ابوبکر و عمر (نزد اهل سنت) متداول بوده است. علمای مشهور اسلام، زیارتهایی برای این قبور نقل کرده‌اند. غزالی خود زیارتی برای ابوبکر و عمر نقل می‌کند (— «احیاء العلوم» ج ۱/ ۲۳۲، از چاپ مصر، ۱۳۵۲، — فصل «الجملة لعاشرة فی زیارة المدینة و آدابها»). تنها دانشمندان اهل سنت، زیارت برای پیامبر نقل کرده‌اند. ودعا، استغفار و استشفاع نزد مرقد پیامبر را، بر آیه ۶۴ سوره ۴: «و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا و الله استغفر لهم الرسول...» مبتنی دانستند و احادیث بسیار در باب زیارت قبور روایت کرده‌اند، حتی زیارت «جبل احد» را مستحب شمرده‌اند، به خاطر حدیثی که نقل کرده‌اند: «احد جبل یحبنا و نحب» و بخاری در کتاب «صحیح»، در آخر بحث از غزوة احد، باین قرار داده است درباره حدیث مذکور. و علمای اهل سنت خود، برای زیارت و تقدیس مرقد آدابی نوشته‌اند. — کتابهای «المخل» — عبدی مالکی، «شفاء المقام» — سبکی، «وفاء الوفاء» — سهودی، «مواهب اللدنیة» — قطلانی، «حسن التومل» — فاکهانی، «الشفاء» — قاضی عیاض، «احیاء العلوم» — غزالی، «مجمع الأنهر» — شیخ زاده و... و مباحث سرشار «القدیر» در این باب (ج ۵ از صفحه ۸۶ تا ۲۵۷).



باید به خاطر داشت که در فلسفه اسلامی نیز، زیارت قبور اولیا و کاملین و صلحا مورد ترغیب خاصی قرار گرفته، و فلسفه نتیجه بخشیدن و علت تأثیر آن بیان شده است (— این سینا «الشفاء» — الهیات، جلد ۲/۴۳۵ و بعد. و رسائل این سینا، «رسالة فی معنی الزیارة و کیفیت تأثیرها». رسائل، جزء ۳، رسالة ۳ ص ۴۲ و بعد.)

۲۵۵. [۲۵۵]. در اصطلاح شرایع اسلامی، شفاعت غیر از این است که شخص — جز خداوند — کمان یا اشیاء را مسمود قرار دهد. شفاعت و توسل نه تنها شرک نیست، بلکه عین توحید است؛ انسان، مهربان درگاه خداوند را، و بندگان خاص او را — که به حق او را شناخته اند و پرستیده اند — در درگاه خدا شفیع می آرد، یا آنان، به لسان خدا، از پندای شفاعت می کنند. در قرآن کریم، بدین موضوع تصریح شده است (سوره ۲، آیه ۲۵۵ و سوره ۲۱، آیه ۲۸). پس این امر، منافی توحید نیست، بلکه مناسب است با مقام کبریایی و جلال خداوند. برای دیدن تحقیقات این بحث — جلد پنجم کتاب «بیان الفرقان» قزوینی.

۲۵۶. [۲۵۶]. در قرآن مجید، به برخی از معجزات انبیاء تصریح شده است. بنا بر این چطور ممکن است فقیه مسلمان، معجزه را در ردیف جادوگری بشمرد. اصولاً میان معجزه و سحر از نظر علمی فرقی است که علماى اسلام در کتب فنی به بحث درباره آن پرداخته اند، (— جلد دوم «بیان الفرقان»)، شاعر و عارف مشهور مسلمان حافظ هم می گوید: «سامری کیست که دست ازید یضا ببرد» (دیوان، چاپ قزوینی، ص ۸۸).

۲۵۷. [۲۵۷]. برای این تحقیق که مؤلف محترم این گونه مسلم می دارد، هیچ مدرکی ذکر نکرده است. آنچه مسلم است این است که در مورد همه قبور اولیاء بی نام و نشان نمی توان این فرض را پذیرفت. برخی از این امامزادگان، ممکن است به چند پشت به امام برسند، ولی چون خود دارای زهد و علم و عصیانی بوده اند، در حال حیات، مورد توجه بوده، پس از مرگ، مزار شده اند. فتأمل... در این باره باید به کتابهای انساب و مزارات رجوع کرد.

۲۵۸. [۲۵۸]. باید دانست که هیچ مسلمان مطلع، چشمه و درخت و امثال آن را تقدیس نمی کند و برای این چیزها منشأ دهنی قائل نیست. و چنانکه معلوم است اعمال عوام

ملاك هيچ استنباطی نخواهد بود.

۲۵۹ [۲۵۵]. این فکر بیشتر به وسیله سررشته دادن تبلیغ شده است. — توضیح  
۰۱۸۵

۲۹۰ [۲۵۷]. شیعه — چنانکه در پیش گفتیم — تابع «اصل وراثت» نیست، بلکه تابع اصلی است الهی و دینی، که به وسیله پیامبرمانند سایر احکام و اصول بیان و تأکید شده است (— توضیح ۴۱). نهایت مصداق تطبیقی این مبتنی در خارج در شمار خاصی از اولاد پیامبر (از فاطمه «ع») تحقق یافته است که اعتباراً هم، به تصدیق سراسر تاریخ اسلام و علمای مسلمان و دیگران، که از تاریخ و روحیات اسلام اطلاع داشته‌اند، از این شمار کسی اولی بعزامت اسلام و قرآن و رهبری شمار توحید و آزادی نبوده است.

اخیراً برخی از محققان، نیک توجه یافته‌اند که امامت در نظر شیعه، پیرایه بر اصل وراثت (که آن را علت تامه بگیرند) نیست. از جمله — کتاب:

*Histoire de la Philosophie Islamique*

تألیف پرفسور هانری کرین .

۲۹۱ [۲۵۹]. درباره شکل قیام حسنی، و هم مبارزات جانکاه و خردگرایانه امام مجتبی «ع» در راه شکستن سد سالوس (و در نتیجه، هوشیاری آفرینی در خلق)، پیش از این، اشارات سخن گفته شد — توضیح ۶۹ و ۷۰

۲۹۲ [۲۶۰]. مؤلف محترم، در اینجا، عقیده به امام غائب را ناشی از کجایه می‌داند که بعدها دیگر فرق شیعه، آن را پذیرفتند. اما این نظر کاملاً اشتباه است، و مناقض است با استنباط خود مؤلف در صفحه ۲۸۳، که نقل می‌کیم. مسئله مهدی و امام غائب که سرانجام برون‌آیند جهان را انباشته از داد کند... (— توضیح ۹۲ و ۹۳) تعلیمی است که خود پیامبر اکرم آموخته و گفته است. و مسئله اسلامی است نه مذهبی و در کتب بسیاری از اهل سنت، از پیامبر درباره مهدی روایات بسیار نقل شده است حتی در صحاح ست. از این روایت که مؤلف خود می‌گوید: «میان بعضی احادیث خویش عقیده دارند که مهدی، همان پیامبر — یعنی محمد — است.» (متن، ص ۲۸۳). پس اگر مسئله مهدی، بنا بر استنباط خود مؤلف مبتنی بر احادیث نبوی است و از

پیغمبر گرفته شده است، و به تصریح مؤلف، حتی اهل سنت نیز به موجب احادیث بدان معتقدند، چگونه می‌توان گفت این عقیده از کیسانیه گرفته شده است؟ و چرا باید اینگونه اظهار نظرها کرد؟ و به این سطحگیری درباره اعتقاد امتی نظر داد و سخن گفت؟ آیا از نظر ناموس علم، چنین روشی درست است. و درینا که اظهار نظرهای مشرقان و اسلامشناسان، بیشتر بهمین سان است.

۲۱۳. [۲۶۱]. در مورد امام چهارم، و برخورد او با یزید، پس از واقعه عاشورا در مفر سلطنت بنی امیه (دمشق) موضوع عفو و رحایت جانبی در کار نبوده است. بلکه واقعیت این است که چون با سخنرانیهای آتشین اقرادی از خاندان حسین «ع» از جمله حضرت زینب کبری «ع» پایتخت اموی بر شوریید و جامعه مرده شام زنده شد، یزید خطر سقوط خویش را بسی جدی و فوری دید. و حتی می‌دید که خانواده خویش نیز، چون از واقعه عاشورا و شهادت حسین «ع» مطلع شدند سیاهپوش گشتند و با خاندان علی «ع» همدردی کردند، از این رو اظهار پشیمانی کرد تا بار دیگر مردم را در غفلت نگاه دارد. نیز به امام آزادی داد و خاندان حسینی را به مدینه بازگردانید. و با این همه، چون امام چهارم، از او خواست که روز جمعه در مسجد جامع سخنرانی کند سوزید به علت اصرار سران دمشق که از موضوع مطلع شده بودند تا گزیر اجازه داد. در وسط سخن، کلام امام را قطع کرد و به مؤذن دستور داد تا اذان گوید و سخن امام را تا تمام گذارد. زیرا از اینکه مردم در جریان کار قرار گیرند، هراس داشت. چون می‌دانست که روشن شدن جامعه یعنی سقوط او و امثال او، و بازگشت حکومت به دست اهل حق.

درباره احوال امام چهارم حضرت علی بن الحسین زین العابدین، رجوع شود به مقاله محققانه اسناد مید حسن الامین (مجله «العربی» - چاپ کویت، شماره ۱۲/۱۰۹ - ۱۱۲) و توضیح ۷۸

۲۱۴. [۲۶۱]. امام پنجم، محمد بن علی الباقر «ع» چنان زندگی آرامی نداشته است. وی در خلال نقش مهمی که در نشر اخلاق و فلسفه اصیل اسلامی و جهان بینی خاص قرآن، و تنظیم مبانی فقهی و تربیت شاگردان خود (که امام شافعی نیز از آنان بوده است) - کتاب «اللمعه» تألیف مزاری مصری / ۴۹، نیز - توضیح ۹۵) و تدوین مکتب داشت، مورد ایذا و احضار و آزار گوناگون هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، قرار می‌گرفت. ( - منتهی الآمال، باب ۷، فصل ۵ ).

۲۶۲]. امام باقر در آن هنگام، حکومت اموی را در شرف انقراض می‌دید، نیز از واقعه «عاشورا» و نهضت «توابعین» روزگاری نگنشته بود و بدل مایتحلیلی به نیروی از دست رفته بنیۃ اجتماعی شیعه (شهداء) ترسیده بود، از این رو امام، نشر معارف اسلام و فعالیت علمی را، و هم تعریض علمی به سازمان حکومت اموی را، از قیام بالیف - که مقدماتش آماده نبود - اولی می‌دید. و چون حقوق اسلام هنوز، يك دوره کامل و مفصل تدریسی نشده بود، به فعالیت‌های پرثمر علمی پرداخت. و بدین - خاطر که نفس شخصیت و سیر تعلیمات او بر ضرر حکومت اموی بود، مورد ایذا قرار می‌گرفت. ولی امام، هیچ‌گاه از اهمیت تکلیفی شورش غافل نبود و از راه دیگری نیز آن را دامن می‌زد. آن راه، تجلیل و تأیید برادر شورشیش (زید) بود. (→ کتاب «زیل الشهد» تألیف مورخ محقق عراقی سید عبدالرزاق موسوی مفرم)

۲۶۲]. این سخن در مورد اسماعیلیه کنونی درست است که صفات شخصی و شخصیت امام را هیچ ملاک نمی‌دانند، و هر کس را امامی شناسند. و می‌دانیم که منطقی اینان در امامت به سخافتی عجیب گراییده است. در مورد غلات نیز سخن گفتن لزوم ندارد، چه این فرقه از نظر شیعه مردود است، حتی در رسائل علیه، حکم به نجاست آنان شده است. اما در مورد شیعه امامیه (دوازده امامی - اثنی عشری)، چنین اظهار نظری: «در عقیده آنان، صفات شخصی امام، برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد» بی‌شکفتی - زای است، زیرا درست در جهت عکس واقعیت است.

چطور ممکن است چنین باشد، حال آنکه همه جهان را این سخن پسر کرده است که شیعه معتقد به رئیس معصوم و امام افضل و اتقی و اعلم و عادل و معلم ربانی است، حتی در نوع روایاتی که پیامبر، موضوع امامت را مطرح کرده است، صفات امام را بر شمرده و علی را به ملاک صفاتش تعیین نموده است. و او را به عنوان «اعلم امت، افضای امت، اتقای امت، ازهد خلق و ارفأ به خلق و مساو تجو در تقسیم و یا -

۱- باید توجه داشت - با دقت و هواریاره - که دیگر در این زمانها، آن‌گونه تکلیف و بندی وجود ندارد، و هیچ فقهی نمی‌تواند بپندارد که وظیفه او تنها تدوین احکام است، زیرا احکام اسلامی در سطح عمومی، کامل است (مگر وظیفه‌ای که از ناحیه عرضه‌ای جدید وجود دارد، که کمتر کسی بدان پرداخته است، یا همه بیازی که به آن هست). و به دیگر سخن: وظیفه تأسیس دیگر به همه احدی نیست و آنچه وظیفه است هم اکنون تبلیغ است و مرزبانی تا مرحله‌های و پیروزمندان - که امام صادق گفت: «شیعه ما پیروزمندانند» (→ توضیح ۱۸۵) پس تنها وظیفه فقهی که دارای رسالت مرزبانی است این است که در راه صلی شدن آن احکام و اجابت خلق، بکوشد... و به قول آن بزرگ... «ماهیت اسلام حاکمیت است نه صرفاً قانون». و جز این هر چه هست. دلیل شناختن است، یا لقی صحیح نکردن، یا جوهرمند بودن، یا حماسه نداشتن، یا مقهور و زبون عوامل خائن شدن یا... یا...

گفتند تر و بردبارتر و...» ستوده است (الفدیر، ج ۳) تا معلوم دارد که این صفات ملاک‌زعامت است. نیز تا معلوم دارد که زعامت، خود خلعت به خلق است نه تحمیل بر آنان، و رعایت انمان است نه تزییع انمان. و جامع همه کمالات ممکنه، «عصمت» است، که در تشیع شرط امامت شناخته شده است. و فیلسوف معروف شیعی، ابونصر فارابی (در «آراء اهل المدينة الفاضلة») آن را مشروحاً مورد بحث قرار داده است. و آیا عصمت، جز صفات شخصی، چیزی تواند بود؟ پس پایه اصلی تشیع، توجه به کمالات شخصی امام است. و عمده اعترافات بر امامت جمهور (اهل سنت)، همین است که امر صفات شخصی را که پیامبر می‌خواسته و می‌گفته است و تأکید و ترسیم می‌کرده است، در آن ابدأ ملحوظ نکرده‌اند و با افضل و اتقی بیعت نشده است. کبی هم که در اسلام به عنوان «مناقب، فضائل» تألیف یافته - و خود بسیار است - بر اساس همین اصل بوده است، یعنی معرفی روحیات شخصی و فضایل نفسی رهبران. نهایت مضمون این کتابها در مورد اشخاص چندی، ساختگی است که در محل خود تحقیق شده است. (جلد ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ الفدیر و ماخذ آن از اهل سنت)، که به همان ملاحظه مذکور و اهمیت فضایل نفسی در عبرت - که در تشیع وجود داشته است - دیگران در مورد زمامداران سلطه، به توصیه و تنظیم خود آنان و استفاده نامشروع از اسوالمعمومی، یا از سر خجاست و تفاق و جهل، به جعل مناقب پرداخته‌اند. تنها چیزی که باید یادآوری کرد این است که تشخیص صفات لازم در رهبر، کار عادی و حتی کار دست - جمعی نیز نیست، بلکه بهترین راه وصول به آن - بر اساس دید الهی - آن است که خدا چنین رهبر شایسته و معلم معصوم و امام عادل را بشناساند. و این به وسیله پیامبر صادق صورت می‌گیرد. و از این دوست که ابن سینا، در باب «امامت» می‌گوید: «والتعین بالنص اصوب» - توضیح ۴۱. از اینجا و از توجه به همه جوانب این بحث - که اکنون با کمال اختصار بدان اشاره رفت - درمی‌یابیم که در فهم «امامت» در نظر شیعه، اشخاص بسیاری سهو کرده‌اند و گمان برده‌اند که موروثی است، اما چنین نیست. و اینکه خارجاً در اشخاص خاصی - پدر و فرزندان - تحقق یافته است، صرفاً «انطباق واقع است با عقیده، نه تطبیق عقیده با واقع»، و به دیگر سخن: «انطباق فہری» است نه «تطبیق عمدی» و، «تعین» است نه «تعمین». دقت شود.

[۲۶۲]. یادآور شدیم که پس از واقعه «عاشورا» و نهضت «نوابین»، نوع عناصر متحرک و منابع حماسه شیعه از دست رفت، در این صورت دیگر قیام بالعبف میسر نبود، چنانکه نهضت «زید» نیز به ثمره نهایی نرسید. بنابراین، اگر منظور از فعالیت

سیاسی، این‌گونه قیامی بوده است، این ائمه، بظاهر، بدان پرداختند و در جای آن به تصحیح نظر جامعه درباره حکومت و... و تعلیم و نشر اصول اسلام و روشن کردن افکار که نوعی دیگر از مبارزه است دست زدند. اما اگر مقصود، تحت مراقبت قرار دادن و اشراف بر حرکتهای دستگاه خلافت است، شخصیت ائمه در هر حال چنین وجهه و اهمیتی را در جامعه اسلام داشت. و از این رو پیوسته مورد ایذا و تعقیب و دایم تحت نظر بودند. شکجه‌های بی‌حساب و غیر قابل تحملی را که امام صادق «ع» از منصور دوانیقی دید زبانزد تاریخ است. باید به یاد داشت که در این دوره، حکومت اموی در شرف انقراض بود و فتنه عباسیان دامنگیر آنان شده بود، از این رو بهترین فرصت بود برای نشر افکار زنده و تریب احرار و تصحیح نظر جامعه در مورد شکل حکومت، که در آثار این ائمه از این مقله، سخن بسیار رفته است، ولی درینا که هنوز، آن سان که باید، تحلیل نگشته و به مردم آموخته نشده است.

۴۱۸. [۲۶۴]. این گونه قیامها، به‌زبیده - به‌عنوان فرقه، که بعداً تکوین یافته‌اند - نسبی نخواهد داشت، بخصوص در مورد شورشیانی چون نفس زکیه و شهید فخر، که نوعاً تحت تأثیر تعالیم ائمه «ع» و برای اقامه عدل و دین قیام می‌کردند و شهید می‌شدند. و بطور کلی، جزو جریان عمومی تاریخ تشیع محسوبند که از این‌گونه قیامها و اقدامها آکنده است. (← مقال الطالین، شهداء الفضیله، و بطل فخر.)

۴۱۹. [۲۶۷]. یادآور شدیم که چنین نبوده است و زندگی آرامی برای ائمه وجود نداشت است. و اشاره کردیم که تضییقات جدی منصور (که حتی کسی حق سؤال کردن مطلب علمی از امام نداشت و بزرگان‌شعبه به‌عنوان دستفروشی و میوه فروشی در دره گرد به کوی امام می‌رفتند و از او - با چاره‌جویی - سؤال می‌کردند، با آنکه امام صادق حتی نمی‌توانست در عاشر روز عزاداری رسمی در منزل خود داشته باشد، تا مبادا فلسفه نهضت عاشر را بر ملا شود و مردم مرده زنده شوند و خون پیدا کنند) و شکجه‌های وی در مورد امام صادق (که کارگزاران وی، نیمه شبان، امام را از درون خانه و از حال «تهجد» بیرون آورند و خود سواره باشند و امام را در آن سن کهولت و سالخوردگی - پیاده در رکاب نحویش تا به دربار منصور دوانیقی عباسی بدوانند)، همه زبانزد

۱- از خود مولف، در پیش نقل شده که گفت: «مطلبی عباسی جاسوسان بسیار بر آنان (خاندان علوی) گذاشت بودند و در قیامه اعمال ابدان را تحت نظر داشتند و به بعضی کوچکترین سوءظنی بازداشت، یا مسمومان می‌کردند» ← توضیح ۸۱.

تاریخ و گفتگوی مجالس و سخن کاروانیان دشتها و هامرنها و مسافران راهها است.

۲۳۰ [۲۶۷]. ظاهراً مراد از این تألیفات «اصول اربعمائه» است. این اصول، یادداشتهای درسی شاگردان حضرت صادق است نه تألیف خود امام، و نسبت آنها مشکوک نیست. (—مقدمه «اصول کافی» — ج ۱ / ۵ و «تأسیس الشیعه» و «اعیان الشیعه» — ج ۱ / ۲۶۲ و ۲۶۳، و «الذریعة الی تصانیف الشیعه» — ج ۲ / ۱۲۵ و ۱۷۵) و ج ۶ / ۳۵۱ - ۳۷۴ و «الوجیزة» تألیف شیخ بهاءالدین عاملی / ۱۸۳) باید دانست که در غیر «هلم فقه و سیاست و معارف و تربیت» نیز امام صادق شاگردانی داشته است و کمائی را پرورش داده است. ← کتاب «الامام الصادق ملهم الکیمیا»

۲۳۱ [۲۶۷]. علت عمده احترام اهل سنت نسبت به حضرت صادق (بجز مودت ذوالقربای رسول که در قرآن - ۲۳/۴۲ - بدان تصریح شده است و حدیث ثقلین و سفینه و...) این است که امام صادق، در حوزه اسلام، «معلم» است - از نظر علوم و معارف مختلف دینی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، جزائی، فقهی، طبیعی، سیاسی، تربیتی و... و مرکزیت علمی و نقش تعلیمی او همگان را مسلم. حتی ابوحنیفه (پیشوای حنفیان) و مالک بن انس (پیشوای مالکیان) خود، مستقیم و غیر مستقیم، از حضرت صادق و مبنای وی در فقه و الهیات بهره برده اند، چنانکه شافعی از امام باقر «ع»، و این جمله از ابوحنیفه معروف است: «مارأیت افقه من جعفر بن محمد» (← کتاب الامام الصادق والذاهب الاربعه. نیز - سخن ابن خلدون، در تجلیل از امام صادق مقدمه، ۳۳۴. نیز کتاب «الامام الصادق رائد السنة والشیعه» - تألیف دکتر عبدالقادر محمود مصری. گرچه در مورد امثال کتاب اخیر، باید یا توجه به منابع و تحقیقات اصیل، رجوع کرد، چنانکه در برخی از مباحث ابن خلدون نیز).

نیز ملا عبدالجلیل قزوینی رازی گوید: «... و امام ابوحنیفه نعمان المکوفی، در عهد او (منصور دوانیقی) بود، ابوحنیفه را بارها الحاح کرد که به امامت من اقرار و اعتراف ده. ابوحنیفه امتناع می کرد و می گفت: امامت یازید علی راست یا جعفر صادق راست، یا آن کس را که ایشان اختیار کنند. از این سبب بسو جعفر منصور، بوحنیفه را مجوس فرمود و در آن حبس زهرش داد. و فضلالی اصحاب او را معلوم است که او را منصور کشت به سبب دوستی و پیروی آلدسول «ص». و بوحنیفه همه روایت از محمد باقر «ع» و جعفر صادق «ع» کند...» (← النقص / ۱۳۵ - ۱۳۱)

- ۲۲۲ [۲۶۷]. اولاً - (بنابر معارف شیعی)، امام دارای تعالیم و معارف است از طریق علم الهی و قرآن و آثار علم نبوی و غیر متاثر از غیر.
- ثانیاً - معتزله در آن روزگار (اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری) هنوز دارای چنان تشکل فکری نبودند که آرائشان منشأ نفوذ باشد، آنهم در مثل امام صادق.
- ثالثاً - امام خود بنیانگذار بود و همه فرق اسلام، او را به عنوان «معلم» می‌شناسند و الهیات و معارفش را یکدست و مستقل می‌دانند.
- رابعاً - دین اسلام، به گفته خود مؤلف، دین توحید محض است، و توحید محض - چنانکه واضح است - خود ضد ورد تشبیه است.
- خامساً - نفی ورد تشبیه ( بجز در نص قرآن؛ آیه ۱۱، سوره ۴۲ و ... » در «تهج البلاغه» و «دعای عرفه» (از امام حسین - مفاتیح الجنان، اعمال روز عرفه) و صحیفه سجادیه (از امام چهارم، علی بن الحسین) و نوع مآخذ آن روز معارف شیعی وجود داشته است، و امام صادق خود وارث این آثار و معارف بوده است، دیگر چه نیاز که او - تحت نفوذ افکار دیگران - به این اصل گراید، آن هم دیگرانی که خود شاگردان با واسطه و بیواسطه و ریزه خواران خوان معارف ایشان بودند. همین معتزله این مسائل را از علی و تعالیم علی و خطب توحیدی او آموخته‌اند) - مقدمه شرح ابن ابی الحدید).
- ۲۲۳ [۲۶۷، پانویس ۱]. در این باره که لقب «صدیق» و «فاروق»، از طرف پیامبر - حتی بر پایه مآخذ خود اهل سنت - بر چه کسی اطلاق شده است - «التدیس»، ج ۳/۲ و بعد.
- ۲۲۴ [۲۶۹]. این سخن سخت شگفتی‌زای است، و دلیل آن است که تحقیقات دیگران درباره اسلام (بعویژه تشیع) و ارزیابی شخصیت‌های آن، هنوز نادرست است. امام موسی بن جعفر «ع» از نظر تمرکز عناصر مبارزه و قیام در شخصیت او تا به حدی بود که مهدی، خلیفه عباسی، به امام می‌گفت: «آیا مرا از خروج خویش در ایمنی قرار می‌دهی؟» (ابن خلکان، ج ۲/ ۲۵۶) و هادی عباسی مدتی امام را به زندان افکند. سپس هارون الرشید - که قدرت او را تا حدی دانسته‌اند که به ابرمی گفته است: بهر سوی روی و بهر جای باری بر ملک من خواهد بود - مجبور شد سالهای ششادگی امام را در زندانهای مجرد، و دور از مرکز روحانی اسلام (مدینه) و مقر آل علی و آل



ابوطالب، نگاه دارد، واحطی را اجازه ملاقات با امام ندهد. امام به هیچ وجه و از هیچ چیز هراسی نداشت. و این حکومت وسیع عباسی بود که هراس داشت حتی هارون الرشید در باره امام می گفت: «می ترسم قته ای بر پا کند که خونها ریخته شود» ( ← منتهی الآمال، باب نهم). و این حکومت وسیع عباسی بود که همه ارکانش با توجه به شخصیت موسی بن جعفر می لرزید، زیرا مردم برای خلافت با امام بیعت می کردند (← الاعلام، ج ۸ / ۲۷۵). و همین هارون - خلیفه اقصای - هنگامی که موسی بن جعفر «ع» را دستگیر کرد، چند کجاوه بست، تا مردم ندانند که امام را به کدام ناحیه بردند، و تا یأس بر مردمان چیره شود و به عقیدان رهبر حقیقی خویش خوگیرند و بر نشورند.

ثانیاً - امام بجز جنبه های شورشی و آزادیخواهی، به تصدیق و تصریح همه مورخان، بعهد و عبادت بسیار معروف بوده است. مورخان گویند: «کلان اجد اهل زمانه» (الاعلام). خطیب بغدادی، در تاریخ بغداد (ج ۱۳ / ۲۷) گویند: «موسی بن جعفر، از عبادت و سختکوشی به «المبنا الصالح» معروف بود. او سخنی و بزرگوار بود. بلده های سیصد دیناری و چهارصد دیناری و دوهزار دیناری می آورد و بر ناتوانان تقسیم می کرد». و در روضة بحار (یعنی جلد ۱۷ از چاپ قدیم)، از وی روایت است که فرمود: «پندم (اما صادق) پیوسته را به سخاوت داشتن و کرم کردن سفارش می کرد» - روضة بحار (۳۲۴). و گفته اند: «بسیار خشن پوش و روستایی لباس بود». اولاد امام موسی بن جعفر «ع» نیز می دانیم که نوه ا در شمار شورشیان و انقلابیونند و خود «سادات موسوی» رگه ای از طالبین عصیانگرایند. (← مقاتل الطالبین).

۲۲۵ [۲۶۹]. سخنی است نیز بس شگفتی زای... امام موسی بن جعفر را چه آرامشی می توانست باشد؟ او که - علاوه بر آن همه مناظر دردناک که می دید و روح سوزانی که برای ضیاع اسلام و انسان داشت و پس از مهدی و هادی عباسی (ابن اثیر - حوادث سال ۱۸۳) - از هارون و مظالم هارون آن سان در شکنجه جسمی و اندیشه ای و خشم مقدس و شورش و جلان به سر می برد و همواره مورد اذیت و تعقیب و زجر بود و در تبعید و زندانها و ننگ سلولها و سیاهچالها - در غل و زنجیر - به سر می برد کسی که تطییم مکیشان این است: «حب ساکین» و «بغض جبارین» نشانه رضای خدا از بنده است

۱ - چگونه می توان در چهره آن موسی بن جعفری تصور بهم دهرا کرد؟ آن مراتب خشمگین علیه فحایع بغداد و ستمهای آن، و آن مطهر قرن هادوی، او که در «اخلاق اجتماعی» و «فقوای جامعه»، این خروش عوامانگیز و خون آفرین را می برانند، و گوش جامعه را با این تند حاسی می آکنند: «قل الحق ولو كان قبه هلاك» - حق را بگو، اگر چه به نابودی تو کشد. (روضه بحار / ۳۱۹).

( ← سفينة البحار، ذیل ماده «رضا» ) چگونه می‌تواند معاصر چگون هارونسی باشد و با آرامش خیال زندگی کند (حتی بالنسبه...)? آری چه آرامشی تواند برود آن کس را که جایش: «قعر الجون»<sup>۱</sup> و «ظلم المطایر»<sup>۲</sup> است و حالش: «ذی الساق»<sup>۳</sup> العرض بطق القیود؟<sup>۴</sup>.

۴۴۶ [۲۶۹]. در مورد آنچه مؤلف در این باب از ابن خلکان نقل کرده است، واقع امر، چیز دیگری است. اینک توضیح آن: گاه به امام خبر می‌دادند که یکی از خویشان او، برای وی کارشکنی کرده است و نزد سبایون به حمایت پرداخته است. امام در این مورد -بجز بخششهای عمومی که داشت، و بجز اینکه خود همین خویشان تحت حمایت مالی او بودند - هزینه‌ای اضافی برای آنان می‌فرستاد. یکی باین خاطر، که اگر اینان دد اثر تنگ‌دستی دچار چنین سقوطی گشته‌اند و بی‌جباران و شمشیران نزدیک شده‌اند، از این انحطاط برآیند. دیگر اینکه جلور این سنت زیانها گرفته شود تا به مجاری انقلابی که امام به آن می‌اندیشید زیان نرسد. و دیگر جنبه اخلاقی دینی (تکلیفی) داشته است، زیرا وقتی به امام می‌گفتند که فلان به شما زیان رسانده و اینا کرده است، شما چطور به او بخشش می‌کنید؟ امام می‌فرمود: «او قطع رحم کرده است آیا من نیز قطع رحم کنم؟»

(← مقاتل الطالبین / ۳۳۱ - صفحہ لصفوة، ج ۱ / ۱۰۲ - میزان الاعتدال ج ۳ / ۲۵۹ - تاریخ بغداد، ج ۱۳ / ۲۷ - منهاج السنه، ج ۲ / ۱۱۵ و ۱۲۴ - ابن خلدون، ج ۴ / ۱۱۵ - البداية والنهاية، ج ۱۵ / ۱۸۳ - وارشاد مفید و ابن خلکان و بحار الانوار مجلسی و الاعلام و...).

۴۴۷ [۲۶۹]. ماخذ موثق اسلامی حدیث و تاریخ تأیید نمی‌کنند که این لقب را مأمون به امام داده باشد، بلکه امام را از آن پیش، دلای آن لقب می‌دانند. (← روایت ابن بابویه از ابونصر بزنطی، سفينة البحار، ذیل «رضا» و «علاء»).

۴۴۸ [۲۷۵]. مقصود مؤلف محترم، از «مؤلفان متأخر شیعه» روشن نیست و دانسته نمی‌شود که از چه زمانی تقدم و تأخر را حساب می‌کنند و لی این موضوع را مؤلفان قدیم شیعه نیز (از جمله شیخ صدوق در «عبرن اخبار الرضا» ج ۱، باب ۱۲ و ۱۳ -

۱- زرقای زندانها. ۲- تاریکناهای جاهالها. ۳- بنی کسی که از حلقه‌های خل و ذبیر استخوان صاف پایش خرد شد.

و ۱۴ و ۱۵ و ۲۳، و ج ۲ / ۲۳۱) نقل کرده‌اند.

۲۲۹ [۲۷۲]. اگر بنا به نقل مؤلف: «امام همام، علی‌القی، در خانه اسلحه و کتب ضاله [ضاله از نظر دربار عباسی] پنهان می‌کرده، و می‌خواست حکومت را به‌دست گیرد، و به‌بغداد و سامرا تبعید شده و به زندان افتاده، و پس از قتل متوکل نیز، از زندان آزاد نشده و به‌سن چهل سالگی در حبس وفات یافته، و گویا بیست سال زندانی بوده...» (متن، ص ۲۷۲) چگونه می‌توان گفت: «به‌رغم عدم فعالیت سیاسی خویش...» (متن، ص ۲۸۲)؟ مگر مقصود از فعالیت، دست اندرکار بودن باشد. و این را می‌دانیم که همواره ائمه را از سرپرستی جامعه‌های اسلامی - حتی با کشتن و محکوم کردن - باز می‌داشتند، تا برای خود در کارها حایلی نبینند.

۲۳۰ و ۲۳۱ [۲۷۴]. این سخن ماکلونالد کاملاً اشتباه است، زیرا چطور می‌تواند تسلسل درازده امام در قرن پنجم هجری مکنون شده باشد، با آنکه خود این دوازده تن تا نیمه اول قرن سوم پدید آمده بودند؟ و آیا ممکن است «عدد» دو قرن پس از «معلود» مکنون شود؟ اما اشکال عمده این سخن، که ممکن است برای غیر این اشخاص نیز روی دهد، موضوعی است که مربوط است به بی‌اطلاعیشان از منابع اسلامی و سطحی بودن در یافتن و محدودیت مطالعاتشان در زمینه اسلام. به‌مرحال اکنون اینجا اشاره وار در مورد دوازده امام سخن گفته می‌شود. مسئله دوازده امام (با تقیب) را، از آغاز، خود پیامبر اکرم، در داخل اسلام، مطرح کرده است و اذهان امت را بدانان توجه داده است، و حتی نام آنان را ذکر کرده است. این موضوع در مآخذ بسیاری از اهل سنت درج است. این مآخذ سه نوع است:

- ۱ - مآخذ حدیث، که به‌عنوان حدیث و گفته پیامبر، سخنانی را نیز که در بارنامه بعد از خود گفته است نقل کرده‌اند. مانند «کتاب‌الولایه فی طرق حدیث‌الغدیر» تألیف طبری مشهور، و کتب دیگر و حتی برخی از صحاح است و کتب کلام.
- ۲ - مآخذی که در تاریخ و تذکره نوشته شده است، یا در فضایل تألیف یافته است و سخنان پیامبر را مؤلفان، در باره ائمه نقل کرده‌اند. مانند «فرائد‌السمطین» و «لفصول‌المهمه» (تألیف ابن‌صباح مالکی) و «ینایع‌الموده» (باب الاکمه‌الاثنی عشر)

۱- این اشتباه، در «دائرة‌المعارف‌الاسلامیه» هم آمده است، مانند اشتباهات و خطاهای فاحش و بسیار دیگر، که در مورد تاریخ و فرهنگ شیعه، در آن آمده و شده‌اند بی‌ازمنه نقد دقیق و رسیدگی کامل است، و به‌هیچ‌گونه درخور اغماض نیست، و همین‌ها کتاب را - در مورد این مسائل - بکاره مالط می‌کند.

و «ذخائر المعنی» و «تذکره خواص الامة» و «مطالب السؤل» و «نظم در السطین» و «نور الابصار» و «اسعاف الراغین» و کتب بسیار دیگر.

۳ - کتبی که علمای اهل سنت، درباره مهدی - بخصوص - نوشته اند و در آنها احادیث نبوی راجع به مهدی را گرد آورده اند. این مآخذ، یش از سی - کتاب است که در کتب رجال و فهرستها، نام آنها آمده است (کتاب پر ماده «الامام المهلی»).

حتی در کتاب «مفاتیح العلوم» معروف، که بین سالهای ۳۶۵ - ۳۷۱، تالیف یافته است (مقدمه ترجمه فارسی / «ط»)، مؤلف آن درباره ائمه، چنین می گوید:

«صفت امامان در مذهب اثنی عشری:

علی مرتضی

حسن مجتبی

حسین سید الشهداء

علی زین العابدین

محمد باقر

جعفر صادق

موسی کاظم

علی رضا

محمد هادی [نقی]

علی صابر [نقی]

حسن طاهر [عسکری]

محمد مهدی، قائم منتظر...

نام این امام چنین است: محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام. (مفاتیح العلوم - از ترجمه فارسی آقای سید حسین خدیو جم / ۳۵ - ۳۶).

پس مسئله دوازده امام، و دوازده امامی بودن شیعه امامیه اثنی عشریه، امری است که مدتها پیش از سده پنجم وجود داشته و در نزد مؤلفان مختلف معلوم بوده است، بلکه بی گمان باید گفت که بهروز گاران اوایل اسلام می پیوندند، تا جایی که در اشعار دهبل (شهید بسال ۲۴۶) و ابن الرومی (م ۲۸۳) موضوع امام دوازدهم مطرح شده است. در روایات حضرت باقر و صادق (قرن دوم) نیز تصریح بدان شده است

و همین‌سان تا به احادیث منقول از پیامبر و امام‌علی، از طرق اهل سنت و شیعه. از اینجاست که مؤلف «تاسیس الشیعه» می‌گوید: «ابن عباس روایات بسیاری نقل کرده است که امام‌پس از پیامبر، دوئده تند. و نام این دوازه تن در این روایات آمده است. و همین روایات تفسیر می‌کند روایات بخاری و مسلم را که، پیامبر فرمود: امام و پیشوا پس از من ۱۲ نفرند.» (← تأسیس/۳۲۳، و مآخذ مذکور در آغاز این توضیح).

۲۳۲ [۲۷۶]. در این مورد، واقعیت درست به‌عکس آن است که مؤلف می‌گوید، زیرا شیعه در مورد جعل حدیث و تمیز صحیح از سقیم آن سختگیری بسیار کرده است، از جمله آن را از مبطلات روزه و موجب کفاره می‌داند کتب ی‌شمار شیعه در رجال و معرفت‌الحدیث، شاهد این اصل است. ولی در نظر غیر شیعه راهی غیر از این - در مورد جعل حدیث - پیموده شده است. در اینجا نظر محققان را به مطالعه دقیق جلد پنجم کتاب «الفدیر» و کتاب «در اسات فی الکافی و الصحیح» و مآخذ دیگر جلب می‌کنیم. نیز ← توضیح ۱۱ و ۱۲ و ۱۳۷

۲۳۳ [۲۷۸]. تألیفات شیخ مفید را، حدود دویست مجلد گفته‌اند. و از وی بیش از ۱۵ کتاب طبع شده است: «الارشاد»، «الاختصاص»، «ایمان ایطالب»، «الرسالة المتقدمة»، «ارائل المقالات فی المذاهب و المختارات»، «شرح عقائد الصدوق»، «الامالی»، «الافصاح فی الامامة»، «الفصول المختارة من العیون و المحامن». مآخذ شرح حال شیخ مفید بسیار است (از جمله ← مقدمه «بحار الانوار» - ج اول، از چاپ جدید - و مقدمه «الاختصاص»).

۲۳۴ [۲۷۸]. اکنون فهرست چندی درباره کتب شیعه وجود دارد که باید بدانها مراجعه کرد. از همه جامعتر کتاب «الذریعة الی تصانیف الشیعه» است، بیش از ۲۵ جلد و نیز مقداری مستدل که تا این تاریخ (۱۳۵۵ ش/ ۱۳۹۱ ق) ۲۵ جلد آن به چاپ رسیده است.

۲۳۵ [۲۷۸]. نام تفسیر معروف «تفسیر مجمع البیان» است. وی تفاسیر دیگری نیز نوشته است، به نامهای «جامع الجوامع» یا «جوامع الجامع» یا «الکافی الشاف» و «الوسیط» و «الوافی» (← مقدمه تفسیر مجمع البیان / د - ۸، از چاپ کتابفروشی

اسلامیه - تهران) در ضمن باید به یاد داشت که در طول قرون، با همه اختلافهایی که برای شیعه وجود داشته است، در میان آنان دانشمندان بسیاری پرورش یافتند و کتب فراوانی نوشته‌اند و علوم و معارف بسیاری به میراث هشته‌اند (— تاریخ فلسفه و فقه و علوم اسلامی، و فهرستها و دایرةالمعارفها).

۲۳۶ [۲۷۹]. ظاهراً مراد از این فصل تکمیلی «باب حادبعشر» است، ولی این باب در

کتاب «منهاج‌الصلاح» است، نه «منهاج‌الکرامه».

توضیح: شیخ الطائفة، محمد بن حسن طوسی، در جملة تألیفات خود، کتابی دارد به نام «مصباح‌المتهمجد». این کتاب را علامه حلی در ده باب خلاصه کرده است و «منهاج‌الصلاح فی مختصر‌المصباح» نامیده است. سپس باب یازدهمی (الباب الحادبعشر) بر آن افزوده است و اصول اعتقادی را در آن به ایجاز نوشته است. بر این باب حادبعشر پیش از سی شرح نوشته شده است. (— الذریعة، ج ۳ / ۵، و ج ۱۳ / ۱۱۷ و بعد).

۲۳۷ [۲۸۵]. شیعه چنین عقیدتی ندارد که امام حامل «ظهور الهی» باشد. و اینکه ائمة طاهرین مظهر تام «اسماء و صفات» و «رعاء مثبت» باشند سخن دیگر است.

۲۳۸ [۲۸۵]. این مطلب را مؤلف از گولدنشیر نقل می‌کند و درست نیست، زیرا در قرآن، چنین عنوانی درباره عیسی نیست، و درباره موسی نیز به صراحت نیست، مگر به اشاره آیه ۲۵۳ (سوره ۲) و آیه ۱۶۴ (سوره ۴)، که لقب «کلیم» برای وی اخذ شده است.

۲۳۹ [۲۸۱]. پیامبر چنین سخنی نگفته است و در هیچ مأخذ اسلامی نیست. مؤلف نیز برای آن مأخذی ذکر نکرده است. به علاوه این مطلب اصولاً و منطقاً صحیح نیست، زیرا پیامبر به نص قرآن (آیه ۴۵، سوره ۳۳) «رسول الله» و «خاتم‌التین» است. و مقام رسول‌اللهی خود، ارتباط با ماوراء الطبیعه است. و این خود مملک معجزه داشتن و دارای استعداد اعجاز بودن است. از جهت دیگر نیز— برای اثبات مقام خویش— باید صاحب معجزه باشد، تا ارتباطش با بطن وجود و ملکوت کائنات و «حاق کید اعیان» احراز گردد. نیز به گفته غزالی: «عقل، خود بخود، کردارهایی را که مایه سعادت اخروی می‌شوند، نمی‌شناسد، چنانکه داروهای را که برای بهداشت تن سودمند است نیز نمی‌شناسد،

از این رو مردمان همچنانکه به پزیشك نیازمندند به پیامبر نیز نیاز دارند. نهایت صلح طیب به آزمون معلوم می‌شود، و صلح پیامبر به معجزه» (احیاء، ج ۱/ ۹۷-۱۵۱) مقام خاتمیت مستلزم آن است که نبی خاتم، علماً و عملاً و فضیله، دارای همه کمالات سلف باشد، با جنبه‌ای اضافی و تکمیلی و برتر، و اعجاز خود یکی از فضایل بارز انبیاست که نمی‌توان تصور کرد که در عیسی «ع» مثلاً بوده و در محمد «ص» نبوده است. علاوه بر این، نبوت خاتم (بر اساس مبانی معقول) عین «ولایت مطلقه» است و ولایت مطلقه، مساوی «تأثیر» نیز — توضیح ۸۷

۲۴۰ [۲۸۱]. مثله «چاره جویی» نبود، بلکه اصلی برد دینی، مبتنی بر روایات نبوی، حتی غیبت امام، در روایات به غیبت برخی از انبیای سلف در امت خودشان تشبیه شده است. — مآخذی که در باره «ائمه اثنی عشر» ذکر شد (توضیح ۲۳۵ و ۲۳۱).

۲۴۱ [۲۸۳]. چنین نیست که اهل سنت مهدی را قبول نداشته باشند، بلکه چنانکه گوئند تیسر نیز گفت (متن، ص ۲۸۲)، چون موضوع مهدی بر احادیث استوار، مبتنی است و بع این احادیث، نبوی است و از پیامبر رسیده است، در نظر اهل سنت نیز قطعی است. بلکه علمای اهل سنت کتابهای بسیاری درباره «مهدی» نوشته‌اند، و بسیاری از آن در ضمن کتبی که در تفسیر، یا حدیث، یا تذکره و تاریخ نگاشته‌اند، مهدی را ذکر کرده‌اند، حتی برخی از اهل سنت قصاید و اشعاری در مدایح او و آرزوی ظهورش سروده‌اند، و حتی احمد امین می‌گوید: «اهل سنت نیز به «مهدی» ایمان دارند.» (کتاب «المهدی المنتظر و العقل»). و گروه بسیاری تصریح کرده‌اند که «مهدی»، همان محمد بن الحسن لیسکری است. (مآخذ توضیح ۹۲ و ۹۳ و ۲۳۵ و ۲۳۱).

۲۴۲ [۲۸۳]. یادآور شدیم که اصل موضوع عقیده به «مهدی» اسلامی و جزو اسلام است (توضیح ۹۲ و ۹۳)، نه اینکه شکل مذهبی به خود گرفته باشد. و حتی — بر اساس مآخذ گفتم که پیامبر خود این عقیده را تعلیم کرده است.

۲۴۳ [۲۸۴]. باید به یاد داشت که در روایات رسیده است که مهدی از مکه ظهور خواهد کرد و تکیه به کعبه کرده انقلاب خود را اعلام می‌کند. بنابراین، پس از فرض صحت نقل یا قوت، این عمل را باید کاری حامیانه دانست، یا عملی در راه نشان دادن عصبان

## و تشکل.

۲۴۴ [۲۸۴]. این سخن ابدأ صحیح نیست. در مورد «تقیه» نیز باید یاد آور شویم، که اصلی کلی نبوده است و اختصاص به موارد خاص داشته است، آنهم در مورد برخی فروع احکام، و از نظر مصداق، در قضایای «جزئیة»، و گرنه پس این همه خون و شهادت در تاریخ شیعه از کجا پدید آمده است؟ و بنابر روایتی که خود پطروشفسکی پس از چند سطر نقل می کند، به خوبی روشن می شود که تقیه، کار ضعیفان و ناتوانان است، و امام فقط در حق آنان که هیچ حرکتی و شوری و حماسه‌ای از ایشان ساخته نیست - بدان رضا می دهد. پس اینکه «همه شاخه‌های فیهه پیرو اصل تقیه می باشند» سخنی درست نیست. شاید تقیه معنایی دیگر نیز داشته است که آن نوعی تشکل دادن پوشیده باشد ... فتأمل.

۲۴۵ [۲۸۵]. منابع فیهه در الهیات، بیش از حد سرشار است، بنا بر این «تأثیر» ، در این مورد تعبیر درستی نیست. آری در برخی از مسائل الهیات، معتزله به فیهه نزدیکند. در این مورد - مقلد عمیق دکتر حامد حنفی داود بر کتاب «عقاید الامامیه»، تألیف علامه شیخ محمد رضا المظفر.

۲۴۶ [۲۸۶]. این سخن صحیح نیست، زیرا فیهه تفاسیر بسیاری نوشته است (در مجلد چهارم «الذریعه» هفتصد تفسیر فیهه معرفی شده است) که نوع آنها بر مبنای مسائل علمی و فنی تفسیر تألیف یافته است و از ارجمندترین کتب تفسیر است حتی در نظر اهل سنت، مانند «مجمع البیان» که در مصر نیز چاپ شده است و «تفسیر تیان» نیز و... بلی گاهی برخی آنرا از آیات را مفسری تاویل کرده است. و این اختصاص به فیهه ندارد و در تفاسیر سنی نیز بسیار است. البته تفاسیر عرفانی که هم در سنی و هم در شیعه هست، از این مقوله خارج است، از آنجا که این گونه کتب، در اصطلاح، تفاسیر علمی و فنی قرآن نیست.

۲۴۷ و ۲۴۸ [۲۸۶]. در پیش یاد آور شدیم ( - توضیح ۱۱۷ ) که «تصحیف بالزبانه» را شیعه ابدأ قائل نیست و علمای فیهه ابدأ و هیچ گاه به معنی موجود قرآن، به نظر انتقاد نمی نگرند.

۲۴۹ [۲۸۶]. چنین نیست. آنچه هم در بعضی مأخذ هست این است که برخی این آیه



را چنین قرائت کرده‌اند: «و سلام علی آل یاسین» نه «یاسین».

- ۲۵۰ [۲۸۶]. چنین توصیه‌ای ابداً در دستورات دینی و قرائتی شیعه دیده نشده است که «امه» را در قرآن مجید «ائمة» بخوانند بلکه بعکس دستور رسیده است که اقرؤا کما یقرؤ الناس.
- ۲۵۱ [۲۸۷]. برای آگهی یافتن از این وجه تسمیه ← «سفینة البحار»، ذیل واژه «نحل».
- ۲۵۲ [۲۸۹]. به کتب فقه شیعه، درباره نوع این مسائل رجوع شود. طرح کلی مؤلف محترم و گاه برخی تفصیل، با فتاوی قههی شیعه کاملاً مطابق نیست.
- ۲۵۳ [۲۸۹]. با نند می‌توانند بنده کافر را نیز آزاد کنند. (← تبصرة علامه - کتاب المتق، فصل ۲)
- ۲۵۴ [۲۹۰]. صلحا کتاب به عنوان مجموعه حقوق امامیه، از حدود هفت قرن پیش از صفویه و شاه عباس صفوی و شیخ بهاء الدین عاملی (۹۵۳-۱۰۳۱) مؤلف «جامع عباسی» وجود داشته است ← فهرست ابن‌الدیم (درگذشته به سال ۳۸۵) و فهرست شیخ طوسی (درگذشته به سال ۴۶۰) و کتاب «ادوارقه» و «تاریخ الفقه الجعفری» و «تأمین الشیعه» و دیگر فهرستها. حتی خود مؤلف گوید: «شرايع الاسلام شیخ نجم‌الدین حلی، که در قرن هفتم [حدود ۴ قرن پیش از شیخ بهاء‌الدین عاملی مؤلف «جامع عباسی»] می‌زیسته، بهترین کتاب در منبع شیعه شناخته شده بود» (← متن ص ۳۹۵).
- ۲۵۵ [۲۹۲]. فکر یکی است - چنانکه مؤلف تشریح می‌کند - و بیانات و اقاظ اندکی گوناگون. به دیگر سخن: بیانات گوناگونی است برای يك فکر و تعلیم.
- ۲۵۶ [۲۹۷]. شیعه «مهدی» را «امام دوازدهم» و «فائم» و «حجت» و «صاحب‌زمان» و «پندوقت» و «وصی اوصیاء» و «خليفة پیامبر» می‌دانند، و هیچ‌گاه او را جزء پیامبران نسرده‌اند. (در اینجا مقصود مؤلف، ظاهراً بیان عقیده قرمطیان است).

- ۲۵۷ [۳۵۴] ظاهر منظور صفات «زاید» بر ذات است به اصطلاح فلسفه و کلام. — توضیح ۱۹۵
- ۲۵۸ [۳۱۶]. رافضی را بمعنای مرتد به کار نمی برده اند، ولی بر روی هم، این گونه کلمات در مورد این فرقه‌ها، به وسیله دست‌های از متعصبان اهل سنت (یادسته‌ای از سیاسیون که کشتن روح تشیع به نفعشان بوده است و عصیانگرایی شیعی مخالف ترکان‌زبانشان، مانند مؤلف عباسی است نامه، یادسته‌ای که از سرب‌بی اطلاعی از واقعیت تشیع — که در حقیقت عمل به خواسته‌ها و تصریحات پیامبر است و تعلیمی است جوشی و شناسا و آفتابگرفت با از سر تعصب منعی، یا سیاسی قلم می‌زدند) به کار می‌رفته است.
- ۲۵۹ [۳۵۲، پانویس ۱]. در فضیلت کعب، روایات مؤکد و بساوی از پیامبر و ائمه رسیده است. (— سفینة البحار، ذیل واژه «کعب».)
- ۲۶۰ [۳۵۸]. «تأویلات القرآن»، شرح «فصوص الحکم» نیست، و خود نام، مشعر به این موضوع هست. بهر حال از جمله تألیفات عبدالرزاق است: «تأویل آیات القرآن» و «تحفة الاخوان فی خصائص الفقیان» و «شرح فصوص الحکم» و «شرح منازل السائرين».
- ۲۶۱ [۳۷۵]. عیاران را نمی‌توان در شمار او باش و لومین پروتادیا آورد. (برای اطلاع از چگونگی حال عیاران — «تاریخ سیستان»، «سند یادنامه»، فتوح نامعها، لغت‌نامه دهخدا، و مقالات آقای دکتر محمد جعفر محجوب (سخن‌دوره ۱۹، شماره ۱۵)، اسفند ۴۸)، و دیگر مقالات تحقیقی درباره اینان و تألیف کاشفی (فتوح نامعسلطانی).
- ۲۶۲ [۳۷۳]. در اینجا، به طور اجمال، باید یک نکته بس عمیق و اساسی را یادآور شد و آن این است که نهضت‌های خلق برای احقاق حق توده و رفع ستم و یلاد — به قول خود مؤلف در زیر لفافه تشیع به پامی شده است. اکنون چرا عقیده دیگری و الفافه چنین نهضت‌هایی نمی‌توانسته‌اند بکنند. از اینجا و قوف می‌بایم که تشیع در حق تعلیمات خود، چنین عقیده‌ای هست، و اصولا اگر شیعه منهد خود را بفهمد، باید همواره در ثورات و مجابهات باشد، چونان در گذشته ...

[۳۷۵]. سخن در همین جاست، یعنی لازم نیست چنین بپنداریم که در زیر پرده تشیع قیام را تبلیغ می کردند. بلکه از نظر حقوق و فقه شیعه، قیام در چنین شرایطی عین تکلیف شرعی و دینی و عینی است. و چنانکه خود مؤلف می گوید، تشیع عقیده مشترک نهضت‌های خلق بوده است. و چنانکه جرج جرداق می گوید: «و لهنه المبادی کانت لجمهیر تشیع...» به خاطر این اصول زندگی‌ساز بود که گروه‌ها گروه شیعه می شدند (کتاب «الامام علی، صوت العدا لانسائی» - ج ۵، و سرودجه‌ها، فصل «فلسفه شورش‌های شیعه»).

[۳۸۳]. مؤلف کیفیت این ثابت شدن را بیان نمی کند و برای این سخن - مانند مواردی دیگر - مأخذی به دست نمی دهد.

[۳۸۵]. بعید می نماید که دودمانی یکباره چنان شیعه شوند که صفویان بودند. در این مورد همان سخن که مؤلف محترم در پا بصفحه بعد (در مورد شیخ صدرالدین) می گوید درست‌تر به نظر می رسد.

[۳۸۶]. باید متوجه بود که این سخن را، فضل بن روزبهان، یعنی مورخی مغرض و متعصب، می نویسد که خود مؤلف محترم، پیش از این، در حق وی گفت: «از نظر گاه ضد صفوی و ضد شیعه به اوضاع می نگریسته...»

[۳۸۹]. باز می نگریم که این سخن را فضل الله بن روزبهان می گوید.

[۳۸۹]. باز این سخن از ابن روزبهان است، یعنی مورخی متعصب و تهمت‌زن و ناموثق و فحاش که هم اکنون درباره پیروان و یاران صفویه گفت: «سپه‌لان سیاه کوه و در تاریکی مستغرقان شاملو...» که گویی خود با این تعصب و فحاشی در روشی غرق است.

[۳۹۶]. باید به خاطر داشت، که منحب شیعه، در جریان اصلی خویش، به هیچ کیفیت نمی تواند تکیه گاه خودالیزم باشد، بلکه تشیع، ماهیة، همواره در جهت ضد هر هلف جابرانه و غیر انسانی، موضع دارد. نهایت ممکن است قلدتمندان، اصول تعلیمات آن را از اذهان دور بدارند، و روحانیان مستعصر نیز به روشنگری نپردازند در

اینجا لازم است که هوامندان دلسوز جامعه به یادآوری برخیزند و تشیع را به نسلها بیاموزند.

۴۷۰ [۳۹۷]. آنچه مؤلف محترم، تا آخر فصل یاد آورد می شود، مربوط به گذشته است، که از هر دو سوی (سنی و شیعه) نسبت به یکدیگر خشونت هایی می شده است، آن هم نوعاً در سطح عوام و به تحریکات بیگانه. و اکنون - از لحاظ روشنفکران و روشنگران داخله اقالیم اسلام و مسلمین راستین - چنین نیست. (← : توضیح ۱۴۴) و امید است که نباشد و وحدتی عام به شکل راستین آن، پدید آید و به پسا خیزد.



## فهرست مأخذ و منابع

### تالیفات واجد جنبه عمومی منابع

Абу-л-Ма'али<sup>1</sup> — Байан ал-адйан. В кнз Ch. Schefer. Chrestomathie Persane, t. I. Paris, 1883 (навлечение перс. текста).

Бяруни — Alberuni's Chronologie orientalischer Völker, hrg. von E. Sachau. Leipzig, 1878 (араб. текст).

Бяруни — Chronology of Ancient Nations..., transl. by Dr E. Sachau. London, 1879 (англ. пер.).

Вакиди — Al-Waqidi. History of Muhammed's campaigns (Kitab al-maghazi), ed. A. von Kremer. Calcutta, 1856 (BI) (араб. текст).

Вакиди — Muhammed in Medina. Waqidi's Kitab al-maghazi, hrg. von J. Wellhausen. Berlin, 1882 (нех. пер.).

Даулатшах — The Tadlikirat ash-shu'ara... of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne. London — Leyden, 1901 (перс. текст).

Ибн ал-Асир — Ibn al-Athiri Chronicon..., ed. C. I. Tomberg, t. I—XIV LB, 1851—1876 (араб. текст и указатели).

Ибн ал-Балхи — The Fars-nama..., ed. by G. Le Strange a. R. A. Nicholson. London, 1921 (GMS NS, I) (перс. текст).

<sup>1</sup> В этот отдел включены как сочинения общего характера, так и специальные сочинения (источники и пособия), упоминаемые или цитируемые в разных главах.

<sup>2</sup> Вначале, до знака тире, указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Ибн Баттута — *Voyages d'Ibn Batoutah...*, par C. Delremery et B. Sanguinetti, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).

Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.

Ибн Надим, Фихрист — *Ibn an-Nadim al-Warraq. Fihrist...*, ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).

Ибн Хазм — *Китаб ал-фасль фи-л-милаль*, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).

Ибн Халдун — *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*, publiés par E. Quatremère. «*Notices et extraits*», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).

Ибн Халдун — *Prolegomenes...*, traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «*Notices et extraits*», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).

Ибн Халликан — *Ibn Chalikani Vitae illustrium virorum*, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).

Ибн Халликан — *Ibn Chalikani's Biographical dictionary*, transl. by B-n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).

Истахри — *...Viae regnorum...*, ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).

Иа'куби, Тарих — *Ibn Wadhîh... Historiae*, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).

Иакут, Иршад — *The Irshad al-arîb... or Dictionary of learned men*, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London—Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).

Иакут, Му'джам ал-булдан — *Yaqui's Geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—VI Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).

Казвини, Хамдаллах Мустауфи, Нузхат ал-кулуб — *The geographical part of Nuzhat al-qulub...*, ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).

Конкорданцик к Корану — *Concordantiae Corani Arabicae...*, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1898.

Коран — *Corani textus Arabicus*, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. хаджи Мухаммед-Хусейна Каджуранн. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-мулька. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ад-айат — конкорданции).

Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).

Коран. [Рус.] пер., комментарий и «Приложения» акад. И. Ю. Крачковского. Под ред. В. И. Беляева. М., 1963.

Махдисн — см. Мукаддасн.

Мас'уди, Мурудж — *Ma'asoudi. Les prairies d'or...*, par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).

Мас'уди, Таъбир — *Kitab al-tanbih wa-l-ishraf*, ed. M. J. de Goeje. LB, 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).

Мирхонд — *Раузат ас-сафи*, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Лакхнау, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1339=1959—1960 (перс. текст и указатели).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Казгани — *The Tajarib al-umam...* reproduced in facsimile..., by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амедрога-Марголиуса — *Experiences of the nations...*, vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).

Мукаддасн (Махдисн) — *Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Muqaddasi*, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2. LB, 1906 (BGA, t. III) (араб. текст).

- Низам ад-мульк — Siasset-Nameh... ed. par Ch. Schefer. Paris, 1891 (перс. текст).
- Низам ад-мульк — Спассет-намэ... [рус.] пер., введение в изучение памятника и примечания Б. Н. Заходера, М. — Л., 1949.
- Самани — The Kitab al-ansab... ed. by D. S. Margoliouth. Leyden — London, 1912 (GMS, XX) (факсимиле араб. текста).
- Табари — Annales quos scripsit... al-Tabari, ed. M. J. de Goeje cum aliis, ser. I—III (t. I—XIII). LB, 1879—1901 (араб. текст с введением, глоссарием и указателями).
- Халджи Халифа, Кашф аз-зунун ‘ан асами ал-кутуб ва-л-фурун — Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum... primum, ed.... G. Flügel, t. I—VII. Leipzig—London, 1835—1858 (араб. текст, латин. пер., комментарии и указатель).
- Хондемир — Хабиб ас-сийар, тт. I—III. Бомбей, 1273—1856/57 (литография перс. текста); нов. изд. Джалаль ад-дина Хумайн, тт. I—IV. Тегеран, 1333 х. соли. — 1954 (перс. текст с предисл. издателя).
- Хорезми, Абу ‘Абдаллах Мухаммед — Liber Mafatih al-‘olum... ed. van Vloten. LB, 1895 (араб. текст).
- Шахрастан — Kitab al-milal wa-n-nihal, ed. by W. Cureton, part I—II. London, 1842—1848 (араб. текст).
- Шахрастан — Asch-Schahraslani's Religionsparteien und Philosophenschulen... übersetzt... von Th. Haarbrücker, Bd. I—II. Halle, 1850—1851 (нем. пер.).

### تالیات کمر

- Аля-заде А. А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII—XIV вв. Баку, 1956.
- Бартольд В. В. Иран. Исторический обзор. Ташкент, 1926.
- Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918.
- Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана. СПб., 1903.
- Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и в России, изд. 2. Л., 1925.
- Бартольд В. В. К истории крестьянских движений в Персии. В сб.: Из далекого и близкого прошлого (В честь Н. И. Кареева). Пг., 1923.
- Бартольд В. В. Культура мусульманства. Пг., 1918.
- Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Баку, 1925; нов. изд. в кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. II, ч. 1, М., 1963.
- Бартольд В. В. Мусульманский мир (Введение в науку, история). Пг., 1922.
- Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. В кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. I. М., 1963 (нов. изд., дополн.).
- Беляев В. И. Арабские источники по истории туркмен и Туркменин. В кн.: Материалы по истории туркмен и Туркменин, т. I. М. — Л., 1939.
- Беляев Е. А. Мусульманское сектанство. М., 1957.
- Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1955.
- Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. В кн.: Е. Э. Бертельс. Избр. труды (т. I). М., 1960.
- Бертельс Е. Э. Очерк истории персидской литературы. Л., 1928.
- Гафуров Б. Г. История таджикского народа, т. I, изд. 2, М., 1952.
- Гиблин Х. А. Р. Арабская литература. М., 1960.
- Гольдшпер И. Лекции об исламе. М., 1912 (рус. пер.).
- Дозн Р. Очерк истории ислама. Рус. пер. В. И. Каменского, с предисл. под ред. и с прим. А. Е. Крымского. СПб., 1904.
- Иванов М. С. Очерк истории Ирана. М., 1952.
- История Ирана — Н. В. Пигулевская, А. Ю. Якубовский, И. П. Петрушевский, Л. В. Строева, А. М. Беленицкий. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1958.



- Климович Л. Н. Ислам. Очерки. М., 1962; нов. изд., 1965.
- Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М. — Л., 1950.
- Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, тт. I—III. М., 1909—1917 (литогр.).
- Массэ А. Ислам. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1961.
- Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. [Т.] I. Исследование; [тт.] 2—4. Приложение (избр. отрывки из соч. араб. историков и географов). В серии: Православный Палестинский сборник, т. XVII, вып. II. СПб., 1897—1903.
- Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. [Рус.] пер. с нем., под ред. Н. А. Медникова, тт. I—III. СПб., 1895—1896.
- Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. Изд. ЛГУ, 1963.
- Петрушевский Н. П. Земледельцы и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М. — Л., 1960.
- Смирнов Н. Л. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., 1954.
- Шмидт А. Э. Очерки истории ислама как религии. «Мир ислама», тт. I—III. СПб., 1912.
- [Якубовский А. Ю.]. История Узбекской ССР, т. I, кн. первая. Ташкент, 1955 (ч. III, гл. V—XI).
- 'Abd al-Jalil I. M. Breve histoire de la littérature arabe. Paris, 1947.
- Arnold Th. a. A. Guillaume. The legacy of Islam. Oxford, 1931.
- Becker C. H. Islamstudien, Bd. I—II. Leipzig, 1924.
- Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I—II. Weimar—Berlin, 1898—1902; Supplementbände I—III. Leiden, 1937—1942.
- Browne E. G. A Literary history of Persia, vol. I—IV, Cambridge, 1909—1924; new ed. Cambridge, 1951—1958.
- Caetani L. Annali dell'Islam, vol. I—X. Milano, 1905—1916.
- Dozy R. Essai sur l'histoire de l'islamisme. Leyde, 1879.
- Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by J. Hastings, vol. I—XII. Edinburgh, 1908—1926.
- Encyclopédie de l'Islam, ed. par M. Th. Houtsma etc., t. I—IV et Suppléments. Leyde—Paris, 1913—1938 (параллельные изд. на англ. и нем. яз.).
- Gardet L. La cité musulmane: vie sociale et politique. Paris, 1954.
- Gibb A. H. R. Arabic literature: an introduction. London, 1926.
- Gibb A. H. R. Mohammedanism. London, 1949.
- Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. I—II. Halle, 1889—1890.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam, Bd. I—II. Heidelberg, 1925 (2 Ausg.).
- Hitti Ph. K. History of the Arabs. London, 1946, 3-d ed.
- Hughes T. B. A Dictionary of Islam. London, 1885.
- Huart Cl. La littérature Arabe. Paris, 1923.
- Juynboll A. W. T. Handbuch des islamischen Gesetzes. Leiden, 1910.
- Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig, 1868.
- Kremer A., von. Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. I—II. Wien, 1875—1877.
- Lambton A. K. S. Islamic Society in Persia. London, 1954.
- Lammens H. L'Islam, croyances et institutions. Beyrouth, 1926.
- Le Strange G. The lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, 1905.
- Levy R. The social structure of Islam. Cambridge, 1957, 2-d ed.
- Macdonald D. B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. London, 1913.
- Nicholson R. A. A Literary history of the Arabs. Cambridge, 1930.
- Nöldeke Th. Der Islam. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
- Pearson J. D. Index Islamicus 1906—1956; Supplement 1956—1960. Cambridge, 1962.

- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. М., 1902.
- Надирадзе Л. И. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в. В сб.: Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. Изд. МГУ, 1960.
- Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1965.
- Пигулевская Н. В. Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке. Уч. зап. ИВАН, т. XVI, 1958.
- Пигулевская Н. В. Общественные отношения в Неджраве в начале VI в. н. э. «Советское востоковедение», т. VI. М.—Л., 1949.
- Толстов С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. Известия ГАИМК, вып. 103. Л., 1934.
- Толстов С. П. Очерки первоначального ислама. М., 1932.
- Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.—Л., 1948.
- Якубовский А. Ю. Ирак на грани VIII и IX вв. В кн.: Труды Первой сессии арабистов. Л., 1937.
- Якубовский А. Ю.—см.: Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский, Andrae, Tor. Mohammed, the man and his faith. London, 1936 (нем. пер. 1932).
- Arnold T. W. The Caliphate. Oxford, 1924.
- Barthold W. Abu Muslim. EI, vol. II.
- Bell R. The origin of Islam in its christian environment. London, 1926.
- Beveridge W. Eblonism. ERE, vol. V.
- Blachère R. La probléme de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
- Brandt W. Mandaean. ERE, vol. VIII.
- Brockelmann K. Das Verhältnis von Ibn el-Athir «Kamil li-t-tarich» zu Tabari «Tarikh ar-rusul». Strassburg, 1890.
- Brünnow. Die Charidschiten. Strassburg, 1884.
- Buhl Fr. Das Leben Mohammeds. Heidelberg, 1955 (2 Ausg.).
- Buhl Fr. Hanif. EI, vol. II.
- Burckhardt I. Travels in Arabia. London, 1829.
- Casanova P. Mohammed et la fin du monde. Paris, 1911.
- Diez E. Manara. EI, vol. III.
- Diez E. Masdjid. EI, vol. III.
- Diez E. Mihrab. EI, vol. III.
- Diez E. Minbar. EI, vol. III.
- Fischer A. Kahin. EI, vol. II.
- Gelger A. Was has Muhammad aus den Judentum aufgenommen? Bonn, 1833; нов. над. Leipzig, 1902.
- Godard A. Les anciennes mosquées de l'Iran. «Athar-e Iran», vol. II. Haarlem, 1937.
- Goldziher I. Isma'. EI, vol. II.
- Grimme H. Mohanmed, Theil I. Das Leben. Münster, 1892.
- Huart Cl. Histoire des Arabes, vol. I—II. Paris, 1912.
- Lammens H. Etudes sur le regne du calife Mo'awiya I. Paris, 1908.
- Lammens H. Etudes sur le siècle des Omayyades. Beyrouth, 1930.
- Lammens H. La Mecque à la veille de l'hegire. Paris, 1924.
- Le Strange G. Bagdad during the Abbasid Caliphate. London, 1924 (2-d ed.).
- Macdonald D. B. Allah. EI, vol. I.
- Margoliouth D. S. Early development of Mohammedanism. London, 1904.
- Margoliouth D. S. Mohammed and the rise of Islam. London—New York, 1905.
- Margoliouth D. S. Muhammad. ERE, vol. IX.
- Montgomery Watt W. Muhammad at Mekka. Oxford, 1953.
- Montgomery Watt W. Muhammad at Medina. Oxford, 1956.
- Muir W. Life of Mahomet. Edinburgh, 1923 (2-d ed.).
- Muir W. The Caliphate, its rise, decline and fall. London, 1924 (2-d ed.).

- Polak J. E. Persien, das Land und seine Bewohner. Bd. I—II. Leipzig, 1865.
- Rypka J. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959.
- Sale G. The Koran. London, 1821.
- Sauvaget J. Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Éléments de bibliographie (éd. refondue et complétée par Cl. Cahen). Paris, 1961.
- Schacht J. Der Islam (Religionsgeschichtliche Lesebuch). Tübingen, 1931.
- Schwarz P. Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Bd. I—IX. Leipzig—Stuttgart, 1896—1936.
- Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. ..., by H. A. R. Gibb a. J. H. Kramers. Leyden, 1953.
- Wellhausen J. Skizzen und Vorarbeiten, I—VI. Leipzig, 1887—1899.
- Wensinck A. J. Ka'ba, EI, vol. II.
- Wensinck A. J. The Muslim creed. Cambridge, 1932.
- Wüstenfeld F. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882.
- Zambaur E., de. Manuel de généalogie de l'Islam. Hanovre, 1927.
- Зейдан Дж. Тарих тамаддуни ал-ислам, тт. I—V. Каир, 1902—1906 (на араб. яз.).

### ماخذ مربوط به مقدمه و فصلهای اول و دوم

- Арабский аноним XI века. [Факсимильное] изд. [части] араб. текста, [рус.] пер., введение в изучение памятника и комментарий П. А. Грязневича, под ред. В. И. Беляева. М., 1960.
- Балазури—Liber expugnacionis regionum auctore ... al-Beladsori..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1866 (араб. текст).
- Динавари—Abu Hanifa ad-Dinawari. Kitab al-akhbar at-tawal, publiée par V. Guirgass. Leyde, 1888 (араб. текст).
- Динавари—Abu Hanifa ad-Dinawari... Preface, variantes et index publiés par I. Kratchkovsky. Leyde, 1912.
- Ибн Са'д, Табакаат—Ibn Sa'd. Kitab at-Tabaqat al-kabir, ed. E. Sachau cum aliis, t. I—IX. LB, 1904—1928 (араб. текст).
- Ибн Кутейба—Ibn Qutaiba's 'Uyun al-akhbar, hrsg. von C. Brockelmann, Bd. I—IV. Berlin—Strassburg, 1900—1908 (араб. текст).
- Ибн Хишам—Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Is'haq bearbeitet von 'Abdelmelik Ibn Hischam (Sira sayyidna Muhammad), hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—II. Göttingen, 1858—1860 (араб. текст).
- Ибн Хишам—Sira, hrsg. von G. Weil. Stuttgart, 1864 (нем. пер.).

### تالیفات کسری

- Бартольд В. В. Абу Михнаф. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Две неопубликованные статьи о раннем исламе. С предисл. Л. И. Климовича. «Историк-марксист», 1939, № 5—6.
- Бартольд В. В. К истории арабских завоеваний в Средней Азии. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Мусейлима. Известия Рос. акад. наук, т. XIX. Л., 1925.
- Беляев В. И. Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азиатском музее. Зап. коллегия востоковедов, т. V, 1930.
- Беляев Е. А. Образование арабского государства и возникновение ислама в VII веке. В серии: Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов в Кембридже. М., 1954.
- Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Аравия к началу VII в. В кн.: Всемирная история, т. III. М., Изд. АН СССР, 1957, гл. VII.
- Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
- Кадырова Т. Из истории крестьянских движений в Мавераннахре и Хорасане. Ташкент, 1965.

- Nöldeke Th. Das Leben Muhammeds. Hannover, 1863.  
 Nöldeke Th. Ein Sklavenkrieg im Orient. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.  
 Snouck Hurgronje C. Mekka, t. I—II. Leiden, 1888.  
 Sprenger A. Das Leben und die Lehre des Mohammed, Bd. I—III. Berlin, 1861—1865.  
 Spuler B. Die Chalifenzeit Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreiches. Leiden, 1952.  
 Spuler B. Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben (633—1055). Wiesbaden, 1952.  
 Weil G. Geschichte der Chalifen, Bd. I—III. Mannheim, 1846—1861.  
 Wellhausen J. Das Arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902.  
 Wellhausen J. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin, 1901.  
 Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. Berlin, 1897.  
 Wensinck A. J. Salat. EI, vol. IV.  
 Zaydan J. Umayyads and 'Abbasids, transl. by D. S. Margoliouth. Leyden, 1907 (GMS, IV).  
 Zwerner S. M. The Moslem Christ. London, 1912.  
 См. также раздел «Общая литература» (Источники и пособия).

### مربوط به فصل نوم منابع

- Baidawi — Commentarius in Coranum..., Bd. I—II, ed. H. Fleischer. Lipsiae, 1846—1848.  
 Замахшари — The Kashshaf 'an haqaiq at-tanzil..., t. I—II, ed. by W. Nassau Lees. Calcutta, 1854—1861 — VI.  
 Махалли, Джалаль ад-дин и Суйути, Джалаль ад-дин. — Тафсир ал-Джалалайн. Бомбей, 1869 (араб. текст).  
 Рази, Фахр ад-дин. — Ат-тафсир ал кабир, тт. I—VIII. Каир, 1308—1890 (араб. текст).  
 Суйути — см.: Махалли и Суйути.  
 Суйути, Джалаль ад-дин — Soyuti's Itqan fi-'ulum al-Qur'an or the exegetic sciences of the Qoran ed. by Mawlawies Basheer od-deen and Noor al-Haqq, with an analysis by Dr. Sprenger, vol. I—II. Calcutta, 1852—1854 (VI) (араб. текст).  
 Табари, Мухаммед ибн Джарир — Тафсир, тт. I—III. Каир, 1901.  
 Об изданиях Корана и конкорданциях к нему см. раздел «Общая литература» (Источники).

### تالیفات کسری

- Крачковский И. Ю. «Приложения» к рус. пер. Корана (см. раздел «Общая литература. Источники».)  
 Крымский А. Е. Лекции по Корану. М., 1902.  
 Brockelmann C. Baidawi. EI, vol. I.  
 Buhl Fr. Kur'an. EI, vol. II.  
 Grimme H. Mohammed. T. II. Einleitung in den Koran. Münster, 1895.  
 Hirschfeld H. New researches in the composition and the exegesis of the Qoran. London, 1902.  
 Jeffery A. Materials for the history of the text of the Qoran. London, 1937.  
 Nöldeke Th. Der Qoran. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.  
 Nöldeke Th. Geschichte des Qorans. Göttingen, 1860.  
 Nöldeke Th. Geschichte des Qorans, ed. F. Schwally, Bd. I—II. Leipzig, 1909—1919 (нов. пересмотр. изд.).  
 Sale G. The Koran. London, 1821.  
 Stanton H. W. The teaching of the Qoran. London, 1920.  
 Weil G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844 (2 Ausg. 1878).  
 См. также литературу к введению и гл. I—II (Пособия).

## مربوط بہ فصلہای چہارم تا ہفتم

## منابع

- Абу Йусуф На'куб — Книга ал-харадж. Булак, 1302—1885 (араб. текст; нов. изд. Каир, 1911).
- Абу Йусуф На'куб — *Abou Yusof Ya'qoub. Le livre de l'impôt foncier, traduit et annoté par E. Fagnan. Paris, 1921.*
- Бейхаки — Тарих-и Бейхаки, изд. д-ров Ганк и Фейза. Тегерак, 1324—1945 (перс. текст).
- Бухари — *Sahih. Le recueil des traditions Mahometanes, vol. I—III, ed. L. Krehl. Leyde, 1862—1868 (араб. текст; нов. изд. Leyden, 1907—1908).*
- Ибн ал-Асир — Усд ал-габа фи-ма'рифат ас-салаба, Каир, 1280—1863 (араб. текст).
- Ибн Ханбаль — Муснад, тт. I—VI. Каир, 1312—1895 (араб. текст).
- Кабус-намэ — *Qabus-nama... ed. by Reuben Levy. London, 1951—GMS NS, XVIII (перс. текст).*
- Маварди. Ал-ахкам ас-султаниа — *Al-Mawardi Constitutiones politicae. ed. M. Enger. Воннае, 1853 (араб. текст).*
- Малик ибн Анас — Ал-Муватта'. С коммент. аз-Зурманк. Тт. I—IV. Каир, 1280—1863/64 (араб. текст).
- Маргинани, Бурхан ад-дин — Хидайа, рус. пер., под ред. Н. Гроденова, тт. I—IV. Ташкент, 1893 (рус. пер. с франц. пер., сделанного с перс. пер. арабского оригинала).
- Муслим — Ас-Свахх; тт. I—II. Булак, 1290—1873 (араб. текст).
- Шайбани — Ал-Джами' ас-сагир; Лакхнау. 1311—1893 (араб. текст).
- Шафи'и — Книга а-лумм. Булак, 1321—1903 (араб. текст).

## تالیات کمری

- Али-заде А. А. К вопросу об институте зикта. Сб. статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве. Отчет С.-Петербургского университета за 1902 г.
- Бартольд В. В. Улугбек и его время. Пг., 1918.
- Бартольд В. В. Халиф и султан. «Мир ислама», т. I.
- Берг Л. В. С., фан ден. Основные начала мусульманского права, Пер. В. Гиргаса. СПб., 1882.
- Гиргас В. Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.
- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда, ч. II. М., 1912.
- Остроумов Н. П. Щариат по школе (мазхаб) Абу Ханифы. СПб., 1913.
- Петрушевский И. П. Виноградарство и виноделние в Иране в XIII—XIV вв. «Византийский временник», т. XI, 1956.
- Петрушевский И. П. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в позднем средневековье. В серии: Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве. М., 1960.
- Шарль Р. Мусульманское право. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1959.
- Якубовский А. Ю. Об исполных арендах в Ираке в VIII в. «Советское востоковедение», т. IV. М. — Л., 1947.
- Abdul-Rahim. The principles of Muhammadan jurisprudence. London, 1911.
- Ameer 'Ali. Personal law of the Muhammadans. Lucknow, 1880.
- Baillie N. B. E. A Digest of Muhammadan law, vol. I. London, 1869.
- Becker C. H. Steuerpacht und Lehnwesen in den moslemischen Staaten. «Der Islam», 1914, Bd. V, Heft 1, 1914.
- Berchem M., van. La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes. Geneve, 1886.
- Cahen Cl. L'évolution de l'iqta' du IX au XIII siècles. Annales (economics, societies, civilisation), t. 8, № 1. Paris, 1953.

Clavel E. Droit musulman: le waqf ou habous... (rites hanafite et malekite), vol. I—II. Paris, 1895—1896.

Dennet D. C. Conversion and the poll-tax in early Islam. «Harvard historical monographs», 1950.

Fyzee, Asaf. Outlines of Muhammadan law. Oxford, 1949 (2-d ed, Oxford, 1955).

Goldziher I. Die Zachiriten. Leipzig, 1884:

Goldziher I. Fiqh. EI, vol. II.

Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. II. Halle, 1890 (на рус. яз. изложение В. Р. Розена в ЗБОРАО, т. VIII, 1894).

Gottheil R. The Cadi—the history of this institution. London, 1908.

Guillaume W. The traditions of Islam. Oxford, 1924.

Juynboll Th. W. Hadith. EI, vol. II.

Krehl L. Über den «Sahih» des Buchari. ZDMG, Bd. IV, 1850.

Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Bd. III, Die Staatsidee des Islams. Leipzig, 1868.

Law in the Middle East. Ed. M. Khadduri a. H. Liebesny, vol. I. Origin and development of Islamic law. Washington, 1955.

Lokkegaard F. Islamic taxation in the classic period. Copenhagen, 1950.

Poliak A. M. Classification of lands in the Islamic law. Amer. j. semitic languages, 1940.

Rosenthal E. I. J. Political thought in medieval Islam. Cambridge, 1962.

Snouck Hurgronje C. Le droit musulman. Revue de l'histoire des religions, vol. XXXVII, 1897.

Shoukry Bidair. L'institution des biens dits habous ou waqf. Paris, 1924.

Tischendorf P. Das Lehnwesen in den moslemischen Staaten. Leipzig, 1872.

См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. I—II.

### مربوط به فصلهای هشتم و نهم

#### منابع

Газали, Абу Хамид — Ал-мункиз мин ад-далаль. Каир, 1303—1886 (араб. текст).

Газали, Абу Хамид — Ихья' 'улум ад-дин, тт. I—IV. Каир, 1289—1872 (араб. текст).

Газали, Абу Хамид — Кинийа-йи са'адат. Бомбей, 1320 (перс. текст).

Газали, Абу Хамид — Al-munqidh min ad-dalal, trad. franç. par Bardier de Meunard. JA, 7 sér., vol. IX.

Газали, Абу Хамид — Tahafut al-falasifa, ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1927 (араб. текст).

Газали, Абу Хамид — Widerspruch der Philosophen, übersetz. von T. J. de Voeg (нем. пер. «Тахафут ал-фаласифа»).

Ибн Рушд (Аверроэс) — Тахафут ат-тахафут. Каир, 1303—1888 (араб. текст).

Субхи — Табакаат аш-шаф'ийа. Каир, 1324—1906 (араб. текст).

Фирдоуси, Шах-намэ — J. Mohl. Shah nama..., ed. complète, vol. I. Paris, 1830 (перс. текст).

#### تالیفات کمری

Бартольд В. В. Мир Али-Шир и политическая жизнь. В сб.: Мир Али-Шир. Л., 1928.

Гольдцигер И. Культ святых в исламе. М., 1936 (рус. пер. пяти статей И. Гольдцигера, под ред. и с предисл. Л. И. Климовича).

Asín Palacios M. Algazel — dogmática, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

- Asín Palacios M. Sens du mot «tehalot» dans les oeuvres d'al-Ghazali et d'Averroes. Rev. Afric., № 261—262, 1906.
- Bauer H. Die Dogmatik al-Ghazali's. Halle, 1912.
- Boer T. J., de. Die Widersprüche der Philosophen und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd. Strassburg, 1894.
- Boer T. J., de. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901 (англ. пер.: T. J. de Boer. The history of philosophy in Islam. London, 1903).
- Carra de Vaux B. Ghazali. Paris, 1902.
- Carra de Vaux B. Ibn Rushd. EI, vol. II.
- Goldziher I. Abdal. EI, vol. I.
- Goldziher I. Die islamische und jüdische Philosophie. Die Kultur der Gegenwart, Bd. I, Hft 5, 1913.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Ed. Fr., Babinger. Heidelberg, 1925 (2-d ed.); франц. пер.: I. Goldziher, La dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.
- Horten M. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn, 1912.
- Kremer A., von. Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams. Leipzig, 1873.
- Macdonald D. B. Al-Mu'tazila. EI, vol. III.
- Macdonald D. B. Ghazali. EI, vol. II.
- Macdonald D. B. Kadar. EI, vol. II.
- Macdonald D. B. Life of al-Ghazali. JAOS, vol. XX, 1899.
- Macdonald D. B. The religious attitude and life in Islam. Chicago, 1909.
- Margoliouth D. S. Karramiya. EI, vol. II.
- Mehren M. A. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée par el-Ash'ari. Actes du III Congrès Internationale des orientalistes à St. Petersburg, t. II. SPb., 1876.
- Mez A. Die Renaissance des Islam. Heidelberg, 1922.
- Munk S. Melanges de la philosophie juive et arabe. Paris, 1859.
- Rosenthalh. Franz. The muslim concept of freedom. London, 1960.
- Salisbury. Muhammadan Doctrine of Predestination and Freewill. JAOS, vol. VIII, 1866.
- Schreiner. Zur Geschichte des Asharitentums Actes du VIII Congrès Internationale des orientalistes à Stockholm, sect. I. Leyde, 1891.
- Spitta W. Zur Geschichte Abu-l-Hasan's al-Ash'ari. Leipzig, 1879.
- Strothmann R. Tashbih. EI, vol. IV.

### مربوط به فصلهای دهم و یازدهم

#### منابع

- Бейхакк Абу-л-Фазль — Тарих-и Бейхакк. Изд. д-ров Гани и Фейза. Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).
- Бейхакк Абу-л-Фазль — История Мас'уда (1030—1041 гг.). Предисл., рус. пер. и прим. А. К. Арндса. Ташкент, 1962.
- Бирунн — Alberuni's India, ed. by Dr. E. Sachau. London, 1877 (араб. текст).
- Бирунн — Alberuni's India, transl. by Dr. E. Sachau. London, 1888; 2-d ed. London, 1910 (англ. пер.).
- Бундари — Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, ed. par M. T. Houïsma, vol. II. Leyde, 1889 (араб. текст).
- Джувейни — The Tarikh-i Jahangusha..., ed. by Mirza Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab-i Qazwini, pt. III, containing the history of Mangu-qaan, Hulagu and the Ismailis. Leyden—London, 1937 (GMS, XVI/3) (перс. текст).
- Джувейни — The history of the World-conqueror by Ata Malik-i Juwayni, transl. ... by J. A. Boyle, vol. II. Manchester, 1958 (англ. пер.).
- Guyard St. Fragments relatifs à la doctrine des Ismaelîs. Paris, 1874.
- Ибн Бабавейх ал-Кумми ас-Садук — Китаб ман ла Рахдуруху-л-Факих. Тегеран, 1326—1908 (араб. текст).

- Ихван ас-сафа'—Раса'иль, тт. I—IV. Каир, 1347—1928 (араб. текст).  
 Котов Ф. А. О ходу в Персидское царство. М., 1959.  
 Кулайши, Мухаммед ибн Хасан—Ал-кафи фи-ильм ад-дин, тт. I—II. Тегеран, 1307—1889 (араб. текст).  
 Насир-и Хосров—Sefer-nameh. Ed. Ch. Schefer. Paris, 1881 (перс. текст, франц. пер. и приложения).  
 Насир-и Хусрау. Сафар-нама. Рус. пер. Е. Э. Бертельса. М.—Л., 1933.  
 Наубахти—Nawbakhti. Firaq ash-Shi'a, ed. H. Ritter. Constantinople, 1931 (Bibliotheca Islamica).  
 Поло, Марко. Путешествие. [Рус.] пер. И. П. Минаева, под ред. В. В. Бартольда. СПб., 1902.  
 Равади—The Rahat as-sudur..., ed. by Muhammad Iqbal. London—Leuven, 1921 (GMS NS, II) (перс. текст и комментарии).  
 Рашид ад-дин Фааладах—Jami' at-tawarikh, part of the Ismailis history..., ed. by Danesh Rajuh a. M. Modarresy. Tehran, 1960 (перс. текст).  
 Туси, Мухаммед ибн Хасан—Fihrist. Calcutta, 1853 (BI) (араб. текст).  
 Туси, Мухаммед ибн Хасан—Тахзиб ал-ахкам. Тегеран, 1316—1899 (араб. текст).  
 Хилли, Наджм ад-дин Джа'фар—Шара'и' ал-ислам. Тегеран, 1300—1882 (араб. текст).  
 Хилли, Хасан ибн Мутаххар ('Аллама-и-н Хилли)—Минхадж ал-карама фи-ма'рифат ал-имам. Тегеран, 1297—1880 (араб. текст).  
 Хилли, Хасан ибн Мутаххар—Minhaj al-Karama..., transl. by Rew W. M. Miller. В серии: Oriental Translation Fund, 1928 (англ. пер. главы об основах учения об имамате).  
 Хуруфитские тексты—Textes Houroufis, edités et traduits par Clement Huart. Leuven—London, 1909 (GMS, IX).  
 Шуштари, Нураллах—Маджалис ал-му'минин. Тегеран, 1283—1866 (перс. текст).

### تايفات كمي

- Бартольд В. В. Рыцарство и городская жизнь в Персии при Сасанидах и при исламе. ЗВОРАО, т. XXI, 1913.  
 Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.  
 Гордлевский В. А. Кара Коюнлу. Известия Общества обследования и изучения Азербайджана, № 4. Баку, 1927.  
 Жуковский В. А. Секта людей истины—ахл-и хакк в Персии. ЗВОРАО, т. I, вып. 2, 1887.  
 Заходер Б. Н. Мухаммад Нахшаби. К истории карматского движения в Средней Азии. Уч. зап. МГУ, вып. 41, 1940.  
 Марр Ю. Н. Раденне секты «людей истины». В кн.: Ю. Н. Марр. Статьи и сообщения, т. II. М.—Л., 1939.  
 Минорский В. Ф. Материалы для изучения персидской секты «люди истины» или али-ялахи. М., 1911.  
 Смирнов К. Н. Персы. Очерк религий Персии. Тифлис, 1916.  
 Строева Л. В. Восстание исмаилитов в Иране на грани XI—XII вв. В сб.: Исследования по истории стран Востока. Изд. ЛГУ, 1964.  
 Строева Л. В. Движение исмаилитов в Исфахане в 1100—1107 гг. Вестник ЛГУ, 1962, № 14.  
 Строева Л. В. «День Воскресения из мертвых» и его социальная сущность. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII. М., 1960.  
 Строева Л. В. Исмаилиты Ирана и Сирии XI—XII вв. в зарубежной и советской литературе. В сб.: Историкография и источниковедение истории стран Азии. Материалы межвузовской научной конференции. Изд. ЛГУ, 1964.  
 Строева Л. В. К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв. Вестник ЛГУ, 1963, № 20.  
 Vallie A. A Digest of Muhammadan law, vol. II (Imamiya). London, 1870.  
 Canon Sell. Ithna 'Ashariya or the Twelve Shi'ah Imams. Madras, 1923.



- Donaldson D. M. The Shi'ite religion. London, 1933.
- Feylesuf Riza (Riza Tewfiq), Dr. Etude sur la religion des houroufis. B. III.; Textes Houroufis, ed. par Cl. Huart. London—Leyden 1909 (GMS, IX).
- Goeje M. J., de. La fin de l'empire des Carmathes de Bahrain. JA, 9 sér, vol. V, 1895.
- Goeje M. J., de. Memoire sur les Carmathes de Bahrain. Leyde, 1886.
- Goldziher I. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shi'a und sunnitischen Polemik. Akademie d. Wissenschaft, Philol.-Hist. Kl., I. Wien, 1874.
- Goldziher I. Das Prinzip der Takiya im Islam. ZDMG, Bd. LX, 1906.
- Goldziher I. Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya Sekta. Leiden, 1916.
- Hamdani H. History of the Ismaili Da'wat. JRAS, 1932, № 1.
- Hodgson M. G. S. The order of assassins. Hague, 1955.
- Huart Cl. Isma'iliya. EI, vol. II.
- Jacob G. Die Bektashiye. Abhandlung d. Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaft, I Kl., XXIV, Theil III.-München, 1909.
- Ivanow W. A creed of the Fatimids. Bombay, 1936.
- Ivanow W. A guide to ismaili literature. London, 1933.
- Ivanow W. Brief survey of the evolution of Ismailism. Bombay, 1952.
- Ivanow W. Early Shi'ite movements. JBRAS, vol. 17, 1941.
- Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. JBRAS, vol. 16, 1940.
- Ivanow W. Studies in early Ismailism. Cairo, 1948.
- Ivanow W. The rise of the Fatimids. London, 1942.
- Lewis B. The origins of Ismailism. Cambridge, 1940.
- Macdonald B. D. Ithna'ashariya. EI, vol. II.
- Macdonald B. D. Shi'a. EI, vol. IV.
- Massignou L. Esquisse d'une bibliographie qarmate. B. ed.: Ajabnama — A Volume of oriental studies, presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.
- Massignou L. Karmates. EI, vol. II.
- Minorsky V. La domination des Dairamites. Paris, 1932.
- Nöldeke Th. Das Heiligtum Husain's zu Kerbala. Berlin, 1909.
- Querry A. Droit musulman. Recueil des lois, concernant les Musulmanes-Chyites, vol. I—II. Paris, 1871—1872.
- Riza Tewfiq см.: Feylesuf Riza.
- Sadighi G. Les mouvements religieux iraniens. Paris, 1939.
- Торнау Н. Le droit musulman exposé d'après les sources. Paris, 1850 (франц. пер. с нем.).

## مرتب به فصل نوازدهم

### منابع

Абу Са'ид ал-Мейхени, шейх — Жизнь и речи старца Абу Са'ида (Халат у суханан-и шейх Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).

'Аттар, Фарид ад-дин — Tadhkirat al-awliya, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II. London—Leyden, 1905—1907 (перс. текст).

Афлакн, Афзаль ад-дин — Манакиб ал-'арифин. В кн.: Cl. Huart. Les saints des derviches-tourneurs, t. I. Paris, 1918 (франц. пер.).

Джамн, Нур ад-дин — The Nafahat al-uns min hadharat al-quds, ed. by 'Abd al-Hamid and Kabir ad-din Ahmad. Calcutta, 1859 (перс. текст).

Джуллаби Худжвирн — Раскрытие скрытого за завесой (Кляшф аль-мах-длуб). Посмертн. изд. В. А. Жуковского. Л., 1926 (перс. текст, указатель и предисл.).

Джуллаби Худжвирн — The Kashf al-Mahjub..., transl. by R. A. Nicholson. London, 1911 (GMS, XVII) (англ. пер.).

Ибн ал-'Араби — Фусус ал-хикам. Каир, 1309—1891; нов. изд. Каир, 1921—1903 (оба изд. с комментарием 'Абд ар-Раззака Кашани, араб. текст).

Ибн ал-'Араби — Футухат ад-Макина. Булак, 1274—1857 (араб. текст).

- Дука — Ducas. *Historia. Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, ed. J. Bekker. Вонпае, 1834 (греч. текст и итал. пер.).
- Захиди, Хусейн ибн шейх Абдал — *Silsilat an-nasab-i Safawiya ...* Berlin, 1343—1924/25 (Serie «Iranschahr») (перс. текст).
- Зено, Катерино — *Travels in Persia...* HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
- Казвини, Мир Яхйа. Лубб ат-таварих. Изд. сейида Джалаль ад-диня Техрани. Тегеран, 1315 х. соли. — 1936 (перс. текст).
- Казвини, Хамдаллах Мустауфи. Тарих-и гузидэ — *The Tarikh-i guzida...* ed. by E. G. Browne. Leyden—London, 1910 (GMS, XIV/1—2) (факсимиле перс. рук. и сокращенный англ. пер.).
- Мар'ашин. Захир ад-дин — *Sehir eddin's Geschichte von Tabaristan...* hrsg. von B. Dorn. SPb., 1850 (перс. текст).
- Рашид ад-дин Фазлаллах — Джамий' ат-таварих, т. III. Научно-критич. изд. перс. текста А. А. Али-заде и рус. пер. А. К. Арсенца. Баку, 1957.
- Рашид ад-дин Фазлаллах — Мукатабат-и Рашиди. Изд. проф. Хан Бахадур Мухаммеда Шафи'. Лахор, 1947 (перс. текст).
- Рота — Rota, G. *La vita del Sophi, re di Persia ...* (в приложении к кн. R. du Mans. *Estat de la Perse en 1660*, ed. par Ch. Schefer. Paris, 1890).
- Сейфи, Сейф ибн Мухаммед ал-Харави — Тарих-намэ-йи Харат. Изд. проф. Мухаммед-Зубейра ас-Сиддики. Калькутта, 1944 (перс. текст).
- Таваккуль ибн-Баззав — Сафват ас-сафа'. Бомбей, 1328—1910 (перс. текст).
- Тазкират ал-мулук — *The Tadhkirat al-muluk...* ed. by V. Minorsky. Leyden—London, 1943 (GMS NS, XVII) (перс. текст и англ. пер.).
- Фазлаллах ибн Рузбихан Хунджи — V. Minorsky. *Persia in A. D. 1478—1490, an abridged translation of Fadlallah b. Ruzbihan Khundji's «Tarikh-i 'Alamara-yi Aminii»*. London, 1957 (англ. пер.).
- Хасан Румлу — *A Chronicle of the Early Safawis...* ed. by C. N. Seddon. Gaekwad's Oriental Series, № LVII (перс. текст), LXIX (сокращенный англ. пер.). Varoda, 1931—1934 (Ахсан-ат-таварих, т. XII).
- Хасан Румлу — Ахсан ат-таварих. Рук. ЛГЛБ, каталог Дорна, № 267 (тт. XI и XII, перс. текст).

### تالیفات کمری

- Бартольд В. В. Народное движение в Самарканде 1365 г. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Новый источник по истории Тимуридов. Зап. ИВАН, т. V. Л., 1935 (посмертн. изд.).
- Гордлевский В. А. Из религиозных исканий в Малой Азии — князь-баши. «Русская мысль», 1916, № 11.
- Ибрагимов Джафар. Ардебильское владение Сефевидов. Баку, 1960.
- Ибрагимов Джафар. Феодалы и государства на территории Азербайджана XV в. Баку, 1962.
- Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954.
- Миклухо-Маклай Н. Д. Шизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв. В сб.: Памяти амад. И. Ю. Крачковского. Изд. ЛГУ, 1958.
- Молчанов А. А. К характеристике налоговой системы в Герате эпохи Алишера Навои. В сб.: Родоначальник узбекской литературы. Ташкент, 1940.
- Новичев А. Д. Крестьянское восстание в Турции в начале XV века. «Проблемы востоковедения», 1960, № 3.
- Петров П. И. Данные источников о составе военных континентов Исматла I. «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
- Петрушевский И. П. Внутренняя политика Ахмеда Ак Койунлу. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Петрушевский И. П. Городская янать в государстве Хулагуидов. «Советская востоковедение», т. V. М.—Л., 1948.

- Carra de Vaux-Ghazali. Paris, 1902.  
 Ethé H. Der Çufismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie. Morgenländische Studien. Leipzig, 1870.  
 Gobineau J. A. Trois ans en Asie — 1855—1858. Paris, 1859.  
 Goldziher I. Abdal. EI, vol. I.  
 Goldziher I. L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. Revue de l'histoire des religions, vol. 37, 1898.  
 Goldziher I. Asketismus und Sufismus. В кн.: J. Goldziher. Vorlesungen über den Islam, Bd. IV. Heidelberg, 1925.  
 Goldziher I. Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Çufismus. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, 1899.  
 Guyard St. 'Abd ar-Razzaq et son traité de la prédestination et du libre arbitre. JA, 7 sér., t. I.  
 Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sultums. «Der Islam», Bd. VI, 1916.  
 Horten, Max. Indische Strömungen in der islamischen Mystik, Bd. I—II. Heidelberg, 1927—1928.  
 Macdonald D. B. 'Abd ar-Razzaq Kashani. EI, vol. I.  
 Macdonald D. B. Al-Ghazali. EI, vol. II.  
 Macdonald D. B. Derwish. EI, vol. I.  
 Macdonald D. B. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. JRAS, 1901—1902.  
 Macdonald D. B. The life of al-Ghazali with special references to his religious experiences and opinions. JAOS, vol. XX, 1899.  
 Margolouth D. S. Kadiriya. EI, vol. II.  
 Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922 (2-d ed. Paris, 1954).  
 Massignon L. La passion d'al-Halladj, martyr mystique de l'Islam. Paris, 1922.  
 Massignon L. Tarika. EI, vol. IV.  
 Massignon L. Tasawwuf. EI, vol. IV.  
 Merx A. Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893.  
 Nicholson R. A. The idea of personality in sufism. Cambridge, 1923.  
 Nicholson R. A. The lives of 'Umar ibn al-Farid and Ibn al-'Arabi. JRAS, 1906.  
 Nicholson R. A. The mystics of Islam. London, 1914.  
 Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.  
 Palmer E. H. Oriental mysticism. 2-d ed. with an introduction by A. J. Arberry. London, 1938.  
 Rose H. A. The Darvishes. Oxford, 1927.  
 Smith, Margaret. Rabi'a the mystic. Cambridge, 1928.  
 Smith, Margaret. Studies in early mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.  
 Tholuck F. A. Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berlin, 1821.  
 См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. VIII и IX (Источники и пособия)

### مربوط بالفصل سیزدهم منابع

- Анджолелло — Discourse of ... G. M. Angiolello. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).  
 Анонимный венецианский купец — The travels of a Merchant in Persia. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).  
 Анонимный историк шаха Исма'ила I — The early years of Shah Ismail..., ed. by Denison Ross. JRAS, 1896 (перс. текст).  
 Вассаф — Китаб-и мустатаб-и Вассаф. Бомбей, 1269 — 1852/53 (перс. текст; перепечатка: Тегеран, 1338 х. солн. — 1959).

Ибн ал-'Араби — The *Tarjuman al-ashwaq*, a collection of mystical odes. Ed. by R. A. Nicholson. В серии: *Oriental Translation Fund, New Series*, vol. XX. London, 1911 (араб. текст, англ. пер. и комментарий).

Ибн ал-Мунаввар — Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида (Асрар ат-таухид фи-макамат аш-шейх, Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).

Кашани, 'Абд ар-Раззак — *Abdu-r-Razzaq's Dictionary of the technical terms of the Sufies*, ed. by Sprenger. Calcutta, 1845 (араб. текст).

Кашифи, Фахр ад-дин 'Али ибн Хусейн-и Ва'из — Рашахат 'айн ал-хай-ат. Лукноу, 1308—1890; также: Ташкент, 1329—1911 (перс. текст).

Кермани, Шах Ни'маталлах Вали — *Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*. Textes persanes publiés avec une introduction par Jean Aubin, Teheran — Paris, 1956.

Кушейри, Абу-л-Касим — Ар-Рисалат ал-Кушейрия. Булах, 1287—1870 (араб. текст).

Лакхори, Рахималлах. — *Хазинат ал-асфия*. Каунпуур, 1312—1894 (перс. текст).

Лутф-'Али-бек Азур-и Исфাহани. — Аташкада. Калькутта, 1249—1833; также: Бомбей, 1277—1860 (перс. текст).

Massignon L. *Récueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929.

Риза-Кули-хан Хидайат — *Маджма' ал-фусаха'*. Тегеран, 1295—1878 (перс. текст).

Риза-Кули-хан Хидайат — *Рийаз ал-'арифия*. Тегеран, 1305—1887 (перс. текст).

Руми, Джалаль ад-дин, Маснави — *The Mathnavi-i Ma'nawi*, ed. from the oldest manuscripts... by R. A. Nicholson, vol. 1—8. London—Leyden, 1926—1940 (перс. текст, англ. пер. и комментарий).

Халат у сухани — см.: Абу Са'ид.

Харакани, Абу-л-Хасан, шейх — Е. Э. Бертельс. Нур ал-'улум — жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани. В сб.: *Иран*, т. III. Л., 1929 (перс. текст, рус. пер. и введение).

### تالیات کبری

Бертельс Е. Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии. В сб.: *Восточные записки*, т. I. Л., 1927.

Бертельс Е. Э. Суфийская космогония у Фарид ад-дина 'Аттара. *Яфетический сборник*, III, 1924.

Бертельс Е. Э. Суфиям и суфийская литература. — Е. Э. Бертельс. *Избр. труды* (т. III). М., 1965.

Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.

Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954.

Крымский А. Е. Очерк развития суфияма до конца III века хиджры. *Труды Восточной комиссии имп. Московского археологич. общества*, т. II. М., 1895.

Семенов А. А. Бухарский шейх Баха уд-дин [Накшбанд]. *Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского*. М., 1914.

Abu Bakr Siraj ad-din. *The origins of sufism*. «Islamic Quarterly», vol. III, № 1. London, 1956.

Affifi A. *The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi*. Cambridge, 1939.

Arberry A. J. *An Introduction to the history of sufism*. Oxford, [1942].

Arberry A. J. *Le soufisme*. Introduction, trad. franç. de J. Gouillard. Paris, 1952.

Asin Palacios M. *Atgazel*. Zaragoza, 1901.

Asin Palacios M. *La mystique d'al-Ghazzali*. «Mélanges de la faculté orientale de l'Université St. Joseph», t. VII. Beyrouth, 1914—1921.

Brown E. G. *The Sufi-mysticism*. В кн.: *A Literary history of Persia*, vol. I, chap. XII.

Carra de Vaux. *Djalal ad-din Rumi*. EI, vol. I.

Петрушевский И. П. Государства Азербайджана в XV в. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.

Петрушевский И. П. Из истории Ширвана в конце XV в. «Исторический журнал», 1944, № I.

Петрушевский И. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении XVI — нач. XIX вв. Изд. ЛГУ, 1949.

Степанов А. С. Труд Дуки как источник по истории восстания Бёрклюдже Мустафы. «Византийский временник», т. V, 1952.

Строева Л. В. Сербедары Самарканда. Уч. зап. ЛГУ, № 98, 1949

Тверитинова А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в Турции. «Византийский временник», т. XI, 1956.

Успенский Ф. И. Очерки по истории Трапезунтской империи. Л., 1929.

Шахмалев Э. М. К вопросу о дипломатических сношениях первых Сефевидов с западными странами. Уч. зап. Азербайджанского гос. ун-та, серия историч. наук, вып. I, 1950.

Эфендиев О. А. Из истории социальной и политической борьбы в Азербайджане на рубеже XV и XVI вв. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII, 1960.

Эфендиев О. А. К некоторым вопросам внутренней и внешней политики шаха Исмаила I. Труды ИИ-та истории АН АзССР, т. VII, Баку, 1957.

Эфендиев О. А. Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку, 1961.

Aubin, Jean. Etudes Safavides, I. Journal of the economic and social history of the Orient, vol. II, pt. I. Leiden, 1959.

Babinger F. Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja. В сб.: 'Ajab-nama — A Volume of oriental studies presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.

Babinger F. Scheich Bedr ed-din... Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im Altosmanischen Reich. «Der Islam», Bd. XI, 1921.

Bayani Kh. Les relations de l'Iran avec l'Europe Occidentale à l'époque Safavide. Paris, 1937.

Browne E. G. Note on an apparently unique manuscript—History of the Safawiy Dynasty. JRAS, 1921, July.

Büchner V. P. Serbedars. EI, vol. IV.

Фальсафи, Насраллах. Тарих-и равабит-и Иран ба Урдула дар даураи Сафавийе. Тегеран, 1334 х. солн. — 1955 (на перс. яз.).

Hinz W. Irans Aufstieg zum Nationalstaat im XV Jahrhundert. Berlin, 1936.

Икбаль (Эгбаль), 'Аббас. Тарих-и муфассал-и Иран аз истила-йи мугуль та инкираз-и Каджарийе. Тегеран, 1320 х. солн. — 1941 (на перс. яз.).

Касрави, Ахмад. Шейх Сафи ва табараш. Тегеран, 1323 х. солн. — 1944 (на перс. яз.).

Minorsky V. A Mongol decree of 720—1320 to the family of shaykh Zahid. BSOS, vol. XVI, pt. 3, 1954.

Minorsky V. Musha'sha'. EI, Supplements, livre, 4, 1937.

Minorsky V. Shaykh Bali-efendi on the Safavids. BSOS, vol. XX, 1957.

Minorsky V. The Aq Qoyunlu and land reforms. BSOS, vol. XVII, pt 3, 1955.

Minorsky V. The poetry of Shah Isma'il. BSOS, vol. X, pt 4, 1942.

Minorsky V. The supporters of the lords of Ardabil. В кн.: Tadhkirat al-muluk (Appendices)..., ed. by V. Minorsky. London, 1943 (GMS NS, XVI).

Петрушевский И. П. Нахзат-и сарбадаран дар Хорасан. «Фарҳанг-и Иран замин», джилд-и 5—6, 1341 х. солн. — 1962 (перс. пер. с рус. Карима Кишаварза)

Roemer H. R. Die Safawiden. Freiburg, 1953.

Spuler B. Die Mongolen in Iran. 2 Aufl. Berlin, 1955.

Togan, Zaki Validi. Sur l'origine des Safavides. «Melanges Massignon», vol. III. Damas, 1957.

## فهرست ماخذ و منابع توضیحات

- آل یاسین، راضی / صلح الحسن- کاظمین، چاپ دوم، دارالکتب العراقیه / ۱۳۸۴ ق
- ابراهیم عرجون، صادق / عثمان بن عفان- (بواسطة «الفدیر»)- شرح نهج البلاغه- مصر، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن الیر، ابوالحسن علی / الکامل فی التاریخ- قاهره/ ۱۳۴۸-۱۳۵۵ ق، بیروت/ ۱۳۸۶-۱۳۸۵
- ابن نمیه، ابوالعباس / منهاج الحنة النبویه - مصر / ۱۳۲۱ ق، (به واسطه «الفدیر»)-
- ابن الجوزی، ابوالفرج / صفة الصفوة- حیدرآباد/ ۱۳۵۷ ق (به واسطه «الفدیر»)- تذکرة خواص الامة بذكر خصائص الائمة- تهران/ ۱۲۸۵ و نجف ۱۳۶۹
- ابن حایک، ابو محمد حسن / صفة جزيرة العرب- لندن / ۱۸۸۴ (به واسطه «عبداله بن ساء»)-
- ابن حجر (عقلانی)، شهاب الدین / ۱) تهذیب تهذیب الکمال فی معرفة الرجال- حیدرآباد دکن/ ۱۳۲۵-۱۳۲۷ ق
- ابو الفضل / ۲) لسان المیزان- حیدرآباد/ ۱۳۳۱ ق
- ابن حجر هیتمی، شهاب الدین احمد / الصواعق المحرقة- مصر، مطبعة مبینیه/ ۱۳۵۷-۱۳۵۸ ق
- ابن حزم ظاهری، ابو محمد علی : ۱) الفصل فی الملل والنحل- مصر، مطبعة ادیبه / ۱۳۱۷ ق
- ۲) المحلی بالتأیاد فی شرح المحلی بالاختصار-

- (بواسطه «التدير»).
- مقدمة ابن خلدون - قاهره، مطبعة مصطفى محمد.  
 وفيات الاعيان - قاهره، تحقيق محمد مجيب الدين  
 عبد الحميد، مطبعة الاستقامة / ٢٤٧ ق وچاپ سنگي  
 تهران
- ديوان ابن الرومي - بيروت، شرح محمد شريف سليم،  
 دار احياء التراث العربي.
- (١) الاشارات والتنبهات - قاهره، مطبعة الخيرية/  
 ١٣٢٥ ق
- (٢) الاضحية في المعاد - قاهره، تحقيق سليمان دنيا،  
 مطبعة الاعتماد.
- (٣) الرسائل - لندن، تحقيق ميكائيل مهري / ١٨٩١.
- (٤) الشفاء - قاهره، تحقيق اب قنواتي وميلزايدي / ١٣٨٥  
 «وضحة المناظر في اخبار الاوائل والاواخر» (= تاريخ  
 ابن شحنة) بولاق، دحاشية ابن اثير، ج ٧ - ٩ / ١٢٩٥ -  
 ١٣٥٣ ق
- تحف العقول عن آل الرسول - تهران، كتابفروشي  
 اسلاميه / ١٣٨٤
- الفصول المهمة في فضائل الائمة - ايران / ١٣٥٢  
 الفرق بين الفرق - مصر / ١٣٢٨.
- مطالب العزول في مناقب آل الرسول - همراه «تذكرة  
 خواص الامة»، (به واسطه «التدير»).
- الاستيعاب في معرفة الاصحاب - جلد آهاد دكن/  
 ١٣١٨ - ١٣١٩
- جوامع العلوم - نسخة عكسي، از نسخة اسكوريال.  
 مختصر البلدان - لندن، چاپ دخويه.
- البداية والنهاية - بيروت مكتبة المعارف، ورياض، مكتبة  
 النصر / ١٩٦٦
- الفهرست - (= فهرست العلوم) - مصر، مطبعة  
 الرحمانية، بولاق / ١٢٩٥
- سيرة رسول الله ص - بولاق / ١٢٩٥
- ابن خلدون، عبدالرحمان  
 ابن خلكان، شمس الدين
- ابن الرومي، ابوالحسن علي
- ابن سينا، ابوعلى حسين
- ابن شحنة، ابوالوليد
- ابن شعبه (حراني)، ابو محمد حسن
- ابن صباغ مالكي، نورالدين علي  
 ابن ظاهر بغدادى، ابومنصور  
 ابن طلحة شافعي، جمال الدين
- ابن عبدالبر قرطبي، جمال الدين
- ابن فريغونه شعيا  
 ابن فقيه، ابوبكر  
 ابن كثير، عماد الدين
- ابن تديم، محمد بن اسحاق
- ابن هشام بصري، عبدالملك

- ابوداود، سلیمان بن اشعث  
 منی ابی داود - مصر، با تعلیقات احمد سعد علی،  
 مطبعة مصطفى الحلبي / ۱۳۷۱ق، ودھلی / ۱۲۸۳-  
 ابوریہ، محمود (۱) اضواء علی السنۃ المحمدیہ - مطبعة صور الحدیثہ /  
 ۱۳۸۳
- ابوالفدا، عماد الدین (۲) شیخ المضیرۃ ابوہریرۃ الدوسی - قاہرہ، چاپ دوم.  
 مختصر تاریخ البشر (المختصر فی اخبار البشر) (= تاریخ  
 ابوالفدا) مصر، مطبعة الحیثیہ / ۱۳۲۵ق
- ابوفراس حمدانی، حارث بن ابی العلاء  
 ابونعیم اصفہانی، احمد بن عبد اللہ  
 دیوان ابی فراس الحمدانی - بیروت / ۱۸۷۳  
 (۱) حلیۃ الاولیاء - قاہرہ / ۱۳۵۱ق  
 (۲) فضائل الصحابہ - (بہ واسطۃ «الغدیر»)  
 مسند احمد - مصر، مطبعة مینیہ / ۱۳۱۳  
 سبک النصار - (بہ واسطۃ «الغدیر»)  
 وسیلۃ النجاة - قم، دار العلم / ۱۳۲۲ش  
 مقاتل الطالیین - قاہرہ، تحقیق سید احمد صفر،  
 دار احیاء الکتب العربیہ / ۱۳۶۸  
 الامام الصادق علیہ السلام - عراق، انتشارات حدیث  
 الشهر -
- احمد بن حنبل، ابو عبد اللہ  
 اردو بادی، محمد علی  
 اصفہانی، سید ابوالحسن  
 اصفہانی، ابوالمرج  
 (۱) ضحی الاملام - مصر.  
 (۲) فجر الاملام - مصر.  
 (۳) یوم الاملام - (بواسطۃ «ترجمۃ اعیان الشیعہ»)  
 اعیان الشیعہ - دمشق، (تاجلد پنجاہ و ششم و بعد).
- امین، احمد  
 امین عاملی، سید محسن  
 امینی (علامۃ)، عبدالحسین احمد  
 (۱) شہداء الفضیلہ - نجف / ۱۳۵۵  
 (۲) الغدیر فی کتاب السنۃ والادب - بیروت، چاپ  
 سوم، دارالکتاب العربی / ۱۳۸۷، ۱۹۶۸، (تاجلد یازدہم).  
 بطل فسخ - نجف، مطبعة الحیدریہ / ۱۳۸۸  
 المواقف فی علم الکلام بتحقیق المقاصد وتبیین المرام (با  
 شرح میر سید شریف جرجانی)، آستانہ / ۱۳۱۱  
 (۱) اعجاز القرآن - قاہرہ، (درحاشیۃ اتقان سیوطی) / ۱۳۷۰  
 (۲) التہمید فی الرد علی المناہب - (بواسطۃ «الغدیر»)  
 الجامع الصحیح - قاہرہ، مطبعة مینیہ / ۱۳۲۳  
 باقلانی، قاضی ابوبکر  
 بخاری، محمد بن اسماعیل



- بکری، ابو عبیدالله  
مجمع ما استمع من اصحاء المواضع و البلاد - قاهره،  
تحقیق مصطفی المصطفی/ القا/ ۱۳۶۲ ق
- پلافدی، احمد بن یحیی  
بلاغی، محمد جواد  
۱ (آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن صیداعظمیة القرآن/ ۱۳۵۱  
۲) الرحلة المدرسیه - نجف، مطبعة الحیدریه.  
۳) الهدی الی دین المصطفی - نجف، مطبعة الحیدریه/  
۱۳۸۵
- بهار، محمد تقی ملک الشعراء  
۱) بهار و ادب فارسی - تهران، شرکت سهامی کتابهای  
جیبی / ۱۳۵۰ ش
- بیرونی، ابوریحان  
بیهقی، ابوالحسن (ابن فضل)  
۲) منتخب جوامع الحکایات - (اصل از: سید الدین  
عرفی)، تهران/ ۱۳۲۲ ش  
۳) نوبهار (روزنامه) - سال ۳۳، شماره ۳۷  
الأماد الباقیة عن القرون الخالیة - لایبزیك/ ۱۹۲۳  
نعمة صوان الحکمه - (= تاریخ حکماء الاسلام) دمشق/  
۱۹۲۶
- توحیدی، ابوحیان علی  
تقی، ابراهیم بن محمد بن هلال  
جاد المولی بك، محمد  
جرجانی، عبدالقاهر  
۱) الامتاع والمؤانسه - (به واسطه «التدیر»)  
۲) البحر المحيط - تفسیر، (به واسطه «التدیر»)  
قیام الحسن - (به واسطه «صلح الحسن»)  
انصاف عثمان - (به واسطه «التدیر»)  
۱) اسرار البلاغه - قاهره، تعلق احمد مصطفی المراغی/  
۱۳۵۱ ق  
۲) دلائل الاعجاز - مصر.
- جرداق، جورج سبطان  
جعفری لبریزی، محمد تقی  
حاج آقا میر قزوینی، محمد حسن  
حاکم نیشابوری، ابو عبیدالله  
۱) الامام علی صوت العدالة الانسانیة - بیروت.  
جبر واختیار - تهران، شرکت سهامی انتشار/ ۱۳۲۷ ش  
الامامة الكبرى والخلافة العظمی - نجف، تعلق سید  
مرتضی قزوینی، مطبعة النعمان/ ۱۳۷۸  
مستدرک الصحیحین - جلد آباد/ ۱۳۲۲ ق، (به واسطه  
«التدیر»)  
تفصیل وسائل الشیعه - تهران، مکتبه اسلامیة و مکتبه  
محمدی، رقم مکتبه محمدی/ ۱۳۷۶-۱۳۷۹ ق، و مصر.  
۱) تبصرة المتعلمین - تهران، مکتبه علمیة اسلامیة/  
حلی (علامة)، حسن بن مطهر

- ۱۳۷۲ق  
 ۲) قواعد الاحكام - چاپ سنگی/۱۳۲۹ق  
 ۳) منهاج الصلاح فی مختصر المصباح - (به واسطه «الفدیعه»)  
 شرائع الاسلام - بیروت، دارمکتبة الحیات.  
 فراندا السطین فی فضائل المرتضی و البتول و البطین -  
 (نسخه خطی علامه امینی - الفدیعه، ج ۱/۱۲۳).  
 الامام الصادق و المذاهب الاربعة - بیروت/۱۳۹۰  
 تاریخ مدینه السلام بغداد - مصر/۱۳۴۹ق، و بیروت،  
 دارالکتاب العربی.  
 فضائل امیر المؤمنین ع - (معروف به «مناقب خوارزمی»)،  
 ایران/۱۲۲۲ش  
 تلخیص المفتاح - همراه شرح مطول فتاوانی، ایران،  
 و شرح مختصر، ترکیه  
 مفاتیح العلوم - لندن، به اهتمام فان فلسوتن/۱۸۹۵.  
 ترجمه فارسی از سید حسین خدیو جم، تهران، بنیاد  
 فرهنگ ایران/۱۳۴۷  
 الانتصار - بیروت، مطبعة کاتولیکی/۱۹۵۷  
 الاذیة اللطيفة - بفلاذ، مطبعة المعارف/۱۳۷۷  
 دائرة المعارف الاسلامیه - چند تن از مشرقان،  
 ترجمه به عربی از: محمد ثابت الفتدی و .... افست  
 تهران -  
 المختار الثقی - منشورات مکتبه النجاح.  
 الامام المهدی - نجف، مطبعة الآداب/۱۳۸۵  
 دیوان دعبل خزاعی - نجف، تحقیق عبدالصاحب  
 دجیلی/۱۳۸۲  
 لغت نامه - تهران (ع - عینه)، سازمان لغت نامه/  
 ۱۳۲۶/۱۳۲۱  
 الخبیس فی احوال انفس نفیس - (= تاریخ الخبیس)،  
 مصر، مطبعة وهیه/۱۲۸۳ ق  
 میزان الاعتدال فی نقد الرجال - لکهنو/۱۳۰۶، (۴)  
 واسطه «الفدیعه».
- حلی (محقق)، جعفر بن حسن  
 حموی، سعدالدین  
 حیدر، آمد  
 خطیب بغدادی، ابوبکر  
 خطیب خوارزمی (اخطب خوارزم)،  
 ابوالنؤید  
 خطیب قروی، جلال الدین  
 خوارزمی (کاتب)، محمد ابن احمد  
 خیاط معتزلی، ابوالحسین  
 خیری مصری، احمد  
 ۵  
 دجیلی، احمد  
 دخیل، محمد علی محمد  
 دعبل خزاعی، ابوعلی  
 دهخدا (علامه)، علی اکبر  
 دیار بکری، قاضی حسین  
 ذهبی، شمس الدین

- الجرح والتعديل - (به واسطه «الفديرة»)  
 (دخس الجنان) = تفسير ابوالفتوح) تهران / ۱۳۲۵ ش  
 اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والعدم و  
 افعال العباد - قاهره / ۱۳۵۸، (به واسطه «جبر و اختيار  
 جفري»)  
 تاريخ قرآن - تهران ، شركت سهامی نشر اندیشه /  
 ۱۳۴۶ ش
- علم التاريخ عند المسلمين - بغداد، ترجمة عربي اذ:  
 دكتور صالح احمد العلي / ۱۹۶۳  
 قوادفاد اجتماعي - تهران ، ترجمة دكتور غلامحسين  
 زيرك زاده، چاپ ششم، شركت سهامی چهار.  
 طبقات النحويين و الملقوبين - رم / ۱۹۱۹ ، در مجله  
 «الدروس الشرقية»، (به واسطه «تأسيس الشيعة»)  
 البرهان في علوم القرآن - قاهره ، تحقيق محمد ابوالفضل  
 ابراهيم، دار احياء الكتب العربيه / ۱۳۷۶  
 الاعلام - بيروت، چاپ سوم / ۱۳۸۹  
 نظم درالخطبين في فضائل المصطفى و المرتضى  
 و الهتول و السبطين - نجف، تحقيق محمد هادي ابني،  
 مطبعة القضاء.  
 المكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقادييل - مصر /  
 ۱۳۶۷  
 تاريخ القرآن - بيروت، منشور اشؤسة الاعلمي / ۱۳۸۸ ق  
 نصب الراية - (به واسطه «الفديرة»)  
 الصحيفة السجادية - تهران، آخر ندي (مصحح)، با خط  
 زنجاني، و مقدمه اي درباره اسناد و راويان آن / ۱۳۲۱ ش  
 الف) ترجمه صحيفه سجادية - از مهدي الهي قمه اي،  
 تهران، مؤسسه مطبوعات اسلامي.  
 ب) ترجمه صحيفه سجادية - از سيلطيني فيض الاسلام،  
 تهران.  
 ج - ترجمه صحيفه سجادية - از جواد فاضل ، تهران،  
 امير كبير / ۱۳۴۸ ش.
- رازي، ابن ابى حاتم  
 رازي، ابوالفتوح  
 راعب پاهاء، ابراهيم  
 راميار، محمود  
 روزنقال، فرانس  
 روسو، ژان ژاك  
 زبيدي، ابوبكر  
 زرگشي، بدرالدين  
 زرگلي، خيرالدين  
 زرندي، جمال الدين  
 زمخشري (جارالله)، محمود  
 زنجاني، ابو عبدالله  
 زيلعي، ابو محمد  
 زين العابدين (امام)، علي بن الحسين

- ساعدي، محمد  
الحسينون في التاريخ - نجف / ۱۳۷۵ (به واسطه  
«بطل فتح»).
- سامي نشار، علي  
نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - امكنوبه ، چاپ دوم/  
۱۹۶۲
- سبكي، تقى الدين  
شفاء السقام في زيارة خير الانام - حيدر آباد/ ۱۳۱۵ ق  
وبولاق/ ۱۳۱۸ ق (به واسطه «الغدير»).
- مرحضي، محمد بن احمد  
المبسوط (قه حنفى) - مصر، به هزينة محمد الساسى -  
المغربى ۱۳۲۱-۱۳۲۴ (به واسطه «الغدير»).
- سكاكى، ابومعقوب  
مفتاح العلوم - مصر، مطبعة الاديب/ ۱۳۱۷ ق.
- سلامه، بولس  
عبدالغدير - بيروت، چاپ دوم، دارالاندلس/ ۱۹۶۱
- سليمان، كامل  
الحسن بن على نامة و تحليل - بيروت، دارالفكر/  
۱۳۷۳
- سمرقندى، ظهير الدين  
سندباد نامه - تهران/ ۱۳۳۳ ش
- سمهودى، نورالدين  
وفاء الوفا باخبار دارالمصطفى - مصر/ ۱۳۲۶ ق
- سهلى، عبدالرحمان  
الروض الانف - مصر، مطبعة جماليه/ ۱۳۳۲ ق
- سيوطى، جلال الدين  
۱) الاتقان في علوم القرآن - مصر، چاپ سوم/ ۱۳۷۵  
۲) ألفية الحديث - (به واسطه «الغدير»).
- شاخوى، ابومحمد  
۳) بنية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - قاهره/ ۱۳۲۶  
۴) اللئالى المصنوعة في الاحاديث الموضوعة - مصر،  
مطبعة ادبيه/ ۱۳۱۷ ق (به واسطه «الغدير»).
- شبلنجى مصرى، مؤمن  
حرزالامانى و وجه التهانى ( = قصيدة شاطبه ) - پيشاور  
(باشر حهاى ابو عبدا لله شطه و ملا على قارى و «الكشف» )/  
۱۲۷۸ ق
- شرف الدين، سيد عبدالحمين  
نورالابصار في مناقب آل بيت النبى المصطفى - بولاق  
۱۲۹۵ ق
- شفالى، محسن  
۱) ابوهريه - نجف، چاپ سوم، مطبعة الحيدريه/ ۱۳۸۵  
۲) المراجعات - نجف، چاپ ششم، دارالنعمان/ ۱۳۸۳  
۳) النص والاجتهاد - كربلا، چاپ چهارم/ ۱۳۸۶  
منه و آثار حقوقى و اجتماعى آن - تهران، مركز نشر  
كتاب.

- شوشتری، قاضی نوراله  
 احتفای العقیق - تهران، انتشارات سیدشهاب الدین مرعشی،  
 کتابفروشی اسلامیة.
- شهابی، محمود  
 ادوادغنته - تهران، ح اول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه  
 (شماره ۷۵۱) / ۱۳۴۰ش
- شهرزوری، شمس الدین  
 نزهة الأدرج - تهران، ترجمه فارسی از ضیاء الدین درزی/  
 ۱۳۱۷ش
- شهرستانی، ابوالفتح  
 الملل والنحل - مصر، درحاشیة ابن حزم، مطبعة ادبیه/  
 ۱۳۱۷ق
- شهرستانی، سید حبة الدین  
 المدحیة الخالدة -  
 شهیدی، سید جعفر  
 جنایات تاریخ - تهران، کتابفروشی حافظ.
- شیخ آقا بزرگ (تهراتی) محمد، حسن  
 الذریعة الی تصانیف الشیخه - نجف و نیران، اسلامیة/  
 ۱۳۸۷ - ۱۳۹۰ق (تأجلد بیستم: «المجئسی - السبیل»).
- شیخ زاده، عبدالرحمان  
 مجمع الأفرقی شرح منقی الاصح (تمه حقی) - آسانه،  
 مطبعة عثمانیه/ ۱۳۰۵ق، (به واسطه «انقادی»).
- شیرازی، سعید حسن  
 کلمة الأمام الحسن - بیروت، چاپ سوم، دارالصادق/  
 ۱۳۸۸
- صافی، لطفاله  
 منتخب الاثر فی الأعمام الثانی عشر - تهران، مرکز نشر  
 کتاب/ ۱۳۸۵
- صبان، ابوالعرفان  
 اسعاف الراغبین فی میوة المصطفی و خصال اهل بیته  
 الطاهرین - مصر/ ۱۲۸۱ق، (به واسطه «الغدیر»).
- صدر، سید حسن  
 تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام - عراق/ ۱۳۷۰
- صدر، سید صدرالدین  
 المهدی - ایران
- صدر، سید محمد باقر  
 فدا فی التاریخ - نجف، مطبعة الجدریه/ ۱۳۷۶
- صدوق (شیخ)، ابوجعفر  
 ۱) اعتقادات - ایران.  
 ۲) علل الشرائع - ایران.  
 ۳) عیون اخبار الرضا - قم، تصحیح سید مهدی حسینی  
 لا جوردی، دارالعلم/ ۱۳۷۷
- صفا، ذبیحاله  
 تاریخ ادبیات در ایران - تهران، چاپ ششم، ابن سینا/  
 ۱۳۴۷ش
- طالقانی، سید محمود  
 اسلام و مالکیث - تهران، چاپ دوم، از تشریفات مسجد

هدایت/١٣٣٣ش

مآذ الاسلام - قاهره، دارالمعارف (١٩٩٩)

زياتن المسائل في تحقيق الاحكام بالدلائل - جايهاي  
مكر، از جمله ١٢٧٢ ق

مجمع البيان في تفسير القرآن - عبادا ومصر،

الاشعاع على اهل النجاج - نجف، مطبعة النعمان/

١٣٨٤

الراعي المشهور - مصر، مطبعة الحسينية/١٣٢٧ش

(١) اختار المسين وانتم اولاد نين

(١) الولاية في طرق حديث الاذير - (١٩٩٠ مطبعة الغدير)

معيبد الشاف - ماسرح علامه حلي (كشف الخرافة)، چاپ

مشهد، كتابفروشي حعفرى، وما شرح قمر شجى - اير، چاپ، سنگي

(١) البيان في تفسير القرآن - نجف، مطبعة المنعمية/١٣٧٦ -

١٣٨٣

(٢) التمهيد - نجف، مطبعة مرتضى به/١٣٥٦ق

(٣) السبب في دنه الامامة - تصحيح و نطق -

مجلس فقهي شرفي، تهران، مكتبة مرتضى.

(١) جامع تاملين - تبرك، يا حواشي ميرزا محمد، كوفتم

يزدى، سنگي/١٣٢٣ق

(٢) انكشاف - مصر.

(٣) الوجيزه - ايران.

مخزن الشرح الشريف على التمهيد الامام - (مواصلة

«الغدير».

عبدالصديق زانزالسنة والشيعة - قاهره، المجمع

الاعلى للفتوى والآداب.

الامام على بن ابيطالب - مصر، مطبعة مصر.

(١) احاديث عائشة ام المؤمنين (الشمس الزاهرة الزوار من

حياتها) - تهران، مكتبة صدوق، ومطبعة مكتبة النجاج.

(٢) خمسون دعاءه واهي مختلعة (الشمس الاول)، چاپ

دوم - بقلاد، منشورات كلية اسرار الدين/١٣٨٩

تلا حسن

طباطبائي، مير سيدعلي

طبرسي (امين الاسلام)، ابوعلی

طبرسي، ابو منصور

طبري، محي الدين

طبري، محمد بن جرير

طوسي، خواجه نصير الدين

طوسي (شيخ)، ابو جعفر

طالبی، شيخ بهاء الدين

تيلري، محمد بن محمد

عبدالقادر (مصري)، محمود

عبدالمقود، عبدالتاج

سكري، مريضی

- عقاده عباس محمود
- علايلي، عبدالله
- علوي اليميني، يحيى
- على بن ابي طالب (امام)
- غزالي (حجة الاسلام)، ابو حامد
- فارابي، ابو نصر
- فاكهي، جمال الدين
- فريد رفاعي، احمد
- فريد وجدي، محمد
- فكيكي بغدادى، توفيق
- فيض، ملامحسن
- ۳) عبدالله بن ميبا المنخل - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات النجاج/ ۱۳۸۱
- ۱) فاطمة الزهراء والفاطميون - بيروت، چاپ دوم، دار الكتاب العربي/ ۱۹۶۷
- ۲) عبقرية الامام - بيروت، دار الكتاب العربي/ ۱۳۸۶
- سوالمنفى فى مسوالنات (سيرة الحسين البط، الحلقة الاولى) - بيروت، چاپ دوم، مطبعة الكشاف/ ۱۳۵۹
- الطراز المنصن لاسرار البلاغة و علوم حقايق الاعجاز - قاهره، مطبعة «المتطف»/ ۱۳۳۲ ق
- نهج البلاغه (گرد آورنده: شريف دضى) - قاهره، باشرح شيخ محمد عبده و محمد محى الدين عبدالحميد، مطبعة الاستقامة.
- ۱) احياء علوم الدين - مصر، چاپ اول، مطبعة الازهرية/ ۱۳۵۱ ق
- ۲) معراج السالكين - (دو مجموعه) «فوائد اللطلى من رسائل الغزالي» - قاهره/ ۱۳۴۴ ق، (به واسطه «تاريخ الفلقة العربية»).
- آراء اهل المدينة الفاضله - قاهره، چاپ دوم/ ۱۹۴۸
- حسن التوصل فى آداب زيارة افضل الرسل - مکه : (دو حاشیه) «وفاء الوفاى سمودى»/ ۱۳۱۶ ق - و مصر، دو حاشیه «الانحاف» شيرازى/ ۱۲۱۸ ق، (به واسطه «التقدير»).
- الغزالي - قاهره/ ۱۹۳۲.
- دالمعارف القرن الرابع عشر - قاهره، مطبعة دائره المعارف، چاپ دوم/ ۱۳۵۶ ق
- المتعة و اثرها فى الاصلاح الاجتماعى - قاهره، منشورات النجاج.
- ۱) الصافى فى تفسير كلام الله الوافى - تهران، كتابفروشى اسلاميه/ ۱۳۸۷
- ۲) المحجة البيضاء فى احياء الاحياء (يا: فى تهذيب الاحياء) تهران، مكتبة صلوق/ ۱۳۳۹-۱۳۴۲ ش

- فاضل عباسی، ابوالفضل  
 الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مصر، چاپ منگی /  
 ۱۲۷۶ ق (بواسطه «القدیر»).
- قبیسی، محمدحسن  
 (۱) جهاد الامام الحسن ع - بیروت، نشرات مکتبه  
 الانصار  
 (۲) نظرة فی شرح نهج البلاغه - بیروت، نشرات  
 مکتبه الانصار / ۱۳۷۸-۱۳۸۸
- قرآنی کریم - تهران، چاپ دکتر محمود رامیار، امیر کبیر /  
 ۱۳۴۵ ش
- قرشی، باقر شریف  
 قرطبی (انصاری)، محمد بن احمد  
 حیاة الامام الحسن - نجف / ۱۳۷۵-۱۳۷۷  
 الجامع لاحکام القرآن - (= تفسیر قرطبی)، قاهره،  
 چاپ دوم، مطبعة دار الکتب المصریه / ۱۳۵۳ ق  
 بیان الفرقان؛
- قزوینی، شیخ مجتبی  
 ج اول - فی توحید القرآن - مشهد، به اهتمام عبدالله  
 واعظ یزدی، شرکت چاپخانه خراسان.  
 ج دوم - فی نبوة القرآن - تهران، چاپ آخوندی /  
 ۱۳۷۱
- قزوینی رازی، عبدالعجیل  
 ج سوم - فی معاد القرآن - تهران، چاپ جامعه تعلیمات  
 اسلامی / ۱۳۷۳
- قلمی، شیخ عباس  
 ج چهارم - فی میزان القرآن - مشهد، چاپ زوار،  
 به اهتمام حاج میرزا اسفندیه اسکندی / ۱۳۷۵ ق  
 ج پنجم - غیبت، رجعت و خفایه - مشهد، چاپ طوس،  
 به تصدی موسی خسروی.
- قلمی، شیخ عباس  
 القش - تهران، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین  
 ارموی / ۱۳۳۱ ش
- قلمی، شیخ عباس  
 (۱) اذکار الحادی الی شرح صحیح البخاری - بولاق،  
 چاپ ششم، مطبعة امیریه کبری / ۱۳۰۴-۱۳۰۵  
 (۲) المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیه - (به واسطه  
 «القدیر»).
- قلمی، شیخ عباس  
 مخینه الجهاد - تهران، کتابخانه سنائی.  
 پنایح السود - نجف، چاپ هفتم، مطبعة حیدریه /  
 خواجه کلان



- ۱۳۸۶  
کاشف الغطاء، محمد حسین  
اصل الشيعة واصولها - قاهره، چاپ دهم، مطبوعات  
النجاح.
- کاشف الغطاء، هادی  
مستدرک نهج البلاغه - نجف، مطبعة راعي / ۱۳۵۴ ق  
(وبعضیمة آن، کتاب «مدارك نهج البلاغه ودفع الشبهات عنه»)  
۱) الامام علی نیراس و متراس - بغداد، چاپ دوم،  
مطبعة الازهر/ ۱۹۶۷
- کتابی، سلیمان  
۲) فاطمة الزهراء و ترفی غمد - نجف، مطبعة نعمان/  
۱۳۸۸
- کماله، عمر رضا  
جغرافية شبه جزيرة العرب - مصر، چاپ اول، (به واسطه  
«عبدالله بن سبا»).
- کلینی، ابو جعفر  
کافی - تهران، آخر تالی/ ۱۳۸۸
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی  
ذین الاخبار - تهران، تصحیح و تعلیق عبدالحی حبیبی،  
بنیاد فرهنگ ایران/ ۱۳۳۷ ش
- گنجی شافعی، ابو عبد الله  
کفاية الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب - نجف،  
تحقیق محمد هادی امینی، مطبعة جلدیه/ ۱۳۹۰
- گوستاویو یون  
تمدن اسلام و عرب - تهران، (ترجمة فارسی از:  
فخر داعی گیلانی) / ۱۳۱۶ ش
- گمترینج، سی  
جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی - تهران  
ترجمة فارسی از: محمود عرفان، ابن سینا/ ۱۳۳۷ ش
- ماوردی، ابوالحسن  
الاحکام السلطانية و الولايات الدينية - مصر، مطبعة  
محمودية.
- متقی هندی، علی  
کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال - حیدرآباد/  
۱۳۱۳ ق
- مجلسی (علامه)، محمد باقر  
بحار الانوار - تهران، شرکت طبع بحار الانوار/ ۱۳۷۶ و  
آخوندی و اسلامی.
- محمد صدیق مقرئ، احمد  
فتح الملك العلی، بصحة حديث باب مدينة العلم علی -  
نجف، تحقیق محمد هادی امینی، چاپ دوم، مطبعة  
الحیدریه/ ۱۳۸۸
- مرتضی (صید)، علم الهدی  
الشافعی فی الامامة - ایران.

- الجامع الصحيح - بيروت، مكتب التجاري/ ۱۳۳۴ ق
- (۱) الحقیقه - نجف، چاپ دوم، مطبعة جلدیه/ ۱۳۷۳ ق
- (۲) عقاید الامامیه - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات النجاح/ ۱۳۸۱
- (۱) تاریخ الفقه الجعفری - بیروت.
- (۲) دراسات فی الکافی والصحیح - لبنان جنوی، مطبعة صور الحديث/ ۱۳۸۸
- لزوم مالایز - (= لزومیات) مصر، تحقیق و تفسیر ابن عبدالعزیز/ ۱۳۳۸ ق
- مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی - تهران، دانشگاه/ ۱۳۲۶ ش
- (۱) امامة علی بین العقل والقرآن - بیروت، مؤسسة اعلمی/ ۱۳۹۰ ق
- (۲) الشيعة و الحاکمون - بیروت، چاپ سوم، مکتبه الاهلیه/ ۱۹۶۶
- (۳) الشيعة والتشیع.
- (۴) المهدي المتظروالعقل - بیروت، دارالعلم للملایین.
- (۱) الاختصاص - نجف، مطبعة حیدریه/ ۱۳۹۰
- (۲) الارشاد - تهران، نصیح سید کاظم موسوی میامی، دارالکتب اسلامیه (آخوندی) / ۱۳۷۷
- (۳) الانصاح فی امامة علی بن ابیطالب ع - نجف، جلدیه/ ۱۳۶۸
- (۴) الامالی.
- (۵) اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات
- (۶) ایمان ابی طالب.
- (۷) الرماله المقنه.
- (۸) شرح عقائد الصدوق.
- (۹) الفصول المختارة من المیون والمحاسن.
- الابحاث المسطحة فی الفنون المتعدده - (به واسطه «الدیر»).

علمه ابن حجاج نیشابوری  
مطلق، محمد رضا

معروف الحسینی، هاشم

معری ابوالعلا

معین، محمد

مفتی، محمد جواد

ملید (شیخ)، محمد بن نعمان

مجلسی، ضیاء الدین

- ملکسی، ابوالفضل  
مقدم، عبدالرزاق (موسوی)
- مفكرة الموضوعات - (به واسطه «الفدير»)  
۱) الامام الحبط المجتبی - نجف.  
۲) زيد الشهيد - نجف.  
۳) ذین العابدین - قاهره و نجف و بيروت، منشورات  
مکتبه النجاح  
تاریخ القرآن و غرائب رسمه و حکمه - مصر، چاپ دوم،  
مطبعة مصطفى الحلبي / ۱۳۷۲
- مکی، محمد طاهر
- موسوی، کمال  
موسوی حریشی، محیی الدین  
میبدی، رشید الدین  
میر حامد حسین هنلی  
نجفی، شیخ محمد حسن  
نراقی، ملا احمد
- ترجمة اعیان الشیعه - (ج اول) تهران، اسلامیه / ۱۳۳۵ ش  
قواعد الحدیث - نجف، مطبعة الآداب.  
کشف الاسرار - (تفسیر) تهران، ابن سینا.  
عقبات الانوار - هندو اصفهان  
جواهر الکلام - نجف، مطبعة الآداب.  
مستند الشیعه فی احکام الشریعه - تهران، چاپ، سنگی /  
۱۲۷۱ ق
- نالی، احمد بن شعیب
- نصر، سید حسین
- نوی (دمشقی)، محیی الدین
- نقوت حموی، ابو عبدالله  
نقوی، محمد بن واضح
- خصائص امیر المؤمنین علی بن ابیطالب - نجف، تحقیق  
محمد هادی امینی، مطبعة الحیدریه / ۱۳۸۸  
معارف اسلامی در جهان معاصر - تهران، شرکت سهامی  
کتابهای جیبی / ۱۳۳۸ ش  
المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج (= شرح  
صحیح مسلم نووی) مصر / ۱۳۸۳، (به واسطه «الفدير»)  
معجم البلدان - مصر و بيروت.  
تاریخ الیقوی - نجف / ۱۳۵۸ ق

## فهرست راهنما

- آ  
آنیزم. سیر: ۳۳۵  
آدم ابوالشر: ۷۷، ۷۹-۳۵۶، ۳۲۶  
آدوایتا: ۳۲۹  
آذربایجان: ۳۴۲، ۳۶۶، ۳۸۱، ۳۸۵  
۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰  
آربری، آرثر: ۳۳۱، ۳۵۶  
آسان ← نزاریان  
آسیای صغیر: ۳۵۵، ۳۸۵  
آسیای میانه: ۳۴۲  
آسه: ۹۴  
آفان خان محلاتی: ۳۲۰  
آقی قریونلور: ۳۸۹، تضادهای طبقاتی  
دولت: ۳۹۰  
آکفورد، دانشگاه: ۲۴۷  
آگابه ← شب محبت  
آلمانی: ۳۶۶  
آلبرت کیر: ۲۳۵  
آلبویه: ۱۶۷-۲۱۰، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۸  
۲۹۹  
آمر، خلیفه فاطمی: ۳۱۷  
آندره: ت: ۱۵  
آوگوستینوس، قدیس: ۲۱۵  
الف  
اباحت: ۳۸۹  
اباضیان: ۶۰، ۶۶
- اباضیه ← اباضیان  
ابدال بنی ← علی اللهی  
ابراهیم امام: ۷۵  
ابراهیم بن ادهم بلخی: ۳۳۸، ۳۶۵  
ابراهیم بن مالک اشتر: ۵۷  
ابراهیم بن محمد عباسی: ۶۹  
ابراهیم (ع)، پیامبر: ۲۲، ۷۷، ۸۰، ۸۸  
۱۲۳، ۳۵۶، ۳۲۶، ۳۹۰  
ابلس: ۶۷، ۲۲۱  
ابن ابی سرح: ۵۲  
ابن اسحاق: ۲۳، ۱۲۱  
ابن بابویه: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲  
ابن بزاز: ۳۸۳  
ابن بطوطه: ۲۵۲، ۳۶۶  
ابن البلخی: ۴۶  
ابن تیبیه: ۱۴۹، ۱۵۵، ۲۴۷، ۲۵۲  
ابن حماعه: ۱۶۶، ۱۶۷  
ابن حزم: ۲۳۳  
ابن حنبل: ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲  
ابن الحنفیه، محمد: ۲۶۵  
ابن خلدون: ۳۱، ۳۲، ۱۶۷، ← و خلافت:  
۱۶۷  
ابن خلکان: ۲۶۹  
ابن رشد: ۲۴۶  
ابن زیاد: ۵۵  
ابن سبعین الاشبیلی: ۳۵۸

- ابن سینا: ۲۴۵، ۲۴۱، ۲۴۶  
ابن العربی: ۱۲۷، ۲۴۸، ۳۳۵، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۶۹؛ افکار  
-: ۳۵۶-۳۵۸؛ - و شاه نعمت الله: ۳۶۷؛  
- و ظاهر یان: ۳۵۵؛ - و عبدالرزاق کاشانی  
: ۳۵۸؛ - و غزالی: ۳۵۷ ابن عاکر:  
۲۳۱  
ابن فجاه، قطری: ۶۳، ۶۴  
ابن المعتز: ۱۶۱  
ابن مقفع: ۱۸۲  
ابن میمون: ۳۵۵  
ابن ندیم: ۱۱۴، ۲۷۷  
ابن نصیر: ۲۲۱  
ابن هشام: ۲۲، ۲۳  
ابن هبثم: ۲۲۹  
ابوبکر: ۲۵، ۲۹، ۳۹، ۱۱۴، ۲۶۳، ۳۹۲.  
ابوبکرین مجاهد التیمی: ۱۱۷  
ابوجعفر المنصور: ۷۵  
ابوجهل: ۲۶، ۲۸؛ قتل: ۳۳  
ابوحامدین محمد الغزالی: ۱۴۸؛ نیز -  
غزالی  
ابوالحسن علی اشعری - اشعری  
ابوخص عمر الانصاری: ۲۴۸  
ابوحمید عبدالسلام: ۲۲۶  
ابوحنیفه: ۱۴۳ - ۱۴۶  
ابوالخطاب: ۲۶۸، ۳۲۱  
ابوذرقانی: ۴۸  
ابوزکریا اللووی: ۱۴۸  
ابوالسرایا: ۲۶۴  
ابوسعید ابی الخیر: ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۶۰  
ابوسعید بهادرخان: ۳۸۴  
ابوسعیدحسن الجنائی: ۳۵  
ابوسفیان: ۲۱، ۳۳، ۳۵، ۶۸  
ابوشجاع اصفهانی: ۱۴۸
- ابوطالب، وفات: ۲۸  
ابوطاهر سلیمان: ۳۵۱  
ابوالعباس سجاح: ۷۵  
ابوعبدالله الشیبی: ۳۵۵  
ابوعبدالله محمد بن النعمان البغدادی المفید  
- شیخ مفید.  
ابوعبدالله محمد بن کرام: ۲۲۷  
ابوعمر و بن العلاء: ۱۱۷  
ابوالفضل حسن: ۳۴۳  
ابوقره - ثودور  
ابولهب: ۲۶، ۲۸  
ابومخنف: ۵۹، ۶۵  
ابومسلم: ۶۹، ۲۶۵؛ خرمیان و -: ۷۵؛  
طرفداران -: ۷۵؛ قتل -: ۷۵؛  
ابوموسی اشعری: ۲۲، ۵۳، ۱۱۴، ۱۲۵  
ابونجم: ۳۱۵  
ابوهاشم: ۶۸، ۲۶۵  
ابوهذیل محمد العلاف: ۲۲۳  
ابوهریره: ۱۳۳، ۱۳۶، ۳۳۶  
ابویوسف یعقوب: ۱۴۶  
ایهر: ۳۷۳  
ای بن کعب: ۱۱۴، ۱۱۶  
ایورد: ۳۷۵  
اتحاد: ۲۹۲، ۳۵۸  
اثنی عشریه - شیعه  
اجماع: ۲۸۱، ۳۸۷  
احد، کوه: ۳۳؛ جنگ -: ۵۵  
احمد آق قویونلو: ۳۹۰  
احمد بن ابی دلود: ۲۲۵  
احمد بن حنبل: ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۲۵  
احمد بن عطاش: ۳۱۵  
احمد شاه بهمنی: ۳۶۷  
احمد عباسی: ۱۶۶  
احمدلر: ۳۲۴

- اخباری: ۲۸۷  
 اختیار (جبر و اختیار) — جبریه  
 اختیارالدین، قلعه: ۳۲۴  
 اخوان صفا: ۲۲۵، ۳۵۸  
 اخوی فرج زنجانی: ۲۵۳  
 ادیس: ۷۹  
 ادیبیان: ۲۶۱  
 اراضی دیوانی: ۱۶۹  
 اراضی شخصی و خصوصی: ۱۶۹  
 اراضی و قبی: ۱۶۹  
 ارتدوکس، مذهب: ۲۵  
 ارتشتاران: ۴۵  
 اردبیل: ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۸۵؛ تصرف: ۳۹۵  
 ارسطو: ۲۴۰، ۳۵۸  
 ارسطویان: ۲۴۵، ۲۲۲  
 ارغون شاه: ۳۷۶، ۳۸۴  
 ارمنستان: ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰  
 ارمیای نبی: ۴۹  
 ازرقه — ازرقیان  
 ازبک، خان تثنیه‌ای: ۳۹۷  
 ازبکان: ۳۹۲  
 ازرقیان: ۶۵، ۶۱، ۶۴، ۶۷؛ — وادیان: ۶۵  
 اسامه بن منقذ: ۱۹۵، ۳۱۳  
 اسپانیا: ۱۰۷، ۱۹۸، ۳۵۵  
 استانبول: ۳۶۶  
 استخر: ۴۲  
 استرآبادی، فضل‌الله: ۳۲۲-۳۲۳  
 استرویوا: ۳۱۳  
 استحسان: ۱۴۶، ۱۴۸  
 استراض: ۵۹  
 استصلاح: ۱۴۷  
 استوناوند: ۳۱۱  
 اسحق (پیامبر): ۷۷  
 اسحق ابراهیم الکازرونی: ۲۵۳  
 اسدالله — حمزه بن عبدالمطلب  
 اسفراین: ۳۷۶  
 اسفراینی: ۲۳۳  
 اسکندر مقدونی: ۷۸  
 اسکندریه: ۲۳۷  
 اسکوت اریگن، یوآن: ۳۲۹  
 اسکولاستیکها: ۲۳۵، ۲۴۷  
 اسلام: ۱۸...؛ آموزش در: ۱۵۵، ۱۵۱؛  
 ادیان دیگر و: ۳۱، ۳۳، ۴۶، ۷۷، ۷۸،  
 ۹۵، ۱۵۴؛ — و برده داری: ۲۷، ۳۱،  
 ۱۹۷، ۲۵۲؛ — و تقلید: ۸۲، ۸۳؛ —  
 و فتودالیزم: ۱۴۰؛ — و مسیحیان: ۷۸،  
 ۱۹۵؛ — و یهودیان: ۱۹۵؛ الهیات و  
 اخلاق در: ۷۱، ۱۷۷، ۲۳۵؛ امویان  
 و: ۴۵؛ جنگهای داخلی در: ۵۳،  
 ۲۱۴؛ حقوق زن در: ۹۳، ۹۴؛ حکومت  
 و جامعه در: ۴۷، ۱۶۴، ۱۷۳، ۲۱۵؛  
 موسیالیزم و: ۲۶، ۳۱؛ شعائر: ۹۲،  
 ۹۵، ۹۶؛ صفات خدا در: ۷۵،  
 ۷۶؛ معاد در: ۲۷؛ معماری در: ۹۸،  
 ۹۹، ۱۵۲  
 اسماعیل بن کاظم: ۲۶۸  
 اسماعیل سامانی: ۲۶۶  
 اسماعیل صفوی: ۳۹۲  
 اسماعیلیان: ۱۵۷، ۱۸۴، ۲۳۶، ۲۳۷،  
 ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸،  
 ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵-۲۹۹،  
 ۳۱۷، ۳۲۳، ۳۷۲؛ — ایران: ۳۵۹؛  
 — فعلی: ۳۲۰؛ ادوار جهانی و  
 —: ۳۰۶؛ آزار: ۳۹۴، استعمار و  
 —: ۳۲۵؛ سازما نه‌های مخفی: ۳۱۰؛  
 شکست: ۳۷۱؛ عهد جدید و: ۳۵۴

- قتل عام - ۳۱۳؛ کاینات شناسی  
 - : ۳-۵؛ مذاهب - ۲۹۴؛ مزدکیان و  
 - : ۲۹۵؛ معتقدات - ۲۹۶؛ مناسبات - ۲۶۸؛  
 نظام - ۲۹۷، ۲۸۵  
 اسماعیلیان فاطمی - فاطمیان  
 اسماعیلیه نزاری - نزاریان  
 اسمیت، مارگارت: ۳۳۲  
 اسمیرنوف، ن. آ: ۱۴  
 اسناد: ۱۳۵  
 اشاعره - اشعریان  
 اشیلیه: ۳۵۵  
 اشپرنگر، آ: ۱۲۱  
 اشراق: ۳۴۸  
 اشعث بن قیس کنلی: ۵۳  
 اشعری: ۱۸۱، ۱۴۸، ۲۳۰ - ۲۳۳، ۲۳۷؛  
 اصول - : ۲۳۳، - و خلق قرآن: ۲۳۱؛  
 و سنیان: ۲۳۰؛ کلام: ۲۳۳؛ و ماتریلی:  
 ۲۳۴ - و مشبهه: ۲۳۳؛ و معتزله: ۲۳۰؛  
 مکتب - : ۱۶۰؛ نفوذ - : ۲۴۷  
 اشعریان: ۲۳۳، ۲۵۱، نیز - اشعری  
 اشیلیت، آ. آ: ۱۳۲، ۳۳۰  
 اصحاب الحدیث: ۱۴۲، ۱۵۰، ۲۸۷  
 اصحاب الرأی: ۱۴۴، ۱۴۳، ۲۸۷  
 اصحاب القرایض  
 اصحاب کهف: ۲۵۰  
 اصطخری: ۴۶  
 اصطلاحات صوفیانه: ۳۶۲  
 اصفهان: ۴۱، ۲۲۶، ۳۱۱، ۳۷۳، ۳۸۴،  
 ۳۹۲  
 اصول: ۱۵۳، ۲۸۷  
 اطروش - حسن بن علی (ناصر کبیر)  
 اعراب، بت پرستی: ۱۹؛ برده داری - : ۱۴؛  
 پیروزیهای - : ۳۹ - ۴۲: ۱۹۷؛  
 عشی: ۲۱
- اغالیه، دودمان: ۳۰۰  
 افشار: ۳۸۷، ۳۸۸  
 افعال اختیاریه - جیره  
 افغانستان: ۳۹۱  
 افلاطون: ۳۴۰، ۳۰۵، ۳۵۴  
 اقتدیف: ۳۸۷، ۳۹۳  
 اقطاع: ۱۷۰  
 اکهارت، مایستر: ۲۴۷: ۳۳۹،  
 ۳۵۵  
 الب ارسلان: ۳۳۳  
 البایتوخان: ۲۷۱  
 الغریک: ۲۰۸  
 الموت، قلعه: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۷؛ محاصره  
 - : ۳۱۴، ۳۱۹  
 الهیات: ۲۱۳، ۲۳۰؛ - و فقه: ۲۴۷  
 الیاس: ۷۷، ۷۸  
 امام الحرمین - جوینی  
 امام زمان: ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۴، ۳۸۱  
 ۳۸۲، ۳۹۶؛ نیز - مهلی، حضرت  
 امام الکبیر: ۱۶۲  
 امامیه - شیعه  
 ام حیه: ۳۶  
 ام ولد  
 امریان: ۱۶، ۲۶، ۳۵، ۴۵، ۴۸، ۱۰۴،  
 ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۴،  
 ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷  
 امیر احمد رشیدی: ۳۸۴  
 امیرالتحل  
 امیر اولوس شیانی: ۳۸۴، ۳۹۲  
 امیر ضراب: ۳۱۰  
 امیر فایق: ۲۷۱  
 امین عباسی: ۱۶۵  
 انجیل: ۲۷، ۱۰۹  
 اندلس: ۲۲۳

- انصار: ۳۰  
 انطاکیه، صرافان: ۱۹۳  
 انکیزیسیون ← محنه، اداره  
 اوتوپها: ۳۸۲  
 اوخطالدین کرمانی: ۳۶۰  
 اورشلیم ← بیتالمقدس  
 اوروتس ← نهرالعاصی  
 اوژون حسن: ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۲  
 اوس، قبیله: ۱۸، ۲۹، ۳۰  
 اوستاجلو: ۳۸۸، ۳۹۱  
 اویس، سلطان: ۱۶۸  
 اهر: ۳۷۳  
 اهل بیت ← آل محمد (ص)  
 اهل التوحید والعدل ← معتزله  
 اهل حق ← علی الهی  
 اهل فقه: ۱۹۶، ۲۱۰؛ حقوق: ۱۹۳،  
 ۱۹۲  
 اهل کتاب: ۹۰، ۱۰۷، ۱۹۳  
 ایتالیا: ۱۹۸  
 ایجاب و قبول  
 ایران، تمخیر: ۴۳؛ روابط فرهنگی: ۳۹۸،  
 فرهنگ: ۴۴ ← ساسانی: ۱۳۲، ۱۹۷؛  
 مقاومت: ۴۱؛ و قنودالیزم: ۴۲  
 ایزی خاستها: ۳۲۹  
 ایگناتی، لویولا: ۳۵۵  
 ایناستراتسفه ک. آ: ۲۵  
 ایوانوف: ۲۹۵، ۳۰۰  
 ایوب: ۷۷
- ب**  
 بابا اسحق، نهضت: ۳۸۷  
 باباطاهر عریان: ۳۲۷  
 باباکوهی شیرازی: ۳۶۰
- بابک: ۲۶۵  
 بادکوبه: ۳۹۱  
 بارتولد، و: ۳۶، ۴۳، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۵۲،  
 ۱۶۵، ۲۱۳، ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۸۳، ۳۱۲،  
 ۳۷۱، ۳۱۳  
 باشتین، قریه: ۳۷۶  
 باشتین، قیام: ۳۷۶  
 باطنیان: ۲۱۸، ۲۴۶، ۳۰۵؛ اصول: ۲۹۹؛  
 تعالیم: ۳۵۳، نیز ← نزاریان  
 باقلانی: ۲۳۳  
 بای بورتلو، قبیله: ۳۸۸  
 بایزید اول: ۳۸۷  
 بایزید بطامی: ۲۵۳، ۳۲۱، ۳۲۵،  
 ۳۴۸، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۷۵  
 بایزید دوم: ۳۹۵، ۳۹۶  
 بایندی ← اوزون حسن  
 بایقرا، حسین: ۲۵۴، ۳۶۹، ۳۹۱  
 بحرین: ۴۱، ۵۱، ۲۹۷، ۳۵۱  
 بحیه بن بقوده: ۳۵۵  
 بخارا: ۳۶۹  
 بخاری، محمد: ۱۳۷  
 بدخشان: ۳۱۹  
 بدر، جنگ: ۳۳، ۵۵  
 بدلیس: ۳۹۲  
 براون، ادوارد: ۲۵۷، ۳۳۲، ۳۳۹  
 برتلس،: ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۵، ۳۶۱  
 برکیارق: ۳۱۳؛ مرگ: ۲۳۷  
 بر کلیوج، مصطفی: ۳۷۴، ۳۸۲  
 بروکلیمان: ۱۲۷، ۱۵۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۷۷،  
 ۳۵۵  
 یوهانالدین علی مرغینانی: ۱۲۷  
 بطام: ۳۲۵  
 بشر الحافی: ۳۳۸، ۳۳۹



- بصره: ۲۲۲، ۲۲۶  
 بطلمیوس: ۱۶  
 بغداد: ۱۶۶، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۷۵، ۳۳۵، ۳۹۲  
 بکاش، حاجی: ۳۶۶  
 بکاشی، فرقه درویشان: ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۶۶  
 بکر، قبیله: ۲۵  
 بکر، ک: ۱۵  
 بکیر بن هامان: ۶۸، ۶۹  
 بلاذری: ۴۳  
 بلال حبشی: ۳۱  
 بلخ: ۴۳، ۲۵۵، ۳۷۵  
 بلیایف: ۱۴، ۲۹۴، ۳۹۵، ۳۵۲، ۳۵۸  
 بنی امیه: ۵۱؛ نیز - امویان  
 بندیکتیان: ۳۶۳  
 بن زینک، آ: ۳۳۲  
 بنی قریظه، قبیله: ۲۴، ۱۲۱  
 بنی هاشم: ۱۷  
 بواطنه - نزاریه  
 بودایی: ۵۵، ۱۰۶، ۱۹۹، ۳۳۲، ۳۴۷  
 بورکهارد، ای. ل: ۱۹۹  
 بویب، جنگ: ۴۵  
 بهشت و ادیان: ۸۱  
 بیرش: ۱۶۶  
 بیلیاندر، شودور: ۱۲۸  
 بیت المال: ۱۶۹، ۲۵۴  
 بیت المقدس: ۵۴، ۱۶۶، ۲۳۷  
 بیرونی، ابوریحان: ۲۹۸  
 بیزانس: ۳۹، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۹۷؛ حقوق: ۴۰، ۲۵۵  
 بیع در اسلام: ۱۹۲  
 بیضاوی: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۸  
 بی طمعان: ۳۲۹  
 بیعت القهریه: ۱۶۶
- بین النهرین علیا: ۴۵  
 بهیان: ۶۵  
 بیهقی: ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۸
- پ**  
 پارسی، زبان: ۴۴  
 پالاسیوس، آسین: ۳۲۲  
 پان تئیزم: ۲۴۲  
 پدرشاهی، سازمان: ۱۴، ۱۵، ۱۹  
 پرتغال: ۱۵۷  
 پروانس: ۳۵۵  
 پروتستانها: ۲۱۵  
 بطرس مکرم: ۱۲۸  
 بلورالیزم: ۳۳۵  
 پلیس مخفی - منیهان  
 پورفیر: ۳۳۴  
 پولی تئیزم: ۳۳۵  
 پیر: ۳۴۲  
 پیغمبر اسلام، دختران: ۲۵؛ هجرت - : ۲۹؛  
 ازدواج: ۳۶؛ وفات: ۳۷  
 پیگولوسکایا، ن. و: ۱۴
- ت**  
 تائولز: ۳۲۵  
 تاملپه‌ها: ۳۶۳  
 تجارت و شرکتهای تجاری: ۱۹۳  
 ترانزیت، بازرگانی: ۱۶، ۳۶۹  
 ترجمه، نهضت: ۲۱۸  
 تاویل: ۱۲۷، ۲۷۶، ۳۵۶  
 تبریز: ۳۷۳، ۳۹۵  
 تش: ۲۳۷  
 ترشیز: ۳۱۱، ۳۸۷  
 ترکان غز: ۳۸۷  
 ترکیه عثمانی: ۳۲۴، ۳۸۷  
 ترمذ: ۳۷۵  
 تشیع: ۴۸ - و صرفیه: ۳۸۸ - و خودالیزم

- ۲۵۸، - ونهضتهای خلق: ۳۷۱، ۳۷۳،  
 ۳۸۱؛ نیز ← شیعه.
- تصرف: ۱۰۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۳۱، ۳۳۵،  
 ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۵، ۳۶۱؛  
 - در اسلام: ۲۳۹؛ - در ایران: ۳۳۱؛  
 - و خاورشناسان: ۳۳۱، ۳۳۲؛ پیدایش  
 :- ۳۳۲، ۳۳۵؛ طرائق :- ۳۳۹، ۳۶۲؛  
 اصطلاحات :- ۳۴۲؛ مقامات :- ۳۵۱؛  
 حل گرایش به :- ۳۶۲؛ و قیام خلق: ۳۶۲؛  
 فساد در :- ۳۶۹، ۳۷۵؛ حقیقت: ۳۹۷؛  
 نیز ← صوفیه
- تعزیر: ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۰۵، ۲۰۶  
 تعطیل و تشبه (معطله و مشبه): ۲۳۲  
 تعلیمیه ← قرامطه  
 تغلب، قبیله: ۲۰  
 تفتازانی: ۲۴۸  
 تفسیر، علم: ۱۳۳، ۲۸۶  
 تفویض: ۲۶۸  
 تقدیر: ۸۲، ۲۱۴-۲۱۶  
 تقیه: ۲۵۸، ۲۸۴، ۳۷۲  
 تکه لو: ۳۸۸، ۳۹۵  
 تکیه: ۳۴۲  
 تاسخ: ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۴۷  
 توبه: ۳۵۱  
 توتون‌ها: ۳۶۳  
 توج: ۲۲  
 توحید: ۳۵۱، ۳۵۳  
 توکل، اصل: ۳۳۶، ۳۵۱  
 تولتوف، س. پ: ۱۴  
 تولوك، ف. آ: ۳۳۱  
 توماس آکونياس، ۲۳۵، ۲۴۷  
 تون: ۳۱۱  
 تونس: ۳۵۵  
 یسفون، غارت: ۴۱
- تیمور: ۳۲۲، ۳۸۵؛ لشکریان :-: ۳۶۲  
 تیموریان: ۳۹۱  
 تئودورا بوقره: ۲۷۵  
 تئودوسیوس دوم، قانون نامه: ۲۰۰  
 ث
- ثعالبی: ۱۲۶  
 ثقیف، قبیله: ۱۶
- ج
- جاحظ: ۲۱۸، ۲۲۳  
 جام: ۳۷۸  
 جامی: ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۶۱، ۴۶۹  
 جاثی: ۲۲۵، ۲۲۶  
 جبریه: ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۶۸  
 جریریان: ۱۵۰  
 جزیره: ۶۸، ۱۰۵، ۱۷۱، ۱۹۴، ۱۹۵،  
 ۱۹۹  
 جر، جنگ: ۴۰  
 جعفر بن حرب: ۲۲۳  
 جعفر بن مباشر: ۲۲۳  
 جعفر بن محمد الصادق (امام): ۲۶۴، ۲۶۷،  
 ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۷۵، ۳۹۴  
 جعفری، مورخ: ۳۸۱  
 جعفریه، منهب: ۲۶۷  
 جگر لو: ۳۸۵  
 جلایی ← هجویری  
 جلال‌الدین رومی: ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۵،  
 ۳۶۹  
 جلال‌الدین سیوطی: ۲۳۸  
 جلایه: ۳۶۷  
 جلایریان: ۱۶۸  
 جلولا: ۴۱  
 جمره (علی، وسطی، کبری)  
 جمل، جنگ: ۵۲  
 جنگهای داخلی: ۱۶۲

حدیث، تعریف: ۱۳۲؛ حافظان: ۱۳۲؛  
 علم: ۱۳۳؛ کتب: ۱۳۷؛ نوع: ۱۳۶، ۱۳۵  
 حروب و المالح ← جنگهای داخلی  
 حرفی ← فضیله اشراآبادی  
 حروفیه: ۲۸۵، ۳۲۲، ۳۶۶، ۳۸۰؛ اصول  
 معتقدات: ۳۲۳؛ نهضت: ۳۷۴؛ و امام  
 زمان: ۳۲۳، ۳۲۴؛ بکتابه و: ۳۲۵؛  
 فتودالیزم و: ۳۲۳، ۳۲۴  
 حبه، مؤسسه: ۲۰۷  
 حسن بن علی (ع)، امام: ۴۸، ۵۴، ۲۵۹، ۲۶۶  
 ۲۷۱، ۲۷۴  
 حسن بصری: ۲۱۷، ۳۳۶  
 حسن بن زید حسنی العلوی: ۲۶۶  
 حسن بن سهل: ۲۶۹  
 حسن دوم: ۳۱۴، ۳۱۸  
 حسن روملو: ۳۸۳، ۳۹۵  
 حسن سوم: ۳۱۹؛ مرگ: ۴۱۹  
 حسن صباح: ۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۸؛  
 و امیر ضراب: ۴۱۰  
 حسین بن علی (ع)، امام: ۴۸، ۵۵-۵۷،  
 ۹۲، ۲۲۵، ۲۵۹، ۲۷۲؛ ۲۷۴؛ شهادت  
 ۵۵-  
 حسین بك: ۳۹۱  
 حسین بن علی بن حسن (شهید فخر): ۲۶۲  
 حسینه، سلسله: ۳۷۵  
 حشاشین ← نزاریان (حشیشون)  
 حشر (قیامت کبری): ۸۵  
 خصمه: ۳۶  
 حق شخص: ۱۷۹  
 حق الله: ۱۷۹، ۱۸۱  
 حقوق: ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۴۳، ۲۱۳؛  
 جزایی: ۱۷۶؛ حنفی: ۱۹۱؛ ریشه‌های:  
 ۱۳۴؛ - فیعی: ۱۷۶؛ علم: ۲۳۰؛

جند، شیخ: ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۸۵، ۳۸۶،  
 ۳۸۸؛ پروان: ۳۸۹؛ طریقه: ۳۴۳  
 جولاد، امام ← محمد تقی (ع)  
 جواهر القرآن: ۲۳۸  
 جور، قریه: ۳۷۵  
 جوری، فیخ حسن: ۲۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹  
 جوین: ۳۷۳، ۳۷۶  
 جوینی: ۱۴۸، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۵۱  
 جهاد: ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۲۲، ۱۵۸،  
 ۱۶۲، ۲۶۴، ۳۱۹؛ قواعد اصلی: ۹۵  
 جهان‌شاه قره‌قویونلو: ۳۸۶، ۳۸۷  
 جهنم و ادیان: ۸۱  
 جیحون، رود: ۱۹۳

چ

چرکان، سرزمین: ۳۸۶  
 چتیه: ۳۶۵

ح

حارث بن سریج: ۶۶  
 حافظ: ۱۸۰، ۳۶۱  
 حافظ ابرو: ۲۰۳، ۳۷۳، ۳۷۸  
 حافظ شغانی: ۳۷۸  
 الحاکم فاطمی: ۱۰۵، ۳۰۹  
 حال: ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۵۴  
 حبه: ۱۶، ۱۷، ۲۹  
 حج: ۳۴، ۸۷، ۸۹؛ آداب: ۸۸؛ عمره و  
 ۸۹-  
 حجاج: ۶۲، ۶۴، ۳۳۶  
 حجاز: ۳۰، ۳۰۰  
 حجت: ۳۰۶  
 حجر الأسود، ربودن: ۳۰۱  
 حجره: ۳۳۳  
 حد: ۱۷۶، ۱۷۹  
 حدیثه: ۱۲۱؛ پیمان: ۳۴

- وجرائم خونى: ۱۷۹؛ - و حديث: ۱۳۰؛ - ومالكيت اسلامى: ۱۹۱  
 حقوق عمومى: ۱۴۸؛ و اعراب: ۱۳۱  
 حقيقت: ۳۴۷  
 حكم: ۴۸، ۶۸  
 حلاج: ۳۴۰، ۳۴۸  
 حلب: ۳۵۵  
 حلوان: ۲۱  
 حلول: ۲۹۵، ۳۵۸؛ - فكر: ۲۹۲  
 حملان قريظ: ۲۹۸، ۲۹۲  
 حمزة بن عبدالمطلب: ۲۸، ۳۳  
 حمزة بن اترك (آذلك): ۶۷  
 حنبلان: ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۵، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۳؛  
 - و مسيحيت: ۱۵۱  
 حنظلة بن ابي سفيان: ۳۳، ۴۲  
 حنفاء: ۲۲، ۳۲  
 حنفيان: ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۳۳، ۳۰۳، ۳۷۳؛  
 قف: ۱۳۷؛ و اهل ذمہ: ۱۹۷؛ و ابيروان  
 ديگر مذاہب: ۱۴۶  
 حویزہ: ۳۸۱  
 جلدیہ: ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۹۷  
 حیرہ: ۴۰، ۴۱  
**خ**  
 خادم پاشا: ۴۹۵  
 خاصى، خاصہ - اراضى خاصہ  
 خالد بن وليد: ۳۳  
 خانقاه: ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۴۵  
 خان لتجان: ۳۱۱  
 خوبشان: ۳۷۵، ۳۷۸  
 خدیجہ، حضرت: ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۹۵؛ ایمان -  
 : ۲۵؛ وفات: ۲۸  
 خدیجہ بگم: ۳۸۶  
 خراج (خراج مساحتہ، خراج مقاسمہ): ۶۷، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۶۶  
 خراسان: ۴۲، ۴۶، ۲۲۶، ۲۹۷، ۳۷۴، ۳۹۱، ۳۹۲؛ غارت: ۲۰۳  
 خرقانى، شيخ ابو الحسن: ۳۲۵، ۳۲۶  
 خرقہ: ۳۴۳  
 خرمديتان: ۴۶، ۶۹، ۷۲۳، ۲۲۶، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۸۲، ۳۸۹  
 خرميان ← خرمديتان  
 خزرج، قبیلہ: ۱۸، ۲۹، ۳۰  
 خسرو پرويز: ۴۳  
 خضر: ۷۸، ۳۶۳، ۳۶۵؛ بزرگداشت: ۳۳۵  
 خطايہ، فرقہ: ۲۶۸، ۳۲۱  
 خطايى ← شاه اسماعيل  
 خلافت: ۳۹، ۱۶۱  
 خلفای راشدین: ۲۷  
 خلخال: ۳۵۳  
 خليج ترفہا: ۳۳۷  
 خلوت: ۳۴۳  
 خلیفۃ الخلفاء: ۳۹۷  
 خلیفۃ الزنج: ۶۷  
 خمس: ۳۳  
 خنلق، جنگ: ۱۲۱  
 خنوخ: ۷۸  
 خواجه احمران: ۳۶۸؛ ثروت: ۳۶۹  
 خواجه بککاش: ۳۲۵  
 خواجه نظام الملك: ۴۹۵  
 خوارج: ۲۹، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۸۴، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۶۴، ۲۶۹، ۳۲۱؛ انشعاب: ۵۹، ۶۰، ۶۵؛  
 تعالیم: ۵۸، ۵۹، شکست: ۶۶؛ صفات:

- ۳۷۹: هدویش عزیز  
 ۳۸۶: دسپه خاتون: دعوت جدید  
 ۲۰۲: دلف، معبد:  
 دمشق: ۲۲۳، ۲۲۷، ۳۵۵  
 دومینیکیان: ۳۵۵، ۲۶۳  
 دوازده امامی — شیعه امامی  
 دوزی، ر: ۱۵، ۳۳۲  
 دوکی: ۳۸۲  
 دولت سادات: ۳۸۰  
 دهریان: ۲۲۵، ۲۴۰  
 دهلوی، امیر خسرو: ۳۶۵  
 دیار بکر: ۳۹۲  
 دیره: ۳۱۱  
 دیلم: ۴۳، ۴۶، ۲۶۶  
 دین و نهضت‌های خلق: ۲۲۳  
 دیوان بگی: ۲۱۰  
 دیونیس کاذب: ۳۲۹، ۳۳۴  
 دیه: ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸  
 ذ  
 ذات‌الاسل، جنگ: ۲۰  
 ذکر: ۳۲۰، ۳۲۴ — جلی: ۳۲۴ — خنی:  
 ۳۴۴  
 ذوالقدر: ۳۸۸  
 ذوالکفل: ۷۸  
 ذوالنون مصری: ۳۳۹  
 ر  
 رابعه عدویه: ۳۳۷  
 رازی: ۱۲۷  
 راسیونالیزم: ۲۲۱  
 رافضی  
 رئیس مظفر: ۳۱۱  
 رباط: ۳۴۴  
 ریعه، طویف: ۱۵  
 ۶۷: برده داری و: ۵۹؛ امویان و —  
 ۵۸: و تسنن: ۵۸، ۵۹؛ و تشیع: ۵۸ —  
 و تعصب: ۶۵ — و خلفا: ۵۸؛ و جنگ‌های  
 چریکی: ۶۰، ۶۴ — و فرودالها: ۵۹؛  
 — و قرآن: ۵۹؛ کانونهای: ۶۱  
 خوارزم: ۲۲۶، ۳۹۷  
 خوارزمشاهیان: ۱۸۰  
 الخوارزمی، ابوصالحه محمد: ۲۳۳  
 خراف: ۳۷۳، ۳۷۵  
 خواندمیر: ۳۸۳، ۳۸۶  
 خوجه‌وند — علی‌اللهی  
 خورد: ۳۱۱  
 خورشاه، قتل: ۳۱۹  
 خوزستان: ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۳۷۲  
 خوف: ۳۵۱  
 ۵  
 دارالتنویه: ۲۸  
 داروغه: ۲۱۰  
 داسیر، فرانسیس: ۳۲۹  
 داعی ۳۰۶؛ ۳۱۵  
 داعی: الاکیر: ۳۱۵  
 داعی‌الدعاة — احمد بن عطاش  
 داغستان: ۳۸۶، ۳۸۸  
 دامغان: ۳۱۱، ۳۷۸  
 داود: ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۳۱۷  
 داود بن علی‌الاصفهان: ۱۵۰  
 داوید کومنن، آخرین امپراطور طرابوزان:  
 ۳۸۶  
 دترمینیته‌ها: ۲۱۵  
 دروزیان: ۲۸۵، ۳۰۹، ۳۲۱ — و خلیفه  
 فاطمی: ۳۲۱  
 درویشان: ۳۲۲، ۳۹۶ — مازندران:  
 ۳۷۹  
 درویش توکل — ابن یزاز

- رجاء: ۲۵۱  
 رجعت: ۴۹، ۲۶۰، ۲۸۲؛ سیر: ۴۱  
 رستم: ۴۰، ۴۱  
 رستم پادشاه آق قویونلو: ۳۹۰  
 رشیدالدین فضل‌الله همدانی: ۱۴۸، ۳۱۱،  
 ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۸۲  
 رضاتوفیق: ۳۲۳  
 رعیت: ۱۷۲  
 رفاعی، میل‌احمد: ۳۶۴  
 رفاعیه، طریقت: ۳۶۴  
 رم، امپراطوری مقدس: ۱۰۶  
 رند (ج. عربی رنود)  
 رویم: ۳۳۹  
 روزه: ۳۱  
 روسیه: ۳۷۰  
 روم: ۳۸۴، ۳۸۹؛ حقوق: ۱۹۴، ۲۵۵  
 روم شرقی: ۳۲؛ حقوق: ۱۳۲  
 روملو: ۳۸۸  
 رومیة الصغری: ۲۱۵  
 رهن: ۱۹۳  
 ری: ۴۱، ۲۰۲  
 ریسرک اعجوبه: ۳۲۹  
 ریشهر: ۴۲
- ز  
 زاویه: ۳۴۲  
 زاهد: ۳۳۷، ۳۴۲  
 زابلستان: ۴۳  
 زیر: ۲۵، ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۶، ۲۱۷  
 زرتشت: ۲۱  
 زرتشتیان: ۴۳، ۴۶، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۸۲؛  
 حقوق: ۱۹۴  
 زرتشتیگری: ۱۹، ۴۵، ۷۲، ۱۳۲، ۲۵۹-  
 ۲۶۵، ۲۱۶
- زکات: ۱۷۰، ۱۷۱  
 زکریا (پیامبر): ۷۷  
 زکریا داعی قرمطی: ۲۹۸  
 زکی ولیدی طوغان: ۳۸۳  
 زمخشری: ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۲۶  
 زنا وحدآن: ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۹  
 زنجان: ۴۱، ۳۷۳، ۳۹۱  
 زنجیان، قیام: ۶۷، ۲۹۸  
 زن درممالک غربی: ۱۸۸، ۱۸۹؛ در اسلام  
 ۱۸۷، ۱۸۸  
 زوزن: ۳۱۱  
 زهد: ۳۵۱، ۳۶۲  
 زیدبن ثابت: ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۳۳  
 زیدبن حارثه: ۲۵، ۲۹  
 زیدبن علی: ۶۶، ۲۶۲  
 زیدیه: ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۷۷-  
 ۲۸۵، ۳۱۶؛ - وستیان: ۲۶۳؛ - و  
 معتزله: ۲۵۸؛ - و علت فعالیت سیاسی:  
 ۲۶۴؛ - و قیام تاریخی: ۲۶۴  
 زیدیه طبرستان، امام: ۳۱۷  
 زین العابدین (ع)، امام: ۶۶، ۳۶۴؛ نیز  
 - علی بن الحسین زین العابدین  
 ژ
- ژان اوین: ۳۵۸، ۳۸۸، ۳۹۲  
 ژوکوسکی: ۳۳۰
- س  
 ساپلوکوف، س. گک: ۱۲۹  
 ساسانیان: ۳۹، ۴۱، ۷۲؛ سقوط: ۴۳  
 سامانیان: ۲۱۰  
 سامراء: ۲۷۳  
 سبه: ۳۵۵  
 سیزوار: ۳۲۵؛ قیام: ۳۲۴

- سبتابن الجوزی: ۲۶۱  
سبیه ← قرمطیان  
سبکتکین: ۲۷۱  
سحر: ۳۵۵  
سراج: ۳۱۰  
سرانجام: ۳۲۷  
سربلاران: ۲۸۴، ۳۸۰؛ پاریان دولت :  
۳۸۰؛ دولت: ۳۷۶، ۳۷۸؛ قیام: -  
۳۸۰؛ نظام: ۳۷۷، ۳۷۸؛ وترکها :  
۳۷۷؛ - و مغول: ۳۷۷  
سرخ پوشان ← محمره  
سرفت، مجازات: ۱۸۱  
سرگشت سیدنا: ۳۱۷  
سریانی: قوانین: ۱۹۴  
سریالقطی: ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۶۳  
سعدین ابی وقاص: ۲۵، ۴۰، ۵۲، ۱۶۰  
سعلی شیرازی: ۳۶۱  
سفیان الثوری: ۱۵۰  
سقراط: ۲۴۰، ۲۴۹  
سلجوقی، منجر: ۲۵۴  
سلجوقیان: ۱۸۰، ۲۷۸، ۳۰۹؛ قیام: -  
۳۶۲  
سلطان علی: ۳۹۰، ۳۹۱؛ مرگ: ۳۹۰؛  
نیز شیخ خواجه علی  
سلیم، سلطان: ۳۹۲  
سلمان فارسی: ۳۴، ۲۸  
سلیمان (پیا سبر): ۷۷  
سلیمان بن سرد خزاعی: ۵۶  
ساع: ۳۴۴  
سماوی، شیخ بلالالدین: ۳۵، ۳۷۲، ۳۸۲  
سمرقند: ۳۲۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۲  
سنائی، ابوالمجد مجلود: ۳۶۰  
سناباد: ۲۷۱  
سنت اسلامی: ۱۳۲  
سنت رسول: ۱۳۴  
سئوک: ۱۵  
سنی: ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۷۲؛  
تاریخ: ۲۵۷؛ حقوق: ۱۶۵؛ قه  
: ۱۶۴؛ قیهان: -؛ ۱۶۱؛ قیهان - و  
قیهان: ۲۹۷؛ مذاهب: -؛ ۱۳۵ -  
۱۵۱، ۲۲۴؛ مفران: ۱۲۶؛ سوسیان:  
۴۹، ۶۹، ۱۱۶، ۱۲۶، ۲۶۳، ۲۷۵؛  
احادیث: ۲۷۶؛ ایذاء: -؛ ۳۹۷؛  
- شانعی: ۳۷۲؛ شکنجه: ۳؛ ۹۵؛  
- و خلیفه: ۱۶۵؛ قه و حقوق: ۱۵۳؛  
- مرتد: ۳۹۱؛ و سلطان: ۱۶۶؛ و  
قراطه: ۴۰۸؛ - و مهلی: ۲۸۲  
سورسکی، نیل: ۳۲۹  
سوریه: ۱۶، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۱۰۵، ۱۲۰،  
۲۱۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۲،  
۳۸۷  
سوزو: ۳۲۹  
سهروردی، شیخ یحیی: ۳۲۸  
سهروردی، عمر: ۳۶۵  
سهروردیه: ۳۶۵  
سیاه کوه: ۳۸۹  
سید عاشق: ۲۰۸  
سید قوامالدین مرعشی: ۳۷۹، ۳۸۰  
سیرین، اسحق: ۳۲۹  
سیرین، یقزم: ۳۲۹  
سیستان: ۴۲، ۶۶۶، ۷۲، ۳، ۳۹۲  
سیواس: ۳۹۵  
سیودفان، اراضی: ۳۹۰  
سیوطی: ۱۲۷، ۱۴۸  
ش  
شادباخ: ۳۴۹  
شادلی مغربی: ۳۶۵  
شادلیه: ۳۶۵

- شاهیان: ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷،  
 ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۵، ۱۹۵، ۲۰۴، ۲۲۳،  
 ۲۳۳، ۲۳۴، ۳۷۴؛ قه: ۱۳۶، ۱۳۷؛  
 و اهل ذمه: ۱۹۷  
 شام ← سوریه  
 شاملو: ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱  
 شامی، مکب: ۱۳۳  
 شان کارا چاریا: ۳۲۹  
 شاه اسماعیل: ۳۲۶، ۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۲،  
 ۳۹۶  
 شاه هذ: ۳۱۱  
 شاهرخ تیموری: ۱۶۷، ۲۰۸، ۳۲۲، ۳۸۵  
 شاه شجاع: ۳۸۰  
 شاه عباس اول: ۳۹۳  
 شاه قلی: ۳۹۵  
 شاه محمد: ۳۲۶  
 شاه نعمت‌الله کرمانی: ۲۵۳، ۳۶۱، ۳۶۷،  
 شبتری، شیخ محمود: ۳۶۰  
 شب محبت: ۳۲۷  
 شبلی: ۳۳۹  
 شیب‌بن یزید شیبانی: ۶۴؛ مرگد: ۶۵؛  
 و میحیان: ۶۵  
 شرطه: ۲۱۰  
 شریعت: ۳۴۶  
 شطح: ۳۲۸، ۳۲۹  
 شعر فارسی، تأثیر تصوف در: ۳۶۱  
 شعوبه: ۲۲  
 شفیق: ۱۹۱  
 شکر: ۳۵۱  
 شلمقانی: ۳۲۰  
 شماخی، شهر: ۳۹۰  
 شمس تبریزی: ۳۵۹، ۳۶۰  
 خودگل: ۳۹۱  
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: ۲۵۸، ۲۵۷،  
 ۲۹۵  
 شهرک: ۴۱  
 شهود: ۳۲۹، ۳۲۹، ۳۵۳  
 شیث (پیامبر): ۷۹  
 شیخ ابراهیم شیخ شاه: ۳۸۵  
 شیخ احمد جام: ۲۵۳، ۳۶۰  
 شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی: ۲۹۰  
 شیخ بهاء‌الدین محمد تقشند: ۳۳۸، ۳۶۵،  
 ۳۶۹  
 شیخ جعفر (عموی جنید صفوی): ۳۸۵، ۳۸۶  
 شیخ جلال‌الدین بخاری: ۳۶۷  
 شیخ حمین بن شیخ ابدال زاهلی: ۳۸۳  
 شیخ حیدر: ۳۶۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱  
 شیخ خلیفه مازندرانی: ۳۷۲، ۳۷۵  
 شیخ خواجه علی: ۳۸۵، ۳۸۷؛ و تشیع:  
 ۳۸۵  
 شیخ زاهد گیلانی، تاج‌الدین: ۳۸۲، ۳۸۲  
 شیخ شرف‌الدین: ۳۷۳  
 شیخ صدرالدین اردبیلی: ۳۲۲، ۳۸۷  
 شیخ صدرالدین موسی: ۳۸۵  
 شیخ صفی‌الدین: ۳۸۲  
 شیخ طبرسی: ۲۷۸  
 شیخ طوسی: ۲۷۸  
 شیخ مفید (محمد بن نعمان): ۲۷۷  
 شیخ نجم‌الدین (محقق) حلی: ۳۹۵  
 شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی: ۳۶۵  
 شهید فخر ← حسین بن علی بن حسن  
 شیراز: ۳۲۳، ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۹۲  
 شیطان: ۷۶  
 شیروان: ۳۲۲، ۳۸۹  
 شیروانشاه: ۳۸۹، ۳۹۱  
 شیروانشاه آخستان دوم: ۳۸۶  
 شیروانشاه خطیب‌الله اول: ۳۸  
 حسین: ۲۳



- شیعه: ۳۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۸۲، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۶، ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۶۵، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۹۲، ۲۹۲، ۳۱۶، ۳۹۲، ۳۷۸، ۳۸۵، ۳۹۷؛  
 احادیث: ۲۷۶ تاریخ: ۲۵۷؛ تلیقات: ۳۸۷؛ حقوق: ۳۹۵؛ حد آسای حفر: ۳۸۷؛ شیوخ: ۳۸۸؛ قه: ۱۵۳؛ فقیهان: ۳۹۴؛ فعالیت‌های: ۲۶۴؛ نهضت‌های: ۳۸۱، ۳۸۲؛ و امامت: ۲۵۷؛ و ایرانیان: ۵۰، ۵۱؛ و تأریل: ۲۸۷؛ و توده مردم: ۵۱؛ و حقوق شافعی،: ۲۸۹؛ و شهادت: ۲۸۲؛ و قرآن: ۲۸۶؛ و متعه: ۲۸۸؛ و مردگان: ۲۹۰؛ و نور محمدی: ۲۶۷، ۲۸۵؛ میانبرو: ۳۱۶؛ و فاطمیان: ۳۰۳؛ و یسوعیان: ۲۸۲  
 شیعیان میانه رو ← شیعه، کیانه، زیدیه  
 شیعیان افراطی ← غلات  
 ص  
 صابان: ۱۰۴  
 صالح بن مرع: ۶۴  
 صبر: ۳۵۱  
 صحو، حالت: ۳۴۱  
 صدقه: ۲۷  
 صفاریان: ۲۶۶  
 صفریان (صفریه): ۶۰، ۶۴  
 صفویان: ۷۲، ۱۰۶، ۲۷۱، ۳۶۶، ۳۸۳، ۳۸۸؛ و تأسیس و ایجاد دولت شیعه: ۳۹۲؛  
 تشکیلات: ۳۹۳؛ دولت: ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵؛  
 دو دمان: ۳۵۰، ۳۸۳، ۳۹۶؛  
 سازمان اجتماعی و دولتی: ۳۹۴؛ سلطه:
- ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۹۷؛ طله شیوخ: ۳۸۵؛  
 سلسله‌النسب: ۳۸۳، و مذهب دسی: ۳۹۴؛  
 نهضت: ۳۸۲؛ و تشیع: ۲۷۸، ۳۸۵  
 صفین: ۵۳، ۲۶۰  
 صفی‌الدین اردبیلی (شیخ صفی): ۲۵۳، ۳۵۰، ۳۸۳، ۳۸۷  
 صلیبان: ۳۱۱، ۳۱۶  
 صوفی کبیر: ۳۹۶  
 صوفیگری: ۵، ۱۰۴  
 صوفیه: ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۰۵، ۳۸۸، ۳۹۶؛  
 - و ازدواج: ۳۳۸؛ - و انبیا: ۳۳۵  
 صومعه: ۳۴۵  
 شیخ صدرالدین اردبیلی: ۳۲۲، ۳۸۷  
 ض  
 ضحاک بن قیس: ۶۶  
 ظ  
 طائف: ۲۸، ۲۵  
 طالش: ۳۸۲، ۳۸۹  
 طالشان، قوم ایرانی: ۳۸۸  
 طاق، قلعه: ۳۷۶  
 طاهریان، حکومت: ۲۶۶  
 طبرستان: ۴۳، ۴۶، ۲۶۶  
 طبری: ۵۵، ۵۶، ۱۲۶، ۱۵۰، ۲۶۶  
 طبس: ۳۱۱  
 طبیعیون: ۲۳۰  
 طرابوزان: ۳۸۶، ۳۸۸  
 طریقت: ۳۴۶  
 طریقه: ۳۶۳  
 طغرل یک سلجوقی: ۱۰۵، ۲۲۶، ۲۳۳  
 طلایه مهدی ← مشعشع، قیام  
 طلحه: ۲۵، ۵۱، ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۷  
 طلیطله: ۱۲۸

- طوس: ۲۰۳  
 طوغای تیمورخان: ۳۷۴، ۳۷۸  
 طفوریه: ۳۴۵، ۳۴۴، ۳۴۵  
 ظ  
 ظاهریان (ظاهریه): ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۱۸  
 ۲۲۰، ۲۹۹، ۳۰۰  
 ظهور: ۲۹۲  
 ظهیرالدین مرعشی: ۳۷۳، ۳۷۹  
 ع  
 عارف: ۳۴۲  
 عاشورا: ۲۸۲  
 عامرین شراحیل الثبی: ۱۳۳  
 عالمشاه یگم: ۳۸۶  
 عالم صخیر: ۳۰۵  
 عالم علوی: ۳۰۵  
 عالم محوسات: ۳۰۵  
 عالم کبیر: ۳۰۵  
 عام الفیل: ۳۰  
 عایشه: ۳۶، ۵۲، ۹۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۱۷  
 عایشه (ازنوادگان امام جعفر صادق (ع)): ۳۳۷  
 عباس بن عبدالمطلب: ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۲۷۰  
 عباسیان: ۲۹، ۶۷، ۷۱، ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۱۰، ۲۵۹، ۲۶۱  
 ۲۶۴، ۲۶۶؛ خلافت - : ۷۲، ۳۹۳؛  
 خلقای - : ۱۰۴، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۲۳،  
 ۲۷۶؛ وانتظامات: ۲۱۰؛ وایرانیان:  
 ۷۱؛ و ترکها: ۱۶۱؛ و فقها: ۱۶۱  
 عبدان: ۳۰۷  
 عبدالجبار قاضی: ۲۲۶  
 عبدالرحمن الأوزاعی: ۱۵۰  
 جده صغیر: ۶۳  
 عبدالرحمن ایجی، قاضی: ۲۴۸  
 عبدالرحمن بن عوف: ۲۵، ۱۶۰، ۲۰۲  
 عبدالرزاق امیر: ۳۷۶  
 عبدالرزاق کاشانی: ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۹  
 عبدالعزیز - ابو لهب  
 عبدالقادر گیلانی: ۲۴۸، ۳۶۴  
 عبدالله انصاری: ۲۴۸، ۳۶۰  
 عبدالله بن الامام جعفر الصادق (ع): ۲۶۸  
 عبدالله بن زبیر: ۵۶، ۵۷، ۸۸  
 عبدالله بن سبا: ۴۹  
 عبدالله بن سعد: ۲۵  
 عبدالله بن عامر: ۱۳۳  
 عبدالله بن عباس: ۱۲۶  
 عبدالله بن عمر: ۱۳۲  
 عبدالله بن مسعود: ۲۵، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۳۳  
 عبدالله بن میمون: ۲۹۹  
 عبدالله بن وهب: ۵۳  
 عبدالملک: ۶۱، ۲۱۰، ۳۳۶، ۳۳۷  
 عبدالملک بن عطاش: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۴  
 عبدالملک بن هشام: ۱۲۱  
 عبدالملک جوینی: ۳۴۱  
 عیدالله بن اباض: ۶۱  
 عیدالله، امام اسماعیلی: ۳۰۰  
 عیدالله بن ماحوز: ۶۱، ۶۲  
 عیده بن هلال: ۶۴  
 عثمان: ۳۹، ۴۸، ۵۱، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۶۰  
 ۳۹۲؛ خلافت - : ۴۷؛ قتل - : ۵۲؛  
 ۱۶۳؛ وقرآن: ۱۱۵  
 عراق: ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۱۰۶، ۲۱۵، ۲۹۷،  
 ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰  
 عراقی، فریدالدین: ۳۶۰  
 عراقی، مکب: ۱۳۳  
 عرب، تلمط زبان: ۴۴؛ تکوین جامعه  
 طبقاتی: ۴۷؛ خلافت: ۴۶؛ زمین -  
 داران: ۴۴

۲۷۰ :-  
 علی بن الحسین زین العابدین (ع) امام: ۲۶۳،  
 ۲۷۲  
 علی الهی، فرقه: ۲۸۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۹۰؛  
 - واساعلیه: ۳۲۶؛ - و علی (ع): ۳۲۶  
 علی النقی (ع) امام: ۲۷۳، ۲۷۴  
 عمر: ۲۸، ۲۹، ۳۹، ۴۹، ۱۱۵، ۱۳۲،  
 ۱۹۵، ۲۶۳؛ - و قرآن: ۱۱۴  
 عمرو بن سعد بن ابی وقاص: ۵۵  
 عمرو بن عاص: ۳۴، ۵۳  
 عمرو بن عبید: ۲۱۷  
 عمرو بن هشام - ابو جهل  
 عید فطر: ۹۲  
 عید قربان (عید اضحی): ۹۲  
 عیسی: ۲۰، ۴۹، ۷۷ - ۸۰، ۱۰۴، ۱۲۳،  
 ۱۲۴، ۳۰۶، ۳۲۶؛ - و محمد: ۲۸۱  
 عیسی بن معقل: ۶۸  
 غ  
 غالیه: ۳۸۱  
 غدیر خم: ۱۴۹، ۲۸۲  
 غز - ترکان  
 غزالی: ۲۳۳، ۲۳۶ - ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۴۹،  
 ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲،  
 ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۴؛ تاثیر افکار: -  
 ۳۵۵؛ تعالیم: ۲۴۳؛ جهان بینی: -  
 ۲۳۹، ۲۴۶؛ زندگی: ۲۳۷؛ کشمکشها  
 ددونی: - ۲۳۵؛ نفوذ: ۲۴۷؛ - و  
 آبلار: ۲۳۷؛ - و آگنوستی سیزم: ۲۳۷؛  
 - و اسماعیلیان: ۲۴۶؛ - و ادیان:  
 ۲۴۶؛ - و اندیشه ایدآلمتی و گنوستیکی  
 ۲۴۵؛ - و خدا: ۲۴۲، ۲۴۳؛ - و  
 خلقت: ۲۴۳، ۲۴۴؛ - و سن فرانسوا  
 داسیز: ۲۳۷؛ - و سیوطی: ۲۳۸؛ -  
 و صلور: ۲۴۱؛ - و صوفیان: ۲۳۲؛

عربستان: ۱۳؛ بازرگانی: - ۱۶؛ سازمان  
 اجتماعی: - ۱۳؛ نفوذ مسیحیت در: -  
 ۲۰؛ - و ایران: ۲۱  
 عرفان: ۳۲۹؛ - و اسلام: ۳۳۰؛ - و  
 عشق: ۳۶۱  
 عروة بن زبیر: ۱۳۳  
 الصکر - سامراء  
 عشق الهی: ۳۲۱  
 عشق نامه: ۳۲۳  
 عصمت: ۲۸۰  
 عطار، فریدالدین: ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۴۹،  
 ۳۵۹، ۳۶۰  
 عقبه: ۲۹  
 علاء الدین محمد هنلو: ۳۷۶  
 علاف: ۲۲۰  
 علامه طی (حسن بن مطهر): ۲۷۹  
 علم الا حادیت، مکاتب: ۱۳۳  
 علم لدنی: ۲۸۱  
 علم رجال (معرفة الرجال): ۱۳۴  
 علم القرائه: ۱۲۵  
 علویان ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۱۳۹، ۲۶۴؛ سپاه  
 - ۲۶۶  
 طلوی چلبی: ۲۵۱  
 علی بن ایطالب (ع)، امام: ۲۵، ۲۹، ۳۵،  
 ۳۹، ۴۸ - ۵۲، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۲،  
 ۱۶۰، ۲۱۷، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴،  
 ۳۱۵، ۳۶۳؛ شهادت: - ۵۴؛ - و  
 معاویه: ۵۲، ۵۳  
 طی الاطی: ۳۲۲  
 علی بن محمد بن الحنفیه: ۲۶۵  
 علی بن محمد (خلیفه الزنج): ۶۷  
 طی بن محمد السمرائی: ۲۷۵  
 علی بن موسی الرضا (ع) امام: ۲۶۹، ۲۷۰،  
 ۲۷۴؛ - و لدیان دیگر: ۲۷۰؛ وفات

فاطمه زهرا (ع)، دختر پیامبر: ۹۵، ۲۸، ۲۲

۱۰۳

فاطمه معصومه (ع)، دختر امام موسی بن

جعفر (ع): ۹۵

فاطمه نیشابوری: ۳۳۷

فاطمی، تأسیس خلافت: ۳۰۱

فاطمیان: ۲۷۵، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۴ - اسماعیلی:

۳۵۵؛ مناصب منتهی: ۳۵۶، و قرامطه:

۳۵۷

فخرالدین رازی: ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲

فخرالملک: ۳۱۷

فدائیان، ۳۱۵، ۳۸۱

فدائیان - شیعه، غلات.

فدیه: ۳۳

فرانسیسیان: ۳۵۵، ۳۶۳

فرشته: ۳۲۳

فروع: ۱۵۲

فساطط: ۲۲۳، ۳۵۵

فضل بن سهل: ۲۶۹، ۲۷۵

فضل الله روزبهان: ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۹

فقر: ۳۵۱، ۳۹۶

فقه: ۲۳۵ - اسلامی: ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۵۷،

۱۷۳؛ - اسلامی و شکنجه: ۱۷۵؛

نصریف: ۱۲۱؛ - و سرقت: ۱۸۱؛

و نکاح: ۱۸۶

فقیر: ۳۲۲

فلاسفة اسماعیلیه - شیعه، غلات

فلسطین. ۱۶، ۴۵، ۳۵۵، ۳۱۱

فلوطين: ۳۵۴، ۳۳۲

فلوگل، گوستاو: ۱۲۹

فنا: ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۷،

۳۶۲

فون کرم: ۱۶۷

فیثاغورثیه: ۲۴۵

- و عذاب: ۲۲۵؛ - و عشق: ۳۵۳؛ -

و علوم ظنی: ۲۲۰، ۲۳۱؛ - و منجبتی

۲۲۶، - و نوافلاطونیان: ۲۳۱؛ - و

و حلت وجود: ۲۴۲

غزالی، مجدالدین احمد ۲۳۶، ۲۳۸

غزان بلخ: ۲۰۳، ۳۶۹

غزنویان: ۱۸۰، ۲۱۰، ۳۷۸

غزوه: ۳۸۸

غسل: ۳۱

غصب: ۱۸۱

غلات شیعه: ۴۹، ۱۸۳، ۲۵۸، ۲۶۰،

۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۲۰،

۳۲۲، ۳۲۵، ۳۶۳، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۵،

۳۹۶؛ - و حلول و تناسخ و تقیه: ۳۲۰

غلات صوفیه: ۲۳۱، ۲۴۲

غور: ۴۴

غیاث الدین محمد رشیدی: ۳۸۲

غیت صفری: ۲۷۵

غیت کبری: ۲۷۵

## ف

فودالها: ۲۴۹، سی سی: ۳۱۱

فودالی: ۳۱۲، ۳۹۱؛ جامعه: ۱۵۷،

۱۸۲، ۳۱۲؛ جامعه متقدم: ۱۶۸؛

فودالهای: ۲۶۶؛ مقامات: ۲۰۹،

هرج و مرج: ۳۹۰، ۳۹۱؛ فودالیزم -

سیون: ۲۹۴

فودالیزم: ۱۲۲، ۱۷۵، ۲۶۵، ۳۲۹؛ پایان: -

۲۱۰؛ دوران متقدم: ۱۴۰؛ - شرقی:

۱۹۸؛ عهد: ۲۲۳؛ گرایش به سوی -

: ۳۳۸؛ - و ادیان: ۲۱۹؛ - و ایران:

۲۱۹

فاتالیزم: ۲۱۴

فارابی: ۲۴۰، ۲۴۶؛ فلسفه: ۳۰۸

فارس: ۴۶، ۶۳؛ گوهمتان: ۳۱۱

- فیروزان: ۴۱  
فیروف رضا ← رضا توفیق
- قی  
قابوسنامه: ۱۸۵، ۲۵۵  
قاجار: ۳۸۷، ۳۸۸  
قادریه، طریق: ۳۶۳  
قادسیه، جنگ: ۲۵، ۴۵، ۴۱  
قازان: ۳۶۶  
قاسم بن ابراهیم الحنی: ۲۷۷  
قاسم انوار: ۳۲۲، ۳۲۴  
قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی: ۳۹۵  
قاضی نصرالله زیتونی: ۳۹۵  
قاضی نعمان: ۳۵۷  
قاهره: ۱۶۶، ۳۵۵  
القائم‌المهدی (ع): ۳-۶، ۳۱۵؛ نیز ← مهدی، حضرت و ← امام زمان.  
قبطیان، قیام: ۱۸۳  
قبیله، تقیمات: ۴۵  
قحطان، طوائف: ۱۵  
قدیبه: ۱۳۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۱؛  
تعالیم: ۲۱۷؛ نیز ← معتزله  
قرآن: ۱۵۹، ۳۴۴؛ احکامات: ۱۲۵؛ بیان و تصویر در: ۱۱۲؛ تأثیر سبک: ۱۲۵؛ ترجمه: ۱۲۸؛ جمع‌آوری: ۱۱۴، ۱۱۵؛ جهانینی: ۱۲۵؛ حروف مقطعه: ۱۲۰؛ سبک: ۱۱۳؛ سور: ۱۱۱؛ عثمان و: ۱۲۵، ۱۲۷؛ قراء: ۱۱۶؛ کلمات: ۱۱۱؛ نزول: ۸۵، ۱۱۰؛ و آثار ادبی: ۱۱۳؛ و اروپای غربی: ۱۲۸؛ و اتاجیل: ۷۸، ۷۹؛ و اهل ذمه: ۱۹۶؛ و تاریخ نگاری: ۱۱۳؛ و تکامل زبان عربی: ۱۱۳؛ و پیامبران: ۱۱۰؛ و خمر: ۱۸۵؛ و سنت: ۱۳۱؛ و محله: ۱۲۵؛ نحوه قرائت: ۱۱۳
- قرجه فاغ: ۳۸۸  
قرمطیان: ۳۳۶، ۲۳۵، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۰۱، ۳۵۵  
۳۲۷، ۳۸۲؛ برده‌داری: ۳۵۸؛ پیشه وری: ۱۸۴؛ شورش‌های: ۲۷۵، ۲۹۹؛ - قاطمی: ۲۹۹؛ مناسبات: ۲۹۸ و خرمیدیان و: ۳۰۲؛ میان و: ۳۰۸- و فاطمیان: ۳۵۲  
قره باغ: ۳۹۱  
قره چه ← سیاه کوه  
قره قویونلو: ۳۲۵، ۳۸۱  
قره قویونلو ← علی‌اللهی  
قربش، قبیله: ۱۶، ۲۵  
قرلباش: ۳۲۵، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۱  
۳۹۲؛ پیروزی: ۳۹۴، قبایل: ۳۸۸  
هجوم: ۳۹۱؛ و شاه اسماعیل: ۳۹۳  
نیز ← علی‌اللهی  
قزوین: ۴۱، ۳۷۳، ۳۹۲  
قشقایی: ۳۸۷  
قشیری، ابوالقاسم: ۲۳۳، ۲۴۵، ۴۴۱، ۳۸۷  
قصاص: ۱۷۶-۱۷۸  
قضاء: ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۴  
قطب: ۳۶۳  
قطب‌الدین حیدر: ۲۵۳  
قطری ← ابن فجاجه  
قفقاز: ۴۰، ۳۷۵  
قلعه‌الجص: ۴۶  
قلموقه قوم: ۳۷۰  
قم: ۴۱، ۱۹۵، ۳۹۲  
قوال: ۳۴۴  
قوام‌الدین شیرازی: ۲۷۱  
قومی: ۲۱، ۶۴، ۳۷۸

کلمان هوار: ۳۲۳  
 کلینی، محمد بن یعقوب: ۲۷۷  
 کمی، توماس: ۳۲۹  
 کتربولی: ۲۴۷  
 کنلی: ۲۴۰  
 کوفه: ۲۲۲، ۵۸

کوهستان بدخشان، ناحیه خودمختار: ۳۱۹،  
 ۳۵۷  
 کهلان، طوایف: ۱۵  
 کیا افراسیاب: ۳۷۹  
 کیا بزرگ: ۳۱۱ - ۳۱۴، ۳۲۰  
 کیسان، ابو عمرو: ۲۵۹  
 کیسانیه: ۵۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۲۵۸، ۲۶۰،  
 ۲۶۲، ۲۸۱، ۲۹۵  
 کیلیکیه ۲۲۵

گ

گاردلوسکی: ۳۲۲، ۳۲۶  
 گبران - زرتشتیان  
 گلپایگان: ۳۷۳  
 گرگان: ۲۲۶، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۹۱،  
 ۳۹۲  
 گرجستان: ۹۰، ۳۷۰، ۳۸۸  
 گرمه: ۱۵، ۲۶، ۱۲۱، ۳۹۷  
 گنوستیکها: ۱۹  
 گونلر - علی اللهی  
 گولدتمپهر: ۱۵، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۸،  
 ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۷۶، ۲۸۵  
 ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۷  
 گوهرشاد، ملکه: ۲۷۱  
 گیلان: ۴۳، ۶۲، ۲۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴،  
 ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۲

ل

لاصق: ۳۱۵  
 لاسی، آ: ۱۵، ۱۵۵، ۳۲۷

فونیه: ۳۶۵

قهبستان: ۳۱۱، ۳۱۹

قیاس: ۲۸۷

قیصریه: ۲۹۵

قین: ۲۰۱

ک

کاکتانی، ل: ۱۵، ۱۱۴، ۳۳۷  
 کابل: ۴۳  
 کابالیتها: ۳۲۹  
 کاتولیک، عرفای: ۲۴۷  
 کاترینوزنو: ۳۸۹  
 کارادو: ۳۳۲  
 کازرون: ۳۹۲  
 کاشان: ۴۱، ۳۹۲  
 کاغذمان: ۳۹۱  
 کالوینها: ۲۱۵  
 کالعیك: ۳۷۰

کاکاوند - علی اللهی

کبرویه: ۳۶۵

کراچکوسکی، امی، یو: ۱۲۹

کرامیه، فرقه: ۲۴۸، ۳۱۷

کریلا: ۲۷۲

کرمان: ۴۲، ۴۶، ۶۲، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۹۲

کرمانشاهان: ۲۲۶

کرمانلو: ۳۸۸

کریم آقاخان: ۳۲۰

کریمسکی، آ. ا: ۱۲۹، ۳۳۰

کسروی، احمد: ۳۸۳

کشاوردزی، تکامل: ۱۶۸؛ انحطاط: ۳۷۳

کشف: ۳۵۳

کلات تنبور: ۳۱۱

کلات ناظر: ۳۱۱

کلام: ۱۲۷، ۲۲۹، ۲۲۶، ۲۲۸

نیز - الهیات الهیه

- لاهیجان: ۳۸۰  
 لبنان: ۳۲۱  
 لعا (الاحساء): ۲۹۸  
 لخمیان: ۴۰  
 لسویچنیک: ۳۲۹  
 لعان: ۱۸۸  
 لجر، قلعه: ۳۱۱، ۳۱۸  
 لنگر: ۳۴۲  
 لن- اوو: ۱۹۹  
 لوئی: ۲۹۵  
 لواط در قرون وسطی: ۱۸۰  
 لوترا، مارتین: ۱۲۸  
 لوط: ۷۷  
 لوللی، رایموند: ۲۲۷، ۳۲۹، ۳۵۵  
 لهتان: ۱۰۶  
 لیبی: ۳۵۵
- م
- ماتریدی: ۱۴۷، ۲۳۵، ۲۳۳؛ نفوس: ۲۲۷؛  
 اصول: ۲۳۴؛ واضعری: ۲۳۴  
 ماتریدیان: ۲۵۱  
 ماذون (در اصطلاح اسماعیلیه): ۳۵۶  
 ماراتشاه ← میرانشاه  
 مارتین، رایموند: ۳۵۵  
 مارچ: ۳۲۲  
 مارکی کوزاد موتفرا: ۳۱۸  
 مارگولیوس، د: ۱۵  
 مازندران: ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۵، ۳۹۱، ۳۹۲  
 ماسیدان، بخش: ۴۶  
 ماسینیون، لوئی: ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۳، ۳۳۴  
 ۳۴۸، ۳۷۵، ۳۶۱  
 ماکسونالد، د. ب: ۱۴۱، ۲۴۶، ۲۴۸  
 ۲۷۴، ۳۳۲، ۳۲۹، ۳۵۵  
 مالک اشتر: ۵۳  
 مالک ابن انس: ۱۳۶، ۱۴۷
- مالکی، قفه: ۱۴۷، ۱۵۲  
 مالکیان: ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۵،  
 ۲۲۳، ۳۵۳  
 مالکیت ارضی: ۱۶۸  
 مالیات: ۱۷۲، ۲۶۶؛ اقسام: ۱۷۱؛  
 - ارضی: ۱۷۵؛ - سرانه: ۱۹۴  
 مالیات ارضی ← خراج  
 مأمون: ۱۶۵، ۱۸۴، ۲۲۳، ۲۶۹؛ وثیقه:  
 ۲۷۵  
 مانویان: ۱۸۲، ۲۲۵، ۳۵۴  
 ماوردی، ابوالحسن: ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۵۹،  
 ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷  
 ماهایانا، مکتب: ۳۳۵  
 ماهوی: ۴۲، ۴۳  
 متعه: ۹۴؛ نیز ← صیغه، عقد  
 متکلم سمرقندی ← ماتریدی  
 متوکل: ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۹۶، ۲۲۵، ۲۷۲  
 ۳۳۹؛ - ومرتدان: ۲۲۵  
 منوی معنوی: ۳۵۹  
 منی بن حارثه: ۴۵  
 مجمل نصیحی: ۳۲۴  
 مجوس: ۲۱۶  
 محاسبه: ۳۴۳  
 محاسنی: ۳۳۹  
 محتسب: ۲۰۸  
 محرم نامه: ۳۲۳  
 مطل: ۱۸۸  
 محلی، جلال الدین: ۱۲۷  
 محمد امیر طاهری: ۲۶۶  
 محمد اول: ۳۱۷  
 محمد باقر (ع)، امام: ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷،  
 ۲۷۴، ۳۶۷  
 محمد بن ادریس الشافعی: ۱۴۷  
 محمد بن اسحق: ۱۳۴

- محمد بن اسماعیل: ۲۸۱، ۲۹۶، ۲۹۷  
 محمد بن اوس: ۲۶۶  
 محمد بن حسن الطوسی ← شیخ طوسی  
 محمد بن الحسن القمی: ۲۷۷  
 محمد بن حنفیه: ۵۶، ۵۷، ۲۵۹، ۲۸۱  
 محمد بن زید: ۲۶۶  
 محمد بن طباطبای طوی: ۲۶۲  
 محمد بن علی عباسی: ۶۸  
 محمد تقی (ع)، امام: ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳  
 محمد دوم: ۳۱۸  
 محمد ازهری: ۱۳۳  
 محمد سلطان: ۲۵۲  
 محمد سوم: ۳۱۹  
 محمد الشیبانی: ۱۳۶، ۳۹۲  
 محمد الصدفی: ۳۳۹  
 محمد المهدی (ع)، امام: ۲۷۳؛ نیز ← امام زمان  
 محصره، قیام: ۲۶۵  
 محنه، اداره: ۲۲۲، ۲۲۵  
 مختار ثقفی: ۵۶، ۶۱، ۲۵۹؛ مرگه - ۵۷  
 مخدوم جهانیان ← شیخ جلال الدین بخاری  
 مداین ← تیفون  
 مدرسه نظامیه: ۲۳۵، ۲۳۷  
 مدرسیون ← اسکولاستیکها  
 مدرس: ۷۸  
 مدنی، مکتب: ۱۳۳  
 مدینه: ۲۹، ۳۷، ۸۸؛ تساوی حقوق در -  
 ۳۱؛ فتوای الزم در - ۳۲  
 مرداویج بن زیار: ۲۶۵  
 مراغه: ۳۸۲  
 مراقبه: ۳۴۳، ۳۶۲  
 مرجئه: ۲۱۳، ۲۱۴  
 مرجیان ← مرجئه  
 مرسیه: ۳۵۵  
 مرشد: ۳۳۲  
 مرکس، آ: ۳۳۲  
 مرو: ۴۲، ۳۶۹، ۳۹۱  
 مروان: ۴۸  
 مروان دوم: ۶۶، ۶۹  
 مروزی، عباس: ۲۴  
 مرید: ۳۳۲  
 مریم: ۷۷، ۹۴، ۲۵۵  
 مزار فریفت: ۲۵۵  
 مزارعه: ۱۷۲؛ در اسلام - ۱۹۲  
 مزدقان: ۳۷۳  
 مزدک: ۶۸  
 مزدکیان: ۲۶۵؛ ۲۹۵، ۳۸۲  
 مسیحیان: ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۱۰۴، ۱۰۷  
 ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۳، ۱۹۶  
 ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۴۶، ۳۰۳  
 سیرون ← دترمینتها  
 مستجیب: ۳۰۶  
 مترشد: ۳۱۷، ۳۱۸  
 مستظهر، خلیفه عباسی: ۲۳۷  
 متعلی: ۳۱۵  
 متعلیان: ۱۳۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۵  
 الممتصر، خلیفه فاطمی: ۳۰۹، ۳۱۵  
 متوفی، حمد الله: ۲۲۶، ۳۱۶، ۳۷۲، ۳۸۲  
 ۳۸۵  
 مسودی: ۲۶۵، ۲۷۲  
 مسلم بن عقیل: ۵۵  
 مسیح دروغین: ۸۵  
 مسیحی، الهیات: ۲۳۵  
 مسیحیت: ۱۸، ۱۹، ۴۵، ۵۵، ۱۰۴، ۱۵۲  
 ۲۵۹؛ و تصور خدا: ۷۵؛ اخلاقیات و  
 الهیات - ۱۷۷، ۲۱۳  
 میلما کتاب: ۱۱۴  
 مشبهه: ۲۳۲



مشمع، بی محمد: ۳۸۵؛ قیام - ۳۷۲  
 مشکین: ۳۷۳، ۳۸۴  
 شهاده شهر: ۲۷۱، ۳۷۵، ۳۷۸  
 مصر: ۱۶، ۴۵، ۱۵۵، ۳۱۵، ۳۹۷، ۳۵۵  
 مصعب بن زبیر: ۶۲  
 مصر، طوایف: ۱۵  
 معاویه: ۴۸، ۵۲، ۵۳؛ خلافت: ۵۴؛  
 مرگ: ۵۵  
 معتز: ۱۶۱  
 معتزله: ۱۴۹، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶  
 ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۴۵؛ وجه  
 تمییز: ۲۱۷؛ الهیات: ۳۱۷، ۳۱۸؛  
 واصل اتومیتیک: ۲۱۸؛ جهان بینی: ۲۱۹؛  
 - وقتودا کیزم: ۲۱۹؛ اصول: ۲۱۹-  
 ۳۱۹- ۲۲۴، ۲۲۴؛ و قرآن: ۲۲۵  
 سر نوشت تاریخی: ۲۱۲- و مامون: ۲۲۳  
 ۲۲۴؛ مکاتب: ۲۲۳؛ ۲۲۶؛ - و  
 منضم: ۲۲۵؛ - و مشرک: ۲۲۵، ۲۲۹؛  
 اهل سنت: ۲۲۹؛ و اشعریان: ۲۳۵؛  
 - و شیعه: ۲۲۶، ۲۸۵  
 منضم: ۱۶۰، ۱۶۶، ۲۲۵، ۲۷۲  
 معرفت: ۳۲۷  
 معرفت الرجال - علم رجال  
 معروف کرخی: ۳۲۹، ۳۶۳  
 سطله: ۲۳۲  
 معین الدین چشتی: ۳۶۵  
 مفان: ۳۸۴  
 مطرب: ۱۹۷، ۳۵۵  
 مطول: ۱۶۶؛ - وادیان: ۲۷۸؛ هجوم: -  
 ۲۷۸  
 مطولان: ۲۲۶، ۳۶۲  
 حکمت: ۳۲۶، ۳۵۱  
 متدعین الاسود: ۴۸

مقلسی: ۱۴۹  
 مقلسی، مطهر: ۴۶  
 مکه: ۱۶، ۲۳۷، ۳۵۵؛ بازرگانی: ۱۶،  
 ۱۷؛ حکومت: ۱۷، ۱۸؛ بیعت در -  
 ۳۴  
 مکرب - مکه  
 ملائیه: ۳۴۱  
 ملاتختون، فیلیپ: ۱۲۸  
 ملك شاه سلجوقی: ۲۳۵  
 مسالیک: ۱۶۶  
 منافقان: ۳۲، ۳۳  
 منصور: ۲۱۸  
 منصور، خلیفه عباسی: ۲۶۸  
 منیان: ۲۱۵  
 مهاجران: ۲۹، ۳۱  
 مهدی، حضرت: ۸۵، ۲۸۳، ۳۲۳؛ ظهور: ۲۸۲،  
 نیز - القائم المهدی، و - امام  
 زمان.  
 مهدی، خلیفه: ۲۶۹  
 مهران: ۴۵  
 مهلب: ۶۳  
 موالی: ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۶۳  
 موسی: ۴۹، ۱۷۷، ۷۹، ۸۵، ۱۵۴، ۳۵۶  
 ۳۳۶  
 موسی بن عقبه: ۱۳۳  
 موسی کاظم (ع)، امام: ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۹  
 موصل: ۳۵۵  
 مولا: ۴۵  
 مولانا معروف خوشنویس: ۳۲۴  
 مولویه وادیان دیگر: ۳۶۵  
 مؤمن: ۳۱۵  
 مروتوفیه، منجبه: ۲۵  
 میرالشاه: ۳۲۲

- میریحی قزوینی: ۳۸۳  
میزان العمل: ۲۳۸  
مینورسکی: ۳۸۷، ۳۹۳  
ن  
نادیرادزه، ل. ای: ۱۴  
ناصر خسرو: ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۴  
الناصر، خلیفه عباسی: ۳۱۹  
ناطق: ۳۰۵، ۳۰۷  
نافع بن اذرق: ۶۱  
نخجوان: ۳۷۳  
نجلدین عامر حنفی: ۶۱  
نجف: ۲۷۵  
نجم الدین جعفر بن محمد الحلّی: ۲۷۹  
نخشب: ۲۲۶  
نزاری: ۱۸۰، ۳۱۰، ۳۱۱؛ اعقاب: ۳۱۴  
دولت: ۱۱۱؛ فدائیان: ۳۱۵، ۳۱۶؛ و  
میگاری: ۱۸۰؛ وضع دولت: ۳۱۰؛  
۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۸؛ تبلیغات: ۳۲۰؛  
سلطه مراتب: ۳۱۵؛ شیوه ترور: ۳۱۸؛  
شیوه مبارزه: ۳۱۸؛ قتل‌های: ۳۱۷؛  
کانون اصلی: ۳۲۰؛ و شریعت: ۳۱۹؛  
- و فتوای لایم: ۳۱۸ - نظوریان: ۲۰  
نسمی: ۳۲۲  
نصاری ← مسیحیان  
نصیری: ۲۸۵، ۳۲۱، ۳۲۶؛ تعالیم: ۳۲۱؛  
و تاسخ: ۳۲۱؛ و شیعه: ۳۲۱؛ و  
طی: ۳۲۶؛ - و علی الهی: ۳۲۶؛ - و  
مسیحیت: ۳۲۱، ۳۲۲  
نظام الملک: ۲۳۳، ۲۳۵، ۳۱۷  
نظامی گنجوی: ۳۶۱  
نعمت‌اللهیه: ۳۶۷، ۳۹۷  
نعمان بن ثابت: ۱۴۵  
نعمان محمد بن حبان، لاسی: ۲۷۷  
نقشه: ۱۸۹  
نقیه: ۳۲۷  
نقشبندیه: ۳۳۸، ۳۶۵، ۳۶۸؛ طریقت: -  
۳۶۶  
نکاح: ۱۸۵  
نلدکه: ۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲ - ۱۲۷؛  
و ترتیب سورمه‌ها: ۱۲۲-۱۲۴  
نماز: ۳۱  
نمیر، قبیله: ۲۰  
نواسماعیلیان: ۳۱۲، ۳۱۳؛ نهضت: ۳۱۲؛  
نیز ← اسماعیلیه نزاریه  
نوافلاطونیان: ۲۴، ۲۲۲، ۳۰۲، ۳۰۵  
۳۵۳، ۳۵۸؛ فلسفه: ۲۴۸، ۳۲۹، ۳۴۰  
۳۳۴  
نویه: ۹۰  
نوح (ع)، پیامبر: ۷۷، ۳۰۶، ۳۲۶  
نوح بن نصر سامانی: ۲۹۹  
نور محمدی: ۵۱  
نهر العاصی: ۱۹۳  
نهایند: ۴۱؛ جنگ: ۴۲  
نیروانا: ۳۴۷  
نیشابور: ۲۱۳، ۳۰۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۳۴۹  
۳۷۵، ۳۷۷  
نیکلسون: ۳۳۹، ۳۲۷، ۳۵۶  
و  
واثق: ۲۷۲  
واصل بن عطا: ۲۱۷  
واعظ کاهنی، علی بن حسین: ۳۶۸  
وان: ۳۹۲  
وجود، هفت مرحله: ۳۰۵  
وجه‌الدین معهود: ۳۷۸  
و حلت وجود: ۲۲۲، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۲  
۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۳  
و فائز، فلسفه: ۳۲۹، ۳۳۲؛ و تصوف: ۳۳۵  
ورقه بن نوفل: ۲۲

- وشم، کوه: ۳۱۱  
 وصل: ۱۴۷  
 وصیت نامه: ۱۹۵  
 وضو: ۳۱  
 وقف: ۱۶۹، ۱۹۵  
 ولهاونن، یو: ۱۵، ۲۹  
 ولی: ۳۶۲  
 ونیز، سفیران: ۳۸۷، ۳۸۹  
 وهب بن نبه: ۱۳۳  
 ویل، گوستاو: ۱۲۱
- ه
- هارتمان، ریخارد: ۳۳۲  
 هارون الرشید: ۴۹، ۷۷، ۱۰۵، ۱۴۶، ۱۶۵  
 ۲۶۹، ۲۷۱  
 هادی، خلیفه: ۲۶۹  
 هاشمیان: ۲۶، ۲۸، ۲۹  
 هامرپوردگشتال: ۲۵۱  
 هانسو، ایالات چینی: ۳۶۶  
 هجرت و مبدأ تاریخ: ۳۵  
 هجویری: ۳۲۵، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۷  
 هرات: ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵  
 هشام بن عبدالملک: ۲۶۱  
 هلاکو خان: ۳۱۹  
 همدان: ۲۹۵، ۲۲۶، ۴۱  
 هندوان، حقوق: ۱۹۴  
 هندوستان: ۱۶، ۲۶، ۴۵، ۳۶۵، ۳۷۵  
 هودتن، ماکس: ۳۳۲  
 هودگردینه، استوک: ۱۵، ۱۳۳، ۱۹۹  
 هیتی: ۲۹۶  
 هیرشفلد، ه: ۱۲۱  
 هی نایانا، مکتب: ۳۳۵
- ی
- یاجوج و ماجوج: ۸۵  
 یازره، ناحیه: ۳۷۶  
 یاقوت حموی: ۶۷، ۱۵۲، ۲۸۲  
 یاکوبوسکی، آ. یو: ۱۱۲، ۳۱۲  
 یثرب ← مدینه  
 یحیی (ع)، پیامبر: ۷۷  
 یحیی کرای: ۳۷۸  
 یرموک: ۴۵  
 یزد: ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۹۲  
 یزدگرد سوم: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳  
 یزید: ۵۵، ۵۹، ۳۳۶  
 یسود: ۳۷۳  
 یسوعیان: ۳۶۳  
 یعقوب (ع)، پیامبر: ۷۷  
 یعقوب صفادی: ۲۶۶  
 یعقوبی، ابن واضح: ۲۶۱، ۲۶۷  
 یکتایی هستی ← وحدت وجود  
 یمن: ۲۶، ۲۶۴  
 ینی چریها: ۳۲۵  
 یوحنا ی دمشق: ۲۱۵  
 یوستی نیاوس: ۲۵۵  
 یوسف: ۱۲۸  
 یونس (ع)، پیامبر: ۷۷  
 یهود: ۱۹-۷۶، ۷۸، ۱۳۲، ۲۵۹، ۲۲۱  
 اخلاقیات: ۱۷۷  
 یهودا: ۳۵۵  
 یهودیان: ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶  
 ۱۰۷، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۹۶، ۲۵۲، ۲۲۶

## فهرست راهنمای توضیحات

ابن هیثم: ۴۷۹  
 ابویکر (خلیفه): ۴۱۴، ۴۲۱، ۴۵۵، ۴۶۸  
 ابوتراب: ۴۳۹؛ نیز — علی بن ابیطالب  
 ابوحنیفه: ۴۲۵، ۴۸۸؛ نظر — درباره لزوم  
 تسلیم حکومت به امام جعفر صادق (ع):  
 ۴۸۸  
 ابوذر غفاری: ۴۰۷، ۴۲۳، ۴۲۵؛ اعتراضات  
 —: ۴۰۷  
 ابوسعید خدری: ۴۵۷  
 ابوسفیان: ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۷  
 ابو عیبه جراح: ۲۲۱  
 ابولفراس حمدانی: ۴۷۱  
 ابومسلم خراسانی: ۴۴۲  
 ابوهریره: ۴۳۳  
 اجاره و استجاره: ۴۰۱  
 اجماع: ۴۵۴؛ سخن بزرگان اهل سنت در  
 باره —: ۴۵۵؛ عدم — در خلافت به نظر  
 علمای سنت: ۴۵۴، ۴۵۵  
 احادیث، بحثی درباره: ۴۶۳؛ جعل در: ۴۶۲  
 احد، حدیثی درباره کوه: ۴۸۱  
 احداث (اصطلاح فقها): ۴۴۷  
 احکام خمس، علم خط در: ۴۶۵، ۴۶۶  
 احمد امین، اشرفیات: ۴۲۲

## آ

آل علی: ۴۴۱؛ نیز — ائمه  
 آل محمد — آل علی  
 آل مروان: ۴۲۳  
 آیه اکمال دین، شأن و تاریخ نزول: ۴۵۹  
**الف**  
 ائمه (ع)، اقوال و افعال: ۴۶۲؛ زندگی نا—  
 آرام: ۴۸۷؛ صفت — در مفاتیح العلوم:  
 ۴۹۳  
 ابراهیم خلیل، پیامبر (ع): ۴۰۶؛ آئین —:  
 ۴۰۳  
 ابلیس، طبیعت: ۴۷۲  
 ابن باجه: ۴۷۹  
 ابن بلدان: ۴۲۹  
 ابن الحنفیه، محمد: ۴۴۰  
 ابن خلکان: ۴۰۴، ۴۰۸  
 ابن رشد: ۴۷۹  
 ابن سینا: ۴۷۹  
 ابن عباس، عبدالله: ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۸،  
 ۴۹۳  
 ابن فریغون، شعبا: ۴۶۸  
 ابن مسعود، عبدالله: ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۵۲  
 ابن ندیم: ۴۹۸

- احیاء علوم الدین، احیاء: ۴۷۹؛ نقد صاحب «التدیر» بر: ۴۷۹  
 اخوان الصفا، ملف: ۴۷۹  
 ارکان (در فارس): ۴۲۲  
 الازهر، تدریس فقه شیعه در: ۴۷۴  
 استعاره؛ بحثی درباره: ۴۶۸  
 استواء در قرآن کریم، تفسیری بر: ۴۷۸؛  
 معنای - به نظر غزالی: ۴۷۸  
 اسلام، آیین نسوین: ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۱۲؛  
 ۴۵۱؛ اشتباهات مستشرقین در باره: -  
 ۴۸۰؛ اهمیت مساوات در: - ۴۱۵،  
 ۴۷۷؛ تأثیر - در عرب بدوی: ۴۵۸؛  
 تحریف تاریخ: - ۴۳۳؛ تعدد زوجات  
 در: ۴۱۳؛ توحید در: - ۴۳۳، ۴۷۷؛  
 حکم - در باره جنگهای داخلی: ۴۶۹؛  
 علم خلط در حقوق: - ۴۷۲؛ علل  
 پیشرفت: - ۴۲۴؛ مالکیت شخصی در  
 - ۴۵۷؛ مبانی تاریخ: - ۴۳۲؛ محدود  
 کردن - تعدد زوجات را: ۴۵۱؛ مسئله  
 ارانسی در: - ۴۷۲؛ موضع - در برابر  
 بردگی: ۴۵۶؛ موضع - در برابر تراکم  
 ثروت: ۴۵۶؛ نظر خطای اروپا در  
 باره - در مسئله تعدد زوجات: ۴۵۳؛ - و  
 معارف گذشتگان: ۴۵۲  
 اسماعیل، پیامبر (ع): ۲۵۶  
 اسماعیلیان، امام در نظر: ۲۸۵  
 اشعث کندی و فرقه خوارج: ۴۳۴  
 اشعری، ابوالحسن: ۴۷۸؛ کتب: ۴۷۸  
 اشعری، ابوموسی: ۴۳۴  
 اصفهانی، سید ابوالحسن: ۴۵۷  
 اصفهانی، میرزا مهدی: ۴۸۵  
 اصول ادبمانه: ۴۸۸  
 اضحی، عید: ۴۴۸  
 افلاطون: ۴۸۵  
 امام باقر ← محمد بن علی باقر.  
 امام چهارم ← علی بن الحسین  
 امام حسن ← حسن بن علی.  
 امام حسین ← حسین بن علی.  
 امام دوازدهم ← مهدی.  
 امام دهم ← علی بن محمد الهادی.  
 امام رضا ← علی بن موسی.  
 امام صادق ← جعفر بن محمد.  
 امام مجتبی ← حسن بن علی.  
 امام هفتم ← موسی بن جعفر.  
 امام یازدهم ← حسن بن علی صکری.  
 ام حبیبه: ۴۱۷  
 امر بمعروف و نهی ازمنکر، اهمیت: ۴۴۹؛  
 سخنرانی امام حسین درباره: - ۴۴۹،  
 ۴۵۵  
 امضاء (اصطلاح فقهی): ۴۶۲  
 امیر علی، متفکر شیعی هند: ۴۶۴  
 امیم: ۴۵۲  
 امین، سید حسن: ۴۸۴  
 امینی (علامه)، سخنی درباره: ۴۲۵، ۴۳۳،  
 ۴۵۷  
 اعمار: ۴۵۲  
 اهل ذمه، بحثی درباره: ۴۷۲  
 آباد: ۴۵۲  
 ب  
 باب حادی عشر (کتاب)، توضیحی درباره: ۴۹۵  
 باخ، فویر: ۴۵۲  
 براون، ادوارد: ۴۲۵؛ نظر - در باره تداختن  
 مأخذ کافی درباره شیعه: ۴۲۵  
 بردگان، تعالیم و رفتار ائمه در مورد احترام  
 ۴۱۵؛ ۴  
 بردگی، صلی نبودن الفای فوری - در صدر  
 اسلام: ۴۵۹  
 بشری، شیخ سلیم (رئیس اسبق الازهر): ۴۳۱

پلانندی: ۴۰۴

بلال حبشی، شخصیت: ۴۰۹

بنی امیه (امویان) در کتاب - در راه محور اسلام:

۴۲۲، ۴۲۳

بنی عباس و تأیید بحثها و جنجالهای کلامی

۴۷۷: بیگانگی حکومت از اسلام: ۴۲۲،

۴۲۳، ۴۵۵: عیاشی و جنایات: ۴۲۲

بهار، ملك الشعراء: ۴۲۲؛ نظر - در باره

پشرفت اسلام: ۲۲۳

بیان الفرقان (کتاب)، رسالت: ۴۸۵

بیرونی، ابوریحان: ۴۱۸

بیعت، تعبیر عمر درباره: ۴۲۱

بیعت القهریه (بیعت اجباری): ۱۶۶، ۴۴۹

۴۷۱

### پ

پطروشفسکی، نظر - درباره نداشتن تحقیقات

دست درباره شیعه: ۴۲۵

پیامبر (ص): ۴۰۳، ۴۸۵، ۴۹۲؛ فلسفه تعدد

زوجات: ۴۱۴؛ مسائل مربوط به هنگام

درگذشت: ۴۲۵، ۴۲۱ - و مسیحیت:

۴۰۳ - و یهودیت: ۴۰۳، نیز - محمد،

پیامبر اکرم.

### ت

تحکیم، بحثی درباره: ۴۳۴

تکلیف، صنعت - در مقیاس فردی و اجتماعی

۴۷۵

تشیع، عقیده متحرک: ۴۹۹؛ هجوم بر -:

۴۱۹، نیز - شیعه.

تصحیف، بحثی درباره: ۴۵۷؛ ۴۹۷؛ نظر

شیخ مفید درباره: ۴۵۷

تفسیر، بانی علم: ۴۶۵؛ نظر ابن ابی الحدید

درباره: ۴۶۱؛ نظر ابن عباس درباره:

۴۶۰؛ نظر ابن مسعود درباره: ۴۶۰؛

نظر جاحظ درباره: ۴۶۰؛ نظر حسن

بصری درباره: ۴۶۰

تقدیر، مسئله: ۴۷۵؛ سوء استفاده از: ۴۷۵

تقیه، بحثی درباره: ۴۹۷

تواین، نهضت: ۴۴۰، ۴۸۵، ۴۸۶

تواتر، معنای: ۴۱۷ ح.

ث

ثمود: ۴۰۲

### ج

جابر بن عبداللہ انصاری: ۴۵۲

جحفه: ۴۱۷، نیز - غدیر خم

جدیس: ۴۰۲

جرداق، جورج: ۴۴۱، ۵۰۰

جرهم اولی: ۴۰۲

جزیره العرب، خط در: ۴۰۴

جعفر بن محمد صادق، امام (ع): ۴۷۵، ۴۸۵،

۴۸۸؛ ۴۹۳؛ تجلیل ابن خلدون از -:

۴۸۸؛ مبارزات -: ۴۸۷؛ مظالم منصور

دوانیقی بر -: ۴۸۷

جعفری تبریزی، محمد تقی: ۴۴۷

جندب بن زهیر ازدی: ۴۲۵

### ح

حارث بن عبدالله همدانی: ۴۲۵

حافظ، خواجه: ۴۸۲

حجاج بن یوسف: ۴۱۹

حجة الوداع: ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۰؛ نیز -

غدیر، واقعه

حجر بن عدی (شهید بزرگ): ۴۳۹

حسن بن علی بن ایطالب، امام (ع): ۴۱۲،

۴۳۵، ۴۵۰، ۴۸۳، ۴۹۳؛ تأثیر - در

نهضت عاشورا: ۴۳۶؛ تهمت دستگاه

عباسی به: ۴۵۰؛ خیانت سیاه: ۴۳۷

سخن درباره اهمیت قیام و شورش: ۲۳۸؛

شخصیت نظامی -: ۲۳۸؛ قیام سلطانه

-: ۲۳۶؛ فلسفه میاسی -: ۲۳۶؛ و

۵

- دائرة المعارف اسلام، اشتباكات: ۴۹۲  
 دعل خزاعی، ۴۲۱، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۱  
 ۴۹۳  
 دوازده امام، تسلل خارجی: ۴۹۲؛ وجوه  
 تعبیر - در روایات نبوی: ۴۹۳  
 دوائقی، منصور عباسی: ۴۷۵  
 دولت اسلامی، دستور درباره: ۳۶۴  
 دونالدلسن: ۴۹۲  
 دین، تأثیر - در نهضت‌های اقوام: ۴۰۲  
 ر  
 ربا، نهی از: ۴۰۷  
 ربیع: ۴۰۲  
 رضا، صفت - در مقیاس فردی و اجتماعی  
 ۴۷۵  
 روسو، ژان ژاک: ۴۱۳  
 ز  
 زبیر بن عوام: ۴۲۱، ۴۵۲  
 زرآبادی قزوینی، سید موسی: ۴۸۰  
 زرتشتیان، اهل کتاب بودن ۴۵۵  
 زکات، مصرف - در آزاد کردن بردگان:  
 ۴۰۸، ۴۰۹  
 زیارت‌قبور اولیا، فلسفه: ۴۸۱؛ قبر ابوبکر  
 ۴۸۱؛ - قبر عمر: ۴۸۱؛ - قبور شهدای  
 احد: ۴۸۱؛ - مرقد پیامبر: ۴۸۱  
 زید بن صوحان عدی: ۴۲۵  
 زید بن علی بن الحسین: ۴۸۶  
 زیدیه، قیام‌های: ۴۸۷  
 سائبه (عتق): ۴۷۶  
 سادات حسنی: ۴۴۱، ۴۷۵؛ حسینی: ۴۴۱  
 ۴۷۵؛ قیام‌های - : ۴۴۱؛ مقایسه خلف  
 باسلف در: ۴۴۲؛ - موسوی: ۴۴۱

- تقسیم و تنصیف اموال خویش: ۴۳۹؛  
 سوخراج دارا بگرد: ۴۳۹؛ - و سرپرستی  
 خاندانهای شهدا: ۴۵۱؛ - و کیفیت زهد  
 و عبادت او: ۴۵۱ -  
 حسن بن علی المسکری: امام (ع): ۴۹۳  
 حسین بن علی بن ایطالب، امام (ع): ۲۸۹  
 ۲۹۳  
 حدیث بداء النعوه: ۲۱۷، ۲۲۵  
 حدیث شناسی، کتب تخصصی: ۴۰۴  
 حدیث غدیر: ۲۱۸؛ نیز - حجة الوداع،  
 و غدیر، واقعه.  
 حضر موت: ۴۰۲  
 خصه: ۴۱۷  
 حنی داود، حامد: ۴۹۷  
 حلی (علامه): ۴۰۷، ۴۹۵، ۴۹۸  
 حلی (محقق): ۴۰۷، ۴۹۸  
 حنفاء، آیین: ۴۰۳، ۴۱۲؛ بحثی درباره: ۴۰۳  
 حوادث واقعه، معنای صحیح: ۴۶۶  
 خ  
 خانمیت: ۴۹۵؛ نظر ابن سینا درباره: -  
 ۴۴۴؛ نظر غزالی درباره: ۴۹۵  
 خدیجه، همسر پیامبر اکرم: ۴۱۴  
 خزرج: ۲۲۱  
 خلافت، اختلاف مهاجرین و انصار درباره: -  
 ۴۲۱؛ شکل - پس از پیامبر: ۴۱۰؛  
 عدم اجماع در - : ۴۲۱؛ نظر ابن سینا  
 درباره: ۴۶۷؛ نظر خواجه نصیر طوسی  
 درباره: ۴۶۸؛ نظر عمر (خلیفه) درباره:  
 - : ۴۶۹؛ نظر فارابی درباره: - : ۴۶۷  
 نظر شیخ مفید درباره: - : ۴۶۷؛ نقش  
 هورا در: - : ۴۶۷  
 خلیفه، علم خلع - به فتی و خونریزی در نظر  
 علمای اهل سنت: ۴۷۵  
 خوارج، بحثی درباره: ۴۴۱، انواع: ۴۴۱

:- ۴۱۹؛ منب - و ثودالیزم: ۵۰۰

ص

صاحب بن عباد: ۴۶۲

صدالدین، شیخ: ۵۰۰

صلوق (شیخ): ۴۹۱

صمصحه بن صوحان جدی: ۴۲۵

صخریان، بحثی درباره: ۵۰۰

ط

طاووس یمانی: ۴۵۲

طه حسین: ۴۱۱

طبرسی (شیخ)، تفاسیر: ۴۹۴

طبری، محمد بن جریر: ۴۰۴، ۴۳۳؛

کتمانهای تاریخی: ۴۳۳

طسم: ۴۰۲

طلاق، مکروهیت شدید - در اسلام: ۴۵۰

طلحه: ۴۲۱

طواف لقدم (در فقه حنفی): ۴۵۲

طوسی، خواجه نصیرالدین: ۴۷۹

طوسی، (شیخ): ۴۷۰، ۴۹۵، ۴۹۸

ع

عاد: ۴۵۲

عاشوراء، شب: ۴۴۰؛ عبادت و تعمیر سلاح

در: ۴۴۰

عایشه، دختر ابوبکر: ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶،

۴۶۲، ۴۱۷

عامر بن عبد قیس تمیمی: ۴۲۵

عالمی، شیخ بهاالدین: ۴۸۰، ۴۹۸

عاسیان - بنی عباس.

عبدالفتاح عبدالقصد: ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۳۴

عبدالله بن سبا، مجعول بودن: ۴۲۸؛ جدول

تاریخی درباره مجعول بودن: ۴۲۹

عبدالله بن عمر: ۴۵۲

عبدالمطلب: ۴۰۹

عثمان بن عفان (خطبه): ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۲۰

۴۷۰، ۴۹۰

سعد بن عباد انصاری: ۴۲۱

سعد بن جبیر: ۴۵۲

سقايت حاج: ۴۰۹

سقیفه، ماجراهای: ۴۲۱، ۴۵۲.

سوده: ۴۱۴

سوسیالیم، معنای اخص: ۴۰۶

سوید بن صامت: ۴۰۴

سهروردی: ۴۷۹

سیف بن عمر تمیمی، اشتباهات مؤلفان به سبب:

۴۲۸؛ بحثی درباره: ۴۲۸؛ جدول

تحقیقی درباره مجعولیت ابن سبا از طریق

:- ۴۲۹

ش

شرفالدین، سید عبدالحمین: ۴۲۱، ۴۳۱،

۴۳۳، ۴۶۲

شریح بن اوفی عینی: ۴۲۵

شفاقت، بحثی درباره: ۴۸۸

شمیل، جلی: ۴۵۶

شوراء، توپک دد: ۴۵۳؛ سخن علی درباره

:- ۴۷۶

شوشتری، قاضی نورالله: ۴۲۶

شهید فخر (حسین بن علی بن حسن بن حسن

مثنی بن الحسن المجتبی، معروف به -

«صاحب فخر»): ۴۸۷

شیخه ۴۸۶؛ اجتهاد دد: ۴۶۶؛ اطلاق رافضی

بر: ۴۹۹؛ امامت دد نزد: ۴۸۶؛

تالیفات - در تفسیر: ۴۹۷؛ تحقیق درباره

منشأ: ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۵۷، ۴۸۴؛ توجه

به فقه: ۴۶۴؛ ذکر مطالب خلاف در باره:

۴۲۰؛ روحی علمای: ۴۱۳، ۴۲۲؛ سخت

گیری - در جمل حدیث: ۴۹۴؛ سلاطین -

حمدانی در شام: ۴۲۱؛ نظر - درباره

حکومت معصوم: ۴۸۰؛ فلسفه شورشهای



- جامع اموی دمشق: ۴۸۴؛ نقش انقلابی -  
 ددمرکز حکومت شام: ۴۸۴  
 علی بن موسی الرضا، امام (ع): ۴۱۵، ۴۴۹، ۴۹۲  
 ۴۹۳  
 علی بن محمد الهادی، الثقی، امام (ع): ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 عمار یاسر: ۴۲۳، ۴۲۵  
 عمالقه: ۴۰۲  
 عمر (خلیفه): ۴۵۴، ۴۲۱، ۴۵۵  
 عمران بن حصین: ۴۵۲  
 عمرو عاص، نقش - در جنگ صفین: ۳۳۴  
 عنایت، دکتر حمید: ۴۴۱، ۴۶۴  
 عبد قدیر: ۴۴۹؛ سخن پیامبر درباره - ۴۴۹  
 سخن علی درباره - ۴۴۸؛ و ابن  
 خطکان: ۴۴۸؛ و ابن طلحة شافعی:  
 ۴۴۸؛ و امام رضا: ۴۴۹؛ و امام  
 صادق: ۴۴۹؛ و بولس سلامه: ۴۴۹؛  
 - و بیرونی: ۴۴۸؛ و سلامه امینی:  
 ۴۴۹  
 صبی مبیح: ۴۰۲، ۴۶۲، ۴۹۰، ۴۹۶؛  
 وجه تسمیه: ۴۲۵  
 عین الوردیه: ۴۲۰  
 غر  
 غدیر خم: ۴۱۸، ۴۲۵، نیز - حجة لوداع،  
 وعید غدیر، و غدیر، واقعه، و نص.  
 الفدیر (کتاب)، حدیث شناسی در: ۴۶۲؛  
 کسی که در - نقد شده است: ۴۵۸  
 غدیر، واقعه: ۴۱۸، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۹؛  
 لعواج: ۴۶۹؛ حدیث: - به نقل بیرونی  
 ۴۱۸؛ - عیلا کبر: ۴۴۸؛ کتبه طبری  
 درباره: ۴۹۲؛ و مدینه فاضله: ۴۶۹؛  
 نظر علایی درباره: ۴۲۷؛ نظر غزالی  
 درباره: ۴۲۷؛ نظر مقبل درباره: -  
 ۴۲۷
- ۴۳۲؛ آماري از برداشتها و بخشها  
 واقعات: - ۴۱۱، ۴۲۳؛ تسلط یاتن  
 آل مروان بر اسلام به دست: ۴۲۳؛ عزل  
 عمال - به وسیله علی: ۴۳۲؛ مخالفان - از  
 صحابه: ۴۲۵؛ وضع مالی در زمان -:  
 ۲۳۲  
 حدنان: ۴۵۲  
 علی بن حاتم طائی: ۴۲۵  
 عرب: ۴۰۲؛ بائنه: ۴۵۲؛ باقیه: ۴۰۲  
 عاربه: ۴۵۲؛ مستعربه: ۴۰۲  
 عرفه، دعای: ۴۸۹  
 عرفه، اشتراك - با حارف در جمع: ۴۷۴،  
 ۴۷۵  
 عسکری، مرتضی: ۴۱۶، ۴۶۲  
 عصمت، بحثی در باره: ۴۸۶؛ نظر قارابی  
 درباره: - ۴۸۶  
 عقاد، عباس محمود: ۴۴۱  
 علمای سوء، روایات درباره: ۴۷۰  
 علی بن ایطالب، امام (ع): ۴۵۸، ۴۱۸،  
 ۴۲۵، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۸۹،  
 ۴۹۳؛ - به عنوان سیاستمدار: ۴۳۵؛ -  
 پیشوای مساوات طلب: ۴۵۸، ۴۱۵،  
 ۴۴۱؛ پی ریزی دانشهای اسلام به دست:  
 ۴۵۷؛ دستور - درباره کیفیت دانش -  
 انوووی: ۴۶۶؛ سخن ابن ابی الحدید  
 درباره لزوم تأویل قضای: ۴۶۶؛  
 صوت عدالت انسانی: ۴۳۴؛ طرفداران  
 خلافت - در آغاز کار: ۴۲۶؛ کوشش -  
 برای احیای اسلام: ۴۱۱؛ کیفیت تقسیم  
 مال در زمان: - ۴۳۵؛ منع - از گرفتن  
 اسیر: ۴۰۶؛ - وصی و خطیبه: ۴۱۷  
 علی بن الحسین (زین العابدین)، امام (ع):  
 ۴۲۰، ۴۸۹، ۴۹۳؛ رفتار - با غلامان  
 خویش: ۴۱۵؛ سخنرانی - در مسجد

- غزالی (حججه الاسلام): ۴۲۷، ۴۸۱
- ف**
- فادایی، ابونصر: ۴۳۱، ۴۷۹  
فاصله فرق مجمع با: ۴۵۶  
فاطمه (ع)، حضرت: ۴۲۱، ۴۳۱، ۴۴۱، ۴۸۳؛ قیام اصلاحی: ۴۶۹  
فتیان و هیاران، مأخذ درباره: ۴۹۹  
فرض الاستطاعه: ۴۶۵  
فرض الکفایه: ۴۶۵  
قرض النبی: ۴۴۲، ۴۶۵  
فریلوجنی: ۴۱۱  
فقه، نقش قواعد: ۴۶۱، ۴۷۲  
فقه شیعی، رسالت: ۴۶۵  
فلوتن، فان: ۴۲۹
- ق**
- قرآن کریم: ۴۵۸؛ آیات الاحکام: ۴۶۰؛ اعجاز: ۴۵۶؛ بحثی درباره تعبیرات: ۴۴۲-؛ ۴۴۳؛ بحثی درباره قوایع: ۴۵۹؛ بحثی درباره قرائت: ۴۵۸، تاریخ عناوین سوره‌های: ۴۵۸؛ توقیفی بودن اسماء سور: ۴۵۸؛ جبر و اختیار در: ۴۴۶؛ ذوالقرنین در: ۴۴۵؛ رستاخیز در: ۴۰۸؛ نظر - در بساطه جهان: ۴۴۳؛ نظر و بل دورانت درباره: ۴۵۶
- قزوینی، شیخ مجتبی: ۴۸۰، ۴۸۲  
قزوینی (علامه): ۴۸۲  
قصاص: ۴۷۲؛ مساوی بودن برده و آزاد در: ۴۷۲-  
قصی: ۴۰۲  
قضاچه: ۴۵۲  
قلوزی حنفی: ۴۷۱  
قیاس نزد اهل سنت: ۴۶۳  
قیامت، علم: ۴۵۸
- ک**
- کربلا: ۴۴-  
کربن: هائری: ۴۸۳  
کعب اشعری - اشعری، کعب  
کعب، فضیلت: ۴۹۹  
کعب بن عبده نهدی: ۴۲۵  
کعبه، بحثی درباره: ۴۵۵: ۴۵۶  
کبیل بن زیاد نخعی: ۴۲۵
- ل**
- لاضرر، قانون: ۴۰۸  
لامس، اب، اعمال غرضهای وی در تاریخ اسلام: ۴۱۹  
لاهیجی، تألیقات: ۴۹۹
- م**
- ماکدونالد، اشتباه: ۴۹۲  
مالک اشتر نخعی: ۴۲۵  
مالک بن انس: ۴۵۲، ۴۸۸  
مأمون عباسی: ۴۹۱  
متعم، بحثی درباره: ۴۵۲؛ نظر فلاسفه غرب درباره: ۴۵۳  
متوکل عباسی: ۴۷۱  
مجتهدان سلمان سخنی درباره: ۴۶۰  
مجریطی، محمد بن مسلمة: ۴۷۹  
محبوب، محمدجعفر: ۴۹۹  
محمد بن علی الباقر، امام پنجم (ع): ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۳  
محمد، پیامبر اکرم (ص): ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۱۲، ۴۴۴، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۸۳، ۴۹۶؛ سیاست صحیح - به نظر رومو: ۴۱۳؛ علت خصومات اشراک با: ۴۰۵  
نیز - پیامبر  
مختار ثقفی، بحثی درباره: ۴۴۰، ۴۴۱  
مدائنی (ابوالحسن)، نقش وی در جعل حدیث: ۴۵۵

- مدینه: ۴۰۹، ۴۸۹  
 مدینه فاضله غدیر: ۴۶۹، نیز ← غدیر،  
 واقعه .  
 مرتضی علم الهدی (سید): ۴۲۶  
 مروان حکم: ۴۷۱  
 مروزی، ابوالعباس: ۴۲۲  
 مشرقین، عدم برداشت و فهم صحیح - در  
 باره اسلام: ۴۱۹؛ نقص اظهارات: ۴۶۰  
 مسعودی (مورخ معروف): ۴۷۹  
 مسلم بن عقیل: ۴۳۹  
 مسلمین، اشاره‌ای به وحدت: ۵۰۱؛ شکل  
 اجتماعی در زمان خلفا: ۴۲۴  
 مسیحیت دین تلیث: ۴۰۳؛ صورت اصیل: ۴۰۳  
 مصاهرت، اهمیت: ۴۱۶  
 مصر: ۴۰۲  
 مطهری، مرتضی: ۴۱۴  
 مظفر، محمدرضا: ۴۹۷  
 معاویه بن ابی سفیان: ۴۵۷، ۴۳۵؛ تعقیب  
 شدید - از ضیعه: ۴۳۸، ۴۳۹؛ جاسوس  
 انگیزی - در سپاه امام حسن: ۴۳۶؛  
 کوشش برای رهایی اسلام از حکومت  
 -: ۴۳۶؛ - و نقض پیمان: ۴۱۲  
 معتزله، بحثی درباره: ۴۸۹  
 معد: ۴۰۲  
 مفید (شیخ)، تألیفات: ۴۹۴  
 مقداد بن اسود کندی: ۴۱۲، کک خوردن -  
 در سقیفه: ۴۲۱  
 مکاتبه (اصطلاح فقهی): ۴۰۹  
 مکتب تفکیک: ۴۷۹  
 مکه: ۴۰۴، ۴۹۶  
 موالی، اخذ - برخلاف سفارشهای پیامبر:  
 ۴۲۳ ح  
 موسی، پیامبر (ع): ۴۹۵
- موسی بن جعفر، امام هفتم (ع): ۴۲۲، ۴۸۹  
 ۴۹۵، ۴۹۳؛ ترس دبار عباسی از: -  
 ۴۸۹؛ جود: - ۴۹۵؛ دستگیر کردن: -  
 ۴۹۰؛ - در زندانهای انفرادی: ۴۹۵؛  
 شعار اجتماعی: - ۴۹۰ ح؛ عبادت: -  
 ۴۹۵؛ ظلمت سیاسی: - ۴۸۹، ۴۹۱  
 مهدی، امام دوازدهم (ع): ۴۱۰، ۴۸۳،  
 ۴۹۰؛ القاب: - ۴۹۸؛ اشاره به مأخذ  
 اهل سنت درباره: - ۴۴۵؛ اعتقاد اهل  
 سنت به: - ۴۹۶؛ بحثی در اعتقاد به: -  
 ۴۴۵  
 مهدی عباسی: ۴۸۹  
 میرحامد حسین (مؤلف «عجبات لاتوار»):  
 ۴۳۲  
 میرداماد حسینی (فیلسوف) معروف: ۴۷۹
- ن  
 نراقی، ملا احمد: ۴۵۷  
 نزار: ۴۵۲  
 نسر زکیه (محمد بن عبدالله بن الحسن المجتبی):  
 ۴۸۷  
 نص، تعیین خلافت به: ۴۱۷، ۴۸۶؛ غدیر؛  
 ۴۱۷، ۴۱۸؛ نظر ابن سینا درباره: -  
 ۴۱۷  
 نظام الملک، خواجه: ۴۱۹  
 نلدکه: ۴۵۹  
 نوافلاطونیان: ۴۸۱  
 نووی دمشقی، یحیی: ۴۷۰  
 نیکلسن: ۴۲۹
- و  
 وحی: ۴۴۴  
 ولاء (عق): ۴۷۴  
 ولید بن عبدالملک: ۴۷۱
- ه  
 هارون عباسی: ۴۴۲؛ رفتار - با امام موسی بن

جعفر: ۴۴۲

هشام بن عبدالملک اموی: ۴۸۴

هیرشفلد: ۴۵۹

ی

یزید بن قیس ارجبی: ۴۲۵

یزید بن معاویه: ۴۸۴؛ ترس - ازسخترانی

امام چهارم: ۴۸۴

یوم الجمر: ۴۲۲

## اسلام مسلمانان و اسلام مستشرقان

با آنکه از نخستین انتشار کتاب «اسلام در ایران» بیش از دو سال می‌گذرد و با آنکه تاکنون یک بار هم مقاله‌ای در نقد آن به طبع رسیده است،<sup>(۱)</sup> باید گفت این کتاب همچنان در انتظار مقالات انتقادی دیگری است و بسیاری از وجوه بحث‌انگیز آن هنوز هم بدانگونه که باید مورد بررسی قرار نگرفته است.

«اسلام در ایران» از تألیفات «ایلیا پاولویچ پطروشفسکی» اسلام‌شناس و ایران‌شناس مشهور روس و استاد دانشکده شرمشاسی دانشگاه لنینگراد است که با ترجمه خوب آقای کریم کشاورز در اختیار خوانندگان فارسی زبان قرار گرفته است.<sup>(۲)</sup> آقای محمدرضا حکیمی نیز این کتاب را پیش از انتشار مرور کرده و بر آن توضیحاتی افزوده‌اند که در بخش مستقلی همراه با اصل ترجمه به چاپ رسیده است.

دهها سالست که ما با تألیفات اروپائیان و به طور کلی غریبان آشنا شده‌ایم و از راه ترجمه آثار آنان به زبان فارسی کتابهای گوناگونی در موضوعات گوناگون فراهم آورده‌ایم که در میان آنها کتابهایی نیز در خصوص اسلام و مباحث مختلف مربوط بدان است. درباره این گونه کتابها که «اسلام در ایران» هم از آن جمله است، گفتنی بسیار است و بررسی وجهه نظر مؤلفان و حسن و عیب کار مترجمان آنها محتاج بحث مفصلي است که از حوصله این مقاله بیرون است. به طور خلاصه می‌توان گفت از این کتابها يك فايده عمده و يك ضرر عمده عاید خوانندگان مسلمان شده است. فايده عمده، آن بوده است که این خوانندگان از رهگذر این گونه کتابها توانسته‌اند اسلام را از زبان دیگران بشنوند و توصیف و توضیح مسائل اسلامی از زبان و بیان دیگران. غالباً این نتیجه را دارد که مسلمانان را به پاره‌ای از نظامات و خصصتهایی که خود دارند و از آن غافلند آگاه می‌سازد. همچنانکه اگر فارسی‌زبانی به سخن گفتن بیگانه‌ای که فارسی‌زبان مادری او نیست گوش دهد می‌تواند در خلال عبارتهای شمرده و مقطعی که می‌شنود به تواند زبان فارسی توجه پیدا کند و حتی می‌تواند از اشتباهاتی که آن بیگانه مرتکب می‌شود دریابد که در تمام کلمات و جملاتی که او خود به صرافت طبع ادا می‌کند نظامی نهفته است. خواننده مسلمانی که کتابی درباره اسلام از يك نویسنده بیگانه می‌خواند نیز می‌تواند تا حدود زیادی به نظام مندرج در دیانت و شریعتی که خود در آن زاده شده و با آن خو گرفته است، آشنا شود؛ مخصوصاً اگر نویسنده کتاب، دانشمندی باشد آشنا به فنون تحقیق و کتابش از نظم و نگارش عالمانه برخوردار باشد.

اما ضرر عمده‌ای که از جانب این گونه کتابها عاید شده است این است که نویسندگان آنها

(۱) کتاب امروز، پانیز ۱۳۵۱، مقاله «درست و نادرست در اسلام‌شناسی» از دکتر حمید عنایت.

(۲) برای آشنایی با کریم کشاورز کتاب امروز، خرداد ۱۳۵۱.

معمولاً نترانسته‌اند یا نخواستند روح و جوهر واقعی اسلام را دریابند و به سخن دیگر هر يك از آنان از ظن خویش یار آن شده و لاجرم از درون آن اسرار آن را نیافته‌اند. برخی از آنان اسلام را از پس عینکهای رنگین تعصب دینی و مرامی دیده‌اند و گروهی دیگر بدانچه به ظاهر دیده‌اند بسنده کرده و پنداشته‌اند اسلام همان صورت ظاهری است که خود دیده‌اند و شنیده‌اند. یکی از اشکالات بارز بیشتر این قبیل آثار این است که مؤلفان آنها غالباً از توجه به تمامیت اسلام غافلند و اسلام را از زاویه دید محدودی می‌نگرند و ناگزیر از آن تصویری ترسیم می‌کنند که فاقد برخی از ابعاد واقعی اسلام است. ضعف دیگر نوشته‌های بیشتر اسلام‌شناسان این است که می‌خواهند حقایق اسلام و وقایع تاریخ آن را در قالب از پیش ساخته نظریه‌های تاریخی - اجتماعی خویش بگنجانند و می‌خواهند اسلام را آنچنان بشناسند که در نهایت امر فرضیه‌های مورد پسند خویش را به اثبات رسانده باشند.

از توجه به آنچه گفتیم معلوم می‌شود که ترجمه این گونه کتابها کار خطیری است و مترجم نمی‌تواند چشم از حقایق برگزید و روی از وقایع بگرداند و باورها و پندارهای مؤلف را از زیاتمی به زبان دیگر در آورد و خرسند باشد از اینکه به زعم خویش خدمتی انجام داده است. البته غرض از این سخن این نیست که مترجمان همه باید قلم بدست گیرند و درباره یکایک داوریهای مؤلفان به تفصیل قلمفرسایی کنند و رگهای گردن به حجت قوی سازند که چرا مؤلف سخنی برخلاف معتقدات اسلامی گفته یا فی‌المثل حرمت مقدسات اسلامی را رعایت نکرده است. چنین کاری ته‌ممکن است، نه معقول و وظیفه مترجم این نیست که به ارشاد مؤلف پردازد و به موعظه خواننده بنشیند! او می‌باید رعایت امانت کند و می‌باید هم حق ترجمه را بجای آورد و هم حق حقیقت را.

بہتر است برای بیان مقصود خویش مثالی بیاوریم. مترجمی را در نظر آورید که به ترجمه کتابی علمی که سلا به یکی از مباحث فیزیک مربوط می‌شود مشغول است. اگر این مترجم در ضمن ترجمه به يك اشتباه علمی کتاب آگاه شود و بفهمد که مؤلف در فلان معادله ریاضی دچار خطا شده است، وظیفه او چیست؟ آیا می‌باید آن اشتباه را بگذارد و بگذرد یا لازم است رعایت حق و حقیقت را برتر از ادب و آداب فن ترجمه بشناسد و آن اشتباه را مشخص سازد و خواننده را به جانب آنچه درست است رهنمون شود؟ همانگونه که مترجم نباید ترجمه را وسیله‌ای برای فضل‌فروشی و اظهار وجود تلقی کند نیز نباید بی‌اعتنایی را به جایی برساند که ترجمه را تا حد وسیله‌ای برای انتقال اغلاط مؤلف به خواننده تنزل دهد و البته ناگفته نگذاریم که در این کار برکنار ماندن از افراط و تفریط سخت دشوار است.

متأسفانه بسیاری از کسانی که به ترجمه کتابهای اسلام‌شناسان غربی پرداخته‌اند بیش از اندازه مبادی آداب شده‌اند و ساکت نشسته‌اند، آنچنانکه جا دارد خواننده از این حجب و حیای بیجا تعجب کند و با خود بگوید مبادا این مترجمان در برابر جلال و جبروت محققان مغرب زمین دست و پای خویش را گم کرده باشند و مبادا اسلوب تحقیق مؤلفان آنان را چنان به وحشت و حیرت در انداخته باشد که حتی خطاهای آشکار را نیز حمل به صحت کنند و جرأت دم زدن در خود نبینند؟

برای اثبات این مدعا، لازم است نمونه‌ای به دست دهیم. در اینکه از همان آغاز تا روزگار ما همواره در اسلام واقعیتهای به نام «تشیع» وجود داشته است جای تردید نیست و مسلم است که از لحاظ موازین تحقیق علمی، اسلام‌شناسی بدون توجه به تشیع، کاری ناتمام بل نادرست است. اینک به

بسیاری از کتابهایی که غربیان درباره اسلام نوشته‌اند بنگرید و ببینید درباره شیعه چه نوشته‌اند.<sup>۳۱</sup> عده‌ای از آنان اصولاً حتی اشاره‌ای هم به وجود چنین مذهبی نکرده‌اند و بسیاری از آنان اگر نامی از شیعه برده‌اند به هیچ وجه بدانگونه که تحقیق علمی اقتضا می‌کند حق مطلب را ادا نکرده‌اند.<sup>۳۲</sup> تکرار و تأکید این نکته لازم است که سخن ما این نیست که چرا يك محقق غربی شیعه را به عنوان يك «حقیقت» نمی‌پذیرند بلکه ایراد ما این است که چرا به آن به عنوان يك «واقعیت» توجه نمی‌کند. حال می‌پرسیم وظیفه مترجمی که کتابی از این دست را برای جامعه شیعی مذهب ترجمه می‌کند چیست؟ آیا نباید دست کم مختصر زحمتی به خود بدهد و در يك پانویس کوتاه به این قصور بلکه تفصیر علمی مؤلف اشاره‌ای کند؟ چنین کاری حتماً لازم است و اینگونه یادآوری‌های مترجمان کاری علمی است که نباید آن را نشانه تعصب و جانبداری دانست بلکه باید گفت در این گونه موارد، مترجم «اگر خاموش بنشیند، گناه است». اینک با توجه بدانچه گفتیم باید بگوئیم که کتاب «اسلام در ایران» در میان کتابهایی که از غربیان بزبان فارسی در آمده است يك «حادثه» است، یعنی پدیده نوظهوری است و ما برای نخستین بار می‌بینیم که کسی در پاسخ مستشرقان سکوت را شکسته است و بی‌آنکه خوارسته باشد با غوغا و هیایانگ جاهلانته تنها دلش را به شکستن سکوت خوش کرده باشد به آرامی به سخن در آمده و با تکیه بر متون و منابع به استدلال نشسته است. بسیار سالهاست که جمعی از عالمان غربی هر چه خود درباره اسلام دریافته یا بهم یافته‌اند به زبان آورده‌اند و هیچ کس لب به سخن باز نکرده است و سالهای بسیاری است که خوانندگان اینگونه کتابها در حیرتند که میان آنچه در کتب مستشرقان می‌خوانند و آنچه خود از اسلام می‌دانند کدام يك را باید انتخاب کرد و کدام يك درست است.

اما مؤلف «اسلام در ایران» در ترجمه فارسی «اسلام در ایران» دیگر متکلم وحده نیست. در حقیقت کتاب «اسلام در ایران» بدینگونه که بدست خواننده فارسی زبان رسیده است دیگر يك کتاب نیست که دو کتاب است، کتابی به قلم بطروشفسکی و کتابی به قلم «حکیمی» و ترجمه فارسی اسلام در ایران برای خود ترکیب تازه‌ای است.

که البته بازشناختن اجزاء آن دشوار نیست و هر کس صورت ترکیب یافته آن را نپسندد می‌تواند نوشته‌های حکیمی را نخواند و به صرف ترجمه اکتفا کند.

اصل ترجمه نزدیک به چهارصد صفحه است و حکیمی بر این چهارصد صفحه، صد صفحه توضیحات افزوده و بر دوست و هفتاد مورد از سخنان بطروشفسکی به اشاره و اجمال انگشت نهاده است و معلوم است که اگر قرار بود وی در يك يك این دوست و هفتاد مورد به تفصیل سخن بگوید، «اسلام در ایران» هفتاد مین کاغذ می‌شد. در بسیاری از موارد، حکیمی تنها فرصت آن را داشته که با فشرده‌ترین عبارات بیان کند که حقیقت مطلب با آنچه بطروشفسکی گفته است تفاوت دارد و در پی این ادعا، خواننده را برای تفصیل و توضیح بیشتر به کتابهای گوناگونی رهنمون شده و جز این

(۳) برای آگاهی از برخی باورها و پندارهای اینگونه مؤلفان درباره شیعه، رجوع کنید به «یادنامه علامه امینی» مقاله «تحقیق عقاید و علوم شیعی» به قلم دکتر محمدجواد فلاطوری، صفحه ۴۳۷.

(۴) به عنوان نمونه، رجوع کنید به «تاریخ عرب» تألیف «قیلیب حتی»، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، فصلهای شانزدهم و هفدهم، نیز «تاریخ جامع ادیان» تألیف «جان ناس» ترجمه علی‌اصغر حکمت، فصل شانزدهم.

چاره‌ای نداشته است و خود این نکته را در یادآوری کوتاهی که در سرآغاز کتاب آورده گفته است. کتاب «اسلام در ایران» با مقدمه‌ای تحت عنوان «ظهور اسلام» آغاز می‌شود و پس از این مقدمه سیزده فصل دارد.

بی‌مناسبت نیست درباره نام کتاب توضیحی بدهیم، تاریخ اسلام را در ایران می‌توان از يك نظر به دو بخش کلی تقسیم کرد، بخش اول این تاریخ از آغاز اسلام تا استقرار صفویه و بخش دوم آن از صفویه تا زمان حاضر است. در قسمت اعظمی از بخش اول این تاریخ، ایران به نحو بیواسطه یا بواسطه کمابیش تحت تسلط و تأثیر حکومت‌های دمشق و بغداد بوده است و اگر مقصودمان از ایران يك محدوده جغرافیائی معین باشد، باید بگوئیم که بحث در اصول اعتقادات اسلامی در این دوره از تاریخ ایران، بحثی نیست که اختصاصی به ایران داشته باشد. اما در دوره‌ای که از صفویه آغاز می‌شود هرگاه سخن از اسلام در ایران به میان آید، معلوم است که سخن از ویژگی‌های بسیاری است که از رسمیت یافتن تشیع و تمرکز یافتن آن در محدوده جغرافیایی ایران بوجود آمده است و البته این تمرکز و رسمیت را نباید به این معنی دانست که تشیع از لحاظ اعتقادات اصولی ساخته و پرداخته ایرانیان است و «اسلامی ایرانی» است. مقصود این است که تا قبل از صفویه فراوانی و کیفیت بخش شیعیان و سنیان در ایران، تفاوت چندانی با سایر مناطق اسلامی نداشته است و کتاب پطروشفسکی که نام کامل آن «اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری» است تنها به دوره خاصی از اسلام ایرانیان نظر دارد و بخشی از اسلام در ایران است نه همه آن و همچنانکه از عناوین فصل‌های کتاب آشکار است تقریباً یازده فصل از سیزده فصل آن اختصاصی به ایران ندارد بلکه از اسلام سخن می‌گوید، اسلامی که در ایران «هم» بوده است و مطالب این فصلها به مسائلی مربوط است که مخصوص هیچیک از مناطق جغرافیایی قلمرو اسلام نبوده است.

مؤلف در ابتدای کتاب توضیح می‌دهد که «پایه و مایه این کتاب دروسی بوده که مؤلف در دانشکده شرقشناسی دانشگاه دولتی لنینگراد (کلاسی ویژه) داده است»<sup>۱۰</sup> و بدین ترتیب هم از آغاز معلوم می‌شود که در این کتاب وقایع و تحولات تاریخی چگونه باید توجیه و تفسیر شود و به همین دلیل است که خواننده می‌تواند در این کتاب دو بیان جدا از هم و متمایز تشخیص دهد. برخی از مطالب این کتاب همان حقایق و امور واقع اسلام و تاریخ اسلام است و آنچه این کتاب را برای همگان مفید می‌سازد همین مطالب است. اما مؤلف همه این حقایق و حوادث را همچون ماده خامی بکار گرفته و این ماده خام را در قالب‌های آماده پیش ساخته ذهن خورش ریخته است و بدین «ماده»، صورتی بخشیده است که هر آینه جز آن صورت دیگری در کلاسهای درسی دانشکده شرقشناسی دانشگاه دولتی لنینگراد میسر نبوده است. پس بخشی از این کتاب بیان واقعیات است و قسمتی از آن، اعمال فرضیات.

مؤلف معمولاً پیش از آغاز یا پس از پایان هر بحث در یکی دو جمله تکلیف مسائل را روشن می‌کند و با عبارات و اصطلاحاتی از قبیل «بیشرفت جریان تکامل فتوالمی»، «افزایش زمینداری فتوالمی»، «مناسبات ارضی»، «لفاقه عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت‌آمیز خلق» و «نهضت‌های



روستایی» همه چیز را معلول تحولات نظام اقتصادی شخصی می‌شناسد و جز آن به هیچ احتمال دیگری روی نمی‌آورد. اما انصاف باید داد که در این کتاب ربط میان وقایع و حقایق و استنتاجات مؤلف واضح و روشن نیست. خواننده در بسیاری از موارد به خوبی احساس می‌کند که در قیاسات مؤلف آن «حد وسط» لازم که باید باشد تا نمونه‌های جزئی مورد بحث را به قضایای کلی پیوند دهد وجود ندارد و کتاب اسلام در ایران بدون آن پیوندها به صورت دو بخش جدا از هم در آمده و به عبارت واضحتر آن ماده در این قالب صورت نبسته و شکل نگرفته است.

پطروشفسکی به اقتضا و اتفای میانی فکری خویش، از ماهیت و ذات مسائل و مباحث اسلامی خبر ندارد و این ذات و ماهیت را در تعیین سرنوشت هیچیک از جریانات فکری و تاریخی اسلام در نظر نمی‌گیرد و همه گرایشها و تحولات را ناشی از نظامات اقتصادی و تولیدی و کشاکش میان طبقات روستایی و شهری و دهقانان و زمینداران می‌داند. فی‌الحثل شیعه را همه جا «شکل و صورت و لفاظیه عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت‌آمیز خلق» می‌داند و از ارتباط میان این نهضت‌های مخالفت‌آمیز با ماهیت حقیقی تعالیم تشیع سخن به میان نمی‌آورد. وی همه جا تشیع و تسنن را رویاروی هم قرار می‌دهد و معتقد است که «مذاهب سنت و جماعت، پیش از تأسیس دولت شیعه صفوی، کیش رسمی لااقل نبی (اگر نه بیشتر) از مردم ایران بوده و دین رسمی همه دول فتوادی ایران شمرده می‌شده، اما مذهب شیعه، شکل و صورت و لفاظیه عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت‌آمیز خلق بوده...»<sup>۱۸۷</sup> اما به این سؤال پاسخی نمی‌دهد که با فرض صحت این سخن، چرا اصولاً تسنن مذهب دسته اول و تشیع مذهب دسته دوم بوده است.

وی معتقد است که «در ایران (و برخی کشورهای دیگر مانند سوریه و آسیای صغیر و یمن) تشیع بیشتر در محیط روستا انتشار یافته بوده... تشیع شکل عقیدتی بیان آرزوهای مردم بوده و اعتقاد به رجعت امام مهدی، فکر تحول اجتماعی است که شکل مذهبی به خود گرفته»<sup>۱۸۸</sup> و حکیمی تنها این مجال اندک را دارد که بنویسد:

«یادآور شدیم که اصل موضوع عقیده به «مهدی»، اسلامی و جزء اسلام است نه اینکه شکل مذهبی به خود گرفته باشد و حتی - براساس ماخذ - گفتیم که پیامبر خود این عقیده را تعلیم کرده است»<sup>۱۸۹</sup>

اما اگر می‌بایست روستائیان در آن دوران به اقتضای وضع طبقاتی و تولیدی خویش به تشیع روی آورند لازم است پطروشفسکی بیان کند که چرا در آن دوران تنها برخی از مناطق روستایی به تشیع گرویده‌اند و چرا همه روستائینی که وضع اجتماعی و طبقاتی مشابهی داشته‌اند شیعه نشده‌اند و البته وی در این باره سخن نمی‌گوید. مخصوصاً این نکته قابل توجه است که مؤلف اندکی پس از بیان این حکم، خود می‌نویسد:

«تا به گفته باقوت در آغاز قرن هفتم هجری در شهر کاشان که یکی از کانونهای اصلی شیعه ایران بوده، بزرگان شهر هر روز به هنگام بامداد از دروازه شهر بیرون رفته...»<sup>۱۹۰</sup>

(۶) اسلام در ایران، صفحه ۱۱.

(۷) اسلام در ایران، صفحه ۲۸۳.

(۸) اسلام در ایران، صفحه ۴۹۶.

پس می‌بینیم که در ایران شهری هم مانند کاشان وجود داشته که از کانونهای اصلی شیعه بشمار می‌رفته است و پس از صفویه هم دیده‌ایم که شیعه در شهرها و روستاهای ایران همه جا به يك نسبت استقرار یافته و معلوم شده که چنین نیست که این مذهب، صرفاً وسیله‌ای و به قول مؤلف لفافه‌ای باشد در دست طبقه خاصی.

نمونه دیگری نیز به دست می‌دهیم تا معلوم شود مؤلف تا چه اندازه بر سر تقسیمات جزئی و ذهنی خویش اصرار می‌ورزد و چگونه در پی آن است که برای اثبات بینش تاریخی - اجتماعی خویش از هر چه به چنگ آورد استفاده کند. در فصل نهم کتاب که عنوانش «کلام یا اسکولاستیک اسلامی» است در صفحات ۲۴۴ و ۲۴۵ در شرح آراء غزالی مطالبی آمده که به طور خلاصه مضمونش این است که مردم از لحاظ استعداد درک مفاهیم و مطالب درجانی دارند و استعداد بعضی از نفوس در توجه به حقایق عالیه و درک معانی بیشتر از برخی دیگر است. غزالی نفوس مردم را از این حیث به سه دسته تقسیم می‌کند يك دسته را کسانی می‌داند که «تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت غلبه دارد» و دسته دیگر «نفوس کنجکاری هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند» و بالاخره دسته سوم «همانا کسانی هستند که می‌توانند به حقیقت عالیه (خداوند) و واقعیت الهی به یاری فروغ درونی و حال واصل گردند».

حال ببینیم بطروشفسکی چگونه از این جا به آنجا که می‌خواهد گریز می‌زند، وی می‌نویسد:

«تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به سه قسمت قائل شده، مبنی است به استعداد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسیمی یعنی قرار دادن عوام الناس که فقط فخرند کورکورانه ایمن داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نافذالكلام اطاعت کنند در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیه روحانی، چنین تقسیمی که غزالی پیش می‌کشد، ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان پیشرفته جامعه فئودالی در قباغه و لفافه دین - جامعه‌ای که تشره‌های پاتین تابع و فرمانبردار آن به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالیه حاکمه ترار گرفته بودند».

پیدا است که اگر مؤلف محترم به اینگونه قالبهای فکری مقید نمی‌بود به سهولت درمی‌یافت که درک معنویت و حقایق عالیه در اسلام هرگز به طبقه و قشر معینی اختصاص نداشته است. دینی که ملاک برتری را تنها تقوی دانسته است از حیث درک معانی و طی مدارج معنوی میان غلام حیثی و سید قریشی فرقی نمی‌گذارد. همین غزالی که خود از اعظام نفوسی است که به درک پاره‌ای از حقایق نائل آمده‌اند و مؤلف عقاید او را در اینجا نقل کرده است از چه خانواده و از چه طبقه‌ای بوده است؟ فرزند پیشه‌وری فرودست و بی‌بهره از خط و سواد بوده که در طایران طوس با گمنامی روزگار می‌گذرانده است. غزالی نه در آغاز نه در پایان عمر به طبقه عالیه حاکمه تعلق نداشته است. گذشته از این باید از مؤلف پرسید آیا در جوامعی که هم‌اکنون موردپسند شماست و شما خود بدان جوامع تعلق دارید هیچ تفاوتی از لحاظ استعداد درک مطالب فرهنگی و علمی میان مردم نیست؟ آیا مردم پیرامون شما همه از لحاظ فهم و فحص مسائل علمی و فلسفی یکسانند و عوام الناس قول دانشمندان نافذالكلام را حجت نمی‌دانند؟ مسلم است که چنین نیست و در هیچ عهد و زمانه‌ای منجمله «روزگاری

(۹) اسلام در ایران، صفحه ۷۸۴.

(۱۰) اسلام در ایران، صفحه ۲۴۵.

غزالی هم چنین نبوده است و این سخن به سلسله مراتب سازمان پیترفته جامعه فتوایی در قیافه و لفافه دین» ربطی ندارد.

بطروشفسکی از آنجا که همه چیز را معلول تحولات تاریخی و اجتماعی می‌داند به هیچ چیز اصالت نمی‌دهد. مثلاً شیعه را حزبی سیاسی می‌داند که در زمان عثمان به سبب گرایش وی به طرف اشراف و شدت یافتن نابرابری اجتماعی بوجود آمده است و حکیمی در اینگونه موارد به دفاع برمی‌خیزد و منابع گوناگون و اسناد بسیاری عرضه می‌کند تا ثابت کند که بسیاری از اموری که مؤلف آنها را علت به وجود آمدن تشیع دانسته است. در حقیقت معلول وجود تشیع بوده است و آغاز تشیع از آغاز اسلام جداشدنی نیست و شیعه فرقه‌ای نیست که در گیرودار تحولات سیاسی و اجتماعی بوجود آمده یا ساخته و پرداخته کسانی چون «عبدالله بن سبا» باشد و چنان نیست که مبانی اعتقادی و فقهی و حقوقی شیعه به تدریج در طول زمان بوجود آمده باشد و این سخن را حکیمی همه جا درباره مبانی اسلامی تکرار و تأکید می‌کند، بی‌هیچ سازش و بی‌هیچ نرمشی.

به طور کلی در تمام مواردی که بطروشفسکی قصد دارد اصالت و استواری مفاهیم اسلامی را انکار کند و حقایق بنیادی اسلام را تخریب احوال روزگار بداند حکیمی در چند جمله کوتاه و با ارجاع به چند متن و سند می‌گوید نه چنین است و برعکس هر جا بطروشفسکی مفاهیم و موازین اسلامی را در برابر تحولات تاریخی جامد و راکد می‌انگارد و آن موازین را در برابر حوادث نوین ناتوان می‌شمارد، حکیمی متذکر می‌شود که اسلام و مخصوصاً تشیع همچون آب برکه‌ای نیست که راکد بماند و بگردد بلکه می‌تواند نهری جاری باشد که همچنان از سرچشمه وحی بجوید و در طول زمان جریان یابد. بهتر است سخن این هر دو را از زبان خود آنان بشنویم، بطروشفسکی می‌گوید:

«از دیگر موازین حقوقی که به صورت اشکال معجز دینی در می‌آیند خواهی نخواهی به مرور زمان کهنه می‌شوند. استاد آ. ا. شمیدت محقق اسلام‌شناس روسی در این باره چنین می‌گوید: «این رابطه نزدیک که بالنتیجه میان حقوق و دین برقرار شد برای موازین حقوقی مشنوم بود. موازین حقوقی چون به صورت دینی درآمدند نه قابل فسخ بودند و نه قابل تغییر و بالطبع کهنه می‌شدند زیرا زندگی عملی از آنها پیشی می‌جست و شرایط بالکل تازه‌ای به وجود می‌آورد که در دوران قدیم ممکن نبود پیش‌بینی شوند و سرانجام حقوق که با حواجی و لوازم زندگی عملی منطبق نبوده بالضروره می‌بایست اهمیت و معنی خویش را فاقد گردد و واقعاً چنین شد و حقوق اسلامی به چیزی کاملاً انتزاعی و مقطوع از زندگی مبدل گشت»<sup>۱۱۱</sup>

و حکیمی توضیح می‌دهد که:

«باید یادآوری شود که در فقه شیعه که «باب اجتهاد مفتوح» است این موضوع خود بخود منتفی است و مانع «جمود و انقطاع آن از زندگی» بر سر راه نیست...»<sup>۱۱۲</sup>

و در جای دیگر دوباره می‌گوید:

«چنانکه یادآور شدیم با عدم اتسداد باب اجتهاد در فقه شیعه، چنین تقیصه‌ای در آن هیچگاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توکیه - که «حوادث واقعیه» به «روایات احادیث» ارجاع شده نه خود احادیث - منظور همین است که قلهای شیعه را (که باید «واعی» احادیث آل محمد(ص) باشند که امام علی می‌فرماید

(۱۱) اسلام در ایران، صفحه ۱۴۲

(۱۲) اسلام در ایران، صفحه ۴۶۳.

«کونوالعلم و عاة و لاتکونراله رواة» - فراگیرنده علم باشید نه روایت‌کننده آن) الزام کند تا با ترویج کامل در روایات و مذاق ائمه و با توجه به جنبه حوادثی و نوپدایی واقعها و مسائل و هم توجه به زمان و ملاحظات نسل، احکام را بر مقیاس جهانی و نیازهای متشخصت انسانی عرضه کنند.<sup>۱۱۳</sup>

توجه حکیمی به اصول و معارف شیعه... و کم‌توجهی بطروتفکی به این معنی، سبب شده است تا یک سلسله اختلافات اصولی میان این دو بوجود آید. حکیمی معتقد است که... نباید اعمال و رفتار حکام اموی و عباسی را به حساب اسلام گذاشت و شیوه‌های آنان را اسلامی دانست... دولتها و حکومت‌های اموی و عباسی نمونه شیوه فرمانروایی اسلامی نیست و محققانی که در این مسئله به «امامت» توجه نداشته باشند نمی‌توانند حقیقت اسلام را دریابند.

در طول صد صفحه توضیحات، حکیمی بیش از دویست و پنجاه کتاب اصیل را به عنوان مرجع در شناخت اسلام و تشیع در اختیار خواننده می‌گذارد و بیش از شصت بار وی را به کتاب «الغدیر» ارجاع می‌دهد. این رقم سنگین آور است هر چند که او خود می‌گوید: «با آنکه برای رجوع به مآخذ مجال کافی نبود، برای نوع مطالب اظهار شده از یک تا چند مآخذ - که هم‌اکنون در اختیارم بود - نشان داده شد، گرچه به رعایت اختصار پاره‌ای از همین مآخذ نیز حذف گشت»<sup>۱۱۴</sup> وی بارها و بارها در بیان حقانیت شیعه و اثبات اصالت تشیع به مجلدات یازده گانه الغدیر استناد می‌کند. گویی می‌خواهد بگوید اسلامشناسی بدون شناخت شیعه نادرست است و شیعه‌شناسی بدون مراجعه به الغدیر اگر ناممکن نباشد کاری است سخت و دشوار و لااقل به دشواری تألیف کتابی چونان «الغدیر» است.

خواننده این نوشته ممکن است با خود بیندیشد که این همه تأکید بر سر عقاید شیعه و استناد به متونی چون الغدیر آیا خود به آتش اختلاف شیعه و سنی دامن نخواهد زد و آیا چنین کاری در چنین روزگاری پسندیده است؟ چنین پرسشی البته جا دارد و حکیمی که خود چنین سؤالی را از پیش احساس کرده است در آغاز کتاب در این باره چنین می‌گوید:

«امید است خوانندگان بدانند که این گونه مباحث علمی، که به منظور دفاع از اصالت‌های انسانی اسلام و زنده نگاهداشتن روح حمله جاوید (تشیع) نوشته می‌شود از نظر عموم، کاری است علمی و عالمان در اظهار نظر آزاد و بلکه به اظهار نظری که مستند و روشنگر باشد مکلفند. از نظر خصوصی داخله اسلام نیز ابدأ به درستی و صفا و برابری و وحدت عزیز و راستین اسلام زیاتمند نخواهد بود، بلکه این خرد تلاشی است اصیل و علمی در راه ایجاد وحدتی تفاهم شده، و ما خود در مواردی از فقه و روش‌های اهل سنت نیز در توضیحات خویش دفاعگر بوده‌ایم که همه یک جبهه‌ایم»<sup>۱۱۵</sup>

در خلال توضیحات خویش نیز گاه به گاه و جای به جای به این معنی توجه می‌کند و حتی آن توضیحات را در آخرین مرحله نیز با عباراتی هم در این زمینه به پایان می‌رساند.

همچنانکه گفتیم «اسلام در ایران» یک کتاب درسی دانشگاهی است و این خود حسن این کتاب است. اگر نتیجه‌گیریها و نظریه‌پردازیهای را که ناشی از بینش کلی مؤلف است به یکسو نهمیم باید

(۱۳) اسلام در ایران، صفحه ۴۶۶.

(۱۴) اسلام در ایران، صفحه ۶.

(۱۵) اسلام در ایران، صفحه ۷.

بگوئیم که این کتاب، یک کتاب درسی است. البته در این گونه موارد هرگز نمی‌توان مطالب علمی و حقایق و واقعیات عینی را با ترسیم خطی دقیق و مشخص از فرضیه‌های عمومی حاکم بر اذهان مؤلفان جدا ساخت، زیرا غالباً چنین است که این استادان، هم از آغاز تحقیق تنها به واقعیاتی توجه می‌کنند که بتواند همچون مقدمات مناسبی همان نتایج دلخواه آنان را به بار آورد. اما با این همه باید گفت بیان کتاب بطروشفسکی یا کتاب فلان جهانگود بیکاره‌ای که روزگاری گذارش به گوشه‌ای از قلمرو اسلام افتاده و خاطرات خویش را برای خاطر دوستان و آشنایان به صورت کتابی در باب آداب و عقاید مردم مشرق زمین در آورده است، تفاوت بسیار است. افسانه‌هاقیها و حاشیه‌پردازیهای ملال‌آوری که معمولاً در آن گونه کتابها وجود دارد در این کتاب کمتر راه یافته است و کتاب دانشگاهی باید چنین باشد. از فرائد این کتاب این است که خوانندگان ناآشنا با نظامات اسلامی را به نحوی ضمنی و لاطل اجمالی با آن نظامات آشنا می‌سازد و بدانان می‌فهماند که اسلام، ساختها و ابعاد گوناگون دارد و تنها مشتی آداب و مناسک فردی نیست که جز به مسائل طهارت و نجاست نپردازد، بلکه دیانتی است که از فقه و حقوق فردی و اجتماعی و حکومت و سیاست تا فلسفه و کلام و عرفان و هنر در همه جا قاعده و سخنی دارد.

نکته دیگری که ذکر آن لازم است این است که خواننده این کتاب پس از مطالعه آن درمی‌یابد که هر چند بطروشفسکی همه جا به فرضیه‌های خویش ملتزم و وفادار بوده است اما با اسلام دشمنی ندارد و اگر گاهی به حقیقتی یرمی‌خورد نه تنها آن را نمی‌پوشاند که بدان تصریح می‌کند و آن را ارج می‌نهد و این یکی از جهاتی است که کتاب او را از کتابهای برخی از کشیشان و متعصبان اروپایی ممتاز می‌سازد.

ترجمه کتاب خوب است. آقای کشاورز خود قبول دارند که در نثر فارسی کمی عربی مآبی به خرج می‌دهند.<sup>(۱۶)</sup> این عربی‌مآبی اگر به نظر عده‌ای در جاهای دیگر عیب محسوب شود در این ترجمه، حسن است و هنر است، چرا که صحبت از اسلام است و اصطلاحات فقهی و حقوقی و کلامی آن همه در دامن زبان و ادب عربی تکوین یافته و لاجرم باید عربی باشد. اما گمان نرود که این اصطلاحات به روانی و شیوایی نثر مترجم لطمه‌ای وارد کرده است، مقصود این است که آقای کشاورز به خوبی توجه داشته‌اند که در این ترجمه باید از کلمات و اصطلاحاتی استفاده کنند که اهلیت و صلاحیت بیان مفاهیم اسلامی را داشته باشد. و بالاخره مهمترین خصلت ستایش‌انگیز مترجم این است که اجازه داده‌اند کسی از اهل فن این کتاب را بخواند و به اسلوبی علمی به نقد و بحث رنوس اشکالات و مشکلات آن بپردازد و رضا داده‌اند که این کتاب مجموعه‌ای از سخنان بکطرفه و یکجانبه نباشد. آقای کشاورز در پاسخ این سؤال که «آیا شما از حواشی آقای حکیمی بر ترجمه کتاب «اسلام در ایران» قلیاً راضی هستید؟ پاسخ داده‌اند: «خیلی خیلی راضی هستم»<sup>(۱۷)</sup> افزوده‌اند که «توضیحات مفیدی است»<sup>(۱۸)</sup> این بلند نظری و واقع‌بینی آن مترجم پیر و استاد برای همه خوانندگان درخور تحسین است و برای بسیاری از مترجمان درخور تقلید، تا پای خویش را جای پای او نهند و از رجوع به اهل فن دریغ نورزند.

(۱۶) کتاب امروز، خرداد ۱۳۵۱.

(۱۷) کتاب امروز، خرداد ۱۳۵۱.

سرانجام لازم است درباره توضیحات آقای حکیمی نیز اندکی بحث کنیم، بحثی کوتاه اما نه کلی بلکه با اشاره به برخی موارد معین و مشخص. پیش از این گفتیم که این توضیحات غالباً در حکم «اشارات و تزییحات» است و تأکید می‌کنیم که جز این چاره‌ای نبوده است هر چند که برخی از توضیحات آنچنان به ایجاز و اختصار بیان شده که فهمش جز برای طلاب آشنا به اصطلاح میر نیست و ما نمونه‌ای از این موارد را در همین نوشته درباره «عدم انسداد باب اجتهاد» نقل کرده‌ایم. در این توضیحات، ما با نویسنده‌ای روپرو هستیم که از تک تک کلماتش غیرت و ایمان اسلامی می‌تراود و وسعت اطلاعات و دقت بسیار و احاطه‌اش بر متون و منابع اسلامی از یکایک توضیحاتی که داده است آشکار است.

فی‌المثل دقت وی تا حدی است که وقتی بطروشفسکی می‌گوید: «گبران» نامی است که مسلمانان به ایشان (یعنی به زرتشتیان) می‌دهند، او به استاد مزدیسنا توضیح می‌دهد که «نامی است که در ایران اسلامی به زرتشتیان داده شد»<sup>(۱۸)</sup> (یا وقتی بطروشفسکی در بیان تقسیمات فقهی اعمال و احکام می‌نویسد: «واجب» یا «فرض» (به همان معنی «واجب»)، حکیمی متذکر می‌شود که «بین «فرض» و «واجب» فرقی هست که در مورد «فرض‌النهی» روشن می‌شود»<sup>(۱۹)</sup> از اینجا به خوبی معلوم می‌شود که کسی که در امثال اینگونه موارد این همه دقت به خرج می‌دهد اگر در بعضی مواردی که نیازمند توضیح است سکوت کند آن سکوت از سر سامعه و غفلت نیست بلکه گویای نکته‌ای است. به گمان راقم این سکوت حکیمی را درباره «نماز جمعه» باید چنین سکوتی دانست. بطروشفسکی می‌نویسد:

«در روزهای آدینه به هنگام نهمروز نماز جماعت یا نماز جمعه.... برگزار می‌شود و اصولاً همه مسلمانان باید حضور داشته باشند... در گذشته زنان نیز به هنگام نماز جمعه در مسجد حضور می‌یافتند... اکنون این عادت در ایران که مذهب شیعه دارد محفوظ مانده...»<sup>(۲۰)</sup>

و می‌دانیم که اکنون در ایران که مذهب شیعه دارد این عادت تقریباً نزد مردان هم محفوظ نمانده است و در حال حاضر نماز جمعه در مساجد شیعه به جای آورده نمی‌شود و نقیصاتی که در نظر و عمل به نماز جمعه قائل باشند بسیار اندکند. پس چرا حکیمی در اینجا قول جمهور فقهای معاصر را در برابر سخن بطروشفسکی ذکر نمی‌کند و اگر خود سخن دیگری دارد آن سخن چیست؟<sup>(۲۱)</sup> از مواردی که تا اندازه‌ای سکوت حکیمی را مبهم و معنی‌دار ساخته است، سؤال «خمس» است. بطروشفسکی در دو مورد به صراحت می‌نویسد که خمس تنها به غنائم جنگی تعلق می‌گیرد که «مسلمانان به هنگام جهاد با کفار» به دست می‌آورند و می‌دانیم که نظر شیعه در این مورد چنین نیست

(۱۸) اسلام در ایران، صفحه ۴۲۲.

(۱۹) اسلام در ایران، صفحه ۴۶۵.

(۲۰) اسلام در ایران، صفحه ۸۵.

• البته امروزه که بحمدالله در ایران حکومتی اسلامی به رهبری ولی فقیه تأسیس شده و در همه شهرها و بسیاری از بخشها و روستاهای ایران نماز جمعه با شرکت انبوه زنان و مردان مسلمان برگزار می‌شود، پاسخ این سؤال و علت آن سکوت روشن شده است.

و شیعه چیزهای دیگری را نیز علاوه بر غنیمت جنگی متعلق خمس می‌شناسد و این مسأله از مسائل خلافی شیعه و سنی است. البته پطروشفسکی در اوایل فصل پنجم در آنجا که می‌خواهد «قیاس» را در فقه بیان کند می‌نویسد:

«مثالی دیگر از به کار بستن ایس، طبق نص قرآن (سوره ۸، آیه ۴۲) خمس غنیمت، سهم «امام - خلیفه» است. فقیهان از روی قیاس چنین استنتاج کردند که باید خمس در آمد زیر خاکی (از معادن) و کتلهای نلک و صید ماهی و غیره هم سهم خلیفه باشد.»<sup>(۲۱)</sup>

اما با اینهمه این اشاره ضمنی و اجسالی، کافی نیست و جاداشته که حکیمی در این مورد به نظر شیعه اشاره‌ای کرده باشد. مسلم است که اهمیت این نکات به مراتب از تفاوت میان دو اصطلاح «واجب» و «فرض» و آنچه درباره «گبران» از او نقل کردیم بیشتر است.

بالاخره باید گفت با آنکه حکیمی دوست و هفتاد مورد از کتاب پطروشفسکی را توضیح و تصحیح کرده است - و سه چهارم این توضیحات مربوط به هفت فصل اول کتاب است - هنوز هم در این کتاب اشتباهاتی وجود دارد که باید تصحیح شود و ما به اختصار چند نمونه از این اشتباهات را که از نظر حکیمی دور مانده است ذکر می‌کنیم.

در صفحه ۲۵ که سخن از آغاز بعثت محمد(ص) است چنین می‌خوانیم:

«نخستین کسانی که به وی ایمان آوردند خریشاوندان نزدیک وی بودند، یعنی خدیجه هسر و دوست وفادارش و دخترانش (رقیه، ام‌کلثوم و فاطمه) و...»

و این درست نیست زیرا مسلم است که در آغاز بعثت، فاطمه دختر پیامبر هنوز از مادر زاده نشده بود تا در شمار نخستین کسانی باشد که ایمان آورده‌اند. در صفحه ۱۸۷ می‌نویسد:

«در زندگی غالباً پیش می‌آید که شوهری عصبانی شده زن را طلاق می‌دهد و بعد پشیمان می‌شود. در این مورد، فقه اجازه می‌دهد که زوجین مجدداً زندگی زناشویی را از سر گیرند اما به شرطی که زن قبلاً به زوجیت شخص دیگری بر آید و آن شخص زن پس طلاقش گوید.»

در اینجا لازم است توضیح داده شود که این شرط تنها وقتی لازم است که مرد همسر خویش را سه طلاق کرده باشد و جز در این مورد در بقیه موارد طلاق زن و شوهر برای از سر گرفتن زندگی، نیازی به «محلل» ندارند.

در صفحه ۲۷۷ می‌خوانیم:

«بزرگترین فقیه و عالم الهیات شیعه امامیه در قرن چهارم ابو جعفر محمد بن علی القاسمی است که بیشتر به لقب «ابن بابویه» و «الصدوق» مشهور است. وی در سال ۳۴۴ از خراسان به بغداد رفت و در سال ۳۸۱ در آنجا بدرود جهان گفت.»

و حال آنکه می‌دانیم ابن بابویه یا شیخ صدوق در میانه راه تهران و شهر ری در محلی که «ابن بابویه» نامیده می‌شود مدفون است و محل وفات او بغداد نیست.

در صفحه ۲۸۸ درباره متعه یا نکاح موقت می‌نویسد: «زنان خاندان سادات نمی‌توانند به چنین ازدواجی تن در دهند». و این سخن درست نیست و زنان خاندان سادات از این لحاظ فرقی با زنان دیگر ندارند.

سخن آخر ما این است که کتاب «اسلام در ایران» بدینصورت که در دسترس فارسی‌زبانان قرار گرفته است رو بهمرفته کتاب خوبی است زیرا کتاب بحث‌انگیزی است و علاوه بر آنکه در آن اطلاعات درست و مفید بسیار می‌توان یافت، می‌توان گفت که این کتاب مجموعه‌ای است حاوی بسیاری از ابراداتی که محققان غیرمسلمان به اسلام وارد ساخته‌اند و سوء تفاهمها و سوء تعبیرهایی که درباره اسلام در فکر و زبان آنان راه یافته است و هر یک از فصلهای این کتاب می‌تواند برای محققان و اسلام‌شناسان مسلمان، دستمایه نوشتن کتابی باشد.

غلامعلی حداد عادل



